دروسِ نُور الانوار

(مکمل کتاب: اصولِ اربعہ، اقسامِ لفظ و معنیٰ، بیان و نسخ، قیاس و استحسان، متعلقاتِ احکام اور اہلیت و عوارض)

صوتی دروس، توضیحی و اصولی حواشی اور علمی جداول و ویکٹر نقشہ جات کا مرتب

مسودہ (۱۴۲ اسباق)

افادات و تدریس:

حضرت مولانا محمد زبیر روحانی بازی مدظلہ العالی

ابنِ شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ

جامعہ محمد موسیٰ روحانی بازی، رائے ونڈ لاہور

طالبِ دعا، مرتب و محشی:

محمد ساجد اکرم

جامعۃ التوحید، چک کانی پور (پاکستان، پنجاب، پاکستان)

دروسِ نور الانوار فی شرح المنار

(مکمل کتاب: اصولِ اربعہ، اقسامِ نظم و معنی، بیان و نسخ، قیاس و استحسان، متعلقاتِ احکام اور اہلیت و عوارض)

صوتی دروس، توضیحی و اصولی حواشی اور علمی جداول و ویکٹر نقشہ جات کا مرتب مسودہ (۱۴۲ اسباق)

افادات و تدریس:

حضرت مولانا محمد زہیر روحانی بازی مدظلہ العالی

ابنِ شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ

جامعہ محمد موسیٰ روحانی بازی، رائیونڈ روڈ، لاہور

طالبِ دعا، مرتب و محشی:

محمد ساجد اکرم

جامعۃ التوحید، چک کانی پور (پاکپتن، پنجاب، پاکستان)

التماسِ دعا و ایصالِ ثواب

اس علمی و اصولی خدمت سے استفادہ کرنے والے تمام معزز اساتذہ، علماء اور طلبۂ کرام سے عاجزانہ گزارش ہے کہ مرتب کی **والدۂ مرحومہ** اور **ہمشیرۂ مرحومہ** کے لیے دعائے مغفرت فرمائیں:

«یا اللہ! ان کی چھوٹی بڑی تمام لغزشوں کو معاف فرما، ان کی قبروں کو نور سے منور کر، اور جنت الفردوس میں اعلیٰ مقام نصیب فرما۔ نیز میرے تمام علمی محسنین اور اساتذہ کے درجات بلند فرما۔ آمین!»

اللہ تبارک و تعالیٰ استاذِ محترم **حضرت مولانا محمد زہیر روحانی بازی مدظلہ العالی** کے علم، عمر اور فیوض و برکات میں بے پناہ ترقی عطا فرمائے، اور ان کے والدِ گرامی **شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ**، صاحبِ منار **امام ابو البرکات عبد اللہ بن احمد النسفی رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی ۷۱۰ھ)** اور شارحِ کتاب **شیخ احمد بن ابی سعید ملا جیون رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی ۱۱۳۰ھ)** کی قبور کو نور سے بھر دے اور ان کے درجات بلند فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

طالبِ دعا، مرتب و محشی:

محمد ساجد اکرم

جامعۃ التوحید، چک کانی پور (پاکپتن، پنجاب، پاکستان)

اجمالی فہرستِ ابواب و فصولِ نور الانوار (کل ۱۴۲ اسباق)

(ہر عنوان اور صفحہ نمبر کلک ایبل ہے — تفصیلی فہرستِ مضامین کتاب کے آخر میں صفحہ ۲۷۹۶ پر ملاحظہ فرمائیں)

شمار	باب / فصل / حصہ	شامل اہم مباحث، ویکٹر نقشہ جات و اصولی جداول	اسباق	صفحہ
۱	مقدمۃ الکتاب و باب الکتاب	تعارفِ مصنف و شارح، تعریفِ اصولِ فقہ، اصولِ شرعِ اربعہ، تعریفِ کتاب، اقسامِ نظم و معنی کا جامع نقشہ	۱ تا ۱۰	۴
۲	تقسیمِ اول (۱): خاص، امر اور نہی	تعریفِ خاص و تفریعاتِ سبعہ، مباحثِ امر، اقسامِ اداء و قضاء کا نقشہ، حسن و قبح، اقسامِ نہیِ اربعہ	۱۱ تا ۳۳	۱۲۶
۳	تقسیمِ اول (۲): عام، مشترک اور مؤول	تعریفِ عام و حکمِ عام، عامِ مخصوص البعض، الفاظِ عموم (کل، جمیع، نکرہ)، مشترک و مؤول	۳۴ تا ۴۲	۶۵۵
۴	تقسیمِ ثانی: متقابلاتِ ثمانیہ (ظہور و خفاء)	ظاہر، نص، مفسر اور محکم (مع ویکٹر نقشۂ متقابلات)، خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کے مراتب و احکام	۴۳ تا ۴۵	۸۸۳
۵	تقسیمِ ثالث: حقیقت، مجاز اور حروفِ معانی	حقیقت و مجاز، استعارہ، مواضعِ ترکِ حقیقت، حروفِ عطف (واو، فاء، ثم، او)، حروفِ جر و شرط، صریح و کنایہ	۴۶ تا ۶۹	۹۵۱
۶	تقسیمِ رابع: دلالاتِ اربعہ و وجوہِ فاسدہ	عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص (مع ویکٹر نقشہ)، مفہومِ مخالف کے عدمِ حجیت کے دلائل	۷۰ تا ۷۸	۱۴۲۴
۷	تقسیماتِ احکامِ مشروعہ (عزیمت و رخصت)	عزیمت کی ۴ اقسام (فرض، واجب، سنت، نفل)، رخصتِ حقیقت اور رخصتِ مجاز کی ۴ اقسام کا جدول	۷۹ تا ۸۱	۱۶۰۴
۸	اصلِ ثانی: باب السنۃ و تقسیماتِ خبر	متواتر، مشہور اور خبرِ واحد (مع ویکٹر نقشہ)، اقسامِ راوی، انقطاعِ ظاہر و باطن، محلِ خبر، نفسِ خبر اور طعن	۸۲ تا ۹۱	۱۶۶۹
۹	معارضہ، بیان، نسخ، فعلِ رسول اور اجماع	دفعِ تعارض کے ۴ مراتب، اقسامِ بیانِ خمسہ (مع ویکٹر نقشہ)، اقسامِ نسخ، تقلیدِ صحابی، مراتبِ اجماع	۹۲ تا ۱۰۲	۱۸۲۶
۱۰	اصلِ رابع: باب القیاس، استحسان و دفعِ علل	ارکان و شرائطِ قیاس (مع ویکٹر نقشہ)، استحسان کی ۴ اقسام، اجتہاد، ممانعت، نقض، قلب اور معارضہ و ترجیح	۱۰۳ تا ۱۲۶	۲۰۲۹
۱۱	فصل فی متعلقات الاحکام (اسباب، علل و شروط)	حقوق کی ۴ اقسام، اقسامِ سبب، علت کی ۷ اقسام، اقسامِ شرط اور علامت کا جامع جدول	۱۲۷ تا ۱۳۲	۲۴۵۶
۱۲	فصل فی الاہلیۃ و عوارضہا و خاتمۃ الکتاب	اہلیتِ وجوب و اداء (مع ویکٹر نقشہ)، عوارضِ سماویہ (۱۰)، عوارضِ مکتسبہ (۷: جہل، سکر، ہزل، خطا، اکراہ)، ختمِ کتاب	۱۳۳ تا ۱۴۲	۲۵۷۶

فہرستِ خصوصی ویکٹر نقشہ جات (۸ نقشے) اور اصولی جداول (۳۴ جداول — حصہ اول)

(مکمل کتاب میں شامل تمام ۸ ویکٹر نقشہ جات اور ۳۴ اصولی جداول کا مکمل کلک ایبل اشاریہ — حصہ اول: نقشہ جات ۱ تا ۸ اور جداول ۱ تا ۱۶)

ویکٹر نقشہ / اصولی جدول کا عنوان	سبق	صفحہ	ویکٹر نقشہ / اصولی جدول کا عنوان	سبق	صفحہ
نقشۂ اول (۱): اقسامِ نظم و معنی کی ۴ تقسیمات (۱۶ اقسام)	۱۰	۱۰۸	نقشۂ پنجم (۵): طرقِ استدلالِ اربعہ (عبارت، اشارت، دلالت، اقتضاء)	۷۰	۱۴۲۶
نقشۂ دوم (۲): حکمِ امر — اداء اور قضاء کی ۶ اقسام کا شجرہ	۲۱	۳۵۸	نقشۂ ششم (۶): تقسیماتِ احکامِ مشروعہ (عزیمت و رخصت)	۷۹	۱۶۰۶
نقشۂ سوم (۳): متقابلاتِ ثمانیہ (مراتبِ ظہور و خفاء کا نقشہ)	۴۳	۸۸۵	نقشۂ ہفتم (۷): اقسامِ سنّت اور انقطاعِ ظاہر و باطن کا نقشہ	۸۸	۱۷۶۰
نقشۂ چہارم (۴): حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ کی ۴ صورتیں	۶۹	۱۳۹۹	نقشۂ ہشتم (۸): اہلیتِ وجوب و اداء اور عوارضِ سماویہ و مکتسبہ	۱۳۳	۲۵۷۸
جدول (۱): مبادیِ اصولِ فقہ، مؤلفِ متن اور شارح کا تعارف	۲	۹	جدول (۹): اقسامِ عام، عامِ غیر مخصوص اور مخصوص البعض	۳۵	۶۶۹
جدول (۲): اصولِ شرعِ اربعہ (کتاب، سنت، اجماع، قیاس)	۶	۵۰	جدول (۱۰): الفاظِ عموم («کُلّ»، «جَمِیع» اور نکرہ فی النفی)	۴۰	۷۹۱
جدول (۳): تعریفِ کتاب کی قیودِ ثلاثہ اور خارج اشیاء	۸	۷۹	جدول (۱۱): حقیقت و مجاز کے احکام اور عدمِ اجتماعِ حقیقت و مجاز	۴۹	۱۰۱۷
جدول (۴): تعریفِ خاص، اقسامِ خاص اور حکمِ خاص	۱۲	۱۵۰	جدول (۱۲): مواضعِ ترکِ حقیقت (پانچ قرائنِ مجاز)	۵۲	۱۰۵۴
جدول (۵): حکمِ خاص پر متفرع ہونے والے ۷ فقہی مسائل	۱۴	۱۸۲	جدول (۱۳): حروفِ معانی کی تقسیم اور حرفِ «واو» کے احکام	۵۵	۱۱۲۷
جدول (۶): صیغۂ امر کے موجب، تکرار اور فور و تراخی کے مسالک	۱۷	۲۴۸	جدول (۱۴): حروفِ عطفِ سبعہ (واو، فاء، ثم، بل، لکن، او، حتیٰ)	۶۰	۱۱۹۸
جدول (۷): مامور بہ میں حسن لعینہٖ اور حسن لغیرہٖ کی اقسام	۲۴	۴۳۱	جدول (۱۵): حروفِ جر (باء، علیٰ، من، الیٰ، فی، لام) اور ظروف	۶۴	۱۲۸۳
جدول (۸): نہی کی ۴ اقسام (قبیح لعینہٖ و لغیرہٖ)	۳۱	۵۷۲	جدول (۱۶): مفہومِ مخالف (الوجوہ الفاسدہ) کے عدمِ حجیت کا جدول	۷۵	۱۵۲۴

فہرستِ اصولی جداول (حصہ دوم — جداول ۱۷ تا ۳۴)

(مباحثِ عزیمت و رخصت، سنت، تعارض، بیان، نسخ، اجماع، قیاس، استحسان، مناظرہ، متعلقاتِ احکام اور اہلیت و عوارض کے جداول)

اصولی جدول کا عنوان	سبق	صفحہ	اصولی جدول کا عنوان	سبق	صفحہ
جدول (۱۷): عزیمت کی ۴ اقسام اور رخصتِ حقیقت و مجاز کا جدول	۸۰	۱۶۳۱	جدول (۲۶): صحتِ قیاس کی پانچ شرائط (شرائطِ خمسہ)	۱۰۷	۲۰۹۹
جدول (۱۸): باب السنۃ — خبرِ متواتر، مشہور اور خبرِ واحد	۸۲	۱۶۷۱	جدول (۲۷): اقسامِ استحسانِ اربعہ (بالنص، بالاجماع، بالضرورۃ، الخفی)	۱۱۴	۲۲۳۰
جدول (۱۹): اقسامِ سنّت باعتبارِ طریقِ اتصال کا تقابلی جدول	۸۳	۱۶۷۹	جدول (۲۸): دفعِ قیاس — علِلِ طردیہ و مؤثرہ اور طرقِ دفع	۱۱۸	۲۲۹۹
جدول (۲۰): راویِ حدیث کی ۴ شرائط (عقل، ضبط، عدالت، اسلام)	۸۷	۱۷۳۹	جدول (۲۹): اعتراضاتِ علل (ممانعت، مناقضہ، قلب اور معارضہ)	۱۱۹	۲۳۲۰
جدول (۲۱): تعارضِ ادلہ اور دفعِ تعارض کے ۴ مراتب	۹۲	۱۸۲۷	جدول (۳۰): محکوم بہ — حقوق کی ۴ اقسام (حق اللہ و حق العبد)	۱۲۷	۲۴۵۷
جدول (۲۲): اقسامِ بیانِ خمسہ (تقریر، تفسیر، تغییر، ضرورت، تبدیل)	۹۵	۱۸۸۳	جدول (۳۱): متعلقاتِ احکام — اقسامِ سبب (۵) اور اقسامِ علت (۷)	۱۳۰	۲۵۱۵
جدول (۲۳): اقسامِ نسخِ اربعہ (تلاوت و حکم کے اعتبار سے)	۹۸	۱۹۴۶	جدول (۳۲): متعلقاتِ احکامِ اربعہ (سبب، علت، شرط اور علامت)	۱۳۲	۲۵۵۵
جدول (۲۴): مراتبِ اجماعِ اربعہ اور ان کے اصولی احکام	۱۰۲	۲۰۱۲	جدول (۳۳): عوارضِ مکتسبہ میں «جہل» کی ۴ اقسام اور احکام	۱۳۸	۲۶۸۰
جدول (۲۵): باب القیاس — تعریف، ارکانِ اربعہ اور حجیتِ قیاس	۱۰۳	۲۰۳۱	جدول (۳۴): اکراہ (کامل و قاصر) اور مکرَہ کے تصرفات کی ۴ اقسام	۱۴۱	۲۷۶۶

الْبَابُ الْأَوَّلُ: مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ وَأُصُولُ الشَّرْعِ الْأَرْبَعَةُ

مقدمۃ الکتاب: خطبۂ شارح و مصنف، تعریفِ اصولِ فقہ، ادلۂ شرعیہ اربعہ، تعریفِ کتاب اور اقسامِ نظم و معنی — اسباق ۱ تا ۱۰

سبق نمبر ۱: مقدمۃ الکتاب (۱): دعائے افتتاحیہ، علمِ اصولِ فقہ کی اہمیت اور صاحبِ منار و صاحبِ نور الانوار کا تعارف

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرح المنار

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

اچھا بھئی، پڑھیے بھئی: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ۔ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ۔ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ۔ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ۔

رَبَّنَا يَسِّرْ لَنَا هٰذَا الْكِتَابَ وَلَا تُعَسِّرْهُ وَتَمِّمْهُ بِالْخَيْرِ، وَبِكَ نَسْتَعِينُ يَا فَتَّاحُ يَا عَلِيمُ۔ رَبَّنَا يَسِّرْ لَنَا هٰذَا الْكِتَابَ وَلَا تُعَسِّرْهُ وَتَمِّمْهُ بِالْخَيْرِ، وَبِكَ نَسْتَعِينُ يَا فَتَّاحُ يَا عَلِيمُ۔ رَبَّنَا يَسِّرْ لَنَا هٰذَا الْكِتَابَ وَلَا تُعَسِّرْهُ وَتَمِّمْهُ بِالْخَيْرِ، وَبِكَ نَسْتَعِينُ يَا فَتَّاحُ يَا عَلِيمُ۔

اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ۔ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ۔ اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَىٰ سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ۔

اچھا بھئی، اب تھوڑی سی کتاب کی عبارت بھی پڑھ لے کوئی بھی۔

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ۔ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي جَعَلَ أُصُولَ الْفِقْهِ مَبْنًى لِلشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ، وَأَسَاسًا لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَصَيَّرَهَا مُوَثَّقَةً بِالْبَرَاهِينِ وَالدَّلَائِلِ، وَمُوَشَّحَةً بِالْحُلِيِّ وَالشَّمَائِلِ۔ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِي أَجْرَىٰ هٰذِهِ الرُّسُومَ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ، وَأَيَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْعِلْمِ الْمَتِينِ، وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِي أَعْلَىٰ عِلِّيِّينَ، وَشَهِدَ لَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْيَقِينِ، وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْهَادِينَ الْمُهْتَدِينَ، وَتَابِعِيهِمْ وَتَبَعِهِمْ مِنَ الْأَئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِينَ۔

اچھا بھئی، لکھیے بھئی علمِ اصولِ فقہ کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت بھئی۔ علمِ اصولِ فقہ کی تعریف: هُوَ عِلْمٌ بِقَوَاعِدَ يُتَوَصَّلُ بِهَا (يُتَوَصَّلُ صاد کے ساتھ ہے بھئی) إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ (اسْتِنْبَاط بھئی سین ہے، تا دو نقطوں والی، نون، با، الف اور طا) الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ۔ یعنی علمِ اصولِ فقہ ان قوانین کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعے شرعی فرعی احکام کو ادلہ اربعہ سے نکالا جاتا ہے۔ أَدِلَّةٍ تَفْصِيلِيَّةٍ سے مراد ادلہ اربعہ ہیں، یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس۔

تعریف سمجھ میں آئی بھئی؟ علمِ اصولِ فقہ کس چیز کا نام ہے؟ قوانین کا نام ہے بھئی، چند قواعد ہیں، ضابطے ہیں، جن کے ذریعے ادلہ اربعہ سے یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس کے ذریعے احکامِ شرعیہ فرعیہ کو پہچانا جاتا ہے، ان کو معلوم کیا جاتا ہے بھئی۔ احکام کے ساتھ شرعی اور فرعی کی قید بڑھا دی بھئی۔ شرعی کی قید لگائی تو غیر شرعی احکام خارج ہوئے بھئی۔ اور فرعی کی قید لگائی تو احکامِ اصلیہ نکل گئے بھئی۔ یاد رکھیے کچھ احکام کا تعلق عقیدے سے ہے اور کچھ کا تعلق عمل سے ہے۔ یہاں عقیدے کی بحث ہم نہیں کریں گے بھئی۔ عقیدہ کہ اللہ ایک ہیں، حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللہ کے آخری پیغمبر ہیں، قیامت قائم ہوگی، سمجھ میں آیا بھئی؟ وغیرہ۔ تو یہاں یہ عقیدے کی بحث نہیں ہوگی، بلکہ عمل سے متعلق جو احکام ہیں، نماز، روزہ، زکوۃ، حج وغیرہ، ان احکام کے نکالنے کے قوانین کو معلوم کیا جائے گا بھئی، وہ قوانین ذکر ہوں گے یہاں۔

موضوع بھئی، علمِ اصولِ فقہ کا موضوع: اس کا موضوع ادلہ اربعہ ہیں۔

غرض و غایت بھئی: تَحْصِيلُ الْقُدْرَةِ عَلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ۔ یعنی ادلہ اربعہ سے احکامِ شرعیہ معلوم کرنے کی قدرت حاصل کرنا۔ سمجھ میں آیا بھئی غرض و غایت؟ مقصد یعنی کیا ہے اس علم کا؟ تو کیا لکھوایا آپ کو؟ ادلہ اربعہ سے احکامِ شرعیہ کو معلوم کرنے کی قدرت حاصل کرنا کہ کیسے معلوم کریں گے بھئی احکامِ شرعیہ کو۔

آگے لکھیے بھئی احوالِ ماتن، مختصر مختصر بھئی۔ متن بھئی، یہاں یاد رکھیے متن جو ہے اس کا نام ہے مَنَارْ، اور یہ نُورُ الْأَنْوَارِ اس کی شرح ہے بھئی۔ متن کا نام مَنَارْ ہے، تو ماتن کے احوال پہلے بھئی مختصر طور پر۔

ماتن یعنی مَنَارْ کے مصنف ابو البرکات عبداللہ ابن احمد نَسَفِي (نَسَفْ نون سین ہے بھئی) رحمہ الله تعالیٰ ہیں۔ ان کا لقب حافظ الدین ہے۔ آپ ماوراء النہر کے ایک شہر نَسَفْ کے رہنے والے تھے۔ ماوراء النہر یاد رکھیے یہ افغانستان کا دوسری طرف کا کنارہ اور روس کا علاقہ، یہ ماوراء النہر کہلاتے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ افغانستان کا روس کی جانب جو کنارہ ہے، افغانستان کا بھی کچھ حصہ اس میں آجاتا ہے، اور ایران کا بھی کچھ آجائے گا، کچھ حصہ روس کا بھئی۔ سمرقند و بخارا روس میں ہیں مولانا، جہاں بڑے مراکز تھے ہمارے علوم کے بھئی۔ امام مسلم، امام ترمذی، امام بخاری، صاحبِ ہدایہ

وغیرہ، یہ بڑے بڑے علماء، جِبَالُ الْعُلُومِ سارے وہاں کے گزرے ہیں، انسان حیران ہوتا ہے بھئی! اللہ نے کتنی برکتیں رکھی تھیں اس علاقے میں، لیکن اب وہاں ایسے حوادثات پیش آئے کہ آہستہ آہستہ دین وہاں بالکل ہی مٹ گیا بھئی۔ اب تو کلمہ پڑھنے والا بھی معلوم نہیں وہاں ملتا ہے یا نہیں۔ بہرحال اب تو صورتِ حال بہتر ہوئی ہے جب سے یہ روس کے ٹکڑے ہوئے ہیں کچھ، اور تبلیغی جماعت کی خصوصاً برکات ہیں، اور جہاد کے ثمرات ہیں، اب پھر آہستہ آہستہ وہاں مسلمانوں کی حالت بہتر ہو رہی ہے۔ تو بھئی یہ بڑا علم خیز علاقہ تھا بھئی یہ ماوراء النہر کا۔ اب وہ تمام برکات ہندوستان میں آگئی ہیں بھئی دیوبند کے اندر۔ دین کے ہر شعبے کے اندر علمائے دیوبند کی بڑی خدمات ہیں بھئی، ہر شعبے کے اندر۔

اچھا، کیا لکھوایا بھئی؟ ہاں، اسی نسبت سے آپ نَسَفِي کہلاتے ہیں۔ آپ بڑے متقی و پرہیزگار اور بہت بڑے عالمِ دین تھے۔ علمِ فقہ اور علمِ اصولِ فقہ میں آپ کی مہارت انتہا کو پہنچی ہوئی تھی۔ حنفی اصولِ فقہ میں آپ کے لکھے ہوئے متن مَنَارْ کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ مَنَارْ بڑا مختصر، جامع اور پیارا متن ہے۔ صدیوں سے یہ متن علماء کی توجہ کا مرکز ہے اور مدارس میں پڑھایا جاتا ہے، جو کہ اس کے عِنْدَ اللهِ مقبول ہونے کی علامت ہے۔ آپ کا ایک اور متن كَنْزُ الدَّقَائِقِ بھی صدیوں سے طلبائے علومِ دینیہ کو پڑھایا جاتا ہے۔ آپ کی وفات سات سو دس یا سات سو گیارہ ہجری میں ہوئی۔

جی، آگے لکھیے بھئی شارح کے احوال۔ نُورُ الْأَنْوَارِ کے مصنف کا نام احمد ہے۔ آپ ملا جیون کے نام سے مشہور ہیں۔ آپ کی پیدائش تقریباً دس سو اڑتالیس ہجری میں ہوئی۔ جائے پیدائش ہندوستان کے شہر لکھنؤ کے قریب ایک بستی امیٹھی ہے۔ ملا جیون خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کی اولاد میں سے ہیں۔ آپ کی شخصیت کی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ہندوستان کا مشہور ولی اللہ بادشاہ اورنگزیب عالمگیر آپ کے شاگردوں میں سے ہے۔ بادشاہ اور شہزادے آپ کا بے انتہا احترام کرتے اور آپ کی خدمت کے متمنی رہتے، مگر آپ نے بادشاہ کے دربار سے وابستہ ہونے کے باوجود کبھی اپنے دامن کو دنیا سے آلودہ نہ ہونے دیا۔ نہایت سادہ اور تکلفات سے خالی زندگی گزاری۔ ذاتِ باری تعالیٰ نے آپ کو نہایت قوی حافظہ نصیب فرمایا تھا۔ درسی کتابوں کے صفحات آپ کے حافظے میں محفوظ تھے۔ طویل طویل قصیدے ایک ہی مرتبہ سننے سے انہیں یاد ہو جاتے تھے بھئی، اتنا قوی حافظہ تھا۔ آپ کی ساری عمر درس و تدریس میں بسر ہوئی۔ حرمین شریفین کے سفر کے دوران آپ نے صرف دو ماہ سات دن کے اندر نُورُ الْأَنْوَارِ جیسی عظیم کتاب تصنیف فرمائی۔ آپ کا انتقال گیارہ سو تیس ہجری میں ہوا۔ آپ نے اور بھی کئی کتابیں تصنیف فرمائیں، مثلاً تَفْسِيرِ أَحْمَدِي، آدَابِ أَحْمَدِي، السَّوَانِحْ، مَنَاقِبُ الْأَوْلِيَاءِ۔ ان میں سے تَفْسِيرِ أَحْمَدِي کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی۔ تَفْسِيرِ أَحْمَدِي میں آپ نے پانچ سو کے لگ بھگ ان آیات کی تفسیر بیان کی ہے جن میں شرعی احکام بیان ہوئے ہیں۔

جی، بس بھئی، شارح کے احوال ختم ہوئے بھئی۔ چلیے بس کریں مولانا۔ هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۲: مقدمۃ الکتاب (۲): خطبۂ شارح ملا جیون رحمہ اللہ

(«اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي جَعَلَ أُصُولَ الْفِقْهِ مَبْنًى لِلشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ»)

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرح المنار

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ۔ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي جَعَلَ أُصُولَ الْفِقْهِ مَبْنًى لِلشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ، وَأَسَاسًا لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَصَيَّرَهَا مُوَثَّقَةً بِالْبَرَاهِينِ وَالدَّلَائِلِ، وَمُوَشَّحَةً بِالْحُلِيِّ وَالشَّمَائِلِ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِي أَجْرَىٰ هٰذِهِ الرُّسُومَ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ، وَأَيَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْأَيْدِ الْمَتِينِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

جی، الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي جَعَلَ أُصُولَ الْفِقْهِ مَبْنًى لِلشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ۔ تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے، الَّذِي جَعَلَ أُصُولَ الْفِقْهِ، جس نے بنایا اصولِ فقہ کو مَبْنًى۔ مَبْنًى کہتے ہیں بنیاد کو۔ جس نے بنایا اصولِ فقہ کو بنیاد، لِلشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ، شریعتوں اور احکام کے لیے بھئی۔ یاد رکھیے یہ وَالْأَحْكَامِ عطفِ تفسیری ہے بھئی۔ عطفِ تفسیری اس کو کہتے ہیں جس میں معطوف تفسیر کرے معطوف علیہ کی۔ جو پہلے آتا ہے اس کو معطوف علیہ کہتے ہیں، جو واؤ کے بعد آئے اسے معطوف کہتے ہیں، تو جو معطوف ہوتا ہے وہ تفسیر کرتا ہے کس کی؟ معطوف علیہ کی، اسی کا معنی بیان کر دیتا ہے۔ تو شَرَائِعُ جمع ہے شَرِيعَةٌ کی، اور شریعت کہتے ہیں اللہ کے بتلائے ہوئے طریقے کو بھئی، اللہ کے بتلائے ہوئے احکام کو۔ کیا کہا جاتا ہے؟ شریعت۔ تو آگے وَالْأَحْكَامِ کے ذریعے اسی شریعت کا معنی کر دیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ عطفِ تفسیری ہے۔ تو تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے الَّذِي جَعَلَ أُصُولَ الْفِقْهِ مَبْنًى لِلشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ، جس نے بنایا اصولِ فقہ کو بنیاد شریعتوں اور احکام کے

لیے۔[۱]

وَأَسَاسًا لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ۔ یہ پھر عطفِ تفسیری ہے مولانا۔ أَسَاسٌ کا معنی بھی بنیاد، اور ماقبل میں کیا ذکر ہوا تھا؟ مَبْنًى۔ یہ اسی پر عطف ہے مَبْنًى پر بھئی۔ اور علمِ حلال و حرام، یہ وہی شریعت کا نام ہے بھئی۔ شریعت میں کیا احکام بیان ہوتے ہیں؟ حلال و حرام کے احکامات بیان ہوتے ہیں بھئی۔ تو یہ مصنف کی عادت ہے، قدم قدم پر وہ عطفِ تفسیری لے کر آتے ہیں وضاحت کے لیے اور تحسینِ عبارت کے لیے بھئی۔ اور بنیاد بنایا اصولِ فقہ کو لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، حلال اور حرام کے علم کے لیے۔ تو دوبارہ سنیں: تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے جس نے اصولِ فقہ کو شریعتوں اور احکام کے لیے بنیاد بنایا اور حلال و حرام کے علم کے لیے بنیاد، اساس بنایا۔

وَصَيَّرَهَا۔ هَا ضمیر بھئی، هَا ضمیر کے نیچے نمبر لکھا ہوا ہے دو بھئی۔ اوپر کس کے نیچے ہے؟ شَرَائِعِ۔ تو یہ ضمیر انہوں نے راجع کی شَرَائِعِ کو بھئی۔ لیکن ظاہر یہ ہے مولانا کہ یہ هَا ضمیر أُصُولَ الْفِقْهِ کو راجع ہے۔ کس کو راجع ہے؟ أُصُولَ الْفِقْهِ کو بھئی۔ أُصُولٌ جمع ہے أَصْلٌ کی۔ تو أُصُولٌ جمع ہوئی، اور جمع بتاویلِ جَمَاعَةٌ کے واحد مؤنث کے حکم میں ہوتی ہے، تو اسی لیے اس کی طرف عموماً کون سی ضمیر لوٹاتے ہیں؟ واحد مؤنث کی۔ جمع کے کتنے افراد ہوتے ہیں کم از کم؟ تین افراد۔ جب تین افراد ہوئے تو کیا بن گئی؟ جماعت۔ اور جَمَاعَةٌ کا لفظ عربی میں کیسے لکھتے ہیں؟ گول تا کے ساتھ، معلوم ہوا یہ مؤنث ہے۔ تو جب جمع آگئی تو جمع کے افراد آگئے تو یہ ایک جماعت ہوئی، اور جَمَاعَةٌ کی تاویل میں ہو کر کس کے حکم میں؟ واحد مؤنث کے۔ جَمَاعَةٌ کا لفظ واحد مؤنث ہے بھئی، اس لیے اس کی طرف واحد مؤنث کی ضمیر لوٹاتے ہیں۔

وَصَيَّرَهَا۔ صَيَّرَ کا معنی کر دینا، بنا دینا۔ اور بنا دیا فقہ کے جو اصول ہیں ان کو مُوَثَّقَةً، قابلِ اعتماد۔ اصولِ فقہ کو اللہ تعالیٰ نے کیا بنایا؟ قابلِ اعتماد بنایا، بِالْبَرَاهِينِ وَالدَّلَائِلِ، براہین اور دلائل کے ذریعے۔ بَرَاهِينُ جمع ہے بُرْهَانٌ کی بھئی۔ بُرْهَانٌ دلیل

---

[۱]

جدول — مبادیِ علمِ اصولِ فقہ، مؤلفِ متن (المنار) اور شارح (نور الانوار) کا تعارف:

عنوان / شخصیت	تفصیل و تعریف	علمی مقام و خصوصیت
تعریفِ علمِ اصولِ فقہ	«هُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ أَحْوَالُ الْأَدِلَّةِ وَالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ حَيْثُ إِثْبَاتِ الدَّلَائِلِ لِلْأَحْكَامِ وَثُبُوتِ الْأَحْكَامِ بِالدَّلَائِلِ»	احکامِ فرعیہ کے استنباط کے کلی قواعد و ضوابط کا علم؛ غرض: استنباطِ احکام سے سعادتِ دارین۔
مؤلفِ متن «المنار»	امام حافظ الدین ابو البرکات عبد اللہ بن احمد النسفی الحنفی رحمہ اللہ (متوفی ۷۱۰ھ)	صاحبِ کنز الدقائق، مدارک التنزیل اور منار الانوار؛ متونِ اصولِ حنفیہ میں جامع ترین متن۔
شارح «نور الانوار»	شیخ احمد بن ابی سعید الحنفی الصدیقی المشہور بہ «ملا جیون» رحمہ اللہ (۱۰۴۷ھ تا ۱۱۳۰ھ، امیٹھی/دہلی)	استاذِ عالمگیر اورنگزیب رحمہ اللہ، صاحبِ تفسیراتِ احمدیہ؛ ۱۱۰۰ھ میں مدینہ منورہ میں ۲ ماہ میں تالیف فرمائی۔

کو کہتے ہیں بھئی۔ کس کو کہتے ہیں؟ دلیل کو کہتے ہیں۔ لیکن عام دلیل نہیں، وہ دلیل جو یقینیات سے مرکب ہو۔ کس سے مرکب ہو؟ یقینیات سے بھئی۔ بھئی آپ دلیل بناتے ہیں، صغریٰ کبریٰ ملاتے ہیں اور نتیجہ نکالتے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جیسے الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ، يُنْتِجُ، نتیجہ کیا نکلا؟ الْعَالَمُ حَادِثٌ بھئی۔ تو یہ جو آپ صغریٰ کبریٰ ملاتے ہیں، پہلا صغریٰ ہے پھر کبریٰ اور ان دونوں کو ملا کر نتیجہ نکالا، تو یہ صغریٰ اور کبریٰ اگر یقینی ہوں، قطعی ہوں بھئی، جس میں کسی کو شک و شبہ ہی نہیں، یقینی چیز ہے، تو اس سے جو دلیل بنے گی وہ بڑی قطعی، بڑی مضبوط اور قوی ہوگی بھئی۔ اس دلیل کو بُرْهَانٌ کہا جاتا ہے بھئی۔ کیا کہتے ہیں؟ بُرْهَانٌ بھئی۔ اور دَلَائِلُ جمع ہے دَلِيلٌ کی، وہ عام ہے بھئی، چاہے یقینی ہو چاہے یقینی نہ ہو بھئی۔ تو یہ غیر یقینی کو بھی شامل ہوا بھئی۔

وَصَيَّرَهَا، تو یہ صَيَّرَ کا عطف جَعَلَ پر ہے۔ کس پر عطف ہے؟ جَعَلَ پر۔ تمام تعریفیں دوبارہ اوپر دیکھیے اس اللہ کے لیے الَّذِي جَعَلَ أُصُولَ الْفِقْهِ مَبْنًى، جس نے اصولِ فقہ کو کیا بنایا؟ بنیاد۔ اور آگے ہے صَيَّرَ، اس کو جَعَلَ کی جگہ رکھیں ذرا: الَّذِي صَيَّرَهَا مُوَثَّقَةً بِالْبَرَاهِينِ، وہ اللہ جس نے اصولِ فقہ کو قابلِ اعتماد بنایا برہان اور دلائل کے ساتھ، دلائل کے ذریعے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اور اس سے مراد دلائلِ نقلیہ ہیں بھئی۔ کیا مراد ہیں؟ دلائلِ نقلیہ۔ کچھ دلائلِ نقلیہ ہیں، کچھ دلائلِ عقلیہ۔ دلائلِ نقلیہ جن کی بنیاد نقل پر ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ قرآن و حدیث وغیرہ یہ ایک نسل سے دوسری نسل کی طرف کیا ہوتے ہیں؟ نقل ہو رہے ہیں بھئی۔ تو یہ جو قرآن و حدیث ہیں یہ دلائلِ نقلیہ ہیں بھئی۔ اسی طرح جو بزرگوں کی باتیں ہیں وہ نقل ہو کر اگلی نسلوں کی طرف پہنچتی ہیں۔ اور کچھ دلائلِ عقلیہ ہیں، عقل کی روشنی میں بھئی۔ عقل فیصلہ کرتی ہے اور عقل کے ذریعے دلیل بنائی جاتی ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا بھئی، یہ کون سی دلیل ہوئی؟ نقلی دلیل بھئی، دلائلِ نقلیہ میں سے ہے۔ اور ایک آپ خود غور و فکر کرتے ہیں یا علماء کوئی دلیل آپ کو ذکر کرتے ہیں، عقل کے ذریعے خود غور و فکر کر کے ایک دلیل بنائی، یہ کیا ہے؟ دلیلِ عقلی ہے بھئی۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ جیسے ابھی آپ نے مثال پڑھی: الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ۔ یہ عالم متغیر ہے، اس میں تبدیلیاں آتی رہتی ہیں، اور ہر وہ چیز جس میں تبدیلی آئے وہ حادث ہے۔ حَادِثٌ کا کیا معنی؟ ہاں، حادث یعنی ایک ہے قَدِيمٌ۔ قدیم اسے کہتے ہیں جس پر کبھی عدم نہ آیا ہو، کبھی کوئی وقت ایسا نہ ہو جس میں وہ چیز نہ ہو، اور قدیم صرف اللہ کی ذات اور اللہ کی صفات ہیں بھئی۔ باقی تمام عالم کی چیزیں حادث ہیں، یعنی ایک زمانہ تھا ان کا وجود نہ تھا بھئی۔ تو الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، عالم کیا ہے؟ متغیر یعنی اس میں تبدیلیاں آتی ہیں، وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ اور ہر متغیر شے کیا ہوتی ہے؟ حادث ہوتی ہے، یعنی وہ قدیم نہیں ہو سکتی، ہمیشہ سے نہیں ہو سکتی اور نہ ہمیشہ رہے گی بھئی۔ تو یہ عقلی دلیل ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ عقلی دلیل۔ اور اسی بات کو اگر قرآن اور حدیث کے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا جائے کہ احادیث میں آتا ہے کہ اللہ نے تمام چیزوں کو پیدا فرمایا، پہلے کسی چیز کا وجود نہیں تھا، تو یہی اب کون سی دلیل بن جائے گی؟ دلیلِ نقلی کہلائے گی یہ بھئی۔

تو وہ اللہ جس نے بنایا اصولِ فقہ کو قابلِ اعتماد بِالْبَرَاهِينِ وَالدَّلَائِلِ، برہان اور دلائل کے ذریعے۔ وَمُوَشَّحَةً، اور اصولِ فقہ کو مزین کیا۔ اس مُوَشَّحَةً کا عطف مُوَثَّقَةً پر ہے۔ وَشَّحَ يُوَشِّحُ تَوْشِيحًا کے معنی ہیں مزین کرنا، آراستہ کرنا بھئی۔ بِالْحُلِيِّ، حُلِيٌّ جمع ہے حِلْيَةٌ کی۔ حُلِيٌّ بھئی یہ یا مشدد ہے، یہ جمع ہے کس کی؟ حِلْيَةٌ کی، اور یہ زیور کو کہا جاتا ہے بھئی۔ وَالشَّمَائِلِ، شَمَائِلُ جمع ہے شَمْأَلَةٌ کی۔ شَمْأَلَةٌ کہتے ہیں عادت اور خصلت کو۔ عادت اور خصلت کو۔ تو تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے جس نے اصولِ فقہ کو قابلِ اعتماد بنایا بِالْبَرَاهِينِ وَالدَّلَائِلِ دلائلِ نقلیہ کے ذریعے، وَمُوَشَّحَةً اور ان اصولِ فقہ کو مزین فرمایا بِالْحُلِيِّ وَالشَّمَائِلِ زیور اور عادات کے ساتھ۔ مراد اس سے دلائلِ عقلیہ ہیں مولانا۔ دلائلِ عقلیہ بھئی۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جو دلائلِ نقلیہ تھے ان کو براہین اور دلائل کہا مصنف نے، کہ اصل تو وہ دلیلیں ہیں اور وہ برہان ہیں، دلیلیں ہیں۔ اور یہ جو عقلی دلائل ہیں، تو اصل چیز وہ ہیں، باقی یہ عقلی دلائل جو ہیں یہ بھی احکامِ شریعت کو حسین بنانے کے لیے ہیں، اور اس سے ان کا حسن اور بھی بڑھ جاتا ہے۔ کسی کافر کے سامنے جب آپ بات کریں، وہ تو حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی بات نہیں مانے گا بھئی، قرآن کی بات تو وہ نہیں مانے گا، لیکن اگر آپ عقلی دلیل پیش کریں گے جسے اس کی عقل قبول کرے تو یہ اسے بہتر محسوس ہوگی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو دلائلِ عقلیہ اصل نہیں ہیں، اصل کیا ہیں؟ دلائلِ نقلیہ ہیں۔ لیکن دلائلِ عقلیہ کے ذریعے بھی کیا ہے؟ احکامِ شریعت کا حسن اور زیادہ نکھر کر سامنے آجاتا ہے، تو کفار دلائلِ عقلیہ کو جلدی قبول کرتے ہیں بھئی۔ تو ان دلائلِ عقلیہ کو زیور اور عادت کہا بھئی، دلائلِ عقلیہ کو زیور اور عادت قرار دیا۔ کیونکہ اصل حسن انسان کی ذات کا ہوتا ہے، اور باقی زیور اور خصلتوں سے بھی حسن پیدا ہوتا ہے لیکن وہ اصل نہیں، اصل اس کی اپنی ذات کا حسن ہے جو اللہ نے اسے عطا کیا ہو۔ تو لہٰذا یہاں پر اسی وجہ سے جو دلائلِ نقلیہ تھے ان کو برہان اور دلائل قرار دیا اور جو دلائلِ عقلیہ تھے ان کو زیور اور خصلت کے ساتھ تعبیر کیا۔

ترجمہ یہاں تک سب کو اچھی طرح سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ صَيَّرَهَا کا عطف کس پر ہو رہا ہے؟ جَعَلَ پر۔ اور هَا ضمیر کس کو راجع کرنا چاہیے؟ أُصُولَ الْفِقْهِ کو بھئی، اس کی بات چل رہی ہے۔ اور یہ مُوَشَّحَةً اس کا عطف کس پر ہو رہا ہے؟ مُوَثَّقَةً پر جی۔ ترجمہ ایک مرتبہ پھر دیکھ لیں، شروع کتاب ہے: الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي، تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے جس نے بنایا اصولِ فقہ کو شرائع اور احکام کے لیے بنیاد اور حلال اور حرام کے علم کے لیے اساس بنایا، اور اصولِ فقہ کو قابلِ اعتماد بنا دیا برہان اور دلائل کے ذریعے یعنی ان کو قابلِ اعتماد بنایا دلائلِ نقلیہ کے ذریعے، وَمُوَشَّحَةً بِالْحُلِيِّ وَالشَّمَائِلِ اور اصولِ فقہ کو مزین فرمایا دلائلِ عقلیہ کے ساتھ۔

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِي أَجْرَىٰ هٰذِهِ الرُّسُومَ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ۔ اور رحمت اور سلامتی ہو ہمارے سردار محمد پر، الَّذِي أَجْرَىٰ وہ محمد جنہوں نے جاری فرمایا هٰذِهِ الرُّسُومَ ان رسموں کو، یعنی دین کے اس طریقے کو جاری فرمایا بھئی، دین کے ان احکامات کو۔ جاری فرمایا إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ، کب تک کے لیے؟ قیامت تک کہ یہی دین ہے۔ تو دینِ اسلام کی ان رسموں کو، ان طریقوں کو جاری فرمایا قیامت کے دن تک بھئی۔ دِينٌ بدلے اور جزا کو کہتے ہیں، يَوْمُ الدِّينِ قیامت کا دن

بھئی۔

وَأَيَّدَ الْعُلَمَاءَ، اور تائید کی علماء کی۔ أَيَّدَ يُؤَيِّدُ تَأْيِيدًا کا معنی ہوتا ہے قوت دینا بھئی۔ اور قوت دی، تائید کی علماء کی بِالْأَيْدِ الْمَتِينِ۔ أَيْدٌ کہتے ہیں قوت اور توانائی کو۔ مَتِينٌ مضبوط اور پائیدار بھئی۔ مَتِينٌ کا معنی مضبوط، پائیدار۔ اور تائید کی علماء کی مضبوط قوت کے ساتھ، پائیدار قوت کے ساتھ بھئی، یعنی انہیں ایسی قوت عطا کی جو ختم ہونے والی نہیں ہے، دیرپا ہے، مضبوط ہے، ہمیشہ رہے گی۔ مراد یہی ہے کہ علماء کو طاقت دی دلائلِ نقلیہ کے ساتھ بھئی، قرآن اور حدیث کے دلائل ان کو عطا کر دیے جو بڑے مضبوط اور قوی دلائل ہیں۔

وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِي أَعْلَىٰ عِلِّيِّينَ۔ اور بلند کیے ان علماء کے درجات بھئی۔ اس رَفَعَ کا عطف کس پر ہے؟ أَيَّدَ کا عطف بھی أَجْرَىٰ پر ہے: الَّذِي أَجْرَىٰ وہ محمد جنہوں نے جاری کیا ان رسموں کو، اور وہ محمد جنہوں نے علماء کی تائید کی، وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ اور وہ محمد جنہوں نے علماء کے درجوں کو بلند کیا فِي أَعْلَىٰ عِلِّيِّينَ، کس کے اندر؟ أَعْلَىٰ عِلِّيِّينَ جنت کے اونچے بالاخانوں میں۔ یعنی حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی وجہ سے یہ ایمان کی دولت ہمیں نصیب ہوئی ہے اور یہ علم، قرآن اور حدیث حضور کے واسطے سے ہمیں پہنچا ہے، تو گویا وہ باعث ہوئے ہیں علماء کے درجے کے۔ جنت میں اونچے درجے جو علماء کو ملیں گے اس کا باعث حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ہیں۔ اور بلند کیے علماء کے درجے فِي أَعْلَىٰ عِلِّيِّينَ۔ عِلِّيِّينَ یہ جنت کے ایک مقام کا نام ہے بھئی، اونچا مقام ہے، اور عِلِّيِّينَ جمع ہے عِلِّيَّةٌ کی۔ عِلِّيَّةٌ بالاخانے کو کہتے ہیں بھئی۔ تو أَعْلَىٰ عِلِّيِّينَ اونچے بالاخانے۔ جنہوں نے بلند کیے علماء کے درجے فِي أَعْلَىٰ عِلِّيِّينَ جنت کے اونچے بالاخانوں میں۔ وَشَهِدَ لَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْيَقِينِ، اور گواہی دی ان کے لیے کامیابی کی وَالْيَقِينِ اور ایمان کی۔ ان کے ایمان اور ان کی کامیابی کی گواہی دی۔ فَلَاحٌ بھلائی کو کہتے ہیں، کامیابی۔

وَعَلَىٰ آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الْهَادِينَ الْمُهْتَدِينَ۔ اور حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی آل پر بھی صلوٰۃ و سلام ہو۔ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی آل بھئی، اس کے کیا معنی ہیں؟ بھئی اس سے کیا مراد ہے؟ علماء کے بہت سے اقوال ہیں، پندرہ بیس یا اس سے بھی زائد اقوال ہیں علماء کے۔ بعض علماء فرماتے ہیں حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی آل سے مراد ان کے متبعین ہیں، ان کا اتباع کرنے والے یعنی مؤمنین ہیں بھئی۔ اور بعض علماء کہتے ہیں کہ اس سے مراد متقی مؤمنین مراد ہیں، عام مؤمنین نہیں بلکہ جو متقی ہیں بھئی۔ اور دلائل ہیں ہر ایک کے بھئی احادیث وغیرہ سے، جیسے حضرت انس رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کی حدیث میں آتا ہے کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے پوچھا گیا: مَنْ آلُ مُحَمَّدٍ؟ آلِ محمد کون ہیں اے اللہ کے پیغمبر؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے جواب دیا: كُلُّ تَقِيٍّ، ہر متقی ہے۔ تو بعض کہتے ہیں اس سے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا اتباع کرنے والے ہیں، بعض کہتے ہیں متقی مؤمنین اس سے مراد ہیں، بعض کہتے ہیں حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی ازواج مراد ہیں، بعض کہتے ہیں کہ اس سے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے جو قریبی رشتہ دار ہیں بنو ہاشم میں سے وہ مراد ہیں، بعض کہتے ہیں جو قریبی رشتہ دار بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب میں سے ہیں وہ مراد ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ اس سے نیک علماء مراد ہیں،

بعض کہتے ہیں کہ اس سے مجتہدین علماء جو ہیں صرف وہ مراد ہیں، بعض کہتے ہیں اس سے سارے قریش والے مراد ہیں، بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد حضرت حسن، حضرت حسین، حضرت فاطمہ اور حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُمْ ہیں۔ تو مختلف اقوال میں نے بتائے پندرہ بیس کے لگ بھگ اقوال ہیں علماء کے بھئی۔ تو یہاں موقع محل کے مناسب مراد کو متعین کیا جائے گا بھئی کہ کیا مراد ہے۔ تو یہاں زیادہ بہتر کیا ہے؟ تمام مؤمنین یا متقی مؤمنین مراد لیے جائیں بھئی۔ یہاں آل سے کیا مراد ہیں؟ متقی مؤمنین مراد ہیں تاکہ آپ جیسے اولیاء اللہ بھی اس میں داخل ہو جائیں اور وہ بھی اس صلوٰۃ و سلام میں شریک ہو جائیں بھئی۔

وَأَصْحَابِهِ، اور صلوٰۃ و سلام ہو حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے صحابہ پر، الْهَادِينَ۔ ہادی کہتے ہیں جو دوسروں کو راستہ دکھائے بھئی، رہنمائی کرے۔ اور الْمُهْتَدِينَ، مہتدی جو خود ہدایت پر ہو، ہدایت یافتہ بھئی۔ تو رحمت اور سلامتی نازل ہو حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پر بھی اور آپ کی آل پر بھی وَأَصْحَابِهِ اور آپ کے صحابہ پر بھی، وہ صحابہ الْهَادِينَ جو رہنمائی کرنے والے ہیں دوسروں کی، الْمُهْتَدِينَ اور ہدایت یافتہ ہیں۔

وَتَابِعِيهِمْ۔ صحابی آپ جانتے ہیں بھئی۔ صحابی کسے کہتے ہیں؟ وہ مؤمن جس نے حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی زیارت کی ہو اور حالتِ ایمان ہی میں دنیا سے رخصت ہوا ہو، اسے کیا کہتے ہیں؟ صحابی۔ اور یہ بہت اونچا درجہ ہے، چنانچہ علماء لکھتے ہیں اگر تمام دنیا کے اولیاء جمع ہو جائیں، تمام زندگی انہوں نے اللہ کی عبادت کی ہو، ایک لحظہ بھی اللہ کی عبادت سے غافل نہ ہوئے ہوں، پھر بھی تمام دنیا کے اولیاء مل کر بھی ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کے کسی صحابی کو بھی نہیں پہنچ سکتے۔ اور صحابی کا یہ مقام اس لمحے کا مرہونِ منت ہے کہ اس نے سرورِ کونین حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی زیارت کی ہے جو بہت بڑی سعادت ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو صحابی کا بہت اونچا مقام ہے، اور ہمیں سب کو صحابہ سے محبت ہے، یقیناً آپ سب حضرات کو بھی صحابہ سے انتہا درجے کی محبت ہوگی۔ یہ اللہ کا ہم پر خاص انعام ہے کہ ہمیں صحابہ کی محبت نصیب فرمائی ہے، اور صحابہ وہ ہیں جنہوں نے ہم تک دین پہنچایا اور انتہا درجے کی تکالیف برداشت کیں۔ ان کے احوال انسان پڑھتا ہے حیران رہ جاتا ہے کہ کیسے لوگ تھے، حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے کس حد تک محبت تھی جسے لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا بھئی! ایسے ایسے عجیب واقعات انسان حیران رہ جاتا ہے بھئی۔

غزوۂ بدر کے موقع پر صحابہ کے اپنے ہی رشتہ دار ان کے مقابلے میں آئے تھے۔ مکہ والے سارے ان کے رشتہ دار عزیز، کسی کا والد ہے، کسی کے بھائی ہیں، کسی کا بیٹا ہے۔ ایک مسلمان ہے تو باقی کفار کی طرف سے آرہے ہیں لڑنے۔ لیکن حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی ایسی محبت اللہ نے انہیں نصیب فرمائی تھی کہ اس کے لیے انہوں نے نہ اپنے والدین کو دیکھا، نہ اپنے بھائی کو دیکھا، نہ اپنے کسی رشتہ دار کو دیکھا، جو سامنے آتا گیا اس کی گردن اڑاتے چلے گئے بھئی۔ حضرت ابو عبیدہ ابن الجراح رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کے بارے میں آتا ہے کہ غزوۂ بدر کے اندر جب مسلمانوں کو اللہ نے فتح نصیب

فرمائی اور ستر کفار بڑے بڑے وہ مردار ہوئے اور ستر کے لگ بھگ کو مسلمانوں نے گرفتار کر لیا، تو ان قیدیوں کو مسلمان اب اونٹوں پر باندھ کر مدینہ منورہ کی طرف لے کر آرہے ہیں۔ حضرت ابو عبیدہ ابن الجراح نے اپنے والد کو گرفتار کیا تھا اور ان کو اونٹ پر باندھا ہوا ہے، لے کر مدینہ کی طرف آرہے ہیں۔ کس کو لے کر آرہے ہیں؟ ذرا تصور تو کریں مولانا، اپنے والد کو باندھا ہوا ہے! کیوں؟ کیونکہ ان کے والد حضور کے مقابلے پہ آئے تھے۔

اور یہ ابو عبیدہ ابن الجراح بڑے سردار آدمی تھے بھئی، اور اسلام سے پہلے ہی یہ والدین کے اتنے فرمانبردار تھے کہ پورے عرب میں ان کی مثال ذکر کی جاتی تھی بھئی۔ چنانچہ عرب کہتے تھے بھئی والدین کی فرمانبرداری ایسی کرنی چاہیے جس طرح ابو عبیدہ کرتے ہیں بھئی۔ بڑے تھے، سردار تھے قوم کے، لیکن بیچ مجلس کے اندر آکر والد سخت ڈانٹ دیتا، تھپڑ بھی لگا دیتا، مجال ہے ابو عبیدہ ایک لفظ زبان پر لے آئیں یا سر اٹھا کر ان کی طرف دیکھ لیں بھئی! اتنا ادب و احترام تھا۔ لیکن یہی جب ابو عبیدہ اسلام لے کر آتے ہیں، دل کے اندر اللہ اور اس کے رسول کی محبت آجاتی ہے، تو پھر آج وہی اپنے اسی والد کو جس کے سامنے کبھی انہوں نے سر بھی نہیں اٹھایا تھا محبت اور احترام کی وجہ سے، انہی کو باندھا ہوا لے کر آرہے ہیں۔ راستے میں چلتے چلتے والد چونکہ باندھے ہوئے ہیں، تکلیف پہنچی ہے، اور بیٹا اونٹ لے کر چل رہا ہے، تو ان کے والد نے حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی شان میں گستاخی کی، کوئی بری باتیں کیں، گالیاں وغیرہ دیں۔ تو ابو عبیدہ جنہوں نے کبھی زبان نہیں کھولی اپنے والد کے سامنے، فوراً سختی سے بولے کہ ابا جان! خبردار میرے محبوبِ اعظم کے بارے میں ان کے خلاف کوئی بات آپ کی زبان پر نہیں آنی چاہیے! باپ خاموش ہو گیا۔ پھر کچھ دیر چلے، تھوڑی دیر بعد پھر باپ نے کوئی اس طرح کی ناگوار باتیں کیں۔ پھر کہا: ابا جان! خبردار، میں آپ کو آخری تنبیہ دے رہا ہوں، اب میرے محبوبِ اعظم کے خلاف کوئی بات آپ کی زبان پر نہیں آنی چاہیے! باپ پھر خاموش ہوا۔ کچھ دیر آگے چلے، کچھ دیر اور گزری، پھر باپ نے کوئی باتیں کیں، اور حضرت ابو عبیدہ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ نے فوراً اپنی تلوار نکالی اور اپنے باپ کی گردن اڑا دی!

لشکر میں کہرام برپا ہو گیا کہ ابو عبیدہ یہ کیا کیا تم نے؟ قیدی کو قتل کر دیا حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی اجازت کے بغیر، اور عام قیدی بھی نہیں اپنے والد کو قتل کر دیا ہے! حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے بھی بلوایا، پوچھا: ابو عبیدہ یہ کیا کیا؟ کہا: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! اس نے آپ کی شان میں گستاخی کی تھی اور میری غیرتِ محبت نے گوارا نہیں کیا اس لیے میں نے ان کی گردن اڑا دی۔ اللہ کی طرف سے حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پر وحی نازل ہوئی کہ اے محمد! ابو عبیدہ سے کہہ دیجیے آپ نے جو کچھ کیا ٹھیک کیا بھئی۔ تو یہ عجیب لوگ تھے صحابہ، انسان حیران ہوتا ہے کہ یوں معلوم ہوتا ہے انسانوں کی صورت میں فرشتے تھے گویا بھئی، ایسی صفات اللہ نے ان کو دی تھیں۔

جی، بات دور نکل گئی بھئی۔ تو صحابی کسے کہتے ہیں؟ وہ شخص جس نے ایمان کی حالت میں حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

کی زیارت کی ہو اور ایمان کی حالت میں اس کا انتقال ہوا ہو بھئی۔ اور تابعی کسے کہتے ہیں؟ وہ مؤمن جس نے کسی صحابی کی زیارت کی ہو وہ تابعی کہلاتا ہے، اور یہ بھی بڑا اونچا درجہ ہے، بہت اونچا مقام ہے مولانا۔ اور جس نے کسی تابعی کی زیارت کی اسے کیا کہتے ہیں؟ تبع تابعی کہتے ہیں بھئی، یہ بھی بہت اونچے درجے کا مقام ہے۔ تو فرما رہے ہیں صاحبِ کتاب: وَتَابِعِيهِمْ اور ان کے تابعین پر، وَتَبَعِهِمْ اور جو تبع تابعین ہیں مِنَ الْأَئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِينَ ائمۂ مجتہدین میں سے، وہ ائمہ جو اجتہاد کرنے والے تھے۔

جی، وَعَلَىٰ آلِهِ اور رحمت و سلامتی ہو حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی آل پر وَأَصْحَابِهِ اور ان کے صحابہ پر الْهَادِينَ الْمُهْتَدِينَ، وہ صحابہ جو ہدایت دینے والے ہیں، ہدایت یافتہ ہیں، وَتَابِعِيهِمْ اور ان کے تابعین پر وَتَبَعِهِمْ اور تبع تابعین پر مِنَ الْأَئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِينَ ائمۂ مجتہدین میں سے۔ تو اس میں ائمۂ اربعہ میں سے جو تابعین اور تبع تابعین ہیں وہ داخل ہوئے بھئی۔ اور مقصد اس عبارت کے لانے کا یہ ہے صاحبِ نُورُ الْأَنْوَارِ کا کہ وہ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف واضح اشارہ کرنا چاہتے ہیں بھئی، کیونکہ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ بالاتفاق تابعی ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو چونکہ یہ کتاب بھی حنفی اصولِ فقہ کے اندر ہے تو لہٰذا ان کے نام کی طرف صراحۃً واضح اشارہ کرنے کے لیے وہ یہ عبارت لے کر آئے۔ تو رحمت و سلامتی ہو تابعین اور تبع تابعین پر ائمۂ مجتہدین میں سے۔

چلیے بس کریں مولانا۔ هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۳: مقدمۃ الکتاب (۳): باعث علی التصنیف، متنِ منار کی جامعیت اور شارح کا منہج («وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَوْجَزَ كُتُبِ الْأُصُولِ»)

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرح المنار

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَبَعْدُ! فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَوْجَزَ كُتُبِ الْأُصُولِ مَتْنًا وَعِبَارَةً، وَأَشْمَلَهَا نِكَتًا وَدِرَايَةً، وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهِ أَحَدٌ مِنَ الشُّرَّاحِ الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالزَّمَانِ، وَلَمْ يَعْصِمُوا عَنِ النِّسْيَانِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَبَعْدُ! فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَوْجَزَ كُتُبِ الْأُصُولِ۔ یہاں سے آگے صاحبِ نُورُ الْأَنْوَارِ باعث علی التصنیف بیان کریں گے کہ میں نے یہ شرح کیوں لکھی، اور پھر شرح کے لیے مَنَارْ کے متن کو کیوں منتخب کیا یہ بیان کریں گے، اور اپنی شرح کی کیفیت بتلائیں گے کہ میں کس قسم کی شرح لکھوں گا، اس میں کن چیزوں کا خیال رکھوں گا۔ تو تین چیزیں بیان کریں گے آگے وہ: پہلی یہ کہ شرح کے لیے اسی مَنَارْ کے متن کو کیوں منتخب کیا، اور بھی بہت سے متون تھے حنفی اصولِ فقہ میں لیکن انہوں نے اسی متن کی شرح کیوں کی، کسی دوسرے متن کی شرح کیوں نہیں کی؟ اور پھر کیا بیان کریں گے کہ اس شرح کے لکھنے کا باعث کیا ہوا؟ مَنَارْ کی تو بہت سی شروحات پہلے سے موجود تھیں، پھر ان کو شرح کرنے اور شرح لکھنے کی حاجت کیوں پیش آئی وہ بیان کریں گے۔ اور کیفیت بتلائیں گے کہ میری شرح کس قسم کی ہوگی، ان میں میں کن امور کا خیال رکھوں گا اور کس طریقے پر شرح کروں گا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَبَعْدُ! فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ، اور حمد و صلوٰۃ کے بعد جب کتابِ مَنَارْ تھی أَوْجَزَ كُتُبِ الْأُصُولِ۔ أَوْجَزُ زیادہ مختصر بھئ، اس میں تفصیل ہے بھئ۔ کتبِ اصول میں سب سے مختصر تھی۔ مَنَارْ کتاب جو تھی وہ اصولِ فقہ کی کتابوں میں سب سے مختصر تھی۔ بھئ کس اعتبار سے مختصر تھی؟ کہتے ہیں مَتْنًا وَعِبَارَةً، متن اور عبارت کے اعتبار سے بھئ۔ متن اور عبارت کے اعتبار سے تمام کتبِ اصول میں یہ سب سے مختصر تھی۔

وَأَشْمَلَهَا نِكَتًا وَدِرَايَةً۔ نِكَتٌ جمع ہے نُكْتَةٌ کی، چھوٹے کاف کے ساتھ۔ ایک نُقْطَةٌ ہوتا ہے بڑا قاف دو نقطوں والا اور طا اس میں آتی ہے، وہ نقطہ یہ جو آپ قلم سے لگاتے ہیں حروف کے نیچے یا اوپر نقطے لگاتے ہیں، اور ایک ہے نُكْتَةٌ چھوٹے کاف اور تا دو نقطوں والی، یہ باریک اور گہری بات کو کہتے ہیں بھئ۔ باریک اور گہری بات، تو یہ اس کی جمع ہے نِكَتٌ بھئ۔ اور دِرَايَةٌ کا معنی ہے علم بھئ، علم۔ وَأَشْمَلَهَا، هَا ضمیر راجع ہے كُتُبِ الْأُصُولِ کو بھئ۔ اور باعتبار نکتوں اور علم کے یعنی گہری باتوں اور علوم کے اعتبار سے أَشْمَلَهَا ان کتبِ اصول میں سب سے زیادہ عام تھی، یعنی اس میں عموم زیادہ تھا، یعنی یوں کہیں جامع تھی۔ کیا تھی؟ علوم اور گہری باتوں کے اعتبار سے سب سے جامع تھی۔ یعنی مَنَارْ کا جو متن تھا بڑا ہی مختصر تھا، لیکن مختصر ہونے کا یہ معنی نہیں کہ اس میں باتیں کم تھیں۔ اس کے الفاظ تھوڑے تھے لیکن اس کے اندر جو علوم تھے اور گہری باتیں، باریک باتیں تھیں وہ سب سے زیادہ تھیں، سب سے جامع تھا یہ متن بھئ۔ اس لیے کہتے ہیں میں نے اس کو کیا کیا؟ منتخب کیا ہے۔ تو دوبارہ ترجمہ دیکھیے: جب تھی کتابِ مَنَارْ کتبِ اصول میں سب سے مختصر باعتبار متن اور عبارت کے، اور سب سے زیادہ جامع تھی باعتبار نکات اور علوم کے۔

وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهِ أَحَدٌ مِنَ الشُّرَّاحِ۔ یہاں سے باعثِ شرح ذکر کر رہے ہیں کہ میں نے شرح پھر کیوں لکھی جب اور بھی شروحات موجود تھیں بھئ۔ کہتے ہیں وَلَمْ يَشْتَغِلْ اور مشغول نہیں ہوا بِحَلِّهِ اس مَنَارْ کے حل کرنے میں یعنی اس کی شرح لکھنے میں أَحَدٌ کوئی ایک بھی مِنَ الشُّرَّاحِ الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالزَّمَانِ، ان شارحین میں سے جو ہم سے پہلے گزرے ہیں باعتبار زمانے کے، جو ہم سے مقدم ہیں زمانے کے اعتبار سے ان میں سے کوئی ایک بھی مشغول نہیں ہوا تھا اس کتاب کے حل میں۔ یعنی کامل اور صحیح طریقے پر کسی ایک نے بھی اس کو حل نہیں کیا تھا۔ مشغول تو ہوئے تھے، شروحات تو لکھی تھیں، لیکن صحیح طریقے سے کوئی ایک بھی مشغول نہیں ہوا۔ وَلَمْ يَعْصِمُوا عَنِ النِّسْيَانِ، اور وہ محفوظ نہ رہے بھول چوک سے۔ نِسْيَانٌ بھول چوک کو کہتے ہیں بھئ۔ تو وہ شراح جو ہم سے پہلے گزرے ہیں ان میں سے کوئی ایک بھی صحیح طریقے سے اس کے حل میں مشغول نہیں ہوا تھا اور وہ بھول چوک سے محفوظ نہیں رہے تھے، یعنی ان سے ان کی شروحات میں بھول چوک ہوئی تھی۔

فَإِنَّ بَعْضَ الشُّرُوحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخِلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ۔ اس لیے کہ ان میں سے بعض شرحیں جو تھیں مُخْتَصَرَةٌ مختصر تھیں، مُخِلَّةٌ خلل ڈالنے والی تھیں لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ مطالب و مقاصد کے سمجھنے میں۔ بعض شروحات ان میں سے اتنی مختصر تھیں

کہ مقاصد کے سمجھنے میں خلل ڈال دیتی تھیں، پوری طرح بات اور مقصد سمجھ میں نہیں آتا تھا۔ وَبَعْضَهَا، اس کا عطف ماقبل میں بَعْضَ الشُّرُوحِ جو آیا اسی پر عطف ہے اور وہ إِنَّ کا اسم ہے منصوب ہے۔ وَبَعْضَهَا مُطَوَّلَةٌ اور ان میں سے بعض طویل تھیں، مُمِلَّةٌ اکتا دینے والی تھیں فِي دَرْكِ الْمَآرِبِ. دَرْكٌ کہتے ہیں تہہ کو، کسی بھی چیز کا سب سے نچلا حصہ، تہہ جو ہے اسے کیا کہتے ہیں؟ دَرْكٌ۔ مَآرِبُ یہ جمع ہے مَأْرَبٌ کی، مقصد کو کہتے ہیں بھئی۔ اور مقاصد کی تہہ میں اکتا دینے والی تھیں۔ یعنی بتلایا کہ بعض شرحیں بڑی مختصر تھیں، مطالب کے سمجھنے میں خلل ڈالتی تھیں تو پوری طرح بات سمجھ میں نہیں آتی تھی، اور بعض شروحات طویل تھیں کہ مقاصد کی تہہ تک پہنچنے میں انسان اکتا جاتا تھا، مقاصد کی تہہ تک نہیں پہنچتا تھا، اتنی لمبی بحثیں شروع کر دیتے کہ مقصد درمیان میں ہی کہیں رہ جاتا، انسان اکتا جاتا تھا اس سے بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو مُمِلَّةٌ فِي دَرْكِ الْمَآرِبِ، اکتا دینے والی تھیں مقاصد کی تہہ میں۔

وَقَدِيمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِي قَلْبِي، اور قدیم زمانے سے یہ بات کھٹک رہی تھی میرے دل میں۔ اِخْتَلَجَ يَخْتَلِجُ کے معنی ہیں کھٹکنا، یعنی میرے دل میں یہ بات تھی أَنْ أَشْرَحَهُ کہ میں اس مَنَارْ کی کیا کروں؟ شرح کروں، شَرْحًا يَنْحَلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتُهُ. شَرْحًا دیکھیے نکرہ آیا اور نکرہ کے بعد يَنْحَلُّ فعل ہے، اور نکرہ کے بعد فعل آئے یاد رکھیے وہ عموماً اس کے لیے صفت بنتا ہے۔ اور موصوف صفت کا ترجمہ: بھئی عربی میں صفت ہوتی ہے مؤخر، جیسے رَجُلٌ شُجَاعٌ، تو رَجُلٌ موصوف مقدم ہے اور شُجَاعٌ صفت مؤخر ہے؛ لیکن اردو میں صفت مقدم ہوتی ہے، ترجمہ کیا کریں گے؟ بہادر آدمی، بہادر مرد بھئی۔ تو دیکھو بہادر جو لفظ تھا عربی میں مؤخر تھا، آپ نے اس کو اردو میں کیا کر دیا؟ مقدم۔ ایک طریقہ یہ ہے موصوف صفت کے ترجمے کا کہ صفت کو اردو میں کیا کر دو؟ مقدم۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مقدم نہ کرو، صفت کو بعد ہی میں رکھو، البتہ موصوف سے پہلے ایسا یا ایسی کا لفظ لے آؤ بھئی موقعے کے مطابق۔ تو دیکھو شَرْحًا، میرے دل میں یہ بات کھٹک رہی تھی کہ میں اس کی شرح کروں، شَرْحًا ایسی شرح يَنْحَلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتُهُ کہ حل ہو جائیں اس سے اس مَنَارْ کے مغلق، مشکل اور پیچیدہ مقام بھئی۔ اس کے مشکل مقام اور پیچیدہ مقام اس شرح سے حل ہو جائیں۔

وَيُوضِحُ مُشْكِلَاتِهِ، اور اس کا عطف بھی يَنْحَلُّ پر ہے، یہ بھی صفت ہے شَرْحًا کی: ایسی شرح يُوضِحُ جو واضح کر دے مُشْكِلَاتِهِ اس مَنَارْ کی مشکلات کو۔ تو مُشْكِلَاتِهِ اس پر میں کسرہ پڑھ رہا ہوں لیکن یہ دراصل نصب ہے۔ یہ منصوب ہے، مفعول ہے يُوضِحُ کے لیے، لیکن یہ کون سی جمع ہے؟ جمع مؤنث سالم۔ اور اس کا اعراب آپ نے کیا پڑھا ہے؟ حالتِ رفعی میں ضمہ اور نصبی و جری میں کسرہ۔ تو یہ کسرہ ہے دیکھنے میں لیکن دراصل یہ کیا ہے؟ نصب ہے، اس کا نصب آتا ہی کسرہ کی صورت میں ہے، تو اس لیے مُشْكِلَاتِهِ میں نے پڑھا۔ تو دوبارہ دیکھیے ترجمہ: وَقَدِيمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِي قَلْبِي اور قدیم زمانے سے یہ بات میرے دل میں کھٹک رہی تھی کہ میں اس کی شرح کروں، ایسی شرح يَنْحَلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتُهُ کہ حل ہو جائیں اس سے اس مَنَارْ کے مشکلات، وَيُوضِحُ مُشْكِلَاتِهِ اور ایسی شرح جو واضح کر دے، کھول دے، بیان کر دے اس کی مشکلات کو۔

مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلِاعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ۔ تَعَرُّضٌ کا معنی ہے درپے ہونا، پیچھے پڑنا۔ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ بغیر پیچھے پڑے لِلِاعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ اعتراض و جواب کے۔ اعتراض و جواب کے پیچھے پڑے بغیر میں اس کی ایسی شرح کروں جس سے اس کے مشکل مقامات حل ہو جائیں۔ یعنی مطلب کہنے کا یہ ہے کہ میرے دل میں تھا کہ میں اس کی ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے مشکل مقامات حل ہو جائیں اور اس شرح میں میں اعتراض و جواب بھی ذکر نہیں کروں گا، اعتراض و جواب کے پیچھے نہیں پڑوں گا۔

جی، آگے کیا پڑھیں گے بھئی؟ وَلَا ذِكْرٍ پڑھنا یاد رکھنا بھئی، یہ مشکل عبارت ہے۔ اس ذِكْرٍ کا عطف ہے تَعَرُّضٍ پر، اور تَعَرُّضٍ غَيْرِ کے تحت واقع ہے، مضاف الیہ ہے، مجرور ہے: مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ وَمِنْ غَيْرِ ذِكْرٍ۔ اور یہ جو لَا ہے یہ زائد ہے بھئی، تحسینِ عبارت کے لیے اس کو بڑھاتے ہیں بھئی، جیسے آپ قرآن میں بھی پڑھتے ہیں: غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جیسے وہاں پر یہ لَا زائد ہے، یہاں بھی اسی طرح یہ لَا زائد ہے بھئی۔ ورنہ تو غَيْرِ نفی کے لیے آیا۔ مصنف کیا بتلا رہے ہیں؟ میں اپنی شرح میں اعتراض و جواب سے تعرض کروں گا یا نہیں کروں گا؟ نہیں کروں گا۔ یہ نہیں کا فائدہ کس نے دیا؟ غَيْرِ کے لفظ نے، تو یہ نفی کے لیے آیا۔ اور آگے لَا کو بھی اگر مان لیں کہ یہ زائد نہیں ہے تو یہ بھی نفی ہوئی، اور نفی پر نفی داخل ہو تو یہ کس چیز کا فائدہ دیتی ہے؟ اثبات کا فائدہ دیتی ہے۔ آپ نے خود کبھی غور کیا ہے بھئی نفی پر نفی داخل ہو تو اثبات کا فائدہ کیسے دیتی ہے؟ دیکھو، میں کہتا ہوں: زید نہیں آئے گا۔ تو میں زید کے آنے کو بیان کر رہا ہوں یا نہ آنے کو؟ نہ آنے کو، تو دیکھو یہ نفی ہے۔ اس پر ذرا ایک اور نفی داخل کرو، یہ اثبات بن جائے گا: ایسا نہیں ہو سکتا کہ زید نہ آئے۔ کیا معنی؟ معلوم ہوا زید آئے گا! تو نفی پر جب نفی داخل ہوتی ہے وہ کس چیز کا فائدہ دیتی ہے؟ اثبات کا۔ تو یہاں بھی اگر اس لَا کو زائد نہ مانیں گے تو نفی پر نفی آئی تو پھر اثبات بن جائے گا بھئی۔

تو مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلِاعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ بغیر پیچھے پڑے اعتراض و جواب کے، وَلَا ذِكْرٍ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالِاضْطِرَابِ۔ خَلَلٌ کہتے ہیں عیب کو، خرابی کو، اور اِضْطِرَابٌ کہتے ہیں بے چینی اور فساد بھئی۔ بغیر پیچھے پڑے اعتراض و جواب کے اور بغیر ذکر کیے وہ جو صادر ہوئے ہیں، واقع ہوئے ہیں ان شارحین سے عیب اور خرابیاں اور فساد۔ بھئی مَنَارْ کی پہلے بھی شروحات لکھی گئیں، بتلایا ان شارحین سے بہت سی جگہ غلطیاں ہوئیں بھئی، تو کہتے ہیں میں اپنی شرح کے اندر نہ اعتراض و جواب کو ذکر کروں گا اور نہ ان شارحین سے جو خلل اور اضطرابات، جو خرابیاں وغیرہ ان کی شروحات میں واقع ہوئی ہیں ان کو ذکر کروں گا؛ بس میں نفسِ متن کو اچھے طریقے سے حل کروں گا، کسی اور کی شرح کی خرابیاں اپنی شرح میں ذکر نہیں کروں گا۔

وَلَمْ يَتَّفِقْ لِي ذٰلِكَ إِلَىٰ مُدَّةٍ، اور مجھے اس کا اتفاق نہیں ہوا ایک مدت تک۔ میرے دل میں تو یہ بات تھی کہ میں اس کی شرح لکھوں، لیکن ایک مدت تک اس کا مجھے اتفاق نہیں ہوا بھئی۔ کیوں نہیں ہوا بھئی، وجہ کیا؟ کہتے ہیں لِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ بوجہ مشاغل کی کثرت کے۔ میری مشغولیتیں بہت زیادہ تھیں اور تمام علمی مشغولیتیں تھیں درس و تدریس و تصانیف وغیرہ

میں، تو اس شرح کے لکھنے کا موقع نہ ملا۔ لِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ مشاغل کی کثرت کی وجہ سے وَضِيقِ الْمَحَامِلِ۔ ضِيقٌ کہتے ہیں تنگی کو۔ مَحَامِلُ جمع ہے مَحْمِلٌ کی۔ مَحْمِلٌ کہتے ہیں جانور پر سامان وغیرہ لادنے کے لیے جو دونوں طرف اس کے جگہ بنائی جائے اسے کیا کہتے ہیں؟ مَحْمِلٌ۔ اب وہ عام ہے چاہے وہ مثلاً دو تھیلے وغیرہ اس کے دونوں طرف لگائے ہیں آپ نے اس میں سامان رکھیں گے، یا کجاوہ وغیرہ ہوتا ہے جیسے اونٹ وغیرہ پر اس کے دونوں اطراف میں سامان رکھتے ہیں، تو جو بھی سامان رکھنے کی جگہیں جانور کے اوپر بنائی جاتی ہیں اس کو کیا کہتے ہیں؟ مَحْمِلٌ کہتے ہیں۔ مراد یہاں مواقع ہیں بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ وَضِيقِ الْمَحَامِلِ کجاووں کی تنگی کی وجہ سے۔ مشاغل کی کثرت اور کجاووں کی تنگی، یہ تو لفظی ترجمہ کر رہا ہوں، مراد کیا ہے؟ مواقع، مواقع کی تنگی کی وجہ سے۔ یعنی یہ کنایہ ہے قلتِ فرصت سے، یعنی مجھے فرصت نہ ملی، مواقع بہت تنگ تھے، مواقع مجھے نہ ملے۔ تو دوبارہ ترجمہ دیکھیے: وَلَمْ يَتَّفِقْ لِي ذٰلِكَ إِلَىٰ مُدَّةٍ اور مجھے اس کا اتفاق نہیں ہوا ایک مدت تک لِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ مشاغل کی کثرت کی وجہ سے وَضِيقِ الْمَحَامِلِ اور قلتِ فرصت کی وجہ سے۔

فَإِذَا أَنَا وَصَلْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ، پس جب میں پہنچا مدینہ منورہ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ۔ یہ عطفِ تفسیری ہے مولانا، الْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ کا معنی مکرم شہر، معزز شہر، وہی مدینہ مراد ہے۔ پس جب میں مدینہ منورہ اور معزز شہر میں پہنچا، فَقَرَأَ عَلَيَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُورَ۔ فَقَرَأَ عَلَيَّ، اس کا ایک ترجمہ یہ ہو سکتا ہے کہ مجھ پر پڑھی الْكِتَابَ الْمَذْكُورَ مذکورہ کتاب۔ یہ مَنَارْ جو ہے مذکورہ کتاب جس کا وہ ذکر کرتے چلے آرہے ہیں، یہ مجھ پر پڑھی، یعنی وہ پڑھتے تھے—آگے ذکر آرہا ہے بَعْضُ خُلَّانِي میرے بعض گہرے دوست تھے—وہ پڑھتے تھے اور میں سنتا تھا۔ مجھ پر پڑھنے کا یہی معنی ہے نا کہ وہ پڑھتے تھے اور میں سنتا تھا۔ یہ معنی بھی ہو سکتا ہے، لیکن یہ معنی یہاں مناسب نہیں بھئی۔ احادیث وغیرہ میں تو یہ ہوتا ہے کہ شاگرد استاذ کے سامنے حدیث پڑھتا ہے کیونکہ وہاں مقصد احادیث کے الفاظ ہوتے ہیں، تو شاگرد احادیث سناتا ہے استاذ کو اور استاذ اس کے ایک ایک لفظ کو توجہ سے سن کر پھر کہتا ہے ہاں یہ حدیث اسی طرح ہے، اور اس کو اجازت دیتا ہے آگے حدیث بیان کرنے کی۔ تو حدیث میں چونکہ اس کے ایک ایک لفظ کا خیال رکھا جاتا ہے کہ معمولی سی بھی کہیں تبدیلی نہ آئے بھئی، تو نفسِ حدیث کی جو اجازت ہوتی ہے اس میں بعض اوقات استاذ پڑھتا ہے اور شاگرد سنتا ہے، اور بعض اوقات شاگرد پڑھتا ہے اور استاذ سن کر صرف اس کی تصدیق کرتا ہے کہ ہاں یہ حدیث اسی طرح ہے، اس کے یہی الفاظ ہیں، یہی سند ہے وغیرہ۔ تو حدیث میں تو یہ ہے، لیکن متن کے اندر یہاں تو اجازت وغیرہ کی ضرورت نہیں ہے کہ متن وہ اس کو سنائے اور وہ اس کو اجازت دے دے کہ ہاں یہ متن تم آگے روایت کر سکتے ہو۔ متن تو کسی استاذ کے پاس بیٹھ کر پڑھا جاتا ہے، متن بڑا مختصر ہوتا ہے اور اس میں مختصر لفظوں کے اندر بڑی لمبی بحثوں کو ماتن سمیٹ کر رکھ دیتا ہے، تو پھر وہ استاذ آگے ان کی شرح کرتا ہے اور ان کو بیان کرتا ہے۔ تو یہاں قَرَأَ عَلَيَّ کے معنی یہ نہیں کریں گے کہ انہوں نے مجھ پر پڑھی یعنی انہوں نے مجھے سنائی، بلکہ اس کا دوسرا ترجمہ: انہوں نے مجھ سے پڑھی یہ کتاب۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ اور یہی معنی یہاں مناسب ہیں، اس لیے کہ آگے آرہا ہے ایک سطر کے بعد ہی کہ پھر انہوں نے مجھ

سے درخواست کی کہ میں اس کی شرح لکھوں، اور اتنا زور اور دباؤ ڈالا مجھ پر کہ کوئی عذر میرا قبول نہیں کیا، کہا ہر حال میں آپ کو شرح لکھنی ہی پڑے گی، اور چنانچہ میں نے مجبور ہو کر پھر یہ شرح لکھی۔ اور یہ تبھی کہا جا سکتا ہے جب استاذ نے ان کو پڑھائی ہو۔ معلوم ہوا مصنف نے ان کو پڑھائی، اس کی شرح کی، اور وہ اتنے متاثر ہوئے ان اسباق سے کہ انہوں نے پھر کہا کہ صرف ہمارا پڑھنا کافی نہیں ہے بلکہ آپ اس کی ہمیں ایک باقاعدہ شرح لکھ کر دیں بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو اس سے بھی معلوم ہوا کہ باقاعدہ انہوں نے انہیں پڑھائی تھی بھئی۔

فَقَرَأَ عَلَيَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُورَ، تو مجھ سے پڑھی یہ مذکورہ کتاب بَعْضُ خُلَّانِي۔ خُلَّانٌ نون کے ساتھ یہ جمع ہے خَلِيلٌ کی۔ خَلِيلٌ کہتے ہیں گہرے دوست کو۔ پڑھی مجھ سے یہ مذکورہ کتاب بعض گہرے دوستوں نے، وَخُلَّصِ إِخْوَانِي۔ خُلَّصٌ یہ صفت ہے إِخْوَانٌ کی جس کو مقدم کر دیا گیا اور اضافت کر دی گئی۔ عربی میں اس طرح کرتے ہیں بعض اوقات صفت کو اٹھا کر موصوف پر مقدم کر دیتے ہیں اور اس کی طرف اضافت کر دیتے ہیں، نحو کی کتابوں میں آپ تفصیل پڑھ چکے ہیں بھئی۔ تو دراصل یہ کیا ہے؟ إِخْوَانِي الْخُلَّصِ۔ خُلَّصٌ جمع ہے خَالِصٌ کی۔ إِخْوَانِي میرے بھائی، إِخْوَانِي الْخُلَّصِ میرے مخلص بھائی۔ تو اس خُلَّصِ کا عطف بَعْضُ پر ہو رہا ہے یا چاہے آپ اس کا عطف خُلَّانِي پر کر دیں، دونوں طرح صحیح ہے۔ اس کو بَعْضُ کے تحت ہی کر دیں زیادہ مناسب ہے، تو خُلَّصِ إِخْوَانِي پڑھیں: تو پڑھی مجھ سے یہ مذکورہ کتاب بعض گہرے دوستوں نے اور بعض مخلص بھائیوں نے، مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ۔ خُطَبَاءُ خَطِيبٌ کی جمع ہے بھئی، اور الْمُعَظَّمَةِ اس کی صفت ہے مولانا۔ اور میں نے کل بھی بیان کیا تھا کہ جمع بتاویلِ جَمَاعَةٌ کس کے حکم میں ہے؟ واحد مؤنث۔ لہٰذا اس کی طرف ضمیر بھی عموماً کون سی راجع کرتے ہیں؟ واحد مؤنث، اور اس کی صفت بھی کیا لاتے ہیں؟ واحد مؤنث، جیسے یہاں واحد مؤنث صفت لائی گئی۔ مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ معظم خطیبوں میں سے، جو مقررین تھے بھئی، لِلْحَرَمِ الشَّرِيفِ کہاں کے خطیب تھے؟ حرم شریف کے، وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيفِ۔ یہ پھر عطفِ تفسیری آگیا بھئی۔ مُنِيفٌ کہتے ہیں بلند و بالا، یعنی عالی شان۔ الْمَسْجِدِ الْمُنِيفِ عالی شان مسجد یعنی مسجدِ نبوی مراد ہے۔ مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ لِلْحَرَمِ الشَّرِيفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيفِ، حرم شریف اور عالی شان مسجد یعنی مسجدِ نبوی کے معظم خطیبوں میں سے۔ تو حرم شریف سے مسجدِ نبوی، حرمِ مدینہ مراد ہے مولانا۔ دوبارہ ترجمہ اس جملے کا ذرا سنیں اور آخر سے ہوگا ترجمہ: عالی شان مسجد اور حرم شریف کے معظم خطیبوں میں سے بعض میرے گہرے دوستوں اور بعض میرے مخلص بھائیوں نے مجھ سے یہ مذکورہ کتاب پڑھی۔

فَاقْتَرَحُوا۔ اِقْتَرَحَ يَقْتَرِحُ اِقْتِرَاحًا کے معنی ہیں تجویز پیش کرنا، مراد ہے درخواست کرنا۔ فَاقْتَرَحُوا انہوں نے درخواست کی بِهٰذَا الْأَمْرِ الْعَظِيمِ اس عظیم کام کی، یعنی اس کتاب کی آپ ہمیں کیا کریں؟ ایک شرح لکھ دیں۔ وَالْخَطْبِ الْجَسِيمِ۔ خَطْبٌ بھی کام کو کہتے ہیں، جَسِيمٌ جسامت سے ہے بڑے جسم والا، وہی عظیم کے معنی میں بھئی، یہ وہی عطفِ تفسیری آ گیا۔ تو انہوں نے مجھ سے اس عظیم کام کی اور بڑے معاملے، بڑے امر کی درخواست کی۔ ترجمہ سمجھ میں آرہا ہے بھئی؟

وَحَكَمُوا عَلَيَّ جَبْرًا۔ حَكَمَ کا صلہ عَلَىٰ آیا۔ لَامْ آتا ہے نفع کے لیے اور عَلَىٰ آتا ہے ضرر کے لیے، تو حَكَمُوا عَلَيَّ کا معنی ہے انہوں نے میرے خلاف فیصلہ کر دیا جَبْرًا بھئی، زبردستی۔ یعنی میں تو عذر پیش کر رہا تھا کہ میں اس کی شرح نہیں لکھ سکتا، میری مشغولیتیں بہت زیادہ ہیں اور یہ کوئی آسان کام نہیں ہے اس کی شرح لکھنا، لیکن انہوں نے جبراً میرے خلاف کیا کر دیا؟ فیصلہ کر دیا۔ وَلَمْ يَتْرُكُوا لِي عُذْرًا، اور نہیں چھوڑا انہوں نے میرے لیے کوئی عذر۔ کسی قسم کا کوئی عذر نہیں چھوڑا، یعنی میں نے جو بھی عذر وغیرہ پیش کیے ان سب کو انہوں نے کہا کہ نہیں، ان اعذار کے باوجود آپ کو ہر حال میں شرح لکھنا پڑے گی، اور ہر عذر کا مجھے جواب دیا کہ یہ بھی کوئی بڑا مسئلہ نہیں، یہ بھی حل ہو سکتا ہے، بس آپ ہمیں کیا کریں؟ شرح لکھ کر دیں۔

فَشَرَعْتُ فِي إِسْعَافِ مَأْمُولِهِمْ، پس میں شروع ہوا۔ أَسْعَفَ يُسْعِفُ إِسْعَافًا کے معنی ہیں پورا کرنا، اور مَأْمُولٌ کہتے ہیں آرزو کو۔ فَشَرَعْتُ فِي إِسْعَافِ مَأْمُولِهِمْ پس میں ان کی آرزو کے پورا کرنے میں شروع ہو گیا یعنی شرح کے لکھنے میں شروع ہوا۔ وَإِنْجَاحِ مَسْؤُولِهِمْ۔ إِنْجَاحٌ کا عطف إِسْعَافِ پر ہے، اس کے معنی بھی پورا کرنا، اور مَسْؤُولٌ وہ چیز جس کو طلب کیا جائے یعنی مقصود۔ پس میں شروع ہوا ان کی آرزو کے پورا کرنے میں اور ان کے مقصود کے پورا کرنے میں، عَلَىٰ حَسَبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِي فِي الْحَالِ، اسی کے بقدر مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِي جو میرے لیے حاضر تھا یعنی جو مجھے میسر تھا فِي الْحَالِ اس حال میں۔ اس حال میں جو کچھ مجھے میسر تھا اسی کے بقدر میں شروع ہو گیا۔

کہنا یہ چاہتے ہیں یعنی میں حالتِ سفر میں تھا، اور سفر کی حالت میں تکالیف اور پریشانی ہوتی ہے، گھر پر جو سکون ہوتا ہے وہ سفر میں نہیں، اور نیز گھر پر جو اسباب ہوتے ہیں وہ سفر میں نہیں۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو مدینہ منورہ کے سفر میں تھا، اگرچہ قلبی راحت تو انتہا درجے کی تھی لیکن بہرحال تھا تو سفر میں اور میرے پاس اسباب نہ تھے، میرے پاس کوئی کتابیں وغیرہ نہیں تھیں بھئی، دو چار کتابیں ہوں گی، آٹھ دس کتابیں ہوں گی زیادہ سے زیادہ سفر کے اندر، باقی تمام میری کتابیں اور میرے اسباب تو کہاں پر موجود تھے؟ گھر پر۔ بھئی شرح لکھنی تھی، شرح کے لیے ایک جگہ حوالہ دیکھنا ہوتا ہے، دوسری کتاب میں حوالہ دیکھنا ہوتا ہے، ایک مسئلے کی تحقیق کسی کتاب میں کرنا پڑتی ہے، دوسری کتاب کو دیکھنا پڑتا ہے، تو ایک کتاب لکھنے کے لیے بہت سی کتابوں کو سامنے رکھنا پڑتا ہے اور ان کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ تو ان کے پاس تو وہاں سفر کے اندر اتنے اسباب موجود نہیں تھے، چند ایک کتابیں تھیں، تو کہتے ہیں بس میں شروع ہوا اسی کے بقدر جو کچھ مجھے میسر تھا اس حالت کے اندر، جو دو چار کتابیں تھیں بس اسی کی مدد سے میں شروع ہو گیا شرح لکھنے میں۔

مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهٍ إِلَىٰ مَا قِيلَ أَوْ يُقَالُ، بغیر توجہ کیے قِيلَ اور يُقَالُ کی طرف۔ قِيلَ أَوْ يُقَالُ سے مراد ہے بے فائدہ بحثیں۔ اعتراض و جواب کے لیے بھی یہ استعمال ہوتا ہے لیکن اعتراض و جواب کا ذکر پیچھے ہو چکا بھئی، تو یہاں اس کا معنی بے فائدہ ابحاث کے کریں گے: اور بغیر توجہ کیے بے فائدہ ابحاث کی طرف۔ یعنی شارح یہ کہتے ہیں کہ میرا ارادہ تھا ایک ایسی

شرح لکھوں جس میں اعتراض و جواب بھی نہ ہو، جس میں باقی شارحین سے جو غلطیاں وغیرہ ہوئی ہیں ان کا ذکر بھی نہ ہو، اور نیز اب آکر آپ کو بتلا دیا کہ اس میں میں نے بے فائدہ ابحاث کی طرف بھی توجہ نہیں کی، صرف جو کام کی باتیں تھیں انہی کو میں نے ذکر کیا ہے بھئی۔

وَسَمَّيْتُهُ بِكِتَابِ نُورِ الْأَنْوَارِ فِي شَرْحِ الْمَنَارِ، اور میں نے اس کا نام رکھا مَنَارْ کی شرح میں کتاب نُورُ الْأَنْوَارِ۔ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ، اور اللہ ہی توفیق دینے والے ہیں ابتدا کے اندر اور انتہا کے اندر۔ مُوَفِّقٌ توفیق دینے والے۔ لفظ اللّٰهُ مبتدا اور الْمُوَفِّقُ خبر، اور آپ نے پڑھا ہے کہ مبتدا تو ہے ہی معرفہ، خبر بھی معرفہ آجائے تو یہ حصر کا فائدہ دیتے ہیں۔ حصر کا فائدہ جی۔ تو اگر ہوتا وَاللّٰهُ مُوَفِّقٌ تو ترجمہ ہوتا اللہ توفیق دینے والے ہیں، غیر کی نفی نہ ہوتی کہ کوئی اور بھی توفیق دینے والا ہے یا نہیں؛ لیکن اب جب الْمُوَفِّقُ کہہ دیا تو ترجمہ کیا ہوا؟ اللہ ہی توفیق دینے والے ہیں، معلوم ہوا کوئی اور توفیق دینے والا نہیں۔ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ، اور اللہ ہی توفیق دینے والے ہیں ابتدا کے اندر اور انتہا کے اندر، یعنی کسی کام کے شروع کرنے میں بھی توفیق دینے والے اللہ ہیں اور اس کو اختتام تک پہنچانے کی توفیق دینے والے بھی اللہ ہی ہیں۔

وَهُوَ حَسْبِي لِلسَّعَادَةِ وَالْهِدَايَةِ، اور اللہ ہی میرے لیے کافی ہیں لِلسَّعَادَةِ نیک بختی کے لیے وَالْهِدَايَةِ اور رہنمائی کے لیے۔ وَالْمَسْؤُولُ عَنْهُ اور اللہ سے یہ سوال ہے أَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ کہ اس کتابِ نُورُ الْأَنْوَارِ کو بنا دے خالص اپنی معزز ذات کے لیے۔ وَجْهٌ سے مراد اللہ کی ذات ہے، الْكَرِيمِ معزز۔ خالص اپنی ذاتِ کریم کے لیے اس کو بنا دے۔

وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ۔ حَوْلٌ کا معنی ہوتا ہے پھرنا، پلٹنا، واپس مڑنا۔ اور نہیں ہے واپس پلٹنا یعنی گناہ سے، یعنی کوئی شخص کسی گناہ کو نہیں چھوڑ سکتا إِلَّا بِاللّٰهِ مگر اللہ کی توفیق سے۔ اگر آپ بہت سے گناہوں سے بچے ہوئے ہیں تو یہ آپ کا کمال نہیں بلکہ یہ اللہ کی توفیق ہے، اللہ کی توفیق شاملِ حال ہو تو انسان گناہوں سے بچتا ہے۔ تو حَوْلٌ کا کیا معنی؟ پھرنا، پلٹنا، مڑنا۔ تو گناہ سے پلٹنا نہیں ہے، وَلَا قُوَّةَ اور قوت نہیں ہے یعنی نیکی کرنے کی قوت نہیں ہے إِلَّا بِاللّٰهِ مگر اللہ ہی کے ساتھ، اللہ ہی کی مدد اور نصرت سے۔ آپ اگر کوئی نیکی کرتے ہیں تو اس پر مغرور ہونے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے، یہ اللہ کی طرف سے توفیق تھی جو آپ نے اس نیکی کو کیا۔ آپ یہاں بیٹھے ہیں، دین پڑھنے کے لیے آئے ہیں، دیکھو اللہ کی کتنی نصرت آپ لوگوں کے ساتھ ہے کہ اللہ نے آپ کو دین پڑھنے کی توفیق دے دی بھئی۔ تو کہتے ہیں وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، اور نہیں ہے گناہ سے پلٹنا اور نہ نیکی کی طاقت ہے مگر اللہ ہی کی مدد سے، وہ اللہ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ جو بلند ہے اور عظیم ہے۔ ترجمہ سمجھ میں آگیا بھئی؟

اچھا بھئی، ایک مرتبہ پھر سارا سبق دوبارہ ترجمہ جلدی سے دیکھ لیں بھئی:

وَبَعْدُ! فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَوْجَزَ كُتُبِ الْأُصُولِ مَتْنًا وَعِبَارَةً، اور حمد و صلوۃ کے بعد جب کتابِ مَنَارْ جو ہے وہ کتبِ اصول میں سب سے مختصر تھی متن اور عبارت کے اعتبار سے، وَأَشْمَلَهَا نِكَتًا وَدِرَايَةً اور ان کتبِ اصول میں سب سے

زیادہ جامع تھی باعتبار گہری باتوں اور علوم کے، وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهِ أَحَدٌ مِنَ الشُّرَّاحِ الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالزَّمَانِ اور پوری طرح مشغول نہیں ہوا تھا اس کے حل میں کوئی ایک بھی ان شارحین میں سے جو ہم سے زمانے کے اعتبار سے مقدم گزرے ہیں، وَلَمْ يَعْصِمُوا عَنِ النِّسْيَانِ اور وہ محفوظ نہیں رہے تھے بھول چوک سے، فَإِنَّ بَعْضَ الشُّرُوحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخِلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ اس لیے کہ بعض شروحات جو تھیں وہ مختصر تھیں، خلل ڈالنے والی تھیں مطالب اور مقاصد کے سمجھنے میں، وَبَعْضَهَا مُطَوَّلَةٌ مُمِلَّةٌ فِي دَرْكِ الْمَآرِبِ اور بعض شروحات جو تھیں وہ لمبی تھیں، اکتا دینے والی تھیں مقاصد کی تہہ تک پہنچنے میں، انسان مقاصد کی تہہ تک نہیں پہنچتا تھا اکتا جاتا تھا۔ وَقَدِيمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِي قَلْبِي اور بڑے زمانے سے یہ بات میرے دل میں تھی أَنْ أَشْرَحَهُ کہ میں اس کی شرح لکھوں، شَرْحًا يَنْحَلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتُهُ وَيُوضِحُ مُشْكِلَاتِهِ ایسی شرح کہ حل ہو جائیں اس سے اس کی پیچیدگیاں اور واضح ہو جائیں اس مَنَارْ کی مشکلات، مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ (مِنْ غَيْرِ بھئی، اس کا یاد رکھیے تعلق أَنْ أَشْرَحَهُ سے ہے، میں شرح لکھوں مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلِاعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ) بغیر پیچھے پڑے اعتراض اور جواب کے، وَلَا ذِكْرٍ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالِاضْطِرَابِ اور بغیر ذکر کیے وہ جو واقع ہوئے تھے ان شارحین سے خلل اور اضطراب۔ وَلَمْ يَتَّفِقْ لِي ذٰلِكَ إِلَىٰ مُدَّةٍ اور اس کا مجھے اتفاق نہیں ہوا ایک مدت تک لِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيقِ الْمَحَامِلِ مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے۔ فَإِذَا أَنَا وَصَلْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ پس جب میں پہنچا مدینہ منورہ اور معزز شہر میں، فَقَرَأَ عَلَيَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُورَ بَعْضُ خُلَّانِي وَخُلَّصِ إِخْوَانِي مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ لِلْحَرَمِ الشَّرِيفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيفِ، عالی شان مسجد اور حرم شریف کے معظم خطیبوں میں سے بعض میرے گہرے دوستوں اور بعض میرے مخلص بھائیوں نے مجھ سے یہ مذکورہ کتاب پڑھی۔ فَاقْتَرَحُوا بِهٰذَا الْأَمْرِ الْعَظِيمِ وَالْخَطْبِ الْجَسِيمِ پس انہوں نے درخواست کی مجھ سے اس عظیم کام کی اور اس بڑے امر کی، وَحَكَمُوا عَلَيَّ جَبْرًا اور انہوں نے فیصلہ کر دیا میرے خلاف جبراً، وَلَمْ يَتْرُكُوا لِي عُذْرًا اور نہیں چھوڑا انہوں نے میرے لیے کوئی عذر۔ فَشَرَعْتُ فِي إِسْعَافِ مَأْمُولِهِمْ وَإِنْجَاحِ مَسْؤُولِهِمْ پس میں ان کی آرزو کے پورا کرنے میں اور ان کے مقصد کو پورا کرنے میں شروع ہوا، عَلَىٰ حَسَبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِي فِي الْحَالِ اسی کے بقدر جو کچھ مجھے میسر تھا اس حال کے اندر، مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهٍ إِلَىٰ مَا قِيلَ أَوْ يُقَالُ بغیر توجہ کیے بے فائدہ ابحاث کی طرف، وَسَمَّيْتُهُ بِكِتَابِ نُورِ الْأَنْوَارِ فِي شَرْحِ الْمَنَارِ اور میں نے اس کا نام نُورُ الْأَنْوَارِ فِي شَرْحِ الْمَنَارِ رکھا۔ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ اور اللہ ہی توفیق دینے والے ہیں ابتدا کے اندر اور انتہا کے اندر، وَهُوَ حَسْبِي لِلسَّعَادَةِ وَالْهِدَايَةِ اور اللہ ہی میرے لیے کافی ہیں نیک بختی کے لیے اور رہنمائی کے لیے، وَالْمَسْؤُولُ عَنْهُ اور اللہ سے یہ سوال ہے یعنی یہ دعا ہے أَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ کہ وہ اس کتابِ نُورُ الْأَنْوَارِ کو خالص اپنی ذاتِ کریم کے لیے کر لے، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ اور گناہ سے پلٹنا اور نیکی کی طاقت جو ہے وہ نہیں ہے مگر اللہ کی مدد کے ساتھ، وہ اللہ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ جو بلند ہے اور عظیم ہے۔

چلیے بس مولانا۔ هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۴: مقدمۃ الکتاب (۴): خطبۂ مصنف امام نسفی رحمہ اللہ («اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي هَدَانَا إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ») اور براعتِ استہلال

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرح المنار

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

قَالَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ: الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي هَدَانَا إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ. فَتَفْسِيرُ قَوْلِهِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَاضِحٌ، وَأَمَّا الْهِدَايَةُ فَكَمَا قِيلَ الدَّلَالَةُ الْمُوصِلَةُ إِلَى الْمَطْلُوبِ أَوِ الدَّلَالَةُ عَلَىٰ مَا يُوصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

قَالَ الْمُصَنِّفُ بھئی۔ شارح فرماتے ہیں: قَالَ الْمُصَنِّفُ کہ مصنف یعنی جو مَنَارْ کے مصنف ہیں انہوں نے فرمایا بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ بعد اس کے کہ جب انہوں نے برکت حاصل کی بسم اللہ کے ساتھ بھئی۔ کس کے ساتھ برکت حاصل کی؟ بسم اللہ سے برکت حاصل کرنے کے بعد صاحبِ مَنَارْ فرماتے ہیں: الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي۔ تو یہ جو شرح کا حصہ ہے الْحَمْدُ لِلّٰهِ سے پہلے جو کہا قَالَ الْمُصَنِّفُ، اس میں شارح یعنی ملا جیون رحمہ اللہ نے اشارہ کر دیا اور بتلا دیا کہ یہ بسم اللہ بھی جو ہے الْحَمْدُ لِلّٰهِ سے پہلے ذکر ہے اور وہ بھی کیا ہے؟ متن کا حصہ ہے۔ بتلایا نا کہ بھئی جب بسم اللہ سے برکت حاصل کر لی اس کے بعد آگے انہوں نے پھر فرمایا الْحَمْدُ لِلّٰهِ، معلوم ہوا بسم اللہ پہلے ذکر کی اور اس کے بعد یہ اگلی عبارت ہے بھئی۔ لیکن اس کی شرح نہیں کی بھئی کیونکہ اس کے مباحث بھئی اور جگہ جگہ آپ بعض جگہ پڑھ چکے ہوں گے اور کتابوں میں تفصیل آتی جائے گی، تو اس لیے انہوں نے ذکر نہیں کی بھئی۔

اب یہ متن ہے بھئی: الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي، یہ مَنَارْ بھئی۔ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي هَدَانَا، تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں الَّذِي هَدَانَا جس نے ہمیں ہدایت دی إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ سیدھے راستے کی طرف۔

فَتَفْسِيرُ قَوْلِهِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ، یہاں سے جو شرح کا حصہ ہے اگلے متن تک، اس میں چار چیزیں بیان ہوں گی بھئی: ایک ہدایت کا معنی بیان کریں گے، اور پھر اس کے بعد متن پر وارد ہونے والا ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر کریں گے، اور پھر اس کے بعد صراطِ مستقیم کا معنی بیان کریں گے، اور آخر کے اندر صراطِ مستقیم کے تین مصداق بیان کریں گے کہ جو متن میں صراطِ مستقیم آیا اس کے تین مصداق ہو سکتے ہیں، تین چیزوں پر یہ صادق آسکتا ہے بھئی۔

فَتَفْسِيرُ قَوْلِهِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَاضِحٌ، پس ماتن کا قول الْحَمْدُ لِلّٰهِ جو ہے اس کی تفسیر واضح ہے بھئی، اس کی تفسیر کی حاجت نہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اس کے مباحث آپ پڑھ چکے ہیں، آپ جانتے ہیں، معروف ہیں، تو اس کی تفسیر واضح ہے اس لیے اس کی بھی تفسیر نہیں کریں گے۔ باقی آگے ہدایت کا لفظ آیا هَدَانَا اور الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ لفظ آیا تو ان کی تشریح کریں گے بھئی شرح کے اندر بھئی۔

آگے بھئی پہلے آپ مسئلہ سمجھ لیں، ہدایت پر بحث کرنے لگے ہیں۔ یاد رکھیے ہدایت کے دو معنی آتے ہیں بھئی۔ ہدایت کا ایک معنی ہے إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ، راستہ دکھانا۔ أَرَىٰ يُرِي کا کیا معنی ہوتا ہے؟ دکھانا۔ تو إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ راستہ دکھانا۔ اور دوسرا معنی ہے ہدایت کا إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ، مطلوب تک پہنچا دینا۔ أَوْصَلَ يُوصِلُ إِيصَالًا کا کیا معنی ہے؟ پہنچانا۔ إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ مطلوب اور مقصود تک پہنچا دینا۔ تو ہدایت کے کتنے معنی ہوئے؟ دو معنی: ایک إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ اور ایک إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ بھئی۔

جیسے دیکھیے آپ سے کسی شخص نے پوچھا کہ مسجد کہاں ہے؟ آپ نے اس کا ہاتھ پکڑا، اسے لے کر چلے اور مسجد تک اسے پہنچا دیا بھئی، خود اس کے ساتھ چل کر گئے بھئی۔ تو یہ کون سا معنی ہوا بھئی؟ إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ، مطلوب تک آپ نے پہنچا دیا بھئی۔ اور ایک ہے إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ، راستہ دکھا دینا، کہ آپ سے اس نے مسجد کا پوچھا، آپ نے کہا بھئی وہ سامنے جو راستہ ہے وہ سیدھا مسجد تک جاتا ہے۔ تو آپ نے کیا کیا؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ یعنی راستہ دکھایا۔ راستے تک پہنچایا بھی نہیں ہے، صرف دکھا دیا بس کہ وہ سامنے جو راستہ ہے وہ سیدھا کہاں تک جاتا ہے؟ مسجد تک۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ میں کیا ہوتا ہے؟ مقصود تک باقاعدہ پہنچا دیا جاتا ہے۔ اور إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ میں کیا ہوتا ہے؟ راستہ دکھلا دیا بھئی۔

اب شارح فرماتے ہیں کہ بھئی ہدایت کے یہ دو معنی ذکر کیے گئے ہیں بھئی۔ اور پھر علماء فرماتے ہیں کہ ہدایت کی نسبت جب اللہ تعالیٰ کی طرف ہو کہ اللہ نے ہدایت دی، تو علماء فرماتے ہیں اس کا معنی ہوگا إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ۔ اللہ نے ہدایت دی، کیا معنی؟ اللہ نے مقصود تک پہنچا دیا۔ اور جب ہدایت کی نسبت قرآن یا حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا کسی رسول کی طرف ہوگی تو اس کا کیا معنی ہوگا؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ، راستہ دکھلا دیا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جب ہدایت کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو اس کا معنی کیا ہے؟ إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ، اور جب پیغمبر کی طرف یا قرآن کی طرف اس کی نسبت ہو تو کیا معنی ہوگا؟

اس کا پھر إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ۔ ایک یہ ضابطہ ذکر کیا علماء نے۔

اور دوسرا یہ ضابطہ ذکر کیا کہ بھئی یہ جو ہدایت ہے یہ دو مفعول چاہتا ہے بھئی۔ کتنے مفعول چاہتا ہے؟ دو۔ جیسے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ۔ اِهْدِ اے اللہ ہدایت دے دیجیے، کس کو؟ نَا یہ مفعولِ اول ہے ہمیں، کس چیز کی ہدایت؟ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ یہ کیا ہے؟ مفعولِ ثانی۔ تو یہ دو مفعول چاہتا ہے۔ اور مفعولِ ثانی کی طرف یہ کبھی بغیر کسی واسطے کے متعدی ہوتا ہے اور کبھی کبھار درمیان میں إِلَىٰ یا لَامٌ لے آتے ہیں: إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ یا لِلصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ۔ تو مفعولِ ثانی پر کبھی کیا آجاتا ہے؟ إِلَىٰ یا لَامٌ، اور کبھی إِلَىٰ یا لَامٌ نہیں آتا بھئی۔ تو گویا ہدایت کا لفظ کبھی مفعولِ ثانی کی طرف بغیر واسطے کے متعدی ہوگا اور کبھی بواسطۂ حرفِ جر یعنی إِلَىٰ یا لَامٌ کے ذریعے متعدی ہوگا۔ اور کہتے ہیں جب یہ بغیر واسطے کے متعدی ہو تو اس کا معنی ہے إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ۔ إِلَىٰ یا لَامٌ ہے صراط سے پہلے؟ نہیں۔ تو جب إِلَىٰ یا لَامٌ نہ ہو، بغیر کسی واسطے کے متعدی ہو مفعولِ ثانی کی طرف تو کیا معنی ہوگا؟ إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ، یعنی اے اللہ ہمیں صراطِ مستقیم تک پہنچا دیجیے۔ اور جب یہ متعدی ہو إِلَىٰ یا لَامٌ کے ذریعے تو اس وقت اس کا معنی کریں گے إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ کے بھئی۔ کیا کریں گے؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ کے۔ بات سمجھ میں آئی یہاں تک بھئی؟ آسان بات ہے بھئی۔ تو ہدایت کے کتنے معنی بیان کیے؟ دو معنی بیان کیے: پہلا معنی کیا؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ بھئی، دوسرا معنی إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ بھئی۔ اور جب اس کی نسبت ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف ہو تو کون سا معنی ہوگا؟ إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ۔ اور جب حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا قرآن کی طرف ہو تو اس کا کیا معنی ہوگا؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ ہوگا۔ نیز دوسرا ضابطہ یہ بیان کیا کہ جب یہ بغیر واسطے کے متعدی ہو مفعولِ ثانی کی طرف تو پھر کون سا معنی ہوگا؟ إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ، اور جب بواسطۂ إِلَىٰ یا لَامٌ کے ہو تو پھر إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ بھئی۔

تو دیکھیے اب ذرا کتاب میں بھئی۔ تو کہتے ہیں الْحَمْدُ لِلّٰهِ کی تفسیر تو واضح ہے، وَأَمَّا الْهِدَايَةُ اور باقی ہدایت جو ہے فَكَمَا قِيلَ تو جیسا کہ کہا گیا ہے الدَّلَالَةُ الْمُوصِلَةُ إِلَى الْمَطْلُوبِ، وہ دلالت جو پہنچانے والی ہو مطلوب تک۔ یہ کون سا ترجمہ ہوا؟ مُوصِلَةٌ پہنچانے والی ہے، إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ آگیا نا بھئی، مطلوب تک پہنچانے والی۔ أَوِ الدَّلَالَةُ عَلَىٰ مَا يُوصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ، یا دلالت کرنا ہے، رہنمائی کرنا ہے عَلَىٰ مَا اس چیز پر يُوصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ جو کیا کرتی ہے مطلوب تک پہنچاتی ہے۔ دیکھو راستے پر رہنمائی کی اور وہ راستہ پھر کہاں تک پہنچاتا ہے؟ مطلوب تک پہنچاتا ہے، تو یہ کون سا معنی بیان ہوا؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ بھئی۔

وَأَجْمَعُوا اور علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے عَلَىٰ أَنَّهُ إِذَا نُسِبَ إِلَى اللهِ تَعَالَىٰ کہ جب اس کی نسبت کی جائے اللہ تعالیٰ کی طرف يُرَادُ بِهِ الْأَوَّلُ تو مراد اس کے ذریعے اول معنی ہوتا ہے یعنی إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ، وَإِذَا نُسِبَ إِلَى الرَّسُولِ أَوِ الْقُرْآنِ اور جب اس کی نسبت پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا قرآن کی طرف کی جائے يُرَادُ بِهِ الثَّانِي تو مراد کیا ہوتا ہے اس سے؟ ثانی معنی، کون سا بھئی؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ۔ وَقَالُوا أَيْضًا اور علماء نے یہ بھی فرمایا ہے إِنَّهُ إِذَا عُدِّيَ إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي

بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْأَوَّلُ کہ جب اس کو متعدی کیا جائے مفعولِ ثانی کی طرف بغیر کسی واسطے کے تو ارادہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعے معنی اول کا یعنی إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ، وَإِذَا عُدِّيَ إِلَيْهِ بِوَاسِطَةِ إِلَىٰ أَوِ اللَّامِ اور جب اس کو متعدی کیا جائے مفعول ثانی کی طرف بواسطۂ إِلَىٰ یا لَامٌ کے يُرَادُ بِهِ الثَّانِي تو اس کے ذریعے کون سا معنی مراد ہوتا ہے؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ، دوسرا معنی بھئی۔

اب دیکھیے بھئی، اب اشکال ذکر کریں گے، آگے پھر جواب دیں گے۔ متن ذرا دیکھ لو بھئی، اعتراض سمجھو بھئی: هَدَانَا ہمیں ہدایت دی، کس نے ہدایت دی؟ اللہ نے ہدایت دی۔ تو ہدایت کی نسبت کس کی طرف ہوئی؟ اللہ کی طرف ہوئی، تو کون سا معنی ہونا چاہیے؟ إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ۔ اور آگے آرہا ہے إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ بھئی۔ متعدی بلا واسطہ ہے یا واسطے کے ساتھ؟ واسطے کے ساتھ۔ اور یہ کیا تقاضا کرتا ہے، کون سا معنی ہونا چاہیے؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ۔ تو ہم اگر دیکھیں کہ ہدایت کی نسبت ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف ہے تو یہاں معنی إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ ہونا چاہیے، اور یہ دیکھیں کہ یہ تو إِلَىٰ آگے آرہا ہے مفعولِ ثانی پر تو کیا معنی ہونا چاہیے؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ۔ اشکال سمجھ میں آگیا بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَهٰهُنَا إِنْ نُظِرَ إِلَىٰ أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى اللهِ تَعَالَىٰ اور یہاں پر اگر نظر کی جائے اس بات کی طرف کہ یہ ہدایت کا لفظ منسوب ہے اللہ کی طرف يَنْبَغِي أَنْ يُرَادَ بِهِ الْأَوَّلُ تو مناسب یہ ہے کہ اس سے کون سا معنی مراد ہونا چاہیے؟ معنی اول یعنی إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ؛وَإِنْ نُظِرَ إِلَىٰ أَنَّهُ عُدِّيَ بِوَاسِطَةِ اور اگر نظر کی جائے اس بات کی طرف کہ یہ متعدی ہے بِوَاسِطَةِ إِلَىٰ بھئی، کس کے واسطے سے؟ إِلَىٰ کے واسطے سے، يَنْبَغِي أَنْ يُرَادَ بِهِ الثَّانِي تو مناسب یہ ہے کہ ارادہ کیا جائے اس سے ثانی معنی کا۔ تو اب دیکھو بھئی، ایک طرف دیکھتے ہیں تو إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ معنی ہونا چاہیے، دوسری طرف دیکھتے ہیں تو إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ، تو دونوں میں ٹکراؤ آگیا بھئی۔

اب آگے فَإِمَّا سے جواب ذکر کر رہے ہیں بھئی: فَإِمَّا أَنْ يُقَدَّرَ هَدَانَا رُسُلُهُ، پس یا تو یہ مقدر نکالا جائے گا هَدَانَا رُسُلُهُ بھئی۔ اب دیکھو بھئی جواب آگیا بھئی! ہدایت کی نسبت اللہ کی طرف نہیں بلکہ کس کی طرف ہے؟ رُسُلُهُ مقدر بھئی، مقدر نکال لیا۔ تو ہدایت کی نسبت پہلے تو آپ نے متن میں کس کی طرف کی تھی؟ اللہ کی طرف، اور اب بتلا دیا کہ رُسُلُهُ مقدر ہے تو کس کی طرف ہوئی نسبت؟ رسول کی طرف۔ اور جب رسول کی طرف نسبت ہو تو کیا معنی ہوتا ہے؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ، اور آگے إِلَىٰ بھی کیا چاہتا ہے معنی کیا ہو؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ، تو اب اشکال ختم ہو گیا بھئی!

تو یا تو کہتے ہیں مقدر نکالا جائے هَدَانَا رُسُلُهُ۔ یعنی بھئی هَدَانَا کے اندر ضمیر ہے اور وہ ضمیر راجع ہے کس کی طرف؟ اللہ کی طرف، اور اس سے پہلے مضاف محذوف ہے۔ کیا تقریر کرنی ہے آپ نے بھئی؟ ہدایت کے اندر ضمیر کس کو راجع ہے؟ ذاتِ باری تعالیٰ کو، ٹھیک ہے، لیکن اس سے پہلے کیا لفظ محذوف نکال لیں گے؟ مضاف رُسُلُ کو۔ تو ضمیر راجع تھی ذاتِ باری تعالیٰ کو، اس سے پہلے رُسُلُ مضاف نکال لیا، کیا بن گئی عبارت؟ رُسُلُهُ۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ معنی نہیں کہ رُسُلُهُ سارے

کو یہاں مقدر نکالیں گے، پھر تو درست نہیں ہے! پھر تو خرابی کیا لازم آئی؟ فاعل کو مقدر ماننا پڑے گا، اور فاعل کو تو کسی صورت میں—آپ پڑھ چکے ہیں بھئی كَافِيَة کے اندر بھئی—کہ فعل کے فاعل کو کبھی بھی حذف نہیں کر سکتے، جائز ہی نہیں ہے بھئی، عبارت ہی غلط ہو گئی اگر فاعل ذکر نہیں ہے۔ فعل جب بھی آئے گا اس کے ساتھ ہمیشہ کیا آئے گا؟ فاعل آئے گا۔ تو یہ معنی نہیں کہ رُسُلُهُ یہاں سارا مقدر ہے، نہیں! رُسُلُهُ کی یہ جو هُ ہے یہ تو پہلے ہی هَدَىٰ کے اندر موجود تھی بھئی، صرف اس هُ سے پہلے کیا کر لیا بھئی؟ مضاف محذوف مان لیا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ یا یہ ضمیر راجع ہے لفظ اللهِ کو اور اس لفظ اللهِ سے پہلے کیا کر لیں گے؟ مضاف محذوف نکال لیں گے: رُسُلُ اللهِ بھئی، هَدَانَا رُسُلُ اللهِ۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

تو کہتے ہیں فَإِمَّا أَنْ يُقَدَّرَ هَدَانَا رُسُلُهُ یا تو یہ عبارت مقدر مانی جائے بھئی هَدَانَا رُسُلُهُ، أَوْ يُقَالُ یا یہ کہا جائے كَلِمَةُ إِلَىٰ مَزِيدَةٌ لِلتَّأْكِيدِ وَالتَّقْوِيَةِ کہ کلمہ إِلَىٰ وہ زائد ہے تاکید اور تقویت کے لیے۔ بھئی دیکھیے خرابی کیا لازم آرہی تھی؟ ایک جواب تو دے دیا بھئی کہ هَدَانَا کیا مان لیں؟ هَدَانَا رُسُلُهُ۔ تو هَدَانَا رُسُلُهُ کیا تقاضا کرتا ہے هَدَىٰ کا کیا معنی ہونا چاہیے؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ، اور إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ یہ بھی کیا تقاضا کرتا ہے کون سا معنی ہونا چاہیے؟ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ، اشکال ختم۔ دوسری صورت یہ ہے کہ هَدَىٰ کی نسبت اسی طرح اللہ ہی کی طرف مانیں بھئی: هَدَانَا کس نے ہدایت دی ہمیں؟ اللہ نے۔ کیا تقاضا کرتا ہے کون سا ترجمہ ہونا چاہیے؟ إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ۔ آگے إِلَىٰ کو زائد مان لو بھئی! کیا کرو؟ إِلَىٰ کو زائد مان لو۔ جب إِلَىٰ کو زائد مان لیا آپ نے تو گویا کہ هَدَىٰ کیا ہے؟ بغیر واسطے کے متعدی ہے کس کی طرف؟ صراطِ مستقیم کی طرف، مفعولِ ثانی کی طرف بھئی۔ اور بغیر واسطے کے متعدی ہو یہ بھی کیا تقاضا کرتا ہے کیا معنی ہونا چاہیے؟ إِيصَالٌ إِلَى الْمَطْلُوبِ۔ اشکال کیا ہو گیا؟ ختم ہو گیا۔ تو کہتے ہیں إِلَىٰ مَزِيدَةٌ لِلتَّأْكِيدِ وَالتَّقْوِيَةِ اور کلمہ إِلَىٰ زائد ہے تاکید اور تقویت کے لیے۔ آپ جانتے ہیں بھئی کبھی بعض حروف زائد آجاتے ہیں اور اس سے جملے میں کیا پیدا ہو جاتی ہے؟ تاکید آجاتی ہے، قوت آجاتی ہے بھئی۔

وَبِالْجُمْلَةِ بھئی، کہتے ہیں حاصل یہ ہے: لَا يَخْلُو هٰذَا عَنْ تَمَحُّلٍ بھئی، کہ نہیں ہے یہ جگہ خالی تَمَحُّلٌ سے۔ تَمَحُّلٌ کہتے ہیں حیلہ کرنا۔ کچھ نہ کچھ حیلہ کرنا پڑے گا، حیلے سے یہ جگہ خالی نہیں ہے بھئی۔ یا تکلف کر لیں اس کا معنی: یہ جگہ تکلف سے خالی نہیں ہے بھئی، کچھ نہ کچھ تکلف کرنا پڑے گا، یا تو رُسُلُهُ کو کیا کرنا پڑے گا؟ مقدر نکالنا پڑے گا، یا کیا کرنا پڑے گا؟ إِلَىٰ کو زائد ماننا پڑے گا بھئی۔ اور نیز پھر بھی دونوں پر اعتراض باقی رہتے ہیں بھئی۔ پہلی صورت میں بھئی کیا محذوف نکالا آپ نے بھئی؟ رُسُلُ کا لفظ محذوف نکالا، تو حذف جو ہے آپ جانتے ہیں الْحَذْفُ خِلَافُ الْأَصْلِ بھئی، حذف کیا ہے؟ خلافِ اصل۔ اصل تو ہے چیز کو مذکور ہونا چاہیے، حذف نہیں ہونا چاہیے بھئی۔ مذکور ہو یہ اصل ہے اور پھر اس کو حذف کرتے ہیں تو وہ فرع ہے بھئی۔ نیز دوسری بات یہ کہ ہدایت کی نسبت اقویٰ سے ضعیف کی طرف ہو گئی بھئی۔ کس کی طرف؟ ضعیف کی طرف ہو گئی۔ جب آپ نے رُسُلُ مقدر نکالا تو پہلے ہدایت کی نسبت اللہ کی طرف تھی جو سب سے قوی ذات ہے، اور جب

رُسُلُ مقدر مان لیا تو اب اللہ سے ہدایت کی نسبت ہٹ کر کس کی طرف آگئی؟ رسل کی طرف آگئی، تو اقویٰ سے نسبت ہٹا کر کس کی طرف کرنا پڑی؟ ضعیف کی طرف کرنا پڑی، اور یہ مناسب نہیں ہے بھئی، نسبت تو اقویٰ کی طرف ہونی چاہیے بھئی۔ اور نیز إِلَىٰ کو جب زائد آپ نے لیا دوسرا جو جواب دیا، تو پھر یہ جو زائد ہونا ہے یہ بھی خِلَافُ الْأَصْلِ ہے، اصل تو یہ ہے کہ زائد نہیں ہونا چاہیے بلکہ وہ معنی کا فائدہ دے بھئی، لیکن آپ کہہ رہے ہیں یہ زائد ماننا پڑے گا اور زیادتی تو کیا ہے؟ خِلَافُ الْأَصْلِ ہے، تو دونوں صورتوں میں خرابی ہے بھئی۔

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِي يَكُونُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ۔ اور صراطِ مستقیم جو ہے هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِي وہ راستہ ہے يَكُونُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ جو کس پر ہو؟ شاہراہ پر ہو بھئی۔ شَارِعٌ کس کو کہتے ہیں؟ شاہراہ کو بھئی۔ وہ راستہ جو شاہراہ پر ہو، بڑی سڑک بھئی جس پر ہر ایک چلتا ہے بھئی، جیسے یہاں آپ کے سامنے یہ فیروز پور روڈ کیا ہے؟ شاہراہ ہے بھئی۔ وَيَسْلُكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ اور چلتا ہے اس پر ہر ایک مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ الْتِفَاتٌ بغیر اس کے کہ اس کے اندر توجہ ہو إِلَىٰ شِعْبِ الْيَمِينِ وَالشِّمَالِ۔ شِعْبٌ کہتے ہیں گھاٹی کو بھئی، پہاڑ کے اندر تنگ راستہ جو ہو، چٹانوں کے درمیان سے جو تنگ راستہ ہو وہ کیا کہلاتا ہے؟ شِعْبٌ، گھاٹی۔ بغیر اس کے کہ اس میں توجہ ہو دائیں یا بائیں گھاٹی کی طرف۔ بھئی بتلایا صراطِ مستقیم وہ راستہ ہے جو شاہراہ پر ہو بھئی اور اس پر ہر ایک چلتا ہو اور دائیں بائیں گھاٹیوں اور راستوں کی طرف توجہ نہ ہو۔ کیا معنی دائیں بائیں راستوں کی طرف توجہ نہ ہو؟ یعنی دائیں بائیں بھٹکنے کا اندیشہ اس پر نہیں ہوتا، کھلی سڑک ہے بڑی واضح بھئی، عام صاف راستہ ہے بھئی، تو اس میں بھٹکنے کا خطرہ نہیں ہوتا بھئی۔ ہاں اس کے مقابلے میں کوئی چھوٹا راستہ ہے بھئی، اس پہ تو بھٹکنے کا خطرہ ہے بھئی کہ دائیں طرف ہو سکتا ہے بائیں طرف، لیکن جب بڑی کھلی سڑک ہو، واضح چیز ہے، وہاں کسی قسم کا اندیشہ نہیں ہے۔ تو کہتے ہیں: وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِي يَكُونُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيَسْلُكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ الْتِفَاتٌ إِلَىٰ شِعْبِ الْيَمِينِ وَالشِّمَالِ، اور صراطِ مستقیم وہ راستہ ہے جو شاہراہ پر ہو اور چلتا ہو اس پر ہر ایک بغیر اس کے کہ اس میں توجہ ہو دائیں بائیں گھاٹی کی طرف یا دائیں بائیں راستوں کی طرف، یعنی بھٹکنے کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ مُعْتَدِلًا بَيْنَ الْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ۔ اور وہ وہ راستہ ہے الَّذِي يَكُونُ مُعْتَدِلًا جو میانہ ہو، متوسط، درمیان والا ہو بھئی، سیدھا ہو، درست ہو بَيْنَ الْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ افراط اور تفریط کے درمیان بھئی۔ إِفْرَاطٌ کہتے ہیں کسی چیز میں حد سے تجاوز کرنا، حد سے زیادتی کرنا بھئی، حد سے بڑھ کر زیادتی کرنا۔ اور تَفْرِيطٌ کہتے ہیں حد سے بڑھ کر کمی کرنا بھئی کسی چیز میں۔ إِفْرَاطٌ کا کیا معنی؟ حد سے بڑھ کر زیادتی کرنا، اور تَفْرِيطٌ کا کیا معنی؟ حد سے زیادہ کمی کرنا بھئی۔ تو وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ مُعْتَدِلًا بَيْنَ الْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ وہ راستہ ہے جو افراط اور تفریط کے درمیان سیدھا ہو، جو افراط اور تفریط کے درمیان میانہ ہو، متوسط ہو، ان دونوں کے بیچ میں ہو، نہ حد سے زیادتی ہو اور نہ حد سے کمی ہو بھئی۔ یہ بتلایا صراطِ مستقیم کا معنی بھئی۔

اب اس کے مصداق ذکر کرنے لگے ہیں بھئی کہ اس سے مراد کیا ہے؟ اے اللہ ہمیں صراطِ مستقیم کی طرف ہدایت

دے، یہ تو بتلا دیا صراطِ مستقیم بڑی شاہراہ کو کہتے ہیں، سیدھا راستہ بھئی جو افراط اور تفریط کے درمیان ہو۔ اب اس سے مراد کیا ہے؟ بھئی تین مصداق بیان کریں گے بھئی: یا تو یہ صادق آتا ہے شریعتِ محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پر، اور اسی طرح یہ اہلِ سنت والجماعت کے عقیدوں پر بھی صادق آتا ہے کہ وہ عقیدے ہمیں اے اللہ نصیب فرما، اور اسی طرح وہ طریقِ سلوک جس میں عشق و محبت اور عقل دونوں ہوں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ دیکھیے بھئی تشریح آگے آ رہی ہے، آسان بات ہے۔

کہتے ہیں: وَهٰذَا صَادِقٌ عَلَىٰ شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اور یہ صادق آتا ہے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی شریعت پر، لِأَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْإِفْرَاطِ الَّذِي فِي دِينِ مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيطِ الَّذِي فِي دِينِ عِيسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ، اس لیے کہ یہ شریعت جو ہے متوسط ہے اس افراط کے بیچ جو حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین میں تھی اور اس تفریط کے بیچ جو حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین میں تھی۔ حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین میں افراط تھا بھئی، یعنی مراد ہے سختی بھئی، حد سے زیادہ سختی تھی بھئی۔ اور حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین میں تفریط تھی یعنی حد سے زیادہ نرمی تھی بھئی۔ اور جبکہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی شریعت میں نہ حد سے زیادہ سختی ہے اور نہ حد سے زیادہ نرمی ہے، تو یہ اس افراط و تفریط کے بیچ ہے، متوسط ہے بھئی۔

حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین کے بارے میں بھئی کچھ باتیں یہ آپ کے حاشیے میں بھی دی ہوئی ہیں، بعض علماء نے ذکر کی ہیں کہ بھئی اتنی سختی تھی کہ کوئی شخص جو ہے گناہ کرتا تھا تو توبہ ویسے نہیں قبول ہوتی تھی، توبہ میں اپنے آپ کو قتل کرنا ہوتا تھا، قتل کرتے تھے پھر اس کی توبہ قبول ہوتی تھی۔ سمجھ میں آیا؟ اور اسی طرح لکھا ہے کہ جھوٹ بولنے پر زبان کاٹی جاتی تھی، زبان کاٹنی پڑتی تھی بھئی۔ اور اسی طرح بدن پر نجاست لگ جاتی تو بدن کا وہ حصہ کاٹنا پڑتا تھا۔ تو بہرحال سختی تھی بھئی، کافی سختی تھی اس شریعت کے اندر حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کی۔ سمجھ میں آیا؟ قصاص کے طور پر قاتل کو قصاص میں قتل کرنا ضروری ہوتا تھا، مقتول کے اولیاء کو معاف کرنے کی اجازت نہیں تھی بھئی۔ جبکہ حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین میں معاف ہی کرنا پڑتا تھا، قصاص لے ہی نہیں سکتے تھے بھئی۔ جبکہ ہمارے ہاں درمیانہ راستہ ہے بھئی: قصاص لینا چاہے تو قصاص لے لے، معاف کرنا چاہے تو معاف کر دے بھئی۔ اسی طرح یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کی شریعت میں زکوٰۃ کے طور پر مال کا چوتھا حصہ دینا پڑتا تھا۔ ہمیں تو چالیسواں حصہ دینا پڑتا ہے، چالیس درہم میں سے کتنا دیں گے مثلاً اگر نصاب کے برابر ہو؟ تو ہر چالیس میں سے ایک درہم، اور انہیں ہر چالیس میں سے دس درہم دینے پڑیں گے، یعنی ہمارے نزدیک ڈھائی فیصد، ان کے نزدیک پچیس فیصد بھئی دینا پڑتا تھا۔ اور حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین میں کہتے ہیں بڑی نرمی تھی بھئی، مشرکہ عورتوں سے نکاح بھی جائز تھا بھئی، شراب بھی جائز تھی بھئی، وغیرہ بھئی۔ تو کہتے ہیں: وَهٰذَا صَادِقٌ عَلَىٰ شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْإِفْرَاطِ الَّذِي فِي دِينِ مُوسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيطِ الَّذِي فِي دِينِ عِيسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ، اور یہ صادق ہے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی شریعت پر اس

لیے کہ یہ جو شریعت ہے یہ متوسط ہے اس افراط جو حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین میں تھی اور اس تفریط کے بیچ جو حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین میں تھی۔ یہ تو ایک مصداق ہوا۔

وَعَلَىٰ عَقَائِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ—یہاں أَهْلِ کا لفظ ہونا چاہیے بھئی، کتابت کی غلطی ہے رہ گیا ہے—وَعَلَىٰ عَقَائِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ اور اہلِ سنت والجماعت کے عقائد پر بھی یہ صادق آتا ہے۔ یہ صراطِ مستقیم بھئی کس پر صادق آتا ہے؟ دیکھو پیچھے آیا تھا نا هٰذَا صَادِقٌ عَلَىٰ شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اسی عَلَىٰ شَرِيعَةِ پر عطف ہے عَلَىٰ عَقَائِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ أَيْ هٰذَا صَادِقٌ عَلَىٰ عَقَائِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ۔ اور یہ صراطِ مستقیم صادق آتا ہے اہلِ سنت والجماعت کے عقائد پر بھی، فَإِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ وَبَيْنَ الرَّفْضِ وَالْخُرُوجِ وَبَيْنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّعْطِيلِ الَّذِي فِي غَيْرِهَا۔

یہاں کچھ فرقوں کا ذکر آگیا بھئی، مختصر بھئی یاد رکھیے۔ ایک ہے فرقۂ جبریہ، ایک ہے فرقۂ قدریہ بھئی۔ اچھا بھئی، فرقۂ جبریہ کہتا ہے کہ انسان مجبورِ محض ہے بھئی۔ انسان کیا ہے؟ مجبورِ محض ہے بھئی، نہ وہ اپنے افعال کا خالق ہے اور نہ اپنے افعال کا کاسب ہے۔ انسان کی حیثیت جمادات کی طرح ہے، یعنی پتھر وغیرہ کی طرح ہے بھئی۔ یعنی انسان مجبورِ محض ہے بھئی، اللہ نے جو کچھ لکھ دیا تقدیر کے اندر بھئی، انسان کو اسی کے مطابق چلنا پڑے گا، وہ کچھ بھی نہیں کر سکتا بھئی۔ اگر اللہ نے لکھ دیا نیک بخت ہے تو وہ ایمان لائے گا، اگر اللہ نے لکھ دیا یہ بدبخت ہے بھئی تو جو اللہ نے لکھا ہے اسی کے مطابق انسان کو چلنا پڑتا ہے۔ تو انسان کی حیثیت کس کی طرح ہو گئی؟ جمادات، پتھر کی طرح ہو گئی، اس کی اپنی مرضی کا کسی چیز میں دخل نہیں ہے بھئی۔

اور دوسرا فرقۂ قدریہ ہے بھئی، دال پر بھی فتحہ ہے قَدَرِيَّةٌ۔ فرقۂ قدریہ والے وہ تقدیر کا سرے سے انکار کرتے ہیں کہ تقدیر کوئی چیز ہی نہیں ہے، وہ کہتے ہیں انسان اپنے افعال کا خالق بھی ہے، کاسب بھی ہے۔ جبریہ والوں نے تو کہا تھا نہ خالق ہے اور نہ کاسب؛ قدریہ والے کیا کہتے ہیں بھئی؟ خالق بھی ہے اور کاسب بھی ہے۔ وجہ یہ کہ وہ کہتے ہیں بھئی انسان کو اپنے افعال کا خالق قرار دینا پڑے گا۔ انہی میں سے معتزلہ کا بھی یہی عقیدہ تھا بھئی، یہ بھی ایک گمراہ فرقہ گزرا ہے بھئی، کہ انسان کیا ہے؟ اپنے افعال کا خالق بھی ہے اور کاسب بھی۔ بھئی کیوں خالق ہے؟ کہتے ہیں بھئی دیکھو انسان کے افعال دو قسم کے ہیں: کچھ افعالِ خیر ہیں، کچھ افعالِ شر ہیں بھئی۔ کچھ تو خیر کے افعال ہیں، نیکی کی، نماز پڑھی بھئی، روزہ رکھا وغیرہ بھئی، فقیر کو مال وغیرہ دیا، یہ تو نیکیاں ہیں؛ کچھ برے افعال بھی تو ہیں، زنا ہے، چوری ہے، ڈاکہ ہے۔ تو اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ ان کے خالق ہیں تو ایک قبیح چیز کی نسبت اللہ کی طرف کرنا لازم آئے گا، ایک قبیح فعل کی نسبت کس کی طرف کرنا لازم آئے گا؟ اللہ کی طرف، کہ اس چوری کے فعل کے بھی خالق اللہ، اس ڈاکے کے فعل کے خالق بھی کون؟ اللہ، اور یہ درست نہیں ہے کہ اللہ کی طرف قبیح کی نسبت کی جائے بھئی۔ لہٰذا وہ کیا کہتے ہیں؟ کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے اور کاسب بھی ہے بھئی۔

جبکہ اس کے مقابلے میں اہلِ سنت والجماعت کا عقیدہ متوسط ہے بھئی: وہ نہ تو انسان کو مجبور مانتا ہے اور نہ ہی انسان کو اپنے افعال کا خالق بھئی۔ اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک بھئی انسان اپنے افعال کا خالق نہیں، خالق کون ہیں افعال کے؟ اللہ تعالیٰ۔ ہاں انسان اپنے افعال کا کاسب ہے، اور سزا و جزا کا دارومدار کسب پر ہے بھئی کہ اس نے اس کام کا ارادہ کیا، اس کو سرانجام دیا بھئی۔ تو خالق کون ہیں؟ اللہ بھئی، چاہے افعالِ خیر ہیں چاہے افعالِ شر ہیں، سب کے خالق اللہ ہیں بھئی۔ اس لیے کہ اگر اے قدریہ تمہاری بات مان لی جائے تو اس کا مطلب ہے—ان کے نزدیک کیا تھا؟ ہر انسان اپنے افعال کا خالق خود ہے—تو خالق ایک ہوا یا لاتعداد خالق ہو گئے بھئی، بے شمار ہو گئے؟ جب ہر انسان اپنے افعال کا خالق ہے تو ہر انسان خالق ہوا، تو خالق ایک رہا یا خالق بے شمار ہو گئے؟ بے شمار ہو گئے، خرابی لازم آتی ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو ہم کہتے ہیں بھئی کہ انسان اپنے افعال کا کاسب تو ہے، خالق نہیں، خالق کون ہیں؟ اللہ تعالیٰ بھئی، خالق ایک ہی ہے بھئی۔ بھئی وہ کہتے ہیں پھر سزا و جزا کیسے جب خالق اللہ تعالیٰ ہیں؟ ہم کہتے ہیں بھئی سزا و جزا کا دارومدار، جنت اور جہنم جو ملے گا اس کا تعلق خلق سے نہیں ہے، اس کا تعلق کسب سے ہے۔ خالق تو اللہ تعالیٰ ہیں اس کے، لیکن کسب کون کرتا ہے؟ انسان کرتا ہے، نیت و ارادہ کیا، اس کو سرانجام دیا بھئی، یہ کون کرتا ہے؟ انسان کرتا ہے۔ اور جو آپ نے کہا کہ اس صورت میں تو فعلِ قبیح کی نسبت کس کی طرف کرنا لازم آئے گی؟ اللہ کی طرف، کہنا پڑے گا چوری کے خالق کون؟ اللہ، ڈاکے کے خالق کون؟ اللہ؛ ہم کہتے ہیں نہیں بھئی، خَلْقُ الْقَبِيحِ قبیح نہیں ہے! کسی قبیح چیز کو پیدا کرنا قبیح نہیں ہے، ہاں اس کو قبیح استعمال کرنا یہ برا ہے بھئی۔ جیسے بھئی تلوار ہے: تلوار بنانا یہ تو کمال ہے، ہاں اس کو استعمال کرنا، قتل کرنا اس سے یہ کیا ہے؟ قبیح ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو خَلْقُ الْقَبِيحِ قبیح نہیں ہے بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اللہ تمام افعال کے خالق ہیں، ہر چیز کے خالق ہیں بھئی، ہاں پھر ان افعال میں کسب کون کرتا ہے؟ انسان بھئی، اور اسی پر پھر اسے اگر اچھی چیز کا کسب کیا تو اسے جنت ملے گی اور اگر بری کا کیا تو جہنم۔

اسی طرح بھئی آگے آرہا ہے الرَّفْضِ وَالْخُرُوجِ۔ رَفْضٌ بھئی روافض بھئی جنہیں آپ شیعہ کہتے ہیں بھئی، اور خُرُوجٌ سے خارجیوں کا عقیدہ بھئی۔ ان کے عقائد بھی کیا ہیں؟ ان میں افراط اور تفریط ہے، حد سے زیادتی ہے یا حد سے کمی۔ جیسے بھئی شیعہ جو ہیں، روافض جو ہیں، حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کی محبت میں حد سے بڑھ گئے بھئی، یہاں تک کہ باقی تمام صحابہ کو کیا قرار دے دیا؟ کافر بھی انہوں نے کہہ دیا بھئی، اور عجیب و غریب عقائد ہیں بھئی ان کے۔ تو انہوں نے حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کی محبت میں حد سے تجاوز کیا بھئی۔ اور خوارج نے حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کی محبت میں حد سے کمی کی بھئی، یہاں تک کہ ان کے کفر کا قول کیا بھئی! یہی وہ لوگ تھے، یہی اسلام میں پہلا فرقۂ فاسقہ و مبتدعہ ہے بھئی، پہلا بدعتی فرقہ ہے بھئی اسلام کے اندر یہ خوارج بھئی۔ یہ حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ خلیفہ تھے، منبر پر ہوتے، تقریر کر رہے ہوتے، ان کے لوگ درمیان میں کھڑے ہو جاتے اور نعرہ لگاتے تھے: سَوَّدَ اللّٰهُ وَجْهَكَ، اللہ آپ کے چہرے کو

سیاہ کرے بھئی! لیکن حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ بھئی امیر المؤمنین ہیں بھئی، ایک اشارے پر اس شخص کی گردن تن سے جدا کی جا سکتی ہے بھئی، لیکن یہ کوئی عام شخص نہیں ہے بھئی، یہ وہ شخص ہے جس نے سرورِ کونین صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی معیت میں ساری زندگی بسر کی ہے بھئی! اعلیٰ اخلاق بھئی، انتہا درجے کا عفو و درگزر ان کا دیکھیے، کچھ بھی نہیں کہتے تھے ان کو بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو وہ خوارج کیا نعرہ لگاتے تھے؟ سَوَّدَ اللّٰهُ وَجْهَكَ، اللہ آپ کے چہرے کو سیاہ کرے۔ اسی لیے اس کے مقابلے میں پھر اہلِ سنت والجماعت میں کیا نعرہ مشہور ہوا؟ كَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ۔ یہ صرف حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کے بارے میں آپ جہاں بھی پڑھیں گے كَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ، اللہ ان کے چہرے کو معزز کرے بھئی، محترم کرے۔ یہ کیا وجہ ہے باقی کے ساتھ کیوں نہیں کہتے؟ وجہ یہ ہے کہ وہ جو سَوَّدَ اللّٰهُ وَجْهَكَ کا نعرہ لگاتے تھے اس کے مقابلے میں پھر یہ کہنا شروع کیا اہلِ سنت والجماعت نے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو آپ کو وجہ بھی پتہ چل گئی بھئی کہ حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کے ساتھ كَرَّمَ اللّٰهُ وَجْهَهُ کیوں کہتے ہیں بھئی۔

اور اسی طرح بھئی التَّشْبِيهِ وَالتَّعْطِيلِ آگے لفظ آرہے ہیں بھئی۔ تشبیہ یہ بعض فرقے تھے جو تشبیہ دیتے تھے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے ساتھ اور کہتے تھے جس طرح مخلوق کا جسم ہے اسی طرح اللہ کا بھی جسم ہے؛ حالانکہ ہمارا کیا عقیدہ ہے؟ اللہ جسم سے کیا ہیں؟ پاک ہیں بھئی، جسم سے پاک ہیں۔ اور اسی طرح تعطیل بھئی، یہ بھی بعض لوگ کیا کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ معطل ہیں بھئی، یعنی بیکار ہیں، کوئی کام اللہ تعالیٰ سرانجام نہیں دے رہے بھئی، نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ! یہ حکماء تھے، حکماء کہتے تھے بھئی۔ حکماء کہتے تھے اللہ تعالیٰ سے عقلِ اول کا صدور ہوا۔ کیا ہوا؟ اللہ تعالیٰ سے عقلِ اول کا صدور ہوا بھئی، یعنی خود بخود پیدا ہوئی، اختیار سے بھی پیدا نہیں فرمایا بلکہ خود بخود کیا ہو گئی اللہ سے عقلِ اول پیدا ہو گئی، صدور ہوا۔ پھر اس عقلِ اول نے عقلِ ثانی کو پیدا کیا، پھر عقلِ ثانی نے عقلِ ثالث کو پیدا کیا، عقلِ ثالث نے عقلِ رابع کو، رابع نے خامس کو، اسی طرح یہاں تک کہ عقلِ تاسع نے عقلِ عاشر کو پیدا کیا بھئی۔ اور یہ جو عقلِ عاشر ہے یہ عقلِ فعال ہے، سارے عالم کا نظام یہ عقل چلا رہی ہے بھئی۔ یہ کس کا عقیدہ تھا بھئی؟ حکماء کا بھئی، کہ یہ عقلِ عاشر جو ہے عقلِ فعال ہے، یہ سارے کام کر رہی ہے، ساری کائنات کا نظام یہ چلا رہی ہے اور اللہ تعالیٰ معطل اور بیکار ہیں بھئی، نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ ذٰلِكَ! ویسے ہی خیالی اور فرضی باتیں بھئی۔ جبکہ اہلِ سنت والجماعت کا کیا عقیدہ ہے بھئی؟ کہ اللہ تعالیٰ معطل نہیں ہیں بھئی، كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ، ہر روز اللہ کی ایک شان ہوتی ہے بھئی: کسی کو زندگی دے رہے ہیں، کسی کو موت دے رہے ہیں، کسی کو تخت دے رہے ہیں تو کسی کو تختہ دے رہے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ ساری کائنات کا نظام اللہ جَلَّ شَانُهُ چلا رہے ہیں بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جبر و قدر، رفض و خروج اور تشبیہ و تعطیل کا پتہ چل گیا؟ جی، اب ترجمے پہ نظر رکھیے ذرا: اور یہ جو صراطِ مستقیم ہے یہ صادق آتا ہے اہلِ سنت والجماعت کے عقائد پر بھی، اس لیے کہ یہ عقائد متوسط ہیں اس جبر و قدر اور رفض و خروج اور تشبیہ و تعطیل کے بیچ الَّذِي فِي غَيْرِهَا جو ان عقائد کے علاوہ میں ہے۔ غَيْرِهَا کی هَا ضمیر بھی

کس کو راجع ہے؟ عقائدِ اہلِ سنت کو، یعنی ان کے علاوہ جو دوسرے عقائد کے اندر بعض میں جبر ہے، بعض میں قدر ہے، بعض میں رفض ہے، بعض میں خروج ہے، بعض میں تشبیہ ہے، بعض میں تعطیل ہے، اہلِ سنت والجماعت کے عقائد اس کے مقابلے میں متوسط ہیں۔

وَعَلَىٰ طَرِيقِ سُلُوكٍ جَامِعٍ بَيْنَ الْمَحَبَّةِ وَالْعَقْلِ۔ اور یہ صراطِ مستقیم صادق آتا ہے—اس کا عطف اسی عَلَىٰ عَقَائِدِ پر کر لیں یا عَلَىٰ شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ پر کر لیں—عَلَىٰ طَرِيقِ سُلُوكٍ۔ سلوک کہتے ہیں بھئی تصوف کی اصطلاح میں تَهْذِيبُ الْأَخْلَاقِ بھئی، اپنے اخلاق کو مہذب کرنا، اچھے اخلاق اپنانا اور برے اخلاق کو اپنے سے دور کرنا بھئی۔ یا آسان لفظوں میں یوں کہو: حق کی تلاش بھئی۔ سلوک کسے کہتے ہیں؟ حق کی تلاش۔ اور یہ جو صراطِ مستقیم ہے یہ صادق آتا ہے عَلَىٰ طَرِيقِ سُلُوكٍ حق کی تلاش کے ایسے راستے پر جَامِعٍ جو جامع ہو بَيْنَ الْمَحَبَّةِ وَالْعَقْلِ محبت اور عقل کے درمیان، یعنی اس میں محبت بھی ہو اور ساتھ ساتھ عقل بھی ہو۔ فَلَا يَكُونُ عِشْقًا مَحْضًا مُفْضِيًا إِلَى الْجَذْبِ—مُفَضِّيًا تو نہیں ہے آپ کی کتابوں میں؟ ہاں، شد نہیں ہونا چاہیے بھئی، کتابت کی غلطی ہے—فَلَا يَكُونُ عِشْقًا مَحْضًا مُفْضِيًا إِلَى الْجَذْبِ، تو یہ صرف عشقِ محض بھی نہیں ہے جو پہنچانے والا ہے، لے جانے والا ہے إِلَى الْجَذْبِ مجذوبیت تک؛ وَلَا عَقْلًا صِرْفًا اور محض عقل بھی نہیں ہے، صرف عقل بھی نہیں ہے مُوصِلًا إِلَى الْإِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ، الحاد کہتے ہیں بے دینی کو بھئی، جو پہنچانے والی ہو بے دینی اور فلسفے تک بھئی، نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْهُ ہم اللہ سے اس کی پناہ چاہتے ہیں بھئی۔

بھئی ایک تو عشقِ محض ہے: صرف عشق ہو، عقل ذرا بھی نہ ہو اس کے ساتھ، تو یہ عشق کہاں تک پہنچا دے گا انسان کو؟ مجذوبیت تک پہنچا دے گا بھئی، جنون تک پہنچا دے گا۔ اور صرف عقل ہو، اس میں عشق اور محبت ذرا بھی نہیں ہے، تو وہ عقل انسان کو کہاں تک لے جائے گی؟ بے دینی تک بھئی۔ کیا صرف عقل کے ذریعے حق تک پہنچا جا سکتا ہے؟ نہیں بھئی، بلکہ محبت بھی ہو اور اس کے ساتھ ساتھ کیا ہو؟ عقل بھی ہو بھئی۔ تو حق کی تلاش کا وہ راستہ جو جامع ہو محبت اور عقل کے درمیان، اس پر بھی کیا صادق آتا ہے؟ صراطِ مستقیم۔ صرف عشقِ محض ہو تو یہ کہاں تک لے جائے گا؟ مجذوبیت اور جنون تک، اور صرف عقل ہو تو یہ کہاں تک لے جائے گی؟ بے دینی تک بھئی۔ صرف عقل ہو بھئی، عقل میں تو چیزیں آتی ہی نہیں ہیں ساری، وہ کہاں حق تک ہمیں پہنچائے گی بھئی؟ سمجھ میں آیا؟ فرشتے دیکھے ہیں بھئی؟ جب فرشتے دیکھے ہی نہیں ہیں تو عقل کبھی تسلیم کرے گی؟ عقل نہیں تسلیم کرے گی بھئی۔ عقل تو صرف محسوس اور مشاہد چیزوں کو ہی تسلیم کرتی ہے اور کسی چیز کو تسلیم ہی نہیں کرتی۔ تو یہاں عقل بھی ہو اور ساتھ ساتھ کیا ہو؟ عشق و محبت بھی ہو، تو پھر یہ جامع راستہ ہے، اس کے ذریعے حق تک پہنچا جاتا ہے۔

وَفِيهِ تَلْمِيحٌ إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ۔ اور ماتن کا جو کلام آیا بھئی الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي هَدَانَا إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، اس میں تَلْمِيحٌ یعنی اشارہ ہے إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ اللہ کے اس قول کی طرف: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ۔ یاد رکھیے تلمیح کہتے ہیں اپنے کلام کے

اندر کسی شعر، یا واقعے، یا ضرب المثل، یا کسی قرآن کی آیت، یا کسی حدیث وغیرہ کی طرف اشارہ کر دینا۔ ایسا کلام لے کر آنا بھئی جس کے ذریعے کسی شعر یا واقعے یا آیت یا حدیث کی طرف کیا ہو جائے؟ اشارہ۔ تو هَدَانَا إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ کس کی طرف اشارہ ہو رہا ہے؟ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ۔ وہ آیت اس طرح ہے بھئی، هَدَانَا ہے وہاں پر؟ نہیں، لیکن لفظ وہی ہیں: وہاں پر اِهْدِ ہے، یہاں هَدَىٰ ہے، وہاں بھی نَا ہے، وہاں بھی الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ہے، تو واضح اشارہ ہو رہا ہے اس آیت کی طرف بھئی۔

بات سمجھ میں آئی بھئی یہاں تک؟ چلیے بس مولانا۔ هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۵: مقدمۃ الکتاب (۵): درود و سلام، علمِ فقہ و اصولِ فقہ کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرح المنار

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ۔ فَتَفْسِيرُ الصَّلَاةِ وَاضِحٌ، وَقَوْلُهُ عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنْبِيهًا عَلَىٰ أَنَّ كَوْنَهُ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ مِمَّا تَقَرَّرَ فِي الْأَذْهَانِ حَتَّىٰ لَا يَنْتَقِلَ الذِّهْنُ مِنْ هٰذَا الْوَصْفِ إِلَىٰ غَيْرِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ، اور رحمت نازل ہو اس ذات پر اُخْتُصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ جو مختص ہے خلقِ عظیم کے ساتھ بھئی۔ فَتَفْسِيرُ الصَّلَاةِ وَاضِحٌ۔ آگے شرح شروع ہو رہی ہے، اس شرح کے اندر تین باتیں مصنف بیان کریں گے بھئی: ایک تو یہ کہ مَنِ اخْتُصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ اس سے کون مراد ہیں، یہ بتلائیں گے؛ دوسری بات خُلُقِ عَظِيمٍ کا معنی بیان کریں گے؛ اور تیسری بات خُلُقِ عَظِيمٍ کی مرادیان کریں گے کہ اس سے مراد کیا ہے بھئی۔ کتنی باتیں بیان ہوں گی؟ تین باتیں: سب سے پہلے کہ مَنِ اخْتُصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ اس سے کون مراد ہیں، اور پھر اس کے بعد خُلُقِ عَظِيمٍ کا معنی بیان ہوگا، اور پھر اس کے بعد خُلُقِ عَظِيمٍ کی مراد متعین کریں گے کہ اس سے کیا مراد ہے۔

چنانچہ کہتے ہیں بھئی: فَتَفْسِيرُ الصَّلَاةِ وَاضِحٌ، صلوۃ کی تفسیر واضح ہے، اس کی تفسیر کرنے کی حاجت نہیں بھئی، اور کتابوں میں آپ کو وہ تفصیل مل جائے گی۔ وَقَوْلُهُ عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اور ماتن کا قول عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ یہ کنایہ ہے محمد صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے۔ کنایہ کہتے ہیں بھئی ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کرنا۔ کنایہ کسے

کہتے ہیں؟ ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کرنا۔ اس کی آسان مثال: جیسے زید کا مثلاً قد لمبا ہے، تو ایک ہے آپ صراحۃً کہہ دیں زید لمبے قد والا ہے، یہ تو آپ نے تصریح کر دی؛ اور ایک ہے کہ یہی معنی ادا کریں کنایہ کے رنگ میں، آپ یوں کہیں: زید لمبی قمیص والا ہے۔ جب قمیص لمبی ہے تو اس کے ساتھ لازم ہے کہ معلوم ہو اس کا قد بھی لمبا ہے۔ تو یہ کنایہ کہلاتا ہے۔ آپ نے کیا کہا؟ زید لمبی قمیص والا ہے، اور آپ کی مراد کیا ہے؟ زید لمبے قد والا ہے۔ ہاں یہ بتلانا مقصد نہیں ہے کہ قمیص لمبی ہے، اگر یہ بتلانا مقصد ہوا پھر تو کنایہ نہ رہا۔ لیکن اگر آپ نے کہا کہ زید لمبی قمیص والا ہے اور ارادہ کیا کیا؟ لمبے قد والا، تو ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کیا کیونکہ لمبی قمیص کے ساتھ لازم ہے اس کا قد بھی کیا ہوگا؟ لمبا ہوگا جبھی اس کی قمیص لمبی ہے بھئی۔ تو یہ کنایہ کہلاتا ہے بھئی۔

تو یہاں پر بھی کہتے ہیں مَنِ اخْتُصَّ یہ کنایہ ہے محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے: وہ ذات جو مختص ہے، جو مخصوص ہے بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ خلقِ عظیم کے ساتھ۔ سوال پیدا ہوا کہ جب یہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے کنایہ ہے تو انہوں نے صراحۃً محمد لفظ ہی کو کیوں نہیں ذکر کر دیا، حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے نام ہی کو کیوں نہیں ذکر کیا، یہ مَنِ اخْتُصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ کے ساتھ کیوں ذکر کیا؟ کہتے ہیں تَنْبِيهًا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے عَلَىٰ أَنَّ كَوْنَهُ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا خلقِ عظیم کے ساتھ مختص ہونا مِمَّا یہ ان چیزوں میں سے ہے تَقَرَّرَ فِي الْأَذْهَانِ جو بیٹھ چکی ہے، جم چکی ہے ذہنوں کے اندر، حَتَّىٰ لَا يَنْتَقِلَ الذِّهْنُ مِنْ هٰذَا الْوَصْفِ إِلَىٰ غَيْرِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ یہاں تک کہ ذہن منتقل نہیں ہوتا اس وصف سے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے علاوہ کی طرف، حضور کے علاوہ کسی اور کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔

تو یہاں مصنف جو ہیں انہوں نے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا نام ذکر نہیں کیا بلکہ کنایہ کیا اور کیا کنایہ لے کر آئے؟ مَنِ اخْتُصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ لے کر آئے بھئی، اور یہ کنایہ کیوں کیا؟ تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ یہ خلقِ عظیم کے ساتھ مختص ہونا، یہ بات ذہنوں میں جم چکی ہے، ذہنوں میں بیٹھ چکی ہے، سب کے علم میں ہے کہ یہ خلقِ عظیم کے ساتھ مختص کون سی ذات ہے؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی ذات ہی ہے اور کوئی ذات نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بولا جائے تو ذہن صرف حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی طرف منتقل ہوتا ہے، ان کی ذات ذہن میں آتی ہے، کسی اور ذات کی طرف ذہن نہیں جاتا بھئی۔ چنانچہ وہ کنائے کے رنگ میں لے کر آئے تاکہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے اس وصف کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اگر نام لے آتے تو اس وصف کی طرف اشارہ نہ ہوتا، یوں ہوتا وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ رحمت ہو محمد پر، لیکن خلقِ عظیم کے ساتھ آپ مختص ہیں یہ پتہ نہ چلتا؛ لیکن اب کنائے کے رنگ میں عبارت لے کر آئے تو اب یہ تو پتہ چل گیا رحمت حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پر ہو، لیکن ساتھ یہ بھی علم ہوا کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی ذات مختص ہے کس کے ساتھ؟ خلقِ عظیم کے ساتھ۔ تو دوبارہ دیکھیے: وَقَوْلُهُ عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اور ماتن کا قول عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ یہ کنایہ ہے محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے، تَنْبِيهًا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے عَلَىٰ أَنَّ كَوْنَهُ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ

کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا مختص ہونا خلقِ عظیم کے ساتھ مِمَّا تَقَرَّرَ فِي الْأَذْهَانِ ان چیزوں میں سے ہے جو بیٹھ چکی ہے، جو جم چکی ہے ذہنوں میں، حَتَّىٰ لَا يَنْتَقِلَ الذِّهْنُ مِنْ هٰذَا الْوَصْفِ إِلَىٰ غَيْرِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ یہاں تک کہ منتقل نہیں ہوتا ذہن اس وصف سے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کے علاوہ کی طرف، بلکہ حضور ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

وَالْخُلُقُ هُوَ مَلَكَةٌ يَصْدُرُ عَنْهَا الْأَفْعَالُ بِسُهُولَةٍ۔ یہاں سے خُلُقٌ کا معنی بیان کر رہے ہیں بھئی۔ یاد رکھیے انسان کو جو وصف حاصل ہو وہ ابتداءً حَالٌ کہلاتا ہے۔ کیا کہلاتا ہے؟ حَالٌ کہلاتا ہے۔ مثلاً بھئی آج آپ سبق پڑھتے ہیں اور سبق کو آپ نے اچھی طرح سمجھ لیا، تو اب یہ سبق آپ کا حال بن گیا۔ آپ سے کوئی بھی اس مقام کی شرح پوچھے گا آپ نہایت آسانی سے کر دیں گے کیونکہ اس مقام کی شرح جو ہے وہ آپ کے ذہن میں بیٹھ چکی ہے؛ لیکن دو چار دن گزریں گے تو سب کچھ ذہن سے نکل جائے گا۔ لیکن اگر آپ نے اس مقام کا کئی مرتبہ تکرار کیا تو یہ شرح آپ کے ذہن میں پختہ ہو جائے گی، اب یہ مَلَكَةٌ بن گیا آپ کا بھئی! اب آپ سے جب بھی کوئی اس کتاب کو اٹھا کر اس مقام کی شرح پوچھے گا آپ بسہولت اور آسانی کے ساتھ کر لیں گے بھئی۔ تو یہ ہے مَلَكَةٌ بھئی کہ وہ وصف آپ کے ساتھ پختہ ہو جائے۔ تو ابتداءً جو وصف حاصل ہو وہ کیا کہلاتا ہے؟ حَالٌ، اور جو پختہ ہو جائے جو وصف وہ کیا کہلاتا ہے؟ مَلَكَةٌ کہلاتا ہے۔ جیسے بھئی ہر چیز کے ماہرین ہوتے ہیں، تو جس چیز کا ماہر ہے اس کا اسے ملکہ حاصل ہے۔ مثلاً آپ تقریر کرتے ہیں: ایک آدھی آپ نے تقریر یاد کی اور تقریر کی بھئی، تو یہ آپ کو تقریر کا ملکہ نہیں ہے بلکہ یہ کیا ہے؟ حال ہے بھئی، وصف آپ کو حاصل ہوا تقریر کا، بیان کا۔ لیکن اگر آپ اسی میں محنت کرتے رہے تو تقریر اور بیان کرنا یہ آپ کا ملکہ بن جائے گا، آپ کو اس میں مہارت حاصل ہو جائے گی، پھر جس وقت جہاں بھی کوئی آپ سے کہے آپ باآسانی بیان کر سکیں گے، تقریر کر سکیں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہ وصف جو انسان کے ساتھ پختہ ہو جائے اور اس کی وجہ سے پھر وہ والا فعل انسان سہولت سے اور آسانی سے سرانجام دے سکے، اس میں مہارت حاصل ہو جائے، اس کو کیا کہا جاتا ہے؟ مَلَكَةٌ کہا جاتا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں: وَالْخُلُقُ هُوَ مَلَكَةٌ خُلُقٌ جو ہے وہ ایسا ملکہ ہے يَصْدُرُ عَنْهَا الْأَفْعَالُ بِسُهُولَةٍ کہ صادر ہوتے ہیں یعنی واقع ہوتے ہیں اس سے افعال آسانی کے ساتھ، جن افعال کا ملکہ ہے وہ افعال بڑی آسانی اور سہولت سے واقع ہوتے ہیں اس سے۔ یہ معنی بیان کر دیا۔

اب خُلُقٍ عَظِيمٍ سے کیا مراد ہے وہ بتلانے لگے ہیں: وَالْخُلُقُ الْعَظِيمُ لَهُ عَلَىٰ مَا قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهَا هُوَ الْقُرْآنُ۔ اور خلقِ عظیم لَهُ أَيْ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ—هُ ضمیر کس کو راجع ہے؟ محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کو—اور خلقِ عظیم حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے لیے بنا بر اس کے جو فرمایا حضرت عائشہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهَا نے هُوَ الْقُرْآنُ وہ قرآن ہے بھئی۔ وہ کیا ہے؟ وہ قرآن ہے۔ بھئی حضرت عائشہ رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهَا سے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کے خلق کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ قرآن ہے، تو خلقِ عظیم سے کیا مراد ہوا؟ قرآن۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بھئی

قرآن تو کلام اللہ ہے، اللہ کی صفت ہے، اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، تو حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کے لیے ہونے کا کیا معنی؟ شارح بتلا رہے ہیں: يَعْنِي أَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْآنِ كَانَ جِبِلَّةً لَهُ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ، یعنی قرآن پر عمل جو ہے وہ مراد ہے۔ یعنی قرآن میں جو چیزیں بیان کیں اور جن چیزوں کا حکم دیا اللہ تعالیٰ نے، حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی زندگی میں وہ سب چیزیں موجود تھیں، آپ ان سب پر جیسا جیسا اللہ کا حکم ہوتا بعینہٖ اسی اللہ کے حکم پر چلا کرتے تھے، گویا قرآن کی ایک چلتی پھرتی تفسیر تھے بھئی۔

يَعْنِي أَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْآنِ كَانَ جِبِلَّةً لَهُ۔ جِبِلَّةً جیم کے نیچے بھی کسرہ ہے، با کے نیچے بھی کسرہ بھئی، اور لام مشدد ہے۔ جِبِلَّةٌ کہتے ہیں بھئی فطرت کو۔ فطرت بھئی: بعض چیزیں اللہ نے پیدائشی کسی کے اندر رکھی ہوں وہ فطرت کہلاتی ہیں اس کی۔ مثلاً بھئی پرندوں ہی کو دیکھ لیجیے، پرندے کیا کرتے ہیں؟ گھونسلا بناتے ہیں۔ کیا یہ گھونسلا بنانے کی کوئی تربیت کسی نے ان کو دی ہے؟ نہیں بھئی، ان کی اللہ نے فطرت میں رکھ دیا ہے، جب انڈے دینے کا وقت آتا ہے وہ خود پرندہ گھونسلا بنانا شروع کر دیتا ہے، اس کی فطرت میں اللہ نے رکھا ہے، کوئی اس کا استاذ نہیں، کوئی سکھانے والا نہیں۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہ ہے فطرت بھئی۔ تو کہتے ہیں أَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْآنِ كَانَ جِبِلَّةً لَهُ کہ قرآن پر عمل حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی فطرت تھا، یعنی مزاج تھا—یہاں کیا معنی کر لیں؟ مزاج—حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کا مزاج تھا مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ بغیر کسی تکلف کے بھئی۔ جب ایک چیز مزاج کا حصہ بن جائے تو اس پر عمل انسان کے لیے دشوار نہیں رہتا؛ اسی طرح قرآن پر عمل جو ہے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا مزاج بن چکا تھا بھئی، تو آپ بغیر تکلف کے اس پر کیا کرتے تھے؟ عمل کرتے تھے۔ یہ ایک قول ذکر کر دیا کہ خلقِ عظیم سے کیا مراد ہے؟ قرآن یعنی عمل بالقرآن بھئی۔

وَقِيلَ هُوَ الْجُودُ بِالْكَوْنَيْنِ وَالتَّوَجُّهُ إِلَىٰ خَالِقِهِمَا۔ اور کہا گیا ہے کہ خلقِ عظیم جو ہے وہ دونوں جہانوں کی سخاوت ہے۔ جُودٌ کہتے ہیں سخاوت کو۔ وہ سخاوت ہے بِالْكَوْنَيْنِ دونوں جہانوں کی یعنی دنیا اور آخرت کی۔ یہ خلقِ عظیم کی دوسری مراد ذکر کر رہے ہیں: هُوَ الْجُودُ بِالْكَوْنَيْنِ وہ سخاوت کرنا ہے دونوں جہان میں وَالتَّوَجُّهُ إِلَىٰ خَالِقِهِمَا اور توجہ کرنا ہے دونوں جہان کے خالق کی طرف بھئی۔ تو حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ مختص ہیں خلقِ عظیم کے ساتھ، یعنی وہ دونوں جہان میں سخاوت کرنے والے ہیں اور متوجہ رہنے والے ہیں کس کی طرف؟ خالق کی طرف بھئی۔

تو حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کی ذات سخاوت کا سرچشمہ ہے، اس دنیا کے اندر بھی وہ سخاوت فرماتے رہے اور ان کی سخاوت آج تک جاری ہے، اور آخرت میں بھی سخاوت فرمائیں گے۔ دنیا کے اندر مالی اعتبار سے بھی سخاوت فرماتے تھے: خود بھوکے رہتے تھے، جو کچھ ہوتا دوسروں کو کھلا دیتے تھے، مالِ غنیمت آتا تھا تو سارا وہیں پر تقسیم فرما دیتے غرباء کے اندر، اور گھر کے اندر کوئی درہم وغیرہ باقی رہ جاتے رات تک تو آپ کو نیند نہیں آتی تھی، آپ کی سخاوت کا یہ حال تھا بھئی۔ اور اس کے ساتھ ساتھ وعظ و ارشاد اور دعوت وغیرہ کی صورت میں بھی آپ اپنے خزانے لٹاتے رہے اور اللہ کے احکام پہنچاتے

رہے، اور یقیناً یہ بہت بڑے خزانے ہیں کہ جن پر عمل کر کے انسان جنت کو حاصل کرتا ہے اور اللہ کے انعامات کا مستحق بن جاتا ہے۔ تو دنیا کے اندر بھی آپ خزانے لٹاتے رہے مالی اعتبار سے بھی اور وعظ و ارشاد کی صورت میں بھی خزانے لٹاتے رہے، اور آخرت کے اندر بھی آپ کی سخاوت جاری ہوگی: آپ مسلمانوں کو آبِ کوثر پلائیں گے اور مسلمانوں کی شفاعت فرمائیں گے اور انہیں اپنے ساتھ جنت میں لے کر جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ ہمیں بھی حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی شفاعت نصیب فرمائے اور حوضِ کوثر سے پانی کا پینا نصیب فرمائے بھئی! وَالتَّوَجُّهُ إِلَىٰ خَالِقِهِمَا، اور دونوں جہان کے خالق کی طرف متوجہ رہنا: حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ بھی ہر آن اپنے خالق کی طرف متوجہ رہتے تھے، کوئی ایک لمحہ بھی ایسا نہیں گزرتا تھا جس میں آپ اپنے خالق کی یاد سے غافل ہو جائیں۔ تو خلقِ عظیم کی دوسری مراد کیا ہے؟ کہ دونوں جہان میں سخاوت کرنا اور دونوں جہانوں کے خالق کی طرف متوجہ رہنا، اور یہ بھی حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ہی کا وصف ہے بھئی۔ معنی سمجھ میں آیا بھئی؟

وَقِيلَ هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ: صِلْ مَنْ قَطَعَكَ، وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ، وَأَحْسِنْ إِلَىٰ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ۔ اور کہا گیا ہے کہ خلقِ عظیم مَا وہ چیز ہے أَشَارَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جس کی طرف اشارہ فرمایا خود حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ نے اپنے اس قول کے ساتھ: صِلْ مَنْ قَطَعَكَ۔ وَصَلَ يَصِلُ سے امر ہے صِلْ، تو جوڑ مَنْ اس شخص کے ساتھ قَطَعَكَ جو تجھ سے قطع کرے، یعنی جو تجھ سے تعلق توڑے تم اس کے ساتھ تعلق کو جوڑو؛ وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ اور تو معاف کر عَمَّنْ اس شخص کو ظَلَمَكَ جو تجھ پر ظلم کرے؛ وَأَحْسِنْ إِلَىٰ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ اور تو احسان کر اس شخص کے ساتھ أَسَاءَ إِلَيْكَ جس نے تمہارے ساتھ برائی کی بھئی۔ تو سمجھ میں آیا بھئی؟ خلق کے تین درجے ہو گئے بھئی: یہ بھی اچھا خلق ہے کہ جو برائی کرتا ہے اس کا بدلہ برائی کے ساتھ دیا جائے، لیکن اس سے اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ جو برائی بھی آپ کے ساتھ کرے آپ اسے معاف کر دیں، اور سب سے اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ جو آپ کے ساتھ برائی بھی کرے آپ اس کے ساتھ احسان اور نیکی کریں بھئی، اور یہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا خلق تھا بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو تیسرا معنی بیان کیا، کہتے ہیں: قِيلَ هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ صِلْ مَنْ قَطَعَكَ وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَأَحْسِنْ إِلَىٰ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ، کہ تعلق کو جوڑ اس سے جو تجھ سے تعلق کو توڑے، اور معاف کر اس شخص کو جو تجھ پر ظلم کرے، اور احسان کر، نیکی کر اس شخص کے ساتھ جو تیرے ساتھ برائی کرے۔ تین قول ذکر کر دیے کہ خلقِ عظیم سے کیا مراد ہے۔

وَالْأَصَحُّ، شارح فرماتے ہیں سب سے صحیح یہ ہے أَنَّ الْخُلُقَ الْعَظِيمَ هُوَ السُّلُوكُ إِلَىٰ مَا يَرْضَىٰ عَنْهُ اللهُ تَعَالَىٰ وَالْخَلْقُ جَمِيعًا، کہ خلقِ عظیم جو ہے وہ چلنا ہے إِلَىٰ مَا اس راستے پر يَرْضَىٰ عَنْهُ اللهُ تَعَالَىٰ کہ اس سے اللہ بھی راضی ہو جائیں وَالْخَلْقُ جَمِيعًا اور مخلوق بھی، اللہ اور مخلوق سب کے سب اس سے کیا ہو جائیں؟ راضی ہو جائیں بھئی، اس طریقے پر چلنا، اس طریقے پر زندگی گزارنا؛ وَهٰذَا غَرِيبٌ جِدًّا اور یہ انتہائی نادر ہے بھئی! شارح فرماتے ہیں اصح قول کیا ہے؟ خلقِ عظیم وہ چلنا ہے اس راستے پر جس سے اللہ اور مخلوق دونوں راضی ہو جائیں، اور یہ بڑا ہی مشکل کام ہے بھئی: خالق کو راضی کرتے

ہیں تو مخلوق ناراض ہوتی ہے، مخلوق کو راضی کرتے ہیں تو خالق ناراض ہوتا ہے، اور اس طریقے پر چلنا کہ جس سے خالق اور مخلوق دونوں راضی ہوں، کہتے ہیں یہ انتہائی نادر ہے، یہ وصف کسی کے اندر نہیں پایا جاتا، یہ صرف کس کے اندر ہے؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے اندر کامل درجے میں موجود ہے۔ تو کہتے ہیں وَهٰذَا غَرِيبٌ جِدًّا، اس طرح زندگی گزارنا یہ جو معنی بیان ہوا آخری، یہ بڑا ہی نادر ہے۔

وَهُوَ تَلْمِيحٌ إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ۔ اور کہتے ہیں یہ جو ماتن کا قول ہے مَنِ اخْتُصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ جو آیا تھا، یہ اشارہ ہے إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف: وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ، اے پیغمبر! البتہ آپ خلقِ عظیم کے وصف پر ہیں۔ جو قرآن میں اللہ فرماتے ہیں وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ اس کی طرف اشارہ ہے، تلمیح ہے۔ تلمیح میں نے کل آپ کو بتلایا تھا بھئی، تلمیح کسے کہتے ہیں؟ کہ اپنے کلام کے اندر کسی شعر کی طرف یا کسی واقعے کی طرف یا کسی ضرب المثل کی طرف یا کسی آیت یا حدیث کی طرف اشارہ کرنا۔ تو یہاں بھی وہی الفاظ ہیں خلقِ عظیم کے۔

آگے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ اشکال یہ کہ اللہ نے تو قرآن میں فرمایا ہے وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ، اے پیغمبر آپ خلقِ عظیم پر ہیں، یہ تو نہیں فرمایا کہ خلقِ عظیم آپ ہی کے ساتھ خاص ہے، کسی اور میں یہ وصف موجود نہیں؛ اور ماتن نے تو اوپر کہا مَنِ اخْتُصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ، انہوں نے تو اختصاص کو ذکر کیا۔ تو قرآن میں اختصاص نہیں اور متن میں اختصاص ہے، تو پھر یہ کیسے اس کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے؟ کہتے ہیں: وَهُوَ وَإِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى الِاخْتِصَاصِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ فِي مَحَلِّ الْمَدْحِ أُخْتُصَّ بِهِ۔ یہ اللہ تعالیٰ کا قول جو ہے اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا، اس میں اختصاص کا ذکر نہیں ہے، لٰكِنْ لَمَّا كَانَ فِي مَحَلِّ الْمَدْحِ لیکن جب محلِ مدح کے اندر ہے یہ آیت بھئی—اللہ تعالیٰ یہاں حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی مدح فرما رہے ہیں، اور مدح ایسے ہی وصف پر کی جاتی ہے جو غیروں کے اندر نہ پایا جائے بھئی! حضور کے لیے اللہ فرما رہے ہیں کہ آپ خلقِ عظیم پر ہیں، تو اگر یہ باقیوں کے اندر بھی پایا جائے تو یہ تو کوئی ایسے اونچے درجے کی مدح نہ ہوئی، اور اللہ مدح فرما رہے ہیں، خالق مدح فرما رہا ہے، یقیناً مدح بھی انتہائی اعلیٰ درجے کی ہے، اور اعلیٰ درجے کی مدح یہی ہے کہ معلوم ہوا یہ وصف کسی اور میں نہیں جبھی تو خالق اس وصف کے ساتھ اپنے محبوب کی تعریف فرما رہے ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں: وَهُوَ وَإِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى الِاخْتِصَاصِ اور اللہ کا یہ قول اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا لٰكِنْ لَمَّا كَانَ فِي مَحَلِّ الْمَدْحِ لیکن جب یہ مدح کے مقام میں آیا اللہ کا یہ قول أُخْتُصَّ بِهِ تو حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اس وصف کے ساتھ خاص ہیں۔

وَعَلَىٰ آلِهِ الَّذِينَ قَامُوا بِنُصْرَةِ الدِّينِ الْقَوِيمِ۔ عَلَىٰ آلِهِ اس کا عطف اوپر عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ پر ہے: اور رحمت نازل ہو حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی آل پر، وہ آل الَّذِينَ قَامُوا جو کھڑے ہوئے، اٹھے بِنُصْرَةِ الدِّينِ الْقَوِيمِ دینِ قویم کی نصرت کے ساتھ۔ قَوِيمٌ سیدھا، متوسط، مضبوط بھئی؛ مضبوط دین کی نصرت کے ساتھ کھڑے ہوئے یعنی مضبوط دین کی نصرت

انہوں نے سرانجام دی بھئی۔ میں نے آپ کو کیا بتلایا عَلَىٰ آلِهِ کا عطف کس پر ہے؟ عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ پر۔ شارح بھی یہی بتلا رہے ہیں آپ کو آگے، کہتے ہیں: عَطْفٌ عَلَىٰ قَوْلِهِ عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ، کہ یہ عطف ہے ماتن کے قول عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ پر۔

آگے شارح ثُمَّ اعْلَمْ سے پہلے تک یہ جو چار پانچ سطریں ہیں اس میں متن میں آلِهِ آیا تو وہ لفظ آلْ کا معنی بیان کریں گے اور اس کی مرادیں بیان کریں گے کہ اس سے کون کون مراد ہیں، اور پھر بتلائیں گے یہاں کون سا معنی مراد لینا زیادہ مناسب ہے بھئی؛ اور پھر اس کے بعد متن میں الدِّینِ کا لفظ آیا تو دین کا معنی بتلائیں گے اور یہ بتلائیں گے کہ دینِ قویم سے کیا مراد ہے بھئی۔

کہتے ہیں: وَالْآلُ أَهْلُ بَيْتِهِ أَوْ عِتْرَتُهُ أَوْ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ۔ اور آل جو ہے حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی، أَهْلُ بَيْتِهِ وہ حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے گھر والے ہیں یعنی حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کی ازواج بھئی—میں نے شروع میں کئی اقوال آپ کو بتلائے تھے کہ اس میں علماء کے پندرہ بیس اقوال یا اس سے بھی زائد اقوال ہیں بھئی—أَوْ عِتْرَتُهُ یا حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کی اولاد بھئی، عِتْرَةٌ کسے کہتے ہیں؟ اولاد کو بھئی، یا حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کی اولاد مراد ہے، أَوْ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ یا ہر متقی مؤمن مراد ہے۔ یہ تین مشہور معنی جو تھے وہ ذکر کر دیے۔ کہتے ہیں: وَهُوَ الْأَنْسَبُ هٰهُنَا، اور یہاں پر یہ تیسرا معنی مناسب ہے، کہ اس سے مراد ہر متقی مؤمن ہے اور یہی یہاں پر زیادہ مناسب ہے۔ وجہ ذکر کر رہے ہیں بھئی یہ معنی کیوں زیادہ مناسب ہے یہاں پر؟ کہتے ہیں: لِأَنَّ الْمُصَنِّفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْأَصْحَابِ فِي الصَّلَاةِ فَكَانَ الْأَوْلَىٰ هُوَ التَّعْمِيمُ۔ شارح بتلانا یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے علماء کا یہ طریقہ ہے کہ وہ صلوٰۃ و سلام میں پیغمبر عَلَيْهِ السَّلَامُ کے ساتھ ساتھ صحابہ کو بھی ذکر کرتے ہیں، اور یہاں پر انہوں نے صحابہ کو ذکر نہیں کیا، تو آل کا کوئی ایسا معنی کر لیں جس سے وہ صحابہ بھی اس کے اندر داخل ہو جائیں۔ تو جب ہم نے آل کا کیا معنی کر لیا؟ ہر متقی مؤمن، تو اب صحابہ بھی داخل ہوئے کیونکہ صحابہ تقویٰ کے اعتبار سے باقی سب سے اونچا درجہ رکھتے ہیں بھئی، تو سب سے پہلے وہ داخل ہوئے اس میں بھئی۔ تو کہتے ہیں یہ تیسرا معنی یہاں پر مناسب ہے لِأَنَّ الْمُصَنِّفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْأَصْحَابِ فِي الصَّلَاةِ کیونکہ مصنف رحمہ اللہ صلوٰۃ میں صحابہ کے ذکر کے پیچھے نہیں پڑے یعنی ان کو ذکر نہیں فرمایا، فَكَانَ الْأَوْلَىٰ هُوَ التَّعْمِيمُ تو بہتر وہ تعمیم ہے کہ عموم پیدا کیا جائے، ایسا معنی لیا جائے کہ صحابہ بھی اس میں شامل ہو جائیں بھئی۔

اب دین کا معنی بیان کرنے لگے ہیں، کہتے ہیں: وَالدِّينُ هُوَ وَضْعٌ إِلٰهِيٌّ سَائِقٌ لِذَوِي الْعُقُولِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمَحْمُودِ إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ، وَهُوَ يَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْأَعْمَالَ۔ إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ یہاں تک دین کی تعریف ہے بھئی۔ کہتے ہیں الدِّينُ هُوَ وَضْعٌ إِلٰهِيٌّ، وَضْعٌ طریقہ بھئی، دین وہ طریقہ ہے إِلٰهِيٌّ جو الٰہ، معبود کی طرف منسوب ہو۔ لَاهُورِيٌّ کا کیا معنی؟ جو لاہور کی طرف منسوب ہو، چاہے وہ کوئی انسان ہو چاہے کوئی اور چیز ہو؛ تو یہاں پر بھی إِلٰهٌ کے ساتھ یائے مشدد نسبت کے لیے بڑھا دی: وہ طریقہ جو معبود کی طرف منسوب ہو، معبود کی طرف جس کی نسبت کی جاتی ہو۔

سَائِقٌ لِذَوِي الْعُقُولِ۔ بھئی ایک ہوتا ہے سَاقَ يَسُوقُ اسی سے ہے سَائِقٌ، اور ایک ہے قَادَ يَقُودُ اور اسی سے ہے قَائِدٌ۔ تو جانوروں کو جو مثلاً ہانک کر لے کر جاتے ہیں، اگر وہ ہانکنے والا پیچھے ہے جانور آگے ہیں تو اس کو کہتے ہیں سَائِقٌ، اور اگر لے جانے والا آگے ہے جانور پیچھے ہیں تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ قَائِدٌ بھئی۔ اور اسی سے قوم کا قائد بھی ہے، وہ بھی چونکہ قوم کے آگے چلتا ہے ساری قوم اس کے پیچھے چلتی ہے اس کے طریقے پر، تو اسی سے وہ قائد بھی ہے جو عام استعمال کرتے ہیں لفظ بھئی آپ۔ تو یہاں سَائِقٌ کا معنی ہوا ہانکنے والا، مراد ہے لے جانے والا۔ تو کہتے ہیں: الدِّينُ هُوَ وَضْعٌ إِلٰهِيٌّ سَائِقٌ لِذَوِي الْعُقُولِ، دین وہ طریقہ ہے جو معبود کی طرف منسوب ہو اور لے جانے والا ہو عقل والوں کو بِاخْتِيَارِهِمُ الْمَحْمُودِ ان کے پسندیدہ اختیار کے ساتھ إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ خیر بالذات کی طرف۔

بھئی ذَوِي الْعُقُولِ عقل والے یعنی انسان، یہ دین وہ طریقہ ہے جس کی نسبت معبود کی طرف کی جاتی ہے کہ یہ اللہ کا بتلایا ہوا طریقہ ہے بھئی، اور یہ دین لے جاتا ہے عقل والوں کو کس طرف؟ خیر بالذات کی طرف۔ اور کس کے ساتھ؟ دین پر انسان اپنے اختیار کے ساتھ چلتا ہے یا غیر اختیاری طور پر؟ اپنے اختیار کے ساتھ، انسان کو پورا پورا اختیار ہے کہ اس راستے پر چلے یا اس راستے پر نہ چلے۔ چنانچہ یہی دیکھتے ہیں آپ شریعتِ محمدی کے اندر بھی، الحمد للہ اللہ نے ہمیں اس راستے پر چلنے کی توفیق نصیب فرمائی اور ہمیں پیدائشی طور پر یہ دینِ اسلام نصیب فرمایا، اور پھر مسلمانوں میں سے بھی اہلِ حق میں سے الحمد للہ ثُمَّ الْحَمْدُ لِلّٰهِ اللہ نے ہمیں پیدا فرمایا؛ جبکہ کفار کو آپ دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے اختیار کو اس راستے پر چلنے کے بجائے غلط راستوں پر چلنے کے لیے استعمال کرتے ہیں بھئی، غلط راستوں کا انتخاب کرتے ہیں۔ تو یہ جو دین پر چلا جاتا ہے اپنے اختیار سے چلا جاتا ہے، اور یہ جو اختیار ہے یہ پسندیدہ ہے یا غیر پسندیدہ؟ یہ پسندیدہ ہے، دین پر نہیں چلتا تو یہ ناپسندیدہ سمجھا جاتا ہے اور دین پر چلا جائے تو اس کو پسندیدہ سمجھا جاتا ہے۔ اسی لیے کہا بِاخْتِيَارِهِمُ الْمَحْمُودِ کہ ان کا وہ اختیار جو محمود ہے، قابلِ تعریف اختیار کے ساتھ عقل والوں کو یہ دین لے جاتا ہے إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ خیر بالذات کی طرف۔

وہ چیز جو اپنی ذات کے اعتبار سے خیر ہے یعنی اللہ کی رضا مراد ہے، یہ دین کہاں تک لے جانے والا ہے؟ اللہ کی رضا تک بھئی، اس پر جب چلے گا انسان تو اللہ تعالیٰ کی رضامندی اسے حاصل ہو جائے گی۔ تو اللہ کی رضا اپنی ذات کے اعتبار سے خیر ہے، اور بعض چیزیں واسطے کے اعتبار سے خیر ہوتی ہیں جیسے جنت ہے مولانا: جنت بھی خیر ہے لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اس لیے کہ یہ اللہ کی رضا کا مقام ہے۔ اگر یہ اللہ کی رضا کا مقام نہ ہوتا تو اس میں خیر بھی نہ ہوتی، تو اس میں خیر اس کی اپنی ذات کی وجہ سے ہے یا واسطے کی وجہ سے آئی؟ واسطے سے، اور وہ واسطہ کیا ہے؟ اللہ کی رضا بھئی، تو یہ اللہ کی رضا کا مقام ہے بھئی۔ تو لہٰذا خیر کبھی واسطے کے ساتھ ہوگی اور کبھی اپنی ذات کے اعتبار سے اور وہ اللہ کی رضا ہے بھئی۔ تو دوبارہ ترجمہ سن لیجیے: وَالدِّينُ هُوَ وَضْعٌ إِلٰهِيٌّ سَائِقٌ لِذَوِي الْعُقُولِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمَحْمُودِ إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ، دین وہ طریقہ ہے جس کی نسبت معبود کی طرف کی جاتی ہو، لے جانے والا ہو عقل والوں کو ان کے پسندیدہ، قابلِ تعریف اختیار کے ساتھ خیر بالذات کی طرف یعنی اللہ کی رضا کی طرف۔

وَهُوَ يَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْأَعْمَالَ، اور دین جو ہے وہ شامل ہوتا ہے عقیدوں کو بھی اور اعمال کو بھی۔ دین صرف عقیدے کا نام بھی نہیں، دین صرف اعمال کا نام بھی نہیں، بلکہ اس میں عقیدہ اور اعمال دونوں داخل ہوتے ہیں۔ جیسے دینِ اسلام میں دیکھ لیجیے بھئی: عقیدہ بھی ہو کہ اللہ ایک ہیں، محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللہ کے آخری پیغمبر ہیں، قیامت قائم ہوگی، جنت ہے، جہنم ہے وغیرہ بھئی؛ اور اعمال بھی ہیں اس کے اندر اللہ کے بتلائے ہوئے کہ نماز پڑھو، روزے رکھو، زکوٰۃ ادا کرو، حج کرو وغیرہ بھئی۔ تو دین عقیدوں اور اعمال دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

وَيُطْلَقُ عَلَىٰ كُلِّ دِينٍ۔ بھئی یہاں سے اب ایک اعتراض ہوتا ہے بھئی کہ آپ نے دین کی تعریف کر دی اور یہ تو ہر دین پر صادق آتا ہے، اور پیچھے تو آیا تھا کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی جو آل ہے انہوں نے دین کی نصرت سرانجام دی، دین کی نصرت کی بھئی۔ اور انہوں نے ہر دین کی نصرت کی ہے یا صرف اسی دین کی نصرت کی ہے بھئی جسے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لے کر آئے؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی آل نے کس کی نصرت کی ہے؟ اسی دین کی! پہلے تو وہ موجود ہی نہیں تھے بھئی، حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے زمانے میں تو تھے ہی نہیں، حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے زمانے میں تھے ہی نہیں، تو انہوں نے نصرت کس دین کی کی ہے؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جو دین لائے یعنی دینِ اسلام۔ اور ابھی تک جو تشریح ہوئی اس کے مطابق دین تو ہر دین پر صادق ہوا، تو معنی یہ کیا بن گیا کہ انہوں نے ہر دین کی نصرت کی، حالانکہ یہ معنی تو درست نہیں! تو آگے بتلائیں گے کہ بھئی یہ جو الْقَوِيمِ کی صفت آگے آگئی الدِّينِ کے آگے، سیدھا دین، تو اس کے ذریعے اب کس کی طرف اشارہ ہو گیا؟ اسلام کی طرف کہ انہوں نے دینِ قویم بھئی جو سیدھا دین ہے اس کی نصرت کی۔

تو جواب اس کا دینے لگے ہیں، کہتے ہیں: وَيُطْلَقُ عَلَىٰ كُلِّ دِينٍ اور اس کا اطلاق ہر دین پر ہوتا ہے، وَالْإِسْلَامُ هُوَ الدِّينُ الْمَخْصُوصُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اور اسلام وہ دین ہے جو مخصوص ہے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے لیے، ان کے ساتھ خاص ہے، وَلَعَلَّ فِي وَصْفِهِ بِالْقَوِيمِ إِشَارَةً إِلَيْهِ اور شاید یہ جو دین کو موصوف کیا قَوِيمٌ کے ساتھ اس میں اسی کی طرف اشارہ ہے، لِأَنَّ دِينَ الْإِسْلَامِ هُوَ الْمَوْصُوفُ بِالِاسْتِقَامَةِ اس لیے کہ دینِ اسلام ہی استقامت کے ساتھ موصوف ہے۔ دِينٌ مُسْتَقِيمٌ کہا جائے تو اس سے کیا مراد لیا جاتا ہے؟ حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کا دین مراد لیا جاتا ہے۔ تو ماتن نے بھی الدِّينِ کے ساتھ الْقَوِيمِ کی صفت بڑھا دی اسی مقصد کے لیے تاکہ صرف کون سا دین باقی رہے اس میں؟ صرف حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کی شریعت اس میں باقی رہے اور باقی اس سے خارج ہو جائیں، جیسے کہ صراطِ مستقیم کے اندر آپ پڑھ چکے ہیں کہ اس کا پہلا مصداق انہوں نے کیا بیان کیا؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی شریعت ہے بھئی، حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین میں افراط تھا، حضرت عیسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ کے دین میں تفریط تھی، اور یہ ہے متوسط اور سیدھا دین۔ تو یہاں پر بھی کہا بِنُصْرَةِ الدِّينِ الْقَوِيمِ، قَوِيمٌ کی صفت ساتھ بڑھا دی تو معلوم ہوا دین سے اب یہاں ہر دین مراد نہ رہا بلکہ صرف دینِ قویم مراد ہوا، اور دینِ قویم کون سا ہے؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا دین بھئی۔

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ لَهُ حَدٌّ إِضَافِيٌّ وَحَدٌّ لَقَبِيٌّ وَغَايَةٌ وَمَوْضُوعٌ۔ پھر تو جان لے کہ جو اصولِ فقہ ہے اس کے لیے

حدِ اضافی ہے اور حدِ لقبی ہے اور غایت ہے اور موضوع ہے۔ بھئی دیکھیے اصولِ فقہ کی تعریف، موضوع، غرض و غایت: یہ ایک علم ہے، نیا علم ہے، تو کتاب سے پہلے مصنف کو کیا کرنا چاہیے بھئی یہاں پر؟ تعریف، موضوع اور غرض و غایت کو ذکر کرنا چاہیے۔ لیکن آپ کو شارح بتلائیں گے بھئی کہ ہاں یہ چیزیں ہونی چاہئیں لیکن چونکہ مصنف نے ذکر نہیں کیں، ماتن نے ذکر نہیں کیں، اس لیے ہم نے بھی اسی طرح چھوڑ دیا جس طرح ماتن نے ان کو چھوڑ دیا تھا۔ اور میں نے آپ کو کتاب کے شروع میں لکھوا دی تھیں بھئی۔ علمِ اصولِ فقہ کسے کہتے ہیں؟ هُوَ عِلْمٌ بِقَوَاعِدَ يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ۔ یہ تعریف ہے بھئی۔

اب یاد رکھیے بھئی، میں نے وہاں مختصر بات کی تھی تاکہ آپ تشویش میں نہ پڑیں۔ یاد رکھیے علمِ اصولِ فقہ کی دو تعریفیں کی جاتی ہیں: ایک حَدٌّ لَقَبِيٌّ ہے، ایک حَدٌّ إِضَافِيٌّ ہے۔ حَدٌّ کہتے ہیں تعریف کو، جامع مانع تعریف کو کیا کہتے ہیں؟ حَدٌّ۔ حدِ لقبی ہم نے کر دی: اس علم کا کیا نام ہے؟ أُصُولُ الْفِقْهِ، اور أُصُولُ الْفِقْهِ کی میں نے ایک ہی تعریف کر دی، یہ کیا ہے؟ حدِ لقبی۔ اس علم کا لقب کیا ہے؟ اصولِ فقہ، یعنی آسان لفظوں میں اس علم کا نام کیا ہے؟ اصولِ فقہ۔ حالانکہ أُصُولُ الْفِقْهِ دو لفظ ہیں، لیکن دونوں کے مجموعے کی ایک ہی تعریف آپ کو شروع میں لکھوائی تھی، یہ کون سی تعریف ہے؟ حَدٌّ لَقَبِيٌّ ہے بھئی۔ ایک حَدٌّ إِضَافِيٌّ ہے بھئی، اضافت کے اعتبار سے جو تعریف ہے، یعنی مضاف أُصُولٌ کی الگ تعریف کی جائے اور مضاف الیہ فِقْهٌ کی الگ تعریف کی جائے، وہ کیا کہلاتی ہے؟ حَدٌّ إِضَافِيٌّ بھئی، اضافت کے اعتبار سے ہے۔

تو اب دیکھیے أُصُولُ الْفِقْهِ، حدِ اضافی بھی ہم کر لیتے ہیں، آسان سی ہے۔ کیسے؟ أُصُولٌ جمع ہے کس کی؟ أَصْلٌ کی، اور أَصْلٌ کسے کہتے ہیں؟ بھئی أَصْلٌ کے کئی معانی بیان کیے ہیں علماء نے، بس آپ ایک دو معنی یاد رکھیں کافی ہیں۔ نمبر ایک: أَصْلٌ کہتے ہیں مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ، وہ چیز جس پر غیر کو بنایا جائے، جس پر دوسری چیز کو اوپر بنایا جائے، اس کے اوپر رکھا جائے بھئی، یعنی بنیاد کہہ لو بھئی۔ أَصْلٌ کا کیا معنی ہوا؟ بنیاد جس پر دوسری چیز بنائی جائے۔ پھر یہ جو دوسری چیز کا بنانا ہے پہلی چیز پر، یہ بنانا حِسًّا بھی ہو سکتا ہے کہ آنکھوں سے نظر آئے، اور عقلی بھی ہو سکتا ہے کہ آنکھوں سے دکھائی نہ دے۔ جیسے دیکھیے بھئی یہ چھت کس پر بنائی گئی ہے؟ دیواروں پر۔ تو کہیں گے یہ دیواریں چھت کے لیے أَصْلٌ ہیں، کیونکہ أَصْلٌ بنیاد کو کہتے ہیں تو چھت کی بنیاد کس پر ہے؟ دیواروں پر، تو دیواریں کیا ہوئیں چھت کے لیے؟ أَصْلٌ ہوئیں۔ یا یوں کہو دیوار کا اوپر والا حصہ اس کو بنایا گیا ہے دیوار کے کون سے حصے پر؟ نیچے والے حصے پر، تو نچلا حصہ کیا ہوا اوپر کے لیے؟ أَصْلٌ ہوا، بنیاد۔ اور ایک حصے کو دوسرے پر جو بنایا گیا ہے یہ آنکھوں سے دکھائی دے رہا ہے یا نہیں دکھائی دے رہا؟ دے رہا ہے، تو یہ اِبْتِنَاءٌ حِسِّيٌّ ہے، یعنی جو آنکھوں سے دکھائی دے، حِسًّا اس کا مشاہدہ ہو رہا ہے بھئی۔ اور ایک کیا ہے؟ اِبْتِنَاءٌ عَقْلِيٌّ، جیسے حکم اس کی بنا ہوتی ہے دلیل پر بھئی۔ دلیل آ جائے تو کیا ثابت ہو جائے گا؟ حکم ثابت ہو جائے گا، تو حکم کی بنیاد کس پر ہوتی ہے؟ دلیل پر۔ لیکن یہ ابتنا حسی ہے یا عقلی ہے؟ عقلی ہے، آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتا۔ جیسے چھت کی بنیاد ہے دیواروں

پر یہ تو آنکھوں سے نظر آ رہا ہے، لیکن حکم کی بنیاد کس پر ہو دلیل پر، یہ آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتا، ہاں عقل فیصلہ کر دیتی ہے اس کا کہ دلیل جب آگئی تو اب اس سے یہ حکم ثابت ہو گیا۔

یہ تو أَصْلٌ کا ایک معنی کیا بھئی: مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ، یہ حاشیے وغیرہ میں آپ کے دی ہوگی بھئی، جس پر غیر کی بنا ہو، تعمیر ہو، تو یہ ابتنائے عقلی کو بھی شامل ہوا اور ابتنائے حسی کو بھی۔ اسی طرح أَصْلٌ قاعدے کو بھی کہتے ہیں، قانون کو، ضابطے کو، اسے بھی کیا کہتے ہیں؟ أَصْلٌ کہتے ہیں، جیسے کہتے ہیں بھئی: الْفَاعِلُ مَرْفُوعٌ أَصْلٌ فِي النَّحْوِ، یہ کیا ہے؟ قاعدہ ہے، قانون ہے علمِ نحو میں۔ سمجھ میں آگئی بات بھئی؟ تو أَصْلٌ کے دو معنی ذکر کیے، بس یہ دو آپ یاد رکھیں کافی ہیں بھئی۔

بھئی حدِ اضافی کر رہے ہیں أُصُولُ الْفِقْهِ کی: أَصْلٌ کی تعریف وغیرہ آگئی یا نہیں آگئی؟ آگئی۔ دوسرا لفظ کیا ہے؟ فِقْهٌ۔ فِقْهٌ کی تعریف آپ جانتے ہیں، کسے کہتے ہیں؟ قَوَاعِدَ وغیرہ کو نکال دو، باقی وہی تعریف: هُوَ عِلْمٌ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ۔ بھئی قواعد تو اصولِ فقہ میں پڑھتے ہیں نا، فقہ کے اندر قواعد تو نہیں، وہاں تو کیا پڑھا جاتا ہے؟ احکامِ شرعیہ فرعیہ کو، ان کا جاننا کس کے ساتھ؟ ادلۂ تفصیلیہ یعنی ادلۂ اربعہ سے۔ تو یہ حدِ اضافی ہو گئی بھئی: اصول کی الگ تعریف کر دی اور فقہ کی الگ تعریف۔

تو کہتے ہیں: ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ لَهُ حَدٌّ إِضَافِيٌّ وَحَدٌّ لَقَبِيٌّ وَغَايَةٌ وَمَوْضُوعٌ، پھر تو جان لے کہ اصولِ فقہ جو ہے اس کی حدِ اضافی ہے اور حدِ لقبی ہے اور اس کا غایہ بھی ہے، غرض و غایت بھی آپ پڑھ چکے ہیں، اور اس کا موضوع ہے بھئی۔ موضوع کیا پڑھا آپ نے بھئی؟ ادلۂ اربعہ یعنی ادلہ اس کا موضوع ہیں۔ وَلَمَّا لَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ اور جب اس کو ذکر نہیں کیا مصنف رحمہ اللہ نے، طَوَيْنَاهُ عَلَىٰ غَرِّهِ۔ طَوَىٰ يَطْوِي کا کیا معنی ہوتا ہے؟ لپیٹنا۔ غَرٌّ کہتے ہیں بھئی یاد رکھیے شکن کو، سلوٹ کو، بل کو۔ کپڑے میں جو بل پڑا ہوا ہے اس کو کیا کہیں گے؟ غَرٌّ، جو شکن پڑی ہوئی ہے، جو سلوٹ پڑی ہوئی ہے اسے کیا کہتے ہیں؟ غَرٌّ۔ دیکھیے آپ نے ایک کپڑے کا تھان کھولا، جب تھان کھول لیا بھئی اب دوبارہ آپ لپیٹنا چاہتے ہیں اسے، تو پہلے جو لپٹا ہونے کا نشان اس پر ہوگا یا نہیں کپڑے پر بھئی؟ آپ اسی بل پر، اسی نشان پر، اسی سلوٹ کے مطابق پھر کپڑے کو اسی طرح لپیٹ دیتے ہیں تو عربی میں کہتے ہیں: طَوَيْتُ الثَّوْبَ عَلَىٰ غَرِّهِ، میں نے کپڑے کو اسی کے بل پر کیا کر دیا؟ لپیٹ دیا جس بل پر پہلے وہ لپٹا ہوا تھا۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں: طَوَيْنَاهُ عَلَىٰ غَرِّهِ ہم نے بھی اس کو اس کے بل پر لپیٹ دیا، یعنی انہوں نے نہیں چھیڑا تھا اس بات کو تو ہم نے بھی اس بات کو نہیں چھیڑا، تعریف، موضوع اور غرض و غایت کو ذکر نہیں کیا۔

وَلَكِنْ لَا بُدَّ هٰهُنَا مِنْ أَنْ يُعْلَمَ لیکن ضروری ہے یہاں پر کہ یہ جانا جائے أَنَّ عِلْمَ أُصُولِ الْفِقْهِ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ إِثْبَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْأَحْكَامِ کہ علمِ اصولِ فقہ وہ علم ہے جس میں بحث کی جاتی ہے ادلہ کو ثابت کرنے کی لِلْأَحْكَامِ احکام کے لیے، فَمَوْضُوعُهُ عَلَى الْمُخْتَارِ هُوَ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيعًا تو اس علم کا موضوع جو ہے پسندیدہ قول پر وہ ادلہ اور احکام دونوں ہیں

بھئی۔ میں نے آپ کو کیا لکھوایا تھا؟ ادلہ ہیں؛ صاحبِ نُورُ الْأَنْوَارِ کیا فرما رہے ہیں کہ اس علم کا موضوع پسندیدہ قول کے مطابق وہ ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔ بھئی دونوں کیسے ہو سکتے ہیں بھئی؟ ایک علم کا موضوع ایک ہی ہو سکتا ہے بھئی، اس لیے کہ جتنے موضوع ہوں گے معلوم ہوا اتنے ہی علوم ہیں، ایک علم نہیں۔ تو آگے بتلائیں گے بھئی شارح کہ بھئی دونوں میں اثبات ملحوظ ہے: ادلہ کے اندر بھی اور احکام میں بھی، دونوں میں اثبات ملحوظ ہے۔ ہاں ادلہ ہیں اثبات کرنے والے یعنی مُثْبِتٌ ہیں، اور احکام کیا ہیں؟ مُثْبَتٌ ہیں یعنی ان کو ثابت کیا گیا۔ تو بایں لحاظ دونوں میں اثبات ملحوظ ہے تو یہ دونوں ایک ہو گئے، تو لہٰذا اب تعددِ موضوع کا اشکال نہیں کر سکتے آپ بھئی۔

شارح نے یہاں کہا میں تعریف، موضوع اور غرض و غایت کو ذکر نہیں کروں گا، اور عام علماء اس علم کا موضوع ذکر کرتے ہیں صرف ادلہ؛ تو شارح اپنی طرف سے ایک بات اور ایک نکتہ بتلانا چاہتے تھے کہ اس علم کا موضوع صرف ادلہ نہیں ہیں بلکہ ادلہ بھی ہیں اور احکام بھی ہیں۔ لیکن بھئی محشی حضرات وغیرہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ بھئی مختار قول، حق یہی ہے کہ اس علم کا موضوع کیا ہیں؟ ادلہ ہیں بھئی۔ ہاں باقی ان ادلہ سے چونکہ احکام ہی ثابت ہوتے ہیں اس لیے احکام بھی ساتھ تبعاً آجاتے ہیں، ورنہ دراصل موضوع کیا ہے؟ ادلہ ہیں۔ تو کہتے ہیں مختار قول کے مطابق اس کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں: الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُثْبِتٌ اول یعنی ادلہ اس حیثیت سے کہ وہ مُثْبِتٌ ہیں، ثابت کرنے والے ہیں، وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُثْبَتٌ اور ثانی یعنی احکام اس حیثیت سے کہ وہ مُثْبَتٌ ہیں بھئی، ثابت کیے گئے ہیں بھئی۔

چلیے بس مولانا۔ هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ٦: مقدمۃ الکتاب (٦): موضوعِ اصولِ فقہ (ادلہ و احکام) کی تحقیق اور اصولِ شرعِ ثلاثہ (کتاب، سنت اور اجماع)

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرح المنار

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ ذَكَرَ أَحْوَالَ الْأَدِلَّةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ، وَأَحْوَالَ الْأَحْكَامِ فِي آخِرِهِ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا، فَقَالَ: اِعْلَمْ أَنَّ أُصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ۔ وَالْأُصُولُ جَمْعُ أَصْلٍ، وَهُوَ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ، وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا الْأَدِلَّةُ۔ وَالشَّرْعُ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَاللَّامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ، أَيِ الْأَدِلَّةُ الَّتِي نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيلًا۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی گزشتہ سبق کے آخر میں آپ کو شارح نے بتلایا تھا کہ علمِ اصولِ فقہ کا موضوع مختار قول کے مطابق ادلہ اور احکام دونوں ہیں بھئی: ادلہ اس اعتبار سے کہ وہ مُثبِت ہیں، اور احکام اس اعتبار سے کہ وہ مُثبَت ہیں بھئی۔ اب آپ کو بتلا رہے ہیں بھئی کہ یہ دونوں چیزیں ہیں، اور آگے مصنف احوالِ ادلہ بیان کرنے لگے ہیں، اور پھر بعد میں آخر میں کیا کریں گے جب ادلہ سے فارغ ہو جائیں گے تو اس کے بعد کسے بیان کریں گے؟ احکام کو بیان کریں گے بھئی۔ تو دونوں چیزیں بیان ہوں گی، یہ نہیں کہ صرف ادلہ یہاں بیان کریں گے، بلکہ شروع میں ادلہ بیان کریں گے اور اس کے بعد آخر میں احکام بیان ہوں

گے۔[1]

کہتے ہیں: وَالْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ ذَكَرَ أَحْوَالَ الْأَدِلَّةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیے ہیں ادلہ کے احوال کتاب کے شروع میں، وَأَحْوَالَ الْأَحْكَامِ فِي آخِرِهِ اور احکام کے احوال کتاب کے آخر میں بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا ادلہ سے فارغ ہو جانے کے بعد، فَقَالَ تو مصنف فرماتے ہیں بھئی—ادلہ کے احوال اب ذکر کرنے لگے ہیں—کہتے ہیں: اِعْلَمْ أَنَّ أُصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ۔ جان لے تو کہ اصولِ شرع تین ہیں بھئی۔ اصولِ شرع کتنے ہیں؟ تین ہیں بھئی۔ یہ متن تھا، آگے شرح آرہی ہے بھئی۔

تو آگے جو شرح ہے الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ سے پہلے تک، اس شرح کے اندر دو بحثیں کریں گے اور پھر ایک اعتراض کا جواب دیں گے بھئی: پہلی بحث أُصُولٌ کے متعلق کریں گے، اور دوسری بحث لفظ الشَّرْعِ کے بارے میں کریں گے۔ متن میں کیا آیا؟ أُصُولَ الشَّرْعِ۔ تو پہلی بحث کس کے بارے میں کریں گے؟ أُصُولٌ کے بارے میں، دوسری بحث کریں گے الشَّرْعِ کے بارے میں، اور تیسرا جو ہے ایک اعتراض کا جواب ذکر کریں گے۔

تو پہلی بحث کرنے لگے ہیں أُصُولٌ کے بارے میں، أُصُولٌ کے صیغے کی تحقیق کر رہے ہیں، بتلا رہے ہیں: وَالْأُصُولُ جَمْعُ أَصْلٍ کہ أُصُولٌ جو ہے یہ جمع ہے أَصْلٌ کی، اس کا مفرد أَصْلٌ آتا ہے یہ جمع ہے اس کی۔ أَصْلٌ کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں: وَهُوَ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ، وہ چیز ہے جس پر دوسری چیز کی بنا ہوتی ہے بھئی۔ وہ چیز جس پر دوسری چیز کی بنا کی جائے، تعمیر کی جائے، تو یہ چیز کیا کہلاتی ہے؟ أَصْلٌ کہلاتی ہے بھئی، یعنی جسے بنیاد کہتے ہیں اردو میں۔ وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا الْأَدِلَّةُ، اور اس اصول سے یہاں کیا مراد ہے؟ ادلہ مراد ہیں بھئی۔ تو یہاں ادلہ کی بحث ہوگی اور ان پر بنیاد ہے کس کی؟ احکام کی بھئی۔

---

[1]

جدول — اصولِ شرعِ اربعہ (کتاب، سنت، اجماع اور قیاس) کی اجمالی درجہ بندی:

دلیلِ شرعی	اصولِ ثلاثہ یا فرع؟	اصولی حکم و مرتبہ
١۔ الکتاب (قرآنِ کریم)	اصلِ اول (منصوص)	نظم و معنی دونوں منزل من اللہ اور متواتر؛ علمِ یقینی اور عمل دونوں کا موجب۔
٢۔ السنۃ (حدیثِ نبوی ﷺ)	اصلِ ثانی (منصوص)	رسول اللہ ﷺ کا قول، فعل اور تقریر؛ کتاب اللہ کے بعد دوسرا ماخذِ شریعت۔
٣۔ الاجماع	اصلِ ثالث	ہر عصر کے مجتہدین کا کسی حکمِ شرعی پر اتفاق؛ حکم میں یقینی (کتاب و سنت کی طرح)۔
٤۔ القیاس	فرع و مستنبط از اصولِ ثلاثہ	علتِ مشترکہ کی بنا پر منصوص کے حکم کو غیر منصوص کی طرف متعدی کرنا؛ عمل کا موجب۔

وَالشَّرْعُ إِنْ كَانَ، یہاں سے دوسری بحث شروع ہو رہی ہے الشَّرْعِ کے بارے میں بھئی۔ اوپر متن میں آیا بھئی أُصُولَ الشَّرْعِ، اور شَرْعٌ کا لغت میں معنی ہے اِظْهَارٌ بھئی، ظاہر کرنا۔ تو یہ کیا معنی ہوا بھئی أَنَّ أُصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ کہ ظاہر کرنے کے ادلہ کتنے ہیں؟ تین بھئی۔ تو بتلائیں گے بھئی کہ یہ شَرْعٌ مصدر ہے، اور مصدر کبھی اسمِ فاعل کے معنی میں لے لیتے ہیں اور اس کو کبھی اسمِ مفعول کے معنی میں بھی لے لیتے ہیں؛ تو یہاں پر بھی شَرْعٌ کو اسمِ فاعل کے معنی میں بھی لے سکتے ہیں اور اسمِ مفعول کے معنی میں بھی لے سکتے ہیں۔ تو شَرْعٌ بمعنی اسمِ فاعل کے ہو تو کیا آئے گا اسمِ فاعل؟ شَارِعٌ، شَارِعٌ کے معنی میں ہوگا۔ اور اگر شَرْعٌ اسمِ مفعول کے معنی میں ہو تو کیا اسمِ مفعول بنے گا؟ مَشْرُوعٌ، شَرْعٌ بمعنی مَشْرُوعٌ کے ہوگا بھئی۔

پھر اس کے بعد یاد رکھیے یہ بھی آپ کو بتلائیں گے کہ اس میں الف لام کون سا پھر مراد لیں گے، تو الف لام کی قسمیں پہلے یاد رکھیے بھئی۔ یاد رکھیے الف لام دو قسم پر ہے: ایک الف لام اسمی ہے اور ایک الف لام حرفی ہے۔ الف لام اسمی وہ ہے جو اسمِ فاعل اور اسمِ مفعول پر داخل ہوتا ہے اور یہ دراصل اسمِ موصول ہے بھئی جو الف لام کی صورت میں آیا ہے، لیکن ہے کیا؟ اسمِ موصول ہے بھئی، اسم ہے بھئی، حرف ہے ہی نہیں بھئی یہ۔ سمجھ میں آیا؟ اسی لیے اس کو کیا کہتے ہیں؟ الف لام اسمی کہتے ہیں بھئی، تو یہ اسمِ فاعل اور اسمِ مفعول پر داخل ہوتا ہے۔ لیکن یہاں تو الشَّرْعِ نہ اسمِ فاعل ہے اور نہ اسمِ مفعول ہے بھئی، معلوم ہوا یہ الف لام اسمی نہیں۔ تو پھر کون سا الف لام ہوگا؟ الف لام حرفی۔

پھر الف لام حرفی یاد رکھیے چار قسم پر ہے: ایک الف لام جنسی ہے، ایک الف لام استغراقی ہے، ایک الف لام عہدِ خارجی ہے، اور ایک الف لام عہدِ ذہنی ہے بھئی۔ تو یہ جو الف لام حرفی ہے اس کو کسی لفظ کو معرفہ بنانے کے لیے لاتے ہیں اور اس کے ذریعے کسی چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ یہ تعبیر یاد رکھنا: اس الف لام حرفی کے ذریعے کیا کیا جاتا ہے؟ کسی چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ پھر اشارہ یا تو کسی چیز کی جنس اور ماہیت کی طرف ہوگا یعنی اس چیز کی حقیقت کی طرف اشارہ ہوگا، یا اس چیز کے افراد کی طرف اشارہ ہوگا۔ اگر اس چیز کی حقیقت کی طرف اشارہ ہو تو یہ الف لام جنسی کہلاتا ہے۔ اور اگر اس کے افراد کی طرف اشارہ ہو تو پھر تمام افراد کو اشارہ ہوگا یا بعض افراد کو۔ اگر تمام افراد کی طرف اشارہ ہو تو یہ الف لام استغراقی ہے۔ اگر بعض افراد کی طرف اشارہ ہے تو پھر وہ بعض معین ہوں گے یا غیر معین ہوں گے: اگر وہ بعض معین ہیں تو یہ الف لام عہدِ خارجی کہلاتا ہے، اور اگر وہ بعض غیر معین ہیں تو یہ الف لام عہدِ ذہنی کہلاتا ہے بھئی۔

تو یہ تو پتہ چل گیا کہ الشَّرْعِ کے اندر الف لام اسمی نہیں ہے بلکہ کون سا ہے؟ الف لام حرفی ہے۔ اور حرفی کے ذریعے یا تو اشارہ جنس کی طرف ہوتا ہے یا تمام افراد کی طرف یا بعضِ معین کی طرف یا بعضِ غیر معین کی طرف۔ تو یہاں کس

چیز کی طرف اشارہ ہے بھئی؟ دیکھیے یہاں جنس اور ماہیت کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا بھئی۔ کیوں؟ کیونکہ أُصُولَ الشَّرْعِ کس معنی میں ہم نے لے لیا؟ أُصُولَ الشَّارِعِ، کیونکہ شَرْعٌ کو کس معنی میں لیا؟ شَارِعٌ کے معنی میں لیا۔ تو یعنی مرادیہ ہے وہ اصول، وہ ادلہ جنہیں شارع نے قائم کیا ہو۔ تو یہاں پر الف لام جو ہے جنسی مراد نہیں لے سکتے، اس لیے کہ کسی ذات کی ماہیت اور حقیقت ادلہ کو قائم نہیں کرتی بلکہ فرد کیا کرتے ہیں ادلہ کو قائم کرتے ہیں، تو لہٰذا معلوم ہوا یہاں الف لام جنسی نہیں ہے۔ نیز الف لام استغراقی بھی نہیں کیونکہ یہ ادلہ جو ہیں تمام شارعین نے قائم نہیں فرمائے بھئی، سمجھ میں آیا؟ معلوم ہوا الف لام استغراقی بھی نہیں۔ اب کتنے رہ گئے؟ دو: الف لام عہدِ خارجی اور الف لام عہدِ ذہنی۔ الف لام عہدِ ذہنی بھی نہیں کیونکہ اس کے ذریعے تو اشارہ ہوتا ہے کسی فردِ غیر معین کی طرف، تو یہ ادلہ جو ہیں کسی شارعِ غیر معین نے قائم نہیں فرمائے بلکہ کس نے قائم فرمائے ہیں؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے قائم فرمائے ہیں بھئی۔ تو لہٰذا اس الف لام کے ذریعے ان کی طرف اشارہ ہوا، اور فردِ معین کی طرف جس الف لام کے ذریعے اشارہ ہو وہ کیا کہلاتا ہے؟ عہدِ خارجی۔ معلوم ہوا یہ الف لام کون سا ہے؟ عہدِ خارجی کا ہے بھئی۔

جی، تو یہی بات کر رہے ہیں بھئی، اب وہ الشَّرْعِ کی بحث شروع ہو رہی ہے: وَالشَّرْعُ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَاللَّامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ، پس الشَّرْعُ اگر الشَّارِعِ کے معنی میں ہو تو لام اس کے اندر کیا ہے؟ عہدی ہے یعنی عہدِ خارجی ہے۔ اور معنی کیا ہوگا بھئی؟ أَنَّ أُصُولَ الشَّارِعِ شارع کے ادلہ تین ہیں۔ کیا معنی شارع کے ادلہ؟ یعنی مرادیہ ہے: أَيِ الْأَدِلَّةُ الَّتِي نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيلًا، یعنی وہ ادلہ جنہیں شارع نے بطورِ دلیل کے نصب کیا ہے، بطورِ دلیل کے قائم کیا ہے، مقرر کیا ہے۔

وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ بھئی، اور اگر شَرْعٌ مصدر کو کس معنی میں لے لیں؟ مَشْرُوعٌ کے معنی میں لے لیں، فَاللَّامُ فِيهِ لِلْجِنْسِ تو لام اس میں کون سا ہوگا؟ جنس کا ہوگا، أَيْ أَدِلَّةُ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ یعنی احکامِ مشروعہ کی جنس کے ادلہ۔ کیونکہ الف لام کے ذریعے کس کی طرف اشارہ ہے؟ جنس اور ماہیت کی طرف، تو احکامِ مشروعہ کی جنس کے ادلہ بھئی، افراد کے ادلہ نہیں بلکہ جنس کے۔

بھئی الف لام جنسی کیوں مراد لیا، الف لام استغراقی یا عہدِ ذہنی یا عہدِ خارجی کیوں نہیں مراد لیا؟ بھئی دیکھیے احکامِ مشروعہ کے ادلہ بیان ہو رہے ہیں: اب وہ احکامِ مشروعہ کیا چند غیر معین مراد ہیں؟ غیر معین مراد نہیں، تو لہٰذا عہدِ ذہنی نہیں۔ کیا بعض متعین احکام ان میں سے مراد ہیں؟ بعض متعین بھی مراد نہیں ہیں۔ تمام احکامِ شرعیہ وہ بھی مراد نہیں لے سکتے اس لیے کیونکہ کچھ احکام ایسے ہیں جن کے لیے قرآن، سنت اور اجماع دلیل نہیں، بلکہ وہ ان کے لیے دلیل ہے، وہ ان کے لیے مُثْبِتْ ہے! جیسے شریعت کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اللہ کی وحدانیت کا اقرار کرو، اور ایک حکم یہ بھی ہے کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کو اللہ کا پیغمبر تسلیم کرو۔ یہ حکم ہے یا نہیں شریعت کا؟ ابتدا میں کیا پڑھا جاتا ہے؟ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ کلمہ پڑھا جاتا ہے، اس کے اندر کس چیز کا اقرار کروایا گیا؟ اللہ کی وحدانیت کا اقرار کروایا گیا اور حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی رسالت کا اقرار کروایا گیا۔ تو شریعت کا اولین حکم یہی ہے کہ اللہ کی وحدانیت کا اقرار کر لو، حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی رسالت کا اقرار کر لو۔ اس کو مانو گے تو قرآن و حدیث کو آگے پھر مانیں گے! تو یہ قرآن و حدیث و اجماع کے لیے مُثْبِتٌ ہے، نہ کہ قرآن و حدیث اس کے لیے مُثْبِتٌ ہیں۔ کلمہ پڑھو گے تو پھر کتاب اللہ کو بھی ماننا پڑے گا، پھر اس کے بعد سنتِ رسول کو بھی ماننا پڑے گا۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ جب اللہ کی وحدانیت کا اقرار کر لو گے، حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی رسالت کا اقرار کر لو گے، تو پھر آگے حکم آئے گا کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جو کتاب لے کر آئے ہیں اس پر چلو، وہ اللہ کی کتاب ہے، اس کو تسلیم کرو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو باقی احکام اس کے بعد آئیں گے۔ تو یہ جو اللہ کی وحدانیت کو قبول کرنے کا حکم ہے، حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی رسالت کو قبول کرنے کا حکم ہے، یہ قرآن و حدیث کے لیے مُثْبِتٌ ہے نہ کہ ان سے ثابت ہوگا۔ یہ سب سے مقدم ہے، تو یہ مُثْبِتٌ ہے ان کے لیے نہ کہ وہ اس کے لیے مُثْبِتٌ ہیں بھئی۔ تو اسی لیے جب نہ الف لام استغراقی لے سکتے ہیں—تمام احکامِ شرعیہ بھی مراد نہیں لے سکتے—اور بعضِ معین یا بعضِ غیر معین بھی مراد نہیں ہیں، تو پھر آخری صورت کیا رہ گئی، کیا مراد ہے اس سے؟ جنس، احکامِ مشروعہ کی جنس مراد ہے۔ اسی لیے کہا فَاللَّامُ فِيهِ لِلْجِنْسِ اس کے اندر لام کون سا ہے؟ جنس کے لیے ہے، أَيْ أَدِلَّةُ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وہ احکام جو مشروع ہیں ان کی جنس کے ادلہ۔

وَالْأَوْلَىٰ أَنْ يَكُونَ الشَّرْعُ اسْمًا لِلدِّينِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّأْوِيلِ۔ اور شارح فرما رہے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ الشَّرْعِ کو نہ بمعنی شارع کے لیں، نہ بمعنی مشروع کے لیں، بلکہ کس معنی میں لینا بہتر ہے؟ الشَّرْعِ کو نام بنا دیں اس دین کے لیے جس کو حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لے کر آئے بھئی! شَرْعٌ بمعنی دین کے ہو گیا اور الف لام کے ذریعے اس متعین دین کی طرف کیا ہوا؟ اشارہ ہو گیا۔ تو الشَّرْعِ کو مصدر بناؤ ہی نہ، بلکہ اس کو کیا بنا دو؟ اس دین کے لیے نام بنا دو بھئی، نام قرار دے دو، تو اب بات خوب واضح ہو جائے گی اور اب کسی تاویل کی ضرورت بھی نہیں ہے! پہلے آپ نے الشَّرْعِ کو کس معنی میں لیا؟ شارع کے معنی میں یا مشروع کے معنی میں؛ اب کسی تاویل کی ضرورت نہیں، الشَّرْعِ بول کر کیا مراد ہے؟ دینِ اسلام مراد ہے۔ تو کیا معنی ہوا؟ دینِ اسلام کے ادلہ تین ہیں۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں: وَالْأَوْلَىٰ أَنْ يَكُونَ الشَّرْعُ اسْمًا لِلدِّينِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّأْوِيلِ، اولیٰ یہ ہے کہ شرع جو ہے وہ نام ہو اس دین کا، تو پھر اس صورت میں یہ محتاج نہیں ہے تاویل کا، اس میں شارع یا مشروع کی تاویل کی ضرورت نہیں۔ جی، یہ دوسری بحث تھی۔

اب بھئی وہ اعتراض کا جواب دینے لگے ہیں۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماتن نے متن میں أُصُولَ الشَّرْعِ فرمایا، أُصُولَ الْفِقْهِ کیوں نہیں فرمایا بھئی؟ تو جواب دینے لگے ہیں کہ بھئی أُصُولَ الْفِقْهِ اگر فرما دیتے تو اس سے یہ پتہ چلتا کہ یہ فقہ کے ادلہ ہیں، یعنی وہ علم جس کا تعلق بندے کے اعمال کے ساتھ ہے، افعال کے ساتھ ہے، اس کے ادلہ ہیں؛ حالانکہ یہ کتاب اللہ اور سنت

وغیرہ صرف اعمال کے ادلہ نہیں ہیں بلکہ یہ تو عقائد کے بھی ادلہ یہی ہیں بھئی! عقائد کا پتہ بھی انہی سے چلتا ہے، اور دین نام ہے عمل اور عقیدے دونوں کا، تو عمل کے لیے جو دلیلیں ہیں وہ بھی یہی چیزیں ہیں، عقیدے کے لیے جو دلیلیں ہیں وہ بھی یہی چیزیں ہیں۔ تو اگر أُصُولَ الْفِقْهِ فرما دیتے تو اس بات کا پتہ نہ چلتا کہ یہ عقیدے کے بھی ادلہ ہیں، تو اس کو شامل کرنے کے لیے کیا لفظ استعمال فرمایا؟ الشَّرْعِ کا لفظ استعمال فرمایا بھئی۔ عقائد کا جو علم ہے اسے علمِ کلام کہتے ہیں جو ان شاء اللہ آپ آگے جا کر پڑھیں گے بھئی۔ تو جیسے یہ علمِ فقہ کے ادلہ ہیں اسی طرح علمِ کلام کے بھی ادلہ ہیں۔ تو اگر أُصُولَ الْفِقْهِ کہہ دیتے تو اس سے تو صرف یہ پتہ چلتا کہ یہ کس کے ادلہ ہیں؟ فقہ کے، یہ پتہ نہ چلتا کہ یہ علمِ کلام کے بھی ادلہ ہیں؛ لیکن جب ایسا لفظ استعمال فرما دیا جو عقیدے اور عمل دونوں کو شامل ہے تو معلوم ہوا جیسے یہ عمل کے دلائل ہیں اسی طرح عقیدے کے بھی دلائل ہیں۔ کہتے ہیں: وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ أُصُولَ الْفِقْهِ ماتن نے أُصُولَ الْفِقْهِ نہیں فرمایا لِأَنَّ هٰذِهِ الْأُصُولَ كَمَا أَنَّهَا أُصُولُ الْفِقْهِ فَكَذٰلِكَ هِيَ أُصُولُ الْكَلَامِ أَيْضًا، اس لیے کہ یہ اصول جیسے یہ فقہ کے اصول ہیں اسی طرح یہ کلام کے بھی اصول ہیں۔

الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ۔ اور وہ تین اصولِ شرع کون کون سے ہیں؟ کتاب ہے، سنت ہے اور اجماعِ امت ہے۔ آگے جو شرح آرہی ہے اس کے تحت یاد رکھیے اس میں صرف دو باتیں ذکر کریں گے: ایک ترکیب بتلائیں گے کہ یہ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ ترکیب میں کیا واقع ہو رہے ہیں، اور پھر ان کی مراد بتلائیں گے کہ ان سے مراد کیا ہے، الْكِتَابُ سے پوری کتاب مراد ہے یا کچھ حصہ مراد ہے، السُّنَّةُ سے پوری احادیث مراد ہیں یا کچھ احادیث مراد ہیں بھئی۔

تو پہلے ترکیب کرنے لگے ہیں، کہتے ہیں: بَدَلٌ مِنْ ثَلَاثَةٍ، یہ جو الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ ہے یہ بدل ہے کس سے؟ ثَلَاثَةٌ سے جو پیچھے ثَلَاثَةٌ آیا تھا بھئی۔ اور آپ جانتے ہیں بھئی کہ مبدل منہ اور بدل کا اعراب ایک ہوا کرتا ہے: تو ثَلَاثَةٌ ہوا مبدل منہ وہ مرفوع تھا، تو یہ تینوں بھی کیا ہوں گے؟ مرفوع ہوں گے۔ یہ ایک ترکیب۔ دوسری کہتے ہیں: أَوْ بَيَانٌ لَهُ، یا یہ تین کیا ہیں اس ثَلَاثَةٌ کے لیے بیان ہیں یعنی عطفِ بیان ہیں، اور آپ جانتے ہیں بھئی کہ معطوف علیہ اور عطفِ بیان کا اعراب بھی ایک ہوتا ہے، تو ثَلَاثَةٌ مرفوع ہے تو یہ تینوں بھی کیا ہوں گے؟ مرفوع ہوں گے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ لیکن یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے بھئی کہ شارح نے الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ کو عطفِ بیان بنایا کس کے لیے بھئی؟ ثَلَاثَةٌ کے لیے؛ حالانکہ علمائے نحو فرماتے ہیں کہ عطفِ بیان کے اندر دونوں کا معرفہ ہونا ضروری ہے، پہلا بھی معرفہ ہو اور دوسرا بھی معرفہ، اور یہاں پر ثَلَاثَةٌ کیا ہے؟ نکرہ ہے بھئی! سمجھ میں آیا بھئی؟ علامہ سیوطی ذکر فرماتے ہیں، نحو کی کتاب ہے ان کی بھئی الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ، اس کے اندر انہوں نے لکھا ہے کہ عطفِ بیان کے اندر دونوں کا معرفہ ہونا ضروری ہے۔

جی، یہ ترکیب بتلا دی۔ اب دوسری بحث کرنے لگے ہیں کہ مراد کیا ہے، الْكِتَابُ سے کیا مراد ہے؟ بتلا رہے ہیں: وَالْمُرَادُ مِنَ الْكِتَابِ بَعْضُ الْكِتَابِ، اور الْكِتَابُ سے بعضِ کتاب مراد ہے، وَهُوَ مِقْدَارُ خَمْسِمِائَةِ آيَةٍ اور وہ پانچ سو آیات کی مقدار ہے بھئی۔ سارا قرآن نہیں مراد الْكِتَابُ سے بلکہ کتنی مقدار مراد ہے اس کی؟ پانچ سو آیات بھئی۔ کیوں بھئی یہ پانچ سو آیات کیوں

مراد ہیں؟ کہتے ہیں: لِأَنَّهُ أَصْلُ الشَّرْعِ وَالْبَاقِي قِصَصٌ وَنَحْوُهَا، اس لیے کہ یہ اصلِ شرع ہے، یہ شرع کی دلیل ہے، یہ پانچ سو آیات تقریباً ہیں جن کے اندر شرعی احکام بیان ہوئے ہیں؛ جبکہ باقی کیا ہے قرآن کے اندر؟ اور بھی چیزیں ہیں بھئی احکام کے علاوہ: قصے ہیں بھئی مختلف انبیاء وغیرہ کے، اور اسی طرح بھئی مثالیں ذکر کی گئی ہیں، اور اسی طرح ترغیب ہے بھئی جنت کا ذکر آتا ہے، ترہیب ہے مولانا جہنم کا ذکر آتا ہے، تو بہت سی چیزیں آتی ہیں بھئی۔ تو جن آیات میں احکام ہیں ان کی تعداد تقریباً کتنی ہے؟ پانچ سو۔ اچھا بھئی، آپ کو کتابت کی بھی ایک بات بتلا دیں: وَهُوَ مِقْدَارُ خَمْسِ مِائَةٍ، بھئی خَمْسَ کو الگ لکھا مِائَةٍ کو الگ لکھا، حالانکہ کتابت کے اندر ان کو جوڑ کر لکھا جاتا ہے۔ سمجھ میں آیا؟ ثَلَاثَ، أَرْبَعَ، خَمْسَ، سِتَّ وغیرہ ان کو جب مِائَةٍ کے ساتھ لکھتے ہیں تو خَمْسَ کے سین کو کیا کریں گے میم کے ساتھ؟ جوڑ کر لکھیں گے بھئی: خَمْسِمِائَةٍ۔ تو یہاں جڑا ہونا چاہیے تھا۔

وَهٰكَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّةِ بَعْضُهَا۔ اب آگے بتلا رہے ہیں سنت سے یعنی احادیث سے کیا تمام احادیث مراد ہیں یا بعض بھئی؟ کہتے ہیں بھئی بعض احادیث مراد ہیں: اور اسی طرح سنت سے بعضِ سنت مراد ہے، وَهُوَ مِقْدَارُ ثَلَاثَةِ آلَافٍ عَلَىٰ مَا قَالُوا اور وہ تین ہزار کی مقدار ہے بنا بر اس کے جو علماء نے فرمایا ہے، یعنی علماء نے فرمایا ہے کہ کتنی احادیث ہیں جو احکامِ شرعیہ سے متعلق ہیں؟ تین ہزار بھئی۔

وَالْمُرَادُ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ۔ اچھا بھئی إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ آیا تھا متن میں، اس سے کیا مراد ہے؟ کیا ہر امت کا اجماع مراد ہے؟ کہتے ہیں نہیں بھئی ہر امت کا اجماع مراد نہیں ہے بلکہ اس امتِ محمدیہ عَلَىٰ صَاحِبِهَا أَلْفُ أَلْفِ تَحِيَّةٍ کا اجماع مراد ہے بھئی۔ تو معلوم ہوا الْأُمَّةِ میں الف لام عہدِ خارجی ہے اور اس کے ذریعے کس کی طرف اشارہ ہے؟ حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی امت کی طرف۔ تو کہتے ہیں: وَالْمُرَادُ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ إِجْمَاعُ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اور اجماعِ امت سے مراد حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی امت کا اجماع ہے۔ بھئی اسی امت کا اجماع کیوں مراد ہے، کسی اور امت کا اجماع کیوں نہیں مراد؟ تو یاد رکھیے اس امت کا اجماع جو ہے وہ حجتِ شرعی ہے، کسی اور امت کا اجماع حجتِ شرعی نہیں، اور اس امت کا اس لیے کہ لِشَرَافَتِهَا وَكَرَامَتِهَا اس کے بلند مقام، بلند درجہ اور عزت کی وجہ سے بھئی۔ شَرَافَةٌ اور كَرَامَةٌ کا ایک معنی ہے بھئی، اس کے معزز ہونے کی وجہ سے۔ تو اس امت کے مجتہدین کا اجماع کیا ہے؟ معتبر ہے۔ اب بعض فقہاء فرماتے ہیں بھئی کہ اجماع صرف اہلِ مدینہ کا معتبر ہے، بعض فقہاء نے ذکر کیا کہ صرف حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی اولاد کا اجماع معتبر ہے، اور بعض نے ذکر کیا کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے؛ جبکہ شارح بتلا رہے ہیں کہ بھئی بس اس امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے، سَوَاءٌ كَانَ إِجْمَاعَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ برابر ہے چاہے وہ اہلِ مدینہ کا اجماع ہو، أَوْ إِجْمَاعَ عِتْرَةِ الرَّسُولِ یا حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی اولاد کا اجماع ہو، أَوْ إِجْمَاعَ الصَّحَابَةِ یا صحابہ کا اجماع ہو، أَوْ نَحْوَهِمْ یا صحابہ جیسے اور بھئی جیسے تابعین ہیں، تبع تابعین ہیں چاہے ان کا اجماع ہو، لیکن بہرحال اسی امت کا اجماع معتبر ہے کسی اور امت کا اجماع معتبر نہیں ہے، تو جو بھی اس سے مراد لے لیا جائے۔

وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ۔ اور اصلِ رابع بھئی، چوتھی دلیل جو ہے وہ قیاس ہے بھئی، احکامِ شرعیہ کے لیے چوتھی دلیل کیا ہے؟ قیاس ہے بھئی۔ اب اس کے تحت شارح نے بڑی لمبی تشریح کی ہے تقریباً ڈیڑھ صفحہ یا اس سے بھی زائد بھئی۔ یاد رکھیے اس شرح کے اندر چار بحثیں ہوں گی بھئی: پہلی بحث الْقِيَاسُ کے بارے میں کریں گے؛ دوسری بحث بھئی میری کتاب میں اگلے صفحے پر آرہا ہے آپ کے اگر اسی صفحے پر ہے تو چھ سات سطروں کے بعد ہوگا وَإِنَّمَا أَوْرَدَ بِهٰذَا النَّمَطِ،یہاں سے دوسری بحث کریں گے کہ ماتن نے وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ یہ قیاس کو الگ کر کے کیوں ذکر فرمایا، انہی کے ساتھ کیوں نہیں ذکر فرمایا؛ پھر اس سے آگے چار پانچ سطروں کے بعد ہے ثُمَّ لَا بَأْسَ،یہاں سے تیسری بحث ہوگی بھئی کہ ان کو آپ نے اصول کہا، ان کو اصول کہنا صحیح نہیں؛ اور پھر چوتھی بحث جو ہے اسی سے ایک دو سطریں آگے ہے وَوَجْهُ الْحَصْرِ،یہاں سے چوتھی بحث ہے وجہِ حصر کے بارے میں۔ تو اس شرح کے کتنے حصے ہوئے؟ چار حصے: پہلی بحث قیاس کے بارے میں، دوسری قیاس کے لیے عبارت الگ طور پر لائے اس کے بارے میں ہے، پھر اس کے بعد ان کو اصول کہا اس کے بارے میں بحث، اور پھر وجہِ حصر کے بارے میں۔

تو کہتے ہیں بھئی، پہلی بحث قیاس کے بارے میں کرنے لگے ہیں، پہلے عبارت حل کر رہے ہیں: أَيِ الْأَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ چوتھی اصل تین ادلہ کے بعد، چوتھی دلیل لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ کس کے لیے؟ احکامِ شرعیہ کے لیے هُوَ الْقِيَاسُ وہ کیا ہے؟ قیاس۔ کون سا قیاس؟ آگے صفت بھی لا رہے ہیں: هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْأُصُولِ الثَّلَاثَةِ، وہ قیاس جو مستنبط ہو، جسے اخذ کیا جائے، جس کا استخراج کیا جائے انہی تین ادلہ سے بھئی۔ یعنی وہ قیاس مراد ہے جو ماخوذ ہو کتاب اللہ، سنتِ رسول اور اجماعِ امت سے بھئی، باقی قیاس نہیں بھئی۔

تو ماتن نے متن میں یہ قید نہیں بڑھائی تھی کہ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْأُصُولِ الثَّلَاثَةِ، لیکن شارح نے کیا کیا؟ شرح کے اندر یہ قید بڑھا دی کہ یہ قید یہاں ملحوظ ہے بھئی۔ چنانچہ آگے ذکر کر رہے ہیں کہ بھئی ماتن کے لیے بھی مناسب یہ تھا کہ انہیں بھی یہ قید بڑھانی چاہیے تھی، قیاس کو اس قید کے ساتھ مقید کرنا چاہیے تھا جیسے کہ اور علماء نے کیا ہے تاکہ قیاس کی باقی قسمیں خارج ہو جائیں۔ اس لیے کہ یہاں کون سا قیاس مراد ہے؟ قیاسِ شرعی، اور اسی طرح ایک قیاسِ شبہی ہے اور قیاسِ عقلی ہے وہ مراد نہیں ہیں۔ تو تاکہ صرف قیاسِ شرعی داخل رہے اور باقی خارج ہو جائیں اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ یہ قید بڑھا دیتے۔ لیکن پھر آگے جواب بھی دیں گے کہ بھئی یہ اصولِ فقہ کی کتاب ہم پڑھ رہے ہیں اور اصولِ فقہ کے اندر کون سا قیاس مراد ہوتا ہے؟ قیاسِ شرعی ہی مراد ہوتا ہے، قیاسِ شبہی اور قیاسِ منطقی یا قیاسِ عقلی مراد نہیں ہوتا۔ تو یہ بات مشہور و معروف ہے، سب کو علم ہے، تو اسی شہرت پر مصنف نے اکتفا کر لیا کہ سب کو پتہ ہے تو لہٰذا اس قید کو ذکر نہیں کیا بھئی۔

کہتے ہیں: وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُقَيِّدَهُ بِهٰذَا الْقَيْدِ اور مناسب تھا ماتن کے لیے کہ قیاس کو مقید کر دیتے اس قید کے ساتھ—کون سی قید بھئی؟ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْأُصُولِ الثَّلَاثَةِ—كَمَا قَيَّدَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَغَيْرُهُ جیسے کہ اس کو مقید کیا ہے علامہ فخر الاسلام

اور ان کے علاوہ علماء نے، لِيَخْرُجَ الْقِيَاسُ الشَّبْهِيُّ وَالْعَقْلِيُّ تاکہ نکل جائے اس سے قیاسِ شبہی اور قیاسِ عقلی اور صرف کون سا قیاس باقی رہ جائے؟ قیاسِ شرعی بھئی۔

قیاسِ شبہی اس کو کہتے ہیں بھئی کہ جس میں مشابہت کی بنا پر قیاس کیا جائے، بس صورت اس جیسی ہے تو قیاس کر لیا۔ جیسے امام مالک رحمہ اللہ کی طرف بعض علماء منسوب کرتے ہیں یہ بات کہ وہ فرماتے ہیں کہ نماز کے اندر قعدۂ اولیٰ جو ہے وہ فرض ہے، کیونکہ یہ قعدۂ اولیٰ مشابہ ہے قعدۂ ثانیہ کے۔ قعدۂ اولیٰ بھئی جو التحیات کے لیے ہم بیٹھتے ہیں اس کو قعدہ کہتے ہیں، تو قعدۂ اولیٰ جو پہلا قعدہ ہے وہ مشابہ ہے قعدۂ ثانیہ کے ساتھ، اور قعدۂ ثانیہ تو فرض ہے، معلوم ہوا قعدۂ اولیٰ بھی کیا ہوگا؟ فرض ہے۔ تو یہ قیاس کیا صرف کس بنا پر؟ کیونکہ یہاں صورتوں میں مشابہت ہے، قعدۂ اولیٰ بھی کس کی طرح ہے؟ قعدۂ ثانیہ ہی کی طرح، ایک جیسی صورت ہے دونوں کی۔ تو یہ قیاسِ شبہی ہے بھئی، اس کو خارج کر دیا یہ قید لگا کر۔ لیکن اس قول کی نسبت کہتے ہیں امام مالک رحمہ اللہ کی طرف کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ ان کا یہ مذہب نہیں ہے بھئی، بلکہ ان کے نزدیک قعدۂ اولیٰ سنت ہے بھئی۔ تو جب یہ ان کا مذہب ہی نہیں ہے تو ویسے ہی اس قول کی ان کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں، یہ غلطی سے کسی سے ہوا ہے اور پھر اسی طرح چلا آیا کتابوں میں۔

دوسرا قیاسِ عقلی ہے بھئی، اسے قیاسِ منطقی بھی کہتے ہیں بھئی جس میں آپ صغریٰ کبریٰ ملاتے ہیں اور نتیجہ نکالتے ہیں بھئی۔ جیسے صغریٰ بناتے ہیں آپ بھئی: هٰذَا الْجِدَارُ يَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ، یہ دیوار جو ہے اس سے مٹی اڑتی ہے، مٹی گرتی ہے؛ وَكُلُّ جِدَارٍ يَنْتَشِرُ مِنْهُ التُّرَابُ فَهُوَ مُنْهَدِمٌ، اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی اڑتی ہو وہ گرنے والی ہے، وہ منہدم ہو جائے گی ایک وقت آئے گا؛ تو نتیجہ کیا نکلا؟ هٰذَا الْجِدَارُ مُنْهَدِمٌ، یہ دیوار گرنے والی ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یا اس سے آسان بنا لیں بھئی: الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ، عالم کیا ہے؟ متغیر ہے یعنی اس میں تبدیلیاں آتی رہتی ہیں؛ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ، اور کبریٰ کیا ہے کہ ہر متغیر حادث ہے، قدیم نہیں بھئی؛ نتیجہ کیا نکلا؟ الْعَالَمُ حَادِثٌ کہ یہ عالم بھی حادث ہے، قدیم نہیں بھئی۔ تو یہ قیاسِ منطقی یا قیاسِ عقلی ہے۔ تو جب یہ قید بڑھا دی تو یہ قیاسِ شبہی اور قیاسِ عقلی کیا ہو گئے؟ نکل گئے۔ وَلٰكِنَّهُ اكْتَفَىٰ بِالشُّهْرَةِ، لیکن ماتن نے یہ قید نہیں بڑھائی، انہوں نے شہرت پر اکتفا کر لیا کہ یہ بات مشہور ہے اس لیے ذکر نہیں فرمایا۔

فَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ۔ اب قیاس کے بارے میں انہوں نے آپ کو بتلایا کہ کون سا قیاس معتبر ہے بھئی؟ قیاسِ شرعی بھئی، وہ کسے کہتے ہیں؟ جو مستنبط ہو انہی اصولِ ثلاثہ سے، یعنی وہ قیاس یا تو مستنبط ہوگا کتاب اللہ سے، یا کہاں سے ماخوذ ہوگا؟ سنتِ رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے، یا کس سے؟ اجماعِ امت سے۔ یعنی اس کی علت کا پتہ یا تو کتاب اللہ سے چلے گا یا سنتِ رسول سے یا اجماعِ امت سے پتہ چلے گا بھئی۔ تو اب تینوں کی ایک ایک مثال بھی ذکر کر رہے ہیں کہ وہ قیاس جو مستنبط ہو کتاب اللہ سے اس کی مثال یہ ہے، وہ قیاس جو مستنبط ہو حدیث سے اس کی مثال یہ ہے، اور وہ قیاس جو مستنبط ہو اجماعِ امت سے اس کی مثال یہ ہے۔

تو کہتے ہیں: فَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلَىٰ حُرْمَةِ الْوَطْءِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ بِعِلَّةِ الْأَذَى الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ۔ اچھا بھئی دیکھیے اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتے ہیں: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ۔ اور اے پیغمبر یہ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں حیض کے بارے میں، آپ فرما دیجیے کہ وہ حیض جو ہے وہ گندگی ہے، پس تم اپنی عورتوں سے الگ رہو حالتِ حیض میں اور ان کے قریب نہ جاؤ یعنی ان سے صحبت نہ کرو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔ اچھا، تو قرآن کی یہ جو آیت آئی بھئی اس کے اندر اللہ فرما رہے ہیں وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ تم ان کے قریب نہ جاؤ یعنی صحبت نہ کرو حالتِ حیض میں: معلوم ہوا حالتِ حیض میں وطی حرام ہے، اور اس کی علت کیا ہے؟ گندگی ہے، اور اس علت کا پتہ بھی کس سے چلا؟ قرآن سے بھئی، کتاب اللہ سے۔ تو اب حالتِ حیض میں جو یہ وطی حرام ہے اسی پر ہم قیاس کرتے ہیں حرمتِ لواطت کو بھی بھئی، کہ لواطت بھی حرام ہے جیسے حالتِ حیض میں وطی حرام تھی۔ کیوں؟ وجہ یہ کہ جو علت حالتِ حیض میں وطی کے اندر پائی جا رہی تھی وہی علت کس کے اندر ہے؟ لواطت میں بھی پائی جا رہی ہے! حالتِ حیض میں وطی کرنا حرام تھا کس وجہ سے؟ گندگی کی وجہ سے، اور یہی علت کس کے اندر پائی جا رہی ہے؟ لواطت کے اندر بھی پائی جا رہی ہے، لہٰذا لواطت پر بھی وہی حکم لگا دیں گے جو حالتِ حیض میں وطی کا تھا بھئی۔ حالتِ حیض میں وطی کے اندر محلِ وطی میں کیا ہے؟ گندگی، تو لواطت کے اندر بھی محلِ لواطت میں کیا ہے؟ گندگی۔ اور حالتِ حیض میں وطی کا حکم کیا تھا؟ حرام ہونا، اور علت کیا تھی؟ گندگی، وہی علت یہاں بھی پائی گئی تو وہی حکم لواطت میں بھی آجائے گا کہ لواطت بھی کیا ہے؟ حرام بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: فَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ پس وہ قیاس جو مستنبط ہو کتاب اللہ سے اس کی مثال قِيَاسُ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلَىٰ حُرْمَةِ الْوَطْءِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ حرمتِ لواطت کو حالتِ حیض میں حرمتِ وطی پر قیاس کرنا ہے بِعِلَّةِ الْأَذَىٰ گندگی کی علت کی وجہ سے الْمُسْتَفَادَةِ۔ بھئی یہ الْمُسْتَفَادَةِ کس کی صفت ہے؟ حُرْمَةِ الْوَطْءِ کی صفت ہے، عِلَّةِ الْأَذَىٰ کی صفت نہیں! کیوں؟ کیونکہ مُسْتَفَادٌ کا معنی ہے حاصل ہونا، تو دیکھیے آگے الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ اللہ کے اس قول سے جو حاصل ہو رہی ہے کہ تم ان کے قریب نہ جاؤ یعنی ان سے صحبت نہ کرو، تو وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ سے کیا پتہ چلا کہ وطی کیا ہے؟ حرام، تو اللہ کے اس قول سے مستفاد ہو رہی ہے حرمتِ وطی، تو لہٰذا الْمُسْتَفَادَةِ کس کی صفت ہوئی؟ حُرْمَةِ الْوَطْءِ کی صفت ہوئی۔ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے بھئی کہ قیاس جو ہے قیاس آتا ہے اظہارِ حکم کے لیے: ایک حکم پہلے ظاہر نہیں تھا، قیاس کے ذریعے اسے کیا کیا جاتا ہے؟ ظاہر کیا جاتا ہے۔ تو یہاں تو حکم پہلے سے ہی ظاہر تھا، اس لیے کہ قرآن میں حضرت لوط عَلَيْهِ

السَّلَامُ کی قوم کا ذکر کئی جگہ آتا ہے اور وہاں سے پتہ چل جاتا ہے کہ لواطت کیا ہے؟ حرام ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کیا فرماتے ہیں: أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً، کہ کیا تم مردوں کے پاس آتے ہو شہوت پورا کرنے کے لیے؟ یعنی یہ کام تمہیں نہیں کرنا چاہیے، استفہامِ انکاری ہے بھئی۔ تو کئی آیات ہیں جن سے پتہ چلتا ہے لواطت کے حرام ہونے کا۔ تو لواطت کے حرام ہونے کا حکم تو پہلے ہی ظاہر ہے، جب حکم پہلے ہی ظاہر ہے تو قیاس کی ضرورت ہی نہیں، تو پھر اس کو آپ نے کیسے قیاس کی مثال کے طور پر ذکر کر دیا؟ تو بعضوں نے پھر جواب دیا کہ بھئی وہاں مردوں کے ساتھ لواطت کی حرمت کا پتہ چلا، عورتوں کے ساتھ لواطت کی حرمت کا پتہ نہیں چلا، تو لہٰذا یہ جو مثال ذکر کی اس کے ذریعے عورتوں کے ساتھ لواطت کی حرمت کا پتہ چل گیا تو یہاں اظہارِ حکم ہوا۔ اس پر پھر بعضوں نے کہا نہیں بھئی، عورت کے ساتھ لواطت کی حرمت کا پتہ بھی احادیث سے چل جاتا ہے، کیونکہ احادیث میں آتا ہے کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس شخص کی طرف رحمت کی نظر نہیں فرماتے جو اپنی بیوی کے ساتھ لواطت کرے بھئی۔ تو دیکھیے اس حدیث سے کیا پتہ چل گیا؟ معلوم ہوا عورت کے ساتھ بھی لواطت حرام ہے۔ تو معلوم ہوا لواطت چاہے مرد کے ساتھ ہو یا عورت کے ساتھ ہو، یہ حکم نص کے ذریعے پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے لہٰذا یہاں قیاس کی حاجت ہی نہیں، تو اس کو بطورِ مثال کے ذکر کرنا صحیح نہیں ہے۔ تو جواب دیتے ہیں مولانا کہ بھئی یہاں قیاس سے مراد دلیل ہے! کیا مراد ہے؟ دلیل مراد ہے، لیکن صورت چونکہ وہ قیاس والی بن گئی ہے اس لیے اس کو مثال کے طور پر ذکر کر دیا، یہ دلیل ہے بھئی۔ اور آگے آپ کو چل کر بتلائیں گے کہ یہ قیاس مستنبط ہوا ہے کتاب اللہ سے، اس کی علت کا پتہ کس سے چلا؟ کتاب اللہ سے، اور کتاب اللہ کے ذریعے جس قیاس کی علت کا پتہ چلے وہ قطعی ہوتا ہے، یقینی ہوتا ہے، تو لہٰذا پہلے یوں کہہ لیں ایک قطعی دلیل تھی اور اب کتنی دلیلیں ہو گئیں؟ دو قطعی دلیلیں ہو گئیں، یہ ایک اور دلیل ذکر ہو گئی۔

وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السُّنَّةِ قِيَاسُ حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْحَصِّ وَالنُّورَةِ بِعِلَّةِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلَىٰ حُرْمَةِ الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ، وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ، وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، وَالْفَضْلُ رِبًا۔ یہ حدیث ہے بھئی، اب اس حدیث پر ذرا نظر رکھیے، پہلے اس کو حل کر لیں۔ حدیث میں کیا آتا ہے؟ الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ أَيْ بِيعُوا الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ: بیچو تم لوگ گندم کے بدلے گندم۔ امر کیا ہے یہاں پر بھئی؟ محذوف نکالیں: بیچو تم لوگ گندم کے بدلے گندم، تو یہ الْحِنْطَةَ مفعول بنے گا بھئی اس لیے اس کو منصوب پڑھا میں نے۔ وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ اور جو کے بدلے جو، وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ اور کھجور کے بدلے کھجور، وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ اور نمک کے بدلے نمک، وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ اور سونے کے بدلے سونا، وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ اور چاندی کے بدلے چاندی، مِثْلًا بِمِثْلٍ اس طور پر کہ مثل کے بدلے میں مثل ہو یعنی برابر سرابر ہوں بھئی، دونوں طرف سے مقدار برابر ہو، نیز يَدًا بِيَدٍ ہاتھوں ہاتھ ہوں بھئی یعنی نقد ہو، ادھار کسی طرف سے نہ ہو، وَالْفَضْلُ رِبًا اور جو زیادتی ہے وہ سود ہے بھئی۔

اچھا، تو فقہائے کرام نے اس حدیث کے اندر غور کیا اور اس سے ربا کی علت معلوم کی کہ سود کی علت کیا ہے؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اس حدیث کے اندر سود کو بیان فرما رہے ہیں بھئی، اس کی علت کیا ہے؟ اس میں فقہاء نے غور کیا تو امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں بھئی کہ یہاں پر کچھ چیزیں کیلی ذکر ہوئی ہیں، کچھ وزنی ذکر ہوئی ہیں۔ بھئی کچھ چیزیں کیلی ہوتی ہیں جن کو ماپا جاتا ہے کسی برتن وغیرہ میں، جیسے آپ دودھ لینے جاتے ہیں تو دکاندار کس طرح دیتا ہے آپ کو دودھ؟ برتن میں ماپ کر دیتا ہے بھئی، برتن بھر کر وہ ایک لیٹر اتنے کا اس حساب سے پیسے لیتا ہے۔ اور چینی لینے جاتے ہیں آپ تو دکاندار کیا کرتا ہے؟ تول کر، معلوم ہوا چینی وزنی ہے اور دودھ کیا ہے؟ کیلی ہے، اس کو ماپ کر بیچا جاتا ہے۔ حدیث کے اندر بھی جو چیزیں ذکر ہوئیں اس میں سے کچھ کیلی ہیں اور کچھ وزنی ہیں: جیسے بھئی یہ گندم، جو، کھجور، نمک وغیرہ یہ کیا ہیں؟ کیلی ہیں بھئی۔ آج کے زمانے میں تو ٹھیک ہے وزنی ہیں، لیکن اس وقت کیا کیا جاتا تھا ان کو؟ کیل کیا جاتا تھا، ایک برتن ہوتا تھا بھئی وہ برتن بھر کر گندم کا، وہ برتن قَفِيزٌ کہلاتا تھا، تو ماپ کر بیچا جاتا تھا، بلکہ آج بھی بہت سے دیہات کے اندر ابھی بھی یہ طریقہ رائج ہے کہ گندم کو ماپ کر بیچا جاتا ہے بھئی۔

اچھا، تو امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں بھئی کہ اس حدیث کے اندر کچھ چیزیں کیلی ذکر ہوئی ہیں، کچھ وزنی، اور نیز جنس کے مقابلے میں جنس آئی ہے: کھجور کے بدلے کھجور ہی، یعنی اس جنس کے مقابلے میں وہی جنس ذکر ہے۔ معلوم ہوا کہ ربا کی علت ایک تو جنس کا ہونا ہے کہ دونوں طرف جنس ایک ہی ہو، نیز کیل یا وزن میں سے کوئی ایک چیز پائی جائے کہ وہ چیز کیلی ہو یا وزنی ہو۔ اب کیلی یا وزنی دو لفظ تھے تو اس کے لیے فقہاء ایک ہی لفظ قَدْرٌ استعمال کر لیتے ہیں۔ تو جب بھی جنس اور قدر پائی جائے تو اس وقت برابری ضروری ہے، زیادتی حرام ہے، زیادتی سود ہے بھئی کیونکہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرما رہے ہیں وَالْفَضْلُ رِبًا، نیز ادھار بھی پھر اس صورت میں جائز نہیں کیونکہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا مِثْلًا بِمِثْلٍ برابر ہونے چاہئیں، يَدًا بِيَدٍ اور نقد ہونے چاہئیں، ادھار نہیں بھئی، وَالْفَضْلُ رِبًا اور جو زیادتی ہے وہ سود ہے۔ تو فقہائے کرام نے علت معلوم کی بھئی: ہمارے نزدیک ربا کی علت کیا ہے؟ قدر اور جنس، یعنی دونوں طرف جنس ایک ہو اور قدر ہو یعنی وہ چیز مکیلات میں سے ہو یا موزونات میں سے ہو، تو اس صورت میں زیادتی جائز نہیں۔ زیادتی کریں گے، ایک طرف سے ایک کلو گندم دے رہے ہیں دوسری طرف سے دو کلو لے رہے ہیں، تو یہ تو زیادتی آگئی، جنس ایک ہے، نیز قدر بھی ہے کہ گندم مکیلات میں سے ہے، تو یہ جائز نہیں ہے، یہ سود ہوا مولانا! ایک کلو گندم تو ایک کلو کے مقابلے میں ہو گئی اور یہ ایک کلو ایک طرف سے جو زائد آئی یہ کیا ہے؟ سود ہے۔ مسئلہ سب کو سمجھ میں آگیا؟

تو یہ علت نکالی فقہائے کرام نے۔ اب یہ علت جہاں بھی پائی جائے گی وہاں پر تفاضل حرام ہو جائے گا، چنانچہ جَصٌّ اور نُورَةٌ کے اندر بھی اسی طرح تفاضل حرام ہوگا۔ یاد رکھیے جَصٌّ بھئی یہ چونے سے بنایا ہوا سیمنٹ کی طرح ایک مصالحہ

ہوتا تھا جس سے قدیم زمانے میں تعمیر وغیرہ کا کام لیا جاتا تھا، جیسے آج کل سیمنٹ ہے بھئی: دیوار بناتے ہوئے، چھت بناتے ہوئے مصالحہ کیا استعمال کرتے ہیں؟ سیمنٹ کا بھئی۔ تو اسی طرح یہ پہلے ایک طریقہ تھا بھئی، چونے سے ایک خاص مصالحہ بناتے تھے سیمنٹ جیسا ہی، اسے جَصّ کہتے تھے۔ اور نُورَۃٌ یہ عام چونا بھئی، سفیدی کا چونا، اس کو کیا کہتے ہیں؟ نُورَۃٌ کہتے ہیں۔ اب جَصّ اور نُورَۃٌ یہ بھی کس میں سے ہیں؟ مکیلات یا موزونات ہی میں سے ہیں بھئی، تو جب ان میں سے ہیں تو قدر آگئی۔ تو لہٰذا جب جص کو جص کے بدلے بیچ رہے ہیں یا نورہ کو نورہ کے بدلے میں بیچ رہے ہیں تو ایک قفیز کے مقابلے میں ایک ہی قفیز ہوگا، تفاضل حرام ہے کیونکہ وہ سود ہے، اس لیے کہ سود کی علت پائی جا رہی ہے، جنس بھی ہے اور قدر بھی ہے۔

اب بھئی یہ جو جص اور نورہ کے اندر ہم نے تفاضل کو حرام قرار دیا کہ جص کے بدلے جص بیچو تو برابری ضروری، نورہ کے بدلے نورہ بیچو تو برابری ضروری، اگر زیادتی ہوئی تو پھر سود ہے؛ کیا اس کا ذکر حدیث میں آیا تھا؟ نہیں، اس کا ذکر تو حدیث میں نہیں آیا۔ ہاں حدیث میں چھ چیزیں آئی تھیں، ان چھ چیزوں کے اندر تفاضل حرام ہے وہ تو حدیث سے پتہ لگا؛ لیکن جص اور نورہ اس کی علت کا پتہ کس سے چلا؟ حدیث سے، اس کا ذکر حدیث کے اندر نہیں ہے بھئی، تو ان کو بھی ان چھ چیزوں پر ہم نے قیاس کیا۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں علت کا پتہ کس سے چل رہا ہے؟ حدیث سے۔ تو جص اور نورہ کو جو ہم قیاس کرتے ہیں ان چھ چیزوں پر، یہ کون سا قیاس ہے جو مستنبط ہوا ہے کس سے؟ حدیث سے۔

تو کہتے ہیں: وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السُّنَّةِ اور نظیر اس قیاس کی جو مستنبط ہو سنت سے قِيَاسُ حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْجَصِّ وَالنُّورَةِ بِعِلَّةِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلَىٰ حُرْمَةِ الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ، وہ قیاس کرنا ہے جص اور نورہ میں تفاضل کی حرمت کو قدر اور جنس کی علت کی وجہ سے چھ اشیاء کی حرمت پر، الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور یہ جو چھ چیزوں کی حرمت ہے یہ حاصل ہو رہی ہے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کے اس قول سے: الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ أَيْ بِيعُوا الْحِنْطَةَ بیچو تم گندم کے بدلے گندم، وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ اور جو کے بدلے جو، وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ—اس میں میم ساکن ہے بھئی—اور کھجور کے بدلے کھجور، وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ اور نمک کے بدلے نمک، وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ اور سونے کے بدلے سونا، وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ اور چاندی کے بدلے چاندی، مِثْلًا بِمِثْلٍ اس طور پر کہ مثل کے بدلے مثل ہو یعنی برابر سرابر ہوں دونوں طرف، يَدًا بِيَدٍ اور اس طور پر کہ ہاتھوں ہاتھ ہوں یعنی نقد ہوں، ادھار کوئی نہ ہو، وَالْفَضْلُ رِبًا اور زیادتی سود ہے۔

تو آج کے زمانے کے اندر بھی گندم کے بدلے گندم بیچیں، جو کے بدلے جو، کھجور کے بدلے کھجور، یا نمک کے بدلے نمک بیچیں تو ان میں مساوات ضروری ہے، اور ان چار چیزوں کا حدیث میں چونکہ ذکر آیا اور اس زمانے کے اندر ان کو کیل کے ساتھ ماپ کر بیچا جاتا تھا، تو آج بھی ان کے اندر اگر تبادلے کی ضرورت پیش آئے تو مساوات ہوگی اور وہ مساوات کیل ہی کی صورت میں کرنا پڑے گی، وزن کی صورت میں نہیں بھئی! کیونکہ حدیث میں ان میں مساوات کا حکم دیا گیا اور

اس زمانے میں یہ کیلی تھیں، مساوات کس طرح ہوتی تھی؟ کیل کے ساتھ ان میں مساوات ہوتی تھی، تو اب بھی کس طرح کرنی پڑے گی؟ کیل کے ساتھ۔ ہاں ان کے علاوہ اور چیزیں ہیں جن کا حدیث میں ذکر نہیں ہے، وہاں پر قدر مع الجنس آجائے اور مساوات ضروری ہو تو پھر زمانے کا اعتبار کرو: آپ کے زمانے میں کیلی ہے تو کیلی شمار کریں گے پہلے جس طرح بھی بیچی جاتی تھی، اور آپ کے زمانے میں اگر وزنی ہے تو وزن کے اعتبار سے اس میں مساوات کر لیں گے گزشتہ زمانے میں چاہے جس طرح بھی اس کو بیچا جاتا تھا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

چلیے۔ هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۷: مقدمۃ الکتاب (۷): اصلِ رابع قیاس کا استنباط از اصولِ ثلاثہ اور امِّ مزنیہ کا مسئلہ

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرح المنار

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْإِجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ أُمِّ الْمَزْنِيَّةِ عَلَىٰ حُرْمَةِ أُمِّ أَمَتِهِ الَّتِي وَطِئَهَا الْمُسْتَفَادَةِ مِنَ الْإِجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی اب مثال ذکر کرنے لگے ہیں اس قیاس کی جو مستنبط ہو رہا ہے اجماع سے، یعنی جس کی علت کا پتہ اجماع سے چلا بھئی۔ پہلے ایک مثال ذکر کی اس قیاس کی جس کی علت کا پتہ قرآن سے چلا تھا، پھر اس کے بعد دوسری مثال ذکر کی وہ قیاس جس کی علت کا پتہ حدیث سے چلا، اب تیسری مثال ہے اس قیاس کی جس کی علت کا پتہ اجماع سے چلا بھئی۔ یہ حرمتِ مصاہرت کا مسئلہ ہے، اچھی طرح سمجھ لیجیے، مشکل مسئلہ ہے۔ بلکہ لکھ لیجیے مولانا، لکھ لیجیے بھئی، حرمتِ مصاہرت بھئی جلدی جلدی لکھیے بھئی۔

حرمتِ مصاہرت صاد کے ساتھ ہے۔ مصاہرت کہتے ہیں سسرالی رشتے کو۔ حرمتِ مصاہرت کا معنی ہوا سسرالی رشتوں کا احترام، یا یوں کہیں سسرالی رشتوں کا حرام ہونا، سسرالی رشتوں کی حرمت۔ مختصراً میں آپ کو لکھوا دیتا ہوں، تفصیل پھر بیان کرتا ہوں بھئی۔

لکھیے: خاوند پر بیوی کے اصول و فروع حرام ہیں، اور بیوی پر خاوند کے اصول و فروع حرام ہیں۔ معلوم ہوا حلال وطی کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت آتی ہے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک حرام وطی یعنی زنا کی وجہ سے بھی حرمتِ مصاہرت آئے

گی، اور زانی و مزنیہ پر ایک دوسرے کے اصول و فروع حرام ہو جائیں گے۔ بلکہ دواعیِ زنا یعنی بوسہ لینے یا چھو لینے سے بھی حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ دواعیِ زنا لے جانے والے ہیں زنا تک، اور زنا پہنچانے والا ہے اولاد تک۔

آگے الگ سطر میں لکھیے: استحقاقِ حرمت میں اولاد اصل ہے، کیونکہ اولاد جز ہے اپنے والدین کا، تو اولاد اپنے والدین میں بھی جزئیت اور اتحاد پیدا کر دیتی ہے۔ اسی وجہ سے بچے کی نسبت دونوں کی طرف کی جاتی ہے، یعنی ماں کی طرف بھی اور باپ کی طرف بھی۔ جب بچے نے اپنے والدین میں جزئیت اور اتحاد پیدا کر دیا تو مَوْطُوءَۃٌ جز بن گئی وَاطِئٌ کی، اور وَاطِئٌ جز بن گیا مَوْطُوءَۃٌ کا؛ تو واطی کے اصول و فروع موطوءہ کے اصول و فروع بن گئے، اور موطوءہ کے اصول و فروع واطی کے اصول و فروع بن گئے، اور اپنے اصول و فروع انسان پر حرام ہوتے ہیں۔ تو جس طرح حلال وطی اولاد تک پہنچانے والی ہے، اسی طرح حرام وطی یعنی زنا بھی اولاد تک پہنچانے والا ہے اور اولاد کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت آتی ہے؛ لہٰذا زنا اور اسبابِ زنا کی وجہ سے بھی حرمتِ مصاہرت آئے گی۔

لکھ لیا بھئی؟ اب اس بات کو اچھی طرح سمجھ لیں بھئی۔ حرمتِ مصاہرت کا معنی میں نے بیان کیا کہ سسرالی رشتوں کا احترام۔ بھئی شریعت نے خاوند کے اصول و فروع بیوی کے لیے حرام قرار دے دیے ہیں اور بیوی کے اصول و فروع خاوند کے لیے حرام ہیں۔ یعنی جب کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے، صحبت کر لیتا ہے، تو اس عورت کے اصول و فروع اس خاوند پر حرام ہو گئے۔ اصول جو اوپر کی طرف ہوتے ہیں: باپ، دادا، نانا وغیرہ، اسی طرح ماں، دادی، نانی وغیرہ بھئی؛ اور فروع جو نیچے کی طرف ہوں، اولاد بھئی: بیٹا، بیٹی، پوتا، پوتی، نواسا، نواسی وغیرہ بھئی۔ تو جب کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے اور اس سے صحبت کر لیتا ہے تو اس عورت کے اصول اور فروع اس خاوند پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام ہو گئے۔ یعنی یہ شخص کسی وقت اس عورت کو طلاق دے دیتا ہے اور بعد میں اس کا ارادہ بنتا ہے اس عورت کی ماں کے ساتھ نکاح کرنے کا، یا اس عورت کی کسی پہلے خاوند سے کوئی بیٹی تھی اس کے ساتھ اس کا نکاح کرنے کا ارادہ بنتا ہے، تو یاد رکھیے یہ جائز نہیں اس کے لیے! سمجھ میں آیا؟ کیونکہ یہ اس کی بیوی کے اصول اور فروع ہیں، اور نکاح کی وجہ سے، صحبت کی وجہ سے وہ اصول و فروع اس پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کیا ہو گئے؟ حرام ہو گئے، اب کوئی نکاح کی صورت نہیں ہے۔ اسی طرح اس بیوی کے لیے خاوند کے اصول و فروع ہمیشہ کے لیے حرام ہو گئے: اس عورت کو خاوند فرض کریں طلاق دے دیتا ہے، بعد میں اس عورت کا ارادہ بنتا ہے کہ اس خاوند کے باپ سے نکاح کر لے، یا اس خاوند کا دوسری بیوی سے کوئی بیٹا تھا اس کے ساتھ نکاح کرنا چاہتی ہے؛ نہیں کر سکتی، کوئی صورت نہیں، ہمیشہ ہمیشہ کے لیے یہ کیا ہو چکے اس پر؟ حرام ہو چکے بھئی۔

بات سمجھ میں آگئی؟ تو دیکھو معلوم ہوا حلال صحبت کرنے کی وجہ سے دونوں کے اصول و فروع ایک دوسرے پر کیا ہو

گئے؟ حرام ہو گئے۔ تو جیسے حلال وطی کی وجہ سے ایک دوسرے کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں، اسی طرح احناف کے نزدیک جو حرام وطی ہے یعنی زنا کی وجہ سے بھی زانی اور مزنیہ کے اصول و فروع ایک دوسرے پر حرام ہو جاتے ہیں۔ ایک شخص ایک عورت کے ساتھ زنا کر لے اور پھر بعد میں اس کی ماں کے ساتھ یا اس عورت کی کوئی بیٹی ہے اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے، کوئی صورت نہیں؛ یا یہ عورت اس شخص کے والد یا اس کا کوئی بیٹا ہے اس سے نکاح کرنا چاہتی ہے، کوئی صورت نہیں کیونکہ یہاں کیا آچکی ہے؟ حرمتِ مصاہرت آچکی ہے، اصول و فروع ایک دوسرے پر حرام ہو چکے۔ یہ احناف کا مذہب ہے عِنْدَ الْأَحْنَافِ بھئی۔ بلکہ ہمارے نزدیک زنا کے علاوہ جو دواعیِ زنا ہیں یعنی وہ چیزیں جو زنا تک لے جانے والی ہیں، زنا تک پہنچانے والی ہیں، ان سے بھی حرمتِ مصاہرت آجائے گی: مثلاً بوسہ لے لیا کسی عورت کا یا اس کو شہوت سے ہاتھ لگا دیا بغیر حائل کے، بس مولانا فوراً حرمتِ مصاہرت آگئی، اب اس عورت کے اصول اور فروع اس مرد کے لیے حرام ہو گئے! صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

کیونکہ یہ دواعیِ زنا پہنچانے والے ہیں زنا تک، یہی انسان کو زنا تک پہنچا دیتے ہیں، اور زنا پہنچا دیتا ہے انسان کو اولاد تک بھئی۔ صحبت سے کیا حاصل ہوتی ہے؟ اولاد۔ تو جیسے حلال وطی سے اولاد حاصل ہوتی ہے اسی طرح زنا بھی اولاد تک پہنچانے کا باعث بن سکتا ہے، اور اولاد حرمتِ استحقاق میں اصل ہے، اس کو حرام ہونا چاہیے انسان پر کیونکہ یہ اسی کا جز ہے۔ تو دیکھو اسی لیے شریعت نے اپنی ہی بیٹی کے ساتھ نکاح کو حرام قرار دیا بھئی، یا عورت کے لیے اپنے ہی بیٹے کے ساتھ نکاح کو حرام قرار دیا ہے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے، کیونکہ یہ اسی کا جز ہے اور جز انسان پر حرام ہوتا ہے۔ عورت کا بیٹا ہے تو وہ اسی کا جز ہے، اسی سے اس کی پیدائش ہوئی ہے؛ اور کسی آدمی کی بیٹی ہے تو وہ اسی کا جز ہے، اور انسان پر اس کا جز کیا ہوتا ہے؟ حرام ہوتا ہے۔ تو اولاد حرمتِ استحقاق میں اصل ہے، اور یہ اولاد جو ہے یہ میاں بیوی کے درمیان، واطی اور موطوءہ میں جزئیت اور اتحاد پیدا کر دیتی ہے۔ کس طرح اتحاد پیدا کرتی ہے؟ بھئی کیونکہ یہ جو اولاد ہے یہ جز ہے خاوند یعنی واطی کا بھی اور موطوءہ کا بھی: دونوں کے ملنے سے ہی اولاد پیدا ہوئی ہے تو یہ دونوں کا جز ہے۔ اسی لیے تو دونوں کی طرف نسبت کرتے ہیں کہ یہ بچہ مثلاً زید کا ہے، باپ کی طرف نسبت کر دیتے ہیں، یا کبھی ماں کی طرف نسبت کر دیتے ہیں کہ یہ فلاں عورت کا بچہ ہے۔ تو دونوں کی طرف نسبت کی جاتی ہے یعنی یہ دونوں کا جز ہے، اس اولاد میں دونوں کے جز اکٹھے ہو گئے۔

اب دیکھیے، فرض کریں بیوی کی طرف نسبت کرتے ہیں: میں نے آپ سے پوچھا یہ کس کی اولاد ہے؟ آپ نے کہا یہ فلاں عورت کی اولاد ہے؛ لیکن اس اولاد میں خاوند کا بھی جز ہے یا نہیں؟ خاوند کا بھی جز ہے۔ تو یہ عورت کی اولاد ہے، اس کا جز ہے، اور اس کے اندر خاوند کا بھی جز ہے تو دونوں کے جز کیا ہو گئے؟ اکٹھے ہو گئے۔ تو خاوند بیوی کا جز بن گیا اور بیوی خاوند کا جز بن گئی! دونوں کے جز اکٹھے ہو گئے اولاد کے اندر، دونوں ایک دوسرے کے جز بن گئے، ان میں جزئیت

اور بعضیت آ گئی، اتحاد آ گیا، ایک ہی ذات میں دونوں کے جز اکٹھے ہو گئے تو دونوں ایک دوسرے کے کیا بن گئے؟ جز بن گئے۔ تو جب ایک دوسرے کے جز بن گئے، اکٹھے ہو گئے، تو اب جو خاوند کے اصول و فروع تھے وہ بیوی کے بھی اصول و فروع بن گئے، اور بیوی کے اصول و فروع کس کے اصول و فروع بن گئے؟ خاوند کے بھی اصول و فروع بن گئے! کیونکہ دونوں میں اتحاد آ چکا، جب ایک ہو گئے تو ایک دوسرے کے اصول و فروع بھی ایک دوسرے کے اصول و فروع بن گئے، اور اصول و فروع تو انسان پر کیا ہوتے ہیں؟ حرام! اس عورت پر اپنے والد کے ساتھ نکاح حرام تھا ہمیشہ کے لیے، اپنے سگے بیٹے کے ساتھ نکاح ہمیشہ کے لیے حرام تھا؛ اب خاوند کے ساتھ اتحاد آیا تو خاوند کے اصول و فروع بھی اس پر ہمیشہ کے لیے کیا ہو گئے؟ حرام ہو گئے! خاوند کے والد کے ساتھ اب یہ کبھی نکاح نہیں کر سکتی خاوند سے چاہے طلاق بھی لے لے، خاوند کے بیٹے کے ساتھ اب کبھی نکاح نہیں کر سکتی چاہے خاوند سے طلاق لے لے، کیونکہ وہ اس کے بھی کیا بن چکے؟ اصول اور فروع۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

اور یہ جزئیت اور اتحاد کس کی وجہ سے آیا؟ اولاد کی وجہ سے۔ اولاد ہونا ضروری نہیں ہے لیکن امکان تو ہے، اور اولاد میں پھر کیا آ جائے گی؟ جزئیت اور بعضیت، اتحاد آ جائے گا۔ تو جب یہ وطی پہنچانے والی ہے اولاد تک—چاہے نہ ہو اولاد لیکن پہنچانے والی تو ہے، امکان تو ہے، اسی وطی کی وجہ سے اولاد حاصل ہوتی ہے—تو لہٰذا اسی وطی سے گویا کیا آ گیا؟ جزئیت اور اتحاد آ گیا بھئی، تو سبب کو مسبب کے قائم مقام گویا کر دیا گیا۔ تو جس طرح حلال وطی اولاد تک پہنچاتی ہے اور خاوند اور بیوی میں جزئیت اور اتحاد پیدا کر دیتی ہے اور دونوں پر ایک دوسرے کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں، اسی طرح حرام وطی بھی اولاد تک پہنچانے کا باعث ہے، تو یہ حرام وطی بھی واطی اور موطوءہ میں جزئیت اور بعضیت پیدا کر دے گی، لہٰذا زانی اور مزنیہ پر ایک دوسرے کے اصول و فروع کیا ہو جائیں گے؟ حرام ہو جائیں گے بھئی۔

اس پر پھر ایک اشکال آئے گا آپ کے ذہن میں: ابھی آپ نے پڑھا کہ انسان پر اپنی اولاد حرام ہے کیونکہ یہ اسی کا جز ہے، تو اپنا جز انسان پر حرام ہوتا ہے؛ اور حلال وطی کی تو میاں بیوی میں بھی کیا آ گیا؟ جزئیت اور اتحاد آ گیا، دونوں ایک دوسرے کا جز بن گئے۔ جب ایک دوسرے کا جز بن گئے اور جز تو انسان پر حرام ہوتا ہے، تو ایک ہی وطی کے بعد میاں بیوی کو ایک دوسرے پر حرام ہو جانا چاہیے بھئی! اشکال سمجھ میں آیا؟ جواب یہ ہے مولانا کہ یہ حکم پہلے سے ہی معلوم ہے، ہم بات کر رہے ہیں قیاس کی اور قیاس وہاں کیا جاتا ہے جہاں حکم پہلے سے معلوم نہ ہو! اور میاں بیوی ایک دوسرے پر حرام ہوتے ہیں، شریعت نے کوئی حکم دیا ہے؟ نہیں بھئی، حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے زمانے میں بھی دیکھ لیں کہیں حکم لگایا گیا ہو کہ میاں بیوی ایک صحبت کے بعد ایک دوسرے پر حرام ہو گئے۔ تو یہ حکم تو پہلے سے ہی معلوم تھا ہمیں کہ میاں بیوی ایک دوسرے پر حرام نہیں ہوتے بھئی۔ لیکن ہم نے قیاس صرف کہاں کیا ہے؟ کہ حلال وطی کی وجہ سے

اصول و فروع تو حرام ہو جاتے ہیں، تو حرام وطی کی وجہ سے بھی اصول و فروع حرام ہوں گے یا نہیں؟ اس حکم کا پتہ نہیں تھا تو اس کے لیے ہم نے قیاس کیا بھئی۔ ہاں پھر آپ کے ذہن میں اشکال آئے گا کہ پھر اس کی وجہ کیا ہے، میاں بیوی کو ایک دوسرے پر حرام کیوں نہیں قرار دیا گیا، یہ علت تو پھر وہاں بھی موجود ہے؟ وجہ اس کی مولانا بنا بر ضرورت کے ہے! ضرورت کی بنا پر حرام قرار نہیں دیا گیا بھئی، ابقائے نسل کے لیے، تاکہ نسل باقی رہے بھئی؛ اگر حرام قرار دے دیا جاتا پھر تو نسل ہی باقی نہ رہتی۔ تو حکم تو پہلے سے ہی ہمیں معلوم ہے کہ میاں بیوی ایک دوسرے پر حرام نہیں، ہاں پھر علماء نے غور کر کے اس کی وجہ نکالی کہ یہ ضرورت کی بنا پر ہے اور وہ ضرورت کیا ہے؟ ابقائے نسل، نسل کو باقی رکھنا، ورنہ تو نسل ہی باقی نہ رہے گی بھئی اگر ایک ہی صحبت پر میاں بیوی ایک دوسرے پر حرام ہو جائیں بھئی۔

اب کتاب پر دیکھیے، کہتے ہیں: وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْإِجْمَاعِ اس قیاس کی نظیر جو مستنبط ہے، ماخوذ ہے اجماع سے، وہ کون سا قیاس ہے؟ قِيَاسُ حُرْمَةِ أُمِّ الْمَزْنِيَّةِ۔ یہ الْمَزْنِيَّةِ لفظ ہے مولانا، مُزْنِيَّة سارے عام طور پر میں نے سنا ہے جس سے بھی سنا ہے؛ مَزْنِيَّة اس لیے کہ یہ زَنَىٰ يَزْنِي، رَمَىٰ يَرْمِي کی طرح ہے: زَنَىٰ يَزْنِي زِنَاءً فَهُوَ زَانٍ، رَمَىٰ يَرْمِي رَمْيًا فَهُوَ رَامٍ، پھر آگے کیا آتا ہے؟ وَرُمِيَ يُرْمَىٰ رَمْيًا فَذَاكَ مَرْمِيٌّ، اسی طرح وَزُنِيَ يُزْنَىٰ فَذَاكَ مَزْنِيٌّ بھئی، جس کے ساتھ زنا کیا گیا۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ میم کے فتحے کے ساتھ ہے۔ قِيَاسُ حُرْمَةِ أُمِّ الْمَزْنِيَّةِ عَلَىٰ حُرْمَةِ أُمِّ أَمَتِهِ الَّتِي وَطِئَهَا۔ بھئی دیکھیے بیوی کی ماں کا حرام ہونا اس کا پتہ تو قرآن سے چلا، قرآن میں آتا ہے وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ بھئی کہ جو عورتیں حرام ہیں ان میں تمہاری بیویوں کی جو مائیں ہیں ان کا بھی ذکر آگیا، اور وہاں وطی کی شرط بھی نہیں لگائی گئی۔ اب یہ جو باندی ہے، جب انسان اپنی باندی کے ساتھ صحبت کرے تو کیا اس باندی کی ماں بھی اس پر حرام ہے یا حرام نہیں؟ تو اس پر تمام علماء کا اجماع ہے، تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ وہ باندی جس کے ساتھ انسان نے وطی کی ہو اس کی ماں بھی اس پر حرام ہوتی ہے، کیونکہ اس کا ذکر تو قرآن اور حدیث میں نہیں تھا بھئی، تو اس پر اجماع ہوا بھئی، اور علت کیا ذکر کی گئی؟ وہی علت جزئیت اور بعضیت کی وجہ سے کہ وطی کی وجہ سے واطی اور موطوءہ میں اتحاد آجائے گا، ان میں جزئیت اور بعضیت آجائے گی، ایک دوسرے کا جزبن جائے گا۔ تو اس پر اجماع ہے کہ وہ باندی جس کے ساتھ انسان صحبت کرلے اس کی ماں انسان پر حرام ہوتی ہے، اور اس کی علت فقہاء نے کیا بیان کی ہے؟ جزئیت اور بعضیت بھئی۔ تو اس پر ہم قیاس کرتے ہیں کہ جو مزنیہ ہے یعنی وہ عورت جس کے ساتھ زنا کیا گیا، اس مزنیہ کی ماں بھی زنا کرنے والے پر کیا ہو جائے گی؟ حرام ہو جائے گی کیونکہ یہاں بھی وہی علت ہے جزئیت اور بعضیت والی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہ جو ہم نے مزنیہ کی ماں کو قیاس کیا وہ باندی جس کے ساتھ صحبت کی ہے اس کی ماں پر، اور اس باندی کی ماں کا حرام ہونا اس کا پتہ کس سے چلا تھا؟ اجماع سے، تو لہٰذا یہ قیاس ہے جو مستنبط ہو رہا ہے کس سے؟ اجماع سے۔ مسئلہ سب کو سمجھ میں آگیا بھئی؟

تو کہتے ہیں بھئی: قِيَاسُ حُرْمَةِ أُمِّ الْمَزْنِيَّةِ قیاس کرنا مزنیہ کی ماں کی حرمت کو عَلَىٰ حُرْمَةِ أُمِّ أَمَتِهِ الَّتِي وَطِئَهَا وہ باندی جس کے ساتھ وطی کی ہے اس کی ماں کی حرمت پر، الْمُسْتَفَادَةِ مِنَ الْإِجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ۔

ترجمہ سمجھ میں آرہا ہے؟ ترجمہ آخر سے کرنا: وہ باندی جس سے وطی کی ہے اس کی ماں کی حرمت پر قیاس کیا، کس کو قیاس کیا؟ مزنیہ کی ماں کی حرمت کو۔ الْمُسْتَفَادَةِ جو حاصل ہو رہی ہے مِنَ الْإِجْمَاعِ، کیا حاصل ہو رہی ہے اجماع سے؟ حُرْمَةِ أُمِّ أَمَتِهِ الَّتِي وَطِئَهَا۔ یہ مستفاد ہو رہی تھی اجماع سے، اور اس پر قیاس کیا کس کو؟ حُرْمَةِ أُمِّ الْمَزْنِيَّةِ کو، بِعِلَّةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ جزئیت اور بعضیت کی علت کی وجہ سے، کہ وہاں پر کیا علت ہے؟ کہ واطی اور موطوءہ کے درمیان جزئیت اور بعضیت آجاتی ہے، یعنی دونوں ایک دوسرے کا جزبن جاتے ہیں، دونوں کے اندر اتحاد آجاتا ہے۔

وَإِنَّمَا أَوْرَدَ بِهٰذَا النَّمَطِ وَلَمْ يَقُلْ أَنَّ أُصُولَ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لِيَكُونَ تَنْبِيهًا عَلَىٰ أَنَّ الْأُصُولَ الْأُوَلَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسَ ظَنِّيٌّ۔ وَهٰذَا بِاعْتِبَارِ الْأَغْلَبِ وَالْأَكْثَرِ، وَإِلَّا فَالْعَامُّ الْمَخْصُوصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ، وَالْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مَنْصُوصَةٍ قَطْعِيٌّ۔ وَلِأَنَّهُ لَمَّا قَالَ وَالْأَصْلُ كَانَ رَدًّا عَلَىٰ مُنْكِرِ الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيحًا، وَلَمَّا قَالَ الرَّابِعُ كَانَ دَالًّا عَلَىٰ أَنَّ مَرْتَبَتَهُ بَعْدَ الْأُصُولِ الثَّلَاثَةِ، فَمَا دَامَ كَانَ الْحُكْمُ مَوْجُودًا فِي وَاحِدٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ لَمْ يُحْتَجْ إِلَى الْقِيَاسِ۔

وَإِنَّمَا أَوْرَدَ۔ یہاں سے اب دوسری بحث کر رہے ہیں بھئی۔ دوسری بحث کس بارے میں ہے؟ کہ ماتن نے قیاس کو الگ کیوں ذکر کیا، یہ عبارت کیوں لائے؟ اعتراض ہوتا ہے بھئی کہ اصولِ شرع آپ نے کہا تین ہیں اور پھر کہا اصلِ رابع قیاس ہے؛ آپ ساروں کو اکٹھا ذکر کر دیتے اور یوں کہہ دیتے کہ اصولِ شرع چار ہیں: کتاب، سنت، اجماعِ امت اور قیاس۔ یہ قیاس کو آپ نے الگ وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ کہہ کر کیوں ذکر کیا بھئی؟

جواب دے رہے ہیں: وَإِنَّمَا أَوْرَدَ بِهٰذَا النَّمَطِ، نَمَطٌ کا معنی ہوتا ہے— میم پر فتحہ ہے—طرز کو بھئی، طریقے کو۔ وَإِنَّمَا أَوْرَدَ اور ماتن لائے ہیں اپنے کلام کو، اپنی عبارت کو بِهٰذَا النَّمَطِ اس طرز پر، وَلَمْ يَقُلْ اور یہ نہیں انہوں نے کہا کہ أَنَّ أُصُولَ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ کہ اصولِ شرع چار ہیں الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ؛ یہ انہوں نے نہیں کہا بلکہ اس طرز پر لائے ہیں کہ وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ۔ یہ کیوں کیا؟ دو جواب دیں گے مولانا۔ پہلا جواب: لِيَكُونَ تَنْبِيهًا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے عَلَىٰ أَنَّ الْأُصُولَ الْأُوَلَ قَطْعِيَّةٌ کہ پہلے اصول کیا ہیں؟ قطعی ہیں، وَالْقِيَاسَ ظَنِّيٌّ اور قیاس کیا ہے؟ ظنی ہے۔ بھئی پہلے اصول قطعی ہیں اور قیاس ظنی ہے: پہلے اصول جو ہیں یقین کا فائدہ دیتے ہیں کہ قطعی طور پر بات ایسی ہی ہے، اس میں کسی قسم کا شک اور شبہ نہیں؛ جبکہ قیاس ظنی ہے یعنی غالب گمان یہ ہے، اس دلیل کی وجہ سے غالب گمان یہ ہے کہ بات اسی طرح ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ غالب گمان۔ تو اس لیے کہا کہ پہلے اصول چونکہ قطعی تھے اور قیاس ظنی تھا، تو یہ فرق سمجھانے کے لیے ان تین کو الگ ذکر کیا اور اس کے بعد قیاس کو الگ ذکر کیا۔

آگے بھئی ایک اور بات بتلانا چاہتے ہیں شارح۔ بتلانا چاہتے ہیں کہ ہم نے کہا پہلے اصول قطعی ہیں اور قیاس کیا ہے؟ ظنی۔ کہتے ہیں یہ اکثر کے اعتبار سے ہے ورنہ ہمیشہ نہیں۔ بعض اوقات مثلاً سنت کو آپ نے کیا کہا، حدیث کیا ہے؟ قطعی ہے، لیکن بعض اوقات حدیث بھی کیا ہوتی ہے؟ ظنی، کیونکہ وہ خبرِ واحد ہوتی ہے۔ خبرِ واحد جانتے ہو یا نہیں جانتے بھئی؟ بھئی دیکھیے، یاد رکھیے حدیث کی تقسیم ہے بھئی: ایک تقسیم محدثین کرتے ہیں، ایک فقہاء کرتے ہیں۔ فقہاء کی تقسیم یہ ہے کہ حدیث تین قسم پر ہے: خبرِ متواتر، خبرِ مشہور اور خبرِ واحد یا خبرِ آحاد بھی کہتے ہیں۔ خبرِ متواتر اسے کہتے ہیں جس کے روایت کرنے والے ہر زمانے میں اتنے زیادہ ہوں کہ عقل سمجھے کہ جھوٹ پر ان کا اجتماع محال ہے؛ بھئی اتنے لوگ اس بات کو نقل کر رہے ہیں اور اتنے لوگوں کا تو جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے، معلوم ہوا بات ایسی ہی ہے، یہ یقین کا فائدہ دیتی ہے۔ پھر دوسری ہے خبرِ مشہور جس میں نقل کرنے والے اتنے زیادہ نہ ہوں، لیکن تین سے کم بھی کسی طبقے میں نہ ہوں۔ بھئی صحابی سے روایت کی ہے اب پھر آگے نقل کس نے کیا؟ تابعی نے، تابعی سے کس نے نقل کیا؟ تبع تابعی نے؛ لیکن کسی بھی طبقے میں روایت کرنے والے تین سے کم نہیں ہیں بھئی، تین چار پانچ آدمی اس حدیث کو روایت کر رہے ہیں ہر طبقے کے اندر، تو یہ کیا کہلائے گی؟ خبرِ مشہور۔ اور اگر کسی طبقے میں آکر روایت کرنے والے تین سے کم ہو گئے، دو یا ایک رہ گئے—مثلاً اس طبقے میں آکر اس حدیث کو روایت کرنے والے کتنے ہیں؟ صرف دو ہیں یا صرف ایک ہے—تو پھر یہ کیا کہلاتی ہے؟ خبرِ واحد یا خبرِ آحاد بھئی۔ اور یاد رکھیے یہ خبرِ واحد جو ہوتی ہے یہ ظن کا فائدہ دیتی ہے، یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔

یہ تھی فقہاء کی تقسیمِ حدیث۔ محدثین اور تقسیم کرتے ہیں: وہ فرماتے ہیں حدیث یا تو خبرِ متواتر ہو گی یا خبرِ آحاد ہو گی، بس۔ خبرِ متواتر جس کے روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہوں کہ عقل ان کے اِجْتِمَاع عَلَى الْكَذِبِ کو محال سمجھے، اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ کیا ہے؟ خبرِ آحاد ہے۔ پھر خبرِ آحاد کی آگے تقسیم کرتے ہیں وہ کہ خبرِ آحاد تین قسم پر ہے: خبرِ مشہور، خبرِ عزیز اور خبرِ غریب۔ مشہور، عزیز، غریب۔ مشہور جس کے اندر روایت کرنے والے کسی زمانے میں تین سے کم نہ ہوں، عزیز جس کے اندر روایت کرنے والے کسی زمانے کے اندر دو سے کم نہ ہوں، اور غریب جس کے اندر کسی نہ کسی زمانے میں یا سب زمانوں میں روایت کرنے والا ایک ہو بھئی۔ سمجھ میں آیا؟

تو لہٰذا یہاں ہم کون سی کتاب پڑھ رہے ہیں؟ اصولِ فقہ کی؛ لہٰذا یہاں خبرِ واحد سے کون سی خبرِ واحد مراد ہو گی؟ جو فقہاء کے نزدیک ہے، اور ان کے نزدیک خبرِ واحد وہ ہے جس کے روایت کرنے والے کسی زمانے میں تین سے کم ہوں، دو یا ایک ہوں۔ اور یہ کس چیز کا فائدہ دیتی ہے؟ ظن کا۔ بھئی حدیث تو قطعی ہوتی ہے، وہ تو یقین کا فائدہ دیتی ہے، لیکن اب چونکہ روایت کرنے والے دو ہیں، اب اس وجہ سے یقین کا فائدہ نہیں دے گی بلکہ کس کا فائدہ دے گی؟ ظن کا۔ دیکھا! تو بعض اوقات حدیث جنہوں نے کہا تھا وہ قطعی ہے، لیکن بعض اوقات حدیث بھی کیا ہو جاتی ہے؟ ظنی ہو جاتی ہے۔

اور اسی طرح قیاس کا کہا کہ قیاس ظنی ہے، لیکن کبھی کبھار قیاس بھی قطعی ہو جاتا ہے۔ بھئی وہ کب؟ کہتے ہیں جبکہ اس کی علت منصوص ہو، نص میں آئی ہو۔ جیسے بھئی وہ گندگی کو علت بنایا تھا بھئی کس کے لیے؟ حرمتِ لواطت کے لیے۔ تو اس علت کا پتہ کس سے چلا؟ نص سے۔ نص بھئی قرآن اور حدیث کو کہتے ہیں، نص سے پتہ چلا بھئی۔ تو جس علت کا پتہ نص سے چلے وہ تو قطعی ہے، تو لہٰذا اس پر جو قیاس کیا جائے وہ بھی کیا ہو گا؟ قطعی ہو گا۔ تو دیکھو قیاس کبھی قطعی بھی ہو جاتا ہے، یقین کا بھی فائدہ دیتا ہے جیسے یہاں تھا۔

سمجھ میں آیا؟ تو لہٰذا آگے بتلا رہے ہیں کہ یہ جو ہم نے کہا کہ پہلے تین اصول قطعی ہیں اور قیاس ظنی ہے، یہ ہمیشہ نہیں ہے بلکہ اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے: اکثر قیاس ظنی ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار قطعی بھی ہو جاتا ہے، اور یہ تین اصول جو ہیں یہ اکثر قطعی ہیں لیکن کبھی کبھار ان میں ظنی بھی کوئی ہو جاتا ہے۔ تو کہتے ہیں: وَهٰذَا بِاعْتِبَارِ الْأَغْلَبِ وَالْأَكْثَرِ یہ اغلب و اکثر کے اعتبار سے ہے، اغلب اور اکثر کا ایک معنی، وَإِلَّا فَالْعَامُّ الْمَخْصُوصُ مِنْهُ الْبَعْضُ ورنہ وہ عام جس سے مخصوص کر لیا جائے بعض کو۔ دیکھیے بھئی، عام قطعی ہے آپ نے پڑھا ہے، لیکن اس عام کے اندر عموم ہوتا ہے، کئی افراد اس میں شامل ہوتے ہیں؛ لیکن کبھی اس میں خصوص کیا جاتا ہے اور اس حکم سے بعض افراد کو نکال لیا جاتا ہے، تو یہ کیا کہلاتا ہے؟ عَامٌّ مَخْصُوصُ الْبَعْضِ، اور عام مخصوص البعض یہ ظنی ہے، یہ قطعی نہیں۔ تو دیکھو عام تھا قطعی، لیکن اس سے جب بعض کی تخصیص کر لی گئی تو یہ کیا بن گیا؟ ظنی بن گیا بھئی۔ تو کہتے ہیں: فَالْعَامُّ الْمَخْصُوصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ عام مخصوص البعض اور اسی طرح خبرِ واحد یہ ظنی ہیں، وَالْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مَنْصُوصَةٍ قَطْعِيٌّ اور اسی طرح وہ قیاس جو علتِ منصوصہ کے ساتھ ہو، یعنی وہ علت جو نص میں آئی ہے، قَطْعِيٌّ یہ قیاس کیا ہوتا ہے؟ قطعی ہوتا ہے۔

لیکن یہاں پر محشی نے بڑی پیاری بات کی ہے بھئی۔ محشی فرماتے ہیں بھئی کہ نہیں بھئی، اے شارح آپ کی بات درست نہیں ہے! قیاس ہمیشہ ظنی ہو گا اور وہ پہلے تین اصول ہمیشہ کیا ہوں گے؟ قطعی ہی ہوں گے۔ ہمیشہ کیا ہوں گے؟ قطعی! ہاں جو وہ ظنی ہوتے ہیں کسی عارض کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ عام ہمیشہ قطعی ہے، لیکن ایک عارض کی وجہ سے کیا بن گیا؟ ظنی، اور وہ عارض کیا تھا؟ کہ اس سے بعض کی کیا کر دی گئی ہے؟ تخصیص۔ حدیث ہمیشہ قطعی ہو گی، لیکن یہاں پر یہ حدیث جو ہے یہ ظنی بن گئی عارض کی وجہ سے، اور وہ عارض کیا ہے؟ کہ کسی زمانے میں اس کے روایت کرنے والے تین سے کم ہیں عارض۔ اور قیاس ہمیشہ ظنی ہی ہو گا، لیکن کسی عارض کی وجہ سے قطعی بھی ہو سکتا ہے جیسے کہ اس کی علت کا پتہ کس سے چلا؟ نص سے چلا، اس لیے یہ قطعی ہو گیا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو انہوں نے تو کہا تھا اکثر اوقات قیاس ظنی ہوتا ہے کبھی قطعی بھی ہو سکتا ہے، اور تین اصولِ ثلاثہ اکثر اوقات کیا ہوتے ہیں؟ قطعی ہوتے ہیں کبھی ظنی بھی ہو سکتے ہیں؛ محشی کہتے ہیں نہیں نہیں، قیاس ہمیشہ ظنی اور اصولِ ثلاثہ ہمیشہ قطعی ہی ہیں، ہاں کسی عارض کی وجہ سے اصولِ ثلاثہ میں کوئی

ظنی بھی ہو سکتا ہے اور قیاس میں قطعی بھی ہو سکتا ہے۔ تو ایک جواب یہ دے دیا مولانا۔ پہلا جواب کیا دیا بھئی پیچھے؟ کہ یہ جو الگ ذکر کیا اس کی کیا وجہ ہے؟ کہ کیونکہ یہ پہلے تین قطعی ہیں اور قیاس ظنی ہے اس کا پتہ لگ جائے۔

وَلِأَنَّهُ سے دوسرا جواب دے رہے ہیں: اور اس وجہ سے اس طرح ذکر کیا کہ لَمَّا قَالَ کہ ماتن نے جب کہا وَالْأَصْلُ۔ کہ بھئی بعض لوگ قیاس کے منکر ہیں بھئی، قیاس کو مانتے ہی نہیں ہیں بھئی۔ تو اگر انہی کے ساتھ ذکر کر دیتے قیاس کو کہ اصول چار ہیں ان میں قیاس بھی، تو اس صورت میں بھی ان کا رد ہو جاتا، منکرینِ قیاس کا کیا ہو جاتا؟ رد ہوتا، لیکن صراحتاً نہیں ہوتا ضمناً ہو جاتا کیونکہ جب اصول میں قیاس کو ذکر کر دیا معلوم ہوا قیاس بھی اصل ہے اور تم تو مانتے نہیں بھئی، تو ان کا رد ہو گیا۔ لیکن جب کہا وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ تو اب صراحتاً ان کا کیا ہو گیا؟ رد۔ تو اگر اس طرح ذکر کرتے تو ضمناً رد ہوتا اور جب اس طرح ذکر کیا تو منکرینِ قیاس کا رد ہوا صراحتاً ہوا۔ تو کہتے ہیں: وَلِأَنَّهُ لَمَّا قَالَ اس لیے کہ جب ماتن نے یہ فرمایا وَالْأَصْلُ فرمایا تو كَانَ رَدًّا عَلَىٰ مُنْكِرِ الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيحًا تو یہ رد ہوا منکرینِ قیاس پر قصداً و صریحاً، ارادے سے اور صراحتاً۔

وَلَمَّا قَالَ، اچھا یہاں سے ایک اور فائدہ بتلا رہے ہیں کہ ماتن نے کہا وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ تو جو یہ الرَّابِعُ کا لفظ کہا، اس الرَّابِعُ کے ذریعے بتلا دیا کہ قیاس کا درجہ چوتھا ہے! قیاس کا درجہ چوتھا ہے، اور جب تک ان پہلے تین میں حکم موجود ہے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں؛ قیاس چوتھے نمبر پر ہے، اس کی طرف تب جائیں گے جب ان تین کے اندر ہمیں حکم نہ ملے بھئی۔ تو کہتے ہیں: وَلَمَّا قَالَ الرَّابِعُ جب ماتن نے الرَّابِعُ کہا كَانَ دَالًّا تو یہ دلالت کرنے والا ہے عَلَىٰ أَنَّ اس بات پر کہ مَرْتَبَتَهُ بَعْدَ الْأُصُولِ الثَّلَاثَةِ کہ اس کا مرتبہ اصولِ ثلاثہ کے بعد ہے، فَمَا دَامَ كَانَ الْحُكْمُ مَوْجُودًا پس جب تک وہ حکم موجود ہے فِي وَاحِدٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ تین میں سے کسی ایک کے اندر لَمْ يُحْتَجْ إِلَى الْقِيَاسِ اس وقت تک قیاس کی حاجت نہیں۔

دوسری بحث مکمل ہوئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو اس میں دو جواب بھی ذکر کر دیے بھئی اس اعتراض کے کہ کیوں اس طرح ذکر کیا: پہلی وجہ یہ کیونکہ پہلے تین قطعی ہیں اور قیاس کیا ہے؟ ظنی ہے، اور دوسری وجہ یہ تاکہ منکرینِ قیاس کا صراحتاً کیا ہو جائے؟ رد ہو جائے۔ ایک اور جواب بھی بعض علماء نے ذکر کیا بھئی، جو صاحبِ توضیح ذکر فرماتے ہیں: بھئی یہ تین جو ہیں یہ مُثْبِتِ حکم ہیں اور قیاس مُظْهِرِ حکم ہے، مثبت نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں یہ بات قیاس سے ثابت ہے؛ بھئی قیاس ثابت نہیں کرتا صرف ظاہر کرتا ہے! حکم ایسا تھا لیکن ہمیں پتہ نہیں تھا، قیاس نے اس کو آکر کیا کر دیا؟ ظاہر کر دیا۔ ہاں ثابت کس نے کیا ہے؟ وہی اصولِ ثلاثہ، جہاں سے علت آپ نے لی ہے اسی سے وہ کیا ہے حکم؟ ثابت۔ حکم تو اسی سے ثابت ہے لیکن ظاہر کس نے کیا؟ قیاس نے۔ تو قیاس کی طرف جو حکم کی نسبت ظاہراً کی جاتی ہے یہ مجازاً ہے؛ قیاس ثابت نہیں کرتا بلکہ کیا کرتا ہے؟ ظاہر کرتا ہے۔ تو اس اعتبار سے بھی قیاس ان سے مختلف ہے اس لیے اس کو الگ ذکر کیا۔

ثُمَّ لَا بَأْسَ أَنْ يَكُونَ هٰذِهِ الْأُصُولُ فُرُوعًا لِشَيْءٍ آخَرَ لِأَنَّهَا كُلَّهَا أُصُولٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ، فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرْعٌ لِلتَّصْدِيقِ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ، وَالْإِجْمَاعُ فَرْعٌ لِلدَّاعِي، وَالْقِيَاسُ فَرْعٌ لِلثَّلَاثَةِ۔

ثُمَّ لَا بَأْسَ أَنْ يَكُونَ،یہاں سے تیسری بحث کر رہے ہیں، ایک اعتراض کر رہے ہیں متن پر۔ ایک اعتراض ہوتا ہے اس کا جواب ذکر کرنے لگے ہیں: بھئی آپ نے کیا کہا کہ یہ چاروں کیا ہیں؟ اصول ہیں۔ کہتے ہیں بھئی یہ چاروں اصول تو نہیں ہیں، بعض اعتبار سے یہ چاروں فرع بھی ہیں، یہ فروع بھی ہیں بھئی، تو ان کو اصول کہنا صحیح نہیں۔ جیسے بھئی کتاب اللہ اور سنت یہ فرع ہیں اِیمَان بِاللّٰهِ اور اِیمَان بِالرَّسُولِ کی: اللہ اور رسول پر ایمان لائیں گے تو پھر کیا کریں گے؟ کتاب اور سنت کو بھی تسلیم کریں گے۔ تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان یہ اصل ہوا، اور کتاب اللہ اور سنت کیا ہوئی؟ اس کی فرع ہوئی۔ تو دیکھو یہ فرع ہیں اس اعتبار سے، اور آپ نے تو متن میں کیا فرمایا تھا یہ اصول ہیں! جواب دیں گے مولانا کہ بھئی ہم نے حکم کے اعتبار سے بتایا تھا: حکم کے اعتبار سے یہ اصل ہیں، اگر کسی اور کے اعتبار سے یہ فرع بھی ہوں تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے بھئی۔ اسی طرح اجماع بھی فرع ہے داعی کی، اور اسی طرح قیاس وہ ان تینوں کی کیا ہے؟ فرع ہے۔

کہتے ہیں: ثُمَّ لَا بَأْسَ پھر کوئی حرج نہیں ہے أَنْ يَكُونَ هٰذِهِ الْأُصُولُ فُرُوعًا لِشَيْءٍ آخَرَ کہ یہ اصول جو ہیں فروع ہوں کسی اور چیز کے لیے، لِأَنَّهَا كُلَّهَا أُصُولٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ اس لیے کہ یہ سارے کے سارے اصول ہیں کس کی نسبت سے؟ حکم کی نسبت سے اصول ہیں، ہر چیز کے اعتبار سے اصول نہیں۔ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرْعٌ لِلتَّصْدِيقِ بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ پس کتاب اور سنت جو ہیں وہ فرع ہیں تصدیق باللہ اور تصدیق برسولہ کے یعنی ایمان باللہ کی بھئی اور ایمان بالرسول کی۔ وَالْإِجْمَاعُ فَرْعٌ لِلدَّاعِي اور اجماع فرع ہے داعی کی بھئی۔ اجماع فرع ہے داعی کی؛ داعی سے مراد وہ دلیلِ ظنی ہے جس کی وجہ سے ہر مجتہد کی رائے یہی بن گئی اور پھر اجماع ہو گیا۔ کوئی نہ کوئی دلیلِ ظنی چاہیے یا نہیں چاہیے؟ مجتہد ایک مسئلے میں ایک رائے پیش کرتا ہے، ویسے ہی پیش کر دیتا ہے یا کسی دلیل کے ذریعے پیش کرتا ہے؟ دلیل کے ذریعے۔ سمجھ میں آیا؟ تو ہر مجتہد کے پاس کوئی نہ کوئی دلیلِ ظنی تھی اور اس کے ذریعے اس نے کیا کیا؟ بتلایا کہ یہ مسئلہ اسی طرح ہے، یہ مسئلہ اسی طرح ہے، یہاں تک کہ ساروں کی رائے ایک سی ہو گئی۔ تو یہ جو ساروں کی رائے ایک ہوئی اور یہ جو اجماع ہوا یہ خود بخود ہوا یا اس داعی کی وجہ سے ہوا، اس دلیلِ ظنی کی وجہ سے ہوا؟ اس داعی اور اس دلیلِ ظنی کی وجہ سے ہوا، تو لہٰذا اجماع اس کی فرع ہے، وہ داعی کی وجہ سے یہ اجماع ہوا۔ تو کہتے ہیں: وَالْإِجْمَاعُ فَرْعٌ لِلدَّاعِي اجماع فرع ہے داعی کی، وَالْقِيَاسُ فَرْعٌ لِلثَّلَاثَةِ اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے۔

وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِي هٰذِهِ الْأَرْبَعِ أَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ أَوْ غَيْرِهِ، وَالْوَحْيُ إِمَّا مَتْلُوٌّ وَهُوَ الْكِتَابُ أَوْ غَيْرُهُ وَهُوَ السُّنَّةُ، وَإِنْ كَانَ قَوْلَ الْكُلِّ فَالْإِجْمَاعُ وَإِلَّا فَالْقِيَاسُ۔ وَأَمَّا شَرَائِعُ مَنْ

قَبْلَنَا فَمُلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَتَعَامُلُ النَّاسِ مُلْحَقٌ بِالْإِجْمَاعِ، وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ وَالِاسْتِحْسَانُ وَنَحْوُهُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ۔

وَوَجْهُ الْحَصْرِ، یہاں سے چوتھی بحث کر رہے ہیں بھئی، چوتھی بحث۔ اس کے اندر وجہِ حصر بیان کریں گے اور اس وجہِ حصر پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دیں گے بھئی۔ آسان باتیں ہیں دیکھیے بھئی۔ وَوَجْهُ الْحَصْرِ، پہلے سن لیجیے بھئی: بھئی ان چار میں کیوں بند کیا؟ آپ نے کہا اصولِ شرع کتنے ہیں کل؟ چار ہیں بھئی۔ چار میں کیوں بند ہیں اس کی وجہ کیا ہے؟ بتلائیں گے کہ اس لیے کہ استدلال کرنے والا وہ یا تو استدلال کرے گا وحی سے یا غیرِ وحی سے۔ اگر وحی سے استدلال کرتا ہے تو وہ وحی متلو ہوگی یا غیرِ متلو۔ متلو کا معنی جس کی تلاوت کی جائے؛ مَتْلُوٌّ کیا معنی؟ جس کی تلاوت کی جائے، یعنی جس کی نماز میں تلاوت کی جاتی ہے بھئی، اور نماز میں صرف کس کی تلاوت ہوتی ہے؟ کتاب اللہ کی ہوتی ہے، سنت کی تلاوت نہیں۔ تو لہٰذا استدلال کرنے والا یعنی مجتہد یا تو استدلال کرے گا کس سے؟ وحی سے استدلال کرے گا یا غیرِ وحی سے؛ اور وحی پھر متلو ہوگی یعنی اس کی تلاوت نماز میں جائز ہوگی یا جائز نہیں: اگر جائز ہے تو وہ کیا ہے؟ کتاب اللہ، اگر غیرِ متلو ہے وہ وحی تو وہ کیا ہے؟ سنتِ رسول۔ اور اگر وہ مجتہد وہ استدلال غیرِ وحی سے کرتا ہے تو پھر اس صورت میں وہ رائے ہوگی ایک مجتہد کی یا تمام مجتہدین کی: اگر تمام کی رائے ہو تو یہ اجماع ہے، اور اگر بعض کی رائے ہو تو یہ قیاس ہے۔ وجہِ حصر سمجھ میں آگئی بھئی؟

دیکھیے یہی بیان کر رہے ہیں: وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِي هٰذِهِ الْأَرْبَعِ اور وجہِ حصر ان چار کے اندر حصر کی وجہ یہ ہے أَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَا يَخْلُو کہ مستدل، استدلال کرنے والا یعنی مجتہد، لَا يَخْلُو وہ خالی نہیں ہے إِمَّا أَنْ يَتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ أَوْ غَيْرِهِ کہ وہ یا تو استدلال کرے گا وحی کے ذریعے یا غیرِ وحی کے ذریعے۔ دونوں میں دو دو صورتیں آئیں گی۔ تو وحی کے اندر کہتے ہیں: وَالْوَحْيُ إِمَّا مَتْلُوٌّ وَهُوَ الْكِتَابُ وحی یا تو متلو ہوگی یعنی اس کی تلاوت کرنا جائز ہوگی کس کے اندر؟ نماز میں، اور وہ کتاب اللہ ہے؛ أَوْ غَيْرُهُ یا وہ کیا ہوگی؟ غیرِ متلو ہوگی وَهُوَ السُّنَّةُ اور وہ سنت یعنی حدیث ہے۔ اچھا، اور اگر وہ غیرِ وحی سے استدلال کرے تو وہ غیرِ وحی إِنْ كَانَ قَوْلَ الْكُلِّ اگر وہ سب کا قول تھا فَالْإِجْمَاعُ تو پھر وہ اجماع ہے، وَإِلَّا فَالْقِيَاسُ ورنہ وہ قیاس ہے۔

وَأَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا، یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ کہ اعتراض کرنے والا اعتراض مثلاً کرتا ہے کہ اے صاحبِ کتاب! آپ نے کہا شرع کے ادلہ چار ہیں، ہمیں آپ کی یہ بات تسلیم نہیں؛ شرع کے ادلہ چار نہیں ہیں بلکہ چھ سات آٹھ ہیں بھئی اس کے ادلہ! اس لیے کیونکہ پچھلی امتوں کا عمل جو ہے وہ بھی ہمارے لیے دلیل بنتا ہے اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ جیسے بنی اسرائیل کو قصاص کا حکم دیا گیا تھا کہ ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت وغیرہ، یہ حکم دیا گیا تھا اور یہ اس شریعت کے اندر بھی ہے؛ معلوم ہوا پچھلی شریعتوں کے احکام یا پچھلی شریعتیں بھی ہمارے لیے دلیل ہیں اور اصل ہیں، ان سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں۔

اسی طرح ایک تَعَامُلُ النَّاسِ ہے بھئی ایک دلیل بھئی: کہ لوگ آپس میں اس کا معاملہ کرتے ہوں، باہم اس پر عمل کرتے ہوں، یہ بھی کسی چیز کے جائز ہونے کی دلیل ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ جیسے مولانا چیزیں کرایہ پر دی جاتی ہیں، اور کرایہ پر لینے والا اس چیز کا مالک ہو جاتا ہے یا صرف اس کے نفع کا مالک ہوتا ہے؟ نفع کا، اور نفع کے بدلے کرایہ پر دینے والا پیسے لیتا ہے۔ مثلاً آپ گاڑی لیتے ہیں کرایہ پر تو آپ گاڑی کے مالک نہیں بن گئے بلکہ آپ صرف اس سے نفع اٹھانے کے مالک بنے ہیں اور اس کے بدلے وہ پیسے لیتا ہے؛ لیکن بھئی پیسے تو اس چیز کے بدلے ہوتے ہیں، قیمت تو اس چیز کی ہوا کرتی ہے جس کے اندر بقا ہو! منافع کے اندر تو کوئی بقا نہیں، ہر ہر لمحے میں نئے نئے منافع آتے ہیں اور پچھلے گزرتے چلے جاتے ہیں۔ تو ایک چیز جو ٹھہرتی ہی نہیں ہے، ایک لمحے کے لیے آئی اور پھر گزر بھی گئی، آئی اور گزر بھی گئی، تو اس کی قیمت کہاں سے ہو بھئی؟ قیمت تو اس چیز کی ہوتی ہے جس میں بقا ہو۔ آپ بازار سے جاتے ہیں، کھانا خرید کر لاتے ہیں: بھئی بازار میں خریدا کھانا تھا یا نہیں تھا؟ آپ کمرے تک پہنچے کھانا موجود ہے یا نہیں موجود؟ اس میں بقا ہے۔ تو جو بھی آپ چیز خریدتے ہیں اس میں بقا ہوتی ہے، اسے لے لیتے ہیں، اپنے پاس رکھ لیتے ہیں، محفوظ کریں، کھائیں، استعمال کریں جو بھی، لیکن اس میں بقا ہے۔ جبکہ منافع میں تو بقا ہی نہیں، ایک ایک لمحے کے منافع بدلتے جا رہے ہیں: اس سیکنڈ کے اندر جو نفع تھے وہ ختم ہو گئے، اگلے سیکنڈ والے آ گئے، اس سے اگلے سیکنڈ میں وہ پچھلے بھی گزر گئے نئے آ گئے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ مثلاً جیسے آپ ایک مکان کرایہ پر دیتے ہیں، ہر مہینے کا ہزار روپیہ مثلاً کرایہ وصول کرتے ہیں۔ آپ یوں کریں ایک سال تک مکان کرایہ پر نہ دیں، یہ ساری ایک سال کی رہائش اکٹھی کر لیں پھر دے دینا کسی کو! ایسا ہو سکتا ہے؟ نہیں، رہائش گزرتی، وہ لمحات گزرتے چلے جا رہے ہیں، منافع ختم ہوتے چلے جا رہے ہیں وقت کے ساتھ۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو منافع کے اندر بقا نہیں تو اس کی پھر قیمت کیسے ہو؟ تو وہاں اور دلیلوں کے ساتھ ایک تعامل الناس کی دلیل بھی علماء ذکر کرتے ہیں: ایک تو احادیث وغیرہ بھی ہیں اور تعامل الناس کہ لوگ باہم اس کا معاملہ کرتے ہیں، معلوم ہوا یہ جائز ہے، یہ کیا ہے؟ جائز۔ لوگ آپس میں معاملہ اس طرح کرتے ہیں، کرایہ پر دیتے ہیں، ہمارے تمام اسلاف اسی طرح کرتے تھے، ان کے سامنے معاملات ہوتے تھے، وہ بھی چیزیں کرایہ پر لیتے تھے، اس قسم کے معاملات کرتے تھے؛ تو یہ تعامل الناس، سب لوگوں کا، تمام مسلمانوں کا باہم ایک چیز پر عمل جاری ہونا یہ بھی اس چیز کے جائز ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوا تعامل الناس سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تعامل الناس سے بھی۔ تو آپ نے تو کہا تھا چار ہیں؛ ہم نے آپ کو بتایا گزشتہ شریعتیں ان سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، ہم نے بتلا دیا کہ تعامل الناس سے بھی کیا ہوتے ہیں احکام ثابت ہوتے ہیں بھئی۔

اسی طرح قولِ صحابی ہے، اس سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں۔ ایک مسئلے کے اندر حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا قول نہیں ہے، ان کی حدیث نہیں ہے، تو پھر ہم کس کو لے لیتے ہیں؟ صحابی کا قول؛ صحابی فرماتے ہیں یہ مسئلہ اس طرح

ہے، ہم ان کو لے لیتے ہیں اس مسئلے کو اس طرح۔ تو قولِ صحابی کے ذریعے بھی دیکھو مسئلہ کیا ہوتا ہے، احکام ثابت۔

اسی طرح استحسان ہے، اس کو بھی شمار کرنا چاہیے بھئی۔ کیا کرنا چاہیے؟ استحسان کہتے ہیں بھئی قیاس کو چھوڑ کر آسان حکم کی طرف جانا لوگوں کی سہولت کے لیے۔ استحسان کسے کہتے ہیں؟ قیاس کو چھوڑ کر زیادہ آسان حکم کی طرف چلے جانا، اس کو اختیار کر لینا کس لیے؟ لوگوں کی آسانی کے لیے، اس کو استحسان کہتے ہیں۔ استحسان کا لغوی معنی ہے پسند کرنا، پسند کرنا۔ تو اس کو بھی استحسان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ پسندیدہ ہے بھئی کہ لوگوں کی آسانی کے لیے، سہولت کے لیے مسئلے میں آسانی کی جائے بھئی، اس لیے اس کو استحسان کہتے ہیں۔ اسے قیاسِ خفی بھی کہتے ہیں، تو اس قیاسِ خفی کی وجہ سے کیا کر دیا جاتا ہے؟ قیاسِ جلی یا قیاسِ ظاہر کو چھوڑ دیا جاتا ہے بھئی۔ تو بعض مسائل میں استحسان بھی دلیل بنتی ہے۔ جیسے دیکھیے بھئی اس کی مثال انہوں نے حاشیے میں ذکر کی ہے کہ بھئی دیکھو درندوں کا جھوٹا حرام ہے، کیوں؟ اس لیے کہ درندے جب پیتے ہیں ان کا لعاب پانی کو لگے گا، اور درندے ہیں حرام تو ان کا گوشت ہوا نجس، اور اسی گوشت سے پیدا ہوتا ہے لعاب بھی؛ تو جب پانی پئیں گے تو وہ لعاب پانی میں بھی لگے گا، پانی میں آئے گا بھئی، اور جب نجس چیز پانی میں مل گئی تو پانی پر بھی کیا حکم لگا دیں گے؟ حرام ہونے کا۔ اسی طرح جو شکار کرنے والے پرندے ہیں بھئی، ان کا جھوٹا بھی کیا ہونا چاہیے؟ قیاس تقاضا کرتا ہے وہ بھی کیا ہونا چاہیے؟ حرام، کیونکہ شکار کرنے والے پرندے جو ہیں وہ حرام ہیں، معلوم ہوا ان کا گوشت نجس ہے، جب گوشت نجس ہے تو ان کا لعاب بھی کیا ہوا؟ نجس، جب وہ پئیں گے تو وہ لعاب پانی سے ملے گا تو لہٰذا پانی بھی نجس ہونا چاہیے۔ تو قیاسِ جلی ان کے جھوٹے کے نجس ہونے کا تقاضا کرتا ہے، لیکن استحساناً ان کے جھوٹے کو پاک قرار دیا گیا! کیوں؟ استحساناً بھئی حکم کو آسان بنایا گیا۔ وجہ کیا؟ کہتے ہیں بھئی دراصل پرندے پیتے ہیں چونچ سے، اور یہ چونچ جو ہے یہ ہڈی ہے اور ہڈی کے اندر نجاست سرایت نہیں کرتی بھئی! اس کے اندر نجاست سرایت نہیں کرتی، تو یہ ہڈی سے پیتے ہیں تو ہڈی پاک ہے، لہٰذا پاک چیز کے ذریعے پانی پیا انہوں نے، تو اس وجہ سے اب یہ پانی ناپاک نہیں ہو گا۔ تو دیکھو استحسان کو دلیل بنایا یا نہیں بھئی؟ تو استحسان کو بھی دلیل بناتے ہیں، اسی طرح اور بھی چیزیں ہیں؛ تو لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ اصولِ شرع چار ہیں یہ درست نہیں، اصولِ شرع تو ہم نے ہی ذکر کر دیے سات آٹھ یا اس سے بھی زیادہ ہونے چاہیے تھے!

تو جواب دے رہے ہیں کہ نہیں بھئی، باقی جتنی بھی چیزیں آپ نے ذکر کیں وہ انہی چار میں سے کسی کے ساتھ آ کر مل جائیں گی، انہی میں داخل ہیں بھئی، ان سے علیحدہ چیز نہیں۔ دیکھیے کہتے ہیں: وَأَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا باقی جو ہم سے پہلے کی شریعتیں ہیں فَمُلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وہ ملحق ہیں کتاب اللہ اور سنتِ رسول کے ساتھ۔ بھئی وہ پہلی شریعتیں جو ہیں وہ بھی ہمارے لیے دلیل بنتی ہیں، لیکن ویسے ہی دلیل نہیں بنتیں؛ جب ان کا ذکر قرآن یا سنت میں، حدیث میں آ جائے، ان کے حکم کو برقرار رکھا جائے پھر وہ دلیل بنیں گی، ویسے دلیل نہیں بنیں گی۔ اسی طرح وَتَعَامُلُ النَّاسِ مُلْحَقٌ بِالْإِجْمَاعِ لوگوں کا

تعامل یہ کس کے ساتھ ملحق ہے؟ اجماع کے ساتھ: جب تمام لوگ یہ معاملہ کر رہے ہیں معلوم ہوا کیا ہے؟ اجماع ہے، سمجھ میں آیا؟ تو یہ اجماع میں داخل ہو گیا۔ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ اور صحابی کا قول بھی آپ نے کہا کہ یہ کیا ہوتا ہے؟ دلیل بنتا ہے اس کو بھی شمار کرنا چاہیے؛ کہتے ہیں بھئی قولِ صحابی وہ بھی کبھی قیاس کے ساتھ مل جائے گا اور کبھی سنت کے ساتھ، اس لیے کہ قولِ صحابی دو قسم کا ہو سکتا ہے: جو صحابی کا قول ہے یا تو وہ مُدْرَكٌ بِالْعَقْلِ ہو گا یا مدرک بالعقل نہیں۔ یعنی مدرک بالعقل ہونے کا یہ معنی کہ عقل بھی اس تک خود بخود پہنچتی ہے، یا عقل اس تک نہیں پہنچتی تو وہ غیرِ مدرک بالعقل ہے۔ مثلاً صحابی نے ایک قول کیا، اب عقل بھی یہی فیصلہ کرتی ہے؛ معلوم ہوا یہ قیاس ہے تو ہم اس کو کس کے ساتھ ملا دیں گے؟ قیاس کے ساتھ، کیونکہ عقل اس تک پہنچ جاتی ہے، معلوم ہوا صحابی نے بھی کیا کیا ہے؟ قیاس کیا ہے۔ اور اگر وہ ایسی بات کی ہے، صحابی کا قول ایسا ہے کہ عقل تو اس کا فیصلہ نہیں کر سکتی، عقل کبھی بھی اس بات تک نہیں پہنچ سکتی، لیکن صحابی فرما رہے ہیں اس طرح ہے؛ معلوم ہوا انہوں نے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے سنا ہو گا، ورنہ عقل سے تو یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی! تو لہٰذا صحابی کا وہ قول جو مدرک بالعقل ہو وہ کس کے ساتھ مل گیا؟ قیاس کے ساتھ، اور وہ قول جو غیرِ مدرک بالعقل ہے وہ کس کے ساتھ مل گیا؟ سنت کے ساتھ؛ اگرچہ وہ یہ نہیں کہتا میں نے حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے سنا ہے، لیکن یہ بات تو عقل سے معلوم ہو ہی نہیں سکتی اور وہ یہ بات کر رہے ہیں، معلوم ہوا یقیناً حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے سنا ہے۔ اسی طرح وَالِاسْتِحْسَانُ وَنَحْوُهُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ اسی طرح استحسان اور اس جیسی چیزیں جو ہیں وہ ملی ہیں کس کے ساتھ؟ قیاس کے ساتھ ملائی گئی ہیں۔

تو خلاصۂ بحث یہ ہوا کہ وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ کے تحت شارح نے چار بحثیں ذکر کیں۔ میں نے بتلایا پہلی بحث قیاس کے بارے میں ہے، تو اس بحث کے اندر آپ نے دیکھا کہ شارح نے ایک اعتراض ذکر کیا پھر اس کا جواب ذکر کیا۔ اعتراض یہ تھا کہ بھئی قیاس کے ساتھ مُسْتَنْبَطٌ مِنْ هٰذِهِ الْأُصُولِ الثَّلَاثَةِ یہ قید بڑھانی چاہیے تھی، ماتن نے نہیں بڑھائی، مناسب یہ تھا کہ بڑھا لیتے بھئی؛ پھر جواب بھی ذکر کر دیا کہ بھئی مصنف نے کیا کیا؟ شہرت پر ہی اکتفا کر لیا۔ اور پھر آگے قیاس کی نظیریں ذکر کیں بھئی، مثالیں ذکر کر دیں: وہ قیاس جو مستنبط ہوتا ہے کتاب اللہ سے، وہ قیاس جو مستنبط ہے سنتِ رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے، اور وہ قیاس جو مستنبط ہے اجماعِ امت سے۔ یہ پہلی بحث تھی۔ دوسری بحث کے اندر بھئی ایک اعتراض کے دو جوابات ذکر کیے تھے اور ایک فائدہ ذکر کیا: اعتراض یہ تھا کہ عبارت کو اس طرز پر کیوں لائے، قیاس کو الگ کیوں ذکر کیا وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ؟ تو اس کا جواب دیا تھا بھئی آپ کو بتلایا تھا کہ پہلے تین جو ہیں قطعی ہیں اور قیاس ظنی ہے اس لیے قیاس کو الگ ذکر کیا؛ دوسرا جواب یہ ذکر کیا تھا بھئی کہ قیاس جو ہے اس کے بعض لوگ انکار کرنے والے ہیں تو منکرینِ قیاس کا صراحتاً رد کرنے کے لیے کیا کیا؟ اس کو الگ ذکر کیا؛ اور پھر ایک فائدہ ذکر کیا تھا کہ یہ جو الرَّابِعُ کی قید لگائی ماتن نے، اس سے یہ پتہ چل گیا کہ قیاس کا درجہ ان سب سے کم ہے اور قیاس کی ضرورت تب پڑتی ہے

جب ان تین کے اندر ہمیں مسئلہ نہ ملے بھئی۔ پھر اس کے بعد تیسری بحث کی تھی کہ بھئی ماتن نے ان کو اصول کہا، ان کا ہمیں اصول ہونا قبول نہیں کیونکہ یہ بعض اعتبار سے فروع بھی ہیں؛ تو اس کا جواب دیا تھا بھئی کہ اصول یہ احکام کے اعتبار سے ہیں، اگر اور چیزوں کے اعتبار سے فروع بھی ہوں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بھئی، ہاں احکام کے اعتبار سے تو یہ اصول ہی ہیں۔ پھر اسی بحث میں انہوں نے آپ کو یہ بھی بتلا دیا کہ کس کس کے اعتبار سے یہ فروع ہیں بھئی: کتاب اللہ اور سنت جو ہے وہ ایمان باللہ اور ایمان بالنبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی فرع ہے، اور اجماع جو ہے وہ داعی کی فرع ہے، اور قیاس جو ہے وہ ان تینوں کی فرع ہے، یہ بھی بتلایا تھا۔ پھر چوتھی اور آخری بحث کے اندر وجہِ حصر ذکر کی، اور وجہِ حصر کے بعد اس پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا کہ بھئی آپ نے چار میں اصول بند کیے، چار نہیں بلکہ چار سے زیادہ ہیں، یہ کچھ اور چیزیں بھی ہیں وہ ذکر کیں؛ شارح نے بتلایا بھئی کہ بھئی یہ اصول چار ہی ہیں اور یہ آگے جتنی چیزیں آپ نے ذکر کیں یہ انہی میں سے کسی ایک میں داخل ہو جاتی ہیں بھئی۔

چلیے بس مولانا۔ هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر۸: باب الکتاب (۱): اصولِ اربعہ کی تفصیل اور قرآنِ کریم کی تعریف («فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ...»)

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرح المنار

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى الْأُصُولَ الْأَرْبَعَةَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ: أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَهٰذَا تَعْرِيفٌ لِكُلِّ الْكِتَابِ، وَاللَّامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ، وَالْمَعْهُودُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِي كَانَ مُضَافًا إِلَيْهِ لِلْبَعْضِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

کہتے ہیں: ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ الْأُصُولَ الْأَرْبَعَةَ پھر بھی تفصیل کی مصنف نے اصولِ اربعہ کی بھی۔ پہلے تو بتلا دیا اصول کتنے ہیں؟ چار ہیں کل بھی؛ اب تفصیل کرنے لگے ہیں ہر ایک کی بھی۔ اجمالاً بیان گزر گیا: اصول کتنے ہیں؟ چار: کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ اب ہر ایک کی تفصیل کرنے لگے ہیں: پہلے کتاب اللہ کی طویل بحث آئے گی، اس کے بعد آگے جا کر سنت کا باب آئے گا، پھر اس سے آگے اجماع کا باب اور آخر میں قیاس۔ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ پس مقدم کیا کتاب کو بھی، کیونکہ پہلا درجہ کس کا ہے؟ کتاب اللہ کا ہے، اس لیے سب سے پہلے کتاب اللہ کی بحث شروع کر دی؛ اس کے بعد سنت

کی بحث کریں گے، پھر اس کے بعد اجماع کی بحث کریں گے اور سب سے آخر میں قیاس کی بحث کریں گے بھئی۔[۱]

تو کتاب اللہ کو مقدم کیا وَقَالَ اور فرمایا: أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ باقی کتاب جو ہے وہ قرآن ہے جو اتارا گیا ہے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ پر۔ وہ قرآن ہے جو اتارا گیا ہے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ پر۔ تو یہ کتاب کی تعریف شروع کی بھئی۔ پہلے متن دیکھیے بھئی، کتاب کی ساری تعریف دیکھتے ہیں بھئی۔ کیا تعریف کرتے ہیں؟ کہتے ہیں: أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ کتاب جو ہے وہ قرآن ہے جو اتارا گیا ہے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ پر، الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ جو لکھا ہوا ہے، مکتوب ہے فِي الْمَصَاحِفِ کس کے اندر؟ صحیفوں کے اندر، مصاحف کے اندر بھئی، الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ اور منقول ہے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ سے متواتر طریقے پر بِلَا شُبْهَةٍ بغیر کسی شبہ کے، کسی قسم کا شبہ نہیں اس میں بھئی۔ یہ ہے کتاب کی تعریف بھئی مکمل۔

اب یہ جو پہلا متن آیا أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، اس کی شرح کریں گے۔ یہ جو آگے شرح آ رہی ہے الْمَكْتُوبُ سے پہلے تک، اس حصے کے اندر چار باتیں ذکر ہوں گی: سب سے پہلے کیا کریں گے؟ ایک اعتراض کا جواب دیں گے، اس کے بعد لفظِ قرآن کی تحقیق کریں گے، پھر اس کے بعد فوائدِ قیود ذکر کریں گے، اور آخر کے اندر الْمُنَزَّلُ کے بارے میں بحث کریں گے اس الْمُنَزَّلُ لفظ کے بارے میں بھئی۔ تو اس شرح کے اندر کتنی باتیں ذکر ہوں گی؟ چار باتیں ذکر ہوں گی: سب سے پہلے ایک اعتراض کا جواب دیں گے، اس کے بعد لفظِ قرآن کے بارے میں بحث کریں گے، اور اس کے بعد فوائدِ قیود ذکر کریں گے کہ الْمُنَزَّلُ کی قید کا کیا فائدہ، عَلَى الرَّسُولِ کی قید کا کیا فائدہ، اور چوتھے نمبر پر الْمُنَزَّلُ کے بارے میں بحث کریں گے کہ کیا صیغہ ہے، الْمُنْزَلُ ہے یا الْمُنَزَّلُ ہے، یہ بحث کریں گے بھئی۔ چار باتیں ذکر ہوں گی۔

---

[۱]

جدول — تعریفِ کتاب (قرآنِ کریم) کی قیودِ ثلاثہ اور ان سے خارج ہونے والی چیزیں:

قیدِ تعریف	مفہوم و مراد	اس قید سے خارج ہونے والی شے اور اس کا حکم
۱۔ المنزل علی الرسول ﷺ	نظم اور معنی دونوں کا رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونا (معجز بقدرِ اقصر سورۃ)	حدیثِ قدسی و نبوی (صرف معنی منزل)، تورات و انجیل، اور منسوخ التلاوۃ آیات۔
۲۔ المکتوب فی المصاحف	مصاحفِ عثمانی میں ثبت اور مکتوب ہونا	تسمیہ («بِسْمِ اللّٰهِ...») سورتوں کے درمیان فصل کے لیے نازل ہوئی؛ جزءِ سورۃ نہیں۔
۳۔ المنقول نقلاً متواتراً بلا شبہۃ	تواترِ طبقہ کے ساتھ بلا شبہہ منقول ہونا	قراءاتِ شاذہ (جیسے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت میں «مُتَتَابِعَاتٍ» — خبرِ مشہور کے حکم میں)۔

کہتے ہیں: وَهٰذَا تَعْرِيفٌ لِكُلِّ الْكِتَابِ۔ یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ دیکھیے بھئی توجہ سے سننا بھئی اعتراض۔ متن میں آیا أَمَّا الْكِتَابُ باقی کتاب جو ہے: أَمَّا آیا، اور یاد رکھیے أَمَّا آتا ہے تفصیل کے لیے۔ ماقبل میں کوئی چیز اجمالاً ذکر ہو چکی تھی، اب أَمَّا کے ذریعے کیا کیا جاتا ہے؟ اس کی تفصیل کو بیان کیا جاتا ہے۔ أَمَّا کس لیے آتا ہے؟ تفصیل کے لیے آتا ہے بھئی، ماقبل میں کوئی چیز اجمالاً بیان ہو چکی تھی اب أَمَّا کے ذریعے کیا کی جاتی ہے؟ اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ یہ بات سمجھ میں آ گئی؟ اب دیکھیے آگے کہا الْكِتَابُ، تو کس کی تفصیل بیان کرنے لگے ہیں؟ کتاب اللہ کی۔ اب آگے جو تعریف ہو رہی ہے فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ، یہ ساری تعریف جو ہو رہی ہے یہ تمام قرآن کی تعریف ہے، پورے قرآن کی تعریف ہے! کس کی تعریف ہے؟ پورے قرآن کی تعریف ہے، معلوم ہوا الْكِتَابُ سے کتنا قرآن مراد ہے؟ بھئی الْكِتَابُ کی تعریف ہو رہی ہے نا، الْكِتَابُ مُعَرَّفٌ ہے بھئی، آگے اس کی کیا ذکر ہو رہی ہے؟ تعریف؛ تو تعریف کس کی ہے؟ پورے قرآن کی، معلوم ہوا الْكِتَابُ سے بھی کیا مراد ہے؟ پورا قرآن مراد ہے، پوری کتاب مراد ہے۔ اور پیچھے تو پوری کتاب کا ذکر ہی نہیں ہوا کہ اس کی اب آگے أَمَّا کے ذریعے تفصیل بیان کی جائے! أَمَّا کے ذریعے کیا کی جاتی ہے؟ پہلے ایک چیز جو ذکر ہو چکی ہے اسی کی کیا کی جاتی ہے؟ تفصیل بیان کی جاتی ہے، اور آگے پورے قرآن کی، پوری کتاب کی تعریف ہو رہی ہے معلوم ہوا الْكِتَابُ سے کیا مراد ہے؟ پورا قرآن مراد ہے، پوری کتاب مراد ہے؛ اور پیچھے تو پوری کتاب، پورے قرآن کا ذکر ہی نہیں آیا اس لیے کہ پیچھے الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ جو آیا تھا وہاں الْكِتَابُ کی شرح کے تحت شارح نے کیا بتلایا تھا کہ الْكِتَابُ سے پورا قرآن، پوری کتاب مراد ہے یا بعضِ کتاب مراد ہے؟ بعضِ کتاب مراد ہے! تو ماقبل میں جو ذکر ہوا تھا وہ بعضِ کتاب کا تھا اور أَمَّا کے بعد اب جو الْكِتَابُ آ رہا ہے اس سے پوری کتاب مراد ہے، تو یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ أَمَّا تو ایسی چیز کی تفصیل کے لیے آتا ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو اور پہلے تو پوری کتاب کا ذکر ہی نہیں ہوا بھئی! اعتراض سمجھ میں آ گیا بھئی؟

تو اب آپ کو یہ بتلائیں گے، خود بتلائیں گے۔ دیکھیے بھئی کہتے ہیں: وَهٰذَا تَعْرِيفٌ لِكُلِّ الْكِتَابِ یہ جو تعریف کر رہے ہیں فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ یہ کس کی تعریف ہے؟ پوری کتاب کی، وَاللَّامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ اور یہ جو الْكِتَابُ میں الف لام آیا یہ کون سا ہے؟ عہدی ہے جس کے ذریعے کسی چیز کی طرف کیا کیا جاتا ہے؟ اشارہ۔ بھئی کس چیز کی طرف اشارہ ہے؟ کہتے ہیں: وَالْمَعْهُودُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ۔ بھئی پہلے سمجھ لو: بھئی پیچھے ذکر آیا تھا الْكِتَابُ، اس سے کیا مراد تھی؟ بَعْضُ الْكِتَابِ۔ الْكِتَابُ سے کیا مراد تھی؟ بَعْضُ الْكِتَابِ۔ اچھا ذرا بَعْضُ کو ہٹا دو، الْكِتَابُ رہ گیا؛ الْكِتَابُ سے مراد ہے پوری کتاب! الْكِتَابُ سے کیا مراد ہے؟ پوری کتاب۔ اب اس پر بَعْضُ داخل کرو: بَعْضُ الْكِتَابِ، پوری کتاب کا بعض! پوری کتاب کا بعض۔ تو دیکھو پوری کتاب کا پیچھے ذکر آ گیا یا نہیں آ گیا بھئی؟ بَعْضُ کے بغیر اگر الْكِتَابُ کو دیکھیں تو وہ کیا ہے؟ پوری کتاب ہے۔ تو یہ جو الْكِتَابُ آیا اس سے پوری کتاب مراد ہے اور الف لام عہدی ہے، اور اس الف لام کے ذریعے کس کی طرف اشارہ ہے؟ اس الْكِتَابِ کی

طرف اشارہ ہے جس کی طرف بَعْضُ کیا تھا؟ مضاف تھا اور وہ الْكِتَابِ کیا تھی؟ مضاف الیہ تھی! صورت سمجھ میں آگئی؟ تو معلوم ہوا پیچھے بھی پوری کتاب کا ذکر ہو چکا، اب اسی کی آگے أَمَّا کے ذریعے کیا کرنا چاہتے ہیں؟ تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَاللَّامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ لام اس کے اندر عہدی ہے، وَالْمَعْهُودُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ اور معہود وہ کتاب ہے السَّابِقُ جو پہلے ہے۔ کیا معنی پہلے ہے بھئی؟ قرآن پہلے ہے یا تورات انجیل وغیرہ پہلے ہیں بھئی؟ پہلے کون سی نازل ہوئی کتاب، قرآن نازل ہوا یا تورات انجیل وغیرہ؟ وہ تو پہلے ہیں بھئی، تو یہ کتاب تو سابق نہ ہوئی! کہتے ہیں بھئی: السَّابِقُ ذِكْرُهُ جس کا ذکر کیا ہے یہاں پر ابھی متن کے اندر پہلے گزرا ہے۔ میں نے آپ کو بتلایا تھا جیسے فعلِ معروف کے لیے ہمیشہ فاعل چاہیے، فعلِ مجہول کے لیے ہمیشہ نائب فاعل چاہیے—ایسا کبھی بھی نہیں ہو سکتا فعلِ معروف تو آجائے اور فاعل نہ آئے، یا فعلِ مجہول تو آجائے لیکن نائب فاعل نہ آئے—اسی طرح اسمِ فاعل، اسمِ مفعول، صفتِ مشبہ، اسمِ تفضیل، مبالغے کے صیغے، ان کے لیے بھی ہمیشہ فاعل چاہیے یا نائب فاعل چاہیے: اسمِ مفعول کے لیے نائب فاعل چاہیے، باقی اسمِ فاعل، صفتِ مشبہ، اسمِ تفضیل وغیرہ کے لیے ہمیشہ کیا چاہیے؟ فاعل چاہیے۔ بھئی ضَرَبَ کے لیے ہمیشہ کیا چاہیے؟ فاعل، تو ضَارِبٌ کے لیے بھی ہمیشہ کیا چاہیے؟ فاعل، اور شَرِيفٌ کے لیے بھی ہمیشہ کیا چاہیے؟ فاعل، اور أَضْرَبُ کے لیے بھی ہمیشہ کیا چاہیے؟ فاعل چاہیے۔ ہاں وہ فاعل آپ کو عموماً نظر نہیں آتا کیونکہ وہ انہی کے اندر ضمیر ہوتی ہے، جیسے ضَرَبَ کے اندر بعض اوقات کیا ہوتی ہے؟ ضمیر ہوتی ہے، فاعل ہمیں دکھائی نہیں دیتا؛ لیکن اس کا فاعل کبھی اسمِ ظاہر بھی آجاتا ہے: ضَرَبَ زَيْدٌ، یہ زَيْدٌ کو رفع کس نے دیا؟ ضَرَبَ نے، کیوں؟ کیونکہ یہ ضَرَبَ کے لیے کیا ہے؟ فاعل۔ اب ضَرَبَ کے اندر ضمیر ہے؟ نہیں، اب ضمیر نہیں کیونکہ فاعل اسمِ ظاہر آگیا۔ اسی طرح اب یہاں پر دیکھیے السَّابِقُ، یہ سَابِقٌ ہے اسمِ فاعل اور اسمِ فاعل کے لیے ہمیشہ کیا چاہیے؟ فاعل چاہیے، اور وہ فاعل اسی کے اندر ضمیر ہوا کرتی ہے لیکن کبھی کبھار فاعل اس کا اسمِ ظاہر بھی آجاتا ہے جیسے فعل کا فاعل کبھی اسمِ ظاہر آجاتا ہے؛ تو یہاں بھی یہ ذِكْرُهُ کیا ہے السَّابِقُ کے لیے؟ فاعل ہے! وہ کتاب کہ سابق ہے ذِكْرُهُ اس کا ذکر، جس کا ذکر کیا ہے پہلے سابق ہو چکا ہے۔ الَّذِي كَانَ مُضَافًا إِلَيْهِ یہ صفتِ ثانی ہے الْكِتَابُ کے لیے: السَّابِقُ ذِكْرُهُ صفتِ اول تھی کہ وہ کتاب جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اور وہ کتاب الَّذِي كَانَ مُضَافًا إِلَيْهِ لِلْبَعْضِ جو مضاف الیہ تھی کس کے لیے؟ بَعْضُ کے لفظ کے لیے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَالْقُرْآنُ إِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ فَهُوَ تَعْرِيفٌ لَفْظِيٌّ، وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ إِلَىٰ آخِرِهِ، وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوءِ أَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُونِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهُ وَمَا بَعْدَهُ فَصْلٌ بِلَا تَكَلُّفٍ. فَالْمُنَزَّلُ احْتِرَازٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ، وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُولِ احْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ

السَّمَاوِيَّةِ. وَالْمُنَزَّلُ يَجُوزُ أَنْ يُقْرَأَ بِالتَّخْفِيفِ أَيِ الْمُنْزَلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً، لِأَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا أَوَّلًا، ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَآيَةً آيَةً بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِي كُلِّ شَهْرِ رَمَضَانَ جُمْلَةً. وَيَجُوزُ أَنْ يُقْرَأَ بِالتَّشْدِيدِ، لِأَنَّ نُزُولَهُ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفَعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي مُدَّةِ النُّبُوَّةِ.

وَالْقُرْآنُ، اب قرآن کی تحقیق کریں گے بھئی کہ قرآن سے کیا مراد ہے۔ بتلائیں گے بھئی کہ قرآن یا تو عَلَم ہے؛ کیا ہے؟ علم ہے، نام ہے بھئی اس کتاب کا جو حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ پر نازل ہوئی بھئی۔ یا قرآن جو ہے مصدر ہے بھئی؛ قرآن کیا ہے؟ مصدر ہے بھئی۔ دیکھیے کہتے ہیں: وَالْقُرْآنُ إِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ اور قرآن اگر وہ علم ہو جیسا کہ وہ مشہور ہے—قرآن بھئی کیا ہے، مشہور کیا ہے؟ کہ علم ہے—فَهُوَ تَعْرِيفٌ لَفْظِيٌّ تو یہ تعریفِ لفظی ہوئی، وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ اور تعریفِ حقیقی کی ابتدا جو ہے مِنْ قَوْلِهِ وہ ماتن کے اس قول سے ہے: الْمُنَزَّلُ إِلَىٰ آخِرِهِ، الْمُنَزَّلُ سے لے کر آخر تک۔ تو الْمُنَزَّلُ سے تعریفِ حقیقی شروع ہو رہی ہے اور الْقُرْآنُ تو علم ہے۔

تو الْكِتَابُ سے کیا مراد تھا؟ قرآن، اور آگے پھر آگیا الْقُرْآنُ۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ تو ہو رہی ہے تعریف، یہ حدیان کی جا رہی ہے، اور کس کی تعریف بیان کی جا رہی ہے فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ سے، کس کی تعریف ہو رہی ہے؟ الْكِتَابُ کی، تو الْكِتَابُ ہوئی مَحْدُودٌ جس کی حدیان کی جا رہی ہے۔ تو اب دیکھیے بھئی اعتراض یہ ہوتا ہے کہ الْقُرْآنُ سے بھی مراد وہی الْكِتَابُ ہے: جیسے الْكِتَابُ نام ہے قرآن کا، اسی طرح الْقُرْآنُ یہ بھی کس کا نام ہے؟ اسی قرآن کا؛ تو حد کے اندر محدود کا ذکر آگیا اور یہ تو درست نہیں ہے! بھئی محدود کی تو حدیان کی جا رہی ہے، اس کو دوبارہ حد کے اندر ذکر نہیں کیا جاتا ورنہ تو بات ہی سمجھ میں نہیں آئے گی وہ دوبارہ آگیا بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ کہ حد کے اندر محدود کا ذکر نہیں ہوتا بھئی۔ تو بتلا رہے ہیں بھئی کہ یہ تعریفِ لفظی ہے: یہ جو الْقُرْآنُ کو ذکر کیا اس کو اگر علم اس سے مراد لیں تو یہ تعریفِ لفظی ہے، اور الْمُنَزَّلُ سے آگے پھر تعریفِ حقیقی شروع ہو رہی ہے۔

اب تعریفِ لفظی کسے کہتے ہیں اور تعریفِ حقیقی کسے کہتے ہیں وہ بھی سمجھ لیں۔ یاد رکھیے تعریفِ لفظی کسے کہتے ہیں؟ کہ کوئی ایسا لفظ جس کی دلالت اپنے معنی پر واضح ہو، اس کی تفصیل بیان کی جائے ایسے لفظ کے ذریعے جس کی دلالت اس معنی پر اَوضَح ہو بھئی، یعنی اس لفظ سے زیادہ واضح ہو بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ بھئی الْكِتَابُ کی بھی دلالت واضح تھی قرآن پر، لیکن الْقُرْآنُ کی دلالت اس سے زیادہ واضح ہے۔ یا آسان لفظوں میں یوں کہو: مرادفِ اشہر سے غیرِ اشہر کی تعریف کرنا۔ ایک لفظ زیادہ مشہور نہیں ہے، دوسرا لفظ زیادہ مشہور ہے، تو وہ جو غیرِ مشہور ہے اس کی تفسیر کس کے ساتھ آپ کر دیتے ہیں؟ مشہور کے ذریعے۔ تو الْكِتَابُ بھی نام قرآن کا، الْقُرْآنُ بھی اسی کا نام، لیکن زیادہ مشہور کیا ہے؟ الْقُرْآنُ؛ تو الْكِتَابُ کی تفسیر آپ نے کس کے ذریعے کر دی؟ الْقُرْآنُ کے ذریعے۔ یا جیسے آپ کہتے ہیں کہ الْغَضَنْفَرُ الْأَسَدُ: غضنفر بھی شیر کو کہتے ہیں

لیکن زیادہ مشہور کیا ہے؟ اسد، تو اسی الْغَضَنْفَرُ کی آپ نے تفسیر کر دی، وضاحت کر دی کس کے ذریعے؟ الْأَسَدُ کے ذریعے۔ اس کو کیا کہتے ہیں؟ تعریفِ لفظی۔

اور تعریفِ حقیقی اسے کہتے ہیں جو تصورِ غیرِ حاصل کا فائدہ دے، وہ تعریفِ حقیقی ہے۔ جو تصورِ غیرِ حاصل کا فائدہ دے وہ تعریفِ حقیقی ہے۔ بات سمجھ میں آئی؟ بھئی دیکھیے آپ کو پتہ نہیں تھا الْكَلِمَةُ کلمہ کس کو کہتے ہیں؛ صاحبِ کافیہ اس کی کیا کرتے ہیں؟ تعریف کرتے ہیں کہ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مُفْرَدٍ۔ تو دیکھو الْكَلِمَةُ کا پتہ نہیں تھا آپ کو، اس کا تصور آپ کو حاصل نہیں تھا، لیکن اس تعریف کے ذریعے کیا ہوا؟ کلمہ ذہن میں ممتاز ہو گیا، آپ کو پتہ چل گیا، تو اس کا تصور آپ کو حاصل ہو گیا جو اس تعریف سے پہلے آپ کو حاصل نہیں تھا۔ تو وہ تعریف بھئی جو کس چیز کا فائدہ دے؟ تصورِ غیرِ حاصل کا: ایک چیز کا تصور نہیں تھا، علم نہیں تھا آپ کو، اس کا تصور اس تعریف کے ذریعے حاصل ہو جائے، ذہن میں وہ چیز کیا ہو جائے؟ واضح ہو جائے، اس تعریف کو کیا کہتے ہیں؟ تعریفِ حقیقی بھئی۔ تو لہٰذا معلوم ہوا الْقُرْآنُ جو ہے اگر اس سے علم مراد لیں تو پھر یہ کیا ہوا؟ تعریفِ لفظی، اور پھر آگے الْمُنَزَّلُ سے تعریفِ حقیقی شروع ہو گی بھئی۔

وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوءِ أَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُونِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهُ۔ یا پھر دوسری صورت بھئی کہ قرآن مصدر لیں بھئی، قرآن کیا ہے؟ اگر وہ مصدر ہو، علم نہیں ہے مصدر ہے بھئی۔ بھئی مصدر ہے پھر تو اس کا حمل الْكِتَابُ پر صحیح نہیں! کیونکہ الْكِتَابُ کیا ہے؟ مبتدا، الْقُرْآنُ اس کے لیے کیا ہے؟ خبر۔ آپ دیکھتے نہیں أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ باقی کتاب جو ہے وہ قرآن ہے الْمُنَزَّلُ جو اتارا گیا ہے، تو یہ خبر ہوئی۔ تو یہ ہوا مصدر اور مصدر کا حمل تو ذات پر صحیح نہیں! جیسے دیکھیے میں کہتا ہوں زَيْدٌ شُرْبٌ، زید کیا ہے؟ پینا ہے؛ بھئی پینا، یہ تو حمل ہی صحیح نہیں ہو رہا! زید پینے والا ہے پھر بات صحیح ہو جاتی ہے۔ زَيْدٌ ضَرْبٌ، زید پٹائی کرنا ہے، بات درست ہے؟ حمل صحیح ہو رہا ہے؟ ہاں زَيْدٌ ضَارِبٌ زید کیا ہے؟ پٹائی کرنے والا ہے۔ تو مصدر کا حمل ذات پر صحیح نہیں، تو پھر یہ خرابی لازم آئی۔ تو اس صورت میں بتلا رہے ہیں بھئی کہ بھئی آپ جانتے ہیں مصدر کو کبھی کس معنی میں لے لیتے ہیں؟ اسمِ فاعل اور کبھی اسمِ مفعول؛ تو یہاں اس کو اسمِ مفعول کے معنی میں لے لیں گے۔ پھر اسمِ مفعول کے معنی میں لینے کی صورت میں یہ قرآن مصدر قَرَأَ سے بھی ہو سکتا ہے اور قَرَنَ سے بھی ہو سکتا ہے بھئی! قَرَنَ سے بھی ہو سکتا ہے اور قَرَأَ سے بھی۔ قَرْءٌ کا معنی پڑھنا، اور قَرْنٌ کا کیا معنی؟ ملانا، ملانا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لہٰذا اگر قَرَأَ سے ہو تو یہ مہموز ہوا اور اگر قَرَنَ سے ہو تو یہ صحیح ہے بھئی۔ تو اگر قَرَأَ سے یہ مصدر ہے قُرْآنٌ تو پھر اس کا اسمِ مفعول کیا بنائیں گے؟ مَقْرُوءٌ، پھر مَقْرُوٌّ ہو جائے گا بھئی، مَقْرُوءٌ۔ اور اگر یہ قَرَنَ سے ہو تو اسمِ مفعول کیا بنے گا؟ مَقْرُونٌ۔ تو مَقْرُوءٌ کا کیا معنی؟ پڑھا ہوا، جسے پڑھا جائے؛ اور مَقْرُونٌ؟ ملایا ہوا۔ تو مَقْرُوءٌ کا معنی تو واضح ہے بھئی کہ قرآن کیا ہے؟ اس کو پڑھا جاتا ہے؛ اور مَقْرُونٌ بھئی ملایا ہوا یعنی اس کی آیتیں کیا ہیں ایک دوسرے کے ساتھ؟ ملی ہوئی ہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوءِ أَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُونِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهُ اور اگر یہ قرآن مصدر ہو، اگر یہ بمعنی مَقْرُوءٌ یا بمعنی مَقْرُونٌ کے ہو فَهُوَ جِنْسٌ لَهُ تو یہ کیا ہے؟ جنس ہے اس کے لیے۔ بھئی آپ جانتے ہیں تعریف جنس اور فصل پر مشتمل ہوتی ہے: میں نے آپ سے پوچھا انسان کے بارے میں انسان کسے کہتے ہیں؟ آپ کہتے ہیں الْإِنْسَانُ هُوَ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ، انسان کی تعریف آپ نے کیا کی؟ حیوانِ ناطق۔ اب اس میں کیا ہے؟ حَيَوَانٌ انسان کے لیے جنس ہے اور نَاطِقٌ کیا ہے؟ فصل ہے۔ جب جنس ذکر کی جاتی ہے تو اس میں اس چیز کے ساتھ ساتھ اور چیزیں بھی داخل ہو جاتی ہیں جو اس جنس کی ہیں، اور پھر جب فصل لایا جاتا ہے تو باقی چیزیں کیا ہو جاتی ہیں؟ خارج۔ تو حَيَوَانٌ نَاطِقٌ کہا: صرف جب حَيَوَانٌ کہا تو انسان کے ساتھ ساتھ اور حیوانات بھی آ گئے، لیکن جب نَاطِقٌ کی قید آگے فصل آیا بھئی تو باقی چیزیں کیا ہو گئیں؟ خارج ہو گئیں۔ اسی طرح یہاں پر بھی ہے کہ بھئی اگر اس کو الْمَقْرُوءُ یا الْمَقْرُونُ کے معنی میں لیں تو پھر یہ جنس ہے: الْمَقْرُوءُ پڑھا ہوا بھئی، تو اس میں باقی بھی وہ چیزیں جن کو پڑھا جاتا ہے، باقی کتابیں جن کو پڑھا جاتا ہے وہ بھی اس میں کیا ہو گئیں؟ داخل ہو گئیں بھئی؛ یا مَقْرُونٌ کے معنی میں تو ملایا ہوا، تو وہ اور چیزیں جو ملائی ہوئی ہیں وہ بھی کیا ہو گئیں اس کے اندر؟ داخل ہو گئیں، لیکن پھر آگے فصل آ گئے اور قیدیں بڑھتی گئیں اور قیدوں کے ذریعے باقی چیزیں کیا ہو جائیں گی؟ خارج ہو جائیں گی تو کوئی حرج نہیں۔ تو کہتے ہیں: فَهُوَ جِنْسٌ لَهُ تو وہ جنس ہے بھئی اس کے لیے، الْكِتَابُ کے لیے یہ جنس ہے، وَمَا بَعْدَهُ فَصْلٌ بِلَا تَكَلُّفٍ اور اس کا مابعد کیا ہے؟ فصل ہے یعنی الْمُنَزَّلُ فصل ہے بغیر کسی تکلف کے بھئی، وہ سیدھا فصل بن جاتا ہے۔

تیسری بحث فوائدِ قیود ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ بھئی فصل ہے تو پھر فصل کے ذریعے احتراز ہوتا ہے، کن کن چیزوں سے احتراز ہے وہ بتلا رہے ہیں۔ کہتے ہیں بھئی میں نے کہا الْمُنَزَّلُ، کتاب اللہ کیا ہے؟ وہ چیز جسے پڑھا جاتا ہے الْمُنَزَّلُ جو کیا کی گئی ہے؟ نازل کی گئی ہے۔ جب میں نے کہا الْمُنَزَّلُ کون سی چیزیں خارج ہو گئیں؟ جو غیرِ منزل ہیں وہ اس سے خارج ہو گئیں، اور منزل صرف کون سی چیزیں ہیں؟ کتبِ سماویہ ہیں، تو کتبِ غیرِ سماوی کیا ہو گئیں اس سے؟ خارج ہو گئیں۔ یہی بتلا رہے ہیں: فَالْمُنَزَّلُ احْتِرَازٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ منزل جو ہے یہ احتراز ہے کتبِ غیرِ سماویہ سے، جو کتابیں آسمانی نہیں ہیں ان سے احتراز ہے وہ خارج ہو گئیں۔ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُولِ اور آگے جو ہے عَلَى الرَّسُولِ کا قول آیا ماتن کا، کہتے ہیں یہ احْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ یہ باقی کتبِ سماویہ سے احتراز ہے۔ بھئی الْمُنَزَّلُ کہا تو اس میں صرف کون سی کتابیں رہ گئیں؟ آسمانی کتابیں جو آسمان سے نازل ہوئی ہیں اور وہ تو کئی ہیں آپ جانتے ہیں بھئی، تو تعریف تو صرف کس کی ہو رہی ہے؟ قرآن کی؛ تو آگے عَلَى الرَّسُولِ کی جب قید آئی کہ جو اتاری گئی ہے اس پیغمبر پر یعنی وہ جو ہمارے پیغمبر ہیں ان پر جو اتاری گئی ہے، تو ان پر تو صرف کون سی کتاب اتاری گئی ہے؟ قرآن اتارا گیا ہے، تو باقی کتابیں عَلَى الرَّسُولِ کی قید کے ذریعے کیا ہو گئیں؟ خارج ہو گئیں بھئی۔ تو کہتے ہیں: وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُولِ اور ماتن کا یہ جو قول ہے عَلَى الرَّسُولِ یہ احْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ یہ باقی کتبِ سماویہ سے احتراز ہے۔

وَالْمُنَزَّلُ يَجُوزُ، یہ چوتھی بحث بھئی مُنْزَلٌ یا مُنَزَّلٌ کا لفظ جو متن میں آیا اس کی تفصیل بیان کرنے لگے ہیں۔ اس میں آپ کو بتلائیں گے کہ اس کو الْمُنْزَلُ پڑھنا بھی صحیح ہے بابِ افعال سے اسمِ مفعول بھئی: أَنْزَلَ يُنْزِلُ إِنْزَالًا فَهُوَ مُنْزِلٌ وَأُنْزِلَ يُنْزَلُ إِنْزَالًا فَذَاكَ مُنْزَلٌ؛ تو بابِ افعال سے بھی اس کو اسمِ مفعول کا صیغہ پڑھ سکتے ہیں، اور بابِ تفعیل سے بھی بھئی: نَزَّلَ يُنَزِّلُ تَنْزِيلًا فَهُوَ مُنَزِّلٌ وَنُزِّلَ يُنَزَّلُ تَنْزِيلًا فَذَاكَ مُنَزَّلٌ۔ تو دونوں سے پڑھ سکتے ہیں۔ اگرچہ دونوں کا معنی مختلف ہے لیکن دونوں معنی یہاں ٹھیک ہو جاتے ہیں: مُنْزَلٌ کا معنی ہے جسے ایک ہی مرتبہ میں اتارا گیا ہو، اور مُنَزَّلٌ کا معنی وہ ہے جسے بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے اتارا گیا ہو۔ مُنْزَلٌ کا معنی جسے ایک ہی مرتبہ اتارا گیا ہو، اور مُنَزَّلٌ کا کیا معنی ہے؟ تھوڑا تھوڑا کر کے جسے اتارا گیا ہو۔ بھئی یہ تو دونوں معانی میں فرق آگیا بھئی! یہ تو نہیں ہو سکتا ایک چیز ایک ہی دفعہ میں نازل ہوئی ہو اور تھوڑی تھوڑی کر کے بھی نازل ہوئی ہو؛ یا تو وہ ایک ہی دفعہ نازل ہوئی ہو گی یا تھوڑی تھوڑی کر کے نازل ہوئی ہو گی۔ تو بتلائیں گے نہیں بھئی، دونوں معنی ٹھیک ہو جاتے ہیں: ایک ہی مرتبہ نازل کیا گیا ہے یہ معنی بھی ٹھیک ہو جائے گا، تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا گیا ہے یہ معنی بھی ٹھیک ہو جائے گا۔ بھئی کس طرح ٹھیک ہو گا؟ کہتے ہیں بھئی تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا گیا ہو یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ قرآن حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ پر بھئی اکٹھا نہیں اترا تھا بلکہ تئیس سال کے عرصے میں تھوڑا تھوڑا کر کے اترا؛ معلوم ہوا الْمُنَزَّلُ میں تو کوئی اشکال ہی نہیں، الْمُنَزَّلُ تو پڑھ سکتے ہیں۔ پھر الْمُنْزَلُ پڑھتے ہیں کہتے ہیں اس لیے کہ یہ قرآن جو ہے لوحِ محفوظ سے سمائے دنیا کی طرف اکٹھا نازل ہوا تھا اور پھر وہاں سے تھوڑا تھوڑا کر کے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ پر اترا! تو دیکھو اکٹھا اترا ہے یعنی لوحِ محفوظ سے آسمانِ دنیا پر۔ نیز الْمُنْزَلُ اکٹھا اتارا ہوا، ایک ہی دفعہ میں اتارا ہوا: بھئی ہر رمضان کے اندر حضرت جبریل عَلَيْهِ السَّلَامُ اس سال کے اندر جتنا قرآن نازل ہوا ہوتا تھا اس سارے کو پھر اکٹھا کیا کرتے تھے؟ نازل فرماتے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ پر سال بھر میں۔ تو اکٹھا ہو گیا نازل یا نہیں بھئی پورے سال والا؟ تو لہٰذا مُنْزَلٌ پڑھنا بھی یہاں صحیح اور مُنَزَّلٌ پڑھنا بھی صحیح۔

کہتے ہیں: وَالْمُنَزَّلُ يَجُوزُ أَنْ يُقْرَأَ بِالتَّخْفِيفِ کہ جائز ہے اس کو پڑھا جائے تخفیف کے ساتھ یعنی بغیر شد کے زا کو پڑھیں، أَيِ الْمُنْزَلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً یعنی وہ جس کو نازل کیا جائے ایک ہی مرتبہ میں، لِأَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً اس لیے کہ قرآن نازل ہوا ایک ہی دفعہ میں مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا أَوَّلًا لوحِ محفوظ سے سمائے دنیا کی طرف اولاً پہلے، ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَآيَةً آيَةً بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ پھر نازل ہوا نَجْمًا نَجْمًا تھوڑا تھوڑا کر کے وَآيَةً آيَةً اور ایک ایک آیت کر کے بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ مصلحتوں اور حاجتوں کے بقدر بھئی، مصلحت اور حاجت کے مطابق یہ تھوڑا تھوڑا کر کے نازل ہوا کس کی طرف نازل ہوا؟ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کی طرف نازل ہوا بھئی۔ أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ یا اس لیے مُنْزَلٌ پڑھ سکتے ہیں بھئی، دوسری وجہ ذکر کر رہے ہیں مُنْزَلٌ کی کہ لِأَنَّهُ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اس لیے کہ یہ اتارا جاتا تھا حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ پر دَفْعَةً وَاحِدَةً فِي كُلِّ شَهْرِ رَمَضَانَ جُمْلَةً ایک ہی مرتبہ ہر رمضان کے مہینے میں جُمْلَةً سارا کا سارا؛ اتارا جاتا تھا، اکٹھا اتارا جاتا تھا حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ پر ہر رمضان کے مہینے میں بھئی۔ بات سمجھ

میں آگئی بھئی؟ وَيَجُوزُ أَنْ يُقْرَأَ بِالتَّشْدِيدِ اور یہ جو مُنْزَلٌ ہے جائز ہے کہ اس کو پڑھا جائے زا کی تشدید کے ساتھ بھی یعنی مُنَزَّلٌ، لِأَنَّ نُزُولَهُ فِي الْوَاقِعِ اس لیے کہ یہ قرآن جو ہے اس کا نزول واقع کے اندر كَانَ بِدَفَعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي مُدَّةِ النُّبُوَّةِ یہ مختلف دفعہ میں تھا مدتِ نبوت میں۔ مختلف دفعہ میں کیا ہوا تھا؟ میں نے بتایا تئیس سال کے عرصے میں تھوڑا تھوڑا کر کے نازل ہوا۔ تو بِدَفَعَاتٍ فا پر فتحہ پڑھنا بھئی۔

بحث سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو سب سے پہلے ایک اعتراض کا جواب دیا، اس کے بعد قرآن کے بارے میں تحقیق کی کہ یہ علم ہے یا مصدر ہے کیا مراد لیا جائے یہاں پر اس سے تو بتلایا دونوں مراد لے سکتے ہیں، اور پھر اس کے بعد مُنْزَلٌ کے بارے میں بتلایا کہ مُنْزَلٌ بھی اس لفظ کو پڑھ سکتے ہیں اور مُنَزَّلٌ بھی پڑھ سکتے ہیں۔

الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْآنِ. وَمَعْنَى الْمَكْتُوبِ الْمُثْبَتُ، لِأَنَّ الْمَكْتُوبَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ النُّقُوشُ دُونَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَىٰ، وَإِنَّمَا هُمَا مُثْبَتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ، فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِيقَةً وَالْمَعْنَىٰ مُثْبَتٌ تَقْدِيرًا. وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ، وَلَا يَضُرُّ تَعْمِيمُهُ لِغَيْرِ الْقُرْآنِ لِأَنَّ الْقَيْدَ الْأَخِيرَ يُخْرِجُهُ، أَوْ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُودُ هُوَ مَصَاحِفُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ، وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يَحْتَاجُ إِلَىٰ أَنْ يُعَرَّفَ فَيُقَالَ هُوَ مَا كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ حَتَّىٰ يَلْزَمَ الدَّوْرُ. وَيَحْتَرِزُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَمَّا نُسِخَ تِلَاوَتُهُ دُونَ حُكْمِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، وَعَنْ قِرَاءَةِ أُبَيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ وَنَحْوِهِ مِمَّا لَمْ يُكْتَبْ فِي الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ.

الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ جو لکھا گیا ہے بھئی فِي الْمَصَاحِفِ کس کے اندر؟ مصاحف کے اندر۔ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْآنِ یہ دوسری صفت ہے قرآن کے لیے: بھئی پہلی صفت تو کیا تھی قرآن کے لیے؟ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ، اور دوسری صفت کیا آ گئی؟ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ۔ اچھا، یاد رکھیے یہ جو آگے شرح آ رہی ہے اس کے اندر بھی تین باتیں بیان ہوں گی بھئی: سب سے پہلے ایک اعتراض کا جواب دیں گے بھئی جو الْمَكْتُوبُ سے متعلق ہے، پھر اس کے بعد الْمَصَاحِفِ میں الف لام جو آیا ہے الْمَصَاحِفِ سے کیا مراد ہے تو یہ مصاحف اور اس کے الف لام کے بارے میں بحث کریں گے، اور پھر آخر میں اس قید کا فائدہ بتلائیں گے کہ ماتن نے یہ جو الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ کی قید بڑھائی، یہ صفت لے کر آئے، اس کا فائدہ کیا ہے بھئی۔

تو دیکھیے سب سے پہلے الْمَكْتُوبُ کے بارے میں بحث کر رہے ہیں بھئی۔ کہتے ہیں: وَمَعْنَى الْمَكْتُوبِ الْمُثْبَتُ بھئی۔ بھئی یہ اعتراض ہوتا ہے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کیا کہا کہ قرآن وہ ہے جو حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ پر اتارا گیا ہے اور مصاحف میں لکھا ہوا ہے؛ کہتے ہیں بھئی قرآن مصاحف میں کیسے لکھا گیا؟ آگے خود آ رہا ہے، اگلے صفحے پہ دیکھیے متن ذرا: وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَىٰ جَمِيعًا قرآن نام ہے لفظ اور معنی دونوں کا! تو قرآن نام ہے لفظ اور معنی کا، اور لفظ وہ ہے جس پر تلفظ کیا جائے، جس کی زبان سے ادائیگی کی جائے تو اسے لفظ کہتے ہیں، اور معنی وہ ہے جس کا تعلق

ذہن سے ہوتا ہے، جو ذہن میں سمجھ میں آئے وہ کیا کہلاتا ہے؟ معنی۔ تو لفظ کا تعلق ہوا تلفظ سے، تو نہ لفظ کو لکھا جا سکتا ہے اور نہ معنی کو لکھا جا سکتا ہے! یہ جو آپ کو سامنے نظر آرہے ہیں لکھے ہوئے یہ تو نقوش ہیں، یہ اس لفظ پر دلالت کرتے ہیں بھئی! کیا کرتے ہیں؟ اس لفظ پر دلالت کرتے ہیں۔ تو ان سے وہ لفظ سمجھ میں آتا ہے، انہوں نے اس لفظ پہ دلالت کی وہ لفظ سمجھ میں آیا اور اس لفظ نے پھر کیا کیا؟ اس معنی پر دلالت کی۔ تو لفظ کا تعلق کس سے ہے؟ زبان سے ہے کیونکہ لفظ کسے کہتے ہیں جس پر تلفظ کیا جائے، اور معنی کا تعلق ذہن سے ہے بھئی۔ تو لہٰذا لفظ تو کہتے ہی اسے ہیں جس پر تلفظ کیا جائے اسے تو نہیں لکھا جا سکتا بھئی، یہ لکھے ہوئے تو صرف نقوش ہیں یہ اس لفظ پر کیا کر رہے ہیں؟ دلالت کر رہے ہیں۔ اور آپ آگے بتلا رہے ہیں کہ قرآن کس چیز کا نام ہے؟ لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے، اور دونوں میں سے کوئی بھی مکتوب نہیں ہو سکتا؛ معلوم ہوا قرآن بھی مصاحف میں مکتوب نہیں ہو سکتا! تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ قرآن مکتوب ہے فِي الْمَصَاحِفِ یہ آپ کی بات صحیح نہیں۔

تو بتلائیں گے بھئی شارح آگے کہ بھئی مکتوب بمعنی مُثْبَتٌ کے ہے بھئی: جسے ثابت کیا گیا ہے، وہ قرآن جو ثابت کیا گیا ہے، ثابت شدہ ہے کس کے اندر؟ مصاحف میں ثابت شدہ ہے۔ تو کہتے ہیں ہاں بھئی آپ کی بات ٹھیک ہے، جو لکھے جا رہے ہیں وہ تو نقوش ہی ہیں، لیکن یہ نقوش کس پر دلالت کرتے ہیں؟ ان الفاظ پر، اور وہ الفاظ پھر کس پر دلالت کرتے ہیں؟ ان معانی پر۔ تو قرآن اگرچہ مکتوب تو نہیں لیکن مثبت تو ہے! ثابت ہو گیا یا نہیں ان نقوش کے ضمن میں؟ قرآن ان نقوش کے ضمن میں ثابت ہو گیا، مثبت ہے ان مصاحف کے اندر؛ تو لہٰذا مکتوب کس معنی میں ہے؟ مثبت کے معنی میں ہے، ثابت شدہ کے معنی میں ہے، ثابت کیے ہوئے کے معنی میں ہے۔ تو یہ نقوش دلالت کرتے ہیں اولاً کس پر؟ لفظ پر، اور پھر لفظ کس پر دلالت کرتا ہے؟ معنی پر۔ تو لفظ پر انہوں نے دلالت کی بغیر واسطے کے، اور معنی پر دلالت کی کس کے واسطے سے؟ لفظ کے واسطے سے۔ تو گویا لفظ مثبت ہوا حقیقتاً اور معنی مثبت ہوا تقدیراً بھئی! لفظ حقیقتاً مثبت ہوا کیونکہ ان نقوش نے کس پر دلالت کی بغیر واسطے کے؟ لفظ پر، بغیر واسطے کے بھئی براہِ راست ان سے وہ لفظ سمجھ میں آگیا؛ لیکن معنی براہِ راست نہیں سمجھ میں آتا، پہلے لفظ سمجھ میں آتا ہے اور پھر اس لفظ سے کیا سمجھ میں آتا ہے؟ معنی۔ تو انہی نقوش نے گویا کہ اس معنی پر بھی دلالت کر دی لیکن کس کے واسطے سے؟ لفظ کے واسطے سے۔ تو لہٰذا لفظ پر یہ دلالت کر رہے ہیں بغیر واسطے کے تو گویا لفظ مثبت ہے، ثابت کیا ہوا ہے، ثابت شدہ ہے ان مصاحف میں، قرآن کے الفاظ بھی کیا ہیں؟ حقیقتاً ثابت شدہ ہیں، اور معنی بھی ثابت ہے لیکن تقدیراً ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

کہتے ہیں: وَمَعْنَى الْمَكْتُوبِ الْمُثْبَتُ اور مکتوب کا معنی مثبت ہے بھئی، لِأَنَّ الْمَكْتُوبَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ النُّقُوشُ دُونَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى اس لیے کہ جو لکھا جاتا ہے حقیقت کے اندر وہ نقوش ہوتے ہیں لفظ اور معنی نہیں، وَإِنَّمَا هُمَا مُثْبَتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ اور یہ جو لفظ اور معنی ہیں یہ تو مثبت ہوتے ہیں، ثابت شدہ ہوتے ہیں کس کے اندر؟ مصاحف کے اندر، فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِيقَةً پس لفظ جو ہوتا ہے وہ ثابت ہوتا ہے حقیقتاً وَالْمَعْنَى مُثْبَتٌ تَقْدِيرًا اور معنی ثابت ہوتا ہے تقدیراً بھئی۔ یہ

بحث تھی مکتوب کے بارے میں کہ مکتوب بمعنی مثبت کے ہے۔

وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ، اب الْمَصَاحِفِ کے بارے میں بتلائیں گے بھئی کہ اس کے اندر جو الف لام ہے اسے الف لام جنس کے لیے بھی لے سکتے ہیں اور وہ الف لام عہدی بھی بنا سکتے ہیں بھئی۔ وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ اور الف لام جو آیا الْمَصَاحِفِ پر یہ جنس کے لیے ہے بھئی۔ الْمَصَاحِفِ جو متن میں آیا اس پر جو الف لام آیا وہ کس کے لیے ہے؟ جنس کے لیے، یعنی جنسِ مصاحف: وہ قرآن جو مثبت ہے، ثابت شدہ ہے فِي الْمَصَاحِفِ کس کے اندر؟ جنسِ صحیفوں میں۔ تو یہ جنسِ صحیفے مراد ہوئے کیونکہ الف لام جنسی ہے، تو اس کے اندر سارے صحیفے داخل ہو گئے: قراءِ سبعہ کے صحیفے بھی داخل ہوئے جو سات قراء مشہور ہیں، سات قراءتیں مشہور ہیں بھئی، وہ بھی داخل ہوئے؛ اس کے علاوہ وہ صحیفے جو اور صحابہ کے تھے وہ بھی اس میں کیا ہو گئے؟ داخل ہو گئے، کیونکہ جنسِ صحیفے تو سارے صحیفے اس کے اندر داخل ہوئے، قراءِ سبعہ کے علاوہ اور جو صحابہ کے صحیفے تھے وہ بھی اس کے اندر داخل ہو گئے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بھئی وہ تو قرآن نہیں! ہم تو قرآن کی بات کر رہے ہیں بھئی۔ قراءِ سبعہ کے صحیفے تو ٹھیک ہیں وہ تو قرآن ہیں، لیکن باقی جو اس طریقے پر منقول نہیں ہیں وہ قرآن نہیں بھئی۔ تو جواب دے رہے ہیں بھئی کہ اگرچہ اب عموم آگیا اور صحیفے بھی داخل ہو گئے لیکن اس سے کوئی نقصان نہیں لازم آتا کیونکہ آگے پھر قید آرہی ہے الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ جو منقول ہو حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ سے نَقْلًا مُتَوَاتِرًا کس طریقے پر؟ متواتر، تواتر کے طریقے پر بِلَا شُبْهَةٍ بغیر کسی شبہ کے؛ اور باقی صحابہ کے جو صحیفے تھے وہ تواتر کے طریقے پر منقول ہی نہیں ہیں، کون سے منقول ہیں صرف؟ قراءِ سبعہ کے۔ تو اگلی قید چونکہ اگرچہ پہلے عموم آگیا اور بھی صحیفے داخل ہوئے لیکن اگلی قید ان صحیفوں کو نکال دے گی، لہٰذا اب داخل بھی ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں اگلے لفظ سے وہ خارج ہونے والے ہیں۔ وَلَا يَضُرُّ تَعْمِيمُهُ لِغَيْرِ الْقُرْآنِ اور ضرر نہیں دیتا تَعْمِيمُهُ اس کا عام کر دینا لِغَيْرِ الْقُرْآنِ قرآن کے علاوہ کو بھی، لِأَنَّ الْقَيْدَ الْأَخِيرَ يُخْرِجُهُ اس لیے کیونکہ آخری قید جو ہے وہ اس غیرِ قرآن کو نکال دے گی۔

أَوْ لِلْعَهْدِ یا یہ لام عہد کے لیے ہے بھئی۔ عہد کا معنی متعین ہونا؛ معہود کس کو کہتے ہیں؟ متعین، متعین۔ معہود کا کیا معنی ہے؟ متعین۔ یا الف لام عہد کے لیے ہے یعنی کسی متعین کی طرف اشارہ ہے، متعین صحیفوں کی طرف۔ تو کون سے متعین صحیفے ہیں؟ کہتے ہیں: وَالْمَعْهُودُ هُوَ مَصَاحِفُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ معہود، وہ متعین جو ہیں وہ قراءِ سبعہ کے صحیفے ہیں۔ تو کیا معنی ہوا الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ؟ وہ قرآن جو ثابت شدہ ہے قراءِ سبعہ کے صحیفوں میں۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ آپ نے قرآن کی تعریف میں کیا لفظ لے آئے؟ مصاحف، اور مصاحف سے کیا مراد ہیں؟ قراءِ سبعہ کے صحیفے۔ اور اب کوئی شخص پوچھے گا بھئی قراءِ سبعہ کے صحیفے کیا چیز ہیں؟ آپ کہیں گے وہ جس میں قرآن لکھا ہوا ہے! کیا تعریف کریں گے؟ یہی تعریف کریں گے نا کہ قراءِ سبعہ کے صحیفے کیا ہیں؟ جن کے اندر قرآن لکھا ہوا ہے۔ اچھا اب دیکھو، آپ تعریف کس کی اس وقت کر رہے ہیں کتاب میں؟ قرآن کی! کس کی تعریف کر رہے ہیں؟ قرآن کی تعریف کر رہے ہیں۔ تعریف پوری

طرح ہو گی تو ایک شے پوری طرح ذہن میں آ جائے گی، ممتاز ہو جائے گی، باقی ہر چیز اس سے خارج ہو جائے گی بھئی۔ تو اب گویا قرآن کو سمجھنے کے لیے یہ تعریف سمجھیں بھئی، اور اس تعریف کے اندر لفظ آیا مصاحف، اور مصاحف سے مراد ہے مصاحفِ قراءِ سبعہ؛ تو پوچھیں گے مصاحفِ قراءِ سبعہ کنہیں کہتے ہیں؟ تو اس کی کیا تعریف کرنا پڑے گی؟ وہ جس میں قرآن لکھا ہوا ہے! بھئی قرآن ہی کی تعریف کی جا رہی ہے اور اس کے اندر ایک ایسی چیز آ گئی جس کو سمجھنے کے لیے پھر آگے قرآن کا سمجھنا ضروری ہے! معلوم ہوا قراءِ سبعہ کے مصاحف کا پتہ تب ہی چلے گا جب آپ کو کس کا پتہ ہو؟ قرآن کا، کیونکہ اس کی تعریف ہی کیا کی ہے آپ نے؟ وہ جس کے اندر قرآن لکھا ہوا ہے، تو معلوم ہوا آپ کو قرآن کا پتہ ہونا چاہیے، اور قرآن کی تو تعریف اس وقت کر رہے ہیں! تو معلوم ہوا قرآن کی تعریف موقوف ہو گئی مصاحف کے سمجھنے پر، اور مصاحف کا سمجھنا موقوف ہو گیا قرآن کے سمجھنے پر، اور اسے دَور کہا جاتا ہے، اور جس سے ایک بھی چیز کا پتہ نہیں چلتا بھئی! ایک بھی چیز کا پتہ نہیں چلتا بھئی۔ بھئی مثلاً آپ نے کسی سے پوچھا زید کا گھر کہاں ہے؟ اس نے کہا بکر کے گھر کے سامنے۔ آپ نے پوچھا بکر کا گھر کہاں ہے؟ اس نے کہا زید کے گھر کے سامنے! تو ایک کا بھی آپ کو علم نہیں ہوا بھئی۔

تو دور کی تعریف لکھ لیجیے مولانا، دور: الدَّوْرُ هُوَ تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلَىٰ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ۔ یا عَلَيْهِ کر لیں ضمیر لوٹا دیں یہ اسی شے کو لوٹ رہی ہے، یا اس کی جگہ ذٰلِكَ الشَّيْءِ لکھ دیں؛ عَلَيْهِ کر دیں یا عَلَىٰ ذٰلِكَ الشَّيْءِ جس طرح بھی آپ کو آسانی ہو یاد کرنے میں۔ اب اس تعریف کو سمجھ لیں: دور کسے کہتے ہیں؟ هُوَ تَوَقُّفُ الشَّيْءِ وہ ایک شے کا موقوف ہونا ہے عَلَىٰ مَا اس چیز پر يَتَوَقَّفُ عَلَىٰ ذٰلِكَ الشَّيْءِ جو خود اس شے پر موقوف ہو۔ ایک شے ایسی چیز پر موقوف ہو گئی کہ وہ شے خود اس شے پر کیا ہے؟ موقوف؛ اس شے کو سمجھنے کے لیے اسے سمجھنا ضروری ہے اور اس کو سمجھنے کے لیے اس شے کو سمجھنا ضروری ہے، اس کو کہتے ہیں دور بھئی۔ تو یہاں دور لازم آئے گا۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟ کہ آپ نے تعریف میں کیا ذکر کیا؟ مصاحفِ قراءِ سبعہ، اور تعریف کر رہے ہیں قرآن کی؛ تو قرآن کی تعریف کو سمجھنے کے لیے مصاحفِ قراءِ سبعہ کا سمجھنا اور جاننا ضروری، اور مصاحفِ قراءِ سبعہ کو سمجھنے کے لیے قرآن کا سمجھنا ضروری، تو لہٰذا اس سے کیا لازم آیا؟ دور۔ جواب دیں گے مصنف کہ نہیں بھئی دور بھی لازم نہیں آتا، اس لیے کہ قراءِ سبعہ کے جو مصاحف ہیں اس کا تمام لوگوں کو علم ہے، اس کی کسی تعریف وغیرہ کی حاجت ہی نہیں! اگر اس کی تعریف کی حاجت پیش آتی اور پھر یہ تعریف کرتے کہ قراءِ سبعہ کے مصاحف وہ ہیں جن میں کیا لکھا ہوا ہے؟ قرآن، تو پھر دور لازم آتا، لیکن یہاں تو تعریف کی ضرورت ہی نہیں، وہ تو ہر ایک کو پہلے سے ہی معلوم ہیں۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ تو لہٰذا دور لازم نہیں آئے گا۔

کہتے ہیں: وَالْمَعْهُودُ هُوَ مَصَاحِفُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ وہ قراءِ سبعہ کے، سات قاریوں کے جو مصاحف ہیں وہ ہیں، وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ اور وہ مشہور ہیں، متعارف ہیں لوگوں کے درمیان، لَا يَحْتَاجُ إِلَىٰ أَنْ يُعَرَّفَ وہ محتاج نہیں ہے اس

بات کے کہ ان کی تعریف کی جائے فَيُقَالَ پس یوں کہا جائے هُوَ مَا كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ کہ وہ ہیں جن کے اندر قرآن کو لکھا گیا ہے؛ یہ تعریف کرنے کی ضرورت ہی پیش نہیں آئے گی بھئی حَتَّىٰ يَلْزَمَ الدَّوْرُ یہاں تک کہ کیا لازم آجائے؟ دور۔ یہ تعریف کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی تاکہ دور لازم آئے، جب تعریف نہیں کریں گے تو دور بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَيَحْتَرِزُ بِهٰذَا الْقَيْدِ، یہ اب فائدہ بتلا رہے ہیں کہ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ کی قید بڑھائی کیا فائدہ ہے۔ کہتے ہیں دیکھیے بھئی بعض آیات ایسی تھیں جن کو بعد میں منسوخ کر دیا گیا، ان کی تلاوت کیا کر دی گئی؟ منسوخ کر دی گئی، ہاں ان کا حکم باقی رکھا گیا۔ جیسے بھئی یہ نچلی سطر میں آیت آرہی ہے: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت إِذَا زَنَيَا جب دونوں زنا کر لیں فَارْجُمُوهُمَا تو ان دونوں کو کیا کرو؟ رجم کرو، سنگسار کر دو نَكَالًا مِنَ اللهِ اللہ کی طرف سے سزا کے طور پر وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ اور اللہ زبردست اور حکمت والے ہیں۔ تو یہ آیت بھئی پہلے نازل ہوئی تھی لیکن پھر اس کی تلاوت کیا کر دی گئی؟ منسوخ، اسی لیے قرآن میں آپ کو یہ آیت نہیں ملے گی؛ لیکن اس کا حکم باقی رکھا گیا، حکم اس میں کیا بیان ہوا تھا؟ کہ شادی شدہ مرد و عورت زنا کریں تو ان کو کیا کریں گے؟ سنگسار، تو ان کو سنگسار کیا جاتا ہے۔ تو لہٰذا جب کہا الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ تو اس قسم کی آیات جن کی تلاوت منسوخ ہو چکی وہ کیا ہو گئیں؟ خارج ہو گئیں۔

اسی طرح بعض قراءتیں ان کے اندر ایک آدھ لفظ کی زیادتی آئی ہے، لیکن وہ قرآن کے اندر چونکہ جو ہمارے پاس ہے اس میں مکتوب نہیں ہے، ثبت نہیں ہے، لہٰذا وہ قراءتیں بھی اس سے کیا ہو گئیں؟ خارج ہو گئیں بھئی۔ جیسے دیکھیے بھئی یہ وَعَنْ قِرَاءَةِ أُبَيٍّ اس کے اوپر دس نمبر حاشیہ ہے، یہاں انہوں نے ذکر کی ہوئی ہے بھئی: أَمَّا قِرَاءَةُ أُبَيٍّ رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ فَفِي قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ. قضائے رمضان کے بارے میں کیا ہے ان کی قراءت آتی ہے؟ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ کا لفظ بھی آتا ہے، حالانکہ یہ مُتَتَابِعَاتٍ کا لفظ قرآن میں موجود نہیں، تو لہٰذا یہ بھی خارج ہو گیا اس سے۔ اسی طرح حضرت ابن مسعود رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ کی آگے قراءت ذکر ہے کہ کفارۂ یمین کے بارے میں ہے: فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ، وہاں بھی مُتَتَابِعَاتٍ کا لفظ آتا ہے ان کی قراءت میں، لیکن چونکہ وہ بھی مکتوب نہیں ہے تو وہ بھی کیا ہوا؟ اس تعریف سے خارج ہو گیا۔

وَيَحْتَرِزُ بِهٰذَا الْقَيْدِ اور احتراز کر رہے ہیں مصنف اس قید کے ذریعے عَمَّا نُسِخَ تِلَاوَتُهُ ان آیتوں سے جن کی تلاوت منسوخ ہو چکی ہے دُونَ حُكْمِهِ نہ کہ حکم یعنی حکم منسوخ نہیں ہوا، كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ جیسے اللہ کا یہ قول ہے: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا کہ شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت جب زنا کر لیں فَارْجُمُوهُمَا تو ان دونوں کو سنگسار کر دو نَكَالًا مِنَ اللهِ اللہ کی طرف سے سزا کے طور پر وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ اور اللہ زبردست اور حکمت والے ہیں۔ اور اسی طرح اس کے ذریعے احتراز ہوا عَنْ قِرَاءَةِ أُبَيٍّ رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ وَنَحْوِهِ حضرت ابی اور ان جیسے اور بعض صحابہ کی جو قراءت ہے ان سے بھی مِمَّا لَمْ يُكْتَبْ فِي الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ ان میں سے جو مکتوب نہیں ہیں، ثبت نہیں ہیں کس کے اندر؟ مصاحفِ سبعہ کے

اندر مکتوب نہیں ہیں، ان سے احتراز ہوا بھئی۔

سمجھ میں آیا؟ تو حاصلِ کلام کیا ہوا کہ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ کے تحت بھئی تین باتیں ذکر ہوئیں: سب سے پہلے کیا کیا؟ الْمَكْتُوبُ کے بارے میں بحث کی کہ قرآن تو لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے اور لفظ اور معنی میں سے کوئی ایک بھی مکتوب نہیں، تو اس کا جواب ذکر کیا؛ پھر اس کے بعد الْمَصَاحِفِ کے الف لام کے بارے میں بحث کی کہ الف لام کون سا ہے اور مصاحف سے کیا مراد ہے، بتلایا الف لام جنسی بھی لے سکتے ہو اور الف لام عہدی بھی مراد لے سکتے ہو، اور دونوں صورتوں پر جو اعتراض ہوتا تھا اس کا جواب بھی ساتھ ہی ذکر کر دیا؛ اور پھر الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ اس قید کا فائدہ بتلایا کہ اس کے ذریعے ان آیات سے احتراز کیا ہے جو مصاحف کے اندر مکتوب نہیں ہیں۔ سمجھ میں آیا بھئی؟

چلیے بس مولانا۔ هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۹: باب الکتاب (۲): تعریفِ قرآن کی تیسری صفت («اَلْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ»)، تسمیہ اور قراءتِ شاذہ کا حکم

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرح المنار

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

اَلْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ، صِفَةٌ ثَالِثَةٌ لِلْقُرْآنِ أَيِ الْمَنْقُولُ عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ فِي نَقْلِهِ، وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ: مُتَوَاتِرًا عَمَّا نُقِلَ بِطَرِيقِ الْآحَادِ كَقِرَاءَةِ أُبَيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ فِي قَضَاءِ رَمَضَانَ: فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اچھا بھئی، مصنف رحمہ اللہ کتاب اللہ کی تعریف فرما رہے ہیں بھئی۔ آج قرآن کی تیسری صفت بیان کی بھئی۔ پہلی صفت کیا بیان کی تھی؟ اَلْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ۔ دوسری صفت ذکر کی تھی: اَلْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ۔ تیسری صفت ذکر کر رہے ہیں: اَلْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ، جو منقول ہو حضور علیہ السلام سے ایسی نقل جو متواتر ہے بغیر کسی شبہ کے۔ تو کہتے ہیں: «صِفَةٌ ثَالِثَةٌ لِلْقُرْآنِ»۔

بھئی یہ جو شرح آ رہی ہے، اس میں دو باتیں بیان کریں گے بھئی، دو بحثیں۔ پہلی بحث جو ہے، «مُتَوَاتِرًا» اور «بِلَا شُبْهَةٍ» کی جو قیودات ذکر کیں مصنف نے ان کے بارے میں کریں گے، اور دوسری بحث جو ہے بعض شارحین نے «بِلَا شُبْهَةٍ» کی ایک تقریر کی تھی، اس تقریر کو بیان کریں گے اور اس پر بحث کریں گے بھئی۔ پہلی بحث میں کیا ہوگا؟ متواتر اور

بلا شبہ کی قید کے بارے میں بتلائیں گے، اور آخر میں دوسری بحث جو ہے اس میں بعض شارحین نے «بِلَا شُبْهَةٍ» کی تقریر کی تھی، وہ بیان کریں گے اور اس پر بحث کریں گے بھئی۔

تو کہتے ہیں: «صِفَةٌ ثَالِثَةٌ لِلْقُرْآنِ» یہ تیسری صفت ہے قرآن کی، «أَيِ الْمَنْقُولُ عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» «عَنْهُ» ہا ضمیر کا مرجع بتلا دیا یہاں پر بھئی۔ پہلے ذرا عبارت کی وضاحت کر دی پھر بحث شروع کریں گے۔ یعنی وہ جو منقول ہو «عَنْهُ» أَيْ عَنِ الرَّسُولِ علیہ السلام، حضور علیہ السلام سے منقول ہو۔ «نَقْلًا مُتَوَاتِرًا» بھئی، کس طریقے پر منقول ہو؟ متواتر طریقے پر۔ «بِلَا شُبْهَةٍ فِي نَقْلِهِ» اور بغیر کسی شبہ کے ہو «فِي نَقْلِهِ» اس کے نقل کرنے میں، یعنی اس کے نقل کرنے میں کسی قسم کا کوئی شبہ نہ ہو بھئی۔

تو کہتے ہیں: «وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ:مُتَوَاتِرًا عَمَّا نُقِلَ بِطَرِيقِ الْآحَادِ» کہتے ہیں ماتن نے احتراز فرمایا اپنے اس قول، اپنے «مُتَوَاتِرًا» کا لفظ ذکر کیا قول ذکر کیا، اس کے ذریعے احتراز فرمایا «عَمَّا نُقِلَ بِطَرِيقِ الْآحَادِ» اس سے جس کو نقل کیا گیا ہے احاد کے طریقے پر بھئی۔

بھئی میں نے آپ کو بتلایا تھا متواتر کسے کہتے ہیں؟ کہ جس کے نقل کرنے والے ہر زمانے میں اتنے کثیر راوی ہوں کہ عقل ان کے اِجْتِمَاعٌ عَلَى الْكِذْبِ کو کیا سمجھے؟ محال سمجھے، کہ اتنے لوگ اس بات کو نقل کر رہے ہیں معلوم ہوا یہ بات قطعی ہے، یقینی ہے، اس میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے بھئی، اتنے لوگ جھوٹ پر جمع نہیں ہو سکتے، یہ یقیناً سچی بات ہے۔ پھر بتلایا تھا ایک مشہور بھئی۔ مشہور وہ ہے کہ جس کے نقل کرنے والے اتنے زیادہ تو نہ ہوں لیکن کسی زمانے کے اندر بھی تین سے کم نہ ہوں بھئی، تو اس کا درجہ متواتر سے کم ہوتا ہے۔ اور پھر بتلایا تھا احاد کے بارے میں بھئی، خبرِ واحد۔ خبرِ واحد کسے کہتے ہیں کہ جس کے نقل کرنے والے کسی زمانے میں تین سے کم ہوں، چاہے ہر زمانے میں ہی تین سے کم ہوں چاہے کسی ایک زمانے میں تین سے کم ہو جائیں، ہر صورت میں یہ کیا کہلاتی ہے؟ خبرِ واحد کہلاتی ہے بھئی۔

اچھا، تو ماتن نے جب قید لگا دی «مُتَوَاتِرًا»، تو اس کے ذریعے وہ جو منقول ہے بطریقِ احاد کے وہ بھی خارج، اور وہ جو منقول ہے بطریقِ شہرت کے وہ بھی کیا ہوا؟ خارج۔ کیونکہ متواتر اور ہے، مشہور اور ہے، خبرِ احاد اور ہے۔ تو جب متواتر کہا تو کیا کیا نکل گئے؟ احاد اور مشہور، خبرِ احاد اور مشہور نکل گئے۔

تو یہی بات بیان کر رہے ہیں بھئی۔ کہتے ہیں: «وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ:مُتَوَاتِرًا» اپنے اس قول کے ذریعے، یہ جو «مُتَوَاتِرًا» کا قول ہے اس کے ذریعے مصنف نے احتراز کیا «عَمَّا نُقِلَ بِطَرِيقِ الْآحَادِ» اس سے جس کو نقل کیا گیا ہے احاد کے طریقے پر، «كَقِرَاءَةِ أُبَيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ فِي قَضَاءِ رَمَضَانَ» جیسے ابی ابن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرات ہے قضائے رمضان کے بارے میں۔ تو ان کی قرات میں کیا آیا ہے؟ «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ»۔ تو یہ جو «مُتَتَابِعَاتٍ» کا لفظ ہے بھئی، یہ صرف حضرت ابی ابن کعب کے مصحف میں ہے اور قراء سبعہ کے مصاحف میں نہیں ہے بھئی۔ اور یہ منقول

ہے کس طریقے پر؟ خبرِ احاد کے طریقے پر منقول ہے۔ تو جب متواتر کہا تو یہ کیا ہو گیا؟ خارج ہو گیا۔

«وَعَمَّا نُقِلَ بِطَرِيقِ الشُّهْرَةِ» اور اسی طرح یہ احتراز ہے اس سے جو نقل کیا گیا ہے کس طریقے پر؟ شہرت کے طریقے پر، «كَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ فِي حَدِّ السَّرِقَةِ» جیسے کہ حضرت ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنہ کی قرات ہے حدِ سرقہ کے بارے میں۔ ان کے مصحف میں ہے بھئی: «فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا»۔ «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا»، چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، تو کاٹ دو ان کے «أَيْمَانَهُمَا» ان کے دائیں ہاتھ بھئی، دائیں ہاتھ کاٹ دو۔ جبکہ قراء سبعہ کے مصاحف میں کیا لفظ موجود ہے، ہم کیا پڑھتے ہیں؟ «أَيْدِيَهُمَا»، ان کے ہاتھ کاٹ دو۔ لیکن حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنہ کے مصحف میں کیا ہے؟ ان کے دائیں ہاتھ کاٹ دو۔ تو یہ جو «أَيْدِيَهُمَا» کی جگہ «أَيْمَانَهُمَا» کا لفظ آیا، یہ صرف کس میں ہے؟ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنہ کے مصحف میں، اور وہ مصحف کس طریقے پر منقول ہے؟ شہرت کے طریقے پر منقول ہے، تواتر کے طریقے پر منقول نہیں ہے۔ تو جب متواتر کی قید لگا دی تو یہ جو شہرت کے طریقے پر منقول تھا یہ بھی کیا ہوا؟ خارج ہو گیا قرآن کی تعریف سے۔

اسی طرح انہی کے مصحف میں آیا ہے فی کفارۃ الیمین، کفارۂ یمین کے بارے میں آیا ہے: «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ»، پس روزے رکھنا ہے تین دن کے پے در پے۔ یہ جو پے در پے کا لفظ آیا «مُتَتَابِعَاتٍ»، یہ قراء سبعہ کے مصاحف میں موجود نہیں ہے بھئی۔ تو یہ بھی شہرت کے طریقے پر، کیونکہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنہ کے مصحف میں ہے اور وہ شہرت کے طریقے پر منقول ہے، تو یہ بھی کیا ہوا متواتر کی قید کے ذریعے؟ خارج ہوا۔

تو متواتر قید کا فائدہ بتلا دیا کہ اس کے ذریعے وہ بھی قرات نکل گئی، قرآن سے وہ چیز بھی خارج ہو گئی جو کس طریقے پر منقول ہو؟ احاد کے طریقے پر، اور وہ بھی نکل گئی جو کس طریقے پر منقول ہو؟ شہرت کے طریقے پر۔

اب آگے «بِلَا شُبْهَةٍ» کے بارے میں بتلا رہے ہیں۔ کہتے ہیں: «وَقَوْلُهُ:بِلَا شُبْهَةٍ تَأْكِيدٌ عَلَىٰ مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ» کہتے ہیں «بِلَا شُبْهَةٍ» کی قید صرف تاکید کے طور پر ہوئی جمہور کے مذہب پر بھئی۔ اس لیے ادھر سمجھو بھئی، کہ متواتر، بھئی متواتر میں نے بتلایا کہ عقل یعنی اس کے نقل کرنے والے ہر زمانے میں اتنے کثیر لوگ ہوں کہ عقل ان کے جھوٹ پر جمع ہونے کو محال سمجھے کہ اتنے لوگ جھوٹ پر جمع نہیں ہو سکتے، یقیناً یہ بات سچی ہے، قطعی ہے، یقینی ہے۔ تو اس متواتر کے اندر کسی قسم کا شبہ نہیں ہوتا۔ کسی قسم کا شبہ نہیں ہوتا، تو جب متواتر کہہ دیا تو پتہ لگ گیا تھا کہ یہ کس قسم کی ہے، متواتر میں تو شبہ ہوتا ہی نہیں۔ تو آگے «بِلَا شُبْهَةٍ» اسی کے لیے کیا بن گئی؟ تاکید، اس کے ذریعے کسی چیز سے احتراز نہیں بھئی۔ بھئی بلا شبہ بغیر شبہ کے ہو، متواتر سے اس بات کا کیا ہوا تھا؟ پتہ تو چل گیا تھا، جو چیز متواتر ہے وہ یقیناً کیا ہے؟ بلا شبہ۔ تو دوبارہ «بِلَا شُبْهَةٍ» لائے تو اسی کی کیا کر دی؟ تاکید ہو گئی، بات سمجھ میں آئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: «وَقَوْلُهُ:بِلَا شُبْهَةٍ تَأْكِيدٌ عَلَىٰ مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ» یہ تاکید ہے جمہور کے مذہب پر، «لِأَنَّ كُلَّ مَا يَكُونُ مُتَوَاتِرًا

يَكُونُ بِلَا شُبْهَةٍ» اس لیے کہ ہر وہ چیز جو متواتر ہو وہ بغیر شبہ کے ہوتی ہے، وہ بغیر شبہ کے ہوگی۔ «وَعِنْدَ الْخَصَّافِ هُوَ احْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْهُورِ» جبکہ امام خصاف کے نزدیک «بِلَا شُبْهَةٍ» کے ذریعے مشہور سے احتراز ہوا۔ امام خصاف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خبرِ مشہور بھی متواتر کی ایک قسم ہے۔ خبرِ مشہور بھی کس کی قسم ہے؟ متواتر کی قسم ہے۔ بھئی جمہور نے تو مشہور کو متواتر کی قسیم بنایا تھا، لیکن امام خصاف کیا فرماتے ہیں؟ مشہور کس کی قسم ہے؟ متواتر کی، تو وہ متواتر میں داخل ہے۔ تو لہٰذا مشہور ابھی بھی باقی تھی، لیکن جی، تو «بِلَا شُبْهَةٍ» کہہ کر اس کو کیا کر دیا؟ نکال دیا کیونکہ کہتے ہیں مشہور متواتر کی قسم ہے لیکن اس میں کچھ شبہ آجاتا ہے، اس میں کچھ شبہ ہوتا ہے۔ سمجھ میں آیا؟ تو جب متواتر کہا تو اس میں کیا ہوئی؟ خبرِ مشہور بھی ان کے نزدیک داخل تھی ابھی بھی، لیکن جب «بِلَا شُبْهَةٍ» کہا تو خبرِ مشہور کیا ہو گئی؟ خارج۔ کیوں خارج ہوئی؟ کیونکہ اس میں کیا ہوتا ہے؟ شبہ ہوتا ہے۔ ہے تو وہ بھی متواتر، تو پہلے داخل تھی، لیکن جب «بِلَا شُبْهَةٍ» کہا تو بھئی اس میں تو شبہ ہوتا ہے، اور یہ کہہ رہے ہیں بغیر شبہ کے ہو، تو لہٰذا وہ کیا ہوا؟ خارج ہو گیا۔

تو کہتے ہیں: «وَعِنْدَ الْخَصَّافِ» اور امام خصاف رحمہ اللہ کے نزدیک «هُوَ احْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْهُورِ» یہ «بِلَا شُبْهَةٍ» جو ہے یہ احتراز ہے مشہور سے، «لِأَنَّ الْمَشْهُورَ عِنْدَهُ قِسْمٌ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ لٰكِنْ مَعَ شُبْهَةٍ» اس لیے کہ مشہور ان کے نزدیک متواتر کی قسم ہے لیکن شبہے کے ساتھ، یعنی اس میں کیا ہوتا ہے؟ شبہ ہوتا ہے۔

«وَهٰذَا كُلُّهُ عَلَىٰ تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ اللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ» کہتے ہیں یہ جو ہم نے تقریر کی اوپر بھئی، کہ متواتر کے ذریعے کس سے احتراز کیا؟ وہ جو منقول ہے احاد کے طریقے پر اور وہ جو منقول ہے شہرت کے طریقے پر، اور پھر بتلایا تھا «بِلَا شُبْهَةٍ» جمہور کے نزدیک تاکید ہے اور امام خصاف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے ذریعے احتراز ہے کس سے؟ خبرِ مشہور سے۔ یہ جتنی تقریر ہم نے کی یہ اس وقت ہے جبکہ «اَلْمَصَاحِفِ» کے اندر الف لام جنسی مراد لیں، جیسے کہ پچھلے سبق میں آیا تھا کہ «اَلْمَصَاحِفِ» میں الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور الف لام عہدی بھی ہو سکتا ہے۔ پھر وہاں یہ بات ذکر ہوئی تھی کہ الف لام جنسی اگر ہوا، پھر تو اس کے اندر اور مصاحف بھی کیا ہو گئے؟ شامل، داخل ہو گئے بھئی، کیونکہ جنسِ مصاحف سارے مراد ہوئے، تو شارح نے بتلایا تھا کوئی بات نہیں بھئی، اگر اور چیزیں اور مصاحف بھی داخل ہو گئے تو کوئی حرج نہیں، کیونکہ آگے قیودات آرہی ہیں، ان قیودات کے ذریعے باقی مصاحف کیا ہو جائیں گے؟ خارج ہو جائیں گے۔ تو کہتے ہیں وہ تقریر لیں «اَلْمَصَاحِفِ» میں الف لام جنسی لیں، باقی چیزیں داخل تھیں تو اب ان کو «اَلْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ» کے ذریعے کیا کر دیا؟ نکال دیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

باقی آگے بتلائیں گے کہ اگر «اَلْمَصَاحِفِ» کے اندر الف لام عہدی لیں جیسے دوسری تقریر کی تھی کہ الف لام کون سا ہو سکتا ہے؟ عہدی۔ جب عہدی ہے تو پھر اس صورت کے اندر بھئی اس سے معہود کیا تھا؟ کون سے مصاحف مراد تھے پھر؟

قراء سبعہ کے مصاحف مراد تھے، اور قراء سبعہ کے مصاحف تو منقول ہیں متواتر طریقے پر بغیر کسی شبہ کے، وہ تو منقول ہیں متواتر طریقے پر بغیر کسی شبہ کے۔ تو جب قراء سبعہ کے مصاحف مراد ہوئے تو باقی مصاحف کیا ہو گئے؟ وہ «اَلْمَصَاحِفِ» کے لفظ سے ہی خارج ہو گئے، صرف کون سے رہ گئے؟ قراء سبعہ کے، اور وہ تو منقول ہیں کس طریقے پر؟ تواتر اور بغیر شبہ کے ساتھ۔ تو پھر ان قیودات کا کیا فائدہ؟ تو کہتے ہیں بھئی اس صورت میں پھر یہ قیدِ احترازی نہ رہے گی، اس کے ذریعے کسی چیز سے احتراز نہیں، کیونکہ جن چیزوں سے احتراز ہونا تھا وہ تو پہلے ہی احتراز ہو چکا ہے «اَلْمَصَاحِفِ» کے الف لام کی وجہ سے وہ کیا ہو گئیں؟ وہ چیزیں خارج ہو چکی تھیں، پھر بھئی اس کو کیوں ذکر کیا؟ تو بتلائیں گے بھئی صرف کیا کر رہے ہیں؟ واقعہ بیان کر رہے ہیں۔ واقعہ کیا ہے؟ کہ وہ جو مصاحف ہیں کس طریقے پر منقول ہیں؟ تواتر کے طریقے پر اور بغیر شبہ کے، صرف اس واقعے کو بیان کر دیا۔

تو کہتے ہیں: «وَهٰذَا كُلُّهُ عَلَىٰ تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ اللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ» یہ سارا اس تقدیر پر ہے کہ الف لام جو مصاحف میں آیا وہ جنس کے لیے ہو، «وَأَمَّا إِذَا كَانَ لِلْعَهْدِ» اور اگر وہ الف لام کس کے لیے ہو؟ عہد کے لیے ہو، «فَتَخْرُجُ الْقِرَاءَةُ الْغَيْرُ الْمُتَوَاتِرَةِ كُلُّهَا بِقَوْلِهِ:فِي الْمَصَاحِفِ» تو وہ نکل جائیں گی وہ قراتیں جو غیر متواتر ہیں ساری کی ساری کس کے ذریعے نکل جائیں گی؟ «فِي الْمَصَاحِفِ» کے ذریعے نکل جائیں گی، «وَيَكُونُ قَوْلُهُ:الْمَنْقُولُ عَنْهُ إِلَىٰ آخِرِهِ بَيَانًا لِلْوَاقِعِ» اور ماتن کا قول «اَلْمَنْقُولُ عَنْهُ» سے لے کر آخر تک جو ہے وہ صرف کیا ہوگا؟ واقعے کا بیان ہوگا۔ چیزیں تو وہ پہلے ہی نکل گئی تھیں، لیکن پھر آگے واقعے کا بیان کر دیا کہ وہ مصاحف منقول ہیں تواتر اور بلا شبہ کے ساتھ، تو معلوم ہوا وہ قرآن کی تعریف میں، قرآن کے بارے میں بتلایا وہ قرآن کیا ہے؟ منقول ہے تواتر کے طریقے پر اور بغیر شبہ کے، اور اس میں صرف داخل کون سے؟ قراء سبعہ، اور وہ بھی کس طریقے پر ہیں؟ تواتر اور بلا شبہ، تو صرف ان کا بیان کر دیا۔ بات سمجھ میں آئی سب کو بھئی؟

«وَقِيلَ:قَوْلُهُ:بِلَا شُبْهَةٍ» یہ ہے بحثِ ثانی بھئی۔ پہلی بحث بھئی متواتر اور بلا شبہ کے بارے میں تھی، وہ گزر گئی۔ اب دوسری بحث ذکر کر رہے ہیں۔ میں نے بتلایا تھا بعض شارحین نے «بِلَا شُبْهَةٍ» کی تقریر کی، شارح ان کی اس تقریر کو ذکر کریں گے اور پھر اس پر بحث فرمائیں گے۔

جی، دیکھیے بھئی آسان باتیں ہیں۔ «وَقِيلَ:قَوْلُهُ:بِلَا شُبْهَةٍ احْتِرَازٌ عَنِ التَّسْمِيَةِ» اور کہا گیا ہے کہ ماتن کا یہ جو قول ہے «بِلَا شُبْهَةٍ» یہ احتراز ہے تسمیہ سے، یعنی بسم اللہ سے احتراز ہے! اس قید کے ذریعے بسم اللہ کو قرآن سے خارج کر دیا، وہ قرآن میں داخل نہیں بھئی۔ یہ کوئی اور شارح کیا کر رہے ہیں؟ «بِلَا شُبْهَةٍ» کی قید کا فائدہ بتلا رہے ہیں کہ «بِلَا شُبْهَةٍ» کی قید کیوں لگائی ماتن نے؟ کہ اس کے ذریعے کس کو نکالا؟ بسم اللہ کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا، بسم اللہ قرآن میں داخل نہیں۔ کیوں نہیں داخل بھئی؟ دیکھیے بھئی، کہتے ہیں اس لیے کہ کئی دلیلیں ہیں: «لِأَنَّ فِيهَا شُبْهَةً» اس لیے کہ بسم اللہ کے

اندر کیا ہے؟ شبہ، یعنی اس کا قرآن میں سے ہونے کے اندر شبہ ہے، «وَلِذَا لَمْ يُكَفَّرْ جَاحِدُهَا» اسی لیے کافر نہیں قرار دیا جاتا اس کے انکار کرنے والے کو۔

«كَفَّرَ يُكَفِّرُ تَكْفِيرًا» کا معنی ہے کسی کی طرف کفر کی نسبت کرنا، کسی کو کافر قرار دینا۔ اور کہتے ہیں اسی وجہ سے اس کے بسم اللہ کے انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جاتا، یعنی بسم اللہ کا قرآن کا جز ہونے سے جو انکار کرتا ہے اس کو کافر قرار نہیں دیا جاتا۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ بسم اللہ کیا ہے؟ قرآن میں داخل نہیں۔ اگر قرآن میں داخل ہوتی، تو اس صورت میں آیت ہوتی، تو پھر تو اس کے انکار کرنے والے کو کیا قرار دینا چاہیے تھا؟ کافر قرار دینا چاہیے تھا، لیکن اس کے انکار کرنے والے کو کافر نہیں قرار دیا جاتا، معلوم ہوا بسم اللہ قرآن میں داخل نہیں بلکہ خارج ہے، اور اسی لیے «بِلَا شُبْهَةٍ» کے ذریعے اس کو کیا کر دیا؟ نکال دیا۔

دوسری دلیل: «وَلَمْ يَجُزِ الِاكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ» نیز صرف بسم اللہ پر اکتفا کرنا نماز میں یہ جائز نہیں ہے۔ بھئی آپ جانتے ہیں نماز میں قرات فرض ہے بھئی۔ قرات کیا ہے؟ فرض ہے، اور بسم اللہ بھی قرآن میں سے ہے، تو پھر بسم اللہ پر اکتفا جائز ہونا چاہیے، لیکن صرف بسم اللہ پڑھ لے تو وہ فرض ادا نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا صرف بسم اللہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں، معلوم ہوا یہ قرآن سے خارج ہے۔ اگر قرآن میں داخل ہوتی تو اس پر اکتفا کرنا جائز ہونا چاہیے تھا، سمجھ میں آیا؟ کیونکہ اللہ قرآن میں کیا فرماتے ہیں: «فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» بھئی، جو قرآن میں سے میسر ہو آسانی سے پڑھ سکو وہ پڑھ لو۔ تو یہ بسم اللہ بھی جو پڑھ لے تو بھئی اگر یہ قرآن میں سے ہوتی تو اس کے ذریعے کیا ہونا چاہیے تھا؟ فرض ادا ہو جانا چاہیے تھا۔ بھئی ہمارے نزدیک ایک آیت لمبی پڑھ لے تو فرض ادا ہو جاتا ہے یا نہیں ہوتا؟ فرض ادا ہو جاتا ہے، لیکن بسم اللہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ بھئی اس کے ذریعے صرف اسی پر اکتفا کرنا، صرف اس کو پڑھ لے تو فرض ادا نہیں ہوگا۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ بسم اللہ قرآن میں داخل نہیں، جب داخل نہیں ہے تو «بِلَا شُبْهَةٍ» کے ذریعے اس کو کیا کر دیا؟ خارج کر دیا۔

یہ دو دلیلیں ہو گئیں، تیسری دلیل: «وَلَمْ تَحْرُمْ تِلَاوَتُهَا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَالنُّفَسَاءِ» اور حرام نہیں ہے بسم اللہ کی تلاوت جنبی کے لیے اور حائضہ کے لیے اور نفاس والی کے لیے۔ حالانکہ قرآن کی تلاوت جو ہے جنبی، حائضہ اور نفاس والی کے لیے کیا ہے؟ حرام ہوتی ہے، لیکن بسم اللہ کی تلاوت ان کے لیے حرام نہیں، معلوم ہوا یہ قرآن میں داخل نہیں۔

تو سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ کیا ہے؟ معلوم ہوا بسم اللہ قرآن میں داخل نہیں بھئی، کیونکہ اگر داخل ہوتی تو پھر تو اس کی تلاوت جنبی، حائضہ اور نفاس والی کے لیے کیا ہونی چاہیے؟ حرام ہونی چاہیے، لیکن اس کی تلاوت ان کے لیے حرام نہیں، معلوم ہوا بسم اللہ قرآن میں داخل نہیں، جب داخل نہیں تو «بِلَا شُبْهَةٍ» کے ذریعے اس کو کیا کر دیا؟ خارج کر دیا۔ سمجھ میں آیا؟ تو تین دلیلیں ذکر کیں، بتلایا تھا کہ «بِلَا شُبْهَةٍ» کے ذریعے بسم اللہ سے احتراز ہے اور بسم اللہ کو قرآن سے نکال دیا کیونکہ بسم اللہ قرآن میں داخل نہیں، اور پھر تین دلیلیں ذکر کیں۔ پہلی دلیل یہ ذکر کی کہ اس کے انکار کرنے والے کو کافر نہیں قرار

دیتے معلوم ہوا کہ یہ قرآن کی آیت نہیں، اگر قرآن کی آیت ہوتی تو انکار کرنے والے کو کیا قرار دینا چاہیے تھا؟ کافر۔ دوسری دلیل یہ ذکر کی کہ نماز میں کوئی بھی آیت پڑھی جائے فرض ادا ہو جاتا ہے لیکن صرف بسم اللہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں، معلوم ہوا یہ قرآن میں داخل نہیں ورنہ اس پر اکتفا جائز ہونا چاہیے تھا۔ نیز بھئی آیت کی تلاوت تو جنبی، حائضہ وغیرہ کے لیے کیا ہوتی ہے؟ حرام ہوتی ہے، لیکن بسم اللہ کی تلاوت ان کے لیے حرام نہیں، معلوم ہوا یہ قرآن میں داخل نہیں ورنہ اس کی تلاوت بھی ان کے لیے کیا ہونی چاہیے تھی؟ حرام۔ تو معلوم ہوا بسم اللہ قرآن میں داخل نہیں تو اس کو «بِلَا شُبْهَةٍ» کے ذریعے کیا کر دیا؟ خارج کر دیا بھئی۔

اچھا، تو آگے شارح فرماتے ہیں: «وَالْأَصَحُّ أَنَّهَا مِنَ الْقُرْآنِ» زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ کس میں سے ہے؟ قرآن میں سے ہے بھئی، قرآن میں سے ہے بھئی۔ لہٰذا «بِلَا شُبْهَةٍ» کے ذریعے اس کو خارج بھی نہیں کہا جائے گا بھئی، قرآن میں سے ہے بھئی۔ اور باقی آپ نے جو دلیلیں ذکر کیں ان کے اب جوابات ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں آپ نے کیا کہا تھا اس کے انکار کرنے والے کو کافر نہیں قرار دیا جاتا؟ کہتے ہیں: «وَإِنَّمَا لَمْ يُكَفَّرْ جَاحِدُهَا لِوُجُودِ الشُّبْهَةِ» اور اس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جاتا شبہ کے پائے جانے کی وجہ سے۔ کس کی وجہ سے؟ شبہ کے پائے جانے کی وجہ سے۔ وجہ یہ ہے مولانا کہ امام مالک رحمہ اللہ انکار کرتے ہیں بسم اللہ کے قرآن میں داخل ہونے سے، وہ فرماتے ہیں بسم اللہ قرآن میں داخل نہیں۔ تو ایک فقیہ، بڑے فقیہ کا قول جب آگیا کہ بسم اللہ قرآن میں داخل نہیں، تو باقی کہہ رہے ہیں قرآن میں داخل ہے، لیکن ایک کے بھی انکار کر دینے کی کر دینے کی وجہ سے شبہ آگیا۔ کیا آگیا؟ ادنیٰ شبہ، ادنیٰ شبہ تو ضرور آگیا، اور جب شبہ آگیا تو اس شبہے کی وجہ سے کسی کو اب کافر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

باقی آپ نے کہا تھا کہ نماز میں اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے تو معلوم ہوا یہ قرآن سے خارج ہے؟ کہتے ہیں نہیں بھئی، قرآن میں تو داخل ہے، لیکن اس پر اکتفا کرنا اس لیے درست نہیں ہے کہ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے بھئی۔ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے، اور نماز میں تو کیا تھا کہ ایک پوری آیت پڑھی جائے لمبی آیت بھئی، تو لہٰذا جب یہ پوری آیت نہیں تو اس سے فرض بھی ادا نہیں ہوگا، اسی لیے کہا کہ صرف اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں، تو فرض کی ادائیگی کے لیے تو کیا ضروری تھا کہ ایک پوری آیت پڑھی جائے بھئی۔ «وَإِنَّمَا لَمْ يَجُزِ الِاكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ لِعَدَمِ كَوْنِهَا آيَةً تَامَّةً عِنْدَ الْبَعْضِ» اور جائز نہیں ہے اس پر اکتفا کرنا نماز کے اندر بوجہ نہ ہونے اس کے پوری آیت بعض کے نزدیک، کہ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے بھئی۔ جیسے بھئی آپ کے حاشیے میں انہوں نے ذکر کیا ہوا ہے بھئی کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بھئی، وہ فرماتی ہیں ان سے روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فاتحہ پڑھی اور «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» اس سارے کو ایک آیت شمار کیا۔ حضور علیہ السلام نے فرماتی ہیں میرے سامنے سورۂ فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ کے ساتھ الحمد للہ رب العالمین کو ملایا اور اس سارے کو کیا شمار کیا؟ ایک آیت شمار کیا، معلوم ہوا الحمد للہ کو

ملائیں ساتھ تو پوری آیت بنے گی اس کے بغیر پوری آیت نہیں، تو بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں بھئی۔ ہمارے نزدیک تو پوری آیت ہے لیکن بعض کے نزدیک کیا ہے؟ پوری آیت نہیں، جب بعضوں نے کہا کہ یہ پوری آیت نہیں تو اس کے پوری آیت ہونے میں کیا آگیا؟ شبہ آگیا، اور قرات تو نماز میں فرض ہے، اور وہ چیز جس میں شبہ آجائے اس کے ذریعے فرض ادا نہیں ہو سکتا، اس لیے ہم نے کہا صرف اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں۔

باقی آپ نے کہا بھئی جنبی، حائضہ اور نفاس والی کے لیے کیا ہے؟ ان کے لیے اس کی تلاوت جائز ہے؟ تو کہتے ہیں بھئی ان کے لیے اس کی تلاوت برکت کی نیت سے ہو تو جائز ہے، تلاوت کی نیت سے ہو تو حرام ہے۔ کس نیت سے ہو؟ برکت کی نیت سے، بھئی کوئی کام شروع کرنے لگی ہیں تو اس کے شروع میں برکت کے لیے کیا پڑھ لی؟ بسم اللہ، تو یہ بسم اللہ کس لیے ہے، کس نیت سے ہے؟ برکت کی نیت سے ہے، قرآن کی تلاوت کی نیت سے نہیں، اگر اس نیت سے پڑھیں گی تو پھر کیا ہے؟ حرام ہے۔ کہتے ہیں: «وَإِنَّمَا يَجُوزُ التِّلَاوَةُ لِلْجُنُبِ وَأُخْتَيْهِ بِقَصْدِ التَّبَرُّكِ لَا بِقَصْدِ التِّلَاوَةِ» اور جائز ہے تلاوت جنبی کے لیے اور اس کی جو دو بہنیں ہیں، یعنی کون؟ حائضہ اور نفاس والی جو ہیں، اس کی بہنیں یعنی اس کے جو مشابہ ہیں، مراد کیا ہیں؟ اس کے جو مشابہ ہیں، تو وہ بھی جنبی کی طرح ہیں بھئی، جنابت کی حالت میں ہیں اس کے مشابہ ہو گئیں۔ تو ان کے لیے جائز ہے تلاوت «بِقَصْدِ التَّبَرُّكِ لَا بِقَصْدِ التِّلَاوَةِ» تبرک کے ارادے سے، تبرک کے قصد سے، نہ کہ تلاوت کے قصد سے، تلاوت کے ارادے سے بھئی۔

یہاں تک بحث سمجھ میں آگئی بھئی؟ اچھا، تو یہ تو اس بسم اللہ کی بات ہو رہی ہے جو سورتوں کے شروع میں قرآن میں ہوتی ہے، اور باقی وہ بسم اللہ جو سورۂ نمل میں آتی ہے بھئی: «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ»، وہ بسم اللہ تو بالاتفاق جزوِ آیت ہے، وہ کیا ہے؟ جزوِ آیت ہے بھئی، اس میں سے، اس کی بات نہیں ہو رہی جو درمیان میں ہے۔

تو ہمارے نزدیک یاد رکھو: بسم اللہ قرآن کا تو جز ہے، یہ جو سورتوں کے شروع میں بسم اللہ لکھی ہوتی ہے یہ قرآن کا جز ہے، کسی سورت کا جز نہیں ہے بھئی۔ کسی سورت کا جز نہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ قرآن کا ہی جز نہیں ہے۔ اور جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ ہر سورت کا جز ہے بھئی۔ ہر سورت کا جز ہے، اسی لیے وہ بسم اللہ جہراً پڑھتے ہیں نمازوں کے اندر بھئی، جہراً پڑھتے ہیں۔ ہمارے نزدیک قرآن کا جز ہے، قرآن کا، ہاں کسی سورت کا جز نہیں۔ اسی لیے علماء لکھتے ہیں کہ جو رمضان میں قرآن ختم کرتا ہے اسے کسی نہ کسی سورت کے شروع میں ایک مرتبہ بسم اللہ اونچی آواز سے پڑھ لینی چاہیے تاکہ قرآن پورا ہو جائے بھئی، قرآن کیا ہو جائے؟ پورا، یہ بسم اللہ بھی آیت ہے یہ رہ نہ جائے بھئی، تو ایک دفعہ کسی ایک میں اونچے پڑھ لے بھئی۔

«وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَىٰ جَمِيعًا» یہ متن آگیا پھر بھئی۔ «وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَىٰ جَمِيعًا»، نظم سے مراد لفظ ہیں، اور قرآن نام ہے نظم اور معنی دونوں کا، یعنی لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے بھئی، دونوں کا نام ہے۔

بھئی آگے جو شرح کریں گے شارح بھئی، اس میں سب سے پہلے اس جو ماتن عبارت لے کر آئے، اس کے لانے کا مقصدبیان فرمائیں گے۔ اس عبارت کے لانے کا مقصد کہ کیا مقصد ہے، جی۔ اس کے بعد بھئی، اس کے بعد بحث کریں گے اس بارے میں کہ ماتن نظم کا لفظ لائے، لفظ کیوں نہیں کہا انہوں نے، یہ نظم کو کیوں اختیار فرمایا بھئی؟ اور پھر آخر میں ایک فائدہ ذکر کریں گے۔ تو تین باتیں آئیں گی بھئی۔ پہلی میں کیا ہوگا؟ اس عبارت کا مقصدبیان ہوگا، اور پھر اس کے بعد بتلائیں گے دوسری بحث کہ نظم کا کہا، لفظ کیوں نہیں کہا متن کے اندر، اور پھر اس کے بعد ایک فائدہ بتلائیں گے، تو تین باتیں ذکر ہوں گی۔

کہتے ہیں اب دیکھیے بھئی: «تَمْهِيدٌ لِتَقْسِيمِهِ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ» یہ دفعِ اعتراض ہے بھئی۔ اعتراض یہ کہ بھئی قرآن کی تعریف پیچھے مکمل ہو چکی، کتاب اللہ کی تعریف کیا ہو گئی؟ مکمل ہو گئی، اس کی حقیقت کا پورا پتہ چل گیا، تو اب ماتن کو یہ کہنے کی کیا ضرورت تھی: «وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَىٰ جَمِيعًا»؟ تو بتلا رہے ہیں بھئی کہ بھئی ٹھیک ہے قرآن کی حقیقت کا پورا پتہ چل گیا آپ کو، لیکن یہ جو عبارت لائے ہیں یہ کوئی وضاحت کے لیے نہیں لائے بلکہ یہ آگے آنے والے متن کے لیے تمہید ہے بھئی۔ آگے آنے والے، آگے کیا ہو رہی ہیں؟ تقسیمات شروع ہو رہی ہیں مولانا، تقسیم شروع ہوگی کتاب اللہ کی: خاص، عام، مشترک، مؤول وغیرہ، وہ تقسیمات شروع ہوں گی، ان تقسیمات کے لیے یہ تمہید ہے بھئی، کیا ہے؟ تمہید ہے۔

بھئی کس طرح تمہید ہے پہلے یہ سمجھ لو بھئی۔ دیکھو آگے تقسیمات شروع ہوں گی قرآن کی اور کتاب اللہ کی تقسیم شروع ہوگی، اور وہ تقسیم لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہیں بھئی۔ لفظ کے اعتبار سے بھی ہیں اور معنی کے اعتبار سے بھی ہیں۔ جی، اور بعض وجوہ ایسی تھیں جن سے یہ وہم پڑتا تھا کہ قرآن جو ہے صرف لفظ کا نام ہے، بعض وجوہ سے یہ وہم پڑتا تھا کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ کس کا نام ہے؟ معنی کا نام ہے۔ تو مصنف نے اس تقسیم کے تقسیموں کے شروع کرنے سے پہلے ہی بتلا دیا کہ بھئی یہ جو وہم ہیں یہ باطل ہیں، قرآن صرف لفظ کا نام بھی نہیں، قرآن صرف معنی کا نام بھی نہیں ہے بلکہ قرآن کیا ہے؟ لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہ تمہید ہے اس کے لیے بھئی۔

تو اس کے اندر اس بحث کے اندر کیا کر رہے ہیں؟ ایک تو بتلا دیا کہ یہ کیا ہے: «تَمْهِيدٌ لِتَقْسِيمِهِ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ»، یہ کتاب اللہ کی تقسیم کے لیے تمہید ہے اس کی تعریف بیان کر دینے کے بعد، تعریف بیان کر دی گئی اب تقسیم کے لیے کیا ہے؟ تمہید ہے۔ «يَعْنِي أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَىٰ جَمِيعًا»، یعنی قرآن نام ہے نظم اور معنی دونوں کا۔ اور پھر آگے ذکر کر رہے ہیں وہ بعض وجوہ جن کی وجہ سے یہ شبہ پڑتا ہے کہ قرآن شاید صرف کس کا نام ہے؟ لفظ کا۔ پھر وہ وہم، وہ وجوہ ذکر کریں گے جن سے کیا وہم پڑتا ہے کہ قرآن شاید صرف کس کا نام ہے؟ معنی کا نام ہے۔ تو وہ وہم اور ان کے منشا بھی ذکر کریں گے جس سے وہ وہم پیدا ہو رہے ہیں، اور پھر ان وہموں کا بطلان بھی ذکر کریں گے کہ یہ وہم باطل ہیں، قرآن صرف

لفظ کا نام بھی نہیں، قرآن صرف معنی کا نام بھی نہیں بلکہ دونوں کے مجموعے کا نام ہے بھئی۔

تو ایک وہم بعض وجوہ سے یہ پڑتا تھا کہ قرآن صرف لفظ کا نام ہے بھئی۔ کن چیزوں سے یہ وہم پڑتا تھا؟ وہ ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں: «لَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلنَّظْمِ فَقَطْ كَمَا يُنْبِئُ عَنْهُ تَعْرِيفُهُ بِالْإِنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ وَالنَّقْلِ» یہ صرف نظم کا نام نہیں ہے جیسا کہ خبر دیتی ہے اس بارے میں اس کی تعریف بھئی، کتاب اللہ کی جو تعریف کیا ہے اس سے یہ خبر دیتی ہے کیونکہ اس میں «كَمَا يُنْبِئُ عَنْهُ تَعْرِيفُهُ» جیسے کہ خبر دیتی ہے اس بارے میں کتاب اللہ کی تعریف «بِالْإِنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ وَالنَّقْلِ» جس کی تعریف کی گئی انزال، کتابت اور نقل کے ساتھ۔ اس کی تعریف میں کیا ذکر ہوا تھا؟ منزل یا منزل آیا تھا، منزل بھئی، اور اسی طرح مکتوب آیا تھا، اور منقول آیا تھا، معلوم ہوا کتاب اللہ کیا ہے؟ وہ انزال کے ساتھ متصف ہے، کتابت کے ساتھ متصف ہے، اور نقل کے ساتھ متصف ہے، اور انزال، کتابت اور نقل ان کے ساتھ تو لفظ متصف ہوتا ہے معنی متصف نہیں ہوتا، معلوم ہوا قرآن صرف کس چیز کا نام ہے؟ لفظ کا۔ تو انزال، کتابت اور نقل کے لفظوں سے یہ وہم پیدا ہو رہا تھا کہ شاید قرآن کس کا نام ہے صرف؟ لفظ کا نام ہے، تو اس شبہے کو متن میں دور کیا۔

«وَلَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلْمَعْنَىٰ فَقَطْ كَمَا يُتَوَهَّمُ مِنْ تَجْوِيزِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ» نیز یہ صرف معنی کا نام بھی نہیں ہے جیسے کہ وہم ہوتا ہے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے جائز قرار دے دینے سے۔ بھئی کس چیز کو جائز قرار دیا ہے؟ «لِلْقِرَاءَةِ الْفَارِسِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ»، وہ فارسی قرات کو انہوں نے جائز قرار دیا ہے نماز میں باوجود قدرت ہونے کے عربی نظم پر۔ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ایک قول ہے بھئی پہلا قول، جس میں وہ کیا فرماتے ہیں کہ ایک شخص عربی نظم پر قادر ہو پھر بھی اس کے لیے نماز کے اندر فارسی میں قرات جائز ہے، اور فارسی میں آپ جانتے ہیں لفظ تو نہ رہے صرف کیا آئے گا؟ معنی ہی آئے گا بھئی، کیا آئے گا؟ وہ معنی ہوگا، تو معلوم ہوا اس قول سے کہ قرآن صرف کس چیز کا نام ہے؟ معنی کا۔ تو امام صاحب کے اس قول سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ شاید قرآن صرف کس کا نام ہے؟ معنی کا۔ جیسے کہ وہ انزال، کتابت اور نقل سے یہ وہم پیدا ہوتا تھا کہ شاید قرآن صرف کس چیز کا نام ہے؟ لفظ کا، نظم کا۔

اب بھئی ان کا یہ، ان وہموں کو دفع کر رہے ہیں بھئی، ان کا بطلان بتلا رہے ہیں۔ کہتے ہیں: «وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْأَوْصَافَ الْمَذْكُورَةَ جَارِيَةٌ فِي الْمَعْنَىٰ تَقْدِيرًا» بھئی آپ نے کیا وہم پیدا ہوا تھا کہ انزال، کتابت اور نقل سے پتہ، کیا وہم پیدا ہو رہا تھا؟ کہ کیونکہ انزال، کتابت اور نقل صرف کس میں ہوتی ہے؟ لفظ میں، یعنی نظم میں ہوتی ہے، تو قرآن صرف کس کا نام ہوا؟ نظم کا۔ کہتے ہیں نہیں بھئی، انزال، کتابت اور نقل جیسے لفظ میں ہے اسی طرح معنی میں بھی ہے، ہاں لفظ کے اندر انزال، کتابت اور نقل حقیقۃً ہے، اور معنی کے اندر انزال، کتابت اور نقل کیا ہے؟ تقدیراً ہے، یعنی لفظ کے واسطے سے، جب لفظ منزل ہوا، مکتوب ہوا، منقول ہوا، تو اس لفظ کے ساتھ ساتھ کیا اس کا معنی بھی آگیا تو وہ بھی منزل، مکتوب اور منقول ہوا۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو؟

تو کہتے ہیں: «وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْأَوْصَافَ الْمَذْكُورَةَ جَارِيَةٌ فِي الْمَعْنَىٰ تَقْدِيرًا» اس لیے کہ یہ جو اوصافِ مذکورہ ہیں یہ معنی کے اندر بھی جاری ہوتے ہیں تقدیراً، یعنی لفظ ان کے ساتھ متصف ہوتا ہے حقیقۃً، اور معنی ان سے متصف ہوتا ہے تقدیراً متصف ہوتا ہے بھئی، کیونکہ لفظ پھر کس پر دلالت کرتے ہیں؟ معنی پر۔

«وَجَوَازُ الصَّلَاةِ» یاد رکھیے بھئی، امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول میں نے ذکر کیا کہ وہ پہلے ان کا قول یہ تھا کہ جو شخص عربی نظم پر قادر ہو پھر بھی اس کے لیے نماز میں فارسی قرات جائز ہے، لیکن بعد میں بھئی امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا صاحبین کے قول کی طرف جو فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے بھئی، جائز نہیں۔ لیکن بہرحال قول تو ایک مرتبہ آگیا بھئی، تو اس قول سے شبہ پڑتا تھا کہ شاید امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن صرف کس کا نام ہے؟ معنی کا، اس لیے کہ فارسی قرات جب کرے گا فارسی زبان میں ادا کرے گا اس معنی کو، تو وہ تو صرف معنی ادا ہو رہا ہے قرآن کی نظم تو نہیں ہے، تو معلوم ہوا قرآن صرف کس کا نام ہے؟ معنی کا، یہ وہم پڑتا تھا۔

تو اب اس کی تفصیل بیان کر رہے ہیں بھئی کہ کیوں اجازت دی تھی امام صاحب نے؟ کہتے ہیں: «وَجَوَازُ الصَّلَاةِ بِالْفَارِسِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ لِعُذْرٍ حُكْمِيٍّ» اور نماز کا جائز ہونا فارسی کے ساتھ «إِنَّمَا هُوَ لِعُذْرٍ حُكْمِيٍّ» یہ تو عذرِ حکمی کی وجہ سے ہے۔ کس کی وجہ سے ہے؟ عذرِ حکمی کی وجہ سے۔ بھئی وہ شخص تو عربی نظم پر قادر ہے لیکن اسے معذور قرار دے دیا حکماً بھئی، حکماً کیا قرار دے دیا؟ حقیقۃً وہ معذور ہے عربی نظم سے کے پڑھنے سے؟ اس کے پڑھنے سے وہ معذور نہیں، لیکن کیا کیا؟ حکماً کیا قرار دیا؟ معذور، تو یہ عذرِ حکمی ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں: «وَجَوَازُ الصَّلَاةِ بِالْفَارِسِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ لِعُذْرٍ حُكْمِيٍّ» نماز کا فارسی کے ساتھ جائز ہونا یہ عذرِ حکمی کی وجہ سے ہے، بھئی عذرِ حکمی کیا؟ وہ خود بیان کر رہے ہیں: «وَهُوَ أَنَّ حَالَةَ الصَّلَاةِ حَالَةُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللّٰهِ تَعَالَىٰ» اور وہ یہ کہ نماز کی حالت جو ہے وہ اللہ کے ساتھ راز و نیاز کی حالت ہے۔ مناجات کا معنی ہوتا ہے کسی سے راز کی بات کہنا، سرگوشی کرنا، تو انسان کیا کرتا ہے؟ اللہ کے حضور راز و نیاز کی باتوں میں مشغول ہوتا ہے نماز میں بھئی۔ «وَالنَّظْمُ الْعَرَبِيُّ مُعْجِزٌ بَلِيغٌ» جبکہ عربی نظم وہ تو معجز ہے، بلیغ ہے بھئی، اتنا جو نظمِ عربی ہے آپ جانتے ہیں بھئی، قرآن فصاحت و بلاغت کے انتہائی اعلیٰ درجے پر ہے بھئی، کوئی کلام اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا تو یہ معجز ہوا، سب کو عاجز کر دینے والا ہوا، کوئی اس کا مقابلہ نہیں۔ تو یہ جو نظمِ عربی ہے یہ تو معجز ہے، بلیغ ہے، «فَلَعَلَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ» تو شاید وہ اس پر قادر ہی نہ ہو سکے۔ اللہ کے ساتھ راز و نیاز کی باتوں میں مصروف ہے، اب یہ شخص نظمِ عربی پر قادر تو ہے لیکن چونکہ یہ کلام اللہ ہے بے انتہا فصیح و بلیغ ہے، معجز ہے، تو شاید اتنی اس وجہ سے وہ اس پر قادر ہی نہ ہو سکے، اس لیے انہوں نے کہا کہ فارسی میں قرات کیا ہے؟ جائز ہے۔

«أَوْ لِأَنَّهُ إِنِ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِيِّ» یا اس وجہ سے، «أَوْ لِأَنَّهُ» اس کا عطف ہے «لِعُذْرٍ حُكْمِيٍّ» پر بھئی۔ یا تو عذرِ حکمی کی وجہ

سے ہے یا اس لیے کہ «إِنِ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِيِّ» کہ اگر وہ شخص مشغول ہو گیا عربی کے اندر، «يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْهُ إِلَىٰ حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاعَةِ» تو اس کا ذہن منتقل ہو جائے گا عربی نظم سے، کس کی طرف منتقل ہو جائے گا؟ «إِلَىٰ حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاعَةِ»۔ براعت کہتے ہیں بھئی کمال کو۔ تو اس کا ذہن منتقل ہو جائے گا اس سے حسنِ بلاغت اور حسنِ کمال کی طرف بھئی، «وَيَلْتَذُّ بِالْأَسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ» اور وہ لذت حاصل کرنے لگے گا، لطف اندوز ہونے لگے گا سجعوں اور فواصل سے، کس سے؟ سجع اور فواصل سے۔

بھئی دیکھو ایک ہے سجع۔ آپ دیکھتے ہیں بھئی کہ بعض اوقات عربی عبارت کوئی شخص لکھتا ہے تو کلام کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہوتے ہیں اور ہر ایک ٹکڑے کا اختتام ایک جیسے حرف پر ہو رہا ہوتا ہے، سمجھ میں آیا؟ ایک جیسے، جیسے مقامات میں آپ دیکھتے ہیں بھئی، چھوٹے دو دو تین تین چار چار لفظ کے ٹکڑے ہوتے ہیں، کلام چل رہا ہے لیکن ان یہ جو ٹکڑے ہیں ان کا اختتام کیا ہے؟ ایک جیسے حروف پر ہو رہا ہے۔ جیسے اشعار کا اختتام ایک جیسے حروف پر ہوتا ہے، اسی طرح نثر میں بھی بعض اوقات کیا کرتے ہیں عبارت کے اندر اپنا کمال دکھاتے ہیں اور ایک جیسے حروف آخر میں لے کر آتے ہیں بھئی۔

جیسے یہیں پر آپ کہیں دیکھ لیجیے بھئی۔ دیکھیے بھئی، متن کے شروع میں دیکھیے: «الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي هَدَانَا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»، کس پر اختتام ہوا؟ میم پر۔ آگے آیا: «وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ مَنِ اخْتُصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ»، کس پر؟ میم پر۔ «وَعَلَىٰ آلِهِ الَّذِينَ قَامُوا بِنُصْرَةِ الدِّينِ الْقَوِيمِ»، دیکھا بھئی؟ تو یہ جو کلامِ منثور بھئی نثر جو ہے، ایک نظم ہوتی ہے ایک نثر بھئی، نظم یہ اشعار ہیں بھئی، اور ان کے علاوہ یہ جو اس وقت ہم کتاب میں پڑھ رہے ہیں یہ اشعار نظم ہے یا نثر ہے بھئی؟ یہ نثر ہے۔ تو نثر کے اندر یہ جو چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کلام کے ہوتے ہیں انہیں فقرہ کہا جاتا ہے، کیا کہتے ہیں؟ فقرہ۔ تو اس فقرے کا اختتام جب ایک جیسے حروف پر ہوتا ہے تو یہ کہلاتے ہیں سجع بھئی، کیا کہلاتے ہیں؟ رعایتِ سجع بھئی۔

اور قرآن میں بھی آپ دیکھتے ہیں بھئی بعض اوقات کیا ہوتا ہے؟ آیتوں کا اختتام ایک جیسے حروف پر اکثر جگہ ہوتا ہے، تو یہ بھی سجع ہے لیکن قرآن میں بطورِ ادب کے سجع نہیں کہتے بلکہ کہتے ہیں رعایتِ فاصلہ، اس کو فاصلہ کہتے ہیں۔ کیا کہتے ہیں؟ فاصلہ کہتے ہیں بطورِ ادب کے، اس لیے کہ سجع کبوتر کی آواز کو کہتے ہیں، تو قرآن پر اس کا اطلاق مناسب نہیں تھا، تو لہٰذا اس کے لیے فاصلہ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ سمجھ میں آیا؟ ہے وہی چیز صرف تعبیر الگ ہے بھئی، لفظ الگ ہے، اور اس فاصلہ کی جمع فواصل آتی ہے بھئی، کیا آتی ہے؟ فواصل۔ جبکہ نظم کے اندر بھئی اگر اشعار، نظم میں اشعار ایک جیسے حروف پر ختم ہوتے ہیں اس کو قافیہ کہتے ہیں بھئی۔ نثر میں ہو تو سجع، نظم میں ہو تو قافیہ، اور قرآن میں یہی سجع کیا کہلاتے ہیں؟ فاصلہ، جمع ہے فواصل۔

تو بتلا رہے ہیں بھئی امام صاحب نے اس کی اجازت کیوں دی؟ کہتے ہیں اس لیے کہ قرآن جو نظمِ عربی ہے، وہ بلاغت

کے اعتبار سے بے انتہا اونچا کلام ہے، بڑا حسین و جمیل کلام ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو اس کا ذہن اس سے کس کی طرف منتقل ہو جائے گا؟ اس عبارت کے حسن و جمال کی طرف منتقل ہو جائے گا بھئی، اور وہ اس عبارت کے حسن و جمال سے لطف اندوز ہونے لگے گا کہ کتنی پیاری عبارت ہے، کتنی بہترین عبارت ہے۔ جب عبارت کی طرف جب اس کی توجہ ہوئی تو اللہ کے ساتھ اس کا حضورِ قلب خالص نہ رہا بھئی، ہونا تو یہ چاہیے تھا صرف اللہ کی طرف توجہ ہو کسی اور چیز کی طرف توجہ نہ ہو، لیکن اس نظمِ عربی میں مشغول ہونے کی وجہ سے بھئی اس کی توجہ کس کی طرف چلی گئی؟ اس عبارت کے حسن و جمال کی طرف اس کی توجہ چلی گئی بھئی، تو اس صورت میں یہی، یہ جو نظم تھی یہ اس کے اور اللہ کے درمیان حجاب بن گئی بھئی، پردہ بن گئی۔

«وَيَلْتَذُّ بِالْأَسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ» اور وہ لذت حاصل کرنے لگے گا، لطف اندوز ہونے لگے گا سجعوں اور فواصل سے بھئی، «وَلَمْ يَخْلُصِ الْحُضُورُ مَعَ اللهِ تَعَالَىٰ» اور خالص نہیں رہے گا اس کا حضور اللہ کے ساتھ، یعنی اس کا حضورِ قلب اللہ کے ساتھ خالص نہیں رہے گا، یعنی اللہ کی طرف اس کی کامل توجہ نہیں رہے گی، «بَلْ يَكُونُ هٰذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللهِ تَعَالَىٰ» بلکہ یہ جو نظم ہے یعنی یہ نظمِ قرآنی، یہ حجاب بن جائے گی اس کے اور اللہ کے درمیان بھئی، کیا بن جائے گی؟ حجاب بن جائے گی، پردہ بن جائے گی، رکاوٹ بن جائے گی اس کے اور اللہ کے درمیان۔

«وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَىٰ مُسْتَغْرِقًا فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَفِتُ إِلَّا إِلَى الذَّاتِ» اور امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تو مستغرق تھے، وہ تو ڈوبے ہوئے تھے توحید اور مشاہدے کے سمندر میں، وہ توجہ نہیں فرماتے تھے مگر صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہی کی طرف بھئی، ان کی تو بڑی کامل توجہ ہوتی تھی بھئی۔ «فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِي أَنَّهُ كَيْفَ يُجَوِّزُ الْقِرَاءَةَ بِالْفَارِسِيِّ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْعَرَبِيِّ الْمُنَزَّلِ» تو ان پر کوئی اعتراض نہیں ہے اس بات کے اندر کہ وہ کیسے جائز قرار دیتے ہیں فارسی قرات کو باوجود قدرت ہونے کے اس عربی پر جو نازل کی گئی ہے، یعنی وہ جو نظمِ قرآنی جو نازل کی گئی ہے اس پر قدرت کے باوجود وہ فارسی میں قرات کی اجازت کیوں دیتے ہیں، اس بات میں ان پر کوئی طعن نہیں، کوئی اعتراض نہیں ہے بھئی، تقریر سمجھ میں آئی بھئی؟

دو وجہیں ذکر کر دیں مولانا، دو وجہیں ذکر کر دیں کہ امام صاحب نے فارسی میں قرات کی اجازت کیوں دی؟ پہلی وجہ: عذرِ حکمی کی وجہ سے۔ عذرِ حکمی یہ بیان کیا کہ بھئی نماز کی حالت اللہ کے ساتھ مناجات کی حالت ہے، اللہ کے ساتھ راز و نیاز کی باتیں ہیں، اور عربی جو نظم ہے وہ بڑی معجز ہے، بلیغ ہے، فصیح ہے، تو کہیں ایسا نہ ہو وہ شخص اس پر قادر ہی نہ ہو سکے تو قرات ہی اس سے رہ نہ جائے بھئی، سمجھ میں آیا؟ اور قرات تو فرض ہے تو کہیں اس سے فرض ہی نہ رہ جائے، اس لیے انہوں نے اجازت دی۔ «أَوْ لِأَنَّهُ» سے دوسری وجہ ذکر کی، یا اس لیے کہ وہ امام صاحب جو ہیں، امام صاحب تو بہت بڑے ولی اللہ بھئی، ان کی کامل توجہ تو ہر وقت کس کی طرف رہتی تھی؟ اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف رہتی تھی۔ تو انہوں

نے دیکھا کہ بھئی قرآن کی عبارت اتنی فصیح و بلیغ ہے، تو وہ شخص اگر قرآن کی عبارت میں مشغول ہوگا تو اس کی توجہ ذاتِ الٰہی سے ہٹ کر کس کی طرف چلی جائے گی؟ عبارت کے حسن و جمال کی طرف چلی جائے گی۔ حالانکہ ضرورت تو اس بات کی ہے کہ اس وقت صرف اللہ کی طرف دھیان ہو، اللہ کی طرف توجہ ہو، کسی اور چیز کی طرف ادنیٰ درجے میں بھی توجہ نہ ہو بھئی، تو اس لیے انہوں نے اجازت دے دی بھئی کہ فارسی میں بھی قرات وہ کر سکتا ہے۔ لہٰذا اس بات میں ان پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

باقی اس سے جو یہ وہم پیدا ہوا تھا کہ جو انہوں نے جائز قرار دیا فارسی قرات کو تو شاید ان کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہے، لفظ کا نام، نظم کا نام نہیں ہے؟ کہتے ہیں نہیں بھئی، یہ جو اجازت دی اس وجہ سے دی جو ہم نے ذکر کر دی۔ «وَأَمَّا فِي مَا سِوَى الصَّلَاةِ فَهُوَ يُرَاعِي جَانِبَهُمَا جَمِيعًا» باقی نماز کے علاوہ کے اندر تو وہ رعایت رکھتے ہیں اس کی دونوں جانب کی، وہ رعایت رکھتے ہیں دونوں جانب کی۔ نماز میں صرف اس وجہ سے اجازت دی، یہ وجہ نہیں تھی کہ وہ صرف ان کے نزدیک صرف قرآن معنی کا نام ہے، بلکہ نماز میں ان ہی وجہوں کی وجہ سے اجازت دی، باقی نماز کے علاوہ وہ دونوں جانب کی رعایت رکھتے ہیں۔

چنانچہ امام صاحب کے نزدیک اگر صرف فارسی معنی لکھا ہوا ہو، معنی لکھا ہو قرآن کا فارسی ترجمہ ہو، تو اس قرآن کو امام صاحب کے نزدیک جنبی کے لیے چھونا بھی جائز، نفاس والی کے لیے چھونا بھی جائز، اسی طرح ان کے لیے اسے پڑھنا بھی جائز، اسے پڑھنا بھی جائز۔ معلوم ہوا ان کے نزدیک قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے، صرف معنی کا نام قرآن نہیں، اگر معنی کا نام قرآن ہوتا تو اس فارسی ترجمے کو جنبی کے لیے چھونے کو وہ کیا قرار دیتے؟ ناجائز قرار دیتے، جائز قرار نہ دیتے، اس کی تلاوت کو بھی اس کے لیے جائز قرار نہ دیتے، لیکن وہ فارسی ترجمے والے جس میں صرف فارسی ترجمہ لکھا ہے اس کو چھونے کے بھی جائز قرار دیتے ہیں اور اس کی تلاوت کو بھی جائز قرار، معلوم ہوا ان کے نزدیک یہ قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے۔ اگر صرف معنی کا نام ہوتا تو یہ اجازت وہ نہ دیتے بھئی، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو یہ جو نماز کے علاوہ جب وہ دونوں جانب کی رعایت رکھتے ہیں تو معلوم ہوا ان کے نزدیک بھی قرآن کیا ہے؟ لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے۔ جی، یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ پہلی بحث مکمل ہوئی بھئی، پہلی بحث مکمل ہو گئی بھئی۔

اور میں نے آپ کو بتلایا بھئی یہ امام صاحب کا پہلا قول تھا۔ پھر انہوں نے کیا کیا؟ رجوع کر لیا صاحبین کے قول کی طرف کہ عربی پر قدرت کے ہوتے ہوئے فارسی میں قرات جائز نہیں ہے، لیکن بہرحال ان کا ایک قول تو تھا پہلے، یہ قول کیوں تھا اس کی وجہ بھی انہوں نے بیان کر دی۔

جی، تو دونوں وہم جو تھے، بھئی بعض چیزوں سے کیا وہم پیدا ہوتا تھا کہ قرآن صرف کس چیز کا نام ہے؟ نظم کا نام ہے۔ بعض چیزوں سے کیا وہم پیدا ہوا کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔ بتلایا کہ یہ دونوں وہم ہیں، باطل ہیں، درست نہیں ہیں بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ کیونکہ انزال، کتابت اور نقل کے ساتھ جیسے لفظ موصوف ہوتا ہے اسی طرح لفظ کے واسطے سے معنی بھی موصوف، تو وہ بھی آگیا۔ اور باقی امام صاحب نے نماز میں جو صرف فارسی قرات کی اجازت دی وہ اس لیے نہیں کہ وہ معنی کے صرف معنی کے قرآن ہونے کے قائل تھے، بلکہ اس کی یہ دو وجہیں ہیں، باقی نماز کے علاوہ وہ دونوں جانب کی رعایت فرماتے تھے، معلوم ہوا ان کے نزدیک بھی قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے۔ چلیے بس مولانا: «هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ»۔

سبق نمبر ۱۰: باب الکتاب (۳): لفظ کے بجائے «نظم» اختیار کرنے کی حکمت، کلامِ لفظی و نفسی اور اقسامِ نظم و معنی کی پہلی دو تقسیمات

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرح المنار

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَإِنَّمَا أَطْلَقَ النَّظْمَ مَكَانَ اللَّفْظِ رِعَايَةً لِلْأَدَبِ؛ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي اللُّغَةِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ، وَاللَّفْظُ هُوَ الرَّمْيُ، وَإِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى الشِّعْرِ أَيْضًا، وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ النَّظْمَ إِشَارَةٌ إِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ، وَالْمَعْنَى إِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

«وَإِنَّمَا أَطْلَقَ النَّظْمَ» یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں بھائی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بھائی ماتن نے متن میں لفظ کے بجائے نظم کو استعمال کیا، نظم کا لفظ لے کر آئے، اس کی کیا وجہ ہے؟ حالانکہ نظم کا اطلاق شعر پر ہوتا ہے اور

اس سے قرآن کے شعر ہونے کا وہم پڑتا ہے بھائی۔ اعتراض سمجھ میں آیا بھائی؟[1]

تو اس کا جواب دے رہے ہیں بھائی۔ کہتے ہیں: «وَإِنَّمَا أَطْلَقَ النَّظْمَ مَكَانَ اللَّفْظِ رِعَايَةً لِلْأَدَبِ» کہ ماتن نے اطلاق کیا نظم کا «مَكَانَ اللَّفْظِ» لفظ کی جگہ پر۔ لفظ کی جگہ کیا لفظ استعمال کیا؟ نظم کا۔ کیوں؟ «رِعَايَةً لِلْأَدَبِ» بھائی، رعایت ادب کے طور پر، ادب کی وجہ سے۔ کیوں؟ «لِأَنَّ النَّظْمَ فِي اللُّغَةِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ» اس لیے کہ نظم جو ہے عربی زبان میں کہتے ہیں: «جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ»۔ لؤلؤ موتی بھائی، سلک کہتے ہیں لڑی کو۔ موتیوں کو جمع کرنا بھائی لڑی میں، یعنی موتیوں کو لڑی میں پرونا۔ «وَاللَّفْظُ هُوَ الرَّمْيُ» اور لفظ اس کا معنی ہے پھینکنا۔ لفظ کا کیا معنی ہے؟ پھینکنا۔ عربی میں کہتے ہیں بھائی: «لَفَظْتُ النَّوَاةَ» میں نے یعنی کھجور کھائی اور گٹھلی پھینک دی، تو گٹھلی پھینکنے کے لیے کیا کہتے ہیں: «لَفَظْتُ النَّوَاةَ» بھائی۔

تو لفظ کے معنی پھینکنے کے ہوتے ہیں، تو اس میں بے ادبی تھی بھائی کہ قرآن کے لفظوں کے لیے کیا لفظ استعمال کر لیں لفظ، اور نظم کے اندر بھائی، کہتے ہیں نظم جو ہے وہ بطور ادب کے اس لیے استعمال کیا بھائی۔ «وَإِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى الشِّعْرِ أَيْضًا» اگرچہ نظم کا اطلاق عرف میں شعر پر بھی ہوتا ہے، لیکن یہاں بطور ادب کے نظم کا لفظ استعمال کیا بھائی۔

اعتراض سمجھ میں آیا جواب بھائی؟ اعتراض کیا ہوا تھا؟ کہ بھائی لفظ کی جگہ نظم کیوں لے کر آئے، اس سے تو قرآن کے شعر ہونے کا وہم ہوتا ہے، حالانکہ قرآن شعر نہیں ہے بھائی کیونکہ اللہ تعالیٰ قرآن میں کیا فرماتے ہیں: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ» کہ پیغمبر علیہ السلام کو ہم نے شعر نہیں سکھایا اور یہ ان کے مناسب نہیں ہے۔ تو جواب دیا بھائی بطور ادب

[1]

نقشۂ اصولیہ (۱): وجوہِ نظم و معنی کی چار بنیادی تقسیمات اور ۱۶ اقسام کا جامع شجرہ (افاداتِ استاذِ محترم حضرت مولانا محمد زہیر روحانی بازی مدظلہ العالی):



کے لے کر آئے اور اگرچہ شعر پر بھی نظم کا اطلاق ہوتا ہے لیکن یہاں بطور ادب کے لے کر آئے کیونکہ اس کا معنی بڑا اچھا ہے بھائی، جبکہ لفظ کا معنی اچھا نہیں ہے بھائی۔

اور نیز جیسے شعر کے اندر الفاظ جو ہوتے ہیں آپ جانتے ہیں خاص ترتیب سے ہوتے ہیں بھائی، بڑی حسین ترتیب وغیرہ، تو اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ قرآن کے الفاظ میں بھی بڑی حسین ترتیب ہے بھائی۔

«وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ» یہاں سے ایک فائدہ ذکر کر رہے ہیں بھائی۔ «وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ» اور مناسب ہے کہ یہ بات جان لی جائے «أَنَّ النَّظْمَ إِشَارَةٌ إِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ، وَالْمَعْنَى إِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ» کہ نظم کے ذریعے اشارہ ہے کلام لفظی کی طرف اور معنی کے ذریعے کلام نفسی کی طرف بھائی۔ نظم کے ذریعے کس کی طرف اشارہ ہے؟ کلام لفظی کی طرف، اور معنی کے ذریعے اشارہ ہے کلام نفسی کی طرف بھائی۔

بھائی قرآن کلام اللہ ہے بھائی، اللہ کا کلام ہے بھائی۔ سمجھ میں آیا بھائی؟ تو اللہ کا کلام ہے، تو کلام اللہ کی صفت ہے بھائی۔ کلام کیا ہے اللہ کی؟ صفت ہے، جیسے علم، قدرت وغیرہ اللہ کی صفات ہیں، اسی طرح کلام بھی کیا ہے اللہ کی صفت ہے بھائی۔

لیکن وہ کلام جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام لفظی نہیں ہے بلکہ کلام نفسی ہے بھائی۔ یہ ہمارا کلام یہ تو الفاظ سے مرکب ہے بھائی، جبکہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو کلام قائم ہے وہ حروف اور اصوات یعنی آوازوں سے، حروف اور آوازوں سے مرکب نہیں ہے بھائی۔ اس لیے کہ یہ کلام جو حروف اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے، الفاظ سے جو بنا ہوتا ہے، یہ حادث ہے بھائی۔ یہ کیا ہے؟ حادث ہے بھائی۔ حادث جانتے ہیں یا نہیں جانتے بھائی؟ جی، ایک ہوتا ہے قدیم، ایک ہے حادث بھائی۔ قدیم وہ جس پر کبھی عدم نہ آیا ہو بھائی۔ کبھی عدم نہ آیا ہو، یعنی کبھی کوئی ایسا زمانہ نہیں گزرا جبکہ اس کا وجود نہیں تھا بھائی۔ جبکہ یہ ہمارا کلام، یہ تو کلام حادث ہے بھائی۔ کیا ہے؟ حادث ہے۔ مثلاً دیکھو، میں نے ایک لفظ کہا: «قَالَ»، میرے کہنے سے پہلے یہ والا «قَالَ» جو تھا اس کا وجود نہیں تھا، پھر جب میں نے کہا یہ آپ نے سنا اس کو، اور جب لفظ پورا ہو گیا، ختم ہو گیا بھائی، گزر گیا۔ «قَالَ» کا لفظ جو میں نے کہا تھا گزر گیا یا نہیں گزر گیا؟ گزر گیا، ختم ہو گیا بھائی۔ تو پہلے اس کا وجود نہیں تھا، پھر آیا اور پھر ختم بھی ہو گیا۔ معلوم ہوا یہ جو کلام لفظی ہے وہ کیا ہے؟ حادث ہے، اور وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے بھائی وہ کلام نفسی ہے، اور جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے وہ بھی کیا ہے؟ قدیم ہے اور وہ اصوات اور حروف سے مرکب نہیں ہے بھائی۔ اصوات اور حروف سے مرکب نہیں ہے بھائی۔

اب یہ بات بھی یاد رکھیے بھائی، یہ جو نظم قرآن ہے، نظم قرآن یعنی لفظ قرآن جو ہے اس کو ہم کلام اللہ کہتے ہیں۔ اس کو ہم کیا کہتے ہیں؟ کلام اللہ کہتے ہیں، کیونکہ یہ دال ہے کلام نفسی پر۔ یہ دلالت کر رہا ہے کس پر؟ اللہ کے اس کلام نفسی پر دلالت

کر رہا ہے، اور دال مدلول ہی کے حکم میں ہوا کرتا ہے، اس لیے علماء بطور ادب کے اسی کو کلام اللہ کہتے ہیں بھائی۔ بھائی یہ تو کلام لفظی ہے بھائی، اور کلام لفظی تو کیا ہوتا ہے؟ حادث ہے، اور اللہ کی ذات قدیم ہے تو کلام اللہ بھی کیا ہوگا؟ وہ بھی قدیم ہے بھائی۔ تو یہ جو قرآن ہم پڑھتے ہیں، یہ تو ہم تلفظ کرتے ہیں بھائی، آپ پڑھتے ہیں بھائی «اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» تو یہ کیا ہیں؟ لفظ ہیں، یہ تو کلام لفظی ہے، لیکن یہ کلام لفظی چونکہ اس کلام نفسی پر دلالت کر رہا ہے، کیا کر رہا ہے؟ دلالت، تو یہ دال ہوا، وہ مدلول ہوا، اور دال ہی جو دال ہوتا ہے وہ کس کے حکم میں ہوتا ہے؟ مدلول ہی کے حکم میں ہوتا ہے، لہٰذا بطور ادب کے اسی کلام لفظی پر، اسی لفظ قرآن، اسی نظم قرآن کو کیا کہہ دیا جاتا ہے؟ کلام اللہ کہہ دیا جاتا ہے بھائی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی؟ جی، جیسا کہ ذکر کیا ہے صاحبِ مسلم الثبوت نے بھائی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھائی؟

تو کہتے ہیں: «وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ» اور مناسب ہے کہ یہ جان لیا جائے «أَنَّ النَّظْمَ إِشَارَةٌ إِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ، وَالْمَعْنَى إِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ» کہ نظم کے ذریعے اشارہ ہے کلام لفظی کی طرف اور معنی کے ذریعے اشارہ ہے کس کی طرف؟ کلام نفسی کی طرف۔

اچھا، «وَلٰكِنَّ الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ تَرْجَمَةُ النَّظْمِ حَادِثٌ» یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ بھائی دیکھو، آپ نے کہا معنی کیا ہے؟ کلام، کس کی طرف اشارہ ہے معنی کے ذریعے؟ کلام نفسی کی طرف بھائی۔ بھائی تو معنی ہے دراصل انہی الفاظ کا، اور الفاظ حادث ہیں تو ان کے ساتھ جو معنی قائم تھا وہ بھی کیا ہوا؟ حادث ہوا۔ کیا ہوا؟ حادث ہوا۔ تو وہ جواب دے رہے ہیں بھائی کہ بھائی یہ جو الفاظ کا ترجمہ ہے یہ الفاظ حادث ہیں تو ان کا ترجمہ بھی حادث ہے بھائی، تو یہ وہ ترجمہ نہیں، وہ معنی مراد نہیں ہے۔ ہاں یہ کیا کر رہا ہے؟ یہ الفاظ اس کلام نفسی پر کیا کرتے ہیں؟ دلالت کرتے ہیں، اور وہ کلام نفسی کیا ہے؟ قدیم۔ باقی یہ جو لفظوں کا ترجمہ ہے یہ کیا ہے؟ لفظ کی طرح یہ بھی حادث ہی ہے، قدیم نہیں ہے بھائی۔

«وَلٰكِنَّ الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ تَرْجَمَةُ النَّظْمِ حَادِثٌ» لیکن وہ معنی جو کہ ترجمہ ہے نظم کا وہ حادث ہے «كَالنَّظْمِ» کس کی طرح؟ نظم ہی کی طرح، جیسے نظم حادث ہے تو اس کا ترجمہ بھی حادث ہے۔ «لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ قِصَّةِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَإِخْوَتِهِ» اس لیے کہ وہ عبارت ہے یوسف علیہ السلام اور ان کے بھائیوں کے قصے سے، «وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَغَرَقِهِ» اور فرعون اور اس کے غرق سے مثلاً مثال کے طور پر، «وَكُلُّ ذٰلِكَ حَادِثٌ» اور یہ سب کیا ہیں؟ حادث ہیں۔ «ثُمَّ هُوَ دَالٌّ عَلَى أَمْرِ اللّٰهِ تَعَالَى وَنَهْيِهِ وَحُكْمِهِ وَخَبَرِهِ» پھر یہ جو ہے کلام لفظی، دلالت کرتا ہے اللہ کے امر، نہی، حکم اور خبر پر، «وَهُوَ قَدِيمٌ بِلَا رَيْبٍ عِنْدَنَا» اور وہ قدیم ہے بلا ریب ہمارے نزدیک بھائی، بغیر کسی شک و شبہ کے وہ ہمارے نزدیک قدیم ہے، «فَتَنَبَّهْ لَهُ» پس اس بات پر آگاہ رہو۔ اس بات پر آگاہ رہو بھائی، گہری بات ہے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی سب کو بھائی؟

بھائی دیکھو یہ لفظ جو ہے یہ حادث ہے، تو اس کا جو ترجمہ ہوگا وہ بھی کیا ہے؟ لیکن یہی لفظ دلالت کرتے ہیں کس پر؟ کلام اللہ پر بھائی، اس کلام نفسی پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا اور وہ کلام نفسی کیا ہے؟ قدیم ہے بھائی۔ سمجھ میں آیا بھائی؟ وہ کلام نفسی قدیم ہے۔

اچھا، پھر ایک بات یاد رکھیے بھائی، قیمتی بات بھائی۔ بھائی دیکھیے، پچھلے متن میں آیا تھا: «وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا» کہ یہ جو کتاب اللہ ہے یہ نظم اور معنی دونوں کا نام ہے۔ یہ معنی نہیں کہ نظم اور معنی دونوں سے مرکب ہے۔ نظم اور معنی دونوں کا نام ہے یہ معنی نہیں کہ یہ دونوں سے مرکب ہے، بلکہ یہ دراصل نام ہے نظم کا، لیکن محضِ نظم نہیں، نظم بہ ایں لحاظ کہ وہ کس پر دلالت کر رہی ہے؟ معنی کے اوپر دلالت کر رہی ہے۔ تو معنی لفظ کے ساتھ مرکب نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ صرف کس کا نام ہے؟ صرف نظم کا، لیکن بہ ایں لحاظ کہ وہ نظم کس پر دلالت کر رہی ہے؟ معنی کے اوپر دلالت کر رہی ہے۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو معنی بھی آگیا نظم کے ساتھ، کیونکہ وہ نظم کیا کر رہا ہے؟ معنی پر دلالت کر رہا ہے۔

«وَإِنَّمَا تُعْرَفُ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهِمَا، شُرُوعٌ فِي تَقْسِيمَاتِهِ».

«وَإِنَّمَا تُعْرَفُ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ» اور احکام شریعت کو جانا جاتا ہے «بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهِمَا» ان کی اقسام کے جاننے کے ساتھ بھائی۔ اقسامہما، أَيْ أَقْسَامِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى، کہ احکام شریعت کو جانا جاتا ہے کس کے ذریعے؟ کہ جب کہ نظم اور معنی کی اقسام کا علم ہو بھائی، پھر ہی اس کی معرفت حاصل ہوگی۔

جی، آگے شارح فرماتے ہیں بھائی: «شُرُوعٌ فِي تَقْسِيمَاتِهِ» بھائی پیچھے بتلایا تھا کہ «وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا» یہ تمہید ہے تقسیم کے لیے، اب بتلا رہے ہیں «شُرُوعٌ فِي تَقْسِيمَاتِهِ» یہاں سے کیا ہے ماتن شروع ہو رہے ہیں کس کے اندر؟ اس کتاب اللہ کی تقسیمات کے اندر۔ أَيْ إِنَّمَا تُعْرَفُ الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى۔

کہ یعنی کہ جانا جاتا ہے احکام شریعت کو، یہ مِن بیان ہے، بھائی کیا معنی احکام شریعت؟ کہتے ہیں: مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، یعنی کہ حلال اور حرام۔ ترجمہ اس کا کس کے ساتھ کرنا ہے؟ یعنی کے ساتھ۔ جانا جاتا ہے احکام شریعت کو یعنی حلال اور حرام کو، کس کے ذریعے جانا جاتا ہے؟ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى۔ ہما ضمیر اوپر متن میں آئی تھی اس کا مرجع بتلا دیا، بمعرفۃ اقسام کو تقسیمات کے معنی میں لے لیا بھائی، اور ہما ضمیر بتلائی نظم اور معنی کو راجع ہے، تو متن میں آیا تھا «بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهِمَا»، انہوں نے کیا ترجمہ کیا: بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى۔ تو احکام شریعت یعنی حلال اور حرام کو جانا جاتا ہے نظم اور معنی کی تقسیمات کو جاننے کے ذریعے، نظم اور معنی کی تقسیمات کا علم ہوگا تو اس کے ذریعے کیا ہوگا احکام شریعت کو جانا جائے گا۔

اچھا، تو یہاں سے آپ کو بتلایا مولانا کہ متن میں جو اقسام کا لفظ آیا تھا وہ بمعنی تقسیمات کے ہے۔ کس معنی میں ہے؟ تقسیمات کے ہے بھائی۔

یہ بھائی آپ نے اے شارح اقسام کو تقسیمات کے معنی میں کیوں لیا؟ آگے وجہ ذکر کر رہے ہیں بھائی۔ بھائی دیکھیے، وجہ پہلے سمجھ لیجیے کہ ماتن نے اقسام کا لفظ استعمال کیا لیکن شارح نے بتلایا اقسام بول کر کیا مراد ہیں؟ تقسیمات۔ اس لیے کہ کہتے ہیں کہ آگے کئی تقسیمات ہوں گی، کیا ہوں گی؟ کئی تقسیمات۔ اقسام سے اگر اقسام مراد لیں تو پھر آگے قسمیں بیان کریں گے بھائی، تقریباً بیس کے بیس قسمیں بھائی تقسیمات میں بیان کریں گے، تو اس سے پھر یہ وہم پڑتا ہے کہ قسمیں تو آپس میں متباین ہوتی ہیں۔ قسمیں کیا ہوتی ہیں آپس میں؟ متباین ہوتی ہیں، ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہوتیں۔ جیسے ہم کہتے ہیں: اَلْكَلِمَةُ: اِسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ، کلمہ کی تین قسمیں بنائیں: اسم، فعل اور حرف، اور یہ آپس میں متباین ہیں مولانا۔ جو اسم ہے وہ فعل نہیں ہو سکتا، جو فعل ہے وہ حرف نہیں ہو سکتا اور نہ اسم ہو سکتا ہے، اور جو حرف ہے وہ بھی نہ فعل ہے اور نہ اسم، تو یہ آپس میں جمع نہیں ان میں تباین ہوتا ہے بھائی۔ تو یہاں پر ایسا نہیں ہے بھائی، اس لیے کہ کئی تقسیمات ہیں، ہر تقسیم کے تحت کئی کئی اقسام ہیں اور پھر وہ اقسام آپس میں جمع ہو جاتی ہیں۔ جیسے بھائی ایک تقسیم کے ذریعے خاص، عام، مشترک، مؤول آیا بھائی، دوسری تقسیم آئی بھائی حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ بھائی۔

اب اس خاص کے ساتھ حقیقت مثلاً جمع ہو جاتا ہے، کیا ہے؟ حقیقت، حالانکہ اگر اس اقسام کا لفظ جو متن میں آیا تھا اس کو اقسام ہی کے معنی میں ہم رکھیں تو اقسام تو آپس میں کیا ہوتی ہیں؟ متباین۔ اس سے یہ وہم پڑتا ہے کہ شاید ساری قسمیں آپس میں متباین ہیں، جمع نہیں ہو سکتیں، لیکن بتلایا کہ نہیں، اقسام کس معنی میں ہے؟ تقسیمات کے معنی میں ہے، کیونکہ وہ قسمیں جو آگے آ رہی ہیں وہ ساری آپس میں متباین نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ بعض جمع بھی ہو جاتی ہیں۔

تو کہتے ہیں: «فَالْأَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيمَاتِ» تو اقسام جو ہے متن میں جو لفظ آیا وہ تقسیمات کے معنی میں آیا، «لِأَنَّهَا هُنَا تَقْسِيمَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ» اس لیے کہ یہاں پر جو ہیں متعدد تقسیمات ہیں، «وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ أَقْسَامٌ» اور ہر تقسیم کے تحت کئی اقسام ہیں، «لَا أَنَّ الْكُلَّ أَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا» یہ نہیں کہ سارے کی ساری جو ہیں وہ اقسام متباینہ ہیں اپنی ذات کے اعتبار سے، ساری کی ساری اقسام آپس میں باہم اپنی ذات کے اعتبار سے متباین نہیں ہیں، «بَلْ تَجْتَمِعُ أَقْسَامُ تَقْسِيمٍ مَعَ أَقْسَامِ تَقْسِيمٍ آخَرَ» بلکہ جمع ہو جاتی ہیں ایک تقسیم کی اقسام دوسری تقسیم کی اقسام کے ساتھ۔

«وَإِنَّمَا قَالَ أَقْسَامُهُمَا» جی، «وَإِنَّمَا قَالَ أَقْسَامِهِمَا» چاہے تو آپ اعراب حکائی پڑھ لیں، متن میں اقسامہما مجرور تھا، آپ بھی یہاں کیا پڑھ سکتے ہیں مجرور «أَقْسَامِهِمَا»، اور چاہیں تو اس پر نصب پڑھ لیں «قَالَ» کے لیے اس کو مفعول بنا لیں مقولہ۔ «وَإِنَّمَا قَالَ أَقْسَامَهُمَا» بھائی یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھائی۔ اعتراض یہ ہے کہ ماتن کو کہنا

چاہیے تھا: «أَقْسَامَهُ»، «بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهِ» کہنا چاہیے تھا بھائی اور ہا ضمیر کتاب اللہ کو راجع ہو جاتی، کہ احکام شریعت کو جانا جاتا ہے «بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهِ» کس کے ذریعے؟ کتاب اللہ کی اقسام کے ذریعے، اس کی تقسیمات کے ذریعے، تو لیکن ہا ضمیر کے بجائے وہ کیا لے آئے؟ ہما ضمیر، تثنیہ کی لے آئے بھائی۔ یہ کیوں لے کر آئے بھائی؟

کہتے ہیں بھائی یہ اس لیے لائے کہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہ تقسیم جو ہے لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہے۔ لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے یہ تقسیمات ہیں۔ تو کہتے ہیں: «وَإِنَّمَا قَالَ أَقْسَامَهُمَا وَلَمْ يَقُلْ أَقْسَامَهُ تَنْبِيهًا عَلَى أَنَّ مَنْشَأَ التَّقْسِيمِ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا» اور ماتن نے اقسامہما کہا اور اقسامہ نہ کہا تنبیہاً اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ منشأ تقسیم، منشأ کہتے ہیں مولانا جائے پیدائش کو بھائی، یعنی اصل کو، جڑ کو۔ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ تقسیم کی اصل، تقسیم کی جڑ جو ہے «هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا» وہ نظم اور معنی دونوں ہیں، یعنی دونوں سے تقسیم دونوں کی تقسیم ہوتی ہے، صرف ایک کی نہیں۔

«فَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ التَّقْسِيمَاتِ الثَّلَاثَةَ الْأُوَلَ لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعَ لِلْمَعْنَى» پس بعض علماء تو اس پر ہیں کہ پہلی تین تقسیمات جو ہیں وہ نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم کس کی ہے؟ معنی کی ہے۔ بھائی چار تقسیمات آگے کریں گے، تو بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ پہلی تین تقسیمات کس کی ہیں؟ نظم کی، اور چوتھی کس کی ہے؟ معنی کی، «وَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ الدَّلَالَةَ وَالِاقْتِضَاءَ لِلْمَعْنَى وَالْبَوَاقِيَ لِلنَّظْمِ» اور بعض علماء اس بات پر ہیں کہ دلالت اور اقتضاء، یعنی دلالۃ النص اور اقتضاء النص جو ہیں، وہ معنی کی قسمیں ہیں اور باقی ساری کس کی قسمیں ہیں؟ نظم کی، «وَالْأَصَحُّ» ماتن شارح فرماتے ہیں زیادہ صحیح بات یہ: «أَنَّهُ فِي كُلِّ قِسْمٍ يُرَاعَى النَّظْمُ مَعَ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَى» کہ ہر قسم کے اندر نظم ملحوظ ہے ساتھ معنی پر دلالت کرنے کے، ساتھ اس کی دال معنی پر دلالت کے، یعنی ہر قسم کے اندر نظم کی رعایت رکھی گئی ہے ساتھ اس نظم کے معنی پر دلالت کے کہ وہ نظم کس پر دلالت کر رہی ہے؟ معنی پر بھائی۔ تو صرف نظم بھی ملحوظ نہیں، صرف معنی بھی ملحوظ نہیں بلکہ دونوں ملحوظ ہیں، یعنی نظم بہ ایں لحاظ ملحوظ ہے کہ وہ کس پر دلالت کر رہی ہے؟ معنی پر دلالت کر رہی ہے، معنی سے قطع نظر صرف نظم ملحوظ نہیں ہے بھائی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھائی؟

«وَذٰلِكَ أَرْبَعَةٌ» آسان ہے بھائی، آج صرف جو متن کے تحت جتنی بھی شرح وہ ذکر کریں گے، مختصر سی بات کوئی متن کی وضاحت کریں گے اور پھر وجہ حصر ذکر کرتے چلے جائیں گے اکثر میں بھائی۔

«وَذٰلِكَ أَرْبَعَةٌ» اور یہ چار ہیں بھائی۔ یہ کیا ہیں؟ «أَيِ الْمَذْكُورُ فِيمَا قَبْلُ» اس کے ذریعے ایک سوال کا جواب دیا بھائی، اعتراض کا۔ اعتراض یہ کہ ماتن نے کہا: «وَذٰلِكَ أَرْبَعَةٌ»، ذلک کے ذریعے اشارہ ہے اقسام کی طرف، اور اقسام تو ہے جمع بھائی، اقسام کیا ہے؟ جمع، اور ذلک اسم اشارہ جو کہ لے کر آئے وہ مفرد مذکر کا ہے، سمجھ میں آیا؟ تو اس میں اشارہ اور مشار

الیہ میں کیا ہوئی؟ مطابقت نہ ہوئی بھائی۔ تو جواب دے رہے ہیں کہ بھائی ذلک کے ذریعے اقسام کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ «أَيِ الْمَذْكُورُ فِيمَا قَبْلُ» بھائی، کس کی طرف اشارہ ہے؟ وہ جو ہے یعنی کہ وہ جو مذکور ہے فیما قبل پہلے بھائی، وہ جو پہلے مذکور ہوا۔ المذکور فیما قبل کی طرف بھائی۔ یعنی وہ جو پہلے مذکور ہوا «وَهُوَ التَّقْسِيمَاتُ» اور وہ تقسیمات ہیں بھائی، مذکور ہوا جو ماقبل میں وہ کیا چیز ہے؟ وہ تقسیمات، وہ تقسیمات ہیں۔ «فَأَرْبَعَةُ تَقْسِيمَاتٍ» وہ کتنی تقسیمات ہیں؟ چار تقسیمات ہیں۔ «وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ مِنْهَا أَقْسَامٌ عَدِيدَةٌ» اور ان میں سے ہر تقسیم کے تحت کئی اقسام ہیں، «كَمَا سَيَأْتِي» جیسے کہ آجائیں گی۔

«وَذٰلِكَ» اور یہ اس وجہ سے بھائی، اب وجہ حصر ذکر کر رہے ہیں بھائی۔ کتنی قسمیں بنائی بھائی؟ کتنی تقسیمات بنائیں؟ چار تقسیمات بنائیں، کیوں چار کیوں بنائیں؟ وجہ حصر ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں: «وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْبَحْثَ فِيهِ» أَيْ فِي الْكِتَابِ، اور یہ اس وجہ سے کہ بحث اس کے اندر، یعنی کتاب اللہ کے اندر، «إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَنِ الْمَعْنَى» یا تو اس میں بحث صرف کس بارے میں ہوگی؟ معنی کے بارے میں ہوگی، «وَهُوَ التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ» اور وہ کیا ہے؟ تقسیم رابع ہے، «أَوْ عَنِ اللَّفْظِ» یا کس کے بارے میں بحث ہوگی؟ لفظ کے بارے میں، «فَإِمَّا بِحَسَبِ اسْتِعْمَالِهِ» پھر لفظ سے بحث جو ہوگی یا تو اس کے استعمال کے اعتبار سے ہوگی، «وَهُوَ التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ» اور وہ کیا ہے؟ تقسیم ثالث ہے، «أَوْ بِحَسَبِ دَلَالَتِهِ» یا کس اعتبار سے ہوگی؟ اس لفظ کی دلالت کے اعتبار سے ہوگی، «فَإِنِ اعْتُبِرَ فِيهَا الظُّهُورُ وَالْخَفَاءُ» پس اگر اس دلالت میں ظہور اور خفاء کا اعتبار کیا جائے، «فَهُوَ الثَّانِي» تو وہ کیا ہے؟ تقسیم ثانی ہے، «وَإِلَّا فَهُوَ الْأَوَّلُ» ورنہ وہ تقسیم اول ہے۔

وجہ حصر سمجھ میں آئی بھائی؟ دوبارہ سنیے بھائی۔ ادھر دیکھیے بھائی، دیکھیے انہوں نے کہا کہ کتاب اللہ کے اندر ہم بحث کریں گے، اگر وہ بحث معنی کے بارے میں ہو، وہ بحث معنی کے بارے میں ہوگی یا لفظ کے بارے میں ہوگی؟ اگر معنی کے

معنی کے بارے میں بحث ہے تو یہ کون سی قسم ہے؟ قسم رابع۔ اگر لفظ کے بارے میں بحث ہے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں بھائی، یا تو اس کے اندر بحث کس سے ہوگی؟ اس کے استعمال کے اعتبار سے بحث ہوگی کہ وہ لفظ کس معنی میں استعمال ہوا ہے، یا دلالت کے اعتبار سے کہ وہ لفظ کس معنی پر دلالت کر رہا ہے۔ اگر استعمال کے اعتبار سے بحث ہے تو یہ قسم ثالث، اگر دلالت کے اعتبار سے ہے پھر وہ دو حال سے خالی نہیں، اس دلالت کے اندر ظہور اور خفاء کا اعتبار کریں گے یا ظہور اور خفاء کا اعتبار نہیں، اگر ظہور اور خفاء کا اعتبار کرتے ہیں تو یہ قسم ثانی ہے اور اگر نہیں کرتے تو یہ قسم اول ہے۔ وجہ حصر سمجھ میں آگئی؟ اچھی طرح؟

▪ متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل

اَلْأَوَّلُ فِي وُجُوهِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً

جی، پہلی تقسیم بھائی وجوہِ نظم کے بارے میں، صیغے اور لغت کے اعتبار سے۔ یعنی معنی بتلا رہے ہیں بھائی متن کا، «يَعْنِي أَنَّ التَّقْسِيمَ الْأَوَّلَ فِي طُرُقِ النَّظْمِ» متن میں کیا تھا؟ «فِي وُجُوهِ النَّظْمِ»، شارح نے بتلایا: «فِي طُرُقِ النَّظْمِ» بھائی۔ نظم کے طریقوں میں، انواع میں بھائی، اقسام میں، تو معلوم ہوا وجوہ کس معنی میں ہے؟ اقسام کے معنی میں ہے، طرق کے معنی میں ہے۔

سارا کچھ شرح میں بیان ہو رہا ہے، بالکل واضح باتیں کر رہے ہیں بھائی۔ یعنی کہ تقسیم اول نظم کی انواع کے بارے میں «مِنْ حَيْثُ الصِّيغَةِ وَاللُّغَةِ» صیغے اور لغت کے اعتبار سے، صیغے اور لغت کی حیثیت سے بھائی۔ «مِنْ حَيْثُ الصِّيغَةِ» کہا، بتلا دیا صیغۃً ولغۃً تمیز واقع ہو رہے ہیں بھائی۔ کیا واقع ہو رہے ہیں؟ تمیز واقع ہو رہے ہیں بھائی، اس کو اسی طرح بیان کیا جاتا ہے: مِن حیث الصیغۃ واللغۃ، صیغے اور لغت کی حیثیت سے۔

اچھا، بتلا دیا بھائی شارح نے کیا بتلایا کہ وجوہ کس معنی میں ہے؟ طرق کے معنی میں ہے، اب بتلا رہے ہیں طرق کسے کہتے ہیں: «وَالطُّرُقُ هِيَ الْأَنْوَاعُ وَالْأَصْنَافُ» یہ انواع اور اصناف کو کہتے ہیں، یعنی اقسام۔

اب صیغہ لفظ آیا تھا، کہتے ہیں: «وَالصِّيغَةُ هِيَ الْهَيْئَةُ» صیغہ کس کو، کیا چیز ہے؟ ہیئت ہے بھائی، ہیئت کا نام ہے، صورت شکل کا نام ہے۔ بھائی حروف اور حرکات و سکنات سے لفظ کو جو صورت حاصل ہوتی ہے وہ صیغہ کہلاتا ہے۔ حروف اور حرکات و سکنات سے لفظ کو جو صورت اور شکل حاصل ہوتی ہے وہ کیا کہلاتا ہے؟ صیغہ کہلاتا ہے۔ دیکھیے: «ضَرَبَ»، «ضَرَبَ» کے اندر حروف کی خاص ترتیب ہے اور خاص حرکات ہیں، ضاد پر بھی فتحہ، را پر بھی فتحہ، با پر بھی فتحہ، تو یہ کیا ہے؟ صیغہ ہے بھائی۔

تو کہتے ہیں: «وَالصِّيغَةُ هِيَ الْهَيْئَةُ» صیغہ جو ہے ہیئت کو کہتے ہیں، شکل کو صورت کو۔ «وَاللُّغَةُ» اور لغت بھائی، کہتے ہیں: «وَإِنْ كَانَ يَشْمَلُ الْمَادَّةَ وَالْهَيْئَةَ كِلَيْهِمَا، لٰكِنْ أُرِيدَ بِهَا هَاهُنَا الْمَادَّةُ لِلْمُقَابَلَةِ» کہتے ہیں لغت اگرچہ وہ شامل ہے مادے اور ہیئت دونوں کو، لیکن یہاں پر ارادہ کیا گیا ہے اس کے ذریعے مادے کا «لِلْمُقَابَلَةِ» کس وجہ سے؟ مقابلے کی وجہ سے۔

بھائی دیکھیے، لغت کہتے ہیں کہ کون لغت بھائی زبان، کہ کون سا لفظ کس معنی کے لیے وضع ہے، کون سا لفظ کس معنی کے لیے وضع ہے بھائی، اور یہ مادے اور ہیئت دونوں کو شامل ہے۔ ہیئت بھی آگئی، وہ خاص شکل و صورت بھی ہو، اور مادہ بھی ہو۔ پھر اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس لفظ کا کیا معنی ہے۔ مثلاً بھائی «ضَرَبَ» ہے، «ضَرَبَ» میں اس کا مادہ بھی، مادہ کیا ہے؟ ض، ر، ب، اور ایک خاص صورت بھی ہے، کیا؟ ضاد پر بھی فتحہ، را پر بھی فتحہ اور با پر بھی فتحہ۔ اس سے پتہ چلا

«ضَرَبَ» کا کیا معنی ہے؟ اس ایک شخص نے پٹائی کی زمانہ ماضی میں۔ تو یہ جو اس ایک شخص نے پٹائی کی زمانہ ماضی میں، یہ جو مفہوم آپ کو سمجھ میں آیا، صرف مادے سے سمجھ میں آیا ہے، صرف ہیئت سے سمجھ میں آیا ہے یا دونوں سے؟ دونوں سے، دونوں سے بھائی، سمجھ میں آیا؟ دونوں سے بھائی۔ صرف اگر یہ والی شکل ہو، پھر تو اس طرح تو «أَكَلَ» بھی ہے، اس کا معنی آپ کوئی پٹائی کرنے کے کرتے ہیں؟ نہیں، صرف شکل سے بھی نہیں، صرف مادے سے بھی نہیں، ض، ر، ب، ض، ر، ب تو «ضَارِبٌ» میں بھی آیا، اس کا کوئی آپ ترجمہ کرتے ہیں اس ایک آدمی نے زمانہ ماضی میں پٹائی کی؟ تو صرف مادے سے بھی معنی کا پتہ، معنی کا علم پوری طرح نہیں، اور صرف ہیئت سے، دونوں چیزیں ملیں گی تو معنی کیا ہوگا وہ لفظ اس معنی پر دلالت کرے گا اور آپ کی سمجھ میں آجائے گا۔

معلوم ہوا لغت مادے اور ہیئت دونوں کو شامل ہے۔ جب لغت کہا تو مادہ بھی اس میں آگیا اور ہیئت بھی آگئی، لیکن کہتے ہیں یہاں پر اس کے ذریعے صرف مادے کا ارادہ ہے۔ لغت تو ہیئت اور مادے دونوں کو شامل تھی لیکن یہاں کیا مراد ہے؟ صرف مادہ، اس لیے کہ ہیئت کا ذکر پیچھے صیغہ میں آگیا، تو اس کے مقابلے میں آیا معلوم ہوا یہاں اس سے ہیئت مراد نہیں، صرف مادہ مراد ہے۔

یہ معنی ہے «لٰكِنْ أُرِيدَ بِهَا هَاهُنَا الْمَادَّةُ» لیکن یہاں اس کے ذریعے مادہ کا ارادہ کیا گیا «لِلْمُقَابَلَةِ» کس وجہ سے؟ مقابلے کی وجہ سے، کہ یہ صیغہ کے مقابلے میں آیا ہے۔ «فَهُمَا مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعِ كِنَايَةٌ عَنِ الْوَضْعِ» تو یہ دونوں یعنی صیغہ اور لغت مجموعے کی حیثیت سے یہ کنایہ ہیں وضع سے۔ یہ کنایہ کس سے ہیں؟ وضع سے، تو صیغہ اور لغت بول کر دراصل کیا مراد ہے؟ وضع مراد ہے، یعنی پہلی تقسیم نظم کی اقسام کے بارے میں کس اعتبار سے؟ وضع کے اعتبار سے، کس اعتبار سے؟ وضع کے اعتبار سے۔

«فَكَأَنَّهُ قَالَ» گویا کہ ماتن نے یہ کہا: «اَلْأَوَّلُ فِي أَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعِ» کہ اول تقسیم جو ہے نظم کے انواع کے بارے میں وضع کی حیثیت سے، «أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وُضِعَ لِمَعْنًى وَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرَ» یعنی اس حیثیت سے کہ اس کو وضع کیا گیا ہے ایک معنی کے لیے یا زیادہ کے لیے۔

معنی کے لیے یا زیادہ کے لیے، «مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ اسْتِعْمَالِهِ وَظُهُورِهِ» قطع نظر اس کے استعمال اور اس کے معنی کے ظہور سے بھائی۔

بھائی دیکھیے، پہلی تقسیم کی بات چل رہی ہے، یعنی پہلی تقسیم میں ہم نظم کی قسمیں پڑھیں گے لیکن یہ قسمیں کس اعتبار سے ہوں گی؟ وضع کے اعتبار سے قسمیں ہوں گی، لفظ کے استعمال کے اعتبار سے قسمیں نہیں۔ نیز اس لفظ کے معنی کے ظہور کے اعتبار سے بھی یہ قسمیں نہیں، سمجھ میں آیا؟ وہ آگے آجائیں گی، یہاں ہم صرف کس حیثیت سے نظم کی اقسام پڑھیں گے؟ وضع کے۔ بات سمجھ میں آگئی بھائی؟

یہ معنی ہے «مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ اسْتِعْمَالِهِ وَظُهُورِهِ» قطع نظر اس لفظ کے استعمال اور اس کے ظہور یعنی اس کے معنی کے ظہور سے۔ تو ظہور کے بعد اور یہ جو معنی کا لفظ بھائی، ہا سے پہلے معنی کا لفظ مضاف محذوف ہے، «وَظُهُورِ مَعْنَاهُ» اس کے معنی کے ظہور کے سے قطع نظر۔ یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آئی بھائی؟

«وَإِنَّمَا قَدَّمَ الصِّيغَةَ عَلَى اللُّغَةِ» اور ماتن نے بھائی، بھائی سوال یہ کہ صیغے اور لغت کو ذکر کیا متن میں، اور صیغہ کس کو کہتے ہیں؟ ہیئت کو، اور لغت کس کو کہتے ہیں؟ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے، لیکن یہاں اس سے کیا مراد ہے؟ مادہ مراد ہے، تو لہٰذا لغت کے لفظ کو مقدم کرنا چاہیے تھا اس لیے کہ مادہ مقدم ہوتا ہے اور پھر خاص شکل و صورت بعد میں دی جاتی ہے۔ پہلے ضاد، را، با کا مادہ آئے گا پھر اس کے بعد اس کی حرکات و سکنات اور صورت بنے گی۔ تو لہٰذا کیا کرنا چاہیے تھا؟ لغت کے لفظ کو مقدم کرنا چاہیے تھا۔ جواب دے رہے ہیں بھائی کہ بھائی دراصل ہم بحث کریں گے نظم کی اقسام کے بارے میں باعتبار وضع کے اور وہاں پر عام اور خاص وغیرہ آئیں گے اور عموم و خصوص کا زیادہ تعلق صیغے سے ہوا کرتا ہے۔ عموم اور خصوص کا زیادہ تعلق کس سے ہوتا ہے؟ صیغے سے ہوتا ہے۔

جیسے دیکھیے مولانا، یاد رکھیے خاص وہ ہے جس میں جو ایک معنی پر دلالت کرتا ہے اور اس میں وہ کثیرین پر نہیں بولا جاتا، افراد نہیں ہوتے بھائی، افراد سے قطع نظر۔ جیسے: «رَجُلٌ»، «رَجُلٌ» ایک پر بولا جائے گا یا دو، تین، چار پر بھائی؟ ایک پر، تو یہ خاص ہوا۔ جبکہ عام کے اندر شرکت ہوتی ہے، افراد ہوتے ہیں۔ تو «رِجَالٌ» کا لفظ دیکھیے بھائی، یہ کم از کم کتنے افراد پر بولا جائے گا؟ تین، تو افراد آ گئے۔ تو لہٰذا یہ کیا ہے؟ عام ہے۔ یہ کیا ہے؟ «رَجُلٌ» کیا ہے؟ خاص، اور «رِجَالٌ» کیا ہے؟ عام ہے۔

اب دیکھیے آپ بھائی، بات یہ انہوں نے کی متن میں شرح کے اندر کہ عموم اور خصوص کا زیادہ تعلق صیغے سے ہوتا ہے، مادے سے نہیں۔ اب آپ دیکھیے: «رَجُلٌ» ہے خاص، «رِجَالٌ» ہے عام، حالانکہ مادہ دونوں کا ایک ہی ہے: را، جیم اور لام، مادہ ایک ہی ہے لیکن ایک عام ہے اور ایک خاص ہے۔ یہ اس کا پتہ کس سے چلا؟ صیغے سے پتہ چلا۔ تو لہٰذا معلوم ہوا عموم اور خصوص کا زیادہ تعلق کس سے ہے؟ صیغے سے ہوا کرتا ہے بھائی، تو کہتے ہیں اسی لیے اس کو مقدم کیا بھائی، کیونکہ آگے خاص عام ہی وغیرہ کی بحث ہم کرنے لگے ہیں۔

«وَإِنَّمَا قَدَّمَ الصِّيغَةَ عَلَى اللُّغَةِ» اور ماتن نے مقدم کیا صیغے کو لغت پر «لِأَنَّ لِلْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ» اس لیے کہ عموم اور خصوص جو ہیں «زِيَادَةَ تَعَلُّقٍ بِالصِّيغَةِ» ان کا زیادہ تعلق کس سے ہے؟ صیغے کے ساتھ ہے «فِي الْأَغْلَبِ» اکثر بھائی، اکثر اوقات ان کا تعلق صیغے سے ہوا کرتا ہے۔

«وَهِيَ أَرْبَعَةٌ: اَلْخَاصُّ، وَالْعَامُّ، وَالْمُشْتَرَكُ، وَالْمُؤَوَّلُ» اور یہ چار ہیں بھائی۔ یہ نظم کی اقسام وضع کے اعتبار سے کتنی ہیں؟

چار: خاص، اور عام، اور مشترک، اور مؤول۔

«لِأَنَّ اللَّفْظَ إِمَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرَ» یہ وجہ حصر بیان کر رہے ہیں۔ اس لیے کہ لفظ یا تو وہ دلالت کرے گا ایک ہی معنی پر یا زیادہ معانی پر دلالت کرے گا، «فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ» اگر پہلی قسم ہے، کیا معنی؟ اگر ایک ہی معنی پر دلالت کرے «فَإِمَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَى الِانْفِرَادِ عَنِ الْأَفْرَادِ» تو پھر وہ یا تو ایک معنی پر دلالت کر رہا ہے، پھر وہ دلالت یا تو دلالت کرے گا علیحدگی کے طریقے پر افراد سے، افراد سے علیحدگی کے طریقے پر یعنی اس میں افراد نہیں ہوں گے، افراد نہیں ہوں گے، اچھا «فَهُوَ الْخَاصُّ» تو وہ کیا ہے؟ خاص ہے، «أَوْ أَنْ يَدُلَّ مَعَ الِاشْتِرَاكِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ» یا وہ دلالت کرے گا بھائی افراد کے درمیان اشتراک کے ساتھ، یعنی کس پر کیا ہو کس پر بولا جائے گا؟ اس میں افراد داخل ہوں گے «فَهُوَ الْعَامُّ» تو وہ کیا ہے؟ عام ہے بھائی۔

اچھا، یہ کس کی بات چل رہی تھی؟ اگر معنی واحد ہو۔ تو پھر وہ کیا کرے گا؟ ایک معنی پر دلالت کرے گا اس طور پر کہ وہاں افراد نہیں ہوں گے، یا اس طور پر کہ وہاں کیا ہوں گے؟ افراد ہوں گے۔ اگر افراد نہیں تو پھر خاص، اگر افراد ہیں تو عام ہے۔

اور اگر ایک معنی پر لفظ دلالت ایک معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ زیادہ پر کرتا ہے، وہ اب بیان کرنے لگے ہیں: «وَإِنْ كَانَ الثَّانِي» اور اگر وہ ثانی ہو «فَإِمَّا أَنْ يَتَرَجَّحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّأْوِيلِ» تو پھر یا تو ترجیح پا جائے گا اس کے معانی میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعے «فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ» تو وہ کیا ہے؟ مؤول۔ بھائی دیکھیے، ایک ہے مشترک، ایک ہے مؤول۔ مشترک وہ ہے جو کئی معانی پر بولا جاتا ہے۔ مثلاً ایک ہی لفظ ہے، اس کا یہ ایک معنی بھی آ رہا ہے، یہ بھی آ رہا ہے عربی زبان میں، یہ بھی آ رہا ہے، یہ بھی آ رہا ہے، تین چار معانی آ رہے ہیں۔ تو یہ لفظ کیا کہلاتا ہے؟ مشترک کہلاتا ہے۔ اب اس مشترک کے تو تین چار معانی آ گئے بھائی، ایک مقام پر یہ لفظ مشترک آیا تو مجتہد نے دلیل کے ذریعے بتلایا کہ ان چار میں سے فلاں معنی مراد ہے۔ تو اب ایک معنی کو ترجیح دے دی مولانا تاویل کے ذریعے، تو اب یہ مؤول بن گیا۔ وہی مشترک جب اس میں ایک معنی کو کیا کر دی گئی؟ ترجیح دے دی گئی، تو یہی کیا بن گیا؟ مؤول بن گیا، بس یہی بات بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں: «وَإِنْ كَانَ الثَّانِي» اگر دوسری قسم تھی یعنی کئی معانی تھے «فَإِمَّا أَنْ يَتَرَجَّحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّأْوِيلِ» تو پھر یا تو ترجیح پا جائے گا اس کے ترجیح پا جائے گا اس کے معانی میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعے «فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ» تو وہ مؤول ہے، «وَإِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ» ورنہ اگر ایسا نہ ہو تو وہ مشترک ہے یعنی کہ کوئی ایک معنی بھی راجح نہ ہو۔

«فَالْمُؤَوَّلُ» یہاں سے مولانا ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ کہ بھائی ہم یہاں کس چیز کی بحث کرنے لگے ہیں؟ نظم کی، اور کس حیثیت سے بحث کریں گے؟ وضع کے اعتبار سے۔ تو مؤول تو وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم نہیں، مؤول کو تو مؤول کیوں کہا؟ کیونکہ اس کے ایک معنی کو ترجیح کس نے دی ہے؟ مجتہد نے کیا کیا ہے اس کے

ایک معنی

کو ترجیح دی ہے، تو لہٰذا مؤول یہ کوئی وضع کے اعتبار سے ہے؟ وضع کے اعتبار سے تو یہ وہی مشترک تھا بھائی۔ کیا تھا؟ مشترک تھا جو کئی معانی پر بولا جا رہا ہے۔ تو اس کے کئی معانی آ رہے ہیں، تو اس کے ایک معنی کو جب کس نے ترجیح دے دی؟ مجتہد نے۔ اب اس کا نام کیا بن گیا؟ مؤول۔ تو معلوم ہوا یہ وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم نہیں، لہٰذا اس کو یہاں پر ذکر کرنا درست نہیں۔

تو جواب دے رہے ہیں مولانا، جواب یہ بھائی کہ یہ مؤول مشترک ہی کی قسم ہے۔ کس کی قسم ہے؟ مشترک کی، وہی مشترک جب اس میں کوئی معنی، یوں کہو مشترک دو قسم پر ہو گیا۔ ایک وہ مشترک جس میں کسی بھی معنی کو ترجیح نہ دی گئی ہو، اور ایک وہ مشترک جس میں ایک معنی کو کیا کر دی جائے؟ ترجیح دے دی جائے۔ مشترک کتنی قسم پر ہوا؟ دو قسم پر۔ تو مؤول کس کی قسم بن گیا؟ مشترک کی، اور مشترک تو لفظ کی قسم ہے باعتبار وضع کے، وضع کے۔ تو اس قسم کی آگے جو قسم ہے وہ بھی کیا ہوئی باعتبار وضع ہی کے ایک قسم ہو گئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھائی؟ کیونکہ قسم کی قسم بھی کیا ہے؟ قسم ہے، دوست کا دوست بھی کیا ہوتا ہے؟ دوست ہوتا ہے، تو لہٰذا جب یہ مشترک کی قسم ہے اور مشترک تو کیا ہے؟ کس اعتبار سے ہے؟ لفظ کی قسم ہے وضع کے اعتبار سے، تو جو اس کی قسم ہے وہ بھی کیا ہوگی؟ لفظ کی قسم ہے باعتبار وضع کے۔

کہ بھائی آپ نے کیا کہا یہ مؤول کس کی قسم ہے؟ آپ نے کہا کہ یہ مؤول مشترک کی قسم ہے، حالانکہ یہ ساری تو آپس میں قسیم ہیں بھائی، آپس میں کیا ہیں؟ قسیم ہیں بھائی۔ تو اور قسیمین میں کیا ہوتا ہے؟ تضاد ہوتا ہے، تباین ہوتا ہے۔ بھائی یہ جو ایک ہی تقسیم کے تحت جو قسمیں آتی ہیں وہ آپ اس اوپر کی طرف، مقسم کی طرف دیکھتے ہوئے تو قسمیں کہلاتی ہیں، ایک دوسرے کی طرف نظر کرتے ہوئے کیا کہلاتی ہیں؟ قسیم کہلاتی ہیں۔ جیسے دیکھو میں کہتا ہوں، میں کہتا ہوں کہ اَلْكَلِمَةُ: اِسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ، تو کلمہ ہے مقسم، اسم اور فعل اور حرف کیا ہیں؟ قسم، قسمیں ہیں، یہ کیا ہیں؟ قسمیں ہیں۔ تو یہ اوپر کلمہ کی طرف دیکھتے ہوئے کیا کہلائیں؟ قسمیں، لیکن ایک دوسرے کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کیا کہلاتی ہیں؟ قسیم کہلاتی ہیں، یعنی اسم قسیم ہے کس کی؟ فعل اور حرف کی، اور فعل قسیم ہے کس کی؟ اسم اور حرف کی، اور حرف قسیم ہے کس کی؟ اسم اور فعل کی۔ تو قسمیں آپس میں ایک دوسرے کی طرف نظر کرتے ہوئے کیا کہلاتی ہیں؟ قسیم، اور اوپر مقسم کی طرف نظر کرتے ہوئے قسم کہلاتی ہیں۔

اچھا، تو بھائی یہ تو ہے وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسمیں، تو یہ آپس میں قسیم ہوئیں اور قسیم میں کیا ہوتا ہے؟ تباین اور تضاد ہوا کرتا ہے، حالانکہ یہاں اب آپ ہمیں بتا رہے ہیں کہ یہ مؤول کس کی قسم ہے؟ مشترک کی، کس کی قسم ہے؟ مشترک

کی، تو جب یہ اس کی قسم ہے معلوم ہوا مؤول اور مشترک میں کوئی تباین نہیں ہے بھائی، کوئی تضاد نہیں ہے۔

تو جواب مولانا یہ ہے کہ بھائی مؤول اور مشترک میں تباین موجود ہے۔ تباین بایں، اگر آپ قسم بنائیں اگر، پہلی بات، اگر آپ اس کو کیا بنائیں؟ قسم بنائیں پھر تو تباین نہیں ہے، لیکن دیکھا جائے تو تباین موجود ہے کہ مؤول کے اندر ایک ایک معنی کو ترجیح دے دی جاتی ہے جبکہ مشترک میں ایسا نہیں ہوتا، تو دونوں نہیں ہو سکتے ایک وقت میں ایک ہی چیز ہوگی، کسی معنی کو ترجیح دی ہوگی یا کسی بھی معنی کو ترجیح نہیں دی ہوگی، تو یہ دونوں آپس میں کیا بن گئے؟ ان میں تباین اور تضاد آگیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

«فَالْمُؤَوَّلُ فِي الْحَقِيقَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِي دَلَّ صِيغَةً وَلُغَةً» پس مؤول جو ہے حقیقت میں وہ تو اس مشترک کی اقسام میں سے ہے «الَّذِي دَلَّ» جو کہ دلالت کرتا ہے «صِيغَةً وَلُغَةً» صیغے اور لغت یعنی وضع کے اعتبار سے، کس اعتبار سے؟ بھائی یہ کس مؤول حقیقت میں کس کی اقسام میں سے ہے؟ مشترک کی اقسام میں سے ہے، وہ مشترک جو کس اعتبار سے دلالت کرتا ہے؟ وضع کے اعتبار سے، یعنی مشترک وضع کے اعتبار سے قسم ہے ایک، تو اس قسم کی جو آگے قسم ہوئی وہ بھی کس اعتبار سے ہوئی؟ وضع کے اعتبار سے، جب وضع کے اعتبار سے ہوئی تو لہٰذا اس مؤول کو یہاں ذکر کرنا وضع کے اعتبار سے اقسام کے اندر ذکر کرنا درست ہوا بھائی۔

«وَإِنْ كَانَ مَفْعُولَ فِعْلِ التَّأْوِيلِ» اگرچہ یہ مؤول مفعول ہے فعلِ تاویل کا، وہ تاویل «الَّذِي مِنْ شَأْنِ الْمُجْتَهِدِ» جو کس کا کام ہے؟ مجتہد کا کام ہے، مجتہد کی شان ہے۔ اعتراض اور جواب سمجھ میں آیا بھائی؟

تو یوں کہیں، خلاصۂ بحث یہ ہوا کہ مؤول کو اگر آپ کیا بناتے ہیں، مؤول کو ہم نے کیا بنایا، انہوں نے کیا قرار دیا؟ مشترک کی قسم قرار دیا تو یہ بھی لفظ کی قسم ہے باعتبار وضع کے، لیکن حقیقتاً نہیں مجازاً۔ حقیقتاً نہیں بلکہ مجازاً، مجازاً وضع کے اعتبار سے قسم ہے بھائی، کیونکہ ابھی بتلایا کہ یہ مؤول کسے کہتے ہیں جس کے ایک معنی کو کس نے ترجیح دے دی ہو؟ مجتہد نے ترجیح دے دی ہو، تو جب مجتہد نے ترجیح دی ہے تو یہ وضع کے اعتبار سے تو یہ لفظ کی قسم نہ ہوا، تو بتلایا مجازاً یہ بھی کیا ہے؟ وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے۔ کیوں؟ اس لیے کیونکہ یہ مشترک کی قسم ہے اور مشترک وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے اور قسم کی قسم بھی کیا ہوتی ہے؟ قسم ہوتی ہے، تو معلوم ہوا یہ بھی وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھائی؟ مؤول وہ مشترک کی قسیم ہے حقیقت کے اعتبار سے، اور باقی اس کو وضع کے اعتبار سے جو لفظ کی قسم بنایا وہ مجازاً ہے، کس اعتبار سے ہے؟ کس لحاظ سے؟ مجازاً ہے بھائی۔

▪ متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل

وَالثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ

أَيِ التَّقْسِيمُ الثَّانِي، یہ کیا ہے ثانی؟ موصوف جی۔

«وَالثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ» اور تقسیم ثانی ہے مولانا وجوہِ بیان میں اس نظم کے ذریعے۔ وجوہِ بیان سے کیا مراد ہے؟ آگے خود شارح بتلائیں گے بھائی: أَيِ التَّقْسِيمُ الثَّانِي، ثانی سے کیا مراد ہے؟ تقسیم ثانی، اور «فِي طُرُقِ ظُهُورِ الْمَعْنَى» بتلایا وجوہ یہاں بھی کس معنی میں ہے؟ طرق کے معنی میں ہے یعنی اقسام کے معنی میں ہے، اور بیان کس معنی میں ہے؟ ظہور کے معنی میں ہے۔ تو دوسری تقسیم ہے ظہورِ معنی کی اقسام میں بھائی، «وَخَفَائِهِ» اور خفائے معنی کی اقسام میں۔

بھائی یہاں بیان یاد رکھیے ظہور کے معنی میں ہے اور خفاء کو ویسے ذکر کر دیا ساتھ طرداً بھائی، یعنی عموم پیدا کرنے کے لیے، اس کو جامع بنانے کے لیے بھائی، کیونکہ آگے انہی ظہور کے اعتبار سے جو قسمیں ہیں ان کے مقابل خفاء کے اعتبار سے بھی چار، ظہور کے اعتبار سے بھی چار قسمیں اور خفاء کے اعتبار سے بھی

چار قسمیں بنیں گی جو ان کے مقابل ہیں اور جن کو یہیں پر ان کے بعد ذکر کریں گے، تو لہٰذا شارح نے یہاں پر ظہورِ معنی کے ساتھ ساتھ کس کو ذکر کر دیا؟ خفائے معنی کو بھی ذکر کر دیا، اگرچہ یہاں بیان کس معنی میں ہے صرف؟ ظہور کے معنی میں ہے۔

تو تقسیم ثانی جو ہے معنی کے ظہور کی اقسام میں اور معنی کے خفاء کی اقسام میں «بِذٰلِكَ النَّظْمِ» اسی نظم کے ذریعے «اَلْمَذْكُورِ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ» جو مذکور ہوئی کس کے اندر؟ تقسیم اول کے اندر «مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ» یعنی کہ خاص اور عام۔ یعنی یہ وہ جو نظم مذکور ہوئی تقسیم اول کے اندر اس میں جو خاص اور عام کا ذکر آیا تھا، جو خاص اور عام کا ذکر آیا تھا، تو اب یہ اسی کی کیا ہے؟ تقسیم ہے ظہورِ معنی کے اعتبار سے بھائی، کہ معنی لفظ سے کتنا ظاہر ہے، کتنا ظاہر ہے۔

خود بتلا رہے ہیں: «أَيْ كَيْفَ يَظْهَرُ الْمَعْنَى مِنَ النَّظْمِ مَسُوقًا أَوْ غَيْرَ مَسُوقٍ» کہ کیسے ظاہر ہے معنی نظم سے مسوقاً یا غیر مسوق؟ مسوق اسم مفعول ہے بھائی، ساق کے معنی، ساق یسوق کے معنی ہانکنا اور چلانا، مسوق جس کو کیا کیا گیا ہو؟ چلایا گیا ہو بھائی۔ أَيْ مَسُوقًا مراد یہ ہے: أَيْ مَسُوقًا لِذٰلِكَ الْمَعْنَى، اس معنی کے لیے کلام کو چلایا گیا ہوگا یا چلایا، أَوْ غَيْرَ مَسُوقٍ یا اس کے لیے معنی کو نہیں چلایا گیا، «مُحْتَمِلًا لِلتَّأْوِيلِ أَوْ لَا» تاویل کا احتمال رکھتا ہے یا تاویل کا احتمال نہیں رکھتا، «وَكَيْفَ يَخْفَى الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ خَفَاءً سَهْلًا أَوْ كَامِلًا» اور یہ کہ کیسے مخفی ہے معنی لفظ سے خفاءً سہلاً یعنی ہلکا خفاء ہے، تھوڑا خفاء

ہے، أَوْ كَامِلًا یا کس درجے کا خفاء ہے؟ کامل درجے کا خفاء ہے بھائی۔

سمجھ میں آیا بھائی؟ تو کہتے ہیں وہ جو نظم مذکور ہوئی تھی تقسیم اول کے اندر، یعنی خاص اور عام، اس کے ذریعے جو معنی کا ظہور ہے اس کی اقسام بیان ہوں گی کہ معنی کس طرح اس لفظ سے، اس نظم سے ظاہر ہو رہا ہے بایں اعتبار کہ کلام کو اسی کے لیے چلایا گیا ہے یا اس کے لیے نہیں چلایا گیا، پھر اس میں تاویل کا احتمال ہے یا تاویل کا احتمال نہیں ہے بھائی۔ تو اس اعتبار سے تقسیم ہوگی بھائی۔

تو کہتے ہیں: «وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا:اَلظَّاهِرُ، وَالنَّصُّ، وَالْمُفَسَّرُ، وَالْمُحْكَمُ» اور یہ بھی چار ہیں: ظاہر، اور نص، اور مفسر، اور محکم۔

«لِأَنَّهُ إِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ» اب یہ وجہ حصر ذکر کر رہے ہیں: اس لیے کہ اگر اس لفظ کا معنی ظاہر ہے، اس نظم کا معنی ظاہر ہے «فَإِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ التَّأْوِيلَ أَوْ لَا» تو پھر وہ تاویل کا احتمال رکھے گا یا تاویل کا احتمال نہیں رکھے گا، «فَإِنِ احْتَمَلَهُ» اگر وہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے «فَإِنْ كَانَ ظُهُورُ مَعْنَاهُ بِمُجَرَّدِ الصِّيغَةِ» تو اگر معنی کا ظہور محض صیغہ سے ہی ہے «فَهُوَ الظَّاهِرُ» تو وہ یعنی صیغہ سننے سے ہی اگر معنی سمجھ میں آجاتا ہے تو پھر وہ کیا ہے؟ ظاہر ہے۔ «وَإِلَّا فَهُوَ النَّصُّ» ورنہ وہ نص ہے۔ «وَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلْهُ» اور اگر وہ تاویل کا احتمال نہیں رکھتا «فَإِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَ الْمُفَسَّرُ» تو اگر وہ نسخ کو قبول کر لیتا ہے تو وہ مفسر ہے «وَإِلَّا فَهُوَ الْمُحْكَمُ» اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ محکم ہے۔

تو وجہ حصر ذکر کر دی کہ دیکھیے بھائی، کہ اگر لفظ کا معنی ظاہر ہے تو پھر وہ تاویل کا احتمال رکھے گا یا تاویل کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اگر تاویل کا احتمال رکھتا ہے تو پھر اس میں وہ لفظ کا معنی جو ظاہر ہوا ہے وہ محض صیغے سے ہی ظاہر ہوا ہے یا محض صیغے سے ظاہر نہیں ہوا؟ اگر محض صیغے سے ظاہر ہوا ہے تو وہ ظاہر ہے، اگر محض صیغے سے ظاہر نہیں ہوا تو وہ نص ہے۔ اور اگر وہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے، پھر وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ نسخ کو قبول کرے گا یا نسخ کو قبول نہیں کرے گا، اگر وہ نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے اور اگر نسخ کو قبول نہیں کرتا تو وہ محکم ہے بھائی۔

کہتے ہیں: «فَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا بَعْضُهَا أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ» یہ عبارت دیکھنا بھائی: «فَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا» یہ کلھا تاکید ہے، تو یہ جو اقسام ساری کی ساری ہیں «بَعْضُهَا أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ» یہ خبر ہے، یہ پورا جملہ کیا ہے؟ خبر، ان میں سے بعض بعض سے اولیٰ ہیں، بعض اولیٰ ہیں تو بعض ادنیٰ ہوئیں بھائی۔ «فَيُوجَدُ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى» تو لہٰذا ادنیٰ جو ہے وہ پائی جائے گی اعلیٰ کے اندر۔ بھائی یاد رکھو، یہ جو چار قسمیں پڑھیں: ظاہر، نص، مفسر، محکم، یہ لفظ کی اقسام ہیں، نظم کی اقسام ہیں اور کس اعتبار سے ہیں؟ ظہورِ معنی کے اعتبار سے، تو ان میں سب سے ادنیٰ درجہ ظاہر کا ہے، اس سے اعلیٰ ہے نص، نص سے اعلیٰ ہے مفسر، اور سب سے اعلیٰ کیا ہے؟ محکم ہے۔ تو جو ادنیٰ ہوگی وہ اعلیٰ کے اندر پائی جائے گی، معلوم ہوا ظاہر نص کے اندر ہوگا، مفسر

آئے تو اس کے اندر نص اس میں داخل ہے، محکم آئے تو اس کے اندر مفسر داخل ہے۔

تو لہٰذا کہہ رہے ہیں: «فَيُوجَدُ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى» تو ادنیٰ جو ہے وہ پائی جائے گی اعلیٰ میں «وَلَا تَبَايُنَ بَيْنَهُمَا» اور ان کے درمیان کوئی تباین نہیں ہے۔ بھائی جب ادنیٰ خود اعلیٰ کے اندر پائی جا رہی ہے معلوم ہوا ان میں تباین نہیں ہے، یہ تو اکٹھی ہو رہی ہیں حالانکہ جن میں تباین ہوتا ہے وہ تو اکٹھی نہیں ہو سکتیں۔

تو کہتے ہیں: «وَإِنَّمَا التَّبَايُنُ بِحَسَبِ الِاعْتِبَارِ» باقی تباین جو ہے صرف اعتبار کے لحاظ سے ہے، یعنی صرف اعتباری تباین ہے مفہوم کے اعتبار سے، کہ ظاہر کا مفہوم یہ ہے، نص کا مفہوم یہ ہے، مفسر کا مفہوم یہ ہے، محکم کا مفہوم یہ ہے۔ تو مفہوم کے اعتبار سے کیا ہے ان میں؟ تباین ہے، ورنہ حقیقی تباین ان کے اندر نہیں پایا جا رہا کیونکہ خود ہر اعلیٰ کے اندر ادنیٰ موجود ہے۔

«بِخِلَافِ الْخَاصِّ مَعَ الْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ» بخلاف خاص کے عام اور مشترک کے ساتھ کہ وہاں «فَإِنَّهَا مُتَقَابِلَةٌ بِنَفْسِهَا» اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے متقابل ہیں بھائی، ایک دوسرے کے مباین ہیں، ایک ہی وقت میں دونوں ایک جگہ اکٹھی، ایک ہی چیز خاص بھی ہو اور عام بھی ہو یہ نہیں ہو سکتا، ایک ہی چیز خاص، عام بھی ہو، مشترک بھی ہو، تو یہ کبھی بھی اکٹھے نہیں ہو سکتے، ان میں تباین ہے بھائی ان کی ذات کے اعتبار سے۔

«فَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرِ الْمُقَابِلَ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ وَذَكَرَ فِي الثَّانِي فَقَطْ» آگے بھائی بتلائیں گے دیکھیے متن آگے آ رہا ہے: «وَلِهٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا» اور ان چار کے لیے چار ایسی ہیں جو ان کے مقابل ہیں، چار اور قسمیں ہیں، یہ چار قسموں کے مقابلے میں چار ایسی قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہیں بھائی۔ تو بتلا دیا بھائی، یہاں فلہٰذا سے بتلا رہے ہیں کہ بھائی یہ چار قسموں کے تو مقابل ذکر کر رہے ہیں تو پچھلی چار قسمیں جو تھیں خاص عام مشترک وغیرہ، ان کے مقابل کیوں نہیں ذکر کیے؟ بھائی بتلا دیا کہ ان میں خود ہی تقابل موجود ہے، جبکہ یہاں خود ان ظاہر نص مفسر محکم میں تقابل موجود نہیں۔ تو وہاں چونکہ وہ خود ہی مقابل ہیں تو ان کے لیے علیحدہ مقابل ذکر نہیں کیے، یہاں خود آپس میں چونکہ مقابل نہیں ہیں تو ان کے مقابل کو کیا کیا؟ علیحدہ ذکر کیا۔ تو کہتے ہیں: «فَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرِ الْمُقَابِلَ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ وَذَكَرَ فِي الثَّانِي فَقَطْ» اسی لیے مقابل کو ذکر نہیں کیا تقسیم اول میں اور صرف ثانی کے اندر ذکر کیا ہے۔

«فَقَالَ: وَلِهٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا» چنانچہ مصنف فرماتے ہیں: اور ان چار کے مقابلے میں اور چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہیں بھائی۔

اچھا، «أَيْ لِهٰذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ لِلظُّهُورِ أَقْسَامٌ أَرْبَعَةٌ أُخَرُ تُقَابِلُهَا فِي الْخَفَاءِ» یہ جو اقسام اربعہ ہیں ظہور کی، ان کے لیے چار اور قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہیں خفاء میں، جن میں ظہور کا اعتبار ہے تو ان میں خفاء

کا اعتبار ہے۔ «فَكَمَا أَنَّ فِي الْأَوَّلِ بَعْضُهَا أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ فِي الظُّهُورِ» تو جیسے اول کے اندر بعض کیا ہیں؟ بعض اولیٰ ہیں بعض سے ظہور کے اندر، «كَذٰلِكَ فِي الْمُقَابِلِ بَعْضُهَا أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ فِي الْخَفَاءِ» تو اسی طرح مقابل کے اندر بعض اولیٰ ہیں بعض سے کس چیز کے اندر؟ خفاء میں۔ «فَيُوجَدُ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى» تو لہٰذا ادنیٰ جو ہوگا وہ پایا جائے گا کس کے اندر؟ اعلیٰ کے اندر۔ «وَهِيَ الْخَفِيُّ، وَالْمُشْكِلُ، وَالْمُجْمَلُ، وَالْمُتَشَابِهُ» اور یہ خفی، اور مشکل، اور مجمل، اور متشابہ ہیں۔ یہ چار ان چار ظاہر، نص، مفسر، محکم کے مقابل ہیں۔ اور وہاں کیا تھا؟ ظاہر ادنیٰ تھا، نص اس سے اعلیٰ، مفسر اس سے اعلیٰ اور محکم اس سے اعلیٰ، اور ہر اعلیٰ کے ضمن میں کیا پایا جا رہا ہے؟ اس سے ادنیٰ پایا جا رہا ہے۔ تو یہاں بھی اسی طرح ہے، خفاء کے اعتبار سے جو چار قسمیں ہیں: خفی سب سے ادنیٰ، مشکل اس سے خفاء میں اس سے بڑھ کر، مجمل اس سے بڑھ کر اور متشابہ سب سے بڑھ کر۔ تو ادنیٰ اعلیٰ میں آجائے گا، اس کے ضمن میں پایا جائے گا بھائی۔

اب جی وجہ حصر ذکر کر رہے ہیں بھائی: «لِأَنَّهُ إِنْ خَفِيَ مَعْنَاهُ» اس لیے کہ اگر اس نظم کا معنی خفی ہے «فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ خَفَاؤُهُ لِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ» تو پھر اس کا خفاء کسی ایسے عارض کی وجہ سے ہوگا جو صیغے سے غیر ہے، صیغے کے علاوہ۔ بھائی صیغے، خفی کے اندر خفاء ہوگا لیکن وہ خفاء صیغے کی وجہ سے نہیں ہوگا، صیغے کے اعتبار سے تو معنی ظاہر ہے بلکہ کسی اور عارض کی وجہ سے ہوگا۔ تو اگر «فَهُوَ الْخَفِيُّ» تو یہ کیا ہے؟ خفی ہے۔

«أَوْ لِنَفْسِ الصِّيغَةِ» یا خفاء کس کی وجہ سے ہوگا؟ نفسِ صیغہ کی وجہ سے۔ تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں، «فَإِنْ أَمْكَنَ إِدْرَاكُهُ بِالتَّأَمُّلِ فَهُوَ الْمُشْكِلُ» اگر اس کا ادراک، اس کا پا لینا، اس معنی کا پا لینا غور و فکر کے ذریعے ممکن ہو تو یہ کیا ہے؟ مشکل ہے۔ «وَإِنْ لَمْ يُمْكِنْ» اور اگر ممکن نہ ہو پھر دو حال سے خالی نہیں، «فَإِنْ كَانَ الْبَيَانُ مَرْجُوًّا مِنْ جَانِبِ الْمُتَكَلِّمِ» تو اگر بیان کی امید کی جاتی ہے متکلم کی جانب سے «فَهُوَ الْمُجْمَلُ» تو وہ کیا ہے؟ مجمل، «وَإِلَّا فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ» ورنہ وہ متشابہ ہے۔

دیکھیے بھائی، خفاء کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں بھائی۔ اس لفظ کے معنی میں خفاء آیا، اگر وہ خفاء کسی، خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغے کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے۔ اگر کسی اور عارض کی وجہ سے ہے تو وہ ہے خفی، اگر صیغے کی وجہ سے ہے تو پھر وہ دو حال سے خالی نہیں۔ اس کے معنی کا ادراک غور و فکر کے ذریعے ممکن ہوگا یا ممکن نہیں؟ اگر ممکن ہے تو وہ مشکل ہے، اگر ممکن نہیں تو پھر اس کے اندر بھائی، متکلم کی طرف سے اس کے بیان کی امید ہوگی یا امید نہیں؟ اگر امید نہیں ہے، اگر امید ہے تو وہ کیا ہے؟ مجمل ہے، اور اگر امید نہیں تو پھر متشابہ ہے۔

اب آگے ایک چھوٹی سی بات بتلا رہے ہیں کہ «وَهٰذَا التَّقْسِيمُ وَكَذَا التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ» یہ جو تقسیم ہے، یہ تقسیم ثانی جو ہے یہ جو اوپر بیان ہو رہی تھی ساری، یہ تقسیم ثانی «وَكَذَا التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ» اور اسی طرح جو چوتھی تقسیم ہے جو آگے آئے گی، «يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ» یہ کس سے متعلق ہیں؟ کلام سے، «كَمَا أَنَّ التَّقْسِيمَ الْأَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ» جیسا کہ تقسیم اول

اور تقسیم ثالث جو آگے آرہی ہے ان کا تعلق کس سے ہے؟ کلمہ سے ہے، «كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ» جیسے کہ یہ ظاہر ہے۔

بھائی دیکھیے، یہ تقسیم اول جو تھی وہ کس اعتبار سے تھی؟ وضع کے اعتبار سے۔ تقسیم ثانی کس اعتبار سے ہے؟ ظہور اور خفاء معنی کے اعتبار سے ہے۔ آگے تقسیم ثالث آرہی ہے دیکھیے وہ متن میں، وہ وجوہِ استعمال کے بارے میں ہے بھائی، کہ کس لفظ کس معنی میں استعمال ہے، معنی موضوع لہٗ میں استعمال ہوا ہے یا غیر، مثلاً اسد کا لفظ ہے، اسد کا لفظ وضع ہے شیر کے لیے لیکن اس کو کبھی بہادر آدمی پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، تو اگر شیر کے لیے اسد کا لفظ بولا جائے تو یہ معنی موضوع لہٗ میں استعمال ہے، یعنی اسی معنی میں جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا تھا، اور اگر یہ بہادر آدمی کے لیے استعمال ہو تو پھر یہ معنی غیر موضوع لہٗ میں استعمال ہو رہا ہے، تو تیسری تقسیم میں یہ بتلائیں، یہ بتلائیں گے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہٗ میں استعمال ہے یا استعمال نہیں۔ اچھا، اس اعتبار سے یہ تقسیم ہے۔

«وَالرَّابِعُ» اگلا ذرا متن دیکھیں: «وَالرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وُجُوهِ الْوُقُوفِ عَلَى الْمُرَادِ» جو مراد ہے بھائی، کلام کی جو مراد ہے اس پر واقف ہونے کے وجوہ کی معرفت ہوگی، یعنی کلام کی مراد پر مطلع ہوا جائے گا، کلام کی مراد پر مطلع ہوا جائے گا۔ تو اب دیکھیے پہلی تقسیم جو ہوئی ہے وضع کے اعتبار سے ہوئی ہے کہ یہ لفظ کس معنی کے لیے وضع ہے۔ اچھا، تقسیم ثالث کے اندر بھی دیکھ لیں کہ لفظ معنی موضوع لہٗ میں استعمال ہو رہا ہے یا استعمال، معلوم ہوا یہ کلمہ کی اقسام ہیں، ان کا تعلق کس سے ہے؟ ان کا تعلق کلمہ سے ہے، اور باقی دوسری تقسیم اور جو چوتھی تقسیم ہے اس کا تعلق کلام سے ہے، اس لیے کیونکہ دوسری تقسیم میں کیا ہے؟ وہ مراد جو ہے کلام کی وہ مراد کے ظہور کے اعتبار سے ہے، یہ دوسری قسم، اور چوتھی کیا ہے؟ مراد پر مطلع ہونے سے متعلق ہے، اور مراد پر مطلع ہونا یا مراد کا ظاہر ہونا یہ کلام سے ہوتا ہے، کلمہ سے نہیں ہوتا۔

مراد کا ظاہر ہونا یا مراد پر مطلع ہونا یہ کس میں ہوگا؟ کلام میں ہوگا، کلمہ میں نہیں، دیکھو میں نے آپ کے سامنے کہا: «أَسَدٌ»، کلمہ ہے کلام ہے؟ کلمہ ہے۔ آپ کو کچھ پتہ چلا میری اس سے کیا مراد ہے؟ شیر مراد ہے یا بہادر آدمی؟ جی؟ نہیں، تو معلوم ہوا صرف کلمہ سے مراد ظاہر بھی نہیں ہوتی اور اس پر مطلع بھی نہیں۔ ہاں پورا کلام جب میں کروں گا: «رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْغَابَةِ» میں نے جنگل میں ایک شیر دیکھا، آپ فوراً سمجھ گئے یہ کس معنی میں ہے؟ اس سے شیر ہی مراد ہے، معنی حقیقی بھائی، سمجھ میں آیا بھائی؟ اسی طرح کوئی بھی کلام کیا جائے تو اس کی کیا مراد ہے، اس مراد کا ظہور اور اس کی مراد پر مطلع ہونا یہ کلام کے ذریعے ہوا کرتا ہے، اسی لیے کہا کہ تقسیم ثانی اور تقسیم رابع کیا ہے؟ ان کا تعلق کلام سے ہے اور تقسیم اول اور ثالث کا تعلق کلمہ سے ہے۔ چلیے بس مولانا ! هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

الْبَابُ الثَّانِي: التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ (الْخَاصُّ وَمَبَاحِثُ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ)

تقسیمِ اول باعتبارِ وضع (حصہ اول): خاص، مباحثِ امر، انواعِ اداء و قضاء، حسن و قبح اور مباحثِ نہی — اسباق ۱۱ تا ۳۳

سبق نمبر ۱۱: اقسامِ نظم و معنی (۱): تیسری اور چوتھی تقسیم کا اجمالی بیان اور پہلی تقسیم کا آغاز — تعریفِ خاص اور اس کی تین اقسام

نور الانوار صفحہ: ۱۲ — بتاریخ: ۱۹ اکتوبر ۲۰۱۰ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَالثَّالِثُ فِي وُجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ أَيِ التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ فِي طُرُقِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُورِ سَابِقًا مِنْ أَنَّهُ اسْتُعْمِلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ غَيْرِهِ، أَوِ اسْتُعْمِلَ مَعَ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ أَوِ اسْتِتَارِهِ، وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا: الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيحُ وَالْكِنَايَةُ. آج ہم تیسری تقسیم پڑھیں گے بھئی۔

وَالثَّالِثُ، بتلایا أَيِ التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ، بتلا دیا مولانا کہ یہ الثَّالِثُ کا موصوف محذوف ہے، أَيِ الْقِسْمُ الثَّالِثُ۔ اور قِسْم پھر کس معنی میں بتلا چکے ہیں پہلے؟ تَقْسِيم کے معنی میں، تو وہ بتلا دیا أَيِ التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ، یہ تیسری تقسیم ہے۔ فِي طُرُقِ اسْتِعْمَالِ، بتلایا بھئی کہ متن میں جو وُجُوہ کا لفظ آیا تھا وہ کس معنی میں ہے؟ طُرُق کے معنی میں ہے، بار بار شارح بتلا رہے ہیں۔ دراصل یہ جو وَجْہ کا لفظ ہے یہ عام طور پر دلیل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، تو وُجُوہِ اسْتِعْمَال کے یہ معنی نہیں کرنا استعمال کے دلائل، بلکہ کیا معنی کرنا ہے؟ استعمال کی طُرُق، اس کے اقسام بھئی۔

تو فِي طُرُقِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ اس نظم کے استعمال کی اقسام میں، الْمَذْكُورِ سَابِقًا جو کہ پہلے مذکور ہوئی۔ جو کہ پہلے، کون سی نظم پہلے مذکور ہوئی؟ بھئی وہ نظم جو معنی پر دلالت کر رہی ہے، جہاں معنی بھی اس کے ساتھ ملحوظ ہے، صرف نظم نہیں بلکہ اس کے ساتھ اس کا معنی۔ ہاں، تو وہ نظم جو دلالت کر رہی ہے معنی پر۔ تو یہ اس کے استعمال کے طریقوں میں ہے کہ مِنْ أَنَّهُ اسْتُعْمِلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ غَيْرِهِ کہ اس کو استعمال کیا گیا ہے معنیٰ موضوع لہ کے اندر یا اس کے علاوہ میں۔ بھئی ایک معنی وہ ہوتا ہے جس کے لیے لفظ کو وضع کیا جائے، بھئی کل مثال میں نے ذکر کی تھی جیسے أَسَد

کا لفظ کس کے لیے وضع ہے؟ شیر کے لیے وضع ہے، لیکن اس کو کبھی کبھار کس معنی کے لیے استعمال کر لیتے ہیں؟ بہادر آدمی کے لیے بھی۔ تو أَسَد کا لفظ بولا جائے اور اس سے شیر مراد لیں تو یہ معنیٰ موضوع لہ ہے، اور أَسَد کا لفظ بولا جائے اور اس سے بہادر تو یہ معنیٰ غیر موضوع لہ ہے۔ تو لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو تو یہ حَقِیقَت کہلاتا ہے، یہ لفظ کیا کہلاتا ہے؟ حَقِیقَت، اور اگر معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال ہو تو یہ کیا کہلاتا ہے؟ مَجَاز۔

یعنی کہ وہ لفظ استعمال کیا گیا ہے اپنے معنیٰ موضوع لہ کے اندر یا غیر موضوع لہ کے اندر۔ أَوِ اسْتُعْمِلَ مَعَ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ أَوِ اسْتِتَارِهِ، اور یا استعمال کیا گیا ہے انکشاف معنی کے ساتھ یا استتار معنی کے ساتھ۔ یعنی اس کا معنی منکشف ہے، واضح ہے یا مستتر ہے، پوشیدہ ہے، چھپا ہوا ہے۔ اگر معنی واضح ہو تو پھر مولانا وہ صَرِیح ہے، اگر معنی واضح نہ ہو تو وہ کِنَایَة ہے۔ تو یہ تیسری تقسیم ہے مولانا لفظ کے استعمال کے اعتبار سے۔ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا اور یہ بھی کتنی قسم پر ہے؟ چار ہے: الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيحُ وَالْكِنَايَةُ۔ حَقِیقَت ہے، مَجَاز ہے، صَرِیح اور کِنَایَة۔

اب وجہ حصر ذکر کر رہے ہیں۔ جی، کہتے ہیں لِأَنَّهُ إِنِ اسْتُعْمِلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَهُوَ حَقِيقَةٌ اس لیے کہ لفظ کو اگر استعمال کیا گیا، نظم کو اس کے معنیٰ موضوع لہ کے اندر، فَهُوَ حَقِيقَةٌ تو وہ کیا ہے؟ حَقِیقَت ہے۔ أَوْ فِي غَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَمَجَازٌ یا معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا تو یہ مَجَاز ہے۔ ثُمَّ كُلٌّ مِنْهُمَا إِنِ اسْتُعْمِلَ بِانْكِشَافِ مَعْنَاهُ تو پھر ان میں سے اگر ہر ایک کو استعمال کیا گیا معنی کے انکشاف کے ساتھ، یعنی معنی کے واضح ہونے کے ساتھ، فَهُوَ الصَّرِيحُ تو یہ صَرِیح ہے، وَإِلَّا فَهُوَ الْكِنَايَةُ اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ کِنَایَة ہے، یعنی معنی واضح نہ ہو، غیر واضح ہو یا پوشیدہ ہو۔

کہتے ہیں فَالصَّرِيحُ وَالْكِنَايَةُ يَجْتَمِعَانِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، تو کہتے ہیں بھئی کہ صَرِیح اور کِنَایَة جمع ہو جاتے ہیں حَقِیقَت اور مَجَاز کے ساتھ۔ بھئی کتنی قسمیں بتلائیں یہاں؟ چار: حَقِیقَت، مَجَاز، صَرِیح، کِنَایَة۔ ان میں سے جو صَرِیح اور کِنَایَة ہیں وہ کس کے ساتھ جمع ہو رہے ہیں؟ حَقِیقَت اور مَجَاز کے ساتھ جمع ہو رہے ہیں بھئی۔ حَقِیقَت جو ہے وہ صَرِیح بھی ہو سکتی ہے اور کِنَایَة بھی، اور مَجَاز بھی اسی طرح صَرِیح بھی ہو سکتا ہے اور کِنَایَة بھی۔ کیونکہ خود بتایا معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو گا تو وہ صَرِیح ہے اگر حَقِیقَت ہے، اگر معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال ہو تو وہ مَجَاز ہے، پھر ان میں سے ہر ایک یا تو انکشاف معنی کے ساتھ ہو گا یا استتار معنی کے ساتھ۔ تو دیکھو صَرِیح اور کِنَایَة کس کے ساتھ جمع ہو گئے؟ حَقِیقَت اور مَجَاز کے۔

تو یہاں اشکال ہوتا ہے بھئی کہ یہ تو تقسیم ثالث کی قسمیں ہیں، اور قسموں میں تو تباین ہوا کرتا ہے۔ یہ آپس میں قَسِیم ہیں اور قَسِیمَین میں کیا ہوا کرتا ہے؟ تباین ہوا کرتا ہے مولانا۔ یہ اعتراض ہوتا ہے۔ کیونکہ حالانکہ آپ کیا بتلا رہے ہیں، یہ تو آپس میں جمع ہو رہی ہیں۔ کہتے ہیں وَلِذَا قَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ یہ چونکہ آپس میں جمع ہو جاتی ہیں، اسی وجہ سے علامہ فَخْرُ الْإِسْلَام فرماتے ہیں کہ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وُجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ کہ قسم ثالث جو ہے وہ اس نظم کے استعمال کے طریقوں

میں ہے، وَجَرَيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ اور ان کے جاری ہونا بھئی۔ اس نظم کا جاری ہونا فِي بَابِ الْبَيَانِ کس کے اندر؟ بَيَان کے باب میں، یعنی ظہور معنی کے باب میں۔ بَيَان سے کیا مراد ہے؟ ظہور، ظہور معنی کے باب میں، کہ وہ ظہور معنی وضوح کے طریقے پر ہے یا استتار کے طریقے پر ہے۔ کس طرح ہے؟ ہاں، وضوح کے طریقے پر ہے یا استتار کے طریقے پر ہے۔ تو گویا یوں کہیں، علامہ فَخْرُ الْإِسْلَام جو ہیں، وہ یہ فرما رہے ہیں کہ یہ دراصل ایک تقسیم ہے ہی نہیں، یہ دو تقسیمیں ہیں۔

اشکال کیا ہوتا تھا کہ بھئی یہ تو آپس میں کیا ہیں قسمیں؟ آپس میں قَسِیم ہوتی ہیں اور قَسِیموں میں کیا ہوتا ہے؟ تباین ہوتا ہے، لیکن یہاں تو تباین نہیں ہے بھئی، یہ تو جمع ہو رہی ہیں آپس میں۔ تو یہ اعتراض کیونکہ ہوتا تھا اسی لیے علامہ فَخْرُ الْإِسْلَام نے کیا کیا؟ انہوں نے کہا کہ بھئی یہ دراصل ایک تقسیم ہے ہی نہیں، یہ کتنی تقسیمیں ہیں؟ دو تقسیمیں ہیں۔ تو کس اعتبار سے کہ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وُجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ تیسری قسم ہے، انہوں نے یوں فرمایا کہ تیسری قسم ہے کس چیز کے بارے میں؟ اس نظم کے استعمال کے طریقوں میں، اقسام میں۔ اس نظم کے استعمال کے اعتبار سے جو قسمیں ہیں وہ کون کون سی بن گئیں؟ حَقِیقَت اور مَجَاز۔ اور اس نظم کا جاری ہونا بَيَان کے باب میں یعنی ظہور معنی کے باب میں، کہ وہ نظم جاری ہے کس کے اندر؟ ظہور یعنی اس سے معنی کا ظہور کس طریقے پر ہو رہا ہے؟ وضوح کے طریقے پر ہو رہا ہے یا استتار کے طریقے پر ہو رہا ہے؟ تو اس اعتبار سے اس کی دو قسمیں بن گئیں، ایک صَرِیح دوسری كِنَايَة۔ تو گویا یہاں دو تقسیمیں ہیں مولانا، پہلی تقسیم ہے استعمال کے اعتبار سے اور دوسری تقسیم ہے اس نظم کے بَيَان کے باب میں جاری ہونے کے اعتبار سے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا دیکھیے خود بتلا رہے ہیں فَجَعَلَ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا إِلَى الِاسْتِعْمَالِ پس انہوں نے حَقِیقَت اور مَجَاز کو بنایا کہ یہ لوٹنے والی ہیں استعمال کی طرف، ان کا تعلق کس سے ہے؟ استعمال سے ہے۔ وَالصَّرِيحَ وَالْكِنَايَةَ رَاجِعًا إِلَى الْجَرَيَانِ اور صَرِیح اور كِنَايَة کو انہوں نے بنایا کہ وہ جَرَيَان کی طرف لوٹنے والی ہیں یعنی جاری ہونے کی طرف، کس اعتبار سے نظم جاری ہے، اس کا معنی واضح ہے یا مستتر ہے، تو اس اعتبار سے۔ بات سمجھ میں آگئی؟

اور اسی وجہ سے وَلِذَا جَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ اس کا عطف اسی قَالَ پر ہے، وَلِذَا قَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَلِذَا جَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ اور اسی چونکہ یہ جمع ہو جاتی ہیں اسی لیے صَاحِبِ تَوْضِيح نے بنایا كُلًّا مِنَ الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ قِسْمًا مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ صَرِیح اور كِنَايَة دونوں میں سے ہر ایک کو قِسْم بنایا، کس میں سے قِسْم بنایا؟ حَقِیقَت اور مَجَاز میں سے۔ سمجھ میں آیا؟ تو انہوں نے اس کو حَقِیقَت اور مَجَاز کی قَسِیم بنایا ہی نہیں بلکہ کیا کہا؟ یہ تو انہی کی قِسْم ہے، تو گویا حَقِیقَت دو قسم پر ہو گئی، ایک حَقِیقَتِ صَرِیح، ایک حَقِیقَتِ كِنَايَة۔ اسی طرح مَجَاز بھی دو قسم پر ہوا، ایک مَجَازِ صَرِیح اور ایک مَجَازِ كِنَايَة۔

اشکال سمجھ میں آیا؟ دوبارہ سن لیں بھئی، یہاں اشکال یہ ہوتا تھا کہ بھئی یہ تو قسمیں ہیں قسم ثالث کی، تقسیم ثالث کے اعتبار سے، اور قسمیں آپس میں قَسِیم ہوتی ہیں اور قَسِیم کیا ہیں ان میں تباین ہوا کرتا ہے، تو حالانکہ یہ تو آپس میں جمع ہو رہی

ہیں بھئی۔ تو اسی وجہ سے کہتے ہیں علامہ فَخْرُ الْإِسْلَام نے کہا کہ یہاں دراصل ایک تقسیم ہے ہی نہیں بلکہ کتنی تقسیمیں ہیں؟ دو تقسیمیں، ایک تقسیم استعمال کے اعتبار سے اس اعتبار سے دو قسمیں ہیں حَقِیقَت اور مَجَاز، اور دوسری بَیَان کے باب میں اس کلام کا جاری ہونا اس کلام کا چلنا کہ بَیَان کے باب میں یہ کلام کس طرح جاری ہے، کیا اس کا معنی واضح ہے یا واضح نہیں ہے، اور اس اعتبار سے کتنی قسمیں ہیں؟ دو قسمیں ہیں، صَرِیح اور کِنَایَة ہے، جبکہ صَاحِبِ تَوْضِیح جو ہیں علامہ صَدْرُ الشَّرِیعَة انہوں نے دوسرا طریقہ اختیار کیا، انہوں نے یہ جو صَرِیح اور کِنَایَة ہے ان کو حَقِیقَت اور مَجَاز کی قَسِیم بنایا ہی نہیں بلکہ کیا بنا دیا ان کی؟ ان کی قسمیں بنا دیا، کہ استعمال کے اعتبار سے لفظ کتنی قسم پر ہے؟ دو، حَقِیقَت اور مَجَاز، پھر یہ حَقِیقَت اور مَجَاز دو دو قسم پر ہیں یا تو یہ کیا ہوں گے صَرِیح ہوں گے یا کِنَایَة ہوں گے۔

بعض علماء نے اور جواب دیا بھئی۔ بعض علماء نے، وہ فرماتے ہیں بھئی یہی بات پیچھے بھی ہو چکی ہے، دیکھنا، بعض علماء فرماتے ہیں بھئی کہ یہاں پر ان قسموں میں تباین اعتباری ہے۔ کیا ہے؟ تباین حقیقی تو نہیں لیکن تباین اعتباری ہے، یعنی مفہوم کے اعتبار سے ان میں تباین ہے۔ کس اعتبار سے تباین ہے؟ آپ نے کہا نا بھئی یہ قَسِیم ہیں اور قَسِیموں کے درمیان کیا ہوتا ہے؟ تباین، کہتے ہیں یہاں تباین اعتباری موجود ہے۔ کس اعتبار سے تباین؟ کہتے ہیں دیکھیے بھئی حَقِیقَت کس کو کہتے ہیں؟ جو اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو، قطع نظر انکشاف اور استتار کے۔ اچھا مَجَاز کسے کہتے ہیں؟ تو مَجَاز کے اندر، ہر ایک میں یوں کہیں حیثیت کی قید لگی ہوئی ہے، حَقِیقَت کس حیثیت سے ہے کہ وہ معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے اور قطع نظر ہے کس سے انکشاف اور استتار، اس کی طرف کوئی توجہ نہیں اس کے اندر، اور مَجَاز اس حیثیت سے ہے کہ وہ کس معنی میں استعمال ہو رہا ہے؟ غیر موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے اور قطع نظر انکشاف اور استتار۔ اور صَرِیح کس اعتبار سے ہے؟ انکشاف معنی کی حیثیت سے ہے صَرِیح مولانا، قطع نظر موضوع لہ یا غیر موضوع لہ کے۔ اور چوتھا کیا ہے؟ کِنَایَة۔ کِنَایَة کس حیثیت سے ہے؟ استتار معنی کی حیثیت سے ہے، قطع نظر موضوع لہ یا غیر موضوع لہ معنی کے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ اعتباری قید، یعنی ان کے مفہوم میں کیا ہے؟ تباین ہے، مفہوم میں تباین ہے۔ اور یہ بات گزشتہ سبق میں بھی گزری تھی بھئی، وہ جہاں پر آیا تھا بھئی ظَاهِر، نَصّ، مُفَسَّر، مُحْكَم اور بتلایا تھا کہ یہ ظَاهِر نَصّ کے اندر ہے اور نَصّ مُفَسَّر میں ہے اور مُفَسَّر کس میں ہے؟ مُحْكَم میں ہے، تو بتلایا تھا کہ ہاں واقعی ان کے اندر تباین نہیں ہے اور تباین کس اعتبار سے ہے؟ صرف اعتباری ہے یعنی مفہوم کے اعتبار سے ہے بھئی۔

جی اب آگے دیکھیے وَالرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وُجُوهِ الْوُقُوفِ عَلَى الْمُرَادِ اور چوتھی تقسیم ہے فِي مَعْرِفَةِ، دیکھیے شرح کے اندر أَيِ التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ طُرُقِ وُقُوفِ الْمُجْتَهِدِ عَلَى مُرَادِ النَّظْمِ بھئی۔ دیکھیے شارح کیا کہہ رہے ہیں؟ فِي مَعْرِفَةِ طُرُقِ، متن میں کیا آیا تھا مَعْرِفَةِ وُجُوهِ، بتلایا وُجُوه کس معنی میں ہے؟ طُرُق کے معنی میں ہے۔ آگے لفظ آیا تھا متن میں

الْوُقُوف، شارح کیا بتلاتے ہیں؟ وُقُوفِ الْمُجْتَهِد، معلوم ہوا وُقُوف کے اندر الف لام جو ہے وہ عوض ہے مضاف الیہ سے۔ أَيِ الْوُقُوف کس معنی میں ہے؟ کبھی کبھار ایسا کرتے ہیں بھئی، بعض علماء فرماتے ہیں بھئی ان کا مذہب یہ کہ یہ جو الف لام ہوتا ہے یہ عوض ہوتا ہے مضاف الیہ سے بھئی۔ تو الْوُقُوف کس معنی میں ہے؟ وُقُوفِ الْمُجْتَهِد، تو مُجْتَهِد کو آخر سے حذف کیا تھا اور اس کے عوض اب وُقُوف پر کیا لے آئے؟ الف لام بھئی مضاف الیہ۔ اور بعض کہتے ہیں نہیں بھئی، یہ الف لام مضاف الیہ کا عوض نہیں ہوتا بلکہ یہ الف لام عہدی ہوتا ہے، تو الْوُقُوف سے ہر وقوف نہیں مراد بلکہ کون سا وقوف مراد ہے؟ وقوف مجتہد مراد ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو دو مذہب ہیں بھئی، بعض علماء اس کو کیا کہیں گے کہ یہ عہدی ہے اور بعض کیا کہتے ہیں کہ یہ عوض ہے مضاف الیہ سے، تو تعبیر الگ الگ۔ آگے عَلَى الْمُرَاد ہے متن میں، شارح کیا فرماتے ہیں؟ عَلَى مُرَادِ النَّظْمِ، عَلَى مُرَادِ النَّظْمِ معلوم ہوا یہاں پر بھی الف لام کس سے عوض ہے؟ مضاف الیہ سے اسی طرح بھئی۔

تو کہتے ہیں چوتھی تقسیم ہے فِي مَعْرِفَةِ طُرُقِ وُقُوفِ الْمُجْتَهِدِ مجتہد کا واقف ہونا، مطلع ہونے کی، مجتہد کے مطلع ہونے کی اقسام کی معرفت میں۔ کس چیز پر مطلع ہونا مجتہد کا؟ عَلَى مُرَادِ النَّظْمِ نظم کی مراد پر مطلع ہونا۔ بھئی دیکھیے بھئی نظم ہے، اس نظم کی مراد کیا ہے؟ مراد کیا ہے؟ کس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے اس سے؟ اس مراد پر جو مطلع ہونا ہے یہ کون مطلع ہو گا؟ مجتہد، اور مجتہد اس پر مطلع کس طریقے سے ہو گا اس کو جاننا۔ نظم کی مراد پر مجتہد کا مطلع ہونے کی معرفت بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ اس کے اقسام کی معرفت بھئی۔

وَهُوَ إِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَهِدِ لٰكِنَّهُ يَؤُولُ إِلَى حَالِ الْمَعْنَى اور یہ اگرچہ ظاہر میں مجتہد کی صفات میں سے ہے لیکن یہ لوٹتا ہے معنی کے حال کی طرف، وَبِوَاسِطَتِهِ إِلَى اللَّفْظِ اور اس کے واسطے سے، معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف۔ بھئی دیکھیے، یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ کہ ہم یہ اقسام جو پڑھ رہے ہیں وہ نظم کے اعتبار سے ہیں۔ کس چیز کی ہیں؟ نظم کے اعتبار سے یعنی لفظ اور معنی کے اعتبار سے بھئی، لفظ اور معنی۔ تو لیکن یہ جو آپ نے بتلایا یہ تو کس کی قسمیں ہیں؟ وقوف کی قسمیں ہیں بھئی۔ مطلع ہونا، مجتہد کا کلام کی مراد پر مطلع ہونا، نظم کی مراد پر مطلع ہونا۔ تو یہ مطلع ہونا یہ کس کی صفت ہے؟ مطلع کون ہو گا؟ مجتہد۔ لہذا یہ جو مطلع ہونا یہ تو صفت ہے مجتہد کی، تو اس اعتبار سے جو قسمیں ہوئیں ان کو نظم کی قسمیں قرار دینا صحیح نہیں، کیونکہ یہ تو کس کا کام ہے مطلع ہونا؟ مجتہد کا کام ہے۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟ کہ ہم کس اعتبار سے تقسیم پڑھ رہے ہیں؟ قرآن کے نظم، نظم کی بھئی۔ اور یہاں پر آپ نے بتلایا کہ یہ جو ہے مراد پر مطلع ہونے کے اعتبار سے اقسام ہیں، اور مراد پر مطلع ہونا مجتہد کا کام ہے، تو لہذا اس کو نظم کی اقسام قرار دینا درست نہیں۔

کہتے ہیں ہاں بھئی، ٹھیک ہے یہ مجتہد کی صفات ہے، مجتہد کس طریقے سے مطلع ہوتا ہے نظم کی مراد پر، یہ شان تو مجتہد ہی کی ہے، لیکن یہ لوٹتی ہے معنی کے حال کی طرف یعنی معنی کی طرف لوٹتی ہے۔ کس کی طرف؟ بھئی دیکھیے مجتہد کلام کی مراد پر مطلع ہوا کہ یہ معنی کلام سے مراد ہے، یہ معنی سمجھ میں آرہا ہے، پھر یہ معنی یا تو عِبَارَةُ النَّصّ سے ہوگا، عِبَارَةُ النَّصّ سے سمجھ میں آئے گا، یا إِشَارَةُ النَّصّ سے یا۔ یعنی کلام اس معنی پر دلالت کر رہا ہے، اس معنی پر جو اس کی کلام کی دلالت ہے یا تو وہ عِبَارَةُ النَّصّ کے طریقے پر ہوگی یا إِشَارَةُ النَّصّ کے، توجہ سے سننا بھئی، یہ عِبَارَةُ النَّصّ کے طریقے پر ہوگی یا إِشَارَةُ النَّصّ کے طریقے پر یا دَلَالَةُ النَّصّ کے طریقے پر یا اقْتِضَاءُ النَّصّ کے طریقے پر۔ تو مجتہد جو ہے وہ مطلع ہوتا ہے، غور کرتا ہے اور پھر مطلع ہوتا ہے کہ کلام جو ہے اس معنی پر دلالت کس لحاظ سے کر رہا ہے، کس لحاظ سے کر رہا ہے۔ تو یہ مطلع ہونا تو صفت ہوئی کس کی؟ مجتہد کی، لیکن یہ بہرحال لوٹتا ہے معنی کی طرف، یعنی یہ معنی مفہوم ہو رہا ہے کلام سے کس طریقے سے؟ عِبَارَةُ النَّصّ سے، یہ کلام مفہوم ہو رہا ہے کس سے؟ عِبَارَةُ النَّصّ یا پھر إِشَارَةُ النَّصّ یا دَلَالَةُ النَّصّ یا اقْتِضَاءُ النَّصّ۔ یعنی یہ معنی ثابت ہے اس عِبَارَةُ النَّصّ سے ثابت ہے یا إِشَارَةُ النَّصّ سے ثابت ہے یا دَلَالَةُ النَّصّ سے یا اقْتِضَاءُ النَّصّ سے، کس اعتبار سے۔ تو یہ کس کی طرف ہم پہنچ گئے بھئی؟ معنی تک پہنچ گئے کہ معنی، یہ معنی ثابت ہے کس طریقے پر؟ بھئی مطلع تو کون ہوا؟ مجتہد، کہ یہ معنی ہے، اور وہ معنی کس طرح ہوگا؟ ثابت ہوگا کس سے؟ عِبَارَةُ النَّصّ سے یا إِشَارَةُ النَّصّ سے، دَلَالَةُ النَّصّ سے یا اقْتِضَاءُ النَّصّ سے۔ تو دیکھو معنی تک بات آگئی یا نہیں؟ یعنی یہ معنی ثابت ہو رہا ہے عِبَارَةُ النَّصّ سے، یا یہ معنی ثابت ہوگا کس سے؟ إِشَارَةُ النَّصّ سے، یا یہ معنی ثابت ہوگا دَلَالَةُ النَّصّ سے، یا یہ معنی ثابت ہوگا اقْتِضَاءُ النَّصّ سے بھئی۔ تو دیکھو معنی کی اقسام بن گئیں، کہ یہ معنی ثابت ہے کہ اول، پہلی قسم کیا؟ عِبَارَت، دوسری قسم کیا؟ إِشَارَت، تیسری قسم؟ دَلَالَت، چوتھی؟ اقْتِضَاء۔ تو دیکھا، تو یہ جو مطلع ہونا ہے یہ تو صفت ہے مجتہد ہی کی، لیکن بالآخر یہ بات لوٹتی ہے کس کی طرف؟ معنی، مطلع ہونا پھر یہ لوٹتا ہے معنی کی طرف، اور پھر معنی کے واسطے سے یہ لوٹتا ہے کس کی طرف؟ لفظ کی طرف، کہ اب لفظ کی بات کرتے ہیں ہم، یہ لفظ جو ہے اس معنی پر دلالت کر رہا ہے کس طریقے پر؟ عِبَارَةُ النَّصّ کے ذریعے یا إِشَارَةُ النَّصّ کے ذریعے یا دَلَالَةُ النَّصّ کے ذریعے یا اقْتِضَاءُ النَّصّ، تو دیکھو اب لفظ تک ہم چلے گئے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو بالآخر یہ یعنی یہ بات لوٹے گی معنی کے حال کی طرف اور معنی کے واسطے سے کس کی طرف لوٹے گی؟ لفظ کی طرف لوٹے گی بھئی۔

تو کہتے ہیں وَهُوَ وَإِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَهِدِ اور یہ اگرچہ ظاہر میں مجتہد کی صفات میں سے ہے لٰكِنَّهُ يَؤُولُ إِلَى حَالِ الْمَعْنَى لیکن یہ لوٹتا ہے معنی کے حال کی طرف کہ یہ معنی ثابت ہے اس طریقے پر، تو اس اعتبار سے چار قسم پر ہوا۔ وَبِوَاسِطَتِهِ إِلَى اللَّفْظِ اور معنی کے واسطے سے کس کی طرف؟ لفظ تک پہنچتے ہیں۔ وَلِذَا قِيلَ اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ إِنَّ هٰذَا التَّقْسِيمَ لِلْمَعْنَى دُونَ اللَّفْظِ کہ یہ تقسیم معنی کی ہے نہ کہ لفظ کی۔ کیوں؟ اس لیے کہ جو لفظ تک ہم پہنچے، لفظ

تک لوٹے کس کے واسطے سے لوٹے؟ معنی کے واسطے سے لوٹے۔ سمجھ میں آیا کہ یہ معنی پہلے کس، ثابت ہے اس، ثابت ہے اور کس طریقے پر ثابت ہے؟ عِبَارَةُ النَّصّ سے یا إِشَارَةُ النَّصّ سے یا دَلَالَةُ النَّصّ سے یا اقْتِضَاءُ النَّصّ سے۔

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا اور یہ بھی چار ہیں: الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِإِشَارَتِهِ وَبِدَلَالَتِهِ وَبِاقْتِضَائِهِ کہ یعنی استدلال کرنا عِبَارَةِ النَّصّ سے یا إِشَارَةِ النَّصّ سے یا دَلَالَةِ النَّصّ سے یا اقْتِضَاءِ النَّصّ سے۔ لِأَنَّ الْمُسْتَدِلَّ إِنِ اسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ اس لیے کہ استدلال کرنے والے نے، استدلال کرنے والے نے اگر استدلال کیا نظم سے، فَإِنْ كَانَ مَسُوقًا فَهُوَ عِبَارَةُ النَّصِّ اگر وہ نظم چلائی گئی تھی یعنی اسی معنی کے لیے چلائی گئی تھی، مَسُوق کا کیا معنی؟ چلائی گئی، فَإِنْ كَانَ مَسُوقًا اگر وہ چلائی گئی تھی یعنی اسی معنی کے لیے چلائی گئی تھی، فَهُوَ عِبَارَةُ النَّصِّ تو وہ کیا کہلاتی ہے؟ تو وہ عِبَارَةُ النَّصّ ہے، وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو، اسی معنی کے لیے اس کو چلایا نہ گیا ہو تو وہ إِشَارَةُ النَّصّ ہے۔ وَإِنْ لَمْ يَسْتَدِلَّ بِالنَّظْمِ اگر مستدل، استدلال کرنے والا وہ نظم سے استدلال نہیں کرتا، بَلْ بِالْمَعْنَى بلکہ معنی سے استدلال کرتا ہے، تو فَإِنْ كَانَ مَفْهُومًا مِنْهُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ تو اگر وہ معنی مفہوم ہو رہا ہے نظم سے بِحَسَبِ اللُّغَةِ کس اعتبار سے؟ لغت کے اعتبار سے، بغیر اجتہاد کے۔ اجتہاد کا اس میں دخل نہیں ہے، یہ معنی بھئی اس نظم سے سمجھ میں آرہا ہے اور کس حیثیت سے سمجھ آرہا ہے کس اعتبار سے؟ لغت کے اعتبار سے سمجھ میں آرہا ہے بھئی۔ جو بھی کلام عربی کو سمجھنے والا ہے وہ اس معنی کو اس کلام سے سمجھ رہا ہے۔ یعنی اس میں اجتہاد کا دخل نہیں، اس میں غور و فکر اور کوشش کی ضرورت نہیں، بلکہ جس کو بھی لغت آتی ہے وہ اسے سمجھ لیتا ہے۔ تو یہ مولانا دَلَالَةُ النَّصّ ہے۔ دوبارہ دیکھیے، کہتے ہیں وَإِنْ لَمْ يَسْتَدِلَّ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْمَعْنَى اگر وہ استدلال نظم سے نہیں کرتا بلکہ معنی سے کرتا ہے، فَإِنْ كَانَ مَفْهُومًا مِنْهُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ اگر وہ معنی مفہوم ہو رہا ہے نظم سے لغت کے اعتبار سے یعنی بغیر اجتہاد کے، فَهُوَ دَلَالَةُ النَّصِّ تو وہ دَلَالَةُ النَّصّ ہے۔ وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو یعنی لغت کے اعتبار سے وہ معنی سمجھ میں نہیں آرہا، تو پھر کہتے ہیں فَإِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ صِحَّةُ النَّظْمِ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا فَهُوَ اقْتِضَاءُ النَّصِّ تو اگر اس پر موقوف ہے نظم کا صحیح ہونا شَرْعًا اور عَقْلًا شرعی حیثیت سے اور، تو شرعی اعتبار سے اور عقلی اعتبار سے۔ یعنی اگر اس معنی کو ہم وہاں نہیں مانتے تو پھر وہ نظم صحیح نہیں رہتی، وہ نظم صحیح ہی نہیں۔ یعنی اس نظم کو عَقْلًا یا شَرْعًا اس کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ اس سے پہلے ایک اور چیز کو مانا جائے۔

جیسے ایک آدمی نے کہا دوسرے کو بھئی أَعْتِقْ عَنِّي عَبْدَكَ بِأَلْفٍ اپنے غلام کو کیا کرو؟ میری طرف سے ایک ہزار کے بدلے آزاد کر دو۔ اب وہ آزاد کر دیتا ہے تو اس کی طرف سے آزاد ہو گا مثلاً اس نے کفارے کے طور پر اس کو آزاد کرنا تھا تو اس کی طرف سے غلام آزاد ہوا اور کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ اگر، تو معلوم ہوا یہاں پہلے بیع اور توکیل کو ماننا پڑے گا ورنہ یہ نظم صحیح نہیں رہتی، یہ کلام صحیح ہی نہیں۔ کیوں؟ اس نے کیا کہا؟ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ اپنے غلام کو کیا کرو؟ میری طرف سے آزاد کر دو۔ بھئی غلام اس کا ہے، تمہاری طرف سے کیسے آزاد کر دے؟ سمجھ میں آیا؟ بِأَلْفٍ کتنے کے بدلے؟ ایک

ہزار کے بدلے۔ تو بِأَلْفٍ آیا، تو اس سے کیا پتہ چلا؟ عوض کا۔ لہٰذا یہاں اقْتِضَاءً پہلے اس کلام کو صحیح کرنے کے لیے کیا کریں گے؟ پہلے بیع کو مان لیں گے کہ گویا اس نے ایک ہزار کے بدلے اس سے کیا کیا؟ غلام کو خرید لیا اور پھر اس کو کہا أَعْتِقْ آزاد کر اسے، تو اور اس کے لیے یعنی اس کو وکیل بنا دیا کہ تم کیا کرو اب اس کو آزاد۔ تو لہٰذا اس کلام کے صحیح ہونے کے لیے ہم نے کیا مانا پہلے؟ بیع کو بھی اقْتِضَاءً مانا اور توکیل کو بھی مانا۔ تو اس بیع اور توکیل کا تقاضا کس نے کیا تھا؟ اسی کلام نے أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ، اس کے بغیر یہ کلام صحیح ہی نہیں بنتا۔ تو لہٰذا یہاں اس کلام نے اس کا تقاضا کیا تھا تو یہ کیا کہلاتا ہے؟ اقْتِضَاءُ النَّصّ، جس کا کلام تقاضا کرے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو آگے تفصیل آجائے گی بھئی یہ میں نے ویسے مختصراً بیان کر دیا۔ کہتے ہیں فَإِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ صِحَّةُ النَّظْمِ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا پس اگر اس پر موقوف ہو نظم کا صحیح ہونا شَرْعًا یا عَقْلًا، فَهُوَ اقْتِضَاءُ النَّصِّ تو اقْتِضَاءُ النَّصّ ہے۔ وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَيْهِ اور اگر اس پر نظم کا صحیح ہونا موقوف نہ ہو، فَهُوَ مِنَ الِاسْتِدْلَالَاتِ الْفَاسِدَةِ تو وہ کس میں سے ہے؟ استدلالات فاسدہ میں سے ہے، وہ استدلالات یعنی درست نہیں ہیں۔ عَلَى مَا سَيَجِيءُ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى بنا بر اس کے کہ وہ عنقریب آجائیں گے۔ آگے تفصیل آجائے گی استدلالات فاسدہ کی بھئی۔

وَبَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ اور ان اقسام کو جاننے کے بعد ایک پانچویں قسم ہے جو سب کو شامل ہے۔ أَيْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ ان اقسام کو جان لینے کے بعد، کتنی اقسام ہیں؟ الْعِشْرِينَ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّقْسِيمَاتِ الْأَرْبَعَةِ یہ جو بیس قسمیں جو حاصل ہوئیں چار تقسیمات سے ان کے بعد، تَقْسِيمٌ خَامِسٌ ایک پانچویں ایسی تقسیم ہے يَشْمَلُ كُلًّا مِنَ الْعِشْرِينَ، أَيْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْعِشْرِينَ یہ كُلًّا میں تنوین عوض ہے مضاف الیہ سے بھئی۔ کہ ان میں ایسی پانچویں قسم ہے جو شامل ہے بیس میں سے ہر ایک کو بھئی، بیس میں سے ہر ایک میں یہ تقسیم ہو گی۔ وَهُوَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا اور یہ بھی چار ہیں مولانا: مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيهَا وَتَرْتِيبِهَا وَأَحْكَامِهَا.

بھئی دیکھیے پہلے اس کو سمجھ لیجیے، آگے شرح میں آسان باتیں ہیں۔ بتلا رہے ہیں کہ آپ نے یہ تقسیمات ساری پڑھ لیں بھئی، اور کل کتنی قسمیں بن گئیں؟ بیس قسمیں۔ پھر اس کے بعد ایک پانچویں تقسیم بھی ہے جو ان ساری تقسیمات کو شامل ہے بھئی ساری تقسیمات کو، اور اس کی بھی کتنی قسمیں ہیں؟ چار قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کیا ہے؟ مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا ان اقسام کے مواضع کو جاننا۔ دوسرا کیا ہے؟ ان کے معانی کو جاننا، اور ان کی ترتیب کو جاننا، اور ان کے احکام کو جاننا۔ ان کے مواضع کو جاننا، آگے بتلائیں گے کہ مواضع سے مراد ان کے مآخذ ہیں اشتقاق کے کہ ان کا اشتقاق کس چیز سے ہوا ہے، آسان بات ہے جیسے خَاصّ کا اشتقاق کس سے ہوا؟ خُصُوص سے، عَامّ کا اشتقاق کس سے ہوا؟ عُمُوم سے، سمجھ میں آیا؟ مُشْتَرَك کا اشتقاق کس سے ہوا؟ اشْتِرَاك سے بھئی۔ تو یہ ان کے مواضع ہیں کہ جن سے ان کا اشتقاق ہوا ہو وہ بھی تاکہ ہر

ایک کے مآخذ کا پتہ ہو ہمیں اس کا اشتقاق کس سے ہوا ہے۔ یہ ان کے مواضع ہیں۔ اور معانی سے مراد ان کی وہ اصطلاحی تعریفات ہیں کہ ہر ایک کی تعریف، جیسے ابھی انہوں نے کیا، آگے کیا ذکر کریں گے؟ آگے خَاصّ کی تعریف ذکر کریں گے متن میں کہ أَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الِانْفِرَادِ ہر وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو ایک معلوم معنی کے لیے عَلَى الِانْفِرَاد کس طریقے پر؟ یہ اصطلاحی تعریف۔ تو ہر ایک کی اصطلاحی تعریف یہ کیا ہے ان کا، اس کا معنی ہے۔ پھر اس کے بعد ان کی ترتیب ذکر ہو گی کہ اگر دو قسموں کا آپس میں ٹکراؤ آجائے تو پھر کس کو ترجیح دیں گے؟ مثلاً کیا بتلایا تھا کہ ظَاهِر سے قوی کون ہے؟ نَصّ، تو ظَاهِر میں اور نَصّ میں ٹکراؤ آگیا تو پہلا درجہ کس کا ہے، کس کو ترجیح دیں گے؟ نَصّ کو، یہ ترتیب ہے بھئی۔ اور ان کے احکام بھئی، ان کے احکام کا جاننا کہ ان میں سے کون سا قطعی ہے، کون سا ظنی ہے وغیرہ۔ اور یہ ہر ایک میں جاری ہوں گے، خَاصّ لے لیں اس کا بھی کیا کریں گے؟ اشتقاق کس سے ہوا، یہ ہو گیا اس کے مواضع بھئی اس کے مآخذ بھئی۔ دوسرا کیا بیان ہو گا؟ اس کا معنی، معنی سے کیا مراد ہے اس کی اصطلاحی تعریف۔ اور اس کے بعد کیا ذکر ہو گا اس کی ترتیب بھئی۔ اس کے بعد ان کے حکم۔ تو ہر ایک میں یہ چار چیزیں آئیں گی۔ یعنی ہر ایک کا پورا پتہ ان چار چیزوں سے چلے گا کہ اس کے مآخذ کا بھی پتہ چل جائے، اس کی تعریف کا بھی پتہ چل جائے، اس کا ترتیب، اس کا مقام اور مرتبے کا بھی پتہ چل جائے اور اس کے حکم کا بھی پتہ چل جائے، تو ہر ایک میں ان چار چیزوں کے جاننے سے کیا ہو جائے گی اس کا پوری طرح پتہ چل جائے گا۔ تو لہٰذا یہ بیس کی بیس قسموں میں یہ چار قسمیں جاری ہوتی ہیں، تو اس اعتبار سے کتنی قسمیں ہو گئیں؟ اسی ہو گئیں یعنی، یوں کہو کہ احکام کا جاننا موقوف ہوا بیس قسموں پر، کتنی قسموں پر؟ بیس قسمیں ابھی بیان کی تھیں بھئی بتلایا تھا کہ احکام کا جاننا موقوف ہیں ان اقسام پر پھر آگے تقسیمات کی جو یہ سب کو بتایا، تو احکام کا جاننا موقوف ہوا کس پر؟ بیس قسموں پر، اور بیس قسموں کا جاننا موقوف ہوا کس پر؟ ان میں سے ہر ایک موقوف ہوا کتنی پر؟ چار پر۔ تو گویا کل کتنی ہو گئیں؟ اسی، تو ان بیس کا جاننا موقوف ہوا اسی قسموں پر۔ تو یوں کہہ لو گویا کہ احکام کا جاننا ہی موقوف ہو گیا کتنی قسموں پر؟ اسی قسموں پر۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

أَيْ هٰذَا، تو دیکھیے اب بھئی، أَيْ هٰذَا التَّقْسِيمُ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ أَيْضًا یہ تقسیم بھی چار اقسام ہیں مولانا: مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا أَيْ مَأْخَذِ اشْتِقَاقِ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ یعنی ان اقسام کے اشتقاق کا مأخذ کو جاننا۔ وَهُوَ أَنَّ لَفْظَ الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْخُصُوصِ، مأخذ اشتقاق بتلا رہے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ جیسے کہ لفظ خَاصّ وہ مشتق ہوا ہے خُصُوص سے، اور خُصُوص وَهُوَ الِانْفِرَاد خُصُوص کا کیا معنی ہے؟ جی، انفراد اور منفرد ہونا۔ وَأَنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُمُومِ اور یہ کہ عَامّ مشتق ہے کس سے؟ عُمُوم سے، وَهُوَ الشُّمُول اور وہ کس کو کہتے ہیں؟ شمول کو کہتے ہیں۔ وَقِسْ عَلَيْهِ اور اسی پر آپ قیاس کر لیجیے باقی ساری قسموں کو۔

وَمَعَانِيهَا الْمَفْهُومَاتُ الِاصْطِلَاحِيَّةُ اور ان کے جو معانی ہیں وہ ان کے اصطلاحی مفہوم ہیں بھئی جو ان کی تعریف ذکر کرتے جائیں گے۔ وَهِيَ اور وہ یہ جیسے کہ أَنَّ الْخَاصَّ فِي الِاصْطِلَاحِ کہ خَاصّ جو ہے اصطلاح کے اندر لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ

عَلَى الِانْفِرَادِ وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو ایک معلوم معنی کے لیے عَلَى الِانْفِرَاد، انفراد کے طریقے پر۔ وَالْعَامُّ اور اسی طرح عَامّ کی جیسے تعریف ہے کہ هُوَ مَا انْتَظَمَ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ جو شامل ہو مجموعے کو مسمیات میں سے، مفہومات میں سے، یا یوں کہیں افراد، مسمیات سے کیا مراد ہے؟ افراد، جو شامل ہو مجموعے کو افراد میں سے۔ بھئی عَامّ میں افراد ہوں گے ہمیشہ، جبکہ خَاصّ کے اندر افراد نہیں، تو اسی لیے کہا جو شامل ہو افراد کے مجموعے کو۔

وَتَرْتِيبِهَا أَيْ مَعْرِفَةِ، دیکھا لفظ مَعْرِفَة کے ذریعے بتلا دیا، مَعْرِفَة اور اس کے آگے جو ہے یہ ترتیب کا معنی کر رہے ہیں کہ أَنَّ أَيُّهَا يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ کہ ان میں سے کون مقدم ہے تعارض کے وقت، مَثَلًا إِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ جب تعارض آ جائے نَصّ اور ظَاهِر میں تو مقدم کیا جائے گا نَصّ کو کس پر؟ ظَاهِر پر۔ اچھا بھئی یہ پیچھے میں نے کیا بتلایا وَتَرْتِيبِهَا أَيْ مَعْرِفَةِ، تو معلوم ہوا یہ تَرْتِيب جو، وہ جو پیچھے آیا تھا مولانا متن کے نیچے پہلی سطر میں آیا تھا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا، اسی مَوَاضِع پر عطف ہے تَرْتِيب کا، تو یہ مَعْرِفَة کے لیے مضاف الیہ ہوا۔ تو مَوَاضِعِهَا مجرور تھا تو تَرْتِيبِهَا کو بھی کیا پڑھیں؟ مجرور پڑھیں۔ اسی طرح آگے أَحْكَامِهَا آ رہا ہے وَأَحْكَامِهَا، اس کا عطف بھی کس پر ہے؟ مَوَاضِع پر ہے، أَيْ مَعْرِفَةِ أَحْكَامِهَا ان کے احکام کی معرفت، ان کی ترتیب کی معرفت، ان کے مواضع کی معرفت۔ اچھا، درمیان میں جو آیا تھا وَمَعَانِيهَا الْمَفْهُومَاتُ الِاصْطِلَاحِيَّةُ، اس کو عطف کی ضرورت نہیں لیکن اگر آپ عطف کرنا چاہتے ہیں تو پھر اس کو بھی اسی کی طرح کرنا پڑے گا، کس طرح؟ مَعَانِي کس کے تحت آ جائے گا؟ مَوَاضِع کی جگہ، تو کس کے تحت آیا؟ مَعْرِفَة کے تحت آ گیا، أَيْ مَعْرِفَةِ مَعَانِيهَا، پھر یہاں أَيْ کا لفظ ہونا چاہیے، مَعْرِفَةِ مَعَانِيهَا أَيِ الْمَفْهُومَاتِ الِاصْطِلَاحِيَّةِ، اور معانی وہ کیا ہیں یعنی کہ مفہومات اصطلاحیہ ہیں، وَهِيَ آگے اس کی خبر آ جائے گی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

وَأَحْكَامِهَا اور ان کے احکام، یعنی ان کے احکام کی معرفت کہ أَنَّ أَيُّهَا قَطْعِيٌّ وَأَيُّهَا ظَنِّيٌّ کہ ان میں سے کون سا قطعی ہے کون سا ظنی ہے، وَأَيُّهَا وَاجِبُ التَّوَقُّفِ اور کون واجب، کون سا واجب التوقف ہے یعنی جس میں توقف کرنا واجب ہے، رک جانا واجب ہے، توقف کیا جائے گا جیسے مولانا مُتَشَابِہ ہے۔ تو خود بتلا رہے ہیں فَالْخَاصُّ قَطْعِيٌّ وَالْعَامُّ الْمَخْصُوصُ ظَنِّيٌّ کہ خَاصّ جو ہے وہ قطعی ہے، اور وہ عَامّ جو مخصوص ہو یعنی جس سے تخصیص کی جائے وہ ظنی ہے، وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ اور مُتَشَابِہ کیا ہے؟ واجب التوقف ہے کیونکہ اس کی مراد پر مطلع ہوا ہی نہیں جا سکتا۔ فَإِذَا ضُرِبَتْ هٰذِهِ الْأَقْسَامُ فِي الْعِشْرِينَ جب ضرب دی جائے ان قسموں کو بیس کے اندر، یہ چار قسمیں ہیں ان کو جب بیس میں ضرب دی جائے، تَصِيرُ الْأَقْسَامُ ثَمَانِينَ تو قسمیں کتنی بن جائیں گی؟ اسی بن جائیں گی، وَالتَّقْسِيمَاتُ خَمْسَةً اور تقسیمات کتنی بن جائیں گی؟ پانچ بن جائیں گی۔

وَهٰذَا التَّقْسِيمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِي الْوَاقِعِ تَقْسِيمًا لِلْقُرْآنِ۔ اچھا، یہاں سے اب وہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ کہ آپ نے کیا کہا کہ قسمیں کتنی بن جائیں گی؟ اسی، اور تقسیمات کتنی بن جائیں گی؟ پانچ، اور پیچھے تو آپ

نے حصر کیا تھا کہ چار تقسیمات ہیں بھئی اور اس کی قسمیں کتنی بنائی تھیں؟ بیس، تو تقسیمات بھی بڑھ گئیں، قسمیں بھی بڑھ گئیں، آپ نے تو کہا تھا چار تقسیمات ہیں، کتنی ہو گئیں؟ پانچ، اور آپ نے کیا کہا تھا کتنی قسمیں ہیں؟ بیس قسمیں ہیں اور یہ تو بیس سے، یہ تو اسی ہو گئیں بھئی۔ تو جواب دے رہے ہیں مولانا کہ وَهٰذَا التَّقْسِيمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِي الْوَاقِعِ تَقْسِيمًا لِلْقُرْآنِ یہ پانچویں تقسیم جو ہے دراصل قرآن کی تقسیم ہے ہی نہیں، بَلْ تَقْسِيمٌ لِأَسَامِي أَقْسَامِ الْقُرْآنِ بلکہ یہ تو قرآن کی اقسام کے ناموں کی تقسیم ہے۔ أَسَامِي جمع ہے اسم کی۔ قرآن کی اقسام کے جو ہم نے نام رکھے بھئی وہ خَاصّ عَامّ مُشْتَرَك مُؤَوَّل وغیرہ جتنے نام تھے، یہ دراصل کیا ہے؟ ان کی تقسیم ہے۔ مراد یہ ہے کہ وہ جو قرآن کی اقسام تھیں ان میں سے ہر قسم کی تقسیم ہے۔ ہر قسم، وہ جو کیا ذکر ہوا تھا، قرآن کی جو قسمیں ذکر ہوئیں کتنی قسمیں ذکر ہوئیں؟ بیس، جو بیس قسمیں ذکر ہوئیں ان میں سے ہر قسم کی جو معرفت ہے اس معرفت کی کیا ہے؟ تقسیم۔ تو ہر قسم کی معرفت دراصل کتنی چیزوں سے حاصل ہو گی؟ چار چیزوں سے، تو اس کی جو ہر قسم کی جو معرفت ہے اس کی تقسیم ہے، اس معرفت کے اعتبار سے چار قسمیں ہوئیں کہ اس کے مواضع کا، مأخذ اشتقاق کا جاننا، اور اس کے معنی کا جاننا، اور اس کی ترتیب کا جاننا، اور اس کے حکم کا جاننا۔ جی، تو بلکہ یہ تقسیم ہے مولانا قرآن کے اقسام کے ناموں کی، وَمَوْقُوفٌ عَلَيْهِ عطف ہے مولانا تَقْسِيم پر، بلکہ یہ تقسیم ہے اور بلکہ یہ مَوْقُوفٌ عَلَيْهِ ہے لِتَحْقِيقِهَا ان اقسام کی تحقیق کے لیے۔ ان اقسام کی تحقیق کس طرح ہو گی بھئی؟ ان چار قسموں سے ہو گی بھئی۔ ان اقسام کی تحقیق کے لیے یہ چار چیزوں کی معرفت یہ مَوْقُوفٌ عَلَيْهِ ہے، وہ ان پر موقوف ہے، ان چار چیزوں کا پتہ چلے گا، مَوْقُوفٌ عَلَيْهِ کا پتہ چلے گا تو مَوْقُوف کا بھی پتہ چل جائے گا۔ مواضع، معنی، ترتیب اور حکم کا پتہ چلے گا تو اس قسم کی کیا ہو جائے گی پوری تحقیق ہو جائے گی، تو ہر قسم کی پوری تحقیق موقوف ہوئی ان چار قسموں پر۔ بات سب کو سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟

تو اسی لیے میں نے کہا بھئی، پہلے ہی آپ کو بتلا دیا کہ دراصل بھئی قرآن کے احکام کا جاننا موقوف ہوا کتنی قسموں پر؟ بیس قسموں پر، اور بیس قسموں کا جاننا موقوف ہوا کتنی قسموں پر؟ ان میں سے ہر ایک موقوف ہوا چار چار پر، تو کل کتنی قسموں پر موقوف ہوئے؟ اسی پر، تو گویا احکام قرآن موقوف ہوئے کتنی قسموں کے جاننے پر؟ اسی قسموں کے جاننے پر۔ تو اسی لیے کہا وَمَوْقُوفٌ عَلَيْهِ لِتَحْقِيقِهَا ان اقسام کی تحقیق کے لیے یہ کیا ہیں؟ موقوف علیہ ہیں یعنی وہ اقسام وہ بیس اقسام ان پر موقوف ہیں۔ وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُورُ اسی وجہ سے اس کو ذکر نہیں کیا جمہور نے۔ جمہور نے کیا کیا اس کو ذکر؟ بھئی اسی لیے کیونکہ یہ چونکہ کس کی تقسیم نہیں ہے؟ قرآن کی تقسیم نہیں ہے بھئی۔ اس لیے انہوں نے ذکر نہیں کیا۔ وَإِنَّمَا هُوَ اخْتِرَاعُ فَخْرِ الْإِسْلَامِ یہ تو علامہ فَخْرُ الْإِسْلَام کی اختراع ہے، انہوں نے اس کو اپنی بنایا بھئی خود، وَتَبِعَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور مصنف نے بھی کیا کیا؟ ان کا اتباع کیا۔ وَلٰكِنَّ فَخْرَ الْإِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هٰذَا التَّقْسِيمَ لیکن علامہ فَخْرُ الْإِسْلَام نے جب

اس تقسیم کو ذکر کیا فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ اپنی کتاب کی ابتدا میں، سَلَكَ فِي آخِرِهِ عَلَى سُنَّتِهِ تو وہ چلے اس کتاب کے آخر میں عَلَى سُنَّتِهِ اپنے طریقے پر۔ یعنی شروع میں جو ایک طریقہ بیان کر دیا تھا آخر تک اسی طریقے پر چلے۔ یعنی ہر قسم میں کیا کیا بیان کرتے گئے؟ اس کا مأخذ بھی، اور معنی بھی، اور اس کی ترتیب بھی، اور اس کا حکم بھی بیان کرتے گئے۔

تو دیکھیے یہی بات کر رہے ہیں فَذَكَرَ كُلًّا مِنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِي وَالتَّرْتِيبِ وَالْأَحْكَامِ فِي كُلٍّ مِنَ الْأَقْسَامِ پس ذکر کیا انہوں نے ہر ایک کو، فَذَكَرَ كُلًّا أَيْ كُلَّ وَاحِدٍ پس انہوں نے ذکر کیا ہر ایک کو مواضع، معانی، ترتیب اور احکام میں سے فِي كُلٍّ مِنَ الْأَقْسَامِ ہر ایک قسم میں۔ وَالْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ إِنَّمَا ذَكَرَ الْمَعَانِيَ وَالْأَحْكَامَ فَقَطْ جبکہ مصنف صرف معانی اور احکام بیان کرتے ہیں، انہوں نے صرف معانی اور احکام کو بیان کیا ہے، وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوَاضِعَ أَصْلًا اور مواضع کو انہوں نے یعنی مأخذ اشتقاق کو انہوں نے سرے سے کہیں پر بھی ذکر کیا ہی نہیں۔ وَذَكَرَ التَّرْتِيبَ فِي بَعْضِ الْأَقْسَامِ فَقَطْ اور ترتیب کو بھی صرف بعض اقسام میں ذکر کیا ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

خلاصہ بحث ابھی تک جو ہم نے سبق پڑھا اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہم نے تیسری تقسیم پڑھی اور وہ تیسری تقسیم نظم کی تھی کس اعتبار سے؟ استعمال کے اعتبار سے۔ اور اس اعتبار سے کتنی قسمیں بنی تھیں؟ چار قسمیں بنی تھیں بھئی: حَقِيقَت، مَجَاز اور صَرِيح، صَرِيح اور كِنَايَة۔ حَقِيقَت کہ لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو، مَجَاز کہ لفظ اپنے معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال ہو، پھر ان میں سے ہر ایک دو قسم پر ہے کہ اس کا معنی واضح ہو گا یا مستتر ہو گا۔ اگر معنی واضح ہے تو وہ کیا ہے؟ صَرِيح ہے، اگر معنی مستتر ہے تو وہ كِنَايَة ہے۔ پھر اس پر ایک اشکال ہوتا تھا کہ بھئی یہ تو صَرِيح اور كِنَايَة جو ہیں حَقِيقَت اور مَجَاز کے ساتھ جمع ہو گئے حالانکہ یہ آپس میں قَسِيم ہیں اور قَسِيم ایک دوسرے کے کیا ہوتے ہیں؟ متباین ہوتے ہیں۔ تو جواب، کہا بھئی یہ چونکہ جمع ہو جاتے ہیں اسی لیے علامہ فَخْرُ الْإِسْلَام نے اور طریقہ اختیار کیا، انہوں نے کہا یہ ایک تقسیم دراصل ہے ہی نہیں یہ کیا ہیں دراصل؟ دو تقسیمیں ہیں، ایک تقسیم ہے استعمال کے اعتبار سے اور دوسری تقسیم ہے بَيَان کے باب میں اس نظم کے جاری ہونے کے اعتبار سے ہے بھئی۔ اور جبکہ صَاحِبِ تَوْضِيح نے یوں کیا کہ پہلے تقسیم کی استعمال کے اعتبار سے، کہا دو ہی قسمیں ہیں حَقِيقَت اور مَجَاز، پھر حَقِيقَت اور مَجَاز انکشاف اور استتار کے اعتبار سے کتنی کتنی قسم پر ہیں؟ دو دو قسم پر ہیں بھئی، صَرِيح اور كِنَايَة۔ بعضوں نے اور جواب دیا، انہوں نے کہا بھئی کہ بھئی یہاں پر یہ جو ہے تباین اعتباری ہے یعنی ان کے مفہوم آپس میں کیا ہیں؟ متباین ہیں، اس لیے کہ حَقِيقَت کے اندر، حَقِيقَت ہے اس حیثیت سے لفظ کہ وہ کس میں استعمال ہو رہا ہے؟ اپنے معنیٰ موضوع لہ کے اندر قطع نظر انکشاف اور استتار کے، اور مَجَاز کہ اس حیثیت سے کہ لفظ استعمال ہوا ہے اپنے معنیٰ غیر موضوع لہ کے اندر قطع نظر انکشاف اور استتار کے، اور جبکہ صَرِيح کیا ہے کہ لفظ کیا ہو؟ اس کا معنی منکشف ہو قطع نظر موضوع لہ یا غیر موضوع لہ میں استعمال

ہونے کے، اور کِنَایَة کس کو کہتے ہیں کہ لفظ کا معنی مستتر ہو یعنی قطع نظر کہ وہ معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے یا غیر موضوع لہ میں۔

پھر اس کے بعد بتلایا چوتھی تقسیم تھی بھئی کہ مراد، نظم کی مراد پر مطلع ہونے کے طریقوں کے بارے میں تھی۔ اس پر اشکال ہوا تھا کہ بھئی یہ تو مجتہد کا کام ہے مطلع ہونا لہٰذا اس کو نظم کی اقسام بنانا صحیح نہیں۔ کہتے ہیں بھئی ٹھیک ہے یہ مجتہد کی شان ہے کہ مجتہد اس بات پر مطلع ہوتا ہے کہ اس نظم سے یہ مراد ہے، لیکن وہ مراد اس کو پتہ کیسے چلا؟ یا تو کس طریقے پر ہو گا؟ عِبَارَةُ النَّصّ سے، یا إِشَارَةُ النَّصّ سے، یا دَلَالَةُ النَّصّ سے، یا اقْتِضَاءُ النَّصّ سے، تو مجتہد اس پر مطلع ہوا یعنی یہ معنی ثابت ہے کس سے؟ نظم سے، تو ہم کس تک پہنچ گئے؟ جب مجتہد اس پر مطلع ہوا تو معلوم ہوا یہ معنی اس نظم سے کیا ہو رہا ہے؟ ثابت ہو رہا ہے، کس طریقے پر ثابت ہو رہا ہے؟ یا عِبَارَةُ النَّصّ کے طریقے پر، یا إِشَارَةُ النَّصّ کے طریقے پر، یا دَلَالَةُ النَّصّ کے طریقے پر، یا اقْتِضَاءُ النَّصّ کے طریقے پر، اور پھر معنی سے کہاں تک ہم پہنچ گئے؟ لفظ تک بھئی کہ یہ لفظ دلالت کر رہا ہے اس معنی پر کس طریقے پر؟ عِبَارَةُ النَّصّ کے طریقے پر، یا إِشَارَةُ النَّصّ کے طریقے پر، یا دَلَالَةُ النَّصّ یا اقْتِضَاءُ النَّصّ کے طریقے پر۔ کہتے ہیں اسی لیے اس کو کہا گیا ہے کہ یہ معنی کی قسم ہے اس لیے کہ یہاں لفظ تک ہم کس کے واسطے سے پہنچے؟ معنی کے واسطے سے پہنچے۔ پھر اس کے بعد بتلایا تھا ان کی وجہ حصر ذکر کی کہ استدلال کرنے والا اگر نظم سے استدلال کرے تو اگر نظم اسی کے لیے چلائی گئی ہے، اسی معنی کے لیے چلائی گئی ہے، اس کو ذکر کیا گیا ہے، تو وہ عِبَارَةُ النَّصّ ہے اور اگر اس معنی کے لیے نہیں چلائی گئی تو وہ إِشَارَةُ النَّصّ ہے۔ پھر اگر وہ استدلال کرتا ہے نظم سے نہیں کرتا بلکہ کس سے کرتا ہے؟ معنی سے کرتا ہے، تو اگر وہ معنی نظم سے سمجھ میں آرہا ہے لغت کی حیثیت سے بغیر کسی اجتہاد کے دخل کے تو یہ کیا ہے؟ تو یہ دَلَالَةُ النَّصّ ہے، اور اگر ایسا نہ ہو یعنی لغت کے اعتبار سے وہ معنی سمجھ میں نہیں آرہا بلکہ

نص کیا کر رہی ہے اس کا تقاضا کر رہی ہے، اپنے صحیح ہونے کے لیے اس کا تقاضا کر رہی ہے تو یہ کیا ہے؟ اقْتِضَاءُ النَّصّ ہے۔ اور اگر نص کی صحت اس پر موقوف نہیں ہے تو پھر وہ کس میں سے ہے؟ استدلالات فاسدہ میں سے، یعنی ان کا کوئی اعتبار نہیں۔ پھر اس کے بعد بتلایا تھا ان کے علاوہ ایک پانچویں قسم اور بھی ہے جس کے اندر ہم کیا جانیں گے؟ ان اقسام کے مواضع اور ان کے معانی اور ان کی ترتیب اور ان کے احکام کو جان لیں گے بھئی۔ مواضع سے کیا مراد ہے؟ بتلایا مواضع سے مراد ان کے مآخذ ہیں بھئی کہ ان کا اشتقاق کس سے ہوا ہے، معانی سے مراد ان کی وہ اصطلاحی تعریفیں ہیں، اور ترتیب سے مراد یہ کہ ان میں اگر تقابل آجائے دو قسموں میں تو کس کو ترجیح دیں گے، اور احکام سے مراد کیا ہے؟ ان کے احکام مراد ہیں بھئی کہ کون سا قطعی ہے کون سا ظنی ہے وغیرہ۔

اور پھر بتلایا بھئی کہ جو ماتن نے کہا کہ یہ اسی قسمیں ہیں اور پانچ تقسیمات ہوئیں، تو وجہ حصر درست نہ رہی۔ تو بتلایا آپ

کو بھئی کہ یہ دراصل قرآن کی تقسیم ہے ہی نہیں، بلکہ قرآن کی جو اقسام ہیں ان میں سے ہر ایک کی معرفت کی کیا ہو رہی ہے یہ دراصل؟ تقسیم ہو رہی ہے۔ تو یوں کہیں بھئی کہ قرآن کے احکام کا جاننا موقوف ہوا کس پر؟ بیس قسموں پر، اور بیس قسموں کا جاننا موقوف ہوا کتنی پر؟ ان میں سے ہر ایک موقوف ہوئی کتنی پر؟ چار پر۔ تو گویا بیس کل کے کل کتنے پر موقوف ہوئیں؟ اسی پر موقوف ہوئیں۔ تو گویا احکام قرآن کا جاننا کس پر موقوف ہوا؟ اسی قسموں پر۔ اس اعتبار سے انہوں نے اسی قسمیں کہا اور انہی بیس کو کیا بنا دیا؟ اسی بنا دیا۔ ورنہ تو دراصل یہ قرآن کی اقسام ہیں ہی نہیں بھئی۔ اور پھر آپ کو آخر میں یہ بتلایا کہ بھئی یہ جو ہے علامہ فَخْرُ الْإِسْلَام کا طریقہ ہے، لیکن انہوں نے اپنی کتاب کو جب اس میں، کتاب میں اس طریقے کو اختیار کیا تو شروع سے آخر تک اسی طرح چلتے رہے، جبکہ مصنف نے کیا کیا ہے ہر جگہ پر ان چاروں کی رعایت نہیں رکھی، بعض جگہ بعض کو ذکر کیا، بعض کو بالکل سرے سے ذکر کیا ہی نہیں ہے بھئی۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنْ بَيَانِ إِجْمَالِ التَّقْسِيمِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ پھر جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہو گئے مولانا تقسیم کے اجمال کے بیان سے تو شروع ہو گئے بھئی اقسام کی تفصیل کے بیان میں۔ اب تفصیل سے بھئی، پہلے اجمالاً ساری بیس قسمیں بیان کر دیں، اب ہر ایک کو کیا کریں گے؟ تفصیل ہر ایک کی کریں گے بھئی، تعریف، حکم، مثالیں وغیرہ۔ فَقَالَ پس فرماتے ہیں أَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الِانْفِرَادِ خَاصّ وہ ہر وہ لفظ ہے، وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ جس کو کیا کیا گیا ہو؟ وضع کیا گیا ہو، ایک معلوم معنی کے لیے عَلَى الِانْفِرَادِ کس طریقے پر؟ انفراد کے طریقے پر، انفراد کے طریقے پر۔

معلوم ہوا خَاصّ ہر وہ لفظ ہے جس کو کسی معلوم معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ یہ متن ہے مولانا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے، اعتراض ہوا بھئی کہ آپ نے کہا معنیٰ معلوم کے لیے وضع ہو، تو اس سے خَاصُّ الْعَيْن خارج ہو گیا کیونکہ خَاصُّ الْعَيْن جیسے اس کی مثال آگے ذکر کریں گے جیسے زَيْد ہے، وہ کیا ہے؟ خَاصُّ الْعَيْن ہے بھئی خَاصُّ الْعَيْن ہے۔ وہ تو اس سے خارج ہو گیا کیونکہ وہ تو معنی کا نام نہیں، اور آپ نے تو کیا کہا خَاصّ ہر وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو کسی معنیٰ معلوم کے لیے؟ تو جواب یہ ہے مولانا یاد رکھیے کہ معنی یہاں، معنی سے مراد ہے مفہوم بھئی۔ معنی سے کیا مراد ہے؟ مفہوم، اور مفہوم عام ہے چاہے وہ عین ہو یا معنی ہو، چاہے وہ عین ہو یا معنی۔ عین کہتے ہیں محسوس چیز مولانا، محسوس چیز جو نظر آئے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ اشکال کیا ہوا کہ آپ نے معنی کا لفظ ذکر کیا تو اس سے کون خارج ہو گیا؟ خَاصُّ الْعَيْن خارج ہو گیا، حالانکہ وہ بھی کیا ہے اس میں داخل ہے، لیکن آپ کی تعریف جامع نہ رہی۔ تو جواب دیا کہ معنی سے کیا مراد ہے؟ مفہوم مراد ہے اور مفہوم عام ہے وہ عین کو بھی شامل ہے اور معنی کو بھی شامل ہے۔

فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ، یہاں سے فوائد قیود ذکر کریں گے۔ بھئی اس شرح کے اندر یاد رکھیے فوائد قیود ذکر کریں گے اور پھر دو

اعتراضات کے جواب دیں گے بھئی۔ تو فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ لِكُلِّ أَلْفَاظٍ وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ پس ماتن کا یہ قول جو ہے كُلُّ لَفْظٍ یہ جنس کے درجے میں ہے لِكُلِّ أَلْفَاظٍ تمام الفاظ کے لیے، کیونکہ كُلُّ لَفْظٍ کے اندر کیا ہو گئے، کیا ہوا؟ سارے الفاظ کیا ہوئے اس میں داخل ہو گئے، وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ اور باقی کس کی طرح ہیں؟ فصل کی طرح ہیں۔

فَقَوْلُهُ وُضِعَ لِمَعْنًى يُخْرِجُ الْمُهْمَلَ انہوں نے کیا کہا؟ ہر لفظ ہے، تو وہ بامعنی لفظ بھی داخل ہو گئے اس میں اور مہمل لفظ بھی کیا ہوئے جن کا کوئی معنی نہ ہو وہ بھی اس کے اندر داخل۔ لیکن آگے جب فَقَوْلُهُ وُضِعَ لِمَعْنًى کہا کہ جس کو کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، تو یہ قید يُخْرِجُ الْمُهْمَلَ کیا کر دیتی ہے؟ مہمل لفظ کو خارج کر دیتی ہے جس کو کسی معنی کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو۔

وَقَوْلُهُ مَعْلُومٌ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومَ الْمُرَادِ، اچھا کیا ذکر کیا تھا وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ، تو یہ مَعْلُوم سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں بھئی: یا تو اس سے مراد مَعْلُومُ الْمُرَاد ہے یا اس سے مراد مَعْلُومُ الْبَيَان ہے۔ اگر اس سے اس کا معنی کیا ہو، اس سے مراد، اس کا معنی ہو مَعْلُومُ الْمُرَاد تو پھر مُشْتَرَك اس سے نکل جائے گا۔ بھئی چار قسمیں ہیں نا: خَاصّ، عَامّ، مُشْتَرَك اور مُؤَوَّل۔ اچھا، تو اب ان کو بھی تو نکالنا ہے بھئی کہ تعریف ان کو شامل نہ ہو۔ تو اگر مَعْلُوم سے مراد مَعْلُوم کا معنی یا تو مَعْلُومُ الْمُرَاد ہو گا یعنی جس کی مراد معلوم ہو، یا اس کا معنی کیا ہو گا مَعْلُومُ الْبَيَان یعنی اس کا معنی ظاہر ہو یوں کہیں، کیا ہو اس کا معنی؟ ظاہر ہو، معلوم ہو۔ تو اگر مَعْلُومُ الْمُرَاد لیں تو پھر اس سے مُشْتَرَك نکل جائے گا، اس لیے کہ مُشْتَرَك کی مراد معلوم نہیں ہوتی بھئی، اس لیے کہ مُشْتَرَك تین چار معانی کے لیے ہے بھئی، کسی ایک معنی کو بھی اس سے ارادہ، ہاں جملے میں استعمال ہو وہ بعد کی بات ہے، ہم ویسے کہہ رہے ہیں ایک لفظ مُشْتَرَك ہے اس کے تین چار معانی آتے ہیں تو اس کی مراد معلوم ہوتی ہے کہ کون سا معنی ہے؟ نہیں، کوئی بھی لے سکتے ہیں موقع کے مطابق بھئی۔ تو ویسے اس کی مراد متعین نہیں ہوتی کہ کون سا معنی اس کا ہے بھئی، ہر معنی کے لیے اس کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔ تو لہٰذا جب اگر اس سے مراد کیا لیں مَعْلُوم سے مَعْلُومُ الْمُرَاد تو کون نکل گیا؟ مُشْتَرَك، کیونکہ مُشْتَرَك مَعْلُومُ الْمُرَاد نہیں ہوتا۔ اور اگر اس کا معنی کیا کریں؟ مَعْلُومُ الْبَيَان کریں، تو پھر اس سے مُشْتَرَك نہیں نکلتا، اس لیے کہ مُشْتَرَك کے تین چار معانی آ گئے لیکن وہ چاروں واضح ہیں، تو وہ سارا مُشْتَرَك کیا ہوا؟ مَعْلُومُ الْبَيَان تو ہے، تو جو مَعْلُومُ الْبَيَان کی قید لگائی تو مُشْتَرَك خارج نہیں کیونکہ وہ کیا ہے؟ مَعْلُومُ الْبَيَان یعنی اس کا معنی کیا ہے؟ واضح ہے، مثلاً اس کا یہ بھی معنی، یہ بھی معنی، یہ بھی معنی، یہ بھی معنی، ہر معنی اس کا کیا ہے؟ واضح ہے، تو مَعْلُومُ الْبَيَان کہیں تو وہ نہیں نکلتا لیکن مَعْلُومُ الْمُرَاد کہیں تو وہ کیا ہو جاتا ہے؟ نکل جاتا ہے۔

اچھا تو کہتے ہیں وَقَوْلُهُ مَعْلُومٌ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومَ الْمُرَادِ اگر اس کا معنی مَعْلُومُ الْمُرَاد ہے تو يَخْرُجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ تو تعریف سے جو ہے مُشْتَرَك خارج ہو جائے گا، لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومِ الْمُرَادِ اس لیے کہ وہ غیر معلوم المراد ہے۔ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومَ الْبَيَانِ اور اگر مَعْلُوم کا معنی کیا ہے مَعْلُومُ الْبَيَان ہے، لَمْ يَخْرُجِ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ تو پھر اس سے مُشْتَرَك خارج نہیں

ہوتا۔ پھر کیسے نکلے گا؟ کہتے ہیں وَيَخْرُجُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَى الِانْفِرَادِ وہ کس کے ذریعے نکل جائے گا؟ انْفِرَاد کے قول کے ذریعے نکل جائے گا، ماتن کا جو قول عَلَى الِانْفِرَاد تھا۔ کیوں؟ لِأَنَّ مَعْنَاهُ حِينَئِذٍ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى مُنْفَرِدًا عَنِ الْأَفْرَادِ کہ اس صورت میں معنی یہ ہو گا کہ وہ معنی جو ہے، کہ ہر، دیکھیے دوبارہ اوپر تعریف دیکھیے: ہر وہ لفظ ہے جس کو کیا کیا گیا ہو؟ وضع کیا گیا ہو ایک معلوم معنی کے لیے عَلَى الِانْفِرَاد کس طریقے پر؟ انفراد کے طریقے پر یعنی وہ معنی کیا ہو؟ مُنْفَرِدًا عَنِ الْأَفْرَادِ افراد سے منفرد، یعنی اس میں افراد نہ ہوں، اس میں افراد نہ ہوں، اور وَعَنْ مَعْنًى آخَرَ اور کس سے منفرد ہو وہ؟ کسی دوسرے معنی سے۔ تو افراد سے، افراد بھی اس میں نہ ہوں کوئی دوسرا معنی بھی اس میں نہ ہو۔ تو جب منفرداً، تو یہ مُنْفَرِدًا عَنِ الْأَفْرَاد کو بھی شامل ہوا اور مُنْفَرِدًا عَنْ مَعْنًى آخَر کو بھی، دونوں صورتیں آگئیں۔ تو مُنْفَرِدًا عَنِ الْأَفْرَاد کے ذریعے کون نکلا؟ افراد کس میں ہوتے ہیں؟ عَامّ کے اندر، تو مُنْفَرِدًا عَنِ الْأَفْرَاد کے ذریعے کون نکل گیا؟ عَامّ۔ اور مُنْفَرِدًا عَنْ مَعْنًى آخَر دوسرے معنی سے بھی منفرد ہو، اکیلا ہو، دوسرا معنی بھی اس کا کوئی نہ ہو، تو پھر اس کے ذریعے کون نکل گیا؟ مُشْتَرَك، کیونکہ اس کے کئی معانی آتے ہیں وہ اکیلا نہیں ہوتا دوسرے معنی سے۔ تو کہتے ہیں فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُّ جَمِيعًا تو اس کے ذریعے مُشْتَرَك اور عَامّ دونوں نکل گئے۔

جی یہاں تک بحث تھی مولانا فوائد قیود بھئی۔ اب آگے دو اعتراضات کے جواب دے رہے ہیں بھئی۔ آسان اعتراض ہے بھئی۔ اچھا، پہلے شرح کا ایک اعتراض سمجھ لو، اس شرح پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔ جیسے متن پر ایک اعتراض ہوا تھا، کیا ہوا تھا اعتراض؟ کہ معنی کا لفظ ذکر کیا تو اس سے خَاصُّ الْعَيْن نکل گیا تھا۔ جواب کیا دیا تھا؟ کہ معنی سے کیا مراد ہے؟ مفہوم، اور مفہوم شامل ہے عین کو بھی اور معنی کو بھی شامل ہے، تو خَاصُّ الْعَيْن داخل رہا۔ اب شرح پر بھی ایک اعتراض ہوتا ہے۔ شرح میں انہوں نے پہلی سطر میں کہا بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ کہ كُلُّ لَفْظٍ کس کے درجے میں ہے؟ جنس کے درجے میں ہے۔ آگے کہا وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ اور باقی کس کی طرح ہے؟ بھئی کہنا تو یہ چاہیے تھا کہ كُلُّ لَفْظٍ جنس ہے، لیکن یہ نہیں کہا جنس ہے بلکہ کیا کہا؟ جنس کے درجے میں ہے، اور باقی کے بارے میں کہا وہ فصل کی طرح ہے حالانکہ کہنا کیا چاہیے تھا؟ باقی کیا ہے؟ فصل ہے۔ جی، تو جواب دیا بعض علماء نے اس کا یہ کہ بھئی ایک ہے حقائق موجودہ ایک ہوتے ہیں اور ایک ہے حقائق اعتباریہ۔ بعض حقیقتیں وہ ہیں جو خارج میں موجود ہیں، جیسے انسان کیا ہے؟ حیوان ناطق ہے اور اس کی، یہ خارج میں موجود ہے۔ اور کچھ حقیقتیں کیا ہیں جن کا ہم اعتبار کرتے ہیں، معتبر کے اعتبار پر موقوف ہیں، آپ اعتبار کرتے ہیں تو وجود ہے، آپ اعتبار نہیں کرتے تو وجود نہیں، جیسے خَاصّ، عَامّ وغیرہ بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ خَاصّ عَامّ کا آپ اعتبار کرتے ہیں، اس کی تعریف کرتے ہیں اس کو کہتے ہیں، آپ نے اس کا اعتبار کیا تو ہے، اعتبار نہیں کیا تو معتبر کے کس پر موقوف ہیں؟ معتبر کے۔ بھئی انسان کے بارے میں آپ اعتبار کریں یا نہ کریں اس کا وجود ہے یا نہیں؟ اس کا وجود ہے۔ اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جو معتبر کے اعتبار پر موقوف ہوتی ہیں، وہ اعتبار کریں، اس کا اعتبار کیا جائے تو ہے، اعتبار

نہ کرو تو اعتبار ہی نہیں کیا تو اس کا وجود بھی نہیں ہے۔ تو لہٰذا حقیقتیں دو قسم پر ہیں، کچھ حقیقتیں کیا ہیں؟ موجود، اور کچھ حقیقتیں کیا ہیں؟ اعتباری ہیں۔ تو جو حقیقت موجود ہیں ان میں تو ان کی تعریف میں تو جنس اور فصل حقیقتاً ہوتے ہیں، اور جو حقیقت اعتباری ہے اس کے اندر جنس اور فصل حقیقتاً نہیں ہیں بھئی، وہ بھی جنس اور فصل بھی کیا ہیں؟ اعتباری ہیں۔ اسی لیے کہا کہ یہ جنس کے درجے میں ہے کیونکہ وہ جنس حقیقتاً نہیں بلکہ کس قسم کی جنس ہے؟ اعتباری ہے۔ اسی طرح وہ فصل کی طرح ہے کیونکہ وہ فصل بھی حقیقی نہیں ہے بلکہ کس قسم کی ہے؟ اعتباری ہے۔ جواب سمجھ میں آیا؟ دوبارہ سن لو بھئی، اعتراض یہ ہوتا تھا کہ شارح کو کہنا چاہیے تھا کہ یہ كُلُّ لَفْظٍ جنس ہے، لیکن انہوں نے کیا کہا؟ یہ جنس کے درجے میں ہے۔ انہیں کہنا چاہیے تھا باقی فصل ہے، لیکن انہوں نے کیا کہا؟ باقی فصل کی طرح ہے۔ جواب دیا کہ حقیقتیں دو قسم پر ہیں، کچھ حقائق موجود ہیں اور کچھ حقائق اعتباری ہیں۔ حقائق موجودہ کے اندر جنس اور فصل حقیقتاً ہوتے ہیں اور حقائق اعتباریہ کے اندر جنس اور فصل کیا ہوتے ہیں؟ اعتباری ہوتے ہیں حقیقتاً نہیں، تو جب وہ حقیقتاً نہیں ہیں تو وہ جنس اور فصل بھی حقیقتاً نہ ہوئے بلکہ وہ جنس اور فصل کے درجے میں ہوئے ان کی طرح ہوئے بھئی۔

اچھا آگے اب اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ بھئی پیچھے ماتن نے کیا کہا تھا؟ لفظ نہیں استعمال کیا تھا بلکہ کیا لفظ استعمال کیا تھا اس کی جگہ؟ نَظْم، یہاں کہا كُلُّ لَفْظٍ، بھئی یہاں بھی کیا کہنا چاہیے تھا؟ نَظْم بھئی۔ تو جواب دے رہے ہیں بھئی دو جواب ذکر کریں گے۔ کہتے ہیں وَإِنَّمَا ذَكَرَ اللَّفْظَ هٰهُنَا دُونَ النَّظْمِ جَرْيًا عَلَى الْأَصْلِ یہاں پر لفظ کو ذکر کیا نہ کہ نظم کو جَرْيًا عَلَى الْأَصْلِ اصل پر چلتے ہوئے، کس پر چلتے ہوئے؟ اصل پر چلتے ہوئے کہ اصل میں لفظ کہتے ہیں تو لفظ ہی کہا، اور وہاں بطور ادب کے کیا کہا تھا؟ نَظْم۔ دوسرا جواب وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ اور اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ أَنَّ هٰذِهِ الْأَقْسَامَ لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ کہ یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں، بَلْ يَجْرِي فِي جَمِيعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ بلکہ یہ جاری ہوتی ہیں تمام کلمات عرب کے اندر بھئی، کس کے اندر؟ خَاصّ، عَامّ، مُشْتَرَك وغیرہ کس میں جاری ہوتی ہیں؟ تمام کلمات عرب میں۔ تو پہلے جو تھا وہ لفظ کا جو ذکر آیا تھا وہ صرف کس کے ساتھ تھا تعلق اس کا؟ کتاب اللہ، تو وہاں ادب کے طور پر نَظْم کہا اور یہ تو کتاب اللہ کے ساتھ خاص ہی نہیں ہے یہ تو کیا ہے؟ عام ہے، لہٰذا اس کے لیے وہی عام لفظ کیا استعمال کر لیا؟ لفظ بھئی۔ تو کہتے ہیں وَإِنَّمَا ذَكَرَ النَّظْمَ فِي التَّقْسِيمَاتِ اور جو نظم کو ذکر کیا تقسمات، ذکر کیا تھا تقسمات کے اندر رِعَايَةً لِلْأَدَبِ وہ کس لیے کیا تھا؟ رعایت ادب کے طور پر۔ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي الْأَصْلِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ اس لیے کہ نظم جو ہے اصل کے اندر وہ موتی جمع کرنا ہے، موتی پرونا ہے فِي السِّلْكِ کس کے اندر؟ لڑی کے اندر۔ بِخِلَافِ اللَّفْظِ بخلاف لفظ کے، فَإِنَّهُ فِي اللُّغَةِ الرَّمْيُ اس لیے کہ وہ لغت میں کس کو کہتے ہیں؟ پھینکنے کو۔ تو یہ معنی مناسب نہیں تھا تو ادب کے طور پر وہاں نَظْم کہا کیونکہ صرف کتاب اللہ کی بات تھی اور یہ کتاب اللہ کی بات نہیں ہے لہٰذا یہاں نَظْم لانے کی ضرورت نہیں، لفظ ہی کہا۔

جی، وَأَمَّا ذِكْرُ كَلِمَةِ كُلٍّ فَإِنَّهُ، یہ دوسرا اعتراض ہے بھئی۔ اعتراض یہ کہ متن میں انہوں نے خَاصّ کی تعریف کی اور

خَاصّ کی تعریف میں کُلُّ کا لفظ لے کر آئے، کیا لے کر آئے؟ کُلُّ، حالانکہ کُلُّ آتا ہے احاطہ افراد کے لیے، سارے افراد کا کیا کرنے کے لیے؟ احاطہ کرنے کے لیے، اور تعریف کی جاتی ہے ماہیت کی اور حقیقت کی۔ سمجھ میں آیا؟ تو تعریف کی جاتی ہے ماہیت اور حقیقت کی اور کُلُّ تو آتا ہے کس کے لیے؟ احاطہ افراد کے لیے، لہٰذا تعریف کے اندر کُلُّ کا لفظ پسندیدہ نہیں ہے، شارح، تو ماتن نے کیوں ذکر کیا؟ کہتے ہیں ہاں بھئی آپ کی بات ٹھیک ہے، کُلُّ کا لفظ کیا ہے؟ تعریفات میں منطقیوں کے نزدیک ناپسندیدہ ہے لیکن یہاں پر بھئی عموم پیدا کرنے کے لیے تمام افراد کا احاطہ کرنے کے لیے کیا کر لیا گیا؟ کُلُّ کے لفظ کو استعمال کر لیا گیا۔ کہتے ہیں وَأَمَّا ذِكْرُ كَلِمَةِ كُلٍّ باقی کلمہ کُلُّ کا ذکر کرنا فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَنْكَرًا فِي التَّعْرِيفَاتِ اگرچہ وہ کیا ہے؟ ناپسندیدہ ہے تعریفات کے اندر فِي اصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ کس کی اصطلاح میں بھئی؟ منطق کی اصطلاح میں، وَلٰكِنَّ الْقَصْدَ هٰهُنَا لِبَيَانِ الِاطِّرَادِ وَالضَّبْطِ لیکن ارادہ جو ہے یہاں پر وہ اطّراد، اطّراد کا معنی عموم پیدا کرنا بھئی، اور ضبط کا معنی جمع کرنا بھئی سب کو۔ یہاں پر بھئی عموم اور جمع کرنے کے لیے ہے تاکہ تعریف جامع ہو جائے، سارے افراد کو کیا ہو جائے؟ جامع ہو جائے۔ وَهُوَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظِ كُلٍّ اور یہ اطّراد اور ضبط کس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے؟ لفظ کُلُّ کے ذریعے۔

وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ خُصُوصَ الْجِنْسِ أَوْ خُصُوصَ النَّوْعِ أَوْ خُصُوصَ الْعَيْنِ اور پھر وہ خَاصّ یا تو، وہ جو خُصُوص ہے یا تو خُصُوصُ الْجِنْس ہو گا یا خُصُوصُ النَّوْع ہو گا یا خُصُوصُ الْعَيْن۔ یا یوں کہو یا وہ خَاصّ یا تو خَاصُّ الْجِنْس ہو گا یا خَاصُّ النَّوْع ہو گا یا خَاصُّ الْعَيْن۔ تَقْسِيمٌ لِلْخَاصِّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ شارح فرما رہے ہیں بھئی کہ ماتن نے پہلے تعریف کر دی اب اس کے افراد بتلانے لگے ہیں بھئی اس کی تقسیم کر رہے ہیں، تو کہتے ہیں تَقْسِيمٌ لِلْخَاصِّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ یہ تقسیم ہے خَاصّ کی اس کی تعریف کے بیان کے بعد۔ أَيِ الْخُصُوصُ الَّذِي يُفْهَمُ فِي ضِمْنِ الْخَاصِّ یہ بھئی ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، اچھا سمجھ میں آیا بھئی، اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ هُوَ ضمیر کس کو راجع ہے؟ پیچھے خَاصّ کا ذکر ہوا تھا، کس کا ذکر ہوا تھا؟ خَاصّ۔ تو هُوَ ضمیر اگر خَاصّ کو راجع کریں تو خَاصّ تو ہے ذات اور آگے خبر آ رہی ہے خُصُوصَ الْجِنْسِ أَوْ خُصُوصَ النَّوْعِ أَوْ خُصُوصَ الْعَيْنِ اور خُصُوص ہے مصدر، اور مصدر کا حمل ذات پر صحیح نہیں ہوتا۔ تو اگر هُوَ ضمیر کس کو راجع کریں؟ خَاصّ کو تو پھر حمل صحیح نہیں بنتا، اور اگر هُوَ ضمیر راجع کریں خُصُوص کو تو پھر بات تو ٹھیک ہو جاتی ہے لیکن پیچھے خُصُوص کا تو کہیں ذکر ہی نہیں آیا تو ضمیر بغیر مرجع کے آ گئی، ضمیر کیا ہوئی؟ بغیر مرجع کے آئی۔ جواب دے رہے ہیں مولانا کہ هُوَ ضمیر خُصُوص کو راجع ہے اور یہ ضمیر بغیر مرجع کے نہیں ہے اس لیے کہ پیچھے خَاصّ کا ذکر آیا تھا اور خَاصّ کے ضمن میں کیا آ گیا؟ خُصُوص بھی سمجھ میں آ گیا، خَاصّ نے اس پر دلالت کر دی۔

تو کہتے ہیں أَيِ الْخُصُوصُ الَّذِي يُفْهَمُ فِي ضِمْنِ الْخَاصِّ یعنی کہ وہ خُصُوص جو کہ سمجھ میں آتا ہے کس کے ضمن میں؟ خَاصّ کے ضمن میں، إِمَّا أَنْ يَكُونَ خُصُوصَ الْجِنْسِ یا تو وہ خُصُوصُ الْجِنْس ہو گا بِأَنْ يَكُونَ جِنْسُهُ خَاصًّا بہ ایں طور کہ اس کی جنس کیا ہو گی؟ خَاصّ ہو گی بِحَسَبِ الْمَعْنَى کس اعتبار سے؟ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خَاصّ ہو گی، وَإِنْ يَكُنْ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مُتَعَدِّدًا اگرچہ وہ جس پر صادق آ رہا ہے وہ متعدد ہی کیوں نہ ہو، اگرچہ وہ کیا ہوں؟ بھئی افراد سے قطع نظر مفہوم کو

ہم دیکھیں گے، اور مفہوم میں تعدد نہیں، مفہوم تو کیا ہے؟ معلوم ہے بھئی، مفہوم کیا ہے؟ جیسے رَجُل آگے آئے گا بھئی۔ اب رَجُل بھئی اس کے افراد تو بہت زیادہ ہیں، لیکن افراد نہیں بلکہ کیا مراد ہے اس کا؟ مفہوم، اور رَجُل کا ایک ہی مفہوم ہے اس کے اندر تعدد نہیں ہے بھئی۔ رَجُل کسے کہتے ہیں؟ وہ مذکر بنی آدم میں سے جو صِغَر کی حد سے آگے نکل جائے، صِغَر کی حد سے بڑھ جائے بالغ ہونے کی وجہ سے۔ رَجُل کسے کہتے ہیں؟ وہ مذکر بنی آدم میں سے جو صِغَر کی حد سے بڑھ جائے کس کی وجہ سے؟ بالغ ہو جانے کی وجہ سے بھئی۔ بِأَنْ يَكُونَ جِنْسُهُ خَاصًّا بہ ایں طور کہ اس کی جنس خَاصّ ہے بِحَسَبِ الْمَعْنَى کس اعتبار سے؟ معنی یعنی مفہوم کے اعتبار سے اس کی جنس خَاصّ ہے، وَإِنْ يَكُنْ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مُتَعَدِّدًا اگرچہ وہ جن پر وہ صادق آ رہا ہے وہ کیا ہیں؟ متعدد ہیں۔ اور اس سے کوئی حرج نہیں کیونکہ ہم افراد سے وہاں بحث ہی نہیں کر رہے بلکہ اس کے مفہوم سے۔ أَوْ خُصُوصَ النَّوْعِ یا وہ کیا ہو گا خُصُوصُ النَّوْع ہو گا عَلَى هٰذِهِ الْوَتِيرَةِ اسی طریقے پر، یعنی وہاں بھی نَوْع کا کیا ہے؟ جیسے جنس کی مثال تو آگے إِنْسَان ذکر کریں گے بھئی سمجھ میں آیا، نَوْع میں رَجُل ہے بھئی، تو رَجُل کیا ہے کس کی مثال ہے خَاصُّ النَّوْع کی مثال ہے، اور یہاں پر مفہوم مد نظر ہے افراد مد نظر نہیں ہیں۔ أَوْ خُصُوصَ الْعَيْنِ یا وہ خُصُوص کس قسم کا ہو گا خُصُوصُ الْعَيْن ہو گا، أَيِ الشَّخْصَ الْمُعَيَّنَ یعنی کیا مراد ہو گا؟ شخص معین مراد ہو گا، وَهٰذَا أَخَصُّ الْخَاصِّ اور یہ أَخَصُّ الْخَاصّ ہے، اسے کیا کہتے ہیں؟ أَخَصُّ الْخَاصّ، جیسے زَيْد۔ اب یہاں فرد مراد ہے لیکن ایک ہی فرد ہے یا زیادہ ہیں؟ ایک ہی فرد ہے، تو تعدد آیا؟ نہیں۔ خُصُوصُ الْجِنْس میں مفہوم کا اعتبار ہے، خُصُوصُ الْعَيْن میں بھی کس کا اعتبار ہے؟ مفہوم کا اعتبار ہے، افراد کا اعتبار نہیں، ورنہ جنس کے تو بہت افراد ہوتے ہیں، نَوْع کے بہت سے افراد ہوتے ہیں لیکن افراد سے ہماری بحث ہی نہیں ہے ہم تو کس اعتبار سے دیکھ رہے ہیں اس کو؟ مفہوم کے اعتبار سے، مفہوم کے اعتبار سے اس میں تعدد نہیں ہے بھئی۔ جیسے دیکھو بھئی إِنْسَان کسے کہتے ہیں؟ حیوان ناطق۔ اب بھئی بتاؤ اس کے مفہوم میں تعدد ہے کوئی اور مفہوم بھی ہے اس کا؟ نہیں، تو مفہوم میں تعدد نہیں، ہاں افراد تو اس کے بہت زیادہ ہیں لیکن افراد سے یہاں ہم بحث ہی نہیں کر رہے بلکہ کس اعتبار سے بات کر رہے ہیں؟ مفہوم کے اعتبار سے بات کر رہے ہیں۔

وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ، اب مولانا جنس اور نوع کی تعریف کریں گے، ایک جنس اور نوع کی تعریف وہ ہے جو مناطقہ کرتے ہیں، ایک جنس اور نوع کی تعریف وہ ہے جو اصولی کرتے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی اصول فقہ والے؟ مناطقہ چونکہ بحث کرتے ہیں ان کے مد نظر حقیقتیں ہوتی ہیں لہٰذا اس کی جنس کی تعریف یوں کرتے ہیں: هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ۔ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ وہ کلی ہے جو کثیرین پر بولی جائے، مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ وہ مختلف اور وہ جو کثیرین کیا ہیں حقیقتوں کے اعتبار سے مختلف۔ لیکن اصولی مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِق نہیں کہے گا بلکہ کیا کہے گا؟ مُخْتَلِفِينَ بِالْأَغْرَاضِ کہ ان کے اغراض کیا ہوں؟ مختلف ہوں۔ جب اغراض مختلف ہیں تو احکام بھی کیا ہوں گے؟ بھئی اصولی کے مد نظر احکام

ہوتے ہیں اور احکام کس اعتبار سے ہوتے ہیں؟ اغراض کے، جو غرض ہوگی اسی کے مطابق کیا ہوں گے اس کے احکام بھی ہوں گے بھئی، تفصیل آگے آرہی ہے بھئی۔ اسی طرح نوع کی تعریف بھئی مناطقہ کیا کرتے ہیں؟ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ وہ کلی ہے جو ایسے کثیرین پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں، ایک جیسی ہوں۔ جیسے مولانا حَيَوَان اور إِنْسَان۔ حَيَوَان مناطقہ کے نزدیک کیا ہے؟ جِنْس، اور إِنْسَان کیا ہے؟ نَوْع ہے بھئی۔ کیوں؟ کیونکہ انہوں نے کیا کہا مناطقہ جنس کی کیا تعریف کرتے ہیں؟ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ، اور حَيَوَان کے تحت بھی جو افراد ہیں ان کی حقیقتیں مختلف ہیں، مثلاً انسان بھی حیوان، گھوڑا بھی حیوان، گدھا بھی حیوان لیکن حقیقتیں مختلف، انسان کی حقیقت کیا ہے؟ حیوان ناطق، گھوڑے کی حقیقت کیا ہے؟ حیوان صاہل ہنہنانے والا حیوان، گدھے کی حقیقت کیا ہے؟ حیوان ناہق، تو دیکھو یہ کلی ہے کثیرین پر بولی جا رہی ہے اور وہ کثیرین ان کی حقیقتیں آپس میں مختلف ہیں۔ جبکہ انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اس لیے کہ نوع کسے کہتے ہیں؟ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ جن کی حقیقتیں کیا ہوں؟ متفق ہوں۔ بھئی یہ مشکل تو نہیں باتیں میں کر رہا یہ تو اصول الشاشی میں آپ نے پڑھی ہیں یا نہیں بھئی؟ جی، اصول الشاشی کے شروع میں ہی آتی ہیں بھئی تعریفات وہاں ذکر کرنا پڑتی ہیں۔

تو مناطقہ کیا تعریف کرتے ہیں نوع کی؟ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ جن کی حقیقتیں ایک ہوں، اور انسان کی حقیقت ایک ہے جتنے بھی انسان ہیں ان کی کیا حقیقت ہے؟ حیوان ناطق، تو انسان کیا ہوا مناطقہ کے نزدیک؟ نوع ہوا۔ سمجھ میں آئی بات؟ لیکن اصول فقہ والے کیا تعریف کرتے ہیں جنس کی؟ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْأَغْرَاضِ، اور نوع کی تعریف کرتے ہیں هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْأَغْرَاضِ جن کی غرض ایک ہو۔ تو وہ انسان جو مناطقہ کے نزدیک نوع تھا وہ اصولیین کے نزدیک وہ جنس ہے، اس لیے کہ انسان کے تحت رَجُل بھی ہے اور إِمْرَأَة بھی ہے، رَجُل کے اغراض الگ، إِمْرَأَة کی غرض الگ، اسی لیے احکام میں بھی کیا آتا ہے دونوں کے؟ فرق آتا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور تو رَجُل اور إِمْرَأَة یہ نوع ہیں، رَجُل کے تمام افراد کیا ہیں ان کی غرض ایک ہی ہے، متفقین ہیں بالاغراض، اور إِمْرَأَة کے سارے افراد کیا ہیں متفقین بالاغراض، سب کی غرض ایک ہے، تو رَجُل بھی اصولیین کے نزدیک نوع، إِمْرَأَة بھی اصولیین کے نزدیک نوع اور انسان کیا ہے اصولیین کے نزدیک؟ جنس، لیکن مناطقہ کے نزدیک انسان کیا ہے؟ نوع ہے کیونکہ وہ حقیقت سے بحث کرتے ہیں اور وہ چاہے رجل ہو یا امراۃ حقیقت تو کیا ہے دونوں کی؟ ایک ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ دیکھیے یہ ساری بات وہ خود بھی بیان کریں گے۔

کہتے ہیں وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ اور جنس جو ہے اصولیین کے نزدیک وہ عبارت ہے عَنْ كُلِّيٍّ مَقُولٍ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْأَغْرَاضِ وہ ایسی کلی جو بولی جائے ایسے کثیرین پر جو مختلف ہوں اغراض کے اعتبار سے دُونَ الْحَقَائِقِ نہ کہ حقائق کے اعتبار سے، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَنْطِقِيُّونَ جیسے کہ اس کی طرف مناطقہ گئے ہیں۔ وَالنَّوْعُ عِنْدَهُمْ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْأَغْرَاضِ اور نوع اصولیین کے نزدیک ایسی کلی ہے جو بولی جاتی ہے ایسے کثیر افراد پر جو متفق ہوتے ہیں

اغراض کے اعتبار سے دُونَ الْحَقَائِقِ نہ کہ حقائق کے اعتبار سے، كَمَا هُوَ رَأْيُ الْمَنْطِقِيِّينَ جیسے کہ کس کی رائے ہے؟ مناطقہ کی رائے ہے۔ وَهُمْ إِنَّمَا يَبْحَثُونَ عَنِ الْأَغْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ اس لیے کہ وہ بحث کرتے ہیں اغراض سے نہ کہ حقائق سے۔ فَرُبَّ نَوْعٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّينَ جِنْسٌ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ پس بہت سی نوع جو مناطقہ کے نزدیک ہیں وہ جنس ہیں فقہاء کے نزدیک، كَمَا يَظْهَرُ عَنِ الْأَمْثِلَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا بِقَوْلِهِ جیسے کہ ظاہر ہوتا ہے ان مثالوں سے جن کو ذکر کیا ماتن نے اپنے اس قول کے ساتھ: كَإِنْسَانٍ وَرَجُلٍ وَزَيْدٍ جیسے إِنْسَان ہے، رَجُل ہے اور زَيْد۔ بھئی پیچھے ذکر ہوا تھا خُصُوصُ الْجِنْس کا، تو إِنْسَان کس کی مثال ہے؟ خَاصُّ الْجِنْس کی۔ پیچھے ذکر ہوا تھا خُصُوصُ النَّوْع کا، تو یہ رَجُل کس کی مثال ہے؟ خَاصُّ النَّوْع کی۔ اور پیچھے خُصُوصُ الْعَيْن کا ذکر ہوا تھا، تو زَيْد کس کی مثال ہے؟ خَاصُّ الْعَيْن کی۔

فَالْإِنْسَانُ نَظِيرُ خَاصِّ الْجِنْسِ پس انسان مثال ہے خَاصُّ الْجِنْس کی، فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْأَغْرَاضِ اس لیے کہ یہ بولا جاتا ہے ایسے کثیرین پر جن کے اغراض کیا ہیں؟ مختلف ہیں۔ بھئی کیسے مختلف ہیں انسان کے اغراض؟ کہتے ہیں فَإِنَّ تَحْتَهُ رَجُلًا وَامْرَأَةً اس لیے کہ اس کے تحت رجل بھی ہے اور امراۃ بھی ہے، وَالْغَرَضُ مِنْ خِلْقَةِ الرَّجُلِ اور غرض آدمی کی پیدائش سے کہ هُوَ كَوْنُهُ نَبِيًّا اس کا نبی ہونا ہے، وَإِمَامًا اور امام ہونا ہے۔ نبی ہونا ہے مولانا سمجھ میں آیا، کہ مرد کیا ہے اس کے پیدائش کی اغراض میں سے ایک غرض کیا ہے کہ وہ نبی ہو گا، تو انبیاء سارے کس میں سے آئے ہیں؟ مردوں میں سے آئے ہیں، عورتوں میں سے کوئی نہیں۔ وَإِمَامًا اور امام ہونا ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ امیر ہونا ہے بھئی یعنی کہ کیا کہیں؟ ہاں خلیفہ ہونا ہے بھئی سمجھ میں آیا بھئی؟ خلیفہ ہو گا جی، عورت کا خلیفہ بننا صحیح نہیں بھئی۔ وَشَاهِدًا فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ اور اسی طرح اس کا گواہ بننا ہے حدود اور قصاص میں، بھئی حدود اور قصاص کے مسئلے میں آپ پڑھ چکے ہیں مرد گواہ بن سکتا ہے عورت گواہ نہیں بن سکتی۔ جی، وہ اسی طرح وَمُقِيمًا لِلْجُمُعَةِ وہ جمعہ قائم کرنے والا ہو، جمعہ کس پر ہے؟ مردوں پر ہے بھئی۔ وَالْأَعْيَادِ جمع ہے عِید کی، اور کہ وہ عید قائم کرنے والا ہو عیدین کی نماز، وہ جی، وَنَحْوِهِ اور اس جیسی چیزیں۔ وَالْغَرَضُ مِنَ الْمَرْأَةِ اور عورت سے غرض جو ہے كَوْنُهَا مُسْتَفْرَشَةً کہ وہ مُسْتَفْرَشَة ہو، یعنی مرد کے لیے فراش بنے، مرد کے لیے کیا بنے؟ فراش۔ فراش کا معنی ہے کسی عورت کا متعین ہونا کسی مرد کے بچوں کو جنم دینے کے لیے۔ ایک مرد ایک عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو یہ عورت اب اسی مرد کے بچوں کو جنم دینے کے لیے کیا ہو گئی؟ متعینہ ہو گئی، تو یہ اس کی فراش ہے، کیا ہے؟ فراش ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا فراش کا معنی بھئی؟ کہ عورت کا متعین ہونا کسی شخص کے بچوں کو جنم دینے۔ کہ وہ مستفرشہ ہو گی، آتِيَةً بِالْوَلَدِ بچے لانے والی یعنی بچوں کو جنم دینے والی ہو گی، مُدَبِّرَةً لِحَوَائِجِ الْبَيْتِ اور وہ گھر کے جو ضروریات ہیں ان کی تدبیر کرنے والی ہو گی، گھر کے کام جو ہیں، وَغَيْرِ ذٰلِكَ اس کے علاوہ بھئی۔ تو یہ عورت کی غرض یہ ہے کہ وہ مرد کے لیے مستفرشہ ہو، اس کے بچوں کو جنم دینے والی ہو، اس کے گھر کے ضروریات کی تدبیر کرنے والی ہو۔ تو یہ دیکھا دونوں کی غرض الگ الگ ہو گئی اور یہ کس کے تحت دونوں ہیں؟ انسان کے تحت ہیں، تو دونوں کی غرض الگ تو

انسان ایسی کلی ہے جو بولی جاتی ہے ایسے کثیرین پر جن کی غرض کیا ہے؟ مختلف ہے، تو یہ جنس ہے بھئی۔

وَالرَّجُلُ نَظِيرُ خَاصِّ النَّوْعِ اور رَجُل جو ہے خَاصُّ النَّوْع کی نظیر ہے، فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْأَغْرَاضِ اس لیے کہ یہ بولا جاتا ہے ایسے کثیرین پر جو متفق ہوتے ہیں اغراض کے اعتبار سے، فَإِنَّ أَفْرَادَ الرِّجَالِ كُلَّهُمْ سَوَاءٌ فِي الْغَرَضِ اس لیے کہ مرد جو ہیں ان کے تمام افراد برابر ہیں کس کے اندر؟ غرض کے اندر۔ جی، سمجھ میں آیا غرض میں سارے برابر ہیں۔ اس پر اشکال ہوتا ہے مولانا کہ مجنون بھی مرد کی، کیا ہے؟ مجنون اور غلام کیا ہوئے ان کا حکم تو الگ ہے۔ تو بھئی جواب دیتے ہیں اس کا کہ وہ اس اہلیت بھی ہونی چاہیے، اس مرد میں کیا ہے؟ ہاں جب اہلیت معتبرہ اس میں ہے تو پھر ساروں کے احکام ایک جیسے ہیں اور اگر کسی میں اہلیت معتبرہ ہی نہیں ہے وہ تو پھر کوئی عارض، یہ تو ایک عارض ہے جو اس کو لاحق ہوا ہے ورنہ سب کا حکم کیا تھا؟ ایک ہی تھا۔

وَزَيْدٌ نَظِيرُ خَاصِّ الْعَيْنِ اور زَيْد خَاصُّ الْعَيْن کی نظیر ہے، فَإِنَّهُ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الشَّرِكَةَ اس لیے کہ وہ تو ایسا شخص ہے جو معین ہے، لَا يَحْتَمِلُ الشَّرِكَةَ اس میں شرکت کا احتمال نہیں ہے، إِلَّا بِتَعَدُّدِ الْأَوْضَاعِ مگر وضعوں کے تعدد کی وجہ سے۔ بھئی دیکھیے آپ نے کیا کہا؟ زَیْد کا لفظ کیا ہے ایک معین شخص پر بولا جاتا ہے؟ نہیں بھئی، بعض اوقات ایک کے والدین نے بھی نام زید رکھا، دوسرے کے والدین نے بھی زید نام رکھا، تیسرے کے والدین نے بھی نام زید رکھا، تو زید میں تعدد آگیا، کیا آگیا؟ تعدد۔ کہتے ہیں بھئی وہ ہر ایک کے لیے وضع ہی الگ ہے، ایک کے والدین نے اپنے بیٹے کے لیے زید کے لفظ کو وضع کیا، دوسرے نے اپنے کے لیے، تیسرے نے اپنے، تو ایک وضع کے اعتبار سے کیا ہے؟ ایک ہی فرد پر یہ بولا جا رہا ہے۔ سمجھ میں آیا؟ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ أَيْ وُضِعَ لِشَخْصٍ مَعْلُومٍ یہ کس کے لیے وضع کیا گیا ہے؟ ایک معلوم شخص کے لیے اس کے والدین نے وضع کیا تھا، وہ دوسروں کے لیے انہوں نے وضع، ان کے لیے ان کے والدین نے وضع کیا تھا، تو وضعیں متعدد ہو گئیں ورنہ ایک وضع کے اعتبار سے اس کے اندر کسی بھی لحاظ سے تعدد نہیں، ایک ہی شخص پر بولا جاتا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ چلیے بس مولانا هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۲: بحثِ خاص (۱): خاص کا حکم (قطعیت و عدمِ احتمالِ بیان) اور آیتِ وضو میں شافعیہ کے چار دعاوی کا ابطال

نور الانوار صفحہ: ۱۵ — بتاریخ: ۲۰ اکتوبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيمِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُكْمِهِ، فَقَالَ: وَحُكْمُهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوصَ قَطْعًا أَيْ أَثَرُهُ الْمُتَرَتِّبُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوصَ الَّذِي هُوَ مَدْلُولُهُ قَطْعًا بِحَيْثُ يَقْطَعُ احْتِمَالَ الْغَيْرِ، فَإِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ احْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِيلٍ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گزشتہ سبق میں ہم نے خَاصّ کی تعریف پڑھی تھی اور اس کے افراد کے بارے میں پڑھا تھا۔ تو خلاصہ بحث یہ کہ انہوں نے بتلایا تھا کہ خَاصّ ہر وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو ایک معلوم معنی کے لیے عَلَى الِانْفِرَادِ کس طریقے پر؟ انفراد کے طریقے پر بھئی۔ اس پر اشکال ہوتا تھا کہ بھئی انہوں نے معنی کا لفظ ذکر کیا حالانکہ آگے یہ تقسیم کریں گے قسمیں بتلائیں گے ان میں ایک خَاصُّ الْعَيْن بھی ہے اور خَاصُّ الْعَيْن وہ تو معنی کا نام نہیں ہے بلکہ وہ تو ذات کا نام ہے بھئی۔ تو میں نے بتلایا تھا کہ یہاں معنی سے کیا مراد ہے؟ مفہوم مراد ہے اور وہ عام ہے، وہ ذات یعنی عین کو بھی شامل ہے اور معنی کو بھی شامل

ہے۔ تو جب عین کو شامل ہوا تو خَاصُّ الْعَيْن اس کے اندر داخل ہو گیا۔[۱]

پھر اس کے بعد شارح نے فوائد قیود ذکر کیے تھے اور بتلایا تھا کہ كُلُّ لَفْظٍ یہ جنس کے درجے میں ہے اور باقی الفاظ فصل کے درجے میں ہیں۔ یہاں شارح پر اعتراض ہوتا تھا کہ آپ نے کہا کہ كُلُّ لَفْظٍ جنس کے درجے میں ہے، آپ کو کہنا چاہیے تھا یہ جنس ہے اور باقی قیودات جو ہیں وہ فصل کی طرح ہیں، آپ کو کہنا چاہیے تھا باقی قیودات فصل ہیں۔ تو جواب میں نے دیا تھا کہ بتلایا تھا کہ بھئی جو کچھ حقائق موجودہ ہیں کچھ حقائق اعتباریہ ہیں۔ حقائق موجودہ کے اندر جنس اور فصل حقیقتاً ہوتے ہیں جبکہ حقائق اعتباریہ کے اندر جنس اور فصل حقیقتاً نہیں ہیں بلکہ اعتباری ہیں، تو اسی لیے چونکہ وہ حقیقتاً جنس اور فصل نہیں ہیں اس لیے کہا یہ جنس کے درجے میں ہے اور فصل کی طرح ہے۔

پھر بتلایا تھا کہ وُضِعَ لِمَعْنًى کی قید کے ذریعے مہمل خارج ہو گیا اس لیے کہ مہمل کو کسی معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہوتا۔ اسی طرح آگے وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ مَعْلُوم کی قید آئی تھی۔ اب اس کا معنی مَعْلُومُ الْمُرَاد ہو گا یا اس کا معنی مَعْلُومُ الْبَيَان ہو گا بھئی؟ مَعْلُومُ الْمُرَاد یعنی کہ اس کی مراد معلوم ہو۔ بھئی دیکھو مُشْتَرَك کے چار پانچ معانی آتے ہیں، مثلاً دو آجائیں گے، ایک سے زیادہ ہوں گے: دو ہوں گے، تین ہوں گے، چار ہوں گے یا پانچ معنی ہوں گے۔ ان میں سے کون سا معنی مراد ہے؟ کون سا معنی مراد ہے؟ تو جب یہ قید لگائی کہ مَعْلُومُ الْمُرَاد ہو تو پھر بھی مُشْتَرَك جو ہے، مُشْتَرَك اس سے پھر اس صورت میں خارج ہو جائے گا اس لیے کہ اس کے معنی کی مراد معلوم نہیں ہوتی، مُشْتَرَك کے کون سا معنی مراد ہے بھئی؟ کوئی ایک ہے متعین ان میں سے؟ نہیں، وہ تو کسی بھی معنی میں استعمال ہو سکتا ہے۔ تو لہٰذا مُشْتَرَك کے معنی کی مراد معلوم نہیں، اور انہوں نے تو کہا کہ وہ معنی کی مراد کیا ہونی چاہیے؟ معلوم ہونی چاہیے، تو اس قید کے ذریعے مُشْتَرَك کیا ہو گیا؟ خارج ہو گیا۔ اور اگر مَعْلُوم کا ترجمہ مَعْلُومُ الْبَيَان کے کریں کہ اس کے معنی جو ہے وہ مَعْلُومُ الْبَيَان ہو یعنی اس کا معنی وہ ظاہر ہو خوب واضح ہو، تو اس صورت میں بھئی مُشْتَرَك جو ہے وہ خارج نہیں ہوتا، اس لیے کہ مُشْتَرَك کے دو معنی ہیں تین ہیں یا چار ہیں لیکن ہیں سارے واضح بھئی، ان میں کسی قسم کا خفا وغیرہ نہیں ہے بھئی۔ تو لہٰذا اگر مَعْلُوم سے مَعْلُومُ الْمُرَاد ہو تو

---

[۱]

جدول — تعریفِ خاص، اقسامِ خاص (جنسی، نوعی، عینی) اور حکمِ خاص کا جدول:

مبحث	تعریف و اقسام	اصولی حکم اور فقہی تفریع
تعریفِ خاص	ہر وہ لفظ جو معنیٰ معلوم کے لیے علی الانفراد (بلا استغراق) وضع کیا گیا ہو۔	قطعی الدلالۃ ہے؛ اس میں بیانِ تغییر (تخصیص) کا احتمال نہیں ہوتا۔
اقسامِ خاص (۳)	(۱) خاصِ جنسی (جیسے انسان)، (۲) خاصِ نوعی (جیسے رجل)، (۳) خاصِ عینی (جیسے زید، ثلاثۃ، عشرۃ)۔	آیتِ وضو میں چار فرائض خاص ہیں، لہٰذا شافعیہ کے نزدیک نیت، تسمیہ، ترتیب اور ولاء کا اضافہ نسخ کو مستلزم ہے۔

اس سے مُشْتَرَك خارج ہوا، اور اگر اس سے مَعْلُومُ الْبَيَان ہے تو اس صورت میں اس سے مُشْتَرَك خارج نہیں۔ وہ عَلَى الِانْفِرَاد کی قید کے ذریعے خارج ہو گیا کیونکہ عَلَى الِانْفِرَاد کا معنی ہے انفرادی طور پر اکیلا، یعنی اکیلا ہے کس سے؟ انفراد کے طریقے پر ہونا بھی افراد سے بھی انفراد ہو اور دوسرے معنی سے بھی۔ افراد سے اکیلا ہے تو عَامّ خارج ہوا اس لیے کیونکہ عَامّ افراد سے اکیلا نہیں ہوتا بلکہ اس میں کیا ہوتے ہیں دیگر افراد بھی اس کے ساتھ شامل ہوتے ہیں، اور دوسرے معنی سے کیا ہو اکیلا ہو یہ بھی اس میں داخل ہوا، مُشْتَرَك خارج ہوا اس لیے کہ مُشْتَرَك دوسرے معنی سے اکیلا نہیں ہے بلکہ اس کے تو کئی معانی آتے ہیں دو یا تین یا چار بھئی۔

پھر اس کے بعد ایک اعتراض کا جواب دیا تھا بھئی کہ یہاں پر بھئی لفظ کہا اور پیچھے نظم کہا تو یہاں بھی نظم کہنا چاہیے تھا۔ جواب دیتے ہیں بھئی، دو جواب دیے بھئی کہ بھئی یہاں اصل پر چلتے ہوئے کیا کیا؟ لفظ استعمال کیا کیونکہ اصل میں بھی کیا استعمال کیا جاتا ہے؟ لفظ استعمال کیا جاتا ہے بھئی۔ اور نیز دوسری بات یہ کہ یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہیں بھئی، وہاں تو ہم نے نظم کہا تھا کتاب اللہ کے ادب کی وجہ سے اور یہاں تو جو اب تقسیم ہو رہی ہے اقسام بیان ہو رہی ہیں یہ صرف کتاب اللہ کی اقسام نہیں ہیں بلکہ کس میں جاری ہوتی ہیں؟ پورے کلام عرب کے اندر جاری ہوتی ہیں، تو اس لیے یہاں لفظ کو لے کر آئے بھئی۔ پھر اس کے بعد ایک اشکال کا ہوتا تھا کہ بھئی كُلٌّ کا لفظ ذکر کیا اور كُلٌّ کا لفظ استعمال کرنا تعریفات کے اندر پسندیدہ نہیں، اس لیے کہ كُلٌّ کا لفظ جو ہے وہ آتا ہے احاطہ افراد کے لیے، سارے کے سارے، سارے کے سارے، تو اس کے ذریعے افراد کا احاطہ کر لیا جاتا ہے اور تعریف تو ماہیت کی کی جاتی ہے بھئی، تو لہٰذا تعریف کے اندر كُلٌّ کے لفظ کا استعمال پسندیدہ نہیں۔ تو اس کا بھی بتلایا بھئی کہ ہاں بھئی پسندیدہ نہیں لیکن یہاں پر اس کو استعمال کر لیا تعریف کو جامع بنانے کے لیے تاکہ یہ کیا کر لے اپنے تمام افراد کا احاطہ کر لے۔

اس کے بعد اس کے افراد بتلائے تھے بھئی کہ خَاصّ کے تین افراد ہیں بھئی تین قسمیں ہیں بھئی، تقسیم کی تھی: ایک خَاصُّ الْجِنْس، ایک خَاصُّ النَّوْع، ایک خَاصُّ الْعَيْن۔ اچھا، پھر اس کے بعد انہوں نے شرح میں بتلایا تھا کہ بھئی ایک ہے منطقی جنس اور نوع اور ایک ہے اصولیین کی جنس اور نوع، اصولی جنس اور نوع۔ مناطقہ جنس کسے کہتے ہیں؟ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ۔ اور نوع کسے کہتے ہیں؟ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ۔ تو لہٰذا جنس کے جو افراد ہوں گے ان کی حقیقتیں مختلف ہوں گی جبکہ نوع کے جو افراد ہیں ان کی حقیقتیں ایک ہوں گی۔ تو یہاں وہ چونکہ مناطقہ بحث کرتے ہیں حقیقت کے بارے میں اس لیے تعریف کے اندر بھی کون سی قید ذکر کی گئی؟ حقیقت کی، حقائق کو ذکر کیا گیا۔ جبکہ اصولی بحث کرتا ہے غرض سے بھئی، مقصد سے۔ اور تو لہٰذا ان کی تعریف الگ ہے۔ اصولی تعریف کیا کرتا ہے جنس کی؟ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْأَغْرَاضِ۔ اور نوع کی تعریف کیا کرتا ہے؟ هُوَ كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْأَغْرَاضِ بھئی۔ تو لہٰذا مناطقہ کی جنس اور نوع کی تعریف الگ ہوئی، اصولی کی جنس اور نوع کی تعریف الگ ہوئی۔ تو لہٰذا بسا اوقات ایک چیز جو مناطقہ کے نزدیک نوع ہوتی ہے اصولی کے نزدیک وہ کیا ہوتی ہے؟ جنس ہوتی ہے،

جیسے کہ إنْسَان بھئی۔ جیسے کہ إنْسَان مناطقہ کے نزدیک یہ نوع ہے اور اصولی کے نزدیک یہ جنس کیونکہ اس کے تحت رَجُل بھی آتا ہے اور إمْرَأَة بھی آتی ہے اور دونوں کے اغراض الگ ہیں بھئی۔ تو مناطقہ جو ہے وہ حقیقت سے بحث کیا کرتے ہیں اور اصولیین جو ہیں وہ اغراض و مقاصد سے بحث کیا کرتے ہیں۔ لہٰذا حَیَوَان یہ مناطقہ کے نزدیک جنس ہے اس لیے کہ یہ ایسے کثیرین پر بولا جاتا ہے جن کی حقیقتیں مختلف ہیں، اور إنْسَان مناطقہ کے نزدیک وہ نوع ہے کیونکہ یہ ایسے کثیرین پر بولا جاتا ہے جن کی حقیقت کیا ہے؟ ایک۔ تو اس کے تحت اگرچہ مرد بھی آتا ہے عورت بھی آتی ہے لیکن ان سب کی حقیقت کیا ہے؟ وہ حیوان ناطق ہیں۔ جبکہ اصولی نے بحث کرنی ہے اغراض و مقاصد سے تو اصولی کے نزدیک إنْسَان نوع نہیں بلکہ کیا ہے؟ جنس ہے کیونکہ اس إنْسَان کے تحت رَجُل بھی آگیا اور إمْرَأَة بھی آگئی، رَجُل کے اغراض الگ إمْرَأَة کے اغراض الگ ہیں بھئی، تو إنْسَان ایسی کلی ہے جو ایسے کثیرین پر بولی جاتی ہے جن کے اغراض کیا ہیں؟ مختلف ہیں بھئی، اغراض مختلف ہیں بھئی۔ اور نوع کس کو کہتے ہیں اصولیین کے نزدیک؟ ایسی کلی ہے جو ایسے کثیرین پر بولی جائے جن کے اغراض کیا ہوں؟ متفق ہوں، لہٰذا رَجُل یہ کیا ہے اصولیین کے نزدیک؟ نوع ہے اور إمْرَأَة بھی نوع ہے بھئی۔

تو لہٰذا ماتن نے پھر تین مثالیں ذکر کی تھیں بھئی خَاصُّ الْجِنْس، خَاصُّ النَّوْع اور خَاصُّ الْعَیْن کی۔ خَاصُّ الْجِنْس کی مثال کیا ذکر کی؟ إنْسَان۔ خَاصُّ النَّوْع کی مثال رَجُل اور خَاصُّ الْعَیْن کی مثال زَیْد ذکر کی تھی بھئی۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ٹھیک ہے بھئی زَیْد سے تو کوئی معین شخص مراد ہے اس کے اندر تو یہ ایک ذات پر دلالت کر رہا ہے عَلَی الِانْفِرَاد کس طریقے پر؟ انفراد کے طریقے پر یعنی اکیلے ایک شخص پر دلالت کر رہا ہے۔ لیکن إنْسَان اور رَجُل، انسان تو بہت ہیں بھئی اسی طرح رَجُل بھی بہت زیادہ ہیں، تو لہٰذا یہ تو خَاصّ کے، خَاصّ کی مثال ان کو بنانا درست نہیں ہے بھئی کیونکہ خَاصّ میں کیا ہوتا ہے؟ وہ تو انفراد کے طریقے پر دلالت کرتا ہے بھئی، اس کے اندر شرکت وغیرہ نہیں ہوتی بھئی، افراد نہیں ہوتے، حالانکہ إنْسَان اور رَجُل کے تو افراد ہیں۔ میں نے آپ کو بتلایا تھا کہ بھئی إنْسَان کا مفہوم جو ہے، رَجُل کا مفہوم مراد ہے اور معنی کے اعتبار سے یہ خَاصّ ہیں۔ إنْسَان کس کو کہتے ہیں؟ حیوان ناطق۔ تو إنْسَان حیوان ناطق کو کہتے ہیں تو دیکھو یہ حیوان ناطق یہ ایک معلوم معنی ہے یا نہیں بھئی؟ معلوم معنی ہے، اور صرف اسی معنی پر إنْسَان دلالت کر رہا ہے کسی اور معنی پر دلالت نہیں کر رہا۔ تو افراد سے قطع نظر صرف مفہوم ملحوظ ہے، اگر افراد کی طرف چلے گئے پھر تو یہ عَامّ بن جائے گا، خَاصّ نہیں رہے گا بھئی۔ اسی طرح رَجُل جو ہے، رَجُل کسے کہتے ہیں؟ وہ مذکر بنی آدم میں سے جو صِغَر کی حد سے آگے نکل جائے، صِغَر کی حد سے بڑھ جائے بالغ ہونے کی وجہ سے۔ رَجُل کسے کہتے ہیں؟ وہ مذکر بنی آدم میں سے جو صِغَر کی حد سے بڑھ جائے کس کی وجہ سے؟ بالغ ہو جانے کی وجہ سے بھئی۔ تو اس کو رَجُل کہتے ہیں، تو دیکھو رَجُل کا یہ مفہوم ہے، اس کے علاوہ کوئی اور معنی ہے؟ نہیں، اس کے علاوہ اور کوئی معنی نہیں، تو رَجُل کا مفہوم مراد ہے اور اس کے اندر تعدد نہیں ہے، تو رَجُل کا مفہوم مراد ہوا قطع نظر اس کے افراد کے، افراد کا لحاظ نہیں ہے بھئی۔

اچھا بھئی آگے اب سبق دیکھیے بھئی۔ وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيمِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُكْمِهِ جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے خاص کی تعریف سے اور اس کی تقسیم سے تو شروع ہو گئے اس کا حکم بیان کرنے میں، فَقَالَ پس فرمایا: وَحُكْمُهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوصَ قَطْعًا حکم خاص کا یہ ہے کہ وہ شامل ہوتا ہے مخصوص کو قطعی طور پر۔ یعنی وہ جو مخصوص جس پر اس نے دلالت کی ہے یہ اس کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ آگے بتلا رہے ہیں أَيْ أَثَرُهُ الْمُتَرَتِّبُ عَلَيْهِ یہ حکم کا معنی بیان کیا، حکم سے کیا مراد ہوتا ہے؟ اس کا وہ، خاص کے حکم سے مراد خاص کا وہ اثر ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے۔ بھئی دیکھیے آپ نے زَیْد کہا بھئی، کیا کہا؟ زَیْد کہا۔ اس نے کس پر دلالت کی؟ شخص معین پر، وہ اس شخص معین پر دلالت کر دی۔ تو یہ اس شخص معین کو شامل ہوا قطعی طور پر، کوئی اور احتمال ہے یہاں پر؟ کوئی اور احتمال نہیں۔ تو یہ جو آپ نے لفظ زَیْد استعمال کیا، لفظ زَیْد کہا آپ نے، تو اس کا کیا اثر مرتب ہوا؟ کہ اس نے اس معین ذات پر کیا کیا قطعی طور پر دلالت کر دی اور کسی قسم کا اس میں احتمال نہیں ہے بھئی۔ تو یہ اس کا اثر مرتب ہوا۔ تو یہ معنی ہے خاص کے حکم کا معنی کیا ہے؟ اس کا وہ اثر جو مرتب ہوتا ہے، اور کیا اثر مرتب ہوتا ہے اس کا؟ کہ یہ کیا کرے گا؟ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہو جائے گا۔ جیسے ہی آپ یہ بولیں گے، آپ کہیں گے، تو یہ فوراً کیا کرے گا؟ اس ذات پر یا اس معنی پر قطعی طور پر دلالت کر دے گا اور کوئی احتمال نہیں ہو گا۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

تو اسی لیے کہا وَحُكْمُهُ أَيْ أَثَرُهُ الْمُتَرَتِّبُ عَلَيْهِ اس کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے کہ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوصَ الَّذِي هُوَ مَدْلُولُهُ قَطْعًا کہ یہ شامل ہوتا ہے اس مخصوص کو جو کہ اس کا مدلول ہے قطعی طور پر، بِحَيْثُ يَقْطَعُ احْتِمَالَ الْغَيْرِ اس حیثیت سے کہ ختم کر دیتا ہے غیر کے احتمال کو یعنی وہاں اور کسی چیز کا احتمال پھر نہیں ہوتا۔ فَإِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ پس جب ہم کہتے ہیں زَیْدٌ عَالِمٌ تو اس کے اندر زَیْد بھی خاص ہے اور عَالِم بھی کیا ہے؟ خاص۔ دیکھیے خود بتلائیں گے۔ فَإِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ جب ہم کہتے ہیں زَیْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ تو زَیْد خاص ہے، لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ جو اس کے علاوہ کسی اور کا احتمال، احْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِيلٍ ایسا احتمال جو پیدا ہونے والا ہو دلیل سے، ایسا احتمال جو کسی دلیل کی وجہ سے آئے۔ بھئی میں نے کہا زَیْدٌ عَالِمٌ، زَیْدٌ عَالِمٌ، تو اس زَیْد نے کس پر دلالت کی؟ اس معین شخص پر، ذات زید پر دلالت کی، اس کے علاوہ کوئی اور احتمال ہے؟ ہاں آپ کے ذہن میں آسکتا ہے بھئی ہو سکتا ہے زید بول کر اس کا دوست عمرو مراد ہو۔ آسکتی ہے یہ بات یا نہیں آسکتی؟ آتو سکتی ہے لیکن یہ جو بات آپ کے ذہن میں آئی یہ کیا کسی دلیل سے آئی ہے یا ویسے ہی آگئی ہے؟ ویسے، تو بغیر دلیل کے کوئی احتمال ہے اس کی بات ہم کر ہی نہیں رہے، ہاں دلیل کے ذریعے کوئی اور احتمال نہیں، لفظ زید سے صرف کیا مراد ہے؟ ذات زید، اور کوئی احتمال نہیں۔ یہ معنی ہے کہ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ کہ یہ اپنے علاوہ کسی اور کو شامل نہیں ہوتا، کسی اور کا احتمال نہیں رکھتا، ایسا احتمال نَاشِئًا عَنْ دَلِيلٍ جو کس کے ذریعے پیدا ہو رہا ہو؟ دلیل کے ذریعے۔ اسی طرح وَعَالِمٌ أَيْضًا خَاصٌّ عَالِم بھی خاص ہے، لَمْ يَحْتَمِلْ غَيْرَهُ یہ اس کے علاوہ کسی اور کا احتمال نہیں رکھتا كَذٰلِكَ اسی طریقے پر، یعنی یہ غیر کا

احتمال نہیں رکھتا ایسا احتمال جو کسی دلیل سے پیدا ہو، کسی دلیل کی بنیاد پر یہ کسی غیر کا احتمال نہیں رکھتا، ہاں ویسے احتمال آجائے وہ تو الگ بات ہے بھئی، دلیل سے کوئی اور احتمال نہیں آتا۔ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلِمَتَيْنِ يَتَنَاوَلُ مَدْلُولَهُ قَطْعًا پس دونوں کلموں میں سے ہر ایک جو ہے وہ شامل ہے اپنے مدلول کو قطعی طور پر، مدلول وہ جس پر یہ دلالت کر رہے ہیں بھئی۔ فَثَبَتَتْ مِنْ مَجْمُوعِ الْكَلَامِ پس ثابت ہو گیا مجموعہ کلام سے، زَيْدٌ عَالِمٌ یہ جو مجموعہ کلام ہے اس سے ثابت ہوا، کیا ثابت ہوا؟ قَطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمٍ عَلَى زَيْدٍ آخر سے اب ترجمہ کروں گا: زید پر عالم کا حکم، عالم کے حکم کے قطعی ہونے کا۔ زید پر جو یہ عالم ہونے کا حکم لگایا گیا ہے یہ کس قسم کا ہے؟ قطعی ہے، کیوں؟ اس لیے کہ اس کے اندر زید کا لفظ بھی خَاصّ ہے، وہ صرف ذات زید پر دلالت کر رہا ہے، عَالِم کا لفظ بھی خَاصّ ہے، عَالِم کا معنی ہے علم والا، اس کے علاوہ اس کا اور کوئی معنی نہیں، تو یہ قطعی طور پر اس معنی پر دلالت کر رہا ہے، تو جب دونوں لفظ خَاصّ ہوئے تو اس کلام سے جو حکم آیا وہ بھی کس قسم کا ہے؟ قطعی ہے اور کیا حکم آیا؟ کہ زید پر کیا حکم لگایا گیا ہے؟ عالم ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ معنی فَثَبَتَتْ مِنْ مَجْمُوعِ الْكَلَامِ پس ثابت ہوا مجموعہ کلام سے قَطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمٍ عَلَى زَيْدٍ زید پر عالم کے حکم کا قطعی ہونا، یہ ثابت ہوا اس مجموعہ کلام سے بِهٰذِهِ الْوَاسِطَةِ اس واسطے سے، یعنی یہ دونوں کیا ہیں؟ خَاصّ ہیں، قطعی ہیں بھئی۔

جی، خَاصّ کا ایک حکم بیان کر دیا، کیا حکم تھا؟ کہ یہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ اور یہ بیان کا احتمال بھی نہیں رکھتا لِكَوْنِهِ بَيِّنًا اس وجہ سے کہ یہ کیا ہوتا ہے؟ بَیِّن ہوتا ہے، واضح ہوتا ہے بھئی۔ جب اس میں غیر کا احتمال ہی نہیں ہے تو یہ بَیِّن ہوا، یہ کیا ہوا؟ بَیِّن ہوا، تو لہٰذا اس کے لیے بیان کی ضرورت بھی نہیں۔ جب بیان کی ضرورت نہیں معلوم ہوا یہ بیان کا احتمال، بھئی بیان کی ضرورت تو وہاں پڑتی ہے نا جب ایک چیز کے اندر اس چیز دو تین چیزوں کا احتمال ہو، اس کا بھی احتمال ہے اس چیز کا بھی احتمال ہے اس چیز کا بھی احتمال ہے، جب اور کسی چیز کا احتمال ہی نہیں ہے معلوم ہوا اس کا معنی بالکل واضح ہے، جب بالکل واضح ہے تو لہٰذا اب کسی بیان کی ضرورت ہے؟ نہیں، یہ خود بَیِّن ہے اس نے خود اپنے معنی پر واضح دلالت کر دی لہٰذا کسی بیان وغیرہ کا محتاج نہیں ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ تو دو حکم بیان کر دیے: ایک یہ کہ خَاصّ جو ہے یہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے، دوسرا یہ حکم بیان کر دیا کہ یہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا، کیوں نہیں رکھتا؟ کیونکہ یہ خود کیا ہے؟ بَیِّن ہے، واضح ہے۔

ہاں جی، اب شارح فرماتے ہیں هٰذَا حُكْمٌ آخَرُ مُقَوٍّ لِلْحُكْمِ الْأَوَّلِ یہ دوسرا حکم ہے جو قوی کرنے والا ہے، تقویت دینے والا ہے پہلے حکم کو۔ پہلا حکم الگ، دوسرا حکم الگ اور یہ دوسرا کیا ہے؟ پہلے حکم کو تقویت دینے والا، اسی کو قوت دے رہا ہے۔ وَكَأَنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ گویا کہ یہ دونوں متحد ہیں، دونوں کیا ہیں؟ دونوں متحد ہیں، نہیں ہیں حقیقت میں اسی لیے کہا كَأَنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ گویا کہ کیا ہیں؟ متحد ہیں۔ اور گویا کہ متحد کیوں کہا؟ کیونکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متلازم ہیں مولانا،

دوسرے کے ذریعے وہی پہلا حکم کیا ہوا؟ قوی ہو گیا، اس کو تقویت ہوئی اور ان میں تلازم ہے بھئی۔ کس طرح تلازم ہے؟ دیکھو بھئی صرف متن پر نظر رکھو میں ان میں تلازم آپ کو سمجھاؤں۔ پہلا حکم کیا بتلایا؟ کہ خَاصّ کیا ہوتا ہے؟ اپنے مدلول کو یعنی مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا صرف اسی پر دلالت کر رہا ہے، تو یہ کیا ہوا؟ بَیِّن ہوا۔ کیا ہوا؟ جب اسی پر دلالت کر رہا ہے تو بَیِّن ہوا نا واضح ہو گیا، اور جب بَیِّن ہوا تو اس کے لیے کسی بیان کی ضرورت نہیں، جب بیان کی ضرورت نہیں معلوم ہوا یہ بیان کا احتمال بھی نہیں رکھتا۔ لازم ہے یا نہیں بھئی پہلے حکم کے ساتھ دوسرا؟ چلے تھے پہلے حکم سے پہنچ گئے دوسرے حکم پر۔ پہلا حکم کیا تھا؟ کہ خَاصّ اپنے مدلول کو یعنی اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے، جب قطعی طور پر اس کو شامل ہے اور کسی کا احتمال نہیں معلوم ہوا یہ کیا ہے؟ بَیِّن ہے واضح ہے، جب یہ بَیِّن ہے تو اس کے لیے کسی بیان کی ضرورت، جب بیان کی ضرورت نہیں معلوم ہوا یہ بیان کا احتمال بھی نہیں رکھتا۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو پہلے حکم کے ساتھ معلوم ہوا دوسرا لازم ہے۔ اور دوسرے کے ساتھ پہلا لازم ہے، کس طرح؟ اب دوسرے سے چلیں گے پہلے پہ پہنچیں گے دیکھو: خَاصّ بیان کا احتمال نہیں رکھتا، خَاصّ بیان کا احتمال نہیں رکھتا، کیوں نہیں رکھتا؟ کیونکہ وہ بَیِّن ہے، واضح ہے۔ جب واضح ہے معلوم ہوا اس میں اور کسی چیز کا احتمال، جب کسی اور چیز کا احتمال نہیں معلوم ہوا یہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے، کسی اور چیز کا احتمال ہے ہی نہیں۔ تو دیکھو دوسرے سے چلے تھے اب کہاں پر پہنچ گئے؟ پہلے حکم پر۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اسی لیے ان میں چونکہ تلازم ہے تو شارح نے کہا كَأَنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ۔

وَلٰكِنَّ الْأَوَّلَ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ بھئی جب یہ گویا کہ متحد ہیں تو ان دونوں کو الگ الگ ذکر کیوں کیا بھئی؟ اب وجہ بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَلٰكِنَّ الْأَوَّلَ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ لیکن پہلا حکم جو لے کر آئے وہ مذہب کو بیان کرنے کے لیے، أَيْ بَيَانِ الْمَذْهَبِ الف لام لے کر آئے الْمَذْهَب یعنی کس کا مذہب بیان کیا جا رہا ہے؟ احناف کا، کس کا؟ احناف کا، تو یہ احناف کے مذہب کو بیان کرنے کے لیے پہلا حکم لائے۔ وَالثَّانِيَ لِنَفْيِ قَوْلِ الْخَصْمِ، خَصْم کہتے ہیں فریق مخالف کو، مقابل کو بھئی، اور دوسرا حکم لے کر آئے خَصْم کے قول یعنی فریق مخالف کے قول کی نفی کے لیے، وَلِتَمْهِيدِ التَّفْرِيعَاتِ الْآتِيَةِ اور آنے والی تفریعات کی تمہید کے لیے۔ آگے بھئی تفریعات ذکر کریں گے، یاد رکھنا سات تفریعات مرتب کریں گے آگے بھئی اس خَاصّ کے حکم پر کتنی تفریعات؟ سات تفریعات یعنی ان سے نکلنے والے احکام بیان کریں گے، سات تفریعات سات احکام بیان کریں گے اس حکم سے۔ اور ان سات میں سے بھئی یاد رکھنا بھئی پہلے تین متفرع ہیں، پہلی تین تفریعات ہیں یہ ثانی پر: وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهِ بَيِّنًا، پہلی تین تفریعات اس پر ہوں گی اور آخری چار تفریعات کس پر ہوں گی؟ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوصَ قَطْعًا۔ بات سمجھ میں آئی؟ تفریع یاد رکھو، تفریع کا معنی ہے ایک قانون ایک ضابطے پر مسائل نکالنا بھئی، ایک قانون ایک ضابطے کے تحت مسائل نکالنا۔ یہ فَرْع سے ہے بھئی، فَرْع شاخ کو کہتے ہیں، جیسے ایک تنے سے بہت سی شاخیں نکلتی ہیں

اسی طرح ایک ہی قانون سے بہت سے مسائل نکالنا یہ تَفْرِیع کہلاتا ہے تفریع بھئی۔ تو لہذا آگے سات چونکہ تفریعات آرہی تھیں اور ان سات میں سے پہلی تین متفرع ہو رہی تھیں اس حکم ثانی پر، تو اس کو بطور تمہید کے ذکر کر دیا۔ تو یہ ثانی کو لانے کی دو وجہیں ذکر کر دیں: ایک وجہ یہ کہ اس کے ذریعے کیا کیا؟ فریق مخالف کے قول کی نفی کر دی کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خَاصّ بیان کا احتمال رکھتا ہے، انہوں نے کہہ دیا لَا یَحْتَمِلُ الْبَیَانَ خَاصّ بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو ان کے قول کی نفی ہو گئی، اور نیز آگے آنے والی تفریعات کے لیے یہ کیا ہو گئی؟ تمہید ہو گئی کیونکہ پہلی تین اسی پر متفرع ہو رہی ہیں بھئی اس دوسرے حکم پر۔

أَيْ لَا یَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَیَانَ التَّفْسِیرِ یعنی احتمال نہیں رکھتا خَاصّ مولانا بیان تفسیر کا لِکَوْنِهِ بَیِّنًا بِنَفْسِهِ بوجہ اس کے بین بنفسہ ہونے کے یعنی یہ اپنی ذات کے اعتبار سے

بَیِّن ہوتا ہے لہذا کسی تفسیر کی اس میں حاجت نہیں۔ فَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ تو یہ مقابل ہوا مُجْمَل کے۔ مُجْمَل اسے کہتے ہیں جس میں اجمال ہوتا ہے، وہاں تفسیر کی ضرورت پڑتی ہے۔ یا مُجْمِل کی طرف سے بھئی جس نے اس میں اجمال رکھا تھا اس کی طرف سے کیا چاہیے؟ وہاں معنی واضح نہیں ہوتا غور و فکر سے بھی پتہ نہیں چلتا جب تک جس نے بات کی ہے وہ اپنی طرف سے اس کی تفسیر نہ کر دے کہ اس کی کیا مراد ہے بھئی، اس کی کیا مراد؟ تو اس کی جانب سے تفسیر کا ہونا ضروری ہوتا ہے کس کے اندر؟ مُجْمَل میں۔ معلوم ہوا مُجْمَل کے لیے بیان چاہیے کس کی طرف سے؟ مُجْمِل کی طرف سے، جس نے اجمال رکھا۔ مُجْمَل کے لیے کیا چاہیے؟ بیان چاہیے مُجْمِل کی طرف سے۔ لیکن خَاصّ کے اندر چونکہ وہ بَیِّن ہے تو وہ بیان کا محتاج نہیں لہذا وہاں بیان کا احتمال بھی نہیں ہے۔ تو مُجْمَل اور خَاصّ میں کیا آگیا؟ تقابل آگیا۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ اسی لیے کہا فَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ تو یہ خَاصّ جو ہے یہ مقابل ہوا مُجْمَل کے حَیْثُ یَحْتَاجُ إِلَى بَیَانِ الْمُجْمِلِ وَتَفْسِیرِهِ اس حیثیت سے کہ یہ مُجْمَل جو ہوتا ہے وہ محتاج ہوتا ہے مُجْمِل کے بیان کا اور اس کی تفسیر کا۔ مُجْمِل کے اندر میں نے بتایا اجمال ہوتا ہے بھئی معنی پورا واضح نہیں ہوتا، وہاں لغت کے اعتبار سے بھی معنی واضح نہیں ہو رہا، غور و فکر سے بھی بات واضح نہیں ہو رہی، لہذا وہاں کیا چاہیے ہوتا ہے کہ جس نے اجمال رکھا ہے وہ خود اپنی طرف سے تفسیر کرے، بیان کرے کیا مراد ہے اس کی بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی؟

وَأَمَّا بَیَانُ التَّقْرِیرِ باقی بَیَانِ تَقْرِیر وَالتَّغْیِیرِ اور بَیَانِ تَغْیِیر جو ہے، فَیَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ تو خَاصّ اس کا احتمال رکھتا ہے، لِأَنَّهُ لَا یُنَافِي الْقَطْعِیَّةَ اس لیے کہ وہ قطعی ہونے کے منافی نہیں ہے بھئی، قطعی ہونے کے منافی نہیں۔ بَیَانِ تَقْرِیر اس کو کہتے ہیں بھئی کہ کلام کے اندر بھئی آپ نے ایک کلام کیا اس کے ساتھ ہی اور بھی کچھ بھئی لفظ ملا دیے، اس لفظ سے وہی جو پہلے سے حکم ثابت ہو رہا تھا اسی کو پختہ کر دیا۔ قَرَّرَ یُقَرِّرُ تَقْرِیر کا کیا معنی ہوتا ہے؟ پختہ کرنا۔ تو اس اگلے لفظ نے بھی کیا کیا؟ اسی پہلے معنی کو پختہ کیا اس کے اندر کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ مثلاً میں نے کہا جَاءَنِي

زَيْدٌ میرے پاس زید آیا۔ آپ کے ذہن میں یہ اشکال وہم آسکتا ہے کہ ہو سکتا ہے زید نہ آیا ہو بلکہ کون آیا ہو؟ عمرو اس کا دوست آگیا لیکن اس کی کس سے تعبیر کر دیا؟ زید کے لفظ سے تعبیر کر دیا کیونکہ عمرو اس کا گہرا دوست ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو لہٰذا اب یہ مجاز کا وہم آپ کے دل میں آسکتا تھا کہ ہو سکتا ہے بھئی زید سے زید کیا ہے؟ یہ لفظ حقیقت نہیں ہے زید کے لیے نہیں استعمال ہوا بلکہ کس کے لیے استعمال ہوا؟ غیر موضوع لہ یعنی عمرو کے لیے استعمال کیا ہو۔ تو میں اس کے ساتھ ایک اور زید ملا دیتا ہوں اور یوں کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ زَيْدٌ، یہ زید ثانی زید اول کے لیے تاکید ہے اس نے مجاز کے احتمال کو ختم کر دیا، مجاز کے احتمال کو کیا کیا؟ ختم کر دیا۔ تو یہ اس کو کہتے ہیں بَيَانِ تَقْرِير بھئی بَيَانِ تَقْرِير۔ جَاءَنِي زَيْدٌ سے کیا پتہ چل رہا تھا؟ کون آیا ہے؟ زید، اور اگلے زید نے اسی بات کو کیا کر دیا؟ پختہ کر دیا، تو یہ بَيَانِ تَقْرِير۔ یا جیسے میں کہتا ہوں جَاءَنِي الْقَوْمُ میرے پاس وہ قوم آئی۔ آپ کے ذہن میں آسکتا ہے بھئی ہو سکتا ہے سارے نہ آئے ہوں۔ میں آگے کہتا ہوں كُلُّهُمْ وہ سارے کے سارے آئے۔ کیا ہوا؟ سارے کے سارے آئے۔ تو دیکھو اس نے خصوص کا احتمال ختم کر دیا۔ معلوم ہوا کسی کی تخصیص نہیں کسی کو اس حکم سے نکالا نہیں گیا، سب کے لیے مجیئت ثابت ہے، سارے کے سارے قوم والے میرے پاس آئے ہیں۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ اسی طرح ایک بَيَانِ تَغْيِير ہے۔ بَيَانِ تَغْيِير تَغْيِير کا معنی بدلنا نام سمجھ میں آیا، تو اس میں ماقبل کلام سے جو حکم ثابت ہوا تھا اس میں تغیر آجاتی ہے، اس میں تبدیلی تھوڑی سی آجاتی ہے۔ اس کو کیا کہتے ہیں؟ بَيَانِ تَغْيِير کہتے ہیں۔ مثلاً بھئی، مثلاً میں نے کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ فلاں کے مجھ پر کتنے ہیں؟ ایک ہزار درہم ہیں، إِلَّا خَمْسَمِائَةٍ سوائے کتنے کے؟ پانچ، لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ إِلَّا خَمْسَمِائَةٍ یا أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا خَمْسَمِائَةِ دِرْهَمٍ، کتنے آئے بھئی؟ پانچ سو، کتنے آئے؟ کیونکہ میں نے ہزار میں سے کتنے کا استثناء کر دیا؟ پانچ سو کا استثناء کر دیا۔ تو یہ جو استثناء ہے یہ بَيَانِ تَغْيِير ہے۔ پہلا کلام جو تھا صرف لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ یہ تو کیا تقاضا کر رہا تھا؟ کتنے ہونے چاہئیں؟ ہزار، لیکن جب میں نے کہا إِلَّا خَمْسَمِائَةِ دِرْهَمٍ اس نے کیا کیا؟ پہلے کے معنی کو متغیر کر دیا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اب کتنے آئے؟ پانچ سو۔ تو یہ بَيَانِ تَغْيِير ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں وَأَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيرِ وَالتَّغْيِيرِ باقی بَيَانِ تَقْرِير اور بَيَانِ تَغْيِير جو ہے، فَيَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ تو خَاصّ اس کا احتمال رکھتا ہے لِأَنَّهُ لَا يُنَافِي الْقَطْعِيَّةَ اس لیے کہ وہ تو قطعی ہونے کے منافی نہیں ہے بھئی۔ فَإِنَّ بَيَانَ التَّقْرِيرِ يُزِيلُ الِاحْتِمَالَ النَّاشِئَ بِلَا دَلِيلٍ اس لیے کہ بَيَانِ تَقْرِير وہ دور کا زائل کر دیتا ہے، ختم کر دیتا ہے وہ اس احتمال کو جو پیدا ہوا ہے بغیر کسی دلیل کے۔ مثلاً آپ کے ذہن میں آیا تھا کہ زید سے کیا مراد ہے؟ شاید عمرو، تو یہ بغیر دلیل کے آیا تھا، تو اس نے اس احتمال کو بَيَانِ تَقْرِير نے اس احتمال کو ختم کر دیا فَيَكُونُ مُحْكَمًا تو وہ خَاصّ کیا بن گیا؟ مُحْكَم پختہ ہو گیا۔ كَمَا يُقَالُ جیسے کہا جائے، جاتا ہے جَاءَنِي زَيْدٌ زَيْدٌ تو یہ زید ثانی کیا ہے؟ بَيَانِ تَقْرِير ہے۔ وَبَيَانُ التَّغْيِيرِ يَحْتَمِلُهُ كُلُّ كَلَامٍ قَطْعِيًّا كَانَ أَوْ ظَنِّيًّا باقی بَيَانِ

تَغْيِير وہ تو اس کا تو احتمال ہر کلام رکھتا ہے چاہے وہ قطعی ہو چاہے ظنی ہو، كَمَا يُقَالُ جیسے کہ کہا جائے بھئی۔ بھئی دیکھو ایک شخص ہے وہ اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ کیا ہو گا؟ طلاق ہو جائے گی۔ لیکن اگر یوں کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ تجھے طلاق ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی۔ اب بتائیے طلاق فوراً ہو گی؟ نہیں۔ أَنْتِ طَالِقٌ بھئی دیکھو إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یہ بَيَانِ تَغْيِير ہے، تو یہ تعلیق بھی بَيَانِ تَغْيِير کے قبیل سے ہے، استثناء بھی بَيَانِ تَغْيِير کے قبیل سے ہے۔ اگر یہ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ نہ ہوتا تو أَنْتِ طَالِقٌ کا کیا حکم آپ فوراً لگاتے؟ کہ طلاق واقع ہو گئی، اور جب إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ ساتھ ملا اس نے پہلے کے حکم میں تبدیلی کر دی کہ وہ جو طلاق تھی وہ ابھی واقع نہیں ہوئی بلکہ کیا ہو گئی؟ معلق ہو گئی۔ تو یہ کیا ہے؟ بَيَانِ تَغْيِير ہے۔

وَهٰكَذَا بَيَانُ التَّبْدِيلِ يَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ أَيْضًا اسی طرح بَيَانِ تَبْدِيل جو ہے اس کا بھی خَاصّ احتمال رکھتا ہے۔ بَيَانِ تَبْدِيل یاد رکھیے نَسْخ کو کہتے ہیں، نسخ کرنا، منسوخ کر دینا۔ اور یہ شارع کی طرف سے تو درست ہے شارع کے علاوہ کسی اور کی طرف سے درست نہیں، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ کا دروازہ بند ہو چکا ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو بَيَانِ تَبْدِيل دراصل نَسْخ کا نام ہے کہ ایک چیز کو منسوخ کر دیا جائے، اور یہ درست نہیں ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ مثلاً ایک شخص نے اقرار کیا: لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا أَلْفَ دِرْهَمٍ فلاں کے مجھ پر کتنے ہیں؟ ایک ہزار درہم، علاوہ ایک ہزار درہم کے۔ تو کل جو اقرار کیا تھا وہ کتنے کا تھا؟ ایک، اور استثناء بھی کتنے کا کر رہا ہے؟ ایک ہزار کا، ایک ہزار کا کر رہا ہے تو ایک ہزار کا استثناء کریں تو کچھ باقی بچتا ہے؟ نہیں۔ تو لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ یہ ہے اقرار اور إِلَّا أَلْفَ دِرْهَمٍ یہ کیا کرنا چاہتا ہے اپنے اقرار سے گویا کہ رجوع کرنا چاہتا ہے، اور یہ تو گویا نَسْخ ہے، اور اقرار جب ایک دفعہ کر لیا جائے تو اس سے رجوع نہیں ہونا، درست نہیں ہے اس لیے کہ رجوع کرنا یہ نَسْخ ہے اور نَسْخ تو صرف کس کا کام ہے؟ شارع کا کام ہے کسی اور کے لیے درست نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بَيَانِ تَبْدِيل ہوا معلوم ہوا یہ إِلَّا أَلْفَ دِرْهَمٍ یہ کیا ہے؟ بَيَانِ تَبْدِيل، اور یہ آسکتا ہے لیکن شارع کے علاوہ کسی اور کی طرف سے درست نہیں ہے بھئی۔ تو یہ ہزار ہی اس پر رہیں گے سارے کے سارے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

فَلَا يَجُوزُ إِلْحَاقُ التَّعْدِيلِ بِأَمْرِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ یہ تفریعات شروع ہو گئیں بھئی۔ پس جائز نہیں ہے إِلْحَاقُ التَّعْدِيلِ تعدیل ارکان کو ملانا بِأَمْرِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ رکوع اور سجدے کے حکم کے ساتھ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ فرض کے طریقے پر۔ بھئی دیکھیے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے بھئی وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا رکوع کرو اور سجدہ کرو۔ معلوم ہوا رکوع بھی فرض کیونکہ امر آتا ہے وجوب کے لیے، معلوم ہوا رکوع بھی فرض اور سجدہ بھی نماز میں فرض ہے۔ اب ایک چیز ہے تعدیل ارکان بھئی کہ رکوع سجدے اور ارکان صلوٰۃ کو اطمینان سے ادا کرنا، اطمینان سے ادا کرنا۔ تو یہ یہاں پر بھئی کوئی تعدیل ارکان کا ذکر ہے؟ تعدیل ارکان کا ذکر نہیں۔ معلوم ہوا یہ قرآن میں جو آیا وہ مطلق رکوع اور سجدے کا ذکر آیا

اور اس پر اب امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بھئی تعدیل بھی فرض ہے، تعدیل بھی کیا ہے؟ یعنی اطمینان سے ارکان صلوٰۃ کو ادا کرنا یہ بھی فرض ہے، تو انہوں نے کیا کیا رکوع اور سجدے کے حکم کے ساتھ کس کو ملا دیا؟ تعدیل ارکان کو، اور کس طریقے پر ملایا؟ فرض کے طریقہ پر، جیسے یہ فرض ہیں وہ بھی تعدیل ارکان بھی فرض ہیں۔ اب اس پر بتلائیں گے آپ کو کہ نہیں بھئی، فَلَا يَجُوزُ إِلْحَاقُ التَّعْدِيلِ جائز نہیں ہے تعدیل کو ساتھ ملانا کس چیز کے ساتھ ملانا؟ بِأَمْرِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ رکوع اور سجدے کے حکم کے ساتھ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ کس طریقے پر؟ فرض کے طریقے پر۔ دیکھیے مولانا بالکل صرف ترجمہ ہے، پورا مسئلہ وہ خود بیان کریں گے۔

پہلے کہتے ہیں شُرُوعٌ فِي تَفْرِيعَاتٍ مُخْتَلَفٍ فِيهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ شروع ہو گئے، یہ شروع ہے مولانا ان تفریعات میں مُخْتَلَفٍ لام پر فتحہ پڑھنا بھئی، مُخْتَلَفٍ فِيهَا جو مختلف فیہا ہیں ہمارے درمیان اور امام شافعی رحمہ الله تعالیٰ رحمة واسعة کے درمیان بھئی، عَلَى مَا ذُكِرَ بنا بر اس کے جس کو ذکر کیا گیا۔ بھئی کس کو ذکر کیا گیا؟ مِن بیان ہے یعنی مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ یعنی کہ خَاصّ کا حکم۔ یہ تفریعات ہیں، وہ تفریعات شروع ہو رہیں کر رہے ہیں جو ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان جن میں اختلاف ہے بنا بر اس کے جو ذکر کیا گیا یعنی کہ وہ جو خَاصّ کا حکم آیا بھئی، اور وہ کیا تھا؟ خود بتلا رہے ہیں دوسرا جز یعنی إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ کہ جب خَاصّ وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا اس لیے کہ وہ بین بنفسی ہوتا ہے اپنی ذات کے اعتبار سے بین ہوتا ہے واضح ہوتا ہے، فَلَا يَجُوزُ إِلْحَاقُ تَعْدِيلِ الْأَرْكَانِ تو جائز نہیں ہے تعدیل ارکان کو ملانا، تعدیل ارکان کو ملانا۔ بھئی تعدیل ارکان کیا ہیں؟ کہتے ہیں وَهُوَ الطُّمَأْنِينَةُ طاء پر ضمہ پڑھنا بھئی پیش، وَهُوَ الطُّمَأْنِينَةُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ اور وہ اطمینان کا ہونا ہے رکوع اور سجدے میں، وَالْقَوْمَةِ اور قومے کے اندر بَعْدَ الرُّكُوعِ کس کے بعد؟ قومہ کس کے بعد ہوتا ہے بھئی؟ قومہ کسے کہتے ہیں جو رکوع سے ہم کھڑے ہو جاتے ہیں سیدھے اس کو کیا کہا جاتا ہے؟ قومہ۔ تو اور وہ اطمینان کا ہونا ہے رکوع میں اور سجدے میں اور قومے کے اندر جو رکوع کے بعد ہوتا ہے، وَالْجَلْسَةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ اور اس جلسے کے درمیان جو دو سجدوں کے درمیان ہوتا ہے، دو سجدوں میں جو ہم بیٹھتے ہیں اس کو کیا کہتے ہیں؟ جلسہ۔ تو ان میں اطمینان کا ہونا، کس کس چیز میں اطمینان کا ہونا؟ رکوع میں، سجدے میں، وہ قومہ جو کس کے بعد ہے؟ رکوع کے بعد، اور وہ جلسہ جو کس کے درمیان ہے؟ دو سجدوں کے درمیان، یہ ہے تعدیل ارکان مولانا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ محشی نے یہاں کوئی اور ہی تقریر کی ہے مولانا جو اس مقام کے مناسب نہیں، انہوں نے قومہ کا عطف کیا ہے کس کے ساتھ؟ تعدیل ارکان پر کیا ہے بھئی، وہ اور تقریر کی آپ حاشیہ میں بعد میں دیکھ سکتے ہیں لیکن اس مقام کے مناسب نہیں ہے، یعنی نہ ماتن یہ بیان کرنا چاہ رہے ہیں اور نہ شارح یہ بیان کرنا چاہ رہے ہیں جو محشی نے تقریر کی ہے۔

تو وہ اطمینان ہے رکوع میں سجدے میں اور وہ قومہ جو رکوع کے بعد ہوتا ہے اور وہ جلسہ جو دو سجدوں کے درمیان ہوتا ہے، یہ کس کی تشریح کی؟ تعدیل ارکان۔ ہاں، اچھا، اب یہ اس کو بیچ میں سے نکال دو وَهُوَ الطُّمَأْنِينَةُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ

وَالْقَوْمَةِ بَعْدَ الرُّكُوعِ وَالْجَلْسَةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ یہ صرف بیچ میں ایک شرح کی تھی اس کو نکال دو، باقی عبارت پھر پیچھے سے پڑھو اس شرح سے: لَا يَجُوزُ إِلْحَاقُ تَعْدِيلِ الْأَرْكَانِ بِأَمْرِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وہی متن بن رہا ہے یا نہیں بھئی؟ جائز نہیں ہے تعدیل ارکان کو ملانا کس کے ساتھ؟ رکوع اور سجدے کے حکم کے ساتھ۔ اب اس کی بھی شرح کریں گے، رکوع اور سجدے کے حکم سے کیا مراد ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وہ اللہ کا یہ قول ہے: وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا رکوع کرو تم اور سجدہ کرو تم۔ تو ان کے ساتھ ملانا بھئی، کس طریقے پر؟ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ فرض کے طریقے پر، كَمَا أَلْحَقَهُ بِهِ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى جیسے کہ اس کے ساتھ ملایا ہے امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمہم اللہ نے۔

وَبَيَانُهُ بیان اس کا یہ ہے کہ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللهُ يَقُولُ کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تَعْدِيلَ الْأَرْكَانِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ فَرْضٌ لِحَدِيثِ أَعْرَابِيٍّ خَفَّفَ فِي الصَّلَاةِ کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعدیل ارکان جو ہے رکوع اور سجدے میں فرض ہے لِحَدِيثِ أَعْرَابِيٍّ اس دیہاتی کی حدیث کی وجہ سے، أَعْرَابِي دیہاتی۔ یہ ایک صحابی تھے بھئی دیہاتی صحابی آئے تھے تو، تو اس دیہاتی کی حدیث کی وجہ سے خَفَّفَ فِي الصَّلَاةِ جس نے کیا کیا تھا؟ نماز میں تخفیف کی تھی یعنی ہلکی نماز جلدی جلدی ادا کی تھی، فَقَالَ لَهُ تو اس سے کہا بھئی حضور علیہ السلام نے قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ اٹھو بھئی نماز ادا، اٹھو پس نماز ادا کرو اس لیے کہ تم نے نماز نہیں ادا کی، هٰكَذَا قَالَهُ ثَلَاثًا اسی طرح حضور علیہ السلام نے اس سے فرمایا تین مرتبہ۔ دیکھیے یہ حدیث دی ہوئی ہے آپ کے حاشیہ میں، وہاں دیکھ لیجیے ذرا بھئی۔ بھئی دیکھیے یہ پانچ نمبر حاشیہ میں، پانچ نمبر حاشیہ میں ہی آرہا ہے بھئی؟ ہاں، کچھ آگے جا کر آتا ہے کہ بِمَا رَوَاهُ الشَّيْخَانِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا، مل گئی بھئی؟ ہاں جی، کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا بھئی۔ یہ ایک صحابی تھے مولانا خَلَّاد بْنُ رَافِعٍ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کا نام ہے بھئی۔ وَرَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے کونے میں بیٹھے ہوئے تھے۔ فَصَلَّى تو اس شخص نے نماز پڑھی۔ ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ وہ آیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام کیا بھئی، کتنی عظیم سعادت حاصل کر رہا ہے بھئی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کر رہا ہے ان کو سلام کر رہا ہے بھئی۔ ہم سب کو اللہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام سنتوں پر اللہ عمل کرنے کی توفیق نصیب فرمائے۔ آمین۔ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تو حضور علیہ السلام نے اس سے فرمایا، فرمایا: وَعَلَيْكَ السَّلَامُ سلام کا جواب دیا اور پھر فرمایا: ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ لوٹ جا پس تو نماز پڑھ اس لیے کہ تو نے نماز نہیں پڑھی۔ ہاں صحابہ بھی عجیب لوگ ہیں مولانا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے عشق کی انتہا تو دیکھیے، یہ بھی نہیں پوچھا کیا بات کیوں نہیں ہوئی یا رسول اللہ میں تو پڑھ کر آیا ہوں، بس پیغمبر نے حکم دیا پھر چلا گیا، پھر نماز شروع کر دی۔ فَرَجَعَ فَصَلَّى پس پھر لوٹ کر نماز پڑھی۔ ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ پھر آئے پھر سلام کیا، فَقَالَ حضور نے جواب میں وَعَلَيْكَ السَّلَامُ سلام کا جواب دیا اور پھر فرمایا ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ تو لوٹ جا پس تو نماز پڑھ اس لیے کہ تو نے نماز نہیں پڑھی۔ فَقَالَ فِي الثَّالِثَةِ أَوِ الَّتِي بَعْدَهَا پس اس شخص نے کہا تیسری مرتبہ میں یا اس کے بعد میں، یعنی تین دفعہ چلا گیا پھر اس کے

بعد چوتھی میں کہا، یہ راوی ذکر کر رہے ہیں شک ہے کہ تیسری یا چوتھی مرتبہ تیسری مرتبہ میں یا اس تیسری کے بعد اس نے کہا: عَلِّمْنِي يَا رَسُولَ اللهِ مجھے سکھا دیجیے یا رسول اللہ، سمجھ گئے بھئی میری نماز میں کوئی خرابی ہے مجھے تو سمجھ میں نہیں آ رہی بھئی۔ فَقَالَ بھئی سرورِ کونین صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں: إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ جب تو نماز کے لیے کھڑا ہو فَأَسْبِغِ الْوُضُوءَ تو وضو کو پورا کر لے، ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ پھر تو قبلہ رخ ہو جا قبلے کی طرف رخ کر لے، فَكَبِّرْ پھر تو تکبیر کہہ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ پھر تو قرات کر وہ جو تجھے میسر ہو قرآن میں سے یعنی جو آسان لگے آسانی سے پڑھ سکے بھئی جو تجھے یاد ہو وہ پڑھ لے، ثُمَّ ارْكَعْ پھر تو رکوع کر لے حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا یہاں تک کہ اطمینان سے رکوع کر لے، ثُمَّ ارْفَعْ پھر اٹھ جا حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے، ثُمَّ اسْجُدْ پھر سجدہ کر حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا یہاں تک کہ اطمینان سے سجدہ کرنے والا ہو جائے، ثُمَّ ارْفَعْ پھر اٹھ سجدے سے حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا یہاں تک کہ اطمینان سے بیٹھ جائے، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا پھر سجدہ کر یہاں تک کہ اطمینان سے سجدہ کر لے، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا پھر اٹھ جا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے۔ پوری ایک رکعت کی تفصیل حضور نے بیان فرما دی اور پھر فرمایا افْعَلْ ذٰلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا اسی طرح کر اپنی ساری کی ساری نماز کے اندر۔ سمجھ میں آیا؟ یہ حدیث آئی مولانا، حدیث آئی بھئی۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں دیکھو بھئی اس حدیث کے اندر اس دیہاتی نے نماز پڑھی بھئی اور نماز ہلکی پڑھی تھی، تعدیل ارکان کے بغیر پڑھی تھی، تو حضور نے فرمایا قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی۔ جی معلوم ہوا تعدیل ارکان کیا ہے؟ فرض ہے، فرض ہے بھئی۔ کیونکہ کیا حضور کیا فرما رہے ہیں تو نے نماز ہی نہیں پڑھی، اور نماز تو کب نہیں ہو گی جب کیا چیز چھوٹ جائے؟ جب فرض چھوٹ جائے۔

اب متن دیکھیے بھئی۔ وَنَحْنُ نَقُولُ ہم جواب دیتے ہیں بھئی۔ وَنَحْنُ نَقُولُ ہم جواب دیتے ہیں إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى کہ اللہ کا یہ قول جو ہے وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا خَاصٌّ رکوع کرو اور سجدہ کرو تم یہ خَاصّ ہے وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ جس کو وضع کیا گیا ایک معلوم معنی کے لیے۔ بھئی رکوع اور سجدہ دو چیزیں آئیں یہاں پر، رکوع کا معنی بھی معلوم، سجدے کا معنی بھی معلوم، خود ذکر کر رہے ہیں لِأَنَّ الرُّكُوعَ هُوَ الِانْحِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ اس لیے کہ رکوع جو ہے وہ جھکنا ہے قیام سے، قیام سے نیچے کی طرف جھک جانا یہ رکوع ہے، وَالسُّجُودَ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ اور سجدہ جو ہے وہ پیشانی کا رکھنا ہے زمین پر، یہ کیا ہے؟ یہ سجدہ ہے۔ سمجھ میں آیا؟ تو دیکھو یہ رکوع اور سجدے کا ذکر آیا اور ان کو ایک معلوم معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے تو یہ خَاصّ ہیں مولانا۔ وَالْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ اور خَاصّ جو ہے وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا حَتَّى يُقَالَ یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ إِنَّ الْحَدِيثَ لَحِقَ بَيَانًا لِلنَّصِّ الْمُطْلَقِ کہ یہ حدیث مل جائے گی بیان بن کر مطلق نص کے ساتھ، کہ یہ حدیث کیا ہو گی؟ مل جائے گی بیان بن کر مطلق نص کے ساتھ، فَلَا يَكُونُ إِلَّا نَسْخًا تو نہیں ہو گا یہ مگر نسخ ہی، یہ کیا ہو گا؟ یہ تو نسخ ہو جائے گا بھئی اس کو اگر ہم بیان بنا دیں۔ بھئی اس لیے کہ سنو بھئی ادھر دیکھو رکوع اور سجدے کا ذکر آیا، رکوع کا معنی بھی معلوم وہ خَاصّ ہے، اسی طرح سجدے کا معنی بھی معلوم وہ بھی کیا ہے؟ خَاصّ، اور خَاصّ کا کیا حکم بیان ہوا پیچھے؟ کہ وہ خَاصّ لَا يَحْتَمِلُ

الْبَيَانَ وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا اس لیے کیونکہ وہ بین ہوتا ہے اس کا معنی واضح ہوتا ہے، تو یہاں بھی رکوع اور سجدے کا معنی واضح ہے اس میں کسی قسم کے بیان کا احتمال نہیں۔ لہٰذا اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تعدیل ارکان بھی فرض ہے تو ہم نے اس کو کیا بنا دیا؟ بیان بنا دیا، کیا بنا دیا؟ بیان بنا دیا، حالانکہ خَاصّ تو بیان کا احتمال نہیں رکھتا۔ اگر آپ اس کو بیان بناتے ہیں تو پھر تو یہ نَسْخ ہے، بھئی نَسْخ کیسے ہے؟ رکوع اور سجدہ اپنی جگہ، تعدیل ارکان اپنی جگہ، کوئی نَسْخ آیا؟ جی؟ ہاں یہ بات توجہ سے سننا، نَسْخ ہے یعنی وصف اطلاق کا نَسْخ ہے۔ نص تو تھی مطلق اس میں صرف کن دو چیزوں کا ذکر تھا؟ رکوع اور سجدے کا، اور کوئی قید تھی اس کے اندر؟ لیکن جب آپ تعدیل ارکان بڑھا دیں گے تو آپ نے قید بڑھا دی، تو مطلق کو کیا کر دیا آپ نے؟ مقید، تو وصف اطلاق کیا ہوا؟ اس کو گویا آپ نے منسوخ کر دیا کیونکہ مطلق کو کیا بنا دیا؟ مقید، تو مطلق رہا؟ مطلق تو رہا ہی نہیں، معلوم ہوا آپ نے اس مطلق کو کیا کر دیا؟ مقید کیا تو گویا کہ اس کو کیا کر دیا؟ منسوخ کر دیا، تو یہ نَسْخ ہے یعنی وصف اطلاق کا کیا ہے؟ نَسْخ ہے۔ تو لہٰذا اس کو معلوم ہوا بیان نہیں بنا سکتے بھئی ورنہ نَسْخ لازم آئے گا اور نَسْخ تو جائز نہیں، وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ تو اور یہ جائز نہیں ہے کس کے ذریعے؟ نَسْخ کس کے ذریعے نہیں جائز بھئی؟ خبر واحد کے ذریعے۔ فَيَنْبَغِي أَنْ تُرَاعَى مَنْزِلَةُ كُلٍّ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ پس مناسب یہ ہے کہ رعایت رکھی جائے کتاب و سنت میں سے ہر ایک کے درجے کی، فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُونُ فَرْضًا پس وہ جو ثابت ہوا ہے کتاب اللہ کے ذریعے وہ فرض ہو گا لِأَنَّهُ قَطْعِيٌّ اس لیے کہ وہ کیا ہے؟ قطعی ہے، وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُونُ وَاجِبًا اور وہ جو حدیث سے ثابت ہوا ہے وہ واجب ہو گا لِأَنَّهُ ظَنِّيٌّ اس لیے کیونکہ وہ کیا ہے؟ ظنی ہے، کیونکہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد کیا ہوتی ہے؟ ظنی ہوتی ہے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ خلاصہ بحث کیا ہوا کہ ہم نے ایک ضابطہ بیان کیا تھا کہ خَاصّ جو ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا، خَاصّ بیان کا احتمال نہیں رکھتا، چنانچہ اس پر پہلی تفریع کی کہ جب خَاصّ بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو رکوع اور سجدے کے امر کے ساتھ تعدیل ارکان کو بطور فرض کے نہیں ملایا جا سکتا، بطور فرض کے۔ پھر اس کے بعد مسئلے کی وضاحت کی بھئی، سب سے پہلے بتلایا تعدیل ارکان کسے کہتے ہیں؟ رکوع، سجدے، قومہ اور جلسے کو کیا کرنا؟ اطمینان سے ادا کرنا۔ اور پھر بھئی امر رکوع و سجود آیا تھا وہ بھی وضاحت کر دی، رکوع اور سجدے کے حکم سے کیا مراد ہے؟ وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا کا حکم مراد ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں بھئی امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ ان کے نزدیک تعدیل ارکان کیا ہے؟ فرض ہے اور وہ حدیث پیش کرتے ہیں حدیث اعرابی جو ہے یعنی وہ جو خَلَّاد بْنُ رَافِع رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے حدیث اعرابی کے نام سے مشہور ہے، اس میں نماز انہوں نے ہلکی پڑھی تھی بھئی جلدی پڑھی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ اٹھو نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی، اور اس کی نماز بغیر تعدیل ارکان کے تھی، معلوم ہوا تعدیل ارکان فرض ہے جبھی تو حضور فرما رہے ہیں کہ تو نے نماز نہیں پڑھی یعنی تیری نماز نہیں ہوئی۔ یہ ان کی دلیل ہے۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا خَاصّ ہیں اور خَاصّ کسے کہتے ہیں؟ جو بین ہوتا ہے اور اس

میں کسی، وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا، تو لہٰذا اس پر تعدیل ارکان کے ذریعے اس مطلق کو ہم مقید نہیں کر سکتے ورنہ تو کیا لازم آئے گا؟ نَسْخ لازم آئے گا یعنی اس کا وصف اطلاق منسوخ کرنا پڑے گا اور وہ خبر واحد کے ذریعے جائز نہیں ہے۔ البتہ یہ بھی نہیں کہ ہم اب ویسے ہی چھوڑ دیں، ہاں ہم پھر بھی عمل کرتے ہیں، دونوں کی رعایت رکھتے ہیں: کتاب اللہ سے جو ثابت ہوا وہ کیا ہے؟ فرض ہے کیونکہ وہ کتاب اللہ قطعی ہے تو اس سے فرض آیا، اور حدیث کے ذریعے یعنی خبر واحد کے ذریعے جو ثابت ہوا وہ کیا ہو گا؟ واجب ہو گا۔

یہ بات سمجھ میں آگئی؟ باقی حدیث، بھئی یہ صرف اصول فقہ کے اعتبار سے بحث کریں گے دلائل میں، کس اعتبار سے؟ اصول فقہ کے اعتبار سے۔ فقہ، اصول فقہ میں ایک حکم اس کا بیان ہوا اس حکم کے اعتبار سے بس جواب دیں گے، یہ معنی نہیں کہ ہمارے پاس صرف یہی ایک جواب ہے مولانا، ہر مسئلے میں ہمارے پاس بہت دلائل موجود ہیں، قرآن کے بھی اور حدیث کے بھی بھئی، بہت سی احادیث بھی ہمارے پاس دلیل کے طور پر موجود ہیں بھئی، لیکن ساروں کو تو ذکر کرنا مقصود نہیں، یہاں صرف کس انداز میں بحث کریں گے؟ اصولی کے انداز میں بحث کریں گے اور جواب دیں گے، اور جواب دے دیا مولانا۔ سمجھ میں آیا؟ باقی بہرحال آپ کے ذہن میں یہ بات تو آئے گی کہ یہ حدیث میں کیا آیا قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ، تو اس کا بھی جواب مولانا۔ دیکھیے وہی جہاں حدیث ہم پڑھ رہے تھے اسی سے دو تین سطریں نیچے لکھا ہو گا ایک اور حدیث آرہی ہے کہ بعض احادیث میں کچھ لفظ اور بھی زائد آئے ہیں بھئی وہ کیا ہے؟ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے، بعض روایات میں یہ لفظ زائد آئے ہیں: فَإِذَا فَعَلْتَ ذٰلِكَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ حضور فرما رہے ہیں جب تو یہ کرلے گا سارا کچھ، سارا سمجھایا اور پھر فرمایا جب تو یہ سب کرلے گا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ تو تحقیق تیری نماز پوری ہو گئی، وَإِنِ انْتَقَصْتَ مِنْهُ شَيْئًا انْتَقَصْتَ مِنْ صَلَاتِكَ اور اگر تو نے اس میں سے کچھ کمی کر دی کسی چیز کی تو تو نے اپنی نماز میں کمی کر دی، کیا کر دی؟ حضور یہ نہیں فرما رہے کہ نماز ہوئی ہی نہیں بلکہ نماز میں کمی کر دی۔ جب نماز ناقص ہوئی تو معلوم ہوا مکروہ ہو گئی اور حضور علیہ السلام جو اسے بار بار حکم دے رہے تھے مقصد کیا تھا؟ تاکہ اس کی نماز بغیر کراہت کے اچھے طریقے سے ادا ہو جائے بھئی۔ دیکھا حدیث کے ذریعے بھی جواب آگیا یا نہیں بھئی؟ چلیے بس مولانا هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۳: بحثِ خاص (۲): آیتِ وضو («فَاغْسِلُوا...») سے شرطِ ولاء، ترتیب، تسمیہ اور نیت کے عدمِ فرضیت پر استدلال

نور الانوار صفحہ: ۱۶ — بتاریخ: ۲۱ اکتوبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّرْتِيبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ. هٰذَا تَفْرِيعٌ ثَانٍ عَلَيْهِ وَعَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ فَلَا يَجُوزُ، يَعْنِي إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ كَمَا شَرَطَهُ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى، وَشَرْطُ التَّرْتِيبِ وَالنِّيَّةِ كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى، وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا شَرَطَهُ أَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اچھا بھئی فرماتے ہیں وَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّرْتِيبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ باطل ہے ولا کی شرط، ولا کا معنی ہے پے در پے کرنا، مسلسل کرنا۔ پے در پے اور مسلسل کی شرط اور ترتیب کی شرط اور تسمیہ یعنی بسم اللہ پڑھنے کی شرط اور نیت کی شرط فِي آيَةِ الْوُضُوءِ کس کے اندر؟ آیت وضو۔ وضو کے اندر مختلف ائمہ نے مختلف شرائط لگائی ہیں، بعض نے پے در پے کرنے کی، بعضوں نے ترتیب اور بسم اللہ اور نیت کی وغیرہ بھئی شرائط لگائی ہیں بھئی۔ تو مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں ماتن بھئی کہ یہ شرطیں لگانا آیت وضو میں یہ باطل ہے، یہ باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں هٰذَا تَفْرِيعٌ ثَانٍ عَلَيْهِ کہ یہ دوسری تفریع ہے اس حکم پر، وہ جو خَاصّ کا حکم بیان ہوا تھا کہ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ خَاصّ بیان کا احتمال نہیں رکھتا یہ اس پر دوسری تفریع ہے۔ تو دیکھو اسی ضابطے پر بہت سے مسائل نکالتے چلے جا رہے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ نکالا تھا کہ تعدیل کی شرط لگانا باطل ہے، یہ کس مسئلے سے معلوم ہوا؟ کس حکم سے؟ کہ خَاصّ جو ہے وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ بین

ہے۔ لہٰذا تعدیل کی شرط لگانا جائز نہیں۔ اسی پر اب دوسری تفریع کر رہے ہیں کہ ولا، ترتیب، تسمیہ اور نیت کی شرط لگانا آیت وضو میں یہ باطل ہے۔ تو کہتے ہیں هٰذَا تَفْرِيعٌ ثَانٍ عَلَيْهِ یہ دوسری تفریع ہے اس خَاصّ کے حکم پر، وَعَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ فَلَا يَجُوزُ اور یہ اوپر جو متن میں آیا تھا فَلَا يَجُوزُ اس پر عطف ہے بھئی۔

یہ دیکھیے بس آسان بحث ہے، ساری خود ذکر کر رہے ہیں: يَعْنِي إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ کہ جب خَاصّ احتمال نہیں رکھتا بیان کا، فَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ تو ولا کی شرط لگانا باطل ہے كَمَا شَرَطَهُ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللهُ جیسے کہ اس کی شرط لگائی ہے امام مالک رحمہ اللہ نے۔ وہ فرماتے ہیں پے در پے کرنا ضروری ہے، اگر پے در پے نہیں کرو گے وضو تو وضو نہیں ہو گا۔ اسی طرح وَشَرْطُ التَّرْتِيبِ اس کا عطف بھی ماقبل میں یہ جو آیا، پیچھے آیا نا بَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ تو یہ شَرْطُ الْوَلَاءِ پر عطف ہے، تو عبارت کیا ہوئی: بَطَلَ شَرْطُ التَّرْتِيبِ وَالنِّيَّةِ اور باطل ہے ترتیب اور نیت کی شرط، كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى جیسے کہ اس کی، ان دونوں کی شرط لگائی ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے۔ وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ اور باطل ہے بسم اللہ کی شرط كَمَا شَرَطَهُ أَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ جیسے کہ شرط لگائی ہے اصحاب ظواہر نے، تو یہ سب نے شرط لگائی ہے کس کے اندر لگائی ہے؟ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ کس کے اندر؟ آیت وضو کے اندر بھئی۔ آیت وضو: وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وہ اللہ کا یہ قول ہے: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ پس تم دھو اپنے چہروں کو۔ بھئی آیت معروف ہے آپ جانتے ہیں بھئی: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اے ایمان والو، إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ جب تم نماز کے لیے اٹھنے کا ارادہ کرو، یہاں قیام بول کر ارادہ قیام مراد ہے بھئی، جب تم نماز کے لیے اٹھنے کا ارادہ کرو تو فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ تو دھو لو اپنے چہروں کو، وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک، وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ اور مسح کرو تم اپنے سروں کا، وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ اور دھو لو اپنے پاؤں کو ٹخنوں تک دھو لو بھئی۔

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ جی شرح، الْآيَةَ۔ اس کو الْآيَةُ بھی پڑھ سکتے ہیں اور الْآيَةَ بھی پڑھ سکتے ہیں منصوب بھی مرفوع بھی۔ اگر اس کو مرفوع پڑھیں تو یہ مبتدا ہے خبر محذوف، الْآيَةُ مَعْلُومَةٌ آیت کیا ہے؟ معلوم ہے، بس اشارہ کر دیا ایک دو لفظوں سے۔ اور اگر اس کو منصوب پڑھیں تو یہ مفعول بنے گا أَيِ اقْرَأِ الْآيَةَ آیت کیا کیجیے؟ پڑھ لیجیے یعنی باقی آیت آپ پڑھ لیجیے بھئی۔

اچھا وَبَيَانُ ذٰلِكَ اب بیان کرنے لگے ہیں بھئی تفصیل سے مسئلہ۔ وَبَيَانُ ذٰلِكَ بیان اس کا یہ ہے کہ أَنَّ مَالِكًا رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى يَقُولُ کہ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّ الْوَلَاءَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوءِ کہ وَلا یعنی پے در پے کرنا فرض ہے وضو کے اندر۔ بھئی پے در پے فرض ہے، پے در پے کا کیا معنی؟ کہتے ہیں وَهُوَ أَنْ يَغْسِلَ أَعْضَاءَهُ فِي الْوُضُوءِ مُتَتَابِعًا وہ یہ کہ وضو کرنے والا دھوئے اپنے اعضاء کو وضو کے اندر مُتَتَابِعًا پے در پے، مُتَتَابِعًا مُتَوَالِيًا ایک معنی ہے بھئی پے در پے ایک کے بعد دوسرا عضو دھوتا چلا جائے۔ تو یوں ترجمہ کر لیں پے در پے مسلسل۔ بِحَيْثُ لَمْ يَجِفَّ الْعُضْوُ الْأَوَّلُ اس حیثیت سے کہ خشک نہ ہو پہلا عضو بھئی۔ وہ وضو، یہ کہ وضو کرنے والا اپنے اعضاء کو وضو میں دھوئے بھئی پے در پے مسلسل اس

طور پر کہ پہلا عضو خشک نہ ہو، یہ نہ ہو کہ چہرہ دھویا پھر باتوں میں مصروف ہوا اور پھر اب ہاتھ دھونے لگا ہے تو جب تک چہرہ خشک ہو گیا۔ تو یہ وضو، فرماتے ہیں یہ تو پے در پے کرنا فرض تھا اس نے فرض چھوڑ دیا لہٰذا اس کا وضو ہی نہیں ہو گا۔ ہمارے نزدیک نہیں بھئی وضو ہو جائے گا بھئی۔ تو وہ فرماتے ہیں اس طرح وضو کرے کہ ابھی پہلا عضو خشک نہ ہوا ہو باقی عضو، اگلا باقی عضو دھو لے۔ اور دلیل کیا ہے؟ کہتے ہیں لِمُوَاظَبَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کی مواظبت کی وجہ سے، حضور علیہ السلام نے اس کی پابندی فرمائی ہے، ہمیشہ اسی طرح فرمایا ہے۔ معلوم ہوا یہ مواظبت کیا، یہ پے در پے ہونا فرض ہے، حضور علیہ السلام نے اس پر پابندی فرمائی ہے تو پابندی سے معلوم ہوا یہ فرض ہے بھئی۔

وَأَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ اور اصحاب ظواہر جو ہیں يَقُولُونَ وہ کہتے ہیں إِنَّ التَّسْمِيَةَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوءِ کہ بسم اللہ پڑھنا فرض ہے وضو کے اندر لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے، یہ حدیث وہ پیش کرتے ہیں: لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ اس شخص کا وضو ہی نہیں ہے جس نے بسم اللہ نہ پڑھی۔ یہ دلیل ان کی آگئی بھئی۔

وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ يَقُولُ وہ فرماتے ہیں إِنَّ التَّرْتِيبَ وَالنِّيَّةَ فِي الْوُضُوءِ فَرْضٌ کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: لَا يَقْبَلُ اللهُ صَلَاةَ امْرِئٍ حَتَّى يَضَعَ الطَّهُورَ فِي مَوَاضِعِهِ کہ قبول نہیں فرماتے اللہ کسی بندے کی نماز یہاں تک کہ وہ رکھ دے پاکی کو فِي مَوَاضِعِهِ اس کی جگہوں میں بھئی یہ، سمجھ میں آیا یعنی وضو کے اعضاء جو ہیں وہ ان کو دھو لے، فَيَغْسِلُ وَجْهَهُ ثُمَّ يَدَيْهِ تو دھوئے، پس دھوئے اپنے چہرے کو پھر اپنے ہاتھ دونوں ہاتھوں کو۔ الْحَدِيثَ، یہ بھی اسی طرح ہے بھئی الْحَدِيثَ الْحَدِيثُ، الْحَدِيثُ مَعْلُومٌ يا اقْرَأِ الْحَدِيثَ۔ تو یہ دلائل آگئے بھئی۔ اور دوسری یہ، اس سے تو ترتیب آئی بھئی، کیوں؟ اس لیے کہ فَيَغْسِلُ وَجْهَهُ ثُمَّ يَدَيْهِ، ثُمَّ آیا اور ثُمَّ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ ترتیب کا۔ میں آپ سے کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو کیا پتہ لگا آپ کو؟ کہ زید آیا اس کے بعد عمرو آیا، تو ثُمَّ ترتیب کا فائدہ دیتا ہے۔ تو اس سے ترتیب، معلوم ہوا ترتیب فرض ہے ثُمَّ کا لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا حدیث میں۔ وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے، یہ اب نیت بھی وہ فرض قرار دیتے ہیں اس حدیث کی وجہ سے: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، وَالْوُضُوءُ أَيْضًا عَمَلٌ اور وضو بھی عمل ہے، فَلَا يَصِحُّ بِدُونِ النِّيَّةِ تو وہ بھی بغیر نیت کے صحیح نہیں ہے بھئی، بغیر نیت کے صحیح نہیں۔

جی، ساروں کے مذاہب بیان ہوئے، ہر ایک کی دلیل بھی ساتھ ذکر ہو گئی بھئی۔ وَنَحْنُ نَقُولُ ہم جواب میں ہم کہتے ہیں إِنَّ اللهَ تَعَالَى أَمَرَنَا فِي الْوُضُوءِ بِالْغَسْلِ وَالْمَسْحِ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وضو میں غسل اور مسح کا حکم دیا ہے: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا، یہاں صرف غسل اور مسح کا ذکر ہے صرف انہی کا حکم دیا گیا ہے۔ وَهُمَا خَاصَّانِ اور یہ دونوں کیا ہیں؟ خاص ہیں، وُضِعَا لِمَعْنًى مَعْلُومٍ جن کو وضع کیا گیا ہے معنیٰ معلوم کے لیے بھئی۔ اور وہ کیا ہے؟ وَهُوَ الْإِسَالَةُ وَالْإِصَابَةُ، غسل کا معنی ہے اِسالہ پانی کا بہانا، اور مسح کا معنی ہے اِصابہ پانی کا پہنچانا یعنی تر ہاتھ کا پھیر

دینا اس عضو پر جس پر مسح کرنا ہے۔ تو لہٰذا آیت وضو کے اندر صرف غسل اور مسح کا حکم دیا گیا ہے اور غسل اور مسح خَاصّ ہیں، ان کا معنی معلوم ہے وہ إسالۃ اور إصابۃ ہے۔ فَاشْتِرَاطُ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ كَمَا شَرَطَهَا الْمُخَالِفُونَ لَا يَكُونُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لِكَوْنِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ پس شرط لگانا ان چیزوں کی جیسے کہ شرط لگائی ہے مخالفین نے یہ بیان نہیں بن سکتا خَاصّ کے لیے لِكَوْنِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ اس لیے کہ خَاصّ کیا ہوتا ہے؟ بَيِّن بِنَفْسِهِ ہوتا ہے، وہ خود واضح ہوتا ہے، بَيِّن ہوتا ہے۔ فَلَا يَكُونُ إِلَّا نَسْخًا تو یہ شرط لگانا نہیں ہو گا مگر نَسْخ ہی، کیا ہو گا؟ نَسْخ بھئی، کتاب اللہ میں تو صرف غسل اور مسح کا ذکر آیا تھا تو اور کوئی قید نہیں تھی بھئی، تو نص تو مطلق تھی لیکن اگر آپ یہ شرط لگا دیں گے تو وصف اطلاق کیا ہو جائے گا؟ منسوخ ہو جائے گا مطلق نہ رہے گی بھئی۔ تو یہ تو اگر ہم یہ شرط، یہ شرط لگا دی جائے تو یہ تو نَسْخ ہی ہو گا، وَهُوَ لَا يَصِحُّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ اور یہ اخبار آحاد کے ذریعے صحیح نہیں۔

غَايَتُهُ بھئی آخری حدیہ ہے یعنی آخری بات اس میں یہ ہو گی کہ أَنْ تُرَاعَى مَنْزِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ کہ رعایت رکھی جائے کتاب و سنت میں سے ہر ایک کے درجے کی، فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُونُ فَرْضًا پس وہ جو ثابت ہو گا کتاب اللہ کے ذریعے وہ فرض ہو گا، وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا اور جو سنت یعنی حدیث سے ثابت ہو مناسب یہ ہے کہ اسے واجب ہونا چاہیے۔ آگے بتائیں گے لیکن ہم یہاں اس کے ان کی چیزوں کے سنت ہونے کے قائل ہیں واجب ہونے کے قائل نہیں، ہاں درمیان میں وجہ ذکر کریں گے۔ تو کہتے ہیں مناسب یہ ہے کہ ان کو واجب ہونا چاہیے کیونکہ حدیث سے ثابت ہیں، كَمَا فِي الصَّلَاةِ جیسے کہ نماز میں کیا ہوتا ہے؟ واجب ہوتا ہے تو ان کو وضو میں کیا ہونا چاہیے؟ لٰكِنْ لَا وَاجِبَ فِي الْوُضُوءِ بِالْإِجْمَاعِ لیکن واجب نہیں ہے وضو کے اندر بالاجماع بھئی، وضو میں بالاجماع کوئی واجب نہیں، لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرْضِ فِي حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيقُ إِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمَقْصُودَةِ اس لیے کہ واجب فرض کی طرح ہوتا ہے عمل کے حق میں، عمل کے اعتبار سے کس کی طرح ہوتا ہے؟ بھئی آپ جانتے ہیں بھئی فرض وہ ہے جس میں عمل بھی واجب، اعتقاد بھی واجب، اعتقاد نہ رکھا تو کافر ہو گیا، اعتقاد بھی واجب۔ اور واجب جو ہوتا ہے اس کا درجہ فرض سے کم ہے، اس میں عمل تو واجب ہوتا ہے اعتقاد واجب نہیں ہے بھئی۔ تو عمل کے اعتبار سے واجب بھی فرض کی طرح ہے، جیسے فرض پر عمل ضروری ہوتا ہے واجب پر بھی عمل ضروری ہوتا ہے، اور جیسے فرض کے چھوڑنے پر عقاب ہے سزا ہے اسی طرح واجب کے چھوڑنے پر بھی سزا ہے۔ تو کہتے ہیں یہ، لیکن کوئی واجب نہیں ہے وضو کے اندر بالاجماع اس لیے کہ واجب تو فرض کی طرح ہوتا ہے عمل کے اعتبار سے وَهُوَ لَا يَلِيقُ إِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمَقْصُودَةِ اور وہ لائق نہیں ہے مگر عبادات مقصودہ کے۔ بھئی وضو عبادت مقصودہ نہیں ہے وہ تو وسیلہ ہے، اس کے ذریعے عبادات مقصودہ تک پہنچا جاتا ہے بھئی، مثلاً آپ نے نماز پڑھنی ہے تو اس کے لیے وسیلہ کیا ہے؟ وضو بھئی، تو وضو عبادت مقصودہ نہیں ہے بھئی۔ تو اگر اس کو ہم واجب قرار دے دیں تو وضو میں واجب نہیں ہے کوئی بالاجماع کہتے ہیں بھئی کیونکہ واجب فرض کی طرح ہوتا ہے اور یہ واجب جو ہے عبادات مقصودہ کے لائق ہے اور وضو تو عبادت مقصودہ نہیں، لہٰذا اس میں واجب کا حکم ہم نہیں لگاتے۔ فَنَزَلْنَا عَنِ الْوُجُوبِ إِلَى السُّنِّيَّةِ

تو ہم اتر آئے وجوب سے سُنِّیَّت کی طرف، وجوب سے نچلا واجب سے نچلا درجہ کس کا ہے؟ سنت کا ہے بھئی، تو ہم اتر آئے وجوب سے سُنِّیَّت کی طرف بھئی سنت ہونے کی طرف بھئی۔ یہ یائے مشدد اور تاء آخر میں ملاتے ہیں بھئی صفت کے صیغوں میں اسماء کے آخر میں ان سے مصدر بنانے کے لیے، تو سُنِّیَّت کا کیا معنی؟ سنت ہونا۔ فَنَزَلْنَا عَنِ الْوُجُوبِ إِلَى السُّنِّيَّةِ پس ہم اتر آئے وجوب سے سنت ہونے کی طرف وَقُلْنَا اور ہم نے قول کیا بِسُنِّيَّةِ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ فِي الْوُضُوءِ ان چیزوں کے وضو میں سنت ہونے کا، سنت ہونے کا قول کیا بھئی۔ وَقُلْنَا اور ہم قائل ہو گئے بِسُنِّيَّةِ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ فِي الْوُضُوءِ وضو کے اندر ان اشیاء کے سنت ہونے کے، ہم وضو میں ان اشیاء کے سنت ہونے کے قائل ہو گئے بھئی۔

مسئلہ سمجھ میں آگیا بھئی؟ بھئی امام مالک رحمہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی، نے جو پابندی سے اور مواظبت کے ساتھ پے در پے وضو کیا اس کو دلیل کے طور پر پیش کیا، احادیث میں ذکر آتا ہے وضو پابندی سے۔ اور اصحاب ظواہر نے یہ لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ یہ حدیث پیش کی بھئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلَاةَ امْرِئٍ یہ ایک حدیث پیش کی اور إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ یہ حدیث پیش کی بھئی۔ اور آخر میں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں بھئی کہ یہ وضو میں کے اندر صرف غسل اور مسح کا ذکر ہے اور یہ خَاصّ ہیں اور خَاصّ بیان کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا خبر واحد کے ذریعے ان پر زیادتی جائز نہیں ہے، لہٰذا ان چیزوں کو جیسے کہ غسل اور مسح فرض ہیں ان کو بھی فرض قرار نہیں دیا جا سکتا، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ان کو کیا قرار دے دیا جائے، کہ ہر ایک کے مرتبے کی رعایت رکھیں، جو کتاب اللہ سے ثابت ہے وہ فرض ہو اور جو سنت سے ثابت ہے وہ واجب ہو، لیکن بالاجماع وضو کے اندر کوئی واجب نہیں ہے اس لیے کیونکہ واجب، یہ وضو عبادت غیر مقصودہ ہے اور واجب اس کے لائق نہیں ہے واجب تو عبادت مقصودہ کے لائق ہے، تو لہٰذا اب مجبوراً ہم واجب سے کس کی طرف اتر آئے؟ سنت کی طرف اتر آئے یعنی کہ سنت ہونے کا قول کیا ہم نے۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ بحث کی انہوں نے بھئی اپنے اصول، قانون اصل کے مطابق بحث کی بھئی، یہ معنی نہیں کہ ہمارے پاس صرف یہی دلیل ہے مولانا، احناف کے مذہب میں کہیں بھی مسئلہ قرآن اور حدیث سے باہر نہیں ہے بھئی، جو بھی مسئلہ اٹھا لیں اور کوئی ایک آدھی دلیل نہیں ہے بھئی، ہر مسئلے کے اندر بہت سی دلائل ہیں بہت زیادہ دلائل ہیں بھئی، قرآن کے بھی حدیث کے بھی، قیاس، اجماع وغیرہ بڑے دلائل ہیں بھئی، لیکن یہاں یہ صرف اپنے ضابطے کے مطابق بس جواب دیتے ہیں کہ ضابطے کے مطابق یہ جواب ہو گیا سب کو ایک دلیل گویا یہ ہوتی ہے۔

اچھا بھئی۔... اچھا تو انہوں نے پوچھا بھئی الشافعی پر الف لام کیوں آیا ہے اور مالک پر الف لام کیوں نہیں آتا بھئی؟ سمجھ میں آیا؟ عبارت میں آپ دیکھ رہے ہیں مالک پر الف لام نہیں الشافعی پر الف لام ہے۔ بعض اسماء ایسے ہوتے ہیں ان پر الف لام نہیں لاتے بھئی عربی کے اندر بھئی، سمجھ میں آیا ہر اسم پر الف لام نہیں لاتے بھئی۔ جیسے مکہ ہے، مکہ پر الف لام آپ کلام عرب میں دیکھیں بھئی وہ مکہ پر الف لام نہیں لاتے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ الف لام ہر اسم پر نہیں

داخل کرتے یہ اب کلام عرب کو آپ کو دیکھنا پڑے گا کس پر لاتے ہیں کس پر نہیں لاتے بھئی، تو ہر جگہ وہ نہیں لاتے، بعض اسماء پر وہ لے کر آتے ہیں بعض پر نہیں لے کر آتے بھئی، وہ پسند نہیں ہے معلوم ہوا ان کے نزدیک یہ پسندیدہ نہیں ہے ورنہ کوئی تو لے کر آتا کوئی ایک بھی نہیں لے کر آتا بھئی۔ تو بعض جن اسماء پر وہ لاتے ہیں ہم بھی انہی کے، ان کی زبان ہے بھئی ان کے متبع ہیں اس سلسلے میں وہاں ذکر کریں گے، جہاں وہ نہیں لاتے تو وہاں۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے بھئی بعد میں جو وہ کتابیں وغیرہ مصنفین تحریر کرتے ہیں اب مکہ کا لفظ جہاں بھی آئے گا الف لام نہیں لائیں گے کیونکہ عرب والے اسی طرح استعمال کرتے ہیں الف لام کے بغیر ہر جگہ استعمال کرتے ہیں۔ تو جن بعد میں جو بھی مصنف آیا وہ انہی کے طریقے پر چلتا ہے کہ الف لام نہیں بھئی کلام عرب میں اس پر الف لام نہیں لایا جاتا۔ مدینہ ہے وہاں المدینۃ آئے گا بھئی، سمجھ میں آیا؟ اور اس کی بہت سی مثالیں اب آپ غور کیجیے گا آپ کو بہت مثالیں مل جائیں گی، مثلاً مکہ ہے بھئی میں نے ذکر کیا بھئی، مکہ پر الف لام آپ کو نہیں ملے گا بھئی۔ محمد ہے بھئی صلی اللہ علیہ وسلم تو لفظ محمد پر بھی الف لام نہیں ہوگا، احمد ہے بھئی اس پر بھی الف لام نہیں ہوگا، عائشہ ہے بھئی رضی اللہ تعالیٰ عنہا یہ عائشہ کے، اس پر بھی الف لام نہیں ہوگا، عمر ہے بھئی، عثمان ہے، بہت سی مثالیں آپ کو ملیں گی آپ غور کرتے جائیے بھئی وہ کہیں بھی اس پر الف لام نہیں لاتے، بعض پر لے کر آتے ہیں جیسے العلی بھئی، الزبیر بھئی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

اچھا تو امام مالک رحمہ اللہ نے بھئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت کو ذکر کیا بطور دلیل کے بھئی۔ لیکن اس کا بھی ہم جواب دیتے ہیں کہ بھئی صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت یہ فرض ہونے کی دلیل نہیں ہے، واجب ہونے کی دلیل نہیں ہے بھئی۔ اس لیے کہ مواظبت تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتکاف پر بھی فرمائی ہے بھئی، حالانکہ اسے سنت مؤکدہ قرار دیا جاتا ہے بھئی، معلوم ہوا مواظبت دلیل نہیں ہے فرض کی۔ ہاں مواظبت کے ساتھ انکار علی الترک ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے ترک پر انکار بھی آیا ہو تو پھر یہ دلیل ہے اس کے واجب ہونے کی، یعنی چھوڑنے سے منع فرمایا ہو، انکار علی الترک کا کیا معنی ہے؟ چھوڑنے سے منع کیا ہو، تو پھر یہ دلیل ہے وجوب کی بھئی۔ اسی طرح بھئی اور بھی بڑے جوابات ہیں بھئی ایک آدھ دو تسلی کے لیے میں آپ کے ذکر کر رہا ہوں بھئی، حاشیہ میں آپ کے دیے ہوئے ہیں وہاں بھی آپ دیکھ سکتے ہیں بھئی، کہ اصحاب ظواہر نے یہ حدیث ذکر کی لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ اس شخص کا وضو ہی نہیں ہے جس نے بسم اللہ نہ پڑھی بھئی۔ ہم کہتے ہیں احناف جواب دیتے ہیں کہ یہاں کمال کی نفی ہے، اس شخص کا وضو کامل نہیں ہے جس نے بسم اللہ نہیں پڑھی، اور احادیث میں ہے بس ایک جواب آپ تسلی کے لیے یاد رکھیں۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ بھئی، کی دلیل پہلی آئی تھی لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلَاةَ امْرِئٍ حَتّٰى يَضَعَ الطَّهُورَ فِي مَوَاضِعِهِ فَيَغْسِلُ وَجْهَهُ ثُمَّ يَدَيْهِ، انہوں نے کیا فرمایا تھا کہ ثُمَّ لے کر آئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے کلام میں، ثُمَّ نے کس بات پر

دلالت کی؟ کہ چہرے کا دھونا پہلے ہے ہاتھوں کا دھونا بعد میں ہے ترتیب بتلا دی، معلوم ہوا ترتیب کیا ہے؟ فرض ہے، ثُمَّ کے لفظ نے بتلا دیا۔ جی، اور بھی بہت سے جوابات ہیں کہ یہ حدیث پہلے ضعیف ہے بھئی اس کو علماء نے ضعیف قرار دیا ہے، دوسرا بھئی ابو داؤد کے اندر بھئی روایت احادیث آتی ہے بھئی کہ حضور علیہ السلام سر کا مسح بھول گئے تھے وضو کے اندر، بعد میں ان کو یاد آیا تو اپنی ہتھیلی کی تری کے ذریعے مسح فرمایا۔ وضو پورا کر چکے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم، بعد میں یاد آیا کہ میں نے مسح نہیں کیا بھئی ہاتھوں پر تری تھی اسی کے ذریعے کیا کر لیا؟ مسح کر لیا، تو ترتیب بدل گئی یا نہیں بدل گئی؟ معلوم ہوا ترتیب فرض نہیں ورنہ فرض کے چھوٹنے پر تو وضو ہونا ہی نہیں چاہیے تھا، لیکن یہاں حضور نے ترتیب کے بدلنے کے باوجود آخر میں اسی طرح پھر یاد آنے پر مسح کر لیا اور باقی وضو اسی طرح تھا بھئی۔

جی، اور باقی إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ یہ دلیل، یہ حدیث ذکر کی بھئی، آگے کیا کہا بھئی؟ کہ وضو بھی عمل ہے فَلَا يَصِحُّ بِدُونِ النِّيَّةِ وضو بغیر نیت کے صحیح نہیں۔ معلوم ہوا شوافع جو ہیں الْأَعْمَال سے پہلے صِحَّت مضاف نکالتے ہیں، تو یوں ہوئی عبارت بھئی: إِنَّمَا صِحَّةُ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ اعمال کے صحیح ہونے کا دارومدار کس پر ہے؟ نیت، ترجمہ سمجھ میں آیا؟ صحیح ہونے کا دارومدار نیتوں پر ہے، اور نیت نہیں کی تو وضو بھی عمل ہے تو بغیر نیت کے وہ بھی صحیح نہیں، یہ ان کی دلیل ہوئی بھئی۔ ہم جواب دیتے ہیں بھئی کہ الْأَعْمَال سے پہلے صِحَّت کا لفظ مضاف محذوف نہیں ہے بلکہ ثَوَاب کا لفظ محذوف ہے، إِنَّمَا ثَوَابُ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ عملوں کے ثواب کا دارومدار کس پر ہے؟ نیت پر ہے، نیت ٹھیک ہو گی تو ثواب ملے گا، نیت ٹھیک نہیں ہو گی تو ثواب نہیں ملے گا۔ یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آ گئی بھئی؟

پھر یہاں پر مولانا محشی حضرات نے بعض اعتراضات کیے ہیں مصنف پر بھی بھئی، مصنف پر بھی کیا کیے ہیں؟ اعتراضات۔ پہلا اعتراض یہ کیا ہے کہ آپ نے یہ ذکر کیا کہ یہ ساری خبر آحاد ہیں، یہ ساری احادیث کیا ہیں؟ خبر آحاد ہیں، حالانکہ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ یہ تو خبر مشہور ہے بالاتفاق بھئی بلکہ بعض علماء نے تو اس کو خبر متواتر قرار دیا ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اور خبر متواتر ہو پھر یہ تو قرآن کا نسخ جائز ہے بھئی خبر مشہور کے ذریعے قرآن پر زیادتی جائز ہے بھئی۔ تو آپ کا اس کو خبر واحد قرار دینا باقی، باقیوں کے حدیثوں کے ساتھ اسے بھی خبر واحد قرار دینا صحیح نہیں، یہ پہلا اعتراض کیا۔ دوسرا آپ نے کہا کہ وضو میں کوئی واجب نہیں ہے بالاجماع۔ کہتے ہیں بھئی امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ کے بارے میں آتا ہے ان کے نزدیک کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہے، اور حالانکہ آپ نے کیا کہا؟ وضو کے اندر کوئی واجب نہیں ہے، اجماع ہے اس بات پر۔ معلوم ہوا کہ تو روایتوں میں کیا آیا امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب ہے۔ جی، اور ایک یہ اعتراض کیا کہ آپ نے کہا کہ واجب عبادت مقصودہ کے لائق تو ہے عبادت غیر مقصودہ کے لائق نہیں، اس پر کہا بھئی کہ بھئی واجب کا درجہ فرض سے کم ہے اور وضو میں جب فرض آ گیا اعلیٰ درجے والی چیز تو واجب کیوں نہیں اس کے لائق بھئی؟ سمجھ میں آیا اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟ چار چیزیں فرض ہیں تو آپ کہتے ہیں واجب اس کے لائق نہیں ہے۔

اچھا جی آگے دیکھیے بھئی: وَالطَّهَارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَافِ اور طہارت آیت طواف میں۔ کیا معنی بھئی؟ عطف کہاں ہو رہا ہے؟ بتلا رہے ہیں عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ الْوَلَاءِ یہ عطف ہو رہا ہے ماتن کے قول الْوَلَاءِ پر، بھئی پچھلے متن میں آیا تھا بَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ یہ الْوَلَاءِ پر کیا ہو رہا ہے طہارت کا عطف ہو رہا ہے بھئی۔ لہٰذا الْوَلَاءِ کو اٹھاؤ اس کی جگہ طہارت رکھو عبارت بن جائے گی: بَطَلَ شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَافِ باطل ہے طہارت کی شرط لگانا کس کے اندر؟ آیت طواف کے اندر بھئی۔ تو کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ الْوَلَاءِ یہ عطف ہے ماتن کے قول الْوَلَاءِ پر، وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ عَلَيْهِ اور تیسری تفریع ہے اس پر اس خَاصّ کے حکم پر۔ بھئی کون سا؟ خود بتلا رہے ہیں أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ یعنی جب خَاصّ جو ہے بَيِّن بِنَفْسِهِ ہے وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا، فَبَطَلَ شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَافِ تو باطل ہوئی طہارت یعنی پاکی یعنی وضو کی شرط لگانا آیت طواف کے اندر۔ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى اور آیت طواف اللہ کا یہ قول ہے: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ چاہیے کہ وہ، جی حاجیوں کے بارے میں ہے اور چاہیے کہ وہ حج کرنے والے جو ہیں وہ طواف کریں بیت عتیق کا یعنی بیت اللہ کا۔ بَيْت عَتِيق سے کیا مراد ہے؟ بیت اللہ۔ عَتِيق کا معنی قدیم بھئی، تو اس کو بیت قدیم بَيْت عَتِيق کہا اس لیے کیونکہ یہ زمین پر اللہ کی عبادت کے لیے بنایا جانے والا پہلا گھر تھا بھئی، کہ وہ طواف کریں بیت اللہ کا۔

فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى يَقُولُ اس لیے کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ إِنَّ طَوَافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ الطَّهَارَةِ کہ بیت اللہ کا طواف جائز نہیں ہے بغیر طہارت کے لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ بھئی بیت اللہ کا طواف بھی نماز ہے یعنی نماز کی طرح ہے، بیت اللہ کا طواف بھی کیا ہے؟ نماز کی طرح ہے۔ جب یہ نماز کی طرح ہوا تو نماز کے لیے تو وضو ضروری ہے تو معلوم ہوا طواف کے لیے بھی وضو ضروری ہے۔ ایک یہ حدیث ذکر کی۔ دوسری وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: أَلَا لَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحْدِثٌ وَلَا عُرْيَانٌ ہرگز طواف نہ کرے بیت اللہ کا بے وضو اور ننگا۔ مُحْدِث کہتے ہیں بے وضو کو، عُرْيَان ننگے کو بھئی۔ ترجمہ سمجھ میں آگیا بھئی؟ لَا يَطُوفَنَّ ہرگز طواف نہ کرے بیت اللہ کا بے وضو اور ننگا۔ یہ دو حدیثیں ذکر کر دیں، دیکھو یہاں بھی بے وضو کا ذکر آیا منع کیا، معلوم ہوا وضو طواف کے لیے ضروری ہے۔

وَنَحْنُ نَقُولُ ہم جواب میں ہم کہتے ہیں إِنَّ الطَّوَافَ لَفْظٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ کہ طواف کا لفظ جو ہے وہ خَاصّ ہے اس کا معنی معلوم ہے، وَهُوَ الدَّوَرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ اور وہ چکر لگانا ہے کعبہ کے گرد، فَاشْتِرَاطُ الطَّهَارَةِ فِيهِ لَا يَكُونُ بَيَانًا لَهُ لِكَوْنِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لہٰذا طہارت کی شرط لگانا طواف کے اندر یہ اس کے لیے خَاصّ کے لیے بیان نہیں بن سکتا لِكَوْنِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ اس لیے کہ یہ کیا ہے بَيِّن بِنَفْسِهِ ہے، یہ خود بین ہے واضح ہے، بَلْ يَكُونُ نَسْخًا بلکہ یہ تو نَسْخ ہو گا، یعنی وصف اطلاق مقید آپ نے کیا کیا بھئی وہاں مطلق طواف کا ذکر آیا تھا آپ نے کس چیز کی قید لگا دی؟ وضو کی، تو مطلق کو کیا کر دیا؟ مقید کر دیا تو گویا وصف اطلاق کو آپ نے منسوخ کر دیا تو یہ نَسْخ ہوا، وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اور یہ نَسْخ تو خبر واحد کے ذریعے جائز نہیں۔

غَايَتُهُ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً کہ یہ کیا ہو؟ واجب ہو، یہ طہارت واجب ہو گی، يَنْقُصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ کہ ناقص ہو جاتا ہے اس کے چھوڑنے کی وجہ سے طواف بھئی۔ ہم کہتے ہیں بھئی یہ کتاب اللہ سے جو ثابت ہے وہ کیا ہوا؟ اچھا یہ تو ہاں یہ تو حج کے طواف کی بات ہو رہی ہے نا وہ طواف زیارت حج کے اندر کیا ہوتا ہے؟ فرض۔ اچھا تو غَايَتُهَا زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً کہ وہ طہارت کیا ہو گی؟ طہارت طواف کے اندر واجب ہو گی، يَنْقُصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ ناقص ہو جائے گا اس طہارت کو چھوڑنے کی وجہ سے طواف۔ اگر طہارت نہ ہو تو طواف میں نقصان آجائے گا یہ نہیں کہ طواف ہو گا ہی نہیں بلکہ طواف میں نقصان آگیا، کمی آگئی۔ فَيُجْبَرُ بِالدَّمِ تو اس کی تلافی کی جائے گی قربانی کے ذریعے، دم کے ذریعے، دم کہتے ہیں قربانی کو بھئی۔ حج وغیرہ کے اندر بھئی کوئی واجب چھوٹ جائے تو پھر کیا کرنا پڑتا ہے؟ قربانی کرنا پڑتی ہے بھئی۔ فَيُجْبَرُ بِالدَّمِ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّدَقَةِ فِي غَيْرِهِ پس تلافی کی جائے گی قربانی کے ذریعے طواف زیارت میں اور صدقے کے ذریعے اس کے علاوہ طواف میں۔ بھئی دیکھو طواف زیارت تو حج کے اندر فرض ہے بھئی اور فرض طواف کے اندر، فرض طواف کو بغیر وضو کے کیا، معلوم ہوا جنایت بڑی ہے جب جنایت بڑی ہے تو لہٰذا کیا کرنا پڑے گا؟ اس کی تلافی بھی بڑی چیز یعنی قربانی کے ذریعے ہو گی بھئی۔ اور اگر عام طواف میں کیا بھئی عام طواف میں بھئی وہ طواف تو صرف وہی فرض ہے باقی تو آپ کی مرضی ہے بھئی کرتے رہیں جب مرضی طواف کریں، تو پھر اس صورت میں اب جنایت کی ہے اور اس کی تلافی کرنا پڑے گی لیکن جنایت بڑے درجے کی نہیں ہے لہٰذا اب صدقے کے ذریعے کیا ہو جائے گی؟ تلافی ہو جائے گی کچھ صدقہ کر دے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی سب کو؟

وَأَمَّا زِيَادَةُ كَوْنِهِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ وَابْتِدَاؤُهُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَلَعَلَّهُ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ اور باقی زیادہ اس، زیادتی اس کے سات چکر کے ہونے کی زیادتی اور اس کی ابتدا کرنا حجر اسود سے، بھئی یاد رکھو طواف کے اندر بیت اللہ کے گرد سات چکر لگائے جاتے ہیں ہر طواف میں، ایک طواف میں کتنے چکر ہیں؟ سات چکر، اور اس کی ابتدا کی جاتی ہے حجر اسود سے ابتدا کی جاتی ہے۔ تو کہتے ہیں باقی یہ جو، یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بھئی آپ نے کہا کہ طواف کیا ہے؟ اس کا معنی معلوم ہے اس پر خبر واحد کے ذریعے زیادتی نہیں کی جا سکتی، خبر واحد اس کے لیے بیان نہیں بن سکتی بھئی، تو آپ خود بھی تو زیادتی کرتے ہیں، آپ کے نزدیک طواف میں سات چکروں کا ہونا فرض ہے ضروری ہے بھئی، اور اسی طرح طواف کی ابتدا حجر اسود سے ہونا ضروری ہے، تو دیکھو آپ وہاں تو مطلق چکر لگانے کا ذکر تھا وہاں کوئی سات کی بات ہوئی تھی بھئی؟ وہاں حجر اسود سے ابتدا کی بات ہوئی؟ نہیں ہوئی۔ تو جواب دے رہے ہیں مولانا، کہتے ہیں یہ جو سات چکر ہونے کی زیادتی ہے وَابْتِدَاؤُهُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ اور حجر اسود سے جو اس کی ابتدا ہے طواف کی، فَلَعَلَّهُ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ شاید کہ وہ ثابت ہو کس کے ذریعے؟ خبر مشہور کے ذریعے ثابت ہو، وَهِيَ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ اور یہ زیادتی جو خبر مشہور کے ذریعے ہو وہ بالاتفاق جائز ہے، خبر مشہور کے ذریعے جائز ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ بعض علماء نے اور جواب

بھی دیا بھئی، اور جواب دیا کہ بھئی آیت کے اندر طہارت کے اعتبار سے کوئی اجمال نہیں، بھئی اجمال ہو تو اس کے لیے بیان چاہیے ہوتا ہے تو آیت کے اندر وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ اس کے اندر طہارت کے اعتبار سے کوئی اجمال نہیں ہے کیونکہ طہارت کا طواف کے معنی میں کوئی دخل ہی نہیں ہے، طواف کا تو کیا معنی ہے؟ چکر لگانا، تو طہارت کا اس میں دخل ہے اس کے معنی میں کوئی؟ دخل ہے ہی نہیں۔ ہاں البتہ چکر لگانے میں کتنے چکر لگائے کہاں سے ابتدا کرے اس کا دخل تو ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اس اعتبار سے اس میں اجمال ہے اور جب یہ اجمال ہے تو یہ مجمل ہوئی اس اعتبار سے، اور مجمل کے لیے خبر واحدیان بن سکتی ہے لہٰذا ان کے لیے بھی کیا ہوئی خبر واحدیان بن جائے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں فَلَعَلَّهُ شاید کہ یہ ثابت ہو خبر مشہور کے ذریعے وَهِيَ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ اور یہ زیادتی جائز ہے بالاتفاق یعنی وہ زیادتی جو خبر مشہور سے ہو۔

وَالتَّأْوِيلُ بِالْأَطْهَارِ فِي آيَةِ التَّرَبُّصِ یہ متن ہے مولانا یاد رکھنا، وَالتَّأْوِيلُ بِالْأَطْهَارِ فِي آيَةِ التَّرَبُّصِ یہ تین چار پانچ لفظ ہیں یہ متن ہے سارا بھئی۔ اچھا بھئی کس پر عطف ہو رہا ہے؟ شارح بتلا رہے ہیں کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ شَرْطُ الْوَلَاءِ یہ عطف ہے ماتن کے قول شَرْطُ الْوَلَاءِ پر، بھئی شَرْطُ الْوَلَاءِ کہاں آیا تھا؟ پچھلے سے پچھلے متن میں آیا تھا بَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ، اس شَرْطُ الْوَلَاءِ سارے کو ہٹا دو اور اس پر اب التَّأْوِيل کا عطف کرو: بَطَلَ التَّأْوِيلُ بِالْأَطْهَارِ فِي آيَةِ التَّرَبُّصِ طہروں کے ساتھ تاویل کرنا آیت تربص میں یہ باطل ہے۔ ترجمہ سمجھ میں آرہا ہے؟ آیت تربص میں طہروں کے ساتھ تاویل کرنا باطل ہے۔ بھئی دیکھیے بھئی قرآن میں اللہ فرماتے ہیں وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ تو یہاں، یہ آیت تربص ہوئی بھئی رکنے کا حکم ہے، اور ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ کا لفظ آیا بھئی۔ قُرُوء یاد رکھو قُرُوء جمع ہے قُرْءٌ کی، اور قُرْءٌ جو ہے یہ اس کا معنی طہر بھی ہے اور اس کا معنی حیض بھی ہے، یہ اضداد میں سے ہے۔ دیکھو طہر اور حیض ایک دوسرے کی ضد ہیں اور اس کے دونوں معنی آرہے ہیں، تو اس قسم کے لفظ کو کیا کہتے ہیں؟ اضداد میں سے بھئی، دونوں ضد معنی ہیں اس کے بھئی۔ تو یہ اضداد میں سے ہے، اب اس یہاں پر قُرُوء سے کیا مراد ہے بھئی؟ یاد رکھیے ہمارے نزدیک قُرُوء سے مراد یہاں حیض ہیں جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کیا مراد ہیں؟ طہر مراد ہیں، طہر مراد ہیں۔ تو دیکھو دو معنی تھے قُرُوء کے، ایک معنی تھا طہر ایک معنی تھا حیض، تو یہ کون سا لفظ ہوا؟ مُشْتَرَك ہوا جس کے دو معنی آگئے بھئی، اور مُشْتَرَك کے ایک معنی کو ترجیح دے دی جائے تو وہ کیا بن جاتا ہے؟ مُؤَوَّل، تو یہ مُؤَوَّل ہوا اس میں تاویل کی گئی ایک معنی کو ترجیح دی گئی۔ تو یہ ہمارے نزدیک بھی مُؤَوَّل امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی مُؤَوَّل، لیکن ہم نے تاویل کے ذریعے کس معنی کو ترجیح دی بھئی؟ حیض کے معنی کو، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے طہر کے معنی کو ترجیح دیا تاویل کے ذریعے۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں وَبَطَلَ التَّأْوِيلُ بِالْأَطْهَارِ فِي آيَةِ التَّرَبُّصِ آیت تربص میں طہروں کے ساتھ تاویل کرنا باطل ہے، سمجھ میں آیا طہروں کے ساتھ تاویل کرنا باطل ہے۔

دیکھیے بھئی اب ساری تقریر ذکر کریں گے شارح خود بھئی، کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ شَرْطُ الْوَلَاءِ یہ عطف ہے ماتن کے

قول شَرْطُ الْوَلَاءِ پر، وَتَفْرِيعٌ رَابِعٌ عَلَيْهِ اور چوتھی تفریع ہے اس حکم پر، أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ کہ جب خَاصّ بَيِّن بِنَفْسِهِ ہو تو وہ بیان کا احتمال، خَاصّ بَيِّن بِنَفْسِهِ ہے تو وہ احتمال نہیں رکھتا بیان کا۔ یہاں مولانا شارح سے سہو ہوا ہے، یہ دوسرے قانون پر تفریع نہیں ہے پہلے قانون پر تفریع ہے بھئی سمجھ میں آیا؟ جی تو بے خیالی میں بھئی وہ یہ دوسرا ہی لکھ گئے اوپر بھئی، دوسرا، تو پہلے قانون پر تفریع ہے، پہلا قانون کیا ہے؟ کہ خَاصّ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس پر یہ تفریع ہے۔ تو کہتے ہیں فَبَطَلَ تَأْوِيلُ الْقُرُوءِ بِالْأَطْهَارِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لہٰذا قُرُوء کی تاویل اطہار کے ساتھ کرنا باطل ہے اللہ کے اس قول میں: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ اور طلاق والیاں جو ہیں وہ روکیں اپنے نفسوں کو تین قروء تک۔ وَبَيَانُهُ بیان اس کا یہ ہے کہ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى قُرُوءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ مَعْنَى الطُّهْرِ وَالْحَيْضِ کہ اللہ کا یہ قول جو قُرُوء ہے یہ مشترک ہے دو معنی طہر اور حیض میں، یہ مشترک تھا طہر اور حیض کے معنی میں، فَأَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ بِالْأَطْهَارِ تو تاویل کی اس کی امام شافعی رحمہ اللہ نے طہروں کے ساتھ لِقَوْلِهِ تَعَالَى اللہ کے اس قول کی وجہ سے: فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ اللہ قرآن میں کیا فرماتے ہیں فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، امام شافعی رحمہ اللہ اس سے استدلال کرتے ہیں بھئی سمجھ میں آیا، تاویل کرتے ہیں کہ قروء سے مراد طہر ہیں اللہ کے اس قول کی وجہ سے، عَلَى أَنَّ اللَّامَ لِلْوَقْتِ کہ یہ جو لام ہے اس کے اندر یہ کس لیے ہے؟ وقت کے لیے ہے، أَيْ فَطَلِّقُوهُنَّ لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ کہ تم طلاق دو ان کو لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ ان کی عدت کے وقت، ان کو طلاق دو ان کی عدت کے وقت بھئی۔ اور عدت کا وقت وَهُوَ الطُّهْرُ وہ کیا ہے؟ طہر ہے، بھئی طہر کیوں ہے؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا فِي الطُّهْرِ بِالْإِجْمَاعِ اس لیے کہ طلاق مشروع نہیں ہے مگر طہر کے اندر ہی بالاجماع۔ بالاجماع مولانا طلاق دینے کا وقت طہر ہے، کس وقت میں دینی چاہیے؟ طہر میں دینی چاہیے بھئی، طہر میں بھئی۔ سمجھ میں آیا حیض میں طلاق دینا درست نہیں ہے بھئی، چنانچہ حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ کے بیٹے ہیں بھئی حضرت ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنہما انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی حالت حیض میں، حضور صلی الله علیہ وسلم کو علم ہوا تو ناراضگی کا اظہار فرمایا اور رجوع کرنے کا حکم دیا بھئی، سمجھ میں آیا معلوم ہوا حیض کے اندر طلاق دینا پسندیدہ نہیں جی درست نہیں ہے درست نہیں ہے بھئی۔

اچھا تو کہتے ہیں لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا فِي الطُّهْرِ بِالْإِجْمَاعِ اس لیے کہ طلاق مشروع نہیں ہے مگر طہر ہی کے اندر بالاجماع۔ جی تو کیا آیا آیت میں؟ دوبارہ آیت پر نظر رکھو، جو ترجمہ کیا بھئی فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ کہ تم ان عورتوں کو طلاق دو ان کی عدت کے وقت میں، ان کی عدت کے وقت میں۔ تو دیکھو طہر کیا ہے؟ طلاق کا وقت ہے، طلاق کس وقت دینی چاہیے؟ طہر کے وقت میں، اور وہی وقت ہے ان کی عدت کا بھی خود آگے آیا نہیں، طلاق دو کس وقت دو؟ عدت کے وقت میں، اور طلاق صرف کس وقت دینی ہے؟ معلوم ہوا عدت کا وقت بھی کون سا ہوا؟ طہر ہوا۔ ثابت ہوا یا نہیں بھئی کہ قروء سے کیا مراد ہے؟ طہر مراد۔

وَأَوَّلَهُ، آگے دیکھیے اب ہماری دلیل: وَأَوَّلَهُ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى بِالْحِيَضِ، حِيَض جمع کر لو بھئی جمع کیونکہ قروء کا لفظ جمع آیا تھا تو تاویل بھی جمع کے لفظ کے ساتھ، اور تاویل کی ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حیضوں کے ساتھ قروء کی بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى ثَلَاثَةً اللہ تعالیٰ کے اس قول کی دلالت کی وجہ سے ثَلَاثَةً، قرآن میں کیا لفظ آیا تھا؟ ثَلَاثَةً کا لفظ آیا تھا، اس کی دلالت کی وجہ سے۔ کیوں بھئی کیسے؟ اب خود بتلا رہے ہیں کہتے ہیں لِأَنَّهُ خَاصٌّ اس لیے کہ یہ ثَلَاثَةً کیا ہے؟ خَاصّ، لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ یہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا۔ بھئی دیکھو ثَلَاثَةً کون سا عدد ہے؟ جو دو سے بڑا ہو اور چار سے چھوٹا ہو۔ یہ کمی کا بھی احتمال نہیں رکھتا کہ دو کو تین کہہ دیا جائے، زیادتی کا بھی احتمال نہیں رکھتا کہ چار کو کیا کہہ دیا جائے؟ تین۔ تین تو وہ ایک مخصوص عدد ہے اسی پر اس نے دلالت کرنی ہے، تو یہ نہ زیادتی کا احتمال رکھتا ہے اور نہ کمی کا۔ وَالطَّلَاقُ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا فِي الطُّهْرِ اور طلاق مشروع نہیں ہے مگر طہر ہی کے اندر، یہ بات بھی طے ہے۔ اچھا تو فَإِذَا طَلَّقَهَا فِي الطُّهْرِ جب اس نے، جب طلاق دی اس نے طہر کے اندر، وَكَانَتِ الْعِدَّةُ أَيْضًا هِيَ الطُّهْرَ اور عدت بھی کیا ہو؟ یہ طہر ہی ہو، فَلَا يَخْلُو تو پھر خالی نہیں ہے دو باتوں میں سے ایک بات پیش آئے گی، کیا؟ کہ إِمَّا أَنْ يُحْتَسَبَ ذٰلِكَ الطُّهْرُ مِنَ الْعِدَّةِ أَوْ لَا کہ اس طہر کو جس کے اندر طلاق دی ہے اس کو بھی شمار کیا جائے گا عدت کے اندر یا عدت میں شمار نہیں کریں گے؟ اس کو عدت میں شمار کریں گے یا شمار؟

دیکھو دوبارہ سنو بھئی، امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے تاویل کی ہے قروء کی کس کے ساتھ؟ حیضوں کے ساتھ بھئی، اور دلیل کے طور پر اللہ کا یہ قول ثَلَاثَةً ذکر فرمایا کہ ثَلَاثَةً خَاصّ ہے جو کمی اور زیادتی کا احتمال، ایک مخصوص عدد پر دلالت کر رہا ہے بھئی، اور مخصوص عدد پر، پہلی بات یہ یاد رکھو۔ دوسرا یہ کہ طلاق مشروع ہے صرف کس حالت میں دینی چاہیے؟ طہر کی حالت میں دینی چاہیے۔ اب اگر طہر ہی کو ہم کیا شمار کر لیں؟ عدت، جی اگر طہر ہی کو عدت شمار کر لیں تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی لازم آئے گی، کیا؟ جس طہر میں طلاق دی ہے اس کو شمار کریں گے یا نہیں کریں گے؟ اگر اس کو بھی کرتے ہیں تو تین طہر پورے نہ ہوئے بلکہ تین سے طہر کیا ہو جائیں گے؟ کم، تو ثَلَاثَةً پر عمل نہ ہوا۔ اور اگر اس طہر کو شمار نہیں کرتے، اگلے تین طہر شمار کرتے ہو تو کچھ حصہ تو اس کا بھی تھا، تو لہٰذا تین پر پھر بھی عمل نہ ہوا اور عدت کیا ہوئی تین طہروں سے زیادہ ہو گئی۔ مسئلہ سمجھ میں آگیا بھئی؟ تو ثَلَاثَةً پر عمل نہ رہا حالانکہ ثَلَاثَةً خَاصّ ہے بھئی۔

اچھا جی تو کہتے ہیں فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُحْتَسَبَ ذٰلِكَ الطُّهْرُ مِنَ الْعِدَّةِ أَوْ لَا کہ شمار کیا جائے گا اس طہر کو بھی عدت میں سے یا شمار نہیں کیا جائے گا۔ فَإِنِ احْتُسِبَ مِنْهَا اگر اس کو شمار کیا گیا عدت میں سے كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى جیسے کہ مذہب ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا، وہ شمار کرتے ہیں بھئی وہ اس کو بھی شمار کرتے ہیں، تو يَكُونُ قُرْأَيْنِ وَبَعْضًا مِنَ الثَّالِثِ تو عدت کیا ہو گئی؟ دو قُرْء دو، دو قُرْء اور تیسرے کا بعض، تیسرا یعنی وہ جو پہلا مراد ہے، پہلا تھا اس میں سے جب پہلے طہر میں ہی طلاق دینی ہے اور وہی کیا ہے؟ عدت بھی ہے، تو جب طلاق دے گا کچھ نہ کچھ حصہ تو اس کا گزر چکا ہو گا تو وہ

بعض ہوا، لِأَنَّ بَعْضًا مِنْهُ قَدْ مَضَى اس لیے کہ اس میں سے کچھ تو گزر چکا ہے۔ وَإِنْ لَمْ يُحْتَسَبْ مِنْهَا اور اگر اس کو شمار نہ کیا جائے اس طہر کو جس میں طلاق دی ہے اس کو اگر عدت میں سے شمار نہ کیا جائے، وَيُؤْخَذَ ثَلَاثٌ أُخَرُ اور اس کے علاوہ تین کو لیا جائے مَا سِوَى هٰذَا الْقُرْءِ اور تین دوسرے جو ہیں طہر لیے جائیں اس، اس قُرْء کے علاوہ تین دوسرے قُرْء لیے جائیں، يَكُونُ ثَلَاثًا وَبَعْضًا تو اس صورت میں کیا ہو جائیں گے قُرْء؟ تین اور کچھ بھئی یعنی تین سے کچھ زائد ہو جائیں گے۔ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ اور ہر تقدیر پر يَبْطُلُ مُوجَبُ الْخَاصِّ الَّذِي هُوَ ثَلَاثَةٌ باطل ہو جائے گا اس خَاصّ کا مقتضیٰ جو کہ ثَلَاثَةً ہے، وہ جو ثَلَاثَةً خَاصّ ہے اس کا مقتضیٰ کیا ہو جائے گا؟ باطل، وہ تو کس چیز کا تقاضا کرتا ہے وہ تو کس چیز پر دلالت کرتا ہے بھئی؟ صرف تین کے عدد پر دلالت کرتا ہے، تین سے کم بھی مراد نہیں تین سے زیادہ بھی مراد نہیں، تو لہٰذا اب اگر آپ طہر کو عدت شمار کرتے ہیں تو جس طہر کے اندر طلاق دی ہے اس کو شمار کریں گے یا نہیں کریں گے؟ اگر اسے شمار کرتے ہیں تو ایک یہ والا طہر ہوا، اگلے دو پورے ہو گئے تو اگلے دو تو پورے لیکن یہ والا پورا نہیں، تو دو قُرْء اور کچھ تیسرے کا حصہ آگیا، اور اگر اس کو شمار نہیں کرتے تو اگلے تین پورے شمار کریں گے تو اس کا بھی تو کچھ حصہ ہے، تو تین سے کیا ہوئی بات؟ زیادہ ہو گئی۔

کہتے ہیں وَأَمَّا إِذَا كَانَتِ الْعِدَّةُ هِيَ الْحَيْضَ اور عدت اگر کیا ہو؟ یہ حیض ہو، وَالطَّلَاقُ فِي الطُّهْرِ جیسے کہ ہمارا مذہب ہے، تو اب اگر عدت ہم حیض کو شمار کریں وَالطَّلَاقُ فِي الطُّهْرِ اور طلاق کس میں ہو؟ طہر میں ہو، لَمْ يَلْزَمْ شَيْءٌ مِنَ الْمَحْذُورَيْنِ، مَحْذُور کہتے ہیں قابل احتراز شے کو، جس چیز سے بچا جائے، بچا جائے، قابل احتراز شے۔ تو کہتے ہیں لَمْ يَلْزَمْ شَيْءٌ مِنَ الْمَحْذُورَيْنِ تو ان دو قابل احتراز چیزوں میں سے کوئی ایک بھی نہیں آئے گی، بھئی دو قابل احتراز چیزیں کیا ہیں؟ تین سے زیادہ ہونا یا تین سے کم ہونا، یہ دونوں قابل احتراز ہیں ان سے بچنا چاہیے، پورے تین پہ عمل ہونا چاہیے۔ تو کہتے ہیں اگر عدت حیض کو شمار کریں اور طلاق طہر میں ہو تو پھر ان دو قابل احتراز چیزوں میں سے کوئی ایک بھی لازم نہیں آئے گی، بَلْ تُعَدُّ ثَلَاثُ حِيَضٍ بَعْدَ مُضِيِّ الطُّهْرِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ بلکہ شمار کیے جائیں گے تین حیض بعد گزر جانے اس طہر کے جس کے اندر طلاق واقع ہوئی تھی۔ بھئی طہر کے اندر طلاق واقع ہوئی ہے اور ہمارے نزدیک کس کو شمار کرنا چاہیے عدت؟ حیض کو، تو جس طہر میں طلاق دی ہے اس سے اگلے حیض تین پورے شمار کر لو، پورے پورے تین حیض بھئی۔

وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هٰذَا الْإِلْزَامَ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَنْبَطَ مِنْ لَفْظِ قُرُوءٍ یہاں سے بھئی بعض احناف نے کہا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف استدلال کیا جا سکتا ہے بھئی لفظ قُرُوء سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے بھئی ثَلَاثَةً کو، ثَلَاثَةً کے بجائے لفظ قُرُوء سے بھی کیا کیا جا سکتا ہے؟ استدلال کیا جا سکتا ہے، تو ان کے اس قول کو ذکر کریں گے شارح اور پھر اس کو رد کریں گے کہ نہیں بھئی یہ تقریر درست نہیں ہے بھئی۔ بعض احناف نے کیا کہا؟ کہ لفظ قُرُوء سے ہی استدلال کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ قُرُوء جمع ہے قُرْءٌ کی اور تو قُرُوء ہوئی جمع، اور جمع کا اطلاق کم از کم کتنے پر ہوتا ہے؟

تین پر ہوتا ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو تین، لہٰذا تین حیض قُرُوء پورے ہونے چاہئیں، تو تین قُرُوء کیا ہونے چاہئیں؟ پورے ہونے چاہئیں، تو استدلال کس طرح کیا جا سکتا ہے؟ ثَلَاثَةً کے بجائے صرف کس سے استدلال کر سکتے ہیں؟ قُرُوء سے۔ کہتے ہیں اس لیے کہ قُرُوء جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم سے کم تین افراد پر ہوتا ہے، معلوم ہوا قُرُوء بھی کم از کم کتنے ہونے چاہئیں؟ تین ہونے چاہئیں، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ جو طہر شمار کرتے ہیں وہ دو اور تیسرے کا کچھ حصہ ہوتا ہے تین پورے نہیں ہوتے، حالانکہ جمع کا اطلاق تو تین سے کم پر نہیں ہوتا۔ شارح جواب دیں گے کہ نہیں بھئی یہ بات درست نہیں ہے بھئی، جمع کا اطلاق تین سے کم پر بھی ہو جاتا ہے بھئی، جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ بھئی حج کے مہینے معلوم ہیں بھئی۔ یاد رکھیے رمضان گزرتے ہی حج کے مہینے شروع ہو جاتے ہیں بھئی، رمضان کے بعد شوال آیا ذی قعدہ آیا اور پھر ذی الحجہ آیا، تو رمضان گزرتے ہی حج کے ایام شروع ہو جاتے ہیں بھئی، تو شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس ایام بھئی، تو یہ دو ماہ دس دن ہوئے تو یہ تین ماہ پورے نہیں ہیں لیکن قرآن میں کیا آیا؟ أَشْهُر جمع کا صیغہ آیا، سمجھ میں آیا؟ اور جمع کا اطلاق تو ویسے ہم کیا کہتے ہیں کم از کم کتنے پر ہوتا ہے؟ تین پر، اور یہاں دو سے کچھ زائد پر اطلاق ہو رہا ہے، معلوم ہوا جمع کا اطلاق تین سے کم پر بھی ہو جاتا ہے۔

کہتے ہیں وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هٰذَا الْإِلْزَامَ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَنْبَطَ مِنْ لَفْظِ قُرُوءٍ بِدُونِ مُلَاحَظَةِ قَوْلِهِ ثَلَاثَةً اور تحقیق کہا گیا ہے کہ یہ الزام امام شافعی رحمہ اللہ پر ممکن ہے کہ اس کا استنباط کیا جائے لفظ قُرُوء سے ہی بغیر ملاحظہ کیے اللہ تعالیٰ کے قول ثَلَاثَةً کو، لِأَنَّهُ جَمْعٌ وَأَقَلُّهُ ثَلَاثٌ اس لیے کہ قُرُوء کا لفظ جو ہے وہ جمع ہے اور جمع کے کم از کم کتنا افراد ہوتے ہیں؟ تین ہوتے ہیں افراد۔ وَهٰذَا فَاسِدٌ رد کر رہے ہیں بھئی اس تقریر کو شارح بھئی، کہتے ہیں وَهٰذَا فَاسِدٌ یہ درست نہیں ہے، لِأَنَّ الْجَمْعَ يَجُوزُ أَنْ يُذْكَرَ وَيُرَادَ بِهِ مَا دُونَ الثَّلَاثِ اس لیے کہ جمع کے اندر جائز ہے کہ اس کو ذکر کیا جائے اور ارادہ کیا جائے اس سے تین سے کم کا، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے حج کے مہینے معلوم ہیں بھئی، جی اور وہ کتنے ہیں؟ دو ماہ دس دن بھئی شوال ذی قعدہ اور ذی الحج کے دس دن، پھر بھی اس کے لیے أَشْهُر جمع کا لفظ ذکر کیا گیا، معلوم ہوا تین سے کم کے لیے بھی جمع کا، تین سے کم پر بھی جمع کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ بِخِلَافِ أَسْمَاءِ الْعَدَدِ بخلاف کس کے؟ اسماء عدد۔ فَإِنَّهَا نَصٌّ فِي مَدْلُولَاتِهَا اس لیے کہ وہ قطعی ہوتے ہیں اپنے مدلولات میں، نَصّ کا یہاں کیا ترجمہ کریں؟ قطعی، اس لیے کہ اسماء عدد جو ہیں وہ قطعی ہوتے ہیں اپنے مدلولات کے اندر بھئی، قطعی ہوتے ہیں مثلاً تین بولا تو تین سے تین ہی مراد ہے تین سے کم اور زیادہ مراد نہیں، اور جمع کے ذریعے تو تین سے کم بھی مراد ہو سکتے ہیں لہٰذا جمع کے صیغے سے استدلال صحیح نہیں۔

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى بھئی امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا فرمایا تھا کہ یہ قروء سے کیا مراد ہے؟ طہر، اور کس وجہ سے؟ کہتے ہیں بھئی

وہ ذکر کیا تھا کہ اللہ فرماتے ہیں فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ بھئی یہاں لام کس لیے آیا ہے؟ وقت کے لیے۔ اب اس کا بھی جواب دینا چاہتے ہیں، کہتے ہیں بھئی لِعِدَّتِهِنَّ میں لام وقت کے لیے نہیں ہے بلکہ لام اجلیہ ہے بھئی، لام کیا ہے؟ اجلیہ ہے بھئی، یہ جو سبب ذکر کرنے کے لیے آتا ہے وجہ ذکر کرنے کے لیے۔ وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ باقی اللہ کا یہ قول جو ہے فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ یہ جو ہے، فَمَعْنَاهُ لِأَجْلِ عِدَّتِهِنَّ، لِعِدَّتِهِنَّ کا کیا معنی ہے؟ لِأَجْلِ عِدَّتِهِنَّ عدت کے لیے یعنی، کیا معنی عدت کے لیے؟ أَيْ طَلِّقُوهُنَّ بِحَيْثُ يُمْكِنُ إِحْصَاءُ عِدَّتِهِنَّ یعنی ان کو طلاق دو اس طور پر کہ ممکن ہو ان کی عدت کا شمار کرنا، ان کی عدت کا شمار کرنا ممکن ہو بھئی۔ وَذٰلِكَ بِأَنْ يَكُونَ فِي طُهْرٍ لَا وَطْءَ فِيهِ اور وہ اس طور پر کہ وہ طلاق جو ہے ایسے طہر میں ہو لَا وَطْءَ فِيهِ جس کے اندر وطی نہ ہو، وطی نہ پائی جائے، لِأَنَّهُ يُعْلَمُ حِينَئِذٍ أَنَّهَا غَيْرُ حَامِلٍ اس لیے کہ پھر اس وقت یہ جان لیا جائے گا کہ یہ حاملہ نہیں ہے۔ بھئی جب اس طہر کے اندر حیض آیا، حیض کا آنا علامت ہے وہ حاملہ نہیں، اس کے بعد طہر آیا اس طہر میں طلاق دی ہے تو اس طہر میں بھی وطی نہیں ہونی چاہیے، صحبت نہیں ہے، جب صحبت نہیں ہے معلوم ہوا حاملہ بھی نہیں ہے، تو اب کیا ہے؟ آرام سے عدت کس کے ذریعے پوری کر لے گی؟ حیض کے ذریعے۔ تو لِأَنَّهُ يُعْلَمُ حِينَئِذٍ أَنَّهَا غَيْرُ حَامِلٍ اس لیے کہ یہ جان لیا جائے گا اس وقت کہ یہ حاملہ نہیں ہے، فَتَعْتَدُّ بِثَلَاثِ حِيَضٍ بِلَا شُبْهَةٍ تو یہ عدت گزار لے گی تین حیضوں کے ساتھ بغیر شبہے کے۔ وَلَا تُطَلِّقُوا فِي طُهْرٍ وُطِئَ فِيهِ سمجھ میں آیا بھئی؟ معنی بیان کر رہے ہیں: ان کو اس طور پر طلاق دو کہ ان کی عدت کو شمار کرنا ممکن ہو، اور وَلَا تُطَلِّقُوا مراد یہ ہے کہ یعنی طلاق نہ دو فِي طُهْرٍ وُطِئَ فِيهِ ایسے طہر میں جس میں وطی کی گئی ہو، لِأَنَّهُ لَمْ يُعْلَمْ حِينَئِذٍ أَنَّهَا حَامِلٌ تَعْتَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ أَوْ غَيْرُ حَامِلٍ تَعْتَدُّ بِالْحَيْضِ اس لیے کہ اس وقت یہ نہیں جانا جائے گا کہ یہ حاملہ ہے تو وضع حمل کے ساتھ عدت گزارے گی یا غیر حاملہ ہے تو کس کے ساتھ عدت گزارے گی؟ حیض کے ساتھ۔ طہر میں اگر صحبت ہوئی ہے تو پتہ ہی نہیں ہے کہ حاملہ ہے یا حاملہ نہیں، حاملہ ہوتی تو پھر وضع حمل کی مدت کے ساتھ عدت گزارے گی اور غیر حاملہ ہو تو کس کے ساتھ گزارے گی؟ حیض کے ساتھ۔

تو وَكَذَا لَا تُطَلِّقُوا فِي الْحَيْضِ اور اسی طرح حیض میں بھی طلاق نہ دو۔ یہ مراد ہے بھئی سمجھ میں آیا، کس کی ساری مراد بیان ہو رہی ہے؟ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ لام کون سا ہے؟ اجلیہ ہے یعنی ان کی عدت کے لیے ان کو کیا کرو؟ طلاق دو، یعنی اس طریقے پر عدت کو شمار کرنا ممکن ہو، اور وہ کس طریقے پر ہے کہ ایسے طہر میں دی جائے جس کے اندر صحبت نہ کی ہو، ایسے طہر میں نہیں ہونی چاہیے جس میں صحبت کی ہو، ایسے طہر میں طلاق نہ دو اور نیز حیض میں بھی نہ دو ورنہ کیا ہو گا؟ حیض میں بھی نہ دو دیکھیے خود ذکر کر رہے ہیں: وَكَذَا لَا تُطَلِّقُوا فِي الْحَيْضِ طلاق نہ دو انہیں حیض کے اندر، لِأَنَّ هٰذَا الْحَيْضَ لَمْ يُعْتَبَرْ عِنْدَنَا اس لیے کہ یہ حیض جس میں طلاق دی ہے یہ ہمارے نزدیک معتبر نہیں، وَلَا الطُّهْرَ الَّذِي يَلِيهِ اور نہ ہی وہ طہر جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہے، اس حیض کے بعد کیا آئے گا؟ بھئی حیض کے اندر طلاق دی تو یہ حیض تو شمار نہیں، اگلا طہر، طہر تو ہمارے نزدیک بھئی قروء سے طہر مراد ہی نہیں ہے بھئی تو اس کو بھی شمار نہیں، آگے پھر جو حیض تین آئیں گے ان کو شمار کریں گے تو عورت پر عدت کیا ہو گئی؟ طویل ہو گئی بھئی۔ تو کہتے ہیں لِأَنَّ هٰذَا الْحَيْضَ لَمْ يُعْتَبَرْ عِنْدَنَا اس لیے کہ یہ

حیض ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے وَلَا الطُّهْرَ الَّذِي يَلِيهِ اور نہ ہی وہ طہر جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہے، فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْتَسَبَ فِيهِ ثَلَاثُ حِيَضٍ أُخَرُ پس تو مناسب یہ ہے کہ شمار کیا جائے اس کے اندر تین اور حیضوں کو، تین اور حیضوں کو شمار کرنا پڑے گا یہ والا تو ہمارے نزدیک معتبر ہی نہیں ہے، فَتَطُولُ الْعِدَّةُ عَلَيْهَا بِلَا تَقْرِيبٍ تو لمبی ہو جائے گی عدت اس عورت پر بغیر تقریب، بغیر کسی مناسبت کے۔ بِلَا تَقْرِيب کا معنی ہے بغیر مناسبت کے، مراد ہے بلا وجہ کے۔ یعنی بلا وجہ فَتَطُولُ الْعِدَّةُ عَلَيْهَا بِلَا تَقْرِيبٍ تو لمبی ہو جائے گی عدت اس عورت پر بغیر وجہ کے، بلا وجہ ہی اس پر عدت کیا ہو جائے گی؟ لمبی ہو جائے گی جب آپ اس کو حیض کے اندر طلاق دیں گے کیونکہ یہ حیض ہم شمار نہیں کرتے، اگلے تین حیض شمار کرنے پڑیں گے تو بلا وجہ ہی اس پر کیا ہو گئی عدت لمبی ہو گئی بھئی۔

ثُمَّ لِكُلٍّ وَاحِدٍ مِنَّا وَمِنَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى فِي هٰذَا الْمَقَامِ قَرَائِنُ تُسْتَنْبَطُ مِنْ نَفْسِ الْآيَةِ بِوُجُوهٍ مُتَعَدِّدَةٍ پھر ہر ایک کے لیے ہم میں سے اور امام شافعی رحمہ اللہ میں سے ہر ایک کے لیے اس مقام پر اور بھی ایسے قرینے ہیں جن کا استنباط کس سے کیا جاتا ہے؟ نفس آیت ہی سے استنباط کیا جاتا ہے مختلف وجوہ سے بھئی، مختلف طریقوں سے۔ قَدْ ذَكَرْتُهَا فِي التَّفْسِيرَاتِ الْأَحْمَدِيَّةِ بِالْبَسْطِ وَالتَّفْصِيلِ تحقیق میں نے ان کو ذکر کیا تفسیرات احمدیہ میں بسط و تفصیل کا ایک معنی ہے، بسط کا معنی بھی تفصیل بھئی سمجھ میں آیا بھئی، یا بسط کا معنی پھر وضاحت کے کر لیں بھئی وضاحت بھی اس کا معنی آتا ہے۔ میں نے ان کو قرائن کو ذکر کیا تفسیرات احمدیہ میں وضاحت اور تفصیل کے ساتھ، فَطَالِعْهَا إِنْ شِئْتَ تو ان کا مطالعہ کر لیجیے اگر آپ چاہتے ہیں۔ قَرَائِن یاد رکھو جمع ہے قَرِينَة کی اور قرینہ کس کو کہتے ہیں؟ الْقَرِينَةُ هُوَ أَمْرٌ يُشِيرُ إِلَى الْمَطْلُوبِ قرینہ وہ امر ہے جو مطلوب اور مقصود کی طرف اشارہ کر رہا ہو، تو کوئی بھی چیز جو مطلوب کی طرف اور مقصود کی طرف اشارہ کر رہی ہو اسے کیا کہا جاتا ہے؟ قرینہ۔ تو شارح یہاں سے بتلا رہے ہیں کہ بھئی یہ تو ہم نے بحث کر لی بھئی جو اصل ضابطہ ذکر کیا تھا اس کے مطابق مختصر ہم نے یہاں بحث کر لی، تو اس پر اور بھی دلیلیں ہیں بھئی امام شافعی رحمہ اللہ کے بھی اور دلائل ہیں ہمارے بھی اور دلائل ہیں جو اسی آیت سے ہم ان کا استنباط کرتے ہیں بھئی، اسی آیت سے ان کا استنباط کیا گیا ہے اور وہ میں نے تفصیل کے ساتھ اپنی تفسیر احمدی کے اندر ذکر کر دیا ہے بھئی ان کو۔ سمجھ میں آیا بھئی؟

خلاصہ سن لو بھئی۔ بھئی خَاصّ کے لیے جو، خَاصّ کا حکم بیان کیا تھا اس کے اب پہلے حکم پر یہ تفریع ذکر کر رہے ہیں، پہلی تین تفریعات جو تھیں وہ دوسرے ضابطے پر دوسرے حکم پر تھیں اور یہ تفریع کس پر ہے؟ پہلے حکم پر ہے کہ خَاصّ شامل ہوتا ہے مخصوص کو قطعی طور پر، قطعی طور پر۔ چنانچہ بھئی اللہ تعالیٰ قرآن میں کیا فرماتے ہیں: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ کہ وہ عورتیں جن کو طلاق دی گئی ہے وہ روکے رکھیں اپنے نفسوں کو تین قُرُوء تک بھئی۔ اب قُرُوء ایسا لفظ ہے جس کا معنی حیض کے بھی آتے ہیں اور طہر کے بھی آتے ہیں، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، اس میں تاویل کرتے ہیں اور اس سے کیا مراد لے لیتے ہیں؟ طہر مراد لیتے ہیں بھئی طہر مراد لیتے ہیں، اور دلیل ان کی کیا ہے کہ دوسری قرآن میں اللہ فرما رہے ہیں فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ کہ ان عورتوں کو طلاق دو ان کی عدت کے وقت میں، وہ فرماتے ہیں یہ لام وقت کے معنی

میں ہے، عدت کے وقت میں ان کو طلاق دو اور طلاق تو مشروع ہے کہ کب دینی چاہیے؟ طہر میں، اور وہی ہے عدت کا بھی وقت کہ طلاق دو ان کو عدت کے وقت میں، معلوم ہوا طلاق اور عدت کا ایک ہی وقت ہے، تو طلاق کا وقت تو طہر ہے تو معلوم ہوا عدت بھی کیا ہے؟ طہر ہی مراد ہے۔ جی۔ اور پھر ہم جواب دیتے ہیں بھئی کہ خَاصّ کیا ہوتا ہے؟ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے، اور یہاں لفظ ثَلَاثَۃً آیا اور ثَلَاثَۃً خَاصّ ہے اور ثَلَاثَۃً ایک معلوم عدد کا نام ہے جو دو سے زائد ہے اور چار سے کم ہے، تو اگر آپ طہر مراد لے لیں تو اس ثَلَاثَۃً پر عمل نہیں ہوتا حالانکہ ثَلَاثَۃً کیا ہے؟ اپنے مدلول کو قطعی طور پر ثابت کر رہا ہے اور تین طہر وہاں پورے نہیں ہو سکتے۔ اب یہاں حیض مراد لے لو تو حیض تین پورے ہو جاتے ہیں، لہٰذا اس سے کیا مراد لیں گے ہم؟ ہم اس سے حیض مراد لیتے ہیں بھئی۔ پھر اس کے بعد ایک اعتراض ذکر، بعض احناف نے اور جواب دیا تھا کہ بھئی قُرُوء سے استدلال کر لیتے ہیں بھئی ثَلَاثَۃً کی طرف جانے کی ضرورت ہی نہیں قُرُوء سے بھی استدلال ممکن ہے۔ شارح نے کہا نہیں بھئی، قُرُوء جمع ہے لیکن جمع کا اطلاق کبھی کبھار تین سے کم پر بھی ہو جاتا ہے لیکن ثَلَاثَۃً کا اطلاق تین سے کم پر نہیں ہوتا اور نہ زائد پر ہوتا ہے بھئی۔ باقی جو آپ نے کہا فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ یہ لام وقت کے لیے ہے، ہم کہتے ہیں نہیں یہ لام وقت کے لیے نہیں ہے بلکہ لام اجلیہ ہے جو سبب اور وجہ ذکر کرنے کے لیے، ان کو طلاق دو ان کی عدت کے لیے یعنی اس طریقے پر کہ عدت کو شمار کرنا ممکن ہو اور وہ کس طرح ہے؟ کہ ایسے طہر میں طلاق دی جائے جس کے اندر صحبت نہ کی ہو۔ چلیے بس مولانا هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۴: بحثِ خاص (۳): حکمِ خاص پر متفرع ہونے والی سات فرعی مسائل — طلاقِ رجعی کے بعد حیض کے قرء کا اعتبار اور نصابِ سرقہ

نور الانوار صفحہ: ۱۹ — بتاریخ: ۲۴ اکتوبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ هٰهُنَا مِنْ تَفْرِيعَاتِ الْخَاصِّ عَلَىٰ مَذْهَبِهِ سَبْعَ تَفْرِيعَاتٍ، أَرْبَعٌ مِنْهَا مَا تَمَّ الْآنَ وَثَلَاثٌ مِنْهَا مَا سَيَجِيءُ، وَأَوْرَدَ بَيْنَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ وَالثَّلَاثَةِ بِاعْتِرَاضَيْنِ لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَلَيْنَا مَعَ جَوَابِهِمَا عَلَىٰ سَبِيلِ الْجُمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ، فَقَالَ: وَمُحَلِّلِيَّةُ الزَّوْجِ الثَّانِي بِحَدِيثِ الْعُسَيْلَةِ لَا بِقَوْلِهِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

جی! کہتے ہیں ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ هٰهُنَا مِنْ تَفْرِيعَاتِ الْخَاصِّ عَلَىٰ مَذْهَبِهِ پھر مصنف نے یہاں پر ذکر کی ہیں خاص کی تفریعات میں سے اپنے مذہب پر یعنی اپنے مذہب کے مطابق سَبْعَ تَفْرِيعَاتٍ کتنی تفریعات؟ سات۔ بھئی میں پہلے بیان کر چکا ہوں سات تفریعات کریں گے اس قانون پر بھئی۔ أَرْبَعٌ مِنْهَا مَا تَمَّ الْآنَ چار ان میں سے وہ ہیں جو مکمل ہوئیں ابھی بھئی۔ وَثَلَاثٌ مِنْهَا مَا سَيَجِيءُ اور تین آئیں گی ابھی۔ چار تفریعات گزر چکی ہیں اور تین آگے آئیں گی۔ وَأَوْرَدَ بَيْنَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ وَالثَّلَاثَةِ بِاعْتِرَاضَيْنِ لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ عَلَيْنَا اور لے کر آئے ہیں ان چار اور تین کے درمیان امام شافعی رحمہ اللہ کے دو اعتراضات جو ہمارے اوپر ہیں مَعَ جَوَابِهِمَا ساتھ ان دونوں کے جواب کے عَلَىٰ سَبِيلِ الْجُمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ جملۂ معترضہ کے طریقے پر بھئی۔ جملۂ معترضہ اسے کہتے ہیں بھئی جو کلام کے درمیان کوئی ایسا جملہ آجائے جس کا ماقبل اور

مابعد سے کوئی ربط نہ ہو، اسے کیا کہتے ہیں؟ جملۂ معترضہ کہتے ہیں۔ مثلاً کلام کے اندر بعض جگہ عبارت میں آگیا بھئی بزرگ کا نام آیا اس کے ساتھ رَحِمَهُ اللهُ ہوتا ہے، تو یہ کیا ہے درمیان میں ایک دعا ہے، جملۂ معترضہ ہے بھئی۔ تو چار تفریعات گزر گئیں، تین آگے آئیں گی، درمیان میں یہ دو امام شافعی رحمہ اللہ کے دو اعتراضات جو ہم پر انہوں نے کیے ہیں وہ اور ان کے جواب ذکر کریں گے جملۂ معترضہ کے طور پر۔[1]

فَقَالَ تو ماتن فرماتے ہیں بھئی: وَمُحَلِّلِيَّةُ الزَّوْجِ الثَّانِي بِحَدِيثِ الْعُسَيْلَةِ زوجِ ثانی کا محلل ہونا، میں نے بتایا تھا صفت کے صیغوں کے ساتھ کبھی کبھار یائے مشدد اور تا ملا دیتے ہیں اس سے مصدر بنانے کے لیے، تو مُحَلِّل کا کیا معنیٰ؟ حلال کرنے والا، اور مُحَلِّلِيَّة محلل ہونا، حلال کرنے والا ہونا۔ وَمُحَلِّلِيَّةُ الزَّوْجِ الثَّانِي اور زوجِ ثانی کا محلل ہونا بِحَدِيثِ الْعُسَيْلَةِ وہ حدیثِ عسیلہ کے ذریعے ہے لَا بِقَوْلِهِ نہ کہ اللہ کے اس قول کے ذریعے حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ یہاں تک کہ وہ نکاح کرلے کسی اور خاوند سے بھئی۔

کہتے ہیں وَهُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ یہ ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے، وَتَقْرِيرُ السُّؤَالِ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ تَمْهِيدِ مُقَدِّمَةٍ اور سوال کی تقریر سے پہلے ضروری

---

[1]

جدول — حکمِ خاص پر متفرع ہونے والے سات فقہی مسائل (تفریعاتِ سبعہ) کا جدول:

شمار	فرعی مسئلہ و نص	مذہبِ احناف (عمل بظاہر خاص)	مذہبِ شوافع و وجہِ رد
۱	آیتِ وضو («فَاغْسِلُوا...»)	نیت، تسمیہ، ترتیب اور ولاء فرض نہیں بلکہ سنت ہیں	خبرِ واحد سے فرضیت؛ احناف: کتاب اللہ پر زیادتی نسخ ہے
۲	طلاقِ رجعی میں عدت («ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»)	لفظ «ثلاثۃ» کے کمال کے لیے قرء بمعنی حیض	قرء بمعنی طہر؛ احناف: اس سے ڈھائی قرء لازم آتے ہیں
۳	حدِ سرقہ («فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»)	نصابِ سرقہ دس (۱۰) درہم مضروبہ ہے	تین درہم (ربع دینار)؛ احناف: دس کامل عددِ عقد ہے
۴	مہرِ منکوحہ («مِنْ أَمْوَالِكُمْ»)	اقلِّ مہر دس (۱۰) درہم ہے (مقابلۂ بضعِ محترم)	جو شے بھی ثمن بن سکے؛ احناف: نصابِ سرقہ پر قیاس
۵	نفقۂ اقارب	ہر ذی رحم محرم پر نفقہ واجب ہے (تتمۂ صلۃ الرحم)	صرف اصول و فروع پر؛ احناف: قرابتِ محرمیت مؤثر ہے
٦	زکوٰۃِ سوائم میں قیمت	چالیس بکریوں میں ایک بکری یا اس کی قیمت دونوں جائز	صرف عینِ شاۃ؛ احناف: مقصود سدِّ خلتِ فقیر ہے
۷	صدقۂ فطر میں نصف صاع گندم	گندم نصف صاع اور کھجور/جَو ایک صاع (یا قیمت)	سب میں ایک صاع؛ احناف: حدیثِ معاویہ اور تقویمِ مالیت

ہے ایک مقدمہ کی تمہید بھئی۔ ایک مقدمہ کو بطورِ تمہید کے ذکر کرنا ضروری ہے بھئی۔

اچھا بھئی۔ بھئی دیکھیے مسئلہ یہ ہے کہ کوئی شخص اگر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے تو بیوی اس شخص پر حرام ہو جاتی ہے حرمتِ مغلظہ کے ساتھ بھئی۔ اب وہ دوبارہ اس شخص کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتی جب تک کہ کسی اور شخص سے نکاح نہ کرے، اور وہ شخص پھر اس کے ساتھ صحبت کرے اور اس کے بعد اس کو طلاق دے، تو پھر اب وہ کیا کر سکتی ہے؟ پہلے خاوند کے لیے پہلا خاوند اس سے نکاح کر سکتا ہے بھئی، پہلا خاوند بھئی۔ اب پہلے نے تین طلاقیں دی تھیں، پھر اس نے عدت اس نے گزاری، کسی دوسرے سے نکاح کیا، اس نے بھی پھر بھئی بعد میں طلاق دی، پھر اس نے عدت گزاری اور پہلے شوہر کے ساتھ اس نے نکاح کر لیا، تو بالاتفاق پہلا شوہر تین طلاقوں کا مالک ہو جاتا ہے بھئی۔ پھر کتنی طلاقوں کا مالک ہوا؟ تین طلاقوں کا مالک ہوا بھئی۔ یہ کس صورت میں جب پہلی مرتبہ پہلے نے کتنی طلاقیں دی تھیں؟ تین طلاقیں۔ سمجھ میں آیا؟ تو تین طلاقوں کے بعد اس کے لیے حلال نہیں ہے کیونکہ قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں: حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ یہاں تک کہ وہ کسی اور خاوند سے نکاح کر لے۔

اب اس میں تو اتفاق ہے ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا۔ لیکن اگر پہلے خاوند نے ایک یا دو طلاقیں دی تھیں اور پھر اس نے عدت گزار کر کسی اور شخص سے نکاح کر لیا اور اس نے صحبت کی اور پھر طلاق دے دی اور بعد میں اس نے پھر پہلے خاوند سے نکاح کیا، تو یاد رکھیے ہمارے نزدیک وہ خاوند پھر تین طلاقوں کا مالک ہو جائے گا، نئی حلت آ جائے گی بھئی۔ بھئی پہلے وہ دو دے چکا ہے اب باقی تو ایک ہے، لیکن ہم کہتے ہیں نہیں اب نئی حلت آ گئی اور نئی حلت میں کتنی طلاقیں آیا کرتی ہیں؟ تین آتی ہیں، لہٰذا خاوند پھر تین طلاقوں کا مالک ہو گیا بھئی۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں، اب تین طلاقیں نہیں آئیں گی، جتنی مابقیہ ہیں وہ حاصل ہوں گی اس پہلے شوہر کو۔ اس نے پہلی مرتبہ میں اگر ایک طلاق دی تھی تو باقی دو ہیں، لہٰذا اب اس کے ساتھ نکاح کیا تو یہ کتنی طلاقوں کا مالک ہے؟ صرف دو کا۔ اور اگر اس نے پہلے دو دی تھیں تو اب نکاح کیا تو اب یہ صرف کتنی طلاقوں کا مالک ہے؟ ایک طلاق کا بھئی، ایک طلاق کا۔

مسئلہ سمجھ میں آیا بھئی؟ دیکھیے اب یہی بیان کریں گے مقدمے میں۔ وَهِيَ اور وہ مقدمہ یہ ہے کہ أَنَّ الزَّوْجَ إِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا کہ خاوند اگر طلاق دے دے اپنی بیوی کو تین طلاقیں وَنَكَحَتْ زَوْجًا آخَرَ اور وہ عورت نکاح کر لے دوسرے خاوند سے یعنی عدت گزار کر ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِي پھر اسے زوجِ ثانی کیا کرے؟ طلاق دے دے یعنی صحبت کے بعد طلاق دے وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْأَوَّلُ اور پھر اس سے زوجِ اول نکاح کر لے يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ تو مالک ہو جائے گا پہلا خاوند مَرَّةً أُخْرَىٰ ایک دوسری مرتبہ، دوسری مرتبہ مالک ہو جائے گا ثَلَاثَ تَطْلِيقَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ بھئی تین مستقل طلاقوں کا بِالِاتِّفَاقِ بھئی بالاتفاق جب پہلی صورت میں خاوند نے تین دی تھیں تو بالاتفاق اب پھر تین کا مالک ہوا۔

وَإِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ مَا دُونَ الثَّلَاثِ اور اگر اس نے طلاق دی اپنی بیوی کو تین سے کم مِنْ وَاحِدَةٍ أَوِ اثْنَتَيْنِ یہ بیان ہے مَا

کا۔ مَا دُونَ الثَّلَاثِ میں مَا جو آیا بھئی اس کا کیا ہے؟ بیان۔ اگر اس خاوند نے طلاق دی اپنی بیوی کو مَا دُونَ الثَّلَاثِ وہ جو کہ تین سے کم ہیں بھئی وہ کیا ہیں تین سے کم؟ مِنْ وَاحِدَةٍ أَوِ اثْنَتَيْنِ یعنی کہ ایک یا دو، اس کا ترجمہ یعنی کے ساتھ کرتے ہیں، یعنی کہ ایک یا دو، وَنَكَحَتْ زَوْجًا آخَرَ اور پھر اس عورت نے نکاح کر لیا دوسرے خاوند سے ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِي پھر طلاق دے دی اس عورت کو اس کے دوسرے خاوند نے وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْأَوَّلُ اور پھر نکاح اس سے کس نے کر لیا؟ پہلے خاوند نے، فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَىٰ تو امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ حِينَئِذٍ مَا بَقِيَ اس صورت میں خاوند مالک ہو گا اس وقت مَا بَقِيَ وہ جو کہ باقی ہے یعنی وہ طلاقیں جو کہ باقی ہیں۔ پھر مِنْ بیانیہ بھئی کتنی کیا معنیٰ؟ کہتے ہیں مِنَ الِاثْنَتَيْنِ أَوْ وَاحِدَةٍ یعنی دو یا ایک۔ اگر پہلے ایک ہی طلاق دی تھی تو اب کتنے کا مالک ہے؟ مابقیہ دو کا، اور اگر پہلے دو دی تھیں تو اب مابقیہ ایک کا۔

يَعْنِي خود تشریح بھی کر رہے ہیں يَعْنِي إِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا اگر پہلے ایک طلاق دی تھی فَيَمْلِكُ الْآنَ أَنْ يُطَلِّقَهَا اثْنَتَيْنِ تو اب وہ مالک ہے اب کہ وہ طلاق دے اسے دو بھئی وَتَصِيرُ مُغَلَّظَةً اور وہ پھر مغلظہ ہو جائے گی، جب دو اور دے دے گا تو کیا بن جائے گی؟ مغلظہ ہو جائے گی۔ وَإِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا اثْنَتَيْنِ اور اگر اس نے پہلے دو طلاقیں دی تھیں يَمْلِكُ الْآنَ أَنْ يُطَلِّقَهَا وَاحِدًا لَا غَيْرُ تو اب وہ مالک ہے کہ اس کو طلاق دے ایک نہ کہ اس کے علاوہ، ایک دے سکتا ہے اس کے علاوہ یعنی ایک سے زیادہ وغیرہ نہیں دے سکتا۔

وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَىٰ اور شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ مالک ہوتا ہے زوجِ اول أَنْ يُطَلِّقَهَا ثَلَاثًا کہ وہ اسے طلاقیں دے کتنی؟ تین، وہ پھر تین کا مالک ہے۔ وَيَكُونُ مَا مَضَىٰ اور وہ جو گزر چکا ہے، کیا بھئی کیا گزر چکا ہے؟ پھر مِنْ بیانیہ آیا، مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ یعنی ایک طلاق اور دو طلاقیں، تو وہ جو گزر چکا ہے هَدْرًا وہ کیا ہے؟ باطل ہو گیا، وہ ختم ہو گئیں ایک یا دو طلاقیں جو پہلے دی تھیں بس اب پھر تین کا مالک بن گیا۔ لِأَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِيَ يَكُونُ مُحَلِّلًا إِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ اس لیے کہ زوجِ ثانی جو ہے وہ اس عورت کو حلال کرنے والا ہے مُحَلِّلًا إِيَّاهَا اس عورت کو حلال کرنے والا ہے لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ کس کے لیے؟ زوجِ اول کے لیے بِحِلٍّ جَدِيدٍ حلِّ جدید کے ساتھ، نئی حلت کے ساتھ اس کو حلال کرنے والا ہے، نئی حلت آ گئی بھئی۔ وَيَنْهَدِمُ مَا مَضَىٰ مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ وَالطَّلَقَاتِ اور گرا دیتا ہے وہ جو گزر چکی ہیں یعنی کہ ایک طلاق اور دو طلاقیں اور تین طلاقیں، ایک یا دو یا تین طلاقیں جتنی بھی آئی ہیں وہ ساری کو کیا زوجِ ثانی کیا کر دیتا ہے ان سب کو؟ گرا دیتا ہے اور ہر صورت میں خاوندِ اول پھر تین طلاقوں کا مالک بن جاتا ہے بھئی۔

صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو دراصل ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف اس بات میں ہے کہ حَتَّىٰ کہ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ، جی، قرآن میں آیت کس طرح آتی ہے؟ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ کہ جب اس نے تیسری طلاق دے دی فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ وہ عورت اس کے لیے اس کے بعد حلال نہیں ہے، وہ عورت اس پہلے خاوند

کے لیے اب حلال نہیں، حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ یہاں تک کہ وہ عورت کسی اور خاوند سے نکاح کر لے۔ تو جی، تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں حَتّٰی آیا بھئی اور حَتّٰی آتا ہے غایہ اور انتہا کے لیے۔ حَتّٰی یہ بتلاتا ہے کہ ماقبل میں ہے مغیّا اور مابعد میں ہے غایہ۔ یعنی مابعد جو ہے وہ ماقبل کی انتہا بیان کر رہا ہے یہاں، اس کا پتہ کس سے چلتا ہے؟ حَتّٰی سے۔ حَتّٰی کس لیے آتا ہے؟ غایہ اور انتہا بتلانے کے لیے۔ اس سے ماقبل ہوتا ہے مغیّا، جس کی انتہا بیان کی جائے اسے مغیّا کہتے ہیں، اور حَتّٰی کا مابعد کیا ہوتا ہے؟ غایہ۔ یعنی حَتّٰی یہ بتلاتا ہے دیکھو بھئی ادھر، یہ حَتّٰی ہے، یہ اس سے ماقبل ہے، یہ مابعد ہے بھئی۔ حَتّٰی آتا ہے غایہ کے لیے، اس نے بتلا دیا کہ یہ جو میرے بعد آ رہا ہے یہ غایہ ہے کس کے لیے؟ ماقبل کے لیے، یہ کیا ہے؟ جب یہ آجائے گا ماقبل کا حکم ختم ہو جائے گا۔ ماقبل کا حکم کیا ہو جائے گا؟ ختم ہو جائے گا۔ تو ماقبل میں کیا حکم تھا؟ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ یہ عورت اس کے بعد اب اس خاوند کے لیے حلال نہیں، جس نے تیسری طلاق دے دی تو یہ عورت اب اس خاوند کے لیے حلال نہیں ہے، یہ حکم تھا۔ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ یہاں تک کہ وہ کسی دوسرے خاوند سے نکاح کر لے۔ جب دوسرے خاوند سے، دیکھو اول میں تھا کہ پہلے خاوند کے لیے عدمِ حلت تھی، اس کے لیے حلال نہیں، تو اس عدمِ حلت جو تھی اس کو مابعد نے آکر ختم کر دیا، جب دوسرے خاوند سے نکاح کر لے گی تو وہ جو پہلے کی حرمت تھی پہلے پر وہ حرمت ختم ہو جائے گی۔ عدمِ حلت یعنی حرمت ہے نا بھئی، وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں معلوم ہوا کیا ہے؟ حرام ہے، تو ماقبل میں حرمت بیان ہو رہی ہے اور مابعد کیا کرے گا اس کی؟ انتہا بیان کرے گا، جب دوسرے خاوند سے نکاح کر لے گی تو وہ حرمت کیا ہو جائے گی؟ ختم۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حَتّٰی صرف اتنا بتلاتا ہے کہ اس کا مابعد جب پایا جائے گا تو ماقبل والا حکم ختم ہو جائے گا۔ معلوم ہوا جب یہ نکاح دوسرا پایا جائے گا تو ماقبل کی حرمت ختم ہو جائے گی، ماقبل کی حرمت کیا ہو گی؟ ختم ہو جائے گی بس اتنا بتلا رہا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ جب دوسرے خاوند سے نکاح کر لے گی، صحبت کر لے گا وہ تو صرف حرمت نہیں ختم ہو گی بلکہ حلت آ جائے گی، دوسرا خاوند کیا کر دیتا ہے؟ وہ محلل ہے، پہلے خاوند کے لیے اس کو کیا کر دیتا ہے؟ حلال کر دیتا ہے۔ فرق سمجھ میں آ رہا ہے؟ امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں کہ حَتّٰی نے صرف کس چیز کا فائدہ دیا ہے؟ غایہ کا، یعنی یہ حرمت کیا ہو جائے گی؟ یہ جب مابعد والی چیز جب پائی جائے گی یعنی دوسرے خاوند کے ساتھ نکاح پایا جائے گا تو وہ حرمت کیا ہو جائے گی؟ ختم۔ بس، تو وہ صرف انتہائے حرمت بتلا رہا ہے، حَتّٰی صرف کیا بتلا رہا ہے؟ حرمت ختم ہو جائے گی۔ ہاں، جبکہ شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں پر حرمت ختم ہو گی اور حلت، نئی حلت آجائے گی، حلال ہو جائے گی عورت اس خاوند کے لیے۔ آپ کہیں گے بات تو ایک ہی ہے حرمت ختم ہوئی تو کیا آگئی؟ حلت آگئی بھئی۔ فرق سمجھ میں آ رہا ہے؟ وہ کیا کہتے ہیں صرف کیا ختم ہو گی؟ صرف اتنا پتہ لگ رہا ہے کہ حرمت ختم ہو جائے گی، ہم کہتے ہیں حرمت بھی ختم ہو گی

اور حلت آئے گی، حلت آئے گی۔ تو آپ کہیں گے بھئی ایک ہی بات ہے حرمت ختم ہوئی تو کیا آجاتی ہے؟ حلت، نہیں بھئی فرق ہے، ثمرہ دیکھا نہیں آپ نے؟ کیسے ثمرہ تھا کہ اگر پہلے خاوند نے ایک یا دو طلاقیں دی ہوں، ٹھیک ہے، اور دوسرا خاوند، دوسرے خاوند سے نکاح کیا، تو دوسرے خاوند کے بعد اب وہ اس کے ساتھ نکاح کرے پھر پہلے خاوند کے ساتھ نکاح کرے، تو ہمارے نزدیک حلت آتی ہے، لہٰذا نئی حلت آئی اور پھر کتنی طلاقوں کا مالک ہوا؟ تین۔ ان کے نزدیک یہ صرف حرمت ختم کرتا ہے، حلت کی یہاں بات ہی نہیں ہے کہ حلت آجائے، تو حلت تو کوئی نہیں آئی، سمجھ میں آیا؟ لہٰذا اسی طرح جیسے پہلے دو طلاقیں دے دی تھیں اب ایک باقی ہے تو صرف اسی کا مالک ہوگا۔ فرق سمجھ میں آگیا بھئی؟ یہ ہے ثمرۂ اختلاف بھئی کہ ہمارے نزدیک حلت آجاتی ہے، خاوندِ ثانی محلل ہے بس۔ خلاصۂ بحث کیا ہے؟ ہمارے نزدیک خاوندِ ثانی محلل ہے، وہ کہتے ہیں نہیں محلل نہ کہو بس صرف اتنا کہو حرمت اس سے کیا ہو جاتی ہے؟ ختم۔ اور ثمرۂ اختلاف کہاں نکلے گا؟ بھئی جب تین طلاقیں اگر پہلے نے دی تھیں تو وہ حرمت ختم ہو گئی وہ پھر تین طلاقیں اس میں تو اختلاف نہیں، لیکن اگر پہلے نے ایک یا دو طلاقیں دی ہوں تو وہ کیا کہتے ہیں؟ انہوں نے کوئی حلت کی بات کی؟ نہیں کی، لہٰذا وہی مابقیہ طلاقوں کا وہ مالک بنے گا اگر اس نے نکاح۔ اور ہم نے کیا بات کی کہ خاوندِ ثانی تو کیا ہے؟ محلل ہے، جب محلل ہے تو حلت آئی اور حلت آئی تو کتنی طلاقوں کا مالک بن گیا؟ تین طلاقوں کا وہ پھر مالک بن گیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

اب دیکھیے بھئی۔ فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تو اعتراض کیا اس پر امام شافعی رحمہ اللہ نے بِأَنَّ الْمُتَمَسَّكَ فِي هٰذَا الْبَابِ کہ مُتَمَسَّك جو ہے اس باب کے اندر، تَمَسَّكَ کا معنیٰ ہوتا ہے پکڑنا کسی چیز کو، یعنی جس کو بطورِ دلیل کے پکڑا گیا ہے وہ اللہ کا یہ قول ہے، کہ بِأَنَّ الْمُتَمَسَّكَ کہ وہ جس کو بطورِ دلیل کے پکڑا گیا ہے فِي هٰذَا الْبَابِ اس باب کے اندر یعنی یہ تحلیل کے باب میں هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ اگر اس نے طلاق دے دی اپنی بیوی کو اس سے تیسری طلاق مراد ہے یاد رکھنا، پس اگر اس نے یعنی تیسری طلاق دے دی خاوند نے اپنی بیوی کو فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ تو حلال نہیں ہے اس کے لیے اس کے بعد وہ عورت حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ یہاں تک کہ وہ عورت نکاح کرلے کسی اور خاوند سے۔ وَكَلِمَةُ حَتَّىٰ لَفْظٌ خَاصٌّ اور کلمۂ حَتَّىٰ کیا ہے؟ خاص لفظ ہے وُضِعَ لِمَعْنَى الْغَايَةِ وَالنِّهَايَةِ جس کو وضع کیا گیا ہے کس کے لیے؟ غایہ اور نہایہ یعنی انتہا کے لیے وضع کیا گیا ہے، یعنی جس کے ذریعے کسی چیز کی انتہا ہو جاتی ہے، فَيُفْهَمُ أَنَّ نِكَاحَ الزَّوْجِ الثَّانِي غَايَةٌ لِلْحُرْمَةِ الْغَلِيظَةِ پس یہ بات سمجھ میں آتی ہے، یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ زوجِ ثانی کا جو نکاح ہے یہ غایہ ہے، انتہا ہے کس چیز کی انتہا ہے؟ لِلْحُرْمَةِ الْغَلِيظَةِ اس حرمتِ غلیظہ کی الثَّابِتَةِ بِالطَّلَقَاتِ الثَّلَاثِ بھئی جو کیا ہے؟ جو ثابت ہے کس کے ذریعے؟ تین طلاقوں کے ذریعے، تین طلاقوں کے ذریعے جو حرمتِ غلیظہ آئی تھی بس اس کی غایہ ہے انتہا ہے۔ وَلَا تَأْثِيرَ لِلْغَايَةِ فِيمَا بَعْدَهَا اور غایہ کی کوئی تاثیر نہیں ہے فِيمَا بَعْدَهَا یہ هَا ضمیر بھی غایہ کو راجع ہے أَيْ فِيمَا بَعْدَ الْغَايَةِ، غایہ کی کوئی تاثیر نہیں ہے یہ کوئی اثر نہیں کرے گا بھئی مابعدِ غایہ کے اندر، کس

کے اندر؟ مابعدِ غایہ کے اندر۔ بس اس نے صرف اتنا بتلایا کہ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ جب دوسرے خاوند سے نکاح کر لے گی تو کس چیز کی انتہا ہو گئی؟ وہ جو پہلی حرمت تھی اس کی انتہا ہو گئی بس، اس سے زیادہ کسی چیز پہ یہ اثر نہیں دکھاتا، اس کے ذریعے حلِّ جدید کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو اس کا اثر صرف کس چیز کے اندر ہے؟ غایہ کے اندر ہے کہ اس کے ذریعے کیا ہو جائے گی؟ وہ حرمت ختم ہو جائے گی، اس سے زیادہ میں یہ اثر۔ لہٰذا حلِّ جدید اس سے ثابت نہیں ہوتا، اس سے صرف غایہ ہونے کا پتہ چلتا ہے، محلل ہونے کا پتہ نہیں چلتا۔ فَلَمْ يُفْهَمْ تو یہ بات مفہوم نہیں ہوتی کہ أَنَّ بَعْدَ النِّكَاحِ يَحْدُثُ حِلٌّ جَدِيدٌ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ کہ نکاح کے بعد پیدا ہو جائے گا نیا حل خاوندِ اول کے لیے، خاوندِ اول کے لیے نئی حلت پیدا ہو جائے گی یہ اس سے مفہوم نہیں ہوتا۔

فَفِي هٰذَا إِبْطَالُ مُوجَبِ الْخَاصِّ تو اس صورت کے اندر خاص کے مقتضیٰ کو باطل کرنا لازم آئے گا۔ کون سا خاص؟ الَّذِي هُوَ حَتّٰى وہ خاص جو کہ حَتّٰى ہے۔ تو اس صورت میں وہ خاص جو کہ حَتّٰى ہے اس کے مقتضیٰ کو باطل کرنا لازم آئے گا۔ یعنی اگر آپ اس سے کیا مراد لے لیتے ہیں؟ حرمت کے ختم ہونے کے ساتھ ساتھ حلت بھی مراد لیتے ہیں کہ حلت آجاتی ہے، خاوندِ ثانی محلل ہو جاتا ہے تو آپ نے خاص کے مقتضیٰ کو باطل کر دیا۔ خاص لفظ ہے یہاں حَتّٰى، حَتّٰى تو صرف اتنا بتلا رہا ہے کہ مابعد کیا ہے؟ انتہا ہے ماقبل کے حکم کے لیے، اس سے زیادہ یہ کوئی معنیٰ ادا۔ اور آپ اس کے ساتھ ایک اور معنیٰ بھی کیا کر رہے ہیں؟ بیان کر رہے ہیں وہ کون سا معنیٰ ہے؟ کہ خاوندِ ثانی کیا ہے؟ محلل ہے، کیا ہے؟ محلل ہے، یہ معنیٰ تو اس سے سمجھ میں، اگر یہ معنیٰ اس سے نکالا جائے یہ تو آپ نے کیا کیا؟ خاص کے مقتضیٰ کو باطل کر دیا، خاص کے مقتضیٰ کو کیا کیا؟ باطل کر دیا، کیونکہ خاص تو قطعی ہوتا ہے وہ کمی زیادتی کا احتمال نہیں رکھتا اور آپ یہاں پر کیا کر رہے ہیں؟ ایک زائد معنیٰ کو ثابت کر رہے ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحَلِّلًا فِيمَا وُجِدَ فِيهِ الْمُغَيَّا جب نہیں ہے خاوندِ ثانی محلل، جب خاوندِ ثانی محلل نہیں ہے فِيمَا اس صورت کے اندر وُجِدَ فِيهِ الْمُغَيَّا جس کے اندر کیا پایا جائے؟ جس میں مغیّا پایا گیا۔ بھئی دیکھو قرآن میں کیا بیان ہوا؟ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ یہ ہے مغیّا بھئی اور حَتّٰى کا مابعد کیا ہے؟ غایہ، اور فَإِنْ طَلَّقَهَا سے کون سی طلاق مراد ہے میں نے کیا بتلایا؟ تیسری طلاق، تو مغیّا معلوم ہوا تین طلاقیں ہیں، مغیّا کیا ہیں؟ تین طلاقیں ہیں۔ تو جب مغیّا پایا جائے یعنی تین طلاقیں پائی جائیں تو اس وقت امام شافعی رحمہ اللہ کی تقریر چل رہی ہے، جب مغیّا پایا گیا یعنی تین طلاقیں پائی گئیں تو حَتّٰى نے کوئی زوجِ ثانی کے محلل ہونے کا فائدہ دیا؟ ان کے نزدیک بھئی ان کے نزدیک صرف کس چیز کا فائدہ دے رہا ہے؟ انتہائے حرمت کا فائدہ دے رہا ہے، خاوندِ ثانی کے محلل ہونے کا کوئی فائدہ دے رہا ہے؟ تو جس وقت مغیّا پایا گیا اس وقت حَتّٰى نے خاوندِ ثانی کے محلل ہونے کا فائدہ نہیں دیا، تو جس صورت میں مغیّا نہ پایا جائے یعنی تین طلاقیں نہ پائی جائیں دو یا ایک پائی جائیں تو اس وقت وہ بطریقِ اولیٰ محلل ہونے کا فائدہ، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہی بات کر رہے ہیں، کہتے ہیں فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحَلِّلًا جب زوجِ ثانی محلل نہیں ہے فِيمَا اس صورت کے اندر وُجِدَ فِيهِ الْمُغَيَّا جس

کے اندر کیا پایا جائے؟ مغیّا پایا جائے، مغیّا کیا ہے درمیان میں بتلا دیا وَهُوَ الطَّلَقَاتُ الثَّلَاثُ وہ کتنی طلاقیں ہیں؟ تین طلاقیں ہیں فَفِيمَا لَمْ يُوجَدِ الْمُغَيَّا تو اس صورت میں جبکہ مغیّا بھی نہ پایا جائے، بھئی وہ کون سی صورت ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ وہ جبکہ وہ صورت جبکہ طلاقیں کیا ہوں تین سے کم ہوں، تو جب مغیّا کے پائے جانے کی صورت میں خاوندِ ثانی محلل نہیں ہے تو اس صورت میں جبکہ مغیّا نہ پایا جائے أَوْلَىٰ أَنْ لَا يَكُونَ مُحَلِّلًا یہ اولیٰ یہ ہے کہ اس صورت میں بھی وہ محلل، جب اس مغیّا کے پائے جانے کی صورت میں وہ محلل نہیں ہے تو مغیّا کے نہ پائے جانے کی صورت میں تو وہ بطریقِ اولیٰ محلل نہیں ہے بھئی۔ فَلَا يَكُونُ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحَلِّلًا إِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيدٍ تو پس ثابت ہو گیا کہ زوجِ ثانی محلل نہیں ہو گا حلال کرنے والا نہیں ہو گا اس عورت کو خاوندِ اول کے لیے حلِّ جدید کے ساتھ۔

اعتراض سمجھ میں آگیا بھئی؟ فَيَقُولُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ فِي جَوَابِهِ تو مصنف رحمہ اللہ جواب دیتے ہیں مِنْ جَانِبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے کہ أَنَّ كَوْنَ الزَّوْجِ الثَّانِي مُحَلِّلًا إِيَّاهَا کہ زوجِ ثانی کا اس عورت کے لیے محلل ہونا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ کس کے لیے؟ پہلے خاوند کے لیے إِنَّمَا نُثْبِتُهُ یہ نُثْبِتُ ہے بھئی إِنَّمَا نُثْبِتُهُ بِحَدِيثِ الْعُسَيْلَةِ اس کو ہم حدیثِ عسیلہ کے ذریعے ثابت کرتے ہیں لَا بِقَوْلِهِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ نہ کہ اللہ کے اس قول حَتَّىٰ تَنْكِحَ کے ذریعے كَمَا زَعَمْتُمْ جیسا کہ تم نے گمان کیا بھئی۔ آپ کا تو اعتراض کس چیز پر مبنی تھا کہ آپ نے حَتَّىٰ کا مقتضیٰ خاص ہے، حَتَّىٰ خاص ہے اور اس کا مقتضیٰ کیا ہے؟ کہ یہ صرف اپنے معنیٰ پر دلالت قطعی طور پر اپنے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے، نہ اس میں کسی قسم کی کمی کی جا سکتی ہے اور نہ کسی قسم کی زیادتی، اور اے احناف آپ نے زیادتی کی کس طرح؟ کہ حرمت کی انتہا کے ساتھ ساتھ ایک اور معنیٰ یعنی خاوندِ ثانی کے محلل ہونے کا فائدہ بھی ذکر کیا کہ یہ دے رہا ہے، تو ہم جواب دیتے ہیں نہیں بھئی ہم اس سے خاوندِ ثانی کا محلل ہونا اس سے ثابت ہی نہیں کرتے، جب اس سے ثابت ہی نہیں کرتے تو معلوم ہوا آپ کا اعتراض درست نہیں کہ آپ نے خود خاص کے مقتضیٰ کو باطل کر دیا، تو آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔ بھئی پھر کس سے ثابت کرتے ہو؟ تو بتلا رہے ہیں بھئی اس کو ہم حدیثِ عسیلہ کے ذریعے ثابت کرتے ہیں۔

وَبَيَانُهُ اور بیان اس کا یہ ہے کہ أَنَّ امْرَأَةَ رِفَاعَةَ جَاءَتْ إِلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ کہ حضرت رفاعہ قرظی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی بیوی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں فَقَالَتْ تو کہنے لگیں: إِنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَنِي ثَلَاثًا کہ رفاعہ نے مجھے تین طلاقیں دے دیں فَنَكَحْتُ بِعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الزَّبِيرِ یہ زَبِیر لفظ ہے بروزنِ أَمِیر بھئی فَنَكَحْتُ بِعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الزَّبِيرِ پس میں نے نکاح کیا عبدالرحمن بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فَمَا وَجَدْتُهُ إِلَّا كَهُدْبَةِ الثَّوْبِ هٰذَا کپڑا تھا ہاتھ میں دوپٹہ وغیرہ اس کا کنارہ بھئی، بھئی کپڑے کے کنارے پر آپ نے دیکھا ہو گا وہ دھاگے لٹکے ہوتے ہیں خوبصورتی کے لیے بھئی، سمجھ میں آیا، ایک طرف بھی اس کے لٹکے ہیں دوسری طرف بھی یا رومال وغیرہ کے کنارے پر وہ دھاگے لٹکے ہوتے ہیں وہ جھالر سی بھئی، سمجھ میں آئی؟ تو وہ کپڑا ہاتھ میں تھا اس کی جھالر کی طرف بھئی اشارہ کرتے ہوئے فرمایا فَمَا وَجَدْتُهُ میں نے ان کو نہیں پایا إِلَّا كَهُدْبَةِ الثَّوْبِ هٰذَا مگر اپنے اس کپڑے کی جھالر کی طرح تَعْنِي یعنی ان کی مراد یہ تھی کہ وَجَدْتُهُ عِنِّينًا میں نے ان

کو نامرد پایا ہے، کیا پایا ہے؟ نامرد پایا ہے۔ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو حضور علیہ السلام نے فرمایا: أَتُرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَى رِفَاعَةَ؟ کیا تو چاہتی ہے کہ تو لوٹ جائے رفاعہ کے پاس؟ قَالَتْ نَعَمْ کہنے لگیں: ہاں۔ فَقَالَ لَا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں حَتَّىٰ تَذُوقِي مِنْ عُسَيْلَتِهِ وَيَذُوقَ هُوَ مِنْ عُسَيْلَتِكِ نہیں یہاں تک کہ تو چکھ لے اس کے شہد میں سے اور وہ چکھ لے تیرے شہد میں سے۔ شہد کا چکھنا یہ کنایہ ہے لذتِ جماع سے بھئی، لذت سے، یعنی جب تک وہ تمہارے ساتھ جماع نہ کرلے، تم ایک دوسرے سے جماع کی لذت حاصل نہ کر لو اس وقت تک کیا ہے؟ تم رفاعہ کے پاس واپس نہیں۔ اس حدیث سے پتہ چلا کہ خاوندِ ثانی کے لیے صحبت کرنا ضروری ہے پھر ہی۔ آیت کے ظاہر سے تو صرف کیا پتہ لگ رہا تھا؟ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ صرف نکاح ہی کرلے پھر طلاق دے دے تو یہ عدت گزار کر کیا کر سکتی ہے؟ پہلے خاوند کے ساتھ پھر نکاح کر سکتی ہے، لیکن حدیث نے بتلایا کہ نہیں بھئی صرف نکاح کافی نہیں بلکہ اس کا صحبت کرنا بھی۔ دیکھ نہیں رہے بھئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا وہ فرما رہی ہیں کہ ہاں میں لوٹنا چاہتی ہوں حضور نے فرمایا لَا نہیں حَتَّىٰ تَذُوقِي مِنْ عُسَيْلَتِهِ وَيَذُوقَ هُوَ مِنْ عُسَيْلَتِكِ یہاں تک کہ تو چکھ لے اس کے شہد میں سے اور وہ تیرے شہد میں سے چکھ لے بھئی۔ میں نے بتلایا شہد کا چکھنا یہ کنایہ ہے کس سے؟ لذت سے یعنی لذتِ جماع سے۔

فَهٰذَا الْحَدِيثُ مَسُوقٌ لِبَيَانِ پس یہ حدیث جو ہے وہ چلائی گئی ہے یہ بیان کرنے کے لیے کہ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ وَطْءُ الزَّوْجِ الثَّانِي أَيْضًا کہ شرط لگائی جائے گی زوجِ ثانی کی وطی کی بھی بھئی، یعنی زوجِ ثانی کی وطی بھی شرط ہے یہ حدیث اس مقصد کے لیے چلائی گئی لائی گئی بھئی وَلَا يَكْفِي مُجَرَّدُ النِّكَاحِ اور محض نکاح کافی نہیں ہے كَمَا يُفْهَمُ مِنْ ظَاهِرِ الْآيَةِ جیسا کہ مفہوم ہوتا ہے ظاہرِ آیت سے بھئی یعنی حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ سے۔ وَهٰذَا الْحَدِيثُ مَشْهُورٌ اور یہ حدیث مشہور ہے، سمجھ میں آیا یہ خبرِ واحد نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ خبرِ مشہور ہے، قَبِلَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَيْضًا اس کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی قبول کیا ہے لِأَجْلِ اشْتِرَاطِ الْوَطْءِ وطی کی شرط کے لیے، وطی کی شرط کے لیے انہوں نے بھی کیا کیا اس کو؟ قبول کیا ہے یعنی کہ وطی کی شرط لگائی جائے گی، بغیر صحبت کے صرف نکاح سے عورت حلال نہیں ہوگی۔ وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِهِ عَلَى الْكِتَابِ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ اور زیادتی کرنا اس قسم کی حدیث کے ذریعے کتاب اللہ پر جائز ہے بالاتفاق کیونکہ یہ خبرِ واحد نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ خبرِ مشہور ہے۔

وَهٰذَا الْحَدِيثُ كَمَا أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى اشْتِرَاطِ الْوَطْءِ اور یہ حدیث جیسے کہ یہ دلالت کر رہی ہے وطی کے شرط ہونے پر بِعِبَارَةِ النَّصِّ کس کے ذریعے؟ عبارت النص کے ذریعے کس چیز پر دلالت کر رہی ہے وطی کے شرط ہونے پر۔ بھئی عبارت النص ذکر ہوا تھا، جس مقصد کے لیے کلام کو چلایا جائے، جس مقصد کے لیے کلام کو چلایا جائے، ذکر کیا جائے، لایا جائے وہ نص کہلاتا ہے، کیا کہلاتا ہے؟ نص، اور وہ جو اس کی عبارت ہے وہ عبارت النص کہلاتی ہے، کیا کہلاتی ہے؟ عبارت النص بھئی۔ تو یہاں عبارت النص سے کیا پتہ چلا؟ کس مقصد کے لیے یہ حدیث لائی گئی؟ وطی کے صحبت کے شرط ہونے کے لیے کہ وطی کرنا بھی شرط ہے یہ بیان کرنے کے لیے یہ حدیث لائی گئی ہے، مقصد اس کا یہ ہے بھئی۔ یعنی یہ جو حضور نے

فرمایا بھئی اس سے یہ اسی مقصد کے لیے فرمایا کوئی اور مقصد نہیں تھا بس یہی مقصد تھا۔ تو یہ حدیث یہ جیسے کہ دلالت کر رہی ہے عبارت النص کے ذریعے وطی کے شرط ہونے پر فَكَذَا يَدُلُّ عَلَىٰ مُحَلِّلِيَّةِ الزَّوْجِ الثَّانِي تو اسی طرح یہ حدیث دلالت کر رہی ہے زوجِ ثانی کے محلل ہونے پر بھی بِإِشَارَةِ النَّصِّ کس کے ذریعے؟ اشارۃ النص کے ذریعے، آگے بیان کریں گے کس طرح اشارۃ النص۔ لیکن کیا خاوندِ ثانی کے محلل ہونے کے لیے یہ حدیث لائے؟ حضور نے یہ اس لیے فرمایا کہ خاوندِ ثانی کیا ہو گا؟ محلل ہو گا، یہ مقصد نہیں، تو معلوم ہوا آپ نے پڑھا تھا بھئی کہ جس مقصد کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے وہ ہے عبارت النص، اور اگر ایسا نہیں وہ معنیٰ اس سے سمجھ میں آرہا ہے لیکن اس مقصد کے لیے کلام کو نہ چلایا گیا ہو تو وہ کیا کہلاتا ہے؟ اشارۃ النص، تو اس سے ایک معنیٰ سمجھ میں آرہا ہے کہ زوجِ ثانی محلل ہو گا اگرچہ اس مقصد کے لیے یہ حدیث نہیں لائی گئی۔ معنیٰ تو مفہوم ہو رہا ہے تو یہ معنیٰ پھر کیا کہلاتا ہے کس کے ذریعے ثابت ہے؟ اشارۃ النص سے۔

تو یہ اشارۃ النص کے ذریعے وَذٰلِكَ کس طرح؟ دیکھو بھئی: وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَهَا اور یہ اس لیے بھئی کہ حضور علیہ السلام نے اس سے فرمایا أَتُرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَىٰ رِفَاعَةَ کیا تو چاہتی ہے کہ تو لوٹ جائے رفاعہ کے پاس؟ تَعُودِي حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بھئی تَعُودِي کہ تو لوٹنا چاہتی ہے؟ وَلَمْ يَقُلْ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمایا أَتُرِيدِينَ أَنْ تَنْتَهِيَ حُرْمَتُكِ کیا تو چاہتی ہے کہ تیری حرمت ختم ہو جائے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تَعُودِي کا لفظ فرمایا، حرمت کے ختم ہونے کو ذکر نہیں فرمایا۔ وَالْعَوْدُ هُوَ الرُّجُوعُ إِلَى الْحَالَةِ الْأُولَىٰ اور عود کس کو کہتے ہیں؟ وہ لوٹنا ہے پہلی حالت کی طرف، پہلی حالت کی طرف لوٹنا۔ وَفِي الْحَالَةِ الْأُولَىٰ كَانَ الْحِلُّ ثَابِتًا لَهَا اور بھئی پہلی حالت میں پہلے خاوند کے لیے حلت ثابت تھی یا ثابت نہیں تھی جب پہلے نکاح تھا ابھی؟ ثابت تھی۔ تو یہاں حضور نے فرمایا لوٹنا چاہتی ہے، معلوم ہوا وہی حلت پھر آئے گی جو پہلی حالت میں پہلی حالت آئی اور پہلی حالت میں تو کیا تھی؟ حلت تھی، تو لہٰذا اس سے کیا پتہ چلا کہ کیا آئے گی؟ حلت آئے گی۔ معلوم ہوا خاوندِ ثانی کیا ہے؟ محلل ہے۔

تو عود کہتے ہیں وہ پہلی حالت کی طرف لوٹنے کو وَفِي الْحَالَةِ الْأُولَىٰ كَانَ الْحِلُّ ثَابِتًا لَهَا اور پہلی حالت میں تو کیا تھی؟ اس عورت کے لیے حلت ثابت تھی یعنی وہ خاوند اس کے لیے حلال تھا۔ فَإِذَا عَادَتِ الْحَالَةُ الْأُولَىٰ پس جب پہلی حالت لوٹ آئے گی تو عَادَ الْحِلُّ پہلی حالت میں تو حل تھا تو عَادَ الْحِلُّ، حل کیا ہو گا؟ لوٹ آئے گا وَتَجَدَّدَ بِاسْتِقْلَالِهِ اور نیا ہو جائے گا اپنے استقلال کے ساتھ یعنی مستقلاً نیا ہو جائے گا، حلت کیا ہو گی مستقلاً نئی ہو جائے گی۔ وَإِذَا ثَبَتَ بِهٰذَا النَّصِّ جب یہ ثابت ہو گیا اس نص کے ذریعے، میں نے بتایا تھا قرآن اور حدیث کو کیا کہتے ہیں؟ نص، ان کو نصوص کہا جاتا ہے، جب یہ اس نص کے ذریعے یعنی اس حدیث کے ذریعے جب ثابت ہو گیا اس حدیث کے ذریعے کیا ثابت ہوا؟ الْحِلُّ کیا ثابت ہو گیا؟ حلت ثابت ہو گئی فِيمَا عُدِمَ فِيهِ الْحِلُّ اس صورت کے اندر جبکہ معدوم تھا اس کے اندر، معدوم تھی اس کے اندر حلت بھئی۔ جس صورت میں کیا تھی؟ بھئی انہوں نے کتنی طلاقیں دی تھیں؟ إِنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَنِي ثَلَاثًا فَقَالَتْ إِنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَنِي

ثَلَاثًا کتنی طلاقیں دی تھیں؟ تین، تو حلت تھی؟ حلت نہیں رہی تھی بعد میں بھئی۔ تو حلت جب نہیں تھی اس صورت میں اس حدیث سے کیا پتہ چل رہا ہے کہ خاوندِ ثانی کیا ہے؟ محلل ہے، تو جس صورت میں حلت پوری طرح ختم، کیا ہے؟ پوری طرح معدوم نہیں ہے وہاں بطریقِ اولیٰ کیا آجائے گی؟ خاوندِ ثانی کیا بن جائے گا؟ محلل۔ بھئی دوبارہ سنو، جس صورت میں حلت بالکل ختم ہو گئی تھی اس صورت میں جب خاوند محلل بن رہا ہے تو جس صورت میں حلت پوری طرح ختم ہی نہیں ہوئی یعنی اس نے صرف ایک یا دو طلاقیں دی ہیں تو وہاں خاوندِ ثانی بطریقِ اولیٰ کیا بن جائے گا؟ محلل بن جائے گا۔

تو کہتے ہیں وَإِذَا ثَبَتَ بِهٰذَا النَّصِّ الْحِلُّ جب ثابت ہو گیا اس نص کے ذریعے، ثابت ہو گئی اس نص کے ذریعے حلت فِيمَا عُدِمَ فِيهِ الْحِلُّ آگے آرہا ہے مُطْلَقًا اس کا بھی اسی سے تعلق ہے فِيمَا عُدِمَ فِيهِ الْحِلُّ مُطْلَقًا جب ثابت ہو گیا، ثابت ہو گئی اس نص کے ذریعے حلت اس صورت میں جبکہ حلت معدوم ہو گئی تھی مُطْلَقًا مطلقاً کیا ہو گئی تھی؟ معدوم ہو گئی تھی۔ بھئی وہ کون سی صورت تھی؟ وہ بتلایا وَهُوَ الطَّلَقَاتُ الثَّلَاثُ وہ کتنی طلاقیں تھیں؟ تین طلاقیں، اس وقت حلت مطلقاً معدوم تھی، جب اس وقت اس نص کے ذریعے حلت ثابت ہو گئی فَفِيمَا كَانَ الْحِلُّ نَاقِصًا تو اس صورت میں جبکہ حلت کیا ہو؟ ناقص ہو یعنی پوری طرح ختم بھی نہیں ہوئی ابھی بھی ناقص حلت باقی ہے، تو وہ کون سی صورت ہے؟ وَهُوَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ جبکہ وہ طلاقیں تین سے کم ہوں تو أَوْلَىٰ أَنْ يَكُونَ الزَّوْجُ الثَّانِي مُتَمِّمًا لِلْحِلِّ النَّاقِصِ تو زیادہ اولیٰ ہے کہ زوجِ ثانی کیا ہو؟ متمم ہو، پورا کرنے والا ہو لِلْحِلِّ النَّاقِصِ اس حل کو جو کہ ناقص تھا بِالطَّرِيقِ الْأَكْمَلِ زیادہ کامل طریقے سے۔ تقریر سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ پھر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا: وَبُطْلَانُ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَسْرُوقِ بِقَوْلِهِ جَزَاءً لَا بِقَوْلِهِ فَاقْطَعُوا اور مسروق کہتے ہیں چوری شدہ بھئی چوری شدہ مال سے عصمت کا باطل ہو جانا، عصمت کہتے ہیں حفاظت کو، حفاظت کو، چوری شدہ مال سے، مالِ مسروق سے حفاظت کا باطل ہو جانا بِقَوْلِهِ جَزَاءً وہ اللہ کے قول جَزَاءً کے ذریعے ہے لَا بِقَوْلِهِ فَاقْطَعُوا نہ کہ اللہ کے قول فَاقْطَعُوا سے۔

بھئی دیکھیے مسئلہ یہ ہے کہ ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ مسئلہ یہ کہ ایک شخص نے چوری کر لی اگر اور پھر اس میں وہ پکڑا گیا اور اس کے ہاتھ کو کاٹ دیا گیا۔ تو ہاتھ کاٹنے کے بعد اب جو چوری شدہ مال ہے اس کے ضمان بھی اس سے لیا جائے گا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی، ہاتھ بھی کاٹیں گے اور اس سے ضمان بھی لیں گے، وہ چوری شدہ مال چاہے اس کے پاس خود بخود ہلاک ہوا ہو یا اس نے اسے کیا کیا ہو؟ ہلاک کیا ہو، دونوں صورتوں میں اس سے کیا کیا جائے گا؟ ضمان لیا جائے گا۔ جبکہ ہمارے نزدیک بھئی کسی صورت میں ضمان نہیں آئے گا، جب اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو یہ اس کے جرم کی پوری سزا ہو گئی لہٰذا اب اس پر ضمان نہیں آئے گا بھئی، ضمان نہیں آئے گا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ ضمان نہیں آئے گا۔ اچھا۔ اختلاف سمجھ میں آگیا بھئی؟ جی، اب دیکھیے بھئی۔

کہتے ہیں وَهٰذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ یہ بھی ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے جو وارد ہوتا ہے ہم پر امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے وَتَقْرِيرُ السُّؤَالِ هٰهُنَا أَيْضًا لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ تَمْهِيدِ مُقَدِّمَةٍ اور سوال کی تقریر میں جو ہے یہاں بھی ضروری ہے ایک مقدمہ کی تمہید وَهِيَ اور وہ یہ بھئی اب مقدمہ شروع کر رہے ہیں اور وہ یہ کہ أَنَّ السَّارِقَ إِذَا سَرَقَ شَيْئًا مِنْ أَحَدٍ جب اس نے چوری کر لی کسی ایک سے وَقُطِعَ يَدُهُ فِيهَا اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اس چوری کے اندر فَإِنْ كَانَ الْمَسْرُوقُ مَوْجُودًا فِي يَدِ السَّارِقِ پس اگر وہ مالِ مسروق جو تھا وہ موجود تھا سارق یعنی چور کے قبضے میں يُرَدُّ إِلَى الْمَالِكِ بِالِاتِّفَاقِ تو وہ لوٹایا جائے گا مالک کو بالاتفاق بھئی۔ بھئی اگر وہ مال موجود ہے پھر تو امام شافعی رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں واپس کرنا پڑے گا، ہم بھی کیا کہتے ہیں؟ واپس کرنا، ہاں اگر وہ ہلاک یا استہلاک ہو جاتا ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں ضمان دینا پڑے گا، ہم کہتے ہیں ضمان نہیں دینا پڑے گا۔ وَإِنْ كَانَ هَالِكًا اور اگر وہ مال ہلاک ہونے والا ہے یعنی ہلاک ہو گیا فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِ تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ضمان واجب ہو گا سَوَاءٌ هَلَكَ بِنَفْسِهِ أَوِ اسْتَهْلَكَهُ ایک ہے ہلاک، ایک ہے استہلاک بھئی، ہلاک کا معنیٰ خود ہلاک ہونا اور استہلاک کا معنیٰ ہلاک کرنا۔ سَوَاءٌ هَلَكَ بِنَفْسِهِ برابر ہے کہ وہ مال خود ہلاک ہوا ہو أَوِ اسْتَهْلَكَهُ یا اس چور نے کیا کیا ہو اسے؟ ہلاک کر دیا ہو۔ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ اور امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطُّ ضمان واجب نہیں ہو گا کبھی بھی إِلَّا عِنْدَ الِاسْتِهْلَاكِ فِي رِوَايَةٍ مگر استہلاک کی صورت میں ایک روایت میں۔ ایک روایت، یہ ایک روایت ہے بھئی، مشہور روایت جو ہے وہ یہی کہ ضمان آئے گا ہی نہیں چاہے ہلاک ہو چاہے استہلاک، ہاں ایک روایت میں آتا ہے کہ ہلاک کی صورت میں ضمان نہیں آئے گا لیکن استہلاک کی صورت میں ضمان، یہی بات کر رہے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطُّ ضمان کبھی بھی واجب نہیں ہو گا إِلَّا عِنْدَ الِاسْتِهْلَاكِ فِي رِوَايَةٍ مگر استہلاک کے وقت ایک روایت کے اندر۔

وَذٰلِكَ یہ جو اس کی وجہ یہ ہے، یہ جو ضمان کا نہ آنا ہے بھئی چاہے ہلاک ہو چاہے استہلاک دونوں صورتوں میں لِأَنَّهُ اس لیے کیونکہ حِينَ أَرَادَ السَّارِقُ السَّرِقَةَ اس لیے کہ جب ارادہ کیا چور نے چوری کا يَبْطُلُ قُبَيْلَ السَّرِقَةِ تو باطل ہو جاتی ہے قُبَيْل تصغیر ہے قبل کی بھئی تو باطل ہو جاتی ہے چوری سے کچھ پہلے کیا باطل ہو جاتی ہے؟ عِصْمَةُ الْمَالِ الْمَسْرُوقِ مِنْ يَدِ الْمَالِكِ مالِ مسروق کی عصمت مالک کے قبضے سے، مالک کے ہاتھ سے یعنی اس کی حفاظت کیا ہو جاتی ہے؟ مالک کے ہاتھ سے ختم ہو جاتی ہے باطل ہو جاتی ہے حَتَّىٰ يَصِيرَ فِي حَقِّهِ مِنْ جُمْلَةِ مَا لَا يَتَقَوَّمُ یہاں تک کہ وہ ہو جاتا ہے اس مالک کے حق میں مِنْ جُمْلَةِ اس جملہ میں سے اس مجموعے میں سے مِنْ جُمْلَةِ مَا اس جملے میں سے کہ مَا لَا يَتَقَوَّمُ جو کہ متقوم نہیں ہے جس کی قیمت نہیں۔ مالک کی بھئی چوری سے تھوڑی دیر پہلے بھئی وہ چور چوری کرنے کے لیے پہنچ گیا بھئی، تو چوری سے بس کچھ پہلے اس مال کی عصمت باطل ہو گئی، اس کی حفاظت کیا ہو گئی مالک کے ہاتھ سے؟ باطل ہو گئی باطل ہو گئی اور مالک کے

حق میں وہ مالِ غیرِ متقوم کی طرح ہو گیا، ایسا مال جس کی کوئی قیمت ہی نہ ہو بھئی۔ وَتَتَحَوَّلُ عِصْمَتُهُ إِلَى اللهِ تَعَالَىٰ اور منتقل ہو گئی اس کی حفاظت اللہ تعالیٰ کی طرف، اس کی عصمت کس کی طرف منتقل ہو گئی؟ اللہ کی طرف منتقل ہو گئی وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنْ ضَمَانِ الْمَالِ اور اللہ تعالیٰ کیا ہیں؟ مال کے ضمان سے مستغنی ہیں۔

دیکھو ہمارے نزدیک ہلاک ہو یا استہلاک ہو دونوں صورتوں میں چور کا جب ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اس سے ضمان وصول نہیں کیا جائے گا، اس پر ضمان نہیں آئے گا بھئی، اور ضمان نہیں آئے گا۔ وجہ اس کی یہ مولانا کہ انہوں نے بتلایا کہ چوری سے کچھ پہلے اس مال کی حفاظت مالک سے کیا ہو جاتی ہے؟ ختم ہو جاتی ہے اور مالک کے لیے یہ کس طرح ہو گیا؟ مالِ غیرِ متقوم کی طرح بن گیا کس کی طرح بن گیا؟ مالِ غیرِ متقوم کی طرح بن گیا، اور اس کی عصمت اور حفاظت منتقل ہو گئی کس کی طرف؟ اللہ کی طرف بھئی اللہ کی طرف۔ اب مال ہلاک یا استہلاک کی صورت میں ضمان نہیں آئے گا کیوں؟ اس لیے کیونکہ مالک کے لیے یہ کس کی طرح ہو چکا ہے؟ مالِ غیرِ متقوم کی طرح اور مالِ غیرِ متقوم میں ضمان اس کی قیمت ہی کوئی نہیں ہے بھئی اس کا کیا ضمان ہے بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس کے لیے مالِ غیرِ متقوم کی طرح ہے لہٰذا اس کے لیے ضمان نہیں آئے گا بھئی۔ اچھا بھئی اس کے لیے تو ضمان نہیں آئے گا لیکن آپ نے کیا کہا کہ یہ عصمت کس کی طرف منتقل ہوئی؟ اللہ کی طرف بھئی تو گویا کہ یہ اب حق اللہ کے طور پر ضمان آنا چاہیے بھئی، یہ مال استہلاک کیا ہے تو اس سے کیا کرنا چاہیے مال کو وصول کرنا چاہیے، تو کہتے ہیں بھئی وَهُوَ مُسْتَغْنٍ عَنْ ضَمَانِ الْمَالِ اللہ تعالیٰ کیا ہیں؟ مال کے ضمان سے مستغنی ہیں، اللہ کو مال کی حاجت نہیں ہے بھئی۔ تو حق اللہ کے طور پر بھی مال کا ضمان نہیں آئے گا اس پر اور حقِ مالک کے طور پر بھی اس پر ضمان نہیں آئے گا بھئی۔ مالک کے حق میں حق کے طور پر کیوں نہیں ضمان آئے گا؟ کیونکہ اس کے لیے مالِ غیرِ متقوم کی طرح یہ ہو چکا ہے اس لیے کیونکہ چوری سے تھوڑی دیر پہلے اس مال کی عصمت اس کی حفاظت مالک کے لیے کیا ہو گئی تھی؟ مالک سے ختم ہو گئی تھی اور کس کی طرف منتقل ہو گئی تھی؟ اللہ کی طرف، اور مالک کے حق میں یہ کس کی طرح ہو گیا؟ غیرِ متقوم کی طرح ہو گیا بھئی، اور مالِ غیرِ متقوم کے اندر تو ضمان نہیں ہے بھئی اس کی قیمت ہی کوئی نہیں ہے تو ضمان کس چیز کا آئے گا بھئی؟ مسئلہ سمجھ میں آیا بھئی؟

وَإِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ یہ سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ کہ آپ نے کیا کہا مالک سے کیا ہو گئی؟ عصمت ختم ہو گئی اور اس کے حق میں یہ مال کس کی طرح ہو گیا؟ مالِ غیرِ متقوم کی طرح ہو گیا، تو پھر آپ یہ کیوں کہتے ہیں کہ اگر وہ مال موجود ہوا تو مالک کو واپس کرے گا، مالک کو لوٹانا ضروری ہے؟ ابھی نہ ہلاک ہوا ہے نہ استہلاک ہوا ہے مال اسی طرح موجود ہے تو ہم کیا کہتے ہیں؟ مالک کو لوٹانا پڑے گا، ہاتھ چور کا کاٹ دیا گیا لیکن وہ مال مالک کو لوٹانا پڑے گا، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے بھئی آپ کیسے کہہ رہے ہیں مالک کو لوٹانا پڑے گا ابھی تو آپ نے خود کیا کہا کہ عصمت کیا ہو گئی مالک سے منتقل ہوئی

کس کی طرف؟ اللہ کی طرف منتقل ہو گئی اور مالک کے حق میں یہ کس کی طرح ہو گیا؟ غیرِ متقوم کی طرح ہو گیا، تو جواب دیتے ہیں بھئی ٹھیک ہے عصمت تو مالک کی طرف سے ختم ہو گئی لیکن ملکیت تو ختم نہیں ہوئی، ملکیت ابھی بھی اس کی ہے لہٰذا چونکہ مال موجود ہے اور ملکیت اس کی ہے چاہے کیا ہے؟ مالِ غیرِ متقوم ہے تو لہٰذا اس کو واپس لوٹانا پڑے گا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

اچھا۔ تو کہتے ہیں وَإِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ إِذَا كَانَ مَوْجُودًا اور کہتے ہیں یہ واپس لوٹانا واجب ہے، اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ واپس کرنا کیوں ضروری پھر، کہتے ہیں وَإِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ واپس لوٹانا واجب ہے إِذَا كَانَ مَوْجُودًا جب وہ مال کیا ہو؟ موجود ہو لِأَنَّهُ لَمْ يَبْطُلْ مِلْكُهُ اس لیے کہ اس کی ملکیت باطل نہیں ہوئی بھئی وَإِنْ زَالَتْ عِصْمَتُهُ اگرچہ اس کی عصمت کیا ہو چکی ہے؟ زائل ہو چکی ہے فَلِرِعَايَةِ الصُّورَةِ پس صورت کی رعایت کے طور پر یعنی وہ مال کی جو صورت موجود ہے اس کی رعایت کے طور پر قُلْنَا بِوُجُوبِ رَدِّ الْمَالِ ہم نے مال کے لوٹانے کے واجب ہونے کا قول کیا وَلِرِعَايَةِ الْمَعْنَىٰ اور معنیٰ کی رعایت کے لیے بھئی معنیٰ کیا تھا کہ عصمت کس کی طرف منتقل ہو گئی ہے؟ اللہ کی طرف، تو معنیٰ کی رعایت کے طور پر قُلْنَا بِعَدَمِ ضَمَانِهِ ہم قائل ہوئے کس چیز کے؟ اس مال کے عدمِ ضمان کے بھئی کہ اس کا ضمان نہیں آئے گا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو صورتاً جب مال موجود ہے تو ہم نے کیا حکم لگایا؟ لوٹانا پڑے گا، اور جب صورتاً موجود نہیں تو ہم نے معنیٰ کی رعایت رکھی بھئی اور معنیٰ کیا تھا یہاں؟ کہ وہ تو مالک کی عصمت سے نکل کر کس کی عصمت میں داخل ہوا؟ اللہ کی عصمت میں اور اللہ مال سے مستغنی ہے، تو ضمان نہیں آئے گا۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ ہاں پھر لوٹائے گا۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ اور اعتراض کیا اس پر امام شافعی رحمہ اللہ نے بِأَنَّ الْمَنْصُوصَ عَلَيْهِ فِي هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ کہ منصوص علیہ بھئی وہ جس پر نص آئی ہے اس باب کے اندر منصوص علیہ جو ہے اس باب کے اندر وہ اللہ کا یہ قول ہے: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا کہ چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت پس کاٹ دو ان دونوں کے ہاتھ بطورِ بدلہ کے جو انہوں نے عمل کیا۔ وَالْقَطْعُ لَفْظٌ تو امام شافعی رحمہ اللہ بھی اعتراض فرما رہے ہیں بھئی، تقریر تمہید پتہ چل گئی ساری بھئی، اب اعتراض ان کا ذکر کر رہے ہیں۔ تو کہتے ہیں وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ کہ قطع کیا ہے؟ ایک لفظِ خاص ہے وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ جس کو ایک معنیٰ معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے وَهُوَ الْإِبَانَةُ عَنِ الرُّسْغِ اور وہ جدا کرنا ہے کلائی سے، رُسغ کہتے ہیں کلائی کو بھئی۔ بھئی قطعِ ید بھئی خاص واضح معنیٰ ہے اس کا کیا معنیٰ ہے؟ کلائی سے جدا کرنا، بس اس معنیٰ پر دلالت کر رہا ہے اور اے احناف آپ کہتے ہو عصمت منتقل ہو گئی بندے سے مالک سے کس کی طرف؟ اللہ، اس پر تو یہ دلالت نہیں کر رہا یہ آپ نے کہاں سے معنیٰ ثابت کیا اور پھر کہا کہ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ عصمت منتقل ہو گئی تھی کس کی طرف؟ اللہ کی طرف اور اللہ تو مال سے بے نیاز۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ اعتراض سمجھ میں آیا؟ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں قطع کا لفظ آیا اور قطع کا لفظ خاص ہے اور خاص اپنے مدلول پر قطعی دلالت کرتا ہے

اس میں کسی قسم کی کمی یا زیادتی کرنا صحیح نہیں، اور آپ یہاں پر زیادتی کر رہے ہیں معنیٰ تو صرف اتنا پتہ چل رہا ہے کہ اس کے ہاتھ کو کاٹ دو یعنی کلائی سے جدا کر دو بس یہ معنیٰ ہے اس کا۔ اور یہ جو عصمت آپ کہتے ہیں عصمت منتقل ہو گئی اللہ کی طرف، یہ معنیٰ آپ نے کہاں سے نکالا جس کی وجہ سے پھر آپ کہنے لگے کہ اب ضمان نہیں آئے گا۔ آپ نے یہ کہا نا عصمت منتقل ہو گئی اللہ کی طرف اور اسی وجہ سے ضمان نہیں آئے گا، تو یہ جو عصمت منتقل ہوئی اللہ کی طرف یہ یہاں سے پتہ نہیں چل رہا جب پتہ نہیں چل رہا تو آپ کیا کر رہے ہیں؟ خاص کے مقتضیٰ کو باطل کر رہے ہیں، خاص کا مقتضیٰ تو کیا تھا کہ وہ اپنے مدلول پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے اس میں کمی بھی جائز نہیں زیادتی بھی جائز نہیں۔

تو کہتے ہیں اس لیے کہ قطع جو ہے ایک لفظِ خاص ہے جس کو وضع کیا گیا ہے ایک معنیٰ معلوم کے لیے وَهُوَ الْإِبَانَةُ عَنِ الرُّسْغِ اور وہ کلائی سے جدا کرنا ہے لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَىٰ تَحَوُّلِ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِكِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالَىٰ اس میں کوئی اس کی کوئی دلالت نہیں ہے اس بات پر کہ عصمت جو ہے وہ منتقل ہو جاتی ہے مالک سے اللہ تعالیٰ کی طرف فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلَىٰ خَاصِّ الْكِتَابِ پس یہ بطلانِ عصمت کا جو قول ہے یہ زیادتی ہے کتاب اللہ کے خاص پر، یہ زیادتی ہے بھئی جو کہ آپ کے اپنے قانون کے مطابق درست نہیں۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنْ جَانِبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ تو جواب دیا مصنف نے ان کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے بِأَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوقِ کہ عصمت کا باطل ہو جانا مالِ مسروق سے وَإِزَالَتَهَا مِنَ الْمَالِكِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالَىٰ اور اس کا عصمت کا زائل ہو جانا مالک سے اللہ کی طرف إِنَّمَا نُثْبِتُهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ جَزَاءً اس کو ہم اللہ تعالیٰ کے قول جَزَاءً سے ثابت کرتے ہیں جَزَاءً بِمَا كَسَبَا سے ثابت کرتے ہیں لَا بِقَوْلِهِ فَاقْطَعُوا، فَاقْطَعُوا سے ثابت ہی نہیں کرتے، جب فَاقْطَعُوا سے ثابت ہی نہیں کیا تو خاص کے معنیٰ میں کوئی زیادتی بھی ہم نے نہیں کی بھئی، وہ تو الگ جگہ سے ثابت ہم کر رہے ہیں۔ اس سے کس طرح کرتے ہیں دیکھیے بھئی۔

وَذٰلِكَ یہ جو ہم اثبات کرتے ہیں جَزَاءً بِمَا كَسَبَا سے کہتے ہیں لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِي مَعْرِضِ الْعُقُوبَاتِ اس لیے کہ جزا جب مطلق واقع ہو عقوبات کے مقام میں، سزاؤں کے مقام میں جب جزا کا لفظ کیسا آئے؟ مطلق آئے يُرَادُ بِهِ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالَىٰ تو ارادہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعے وہ جو واجب ہوا ہے اللہ کا حق ہو کر، جو کہ بطورِ اللہ کے حق کے جو واجب ہوا ہے وہ مراد ہوتا ہے بھئی۔ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِي مَعْرِضِ الْعُقُوبَاتِ اور یہ اس لیے یعنی یہ جو اثبات ہم کرتے ہیں کس سے؟ جَزَاءً بِمَا كَسَبَا سے، یہ جو جَزَاءً بِمَا كَسَبَا سے ہم اثبات کرتے ہیں اس لیے کہ لِأَنَّ الْجَزَاءَ کیونکہ جزا کا لفظ إِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا جب وہ کیا ہو؟ مطلق واقع ہو یعنی اس کے ساتھ کوئی بھی قید نہ ہو فِي مَعْرِضِ الْعُقُوبَاتِ، مَعْرِض کہتے ہیں جگہ کو، سزاؤں کے مقام میں يُرَادُ بِهِ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالَىٰ تو مراد اس کے ذریعے وہ ہوتی ہے وہ چیز جو واجب ہو اللہ کا حق ہو کر، اللہ کا کیا اللہ کا حق ہو کر۔

بھئی دیکھیے بس کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جزا کا لفظ جب مطلق آجائے اور سزاؤں کے مقام میں آئے بھئی، کس کے مقام میں؟ سزا، اور یہاں پر بھی کس چیز کا ذکر ہو رہا ہے؟ سزا کا کہ چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے تو وہاں آیا بدلے کے طور پر تو جزا کا لفظ آیا، جزا کا معنیٰ ہے بدلہ بھئی بدلہ، اور جزا کا لفظ جب مطلق آئے اور سزاؤں کے مقام میں آئے تو اس سے مراد جو ہے وہ اللہ کا حق ہوتا ہے بندے کا حق نہیں بھئی، کس کا حق ہوتا ہے؟ وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہوتا ہے بندے کا حق نہیں۔ بھئی دیکھیے یہاں کیا آیا کتاب اللہ میں جَزَاءً بِمَا كَسَبَا یہ بدلہ بطورِ بدلے کے یعنی یہ بدلہ ہے وہ جو انہوں نے فعل کیا، یہ اس فعل کا بدلہ ہے اور جزا کا لفظ مطلق آیا کس کی طرف سے بدلہ ہے؟ یہ نہیں آیا اللہ کی طرف سے بدلہ ہے یا بندے کی طرف سے، اگر ہوتا جَزَاءً مِنَ اللّٰهِ تَعَالَىٰ تو معلوم ہوا بدلہ کس کی طرف سے ہے؟ اللہ کی طرف سے، یعنی یہ جو سزا آئی ہے یہ کس کے حق کے طور پر ہے؟ اللہ کے حق کے طور پر اس سے وصول کی جا رہی ہے بھئی اس کو سزا لگائی جا رہی ہے، اور اگر ہوتا جَزَاءً مِنَ الْعَبْدِ یہ سزا کس کی طرف سے بدلہ ہے؟ بندے کی طرف سے، معلوم ہوا یہ جو سزا دی جا رہی ہے کس کے حق کے طور پر ہے؟ بندے کے حق کے طور پر۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے؟ تو یہاں جزا کا لفظ مطلق آیا یہاں اس کے ساتھ نہ مِنَ اللّٰهِ کی قید ہے نہ مِنَ الْعَبْدِ کی قید ہے، مِنَ اللّٰهِ کی قید ہوتی تو پتہ لگتا یہ کس کا حق ہے؟ اللہ کا حق ہے جو اس سے وصول کیا جا رہا ہے، اور اگر یہ ہوتا جَزَاءً مِنَ الْعَبْدِ تو کیا پتہ لگتا؟ یہ بندے کا حق ہے جو اس سے وصول کیا جا رہا ہے، تو یہاں مطلق آیا۔ اور تو معلوم ہوا جزا مطلق ہے اور جزائے مطلق جب سزاؤں کے مقام میں آئے اور یہ بھی کون سا مقام ہے؟ سزا کا مقام، تو مطلق جزا جب آئے سزا کے مقام میں تو اس کے ذریعے مراد اللہ کا حق ہوتا ہے کہ یہ چیز اللہ کے حق کے طور پر واجب ہے، یہ ہاتھ کا کاٹنا۔ تو بھئی یہاں پر جزا کا لفظ آیا اور جزا کا لفظ مطلق ہے اور جزا کا لفظ جب مطلق آئے سزاؤں کے مقام میں تو اس کے ذریعے کیا مراد ہوتا ہے؟ کہ یہ جو چیز واجب ہو رہی ہے یہ اللہ کے حق کے طور پر واجب ہو رہی ہے بندے کے حق کے طور پر نہیں ہے، تو یہاں بھی جزا کا لفظ مطلق آیا تو لہٰذا معلوم ہوا یہ جو ہاتھ کا کاٹنا ہے یہ کس کا حق ہے؟ یہ جو ہاتھ اس کا کاٹا جا رہا ہے یہ حق اللہ کے طور پر بھئی حق اللہ کے طور پر۔ سوال پیدا ہو گا کہ جزا جب مطلق آئے تو اس سے حق اللہ کیوں مراد ہے؟ وجہ یہ بھئی کیونکہ جزا کا معنیٰ ہے بدلہ بھئی بدلہ، اور علی الاطلاق بدلہ دینے والی ذات اللہ ہی کی ہے بھئی، ہر چیز کا بدلہ دینے والی پورے اور صحیح طور پر بدلہ دینے والی ذات اللہ تعالیٰ ہی کی ہے، اسی لیے دارالآخرت کو دارالجزاء کہا جاتا ہے بھئی، اس لیے کیونکہ وہاں پر صرف اللہ ہی کی ذات بدلہ دینے والی ہو گی ہر چیز کی بھئی۔ تو یہاں جزا مطلق آیا اور علی الاطلاق بدلہ دینے والی ذات اللہ تعالیٰ ہی کی ہے، تو لہٰذا یہاں معلوم ہوا یہ جو بدلہ ہے یہ کس کے حق کے طور پر ہے؟ اللہ کے حق کے طور پر ہے، بندے کے حق کے طور پر نہیں ہے بھئی۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ تو دیکھو یہ اللہ فرما رہے ہیں چوری کرنے والے مرد اور عورت کے دونوں کے ہاتھ کاٹ دو جَزَاءً بطورِ بدلہ کے، معلوم ہوا یہ بدلہ یہ کس کا حق ہے؟ اللہ کا حق ہے کیونکہ جزا کا لفظ کیا آیا یہاں پر؟ مطلق آیا اور سزا کا ذکر ہو رہا ہے

اور سزا کے باب میں جب جزا کا لفظ مطلق آجائے تو اس کے ذریعے مراد جو ہوتی ہے وہ چیز جو اللہ کے حق کے طور پر کیا ہو؟ واجب ہو بھئی۔ وَإِنَّمَا يَكُونُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالَىٰ اچھا، معلوم ہوا یہ جو ہاتھ کا کاٹنا ہے یہ حقِ عبد نہیں ہے بلکہ یہ کیا ہے؟ اللہ کا حق ہے، کیونکہ یہاں جزا کا لفظ کیسے آیا؟ مطلق آیا بھئی، صرف جزا کا لفظ کیا آیا؟ مطلق آیا بھئی۔ تو معلوم ہوا مطلق اور ضابطہ کیا ہے کہ سزاؤں کے باب میں جب جزا کا لفظ مطلق آئے تو کیا مراد ہوتی ہے اس سے؟ جو اللہ کے حق کے طور پر واجب ہو، اللہ کے حق کے طور پر۔ اور اللہ کے حق کے طور پر یہ سزا تب ہی ہو سکتی ہے جب ہم یہ کہیں کہ یہ مال اللہ کی عصمت سے کیا کیا ہے اس نے؟ لیا ہے، مالک کی عصمت سے نہیں۔ بھئی یہ سزا کس کے حق کے طور پر ہے؟ اللہ کے حق کے طور پر، معلوم ہوا کس کا مال چوری کیا اس نے؟ اللہ کا مال چوری کیا بھئی اللہ کی عصمت میں تھا اسی لیے سزا بھی کس کے حق کے طور پر ہے؟ اللہ کے حق کے طور پر۔ بات ثابت ہو گئی کہ نہیں ہوئی بھئی؟ جب اللہ کے حق کے طور پر ہے تو سزا بھی کس کے حق کے طور پر ہوئی؟ اگر مالک کے حق کے طور پر یہ سزا ہو تو یہ اللہ کے حق کے طور پر ہوئی؟ بھئی اگر ہم یہ کہیں کہ مال ابھی بھی کیا تھا کس کی عصمت میں تھا؟ مالک کی عصمت میں تھا تو مالک کی عصمت کو ختم کرنا لازم آیا بھئی کہ مالک کی عصمت کو چور نے ختم کیا تو سزا بھی کس کے طور پر ہونی چاہیے؟ مالک کی عصمت کو ختم کرنے کی وجہ سے سزا ہونی چاہیے تھی، لیکن یہاں جزا کا لفظ بتلا رہا ہے کہ یہ مالک کی حق کے طور پر نہیں ہے بلکہ کس کے حق کے طور پر ہے؟ اللہ کے حق کے طور پر ہے، اور اللہ کے حق کے طور پر یہ سزا تب ہی ہو سکتی ہے جبکہ یہ مال کس کی عصمت میں آچکا ہو؟ اللہ کی عصمت میں ہو تو سزا بھی اللہ کا حق ہے، اگر مالک کی عصمت میں ہے تو سزا بھی کس کا حق ہے؟ مالک کا حق ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَإِنَّمَا يَكُونُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالَىٰ اور یہ جو ہے جزا اللہ کا حق ہو گی إِذَا وَقَعَتِ الْجِنَايَةُ فِي عِصْمَتِهِ وَحِفْظِهِ جب جنایت واقع ہو اللہ کی عصمت اور اللہ کی حفاظت میں وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ اور جب ایسا ہے، فَقَدْ، اچھا۔ تو دیکھو یہ جو معلوم ہوا یہ جو سزا ہے کس کے حق کے طور پر ہے؟ اللہ کے حق کے طور پر، معلوم ہوا مال مالک کی عصمت سے کدھر منتقل ہو چکا ہے؟ اللہ کی عصمت کی طرف منتقل ہوا تو یہ حق اللہ ہوا تو سزا بھی کس کے طور پر آئی؟ حق اللہ کے طور پر آئی۔ بات سب کو اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا جَزَاءً کے لفظ نے بتلا دیا کہ عصمت منتقل ہو چکی ہے کس کی طرف؟ اللہ کی طرف منتقل ہو چکی ہے۔ معنیٰ سمجھ میں آیا یا نہیں جَزَاءً سے بھئی؟

تو کہتے ہیں وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ اور جب اس طرح ہے فَقَدْ شُرِعَ جَزَاؤُهُ جَزَاءً كَامِلًا تو مشروع ہوئی اس کی جزا بھی کامل جزا کے طور پر، تو اس کی اس کا جو بدلہ ہوا وہ بھی کس قسم کا بدلہ ہے؟ بھئی اس لیے کہ جنایت کامل ہے کیونکہ مال کس کی عصمت سے لیا اس نے؟ اللہ کی عصمت سے، اور سمجھ میں آیا، اور اللہ کی عصمت ہے کامل تو معلوم ہوا جرم جو اس نے

کیا وہ بھی کس قسم کا ہے؟ کامل جرم ہے، تو اس کی سزا بھی کس قسم کی ہونی چاہیے؟ کامل سزا ہونی چاہیے بھئی، لہٰذا یہ کامل سزا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں فَقَدْ شُرِعَ جَزَاؤُهُ جَزَاءً كَامِلًا تو مشروع ہوئی اس کی جزا بھی کامل جزا ہو کر وَهُوَ الْقَطْعُ اور وہ کامل جزا کیا ہے؟ ہاتھ کا کاٹنا ہے وَلَا يَحْتَاجُ إِلَىٰ ضَمَانِ الْمَالِ اور یہ محتاج نہیں ہے ضمانِ مال کا، یہ پوری سزا ہو گئی بھئی سمجھ میں آیا اب اس میں ضمانِ مال کی احتیاج نہیں ہے بھئی۔ غَايَتُهُ یعنی آخری حدیہ ہے کہ یعنی یوں کہو آخری بات یہ ہے کہ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَالُ مَوْجُودًا فِي يَدِهِ يُرَدُّ إِلَيْهِ لِأَجْلِ الصُّورَةِ کہ جب مال موجود ہو اس چور کے قبضے میں تو لوٹایا جائے گا اس کی طرف صورت کی وجہ سے، وَلِأَنَّ جَزَاءً یہ دوسری بات ذکر کر رہے ہیں بھئی لِأَنَّ الْجَزَاءَ اوپر آیا تھا دو تین سطریں اوپر لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا، سمجھ میں آیا اسی پر عطف ہے وَلِأَنَّ الْجَزَاءَ اور نیز اس لیے کہ جزا جو ہے يَجِيءُ بِمَعْنَىٰ كَفَىٰ کس معنیٰ میں آتا ہے؟ كَفَىٰ کے معنیٰ میں آتا ہے کہ کافی ہے فَيَدُلُّ پس یہ دلالت کرتا ہے عَلَىٰ أَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ لِهٰذِهِ الْجِنَايَةِ کہ ہاتھ کا کاٹنا وہ کافی ہے اس جنایت کے لیے وَلَا يَحْتَاجُ إِلَىٰ جَزَاءٍ آخَرَ اور یہ محتاج نہیں ہے کسی دوسری سزا جزا کا بھی۔ سمجھ میں آیا؟ ضمانِ مال تو بھئی جزا کیا ہے صرف؟ چوری کی جزا ہاتھ کاٹو، تو صرف یہ جزا ہے اور کسی جزا کی ضرورت نہیں، کوئی سی اور بدلے کی کہ مال بھی اس سے وصول کیا جائے۔ تو کہتے ہیں یہ دلالت کرتا ہے کہ ہاتھ کا کاٹنا وہ کافی ہے اس جنایت کے لیے وَلَا يَحْتَاجُ إِلَىٰ جَزَاءٍ آخَرَ اور یہ محتاج نہیں ہے کسی دوسری جزا کا حَتَّىٰ يَجِبَ الضَّمَانُ یہاں تک کہ ضمان بھی واجب ہو۔ هٰذَا نَبْذٌ مِمَّا ذَكَرْتُهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ وَكَفَاكَ هٰذَا یہ تھوڑا سا ہے، کچھ ہے، نَبْذ کا معنیٰ کچھ، تھوڑا سا، هٰذَا نَبْذٌ مِمَّا یہ تھوڑا سا ہے اس میں سے جو میں نے ذکر کیا ہے اپنی تفسیرِ احمدی کے اندر وَكَفَاكَ هٰذَا اور آپ کے لیے یہ کافی ہے۔

چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۵: بحثِ خاص (۴): بقیہ تفریعاتِ خاص — زکوٰۃ میں چالیس بکریوں کے بدلے قیمت دینا اور صدقۂ فطر میں نصف صاع گندم

نور الانوار صفحہ: ۲۱ — بتاریخ: ۲۶ اکتوبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ بَعْدَ هٰذَا الْبَيَانِ التَّفْرِيعَاتِ الثَّلَاثَةَ الْبَاقِيَةَ عَلَى الْحُكْمِ، فَقَالَ: وَلِذٰلِكَ صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ، أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ مَدْلُولَ الْخَاصِّ قَطْعِيٌّ وَاجِبُ الِاتِّبَاعِ صَحَّ عِنْدَنَا إِيقَاعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَرْأَةِ بَعْدَ مَا خَالَعَهَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی سب سے پہلے خاص کا حکم بیان ہوا تھا، اس کے بعد اس پر تفریعات بیان کرنے لگے تھے ماتن بھئی۔ تو میں نے بتلایا تھا کل سات تفریعات بیان ہوں گی بھئی، ان میں سے چار تفریعات بیان کیں اور اس کے بعد امام شافعی رحمہ اللہ کے دو اعتراضات ذکر کیے جو ہم پر وہ کرتے تھے اور ان کے جوابات دیے بھئی۔ اب پھر باقی جو تفریعات ہیں تین ان کو ذکر کرنے لگے ہیں۔

تو کہتے ہیں ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ بَعْدَ هٰذَا الْبَيَانِ پھر ذکر کیا مصنف رحمہ اللہ نے اس بیان کے بعد، کس چیز کو ذکر کیا؟ التَّفْرِيعَاتِ الثَّلَاثَةَ الْبَاقِيَةَ یہ مفعول ہے کس کے لیے؟ ذَكَرَ کے لیے۔ تو التَّفْرِيعَاتِ جمع مؤنث سالم ہے، اس کا نصب کس کے ساتھ آتا ہے؟ کسرہ کے ساتھ، تو التَّفْرِيعَاتِ یہ ہے منصوب ہی لیکن پڑھنا کس طرح ہے؟ التَّفْرِيعَاتِ، اور الثَّلَاثَةَ

الْبَاقِيَةَ اسی طرح آئیں گی یہ اس کی صفت ہے بھئی۔ تو التَّفْرِيعَاتِ الثَّلَاثَةَ الْبَاقِيَةَ عَلَى الْحُكْمِ باقی کی جو تین تفریعات ہیں حکم پر وہ بیان کرنے لگے۔ فَقَالَ تو فرمایا: وَلِذٰلِكَ صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ اور اسی وجہ سے صحیح ہے طلاق کا واقع کرنا خلع کے بعد۔ اسی وجہ سے کیا معنیٰ بھئی؟ اشارہ کس کی طرف ہے؟ بتلا رہے ہیں أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ مَدْلُولَ الْخَاصِّ قَطْعِيٌّ وَاجِبُ الِاتِّبَاعِ اور اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول جو ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے وَاجِبُ الِاتِّبَاعِ اور کیا ہوتا ہے؟ جب قطعی ہے تو واجب الاتباع ہے بھئی، تو صَحَّ عِنْدَنَا إِيقَاعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَرْأَةِ تو صحیح ہے ہمارے نزدیک طلاق کا واقع کرنا عورت پر بَعْدَ مَا خَالَعَهَا بعد اس کے کہ خاوند نے اس سے کیا کیا ہے؟ خلع کیا ہے خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے۔

وَبَيَانُهُ بیان اس کا یہ ہے کہ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُولُ کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّ الْخُلْعَ فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ کہ خلع جو ہے فسخِ نکاح ہے، نکاح کو فسخ کرنا ہے، فَلَا يَبْقَى النِّكَاحُ بَعْدَهُ لہٰذا خلع کے بعد نکاح باقی ہی نہیں رہتا وَلَيْسَ بِطَلَاقٍ خلع طلاق نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک خلع کس چیز کا نام ہے؟ فسخِ نکاح کا نام ہے، اس کے بعد نکاح باقی نہیں رہتا یہ طلاق کا نام نہیں ہے فَلَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهُ لہٰذا اس کے بعد طلاق دینا بھی صحیح نہیں، جب نکاح ہی فسخ ہو گیا تو اب طلاق کیسے ہو سکتی ہے؟ تو ان کے نزدیک یہ کس چیز کا نام ہے؟ فسخِ نکاح کا نام ہے، جبکہ ہمارے نزدیک خلع طلاق کا نام ہے اور پھر ان کے نزدیک جب فسخ کا نام ہے تو فسخ کے بعد طلاق نہیں ہو سکتی، جبکہ ہمارے نزدیک طلاق کا نام ہے لہٰذا طلاق کے بعد طلاق ہو سکتی ہے۔

وَعِنْدَنَا هُوَ طَلَاقٌ يَصِحُّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ الْآخَرِ بَعْدَهُ اور ہمارے نزدیک وہ طلاق ہے، صحیح ہے طلاق دوسری طلاق کا واقع کرنا اس خلع کے بعد عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ اللہ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ پس اگر خاوند نے تیسری طلاق دے دی، طَلَّقَ سے کیا مراد ہے؟ تیسری، پس اگر خاوند نے اپنی بیوی کو تیسری طلاق دے دی تو وہ اس کے لیے وہ عورت اس خاوند کے لیے حلال نہیں ہے اس کے بعد بھئی۔

اچھا دیکھیے کہتے ہیں لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالَىٰ وَذٰلِكَ لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالَىٰ اور اسی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ جو ہیں قَالَ أَوَّلًا انہوں نے پہلی مرتبہ پہلے یہ فرمایا الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کہ طلاق کتنی مرتبہ ہے؟ دو مرتبہ ہے فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ پھر اس کے بعد روک لینا ہے اچھے طریقے سے أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ یا چھوڑ دینا ہے اچھے طریقے سے۔ طلاق دو مرتبہ ہے اس کے بعد کیا کیا جائے؟ یا تو اچھے طریقے سے روک لیا جائے یا اچھے طریقے سے چھوڑ دیا جائے۔ خود بتلا رہے ہیں الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سے کیا مراد ہے؟ بھئی الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ اثْنَانِ یعنی طلاقِ رجعی دو ہیں، طلاقِ رجعی دو ہیں یہ بیان کیا جا رہا ہے آیت کے اندر بھئی۔ تو یہ یعنی کہ زمانہ بھئی زمانہ جاہلیت کے اندر ایسا ہوتا تھا طلاقوں کی کوئی تعداد مقرر نہیں تھی، جتنی طلاقیں دینا چاہتا دیتے رہتے بھئی۔ چنانچہ بیوی کو تکلیف دیتے تھے، جب اس کو اپنے پاس رکھنا اب نہیں رکھنا چاہتے تھے تو اس کو طلاق دے دیتے، پھر جب عدت

پوری ہونے لگتی پھر رجوع کر لیتے، پھر اس کے بعد طلاق دے دیتے پھر عدت پوری ہونے لگتی پھر رجوع کر لیتے، تو اس طرح ساری عمر اس عورت بیچاری کو لٹکائے رکھتے نہ خود اپنے پاس رکھتے نہ کسی اور کے ساتھ اسے نکاح کرنے دیتے تھے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں کہ نہیں بھئی طلاقِ رجعی دو ہیں، دو کے اندر تو رجوع کر سکتے ہو اس کے بعد دوبارہ رجوع نہیں کر سکتے۔ یہ معنیٰ ہے کہ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ اثْنَانِ طلاقِ رجعی کتنی ہیں؟ دو ہیں نہ کہ جاہلیت کی طرح کہ جتنی مرضی دیں بھئی۔

یا تو یہ معنیٰ ہے آیت کا أَوِ الطَّلَاقُ الشَّرْعِيُّ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ یا طلاقِ شرعی ایک مرتبہ کے بعد ایک مرتبہ ہے بِالتَّفْرِيقِ یعنی جدائی کے ساتھ دُونَ الْجَمْعِ نہ کہ جمع کے ساتھ۔ یا یہ مراد ہے آیت کی کہ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ، مَرَّة کس کو کہتے ہیں بھئی؟ ایک مرتبہ کو، تو طلاق کتنی مرتبہ دینا ہے؟ دو مرتبہ، یعنی طلاق جو کیا ہے؟ طلاقِ سنی یہ ہے کہ بھئی اکٹھی طلاقیں نہ دی جائیں بلکہ کیا کیا جائے؟ الگ الگ طہر میں الگ الگ طلاقیں طلاق دی جائے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یعنی أَوِ الطَّلَاقُ الشَّرْعِيُّ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ بِالتَّفْرِيقِ دُونَ الْجَمْعِ کہ طلاقِ شرعی ایک مرتبہ کے بعد ایک مرتبہ ہے تفریق کے ساتھ نہ کہ اکٹھی۔ فَبَعْدَ ذٰلِكَ اس کے بعد يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ اس خاوند پر واجب ہے إِمَّا إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ یا تو روک لینا ہے اچھے طریقے سے، کیا معنیٰ روک لینا؟ أَيْ مُرَاجَعَةٌ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ یعنی رجوع کر لینا ہے حسنِ معاشرت کے ساتھ بھئی، حسنِ معاشرت کہتے ہیں بھئی مل جل کر رہنا بھئی مل جل کر رہنا، یعنی اچھے طریقے سے اچھے برتاؤ سے کہہ لیں بھئی۔ اس کے بعد یا تو رجوع کر لے کس طرح؟ اچھے برتاؤ کے ساتھ اسے رکھے، اچھے برتاؤ کے ساتھ اس کے ساتھ رہے، أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ یا کیا کرے؟ چھوڑ دے اچھے طریقے سے، احسان کے ساتھ أَيْ تَخْلِيصٌ عَلَى الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ، تَخْلِيص کا معنیٰ وہی، تَسْرِيح کا معنیٰ بیان کر رہے ہیں، چھوڑ دے عَلَى الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ کامل اور پورے طریقے پر۔ بھئی دو طلاقیں دی ہیں یا تو کیا کر لے اچھے طریقے حسنِ معاشرت کے ساتھ کیا کر لے؟ رجوع کر لے یا پھر کیا کرے؟ اسے اچھے پورے طریقے پر چھوڑ دے، یعنی رجوع نہ کرے چھوڑ دے اسے پوری طرح وہ عدت پوری کرے گی، بائنہ ہو جائے گی اور پھر جس سے مرضی وہ چاہے نکاح کر لے۔ معنیٰ سمجھ میں آیا بھئی؟

اچھا تو یہ اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتے ہیں۔ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ مَسْأَلَةَ الْخُلْعِ پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ خلع کا مسئلہ ذکر فرماتے ہیں فَقَالَ پس فرماتے ہیں: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ پس اگر تم ڈرتے ہو خوف رکھتے ہو اے حاکمو، اے حاکمو اگر تمہیں یہ خوف ہے تمہیں یہ ڈر ہے کہ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ کہ یہ دونوں میاں بیوی اللہ کے حدود کو قائم نہ رکھ سکیں گے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا تو ان دونوں پر کوئی حرج نہیں ہے فِيمَا اس مال کے اندر افْتَدَتْ بِهِ جو بطورِ فدیہ کے دے دے، تو اس عورت پر کوئی حرج نہیں ہے اس مال میں جو وہ بطورِ فدیہ کے دے دے یعنی فدیہ دے کر اپنے آپ کو خاوند سے چھڑوا لے۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو دیکھو پہلے وہ دوسری، پہلے کیا ذکر ہوا تھا؟ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ یہاں تک آیت ذکر ہوئی ہے، آگے

پھر مسئلۂ خلع اللہ ذکر فرما رہے ہیں کہ اے حاکمو اگر تم ڈرتے ہو کہ یہ اللہ کے حدود قائم نہ رکھ سکیں گے یعنی زوجیت والا تعلق قائم نہ رکھ سکیں گے تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے تو ان دونوں پر کوئی حرج نہیں ہے اس مال میں جو عورت کس طرح دے دے بطورِ فدیہ، عورت بطورِ فدیہ کے مال دے دے خاوند بطورِ فدیہ کے مال لے لے اور اسے چھوڑ دے اس میں کوئی حرج نہیں۔

أَيْ خود معنیٰ بھی بتلا رہے ہیں أَيْ فَإِنْ ظَنَنْتُمْ يَا أَيُّهَا الْحُكَّامُ یعنی اگر تمہارا یہ گمان ہے اے حاکمو أَلَّا يُقِيمَا کہ یہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے، کون دونوں؟ أَيِ الزَّوْجَانِ یعنی میاں بیوی حُدُودَ اللهِ اللہ کے حدود کو قائم نہ رکھ سکیں گے بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ وَالْمُرُوءَةِ، مُرُوءَة کہتے ہیں احسان کو بھئی احسان، بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ حسنِ معاشرت اور حسنِ مروت کے ساتھ کہ اللہ کے حدود کو قائم نہ رکھ سکیں گے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا تو ان دونوں پر کوئی حرج نہیں ہے فِيمَا افْتَدَتِ الْمَرْأَةُ بِهِ اس مال کے اندر جو عورت بطورِ فدیہ کے دے دے وَخَلَّصَتْهَا مِنَ الزَّوْجِ اور چھڑوا دے اپنے آپ کو خَلَّصَتْهَا أَيْ خَلَّصَتْ نَفْسَهَا اپنے نفس کو کیا کر دے؟ چھڑوا دے مِنَ الزَّوْجِ خاوند سے وَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ اور خاوند اسے کیا کرے؟ طلاق دے دے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ فَعُلِمَ تو یہ جان لیا گیا کہ أَنَّ فِعْلَ الْمَرْأَةِ فِي الْخُلْعِ هُوَ الِافْتِدَاءُ کہ عورت کا فعل خلع کے اندر کیا ہے؟ افتداء ہے فدیہ دینا ہے، وَفِعْلُ الزَّوْجِ، بھئی صرف فدیہ دینے سے عورت چھوٹ جائے گی؟ جی؟ تو معلوم ہوا خاوند کی طرف سے بھی کچھ فعل چاہیے، وہ ذکر کرنے لگے ہیں وَفِعْلُ الزَّوْجِ هُوَ مَا كَانَ مَذْكُورًا سَابِقًا اور خاوند کا فعل وہ ہے جو کہ سابق میں پہلے مذکور ہوا أَعْنِي الطَّلَاقَ یعنی کہ طلاق ہے لَا الْفَسْخَ، فسخ نہیں ہے، کیوں فسخ کیوں نہیں ہے بھئی؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الْفَسْخَ يَقُومُ بِالطَّرَفَيْنِ لَا بِالزَّوْجِ وَحْدَهُ اس لیے کہ فسخ تو طرفین کے ساتھ قائم ہوتا ہے صرف اکیلے خاوند کے ساتھ۔ عورت بھئی دیکھو پہلے دونوں کا ذکر ہوا تھا أَلَّا يُقِيمَا دونوں قائم نہیں رکھ سکیں گے اللہ کے حدود کو۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ آگے آرہا ہے صرف عورت کا فعل فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ وہ مال جو عورت بطورِ فدیہ، تو یہ عورت کا فعل ہوا تو خاوند کا بھی فعل چاہیے اور خاوند کا فعل کیا ہے؟ طلاق کیونکہ وہ سابق بھئی خاوند کے لیے بھی ایک فعل کو ثابت کرنا ہے تو بہتر یہ ہے کہ وہی فعل ثابت کیا جائے جو پہلے ذکر ہو چکا ہے اور پہلے کیا ذکر ہوا ہے؟ طلاق ذکر ہوئی ہے تو خاوند کی طرف سے کیا فعل ہو گا؟ طلاق کا فعل ہو گا اور خاوند کی طرف سے طلاق کا فعل ہو گا فسخ نہیں اس لیے کہ فسخ ایک جانب سے نہیں ہو سکتا، فسخ کے لیے تو کیا چاہیے؟ جانبین چاہئیں بھئی، لہٰذا فسخ یہاں نہیں آسکتا مراد۔ لِأَنَّ الْفَسْخَ يَقُومُ بِالطَّرَفَيْنِ لَا بِالزَّوْجِ وَحْدَهُ اس لیے کہ فسخ جو ہے وہ طرفین کے ساتھ قائم ہوتا ہے اکیلے خاوند کے ساتھ نہیں بلکہ طرفین یعنی میاں بیوی دونوں کے ساتھ، وہ دونوں کا فعل ہے ایک کا فعل نہیں بھئی۔

ثُمَّ قَالَ پھر اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ پس اگر خاوند نے اسے طلاق دے دی تو وہ عورت حلال نہیں ہے خاوند کے لیے اس کے بعد یہاں تک کہ وہ نکاح کر لے کسی دوسرے خاوند کے ساتھ۔

دیکھیے خود ترجمہ بتلا رہے ہیں کر رہے ہیں بھئی أَيْ فَإِنْ طَلَّقَ الزَّوْجُ الْمَرْأَةَ ثَالِثَةً اگر طلاق دے دی خاوند نے بیوی کو تیسری تو فَلَا تَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ تو عورت حلال نہیں ہے خاوند کے لیے مِنْ بَعْدِ الثَّالِثَةِ تیسری طلاق کے بعد حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ یہاں تک کہ وہ دوسرے خاوند سے نکاح کر لے وَوَطِئَهَا اور وہ اس عورت کے ساتھ وطی کرے وَطَلَّقَهَا پھر وہ اسے کیا کرے؟ طلاق دے دے تو اب وہ پھر اس کے پاس جا سکتی ہے اس سے پھر نکاح کر سکتی ہے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب دیکھیے کہتے ہیں فَالشَّافِعِيُّ، پہلے کس چیز کا ذکر آیا قرآن میں؟ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کا ذکر آیا، پھر خلع کا ذکر آیا، پھر کیا آیا؟ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ، ترتیب سمجھ میں آرہی ہے؟ پہلے کس کا ذکر آیا؟ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کا ذکر آیا، اس کے بعد خلع کا ذکر آیا، اس کے بعد فَإِنْ طَلَّقَهَا کا ذکر آیا۔ تو فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُولُ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّهُ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهِ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کہ اللہ کا یہ جو قول ہے فَإِنْ طَلَّقَهَا یہ جڑا ہوا ہے اللہ کے اس قول کے ساتھ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ، کس کے ساتھ جڑا ہوا ہے؟ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ اور درمیان میں فرماتے ہیں کہ جو درمیان میں خلع کا ذکر آیا وہ جملۂ معترضہ کے طور پر آیا، ویسے ہی درمیان میں اللہ تعالیٰ نے خلع کا ذکر کر دیا اس کا ماقبل اور مابعد سے کوئی تعلق نہیں۔ بات سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ تو وہ فرماتے ہیں یہ فَإِنْ طَلَّقَهَا کا تعلق کس سے ہے؟ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ۔ تو فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُولُ إِنَّهُ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهِ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کہ یہ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کے ساتھ متصل ہے بھئی حَتَّىٰ تَكُونَ هٰذِهِ الطَّلْقَةُ ثَالِثَةً یہاں تک کہ یہ کون سی طلاق ہو جائے گی؟ تیسری طلاق۔ بھئی الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ میں دو طلاقیں آگئیں اور فَإِنْ طَلَّقَهَا میں کیا آگئی؟ تیسری طلاق آگئی اور درمیان میں خلع کا ذکر ویسے ہی ہوا بھئی۔ وَذُكِرَ الْخُلْعُ فِيمَا بَيْنَهُمَا جُمْلَةً مُعْتَرِضَةً اور ذکر کیا گیا خلع کو ان دونوں کے درمیان جملۂ معترضہ کے طور پر لِأَنَّهُ فَسْخٌ دیکھو دلیل سنو لِأَنَّهُ فَسْخٌ اس لیے کہ خلع تو کیا ہے؟ فسخ ہے لَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهُ اس کے بعد تو طلاق صحیح ہی، اور یہاں خلع کے بعد طلاق کا ذکر آرہا ہے معلوم ہوا کہ یہ خلع کیا ہے؟ درمیان میں الگ ذکر ہے بھئی۔ خلع الگ ذکر ہے، خلع تو فسخِ نکاح ہے اس کے بعد تو طلاق ہو نہیں سکتی اور خلع کے بعد طلاق کا ذکر آرہا ہے معلوم ہوا خلع کا اس کے ساتھ تعلق نہیں ورنہ تو خلع کے بعد تو طلاق ہو ہی نہیں سکتی۔ مسئلہ سمجھ میں آگیا؟

وَنَحْنُ نَقُولُ ہم کہتے ہیں إِنَّ الْفَاءَ خَاصٌّ، فَا لفظ کیا ہے؟ خاص ہے وُضِعَ لِمَعْنًى مَخْصُوصٍ جس کو وضع کیا گیا ہے ایک مخصوص معنیٰ کے لیے وَهُوَ التَّعْقِيبُ اور وہ تعقیب ہے بھئی، ایک چیز کا دوسری چیز کے پیچھے آنا، بعد میں آنا۔ تو دیکھو فَإِنْ طَلَّقَهَا میں فَا آئی ہے ہم کہتے ہیں اور فَا کس لیے آتی ہے؟ تعقیب کے لیے آتی ہے کہ ایک چیز کیا ہے دوسری کے بعد آئی ہے بھئی۔ وَقَدْ عُقِّبَ هٰذَا الطَّلَاقُ بِالِافْتِدَاءِ اور تحقیق عقب میں لائی گئی ہے یہ والی طلاق افتداء کے۔ فَإِنْ طَلَّقَهَا سے پہلے کیا مذکور ہے بھئی؟ ہاں، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ، تو اس افتداء کے بعد کیا لائی گئی ہے؟ فَإِنْ طَلَّقَهَا۔ وَقَدْ عُقِّبَ هٰذَا الطَّلَاقُ بِالِافْتِدَاءِ اور تحقیق یہ طلاق جو ہے افتداء کے عقب میں لائی گئی ہے فَيَنْبَغِي أَنْ يَقَعَ بَعْدَ الْخُلْعِ تو مناسب ہے کہ یہ واقع ہو کس کے بعد؟ خلع کے بعد، خلع کے بعد لائی گئی ہے یہ طلاق اور درمیان میں اس

پر فَا داخل کی گئی اور فَا کس لیے آتی ہے؟ تعقیب کے لیے، معلوم ہوا یہ طلاق کس کے بعد واقع ہو رہی ہے؟ خلع کے بعد واقع ہو رہی ہے، پتہ چلا خلع فسخ کا نام نہیں بلکہ کس چیز کا نام ہے؟ طلاق کا، اس لیے کیونکہ طلاق کے بعد طلاق ہو سکتی ہے فسخ ہوتا تو پھر تو اس کے بعد طلاق ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ تو فَيَنْبَغِي أَنْ يَقَعَ بَعْدَ الْخُلْعِ تو مناسب ہے کہ واقع ہو یہ طلاق خلع کے بعد وَهُوَ أَيْضًا طَلَاقٌ اور وہ بھی خلع بھی کیا ہے؟ طلاق ہے۔

غَايَتُهُ زیادہ سے زیادہ بھئی، اچھا ہماری کیا تقریر ہوئی بھئی؟ امام شافعی رحمہ اللہ کی تقریر تو یہ تھی کہ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ آیا اس کے بعد خلع کا ذکر آیا پھر اس کے بعد فَإِنْ طَلَّقَهَا کا ذکر آیا تو فرماتے ہیں بھئی الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ میں دو طلاقیں آگئیں اور فَإِنْ طَلَّقَهَا میں کون سی طلاق آگئی؟ تیسری طلاق، اور درمیان میں خلع کس کو جملۂ معترضہ کے طور پر ذکر کر دیا گیا۔ جملۂ معترضہ میں نے بتلایا تھا جس کا ماقبل مابعد سے کوئی ربط نہ ہو، تو درمیان میں خلع کا مسئلہ بھی ویسے ذکر کر دیا گیا بھئی۔ جبکہ ہم کہتے ہیں کہ بھئی یہاں پر فَإِنْ طَلَّقَهَا میں کیا آئی ہے؟ فَا، اور فَا کس لیے آتی ہے؟ تعقیب کے لیے، اور یہ کس کے بعد آئی ہے؟ افتداء کے بعد آئی ہے، معلوم ہوا کہ یہ افتداء کے بعد بھی طلاق ہو سکتی ہے، معلوم ہوا خلع فسخ کا نام نہیں، ورنہ تو افتداء وہ تو تھی خلع اور خلع کے بعد اگر خلع کو فسخ تسلیم کر لیں پھر تو یہ طلاق ہو ہی، معلوم ہوا خلع طلاق کا نام ہے۔ ہاں اس صورت میں پھر ہم پہ یہ اعتراض ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ پھر تو طلاقیں چار ہو گئیں، الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ دو، خلع تین، آپ نے کہا وہ بھی طلاق ہے تین، اور فَإِنْ طَلَّقَهَا چار۔ تو اس کا آگے جواب دیں گے۔

پہلے اعتراض ذکر کریں گے کہ طلاقیں چار پھر تو ہو جاتی ہیں، کہتے ہیں نہیں بھئی کوئی حرج نہیں جواب ہم دیتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں یہ جو الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کے بعد خلع ذکر ہوا یہ خلع کوئی الگ طلاق نہیں ہے انہی دو طلاقوں میں شامل ہے، انہی دو طلاقوں میں شامل ہے یعنی وہ دو طلاقیں جو ہیں وہ رجعی بھی ہو سکتی ہیں اور بطریقِ خلع کے بھی ہو سکتی ہیں، تو یہ انہی میں داخل ہے انہی کا بیان ہو رہا ہے وہ دو طلاقیں کس طرح ہو سکتی ہیں؟ رجعی بھی ہو سکتی ہیں اور مال کے عوض میں بھی، مال کے عوض میں ہوئی تو خلع بغیر مال کے عوض ہوئی تو۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو یہ انہی میں داخل ہے یہ ان سے الگ نہیں ہے۔ جب ان سے الگ نہیں ہے تو وہ دو طلاقیں خلع انہی میں داخل، اور ان کے بعد یہ کون سی طلاق کا ذکر آگیا فَإِنْ طَلَّقَهَا میں؟ تیسری طلاق کا ذکر۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

غَايَتُهُ انتہائی حد یہ ہو گی کہ أَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الطَّلَقَاتُ أَرْبَعًا کہ طلاقیں کتنی ہو جائیں گی؟ چار، اثْنَتَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ دو تو اللہ کے اس قول میں آگئیں الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ، وَالثَّالِثَةُ الْخُلْعُ اور تیسری خلع، وَالرَّابِعَةُ هِيَ هٰذِهِ اور چوتھی یہ والی یہ جو اوپر گزری فَإِنْ طَلَّقَهَا میں۔ وَلٰكِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ لیکن اس میں کوئی حرج نہیں ہے فَإِنَّ الْخُلْعَ لَيْسَ طَلَاقًا مُسْتَقِلًّا عَلَىٰ حِدَةٍ اس لیے کہ خلع علیحدہ مستقل طلاق نہیں ہے بَلْ مُنْدَرِجٌ فِي الطَّلْقَتَيْنِ بلکہ وہ بھی کیا ہے مندرج ہے کس کے اندر؟ دو

طلاقوں کے اندر بھئی یعنی انہی میں شامل ہے بھئی انہی کے تحت ہے بھئی۔ فَكَأَنَّهُ قِيلَ دیکھیے خود بتلا رہے ہیں کس طرح داخل ہے، کہتے ہیں فَكَأَنَّهُ قِيلَ گویا کہ یہ کہا گیا کہ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ کہ طلاق کتنی مرتبہ ہے؟ دو مرتبہ ہے سَوَاءٌ كَانَتَا رَجْعِيَّتَيْنِ برابر ہے کہ وہ دونوں کیا ہوں؟ رجعی ہوں فَحِينَئِذٍ يَجِبُ إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ تو اس صورت میں واجب ہے، کیا واجب ہے؟ جب دو رجعی طلاقیں ہوں یعنی بغیر مال کے عوض مال کے عوض میں نہ ہوں تو پھر اس کے بعد اختیار ہے، امساک بمعروف ہو یا تسریح باِحسان ہو، أَوْ كَانَتَا یا وہ دو طلاقیں فِي ضِمْنِ الْخُلْعِ کس کے ضمن میں ہوں؟ خلع کے ضمن میں ہوں فَحِينَئِذٍ تَكُونُ بَائِنَةً تو اس صورت میں وہ طلاق کیا ہو گی؟ بائنہ یا وہ عورت کیا ہو گی؟ بائنہ ہو گی۔ فَإِنْ طَلَّقَهَا پھر، تو یہ دو طلاقیں ہوئیں بھئی، فَإِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ الْمَذْكُورَتَيْنِ فِيمَا قَبْلُ پس اگر خاوند نے طلاق دے دی ان دو مرتبہ کے بعد جو کہ ماقبل میں مذکور ہوئیں فَلَا تَحِلُّ لَهُ تو اس کے لیے یہ تو وہ عورت حلال نہیں ہے اس کے لیے حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ یہاں تک کہ وہ عورت کسی دوسرے خاوند سے نکاح کر لے الْآيَةَ بھئی أَيِ الْآيَةُ مَعْلُومَةٌ مَعْرُوفَةٌ یا اقْرَإِ الْآيَةَ۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

وَعَلَىٰ هٰذَا التَّقْرِيرِ اور اس تقریر پر شارح فرما رہے ہیں کہ جو ہم نے کی، کیا تقریر کی؟ کہ خلع کوئی الگ طلاق نہیں ہے بلکہ انہی دو طلاقوں کے تحت داخل ہے، تو کہتے ہیں یہ جو ہم نے تقریر کی اس تقریر پر انْدَفَعَ مَا قِيلَ دفع ہو گیا وہ جو کہا گیا ہے یعنی دور ہو گیا وہ جو اعتراض کیا گیا ہے کہ إِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الطَّلَاقُ الَّذِي بَعْدَ الْخُلْعِ فَقَطْ حُكْمُهُ عَدَمُ الْحِلِّ لَا الَّذِي لَيْسَ كَذٰلِكَ۔ بھئی دیکھیے، پہلے قرآن میں کیا آیا ہے؟ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ، اب یہ اعتراض ذکر ہونے لگا ہے الگ بھئی، فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ اگر خاوند نے طلاق دے دی اپنی بیوی کو تو یہ عورت اس خاوند کے لیے حلال نہیں، اور اس سے پہلے کون سا مسئلہ ذکر ہوا؟ خلع والا، اور درمیان میں کیا لائی گئی؟ فَا، اور فَا کس لیے آتی ہے؟ تعقیب کے لیے، اور فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ کیا بتلا رہا ہے؟ عدمِ حلت بتلا رہا ہے، اس طلاق کے بعد کیا آ جائے گی؟ عدمِ حلت یعنی کیا آ جائے گی؟ حرمتِ غلیظہ آ جائے گی۔ معلوم ہوا خلع کے بعد جو طلاق دی ہے اس سے حرمتِ غلیظہ آئے گی باقی طلاق باقی طلاقوں سے باقی کسی صورت میں حرمتِ غلیظہ۔ اعتراض سمجھ میں آ رہا ہے؟ کہ خلع کا ذکر ہے، خلع کے بعد فَإِنْ طَلَّقَهَا ہے تو پھر کیا ہوا؟ فَا آئی اور فَا کس لیے آتی ہے؟ تعقیب کے لیے، تو فَا کے بعد کیا ذکر ہو رہا ہے کہ اگر طلاق دے دے تو کیا آ گئی؟ حرمتِ غلیظہ آ گئی یعنی عدمِ حلت آ گئی وہ عورت اب حلال ہی نہیں رہی، معلوم ہوا خلع کے بعد طلاق دے تو حرمتِ غلیظہ آئے گی ویسے کسی اور طریقے سے دے تو حرمتِ غلیظہ۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟ تو لیکن کہتے ہیں ہماری اس تقریر سے یہ اعتراض دفع ہو چکا ہے اس لیے کہ ہم نے بتلا دیا خلع کوئی الگ طلاق ہی نہیں ہے بلکہ تو وہ تو انہی پہلی دو طلاقوں میں شامل ہے اور تفصیل ہم نے کر دی، کہ معنیٰ کیا ہے آیت کا کہ دو طلاقیں دو چاہے رجعی دو یا کس طریقے پر؟ خلع کے طریقے پر، اس کے بعد اگر طلاق دے دی تو حرمتِ غلیظہ، تو یہ جو طلاق دی چاہے خلع کے بعد ہو چاہے دو رجعی طلاقوں کے بعد ہو کیا آ جائے گی؟ معنیٰ سمجھ

میں آرہا ہے؟ یہ طلاق جو ہے یہ دو طلاقوں کے بعد ہو وہ دو طلاقیں چاہے خلع کے ضمن میں ہوں چاہے کون سی ہوں؟ رجعی ہوں، یعنی یہ تیسری طلاق جب آجائے گی کیا آجائے گی حرمتِ غلیظہ؟ معلوم ہوا یہ تیسری طلاق جو دی ہے خلع کے بعد بھی ہو سکتی ہے اور دو رجعی طلاقوں کے، دونوں صورتوں میں کیا آجائے گی حرمتِ غلیظہ۔ لہٰذا اعتراض ختم ہوا۔ اعتراض تو یہی تھا کہ اس سے تو یہ لگتا ہے کہ صرف خلع کے بعد طلاق دو تو حرمتِ غلیظہ آئے گی ورنہ نہیں۔ کہتے ہیں ہم نے بتا دیا وہ انہی دو طلاقوں میں داخل ہے اور اس کے اندر رجعی بھی آچکی اور خلع بھی آگئی تو اب جس طریقے پر بھی طلاق تیسری آئے گی کیا آجائے گی حرمتِ غلیظہ؟ جواب سمجھ میں آگیا بھئی؟

تو کہتے ہیں وَعَلَىٰ هٰذَا التَّقْرِيرِ اور اس تقریر پر جو ہم نے کی انْدَفَعَ مَا قِيلَ دور ہو گیا وہ جو کہا گیا ہے کہ إِنَّهُ يَلْزَمُ کہ اس صورت میں جو ہے لازم آتا ہے أَنْ يَكُونَ الطَّلَاقُ الَّذِي بَعْدَ الْخُلْعِ فَقَطْ کہ وہ طلاق جو خلع کے بعد ہو فقط حُكْمُهُ عَدَمُ الْحِلِّ صرف اس کا حکم کیا ہے؟ عدمِ حلت ہے لَا الَّذِي لَيْسَ كَذٰلِكَ نہ کہ وہ طلاق جو اس طرح نہ ہو یعنی خلع کے بعد نہ ہو اس کا یہ حکم نہیں اس میں عدمِ حلت نہیں، یہ اعتراض کیا ہو گیا؟ ختم ہو گیا۔

وَإِنَّهُ اور دوسرا یہ اعتراض وَإِنَّهُ يَلْزَمُ أَلَّا يَكُونَ الْخُلْعُ إِلَّا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ اور یہ کہ، جی دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ قرآن میں پہلے کس چیز کا ذکر آیا؟ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ، اس کے بعد کس کا ذکر آیا؟ خلع کا، اور وہاں بھی کیا ہے؟ فَإِنْ خِفْتُمْ، فَا لائی گئی اور فَا کس لیے آتی ہے؟ تعقیب کے لیے، تو اعتراض کیا ہوتا ہے؟ اعتراض یہ ہوتا ہے معلوم ہوا دو طلاقوں کے بعد ہی خلع ہو سکتا ہے ویسے کبھی خلع، حالانکہ خلع تو پہلے بھی ہو سکتا ہے دو طلاق سے۔ تو کہتے ہیں ہماری تقریر سے یہ اعتراض بھی ختم ہوا اس لیے کیونکہ ہم نے کیا کہا کہ خلع کوئی الگ نہیں ہے وہ انہی دو طلاقوں کے ضمن میں ہے، انہی کے تحت آگیا، وہ دو طلاقیں چاہے رجعی طریقے پر ہوں یا چاہے خلع کے طریقے پر ہوں معلوم ہوا خلع کا دو طلاقوں کے بعد ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ابتداءً بھی خلع ہو سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ وَإِنَّهُ يَلْزَمُ اور یہ بات لازم آتی ہے کہ أَلَّا يَكُونَ الْخُلْعُ إِلَّا بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ کہ خلع نہیں ہو گا مگر دو طلاق دو مرتبہ کے بعد یعنی دو طلاقوں کے بعد ہی عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ عمل کرتے ہوئے اللہ کے اس قول پر فَإِنْ خِفْتُمْ یہ اس کے بعد آیا تھا فَا کے ساتھ بھئی، تو بتلایا نہیں بھئی ہم نے کہا یہ اسی میں داخل ہے یہ الگ نہیں ہے اس کے بعد نہیں تیسری طلاق نہیں بیان ہو رہی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ وَلٰكِنْ يَرِدُ لیکن یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ أَنَّ هٰذَا كُلَّهُ إِنَّمَا يَصِحُّ کہ یہ سارا کچھ اسی وقت صحیح ہو گا، اعتراض ہوتا ہے یہ سارا کچھ اسی وقت صحیح ہو گا۔ کیا سارا کچھ بھئی؟ بھئی یہ جو انہوں نے ذکر کیا تھا ہمارا مذہب کہ خلع ہمارے نزدیک کیا ہے؟ طلاق ہے اور خلع کے بعد بھی کیا ہو سکتی ہے؟ طلاق ہو سکتی ہے، یہ سارا اس وقت صحیح ہو گا إِذَا كَانَ التَّسْرِيحُ بِالْإِحْسَانِ إِشَارَةً إِلَىٰ تَرْكِ الْمُرَاجَعَةِ جبکہ تسریح بالاحسان کس کی طرف اشارہ ہو؟ ترکِ مراجعت

کی طرف، یعنی وہ خاوند رجوع نہ کرے اسے پوری طرح چھوڑ دے وہ عدت اسے پوری کرنے دے، عدت پوری کر کے وہ خود بخود کیا ہو جائے گی؟ بائنہ ہو جائے گی، کیا ہو جائے گی؟ بائنہ، تو یہ ساری تقریر اس پر مبنی تھی كَمَا حَرَّرْتُ جیسے کہ میں نے لکھا۔ وَأَمَّا إِذَا كَانَ إِشَارَةً إِلَى الطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ ہاں باقی اگر یہ اشارہ ہو تیسری طلاق کی طرف، کس کی طرف اشارہ ہو؟ تیسری طلاق کی طرف عَلَى مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بنابر اس کے جو روایت کیا گیا حضور علیہ السلام سے کہ أَنَّهُ قَالَ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: هُوَ الطَّلَاقُ الثَّالِثُ یہ تیسری طلاق ہے، تیسری طلاق ہے بھئی۔

دیکھیے یہ حدیث حاشیے میں آپ کے دی ہوئی ہے: أَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کہ ایک شخص آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فَقَالَ وہ کہنے اس نے کہا: يَا رَسُولَ اللّٰهِ اے اللہ کے پیغمبر إِنِّي أَسْمَعُ اللّٰهَ يَقُولُ میں سنتا ہوں اللہ کو کہ وہ یہ فرما رہے ہیں: الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ یعنی قرآن میں اللہ یہ فرما رہے ہیں میں تو یہ سنتا ہوں فَأَيْنَ الثَّالِثَةُ تیسری کہاں ہے؟ دو کا ذکر آیا ہے۔ قَالَ حضور نے فرمایا: إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ هِيَ الثَّالِثَةُ کہ یہی تیسری ہے، یہ امساک بمعروف أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ آیا ہے تو یہ تسریح باحسان ہی کیا ہے؟ تیسری طلاق ہے بھئی۔

صورت سمجھ میں آ گئی؟ پہلی تقریر جو شارح نے کی اس میں تسریح باحسان کا کیا تھا؟ طلاق کا ترجمہ کیا تھا یا عدمِ رجوع ترجمہ کیا تھا؟ عدمِ رجوع، دو طلاقیں دے دی ہیں اس کے بعد رجوع نہ کرو عدت خود بخود گزرے گی عورت خود بخود کیا ہو جائے گی؟ بائنہ ہو جائے گی، تو یہ ترجمہ کیا تھا، لیکن کہتے ہیں اگر اس کے ذریعے اس کے ذریعے کس کی طرف اشارہ ہو؟ اس کے ذریعے کیا مراد ہو؟ تیسری طلاق مراد ہو، اس کی طرف اشارہ ہو فَحِينَئِذٍ تو اس صورت میں يَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَى اللہ کا یہ جو قول آگے آیا تھا فَإِنْ طَلَّقَهَا، دیکھو بھئی الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ تھا اس کے بعد خلع اس کے بعد فَإِنْ طَلَّقَهَا آیا۔ تو کہتے ہیں بعض احادیث میں کیا آیا ہے؟ تسریح باحسان کا پہلے ہم نے کیا ترجمہ کیا تھا؟ عدمِ رجوع کہ رجوع نہ کرے اس کو چھوڑ دے بس اسی طرح۔ کہتے ہیں یہ ہماری ساری تقریر اس پر مبنی تھی، اور اگر تسریح باحسان سے کیا مراد ہو؟ تیسری طلاق مراد ہو، تو تین تو یہ ہو گئیں، یہ آگے فَإِنْ طَلَّقَهَا یہ کیا ہے؟ مصنف بتلا رہے ہیں یہ اسی تیسری کا بیان ہے، اسی تیسری کا کیا ہے؟ بیان، یا تو اچھے طریقے سے کیا کر لے اسے؟ روک لے، یا اسے اچھے طریقے سے چھوڑ دے یعنی کیا کرے؟ طلاق دے دے، اسی کا بیان ہو گیا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو اس صورت فَحِينَئِذٍ يَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ طَلَّقَهَا بَيَانًا لِذٰلِكَ اس صورت میں اللہ کا قول فَإِنْ طَلَّقَهَا وہ بیان ہو گا اس کے لیے وَلَا تَعَلُّقَ لَهُ بِمَسْأَلَةِ الْخُلْعِ أَصْلًا اور اس صورت میں اس کا مسئلۂ خلع سے کوئی تعلق نہیں ہو گا، یہ اسی کا بیان ہوا بھئی۔ فَيَكُونُ الْمَعْنَى تو معنیٰ یہ ہو گا اس صورت میں آیت کا: أَنَّ بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ کہ دو مرتبہ کے بعد یعنی دو مرتبہ طلاقِ رجعی دینے کے بعد إِمَّا إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ یا تو کیا ہے؟ امساک بمعروف ہے بِالْمُرَاجَعَةِ کس کے ذریعے؟ رجوع کرنے کے ذریعے أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ یا کیا ہے؟ اچھے طریقے سے چھوڑ دینا ہے بِالطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ کس کے ذریعے؟ تیسری طلاق کے ذریعے۔ فَإِنْ آثَرَ التَّسْرِيحَ بِالْإِحْسَانِ، آثَرَ يُؤْثِرُ کا معنیٰ ہے ترجیح دینا، تو خاوند کے پاس دو صورتیں

آگئیں یا وہ کیا کرے؟ رجوع کرلے یا کیا کرے؟ اچھے طریقے سے چھوڑ دے یعنی کیا کرے اسے؟ طلاق دے دے، فَإِنْ آثَرَ التَّسْرِيحَ بِالْإِحْسَانِ پس اگر اس نے اچھے طریقے سے چھوڑنے کو ترجیح دی فَطَلَّقَهَا ثَالِثًا تو اسے کیا کرے؟ تیسری طلاق دے دے اگر اس نے ترجیح دے دی تسریح بالاحسان کو پس اسے تیسری طلاق دے دی فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ الْآيَةَ۔ ترجمہ سمجھ میں آگیا بھئی؟

بھئی یہاں پر محشی نے بڑی پیاری بات کی ہے بھئی۔ دیکھیے بھئی: قَوْلُهُ بَيَانًا لِذٰلِكَ شارح کیا فرما رہے ہیں اس صورت میں فَإِنْ طَلَّقَهَا کیا بنے گا؟ بیان بنے گا کس کے لیے؟ تسریح باحسان کے لیے، قَوْلُهُ بَيَانًا لِذٰلِكَ أَيِ التَّسْرِيحِ بِإِحْسَانٍ، ثُمَّ لَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ محشی دیکھو بھئی کہہ رہے ہیں ثُمَّ لَا يَذْهَبُ عَلَيْكَ پھر آپ یہ بات نہ بھول جانا کہ أَنَّ مَعْنَىٰ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا معنیٰ یہ ہے کہ أَنَّ الطَّلْقَةَ الثَّالِثَةَ دَاخِلَةٌ فِي التَّسْرِيحِ بِإِحْسَانٍ کہ تیسری طلاق تسریح باحسان میں داخل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا کیا معنیٰ ہے؟ یہ تسریح باحسان تیسری طلاق نہیں ہے، تیسری طلاق اس کے اندر کیا ہے؟ داخل ہے، یہ معنیٰ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا۔ بھئی یہ معنیٰ کیوں کیا؟ دیکھیے خود بتلا رہے ہیں۔ کہتے ہیں فَإِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ تَرْكِ الْمُرَاجَعَةِ اس لیے کہ تسریح باحسان کس چیز سے عبارت ہے؟ ترکِ مراجعت سے، رجوع نہ کرنا، چھوڑ دے اچھے طریقے سے یعنی رجوع نہ کرے، اور یہ رجوع نہ کرنا وَهُوَ أَعَمُّ یہ عام ہے مِنَ الطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ کس سے عام ہے؟ تیسری طلاق سے عام ہے کیونکہ رجوع نہ کیا جائے دو صورتیں آگئیں، رجوع نہ کرے طلاق دے دے، یا رجوع نہ کرے اور طلاق بھی نہ دے خود ہی عدت گزر کر پوری گزرے گی اور وہ عورت کیا ہو جائے گی؟ بائنہ ہو جائے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ بات بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ نہیں بھئی؟

تو کہتے ہیں وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ اور یہ زیادہ عام ہے طلاقِ ثالث سے بھئی لَا أَنَّهُ عَلَيْهَا یہ صرف اسی پر محمول نہیں ہے یعنی ترکِ مراجعت صرف طلاقِ ثالث کی اس ایک ہی صورت نہیں ہے کہ آپ کیا کریں؟ آپ کیا کہیں تسریح باحسان کا کیا معنیٰ ہے؟ تیسری طلاق، اس کا کیا معنیٰ ہے؟ نہیں کہتے صرف تیسری طلاق نہیں، کیوں؟ كَيْفَ کیسے ہو سکتا ہے؟ وَلَوْ كَانَ إِشَارَةً إِلَى الطَّلْقَةِ الثَّالِثَةِ فَقَطْ اگر یہ صرف تیسری طلاق کو اشارہ ہوتا لَكَانَ الْمَعْنَىٰ تو معنیٰ یہ ہو جائے گا کہ أَنَّ الْوَاجِبَ بَعْدَ الطَّلْقَتَيْنِ کہ دو طلاقوں کے بعد واجب جو ہے أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ دو کاموں میں سے ایک واجب ہے، دو طلاقوں کے بعد دو کاموں میں سے ایک واجب ہے، إِمَّا إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَيِ الْمُرَاجَعَةُ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ یا تو رجوع کرنا ہے امساک بمعروف ہے یعنی رجوع کرنا ہے حسنِ معاشرت کے ساتھ أَوِ الطَّلْقَةُ الثَّالِثَةُ یا کیا کرو؟ یا تیسری طلاق ہے، حالانکہ بالاجماع یہاں عورت کو ویسے ہی چھوڑ دے رجوع نہ کرے یہ بھی درست ہے۔

بھئی آیت میں اگر آپ ادھر دیکھو بھئی ادھر توجہ کرو آیت میں دو چیزیں ذکر ہو رہی ہیں، ایک کیا؟ امساک بمعروف یعنی اچھے طریقے سے کیا کرلے؟ رجوع کرلے، دوسرا کیا ہے؟ تسریح باحسان کا معنیٰ اگر صرف طلاق کے کرو گے تو دو صورتیں

آگئیں کہ دو طلاقیں دینے کے بعد خاوند کے لیے واجب ہے دو صورتوں میں ایک صورت اختیار کرلے یا تو وہ کیا کرلے رجوع کرلے یا وہ کیا کرے تیسری طلاق دے دے، حالانکہ بالاجماع ایک تیسری صورت بھی ہے مولانا وہ کیا؟ کہ رجوع نہ کرے بھئی، یہ عورت عدت گزار کے خود بخود کیا ہو جائے گی؟ بائنہ۔ صورتیں کل کتنی بن گئیں؟ تین۔ دیکھو ایک صورت یا تو خاوند رجوع کرلے، دوسری صورت رجوع نہ کرے ویسے ہی چھوڑ دے، تیسری صورت ہے طلاق دے دے، تو کتنی صورتیں بنتی ہیں؟ تین صورتیں بنتی ہیں بھئی اور تینوں صورتیں جائز ہیں لیکن اگر تسریح باحسان، تو لہٰذا تسریح باحسان کے میں دو صورتیں آگئیں، تیسری طلاق بھی اس کے تحت آگئی اور رجوع نہ کرنا یہ بھی اسی کے اندر آگیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ بھی اسی کے اندر آگیا، اس لیے کہ اگر یہ تو معنیٰ ورنہ یہ ہو گا کہ أَنَّ الْوَاجِبَ بَعْدَ الطَّلْقَتَيْنِ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ إِمَّا إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ یا تو امساک بمعروف ہو گا أَيِ الْمُرَاجَعَةُ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ أَوِ الطَّلْقَةُ الثَّالِثَةُ یا تیسری طلاق صرف یہ دو چیزیں واجب ہیں ان دو میں سے کوئی ایک واجب ہے وَهٰذَا بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ اور یہ تو بالاجماع کیا ہے؟ باطل ہے فَإِنَّ لِلْمَرْءِ اس لیے کہ آدمی کے لیے جائز ہے أَلَّا يُرَاجِعَ کہ وہ رجوع نہ کرے وَلَا يُطَلِّقَ اور طلاق بھی نہ دے، رجوع بھی نہ کرے اور طلاق بھی نہ دے بَلْ لَا يَتَعَرَّضَ بلکہ پیچھے نہ پڑے حَتّٰى تَنْقَضِيَ عِدَّتُهَا یہاں تک کہ اس عورت کی عدت گزر جائے۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں تسریح باحسان کے اندر یہ کیا ہے؟ حدیث سے کیا پتہ چلا تیسری طلاق کون سی ہے؟ تسریح باحسان ہے، محشی نے بتلایا معنیٰ یہ ہے کہ یہ اس کے اندر داخل ہے تیسری طلاق اس کے اندر داخل ہے کیونکہ تسریح باحسان میں دو صورتیں آجاتی ہیں، یا تو طلاق دے دے تیسری یا سرے سے رجوع ہی نہ کرے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟

جی، اگر کوئی یہاں دوسری صورت اختیار کرتا ہے، جی، ہاں، پھر تین طلاقیں ہو گئیں بھئی، تیسری اسی کا پھر آگے اسی تیسری کا آگے بیان آیا فَإِنْ طَلَّقَهَا یہ وہی تسریح باحسان بیان ہو رہا ہے کہ اگر اس نے کیا کیا؟ تیسری طلاق دے دی تو حرمتِ غلیظہ۔ صورت سمجھ میں آئی؟ اور اگر تسریح باحسان سے کیا مراد لیں ہم؟ رجوع نہیں کیا تو پھر تو ابھی بھی دو طلاقیں ہیں، اب آگے کیا آرہا ہے؟ فَإِنْ طَلَّقَهَا دو کے بعد اب کیا کیا؟ تیسری، تو یہ اس سے الگ ہے اب اس کا بیان نہیں ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟

جی جی، انہوں نے پوچھا کہ پھر حدیث کا کیا جواب ہے؟ تو یاد رکھیے کہ تمام علماء نے تمام مفسرین نے اس کا معنیٰ ترکِ مراجعت ذکر کیا ہے البتہ ایک حدیث میں آگیا کہ بھئی اس سے کیا مراد ہے؟ تیسری طلاق مراد ہے، تو اس کا جواب بھی حاشیے میں آگیا بھئی کہ یہ تسریح باحسان کے اندر داخل ہے بھئی، یعنی وہ ترکِ مراجعت اور تیسری طلاق دونوں کو کیا ہوا؟ شامل ہوا، تیسری طلاق۔ کیونکہ وہاں تین صورتیں بنتی ہیں، تین صورتیں بن جائیں گی بھئی کہ یا تو کیا کرے رجوع کرلے یا ترکِ مراجعت کرے یا کیا کرے تیسری طلاق دے دے، اور آیت کے اندر دو ذکر ہوئی ہیں بھئی إِمَّا إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ یہ تو کیا ہے؟ مراجعت ہے بھئی کہ رجوع کرلے، یا تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ہے اس کے اندر دونوں صورتیں آگئیں بھئی کہ یا کیا کرے ترکِ مراجعت کرے یعنی رجوع نہ کرے یا کیا کردے؟ تیسری طلاق دے دے بھئی۔ البتہ پہلا معنیٰ علماء نے راجح لکھا ہے بھئی، یہ ایک حدیث

میں آیا تھا اس کا بھی جواب ہو گیا بھئی، دوسرا معنیٰ ایک حدیث میں آیا بھئی۔ اسی لیے تو میں نے یہ آپ کو حاشیہ پڑھوایا کہ بتلانا یہ تھا کہ دونوں معنیٰ ہو سکتے ہیں کہ یہ تیسری طلاق بھی اسی کے اندر داخل ہے یعنی کہ دونوں معنیٰ ہو سکتے ہیں یہاں، سمجھ میں آیا بھئی؟ ترکِ مراجعت بھی اس کا معنیٰ اور تیسری طلاق بھی، تو دونوں اس کے اندر داخل ہو گئیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ یہ جواب کے طور پر ہی تو میں نے حاشیہ پڑھوایا آپ کو۔

کہتے ہیں هٰذَا خُلَاصَةُ مَا قَالُوا یہ خلاصہ ہے اس کا جو علماء نے فرمایا ہے وَالْبَسْطُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ اور تفصیل جو ہے کہتے ہیں تفسیرِ احمدی میں مذکور ہے وہاں آپ دیکھ سکتے ہیں بھئی۔

وَوَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوَّضَةِ اور واجب ہو گا مہرِ مثل نفسِ عقد ہی کے ذریعے مفوضہ کے اندر بھئی، نفسِ عقد ہی کے ذریعے کیا واجب ہو جائے گا؟ مہرِ مثل واجب ہو جائے گا مفوضہ کے اندر بھئی۔ کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَىٰ قَوْلِهِ صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ یہ جو ماقبل میں ماتن کا قول آیا تھا صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ اسی پر یہ عطف ہے وَوَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ اس پورے جملے کا عطف ماقبل والے جملے پر عطف ہے بھئی۔ وَتَفْرِيعٌ عَلَىٰ حُكْمِ الْخَاصِّ اور یہ تفریع ہے خاص کے حکم پر أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ اور اس وجہ سے کہ عمل خاص پر واجب ہے کیونکہ آپ جانتے ہیں خاص کیا ہوتا ہے اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے تو اس پر عمل واجب ہے وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ اور وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مہرِ مثل واجب ہو جائے گا نفسِ عقد ہی کے ذریعے مِنْ غَيْرِ تَأْخِيرٍ إِلَى الْوَطْءِ، وطی تک مؤخر کیے بغیر ہی فِي الْمُفَوَّضَةِ کس کے اندر؟ مفوضہ کے اندر بھئی۔

مُفَوَّضَة یاد رکھو تفعیل باب سے ہے تفویض سے، تفویض کہتے ہیں نکاح کرنا یا نکاح کرانا بغیر مہر کے بھئی، بغیر مہر کے نکاح کرنا بھئی۔ جی خود بتلا رہے ہیں آگے کہ یہ مُفَوَّضَة پڑھیں گے یا مُفَوِّضَة بھئی، ساری تشریح شارح خود خود کر دیتے ہیں بھئی۔ کہتے ہیں وَهُوَ یہ جو مُفَوَّضَة صیغہ آیا إِنْ كَانَ بِكَسْرِ الْوَاوِ اگر یہ واو کے کسرے کے ساتھ ہو یعنی کیا پڑھیں؟ مُفَوِّضَة پڑھیں، یعنی اپنے آپ کو سپرد کرنے والی یعنی بغیر مہر کے اپنا نکاح کرنے والی یوں ہو گیا، بغیر مہر کے اپنا۔ تو دیکھیے خود بتلا رہے ہیں فَالْمَعْنَى الَّتِي فَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ تو معنیٰ یہ ہو گا وہ عورت جس نے سپرد کر دیا اپنے نفس کو بغیر مہر کے۔ وَإِنْ كَانَ بِفَتْحِ الْوَاوِ اور اگر واو کے فتحہ کے ساتھ ہو یہ صیغہ تو مُفَوَّضَة ہو یعنی فَالْمَعْنَى الَّتِي فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ تو معنیٰ ہو گا وہ عورت کہ سپرد کر دیا ہے اسے اس کے ولی نے بغیر مہر کے۔ پہلی صورت میں کیا تھی وہ خود کیا کرنے والی ہے اپنے نفس کو بغیر مہر کے تو وہ مُفَوِّضَة ہوئی، اور دوسری صورت کیا کہ اس کے ولی نے کیا کیا ہے اس کو بغیر مہر کے تو وہ مُفَوَّضَة ہوئی بھئی۔

وَهُوَ الْأَصَحُّ بھئی اور یہ زیادہ صحیح ہے بھئی یہ مُفَوَّضَة، کیوں؟ لِأَنَّ الْأُولَىٰ لَا تَصْلُحُ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ اس لیے کہ جو پہلی ہے یعنی مُفَوِّضَة جو اپنے نفس کو بغیر مہر کے خود سپرد کرتی ہے لَا تَصْلُحُ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ وہ محلِ خلاف ہونے کی صلاحیت نہیں

رکھتی، یعنی ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان وہ محلِ خلاف نہیں بن سکتی۔ کیوں نہیں بن سکتی؟ کہتے ہیں إِذْ لَا يَصِحُّ نِكَاحُهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اس لیے کہ اس کا نکاح ہی صحیح نہیں ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک۔ یاد رکھیے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عورت خود اپنا نکاح نہیں کر سکتی بلکہ کون کرے گا اس کا نکاح؟ ولی اس کا نکاح کرے گا، تو مُفَوِّضَة ہوئی جس نے خود اپنے نفس کو بغیر مہر کے سپرد کیا یعنی خود اپنا نکاح کروایا ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ تو اس نکاح کو تسلیم ہی نہیں کرتے جب تسلیم ہی نہیں کرتے تو بات تو چل رہی ہے وجوبِ مہر اور عدمِ وجوبِ مہر کی، تو نکاح ہو گا تو وجوبِ مہر یا عدمِ وجوبِ مہر کی ہم بحث کریں گے۔ ہمارے نزدیک عقد ہوتے ہی مہر واجب ہو جاتا ہے چاہے ذکر کرو چاہے ذکر، نفسِ وجوب یعنی آجاتا ہے ہاں وجوبِ ادا ادائیگی کب واجب ہوتی ہے؟ صحبت یا موت کے وقت بھئی، ادائیگی کب واجب ہے؟ صحبت کے وقت یا موت کے وقت بھئی۔ تو ہمارے نزدیک نفسِ وجوب کب آتا ہے؟ عقد کرتے ہی، عقد کرتے ہی نفسِ وجوب آگیا کس کا؟ مہر کا۔ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کی بحث یاد ہے یا نہیں اصولِ شاشی کی بھئی؟ ایک ہے نفسِ وجوب ایک ہے وجوبِ ادا، یعنی ادائیگی کا واجب، ادائیگی کا وجوب جو ہے وہ کس وقت آئے گا؟ وطی یا موت کے وقت، اور نفسِ وجوب کس وقت آجاتا ہے؟ عقد کرتے ہی۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں وجوب جو آئے گا مہر کا وہ صحبت ہی کے وقت آئے گا صرف نفسِ عقد سے وجوب نہیں آئے گا۔ ہم کہتے ہیں عقد کرنے سے ہی کیا آ جائے گا؟ نفسِ وجوب۔ وہ کیا کہتے ہیں عقد سے وجوب نہیں آئے گا بلکہ کس وقت وجوب آئے گا؟ صحبت کے وقت آئے گا۔ لیکن یہ یاد رکھیے یہ اختلاف اس عورت میں ہے جس کا مہر نکاح کے وقت مقرر نہیں کیا گیا یا مقرر نہ کرنے کی شرط لگائی گئی بھئی، سمجھ میں آیا اس لیے کیونکہ مفوضہ کا مسئلہ ہے بھئی مفوضہ کا، ہاں باقی جس کا نکاح کے وقت ذکر کیا گیا ہے تو اس کا ان کے نزدیک بھی وجوب کس وقت آجائے گا؟ جس عورت کا مہر نکاح کے وقت ذکر کیا گیا تو اس کا مہر اسی وقت واجب ہو جائے گا بھئی۔

اچھا تو اختلاف اس میں ہے کہ جب عقد کیا جب نکاح ہو گیا تو وجوب مہر کا آیا یا وجوب کب آئے گا؟ صحبت کے وقت آئے گا، ہمارے نزدیک وجوب آگیا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ابھی بھی وجوب نہیں آیا بلکہ صحبت کے وقت آئے گا۔ تو مہر آتا کس کے بعد ہے؟ نکاح کے بعد، لہٰذا جو عورت اپنا نکاح خود کرے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نکاح ہی نہیں ہوا، جب نکاح ہی نہیں ہوا تو مہر کی بات تو کس کے بعد کی جاتی ہے؟ نکاح کے بعد مہر، نکاح ہی جب نہیں ہوا تو مہر کہاں سے آئے گا؟ تو اس مسئلے میں یہ محلِ خلاف بن ہی نہیں سکتا کیونکہ وہ اس نکاح کو ہی نہیں تسلیم کرتے۔ ہاں اگر اس کے ولی نے اس کو سپرد کیا ہے تو پھر اس صورت میں ولی نے نکاح کروایا نکاح ہو گیا، اب مہر کی بات آئی ہمارے نزدیک عقد کرتے ہی کیا آگیا؟ نفسِ مہر، مہر آگیا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صحبت، تو معلوم ہوا اس کو کیا پڑھنا صحیح ہے؟ مُفَوَّضَة پڑھنا صحیح ہے۔

لیکن محشی نے لکھا بھئی کہ اکثر اصولیین کے نزدیک مُفَوِّضَة ہے بھئی، اکثر اصولیین کے نزدیک کیا ہے؟ بھئی مُفَوِّضَة کے بارے میں تو ابھی مصنف رحمہ اللہ نے بتلایا کہ اس کے وہ تو محلِ خلاف بن ہی نہیں سکتا اس کا تو نکاح ہی نہیں ہوا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک۔ کہتے ہیں بھئی مُفَوِّضَة سے مراد وہ عورت ہے جو اپنے ولی کو کہے کہ میرا نکاح بغیر مہر کے کروا دو، مہر کو ذکر ہی نہ کرنا یا شرط لگا دینا کہ مہر ہو گا ہی نہیں، سمجھ میں آئی بات بھئی؟ مہر کو ذکر ہی نہ کرے یا باقاعدہ ذکر کرے لیکن کیا ذکر کرے کہ مہر ہو گا ہی نہیں، تو یہ عورت جو حکم دینے والی ہے اپنے ولی کو کہ میرا نکاح کروا دو بغیر مہر کے یہ مُفَوِّضَة ہے بھئی، یہ کیا ہے؟ مُفَوِّضَة، کیونکہ ولی اس کے کہنے پر نکاح کروا رہا ہے تو یہ آمر ہوئی تو گویا دراصل یہ کیا ہے اپنے نفس کو بغیر مہر کے سپرد کر رہی ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس صورت میں بھی ولی کا ذکر آگیا درمیان میں کہ اس نے کس کے ذریعے اپنا نکاح کروایا ہے؟ ولی کے ذریعے کروایا ہے تو نکاح امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی صحیح ہوا اور تو مُفَوِّضَة پڑھنا بھی معلوم ہوا صحیح اور مُفَوَّضَة پڑھنا بھی صحیح بھئی۔ ہاں محلِ خلاف پھر اس میں مُفَوِّضَة کے اندر دو صورتیں بن گئیں: ایک وہ ہے جو خود کیا کرے اپنا نکاح کروائے بغیر مہر کے، اور ایک وہ ہے جو اپنے ولی کے ذریعے نکاح کروائے، یہ دونوں مُفَوِّضَة ہیں لیکن ان میں سے محلِ خلاف کون سا ہے؟ جو اپنے ولی کے ذریعے کروائے نکاح بھئی، جو خود کرے وہ محلِ خلاف ہی نہیں کیونکہ اس کا تو نکاح ہی منعقد نہیں ہوا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک۔ بات سمجھ میں آگئی؟

وَتَحْقِيقُهُ اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ أَنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ کہ وہ عورت جس کو جس کا نکاح کروا دیا یا سپرد کر دیا اس کے ولی نے بغیر مہر کے یعنی مہر کو ذکر ہی نہیں کیا، سرے سے نام ہی نہیں لیا مہر کا، أَوْ عَلَىٰ، عَلَىٰ شرط کے لیے آتا ہے یا اس شرط پر أَنْ لَا مَهْرَ لَهَا کہ اس کا کوئی مہر، یعنی ذکر کر دیا مہر کہ مہر نہیں ہو گا بھئی، نکاح میں ہی ذکر کر دیا شرط لگا دی۔ تو لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَىٰ تو واجب نہیں ہو گا مہر اس عورت کے لیے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک إِلَّا بِالْوَطْءِ مگر کس کے ذریعے؟ وطی کے ذریعے، اس وقت مہر واجب ہو گا۔ تو دیکھیے یہ ہے وہ اختلاف آیا مولانا، امام شافعی رحمہ اللہ اس پر کیا فرما رہے ہیں کہ مہر ذکر ہی نہیں کیا یا مہر کے نہ ہونے کی شرط لگائی تھی تو مہر نہیں آئے گا نفسِ عقد سے بلکہ کس وقت آئے گا؟ صحبت کے وقت آئے گا۔ فَلَوْ مَاتَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوَطْءِ لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اگر مر گیا ان دونوں میں سے کوئی ایک صحبت سے پہلے تو اس عورت کے لیے مہر واجب نہیں ہو گا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی کیونکہ مہر نے کس وقت آنا تھا؟ وطی کے وقت، اور اس سے پہلے ہی کیا ہو گیا ان دونوں میں سے کسی ایک کا؟ انتقال ہو گیا تو مہر ہے ہی نہیں بھئی۔

وَعِنْدَنَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الذِّمَّةِ اور ہمارے نزدیک کامل مہرِ مثل واجب ہو جائے گا عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الذِّمَّةِ عقد کے وقت ذمہ میں اس خاوند کے ذمہ میں واجب ہو جائے گا عقد کے وقت ہی، وَيَجِبُ أَدَاؤُهُ عِنْدَ الْوَطْءِ وَالْمَوْتِ اور اس کی ادائیگی جو ہو گی وہ واجب ہو گی وطی اور موت کے وقت بھئی یعنی وجوبِ ادا اس وقت آئے گا، عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ

اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے: وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ اور حلال کر دیا گیا ہے تمہارے لیے مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ ان محرمات کے علاوہ عورتوں کو، ذٰلِكُمْ کے ذریعے کس کی طرف اشارہ ہے؟ محرمات، وہ عورتیں جن کے ساتھ نکاح حرام ہے ان کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ کیا فرماتے ہیں: اور حلال کر دیا گیا ہے اے تمہارے لیے اے مسلمانوں تمہارے لیے حلال کر دیا گیا ہے مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اس کے علاوہ عورتوں کو أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ تاکہ تم طلب کرو ان کو اپنے ان کو طلب کرو اپنے مالوں کے بدلے مالوں کے ذریعے، کیا کرو؟ جی تاکہ تم طلب کرو ان کو اپنے مالوں کے ساتھ۔

اب دیکھیے بھئی بتلا رہے ہیں یہ أُحِلَّ لَكُمْ کی ترکیب بتلا رہے ہیں۔ کہتے ہیں فَقَوْلُهُ أَنْ تَبْتَغُوا بَدَلٌ مِنْ وَرَاءِ ذٰلِكُمْ یہ أَنْ تَبْتَغُوا بدل ہے کس سے؟ وَرَاءِ ذٰلِكُمْ سے، اچھا، وَمَفْعُولٌ لَهُ بِتَقْدِيرِ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ بِتَقْدِيرِ اللَّامِ یا یہ کیا ہے؟ مفعول لہ ہے تقدیرِ لام کے ساتھ۔ دیکھیے لام خود عبارت میں نکال کر بتلائیں گے کہ یہ جو أَنْ ہے اس سے پہلے لام مقدر ہے، أَيْ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ الْمُحَرَّمَاتِ لِأَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ بھئی، دیکھا أَنْ کہ اس سے پہلے کیا مقدر نکال لیا؟ لام۔ تو دو ترکیبیں ذکر کر دیں۔ ایک ترکیب کے مطابق کیا کیا؟ أَنْ تَبْتَغُوا کو بدل بنایا کس سے؟ تو یہ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ سے یہ بدل ہے مولانا اور بدل کا ترجمہ یعنی کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ تو دیکھو اوپر پھر اسی آیت کو دیکھو اور حلال کر دیا گیا تمہارے لیے مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ ان محرمات کے علاوہ عورتوں کو تمہارے لیے کیا کر دیا گیا ہے؟ حلال کر دیا گیا ہے یعنی یہ کہ تم طلب کرو ان کو اپنے مالوں کے ساتھ یعنی انہیں کیا کرو تم اپنے۔ اچھا، اور آپ نے قانون پڑھا ہے کہ بدل جو ہوتا ہے وہ تکرارِ عامل کے درجے میں ہوتا ہے، کس کے درجے میں ہوتا ہے؟ تکرارِ عامل گویا کہ اس معمول پر عامل دوبارہ داخل ہو رہا ہے، تو یہاں مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ کے اندر عامل کون ہے؟ أُحِلَّ، کون ہے؟ أُحِلَّ، تو ایک اور أُحِلَّ أَنْ تَبْتَغُوا کے لیے نکالنا پڑے گا، تو یوں ہوئی بھئی گویا تقدیرِ عبارت: وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أُحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ تمہارے لیے حلال کر دیا گیا ہے ان محرمات کے علاوہ عورتوں کو یعنی تمہارے لیے حلال کر دیا گیا ہے کہ تم کیا کرو ان کو طلب کرو کس کے ساتھ؟ اپنے مالوں کے ساتھ۔ دوسری ترکیب کیا بتلائی بھئی؟ یہ مفعول لہ ہے کس کے ساتھ؟ تقدیرِ لام کے ساتھ یعنی لام مقدر ہے بھئی، بھئی أَنْ اور أَنَّ سے اکثر اوقات لام کو کیا کر دیا جاتا ہے؟ حذف کر لیا جاتا ہے تو یہاں بھی کہتے ہیں یہاں تقدیراً لام ہے یہ مفعول لہ بنے گا دوسری ترکیب کے مطابق، اور مفعول لہ آپ جانتے ہیں بھئی جو ماقبل فعل کی علت بیان کرتا ہے ضَرَبْتُهُ تَأْدِيبًا میں نے اس کی پٹائی کی کیا مقصد تھا پٹائی کرنے کا؟ ادب سکھانا، تو اس نے علت بیان کر دی فعل کی، تو یہاں پر بھی یہ کیا بنے گا؟ مفعول لہ بھئی۔ تو یہ صاحبِ کافیہ کے مذہب کے مطابق مفعول لہ ہے بھئی، اس لیے کہ باقیوں کے نزدیک جمہور کے نزدیک مفعول لہ منصوب ہی ہوا کرتا ہے اس میں لام کبھی بھی نہیں آتا بھئی، جی لام آجائے تو وہ جار مجرور کہلائے گا بھئی وہ مفعول لہ اصطلاح میں نہیں کہلاتا، لیکن صاحبِ کافیہ فرماتے ہیں کہ نہیں یہ بھی کیا ہے؟ مفعول لہ ہے بھئی۔ تو کیا ہوا ترجمہ مفعول لہ علت بیان کرتا ہے؟ اب وہ ترجمہ اب نیچے انہوں نے تقدیرِ لام کے ساتھ عبارت میں درج کی بھئی، کہتے ہیں أَيْ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ الْمُحَرَّمَاتِ، ذٰلِكُمْ کے

ذریعے کس کی طرف اشارہ ہے؟ محرمات کی طرف، اور حلال کر دی گئی ہیں تمہارے لیے جو ان محرمات کے علاوہ عورتیں ہیں لِأَنْ تَبْتَغُوا تاکہ تم طلب کرو انہیں اپنے مالوں کے ساتھ، تاکہ تم انہیں اپنے مالوں کے ساتھ طلب کرو۔

فَالْبَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ تو با یہاں ایک لفظ با یہاں لفظِ خاص ہے جس کو وضع کیا گیا ہے ایک معلوم معنیٰ کے لیے وَهُوَ الْإِلْصَاقُ اور وہ کیا ہے؟ الصاق ہے الصاق ہے، الصاق کا معنیٰ ہے ملانا، جوڑنا، ملانا اور جوڑنا۔ تو با کا معنیٰ ہوا جوڑنا اور ملانا، یعنی وہ ابتغاء، اِبْتِغَاءُ النِّسَاءِ سمجھ میں آیا کس کے ساتھ ملا ہونا چاہیے؟ مال کے ساتھ، کس کے ساتھ؟ مال کے ساتھ بھئی، دیکھیے خود آگے تشریح کریں گے۔ وَقِيلَ تو یہ با پر بھئی بعضوں نے کیا علماء نے کیا فرمایا کہ لفظِ با یہاں پر خاص ہے اور وہ ایک معلوم معنیٰ کے لیے وضع ہے اور وہ معنیٰ کیا ہے؟ الصاق، وَقِيلَ اور کہا گیا ہے کہ الِابْتِغَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ کہ ابتغاء وہ لفظِ خاص ہے جس کو وضع کیا گیا ہے ایک معلوم معنیٰ کے لیے وَهُوَ الطَّلَبُ اور وہ کیا ہے؟ طلب ہے طلب ہے۔ وَعَلَىٰ كُلِّ تَقْدِيرٍ اور ہر تقدیر پر يُوجِبُ یہ کلام واجب کرتا ہے کہ أَنْ يَكُونَ ابْتِغَاءُ الْبُضْعِ مُلْصَقًا بِالْمَهْرِ ذِكْرًا کہ یہ جو ابتغائے بضع ہے، بُضع کہتے ہیں فَرْجُ الْمَرْأَةِ کو بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو ابتغائے بضع یعنی مراد نکاح ہے، ابتغائے بضع مراد کیا ہے؟ نکاح ہے بھئی۔ تو ہر تقدیر پر یہ کلام واجب کرتا ہے کہ ابتغائے بضع اس کو ملایا گیا ہو بِالْمَهْرِ کس کے ساتھ؟ مہر کے ساتھ ذِكْرًا باعتبار ذکر کے، یعنی نکاح میں کیا ہونا چاہیے؟ مہر کو ذکر ہونا چاہیے، تو عقد کے ساتھ مل گیا مہر بھئی ذکر کے اعتبار سے، لفظوں میں ہی آ گیا۔ فَإِنْ لَمْ يُذْكَرْ فِي اللَّفْظِ اور اگر مہر کو لفظوں میں ذکر نہ کیا جائے فَلَا أَقَلَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُلْصَقًا فِي الْوُجُوبِ عَلَى الذِّمَّةِ تو اس سے کم تو نہیں ہونا چاہیے کہ وہ ابتغائے بضع ملایا گیا ہو فِي الْوُجُوبِ عَلَى الذِّمَّةِ کس چیز کے ساتھ ملایا گیا ہو؟ الْوُجُوبِ سے مراد ہے وجوبِ مہر، کہ وہ ابتغاء ملایا گیا ہو وجوبِ مہر علی الذمہ کے ساتھ، کس کے ساتھ؟ بھئی اگر ذکر میں بھئی اتنا تو پتہ لگ گیا کہ با تھی الصاق کے لیے کہ ابتغائے نساء یا ابتغائے بضع اس کو کس کے ساتھ ملا ہونا چاہیے؟ مہر کے ساتھ، یا تو لفظوں میں ہی ملا ہونا چاہیے اس کے نکاح کے ساتھ ہی اس وقت ہی کس کو ذکر کیا جائے؟ مہر کو ذکر کیا جائے، اگر ذکر نہیں کیا پھر بھی کیا ہونا چاہیے؟ مہر کو اس کے ابتغائے بضع کے ساتھ پھر بھی، اور وہ پھر کس طرح ہو گا ملا ہوا لفظوں میں تو نہیں ہے تو کم از کم اس کا وجوب تو آنا چاہیے، تو اب ہم کہیں گے کیا ہوا ہے؟ ابتغائے بضع کے ساتھ کیا مل گیا وجوبِ مہر علی الذمہ یعنی۔ تو اس سے کم تو نہیں ہونا چاہیے کہ وہ جو ابتغائے بضع ہے وہ ملایا گیا ہو فِي الْوُجُوبِ کس کے اندر؟ وجوبِ مہر کے اندر عَلَى الذِّمَّةِ اس خاوند کے ذمہ بھئی، اس خاوند کے ذمہ پر کیا ہونا چاہیے؟ وجوبِ مہر ہونا چاہیے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو معلوم ہوا کہ مفوضہ یا مفوضہ کے اندر مہرِ مثل واجب ہو گا لیکن کس وقت واجب ہو گا؟ عقد ہی کے وقت واجب ہو جائے گا کیونکہ لفظِ با نے دلالت کر دی، با نے کیا بتلایا؟ الصاق ضروری ہے، ملانا ضروری ہے، لفظوں میں ذکر نہیں کیا تو اب کیا کس طریقے سے الصاق کر دو؟ وجوب کا کے قائل ہو کے کہ یہاں پر کیا آ چکا ہے؟ وجوبِ مہر آ چکا ہے عقد کے ساتھ

ہی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَلٰكِنْ بِشَرْطِ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے بھئی۔ اعتراض یہ کہ بھئی ایک نکاحِ صحیح ہے ایک نکاحِ فاسد ہے۔ نکاحِ فاسد مثلاً بھئی بغیر گواہوں ہی کے نکاح کر لیا، سمجھ میں آیا بھئی؟ یا کسی کوئی عورت ابھی عدت گزار رہی تھی اسی عدت میں اس نے کیا کر لیا؟ نکاح کر لیا بھئی، تو یہ نکاحِ فاسد ہے۔ تو نکاحِ فاسد کے اندر یاد رکھو بالاجماع جو مہر آتا ہے وہ صحبت کے وقت آتا ہے نفسِ عقد سے نہیں آتا بھئی، نفسِ عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا بلکہ مہر کس وقت واجب ہو گا؟ صحبت سے۔ تو اعتراض ہوتا ہے بھئی کہ بھئی قرآن میں کیا آیا ہے کہ ابتغائے، ابتغائے بضع کس کے ساتھ ملا ہونا چاہیے؟ تو اموال کے ساتھ ملا ہوا ہونا چاہیے، ابتغائے بضع کس کے ساتھ ملا ہونا چاہیے؟ اموال کے ساتھ یعنی مہر کے ساتھ ملا ہونا چاہیے، تو جو نکاحِ فاسد ہے یہ بھی ابتغائے بضع ہے لیکن یہاں پر آپ کس بات کے قائل ہیں کہ نفسِ عقد سے وجوبِ مہر نہیں آیا بلکہ مہر کب واجب ہو گا جب صحبت کر لے گا؟ تو شارح بتلا رہے ہیں بھئی کہ ابتغاء سے مراد ابتغائے صحیح ہے بھئی، ابتغائے فاسد اس سے مراد نہیں ہے بھئی، تو ابتغائے صحیح کے اندر عقد ہی کے وقت کیا آجائے گا؟ مہر واجب ہو جائے گا۔ وَلٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الِابْتِغَاءُ صَحِيحًا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ ابتغاء صحیح ہونا چاہیے حَتَّىٰ لَوْ كَانَ بِالنِّكَاحِ الْفَاسِدِ یہاں تک کہ اگر وہ ابتغاء نکاحِ فاسد کے ذریعے ہوا يَجِبُ التَّرَاخِي إِلَى الْوَطْءِ بِالْإِجْمَاعِ تو واجب ہے دور کرنا اس کو وطی تک بالاجماع بھئی، تَرَاخِي کا معنیٰ دوری پر، دور کرنا دو چیزوں کا ایک دوسرے سے دور ہونا بھئی، مراد مؤخر کرنا ہے، تو واجب ہے مؤخر کرنا اس کو وطی تک بالاجماع بھئی، کیونکہ وہ ابتغائے ابتغائے صحیح ہی نہیں ہے اور بات کس کی چل رہی ہے؟ ابتغائے صحیح کی۔

وَكَذَا لَوْ كَانَ یہ بھی ایک اعتراض کا جواب بھئی، سوال کا جواب۔ سوال یہ کہ بھئی ابتغاء تو مطلق آیا، ابتغاء تو مطلق آیا اور یہ تو حرام ابتغاء کو بھی شامل ہوا، ابتغاء کی جو حرام صورت ہے اس کو بھی شامل ہوا مثلاً زنا ہے وہ بھی کیا ہے ابتغائے بضع، متعہ ہے مولانا، متعہ جانتے ہو کہ نہیں جانتے بھئی کہ کچھ مدت کے لیے کسی عورت سے کیا کیا جائے؟ نکاح کیا جائے اس میں گواہ بھی ہونے ضروری نہیں بس وہ کیا کہتا ہے وہ شخص عورت سے کہ أَتَمَتَّعُ بِكِ کہ میں تجھ سے کیا کروں گا؟ نفع اٹھاؤں گا اتنی مدت تک اتنے مال کے بدلے یہ متعہ ہے مولانا متعہ، اور یہ بھی حرام ہے یہ زنا ہی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اب کوئی زنا ہے زنا اور متعہ یہ بھی ابتغائے بضع ہے ابتغائے بضع ہے لیکن یہ تو مُلْصَق بِالْمَالِ نہیں ہے بھئی، تو جواب دے رہے ہیں بتلا رہے ہیں بھئی کہ یہ تو، یہ ابتغاء سے مراد ابتغاء بطریقِ نکاح مراد ہے یعنی حلال ابتغاء مراد ہے، حرام ابتغاء مراد ہی نہیں ہے بھئی، وہ درست ہی نہیں ہے اس میں تو سرے سے مال آئے گا ہی نہیں بھئی۔

کہتے ہیں وَكَذَا لَوْ كَانَ هٰذَا الِابْتِغَاءُ لَا بِطَرِيقِ النِّكَاحِ اور اسی طرح اگر یہ ابتغاء جو ہے نکاح کے طریقے پر نہ ہوا بَلْ بِطَرِيقِ الْإِجَارَةِ أَوِ الْمُتْعَةِ أَوْ بِطَرِيقِ الزِّنَا بلکہ اجارہ کے طریقے پر ہوا یعنی اجرت پر ہوا أَوِ الْمُتْعَةِ یا متعہ کے طریقے پر ہوا أَوْ بِطَرِيقِ الزِّنَا یا کس طریقے پر؟ زنا کے طریقے پر تو لَا يَحِلُّ ذٰلِكَ الْفِعْلُ تو یہ فعل تو حلال ہی نہیں ہے وَلَا يَجِبُ الْمَالُ أَصْلًا اور یہاں

پر مال سرے سے واجب ہی نہیں ہو گا۔ وَإِلَيْهِ يُشِيرُ اور اسی کی طرف اشارہ کرتا ہے اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھئی وَإِلَيْهِ يُشِيرُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ اسی کی طرف اللہ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے: مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ اس حال میں کہ، بھئی آیت کس طرح تھی بھئی؟ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ، جی، اس حال میں کہ تم عفت چاہنے والے ہو بھئی یعنی حرام فعل سے اپنے آپ کو بچانے والے ہو، إِحْصَان کہتے ہیں پاک دامنی کو، احصان کسے کہتے ہیں؟ پاک دامنی کو، یعنی اس حال میں کہ تم پاک دامن ہو بھئی یعنی حرام سے اپنے آپ کو بچانے والے ہو، تو مُحْصِنِينَ کہہ کر مُحْصِنِينَ کہہ کر نکاحِ فاسد سے احتراز ہوا بھئی، مُحْصِنِينَ کی قید سے کیا ہوا؟ اس سے نکاحِ فاسد نکل گیا اس لیے کہ وہ تو کیا ہے؟ حرام ہے جائز نہیں ہے۔ غَيْرَ مُسَافِحِينَ اس حال میں کہ تم زناکار، بدکار نہ ہو، زنا کرنے والے نہ ہو بھئی، تو اس کے ذریعے زنا، اجارہ، متعہ کو کیا کر دیا گیا؟ خارج۔ کہ تم، کہ تم طلب، کیا آیت کس طرح تھی؟ اور حلال، دوبارہ دیکھو آیت، اور حلال کر دیا گیا تمہارے لیے ان محرمات کے علاوہ عورتوں کو تاکہ تم ان کو طلب کرو اپنے مالوں کے بدلے اس حال میں کہ تم کیا ہو؟ پاک دامن ہو یعنی انہیں بیویاں بنا کر رکھنے والے ہو غَيْرَ مُسَافِحِينَ نہ بدکاری کرنے والے نہ ہو بھئی۔ تو غَيْرَ مُسَافِحِينَ کی قید کے ذریعے کس کو نکال دیا؟ زنا، اجارہ، متعہ وغیرہ کو۔ وَفِي هٰذَا الْمَقَامَاتِ اعْتِرَاضَاتٌ دَقِيقَةٌ اور اس مقام پر کئی باریک اعتراضات یا یوں کہو گہرے، کئی گہرے اعتراضات ہیں بَيَّنْتُهَا فِي حَاشِيَةِ التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ بیان کیا ہے ان کو میں نے تفسیرِ احمدی کے حاشیے میں۔

بات سمجھ میں آئی بھئی؟ بھئی خلاصۂ بحث یہ ہوا کہ وہ عورت جس کا نکاح اس کے ولی نے کیا ہے بغیر مہر ذکر کیے یا یہ شرط لگائی تھی کہ مہر ہو گا ہی نہیں، ولی نے چاہے خود کیا یا اس عورت کے حکم پر ایسا کیا یہ کیا ہوئی؟ مُفَوَّضَة یا مُفَوِّضَة۔ اس کے اندر مہرِ مثل آیا کرتا ہے تو یہ مہرِ مثل کب آئے گا؟ ہمارے نزدیک یہ مہرِ مثل عقد کرتے ہی آجائے گا، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مہرِ مثل کب آئے گا؟ صحبت کے وقت آئے گا بھئی، صحبت کے وقت۔ اور ہماری دلیل کیا ہے؟ ہماری دلیل جو ہے یہ باہے مولانا با، کہ جو اللہ تعالیٰ کیا فرماتے ہیں قرآن میں: وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اور تمہارے لیے حلال کر دیا گیا ان محرمات کے علاوہ عورتوں کو لِأَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ تاکہ ان کو تم طلب کرو اپنے مالوں کے ساتھ طلب کرو۔ تو یہاں پر با آئی بھئی اور با کیا بتلا کس لیے آیا کرتی ہے اس کا معنیٰ کیا ہے؟ الصاق ہے، ملانا اور جوڑنا، معلوم ہوا ابتغائے بضع کو ملایا گیا ہو کس کے ساتھ؟ مال یعنی مہر کے ساتھ، تو کم از کم لفظوں میں اس کو ذکر ہونا چاہیے اور اگر لفظوں میں ذکر نہیں ہے تو کم از کم کیا ہونا چاہیے؟ وجوب کے اعتبار سے مہر کو ابتغاء کے ساتھ ملا دینا چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو معلوم ہوا کہ یہ نفسِ عقد سے ہی کیا آجائے گا؟ وجوب آجائے گا مہرِ مثل کا بھئی۔ اور پھر بتلایا کہ یہ ابتغاء صحیح طریقے پر ہونا چاہیے لہٰذا نکاحِ فاسد کیا ہے؟ خارج ہو جائے گا۔ اور نیز یہ بھی بتلایا کہ ابتغاء سے مراد کیا ہے؟ وہ ابتغاء جو نکاح کے طریقے پر ہو، لہٰذا جو غیرِ نکاح کے طریقے پر ہے وہ بھی کیا ہوا اس سے؟ خارج، اور اسی کی طرف کہتے ہیں اللہ کا یہ قول اشارہ کر رہا

ہے بھئی مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ۔

چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ١٦: بحثِ خاص (٥): مہر کی اقل مقدار (دس درہم)، عدمِ ترادف اور عدمِ اشتراک فی الاصل کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ٢٣ — بتاریخ: ٢٧ اکتوبر ٢٠١٠ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا شَرْعًا غَيْرَ مُضَافٍ إِلَى الْعَبْدِ، عَطْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيعٌ عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ، أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ كَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ غَيْرَ مُضَافٍ تَقْدِيرُهُ إِلَى الْعِبَادِ.

وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا، جی اس کا عطف بھئی اوپر متن میں جو آیا وَوَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ اس پر بھی عطف کر سکتے ہیں، اور جو گزشتہ متن اس سے پہلے گزرا تھا وَلِذٰلِكَ صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ تو صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ پر بھی اس کا عطف کر سکتے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ دونوں پر عطف کر سکتے ہیں۔ تو وَلِذٰلِكَ بھی ان کے ساتھ جڑ گیا بھئی۔ پہلے کیا تھا؟ وَلِذٰلِكَ صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ۔ اب اس پر صَحَّ پر عطف کیا تو کیا بن گئی عبارت؟ وَلِذٰلِكَ كَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا شَرْعًا غَيْرَ مُضَافٍ إِلَى الْعَبْدِ۔ اور اسی وجہ سے كَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا مہر جو ہے وہ مقرر ہے شَرْعًا شریعت کے اعتبار سے یعنی شارع کی طرف سے غَيْرَ مُضَافٍ إِلَى الْعَبْدِ بندے کی طرف نسبت نہیں ہے اس کے مقرر کرنے کی، یعنی بندہ کی طرف سے مقرر نہیں ہے بلکہ کس کی طرف سے مقرر ہے؟ شارع کی طرف سے مقرر ہے بھئی۔ دیکھیے سارا خود بتلائیں گے شارح۔

کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ یہ عطف ہے وہ جو پہلے گزرا بھئی۔ میں نے بتایا صَحَّ جو گزرا تھا ما قبل متن میں یا وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ دونوں پر عطف کر سکتے ہیں بھئی۔ وَتَفْرِيعٌ عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ اور یہ تفریع ہے خاص کے حکم پر۔ أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ الْعَمَلَ، بھئی کس کے ساتھ یہ جڑا تھا بھئی؟ پہلے متن سے پہلے کیا آیا تھا؟ وَلِذٰلِكَ صَحَّ۔ تو اس کا تعلق بھی وَلِذٰلِكَ كَانَ الْمَهْرُ۔ تو اسی کے اعتبار سے اب ترجمہ کر رہے ہیں وَلِذٰلِكَ کو ساتھ ملا کر۔ اسی وجہ سے أَيْ لَامِ اجلیہ ہے لِذٰلِكَ کے اندر، کیا معنی ہوا؟ أَيْ لِأَجْلِ اس وجہ سے کہ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ۔ ذٰلِكَ کے ذریعے کس کی طرف اشارہ ہوا؟ خاص کا جو حکم بیان ہوا تھا اس کی طرف اشارہ ہوا کہ وہ جو عمل خاص، خاص پر کیا ہے عمل واجب ہے، وَلِذٰلِكَ اسی وجہ سے۔ کیا معنی اسی وجہ سے؟ یعنی کہ کیا حکم بیان

ہوا تھا پہلا؟ خاص پر عمل واجب ہے اس کی طرف اشارہ ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ خاص پر عمل واجب ہے وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ اور وہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا، كَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ مہر جو ہے وہ مقرر ہے کس کی جانب سے؟ شارع کی جانب سے۔ دیکھیے یہ متن اوپر والا اب اس کی تشریح شروع ہو گئی۔ شَرْعًا کا کیا معنی بتلایا؟ أَيْ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ یعنی شارع کی جانب سے مقرر ہے غَيْرَ مُضَافٍ تَقْدِيرُهُ إِلَى الْعِبَادِ منسوب، غَيْرَ مُضَافٍ منسوب نہیں ہے بندے کی طرف۔ بھئی کیا چیز منسوب نہیں ہے؟ بتایا تَقْدِيرُهُ بھئی اس کا مقرر کرنا وہ بندے کی طرف منسوب نہیں ہے بھئی۔

بَيَانُهُ بیان اس کا یہ ہے بھئی، بھئی یاد رکھیے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مہر کی مقدار مقرر کرنا یہ بندوں کی رائے کے سپرد ہے، جو وہ باہمی رضامندی سے جو بھی مہر طے کرنا چاہیں مہر طے کر سکتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ عقدِ نکاح عقدِ معاوضہ ہے بھئی۔ تو یہ بیع کی طرح ہوا، تو جیسے بیع عقدِ معاوضہ ہے اور عقدِ معاوضہ میں آپ جانتے ہیں جانبین جس ثمن پر بھی راضی ہو جائیں اس پر وہ اسے ثمن مقرر کر سکتے ہیں۔ تو یہاں پر بھی جانبین جس مقدار پر بھی راضی ہو جائیں اس کو بطورِ مہر کے مقرر کر سکتے ہیں بھئی۔

بَيَانُهُ بیان اس کا یہ ہے کہ أَنَّ تَقْدِيرَ الْمَهْرِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ مُفَوَّضٌ إِلَى رَأْيِ الْعِبَادِ وَاخْتِيَارِهِمْ بیان اس کا یہ ہے کہ مہر کا مقرر کرنا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ سپرد کیا گیا ہے بندوں کی رائے اور ان کے اختیار کے، بندوں کی رائے اور ان کے اختیار کے سپرد ہے وہ جو بھی مقرر کرنا چاہیں۔ فَكُلُّ مَا يَصْلُحُ ثَمَنًا يَصْلُحُ مَهْرًا عِنْدَهُ پس جو بھی چیز ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہو وہ صلاحیت رکھتی ہے مہر بننے کی بھی ان کے نزدیک بھئی۔

وَعِنْدَنَا ہمارے نزدیک بھئی، جب کہ ہمارے نزدیک یاد رکھیے مہر کی مقدار جو ہے مقرر ہے اللہ کی طرف سے، یہ البتہ جانبِ اکثر میں مقرر نہیں ہے بلکہ جانبِ اقل میں۔ اکثر مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے جتنا بھی مقرر کرنا چاہیں کر سکتے ہیں زیادہ سے زیادہ، لیکن کم سے کم مقدار مقرر ہے اور وہ دس درہم ہے۔ کم سے کم مقدار کیا ہے؟ دس درہم ہے، دس درہم سے کم مہر نہیں بھئی۔ دس درہم سے کم مہر نہیں۔

تو ہم وَعِنْدَنَا ہمارے نزدیک وَإِنْ كَانَ لَا يُقَدَّرُ فِي جَانِبِ الْأَكْثَرِ اگرچہ مہر کی مقدار مقرر نہیں ہے اکثر کی جانب یعنی زیادہ سے زیادہ کی لٰكِنْ يُقَدَّرُ فِي جَانِبِ الْأَقَلِّ لیکن جانبِ اقل میں کیا ہے؟ اقل میں وہ مقرر ہے وَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ أَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ اور وہ یہ کہ وہ دس درہم سے کم نہیں ہو گی عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ عمل کرتے ہوئے اللہ کے اس قول پر بھئی، ہم اللہ کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں۔ قَدْ اللہ فرماتے ہیں قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ تحقیق ہم جانتے ہیں وہ جو فَرَضْنَا ہم نے مقرر کیا ہے عَلَيْهِمْ ان خاوندوں پر فِي أَزْوَاجِهِمْ ان کی بیویوں کے بارے میں وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ اور وہ جن کے، وہ جن کے، جو ان کے دائیں ہاتھ جن کے مالک ہیں یعنی ان کی باندیاں بھئی۔ جو ہم نے مقرر کیا ان خاوندوں پر ان کی بیویوں کے بارے میں اور ان کی باندیوں کے بارے میں۔

أَيْ قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَّرْنَا دیکھو معنی کر دیا فَرَضْنَا کس معنی میں ہے؟ قَدَّرْنَا مقرر کرنے کے معنی میں، یعنی تحقیق ہم جانتے ہیں وہ جو ہم نے مقرر کیا ان خاوندوں پر فِي حَقِّ أَزْوَاجِهِمْ ان کی بیویوں کے بارے میں۔ جی اور وہ کیا ہے؟ وَهُوَ الْمَهْرُ کیا مقرر کیا اللہ تعالیٰ نے؟ مہر ہے۔ فَالْفَرْضُ لَفْظٌ خَاصٌّ تو فرض کیا ہے؟ ایک خاص لفظ ہے بھئی، وُضِعَ لِمَعْنَى التَّقْدِيرِ جس کو کس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے؟ تقدیر کے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے یعنی مقرر کرنا ہے اس کا معنی، اس معنی کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے بھئی۔

بھئی یاد رکھیے آگے آپ کو شارح بتلائیں گے کہ لغت کے اندر جو ہے اس کو وضع کیا گیا ہے ایجاب اور قطع کے لیے۔ لغت کے اعتبار سے یہ لفظ کس معنی کے لیے وضع ہے؟ ایجاب اور قطع کے لیے، واجب کرنا اور کاٹنا اس معنی کے لیے وضع ہے بھئی۔ تو بھئی یہاں تو اوپر پہلے ذکر ہوا کہ اس کو کس کے لیے، معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے؟ تقدیر کے معنی کے لیے، مقرر کرنے کے معنی کے لیے وضع ہے۔ یاد رکھو یہ فقہاء کی اصطلاح میں ہے، کس کی؟ فقہاء کی اصطلاح میں ہے بھئی۔ تو فقہاء کی اصطلاح میں یہ فرض کا لفظ کس معنی میں استعمال ہوتا ہے؟ زیادہ تر یہ مقرر کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ سمجھ میں آیا؟ چنانچہ کہتے ہیں بھئی فَرَضَ الْقَاضِي النَّفَقَةَ قاضی نے کیا کیا؟ نفقہ مقرر کیا۔ اسی طرح علمِ میراث بھئی جس کے اندر وارثوں کے مقررہ حصے بیان ہوتے ہیں اس کو کیا کہتے ہیں؟ ان مقررہ حصوں کو فرائض کہا جاتا ہے فرائض بھئی فرض کی جمع۔

تو معلوم ہوا اس کے معنی مقرر کرنے کے ہیں، تو گویا یہ حقیقتِ عرفیہ ہے یہ کیا ہے؟ یعنی اس فقہاء کے عرف میں اس، گویا اس لفظ کو اس معنی کے لیے وضع، یعنی شریعت میں گویا اس معنی کے لیے وضع ہے مقرر کرنے کے معنی کے لیے شریعت میں۔ تو کہتے ہیں فَالْفَرْضُ لَفْظٌ خَاصٌّ فرض کا لفظ خاص ہے وُضِعَ لِمَعْنَى التَّقْدِيرِ جس کو وضع کیا گیا ہے مقرر کرنے کے معنی کے لیے۔ وَكَذٰلِكَ ضَمِيرُ الْمُتَكَلِّمِ خَاصٌّ عَلَى مَا قَالُوا اور اسی طرح متکلم کی ضمیر بھی خاص ہے بنا بر اس کے جو علماء نے فرمایا ہے بھئی۔

متکلم کی ضمیر بھی کیا ہے؟ خاص ہے۔ بھئی اس پر اشکال ہوتا ہے کہ متکلم کی ضمیر بھئی أَنَا جو ہے وہ تو مذکر کے لیے بھی ہے اور مؤنث کے لیے بھی ہے۔ اسی طرح بھئی جو جمع کی ضمیر ہے متکلم کی وہ تو تثنیہ کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، جمع کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، مذکر کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، مؤنث کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، وہ خاص کیسے ہے بھئی؟ تو محشی جواب دیتے ہیں کہ بایں اعتبار خاص ہے یعنی کہ غائب اور مخاطب جب متکلم کہتے ہیں تو غائب اور مخاطب سے کیا ہوا؟ احتراز ہوا۔ یعنی غائب اور مخاطب کو یہ شامل نہیں ہے تو اس اعتبار سے یہ کیا ہے؟ خاص ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں متکلم کی ضمیر بھی خاص ہے، متکلم کی ضمیر بھئی وہ جو فَرَضْنَا کے ساتھ ملی ہوئی ہے نَا ضمیر بھئی۔

وَكَذَا الْإِسْنَادُ خَاصٌّ عِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيحِ اور اسی طرح اسناد بھی کیا ہے خاص کس کے نزدیک؟ صاحبِ توضیح کے

نزدیک بھئی۔ اسناد بھئی یعنی یہ مقرر کرنا شارع کی جانب سے ہے کسی اور کی طرف سے؟ فَرَضْنَا مقرر کیا، کس نے مقرر کیا؟ ہم نے، اللہ فرما رہے ہیں۔ تو شارع کی جانب ہوئی اس، مقرر کرنے کی نسبت اور اسناد کس کی طرف ہے؟ شارع کی طرف ہے، کسی اور کی طرف نہیں ہے تو یہ اسناد بھی خاص ہوئی بھئی۔ فَعُلِمَ پس یہ جان لیا گیا کہ أَنَّ الْمَهْرَ مُقَدَّرٌ فِي عِلْمِ اللهِ تَعَالَىٰ کہ مہر جو ہے وہ مقرر ہے اللہ کے علم میں وَقَدْ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اس کو بیان کیا، تحقیق اس کو بیان کیا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ساتھ لَا مَهْرَ أَقَلُّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ دس درہم سے کم مہر نہیں ہے بھئی۔ دس درہم سے کم مہر نہیں ہے بھئی۔

وَكَذَا نَقِيسُهُ عَلَى قَطْعِ الْيَدِ اسی طرح ہم اس کو قیاس کرتے ہیں قطعِ ید پر بھئی۔ قطعِ ید پر۔ ایک تو یہ حدیث آگئی لَا مَهْرَ أَقَلُّ مِنْ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ، اسی طرح قیاس بھی اس، ہمارا مؤید ہے ہم اس کو قیاس کرتے ہیں عَلَى قَطْعِ الْيَدِ بھئی کس پر؟ قطعِ ید پر لِأَنَّهُ أَيْضًا عِوَضُ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ اس لیے کہ وہ قطعِ ید جو ہے وہ بھی دس درہم کا عوض ہے بھئی دس درہم۔ معلوم بھئی آپ جانتے ہیں بھئی کوئی چوری کرلے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے لیکن ہر چوری پر نہیں وہ کم از کم کتنے مال کی چوری ہو؟ دس درہم کی چوری ہو تو پھر اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے بھئی۔ معلوم ہوا انسا، ایک انسانی عضو کی کم سے کم قیمت کتنی ہے؟ دس درہم ہے بھئی دس درہم ہے۔ اور یہ بات ہو رہی ہے نکاح کی تو نکاح کے اندر بھئی نکاح بھئی تو یہاں پر بھی مہر کم سے کم کتنا ہونا چاہیے؟ دس درہم ہونا چاہیے اس لیے کیونکہ یہ عوض ہے بضع کا اور وہ بھی ایک انسانی عضو ہے تو کم سے کم قیمت کتنی ہوئی؟ دس بھئی۔ تو عوض اس کا کم سے کم دس درہم ہوا۔

تو کہتے ہیں فَالتَّقْدِيرُ خَاصٌّ تو شارح فرماتے ہیں کہ تقدیر جو ہے وہ کیا ہے مقرر کرنا خاص ہوا وَإِنْ كَانَ الْمُقَدَّرُ مُجْمَلًا اگرچہ جو مقررہ مقدار ہے وہ کیا ہے؟ مجمل ہے۔ بھئی تقدیر تو خاص ہے یہ مقرر کرنا کس کی طرف سے ہے؟ اللہ کی طرف سے، لیکن کتنا مقرر ہے؟ یہ اجمال تھا اس اجمال کے لیے کیا چاہیے؟ بیان چاہیے تو حدیث اس کے لیے کیا بن گئی؟ بیان بن گئی۔ تو کہتے ہیں وَإِنْ كَانَ الْمُقَدَّرُ مُجْمَلًا مُحْتَاجًا إِلَى الْبَيَانِ اگرچہ مقدار جو ہے وہ مقررہ مقدار وہ مجمل ہے اور محتاج ہے بیان کی۔ وَهٰذَا فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ اور یہ جو ہم نے کہتے ہیں فرض بمعنی تقدیر کے کیا یہ کس کی اصطلاح میں ہے؟ فقہاء کی اصطلاح میں ہے۔ وَأَمَّا فِي اللُّغَةِ باقی لغت کے اندر فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِيجَابِ وَالْقَطْعِ یہ فرض کا لفظ حقیقت ہے ایجاب اور قطع کے معنی میں۔ اس کا معنی کیا آتا ہے؟ واجب کرنا اور کاٹنا۔

وَلِهٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ اور اسی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّ الْفَرْضَ هَاهُنَا بِمَعْنَى الْإِيجَابِ کہ یہاں فرض کس معنی میں ہے؟ ایجاب یعنی واجب کرنے کے معنی میں ہے مقرر کرنے کے معنی میں نہیں ہے، بِقَرِينَةِ تَعْدِيَتِهِ بِعَلَىٰ۔ جی قرینہ میں نے آپ کو بتلایا تھا کسے کہتے ہیں؟ هُوَ أَمْرٌ يُشِيرُ إِلَى الْمَطْلُوبِ وہ چیز جو مطلوب کی جانب اشارہ کر

رہی ہو بھئی۔ تو یہاں دو قرینے ہیں مولانا یا یوں کہیں یا دو دلیلیں موجود ہیں اس کے اندر بھئی، دو اس بات پر دو دلیلیں موجود ہیں۔ ایک دلیل کیا ہے تَعْدِيَتِهِ بِعَلَىٰ کہ اس فرض کو متعدی کیا گیا ہے کس کے ساتھ؟ عَلَىٰ، عَلَىٰ کے ساتھ اس کو متعدی کرنا یہ قرینہ ہے کہ یہ بمعنیٰ ایجاب کے ہے۔ اس لیے کہ فرض کے ساتھ فرض کا جب صلہ عَلَىٰ آئے، صلہ بھئی یعنی یاد رکھو فعل کے ساتھ جو حرفِ جر استعمال ہوتا ہے وہ اس کا صلہ کہلاتا ہے۔ تو جب فَرَضَ کا صلہ عَلَىٰ آئے تو یہ بمعنیٰ ایجاب کے ہوتا ہے واجب کرنے کے بھئی۔ چنانچہ عربی میں کہتے ہیں فَرَضْتُ عَلَيْهِ أَيْ أَوْجَبْتُ عَلَيْهِ یعنی میں نے اس پر کیا کر دیا؟ واجب کر دیا۔ تو یہ عَلَىٰ بتلا رہا ہے یہ فرض کس معنی میں ہے؟ واجب کرنے کے معنی میں ہے، ایجاب کے معنی میں ہے تو یہ پہلا قرینہ ہوا کہ ایجاب کے معنی میں ہے۔

وہ دوسرا وَعَطْفِ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ دوسرا کہ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ کا عطف ہے ازواج پر۔ کس پر عطف ہے؟ ازواج پر عطف ہے، جو ہم نے خاوندوں پر مقرر کیا ان کی بیویوں کے بارے میں اور ان کی باندیوں کے بارے میں۔ اور امام تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باندیوں کے بارے میں تو آپ جانتے ہی ہیں کہ باندی کا مہر اس کے آقا پر نہیں ہوتا بھئی، باندی کا مہر اس کے آقا پر نہیں ہوا کرتا اور یہاں پر باندیوں کا عطف ہو رہا ہے ازواج پر تو معلوم ہوا ان کی بھی بات آ گئی کہ ان کے لیے بھی کیا کیا ہے خاوندوں ان کے آقاؤں پر کیا کیا ہے؟ مقرر کیا ہے اور وہ مہر تو مقرر ہوتا نہیں ہاں ان کے لیے نفقہ اور کسوہ ہوتا ہے۔ سمجھ میں آیا؟ کھانا پینا اور ان کا لباس وغیرہ وہ خام وہ ان کے آقا کے ذمے واجب ہوتا ہے۔ تو جب باندیوں کا ذکر ہوا اور ان کا عطف ازواج پر ہوا تو یہ معلوم ہوا اس سے مراد مہر نہیں ہے بلکہ اس سے کیا مراد ہے؟ نفقہ اور کسوہ کیونکہ نفقہ اور کسوہ جیسے باندی کے لیے ہوتا ہے واجب اسی طرح بیوی کے لیے بھی واجب۔ معلوم ہوا یہاں مہر کی بات ہی نہیں چل رہی یہ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ کا لفظ جو آگیا اس نے بتلا دیا کہ یہاں مہر کی بات نہیں ہو رہی بلکہ کس کی بات ہو رہی ہے؟ نفقے اور کسوہ کی بات ہو رہی ہے بھئی۔

تو یہ کہتے ہیں یہ دوسرا قرینہ ہے کہتے ہیں وَعَطْفِ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ اور یہ عطف کرنا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ کو أَزْوَاجِهِمْ پر یہ دوسرا قرینہ ہے جو بتلاتا ہے کہ فرض یہاں کس معنی میں ہے؟ ایجاب کے معنی میں ہے، مقرر کرنے کے معنی میں نہیں کیونکہ باندیوں کے لیے تو کوئی مہر مقرر نہیں ہے بھئی۔ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ اس لیے کہ مہر جو ہے وہ مقرر نہیں ہے باندیوں کے حق میں، فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ النَّفَقَةَ وَالْكِسْوَةَ تو اس کے ذریعے مراد جو ہو گا کیا مراد ہو گا؟ نفقہ اور کسوہ، وَهُوَ وَاجِبٌ فِي حَقِّ الْأَزْوَاجِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ جَمِيعًا اور یہ نفقہ اور کسوہ یہ تو واجب ہے بیویوں کے حق میں بھی اور بیویوں اور باندیوں سب کے حق میں یہ واجب ہے۔ سمجھ میں آیا امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال سمجھ میں آیا بھئی؟

قُلْنَا ہم جواب دیتے ہیں تَعْدِيَتُهُ بِعَلَىٰ إِنَّمَا هُوَ لِتَضْمِينِ مَعْنَى الْإِيجَابِ کہ یہ جو اس کو لفظ کو فَرَضْنَا کو متعدی کرنا ہے عَلَىٰ کے ساتھ یہ اس وجہ سے کہ یہ متضمن ہے ایجاب کے معنی کو۔ بھئی تضمین آئی بھئی، تضمین یاد رکھو ایک فعل کے اندر

دوسرے فعل کے معنی کی رعایت رکھنا بھئی۔ ایک فعل آپ استعمال کرتے ہیں لیکن اس کے اندر دوسرے فعل کے معنی کی بھی رعایت رکھتے ہیں کہ اس کا معنی بھی ساتھ آجائے اور اس پر دلالت آگے آنے والا صلہ کرتا ہے۔ کیا کرتا ہے؟ آگے آنے والا حرفِ جر بتلاتا ہے، وہ حرفِ جر بتلائے گا بھئی اس فعل کا یہ صلہ تو نہیں آتا لیکن آپ یہ صلہ لے کر آئے ہیں معلوم ہوا آپ نے کیا کیا اس دوسرے فعل کے معنی کی رعایت رکھی ہے جس کا یہ صلہ آتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں بھی تضمین ہے۔

تو یہاں بھی تضمین ہے، فَرَضْنَا کا معنی مقرر کرنے کے ہیں لیکن اس میں ایجاب کے معنی کی بھی رعایت ملحوظ ہے، ایجاب کا معنی بھی یہاں مراد ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟ تضمین کس کو کہتے ہیں؟ ایک فعل کے اندر دوسرے فعل کے معنی کی رعایت رکھنا اور اس کا پتہ کس کے ذریعے چلتا ہے؟ صلہ، صلہ بتلاتا ہے بھئی کہ بھئی اس فعل کا تو یہ صلہ نہیں آتا اس معنی کے اعتبار سے، یہ معنی آیا تو معلوم ہوا دوسرے فعل کی بھی رعایت رکھی گئی۔

تو کہتے ہیں یہ جو اس کو متعدی کرنا ہے عَلٰی کے ساتھ إِنَّمَا هُوَ لِتَضْمِينِ مَعْنَى الْإِيجَابِ ایجاب کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے یعنی ایجاب کا معنی بھی ہے، تو گویا یوں ہوئی عبارت بھئی مَا فَرَضْنَا مُوجَبًا عَلَيْهِمْ جو ہم نے ان پر مقرر کیا اس طور پر کہ وہ ان پر واجب ہے۔

وَعَطْفُ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ بِتَقْدِيرِ فَرَضْنَا ثَانٍ اور یہ جو مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ کا عطف ہوا اور پھر آپ نے کیا کہا کہ عطف بتلا رہا ہے کہ یہاں مہر کی بات نہیں چل رہی بلکہ کس کی بات چل رہی ہے؟ نفقہ اور کسوہ کی، تو ہم جواب دیتے ہیں کہ بھئی یہ عطف اس پر ہے ہی نہیں بلکہ یہاں ایک فَرَضْنَا ثَانٍ مقدر ہے بھئی، یہاں ایک اور فَرَضْنَا نکالنا محذوف موجود ہے مولانا۔ سمجھ میں آیا؟ اور پھر جملے کا عطف جملے پر ہے۔ فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَفَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ، تو دو فَرَضْنَا ہیں یہاں۔ تو کہتے ہیں وَعَطْفُ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ بِتَقْدِيرِ فَرَضْنَا ثَانٍ اور مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ کا جو عطف ہے وہ فَرَضْنَا ثَانٍ کی تقدیر کے ساتھ ہے، أَيْ وَمَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ، دیکھو یہ نکال کر بتلایا کہ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ سے پہلے کیا نکالیں گے؟ فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ پہلے نکال لیں گے۔

عَلَى أَنْ يَكُونَ هٰذَا بِمَعْنَى أَوْجَبْنَا وَالْأَوَّلُ بِمَعْنَى قَدَّرْنَا بنا بر اس کے کہ یہ والا جو دوسرا فَرَضْنَا ہے یہ بمعنیٰ أَوْجَبْنَا کے ہو گا، واجب کرنے کے معنی میں ہے، وَالْأَوَّلُ بِمَعْنَى قَدَّرْنَا اور پہلا کس معنی میں ہے؟ قَدَّرْنَا کے معنی میں ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ بھئی دیکھیے امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا تھا وہ فرماتے ہیں کہ یہ جو مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ کا عطف ہے أَزْوَاجِهِمْ پر یہ بتلا رہا ہے کہ یہاں مہر کی بات چل ہی نہیں رہی اس لیے کہ باندیوں کے بارے میں تو بالاتفاق آقا پر کوئی مہر نہیں ہوتا بھئی۔ جی تو سمجھ میں آیا بھئی؟ تو وہ جواب دے رہے ہیں بھئی کہ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ کا عطف ازواج پر ہے ہی نہیں بلکہ یہاں کیا ہے؟ ایک اور فَرَضْنَا مقدر ہے۔ تو پوری کس طرح ہوئی آیت پوری بھئی محذوف عبارت نکال لیں قَدْ عَلِمْنَا مَا

فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَفَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ۔ تو یہاں ایک اور فَرَضْنَا ہے اور پھر یہ پورا جملہ ہو گا اور اس پورے جملے کا عطف کس پر ہے؟ ما قبل والے فَرَضْنَا پر ہے۔ تو دو فَرَضْنَا ہوئے اور پہلے فَرَضْنَا کا معنی ہے مقرر کرنا اور دوسرے فَرَضْنَا کا معنی کیا ہے؟ واجب کرنا، جو ہم نے ان پر واجب کیا ہے بھئی باندیوں کے لیے اور باندی کے لیے کیا واجب ہے؟ نفقہ اور کسوہ واجب ہے۔ جب کہ بیویوں کے لیے مقرر جو کیا ہے اور وہ کیا ہے؟ مہر ہے بھئی۔

هٰكَذَا قَالُوا اسی طرح علماء نے فرمایا ہے۔ شاید اس کے ذریعے کہتے ہیں بھئی شارح اشارہ کر رہے ہیں اس بات کی طرف بھئی کہ یہ احناف کی طرف سے جو جوابات دیے گئے وہ تکلفات سے خالی نہیں، تکلف کرنا پڑتا ہے بھئی۔ معلوم ہوا یہاں پر بھئی دلیل کیا ہوئی؟ ذرا کمزور ہے بھئی امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قوی ہے بھئی۔ جی لیکن میں نے بتایا یہ صرف اس قانون کے اعتبار سے ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ اور بھی بہت سے دلائل ہمارے پاس ہر ہر مسئلے میں بہت سے دلائل ہوتے ہیں لیکن یہاں بھئی وہ مختصر انہوں نے، انہوں نے کوئی مذاہب کے درمیان وہ کیا کہتے ہیں دلائل کی جنگ نہیں ہو رہی کہ اس مسئلے کے اندر جو دلیلیں ہیں وہ ساری ذکر کریں، بس ایک قانون ذکر ہوتا ہے اس قانون کے تحت کیا کس طرح دلیل بنتی ہے اس مسئلے کے لیے، تو یہ معنی نہیں کہ صرف یہی دلیل ہے اس کے علاوہ اور کوئی دلیل ہی نہیں، اس کے علاوہ بھی دلائل ہر ہر مسئلے میں بہت سے دلائل ہیں مولانا قرآن، حدیث وغیرہ۔ تو اسی لیے انہوں نے کہا چونکہ یہاں یہ بات کمزور تھی تو کہا هٰكَذَا قَالُوا اسی طرح علماء نے فرمایا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ دَلَائِلَ كُلٍّ مِنَ الْمَسَائِلِ الثَّلَاثِ پھر اس کے بعد ذکر فرمایا مصنف نے ان تینوں مسائل کے دلائل، تینوں مسائل میں سے ہر ایک کے دلائل ذکر فرمائے، فَقَالَ تو فرماتے ہیں عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ وَأَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ۔ بھئی پچھلے متن جو گزرے پیچھے متن کیا تین تفریعات جو آخری ذکر ہوئیں وَلِذٰلِكَ صرف متن متن دیکھیے وَلِذٰلِكَ صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ اور اسی وجہ سے خلع کے بعد طلاق کا واقع کرنا صحیح ہے، وَوَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوِّضَةِ اور اسی وجہ سے مہرِ مثل واجب ہو گا نفسِ عقد ہی کے ذریعے مفوضہ کے اندر، وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا شَرْعًا غَيْرَ مُضَافٍ إِلَى الْعَبْدِ اور اسی وجہ سے مہر جو ہے وہ مقررہ ہے شارع کی جانب سے بندے کی طرف اس کا مقرر کرنے کی نسبت نہیں ہے۔ دیکھو متن کے اندر کوئی دلیل ذکر نہیں ہوئی بھئی، وہ تو شارح نے نیچے پھر شرح کی اور اس کے اندر اس دلیل کو ذکر کیا۔ تو ماتن نے صرف تین مسائل ذکر کیے اور پھر اب آخر میں آ کر کیا کر رہے ہیں؟ ہر ایک کی دلیل ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ عمل کرتے ہوئے اللہ کے اس قول پر فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ، یہ دلیل ہے مولانا کس مسئلے کی؟ صَحَّ إِيقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ کہ خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے اللہ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے۔ وَأَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ یہ کس مسئلے کی دلیل ہے؟ وَوَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوِّضَةِ مفوضہ کے اندر نفسِ عقد سے ہی مہرِ مثل واجب ہو جائے گا اس دلیل سے کہ اللہ فرماتے ہیں أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ۔ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ یہ کس مسئلے کی دلیل ہے؟ وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا بھئی کہ مہر مقرر ہے اللہ کے اس قول کی وجہ سے قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ۔

فَقَوْلُهُ عَمَلًا تَعْلِيلٌ لِقَوْلِهِ صَحَّ، یہ علت بیان کر رہے ہیں ماتن کے قول صَحَّ کی۔ سمجھ میں آیا؟ صَحَّ یعنی یہ مفعول لہ ہے، مفعول لہ کس کو کہتے ہیں؟ جو ما قبل کی کیا بیان کرتا ہے؟ علت بیان کرتا ہے، تو یہ علت بیان کر رہے ہیں لِقَوْلِهِ ماتن کا قول جو صَحَّ إِلَى آخِرِهِ۔ عَلَى طَرِيقِ، آخ لفظ ہے یہ إِلَى آخِرِهِ سے بھئی مخفف تخفیف کی ہے۔ عَلَى طَرِيقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ بھئی کس طریقے پر ہے؟ یہ تعلیل طریقِ لف و نشرِ مرتب کے طریقے پر ہے۔ یاد رکھیے لف و نشر یہ علمِ بدیع کی اصطلاح ہے اگلے سال آپ ان شاء اللہ پڑھیں گے، علمِ بدیع میں لف و نشر کہتے ہیں کہ چند چیزوں کو پہلے ذکر کیا جائے دو، تین یا چار چیزیں اکٹھی ذکر کر دیں اور پھر ہر ایک سے متعلقہ کوئی بات آگے ذکر کر دی۔ تو جو پہلے چار پانچ چیزیں ذکر مثلاً کیں اس کو کہتے ہیں لف، اور اس کے بعد ہر ایک سے متعلقہ بات جو ذکر کی تفصیل جو بیان کی اس کو کیا کہتے ہیں؟ نشر کہتے ہیں۔ جیسے یہاں پہلے تین مسائل ذکر ہوئے اور پھر آگے ان کی کیا ذکر کر دیا؟ ہر ایک کی دلیل ذکر کر دی۔ تو جو پہلے تین مسئلے ذکر ہوئے وہ تھا لف، اور اب یہ جو تین دلیلیں ذکر ہوئیں یہ کیا ہے؟ نشر ہے۔ اور پھر یہ لف و نشر دو قسم پر ہے کہ لف کے اندر چیزوں کی جو ترتیب تھی نشر میں بھی وہی ترتیب ہو گی یا وہ ترتیب نہیں۔ اگر وہی ترتیب ہے مثلاً وہاں تین چیزیں ذکر تھیں نشر کے اندر بھی جو ان سے متعلقہ باتیں اسی ترتیب سے ہیں، پہلی بات کا تعلق پہلے سے، دوسری کا دوسرے سے، تیسری کا تیسرے سے، تو یہ لف و نشر مرتب ہے اور اگر نشر کے اندر ترتیب نہ ہو وہی لف والی تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ لف و نشر غیرِ مرتب کہتے ہیں بھئی لف و نشر غیرِ مرتب بھئی۔

تو یہاں ان تینوں کے دلائل ذکر کر دیے بھئی۔

فَقَوْلُهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ نَاظِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى پس اللہ تعالیٰ کا یہ قول جو ہے فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ یہ جو متن میں آیا نَاظِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى یہ دیکھنے والا ہے مسئلہ اولیٰ، پہلے مسئلہ کی طرف یعنی پہلے مسئلہ کے اعتبار سے ہے یعنی یہ اس کی دلیل ہے۔ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ اور اللہ کا یہ قول ہے جو ہے أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ جو متن میں آیا نَاظِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ یہ کس، کس کے اعتبار سے ہے؟ مسئلہ ثانیہ کے اعتبار سے ہے یعنی اس کی دلیل ہے۔ وَقَوْلُهُ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ نَاظِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّالِثَةِ اور قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ جو ہے یہ مسئلہ ثالثہ کے اعتبار سے ہے۔ وَقَدْ بَيَّنْتُ كُلَّ ذٰلِكَ بِالتَّفْصِيلِ تَحْتَ كُلِّ مَسْأَلَةٍ فَتَأَمَّلْ اور تحقیق میں نے بیان کر دیا ان میں سے ہر ایک کو تفصیل کے ساتھ ہر مسئلہ کے تحت فَتَأَمَّلْ پس آپ کیا کیجیے؟ غور کر لیجیے بھئی۔ شارح فرما رہے ہیں کہ میں ہر ایک کو تفصیل کے ساتھ بیان کر چکا ہوں بھئی۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهِ وَتَفْرِيعَاتِهِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ بَعْضَ أَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيعَةِ كَثِيرًا پھر جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے خاص کی تعریف سے اور اس کے حکم سے اور اس کی تفریعات سے تو انہوں نے ارادہ فرمایا کہ وہ بیان کر دیں اس خاص کی ان بعض انواع کو الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيعَةِ جو استعمال ہوتی ہیں شریعت کے اندر كَثِيرًا کثرت سے، وَهُوَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ اور وہ امر اور نہی ہیں۔ تو امر اور نہی یہ خاص کی اقسام ہیں کثرت سے استعمال ہوتی ہیں تو اب ان کا بیان کرنے لگے ہیں بھئی۔ اور پھر یاد رکھیے ان میں سے امر کو مقدم کریں گے بھئی، امر کو کیا

کریں گے؟ مقدم کریں گے۔ وجہ یہ کہ شریعت کا جو پہلا حکم آتا ہے وہ امر کے قبیل سے ہے اور وہ کیا ہے؟ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ بھئی، اے لوگو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ یہ امر کے قبیل سے ہے بھئی۔

فَقَالَ تو ماتن فرماتے ہیں وَمِنْهُ الْأَمْرُ خاص ہی میں سے امر بھی ہے۔ امر کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ افْعَلْ وہ قائل کا کہنا ہے کسی دوسرے کو عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ استعلاء کے طریقے پر یعنی اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے، اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے کسی کہنے والے کا دوسرے سے کہنا افْعَلْ، افْعَلْ کہنا۔ صورت معنی سمجھ میں آیا بھئی؟ استعلاء، استعلاء علو سے ہے بلند بھئی بلند سمجھنا یعنی بڑا سمجھنا۔

أَيْ مِنَ الْخَاصِّ الْأَمْرُ مِنْهُ ضمیر کا مرجع بتلایا، مِنْهُ کی ضمیر کس کو راجع؟ خاص کو، خاص میں سے امر ہے۔ يَعْنِي مُسَمَّى الْأَمْرِ لَا لَفْظَهُ یعنی مسمّیٰ امر مراد ہے لفظ یہ امر کا لفظ نہیں مراد بھئی، مسمّیٰ امر مراد ہے۔ بھئی دیکھیے امر، الف میم، ہمزہ میم را امر، یہ لفظ یہ حروف ملے کیا لفظ بنا؟ امر۔ اور یہ یاد رکھو یہ دلالت کرتا ہے وہ جو امر آپ پڑھتے ہیں، اِضْرِبْ یہ کیا ہے؟ امر ہے، اُنْصُرْ یہ کیا ہے؟ امر ہے، اِفْتَحْ یہ کیا ہے؟ امر ہے۔ تو یہ جو ہے یہ یعنی ایک ہوتا ہے اسم ایک ہے مسمّیٰ۔ مثلاً میں نے زید کہا تو آپ کے ذہن میں کس کا تصور آیا؟ ذاتِ زید کا، تو ذاتِ زید ہوئی مسمّیٰ اور زید کیا ہے؟ اسم۔ تو یہاں پر بھی امر کہا اور امر جب بھی امر بولا تو ذہن میں کیا آیا؟ وہ صیغہ آیا بھئی، کیا آیا؟ صیغہ آیا امر والا۔ تو معلوم ہوا امر جو ہے اسم ہے اور اس کا مسمّیٰ کیا ہے؟ وہ صیغہ ہے، اس کا مسمّیٰ کیا ہے؟ صیغہ ہے۔ سمجھ میں آیا؟ تو ایک ہوتا ہے اسم اور ایک کیا ہے؟ مسمّیٰ۔ تو امر بولیں تو ذہن کس چیز پر یہ دلالت کرتا ہے؟ اس صیغے پر دلالت کرتا ہے کس پر دلالت کرتا ہے؟ صیغے پر دلالت کرتا ہے۔

اچھا تو کہتے ہیں یہاں امر سے امر کا لفظ نہیں مراد بلکہ مسمّیٰ امر مراد ہے، یعنی وہ صیغہ مراد ہے جس پر یہ امر کیا کر رہا ہے؟ دلالت کر رہا ہے یعنی وہ اِضْرِبْ، اُنْصُرْ، اِشْرَبْ وغیرہ بھئی یہ صیغہ مراد ہے۔ تو امر سے امر کا لفظ نہیں مراد بلکہ کیا مراد ہے؟ مسمّیٰ امر مراد ہے یہی بات کر رہے ہیں، يَعْنِي مُسَمَّى الْأَمْرِ امر سے یعنی کہ مسمّیٰ امر مراد ہے لَا لَفْظَهُ اس کا یہ لفظِ امر مراد نہیں ہے۔ بھئی کیوں؟ مسمّیٰ امر کیوں مراد ہے؟ لفظِ امر کیوں نہیں مراد؟ دلیل ذکر کر رہے ہیں بھئی۔

کہتے ہیں لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ، بھئی دیکھیے بھئی آگے متن میں دیکھ لیجیے ذرا وَيَخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ اور اس امر کی مراد خاص ہے ایسے صیغے کے ساتھ جو اس مراد کے ساتھ لازم ہو بھئی، اور مرادِ امر سے کیا ہے؟ وجوب مراد ہے بھئی، امر کی مراد کیا ہے؟ وجوب، وہ کس لیے آیا کرتا ہے؟ وجوب کے لیے۔ اِضْرِبْ امر آیا، کیا معنی؟ کس لیے آیا؟ وجوب کے لیے یعنی کہ مخاطب سے کہا پٹائی کو کیا کیا جا رہا ہے؟ واجب کہ فلاں کی پٹائی کرو، تو معلوم ہوا امر کی مراد اس صیغے کی مراد کیا ہے؟ وجوب بھئی اس سے کیا معنی سمجھ میں آتا ہے؟ وجوب۔ اور یہاں پر وجوب کی بات کریں گے، اور اس وجوب پر یہ امر کا لفظ دلالت کر رہا ہے یا وہ صیغہ دلالت کر رہا ہے؟ جی؟ امر نے دلالت کی صیغے پر اور صیغہ جب بولو

گے وہ دلالت کرے گا کس چیز پر؟ وجوب پر، اور ہم نے بھی کس سے بحث کرنی ہے؟ یہی بات کرنی ہے کہ امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے، اور وجوب کا پتہ اس امر لفظ سے چل رہا ہے یا اس صیغے سے پتہ چل رہا ہے؟ اس صیغے سے پتہ چل رہا ہے، اس لیے کہا کہ امر سے امر کا لفظ مراد نہیں اس لیے کیونکہ اس کا مدلول تو صیغہ ہے اور ہم کس سے بحث کریں گے؟ جس کا مدلول کیا ہو؟ وجوب ہو اور وجوب کس کا مدلول ہے؟ اس صیغے کا مدلول ہے تو وہ، اور وہ صیغہ کیا ہے؟ مسمّیٰ امر ہے امر کا مدلول لفظِ امر کا۔

بات سب کو سمجھ میں آگئی؟ لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اس لیے کہ اس مسمّیٰ امر پر یعنی اس صیغے پر یہ بات صادق آتی ہے کہ أَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ کہ وہ ایسا لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہے ایک معلوم معنی کے لیے، وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوبِ اور وہ طلب کرنا ہے کس طریقے پر؟ وجوب، تو یہ طلب کا وجوب کے طریقے پر جو طلب ہے یہ اس صیغے کا مدلول ہے اس لفظِ امر کا مدلول نہیں ہے بھئی۔

وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ يُرَادُ بِهِ الْمَقُولُ اور قول مصدر ہے مراد اس سے جو ہے مقول ہے، لِأَنَّ الْأَمْرَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَلْفَاظِ اس لیے کہ امر جو ہے الفاظ کی اقسام میں سے ہے بھئی۔ کس کی اقسام میں سے ہے؟ الفاظ کی اقسام میں سے ہے اس لیے کیونکہ انہوں نے بتایا امر کیا ہے؟ امر وہ صیغہ ہے اور وہ صیغہ کس قبیل سے ہے؟ الفاظ کی قبیل سے ہے سمجھ میں آیا؟ دیکھیے بھئی ذرا متن دوبارہ پیچھے دیکھیے انہوں نے کہا وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ، وَهُوَ، هُوَ کے ذریعے اشارہ ہے امر کی طرف اور امر سے کیا مراد ہے؟ صیغہ یعنی مسمّیٰ امر کیا مراد ہے؟ مسمّیٰ امر، وہ اِضْرِبْ، اُنْصُرْ وغیرہ اور اِضْرِبْ، اُنْصُرْ کس قبیل سے ہیں؟ لفظ کی قبیل سے ہیں تو معلوم ہوا هُوَ جو ہے یہ کس قبیل سے ہے؟ لفظ کی قبیل سے، اور آگے خبر آرہی ہے

قَوْلُ الْقَائِلِ، اور قول تو مصدر ہے، قول تو کیا ہے؟ مصدر ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو وہ مصدر تو نہیں ہے بھئی وہ جو وہ تو صیغہ ہے، لفظ ہے بھئی۔ تو لہٰذا یہاں خبر کا حمل مبتدا پر صحیح نہیں بنتا، یا یوں کہہ لو آسان لفظوں میں کہ هُوَ ہے ذات اور قَوْل ہے مصدر، اور مصدر کا حمل ذات پر نہیں ہوتا۔ تو جواب دے رہے ہیں کہ یہ قَوْل بمعنیٰ مَقُول کے ہے کیونکہ آپ جانتے ہیں مصدر کبھی اسمِ فاعل کے معنی میں ہوتا ہے کبھی اسمِ مفعول کے معنی میں، تو یہاں قول مصدر کس معنی میں ہے؟ قول بمعنیٰ مقول اسمِ مفعول کے معنی میں ہے، یعنی وہ جس کو بولا گیا ہو اور بولا گیا کس کو ہے؟ صیغے کو، لفظ ہی کو بولا گیا ہے بھئی، تو معلوم ہوا حمل صحیح ہوا۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ يُرَادُ بِهِ الْمَقُولُ قول مصدر ہے ارادہ کیا گیا ہے اس کے ذریعے مقول کا لِأَنَّ الْأَمْرَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَلْفَاظِ اس لیے کہ امر کس کی اقسام میں سے ہے؟ الفاظ کی اقسام میں سے ہے بھئی۔

وَهُوَ جِنْسٌ بھئی اور یہ جنس ہے بھئی۔ قَوْلُ الْقَائِلِ کیا ہے؟ جنس ہے، يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ یہ ہر لفظ کو شامل ہے کیونکہ جو لفظ بھی ہے وہ مقول ہے بھئی، تو وہ اس کے تحت داخل ہو گیا، جو بھی لفظ ہے وہ کیا ہے؟ مقول ہے اور انہوں نے کہا

قَوْلُ الْقَائِلِ أَيْ مَقُولُ الْقَائِلِ کسی کہنے والے کا کہا ہوا، تو ہر لفظ اس میں داخل ہو گیا تو یہ جنس ہوا۔

وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ اور ماتن کا جو قول ہے عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الِالْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ اس کے ذریعے التماس اور دعا نکل جاتے ہیں۔ یاد رکھیے ایک ہے امر، ایک ہے التماس، ایک ہے دعا۔ اس دعا کی بھی یہی تعریف ہے، التماس کی بھی یہی تعریف ہے، امر کی بھی یہی تعریف ہے بس درمیان میں جو آیا نا عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ یہ قید الگ الگ ہے سب میں۔ امر میں کیا قید انہوں نے ذکر کر دی؟ کس طریقے پر ہوتا ہے امر؟ استعلاء، اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے۔ اور اگر عَلَى سَبِيلِ الْخُضُوعِ ہو، خضوع عاجزی کے طریقے پر تو یہ دعا ہے، یہ کیا ہے؟ دعا ہے۔ اور اگر عَلَى سَبِيلِ التَّسَاوِي ہو، عَلَى سَبِيلِ المساواۃ ہو بھئی برابری کے طریقے پر تو پھر یہ ہے اس کو التماس کہا جاتا ہے، کیا کہا جاتا ہے؟ التماس۔

بھئی دیکھیے آپ اپنے سے کسی چھوٹے کو اگر کہتے ہیں کسی کام کا کہتے ہیں اور وہ صیغہ بولتے ہیں، کیا بولتے ہیں؟ صیغہ بولتے ہیں وہی والا بھئی اِفْعَلْ، چھوٹے کو کہتے ہیں تو یہ کس طریقے پر آپ نے کہا؟ استعلاء کے طریقے پر اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے کہا لہٰذا یہ کیا کہلائے گا؟ امر۔ لیکن اپنے کسی برابر کے ساتھی کو کہتے ہیں کہ بھئی یہ کام کر دو وہی صیغہ بولتے ہیں لیکن یہ کیا اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے کہا یا برابر کے طور طریقے پر کہا؟ یہ ساتھی ہے اس کو ایک کام کہہ دیا تو اس کو امر نہیں کہتے بلکہ کیا کہتے ہیں؟ التماس کہا جاتا ہے، اور اگر اپنے آپ کو عاجز سمجھتے ہوئے کہا جائے جیسے آپ دعا کرتے ہیں اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي اے اللہ میری مغفرت فرما تو دیکھو اِغْفِرْ یہ وہی صیغہ آگیا لیکن یہ کس طریقے پر ہے؟ عاجزی کے طریقے پر ہے تو اس کو کیا کہا جاتا ہے؟ دعا کہا جاتا ہے۔

تو لہٰذا جب شارح نے قید لگا دی عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ تو یہ پہلی فصل ہے، اس کے ذریعے کون خارج ہو گئے؟ التماس اور دعا کیونکہ وہ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ نہیں ہوتے۔ تو کہتے ہیں وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الِالْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ ماتن کا قول جو ہے عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ اس کے ذریعے نکل جاتے ہیں التماس اور دعا، وَبَقِيَ فِيهِ النَّهْيُ اور اس کے اندر کیا باقی رہتا ہے؟ نہی باقی رہتی ہے دَاخِلًا داخل ہو کر یعنی وہ اس کے اندر ہی داخل باقی رہتی ہے۔ فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ افْعَلْ پس وہ نکل گئی ماتن کے قول افْعَلْ کے ذریعے کیونکہ نہی میں بھی کسی کو کہا جاتا ہے، استعلاء کے طریقے پر ہوتی ہے لیکن افْعَلْ نہیں ہوتا بلکہ لَا تَفْعَلْ ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا بھئی قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ یہ کیا ہے؟ جنس ہے۔ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ یہ فصلِ اول ہے اس کے ذریعے دعا اور التماس خارج ہوئے، اور افْعَلْ یہ فصلِ ثانی ہے اس کے ذریعے نہی خارج ہوئی۔

وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ افْعَلْ یہ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں ایک اعتراض کا کہ بھئی افْعَلْ کے ذریعے یہ تو صرف کس کو شامل ہوا؟ صرف ثلاثی مجرد سے جو آئے وہ بنے گا افْعَلْ، ثلاثی مزید سے جو صیغے آئیں گے وہ تو اس میں داخل، رباعی مجرد، رباعی مزید والے صیغے بھی اس میں داخل نہیں، نیز پھر افْعَلْ یہ تو صرف مخاطب کے امر کا صیغہ ہے حالانکہ امر کے صیغے متکلم کے لیے بھی آتے ہیں وہ لام کے ساتھ آتے ہیں لِأَفْعَلْ، لِنَفْعَلْ۔ اسی طرح غائب کے لیے بھی آتے ہیں لِيَفْعَلْ چاہیے کہ اسے

یہ کرے، سمجھ میں آیا؟ تو امر کے صیغے تو ان کے لیے بھی آتے ہیں وہ تو اس سے خارج ہوئے۔ تو بتلانے لگے ہیں بھئی کہ بھئی افْعَلْ سے صرف یہ افْعَلْ صیغہ مراد نہیں ہے دیکھیے خود بتلا رہے ہیں وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ افْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمُضَارِعِ عَلَى هٰذِهِ الطَّرِيقَةِ ہر وہ صیغہ ہے جو مشتق ہو کس سے؟ مضارع سے عَلَى هٰذِهِ الطَّرِيقَةِ اسی طریقے پر یعنی امر بنانے کے طریقے پر جو بھی صیغہ مضارع سے مشتق ہو گا وہ سارے اس میں مراد ہیں۔ تو لہٰذا ثلاثی مزید کے بھی آ گئے اس کے اندر داخل ہو گئے، متکلم والے بھی داخل ہو گئے اور غائب والے بھی اور مزید والے بھی سارے داخل ہو گئے۔ سَوَاءٌ كَانَ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا برابر ہے کہ وہ حاضر ہو یا غائب ہو أَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوفًا أَوْ مَجْهُولًا اور یا متکلم ہو یا معروف ہو یا مجہول ہو، وَلٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ مِنْهُ إِيجَابَ الْفِعْلِ۔

اچھا بھئی شارح نے آپ کو بتلایا کہ افْعَلْ سے ہر وہ صیغہ مراد ہے جو مشتق ہو مضارع سے اسی طریقے پر یعنی جو امر بنانے کا معروف طریقہ ہے معلوم طریقہ ہے چاہے وہ حاضر ہو یا غائب ہو یا متکلم ہو معروف ہو یا مجہول ہو۔ وَلٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ مِنْهُ إِيجَابَ الْفِعْلِ وَيَعُدَّ الْقَائِلُ نَفْسَهُ عَالِيًا لیکن اس شرط کے ساتھ، دو شرطیں ذکر کریں گے مولانا، ایک شرط یہ کہ اس کے ذریعے فعل کا ایجاب مقصود ہو۔ امر کے ذریعے کیا ہے؟ اس صیغے کے ذریعے ہاں اس صیغے کے ذریعے ایک تو فعل کا ایجاب مقصود ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ کہنے والا اپنے آپ کو بڑا سمجھے بھئی، دو شرطیں ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو کہتے ہیں وَلٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ مِنْهُ إِيجَابَ الْفِعْلِ لیکن اس شرط پر کہ اس سے جو ہے صیغے کے ذریعے مقصود جو ہے فعل کو واجب کرنا ہو، وَيَعُدَّ الْقَائِلُ نَفْسَهُ عَالِيًا اور شمار کرے کہنے والا اپنے آپ کو عالی بھئی بلند شمار کرے بڑا شمار کرے سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ أَوْ لَا برابر ہے کہ وہ واقع میں بڑا ہو یا بڑا نہ ہو۔ بڑا ہو یا نہ ہو اس سے بحث نہیں ہے بات یہ کہ کس طریقے پر کرے؟ اپنے آپ کو بڑا سمجھتے ہوئے۔ وَلِهٰذَا نُسِبَ إِلَى سُوءِ الْأَدَبِ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا اور اسی وجہ سے نسبت کی جاتی ہے سوءِ ادب یعنی بے ادبی کی طرف اگر وہ بڑا نہ ہو۔ وہ بڑا نہ ہو بھئی۔ بھئی سمجھ میں آیا؟ معلوم ہوا انہوں نے کہا بھئی اسی وجہ سے بے ادبی کی طرف نسبت کی جاتی ہے اگر وہ بڑا نہ ہو، معلوم ہوا کہ اس میں عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ کی قید معتبر ہے کس کے اندر؟ امر کے اندر عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ کی قید معتبر ہے۔ اگر یہ قید معتبر نہ ہوتی تو اس کو بے ادبی کوئی نہ سمجھتا لیکن اس کو بے ادبی سمجھا جاتا ہے جب ہو چھوٹا اور بڑے سے اس طریقے پر بات کرے تو اس کو کیا سمجھا جاتا ہے؟ بے ادبی۔ معلوم ہوا

امر کے اندر کون سی شرط ملحوظ ہے؟ استعلاء کی قید ملحوظ ہے مولانا۔

وَبِمَا ذَكَرْنَا انْدَفَعَ مَا قِيلَ کہتے ہیں جو ہم نے یہ تقریر ذکر کی بھئی اس کے ذریعے دور ہو گیا وہ جو کہا گیا ہے بھئی ایک اعتراض آگے ذکر کریں گے کہ وہ اعتراض بھی دور ہو گیا۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ بھئی امر سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر آپ کی امر سے مراد اہلِ عربیت کی اصطلاح مراد ہے تو پھر عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ کی قید درست نہیں، یا یوں کہو کہ اگر آپ اس

سے اہلِ عربیت کی اصطلاح مراد لیتے ہیں تو بھی بات درست نہیں بنتی اگر آپ اس سے اصولیین کی اصطلاح مراد لیتے ہیں تو بھی بات درست نہیں۔ اہلِ عربیت کی اصطلاح مراد لیں بھئی تو پھر اس صورت میں کہتے ہیں بات اس لیے درست نہیں کہ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ کی قید صحیح نہیں اس لیے کہ اہلِ عربیت عرب والے جو ہیں وہ تو استعلاء کے طریقے پر ہو یا استعلاء کے طریقے پر نہ ہو سب کو کیا کہتے ہیں؟ امر کہتے ہیں، دعا کو بھی کیا کہتے ہیں؟ امر ہے، اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي آپ کہتے ہیں یا نہیں ہے بھئی؟ یہ اِغْفِرْ کیا ہے؟ امر ہے، امر کا صیغہ ہے بھئی، اسی طرح التماس کو بھی وہ کیا کہتے ہیں؟ امر ہی کہتے ہیں، تو معلوم ہوا خرابی کیا آئی کہ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ کی قید صحیح نہیں۔ اور اگر اس سے آپ کی مراد اصولیین کی اصطلاح ہے تو پھر اس صورت کے اندر بھئی اس میں تہدید اور تعجیز داخل ہو جاتے ہیں۔ تہدید کا معنی دھمکی دینا، تعجیز کا معنی عاجز کرنا بھئی۔ تہدید کا کیا معنی؟ دھمکی دینا اور تعجیز کا کیا معنی؟ عاجز کرنا۔ مثلاً بھئی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ تم عمل کرو جو چاہو، تو اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ یہ امر ہے اجازت دی جا رہی ہے اور جو بھی چاہیں کرنا وہ ان پر واجب ہے بلکہ یہ بطورِ دھمکی کے اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں کفار، تو یہ جو اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ اللہ فرما رہے ہیں یہ بطورِ دھمکی کے دعوت و تبلیغ کے باوجود تم لوگ ایمان نہیں لاتے تو جو چاہے عمل کرتے رہو لوٹ کر بالآخر تمہیں ہمارے ہی پاس آنا ہے۔ امر آیا اعْمَلُوا لیکن کس اعتبار سے ہے یہ؟ ہاں بطورِ تہدید کے ہے۔ اسی طرح بطورِ تعجیز کے بھی آتا ہے جیسے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ کہ تم لے آؤ اس جیسی کوئی سورت، اس جیسی کوئی سورت ہی لے آؤ، تو یہ کیا ان پر واجب کیا جا رہا ہے کہ وہ اس جیسی سورت لے کر آئیں؟ جی؟ بلکہ ان کو عاجز کیا جا رہا ہے مطلب لے آؤ تم اور کبھی بھی ایسا نہیں ہو سکتا کہ تم ایسی کیا ہو کوئی سورت لے آؤ بھئی۔

تو کہتے ہیں ہماری جو تقریر ہے اس سے یہ اشکال رفع ہو گیا اس لیے کہ ہم نے کیا کہا تھا کہ اس میں کون سی قید معتبر ہے؟ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ کی بھی شرط ہے اور دوسری کیا شرط تھی کہ اس میں کیا ہو مقصود؟ فعل کا واجب کرنا مقصود ہو بھئی، فعل کا واجب کرنا مقصود ہو۔ تو ہماری بحث ہے علمِ اصولِ فقہ میں تو یہاں اصولِ فقہ ہی کی اصطلاح مراد ہے، اس پر اشکال ہوا تھا پھر تو اس میں تہدید بھی داخل ہو گئے، تعجیز بھی کیونکہ وہ بھی عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ ہیں تو اس میں کیا داخل ہو گئے؟ تہدید اور تعجیز بھی داخل ہو گئے اس لیے کیونکہ وہ استعلاء کے طریقے پر ہیں حالانکہ ان کو تو داخل نہیں ہونا چاہیے۔ تو شارح نے بتلایا بھئی کہ ہماری جو تقریر تھی وہ اگر آپ کے ذہن میں ہو تو یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے اس لیے کہ وہاں ہم نے کہا تھا کہ کس شرط پر ہے کہ مقصود کیا ہونا چاہیے امر کے ذریعے؟ فعل کا ایجاب مقصود ہونا چاہیے اور تہدید اور تعجیز کے اندر فعل کا ایجاب مقصود نہیں لہٰذا وہ اس کے اندر داخل ہی نہیں ہوئے۔

تو کہتے ہیں وَبِمَا ذَكَرْنَا اور وہ جو ہم نے ذکر کیا انْدَفَعَ مَا قِيلَ دور ہو گیا اس کے ذریعے وہ جو کہا گیا ہے کہ إِنْ أُرِيدَ بِهِ اصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ کہ اگر اس کے ذریعے ارادہ کیا گیا ہے اہلِ عربیت کی اصطلاح

کا تو کوئی ضرورت نہیں عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ کہنے کی لِأَنَّ الِالْتِمَاسَ وَالدُّعَاءَ أَيْضًا أَمْرٌ عِنْدَهُمْ اس لیے کہ التماس اور دعا یہ بھی ان کے نزدیک امر ہی ہیں تو ان کو نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ اصْطِلَاحُ الْأُصُولِ اور اس کے ذریعے اگر اصولِ فقہ کی اصطلاح کا ارادہ کیا گیا ہے فَيَصْدُقُ عَلَى مَا أُرِيدَ بِهِ التَّهْدِيدُ وَالتَّعْجِيزُ تو پھر اس صورت میں یہ صادق آتی ہے اس صیغے پر بھی جس کے ذریعے کس کا ارادہ کیا جائے؟ تہدید اور تعجیز کا لِأَنَّهُ أَيْضًا عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ اس لیے کہ وہ بھی استعلاء ہی کے طریقے پر ہوتا ہے۔ تو اس تو یہ جو ہم نے تقریر ذکر کی اس کے ذریعے یہ اعتراض کیا ہوا؟ پس رفع ہو گیا، دور ہو گیا۔

کس طرح؟ خود بتلا رہے ہیں وَذٰلِكَ لِأَنَّا نَتَكَلَّمُ عَلَى الِاصْطِلَاحِ الْأُصُولِيِّ اور وہ اس وجہ سے کہ ہم کلام کر رہے ہیں اصولِ فقہ کی اصطلاح پر وَلَيْسَ الْمَقْصُودُ مُجَرَّدَ الِاسْتِعْلَاءِ اور محض استعلاء مقصود نہیں ہے بَلْ إِلْزَامُ الْفِعْلِ بلکہ فعل کا لازم کرنا بھی مقصود ہوتا ہے، وَذَا لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلَى الْوُجُوبِ اور یہ الزامِ فعل صادق نہیں آتا مگر کس پر؟ وجوب پر ہی صادق آتا ہے وجوب میں الزامِ فعل ہوتا ہے اس کے علاوہ میں نہیں، بِخِلَافِ التَّهْدِيدِ وَالتَّعْجِيزِ بخلاف تہدید اور تعجیز کے کہ اس میں وجوب نہیں ہوتا بھئی، بِخِلَافِ التَّهْدِيدِ وَالتَّعْجِيزِ وَنَحْوِهِمَا یا اس جیسی اور چیزیں۔

وَيَخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ اور خاص ہے مُرَادُهُ امر کی مراد خاص ہے، مختص ہے امر کی مراد بِصِيغَةٍ ایسے صیغے کے ساتھ لَازِمَةٍ جو کیا ہے؟ لازم ہے یعنی اس مراد کے ساتھ لازم ہے۔

بَيَانٌ لِكَوْنِ الْأَمْرِ خَاصًّا دیکھیے بھئی آگے ذرا ترجمہ تھوڑا دیکھ لیں پھر تشریح کرتے ہیں۔ بَيَانٌ لِكَوْنِ الْأَمْرِ خَاصًّا یہ بیان ہے اس بات کا کہ امر کیا ہے؟ خاص ہے۔ يَعْنِي يَخْتَصُّ مُرَادُ الْأَمْرِ یعنی امر کی مراد وہ خاص ہے بھئی امر کی مراد کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْوُجُوبُ وہ وجوب ہے۔ تو امر کی مراد یعنی وجوب خاص ہے بِصِيغَةٍ ایسے صیغے کے ساتھ لَازِمَةٍ لِلْمُرَادِ جو لازم ہے اس مراد کے ساتھ، وَالْغَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الِاخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ اور غرض اس کے ذریعے بیان کرنا ہے جانبین سے اختصاص کو۔ جانبین سے کیا کرنا ہے؟ ماتن یہ جو عبارت لے کر آئے، ماتن کے اس قول کے ذریعے غرض کیا ہے مقصود کیا ہے؟ جانبین سے اختصاص کو بیان کرنا ہے۔ جانبین سے اختصاص کا کیا معنی؟

بھئی دیکھیے ایک ہے لفظ ایک ہے معنی، ایک ہے لفظ اور ایک ہے معنی۔ تو لفظ وہ صیغہ اور معنی وہ اس کی مراد بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لفظ جو ہے بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ صیغہ وہ معنی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے بھئی اس صیغے کے ساتھ خاص ہوتا ہے، مراد کیا ہوتی ہے اس صیغے کے ساتھ خاص ہوتی ہے یعنی اسی سے سمجھ میں آتی ہے اور کسی چیز سے نہیں۔ اور بعض اوقات جو ہوتا ہے لفظ میں عموم ہوتا ہے یا معنی کے اندر عموم ہوتا ہے۔ لفظ کے اندر عموم ہوتا ہے یعنی وہ اس سے صرف وہ صرف وجوب پر ہی دلالت نہیں کرتا اور چیزوں پر بھی دلالت کرتا ہے۔ اور کبھی معنی کے اندر عموم ہوتا ہے کہ معنی صرف اسی لفظ سے نہیں سمجھ آ رہا بلکہ کسی اور چیز سے بھی سمجھ میں آتا ہے۔ بھئی دیکھیے یہاں سے

دراصل مقصدیہ ہے ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک وجوب صرف اس صیغے سے ثابت ہوتا ہے، وجوب کس سے ثابت ہوتا ہے؟ اس صیغے سے ثابت ہوتا ہے۔

جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب اس صیغے سے بھی ثابت ہوتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی ثابت ہوتا ہے، یہ بعض شوافع کا مذہب ہے۔ تو بعض شوافع کیا کہتے ہیں؟ اس صیغے کے ذریعے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے ذریعے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اور اسی طرح بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ صیغۂ امر صرف وجوب کے لیے نہیں آتا بلکہ یہ وجوب کے لیے بھی آتا ہے، ندب کے لیے بھی آتا ہے اور اباحت کے لیے بھی آتا ہے۔ اباحت اور ندب جانتے ہیں یا نہیں بھئی؟ مباح اسے کہتے ہیں، مباح وہ فعل جس کا کرنا جائز ہو، یعنی اس کے کرنے پر ثواب کوئی نہیں اور چھوڑنے پر سزا کوئی نہیں مباح کا۔ اور ایک ہے مندوب، مندوب وہ ہے جس میں کرنے پر ثواب ہوتا ہے لیکن چھوڑنے پر سزا کوئی نہیں ہوتی بھئی، اسے کیا کہا جاتا ہے؟ مندوب۔

تو بعض علماء فرماتے ہیں بھئی کہ امر جو ہے یہ مشترک، امر کا صیغہ مشترک ہے ان تینوں معانی کے اندر بھئی، یہ وجوب کے لیے بھی آتا ہے، ندب کے لیے بھی آتا ہے اور اباحت کے لیے بھی آتا ہے، وجوب، ندب اور اباحت۔ معلوم ہوا وہ اشتراک کے قائل ہیں کہ یہ صیغہ کیا ہے؟ مشترک ہے ان تین معانی میں بھئی، کبھی وجوب کے لیے ہو گا، کبھی ندب کے لیے ہو گا اور کبھی اباحت کے لیے ہو گا بھئی۔ یہ ہیں اشتراک والے بھئی۔ جب کہ بعض شوافع فرماتے ہیں کہ جیسے امر، یہ صیغہ وجوب کے لیے ہے اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی کس کے لیے ہے؟ وجوب کے لیے ہے، تو معلوم ہوا یہ لوگ ترادف کے قائل ہیں، یعنی ان کے نزدیک امر اور فعلِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مترادف ہیں، جیسے امر سے وجوب آتا ہے اسی طرح فعلِ نبی سے بھی کیا آتا ہے؟ وجوب آیا کرتا ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

تو لہٰذا اب شارح ان کو رد کرنا چاہتے ہیں بھئی، ترادف کی بھی نفی کرنا چاہتے ہیں اشتراک کی بھی بھئی۔ اشتراک کی نفی کیسے ہو گی؟ کہ ہم کیا کہیں؟ کہ یہ صیغہ صرف کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے۔ جب ہم یہ کہیں گے تو معلوم ہوا ندب اور اباحت کے لیے نہیں، تو اشتراک کی نفی ہو جائے گی۔ اور جب ہم یہ کہیں گے کہ یہ صرف اسی صیغے سے وجوب آتا ہے تو ترادف کی نفی ہو جائے گی، معلوم ہوا فعلِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وجوب نہیں آتا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہاں مقصد ہے اب مصنف جو ہیں وہ نفی کرنا چاہتے ہیں ترادف کی بھی اور اشتراک کی بھی بھئی۔ ترادف میں پھر ذرا دہرا لو بھئی اشتراک کی نفی کیسے ہو گی؟ کیا کہیں ہم؟ یہ صیغہ صرف کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے، معلوم ہوا ندب اور اباحت کے لیے نہیں، تو اشتراک کی نفی ہو گئی۔ اور ترادف کی نفی کیسے ہو گی؟ کہ ہم کیا کہیں؟ کہ وجوب صرف اسی صیغے سے آتا ہے، یہ صیغہ صرف وجوب کے لیے آتا ہے اس سے کس کی نفی؟ اشتراک کی، اور وجوب صرف اسی صیغے سے آتا ہے

اس سے کس کی نفی ہو جائے گی؟ ترادف کی نفی ہو جائے گی، معلوم ہوا وجوب صرف اس صیغے سے آرہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب نہیں آئے گا بھئی۔

تو مقصدیہ ہے بھئی ان کا۔ اب اس کے لیے ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان کیا ہو؟ اختصاص ہو۔ کیا ضروری ہے؟ اختصاص ہو، یعنی یہ صیغہ جب بھی آئے گا کس معنی کے لیے آئے گا؟ وجوب، اور وجوب جب بھی آئے گا کس کے ساتھ آئے گا؟ اس صیغے کے ساتھ۔ معلوم ہوا یہ صیغہ لازم ہے کس کے ساتھ؟ وجوب کے ساتھ اور وجوب لازم ہے اس صیغے کے ساتھ۔ جب ہم کہیں گے یہ وجوب، یہ صیغہ لازم ہے کس کے ساتھ؟ اس، یا یوں کہیں اس صیغے کے ساتھ لازم کیا ہے؟ وجوب لازم ہے معلوم ہوا اباحت اور ندب ہاں اباحت اور استحباب اس سے کیا ہوا؟ نکل گیا، اور جب ہم کیا کہیں گے کہ وجوب خاص ہے کس کے ساتھ؟ صیغہ، تو کس کی نفی ہو جائے گی؟ ترادف کی بھئی ترادف کی۔ تو اب اختصاص بتلانا ہے کہ یہ صیغہ خاص ہے وجوب کے ساتھ اور وجوب خاص ہے اس صیغے کے ساتھ، تو یہی بیان کرنا چاہتے ہیں۔

کہتے ہیں وَالْغَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الِاخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ اور غرض اس قول کے ذریعے بیان کرنا ہے اختصاص کو مِنَ الْجَانِبَيْنِ دونوں جانب سے، یعنی مراد اور صیغے کے درمیان اختصاص ہے، یہ مراد خاص ہے اس صیغے کے ساتھ اور یہ صیغہ خاص ہے اس مراد کے ساتھ۔ أَيْ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوُجُوبِ یعنی امر نہیں ہو گا مگر کس لیے؟ وجوب کے لیے، وَلَا يَثْبُتُ الْوُجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ اور امر، وجوب ثابت نہیں ہو گا مگر کس سے؟ امر سے ہی، دُونَ الْفِعْلِ نہ کہ فعل سے، فَيَكُونُ نَفْيًا لِلِاشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ جَمِيعًا تو اس صورت میں یہ نفی ہو جائے گی اشتراک اور ترادف دونوں کی۔

اب وہ تقریر کریں گے کس طرح ترادف کی نفی ہے اور کس طرح اشتراک کی نفی ہے۔ وَذٰلِكَ اور یہ جو اشتراک اور ترادف کی نفی ہے وہ کس طرح ہے کہ بِأَنْ يُقَالَ بایں طور کہ یوں کہا جائے، دو تقریریں کریں گے شارح بھئی دو تقریریں کریں گے، دونوں تقریروں کے ذریعے اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی کرنی ہے بھئی۔ بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ إِنَّ دُخُولَ الْبَاءِ هَاهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ کہ یہ جو متن کی عبارت آئی وَيَخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ یہاں پر یہ جو با کا داخل ہونا ہے وہ کس پر ہے؟ مختص پر کس پر؟ مختص پر داخل ہے۔ بھئی ایک ہوتا ہے مختص ایک ہوتا ہے مختص بہ، وہ چیز جو دوسری کے ساتھ خاص ہو تو یہ جو چیز دوسری کے ساتھ خاص ہے مختص ہے، خاص ہے یہ کہیں گے مختص اور جس چیز کے ساتھ خاص ہے اس کو کیا کہیں گے؟ مختص بہ۔ تو یہاں پر جو با داخل ہوئی وہ مختص پر داخل ہوئی ہے، عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِمْ عربوں کے اس قول کے طریقے پر یعنی یوں کہا جاتا ہے عرب یوں کہتے ہیں خَصَصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ فلاں کو میں نے خاص کیا ذکر کے ساتھ، فلاں کو خاص کیا ذکر۔ اب مفہوم پہ توجہ رکھنا، کیا معنی ہے؟ خاص کیا یعنی اپنے ذکر کو اس کے ساتھ خاص کر دیا، اپنے ذکر کو اس کے ساتھ خاص، یعنی اب اس کے علاوہ کسی اور کا ذکر نہیں۔ تو کس کو خاص کیا؟ اپنے ذکر کو، کس کے ساتھ خاص کیا؟ اس فلاں کے ساتھ، فلاں کے ساتھ۔ تو مختص کون ہوا؟ ذکر، اور ذکر کس پر، ذکر پر کیا داخل ہو رہی ہے؟

با، معلوم ہوا ذکر ہوا مختص اور وہ فلاں کیا ہوا با سے ما قبل والا؟ مختص بہ۔

اب متن میں دیکھو، با کس پر داخل ہے؟ صیغے پر، معلوم ہوا صیغہ کون ہے؟ مختص ہے وہ صیغہ خاص ہے، اور مختص بہ کون ہے؟ مُرَادُہٗ یعنی اس کی مراد یعنی کہ وجوب، معلوم ہوا وہ صیغہ خاص ہے کس کے ساتھ؟ وجوب کے ساتھ۔ ترجمہ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جی تو یہاں پر معلوم ہوا با داخل ہوئی ہے کس پر؟ مختص پر، یعنی کہنا یہ چاہتے ہیں بھئی ویسے تو ما قبل والا مختص ہوتا ہے اور با جس پر داخل ہو وہ کیا ہوتا ہے؟ مختص بہ، لیکن یہاں پر عربوں کا یہ، اس طریقے پر عرب کلام کرتے ہیں خَصَصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ میں نے فلاں کو اپنے ذکر کے ساتھ خاص کر دیا، معلوم اور اس کلام کے اندر با کس پر داخل کر دیتے ہیں؟ مختص پر۔ تو اصل کلام میں ہوتا ہے مختص پہلے ہوتا ہے اور با کا مدخول مختص بہ ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھار جس پر با داخل ہو وہ کیا ہوتا ہے؟ مختص اور ما قبل والا کیا ہوتا ہے؟ مختص بہ۔ تو پہلی تقریر اسی پر مبنی ہے کہ با کے مدخول کو مختص بنائیں گے اور ما قبل کو مختص بہ، دوسری تقریر میں جا کر بتلائیں گے کہ ما قبل کو مختص بنائیں گے اور ما بعد کو مختص بہ۔

تو یہاں پر با داخل ہوئی ہے مختص پر عربوں کے اس قول کے طریقے پر خَصَصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ فَتَكُونُ الصِّيغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوُجُوبِ تو صیغہ کیا ہو گا؟ با کس پر داخل ہے؟ صیغے پر، معلوم ہوا وہ صیغہ کیا ہے؟ مختص۔ تو معلوم، تو وہ صیغہ مختص ہو گا وجوب کے ساتھ، دُونَ الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ نہ کہ اباحت اور ندب کے۔ جب وہ صیغہ مختص ہے خاص ہے وجوب کے ساتھ تو معلوم ہوا اباحت اور ندب کس لیے، کے لیے وہ نہیں آئے گا، تو کس کی نفی ہو گئی؟ اشتراک کی نفی ہو گئی۔ وَهٰذَا نَفْيٌ لِلِاشْتِرَاكِ اور یہ کیا ہے؟ اشتراک کی نفی ہے۔

آگے وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ اور آگے ماتن کا جو قول ہے لَازِمَةٍ اس کا معنی یہ ہے کہ أَنَّ الصِّيغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ کہ وہ صیغہ لازم ہے بھئی کس چیز کے ساتھ لازم ہے؟ لِلْمُرَادِ اس مراد یعنی اس، اور مراد کیا ہے؟ وجوب، معلوم ہوا یہ صیغہ لازم ہے کس کے ساتھ؟ وجوب کے ساتھ، وجوب کے ساتھ۔ وہ صیغہ کیا ہے؟ کیا ترجمہ کیا ابھی؟ وَالصِّيغَةُ، بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ لِلْمُرَادِ بھئی وہ صیغہ لازم ہے کس کے ساتھ؟ مراد کے، اور مراد سے کیا مراد ہے؟ وجوب۔ وہ صیغہ لازم ہے کس کے ساتھ؟ وجوب کے ساتھ۔ معلوم ہوا جب بھی وجوب آئے گا اس، وہاں کیا ہو گا؟ یہ صیغہ ہو گا یہ اس کے ساتھ لازم ہے، معلوم ہوا اسی صیغے سے وجوب آئے گا فعل کے ذریعے وجوب نہیں آئے گا۔ تو کس کی نفی ہو گئی؟ ترادف کی نفی ہو گئی بھئی، وہ تو کہتے تھے فعل بھی وجوب کے لیے ہے اور یہ صیغہ بھی وجوب کے لیے لیکن جب انہوں نے کہہ دیا کہ یہ صیغہ وجوب کے ساتھ خاص ہے معلوم ہوا جب بھی وجوب ہو گا اس کے ساتھ کیا لازم ہے؟ یہ صیغہ بھی ہو گا، یہ صیغہ بھی ہو گا یہ لازم ہے اس کے ساتھ بھئی، تو معلوم ہوا اسی صیغے کے ذریعے وجوب آئے گا فعل کے ذریعے نہیں آئے گا۔

تو وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ لَازِمَةٍ أَنَّ الصِّيغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ، تو جی یہاں دیکھو وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ لَازِمَةٍ بھی پڑھ سکتے ہیں لَازِمَةً

بھی پڑھ سکتے ہیں۔ لَازِمَةٍ پڑھیں تو یہ وہ اعرابِ حکائی ہے یعنی متن کی، متن کو ذکر کر رہے ہیں نا تو وہاں یہ حکایت کر رہے ہیں، یہ قَوْلِهِ کے ذریعے لَازِمَةٍ کے ذریعے کیا کر رہے ہیں؟ اس متن کی حکایت کر رہے ہیں، تو یہ ہوئی حکایت وہ ہوا محکی عنہ جس سے حکایت کی جا رہی ہے اور وہاں پر صیغہ کا لَازِمَةٍ کا لفظ کیا تھا؟ لَازِمَةٍ آیا تھا مجرور تھا تو یہاں بھی اس حکایت میں بھی اسی طرح پڑھ لو، کیا کر لو؟ اسی طرح پڑھ لو لَازِمَةٍ بھی پڑھ سکتے ہیں تو اس کو کہتے ہیں اعرابِ حکائی، کیا کہتے ہیں؟ اعرابِ حکائی، یعنی جیسے استعمال ہوا تھا وہی اعراب رکھا ہم نے اسی کے مطابق رکھا اعراب نہیں بدلا بھئی۔ اور ایک ہے کہ آپ اس کو لَازِمَةً پڑھیں اور اس کو قول کے لیے مفعول بنا دیں مقولہ بنا دیں، کیا بنا دیں؟ مقولہ، اور مقولہ کیا ہوتا ہے؟ مفعول ہوتا ہے وہ منصوب ہوتا ہے۔ تو کہتے ہیں وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ لَازِمَةٍ یا لَازِمَةً تو معنی یہ ہے لازم کا کہ أَنَّ الصِّيغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ کہ وہ صیغہ لازم ہے اس مراد یعنی وجوب کے ساتھ لازم ہے وَلَا تَنْفَكُّ عَنْهُ اور اس سے جدا نہیں ہوتا، وَلَا يَكُونُ الْمُرَادُ مَفْهُومًا مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ اور یہ مراد مفہوم نہیں ہوتی اس صیغے کے علاوہ سے وَهُوَ الْفِعْلُ صیغے کے علاوہ سے کون مراد ہے؟ وَهُوَ الْفِعْلُ وہ فعل ہے، یعنی فعل سے یہ مراد مفہوم نہیں ہوتی یعنی فعل کے ذریعے وجوب مفہوم نہیں ہوتا، وَهٰذَا نَفْيُ التَّرَادُفِ تو یہ اور یہ کس کی نفی ہے؟ ترادف کی نفی ہے۔ تو دیکھا یہ تقریر کی جس کے ذریعے اشتراک کی بھی نفی ہو گئی اور ترادف کی بھی نفی ہو گئی۔

أَوْ يُقَالُ، أَوْ يُقَالُ یہ بھی اوپر جو جواب دینا، تقریر شروع کی تھی وَذٰلِكَ بِأَنْ يُقَالَ تو یہ يُقَالُ اسی پر عطف ہے أَنْ کے تحت ہے مولانا۔ أَوْ يُقَالُ یا یوں کہا جائے کہ إِنَّ الْبَاءَ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمُخْتَصِّ بِهِ کہ با کس پر داخل ہو رہی ہے؟ مختص بہ پر داخل ہو رہی ہے كَمَا هُوَ أَصْلُهَا جیسے کہ اس کی اصل ہے۔ اچھا، بھئی دیکھو اوپر متن پہ ذرا ترجمے پہ غور کرنا، پہلے کے مطابق ہم نے کیا کیا تھا وَيَخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ کہ وہ صیغہ خاص ہے کس کے ساتھ؟ مراد۔ اب اس طرح اب دوسری طرح وَيَخْتَصُّ مُرَادُهُ وہ مراد یعنی وجوب خاص ہے اس صیغہ کے ساتھ، اپنی اصل پر برقرار رکھو۔ اچھا، أَيْ لَا يُفْهَمُ هٰذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ الصِّيغَةِ بھئی کیا معنی؟ متن پہ ذرا نظر رکھو وہ مراد، مراد سے کیا مراد ہے؟ وجوب، وہ وجوب خاص ہے صیغہ کے ساتھ، معلوم ہوا وجوب صیغے کے بغیر کہیں اور سے مفہوم نہیں ہوتا، معلوم ہوا فعل سے وجوب مفہوم نہیں ہوتا، تو کس کی نفی ہو گئی؟ ترادف کی نفی ہو گئی۔ وہ وجوب خاص ہے صیغہ کے ساتھ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو معلوم ہوا فعل سے وجوب مفہوم نہیں ہوتا تو ترادف کی نفی ہو گئی۔ أَيْ لَا يُفْهَمُ هٰذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ الصِّيغَةِ یعنی مفہوم نہیں ہوتی وہ مراد بغیر صیغہ کے، صیغے کے علاوہ کے ذریعے، اور اس صیغے کے علاوہ کون ہے؟ وَهُوَ الْفِعْلُ وہ فعل ہے، فَيَكُونُ هُوَ نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ تو یہ ترادف کی نفی ہو گی۔

ثُمَّ قَوْلُهُ لَازِمَةٍ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْأَعَمِّ پھر ماتن کا قول جو لَازِمَةٍ ہے، اب یاد رکھو لازم دو قسم پر ہے، ایک لازمِ مساوی ہے ایک لازمِ اعم ہے بھئی۔ لازمِ مساوی اس کو کہتے ہیں کہ جہاں ملزوم ہو وہاں لازم ہو اور جہاں لازم ہو وہاں ملزوم ہو۔ جیسے حیوان، انسان اور ناطق۔ جہاں انسان ہے کیا ہے؟ ناطق ہے وہ، اور جہاں ناطق ہے وہاں انسان بھئی،

تو انسان کے ساتھ کیا لازم ہے؟ ناطق، اور ناطق کے ساتھ کیا لازم ہے؟ انسان۔ تو یہاں دونوں ایک دوسرے کے ساتھ لازم ہیں اور کون سا لازم ہے؟ مساوی۔ کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ ناطق تو ہو لیکن انسان نہ ہو؟ یا انسان تو ہو لیکن ناطق نہ ہو؟ ایسا نہیں، اس کو کیا کہتے ہیں؟ لازمِ مساوی، یعنی وہ لازم اس چیز کے اس ملزوم کے بغیر کسی اور کے ساتھ نہیں آتا، جب بھی وہ لازم آئے گا اسی ملزوم کے ساتھ آئے گا، یہ ملزوم جب آئے گا وہ لازم بھی آجائے گا، اور یہ لازم کسی اور کے ساتھ نہیں آتا اس کو کہتے ہیں لازمِ مساوی۔ اور ایک ہوتا ہے لازمِ اعم بھئی، لازمِ اعم وہ ہے جو ایک چیز کے ساتھ لازم ہے لیکن اس کے علاوہ اور چیزوں کے ساتھ بھی آتا ہے جیسے روشنی سورج کے ساتھ بھئی۔ روشنی سورج کے ساتھ کیا ہے؟ لازم ہے لیکن یہ لازمِ اعم ہے بھئی، اس لیے دیکھو سورج جب بھی ہو گا کیا پائی جائے گی؟ روشنی، یہ اس کے ساتھ لازم ہے، لیکن روشنی جب بھی ہو سورج کا پایا جانا ضروری نہیں، دیکھو رات کو آپ بلب جلاتے ہیں، سمجھ میں آیا موم بتی جلاتے ہیں اب روشنی تو ہے لیکن سورج نہیں۔ تو یہ لازمِ مساوی ہے یہ روشنی سورج کے لیے یا لازمِ اعم ہے؟ لازمِ اعم ہے، سورج کے ساتھ لازم ہے لیکن صرف سورج ہی کے ساتھ پائی جائے ایسا نہیں اس کے بغیر بھی پائی جائے گی۔ تو اب یہاں دیکھیے کہتے ہیں لازم کی بات کرنے لگے ہیں۔

ثُمَّ قَوْلُهُ لَازِمَةٍ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْأَعَمِّ اگر لازم کو محمول کیا جائے لازمِ اعم پر فَيَكُونُ هُوَ أَيْضًا نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ تو اس صورت میں بھی یہ ترادف ہی کی نفی ہو گی، کس کی نفی ہو گی؟ ترادف کی نفی ہو گی، لِأَنَّ الْمَلْزُومَ لَا يُوجَدُ بِدُونِ اللَّازِمِ اس لیے کہ ملزوم نہیں پایا جائے گا کس کے بغیر؟ لازم کے۔ دیکھو متن پہ نظر رکھو وہ صیغہ لازم ہو اس مراد کے ساتھ، وہ صیغہ کیا ہو؟ ایسا صیغہ جو کہ لازم ہے اس مراد کے ساتھ، اور لازم کون سا لازم مراد لے رہے ہیں؟ لازمِ اعم، یعنی جب بھی وجوب آئے گا اس کے ساتھ کیا ہو گا؟ یہ صیغہ لازم، یہ صیغہ کیا ہے؟ صیغے کو

لازم بنانا ہے نا، تو جب بھی وجوب ہو گا اس کے ساتھ یہ صیغہ لازم ہے لیکن یہ صیغہ وجوب کے بغیر بھی ہو سکتا ہے، لازمِ اعم ہے نا۔ تو اس وجوب کے ساتھ تو صیغہ لازم ہے لیکن صیغہ اس وجوب کے ساتھ لازم اس کے بغیر بھی پایا جا سکتا ہے، تو اشتراک کی نفی ہوئی؟ اشتراک کی تو نفی نہیں ہوئی۔ کیا ترجمہ پھر غور کرو۔ یہ صیغہ کس کے ساتھ لازم ہے؟ وجوب کے ساتھ، یعنی وجوب جب بھی آئے گا کس کے ذریعے آئے گا؟ اسی صیغے کے ذریعے آئے گا معلوم ہوا فعل کے ذریعے کبھی بھی وجوب، تو کس کی نفی ہوئی؟ ترادف کی نفی ہوئی لیکن اشتراک کی نفی نہیں ہوئی، سمجھ میں آیا؟ تو یہ ترادف کی نفی ہو گئی بھئی۔

اچھا، اچھا ثُمَّ قَوْلُهُ لَازِمَةٍ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْأَعَمِّ اگر اس کو محمول کیا جائے لازمِ اعم پر فَيَكُونُ هُوَ أَيْضًا نَفْيًا

لِلتَّرَادُفِ تو اس صورت میں یہ بھی کس کی نفی ہو گی؟ ترادف کی، لِأَنَّ الْمَلْزُومَ لَا يُوجَدُ بِدُونِ اللَّازِمِ اس لیے کہ ملزوم جو ہے لَا يُوجَدُ بِدُونِ اللَّازِمِ وہ پایا نہیں جاتا بغیر لازم کے۔ ملزوم جب بھی ہو گا کیا پایا جائے گا؟ لازم، لیکن لازم تو ہے اعم، لازم جب بھی پایا جائے ملزوم کا پایا جانا ضروری نہیں۔ فَلَا يُفْهَمُ نَفْيُ الِاشْتِرَاكِ قَطُّ تو اس سے مفہوم نہیں ہوتی اشتراک کی نفی کبھی بھی، اس سے کبھی بھی اشتراک کی نفی مفہوم نہیں۔ دیکھو تو دو باتیں آگئیں، وَيَخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ خاص ہے وہ مراد یعنی وجوب خاص ہے کس کے ساتھ؟ اس صیغے کے ساتھ، معلوم ہوا وجوب جب بھی آئے گا کس کے ساتھ آئے گا؟ صیغے کے ساتھ آئے گا معلوم ہوا فعل کے ساتھ، کس کی نفی ہوئی؟ ترادف کی نفی ہوئی۔ اور آگے کہا لَازِمَةٍ سے کیا مراد ہے؟ لازمِ اعم، یعنی وہ صیغہ لازم ہے کس کے ساتھ؟ وجوب کے ساتھ، یعنی وجوب جب بھی پایا جائے گا کیا آئے گا؟ یہ صیغہ، لیکن یہ لازم کون سا ہے؟ اعم، اس وجوب کے علاوہ بھی یہ پایا جا سکتا ہے، تو یہاں پر بھی صرف ترادف ہی، پہلے بھی ترادف کی نفی تھی اب بھی کس کی نفی ہو گئی؟ ترادف ہی کی نفی ہوئی، اشتراک کی نفی نہیں ہوئی۔

تو کہتے ہیں فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِي پس مناسب یہ ہے کہ یہاں پر لازم کو محمول کیا جائے کس پر؟ لازمِ مساوی پر۔ لازمِ مساوی کسے کہتے ہیں؟ کہ ملزوم پایا جائے گا تو لازم ہے، ملزوم نہیں تو لازم بھی نہیں، اور لازم جب بھی پایا جائے گا تو کس کے ساتھ ہو گا؟ اسی ملزوم کے ساتھ ہو گا کسی اور کے ساتھ نہیں۔ تو یہاں پر بھی یہ صیغہ لازم ہے، ایسا صیغہ جو لازم ہے کس کے ساتھ؟ وجوب کے ساتھ، معلوم ہوا صیغہ وجوب کے ساتھ لازم ہے، جب بھی آئے گا وجوب جب بھی آئے گا کس کے کس کی؟ اس صیغے کے ساتھ، اور یہ صیغہ بھی کیا کون سا لازم ہے؟ لازمِ مساوی ہے معلوم ہوا یہ لازم کسی اور کے اعم نہیں کسی اور کے ساتھ نہیں آئے گا جب بھی آئے گا اس کے ساتھ کیا آئے گا؟ یہ وجوب آئے گا۔ تو لہٰذا جب ہم اس کو محمول کر لیں گے لازمِ مساوی پر تو اس صورت میں ترادف کی بھی نفی ہو گئی اور اشتراک کی بھی نفی ہو گئی۔ سمجھ میں آیا؟ کس طرح نفی ہوئی دونوں کی؟ دیکھو یہ صیغہ کیا ہے؟ کس کے ساتھ؟ وجوب کے ساتھ لازم ہے یعنی وجوب جب بھی آئے گا کس کے ذریعے آئے گا؟ معلوم ہوا فعل کے ذریعے نہیں آئے گا، تو کس کی نفی ہوئی؟ ترادف کی، اور اشتراک کی بھی نفی ہو گئی کہ یہ صیغہ کون سا لازم ہے؟ لازمِ مساوی ہے، معلوم ہوا یہ صیغہ جب بھی ہو گا اس کے ساتھ کیا آئے گا؟ وجوب آئے گا بھئی، یہ نہیں ہو سکتا صیغہ ہو اور وجوب نہ آئے، تو معلوم ہوا یہ اس کے ساتھ لازم ہے تو ندب اور اباحت کی کیا ہو گئی؟ نفی، تو دونوں کی اکٹھی نفی ہو گئی۔

تو کہتے ہیں فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِي مناسب یہ ہے کہ اس لازم کو محمول کیا جائے لازمِ مساوی پر، أَيْ لَا يُوجَدُ الْمُرَادُ بِدُونِ الصِّيغَةِ وَلَا الصِّيغَةُ بِدُونِ الْمُرَادِ یعنی نہیں پائی جاتی وہ مراد یعنی وجوب نہیں پایا جاتا بغیر صیغے کے،

اور نہ ہی صیغہ پایا جاتا ہے بغیر اس مراد کے یعنی وجوب کے بغیر۔ فَقَدْ فُهِمَ حِينَئِذٍ نَفْيُ التَّرَادُفِ وَالِاشْتِرَاكِ جَمِيعًا كِنَايَةً تو تحقیق سمجھی جائے گی اس وقت ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی کِنایہ کے طریقے پر، کس طریقے پر؟ کنایہ کے طریقے پر۔ بھئی صراحتاً تو انہوں نے نہیں کہا بھئی کہ وجوب کے لیے صرف یہ صیغہ وجوب کے لیے آئے گا فعل نہیں، اگر یوں کہتے پھر تو صراحتاً تھا، صراحتاً انہوں نے کوئی کہا؟ اور صراحتاً کوئی یہ کہا کہ یہ صیغہ ندب اور اباحت کے لیے نہیں آئے گا؟ تو کنایتاً کہا، کیا کہا اس سے؟ کنایتاً کہا کنایتاً بات مفہوم ہو رہی ہے۔

اچھا، اب پہلے ایک دفعہ کنایتاً بات کر دی، اب آگے تصریح بھی کریں گے اس کی۔ کہتے ہیں ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذٰلِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا پھر اس کے بعد اس نفیِ ترادف کی قصداً تصریح بھی کر دی فَقَالَ تو فرمایا حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا یہاں تک کہ فعل موجب یعنی ایجاب کرنے والا نہیں ہو گا، جب فعل ایجاب کرنے والا نہیں یہ کس کی نفی کر دی؟ کون سے مذہب کی؟ ترادف کی، کس کی نفی کر دی؟ فعل ایجاب کرنے والا نہیں ہے معلوم ہوا ایجاب کرنے والا صرف کون ہے؟ صیغہ ہے، صیغہ ہے صرف وہ تو۔ آگے چل کر بھئی وہ نفی کریں گے اشتراک کی بھی صراحتاً فی الحال اسی پر بحث کریں گے۔

کہتے ہیں أَيْ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوصًا بِالصِّيغَةِ جب وہ مراد مخصوص ہے صیغے کے ساتھ لَا يَكُونُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوجِبًا عَلَى الْأُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مُوَاظَبَةٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو حضور علیہ السلام کا جو فعل ہے وہ ایجاب کرنے والا نہیں ہو گا امت پر غیرِ مواظبتِ علیہ السلام حضور علیہ السلام کی مواظبت کے بغیر۔ یہاں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وہ واجب نہیں ہو گا امت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مواظبت یعنی پابندی کے بغیر اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پابندی کے ساتھ وہ فعل کیا ہو، لیکن علماء لکھتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پابندی سے ایک فعل کرنا یہ بھی اس کے واجب ہونے کی دلیل نہیں ہے، ہاں اگر پابندی سے کیا ہو اور چھوڑنے سے منع کیا ہو یہ کس چیز کی دلیل ہے؟ وجوب کی، لیکن پھر بھی یہ جو وجوب مفہوم ہو رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت سے مفہوم نہیں ہو رہا بلکہ وہ جو کیا کیا؟ چھوڑنے سے جو منع کیا جا رہا ہے، چھوڑنے سے جب منع کیا جا رہا ہے تو معلوم ہوا اس کے کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے تو وجوب پھر بھی کس سے آیا؟ صیغے سے ہی آیا۔

خِلَافًا لِبَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ بخلاف بعض اصحابِ شافعی رحمہ اللہ کے فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ اس لیے کہ وہ کہتے ہیں إِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا مُوجِبٌ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی ایجاب کرنے والا ہے، إِمَّا لِأَنَّهُ أَمْرٌ وَكُلُّ أَمْرٍ لِلْوُجُوبِ یا اس لیے کیونکہ یہ بھی امر ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی کیا ہے؟ امر۔ بھئی یہ عَلَى سَبِيلِ التَّرَقِّي کہتے ہیں بھئی ترقی کے طریقے پر، فعل کو باقاعدہ امر کی ایک قسم ہی بنا دیا کہ امر دو قسم پر ہے ایک وہ صیغہ ہے اور ایک فعلِ نبی ہے، ایک صیغہ ہے اور ایک فعلِ نبی ہے۔ تو صیغے کے ساتھ ساتھ فعل کو بھی کس کی قسم بنا دیا؟ امر کی قسم بنا دیا ترقی کرتے ہوئے، اور دوسرا قول تنزل کے طریقے پر ہے ذرا نیچے آ گئے اور کہا کہ ہاں ٹھیک ہے امر تو یہ صیغہ ہی صیغہ ہی ہے

لیکن اس صیغے سے کیا آتا ہے؟ وجوب، اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی کیا آتا ہے؟ وجوب۔ تو دیکھو دوسرا قول ذرا نیچے اتر کر ہے، پہلے قول میں تو کہا تھا کہ وہ فعل امر ہی کتنی قسم پر ہے؟ دو قسم پر، ایک وہ صیغہ کی صورت میں اور ایک وہ فعل کی صورت میں، اور دوسرا ذرا نیچے آ گئے کہ ٹھیک ہے وہ امر کی قسم تو نہیں لیکن جیسے وجوب مفہوم ہوتا ہے صیغے سے اسی طرح وجوب مفہوم ہوتا ہے اس فعلِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی۔ جی تو خود بتلا رہے ہیں إِمَّا لِأَنَّهُ أَمْرٌ وَكُلُّ أَمْرٍ لِلْوُجُوبِ اس لیے کہ یا تو وہ فعل وہ امر ہے وَكُلُّ أَمْرٍ لِلْوُجُوبِ اور ہر امر کس لیے آیا کرتا ہے؟ وجوب کے لیے، وَإِمَّا لِأَنَّهُ مُشَارِكٌ لِلْأَمْرِ الْقَوْلِيِّ فِي حُكْمِ الْوُجُوبِ یا اس لیے کہ وہ امرِ قولی کے ساتھ...

شریک ہے کس چیز کے اندر؟ حکمِ وجوب کے اندر۔

وَهٰذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِي كُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور یہ اختلاف ہمارے اور ان کے درمیان ہے ہر اس فعل کے، میں جو نہ ہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بطورِ سہو کے، مَا لَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بطورِ سہو کے، یعنی بھول چوک میں نہ ہوا ہو، بھول چوک میں ہوا ہو تو اس میں تو بالاتفاق ہمارے نزدیک بھی وجوب نہیں ان کے نزدیک بھی وجوب اس میں نہیں۔ اسی طرح وَلَا طَبْعًا لَهُ اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بطورِ طبیعت کے ہو جیسے کھانا پینا وغیرہ تو یہ بھی اس قسم کا جو فعل ہو گا وہ بھی جیسے ہمارے نزدیک تو ہے ہی نہیں وجوب کے لیے ان کے نزدیک بھی وہ وجوب کے لیے نہیں ہو گا۔ وَلَا مَخْصُوصًا بِهِ اور نہ ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ وہ فعل مخصوص ہو بھئی، ورنہ بعض افعال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہیں جیسے تہجد حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض ہے بھئی، اور جیسے بھئی چار شادیوں سے زیادہ کی اجازت ہونا یہ بھی مخصوص ہے کس کے ساتھ؟ تو تہجد کا فرض ہونا یہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے اور چار سے زیادہ نکاح کی اجازت یہ بھی کس کے ساتھ مخصوص ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ، تو اس قسم کے فعل میں تو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ وجوب کے لیے نہیں ہے اور ہم تو پہلے سے قائل ہیں کہ فعل وجوب کے لیے نہیں ہے۔ جی تو ان افعال میں ہے کہتے ہیں جو سہواً طبعاً نہ ہوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہ ہوں، وَإِلَّا فَعَدَمُ كَوْنِهِ مُوجِبًا بِالِاتِّفَاقِ ورنہ اس فعل کا موجب نہ ہونا یہ بالاتفاق ہے یعنی ایسا اگر نہ ہو، کیسا نہ ہو؟ یعنی سہواً ہو، طبعاً ہو یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو تو پھر اس صورت میں بالاتفاق ہمارے نزدیک وہ کیا ہے؟ ان کے، ہمارے اور ان کے نزدیک ایجاب کرنے والا نہیں ہے بھئی۔ ترجمہ سمجھ میں آیا بھئی؟ دوبارہ دوبارہ ترجمہ دیکھ لو وَهٰذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِي كُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور یہ اختلاف ہمارے اور ان کے درمیان ہر اس فعل کے درمیان ہے جو لَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ جو حضور علیہ السلام سے سہو کے طریقے پر نہ ہوا ہو وَلَا طَبْعًا لَهُ اور نہ بطورِ طبع کے وَلَا مَخْصُوصًا بِهِ اور نہ ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو، وَإِلَّا ورنہ فَعَدَمُ كَوْنِهِ مُوجِبًا بِالِاتِّفَاقِ ورنہ پھر اس فعل کا موجب نہ ہونا یعنی ایجاب کرنے والا نہ ہونا یہ کیا ہے بالاتفاق ہے۔

اچھا، لِلْمَنْعِ عَنِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ آگے بتلا رہے ہیں مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا اس عبارت کا تعلق ما قبل متن میں جو گزری تھی بات حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا یہاں تک کہ فعل جو ہو گا وہ موجب ایجاب کرنے والا نہیں ہو گا، لِلْمَنْعِ عَنِ الْوِصَالِ بوجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منع کرنے کے صومِ وصال سے، وَخَلْعِ النِّعَالِ اس کا عطف وصال پر ہے لِلْمَنْعِ عَنْ خَلْعِ النِّعَالِ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جوتے اتارنے سے منع کرنے کی وجہ سے۔ فعل موجب نہیں ہو گا ایجاب کرنے والا نہیں ہو گا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صومِ وصال اور جوتے اتارنے سے منع کرنے کی وجہ سے بھئی۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے؟ دیکھیے خود تشریح کریں گے بھئی بالکل آسان ہے آگے۔ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا یہ متعلق ہے ما قبل میں جو متن آیا تھا حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا کے ساتھ، وَحُجَّةٌ لَنَا اور ہماری دلیل ہے یہ کیا ہے؟ اس کے ساتھ متعلق ہے اور ہماری دلیل ہے، أَيْ لِمَنْعِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصْحَابَهُ عَنْ صَوْمِ الْوِصَالِ اب اسی متن کو کھول کر بیان کر رہے ہیں، یہ بوجہ منع کرنے حضور علیہ السلام کے اپنے صحابہ کو عَنْ صَوْمِ الْوِصَالِ کس سے؟ صومِ وصال۔ صومِ وصال یاد رکھو پے در پے روزہ رکھنا، مسلسل روزہ رکھنا۔ آپ تو روزہ رکھتے ہیں شام کے وقت افطار کر لیتے ہیں، ایک یہ کہ صبح رکھا ہے دن کو بھی روزہ رہا، رات کو بھی مسلسل روزہ رہا، اگلے دن بھی روزہ رکھا، پھر اگلی رات بھی روزہ رکھا، پھر اگلے دن بھی روزہ رکھا، مسلسل دن کو بھی روزہ ہے رات کو بھی روزہ ہے بھئی درمیان میں افطار کر ہی نہیں رہے بھئی، اس کو کیا کہتے ہیں؟ صومِ وصال یعنی مسلسل روزہ ہے مسلسل ہے سمجھ میں آیا؟ وصال وصل سے ہے ملا ہوا ہونا نا بھئی یہاں بھی روزے کیا ہیں ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوئے ہیں درمیان میں افطار آ ہی نہیں رہا بھئی۔ تو یہ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صومِ وصال فرمایا کرتے مسلسل روزے رکھتے تھے اس طرح بھئی دن کو بھی رات کو کبھی دو، تین، دو دن، تین دن، چار دن بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ صومِ وصال۔

بزرگ بھی رکھتے بھئی بعض، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے بارے میں آتا ہے بھئی وہ یہ سرکاری مال سے اپنے آپ کو بہت بچاتے تھے بھئی، سمجھ میں آیا؟ احتیاط تھی ان کے ورع، ورع تھی تقویٰ تھا، بے انتہا اپنے آپ کو بچاتے تھے بھئی، جہاں شبہ بھی پڑتا تھا اس سے بھی اپنے آپ کو بچاتے تھے۔ اب ان کے بیٹے جو تھے وہ حق، سرکاری محکمے سے قاضی وغیرہ یا کچھ تھے بھئی، ان کی بھی چونکہ سرکاری تنخواہ ملتی تھی تو بیٹے کے گھر سے بھی ایک ذرہ نہیں کھاتے تھے بھئی ذرہ بھر نفع بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ یہ کوئی شریعت کا حکم نہیں تھا لیکن احتیاط بھئی احتیاط جتنا جو بڑا ہوتا ہے اسی کا اس کا وہ اتنی ہی زیادہ کیا کرتا ہے؟ تو ان کا مقام بہت اونچا تھا آپ دیکھتے ہیں بھئی ان کے مذہب کو آج بھی سینکڑوں سال گزر گئے اللہ نے اسی طرح زندہ و تابندہ رکھا اور برقرار رکھا ہے بھئی۔ تو وہ بھئی ایک مرتبہ ایسا ہوا کہتے ہیں کہ کہیں کسی جگہ ایسا موقع آیا کہ وہاں ان کو خطرہ تھا کہ یہ اب خلیفہ، یہ جو گورنر ہے یہ مجھے کھانے پر بلائے گا ضرور بھئی۔ کہیں سفر میں تھے کسی جگہ پہنچے تو اب یہ مجھے ضرور بلائے گا اب میں انکار کرتا ہوں تو نہیں نیا مسئلہ کھڑا ہو جائے گا، چنانچہ آپ نے صومِ وصال رکھنا شروع، صومِ

وصال شروع فرما دیے بھئی۔ ایک دن گزر گیا کچھ نہیں کھا پی رہے بھئی اب وہ خلیفہ بھی، وہ گورنر بھی نہیں کہہ سکتا اس طرح تو بھئی، دو دن گزر گئے تین دن تک یہاں تک کہتے ہیں ساتواں اٹھواں دن آگیا بھئی کچھ نہیں کھا رہے بھئی، بڑی منتوں سے چچا وغیرہ اور جو ان کے تھے وہ آئے انہوں نے درخواست کی رونے لگ پڑے کہ حضرت آپ کا انتقال ہو جائے گا خدا کے لیے افطار کر لیجیے تو پھر افطار کر لیا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ اللہ والے تھے مولانا احتیاط دیکھو حرام، شبہ حرام قطعی نہیں ہے لیکن شبہ ہے اس سے بھی اپنے آپ کو بچانے کتنا بچا رہے ہیں بھئی۔

والد صاحب کے پیر تھے پیر علاؤالدین صاحب بھئی رحمہ اللہ تعالیٰ۔ بڑے اللہ والے تھے بھئی بڑے اللہ والے بھئی۔ اتنے انوارات تھے ان کے اسی سے اندازہ لگائیں کہ وہ والد صاحب کے پاس آئے تھے ملنے کسی وجہ سے، والد صاحب نے ملاقات کی تو ان کے جو انوارات دیکھے تو وہیں پر وہیں پر بیعت ہو گئے، وہ گھر پہ آئے ہوئے تھے وہیں پر بیعت ہو گئے ایک شاگرد ساتھ تھا اس سے بھی کہا بیعت کر لو، معلوم ہو کوئی بہت ہی خاص انوارات جو دیکھے جس سے اتنے متاثر ہوئے کہ فوراً بیعت ہو گئے اور انہوں نے اگرچہ وہ عالم نہیں تھے بھئی اور انہوں نے دین کے لیے بڑی قربانی دی تھی بہت زیادہ بھئی مشکلات، ان پورے خاندان والے ان کے مخالف ہوئے تھے کہ جب یہ دین کی طرف آئے تھے لیکن انہوں نے کسی کی پرواہ نہیں کی بھئی بس کسی کی پرواہ نہیں کی سب کچھ چھوڑ دیا اور رشتے داروں کو چھوڑ دیا مال و دولت ہر چیز کو چھوڑ دیا تو وہ ان کا جب ضعیف ہو گئے ان کا آپریشن ہونا تھا بھئی۔ آپریشن ہونا تھا ڈاکٹروں نے کہا کہ حضرت آپ کے آپریشن گردے وغیرہ کی تکلیف تھی آپریشن کر دیتے ہیں، ڈاکٹر بڑے بڑے مرید تھے کہنے لگے حضرت آپ بے فکر رہیں ہم نے سارا کچھ کر لیا ہے انتظام آپریشن فلاں تاریخ کو ہو گا اور سارا کچھ ہر چیز کا انتظام ہے، خون کا بھی ہم نے پہلے سے بندوبست کر لیا ہے بھئی خون کی اگر ضرورت پڑی تو وہ اس کا بھی۔ تو ان کی بات سننے کے قابل ہے فرمانے لگے بھئی میرا آپریشن کر دو لیکن خدارا مجھے کسی کا خون

نہ لگانا بھئی۔ میں نے اپنے اس خون کی حرام سے بڑی حفاظت کی ہوئی ہے، پتہ نہیں تم کس کا خون لگاؤ گے کیسا خون ہو گا اس کا کیا اثر پڑے گا۔ اتنی احتیاط کرتے ہیں بزرگ بھئی۔

تو یہ تھا صومِ وصال بھئی۔ تو کہتے ہیں أَيْ لِمَنْعِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصْحَابَهُ عَنْ صَوْمِ الْوِصَالِ بوجہ منع کرنے حضور علیہ السلام کے اپنے صحابہ کو صومِ وصال سے وَخَلْعِ النِّعَالِ اور جوتے اتارنے سے۔ رُوِيَ روایت کیا گیا أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاصَلَ کہ حضور علیہ السلام نے بھئی مسلسل روزے رکھے صومِ وصال رکھا، فَوَاصَلَ أَصْحَابُهُ تو صومِ وصال صحابہ نے بھی رکھا۔ فَأَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمُوَافَقَةَ فِي وِصَالِ الصَّوْمِ تو حضور علیہ السلام نے انکار فرمایا ان پر صوم کے وصال کی موافقت میں بھئی، جس طرح میں مسلسل روزے رکھتا ہوں تم اس طرح مسلسل روزے نہ رکھو بھئی تو ان کو منع فرمایا۔ فَقَالَ حضور فرمانے لگے

أَيُّكُمْ مِثْلِي تم میں سے کون میری طرح ہے؟ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي میرا رب مجھے کھلاتا ہے اور مجھے سیراب کرتا ہے یعنی مجھے پلاتا ہے۔ يَعْنِي أَنْتُمْ لَا تَسْتَطِيعُونَ الصِّيَامَ مُتَوَالِيَةَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ یعنی تم استطاعت نہیں رکھتے روزوں کی مسلسل رات اور دن کو، رات اور دن کے مسلسل روزوں کی تم استطاعت نہیں رکھتے، وَلِي قُوَّةٌ رُوحَانِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ تَعَالَىٰ اور میرے لیے تو روحانی قوت ہوتی ہے اللہ کی طرف سے، أُطْعَمُ عِنْدَهُ کھلایا جاتا ہوں اس کی طرف سے وَأُسْقَى مِنْ شَرَابِ الْمَحَبَّةِ اور سیراب کیا جاتا ہوں، پلایا جاتا ہوں محبت کی شراب میں سے۔ سمجھ میں آیا؟ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ کیا فرما رہے ہیں کہ میری طرح تم استطاعت اس کی نہیں رکھتے بھئی، مجھے تو اللہ کی طرف سے روحانی غذا دی جاتی ہے قوت دی جاتی ہے اللہ کی خاص رحمت مجھ پر ہوتی ہے بھئی قوت جس سے مجھے حاصل ہوتی ہے۔

كَمَا قَالَ قَائِلٌ جیسے کہ ایک کہنے والا کہتا ہے شِعْرٌ:

▪ متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل

وَذِكْرُكَ لِلْمُشْتَاقِ خَيْرُ شَرَابٍ ... وَكُلُّ شَرَابٍ دُونَهُ كَسَرَابِ

اور آپ کا ذکر مشتاق یعنی عاشق کے لیے خَيْرُ شَرَابٍ بہترین شراب ہے، وَكُلُّ شَرَابٍ دُونَهُ كَسَرَابِ اور ہر شراب اس کے علاوہ سراب کی طرح ہے، اس کے علاوہ ہر شراب کس کی طرح ہے؟ سراب کی طرح ہے بھئی۔ یعنی اے اللہ آپ کا ذکر عاشق کے لیے سب سے بہترین شراب ہے، وکل شراب اس کے علاوہ ہر شراب کیا ہے؟ وہ کس کی طرح ہے؟ سراب کی طرح ہے دھوکے کی طرح ہے۔ سراب جانتے ہیں یا نہیں جانتے بھئی؟ صحرا کے اندر دوپہر کے وقت دور سے بھئی یہ ریت پر دھوپ پڑتی ہے تو بڑی چمکتی ہے تو دور سے چمکتی ہوئی ریت یوں لگتی ہے جیسے پانی بہہ رہا ہو بھئی، اسے سراب کہتے ہیں وہ جو نظر کا دھوکہ ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ اسے سراب کہتے ہیں۔ اسی طرح آپ نے بھی سراب دیکھا ہو گا بھئی یہ سڑک کے اوپر بھی گرمیوں میں آپ نے دیکھا ہو گا دوریوں لگتا ہے جیسے پانی چمک رہا ہو، دور سڑک پر پانی دکھائی دیتا ہے یا نہیں بھئی؟ یہ ہے وہ سراب بھئی، تو پانی لیکن آپ جتنا بھی چلتے جائیں وہ آگے ہی چلتا چلا جاتا ہے پہنچتے نہیں اس تک کبھی بھی آپ بھئی، یہ سراب ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَلِهٰذَا چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا تھا بھئی علماء اب بھی رکھتے ہیں بھئی لیکن چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نہی آچکی ہے تو کہتے ہیں پھر ایک آدھ قطرہ درمیان میں پانی کا پی لیتے ہیں اس کے ذریعے افطار کر لیتے ہیں تاکہ حدِ کراہت سے کیا ہو جائے ان کا یہ روزہ نکل جائے بھئی۔ وَلِهٰذَا تَرَى الْأُمَّةَ اور اسی وجہ سے آپ دیکھتے ہیں قوم کو یعنی کہ وہ الْمُجَاهِدِينَ وہ جو مجاہدہ کرنے والے ہیں يُفْطِرُونَ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ فِي أَرْبَعِينَاتٍ وہ افطار کرتے ہیں ایک قطرے

کے پینے کے ساتھ فِي أَرْبَعِينَاتٍ اپنے چلّوں کے اندر بھئی، ایک قطرہ پی کر وہ افطار کرتے ہیں لِيَخْرُجَ عَنْ حَدِّ الْكَرَاهَةِ تاکہ وہ نکل جائیں کس سے؟ کراہت کی حد سے۔ وَهٰذَا فِي صَوْمِ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ سَوَاءٌ اور یہ فرض اور نفل دونوں روزوں میں برابر ہے، یہ کراہت کیا ہے؟ فرض روزے ہوں یا نفل روزے ہوں اگر آپ ان میں وصال کریں گے تو کیا ہے؟ کراہت ہے بھئی مکروہ ہے بھئی حضور صلی الله علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔

وَرُوِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ اچھا، یہ تو تھا بھئی منع عن الوصال کی تشریح ہو گئی حدیث وغیرہ تفصیل بیان کر دی، دوسرا کیا ہے؟ جوتے اتارنے سے منع فرمایا وہ بھی آسان ہے دیکھیے بھئی۔ اور روایت کیا گیا أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ وہ نماز پڑھ رہے تھے اپنے صحابہ کے ساتھ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ جب آپ نے اپنے جوتے اتار دیے فَعَلَعُوا، فَعَلَعُوا نِعَالَهُمْ، فَخَلَعُوا نِعَالَهُمْ تو صحابہ نے بھی اپنے جوتے اتار دیے۔ یاد رکھیے اس وقت نماز جوتوں میں پڑھی جاتی تھی بھئی، سمجھ میں آیا؟ جوتے کے اندر نماز پڑھی جاتی تھی وجہ یہ کہ عرب کا علاقہ ریتیلا ہے ریت ہے مولانا وہاں جوتے اور خصوصاً اب آج کل تو ہر طرف گندگی نجاست ہے وہاں تو بس ریت ہوتی تھی، گھروں سے جو کوڑا کرکٹ بھی نکلتا تھا وہ تنکے وغیرہ ہی ہوتے تھے بھئی، آج کل تو ہر طرف تعفن زدہ چیزیں پھیلی ہوئی ہوتی ہیں سمجھ میں آیا بھئی؟ اس وقت اس طرح نہیں تھا تو وہ جوتے پہنتے تھے ریت میں چل پھر رہے ہیں جوتے پاک صاف ستھرے ہیں اسی طرح بھئی تو انہی کے اندر کیا کرتے تھے؟ نماز پڑھتے تھے نماز پڑھتے تھے۔ ہاں اب کیا ہے بغیر جوتوں کے ہم پڑھتے ہیں بھئی اور جوتے مسجد میں کوئی لے جائے اسے کیا سمجھا جاتا ہے؟ بے ادبی سمجھا جاتا ہے بھئی۔

اچھا، تو فَعَلَعُوا، فَخَلَعُوا نِعَالَهُمْ انہوں نے بھی اپنے جوتے اتار دیے فَلَمَّا قَضَىٰ صَلَاتَهُ جب حضور صلی الله علیہ وسلم نے اپنی نماز ادا کر لی قَالَ صحابہ سے فرمایا مَا حَمَلَكُمْ عَلَىٰ إِلْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ کس چیز نے تم کو ابھارا تھا اپنے جوتے اتارنے پر؟ قَالُوا رَأَيْنَاكَ أَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ صحابہ نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ ہم نے آپ کو دیکھا تھا کہ آپ نے جوتے اتارے تھے۔ قَالَ حضور نے فرمایا إِنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرَنِي جبرائیل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ أَنَّ فِيهِمَا قَذَرًا کہ ان جوتوں میں گندگی ہے نجاست لگی ہوئی ہے، سمجھ میں آیا؟ میں نے تو اس لیے اتارے تھے جبرائیل علیہ السلام نے مجھے اطلاع دے دی تو میں نے اتار دیے۔ پھر آگے حضور فرمانے لگے إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے فَلْيَنْظُرْ تو اسے چاہیے کہ دیکھ لے فَإِنْ رَأَىٰ فِي نَعْلَيْهِ قَذَرًا اگر اسے وہ اپنے جوتوں میں گندگی یا نجاست دیکھے فَلْيَمْسَحْهُ چاہیے کہ اس کو کیا کرے؟ پونچھ ڈالے پونچھ دے بھئی، وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا اور ان میں کیا کرے؟ نماز پڑھ لے۔ هٰذِهِ تَمَسُّكَاتُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ یہ تمسکات ہیں بھئی امام ابو حنیفہ رحمہ الله کے۔

أَمَّا الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ باقی امام شافعی رحمہ اللہ فَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيلِ التَّنَزُّلِ، شافعی سے مراد اصحابِ شوافع ہیں بھئی اوپر بیان ہو چکا ہے۔ باقی یہ امام صاحب کے تمسکات ہیں یعنی ان کے دلائل ہیں ان کی دلیلیں ہیں بھئی سمجھ میں آیا کہ حضور صلی الله علیہ وسلم نے کیا کیا؟ منع فرمایا صومِ وصال سے اور جوتے اتارنے سے منع فرمایا، معلوم ہوا فعل وجوب

کے لیے نہیں اگر فعل وجوب کے لیے ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم منع نہ فرماتے۔ یعنی یہ دلیلیں ہیں امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی اس چیز پر کہ فعل جو ہے وہ موجب نہیں ہے وہ ایجاب کرنے والا نہیں ہے بھئی۔ جیسے اوپر آپ نے دیکھا حدیث کے اندر کہ حضور علیہ السلام نے صومِ وصال سے صحابہ کو منع فرمایا اور اسی طرح جوتے اتارنے سے منع فرمایا حالانکہ یہ آپ ہی کے فعل کی متابعت کر رہے تھے صحابہ، اور فعلِ نبی اگر فریقِ مخالف یعنی شوافع کی بات لی جائے تو فعلِ نبی تو آتا ہے وجوب کے لیے تو پھر اس پر تو عمل کیا ہونا چاہیے تھا؟ واجب ہونا چاہیے تھا لیکن حضور علیہ السلام اپنے اس فعل سے منع فرما رہے ہیں صحابہ کو، معلوم ہوا فعلِ نبی وجوب کے لیے نہیں ہے اس سے ایجاب کسی چیز کا نہیں ہو گا بھئی، وہ واجب نہیں ہو گا امت پر۔

باقی اصحابِ شوافع فَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيلِ التَّنَزُّلِ تو وہ کبھی تنزل کے طریقے پر کہتے ہیں کہ إِنَّ الْفِعْلَ لِلْوُجُوبِ كَالْأَمْرِ کہ فعل بھی وجوب کے لیے ہوتا ہے جیسے امر ہے، یعنی فعل خود تو امر نہیں لیکن امر کی طرح ہے وجوب میں۔ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ شُغِلَ عَنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ اس لیے کہ حضور علیہ السلام مشغول ہوئے تھے چار نمازوں سے بھئی، چار نمازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رہ گئیں غزوۂ خندق میں بھئی کفار بہت سارے جمع ہو کر آئے تھے تو خندق کھودنے وغیرہ میں مشغول تھے بھئی تو حضور چار نمازیں رہ گئیں بھئی، تو مشغول رہے چار نمازوں سے یہ خندق والے دن، فَقَضَاهُنَّ مُرَتَّبَةً تو حضور علیہ السلام نے ان کو ادا فرمایا ترتیب کے ساتھ ان کی قضا فرمائی ترتیب کے ساتھ، وَقَالَ اور حضور نے

صحابہ سے فرمایا صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي تم بھی نماز پڑھو جیسے کہ تم مجھے دیکھتے ہو کہ میں نماز پڑھتا ہوں، یعنی تمہاری بھی اگر نمازیں کہیں قضا رہ جائیں تو تم ان کو بھی اسی طرح کیا کر لینا؟ ترتیب قضا میں بھی ترتیب کا خیال رکھنا بھئی۔ فَجَعَلَ مُتَابَعَةَ فِعْلِهِ لَازِمَةً لِأُمَّتِهِ تو حضور علیہ السلام نے اپنے افعال کے اتباع کو لازم قرار دے دیا اپنی امت کے لیے دیکھو خود حضور کیا فرما رہے ہیں صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي تو اپنے افعال کی متابعت کو لازم قرار دے دیا اپنی امت کے لیے۔ ف یہ اس کی دلیل کون ذکر کر رہے ہیں؟ شوافع بھئی، شوافع ذکر کر رہے ہیں۔ فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ بِقَوْلِهِ تو جواب دیتے ہیں اس کا مصنف اپنے اس قول کے ساتھ کہتے ہیں وَالْوُجُوبُ اسْتُفِيدَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي لَا بِالْفِعْلِ کہ وجوب جو ہے وہ اس کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے ذریعے کہ بھئی ٹھیک ہے یہاں وجوب آ رہا ہے لیکن وجوب فعل سے نہیں آ رہا بلکہ صَلُّوا امر آ گیا یا نہیں آیا؟ جی، تو صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي کہ تم بھی نماز پڑھو جیسے تم مجھے دیکھتے ہو میں نماز پڑھتا ہوں، تو وجوب اس کے حضور کے قول کے ذریعے آ رہا ہے لَا بِالْفِعْلِ فعل کے ذریعے نہیں آ رہا، إِذْ لَوْ كَانَ الْفِعْلُ مُوجِبًا اس لیے کہ اگر فعل بھی ایجاب کرنے والا ہوتا لَاتَّبَعُوهُ بِمُجَرَّدِ رُؤْيَةِ الْفِعْلِ تو صحابہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کرتے محض فعل کو دیکھنے سے ہی، وَلَمْ يَحْتَاجُوا إِلَىٰ هٰذَا الْقَوْلِ أَصْلًا اور وہ اس قول کے ہرگز محتاج نہ ہوتے۔

تو یہ امام شافعی رحمہ اللہ اور اصحابِ شوافع نے کہا یہ کس طریقے پر کہا؟ تنزل کے طریقے پر کہا یہ نہیں کہا کہ فعل امر ہے بلکہ کیا کہا؟ فعل امر جیسا ہے جیسے امر سے وجوب فعل سے بھی وجوب۔ وَقَالَ تَارَةً، تو یہ تو امام شافعی رحمہ اللہ کبھی کس طریقے پر کہتے ہیں؟ عَلَى سَبِيلِ التَّنَزُّلِ یہ نہیں کہا کہ فعل امر ہے بلکہ کیا کہا؟ فعل امر جیسا ہے، جیسے امر سے وجوب فعل سے بھی وجوب۔ وَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيلِ التَّرَقِّي اور کبھی ترقی کے طریقے پر کہتے ہیں إِنَّ الْفِعْلَ قِسْمٌ مِنَ الْأَمْرِ کہ فعل جو ہے وہ امر کی قسم ہے، لِأَنَّ الْأَمْرَ نَوْعَانِ قَوْلٌ وَفِعْلٌ اس لیے کیونکہ امر دو قسم پر ہے ایک قول اور ایک فعل، لِأَنَّهُ أَطْلَقَ اللهُ تَعَالَىٰ لَفْظَ الْأَمْرِ عَلَى الْفِعْلِ اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے امر کے لفظ کا اطلاق کیا ہے فعل پر فِي قَوْلِهِ اپنے اس قول کے اندر وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ اور نہیں تھا فرعون کا فعل درست، فرعون کا فعل درست نہیں تھا، أَيْ فِعْلُهُ یعنی وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ أَيْ فِعْلُ فِرْعَوْنَ أَيْ فِعْلُهُ یعنی فرعون کا فعل بھئی۔

بھئی یہاں دیکھیے امر آیا اور اس کی صفت آگے لائی گئی رشید، اور امر ہے لفظ کی قبیل سے اور لفظ کی صفت رشید نہیں آتی اس کے صحیح ہونے کے لیے سدید کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ سدید، آگے خود شارح بھی بتلا رہے ہیں۔ اور یہ جو رشید ہے یہ فعل کی صفت آتی ہے، فعل صحیح ہو ہدایت والا ہو تو کہتے ہیں یہ فعل کیا ہے؟ رشید ہے، سیدھا ہے، صحیح ہے، اور قول صحیح ہو تو کیا کہتے ہیں؟ یہ قول سدید ہے، سیدھا ہے، صحیح ہے بھئی۔ تو یہاں پر بھئی امر کی صفت رشید لائی گئی معلوم ہوا امر بول کر کیا مراد ہے؟ فعل مراد ہے، تو فعل پر اللہ کے لیے اللہ نے امر کا لفظ استعمال کیا بھئی، فعل کے لیے امر کا لفظ استعمال کیا معلوم ہوا فعل بھی امر ہے، معلوم ہوا فعل بھی امر ہے، تو امر سے جس طرح وجوب آتا ہے اس طرح فعل سے بھی کیا آئے گا؟ وجوب آئے گا کیونکہ یہ بھی امر ہی ہے۔ بات دلیل سب کو سمجھ میں آئی کہ نہیں آئی؟ آئی۔ اب یاد رکھیے وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ یہ متن کا حصہ ہے بھئی متن کا۔ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ فرعون کا فعل درست نہیں تھا، أَيْ فِعْلُهُ اس کا فعل، لِأَنَّ الْقَوْلَ لَا يُوصَفُ بِالرَّشِيدِ اس لیے کیونکہ قول کو موصوف نہیں کیا جاتا رشید کے ساتھ، وَإِنَّمَا يُوصَفُ بِالسَّدِيدِ اور قول کو تو سدید کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کا اس سے کا جواب دیا بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ساتھ کہتے ہیں وَسُمِّيَ الْفِعْلُ بِهِ لِأَنَّهُ سَبَبُهُ، وَسُمِّيَ الْفِعْلُ بِهِ أَيْ بِالْأَمْرِ فعل کو امر کہا گیا لِأَنَّهُ سَبَبُهُ اس لیے کیونکہ امر فعل کا سبب ہے۔ خود بتلا رہے ہیں ضمائر کے مرجع، اوپر آیا تھا سُمِّيَ الْفِعْلُ بِهِ، انہوں نے کہا سُمِّيَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْأَمْرِ أَيْ سُمِّيَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْأَمْرِ ذکر کیا گیا فعل کو امر کے لفظ کے ساتھ، لِأَنَّ الْأَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ اس لیے کیونکہ امر کیا ہوتا ہے؟ فعل کا سبب ہوتا ہے۔ بھئی دیکھیے میں نے آپ سے کہا اِضْرِبْ، میں نے حکم دیا یہ امر ہے اور کہ میں نے کہا اِضْرِبْ زَيْدًا آپ نے پھر زید کی پٹائی کی تو یہ جو آپ کا فعل ہے یہ ہوا مسبب، اور میرا حکم دینا اس کا کیا ہوا؟ سبب۔ تو حکم جو ہوتا ہے وہ فعل کا سبب ہوا کرتا ہے تو یہاں، تو ان دونوں میں مناسبت ہے مولانا۔ تو لہٰذا امر بول کر آیت کے اندر کیا مراد ہے؟ فعل، کیوں؟ امر بول کر فعل اس لیے مراد

ہے کیونکہ امر فعل کا سبب ہوا کرتا ہے، امر کیا ہوتا ہے؟ فعل کا سبب ہوا کرتا ہے بھئی۔

تو فَيَكُونُ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ تو یہ کس قبیل سے ہو جائے گا؟ مجاز کی قبیل سے ہو جائے گا بھئی۔ بھئی ایک ہے معنیٰ موضوع لہ، ایک ہے معنیٰ غیرِ موضوع لہ۔ جس لفظ کے لیے، جس معنیٰ کے لیے کسی لفظ کو وضع کیا جائے وہ ہے اس کا معنیٰ موضوع لہ، اور تو اس معنیٰ میں استعمال ہو تو کہتے ہیں کہ یہ لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے، جیسے اسد کا لفظ شیر کے لیے وضع ہے تو اسد بول کر شیر ہی مراد لیں تو یہ کس میں استعمال ہوا؟ معنیٰ موضوع لہ میں یہ ہے حقیقت۔ اور اگر اسد کا لفظ بولیں اور اس سے کوئی بہادر انسان مراد لیں تو یہ پھر معنیٰ غیرِ موضوع لہ میں استعمال ہوا، تو اب کیا کہیں گے یہ کیا ہے؟ یہ اسد کا لفظ مجاز ہے یعنی معنیٰ غیرِ موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے، اور معنیٰ موضوع لہ اور غیرِ موضوع لہ دونوں میں کوئی مناسبت ہوتی ہے بغیر مناسبت کے نہیں کہ آپ مثلاً چیونٹی بول کر گدھا مراد لے لیں اس طرح نہیں کوئی نہ کوئی درمیان میں ربط اور تعلق ہوتا ہے پھر ہی ایک لفظ دوسرے معنیٰ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ آپ نے اسد کے لفظ کو بہادر آدمی کے لیے استعمال کیا کیونکہ مناسبت موجود ہے جیسے شیر کے اندر بہادری کا وصف اسی طرح بہادر آدمی میں بھی بہادری کا وصف تو مناسبت ہے۔ اسی طرح یہاں پر بھی امر کا لفظ بولا گیا کس کے لیے؟ فعل کے لیے، دونوں کے اندر مناسبت ہے اور کیونکہ امر وہ سبب ہوتا ہے اور فعل اس کا مسبب ہوتا ہے بھئی اس لیے۔ تو یہ لہٰذا فَيَكُونُ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ تو یہ کس باب سے ہوا؟ یہ مجاز کے باب سے ہوا یہ جو قرآن میں آیا وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ تو یہاں لفظِ امر کیا ہے؟ کس باب سے ہے؟ امر بول کر کیا مراد ہے؟ فعل، تو یہ مجاز کے باب سے ہوا۔ وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحَقِيقَةِ اور یہ کلام یہ جو ہمارا کلام چل رہا ہے یہ تو کس کے بارے میں ہے؟ حقیقت کے بارے میں ہے، ہم امر کے حقیقی معنیٰ بتلا رہے ہیں کہ وہ وجوب ہے، امر کا حقیقی معنیٰ کیا ہے؟ وجوب ہے اسی بارے میں بحث چل رہی ہے بھئی۔ تو لہٰذا معلوم ہوا بھئی کہ یہ مجاز کی قبیل سے ہے لہٰذا اسے آپ کا دلیل کے طور پر پیش کرنا صحیح نہیں ہے بھئی۔ تو اس کے ذریعے آپ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ یہاں امر بول کر فعل مراد ہے معلوم ہوا فعل بھی امر ہے اور جب وہ امر ہے تو امر سے وجوب آتا ہے تو فعل کے ذریعے بھی کیا آئے گا؟ وجوب آئے گا بھئی۔ یہ آپ دلیل کے طور پر پیش نہیں، کیونکہ یہ مجاز کے قبیل سے ہے اور ہماری بات حقیقت میں چل رہی ہے مجاز کے اندر نہیں، مجاز کا دائرہ تو بڑا وسیع ہے۔

سبق نمبر ۱۷: مباحثِ امر (۱): تعریفِ امر، صیغۂ امر کا موجب (وجوب فی الاصل) اور ندب و اباحت کی نفی

نور الانوار صفحہ: ۲۷ — بتاریخ: ۳۰ اکتوبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا شَرَعَ فِي نَفْيِ الْاِشْتِرَاكِ قَصْدًا فَقَالَ: وَمُوجَبُهُ الْوُجُوبُ لَا النَّدْبُ وَالْإِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ، يَعْنِي أَنَّ مُوجَبَ الْأَمْرِ الْوُجُوبُ فَقَطْ عِنْدَ الْعَامَّةِ لَا النَّدْبُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ، وَلَا الْإِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ، وَلَا التَّوَقُّفُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ، وَلَا الْاِشْتِرَاكُ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى بَيْنَ الثَّلَاثَةِ أَوِ الْاِثْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ آخَرُونَ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی گزشتہ سبق میں نفی کی تھی انہوں نے اشتراک کی بھی اور ترادف کی بھی کنایتاً۔ پھر اس کے بعد ترادف کی نفی کی

تھی قصداً۔ تو اب ترادف کی نفی کے بعد اشتراک کی نفی کرنے لگے ہیں بھئی صراحتاً بھئی۔[1]

تو کہتے ہیں وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا، جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے ترادف کی نفی سے قصداً، قصداً ترادف کی نفی سے جب وہ فارغ ہوئے، تو شروع ہوئے قصداً اشتراک کی نفی میں۔ فَقَالَ، تو فرماتے ہیں، وَمُوجَبُهُ الْوُجُوبُ، امر کا موجب وجوب ہے۔ امر کا موجب کیا ہے؟ وجوب ہے۔ مُوجَب یعنی حکم بھئی، حکم۔

تو کہتے ہیں وَمُوجَبُهُ الْوُجُوبُ، امر کا حکم جو ہے وجوب ہے، لَا النَّدْبُ وَالْإِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ، ندب، اباحت اور توقف نہیں۔ خود دیکھیے بتلا رہے ہیں، يَعْنِي أَنَّ مُوجَبَ الْأَمْرِ الْوُجُوبُ فَقَطْ، امر کا مُوجَب یعنی حکم جو ہے وہ وجوب ہے عِنْدَ الْعَامَّةِ، اکثر علماء کے نزدیک۔ لَا النَّدْبُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ، ندب نہیں ہے جیسے کہ اس کی طرف گئے ہیں بعض علماء۔ وَلَا الْإِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ، اور اباحت بھی نہیں ہے جیسے کہ اس کی طرف بعض علماء گئے ہیں۔ وَلَا التَّوَقُّفُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ، اور نہ ہی توقف ہے جیسے کہ اس کی طرف بعض علماء گئے ہیں۔ وَلَا الِاشْتِرَاكُ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى، اور نہ ہی اشتراکِ لفظی یا معنوی ہے بَيْنَ الثَّلَاثَةِ أَوِ الِاثْنَيْنِ، تین یا دو کے درمیان كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ آخَرُونَ، جیسے اس کی طرف دوسرے علماء گئے ہیں۔

سمجھ میں آ رہی ہے بات بھئی؟ واضح بات، وہی بیان کر رہے ہیں بھئی۔ تو اشتراکِ لفظی اور معنوی بھی نہیں ہے بھئی۔ یاد رکھیے اشتراک، ایک اشتراکِ لفظی ہے، ایک اشتراکِ معنوی ہے۔ اشتراکِ لفظی یہ ہے کہ ایک ہی لفظ کو مختلف معانی کے لیے الگ الگ وضع کیا جائے بھئی۔ ایک ہی لفظ کو مختلف معانی کے لیے الگ الگ وضع کیا جائے، یہ اشتراکِ لفظی ہے بھئی۔ جیسے مولانا عَيْن کا لفظ، اس کو چشمے کے لیے بھی وضع کیا گیا، اس کو سونے کے لیے بھی وضع کیا گیا، یعنی ذَهَب، اور اس کو سورج کے لیے بھی وضع کیا گیا، گھٹنے کے لیے بھی وضع کیا گیا، آنکھ کے لیے بھی وضع کیا گیا، جاسوس کے لیے بھی وضع کیا گیا، وغیرہ بھئی۔ بہت سے معانی کے لیے اس کو وضع کیا گیا۔ تو ایک ہی لفظ کو کئی معانی کے لیے الگ

[1]

جدول — صیغۂ امر کے موجب، تکرار اور فور و تراخی کے بارے میں اصولی مسالک:

مبحثِ امر	مختار مسلکِ احناف	دلیل و نتیجہ
موجبِ امر	مطلق امر حقیقت میں وجوب کے لیے ہے (نہ ندب کے لیے نہ اباحت کے لیے)	«فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» میں مخالفت پر وعیدِ عذاب۔
تکرار یا عدمِ تکرار	صیغۂ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے، بلکہ فردِ واحد پر دلالت کرتا ہے	تکرار ہمیشہ تکرارِ اسباب (جیسے اوقاتِ صلاۃ اور شہورِ رمضان) سے ثابت ہوتا ہے۔
فور یا تراخی	مطلق امر (بلا قیدِ وقت) تراخی پر محمول ہے (امام کرخی: وقف؛ بعض: فور)	کیونکہ مطلق امر جمیع اوقات کو شامل ہے، کسی خاص وقت کی تعیین بلا دلیل ترجیح بلا مرجح ہے۔

الگ وضع کرنا، یہ کیا کہلاتا ہے؟ اشتراکِ لفظی۔ اور ایک اشتراکِ معنوی ہے۔ اشتراکِ معنوی اسے کہتے ہیں کہ لفظ کو ایسے معنیِ کلی کے لیے وضع کیا جائے جس کے کئی افراد ہوں۔ لفظ کو ایسے معنیِ کلی کے لیے وضع کیا جائے جس کے کئی افراد ہوں۔ جیسے اِنْسَان ہے بھئی، اس کے بہت سے افراد ہیں۔ رَجُل ہے بھئی، رَجُل کے بہت سے افراد ہیں۔ تو یہ کیا ہے؟ اشتراکِ معنوی ہے بھئی کہ افراد کثیر ہوں بھئی۔ تو کہا اس کا حکم صرف وجوب ہے، ندب بھی نہیں ہے، اباحت بھی نہیں ہے، توقف بھی نہیں ہے، اور اشتراکِ لفظی یا معنوی دو یا تین کے درمیان، یہ بھی نہیں ہے بھئی اس کا حکم بھئی۔

وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ لِأَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَهُ اِلْتِزَامًا۔ بھئی مصنف نے اوپر ندب کی بھی نفی کی، اباحت کی بھی نفی کی، توقف کی بھی نفی کی، یہ اشتراک کی نفی کیوں نہیں کی؟ کہتے ہیں مصنف نے اس لیے ذکر نہیں کیا کیونکہ جو انہوں نے ذکر کر دیا تھا اس سے التزاماً اشتراک کی بھی نفی سمجھ میں آجاتی تھی بھئی۔ اس سے کیا سمجھ میں آجاتی ہے؟ اس سے اشتراک کی نفی واضح طور پر سمجھ میں آجاتی ہے، لہٰذا اس کو صراحتاً علیحدہ ذکر نہیں کیا۔ اس لیے کہ جب مصنف نے کہا وَمُوجَبُهُ الْوُجُوبُ، امر کا حکم صرف کیا ہے؟ وجوب ہے، تو اشتراکِ معنوی کی نفی ہو گئی۔ معلوم ہوا اس کے معنی کے کئی افراد نہیں ہیں بلکہ اس کا ایک ہی معنی ہے۔ اور جب ندب، اباحت اور توقف کی نفی کی تو اشتراکِ لفظی کی بھی کیا ہو گئی؟ نفی ہو گئی کہ یہ ندب، اباحت یا توقف کے لیے وضع نہیں ہے بھئی۔ تو اسی لیے کہا وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ، اشتراک کو ذکر نہیں کیا مصنف نے لِأَنَّهُ يُفْهَمُ، اس لیے کہ وہ سمجھ میں آجاتا ہے مِمَّا اس چیز سے ذَكَرَهُ جو انہوں نے ذکر کی ہے، اور کس طریقے پر سمجھ میں آتا ہے؟ اِلْتِزَامًا، التزاماً سمجھ میں آجاتا ہے بھئی، کہ اس کے ساتھ کیا ہے یہ لازم ہے بھئی، کہ اشتراک نہیں ہے۔

جی۔ فَأَهْلُ النَّدْبِ يَقُولُونَ، اہلِ ندب جو ہیں، يَقُولُونَ، وہ کہتے ہیں الْأَمْرُ لِلطَّلَبِ، امر کس لیے آتا ہے؟ طلب کے لیے آتا ہے۔ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ جَانِبُ الْفِعْلِ فِيهِ رَاجِحًا حَتَّى يُطْلَبَ، پس ضروری ہے کہ اس کے اندر جانبِ فعل راجح ہونی چاہیے، حتیٰ کہ اسے طلب کیا جائے۔ دیکھیے مولانا، یہ حاشیہ دیکھ لیجیے ذرا۔ پانچ نمبر، میری کتاب میں تو پانچ نمبر حاشیہ ہے اوپر جو آیا تھا يَعْنِي أَنَّ مُوجَبَ الْأَمْرِ الْوُجُوبُ فَقَطْ اس کے اوپر۔ آپ کی کتابوں میں بھی یہی ہے بھئی؟ جی۔ قَوْلُهُ مُوجَبُ الْأَمْرِ أَيِ الْأَثَرُ الثَّابِتُ بِالْأَمْرِ، یعنی وہ اثر جو ثابت ہوتا ہے کس کے ذریعے؟ امر کے ذریعے وہ کیا ہے؟ وجوب ہے۔ یہ حکم، مُوجَب اور حکم میں نے بتلایا ایک ہی معنی ہے تو حکم کا یہ معنی پہلے بھی گزر چکا ہے۔

عِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ، اکثر علماء کے نزدیک وَهُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ۔ وجوب کسے کہتے ہیں؟ فعل کا جائز ہونا مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ، ساتھ ترک کرنے کی حرمت کے۔ ایجاب کسے، واجب کسے کہیں گے بھئی؟ وجوب، فعل جس کا کرنا جائز اور چھوڑنا حرام ہو۔ جس کا کرنا جائز اور چھوڑنا حرام ہو۔ وَالنَّدْبُ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُجْحَانِهِ، اور ندب کہتے ہیں فعل کا جائز ہونا

مَعَ رُجْحَانِهِ ساتھ اس کے راجح ہونے کے۔ اس کا کرنا کیا ہو؟ راجح ہو اور چھوڑنا مرجوح ہو بھئی، تو کرنا راجح ہو۔ وَالْإِبَاحَةُ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ، اور اباحت کسے کہتے ہیں؟ فعل کا جائز ہونا ساتھ ترک کے جائز ہونے کے۔ تو دیکھو جوازِ فعل تینوں کے اندر آرہا ہے، وجوب میں بھی جوازِ فعل ہے، ندب میں بھی جوازِ فعل ہے، اباحت میں بھی جوازِ فعل ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ وجوب کے اندر چھوڑنا حرام ہوتا ہے، چھوڑنے کی اجازت نہیں ہوتی بھئی، کرنا پڑے گا۔ اور ندب کے اندر کرنا راجح ہوتا ہے، کیا ہوتا ہے؟ راجح ہوتا ہے۔ اور اباحت کے اندر کرنا اور نہ کرنا دونوں کیا ہیں؟ برابر ہیں۔ تو جوازِ فعل کے ساتھ جوازِ ترک بھی ہے۔

پھر آگے کہتے ہیں بھئی ثُمَّ اعْلَمْ، پھر آپ یہ جان لیجیے کہ أَنَّ الْمُوجَبَ بِفَتْحِ الْجِيمِ، کہ مُوجَب جیم کے فتحے کے ساتھ، وَالْمُقْتَضَى وَالْحُكْمَ أَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ۔ یہ تینوں لفظ کیا ہیں فقہاء کے نزدیک؟ مترادف ہیں، مُوجَب، مُقْتَضَى، حُكْم، تینوں کا ایک ہی معنی ہے تینوں کا بھئی۔

جی، اب آئیے کتاب پر بھئی۔ تو اہلِ ندب يَقُولُونَ، وہ کہتے ہیں الْأَمْرُ لِلطَّلَبِ، امر کس لیے آتا ہے؟ طلب کے لیے آتا ہے۔ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ جَانِبُ الْفِعْلِ فِيهِ رَاجِحًا۔ بھئی دیکھیے امر میں ایک فعل کو طلب کیا جاتا ہے، کیا کیا جاتا ہے؟ فعل کو طلب کیا جاتا ہے۔ آپ نے اپنے ساتھی سے کہا اِضْرِبْ زَيْدًا، تو اِضْرِبْ کے ذریعے آپ کیا کر رہے ہیں اس سے؟ ضرب کو طلب۔ تو امر کے ذریعے ایک فعل کو طلب کیا جاتا ہے، تو ضروری ہے کہ اس کے اندر جانبِ فعل راجح ہونی چاہیے، اور ترک کیا ہونا چاہیے؟ بھئی جب آپ طلب کر رہے ہیں تو فعل کے کرنے کو کیا ہونا چاہیے؟ راجح ہونا چاہیے بھئی، راجح ہونا چاہیے۔ حَتَّى يُطْلَبَ، حتیٰ کہ اسے کیا کیا جائے؟ طلب۔ جب راجح ہو گا تو اسے طلب کیا جائے گا۔ وَأَدْنَاهُ النَّدْبُ، اور طلب کا ادنیٰ درجہ کیا ہے؟ ندب ہے۔ سمجھ میں آیا؟ جس میں جانبِ فعل راجح ہوا کرتی ہے۔ اور اعلیٰ درجہ وجوب ہے مولانا، اعلیٰ درجہ۔ کیوں؟ کیونکہ وہاں پر فعل کی طلب بھی ہوتی ہے اور اس کا چھوڑنا کیا ہوتا ہے؟ حرام۔ معلوم ہوا طلب کس قسم کی ہے؟ بلکہ اعلیٰ، طلب اعلیٰ درجے کی ہے کہ اس فعل کو چھوڑنا جائز ہی نہیں۔ اور طلب ادنیٰ درجے کی ہے تو فعل کیا ہے؟ راجح، کرنا بہتر ہے، نہ بھی کرے تو اس کی بھی گنجائش ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو طلب، تو کہتے ہیں امر طلب کے لیے آتا ہے تو لہٰذا ضروری ہے اس کے اندر جانبِ فعل کو راجح ہونا چاہیے، حتیٰ کہ اسے طلب کیا جائے، وَأَدْنَاهُ النَّدْبُ، اور اس کا ادنیٰ درجہ کیا ہے؟ ندب ہے۔ جی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو معلوم ہوا امر جو ہے وجوب اور ندب دونوں کے لیے آتا ہے، ان کے نزدیک کیا ہوا؟ امر کس لیے آیا؟ طلب کے لیے آیا اور طلب کس کے اندر ہے؟ وجوب کے اندر بھی ہے اور ندب کے اندر بھی ہے لیکن ادنیٰ درجہ کیا ہے؟ ندب، اور اعلیٰ درجہ کیا ہے؟ وجوب بھئی۔

وَهَذَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى، اور یہ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے، فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا۔ بھئی مکاتب بھئی غلام ہوتا ہے آپ جانتے ہیں بھئی۔ مکاتب کسے کہتے ہیں؟ کہ جس کا آقا اس کے ساتھ، اسے کہے بھئی کہ اگر اتنا مال لے آؤ تو تم آزاد ہو، اور غلام اس بات کو قبول کر لیتا ہے، یا غلام یہ بات کرتا ہے آقا اس کو قبول کر لیتا ہے، اور دونوں میں عقد ہو جاتا ہے۔

یہ عقد کیا کہلاتا ہے؟ عقدِ کتابت کہلاتا ہے۔ اور غلام وہ پیسے لے آئے تو وہ کیا ہو جاتا ہے؟ آزاد ہو جاتا ہے۔ اور مکاتب آپ جانتے ہیں آزاد آدمی کی طرح ہوتا ہے، یعنی آقا کی خدمت اس کے ذمے نہیں ہے، بلکہ جائے گا پیسے کما کر لا کر دے گا اور اپنے آپ کو آزاد کروائے گا۔ تو مکاتب کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، بھئی، اور وہ جو چاہتے ہیں کتابت کو مِمَّا ان میں سے مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، جن کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہیں بھئی۔ وہ غلام، یہ سمجھ جن کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہیں مراد غلام اور باندیاں، وہ غلام اور باندیاں جو کس چیز کو چاہتے ہیں؟ وہ غلام جو کس چیز کو طلب کرتے ہیں؟ کتابت کو طلب کرتے ہیں، ان کے بارے میں اللہ فرما رہے ہیں: فَكَاتِبُوهُمْ، تو تم ان کو کیا بنا دو؟ مکاتب بنا دو إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا، اگر تم ان میں کیا جانتے ہو؟ بھلائی جانتے ہو، بھلائی ہو اور وہ مالِ کتابت ادا کرنے کی استطاعت رکھتے ہیں تو ان کو کیا بنا دو؟ مکاتب بنا دو۔ تو یہاں امر آیا مولانا، امر فَكَاتِبُوهُمْ، اور یہ امر کس لیے آیا ہے؟ ندب کے لیے آیا ہے بھئی، وجوب کے لیے نہیں ہے بھئی، ندب کے لیے آیا ہے۔ معلوم ہوا ان کو مکاتب بنانا کیا ہے؟ مندوب ہے، بہتر ہے۔

وَأَهْلُ الْإِبَاحَةِ يَقُولُونَ، اور اہلِ اباحت کہتے ہیں کہ إِنَّ مَعْنَى الطَّلَبِ، کہ طلب کا معنی یہ ہے کہ أَنْ يَكُونَ مَأْذُونًا فِيهِ، کہ وہ فعل کیا ہونا چاہیے؟ ماذون فیہ ہونا چاہیے، یعنی اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ طلب کا کیا معنی ہے؟ کہ اس فعل کی کیا ہونی چاہیے؟ اجازت بھئی، اجازت بھئی۔ وَلَا يَكُونُ حَرَامًا، بھئی، اور وہ فعل حرام نہیں ہونا چاہیے۔ وَأَدْنَاهُ هُوَ الْإِبَاحَةُ، اور اس کا، اجازت کا ادنیٰ درجہ کیا ہے؟ اباحت ہے۔ دیکھو وجوب میں بھی جوازِ فعل ہے، ندب میں بھی جوازِ فعل ہے، اور اباحت میں بھی کیا ہے؟ جوازِ فعل ہے۔ لیکن وجوب میں کیا تھا؟ ترک چھوڑنا اس کا حرام تھا۔ ندب میں اس کا کرنا کیا تھا؟ راجح تھا۔ اور اباحت کے اندر اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ معلوم ہوا اجازت تینوں کی ہے، اور سب سے ادنیٰ درجہ کون سا ہے؟ اباحت کا ہے، کون سا ہے؟ اباحت کا ہے بھئی۔

وَهَذَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى، اور یہ اللہ کے اس قول کی طرح ہے، فَاصْطَادُوا۔ اللہ قرآن میں فرماتے ہیں: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا، جب تم احرام سے حلال ہو جاؤ فَاصْطَادُوا تو شکار کرو۔ امر آیا مولانا، اور یہ امر بھئی کس لیے ہے؟ اباحت کے لیے ہے، کس لیے ہے؟ اباحت کے لیے ہے بھئی۔ کہ شکار کرنا تمہارے لیے کیا ہو گیا اب؟ بھئی حالتِ احرام میں تو شکار کرنا جائز نہیں تھا لیکن جب تم حلال ہو جاؤ تو اب کیا کرو؟ شکار کرو، شکار کرنا حلال ہے بھئی۔ جائز ہو گیا، اجازت ہے اس کی بھئی۔

وَالْمُتَوَقِّفُونَ يَقُولُونَ، اور توقف کرنے والے بھئی، توقف کا معنی ہوتا ہے رکنا، رکنا۔ وَالْمُتَوَقِّفُونَ يَقُولُونَ، اور توقف کرنے والے کہتے ہیں إِنَّ الْأَمْرَ يُسْتَعْمَلُ لِسِتَّةَ عَشَرَ مَعْنًى، کہ امر جو ہے وہ سولہ معنی کے لیے استعمال ہوتا ہے، سولہ معانی کے لیے۔ كَالْوُجُوبِ، جیسے کہ وجوب ہے۔ وجوب کے لیے امر آتا ہے جیسے أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، نماز کیا کرو؟ نماز قائم کرو۔ وَالْإِبَاحَةِ، اور کس لیے آتا ہے؟ اباحت کے لیے آتا ہے، جیسے کیا اوپر آیا تھا فَاصْطَادُوا۔ وَالنَّدْبِ، اور کس کے لیے آتا ہے؟

ندب کے لیے بھی آتا ہے فَكَاتِبُوهُمْ۔ جی۔ وَالتَّهْدِيدِ، اور بطورِ دھمکی کے بھی، یا دھمکی کے لیے بھی آتا ہے جیسے کیا آیا تھا؟ اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ، جو تم چاہتے ہو وہ عمل کرو۔ وَالتَّعْجِيزِ، اور کبھی کس لیے امر آیا کرتا ہے؟ تعجیز کے لیے آتا ہے، عاجز کر دینے کے لیے بھئی، اس کے دوسرے کے عجز کو ظاہر کرنے کے لیے، جیسے اللہ فرماتے ہیں فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ۔ وَالْإِرْشَادِ، اور کبھی رہنمائی کے لیے امر آتا ہے، جیسے بھئی اس کی مثال آپ کے حاشیے میں دی ہوئی ہے بھئی، سولہ معانی کے لیے امر آتا ہے وہ سولہ کے سولہ ذکر کر دیے ہیں حاشیے میں بھئی، وہ آپ ضرور دیکھ لیجیے گا۔ تو ارشاد کی مثال جیسے وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ، اور تم گواہ بنا لو اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو بھئی۔ وَالتَّسْخِيرِ، اور کبھی کس لیے آتا ہے؟ تو ارشاد، ارشاد کہتے ہیں رہنمائی کرنا بھئی۔ کیا کرنا؟ تو یہ جو امر آیا، یہ ارشاد کے طور پر ہے، رہنمائی کے طور پر ہے۔ بھئی یاد رکھیے ارشاد اور ندب قریب قریب ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ ارشاد آتا ہے دنیاوی فائدے کے لیے اور جو ندب ہے وہ کس لیے ہے؟ اخروی فائدے کے لیے ہے، اخروی فائدہ ہے اس میں، اس میں دنیاوی فائدہ ہے۔ سمجھ میں آیا کہ دو عادل آدمیوں کو کیا کر لو؟ گواہ بنا لو بھئی دنیاوی فائدہ ہے اس میں بعد میں کوئی انکار دوسرا کرنا چاہے تو پھر وہ انکار نہیں کر سکے گا۔

وَالتَّسْخِيرِ، اور کس لیے آتا ہے امر؟ جیسے کہ تسخیر ہے، تسخیر کا معنی مغلوب کرنا۔ جیسے بھئی اس کی مثال ہے كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ بھئی۔ بنی اسرائیل میں بھئی وہ جنہوں نے اللہ کے حکم کی مخالفت کی تھی بھئی، وہ مچھلی کے شکار سے منع کیا گیا تھا اور جس دن منع کیا گیا تھا اس دن خوب مچھلیاں آتیں، تو انہوں نے کیا کیا بھئی؟ اس سے نہریں چھوٹی چھوٹی بنا لیں یا تالابوں کی طرف تو مچھلیاں ادھر چلی جاتیں، وہ راستہ بند کر دیتے، شکار پکڑتے ہی نہیں تھے بس کیونکہ اس دن شکار کی ممانعت تھی، پھر اگلے دن ان کو پکڑ لیتے تھے۔ سمجھ میں آیا؟ تو بہرحال یہ اللہ کے حکم کی مخالفت تھی بھئی، جب راستہ بند کر دیا تو مچھلی روک لی گویا، حالانکہ اس دن تو شکار کی اجازت نہیں تھی بھئی۔ تو پھر ان سب کو بھئی کیا کہا؟ بندر بنا دیا گیا اور چند دن وہ زندہ رہے اور پھر سب مر گئے بھئی۔ تو اس کی مثال جیسے كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ، ہو جاؤ تم بندر مسخ شدہ، تو یہ امر کس لیے ہے؟ تسخیر کے لیے ہے، مغلوب کرنے۔ وَغَيْرِ ذٰلِكَ، اور اس کے علاوہ اور معانی کے لیے بھئی۔ میں نے بتلایا انہوں نے بتایا سولہ معانی کے لیے آتا ہے وہ سارے حاشیے میں ذکر ہیں ان میں سے چند ایک ذکر کر دیے۔ تو کہتے ہیں متوقف، توقف کرنے والے کہتے ہیں کہ جو امر ہے وہ سولہ معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے جیسے وجوب، اباحت، ندب، تہدید، تعجیز، ارشاد، تسخیر وغیرہ۔ فَمَا لَمْ تَقُمْ قَرِينَةٌ عَلَى أَحَدِهِمَا لَمْ يُعْمَلْ بِهِ، جب تک کوئی قرینہ کسی ایک پر قائم نہیں ہو جاتا اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتَّى يَتَعَيَّنَ الْمُرَادُ، تو توقف کرنا واجب ہو گا یہاں تک کہ مراد کیا ہو جائے؟ متعین ہو جائے۔ وہ قرینہ آ کر بتلا دے اس امر کے ذریعے کیا مراد ہے، تو پھر اس کے بعد عمل واجب ہو گا ورنہ اس سے پہلے کیا کیا جائے گا؟ توقف کیا جائے گا۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟

وَعِنْدَنَا، اور ہمارے نزدیک جو ہے الْوُجُوبُ حَقِيقَةُ الْأَمْرِ، وجوب وہ حقیقتِ امر ہے۔ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ مُطْلَقُهُ، لہٰذا محمول

کیا جائے گا وجوب پر ہی مُطْلَقُهُ أَيْ مُطْلَقُ الْأَمْرِ، کس کو؟ مطلقِ امر کو مَا لَمْ تَقُمْ قَرِينَةٌ خِلَافِهِ، جب تک اس کے خلاف کوئی قرینہ قائم نہ ہو جائے۔ وَإِذَا قَامَتْ قَرِينَتُهُ يُحْمَلُ عَلَيْهِ عَلَى حَسَبِ الْمَقَامِ، اور جب اس کے خلاف کا قرینہ قائم ہو جائے تو پھر اس پر محمول کیا جائے گا مقام کے اعتبار سے بھئی۔ بھئی بحث یہ چل رہی ہے کہ ہمارے نزدیک امر کس لیے ہے؟ وجوب کے لیے یعنی جب امر مطلق ہو، بھئی اگر کوئی قرینہ قائم ہے وہ بتلا دے کہ یہ امر اباحت کے لیے ہے، ندب کے لیے ہے، وہاں تو امر اباحت ندب وغیرہ ہی کے لیے ہو گا، لیکن اگر امر مطلق آئے، اس کے ساتھ کوئی قرینہ وغیرہ نہیں تو اس صورت میں اس کو کس معنی پر محمول کیا جائے گا؟ ہمارے نزدیک امر کا حقیقی معنی کیا ہے؟ وجوب ہے، لہٰذا وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ اہلِ ندب کیا کہتے ہیں کہ امر وجوب اور ندب دونوں کے لیے آتا ہے، وہ طلبِ فعل کے لیے ہے اور جب کوئی قرینہ قائم نہ ہو تو اس صورت میں جو طلب کا ادنیٰ درجہ ہے اور وہ کیا ہے؟ ندب، اس پر محمول کر لیا جائے گا۔ اور جو اباحت والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ امر کس لیے آیا کرتا ہے؟ طلب کے لیے آتا ہے، تو طلب کا معنی یہ ہوا کہ اس فعل کی اجازت ہے، وہ حرام نہیں۔ تو لہٰذا اس کے ذریعے معلوم ہوا اجازت ہے اور اجازت کا ادنیٰ درجہ کس کے اندر ہے؟ اباحت کے اندر ہے بھئی، تو لہٰذا اگر امر مطلق آئے اس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو تو اس سے کون سا معنی لیا جائے گا؟ اباحت والا۔ توقف والے کہتے ہیں بھئی جب امر مطلق آئے کوئی قرینہ قائم نہ ہو تو پھر توقف کیا جائے گا، اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ امر جو ہے سولہ معانی کے لیے آتا ہے اور ان سولہ معانی میں سے کس پر ہم عمل کریں بھئی؟ کسی ایک کا بھی قرینہ نہیں ہے تو کیا کریں گے؟ توقف کریں گے، عمل نہیں کریں گے، رک جائیں گے یہاں تک کہ کوئی قرینہ بتلا دے کہ اس سے یہ والا معنی مراد ہے، پھر اس پر کیا کیا جائے گا؟ عمل کیا جائے گا۔ جبکہ ہمارے نزدیک امر کیا ہے؟ وجوب کے لیے ہے، لہٰذا جب کوئی مطلق امر آئے کوئی قرینہ نہ ہو تو اس کو کس پر محمول کیا جائے گا؟ وجوب پر محمول کریں گے بھئی کہ امر معلوم ہوا وجوب کے لیے آیا ہے، ہاں اگر وجوب کے خلاف کوئی قرینہ آجاتا ہے تو پھر اس صورت میں مقام کے مطابق جو قرینہ آئے گا اسی پر محمول کر لیں گے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ أَوْ قَبْلَهُ، برابر ہے کہ وہ امر ممانعت کے بعد ہو أَوْ قَبْلَهُ یا اس سے پہلے ہو۔ کہتے ہیں مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ وَمُوجَبُهُ الْوُجُوبُ، اس کا تعلق ماتن کے قول وَمُوجَبُهُ الْوُجُوبُ سے ہے، امر کا حکم کیا ہے؟ وجوب ہے سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ أَوْ قَبْلَهُ، برابر ہے کہ وہ امر ممانعت کے بعد ہو یا ممانعت سے پہلے ہو۔ کہتے ہیں تو اس کا تعلق اس سے ہے وَرَدٌّ عَلَى مَنْ قَالَ، اور یہ رد ہے بھئی بعض علماء نے لکھا کہ امر اگر ممانعت کے بعد آئے تو پھر وہ کس لیے ہو گا؟ اباحت کے لیے ہو گا۔ پہلے منع تھی ایک فعل سے روکا گیا تھا، پھر امر آیا اس فعل کے کرنے کا، تو منع کے بعد جب امر آئے گا تو وہ کس لیے ہو گا؟ اباحت کے لیے۔ مصنف نے ان کی بھی نفی فرما دی کہ ہمارے نزدیک امر وجوب کے لیے ہے چاہے ممانعت کے بعد آئے چاہے ممانعت سے پہلے آئے۔ تو کہتے ہیں وَرَدٌّ عَلَى مَنْ قَالَ إِنَّ الْأَمْرَ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْإِبَاحَةِ وَقَبْلَهُ لِلْوُجُوبِ، تو یہ رد

ہے ان پر جنہوں نے یہ کہا ہے کہ امر جو ہے ممانعت کے بعد وہ اباحت کے لیے ہو گا وَقَبْلَهُ لِلْوُجُوبِ اور ممانعت سے پہلے وجوب کے لیے ہو گا۔ عَلَى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْلُ وَالْعَادَةُ، جیسا کہ عقل اور عادت اس کا تقاضا کرتی ہے اس کے اعتبار سے۔ عقل اور عادت کے تقاضے کے اعتبار سے اس کو کس پر محمول کریں گے؟ اگر ممانعت کے بعد ہو تو اباحت پر، اور اگر ممانعت سے پہلے ہو تو وجوب پر۔ پہلے اگر منع نہیں تھی امر آگیا تو یہ کس لیے ہوا؟ وجوب کے لیے۔ اگر منع تھی، اس فعل کا کرنا منع تھا پھر اس کے بعد اس فعل کا امر آیا معلوم ہوا پہلے تو جائز نہیں تھا اب کیا ہو گیا؟ جائز ہو گیا۔ پہلے اجازت نہیں تھی اب کیا آگئی؟ اجازت آگئی تو اس صورت میں اس کو کس پر محمول کر لیں گے؟ اباحت پر محمول کریں گے بھئی، اور جیسے کہ عقل اور عادت بھی اسی کا تقاضا کرتی ہے، عقل بھی یہی کہتی ہے عادت بھی کہ پہلے جب ممانعت ہے اس کے بعد امر آئے تو اس سے کیا معنی ہونا چاہیے؟ اباحت والا معنی ہونا چاہیے۔

دیکھیے دلیل بھی دیتے ہیں كَقَوْلِهِ تَعَالَى، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا، اور جب تم حلال ہو جاؤ فَاصْطَادُوا تو شکار کرو۔ بھئی اس سے پہلے احرام کے اندر آپ جانتے ہیں شکار کرنا جائز نہیں بھئی، شکار سے منع کیا گیا ہے۔ پھر اللہ فرماتے ہیں وَإِذَا حَلَلْتُمْ، جب تم احرام سے حلال ہو جاؤ یعنی احرام اتار دو، احرام ختم ہوا، فَاصْطَادُوا، تو بتائیے حالتِ احرام میں شکار کیا تھا؟ منع تھا۔ اور اس منع کے بعد اب کیا آیا؟ فَاصْطَادُوا امر آیا بھئی۔ معلوم ہوا یہ امر کس لیے ہے؟ اباحت کے لیے ہے۔

وَنَحْنُ نَقُولُ، اور ہم کہتے ہیں إِنَّ الْوُجُوبَ بَعْدَ الْحَظْرِ أَيْضًا مُسْتَعْمَلٌ فِي الْقُرْآنِ، کہ آپ نے کیا کہا؟ ممانعت کے بعد جو امر آئے گا وہ کس لیے ہو گا؟ اباحت کے لیے ہو گا۔ بھئی منع کے بعد امر آئے اور اس سے وجوب ثابت ہو جائے ایسا بھی قرآن میں آیا ہے، معلوم ہوا آپ کی بات درست نہیں کہ پہلے ممانعت تھی اس کے بعد کیا آیا؟ امر آیا، اور آپ کے قول کے مطابق اس سے کیا ہونا چاہیے؟ اباحت ثابت ہونی چاہیے لیکن اس سے کیا ثابت ہو رہا ہے؟ وجوب ثابت ہو رہا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ إِنَّ الْوُجُوبَ بَعْدَ الْحَظْرِ أَيْضًا مُسْتَعْمَلٌ فِي الْقُرْآنِ، کہ ممانعت کے بعد وجوب جو ہے اس کے اندر بھی امر استعمال ہوا ہے قرآن کے اندر۔ كَقَوْلِهِ تَعَالَى، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ، جب گزر جائیں حرمت والے مہینے فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ، تو تم قتل کرو مشرکین کو حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، جہاں بھی تم ان کو پاؤ۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ وجوب بعد الحظر بھی کیا ہے قرآن میں؟ مستعمل ہے، کہ ممانعت کے بعد وجوب بھئی یہ بھی استعمال ہوا ہے قرآن میں، جیسے بھئی اشہرِ حرم کے اندر، حرمت والے مہینے ہیں، بھئی آپ جانتے ہیں حرمت والے مہینے چار، عرب ان کی بے انتہا تعظیم کیا کرتے تھے اور اسی طرح اسلام میں بھی، تو ان کے اندر جنگ سے روکا گیا تھا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ کون کون سے مہینے ہیں؟ رجب ہے، ذی قعدہ ہے، ذی الحج ہے اور محرم ہے۔ رجب، ذی قعدہ، ذی الحج اور محرم۔ تو رجب ان سے الگ ہے وہ رمضان سے پہلے ہی آتا ہے اور باقی یہ ذی الحجہ سے ایک ماقبل کا مہینہ ایک مابعد کا مہینہ بھئی۔ تو یہ چار مہینوں

کے اندر جنگ کی ممانعت تھی، پھر اس کے بعد فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ، اللہ فرما رہے ہیں جب حرمت والے مہینے گزر جائیں فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ، تو مشرکین کو کیا کرو؟ قتل کرو حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، جہاں بھی تم ان کو پاؤ۔ تو یہ فَاقْتُلُوا امر آیا اور یہ وجوب کے لیے ہے، کس کے لیے ہے؟ وجوب کے لیے ہے۔ معلوم ہوا ممانعت کے بعد بھی امر کس کے لیے استعمال ہوا ہے قرآن میں؟ وجوب کے لیے استعمال ہوا ہے تو آپ کی دلیل ٹوٹ گئی، آپ نے تو کہا تھا ممانعت کے بعد کس لیے ہو گا ہمیشہ؟ اباحت کے لیے ہو گا۔

باقی آپ نے جو مثال ذکر کی تھی وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا، کہ یہ کس کے بعد آیا ہے؟ فَاصْطَادُوا امر کس کے بعد آیا ہے؟ ممانعت کے بعد، لہٰذا اس سے کیا ثابت ہو رہا ہے؟ اباحت ثابت ہو رہی ہے، اس کا بھی اب جواب دینے لگے ہیں۔ کہتے ہیں وَالْإِبَاحَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى، اور جو اباحت ہے اللہ کے قول کے اندر وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا اس کے اندر جو اباحت آئی ہے لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الْأَمْرِ، یہ امر سے مفہوم نہیں ہوتی، بَلْ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ، بلکہ اللہ کے اس قول سے مفہوم ہوتی ہے، حلال کر دیا گیا تمہارے لیے پاکیزہ چیزوں کو بھئی۔ اور شکار بھی کس میں سے ہے؟ پاک چیزوں میں سے ہے، معلوم ہوا شکار بھی کیا ہے؟ حلال ہے، پاکیزہ چیزوں کے بارے میں کیا آیا اللہ کا حکم؟ وہ کیا ہیں تمہارے لیے؟ حلال کر دی گئی ہیں، اور شکار بھی کس میں سے ہے؟ پاک چیزوں میں سے ہے، معلوم ہوا شکار بھی کیا ہے؟ حلال ہے، اور حلال کا لفظ کس کے لیے استعمال کیا جاتا ہے؟ جی؟ کہ اس کی اجازت ہے، حلال کا لفظ کس میں استعمال کیا جاتا ہے؟ اجازت کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، تو یہ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ سے اس امر کی اباحت کا پتہ چلا یعنی شکار کی اجازت ہے کیونکہ یہ بھی کس میں سے ہے؟ پاک چیزوں میں سے۔ بھئی سمجھ میں آئی بھئی بات؟ بھئی دیکھو نا انہوں نے کیا کہا تھا؟ فَاصْطَادُوا کس لیے آیا ہے؟ اباحت کے لیے آیا ہے، اور کس کے بعد آیا ہے؟ ممانعت کے بعد، معلوم ہوا ممانعت کے بعد جو امر آئے گا وہ کس لیے ہو گا؟ اباحت کے لیے یعنی اس کی اجازت ہوتی ہے، کیا ہوتی ہے اس کی؟ اجازت ہوتی ہے۔ ہم کہتے ہیں نہیں بھئی، یہ بات اس کے مباح ہونے، اس کا پتہ امر سے نہیں چل رہا بلکہ اس کا پتہ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ سے چل رہا ہے۔ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ کیا معنی؟ حلال کر دیا گیا ہے تمہارے لیے پاک چیزوں کو، اور پاک چیزوں میں سے ایک کیا ہے؟ شکار بھی پاک چیزوں میں سے ہے، معلوم ہوا وہ بھی کیا ہے؟ حلال ہے، اور حلال ہونے کا کیا مطلب ہوتا ہے؟ جائز ہے، اس کی اجازت ہے۔ تو سمجھ میں آیا بھئی؟

تو یہ تھا قرینہِ لفظیہ بھئی، یہ کیا تھا قرینہِ لفظیہ تھا جس کے ذریعے اس شکار کے حلال ہونے کا یعنی یہاں اس امر کے ذریعے اباحت کا پتہ چلا۔ وَمِنْ أَنَّ الْأَمْرَ بِالِاصْطِيَادِ إِنَّمَا وَقَعَ مِنَّةً وَنَفْعًا لِلْعِبَادِ، اور قرینہِ عقلیہ بھی اس پر ہے بھئی۔ اس امر سے اباحت کا جو پتہ چل رہا کہ یہ امر اباحت کے لیے ہے اس کے دو قرینے ہیں مولانا، ایک قرینہِ لفظیہ، دوسرا قرینہِ عقلیہ۔ پہلا قرینہِ لفظیہ گزر گیا بھئی کہ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ سے اس کا علم ہوا، دوسرا قرینہِ عقلیہ ہے بھئی۔ قرینہِ عقلیہ یہ ہے کہ یہ جو شکار کرنے

کا حکم آیا ہے یہ بطورِ احسان اور نفع کے طور پر اللہ نے ذکر فرمایا ہے۔ کس طور پر؟ بطورِ احسان اور نفع کے طور پر ذکر فرمایا ہے، اور اگر اس کو فرض قرار دے دیا جائے تو پھر تو اس میں حرج لازم آئے گا۔ کیا لازم آئے گا؟ حرج۔ اللہ احسان کو ذکر فرما رہے ہیں اور اگر اس کو واجب قرار دے دیں پھر تو یہ تکلیف کا باعث ہو جائے گا، حرج میں پڑ جائیں گے بھئی، شکار کرنا کیا ہے؟ واجب ہے۔ تو معلوم ہوا یہ عقلی قرینہ ہے کہ جب اس کو احسان کے موقع پر، کے طور پر ذکر کیا جا رہا ہے، معلوم ہوا کہ اس سے وجوب مراد نہیں ہے بلکہ کیا مراد ہے؟ اباحت، تو یہ قرینہِ عقلیہ ہوا بھئی، بات سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں یہ اس سے سمجھ میں نہیں آتا بلکہ اللہ کے قول أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ سے سمجھ میں آتا، آتی ہے یہ اباحت، وَمِنْ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْاِصْطِيَادِ، اور اس بات سے سمجھ میں آتی ہے کہ امر بالاصطیاد جو ہے، یہ شکار کرنے کا جو حکم ہے، إِنَّمَا وَقَعَ مِنَّةً وَنَفْعًا لِلْعِبَادِ، یہ واقع ہوا ہے بطورِ احسان اور نفع کے لوگوں کے لیے، وَإِذَا كَانَ فَرْضًا فَيَكُونُ حَرَجًا، اور جب یہ فرض ہو پھر تو کیا ہو گا؟ حرج ہو گا، حَرَجًا عَلَيْهِمْ، پھر تو یہ مومنوں پر، مسلمانوں پر حرج ہو گا۔ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لِلْوُجُوبِ، پس مناسب ہے کہ امر کو اطلاق سے، اطلاق کے وقت امر کس لیے ہو؟ وجوب کے لیے ہو۔ وَإِنَّمَا يُحْمَلُ عَلَى غَيْرِهِ بِالْقَرَائِنِ وَالْمَجَازِ، اور دوسرے معنی پر محمول کیا جائے گا قرائن کے ذریعے اور مجاز کے طریقے پر بھئی، مجاز کے ذریعے کیا جائے گا یا قرینوں کے ذریعے۔ تو مطلق جب بھی امر آئے گا وہ کس لیے آئے گا؟ وجوب کے لیے آئے گا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو ماتن کی جو عبارت تھی وَمُوجَبُهُ الْوُجُوبُ لَا النَّدْبُ وَالْإِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ أَوْ قَبْلَهُ، اس سارے کا خلاصہ کیا نکلا؟ کہ کس چیز کو انہوں نے بتلایا؟ کہ مطلق امر کس لیے آئے گا؟ وجوب کے لیے آئے گا۔

کہتے ہیں ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ دَلَائِلِ الْوُجُوبِ، بھئی یہ تو بتلا دیا کہ امر کا مقتضیٰ کیا ہے؟ وجوب ہے، امر کا حکم کیا ہے؟ وجوب ہے۔ اب دلیلیں بھی ذکر کریں گے بغیر دلیل کے نہیں، تو کہتے ہیں ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ دَلَائِلِ الْوُجُوبِ، پھر وجوب کے دلائل کے بیان میں شروع ہوئے فَقَالَ، تو فرماتے ہیں لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ۔ اچھا لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ، انتفاء منتفی ہونا یا ختم ہونا، الْخِيَرَة اختیار بھئی۔ اختیار کا ختم ہونا، منتفی ہونا۔ آگے آرہا ہے بِالنَّصِّ، اس بِالنَّصِّ جار مجرور کا تعلق انتفاء سے ہے، اختیار کا ختم ہونا کس کی وجہ سے؟ نص کی وجہ سے۔ کس سے اختیار کا ختم ہونا نص کی وجہ سے؟ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ، وہ جو مامور بالامر ہے جس کو حکم دیا گیا ہے امر کے ذریعے، جس کو الْمَأْمُور بِالْأَمْرِ، جس کو حکم دیا گیا ہے امر کے ساتھ، امر کے ساتھ جس کو حکم دیا گیا ہے۔ عبارت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ، تو بِالْأَمْرِ کا تعلق مامور سے ہے۔ جس کو حکم دیا گیا ہے بِالْأَمْرِ کس کے ساتھ؟ امر کے ساتھ حکم دیا گیا ہے۔ البتہ جو بِالنَّصِّ آیا اس کا تعلق کس سے ہے؟ انتفاء سے۔ اسی طرح عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ، اس، اس کا سارے کا تعلق کس سے ہے؟ اس کا بھی تعلق انتفاء سے ہے۔ اختیار کا ختم ہونا، کس سے ختم ہونا؟ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ، اس شخص سے جس کو امر کے ساتھ حکم دیا گیا ہے، بِالنَّصِّ، کس کے ذریعے؟ نص کے ذریعے۔

تو یہ دلیل ذکر فرما رہے ہیں مولانا کہ امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے بھئی، وجوب۔ کیوں؟ لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ، اس لیے کہ اختیار جو ہے مامور بالامر سے منتفی ہو جاتا ہے نص کے ذریعے۔ اگلا متن دیکھیے: وَاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِهِ، اور اس کا چھوڑنے والے کا وعید کا مستحق ہونے کی وجہ سے۔ اگلا متن دیکھیے: وَلِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ، اور اجماع اور معقول کی دلالت کی وجہ سے۔

بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ دلائل ذکر کریں گے بھئی۔ تو پہلی بات کیا ذکر کی؟ وجوب کی کیا دلیل ہے کہ اختیار کا ختم ہو جانا نص کے ذریعے، کس سے اختیار کا ختم ہو جانا؟ مامور بالامر سے یعنی جس کو امر کے ساتھ حکم کیا گیا ہے۔ أَيْ إِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ مُوجَبَهُ الْوُجُوبُ لِانْتِفَاءِ الْاِخْتِيَارِ عَنِ الْمَأْمُورِينَ الْمُكَلَّفِينَ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ۔ ہم نے کہا کہ امر کا حکم جو ہے وجوب ہے، اس لیے کہ، بوجہ اختیار کے ختم ہو جانے کے وہ مامور جو مکلف ہیں بھئی، وہ مامور جو مکلف ہیں بِالْأَمْرِ کس کے ساتھ؟ امر کے ساتھ، بِالنَّصِّ کس کے ذریعے؟ نص کے ذریعے، ان سے اختیار کا ختم ہو جانا ان مامورینِ مکلفین سے۔ یعنی نص کے ذریعے یہ جو مامور ہیں جن کو حکم دیا گیا ہے جو مکلف ہیں، ان کے، ان سے اختیار کا ختم ہو جانا کس کے ذریعے؟ نص۔ نص میں آرہا ہے کہ ان کا کوئی اختیار نہیں، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اب نص کے ذریعے پتہ چل گیا کہ ان کا اختیار نہیں، یعنی کسی اور اختیار کا نہ ہونا یہ کس کے اندر ہوتا ہے؟ واجب کے اندر ہوتا ہے، مندوب اور مباح میں تو اختیار ہوتا ہے، فعل کو کرے یا فعل کو نہ کرے، لیکن نص کے ذریعے پتہ چل رہا ہے کہ جس کو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے کوئی حکم کیا جائے تو پھر ان کو کوئی اختیار باقی نہیں رہتا، اور اختیار باقی نہ رہنا یہ کس کے لوازمات میں سے ہے؟ یہ کس کے لوازم میں سے ہے؟ وجوب کے لوازم میں سے ہے، وجوب کے ساتھ لازم ہے کہ اس میں کسی قسم کا اختیار نہیں رہے گا، باقی اباحت اور ندب میں تو کیا ہوتا ہے؟ اختیار ہوتا ہے۔ تو یہ نص کے ذریعے پتہ چل رہا ہے کہ اختیار ختم ہو چکا ہے، اس نے کس بات پر دلالت کر دی؟ کہ امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے۔

اچھا تو نص کے ذریعے اختیار ختم ہوا، اور وہ نص کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى، وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا، اور نہیں ہے کسی مومن مرد اور کسی مومن عورت کے لیے إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا جب فیصلہ فرما دیں اللہ اور اس کے رسول کسی معاملے کا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ کہ ان کو کوئی اختیار ہو مِنْ أَمْرِهِمْ اللہ اور رسول کے حکم سے۔ اللہ اور رسول کے حکم سے ان کو کسی قسم کا اختیار اب نہیں۔ ترجمہ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو بھئی دیکھیے أَنْ يَكُونَ لَهُمْ، یہ پہلی ضمیر کس کو راجع ہے؟ مومن اور مومنہ کو، لیکن وہ چونکہ نکرہ ہے سیاقِ نفی میں آیا ہے، اور نکرہ سیاقِ نفی میں آئے تو کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ عموم کا فائدہ دیتا ہے، تو لہٰذا عموم آیا تو اس لیے ان کی طرف کون سی ضمیر راجع کی گئی؟ جمع والی ضمیر راجع کی گئی۔ اور آگے مِنْ أَمْرِهِمْ کی هِمْ ضمیر کس کو راجع کی گئی؟ اللہ اور اس کے

رسول کو۔ بھئی وہ تو تثنیہ کی ضمیر راجع ہونی چاہیے تھی، کہتے ہیں بھئی تعظیم کے طور پر، کس طور پر؟ تعظیم کے طور پر جمع کی ضمیر راجع کی گئی بھئی۔

اب دوبارہ ترجمہ دیکھیے: اور نہیں ہے کسی مومن مرد اور کسی مومن عورت کے لیے کہ جب فیصلہ فرما دیں اللہ اور اس کے رسول کسی معاملے کا کہ ان کو کوئی اختیار ہو اللہ اور رسول کے امر میں، اللہ اور رسول کے۔ اس نص سے کیا پتہ لگا بھئی؟ مومن مرد اور عورت کو اللہ کے اور رسول کے امر کے آنے کے بعد اختیار ہے؟ اختیار نہیں، اور اختیار کا نہ ہونا یہ تو کس کے اندر ہوتا ہے؟ وجوب۔ معلوم ہوا امر بھی کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے ہو گا بھئی، کیونکہ جب امر آجائے پھر اس کے بعد کسی قسم کا اختیار نہیں، اور کسی قسم کا اختیار نہ ہونا یہ تو کس میں ہوتا ہے؟ وجوب کی صورت میں۔

دیکھیے خود اسی آیت کا ترجمہ بھی کریں گے: لِأَنَّ مَعْنَاهُ، اس لیے کہ اس آیت کا معنی یہ ہے، جی اس نص کا معنی یہ ہے کہ إِذَا حَكَمَ اللهُ وَرَسُولُهُ بِأَمْرٍ، جب فیصلہ کر دیں اللہ اور اس کے رسول کسی امر کا، یہاں آپ کی کتابوں میں بِأَمْرٍ ہے؟ جی۔ اچھا۔ بِأَمْرٍ ہی ہونا چاہیے۔ جی، جب فیصلہ فرما دیں اللہ اور اس کے رسول کسی معاملے کا، فَلَا يَكُونُ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ، تو نہیں ہے کسی مومن مرد اور کسی مومنہ عورت کے لیے أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْاِخْتِيَارُ کہ ان کو ان کے لیے کوئی اختیار ہو مِنْ أَمْرِهِمَا، دیکھا أَمْرِهِمَا، بتلایا کہ اس أَمْرِهِمْ کی هُمْ ضمیر کس کو راجع ہے؟ اللہ اور رسول کو راجع ہے بھئی۔ اللہ اور اس کے رسول کے حکم میں سے۔ بھئی اختیار نہیں ہے ان کو، بھئی اختیار کا کیا معنی؟ أَيْ إِنْ شَاءُوا قَبِلُوا الْأَمْرَ وَإِنْ شَاءُوا لَمْ يَقْبَلُوا، یعنی اگر وہ چاہیں تو قبول کر لیں اور اگر چاہیں تو قبول نہ کریں، یہ اختیار ان کو نہیں ہے۔ بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْاِئْتِمَارُ بِأَمْرِهِمَا، بلکہ واجب ہے ان پر تعمیل کرنا ان دونوں کے حکم کی۔ اِئْتِمَار کا معنی تعمیل کرنا۔ بلکہ واجب ہے ان پر کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کی کیا کریں؟ حکم کی تعمیل کریں۔ وَلَا يَكُونُ ذٰلِكَ إِلَّا فِي الْوَاجِبِ، اور یہ نہیں ہو گا مگر کس کے اندر؟ واجب کے اندر ہی ہو گا۔ تو دیکھو نص کے ذریعے اختیار کے ختم ہونے کا پتہ چلا، اور اختیار کا ختم ہونا تو صرف کس کے اندر ہوتا ہے؟ واجب کے اندر ہوتا ہے، معلوم ہوا امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب، مطلب امر آجائے تو پھر اختیار نہیں رہتا، جب اختیار نہیں رہا پتہ لگا یہ کیا کس لیے آیا ہے؟ وجوب کے لیے آیا ہے۔

وَقِيلَ، اور بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ وہ نص یہ ہے بھئی جس سے اختیار کے ختم ہونے کا پتہ لگا، أَنَّ النَّصَّ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى، کہ وہ نص جو ہے وہ اللہ کا یہ قول ہے: مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ، إِذْ أَمَرْتُكَ خِطَابًا لِإِبْلِيسَ اللَّعِينِ بھئی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں بھئی، اللہ تعالیٰ نے تمام فرشتوں کو اور ابلیس کو حکم دیا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں، تمام فرشتوں نے سجدہ کیا لیکن ابلیس نے سجدہ نہیں کیا، تکبر کیا، تو اللہ نے فرمایا: مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ، أَلَّا تَسْجُدَ یہ لَا زائدہ ہے مولانا، یہ کیا ہے؟ لَا زائدہ ہے بھئی تحسینِ عبارت کے لیے۔ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا مَا مَنَعَكَ، کس چیز نے تجھے منع کیا تھا، کس چیز نے

تجھے روکا تھا أَنْ تَسْجُدَ، لَا کیا ہے؟ زائد، تو کیا ہوا دراصل؟ أَنْ تَسْجُدَ، کس چیز نے تجھے منع کیا تھا کہ تو سجدہ کرے إِذْ أَمَرْتُكَ جب میں، کس چیز نے تجھے منع کیا تھا سجدہ کرنے سے إِذْ أَمَرْتُكَ جب میں نے تجھے حکم دے دیا؟ معلوم ہوا جب حکم آگیا اس کے بعد کسی قسم کا اختیار نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اور معلوم ہوا جب اختیار نہیں وہ تو صرف کس کے اندر آتا ہے؟ وجوب کی صورت میں آتا ہے۔

تو اللہ وہ اللہ کے اس قول سے ہے بھئی: مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ، کس چیز نے تجھے روکا تھا کہ تو سجدہ کرے جب میں نے تجھے حکم دے دیا تھا؟ خِطَابًا لِإِبْلِيسَ اللَّعِينِ، خطاب کرتے ہوئے ابلیس لعین کو۔ أَيْ مَا بَقِيَ لَكَ الْاِخْتِيَارُ بَعْدَ أَنْ أَمَرْتُكَ، یعنی تیرے لیے کوئی اختیار باقی نہیں تھا جب بعد اس کے جب میں نے تجھے حکم دے دیا تھا، فَلِمَ تَرَكْتَ السُّجُودَ، تو تو نے سجدوں کو، تو نے سجدہ کرنے کو کیوں چھوڑ دیا بھئی؟ سُجُود بھئی مصدر ہے مولانا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو نے سجدہ کرنے کو کیوں چھوڑ دیا بھئی۔

تو دیکھو بھئی، بعضوں نے کہا نص وہ ہے وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ، اس سے اختیار کے ختم ہونے کا پتہ چل رہا ہے۔ دوسرا قول بھی ذکر کیا لیکن اس کو قِيلَ کے ساتھ ذکر کیا بھئی، کس کے ساتھ؟ قِيلَ کے ساتھ۔ آپ جانتے ہیں قِيلَ صیغۂ تمریض کہلاتا ہے، سمجھ اس کے ذریعے کس کو ذکر کیا جاتا ہے؟ ضعیف قول کو ذکر کیا جاتا ہے، کمزور قول کو بھئی۔ تو اس دوسرے قول کو قِيلَ کے ساتھ ذکر کیا بھئی۔ معلوم ہوا پہلا قول کیا ہے؟ قوی ہے، قوی ہے بھئی۔ بھئی پہلے کو ترجیح کیوں دی؟ کیا وجہ ہے؟ کہتے ہیں اس لیے کہ وہاں پر صراحتاً اختیار کے ختم ہونے کا پتہ چل رہا تھا، اور یہاں صراحتاً اختیار کے ختم ہونے کا ذکر نہیں ہے بھئی۔ وہاں صراحتاً تھا کہ اختیار نہیں ہے کسی مومن مرد اور مومنہ عورت کو اللہ کا حکم آجانے کے بعد، اور یہاں پر یہ صراحتاً نہیں ہے، ہاں البتہ التزاماً مفہوم ہو رہا ہے، اس لیے کہ اللہ کیا فرما رہے ہیں کہ جب میرا حکم آگیا تھا، جب میں نے حکم دے دیا تھا، تو کس چیز نے تجھے سجدہ کرنے سے روکا؟ معلوم ہوا کہ اللہ کا حکم آنے کے بعد کسی قسم کا اختیار باقی نہیں تھا، تو اختیار کے ختم ہونے پر اس نے دلالت کی لیکن کس طریقے پر؟ التزاماً، اور پہلے نے کیا کی تھی؟ صراحتاً، لہٰذا اس کو، جی، اس کو ذکر کیا بھئی قوی قول کے طور پر۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

وَاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِهِ، دوسری وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ وَاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِهِ، اور اس امر أَيْ لِتَارِكِ الْأَمْرِ، اس امر کے چھوڑنے والے کا وعید کا مستحق ہونے کی وجہ سے۔ اس امر کے چھوڑنے والے کا وعید کا مستحق ہونے کی وجہ سے۔ بھئی وعید آئی ہے جو امر کو چھوڑ دیتا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کو چھوڑ دیتا ہے اور اس پر عمل نہیں کرتا، اس کے لیے وعید آئی ہے، اور یہ وعید بتلا رہی ہے کہ حضور علیہ السلام کے حکم پر عمل کرنا واجب ہے، ورنہ وعید نہ آتی۔ معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر پر، کی تعمیل کرنا ضروری تھا، اس کو چھوڑنے کی اجازت اگر چھوڑنے کی

گنجائش ہوتی تو چھوڑنے والے کے لیے کوئی وعید آتی؟ اس کے چھوڑنے والے کے لیے وعید آئی ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کو چھوڑنے والے کا وعید کا مستحق ہونا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے۔ معلوم ہوا جب امر آجائے اس کے بعد اس کے چھوڑنے کی گنجائش نہیں، اور چھوڑنے کی گنجائش نہ ہونا یہ کس میں ہوتا ہے؟ مندوب میں، مباح میں یا واجب میں؟ واجب، واجب کے اندر چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی، مندوب اور مباح میں تو چھوڑنے کی گنجائش۔ معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں، وہ کیا ہے؟ واجب ہے، اس پر عمل کرنا واجب ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِهِ، اور اس کے امر کو چھوڑنے والے کا وعید کا مستحق ہونے کی وجہ سے۔ کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ، یہ عطف ہے ماتن کے ماقبل میں جو قول آیا تھا لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ، اختیار کے منتفی ہونے پر، إِلَى آخِرِهِ آخر تک۔ أَيْ إِنَّمَا قُلْنَا، ہم نے یہ کہا کہ إِنَّ مُوجَبَهُ الْوُجُوبُ کہ امر کا موجب کیا ہے؟ اس کا حکم وجوب ہے، لِاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِ الْأَمْرِ بِالنَّصِّ، بوجہ اس امر کو چھوڑنے والے کے وعید کا مستحق ہونے کی وجہ سے نص کی وجہ سے۔ اس امر کو چھوڑنے والے کا وعید کا مستحق ہونے کی وجہ سے نص کی وجہ سے اس کا وعید کا مستحق ہونے کی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ امر کا موجب کیا ہے؟ وجوب ہے، اس سے وجوب آئے گا۔ اور وہ نص کیا ہے؟ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى، وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ۔ پس چاہیے کہ ڈریں وہ لوگ، بچیں وہ لوگ، ڈریں بچیں دونوں جو بھی ترجمہ آپ مناسب سمجھیں۔ پس چاہیے کہ ڈریں وہ لوگ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ، جو مخالفت کرتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کی۔ ڈریں کس بات سے ڈریں؟ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ، کہ ان کو کوئی فتنہ پہنچے دنیا میں، أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، یا ان کو دردناک عذاب پہنچے، کہاں پر؟ آخرت میں۔ تو چاہیے کہ ڈریں وہ لوگ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں کہ ان کو دنیا میں کوئی فتنہ پہنچے یا ان کو آخرت میں، تو انہیں اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ انہیں کوئی فتنہ پہنچے یا انہیں کوئی دردناک عذاب پہنچے۔

دیکھیے خود معنی کر رہے ہیں میں نے بھئی، میں نے بتلایا أَمْرِهِ سے کیا مراد ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امر، اور فتنہ کہاں پر ہوگا؟ دنیا میں، اور عذابِ الیم کہاں پر ہوگا؟ آخرت میں، خود شارح بتلا رہے ہیں۔ کہتے ہیں فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، پس چاہیے کہ ڈریں وہ لوگ جو مخالفت کرتے ہیں حضور علیہ السلام کے امر کی۔ آیت میں کیا آیا تھا؟ عَنْ أَمْرِهِ، ضمیر کا مرجع بتلا دیا، کس کو راجع ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو۔ وَيَتْرُكُونَهُ، اور اس کو چھوڑ دیتے ہیں، یہ عطفِ تفسیری ہے مولانا، یہ يُخَالِفُونَ کی تفسیر بیان کی جا رہی ہے۔ حضور علیہ السلام کے امر کی مخالفت کرتے ہیں، کیا معنی مخالفت کرتے ہیں؟ يَتْرُكُونَهُ اسے چھوڑ دیتے ہیں۔ تو معلوم ہوا مخالفت کا کیا معنی ہے؟ عمل کو چھوڑ دینا، اس امر پر عمل کو چھوڑ دینا۔ تو انہیں چاہیے، انہیں بچنا چاہیے أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ فِي الدُّنْيَا أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الْآخِرَةِ، کہ

ان کو کوئی فتنہ پہنچے دنیا کے اندر یا دردناک عذاب پہنچے آخرت کے اندر۔ وَهٰذَا الْوَعِيدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ، اور یہ وعید نہیں ہو سکتی مگر واجب ہی کے چھوڑنے پر، واجب ہی کے چھوڑنے، اس لیے کہ مندوب کو تو چھوڑنا جائز ہوتا ہے، مباح کا چھوڑنا بھی جائز ہوتا ہے۔ ہاں، کس کے چھوڑنے کی اجازت نہیں ہوتی؟ وجوب کی۔ تو یہاں بھی یہ بات کہ عمل کو، امر کو کیا کیا تم نے؟ چھوڑ دیا حالانکہ اس کے تو چھوڑنے کی اجازت نہیں تھی، تو اس نے بھی کس پر دلالت کی؟ وجوب پر۔

تو کہتے ہیں وَهٰذَا الْوَعِيدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ، اور یہ وعید نہیں ہو سکتی مگر کس پر، کس کے لیے؟ مگر واجب کے چھوڑنے پر ہی۔ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ، لیکن اس پر یہ دو اعتراض وارد ہوتے ہیں، آگے دو اعتراض ذکر کرنے لگے ہیں۔ دلیل سمجھ میں آ گئی بھئی کہ نص کے اندر، نص میں جو ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کو چھوڑنے والے کے لیے وعید آئی ہے، معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کو چھوڑنے کی اجازت نہیں، اس پر عمل کرنا واجب ہے، معلوم ہوا امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے۔

لیکن وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ، لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے أَنَّهُ مَوْقُوفٌ، کہ یہ جو دلیل ہے یہ موقوف ہے عَلَى أَنْ يَكُونَ هٰذَا الْأَمْرُ أَيْضًا لِلْوُجُوبِ، کہ یہ امر جو آیا فَلْيَحْذَرْ، یہ کیا آیا؟ امر۔ آپ کی دلیل اس بات پر موقوف ہے کہ یہ امر أَيْضًا لِلْوُجُوبِ، اسے کس لیے ہونا چاہیے؟ وجوب کے لیے ہونا چاہیے۔ وَهُوَ مَمْنُوعٌ، اور یہ ممنوع ہے، یہ بات تسلیم نہیں، کیونکہ یہی تو آپ کا دعویٰ ہے۔ بھئی دیکھیے سب سے پہلے یہ سمجھ لیجیے۔ یہاں پر حکم لگایا گیا ہے ذات مع الوصف پر بھئی۔ کیا حکم لگایا گیا ہے؟ ذات مع الوصف، بھئی دیکھیے جب بھی ذات مع الوصف پر کوئی حکم لگایا جائے تو وہاں پر حکم کی علت کا بھی پتہ لگ جاتا ہے کہ اس حکم کی علت یہ وصف ہے دراصل، اس حکم کی علت کیا ہے؟ مثلاً میں آپ کو کہتا ہوں أَكْرِمْ زَيْدًا، زید کا اکرام کرو۔ کوئی وجہ پتہ لگی؟ کیوں اکرام کرنے کا میں کہہ رہا ہوں؟ نہیں، صرف اتنا پتہ ہے زید کا اکرام کرنا ہے، اور کیوں کرنا ہے؟ وجہ پتہ لگی؟ علت کا کوئی پتہ نہیں۔ لیکن اگر میں ذات مع الوصف ذکر کر دیتا ہوں، مثلاً میں کہتا ہوں أَكْرِمِ الْعَالِمَ، اس عالم کا کیا کرو؟ اکرام کرو۔ اب آپ کو علت، اب میں نے صرف ذات ذکر کی ہے یا ذات مع الوصف ذکر کی ہے؟ ذات مع الوصف، اور جب ذات مع الوصف پر کیا حکم لگایا کہ تم کیا کرو اس کا؟ اکرام کرو۔ تو جب ذات مع الوصف ذکر ہوئی تو اس وصف نے بتلا دیا کہ یہ وصف ہی دراصل کیا ہے؟ اس حکم کی علت ہے۔ معلوم ہوا اکرام کی علت کیا ہے؟ کیوں اکرام کرنے کا کہا جا رہا ہے؟ کیوں اکرام کیا جائے گا؟ علم کی وجہ سے، کس کی وجہ سے؟ علم کی وجہ سے۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ اکرام کرنے کی علت کیا ہے؟ علم ہے، عالم ہونا ہے اس کا، صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو لہٰذا جب محضِ ذات پر ایک حکم لگایا جائے اس کی علت کا پتہ نہیں چلتا لیکن جب ذات مع الوصف پر کوئی حکم لگایا جائے، اس کے بارے میں کوئی حکم بیان کیا جائے تو وہاں اس حکم کی علت کا بھی پتہ لگ جاتا ہے۔

اب دیکھیے ذرا آیت میں بھئی، آیت میں آیا ہے: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ، پس چاہیے کہ ڈریں وہ لوگ جو مخالفت کرتے ہیں حضور علیہ السلام کے حکم کی۔ کس کو کہا جا رہا ہے؟ کون ڈریں؟ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرنے والے ہیں، ان کو ڈرنا چاہیے۔ کس چیز سے ڈرنا، کس چیز سے بچنا چاہیے؟ کہ انہیں کوئی دنیا میں فتنہ پہنچے یا آخرت میں دردناک عذاب پہنچے۔ اچھا، تو یہاں پر پتہ لگا، یہاں پر پتہ لگا کہ یہ جو فتنہ پہنچے گا یا دردناک عذاب پہنچے گا اس کی علت کیا ہے؟ کیونکہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کی ہے۔ تو دیکھو الَّذِينَ کے ساتھ ذات مع الوصف ذکر ہوئی: الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ، یہاں ذات کے ساتھ کیا آگیا ساتھ اس کے؟ وصف، تو علت کا بھی پتہ لگ گیا کہ یہ ان کو ڈرنا چاہیے فتنے اور عذابِ الیم سے کس وجہ سے ڈرنا چاہیے؟ کیونکہ یہ کیا کرتے ہیں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

تو جب یہاں آیا امر، فَلْيَحْذَرْ کیا آیا؟ امر، اور فتنے اور عذابِ الیم سے معلوم ہوا ڈرنا اور بچنا واجب ہے۔ فَلْيَحْذَرْ کیا آیا؟ امر آیا، اور امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے، تو لہٰذا معلوم ہوا فتنے اور دردناک عذاب میں واقع ہونے سے اپنے آپ کو بچانا واجب ہے، بچانا، اور فتنہ اور عذاب آئے گا کس وجہ سے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کی مخالفت کی وجہ سے، تو معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت سے بھی اپنے آپ کو بچانا واجب ہے۔ معلوم ہوا فَلْيَحْذَرْ امر ہے اور اس سے پتہ لگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے چھوڑنے سے اپنے آپ کو بچانا واجب ہے، معلوم ہوا امر کس لیے آیا کرتا ہے؟ وجوب۔ معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ، دلیل سمجھ میں آئی؟ کہ یہاں حکم لگایا گیا ذات مع الوصف پر اور ذات مع الوصف کی وجہ سے علت کا پتہ لگ گیا، جب علت کا پتہ لگ گیا کہ یہ حکم ہے اس سے تم بچو اور اس کی علت یہ ہے، جب اس سے بچو گے، بچنا ضروری ہے اور اس سے بچیں گے کس طرح؟ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت نہ کی جائے، تو معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کی مخالفت کرنا یعنی اس کو چھوڑنے کی بھی گنجائش، اس پر عمل کرنا واجب ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

اب اس پر اعتراض کرنے والا اعتراض کرتا ہے کہ بھئی ٹھیک ہے، فَلْيَحْذَرْ کیا ہے؟ امر آیا، اور آپ نے کیا کہا یہ امر کس لیے ہے؟ وجوب کے لیے ہے، کس لیے ہے؟ وجوب کے لیے ہے۔ کہتے ہیں بھئی یہی تو آپ کا، اس کے لیے تو دلیل چاہیے بھئی، یہ ایسا دعویٰ ہے جس کے لیے کیا چاہیے؟ آپ کا دعویٰ ہی دراصل یہ تھا کہ امر کس لیے آیا کرتا ہے؟ امر وجوب کے لیے آیا کرتا ہے، تو یہاں پر اب آپ فَلْيَحْذَرْ کے ذریعے وجوب ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ حضور علیہ السلام کے حکم کی مخالفت کو چھوڑنے سے اپنے آپ کو بچانا واجب ہے۔ یہ واجب وجوب کہاں سے آپ نے ثابت کیا؟ امر کے صیغے سے

ثابت کیا۔ تو امر کے صیغے سے پہلے یہ تو ثابت کریں کہ امر کا صیغہ وجوب کے لیے آیا کرتا ہے، یہی تو آپ کا دعویٰ ہے کہ امر کا صیغہ کس لیے آتا ہے؟ وجوب۔ اور دلیل میں بھی کیا ذکر کر رہے ہیں؟ کہ یہ دیکھو یہ امر آیا اور امر آتا ہے وجوب کے لیے، معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کو چھوڑنے سے اپنے آپ کو بچانا، یہ تو بھئی آپ نے دعوے کو ہی، اس کے لیے دلیل چاہیے تھی اور آپ نے دعوے ہی کو کس میں ذکر کر، دعوے کو ہی دلیل بنا دیا۔ کیا بنا دیا؟ دلیل بنا دیا۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ تو لہٰذا کہتے ہیں آپ کی یہ دلیل اس وقت تام ہوگی جب یہ طے ہو جائے کہ فَلْيَحْذَرْ وجوب کے لیے ہے، تو اس کے لیے دلیل چاہیے، اور دلیل چاہیے تو آپ دعوے کے، تو آپ اسی دعوے کو دلیل کے طور پر ذکر کر رہے ہیں، یہ تو مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ ہے۔ یہ کیا ہے؟ مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟

آپ نے کیا کہا؟ يَحْذَرْ کس لیے آیا ہے؟ امر کا صیغہ اور کس لیے آیا ہے؟ وجوب کے لیے آیا ہے کیونکہ امر کا صیغہ ہے۔ کہتے ہیں بھئی یہ عجیب بات ہے، آپ کا دعویٰ ہی یہ تھا کہ امر وجوب کے لیے ہے، اور دلیل کے طور پر کس کو ذکر فرما رہے ہیں؟ فَلْيَحْذَرْ کو، اور یہ بھی کیا ہے؟ امر ہے، اور امر کس لیے آپ کہتے ہیں آتا ہے؟ وجوب کے لیے، معلوم ہوا یہ صیغہ بھی کس لیے آیا؟ وجوب۔ بھئی یہ تو آپ کا دعویٰ تھا، آپ دعوے کو ہی دلیل کے اندر لے آئے، اسی دعوے کو آپ نے دلیل بنا دیا بھئی۔ ہمیں تو یہی تسلیم نہیں ہے کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے اور آپ نے اسی کے لیے کیا کر دیا؟ دعوے ہی کو کیا بنا دیا؟ دلیل بنا دیا۔ تو یہ تو درست نہیں ہے بھئی، یہ تو مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ ہے بھئی، یہ کیا ہے مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

یاد رکھیے مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ بھئی۔ مُصَادَرَة، مُفَاعَلَة، اس کا لغوی معنی ہے اصرار کرنا۔ اصرار کرنا۔ تو مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ کا لغوی معنی کیا ہوا؟ مطلوب اور مقصود یعنی نتیجے اور دعوے پر اصرار کرنا۔ کیا کرنا؟ نتیجے اور دعوے پر اصرار کرنا کہ یہ اسی طرح ہے، دلیل کوئی نہیں اور اس پر کیا کیا جا رہا ہے؟ اصرار کیا جا رہا ہے بھئی۔ اور اصطلاح میں کہتے ہیں مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ کہ نتیجے کو دلیل کا جز بنا دیا جائے۔ نتیجے کو کیا کیا جائے؟ دلیل کا جز، یا یوں کہو دعوے کو دلیل کا جز بنا دیا جائے بھئی، دعوے کو دلیل کا جز۔ مثلاً آپ کا دعویٰ یہ ہے: الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ۔ کیا دعویٰ ہے آپ کا؟ الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ۔ آپ اس پر دلیل پیش کرتے ہیں، کیا دلیل؟ غور سے سننا۔ الْإِنْسَانُ بَشَرٌ، انسان کیا ہے؟ بشر ہے، وَكُلُّ بَشَرٍ ضَاحِكٌ، اور ہر بشر کیا ہے؟ ضاحک ہے۔ نتیجہ کیا نکلا؟ حدِ اوسط کیا ہے یہاں پر؟ بشر کا لفظ دونوں میں آرہا ہے اس کو گرا دو، کیا نتیجہ نکلا؟ الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ۔ دعویٰ کیا تھا؟ الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ۔ اور دلیل کیا ذکر کی؟ الْإِنْسَانُ بَشَرٌ یہ ہے صغریٰ، اور كُلُّ بَشَرٍ ضَاحِكٌ ہر بشر کیا ہے؟ ضاحک ہے۔ نتیجہ کیا نکلا؟ الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ۔ کہتے ہیں یہ مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ ہے، کہ آپ نے دعوے ہی کو دلیل کا جز بنا دیا، کس طرح؟ دعویٰ کیا تھا؟ الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ، اور آپ نے کبریٰ کیا بنایا؟ كُلُّ بَشَرٍ، كُلُّ بَشَرٍ، بشر انسان ہی کو تو کہتے ہیں وہ آپ نے کبریٰ گویا یہی بن گیا الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ۔ الْإِنْسَانُ، بشر کس کو کہتے ہیں؟ انسان ہی کو تو کہتے ہیں، تو كُلُّ بَشَرٍ ضَاحِكٌ گویا آپ نے کیا کہہ دیا؟ الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ، اور یہ ہے کبریٰ، معلوم ہوا آپ نے نتیجے کو کس کا جز بنا دیا؟ دلیل ہی کا جز، دعوے

کو دلیل میں ہی ذکر کر دیا، اسی کو دلیل بنا دیا۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو آسان لفظوں میں یوں کہہ لو بھئی کہ دعوے ہی کو دلیل بنا دینا، یہ کیا کہلاتا ہے؟ مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ کہلاتا ہے۔

بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب اعتراض سمجھو بھئی کہ یہاں مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ ہے، لازم آرہا ہے کس طرح؟ کہ اے ماتن، آپ نے کیا کہا؟ کہ اس امر کو چھوڑنے والا کس چیز کا مستحق ہے؟ وعید کا مستحق ہے، کس کے ذریعے؟ نص کے ذریعے، اور نص کیا آئی ہے؟ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ، چاہیے کہ کیا کریں وہ لوگ ڈریں جو کیا کرتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں، معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت سے ڈرنا واجب ہے، تو معلوم ہوا یہ امر کس لیے آیا؟ وجوب کے لیے آیا۔ تو بھئی آپ کا تو دعویٰ ہی یہ تھا، دلیلیں کس کی چل رہی ہیں؟ کہ امر کس لیے آیا کرتا ہے؟ وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ تو یہ تو آپ کا دعویٰ تھا اور آپ نے اسی کو دلیل میں ذکر کر دیا کہ فَلْيَحْذَرْ امر آیا اور امر کس لیے ہوا کرتا ہے؟ وجوب کے لیے ہوتا ہے تو یہ بھی کیا ہے؟ یہ بھی وجوب کے لیے آیا، معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت سے ڈرنا واجب ہے، اور مخالفت سے ڈرنا واجب کس صورت میں ہو گا کہ جب امر کس لیے ہو؟ وجوب کے لیے ہو۔ بھئی عجیب بات ہے دعوے کو ہی آپ نے دلیل بنا دیا۔ صغریٰ کبریٰ بنا لو بھئی بات اور واضح ہو جائے گی۔ آپ کہتے ہیں فَلْيَحْذَرْ، دعویٰ کیا ہے؟ الْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ، امر کس لیے ہوتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے۔ اب ذرا صغریٰ کبریٰ بناؤ کہ یہاں فَلْيَحْذَرْ امر آیا اور فَلْيَحْذَرْ یہ امر ہے، فَلْيَحْذَرْ أَمْرٌ یہ امر ہے، اور وَكُلُّ أَمْرٍ لِلْوُجُوبِ اور ہر امر کس لیے ہوتا ہے؟ وجوب کے لیے، تو فَلْيَحْذَرْ بھی کس لیے ہے؟ وجوب کے لیے۔ تو یہاں بھی آپ دیکھیے کبریٰ آپ نے وہی بنا دیا، دعویٰ کیا تھا؟ الْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ، اور کبریٰ بھی کیا ہے؟ كُلُّ أَمْرٍ لِلْوُجُوبِ، تو یہ مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو پہلے یہ تو ثابت کرو کہ یہ امر وجوب کے لیے ہے، پھر پتہ چلے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کی مخالفت سے ڈرنا واجب ہے، واجب ہے بھئی۔ مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ کس کو کہتے ہیں؟ کہ دعوے کو دلیل کا جز بنا دیا جائے، تو یہاں بھی آپ نے کیا کر دیا دعوے کو دلیل کا جز بنا دیا، کس طرح؟ کہ فَلْيَحْذَرْ امر آیا، اور امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے، معلوم ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کو چھوڑنے سے اپنے آپ کو بچانا بھی واجب ہے، کیونکہ امر کا صیغہ آیا اور امر کس لیے آیا کرتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے۔ تو یہ آپ نے، دعویٰ بھی یہ تھا کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے، اور دلیل میں بھی فَلْيَحْذَرْ امر کا صیغہ ذکر کر رہے ہیں کہ وہ وجوب کے لیے ہے، تو گویا آپ نے کیا کیا؟ دعوے ہی کو دلیل کا جز بنا دیا، تو یہ کیا ہے مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ ہے۔ ایک تو یہ اعتراض ہوا۔ اعتراض سمجھ میں آگیا بھئی؟

تو کہتے ہیں وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ، لیکن اس پر یہ بات یہ اعتراض وارد ہوتا ہے أَنَّهُ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ يَكُونَ هٰذَا الْأَمْرُ أَيْضًا لِلْوُجُوبِ، کہ یہ آپ کی دلیل جو ہے موقوف ہے اس بات پر کہ یہاں بھی امر کس لیے ہو؟ وجوب کے لیے ہو، وَهُوَ مَمْنُوعٌ، اور یہ بات ممنوع ہے یعنی ہمیں تسلیم نہیں ہے۔ تو اس کے لیے دلیل چاہیے، اور دلیل میں پھر آپ اسی دعوے کو ذکر

کریں گے تو پھر کیا خرابی لازم آئے گی؟ مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ کی خرابی لازم آئے گی۔

وَأَنَّهُ، اور دوسرا اعتراض یہ کہ أَنَّهُ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْمُخَالَفَةُ عَلَى وَجْهِ الْإِنْكَارِ دُونَ التَّرْكِ، کہ یہ کیوں نہیں جائز بھئی۔ بھئی آپ نے کیا کیا؟ مخالفت کا کیا معنی کیا؟ اوپر میں نے بتلایا تھا وَيَتْرُكُونَهُ کیا ہے عطفِ تفسیری، کس کا معنی بیان کیا جا رہا ہے؟ مخالفت کا۔ معلوم ہوا مخالفت کا کیا معنی؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کی مخالفت کرنا یعنی ان کے امر کو چھوڑ دینا۔ کہتے ہیں آپ نے مخالفت کا معنی ترکِ عمل کے کیے، آپ اس کا یہ کیوں نہیں جائز کہ اس کا معنی انکارِ امر کے کیا جائے؟ اس کا کیا معنی کیا جائے؟ یعنی وہ لوگ جو حضور علیہ السلام کے حکم کا انکار کرتے ہیں، تو مخالفت کا معنی آپ نے کیا ترکِ امر، ترکِ امر کے بجائے اس کا کیا معنی کیا جا سکتا ہے؟ انکارِ امر کا بھی تو اس کا معنی کیا جا سکتا ہے۔ تو وہ لوگ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کا انکار کرتے ہیں انہیں ڈرنا چاہیے کہ انہیں دنیا میں کوئی فتنہ پہنچے یا آخرت میں دردناک عذاب پہنچے بھئی۔ تو لہٰذا اگر آپ اس کو کس پر محمول کر لیں؟ انکارِ امر پر، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کون کرتے ہیں؟ کافر کرتے ہیں بھئی۔ کون کرتے ہیں؟ کافر۔ جو انکار کرتے ہیں وہ کافر ہیں بھئی، اور معلوم ہوا یہ وعید تارکِ امر کے لیے ہے ہی نہیں، یہ وعید تو منکرِ امر کے لیے ہے یعنی کافر کے لیے ہے۔ کس کے لیے ہے؟ آپ نے اس کو کس چیز کے لیے دلیل بنایا؟ کس چیز کے لیے دلیل بنایا؟ ترکِ امر کے لیے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کو چھوڑنے والا کس چیز کا مستحق ہے؟ وعید کا۔ آپ مخالفت کا معنی انکارِ امر کے کر لیں، تو اب وعید کا مستحق تارکِ امر نہ ہوا بلکہ کون ہو گیا؟ منکرِ امر۔ کون؟ منکرِ امر جو ہے وہ وعید کا مستحق ہوا، اور منکرِ امر کون ہے؟ کافر ہے۔ تو معلوم ہوا یہ وعید تو کس کے بارے میں ہے؟ کافروں کے بارے میں ہے۔ وہ مومن جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر عمل کو چھوڑ دیتا ہے اس سے یہ متعلق ہی نہیں، اس کے بارے میں ہوتی تو پھر آپ کہتے دیکھو یہاں ترکِ امر کے بارے میں وعید آئی ہے، معلوم ہوا امر کو چھوڑنے کی اجازت نہیں، امر پر عمل کرنا واجب ہے، معلوم ہوا امر کس لیے آیا کرتا ہے؟ وجوب کے لیے، پھر آپ کی دلیل بن جاتی امر کس لیے آیا کرتا ہے وجوب کے لیے کیونکہ تارکِ امر کے لیے کیا آگئی؟ وعید آگئی۔ لیکن ہم نے کہا کہ آپ کس پر محمول کر لیں؟ انکارِ امر پر۔ وَأَنَّهُ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْمُخَالَفَةُ عَلَى وَجْهِ الْإِنْكَارِ دُونَ التَّرْكِ، اور یہ کیوں نہیں جائز کہ یہ مخالفت انکار کے طریقے پر ہو نہ کہ ترک، تو آپ انکارِ امر کے پر محمول کر لیں اس کو۔

کہتے ہیں وَالْجَوَابُ، جواب اس کا یہ أَنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلَى أَنَّ هٰذَا الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ بِدُونِ احْتِيَاجٍ إِلَى بُرْهَانٍ وَمُصَادَرَةٍ عَلَى الْمَطْلُوبِ، کہ سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ امر وجوب کے لیے ہے، یہ امر کس لیے ہے؟ وجوب کے لیے ہے، بِدُونِ احْتِيَاجٍ إِلَى بُرْهَانٍ وَمُصَادَرَةٍ عَلَى الْمَطْلُوبِ، بغیر کسی دلیل اور بغیر کسی مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ، اس کی احتیاج ہی نہیں ہے۔ نہ تو کسی دلیل کی ضرورت ہے اور نہ مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ، پھر دلیل کے اندر ہم پھر اسی دعوے کو ذکر

کریں اور مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ لازم آئے ایسا بھی نہیں، یہاں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں، کلام کا چلاؤ خود بتلا رہا ہے کہ یہ امر وجوب کے لیے ہے، اس لیے کیونکہ کیا کہا جا رہا ہے؟ بچائیں وہ اپنے آپ کو، کس چیز سے بچائیں؟ فتنے سے یا دردناک عذاب سے، اور فتنے اور دردناک عذاب جو ہے ناپسندیدہ چیز ہے، اور ناپسندیدہ چیز سے اپنے آپ کو بچانا مستحب یا مباح ہوتا ہے یا ضروری ہوتا ہے؟ یہ تو ضروری ہوتا ہے، معلوم ہوا بچانا اپنے آپ کو ضروری ہے، معلوم ہوا یہ امر یہاں کس لیے ہے؟ وجوب کے لیے ہے، اس کے لیے کسی دلیل وغیرہ کی ضرورت ہی نہیں، کہ آپ پھر ہمیں بعد میں کہیں کہ یہ تو آپ نے مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ کیا ہے، وہ تو ہم جب دلیل ذکر کریں گے تب مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ آئے گا، لیکن یہاں تو کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ خود کلام کا چلاؤ ہی کیا بتلا رہا ہے کہ یہ کس لیے آیا ہے؟ یہ وجوب کے لیے آیا ہے۔

آپ نے پہلا اعتراض یہ کیا تھا کہ پہلے یہ تو ثابت کرو کہ فَلْيَحْذَرْ سے کیا ثابت ہو رہا ہے؟ وجوب، کہ یہ امر ہے اور امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب، معلوم ہوا بچنا بھی کیا ہے؟ واجب ہے۔ کہتے ہیں بھئی سیاقِ کلام بتلا رہا ہے کہ یہ امر کس پر دلالت کر، کس لیے آیا ہے؟ وجوب کے لیے آیا ہے، بِدُونِ احْتِيَاجٍ إِلَى بُرْهَانٍ وَمُصَادَرَةٍ عَلَى الْمَطْلُوبِ، بغیر کسی ضرورت کے دلیل کے یا مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ کے۔ سیاقِ کلام سے ہی یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہ امر کس لیے آیا ہے؟ وجوب کے لیے، اس لیے کہ یہاں پر وعید آئی ہے کہ ان لوگوں کو کیا پہنچے گا دنیا میں فتنہ یا آخرت میں دردناک عذاب، اور فتنہ اور دردناک عذاب کیا ہیں ناگوار ناپسندیدہ چیزیں ہیں، اور ناپسندیدہ چیز سے بچنا مندوب اور مباح ہوتا ہے یا ضروری ہوتا ہے؟ ضروری ہوتا ہے، معلوم ہوا یہ امر کس لیے ہے؟ وجوب کے لیے ہے، اس کے لیے کسی دلیل یا مُصَادَرَةٌ عَلَى الْمَطْلُوبِ کی ضرورت ہی نہیں ہے، سیاقِ کلام سے ہی یہ بات خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے، یہاں کسی دلیل کی احتیاج ہی نہیں ہے کہ فَلْيَحْذَرْ یہاں کس لیے آیا ہے؟ وجوب کے لیے آیا ہے۔ تو پہلے اعتراض کا کیا ہو گیا؟ جواب ہو گیا۔

اور دوسرا آپ نے کہا کہ مخالفت کو ترکِ عمل پر محمول نہ کریں بلکہ اس کو کس پر محمول کریں؟ انکارِ امر پر محمول کیوں نہیں کر لیتے؟ تو اس صورت میں یہ کافر کے بارے میں ہو جائے گی۔ کہتے ہیں بھئی یہ جو، کہ مخالفت جو ہے عربوں کے نزدیک جو استعمال ہوتا ہے اور اس کا اطلاق ہوتا ہے، وہ ترکِ عمل پر ہوتا ہے، انکارِ عمل پر نہیں۔ جب کہتے ہیں فلاں نے میری مخالفت کی، تو کیا معنی ہوتا ہے؟ کہ اس نے میرے امر پر عمل کو ترک کر دیا۔ انکار کا اس سے مراد نہیں ہوتا، انکار پر اس کا اطلاق نہیں کیا جاتا۔

تو اب جواب دے رہے ہیں کہ وَأَنَّ الْمُخَالَفَةَ فِي اسْتِعْمَالِهِمْ، اور مخالفت جو ہے وہ عربوں کے استعمال کے اندر إِنَّمَا تُطْلَقُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ، وہ ترکِ عمل، عمل بالامر کے، پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، فَتَأَمَّلْ، آپ کیا کر لیجیے اس مقام پر؟ غور کر لیجیے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ انہوں نے کیا کہا تھا کہ آپ اس مخالفت کو کس پر محمول کر لیں؟ انکارِ امر پر محمول کر لیں،

ترکِ عمل پر محمول نہ کریں، یہ بھی تو جائز ہے۔ کہتے ہیں نہیں بھئی مخالفت کا لفظ جب عرب استعمال کرتے ہیں تو وہ اس کا اطلاق کس پر کیا کرتے ہیں؟ ترکِ عمل پر، کے لیے اس کو استعمال کرتے ہیں۔ نیز مولانا، آیت کے اندر بھی کہ یہاں ترکِ امر ہی مراد ہے، انکارِ امر مراد نہیں۔ اس لیے کہ یہاں کیا ذکر ہو رہا ہے؟ کہ جو حضور علیہ السلام کے امر کی مخالفت کرتے ہیں ان کو دو باتوں میں سے ایک بات، تکلیف، دو تکلیفوں میں سے ایک تکلیف پہنچے گی: یا تو دنیا میں کیا پہنچے گا؟ فتنہ، یا آخرت میں دردناک عذاب۔ معلوم ہوا دو چیزوں میں سے ایک پہنچے گی۔ معلوم ہوا جب دنیا میں تکلیف یا فتنہ پہنچ گیا تو آخرت میں دردناک عذاب نہیں ہوگا، اور حالانکہ کافروں کو تو آخرت میں کیا ہوگا ہر حال میں؟ دردناک عذاب ہوگا۔ یہ بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں مخالفت سے انکارِ امر نہیں مراد بلکہ کیا مراد ہے؟ ترکِ امر مراد ہے۔

وَلِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ، اور اسی طرح اجماع کی دلالت اور معقول کی دلالت، بھئی یہ دلائل چل رہے ہیں کس چیز کے؟ کہ امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے۔ تو کہتے ہیں اجماع کی دلالت اور معقول کی وجہ سے بھی۔ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ، یہ عطف ہے ماقبل پر۔ وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ، اور بعض نسخوں کے اندر عبارت یوں آئی ہے متن کی: وَكَذَا دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ يَدُلَّانِ عَلَيْهِ، اور اسی طرح اجماع اور معقول کی دلالت یہ دونوں يَدُلَّانِ عَلَيْهِ، وہ بھی اس پر کیا کرتے ہیں؟ دلالت کرتے ہیں۔ کس چیز پر دلالت کرتے ہیں؟ کہ امر کس لیے ہوتا، امر کا حکم کیا ہے؟ وجوب ہے۔

تو دیکھیے یہ جو متن میں آیا وَلِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ، یہ تو مرکبِ ناقص ہے بھئی، مفرد ہے یعنی جملہ نہیں۔ اور بعض نسخوں میں آیا وَكَذَا دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ يَدُلَّانِ، یہ تو کیا ہے؟ جملہ ہے۔ تو اگر یہ اسی طرح متن ہو جیسے اس وقت آیا ہے، تو اس صورت میں تو ماقبل پر عطف ہوگا۔ ماقبل میں کیا آیا تھا؟ لِاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِهِ، اور کیا آیا تھا؟ لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ بھئی۔ تو انہی پر عطف ہو جائے گا۔ لیکن اگر یہ جملہ ہو تو جملے کا عطف جملے پر ہوا کرتا ہے، مفرد پر نہیں ہوا کرتا، پھر اس کا عطف کس پر ہے؟ کہتے ہیں اس صورت میں ماقبل کے جو وہ مرکبِ ناقص تھا اس کے مضمون پر عطف ہو جائے گا۔ اس سے جو بات سمجھ میں آرہی ہے جو مضمون سمجھ میں آرہا ہے، وہ کیا ہے؟ اس پر عطف ہو جائے گا، کیونکہ مفہوم کیا ہے؟ اس کا مضمون کیا ہے ماقبل کا؟ وہ تام ہے بھئی۔ کس طرح؟ کہ دیکھیے بھئی انہوں نے کیا کہا؟ وَاسْتِحْقَاقِ، ہے نا لام کے تحت آیا بھئی، وَلِاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِهِ، کہ اس کا تارک کس چیز کا مستحق ہوتا ہے؟ وعید کا مستحق ہوتا ہے۔ دیکھو، یہ معنی نکل آیا یا نہیں بھئی؟ کہ تارکِ امر کیا ہوتا ہے؟ وعید کا، تو یہ مضمون ہے جو سابق کا، وہ مرکبِ تام ہے، وہ اور اس پر یہ مرکبِ تام کیا ہو جائے گا اس کا عطف ہو جائے گا بھئی۔

وَحَاصِلُهُ، حاصلِ کلام یہ ہے کہ أَنَّ دَلَالَةَ الْإِجْمَاعِ تَدُلُّ، کہ اجماع کی دلالت وہ دلالت کرتی ہے بھئی عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ بھئی، کہ امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے آتا ہے۔ لِأَنَّهُمْ أَجْمَعُوا، اس لیے کہ علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے عَلَى أَنَّ كُلَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَطْلُبَ فِعْلًا مِنْ أَحَدٍ، کہ جو شخص بھی ارادہ کرے کسی سے فعل کو طلب کرنے کا، لَا يَطْلُبُ إِلَّا بِلَفْظِ الْأَمْرِ،

تو اس کو طلب نہیں کرے گا مگر کس لفظ کے ذریعے؟ امر کے لفظ کے ذریعے۔ معلوم ہوا طلب کے لیے، طلبِ فعل کے لیے کون سا لفظ استعمال کیا جائے گا؟ امر۔ یہ بات، اس پر تو اجماع ہے۔ دوسری بات: وَالْكَمَالُ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْوُجُوبُ، کہ طلب کے اندر کمال کیا ہے وہ؟ وجوب، یعنی کامل درجے کی طلب کس کے، کس صورت کے اندر ہے؟ وجوب کے اندر بھی۔ ایک طلب مباح کے اندر بھی ہے بھئی، مندوب کے اندر بھئی اس میں بھی طلب ہے، لیکن کس درجے کی ہے؟ ادنیٰ درجے کی طلب ہے، اور کامل درجے کی طلب کیا ہے؟ کہ جس فعل کا امر کر رہے ہیں اس کے چھوڑنے کی اجازت نہ ہو۔ تو معلوم ہوا کمال درجے کی طلب کس کے اندر ہے؟ وجوب میں ہے، یہ دوسری بات ہوئی۔ وَالْأَصْلُ نَفْيُ الِاشْتِرَاكِ، اور اصل کیا ہے؟ اشتراک کی نفی ہے۔ بھئی دیکھیے ایک لفظ ہے استعمال ہو رہا ہے دو تین معانی کے اندر، اب وہاں دو احتمال آ گئے: ہو سکتا ہے یہ لفظ ہر ہر معنی کے لیے الگ وضع کیا گیا ہو، تو یہ کیا ہے؟ اشتراک۔ اور ہو سکتا ہے ایک معنیِ حقیقی ہو اور باقی معنی کیا ہوں؟ مجازی ہوں۔ سمجھ میں آیا؟ تو کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ لفظ جب ایسا موقع آ جائے تو لفظ کو مجاز پر محمول کرنا چاہیے اور اشتراک کی کیا کرنی چاہیے؟ نفی کرنی چاہیے، یہ ضابطہ ہے بھئی۔

تو کتنی باتیں ہو گئیں یہاں پر؟ تین باتیں۔ ایک تو اس بات پر اجماع ہوا ہے کہ جو شخص بھی کسی سے کسی فعل کو طلب کرے گا وہ کس کے ذریعے طلب کرے گا؟ امر کے ذریعے۔ دوسری بات کیا ہوئی یہاں پر؟ کہ طلبِ کامل کس میں ہے، کس صورت میں ہے؟ وجوب کی صورت میں ہے۔ اور تیسری بات یہ کہ اشتراک کی کیا ہو؟ نفی ہو، یعنی مجاز پر محمول کرنا چاہیے اور اشتراک کی، یہ مسلمہ قانون ہے۔ فَتَعَيَّنَ أَنَّ مُوجَبَهُ الْوُجُوبُ، تو متعین ہو گئی یہ بات کہ امر کا حکم کیا ہے؟ وجوب ہے بھئی، وجوب بھئی۔ فَتَعَيَّنَ أَنَّ مُوجَبَهُ الْوُجُوبُ، تو یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجب کیا ہے؟ وجوب ہے، یعنی امر کا حکم وجوب ہے۔

بھئی دیکھیے انہوں نے یہاں تین باتیں ذکر کیں اور جس پر پھر کہا کہ ان تین باتوں سے یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا حکم کیا ہے؟ وجوب۔ پہلی بات یہ ذکر کی لِأَنَّهُمْ أَجْمَعُوا، کہ علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے، کس بات پر اجماع ہے؟ کہ کسی سے جب کوئی فعل طلب کیا جائے تو اس کو کس لفظ کے ذریعے طلب کیا جائے گا؟ امر کے لفظ کے ذریعے۔ تو معلوم ہوا طلب کے لیے کیا آئے گا؟ امر۔ اور پھر طلب ہے، تو طلب جو ہے یہ اعلیٰ درجے کی بھی ہو سکتی ہے اور ادنیٰ درجے کی بھی ہو سکتی ہے۔ اعلیٰ درجے کی کس کے اندر ہے؟ وجوب کے اندر، اور ادنیٰ درجے کی کس کے اندر ہے؟ کس کے اندر؟ ندب کے، جس کے اندر کیا ہوتی ہے؟ جانبِ فعل راجح ہوتا ہے۔ جانبِ فعل، یا اجازت کے معنی میں کر لیں تو پھر اس صورت کے اندر اباحت بھی اس کے اندر ہے۔ تو، اور الْمُطْلَقُ إِذَا يُطْلَقُ يُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ، مطلق کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو اس سے کس چیز، کس کا ارادہ کیا جاتا ہے؟ فردِ کامل کا ارادہ کیا جاتا ہے، اور کامل فرد طلب کے اندر وہ کس صورت میں ہے، کون سی طلب کس طریقے پر ہو؟ وجوب کے طریقے پر ہو، جس کے اندر ترکِ فعل یعنی فعل کے چھوڑنے کی اجازت

نہیں ہوتی بھئی۔ تو لہٰذا طلب کے لیے لفظِ امر آتا ہے اور کامل درجے کی طلب وجوب کے اندر ہے، لہٰذا امر سے کیا مراد ہونا چاہیے؟ وجوب مراد ہونا چاہیے۔ باقی اگر کوئی یہ کہے کہ ٹھیک ہے، وجوب، کامل درجے کی طلب وجوب کے اندر ہے، لیکن پھر اباحت اور ندب کے لیے بھی آتا ہے، تو اس کا جواب یہ دیں گے کہ جو تیسری بات انہوں نے ذکر کی کہ وَالْأَصْلُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ، کہ اصل کیا ہے اشتراک کی نفی ہے، یعنی اگر کہیں ایسا موقع ہے جہاں پر لفظ کے دو تین معانی آتے ہیں، اور یہ ایک احتمال یہ ہے کہ لفظ ان میں سے ہر معنی کے لیے الگ الگ وضع ہے، تو یہ ہے اشتراک۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ جو ہے وہ اس کا ایک معنی کو حقیقی بنا لیا جائے اور باقی کو کیا قرار دے دیا جائے؟ مجازی معنی قرار دے دیا جائے۔ تو دیکھو ایک طرف ہے دیکھیں تو اشتراک ہے، دوسری طرف دیکھیں تو حقیقت اور مجاز ہیں۔ تو کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ اشتراک کی نفی کی جائے اور لفظ کو کس پر محمول کیا جائے؟ مجاز پر محمول کر دیا جائے، ایک معنی کے اندر حقیقت اور باقی معانی کے اندر مجاز۔ تو یہاں پر بھی جب اشتراک کی نفی کریں، اصل ہے اشتراک کی نفی، اور اشتراک کی نفی کریں گے تو معلوم ہوا وجوب کے لیے جو ہے، وجوب کے اندر امر کا استعمال یہ حقیقت ہے، اور ندب اور اباحت کے اندر اس کا استعمال مجاز ہے، تو یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجب اور حکم کیا ہے؟ وجوب ہے۔

بات سمجھ میں آئی کس طرح ثابت ہوا؟ تین باتیں ہوئیں۔ پہلی بات کیا ذکر کی انہوں نے؟ کہ طلب کے لیے کون سا لفظ، طلبِ فعل کے لیے کون سا لفظ آتا ہے؟ امر آتا ہے، اور تو یہ طلب کے لیے ہوا، اور طلب کے اندر کامل درجہ کیا ہے؟ وجوب، لہٰذا امر کس لیے ہونا چاہیے؟ وجوب کے لیے ہونا چاہیے۔ اور پھر اگر آپ کہتے ہیں وجوب کے ساتھ ساتھ ندب اور اباحت کے لیے بھی ہونا چاہیے، تو جواب یہ کہ اصل کیا ہے کہ اشتراک کی نفی کی جائے اور کس کی طرف جایا جائے؟ حقیقت اور مجاز، کہ ایک معنی میں حقیقت ہے اور باقی معنی میں مجاز ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا امر کا حکم کیا ہے؟ وجوب، یعنی وجوب کے اندر حقیقت ہے، اور ندب اور اباحت میں کیا ہے؟ مجاز ہے۔

وَإِنَّمَا قَالَ دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ، کدھر ہے بھئی؟ متن میں تھا، دَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ پڑھیں یا دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ پڑھیں میں کل ذکر کر چکا ہوں۔ وَإِنَّمَا قَالَ دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ، اور ماتن نے دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ، ماتن نے کہا لِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ، بھئی کہنا تو چاہیے تھا لِلْإِجْمَاعِ، کیا کہنا چاہیے تھا؟ یہ دلالت کا لفظ کیوں بڑھایا؟ کہتے ہیں لِأَنَّ نَفْسَ الْإِجْمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ، اس لیے کہ نفسِ اجماع منعقد نہیں ہوا عَلَى أَنَّ مُوجَبَهُ الْوُجُوبُ، اس بات پر کہ امر کا موجب کیا ہے؟ اس بات پر نفسِ اجماع منعقد نہیں ہوا، لِأَنَّهُ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، اس لیے کہ یہ تو کیا ہے؟ مختلف فیہ ہے، اس کے اندر تو اختلاف ہے۔ ابھی ذکر ہوا بھئی کہ بعض کیا کہتے ہیں یہ وجوب کے لیے ہے، تو بعض کہتے ہیں ندب کے لیے ہے، بعض کہتے ہیں اباحت کے لیے ہے، بعض توقف کرتے ہیں اس میں، اور بعض کیا کہتے ہیں تینوں کے اندر کیا ہے؟ مشترک ہے وغیرہ۔ تو اس کے اندر تو اختلاف ہے، تو اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کس کا حکم کیا ہے؟ اس بات پر اجماع منعقد نہیں ہوا۔ بَلْ إِنَّمَا الْإِجْمَاعُ عَلَى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ، بلکہ اجماع تو

ایک ایسی چیز پر منعقد ہوا ہے جو اس بات پر دلالت کرے، اجماع تو اس بات پر منعقد ہوا ہے کہ کسی فعل کو طلب کرنے کے لیے کون سا لفظ لائیں گے؟ امر لائیں گے۔ سمجھ میں آیا؟ اس پر اجماع ہوا ہے لیکن اس نے دلالت آگے کر دی اور اس کے امر کا مقتضیٰ کیا ہے؟ وجوب ہے، وجوب ہے جیسے اوپر گزرا بھئی۔

وَكَذَا دَلِيلُ الْمَعْقُولِ يَدُلُّ، اسی طرح جو عقلی دلیل ہے وہ بھی دلالت کرتی ہے عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوبِ، کہ امر کس لیے ہے؟ وجوب کے لیے۔ وَهُوَ، اور وہ یہ بھئی، کہ أَنَّ تَصَارِيفَ الْأَفْعَالِ كُلَّهَا كَالْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ دَالٌّ عَلَى مَعْنًى مَخْصُوصٍ، کہ افعال کی ساری گردانیں جو ہیں، جیسے ماضی ہے، مستقبل ہے اور حال، وہ دلالت کرتے ہیں معنیِ مخصوص پر بھئی۔ کس پر دلالت کرتے ہیں؟ معنیِ مخصوص پر۔ ماضی کس لیے ہے؟ زمانۂ گزشتہ کے لیے۔ مستقبل کس لیے ہے؟ کس پر دلالت کرتا ہے؟ آنے والے زمانے پر۔ اور حال کس پر دلالت کرتا ہے؟ تو جیسے فعل کی ساری گردانیں جو ہیں، جیسے ماضی، حال اور مستقبل جو ہیں وہ دلالت کرتی ہیں معنیِ مخصوص پر، فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذٰلِكَ، تو مناسب یہ ہے کہ امر کو بھی اسی طرح ہونا چاہیے، دَالًّا عَلَى مَعْنَى الْوُجُوبِ، اسی طرح وجوب کے معنی پر دلالت کرنے والا ہونا چاہیے بھئی۔ وجوب کے معنی پر دلالت کرنے والا ہونا چاہیے۔

سمجھ میں آئی بات بھئی؟ کیا بات کی انہوں نے عقلی دلیل کیا ذکر کی؟ کہ بھئی فعل کی جو گردانیں ہیں ماضی، مستقبل اور حال، وہ دلالت کس پر کرتی ہیں؟ معنیِ مخصوص پر دلالت کرتی ہیں، تو لہٰذا امر کو بھی اسی طرح، امر بھی فعل کی ایک قسم ہے، لہٰذا اس کو بھی کیا کرنا چاہیے؟ ایک معنیِ مخصوص پر دلالت کرنا چاہیے اور وہ کیا ہے؟ تو معلوم ہوا یہ اس پر دلالت کرے گا بھئی۔

سمجھ میں آیا؟ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے مولانا۔ انہوں نے کہا ماضی، مستقبل، حال بھئی کہ ہر فعل کیا کرتا ہے؟ ایک مخصوص معنی پر دلالت کرتا ہے بھئی۔ اس پر اشکال ہوتا ہے، فعلِ مضارع تو حال اور استقبال دونوں پر دلالت کرتا ہے، وہ تو مشترک ہے کس کے درمیان؟ حال اور استقبال کے درمیان۔ تو جب وہ مشترک ہے، پھر تو یہ امر بھی کیا ہو سکتا ہے؟ مشترک۔ جب وہ مشترک ہے تو امر کو بھی کیا ہونا چاہیے؟ مشترک ہونا چاہیے۔ جواب یہ ہے مولانا یہ غالباً اس مذہب پر یہ بات کر رہے ہیں کہ مضارع کے اندر آپ جانتے ہیں دو معنی آتے ہیں: حال اور استقبال۔ تو بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ مضارع دونوں معانی کے اندر مشترک ہے، حال کے لیے اس کی وضع الگ اور استقبال کے لیے اس کی وضع الگ۔ بعض کہتے ہیں نہیں، یہ وضع اصل میں ہے حال کے لیے اور استقبال اس کا مجازی معنی ہے۔ بعض کہتے ہیں یہ استقبال کے لیے وضع ہے اور حال کیا ہے اس کا؟ مجازی معنی ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو اس مذہب کو لیا جائے، تو اس صورت میں ہر فعل وضع ہوا ایک مخصوص معنی کے لیے، صرف اسی پر دلالت کر رہا ہے، لہٰذا امر بھی جو ہے وہ فعل کی ایک قسم ہے تو وہ بھی کیا، اسے بھی کیا کرنا چاہیے؟ ایک مخصوص معنی پر دلالت کرنا چاہیے اور وہ کیا ہے؟ وجوب بھئی۔ تو لہٰذا اس کو صرف وجوب کے لیے ہونا چاہیے، وجوب، ندب، اباحت تینوں کے لیے اس میں اشتراک نہیں ہونا چاہیے بھئی۔

وَلَيْسَ هٰذَا لِإِثْبَاتِ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ، بَلْ لِإِثْبَاتِ كَوْنِ الْأَصْلِ عَدَمَ الْاِشْتِرَاكِ۔ یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہوتا ہے بھئی امر کا وجوب کے لیے ہونا یہ ایک لغوی چیز ہے۔ یہ کیا چیز ہے؟ بھئی لغت کی بات ہے نا کہ امر کس لیے آئے گا؟ وجوب کے لیے آئے گا مولانا، تو یہ تو آپ لغت کے اندر قیاس کر رہے ہیں، اور لغت کے اندر تو قیاس جائز نہیں ہے بھئی۔ تو وہ بتلا رہے ہیں کہ لَيْسَ هٰذَا لِإِثْبَاتِ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ، یہ لغت کو قیاس کے ذریعے ثابت کرنے کے لیے یہ دلیل نہیں ہے، بَلْ لِإِثْبَاتِ كَوْنِ الْأَصْلِ عَدَمَ الْاِشْتِرَاكِ، بلکہ یہ دلیل ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ اصل کیا ہے؟ عدمِ اشتراک۔ تو عدمِ اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کرنے کے لیے یہ دلیل ہے بھئی، لغت کو قیاس کے ذریعے ثابت کرنے کی دلیل نہیں ہے۔ کہ اصل کیا ہے؟ عدمِ اشتراک۔ تو لہٰذا یہاں بھی کیا ہونا چاہیے؟ عدمِ اشتراک، لہٰذا امر کو کس کے لیے ہونا چاہیے صرف؟ وجوب کے لیے ہونا چاہیے بھئی۔ تو عدمِ اشتراک اصل ہے اس پر، اس کی ثابت کرنے کے لیے ہے بھئی۔ جیسے وہاں اشتراک نہیں تھا باقی افعال میں، سمجھ میں آیا؟ تو ثابت ہوا اصل عدمِ اشتراک ہے، تو پھر لہٰذا امر کے اندر بھی کیا ہونا چاہیے؟ عدمِ اشتراک ہونا چاہیے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَقِيلَ الْمَعْقُولُ، اور کہا گیا ہے کہ معقول هُوَ أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا أَمَرَ غُلَامَهُ بِفِعْلٍ، عقلی دلیل وہ یہ ہے کہ جب آقا حکم دیتا ہے اپنے غلام کو کسی کام کا وَلَمْ يَفْعَلْ، اور وہ اس کام کو نہیں کرتا، اِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ، تو وہ مستحق ہو جاتا ہے کس چیز کا؟ سزا کا۔ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ، معلوم ہوا امر وجوب کے لیے ہے، وہ سزا کا جب ہی مستحق ہے۔ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ لِلْوُجُوبِ اگر امر وجوب کے لیے نہ ہوتا لَمَا اسْتَحَقَّ ذٰلِكَ، تو وہ اس سزا کا مستحق نہ ہوتا۔ یہ عقلی دلیل ہے۔

وَقَدْ نُقِلَ فِي بَيَانِ النُّصُوصِ وَالْمَعْقُولِ وُجُوهٌ أُخَرُ تَرَكْتُهَا لِلْإِطْنَابِ۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تحقیق نقل کیا گیا ہے نصوص اور معقول کے بیان میں وُجُوهٌ أُخَرُ دوسرے دلائل کو بھی۔ بھئی میں نے تو ایک نص ذکر کر دی بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ اور اسی طرح عقلی دلیل بھی ایک ذکر کر دی، لیکن اس سلسلے میں اور نصوص اور عقلی دلائل بھی کیا کیے گئے ہیں؟ یعنی اور عقلی اور نقلی دلائل بھی ذکر کیے گئے ہیں، تَرَكْتُهَا لِلْإِطْنَابِ، میں نے ان کو کیا کر دیا؟ طوالت کے پیشِ نظر ترک کر دیا، کہ بات طویل ہو جائے گی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ فِي بَيَانِ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يُرَدْ بِالْأَمْرِ الْوُجُوبُ فَمَاذَا حُكْمُهُ۔ اب آگے یہ بتلانا چاہتے ہیں بھئی کہ انہوں نے پہلے ذکر کیا تھا کہ امر کا حکم کیا ہے؟ وجوب۔ پھر اس پر دلائل ذکر کر دیے اور ان دلائل کے ذریعے ثابت کر دیا کہ امر کا مقتضیٰ کیا ہے؟ وجوب۔ اچھا، اب سوال پیدا ہوا کہ بھئی امر ندب کے لیے استعمال تو ہوتا ہے، اباحت کے لیے استعمال تو ہوتا ہے، اگر وجوب کے لیے آئے گا یہ تو ہے اس کا حقیقی معنی، اگر ندب اور اباحت کے لیے استعمال ہو تو پھر یہ کیا ہے؟ پھر یہ اس کو کیا کہیں گے؟ تو بتلائیں گے آگے مولانا دو مذاہب بتلائیں گے۔ ایک علامہ فخر الاسلام کا مذہب ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ندب اور اباحت کے اندر امر کا استعمال یہ حقیقتِ قاصرہ ہے، جبکہ دیگر علماء فرماتے ہیں کہ وہ مجاز ہے، وہ

کیا ہے؟ مجاز۔ حقیقتِ قاصرہ سمجھ لو بھئی: حقیقتِ قاصرہ اس کو کہتے ہیں کہ لفظ کو اپنے موضوع لہ کے جز میں استعمال کیا جائے۔ لفظ کو کیا کیا جائے؟ بھئی ہونا تو یہ چاہیے لفظ کو اپنے پورے موضوع لہ میں استعمال ہونا چاہیے، لیکن اگر یہ کیا، لفظ کو استعمال کیا جائے کس کے لیے؟ جیسے اِنْسَان بھئی یہ کس کے لیے وضع ہے؟ حیوانِ ناطق کے لیے، اس پورے مجموعے کے لیے کیا لفظ وضع ہے؟ انسان۔ لیکن انسان کے لفظ کو اگر استعمال کیا جائے صرف حیوان میں یا صرف ناطق میں، تو یہ پورے موضوع لہ میں استعمال ہوا یا موضوع لہ کے جز میں؟ موضوع لہ کے جز میں استعمال، تو لفظ اگر اپنے موضوع لہ کے جز میں استعمال ہو تو یہ حقیقتِ قاصرہ کہلاتی ہے، کیا کہلاتی ہے؟ اس لیے بھئی کیونکہ یہ مجاز نہیں ہے، مجاز میں تو موضوع لہ کے علاوہ میں استعمال ہوتا ہے، یہ استعمال تو اپنے موضوع لہ میں ہی ہو رہا ہے لیکن پورے میں نہیں ہو رہا بلکہ اس کے ایک جز میں، تو اگر علاوہ میں ہو تو پھر تو مجاز کہیں گے، یہ تو موضوع لہ کے علاوہ میں نہیں استعمال ہوا بلکہ موضوع لہ کے جز ہی میں استعمال ہو رہا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ، پھر مصنف رحمہ اللہ شروع ہوئے فِي بَيَانِ اس بات کے بیان میں کہ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يُرَدْ بِالْأَمْرِ الْوُجُوبُ کہ جب ارادہ نہ کیا جائے امر کے ذریعے وجوب کا، فَمَاذَا حُكْمُهُ تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو فرماتے ہیں: وَإِذَا أُرِيدَتْ بِهِ الْإِبَاحَةُ أَوِ النَّدْبُ، جب ارادہ کیا جائے امر کے ذریعے اباحت یا ندب کا۔ أَيْ إِذَا أُرِيدَتْ بِالْأَمْرِ الْإِبَاحَةُ أَوِ النَّدْبُ یعنی جب ارادہ کیا جائے امر کے ذریعے اباحت اور ندب کا وَعُدِلَ عَنِ الْوُجُوبِ اور عدول کیا جائے کس سے؟ وجوب سے۔ یعنی وجوب سے پھرا جائے اور اس کے ذریعے اباحت اور ندب کا ارادہ کیا جائے، فَحِينَئِذٍ اخْتُلِفَ فِيهِ تو اس صورت میں، اس وقت اس میں اختلاف کیا گیا ہے۔ فَقِيلَ إِنَّهُ حَقِيقَةٌ لِأَنَّهُ بَعْضُهُ، تو کہا گیا ہے کہ یہ حقیقت ہے اس لیے کہ یہ ان میں سے ہر ایک، اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کا بعض ہے بھئی۔ لِأَنَّهُ کی ضمیر کس کو راجع ہے؟ اباحت اور ندب کو راجع ہے كُلُّ وَاحِدٍ کی تاویل میں بھئی۔ اور بَعْضُهُ کی ہٗ ضمیر کس کو راجع ہے؟ وجوب کو راجع ہے۔ خود دیکھیے شارح بھی بتلائیں گے۔ دیکھیے: أَيْ إِنَّ الْأَمْرَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ یہ متن کی دیکھو شرح کرتے جا رہے ہیں۔ أَنَّهُ ہا ضمیر کا مرجع، إِنَّهُ آیا تھا متن میں فَقِيلَ إِنَّهُ، بتلایا أَيْ إِنَّ الْأَمْرَ بھئی، کس کو ضمیر راجع ہے؟ امر کو۔ یعنی کہ امر جو ہے حقیقت ہے اباحت اور ندب میں بھی۔ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، متن میں کیا آیا تھا لِأَنَّهُ، انہوں نے بتلایا لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا کہ یہ ضمیر کس کو راجع ہے؟ اباحت اور ندب کو راجع ہے، اور کس تاویل میں؟ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا کی تاویل میں۔ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک یعنی اباحت اور ندب میں سے ہر ایک بَعْضُ الْوُجُوبِ، متن میں آیا تھا بَعْضُهُ، انہوں نے کیا بتلایا بَعْضُ الْوُجُوبِ، یہ وجوب کا بعض ہیں، وجوب کا بعض یعنی اس کا جز ہیں۔ وَبَعْضُ الشَّيْءِ يَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِرَةً، اور بعضِ شے جو ہوتی ہے وہ اس کی حقیقتِ قاصرہ ہوتی ہے۔ دیکھیے خود ذکر کریں گے کیسے حقیقتِ قاصرہ ہے۔ کہتے ہیں لِأَنَّ الْوُجُوبَ عِبَارَةٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ، اس لیے کہ وجوب عبارت ہے جوازِ فعل مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ، کہ فعل جائز ہو اور ترک کرنا حرام ہو۔

وَالْإِبَاحَةُ هِيَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ، یہ ہے مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ آپ کی کتابوں میں؟ جی؟ یہ ہونا چاہیے، یہ لکھیں ساتھ بھئی۔ وَالْإِبَاحَةُ هِيَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ۔ لکھ لیا؟ وَالْإِبَاحَةُ هِيَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ۔ اور اباحت جو ہے وہ کیا کس چیز کا نام ہے؟ جوازِ فعل مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ، یعنی فعل کا کرنا بھی جائز اور اسے چھوڑنا بھی جائز، یہ اباحت میں ہوتا ہے۔ وَالنَّدْبُ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُجْحَانِهِ، اور ندب وہ جوازِ فعل ساتھ اس کے راجح ہونے کے، اس سے عبارت ہے کہ وہ فعل راجح ہوتا ہے۔ فَيَكُونُ كُلٌّ مِنْهُمَا مُسْتَعْمَلًا فِي بَعْضِ مَعْنَى الْوُجُوبِ، تو ان میں سے ہر ایک استعمال ہوا ہے اپنے وجوب کے، وجوب کے معنی کے بعض میں استعمال ہوا ہے۔ بھئی دیکھیے وجوب میں کیا آیا تھا؟ جوازِ فعل مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ، یہ ہے وجوب کا پورا معنی۔ اور ندب کا کیا معنی تھا؟ اس میں بھی جوازِ فعل آیا۔ اباحت میں بھی کیا آیا؟ جوازِ فعل آیا۔ تو لفظ تو وجوب، امر کو کس لیے آنا چاہیے تھا؟ وجوب کے لیے، اور وجوب کسے کہتے ہیں؟ دو چیزیں ہیں: جوازِ فعل مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ۔ لیکن جب یہ استعمال ہوا ندب اور اباحت میں تو وہاں صرف ایک جز ہے، جوازِ فعل تو ہے، حرمتِ ترک نہیں۔ تو موضوع لہ کے کس میں استعمال ہوا؟ جز میں۔ اور موضوع لہ کے جز میں لفظ استعمال ہو تو یہ کیا کہلاتا ہے؟ حقیقتِ قاصرہ۔ تو کہتے ہیں فَيَكُونُ كُلٌّ مِنْهُمَا مُسْتَعْمَلًا فِي بَعْضِ مَعْنَى الْوُجُوبِ، تو ان میں سے ہر ایک مستعمل ہوا ہے وجوب کے معنی کے بعض میں یعنی اس کے جز میں، وَهُوَ مَعْنَى الْحَقِيقَةِ الْقَاصِرَةِ الَّتِي أُرِيدَتْ بِلَفْظِ الْحَقِيقَةِ، اور یہی معنی ہے حقیقتِ قاصرہ کا جس کا ارادہ کیا گیا ہے حقیقت کے لفظ کے ذریعے، جس کا ارادہ کس کے ذریعے کیا گیا ہے؟ یعنی حقیقت کے جز کا ارادہ کیا گیا یہ حقیقتِ قاصرہ ہے۔ وَهُوَ مُخْتَارُ فَخْرِ الْإِسْلَامِ، اور یہ مختار ہے کس کا؟ علامہ فخر الاسلام کا۔ تو وہ کہتے ہیں اگر ندب اور اباحت کے لیے امر کا لفظ استعمال ہو تو یہ کیا ہے؟ حقیقتِ قاصرہ ہے، مجاز نہیں۔

وَقِيلَ، اور کہا گیا ہے لَا، نہیں بھئی یہ حقیقتِ قاصرہ نہیں ہے لِأَنَّهُ جَاوَزَ أَصْلَهُ، اس لیے کہ یہ اپنی اصل سے کیا کر گیا؟ تجاوز کر گیا۔ تو مجاز کو بھی مجاز اسی لیے کہتے ہیں کہ وہ اپنی اصل سے کیا کر جاتا ہے؟ تجاوز۔ وضع تو موضوع لہ کے لیے ہے لیکن وہ اس موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے دوسرے معنی کی طرف، تو لہٰذا اس کو مجاز کہتے ہیں۔ معلوم ہوا یہ بھی اپنی اصل سے تجاوز کر گیا تو یہ بھی کیا ہے؟ مجاز ہے۔ أَيْ قِيلَ إِنَّهُ لَيْسَ بِحَقِيقَةٍ حِينَئِذٍ بَلْ مَجَازٌ، کہا گیا کہ یہ حقیقت نہیں ہے اس وقت بلکہ کیا ہے؟ مجاز ہے۔ لِأَنَّهُ قَدْ جَاوَزَ أَصْلَهُ، اس لیے کہ یہ اپنے اصل سے تجاوز کر گیا۔ بھئی اصل کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْوُجُوبُ، وہ کیا ہے؟ وجوب ہے۔ لِأَنَّ الْوُجُوبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ، اس لیے کہ وجوب کسے کہتے ہیں؟ وہ فعل کا جائز ہونا ساتھ ترک کے، کی حرمت کے، وَالْإِبَاحَةُ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ، اور اباحت جو ہے وہ فعل کا جائز ہونا ساتھ ترک کا جائز ہونا، وَالنَّدْبُ هُوَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ، اور ندب وہ فعل کا راجح ہونا مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ۔ تو دیکھو یہ تینوں کا معنی الگ الگ ہے بھئی۔ وجوب کا کیا معنی تھا؟ جوازِ فعل مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ۔ اور اباحت کا معنی تھا جوازِ فعل مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ۔ اور ندب کا معنی ہے رجحانِ فعل مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ۔ تو ہر ایک کا معنی الگ ہے مولانا۔ اور جب فعل کو آپ نے استعمال، امر کو آپ نے استعمال کیا کس کے اندر؟ اباحت کے اندر، تو وہ الگ معنی ہے، اور ندب میں استعمال کیا وہ

الگ معنی ہے۔ یہ معنی سارے آپس میں ایک دوسرے کے مباین ہیں مولانا، اور تو لفظ اپنے معنیِ موضوع لہ میں استعمال ہوا یا غیرِ موضوع لہ میں؟ ہاں، ہر ایک کا معنی کیا ہے؟ الگ الگ۔ جب ہر ایک کا معنی الگ ہے تو معنی کس میں استعمال ہوا؟ وضع تو کس کے لیے تھا؟ وجوب کے لیے، استعمال ہوا ندب اور اباحت کے لیے، اور ندب اور اباحت تو الگ معنی ہے، تو یہ معنیِ موضوع لہ کے غیر میں استعمال ہوا، اور معنیِ موضوع لہ کے غیر میں استعمال ہو تو یہ کیا کہلاتا ہے؟ مجاز کہلاتا ہے۔

دیکھیے خود بتلائیں گے اور بات واضح ہو جائے گی: فَالْحَاصِلُ، حاصل یہ ہے بھئی بحث کا کہ أَنَّ مَنْ نَظَرَ إِلَى الْجِنْسِ، کہ جس نے صرف کس کی طرف نظر کی؟ جنس کی طرف۔ بھئی جنس کیا ہے؟ کہتے ہیں الَّذِي هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ، وہ جو کہ جوازِ فعل۔ تو جنہوں نے صرف جوازِ فعل کی طرف نظر کی، تو دیکھا جوازِ فعل تو کس کے اندر تھا؟ وجوب کے معنی کا ایک جز تھا، اور ندب اور اباحت میں بھی کیا آیا؟ جوازِ فعل آیا، تو یہ لفظ گویا کس میں استعمال ہوا؟ اپنے موضوع لہ کے جز میں۔ کس میں استعمال ہوا؟ تو انہوں نے حقیقتِ قاصرہ قرار دیا۔ تو جس نے نظر کی جنس کی طرف الَّذِي هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ، وہ جو کہ جوازِ فعل ہے، فَقَطْ، تو ظَنَّ أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي بَعْضِ مَعْنَاهُ، تو اس نے یہ گمان کیا کہ یہ تو مستعمل ہوا ہے کس کے اندر؟ اپنے بعضِ معنی کے اندر فَيَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِرَةً، تو یہ حقیقتِ قاصرہ ہے۔ وَمَنْ نَظَرَ إِلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ جَمِيعًا، اور جس نے نظر کی جنس اور فصل دونوں کی طرف، یعنی اس کے مجموعے کی طرف، بھئی جنہوں نے صرف، دیکھیے پہلے میں آیا تھا جوازِ فعل تینوں کے اندر آرہا تھا، اب تو صرف جنس کی طرف نظر کریں تو ہر ایک میں جوازِ فعل آرہا ہے، اور اگر مجموعے کو سارا دیکھیں بھئی: مجموعہ کیا ہے وجوب کا؟ جوازِ فعل مَعَ حُزْمَةِ التَّرْكِ۔ اور اباحت کا کیا ہے؟ جوازِ فعل مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ۔ اور ندب کا کیا ہے؟ جوازِ فعل مَعَ رُجْحَانِ الْفِعْلِ بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو اگر مجموعے کی طرف نظر کریں تو ہر ایک کا معنی الگ، اور اگر جنس کی طرف نظر کریں تو گویا اپنے جز ہی میں کیا ہو رہا ہے لفظ استعمال ہو رہا ہے۔ تو کہتے ہیں وَمَنْ نَظَرَ إِلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ، تو دیکھیے ایک جوازِ فعل جنس ہے سب کے اندر آرہا ہے، اور باقی فصل ہیں، تو جس نے جنس اور فصل دونوں کی طرف نظر کی، ظَنَّ أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا مَعَانٍ مُتَبَايِنَةٌ، تو اس نے یہ گمان کیا کہ ان میں سے ہر ایک کیا ہیں؟ یہ تو متباین معانی ہیں وَأَنْوَاعٌ عَلَى حِدَةٍ، اور علیحدہ انواع ہیں، فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَجَازًا، تو یہ نہیں ہو گا مگر مجاز ہی۔

وَأَمَّا تَحْقِيقُ أَنَّ هٰذَا الْاِخْتِلَافَ فِي لَفْظِ الْأَمْرِ أَوْ فِي صِيَغِ الْأَمْرِ فَمَذْكُورٌ فِي التَّلْوِيحِ بِمَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ۔ بھئی پھر اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ اختلاف لفظِ امر میں ہے، یہ جو انہوں نے کہا نا حقیقتِ قاصرہ ہے اس طرح استعمال ہو، اور بعض نے کہا مجاز ہے، تو یہ کس میں اختلاف ہے؟ لفظِ امر میں اختلاف ہے یا صیغِ امر میں، امر کے صیغوں میں اختلاف ہے؟ کہتے ہیں یہ بات تلویح میں مذکور ہے۔ بعض کہتے ہیں یہ اختلاف کس کے اندر مراد ہے؟ لفظِ امر میں۔ بعض کیا کہتے ہیں کس کے اندر اختلاف مراد ہے؟ صیغوں میں۔ کیسے؟ دیکھو بھئی۔ امر کا لفظ وضع ہے، الف میم را کا یہ جو مجموعہ ہے، یہ کس کے لیے وضع ہے؟ میں نے کیا بتلایا تھا؟ صیغے کے لیے۔ کس کے لیے؟ معلوم ہوا اِضْرِبْ، یہ کیا ہے؟ امر، یہ کیا ہے؟ تو امر کا لفظ اس

صیغے کے لیے، اسی طرح اِشْرَبْ، أُنْصُرْ، امر کا لفظ ان صیغوں کے لیے وضع ہے، ان صیغوں کے لیے۔ اب یہ صیغہ کبھی وجوب کے لیے آئے گا، کبھی کس کے لیے آئے گا؟ ندب کے لیے، کبھی یہ کس لیے آئے گا؟ اباحت کے لیے۔ تو امر کا لفظ بول کر یہ صیغہ مراد ہے، اور یہ صیغہ اگر وجوب کے لیے آیا ہو، تو یہ امر کا لفظ کیا ہے؟ جی؟ حقیقت ہے۔ یہ لفظِ امر کس کے لیے آیا؟ صیغے کے لیے، اور وہ صیغہ کس میں استعمال ہوا ہے آگے؟ وجوب یعنی معنیِ حقیقی میں۔ تو یہ امر کا لفظ کس کے لیے استعمال ہوا؟ یہ جو جس معنی کے لیے استعمال ہوا یہ وہی اس کا موضوع لہ ہے، تو یہ امر کا لفظ کیا ہوا؟ حقیقت۔ اور اگر یہی امر کا لفظ ایسے صیغے کے لیے استعمال ہو جو وجوب کے لیے نہیں ہے بلکہ کس لیے آرہا ہے؟ مثلاً اِضْرِبْ ہے، اس کے ذریعے اِضْرِبْ کے ذریعے وجوب نہیں مراد بلکہ کیا مراد ہے؟ ندب یا اباحت۔ تو اس امر کا اطلاق اس اِضْرِبْ پر جو کس کے لیے آیا؟ ندب یا... یہ مجاز ہے، یہ کیا ہے؟ یا یہ حقیقتِ قاصرہ ہے، اس میں اختلاف ہے بھئی۔ بعض کہتے ہیں حقیقتِ قاصرہ ہے: امر کا لفظ ہو تو اس صیغے کے لیے آنا چاہیے جو کس کے لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے۔ اگر اس صیغے پر اس کی، یہ اس صیغے کے لیے اس کو استعمال نہیں کرتے بلکہ کس کے لیے استعمال کرتے ہیں؟ اس صیغے کے لیے جو کس لیے آرہا ہے؟ ندب کے لیے یا اباحت کے لیے آرہا ہے، تو یہ کیا ہے؟ مجاز یا حقیقتِ قاصرہ ہے، بعض کہتے ہیں اس میں اختلاف ہے، اور بعض کہتے ہیں یہ مجاز ہے، بعض کہتے ہیں یہ حقیقتِ قاصرہ ہے۔ اور بعض کہتے ہیں نہیں، جو صیغے ہیں بھئی امر کے صیغے ہیں، یعنی اِضْرِبْ، أُنْصُرْ وغیرہ، اگر یہ اگر وجوب کے لیے آئیں تو یہ کیا ہیں؟ حقیقت، اور یعنی ان کے ذریعے جو امر آیا حکم ہوا ہے وہ حکم کس طریقے پر ہو؟ وجوب کے طریقے پر ہو، تو پھر یہ کیا ہے؟ حقیقت۔ اور اگر یہ ندب اور اباحت مثلاً اِضْرِبْ کس لیے آتا ہے، کس چیز کو طلب کی جا رہا ہے؟ ضرب کو، تو اگر یہ وجوب کے طریقے پر طلب ہے تو پھر امر کس، اِضْرِبْ کس لیے آیا؟ وجوب کے لیے، اور یہ وضع بھی کس لیے ہے؟ وجوب کے لیے، تو یہ ہوا حقیقت۔ اور اگر یہ کس لیے استعمال ہو اِضْرِبْ؟ ندب یا اباحت کے لیے، تو پھر اس کو بعضوں نے کہا یہ حقیقتِ قاصرہ ہے، بعضوں نے کیا کہا؟ یہ مجاز ہے۔ صورت سمجھ میں آئی؟ تو اختلاف ہے اس کے اندر، بعض کہتے ہیں یہ اختلاف لفظِ امر میں ہے، کہ لفظِ امر کا اطلاق اس صیغے پر جو وجوب کے لیے استعمال ہو رہا ہے حقیقت ہے، اور وہ صیغہ جو کس میں استعمال ہو رہا ہے ندب یا اباحت کے لیے، اس کو بھی ہم امر کہتے ہیں لیکن امر کا اس پر اطلاق یہ کیا ہے؟ حقیقتِ قاصرہ ہے یا مجاز ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور بعضوں نے کہا نہیں اس صیغے کی بات کی جا رہی ہے، کہ وہ جو امر کا صیغہ ہے اِضْرِبْ وہ اگر وجوب کے لیے ہے تو حقیقت، اگر ندب اور اباحت کے لیے ہے تو حقیقتِ قاصرہ ہے یا مجاز ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟

وَأَمَّا تَحْقِيقُ أَنَّ هٰذَا الْاِخْتِلَافَ فِي لَفْظِ الْأَمْرِ أَوْ فِي صِيَغِ الْأَمْرِ، باقی یہ تحقیق کہ یہ اختلاف لفظِ امر میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے، فَمَذْكُورٌ فِي التَّلْوِيحِ، تو یہ کس کے اندر مذکور ہے؟ تلویح کے اندر مذکور ہے، جو انشاء اللہ آپ سادسہ میں

پڑھیں گے بھئی۔ تو یہ تلویح کے اندر مذکور ہے بِمَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ، اس طور پر کہ اس پر کسی مزید زیادتی کی گنجائش نہیں یا مزید زیادتی کی ضرورت نہیں، یعنی پوری تفصیل کے ساتھ وہاں مذکور ہے، کسی قسم کی اس میں کمی نہیں بھئی۔ چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۸: مباحثِ امر (۲): صیغۂ امر میں تکرار اور عدمِ تکرار کی بحث اور شوافع کے دلائل کا جواب

نور الانوار صفحہ: ۲۹ — بتاریخ: ۳۱ اکتوبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ بَيَانِ الْمُوجِبِ وَحُكْمِهِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّهُ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ أَوْ لَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهُ أَيْ لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ بِاعْتِبَارِ الْوُجُوبِ التَّكْرَارَ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ، يَعْنِي إِذَا قِيلَ مَثَلًا صَلُّوا كَانَ مَعْنَاهُ افْعَلُوا الصَّلَاةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا أَصْلًا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

کہتے ہیں بھئی ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے عَنْ بَيَانِ الْمُوجِبِ وَحُكْمِهِ امر کے حکم اور موجب کے بیان سے، یہ عطف تفسیری ہے بھئی، موجب بھی حکم ہی کو کہتے ہیں، پھر واو کے ذریعے حکم کا لفظ لا کر اس کی تفسیر کر دی۔ کہ جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے بھئی امر کے حکم کے بیان سے أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ تو ارادہ کیا یہ بیان کریں کہ أَنَّهُ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ أَوْ لَا کہ امر جو ہے وہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا تکرار کا احتمال نہیں رکھتا۔

بھئی یاد رکھیے یہ بات تو مصنف رحمہ اللہ نے آپ کو بتلا دی کہ امر کا حکم کیا ہے؟ وجوب ہے، وہ وجوب کے لیے آئے گا۔ اب یاد رکھیے اس امر کے ساتھ کبھی کوئی قرینہ مل جاتا ہے جو تکرار پر دلالت کرتا ہے، اس صورت میں اس امر سے تکرار آئے گا بھئی، یعنی ایک چیز کا بار بار کرنا واجب ہو جائے گا بھئی۔ کیا ہو گا؟ بار بار کرنا۔ بھئی وجوب تو آرہا تھا ساتھ ایک تکرار کا قرینہ بھی آگیا، وہ بتلا رہا ہے کہ وجوب ایک ہی مرتبہ، ایک ہی مرتبہ نہیں کرنا اس فعل کو بلکہ اس کو بار بار کرنا ہے بھئی۔ تو یہ

تکرار کا قرینہ اس کے ساتھ تھا اس نے بتلایا، اور کبھی اس کے ساتھ ایسا قرینہ ہوتا ہے جو بتلاتا ہے کہ ایک ہی مرتبہ کرنا ہے، تو وہ فعل ایک ہی مرتبہ واجب ہو گا۔

لیکن بحث ہے فعلِ، امرِ مطلق کے اندر بھئی، وہ امر جس کے ساتھ نہ تکرار کا کوئی قرینہ ہو نہ ایک مرتبہ والا کوئی قرینہ ہو، تو کیا وہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں بھئی؟ اس سے بار بار وجوب آئے گا یا ایک ہی مرتبہ فعل کو سرانجام دینا پڑے گا بھئی؟ تو وہ بیان کرنے لگے ہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهُ امر تکرار کا تقاضا بھی نہیں کرتا وَلَا يَحْتَمِلُهُ اور اس کا احتمال بھی نہیں رکھتا۔

أَيْ لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ بِاعْتِبَارِ الْوُجُوبِ التَّكْرَارَ یعنی تقاضا نہیں کرتا امر وجوب کے اعتبار سے تکرار کا کہ اس سے بار بار وجوب آئے گا یا بار بار نہیں آئے گا، کہتے ہیں نہیں بھئی وجوب کے اعتبار سے تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَوْمٌ جیسے کہ اس کی طرف ایک قوم گئی ہے، بعض علماء اس طرف گئے ہیں۔ وَلَا يَحْتَمِلُهُ بھئی بعض لوگ اس طرف گئے ہیں کہ یہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے، مصنف فرما رہے ہیں امر تکرار کا تقاضا وجوب کے اعتبار سے نہیں کرتا جیسے کہ اس کی طرف بعض لوگ گئے ہیں، بعض علماء گئے ہیں، وہ کیا کہتے ہیں کہ امر کیا ہے تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔ وَلَا يَحْتَمِلُهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ اور تکرار کا احتمال بھی نہیں رکھتا جیسے کہ اس کی طرف امام شافعی رحمہ اللہ گئے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا لیکن احتمال رکھتا ہے۔ یہ کس امر کی بات ہو رہی ہے؟ جو مطلق ہو مولانا جس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو۔

يَعْنِي إِذَا قِيلَ مَثَلًا یعنی جب کہا جائے مثال کے طور پر صَلُّوا، كَانَ مَعْنَاهُ تو اس کا معنی ہو گا افْعَلُوا الصَّلَاةَ مَرَّةً فعل کرو نماز کا ایک مرتبہ، نماز کا فعل کرو ایک مرتبہ۔ وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا أَصْلًا اور یہ دلالت نہیں کرتا تکرار پر ہمارے نزدیک بالکل بھی بھئی۔

وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ مُوجَبَهُ التَّكْرَارُ ایک قوم گئی ہے بھئی یعنی بعض علماء گئے ہیں بھئی اس بات کی طرف کہ اس کا موجب کیا ہے؟ حکم کیا ہے؟ تکرار ہے۔ جی، دلیل ان کی ذکر کرنے لگے ہیں لِأَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ الْأَمْرُ بِالْحَجِّ اس لیے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا قَالَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا۔ دیکھیے بھئی پہلے حاشیہ میں حدیث دیکھ لیجیے بھئی، ایک نمبر حاشیہ ہے میری کتاب میں بھئی۔

قَالَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ إِلَى آخِرِهِ. رَوَى أَحْمَدُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا قال وہ فرماتے ہیں قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ اے لوگو اللہ نے تمہارے اوپر حج کو فرض کر دیا ہے۔ فَقَامَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ تو حضرت اقرع بن حابس کھڑے ہوئے فَقَالَ کہنے لگے أَفِي كُلِّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللهِ کیا ہر سال میں اے رسول اللہ، یعنی کیا ہر سال حج

کرنا پڑے گا، ہر سال واجب ہو گا؟ تو حضور علیہ السلام نے بھئی پسند نہیں فرمایا ان کے سوال کو بھئی، سمجھ میں آیا؟ صحابہ کو اجازت نہیں تھی زیادہ ہر بات میں سوال پوچھنے کی بھئی۔ چنانچہ بھئی صحابہ موقع ڈھونڈتے تھے کسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم، کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تو چونکہ جانتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پسند نہیں فرماتے لیکن بعض اوقات بڑی ضرورت پیش آجاتی تو اب کیا کریں بھئی؟ تو ضرورت کے تو پوچھنے کی اجازت تھی لیکن ویسے زائد پوچھنے کی اجازت اس کو ناپسند فرماتے تھے۔ تو چنانچہ کبھی کوئی دیہاتی آتے بھئی دور سے تو اس کو صحابہ کہہ دیتے بھئی کہ یوں کرو یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذرا پوچھو بھئی، یہ پوچھو۔ سمجھ میں آیا؟ دیکھو تو حضور نے، اب دیکھو یہاں انہوں نے سوال کیا بھئی کیا یا رسول اللہ ہر سال حج کرنا پڑے گا؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کو پسند نہیں فرمایا اور کہتے ہیں قَالَ لَوْ قُلْتُهَا نَعَمْ حضور فرماتے ہیں بھئی اگر میں نَعَمْ کہہ دیتا لَوَجَبَتْ تو کیا ہو جاتا حج؟ واجب یعنی ہر سال واجب ہو جاتا بھئی، دیکھو سوال کی وجہ سے کتنا مشکل ہو جاتا مسئلہ بھئی۔ تو واجب ہو جاتا وَلَوْ وَجَبَتْ لَمْ تَعْمَلُوا بِهَا وَلَمْ تَسْتَطِيعُوا اور اگر واجب ہو جاتا تو تم اس پر عمل نہ کر سکتے اور نہ ہی اس کی استطاعت رکھتے۔ وَالْحَجُّ مَرَّةً اور حج کیا ہے؟ ایک مرتبہ ہے بھئی۔ فَمَنْ زَادَ فَتَطَوَّعَ جس نے زیادہ کیا اس نے نفلی حج کیا بھئی، تَطَوُّع کہتے ہیں نفل کو بھئی۔ تو حج ایک ہی مرتبہ فرض ہے زیادہ کرے گا تو وہ زائد نفلی حج ہو گا بھئی۔

اچھا، بات سمجھ میں آئی بھئی؟ حدیث کا پتا لگ گیا؟ تو کہتے ہیں یہ دلیل ذکر کر رہے ہیں یہ علماء جنہوں نے کیا کہا امر کس چیز کا تقاضا کرتا ہے؟ تکرار کا۔ وہ کہتے ہیں لِأَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ الْأَمْرُ بِالْحَجِّ اس لیے کہ جب نازل ہوا حج کا حکم تو قَالَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا أَلِعَامِنَا هَذَا يَا رَسُولَ اللهِ أَمْ لِلْأَبَدِ کیا ہمارے اس سال کے لیے یا رسول اللہ یا ہمیشہ کے لیے؟ کہ یہ حج جو فرض ہے اس سال کے لیے یا ہر سال کے لیے، ہمیشہ کے لیے؟ تو دیکھو یہ دلیل ذکر کر رہے ہیں بھئی، بس حدیث کا اتنا حصہ ہی ذکر کیا۔ تو فَفَهِمَ التَّكْرَارَ مَعَ أَنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ تو کہتے ہیں دیکھا حضرت اقرع بن حابس جو ہے وہ اس امر سے تکرار سمجھے باوجود اس کے کہ وہ اہلِ لسان میں تھے، وہ اہلِ زبان تھے لیکن انہوں نے امر سے کس چیز کو سمجھ لیا؟ تکرار کو سمجھا، تکرار کو سمجھا بھئی۔

جی، معلوم ہوا تو ان کے نزدیک بھئی امر سے کیا آرہا تھا؟ تکرار آرہا تھا۔ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ أَنَّ فِيهِ حَرَجًا عَظِيمًا پھر جب انہیں یہ معلوم ہوا کہ اس میں تو بڑا عظیم حرج ہے بھئی کہ ہر سال کرنا تو بڑا ہی مشکل کام ہے تو أَشْكَلَ عَلَيْهِ تو ان پر اشکال ہوا بھئی، اشکال انہیں پیش آیا فَسَأَلَ تو انہوں نے کیا کیا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا۔ تو کہتے ہیں دیکھو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ عنہ اہلِ زبان ہیں بھئی، عربی ان کی اپنی زبان ہے اور ان کے سامنے حج کا امر آگیا اور اس سے انہوں نے کیا سمجھا؟ تکرار سمجھا، معلوم ہوا امر کس چیز کا تقاضا کرتا ہے؟ تکرار کا تقاضا کرتا ہے بھئی۔ اس لیے انہوں نے تکرار سمجھا اور پھر انہوں نے دیکھا کہ اس سے تو بڑی مشکل ہو جائے گی تو چنانچہ انہوں نے سوال کیا۔

جی ہم جواب دیتے ہیں کہ نہیں بھئی حضرت اقرع بن حابس نے اس سے تکرار نہیں سمجھا کہ اس وجہ سے ان پر مسئلہ مشتبہ نہیں ہوا، مشکل نہیں ہوا کہ امر سے تکرار آرہا ہے، بلکہ اس لیے کہ انہوں نے دیکھا کہ تمام عبادتوں کا تعلق ان کے اسباب سے ہے اور اسباب میں تکرار ہوتا ہے اور اسباب میں جب تکرار ہوتا ہے تو عبادت میں بھی تکرار آتا ہے۔ تمام عبادتوں کا تعلق کس سے ہے؟ ان کے اسباب سے ہے، مثلاً ظہر کی نماز ہے بھئی تو اس کا سبب کیا ہے؟ وقت ہے بھئی، تو جب بھی ظہر کا وقت اگلے دن آئے گا تو ظہر کی نماز کیا ہو جاتی ہے؟ واجب، پھر اگلے دن ظہر کا وقت آیا تو ظہر کی نماز کیا ہو جائے گی؟ واجب، تو دیکھو سبب کے اندر تکرار آیا تو عبادت کو بھی کیا کرنا پڑا؟ بار بار کرنا پڑا بھئی۔ تو انہوں نے دیکھا کہ یہ عبادات کا تعلق ان کے اسباب سے ہے، اسی طرح جیسے روزوں کا تعلق رمضان کے مہینے سے ہے تو جب بھی رمضان کا مہینہ آتا ہے کیا کرنا پڑتے ہیں؟ روزے رکھنا پڑتے ہیں، اسی طرح زکوٰۃ کا تعلق کیا ہے؟ سال سے اور نصاب سے ہے بھئی تو جب نصاب پر سال پورا ہو گا تو ہر مرتبہ کیا کرنی پڑے گی؟ زکوٰۃ دینا پڑے گی۔ تو چنانچہ انہوں نے دیکھا کہ عبادتوں کا تعلق ان کے اسباب سے ہے اور اسباب کے اندر تکرار ہے، اسباب کے اندر تکرار ہے، اور اسی طرح حج کا تعلق بھی وقت سے ہے بھئی، حج ہر وقت نہیں ہوتا بلکہ سال میں مخصوص ایام ہیں انہی کے اندر کیا کیا جاتا ہے؟ حج کو ادا کیا جاتا ہے۔ تو دیکھا ایک طرف دیکھا کہ حج کا تعلق تو وقت سے ہے اور وقت تو ہر مرتبہ آئے گا، دوسری طرف دیکھا تو حج کا تعلق بیت اللہ سے ہے اور بیت اللہ تو ایک ہی ہے اس کے اندر تکرار نہیں۔ تو اب ایک تعلق کو دیکھتے ہیں تو اس اعتبار سے تکرار آتا ہے، دوسرے تعلق کو دیکھتے ہیں تو اس کے اعتبار سے تکرار نہیں آتا، اس لیے بات ان پر مشتبہ ہو گئی اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا بھئی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا کہ نہیں حج کتنی مرتبہ ہے؟ ایک ہی مرتبہ ہے۔

وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ اس بات کی طرف گئے ہیں إِلَى أَنَّ مُحْتَمَلَهُ التَّكْرَارُ کہ امر کا محتمل کیا ہے؟ تکرار ہے یعنی وہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ کہتے ہیں لِأَنَّ اضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ أَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا اس لیے کہ اضْرِبْ یہ فعل جو ہے یہ مختصر ہے کس سے بھئی؟ أَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا سے۔ أَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا میں تم سے کیا طلب کرتا ہوں؟ ضرب طلب کرتا ہوں اور اضْرِبْ کا بھی کیا معنی ہے؟ میں تم سے ضرب طلب کرتا ہوں، تو اضْرِبْ مختصر ہے أَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا سے۔ وَهُوَ نَكِرَةٌ اور یہاں پر جو مصدر آیا وہ کیا ہے؟ ضَرْبًا وہ نکرہ ہے۔ وَالنَّكِرَةُ فِي الْإِثْبَاتِ تَخُصُّ اور نکرہ اثبات کے اندر خاص ہوتا ہے لَكِنَّهَا تَحْتَمِلُ الْعُمُومَ لیکن وہ کس کا احتمال رکھتا ہے؟ عموم کا احتمال رکھتا ہے۔

یاد رکھیے نکرہ سیاقِ نفی میں آئے تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے اور نکرہ سیاقِ اثبات میں آئے تو وہ خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ مثلاً میں کہتا ہوں مَا جَاءَنِي رَجُلٌ بھئی مَا جَاءَنِي رَجُلٌ، اب رَجُلٌ کیا ہے نکرہ ہے اور کس میں واقع ہوا ہے؟ سیاقِ نفی میں بھئی، تحت النفی آیا ہے اور نکرہ تحت النفی کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ عموم کا فائدہ دیتا ہے تو کیا معنی ہو گا؟ میرے پاس کوئی آدمی نہیں آیا، میرے پاس کوئی آدمی نہیں آیا، تو ہر ہر رجل کی نفی ہو گئی، ہر ہر رجل کی کیا ہو گئی؟ نفی۔ میرے پاس کوئی آدمی

نہیں آیا، بھئی اگر ایک بھی آیا ہو تو یہ کلام غلط ہے یا غلط نہیں بھئی؟ جی؟ غلط ہے، معلوم ہوا اس کلام نے کس چیز کا فائدہ دیا؟ عموم کا فائدہ دیا کیونکہ نکرہ کس کے تحت آیا ہے؟ نفی، اور نکرہ تحت النفی ہو تو کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ عموم، یہ کلام اسی صورت میں صحیح ہو گا جب اس متکلم کے پاس کوئی ایک بھی رجل نہ آیا ہو، اگر کوئی ایک رجل بھی آجائے تو یہ کلام صحیح نہیں، معلوم ہوا اس کلام نے ہر ہر رجل کی نفی کر دی، عموم آگیا۔ یہ مثال سمجھ میں آگئی بھئی؟

اور نکرہ اگر سیاقِ اثبات میں ہو تو وہ خصوص کا فائدہ دیتا ہے، مثلاً میں کہتا ہوں جَاءَنِي رَجُلٌ کیا معنی؟ میرے پاس ایک آدمی آیا، میرے پاس ایک آدمی آیا، تو کتنے پر دلالت کی اس نکرہ نے؟ ایک آدمی پر دلالت کی، تو کس چیز کا فائدہ دیا؟ خصوص کا فائدہ دیا۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ لیکن اس میں عموم کا بھی احتمال ہوتا ہے بھئی، مثلاً میں یہ کہتا ہوں جَاءَنِي، جَاءَنِي رَجُلٌ کا کیا ترجمہ کیا آپ نے؟ میرے پاس ایک آدمی آیا۔ اچھا، مثلاً بھئی بات کو سمجھنے کے لیے، مثلاً ایک جماعت تھی اس میں مرد بھی تھے عورتیں بھی تھیں، تو میں نے آپ سے پوچھا کیا وہ سارے آپ کے پاس آئے تھے؟ آپ کہتے ہیں جَاءَنِي رَجُلٌ کیا معنی؟ میرے پاس ایک مرد آیا تھا بس۔ لیکن اگر آپ یوں کہیں جَاءَنِي رَجُلٌ لَا امْرَأَةٌ کیا ترجمہ ہو گا؟ جَاءَنِي رَجُلٌ لَا امْرَأَةٌ میرے پاس رجل آئے تھے، جنسِ رجل آئے تھے، جنسِ عورت نہیں، عموم آگیا یا نہیں آگیا بھئی؟ تو یہی نکرہ اب سیاقِ اثبات میں ہے، وہ خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس میں عموم کا بھی کیا ہوتا ہے؟ احتمال ہوتا ہے بھئی۔

تو یہی بات کر رہے ہیں کہ یہاں پر أَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا یہ ضَرْبًا کیا ہے؟ مصدر ہے، نکرہ ہے، وَالنَّكِرَةُ فِي الْإِثْبَاتِ تَخُصُّ اور نکرہ جو ہے اثبات کے اندر خاص ہوتا ہے لَكِنَّهَا تَحْتَمِلُ الْعُمُومَ لیکن وہ نکرہ احتمال رکھتا ہے عموم کا بھی، فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ بِقَرِينَةٍ تَقْتَرِنُ بِهَا تو اس کو پھر اس کو محمول کیا جائے گا بھئی اس عموم پر بھئی، کس پر؟ عموم اور تکرار پر محمول کیا جائے گا بِقَرِينَةٍ تَقْتَرِنُ، قرینہ نکرہ ہے، نکرہ کے بعد تَقْتَرِنُ فعل آیا، نکرہ کے بعد فعل آئے تو عموماً اس کے لیے کیا بنتا ہے؟ صفت بنتا ہے اور اس صورت میں موصوف سے پہلے کیا لفظ لے آتے ہیں اردو میں؟ ایسا۔ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ تو لہٰذا اس امر کو جو ہے تکرار پر محمول کیا جائے گا یا عموم پر محمول کیا جائے گا بِقَرِينَةٍ ایسے قرینے کی وجہ سے تَقْتَرِنُ بِهَا جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ تو اس کو یہ احتمال رکھتا تھا، قرینہ بھی ساتھ آگیا لہٰذا اب اس سے کیا ثابت ہو جائے گا؟ تکرار۔ بھئی امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا لیکن احتمال رکھتا ہے، سمجھ میں آئی بات بھئی؟ احتمال رکھتا ہے لہٰذا کوئی قرینہ آ جائے تو یہ کس چیز کا فائدہ دے دے گا؟ تکرار کا فائدہ دے گا بھئی تکرار کا۔ تو کہتے ہیں فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ تو اس کو عموم پر یا تکرار پر محمول کیا جائے گا بِقَرِينَةٍ تَقْتَرِنُ بِهَا اس قرینے کی وجہ سے جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُوجَبِ وَالْمُحْتَمَلِ أَنَّ الْمُوجَبَ يَثْبُتُ بِلَا نِيَّةٍ وَالْمُحْتَمَلَ يَثْبُتُ بِالنِّيَّةِ کہتے ہیں ایک ہے موجب اور ایک ہے محتمل، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ موجب وہ ثابت ہوتا ہے بغیر نیت کے اور محتمل جو ہوتا ہے وہ ثابت ہوتا ہے کس

کے ذریعے؟ نیت کے ذریعے۔ بھئی موجب بمعنی مدلول کے ہے بھئی، کس معنی میں ہے؟ مدلول کے معنی میں۔ ایک ہے مدلول ایک ہے محتمل، ایک وہ جس پہ لفظ دلالت کر رہا ہے اور ایک وہ جس کا لفظ میں احتمال ہے، تو جس پہ دلالت کر رہا ہے وہاں نیت کی کوئی ضرورت نہیں، وہ خود بخود کیا ہو جائے گا؟ بھئی ایک چیز پہ لفظ دلالت کر رہا ہے تو وہ خود بخود کیا ہو جائے گا؟ لفظ کے بولتے ہی وہ ثابت ہو جائے گا، لیکن جس کا احتمال ہے وہ خود بخود ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے لیے کیا کرنا پڑے گی؟ قرینہ چاہیے، تو نیت کریں گے تو یہ قرینہ آگیا بھئی لہٰذا اب کیا ثابت ہو جائے گا؟ وہ محتمل بھی ثابت ہو جائے گا۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ یہی فرماتے ہیں کہ امر کا مدلول تو تکرار نہیں ہے لیکن اس میں تکرار کا احتمال ہے اور جب قرینہ آجائے گا یعنی نیت آجائے گی تو پھر کیا ثابت ہو جائے گا؟ امر کے ذریعے تکرار بھی ثابت ہو جائے گا، یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں وَدَلِيلُنَا سَيَأْتِي اور ہماری دلیل عنقریب آجائے گی، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں بھئی، آگے آجائے گی بھئی۔

سَوَاءٌ كَانَ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ أَوْ مَخْصُوصًا بِوَصْفٍ أَوْ لَمْ يَكُنْ برابر ہے بھئی کہ یہ وہ امر جو ہے وہ معلق ہو کسی شرط کے ساتھ یا مخصوص ہو کسی وصف کے ساتھ یا نہ ہو ایسا بھئی۔ انہوں نے کیا کہا بھئی؟ متن میں کیا بات کی تھی کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں رکھتا اور نہ احتمال رکھتا ہے، برابر ہے کہ وہ کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وصف کے ساتھ مخصوص ہو یا مخصوص اور معلق نہ ہو۔

کہتے ہیں رَدٌّ عَلَى بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ یہ رد ہے بعض اصحابِ شافعی رحمہ اللہ پر فَإِنَّهُمْ ذَهَبُوا اس لیے کہ وہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى کہ جب امر کسی شرط کے ساتھ معلق ہو كَقَوْلِهِ تَعَالَى جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو خوب پاکی حاصل کرو، تو فَاطَّهَّرُوا امر آیا اور یہ کیا ہے معلق ہے کس کے ساتھ؟ شرط کے ساتھ، إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا، یہ امر کس کے ساتھ معلق ہے؟ شرط کے ساتھ، خوب پاکی حاصل کرو ویسے ہی کہا یا شرط بھی ساتھ آگئی؟ کب؟ اگر تم جنابت کی حالت میں ہو۔ تو اگر تم جنبی ہو تو خوب پاکی حاصل کرو تو یہ دیکھو امر معلق بشرط آیا، أَوْ مَخْصُوصًا بِوَصْفٍ یا امر کیا ہو؟ مخصوص بوصف ہو كَقَوْلِهِ تَعَالَى جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت پس کاٹ دو ان کے دونوں کے ہاتھ بھئی۔ تو یہاں دیکھیے بھئی فَاقْطَعُوا امر آیا، کیا آیا؟ امر آیا اور یہ مخصوص ہے وصف کے ساتھ، یہ قطع کب ہو گی؟ جب چوری کی صفت ہو گی، جب کون سی صفت آئے گی؟ چوری کا فعل کوئی کرے، چوری کی صفت اس میں آئے بھئی۔ تو کہتے ہیں جی تو يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ تو امر جب کہتے ہیں معلق ہو کسی شرط کے ساتھ یا مخصوص ہو کسی وصف کے ساتھ تو وہ کیا ہو گا؟ يَتَكَرَّرُ اس میں تکرار آئے گا بِتَكَرُّرِ الشَّرْطِ شرط کے تکرار کی وجہ سے وَالْوَصْفِ اور وصف کے تکرار کی وجہ سے، فَإِنَّ الْغُسْلَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الْجَنَابَةِ اس لیے کہ غسل جو ہے وہ مکرر ہو گا جنابت کے مکرر ہونے

کی وجہ سے، وَالْقَطْعَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ السَّرِقَةِ اور یہ ہاتھ کا کاٹنا یہ اس میں تکرار ہوگا چوری میں تکرار کی وجہ سے، کس کی وجہ سے؟ چوری میں تکرار کی وجہ سے۔

وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ وَغَيْرُهُ اور ہمارے نزدیک وہ امر جو معلق ہو کسی شرط کے ساتھ وَغَيْرُهُ، ہا ضمیر راجع ہے معلق کو، اور جو غیرِ معلق بشرط ہو، وہ امر جو معلق ہو کسی شرط کے ساتھ یا کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو، وَكَذَا الْمَخْصُوصُ بِالْوَصْفِ وَغَيْرُهُ اور اسی طرح وہ امر جو مخصوص ہو کسی وصف کے ساتھ یا مخصوص کسی وصف کے ساتھ نہ ہو، غَيْرُهُ أَيْ غَيْرُ الْمَخْصُوصِ بِالْوَصْفِ جو کسی وصف کے ساتھ مخصوص نہ ہو، سَوَاءٌ یہ دونوں کیا ہیں؟ برابر ہیں۔ بھئی انہوں نے بعضوں نے کہا نا کہ اگر امر کیا ہو کسی شرط کے ساتھ معلق ہوگا تو وہ کیا کرے گا؟ تکرار کا تقاضا کرے گا تو وہ مکرر ہوگا، جب بھی وہ شرط پائی جائے گی وہ امر دوبارہ کیا ہوگا اس میں تکرار آئے گا، دوبارہ وہ واجب ہو جائے گا اور اسی طرح اگر امر کیا ہے مخصوص ہو کسی وصف کے ساتھ تو جب بھی وہ وصف پایا جائے گا تو وہ امر پھر وجوب کا، فعل کو واجب کرے گا، صورت سمجھ میں آگئی؟ ہمارے نزدیک بھئی چاہے معلق بشرط ہو یا معلق بشرط نہ ہو، مخصوص بالوصف ہو یا مخصوص بالوصف نہ ہو سارے برابر ہیں۔ سَوَاءٌ یہ سارے برابر ہیں فِي أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ اس بات کے اندر کہ یہ تکرار پر دلالت نہیں کرتے اور نہ اس کا احتمال رکھتے ہیں۔

لَكِنَّهُ يَقَعُ عَلَى أَقَلِّ جِنْسِهِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهُ لیکن یہ امر جو ہے واقع ہوتا ہے اپنی جنس کے اقل پر، اپنی جنس کے کم ترین پر وَيَحْتَمِلُ كُلَّهُ اور اپنی پوری جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ کیا کرتا ہے؟ ہاں۔ بھئی یاد رکھو یہ جو مصدر ہے یہ اسمِ جنس ہے اور اسمِ جنس کا اطلاق ایک فرد پر بھی صحیح ہے اور پوری جنس کے افراد پر بھی صحیح ہے، اس سے مراد لینا صحیح ہے بھئی۔ مثلاً آپ نے کہا جَاءَنِي رَجُلٌ کیا معنی؟ میرے پاس ایک مرد آیا، لیکن اس سے تمام جنسِ رجل کے مرد مراد لینا بھی صحیح ہے بھئی کہ وہ سارا مجموعہ کیا ہو اس سے مراد لے لیا جائے۔ تو یہ جو اسمِ جنس ہے آگے آپ کو بتلائیں گے دراصل یہ فرد ہے مولانا، فرد کسے کہتے ہیں جو صرف ایک کو شامل ہوتا ہے ایک سے زیادہ کو شامل نہیں ہوتا، تو یہ اسمِ جنس ہے اور اسمِ جنس فرد ہے تو وہ ایک ہی کو شامل ہوگا، ایک سے زیادہ کو شامل نہیں، لیکن اس اسمِ جنس کے افراد دو قسم پر ہیں: ایک تو فردِ حقیقی ہے، ایک فرد ہو اس کا صرف، یہ کیا ہے؟ فردِ حقیقی ہے، اور ایک یہ کہ وہ جنس، ساری جنس کے تمام افراد کیا ہوں ان کا مجموعہ، یہ بھی بایں اعتبار کہ یہ ایک ہی جنس ہے، یہ ایک ہے مولانا، یہ کیا ہے؟ تو یوں کہیں مولانا اس کے دو قسم کے فرد ہو گئے بھئی، ایک فردِ حقیقی اور وہ کیا ہے ایک، اور ایک فردِ حکمی یعنی حکماً کیا ہے وہ؟ حقیقتاً تو وہ ایک فرد نہیں ہے ساری جنس کے افراد کا مجموعہ، لیکن اس کیا کر دیا؟ جنس کے تمام افراد کا کیا بنا دیا؟ ایک مجموعہ، کیا بنا دیا؟ مجموعہ بنا دیا اور یہ مجموعہ ایک ہے یا زیادہ ہیں بھئی؟ ایک ہی مجموعہ ہے بھئی، ایک ہی جنس ساری مراد ہے، باقی اور کوئی جنس مراد نہیں۔

تو لہٰذا معلوم ہوا بھئی اس کا اطلاق بھئی کم از کم کتنے پر ہوتا ہے؟ اس کے فرد، یہ فرد ہے اور کتنے فرد کتنی قسم پر ہوئے؟ ایک فردِ حقیقی اور ایک فردِ حکمی۔ فردِ حقیقی کیا ہے؟ ایک اور فردِ حکمی کیا ہے؟ اس جنس کے تمام افراد کا مجموعہ، یہ بھی کیا ہے؟ فردِ حکمی ہے کہ ایک مجموعہ ہے۔

تو یہی بات کر رہے ہیں کہتے ہیں لَكِنَّهُ امر تکرار کا احتمال تو نہیں رکھتا لَكِنَّهُ يَقَعُ عَلَى أَقَلِّ جِنْسِهِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهُ لیکن وہ واقع ہوتا ہے اپنی جنس کے اقل پر، جنس کے کم ترین پر اور وہ کیا ہے ایک، وَيَحْتَمِلُ كُلَّهُ اور پوری جنس کا بھی وہ احتمال رکھتا ہے یعنی پورا جنس کے افراد کے مجموعے کا بھی بھئی۔

کہتے ہیں اسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِهِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ یہ استدراک ہے ماتن کے اس قول سے وَلَا يَحْتَمِلُهُ، بھئی ماتن نے کیا کہا تھا امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا، استدراک کہتے ہیں ماقبل کلام سے جو وہم پیدا ہو اس وہم کو دور کرنا یہ کیا کہلاتا ہے؟ استدراک بھئی، استدراک۔ تو یہاں بھی ماتن نے جب کہا کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو سوال پیدا ہوا بھئی کہ پھر تو جب خاوند مثلاً اپنی بیوی سے کوئی کہے طَلِّقِي نَفْسَكِ تو کیا کر اپنے نفس کو طلاق دے دے، تو یہاں طَلِّقِي امر آیا اور امر جو ہے وہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا، لہٰذا اس سے کتنی طلاق واقع کر سکتی ہے وہ عورت؟ ایک ہی طلاق واقع کر سکتی ہے۔ لیکن فقہاء نے لکھا ہے اگر وہ عورت، خاوند نے تین کی نیت کی ہے تو وہ عورت تین طلاقیں بھی واقع کر سکتی ہے، تو بھئی جب امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا اور فقہاء فرما رہے ہیں کہ طَلِّقِي نَفْسَكِ کے ذریعے اگر خاوند تین کی نیت کر لے تو کیا ہوتا ہے؟ تین واقع ہو جاتی ہیں حالانکہ تین کو واقع نہیں ہونا چاہیے۔ تو اس کا جواب دیں گے اب بھئی۔ اس کا جواب دیا ماتن نے لَكِنَّهُ يَقَعُ عَلَى أَقَلِّ جِنْسِهِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهُ لیکن وہ امر واقع ہوتا ہے اپنی جنس کے کم ترین یعنی ایک پر اور احتمال کس کا رکھتا ہے؟ ساری جنس کا۔

تو کہتے ہیں یہ اسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِهِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ یہ وَلَا يَحْتَمِلُهُ کے قول جو آیا ماتن کا اس سے استدراک ہے، كَأَنَّ قَائِلًا يَقُولُ گویا کہ ایک کہنے والا یہ کہتا ہے کہ لَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ الْأَمْرُ التَّكْرَارَ عِنْدَكُمْ کہ جب امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تمہارے نزدیک اے احناف فَكَيْفَ يَصِحُّ عِنْدَكُمْ نِيَّةُ الثَّلَاثِ فِي قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ تو تین کی نیت کرنا کیسے صحیح ہو جائے گا کسی خاوند کے اس قول کے اندر طَلِّقِي نَفْسَكِ کہ تو کیا کر اپنے نفس کو طلاق دے دے؟ اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟ تو تین کی نیت کیسے؟ بھئی نیت تو اس چیز کی صحیح ہوتی ہے جس کا لفظ احتمال بھی رکھتا ہو، جب لفظ ایک تین طلاقوں کا یعنی تکرار کا احتمال ہی نہیں رکھتا تو اس سے تین طلاقیں کیسے آئیں گی؟ تین میں تو تکرار ہے، تین میں تو کیا ہے؟ تکرار ہے اور آپ نے کیا کہا امر تکرار کا احتمال نہیں، جب تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو تین جو ہے اس کو اس ایک امر کے ذریعے تین طلاقوں کو کیسے ثابت کرتے ہو تم بھئی؟ یہ تو ثابت نہیں ہونی چاہئیں۔

فَيَقُولُ تو ماتن کہتے ہیں بھئی، کہتے ہیں ماتن نے یہ اس وہم کا جواب دیا اس متن میں، فَيَقُولُ پس ماتن فرماتے ہیں کہ إِنَّ الْأَمْرَ يَقَعُ عَلَى أَقَلِّ جِنْسِهِ کہ امر کیا ہوتا ہے؟ اسی ماتن کے قول کی تشریح کر رہے ہیں، ماتن یہ کہتے ہیں کہ إِنَّ الْأَمْرَ يَقَعُ عَلَى أَقَلِّ جِنْسِهِ کہ امر واقع ہوتا ہے کس پر؟ اپنی جنس کے اقل پر وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَقِيقِيُّ اور وہ کیا ہے فردِ حقیقی یعنی ایک ہے وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ اور احتمال رکھتا ہے پوری جنس کا وَهُوَ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اور وہ کیا ہے؟ فردِ حکمی ہے یعنی وہ سارا مجموعہ کہ وہ سارا مجموعہ ایک جنس ہے اجناس میں سے بھئی، وہ فردِ حکمی ہے اور وہ یہاں کیا ہے؟ أَيِ الطَّلْقَاتِ الثَّلَاثِ یعنی کہ وہ تین طلاق۔ بھئی طلاقیں ہیں ہی کتنی زیادہ سے زیادہ؟ تین، تین طلاقیں ہیں تو یہ پوری جنس کا مجموعہ ہو گیا۔ تو طَلِّقِي جو ہے امر آیا اور یہ کس پر دلالت کرتا ہے؟ فردِ حقیقی پر، کس پر دلالت کرتا ہے؟ لہٰذا اس سے ایک طلاق تو ثابت ہوئی ہی، ایک طلاق وہ واقع عورت کر سکتی ہے اپنے اوپر، لیکن پوری جنس کا بھی تو یہ احتمال رکھتا ہے کیونکہ ایک طلاق تو ہے اس کا فردِ حقیقی اور تین طلاقیں اس کا کیا ہے؟ یعنی پورا ایک مجموعہ ہے، ایک سارا مجموعہ یعنی ایک جنس ہے بھئی۔ وہ تو وہ فردِ حکمی ہے، أَيِ یعنی الطَّلْقَاتِ الثَّلَاثِ یعنی تین طلاقیں۔

لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ عَدَدٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ فَرْدٌ اس حیثیت سے نہیں کہ یہ عدد ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ فرد ہے۔ یاد رکھیے فرد وہ ہے جس میں ترکیب نہیں ہوتی جو مرکب نہیں ہوتا مولانا، جو کس پہ دلالت کرتا ہے؟ ایک پر، اس میں ترکیب ہے؟ یہ مرکب ہے؟ نہیں، یہ تو کس پر دلالت کر رہا ہے صرف ایک چیز کو، ایک چیز پر دلالت کر رہا ہے۔ اور ایک ہے عدد، عدد وہ ہے جس کے اندر ترکیب ہوتی ہے جو مرکب ہوتا ہے جو افراد پہ دلالت کرتا ہے۔ تو یہاں پر بھئی طَلِّقِي نَفْسَكِ کہا اور اس کے ذریعے خاوند اگر تین طلاقوں کی نیت کرتا ہے تو عورت کتنی طلاقیں اپنے اوپر واقع کر سکتی ہے؟ تین طلاقیں واقع کر سکتی ہے، تو اس سے تین طلاقیں وہ واقع کر سکتی ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ یہ عدد ہے بلکہ کس حیثیت سے کہ یہ فردِ حکمی ہے، یہ کیا ہے؟ یعنی پوری جنس کا مجموعہ ہے، چنانچہ دو واقع کرنا چاہے بھئی، خاوند کس کی نیت کرے؟ دو کی نیت کرے مولانا تو عورت دو واقع نہیں کر سکتی کیوں؟ کیونکہ اس لیے کہ وہ نہ تو فردِ حقیقی ہے اور نہ فردِ حکمی ہے اور امر کا مدلول کیا ہے؟ فردِ حقیقی، ایک، لیکن اس میں احتمال کس کا ہے؟ فردِ حکمی کا بھی یعنی ساری جنس کا بھی، اور دو طلاقیں یہ تو نہ فردِ حقیقی ہے اور نہ فردِ حکمی ہے، لہٰذا اس کی نیت کر بھی لے تو اس کی نیت درست نہیں بھئی، وہ جب احتمال ہی نہیں رکھتا تو نیت سے کیا فرق پڑتا ہے؟ ہاں تین کا احتمال تھا کیونکہ پوری جنس ہی کتنی ہے طلاق کی؟ تین بھئی، تو لہٰذا اس کی جب نیت کی تو وہ کیا ہو جائے گی؟ ثابت ہو جائے گی، بات سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟

یہی بات کر رہے ہیں کہ یعنی تین طلاقیں ہیں لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ عَدَدٌ اس حیثیت سے نہیں کہ یہ عدد ہے بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ فَرْدٌ اس حیثیت سے کہ یہ کیا ہے؟ فرد ہے یعنی کون سا فرد ہے؟ فردِ حکمی ہے، وَلَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَدْلُولُهُ اور اس حیثیت سے

بھی نہیں یہ تین طلاقوں پر طلاقیں اس سے ثابت ہوں گی کہ یہ اس کا مدلول ہے، بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَنْوِيٌّ بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ کیا ہے اس کی نیت کی گئی ہے، سمجھ میں آئی بات بھئی؟ اس کا احتمال تھا نیت کر لی گئی تو قرینہ آگیا تو اب کیا ہو جائیں گی؟ تین طلاقیں اس سے ثابت ہو جائیں گی۔ مدلول تو اس کا کیا تھا امر کا؟ فردِ حقیقی، مدلول کیا ہے؟ فردِ حقیقی ہے، جی۔ اور محتمل کیا ہے؟ فردِ حکمی یعنی پوری جنس کا مجموعہ بھئی۔ دیکھا بھئی وہ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَدْلُولُهُ یہاں آگیا، میں نے اوپر بتلایا تھا موجب کا کیا معنی کریں؟ مدلول، کہ جس پر وہ دلالت کرتا ہے۔

وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ اور اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اپنے اس قول کے ذریعے ماتن نے حَتَّى إِذَا قَالَ لَهَا طَلِّقِي نَفْسَكِ یہاں تک کہ اگر جب خاوند نے کہا اپنی بیوی سے کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے دے أَنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ تو وہ امر کتنے پر واقع ہو گا؟ ایک طلاق پر، إِلَّا أَنْ يَنْوِيَ الثَّلَاثَ مگر یہ کہ خاوند کتنے کی نیت کر لے؟ تین کی، تو اب تین پر بھی واقع ہو جائے گا اور وہ تین طلاقیں واقع کر سکتی ہے۔ کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الْوَاحِدَ فَرْدٌ حَقِيقِيٌّ مُتَيَقَّنٌ اس لیے کہ واحد جو ہے وہ تو فردِ حقیقی ہے، یقینی ہے، وَالثَّلَاثَةَ فَرْدٌ حُكْمِيٌّ مُحْتَمَلٌ اور ثلاثہ کیا ہے؟ فردِ حکمی ہے جس کا کہ احتمال ہے۔ وَلَا تَعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ اور دو طلاق کی نیت عمل نہیں کرے گی إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ أَمَةً مگر یہ کہ وہ عورت کیا ہو؟ باندی ہو۔ بھئی دو کی نیت کرے گا تو وہ نیت کوئی عمل نہیں کرے گی، دو طلاقیں اس سے ثابت نہیں ہوں گی، ہاں باندی ہو تو پھر دو طلاقیں ثابت ہو جائیں گی۔ بھئی آزاد عورت کی تو تین طلاقیں ہیں، باندی کی کتنی طلاقیں ہیں؟ دو۔ تو دو جو طلاقیں باندی کے لیے نیت کی اور ثابت ہوئیں وہ اس حیثیت سے نہیں کہ وہ عدد ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ کیا ہے؟ فردِ حکمی ہے یعنی کلِ جنس ہے، سمجھ میں آئی بات بھئی؟ کلِ جنس ہے۔

أَيْ لَا تَصِحُّ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِي قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ یعنی صحیح نہیں ہے دو طلاقوں کی نیت کرنا خاوند کے اس قول کے اندر طَلِّقِي نَفْسَكِ، لِأَنَّهُ عَدَدٌ مَحْضٌ بھئی اس لیے کہ دو کیا ہے؟ وہ عددِ محض ہے، لَيْسَ بِفَرْدٍ حَقِيقِيٍّ وَلَا حُكْمِيٍّ نہ تو وہ فردِ حقیقی ہے اور نہ حکمی ہے، وَلَيْسَ مَدْلُولًا لِلَّفْظِ وَلَا مُحْتَمَلًا لَهُ اور نہ تو وہ لفظ کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے، إِلَّا إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الْمَرْأَةُ أَمَةً مگر اس وقت جبکہ وہ عورت باندی ہو، لِأَنَّ الثِّنْتَيْنِ فِي حَقِّهَا كَالثَّلَاثَةِ فِي حَقِّ الْحُرَّةِ اس لیے کہ دو طلاقیں اس باندی کے حق میں جیسے کہ تین ہوتی ہیں آزاد عورت کے حق میں، یہ اسی طرح ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی جیسے آزاد عورت کے حق میں تین ہوتی ہیں تو باندی کے حق میں دو ہیں۔ فَهُوَ وَاحِدٌ حُكْمِيٌّ تو یہ کیا ہے واحدِ حکمی ہے كَالثَّلَاثِ فِي حَقِّهَا جیسے کہ تین طلاقیں کیا ہیں؟ واحدِ حکمی ہیں فِي حَقِّهَا کس کے حق میں؟ آزاد عورت کے حق میں۔

وَأَمَّا إِذَا قَالَ طَلِّقِي نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ بھئی آپ کی تقریر سے اتنا ہمیں پتا لگ گیا کہ امر جو ہے وہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا، ہاں وہ دلالت کرتا ہے اقلِ جنس پر، البتہ کلِ جنس کا بھی وہ احتمال رکھتا ہے۔ تو امر کا مدلول کیا ہوا؟ اقلِ جنس، اور محتمل کیا ہوا؟ کلِ جنس بھئی۔ اچھا، معلوم ہوا اس میں

عدد کا احتمال ہے؟ نہیں، اس میں عدد کا سرے سے کوئی احتمال ہی نہیں ہے۔ لیکن خاوند اپنی بیوی سے کہتا ہے کوئی طَلِّقِي نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ تو دے دے اپنے نفس کو دو طلاقیں، کتنی طلاقیں؟ دو، تو وہ عورت اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کر سکتی ہیں۔ اے احناف بھئی تم کیا کہتے ہو کہ اگر کوئی خاوند اپنی بیوی کو یوں کہے گا طَلِّقِي نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ تو اپنے نفس کو کتنی طلاقیں دے دے؟ دو طلاقیں دے دے تو وہ عورت کیا کر سکتی ہے؟ دو طلاقیں واقع کر سکتی ہے۔ تو یہ جو لفظ آیا نا طَلِّقِي نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ یہ دو تفسیر ہوا کس کی؟ طَلِّقِي کی، اس کی تفسیر ہوا، معلوم ہوا خاوند تفسیر بیان کر رہا ہے تو اپنے نفس کو طلاقیں دے دے یعنی کہ کتنی طلاقیں؟ دو طلاقیں، تو یہ تفسیر ہوئی اس کی اور تفسیر تو اس چیز کے ساتھ کی جاتی ہے جس کا لفظ میں احتمال بھی ہو، اگر احتمال ہی نہ ہو ایک چیز کے اندر اور اس کے ساتھ اس کی تفسیر کر دی جائے وہ تو بات درست ہی نہیں۔ تو یہاں دو کے ساتھ ثِنْتَيْنِ کے ساتھ تفسیر کی جا رہی ہے طَلِّقِي کی، معلوم ہوا اس کے اندر دو عدد کا بھی احتمال ہے۔ اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟

کہتے ہیں بھئی یہ ثِنْتَيْنِ کو آپ نے تفسیر بنا دیا یہ تفسیر نہیں ہے کیونکہ طَلِّقِي کے اندر عدد کا احتمال ہی نہیں ہے تو عدد اس کی تفسیر کیسے بن سکتا ہے؟ یہ بیانِ تغیر ہے، بیانِ تغیر آپ پڑھ چکے ہیں کہ ایسے لفظ لانا جس کے ذریعے ماقبل کا حکم کیا ہو؟ بدل جائے، تو یہ بیانِ تغیر ہے، طَلِّقِي تو صرف کیا ثابت کر رہا تھا ایک یا تین، لیکن ثِنْتَيْنِ نے اس کے حکم کو بدل دیا اور کتنے اس سے پھر ثابت ہو گئے؟ دو ثابت، تو یہ بیانِ تغیر ہے تفسیر ہے ہی نہیں، کیونکہ تفسیر تو اس چیز کے ساتھ کی جاتی ہے جس کا ایک لفظ میں احتمال ہو اور یہاں تو عدد کا سرے سے کوئی احتمال ہی نہیں۔

تو یہ کہہ رہے ہیں وَأَمَّا إِذَا قَالَ طَلِّقِي نَفْسَكِ ثِنْتَيْنِ جب کہا خاوند نے بیوی سے کہ تو اپنے آپ کو دو طلاقیں دے دے فَحِينَئِذٍ إِنَّمَا تَقَعُ ثِنْتَانِ تو اس وقت دو ہی واقع ہوں گی لِأَجْلِ أَنَّهُ بَيَانُ تَغْيِيرٍ لِمَا قَبْلَهُ اس لیے کہ یہ بیانِ تغیر ہے اپنے سے ماقبل کے لیے لَا بَيَانُ تَفْسِيرٍ لَهُ یہ اس کے لیے بیانِ تفسیر نہیں ہے، لِأَنَّ طَلِّقِي لَا يَحْتَمِلُ الثِّنْتَيْنِ اس لیے کہ طَلِّقِي وہ دو کا احتمال ہی نہیں رکھتا حَتَّى يَكُونَ بَيَانًا لَهُ کہ یہاں تک کہ یہ ثِنْتَيْنِ اس کے لیے کیا بن جائے؟ بیان اور تفسیر بن جائے۔

ثُمَّ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ دَلِيلًا عَلَى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ بھئی مصنف رحمہ اللہ نے کیا فرمایا تھا؟ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اور احتمال بھی نہیں رکھتا، اب اس پر دلیل ذکر کرنے لگے ہیں۔ ثُمَّ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ دَلِيلًا عَلَى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ پھر مصنف لائے ہیں دلیل اس مذہب پر جو ان کے نزدیک پسندیدہ ہے، فَقَالَ تو فرماتے ہیں، دلیل اب ذکر کرنے لگے ہیں، امر تکرار کا تقاضا بھی نہیں کرتا اور احتمال بھی کیوں نہیں رکھتا؟ کہتے ہیں لِأَنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ مُخْتَصَرَةٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ الَّذِي هُوَ فَرْدٌ اس لیے کہ امر کا صیغہ وہ مختصر ہے کس سے؟ اس مصدر کے ذریعے طلبِ فعل سے الَّذِي هُوَ فَرْدٌ جو کہ کیا ہے؟ فرد ہے۔ بھئی پیچھے بات گزر چکی ہے اضْرِبْ مختصر ہے کس سے؟ أَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا اور ضَرْبًا کیا ہے؟ مصدر، اور مصدر کیا ہے؟ فرد، اور فرد کس پر دلالت کرتا ہے؟ ایک پر، کس پر دلالت کرتا ہے؟ ایک پر، تو یہ اضْرِبْ مختصر ہوا

اس مصدر سے جو کیا تھا؟ فرد تھا، جو کیا تھا؟ فرد تھا یعنی کتنے کو شامل تھا؟ ایک کو شامل تھا، تو جب مختصر منہ یعنی وہ مصدر ایک کو شامل تھا تو جو اس سے اختصار کر کے مختصر بنایا گیا اس کو بھی کتنے کو شامل ہونا چاہیے؟ ایک ہی کو شامل ہونا چاہیے۔ دلیل سمجھ میں آئی بھئی؟ آسان سی دلیل ہے۔

دلیل یہ ہے لِأَنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ مُخْتَصَرَةٌ اس لیے کہ امر کا صیغہ وہ مختصر ہے مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ، ترجمہ سننا بھئی، اس مصدر کے ذریعے فعل کی طلب سے الَّذِي هُوَ فَرْدٌ جو کہ فرد ہے، تو امر کا صیغہ مختصر ہے اس مصدر کے ذریعے فعل کی طلب سے جو کہ فرد تھا، یا یوں کہیں امر کا صیغہ مختصر ہے وہ مصدر جو کہ کیا ہے؟ فرد ہے اس کے ذریعے طلبِ فعل سے یہ کیا ہے؟ مختصر ہے۔

أَيْ إِنَّمَا لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ التَّكْرَارَ لِأَنَّهُ مُخْتَصَرٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ یعنی امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس لیے کہ وہ مختصر ہے مصدر کے ذریعے طلبِ فعل سے، فَقَوْلُكَ اضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ أَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ پس آپ کا اضْرِبْ کہنا یہ مختصر ہے کس سے؟ أَطْلُبُ مِنْكَ الضَّرْبَ سے، وَقَوْلُهُ صَلُّوا اور اسی طرح اللہ کا مثلاً یہ قول ہے صَلُّوا یہ مُخْتَصَرٌ مِنْ أَطْلُبُ مِنْكُمُ الصَّلَاةَ یہ مختصر ہے کس سے کہ میں تم سے کیا طلب کرتا ہوں؟ صلوٰۃ طلب کرتا ہوں، وَقَوْلُهُ طَلِّقِي اور اسی طرح خاوند کا طَلِّقِي کہنا بیوی سے یہ مُخْتَصَرٌ مِنْ یہ مختصر ہے اس سے افْعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ تو کر طلاق والا فعل۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ گویا یہ امر کا صیغہ مختصر ہوتا ہے کس سے؟ اس مصدر سے جس کے ذریعے کیا کیا جا رہا تھا؟ فعل کو طلب کیا جا رہا ہے، کیا کیا جا رہا ہے؟ طلب کیا جا رہا ہے، اور وہ مصدر تو کیا ہے؟ فرد ہے یعنی ایک سے زیادہ کو شامل نہیں، تو جب مختصر منہ ایک کو شامل تھا تو مختصر بھی کس کو شامل ہو گا؟ ایک کو۔

تو کہتے ہیں وَالْمَصْدَرُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ فَرْدٌ اور وہ مصدر جو مختصر منہ ہے یعنی جس سے اختصار کیا گیا ہے فَرْدٌ وہ کیا ہے؟ فرد ہے، لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا، وَكَيْفَ يَحْتَمِلُهُ اور وہ اس کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے؟ عدد کا احتمال وہ مصدر کیسے رکھ سکتا ہے؟ وَمَعْنَى التَّوَحُّدِ مَرْعِيٌّ فِي أَلْفَاظِ الْوُحْدَانِ اور توحد کے معنی کی رعایت رکھی گئی ہے واحد کے لفظوں میں۔ وَمَعْنَى التَّوَحُّدِ مَرْعِيٌّ فِي أَلْفَاظِ الْوُحْدَانِ اور توحد یعنی ایک ہونے کا معنی جو ہے، افراد کے معنی، یکتائی کے جو معنی ہیں، مَرْعِيٌّ یہ اسمِ مفعول ہے، اس کی رعایت رکھی گئی ہے فِي أَلْفَاظِ الْوُحْدَانِ واحد کے الفاظ میں، مفرد کے الفاظ میں۔ مفرد کے الفاظ میں افراد کے معنی کی رعایت رکھی گئی ہے۔

ترجمہ سمجھ میں آ رہا ہے؟ وحدان جمع ہے واحد کی، وَمَعْنَى التَّوَحُّدِ ایک ہونے کا معنی جو ہے مَرْعِيٌّ اس کی رعایت رکھی گئی ہے فِي أَلْفَاظِ الْوُحْدَانِ مفرد کے الفاظ میں۔ یعنی مفرد کے الفاظ مفرد معنی پر ہی دلالت کرتے ہیں، رَجُلٌ کا معنی ایک آدمی ہوتا ہے دو یا تین آدمی نہیں، صورت سمجھ میں آ گئی؟ کتاب کا معنی ایک کتاب ہے دو یا تین یا چار کتابیں نہیں، اسی طرح ہر جو مفرد کا لفظ ہے اس میں کس معنی کی رعایت رکھی گئی ہے؟ افراد کے معنی کی کہ وہ ایک پر دلالت کرے، تو یہاں

پر بھی جو مصدر آیا وہ فرد ہے، مفرد ہے، تو اس کا معنی کیا ہونا چاہیے؟ ایک ہی معنی پر اس کی دلالت ہونی چاہیے ایک فرد پر، دو یا تین افراد پر نہیں، لہٰذا ایک ہی مرتبہ فعل ہو تو فعل کا یہ تقاضا کرنا چاہیے اس کو دو یا تین دفعہ تقاضا نہیں کرنا چاہیے، صورت سمجھ میں آگئی سب کو؟ تو یہ معنی وَمَعْنَى التَّوَحُّدِ مَرْعِيٌّ فِي أَلْفَاظِ الْوُحْدَانِ اس لیے کہ افراد کے معنی کی رعایت رکھی گئی ہے مفرد کے الفاظ میں، فَالْفِعْلُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ أَوْلَى أَنْ لَا يَحْتَمِلَ الْعَدَدَ پس وہ فعل جس کو مختصر کیا گیا مِنْهُ کس سے مختصر کیا گیا؟ مصدر سے، أَوْلَى وہ زیادہ لائق ہے أَنْ لَا يَحْتَمِلَ الْعَدَدَ کہ وہ عدد کا احتمال نہ رکھے، جب مصدر خود عدد کا احتمال نہیں رکھتا، مختصر منہ جب عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو جو اس سے مختصر کیا گیا وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔

وَبِهَذَا الْقَدْرِ تَمَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْأَصْلِ الْكُلِّيِّ اور اس مقدار پر پوری ہو گئی دلیل اصلِ کلی پر، یعنی وہ جو اصلِ کلی تھی، وہ کلی قانون تھا، کیا کلی قانون تھا؟ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اور اس کا احتمال بھی نہیں رکھتا، یہ ایک امرِ کلی تھا اس پر دلیل تام ہو گئی، پوری ہو گئی بھئی۔ کتنی پیاری دلیل دی بھئی، سنا آپ نے؟ کہ یہ امر اضْرِبْ دراصل مختصر کس سے ہے؟ أَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا، تو یہ اس مصدر سے مختصر ہے وہ جو ضَرْبًا آیا جس کے ذریعے فعل کو طلب کیا جا رہا ہے بھئی، اور ضَرْبًا تو ہے فرد بھئی اور فرد کتنے کو شامل ہوتا ہے؟ ایک کو شامل ہوتا ہے، تو لہٰذا معلوم ہوا مختصر منہ ایک کو شامل ہے، جس سے اختصار کر کے ہم اضْرِبْ بنا رہے ہیں وہ کس کو شامل ہے؟ ایک کو، تو جب وہ ایک کو شامل ہے تو اس سے مختصر کر کے ہم نے ایک صیغہ بنایا وہ بھی کتنے کو شامل ہونا چاہیے؟ ایک کو بھئی۔ تو معلوم ہوا مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھتا اور کہتے ہیں عدد کا احتمال وہ رکھ بھی کیسے سکتا ہے اس لیے کہ جو واحد کے لفظ ہیں ان کے معنی میں کس کی رعایت رکھی گئی ہے؟ ایک کی رعایت رکھی گئی ہے، معنی میں بھی کیا آئے گا؟ ایک کا ہونا ہو گا، معنی میں بھی یکتائی ہو گی مولانا، ایک ہونا ہو گا بھئی، بات سمجھ میں آ گئی؟

ثُمَّ قَوْلُهُ وَذَلِكَ بِالْفَرْدِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ وَالْمُثَنَّى بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا بَيَانٌ لِلْمِثَالِ الْمُخْتَصِّ کہتے ہیں یہاں تک دلیل پوری ہو گئی پھر آگے جو ماتن کا قول آ رہا ہے وہ بَيَانٌ لِلْمِثَالِ الْمُخْتَصِّ کس کا بیان ہے؟ جی؟ وہ خاص مثال کا بھئی جو پیچھے مثال گزری تھی کون سی؟ طَلِّقِي نَفْسَكِ جو مثال گزری تھی، مثالِ مختص کیا ہے؟ وہ خاص مثال، اس کا بیان کرنے لگے ہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں وَذَلِكَ، ذَلِكَ کس کی طرف اشارہ ہے؟ توحد کی طرف، اور وہ توحد، بھئی کیا بات کی انہوں نے کہ واحد کے الفاظ کے اندر کس معنی کی رعایت ملحوظ ہے؟ کس معنی کی رعایت ہے؟ ایک ہونے کی، وَذَلِكَ بِالْفَرْدِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ اور یہ جو توحد ہے یہ ایک ہونا فردیت اور جنسیت کے ذریعے ہو گا۔ کس کے ذریعے ہو گا؟ فردیت اور جنسیت کے ذریعے یعنی ایک فرد یعنی فردِ حقیقی مراد لے لیں پھر بھی توحد ہے، فردِ حکمی ہم مراد لے لیں پھر بھی کیا ہے؟ توحد ہے، بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہ توحد جو ہے فردیت اور جنسیت کے ذریعے ہو گا۔ وَالْمُثَنَّى بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا اور تثنیہ ان سے جدا ہے بھئی، اس میں یکتائی نہیں، توحد نہیں، فردِ حقیقی میں بھی کیا تھا؟ توحد، فردِ حکمی میں بھی کیا تھا؟ توحد تھا، ایک ہونے کا معنی تھا کہ سارا ایک مجموعہ ہے تو وہاں

بھی توحد تھا، فردِ حقیقی میں بھی توحد تھا، لیکن تثنیہ وہ تو عدد ہے وہاں توحد نہیں، لہٰذا اس کے ذریعے دو طلاقوں کی نیت کرے تو دو واقع بھی نہیں کر سکتی۔ تو کہتے ہیں وَالْمُثَنّٰی بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا اور تثنیہ ان دونوں سے جدا ہے۔

تو کہتے ہیں بھئی تو یہ جو ماتن کا قول ہے، بھئی پیچھے آیا تھا ثُمَّ قَوْلُهُ یہ تھا ابتدا اور یہ بیان، سمجھ میں آیا؟ یہ سارا مل کے متن کے ساتھ مل کر بنے گا ابتدا، اور بَيَانٌ یہ کیا ہے؟ خبر ہے، ماتن کا یہ قول بیان ہے لِلْمِثَالِ الْمُخْتَصِّ اس خاص مثال کی، أَعْنِي قَوْلَهُ طَلِّقِي نَفْسَكِ یعنی وہ جو قول گزرا طَلِّقِي نَفْسَكِ والا، لِأَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِي يَتَّصِفُ بِالْجِنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْحُكْمِيِّ اچھا۔ دراصل یہ ایک اعتراض کا جواب ہے بھئی، اعتراض بھئی آپ نے کیا کہا کہ توحد کی رعایت کس کے ذریعے ہو گی؟ فردِ حقیقی اور فردِ حکمی کے ذریعے، یہی بات کی آپ نے؟ بھئی فردِ حقیقی تو ٹھیک ہے فردِ حکمی کا تو ہمیں پتا ہی نہیں، فردِ حکمی کا کیا معنی؟ تمام افراد کا مجموعہ یعنی اس فعل کے تمام افراد کا مجموعہ، اور کسی فعل کے تمام افراد کے مجموعے کا تو پتا ہی نہیں چل سکتا قَبْلَ الْمَوْتِ، قَبْلَ الْمَوْتِ تمام افراد کے مجموعے کا پتا ہی نہیں چل سکتا۔ مثلاً نماز کا پڑھنا ہے اب بھئی ساری عمر میں کتنی نمازیں پڑھے گا بھئی؟ کوئی تمام مجموعے کا علم ہے؟ نہیں، کب پتا لگے گا؟ عین موت کے وقت جب نزع کی حالت طاری ہو گئی، اب پتا لگا آگے یہ نمازیں نہیں پڑھ سکتا اب جتنی پڑھی تھیں یہ ہے جنسِ صلوٰۃ اس کے لیے، یہ کیا ہے جنسِ صلوٰۃ ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسی طرح بھئی اور بھی کوئی بھی فعل ہو، مثلاً اضْرِبْ آپ کہتے ہیں، آپ نے کیا کہا اضْرِبْ کے ذریعے کیا ہو گا؟ فردِ حقیقی اس کا مدلول ہے اور احتمال رکھتا ہے کس چیز کا؟ فردِ حکمی کا یعنی اس جنسِ ضرب کے تمام افراد پوری جنس مراد لے لی جائے اس کا مجموعہ، اور پوری زندگی میں وہ کتنی ضرب لگائے گا اس کے مجموعے کا پتا لگ سکتا ہے؟ ہاں عین موت کے وقت پتا لگے گا کہ اب مزید ضرب واقع نہیں ہو سکتی معلوم ہوا یہ جتنی اب تک واقع ہوئی ہیں وہ کیا ہے؟ جنسِ ضرب ہے۔ تو فردِ حقیقی کا تو پتا لگتا ہے تو یہ فردِ حکمی کا پتا نہیں لگتا، تو لہٰذا آپ نے کہا کہ توحد کے معنی کی رعایت کس کے ذریعے ہو گی؟ یا تو فردِ حقیقی کے ذریعے ہو گی یا فردِ حکمی کے ذریعے، کہتے ہیں بھئی فردِ حقیقی کے ذریعے تو ہو سکتی ہے فردِ حکمی کے ذریعے توحد کی رعایت رکھنا ممکن ہی نہیں۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟ فردِ حکمی کے ذریعے توحد کی رعایت رکھنا تو ممکن ہی نہیں اس لیے کیونکہ اس کا تو پتا ہی کب چلے گا؟ موت کے وقت، اس سے پہلے پتا ہی نہیں چل سکتا۔

تو شارح نے جواب دے دیا مولانا کہ بھئی یہ ایک عام بات نہیں ذکر کر رہے کہ توحد کی رعایت کس کے ذریعے ہو گی، توحد کی رعایت کس کے ذریعے ہو گی فردِ حقیقی یا فردِ حکمی کے ذریعے یہ سب کے لیے نہیں ہے، اس کا تعلق صرف وہ جو مثال آئی تھی اس سے تعلق ہے، وہ جو طلاق کی بات آئی تھی، اور طلاق کے اندر جو ہے فردِ حقیقی کے ساتھ ساتھ فردِ حکمی کا بھی علم ہے، اس کے علاوہ اور کسی فعل میں فردِ حکمی کا علم نہیں کہ کل کتنے افراد ہوں گے، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس کا تعلق کس سے ہے؟ اس خاص مثال سے ہے۔

کہتے ہیں لِأَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِي يَتَّصِفُ بِالْجِنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْحُكْمِيِّ اس لیے کہ طلاق وہ ہے جو متصف ہوتی ہے جنسیت کے ساتھ اور فردِ حکمی کے ساتھ وَمَعْزِلِيَّةِ الْمُثَنّٰى اور تثنیہ سے جدا ہونے کے ساتھ، طلاق کیا ہے؟ وہ موصوف ہوتی ہے بھئی، یہ ساری چیزیں اس میں جاری ہو سکتی ہیں باقی افعال میں جاری نہیں ہو سکتیں۔ وَأَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يُعْلَمُ فِيهِ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمْرِ اور اس کے علاوہ جو ہیں افعال مولانا اس کے اندر جانا نہیں جا سکتا فردِ حکمی کو مگر آخرِ عمر کے اندر، بھئی امر آتا ہے نا طلبِ فعل کے لیے تو فعل کی پوری جنس مراد لے لیں لیکن پوری جنس کتنی ہے افراد کا کوئی پتا لگے گا؟ نہیں، کب پتا لگے گا؟ موت کے وقت بھئی، تو لہٰذا جب یہاں جنسیت کا لفظ آگیا اور تثنیہ سے جدا ہونے کا لفظ آگیا تو اس کے ساتھ صرف کون موصوف ہو رہی ہے؟ طلاق موصوف ہو سکتی ہے، ہر فعل اس کے ساتھ موصوف ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ ہر فعل کے تمام افرادِ جنس کا پتا ہی نہیں چل سکتا موت تک بھئی۔ تو معلوم ہوا یہ جو ماتن نے کہا نا وَذٰلِكَ بِالْفَرْدِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ وَالْمُثَنّٰى بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا اس کا تعلق اس خاص مثال سے ہے اس کا تعلق ہر فعل سے نہیں ہے بھئی۔

وَمَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَبِأَسْبَابِهَا لَا بِالْأَوَامِرِ یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں ماتن بھئی۔ بھئی آپ نے، اعتراض ہوا ہم پر کہ اے احناف آپ کے نزدیک امر جو ہے وہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا، جب تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو پھر تو اس کے ذریعے صَلُّوا امر آیا بھئی ایک نماز ہونی چاہیے تھی لیکن ہم بار بار نمازیں ادا کرتے ہیں تو یہاں تو تکرار آرہا ہے عبادت کے اندر، معلوم ہوا امر کس چیز کا تقاضا کر رہا ہے؟ تکرار کا تقاضا کر رہا ہے یا اس کا احتمال ہے اس کے اندر بھئی۔ تو جواب دے رہے ہیں کہ وَمَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَبِأَسْبَابِهَا لَا بِالْأَوَامِرِ اور یہ جو تکرار آتا ہے، وہ جو مکرر ہوتی ہیں عبادات میں سے وہ اپنے اسباب کی وجہ سے ہوتی ہیں لَا بِالْأَوَامِرِ اوامر کی یعنی امر کی وجہ سے نہیں ہوتیں۔

خود بتلا رہے ہیں جَوَابُ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْنَا یہ ایک سوال کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ کہ امر جب تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اور اس کا احتمال بھی نہیں رکھتا فَبِأَيِّ وَجْهٍ تَتَكَرَّرُ الْعِبَادَاتُ تو پھر کس وجہ سے عبادتیں مکرر ہوتی ہیں مِثْلُ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ جیسے کہ نماز اور روزے ہیں اور اس کے علاوہ؟ فَيَقُولُ تو ماتن اسی کا جواب ذکر کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ إِنَّ مَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ کہ وہ جو مکرر ہوتی ہیں عبادات میں سے لَيْسَ بِالْأَوَامِرِ وہ اوامر کے ذریعے نہیں ہیں بَلْ بِالْأَسْبَابِ بلکہ کس کے ذریعے ہیں؟ اسباب کے ذریعے ہیں، لِأَنَّ تَكْرَارَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلَى تَكْرَارِ الْمُسَبَّبِ اس لیے کہ تکرارِ سبب وہ دلالت کرتا ہے تکرارِ مسبب پر، تو سببوں کی وجہ سے کیا ہوتا ہے؟ عبادتوں میں، اسباب میں تکرار آتا ہے تو اس کی وجہ سے عبادتیں بھی کیا ہوتی ہیں؟ مکرر ہوتی ہیں، ان میں بھی تکرار آتا ہے، امر کی وجہ سے ان میں تکرار نہیں آتا۔

فَأَيْنَ وُجِدَ الْوَقْتُ وَجَبَتِ الصَّلَاةُ پس جب بھی وقت پایا جائے گا اس عبادت کا وقت جب بھی پایا جائے گا وَجَبَتِ الصَّلَاةُ تو نماز کیا ہو جائے گی؟ واجب ہو جائے گی۔ وَمَتَى يَأْتِي رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ اور جب بھی رمضان آئے گا تو روزے کیا ہو جائیں گے؟ واجب ہو جائیں گے کیونکہ اس کا سبب وقت ہے تو جب وہ وقت آئے گا، سبب آیا تو مسبب

بھی آنا چاہیے بھئی۔ وَمَهْمَا قَدَرَ عَلَى مِلْكِ الْمَالِ اور جب بھی وہ کوئی شخص وہ قادر ہوا بھئی مال والا عَلَى مِلْكِ الْمَالِ کس پر بھئی؟ مال کی ملکیت پر یعنی نصاب کے بقدر مال کی ملکیت پر قادر ہوا وَجَبَتِ الزَّكَاةُ تو زکوۃ کیا ہو جائے گی؟ واجب ہو جائے گی۔

وَلِهَذَا بھئی ہم نے کیا کہا کہ عبادتوں میں تکرار کس وجہ سے آتا ہے؟ اسباب میں تکرار کی وجہ سے عبادتوں میں تکرار آتا ہے، تو اسباب میں تکرار آتا ہے جب سبب میں تکرار آیا تو مسبب میں بھی کیا چاہیے؟ تکرار چاہیے۔ اگر سبب ایک ہوتا تو مسبب بھی ایک ہوتا، جیسے حج ہے مولانا، حج کا سبب بیت اللہ ہے بھئی، حج کا سبب کیا ہے؟ بیت اللہ ہے بھئی، خانہ کعبہ ہے، اور بیت اللہ ایک ہے تو سبب ایک ہے تو مسبب بھی ایک ہے، وہاں تکرار نہیں، اسی لیے زندگی بھر میں صرف ایک ہی حج فرض ہے، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو دیکھا آپ نے بھئی جن عبادتوں کے اسباب کے اندر تکرار ہے وہ عبادتیں بھی کیا ہیں؟ مکرر ہیں اور جن کے اسباب کے اندر تکرار نہیں وہ عبادتیں بھی مکرر نہیں، معلوم ہوا عبادتوں کے اندر جو تکرار آتا ہے وہ کس کی وجہ سے آتا ہے؟ ان کے اسباب میں تکرار کی وجہ سے آتا ہے امر کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا۔ دیکھا حج کا سبب ایک ہے تو اس حج کے اندر تکرار نہیں۔ کہتے ہیں وَلِهَذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ إِلَّا مَرَّةً لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ لَا تَكْرَارَ فِيهِ اور اسی وجہ سے حج واجب نہیں ہوتا عمر میں مگر ایک ہی مرتبہ اس لیے کہ بیت اللہ وہ ایک ہی ہے لَا تَكْرَارَ فِيهِ اس میں تکرار نہیں ہے۔

لَا يُقَالُ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوُجُوبِ کہ وقت تو سبب ہے کس کے لیے؟ نفسِ وجوب کے لیے وَالْأَمْرُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوبِ الْأَدَاءِ اور امر جو ہے وہ سبب ہے وجوبِ ادا کے لیے۔ بھئی ایک ہے نفسِ وجوب ایک ہے وجوبِ ادا۔ مثلاً آپ کسی کے ساتھ عقد کرتے ہیں کہ یہ کتاب میں نے آپ کو سو روپے میں فروخت کر دی، اس نے قبول کر لیا کہ میں نے یہ کتاب آپ سے سو روپے میں خرید لی، تو عقد ہو گیا، عقد ہوتے ہی آپ اس کتاب کے مالک بن گئے، خریدار کیا بن جاتا ہے؟ مالک، بے شک کتاب دوسرے کے قبضے میں ہے لیکن جس نے خریدی ہے یہ ایجاب و قبول کرتے ہی وہ اس کتاب کا مالک بن گیا اور جب مالک بنا تو بدلے میں اس پر بھی اس کے پیسے واجب ہو گئے، دوسرے کی چیز کا یہ مالک ہوا ہے تو اس کے ذمے میں بھی کیا آ گئے؟ پیسے اس پر واجب ہو گئے بھئی۔ لیکن یہ پیسے ادا کب کرے گا؟ کہتے ہیں جب طلب آئے گی دوسرے کی طرف سے، دوسرا طلب بھی کرے دو بھئی لاؤ میرے پیسے دے دو سو روپے اس کتاب کے، تو اس وقت پھر ادائیگی واجب ہو جائے گی، تو عقد کرتے ہی کیا وجوب آیا اس کو کیا کہتے ہیں؟ نفسِ وجوب، اور مطالبے کے بعد ادائیگی واجب ہوئی تو اس کو کہتے ہیں وجوبِ ادا، ادا بھی واجب ہو گئی، ادائیگی بھی کیا ہو گئی؟ واجب ہو گئی۔ تو ایک ہے نفسِ وجوب اور ایک ہے وجوبِ ادا، صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو عقد کرتے ہی کیا آیا؟ نفسِ وجوب، اور وجوبِ ادا کب آئے گا؟ جب مطالبہ ہو گا، امر آئے گا أَدِّ إِلَيَّ کہ مجھے ادا کر دو۔

تو اسی طرح یہاں نماز کا سبب وقت ہے تو جب بھی وقت آئے گا تو نفسِ وجوب آجائے گا، ظہر کا جیسے ہی وقت آئے گا فوراً اس ظہر کی نماز انسان پر واجب ہو جائے گی، طلبِ فعل امر کے ذریعے آئے گی تو امر کے ذریعے وجوبِ ادا آتی ہے یعنی طلب آتی ہے اس چیز کی کہ اب اس کو کیا کر دو؟ ادا کر دو، اس سبب کی وجہ سے جو عبادت تم پر واجب ہو چکی ہے اب اس کو کیا کر دو؟ ادا کر دو، تو یہ طلب کس کے ذریعے آئے گی؟ امر کے ذریعے۔ تو سبب کے ذریعے نفسِ وجوب تو آتا ہے لیکن طلب نہیں آتی، طلب کس کے ذریعے آئے گی؟ امر کے ذریعے۔ تو معلوم ہوا کہ جب سبب آیا نفسِ وجوب تو آگیا لیکن طلب آئی؟ طلب نہیں آئی، طلب کس کے ذریعے آئے گی؟ امر کے ذریعے، تو معلوم ہوا کہ سبب امر سے بے نیاز نہیں، جب بھی سبب ہے ساتھ امر کا ہونا ضروری ہے۔ بھئی اسباب میں تکرار آرہا ہے لیکن ان سے کیا آتا ہے صرف نفسِ وجوب، طلب تو نہیں ہے کہ اس کو ادا بھی کرو، تو طلب کے لیے کیا ضروری ہے؟ امر، تو معلوم ہوا صرف سبب کے اندر تکرار کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ امر میں بھی کیا ہونا چاہیے؟ تکرار، امر بھی ساتھ ہونا چاہیے تاکہ طلب بھی آجائے، کیا آجائے؟ طلب، اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟ تو کہ صرف نفسِ وجوب سے بات نہیں بنتی بلکہ کیا ضروری ہے اس کے ساتھ؟ وجوبِ ادا، اور وجوبِ ادا تو کس سے آئے گا؟ امر کے ذریعے آئے گا۔

فرق سمجھ میں آیا نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا میں؟ جی۔ تو نفسِ وجوب اور چیز ہے وجوبِ ادا اور چیز ہے، تو یہ اعتراض کرنے والا، کہتے ہیں یہ کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ نفسِ وجوب سبب کی وجہ سے تو کیا آئے گا؟ نفسِ وجوب آئے گا اور وجوبِ ادا کس کے ذریعے آئے گا؟ طلب یعنی امر، طلب کس میں ہے؟ امر میں، تو وجوبِ ادا امر کے ذریعے آئے گی، تو معلوم ہوا پھر تکرار آگیا، آج نفسِ وجوب آیا ظہر کی نماز کا تو نفسِ وجوب آیا تو حکم کیا تھا کہ نماز ادا کرو، آپ نے کیا کی؟ نماز ادا کر دی، اگلے دن پھر ظہر کا وقت آیا تو نفسِ وجوب آگیا تو پھر اسی امر سے پتا چلا کہ کیا کرو؟ نماز ادا کرو، اسی امر سے پتا چلا، تکرار آ گیا یا نہیں آگیا؟ تو یہ اعتراض کرنے والا اعتراض کرتا ہے کہ بھئی نفسِ وجوب تو ٹھیک ہے اسباب سے ہے اور ہر مرتبہ نیا سبب آئے گا، آج کے ظہر کا وقت الگ ہے کل کی ظہر کا وہ الگ ظہر ہے، تو وہ ٹھیک ہے اسباب میں تو تکرار آرہا ہے لیکن پھر بھی وجوبِ ادا کے اندر بھی تکرار، وہاں بھی تو تکرار آرہا ہے تو معلوم ہوا امر کس چیز کا تقاضا کر رہا ہے؟ تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

کہتے ہیں لَا يُقَالُ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوُجُوبِ کہ وقت جو ہے وہ سبب ہے نفسِ وجوب کے لیے وَالْأَمْرُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوبِ الْأَدَاءِ اور امر جو ہے وہ سبب ہے وجوبِ ادا کا، فَكَيْفَ يَكُونُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْأَمْرِ تو سبب کیسے بے نیاز ہو سکتا ہے امر سے؟ سبب کے ساتھ کیا چاہیے؟ امر بھی تو چاہیے، تو سبب تو روز آرہے ہیں اور امر تو وہی ایک ہی ہے معلوم ہوا اسی سے کیا آرہا ہے؟ تکرار۔

جواب دینے لگے ہیں، یہ اعتراض نہ کیا جائے لِأَنَّا نَقُولُ اس لیے کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں إِنَّ عِنْدَ وُجُودِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْأَمْرُ

تَقْدِيرًا مِنْ جَانِبِ اللهِ تَعَالَى اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہر سبب کے پائے جانے کے وقت يَتَكَرَّرُ الْأَمْرُ امر کیا ہوتا ہے؟ مکرر ہوتا ہے تَقْدِيرًا مِنْ جَانِبِ اللهِ تَعَالَى اللہ کی طرف سے تقدیراً امر آتا ہے ہر کس وقت بھئی؟ جب بھی سبب، جب بھی سبب پایا جائے گا تو اس سے آیا نفسِ وجوب اور پھر کیا چاہیے؟ وجوبِ ادا، تو گویا تقدیراً جب سبب آگیا تو تقدیراً اللہ کی طرف سے امر بھی آگیا کہ اب اس عبادت کو ادا کرو تو اس سے پھر کیا آجائے گی؟ وجوبِ ادا آجائے گی۔ فَكَانَ، تو یوں کہو مولانا کہ جب بھی سبب پایا جائے گا وہ صَلُّوا امر پھر ہماری طرف متوجہ ہوا کہ نماز کیا کرو؟ پڑھو، تو دوبارہ وہ پھر ہماری طرف متوجہ ہوا تو گویا کہ ایک نیا امر آگیا۔ فَكَانَ تَكْرَارُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَرُّرِ الْأَوَامِرِ الْمُتَجَدِّدَةِ حُكْمًا تو یہ تو عبادتوں کا تکرار ہے، یہ متجدد کا معنی نئے نئے، یہ نئے اوا، حکماً نئے اوامر کے تکرار کی وجہ سے ہو گا۔ کس کی وجہ سے، عبادتوں میں تکرار کس کی وجہ سے ہو گا؟ حکماً جو ہم نے کیا کہا؟ حکماً نیا امر آگیا، تو یہ حکماً نئے اوامر جو ہیں ان کی وجہ سے کیا ہے عبادتوں میں تکرار ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى لَمَّا احْتَمَلَ التَّكْرَارَ تَمْلِكُ أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى الزَّوْجُ. کہتے ہیں بَيَانٌ لِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ فِي أَصْلٍ كُلِّيٍّ عَلَى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمَذْكُورَةِ۔ بھئی دیکھیے ابھی تک انہوں نے کہیں ذکر کیا تھا متن کے اندر کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے؟ شرح میں تو آپ نے پڑھا تھا کہ امر کیا ہے تکرار کا احتمال رکھتا ہے لیکن متن میں کہیں نہیں آیا تھا تو مصنف کیا کر رہے ہیں اب امام شافعی رحمہ اللہ کا جو ہمارے ساتھ قانونِ کلی کے اندر اختلاف ہے اس کو بیان کر رہے ہیں اور ساتھ ساتھ اس کے ضمن میں وہ جو جزئی مسئلہ گزرا تھا طلاق والا اس کے اندر بھی اختلاف کو کیا کریں گے؟ بیان۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ جو قانونِ کلی میں ہمارے ساتھ اختلاف کرتے ہیں اس کو بیان کریں گے کس طریقے پر کہ ساتھ ساتھ اس جزئی مسئلے کے اندر بھی اختلاف کو بھی ذکر کر دیں گے بھئی، یعنی یوں کہو ثمرہ اختلاف بھی ساتھ ذکر کر دیں گے کہ ہمارے نزدیک تکرار کا احتمال نہیں رکھتا، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تکرار کا احتمال، تو ہمارا اختلاف کس میں ظاہر ہو گا؟ وہ عورت جسے خاوند نے کہا طَلِّقِي نَفْسَكِ اور اس طَلِّقِي کے ذریعے نیت کی دو طلاقوں کی، تو ہمارے نزدیک دو کی نیت ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ اس کا احتمال ہی نہیں رکھتا، اور ان کے نزدیک دو کی نیت صحیح ہے کیونکہ کیا ہے لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ تو دیکھا ان کے نزدیک پھر دو ہو جائیں گی، ہمارے نزدیک دو کی نیت لغو ہے مولانا۔

تو کہتے ہیں وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لَمَّا احْتَمَلَ التَّكْرَارَ جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے تَمْلِكُ أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ تو عورت مالک ہے اس بات کی کہ وہ طلاق دے اپنے نفس کو، اپنی ذات کو ثِنْتَيْنِ دو طلاقیں إِذَا نَوَى الزَّوْجُ جب خاوند کیا کرے اس دو کی نیت کرے۔ بَيَانٌ لِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ فِي أَصْلٍ كُلِّيٍّ یہ بیان ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے اختلاف کا اصلِ کلی کے اندر یعنی قانونِ کلی کے اندر عَلَى وَجْهٍ ایسے طریقے پر کہ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمَذْكُورَةِ کہ یہ متضمن ہے اس اختلاف کو بھی جو مسئلہ مذکورہ میں ہے، يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُ یعنی امام شافعی رحمہ اللہ کے

نزدیک لَمَّا احْتَمَلَ كُلُّ أَمْرٍ التَّكْرَارَ جب احتمال رکھتا ہے ہر امر تکرار کا سَوَاءٌ كَانَ أَمْرَ الشَّارِعِ أَوْ غَيْرَهُ برابر ہے کہ وہ امر جو ہے شارع کا امر ہو یا شارع کے علاوہ کا، یعنی ان کے نزدیک یہ ہر امر اسی طرح ہے چاہے شارع کی جانب سے ہو یا غیرِ شارع کی۔ تَمْلِكُ الْمَرْأَةُ تو مالک ہو گی عورت فِي قَوْلِهِ خاوند کے اس قول کے اندر طَلِّقِي نَفْسَكِ تو اپنے آپ کو کیا کر؟ طلاق دے دے۔ تو دیکھو طَلِّقِي یہ کوئی شارع کا امر تو نہیں ہے یہ تو خاوند کا امر ہے اپنی بیوی کو، لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ ہر امر کیا ہے تکرار کا احتمال رکھتا ہے، تو لہٰذا چاہے وہ شارع کا حکم ہو چاہے غیرِ شارع کا سب میں یہی بات، تو لہٰذا یہاں بھی اسی طرح دو طلاق کی نیت کرنا صحیح ہے۔

تَمْلِكُ الْمَرْأَةُ تو جب وہ احتمال تکرار کا رکھتا ہے تو تَمْلِكُ الْمَرْأَةُ تو عورت مالک ہو گی فِي قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ خاوند کے اس قول کے اندر طَلِّقِي نَفْسَكِ کے اندر عورت مالک ہو گی أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى الزَّوْجُ ذَلِكَ کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے دے جبکہ خاوند نے اس کی نیت بھی کی ہو، وَإِنْ لَمْ يَنْوِ أَوْ نَوَى وَاحِدَةً فَلَهَا أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا وَاحِدَةً اور اگر خاوند نے کوئی نیت نہیں کی یا ایک کی نیت کی ہے فَلَهَا أَنْ تُطَلِّقَ تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ طلاق دے اپنے آپ کو ایک ہی، تو پھر ایک ہی دے سکتی ہے بھئی۔

ثُمَّ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ بِتَقْرِيبِ بَيَانِ الْأَمْرِ بَيَانَ اسْمِ الْفَاعِلِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عَدَمِ احْتِمَالِ التَّكْرَارِ تقریب کا معنی یہاں مناسبت کے ہیں بھئی۔ پھر مصنف لے کر آئے ہیں امر کے بیان کی مناسبت کی وجہ سے کس چیز کو لے کر آئے ہیں؟ بَيَانَ اسْمِ الْفَاعِلِ اسمِ فاعل کے بیان کو۔ بھئی امر کے بیان کی مناسبت کی وجہ سے کہ امر کے، کیا ہے اس کی مناسبت ہے کس کے ساتھ؟ اسمِ فاعل کے ساتھ، تو اس کی مناسبت سے وہ لائے ہیں اسمِ فاعل کا بیان لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عَدَمِ احْتِمَالِ التَّكْرَارِ بوجہ دونوں کے شریک ہونے کے تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں، کہ دونوں شریک ہیں تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں، تو اس کی اس کے ساتھ مناسبت ہے بھئی اس لیے اس کو لے کر آئے ہیں۔

ثُمَّ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ بِتَقْرِيبِ بَيَانِ الْأَمْرِ بَيَانَ اسْمِ الْفَاعِلِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عَدَمِ احْتِمَالِ التَّكْرَارِ پھر لے کر آئے ہیں مصنف بِتَقْرِيبِ بَيَانِ الْأَمْرِ امر کے بیان کی مناسبت سے مصنف لے کر آئے، امر کے بیان کی مناسبت سے کیا لے کر آئے؟ بَيَانَ اسْمِ الْفَاعِلِ اسمِ فاعل کا بیان لے کر آئے۔ بھئی کیا مناسبت ہے؟ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عَدَمِ احْتِمَالِ التَّكْرَارِ بوجہ دونوں کے شریک ہونے اس چیز کے اندر کہ دونوں تکرار کا احتمال نہیں رکھتے۔ جیسے امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہمارے نزدیک اسی طرح اسمِ فاعل، جیسے اضْرِبْ میں احتمال نہیں تھا تکرار کا اسی طرح ضَارِبٌ کے اندر بھی تکرار کا احتمال نہیں۔

فَقَالَ پس ماتن فرماتے ہیں وَكَذَا اسْمُ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ اور اسی طرح اسمِ فاعل جو ہے وہ دلالت کرتا ہے مصدر پر باعتبار لغت کے، جیسے امر کس پہ دلالت کر رہا تھا؟ اضْرِبْ کے اندر کیا تھا؟ وہ ضرب پہ دلالت کر رہا تھا، اسی طرح مصدر ضَارِبٌ بھی کس پر دلالت کرتا ہے؟ ضرب مصدر پر دلالت کرتا ہے۔ سمجھ میں آیا؟ اضْرِبْ کا کیا

معنی تھا؟ میں تم سے کیا طلب کر رہا ہوں؟ ضرب کو، اچھا دیکھو ضرب آگئی۔ ضَارِبٌ کا کیا معنی؟ ضرب لگانے والا، ضرب آگیا یا نہیں بھئی؟ تو ضرب پر دلالت کر رہا ہے۔ تو اسی طرح اسمِ فاعل جو ہے وہ دلالت کرتا ہے مصدر پر باعتبار لغت کے وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ اور وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا بھئی۔

جی، اب آگے کچھ ترکیب بیان کریں گے بھئی کہ وجہ تشبیہ وغیرہ کس ترکیب میں کیا بنتی ہے۔ کہتے ہیں فَقَوْلُهُ يَدُلُّ یہ جو يَدُلُّ آیا ماتن کا قول یہ بَيَانٌ لِوَجْهِ التَّشْبِيهِ یہ وجہ تشبیہ کا بیان ہے، یہ کس چیز کا بیان ہے؟ وجہ تشبیہ کا۔ انہوں نے کہا نا اسی طرح ہے اسمِ فاعل یعنی کس کی طرح ہے؟ امر کی طرح ہے، کس کی طرح ہے؟ امر کی طرح ہے کہ یہ دلالت کرتا ہے کس پر؟ مصدر پر باعتبار لغت کے جیسے کون دلالت کرتا تھا؟ امر دلالت کرتا تھا مصدر پر لغت کے اعتبار سے، وَلَا يَحْتَمِلُ اس کا عطف اسی يَدُلُّ پر ہے، وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ اور یہ اسمِ فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے کہ امر جو ہے وہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا۔ تو يَدُلُّ کے ذریعے کیا بیان کر رہے ہیں؟ وجہ تشبیہ، کس چیز میں مشابہت ہے بھئی؟ تو اس کے لیے وجہ تشبیہ ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَيْهِ اور اس تو يَدُلُّ بیان ہے وجہ تشبیہ کا اور لَا يَحْتَمِلُ کا اسی پر کیا ہے؟ عطف ہے تو یہ بھی کیا ہوئی؟ وجہ تشبیہ ہوئی تو دو وجہ تشبیہ آگئیں بھئی۔

وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ لَا يَحْتَمِلُ بِدُونِ الْوَاوِ اور بعض نسخوں کے اندر بھئی اس کتاب کے بعض نسخوں میں لَا يَحْتَمِلُ بِدُونِ الْوَاوِ لَا يَحْتَمِلُ آیا ہے بغیر واو کے، یہاں پر تو آیا نا وَلَا يَحْتَمِلُ، بعض نسخوں میں کیا آیا؟ لَا يَحْتَمِلُ۔ تو کہتے ہیں فَيَكُونُ هُوَ بَيَانُ وَجْهِ التَّشْبِيهِ تو اس صورت میں یہ کیا ہو گا؟ وجہ تشبیہ کا بیان ہو گا وَقَوْلُهُ يَدُلُّ اور اس سے پہلے جو يَدُلُّ آیا وَقَعَ حَالًا وہ کیا واقع ہو گا؟ حال بن کر واقع ہو گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ لَا يَحْتَمِلُ یہ ہو جائے گی وجہ تشبیہ اور يَدُلُّ اس سے کیا بن جائے گا؟ اس کے اندر جو ضمیر ہے اس سے کیا بنے گا؟ حال بنے گا۔ سمجھ میں آیا کیونکہ صاحبِ کافیہ کے نزدیک حال کس کی حالت بیان کرتا ہے؟ فاعل یا مفعول یا دونوں کی، سمجھ میں آیا؟ تو وَكَذَا اسْمُ الْفَاعِلِ تو اسمِ فاعل عبارت میں ترکیب میں فاعل تو نہیں واقع ہو رہا، مفعول بھی واقع نہیں ہو رہا، ہاں آگے لَا يَحْتَمِلُ کے اندر ایک ضمیر ہے جو اسی اسمِ فاعل کو راجع ہے، کس کو راجع ہے؟ ہاں، اور وہ ضمیر فاعل ہے تو اس سے کیا کریں گے اس کو؟ حال بنا دیں گے، کیا کریں گے؟ حال بنا دیں گے تو یہ حال کی حالت بیان ہوئی۔ دیکھو اب حال بناؤ ذرا پہلے ترجمہ دیکھ لو: اور اسی طرح اسمِ فاعل جو ہے لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا اس حال میں کہ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً کہ وہ کیا کرتا ہے دلالت کرتا ہے مصدر پر باعتبار لغت کے۔

تو کہتے ہیں وَقَوْلُهُ يَدُلُّ وَقَعَ حَالًا یہ حال واقع ہو گا، أَيْ كَذَا اسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ اسی طرح اسمِ فاعل جو ہے وہ احتمال عدد کا نہیں رکھتا حَالَ كَوْنِهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً اس حال میں کہ یہ دلالت کرتا ہے مصدر پر باعتبار لغت کے۔ فَهُوَ احْتِرَازٌ عَنِ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ اقْتِضَاءً تو اس کے ذریعے احتراز ہوا اس اسمِ فاعل سے جو دلالت کرتا ہے

مصدر پر اقتضاءً۔ اس کے ذریعے کس سے احتراز ہوا؟ بھئی ماتن نے جو قید لگائی نا لُغَةً باعتبار لغت کے، یہ کس پر دلالت کر رہا ہے؟ مصدر پر، تو باعتبار لغت کے یہ مصدر پر دلالت کرتا ہے، تو لغت کی قید کے ذریعے اس اسمِ فاعل کو نکال دیا جو مصدر پر دلالت کرتا ہے اقْتِضَاءً، تقاضے کے اعتبار سے، کس اعتبار سے؟ تقاضے کے اعتبار سے۔ مثلاً ایک شخص ہے وہ اپنی بیوی سے کیا کہتا ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ تو طلاق والی ہے۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ اس سے طلاق ہو جائے گی، کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی۔ تو طلاق والی ہے یہ خبر ہے، خبر! یہ تو نہیں کہا میں نے تجھے طلاق دے دی بلکہ کیا کہا؟ تو طلاق والی ہے، تو فقہاء کیا لکھتے ہیں اس سے کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ خاوند بیوی کو کہہ رہا ہے کہ تو طلاق والی ہے اور خبر دے رہا ہے اور یہ خبر تبھی صحیح ہو سکتی ہے بیوی طلاق والی تبھی ہو سکتی ہے جب پہلے خاوند نے اس کو طلاق دی ہو، اگر خاوند نے طلاق نہ دی ہو تو یہ طلاق والی ہے؟ نہیں، تو لہٰذا أَنْتِ طَالِقٌ اس سے پہلے ایک تَطْلِيق ماننا پڑے گی، کیا ماننا پڑے گی؟ طَلَّقَ يُطَلِّقُ تَطْلِيقٌ کا معنی ہے طلاق دینا، اس سے پہلے کیا ماننا پڑے گی أَنْتِ طَالِقٌ سے؟ طلاق کا دینا ماننا پڑے گا آپ کو کہ خاوند نے کیا کیا ہے بیوی کو طلاق دی ہے اسی لیے اب وہ خبر دے رہا ہے أَنْتِ طَالِقٌ بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو أَنْتِ طَالِقٌ نے بھی ایک مصدر پر دلالت کی اور وہ کون سا مصدر ہے؟ تَطْلِيق کہ وہ اس سے پہلے پایا جائے، اس سے پہلے خاوند نے طلاق دی ہو تو پھر یہ أَنْتِ طَالِقٌ ہو سکتی ہے ورنہ نہیں۔ تو یہ أَنْتِ طَالِقٌ سے تَطْلِيق اس سے پہلے ایک تَطْلِيق ہمیں سمجھ میں آ گئی کہ اس سے پہلے ایک تَطْلِيق ہوئی ہے، خاوند نے طلاق دی ہے اور یہ تَطْلِيق ہمیں باعتبار لغت کے سمجھ آئی یا باعتبار اقتضاء کے سمجھ میں آئی؟ باعتبار اقتضاء، لغت کے اعتبار سے نہیں بھئی، عربی زبان جاننے والا کبھی بھی نہیں بتا سکتا کہ اس سے پہلے تَطْلِيق ہے، ہاں لیکن یہ أَنْتِ طَالِقٌ جب خاوند کہہ رہا ہے اور کس کو کہہ رہا ہے؟ اپنی ہی بیوی کو کہہ رہا ہے کہ تو کیا ہے؟ طلاق والی ہے اور یہ تبھی صحیح ہو سکتی ہے، وہ طلاق والی تبھی ہو سکتی ہے جب خاوند نے پہلے اس کو کیا دی ہو؟ طلاق دی ہو تو معلوم ہوا اس سے پہلے کیا ماننا پڑے گا؟ تَطْلِيق، یہ أَنْتِ طَالِقٌ تقاضا کر رہا ہے، خاوند کے یہ لفظ تقاضا کر رہے ہیں کہ اس سے پہلے کیا ہے؟ تَطْلِيق ہے یعنی خاوند نے بیوی کو طلاق دی ہے۔ تو یہ جو تَطْلِيق ماقبل میں مصدر کو ماننا پڑا یہ ثابت ہے کس اعتبار سے؟ اقتضاء، تو أَنْتِ طَالِقٌ یا طَالِقٌ نے تَطْلِيق پر دلالت کی لیکن باعتبار لغت کے یا باعتبار اقتضاء کے؟ باعتبار اقتضاء کے۔ تو ماتن نے اوپر قید لگا دی لُغَةً لغت کے اعتبار سے دلالت کرے، اقتضاء کے اعتبار سے دلالت نہ کرے، تو یہ اقتضاء والی صورت کو نکال دیا بھئی، کس اعتبار سے کرے؟ لغت عربی زبان کے اعتبار سے دلالت کرے بھئی۔

تو لہٰذا طَالِقٌ ایک تو طلاق پہ دلالت کر رہا ہے، بھئی طَالِقٌ دو طلاقوں پہ دلالت کر رہا ہے: ایک باعتبار لغت کے اور ایک باعتبار اقتضاء کے۔ باعتبار لغت کے طَالِقٌ کا کیا معنی؟ طلاق والی، تو طلاق مصدر ہے یا نہیں؟ اچھا ضَارِبٌ کا کیا معنی؟ ضرب والا، تو دیکھا مصدر آ گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو طَالِقٌ نے ایک طلاق پر دلالت کی وہ طلاق ہے لغت کے

اعتبار سے، طَالِقٌ کا معنی طلاق والی اور طلاق کیا ہے؟ مصدر، اور ایک اس طَالِقٌ نے تَطْلِيق پر دلالت کی تو ہماری مراد وہ تَطْلِيق والی مصدر مراد نہیں ہے بلکہ کون سا مصدر مراد ہے؟ جس پر لغت کے اعتبار سے یہ دلالت کر رہی ہے طلاق بھئی، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں یہ فَهُوَ یہ جو لُغَةً کی قید ہے احْتِرَازٌ عَنِ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ اقْتِضَاءً یہ احتراز ہے اس اسمِ فاعل سے جو دلالت کرتا ہے مصدر پر عَلَيْهِ کس پر؟ مصدر پر اقْتِضَاءً کس اعتبار سے؟ اقتضاء کے اعتبار سے، مِثْلُ قَوْلِهِ جیسے کسی خاوند کا یہ قول اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ، یہ جیسے ہے فَإِنَّهُ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيهِ اس لیے کیونکہ یہ اس بحث سے خارج ہے جس میں اس وقت ہم ہیں، جو بحث ہم کر رہے ہیں یہ اس سے خارج ہے بھئی۔ وَسَيَأْتِي بَيَانُهُ اور عنقریب اس کا بیان بھی آجائے گا بھئی اقتضاء النص کے اندر بھئی۔

تو کہتے ہیں حَتَّى لَا يُرَادَ بِآيَةِ السَّرِقَةِ إِلَّا سَرِقَةٌ وَاحِدَةٌ یہاں تک کہ مراد نہیں ہو گا آیتِ سرقہ کے ذریعے مگر ایک ہی سرقہ، کیا مراد ہو گا؟ ایک ہی سرقہ۔ قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، تو السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ کون سے صیغے آئے؟ اسمِ فاعل، اور اسمِ فاعل کیا کرتا ہے؟ کس پر دلالت کرتا ہے؟ مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر کیا ہے؟ فرد ہے اور فرد کتنی قسم پر ہے پھر؟ دو قسم پر: ایک فردِ حقیقی اور ایک فردِ حکمی، تو فردِ حقیقی تو یقینی ہے، فردِ حکمی کا کیا ہے؟ احتمال ہے اور فردِ حقیقی کیا ہے؟ ایک۔ تو السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ نے کتنے پر دلالت کی بھئی؟ کتنی چوریوں پر؟ ایک ہی چوری پر دلالت کی، ساری جنسِ چوریاں مراد نہیں لے سکتے اس لیے کیونکہ ان کا پتا تو کب چلے گا؟ آخرِ عمر میں پتا چلے گا، تو اگر وہ مراد لیں تو اس کا مطلب ہے آخرِ عمر میں کیا کرو جب کیا کیا جائے گا اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ تو بالاجماع باطل ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لہٰذا السَّارِقُ میں نے کس مصدر پر دلالت کی؟ سرقہ پر، اور سرقہ سے کیا کتنے سرقہ مراد لیں گے؟ ایک ہی یعنی فردِ حقیقی ہی یہاں مراد لے سکتے ہیں، فردِ حکمی مراد نہیں لے سکتے۔

تو کہتے ہیں حَتَّى لَا يُرَادَ بِآيَةِ السَّرِقَةِ إِلَّا سَرِقَةٌ وَاحِدَةٌ یہاں تک کہ مراد نہیں ہو گا آیتِ سرقہ کے ذریعے مگر ایک ہی سرقہ، وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ ہاں تو ایک سرقہ مراد ہوا، وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ إِلَّا يَدٌ وَاحِدَةٌ اور ایک ہی فعل کی وجہ سے نہیں کاٹا جائے گا مگر ایک ہی ہاتھ بھئی۔ ایک فعل کے ذریعے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا۔

تَفْرِيعٌ عَلَى عَدَمِ احْتِمَالِ اسْمِ الْفَاعِلِ التَّكْرَارَ یہ تفریع ہے مولانا کس بات پر کہ اسمِ فاعل تکرار کا احتمال نہیں رکھتا، وَإِلْزَامٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ اور یہ الزام ہے امام شافعی رحمہ اللہ پر فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ اس میں جس کی طرف وہ گئے ہیں یعنی ان کے مذہب میں، ان کے مذہب پر کیا ہے؟ الزام ہے یعنی ان پر یعنی ان کے خلاف استدلال کیا جا رہا ہے، ان پر اعتراض ہے۔ بَيَانُهُ بیان اس کا یہ ہے کہ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللهُ يَقُولُ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّ السَّارِقَ تُقْطَعُ يَدُهُ الْيُمْنَى أَوَّلًا کہ چوری کرنے والا جو ہے پہلے اس کے دائیں ہاتھ کو کاٹا جائے گا، پھر اگر وہ چوری کر لیتا

ہے تو ثُمَّ رِجْلُهُ الْيُسْرَى پھر اس کے بائیں پاؤں کو کاٹ دیا جائے گا ثَانِيًا دوسری مرتبہ، پھر اگر وہ چوری کر لیتا ہے بعد میں ثُمَّ يَدُهُ الْيُسْرَى پھر اس کے بائیں ہاتھ کو کاٹا جائے گا ثَالِثًا تیسری مرتبہ میں، پھر وہ چوتھی مرتبہ اس نے چوری کی اور پکڑا گیا تو ثُمَّ رِجْلُهُ الْيُمْنَى رَابِعًا تو پھر اس کے دائیں پاؤں کو کاٹ دیا جائے گا چوتھی مرتبہ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے مَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوهُ جس نے چوری کی تو اسے کاٹ دو یعنی اس کے دائیں ہاتھ کو کاٹ دو، پھر اگر وہ لوٹے یعنی پھر چوری کرے فَاقْطَعُوهُ پھر اسے کیا کرو؟ کاٹو، قطع کرو یعنی اس کے بائیں پاؤں کو کاٹا جائے گا، فَإِنْ عَادَ فَاقْطَعُوهُ اگر وہ پھر لوٹے پھر چوری کرے تو کیا کرو اس کو کاٹو یعنی اس کے بائیں ہاتھ کو کاٹو بھئی، فَإِنْ عَادَ اگر پھر وہ چوری کرے چوتھی مرتبہ فَاقْطَعُوهُ تو اس کے دائیں پاؤں کو کاٹو اسے۔

وَعِنْدَنَا اور ہمارے نزدیک لَا تُقْطَعُ الْيَدُ الْيُسْرَى فِي الثَّالِثَةِ کہ بائیں ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا فِي الثَّالِثَةِ تیسری مرتبہ میں بَلْ خُلِّدَ فِي السِّجْنِ حَتَّى يَتُوبَ بلکہ اس کو ہمیشہ جیل میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ کیا کرلے؟ توبہ کرلے یعنی اس پر توبہ کے آثار نمایاں ہو جائیں کہ یہ نیک بن گیا متقی بن گیا ہے بھئی۔ تو ہمارے نزدیک بھئی پہلی مرتبہ کیا کیا جائے گا؟ چور کے دائیں ہاتھ کو کاٹا جائے گا، پھر چوری کی اور پکڑا گیا تو اس کے بائیں پاؤں کو کاٹا جائے گا، اور پھر اگر اس نے چوری کی تو اب بائیں ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا یا دائیں پاؤں کو نہیں بلکہ اسے کیا کریں گے؟ جیل میں ڈال دیں گے۔

اب دلیل ذکر کر رہے ہیں کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّ السَّارِقَ اسْمُ فَاعِلٍ اس لیے کہ سارق جو ہے اسمِ فاعل ہے يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً یہ دلالت کرتا ہے مصدر پر باعتبار لغت کے، وَالْمَصْدَرُ لَا يُرَادُ بِهِ إِلَّا الْوَاحِدُ أَوِ الْكُلُّ اور مصدر کے ذریعے ارادہ نہیں کیا جاتا مگر ایک کا یا ساروں کا، ایک یعنی فردِ حقیقی اور سارے یعنی کہ فردِ حکمی، وہ مراد ہوتے ہیں، وَكُلُّ السَّرِقَاتِ لَا يُعْلَمُ إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمْرِ اور سارے سرقات کا تو علم نہیں ہو سکتا مگر اس کی آخری عمر میں، فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِيَقِينٍ تو ایک جو ہے وہ یقیناً مراد ہو گیا، وہ کیا ہوا؟ یقینی طور پر مراد ہوا، وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ إِلَّا يَدٌ وَاحِدَةٌ اور ایک فعل کی وجہ سے نہیں کاٹا جائے گا مگر ایک ہی ہاتھ کو۔ وَأَيْضًا فَاقْطَعُوا دَالٌّ عَلَى الْقَطْعِ اور اس لیے بھی کہ فَاقْطَعُوا جو ہے وہ دلالت کرنے والا ہے عَلَى الْقَطْعِ کس پر؟ بھئی فَاقْطَعُوا امر ہے اور امر بھی کس پہ دلالت کرتا ہے؟ مصدر پر، تو یہ بھی دلالت کر رہا ہے قَطْع پر یعنی مصدر قَطْع جو ہے مصدر پر دلالت کر رہا ہے وَهُوَ أَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ اور یہ بھی جو مصدر ہے اور یہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا، فَلَا تَثْبُتُ الْيَدُ الْيُسْرَى مِنَ الْآيَةِ تو لہٰذا بایاں ہاتھ ثابت نہیں ہو گا آیت سے، اس سے ہاتھ ثابت نہیں ہو گا بھئی، کیونکہ سارق سے سرقہ پر دلالت کی اور اس سے ایک چوری مراد اور اقْطَعُوا نے کس پر دلالت کی؟ قَطْع پر اور اس سے بھی کیا مراد ہوئی؟ ایک قَطْع بھئی۔

لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِي یہ نہ کہا جائے یعنی یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا تُقْطَعَ الرِّجْلُ الْيُسْرَى فِي الْكَرَّةِ الثَّانِيَةِ کہ پھر تو مناسب ہے کہ نہ کاٹا جائے کس کو؟ بائیں پاؤں کو فِي الْكَرَّةِ الثَّانِيَةِ دوسری مرتبہ میں۔ پھر تو مناسب یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو بھی نہ کاٹا جائے اس لیے کہ فَاقْطَعُوا امر ہے اور امر نے کس پر دلالت کی؟ قَطْع پر اور قَطْع کے ذریعے کیا مراد ہے؟ ایک

ہی قَطْع مراد ہے، ایک مرتبہ کاٹنا، لہٰذا اب دوسری مرتبہ میں بائیں پاؤں کو نہیں کاٹنا چاہیے۔

لِأَنَّا نَقُولُ اس لیے کیونکہ ہم کہتے ہیں، یہ اب جواب دے رہے ہیں اس لیے کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ إِنَّ الرِّجْلَ غَيْرُ مُتَعَرَّضٍ بِهَا فِي الْآيَةِ کہ پاؤں جو ہے وہ غیرِ متعرض بِهَا ہے آیت کے اندر یعنی اس کے درپے نہیں ہوا گیا، اس کو نہیں چھیڑا گیا، پاؤں کا ذکر ہی نہیں کیا گیا یعنی آیت کے اندر، پاؤں کا آیت میں ذکر ہی نہیں کیا گیا فَلَا بَأْسَ أَنْ يَثْبُتَ بِنَصٍّ آخَرَ تو کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ ثابت ہو جائے دوسری نص کے ذریعے، دوسری نص کے، اس کا ذکر ہی چونکہ نہیں تھا لہٰذا اس کو دوسری نص کے ذریعے ثابت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بھئی۔

وَالْيَدُ لَمَّا كَانَتْ مُتَعَرَّضَةً بِهَا فِي الْآيَةِ اور ہاتھ جو ہے جب وہ متعرض بِهَا ہے آیت میں یعنی اس کے پیچھے پڑا گیا یعنی اس کا ذکر کیا گیا ہے چونکہ آیت میں، وَتَعَيَّنَ الْيُمْنَى مُرَادًا مِنْهَا اور نیز دایاں ہاتھ کیا ہے؟ متعین ہے مُرَادًا مِنْهَا اس سے مراد ہونے کے اعتبار سے، کہ ایک ہاتھ سے، آیت سے کیا ثابت ہوا؟ ایک ہاتھ، اور ایک ہاتھ کون سا ہے؟ کون سا مراد ہے؟ دایاں ہاتھ مراد ہے مولانا، سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ اجماع، اجماع بھی ہے، سنت، حدیثِ قولی بھی آتی ہے حدیثِ فعلی بھی آتی ہے، حدیثِ قولی جس میں حضور صلی الله علیہ وسلم کا قول ذکر ہوتا ہے، حدیثِ فعلی جس میں حضور صلی الله علیہ وسلم کا فعل ذکر ہوتا ہے، تو یہ حدیثِ، اجماع بھی اس پر ہے کہ اس سے کون سا ہاتھ مراد ہے؟ دایاں ہاتھ، حدیثِ قولی میں بھی ذکر آیا، حدیثِ فعلی میں بھی ذکر آیا، اور حضرت ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنہ کی قراءت جو ہے اس کے اندر أَيْدِيَهُمَا کی جگہ أَيْمَانَهُمَا آیا ہے، أَيْمَان دائیں ہاتھ بھئی، سمجھ میں آیا؟ اس سے بھی پتا چلا کہ اس سے، اس ایک ہاتھ سے کون سا ہاتھ مراد ہے؟ دایاں۔ تو وَتَعَيَّنَ الْيُمْنَى مُرَادًا مِنْهَا اور متعین ہے دایاں ہاتھ اس آیت سے مراد ہونے کے اعتبار سے فَلَا يَجُوزُ تو جائز نہیں ہے أَنْ تَثْبُتَ الْيُسْرَى بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا تَجُوزُ الزِّيَادَةُ بِهِ عَلَى الْكِتَابِ کہ ثابت ہو بایاں ہاتھ بھی کس کے ذریعے ثابت ہو؟ خبرِ واحد کے ذریعے وہ خبرِ واحد جس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

جی، بھئی دیکھیے انہوں نے کہا کہ قَطْع کا ذکر آیا اور قَطْع سے ایک ہی قَطْع مراد ہوگی معلوم ہوا ایک ہی ہاتھ کاٹنا ہے بھئی اور ایک ہی ہاتھ کاٹنا ہے کون سا ہاتھ مراد ہے؟ اجماع، حدیثِ فعلی، حدیثِ قولی اور قراءت کے ذریعے پتا لگ گیا حضرت ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنہ کی قراءت کے ذریعے کہ کون سا ہاتھ مراد ہے؟ دایاں ہاتھ۔ سمجھ میں آیا؟ تو لہٰذا چونکہ آیت میں ذکر ہی ہاتھ کا ہے اور ہاتھ بھی کون سا مراد ہے؟ دایاں ہاتھ مراد ہے لہٰذا اگر حدیث میں بائیں ہاتھ کا ذکر آیا ہے لیکن وہ خبرِ واحد ہے اور خبرِ واحد کے ذریعے تو کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لہٰذا بائیں ہاتھ کے کاٹنے کو اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی خبرِ واحد کے ذریعے اور یہ درست نہیں ہے۔ باقی بھئی پھر تو اس صورت میں ایک ہی قَطْع مراد ہے تو بائیں پاؤں کا کاٹنا بھی نہیں ہونا چاہیے دوسری مرتبہ میں؟ کہتے ہیں بھئی پاؤں کا آیت میں چھیڑا ہی نہیں گیا اس کا ذکر ہی نہیں کیا گیا لہٰذا اس کو دوسری نص کے ذریعے ثابت کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن محشی نے اس پر بڑی پیاری بات لکھی، کہتے ہیں بھئی اگر بائیں پاؤں کو آیت میں نہیں چھیڑا گیا تو آیت میں تو بائیں ہاتھ کو بھی نہیں چھیڑا گیا اس کا بھی ذکر نہیں کیا گیا تو

اس کو بھی نصِ آخر کے ذریعے ثابت کرنے میں کیا حرج ہے؟ اسے بھی کیا کر دیں؟ ثابت کر دیں، اور کہتے ہیں بھئی لہٰذا یہ نہ کہو کہ بائیں پاؤں کا کاٹنا یہ نصِ آخر کے ذریعے یعنی کسی خبرِ واحد سے ثابت ہے بلکہ یوں کہو اس کا کاٹنا اجماع سے ثابت ہے، کس سے؟ اجماع سے، اور اجماع تو کیا ہے؟ قطعی دلیل ہے، اجماع قطعی دلیل ہے لہٰذا اس کے ذریعے کیا ثابت ہو جائے گا؟ بائیں پاؤں کا کاٹنا تو ثابت ہو جائے گا لیکن بائیں ہاتھ کا کاٹنا وہ خبرِ واحد کے ذریعے ہے اور خبرِ واحد کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی درست نہیں ہے بھئی۔

جی، تو کہتے ہیں فَلَا يَجُوزُ بھئی أَنْ تَثْبُتَ الْيُسْرَى کہ ثابت ہو جائے بایاں ہاتھ بھی بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا تَجُوزُ الزِّيَادَةُ بِهِ عَلَى الْكِتَابِ اس خبرِ واحد کے ذریعے جس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہے۔ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ یہ دلیل ہے مولانا لَا يَجُوزُ أَنْ تَثْبُتَ الْيُسْرَى جو اوپر والی سطر میں آیا کہ بائیں ہاتھ کو ثابت کرنا جائز نہیں، کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ الْمُعَيَّنُ الَّذِي تَعَيَّنَ بِالْإِجْمَاعِ اس لیے کہ باقی نہیں رہا وہ محل جو متعین تھا، وہ محلِ معین الَّذِي تَعَيَّنَ بِالْإِجْمَاعِ جو کس کے ذریعے متعین ہوا تھا؟ اجماع کے ذریعے متعین ہوا تھا وہ محل ہی باقی نہیں رہا، وہ محل ہی باقی نہیں رہا، دوبارہ قَطْعِ يَدِ يَمِين ہو سکتا ہے؟ دوبارہ دائیں ہاتھ کا کاٹنا ہو سکتا ہے؟ وہ تو ایک ہی مرتبہ کاٹنا ہو سکتا ہے، ہاتھ کا ذکر آیا تھا اور ہاتھ کون سا مراد تھا؟ دایاں ہاتھ، تو لہٰذا اب ایک مرتبہ جب دایاں ہاتھ کٹ گیا تو اب وہ محل ہی باقی نہیں رہا جس کو قطع کرنا ہے، جس کو قطع کرنا ہے، لہٰذا اب بایاں ہاتھ ثابت نہیں ہو گا کیونکہ بائیں ہاتھ کی بات نہیں چل رہی بلکہ کس کی چل رہی ہے؟ دائیں کی، اور دایاں کٹ چکا اب وہ قطع کا محل ہی باقی نہیں رہا دوبارہ قطع ہو ہی نہیں سکتی بھئی۔

بِخِلَافِ الْجَلْدِ بخلاف کوڑے لگانے کے، کوڑے مارنے کے۔ بھئی یہ ایک اعتراض کا جواب کہ آپ نے کیا کہا کہ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا یہاں سے ایک ہی مرتبہ ہاتھ کا کاٹنا اور وہ بھی کون سے ہاتھ کا کاٹنا؟ دائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت ہو گا، تو اس طرح، اس طرح تو دوسری آیت بھی آتی ہے الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والا مرد دونوں میں سے ہر ایک کو کتنے کوڑے لگاؤ؟ سو کوڑے، یہ غیرِ شادی شدہ کا حکم بیان ہوا بھئی۔ تو لہٰذا یہاں بھی اسی طرح زانی اسمِ فاعل آیا ہے، یہاں بھی اسی طرح امر آیا ہے فَاجْلِدُوا، سمجھ میں آیا؟ لہٰذا وہاں پر ایک ہی دفعہ قطع کو آپ مانتے تھے تو یہاں بھی ایک ہی مرتبہ کوڑے لگنے چاہئیں بھئی، یہاں بھی کیا ہونا چاہیے؟ ایک ہی مرتبہ کوڑے لگنے چاہئیں حالانکہ آپ کیا کہتے ہیں کہ ایک دفعہ زنا کیا اور پکڑا گیا تو کیا کرو؟ اس کو کوڑے لگاؤ، پھر زنا کیا اور پکڑا گیا تو دوبارہ کوڑے لگاؤ، تیسری مرتبہ پھر پکڑا گیا تو پھر کوڑے لگاؤ، جب وہاں آپ ایک دفعہ قطع کو مانتے ہیں تو یہاں بھی کیا کریں؟ ایک دفعہ ہی کوڑے لگانے کو تسلیم کریں۔ تو جواب دے رہے ہیں بھئی، جواب یہ دیتے ہیں بھئی کہ دراصل وہاں وہ محل ہی باقی نہیں رہا تھا جبکہ یہاں پر کیا ہے؟ وہ جہاں کوڑے لگنے ہیں یعنی بدن وہ محل اب بھی باقی ہے لہٰذا اب کیا ہو گا؟ ہر مرتبہ کوڑے لگیں گے، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

بِخِلَافِ الْجَلْدِ بخلاف کوڑے لگانے کے فَإِنَّهُ كُلَّمَا يَزْنِي غَيْرُ الْمُحْصَنِ اس لیے کہ جب بھی زنا کرے گا غیرِ محصن یعنی

غیرِ شادی شدہ، سمجھ میں آیا محصن پاک دامن بھئی تو غیرِ شادی شدہ مراد، غیرِ شادی شدہ، یُجْلَدُ اس کو کوڑے لگائے جائیں گے لِأَنَّ الْبَدَنَ صَالِحٌ لِلْجَلْدِ دَائِمًا اس لیے کہ بدن جو ہے وہ صلاحیت رکھتا ہے کوڑے کی، جلد کی دَائِمًا ہمیشہ بھئی، اس پر کیا ہو سکتے ہیں؟ ہمیشہ کوڑے لگائے، لیکن قطعِ یمین تو ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے اب وہ محل ہی باقی نہیں رہا۔ چلیے بس مولانا، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۹: مباحثِ امر (۳): حکمِ امر کی دو قسمیں (اداء اور قضاء) اور اداء کی تین اقسام (کامل، قاصر اور شبیہ بالقضاء)

نور الانوار صفحہ: ۳۳ — بتاریخ: ۱ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْوُجُوبِ، فَقَالَ: وَحُكْمُ الْأَمْرِ نَوْعَانِ؛ أَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ، يَعْنِي مَا ثَبَتَ بِالْأَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوبُ نَوْعَانِ: وُجُوبُ أَدَاءٍ وَوُجُوبُ قَضَاءٍ. فَالْأَدَاءُ هُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ مَا وَجَبَ بِالْأَمْرِ يَعْنِي إِخْرَاجَهُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ فِي الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ لَهُ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

کہتے ہیں بھئی وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ، جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے تکرار اور عدمِ تکرار کے بیان سے، کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا احتمال نہیں رکھتا، اس بحث سے وہ فارغ ہوئے، تو شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْوُجُوبِ تو شروع ہوئے وجوب کی تقسیم کے اندر، فَقَالَ تو فرماتے ہیں، وَحُكْمُ الْأَمْرِ نَوْعَانِ کہ امر کا حکم دو قسم پر ہے، أَدَاءٌ ایک ادا ہے بھئی۔ اور ادا کسے کہتے ہیں؟ وَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ، وہ سپرد کرنا ہے امر کی وجہ سے عینِ واجب کو۔ وہ سپرد کرنا ہے بِالْأَمْرِ کس کی وجہ سے؟ امر کی وجہ سے، وہ امر کی وجہ سے سپرد کرنا ہے عینِ واجب کو۔

يَعْنِي مَا ثَبَتَ بِالْأَمْرِ، بتلایا حکم کا کیا معنیٰ ہے؟ مَا ثَبَتَ بِالْأَمْرِ، وہ جو امر کے ذریعے ثابت ہے، اور وہ کیا چیز ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْوُجُوبُ، وہ وجوب ہے، نَوْعَانِ، وہ یہ کہ مَا ثَبَتَ بِالْأَمْرِ جو کہ وجوب ہے، وہ کتنی قسم پر ہے؟ دو قسم پر ہے بھئی۔ وُجُوبُ

أَدَاءٍ وَوُجُوبُ قَضَاءٍ، بھئی ایک وجوبِ ادا ہے اور ایک وجوبِ قضا ہے بھئی۔ متن میں صرف ادا کا لفظ آیا تھا، انہوں نے اس کے ساتھ وجوب کا لفظ بڑھا دیا، اس لیے کیونکہ یہ دونوں وجوب کی قسمیں ہیں بھئی۔ کس کی قسمیں ہیں؟ وجوب کی۔ کیونکہ امر کے حکم کی تقسیم ہو رہی ہے، اور امر کا حکم کیا ہے؟ وجوب ہے، اور یہ وجوب کتنی قسم پر ہے؟ دو قسم پر، ایک ادا اور ایک قضا۔ تو یہ دو قسمیں: وجوبِ ادا اور وجوبِ قضا۔

اب ادا کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں فَالْأَدَاءُ هُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ مَا وَجَبَ بِالْأَمْرِ، ادا جو ہے وہ سپرد کرنا ہے عین اس چیز کو جو واجب ہوئی ہے، بِالْأَمْرِ کس کی وجہ سے؟ امر کی وجہ سے، سپرد کرنا، ترجمے پہ خیال رکھنا بھئی، یہ بِالْأَمْرِ آگے آپ کو بتلائیں گے، جار مجرور ہے، اس کا تعلق وَجَبَ سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق تَسْلِيم سے ہے۔ کس سے تعلق ہے؟ تَسْلِيم سے ہے۔ تو وہ کیا ہے؟ سپرد کرنا ہے امر کی وجہ سے، امر کی وجہ سے سپرد کرنا، کس چیز کو سپرد کرنا؟ عینِ واجب کو بھئی، عینِ واجب کو۔

يَعْنِي إِخْرَاجَهُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ، یہ بھئی ایک دراصل سوال کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ سوال اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ادا کی تعریف کیا کی کہ امر کی وجہ سے عینِ واجب کو سپرد کرنا یہ کیا ہے؟ ادا ہے، تو امر کی وجہ سے فعل واجب ہوا کرتا ہے، اور فعل کے اندر تو تسلیم نہیں ہو سکتی بھئی۔ تسلیم کا کیا معنیٰ ہے؟ حوالے کرنا، سپرد کرنا، تو فعل تو کسی کے حوالے نہیں کیا جا سکتا، اس میں حوالے کرنے، اس میں ممکن ہی نہیں ہے بھئی۔ کیونکہ حوالے تو وہ چیز کی جاتی ہے جس میں بقا ہو، فعل کے اندر بقا نہیں، آپ نے کیا، گزر گیا بھئی، بقا ہے ہی نہیں بھئی۔ تو یہاں حوالے کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ تو بتلایا بھئی تسلیم کا معنیٰ ہے يَعْنِي إِخْرَاجَهُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ یعنی کہ اس کو نکالنا عدم سے وجود کی طرف نکالنا فِي الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ لَهُ اس وقت کے اندر جو اس کے لیے متعین ہے۔ یعنی متعین وقت کے اندر اس فعل کو وجود، عدم سے کس کی طرف نکالنا؟ وجود، یعنی اس کو وجود دینا، یعنی اس کو سرانجام دینا، یوں کہو مختصراً بھئی۔ یعنی وقتِ معین کے اندر اس فعل کو سرانجام دینا یہ کیا ہے؟ یہ تسلیم ہے بھئی، یہ کیا ہے؟ تسلیم۔

بھئی تسلیم کی انہوں نے کیا کہا؟ عینِ واجب کو کیا کرنا؟ سپرد کرنا۔ کس وجہ سے سپرد کرنا؟ امر کی وجہ سے، اور امر کی وجہ سے کس چیز کا، کیا چیز واجب ہوئی ہے؟ فعل واجب ہوا ہے، اور فعل کسی دوسرے کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ فعل تو کسی کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔ تو پھر تسلیم کا کیا معنیٰ؟ تو بتلایا بھئی تسلیم کا معنیٰ یہ ہے کہ اس فعل کو عدم سے وجود کی طرف نکالنا اس کے اپنے معین وقت کے اندر۔ یعنی اس کو سرانجام دینا، تو سرانجام دینے سے پہلے وہ معدوم تھا، جب آپ نے سرانجام دے دیا تو اس کو وجود دے دیا، تو عدم سے کس کی طرف نکال لیا اسے؟ وجود کی طرف اس کے معین وقت میں۔ وَهٰذَا هُوَ مَعْنَى التَّسْلِيمِ اور یہی تسلیم کا معنیٰ ہے، وَإِلَّا فَالْأَفْعَالُ أَعْرَاضٌ ورنہ تو افعال اعراض کے قبیل سے ہیں، لَا يُتَصَوَّرُ تَسْلِيمُهَا، ان کے تسلیم کا اور حوالے کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ فعل تو اس شخص کے، بھئی فعل کوئی چیز

ہے ہی نہیں، یہ تو سرانجام، جو فعل کو سرانجام دے گا اس کی صفت ہے، اس کے ساتھ قائم ہے، یہ اس سے الگ ہو ہی، جب اس سے الگ ہی نہیں ہو سکتی تو کسی دوسرے کے حوالے کیسے کریں گے؟ سمجھ میں آیا؟ وصف ہے بھئی، صفت ہے نا، صفت دوسرے کے حوالے نہیں کی جا سکتی۔ جیسے زید بہادر ہے، اب یہ بہادری زید کے ساتھ ہے، یہ اس کا وصف ہے، کیا اس وصف کو وہ دوسرے کے سپرد کر سکتا ہے؟ نہیں، کیونکہ اس کا وصف ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ تو لہٰذا اعراض کے اندر بھئی تسلیم نہیں ہو سکتی، حوالے کرنا اور سپرد کرنا نہیں ہو سکتا، وہاں انتقال نہیں ہو سکتا بھئی، انتقال ایک ذات سے دوسری ذات کی طرف انتقال نہیں ہو سکتا۔ تو بتلایا تسلیم کا معنیٰ ہے اس فعل کو سرانجام دینا، یعنی پہلے وہ معدوم تھا اب آپ نے اس کو کیا کیا؟ وجود دے دیا، اس پر عمل کیا بھئی، اس کو وجود دے دیا اور اس کے معین وقت کے اندر بھئی، معین وقت کے اندر۔

وَقَدْ ذُكِرَ فِي أُصُولِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ وَغَيْرِهِ، اور تحقیق علامہ فخر الاسلام کے أُصُولِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ اور دیگر کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے، تَسْلِيمُ نَفْسِ، کیا ذکر کیا گیا ہے؟ تَسْلِيمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ۔ بھئی دیکھیے ماتن نے کہا وَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ، عین کا لفظ لے کر آئے، عینِ واجب کو سپرد کرنا، کس کو سپرد کرنا؟ عینِ واجب کو۔ جبکہ أُصُولِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ جو ہے اس کے اندر انہوں نے عین کی جگہ نَفْس کا لفظ استعمال کیا ہے، کیا کہا ہے؟ وَتَسْلِيمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ، وَتَسْلِيمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ، بھئی انہوں نے یہ تعریف کی ہے بھئی۔ تو ان کی تعریف پر دراصل اعتراض ہوتا تھا۔ کس طرح؟ دیکھو ذرا متن پہ نظر رکھو اور عین کی جگہ نَفْس کا لفظ رکھو۔ وہ سپرد کرنا ہے نفسِ واجب کو امر کی وجہ سے۔ تو واجب کا تعلق، یہ بِالْأَمْرِ کا تعلق بظاہر لگتا تھا واجب کے ساتھ ہے، کس کے ساتھ ہے؟ واجب کے ساتھ۔ وہ جو امر کی وجہ سے واجب ہوئی ہے۔ الْوَاجِبُ بِالْأَمْرِ، کیا ترجمہ ہو گا؟ وہ جو واجب ہے کس کی وجہ سے؟ امر کی وجہ سے، اور امر کی وجہ سے نفسِ وجوب آتا ہے یا وجوبِ ادا آتا ہے؟ بھئی سبب کی وجہ سے نفسِ وجوب آتا ہے اور امر کی وجہ سے وجوبِ ادا۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ بظاہر یہ لگتا تھا کہ یہ بِالْأَمْرِ کا تعلق واجب سے ہے تو معلوم ہوا وہ چیز جو واجب ہے کس کی وجہ سے؟ امر کی وجہ سے۔ اور واجب سے پہلے کیا لفظ ذکر تھا؟ نَفْس، تو نفسِ واجب آیا۔ حالانکہ امر کی وجہ سے نفسِ واجب، نفسِ وجوب تو نہیں آتا بلکہ کیا آتا ہے؟ وجوبِ ادا آیا کرتا ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو اعتراض اس پر ہوتا تھا کہ بھئی امر کی وجہ سے تو نفسِ وجوب نہیں آتا، آپ کس کی بات کر رہے ہیں؟ نفسِ وجوب کی بات کر رہے ہیں نا، نفسِ واجب کو آپ نے عبارت میں ذکر کیا تو کس کی بات کر رہے ہیں؟ نفسِ وجوب کی بات کر رہے ہیں، اور نفسِ وجوب تو امر کی وجہ سے نہیں آتا بھئی۔ تو یہ اعتراض ہوتا تھا بھئی۔

تو جواب دیا، تو لہٰذا ماتن نے کیا کیا؟ نفس کے لفظ کو کس سے بدل دیا؟ عین سے بدل دیا، کس سے بدل دیا؟ عین سے بدل دیا، عین سے بدل دیا۔ کہ اب یہ بتلانے کے لیے کہ نفسِ واجب سے مراد نفسِ وجوب نہیں ہے جو کس کے مقابلے میں آیا

تھا؟ وجوبِ ادا کے مقابلے میں، کس کے مقابلے میں؟ وجوبِ ادا کے مقابلے میں۔ بلکہ یہ عینِ واجب سے مراد واجب، یعنی یہ تاکید کا لفظ ہے، اس کی ذات مراد ہے عینِ واجب بھئی۔ یعنی اس کے ذریعے دراصل احتراز کیا جا رہا ہے مثلِ واجب سے۔ ایک مثلِ واجب ہوتا ہے واجب کے جو مثل ہے، اور ایک کیا ہے؟ عینِ واجب۔ تو یہاں جو نفس کا لفظ ذکر انہوں نے کیا تھا، وہ اس سے کیا مراد تھا؟ اس کے ذریعے کس سے احتراز کرنا مقصود تھا؟ مثلِ واجب سے احتراز کرنا مقصود تھا۔ تو اس لیے انہوں نے نفسِ واجب کہا تھا، اور مصنف رحمہ اللہ نے اس نفس کے لفظ کو کس سے بدل دیا؟ عین کے لفظ سے بدل دیا۔ تاکہ اس پر اشکال ہی سرے سے واقع نہ ہو۔ اس لیے کہ وہاں یہ شبہ پڑتا تھا کہ شاید یہ بِالْأَمْرِ کا تعلق کس سے ہے؟ واجب سے ہے، اور اس صورت میں کیا ذہن میں آتا تھا کہ امر کی وجہ سے کیا آرہا ہے؟ نفسِ واجب یعنی نفسِ وجوب آرہا ہے، حالانکہ امر کی وجہ سے تو نفسِ وجوب نہیں آیا کرتا بلکہ کیا آیا کرتا ہے؟ وجوبِ ادا آیا کرتا ہے۔ تو مصنف نے اس نفس کے لفظ ہی کو بدل دیا عین کے ساتھ تاکہ وہ شبہ ذہن میں آئے ہی نا۔ کیونکہ نفسِ واجب، نفس کے لفظ کو کیوں ذکر کیا گیا تھا؟ تاکہ کس سے احتراز ہو جائے؟ مثلِ واجب سے احتراز ہو جائے۔ نفسِ واجب کو اس لیے نہیں لایا گیا تھا کہ یہ کس کے مقابلے میں ہے؟ وجوبِ ادا کے مقابلے میں، بلکہ یہ کس کے مقابلے میں لایا گیا تھا؟ مثلِ واجب کے مقابلے میں لایا گیا تھا۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس پر چونکہ اعتراض ذہن میں آتا تھا، انہوں نے عبارت ہی بدل دی بھئی۔

دیکھیے ساری بات خود ذکر کریں گے۔ وَقَدْ ذُكِرَ فِي أُصُولِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ وَغَيْرِهِ اور تحقیق ذکر کیا گیا ہے أُصُولِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ کے اندر، یہ رسالہ کتاب ان کی ہے بھئی، اس کے اندر وَغَيْرِهِ اس کے علاوہ اور کتابوں کے اندر کیا ذکر کیا گیا ہے؟ تَسْلِيمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ یوں عبارت ذکر کی گئی ہے۔ فَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ تو اس پر اعتراض ہوتا ہے بِأَنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ لَا يَكُونُ بِالْأَمْرِ کہ نفسِ وجوب تو امر کی وجہ سے نہیں ہوگا، بَلْ بِالْوَقْتِ بلکہ کس کی وجہ سے آتا ہے؟ وقت کی وجہ سے نفسِ وجوب آتا ہے اور امر کی وجہ سے وجوبِ ادا آتا ہے، تو نفس کے لفظ سے شبہ پڑتا تھا شاید یہ نفسِ وجوب مراد ہے یہاں۔

أُجِيبَ تو اس کا جواب دیا گیا بِأَنَّ قَوْلَهُ بِالْأَمْرِ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيمِ، یہ بِالْأَمْرِ جو جار مجرور ہے، یہ جو ماتن کا قول بِالْأَمْرِ ہے، جار مجرور مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيمِ، یہ کس کے ساتھ متعلق ہے؟ تسلیم کے ساتھ متعلق ہے، لَا بِالْوَاجِبِ، واجب کے ساتھ متعلق نہیں۔ یعنی سپرد کرنا کس کی وجہ سے؟ امر کی وجہ سے۔ بھئی جس کے ساتھ متعلق ہے اس کو ساتھ جوڑ دو، تَسْلِيمُ بِالْأَمْرِ، متن پہ دیکھو، تَسْلِيمُ بِالْأَمْرِ، سپرد کرنا ہے کس کی وجہ سے؟ امر کی وجہ سے، کس چیز کو سپرد کرنا ہے؟ عینِ واجب کو سپرد کرنا ہے۔

وَلِهٰذَا بَدَّلَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ قَوْلَهُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهِ عَيْنِ الْوَاجِبِ، اعرابِ حکائی پڑھ لیں بھئی یا اس کو نَفْسَ الْوَاجِبِ پڑھ لیں اگر آپ قول کے لیے مقولہ بناتے ہیں مفعول بناتے ہیں۔ اور اسی لیے بدل دیا مصنف رحمہ اللہ نے فخر الاسلام کے قول نَفْسُ الْوُجُوبِ کو اپنے قول کس کے ساتھ؟ عَيْنُ الْوُجُوبِ کے ساتھ، لِيُعْلَمَ تاکہ یہ جان لیا جائے أَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ أَوْ عَيْنَهُ کہ نفسِ واجب یا عینِ واجب جو ہے كِنَايَةٌ عَنْ إِتْيَانِهِ فِي الْوَقْتِ یہ کنایہ ہے اس واجب کو لانے سے فِي

الْوَقْتِ اس کے وقت میں۔ وقت کے اندر واجب کو لانے سے یہ کنایہ ہے بھئی۔ کس سے کنایہ ہے؟ وقت کے اندر لانے سے۔

بھئی دیکھیے دراصل میں نے کہا نا اس کے ذریعے احتراز کیا جا رہا ہے کس سے؟ مثلِ واجب سے، تو ایک ہے عینِ واجب، ایک ہے مثلِ واجب۔ عینِ واجب وہ ہے جسے وقت کے اندر ادا کیا جائے۔ ظہر کی نماز تھی، ظہر کے وقت میں آپ نے ادا کر لی تو یہ عینِ واجب تھا، یہ آپ نے ادا کر دیا۔ کیا ادا کیا آپ نے؟ عینِ واجب، کیونکہ یہ نماز کون سی تھی؟ ظہر کی، اور وقت بھی کون سا تھا؟ ظہر کا، تو اس کا اپنا ہی وقت تھا، اسی وقت کے اندر آپ نے کیا کیا؟ اس مامور بہ کو ادا کر دیا جس کا حکم دیا گیا تھا، تو یہ کیا کہلاتی ہے؟ یہ عینِ واجب کو آپ نے سپرد کر دیا، تو کہیں گے نماز ادا کی۔ اور اگر آپ نے اس وقت نہیں ظہر کی نماز پڑھی، پھر بعد میں عصر کے وقت یا مغرب کے بعد یا عشاء کے بعد آپ کیا کرتے ہیں؟ ظہر کی نماز پڑھتے ہیں قضا بھئی، تو اب بتائیے مولانا آپ نے واجب کو اس کے وقت کے اندر ادا کیا یا اس کے وقت کے بغیر غیر وقت میں ادا کیا؟ غیر وقت میں، اس کے اپنے وقت میں نہیں بلکہ اس کے اپنے وقت کے علاوہ میں اس کو ادا کیا ہے، تو یہ عینِ واجب کو آپ نے نہیں ادا کیا بلکہ کس کو ادا کیا ہے؟ مثلِ واجب کو ادا کیا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو لہٰذا مصنف نے عبارت بدل دی، نفس کی جگہ عین لے آئے کیونکہ نفس پر کیا، نفسِ واجب پر کیا ذہن میں آتا تھا؟ شبہ وارد ہوتا تھا، ذہن میں اعتراض ہوتا تھا، تو اس کو بدل دیا عین سے، اور یہ بتلانے کے لیے بھئی کہ نفسِ واجب سے نفسِ وجوب وغیرہ مراد نہیں ہے بلکہ نفسِ واجب یا عینِ واجب سے کیا مراد ہے؟ یہ کنایہ ہے، نفسِ واجب یا عینِ واجب یہ کیا ہے؟ کس چیز سے کنایہ ہے؟ اس کو وقت کے اندر ادا کرنے سے بس۔ تو یہ دراصل احتراز ہے کس سے؟ مثلِ واجب سے احتراز ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو نفسِ وجوب یہاں مراد نہیں ہے جو کس کے مقابلے میں آتا ہے؟ وجوبِ ادا کے مقابلے میں بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو یہ بدل دیا مولانا وَلِهٰذَا بدل دیا انہوں نے اپنے قول، فخر الاسلام کے قول نفسِ واجب کو عینِ واجب کے ساتھ، تاکہ یہ جان لیا جائے کہ أَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ أَوْ عَيْنَهُ كِنَايَةٌ عَنْ إِتْيَانِهِ فِي الْوَقْتِ تاکہ یہ جان لیا جائے کہ نفسِ واجب یا عینِ واجب یہ کنایہ ہے اس واجب کو لانے سے فِي الْوَقْتِ اس کے وقت میں۔ سمجھ میں آیا؟ مثلاً کہتے ہیں فلاں نے نفسِ واجب ادا کیا، عینِ واجب ادا کیا، آپ فوراً کیا سمجھ گئے؟ اس نے وقت کے اندر ادا کیا۔ اب کوئی کہے فلاں نے مثلِ واجب ادا کیا ہے، آپ کیا سمجھ جائیں گے؟ اس کے اپنے وقت کے علاوہ میں ادا کیا ہے، سمجھ میں آیا؟ تو انہوں نے کیا ذکر کیا؟ فخر الاسلام نے کیا ذکر کیا؟ نفسِ واجب، انہوں نے کیا ذکر کیا؟ عین۔ کہتے ہیں نفسِ واجب ذکر کرو یا عینِ واجب ذکر کرو، دراصل یہ کیا ہے؟ کنایہ ہے کس چیز سے؟ وقت کے اندر ادا کرنے سے کنایہ ہے، تو دراصل کس سے احتراز ہوا؟ مثلِ واجب سے۔

تو کہتے ہیں فَلَا حَاجَةَ إِلَى زِيَادَةِ قَوْلِهِ فِي وَقْتِهِ كَمَا زَادَ الْبَعْضُ، تو کہتے ہیں بس کوئی حاجت نہیں ہے، بھئی بعض مصنفین، بعض علماء نے کیا کیا تھا؟ ادا کی تعریف کے اندر فِي وَقْتِهِ کی قید بڑھائی تھی۔ هُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ يا نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ فِي

وَقْتِهِ، اس کے وقت کے اندر سپرد کرنا۔ تو کہتے ہیں بھئی اس قید کی کوئی ضرورت نہیں، اس قید کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس لیے کیونکہ عینِ واجب خود کس سے کنایہ ہے؟ وقت کے اندر ہی ادا کرنے کہ اس کے وقت کے اندر ہی آپ ادا کر رہے ہیں، اسی سے وقت کے معنیٰ معلوم ہو گئے کہ یہ اپنے وقت کے اندر ادا کیا گیا ہے، لہٰذا فِي وَقْتِهِ قید لگانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ تو کہتے ہیں فَلَا حَاجَةَ إِلَى زِيَادَةِ قَوْلِهِ فِي وَقْتِهِ لہٰذا کوئی حاجت نہیں ہے اس قول کو بڑھانے فِي وَقْتِهِ کے قول کو بڑھانے کی، كَمَا زَادَ الْبَعْضُ جیسے کہ بعضوں نے بڑھایا ہے، وَكَذَا إِلَى قَوْلِهِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ، بعض علماء نے إِلَى مُسْتَحِقِّهِ کی قید بھی بڑھائی اس کے اندر۔ سپرد کرنا عینِ واجب کو امر کی وجہ سے اس کے وقت میں کس کے سپرد کرنا؟ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ، جو اس کا مستحق ہے۔

جو اس کا مستحق ہے، جو اس مامور بہ کا مستحق ہے۔ تو کہتے ہیں ماتن نے یہ قید بھی نہیں بڑھائی بھئی، اس کو بڑھانے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیوں؟ کیونکہ تعریف کے اندر بِالْأَمْرِ کا لفظ آیا، کیا آیا؟ بِالْأَمْرِ۔ معلوم ہوا یہ سپرد کرنا کس کی وجہ سے ہے؟ امر کی وجہ سے ہے، اور امر کے ذریعے کس چیز کو طلب کیا جاتا ہے؟ ادائیگی کو۔ وجوبِ ادا آتا ہے، امر کے ذریعے کس کو طلب کیا جاتا ہے؟ وجوبِ ادا اس سے آتی ہے، تو یعنی اس کے ذریعے ادائیگی طلب کی جاتی ہے کہ ادا کرو بھئی، یہ چیز تم پر واجب ہے اس کو کیا کرو؟ ادا کرو۔ اور یہ مطالبہ کون کر، کس کی طرف سے ہوتا ہے؟ وہی آمر جس نے حکم دیا ہے، اس کی طرف سے دراصل یہ کیا ہوتا ہے؟ بھئی أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، نماز کیا کرو؟ قائم کرو۔ ظہر کا وقت آیا تو اللہ کی طرف سے بھئی حکم متوجہ ہوا، کیا حکم بھئی؟ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، نماز قائم کرو۔ کس چیز کا مطالبہ کیا جا رہا ہے؟ نماز کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جا رہا ہے کہ نماز ادا کرو، اور مطالبہ کون کرتا ہے؟ جو مستحق ہوتا ہے، جس کا حق ہوتا ہے، وہی کیا کرتا ہے؟ مطالبہ کرتا ہے۔ بھئی آپ بیع و شراء کرتے ہیں بھئی، آپ نے بیع، ایجاب و قبول کر لیا بھئی، سمجھ میں آیا؟ اپنی ایک کتاب یا اپنا ایک قلم آپ نے اپنے ساتھی کو فروخت کیا، تو ایجاب و قبول کرتے ہی وہ کیا بن گیا؟ قلم کا، قلم کا مالک بن گیا۔ اب وہ آپ سے مطالبہ کرتا ہے بھئی لاؤ بھئی یہ قلم میرے حوالے کر دو۔ کس چیز کا مطالبہ کر رہا ہے؟ ادائیگی کا، کس کا مطالبہ کر رہا ہے؟ ادائیگی کا، اور کون کر رہا ہے، مطالبہ کون کرتا ہے ادائیگی کا؟ مستحق، جس کا حق ہے، یہ کتاب کا یہ مالک بن گیا اس لیے یہ کیا کر رہا ہے اس کا مطالبہ کر رہا ہے۔ تو امر بتلا، بِالْأَمْرِ کا لفظ آیا اور بِالْأَمْرِ نے کس، کیا بتلایا کہ اس کا، مامور بہ کا مستحق کون ہے؟ آمر ہے، اور وہ کون ہے؟ اللہ تعالیٰ بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں لِأَنَّ، تو کیسے کہیں گے؟ لِأَنَّ قَوْلَهُ بِالْأَمْرِ يَدُلُّ اس لیے کہ ماتن کا جو قول ہے بِالْأَمْرِ، يَدُلُّ یہ دلالت کرتا ہے عَلَى أَنَّ الْآمِرَ هُوَ الْمُسْتَحِقُّ کہ آمر ہی مستحق ہے۔ بِالْأَمْرِ دلالت کر رہا ہے کہ آمر ہی مستحق ہے۔ سمجھ میں آیا؟ کیونکہ یہاں امر کے ذریعے ادائیگی آئی، ادائیگی کا مطالبہ آیا، اور مطالبہ وہی کرتا ہے جو مستحق ہوتا ہے، تو اس سے پتہ چلا آمر، وہ امر دینے والا وہ کیا ہے اس کا؟ مستحق ہے۔ تو إِلَى مُسْتَحِقِّهِ کی قید کی ضرورت نہیں کیونکہ بِالْأَمْرِ سے ہی پتہ لگ گیا کہ آمر وہ مستحق ہے بھئی۔

وَقَضَاءٌ، بھئی دوسری قسم کیا ہے حکم کی؟ قَضَاءٌ، دوسری قسم ہے قضا ہے، وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِهِ أَيْ بِالْأَمْرِ بھئی، وہ سپرد کرنا ہے امر کی وجہ سے مثلِ واجب کو، کس کو سپرد کرنا ہے؟ مثلِ واجب کو۔ کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ أَدَاءٌ، یہ عطف ہے ماتن کے قول أَدَاءٌ پر، اوپر جو آیا تھا أَدَاءٌ، نَوْعَانِ أَدَاءٌ آگے آیا وَقَضَاءٌ۔ بِمَعْنَى وُجُوبِ قَضَاءٍ یہ کس معنیٰ میں ہے؟ وجوبِ قضا کیونکہ یہ کس کی قسم ہے؟ امر کے حکم کی، اور امر کا حکم کیا ہے؟ وجوب، تو یہ وجوب کی قسم ہوئی اور ہر قسم کے اندر مقسم بھی کیا ہوتا ہے؟ مقسم ملحوظ ہے بھئی، مقسم ہی کی تو تقسیم ہو رہی ہے۔ اچھا۔ تو یہ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ لَا عَيْنِهِ، اور وہ سپرد کرنا ہے امر کی وجہ سے کس کو سپرد کرنا ہے؟ مثلِ واجب کو، لَا عَيْنِهِ نہ کہ عینِ واجب کو۔ أَيْ تَسْلِيمُ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِي وَجَبَ أَوَّلًا فِي غَيْرِ ذٰلِكَ الْوَقْتِ، یعنی سپرد کرنا اس واجب کو جو کہ پہلے واجب ہوا تھا فِي غَيْرِ ذٰلِكَ الْوَقْتِ اس وقت کے علاوہ میں۔ بھئی ظہر کی نماز ہے، آپ بعد میں ادا کرتے ہیں، مغرب کے بعد ادا کرتے ہیں، تو یہ عینِ واجب ہے یا مثلِ واجب ہے؟ مثلِ واجب ہے۔ تو یعنی مثلِ واجب کو سپرد کرنا، کیا معنیٰ مثلِ واجب کو سپرد کرنا؟ کہتے ہیں معنیٰ یہ ہے کہ سپرد کرنا اس واجب کو جو پہلے واجب ہوا تھا اس وقت کے علاوہ میں۔ آپ کس وقت کر رہے ہیں اس کو ادا؟ کس وقت پڑھ رہے ہیں ظہر کی نماز؟ مغرب کے بعد، تو یہ اسی وقت میں ادا ہوا تھا یا اس سے پہلے دوسرے وقت میں واجب ہوا تھا؟ دوسرے وقت میں واجب ہوا تھا، یہی بات تو کر رہے ہیں، کہ أَيْ تَسْلِيمُ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ کہ سپرد کرنا اس واجب کو الَّذِي وَجَبَ أَوَّلًا جو پہلے واجب ہوا تھا فِي غَيْرِ ذٰلِكَ الْوَقْتِ اس وقت کے علاوہ میں۔

وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُقَيِّدَهُ بِقَوْلِهِ مِنْ عِنْدِهِ لِيَخْرُجَ أَدَاءُ ظُهْرِ الْيَوْمِ قَضَاءً عَنْ ظُهْرِ أَمْسِهِ۔ یہ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ اشکال بھئی، اشکال یہ ہوتا ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ کی جو قضا کی تعریف ہے وہ دخولِ غیر سے مانع نہیں۔ آپ کی قضا کی جو تعریف ہے وہ دخولِ غیر سے مانع نہیں۔ اس میں آج کی ظہر کی نماز جو وقت پر ادا کریں وہ بھی داخل ہو جاتی ہے، ظہر کی یا کوئی بھی نماز فرض کر لو۔ مثلاً دیکھو کس طرح، آپ کوئی شخص ہے مثلاً فرض کرو اس کی ظہر کی نماز یا عصر کی نماز رہ گئی گزشتہ دن وہ پڑھ نہیں سکا اس کو، وہ رہ گئی اس کی۔ اگلے دن جب وہ، جو نماز رہ گئی ہے مثلاً عصر کی نماز، اس کو عصر کی نماز کو اپنے وقت میں پڑھتا ہے، اپنے وقت میں پڑھتا ہے۔ تو یہ ادا ہے یا قضا ہے؟ قضا ہے؟ بھئی وہ تو کل کی اس کی نماز رہ گئی تھی، آج کی وہ اپنے وقت میں پڑھ رہا ہے، تو یہ جو پڑھ رہا ہے اپنے وقت میں یہ ادا ہے یا قضا؟ وہ تو قضا ہو گئی، اس کی بات ختم ہو گئی، وہ نماز اس کی کیا ہوا؟ اس کی نماز وہ رہ گئی وہ والی اس وقت نہیں پڑھ رہا، وہ پڑھتا تو قضا ہی تھی، اس وقت وہ کیا کر رہا ہے؟ آج کی عصر کی نماز پڑھ رہا ہے، تو یہ کیا ہے؟ ادا، لیکن یہ قضا کی تعریف میں داخل ہو جاتی ہے کیونکہ یہ اسی کے مثل ہے یا نہیں؟ کل والی عصر کی نماز کی طرح یہ نماز ہے کہ نہیں؟ یہ اسی کے مثل ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو جب یہ اس کے مثل ہوئی تو یہ قضا کی تعریف میں داخل ہو رہی ہے حالانکہ اس کو داخل نہیں ہونا چاہیے۔ تو کہتے ہیں بھئی دراصل مِنْ عِنْدِهِ کی قیدیہاں پر معتبر ہے بھئی، کس کی قید؟ مِنْ عِنْدِهِ، مِنْ عِنْدِهِ کی قیدیہاں پر معتبر ہے بھئی۔ سپرد

کرنا مِنْ عِنْدِہٖ اپنی طرف سے۔ سپرد کرنا امر کی وجہ سے کس کو؟ مثلِ واجب کو اپنی طرف سے، مِنْ عِنْدِہٖ اپنی طرف سے، یہ قید معتبر ہے مولانا۔ اور جب یہ قید معتبر ہے تو اب مولانا یہ ادا قضا کے اندر داخل نہیں ہو گی۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے مِنْ عِنْدِہٖ کا کیا معنیٰ کیا؟ اپنی طرف سے، اپنی طرف سے بھئی۔ بھئی دیکھیے ظہر کی نماز اگر ظہر کے وقت میں ادا کریں، عصر کی نماز عصر کے وقت میں ادا کریں تو یہ اپنی طرف سے نہیں ہے، یہ تو اللہ کا حق ہے یہی وقت اس کے لیے اللہ نے مقرر فرمایا ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ اللہ کا حق ہے اسی وقت کے اندر اس نماز کو ادا کیا جائے۔ لیکن اگر کوئی شخص اس وقت کے اندر ادا نہیں کرتا بلکہ بعد میں کسی دوسرے وقت کے اندر اس نماز کی قضا کرتا ہے، تو وہ جو دوسرا وقت تھا وہ اس نماز کا تھا؟ نہیں، وہ تو اس بندے کا اپنا حق تھا، اس کے اندر وہ کیا کر سکتا تھا؟ نوافل پڑھ سکتا تھا، کوئی اور کام کرنا چاہتا تو کر سکتا تھا، تو اس وقت میں نوافل بھی پڑھ سکتا تھا اور بھی کوئی کام کر سکتا تھا، یہ اس کا اپنا حق تھا، اپنا وقت تھا، اس وقت کو اس نے کس کے اندر لگا دیا؟ قضا کے اندر لگا دیا۔ تو یہ جو سپرد کرنا ہے کس کی طرف سے ہے؟ اپنی طرف سے ہے، کس کی طرف سے ہے؟ اپنی طرف سے ہے، لیکن جو ادا ہے وہ اپنی طرف سے نہیں اس لیے کیونکہ وہ تو وقت ہی اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمایا۔

دوبارہ سمجھو اعتراض جواب بھئی۔ اعتراض کیا ہوا؟ کہ آپ کی یہ قضا کی تعریف مانع نہیں دخولِ غیر سے، اس کے اندر ادا بھی اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ کس طرح؟ مثلاً ایک شخص کی گزشتہ دن کوئی ایک نماز رہ گئی تھی، اگلے دن اسی نماز کے وقت آتا ہے، اب وہ والی قضا نماز نہیں پڑھ رہا بلکہ کون سی پڑھ رہا ہے؟ اسی دن کی ادا نماز پڑھ رہا ہے، لیکن اس پر بھی قضا کی تعریف صادق آتی ہے اس لیے کہ یہ نماز جو ہے یہ اسی گزشتہ نماز کی مثل ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جب یہ اس کے مثل ہے تو یہ قضا ہوئی، اس پر قضا کی تعریف صادق آئی، یہ مثلِ واجب ہے مولانا، یہ کیا ہے؟ مثلِ واجب، تو اس پر بھی قضا کی تعریف صادق آ گئی حالانکہ یہ تو قضا نہیں یہ تو ادا ہے۔ تو جواب دیا کہ یہاں پر مِنْ عِنْدِہٖ کی قید معتبر ہے بھئی، کہ قضا کیا ہوتی ہے؟ بندے کی اپنی طرف سے ہوتی ہے۔ دیکھو بھئی ایک ہے ادا ایک ہے قضا، ادا کے اندر جو نماز پڑھتا ہے انسان اس کے وقت کے اندر پڑھتا ہے اور وہ وقت اللہ تعالیٰ نے ہی اس کے اسی کے لیے مقرر کیا ہے، تو وہ اللہ کا حق ہے اسی کے وقت کے اندر پڑھ رہا ہے۔ لیکن جب قضا نماز پڑھتا ہے تو قضا نماز جب آپ پڑھ رہے ہیں مثلاً ظہر کی پڑھنی ہے، آپ عشاء کے بعد پڑھ رہے ہیں قضا کر کے، تو یہ قضا، یہ وقت ظہر کی نماز کا ہے؟ نہیں، یہ وقت تو آپ کا اپنا حق تھا، آپ اس میں کیا کر سکتے ہیں؟ کھانا بھی کھا سکتے ہیں، آرام بھی کر سکتے ہیں، نفل بھی پڑھ سکتے ہیں، جس کام میں بھی آپ اس کو خرچ کرنا چاہیں خرچ کر سکتے ہیں، تو یہ آپ کا اپنا حق تھا، لیکن آپ اس وقت ظہر کی قضا کر رہے ہیں، معلوم ہوا آپ مثلِ واجب کو سپرد کر رہے ہیں، یہ کس کی طرف سے کر رہے ہیں؟ اپنی طرف سے، اپنے وقت کو اس میں کیا کر رہے ہیں؟ صرف کر رہے ہیں۔ تو لہٰذا جب مثلِ واجب کو سپرد کرنا ہوتا ہے وہ اپنی طرف سے ہوتا ہے، جو عینِ واجب کو سپرد کرنا ہے وہ اپنی طرف سے نہیں کیونکہ اس کے لیے تو اس کا وہ وقت مقرر ہی ہے مِنْ جَانِبِ اللّٰہِ، اللہ نے اس کے لیے وہی وقت مقرر کیا

ہے، لیکن بعد میں جب اس کے مثلِ واجب سپرد کرتے ہیں یعنی اس کی قضا کرتے ہیں، تو جس وقت میں آپ نے قضا نماز پڑھی وہ اس نماز کا وقت تو نہیں تھا، یہ وقت تو آپ کا اپنا حق تھا، آپ چاہتے تو اس میں کیا کر لیتے؟ نوافل پڑھ لیتے، لیکن آپ نے اس کو کس میں خرچ کر دیا؟ قضا کے پڑھنے میں خرچ کر دیا، تو یہ جو سپرد، دیکھو یہ ہوئی تسلیم، یہ کیا ہے؟ تسلیم ہوئی، اور کس کی تسلیم ہوئی؟ مثلِ واجب کی، اور کس کی طرف سے ہوئی؟ اپنی طرف سے، اپنی طرف سے ہوئی یعنی اپنے وقت میں اس کو کیا کیا؟ ادا کیا ہے اپنے وقت میں۔ یہ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

تو لہٰذا یہ قید معتبر ہے، جب معتبر ہے تو کہتے ہیں اس کو مقید کرنا چاہیے تھا۔ کہتے ہیں وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُقَيِّدَهُ بِقَوْلِهِ مِنْ عِنْدِهِ اور مناسب تھا ماتن کے لیے کہ وہ اس تعریف کو مقید کر دیتے بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ساتھ مِنْ عِنْدِهِ، لِيَخْرُجَ أَدَاءُ ظُهْرِ الْيَوْمِ قَضَاءً عَنْ ظُهْرِ أَمْسِهِ تاکہ نکل جائے آج کے دن کی ظہر، گزشتہ کل کے ظہر کی قضا ہونے سے۔ ترجمہ سمجھ میں آ رہا ہے بھئی؟ تاکہ آج کی ظہر کی ادا وہ نکل جائے، کس سے نکل جائے؟ گزشتہ کل کی ظہر کی قضا ہونے سے نکل جائے، اس کی قضا نہ بنے بھئی۔ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهِ اس لیے کہ یہ اس کی اپنی طرف سے نہیں ہے، بَلْ كِلَاهُمَا لِلّٰهِ تَعَالَى بلکہ یہ دونوں کیا ہیں؟ قضا اور ادا دونوں کس کے لیے ہیں؟ اللہ کے لیے ہیں، اللہ کا حق ہے، اللہ کی طرف سے یہ فرض ہیں۔ ہاں البتہ وَالْقَضَاءُ إِنَّمَا هُوَ صَرْفُ النَّفْلِ الَّذِي كَانَ حَقًّا لَهُ إِلَى الْقَضَاءِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ اور دونوں ہیں تو اللہ ہی کے حق، لیکن قضا جو ہے وہ پھیرنا ہے اس نفل کو جو کہ اس بندے کا اپنا حق تھا، اس نفل کو پھیر دینا کس کی طرف؟ إِلَى الْقَضَاءِ کس کی طرف؟ اس قضا کی طرف الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ جو اس بندے پر تھی، جو اس بندے پر واجب تھی بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو ان نفلوں کو اس نے اس میں نفل پڑھ سکتا تھا لیکن ان نفلوں کو اس نے پھیر دیا کس کی طرف؟ اس قضا کی طرف جو اس پر واجب تھی بھئی۔

بھئی یہ قید مناسب تھی کہتے ہیں لگاتے وہ، لیکن وَإِنَّمَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهِ لیکن ماتن نے اس کے ساتھ اپنے کلام کو مقید نہیں کیا لِشُهْرَةِ أَمْرِهِ کیونکہ اس کا معاملہ کیا ہے؟ مشہور ہے، سب کو علم ہے بھئی کہ مثلِ واجب کیا ہوتا ہے؟ اپنی طرف سے ہوا کرتا ہے۔ وَكَوْنِهِ مَدْلُولًا عَلَيْهِ بِالِالْتِزَامِ، اور اس وجہ سے کہ یہ جو ماتن کا کلام ہے یہ اس پر دلالت کر رہا ہے التزاماً بھئی۔ ماتن کا کلام اس پر کیا کر رہا ہے؟ التزاماً دلالت کر رہا ہے بھئی۔ کس طرح؟ کہتے ہیں اس لیے کہ ماتن نے مثلِ واجب کہا، مثل کا لفظ ذکر کیا، اور آپ جانتے ہی ہیں کہ مثل کسی بھی چیز کا انسان اپنی طرف سے ہی دیا کرتا ہے۔ بھئی میرے پاس آپ کی کوئی چیز تھی، تو میں آپ کو دیتا ہوں، میں نے کیا کیا بھئی؟ عینِ حق آپ کا آپ کے حوالے کر دیا۔ لیکن وہ چیز فرض کرو میرے پاس خراب ہو گئی، اب میں آپ کو اس کا مثل دیتا ہوں، تو یہ مثل یہ وہی آپ کا حق ہے یا یہ میں اپنی طرف سے دے رہا ہوں؟ یہ اپنی طرف سے دے رہا ہوں، تو مثل ہوتا ہی کیا ہے؟ بندے کی اپنی طرف سے ہوتا ہے، تو مثل کے لفظ سے ہی کیا سمجھ میں آ رہا تھا؟ مِنْ عِنْدِهِ کی قید سمجھ میں آ رہی تھی، لہٰذا اس کو باقاعدہ صراحتاً ذکر نہیں کیا۔ تو دو وجہیں

ذکر کر دیں بھئی، ایک اس لیے کہ یہ مشہور ہے یہ چونکہ اس لیے اس کو ذکر نہیں کیا، اور دوسری وجہ یہ کہ مثل کے لفظ سے خود بخود سمجھ میں آ رہی ہے، وہ اس پر دلالت کر رہا ہے۔

وَأَمَّا النَّفْلُ فَإِنَّمَا يُقْضَى إِذَا لَزِمَ بِالشُّرُوعِ۔ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں، پھر ایک اعتراض کا جواب ہے، کہ نفل بھی قضا کیے جاتے ہیں بھئی۔ نفل بھی کیا کیے جاتے ہیں؟ قضا کیے جاتے ہیں۔ بھئی ایک شخص نے نفل پڑھنا شروع کیے اور اس کو پھر فاسد کر دیا درمیان میں ہی توڑ دیا نفل، تو بعد میں کیا کرنا پڑے گا؟ قضا کرے گا، قضا کرے گا۔ تو لہٰذا آپ کی قضا کی تعریف جامع نہیں۔ پہلا اعتراض کیا تھا؟ آپ کی قضا کی تعریف مانع نہیں ادا بھی اس میں داخل ہو جاتا ہے، اب کیا اعتراض ہے؟ آپ کی تعریف جامع نہیں، کیوں؟ اس لیے کہ نفل جب کوئی فاسد کر دیتا ہے تو اس کی قضا کرتا ہے اور حالانکہ اس پر قضا کی تعریف صادق نہیں آتی۔ کیوں نہیں صادق آتی؟ اس لیے کہ قضا کی تعریف آپ نے کیا کی تھی؟ سپرد کرنا مثلِ واجب کو، کس کو؟ مثلِ واجب کو۔ اور نفل تو واجب ہی نہیں ہے بھئی۔ تو لہٰذا یہ مثلِ واجب کی ادائیگی نہ ہوئی بھئی، لہٰذا اس پر قضا کی تعریف صادق نہیں۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟ کہ جب آپ نفل کی قضا کرتے ہیں تو اسے بھی قضا کہا جاتا ہے حالانکہ اس پر آپ کی یہ تعریف صادق نہیں، کیونکہ آپ نے تعریف میں کیا قید لگائی ہے؟ کس کو سپرد کرنا؟ مثلِ واجب کو یعنی وہ چیز جو واجب تھی اس کا مثل دینا، اور نفل تو واجب نہیں تھے، تو لہٰذا مثلِ واجب اس پر صادق نہیں آتا۔ جواب دیں گے مولانا کہ نہیں بھئی، نفل پہلے واجب تو نہیں تھے لیکن جیسے ہی ایک دفعہ شروع کر دیے نفل کیا ہو گئے اب ان کو پورا کرنا؟ واجب ہوا، تو اب جب آپ ان کو توڑ دیتے ہیں تو نفل واجب ہو چکا تھا، اب اسی واجب کا مثل آپ دیتے ہیں تو یہ کیا ہوا؟ قضا کی تعریف میں داخل ہوا۔

تو کہتے ہیں وَأَمَّا النَّفْلُ فَإِنَّمَا يُقْضَى، باقی نفل جو ہیں تو ان کی قضا کی جاتی ہے إِذَا لَزِمَ بِالشُّرُوعِ جب وہ لازم ہو جائیں شروع کرنے کی وجہ سے، وَحِينَئِذٍ لَمْ يَبْقَ نَفْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا، اور اس وقت وہ نفل نہیں رہتا بلکہ کیا بن جاتا ہے؟ واجب بن جاتا ہے، تو یہاں پر بھی مثلِ واجب ہی کو سپرد کرنا پایا گیا کیونکہ وہ نفل کیا بن چکا تھا؟ واجب ہو چکا تھا، اب اسی کا مثل آپ دے رہے ہیں تو کیا سپرد کر رہے ہیں؟ مثلِ واجب۔ تو وہ تعریف میں داخل ہے بھئی۔

وَلٰكِنَّهُ يُؤَدَّى مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ بھئی۔ یہ ایک اور اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ نوافل ادا کرتے ہیں ہم، لیکن اس کو ادا کی تعریف اس کو شامل نہیں ہے بھئی، اس لیے کیونکہ ادا میں آپ نے کیا کہا تھا وَتَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ، بھئی عینِ واجب کو سپرد کرنا، اور نوافل تو واجب نہیں، لیکن حالانکہ ان کے لیے بھی کیا لفظ استعمال کیا جاتا ہے؟ ادا کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے بھئی۔ تو جواب دے رہے ہیں بھئی، کہ بھئی مناسب یہ ہے کہ اس صورت میں جو واجب کا لفظ عینِ واجب جو آیا اس سے مراد ثابت لے لیا جائے، کیا مراد لے لیا جائے؟ ثابت مراد لے لیا جائے، تو سپرد کرنا اس چیز کو جو کہ ثابت ہے، اور یہ آپ جانتے ہی ہیں بھئی کہ نوافل بھی ثابت ہیں شریعت میں، نوافل اور مستحبات بھی ثابت ہیں، تو جب ہم نے عینِ واجب سے کیا مراد لے لیا؟ ثابت۔

مراد لے لیا، تو اب نوافل بھی کیا ہوئے؟ ادا میں داخل ہو گئے بھئی۔

کہتے ہیں وَلٰكِنَّهُ يُؤَدَّى مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِوَاجِبٍ، لیکن جو نوافل ہیں ان کو ادا کیا جاتا ہے باوجود اس کے کہ وہ واجب نہیں ہیں، تو ان پر ادا کی تعریف صادق نہیں آتی۔ کہتے ہیں فَيَنْبَغِي أَنْ يُرَادَ بِقَوْلِهِ عَيْنِ الْوَاجِبِ پڑھ لیں، کیونکہ متن میں کیا آیا تھا عَيْنِ، تو یہ اعرابِ حکائی ہو گا، یا بِقَوْلِهِ قول کے لیے کیا بنا دو اس کو؟ مقولہ بنا دو، تو عَيْنَ الْوَاجِبِ بھی پڑھ سکتے ہیں۔ تو کہتے ہیں مناسب یہ ہے کہ يُرَادَ بِقَوْلِهِ عَيْنِ الْوَاجِبِ کہ مراد جو ہو ماتن کے قول عینِ واجب سے وہ کیا مراد ہو؟ الثَّابِتُ، ثابت مراد ہو، لِيَعُمَّ النَّفْلَ تاکہ وہ عام ہو جائے نفل کو بھی، نفل کو بھی شامل ہو جائے، هٰكَذَا قِيلَ اس طرح کہا گیا ہے۔

وَفِيهِ وُجُوهٌ أُخَرُ اور اس کے اندر اور وجوہات بھی ہیں۔ اس کے اندر کیا ہیں؟ وجوہ۔ یعنی اور بھی وجہیں ذکر کی گئی ہیں۔ ایک تو ہم نے کیا وجہ ذکر کر دی؟ کہ عینِ واجب کو کس معنیٰ میں لے لو؟ ثابت، اور نوافل وغیرہ بھی کیا ہیں؟ ثابت ہیں، تو لہٰذا وہ بھی اس میں داخل ہو گئے۔ دوسرا جواب دیا بھئی۔ بعضوں نے یہ جواب دیا کہ بھئی ادائے نوافل جو ہے وہ بھی اگرچہ ادا ہے، لیکن ہماری بات مطلق ادا میں نہیں چل رہی بھئی۔ ہماری بات مطلق ادا میں نہیں۔ ہاں، بلکہ اس ادا میں چل رہی ہے جو امر کا حکم ہے۔ جو کس کا حکم ہے؟ امر کا۔ ہاں، تو ہماری بحث مطلق ہے ہی نہیں لہٰذا نوافل کے بارے میں صرف ہماری بحث متعلق ہی نہیں ہے، لہٰذا وہ داخل نہ بھی ہوں تو کوئی حرج نہیں جی، کوئی حرج نہیں۔

کہتے ہیں وَيُسْتَعْمَلُ أَحَدُهُمَا مَكَانَ الْآخَرِ مَجَازًا حَتَّى يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَبِالْعَكْسِ۔ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ ادا اور قضا کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے۔ ادا بول کر قضا مراد لے لیتے ہیں اور قضا بول کر ادا مراد لے لیتے ہیں۔ اور یہ مجاز کے طریقے پر ہے، یعنی ادا بول کر کیا مراد لینا؟ قضا، یہ مجازاً ہے۔ اسی طرح قضا بول کر ادا مجازاً مراد لے لی جاتی ہے۔ وَيُسْتَعْمَلُ أَحَدُهُمَا مَكَانَ الْآخَرِ اور استعمال کیا جاتا ہے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ پر مَجَازًا، مجازاً استعمال کیا جاتا ہے حَتَّى يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ یہاں تک کہ جائز ہے ادا قضا کی نیت کے ساتھ، وَبِالْعَكْسِ اور اس کا عکس، یعنی قضا جائز ہے کس نیت کے ساتھ؟ ادا کی نیت۔ أَيْ يُسْتَعْمَلُ كُلٌّ مِنَ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ مَكَانَ الْآخَرِ، استعمال کیا جاتا ہے ہر ایک کو ادا اور قضا میں سے دوسرے کی جگہ پر بِطَرِيقِ الْمَجَازِ مجاز کے طریقے پر حَتَّى يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ یہاں تک کہ جائز ہے ادا قضا کی نیت کے ساتھ، بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہے بھئی، نَوَيْتُ أَنْ أَقْضِيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ میں نیت کرتا ہوں کہ آج کے دن کی ظہر کی قضا کروں، آج کے دن کے ظہر کی قضا کرنے کی نیت کرتا ہوں بھئی۔ حالانکہ وہ کیا کر رہا ہے؟ ادا کر رہا ہے، تو قضا بول کر ادا۔

وَيَجُوزَ الْقَضَاءُ بِنِيَّةِ الْأَدَاءِ، اور حتیٰ کہ جائز ہے قضا کرنا بِنِيَّةِ الْأَدَاءِ کس نیت کے ساتھ؟ ادا کی نیت کے ساتھ، بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہے بھئی، نَوَيْتُ أَنْ أُؤَدِّيَ ظُهْرَ الْأَمْسِ، میں نیت کرتا ہوں ادا کرنے کی گزشتہ کل کی ظہر کی، میں گزشتہ کل کے ظہر کی ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں۔ حالانکہ گزشتہ کل کی ظہر جو ہے وہ ادا ہے یا قضا ہے؟ قضا، اور وہ کہہ رہا ہے أُؤَدِّيَ

میں کیا کرتا ہوں؟ ادا کرتا ہوں، تو یہاں ادا بول کر کیا مراد ہے؟ قضا۔ معلوم ہوا یہ دونوں ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں بھئی۔

وَاسْتِعْمَالُ الْقَضَاءِ فِي الْأَدَاءِ كَثِيرٌ اور یہ قضا کا استعمال ادا میں بہت زیادہ ہے، كَقَوْلِهِ تَعَالَى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ، پس جب ادا کر دی جائے نماز تو پھیل جاؤ زمین کے اندر۔ کیا معنیٰ؟ معنیٰ خود بتلا رہے ہیں: أَيْ إِذَا أُدِّيَتْ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ، جب ادا کر دی جائے جمعہ کی نماز۔ تو قُضِيَتْ کس معنیٰ میں ہے؟ أُدِّيَتْ، قضا بمعنیٰ ادا کے ہے، اور صَلَاة سے کون سی صلاۃ مراد ہے؟ صلاۃِ جمعہ مراد ہے۔ تو بھئی یہ قُضِيَتْ کو أُدِّيَتْ کے معنیٰ میں کیوں لیا؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تُقْضَى اس لیے کہ جمعہ کی تو قضا نہیں کی جاتی بھئی، جمعہ کی قضا نہیں۔ بس جمعہ رہ جائے تو پھر تو کیا کرنا پڑتا ہے؟ ظہر کی نماز پڑھی جاتی ہے، تو لیکن یہاں قُضِيَتْ کا لفظ آیا، معلوم ہوا قضا بول کر کیا مراد ہے؟ ادا بھئی۔

کہتے ہیں وَلِذَا اسی وجہ سے، کس وجہ سے؟ کہ قضا کا استعمال ادا میں کثیر ہے، اسی لیے ذَهَبَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ علامہ فخر الاسلام اس بات کی طرف گئے ہیں إِلَى أَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِي الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ جَمِيعًا کہ قضا جو ہے وہ عام ہے استعمال ہوتا ہے ادا کے اندر بھی اور قضا دونوں میں، لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ فَرَاغِ الذِّمَّةِ اس لیے کہ قضا کس سے عبارت ہے؟ ذمے کے فارغ ہونے سے، وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا اور ذمے کا فارغ ہونا یہ دونوں کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، فَكَانَ فِي مَعْنَى الْحَقِيقَةِ تو یہ کس معنیٰ میں ہوا؟ قضا جب بمعنیٰ ادا کے ہو تو یہ بھی کس معنیٰ میں ہوا؟ حقیقت کے معنیٰ میں ہوا، بِخِلَافِ الْأَدَاءِ بخلاف ادا کے، فَإِنَّهُ يُنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ اس لیے کہ ادا وہ خبر دیتی ہے شدتِ رعایت کی، اس میں کون سا معنیٰ ملحوظ ہے؟ شدتِ رعایت والا معنیٰ ملحوظ ہے یعنی خوب رعایت رکھی جائے، خوب احتیاط کی جائے، وَهُوَ لَيْسَ إِلَّا فِي الْأَدَاءِ اور یہ شدتِ رعایت والا معنیٰ نہیں ہے مگر صرف کس کے اندر؟ ادا کے اندر، تو لہٰذا ادا بولیں اور مراد کیا لیں؟ قضا مراد لیں، تو ادا میں تو ہے شدتِ رعایت اور قضا میں شدتِ رعایت نہیں ہے۔ لہٰذا لفظ اپنے ہی معنیٰ میں استعمال ہو رہا ہے یا غیر معنیٰ میں؟ غیر معنیٰ، معلوم ہوا اس صورت میں پھر یہ کیا ہے؟ مجاز ہے۔

كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ جیسے کہ شاعر کہتا ہے:

▪ متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل

الذِّئْبُ يَأْدُو لِلْغَزَالِ يَأْكُلُهُ

بھیڑیا جو ہے وہ دھوکہ دیتا ہے ہرن کو، غزال ہرن بھئی۔ بھیڑیا دھوکہ دیتا ہے ہرن کو، يَأْكُلُهُ، لِأَنْ يَأْكُلَهُ تاکہ اسے کیا کر لے؟ کھا لے، تو لام مقدر ہے بھئی، تاکہ اسے کھا لے۔ دیکھیے خود ترجمہ کر رہے ہیں: أَيْ يَخْتِلُهُ، خَتَلَ يَخْتِلُ کے معنیٰ ہوتے ہیں دھوکہ دینے کے، أَيْ يَخْتِلُهُ وَيَغْلِبُ عَلَيْهِ یعنی اسے دھوکہ دیتا ہے اور اس پر غالب آجاتا ہے۔ اسے دھوکہ دیتا ہے اور

اس پر غالب آجاتا ہے۔ تو دیکھو اس شعر کو بطورِ مثال کے ذکر کیا۔ بتلانا یہ ہے کہ ادا جو ہے، انہوں نے کیا کہا تھا ادا خبر دیتی، ادا کا لفظ بتلاتا ہے شدتِ رعایت، شدتِ رعایت کی خبر دیتا ہے، اس سے کیا بات سمجھ میں آتی ہے؟ کون سا معنیٰ سمجھ میں آتا ہے؟ شدتِ رعایت والا، جیسے یَأْدُو شعر کے اندر آیا ہے اور اس کا کیا معنیٰ ہے؟ دھوکہ دینا، اور دھوکے کے اندر بھی شدتِ رعایت رکھنا پڑتی ہے، بہت احتیاط کرنا پڑتی ہے پھر ہی وہ کامیاب ہوتا ہے ورنہ کامیاب نہیں ہوتا، تو معلوم ہوا، تو یَأْدُو آیا اور اسی سے ادا، یہ بھی اسی کی طرح ہے اس کا بھی یہی مادہ ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اس میں بھی کون سا معنیٰ آیا؟ شدتِ رعایت والا معنیٰ، اور شدتِ رعایت والا معنیٰ صرف ادا میں ہے قضا میں نہیں، لہٰذا ادا بمعنیٰ قضا کے ہو تو یہ حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے۔

وَأَمَّا إِذَا صَامَ شَعْبَانَ بِظَنِّ أَنَّهُ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا يَجُوزُ لِأَنَّهُ أَدَاءٌ قَبْلَ السَّبَبِ۔ یہ ایک سوال کا جواب بھئی۔ سوال اور اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے ابھی ہمیں بتایا کہ ادا کے اندر شدتِ رعایت ہوتی ہے، کیا ہوتی ہے؟ شدتِ رعایت ہوتی ہے، اب ایک شخص جو ہے رمضان سے پہلے والا مہینہ جو شعبان کا ہے، شعبان کے اندر ہی رمضان کے روزے رکھ لیتا ہے پورے مہینے کے اندر۔ اسے مہینوں کا پتہ نہیں، حساب میں غلطی ہو گئی، بتانے والا کوئی نہیں، اس نے سمجھا شاید یہی رمضان کا مہینہ ہے تو اس نے کیا کیا؟ پہلے ہی روزے رکھ لیے، تو وقت سے پہلے ہی کر لیا اس کام کو، تو شدتِ رعایت ہے یا نہیں اس کے اندر؟ شدت، خوب احتیاط کر لی، تو لہٰذا یہ روزے ہو جانے چاہئیں لیکن فقہاء کیا فرماتے ہیں؟ اس کے یہ روزے نہیں، یعنی رمضان کے یہ روزے نہیں ہوئے، رمضان کا فرض ادا نہیں ہوا۔ تو جواب دے رہے ہیں کہ بھئی ٹھیک ہے اس میں شدتِ رعایت تو آگئی لیکن ابھی تو رمضان کا مہینہ ہی نہیں آیا، اور رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب کیا ہے؟ رمضان کا مہینہ۔ تو نفسِ وجوب آئے تو اس کے بعد ادا بھی ہو سکتی ہے، نفسِ وجوب سے پہلے ادا تو جائز ہی نہیں۔ تو یہاں چونکہ ابھی رمضان کا مہینہ ہی نہیں آیا تو نفسِ وجوب نہیں آیا، جب نفسِ وجوب نہیں تو ادا بھی نہیں ہوئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

جی، وَأَمَّا إِذَا صَامَ شَعْبَانَ اور جب کسی نے روزے رکھے شعبان کے بِظَنِّ أَنَّهُ مِنْ رَمَضَانَ اس گمان کے ساتھ کہ یہ کس میں سے ہے؟ رمضان میں سے ہے، فَلَا يَجُوزُ تو یہ جائز نہیں ہے لِأَنَّهُ أَدَاءٌ قَبْلَ السَّبَبِ اس لیے کیونکہ یہ ادا، سبب سے پہلے ہی یہ ادا ہے، اور سبب سے پہلے تو ادا جائز نہیں۔

وَإِنْ صَامَ شَوَّالًا بِظَنِّ أَنَّهُ مِنْ رَمَضَانَ يَجُوزُ، لیکن اس کا عکس ہے بھئی۔ ایک شخص نے رمضان کے بعد مہینہ جو آیا شوال کا، اس میں روزے رکھ رہا ہے بھئی، وہ سمجھ رہا ہے یہ رمضان ہے، وہ کیا سمجھ رہا ہے؟ یہ رمضان ہے، اس نے رمضان کے وہ اس میں روزے، رمضان کے روزے رکھتا ہے، فقہاء فرماتے ہیں جائز ہے، یہ کیا ہے؟ جائز ہے۔ کہتے ہیں اس لیے نہیں یہ جائز کہ یہ قضا ہے بنیتِ ادا، وہ نیت تو کس کی کر رہا ہے؟ وہ تو کیا سمجھ رہا ہے یہ رمضان ہے، تو وہ تو روزے کی کیا کر رہا ہے اپنی طرف سے؟ ادا کر رہا ہے، لیکن دراصل یہ کیا ہے؟ قضا۔ کہتے ہیں نہیں، یہ اس وجہ سے نہیں ہے، بلکہ

اس کی نیت وہ لفظ بھی ادا کہہ رہا ہے اور نیت بھی کس چیز کی ہے؟ تو یہ ادا بنیتِ ادا ہی ہے، ہاں صرف غلطی اس کے گمان میں ہے اور اس قدر غلطی معاف ہے، اس قدر غلطی کیا ہے؟ معاف ہے۔ تو یہ قضا بنیتِ ادا نہیں ہے بلکہ ادا بنیتِ ادا ہے بھئی، ادا بنیتِ ادا۔ بھئی لفظ بھی کون سا بول رہا ہے؟ ادا، رمضان کا روزہ ادا کرتا ہوں اس کو تو گمان ہی یہی ہے کہ یہ رمضان ہے، تو وہ لفظ بھی کون سا بولتا ہے؟ ادا، اور نیت بھی کس چیز کی ہے؟ ادا۔ تو ادا کی نیت سے ادا ہے، صرف اس کے گمان میں غلطی ہے اور اس قدر غلطی کیا ہے؟ قابلِ معافی ہے، تو لہٰذا یہ روزے ہو جائیں گے مولانا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی، اور رمضان کی وجہ سے آپ جانتے ہیں نفسِ وجوب تو پہلے ہی آچکا ہے بھئی۔

کہتے ہیں وَإِنْ صَامَ شَوَّالًا بِظَنِّ أَنَّهُ مِنْ رَمَضَانَ اور اگر اس نے روزے رکھے شوال میں یہ گمان کرتے، اس گمان کی وجہ سے کہ یہ رمضان میں سے ہے، يَجُوزُ تو پھر یہ جائز ہے، لَا لِأَنَّهُ قَضَاءٌ بِنِيَّةِ الْأَدَاءِ اس وجہ سے نہیں کہ یہ قضا ہے ادا کی نیت کے ساتھ، بَلْ لِأَنَّهُ أَدَاءٌ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ، قَضَاء ہے آپ کے نسخوں میں بھئی؟ جی۔ ہاں، تو یہ قَضَاء بمعنیٰ أَدَاء کے ہے۔ بعض نسخوں میں کہتے ہیں أَدَاءٌ بِنِيَّةِ الْأَدَاءِ آیا ہے بھئی، وہ نسخہ، سمجھ میں آیا؟ تو أَدَاءٌ بِنِيَّةِ الْأَدَاءِ لفظ ہونا چاہیے، اور اگر قَضَاء بھی ہے تو کوئی حرج نہیں، یہ قَضَاء کس معنیٰ میں ہے؟ أَدَاء۔ بلکہ یہ لِأَنَّهُ أَدَاءٌ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ اس لیے کہ یہ ادا ہے ادا کی نیت کے ساتھ، وَإِنَّمَا الْخَطَأُ فِي ظَنِّهِ وَهُوَ مَعْفُوٌّ اور خطا صرف اس کے ظن میں ہے اور اس قدر غلطی کیا ہے قابلِ معافی ہے، یہ معاف ہے بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ کیا اشکال ہوا تھا؟ آپ نے کیا کہا کہ یہ جو ادا ہے یہ کس معنیٰ کی خبر دیتا ہے؟ شدتِ رعایت کی، لہٰذا ایک شخص اگر شعبان کے اندر رمضان کے روزے رکھ لیتا ہے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ کیا ہے؟ رمضان ہے، تو اس کے اندر تو شدتِ رعایت آگئی، پہلے سے ہی کیا ہو گئی تعمیلِ حکم ہو گئی لہٰذا یہ روزے ہونے چاہئیں لیکن فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ یہ روزے رمضان کے نہیں ہوئے۔ تو جواب دیا بھئی اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل ابھی نفسِ وجوب ہی نہیں آیا، نفسِ وجوب کس کے ذریعے آیا کرتا تھا؟ رمضان کے مہینے کے آنے کی وجہ سے اور رمضان کا مہینہ ان روزوں کا سبب تھا، تو ابھی سبب ہی نہیں تو جب سبب نہیں تو نفسِ وجوب نہیں، جب نفسِ وجوب نہیں تو پھر ادا بھی نہیں ہو سکتی۔ پھر دوسرا اس پر اشکال ہوا کہ ادا جیسے وقت سے پہلے نہیں صحیح، اسی طرح وقت کے بعد بھی نہیں صحیح، تو لہٰذا ایک شخص اگر شوال کے اندر کیا کرتا ہے؟ رمضان، گمان کرتا ہے شاید یہ رمضان ہے اور شوال کے اندر رمضان کے روزے رکھتا ہے تو فقہاء فرماتے ہیں یہ کیا ہو جائیں گے؟ صحیح ہو جائیں گے، حالانکہ ادا جیسے وقت سے پہلے نہیں تھی صحیح، وقت کے بعد بھی صحیح نہیں۔ کہتے ہیں ہاں یہ جائز ہو جائیں گے لیکن یہ اس لیے نہیں کہ یہ قضا ہے بنیتِ ادا، دراصل تو کیا ہے؟ قضا ہے، نیت اس کی کیا ہے؟ ادا، اس وجہ سے نہیں کہا کہ جائز ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ یہ ادا ہے بنیتِ ادا۔ وہ کر بھی کیا رہا ہے؟ ادا، لفظ بھی کیا بول رہا ہے؟ ادا، اور نیت بھی کس چیز کی ہے؟ ادا، صرف اس کے گمان میں کیا ہے؟ غلطی ہے، باقی نفسِ وجوب تو پہلے سے آچکا ہے تو لہٰذا صرف گمان میں غلطی ہے اور اس قدر غلطی قابلِ معافی ہے، لہٰذا یہ روزے کیا

ہو جائیں گے؟ ادا ہو جائیں گے بھئی۔

ثُمَّ إِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ أَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِي كَانَ سَبَبًا لِلْأَدَاءِ أَمْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى حِدَةٍ، فَبَيَّنَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ بِقَوْلِهِ۔ آگے یہ بیان کریں گے بھئی، بھئی ایک تو ہے ادا اور ایک ہے قضا۔ ادا کا سبب کیا ہے؟ امر ہے، کیا ہے وہ؟ نص ہے بھئی، کیا ہے؟ نص۔ تو کیا قضا کا سبب بھی وہی نص ہے یا اس کے لیے کوئی سببِ جدید چاہیے؟ تو یاد رکھیے ہمارے نزدیک جس نص کے ذریعے ادا آئی تھی اسی نص کے ذریعے کیا ہے؟ قضا بھی واجب ہے۔ صورت سمجھ میں؟ جس نص کے ذریعے ادا واجب ہوئی اسی کے ذریعے قضا واجب ہے، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں، قضا کے لیے سببِ جدید چاہیے بھئی۔ جس نص سے ادا ثابت ہوئی ہے اس کے لیے قضا ثابت نہیں، بلکہ اس کے لیے نصِ جدید چاہیے۔ اختلاف سمجھ میں آیا بھئی؟ بس یہی اب بیان کرنے لگے ہیں، دیکھیے بھئی۔ ثُمَّ إِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا، پھر جو ہے فقہاء کرام انہوں نے اختلاف کیا ہے فِيمَا بَيْنَهُمْ آپس میں کہ أَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِي كَانَ سَبَبًا لِلْأَدَاءِ کہ قضا کا سبب وہی ہے سبب جو کہ سبب تھا ادا کا، أَمْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى حِدَةٍ یا یہ کہ اس کے لیے ضروری ہے علیحدہ سبب کا ہونا؟ تو فَبَيَّنَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ بِقَوْلِهِ تو اس کو بیان کیا مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول کے ذریعے: وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِمَا يَجِبُ بِهِ الْأَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ۔ اور قضا جو ہے وہ واجب ہو گی اسی سبب کے ذریعے جس کے ذریعے کیا واجب ہوئی تھی؟ ادا واجب ہوئی تھی، عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ کس کے نزدیک؟ محققین کے نزدیک، خِلَافًا لِلْبَعْضِ بخلاف بعض علماء کے۔

أَيِ الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِي يَجِبُ بِهِ الْأَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ، یعنی کہ قضا جو ہے وہ واجب ہو گی اسی سبب کے ذریعے جس کے ذریعے ادا واجب ہوئی تھی محققین کے نزدیک، مِنْ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ، کون ہیں محققین؟ بتلا رہے ہیں مِنْ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ، یعنی کہ اکثر احناف بھئی، یعنی کہ اکثر احناف۔ خِلَافًا لِلْعِرَاقِيِّينَ مِنْ مَشَايِخِنَا، بخلاف جو عراق والے ہیں ہمارے مشائخ میں سے، وَعَامَّةِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ اور اکثر اصحابِ شافعی جو ہیں جی، ان کے لیے علیحدہ نص چاہیے بھئی۔ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ اس لیے کہ وہ کہتے ہیں لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيدٍ کہ ضروری ہے قضا کے لیے سببِ جدید کا ہونا، سِوَى سَبَبِ الْأَدَاءِ علاوہ سببِ ادا کے، سببِ ادا کے علاوہ قضا کے لیے سببِ جدید چاہیے۔ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا السَّبَبِ، اور مراد اس سبب کے ذریعے النَّصُّ الْمُوجِبُ لِلْأَدَاءِ وہ نص ہے جو واجب کرنے والی ہے ادا کو، لَا السَّبَبُ الْمَعْرُوفُ أَعْنِي الْوَقْتَ، نہ کہ وہ سبب جو معروف ہے یعنی کہ وقت۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ وہ کیا کہتے ہیں کہ قضا کے لیے کیا چاہیے؟ سببِ جدید چاہیے، سببِ جدید بھئی۔ اور سبب سے کیا مراد ہے؟ نص مراد ہے، وہ سبب نہیں جو مشہور ہے اور وہ یعنی کہ وقت مراد نہیں ہے بلکہ اس کے ذریعے کیا مراد ہے؟ نص چاہیے، الگ نص چاہیے۔

وَحَاصِلُ الْخِلَافِ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ عِنْدَنَا النَّصَّ الْمُوجِبَ لِلْأَدَاءِ، اور حاصلِ خلاف جو ہے وہ لوٹتا ہے اس بات کی طرف کہ ہمارے نزدیک وہ نص جو واجب کرنے والی ہے ادا کو، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى اور وہ اللہ کا یہ قول ہے مثلاً نماز کے مسئلے میں

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، نماز قائم کرو۔ اور اسی طرح وَقَوْلُهُ اللہ تعالیٰ کا یہ قول: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ، تمہارے اوپر روزے فرض کر دیے گئے۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ مولانا امر کے معنیٰ میں ہے، یہ کیا ہے کس معنیٰ میں ہے؟ وجوب کس کے ذریعے آیا کرتا ہے؟ امر کے ذریعے بھئی تو یہ بھی امر کے معنیٰ میں ہے، یعنی حکماً امر ہے۔ تو یہ کس کے لیے ہے مولانا نص؟ کس چیز کو واجب کرتی ہے؟ روزوں کو، اور پہلی نص کس کو واجب کر رہی تھی؟ نماز، تو ان کے ذریعے ادا واجب ہو رہی تھی۔ تو یہی نص جو ہے، وہ نص، ترجمہ پیچھے سے دیکھیں: ہمارے نزدیک وہ نص جو ادا کو واجب کرنے والی ہے، دَالٌّ بِعَيْنِهِ عَلَى وُجُوبِ الْقَضَاءِ، وہی نص بِعَيْنِهِ دلالت کرنے والی ہے وجوبِ قضا پر، لَا حَاجَةَ إِلَى نَصٍّ جَدِيدٍ يُوجِبُ الْقَضَاءَ، کوئی حاجت نہیں ہے کسی نصِ جدید، کوئی ایسی نصِ جدید، دیکھو يُوجِبُ، نکرہ اور فعل کے، نکرہ کے بعد کیا آیا؟ فعل آیا اور نکرہ کے بعد فعل آئے تو کیا بنتا ہے بھئی؟ اس کے لیے صفت بنتا ہے، تو لہٰذا یہ بھی کیا ہو صفت ہوئی ماقبل نص کے لیے۔ ایک پہلی صفت جَدِيد آئی، دوسری صفت کیا آئی؟ يُوجِبُ الْقَضَاءَ، تو نص سے پہلے ایسا کا لفظ لے آئیں، تو کوئی حاجت نہیں ہے کسی ایسی جدید نص کی يُوجِبُ الْقَضَاءَ جو کس کو واجب کرے؟ قضا کو واجب کرے۔

وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، اور وہ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے: مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا، جو شخص سو گیا نماز سے یا اسے بھول گیا، فَلْيُصَلِّهَا تو چاہیے کہ اس نماز کو پڑھ لے إِذَا ذَكَرَهَا جب اسے یاد آجائے فَإِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا اس لیے کہ یہی اس کا وقت ہے بھئی، یہی کیا ہے اس کا؟ وقت ہے بھئی۔ اور اسی طرح وَقَوْلُهُ تَعَالٰى اللہ تعالیٰ کا یہ قول: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، پس تم میں سے جو کوئی مریض ہوا یا سفر پر ہوا، فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ تو پھر شمار کرنا ہے دوسرے دنوں میں سے، یعنی پھر کچھ اور دن کیا کر لے؟ شمار، یعنی ان میں روزے رکھ لے۔ بھئی جو شخص کس میں تھا؟ جو مریض ہوا یا سفر میں ہوا، روزے نہ رکھ سکا تو پھر کیا کر لے؟ کچھ دن اور شمار کرے ان میں، جتنے روزے رہ گئے ہیں ان میں روزے پورے کر لے۔

سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو یہ ہے وہ نص مولانا، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں جی، کہ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ کے ذریعے ہوا وجوبِ ادا، اور وجوبِ قضا کے لیے نصِ جدید چاہیے، اور وہ نصِ جدیدیہ حضور علیہ السلام کا قول ہے مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا بھئی۔ اس کے ذریعے کیا واجب ہوئی؟ قضا واجب ہوئی، کیا واجب ہوئی؟ قضا واجب ہوئی فَلْيُصَلِّهَا چاہیے کہ ان کو پڑھ لے، تو یہ مولانا اس کے ذریعے وجوبِ قضا آیا۔ اور روزوں کے لیے بھئی ادا کس سے ثابت ہوئی تھی؟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ سے بھئی ادا واجب ہوئی تھی، اور قضا کس سے واجب ہوئی ہے؟ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ بھئی اس کے ذریعے قضا واجب ہوئی ہے۔ ہم کہتے ہیں نہیں بھئی، جس نص کے ذریعے کیا واجب ہوئی تھی؟ ادا، بعینہ اسی نص کے ذریعے کیا واجب ہو گی؟ قضا، قضا واجب ہو گی کسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ تو یہ جو ہے، یہ جو نص ہے مولانا، یہ نصِ جدید قضا کو واجب نہیں کر رہی، بَلْ إِنَّمَا وَرَدَ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى بلکہ یہ تو وارد

ہوئی ہے اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے، اس بات کی یاد دہانی کروانے کے لیے عَلَى أَنَّ الْأَدَاءَ بَاقٍ فِي ذِمَّتِكُمْ کہ وہ ادا جو ہے باقی ہے تمہارے ذمے میں، یہ حدیث اور یہ نصِ جدید ہے یہ صرف کیا کروا رہی ہے؟ اس سے قضا واجب نہیں ہو رہی، قضا تو اسی نص سے واجب ہوئی ہے، ہاں اس حدیث نے آکر کیا کیا؟ اس نص نے آکر یاد دہانی کروا دی کہ دیکھو وہ جو ادا تمہارے ذمے میں باقی تھی، وہ ابھی بھی کیا ہے؟ باقی ہے اسے ادا کر لو۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ اس نے صرف یاد دہانی کروائی ہے بھئی۔

بس تو کہتے ہیں إِنَّمَا وَرَدَ لِلتَّنْبِيهِ یہ تو وارد ہوئی ہے صرف یہ یاد دہانی کروانے کے لیے عَلَى اس بات پر کہ أَنَّ الْأَدَاءَ بَاقٍ فِي ذِمَّتِكُمْ کہ ادا جو ہے وہ باقی ہے تمہارے ذمے میں بِالنَّصَّيْنِ السَّابِقَيْنِ انہی دو سابقہ نصوں کی وجہ سے لَمْ يَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ، وہ رہ جانے کی وجہ سے ساقط نہیں، وہ ادا رہ جانے کی وجہ سے ساقط ابھی نہیں ہوئی، ابھی بھی تمہارے ذمہ میں باقی ہے۔ فَوَات بھئی فَوَات فا کے فتحہ کے ساتھ مصدر ہے بھئی، فوت ہو جانا، رہ جانا کسی چیز کا بھئی۔ جی، ترجمہ سمجھ میں آرہا ہے؟ تو یہ صرف یہ یاد دہانی کروانے کے لیے کہ وہ ادا ابھی بھی تمہارے ذمے میں باقی ہے، کون سی ادا جو کس کے ذریعے آئی تھی؟ سابقہ دو نص کے ذریعے آئی تھی، لَمْ يَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ وہ فوت ہو جانے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوئی۔

لِأَنَّ بَقَاءَ الصَّلَاةِ، یاد رکھیے آپ نے پڑھا کہ مامور بہ کا مستحق کون ہے؟ آمر ہے، حکم دینے والا، مامور بہ کا مستحق کون ہے؟ آمر ہے جس نے حکم دیا ہے، اور یہاں آمر کون ہے؟ بات شریعت کی چل رہی ہے تو حکم کس کی طرف سے ہے دراصل؟ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔ معلوم ہوا یہ مامور بہ کس کا حق ہے؟ اللہ کا حق ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ یہ اللہ کا حق ہے۔ اور حق جو ہے ذمے سے ساقط ہوتا ہے، ختم ہوتا ہے تین صورتوں میں بس۔ ایک صورت تو یہ کہ آپ اس کو ادا کر دیں، تو کیا ہو جائے گا؟ ختم ہو جائے گا، آپ کے ذمے سے ہٹ گیا بھئی۔ دوسری صورت یہ کہ آپ اس کے ادا کرنے سے عاجز آجائیں، پھر بھی یہ کیا ہو جائے گا؟ ختم ہو جائے گا۔ تیسری صورت یہ کہ وہ جو آمر ہے یعنی اللہ تعالیٰ اس حق کو معاف فرما دیں۔ کتنی صورتیں ہوئیں ذمے سے حق کے ختم ہونے کی؟ تین صورتیں: یا تو اس کو کیا کر دو؟ ادا کر دو، یا انسان اس کے کرنے سے کیا آجائے؟ عاجز آجائے، یا تیسری صورت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو کیا کر دیں؟ معاف فرما دیں۔ تو یہاں پر بھئی ادا اس نے کیا؟ بھئی ظہر کا وقت آیا، اس پر ظہر کی نماز واجب ہو گئی، اس نے فرض کرو نہیں ادا کیا، تو ادا پائی گئی؟ ادا تو نہیں ہوئی، تو حق اس کے ذمے سے اترا ہے؟ نہیں۔ اچھا، دوسری کیا؟ اللہ تعالیٰ معاف فرما دیں، کیا اللہ تعالیٰ نے معاف فرما دیا ہے؟ کوئی دلیل ہے اس پر؟ کوئی دلیل نہیں ہے کہ اللہ نے معاف فرما دیا ہو۔ تیسری کیا صورت تھی کہ وہ اس کے ادا کرنے سے عاجز آجائے، اب آپ بتائیے یہ شخص اس کے ادا کرنے سے عاجز ہوا ہے؟ ادا کرنے سے عاجز بھی نہیں ہے، یہ قادر ہے ابھی بھی کیا کر سکتا ہے اس کو؟ اس کی قضا کر سکتا ہے بھئی۔

سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو دیکھیے بھئی یہ اگلے ترجمے سے اس کا چونکہ تعلق بنتا تھا اس لیے میں نے سمجھایا آپ کو۔ دوبارہ

دیکھیے، کہتے ہیں بَلْ إِنَّمَا وَرَدَ لِلتَّنْبِيهِ، یہ نص تو وارد ہوئی ہے صرف یاد دہانی کروانے کے لیے عَلَى أَنَّ الْأَدَاءَ بَاقٍ فِي ذِمَّتِكُمْ بِالنَّصَّيْنِ السَّابِقَيْنِ اس بات پر یاد دہانی کروانے کے لیے کہ ادا جو ہے وہ تمہارے ذمے میں باقی ہے، وہ ادا جو کس کی وجہ سے آئی تھی؟ سابقہ دو نصوں کی وجہ سے آئی تھی، تو وہ تمہارے ذمے میں باقی ہے، لَمْ يَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ وہ فوت ہو جانے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوئی، ساقط نہیں ہوئی۔ کیوں؟ لِأَنَّ بَقَاءَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فِي نَفْسِهِ لِلْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهِ، وَسُقُوطَ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا إِلَى مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ عَنْهُ أَمْرٌ مَعْقُولٌ۔ یہ أَمْرٌ مَعْقُولٌ خبر ہے أَنَّ کی، لِأَنَّ جو آیا تھا لِأَنَّ بَقَاءَ الصَّلَاةِ، یہ اس کی کیا ہے؟ خبر ہے۔

لِأَنَّ بَقَاءَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فِي نَفْسِهِ اس لیے کہ نماز اور روزے کا فِي نَفْسِهِ باقی رہنا، یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے باقی رہنا۔ بھئی وصف کے اعتبار سے تو باقی نہیں، وصف تو یہ تھا کہ ان کو اسی وقت کے اندر ادا کیا جائے لیکن وہ وقت کیا ہو چکا؟ اس وقت میں ادا کیا نہیں۔ تو روزہ اور نماز کا باقی رہنا اپنی ذات کے اعتبار سے، وصف کے اعتبار سے تو نہیں لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے ان کا باقی رہنا لِلْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهِ اپنی طرف سے اس کے مثل پر قدرت کی وجہ سے۔ انسان ابھی بھی کیا ہے؟ اپنی طرف سے اس کے مثل پر کیا ہے؟ قادر ہے، اس کی قضا کر سکتا ہے۔ بات سمجھ میں آئی؟ اب پھر ترجمہ سنو: اس لیے کہ نماز اور روزے کا فِي نَفْسِهِ باقی رہنا اس وجہ سے کہ وہ شخص جو ہے اپنی طرف سے اس کے مثل پر قادر ہے، اس وجہ سے کہ انسان اپنی طرف سے... ہاں، تو اپنی طرف سے اس کے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے روزے اور نماز کا فِي نَفْسِهِ باقی رہنا، وَسُقُوطَ فَضْلِ الْوَقْتِ، بھئی دیکھو اس وقت کے اندر اس نے جب ادا نہیں کیا تو ٹھیک ہے وقت کی فضیلت تو نہ رہی، وقت کی جو فضیلت والا وقت تھا وہ تو کیا ہو گیا؟ فوت ہو گیا۔ اور اس کا مثل ممکن نہیں ہے، اب اس فضیلت کو دوبارہ حاصل کیا جا سکتا ہے بھئی؟ ایک مرتبہ نماز کا وقت نکل گیا تو اب اس، جو وقت کی فضیلت تھی وہ کیا ہو گئی؟ ختم ہو گئی۔ اب اس فضیلت کا کوئی مثل نہیں ہے، اس کا کوئی ضمان نہیں ہے بھئی، انسان اس کا مثل اور ضمان دینے سے کیا ہے؟ عاجز ہے۔ کوئی مثل جب ہے ہی نہیں تو مثل کہاں سے دے بھئی؟ تو اس کے مثل سے کیا ہو گیا؟ عاجز ہو گیا۔

اچھا، تو وَسُقُوطَ فَضْلِ الْوَقْتِ اور وقت کی فضیلت کا ساقط ہو جانا لَا إِلَى مِثْلٍ وَضَمَانٍ بغیر کسی مثل اور ضمان کے، وقت کی فضیلت کا ساقط ہو جانا بغیر کسی مثل اور ضمان کے لِلْعَجْزِ عَنْهُ بوجہ اس سے عاجز ہو جانے کے، یعنی اس فضیلتِ وقت سے عاجز ہو جانے کی وجہ سے۔ یہ دونوں چیزیں أَمْرٌ مَعْقُولٌ، یہ کیا ہے؟ امرِ معقول، کون سی دو چیزیں بھئی؟ ایک یہ روزے اور نماز کا باقی رہنا اپنی ذات کے اعتبار سے، اور دوسرا وقت کی فضیلت کا ساقط ہو جانا بغیر مثل اور بغیر ضمان کے، یہ کیا ہے؟ امرِ معقول۔ روزہ اور نماز جو ہیں اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہیں؟ ان کا باقی رہنا کس وجہ سے باقی رہنا؟ کیونکہ انسان ان کے، اپنی طرف سے اس کا مثل ادا کرنے پر قادر ہے۔ اور فضیلتِ وقت کا ساقط ہو جانا بغیر مثل اور ضمان کے، یہ کس لیے ہے؟ کیونکہ انسان اس فضیلتِ وقت کے مثل دینے سے عاجز ہے کیونکہ اس کا مثل ہی کوئی نہیں

ہے۔ تو یہ جو بقائے صلاۃ و صوم ہے اور یہ جو سقوطِ وقت کی فضیلت کا ساقط ہو جانا یہ کیا ہے؟ ایک امرِ معقول، یعنی وقت کی فضیلت تو نہ رہی، اب وقت تو وہ والا باقی نہ رہا، لیکن چلو وقت کا کوئی مثل بھی نہیں، ضمان بھی نہیں، مثل اور ضمان نہیں آئے گا کیونکہ انسان اس کے مثل سے کیا ہے؟ عاجز ہے اس کے مثل سے۔ لیکن روزے اور نماز کا باقی رہنا اپنی ذات کے اعتبار سے، روزہ اور نماز کیا ہونے چاہئیں؟ اپنی ذات کے اعتبار سے باقی ہیں، کیوں باقی ہیں؟ کیونکہ انسان ان کا مثل اپنی طرف سے ادا کرنے پر قادر ہے۔ اور وقت کی فضیلت فوت ہو گئی اس کا کوئی مثل نہیں، انسان اس کا مثل ادا کرنے سے عاجز ہے۔ تو یہ روزے اور نماز کا اپنی ذات کے اعتبار سے باقی رہنا اور وقت کی فضیلت کا فوت ہو جانا بغیر کسی مثل کے، یہ کیا ہے؟ ایک امرِ معقول ہے، امرِ معقول یعنی عقل میں آنے والی بات ہے، کیا ہے عقل میں آنے والی بات؟ بھئی دیکھو نماز، اللہ کا حکم آیا نماز ادا کرو، ظہر کا وقت مثلاً، نماز ادا کرو، اس شخص نے ظہر کی نماز ادا نہیں کی۔ جب ظہر کی نماز اس وقت میں ادا نہیں کی تو وقت کی فضیلت تو ختم ہو گئی، اب انسان اس کا مثل دینے پر قادر ہی نہیں، لہٰذا وقت کی فضیلت تو ہاتھ سے جاتی رہی، لیکن فی نفسہ روزے اور نماز کی مثل پر تو انسان کیا ہے؟ اس پر تو کیا ہے انسان؟ قادر ہے، لہٰذا یہ کیا ہوں؟ اس کے ذمے باقی ہیں، اس کے ذمے کیا ہیں؟ باقی ہیں، لہٰذا اس کو کیا کرنا چاہیے؟ ادا کرنا چاہیے۔ معلوم ہوا قضا کا پتہ کس سے چلا؟ قضا کا وجوب کس سے آیا؟ اس نئی نص سے آیا یا اسی أَقِيمُوا الصَّلَاةَ اور كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ سے بات چلی تھی؟ اسی سے آیا بھئی۔ اسی سے، بھئی دیکھو ان کی وجہ سے کیا آئی تھی، دوبارہ سنو بھئی خلاصہ: ان دونوں نصوں کی وجہ سے کیا آئی تھی؟ ادا آئی تھی، اور ادا اس وقت کے اندر اس نے نہیں کیا، ٹھیک ہے؟ جب ادا نہیں کیا تو وہاں دو چیزیں تھیں، ایک تو وہ نماز یا روزہ ادا کرتا اور ساتھ ساتھ کیا ہوتی؟ وقت کی فضیلت۔ تو اب نماز اور روزہ ان کا تو مثل ابھی بھی دے سکتا ہے بھئی، یہ اس کے ذمے ابھی بھی کیا ہیں؟ باقی ہیں، لیکن وقت کی فضیلت فوت ہو گئی اس کا مثل دینے پر انسان قادر نہیں۔ تو لہٰذا جب نماز اور روزے، نفسِ نماز اور روزے پر تو قادر ہے لہٰذا اس کو کیا کرے؟ ادا کرے۔ اور یہ نماز اور روزہ کس کی وجہ سے آئے تھے؟ اسی نص کی وجہ سے، وہی نماز اور روزہ کیا ہیں؟ باقی ہیں، تو یہ قضا بھی کس کے ذریعے آرہی ہے؟ اسی نص کے ذریعے آرہی ہے، وہی جو ادا جو تھی وہ کیا ہے ابھی بھی ذمہ میں باقی ہے، کسی نئی نص کے ذریعے یہ قضا واجب نہیں ہو رہی بھئی۔ بات بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ مشکل ہو گئی؟

لِأَنَّ بَقَاءَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فِي، ترجمہ دیکھنا بھئی: لِأَنَّ بَقَاءَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فِي نَفْسِهِ لِلْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهِ، اس لیے کہ نماز اور روزے کا فِي نَفْسِهِ باقی رہنا اپنی طرف سے اس کے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے، اور فضیلتِ وقت کا فوت ہو جانا بغیر مِثل اور بغیر ضمان کے اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے، أَمْرٌ مَعْقُولٌ، یہ کیا ہے؟ ایک امرِ معقول ہے، یعنی عقل میں آنے والی بات ہے۔ اچھا، تو یہ أَمْرٌ مَعْقُولٌ فِي نَفْسِهِ یہ فِي نَفْسِهِ ایک امرِ معقول ہے، فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَضَاءِ إِلَى مَا لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ، تو ہم نے متعدی کر دیا قضا کے حکم کو ان کی طرف جن کے اندر نص وارد نہیں ہوئی، وَهُوَ الْمَنْذُورُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالِاعْتِكَافِ، اور وہ جن کی منت مانی گئی ہو نماز، روزے اور اعتکاف میں سے، وہ منذور جن کی کیا مانی گئی

ہو؟ منت مانی گئی ہو بھئی، منت مانی گئی ہو۔

بھئی دیکھیے منت کے بارے میں قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ، بھئی چاہیے کہ وہ پورا کریں اپنی منتوں کو، امر آیا مولانا اور امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے، معلوم ہوا منت کا پورا کرنا واجب ہے، واجب ہے بھئی۔ اب دیکھیے منت کا وجوب کس سے آرہا ہے؟ وجوبِ ادا کس سے آئی؟ امر کے ذریعے، کس کے ذریعے؟ امر کے ذریعے۔ تو ایک شخص نے مثلاً منت مانی کہ اگر میرا یہ کام ہو گیا تو میں اتنے نفل پڑھوں گا، یا میں اتنے روزے رکھوں گا، یا میں اتنے دن کا اعتکاف کروں گا، تو وہ کام ہو جائے، تو اس پر یہ روزے کیا ہوئے؟ یہ اعتکاف کیا ہوا؟ واجب، یہ نماز کیا ہوئی؟ یہ اس پر واجب ہو گئی، یہ کیا ہو گئی اس پر؟ واجب ہو گئی۔ اب وہ کسی وجہ سے اس وقت بیمار ہو گیا یا اس کو جنون لاحق ہوا، کوئی عذر لاحق ہوا، وہ اس وقت میں وہ منت والی نماز، روزے یا اعتکاف نہ کر سکا، تو اب بعد میں ان کی قضا کرے گا کیونکہ یہ واجب چیز تھی، بعد میں اس کی کیا ضروری ہے؟ قضا۔ تو اب ان کی جو قضا واجب ہوئی ہے کس کے ذریعے ہوئی ہے؟ ہمارے نزدیک تو اسی نص کے ذریعے، وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ، ادا کس کے ذریعے واجب ہے؟ اسی کے ذریعے، تو قضا بھی اسی کے ذریعے واجب ہے، قضا بھی اسی کے ذریعے واجب ہے۔

تو جو نماز اور روزہ ہیں، نماز اور روزہ ہیں، ان کے بارے میں نصِ جدید آئی تھی، کیا آئی تھی؟ نصِ جدید، اور ہم نے ثابت کر دیا کہ ان کے اندر بھی قضا کا وجوب کس کے ذریعے ہوا ہے؟ نصِ جدید کے ذریعے نہیں ہوا بلکہ کس کے ذریعے ہوا ہے؟ اسی نصِ اول کے ذریعے ہوا ہے، تو وہ چیزیں جن کے بارے میں نصِ جدید آئی تھی ان کے اندر قضا کا سبب کیا ہے؟ وہی نصِ اول ہے، تو جن کے بارے میں نصِ جدید نہیں آئی ان کے اندر بھی قضا کا سبب کیا ہو گا؟ وہی نصِ اول ہو گی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں یہ ایک امرِ معقول ہے فِي نَفْسِهِ، جب یہ بات پتہ لگ گئی یہ امرِ معقول ہے بھئی، نماز کو باقی رہنا چاہیے کیونکہ انسان اس کے مثل ادا کرنے پر قادر ہے۔ ہاں، وقت کی فضیلت فوت ہو گئی تو اس میں ضمان نہیں کیونکہ انسان اس کا مثل دینے سے عاجز ہے۔ تو نماز اور روزہ کیا ہونے چاہئیں ذمے کے اندر؟ باقی، کیوں باقی ہونے چاہئیں؟ کیونکہ انسان اس کا مثل دینے پر قادر ہے، تو یہ ایک امرِ معقول ہے یا امرِ معقول نہیں ہے بھئی؟ عقل میں آنے والی بات ہے۔ اور تو لہٰذا جب یہ امرِ معقول ہے، فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَضَاءِ إِلَى مَا لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ، تو ہم نے متعدی کر دیا قضا کے حکم کو اس چیز کی طرف جس کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی تھی، اور یہ متعدی کرنا صحیح ہے اس لیے کہ ہم نے یہ بتا دیا کہ نماز کا ذمے میں باقی رہنا کیونکہ انسان اس کا مثل ادا کرنے پر قادر ہے، یہ امرِ معقول ہے، اور امرِ معقول کے اندر اس کو متعدی کرنا ایک جگہ سے دوسری جگہ صحیح ہے۔ بھئی ایک بات عقل میں آنے والی ہے، ایک وجہ اور علت عقل میں آنے والی ہے، تو اسی کے اندر ہم کیا کریں گے حکم ایک جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ لگائیں گے کہ یہ بھی اسی کے مثل ہے لہٰذا یہاں بھی

وہی حکم لگنا چاہیے۔ اگر ایک چیز عقل میں آنے والی نہیں ہے تو پھر اس کو متعدی کیسے کر سکتے ہیں بھئی؟ سمجھ میں آیا؟ تو یہ بات عقل میں آنے والی ہے کہ بھئی فِي نَفْسِهِ نماز اور روزہ کیا ہونے چاہئیں، وہ نماز اور روزہ جو ادا جن کی ادا کیا ہو چکی تھی، گزشتہ اول نص کی وجہ سے جن کی ادا کیا ہو چکی تھی؟ واجب ہو چکی تھی، ان کی قضا کیا ہونی چاہیے ذمے کے اندر ہونی چاہیے کیونکہ انسان کیا ہے اس کا مثل ادا کرنے پر قادر ہے، قادر ہے۔ تو ہم نے اس کو حکم کو قضا کے حکم کو متعدی کر دیا إِلَى مَا اس چیز کی طرف لَمْ يَرِدْ فِيهِ نَصٌّ جس کے اندر نص نہیں آئی بھئی، اور وہ کیا ہے؟ وَهُوَ الْمَنْذُورُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالِاعْتِكَافِ۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ دوبارہ سنو: وہ چیزیں جن کے اندر نصِ جدید آئی تھی ان میں قضا کا وجوب کس سے آیا تھا؟ نصِ اول سے، تو جن چیزوں کے اندر نصِ جدید نہیں آئی ان میں بھی قضا کا وجوب کس سے آئے گا؟ اسی نصِ اول سے آئے گا بھئی۔ ٹھیک ہے بھئی؟ اچھا یہاں تک اب بات آپ کو سمجھ میں آگئی بھئی، اب پھر ذرا خلاصہ سن لو تاکہ دلیل واضح ہو جائے، دلیل کس لیے انہوں نے ثابت کیا کہ اسی نص کے ذریعے کیا ہے قضا کا وجوب بھی آیا ہے، نصِ جدید کے ذریعے نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ادا کا وجوب تو آیا کس کے ذریعے؟ نصِ اول أَقِيمُوا الصَّلَاةَ کے ذریعے اور كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ کے ذریعے، اور قضا کا وجوب اس کے لیے کہتے ہیں نصِ جدید ضروری ہے، اور وہ نماز کے لیے وہ حدیث ذکر کی، اور روزے کے لیے فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا آیت ذکر کر دی، یہ کیا ہے نصِ جدید، اس کے ذریعے کیا پتہ چل رہا ہے کہ قضا بھی واجب ہے۔ ہمارے نزدیک وہی پہلی نص جو ہے، وہ اس سے جیسے وجوبِ ادا آیا، اسی طرح اس سے کیا آئے گا؟ وجوبِ قضا بھی آئے گا، اور یہ جو آپ نے نص ذکر کی یہ صرف یاددہانی کے لیے ہے، یہ بتلانے کے لیے بھئی کہ وہ جو تمہارے ذمے پہلی ادا واجب ہوئی تھی پہلی نص کی وجہ سے، وہ اب بھی کیا ہے تمہارے ذمے میں باقی ہے، ساقط نہیں ہوئی، ساقط نہیں ہوئی۔ کیوں نہیں ساقط ہوئی؟ کیونکہ انسان اس کا مثل ادا کرنے پر قادر ہے، اور ہاں صرف وقت کی فضیلت فوت ہو گئی ہے اور اس میں ضمان نہیں آئے گا بھئی کیونکہ اس کا مثل انسان ادا کرنے پر قادر، اس کے مثل لانے پر انسان قادر ہی نہیں۔ تو پہلی نص کے ذریعے کیا آیا؟ وجوبِ ادا، اگلی نصوں نے صرف یہ بتایا، جب کہ تم نے ادا نہیں کی تو وہ ادا ابھی بھی کیا ہے تمہارے ذمے میں باقی ہے، اور ادا کا ذمے میں باقی رہنا یہ ایک امرِ معقول ہے بھئی عقل میں آنے والی بات ہے کہ ایک حق جب ادا نہیں کیا تو وہ کیا ہونا چاہیے انسان کے ذمے میں باقی رہنا چاہیے، اس لیے کیونکہ حق تو ساقط ہوتا ہے تین وجہ سے، تین وجوہ میں سے کوئی ایک وجہ پائی جائے، پہلی وجہ کیا ہے کہ وہ اس کو ادا کر دے، ادا نہیں پائی گئی، دوسری کہ اس کے ادا کرنے سے عاجز آ جائے، لیکن یہ اس کے ادا کرنے سے عاجز ہے اس کا مثل؟ بلکہ ابھی بھی کیا کر سکتا ہے اس کا مثل ادا کر سکتا ہے، اور تیسری کیا صورت تھی کہ اللہ تعالیٰ معاف فرما دیں، اور یہاں اللہ کی طرف سے معاف کرنے پر بھی کوئی دلیل نہیں۔ تو لہٰذا ابھی انسان عاجز بھی نہیں آیا اس کا مثل ادا کرنے پر قادر ہے، لہٰذا ابھی بھی اس کے ذمے کیا ہے وہ قضا باقی ہے، تو وہ قضا اسی نص کے ذریعے ہے یا کسی اور نص کے ذریعے؟ اسی

نص کے ذریعے، وہی ادا دراصل ذمے میں باقی ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟

تو یہ امرِ معقول ہوا، عقل میں آنے والی بات ہے کہ جو چیز ابھی ادا نہیں کی وہ ذمے میں باقی رہنی چاہیے۔ جب یہاں سے یہ پتہ چل گیا، تو منت کے مسئلے میں بھی پتہ چل گیا کہ وہاں بھی اسی نص کے ذریعے قضا ثابت ہوگی بھئی، تو ہم نے اس حکم کو متعدی کر دیا، وہاں بھی قضا کس کے ذریعے آئی؟ اسی نصِ اول کے ذریعے آئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اس پر اشکال ہوتا ہے: یہ تو بھئی آپ نے قیاس کے ذریعے کیا کیا؟ بھئی منت کے اندر ادا کس سے آئی تھی؟ نصِ اول، نص کے ذریعے وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ اس کے ذریعے کیا آئی؟ ادا، اور قضا کس کے ذریعے آئی؟ آپ نے قیاس کیا کہ دیکھو بھئی نماز اور روزے کے مثل پر انسان قادر ہے اس لیے وہ ذمے میں ابھی بھی باقی ہے، لہٰذا اس میں بھی کیا ہے انسان اس کے مثل پر قادر ہے یہاں بھی کیا کرے؟ تو آپ نے اس کو کس پر قیاس کیا؟ نماز اور روزے پر بھئی، کہ جیسے وہاں پر نصِ اول کیا بن رہی تھی؟ قضا کے وجوب کا، قضا کا وجوب کس سے آرہا تھا؟ نصِ اول سے، لہٰذا یہاں بھی قضا کا وجوب کس سے آئے گا؟ نصِ اول، اسی نص سے آئے گا وہ جو ایک ہی نص آئی ہے، تو قیاس کیا یا نہیں کیا آپ نے؟ تو گویا آپ نے، تو یہاں پر گویا قضا کا سبب قیاس بن گیا۔ اشکال سمجھ میں آیا؟ دوبارہ سمجھو بھئی۔ بھئی جو پہلے نماز اور روزے کی بات تھی، نماز اور روزے میں ہم نے یہ، ان میں نصِ جدید آئی تھی بھئی، ان میں ہم نے ثابت کر دیا کہ وہ نصِ جدید سبب نہیں ہے بلکہ وہی نصِ اول کیا ہے قضا کے وجوب کا سبب، تو وہ چیزیں جن کے بارے میں نصِ جدید نہیں آئی تھی ان میں بھی کیا ہے قضا کا سبب وہی نصِ اول ہے، اور کس طرح پتہ لگا کہ وہی سببِ اول ہے؟ ہم نے قیاس کیا، کیا کیا؟ قیاس کیا۔ کس طرح قیاس کیا؟ کہ بھئی ان کے بارے میں نص آئی تھی، ہمیں یاددہانی کروائی گئی کہ وہ چیز ابھی بھی تمہارے ذمے باقی ہے تم نے ادا نہیں کی اس کو کیا کرو؟ ادا یعنی اس کی قضا کرو، نصوں نے ہمیں یہ آکر یاددہانی کروا دی بھئی، کیا کروا دی؟ یاددہانی کروا دی۔ اچھا، تو ان دو نصوں نے ہمیں صرف کیا کروائی؟ یاددہانی کروائی کہ وہ جو تمہارے اوپر ادا واجب ہوئی تھی وہ ابھی بھی کیا ہے تمہارے ذمے میں باقی ہے، لہٰذا اس کی قضا کرو، کیا کرو؟ قضا کرو۔ باقی جو قضا واجب ہوئی ہے وہ اسی نصِ اول کے ذریعے واجب ہوئی ہے، اس لیے کیونکہ یہ ایک عقلی بات ہے کہ یہاں کیا آئی؟ ادا، کیا واجب ہوئی ہے؟ ادا، یہ کس کا حق ہے؟ اللہ کا حق ہے بھئی، اور حق کے ذمے سے ساقط ہونے کی کتنی صورتیں ہیں؟ تین صورتیں، ان تین صورتوں میں سے کوئی بھی نہیں، معلوم ہوا یہ ذمے سے ابھی بھی ساقط نہیں ہوا، ابھی بھی باقی ہے کیونکہ انسان اس کا مثل ادا کرنے پر قادر ہے۔ جب یہاں یہ بات ثابت ہو گئی، ان چیزوں کے اندر جن کے بارے میں نصِ جدید آئی تھی، ان میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہاں پر قضا کس کے ذریعے واجب ہو رہی ہے؟ نصِ اول کے ذریعے واجب ہو رہی ہے، تو اسی پر ہم نے قیاس کر لیا منت کو بھی جس کے بارے میں نصِ جدید نہیں آئی، کہ اس میں بھی قضا کیا ہوگی؟ اسی نصِ اول کے ذریعے کیا ہوگی؟ واجب ہوگی۔ قیاس سمجھ میں آیا بھئی؟ تو قیاس کیا، تو اشکال ہوتا ہے یہ تو آپ نے کس کے ذریعے قضا واجب کی ہے منت

میں؟ قیاس کے ذریعے واجب کی ہے، تو دیکھو منت کے اندر ادا آئی نص کے ذریعے اور قضا کس کے ذریعے آئی؟ قیاس کے ذریعے آئی، تو جواب دیتے ہیں کہ بھئی ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ قیاس مظہرِ حکم ہے، مثبتِ حکم نہیں ہے، قیاس نے صرف ظاہر کیا کہ صرف کیا کیا اس حکم کو ظاہر کیا ہے، ثابت نہیں، ہاں حکم اسی نص کے ذریعے ثابت ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَصٍّ جَدِيدٍ قضا کے لیے ضروری ہے نصِ جدید کا ہونا، ایسی نصِ جدید مُوجِبٍ لَهُ جو کیا کرنے والی ہو؟ اس کو واجب کرنے والی ہو، سِوَى نَصِّ الْأَدَاءِ علاوہ نصِ ادا کی نص کے علاوہ ایک اور نصِ جدید کا ہونا ضروری ہے جو اس قضا کو واجب کرے۔ فَقَضَاءُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ عِنْدَهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، تو لہٰذا نماز اور روزے کی قضا ان کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ حضور علیہ السلام کے اس قول کے ذریعے ہوگی کہ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ جو شخص سو گیا نماز سے أَوْ نَسِيَهَا یا بھول گیا اسے فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا پس اسے چاہیے کہ اسے پڑھ لے جب اسے یاد آجائے فَإِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا اس لیے کہ یہ اس نماز کا، یہی اس نماز کا وقت ہے، وَقَوْلِهِ تَعَالٰى بھئی اور اللہ کا یہ قول وَقَوْلِهِ تَعَالٰى پچھلے بِقَوْلِهِ پر عطف ہے بھئی، اور اللہ کا یہ قول: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ پس تم میں سے جو کوئی مریض ہے یا سفر پر ہے تو وہ چند دن، فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ تو اس پر کیا ہے شمار کرنا ہے چند اور دنوں کا یعنی چند اور دنوں کے اندر وہ شمار کر کے روزے رکھے، یہ نصِ جدید ہے کس کے بارے میں؟ نماز اور روزے کے بارے میں۔

وَمَا لَمْ يَرِدِ النَّصُّ فِيهِ اور جس کے اندر نص وارد نہیں ہوئی إِنَّمَا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّفْوِيتِ وہاں پر قضا ثابت ہوگی تفویت کی وجہ سے، الَّذِي يَقُومُ مَقَامَ نَصِّ الْقَضَاءِ وہ تفویت جو قائم مقام ہوگی کس کی؟ قضا کی نص کے۔ بھئی ان کے لیے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی وجوبِ ادا کے لیے نص جیسے آئی تھی اسی طرح وجوبِ قضا کے لیے بھی کیا چاہیے؟ نصِ جدید چاہیے، تو جن کے بارے میں نصِ جدید آئی ہے وہ تو ٹھیک، جن کے بارے میں نصِ جدید نہیں آئی اس کے لیے وہ بتاتے ہیں کہ سبب جو ہے یہ تفویت ہے، سبب کیا ہے؟ تفویت۔ تفویت یہ اس نصِ جدید کے قائم مقام ہے، تفویت کا معنیٰ فوت کر دینا، کیا کر دینا؟ فوت کر دینا۔ بھئی ایک شخص پر، ایک شخص پر مثلاً یہ منت کے روزے ہیں بھئی، ایک شخص نے منت مانی میرا یہ کام ہوا تو میں دس روزے رکھوں گا فلاں تاریخ سے فلاں تک بھئی دس روزے رکھوں گا، اب یہ ان دنوں میں اس نے وہ روزے نہیں رکھے، تو اس نے فوت کر دیا یا نہیں کر دیا؟ ایک ہوتا ہے فَوَات، فوات کا معنیٰ فوت ہو جانا جس میں بندے کا دخل نہیں ہے بھئی، ایک ہے تَفْوِیت کہ خود کیا کر دینا اس کو فوت کر دینا، تو خود فوت کرنا یہ تعدی ہے، ظلم ہے مولانا، اور تعدی کی صورت میں انسان پر ضمان آیا کرتا ہے، کیا آیا کرتا ہے؟ ضمان آیا کرتا ہے، تو اس نے تعدی کیا، خود فوت کیا ہے، لہٰذا یہ تفویت یہ فوت کرنا یہ کیا ہے سبب ہے، اس کے ذریعے قضا واجب ہوگی، اس کے ذریعے کیا واجب ہوگی؟ قضا واجب کیونکہ اس نے جان بوجھ کر ان کو فوت کیا ہے، تو لہٰذا اب اس پر ضمان آئے گا، اس پر ان کی قضا واجب ہو جائے گی۔ تو لہٰذا جن کے بارے میں نصِ جدید آئی ہے وہاں تو قضا کس کے ذریعے واجب ہوگی؟ نصِ جدید

کے ذریعے، اور جن کے بارے میں نصِ جدید نہیں آئی وہاں پر قضا کس چیز کے ذریعے واجب ہو گی؟ تفویت کی وجہ سے، تو یہ تفویت سبب ہے کس چیز کا؟ وجوبِ قضا کا، یہ قضا کس کے ذریعے واجب ہو رہی ہے؟ تفویت۔ کیوں؟ تفویت کے ذریعے کیوں واجب ہو رہی ہے؟ کیونکہ جان بوجھ کر چھوڑا اس نے تعدی کیا، ظلم کیا اور تعدی اور ظلم کی صورت میں کیا آیا کرتا ہے؟ ضمان آیا کرتا ہے، لہٰذا یہ کیا اب اس پر اس کا مثل دینا ضروری ہے۔

تو کہتے ہیں وَمَا لَمْ يَرِدِ النَّصُّ فِيهِ إِنَّمَا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّفْوِيتِ الَّذِي يَقُومُ مَقَامَ نَصِّ الْقَضَاءِ، تو وہ جس کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی اس میں قضا ثابت ہو گی تفویت کے سبب کی وجہ سے، وہ تفویت جو قائم مقام ہے قضا کی نص کے بھئی، کیونکہ یہاں تو نصِ جدید نہیں آئی بھئی تو یہی نص کے قائم مقام ہوا۔ فَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ إِلَّا فِي الْفَوَاتِ، پس ثمرہ اختلاف ظاہر نہیں ہو گا ہمارے اور ان کے درمیان مگر صرف فوات کی صورت میں۔ ایک ہے فَوَات ایک ہے تَفْوِيت، فرق سمجھ میں آیا؟ فوات کسی عذر کی وجہ سے فوت ہو جانا جس میں بندے کا دخل نہیں، اور ایک تفویت ہے کہ بندہ خود کیا کر دیتا ہے اسے بغیر عذر کے فوت کر دیتا ہے۔ تو دیکھیے اب فوات کی صورت میں ثمرہ اختلاف ظاہر ہو گا: ایک آدمی نے منت مانی اگر میرا یہ کام ہو گیا تو میں اس پورے ہفتے کے روزے رکھوں گا، فلاں تاریخ سے مثلاً فلاں تک بھئی وقت متعین کر دیا، اب اس کا وہ کام ہو گیا تو یہ روزے اس پر کیا ہو گئے؟ واجب ہو گئے۔ اب اگر ان روزوں کو وہ فوت کر دیتا ہے، کیا کرتا ہے؟ کر دیتا ہے، تو ہمارے نزدیک قضا آئے گی کیونکہ قضا کس کی وجہ سے آتی ہے؟ اسی نصِ اول، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قضا کس سے آئے گی؟ تفویت کہ اس نے فوت کیا ہے، تو یہاں تفویت پائی گئی تو اس پر کیا آئے گی ان کی قضا آئے گی۔ لیکن اگر اس نے خود جان بوجھ کر نہیں چھوڑے، ان دنوں میں اس کو جنون لاحق ہو گیا یا وہ سخت بیمار ہو گیا، اب تفویت ہے یہاں پر یا فوات ہے؟ فوات ہے، تو فوات آیا، تفویت آئی نہیں، تو اور قضا کے لیے تو نصِ جدید کے قائم مقام کیا چیز تھی؟ تفویت، تفویت یہاں پر نہیں لہٰذا قضا بھی واجب ان کے نزدیک واجب نہیں، ہمارے نزدیک واجب ہے۔ فرق سمجھ میں آیا بھئی؟

تو کہتے ہیں تو ثمرہ اختلاف ظاہر نہیں ہو گا ہمارے اور ان کے درمیان إِلَّا فِي الْفَوَاتِ مگر صرف کس صورت میں؟ فوات کی صورت میں۔ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْقَضَاءُ فِي الْفَوَاتِ وَعِنْدَهُ لَا، پس ہمارے نزدیک قضا واجب ہو گی فوات کی صورت میں اور ان کے نزدیک واجب نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک تفویت کی صورت میں قضا ہے۔ وَقِيلَ الْفَوَاتُ أَيْضًا قَائِمٌ مَقَامَ النَّصِّ كَالتَّفْوِيتِ، اور کہا گیا ہے کہ فوات بھی نص کے قائم مقام ہے تفویت کی طرح۔ یعنی ان کے نزدیک جیسے تفویت سبب ہے، اسی طرح فوات بھی سبب۔ بعضوں نے یہ قول ذکر کیا کہ ان کے نزدیک صرف تفویت ہی سبب نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ فوات بھی سبب ہے۔ تو کہتے ہیں اس صورت میں پھر مسئلے کے اندر تو ثمرہ اختلاف ظاہر نہیں ہو گا۔ تفویت کی صورت میں بھی ہمارے نزدیک قضا آئے گی اور ان کے نزدیک بھی، اور فوات کی صورت میں بھی ان کے نزدیک بھی قضا

آئے گی اور ہمارے نزدیک بھی قضا آئے گی۔ تو کہتے ہیں وَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ إِلَّا فِي التَّخْرِيجِ، تو مسئلہ ثمرہ اختلاف ظاہر نہیں ہو گا مگر صرف کس صورت کے اندر؟ تخریج کی صورت میں، کس صورت میں؟ تخریج کی، مسئلہ نکالنے میں۔ مثلاً قضا آگئی ہمارے نزدیک بھی اور ان کے نزدیک بھی، لیکن ہمارے نزدیک آئی کس کی وجہ سے؟ اسی نصِ اول کی وجہ سے، اور ان کے نزدیک فوات یا تفویت کی وجہ سے۔ فَعِنْدَنَا يَجِبُ فِي الْكُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ، پس ہمارے نزدیک واجب ہو گا ہر ایک کے اندر نصِ سابق کے ذریعے قضا واجب ہو گی، وَعِنْدَهُ يَجِبُ بِالنَّصِّ الْجَدِيدِ أَوْ بِالْفَوْتِ وَالتَّفْوِيتِ، اور ان کے نزدیک قضا واجب ہو گی نصِ جدید کے ذریعے یا فوت اور تفویت کے ذریعے۔

وَقَضَاءُ الْحَضَرِ فِي السَّفَرِ بھئی۔ یہاں سے چند مسائل ذکر کریں گے بھئی، چند مسائل ہیں جن کے ذریعے ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے، چند مسائل ایسے ہیں جن کے ذریعے ان کے مذہب کی کیا ہوتی ہے؟ تائید ہوتی ہے۔ دیکھیے دو چار آسان سے مسائل۔ بھئی دیکھیے ایک شخص ہے، حالتِ اقامت میں اس کی ظہر کی نماز رہ گئی، اور اقامت کی حالت میں ظہر کی نماز کی کتنی رکعتیں ہیں؟ چار۔ اب وہ سفر پر نکلا، اور حالتِ سفر میں جو ظہر کی نمازیں وہ ادا کرے گا وہ کتنی ہیں؟ دو۔ لیکن اب وہ جو اقامت کی حالت میں قضا ہوئی تھی، اس کو وہ سفر میں کیا کرنا چاہتا ہے؟ ان کی قضا کرنا چاہتا ہے، تو وہ چار ہی پڑھنا پڑیں گی۔ اور اگر سفر کے اندر اس کی ظہر کی نماز رہ گئی، تو سفر کے اندر کتنی واجب، کتنی پڑھنی پڑتی ہیں ظہر کی؟ دو رکعت، تو لہٰذا اب اقامت کے بعد جب وہ مقیم ہو گیا اب اس سفر والی ظہر کی نماز کی وہ قضا کرنا چاہتا ہے تو اب بھی کتنی کرے گا؟ دو۔ تو دیکھو یہاں ادا بھی اتنی ہے اور قضا، ادا بھی دو رکعت، اور بعد میں قضا، سفر میں ادا بھی کرتا تو کتنی تھیں؟ دو رکعت، بعد میں اقامت میں قضا بھی کرے گا تو کتنی رکعت؟ دو رکعت۔ اسی طرح اقامت میں ظہر کی نماز کتنی تھی؟ چار، تو ادا بھی چار رکعت تھی اور سفر میں جا کر ان کی قضا کرتا ہے تو پھر بھی کتنی کرے گا؟ چار کرے گا۔ معلوم ہوا کہ جس چیز سے ادا ثابت ہوئی تھی واجب ہوئی تھی، اسی کے ذریعے کیا ہو رہی ہے؟ قضا بھی، کیونکہ قضا ادا کی طرح ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ معلوم ہوا اسی جس چیز کے ذریعے کیا واجب ہوئی تھی؟ ادا، اسی کے ذریعے کیا واجب ہو رہی ہے؟ قضا کیونکہ ادا اور قضا میں کوئی فرق ہے؟ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی شخص جہری نماز بھئی، مثلاً مغرب یا عشاء کی نماز میں جہراً قراءت کی جاتی ہے، جہری نماز کی قضا کرتا ہے دن کے وقت، تو جہر وہ دن کے وقت جہر بھئی ضروری ہے، اگر امام ہے تو واجب ہے، اور اگر اکیلا ہے تو اس کے لیے افضل ہے کیا کر لے؟ جہر کرے، تلاوت اونچی آواز سے کرے بھئی۔ تو لہٰذا جہری نماز کی قضا کرنا دن کے، حالانکہ دن کی نمازوں میں تو قراءت کس طرح ہوتی ہے؟ سراً ہوتی ہے، تو جہری نماز کی قضا دن میں کر رہا ہے اور کس طریقے پر کر رہا ہے؟ جہر کے طریقے پر آتی، جہر کے طریقے پر ہے، تو یہ کیا بتلاتا ہے؟ جس طرح ادا واجب ہوئی تھی اسی طرح کیا ہے؟ قضا بھی ہے، معلوم ہوا جو چیز سبب بنی تھی کس چیز کا؟ ادا کا، وہی جو نص سبب بنی تھی ادا کا وہی نص کیا ہے؟ قضا کا بھی

سبب ہے کیونکہ قضا کس کے مثل ہے؟ ادا کے مثل ہے۔

اسی طرح اگر کسی کی دن میں ظہر یا عصر کی نماز دن کی رہ جائے اور ان میں قراءت ہوتی ہے سراً، اور رات کو کیا کرنا چاہتا ہے ان کی؟ قضا، اور رات کی نمازوں میں تو قراءت کس طرح ہوتی ہے؟ جہراً، لیکن اس وقت وہ سراً کرے گا، واجب ہے اس پر، چاہے امام ہے چاہے اکیلا ہے اسے سراً کرنا پڑے گی ادا کرنا پڑے گی نماز بھئی۔ تو یہ دیکھو ادا کیسی تھی؟ سراً، قضا بھی کیسی ہے؟ سراً۔ معلوم ہوا ادا اور قضا کا سبب ایک ہی ہے، جس نص کے ذریعے ادا واجب ہوئی تھی قضا بھی اسی نص کے ذریعے کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے مثل ہیں، تو اس سے کس کی تائید ہوتی ہے؟ ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ہمارے نزدیک وہی نص قضا کا بھی سبب بنتی ہے جو کس کا سبب بنی تھی؟ ادا کا سبب بنی تھی۔

تو کہتے ہیں وَقَضَاءُ الْحَضَرِ فِي السَّفَرِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، اور سفر میں حضر کی قضا کرنا چار رکعتیں، سفر میں حضر کی قضا چار رکعتیں کرنا، وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِي الْحَضَرِ رَكْعَتَيْنِ، اور حضر میں سفر کی قضا دو رکعتیں کرنا، وَقَضَاءُ الْجَهْرِ فِي النَّهَارِ جَهْرًا، اور دن میں جہری نماز کی قضا جہراً کرنا، وَقَضَاءُ السِّرِّ فِي اللَّيْلِ سِرًّا، اور رات کے وقت سری نماز کی قضا سراً کرنا، يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا یہ تائید کرتا ہے اس چیز کی جس کو ہم نے ذکر کیا۔

وَقَضَاءُ الصَّحِيحِ صَلَاةَ الْمَرَضِ بِعُنْوَانِ الصِّحَّةِ۔ اچھا، بھئی دیکھیے ایک شخص جو ہے، ایک شخص بیمار ہو جائے تو بیماری کے اندر بھئی اب وہ اگر قیام پر قادر نہیں ہے تو بیٹھ کر نماز پڑھے، بیٹھنے پر قادر نہیں ہے تو پھر کیا کرے؟ لیٹ کر نماز پڑھے۔ اچھا، اب وہ بیٹھنے اور لیٹنے، بیٹھنے پر فرض کرو سجدے رکوع وغیرہ پر قادر نہیں ہے تو اب بیماری کی حالت میں جو اس پر نماز واجب ہوئی وہ کس طریقے پر ہے؟ اسے کس طرح ادا کرے گا؟ اشاروں سے پڑھے گا، تو معلوم ہوا نماز کس صفت کے ساتھ اس پر واجب ہوئی ہے؟ اشاروں کے ساتھ پڑھنے کے طریقے پر۔ تو، اور بعد میں یہ شخص صحیح ہو جاتا ہے، تندرست ہو جاتا ہے، اب اس نے وہ نماز نہیں پڑھی تھی جو اس کے ساتھ کس صفت پر واجب ہوئی تھی؟ اشاروں کے ساتھ، اب وہ اس کی قضا کرنا چاہتا ہے، تو اب کیا اشاروں کے ساتھ قضا کرے گا یا ٹھیک جیسے صحیح تندرست ادا کرتا ہے نماز اس طرح کرے گا؟ جس طرح تندرست ادا کرتا ہے، تو یہ ہے تو قضا، تو وہاں ادا کی صفت اور تھی، یہاں قضا کی صفت اور، دونوں میں فرق ہے، معلوم ہوا اس کے ادا کا سبب، ادا کے وجوب کا سبب اور تھا، قضا کے وجوب کا سبب اور ہے، بات سمجھ میں آئی؟ یا اسی طرح ایک تندرست آدمی ہے، اس پر تو نماز واجب ہوئی ہے رکوع اور سجدے کے ساتھ، وہ اس کو ادا نہیں کرتا اس کی نماز قضا ہو گئی، بعد میں اب وہ سخت بیمار ہو گیا بھئی، اس بیماری کی حالت میں وہ اس صحت والی نماز کی قضا کرنا چاہتا ہے تو کس طریقے پر کرے گا قضا؟ اشارے کے ساتھ۔ تو دیکھو ادا تو کس طرح واجب ہوئی تھی؟ تندرست، صحت والے طریقے پر، اور قضا کس طریقے پر واجب ہو رہی ہے؟ اشاروں کے ساتھ، تو یہاں پر ادا اور قضا میں

فرق ہے، معلوم ہوا ادا کا سبب اور ہے، ادا کے وجوب کا سبب اور ہے اور قضا کے وجوب کا سبب اور، تو یہ کس کی تائید کرتا ہے؟ امام شافعی رحمہ اللہ کی۔

تو کہتے ہیں وَقَضَاءُ الصَّحِيحِ، تندرست آدمی کا قضا کرنا، کس چیز کو قضا کرنا؟ صَلَاةَ الْمَرَضِ مرض کی نماز کی قضا کرنا تندرست آدمی کے لیے بِعُنْوَانِ الصِّحَّةِ کس طریقے پر؟ صحت کے عنوان پر یعنی صحت کے انداز پر، اس طریقے پر، وَقَضَاءُ الْمَرِيضِ صَلَاةَ الصِّحَّةِ بِعُنْوَانِ الْمَرَضِ اور مریض کا صحت والی نماز کی قضا کرنا بِعُنْوَانِ الْمَرَضِ کس طریقے پر؟ مرض کے طریقے پر، يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرَهُ یہ تائید کرتا ہے اس کی جس کو کس نے ذکر کیا؟ امام شافعی رحمہ اللہ نے۔

اچھا بھئی یہ آخری مسئلے پر بڑی لمبی بحث ہوئی، اس کا خلاصہ دوبارہ سن لو۔ ہمارا اور شوافع کا اختلاف ہے بھئی اس بات کے اندر کہ قضا کا سبب وہی، ادا کا سبب جو ہے وہی قضا کا سبب بنے گا یا قضا کے لیے ایک علیحدہ سبب چاہیے؟ تو یاد رکھیے ہمارا مذہب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قضا کا سبب بھی وہی نص بنے گی جو کس کا سبب بن رہی تھی؟ ادا کا سبب بن رہی تھی، جبکہ شوافع کے نزدیک قضا کے لیے علیحدہ سبب کا ہونا ضروری ہے بھئی، اسی کے ذریعے جس نص کے ذریعے ادا ثابت ہوئی تھی واجب ہوئی تھی، اس کے ذریعے قضا واجب نہیں ہوگی، قضا واجب نہیں ہوگی بھئی۔ چنانچہ بھئی انہوں نے کہا کہ نماز کا مثلاً کی ادا تو أَقِيمُوا الصَّلَاةَ سے واجب ہوگی بھئی، لیکن اس کی قضا جو ہے وہ اس حدیث سے واجب ہوگی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بھئی مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا، تو اس نص کے ذریعے کیا ثابت ہوگی؟ کیا واجب ہوگی؟ قضا۔ اسی طرح کہتے ہیں روزوں کے بارے میں کہ روزوں کی ادا جو ہے وہ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ سے واجب ہے لیکن ان کی قضا جو ہے وہ اس نص سے واجب نہیں بلکہ دوسری نص ہے بھئی، وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ بھئی اس کے ذریعے کیا واجب ہوتی ہے؟ قضا واجب۔ اور باقی جن کے بارے میں نص نہیں آئی بھئی علیحدہ نص، وہ تو کہتے ہیں قضا کے لیے کیا چاہیے ایک علیحدہ نص چاہیے، تو جن کے بارے میں نص نہیں آئی ان کے اندر قضا کا سبب تفویت بنے گی، کیا بنے گی؟ فوت کر دینا، یہ فوت کر دینا علیحدہ دوسری نص کے قائم مقام ہے، اس کے ذریعے قضا واجب ہوگی۔ کیونکہ تفویت کا کیا معنیٰ میں نے بتلایا؟ فوت کر دینا، کیا کر دینا؟ تو ایک ہے فوت ہو جانا کہ کسی عارض کی وجہ سے کیا ہو جائے؟ فوت، ایک ہے خود فوت کر دینا، تو یہ خود فوت کر دینا ایک چیز کو چھوڑ دینا یہ تعدی ہے، ایک چیز آپ پر واجب تھی آپ نے خود چھوڑ دی تو تفویت آئی اور تفویت کیا ہے؟ تعدی ہے ظلم ہے، اور جب تعدی اور ظلم کی جائے تو اس صورت میں انسان پر ضمان آتا ہے، لہٰذا یہاں پر بھی کیا آئے گی؟ قضا واجب ہوگی، تو قضا کس کی وجہ سے واجب ہوئی ہے؟ تفویت کی وجہ سے بھئی۔ اور دوسرا قول ذکر کیا کہ ان کے نزدیک تفویت اور فوات دونوں جو ہیں سبب ہیں بھئی، یہ دونوں قائم مقام کس کے ہیں؟ نصِ جدید کے، تو جن کے بارے میں نصِ جدید نہیں آئی ان کے اندر قضا کس کے ذریعے واجب ہوگی؟ تفویت یا فوات کے ذریعے۔ یہ ان کا مذہب ہے۔

جبکہ ہمارا مذہب بھئی، ہمارے نزدیک جس نص کے ذریعے ادا واجب ہوئی تھی اسی نص کے ذریعے قضا بھی واجب ہو گی بھئی۔ باقی یہ جو دو نصیں انہوں نے ذکر کیں بھئی ایک حدیث اور ایک فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا بھئی، ہم کہتے ہیں اس کے ذریعے یہ قضا کو واجب نہیں کر رہیں یہ صرف تنبیہ کرنے کے لیے، یہ تنبیہ کر رہی ہیں ہمیں بھئی متنبہ کر رہی ہیں کہ وہ جو ادا تم پر واجب ہوئی تھی وہ اب بھی تمہارے ذمہ باقی ہے، ان دو نصوں نے صرف کیا کیا؟ صرف متنبہ کیا صرف اس کی یاد دہانی کروا دی کہ وہ جو ادا تم پر ان دو نصوں کی وجہ سے واجب ہوئی تھی وہ اب بھی کیا ہے تمہارے ذمے باقی ہے اس کو ادا کرو، وہ ساقط نہیں ہوئی۔ تو یہ دو نصیں ہمارے نزدیک صرف کس لیے ہیں؟ تنبیہ کے لیے ہیں، ان کے ذریعے قضا واجب نہیں۔ بس ان کی بات ختم ہوئی، ان کو ایک طرف رکھو، اب ہماری دلیل شروع ہونے لگی ہے بھئی۔ ہم نے کیا، مذہب کیا ہے ہمارا کہ قضا اسی نص کے ذریعے واجب ہوتی ہے جس نص کے ذریعے ادا واجب ہوئی تھی؟ ہم کہتے ہیں بھئی دیکھو ادا جو ہے یہ جو واجب آیا یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور حق جو ہوتا ہے جب کسی پر واجب ہو جائے تو اس کے ذمے سے ختم ہونے کی اور اس کے ساقط ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت کیا ہے؟ کہ اس کو ادا کر دو، حق ادا کر دیا تو ساقط ہو گیا ذمے سے اتر گیا۔ اور دوسری صورت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ معاف فرما دیں، اور تیسری صورت کیا ہے کہ انسان اس کے ادا کرنے سے عاجز آ جائے۔ یہاں تینوں میں سے کوئی بھی چیز نہیں ہے۔ ایک شخص نے کیا کیا؟ ظہر کی نماز اس کی رہ گئی، اب اس نے اس کو ادا بھی نہیں کیا، اللہ تعالیٰ نے معاف بھی نہیں فرمایا، کوئی دلیل نہیں ہے اس پر کہ اللہ نے معاف فرما دیا ہو، اور تیسرا یہ کہ وہ اس کے ادا کرنے سے، جب وہ اس کے ادا کرنے سے عاجز نہیں ہے بلکہ اب بھی اس کا مثل ادا کر سکتا ہے، تو اس کے ذمے وہ جو چیز واجب ہوئی تھی اب بھی کیا ہونی چاہیے؟ باقی ہونی چاہیے، کیا ہونی چاہیے؟ باقی ہونی چاہیے، تو اس کے ذمے معلوم ہوا کیا ہے اب؟ قضا۔ یہ کسی نئی نص سے ہم نے بات ثابت کی یا اسی نص سے ہی ثابت کر دی قضا؟ بھئی اسی نص کی وجہ سے جو ادا واجب ہوئی تھی اس کو اس وقت تو ادا نہیں کیا، وقت کی فضیلت تو فوت ہو گئی اس کا تو مثل ممکن نہیں ہے، اس کے مثل کو لانے پر سے تو انسان عاجز ہے، چلو مثل کی بات وقت کی فضیلت کا مثل نہیں دے سکتا اس کی بات چھوڑ دو، باقی فِي نَفْسِهِ نماز اور روزے کے مثل دینے پر تو انسان کیا ہے؟ قادر ہے، لہٰذا وہ جو چیز جو واجب ہوئی تھی اب اس کو بعینہ تو ادا نہیں کیا لیکن اس کا مثل دینے پر تو قادر ہے وہ اب بھی کیا ہے اس کے ذمہ باقی ہے، اس کے ذمہ باقی ہے، تو اور ذمہ میں باقی تھا یہ جو مثل ادا کرنے پر قادر ہے اور مثل کو ہی کیا، یہ مثل کیا ہے؟ قضا ہے، یہی تو کیا ہے؟ قضا، تو اس کو ہم نے اس نئی نص سے ثابت کیا یا یہ بتلایا اسی نص سے جو ادا ثابت ہوئی تھی اب بھی باقی ہے؟ جو اس نص کے ذریعے ادا واجب ہوئی تھی وہ اب بھی ذمہ کے اندر باقی ہے بھئی۔ تو یہ تو ایک عقلی بات ہے بھئی، عقل میں آنے والی ایک چیز جب واجب ہوئی ہے اس کو ادا بھی نہیں کیا بھئی، صاحبِ حق نے اس کو معاف بھی نہیں کیا اور انسان اس کا مثل دینے سے عاجز بھی نہیں آیا، تو وہ کیا ہونی چاہیے ذمہ کے اندر باقی ہونی چاہیے، تو معلوم ہوا اسی نص سے ہی قضا بھی واجب ہو رہی ہے بھئی، وہی ادا ابھی بھی ذمہ کے اندر دراصل باقی ہے۔ صورت سمجھ میں آ

گئی؟ تو یہ ایک عقلی چیز ہے کہ جب اس نے ادا نہیں کیا تو ابھی بھی اس کے ذمے باقی رہنی چاہیے۔ تو یہ جو نماز اور روزہ ان کے بارے میں تو نصِ جدید آئی تھی، منت کے بارے میں نصِ جدید نہیں آئی، تو لہٰذا یہ جن کے اندر نصِ جدید آئی تھی ان میں ہم نے ثابت کر دیا کہ قضا کس کے ذریعے واجب ہے؟ اسی نصِ اول کے ذریعے، تو جن کے اندر نصِ جدید نہیں آئی ان کے اندر بھی کس سے واجب ہو گی قضا؟ اسی نص۔ جن میں نصِ جدید آئی تھی جب وہاں اسی نص سے قضا واجب ہے تو جن کے اندر نص نہیں بھی آئی ان کے اندر بھی اسی نص سے واجب ہو گی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اس نصِ جدید نے تو صرف یاد دہانی کروائی تھی اور اس کی وجہ سے قضا واجب نہیں۔ تو اس پر اشکال ہوتا ہے یہ تو آپ نے قیاس کیا بھئی اس چیز کو جس کے بارے میں نص نہیں آئی اس کو قیاس کیا آپ نے اس چیز پر جس کے بارے میں کیا آئی تھی نصِ جدید آئی تھی، یہ تو قیاس کے ذریعے آپ نے اس میں حکم کو ثابت کیا کہ قضا اسی نص سے آ رہی ہے جس سے ادا آئی تھی بھئی۔ تو جواب دیا تھا بھئی کہ یہ جو قیاس ہے، قیاس صرف مظہرِ حکم ہوتا ہے مثبتِ حکم نہیں۔ قیاس نے صرف بتلا دیا اس کا بھی یہ حکم ہے، باقی حکم ثابت کس سے ہو رہا ہے دراصل؟ اسی نصِ اول سے ثابت ہو رہا ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ چلیے بس مولانا هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۲۰: مباحثِ امر (۴): نذرِ اعتکافِ رمضان میں روزے کے شرط ہونے پر شوافع کے اعتراض کا جواب

نور الانوار صفحہ: ۳۵ — بتاریخ: ۲ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مَشْهُورٌ لَهُمْ عَلَيْنَا، وَهُوَ أَنَّهُ إِنْ نَذَرَ أَحَدٌ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الِاعْتِكَافِ لَا يَقْضِي اعْتِكَافَهُ فِي رَمَضَانٍ آخَرَ، بَلْ يَقْضِيهِ فِي ضِمْنِ صَوْمٍ مَقْصُودٍ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

آگے جو متن آرہا ہے وہ دراصل شوافع کے ایک اعتراض کا جواب ہے بھئی۔ ان کے ایک اعتراض کا جواب ہے اور وہ اعتراض یہ ابھی سے ذکر کر رہے ہیں بھئی متن سے پہلے ہی وہ اعتراض ذکر کریں گے۔ اعتراض سے پہلے یہ بات سمجھ لیں کہ جب کوئی شخص اعتکاف کی منت مانے تو منت کے پورا ہو جانے کے بعد یہ اعتکاف کیا ہو جائے گا اس پر؟ واجب ہو جائے گا۔ اور اعتکافِ واجب جو ہے وہ بغیر روزے کے نہیں ہوتا، اس کے ساتھ روزے کا ہونا ضروری ہے۔ ویسے نفلی اعتکاف مسجد میں جاتے ہیں آپ اعتکاف کی نیت کر لیتے ہیں، جب بھی داخل ہوں نیت کر لیا کریں الگ ثواب آپ کو ملتا رہے گا بھئی، جس مسجد میں بھی جائیں۔ اور لیکن اعتکافِ واجب جو، تو یہ نفلی اعتکاف تو بغیر روزے کے صحیح ہے اور اس کی کچھ مقدار بھی متعین نہیں ہے، لیکن واجب اعتکاف جو ہے وہ روزے کے ساتھ ہونا چاہیے۔ تو جب ایک شخص نے اعتکاف کی منت مانی تو ساتھ ہی اس کے گویا کہ کس کی منت بھی مان لی؟ روزے کی بھی منت مان لی، تو یہ کہلائیں گے صومِ مقصود بھئی، یعنی جن کا ارادہ کیا گیا ہے، اعتکاف کے ساتھ ان کا بھی ارادہ ہو گیا یا نہیں ہو گیا؟ تو یہ ہیں صومِ مقصود بھئی۔

اب شوافع اعتراض کرتے ہیں کہ اے احناف! تم کہتے ہو قضا کا بھی وہی سبب ہوتا ہے جو ادا کا سبب تھا، تو لہٰذا ایک شخص نے منت مانی کہ میں اس رمضان کے اندر اعتکاف کروں گا مثلاً پانچ دن کا اگر فلاں تاریخ سے فلاں تک اگر میرا یہ کام ہو گیا۔ تو اگر وہ اس کا وہ کام ہو گیا تو اس پر وہ اعتکاف واجب ہوا ان ایام کے اندر، وہ رمضان میں کر نہیں سکا، روزے تو اس نے رکھ لیے اور اعتکاف نہ کر سکا کسی مانع کی وجہ سے، تو اس پر اس اعتکاف کی قضا واجب ہے۔ اور آپ نے کیا کہا کہ قضا کا سبب بھی وہی ہوتا ہے جو ادا کا سبب؟ تو لہٰذا اس اعتکاف کو اگلے رمضان میں وہ کرنا چاہے تو اس میں جائز ہونا چاہیے، لیکن آپ کہتے ہیں اگلے رمضان میں وہ نہیں کر سکتا بلکہ اس رمضان کے بعد اس کو الگ روزے رکھ کر کیا کرنا پڑے گا؟ ان اعتکاف کرنا پڑے گا، اگلے رمضان میں نہیں کر سکتا۔ معلوم ہوا قضا کا سبب اور ہے ادا کا سبب اور، ادا کے اندر تو الگ روزے نہیں آ رہے تھے اسی رمضان کے روزوں میں اس نے کر لیا بھئی، صومِ مقصود کوئی الگ آئے؟ رمضان کے روزے تو تھے ہی واجب پہلے سے، اعتکاف کے ساتھ کوئی الگ روزے آئے؟ نہیں۔ اور آپ قضا میں کہہ رہے ہیں باقاعدہ الگ روزے رکھنا پڑیں گے تو معلوم ہوا ادا کا سبب اور ہے قضا کا سبب اور ہے بھئی۔ تو اس کا جواب پھر دیں گے۔

پہلے اعتراض سمجھ دیکھ لیں۔ ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مَشْهُورٌ لَهُمْ عَلَيْنَا، پھر یہاں پر ایک مشہور سوال ہے ان شوافع کا عَلَيْنَا ہمارے اوپر، وَهُوَ أَنَّهُ إِنْ نَذَرَ أَحَدٌ وہ یہ کہ منت مانی اگر کسی ایک نے أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ کہ وہ اعتکاف کرے گا رمضان کے مہینے میں، فَصَامَ اس نے روزے تو رکھے وَلَمْ يَعْتَكِفْ اعتکاف نہ کر سکا لِمَرَضٍ کسی مرض کی وجہ سے مَنَعَ، دیکھو مرض نکرہ ہے اس کے بعد مَنَعَ فعل آیا اس کی کیا بنے گا؟ صفت بنے گا، نکرہ کے بعد فعل آئے تو اس کی صفت بنتا ہے اور موصوف صفت کا ترجمہ موصوف سے پہلے ایسا کا لفظ لے آئیں، دیکھیے ترجمہ: وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الِاعْتِكَافِ اور وہ اعتکاف نہ کر سکا ایک ایسے مرض کی وجہ سے جس نے اسے منع کر دیا تھا اعتکاف سے، تو لَا يَقْضِي اعْتِكَافَهُ فِي رَمَضَانٍ آخَرَ تو وہ قضا نہیں کرے گا اس اعتکاف کی دوسرے رمضان میں، بَلْ يَقْضِيهِ فِي ضِمْنِ صَوْمٍ مَقْصُودٍ بلکہ اس کی قضا کرے گا کس کے اندر؟ صومِ مقصود کے ضمن میں، بھئی وہ صومِ مقصود کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ وہ صومِ نفل ہے۔ یاد رکھیے رَمَضَان سے جب رمضان متعین مراد ہو تو یہ غیر منصرف ہے علمیت اور الف نون مزیدتان کی وجہ سے، لیکن اگر اگلے کو بھی رمضان کہہ رہے ہیں آپ تو معلوم ہوا کوئی متعین نہ رہا مہینہ تو اس صورت میں وہ منصرف ہو جایا کرتا ہے، اسی لیے میں نے رَمَضَانٍ آخَرَ پڑھا بھئی، ورنہ کیا ہونا چاہیے تھا؟ رَمَضَانَ۔ تو اسی جیسے عُمَر کا لفظ بھئی غیر منصرف ہے لیکن اگر دو تین کا نام عمر ہو جائے پھر یہ معرفہ نہ رہا، معرفہ تو کہتے ہیں کسی متعین ذات پر دلالت کرے، اس صورت میں اب یہ متعین ذات پر دلالت نہیں کرتا تو غیر منصرف تو اس میں علمیت ختم ہو گئی، اور جب الف نون مزیدتان کے لیے علمیت بھی شرط تھی تو وہ الف نون مزیدتان بھی اپنا اثر نہیں دکھائے گا تو یہ غیر منصرف، تو یہ منصرف ہو جائے گا۔ جیسے میں کہتا ہوں جَاءَنِي

عُمَرُ، یہ غیر منصرف ہے، لیکن اگر دو تین کا نام رکھا مثلاً دو کا نام رکھا، میں کہتا ہوں جَاءَنِي عُمَرٌ آخَرُ میرے پاس دوسرا عمر آیا، اب منصرف ہے کیوں؟ یہ آخَرُ بتلا رہا ہے کہ معلوم ہوا ایک کا نام نہیں ہے عمر کتنے کا نام ہے؟ دو یا تین کا، میرے پاس دوسرا عمر آیا۔ تو اس صورت، لہٰذا ورنہ غیر منصرف پڑھتے۔

اچھا تو اس کی قضا کرے گا وہ صومِ مقصود کے ضمن میں اور وہ صومِ نفل ہے۔ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ الَّذِي أَوْجَبَ الْأَدَاءَ، اگر قضا واجب ہوتی اسی سبب کے ذریعے جس نے ادا کو واجب کیا تھا اور وہ کیا تھا؟ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى اللہ کا یہ قول تھا: وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ چاہیے کہ وہ اپنی منتیں پوری کریں۔ تو اگر ادا کا وہی سبب قضا کا وہی سبب ہوتا جو ادا کا تھا، لَوَجَبَ أَنْ يَصِحَّ الْقَضَاءُ فِي رَمَضَانَ الثَّانِي تو صحیح ہوتی قضا کس کے اندر؟ دوسرے رمضان میں قضا صحیح ہونی چاہیے تھی كَمَا صَحَّ الْأَدَاءُ فِي رَمَضَانَ الْأَوَّلِ جیسے کہ ادا صحیح تھی کس کے اندر؟ رمضانِ اول کے اندر، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ زُفَرَ رَحِمَهُ اللّٰهُ جیسے کہ مذہب ہے امام زفر رحمہ اللہ کا، وہ فرماتے ہیں اگلے رمضان میں قضا کر سکتا ہے۔ تو قضا، جیسے ادا اس رمضان میں صحیح تھی تو قضا بھی اگلے رمضان میں صحیح ہونی چاہیے جیسے کہ امام زفر کا مذہب ہے، أَوْ يَسْقُطُ الْقَضَاءُ أَصْلًا یا سرے سے قضا کو ساقط ہی ہو جانا چاہیے تھا، کیوں؟ لِعَدَمِ إِمْكَانِ الصَّوْمِ الَّذِي هُوَ شَرَطَهُ اس لیے کہ وہ امکان ہی نہ رہا اس روزے کا جس کی اس نے شرط لگائی تھی، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ أَبِي يُوسُفَ جیسے کہ مذہب ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس رمضان کے اندر اعتکاف نہ کر سکا تو ختم، قضا ہے ہی نہیں سرے سے۔ کیوں؟ کیونکہ اس نے اعتکاف اسی رمضان کے روزوں کی بات کی تھی، اور یہ رمضان تو گزر گیا اور شرط ختم تو مشروط بھی ختم بھئی، اب وہ ہو ہی نہیں سکتے، اس رمضان کے روزے گزر گئے ایک دفعہ تو اب بعد میں جو بھی رکھے گا وہ اس رمضان کے روزے تو نہ ہوں گے تو لہٰذا قضا آئے گی نہیں۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا۔

تو شوافع کا اعتراض چل رہا ہے وہ کہتے ہیں: فَعُلِمَ پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی أَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّفْوِيتُ کہ قضا کا سبب کیا ہے؟ جیسا ہم نے کہا تھا وہ تفویت ہے، وَالتَّفْوِيتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ اور تفویت تو کیا ہے وقت سے مطلق ہے اس میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی، فَيَنْصَرِفُ إِلَى الْكَامِلِ، اور الْمُطْلَقُ إِذَا يُطْلَقُ يُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ، تو لہٰذا یہ مطلق، یہ تفویت مطلق ہے تو لہٰذا یہ پھر جائے گی کس کی طرف؟ فردِ کامل کی طرف، اور وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ اور وہ کیا ہے؟ صومِ مقصود ہے، کہ اعتکاف کو الگ اس، کو ہونا ہی کس کے ساتھ چاہیے؟ الگ روزوں کے ساتھ ہونا چاہیے ہونا۔

اعتراض سمجھ میں آیا؟ شوافع کہہ رہے ہیں کہ معلوم ہوا کہ اس کا سبب تفویت ہے بھئی، اور تفویت اس میں تو کسی وقت کی قید نہیں تو یہ مطلق ہے، اور جب مطلق ہو تو الْمُطْلَقُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ تو یہ بھی فردِ کامل کی طرف پھر جائے گا، اور فردِ کامل کیا ہے؟ اعتکاف کو کس طرح ہونا چاہیے؟ اس کے ساتھ الگ باقاعدہ روزے اپنے ہونے چاہئیں اس کے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ اپنے فردِ کامل کی طرف یعنی اپنے الگ روزوں کی طرف پھر جائے گا باقاعدہ الگ روزے

رکھ کر یہ اعتکاف کرنا پڑے گا اور وہ صومِ مقصود ہے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ مصنف نے جواب دیا اس کا اپنے اس قول کے ذریعے۔ مصنف جواب یہ دیں گے ابھی سے سمجھ لیں کہ بھئی جب اس نے منت مانی تھی کہ میں اس رمضان میں کیا کروں گا؟ اعتکاف کروں گا، تو اعتکاف کی جب منت مانی جائے اس کے ساتھ روزے خود بخود آجاتے ہیں۔ تو یہاں بھی ہم نے یہ نہیں کہا کہ روزے آئے ہی نہیں سرے سے، روزے باقاعدہ ابتدا سے آرہے تھے لیکن چونکہ آگے رمضان کی فضیلت بہت زیادہ ہے یہ تو اتنا بابرکت مہینہ ہے کہ اس کے اندر نفلوں کا درجہ بھی کس کے برابر ہے؟ فرضوں کے برابر ہے اتنا مقدس مہینہ آرہا تھا، اس لیے ہم نے صومِ اصلی سے عدول کر لیا رمضان کے روزوں کی طرف اور اس میں اجازت دے دی اعتکاف کی ورنہ اجازت نہیں ہونی چاہیے تھی باقاعدہ الگ روزے ہی رکھنے چاہئیں تھے اس کے۔ لیکن ہم نے اس رمضان کے شرف کی وجہ سے کیا کیا؟ اس کو رمضان میں اعتکاف کی اجازت دے دی۔ تو لیکن اس نے رمضان میں وہ اعتکاف کر نہیں سکا، تو اب پھر صورت اپنی اصل کی طرف لوٹ جائے گی اور اصل میں تو کیا ہو رہا تھا؟ الگ روزے آرہے تھے تو اب وہ الگ روزوں کے ساتھ اعتکاف واجب ہو جائے گا بھئی۔ تو گویا کہ اللہ کی طرف سے حکم اب آگیا کہ اب باقاعدہ الگ روزے رکھو اور اس میں کیا کرو؟ اعتکاف کرو۔ اور ہم کہتے ہیں اگلے رمضان میں نہیں رکھ سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگلا رمضان بڑی دور ہے پتہ نہیں اس وقت تک یہ زندہ رہتا ہے یا زندہ نہیں رہتا بھئی، تو اتنی دور قضا کو کر دیا جائے، اتنا لمبا عرصہ جس میں زندگی اور موت دونوں کا برابر امکان ہے زندہ رہنے کا امکان ہے تو مرنے کا بھی اتنا ہی امکان ہے، لہٰذا اس لیے الگ روزے رکھنا پڑیں گے۔ اور اگر الگ روز، پھر دوسرا چلو زندگی ہو گئی اگلا رمضان آگیا، ہم کہتے ہیں اب اس میں نہیں رکھ سکتا کیوں؟ کیونکہ اللہ کی طرف سے حکم آچکا تھا ایک دفعہ، کیا؟ کہ اب الگ روزے رکھ کر باقاعدہ کیا کرو؟ اس میں اعتکاف رکھو، اعتکاف کرو، تو اب اللہ کے اس حکم میں دوبارہ تبدیلی نہیں آئے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

کہتے ہیں وَفِيمَا إِذَا نَذَرَ اور اس صورت میں جب ایک شخص نے منت مانی أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ کہ وہ اعتکاف کرے گا رمضان کے مہینے میں، شَهْرَ رَمَضَانَ غیر منصرف ہے اسی رمضان کے مہینے میں متعین رمضان کی بات کی، فَصَامَ اس نے روزے رکھے وَلَمْ يَعْتَكِفْ اور اعتکاف نہیں کیا تو إِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ تو قضا واجب ہو جائے گی صومِ مقصود کے ساتھ لِعَوْدِ شَرْطِهِ إِلَى الْكَمَالِ اس وجہ سے کہ شرط لوٹے گی کس کی طرف؟ اپنے کمال کی طرف، لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ اس وجہ سے نہیں کہ قضا کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ شرط لوٹے گی کس کی طرف اپنے کمال کی طرف، اور کامل روزے کیا ہیں؟ کہ باقاعدہ اس کے ساتھ الگ رکھے جائیں اسی کے روزے ہوں۔

يَعْنِي فِي صُورَةِ نَذْرٍ، اس منت کی صورت میں کہ أَنْ يَعْتَكِفَ هٰذَا الرَّمَضَانَ کہ وہ اعتکاف کرے گا اسی رمضان کے اندر الْمَعْهُودَ، هٰذَا الرَّمَضَانَ الْمَعْهُودَ یہ جو رمضان ہے متعین، فَصَامَ اس نے روزے رکھے وَلَمْ يَعْتَكِفْ اور وہ اعتکاف نہ

کیا لِمَانِعِ مَرَضٍ مرض کے مانع کی وجہ سے، إِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ تو قضا واجب ہوگی صومِ مقصود کے ساتھ، وَهُوَ النَّفْلُ اور وہ کیا ہے؟ وہ نفل ہے یعنی نفلی روزے ہیں، لِعَوْدِ شَرْطِ الِاعْتِكَافِ إِلَى الْكَمَالِ اس لیے کیونکہ اعتکاف کی جو شرط ہے وہ لوٹ جائے گی کمال کی طرف، کس کی طرف؟ کمال، یعنی کامل شرط روزے کس قسم کے ہونے چاہئیں؟ الگ سے اس کے لیے باقاعدہ ہونے چاہئیں۔ وَهُوَ الصَّوْمُ النَّفْلُ اور وہ نفلی روزے ہیں، لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ آخَرَ اس وجہ سے نہیں کہ قضا کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہے كَمَا زَعَمْتُمْ جیسے کہ اے فریقِ مخالف آپ نے گمان کیا۔

وَتَقْرِيرُهُ اور تقریر اس کی یہ ہے کہ أَنَّ الِاعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِالصَّوْمِ کہ اعتکاف صحیح نہیں ہوتا مگر روزے کے ساتھ ہی، یعنی اعتکافِ واجب کی بات ہو رہی ہے وہ صحیح نہیں ہوتا بغیر روزے کے، فَإِذَا نَذَرَ بِالِاعْتِكَافِ جب اس نے منت مانی اعتکاف کی فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ تو اس نے روزے کی بھی منت مان لی، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ ابْتِدَاءً بِمُجَرَّدِ نَذْرِ الِاعْتِكَافِ تو مناسب یہی تھا کہ صومِ مقصود واجب ہو جائے ابتدا سے ہی محض اعتکاف کی منت سے ہی، وَلٰكِنَّ شَرَفَ الزَّمَانِ الْحَاضِرِ عَارَضَهُ لیکن اس آنے والے حاضر رمضان کا شرف جو ہے وہ عارض آگیا وہ پیش آگیا، لِأَنَّ الْعِبَادَةَ فِي رَمَضَانَ أَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِي غَيْرِهِ اس لیے کیونکہ عبادت جو ہے رمضان کے اندر وہ افضل ہے اس عبادت سے جو اس رمضان کے علاوہ میں ہو، فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْأَصْلِيِّ الْمَقْصُودِ إِلَى صَوْمِ رَمَضَانَ پس ہم منتقل ہو گئے اس صومِ اصلی سے جو مقصود تھا اس رمضان کے مہینے کے روزوں کی طرف لِهٰذَا الشَّرَفِ الْعَارِضِ اس شرف، یہ شرف جو پیش آیا اس کی وجہ سے۔ وَلَمَّا فَاتَ شَرَفُ رَمَضَانَ اور جب یہ رمضان کا شرف فوت ہو گیا یعنی گزر گیا تو عَادَ الصَّوْمُ إِلَى كَمَالِهِ تو لوٹ آئے گا روزہ اپنے کمال کی طرف وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ الْأَصْلِيُّ اور وہ کیا ہے؟ صومِ، وہ صومِ مقصود جو اصلی ہے بھئی یعنی اصل میں واجب ہوا، أَعْنِي الصَّوْمَ النَّفْلِيَّ یعنی کہ نفل روزہ۔

وَكَأَنَّهُ صَدَرَ حُكْمٌ مِنَ اللهِ تَعَالٰى گویا کہ اللہ کی طرف سے یہ حکم صادر ہو گیا، کیا حکم؟ أَنْ صُومُوا النَّفْلَ وَاعْتَكِفُوا فِيهِ روزے رکھو اور اس میں کیا کرو؟ اعتکاف کرو۔ وَالْحَيَاةُ إِلَى الرَّمَضَانِ الثَّانِي مَوْهُومٌ اور باقی زندگی جو ہے اگلے رمضان تک وہ موہوم ہے وہمی ہے یعنی یقینی نہیں، لِأَنَّهُ وَقْتٌ مَدِيدٌ يَسْتَوِي فِيهِ الْحَيَاةُ وَالْمَمَاتُ اس لیے کیونکہ وہ اتنا لمبا وقت ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں، ثُمَّ إِذَا لَمْ يَصُمْ صَوْمًا مَقْصُودًا پھر اگر اس نے صومِ مقصود نہ رکھے رمضان کے بعد بھی اس نے الگ روزے نہیں رکھے، وَجَاءَ الرَّمَضَانُ الثَّانِي اور پھر دوسرا رمضان بھی آگیا، لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللهِ تَعَالٰى إِلَى هٰذَا الرَّمَضَانِ الثَّانِي تو اللہ کا حکم پھر منتقل نہیں ہو گا کس کی طرف؟ اس دوسرے رمضان کی طرف، اللہ نے حکم دے دیا کہ الگ روزے رکھو۔

وَإِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ ماتن نے قید لگائی تھی کہ روزے رکھے اور اعتکاف نہ کرے پھر الگ روزے رکھنا پڑیں گے، ہاں اور اگر اس نے روزے بھی نہیں رکھے رمضان کے بیماری کی وجہ سے تو پھر اسی رمضان کے روزوں کی قضا

کے اندر کیا کر سکتا ہے؟ وہ اعتکاف کر سکتا ہے۔ تو إِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ ماتن نے کہا کہ اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَصُمْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الصَّوْمِ اس لیے کیونکہ اگر اس نے روزے بھی نہ رکھے کسی ایسے مرض کی وجہ سے جس نے روزے سے بھی روک دیا تھا، فَحِينَئِذٍ يَجُوزُ الِاعْتِكَافُ فِي قَضَاءِ رَمَضَانَ الْبَتَّةَ تو پھر اس صورت میں تو اعتکاف جائز ہو جائے گا اس رمضان کی قضا میں قطعی طور پر۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ إِلَى أَنْوَاعِهِمَا فَقَالَ: وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ؛كَامِلٌ، وَقَاصِرٌ، وَمَا هُوَ شَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ۔ پھر شروع ہوئے مصنف رحمہ اللہ ادا کی تقسیم کے بیان کے اندر اور قضا کی تقسیم کے بیان میں إِلَى أَنْوَاعِهِمَا ان کی اقسام کی طرف، فَقَالَ پس فرمایا: وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ ادا کئی قسم پر ہے: كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَمَا هُوَ شَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ، ایک ادائے کامل ہے، ایک ادائے قاصر ہے اور ایک وہ ادا ہے جو مشابہ بالقضا ہے۔

وَفِي هٰذَا التَّقْسِيمِ مُسَامَحَةٌ اور شارح فرما رہے ہیں کہ اس تقسیم کے اندر مسامحت ہے لِأَنَّ الْأَقْسَامَ لَا تَقَابُلَ فِيمَا بَيْنَهَا اس لیے کیونکہ اقسام کے آپس میں ان میں تقابل نہیں ہے، حالانکہ اقسام میں کیا ہوتا ہے؟ تقابل ہوتا ہے۔ کلمہ اسم ہے، فعل ہے، حرف ہے، اسم کس کو کہتے ہیں؟ جس کا اپنا معنیٰ مستقل ہو اور وہ تین زمانوں میں سے کسی، کوئی زمانہ اس کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو۔ تو جب کہا معنیٰ مستقل ہو تو حرف نکل گیا کیونکہ اس کا اپنا معنیٰ مستقل نہیں ہوتا، تو تقابل آ گیا۔ اور جب کہا کہ اس کے ساتھ زمانہ بھی ملا ہوا ہو تو فعل نکل گیا کیونکہ اس میں ساتھ کیا ملا ہوتا ہے؟ زمانہ، تو اس کے ساتھ بھی تقابل آ گیا۔ تو قسمیں جو ہوتی ہیں ان میں آپس میں تقابل ہوا کرتا ہے بھئی، لیکن یہاں جو قسمیں ہیں ان کے درمیان تقابل نہیں ہے بھئی، ان کے درمیان تقابل نہیں، اس لیے کیونکہ آگے آپ کو بتائیں گے کہ کامل وہ ہے، کامل ادا وہ ہے جس کو مشروع طریقے پر ادا کیا جائے، یعنی جیسے شریعت نے حکم دیا اسی طریقے پر ادا کرے، اور قاصر وہ ہے جس کو اس طریقے پر ادا نہ کرے، تو کامل اور قاصر کے اندر تو کیا آیا؟ تقابل آیا۔ لیکن آگے تیسری قسم ہے مَا هُوَ شَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ وہ ادا جو قضا کے مشابہ ہو، وہ ادا جو قضا کے مشابہ ہو، اس کا تقابل ان دونوں سے نہیں بنتا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ وہ ادا جو قضا کے مشابہ ہو، تو کامل سے کوئی یا قاصر سے کوئی تقابل آیا؟ کامل کسے کہتے تھے؟ جو مشروع طریقے کے مطابق ہو۔ اور قاصر کسے کہتے تھے؟ جو مشروع طریقے کے مطابق نہ ہو۔ اور وہ تیسری کیا ہوئی؟ جو قضا کے مشابہ ہو، تو اس میں تو دونوں احتمال آ گئے، اگر وہ مشروع طریقے کے مطابق ہوئی تو وہ ادائے کامل میں داخل ہو جائے گی اگر مشروع طریقے کے مطابق نہ ہوئی تو کس میں داخل ہو جائے گی؟ ادائے قاصر میں، تو اس کے ساتھ ان دونوں کا تقابل معلوم نہیں ہوتا۔ ہاں ان دونوں کا آپس میں تو تقابل ہے اس کے ساتھ تقابل نہیں، تو شارح فرما رہے ہیں تو مصنف سے مسامحت ہوئی ہے۔

وَيَنْبَغِي تو کہتے ہیں ہاں تو اور علماء یوں تقسیم کرتے ہیں: ادائے مطلق اس کی تقسیم کرتے ہیں، ادائے مطلق دو قسم پر ہے: ایک ادائے محض ہے، ایک ادا مشابہ بالقضا ہے۔ ایک ادائے محض ہے اور ایک ادا مشابہ بالقضا۔ ادائے محض وہ

ہے جو قضا کے مشابہ نہ ہو، اور ادائے مشابہ بالقضا وہ ہے جو قضا کے مشابہ ہو، تو تقابل آگیا یا نہیں آگیا؟ پھر اس ادائے محض کی آگے تقسیم کرتے ہیں کہ یہ دو قسم پر ہوگی: یا ادائے کامل ہوگی یا ادائے قاصر ہوگی۔ تو اس طرح تین قسمیں بناتے ہیں۔ ماتن نے ابتدا سے ہی تین قسمیں بنا دیں بھئی تو اس عبارت میں کیا ہے؟ مسامحت ہے۔ تو جواب یہ ہے مولانا کہ بھئی مصنف کی یہی مراد ہے، بات انہوں نے مختصر کردی، پہلے تقسیم محض کی طرف ادائے محض بناتے اور پھر ادا مشابہ بالقضا بناتے، پھر اس کی تقسیم ادائے محض کی کرتے کامل کی طرف اور قاصر کی طرف تو نتیجہ پھر کیا نکلنا تھا؟ تین ہی قسمیں بننی تھیں، انہوں نے ابتدا سے ہی تین قسمیں بنا دیں تو مراد ان کی بھی یہی ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ کہ اور مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں کہتے: وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ کہ ادا کئی قسم پر ہے، أَدَاءٌ مَحْضٌ ایک ادائے محض ہے (وَهُوَ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ اس کو ذرا نکال دو) ایک ادائے محض ہے، وَأَدَاءٌ هُوَ شَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ اور دوسری کیا ہے؟ ادائے مشابہ بالقضا، یہ دو قسمیں ہیں اور پھر ادائے محض کی تقسیم ہوتی تھی کس کی طرف؟ کامل اور قاصر کی طرف، اس کو بیچ میں ہی ذکر کر دیا کہ وَهُوَ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وہ دو قسم پر ہے کامل اور قاصر بھئی۔

وَيُعْنَى بِالْأَدَاءِ الْمَحْضِ، اچھا کتنی قسمیں اولاً بنائیں؟ ایک ادائے محض اور ایک ادا مشابہ بالقضا، تو اب ذرا ادائے محض کسے کہتے ہیں وہ ذکر کرنے لگے ہیں: وَيُعْنَى بِالْأَدَاءِ الْمَحْضِ اور مراد جو ہے ادائے محض کے ذریعے مَا لَا يَكُونُ فِيهِ شَبَهٌ بِالْقَضَاءِ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ کہ جس کے اندر مشابہت نہ ہو قضا کے ساتھ وجوہ میں سے کسی بھی وجہ سے یعنی کسی بھی اعتبار سے اس کی قضا کے ساتھ مشابہت نہ ہو۔ یہ شَبَهٌ لفظ پڑھنا، شِبْهٌ نہ پڑھنا، ایک ہے شِبْهٌ ایک ہے شَبَهٌ، شِبْهٌ کا معنیٰ ہوتا ہے مِثْلٌ اور شَبَهٌ یہ مصدر ہے بمعنیٰ مشابہ ہونا، مشابہت کے بھئی، مشابہت کے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو شَبَهٌ یہ مصدر ہے اور شِبْهٌ اس کا معنیٰ مثل ہوتا ہے، اور شَبَهٌ مصدر کس معنیٰ میں ہے؟ مشابہت کے معنیٰ میں ہے۔ آپ خود یہاں معنیٰ کر کے دیکھ لیں، ادائے محض وہ ہے لَا يَكُونُ فِيهِ شِبْهٌ بِالْقَضَاءِ ذرا کریں: اس کے اندر نہ ہو شِبْهٌ بِالْقَضَاءِ قضا کے مثل، ترجمہ نہیں بنتا بھئی، اور شَبَهٌ پڑھیں کہ اس کے اندر نہ ہو شَبَهٌ بِالْقَضَاءِ قضا کے ساتھ مشابہت۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ اسی طرح آپ نے ایک لفظ سنا ہے وَجْهِ شَبَه، وَجْهِ شِبْه سنا ہے یا نہیں؟ یہ وَجْهِ شِبْه لفظ نہیں ہے وَجْهِ شَبَه ہے لفظ بھئی، وَجْهِ شَبَه۔ اسی کو آپ کہتے ہیں وَجْهِ تَشْبِيه، کہتے ہیں یا نہیں؟ اور تشبیہ بھی کیا ہے؟ مصدر ہے، تَشْبِيهٌ، شَبَّهَ يُشَبِّهُ تَشْبِيهًا مصدر ہے، تو یہاں مصدر والا ہی لفظ چاہیے اور وہ شَبَه ہے یا شِبْه ہے؟ شَبَه، تو وَجْهِ شَبَه بھئی مشابہت کی وجہ، مشابہت کرو، شَبَه کا ترجمہ مشابہت، مشابہت کی وجہ۔ اور اگر آپ شِبْه کہتے ہیں تو اس کا معنیٰ تو ہے مثل، وَجْهِ شِبْه کیا معنیٰ؟ مثل کی وجہ، حالانکہ مثل یہ ترجمہ بنتا ہی نہیں یہاں۔

تو کہتے ہیں مَا لَا يَكُونُ فِيهِ شَبَهٌ بِالْقَضَاءِ وہ ہے جس کے اندر مشابہت نہ ہو قضا کے ساتھ بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ کسی بھی اعتبار سے، لَا مِنْ حَيْثُ تَغَيُّرُ الْوَقْتِ نہ تو وقت کے بدلنے کے اعتبار سے، قضا کے اندر بھئی ظہر کی نماز، ظہر کا وقت نکل گیا

بعد میں آپ پڑھتے ہیں تو ہم اس کو قضا کہتے ہیں کیونکہ کیا ہو چکا؟ وقت نکل چکا، وقت بدل چکا، تو جو ادائے محض ہے اس کے اندر تغیرِ وقت کے اعتبار سے بھی قضا کے ساتھ مشابہت نہ ہو یعنی اس میں وقت بھی نہ نکلا ہو وہی وقت ہو، اور وَلَا مِنْ حَيْثُ الْتِزَامِهِ اور اس شخص کے التزام کے اعتبار سے بھی اس میں کوئی تبدیلی نہ ہو بھئی یعنی جس طرح التزام کیا تھا اسی طرح پڑھ رہا ہو، تو پھر یہ ہے ادائے محض بھئی۔ لاحق خارج ہوا بھئی، وہ تو اس طریقے پر نہیں کر رہا۔

وَيُعْنَى بِالشَّبِيهِ بِالْقَضَاءِ اور مشابہ بالقضا کے ذریعے مراد وہ ہے فِيهِ شَبَهٌ بِهِ جس کے اندر مشابہت ہو کس کے ساتھ؟ قضا کے ساتھ، کس کے ساتھ مشابہت ہو؟ قضا کے ساتھ مشابہت ہو مِنْ حَيْثُ الْتِزَامِهِ کس اعتبار سے؟ التزام کے اعتبار سے بھئی کہ جیسے التزام کیا تھا اس طرح نہیں کر رہا۔ وَيُعْنَى بِالْكَامِلِ اور کامل کے ذریعے مراد جو ہے مَا يُؤَدَّى عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي شُرِعَ عَلَيْهِ کہ ادا کیا جائے اسی طریقے پر جس طریقے پر اس پر مشروع ہوئی تھی، جس طریقے پر مشروع ہوئی تھی۔ وَبِالْقَاصِرِ مَا هُوَ خِلَافُهُ اور قاصر کے ذریعے مراد وہ ہے جو اس کے خلاف ہو بھئی یعنی جو مشروع طریقے پر نہ ہو۔

كَالصَّلَاةِ بِجَمَاعَةٍ جیسے جماعت کے ساتھ نماز، یہ ہے ادائے کامل کی مثال، مِثَالٌ لِلْأَدَاءِ الْكَامِلِ یہ مثال ہے ادائے کامل کی، فَإِنَّهُ أَدَاءٌ عَلَى حَسَبِ مَا شُرِعَ کیونکہ یہ ادا ہے اسی اعتبار سے جس پر مشروع ہوئی ہے جس پر نماز کیا ہوئی ہے؟ مشروع ہوئی ہے، فَإِنَّ الصَّلَاةَ مَا شُرِعَتْ إِلَّا بِجَمَاعَةٍ اس لیے کیونکہ نماز مشروع نہیں ہوئی مگر جماعت کے ساتھ ہی، لِأَنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجَمَاعَةِ فِي يَوْمَيْنِ اس لیے کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے سکھلائی تھی نماز حضور علیہ السلام کو جماعت کے ساتھ فِي يَوْمَيْنِ دو دن بھئی، دو دن حضرت جبرائیل علیہ السلام تشریف لائے تھے اور مکہ میں بیت اللہ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امامت فرمائی بھئی، جبرائیل علیہ السلام امام تھے حضور علیہ السلام مقتدی تھے اور نماز پڑھائی، نماز کا طریقہ انہیں سکھلایا بھئی، تو معلوم ہوا نماز کس طریقے پر مشروع ہوئی ہے؟ جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اور اب ایک شخص ادا بھی جماعت ہی کے ساتھ کرتا ہے تو اس نے مشروع طریقے پر ادا کی تو یہ کیا ہے؟ ادائے کامل ہے۔

وَالصَّلَاةُ، وَالصَّلَاةِ مُنْفَرِدًا اور نماز اکیلے، یہ کہتے ہیں مِثَالٌ لِلْأَدَاءِ الْقَاصِرِ یہ مثال ہے کس کی؟ ادائے قاصر کی، فَإِنَّهُ أَدَاءٌ عَلَى خِلَافِ مَا شُرِعَ عَلَيْهِ اس لیے کیونکہ یہ ادا ہے خلاف اس طریقے کے جس پر نماز مشروع ہوئی ہے، وہ تو جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے یہ اس کے خلاف طریقے پر ادا کر رہا ہے تو یہ کیا ہے؟ ادائے قاصر۔ وَلِهٰذَا يَسْقُطُ وُجُوبُ الْجَهْرِ فِي الْجَهْرِيَّةِ عَنِ الْمُنْفَرِدِ اور اسی وجہ سے وجوبِ جہر جو ہے وہ ساقط ہو جاتا ہے جہری نمازوں میں منفرد سے۔ بھئی مغرب کی نماز میں امام جہراً قراءت کرتا ہے لیکن اگر کسی شخص کی جماعت رہ گئی اور وہ آکر اسی وقت پھر نماز پڑھنا شروع کرتا ہے تو اب کیا اس کے لیے واجب ہے وہ جہراً ہی قراءت کرے گا؟ آپ کی جماعت رہ جائے آپ جہراً کرتے ہیں قراءت پھر؟ نہیں، ہاں کر سکتا ہے لیکن واجب نہیں ہے اس کے لیے، امام پر تو واجب تھا، حتیٰ کہ اگر اس نے جہری قراءت نہیں کی

تو اسے سجدہ سہو کرنا پڑے گا، اور یہ منفرد پر یہ نہیں ہے۔ معلوم ہوا اس کی نماز میں کیا آگئی؟ کچھ کمی آگئی بھئی، تو یہ مشروع طریقے پر نہیں ہے یہ ادائے قاصر ہوئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَفِعْلُ، وَفِعْلِ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ اور اسی طرح لاحق کا جو فعل ہے امام کے فارغ ہو جانے کے بعد، یہ وہ تیسری کی مثال آگئی ادا مشابہ بالقضا، لاحق بھئی جس کی نماز کچھ رہ گئی تھی اور کب بعد میں کب؟ کون سا فعل اس کا؟ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ، امام جب سلام پھیر چکا ہو اس کے فارغ ہونے کے بعد۔ حَتَّى لَا يَتَغَيَّرَ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ یہاں تک کہ بدلتے نہیں ہیں اس کے فرض اقامت کی نیت کر لینے سے، اس کے فرض جو ہیں اقامت کی نیت کر لینے سے نہیں بدلیں گے۔ آگے شرح آرہی ہے بھئی: مِثَالٌ لِلْأَدَاءِ الشَّبِيهِ بِالْقَضَاءِ یہ مثال ہے اس ادا کی جو مشابہ بالقضا ہے، فَإِنَّ اللَّاحِقَ هُوَ الَّذِي الْتَزَمَ الْأَدَاءَ مَعَ الْإِمَامِ مِنْ أَوَّلِ التَّحْرِيمَةِ اس لیے کیونکہ لاحق وہ شخص ہے جس نے التزام کیا تھا ادا کرنے کا امام کے ساتھ ہی اولِ تحریمہ سے ہی، شروع تحریمہ سے ہی اس نے امام کے ساتھ نماز ادا کرنے کا التزام کیا تھا، ثُمَّ سَبَقَهُ الْحَدَثُ پھر اس کو حدث پیش آگیا فَتَوَضَّأَ تو اس نے وضو کیا وَأَتَمَّ بَقِيَّةَ الصَّلَاةِ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ اور پھر اس نے اپنی باقی نماز کو پورا کیا امام کے فارغ ہو جانے کے بعد، فَإِنَّ هٰذَا الْإِتْمَامَ أَدَاءٌ تو یہ جو اس نے نماز کو پورا کیا یہ ہے تو ادا، ادا کس اعتبار سے؟ کہ وقت کے اندر نماز ادا کر رہا ہے، مِنْ حَيْثُ بَقَاءُ الْوَقْتِ وقت کے باقی ہونے کی حیثیت سے تو یہ ادا ہی ہے، وَشَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ لیکن یہ قضا کے مشابہ ہے مِنْ حَيْثُ اس حیثیت سے کہ أَنَّهُ لَمْ يُؤَدِّ كَمَا الْتَزَمَ کہ اس نے ادا اس طرح نہیں کی جیسے اس نے التزام کیا تھا بھئی، اس نے تو کیا التزام کیا تھا؟ پوری نماز امام کے ساتھ پڑھوں گا، اور پوری نماز امام کے ساتھ اس نے نہیں پڑھی بھئی۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلُ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعُ، یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ کہ آپ نے اس کا کیا نام رکھا؟ ادا مشابہ بالقضا، آپ نے یوں کیوں نہیں کیا اس کا نام قضا مشابہ بالادا؟ یہ کیوں نہیں نام رکھا؟ تو جواب دے رہے ہیں بھئی اصل کے اعتبار سے تو یہ ادا ہی ہے کہ اپنے وقت میں پڑھ رہا ہے، ہاں وصف کے اعتبار سے اس میں قضا کے ساتھ مشابہت آگئی کہ جس طرح کا التزام کیا تھا اس طریقے پر نہیں پڑھ رہا، تو اس تو وصف کے اعتبار سے اس کو قضا کہا اصل کے اعتبار سے اس کو ادا کہا، تو نام بھی اصل کے اعتبار سے رکھا جاتا ہے، تو اصل میں تو یہ ادا ہی ہے اسی لیے ہم نے کہا یہ ادا ہے، لیکن وصف میں کس کے ساتھ مشابہت ہے؟ قضا، اس لیے ہم نے کہا یہ مشابہ بالقضا ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلُ اور جب ادا کا معنیٰ جو ہے وہ اصل کی حیثیت سے ہے، وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعُ اور قضا کا جو معنیٰ ہے وہ تبع یعنی وصف کی حیثیت سے ہے، تو جُعِلَ أَدَاءً شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ تو اس کو ادا مشابہ بالقضا بنایا گیا، وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيهًا بِالْأَدَاءِ اور اس کو قضا مشابہ بالادا نہیں بنایا گیا یعنی یہ نام اس کا نہیں رکھا گیا۔ وَثَمَرَةُ كَوْنِهِ أَدَاءً ظَاهِرَةٌ اور اس کے ادا ہونے کا ثمرہ تو ظاہر ہے، وَلِهٰذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا لہٰذا اس کے پیچھے مصنف نہیں پڑے یعنی

اس کو ذکر نہیں کیا۔ اس کے ادا ہونے کا ثمرہ ظاہر ہے، ادا ہونے کا کیا ثمرہ ہے؟ جی؟ فراغِ ذمہ ہو جائے گا، وقت کے اندر ادا کر رہا ہے تو کیا ہو جائے گا؟ فراغِ ذمہ ہو جائے گا، بعد میں اس پر اس کی قضا واجب نہیں بھئی۔

اچھا، تو اس لہٰذا اس کے پیچھے مصنف نہیں پڑے۔ وَثَمَرَةُ كَوْنِهِ شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ اور اس کے مشابہ بالقضا ہونے کا ثمرہ وہ مصنف نے ذکر کیا: حَتَّى لَا يَتَغَيَّرَ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ یہ متن میں آیا تھا یا نہیں بھئی؟ یہ ثمرہ ہے اس کے مشابہ بالقضا ہونے کا، هِيَ وہ یہ کہ أَنَّهُ لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ حِينَئِذٍ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ کہ اس کا فرض بدلے گا نہیں اقامت کی نیت کر لینے کی وجہ سے۔ بِأَنْ كَانَ بایں طور خود صورت بتلا رہے ہیں، بِأَنْ كَانَ هٰذَا اللَّاحِقُ مُسَافِرًا اقْتَدَى بِمُسَافِرٍ کہ یہ جو لاحق تھا یہ کیا تھا؟ مسافر تھا، اور اس نے اقتدا بھی کس کی کی تھی؟ مسافر، امام اور یہ دونوں مسافر تھے، ثُمَّ أَحْدَثَ پھر اس کو حدث لاحق ہوا۔ پوری صورت بتائیں گے: فَذَهَبَ إِلَى مِصْرِهِ لِلتَّوَضُّؤِ پھر یہ اپنے شہر چلا گیا وضو کرنے کے لیے، کہاں چلا گیا؟ اپنے شہر چلا گیا بھئی۔ یہ معنیٰ نہیں ہے گاڑی پکڑی اور بس میں سوار ہوا نکل گیا اپنے شہر کی طرف بھئی، بھئی شہر کے ساتھ ہی تھے، آپ نے پڑھا ہے کہ جیسے جب آپ سفر، تین دن کی مسافت کا ارادہ کریں تو شہر کے آخری مکانات سے جدا ہوتے ہی آپ مسافر بن گئے اب چار کے بجائے دو رکعت پڑھنا بھئی، صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو وہ کتنا فاصلہ بنتا ہے؟ اڑتالیس میل، اڑتالیس میل اور ستترا ٹھہتر کلو میٹر جو ہے یہ فاصلہ کم از کم ہو، تو اس سے زائد فاصلے اتنے یا اس سے زائد فاصلے کی نیت کی اور چل پڑا تو گھر سے نکلتے ہی مسافر نہیں بنا بلکہ شہر سے جیسے ہی جدا ہو گا کیا بن جائے گا؟ مسافر بن جائے گا بھئی۔ تو یہ شہر سے جدا ہوا اور ساتھ ہی ظہر کا وقت تھا وہیں پر قریب ہی کچھ فاصلے پر انہوں نے کیا کیا؟ ظہر کی نماز شروع کی، تو اس، یہ امام بھی مسافر یہ مقتدی بھی مسافر، اس کو حدث لاحق ہوا یہ پھر چلا گیا ساتھ جو مکانات تھے اسی شہر کے وہاں گیا اور وضو کر کے واپس آیا۔ اور اس دوران امام نے سلام پھیر دیا ہے، تو اب یہ کیا کرے گا؟ باقی اپنی نماز خود پوری کرے گا، خود پوری کرے گا۔ اور اس دوران اس کی نیت بدل گئی، اس نے اقامت کی نیت کر لی کہ میں یہیں پر کیا کرتا ہوں؟ اقامت، پندرہ دن کا قیام کرتا ہوں۔ تو کیا اقامت کی نیت کرنے سے اس کے فرضوں پر اثر پڑے گا؟ وہ دو سے چار کی طرف بدل جائیں گے؟ کہتے ہیں نہیں بھئی، فرض اسی طرح دو کے دو ہی رہیں گے بھئی۔ کیوں؟ جی؟ یہ ادا کس کے مشابہ ہے؟ قضا کے مشابہ ہے، اور سفر کے اندر ایک آدمی کی نماز دو رکعت والی رہ گئی تھی، تو حضر میں قضا بھی کتنی کرے گا؟ دو ہی، اور حضر میں ایک آدمی کی چار رکعت قضا نماز رہ گئی تھی، تو سفر میں بھی اس کی قضا کتنی کرے گا؟ چار ہی کرے گا بھئی، چار ہی کرے گا۔ تو معلوم ہوا یہ ادا جو اب کرنے لگا ہے یہ مشابہ بالقضا ہے، جب ہی اس پر نیت کے بدلنے کا اثر نہیں پڑا، کیونکہ قضا پر نیت کے بدلنے کا اثر نہیں پڑتا۔ ایک آدمی کی سفر میں کتنی رکعتیں رہ گئی تھیں؟ دو رکعتیں رہ گئی تھیں، اب وہ ایک شہر میں پہنچ گیا، اب اس نے نیت کر لی کہ میں اب پندرہ دن رہوں گا، تو دیکھو نیت بدل گئی لیکن نیت کے بدلنے کا قضا پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اب بھی اگر ان جو دو رکعتیں رہ گئی تھیں قضا کتنی کرے گا؟ دو رکعتیں ہی کرے گا۔ معلوم ہوا قضا کے اندر نیت کے بدلنے سے

کوئی فرق نہیں پڑتا، ادا کے اندر اگر نیت بدل جائے تو ادا ہی بدلنا پڑے گی۔ ظہر کے وقت بھئی نماز شروع کی، دو رکعتیں پڑھ رہا ہے، دو رکعتوں کے اندر ہی اس کی نیت بن گئی کہ میں یہیں پر اقامت کرتا ہوں پندرہ دن کی، تو اب دو نہیں پڑھے گا بلکہ چار پوری کرنا پڑیں گی بھئی۔ تو یہ دیکھو ادا پر اگر نیت کا بدلنا آئے گا تو وہ ادا کو بدل دیتا ہے، اور یہاں یہ شخص جو لاحق دوبارہ آکر اپنی نماز پوری کر رہا ہے اس دوران اس کی نیت بدل گئی، لیکن نیت کے بدلنے سے فرضوں پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ کیوں نہیں پڑا؟ کیونکہ یہ ادا کس کے مشابہ ہے؟ قضا کے مشابہ ہے اور قضا پر نیت کے بدلنے سے کوئی اثر نہیں پڑتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

یہ معنیٰ ہے کہ اس کے فرض نیتِ اقامت سے نہیں بدلیں گے بھئی جو متن میں آیا تھا۔ تو کہتے ہیں فَذَهَبَ إِلَى مِصْرِهِ تو وہ چلا گیا اپنے شہر لِلتَّوَضُّؤِ وضو کرنے کے لیے، تو اپنے شہر جیسے ہی گیا، نیت کرے یا نہ کرے مقیم بن گیا یا نہیں بن گیا؟ ایک صورت یہ ہے اپنے شہر جاتے ہی خود بخود مقیم بن گیا وہاں نیت کی بھی نہیں ضرورت، لیکن اس سے نماز پہ پھر بھی کوئی اثر نہیں پڑے گا کیونکہ یہ جو نماز پڑھ رہا ہے وہ کس قسم کی ہے؟ مشابہ بالقضا ہے۔ ایک صورت یہ ہے شہر چلا گیا اپنے شہر۔ دوسری صورت: اپنے شہر کے پاس نہیں تھے کسی اور جگہ پر تھے وہاں وضو کر رہا ہے، وضو کرتے ہوئے درمیان میں کسی وقت اس کی نیت بن گئی کہ میں اسی جگہ پہ جہاں اس وقت ہم ہیں پندرہ دن رہوں گا، تو اب نیتِ اقامت کر لی بھئی۔ تو اب یہ نیت کا بدلنا کس پر آیا؟ ادا پر یا قضا کے مشابہ جو مشابہ بالقضا؟ مشابہ بالقضا پر آیا اور قضا پر کوئی اثر نیت کے بدلنے کا نہیں پڑتا، لہٰذا یہاں کتنی پڑھے گا؟ دو ہی پڑھے گا بھئی۔

دوسری صورت: أَوْ نَوَى الْإِقَامَةَ فِي مَوْضِعِهَا یا اس نے اقامت کی نیت کر لی اپنی جگہ پر ہی، ثُمَّ جَاءَ پھر وہ آیا حَتَّى فَرَغَ الْإِمَامُ یہاں تک کہ امام فارغ ہو چکا تھا وَلَمْ يَتَكَلَّمْ اور اس نے تکلام نہیں کیا، وَشَرَعَ، دیکھا وہ شرط لگا دی: حَتَّى فَرَغَ الْإِمَامُ امام کیا ہو چکا؟ فارغ یعنی سلام پھیر چکا ہے اس کے بعد کی بات ہم کر رہے ہیں، یہ مشابہ بالقضا ہے، اگر امام کے ساتھ آکر مل گیا تو یہ مشابہ بالقضا نہ رہی، یہ تو اسی طریقے پر پڑھ رہا ہے جس طریقے کا اس نے التزام کیا تھا، لہٰذا اب اگر نیت بدلی تھی اور تو اس صورت میں فرض بدل جائیں گے بھئی۔ تو یہ بات کون سی ہو رہی ہے؟ امام کیا کر چکا ہو؟ سلام پھیر چکا ہو، اور نیز وَلَمْ يَتَكَلَّمْ کلام بھی نہ کیا ہو، اگر کلام کیا پھر تو نئے سرے سے پڑھنا پڑے گی، پھر اس پر بھی نیت کے بدلنے کا اثر پڑے گا۔ تو اس نے وہ کلام نہیں کیا، وَشَرَعَ فِي إِتْمَامِ الصَّلَاةِ اور شروع ہو گیا نماز کے پورا کرنے میں، تو کہتے ہیں فَلَا يُتِمُّ أَرْبَعًا یہ چار پوری نہیں کرے گا، بَلْ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ بلکہ دو رکعتیں پڑھے گا كَمَا إِذَا كَانَ قَضَاءً مَحْضًا جیسے کہ قضائے محض جو ہے، جیسے کہ قضائے محض تھی لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ کہ بدلتا نہیں اس میں اس کا فرض اقامت کی نیت کر لینے سے، فَكَذَا هٰذَا تو یہ بھی اسی طرح ہے۔

فَإِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمُسَافِرٍ اور اگر اس شخص نے، ہم نے کیا کہا تھا کس کی اقتدا کی؟ مسافر نے مسافر کی، اگر اس نے اقتدا مسافر کی نہیں کی بَلْ بِمُقِيمٍ، یہ بلکہ کس کی؟ مقیم کی اقتدا کی، أَوْ لَمْ يَفْرُغِ الْإِمَامُ بَعْدُ یا امام فارغ نہیں ہوا تھا اس کے بعد، یعنی ابھی بھی نماز ہی میں تھا جب یہ دوبارہ آکر اس کے ساتھ شامل ہو گیا، أَوْ تَكَلَّمَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ یا اس نے کیا کر لیا؟ کلام کر لیا اور پھر نئے سرے سے نماز شروع کی، أَوْ كَانَ مِثْلُ هٰذَا فِي الْمَسْبُوقِ دُونَ اللَّاحِقِ یا اس قسم کی مثال پیش آئی، اس قسم کی بات پیش آئی کس کے اندر؟ مسبوق میں دُونَ اللَّاحِقِ نہ کہ لاحق میں، تو ان ساری صورتوں میں يَصِيرُ فَرْضُهُمْ أَرْبَعًا ان کے فرض کتنے ہو جائیں گے؟ چار ہو جائیں گے بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ کس کی وجہ سے؟ اقامت کی نیت کرنے سے اس کے فرض چار بن جائیں گے بھئی۔ کیونکہ مقیم کی اقتدا کرے گا تو مقیم کی تو اقتدا کرنے پر مسافر کو بھی کتنے پڑھنا پڑتے ہیں؟ چار ہی پڑھنا پڑتے ہیں۔ یا امام ابھی، سلام امام نے نہیں پھیرا تھا یہ پھر آکر شریک ہو گیا، تو نیت کا بدلنا کس پر آیا؟ ادا پر یا مشابہ بالقضا پر؟ ادا پر، کیونکہ امام کے بعد جو حصہ ہے وہ تو ٹھیک ہے ہو سکتا ہے مشابہ بالقضا، لیکن جو امام کے ساتھ حصہ ہے وہ تو مشابہ بالقضا کسی بھی لحاظ سے نہیں ہے بھئی۔ تو اس صورت میں ادا پر نیت کا بدلنا پایا گیا، اور ادا پر جب نیت بدلے تو وہ اثر ڈالتی ہے اور دو کے بجائے کتنے پڑھنا پڑیں گے؟ چار۔ یا تیسری صورت کہ اس نے تکلم کیا اور نئے سرے سے نماز شروع کر، پڑھے گا یہ، اب جب نئے سرے سے پڑھے گا تو اس سے پہلے یہ نیت بدل چکا ہے تو اب دو نہیں پڑھے گا بلکہ کتنی کرے گا؟ چار پڑھے گا۔ یا مسبوق جو ہے اس کو یہ حالت پیش آگئی بھئی، مسبوق تو، مسبوق تو وہ ہے اس نے تو نماز امام کے ساتھ پڑھنے کا التزام کیا ہی نہیں ایک یا دو رکعتیں پہلے ہی نکل چکی تھیں، بعد میں آکر وہ شریک، مثلاً ایک رکعت نکل چکی تھی وہ بعد میں آکر شریک ہوا، تو اب ایک تو اس کو پڑھنی ہی اکیلی ہے، جب وہ اکیلی اب ایک رکعت پڑھ رہا ہے تو اسی طریقے پر پڑھ رہا ہے جس طریقے پر التزام کیا تھا یا اس کے خلاف پڑھ رہا ہے؟ جی؟ جس طریقے کا التزام کیا تھا اسی طریقے پر پڑھ رہا ہے کیونکہ اس نے التزام ہی یہ کیا تھا کہ ایک نماز ایک رکعت امام کے ساتھ ہے، تو ایک نکل چکی ہے وہ بعد میں مجھے اکیلے پڑھنی ہے، تو لہٰذا اس نے التزام بھی ویسا ہی کیا تھا تو یہ ادا ہی ہر لحاظ سے ہے اور ادا پر نیت کا بدلنا پایا گیا، اور ادا پر نیت بدلے تو اثر ڈالتی ہے اور اس کو بدل دیتی ہے بھئی، تو اب دو کے بجائے کتنے پڑھے گا؟ چار۔ تو ان ساری، تین چار صورتیں جو ذکر کیں، سب کے بارے میں کہا حَتَّى يَصِيرَ فَرْضُهُمْ أَرْبَعًا یہاں تک کہ ہو جائیں گے ان کے فرض چار بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ کس کی نیت سے؟ اقامت کی نیت سے۔

ثُمَّ إِنَّ هٰذِهِ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَةَ كَمَا تَجْرِي فِي حُقُوقِ اللّٰهِ تَعَالٰى تَجْرِي فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ أَيْضًا۔ پھر جس طرح یہ تین قسمیں جاری ہوتی ہیں حقوق اللہ کے اندر، اسی طرح یہ جاری ہوتی ہیں حقوق العباد کے اندر بھی بھئی۔ ابھی تک جتنی مثالیں ذکر کیں وہ حقوق اللہ کی تھیں بھئی: جماعت کے ساتھ نماز یہ بھی حق اللہ ہے، اکیلے نماز پڑھ رہا ہے نماز ہے بھئی حق اللہ ہے، لاحق امام کے سلام پھیرنے کے بعد نماز پوری کر رہا ہے یہ بھی کیا ہے؟ نماز ہی ہے یہ ہے اللہ کا حق بھئی۔ ہاں، حقوق العباد

کے اندر بھی یہ قسمیں جاری ہوں گی۔

وَمِنْهَا رَدُّ عَيْنِ الْمَغْصُوبِ۔ وَمِنْهَا، هٰذَا ضمیر کس کو راجع ہے؟ شرح میں بتلا رہے ہیں: أَيْ وَمِنْ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ، ادا کے انواع میں سے ہے، کیا؟ رَدُّ عَيْنِ الْمَغْصُوبِ، أَيْ رَدُّ عَيْنِ الشَّيْءِ الَّذِي غَصَبَهُ، یعنی لوٹانا عین اسی چیز کو جس کو اس غاصب نے غصب کیا تھا عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي، بھئی دیکھو ایک شخص نے کسی کی چیز زبردستی لے لی، غصب کر لی، اٹھا کر لے گیا، تو یہ غاصب ہوا، اور غاصب پر واجب ہے ضروری ہے کہ مالک کو اس کی چیز لوٹائے۔ اب وہ چیز مالک کو لوٹاتا ہے اور اسی وصف پر لوٹاتا ہے جس وصف پر لے کر گیا تھا، یعنی جس حالت پر لے کر گیا تھا اسی حالت پر لے کر واپس کر دیتا ہے، اس میں کسی قسم کی کمی نہیں آتی، تو یہ کیا ہوا؟ یعنی یہ ادائے کامل ہے، یہ کیا ہے؟ ادائے کامل، کیونکہ اسی وصف پر واپس کر رہا ہے جس وصف پر واپس کرنا چاہیے تھی اسی وصف پر، جس وصف پر ادا ہونی چاہیے تھی اسی وصف پر کیا ہو رہی ہے؟ ادا بھی ہو رہی ہے لہٰذا یہ کیا ہے؟ ادائے کامل ہے۔

دیکھیے بھئی کہ أَيْ وَمِنْ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ رَدُّ عَيْنِ الشَّيْءِ الَّذِي غَصَبَهُ اور ادا کے انواع میں سے واپس کرنا ہے عین اس چیز کو جس کو کہ اس غاصب نے غصب کیا تھا عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي غَصَبَهُ اسی وصف پر جس پر اس نے غصب کیا تھا إِلَى الْمَالِكِ مالک کی طرف، بِدُونِ أَنْ يَكُونَ الْمَغْصُوبُ مُشْتَغِلًا بِالْجِنَايَةِ أَوْ بِالدَّيْنِ بغیر اس کے کہ وہ مغصوب جو ہے مشغول ہو جنایت کے ساتھ یا دین کے ساتھ، وَبِدُونِ أَنْ يَكُونَ نَاقِصًا بِنُقْصَانٍ حِسِّيٍّ اور بغیر اس کے کہ وہ ناقص ہو کسی نقصانِ حسی کے ساتھ۔ بھئی دیکھیے ایک صورت یہ تھی کسی نے غلام کسی کا غصب کر لیا بھئی۔ اب یہ غلام جو تھا یہ مشغول بالجنایت بھی نہیں تھا، مشغول بالدین بھی نہیں تھا، اس میں کوئی ظاہری نقصان بھی نہیں تھا، اس کو اس نے غصب کر لیا۔ لیکن غاصب کے پاس اس غلام نے کسی دوسرے کو قتل کر دیا، تو اب یہ غلام کیا ہوا؟ مشغول بالجنایت ہوا، کیا ہوا؟ مشغول بالجنایت، حالانکہ پہلے یہ مشغول بالجنایت نہیں، اب یہ مشغول بالجنایت ہوا مولانا، اس نے جان بوجھ کر اگر قتل کیا ہے تو اسے بھی قصاص میں کیا کیا جائے گا؟ قتل کیا جائے گا۔ تو اب یہ غلام واپس کرتا ہے مولانا، تو کیا یہ غلام اسی وصف پر واپس کر رہا ہے جس پر اس نے غصب کیا تھا یا وصف بدل چکا ہے بھئی؟ وصف بدل چکا ہے۔ یا اسی طرح اس نے غلام غصب کیا تھا، اس غلام نے غاصب کے پاس کسی کا کوئی مالی نقصان کر دیا، جب مالی نقصان کیا تو اس غلام پر اس کا ضمان آئے گا مولانا، تو یہ غلام مشغول بالدین ہو گیا، کیا ہوا؟ مشغول بالدین۔ تو جب اس نے غصب کیا تھا وہ مشغول بالدین نہیں تھا لیکن اب جب واپس کر رہا ہے تو یہ کیا ہو چکا ہے؟ مشغول بالدین، تو وصف کیا ہوا؟ بدل چکا ہے۔ تیسری صورت: کہ غلام لے کر گیا تھا یا کوئی اور چیز لے کر گیا تھا، وہ صحیح سالم تھی اس میں کسی قسم کا نقصان نہیں تھا ظاہری بھئی، اس نے کیا کیا اس میں؟ کوئی نقصان پیدا کر دیا، غلام ہے مثلاً اس کا ہاتھ کاٹ ڈالا، اب یہ غلام واپس کرتا ہے، تو اس میں کیا آ چکا ہے؟ نقصان، تو اسی وصف پر واپس نہیں کر رہا۔ ہاں اگر اسی وصف پر واپس کرتا ہے کہ وہ غلام مشغول بالجنایت بھی

نہ ہو، مشغول بالدین بھی نہ ہو اور اس میں کسی قسم کا ظاہری نقصان بھی نہ ہو، تو یہ اسی وصف پر ادا کر رہا ہے جس وصف پر ادا چاہیے تھی، تو یہ کیا کہلائے گی؟ ادائے کامل کہلائے گی۔

تو یہ معنیٰ ہے کہ اسی وصف پر جس پر غصب کیا تھا تو واپس کرنا ہے إِلَى الْمَالِكِ کس کو؟ مالک کو، بِدُونِ أَنْ يَكُونَ الْمَغْصُوبُ مُشْتَغِلًا بِالْجِنَايَةِ أَوْ بِالدَّيْنِ بغیر اس کے کہ وہ مغصوب مشتغل ہو جنایت کے ساتھ یا دین کے ساتھ، وَبِدُونِ أَنْ يَكُونَ نَاقِصًا بِنُقْصَانٍ حِسِّيٍّ اور بغیر اس کے کہ وہ ناقص ہو کسی نقصانِ حسی کے ساتھ، فَهٰذَا نَظِيرُ الْأَدَاءِ الْكَامِلِ پس یہ مثال ہے ادائے کامل کی، لِأَنَّهُ أَدَاءٌ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي غَصَبَهُ مِنْ غَيْرِ فُتُورٍ اس لیے کہ یہ ادا کرنا ہے اسی وصف پر جس پر اس نے غصب کیا تھا مِنْ غَيْرِ فُتُورٍ، فتور کا معنیٰ ہوتا ہے سستی، یہاں مراد کمی ہے، بغیر کسی کمی کے۔ فتور ویسے سستی کو کہتے ہیں، مراد کمی ہے، بغیر کسی کمی کے اسی وصف پر اس نے ادا کیا ہے تو یہ ادائے کامل ہے۔

وَمِثْلُهُ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْمَبِيعِ إِلَى الْمُشْتَرِي اور اسی کے مثل ہے سپرد کرنا عینِ مبیع کو کس کی؟ کس کے سپرد کرنا؟ مشتری کے، مشتری کے۔ بھئی دیکھو آپ نے مجھ سے ایک چیز خریدی، اور ایک چیز خریدتے ہیں تو جس حالت پر بیع ہوئی تھی اسی حالت میں میں کیا کر دیتا ہوں؟ مبیع جس حالت پر تھا اسی حالت میں میں آپ کے حوالے کرتا ہوں، تو یہ کیا ہے؟ میں اسی وصف پر کیا کر رہا ہوں آپ کے حوالے کر رہا ہوں۔ اور اگر اس میں کوئی نقصان آجائے، یا وہ غلام تھا ابھی میں نے، بیع تو کر لی ہے اور بیع جب کی اس وقت یہ غلام نہ مشغول بالجنایت تھا اور نہ مشغول بالدین، لیکن اس نے میرے پاس کیا کر دیا؟ ابھی آپ کے حوالے میں نے نہیں کیا، سمجھ میں آیا؟ اس غلام نے کیا کیا اس سے پہلے ہی کوئی جنایت کر دی یا کسی کا مالی نقصان کر دیا، اب میں آپ کے سپرد کرتا ہوں تو کیا یہ میں اسی وصف پر سپرد کر رہا ہوں جس پر سپرد کرنا چاہیے تھا یا کمی آ گئی؟ کمی آ گئی، معلوم ہوا یہ ادائے کامل نہیں۔ تو لہٰذا اگر اسی وصف پر ادا کرتا ہوں آپ کے حوالے کرتا ہوں جس وصف پر وہ تھا بیع کے وقت تو یہ کیا ہے؟ ادائے کامل ہے۔ تو یہ معنیٰ اسی کے مثل ہے تَسْلِيمُ عَيْنِ الْمَبِيعِ إِلَى الْمُشْتَرِي عینِ مبیع کو سپرد کرنا مشتری کے، وَتَسْلِيمُ بَدَلِ الصَّرْفِ اور بدلِ صرف کو سپرد کرنا۔ بھئی بیعِ صرف جانتے ہو یا نہیں جانتے؟ بیعِ صرف کے اندر دونوں طرف سے کیا ہوتے ہیں؟ جنسِ ثمن ہے، دونوں طرف سونا ہو گا یا دونوں طرف چاندی یا ایک طرف سونا ایک طرف چاندی یا ایک طرف کرنسی ایک طرف سونا وغیرہ، یہ ساری کیا ہیں؟ بیعِ صرف ہیں بھئی۔ اور بیعِ صرف میں آپ نے پڑھا ہے بھئی کہ اسی مجلسِ عقد کے اندر ہی عوضین پر قبضہ ضروری ہوتا ہے۔ تو سپرد کیا کس نے بدلِ صرف کو، سمجھ میں آیا؟ وہ جو عوض تھا ایک کا دوسرے پر، وہ اس کے حوالے کیا اسی مجلس میں کر رہا ہے اور اسی وصف پر کر رہا ہے، کیا کر رہا ہے؟ اسی وصف پر کر رہا ہے جس پر سپرد کرنا چاہیے تھا۔ اسی طرح وَالْمُسْلَمِ فِيهِ أَيْ تَسْلِيمُ مُسْلَمٍ فِيهِ، بھئی بیعِ سلم آپ جانتے ہیں کسے کہتے ہیں کہ مثلاً کسی کے پاس آپ گئے پیسے آج دے رہے ہیں، چیز وہ آپ کو چھ سات ماہ بعد مثلاً دیتا ہے۔ آپ ایک شخص کے پاس گئے اور اسے پیسے حوالے کیے کہ یہ لو بھئی دس ہزار روپے، اس کے مجھے چھ ماہ بعد اس کی

گندم دے دینا، دونوں نے ایجاب و قبول کیا بھئی، بیع، سمجھ میں آیا بھئی؟ ایجاب و قبول کیا، بیع ہو گئی، ثمن آج دیے ہیں اور چیز کب ملے گی؟ کچھ متعین مدت کے بعد ملے گی، تو یہ کیا کہلاتی ہے؟ بیعِ سلم کہلاتی ہے۔ اس میں یہ جو مبیع ہوتا ہے، یہ جو بعد میں ملے گا اس کو مُسْلَمٌ فِيهِ کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ مُسْلَمٌ فِيهِ کہتے ہیں۔ تو کہتے ہیں وَالْمُسْلَمِ فِيهِ أَيْ تَسْلِيمُ مُسْلَمٍ فِيهِ، مُسْلَمٌ فِيهِ کا حوالے کرنا إِلَيْهِ أَيِ إِلَى الْمُشْتَرِي کس کے حوالے کرنا؟ مشتری کے حوالے کرنا، تو یہ عینِ مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا، اور بدلِ صرف کو حوالے کرنا اور مُسْلَمٌ فِيهِ کو مشتری کے حوالے کرنا عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ اسی وصف پر جس پر کیا واقع ہوا تھا؟ عقد، اسی وصف پر یہ چیزیں حوالے کر دیتا ہے تو یہ ساری کیا ہیں؟ یہ ادائے کامل ہیں۔

وَرَدُّهُ مَشْغُولًا بِالْجِنَايَةِ اور اس مغصوب کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو کس کے ساتھ؟ جنایت کے ساتھ، نَظِيرٌ لِلْأَدَاءِ الْقَاصِرِ یہ کس کی نظیر ہے؟ ادائے قاصر کی مثال ہے۔ أَيْ رَدُّ الشَّيْءِ الْمَغْصُوبِ واپس کرنا اس مغصوب چیز کو حَالَ كَوْنِهِ مَشْغُولًا، بتلایا حَالَ كَوْنِهِ کہ مشغول کا لفظ متن میں آیا وہ حال ہے، حَالَ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجِنَايَةِ اس حال میں کہ وہ مشغول ہو جنایت کے ساتھ أَوْ بِالدَّيْنِ یا کس کے ساتھ؟ دین کے ساتھ۔ بِأَنْ غَصَبَ عَبْدًا فَارِغًا بایں طور کہ غصب کیا ایک ایسا غلام جو فارغ ہے جنایت سے بھی اور دین سے بھی یعنی مشغول نہیں ہے ان کے ساتھ۔ صورت بتلا رہے ہیں کہ کس طرح مشغول بالدین واپس کرتا ہے یا مشغول بالجنایت، بایں طور کہ غصب کیا ایک ایسا غلام جو فارغ ہے، یعنی فارغ کس چیز سے ہے؟ دین اور جنایت سے، ثُمَّ لَحِقَهُ الدَّيْنُ أَوِ الْجِنَايَةُ فِي يَدِ الْغَاصِبِ پھر اس کے ساتھ لاحق ہو گیا، مل گیا اس کے ساتھ دین یا جنایت فِي يَدِ الْغَاصِبِ کس کے قبضے میں؟ غاصب کے قبضے میں، وہ جی تو یہ اس کی، کس کی مثال ہے؟ ادائے قاصر کی۔ وَمِثْلُهُ تَسْلِيمُ الْمَبِيعِ حَالَ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجِنَايَةِ اور اسی کے مثل ہے مبیع کو سپرد کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو کس کے ساتھ؟ جنایت، بھئی جب عقد کیا تھا اس وقت مبیع مشغول بالجنایت نہیں تھا لیکن حوالے کرنے سے پہلے اس غلام نے کیا کر لی؟ جنایت کر لی، اب یہ کیا ہو گیا مشغول بالجنایت، اب اس کو حوالے کرتا ہے مشتری کے تو یہ کیا ہے؟ اس وصف پر ادا نہیں ہے جس وصف پر عقد ہوا تھا بلکہ اس میں کمی آ گئی تو یہ کیا ہے؟ ادائے قاصر ہے۔ یا اسی غلام نے حوالے کرنے سے پہلے کسی کا نقصان کر دیا مالی نقصان تو یہ کیا ہوا مشغول بالدین، تو یہ بھی کیا ہے؟ اب حوالے کرے گا تو یہ کیا ہو گا؟ ادائے قاصر ہے۔ یا یہ غلام تندرست تھا عقد کے وقت لیکن عقد، سپرد، حوالے کرنے سے پہلے بیمار ہو گیا مولانا، اب یہ بھی کیا ہے؟ ادائے، اب حوالے کرے گا تو یہ کیا ہے ادائے قاصر کیونکہ وصف میں کمی آ چکی ہے۔ کہتے ہیں تو مِثْلُهُ تَسْلِيمُ الْمَبِيعِ حَالَ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجِنَايَةِ اور اسی کے مثل ہے مبیع کو سپرد کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو جنایت کے ساتھ أَوْ بِالدَّيْنِ یا دین کے ساتھ أَوْ بِالْمَرَضِ یا مرض کے ساتھ۔

فَفِي هٰذَا كُلِّهِ إِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوبُ وَالْمَبِيعُ فِي يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُشْتَرِي بِآفَةٍ، اچھا بھئی ادائے قاصر کر دی ایک آدمی نے، غاصب نے کیا کر دی؟ ادائے قاصر۔ غلام صحیح اس نے غصب کیا تھا اور جب واپس کیا تو کس قسم کیا کہ وہ مشغول

بالدین تھا یا مشغول بالجنایت، یا عقد کے وقت تو غلام مشغول نہیں تھا لیکن جب حوالے کیا وہ مشغول بالجنایت ہو چکا تھا یا مشغول بالدین ہو، تو ادا کر دیا، پھر یہ غلام مالک کے پاس کسی آفتِ سماوی سے ہلاک ہوا، کیا ہوا؟ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوا یعنی مالک کے فعل سے ہلاک نہیں ہوا یا کسی کے فعل سے ہلاک نہیں، ہاں آفتِ سماوی سے یہ ہلاک ہو گیا، تو کہتے ہیں اب اس صورت میں اس غاصب پر کوئی ضمان نہیں آئے گا یا اس بائع پر کوئی ضمان نہیں آئے گا، کیوں؟ کیونکہ اس نے تو ادائے قاصر کی تھی۔ کہتے ہیں بھئی ٹھیک ہے ادائے قاصر تھی لیکن تھی تو ادا، کیا تھی؟ تھی تو ادا اور غلام کس سے ہلاک ہوا ہے؟ آفتِ سماوی سے، لہٰذا ادا ہو گئی بس بات ختم ہو گئی اب وہ اس پر رجوع، مشتری بائع پر رجوع نہیں کر سکتا اور مالک غاصب پر رجوع نہیں کر سکتا۔

تو کہتے ہیں فَفِي هٰذَا كُلِّهِ ان سب صورتوں، ان سب میں إِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوبُ وَالْمَبِيعُ فِي يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُشْتَرِي اگر وہ مغصوب اور مبیع ہلاک ہو گیا مالک کے قبضے میں اور مشتری کے قبضے میں (مغصوب يَدِ الْمَالِكِ اس کا تعلق کس سے ہے؟ مغصوب سے، مُشْتَرِي اس کا تعلق کس سے ہے؟ مبیع سے، دو چیزیں، مسئلے اکٹھے ذکر کر رہے ہیں) تو مالک کے قبضے میں یا مشتری کے قبضے میں وہ چیز ہلاک ہو گئی بِآفَةٍ سَمَاوِيَّةٍ کسی آسمانی آفت کی وجہ سے، بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ تو غاصب کا ذمہ کیا ہوا؟ اور اسی طرح بائع کا ذمہ بھی بری ہوا، لِكَوْنِهِ أَدَاءً کیوں؟ بوجہ اس کے ادا ہونے کے، کیونکہ یہ ادا تو ہے چاہے اگرچہ قاصر ہے۔

وَلَوْ دَفَعَهُ الْمَالِكُ إِلَى وَلِيِّ الْجِنَايَةِ، اچھا بھئی اس غاصب نے غلام جب واپس کیا ادائے قاصر کے ساتھ کیا، یعنی وہ کیا ہو چکا ہے؟ مشغول بالجنایت ہو چکا ہے یا مشغول بالدین ہو چکا ہے، تو اب لہٰذا اس غلام کو ولیِ جنایت کے سپرد کرنا پڑا، اس نے جنایت کی ہے لہٰذا کس کے حوالے کرنا پڑا اس غلام کو؟ جس کی جنایت کی تھی اس کے حوالے کرنا پڑا، غلام جنایت کرے تو اس کو حوالے کرنا پڑتا ہے بھئی۔ یا دین، مشغول بالدین تھا، اس غلام کو اب دین کی ادائیگی کے لیے بیچنا پڑا، تو ان صورتوں کے اندر بھئی اب یہ مالک پھر غاصب پر رجوع کرے گا اور اس غلام کی قیمت اس سے لے گا، کیا لے گا؟ قیمت۔ کیونکہ یہ غلام جو ولیِ جنایت کے حوالے کرنا پڑا یا اس کو جو دین میں بیچنا پڑا، تو یہ جنایت اور دین کے ساتھ مشغول کہاں پر ہوا تھا؟ غاصب کے پاس ہوا تھا، تو اب اس کے پاس مشغول ہو کر آیا اور پھر مالک کے ہاتھ سے نکل گیا، تو گویا اس کے گویا دیا ہی نہیں گیا یوں ہو گئی بات گویا کہ اس کو دیا ہی نہیں گیا۔ تو غاصب نے وہ چیز گویا غصب کر کے دی ہی نہیں کیونکہ جس وجہ سے ہاتھ سے نکلا وہ سبب کس کے پاس پایا گیا تھا؟ غاصب کے پاس۔ تو گویا یوں سمجھیں گے غاصب کے پاس سے وہ نکل گیا، جب غاصب کے پاس سے نکل گیا مالک کے پاس آیا ہی نہیں تو مالک کی چیز تو اس نے غصب کی تھی اب وہ تو نہیں دے سکتا، لہٰذا اس کا مثل دینا پڑے گا، اور مثل کیا ہے غلام میں اس کی؟ قیمت ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَلَوْ دَفَعَهُ الْمَالِكُ إِلَى وَلِيِّ الْجِنَايَةِ اور اگر حوالے کر دیا مالک نے ولیِ جنایت کے أَوْ بِيعَ فِي الدَّيْنِ یا اس غلام کو بیچا گیا دین کے اندر، رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَى الْغَاصِبِ بِالْقِيمَةِ تو مالک رجوع کرے گا غاصب پر قیمت کے ساتھ، وَالْمُشْتَرِي عَلَى الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ اور یہی صورت اگر مشتری میں پیش آئے تو مشتری رجوع کرے گا بائع پر کس کے ساتھ؟ ثمن کے ساتھ بھئی، ثمن اس سے واپس لے لے گا کیونکہ غلام کیا ہو گیا اس کے ہاتھ سے نکل گیا، اور سبب تو پایا گیا تھا کس کے پاس؟ بائع کے پاس پایا گیا تھا تو گویا کس کے ہاتھ سے نکلا ہے؟ بائع کے پاس سے غلام نکل گیا، تو اب مشتری نے کس کے بدلے بیع کی تھی؟ ثمن کے بدلے، تو وہ ثمن اس سے واپس لے لے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَإِمْهَارُ عَبْدِ غَيْرِهِ وَتَسْلِيمُهُ بَعْدَ الشِّرَاءِ، اور مہر مقرر کرنا کسی دوسرے کے غلام کو اور اس کو سپرد کرنا خریدنے کے بعد نَظِيرٌ لِلْأَدَاءِ الشَّبِيهِ بِالْقَضَاءِ یہ مثال ہے اس ادا کی جو مشابہ ہے قضا کے ساتھ۔ تو یہ ادا مشابہ بالقضا کی مثال ہے۔ انواع چل رہی تھیں ادا کی، کہ ادا کتنی قسم پر؟ تین قسم پر: ایک کامل، ایک قاصر اور ایک مشابہ بالقضا۔ اور تینوں کی مثالیں حقوق اللہ میں ذکر کر دیں: ادائے کامل ہے باجماعت نماز پڑھنا، ادائے قاصر ہے اکیلے وقت کے اندر نماز پڑھنا، اور مشابہ بالقضا ہے لاحق کی نماز جب کہ امام سلام پھیر چکا ہو، یہ کیا ہے؟ ادا کیونکہ وقت کے اندر ہے، لیکن مشابہ بالقضا ہے کہ جس وصف پر اس نے التزام کیا تھا اس وصف پر نہیں پڑھ رہا۔ اور پھر بتلایا تھا کہ جس طرح یہ ادا کی قسمیں حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی یہی قسمیں ہیں۔ چنانچہ وہ غلام جس کو کسی نے غصب کر لیا اور پھر بعینہ اسی وصف پر واپس لوٹایا تو یہ ہے ادائے کامل، اور اگر اس کے وصف میں کچھ کمی آگئی تو یہ ہے ادائے قاصر۔ آج مثال ذکر کر رہے ہیں ادا مشابہ بالقضا کی حقوق العباد میں سے۔ تو کہتے ہیں وَإِمْهَارُ عَبْدِ غَيْرِهِ۔

اب دیکھیے یاد رکھیے صورت یہ ہے: مثلاً ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر کسی غلام کو مقرر کیا، کوئی معین غلام تھا لیکن وہ اس کا مالک کوئی اور تھا۔ اس نے نکاح کیا عورت کے ساتھ کہ میرے ساتھ نکاح کر لو میں بطورِ مہر کے تمہیں وہ جو زید کا فلاں متعین غلام ہے وہ بطورِ مہر کے دوں گا۔ چنانچہ اس پر دونوں نے عقدِ نکاح کر لیا بھئی۔ اب یہ جو غلام مقرر کیا یہ اس خاوند کا نہیں ہے بلکہ کسی اور کا ہے، کس کا ہے؟ کسی اور کا ہے۔ بعد میں وہ خاوند اس غلام کو خریدتا ہے اور بیوی کے حوالے کر دیتا ہے بطورِ مہر کے، تو یہ عین اسی غلام کو سپرد کر رہا ہے جس کے بارے میں طے ہوا تھا، تو یہ ادا ہے، کیا ہے؟ ادا۔ لیکن اس اعتبار سے یہ مشابہ بالقضا ہے کہ یہ دوسرا شخص ہے، ذات تو وہی ہے لیکن دوسرا شخص ہے کس اعتبار سے؟ کہ یاد رکھیے شریعت کے اندر تبدلِ ملک سے تبدلِ عین ہوتا ہے، ملکیت کے بدلنے سے چیز بھی بدل جایا کرتی ہے۔ سمجھ میں آئی بات؟ مثلاً یہ پہلے مملوک تھا زید کا تو اور شخص تھا، جب یہ شوہر نے خریدا تو تبدلِ ملک ہوا، ملکیت بدل گئی اب خاوند اس کا مالک ہے، اور تبدلِ ملک سے تبدلِ عین ہوتا ہے، عین وہ چیز ہی بدل جاتی ہے، تو یہ بھی غلام بدل گیا

وہ غلام نہ رہا بھئی۔ اور پھر جب خاوند سپرد کرے گا بیوی کے تو پھر ملکیت بدل گئی، تو پھر تبدلِ عین آیا، اب یہ اور شخص ہے بھئی۔ تو لہٰذا اب جب یہ بیوی کو دے رہا ہے تو وہی شخص ہے یا دوسرا شخص ہے؟ دوسرا شخص ہے یعنی اس کا مثل ہے، اور مثل ادا کرنا یہ کیا ہوتا ہے؟ قضا، تو یہ قضا کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ عین اس چیز کو نہیں دے رہا بلکہ اس کا گویا کہ مثل دے رہا ہے۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی؟ تو یہ جب غلام یہ شوہر نے بیوی کو دیا یہ ادا ہے لیکن قضا کے ساتھ مشابہ ہے۔ ادا اس اعتبار سے کہ بعینہ وہی غلام جس کے بارے میں اس نے کہا تھا وہی غلام ہے، وہی ذات ہے۔ لیکن یہ مشابہ بالقضا اس اعتبار سے ہے کہ یہاں تبدلِ ملک آچکا، اور تبدلِ ملک سے کیا ہوتا ہے؟ تبدلِ عین ہوتا ہے وہ چیز ہی بدل جاتی ہے، تو گویا کہ وہ چیز نہیں دے رہا اور دے رہا ہے تو اس اعتبار سے یہ قضا ہے بھئی مشابہ بالقضا ہے۔ صورت سب کو سمجھ میں آگئی؟ اب اسی کی تفصیل بیان کر رہے ہیں۔

کہتے ہیں وَإِمْهَارُ عَبْدِ غَيْرِهِ اور مہر مقرر کرنا کس کو؟ عَبْدِ غَيْرِهِ اپنے علاوہ کے غلام کو، اپنے خاوند کا اپنے علاوہ کسی اور کے غلام کو مہر مقرر کرنا، وَتَسْلِيمُهُ اور پھر اس کو سپرد کرنا بَعْدَ الشِّرَاءِ خریدنے کے بعد نَظِيرٌ لِلْأَدَاءِ الشَّبِيهِ بِالْقَضَاءِ یہ مثال ہے اس ادا کی جو مشابہ بالقضا ہے۔ تفصیل خود بیان کر رہے ہیں: أَيْ أَمْهَرَ رَجُلٌ عَبْدَ الْغَيْرِ یعنی مہر مقرر کیا ایک شخص نے کسی دوسرے کے غلام کو فِي نِكَاحِ امْرَأَتِهِ اپنی بیوی کے نکاح میں، ثُمَّ سَلَّمَهُ إِلَيْهَا بَعْدَ الشِّرَاءِ پھر اس نے وہ غلام سپرد کر دیا اس بیوی کے بَعْدَ الشِّرَاءِ خریدنے کے بعد۔ فَهُوَ أَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ سَلَّمَ عَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِي وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ تو یہ ادا ہے اس حیثیت سے کہ اس نے سپرد کیا ہے عین اسی غلام کو جس پر عقد واقع ہوا تھا۔ وَشَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ اور یہ شبیہ بالقضا ہے مِنْ حَيْثُ أَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا، اور یہ مشابہ بالقضا ہے اس حیثیت سے کہ ملکیت کا بدلنا یہ يُوجِبُ أَيْ يُثْبِتُ یہ ثابت کرتا ہے تبدلِ عین کو حکماً۔ کس کو ثابت کرتا ہے؟ تبدلِ عین کو، اور حکماً یعنی حکم اس پر یہ لگا دیا جاتا ہے، حقیقتاً تو عین نہیں بدلی لیکن حکماً کیا ہو چکی؟ عین، اس پر عین کے اس چیز کے بدلنے کا حکم لگا دیتی ہے شریعت بھئی۔ تو اس حیثیت سے کہ ملکیت کا بدلنا یہ ثابت کرتا ہے عین کے بدل جانے کو حکماً، فَإِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوكًا لِلْمَالِكِ پس جس وقت وہ غلام مملوک تھا اس مالک کا یعنی پہلے مالک کا كَانَ شَخْصًا آخَرَ تو یہ دوسرا شخص تھا، ثُمَّ إِذَا اشْتَرَاهُ الزَّوْجُ كَانَ شَخْصًا آخَرَ پھر جب اس کو خرید لیا خاوند نے تو یہ پھر دوسرا شخص تھا کیونکہ تبدلِ ملک آئی اور تبدلِ ملک سے کیا ہوتا ہے؟ تبدلِ عین کہ وہ چیز بھی بدل جاتی ہے، وَإِذَا سَلَّمَهُ إِلَيْهَا اور جب وہ اس کے سپرد کر دیتا ہے یعنی بیوی کے سپرد کر دیتا ہے كَانَ شَخْصًا آخَرَ تو پھر یہ دوسرا شخص تھا۔

وَالْحُجَّةُ فِي هٰذَا الْبَابِ، بھئی یہ جو ہم نے کہا نا کہ تبدلِ ملک سے تبدلِ عین ہوتا ہے، یہ اس کی دلیل کیا ہے؟ کس طرح آپ کہتے ہیں کہ تبدلِ ملک سے تبدلِ عین ہوتا ہے؟ تو بتلانے لگے ہیں اس بارے میں جو دلیل ہے وہ حدیث ہے بھئی، وہ حدیث یہ ہے آگے ذکر کریں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف

لائے۔ حضرت بریرہ رضی الله تعالیٰ عنہا یہ باندی تھیں حضرت عائشہ صدیقہ رضی الله تعالیٰ عنہا نے ان کو خریدا اور خریدنے کے بعد پھر ان کو آزاد کر دیا بھئی۔ جب آزاد کر دیا تو اب یہ آزاد ہو گئیں، حضرت عائشہ رضی الله تعالیٰ عنہا کے پاس ہی رہا کرتی تھیں اور ان کی خدمت وغیرہ کرتی تھیں بھئی۔ تو حضور صلی الله علیہ وسلم ایک مرتبہ تشریف لائے تو یہ ایک دیگچی کے اندر ایک برتن کے اندر گوشت پکا رہی تھیں، اب گوشت آگ پر رکھا ہوا ہے دیگچی ابل رہی ہے، حضور صلی الله علیہ وسلم تشریف لائے تو حضرت بریرہ رضی الله تعالیٰ عنہا نے حضور صلی الله علیہ وسلم کی خدمت میں کھانے کے لیے کچھ کھجوریں پیش فرمائیں۔ حضور صلی الله علیہ وسلم نے بطورِ مزاح کے فرمایا کہ کیا گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے؟ کہ گوشت تو پک رہا ہے اور آپ کھجوریں، کھجوریں تو مدینہ میں بہت ملتی تھیں بھئی یہ تو وہی ایک چیز تھی، تو کیا گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے؟ تو حضرت بریرہ رضی الله تعالیٰ عنہا نے جواب میں فرمایا کہ یا رسول الله! یہ تو مجھ پر، یہ جو گوشت ہے یہ تو مجھ پر صدقہ کیا گیا ہے بھئی، کیا کیا گیا ہے؟ تو یہ تو صدقے کا یعنی گوشت ہے، صدقے کا گوشت مجھے کسی نے دیا ہے۔ تو حضور صلی الله علیہ وسلم نے فرمایا: لَكِ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ، تمہارے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ ہے۔ اس حدیث سے پتہ چلا کہ تبدلِ ملک سے تبدلِ عین ہوتا ہے، یعنی مالک کے پاس تھا، اس نے اس چیز اس گوشت کو الگ کر لیا صدقہ کرنے کی نیت سے تو یہ کیا ہے؟ صدقہ تھا، لیکن جب حضرت بریرہ رضی الله تعالیٰ عنہا کے حوالے کر دیا تو وہ مالکہ بن گئیں اور مالک بننے سے کیا ہوتا ہے؟ تبدلِ عین۔ معلوم ہوا تبدلِ عین ہوتا ہے کہ لہٰذا اب وہ صدقہ نہ رہا، اب حضور صلی الله علیہ وسلم نوش فرمائیں گے تو وہ صدقہ نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اس حدیث سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تبدلِ ملک سے تبدلِ عین ہوتا ہے، پہلے جو چیز صدقہ تھی اس کو حضور صلی الله علیہ وسلم اب کیا فرما رہے ہیں؟ ہدیہ فرما رہے ہیں بھئی، اور معلوم ہوا اس میں تبدیلی آچکی اور تبدیلی کس چیز سے آئی ہے؟ ملکیت کے بدلنے سے آئی ہے۔

تو کہتے ہیں وَالْحُجَّةُ فِي هٰذَا الْبَابِ اور دلیل جو ہے اس باب کے اندر، کس باب میں؟ یہ جو تبدلِ عین ہوتا ہے کس چیز سے؟ تبدلِ ملک سے، اس باب کے اندر جو دلیل ہے کہ وہ یہ ہے کہ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى بَرِيرَةَ يَوْمًا کہ حضور صلی الله علیہ وسلم تشریف لائے ایک دن حضرت بریرہ رضی الله تعالیٰ عنہا کے پاس، فَقَدَّمَتْ إِلَيْهِ تَمْرًا تو انہوں نے پیش کیں آپ کے سامنے کھجوریں بھئی، وَكَانَ الْقِدْرُ يَغْلِي مِنَ اللَّحْمِ اور قِدْر کہتے ہیں ہانڈی کو، غَلٰى يَغْلِي کے معنیٰ ابلنا جوش مارنا، اور ہانڈی جو تھی وہ جوش مار رہی تھی یعنی ابل رہی تھی گوشت سے، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو حضور علیہ السلام نے فرمایا: أَلَا تَجْعَلِينَ لَنَا نَصِيبًا مِنَ اللَّحْمِ؟ کیا تو نہیں مقرر کرتی ہمارے لیے حصہ گوشت میں سے؟ یعنی کیا گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے؟ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللّٰهِ تو وہ کہنے لگیں اے الله کے پیغمبر! إِنَّهُ لَحْمٌ تُصُدِّقَ عَلَيَّ یہ تو ایسا گوشت ہے جو مجھ پر صدقہ کیا گیا ہے۔ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو حضور علیہ السلام فرمانے لگے: لَكِ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ تمہارے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ، يَعْنِي إِذَا أَخَذْتِهِ مِنَ الْمَالِكِ یعنی حضور کی مراد یہ تھی إِذَا أَخَذْتِهِ مِنَ الْمَالِكِ جب تو نے اس کو لیا تھا اس

مالک سے كَانَ صَدَقَةً عَلَيْكِ تو یہ تم پر صدقہ تھا، وَإِذَا أَعْطَيْتِهِ إِيَّانَا تَصِيرُ هَدِيَّةً لَنَا اور جب تم ہمیں دو گی تو یہ ہدیہ بن جائے گا، تَصِيرُ هَدِيَّةً لَنَا تو یہ ہمارے لیے، یہ ہمارے لیے ہدیہ بن جائے گا۔ فَعُلِمَ پس یہ معلوم ہوا یہ جان لیا گیا أَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوجِبُ تَبَدُّلًا فِي الْعَيْنِ کہ ملکیت کا بدل جانا یہ ثابت کرتا ہے عین میں تبدل کو، عین میں تبدیلی کو ثابت کرتا ہے یعنی عین میں تبدیلی آ جاتی ہے۔

وَعَلَى هٰذَا يَخْرُجُ كَثِيرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ، اور اس پر نکلتے ہیں بہت سے مسائل، بہت سے مسائل، وہ آگے ذکر کرنے لگے ہیں: حَتَّى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ یہاں تک کہ اس عورت کو مجبور کیا جائے گا قبول کرنے پر، یہ متن کا حصہ ہے حَتَّى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ۔

کہتے ہیں تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهِ أَدَاءً یہ اس کے ادا ہونے پر تفریع ہے۔ بھئی خاوند نے وہ غلام لیا خریدا اور خرید کر اس بیوی کے سپرد کر دیا، تو اب عین وہی غلام دے رہا ہے، ذات تو وہی ہے بھئی، تو عین اس بیوی کا یہی عینِ حق ہے۔ لہٰذا اور کسی کو اس کے عینِ حق لینے پر مجبور کیا جا سکتا ہے، اور عین کے ہوتے ہوئے مثل لینے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا بھئی۔ دیکھو ایک مثال سے اس کی وضاحت ہو جائے گی۔ میرے پاس زید آیا، میرے پاس گندم پڑی ہوئی تھی اور اس نے کہا مجھے دس من گندم چاہیے، میں نے کہا یہ جو سامنے گندم کا ڈھیر پڑا ہوا ہے یہ تقریباً دس من ہی ہے، یہ اتنے پیسوں میں میں آپ کو دے دیتا ہوں۔ اس کے اور میرے درمیان بیع ہو گئی ایجاب و قبول ہو گیا۔ اب اس نے یہ گندم ابھی اٹھائی نہیں تھی کہ اسی دوران ایک اور شخص اتنی ہی تقریباً گندم اور لے کر آ گیا۔ تو یہ جو دوسری گندم لے کر آیا وہ بھی اسی گندم کے مثل ہے بھئی۔ لیکن وہ ذرا نئی ہو گئی تھوڑی، تو زید کہنے لگا مجھے وہ والی دے دو۔ حالانکہ دونوں ایک ہی نوع ہر لحاظ سے ایک طرح ہیں، لیکن زید کیا کہنے لگا؟ مجھے یہ جس کی اس نے بیع کی تھی وہ نہیں لے رہا بلکہ کہہ رہا ہے مجھے یہ دوسری والی دے دو یہ بھی تو اتنی ہے وہی قسم ہے وہی چیز ہے۔ میں نے کہا نہیں بھئی جس کی بیع ہوئی ہے تمہیں یہی گندم دوں گا دوسری گندم تمہیں نہیں ملے گی بھئی۔ تو اب زید جو ہے، زید یہ گندم نہیں لے رہا وہ والی گندم چاہتا ہے، لیکن اس کا عینِ حق کون سی گندم ہے؟ وہی پہلے والی گندم ہے، لہٰذا اب اگر وہ نہیں لیتا تو میں قاضی کے پاس جا کر زبردستی، قاضی کے ذریعے زید کو مجبور کیا جا سکتا ہے کہ یہی گندم اس کو لینی پڑے گی جس کی اس نے پہلے بیع کی تھی بھئی۔ کیونکہ یہ اس کا عینِ حق ہے، اور جب دوسری گندم وہ لے گا تو وہ عینِ حق نہیں ہے بلکہ وہ تو مثلِ حق ہوا بھئی۔ تو عینِ حق کے لینے پر کسی کو مجبور کیا جا سکتا ہے لیکن عین کے ہوتے ہوئے مثل پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا بھئی۔ لہٰذا اب میں قاضی، اور اس کا ذرا عکس کر لو، میں میرے پاس دوسری گندم آئی میں نے کہا یہ نئی والی لے لو وہ والی چھوڑ دو، اس نے کہا نہیں میں تو وہی لوں گا، اب میں قاضی کے پاس جا کر اس کو مجبور نہیں کر سکتا کہ یہ دوسری والی گندم لے پہلی والی چھوڑ دے، کیوں؟ کیونکہ عین کے ہوتے ہوئے مثل کے لینے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ تو خلاصہ کلام یہ کہ عین کے لینے پر کسی کو مجبور کیا جا سکتا ہے یعنی قاضی

کے ذریعے بھئی، کس کے ذریعے؟ قاضی کے ذریعے مجبور کیا جا سکتا ہے۔ تو لہٰذا یہ آقا نے یہ غلام خرید لیا اور خریدنے کے بعد لایا اور بیوی کو کہا یہ لو وہ غلام جو تم سے میں نے مہر کے طور پر مقرر کیا تھا اب یہ غلام لے لو، اس نے نور الانوار پڑھی ہوئی تھی کہنے لگی نہیں میں تو یہ غلام نہیں لیتی یہ تو اور شخص ہے کیونکہ تبدلِ ملک آ چکا ہے، پہلے مالک زید تھا اب مالک تم ہو، تو اس نے کیا کیا؟ غلام کو لینے سے انکار کر دیا۔ کہتے ہیں آپ قاضی کے پاس جا کر اس کو مجبور کر سکتے ہیں کہ وہ کیا کرے؟ اسی غلام کو لے۔ معلوم ہوا جب قاضی کے پاس جا کر اس کو مجبور کر سکتے ہیں اس سے کیا بات سمجھ میں آئی؟ کہ یہ عین اسی کا وہی حق ہے، کیونکہ عینِ حق کے لینے پر ہی کسی کو مجبور کیا جا سکتا ہے مثلِ حق پر عین کے ہوتے ہوئے مجبور نہیں۔ تو قاضی کے پاس جا کر جب آپ اس کو مجبور کر سکتے ہیں تو معلوم ہوا یہ اس کا عینِ حق ہے بھئی، کیا ہے؟ عینِ حق۔ یہی بات کر رہے ہیں حَتَّى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ یہاں تک کہ اس عورت کو مجبور کیا جائے گا قبول کرنے پر، تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهِ أَدَاءً یہ تفریع ہے اس تسلیم کے ادا ہونے پر، کہ یہ ادا ہے بھئی کہ عین وہی چیز دے رہے ہیں، تو یہ اسی پر تفریع ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تب ہی مجبور کیا جا سکتا ہے نا قبول پر جب یہ ادا ہو، اگر قضا ہو پھر تو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهِ أَدَاءً یہ تفریع ہے اس تسلیم کے ادا ہونے پر، أَيْ تُجْبَرُ الْمَرْأَةُ عَلَى قَبُولِ ذٰلِكَ الْعَبْدِ الْمَمْهُورِ بَعْدَ التَّسْلِيمِ یعنی مجبور کیا جائے گا عورت کو اسی عبدِ ممہور، وہ غلام جس کو بطورِ مہر کے مقرر کیا گیا تھا، بعد تسلیم، بعد سپرد کرنے کے، اس بیوی کو کیا کیا جائے گا؟ اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، وَهُوَ مِنْ عَلَامَةِ كَوْنِهِ أَدَاءً اور یہ اس کے ادا ہونے کی علامت ہے۔ معلوم ہوا مجبور کر رہے ہیں اور مجبوری، مجبور صرف کس میں کیا جاتا ہے؟ ادا کے اندر، کس کے اندر؟ ادا کے اندر۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدًا وَاسْتُحِقَّ الْعَبْدُ اور یہ جبر جو ہے، هٰذَا کے ذریعے اشارہ کس کی طرف ہے؟ جبر، اور یہ جبر بخلاف اس صورت کے ہے جب بیچا کسی نے کوئی غلام وَاسْتُحِقَّ الْعَبْدُ اور اس غلام کا کوئی مستحق نکل آیا۔ بھئی صورتِ مسئلہ یہ ہے: ایک شخص نے ایک غلام دوسرے کو فروخت کر دیا، مثلاً میرے پاس ایک غلام تھا میں نے زید کو وہ فروخت کر دیا، ابھی غلام میں نے حوالے نہیں کیا تھا کہ اس غلام کا کوئی مستحق نکل آیا، کیا نکل آیا؟ مستحق نکل آیا۔ ایک اور شخص آیا، آ کر اس نے کہہ دیا یہ غلام تو میرا ہے آپ نے کیسے اس کو آگے بیچ دیا؟ پتہ چلا وہ غلام کسی اور کا تھا جس کو بیچنے والا بیچ رہا تھا۔ اچھا جب اس نے آ کر دعویٰ کیا پتہ چل گیا ثابت ہو گیا قاضی کے پاس جانے کی یا ضرورت پیش آئی یا نہیں پیش آئی بہرحال یہ پتہ چل گیا کہ غلام دوسرے کا ہے، یا بائع نہیں مانتا تو قاضی کے پاس جانا پڑے گا اور بائع وہیں مان لیتا ہے تو پھر یہیں پر مسئلہ پتہ لگ گیا کہ یہ غلام کیا ہے؟ کسی دوسرے کا ہے، معلوم ہوا یہ کسی اور کا غلام بیچ رہا تھا۔ اچھا بائع نے اس مالک سے کہا، مالک کو پتہ چلا کہ یہ غلام اس نے آگے بیچ دیا ہے، بائع نے مالک سے کہا کہ یوں کریں یہ غلام مجھے بیچ دیں۔ اسی بائع نے غلام کو آگے بیچا ہوا ہے، اس کی بیع کی ہوئی ہے، اب مالک کو کیا کہتا ہے؟ یہ غلام میرے ہاتھ آپ اتنے پیسوں میں

فروخت کر دیں۔ اس نے تسلیم کر لیا اور اس کے ساتھ بیع کر کے غلام اس کے حوالے کر دیا، کیا کیا؟ حوالے کر دیا۔ جب اس نے اس سے غلام خرید لیا تو اب وہ جو دوسرا مشتری تھا اس نے کہا لاؤ بھئی یہ غلام میرے حوالے کرو، آپ میرے ساتھ اس کی بیع کر چکے ہیں، یہ کہتے ہیں نہیں بھئی وہ بیع ختم ہو گئی وہ بیع، یہ غلام میں آپ کے حوالے نہیں کروں گا بھئی۔ تو کہتے ہیں وہ قاضی کے پاس جا کر اس کو مجبور نہیں کر سکتا کہ یہ غلام میرے حوالے کرے۔ کیوں نہیں کر سکتا؟ وجہ یہ کہ اس بائع نے آگے عقد کیا ہوا تھا اور یہ غلام اس کا تو تھا نہیں کسی اور کا تھا، تو لہٰذا یہ جو اگلی بیع تھی یہ موقوف تھی مالک کی اجازت پر۔ اتنا تو جانتے ہیں یا نہیں جانتے؟ یہ بیع جو تھی یہ موقوف تھی مالک کی اجازت پر، اور مالک آیا اور اس نے آ کر غلام اس بائع کے ہاتھ فروخت کر دیا، بائع کے ہاتھ فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اگلی بیع کی اجازت نہیں دی، اگر اگلی بیع کی اجازت دی ہوتی تو غلام اس کے سپرد کر کے پیسے وصول کر لیتا، لیکن یہ اس بائع کے ہاتھ بیچ رہا ہے معلوم ہوا اس نے اگلی بیع کی اجازت نہیں دی، اور وہ بیع تو موقوف تھی مالک کی اجازت پر اور مالک نے جب اجازت نہیں دی تو وہ بیع باطل ہو گئی، فسخ ہو گئی، ختم ہو گئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ لہٰذا اب وہ مشتری اس بائع کو مجبور نہیں کر سکتا کہ یہ غلام کیا کرو؟ میرے حوالے کرو، میرے حوالے کرو بھئی۔

تو کہتے ہیں هٰذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدًا وَاسْتُحِقَّ الْعَبْدُ اور یہ جبر جو ہے بخلاف اس صورت کے ہے جب کسی نے بیچا کوئی غلام وَاسْتُحِقَّ الْعَبْدُ اور اس غلام کا کوئی استحقاق نکل آیا یعنی کوئی مستحق اس کا نکل آیا، ثُمَّ اشْتَرَاهُ الْبَائِعُ مِنَ الْمُسْتَحِقِّ پھر اس غلام کو خرید لیا بائع نے اس مستحق سے، حَيْثُ لَا يُجْبَرُ عَلَى تَسْلِيمِهِ إِلَى الْمُشْتَرِي اس حیثیت سے کہ مجبور نہیں کیا جائے گا اس غلام کو سپرد کرنے إِلَى الْمُشْتَرِي مشتری کی طرف، مشتری کے سپرد کرنے پر اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کیوں؟ پچھلے مسئلے میں جبر تھا اور اس میں جبر نہیں، کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّهُ بِالِاسْتِحْقَاقِ ظَهَرَ أَنَّ الْبَيْعَ كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى إِجَازَةِ الْمَالِكِ اس لیے کیونکہ استحقاق نکلنے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ یہ بیع جو تھی یہ موقوف تھی مالک کی اجازت پر، فَإِذَا لَمْ يُجِزْهُ بَطَلَ وَانْفَسَخَ جب اس نے اس کی اجازت نہیں دی تو بیع کیا ہو گئی؟ باطل ہو گئی اور فسخ ہو گئی، بِخِلَافِ النِّكَاحِ بخلاف نکاح کے، فَإِنَّهُ لَا يَنْفَسِخُ بِاسْتِحْقَاقِ الْمَهْرِ وَلَا بِانْعِدَامِهِ اس لیے کہ یہ نکاح جو ہے یہ فسخ نہیں ہو گا استحقاقِ مہر کی وجہ سے اور نہ اس کے معدوم ہو جانے کی وجہ سے، جبکہ بیع کیا ہو گئی تھی؟ فسخ ہو گئی تھی لیکن نکاح میں اس طرح نہیں بھئی۔

وَيَنْفُذُ إِعْتَاقُهُ فِيهِ دُونَ إِعْتَاقِهَا، اور اس مرد کا اعتاق تو نافذ ہو گا اس غلام میں لیکن اس عورت کا اعتاق اس میں نافذ نہیں ہو گا۔ بھئی ابھی سپرد نہیں کیا، خاوند نے غلام کو خرید لیا اور غلام کو خریدنے کے بعد اب بیوی اس کو آزاد کرتی ہے، کہتے ہیں غلام آزاد نہیں ہو گا۔ خاوند آزاد کرے تو آزاد ہو جائے گا لیکن بیوی آزاد کرے تو آزاد نہیں ہو گا وہ غلام، وہ آزاد نہیں۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کہ یہ وہ شخص ہے ہی نہیں، اگر وہی شخص ہوتا تو وہ تو عینِ بیوی کا حق تھا، لیکن یہ تبدلِ ملک سے کیا ہو چکا ہے؟ شخصِ آخر ہو چکا ہے، دوسرا شخص بن چکا ہے، لہٰذا دوسرا شخص ہے تو یہ عینِ بیوی کا حق بھی نہیں ہے،

جب عینِ بیوی کا حق بھی نہیں ہے تو اس کو ملنے سے پہلے ہی یہ اس کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد بھی نہیں کر سکتی۔ اگر عینِ بیوی کا حق ہوتا پھر تو بیوی، اگر وہ غلام خاوند کے پاس ہی ہوتا، کیا ہوتا؟ جب اس نے عقد کیا تھا خاوند کا اپنا ہی غلام تھا اس نے عورت سے کہا یہ جو میرا غلام ہے میں تمہیں کیا کروں گا؟ بطورِ مہر کے دوں گا، تو نکاح ہو گیا۔ اب بیوی کا حق کیا ہے؟ عین یہی غلام ہے، اور بیوی اس کو آزاد کرنا چاہتی ہے، یاد رکھو آزاد ہو جائے گا بھئی۔ کیوں؟ کیونکہ یہ عینِ حق ہے اور کوئی تبدلِ ملک آیا ہے ابھی؟ تبدلِ ملک نہیں ہے مولانا، ہاں بیوی کا عینِ حق، حق اسی کے ساتھ وابستہ ہو چکا ہے۔ لیکن یہاں پر جو خاوند نے خریدا ہے آقا سے، تو لہٰذا تبدلِ ملک آیا اور جب تبدلِ ملک آیا تو تبدلِ عین ہوا اور معلوم ہوا یہ ایک اور غلام ہے وہ والا غلام نہیں، عینِ بیوی کا حق نہیں ہے، جب عینِ بیوی کا حق نہیں ہے تو وہ اس کو ملنے سے پہلے کہ ابھی اس کو ملا نہ ہو اور یہ اس کو آزاد کرنا چاہے ایسا نہیں، ہاں جب بیوی کے حوالے کر دے پھر وہ کیا کر سکتی ہے اسے؟ آزاد۔ تو معلوم ہوا آقا کے پاس غلام آگیا، ابھی بیوی کے سپرد اس نے نہیں کیا اور بیوی اس کو کیا کرنا چاہتی ہے؟ آزاد، تو وہ آزاد نہیں ہوا کیوں؟ یہ وہ غلام ہی نہیں ہے۔ تو یہ تفریع انہوں نے کس پر کی؟ کس پر؟ کہ یہ ادا کس کے مشابہ ہے؟ قضا کے مشابہ ہے، کیونکہ عین بدل چکی ہے وہ عین وہی غلام نہیں ہے بلکہ اگر عین وہ غلام ہوتا تو وہ کیا تھا؟ ادا، اور یہ کیا ہے؟ بدل چکا ہے، معلوم ہوا یہ کیا ہے؟ شبیہ بالقضا، تو اسی پر تفریع کی کہ اب آزاد نہیں ہو گا۔

تو کہتے ہیں وَيَنْفُذُ إِعْتَاقُهُ فِيهِ دُونَ إِعْتَاقِهَا تو اس خاوند کا اعتاق تو نافذ ہو گا اس غلام کے اندر نہ کہ اس کی بیوی کا اعتاق، تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهِ شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ یہ تفریع ہے اس تسلیم کے شبیہ بالقضا ہونے پر، يَعْنِي يَنْفُذُ إِعْتَاقُ الزَّوْجِ إِيَّاهُ قَبْلَ تَسْلِيمِهِ إِلَى الْمَرْأَةِ یعنی نافذ ہو گا خاوند کا آزاد کرنا اس غلام کو قبل اس کے سپرد کرنے کے بیوی کے، لِأَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَمْلِكُهُ إِلَّا إِذَا سَلَّمَ إِلَيْهَا اس لیے کہ وہ عورت وہ بیوی جو ہے وہ اس کی مالک نہیں ہے مگر جب وہ خاوند کیا کر دے اس کے سپرد کر دے، فَقَبْلَ التَّسْلِيمِ هُوَ مِلْكُ الزَّوْجِ تو تسلیم سے پہلے سپرد کرنے سے پہلے وہ خاوند کی ملکیت ہے كَمَا أَنَّ قَبْلَ الشِّرَاءِ كَانَ مِلْكًا لِلْغَيْرِ جیسے کہ وہ خریدنے سے پہلے کسی غیر کی ملکیت تھا۔ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ الْعَبْدِ مَوْجُودَةً فِي كِلَا الْحَالَيْنِ اور جب غلام کی، اس غلام کی ذات موجود تھی دونوں حالتوں میں یعنی عقد میں بھی اور تسلیم میں بھی، وَوَصْفُ الْمَمْلُوكِيَّةِ مُتَغَيِّرٌ فِيهِمَا اور مملوکیت کا وصف کیا تھا ان دونوں حالتوں میں؟ متغیر ہے، بدلا ہوا ہے، عقد کے وقت کسی اور کا مملوک تھا تسلیم کے وقت کسی اور کا مملوک ہے، تو جُعِلَ أَدَاءً شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ تو لہٰذا اس تسلیم کو کیا بنایا گیا؟ جُعِلَ أَيِ التَّسْلِيمُ ضمیر تسلیم کو راجع ہے، اس تسلیم کو بنایا گیا أَدَاءً شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ ایسی ادا جو قضا کے مشابہ ہے، وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيهًا بِالْأَدَاءِ اور اس کو ایسی قضا نہیں بنایا گیا جو مشابہ بالادا ہو، یعنی وہی بات ذکر کر رہے ہیں کہ اس کو ہم نے ادا مشابہ بالقضا کہا، قضا مشابہ بالادا کیوں نہیں کہا؟ تو کہتے ہیں اسی لیے ہم نے اس کو کیا بنایا؟ ادا مشابہ بالقضا بنایا قضا مشابہ بالادا نہیں، رِعَايَةً لِجَانِبِ الذَّاتِ وَالْأَصْلِ ذات

اور اصل کی رعایت کرتے ہوئے۔ بھئی دیکھو ذات تو غلام کی وہی ہے، البتہ وصف میں تبدیلی آچکی ہے، پہلے وصف کیا تھا؟ کسی اور کا مملوک تھا، اب ادا تسلیم کے وقت کسی اور کا، تو وصف میں تو تبدیلی آئی ہے لیکن ذات اور اصل میں کوئی تبدیلی نہیں آئی، تو ذات کے اعتبار سے وہی غلام ہے تو ادا ہے اور وصف کے اعتبار سے اور غلام ہے، تو لہٰذا نام رکھنے میں ہم نے اصل کا اعتبار کیا کیونکہ اصل ذات ہوتی ہے اور ذات تو وہی ہے غلام کی، تو اس لیے ہم نے ادا کہا، ادا مشابہ بالقضا، اور قضا مشابہ بالادا نہیں کہا۔ چلیے بس مولانا هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۲۱: مباحثِ امر (۵): قضاء کی تین اقسام — قضاء بمثلِ معقول، قضاء بمثلِ غیر معقول اور قضاءِ شبیہ بالاداء

نور الانوار صفحہ: ۳۸ — بتاریخ: ۳ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْقَضَاءِ، فَقَالَ: وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ أَيْضًا؛ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ، وَبِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ، وَمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ۔ وَفِي هٰذَا التَّقْسِيمِ أَيْضًا مُسَامَحَةٌ، وَكَأَنَّهُ قِيلَ: وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ؛ قَضَاءٌ مَحْضٌ، وَهُوَ إِمَّا بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ أَوْ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ، وَقَضَاءٌ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بس دعا بھی کرو اللہ وقت میں برکت ڈال دیں جی، اچھے طریقے سے سبق ہو جایا کرے بھئی۔ وقت کی برکت بڑی واضح چیز ہے، لوگ واضح محسوس کرتے ہیں پتہ چلتا ہے بھئی۔ والد صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے اوقات میں بڑی برکت تھی بھئی، بڑی برکت۔ وقت میں برکت کا یہ معنیٰ ہے کہ انسان تھوڑے سے وقت میں ہی بہت سا کام کر لیتا ہے بھئی، یہ وقت میں برکت اللہ ڈال دیتے ہیں، وقت کو اس کے لیے طویل فرما دیتے ہیں بھئی۔ چنانچہ طلبہ خود ذکر کرتے ہیں کہ روزانہ آتے تھے، سبق ہمیں ظہر سے عصر تک سبق ہوتا تھا ان کا ترمذی کا، اور روزانہ سبق ہوتا وہ لکھواتے تھے بھئی، کسی طالب علم کو ویسے بیٹھنے کی اجازت نہیں ہوتی تھی، جتنے طلبہ بیٹھے ہوتے ان پر لازمی ہوتا تھا کہ وہ تقریر لکھیں بھئی۔ وہ بڑی قیمتی باتیں ہوتی تھیں، بڑے قیمتی دلائل ہوتے تھے بھئی، تو وہ جانتے تھے طلبہ ان کو یاد نہیں رکھ سکتے تو ان کا حکم ہوتا تھا سب لکھو بھئی۔ تو مستقبل کے لیے ہر ایک کے پاس ان کی وہ تقریر محفوظ ہو جاتی۔ اگرچہ یہ طریقہ تھا بڑا مشکل، لکھواتے ہوئے رفتار بالکل ختم ہو جاتی ہے، انسان کے سبق کی رفتار نہیں رہتی، لیکن پھر بھی اتنی برکت ہوتی تھی کہ بڑے اطمینان سے پوری ترمذی ختم ہو جاتی بھئی۔ اور جتنی تقریر اور علماء کرتے ہیں اس سے کئی گنا زیادہ ان کی تقریر ہوتی تھی بھئی، اور اس

سے کئی گنا زیادہ دلائل ان کے ہوتے تھے بھئی، لیکن پھر بھی بڑے اطمینان سے سال کے اندر ترمذی ختم ہو جاتی۔ اور ترمذی ویسے ہی نہیں، اب تو جتنی بھی کتابیں دیکھ لیں آپ کہیں بھی چلے جائیں کسی بھی مدرسے میں چلے جائیں، ابتدا میں کچھ احادیث پر بحث کی جاتی ہے پھر تلاوت چلتی ہے بھئی، ہزار صفحے سے بھی بڑی کتاب ہے اور باریک لکھی ہوئی ہے، بے انتہا باریک لکھی ہوئی ہے، تو اس کو سال میں ختم کرنا، وہ تلاوت کے ذریعے ختم کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے بھئی۔ تلاوت چلتی ہے بڑی مشکل سے امتحان کے قریب جا کر کچھ ختم ہو جاتی ہے، استاد درمیان میں بولتا ہی نہیں کوئی ایک آدھا لفظ کہیں بول دیا یہ معنیٰ ہے اس کا چلو بھئی، ترجمہ نہیں ہوتا کوئی حدیث کا۔ اور ان کی اتنی لمبی تقریر بھی ہوتی اور اس میں ہر ہر حدیث کا ترجمہ بھی کرتے جاتے تھے۔ بحثیں تو ہوتی تھیں، پوری ترمذی کی ایک ایک حدیث کا اختتام تک ترجمہ بھی ساتھ ساتھ ہوتا جاتا۔ تو طلبہ بتاتے ہیں کاپیاں ہم لکھتے تھے، بعض اوقات ایسا بھی ہوتا کئی طلبہ نے ہمیں خطوط میں یہ بات بتلائی بھئی کہ ہم نے خود نوٹ کیا، کئی دفعہ ایسا ہوا حضرت شیخ رحمہ اللہ تشریف لاتے، بہت دیر سے آتے بھئی، وقت آدھے سے بھی زیادہ گزر چکا ہے، آتے فرماتے بھئی جلدی جلدی لکھو آج ہم نے زیادہ پڑھنا ہے۔ ان کے تو ایک ایک جملے پر طلبہ کی نظر ہوتی تھی ان کا کوئی جملہ ویسے نہیں ہوتا تھا۔ کہتے ہیں جب حضرت شیخ یہ فرماتے زیادہ لکھنا ہے، ہم حیران ہوتے یہ تو وقت اتنا تھوڑا سا ہے زیادہ کیسے لکھ سکتے ہیں بھئی؟ بہت تھوڑا وقت رہتا تھا۔ تو کہتے ہیں حضرت شیخ لکھوانا شروع کرتے سبق شروع ہو جاتا، اور جب عصر کا وقت ہوتا سبق اپنے وقت پر بند ہو جاتا نماز کا وقت ہونے والا ہے، تو کہتے ہیں اس وقت پھر صفحات ہم گنتے روزانہ کتنے لکھتے ہیں آج کتنے لکھے ہیں؟ حیرت کی بات ہوتی اس دن ہم نے زیادہ صفحے لکھے ہوتے

تھے۔ اتنی واضح برکت ہوتی تھی۔[1]

جی تو دیکھیے آگے سبق بھئی۔ وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ: وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ أَيْضًا؛ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ، وَبِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ، وَمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ۔ یہاں سے اب قضا کی انواع بیان کریں گے بھئی۔ ابھی تک ادا کی قسمیں بیان ہو رہی تھیں وہ ختم ہوئیں تو اب قضا کی قسمیں بیان کرنے لگے ہیں۔ وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ اور جب مصنف رحمہ اللہ ادا کی انواع کے بیان سے فارغ ہوئے تو شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْقَضَاءِ وہ شروع ہو گئے قضا کی تقسیم کے اندر، فَقَالَ پس فرمایا: وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ أَيْضًا اور قضا بھی کئی قسم پر ہے: بِمِثْلِ مَعْقُولٍ، وَبِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ، وَمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ۔ ایک قضا ہے کس کے ساتھ؟ بِمِثْلِ معقول کے ساتھ، اور ایک قضا ہے بِمِثْلِ غیر معقول کے ساتھ، اور ایک قضا وہ ہے هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ جو کس کے معنیٰ میں ہو؟ ادا کے معنیٰ میں ہو بھئی، ادا کے معنیٰ میں۔

بھئی قضا کس کو کہتے تھے؟ مثلِ واجب کو سپرد کرنا یہ کیا تھا؟ قضا۔ اب یہ جو مثلِ واجب کو سپرد کیا جائے گا، اگر اس کے مثل ہونا عقل بھی بتلا دے کہ یہ اسی کے مثل ہے تو اس کو کہیں گے قضا بمثلِ معقول، قضا بمثلِ معقول۔ مثلاً ایک شخص کا رمضان کا روزہ رہ گیا تو بعد میں اسی جیسا روزہ رکھے گا تو یہ روزہ بھی اسی روزے کی طرح ہے۔ یا ایک شخص کی ظہر کی نماز رہ گئی تو بعد میں وہ اس کی قضا کرتا ہے اسی طرح چار رکعت پڑھے گا، تو یہاں عقل کیا بتلاتی ہے؟ کہ یہ چار رکعتیں بھی اسی واجب یعنی چار رکعتوں کی طرح ہیں، تو روزہ جو قضا کر رہا ہے وہ بھی اس پہلے روزے کی طرح ہے اور یہ بھی اسی کی طرح ہے، تو یہ کیا ہے؟ قضا بمثلِ معقول۔ اور کبھی قضا بمثلِ غیر معقول ہوتی ہے بھئی، یعنی عقل کے اندر اس کے مثل

[1]

نقشۂ اصولیہ (۲): حکمِ امر (اداء اور قضاء) کی چھ اقسام کا تقابلی شجرہ:



ہونا سمجھ میں نہیں آتا، عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی کہ یہ کس اعتبار سے اس کے مثل ہے۔ جیسے شریعت نے حکم دیا ہے شیخِ فانی کے بارے میں، وہ شخص جو بہت بوڑھا ہو گیا روزے نہیں رکھ سکتا، شریعت نے کیا کہا؟ ہر روزے کے بدلے میں کیا کر دو؟ نصف صاع گندم، فدیہ دے دو نصف صاع گندم کسی کو دے دو۔ اب یہ جو نصف صاع گندم دے رہا ہے روزے کے بدلے میں، تو یہ نصف صاع گندم کس اعتبار سے روزے کے مثل ہے؟ عقل سے یہ پتہ نہیں چلتا بھئی۔ تو یہ قضا ہوئی مثلِ معقول کے ساتھ یا مثلِ غیر معقول کے ساتھ؟ مثلِ غیر معقول۔ نماز کی قضا ہوئی تھی، اسی طرح کی نماز پڑھے گا تو وہ اس کے مثل ہے، عقل بھی کہتی ہے یہ اسی کی طرح ہے، واجب بھی کتنی ہوئی تھی مثلاً ظہر کی؟ چار رکعت، یہ پڑھ بھی چار رکعت رہا ہے، وہ بھی اسی طرح تھی اس میں قیام تھا رکوع تھا سجدے تھے، اس میں بھی قیام ہے رکوع ہے سجدے ہیں، ہر لحاظ سے اسی کی طرح ہے صرف وقت بدل گیا ہے۔ روزہ ایک قضا ہوا تھا، بعد میں اسی طرح روزہ رکھتا ہے تو عقل بھی بتلاتی ہے یہ اس کے مثل ہے، اس میں بھی کیا تھا؟ فجر سے لے کر غروبِ آفتاب تک کھانے پینے اور جماع سے اپنے آپ کو روکنا تھا، اس میں بھی اسی طرح ہے، تو یہ ہر لحاظ سے اسی طرح ہے صرف وقت بدل گیا کہ وہ وقت تھا رمضان کے مہینے کا اور یہ وقت دوسرا ہے۔ تو یہاں عقل مثل ہونے کا بتلا دیتی ہے، لیکن جو فدیہ دے رہا ہے شیخِ فانی روزے کے لیے، وہ عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی کہ یہ کس اعتبار سے اس کے مثل ہے، واجب تو ہوا تھا روزہ اور یہ کیا دے رہا ہے؟ یہ فدیہ دے رہا ہے تو یہ کس اعتبار سے اس کے مثل ہے؟ عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔ تو یہ ہوئی قضا بمثلِ غیر معقول بھئی۔

تو انہوں نے کیا کہا؟ قضا کی کئی قسمیں ہیں: ایک قضا بمثلِ معقول اور ایک قضا بمثلِ غیر معقول، وَمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ اور ایک وہ قضا جو کس کے معنیٰ میں ہو؟ ادا کے معنیٰ میں ہو بھئی۔ یہ تیسری قسم بھی آگے آ رہی ہے بھئی کہ مثلاً کسی نے کیا کیا؟ تکبیرات، عید کی تکبیرات جو ہیں رکوع کے اندر وہ قضا کرتا ہے، کیا کرتا ہے؟ رکوع کے اندر۔ بھئی ایک شخص عید کی نماز میں آ کر شامل ہوا اور عید کی نماز میں رکوع کے اندر آ کر شامل ہوا بھئی۔ اب وہ عید کی نماز میں ہر رکعت میں تین تکبیرات واجب ہیں بھئی۔ اب جب یہ رکوع میں شامل ہوا تو تین تکبیرات اس کی رہ چکی تھیں، تو شریعت کا حکم ہے کہ رکوع کے اندر ہی وہ تکبیرات کہہ لو، ہاتھ اٹھانے کی ضرورت نہیں کیا کر لو رکوع میں ہی وہ تکبیرات کہہ لو۔ تو اب دیکھیے یہ تکبیرات قضا ہیں، کیا ہیں؟ قضا، کیونکہ ان کا محل کب تھا ان کو کس وقت کہنا تھا؟ قیام میں، لیکن یہ کب کہہ رہا ہے؟ رکوع کے اندر، تو محل بدل گیا لہٰذا یہ قضا ہے، لیکن یہ قضا اس قضا کے اندر بھی ادا والا معنیٰ ہے اس اعتبار سے کہ رکوع بھی تو قیام کی طرح ہے کیونکہ اس میں انسان کا نصفِ اسفل، نچلا آدھا دھڑ تو قیام کی ہی حالت میں ہے بھئی۔ اوپر والا دھڑ تو آدھا جھکا دیا لیکن باقی آدھا دھڑ تو کیا ہے اسی طرح قیام کی طرح ہی ہے، تو لہٰذا اس میں ادا والا معنیٰ بھی آ گیا کہ ان کا محل کہاں تھا؟ قیام میں تھا اور ابھی بھی مِنْ وَجْهٍ کیا ہے؟ قیام ہے بھئی۔ تو یہ ہے تو قضا لیکن اس میں کون سا معنیٰ آ گیا؟ ادا

والا معنیٰ آگیا۔ بات سمجھ میں آگئی کہ نہیں آئی بھئی؟

تو یہ معنیٰ ہے کہ وَمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ اور ایک وہ قضا ہے جو ادا کے معنیٰ میں ہو۔ کہتے ہیں وَفِي هٰذَا التَّقْسِيمِ أَيْضًا مُسَامَحَةٌ، شارح فرما رہے ہیں کہ اس تقسیم کے اندر بھی مسامحت ہے، وَكَأَنَّهُ قِيلَ گویا کہ یوں کہا گیا: وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ بھئی اور علماء نے اور تقسیم کی، انہوں نے پہلے قضائے مطلق کی دو قسمیں بنائیں کہ قضائے مطلق دو قسم پر ہے: ایک قضائے محض اور ایک قضا فی معنی الادا۔ ایک قضائے محض اور ایک قضا فی معنی الادا۔ قضائے محض وہ جس میں ادا کا معنیٰ کسی بھی لحاظ سے نہ ہو، اور قضا فی معنی الادا نام سے ہی پتہ چل رہا ہے جس میں ادا والا معنیٰ ہو، وہ قضا جس میں ادا والا معنیٰ۔ تو دونوں میں تقابل ہے یا نہیں بھئی؟ ایک وہ قضا جس میں ادا والا معنیٰ ہے، ایک وہ قضا جس میں ادا والا معنیٰ نہیں ہے۔ اور پھر اس قضائے محض کی آگے دو قسمیں بنائیں جس میں ادا والا معنیٰ نہیں ہے، کہ یہ دو قسم پر ہے: ایک بمثلِ معقول اور ایک بمثلِ غیر معقول بھئی۔ تو اس طرح تقسیم کی بھئی، اور پھر مثلِ معقول اور مثلِ غیر معقول میں بھی تقابل ہے، ایک وہ جس میں مثل ہونے کا عقل ادراک کر سکتی ہے، ایک وہ جس میں مثل ہونے کا عقل ادراک نہیں کر سکتی، تو ان میں بھی تقابل ظاہر ہے تو قسموں میں تقابل ہوا کرتا ہے۔ اور شارح نے یہاں تینوں قسمیں اکٹھی ذکر کر دیں: مثلِ معقول اور مثلِ غیر معقول اور ایک وہ قضا جو فی معنی الادا۔ تو مثلِ معقول اور بمثلِ غیر معقول ان میں تو تقابل ہے، لیکن وہ جو فی معنی الادا ہے اس کا ان سے تقابل کا پتہ نہیں چل رہا حالانکہ قسموں میں آپس میں کیا ہوتا ہے؟ تقابل ہوتا ہے۔ تو شارح آگے بتلائیں گے یوں تقسیم کرنی چاہیے تھی۔ جواب یہ کہ بھئی ماتن کی یہی مراد ہے لیکن چونکہ متن ہے مختصر بات کرتے ہیں تو بس جو حاصلِ کلام تھا اسی کو ذکر کر دیا، اس صورت میں بھی تین قسمیں بنتی تھیں اب بھی تین قسمیں بن گئیں بھئی۔

کہتے ہیں وَكَأَنَّهُ قِيلَ گویا کہ یوں کہا گیا کہ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ کہ قضا کئی قسم پر ہے، قَضَاءٌ مَحْضٌ ایک کیا ہے؟ قضائے محض ہے، آگے دو چند لفظوں کے بعد آرہا ہے وَقَضَاءٌ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ اور دوسری کیا ہے؟ قضا فی معنی الادا ہے۔ پھر قضائے محض کی تقسیم کی تھی وہ بیچ میں ہی بتا دی، کیا؟ کہ وَهُوَ إِمَّا بِمِثْلِ مَعْقُولٍ أَوْ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ کہ وہ قضائے محض وہ مثلِ معقول کے ساتھ ہوگی یا مثلِ غیر معقول کے ساتھ ہوگی، جی اور دوسری قسم کیا بتائی تھی؟ وَقَضَاءٌ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ۔

وَيُعْنَى بِالْقَضَاءِ الْمَحْضِ اور مراد جو ہے قضائے محض کے ذریعے مَا لَا يَكُونُ فِيهِ مَعْنَى الْأَدَاءِ أَصْلًا کہ وہ قضا ہے کہ جس کے اندر نہ ہو ادا والا معنیٰ سرے سے ہی، لَا حَقِيقَةً وَلَا حُكْمًا نہ تو حقیقتاً ادا والا معنیٰ ہو اور نہ حکماً بھئی، حکم بھی نہ لگایا گیا ہو اس پر ادا ہونے کا۔ وَبِمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ، اس کا عطف کس پر ہے؟ بِمَا هُوَ اس کا عطف ہے بِالْقَضَاءِ الْمَحْضِ پر، مراد يُعْنَى بِمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ اور مراد اس قضا سے جو ادا کے معنیٰ میں ہو أَنْ يَكُونَ بِخِلَافِهِ جو اس کے خلاف یعنی قضائے محض کے خلاف ہو، یعنی جس کے اندر ادا والا معنیٰ پایا جائے۔

وَالْمُرَادُ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُولِ اور مثلِ معقول سے مراد یہ ہے کہ أَنْ تُدْرَكَ مُمَاثَلَتُهُ بِالْعَقْلِ کہ ادراک ہو سکے یعنی جانا جا سکے اس کی مماثلت کو عقل کے ذریعے بھی مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ قطعِ نظر شریعت سے۔ شریعت سے قطعِ نظر عقل بھی کیا کر سکے؟ اس کی مماثلت کا ادراک کر سکے۔ جیسے بھئی قضا نماز، ظہر کی نماز آپ قضا پڑھ رہے ہیں، شریعت سے قطعِ نظر آپ کی عقل بھی بتلاتی ہے کہ یہ مثل اسی اصل کے یہ جو، یہ ہے مثل کس کے؟ اصل کے، وہ بھی چار تھی رکعتیں یہ بھی، جو واجب کی یہ اسی واجب کے مثل ہے۔ یہ معنیٰ کہ مراد مثلِ معقول سے یہ ہے کہ أَنْ تُدْرَكَ مُمَاثَلَتُهُ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ کہ اس کی مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعے بھی ہو سکے قطعِ نظر شریعت سے۔

وَبِغَيْرِ الْمَعْقُولِ اور مراد جو ہے بمثلِ غیر معقول سے کہ أَنْ لَا تُدْرَكَ الْمُمَاثَلَةُ إِلَّا شَرْعًا کہ وہاں مماثلت کا ادراک نہ ہو سکے یعنی مماثلت کا پتہ نہ چل سکے إِلَّا شَرْعًا مگر کس اعتبار سے؟ شریعت کے اعتبار سے، جیسے فدیے کا مثل ہونا روزے کے، یہ عقل نہیں بتلا سکتی البتہ کس نے بتایا؟ شریعت نے بتلایا کہ یہ اس کا مثل ہے اسی لیے شریعت نے اس کا حکم دیا بھئی، معلوم ہوا یہ اس کا مثل تو یہاں مماثلت کا ادراک جو ہے شرعاً ہوا۔ تو وَيَكُونُ الْعَقْلُ قَاصِرًا عَنْ دَرْكِ كَيْفِيَّتِهِ اور عقل جو ہو وہ قاصر ہو اس کی کیفیت کے جاننے سے (دَرْك اور دَرَك دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں بھئی را کو ساکن بھی اور فتحہ بھی) اس لیے اور عقل جو ہے وہ قاصر ہوتی ہے اس کی کیفیت کو جاننے سے، لَا أَنَّ الْعَقْلَ يُنَاقِضُهُ یہ نہیں کہ عقل اس کے مناقض ہو بھئی، اس کی نفی کرے۔ عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی یہ نہیں کہ عقل اس کی نفی کرتی ہے، سمجھ میں آئی بات؟ کہ یہ اس کے، عقل اس کی نفی کرے ایسا نہیں ہوتا ہاں عقل اس کو جان نہیں سکتی بھئی۔ نفی تو یہ ہے نا کہ عقل کیا کہے؟ یہ کسی بھی اعتبار سے مثل، یہ تو اس کی ضد ہے، یہ تو کیا ہے؟ اس کی ضد ہے، یہ تو اس کا، تو عقل، تو غیر معقول کا یہ معنیٰ نہیں کہ عقل اس کی نفی کرے بلکہ معنیٰ یہ ہے کہ عقل اس کا ادراک نہ کر سکے، جان نہ سکے کہ کس اعتبار سے مماثلت ہے بھئی۔

وَهٰذَا الْقَضَاءُ اور یہ جو قضا ہے کون سی بھئی؟ بمثلِ غیر معقول، لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيدٍ بِالِاتِّفَاقِ اس کے اندر ضروری ہے سببِ جدید کا ہونا بالاتفاق بھئی۔ بھئی آپ نے پڑھا کہ ہمارے نزدیک قضا کا سبب بھی وہی ہے جو ادا کا سبب تھا یعنی جس نص سے ادا آئی ہے اسی نص سے قضا بھی آئی ہے، لیکن یہ جو قضا بمثلِ غیر معقول ہے اس کے اندر سببِ جدید کا ہونا بالاتفاق ضروری ہے بھئی، بالاتفاق ہونا۔ کیونکہ اس میں ایک نیا مثل شریعت بتلاتی ہے جو ہمیں پہلے پتہ ہی نہیں ہوتا، تو شریعت نص آئے گی تو پتہ چلے گا، نص ہی نہیں آئے گی تو ہمیں کیسے پتہ چلے گا یہ اس کا مثل ہے بھئی؟ تو اس کے اندر نئی نص کا ہونا ضروری ہے۔ مسئلہ اچھی طرح سمجھ میں آ رہا ہے؟

وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ اور اختلاف تو جو ہے وہ صرف قضا بمثلِ معقول کے اندر ہے۔ کون سا اختلاف؟ کہ بھئی اس کے وجوب کا سبب وہی نص ہے یا کوئی نیا سبب ہے؟ ہمارے نزدیک جس نص سے ادا آئی تھی اسی نص سے قضا بھی واجب ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قضا کے لیے نصِ جدید کا ہونا ضروری ہے۔ تو یہ جو اختلاف ہے یہ مثلِ قضا بمثلِ معقول کے اندر ہے، بمثلِ غیرِ معقول میں تو بالاتفاق نئی نص کا ہونا ضروری ہے۔

تو یہ معنیٰ ہے کہ كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ جیسے کہ روزہ روزے کے لیے، هٰذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ یہ مثال ہے اس قضا کی جو کس کے ساتھ ہو؟ مثلِ معقول کے ساتھ۔ روزے کی قضا کس کے ساتھ؟ جیسے کہ روزہ ہے لِلصَّوْمِ کس کے لیے؟ روزہ یعنی ایک روزہ رہ گیا تھا اس کے لیے قضا کیا کرتے ہیں؟ روزہ ہی رکھتے ہیں تو یہ مثلِ معقول ہے۔ کہتے ہیں هٰذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ یہ مثال ہے اس قضا کی جو مثلِ معقول کے ساتھ ہو، أَيْ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ بھئی شارح نے، متن میں آیا تھا كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ، شارح نے کاف اور الصَّوْم کے درمیان قَضَاء کا لفظ بڑھا دیا۔ صوم سے پہلے قضا کا لفظ بڑھا دیا، کیا کہا؟ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ، تاکہ مثال ممثل لہ کے مطابق ہو جائے۔ ممثل لہ کون ہے؟ کس کی مثال بیان کی جا رہی ہے؟ قضا بمثلِ معقول کی، تو لہٰذا تو یہ بھی قضا ہو گی تو یہ اس کی مثال بنے گی اس لیے قضا کا لفظ بڑھا دیا بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ جیسے قضا کرنا روزے کی روزے کے لیے، فَإِنَّهُ أَمْرٌ مَعْقُولٌ اس لیے کیونکہ یہ عقل میں آنے والی بات ہے لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ اس لیے کیونکہ واجب جو ہوتا ہے وہ ساقط نہیں ہوتا ذمے سے مگر ادا کے ذریعے ہی أَوْ بِإِسْقَاطِ صَاحِبِ الْحَقِّ یا اس صاحبِ حق کے ساقط کر دینے سے، وَمَا لَمْ يُوجَدْ أَحَدُهُمَا يَبْقَى فِي ذِمَّتِهِ اور جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک چیز نہ پائی جائے تو وہ چیز باقی رہے گی اس شخص کے ذمے، وہ چیز اس شخص کے ذمے باقی رہے گی۔ بھئی آپ نے میرے پیسے دینے ہیں مثلاً ہاں، تو یہ پیسے آپ کے ذمے واجب ہیں، تو اگر دے دیں تو پھر آپ کا ذمہ فارغ ہو گا، یا میں اس کو معاف کر دوں تب آپ کا ذمہ فارغ ہو گا، اور اگر ان دونوں میں سے کوئی صورت نہ پائی گئی تو آپ کا ذمہ بھی فارغ نہیں۔ تو یہاں بھی اسی طرح ہے کہ جس جب ایک شخص پر روزہ واجب ہو گیا یا ظہر کی نماز واجب ہو گئی، تو اس روزے کو کیا کرے گا؟ روزہ رکھے گا تو اس کا ذمہ فارغ ہو گا، یا اللہ اس کو معاف کر دیں جو صاحبِ حق ہیں جنہوں نے واجب کیا ہے تو پھر روزہ اس کے ذمے سے ساقط ہو گا، یا وہ نماز اسی طرح وہ نماز رہ گئی تھی نماز پڑھ لے گا تو ذمے سے ساقط ہو گی یا اللہ معاف فرما دیں تو پھر ساقط ہو گی، ویسے ساقط نہیں ہو گی۔ تو یہاں پر بھی یہ مثلِ معقول ہے بھئی عقل میں آنے والی بات ہے کہ دو چیزوں میں سے تو کوئی بھی نہیں پائی گئی: اس نے نماز پڑھی بھی نہیں اور اللہ تعالیٰ نے بھی معاف نہیں فرمائی، اس پر کوئی دلیل نہیں کہ اللہ نے معاف فرما دی ہو، تو جب ایک چیز اس کے ذمے واجب تھی اور اس نے ادا بھی نہیں کی اور صاحبِ حق یعنی اللہ نے معاف بھی نہیں کی، تو وہ ابھی بھی کیا ہونی چاہیے اس کے ذمے میں؟ باقی ہونی چاہیے، جیسے آپ مثلاً میرے پیسے ابھی آپ نے نہیں دیے اور نہ میں نے معاف کیے ہیں، تو عقل کیا کہتی ہے؟ آپ کے ذمے یہ پیسے باقی ہونے چاہئیں بھئی، ختم نہیں ہونے چاہئیں، تو یہ عقل میں آنے والی بات ہے۔

یہ معنیٰ ہے کہ فَإِنَّهُ أَمْرٌ مَعْقُولٌ اس لیے کیونکہ یہ ایک عقلی بات ہے، لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ اس لیے کیونکہ واجب جو ہے وہ ساقط نہیں ہوتا ذمے سے مگر ادا کے ذریعے ہی أَوْ بِإِسْقَاطِ صَاحِبِ الْحَقِّ یا صاحبِ حق کے ساقط کر دینے سے، وَمَا لَمْ يُوجَدْ أَحَدُهُمَا يَبْقَى فِي ذِمَّتِهِ اور جب ان دونوں میں سے کوئی ایک چیز بھی نہیں پائی گئی تو وہ چیز کیا ہونی چاہیے؟ اس کے ذمے میں باقی ہونی چاہیے۔

وَالْفِدْيَةِ لَهُ اس کا، فدیہ کا عطف ہے الصَّوْم پر، كَالصَّوْمِ تو یہ بھی کاف کے تحت ہے۔ اور جیسے کہ وَالْفِدْيَةِ لَهُ فدیہ دینا لَهُ هٰذَا ضمیر روزے کو راجع، روزے کے لیے، هٰذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ یہ مثال ہے اس قضا کی جو مثلِ غیر معقول کے ساتھ ہو۔ فَإِنَّ الْفِدْيَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ لَا يُدْرِكُهُ عَقْلٌ اس لیے کیونکہ فدیہ روزے کے مقابلے میں ہو یہ اس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی، إِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا صُورَةً اس لیے کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مماثلت اور مشابہت نہیں ہے باعتبارِ صورت کے، صورت کے اعتبار سے کوئی مشابہت نہیں، روزہ اور چیز اور فدیہ اور چیز، تو وَهُوَ ظَاهِرٌ اور یہ بات ظاہر ہے۔ وَلَا مَعْنًى اور معنیٰ کے اعتبار سے بھی ان میں مشابہت نہیں ہے بھئی۔ کیوں؟ لِأَنَّ الصَّوْمَ تَجْوِيعُ النَّفْسِ اس لیے کیونکہ وہ روزہ جو ہے وہ نفس کو بھوکا رکھنا ہے، وَالْفِدْيَةَ إِشْبَاعٌ اور فدیہ کیا ہے؟ جی، وَالْفِدْيَةَ إِشْبَاعٌ، فدیہ کا عطف صوم پر ہے اور وَالْفِدْيَةَ إِشْبَاعٌ اور فدیہ جو ہے وہ پیٹ کا بھرنا ہے۔ روزہ نفس کو بھوکا رکھنا ہے اور فدیہ پیٹ کا بھرنا ہے۔ بھئی آپ فدیہ دیتے ہیں تاکہ غریب اور مسکین کی حاجت پوری ہو جائے بھئی، تو اس کو آپ نے گویا سیر کر دیا، تو روزہ ہے نفس کو بھوکا رکھنا اور فدیہ ہے نفس کو کسی دوسرے کے نفس کو سیر کرنا اس کو بھرنا، تو کہتے ہیں لہٰذا دونوں میں معنیٰ کے اعتبار سے بھی کوئی مشابہت نہیں ہے بھئی، صورت کے اعتبار سے بھی نہیں اور معنیٰ کے اعتبار سے بھی نہیں۔

وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ لِكُلِّ، اب مقدار ذکر کرنے لگے ہیں، کہتے ہیں: وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ اور یہ فدیہ جو ہے ہر دن کے لیے وہ نصف صاع ہے گندم میں سے۔ نصف صاع بھئی، صاع کا لفظ آیا مولانا، صاع بھئی۔ صاع جانتے ہو کتنی مقدار کو کہتے ہیں بھئی؟ اوزانِ شرعیہ آپ کو معلوم ہونے چاہئیں بھئی، یاد ہونے چاہئیں بھئی۔ لکھ لیجیے بھئی، قیمتی بات آپ کو بتلاؤں بھئی اوزانِ شرعیہ۔

یاد رکھیے: آٹھ چاول کے دانے ہوں تو یہ ایک رتی بنتی ہے، جلدی جلدی لکھو بھئی۔ آٹھ چاول کے دانے ہوں تو یہ ہوئی ایک رتی۔ آٹھ رتیاں ہوں تو یہ ہوا ایک ماشہ۔ آٹھ رتیاں ہوں تو ایک ماشہ۔ بارہ ماشے ہوں تو یہ ہوا ایک تولہ۔ بارہ ماشے ہوں تو یہ ہوا ایک تولہ۔ آج کل تو گرام چلتے ہیں بھئی، تو یہ ایک تولہ برابر ہوتا ہے گیارہ اعشاریہ چھ چھ چار گرام کے، گیارہ اعشاریہ چھ چھ چار گرام بھئی۔ اچھا، اور اسی تولے ہوں تو یہ بنتا ہے ایک سیر بھئی۔ اسی تولے ہوں تو یہ بنتا ہے ایک سیر۔ بھئی پہلے یہاں سیر رائج تھے اب تو کلو چلتے ہیں، کلو سیر سے کچھ زائد ہوتا ہے، تو سیر کتنے تولے کا تھا؟ اسی تولے کا، اب کلو چل رہا ہے، کلو لگ بھگ چھیاسی تولے ہے بھئی، تقریباً چھیاسی تولے پورا تو نہیں چھیاسی تولے لیکن تقریباً چھیاسی تولے ہے تو سیر اور کلو میں تقریباً چھ تولے کا فرق ہوا بھئی۔

یہاں تک لکھ لیا بھئی؟ اب یاد رکھیے: پانچ جَو کے دانے ہوں تو یہ بنتا ہے ایک قیراط۔ قیراط کئی جگہ وزن کا ذکر آیا ہو گا بھئی، تو یہ کتنا وزن ہوتا ہے؟ پانچ جو کے دانے ہوں تو یہ وزن کیا کہلاتا ہے؟ ایک قیراط کہلاتا ہے بھئی، ایک قیراط بھئی، ایک قیراط بھئی۔ بیس قیراط ہوں، بیس قیراط ہوں تو یہ برابر ہے ایک دینار کے بھئی، ایک دینار کے برابر ہے، اور یہ دینار اسی کا دوسرا نام مثقال ہے، تو یہ ایک دینار ایک مثقال یہ ایک ہی چیز ہے بھئی، مثقال ثا کے ساتھ قاف دو نقطوں والا،

ایک مثقال بھئی، تو ایک دینار اور ایک مثقال کیا ہوئے؟ برابر ہیں بھئی۔ یہ تو میں نے قیراط میں وزن بتلایا دینار کا، کتنے قیراط ہوں؟ بیس قیراط۔ ماشوں کے اعتبار سے، وہ تولوں والے حساب سے ساڑھے چار ماشے کے برابر ہوتا ہے ایک دینار بھئی، ساڑھے چار ماشے۔ تو یہ دینار کا وزن آپ کو پتہ لگ گیا بھئی، دینار سونے کا ہوا کرتا تھا بھئی۔

درہم کا بھی سنو بھئی: چودہ قیراط ہوں تو یہ ایک درہم بنتا ہے بھئی۔ چودہ قیراط ہوں تو یہ ایک درہم بنتا ہے، اور ماشوں کے اعتبار سے یہ درہم برابر ہے تین ماشے، تین ماشے ایک رتی اور خمسِ رتی، تین ماشے ایک رتی اور خمسِ رتی، رتی کا پانچواں حصہ بھئی، رتی کا پانچواں حصہ، یعنی تین ماشے اور سوا رتی سے کچھ کم بھئی یہ درہم ہے۔ درہم چاندی کا ہوتا تھا، درہم چودہ قیراط کا ہے اور دینار بیس قیراط کا تو دیکھو دینار اس سے بڑا ہے بھئی، دینار کا وزن زیادہ ہوتا تھا بھئی۔

اسی طرح ایک وزن آپ پڑھتے ہیں أُوقِيَّة بھئی، أُوقِيَّة۔ أَوْقِيَّة لفظ آپ پڑھتے ہوں گے أَوْقِيَّة نہیں ہے بھئی أُوقِيَّة ہے، أُوقِيَّة یا مشدد ہے اور شروع کے ہمزہ پر پیش ہے، أُوقِيَّة۔ یاد رکھیے أُوقِيَّة برابر ہے ساڑھے دس تولے کے، ساڑھے دس تولے، یعنی چالیس درہم کے برابر یہ وزن ہوا۔ چالیس درہموں میں ایک اوقیہ کتنا وزن ہے؟ ساڑھے دس تولے یعنی کہ چالیس درہم بھئی، درہم بھئی۔

اچھا، اب رِطْل وزن یاد رکھو: ایک رِطْل برابر ہوتا ہے پونے چونتیس تولے کے بھئی۔ ایک رطل برابر ہوتا ہے پونے چونتیس تولے کے، پونے چونتیس تولے۔ دو رطل ہوں تو یہ کہلاتا ہے مُدّ، میم دال بھئی۔ دو رطل ہوں تو یہ وزن کہلاتا ہے مد۔ چار مد ہوں تو یہ ہوتا ہے ایک صَاع بھئی، چار مد ہوں تو یہ ہوتا ہے ایک صاع بھئی، یعنی دو یہ بنا دو سو ستر تولے کا ایک صاع، دو سو ستر تولے کا ایک صاع ہوا۔ سیروں کے حساب سے بھی لکھ لو، صاع بن گیا تین سیر، تین سیر چھ چھٹانک یعنی ڈیڑھ پاؤ، تین سیر چھ چھٹانک، یہ ایک صاع ہے مولانا صاع۔

اور ساٹھ صاع ہوں تو یہ ایک وَسْق بنتا ہے، واؤ سین قاف دو نقطوں والا بھئی۔ ساٹھ صاع ہوں تو یہ ایک وسق بنتا ہے، وسق بھئی۔ وسق بنتا ہے، منوں کے حساب سے یہ وزن ہوا پانچ من، پانچ من اڑھائی سیر بھئی، پانچ من اڑھائی سیر۔ اور بارہ وسق ہوں تو یہ بنتا ہے ایک کُرّ، بارہ وسق ہوں تو یہ بنتا ہے ایک کر بھئی۔ کر وزن بھی آئے گا کئی جگہ آپ کتابوں میں پڑھیں گے کر کا ذکر آجائے گا آپ کو پتہ ہونا چاہیے، بارہ وسق ہوں تو کتنا بنتا ہے؟ ایک کر بنتا ہے بھئی۔

پھر یاد رکھیے صاع کے بارے میں میں نے کیا بتلایا؟ یہ کتنے مد کا ہے صاع؟ چار مد کا۔ یاد رکھیے صاع تین قسم پر ہے بھئی، صاع تین قسم پر ہے۔ ایک صاعِ ہاشمی ہے، ایک صاعِ ہاشمی ہے یہ برابر ہوتا ہے بتیس رطل کے، یہ برابر ہے بتیس رطل کے۔ ایک صاعِ حجازی ہے، ایک صاعِ حجازی ہے یہ برابر ہے پانچ رطل اور ثلثِ رطل کے، پانچ رطل اور رطل کا تیسرا حصہ، یہ کیا ہے؟ صاعِ حجازی۔ اور تیسرا ہے صاعِ عراقی، صاعِ عراقی یہی صاعِ حنفی ہے بھئی، یہی صاعِ حنفی ہے، یہ برابر ہے آٹھ رطل کے، یہ برابر ہے آٹھ رطل کے۔ بس بھئی تفصیل ختم ہوئی بھئی۔

دیکھا بھئی؟ اوزانِ شرعیہ کا پتہ چل گیا بھئی۔ اب آپ فقہ کی ان شاء اللہ کوئی کتاب اٹھائیں، کہیں زکوٰۃ کا ذکر آتا ہے، مثقال میں وزن آجائے، مثقال میں آجائے، دراہم میں آجائے، دینار میں آجائے، آپ فوراً حساب لگا سکتے ہیں یہ اتنے تولے بنتے ہیں بھئی، اتنے تولے، یا اتنے تولے ماشے وغیرہ یہ بنتے ہیں بھئی۔ اور صاع کے بارے میں میں نے بتلایا کہ صاع جو ہیں تین ہیں مولانا: ایک صاعِ ہاشمی ہے جو بتیس رطل کا ہوتا ہے یہ بڑا صاع ہے، ایک سب سے چھوٹا صاع ہے جو صاعِ حجازی کہلاتا ہے اور وہ پانچ رطل اور ثلثِ رطل ہے یعنی رطل کا تیسرا حصہ، اور ایک صاعِ عراقی ہے یہی صاعِ حنفی کہلاتا ہے صاعِ حنفی بھئی، اور یہ آٹھ رطل کا ہے، اوپر میں نے کیا لکھوایا تھا جہاں صاع: صاع چار مد کا ہے اور ایک مد میں کتنے رطل تھے؟ دو رطل تھے تو کتنے رطل بن گئے؟ آٹھ رطل۔ یہ صاع، تو دراصل علماء کا فقہاء کا اختلاف ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کا جو صاع تھا وہ کون سا تھا بھئی؟ تو عِنْدَ الْأَحْنَاف ہمارے فقہاء کی تحقیق کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو صاع تھا وہ صاعِ عراقی تھا اور وہ آٹھ رطل کا ہوتا ہے، لہٰذا اب ہم جہاں بھی صاع کا ذکر آئے گا ہم اس سے کیا مراد لیتے ہیں؟ صاعِ عراقی یعنی آٹھ رطل والا مراد لیتے ہیں، اور...

یہاں تک تفصیل سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی اب دیکھیے بھئی ذرا کتاب پر دوبارہ دیکھیے۔ کہتے ہیں وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ اور یہ فدیہ ہر دن کے لیے وہ نصف صاع ہے گندم میں سے۔ نصف صاع کتنا ہو گیا؟ جی؟ چار رطل۔ اچھا تولوں میں بتاؤ بھئی؟ ایک سو پینتیس تولے بھئی، ایک سو پینتیس۔ اور سیروں کے حساب سے بتاؤ بھئی؟ ڈیڑھ سیر اور تین چھٹانک بھئی۔ تو آپ سنتے رہتے ہیں بھئی، کیا کہتے ہیں؟ کہ فطرانہ وغیرہ کتنا ہے؟ پونے دو سیر، یہ لگ بھگ پونے دو سیر ہے پورا پونے دو سیر نہیں ہے بھئی اس سے کچھ کم ہے لیکن کیا کہتے ہیں یہ؟ پونے دو سیر بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اب آج آپ کو پوری تحقیق ہو گئی یہ کتنا ہوتا ہے بھئی، بھئی دیکھو نا کتنا کہا؟ ڈیڑھ سیر اور تین چھٹانک۔ اچھا ایک پاؤ میں کتنے چھٹانک ہوتے ہیں؟ چار چھٹانک ہو گئے نا ایک پاؤ میں، تو ڈیڑھ سیر اور تین چھٹانک، چار چھٹانک ہوتے تو پورے پونے دو ہوتے لیکن یہ پورے پونے دو نہیں اس سے تھوڑے سے کم ہیں بھئی، کم ہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں یہ نصف صاع ہے مِنْ بُرٍّ گندم میں سے، أَوْ دَقِيقَةٍ ہے آپ کی کتابوں میں؟ أَوْ دَقِيقِهِ ہونا چاہیے بھئی یہ تا نہیں ہے ہا ہے بھئی، ضمیر ہے ضمیر۔ آگے سَوِيقَةٍ بھی ہے؟ سَوِيقَةٍ نہیں سَوِيقِهِ ہا ہے بھئی ضمیر۔ تو کہتے ہیں یہ نصف صاع ہے گندم میں سے أَوْ دَقِيقِهِ أَوْ سَوِيقِهِ یا اس کے آٹے میں سے أَوْ سَوِيقِهِ یا اس کے ستو میں سے۔ نصف صاع گندم دے دیں یا نصف صاع گندم کا آٹا دے دیں یا نصف صاع گندم کے ستو دے دیں، أَوْ زَبِيبٍ یا نصف صاع کیا دے دیں؟ کشمش دے دیں، أَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ یا ایک صاع ہے کس میں سے؟ کھجور میں سے، أَوْ شَعِيرٍ یا کس میں سے؟ جَو میں سے۔ جو یا کھجور دینی ہے تو پورا صاع بھئی، تین سیر چھ چھٹانک، اور باقی جو چیزیں ذکر ہوئیں وہ دینی ہیں تو نصف صاع بھئی۔

لِلشَّيْخِ الْفَانِي کس کے لیے؟ شیخِ فانی کے لیے۔ شیخِ فانی کہتے ہیں بہت بوڑھے کو بھئی، بہت بوڑھے کو بھئی، فانی اس لیے اس کو کہتے ہیں کہ اتنا بوڑھا ہو گیا کہ اس کی قوتیں، قوت اور قدرت فنا ہو چکی ہے بھئی۔ اب یہ کتنے والا، کتنی عمر والا شیخِ فانی کہلائے گا؟ تو بعضوں نے لکھا ہے پچاس سال والا کیا ہے؟ شیخِ فانی۔ لیکن یہ درست نہیں ہے مولانا، یہ دیکھا جائے گا بھئی جب وہ عاجز ہے روزوں سے تو اب اسے کہیں گے یہ شیخِ فانی ہے روزے وغیرہ رکھنے سے۔ ہاں تو دارومدار عجز پر ہے، اسی لیے مصنف آگے ذکر کرتے ہیں: الَّذِي يَعْجِزُ عَنِ الصَّوْمِ وہ شیخِ فانی جو روزوں سے عاجز ہو، روزوں سے عاجز ہو۔ لِأَجْلِ قَوْلِهِ تَعَالٰى اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے۔ بھئی دیکھو عبارت ملاؤ پیچھے: وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ لِلشَّيْخِ الْفَانِي یہ فدیہ کس کے لیے ہے؟ شیخِ فانی کے لیے ہے، لِأَجْلِ قَوْلِهِ تَعَالٰى اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے، تو یہ جو شیخِ فانی ہو گا اس کے لیے ہے جائز بھئی اللہ کے اس قول کی وجہ سے: وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ اور وہ لوگ جو اس روزے کی طاقت نہیں رکھتے، وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ اور وہ لوگ جو روزے کی طاقت نہیں رکھتے فِدْيَةٌ ان پر کیا ہے؟ فدیہ ہے۔ کیا فدیہ ہے؟ طَعَامُ مِسْكِينٍ یعنی کہ مسکین کو کھانا کھلانا ہے، مسکین کو کھانا کھلانا یعنی ایک روزے کے بدلے ایک مسکین کو کیا کرے؟ کھانا کھلائے بھئی۔

کہتے ہیں عَلَى أَنْ تَكُونَ كَلِمَةُ لَا مُقَدَّرَةً بنا بر اس کے کہ کلمہ لَا یہاں مقدر ہے آیت کے اندر: وَعَلَى الَّذِينَ لَا يُطِيقُونَهُ، تو یہ يُطِيقُونَهُ سے پہلے کیا مقدر ہے؟ لَا بھئی۔ تو وہ لوگ جو روزے کی طاقت نہیں رکھتے ان کے لیے، پر فدیہ ہے یعنی ایک مسکین کا کھانا۔ تو کہتے ہیں عَلَى أَنْ تَكُونَ كَلِمَةُ لَا مُقَدَّرَةً بنا بر اس کے کہ کلمہ لَا یہاں مقدر ہے أَيْ لَا يُطِيقُونَهُ، أَوْ تَكُونَ الْهَمْزَةُ فِيهِ لِلسَّلْبِ یا اس بنا پر کہ اس کے اندر جو ہمزہ ہے وہ سلب کے لیے ہے، کس کے لیے ہے؟ سلب۔ بھئی کبھی کبھار بابِ افعال کا ہمزہ آپ نے خاصیاتِ ابواب پڑھی ہوں گی بابِ افعال کا ہمزہ کبھی کبھار سلب کے لیے آتا ہے، کس کے لیے؟ سلب۔ تو دیکھو أَطَاقَ يُطِيقُ بابِ افعال میں آیا بھئی، تو اس کا کیا معنیٰ ہے؟ طاقت کا سلب ہونا جس میں طاقت نہ ہو، أَطَاقَ کا کیا معنیٰ ہو گا؟ جس میں طاقت نہ ہو۔ اور مثال سن لیں بھئی قیمتی مثال بھئی ہمیشہ یاد رکھیں بھئی، جیسے مولانا فُلُوس عربی میں پیسوں کو کہتے ہیں لیکن اسی کو بابِ افعال میں لے گئے أَفْلَسَ يُفْلِسُ إِفْلَاسًا فَهُوَ مُفْلِسٌ، مفلس کسے کہتے ہیں؟ پیسوں والا یا جس کے پاس نہ ہوں؟ جس کے پاس نہ ہوں، تو دیکھا یہاں بھی ہمزہ دراصل کس لیے آیا بھئی؟ سلب کے لیے أَفْلَسَ يُفْلِسُ۔ تو اسی طرح یہ أَطَاقَ يُطِيقُ بھی سلب کے لیے ہے بھئی۔ أَيْ يُسْلَبُونَ الطَّاقَةَ یعنی جن کی طاقت کیا کر لی گئی ہو؟ طاقت سلب کر لی گئی ہو۔

لِيَدُلَّ، بھئی یہ کہتے ہیں یہ دو تاویلیں ہم نے کیوں کیں؟ اس سے پہلے لَا کو مقدر، یا تو اس سے پہلے لَا مقدر ہے یا ہمزہ کس لیے ہے؟ سلب کے لیے ہے، یہ دو تاویلیں ہم نے اس لیے کیں لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ الْفَانِي تاکہ نص کس پر دلالت کرے؟

شیخِ فانی پر۔ کیونکہ ہم نے یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ فدیہ کا حکم صرف کس کے لیے ہے؟ شیخِ فانی، اور اس کے لیے یہ تاویل کرنا پڑے گی کہ یُطِیقُونَهُ سے پہلے لَا مقدر ہے یا اس کا ہمزہ کس لیے ہے؟ سلب کے لیے ہے۔

فدیے کے بارے میں بھئی ایک اور بات یاد رکھیں کہ شیخِ فانی چونکہ روزے نہیں رکھ سکتا تو وہ کیا کرے؟ فدیہ دے دے، فدیہ دے دے، تو یہ فدیہ اس کے حق میں کہتے ہیں روزے کے قائم مقام ہو جائے گا بھئی، اور اس فدیے کے ذریعے اسے، فدیہ ادا کرے گا تو اسے ثواب مل جائے گا جیسے کہ روزے کی وجہ سے اسے ثواب ملتا تھا، کیونکہ شریعت نے اسے کیا کیا اس کا قائم مقام بنایا تو اسے ثواب مل جائے گا۔ جیسے مٹی کو پانی کا قائم مقام کر دیا گیا ہے تاکہ اس کے استعمال سے طہارت حاصل ہو جائے جیسے پانی سے کیا حاصل ہوتی تھی؟ تو جیسے پانی سے طہارت حاصل ہوتی تھی اسی طرح مٹی کو قائم مقام کیا گیا تو اس سے بھی وہ طہارت حاصل ہو گئی۔ تو جیسے روزے سے ثواب حاصل ہوتا تھا اسی طرح اس کے قائم مقام فدیے کو کر دیا گیا شیخِ فانی کے لیے تاکہ اس سے بھی اسے وہ ثواب حاصل ہو جائے۔

کہتے ہیں وَأَمَّا إِذَا حُمِلَتْ عَلَى ظَاهِرِهَا اور اگر اس آیت کو اس کے ظاہر پر ہی محمول کیا جائے فَهِيَ مَنْسُوخَةٌ تو پھر یہ آیت کیا ہے؟ منسوخ ہے، پھر تو ظاہر کے اعتبار سے تو یہ ترجمہ بنتا ہے وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ اور وہ لوگ جو روزے کی طاقت رکھتے ہیں ان کے لیے فدیہ ہے کہ ایک مسکین کو کھانا کھلائیں، تو کہتے ہیں یہ حکم منسوخ ہے بھئی، یہ حکم کیا ہے؟ منسوخ ہے۔ تو پھر یاد رکھیے اس صورت میں فدیے کا ثبوت اجماعِ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے ہو گا، صحابہ کے اجماع سے بھئی فدیے کا ثبوت ہو گا۔

تو کہتے ہیں وَأَمَّا إِذَا حُمِلَتْ عَلَى ظَاهِرِهَا اور اگر اس آیت کو محمول کیا جائے اس کے ظاہر پر ہی فَهِيَ مَنْسُوخَةٌ تو یہ منسوخ ہے عَلَى مَا قِيلَ بنا بر اس کے جو کہا گیا ہے کہ إِنَّ فِي بَدْءِ الْإِسْلَامِ كَانَ الْمُطِيقُ مُخَيَّرًا کہ اسلام کی ابتدا کے اندر طاقت رکھنے والے کو اختیار ہوتا تھا بَيْنَ أَنْ يَصُومَ وَبَيْنَ أَنْ يَفْدِيَ اس کے درمیان کہ وہ روزہ رکھے یا وہ فدیہ دے دے۔ ابتدائے اسلام میں کیا ہوتا تھا؟ اختیار ہوتا تھا بھئی، اختیار ہوتا تھا چاہے تو روزہ رکھے چاہے تو کیا کرے؟ فدیہ دے، تو یہ ابتدائے اسلام سے متعلق ہے کہ وہ لوگ جو طاقت رکھتے ہیں وہ بھی کیا کر سکتے ہیں؟ فدیہ دے سکتے ہیں، لیکن پھر بعد میں اس کو کیا کر دیا گیا؟ منسوخ کر دیا گیا بھئی، منسوخ کر دیا گیا۔

تو کہتے ہیں ثُمَّ نُسِخَ بِدَرَجَاتٍ پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا درجات کے ساتھ یعنی درجہ بدرجہ اس کو کیا کر دیا گیا؟ منسوخ کر دیا گیا عَلَى مَا حَرَّرْتُهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ اس طریقے پر جو کہ میں نے تحریر کیا ہے تفسیرِ احمدی کے اندر بھئی، اس طریقے پر یہ درجہ بدرجہ منسوخ کر دیا گیا بھئی۔ کس طرح درجہ بدرجہ منسوخ ہوا مولانا؟ یہ آپ حاشیے میں ذرا دیکھ لیجیے بھئی، بڑی پیاری تفصیل بیان کی ہے۔

قَوْلُهُ عَلَى مَا حَرَّرْتُهُ إِلَخْ، قَالَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ مصنف رحمہ اللہ تفسیرِ احمدی کے اندر فرماتے ہیں... اچھا: وَإِنْ

أَرَدْتَ زِيَادَةَ تَوْضِيحٍ لِلْمَقَامِ فَاسْتَمِعْ لِمَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ الزَّاهِدُ حَيْثُ قَالَ: وَقَدْ كَانَ فَرْضُ الصَّوْمِ فِي السَّنَةِ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ، کہتے ہیں یہ روزے کا فرض جو تھا سال کے اندر ایک دن تھا بھئی یعنی سال میں ایک روزہ فرض تھا، ایک روزہ، وَهُوَ يَوْمُ عَاشُورَاءَ اور وہ کس دن تھا؟ یومِ عاشورا کو بھئی دسویں محرم۔ ثُمَّ نُسِخَ فَرْضِيَّتُهُ بِصَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، ثَلَاثَةِ أَيَّامِ الْبِيضِ پھر اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی تین ایامِ بیض کے روزوں کی وجہ سے، پہلے ایک روزہ تھا پھر کیا ہوئے؟ ایامِ بیض کے تین روزے فرض کر دیے گئے بھئی فِي كُلِّ شَهْرٍ ہر مہینے میں، ایامِ بیض تیرہ، چودہ، پندرہ تاریخ یعنی ہر مہینے کی تیرہ، چودہ اور پندرہ کو روزہ رکھنے کا حکم آیا۔

ثُمَّ نُسِخَتْ فَرْضِيَّتُهُ بِصَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ پھر ان روزوں کی فرضیت بھی منسوخ ہو گئی رمضان کے مہینے کے روزوں کی وجہ سے لٰكِنْ مَعَ اخْتِيَارِ الصَّائِمِ مگر کس کے ساتھ؟ روزہ رکھنے والے کے اختیار، ہاں رمضان کے روزے کی فرضیت منسوخ ہوئی تھی رمضان کے روزے آئے لیکن اختیار ہوتا تھا روزہ رکھنے والے کو إِنْ شَاءَ صَامَ وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ چاہے تو روزہ رکھے اور چاہے تو افطار کرے وَأَعْطَى لِكُلِّ يَوْمٍ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ حِنْطَةٍ مِسْكِينًا اور دے ہر دن کے لیے نصف صاع گندم میں سے کسی مسکین کو، كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ أَيْ يُطِيقُونَ الصِّيَامَ یعنی وہ لوگ جو روزے کی طاقت رکھتے ہیں وَلَا يَصُومُونَ اور روزہ نہیں رکھتے فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ان پر کیا ہے؟ فدیہ ہے ایک مسکین کا کھانا۔ ثُمَّ أَخْبَرَ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ أَنَّ الصَّوْمَ خَيْرٌ مِنَ الْإِطْعَامِ کہ روزہ کیا ہے کھانا کھلانے سے یعنی فدیہ دینے سے بہتر ہے كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ اور تمہارا روزے رکھنا تمہارے لیے بہتر ہے، دیکھو۔

ثُمَّ نُسِخَ الِاخْتِيَارُ پھر اس اختیار کو کیا کر دیا گیا؟ منسوخ کر دیا گیا بھئی، یہاں وہ آیت حاشیے میں درج نہیں مولانا، وہ ہے آیت فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ، فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ تو جو تم میں سے اس مہینے میں موجود ہو اسے چاہیے کہ روزے رکھے، امر آگیا امر بھئی، امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے، تو اختیار ختم ہوا وجوب آگیا۔ پھر یاد رکھیے بھئی: تو کہتے ہیں وَشُرِعَ صَوْمُ النَّهَارِ مَعَ صَوْمِ اللَّيْلِ مشروع ہوا دن کا روزہ رات کے روزے کے ساتھ، بھئی ابتدا میں صرف دن کا روزہ نہیں ہوتا تھا رات کا بھی روزہ ہوتا تھا۔ دیکھیے خود تفصیل بتلا رہے ہیں، کہتے ہیں وَكَانَ الرَّجُلُ يُفْطِرُ بَعْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ يُصَلِّيَ الْعِشَاءَ اور کوئی آدمی جو ہے وہ افطار کرتا تھا غروبِ شمس کے بعد عشاء کی نماز پڑھنے تک، ثُمَّ حُرِّمَ عَلَيْهِ الْأَكْلُ وَالشُّرْبُ وَالْجِمَاعُ إِلَى مَا بَعْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ پھر اس کے اوپر حرام کر دیا جاتا تھا کھانا پینا اور جماع غروبِ، اگلے دن کے غروبِ شمس کے بعد تک بھئی۔ بس مغرب سے عشاء تک اس میں روزہ نہیں، باقی رات آگے اور اگلا پورا دن کیا ہوتا تھا اگلے مغرب تک روزہ ہوتا تھا۔ ثُمَّ نُسِخَ صَوْمُ اللَّيْلِ بِقَوْلِهِ پھر یہ رات کا روزہ بھی منسوخ کر دیا گیا اللہ کے اس قول کے ساتھ: عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ، اللہ کو معلوم ہے کہ تم اپنے نفسوں کو کیا کرتے

ہو؟ اپنے نفسوں کے ساتھ خیانت کرتے ہو، فَتَابَ عَلَيْكُمْ تو اللہ نے تم پر رجوع کیا، تم پر عنایت فرمائی وَعَفَا عَنْكُمْ اور تمہیں معاف کر دیا۔ تو یہ حکم آیا وَصَارَ الصَّوْمُ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ الثَّانِي إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ فَرْضًا اور فجرِ ثانی کے طلوع سے لے کر غروبِ شمس تک روزہ کیا کر دیا گیا؟ یہ روزہ فرض ہو گیا مولانا، وَاسْتَقَرَّ الْأَمْرُ عَلَى هٰذَا اور اسی پر اب معاملہ کیا ہوا؟ برقرار رہا۔ جی، تفصیل کا پتہ چل گیا بھئی؟ اچھا اب دیکھیے کتاب پر بھئی۔

وَقَضَاءِ تَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ فِي الرُّكُوعِ اور قضا کرنا عید کی تکبیرات کو رکوع کے اندر، هٰذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِي هُوَ شَبِيهٌ بِالْأَدَاءِ یہ مثال ہے اس قضا کی جو مشابہ ہے ادا کے ساتھ۔ يَعْنِي أَنَّ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي صَلَاةِ الْعِيدِ فِي الرُّكُوعِ یعنی جس نے امام کو پایا عید کی نماز میں رکوع کے اندر وَفَاتَتْ عَنْهُ التَّكْبِيرَاتُ الْوَاجِبَةُ اور اس شخص سے فوت ہو گئیں عید کی تکبیراتِ واجبہ (وہ تکبیراتِ واجبہ اس سے کیا ہو گئیں؟ رکوع میں جا کے شامل ہوا ہے) فَإِنَّهُ يُكَبِّرُ فِي الرُّكُوعِ عِنْدَنَا تو وہ جو ہے وہ تکبیر کہے گا رکوع میں ہی ہمارے نزدیک مِنْ غَيْرِ رَفْعِ يَدٍ بغیر ہاتھوں کو اٹھائے۔ بھئی یہ اس وقت ہے اگر خوف ہے، اول تو نیت کر کے کھڑے کھڑے ہی فوراً کیا کر لے؟ تین تکبیرات کہہ لے، لیکن اگر خوف ہے میں تین تکبیرات کہوں گا جب تک امام کیا ہو جائے گا رکوع سے اٹھ جائے گا، تو بس پھر رکوع میں چلا جائے اور رکوع کے اندر وہ تین تکبیرات کہہ لے، تین کیا کر لے؟ تکبیرات کہہ لے مِنْ غَيْرِ رَفْعِ يَدٍ ہاتھوں کو اٹھائے بغیر بھئی، ہاتھ نہیں اٹھانے بھئی۔ کیوں؟ کہتے ہیں، اچھا ہاتھ نہیں اٹھانے وہ آگے ذکر آ رہا ہے۔ تو کہتے ہیں رکوع میں تکبیرات کہے گا کیوں؟ لِأَنَّ الرُّكُوعَ فَرْضٌ اس لیے کہ رکوع کیا ہے؟ فرض ہے، وَالتَّكْبِيرَاتُ وَاجِبَةٌ اور تکبیرات کیا ہیں؟ واجب ہیں، فَيُرَاعَى حَالُهُمَا عَلَى حَسَبِ مَا يُمْكِنُ تو ان دونوں کی حالت کی رعایت رکھی جائے گی بقدرِ امکان مولانا، بقدرِ امکان ان دونوں کی رعایت رکھی جائے گی بھئی۔ تو رکوع بھی ہو گیا اور اس کے اندر کیا آ گئیں؟ تکبیرات بھی آ گئیں مولانا۔ وَأَمَّا رَفْعُ الْيَدِ فِي التَّكْبِيرَاتِ اور باقی یہ ہاتھوں کا اٹھانا تکبیرات کے اندر وَوَضْعُهَا عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوعِ اور اسی طرح ہاتھوں کا رکھنا دونوں گھٹنوں پر کس کے اندر؟ رکوع کے اندر، فَكِلَاهُمَا سُنَّةٌ یہ دونوں کیا ہیں؟ رکوع میں ہاتھ دونوں ہم گھٹنوں پر رکھتے ہیں یہ بھی سنت، تکبیرات میں جو ہم ہاتھ اٹھاتے ہیں کانوں تک یہ بھی کیا ہے؟ سنت۔ فَلَا يُتْرَكُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ تو دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کی وجہ سے نہیں چھوڑا جائے گا بھئی، ایک کو دوسرے کی وجہ سے نہیں چھوڑا جائے گا، یعنی اب رکوع میں ہو تو گھٹنوں پر ہی ہاتھ رکھو، اب ہاتھ اٹھانے کی ضرورت نہیں، اس سنت کے لیے اس سنت کو نہیں چھوڑا جائے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

وَهٰذَا قَضَاءٌ مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ اور یہ قضا ہے ذات کے اعتبار سے لِأَنَّ مَحَلَّهَا الْقِيَامُ قَبْلَ الرُّكُوعِ اس لیے کیونکہ ان تکبیرات کا محل کیا تھا؟ قیام تھا قیام کی حالت میں ہونا چاہیے تھا رکوع سے پہلے، وَقَدْ فَاتَ لیکن وہ محل کیا ہو چکا؟ فوت ہو چکا، تو اب رکوع میں پڑھ رہے ہیں ادا کر رہے ہیں تو یہ کیا ہے؟ قضا ہے، ادا نہیں ہے بلکہ قضا۔ لٰكِنَّهُ شَبِيهٌ بِالْأَدَاءِ لیکن یہ

قضا ادا کے بھی مشابہ ہے، کہتے ہیں لِأَنَّ الرُّكُوعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ اس لیے کہ رکوع کیا ہے؟ قیام کے مشابہ ہے لِقِيَامِ النِّصْفِ الْأَسْفَلِ عَلَى حَالِهِ بوجہ کھڑے رہنے کے نچلے نصف کا اپنی حالت پر۔ بھئی بدن کا جو نچلا نصف حصہ ہے وہ کیا ہے؟ اپنی حالت پر ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ کمر کو آپ نے جھکا دیا لیکن پاؤں تو اسی طرح سیدھے ہیں جس طرح قیام میں تھے، تو یہ رکوع من وجہ گویا قیام ہے، تو یہ رکوع کس کے مشابہ ہوا؟ قیام کے مشابہ ہوا، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ قضا بھی کس کے مشابہ ہوئی؟ ادا کے، کیوں مشابہ ہوئی؟ کیونکہ رکوع کے اندر بھی کیا ہے؟ رکوع کی کس کے ساتھ مشابہت ہے؟ قیام کے ساتھ مشابہت ہے، تو رکوع میں ادا کیں تو گویا کہ قیام میں ہی ادا کیں بھئی، تو یہ ادا کے ساتھ مشابہت آگئی۔

وَلِأَنَّ مَنْ أَدْرَكَ الْإِمَامَ فِي الرُّكُوعِ اور اس لیے کہ جس نے امام کو رکوع میں پا لیا فَقَدْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ مَعَ جَمِيعِ أَجْزَائِهَا مِنَ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ تَقْدِيرًا تو تحقیق اس نے پوری رکعت کو پا لیا اس کے سارے اجزاء سمیت قیام اور قراءت میں سے تقدیراً۔ ساری رکعت کو کیا کیا اس نے؟ اس نے کیا کیا رکعت کو؟ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ پا لیا تقدیراً بھئی تقدیراً، یعنی شریعت نے یہ حکم لگا دیا جس نے رکوع کو پا لیا گویا اس نے رکعت کو سارے اجزاء سمیت، قراءت قیام سمیت پا لیا۔ تو کہتے ہیں فَالِاحْتِيَاطُ أَنْ يُؤْتَى بِهَا فِيهِ بس احتیاط اسی کے اندر ہے کہ لایا جائے ان تکبیرات کو فِي الرُّكُوعِ کس کے اندر؟ رکوع کے اندر ہی ان تکبیرات کو ادا کیا جائے۔ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ لَا تُقْضَى هٰذِهِ التَّكْبِيرَاتُ فِي الرُّكُوعِ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان تکبیرات کو قضا نہیں کیا جائے گا رکوع کے اندر لِأَنَّهُ قَدْ فَاتَ مَحَلُّهَا اس لیے کہ ان کا محل فوت ہو چکا ہے كَمَا لَا تُقْضَى الْقِرَاءَةُ وَالْقُنُوتُ فِيهِ جیسے کہ قضا نہیں کی جاتی قراءت اور قنوت کی رکوع کے اندر۔ جیسے قراءت رہ جاتی ہے لیکن اس کی قضا رکوع میں نہیں کی جاتی اور جیسے قنوت رہ جائے دعائے قنوت رکوع میں شریک ہو گئے تو اب رکوع میں قنوت کی قضا نہیں کی جائے گی بھئی، تو اسی طرح یہاں پر بھی ان تکبیرات کی قضا نہیں کی جائے گی بھئی۔ مسئلہ یہاں تک سب کو سمجھ میں آگیا بھئی؟

وَوُجُوبُ الْفِدْيَةِ فِي الصَّوْمِ لِلِاحْتِيَاطِ اور فدیے کا جو وجوب ہے روزے کے اندر لِلِاحْتِيَاطِ وہ احتیاط کی وجہ سے ہے۔ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ یہ جواب ہے ایک سوالِ مقدر کا، تَقْرِيرُهُ تقریر اس کی یہ ہے کہ أَنَّ الْفِدْيَةَ فِي الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ الْفَانِي لَمَّا كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصٍّ غَيْرِ مَعْقُولٍ کہ جب فدیہ شیخِ فانی کے لیے روزے میں جب یہ ثابت تھا ایسی نص کے ذریعے جو غیر معقول ہے یعنی جس کا ادراک عقل... بھئی عقل اس بات، عقل خود ادراک کر سکتی ہے کہ فدیہ مثل ہے کس کا؟ روزے کا، سمجھ میں آیا؟ تو لیکن شریعت نے بتلا دیا کہ شیخِ فانی کے لیے فدیہ کیا ہے مثل ہے؟ روزے کا مثل ہے، تو یہ اب نص سے ثابت ہوا، تو یہ معقول ہوا یا غیر معقول بھئی جو بیان کیا نص نے بھئی؟ غیر معقول یعنی عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔ تو يَنْبَغِي أَنْ تَقْتَصِرُوا عَلَيْهِ تو مناسب تھا اے احناف کہ تم اس پر ہی انحصار کرتے، کیا کرتے؟ انحصار کرتے، وَلَمْ تَقِيسُوا عَلَيْهِ اور تم اس پر قیاس نہ کرتے مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلَاةٌ وہ شخص جو کہ مر گیا ہے اس حال میں کہ اس پر نماز ہے، یعنی اس

کے ذمہ فرض نماز باقی ہے اس حال میں کوئی مر گیا ہے۔ مَعَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ باوجود مگر اس کے باوجود تم نے کہا ہے کہ إِنَّهُ إِذَا مَاتَ کہ جب کوئی شخص مر جائے وَعَلَيْهِ صَلَاةٌ اور اس پر نماز ہو وَأَوْصَى بِالْفِدْيَةِ اور وہ فدیہ کی وصیت کر دے يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ تو وارث پر واجب ہے أَنْ يُّفْدِيَ بِعِوَضِ كُلِّ صَلَاةٍ مَا يَفْدِي لِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْأَصَحِّ تو وارث پر واجب ہے کہ وہ فدیہ دے ہر نماز کے عوض میں مَا وہ مقدار يَفْدِي لِكُلِّ صَوْمٍ جو فدیہ دیتا تھا کس کے لیے؟ ہر روزے کے لیے عَلَى الْأَصَحِّ اصح قول کے مطابق بھئی۔

بھئی ایک سوال، سوالِ اعتراض ہوتا ہے احناف پر بھئی کہ شیخِ فانی کے بارے میں جو فدیہ کا حکم آیا وہ ایسی نص کے ذریعے ہے جس کا، جو کیا ہے؟ غیر معقول ہے۔ اور قیاس معقول میں تو کیا جا سکتا ہے، غیر معقول میں قیاس نہیں۔ بھئی جب ایک چیز کی وجہ کا عقل فیصلہ ہی نہیں کر سکتی، عقل اس کا ادراک ہی نہیں کر سکتی تو اس حکم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ متعدی بھی نہیں کیا جا سکتا بھئی۔ حکم کا متعدی کرنا تو تب ہی ہوگا جب عقل اس کا ادراک بھی کر سکے بھئی۔ مثلاً دیکھو شراب حرام ہے۔ اور کیا وجہ ہے اس کی؟ نشہ ہے۔ یہی نشہ کس کے اندر نظر آتا ہے؟ ہیروئن کے اندر، تو اس پر بھی کیا حکم لگ گیا؟ حرام ہونے کا حکم لگ گیا بھئی۔ اب دیکھو یہ عقل نے بتلایا کہ نہیں بھئی کہ شراب کے حرام ہونے کی وجہ کیا ہے؟ نشہ ہے۔ اور وہی نشہ کس میں ہے؟ ہیروئن میں۔ تو عقل ایک چیز کا ادراک کر رہی ہے تو حکم بھی متعدی کرے گی۔ ایک چیز کا وہ ادراک کر ہی نہیں سکتی تو حکم بھی وہاں پر متعدی نہیں کرے گی۔ تو یہ بھی نصِ غیر معقول تھی، اس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی لہٰذا یہ اپنے مورد پر بند رہنی چاہیے اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن اے احناف تم کیا کرتے ہو؟ نماز کو کس پر قیاس کر لیتے ہو؟ روزے پر قیاس کر لیتے ہو۔ بھئی روزے پر کیسے قیاس کرتے ہو کہ وہاں روزہ رکھنے سے عاجز تھا تو کیا دے دیتا تھا؟ فدیہ۔ اسی طرح ایک شخص کے ذمہ نمازیں باقی تھیں اس کا انتقال ہوا لیکن اس نے وصیت کر دی تھی کہ میرے ذمہ اتنی نمازیں باقی ہیں میری طرف سے فدیہ دے دینا۔ تو آپ اے احناف کہتے ہو کہ وارث پر واجب ہے کہ یہ کیا کرے فدیہ دے، فدیہ دے بھئی فدیہ دے۔ معلوم ہوا اس کو تم نے کس پر قیاس کیا؟ روزے پر کیونکہ نماز کا تو یہ حکم نہیں ہے کہ اس میں کیا دیا جائے اس کے بدلے میں؟ فدیہ دیا جائے، تو تم نے اس کو قیاس کیا روزے پر اور روزے میں تو خود یہ حکم کیا تھا؟ غیر معقول تھا، عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی تھی کہ روزے کا بدل فدیہ کیسے بنتا ہے بھئی عقل اس کا ادراک خود نہیں کر سکتی۔ تو جب یہ حکم غیر معقول تھا تو اس پر دوسری چیز کو قیاس کرنا بھی صحیح نہیں لیکن تم نے قیاس کیا ہے۔ اعتراض سمجھ میں آگیا بھئی؟

تو فَأَجَابَ تو اس کا جواب دیا بھئی بِأَنَّ وُجُوبَ الْفِدْيَةِ فِي قَضَاءِ الصَّلَاةِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقِيَاسِ کہ یہ جو فدیہ کا وجوب ہے قضاءِ صلوٰۃ کے اندر یہ احتیاط کی وجہ سے ہے، قیاس کی وجہ سے نہیں۔ ہم نے احتیاطاً یہ کہا کہ واجب ہے وارث کیا کرے

فدیہ دے دے۔ احتیاطاً یہ کہا، دیکھیے خود ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَذٰلِكَ لِأَنَّ نَصَّ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُونَ مَخْصُوصًا بِالصَّوْمِ اس لیے کہ روزے کی جو نص ہے اس میں یہ احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے یہ مخصوص ہو روزے کے ساتھ۔ کس کے ساتھ مخصوص ہو؟ روزے کے ساتھ۔ کیا آیا روزے کے بارے میں؟ اس کے بدلے کیا دے دے شیخِ فانی روزے کے بدلے؟ فدیہ دے دے۔ تو اس میں یہ احتمال ہے ہو سکتا ہے یہ حکم کس کے ساتھ مخصوص ہو؟ روزے کے ساتھ، روزے میں کوئی ایسی علت ہے کوئی وجہ ہے جس کی وجہ سے یہ ہے اس کا حکم ہے اور یہ حکم کسی اور میں نہیں پایا جاتا تو کسی اور کا یہ حکم بھی نہیں ہے، یہ ایک احتمال ہے۔ دوسرا احتمال ہے ہو سکتا ہے یہی علت کس کے اندر ہو؟ نماز میں بھی ہو۔ احتمال ہے یا نہیں بھئی؟ مثلاً عاجز آجانا، جیسے روزے میں عاجز آجانا تھا تو فدیہ آجاتا تھا، تو نماز میں بھی عاجز آجائے تو کیا آجائے گا؟ فدیہ۔ لیکن یہ ایک احتمال ہے، کوئی قطعی بات ہے؟ ہو سکتا ہے کہ یہ وجوبِ فدیہ جو ہے یہ صرف کس کے ساتھ خاص ہو؟ روزے کے ساتھ، اور احتمال ہے کہ شاید یہ عام ہو اس کی علت اور وہ جب نماز میں آجائے تو نماز کے لیے بھی کیا آسکتا ہو؟ فدیہ۔ احتمال آیا یا نہیں آگیا؟ احتمال آیا، تو ہم نے احتیاطاً کیا کہا کہ دے دے فدیہ، امید ہے اللہ تعالیٰ قبول فرما لیں گے بھئی۔ ہم نے بھی کوئی قطعی بات نہیں، احتیاطاً، قیاس کی وجہ سے نہیں کہا ہم نے ورنہ ہم یہ نہ کہتے کہ امید ہے اللہ قبول فرما لیں گے۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟

کہتے ہیں لِأَنَّ نَصَّ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُونَ مَخْصُوصًا بِالصَّوْمِ اس لیے کہ روزے کی نص میں یہ احتمال بھی ہے کہ ہو سکتا ہے وہ مخصوص ہو روزے کے ساتھ ہی۔ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُونَ مَعْلُولًا لِّعِلَّةٍ عَامَّةٍ تُوجَدُ فِي الصَّلَاةِ أَعْنِي الْعَجْزَ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ نص معلول ہو ایسی علت کے ساتھ جو عام ہے اور پائی جاتی ہے نماز کے اندر بھی أَعْنِي الْعَجْزَ یعنی کہ عجز۔ تو جیسے عجز روزے میں تھا تو یہ عجز اس کی وجہ عجز تھی اور عجز تو کیا ہے ایک عام علت ہے جو کس کے اندر آگئی؟ نماز میں بھی آسکتی ہے۔ تو کہتے ہیں وَالصَّلَاةُ نَظِيرُ الصَّوْمِ اور دوسری بات یہ کہ نماز جو ہے وہ روزے کے مثل ہے کیونکہ دونوں عبادتیں ہیں، دونوں ارکانِ اسلام میں سے ہیں بھئی۔ دونوں کیا ہیں؟ عبادتیں ہیں تو نماز کس کے مثل ہوئی؟ روزے کے مثل ہوئی بَلْ أَهَمُّ مِنْهُ فِي الشَّأْنِ وَالرِّفْعَةِ بلکہ نماز روزے سے زیادہ اہم ہے شان اور بلندی کے اعتبار سے فَأَمَرْنَا بِالْفِدْيَةِ عَنْ جَانِبِ الصَّلَاةِ تو ہم نے حکم دے دیا نماز کی طرف سے فدیہ کا فَإِنْ كَفَتْ عَنْهَا عِنْدَ اللهِ تَعَالَى فَبِهَا فَإِنْ كَفَتْ أَيِ الْفِدْيَةُ اگر کافی ہوا فدیہ عَنْهَا أَيْ عَنِ الصَّلَاةِ پس اگر وہ فدیہ کافی ہوا نماز کی طرف سے عِنْدَ اللهِ اللہ کے نزدیک فَبِهَا تو بڑی اچھی بات ہے۔ وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو فَلَهُ ثَوَابُ الصَّدَقَةِ تو اس کے لیے کیا ہوگا؟ ثوابِ صدقہ تو بہرحال ہوگا ہی بھئی، صدقے کا ثواب تو مل ہی جائے گا۔ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ اور اسی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے فِي الزِّيَادَاتِ اپنی کتاب زیادات کے اندر تُجْزِئُهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى۔ تُجْزِئُ أَيِ الْفِدْيَةُ وہ فدیہ کافی ہوگا اس شخص کے لیے اگر اللہ، اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ یہ کیا ہوگا؟ کافی ہوگا اس شخص کے لیے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا بھئی، دیکھو اس کو کس کے ساتھ معلق کر دیا؟

مشیت کے ساتھ، اللہ کی مشیت کے ساتھ، اگر اللہ نے چاہا تو کیا ہو جائے گا؟ کافی ہو جائے گا۔ یہ إِنْ شَاءَ اللهُ کا لفظ، یہ اللہ کی مشیت کے ساتھ معلق کرنا یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم ہم نے قیاس کی وجہ سے نہیں دیا بلکہ احتیاط کی وجہ سے کہ احتیاط ہے بہتر ہے دے دو، قبول ہو گیا تو اس آدمی کا نفع ہی نفع ہے، قبول نہ بھی ہوا تو بہرحال اسے کیا ہے صدقے کا ثواب تو مل ہی جائے گا۔ تو کہتے ہیں امام محمد رحمہ اللہ نے زیادات میں یوں فرمایا کہ تُجْزِئُهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى کہ اس کے لیے کافی ہو جائے گا اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا اور وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تُعَلَّقُ بِالْمَشِيئَةِ قَطُّ حالانکہ مسائلِ قیاسیہ جو ہیں ان کو کبھی بھی مشیت کے ساتھ معلق نہیں کیا جا سکتا تو یہاں إِنْ شَاءَ اللهُ کا لفظ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم قیاس کی وجہ سے نہیں دیا گیا بلکہ احتیاط کی وجہ سے دیا گیا۔

كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ بِهِ دو مرتبہ ہے بھئی؟ ایک مرتبہ ہونا چاہیے۔ كَمَا إِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ إِيصَاءٍ جیسے کہ مولانا، تَطَوُّع کہتے ہیں اپنی طرف سے دینا۔ اپنی طرف سے دینا۔ جیسے کہ اپنی طرف سے دیا بِهِ أَيِ وہ فدیہ مولانا، فدیہ بمعنی فِدَى کی تاویل میں کر لیں اس کو، جیسے کہ وارث نے اپنی طرف سے فدیہ دیا بھئی فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ کس کے اندر؟ روزے کی قضاء میں مِنْ غَيْرِ إِيصَاءٍ بغیر اس میت کی وصیت کے، اس نے کوئی وصیت نہیں کی تھی لیکن وارث نے خود کیا کر دیا؟ اپنی طرف سے روزے کے بدلے جتنے روزے تھے اس کا فدیہ دے دیا تو نَرْجُو ہم امید نَرْجُو الْقَبُولَ مِنْهُ تو ہم اس کی طرف سے قبول کرنے کی امید کرتے ہیں إِنْ شَاءَ اللهُ اگر اللہ نے چاہا۔ تو یہاں بھی بھئی اگر شیخِ فانی روزے نہیں رکھ سکتا تو اس کے لیے کیا ہے وہ کیا کرے گا؟ فدیہ دے۔ اور اگر فدیہ نہیں دیا انتقال ہو گیا تو اگر وصیت کی تھی پھر تو دے دیں گے پھر تو اس کے ٹھیک ہے۔ یہ بدل بن جائے گا بھئی روزے کا مثل ہے۔ لیکن اگر اس نے وصیت نہیں کی وارث خود اپنی طرف سے دیتا ہے پھر بھی قطعی نہیں کہ اس کے لیے کافی ہوگا یا کافی نہیں، ہاں ہم امید کرتے ہیں کہ امید ہے اللہ اسے کیا کر لیں گے اس کی طرف سے؟ قبول فرما لیں گے۔ تو یہاں جیسے ہم نے اس، اگر اللہ نے چاہا مشیت کے ساتھ یہ معلق ہے وہاں بھی وہ اسی طرح مشیت کے ساتھ معلق ہے۔ تو کہتے ہیں فَكَذَا هٰذَا تو یہ بھی اسی طرح ہے۔ یہ بھی اسی طرح ہے۔

كَالتَّصَدُّقِ بِالْقِيمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ أَيَّامِ التَّضْحِيَةِ جیسے کہ صدقہ کرنا قیمت کا عِنْدَ فَوَاتِ أَيَّامِ التَّضْحِيَةِ قربانی کے ایام کے فوت ہو جانے کے وقت بھئی، قربانی کے ایام فوت ہو جانے کے وقت بھئی۔ تَضْحِيَة یاد رکھیے ضَحَّى يُضَحِّي تَضْحِيَةً مصدر ہے تَفْعِلَةٌ کے وزن پر بھئی، قربانی کرنا۔ بھئی پچھلے مسئلے کے اندر کیا بیان ہوا تھا کہ نماز کے اندر جو ہم نے فدیہ کے وجوب کا حکم کیا ہے وہ قیاس کی وجہ سے نہیں کیا بلکہ کس کی وجہ سے کیا ہے؟ احتیاط کی وجہ سے یہ حکم ہم نے لگایا بھئی۔ تو کہتے ہیں اسی طرح ہے اسی کے طرح کا ایک مسئلہ اور بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں كَالتَّصَدُّقِ بِالْقِيمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ أَيَّامِ التَّضْحِيَةِ جیسے کہ صدقہ کرنا قیمت کا قربانی کے ایام کے فوت ہو جانے کے وقت بھئی، قربانی کے ایام کے فوت ہو جانے

کے بعد بھئی۔ بھئی دیکھیے ایک شخص ہے اس پر قربانی واجب ہے یا ایک فقیر ہے مثلاً، اس نے اس کے پاس کوئی بکری ہے اس نے منت مانی کہ میں اس بکری کی قربانی کروں گا بھئی اور یا اس نے قربانی کی نیت سے کوئی جانور خریدا اور پھر اسے ہلاک کر دیا بھئی۔ اس بکری کو جو اس کے پاس تھی اسے ہلاک کیا یا جو خریدی تھی اس کو کیا کر دیا؟ ہلاک کر دیا قربانی سے پہلے ہی بھئی۔ تو پھر اس صورت میں اس پر ہم حکم لگاتے ہیں کہ اب اس پر چونکہ قربانی واجب تھی اور جانور کو تو اس نے ہلاک کر دیا ہے لہٰذا کیا کرے؟ اس کی قیمت صدقہ کرے کیونکہ اس پر قربانی واجب تھی۔ یا اگر قربانی کے ایام گزر گئے اور وہ بکری، وہ جانور بھیڑ بکری اسی طرح باقی ہے تو پھر اس کے عین ہی کو کیا کرنا پڑے گا؟ عینِ جانور ہی کو صدقہ کرے، کیا کرے؟ صدقہ کرے، قربانی کے ایام کے گزر جانے کے بعد۔ تو یہ مسئلہ جو ہے کہتے ہیں احتیاط کی وجہ سے ہے، قیاس کی وجہ سے نہیں۔ یہ جو ہم نے حکم لگایا کہ اس کی قیمت صدقہ کرے یا عینِ جانور کو صدقہ کرے یہ کس بنا پر ہے؟ قیاس کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کس وجہ سے ہے؟ احتیاط کی وجہ سے ہے احتیاط کی وجہ سے۔

تو اس پر ایک اعتراض کرتے ہیں بھئی اس، دراصل یہ متن میں اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز جو شرعاً وہ چیز جو مشروع ہے جس کا حکم دیا گیا ہے لیکن اس کا ادراک عقل کے ذریعے نہ ہو سکے، ایک چیز جس کا کیا دیا گیا ہے؟ حکم دیا گیا ہے لیکن عقل کے ذریعے اس کا ادراک اس کی علت کا پتہ نہ چل سکے، وہ جب وہ فوت ہو جائے تو پھر اس کی کوئی قضاء یا خلیفہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ مدرک بالعقل ہی نہیں ہے اس کی، سمجھ میں آیا بھئی؟ وہ حکم کیا ہے مدرک بالعقل ہی نہیں ہے تو اس کا خلیفہ یا اس کا نائب یا اس کی قضاء بھی واجب، اس کی قضاء نہیں ہوگی بھئی۔ تو لہٰذا یہاں پر یہ جو قربانی ہے یہ بھی غیر معقول ہے یعنی عقل اس کی، اس کی وجہ کا ادراک نہیں کر سکتی بھئی، ادراک نہیں کر سکتی کہ یہ ہو۔ سمجھ میں آیا؟ کیونکہ اس کے اندر کہتے ہیں جانور کا ہلاک کرنا ہے تو مناسب تو یہ ہے یہ جائز ہی نہیں ہونا چاہیے جانور کو کیا کر رہے ہیں تلف کر رہے ہیں آپ ہلاک کر رہے ہیں ذبح کر رہے ہیں اس کو۔ تو لہٰذا اس، یہ جب فوت ہو اس کی علت کا پتہ نہیں بھئی، علت کا یعنی عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی تو جب یہ غیر معقول ہوا تو مناسب یہ ہے کہ اس کی قضاء بھی جب یہ فوت ہو جائے اس کی قضاء بھی نہیں ہونی چاہیے۔ لیکن اے احناف آپ کیا کہتے ہو؟ کہ اگر یہ فوت ہو جائے قربانی نہ کر سکے تو پھر اس صورت میں کیا کرنا پڑے گا اس قیمت کا صدقہ کرنا پڑے گا یا اگر وہ جانور موجود ہے تو اسی کو کیا کرنا پڑے گا؟ صدقہ کرنا پڑے گا، حالانکہ یہ قربانی کیا ہے؟ غیر معقول ہے، عقل کے ذریعے اس کا ادراک، اس حکم کی علت کا ادراک نہیں ہو سکتا بھئی۔ اچھا تو یہ نہیں ہونا چاہیے لیکن آپ نے وجوب کا کہا کہ اس واجب کرے وہ صدقہ کرے بھئی۔

تو جواب دیتے ہیں کہ یہ مسئلہ بھی پچھلے مسئلے کی طرح ہے بھئی۔ یہاں پر ہم نے جو کہا نا کہ وہ قیمت صدقہ کرے یا وہ جانور صدقہ کرے، یہ ہم نے قضاء کی وجہ سے نہیں کہا کہ یہ اس کی قضاء ہے بلکہ یہ احتیاطاً کہا، کیا کہا؟ احتیاطاً کہا، جیسے پچھلے

مسئلے کے اندر احتیاطاً ہم نے کہا تھا کہ نماز کے لیے کیا ہے فدیہ دے دے، امید ہے اللہ تعالیٰ کیا کر لیں گے اسے؟ قبول فرما لیں گے بھئی۔ مسئلہ پتہ لگ گیا بھئی؟ اب دیکھیے بھئی۔ کہتے ہیں كَالتَّصَدُّقِ بِالْقِيمَةِ جیسے کہ قیمت کا صدقہ کرنا ہے عِنْدَ فَوَاتِ أَيَّامِ التَّضْحِيَةِ قربانی کے ایام کے فوت ہو جانے کے وقت أَيْ كَوُجُوبِ التَّصَدُّقِ۔ بھئی وُجُوب کا لفظ نکالا شرح کے اندر بھئی شارح نے بھئی کہ متن میں كَالتَّصَدُّقِ آیا تھا انہوں نے کہا كَوُجُوبِ التَّصَدُّقِ بھئی تشبیہ کو دراصل صحیح کرنے کے لیے۔ کاف آیا نا کاف تشبیہ کے لیے آتا ہے بھئی، تو یہ صدقہ کرنا کس کی طرح ہے؟ متن پہ ذرا نظر رکھو كَالتَّصَدُّقِ یہ صدقہ کس کی طرح ہے؟ وجوبِ فدیہ کی طرح۔ تو یہ صدقہ کرنا وجوبِ فدیہ کی طرح نہیں ہے بلکہ وجوبِ تصدق کیا ہے وجوبِ فدیہ کی طرح ہے۔ تو دونوں میں اب یہ بھی وجوب وہ بھی وجوب تو دونوں میں کیا آگئی؟ مشابہت آگئی بھئی۔

تو کہا كَوُجُوبِ التَّصَدُّقِ بِقِيمَةِ الشَّاةِ جیسے کہ بکری کی قیمت کے صدقہ کرنے کا وجوب جو ہے إِنْ نَذَرَهَا الْفَقِيرُ اگر اس قربانی کی منت، اچھا بھئی كَوُجُوبِ التَّصَدُّقِ جیسے کہ صدقہ کرنے کا واجب ہونا، کس چیز کا صدقہ کرنا؟ بِقِيمَةِ الشَّاةِ کس کی؟ بکری کی۔ ہاں شَاة یاد رکھو بکری کو نہیں کہتے بھئی، شَاة کا لفظ یہ بھیڑ بکری دونوں پر بولا جاتا ہے جیسے غَنَم کا لفظ بھیڑ اور بکری دونوں کو شامل ہوتا ہے اسی طرح شَاة کا لفظ بھی بھیڑ اور بکری دونوں کو شامل ہوتا ہے یہ ہمیشہ یاد رکھنا بھئی۔ تو اس میں بھیڑ بکری، اس میں بھیڑ بکری دونوں کے مذکر مؤنث دونوں اس میں داخل ہو گئے۔ اگر صرف بکرا بکری کی جنس مراد لینی ہے آپ نے تو اس کے لیے لفظ ہے مَاعِزٌ۔ اب جب مَاعِزٌ لفظ کہا تو بکرا یا بکری تو مراد ہو سکتی ہے اس سے بھیڑ یا دنبہ مراد نہیں ہو سکتا، تو مَاعِزٌ صرف بکرے بکری کے لیے عربی میں لفظ ہے۔ اور اگر پھر بکرے بکری میں سے صرف بکرے کا لفظ بولنا ہے تو اس کے لیے عربی میں لفظ ہے تَيْسٌ۔ تاء دو نقطوں والی، یاء اور سین بھئی تَيْسٌ۔ اور اگر صرف بکری مراد لینی ہے تو اس کے لیے عربی میں لفظ ہے عَنْزٌ، عین نون زاء بھئی عَنْزٌ۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو عَنْز صرف بکری اور تَيْس صرف بکرا، مَاعِز بکرا اور بکری دونوں میں سے جو بھی مراد لیں دونوں اس میں داخل ہیں بھئی۔ اور شَاة اور غَنَم کا لفظ بھیڑ اور بکری دونوں کے لیے۔ پھر اگر اس میں سے صرف بھیڑ اور دنبے کی جنس مراد لینی ہے تو اس کے لیے لفظ ہے ضَأْنٌ بھئی، ضاد الف نون بھئی ضاد الف نون، الف پر ہمزہ ڈال دیں یہ ہمزہ ہے دراصل ضَأْنٌ بھئی۔ اور اگر پھر بھیڑ اور دنبہ یہ تو مذکر مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے ضَأْنٌ، اگر صرف مذکر مراد لینا ہے تو اس کے لیے لفظ ہے كَبْشٌ۔ کاف چھوٹا، باء شین كَبْشٌ بھئی۔ یہ مذکر کے لیے كَبْشٌ اور مؤنث کے لیے لفظ ہے نَعْجَةٌ بھئی نَعْجَةٌ۔ نون عین جیم گول ہاء نَعْجَةٌ بھئی۔ پھر وہ ایک دنبہ ہوتا ہے بھئی وہ جس کی دم بڑی سی ہوتی ہے بھئی، وہ چربی والی دم بڑی بھئی، اس کو عربی میں کہتے ہیں خَرُوف بھئی خَرُوف، مذکر خَرُوف مؤنث خَرُوفَة۔ تو شَاة کا لفظ کیا ہے بھیڑ اور بکری دونوں پر بولا جاتا ہے۔ كَوُجُوبِ التَّصَدُّقِ بِقِيمَةِ الشَّاةِ جیسے کہ بھیڑ بکری کی قیمت کے صدقہ کرنے کا وجوب ہے إِنْ نَذَرَهَا الْفَقِيرُ اگر اس قربانی کی منت کس نے مانی ہے؟ فقیر نے۔ منت ماننے، اس لیے أَوِ اشْتَرَاهَا یا اس کو خریدا ہے۔ بھئی فقیر کے ساتھ منت کا لفظ ذکر کیا اس لیے کہ فقیر ہے جو صاحبِ نصاب نہیں ہے اس

پر تو قربانی واجب ہی نہیں، ہاں اگر وہ منت مان لیتا ہے کہ میں قربانی کروں گا تو اس صورت میں قربانی کیا ہو جائے گی اس پر؟ واجب ہو گی یا، سمجھ میں آیا؟ تو مثلاً اس کے پاس بکری گھر میں ہی ہے اس نے منت مان لی اگر میرا یہ کام ہوا تو میں اس بکری کی کیا کروں گا؟ قربانی کروں گا، وہ کام ہو گیا تو اس بکری کی قربانی کرنا اب اس پر واجب ہو گیا یا اس نے قربانی کی نیت سے جانور خرید لیا، تو پہلے تو قربانی واجب نہیں تھی یہ فقیر ہے، تو لیکن اب جب جانور کو خرید لیا اس نے قربانی کی نیت سے تو قربانی اس پر کیا ہو گئی؟ واجب ہو گئی۔ اسی لیے کہا إِنْ نَذَرَهَا اگر اس بھیڑ بکری کی منت یعنی قربانی کی منت اس بھیڑ بکری کے قربانی کی منت مانے کون؟ وہ فقیر، أَوِ اشْتَرَاهَا یا کیا کر لے اس بھیڑ بکری کو وہ خرید لے قربانی کی نیت سے وَاسْتَهْلَكَهَا اور پھر اسے کیا کر دے؟ ہلاک کر دے۔ اس کا تعلق دونوں سے ہے إِنْ نَذَرَهَا اور اشْتَرَاهَا دونوں سے اسْتَهْلَاك کا تعلق ہے۔ بکری گھر میں تھی اس نے منت مان لی یا بکری اس نے خرید لی قربانی کی نیت سے تو دونوں صورتوں میں اب اس پر قربانی ہے لیکن اس نے کیا کر دیا؟ اس گھر والی بکری کو یا خریدی ہوئی بکری کو ہلاک کر دیا۔ تو اس صورت میں کس چیز کا وجوب آیا؟ بِقِيمَةِ الشَّاةِ قیمتِ شاۃ کے صدقہ کرنے کا وجوب اس پر آیا۔ أَوْ بِعَيْنِ الشَّاةِ اس کا عطف بِقِيمَةِ الشَّاةِ پر ہے یا عینِ شاۃ کا صدقہ کرنا اس پر واجب ہوگا، عینِ شاۃ کا صدقہ کرنا واجب ہوگا کب؟ إِنْ بَقِيَتْ حَيَّةً اگر وہ بھیڑ بکری باقی رہی زندہ ہوتے ہوئے، زندہ ہی باقی رہی۔ عِنْدَ فَوَاتِ أَيَّامِ التَّضْحِيَةِ، عِنْدَ کا تعلق تَصَدُّق سے ہے یہ تَصَدُّق کے لیے ظرف ہے۔ تَصَدُّق کا واجب ہونا تو تَصَدُّق کس چیز کا؟ ایک صورت یہ تھی کہ قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے اور دوسری صورت کیا ہے؟ عین بکری کا بھیڑ بکری کا صدقہ کرنا واجب ہے، کب؟ عِنْدَ فَوَاتِ أَيَّامِ التَّضْحِيَةِ جب کہ قربانی کے ایام کیا ہو جائیں؟ فوت ہو جائیں اس وقت بھئی۔ لِلِاحْتِيَاطِ، أَيْضًا لِلِاحْتِيَاطِ یہ بھی یہ جو وجوب آیا یہ بھی کس وجہ سے ہے؟ احتیاط کی وجہ سے ہے، احتیاط کی وجہ سے ہے۔ كَالْفِدْيَةِ لِلصَّلَاةِ جیسے کہ فدیہ کس کے لیے تھا؟ نماز کے لیے کہ جیسے وہ احتیاط کے طور پر تھا تو یہ بھی احتیاط کے طور پر ہے۔ فَهُوَ تَشْبِيهٌ بِالْمَسْأَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ تو یہ تشبیہ ہے بھئی مسئلہ، وہ گزشتہ پہلے والے مسئلے کے ساتھ وَجَوَابٌ عَنْ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ اور یہ جواب ہے سوالِ مقدر کا۔ تَقْرِيرُهُ تقریر اس کی یہ ہے کہ أَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ شَرْعًا کہ وہ، وہ حکم جس کا تعقل نہ ہو سکے شرعاً بھئی أَيْ مَشْرُوعًا اس حال میں کہ وہ کیا ہے؟ مشروع۔ وہ حکم جو مشروع ہے یعنی وہ چیز جس کا حکم دیا گیا ہے اور اس کا تعقل نہیں ہو سکتا لَا يَكُونُ لَهُ قَضَاءٌ وَخَلَفٌ عِنْدَ الْفَوَاتِ تو اس کا کوئی اس کی قضاء یا خلیفہ نہیں ہوگا، قائم خَلَف خلیفہ قائم مقام بھئی نائب، اس کی قضاء یا نائب نہیں ہوگا فوت، فوت ہو جانے کے وقت۔ وَالتَّضْحِيَةُ أَيْ إِرَاقَةُ الدَّمِ فِي أَيَّامِ النَّحْرِ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ اور خون کا بہا اور قربانی کرنا أَيْ إِرَاقَةُ الدَّمِ یعنی خون کا بہانا فِي أَيَّامِ النَّحْرِ کس کے اندر؟ قربانی کے ایام میں غَيْرُ مَعْقُولَةٍ یہ غیر معقول ہے، یہ بھی کیا ہے؟ یہ قربانی بھی غیر معقول ہے لِأَنَّهُ إِتْلَافُ الْحَيَوَانِ اس لیے کیونکہ یہ جانور کو تلف کرنا ہے فَيَنْبَغِي أَنْ لَّا يَجُوزَ قَضَاؤُهَا بِالتَّصَدُّقِ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ أَيَّامِهَا پس مناسب یہ ہے کہ اس کی قضاء جائز نہیں ہونی چاہیے صدقہ کرنے کے ذریعے عینِ شاۃ کو یا اس کی قیمت کو بَعْدَ فَوَاتِ أَيَّامِهَا بعد

اس قربانی کے ایام کے فوت ہو جانے کے بعد۔ فَأَجَابَ تو مصنف نے اس ماتن نے اس کا جواب دیا بِأَنَّ وُجُوبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِيمَةِ أَوْ بِالشَّاةِ کہ یہ جو قیمت یا بھیڑ بکری کے صدقہ کرنے کا وجوب ہے بَعْدَ فَوَاتِ الْأَيَّامِ ان ایام کے فوت ہو جانے کے بعد لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقَضَاءِ یہ احتیاط کے طور پر ہے قضاء کے طور پر، قضاء کے لیے یہ نہیں ہے، وَذٰلِكَ لِأَنَّ التَّضْحِيَةَ بَعْدَ أَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ أَصْلًا بِنَفْسِهَا۔ اس لیے کہ قربانی اپنے ایام کے اندر یہ احتمال رکھتی ہے کہ یہ اصل ہے خود ہی، اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہے؟ اصل ہے۔ قربانی ہی اصل ہے ان ایام میں حکم وَتَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ خَلَفًا اور یہ بھی احتمال رکھتی ہے کہ یہ قائم مقام ہے بِأَنْ يَّكُونَ التَّصَدُّقُ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِقِيمَتِهَا أَصْلًا اور بایں طور کہ عینِ شاۃ یا اس کی یا قیمتِ شاۃ کا صدقہ کرنا یہ اصل ہو۔ یہ کیا ہو؟ اصل ہو۔ بھئی اس قربانی، ان ایام کے اندر کیا کرتے ہیں ہم؟ جانور کی قربانی کرتے ہیں۔ تو اس کے اندر بھئی یہ غیر معقول ہے، اس کی وجہ عقل میں نہیں آتی۔ تو اس میں احتمال آیا کہ ہو سکتا ہے یہ قربانی ہی اصل ہو ان ایام کے اندر، یہ قربانی ہی کیا ہو؟ اصل۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس بکری کو یا اس کی قیمت کو صدقہ کرنا کیا ہے؟ وہ اصل ہے اور یہ جو قربانی اس کا صدقہ اصل ہے اور قربانی اس کا نائب ہے، یہ بھی احتمال ہے۔ تو کتنے احتمال آ گئے؟ دو احتمال۔ پہلا احتمال کیا کہ ہو سکتا ہے ان ایام میں قربانی خود ہی اصل ہے، اور دوسرا احتمال کہ ہو سکتا ہے قربانی اصل نہیں ہے اصل تو کیا ہے؟ ان کی قیمت یا عینِ جانور کو صدقہ کرنا اصل ہے اور قربانی کیا ہے اس کے؟ نائب ہے۔ یہ ہم نے کیوں کہا کہ ہو سکتا ہے صدقہ کرنا اصل ہو عینِ جانور کا یا اس کی قیمت کا؟ وجہ یہ مولانا کہ عباداتِ مالیہ جو ہیں ان کے اندر عین کا صدقہ کرنا اصل ہوتا ہے۔ عباداتِ مالیہ میں اصل کیا ہے؟ عین کو ہی صدقہ کیا جائے جب تک ہے اگر نہیں ہے تو پھر کیا کرے اس کی قیمت۔ تو عباداتِ مالیہ کے اندر عین کا صدقہ کرنا اصل ہے تو یہاں پر بھی یہ احتمال آیا ہو سکتا ہے بھئی یہ ایام ہیں ہو سکتا ہے قربانی خود ہی اصل ہو، ہو سکتا ہے بھئی یہ تو مالی عبادت ہے اور مالی عبادتوں میں اصل تو کیا ہے؟ عین کا صدقہ کرنا، تو عین کا صدقہ کرنا اصل تھا لیکن یہ ان ایام میں اس قربانی کو کیا بنا دیا گیا اس کا؟ قائم مقام بنا دیا گیا۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو دونوں میں اصل ہونے کا احتمال ہو گیا۔ وَإِنَّمَا انْتَقَلَ إِلَى التَّضْحِيَةِ بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ تو دونوں میں اصل کیا اصل ہو؟ عینِ جانور کا یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے وَإِنَّمَا انْتَقَلَ إِلَى التَّضْحِيَةِ بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ اور پھر یہ منتقل ہوا قربانی کرنے کی طرف ضیافت کے عارض کی وجہ سے، مہمان نوازی کے عارض کی وجہ سے۔ مہمان نوازی کے عارض کی وجہ سے بھئی اصل تو تھا کہ عینِ جانور یا اس کی قیمت کو کیا کیا جائے؟ صدقہ کیا جائے لیکن پھر یہ حکم منتقل ہوا اپنے نائب کی طرف قربانی کرنے کی طرف، کس وجہ سے؟ عارض کی وجہ سے اور وہ عارض کیا ہے؟ ضیافت ہے، ضیافت ہے یعنی اللہ تعالیٰ مہمان نوازی فرماتے ہیں اپنے بندوں کی بھئی تو اس مہمان نوازی کی وجہ سے اصل تو تھا صدقہ کرنا لیکن اس مہمان نوازی کے عارض کی وجہ سے یہ حکم اصل سے منتقل ہو گیا کس کی طرف؟ قربانی کی طرف کہ قربانی کرو صدقہ نہ کرو بلکہ کیا کرو؟ قربانی۔ کس وجہ سے یہ حکم منتقل ہوا اصل سے فرع کی طرف؟ مہمان نوازی کے عارض کی وجہ سے لِأَنَّ

النَّاسَ أَضْيَافُ اللهِ تَعَالَى فِي هٰذِهِ الْأَيَّامِ اس لیے کہ لوگ جو ہیں وہ اللہ کے مہمان ہیں ان ایام کے اندر وَالضِّيَافَةُ إِنَّمَا تَكُونُ بِأَطْيَبِ الطَّعَامِ اور مہمان نوازی جو ہوتی ہے وہ عمدہ ترین کھانے کے ذریعے ہوتی ہے وَهُوَ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو ہے اللَّحْمُ الْمُزَكَّى، مُزَكَّی یہ زاء کے ساتھ ہونا چاہیے مولانا ذال نہیں۔ آپ کی کتابوں میں کس کے ساتھ ہے؟ ذال کے ساتھ نہیں، زاء کے ساتھ ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ اگر یہ ذال کے ساتھ ہو تو دو احتمال یا تو یہ لفظ ہے مُذَكَّى یا یہ ہے مَذْكِيٌّ۔ مُذَكَّى پڑھیں یا مَذْكِيٌّ پڑھیں دونوں اسمِ مفعول ہیں مولانا، مَذْكِيٌّ ہے مَرْمِيٌّ کے وزن پر مجرد کے باب سے اسمِ مفعول ہے اور اگر مُذَكَّى پڑھیں تو پھر ثلاثی مزید سے یہ اسمِ مفعول ہے اور دونوں کا معنی ہے ذبح کیا ہوا، دونوں کا کیا معنی ہے؟ ذبح شدہ اور یہ صفت بن رہی ہے گوشت کی، وہ گوشت جو ذبح شدہ ہے۔ بھئی گوشت ذبح شدہ ہوتا ہے یا وہ جانور ذبح شدہ ہے؟ جانور، تو یہ صفت درست نہیں ہے بھئی۔ ہاں زاء ہو تو زاء کا معنی ہوتا ہے پاکیزہ، زاء کا کیا معنی ہے؟ اور وہ معنی یہاں پر درست بنتے ہیں تو وہ ذال کے ساتھ نہیں ہے زاء کے ساتھ ہے۔ الْمُزَكَّى زاء کے ساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں پاکیزہ بھئی اور اس کی اب اگلی صفت کے ساتھ بھی مناسبت بن گئی۔ وہ گوشت جو پاکیزہ ہے الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ جس سے خون کو بہا دیا گیا ہے۔ کیا کیا گیا ہے؟ بھئی خون نجس ہے، ذبح کا حکم کس لیے دیا گیا؟ تاکہ یہ نجس خون کیا ہو جانور سے نکل جائے۔ تو لہٰذا تو جب اس سے جانور سے خون نکل گیا، ذبح کیا گیا اس سے خون نکال دیا گیا بہا دیا گیا تو باقی کیا رہا؟ پاکیزہ گوشت رہ گیا۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو اس کو مُزَكَّى زاء کے ساتھ ہونا چاہیے بھئی۔ تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ پاکیزہ گوشت ہے الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ جس سے خون کو بہا دیا گیا ہے لِيَكُونَ أَوَّلُ تَنَاوُلِ النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمُكَرَّمَةِ تاکہ لوگوں کا پہلا کھانا جو ہے وہ معزز مہمان نوازی کے کھانے میں سے ہو جائے۔ بھئی عید کے دن مستحب یہ ہے کہ انسان پہلے کچھ نہ کھائے قربانی کے گوشت کو کھائے بھئی۔ پہلا کھانا عید کے دن کے دن کیا ہونا چاہیے؟ قربانی کا گوشت ہونا چاہیے۔ سمجھ میں آیا؟ پہلا کھانا۔

وَهُوَ عِنْدَ اللهِ اللَّحْمُ الْمُزَكَّى الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ اور وہ تو مہمان نوازی کس کے ذریعے ہونی چاہیے؟ پاکیزہ ترین کھانے کے ذریعے عمدہ ترین کھانے کے ذریعے ہونی چاہیے اور وہ اللہ کے نزدیک وہ گوشت، وہ پاکیزہ گوشت ہے الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ جس سے خون بہا دیا گیا ہے، خون کیا کر دیا گیا ہے؟ خون نکال دیا گیا ہے بھئی، خون تو نجس ہے وہ قربانی ذبح کیا تو خون نکل گیا بھئی۔ تو وہ پاکیزہ گوشت ہے جس سے خون کو بہا دیا گیا ہے لِيَكُونَ أَوَّلُ تَنَاوُلِ النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ تاکہ لوگوں کا پہلا کھانا جو ہے مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمُكَرَّمَةِ وہ معزز مہمان نوازی کے کھانے میں سے ہو، لوگوں کا پہلا کھانا کس میں سے ہو؟ مہمان نوازی کے معزز مہمان نوازی کے کھانے میں سے ہو۔ فَمَا دَامَ كَانَتِ الْأَيَّامُ مَوْجُودَةً پس جب تک یہ ایام موجود تھے قُلْنَا ہم نے یہ کہا کہ إِنَّ التَّضْحِيَةَ أَصْلٌ بِرَأْسِهَا کہ قربانی ہی اصل ہے بِرَأْسِهَا أَيْ بِاسْتِقْلَالِهَا مستقلاً بھئی قربانی ہی مستقلاً کیا ہے؟ اصل۔ بھئی دیکھو ہم نے کہا کہ احتمال تھا ہو سکتا ہے یہ قربانی اصل ہو اور ہو سکتا ہے کیا اصل ہو؟ صدقہ کرنا اصل ہو کیونکہ عبادتِ مالیہ میں اصل کیا ہے؟ صدقہ کرنا ہے۔ پھر اس اصل سے ہم منتقل ہوئے کس کی طرف؟ قربانی کی طرف،

کس وجہ سے؟ اس لیے کیونکہ یہ اللہ کی مہمان نوازی کے ایام ہیں اللہ اپنی مخلوق کی کیا فرمانا چاہتے ہیں؟ انسانوں کی مسلمانوں کی مہمان نوازی فرمانا چاہتے ہیں تو ہم نے اب ہم منتقل ہو گئے کس کی طرف؟ قربانی کی طرف اور ہم نے یوں کہا کہ گویا کہ قربانی خود ہی اصل ہے ان ایام میں، دراصل تو یہ کیا ہے؟ نائب ہے لیکن ہم نے کیا کہا اس ضیافتُ اللہ کے عارض کی وجہ سے اس کی طرف منتقل ہوئے اور کہا کہ گویا قربانی خود ہی ان ایام میں اصل ہے تو ان ایام میں قربانی ہی کی جائے گی، صدقہ نہیں کیا جائے گا۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اس جانور کا یا اس کی قیمت کا صدقہ نہیں کیا جائے گا۔

تو کہتے ہیں فَمَا دَامَتْ كَانَتِ الْأَيَّامُ مَوْجُودَةً پس جس جب تک وہ ایام موجود تھے قُلْنَا ہم نے کہا إِنَّ التَّضْحِيَةَ أَصْلٌ بِرَأْسِهَا کہ قربانی ہی اصل ہے مستقلاً وَعَمِلْنَا بِالْمَنْصُوصِ اور ہم نے عمل کیا منصوص پر، منصوص جس کے نص آئی جس کے بارے میں نص آئی ہو بھئی۔ تو نص کس بارے میں آئی ہے کہ کیا کرو؟ قربانی کرو۔ تو ہم نے عمل کیا منصوص پر۔ وَإِذَا فَاتَتِ الْأَيَّامُ اور جب وہ ایام فوت ہو گئے صِرْنَا إِلَى الْأَصْلِ تو ہم پھر کس کی طرف پھر گئے؟ ہم اصل کی طرف پھر گئے وَقُلْنَا اور ہم نے کہا إِنَّ التَّصَدُّقَ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيمَةِ هُوَ الْأَصْلُ کہ صدقہ کرنا عینِ شاۃ کو یا اس کی قیمت کو یہی اصل ہے فَحَكَمْنَا بِهِ تو ہم نے اس کا کیا کر دیا اسی اصل کا حکم کر دیا۔ ثُمَّ إِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِي پھر جب اگلا سال آگیا لَمْ نَنْتَقِلْ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ پھر ہم اس حکم سے دوبارہ قربانی کی طرف منتقل نہیں ہوئے، پھر ہم دوبارہ اس حکم سے۔ اب بھئی اس نے جانور کی قیمت صدقہ نہیں کی یا اس جانور کو صدقہ نہیں کیا یہاں تک کہ اگلے سال پھر قربانی کے ایام آگئے لیکن کہتے ہیں اب ہم جب ہم نے ایک مرتبہ کس کو اصل قرار دیا؟ جب ہم نے کس کا دیا حکم دے دیا؟ صدقہ کرنے کا حکم دے دیا تو اب ہم دوبارہ قربانی کی طرف منتقل نہیں ہوں گے، اس لیے کیونکہ صدقہ کرنے کا جو ہم نے حکم دیا ہے وہ نائب ہونے کی وجہ سے نہیں دیا بلکہ اصل ہونے کی وجہ سے دیا ہے تو اب اصل سے نائب کی طرف ہم انتقال نہیں کریں گے کیونکہ اصل خود ممکن ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں ثُمَّ إِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِي پھر جب اگلا سال آگیا لَمْ نَنْتَقِلْ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ ہم نہیں منتقل ہوئے اس حکم سے وَلَمْ نَقُلْ بِقَضَائِهَا اور ہم نے قول نہیں کیا اس کے ادا کرنے کا عَلَى مَا كَانَ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ اس طریقے پر جس طرح کہ وہ کس میں تھا سالِ اول میں تھا کہ قربانی کرو، نہیں ہم نے کہا وہ تو نائب تھا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ مسئلہ سب کو سمجھ میں آگیا بھئی؟

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ مِنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِي حُقُوقِ اللهِ تَعَالَى شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنْوَاعِهِ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ پھر جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے بھئی قضاء کی انواع کے بیان سے فِي حُقُوقِ اللهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے حقوق میں جو قضاء کے انواع ہیں ان کے بیان سے جب یہ فارغ ہوئے تو شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنْوَاعِهِ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ تو وہ شروع ہوئے اس قضاء کی انواع کے اندر جو کس کے اندر ہیں؟ حقوق العباد کے اندر ہیں ان میں شروع ہوئے فَقَالَ پس فرماتے ہیں

وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ أَوْ بِالْقِيمَةِ بھئی اس پر لکیر ہے؟ یہ متن ہے بھئی۔ اور اس میں سے بھئی ضَمَانُ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ وہ مغصوب چیز کا ضمان دینا ہے کس کے ساتھ؟ مثل کے ساتھ وَهُوَ السَّابِقُ اور یہ پہلے ہے أَوْ بِالْقِيمَةِ یا کس کے ساتھ؟ قیمت کے ساتھ۔ بھئی آپ جانتے ہیں بھئی چیزیں صرف دو قسم پر ہیں، کچھ مثلیات ہیں جن کا مثل ملنا ممکن ہوتا ہے اور کچھ اس کے علاوہ جتنی ہیں وہ ذوات القیم ہیں، قیمت والی ہیں بھئی۔ تو جن کا مثل ممکن ہو وہ کیا کہلاتی ہیں؟ مثلیات، جن کا مثل ممکن نہیں وہ کیا کہلاتی ہیں؟ ذوات القیم بھئی۔ تو مثلی سمجھ میں آیا بھئی؟ جس کا بھی مثل ملنا ممکن ہو وہ کیا ہے؟ مثلیات، جس کا مثل ملنا ممکن نہ ہو وہ کیا ہے؟ ذوات القیم بھئی۔

اچھا تو دیکھیے ایک شخص کسی نے کیا کیا؟ دوسرے کی کوئی چیز غصب کی اور غصب جب کیا اس پر کیا ضروری ہے؟ اسی چیز کو لوٹائے، لیکن وہ چیز اس کے پاس ہلاک ہو گئی تو اب کیا دینا پڑے گا؟ اس کا بدل دینا پڑے گا، تو بدل اگر وہ مثلیات میں سے ہے تو کیا بدل دے گا؟ مثل بدل دے گا، اور اگر وہ ذوات القیم میں سے ہے تو کیا بدل دے گا؟ قیمت بدل دے گا۔ تو مثل بھی بطورِ ضمان کے آتا ہے اور قیمت بھی کیا آتی ہے بطورِ ضمان کے، لیکن مثل جو ہے وہ صورتاً بھی اس چیز کی طرح ہے جو ہلاک کی اس نے اور معنًی بھی اس چیز کی طرح ہے۔ صورتاً تو ظاہر ہے مثلاً گندم ہلاک کی تھی بدلے میں کیا دے رہا ہے؟ گندم ہی دے رہا ہے تو یہ بھی اسی گندم کی طرح ہے اور معنًی بھی یہ اسی گندم کی طرح ہے یعنی اس کی جو قیمت تھی اس کی بھی وہی قیمت ہے۔ تو لہٰذا یہ جو مثل دے رہا ہے یہ مثل ہے یہ کیا ہے؟ قضائے کامل ہے یہ کیا ہے؟ قضائے کامل۔ کامل قضاء ہے کہ وہ چیز دے رہا ہے جو صورتاً بھی پہلی چیز کی طرح ہے اور معنًی بھی پہلی چیز کی طرح ہے اور اگر قیمت دیتا ہے تو قیمت صورتاً تو اس چیز کی طرح نہیں لیکن معنًی کیا ہے اسی چیز کی طرح ہے کہ اس کی بھی یہی قیمت تھی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو معنًی اس کی طرح ہوئی بھئی۔ تو یہ کیا ہوئی جب قیمت دے گا یہ کیا ہے؟ قضائے قاصر ہے یہ کیا ہے؟ قضائے قاصر، بھئی مثل دے رہا ہے نا وہی چیز تو ہلاک ہو چکی ہے اور مثل دے دیا جائے یہ کیا کہلاتا ہے؟ یہ قضاء ہے۔ تو سمجھ میں آیا؟ تو اگر مثل وہی صورتاً بھی وہی ہے تو پھر یہ کیا ہے قضائے کامل اور اگر قیمت دے رہا ہے تو یہ کیا ہے قضائے قاصر۔ تو لہٰذا قضائے کامل جو ہے جب تک قضائے کامل پر عمل ممکن ہے قضائے قاصر کی طرف ہم نہیں جائیں گے۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو معلوم ہوا مثل بطورِ ضمان کے دینا اور قیمت بطورِ ضمان کے دینا ان میں سے جب تک مثل دے سکتا ہے قیمت کی طرف ہم نہیں جائیں گے۔ اسی لیے کہا، کیا کہا؟ دیکھیے عبارت دوبارہ متن کی، وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ اور قضاء کی قسموں میں سے کیا ہے؟ ضَمَانُ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ مغصوب چیز کا ضمان دینا مثل کے ساتھ وَهُوَ السَّابِقُ اور یہ پہلے ہے یعنی پہلے کس پر کوشش کی جائے گی آپ ضمان کرنے کی؟ مثل کے ساتھ ضمان دینے پر۔ أَوْ بِالْقِيمَةِ یا کس کے ساتھ ضمان دیا جائے گا؟ قیمت کے ساتھ۔ أَيْ مِنْ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ قضاء کی انواع میں سے جو ہے مغصوب چیز کا ضمان دینا ہے بِالْمِثْلِ مثل کے ساتھ فِيمَا إِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا اس صورت میں

جبکہ غاصب نے کس کو غصب کیا تھا؟ مثلی چیز کو وَاسْتَهْلَكَهُ اور اسے ہلاک کر دیا وَوُجِدَ الْمِثْلُ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ اور اس کا مثل لوگوں کے درمیان پایا بھی جاتا ہے تو اس صورت میں کس چیز کے ساتھ ضمان دے گا؟ مثل کے ساتھ، أَوْ بِالْقِيمَةِ یا قیمت کے ساتھ ضمان دے گا فِيمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ ان چیزوں کے اندر بھئی، یہ اوپر بھی جو فِيمَا آیا مَا سے مراد وہ چیز بھئی، اور فِيمَا ان چیزوں کے اندر لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ بھئی کہ جب کہ اس چیز جسے اس نے غصب کیا ہے اس کا مثل نہ ہو۔ أَوْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ لیکن یا اس کا مثل تو تھا وَلٰكِنِ انْصَرَمَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ لیکن وہ چیز کیا ہوئی لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہو گئی، منقطع ہو گئی۔ تو اس بھئی تھی تو وہ مثلی، ضمان کے طور پر مثل ہی دینا چاہیے تھا لوگوں کے پاس دستیاب بھی تھی لیکن اب کیا ہو چکی؟ ختم ہو گئی اب وہ ملتی نہیں تو لہٰذا مثل دینا ممکن نہ رہا تو ہم کس کی طرف چلے گئے؟ قیمت کی طرف تو قیمت کے ساتھ ضمان دے گا۔ فَهٰذَا نَظِيرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ تو یہ قضاء کی نظیر ہے اس قضاء کی نظیر ہے جو کس کے ساتھ ہو مثلِ معقول کے ساتھ یعنی یہ مثل معقول ہے اس کا عقل کیا کر سکتی ہے؟ ادراک کر سکتی ہے گندم کے بدلے گندم دے رہے ہیں تو عقل بھی کہہ رہی ہے کہ یہ کیا ہے اس کے مثل ہے، گندم ہی آنی چاہیے۔ لِأَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ مَعْقُولٌ اس لیے کہ مثل اور قیمت یہ دونوں کیا ہیں مثلِ معقول ہیں۔ أَمَّا الْأَوَّلُ فَظَاهِرٌ اول یعنی جو مثل ہے وہ اس کا مثلِ معقول ہونا تو ظاہر ہے إِذْ هُوَ مِثْلٌ صُورَةً وَّمَعْنًى اس لیے کہ وہ اسی کی طرح ہے صورت کے اعتبار سے، وہ مثل ہے صورت کے اعتبار سے بھی اور معنیٰ کے اعتبار سے بھی۔ وَأَمَّا الثَّانِي اور باقی جو دوسرا ہے فَهُوَ أَيْضًا مِثْلٌ مَعْنًى وَّإِنْ لَّمْ يَكُنْ صُورَةً دوسرا یعنی قیمت وہ بھی مثل ہے معنیٰ کے اعتبار سے اگرچہ صورت کے اعتبار سے نہیں ہے۔ وَلٰكِنَّ الْأَوَّلَ كَامِلٌ وَالثَّانِيَ قَاصِرٌ لیکن اول جو ہے وہ کامل ہے اور ثانی کیا ہے؟ قاصر ہے۔ وَلِهٰذَا قَالَ اور اسی وجہ سے ماتن نے فرمایا وَهُوَ السَّابِقُ یہ کیا ہے؟ یہ مثل کے ساتھ ضمان دینا یہ سابق ہے یہ پہلے ہے۔ أَيِ الْمِثْلُ الصُّورِيُّ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ یعنی مثلِ صوری وہ سابق ہے مثلِ معنوی پر فَمَا دَامَ وُجِدَ الْمِثْلُ الصُّورِيُّ جب تک مثلِ صوری پایا جائے گا لَمْ يُنْتَقَلْ إِلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ تو یہ منتقل نہیں ہوگا کس کی طرف مثلِ معنوی کی طرف۔ فَفِيهِ تَنْبِيهٌ تو کہتے ہیں یہ جو ماتن کے کلام تھا اس کے اندر تنبیہ ہے اس بات پر عَلَى اس بات پر أَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَّقَاصِرٌ کہ قضاء جو ہے مثلِ معقول کے ساتھ جو، وہ قضاء جو مثلِ معقول کے ساتھ ہوتی ہے نَوْعَانِ وہ کتنی قسم پر ہے؟ دو قسم پر ہے كَامِلٌ وَّقَاصِرٌ ایک کامل ہے اور ایک قاصر۔ بھئی ماتن نے یہ کہا نہیں لیکن اپنی عبارت ایسی لے کر آئے جس سے کیا پتہ چل گیا کہ قضائے کامل ہے اور ایک قاصر، اسی لیے کہا جو کامل ہے وہ سابق ہے وہ پہلے ہے معلوم ہوا وہ کامل ہے اور بعد والی قاصر ہے، تو اس بات پر متنبہ کرنے کے لیے اس قسم کی عبارت لائے۔ اس پر ایک اشکال ہوتا ہے بھئی وہ اشکال آگے ذکر کرنے لگے ہیں بھئی کہ بھئی اگر یہاں پر ماتن نے اس بات پر تنبیہ کر دی کہ قضاء، حقوق العباد کے اندر جو مثل ہم دیتے ہیں وہ دو قسم پر ہے، ایک کیا ہے؟ کامل ہے اور ایک قاصر ہے یہ تو پھر حقوق اللہ کے اندر بھی وہاں بھی ان کو متنبہ کرنا چاہیے تھا کیونکہ حقوق اللہ جیسے نماز قضاء کر دی نماز

قضاء ہوئی کسی کی، اب وہ بعد میں اس کی قضاء کرتا ہے تو اگر جماعت کے ساتھ کرے گا تو یہ کیا ہوئی قضائے کامل اگر بغیر جماعت کے قضاء کرتا ہے تو یہ کیا ہوئی؟ قضائے قاصر، تو وہاں بھی یہ دو قسمیں بنتی ہیں تو وہاں پر کیوں نہیں تنبیہ کی؟ تو آگے بتلائیں گے کہتے ہیں نہیں بھئی وہاں پر ایسا نہیں ہے وہاں قضائے قاصر یا کامل نہیں ہے بھئی۔

کہتے ہیں لَا يُقَالُ یہ نہ کہا جائے کہ مِثْلُ هٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِي حُقُوقِ اللهِ تَعَالَى أَيْضًا کہ اس طرح تو حقوق اللہ کے اندر بھی ثابت ہے فَإِنَّ قَضَاءَ الصَّلَاةِ بِالْجَمَاعَةِ كَامِلٌ اس لیے کہ نماز کی قضاء کرنا جماعت کے ساتھ یہ کامل ہے وَقَضَاءَهَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ اور اس نماز کی قضاء کرنا اکیلے یہ کیا ہے؟ قاصر ہے فَلِمَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ تو پھر کیوں اس کے درپے نہیں ہوئے اس کے پیچھے نہیں پڑے یعنی اس بات کو انہوں نے وہاں کیوں نہیں چھیڑا اور ذکر نہیں کیا؟ لِأَنَّا نَقُولُ اس لیے کہ ہم کہتے ہیں عِنْدَهُمْ فقہاء کے نزدیک جو ہے قَضَاءُ الصَّلَاةِ مُنْفَرِدًا كَامِلٌ کہ نماز کی قضاء کرنا اکیلے یہ بھی کیا ہے؟ کامل ہے وَبِالْجَمَاعَةِ أَكْمَلُ اور جماعت کے ساتھ کیا ہے؟ اکمل ہے، قاصر کوئی بھی نہیں ہے۔ وجہ یہ مولانا کہ اداء کے اندر جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا وہ ادائے کامل تھی، بغیر جماعت کے نماز ادا کرتا ہے وہ کیا تھی؟ قاصر تھی، اس لیے کہ وہ نماز مشروع ہی جماعت کے ساتھ تھی، اداء مشروع ہی کس طریقے پر تھی؟ جماعت کے ساتھ۔ لیکن قضاء جو ہے وہ جماعت کے ساتھ مشروع نہیں ہے لہٰذا بغیر جماعت کے پڑھے پھر بھی کامل ہے ہاں جماعت کے ساتھ کئی آدمیوں کی قضاء ہوئی ہے وہ جماعت کے ساتھ پڑھ لیتے ہیں تو یہ کیا ہے؟ اکمل ہے، تو قاصر کسی کو بھی ہم نہیں کہہ سکتے بھئی۔ تو وَلَا يَقِيسُونَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلَى حَالِ الْأَدَاءِ اور فقہاء جو ہیں وہ قیاس نہیں کرتے قضاء کی حالت کو کس پر؟ اداء کے حال، قضاء کے حال کو اداء کے حال پر۔

وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ اور نفس کا ضمان دینا وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ اور ضمان دینا نفس اور اعضاء کا أَطْرَاف اعضاء بِالْمَالِ کس کے ساتھ؟ مال کے ساتھ، هٰذَا نَظِيرٌ لِّلْقَضَاءِ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ یہ نظیر ہے مثال ہے اس قضاء کی جو کس کے ساتھ ہو مثلِ غیر معقول کے۔ فَإِنَّ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمَقْتُولَةِ خَطَأً اس لیے کہ ضمان اس نفس کا جس کو قتل کیا گیا ہے خطأً، نفس کی صفت مَقْتُولَة مؤنث لائے کیونکہ نفس کا لفظ عربی میں مؤنثِ سماعی ہے۔ فَإِنَّ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمَقْتُولَةِ خَطَأً اس لیے کہ ضمان دینا اس نفس کا جس کو قتل کیا گیا ہے غلطی سے بِكُلِّ الدِّيَةِ پوری دیت کے ساتھ وَالْأَطْرَافِ اس کا عطف نفس پر ہے اور ضمان دینا ان اعضاء کا الْمَقْطُوعَةِ خَطَأً جن کو کاٹا گیا ہے غلطی سے بِكُلِّ الدِّيَةِ پوری دیت کے ساتھ أَوْ بَعْضِهَا یا بعضِ دیت کے ساتھ، غَيْرُ مُدْرَكٍ بِالْعَقْلِ یہ عقل کے ذریعے ان کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ جو بھئی دیکھو قتلِ عمد ہے کسی کو جان بوجھ کر آلۂ قتل سے قتل کرے تو اس قاتل کو بھی کیا کیا جاتا ہے قصاص میں قتل کیا جاتا ہے تو یہاں مساوات کی وجہ سے قاتل نے بھی جان بوجھ کر قتل کیا تھا اور مقتول کے اولیاء بھی اس کو کیا کر رہے ہیں جان بوجھ کر قتل کر رہے ہیں، مساوات آگئی یا نہیں آگئی؟ لیکن اگر کوئی کسی کو غلطی سے قتل کر دیتا ہے تو قصاص نہیں آئے گا، اس لیے کہ اگر قصاص آیا تو مقتول کے اولیاء تو قتل کریں گے اس کو جان بوجھ کر اور

اس نے تو جان بوجھ کر نہیں کیا اس سے تو کیا ہوا ہے غلطی سے تو مساوات لہٰذا نہیں رہتی اس لیے وہاں قصاص کا حکم نہیں ہے۔ پھر کیا کیا جائے بھئی؟ کہتے ہیں پھر اس صورت میں اللہ تعالیٰ نے مال کو واجب کیا، اگر کسی نفس کو غلطی سے قتل کیا ہے تو پوری دیت سو اونٹ دینے پڑیں گے بھئی سمجھ میں آیا یا دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار دینے پڑیں گے۔ اور اگر کیا کیا عضو کاٹا ہے تو پھر اعضاء کے اندر تفصیل آپ فقہ کی کتابوں میں پڑھ چکے ہیں اگر جنسِ نفع ہی ختم ہو جاتا ہے مثلاً دونوں ہاتھ کاٹ دیے تو پکڑنے کا جنسِ نفع ہی ختم ہوا اب کسی چیز کو پکڑ ہی نہیں سکتا اٹھا ہی نہیں سکتا تو پوری دیت آئے گی، ایک ہاتھ کاٹا تو پوری دیت آئی یا بعضِ دیت آئی یعنی نصفِ دیت؟ نصفِ دیت آئی یعنی بعضِ دیت آگئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ تو تفصیل وہ کتابوں میں مذکور ہے بھئی۔ تو انہوں نے کہا ضمان دینا اس نفس کا جس کو قتل کیا گیا ہے غلطی سے پوری دیت کے ساتھ اور ان اعضاء کا ضمان دینا جن کو کاٹا گیا ہے غلطی سے پوری دیت کے ساتھ یا بعضِ، بعض میں پوری آئے گی جب دونوں اعضاء کاٹیں یا بعض میں نصف آئے گی بھئی، یہ چیز جو ہے یہ جو ہے ضمان ہے غَيْرُ مُدْرَكٍ بِالْعَقْلِ یہ مدرک بالعقل نہیں ہے۔ إِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَ الْآدَمِيِّ الْمَالِكِ الْمُتَبَذِّلِ وَبَيْنَ الْمَالِ الْمَمْلُوكِ الْمُتَبَذَّلِ اس لیے کہ کوئی مماثلت نہیں ہے اس آدمی کے درمیان جو مالک ہے خرچ کرنے والا ہے اور اس مال کے درمیان جو مملوک ہے اور جسے خرچ کیا جاتا ہے۔ بھئی دونوں آدمی اور مال میں تو کوئی مماثلت نہیں ہے، آدمی اور مال میں تو کوئی مماثلت نہیں ہے تو اس کو اس کا مثل کیسے بنایا جا سکتا ہے؟ آدمی تو مالک ہے مال مملوک ہے، آدمی خرچ کرنے والا ہے مال کیا مال ہے اس کو خرچ کیا جاتا ہے تو دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے، تو عقل سے یہ پتہ نہیں چلتا اس کا بھئی کہ یہ اس کو مثل کیوں بنایا گیا۔ کہتے ہیں وَإِنَّمَا شَرَعَهُ اللهُ تَعَالَى لِئَلَّا تَهْدِرَ النَّفْسُ الْمُحْتَرَمَةُ مَجَّانًا اس کو مشروع کیا اس دیت کو اللہ تعالیٰ نے تاکہ کہیں ضائع نہ ہو جائے وہ نفس جو محترم ہے مَجَّانًا مفت میں، ویسے ہی مفت میں وہ جان اور اعضاء کیا ہیں ضائع نہ ہو جائیں تو لہٰذا اب اللہ تعالیٰ نے دیت دینے کا حکم دیا۔ إِذِ الْقِصَاصُ إِنَّمَا شُرِعَ إِذَا كَانَ عَمْدًا اس لیے کہ قصاص اس وقت مشروع ہے جب وہ عمداً ہو لِتَحْصُلَ الْمُسَاوَاةُ، چاہے تو فعل پڑھ لیں چاہے تو مصدر پڑھ لیں لِتَحَصُّلِ الْمُسَاوَاةِ، لِتَحْصُلَ الْمُسَاوَاةُ تاکہ کیا حاصل ہو جائے مساوات یا لِتَحَصُّلِ الْمُسَاوَاةِ مساوات کو حاصل کرنے کے لیے قصاص مشروع ہوا ہے۔

وَأَدَاءُ الْقِيمَةِ فِيمَا إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ اور ادا کرنا قیمت کا اس صورت میں جب نکاح کیا ایک شخص نے عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ کسی غیر معین غلام پر، کسی عورت سے نکاح کیا اور اسے کہا کہ میں تمہیں بطورِ مہر کے کوئی غلام دے دوں گا کوئی ایک غلام دوں گا، تو کوئی متعین غلام ذکر کیا؟ نہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں هٰذَا نَظِيرٌ لِّلْقَضَاءِ الَّذِي فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ یہ مثال ہے اس قضاء کی جو کس معنیٰ میں ہے؟ اداء کے معنیٰ میں ہے وَلِهٰذَا عَبَّرَ عَنْهُ بِلَفْظِ الْأَدَاءِ اور اسی وجہ سے ماتن نے اس کو تعبیر کیا لفظِ اداء کے ساتھ، اوپر کیا کہا أَدَاءُ الْقِيمَةِ۔ تو اس قضاء یہ ہے تو قضاء لیکن کس کے معنیٰ میں ہے؟ اداء کے معنیٰ میں ہے، اسی لیے اس کو تعبیر کیا ماتن نے لفظِ اداء کے ساتھ۔ أَيْ إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ امْرَأَةً عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ جب

نکاح کیا کسی آدمی نے کسی عورت سے ایسے، کسی غیر معین غلام پر فَحِينَئِذٍ پس اس وقت إِنِ اشْتَرَى عَبْدًا وَسَطًا اگر اس شخص نے متوسط درجے کا غلام خریدا وَسَلَّمَهُ إِلَيْهَا اور اس کو غلام کو اس عورت کے سپرد کر دیا فَلَا خَفَاءَ أَنَّهُ أَدَاءٌ تو پھر تو اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ یہ کیا ہے؟ اداء، بات بھی کس کی کی تھی غلام کی اور دے بھی کیا رہا ہے؟ غلام ہی دے رہا ہے عینِ واجب ہی دے رہا ہے تو یہ اداء ہے مولانا۔

بھئی وَسَط لفظ آیا وَسَط بھئی۔ یاد رکھو ایک ہے وَسْط ایک ہے وَسَط۔ وَسْط کسے کہتے ہیں؟ بھئی دیکھو یہ مثلاً یہ میز ہے ایک گز لمبائی ہے اس کی فرض کرو کتنی ہے ایک گز، تو ایک کنارے سے دوسرے کنارے کے درمیان جونسی بھی جگہ ہے وہ وَسْط ہے کیونکہ دو کناروں کے درمیان ہے وہ کیا ہے؟ وَسْط ہے، جہاں پر بھی کوئی چیز پڑی ہو آپ کہیں گے یہ میز کے وَسْط میں پڑی ہے، چاہے کنارے کے بالکل قریب ہی کیوں نہ ہو لیکن ہے تو کنارے کے اندر ہی بھئی تو اس کو کیا کہیں گے؟ وَسْط۔ اور ایک ہے وَسَط، وَسَط ہے کہ عین درمیان میں ہے اس کے، ایک گز کی میز ہے اس کے عین درمیان میں کوئی چیز ہے تو ہم کیا کہیں گے؟ یہ وَسَط میں ہے، سمجھ میں آئی بات؟ تو وَسْط کا معنیٰ ہے درمیان اور وَسَط کا معنیٰ ہے درمیانہ تو یہ صفت جب بھی آئے وَسَط پڑھنا ہے کیا پڑھنا ہے؟ وَسَط تو یہاں بھی عَبْدًا وَسَطًا صفت ہے نا عَبْد کی تو وَسَط پڑھنا ہے۔ تو یہ یاد نہیں رہتا مولانا کہ کون سا عین درمیان ہے اور کون سا کناروں کے بیچ مراد ہے تو اس کے لیے یاد رکھیے السَّاكِنُ مُتَحَرِّكٌ وَالْمُتَحَرِّكُ سَاكِنٌ بھئی۔ ساکن جو ہے وہ متحرک ہے اور جو متحرک ہے وہ کیا ہے؟ ساکن ہے۔ دیکھو السَّاكِنُ مُتَحَرِّكٌ ساکن کون سا تھا؟ وَسْط، سین ساکن ہے تو ساکن جو ہے متحرک ہے یعنی دونوں کناروں کے بیچ کہیں بھی ہو سکتا ہے۔ وَالْمُتَحَرِّكُ اور جس میں سین پر حرکت ہے وہ کیا ہے؟ ساکن، عین درمیان میں ہے۔

تو کہتے ہیں فَحِينَئِذٍ إِنِ اشْتَرَى عَبْدًا وَسَطًا اگر اس نے غلام، متوسط درجے کا غلام خریدا وَسَلَّمَهُ إِلَيْهَا اور اس کے حوالے کر دیا فَلَا خَفَاءَ تو اس میں کوئی خفاء نہیں ہے أَنَّهُ أَدَاءٌ یہ کیا ہے؟ اداء ہے۔ وَإِنْ أَدَّى إِلَيْهَا قِيمَةَ عَبْدٍ وَسَطٍ اور اگر اس نے ادا کی اس عورت کو متوسط درجے کے غلام کی قیمت فَهٰذَا قَضَاءٌ تو یہ کیا ہے؟ قضاء ہے لٰكِنَّهُ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ لیکن یہ قیمت بھی کس یہ قضاء بھی کس معنیٰ میں ہے؟ اداء کے معنیٰ میں ہے کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الْعَبْدَ مَعْلُومُ الذَّاتِ اس لیے کہ غلام جو ہے ذات، معلوم الذات تو ہے لیکن مجہول الصفۃ، غلام معلوم الذات اور مجہول الصفت ہے، بھئی ذات تو معلوم ہے غلام کی بات کی ہے بھیڑ بکری کی بات نہیں کی لیکن صفت معلوم نہیں اعلیٰ غلام، متوسط غلام یا ادنیٰ غلام، تو ذات کے اعتبار سے معلوم ہے صفت کے اعتبار سے مجہول ہے۔ فَلَا بُدَّ فِي قَطْعِ الْمُنَازَعَةِ بَيْنَهُمَا مِنْ أَنْ يُسَلِّمَهَا عَبْدًا وَسَطًا پس ضروری ہے ان دونوں میں جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے کہ وہ اس عورت کے سپرد کرے متوسط درجے کا غلام وَالْوَسَطُ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالتَّقْوِيمِ اور متوسط کا تحقق نہیں ہو سکتا مگر قیمت لگانے کے ذریعے، متوسط درجے کے غلام کا پتہ کس سے چلے گا؟ قیمت لگوانے سے لِيَكُونَ قَلِيلُ الْقِيمَةِ أَدْنَى وَكَثِيرُ الْقِيمَةِ أَعْلَى تاکہ تھوڑی قیمت والا ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا

اعلیٰ ہو اور متوسط درجے والا متوسط ہو، تو کہتے ہیں تاکہ تھوڑی قیمت والا ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا اعلیٰ ہو وَأَوْسَطُهَا بَيْنَ بَيْنَ اور متوسط درجے والا کیا ہو؟ بین بین ہو یعنی درمیان متوسط ہو فَكَانَ الْمَرْجِعُ إِلَى التَّقْوِيمِ تو رجوع کرنا پھر بھی قیمت لگانے کی طرف ہی ہے غلام بھی دے تو پھر بھی رجوع کس کی طرف کیا جائے گا؟ قیمت کی طرف دیا جائے گا قیمت کی طرف کیا جائے گا رجوع تو بایں اعتبار قیمت اصل ہوئی، بایں اعتبار کیا ہوئی؟ قیمت اصل ہوئی تو اس میں کس چیز کا معنیٰ آ گیا؟ اداء کا دیکھیے آگے ذرا فَلِهٰذَا كَانَتِ الْقِيمَةُ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ اسی وجہ سے قیمت کس کے معنیٰ میں ہے؟ اداء کے معنیٰ میں بھئی وجہ یہ نا کہ غلام دیتا ہے تو یہ کیا ہے؟ اداء، قیمت دیتا ہے تو یہ ہے قضاء لیکن غلام کی ادائیگی میں بھی رجوع کس کی طرف کرنا پڑتا ہے؟ قیمت کی طرف تو قیمت کے اندر بھی اداء والے معنیٰ آ گئے کون سے معنیٰ آ گئے؟ اداء کیونکہ غلام کا پتہ بھی کس سے چلے گا؟ قیمت ہی سے پتہ چلے گا تو رجوع تو بہرحال ہمیں قیمت ہی کی طرف کرنا پڑے گا تو قیمت ہی گویا اصل میں آ رہی ہے تو لہٰذا یہ اداء ہوئی تو دراصل تو ہے قضاء لیکن معنیٰ کس کا آ گیا؟ اداء کا آ گیا کیونکہ غلام جو اصل ہے اس کے دینے میں بھی ہمیں کس کی طرف جانا پڑتا ہے؟ قیمت کی طرف جانا پڑتا ہے۔ حَتَّى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْمُسَمَّى یہاں تک کہ مجبور کیا جائے گا اس عورت کو قبول کرنے پر كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْمُسَمَّى جیسے کہ وہ اس کو اس کے پاس لایا ہو مُسَمَّى ذکر کیے ہوئے غلام کو۔ بھئی اگر کسی معین غلام پر نکاح کیا تھا کہ زید کا وہ غلام جو ہے وہ کیا کروں گا میں تمہیں بطورِ مہر کے دوں گا اور وہ غلام خرید کر لایا اور پھر بیوی کو دے رہا ہے تو بیوی کو مجبور کیا جائے گا یا نہیں قبول کرنے پر؟ کیا جائے گا کیونکہ ذات کے اعتبار سے وہی غلام ہے، تو یہاں پر بھی قیمت جو ہے اس میں کون سا معنیٰ آ گیا؟ اداء والا معنیٰ آ گیا لہٰذا قیمت دیتا ہے عورت قبول نہیں کرتی کہتے ہیں قبول کرنے پہ مجبور کیا جائے گا، کیا کیا جائے گا؟ مجبور کیونکہ قیمت کے اندر بھی کون سا معنیٰ ہے؟ اداء والا معنیٰ ہے، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو کہتے ہیں حَتَّى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ یہاں تک کہ اس عورت کو مجبور کیا جائے گا قبول کرنے پر كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْمُسَمَّى جیسے کہ وہ اس کے پاس لایا ہو مُسَمَّى یعنی اس ذکر کیے ہوئے غلام کو۔ تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهَا فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ یہ تفریع ہے ہاں قیمت ہا ضمیر قیمت کو راجع کریں، یہ تفریع ہے عَلَى كَوْنِهَا فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ اس قیمت کے اداء کے معنیٰ میں ہونے پر تفریع ہے کہ وہ قیمت بھی اداء کے معنیٰ میں ہے أَيْ تُجْبَرُ الْمَرْأَةُ عَلَى قَبُولِ الْقِيمَةِ یعنی مجبور کیا جائے گا عورت کو قیمت کے قبول کرنے پر كَمَا لَوْ أَتَاهَا بِالْعَبْدِ الْمُسَمَّى جیسے کہ وہ اس کے پاس لائے اس غلام کو جس کو اس نے ذکر کیا تھا فَتُجْبَرُ عَلَى قَبُولِ الْعَبْدِ تو اس عورت کو کیا کیا جائے گا مجبور کیا جائے گا اس غلام کو قبول کرنے پر فَكَذَا تُجْبَرُ عَلَى قَبُولِ الْقِيمَةِ تو اسی طرح یہاں بھی عورت کو مجبور کیا جائے گا قیمت کے قبول کرنے پر، چلیے بس مولانا هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۲۲: مباحثِ امر (٦): امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دو تفریعات (مسئلۂ نذرِ صوم اور جنازہ و عیدین کی قضاء)

نور الانوار صفحہ: ۴۱ — بتاریخ: ۴ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى تَفْرِيعَيْنِ لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى عَلٰى قَوْلِهِ وَهُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى فِي الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ عَمْدًا لِلْوَلِيِّ فِعْلُهُمَا أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ الْمِثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ فِي صُورَةِ قَطْعِ رَجُلٍ يَدَ رَجُلٍ عَمْدًا ثُمَّ قَتْلِهِ قَبْلَ أَنْ يَبْرَأَ يَنْبَغِي لِلْوَلِيِّ أَنْ يَفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

کہتے ہیں ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ کہ پھر ذکر کیا مصنف رحمہ اللہ نے تَفْرِيعَيْنِ دو تفریعوں کو لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دو تفریعات کو ذکر کیا عَلٰى قَوْلِهِ وَهُوَ السَّابِقُ ماتن کے قول وَهُوَ السَّابِقُ پر بھی۔ اس پر کیا ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دو تفریعات کو ذکر کیا، ماتن نے بھی پہلے ذکر کیا تھا وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمَغْصُوبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ أَوْ بِالْقِيمَةِ کہ مغصوب کا ضمان مثل کے ساتھ اور وہ مقدم ہے اور ضمان مغصوب کا کس کے ساتھ قیمت کے ساتھ۔ تو بتلایا تھا مغصوب کا ضمان جو ہے بِالْمِثْلِ وہ کیا ہے سابق ہے۔ یعنی ضمان بالمثل سابق ہے، کیا ہے ضمان بالمثل؟ سابق ہے کیونکہ وہ کامل ہے اور دوسرا قیمت کے ساتھ جو ہے وہ کیا ہے ناقص ہے قاصر ہے۔

تو وَهُوَ السَّابِقُ پر تفریع کی ہے کہ مثلِ کامل یعنی مثلِ کامل جو ہے وہ سابق ہے کس پر مثلِ قاصر پر بھی۔ کہتے ہیں وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ عَمْدًا اور اسی بنا پر فرمایا ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فِي

الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ قطع اور پھر قتل کے اندر عَمْدًا جان بوجھ کر۔ بھئی ایک شخص کیا کرتا ہے، ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا اور پھر اسے قتل کر دیا اور یہ دونوں فعل اس نے عَمْدًا کیے جان بوجھ کر کیے بھئی۔ پہلے کیا کیا؟ اس کا ہاتھ کاٹا اور پھر کیا کیا اسے قتل کر دیا۔

یاد رکھیے اعضاء کے اندر جہاں مماثلت ممکن ہو وہاں قصاص آیا کرتا ہے۔ تو اگر ایک شخص دوسرے شخص کا ہاتھ جان بوجھ کر کاٹ دے تو یہ جس نے جنایت کی ہے اس کے بھی جان اس کا بھی کیا کیا جائے گا ہاتھ کو کاٹا جائے گا بطور قصاص کے۔ لیکن اس میں ضروری ہے کہ ہاتھ کو جوڑ سے کاٹا ہو، کہیں جوڑ سے کاٹا ہو تو پھر جس نے جنایت کی ہے اس کا ہاتھ بھی کہاں سے کاٹ لیا جائے گا جوڑ سے۔ لیکن اگر جوڑ سے نہیں کاٹا ہڈی وغیرہ سے کاٹا ہے، ہڈی بھی ساتھ کٹی ہے تو پھر یاد رکھیے اس صورت میں قصاص نہیں آتا اس لیے کہ قصاص کی بنیاد ہے مماثلت پر مساوات پر کہ جس طرح قاتل نے کاٹا ہے جس جگہ سے اسی جگہ سے اسی طریقے پر کیا کیا جائے، جس طریقے پر قطع کرنے والے نے کاٹا ہے اسی طرح اس کا بھی ہاتھ اسی جگہ سے کاٹا جائے لیکن ہڈی میں برابری ممکن نہیں ہے بھئی، ہڈی میں برابری ممکن نہیں بھئی اس نے ایک جگہ سے ہڈی سے ہاتھ کاٹا ہے بھئی، ہڈی بھی کٹ گئی ہے ٹوٹ گئی ہے ساتھ لیکن اب بالکل برابری ہو اسی طریقے پر اس کاٹنے والے کی بھی ہڈی وہیں سے کاٹی جائے توڑی جائے یہ ممکن نہیں ہے۔ تو لہٰذا ہڈی کے اندر قصاص نہیں ہوتا۔

تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا اور پھر اس کے بعد اسے قتل کر دیا اور یہ دونوں فعل کس طریقے پر ہیں جان بوجھ کر تو دونوں میں قصاص آتا ہے تو ولی کو اختیار ہے وہ دونوں کا قصاص لے سکتا ہے۔ کیا کرے وہ جو جس نے ہاتھ کاٹا تھا اور قتل کیا ہے تو یہ مقتول کا جو ولی ہے وہ بھی کیا کر سکتا ہے کہ اس کا پہلے ہاتھ کاٹ دے اور پھر کیا کرے اسے قتل کر دے بھئی۔ تاکہ مثلِ کامل کی رعایت ہو جائے کیونکہ اس نے اس طرح کیا تھا متعدد فعل اس کی طرف سے پائے گئے تھے تو یہاں اس ولیِ مقتول کی طرف سے بھی کیا ہوں گے متعدد فعل پائے جائیں گے تو یہ اس کے مثل ہو جائے گا مثلِ کامل بھئی اور آپ جانتے ہیں کہ مثلِ کامل کیا ہے وہ مقدم ہے کس پر مثلِ قاصر پر۔ جب کہ صاحبین رَحِمَهُمَا اللهُ فرماتے ہیں کہ نہیں یہاں جو قطع ہے وہ داخل ہو جائے گا قتل کے اندر لہٰذا ولی اس کو صرف قتل کر دے گا۔ قطعِ ید کی جو جنایت ہے وہ کس کے اندر داخل ہو گئی قتل کے اندر بھئی کیونکہ جب قتل کر دیا تو قتل کے اندر سارے اس کے نفس ہی کو ضائع کر دیا تو اسی میں ید بھی داخل ہو گیا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لہٰذا وہ صرف وہ کیا فرماتے ہیں کہ اس صورت میں صرف قتل کیا جائے گا بھئی اس قاتل کو۔ لیکن امام صاحب کا ذکر کیا فرماتے ہیں کہ مثلِ کامل وہ مقدم ہے کس پر مثلِ قاصر پر۔

تو کہتے ہیں وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى اور اسی وجہ سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے فِي الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ قطع اور پھر قتل کی صورت میں عَمْدًا جان بوجھ کر، اس کا تعلق دونوں سے ہے قطع اور قتل دونوں کیا

ہیں عَمْدًا، میم ساکن ہے عَمْدًا۔ لِلْوَلِيِّ فِعْلُهُمَا کیا فرمایا ہے کہ لِلْوَلِيِّ فِعْلُهُمَا کہ یہ جو ولی ہے ان کا یعنی یہ جو مقتول کا ولی فِعْلُهُمَا اس کے لیے جائز ہے ان دونوں کا فعل ان دونوں کا فعل کرنا بھئی یعنی وہ بھی کیا کرے پہلے قطع کرے اور پھر وہ قتل کرے۔ أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ الْمِثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ اور اس وجہ سے کہ مثلِ کامل جو ہے وہ مقدم ہے مثلِ قاصر پر۔ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ فِي صُورَةِ قَطْعِ رَجُلٍ يَدَ رَجُلٍ عَمْدًا امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں فِي صُورَةِ قَطْعِ رَجُلٍ کسی شخص کے کاٹ دینے کی صورت میں بھئی کس چیز کو کاٹ دینے کی صورت میں يَدَ رَجُلٍ یہ مفعول ہے قطع کے لیے، کسی شخص کا دوسرے شخص کے ہاتھ کو عَمْدًا جان بوجھ کر کسی شخص کا دوسرے شخص کے ہاتھ کو جان بوجھ کر کاٹنے ثُمَّ قَتْلِهِ اس کا عطف قطع پر ہے پھر اس کے قتل کر دینے کی صورت جان بوجھ کر قتل کر دینے کی صورت میں۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کسی شخص کا دوسرے شخص کے ہاتھ کو جان بوجھ کر کاٹنے اور پھر اسے جان بوجھ کر قتل کرنے کی صورت میں قَبْلَ أَنْ يَبْرَأَ قبل اس کے تندرست ہونے کے بھئی، اس کے تندرست ہونے سے بھئی ہاتھ کاٹا اور پھر اس کے بعد قتل کیا اس ہاتھ کاٹنے اور قتل کے درمیان وہ تندرست نہیں ہوا یعنی اس کا وہ زخم ٹھیک نہیں ہوا بھئی، وہ زخم ٹھیک نہیں ہوا۔

بھئی یاد رکھیے اگر کسی نے کسی کا ہاتھ کاٹا ہے اور جوڑ سے کاٹا ہے اور قصاص آرہا ہے کہ اب اس کاٹنے والے کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا تو یہ نہیں کہ فوراً ہی اس سے قصاص لے لیا جائے گا بلکہ انتظار کیا جائے گا کہ اس دوسرے شخص کا ہاتھ ٹھیک ہو جائے، کیا ہو جائے؟ ٹھیک ہو جائے پھر اس کے بعد قصاص لیں گے انتظار کریں گے فوراً نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے اس ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے وہ بچے ہی نہ مر جائے بھئی۔ تو پھر پتا لگے گا آخر میں جا کے کہ بھئی آپ نے تو صرف ہاتھ کاٹ دیا لیکن جنایت تو کیا ہو چکی ہے وہ قتل ہو چکا ہے مر چکا ہے اس کی وجہ سے بھئی تو لہٰذا کیا کیا جائے گا پہلے انتظار کریں گے تاکہ پتا لگ جائے کہ کہیں یہ زخم موت تک تو نہیں پہنچانے کا باعث بن رہا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ ورنہ اگر موت تک پہنچ جاتا ہے تو معلوم ہوا جنایت کیا ہو گئی قطع نہیں رہی بلکہ کیا بن گئی قتل بن گئی تو پھر اس صورت میں قتل کیا جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو اسی لیے کہا قَبْلَ أَنْ يَبْرَأَ قبل اس کے تندرست ہونے کے یعنی ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ کاٹا تھا اور پھر اس کے تندرست ہونے سے پہلے ہی اسے کیا کر دیا قتل کر دیا قتل کر دیا۔ تو یہ قید جو ہے متن میں نہیں لگائی تھی شارح نے لگوا دی لگا دی بھئی۔ یاد رکھیے یہ قید ضروری ہے یہاں پر کہ ٹھیک ہونے سے پہلے کیا کیا؟ قتل۔ اگر ٹھیک ہونے کے بعد قتل کرتا ہے پھر تو بالاتفاق بھئی دو جنایتیں ہیں بھئی صاحبین بھی کیا فرماتے ہیں دو جنایتیں ہو گئیں ایک جنایت کی اس سے ٹھیک ہوا پھر دوسری جنایت کر دی پہلے ہاتھ کاٹا وہ ٹھیک ہوا پھر اسے قتل کیا تو دو جنایتیں الگ الگ۔ جب کہ اگر درمیان میں ابھی تندرست نہیں ہوا اس نے قتل کر دیا تو وہ کہتے ہیں بھئی یہ قطعِ ید نے ہی گویا اس کو کہاں تک پہنچا دیا قتل موت تک پہنچا دیا

تو لہذا یہ اس کے اندر داخل ہوئی کیونکہ اس کے اندر بھی تو احتمال تھا کہ یہ قطعِ ید کہاں تک پہنچا دیتا اس کو موت تک پہنچا دیتا تو ٹھیک ہونے سے پہلے یہ دوسری جنایت کر دی۔

تو کہتے ہیں اس صورت کے اندر امام صاحب فرماتے ہیں يَنْبَغِي لِلْوَلِيِّ یہ قَالَ کا مقولہ اب شروع ہو رہا ہے يَنْبَغِي لِلْوَلِيِّ أَنْ يَفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ مناسب ہے ولی کے لیے یعنی ولیِ مقتول کے لیے کہ أَنْ يَفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ کہ وہ بھی کرے اسی کے مثل جس طرح قاتل نے کیا تھا یعنی اس نے پہلے ہاتھ کاٹا تھا اور پھر قتل کیا تو ولیِ مقتول بھی کیا کر لے پہلے ہاتھ کاٹ لے اور ہاں یہ مناسب ہے یعنی اسے اختیار ہے۔ فَيَقْطَعُهُ أَوَّلًا ثُمَّ يَقْتُلُهُ تو پہلے اس کا ہاتھ اسے قطع کرے یعنی اس کا ہاتھ کاٹے ثُمَّ يَقْتُلُهُ پھر اسے قتل کرے لِيَكُونَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ تاکہ فعل کی جزا فعل کے بدلے ہو جائے إِذِ الْفِعْلُ مُتَعَدِّدٌ مِنَ الْقَاتِلِ اس لیے کہ فعل قاتل کی طرف سے متعدد ہے ایک فعل نہیں ہے بلکہ کئی فعل ہیں یعنی دو فعل ہیں فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كَذٰلِكَ مِنَ الْوَلِيِّ تو مناسب یہ ہے کہ اسی طرح ہونا چاہیے ولی کی طرف سے بھی رِعَايَةً لِلْمِثْلِ الْكَامِلِ کس کی رعایت رکھتے ہوئے مثلِ کامل کی۔ وَلَوِ اقْتَصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَازَ لَهُ أَيْضًا امام صاحب فرماتے ہیں مناسب اوپر کیا آیا تھا مناسب ہے ولی کے لیے کہ وہ بھی اسی طرح کرے معلوم ہوا واجب نہیں ہے۔ اسی لیے کہا اگر صرف قتل کر دیتا ہے اور ہاتھ نہیں کاٹتا تو یہ بھی کیا ہے اس کے لیے جائز ہے۔ تو کہتے ہیں وَلَوِ اقْتَصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَازَ لَهُ أَيْضًا اور اگر اکتفا کیا ولی نے صرف قتل پر تو یہ بھی اس کے لیے جائز ہے لِأَنَّهُ عَفَا عَنْ بَعْضِ مُوجَبِهِ اس لیے کیونکہ اس نے معاف کر دیا ہے بھئی بعض موجبِ قتل سے قتل کے بعض فعلِ قتل کے بعض موجب سے بعض حکم سے کیا کر دیا اس نے معاف کر دیا ہے۔ فَصَارَ قاتل کے فعل سے بھئی مُوجَبِهِ أَيْ فِعْلِ الْقَاتِلِ اس کے فعلِ قاتل کے بعض موجب کو کیا کر دیا معاف کر دیا فَصَارَ كَمَا إِذَا عَفَا عَنْ كُلِّهِ تو یہ اسی طرح ہو گیا جیسے اس نے سارے کو معاف کر دیا ہو۔ بھئی سارے کو معاف کرنے کا اختیار تھا یا نہیں ولی کو بھئی؟ جب سارے کو معاف کرنے کا اختیار تھا تو یہاں اس نے بعض کو معاف کیا ہے تو یہ بھی معاف اسی کی طرح ہو گیا جیسے اس میں معاف کرنا تھا اس کے اندر بھی کیا ہے معاف کرنا ہے ہاں ادھر معاف کرنا تھا سارے کو ادھر معاف کس نے کیا ہے بعض کو کچھ کو تو اس لیے یہ اس کے لیے جائز ہے۔

وَعِنْدَهُمَا لَا يَقْتَصُّ الْوَلِيُّ إِلَّا بِالْقَتْلِ اور صاحبین کے نزدیک قصاص نہیں لے گا ولی مگر قتل کے ساتھ ہی لِأَنَّ مُوجَبَ الْقَطْعِ دَخَلَ فِي مُوجَبِ الْقَتْلِ اس لیے کہ قطع کا جو موجب ہے قطع کا جو حکم ہے وہ داخل ہو گیا کس کے اندر قتل کے موجب کے اندر إِذَا أَفْضَى إِلَيْهِ جب یہ اس تک پہنچ گیا جب یہ قطع کہاں تک پہنچ گیا قتل تک پہنچ گیا وَلَمْ يَبْرَأْ بَيْنَهُمَا اور حال یہ کہ وہ ان دونوں کے درمیان تندرست بھی نہیں ہوا بھئی تو یہ اس تک پہنچ گیا۔

کہتے ہیں وَهٰذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلٰى ثَمَانِيَةِ أَوْجُهٍ اور یہ مسئلہ آٹھ صورتوں پر ہے وَالْمَذْكُورُ فِي الْمَتْنِ وَاحِدٌ مِنْهَا اور متن میں ان میں سے ایک ہی مذکور ہے۔ آٹھ صورتیں بنتی ہیں بھئی دیکھو ادھر دیکھو بھئی آٹھ صورتیں بنتی ہیں۔ دو فعل ہیں ایک ہے

قطع ایک ہے قتل۔ پہلی صورت دونوں خَطَأً ہوں، دونوں کیا ہوں؟ غلطی سے ہوں۔ دوسری صورت ہو سکتا ہے دونوں کیا ہوں عَمْدًا ہوں جان بوجھ کر ہوں۔ تیسری صورت ہو سکتا ہے اول عَمْدًا ہو ثانی کیا ہو خَطَأً۔ چوتھی صورت اول کیا ہو؟ تیسری کیا صورت بنائی تھی؟ اول عَمْدًا ثانی خَطَأً، اسی کا عکس کر لو اول خَطَأً ثانی عَمْدًا۔ کتنی صورتیں ہو گئیں؟ چار صورتیں ہو گئیں۔ پھر ان چاروں کے اندر بھئی درمیان میں وہ تندرست ہوا ہو گا یا تندرست نہیں ہوا ہو گا تو دو دو صورتیں بن گئیں تو کل کتنی صورتیں ہوئیں آٹھ صورتیں ہو گئیں بھئی آٹھ صورتیں، آٹھ صورتیں۔ اور صرف ان کے میں سے ایک کے اندر اختلاف تھا اس ایک کو متن میں ذکر کر دیا اور وہ کون سی صورت ہے کہ جب کہ دونوں فعل عَمْدًا ہوں اور درمیان میں وہ تندرست بھی نہ ہوا ہو بھئی۔

اب ان کا حکم کیا ہے؟ یاد رکھیے اگر درمیان میں وہ ٹھیک ہو جائے کتنی صورتوں میں تھا یہ؟ چار صورتوں میں کتنے میں؟ چار ہاں اگر وہ درمیان میں تندرست ہو جائے پھر اس کے بعد دوسری جنایت پائی جائے تو پھر بالاتفاق یہ دو جنایتیں ہیں پھر بالاتفاق کیا ہیں دو جنایتیں ہیں بھئی دو جنایتیں۔ یہ تو آپ جانتے ہی ہیں نا بھئی کہ عَمْدًا ہو تو پھر قصاص آتا ہے اور خَطَأً ہو تو پھر کیا آتی ہے دیت آیا کرتی ہے نفس کے اندر پوری دیت ہے اور ہاتھ کے اندر نصف دیت ہے بھئی تو ہاتھ نفس کے علاوہ جو دیت آتی ہے اس کو أَرْش کہا جاتا ہے أَرْش بھئی أَرْش، مجازاً دیت بھی بول دیا کرتے ہیں اس پر أَرْش کا مطلب بھی ضمان وہی لیکن وہ نفس کا ضمان نہیں ہے نفس سے کم کا ضمان وہ أَرْش کہلاتا ہے اور پورے نفس کا ہو وہ دیت کہلاتا ہے لیکن کبھی مجازاً دیت کا اطلاق أَرْش پر بھی کر دیا جاتا ہے۔

اچھا تو بیان میں یہ کر رہا تھا بھئی کہ اگر دونوں جنایتوں کے درمیان وہ تندرست ہوا ہے پھر تو بالاتفاق یہ دو جنایتیں شمار ہوں گی۔ چاہے اول بھی عَمْدًا تھا ثانی بھی عَمْدًا لیکن درمیان میں تندرست ہو گیا تو دو جنایتیں آ گئیں بھئی۔ اگر اول بھی خَطَأً تھا ثانی بھی خَطَأً تو دو جنایتیں ہیں اور ہاتھ کی وجہ سے نصف دیت آئے گی اور قتل کی وجہ سے پوری دیت آئے گی تو قاتل پر ڈیڑھ دیت واجب ہو جائے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ اس پر اور اس کے ساری قوم پر بھئی۔ اور اگر پہلا خَطَأً تھا اور ثانی کیا تھا عَمْدًا اور درمیان میں تندرست ہوا ہے تو پھر بھی دو ہی جنایتیں ہاتھ کاٹا ہے خَطَأً کتنی دیت آئے گی؟ نصفِ دیت پچاس اونٹ آئیں گے اور قتل کیا ہے جان بوجھ کر تو پھر قصاص بھی آئے گا۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ چوتھی صورت کہ ہاتھ کاٹا ہے جان بوجھ کر اور قتل کیا ہے خَطَأً تو بھی دو جنایتیں کیونکہ درمیان میں تندرست ہوا تو ہاتھ کاٹا ہے جان بوجھ کر اس میں کیا آئے گا؟ اس میں قصاص آئے گا اور قتل کیا ہے غلطی سے اس میں کیا آئے گی؟ دیت آئے گی تو سو اونٹ، ہاتھ بھی کاٹا جائے گا اور سو اونٹ بھی بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ اور تو کتنی صورتیں ہو گئیں؟ چاروں ہو گئیں۔ ہاں تو یہ ٹھیک ہے چار صورتیں ہو گئیں بھئی۔

اور اگر درمیان میں وہ تندرست ہوا ہو اور درمیان میں اگر وہ تندرست نہیں ہوا تو پھر اس صورت میں یاد رکھیے کہ اگر

دونوں خَطَأً ہوں تو بالاتفاق تداخل ہو گا۔ ہاتھ بھی کاٹا غلطی سے اور قتل بھی کیا غلطی سے تو دونوں میں کیا ہو جائے گا؟ تداخل باہم ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی یعنی قطعِ ید قتل میں ہی داخل ہو جائے گا اور قتل کی صورت میں کتنی دیت آتی ہے پوری دیت آتی ہے تو اس پر سو اونٹ آجائیں گے بس کیونکہ ایک ہی نوع کی ہیں دونوں جنایتیں تو ان میں تداخل ہو جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور ابھی درمیان میں وہ ٹھیک بھی نہیں ہوا تھا بھئی تو ویسے ہی امکان تھا کہ ہو سکتا ہے یہ قطعِ ید ہی اس کو کہاں تک پہنچا دے؟ موت تک پہنچا دے بھئی۔ اور اگر بھئی دونوں عَمْدًا ہوں تو پھر اس صورت کے اندر اختلاف ہے جو ابھی متن میں ذکر ہوا۔ اور اگر کیا ہو؟ ایک خَطَأً ہو اور دوسری عَمْدًا اول خَطَأً ہو ثانی عَمْدًا یا اول عَمْدًا ہو ثانی خَطَأً تو پھر اس صورت کے اندر بھی تداخل نہیں ہو گا کیونکہ دونوں الگ الگ نوع کی ہیں جنایتیں ایک خَطَأً ہے تو دوسری کیا ہے؟ عَمْدًا ہے لہٰذا تداخل نہیں ہو گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

دیکھیے بھئی اب یہ ساری تفصیل وہ خودبیان کریں گے۔ کہتے ہیں وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ عَمْدَيْنِ اس لیے کہ یہ خالی نہیں ہے کہ وہ قطع اور قتل دونوں جان بوجھ کر ہوں گے أَوْ خَطَأَيْنِ طاء کو ساکن پڑھیں یا اس پر فتحہ پڑھیں دونوں درست ہیں بھئی خَطْأً یا خَطَأً۔ أَوْ خَطَأَيْنِ یا دونوں کیا ہوں گے؟ خَطَأً ہوں گے أَوِ الْأَوَّلُ عَمْدًا وَالثَّانِي خَطَأً یا اول جان بوجھ کر ہو گا اور ثانی کیا ہو گا خَطَأً ہو گا أَوْ بِالْعَكْسِ یا اس کا عکس ہو گا اول خَطَأً ہو گا اور ثانی عَمْدًا ہو گا۔

فَهِيَ أَرْبَعَةٌ تو یہ چار ہو گئیں وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيرٍ مِنْهَا اور ان میں سے ہر تقدیر پر إِمَّا أَنْ يَتَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا بُرْءٌ أَوْ لَا یا تو ان دونوں کے بیچ تندرست ہونا آئے گا یا نہیں آئے گا۔ فَإِنْ كَانَ الثَّانِي بَعْدَ الْبُرْءِ اگر دوسری جنایت تندرست ہونے کے بعد تھی فَهُمَا جِنَايَتَانِ اتِّفَاقًا تو اس صورت میں یہ دونوں کیا ہیں دو جنایتیں ہیں بالاتفاق لَا يَتَدَاخَلَانِ یہ باہم ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گی سَوَاءٌ كَانَا عَمْدَيْنِ أَوْ خَطَأَيْنِ برابر ہے کہ چاہے دونوں عَمْدًا ہوں یا دونوں خَطَأً ہوں أَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْآخَرُ خَطَأً یا ان دونوں میں سے ایک تو عَمْدًا ہے اور دوسری خَطَأً ہے ہر صورت میں۔ وَإِنْ كَانَ قَبْلَ الْبُرْءِ اور اگر تندرست ہونے سے پہلے تھی دوسری جنایت فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْآخَرُ خَطَأً لَا يَتَدَاخَلَانِ اتِّفَاقًا تو اگر ان میں سے ایک عَمْدًا تھی اور دوسری خَطَأً چاہے پہلی عَمْدًا ہو دوسری خَطَأً یا پہلی خَطَأً ہو اور دوسری عَمْدًا تو پھر لَا يَتَدَاخَلَانِ اتِّفَاقًا تو یہ دونوں ان دونوں میں تداخل نہیں ہو گا بالاتفاق۔ وَإِنْ كَانَا خَطَأَيْنِ يَتَدَاخَلَانِ اتِّفَاقًا اور اگر وہ دونوں خَطَأً تھیں پھر بھی ان میں تداخل ہو جائے گا بالاتفاق۔ وَإِنْ كَانَا عَمْدَيْنِ فَهُوَ الْمَسْأَلَةُ الْخِلَافِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْمَتْنِ تو اگر دونوں عَمْدًا ہوں تو یہ ہے وہ مسئلہ اختلافیہ جو مذکور ہے متن کے اندر يَتَدَاخَلَانِ عِنْدَهُمَا لَا عِنْدَهُ تو دونوں کیا ہوں گی دونوں یہ آپس باہم ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی صاحبین کے نزدیک لَا عِنْدَهُ نہ کہ امام صاحب کے نزدیک۔

کہتے ہیں وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا صَدَرَا عَنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ اور یہ سارا اس وقت ہے جب ان کا صدور ایک ہی آدمی سے ہوا ہو یعنی ایک ہی آدمی سے یہ دونوں جنایتیں ہوئی ہوں۔ فَإِنْ صَدَرَا عَنْ شَخْصَيْنِ اگر دو آدمیوں سے یہ جنایتیں ہوئی ہیں یہ جنایتیں صادر ہوئی ہیں فَالْكَلَامُ فِيهِ طَوِيلٌ يُعْرَفُ فِي مَوْضِعِهِ تو اس کے اندر بڑا طویل کلام ہے جس کو جانا جائے گا اس کی جگہ پر،

جب اس کا بیان آئے گا تو وہاں پر اس کو جان لیا جائے گا بھئی۔

یہاں تک مسئلہ سمجھ میں آگیا بھئی؟ وَلَا يُضْمَنُ الْمِثْلِيُّ بِالْقِيمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ إِلَّا يَوْمَ الْخُصُومَةِ۔ صورتِ مسئلہ یہ بھئی یاد رکھیے بھئی میں نے بتلایا تھا آپ کو کہ چیزیں دو قسم پر ہیں کچھ مثلیات ہیں کچھ ذوات القیم۔ مثلیات وہ چیزیں جن کا مثل ملتا ہو سمجھ میں آیا جیسے مکیلات ہیں موزونات ہیں معدوداتِ متقاربہ۔ موزونات جن کا وزن کیا جاتا ہے اور مکیلات جن کو ماپا جاتا ہے کوئی برتن وغیرہ کے ذریعے اور معدودات جن کو گنا جاتا ہے تو معدوداتِ متقاربہ وہ معدودات جو ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں جن کو گنا جاتا ہے مثلاً بھئی انڈے ہیں سمجھ میں آیا ان کو کیا کیا جاتا ہے؟ گنا جاتا ہے۔ اسی طرح آپ پھل لینے جاتے ہیں کیلے لینے گئے وہ بھی گن کر خریدتے ہیں اب یہ نہیں کہ اس کے افراد بالکل ایک جیسے ہوتے ہیں ان میں تھوڑا بہت فرق تو ہوتا ہے لیکن اس فرق کو کوئی اس کا اعتبار نہیں کرتا بھئی تو یہ ہیں معدوداتِ متقاربہ بھئی۔ تو بس جس ضابطہ یہ یاد رکھیں جس کا مثل ممکن ہو وہ کیا ہے مثلیات میں سے ہے اور جس کا مثل نہ ملتا ہو وہ ذوات القیم۔ مثلاً بھئی آپ موبائل لینے جاتے ہیں بھئی بتائیے بھئی موبائل مثلیات میں سے ہے یا ذوات القیم میں سے؟ جی؟ کس طرح؟

بھئی یاد رکھو جب آپ نیا خریدنے گئے ڈبے میں بند تھا یہ ہے مثلیات میں سے، جب ڈبہ کھل گیا استعمال تھوڑا سا بھی ہو گیا یہ ذوات القیم میں سے بن گیا۔ کیوں؟ کیونکہ ڈبے کے اندر جب بند ہے بالکل نیا ہے اب اس جیسے مل رہے ہیں اور بھی۔ باقی بھی کیا ہیں اسی طرح نئے ڈبے میں بند ہیں بھئی مثلیات میں سے ہے لیکن جب ڈبہ کھل گیا تھوڑی دیر استعمال ہو گیا قیمت کم ہو گئی یا نہیں ہو گئی؟ جی اب آپ دوسرے شخص کے پاس بھی ایک موبائل ہے آپ کہیں اس نے بھی چار گھنٹے استعمال کیا ہے میں نے بھی چار گھنٹے استعمال کیا یہ مثل ہے بھئی آ، بلکہ یہ بتائیں جتنا آپ نے استعمال کیا بالکل اس کے مثل کوئی ڈھونڈ سکتے ہیں موبائل؟ یہ کہاں سے پھر یہ تو یہ مثلیات میں نہ رہا بلکہ کس میں چلا گیا؟ ذوات القیم۔ اگر بالفرض اول تو ملے گا ہی نہیں مل بھی جائے پھر بھی آپ نہیں ثابت کر سکتے دونوں میں مماثلت ہے آپ نے بھی چار گھنٹے استعمال کیا دوسرے نے بھی ابھی صرف چار گھنٹے استعمال کیا لیکن استعمال استعمال میں بھی تو فرق ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو لہٰذا وہ پھر کس میں داخل ہو جائے گا؟ ذوات القیم میں داخل ہو جائے گا بھئی۔

اچھا چلو یہ تو ایک زائد بات آگئی تو بہر حال چیزیں دو قسم پر ہیں مثلیات اور ذوات القیم۔ مثلیات کے اندر آپ جانتے ہیں جب کوئی چیز غصب کر لے تو اس غصب میں یاد رکھیں جب تک وہ چیز موجود ہے غاصب پر اسی کا لوٹانا واجب ہے چاہے وہ ذوات القیم میں سے ہو چاہے مثلیات میں سے۔ لیکن اگر وہ چیز غاصب کے پاس ہلاک ہو گئی تو پھر ذوات القیم میں سے ہو تو غاصب پر کیا آجائے گی؟ قیمت آجائے گی اور کس دن کی آئے گی؟ جس دن غصب کیا تھا اس دن جو قیمت

تھی وہی قیمت کیا کرنا پڑے گی غاصب کو دینا پڑے گی۔ اور اگر مثلیات میں سے ہو تو پھر یاد رکھیے اس کا مثل دینا پڑتا ہے، کیا دینا پڑتا ہے؟ مثل یعنی گندم غصب کی تھی تو اب وہ والی گندم تو اس سے ہلاک ہو گئی اول تو ضروری تھا وہی گندم واپس کرے وہ والی گندم اس سے ہلاک ہو گئی تو کیا کرے گا اس جیسی گندم لا کر اتنی ہی مقدار میں اس کے حوالے کرے گا یہ ہے مثل دے رہا ہے اس کا بھئی۔

تو مثلیات میں عین دینا ضروری اگر وہ ہلاک ہو جائے تو پھر مثل دیا جاتا ہے اور اگر مثل بھی ختم ہو جائے مارکیٹ میں نہیں مل رہا بازار سے ختم ہو گیا تو پھر اس صورت میں اب اس کی قیمت دینا پڑے گی۔ اب قیمت کون سی دیں گے؟ تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں جس دن غصب کیا تھا اسی دن کی قیمت دے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں جس دن بازار سے وہ چیز ختم ہوئی ہے اس دن والی قیمت دے گا۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں جس دن خصومت ہوئی قاضی نے فیصلہ کر دیا اس دن والی قیمت دے گا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو ایک قیمت کون سی ہے جس دن غصب کی تھی، ایک دن ایک وہ قیمت ہے جب کہ بازار سے وہ ختم ہوئی بھئی اور ایک وہ قیمت ہے جس دن قاضی نے فیصلہ کیا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو مثلاً دیکھو بھئی جس دن اس نے غصب کی تھی وہ چیز تھی سو روپے کی اور جس دن بازار سے ختم ہوئی اس وقت تو ختم ہو رہی تھی اس کی قیمت ایک سو پچاس تک پہنچ چکی تھی اور پھر اس کے بعد قاضی نے فیصلہ جس وقت کیا اس وقت اس کی قیمت کیا تھی فرض کرو جتنی بھی تھی ایک سو پچاس سے اوپر تھی یا کم تھی تو تین قسم کی قیمتیں ہو گئیں۔ امام صاحب کیا فرماتے ہیں کون سی قیمت دی جائے گی اس صورت میں؟ جس دن خصومت ہوئی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں کون سی قیمت دیں گے؟ جس دن بازار سے وہ چیز ختم ہوئی۔ ہاں گھروں میں چاہے مل جاتی ہے گھروں کی بات نہیں چل رہی بازار میں اب وہ دستیاب نہیں تو جس دن بازار سے ختم ہو گئی۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ جس دن غصب کی تھی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس دن والی قیمت آئے گی جس دن غصب کیا تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ دیکھیے جب یہ مثلی چیز اس نے غصب کی اس کے اوپر اسی عین کا لوٹانا ضروری تھا پھر جب وہ مثلی چیز اس کے پاس ہلاک ہو گئی تو اب اس کا مثل دینا ضروری تھا لیکن وہ مثلی چیز کا جب مثل کیا ہوا بازار سے ختم ہو گیا تو اب یہ چیز ذوات القیم کے ساتھ مل گئی اب یہ مثلی نہ اب اس میں قیمت آئے گی تو یہ کس کس میں سے ہو گئی گویا ذوات القیم میں سے ہو گئی اور ذوات القیم کے اندر تو بالاتفاق غصب والے دن کی قیمت آیا کرتی ہے تو یہاں پر بھی کون سی قیمت آجائے گی غصب والے دن کی قیمت آجائے گی بھئی۔ ان کی دلیل سمجھ میں آئی بھئی؟ ہم کہتے ہیں نہیں آپ نے کہا ذوات القیم میں سے ہو گئی اور ذوات القیم میں تو بالاتفاق غصب والے دن کی قیمت آیا کرتی ہے ہم کہتے ہیں نہیں بھئی فرق ہے دونوں کے اندر۔ وہاں پر

ذوات القیم ہلاک ہوتا تھا تو فوراً اس کی کیا آجایا کرتی تھی قیمت لیکن یہاں فرق یہ ہے کہ یہاں اگر مثلی ہلاک ہوئی تو قیمت پہلے نہیں آئی بلکہ پہلے کیا آیا اس کا مثل آیا تو مثل پر جب تک وہ قادر ہے مثل ہی دے گا۔ پھر چونکہ مثل بازار سے کیا ہو گیا ختم تو اب کیا ہے؟ اب کیا کس کی طرف انتقال کریں گے ہم؟ مثل سے مجبوری کی وجہ سے اب بھئی کچھ مثل دینا تو ہے ہی اب مثلِ صوری وہ تو تھا کامل لیکن اب اس پر اب اس کی قدرت نہ رہی تو کون سے مثل کی طرف چلے گئے ہم؟ مثلِ قاصر کی طرف اور وہ کیا ہے قیمت تو اب قیمت آئی۔ پھر یہ قیمت تو آگئی لیکن ابھی بھی اس یعنی یہ شخص اس کا مثل دینے سے عاجز آگیا ہے قیمت آرہی ہے اس وجہ سے لیکن اس عجز کا پتا نہیں ابھی ظہور نہیں ہوا ہو سکتا ہے پھر دستیاب ہو جائے وہ چیز، ہو سکتا ہے بازار میں وہ چیز پھر دستیاب ہو جائے ہاں قاضی کے پاس جب خصومت ہو گی اس وقت اس کا عجز ظاہر ہو گیا کہ یہ واقعی کیا آچکا ہے عاجز آچکا ہے لہٰذا اس دن والی قیمت آجائے گی اس دن والی قیمت آجائے گی کیوں اس سے پہلے ٹھیک ہے جب بازار سے ختم ہوئی ہے اس وقت اس کا عجز آگیا لیکن اس عجز کا ظہور کب ہوتا ہے؟ جب خصومت ہو کیونکہ اس سے پہلے امکان ہے پھر ہو سکتا ہے دستیاب ہو جائے اور یہ مثل پر قادر ہو جائے تو پھر قیمت کی طرف جانا ہی نہیں پڑے گا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

جب کہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بھئی جس دن بازار سے وہ چیز ختم ہوئی ہے اس دن والی قیمت آئے گی۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کہ اس سے پہلے تو مثل ہی دینا تھا چیز کے ختم ہونے سے پہلے پہلے مثل دینا تھا لیکن جس دن بازار سے ختم ہوئی ہے اس دن اب وہ مثل پر قادر نہ رہا مثل دینے سے عاجز آگیا تو انتقال کس کی طرف ہوا قیمت کی طرف لہٰذا اس دن کی قیمت معتبر ہے۔ ہم کہتے ہیں بھئی ٹھیک ہے اس دن اس کا عجز آیا لیکن عجز کا ظہور تو اس وقت نہیں یا عجز کا ظہور تو کب ہو گا؟ خصومت کے وقت ہو گا بھئی اس سے پہلے عجز کا ظہور نہیں امکان تو ہے شاید وہ چیز پھر کیا ہو جائے دستیاب لیکن جب قاضی کے پاس چلے گئے اور قاضی نے فیصلہ کر دیا اور ابھی تک مثل دستیاب نہیں ہے تو فیصلے کے وقت کیا ہوا اب اس کا عجز پوری طرح ظاہر ہو گیا کہ یہ شخص تو عاجز ہے مثل نہیں دے سکتا بھئی تو پھر کیا آجائے گی اسی دن کی قیمت آ جائے گی۔ بات سمجھ میں آئی سب کو بھئی؟

تو دیکھیے اب بھئی وَلَا يُضْمَنُ الْمِثْلِيُّ بِالْقِيمَةِ اور ضمان نہیں آئے گا مثلی کا قیمت کے ساتھ ضمان نہیں دیا جائے گا مثلی کا قیمت کے ساتھ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ جب کہ اس کا مثل منقطع ہو جائے إِلَّا يَوْمَ الْخُصُومَةِ مگر کس دن؟ خصومت کے دن۔ خصومت کے دن یعنی جس دن قاضی کے پاس گیا ہے میں نے بتلایا جس دن قاضی کیا کر دے فیصلہ کر دے۔ تَفْرِيعٌ ثَانٍ لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَى قَوْلِهِ وَهُوَ السَّابِقُ یہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دوسری تفریع ہے ماتن کے قول وَهُوَ السَّابِقُ پر یعنی امام صاحب کی تفریع ماتن بیان کر رہے ہیں اپنے قول وَهُوَ السَّابِقُ پر بھئی کہ مثلِ کامل کیا ہے مقدم ہے اس پر امام صاحب کی دوسری تفریع ذکر کر رہے ہیں۔ يَعْنِي إِذَا غَصَبَ شَخْصٌ مِنْ آخَرَ مِثْلِيًّا یعنی جب غصب کیا کسی ایک

شخص نے دوسرے سے مثلی چیز کو ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ پھر وہ اس کی مثل منقطع ہو گئی ختم ہو گئی وَانْصَرَمَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ اور ختم ہو گئی لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع ہوئی اس کی مثل اور ختم ہو گئی لوگوں کے ہاتھوں سے فَلَا جَرَمَ تَجِبُ قِيمَتُهُ فَلَا جَرَمَ اور پھر یقیناً فَلَا جَرَمَ کا معنی یقیناً فَلَا جَرَمَ تَجِبُ قِيمَتُهُ تو یقیناً پھر اس کی قیمت واجب ہو گی۔ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں لَا يُضْمَنُ هٰذَا الْمِثْلِيُّ بِالْقِيمَةِ إِلَّا بِقِيمَةِ يَوْمِ الْخُصُومَةِ کہ ضمان نہیں دیا جائے گا اس مثلی کا قیمت کے ساتھ إِلَّا بِقِيمَةِ يَوْمِ الْخُصُومَةِ مگر خصومت والے دن کی قیمت کے ساتھ لِأَنَّهُ مَا لَمْ تَقَعِ الْخُصُومَةُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَقْدِرَ عَلَى الْمِثْلِ الصُّورِيِّ اس لیے کہ جب تک خصومت واقع نہیں ہوتی یہ احتمال ہے کہ یہ شخص قادر ہو جائے مثلِ صوری پر شاید کیا ہو یہ مثلِ صوری پر قادر ہو جائے اور مثلِ صوری کیا ہے مثلِ کامل ہے اور قیمت کیا ہے مثلِ قاصر ہے اور کیا مقدم ہوتا ہے مثلِ صوری یعنی مثلِ کامل مقدم ہوتا ہے یہی بیان کر رہے ہیں کہ شاید یہ قادر ہو جائے مثلِ صوری پر وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ اور یہ مثلِ صوری جو ہے مقدم ہے کس پر مثلِ معنوی پر۔ فَإِذَا وَقَعَتِ الْخُصُومَةُ فَحِينَئِذٍ لَا بُدَّ أَنْ يَأْخُذَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ پس جب خصومت واقع ہو جائے تو اس وقت ضروری ہے مالک کے لیے ضمان لینا بھئی جب قاضی نے فیصلہ کر دیا اب تو مالک کے لیے ضمان اس کو دینا ہی پڑے گا بھئی فَيُقَدَّرُ الضَّمَانُ بِقِيمَةِ يَوْمِ الْخُصُومَةِ تو مقرر کیا جائے گا ضمان خصومت والے دن کی قیمت کے ساتھ۔

وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ تُعْتَبَرُ قِيمَةُ يَوْمِ الْغَصْبِ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غصب والے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا لِأَنَّهُ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ الْتَحَقَ بِمَا لَا مِثْلَ لَهُ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ اس لیے کہ جب اس چیز کا مثل منقطع ہو گیا اب ملتا ہی نہیں ہے تو الْتَحَقَ یہ چیز مل گئی بِمَا لَا مِثْلَ لَهُ ان چیزوں کے ساتھ جن کا مثل نہیں ہوتا مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ یعنی کہ ذوات القیم کے ساتھ یہ مل گئی یہ مِنْ بیانیہ ہے مَا کا بھئی یعنی کہ وہ چیزیں جن کا مثل نہیں ہوتا وہ کیا ہیں بھئی یعنی کہ ذوات القیم ان کے ساتھ مل گئی یعنی یہ بھی ذوات القیم میں سے ہو گئی وَفِيهَا تَجِبُ قِيمَةُ يَوْمِ الْغَصْبِ بِالِاتِّفَاقِ اور اس کے اندر تو بالاتفاق غصب والے دن کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ قُلْنَا ہم کہتے ہیں الْأَصْلُ ثَمَّةَ ثَمَّ اسمِ اشارہ ہے یاد رکھیے ثَمَّ جیسے ایک ثُمَّ ہے نا اسی طرح ثَمَّ ہے ثُمَّ تو حرفِ عطف ہے لیکن ثَمَّ اسمِ اشارہ ہے بعید کے لیے کبھی اس کے ساتھ ہا بھی ملا دیتے ہیں جیسے اس وقت ملی ہوئی ہے بھئی، ہا ملائیں گے کبھی ملاتے ہیں اور کبھی نہیں ملاتے بھئی تو ہا ملا دیتے ہیں وقف کے لیے۔ تو قُلْنَا ہم کہتے ہیں الْأَصْلُ ثَمَّةَ سمجھ آیا ثَمَّ کیا ہے اسمِ اشارہ میں کہتا ہوں ثَمَّ زَيْدٌ کیا معنی وہ زید ہے جیسے ذٰلِكَ زَيْدٌ یہ بھی اسی کی طرح ہے بھئی۔ قُلْنَا الْأَصْلُ ثَمَّةَ كَانَ رَدَّ الْأَصْلِ ہم کہتے ہیں اصل وہاں پر كَانَ وہاں پر كَانَ رَدَّ الْأَصْلِ وہاں پر بھی اصل کیا تھی رَدَّ الْأَصْلِ اصل ہی کو لوٹانا تھا کس کو لوٹانا تھا اصل ہی کو لوٹانا تھا۔

بھئی دیکھیے نا کوئی چیز غصب کی جائے تو عین ہی وہی چیز واپس کرنا کیا ہوتی ہے ضروری پھر جب وہ ختم ہو وہ ہلاک

ہو جائے تو پھر ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت دینی پڑے گی اور مثلیات میں سے ہو تو مثل دینا پڑے گا اور پھر اگر مثل منقطع ہو گیا تو پھر کیا دینی پڑے گی قیمت۔ تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں دیکھو یہ بھی کس میں سے تھی مثلیات میں سے تھی لیکن جب یہ اس بازار سے منقطع ہو گئی مل نہیں رہی تو اس صورت میں یہ کس میں سے بن گئی ذوات القیم میں سے بن گئی اور ذوات القیم میں تو بالاتفاق کیا آیا کرتی ہے غصب والے دن کی قیمت آتی ہے تو یہاں بھی کون سی آئے گی غصب والے دن کی قیمت۔ تو اب فرق بیان کرنے لگے ہیں کہتے ہیں نہیں بھئی یہ ذوات القیم کی طرح نہیں ہے۔ کہتے ہیں قُلْنَا الْأَصْلُ ثَمَّةَ كَانَ رَدَّ الْأَصْلِ کہ اصل جو ہے وہاں اس کے اندر بھی وہ اصل ہی کو لوٹانا تھا وَإِذَا عَجَزَ عَنْهُ بِالِاسْتِهْلَاكِ اور جب وہ عاجز آیا اصل وہاں پر بھئی ہاں یہ وہاں اس سے اشارہ ہے ذوات القیم کی طرف اشارہ ہے کہ اصل وہاں ذوات القیم کے اندر بھی کیا تھا رَدَّ الْأَصْلِ اس اصل ہی کو لوٹانا اس عین شے ہی کو لوٹانا تھا وَإِذَا عَجَزَ عَنْهُ بِالِاسْتِهْلَاكِ اور جب وہ غاصب عاجز آگیا اس سے اس کے لوٹانے سے بِالِاسْتِهْلَاكِ کس وجہ سے اس کو ہلاک کرنے کی وجہ سے تو تَجِبُ قِيمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ تو اس دن کی قیمت کیا ہو جاتی ہے واجب۔ یہ کس کی بات چل رہی ہے؟ ذوات القیم۔ ذوات القیم میں اصل کیا تھا؟ عین شے کو لوٹانا اور جب وہ ہلاک ہو گئی اور وہ اس کے واپس کرنے پر قادر نہ رہا تو اب کیا واجب ہو جائے گی اس پر؟ قیمت۔ کون سے دن کی قیمت؟ جس دن غصب کیا تھا اس دن والی قیمت واجب ہو جائے گی۔ تو ذوات القیم میں مسئلہ یوں ہے اور ذوات الامثال میں کس طرح ہے وہ آگے بیان کرنے لگے ہیں۔

وَهٰهُنَا الْأَصْلُ أَيْضًا رَدُّ الْعَيْنِ اور یہاں پر بھی اصل اس عین ہی کو لوٹانا ہے مثلیات میں بھی اصل کیا ہے عین جب تک وہ چیز موجود ہے خود ابھی ہلاک نہیں ہوئی تو اسی کو لوٹائے گا۔ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهَا يَجِبُ رَدُّ الْمِثْلِ اور جب اس چیز سے عاجز آجاتا ہے تو پھر کیا دینا پڑتا ہے اس کا مثل لوٹانا واجب ہوتا ہے تو فرق آیا بھئی وہاں تو براہِ راست ہی فوراً کیا آجایا کرتی تھی قیمت اور یہاں براہِ راست فوراً قیمت نہیں آتی بلکہ کیا آتا ہے پہلے مثل آتا ہے۔ فَإِذَا عَجَزَ عَنِ الْمِثْلِ پس جب یہ مثل سے بھی عاجز آجائے وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِي اور پھر اس عجز کا ظہور یہ عجز ظاہر بھی ہو جائے قاضی کے پاس تو تَجِبُ عَلَيْهِ قِيمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ تو اس شخص پر اس دن کی قیمت کیا ہو گی واجب ہو گی۔ فرق سمجھ میں آیا بھئی؟ وہاں پر اس چیز کے ہلاک کرتے ہی فوراً کس کی طرف رجوع کرنا پڑتا تھا قیمت کی طرف یہاں فوراً رجوع قیمت کی طرف نہیں ہوتا بلکہ پہلے مثل اس پر ضروری ہوتا ہے مثل دے اس کا۔

اور مثل مل جاتا ہے۔ ہاں کبھی ایسا ہو جائے منقطع ہو جائے تو پھر یہ عاجز ہوا اس مثل دینے سے اور اب ہمیں قیمت کی طرف جانا پڑے گا لیکن ابھی بھی نہیں ہو سکتا ہے پھر وہ قادر ہو جائے۔ تو یہ عاجز تو ہے لیکن عجز کا ابھی ظہور نہیں ہوا ہاں ظہور کہاں پر جا کر ہو گا قاضی جب فیصلہ کر دے گا اب ظہور ہو گیا قاضی نے فیصلہ کر دیا اب تو ضمان دینا ہی ہے مثل مل نہیں رہا اب دینی کیا پڑے گی قیمت۔ تو اس بنا کر اس کا عجز ظاہر ہوا تو اسی دن کی قیمت دے گا۔

وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تَجِبُ عَلَيْهِ قِيمَةُ يَوْمِ الِانْقِطَاعِ اس پر واجب ہو گی بھئی اس چیز کے منقطع ہونے کے دن کی قیمت لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْأَصْلِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِي هٰذَا الْيَوْمِ اس لیے کہ اصل سے عاجز ہونا یہ تو اسی دن میں پایا گیا ہے اس سے پہلے تو کیا دینا تھا اس نے مثل دینا تھا۔ تو اب مثل سے عجز کس دن پایا گیا جس دن وہ چیز بازار سے جب بازار سے ختم ہوئی تو اب یہ مثل دینے پر قادر نہ رہا مثل دینے سے عاجز آگیا تو انتقال کس کی طرف ہوا قیمت کی طرف لہٰذا اس دن کی قیمت معتبر ہے۔ قُلْنَا ہم جواب کہتے ہیں نَعَمْ ہاں آپ کی بات ٹھیک ہے اس دن کیا ہے یہ شخص کیا مثل دینے سے عاجز آگیا یہ بات آپ کی ٹھیک وَلٰكِنْ يَظْهَرُ ذٰلِكَ الْعَجْزُ وَقْتَ الْخُصُومَةِ لیکن یہ عجز ظاہر کس وقت ہو گا خصومت کے دن کے وقت ظاہر ہو گا۔ یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا نَشَأَتْ مِنْ هٰذَا كُلِّهِ مُقَدِّمَةٌ بھئی یہ اگلے آنے والے متن کے لیے تمہید ہے بھئی۔ اس پر اصل میں اگلے آنے والے متن میں کا تعلق ماقبل سے بنتا نہیں بھئی، ماقبل میں تو تھا امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسی وجہ سے یہ فرمایا ہے کس وجہ سے کہ مثلِ کامل کیا ہوتا ہے مقدم ہوتا ہے مثلِ قاصر پر اسی وجہ سے امام صاحب نے یہ فرمایا دو تفریعات ان کی ذکر کر دیں بھئی۔ آگے کچھ اور باتیں ذکر کریں گے وہ بتلانے لگے ہیں ان کا وہ تو تفریعات نہیں ہیں بھئی وہ الگ ضابطے پر تفریعات ہیں تو اس کے لیے مقدمہ بتا رہے ہیں بھئی تو بظاہر ربط نہیں بن رہا تھا تو شارح نے آکر شارح اب آپ کو بتائیں گے کہ یہاں پر ایک مقدمہ حاصل ہوا پچھلی ساری باتوں سے ایک مقدمہ ہمیں حاصل ہوا اور وہ مقدمہ یہ کہ ضمان صرف اس وقت واجب ہوا کرتا ہے جب چیز کا مثل بھی ممکن ہو، جب چیز کا ضمان اسی وقت آئے گا جب مثل ملتا ہو اگر مثل ملتا ہی نہیں ہے تو ضمان بھی نہیں آئے گا کیونکہ ضمان میں دینا ہی مثل ہے ہم نے اور جب مثل ہی نہیں ملتا تو کس چیز کا کیا ضمان دے گا بھئی؟

کیا ضابطے کس ضابطے پر اگلے مسائل نکالیں گے؟ کہ ضمان صرف کس وقت آیا کرتا ہے جب چیز کا کوئی مثل ہو کیونکہ ضمان میں اس کا مثل دیا جاتا ہے اور جس چیز کا کوئی مثل ہی نہ ہو وہاں ضمان سرے سے آئے گا ہی نہیں۔ ضمان کیا دو گے کیا بھئی اس کا مثل ہی نہیں ہے تو کیا دیں گے؟ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو بتلا رہے ہیں پچھلی ساری باتوں سے یہ ایک مقدمہ ہمیں حاصل ہوا یہ ایک قانون ضابطہ ہمیں حاصل ہو گیا کہ ضمان صرف اس چیز کا آتا ہے جس کا مثل ہوا کرے ورنہ اس کا ضمان نہیں آیا کرتا اور پھر اس پر آگے تین تفریعات ذکر کریں گے بھئی۔ کتنی تفریعات ذکر کریں گے؟ تین تفریعات۔ سمجھ میں آیا تو لہٰذا چونکہ اگلے آنے والے متن پر اعتراض ہوتا تھا کہ یہ تو ماقبل کے قانون پر تفریعات نہیں ہیں تو چنانچہ شارح نے بتلایا کہ ہاں بھئی یہ اس قانون پر تفریع نہیں ہے کہ وَهُوَ السَّابِقُ کہ مثلِ کامل کیا ہوتا ہے سابق اس پر تفریعات نہیں ہیں بلکہ یہاں ماقبل کی ساری باتوں سے ایک مقدمہ حاصل ہوا اور وہ مقدمہ یہ ہے کہ بھئی ضمان صرف اس چیز میں آیا کرتا ہے جس کا مثل ممکن ہو جس کا مثل ممکن نہیں وہاں ضمان بھی نہیں آیا کرتا بھئی ضمان نہیں آیا کرتا پھر اس

قانون اور اس ضابطے پر اگلی تفریعات ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو ماتن نے یہ ذکر نہیں کیا تھا تو بظاہر اشکال ہوتا تھا اس کا جواب دے دیا بھئی۔

ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا نَشَأَتْ مِنْ هٰذَا كُلِّهِ مُقَدِّمَةٌ پھر جب پیدا ہوا اس سارے سے ایک مقدمہ اس سارے پچھلے سے کیا ہوا ایک مقدمہ پیدا ہوا وَهِيَ اور وہ یہ ہے إِنَّ الضَّمَانَ إِنَّ پڑھنا اس کو بھئی أَنَّ نہیں بنتا یہاں اس لیے کہ یہ مقدمہ ہے یہ إِنَّ سے کیا شروع ہو رہا ہے مقدمہ ہے۔ ایک ضابطہ حاصل ہوا بھئی اور ضابطہ کیا ہے جملہ ہو گا یا ادھورا کلام ہو گا؟ جملہ ہو گا اور جملے پر إِنَّ آتا ہے یا أَنَّ آتا ہے؟ إِنَّ آتا ہے کیا آتا ہے؟ إِنَّ۔ تو یہ مقدمہ ہے جو إِنَّ سے شروع ہو رہا ہے۔ دیکھیے یہ وَهِيَ إِنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ إِلَّا عِنْدَ وُجُودِ الْمُمَاثَلَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً أَوْ قَاصِرَةً صُورَةً أَوْ مَعْنًى یہ ہے وہ مقدمہ یہ ہے وہ مقدمہ۔ تو عبارت کس طرح پڑھنی ہے وَهِيَ إِنَّ الضَّمَانَ سمجھ میں آیا بھئی؟ کیونکہ یہ مقدمہ ہے میں نے وجہ بتلا دی اور مقدمہ کیا ہے پورا کلام ہو گا جب پورا کلام ہے تو پورا کلام إِنَّ کی صورت میں بنتا ہے أَنَّ کی صورت میں نہیں بنتا تو اس کو إِنَّ پڑھنا۔

اس پر آپ کے ذہن میں اشکال آئے گا بھئی یہ تو وسطِ جملہ میں آگیا یہ تو خبر بن رہا ہے هِيَ کے لیے تو یہ خبر کے مقام میں آیا اور خبر کے مقام میں إِنَّ نہیں پڑھتے بلکہ کیا پڑھتے ہیں؟ أَنَّ۔ بھئی یہاں لفظ مراد ہیں کیا مراد ہیں؟ مُرَادُ اللَّفْظِ ہے بھئی لفظ مراد ہیں یہ لفظوں کی تاویل میں ہے ترجمہ نہیں کریں گے یوں ہو گا اس سارے سے ایک مقدمہ حاصل ہوا اور وہ مقدمہ یہ ہے إِنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ إِلَّا عِنْدَ وُجُودِ الْمُمَاثَلَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً أَوْ قَاصِرَةً صُورَةً أَوْ مَعْنًى یہ مقدمہ حاصل ہو یہ ہے وہ مقدمہ۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لفظ مراد ہیں مثلاً آپ خود بھی کرتے ہیں بھئی اور کتابوں میں بھی عبارتیں آتی ہیں مثلاً کہتے ہیں کیا کہتے ہیں نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ جملے کی مثال دیتے ہوئے کتاب والا کیا لکھتا ہے مثلاً نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ اب دیکھیے زَيْدٌ قَائِمٌ یہاں ترجمہ نہیں کریں گے یوں کہیں گے نَحْوُ مضاف زَيْدٌ قَائِمٌ مراد اللفظ یہ لفظ مراد ہیں بھئی جملے کی مثال دے رہا ہے تو یہ کہیں گے زَيْدٌ قَائِمٌ یہ کس کی مثال ہے جملے کی۔ ہاں اگر معنیٰ کا ارادہ ہو وہ بعد میں کیا جاتا ہے چلیے یہ تو نحو کی گہری بات ہے چلیے بس یہ آپ یاد رکھیے کہ یہ کیا ہے یہاں پر کیا پڑھیں گے؟ إِنَّ پڑھیں گے اور ترجمہ ترکیب کے اعتبار سے نہیں ہو گا بس هِيَ مبتدا اور إِنَّ الضَّمَانَ یہ پورا جملہ کیا ہے اس کی خبر۔ ہاں اگر ترجمے کا ارادہ ہو پھر إِنَّ الضَّمَانَ کا الگ سے ترجمہ کرنا پڑے گا۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟

کہتے ہیں وَهِيَ إِنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ إِلَّا عِنْدَ وُجُودِ الْمُمَاثَلَةِ اور وہ یہ ہے کہ ضمان جو ہے جی ضمان جو ہے وہ واجب نہیں ہوتا مگر جس وقت مماثلت پائی جائے سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً أَوْ قَاصِرَةً برابر ہے کہ وہ کامل ہو یا قاصر ہو وہ مماثلت چاہے کامل ہو یا قاصر ہو صُورَةً أَوْ مَعْنًى صورتاً ہو مماثلت یا معنًی۔

فَرَّعَ عَلَيْهَا الْمُصَنِّفُ ثَلَاثَ مَسَائِلَ تو تفریع کی ہے اس مقدمے پر مصنف نے تین مسائل بھئی کی تفریع کی ہے عَلٰى طِبْقِ مَذْهَبِهِ اپنے مذہب کے مطابق مُخَالِفًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ امام شافعی رحمہ اللہ کے مخالف بھئی۔ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمُقَدِّمَةُ مَذْكُورَةً فِي الْمَتْنِ اگرچہ وہ مقدمہ متن میں مذکور نہیں ہے لیکن یہ سمجھ میں آرہا تھا اور اسی پر پھر کیا کر دیں اگلی تفریعات کر

دیں۔ فَقَالَ تو ماتن فرماتے ہیں وَقُلْنَا جَمِيعًا ہم سب اور ہم سب نے کہا ہم سب نے کہا ہے اسی وجہ سے ہم سب نے کہا کہ الْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ کہ منافع جو ہیں ان کا ضمان نہیں دیا جائے گا بِالْإِتْلَافِ ان کو تلف کر دینے کی وجہ سے۔ منافع کو تلف کر دینے کی وجہ سے ان کا ضمان نہیں دیا جائے گا۔

کہتے ہیں وَهُوَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ یہ عطف ہے بھئی ماتن کا قول بھئی پچھلے صفحے پر آیا تھا وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ تو یہ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ پر عطف ہے۔ تو عَلٰى هٰذَا کے تحت آگیا اور اسی وجہ سے قُلْنَا جَمِيعًا ہم سب نے کہا ہے ہم سب سے کیا مراد ہے یعنی ہمارے تینوں ائمہ، اسی وجہ سے ہمارے تینوں ائمہ نے کہا ہے کہ الْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ کہ منافع جو ہیں وہ مضمون بالاِتلاف وہ مضمون نہیں ہوں گے تلف کر دینے کی وجہ سے۔

تو کہتے ہیں وَهُوَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ اور یہ عطف ہے ماتن کے قول قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ پر۔ دیکھا وَعَلٰى هٰذَا کے تحت ہے نا پچھلے متن میں کیا آیا تھا وَعَلٰى هٰذَا کیا معنی تھا وَعَلٰى هٰذَا؟ اسی وجہ سے، اس کو بھی دیکھو ساتھ جوڑ رہے ہیں أَيْ وَمِنْ أَجْلِ اسی وجہ سے كَأَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ کہ وہ چیز کہ جس کا مثل جس کے لیے کوئی مثلِ معقول نہ ہو۔ أَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ یعنی اس وجہ سے کہ وہ چیز کہ معقول نہ ہو جس کا مثل یعنی عقل میں نہ آتا ہو جس چیز کا مثل لَا يُضْمَنُ شَرْعًا وہ مضمون نہیں ہوگی شرعاً، شرعاً اس کا ضمان نہیں آئے گا۔ تو اس وجہ سے، دوبارہ سنو اس وجہ سے کہ وہ چیز جس کا کوئی مثلِ معقول نہ ہو وہ چیز شرعاً مضمون نہیں ہوگی اسی وجہ سے قُلْنَا جَمِيعًا ہم سب نے کہا ہے يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ وَأَبَا يُوسُفَ وَمُحَمَّدًا رَحِمَهُمُ اللهُ یعنی کہ ہم سب سے کیا مراد ہے یعنی کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ۔ تو کہتے ہیں يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ ہم سب نے کہا ہے یعنی کہ امام اعظم ابو حنیفہ امام ابو یوسف امام محمد رحمہم اللہ نے بِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے ہم سب نے یہ کہا ہے کہ لَا يُضْمَنُ، جی آپ کی کتابوں میں کیا ہے لِأَنَّهُ؟ نہیں لِأَنَّهُ نہیں بھئی لَا يُضْمَنُ اوپر متن بھی تو دیکھو لَا تُضْمَنُ ہے نا، جی تو نفی کے ساتھ ہونا چاہیے لِأَنَّهُ نہیں ہے، لَا ہے لَا۔ تینوں ائمہ فرماتے ہیں لَا يُضْمَنُ مَنَافِعُ مَا غَصَبَهُ رَجُلٌ بِالْإِتْلَافِ کہ مضمون نہیں ہوں گے منافع اس چیز کے غَصَبَهُ رَجُلٌ جسے کسی شخص نے غصب کر لیا ہو تو اس چیز کے منافع وہ مضمون نہیں ہوں گے بِالْإِتْلَافِ تلف کر دینے کی وجہ سے وَكَذَا بِالْإِمْسَاكِ اور اسی طرح روک دینے کی صورت میں بھی۔ ایک تو ہے تلف کر دیے خود گاڑی چلاتا رہا آپ کا جانور گھوڑا اس نے غصب کر لیا تھا خود اس پر کیا کرتا رہا سواریا دوسری صورت ہے امساک صرف اس کو روک کے رکھا ہے اپنے پاس بند کر کے خود بھی نہیں سواری کی اور آپ کو بھی سواری نہ کرنے دی۔

بھئی دیکھیے یہاں سے مسئلہ یہ بیان کریں گے کہ منافع کا ضمان نہیں آیا کرتا بھئی چاہے استہلاک ہو چاہے ہلاک ہو۔ استہلاک کسے کہتے ہیں؟ خود ہلاک کرنا اور ہلاک کا کیا معنی؟ اور جو ہلاک ہو جائے بھئی اس شخص کا اس میں دخل نہیں ہے غاصب کا۔ تو منافع کے اندر چاہے استہلاک کرے چاہے ہلاک کرے دونوں صورتوں میں ضمان نہیں آئے گا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ مثلاً صورت اس کی ذکر کریں گے کہ دیکھ بھئی ایک شخص نے دوسرے کا گھوڑا غصب کر لیا اور پھر بعد میں دس

دن بعد واپس کیا اس دس دن کے دوران یا تو اس نے گھوڑے کو اپنے گھر میں بند رکھا نہ خود سوار ہوا نہ دوسرے کو مالک کو سواری کے لیے دیا اور یا دوسری صورت یہ ہے کہ خود باقاعدہ اس پر کیا کرتا رہا سواری کرتا رہا کچھ منزلیں اس پر طے کیں یعنی کچھ سفر بھی اس پر کیا تو اب کیا اس کا ضمان آئے گا یا نہیں؟ ہمارے فقہا فرماتے ہیں اس کا ضمان نہیں آئے گا بھئی، اس کا ضمان نہیں آئے گا نہ اس کا ضمان منافع بن سکتے ہیں نہ مال بن سکتا ہے پیسے بن سکتے ہیں۔ منافع کا ضمان منافع کو بنائیں کس طرح کہ اس نے آپ کے گھوڑے پر دس دن سواری کی ہے تو بدلے میں اس کا گھوڑا آپ کو دے دیا جائے اور آپ اس پر دس دن تک سواری کریں تو اب یہاں پر منافع کا ضمان کس چیز کو بنایا گیا؟ منافع کو بنایا گیا کہتے ہیں یہ بھی نہیں ہو سکتا۔ اور منافع کا ضمان مال کو بنائیں کہ وہ آپ کو اتنے دن کے کرائے کے اعتبار سے پیسے دے دے کہتے ہیں نہیں مال کو بھی منافع کا ضمان نہیں بنایا جا سکتا اور منافع کو بھی منافع کا ضمان نہیں بنایا جا سکتا بھئی۔

کیوں نہیں بنایا جا سکتا؟ خود ذکر کر رہے ہیں کہتے ہیں دیکھیے لِأَنَّهُ لَوْ ضُمِنَ بِالْمَنَافِعِ اگر یہ ضامن ہو منافع کے ساتھ لَكَانَ بِأَنْ يَرْكَبَ الْمَالِكُ دَابَّةَ الْغَاصِبِ قَدْرَ مَا رَكِبَ الْغَاصِبُ تو بعینہ طور ہو گا کہ سواری کرے گا مالک غاصب کے جانور پر اسی مقدار میں جس قدر سوار ہوا تھا غاصب اتنی مقدار سواری کر لے گا أَوْ يَحْبِسَهُ قَدْرَ مَا حَبَسَهُ الْغَاصِبُ یا اسے قید میں رکھے گا جس قدر مقدار غاصب نے اسے قید میں رکھا تھا وَذٰلِكَ بَاطِلٌ اور یہ باطل ہے یعنی منافع کو منافع کا ضمان بنانا باطل ہے لِلتَّفَاوُتِ بَيْنَ رَاكِبٍ وَرَاكِبٍ وَبَيْنَ سَيْرٍ وَسَيْرٍ وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ بوجہ فرق ہونے کے درمیان ایک سوار اور دوسرے سوار کے اور ایک سیر اور دوسری سیر کے اور ایک قید اور دوسری قید کے۔ ایک سوار بھی دوسرے سوار جیسا نہیں، ایک چلنا بھی دوسرے چلنے جیسا نہیں، ایک قید بھی دوسری قید جیسی نہیں۔

بھئی دیکھیے اب اگر آپ منافع کو منافع کا ضمان بناتے ہیں تو اس کی صورت انہوں نے یہ ذکر کی کہ مثلاً اس سے گھوڑا لے کر آپ کو دے دیا جائے کہ اس نے اتنی سواری کی ہے آپ بھی اس پر کیا کر لیں سواری کر لیں تو بھئی یہ سواری اس سواری کے مثل تو نہیں ہو سکتی کیونکہ سوار سوار میں فرق ہوتا ہے ایک شخص ہے وہ سواری کرنا جانتا ہے تو وہ جانور کو آرام سے چلائے گا مہارت کے ساتھ چلائے گا اور ایک شخص کو گھوڑے پر سواری آتی نہیں ہے تو یقیناً اسے چلانے کا طریقہ نہیں آتا وہ اس کے بیٹھنے سے جانور کو تکلیف ہو گی کیا ہو گی؟ تو دیکھو ایک سیر دوسری سیر جیسی نہیں یا ایک کم ماہر ہو گا ایک زیادہ ماہر ہو گا تو بہرحال ایک سوار دوسرے سوار کی طرح نہیں دونوں میں فرق ہو گا بھئی۔ نیز اسی طرح ایک چلنا بھی دوسرے چلنے کی طرح نہیں ہو سکتا ہے اس نے تیز چلایا ہو آپ آہستہ چلائیں یا ہو سکتا ہے آپ بھی تیز چلائیں لیکن اس سے زیادہ تیز چلائیں بھئی یا اس نے احتیاط سے چلایا ہو آپ سختی سے چلائیں یا اس نے سختی سے چلایا ہو آپ احتیاط سے چلائیں تو ایک سیر بھی دوسری سیر کی طرح نہیں ہے۔ وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ اور ایک قید بھی دوسری قید کی طرح نہیں ہے ایک قید ہو سکتا ہے اس نے سختی کے ساتھ رکھا ہو جانور کو کھلاتا پلاتا بھی کم ہو اور آپ اس کے جانور کو رکھیں ہو سکتا ہے آپ کیا کریں کم کھلائیں یا زیادہ تو بہرحال جتنا بھی کریں وہ اس کی طرح ایک دوسرے کے مثل نہیں ہو سکتا بھئی۔ تو لہٰذا معلوم ہوا منافع کو

منافع کا ضمان قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ وہاں مساوات نہیں ہو سکتی۔

اچھا مال کہتے ہیں اگر مال کو اس کا بدل بنا دیا جائے جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بھئی دیکھو اجارہ کے اندر کیا ہوتا ہے کرائے پر کوئی چیز لی جائے تو اس نے جتنی دیر استعمال کی ہے جتنے منزل اس پر سفر کیا ہے اتنی منزل کا جتنا عرف میں کرایہ بنتا ہے اس جانور کا وہ کرایہ اس سے لیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں نہیں بھئی کرایہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ تو آپ نے منافع کا بدل مال کو بنا دیا حالانکہ منافع کی کوئی قیمت نہیں، آپ نے منافع کا بدل کس کو بنا دیا؟ مال کو بنا دیا حالانکہ منافع کی کوئی قیمت نہیں۔ کیسے قیمت نہیں ہے یہ سمجھ لو بھئی دیکھو قیمت اس چیز کی ہوا کرتی ہے جس میں کچھ بقا ہو کچھ رہے تو سہی بھئی پھر قیمت کی بات تو تب کریں گے ایک چیز رہتی ہی نہیں ہے ایک لمحے میں ختم اگلے لمحے میں نئی ایک لمحہ اگلے لمحے میں نئی بھئی۔ منافع کے اندر بقا نہیں ہے بھئی کوئی بھی نفع ایک لمحے ایک لمحہ جو منافع ہیں وہ اگلے لمحے میں ختم، اگلے لمحے میں نئے منافع آ گئے اس سے اگلے لمحے میں نئے منافع آ گئے پچھلے ختم تو منافع کے اندر بقا ہی نہیں ہے ہر ہر آن کے اندر نئے منافع آ رہے ہیں اور پچھلے منافع فنا ہوتے جا رہے ہیں بھئی۔

آپ خود دیکھ لیں بھئی، بھئی آپ کا ایک مکان ہے آپ کرایہ پر دیتے ہیں ایک سال کے لیے آپ یوں کر سکتے ہیں پورا سال کرایہ پر نہ دو اور اس سال کی اس کی سارے منافع یعنی رہائش اکٹھی کر لو اگلے سال اکٹھی دے دینا؟ جی؟ بھئی اس کو کہنا بھئی یہ پچھلے سال اس میں کسی نے رہائش نہیں رکھی وہ رہائش میں نے ساری جمع کی ہے آپ کیا کریں اس میں اب ایک سال رہیں گے لیکن کرایہ دو سال کا دینا پڑے گا پچھلے سال والی بھی ساری میں نے اکٹھی کر دی ہے۔ اکٹھی ہو سکتی ہے رہائش؟ نہیں رہائش بھی ہر ہر آن ہر ہر دن کی رہائش بدل رہی ہے جوں جوں دن گزر رہے ہیں رہائش فنا ہوتی جا رہی ہے مولانا۔ سمجھ میں آیا مکان کے منافع کیا ہوتے جا رہے ہیں؟ آج کی جو رہائش ہے وہ آج ہے اگلا دن آیا یہ رہائش گزر گئی یہ نئی رہائش آ گئی تو نیا نفع آ گیا۔ اسی طرح جانور کی سواری آپ کا جانور ہے بھئی آپ اس کو مہینے تک باندھ کے رکھیں بھئی زوائد کے اندر جب زوائد حالانکہ ذات کا نام ہے ان میں جب ہلاک کی صورت کے اندر ضمان نہیں آتا تو منافع کے اندر بطریقِ اولیٰ کیا ہے ہلاک کی صورت میں ضمان نہیں آئے گا۔ فَإِنَّ الزَّوَائِدَ لَمَّا لَمْ تُضْمَنْ بِالْهَلَاكِ فَالْمَنَافِعُ أَوْلَى أَنْ لَا تُضْمَنَ بِهِ اس لیے کہ زوائد جب وہ مضمون نہیں ہوتے ہلاک کی وجہ سے تو منافع زیادہ لائق ہیں کہ وہ مضمون نہ ہوں ہلاک کی وجہ سے۔ وَهٰذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَتَخَبَّطُ فِيهِ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ اور یہ فرق ان چیزوں میں سے ہے کہ اس میں خبط میں مبتلا ہو جاتے ہیں اس کے اندر بہت سے لوگ۔ یہ فرق ان چیزوں میں سے ہے بھئی یہ زوائد اور منافع کے درمیان فرق ان چیزوں میں سے ہے جس کی وجہ سے بہت سے لوگ کس میں مبتلا ہو جاتے ہیں؟ خبط میں مبتلا ہو جاتے ہیں خبط کہتے ہیں دیوانگی کو بغیر سوچے سمجھے کوئی کام کرنا بھئی۔ مراد ہے غلطی مراد ہے سمجھ میں آیا کیا مراد ہے یہاں؟ کہ یہ زوائد اور منافع کے درمیان فرق آپ یاد رکھنا ہم نے آپ کو بتلا دیا یہ وہ چیز ہے جس کی وجہ سے بہت سے لوگ کس میں مبتلا ہو جاتے ہیں؟ غلطی میں بھئی فرق نہیں پتا لگتا

انہیں زوائد اور منافع کا بھئی۔

وَالْقِصَاصُ لَا يُضْمَنُ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ اور قصاص جو ہے وہ مضمون نہیں ہو گا اس کا ضمان نہیں دیا جائے گا بِقَتْلِ الْقَاتِلِ قاتل کے قتل کی وجہ سے۔ تَفْرِيعٌ ثَانٍ لَنَا عَلٰى أَنَّ مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا يُضْمَنُ أَصْلًا یہ دوسری تفریع ہے ہماری اس بات پر اس قانون پر کہ جس کا کوئی مثل نہیں ہوتا لَا يُضْمَنُ أَصْلًا وہ اس کا ضمان بھی نہیں دیا جاتا بھئی وہ مضمون بھی نہیں ہوتی۔ صورت یہ بھئی صورتِ مسئلہ یہ کہ ایک شخص نے کسی کو قتل کر دیا، کیا کر دیا جان بوجھ کر قتل کر دیا۔ اب یہ قاتل جو ہے اس سے قصاص لیں گے مقتول کے اولیاء مقتول کے ورثا اس سے کیا لیں گے؟ قصاص لیں گے۔ اچھا اب اس سے قصاص لینا ان کا حق بن چکا ہے لیکن پھر ایک اجنبی شخص نے اس نے اس قاتل کو قتل کر دیا، کیا کر دیا؟ اس قاتل کو قتل کر دیا تو دیکھیے اب اس اجنبی نے اس مقتول کے وارثوں کے قصاص کو ضائع کر دیا۔ انہوں نے کیا لینا تھا اس قاتل سے؟ لیکن ابھی قصاص لیا نہیں کسی ایک اجنبی شخص نے اس قاتل کو کیا کر دیا؟ قتل کر دیا تو اس اجنبی نے کیا کیا؟ مقتول کے وارثوں کے قصاص کو ضائع کر دیا۔ تو کہتے ہیں یاد رکھیے قصاص ایسی چیز ہے جس کا کوئی مثل نہیں ہے اور جب اس کا کوئی مثل نہیں تو یہاں پر ضمان بھی نہیں آئے گا اس اجنبی پر اس مقتول کے وارثوں کے لیے کوئی ضمان نہیں آئے گا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قصاص جو ہے وہ متقوم ہے قیمت والی چیز ہے جیسے قتلِ خطا کے اندر قصاص کے بدلے کیا لیا جاتا ہے؟ دیت لی جاتی ہے معلوم ہوا قصاص کیا ہے؟ متقوم ہے قیمت والی چیز ہے تو یہاں بھی انہوں نے اس کے قصاص کو کیا کر دیا؟ ضائع کر دیا ہے لہٰذا اب اس اجنبی پر دیت آئے گی اس کو کیا دینا پڑے گی؟ دیت دینا پڑے گی انہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ وہ پہلا مقتول جو تھا اس کے وارثوں کو تو دیت دے گا اور اس مقتول کو اس نے مثلاً جان بوجھ کر قتل کیا ہے یا غلطی سے کیا ہے تو اس کے مطابق بھی حکم آئے گا بھئی جان کر قتل کیا ہے تو پھر اسے قتل بھی کیا جائے گا قصاصاً اور اگر غلطی سے کیا ہے تو دیت۔ تو ایک دیت اگر غلطی سے کیا ہے تو ایک اس قاتل کے وارثوں کو دیت دینا پڑے گی اور ایک وہ جو پہلا مقتول تھا اس کے وارثوں کو بھی دیت دینا پڑے گی کیونکہ اس نے کیا کیا ان کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جب کہ ہمارے نزدیک نہیں بھئی قصاص غیرِ متقوم ہے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے بھئی اور اس کا کوئی مثل بھی نہیں ہے لہٰذا قصاص ضائع کیا ہے تو اب اس پر کوئی ضمان وغیرہ نہیں آئے گا بلکہ ہم کہتے ہیں یہ تو اس نے ان کی مدد کر دی وہ بھی کیا کرنا چاہتے تھے اس کو قصاص لے کر اسے قتل کرنا چاہتے تھے تو اس نے ان کی مدد کی اور اس نے کیا کر دیا ان کے لیے اسے قتل کر دیا لہٰذا اس صورت میں اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں یہ ہماری دوسری تفریع ہے اس قانون پر کہ جو چیز جو ہے اس کا مثل نہیں ہوتا لَا يُضْمَنُ أَصْلًا وہ مضمون بھی نہیں ہوتی یعنی أَنَّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهِ یعنی وہ شخص جس پر قصاص واجب ہوا تھا کسی دوسرے کے لیے فَقَتَلَ الْقَاتِلَ أَجْنَبِيٌّ غَيْرُ وَرَثَةِ الْمَقْتُولِ پس قتل کر دیا اس قاتل کو ایسے اجنبی نے جو مقتول کے وارثوں کے علاوہ ہے فَلَا يَضْمَنُ

هٰذَا الْأَجْنَبِيُّ لِأَجْلِ وَرَثَةِ الْمَقْتُولِ شَيْئًا مِنَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ عِنْدَنَا تو ضامن نہیں ہو گا فَلَا يَضْمَنُ هٰذَا الْأَجْنَبِيُّ تو ضامن نہیں ہو گا یہ اجنبی اس مقتول کے وارثوں کے لیے کسی بھی چیز کا مِنَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ یعنی کہ دیت اور قصاص ان میں سے کسی چیز کا یہ ضامن نہیں ہو گا عِنْدَنَا ہمارے نزدیک۔ وَإِنْ كَانَ يَضْمَنُ لِأَجْلِ وَرَثَةِ هٰذَا الْقَاتِلِ الْبَتَّةَ اگرچہ یہ اجنبی ضامن ہو گا اس قاتل کے وارثوں کے لیے قطعی طور پر ان کے لیے تو یقیناً کیا ہو گا؟ اس اجنبی نے قاتل کو قتل کیا ہے تو اس قاتل جو تھا اس کے جو ورثا ہیں اس کے لیے کیا ہو گا یہ ضامن جان بوجھ کر قتل کیا ہے تو قصاص اور اگر غلطی سے کیا ہے تو دیت۔ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْقِصَاصَ مَعْنًى غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ فِي نَفْسِهِ اس لیے کہ قصاص جو ہے ایسا معنیٰ ہے جو غیرِ متقوم ہے اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی اس کی کوئی قیمت نہیں ہے لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ اس کا کوئی مثلِ معقول بھی نہیں ہے اس کا کوئی لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ اس کا کوئی مثلِ معقول بھی نہیں ہے حَتّٰى تَقُولَ یہاں تک کہ آپ یہ کہیں کہ إِنَّ الْأَجْنَبِيَّ ضَيَّعَ قِصَاصَهُ کہ اس اجنبی نے اس مقتول کے قصاص کو کیا کر دیا ضائع کر دیا فَتَجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَةُ تو اس پر کیا واجب ہو گی ہاں تو یہ آپ نہیں کہہ سکتے كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ جیسا کہ کس نے فرمایا ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔ وَإِنَّمَا يَتَقَوَّمُ فِي حَقِّ الدِّيَةِ اور یہ تو جی یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ کہ آپ نے کیا کہا کہ قصاص کیا ہے؟ غیرِ متقوم ہے۔ کہتے ہیں بھئی قتلِ خطا کر لے تو وہاں بھی کیا آنا چاہیے؟ قصاص جان کے بدلے کیا ہونی چاہیے؟ جان ہونی چاہیے لیکن وہاں قصاص کے بدلے کیا آجاتی ہے؟ دیت معلوم ہوا قصاص متقوم ہے اس کی قیمت ہے قصاص کے بدلے کیا آیا؟ دیت آگئی سو اونٹ آگئے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو جواب دے رہے ہیں کہ بھئی وہ قصاص دیت کے حق میں متقوم ہو جاتا ہے دیت کے حق میں اس قتل کی صورت میں جس میں مماثلت ممکن نہیں ہوتی جس میں مماثلت ممکن نہیں ہوتی بھئی دیکھیے نا میں نے بتلایا تھا قصاص کے اندر ایک شخص قصاص کب آتا ہے؟ جب جان بوجھ کر کسی نے دوسرے کو آلہِ قتل سے قتل کیا ہو تو اب قصاص آئے گا کیونکہ اس نے جان بوجھ کر قتل کیا ہے تو اس مقتول کے اولیاء بھی اس کو کیا کریں گے؟ جان بوجھ کر قصاص میں جب قتل کریں گے تو یہ قتل بھی جان بوجھ کر ہوا وہ قتل بھی جان بوجھ کر مساوات آگئی لیکن اگر غلطی سے قتل کیا تھا اس نے تو اب قصاص نہیں آئے گا کیوں نہیں آئے گا؟ اس لیے کہ مماثلت نہیں ہو سکتی کیوں نہیں ہو سکتی مماثلت؟ کیونکہ مقتول کے ورثا اگر ہم قصاص کا حکم لگا دیں تو مقتول کے ورثا تو اس کو قتل کریں گے جان بوجھ کر اور اس نے جو قتل کیا تھا وہ کس طرح تھا؟ غلطی سے تو یہ قتل جان بوجھ کر ہو جائے گا وہ قتل غلطی سے تو دونوں میں مماثلت نہیں اس لیے جب غلطی سے قتل کیا تو اب وہاں پر مماثلت ممکن نہیں ہے کہ مقتول کے اولیاء بھی اس کو غلطی سے قتل کر دیں کوئی صورت بن سکتی ہے؟ نہیں بھئی تو لہٰذا یہاں تو جب بھی قتل کریں گے وہ جان بوجھ کر ہی قتل کرنا ہو گا تو لہٰذا مماثلت ممکن ہی نہیں ہے جب مماثلت ممکن نہیں ہے تو شریعت نے کہا بھئی ایک جان گئی ہے جان اور قیمتی جان گئی ہے تو انسانی خون اس کو رائیگاں نہیں جانا چاہیے ضائع نہیں تو پھر جب مماثلت ممکن نہیں تو شریعت نے حکم لگا دیا کہ مال

دے دو تاکہ انسانی خون مفت میں ضائع نہ چلا جائے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں إِنَّمَا يَتَقَوَّمُ فِي حَقِّ الدِّيَةِ یہ قصاص قیمت والا ہو جاتا ہے دیت کے حق میں فِيمَا لَا يُمْكِنُ الْمُمَاثَلَةُ فِيهِ اس قتل کے اندر مَا سے کیا مراد ہے؟ اس قتل کے اندر کہ ممکن نہیں ہوتی اس کے اندر مماثلت جس کے اندر مماثلت کون سے قتل میں مماثلت ممکن نہیں ہے؟ قتلِ خطا میں تو اس صورت میں یہ قصاص متقوم بن جاتا ہے کیوں؟ لِئَلَّا يَلْزَمَ إِهْدَارُ الدَّمِ بِالْكُلِّيَّةِ ضَرُورَةً تاکہ کہیں لازم نہ آئے خون کا ضائع جانا پورے طور پر تاکہ بالکلیہ پورے طور پر خون کا ضائع جانا لازم نہ آئے ضَرُورَةً بنابر ضرورت کے۔ اس کا تعلق وَإِنَّمَا يَتَقَوَّمُ سے ہے کہ وہ قصاص قیمت والا بن جائے گا کس کے حق میں؟ دیت کے حق میں ضَرُورَةً کس بنیاد پر؟ ضرورت کی بنیاد پر اس لیے کہ وہاں اس کو کوئی مثل ممکن نہیں ہے اور اگر دیت کا حکم بھی نہ لگائے شریعت تو انسانی خون کیا ہو گا؟ ضائع چلا جائے گا تو لہٰذا وہاں قصاص قیمت والا بن گیا دیت کے حق میں بنابر ضرورت کے صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ وَهٰهُنَا الْأَجْنَبِيُّ مَا ضَيَّعَ لِأَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ شَيْئًا اور یہاں پر اس اجنبی نے مقتول کے اولیاء کی کوئی چیز ضائع نہیں کی بَلْ قَتَلَ عَدُوَّهُمْ فَكَأَنَّهُ أَعَانَهُمْ بلکہ اس نے ان کے دشمن کو قتل کیا ہے گویا کہ اس نے ان کی مدد کی ہے۔ نَعَمْ ہاں يَضْمَنُ ذٰلِكَ وہ اجنبی ضامن ہو گا وہ لِأَجْلِ أَوْلِيَاءِ هٰذَا الْقَاتِلِ اس قاتل کے اولیاء کے لیے إِمَّا قِصَاصًا وَإِمَّا دِيَةً یا تو قصاص کے طور پر یا دیت کے طور پر وہ ضامن ہو گا عَلٰى حَسَبِ مَا تَحَقَّقَ اسی کے بقدر جو ثابت ہوا ہو یعنی اگر قتلِ عمد اس سے ثابت ہوا ہے تو پھر کیا آئے گا؟ قصاص کا ضمان آئے گا اور اگر قتلِ خطا کا تحقق ہوا ہے وہ پایا گیا ہے تو پھر دیت آئے گی بھئی۔

وَمِلْكُ النِّكَاحِ لَا يُضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ اور ملکِ نکاح جو ہے وہ مضمون نہیں ہو گی بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ دخول کے بعد طلاق کی گواہی دینے کی وجہ سے۔ دخول کے بعد یعنی صحبت کے بعد طلاق کی گواہی دینے کی وجہ سے ملکِ نکاح مضمون نہیں ہو گی اس کا کوئی ضمان نہیں آئے گا ضمان نہیں دیا جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ دیکھیے بھئی صورت یہ کہ ایک شخص نے نکاح کیا ہے اور بیوی کے ساتھ صحبت کر چکا ہے کہ قاضی کے پاس دو آدمی آئے اور یا اس عورت نے مقدمہ کر دیا بھئی کہ یہ خاوند مجھے طلاق دے چکا ہے، کیا کر چکا ہے؟ اس عورت نے مقدمہ کیا قاضی کے پاس طلاق دے چکا ہے تو یہ ہوئی مدعی، مدعیہ اور مدعی کے ذمے کیا ہوتے ہیں گواہ اس نے دو گواہ پیش کر دیے دو گواہوں نے آکر گواہی دے دی کہ یہ شخص کیا کر چکا ہے اپنی بیوی کو طلاق دے چکا ہے طلاق دے چکا ہے چنانچہ قاضی نے ان کے درمیان جدائی کا فیصلہ کر دیا بھئی۔ کیا کر دیا؟ جدائی کا فیصلہ کہ یہ عورت بس عدت پوری کرے پھر جہاں مرضی چاہے نکاح کر لے تو نکاح ختم ہوا۔ اب دیکھیے بعد میں یہی گواہ قاضی کے پاس آتے ہیں قاضی صاحب ہم سے غلطی ہو گئی ہم نے غلط گواہی دے دی تھی اس شخص نے تو اپنی بیوی کو طلاق نہیں دی سمجھ میں آیا ہم نے جھوٹ بولا تھا وغیرہ قاضی کے پاس آ کر رجوع کر لیتے ہیں اپنی گواہی سے تو کیا اب ان پر ضمان آئے گا؟ ہم کہتے ہیں نہیں ان پر ضمان نہیں آئے گا۔ بھئی ان کی

گواہی کی وجہ سے اب اس شخص کو مہر دینا پڑا بیوی کو تو ضمان تو مہر کا آنا چاہیے؟ کہتے ہیں بھئی مہر تو پہلے ہی صحبت کی وجہ سے کیا ہو چکا تھا؟ پکا ہو چکا تھا پختہ ہو چکا تھا لہٰذا اس ان گواہوں نے اس شخص کے کسی چیز کو ضائع نہیں کیا ہاں صرف ملکِ نکاح کو ضائع کیا ہے اس شخص کے لیے حلال تھا خاوند کے لیے اپنی بیوی سے نفع اٹھانا اب ان گواہوں کی گواہی کی وجہ سے کیا ہوا یہ ملکِ نکاح اس کے ہاتھ سے نکل گئی اور ملکِ نکاح کوئی متقوم چیز نہیں ہے لہٰذا اس میں کوئی ضمان بھی نہیں آئے گا اس کا کوئی مثل ہی نہیں ہے جب مثل ہی نہیں ہے تو اس کا ضمان بھی نہیں آئے گا۔ مسئلہ سمجھ میں آگیا بھئی؟

دیکھیے باقی تفصیل خود بیان کریں گے۔ کہتے ہیں وَمِلْكُ النِّكَاحِ لَا يُضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ اور ملکِ نکاح وہ مضمون نہیں ہوگی صحبت کے بعد طلاق کی گواہی دینے کی وجہ سے تَفْرِيعٌ ثَالِثٌ لَنَا یہ ہماری تیسری تفریع ہے عَلَى أَنَّ مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا يُضْمَنُ کہ وہ چیز جس کا مثل نہیں ہوتا وہ مضمون بھی نہیں ہوتی يَعْنِي إِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ جب گواہی دی دو آدمیوں نے بِأَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ بَعْدَ الدُّخُولِ کہ یہ خاوند جو ہے اس نے طلاق دے دی اپنی بیوی کو صحبت کے بعد فَحَكَمَ الْقَاضِي عَلَيْهِ بِأَدَاءِ الْمَهْرِ وَالتَّفْرِيقِ پس قاضی نے فیصلہ کر دیا اس پر مہر کی ادائیگی کا اور جدائی کا ان دونوں کے درمیان جدائی کا ثُمَّ رَجَعَ الشَّاهِدَانِ تو پھر رجوع کر لیا ان دو گواہوں نے فَعِنْدَنَا لَا يَضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ شَيْئًا تو یہ دونوں ہمارے نزدیک ضامن نہیں ہوں گے خاوند کے لیے کسی بھی چیز کے لِأَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُولِ اس لیے کہ مہر تو اس پر واجب ہو ہی چکا تھا صحبت کرنے کی وجہ سے سَوَاءٌ كَانَ طَلَّقَهَا أَوْ لَا برابر ہے کہ اسے طلاق دے یا طلاق نہ دے طلاق دیتا یا نہ دیتا صحبت کی وجہ سے تو مہر پہلے ہی کیا ہو چکا ہے؟ پکا ہو چکا ہے واجب ہو چکا ہے فَمَا أَتْلَفَا عَلَيْهِ شَيْئًا پس ان دونوں گواہوں نے اس پر کوئی چیز اس کی کوئی چیز تلف نہیں کی إِلَّا حِلَّ اسْتِمْتَاعِهِ بِالْمَرْأَةِ ہاں سوائے اس کے عورت سے نفع اٹھانے کے حلال ہونے کے عورت سے استمتاع کی حلت کے علاوہ اور کسی چیز کو انہوں نے تلف نہیں کیا وَهُوَ الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ بِمِلْكِ النِّكَاحِ اور یہ عورت سے نفع اٹھانے کا حلال ہونا اسی کو کس کے ذریعے تعبیر کیا جاتا ہے؟ ملکِ نکاح کے ذریعے وَلَيْسَ لَهُ مِثْلٌ اور اس کا کوئی مثل نہیں ہے لَا مُمَاثَلَةَ الْبُضْعِ بِبُضْعٍ آخَرَ نہ تو مماثلت ہے ایک بضع کی دوسرے کے ساتھ کہ ایک کا ضمان دوسرے کو بنایا جائے ایک کو دوسرے کا بدل قرار دے دیا جائے فَإِنَّ ذٰلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرَامٌ اس لیے کہ یہ شریعت میں کیا ہے؟ حرام ہے وَلَا مُمَاثَلَةً بِالْمَالِ اور اس ملکِ نکاح کی مماثلت مال کے ساتھ بھی نہیں ہے لِأَنَّ تَقَوُّمَهُ یعنی یوں کہیں یہ کس کی مماثلت بضع کی ایک تو بضع کی مماثلت دوسرے بضع کے ساتھ نہیں کہ اس کو اس کا ضمان قرار دیا جائے یا بدل قرار دیا جائے وَلَا مُمَاثَلَةً بِالْمَالِ اور اس کی مال کے ساتھ بھی مماثلت نہیں لِأَنَّ تَقَوُّمَهُ بِالْمَالِ لَا يَظْهَرُ إِلَّا عِنْدَ النِّكَاحِ ضَرُورَةَ لِشَرَفِهِ اس لیے کہ اس کا قیمت والا ہونا مال کے ساتھ اس کا قیمت والا ہونا ظاہر نہیں ہوتا إِلَّا عِنْدَ النِّكَاحِ مگر کس وقت؟ صرف نکاح کے وقت اس کا قیمت والا ہونا ظاہر ہوتا ہے اس کے علاوہ نہیں ہوتا اور نکاح کے وقت بھی کیوں ظاہر ہوتا ہے کہ یہ قیمت والی چیز ہے؟ کہتے ہیں ضَرُورَةَ لِشَرَفِهِ ضرورت کی بنا پر اس کے شرف کی وجہ سے اس لیے کیونکہ یہ اولاد اور بقائے نسل کا ذریعہ

ہے تو لہٰذا اس بنا پر نکاح کے وقت کیا ہے اس کا قیمت والا ہونا ظاہر ہو گا وَلَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّفْرِيقِ أَصْلًا لیکن تفریق اور جدائی کے وقت بالکل بھی اس کا قیمت والا ہونا ظاہر نہیں ہو گا وَلِهٰذَا صَحَّتْ إِزَالَتُهُ بِالطَّلَاقِ بِلَا بَدَلٍ وَلَا شُهُودٍ وَلَا وَلِيٍّ وَلَا إِذْنٍ اور اسی وجہ سے صحیح ہے اس ملکِ نکاح کو زائل کرنا طلاق کے ذریعے بغیر کسی بدل اور بغیر گواہوں اور بغیر ولی اور بغیر اجازت کے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ معلوم ہوا یہ ملکِ نکاح صرف نکاح کے وقت تو یہ کیا ہو گا؟ اس کا تقوم متقوم ہونا ظاہر ہو گا نکاح کے علاوہ تفریق کے وقت یہ متقوم نہیں ہے چنانچہ آپ دیکھتے ہیں بھئی طلاق دے دے ولی نہ ہو پھر بھی طلاق ہو گئی گواہ کوئی نہ ہوں طلاق پھر بھی ہو گئی اجازت وغیرہ کسی چیز کی ضرورت نہیں ہے اور کسی مال وغیرہ کی ضرورت نہیں ہے طلاق کیا ہو جاتی ہے واقع معلوم ہوا جدائی کے وقت یہ متقوم نہیں ہے اس کی کوئی قیمت نہیں۔

وَإِنَّمَا تَصِيرُ مُتَقَوِّمَةً، متقومہ ہے لفظ آپ کی کتابوں میں؟ ہاں متقومہ ہونا چاہیے بھئی متفوقہ بعض کتابوں میں شاید ہو وہ متقومہ کر لیں اس کو بھئی۔ اچھا یہ ایک اعتراض۔ اعتراض یہ کہ آپ نے کیا کہا جدائی کے وقت اس بضع کا متقوم ہونا ظاہر نہیں ہوتا آپ نے کہا کہتے ہیں ہم دکھاتے ہیں آپ کو خلع کو دیکھ لو خلع کے اندر عورت کیا کرتی ہے مال دے کر اپنے آپ کو چھڑواتی ہے معلوم ہوا جدائی کے وقت بھی یہ کیا ہے؟ متقوم ہے قیمت والی ہے صورت سمجھ میں آگئی؟ تو جواب دیتے ہیں کہ بھئی یہ جدائی کے وقت قیمت والی نہیں ہے ہاں یہ خلاف القیاس نص سے ثابت ہے قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تو یہ نص کی وجہ سے کیا آیا یہاں اس کا قیمت والا ہونا ثابت ہوا اور یہ خلاف القیاس ہے یہ کیا ہے؟ خلاف تو نص کی وجہ سے یہاں قیمت والی ہوئی ورنہ ویسے تفریق کے وقت یہ قیمت والی نہیں بھئی اور وہ ایک ہی صورت ہے خلع والی بھئی۔ کہتے ہیں وَإِنَّمَا تَصِيرُ مُتَقَوِّمَةً فِي الْخُلْعِ بِالنَّصِّ عَلٰى خِلَافِ الْقِيَاسِ اور یہ قیمت والی ہو جاتی ہے خلع میں نص کی وجہ سے خلاف القیاس۔

وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ اور بھئی ماتن نے کیا اوپر قید لگائی تھی بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ کہ یہ طلاق جس کب ہو جس پر گواہی دی دخول کے بعد ہو تو کہتے ہیں وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ مقید کیا بھئی بِالطَّلَاقِ مقید کیا شہادت کو کس کے ساتھ؟ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ کے ساتھ مقید کیا لِأَنَّهُ إِذَا شَهِدَ دیکھو بھئی یاد رکھو یہ تو صحبت کے بعد تھا اگر گواہی دی تو اس صورت میں کسی چیز کے ان پر ضمان نہیں آئے گا سمجھ میں آیا؟ یہ دنیاوی حکم بیان ہو رہا ہے مولانا اخروی نہیں اخروی اعتبار سے تو اس نے جرم کیا سمجھ میں آیا بڑا گناہ کیا ہے بھئی۔ ہاں دنیاوی اعتبار سے ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس کا مثل ہی نہیں ہے بھئی مثل ہوتا تو ہم اسے ضمان بنا دیتے جب مثل ہی نہیں ہے تو ضمان بھی نہیں۔ تو یہ تو وہ صورت تھی جب کہ صحبت کے بعد طلاق پر انہوں نے گواہی دی ہے۔ اگر صحبت سے پہلے ہی طلاق پر گواہی دے دی صحبت سے پہلے ہی گواہی دے دی تو اس صورت میں یاد رکھیے صحبت سے پہلے اگر کوئی شخص طلاق دیتا ہے بیوی کو تو نصفِ مہر دینا پڑتا ہے مہر مقرر کیا ہو تو کتنا دینا پڑتا ہے؟ نصفِ مہر دینا پڑتا ہے۔ تو کہتے ہیں اگر یہ طلاق سے صحبت سے پہلے کی صورت ہوئی تو اس

صورت میں خاوند کو نصفِ مہر دینا پڑے گا اور نصفِ مہر وہ اس گواہوں کی وجہ سے گیا ہے لہٰذا گواہ جب رجوع کر لیتے ہیں بعد میں معلوم ہوا ان کی وجہ سے خاوند کے ہاتھ سے کتنا مال گیا ہے؟ نصفِ مہر کے برابر مال گیا ہے تو وہ اب ان گواہوں کو اس کا ضمان دینا پڑے گا ان سے اتنا ہی مال وصول کر کے اس خاوند کے حوالے کر دیا جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بھئی یہ مال تو ویسے بھی خاوند پر واجب ہو چکا تھا صحبت سے پہلے وہ طلاق دے دے تو اس پر کتنا آتا ہے؟ نصفِ مہر اسے دینا ہی پڑتا ہے تو گواہوں نے تو یہاں بھی اس کا کچھ تلف نہیں کیا۔ کہتے ہیں نہیں یہ خاوند کو دینا تو پڑتا ہے لیکن پکا نہیں ہے ہو سکتا ہے نہ بھی دینا پڑے۔ کیسے؟ کہتے ہیں دیکھو طلاق سے پہلے جدائی آئے۔ جدائی ہو سکتا ہے خاوند کی طرف سے آئے ہو سکتا ہے بیوی کی طرف سے آئے۔ اگر خاوند کی طرف سے جدائی آئی یعنی خاوند نے طلاق دی تو اس صورت کے اندر نصفِ مہر دینا پڑے گا اور اگر جدائی کا سبب بیوی بن گئی مثلاً بیوی مرتد ہو گئی بھئی، بیوی کیا ہو گئی؟ تو بیوی اگر مرتد ہو گئی نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ ذٰلِكَ بھئی تو بیوی اگر مرتد ہو گئی تو اب دیکھو اب بھی نکاح ٹوٹ گیا لیکن جدائی کا سبب کون بنی؟ بیوی بنی لہٰذا اس صورت میں وہ نصفِ مہر بھی نہیں آئے گا۔ تو دیکھو وہ نصفِ مہر نکاح کی وجہ سے آتو رہا ہے لیکن کیا پختہ ہے یا اس کے بھی ختم ہو جانے کا امکان ہے؟ ختم ہو جانے کا امکان ہے لیکن جب گواہوں نے گواہی دے دی تو اب وہ کیا ہو گیا؟ پختہ ہو گیا تو گویا ان کی وجہ سے کیا ہوا یہ نصفِ مہر خاوند پر واجب ہوا ورنہ ہو سکتا ہے واجب ہی نہ ہوتا لہٰذا انہوں نے اتنا نقصان کیا ہے تو اب ان سے کیا کیا جائے گا وہ نصفِ مہر وصول کر لیا جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ ماتن نے بھئی شہادت کو قید کیا بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ کے ساتھ لِأَنَّهُمَا إِذَا شَهِدَا بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ اس لیے کہ اگر ان دو گواہوں نے گواہی دی طلاق کی صحبت سے پہلے ثُمَّ رَجَعَا پھر دونوں نے رجوع کر لیا يَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ تو یہ دونوں ضامن ہوں گے نصفِ مہر کے ضامن ہوں گے خاوند کے لیے لِأَنَّ قَبْلَ الدُّخُولِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ إِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ اس لیے کہ صحبت سے پہلے اس پر مہر واجب نہیں ہوتا مگر کس وقت؟ طلاق کے وقت یعنی جب یہ خود جدائی اس کی طرف سے آئے لِأَنَّهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَرْتَدَّ أَوْ تُطَاوِعَ ابْنَ الزَّوْجِ اس لیے کہ احتمال ہے اس میں یہ احتمال ہے کہ أَنْ تَرْتَدَّ کہ وہ عورت کیا ہو جائے مرتد ہو جائے أَوْ تُطَاوِعَ ابْنَ الزَّوْجِ طَاوَعَ کا معنی ساتھ دینا یا ساتھ دے خاوند کے بیٹے کا یعنی اس کے ساتھ غلط تعلق قائم کر لے تو حرمتِ مصاہرت آجائے گی آپ نے حرمتِ مصاہرت کا مسئلہ پڑھا تھا کہ کسی عورت کے ساتھ اگر کوئی شخص جو ہے زنا کر لے تو اس کی وجہ سے بھی اس کے اصول و فروع کیا ہو جاتے ہیں؟ دونوں کے اصول و فروع ایک دوسرے پر حرام بلکہ زنا تو چھوڑیں زنا کے جو اسباب ہیں جو زنا تک پہنچانے والے ہیں یعنی چھونا یا بوسہ لینا یہ بھی زنا تک چونکہ پہنچانے والے ہیں لہٰذا ان کا بھی یہی حکم ہے ان کی صورت میں بھی حرمتِ مصاہرت آئے گی اور دونوں کے اصول و فروع ایک دوسرے پر کیا ہو جائیں گے حرام۔ تو یہاں پر بھی وہ بیوی کیا کر لیتی ہے خاوند

کے بیٹے سے اس نے تعلق قائم کر لیا تو خاوند کے جب بیٹے سے تعلق قائم کیا تو حرمتِ مصاہرت آ گئی اور اس بیٹے کے اصول و فروع اس عورت پر کیا ہو گئے؟ حرام اور اس بیٹے کا والد کون ہے؟ اسی عورت کا خاوند تو وہ بھی ہمیشہ کے لیے کیا ہو گیا اس عورت پر؟ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ابد الآباد کے لیے یہ اس پر حرام ہو گیا بھئی۔ طلاق والی حرمت تو ختم ہو جاتی ہے یہ والی حرمت کبھی بھی ختم نہیں ہوتی بھئی اب کوئی صورت نہیں اکٹھے رہنے کی بھئی۔ تو یہ معنیٰ أَوْ تُطَاوِعَ ابْنَ الزَّوْجِ یا وہ کیا کر لے ساتھ دے کس کا خاوند کے بیٹے کا یعنی اس کے ساتھ غلط تعلق بنائے۔ فَحِينَئِذٍ يَبْطُلُ الْمَهْرُ أَصْلًا تو دیکھو اس صورت میں اگر اس سے تعلق بنائے گی تو جدائی کس کی طرف سے آئی کون سبب بنی جدائی کا؟ عورت تو لہٰذا وہ نصفِ مہر بھی نہیں آئے گا۔ تو فَحِينَئِذٍ يَبْطُلُ الْمَهْرُ أَصْلًا تو اس صورت میں مہر بالکل ہی باطل ہو جائے گا۔ وَإِنَّمَا أُكِّدَ نِصْفُ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ اور یہاں پر پختہ ہو گیا نصفِ مہر کس کی وجہ سے؟ یہاں کون سی صورت چل رہی ہے انہوں نے کس چیز پر گواہی دی ہے؟ طلاق پر تو یہاں پر بھی جب گواہی کی وجہ سے نصفِ مہر جو ہے وہ پختہ ہو گیا طلاق کی وجہ سے فَكَأَنَّ الشَّاهِدَيْنِ أَخَذَا نِصْفَ الْمَهْرِ مِنْ يَدِ الزَّوْجِ وَأَعْطَيَاهَا تو گویا کہ ان دو گواہوں نے نصفِ مہر لیا خاوند کے قبضے سے وَأَعْطَيَاهَا اور کس کو دے دیا؟ خاوند کے ہاتھ سے لیا اور بیوی کو دے دیا فَيَضْمَنَانِ مَا أَعْطَيَاهَا تو لہٰذا دونوں ضامن ہوں گے اس مال کے جو انہوں نے اس کو دیا ہے۔

چلیے بس مولانا هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۲۳: مباحثِ امر (۷): مامور بہ میں حسن کا شرط ہونا — حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۴۴ — بتاریخ: ۶ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ فَقَالَ وَلَا بُدَّ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ يَعْنِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا عِنْدَ اللهِ تَعَالٰى قَبْلَ الْأَمْرِ وَلٰكِنْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِالْأَمْرِ ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَهٰذَا عِنْدَنَا۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ کہ جب مصنف رحمہ اللہ قضا اور ادا کی انواع کے بیان سے فارغ ہوئے تو شروع ہو گئے فِي بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ مامور بہ کے حسن کے بیان میں۔ بھئی ایک ہے جہاں بھی امر آئے گا کوئی نہ کوئی امر کرنے والا ہو گا جو امر کرنے والا ہے اس کو کہتے ہیں آمر اور جس کو حکم کیا گیا اس کو کہتے ہیں مامور اور جس چیز کا حکم کیا گیا ہے وہ ہے مَأْمُورٌ بِهِ۔ جیسے اللہ کی طرف سے حکم آتا ہے أَقِيمُوا الصَّلَاةَ تو أَقِيمُوا الصَّلَاةَ یہ ہے امر اور حکم دینے والی ذات اللہ کی تو اللہ تعالیٰ ہوئے آمر اور حکم دیا گیا انسان کو تو انسان ہوا مامور اور جس چیز کا حکم دیا گیا وہ کیا ہے؟ وہ ہے نماز تو نماز ہوئی مامور بہ۔ بات سمجھ میں آئی سب کو بھئی؟

تو اب مامور بہ یعنی جس چیز کا حکم دیا گیا ہے اس کے حسن کے بارے میں مصنف بیان کرنے لگے ہیں کہ اس میں حسن ہو گا اچھائی ہو گی فَقَالَ پس فرمایا وَلَا بُدَّ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ اور ضروری ہے مامور بہ کے لیے مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ صفتِ حسن کا ہونا اس میں حسن اور اچھائی کا ہونا ضروری ہے مامور بہ میں حسن کا ہونا ضروری ہے۔

ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ ضرورت کے معنی یہاں کریں گے بدیہی کے بھئی۔ بِالضَّرُورَةِ کا لفظ کتابوں میں آئے تو اس کا معنی کیا جاتا ہے بِالْبَدَاهَةِ وَبِالْيَقِينِ تو یہاں پر بھی ضرورت کے معنی کیا کریں گے؟ بدیہی، جانتے ہو کہ نہیں جانتے؟ بدیہی جس میں ذرا بھی غور و فکر نہ کرنا پڑے انسان کو خود بخود ایک بات سمجھ میں آجائے بھئی اسے کہتے ہیں بدیہی۔ ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ حکم دینے والی ذات حکیم ہے حکمت والی ہے اللہ کی ذات کیا ہے؟ حکمت والی ہے تو جب حکم دینے والی ذات حکمت والی ہے تو یہ بات بدیہی ہوئی کہ جس چیز کا حکم دیا اس میں حسن ہو گا اس میں اچھائی ہو گی خوبصورتی ہو گی۔

نماز کا حکم دینے والی ذات اللہ کی اور اللہ کی ذات ہے حکمت والی اللہ کی ذات حکیم ہے حکمت والی ہے اور حکمت والی ذات جب کسی کو کوئی چیز کہے کوئی حکم دے تو یقیناً جس چیز کا وہ حکم دے رہی ہے وہ کوئی معمولی ردی چیز نہیں ہے بلکہ حسن والی چیز ہے اچھی چیز ہے اعلیٰ چیز ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ معلوم ہوا نماز میں حسن ہے خوبصورتی ہے۔ تو یہ معنی ہے وَلَا بُدَّ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ اور ضروری ہے مامور بہ میں صفتِ حسن کا ہونا ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ حکم دینے والے جو ہیں وہ حکیم ہیں حکمت والے ہیں۔

یہاں تھوڑی سی ذرا بحث لکھ لیجیے مولانا، جلدی جلدی لکھیے بھئی۔ یاد رکھیے حسن و قبح کا تعلق، یاد رکھیے حسن و قبح حسن اور قبح قاف دو قباحت سے ہے بھئی قباحت قاف دو نقطوں والا با اور حاح۔ تو یاد رکھیے حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے، حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے۔ نمبر ایک صفتِ کمال و صفتِ نقصان پر جیسے علم و جہل۔ نمبر دو دنیاوی غرض کے مناسب و مخالف پر۔ نمبر تین مدح و ذم اور ثواب و عقاب کے متعلق پر بھئی۔

جی آگے لکھیے بھئی الگ سطر: اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ حسن و قبح پہلے دو معانی کے اعتبار سے عقلی ہی ہیں البتہ تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے۔ عقلی ہونے کا معنی یہ ہے کہ محض عقل ہی سے پتا چل جاتا ہے کہ ہر صفتِ کمال میں حسن ہے مثلاً علم۔ اسی طرح شریعت کی رہنمائی کے بغیر ہی عقل بتلا دیتی ہے کہ ہر صفتِ نقصان میں قبح ہے مثلاً جہل۔

بات سمجھ میں آئی یہاں تک بھئی؟ دیکھیے انہوں نے کیا بیان کیا تین معانی پر اطلاق ہوتا ہے پہلا معنی ہے صفتِ کمال اور صفتِ نقصان پر۔ جو بھی صفتِ کمال ہو گی عقل خود بتلا دے گی اس میں حسن ہے یہ اچھی ہے یہ صفت حسن ہے اور جو بھی صفتِ نقصان ہو گی عقل خود بتلا دیتی ہے اس میں کیا ہے؟ قبح ہے قباحت ہے اس کے اندر یہ قبیح ہے بھئی۔

اچھا آگے لکھیے: اسی طرح جو بھی فعل کسی دنیاوی غرض کے مناسب ہو گا عقل فیصلہ کر دے گی کہ اس میں حسن ہے اور جو بھی فعل دنیاوی غرض کے مخالف ہو گا عقل بتلا دے گی کہ یہ فعل قبیح ہے۔

بات سمجھ میں آئی بھئی؟ دوسرا معنی کیا بیان ہوا تھا؟ دنیاوی غرض کے مناسب اور مخالف ہونا۔ پہلے معنی کا پتا بھی عقل سے چل جاتا ہے بھئی کسی بھی فعل میں جو بھی صفتِ کمال ہو گی عقل بتلا دے گی اس میں حسن ہے اور جس کے اندر بھی کیا ہو گا جو بھی صفتِ نقصان ہے کمی والی صفت ہے عقل بتلا دے گی یہ کیا ہے؟ قبیح ہے اس کے اندر قبح ہے بھئی سمجھ میں آیا جیسے شجاعت ہے عقل بتلا دیتی ہے اس میں حسن ہے، بزدلی ہے عقل بتلا دیتی ہے کہ اس میں حسن نہیں ہے۔ اور اسی طرح بھئی جو بھی فعل آپ کی کسی دنیاوی غرض کے مناسب ہو گا عقل آپ کو بتلائے گی اچھا فعل ہے یہ کرنا چاہیے اس سے یہ فائدہ ہو گا اور جو بھی فعل آپ کی کسی دنیاوی غرض کے مخالف ہو گا عقل آپ کو اس سے روکے گی کہ یہ اچھا فعل نہیں ہے یہ نہ کرو بھئی آپ کی غرض کو کیا ہو گا اس سے نقصان ہو گا۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو یہ عقل ہی سے پتا چل جاتا ہے مثلاً جیسے تاجر کا کام ہے تجارت کرنا اور تجارت کے ذریعے نفع حاصل کرنا تو اب جس چیز میں اس کو نفع نظر آئے گا عقل کہے گی یہ کرنا چاہیے اس طرح، جس چیز میں نقصان نظر آئے گا وہ خود عقل ہی اسے کہے گی یہ کام نہیں کرنا اس سے کیا ہو جائے گا؟ نقصان ہو گا۔ تو دیکھو دنیاوی غرض کے مناسب جو ہوا اس میں عقل نے بتلا دیا حسن ہے اچھی چیز ہے کرنی چاہیے نفع ہے اس کے اندر اور جس چیز میں نقصان تھا عقل نے خود ہی بتلا دیا کہ یہ کام نہ کرنا اس سے کیا ہو گا تمہیں نقصان ہو گا بھئی۔

جی آگے لکھیے: البتہ تیسرے معنی کے اعتبار سے اشاعرہ، ماتریدیہ اور معتزلہ کا اختلاف ہے۔

اچھا یہاں پہلے ذرا معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کا مختصر تعارف سن لیں بھئی یہ سارا لکھوانا مشکل ہے وقت تھوڑا ہے۔ یاد رکھیے معتزلہ جو ہے وہ ایک گمراہ فرقہ گزرا ہے بھئی گمراہ فرقہ۔ یہ لوگ جو تھے فلسفے میں اور عقلیات میں بہت ماہر تھے بے انتہا مہارت تھی، اتنی مہارت حاصل کی فلسفے منطق وغیرہ میں کہ ان کو اصل ہی بنا دیا اور شریعت کو ان کا تابع بنا دیا یعنی فلسفے کی بات کو تو اٹل سمجھتے تھے چاہے کچھ بھی ہو یہ پکی بات ہے اسی طرح حالانکہ اب بہت سے فلسفے قدیم فلسفے کی بہت اکثر باتیں غلط ثابت ہو رہی ہیں۔ تو فلسفے کو اصل ٹھہرا لیتے اور قرآن اور حدیث میں جہاں فلسفے کے خلاف کوئی بات آتی اس سے ٹکراؤ ہوتا تو فلسفے کو اسی طرح برقرار رکھتے اور قرآن اور حدیث میں تاویل کر لیا کرتے تھے۔ جیسے بھئی معراج، یہ معراجِ جسمانی کے منکر تھے اس لیے کیونکہ فلسفے میں ہے کہ اس زمین کے گرد ایک کرہِ نار ہے بھئی آگ کا کرہ ہے جس نے چاروں طرف سے ہر طرف سے زمین کو کیا کیا ہوا ہے گھیرا ہوا ہے تو وہ کہتے تھے یہ فلسفے کی بات اٹل بات ہے جب آگ ہر طرف آگ ہے زمین کے تو کوئی اس میں سے جسم گزر ہی نہیں سکتا تو لہٰذا معراجِ جسمانی کا انکار کرتے تھے۔ تو قرآن اور حدیث میں تو تاویل کر لی فلسفے کو اصل بنا دیا اس میں کوئی تاویل نہیں کی بھئی سمجھ میں آیا حالانکہ اب بھئی سائنس نے بتلا دیا کوئی کرہِ نار موجود نہیں ہے زمین کے گرد خلا باز جاتے ہیں خلا میں اور جہاز جاتے ہیں اور واپس بھی آتے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو ان کے بہت سے گمراہ عقیدے تھے مثلاً یہ تقدیر کا انکار کرتے تھے بھئی، جنت اور جہنم کے وجود کا انکار کرتے

ہیں کہتے ہیں اس وقت جنت اور جہنم نہیں ہے آخرت میں اللہ بنائیں گے اس لیے کہ فلسفے میں ہے کہ نو کرے ہیں یہ اور یہ کائنات نو کرے ہیں اور ان کے باہر نہ خلا ہے نہ ملا نہ خالی جگہ ہے نہ پر جگہ، جگہ ہی نہیں ہے بھئی معلوم ہوا کہتے ہیں اللہ کے پاس جگہ ہی نہیں ہے کہ جہاں پر کیا کریں جنت اور جہنم ہو بھئی حالانکہ ہم کیا کہتے ہیں جنت اور جہنم اب بھی کیا ہیں؟ موجود ہیں بھئی۔ تو یہ دراصل اپنے فلسفے میں بے انتہا مہارت کی وجہ سے گمراہ ہو گئے اسی لیے علما نے لکھا ہے کہ معتزلہ وہ فرقہ ہے جو کثرتِ علم کی وجہ سے گمراہ ہوا تو کبھی کثرتِ علم بھی کس کی طرف لے جاتی ہے؟ گمراہی کی طرف لے جاتی ہے بھئی۔ اسی طرح یہ تقدیر کا انکار کرتے ہیں تقدیر کوئی نہیں ہے بھئی۔ اسی طرح یہ تعددِ خالقین کا قول کرتے ہیں بھئی کہ ہر انسان کیا ہے اپنے افعال کا خود خالق ہے، خود خالق ہے۔ اسی طرح یہ کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے ثواب و عقاب واجب ہے ثواب دینا اور سزا دینا واجب ہے ہم کہتے ہیں واجب نہیں ہے بھئی اللہ کے لیے اللہ جنت بھی دیں گے تو اپنی رحمت سے دیں گے اللہ پر واجب نہیں ہے بھئی۔ اسی طرح وہ کہتے ہیں کہ جس چیز میں حسن ہو گا اس کا حکم دینا اللہ کے لیے واجب ہے جس میں قباحت ہے اس سے روکنا اللہ پر واجب ہے بھئی ہم کہتے ہیں نہیں اللہ پر واجب نہیں ہے بھئی۔ تو یہ معتزلہ گمراہ فرقہ گزرا ہے۔

اور اشاعرہ یاد رکھیے علمِ کلام میں اشاعرہ سے مراد مقلدین جو امام ابو الحسن اشعری کے مقلد ہیں بھئی۔ اشاعرہ سے کون مراد ہیں؟ جو امام ابو الحسن اشعری کے مقلد ہیں مقلد ہیں۔ علمِ کلام یاد رکھیے علمِ کلام آپ آگے جا کر پڑھیں گے ان شاء اللہ اس میں بھئی عقیدے کی بحث کی جاتی ہے عقیدے کی تو اس عقیدے کے اندر جو امام مشہور ہیں سب سے زیادہ وہ امام ابو الحسن اشعری ہیں ابو الحسن اشعری۔ یہ پہلے معتزلی تھے بھئی یہ بھی معتزلہ میں تھے بھئی بلکہ ان کے بڑوں اور رئیسوں میں سے تھے بھئی بڑی کتابیں بھی لکھیں ان کے لیے بھئی ان کے حق میں پھر اللہ تعالیٰ نے دل کی کایا پلٹ دی اور ہوتے ہوتے اہلِ سنت والجماعت میں داخل ہوئے اور پھر ہوتے ہوتے امامِ دنیا بن گئے بھئی امامِ دنیا بن گئے۔ تو ان کا تعلق اشعر قبیلے سے تھا اس لیے ان کو اشعری کہتے ہیں اور جو ان کے مقلدین ہیں ان کو کیا کہتے ہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں۔ تو شوافع مقلد ہیں امام ابو الحسن اشعری کے بھئی عقائد کے اندر جب کہ احناف مقلد ہیں امام ماتریدی کے امام ماتریدی کے امام ابو منصور ماتریدی بھئی۔ یہ ان کے بعد کے زمانے کے ہیں بھئی اور ماترید سمرقند و بخارا کے پاس ایک بستی کا نام تھا اس کی نسبت سے مشہور ہیں امام ماتریدی بھئی ماترید ایک بستی تھی بھئی سمرقند و بخارا کے پاس۔ تو احناف مقلد ہیں امام ماتریدی کے اور شوافع مقلد ہیں امام ابو الحسن اشعری رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰی رَحْمَةً وَاسِعَةً کے۔ لیکن امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کو شہرت زیادہ ملی بھئی شہرت زیادہ ملی بھئی تو کبھی کبھار اشاعرہ بول کر تمام اہلِ حق بھی مراد لے لیے جاتے ہیں تمام اہلِ حق شوافع ہوں یا احناف ہوں وغیرہ سمجھ میں آیا امام ابو الحسن اشعری یہ یمن کے رہنے والے تھے بھئی۔ جی بات سمجھ

میں آئی بھئی؟ اب ذرا آگے لکھیے بھئی: اشاعرہ کہتے ہیں کہ کسی بھی فعل میں کہ کسی بھی فعل میں حسن امرِ شرعی کی وجہ سے آتا ہے اور شریعت کی نہی کی وجہ سے فعل میں قبح آتا ہے۔ اس حسن و قبح میں عقل کا کوئی دخل نہیں۔ شریعت کے آنے سے قبل تمام نیک و بد افعال مثلاً ایمان، نماز، روزہ، کفر، زنا، چوری وغیرہ سب برابر تھے نہ تو ان میں حسن تھا اور نہ قبح یعنی نہ تو یہ افعال مستحقِ مدح و ذم تھے اور نہ مستحقِ ثواب و عقاب۔ پھر شارع نے بعض کو مستحقِ مدح و ثواب بنا دیا اور اس کا امر کیا اور بعض افعال کو مستحقِ ذم و عقاب قرار دیا تو اس سے نہی کی اور منع کیا۔ حاصل یہ کہ عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ امر آیا تو فعل حسن ہوا ایسا نہیں کہ وہ فعل پہلے سے حسن تھا اور پھر امر آیا اور پھر کیا ہوا؟ امر آیا۔

بات سمجھ میں آئی بھئی؟ اشاعرہ کیا کہتے ہیں؟ حسن و قبح جو ہے اس کا دارومدار کس پر ہے؟ شریعت پر ہے۔ شریعت کے آنے سے پہلے کسی چیز کے اندر حسن اور قبح نہیں تھا۔ وہ تیسرے معنی کے اعتبار سے بات ہو رہی ہے یاد رکھنا۔ حسن و قبح، حسن کا کیا معنی تھا؟ کہ وہ قابلِ مدح ہو اس پر وہ مستحقِ ثواب ہو وہ فعل قابلِ تعریف ہو اس پر کیا ملنا چاہیے؟ ثواب ملنا چاہیے تو یہ حسن ہے۔ اور قبح کا کیا معنی ہے؟ کہ وہ فعل کیا ہو؟ قابلِ ذم ہے قابلِ مذمت ہے اور اس پر عقاب ہونا چاہیے سزا ملنی چاہیے۔ یہ تیسرے معنی کے اعتبار سے سمجھ میں آیا قابلِ مدح و ذم ہوتا ہے دنیا کے اندر اور قابلِ ثواب و عقاب ہے آخرت کے اندر بھئی۔ تو وہ کہتے ہیں بایں لحاظ حسن اور قبح اس کا دارومدار شریعت پر ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ کوئی فعل قابلِ مدح ہے اور قابلِ ثواب ہے اس کا پتا صرف کس سے چلے گا؟ شریعت سے۔ کوئی فعل قابلِ مذمت ہے دنیا میں اور آخرت میں قابلِ عقاب ہے اس کا پتا صرف کس سے چلے گا؟ شریعت سے۔ یعنی امر آیا تو فعل کے اندر کیا پیدا ہو گیا؟ حسن پیدا ہوا اس سے پہلے نہ حسن تھا اور نہ قبح یعنی نہ وہ قابلِ مدح و ذم تھا اور نہ قابلِ ثواب و عقاب۔ جب کہ تو امر سے پہلے کچھ نہیں تھا ہاں امر آیا امر آگیا تو اس میں کیا آگیا؟ حسن آیا وہ حسن ہو گیا۔ نہی آئی تو اس میں کیا آیا؟ قبح آگیا اور وہ کیا بن گیا؟ قبیح ہوا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ سارا دارومدار شریعت پر ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں بھئی۔ تو حکم امر آنے سے پہلے وہ فعل حسن نہیں تھا اس میں کوئی حسن نہیں تھا۔ امر آیا تو کیا آگیا اس میں؟ حسن۔ اسی طرح نہی کے آنے سے پہلے فعل کے اندر کوئی قبح نہیں تھا لیکن نہی آئی تو اس میں کیا آگیا؟ قبح آگیا وہ فعل کیا ہوا؟ قبیح ہوا۔ بات سمجھ سب کو سمجھ میں آگئی؟

آگے لکھیے: جب کہ ہمارے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہیں یعنی واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے ہیں شریعت پر موقوف نہیں۔ شریعت کے آنے سے قبل بھی افعال میں حسن و قبح موجود تھا یعنی واقع میں بعض افعال مستحقِ مدح و ثواب تھے اور بعض افعال مستحقِ ذم و عقاب تھے۔ چنانچہ جن افعال میں حسن تھا شارع نے ان کے کرنے کا حکم دیا اور جن میں قبح تھا ان سے منع فرمایا۔ تو شریعت نے پہلے سے موجود حسن و قبح کی طرف رہنمائی کی یعنی شریعت کے امر سے مامور بہ کے حسن کا پتا چلا اور شریعت کی نہی سے منہی عنہ کے قبیح ہونے کا علم ہوا۔ امر کی وجہ سے مامور بہ میں حسن نہیں

آیا بلکہ پہلے سے موجود حسن کو امر نے ظاہر کر دیا جیسے علمِ طب سے مختلف دواؤں کے نفع اور نقصان کا پتا چل جاتا ہے تو علمِ طب ان دواؤں کے نفع و نقصان کو ظاہر کرتا ہے ان میں نفع و نقصان پیدا نہیں کرتا نفع یا نقصان تو دوا میں پہلے سے موجود تھا علمِ طب نے اسے صرف ظاہر کر دیا۔ باقی عقل کبھی کبھار تو اس حسن و قبح کو خود ہی جان لیتی ہے جیسے سچائی میں حسن اور جھوٹ میں قبح کا پتا محض عقل سے ہی چل جاتا ہے جب کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شریعت کی رہنمائی کے بغیر عقل حسن و قبح کا پتا نہیں چلا سکتی جیسے کہ اکثر احکامِ شریعت ہیں جیسے نماز روزہ وغیرہ بھئی۔

الگ سطر لکھیے بھئی: البتہ ہمارے اور معتزلہ کے مذہب میں یہ فرق ہے کہ ان کے نزدیک حسن و قبح حکمِ شارع کو مستلزم ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے لیے اس چیز کا حکم دینا واجب ہے جس میں حسن ہے اور اس فعل سے روکنا واجب ہے جس میں قبح ہے جب کہ ہمارے نزدیک یہ اللہ پر واجب نہیں۔ نیز دوسرا فرق یہ ہے کہ ان کے نزدیک سارا دارومدار عقل پر ہے عقل جسے حسن قرار دے وہ حسن ہی ہے اور عقل جسے قبیح قرار دے وہ قبیح ہی ہے جب کہ ہمارے نزدیک اصل دارومدار شریعت پر ہے، شریعت نے حسن قرار دیا تو حسن ہے شریعت نے قبیح قرار دیا تو قبیح ہے، عقل کی بات قطعی نہیں عقل کی بات قطعی نہیں۔ بس بھئی تقریر ختم ہوئی بھئی۔

بات سمجھ میں آئی بھئی؟ ہمارے نزدیک کیا ہے؟ ہمارے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح دونوں کیا ہیں؟ عقلی ہیں یعنی واقع اور نفس الامر میں ہیں ایک چیز میں پہلے سے بھئی اشاعرہ نے تو کیا کہا تھا؟ کہ شریعت کے امر سے پہلے کسی چیز میں حسن نہیں تھا امر آیا تو وہ فعل کیا بن گیا؟ اس میں حسن آیا اور وہ حسن ہوا اس سے پہلے نہ اس میں حسن تھا اور نہ قبح۔ بات سمجھ میں آئی؟ جب کہ ہمارے اور معتزلہ کے نزدیک حسن اور قبح اس فعل میں پہلے سے تھا یا تو اس میں حسن تھا یا قبح تھا پہلے سے موجود تھا۔ شریعت نے آکر تو اور اس حسن و قبح کا عقل سے بھی بعض اوقات پتا چل جاتا ہے جیسے سچائی کیا ہے اس میں حسن ہے عقل بتلا دیتی ہے اور کذب میں کیا ہے قباحت ہے یہ عقل بتلا دیتی ہے لیکن بسا اوقات عقل کو پتا نہیں چلتا تو پھر اس صورت میں شریعت آکر کیا کرتی ہے رہنمائی کر دیتی ہے اور بتلاتی ہے کہ اس فعل کے اندر حسن ہے، شریعت کا امر آتا ہے نا اور امر اس بات پر دلالت کرتا ہے معلوم امر دلیل ہوتی ہے اس بات پر کہ معلوم ہوا اس فعل کے اندر کیا ہے؟ حسن ہے۔ اور شریعت کی طرف سے نہی آجائے تو نہی دلیل ہوتی ہے اس بات کی کہ اس کے اندر قبح ہے۔ تو امر اور نہی صرف دلیل ہیں امر اور نہی نے اس میں حسن اور قبح کو پیدا نہیں کیا انہوں نے صرف اس پر کیا کی ہے؟ دلالت کی ہے رہنمائی کی ہے بھئی صورت سمجھ میں آگئی؟

تو یہ اسی طرح ہے جیسے علمِ طب کے اندر بھئی دوائیوں کے نفع اور نقصان کا پتا چلتا ہے یہ نہیں کہ علمِ طب نے ان کے اندر نفع اور نقصان رکھ دیا نفع نقصان ان میں پہلے سے تھا نفع اور نقصان تو ان میں پہلے سے تھا۔ مثلاً ایک دوا ہے ایک چیز ہے جس سے ایک مرض میں نفع ہوتا ہے ایک شخص طب بالکل نہیں پڑھتا نہ جانتا ہے وہ اتفاقاً بھی اس چیز کو کھا لے گا

تو اس کو کیا ہو گا؟ نفع ہو گا معلوم ہوا اس کے اندر پہلے سے ہی کیا ہے نفع تو علمِ طب صرف کیا کرتا ہے اس نفع کو یا نقصان کو آکر کیا کر دیتا ہے ظاہر، اسی طرح افعال میں بھی پہلے سے حسن اور قبح موجود ہوتا ہے صرف شریعت کا امر آکر کیا کر دیتا ہے حسن کو ظاہر کر دیتا ہے نہی آکر کس کو ظاہر کر دیتی ہے؟ قبح کو۔ تو بعض اوقات عقل کو خود ہی پتا چل جاتا ہے حسن و قبح کا اور اکثر اوقات پتا نہیں چلتا تو اس میں پھر کون رہنمائی کر دیتی ہے؟ شریعت۔ شریعت کا امر دلیل ہوتا ہے اس کے حسن کی اور شریعت کی نہی دلیل ہوتی ہے اس کے قبح کی۔ سمجھ میں آئی بات؟

اور باقی فرق یہ ہے ان کے نزدیک یہ حسن اور قبح پہلے سے تھا اور جس چیز میں حسن ہے اللہ کے لیے اس کا حکم کرنا واجب ہے جس چیز میں قبح ہے اللہ کے لیے اس سے روکنا واجب ہے ہم کہتے ہیں نہیں اللہ کے لیے واجب نہیں ہے اللہ پر واجب نہیں ہے کوئی چیز بھئی۔ اور اسی طرح دوسرا فرق یہ کہ ان کے نزدیک سارا دارومدار عقل پر ہے عقل نے جس کو حسن کہہ دیا وہ حسن ہی ہے جسے قبیح سمجھا وہ قبیح ہی ہے شریعت پر کوئی دارومدار نہیں لیکن ہم کہتے ہیں سارا دارومدار شریعت پر ہے عقل کی بات کوئی قطعی نہیں ہے عقل ایک چیز کو بظاہر ہو سکتا ہے عقل کو ایک چیز حسن نظر آئے لیکن شریعت اگر بتلا دے یہ قبیح ہے تو کیا ہو گی؟ قبیح ہو گی تو سارا دارومدار کس پر ہے؟ شریعت پر ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی یہ مشکل مقام تھا ذرا تو میں نے کہا آپ کو لکھوا دوں بھئی تاکہ آپ کے پاس محفوظ رہے بھئی۔

اب دیکھیے ذرا کتاب پر بھئی۔ متن دیکھیے بھئی وَلَا بُدَّ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ اور ضروری ہے مامور بہ میں صفتِ حسن کا ہونا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ حکم دینے والی ذات حکیم ہے حکمت والی ہے۔ بھئی یاد رکھیے جب کوئی شخص کسی کو کسی چیز کا حکم دے بھئی اگر وہ کوئی عقل والا شخص ہے اور عقلمند آدمی ہے تو آپ بھی کہیں گے کہ یہ چیز جس چیز کا حکم دے رہا ہے یقیناً اس میں بھلا ہے نفع ہے حسن ہے اس کے اندر اور اگر کوئی ظالم و جابر کسی چیز کا حکم دے تو پھر حکم وہاں پر بھی ہے امر بھی ہے مامور بھی ہو گیا جس کو حکم دیا مامور بہ بھی آگئی جس چیز کا حکم دیا لیکن اس چیز میں حسن ضروری نہیں ہے بھئی کیونکہ مثلاً بادشاہ کسی کو حکم دیتا ہے فلاں آدمی کو قتل کرو بھئی تو فلاں اب یہ حکم دے رہا ہے امر بھی آیا مامور جسے حکم دیا مامور بہ جس چیز کا حکم دیا لیکن حکم دینے والی ذات کیا حکیم ہے دانا اور عقل والی ہے؟ عقل والی نہیں ہے تو معلوم ہوا اس کے امر میں حسن کا ہونا ضروری نہیں جیسے بات مثال میں نے ذکر کر دی بادشاہ کسی کے قتل کا بلا وجہ حکم دیتا ہے تو اب یہاں پر امر ہے لیکن اس کے اس امر میں کوئی حسن نہیں ہے یہ ظلم کر رہا ہے کسی کے قتل کا حکم دے رہا ہے بلا وجہ۔ لیکن اگر حکم دینے والی ذات حکمت والی ہے پھر یقیناً یقیناً کیا ہو گا اس نے جس چیز کا بھی حکم دیا ہے معلوم ہوا وہ کوئی بے کار چیز نہیں ہے بڑی ہی اعلیٰ اعلیٰ چیز ہے اچھی چیز ہے بھئی۔ تو یہاں

پر شریعت کی بات چل رہی ہے احکامِ شریعت کی اور اس میں حکم دینے والی ذات اللہ کی ہے اور اللہ جو ذات سب سے زیادہ حکمت والی ہے جو اس نے جس چیز کا حکم دیا یقیناً اس کے اندر ہر لحاظ سے اچھائی اور حسن ہی ہو گا خوبصورتی ہی ہو گی کسی بھی اعتبار سے اس میں کمی نہیں ہو گی۔

تو یہی بات کر رہے ہیں کہ ضروری ہے مامور بہ میں صفتِ حسن کا ہونا ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ حکم دینے والی ذات یعنی اللہ کی ذات کیا ہے؟ حکیم ہے حکیم ہے۔ تو معلوم شریعت نے جو بھی جس چیز کا بھی حکم دیا وہ حکم دینے والی ذات اللہ کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم حکم دینے والے ہیں اللہ حکم دینے والے ہیں تو یقیناً جس چیز کا حکم دے رہے ہیں اس میں کیا ہو گا؟ حسن ہو گا۔ معلوم ہوا مامور بہ میں حسن ضرور ہو گا۔ مامور بہ میں یہی بات کر رہے ہیں کہ مامور بہ میں ضروری ہے صفتِ حسن کا ہونا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ حکم دینے والی ذات حکیم ہے۔ يَعْنِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا عِنْدَ اللهِ تَعَالٰى قَبْلَ الْأَمْرِ یعنی ضروری ہے کہ مامور بہ جو ہے وہ حسن ہے اللہ کے نزدیک حکم دینے سے پہلے بھی وَلٰكِنْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِالْأَمْرِ لیکن اس کو جانا کس کے ذریعے جائے گا؟ امر کے ذریعے۔ یہ دیکھا ہمارے نزدیک پہلے سے ہی چیزوں میں کیا تھا؟ حسن تھا جب حسن تھا تو وہ چیز حسن ہوئی تو اللہ کے نزدیک حسن ہوئی جبھی تو اللہ کیا کر رہے ہیں اس کا حکم دے رہے ہیں۔ تو مامور بہ میں اللہ کے نزدیک پہلے سے ہی حسن تھا لیکن پھر پتا کس کے ذریعے چلا دلالت اور رہنمائی کس کے ذریعے ہوئی شریعت کے حکم کے ذریعے۔

تو یہی بات کر رہے ہیں وَلٰكِنْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِالْأَمْرِ لیکن اس کو حسن کو جانا جائے گا امر کے ذریعے ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے بدیہی کا کیا معنی میں نے بتلایا تھا؟ جس میں ذرا بھی غور و فکر نہ کرنا پڑے فوراً ہی بات سمجھ میں آجائے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ حکم دینے والی ذات حکیم ہے وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اور حکیم حکم نہیں کرتا برائی کا، حکیم کبھی بھی برائی اور بے حیائی کا حکم نہیں کرتا جس چیز کا بھی حکم دے رہا ہے یقیناً اس میں حسن ہی حسن ہے۔ وَهٰذَا عِنْدَنَا یہ ہمارے نزدیک ہے۔

وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ هُوَ الْعَقْلُ وَلَا دَخْلَ فِيهِ لِلشَّرْعِ اور جب کہ معتزلہ کے نزدیک الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ حسن اور قبح کا فیصلہ کرنے والی هُوَ الْعَقْلُ وہ عقل ہی ہے لَا دَخْلَ فِيهِ لِلشَّرْعِ اس میں شریعت کا دخل نہیں جیسا کہ میں نے آپ کو لکھوایا کہ معتزلہ کے نزدیک سارا دارومدار عقل پر ہے جسے عقل نے حسن قرار دیا وہ حسن ہی ہے جسے عقل نے قبیح قرار دیا وہ قبیح ہی ہے بھئی۔ تو یہ ان کے نزدیک ہے تو کہتے ہیں تو کہتے ہیں وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ معتزلہ کے نزدیک فیصلہ کرنے والی حسن اور قبح کا هُوَ الْعَقْلُ وہ عقل ہی ہے لَا دَخْلَ فِيهِ لِلشَّرْعِ اس میں شریعت کا دخل

نہیں ہے۔ وَعِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى الْحَاكِمُ بِهِمَا هُوَ الشَّرْعُ لَا دَخْلَ فِيهِ لِلْعَقْلِ کہ ان دونوں کا فیصلہ کرنے والی وہ شریعت ہی ہے یعنی حسن اور قبح کا فیصلہ کرنے والی شریعت ہی ہے لَا دَخْلَ فِيهِ لِلْعَقْلِ اس میں عقل کا کوئی دخل نہیں ہے بھئی۔ بتلایا پہلا مذہب ان کا تھا کہ شریعت سے پہلے نہ کسی چیز میں حسن تھا اور نہ قبح تھا شریعت نے حکم دیا تو اس چیز میں حسن آگیا شریعت نے منع کیا تو اس چیز میں قبح آگیا تو ان کے نزدیک دونوں حسن اور قبح کا فیصلہ کرنے والی کون ہے؟ شریعت ہے اس میں عقل کا دخل نہیں۔ جب کہ ہمارے نزدیک؟ اصل دارومدار شریعت پر ہے لیکن عقل بھی کیا کر دیتی ہے حسن اور قبح کی طرف رہنمائی کر دیتی ہے لیکن کامل رہنمائی اور جس پر دارومدار ہے وہ کس کی طرف سے ہے شریعت کی طرف عقل چاہے ایک چیز میں حسن بتلا بھی دے لیکن اگر شریعت کہہ دے نہیں کرنا تو معلوم ہوا اس میں حسن نہیں ہے تو ہمارے نزدیک دارومدار شریعت پر ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْحُسْنِ إِلٰى عَيْنِهِ وَإِلٰى غَيْرِهِ وَتَقْسِيمِ كُلٍّ مِنْهُمَا إِلٰى أَقْسَامِهِمَا اچھا اب کہتے ہیں ماتن شروع ہو رہے ہیں حسن کی تقسیم کرنے لگے ہیں بھئی حسن کی تقسیم کرنے لگے ہیں إِلٰى عَيْنِهِ وَإِلٰى غَيْرِهِ حسن جو اس چیز کے عین کی وجہ سے ہوگا یا إِلٰى غَيْرِهِ یا اس مامور بہ کے غیر کی وجہ سے تو وہ حسن جو مامور بہ کے عین کی وجہ سے ہوگا یا اس کے غیر کی وجہ سے ہوگا جی اس کی میں شروع ہو رہے ہیں وَتَقْسِيمِ كُلٍّ مِنْهُمَا إِلٰى أَقْسَامِهِمَا اور ان دونوں کی ان کے اقسام کی طرف تقسیم میں شروع ہونے لگے ہیں بھئی مصنف بھئی فَقَالَ۔

پہلے یہ بات سمجھ لیجیے بھئی دیکھو بعض چیزیں جن چیزوں کا شریعت نے حکم دیا وہ ہیں مامور بہ جن کا امر دیا وہ کیا ہیں؟ مامور بہ اور جب امر دیا تو معلوم ہوا اس میں حسن ہے اس میں کیا ہے؟ حسن۔ پھر کبھی یوں ایسا ہوتا ہے کہ حسن اس فعل کی ذات ہی میں ہوتا ہے کیا ہوتا ہے؟ اس فعل کی ذات میں حسن ہوتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس فعل کی ذات میں حسن نہیں ہے ہاں ایک غیر ہے اس غیر کی وجہ سے اس میں بھی کیا آگیا؟ حسن آگیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کبھی حسن اس چیز کی ذات ہی میں ہوا کرتا ہے جیسے نماز بھئی، نماز کی ذات میں ہی حسن ہے اس لیے کہ ساری نماز کس پر دلالت کرتی ہے؟ اللہ کی تعظیم پر بھئی اور اللہ تعالیٰ جو ہم سب کا رب ہے اور ہمیں طرح طرح کی نعمتیں دینے والا ہے اس کی تعظیم کیا ہے؟ اچھی چیز ہے بھئی کیا ہے؟ تو یہ اس میں یعنی نماز ساری اللہ کی تعظیم پر مشتمل ہے اور اللہ کی تعظیم کیا ہے حسن ہے بھئی اچھی ہے تو لہٰذا چونکہ ساری نماز اسی تعظیم پر مشتمل ہے تو نماز کیا ہوئی اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہوئی بھئی اس کی ذات ہی میں حسن ہے۔ اور کبھی کبھار ایسا ہوتا ہے کہ حسن اس چیز کی ذات میں نہیں ہوتا کسی غیر کی وجہ سے اس میں حسن آجاتا ہے جیسے وضو ہے وضو کو اگر دیکھا جائے بظاہر تو یہ تو پانی کا ضیاع کرنا ہے پانی ضائع کیا جا رہا ہے لیکن یہ وضو چونکہ وسیلہ ہے یہ کس تک پہنچائے گا ہمیں؟ نماز، وضو ہوگا تو نماز ہوگی تو اس وضو میں جو حسن آیا کس کی وجہ سے آیا؟ نماز

کی وجہ سے حسن آیا تو یہ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہے۔ نماز حَسَنٌ لِذَاتِهِ ہے یعنی اس کی ذات ہی کیا ہے حسن اور وضو حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہے یعنی وہ حسن ہے لیکن کس کی وجہ سے غیر یعنی نماز کی وجہ سے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

دیکھیے اب کتاب پر ذرا فَقَالَ مصنف فرماتے ہیں وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ کہ وہ حسن یا تو عین مامور بہ کی ذات کی وجہ سے ہو گا خود بتلا رہے ہیں أَيِ الْحُسْنُ يَكُونُ کی ضمیر هُوَ ضمیر کس کو راجع ہے؟ حسن کو یعنی وہ حسن جو ہے إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِذَاتِ الْمَأْمُورِ بِهِ لِعَيْنِهِ هَا ضمیر کس کو راجع ہے مامور بہ کو بھئی کہ حسن یا تو وہ مامور بہ کی ذات اور عین کی وجہ سے ہو گا بِأَنْ يَكُونَ حُسْنُهُ فِي ذَاتِ مَا وُضِعَ لَهُ ذٰلِكَ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ بایں طور کہ اس کا حسن جو ہے فِي ذَاتِ مَا اس چیز کی ذات ہی میں ہے وُضِعَ لَهُ ذٰلِكَ جس کے لیے وہ مامور بہ وضع ہے مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ بغیر واسطے کے۔ اس چیز کی ذات میں کیا ہو گا؟ حسن فِي ذَاتِ مَا اس چیز کی ذات میں کس چیز کی ذات وُضِعَ لَهُ ذٰلِكَ جس کے لیے وہ مامور بہ کیا ہے وضع، صلوۃ کا لفظ بھئی یہ کس کے لیے وضع ہے؟ وہ مخصوص افعال ہیں مولانا کیا ہیں؟ مخصوص افعال ہیں اور ان مخصوص افعال کی ذات میں کیا ہے؟ حسن ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو بایں طور کہ اس مامور بہ کا حسن فِي ذَاتِ مَا وُضِعَ لَهُ ذٰلِكَ اس چیز کی ذات ہی میں ہو گا جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ بغیر کسی واسطے کے۔ وَهٰذَا ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ عَلٰى مَا قَالُوا اور یہ تین قسم پر ہے بھئی یعنی یہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ وہ مامور بہ یا یوں کہیں وہ حسن وہ حسن جو کس کی وجہ سے ہے مامور بہ کی ذات کی وجہ سے ہی ہے وہ کتنی قسم پر ہے؟ تین قسم پر ہے۔ تو کہتے ہیں وَهٰذَا ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ عَلٰى مَا قَالَ اور یہ تین قسم پر ہے بنا پر اس کے جو فرمایا بھئی آگے ماتن نے وَهُوَ اور وہ یہ کہ إِمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ السُّقُوطَ أَوْ يَقْبَلَهُ کہ یہ حسن یا تو سقوط کو قبول کرے گا یا قبول نہیں کرے گا۔

بھئی دیکھیے مثال پہلے سمجھ لیجیے پھر بات واضح ہو جاتی ہے: ایمان بھئی ایمان اللہ اور اس کے رسول پر ایمان۔ ایمان میں زبان سے اقرار بھی ضروری ہے اور دل سے تصدیق بھی ضروری ہے، زبان سے بھی اللہ کی وحدانیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار کیا جائے اور دل سے بھی یہی عقیدہ رکھا جائے بھئی یعنی تصدیقِ قلبی بھی ساتھ ہو تو اقرار بھی ضروری اور تصدیقِ قلبی بھی ضروری۔ تو یہ جو تصدیق ہے یہ تصدیق بھئی اس کی ذات میں ہی حسن ہے اس کی ذات میں ہی کیا ہے تو یہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ ہے کیوں اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارا پروردگار ہے ہمیں نعمتیں دینے والا ہے ہمیں پیدا کرنے والا ہے تو اس کی وحدانیت کا کیا کرنا چاہیے؟ اقرار کرنا چاہیے اور تو اس کی وحدانیت کا اقرار کرنا چاہیے تو یہ تصدیق اپنی ذات ہی کے اعتبار سے کیا ہے؟ حسن ہے اس کے اندر حسن ہے کہ کیا کرنا چاہیے اللہ کی وحدانیت کا اقرار کرنا چاہیے جس نے ہمیں پیدا کیا اور یہ تمام نعمتیں دیں بھئی۔ تو دیکھو اقرار کی بات اب میں نہیں کر رہا صرف تصدیق کی بات کر رہا ہوں اقرار کس کے ذریعے ہے زبان کے ذریعے اور تصدیق کس کے ذریعے ہے قلب کے ذریعے تو یہ تصدیق جو قلب کے ذریعے ہے یہ اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہے؟ حسن ہے تو اس میں حسن ہے اور یہ حسن سقوط کو کبھی بھی قبول نہیں کرتا کبھی بھی اس سے حسن ختم نہیں ہو سکتا ہمیشہ اس میں کیا رہے گا حسن رہے گا کبھی اس سے حسن جدا نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ

آپ دیکھتے ہیں بھئی اگر کوئی شخص کفار کے نرغے میں چلا گیا اور کفار اس پر زبردستی کرتے ہیں کہ ہم تجھے قتل کر دیں گے تیرے ہاتھ پاؤں کاٹ دیں گے تو کلمۂ کفر زبان سے کہہ اللہ کی وحدانیت کا انکار کر تو شریعت نے گنجائش دے دی کہ کیا کر سکتے ہو تم زبان سے انکار کر سکتے ہو لیکن دل کے اندر کیا ہونا چاہیے؟ اقرار ہونا چاہیے دل مطمئن ہونا چاہیے ایمان پر یعنی تصدیق دل کے اندر تصدیق کا ہونا پھر بھی ضروری ہے معلوم ہوا یہ تصدیق کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی معلوم ہوا اس کے اندر حسن ہے ایک تو اس کی ذات کی وجہ سے اور پھر یہ کبھی بھی سقوط کو قبول نہیں کرتی یہ ہر حال میں حسن اس کے اندر رہتا ہے۔ اور کبھی کبھار یہ سقوط کو قبول کر لیتی ہے بھئی یہ جو حسن یہ حسن جو ہوتا ہے عین مامور بہ کی وجہ سے یہ کبھی کیا کر لیتا ہے؟ سقوط کو قبول کر لیتا ہے جیسے نماز مولانا یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس میں حسن ہے لیکن یہ کبھی حسن کیا ہو جاتا ہے؟ ساقط ہو جاتا ہے مثلاً جیسے حیض اور نفاس کی حالت ہے اس کے اندر بھئی عورت پر سے عورت سے نمازیں معاف ہیں بھئی عورت سے کیا ہیں؟ نمازیں معاف ہیں تو معلوم ہوا اس وقت اس سے کیا ہوا حسن کیا ہو چکا نماز سے حسن ساقط ہو چکا ہے چنانچہ اسی وجہ سے ان نمازوں کی نہ تو وہ ادا کرے گی نہ بعد میں قضا کرے گی بھئی اس پر ادا بھی نہیں ہے اور قضا بھی نہیں ہے تو دیکھا اس حالت کے اندر معلوم ہوا حسن چلا گیا اس میں حسن نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آئی؟ تو لہٰذا یہ حسن کتنی قسم پر ہوا؟ دو یہ حُسْنٌ لِعَيْنِهِ جو ہے دو قسم پر ہوا، ایک وہ ہے جو سقوط کو کیا کر لیتا ہے کبھی بھی قبول نہیں کرتا، ایک وہ ہے جو کبھی کیا کر لیتا ہے؟ سقوط کو بھی قبول کر لیتا ہے کسی عذر کی وجہ سے۔

بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اس پر اشکال ہوتا ہے بھئی یہ جب اس کی ذات میں ہی حسن ہے تو حسن کیسے ساقط ہو سکتا ہے؟ ایک چیز کی ذات ہی حسن ہے تو حسن اس سے کیسے ساقط ہو سکتا ہے؟ تو جواب یہ ہے مولانا کہ حسن ساقط ہونے کا یہ معنی کہ شریعت پھر اس کا اعتبار نہیں کرتی کیا کرتی ہے؟ شریعت اعتبار نہیں کرتی سمجھ میں آیا اس عارض کی وجہ سے یہ جو عذر لاحق ہوا ہے تو شریعت اب اس حسن کا اعتبار نہیں کرتی شریعت کی نظر میں اب وہ حسن نہ رہا لہٰذا اس میں معلوم ہوا کیا ہو گیا؟ حسن کیا ہو گیا؟ ساقط ہو چکا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

دیکھیے بھئی تو کہتے ہیں وَهُوَ وہ حسن جو ہے إِمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ السُّقُوطَ أَوْ يَقْبَلَهُ وہ حسن یا تو سقوط کو قبول نہیں کرے گا یا قبول کرے گا أَيْ لَا يَقْبَلُ ذٰلِكَ الْحُسْنُ السُّقُوطَ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ یعنی وہ حسن سقوط کو قبول نہیں کرے گا مامور بہ سے قبول نہیں کرتا مامور بہ سے سقوط کو بَلْ يَكُونُ دَائِمًا حَسَنًا بلکہ وہ کیا ہو گا مامور بہ ہمیشہ حسن ہی رہے گا وَمَأْمُورًا بِهِ عَلَى الْمُكَلَّفِ اور ہمیشہ مکلف پر مامور بہ رہے گا حالانکہ جو سقوط کو قبول کر لیتا ہے نماز جو ہے جیسے حیض کی حالت میں نماز ساقط ہوئی نہ اس کی ادا ہے اور نہ قضا ہے تو اب اس حیض کی حالت میں یہ نماز اس عورت پر مامور بہ رہی؟ یہ اس پر مامور بہ رہی ہی نہیں۔ تو یہی بات کر رہے ہیں جو سقوط کو قبول نہیں کرتا وہ ہمیشہ حسن رہے گا وَمَأْمُورًا بِهِ اور ہمیشہ کیا رہے گا؟ مامور بہ رہے گا عَلَى

الْمُكَلَّفِ مکلف پر وَوَاجِبًا عَلَيْهِ اور اس پر واجب رہے گا۔ أَوْ يَقْبَلُ السُّقُوطَ فِي حِينٍ مِنَ الْأَحْيَانِ اور کبھی کبھار کیا کرے گا یہ حسن؟ یہ سقوط کو قبول کر لیتا ہے فِي حِينٍ مِنَ الْأَحْيَانِ کسی وقت اوقات میں سے کسی وقت کے اندر لِعُذْرٍ مِنَ الْأَعْذَارِ عذروں میں سے کسی عذر کی وجہ سے۔ أَوْ يَكُونُ مُلْحَقًا بِهٰذَا الْقِسْمِ یہ تیسری قسم بیان کرنے لگے ہیں پہلی دو قسمیں کیا تھیں کہ وہ حسن کیا کرے گا سقوط کو قبول کرے گا یا سقوط کو قبول نہیں کرے گا یہ دو قسمیں اور تیسری قسم حسن کی کہ وہ ملحق ہو گا اس قسم کے ساتھ أَوْ يَكُونُ مُلْحَقًا بِهٰذَا الْقِسْمِ بھئی یا وہ کیا ہو گا وہ حسن ملحق ہو گا اس قسم کے ساتھ یہ کون سی قسم تھی؟ جی؟ جو حَسَنٌ لِعَيْنِهِ تھی کیا تھی حَسَنٌ لِعَيْنِهِ، حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ ملحق ہو گا۔ لٰكِنَّهُ مُشَابِهٌ لیکن وہ مشابہ ہو گا لِمَا اس چیز کے حَسُنَ جو حسن ہوئی لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے جو حسن ہوئی ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو آسان لفظوں میں یوں کہو بھئی یہ تیسری قسم وہ ہے جو ملحق ہے حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ، ملحق کس کے ساتھ ہے؟ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ اور مشابہ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے ساتھ ہے، تیسری قسم کیا ہے؟ ملحق ہے حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ اور مشابہ ہے کس کے ساتھ؟ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے ساتھ۔ تو اس کے اندر دو جہتیں آ گئیں مولانا کیا آ گئیں؟ دو جہتیں آ گئیں ایک جہت کے اعتبار سے یہ ملحق ہوا کس کے ساتھ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ اور دوسری جہت دیکھی جائے تو یہ مشابہ ہے کس کے ساتھ؟ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے ساتھ۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

جیسے اس کی مثال ذکر کریں گے ایسے جیسے کہ زکوٰۃ ہے مولانا کیا ہے؟ زکوٰۃ ہے۔ زکوٰۃ اب جو زکوٰۃ ہے وہ ملحق ہے کس کے ساتھ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ لیکن مشابہ ہے کس کے ساتھ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے ساتھ۔ کیسے؟ دیکھیے زکوٰۃ کو اگر بظاہر دیکھا جائے کہ اس کے اندر تو مال کا خرچ کرنا ہے اس کو ضائع کرنا ہے سمجھ میں آیا تو عقل کہتی ہے اس میں تو کوئی حسن نہیں چنانچہ آپ دیکھتے ہیں بہت سے لوگ کیا کرتے ہیں زکوٰۃ دیتے ہی نہیں عقل ان کو بتاتی ہے نا یہ تو مال جا رہا ہے ہاتھ سے وہ دیتے ہی نہیں بھئی تو عقل تو یہ کہتی ہے کہ یہ کیا ہے مال کا ضائع کرنا ہے لیکن اس میں حسن آیا اس وجہ سے کہ اس مال کے ذریعے فقیر کی حاجت پوری ہو گی وہ فقیر جو اللہ کا محبوب ہے اس کی کیا پوری ہو گی حاجت پوری ہو گی۔ تو یہ جو فقیر کی حاجت کا پورا کرنا ہے اس کی اور ہاں اور یہ فقیر کی حاجت پورا کرنا یہ تو کیا ہے یہ تو حسن ہے تو اس کی وجہ سے زکوٰۃ میں بھی کیا آ گیا حسن آ گیا حسن آ گیا تو اس کو ہونا تو کیا چاہیے؟ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ لیکن ہم کیا کہتے ہیں یہ ملحق ہے کس کے ساتھ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ۔ وجہ یہ مولانا کہ اس کے اندر جو فقیر جو ہے اس کا فقر جو ہے وہ اس کے اپنے اختیار سے نہیں ہے بلکہ کس وجہ سے ہے اللہ نے اس کو کیا بنایا ہے؟ فقیر بنایا ہے محتاج بنایا ہے تو اس کا فقر اپنے اختیار سے نہیں تو واسطہ تو ہے یہاں واسطے کے ذریعے حسن آ رہا ہے زکوٰۃ کے اندر لیکن وہ واسطہ اختیاری ہے یا غیرِ اختیاری؟ فقیر کا فقر اور اس کی احتیاج اس کے اختیار سے ہے یا غیرِ اختیاری ہے؟ غیرِ اختیاری تو لہٰذا یہاں پر زکوٰۃ میں حسن آیا تو واسطے کے ذریعے لیکن وہ واسطہ چونکہ اختیار میں نہیں ہے تو وہ گویا لا واسطے کی طرح ہوا کس کی طرح ہوا؟ لا واسطے کی طرح ہوا یعنی اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا تو یہ کیا ہوا حَسَنٌ لِعَيْنِهِ

یعنی اس کے ساتھ اسے ملحق ہوا اس کے ساتھ بھئی۔ لیکن بہرحال صورتاً واسطہ تو ہے صورتاً کیا ہے؟ واسطہ تو ہے تو معنیٰ کے اعتبار سے تو واسطہ نہیں لیکن صورتاً کیا ہے واسطہ موجود تو اصل ہے معنیٰ تو معنیٰ کے اعتبار سے ہم نے کہا چونکہ معنیٰ ہے اصل اس لیے یہ کیا ہے ملحق بہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ ہے اور لیکن صورتاً تو واسطہ آگیا اگرچہ غیرِ اختیاری ہے لیکن صورتاً ہے تو، تو ہم نے کیا کہا یہ مشابہ ہے کس کے ساتھ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے ساتھ۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ سب کو سمجھ میں آگئی بات؟

تو یہی اب دوبارہ دیکھیے أَوْ يَكُونُ مُلْحَقًا بِهٰذَا الْقِسْمِ یا وہ جو حسن جو ہے وہ ملحق ہوگا اس قسم کے ساتھ یعنی کس کے ساتھ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ لٰكِنَّهُ مُشَابِهٌ لیکن مشابہ ہوتا ہے لِمَا اس مامور بہ کے ساتھ حَسُنَ لِمَعْنًى فِي غَيْرِهِ جو حسن ہوا ہے ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کے غیر میں تھا أَيْ يَكُونُ الْمَأْمُورُ بِهِ مُلْحَقًا بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهِ یعنی وہ مامور بہ کیا ہوگا؟ ملحق بالحسن لعینہ ہوگا لٰكِنَّهُ مُشَابِهٌ لِلْحَسَنِ لِغَيْرِهِ مگر وہ مشابہ ہے کس کے ساتھ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے ساتھ فَهُوَ ذُو جِهَتَيْنِ تو وہ کتنی جہت والا ہے؟ دو جہت والا ہے ایک اعتبار سے دیکھا جائے تو وہ کیا ہے حَسَنٌ لِعَيْنِهِ ہے دوسرے جہت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہے۔ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ أَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ اعْتِبَارًا لِلْأَصْلِ كَمَا سَتَقِفُ عَلَيْهِ فِيمَا بَعْدُ یہ وہی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ بھئی جب یہ ایک اعتبار سے دیکھا جائے تو کیا ہے حَسَنٌ لِعَيْنِهِ اور دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ کیا ہے حَسَنٌ لِغَيْرِهِ تو آپ نے کہا یہ ملحق ہے حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ اور مشابہ ہے کس کے ساتھ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے ساتھ تو آپ نے یہ کیوں نہیں کہا کہ یہ ملحق ہے حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے ساتھ اور مشابہ ہے کس کے ساتھ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جواب دیتے ہیں کہ بھئی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ اصل اور معنیٰ کے اعتبار سے وہ واسطہ بھی کس کی طرح ہے لا واسطہ اس کا ہم کوئی اعتبار نہیں کرتے تو اصل کے اعتبار سے گویا کہ واسطہ ہے ہی نہیں لیکن صورت کے اعتبار سے تو بہرحال کیا موجود ہے واسطہ تو اصل صورت ہوتی ہے یا معنیٰ اصل ہوتا ہے؟ معنیٰ اصل ہے سمجھ میں آیا تو اصل کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے اس کو ملحق کیا قرار دیا ملحق بالحسن لعینہ قرار دیا۔ کہتے ہیں وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ أَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ اور اس کو حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے اقسام میں بنایا اعْتِبَارًا لِلْأَصْلِ کس کا اعتبار کرتے ہوئے؟ اصل کا كَمَا سَتَقِفُ عَلَيْهِ فِيمَا بَعْدُ جیسے کہ عنقریب آپ اس پر واقف ہو جائیں گے بعد میں آگے خود ذکر کر دیں گے۔

وَلٰكِنَّ فِي التَّقْسِيمِ مُسَامَحَةً لیکن اس تقسیم کے اندر مسامحت ہے کیا ہے؟ مسامحت ہے اس لیے کیونکہ تین قسمیں ذکر کیں تو یہ ایک دوسرے کے قسیم ہوئیں اور تقسیم میں قسیمین میں کیا ہوتا ہے تقابل ہوتا ہے تین قسمیں کون کون سی ذکر کیں؟ ایک تو یہ کہ وہ حسن کیا کرے گا سقوط کو قبول کرے گا یا سقوط کو قبول نہیں کرے گا اور دوسرا کیا کہا وہ حسن کیا ہے؟ ملحق ہوگا حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ اور مشابہ ہوگا حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے ساتھ تو یہ جو تیسری قسم ہے اس میں تو دونوں احتمال آگئے ہو سکتا ہے یہاں بھی حسن سقوط کو قبول کرے گا یا قبول نہیں اگر قبول کرے گا تو پہلی قسم قبول نہیں کرتا تو پہلی قسم میں داخل اور اگر سقوط کو قبول کر لیتا ہے تو دوسری تو یہ ایک دوسرے کے مقابل نہیں ہیں بھئی تو کہتے ہیں اس میں مسامحت ہے

تقسیم میں۔ وَالْوَاجِبُ أَنْ يَقُولَ اور واجب یہ کہ یوں کہتے مصنف وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْوَاسِطَةِ کہ وہ حسن جو ہے وہ یا تو کیا ہو گا وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ جو ہے وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ بالذات ہو گا یا بالواسطہ ہو گا۔ حسن کی پہلے تقسیم کیسے کرتے؟ انہوں نے تو شروع میں ہی تقسیم کر دی تین قسمیں بنا دیں بلکہ کیا کرتے پہلے دو قسمیں بناتے پھر ان میں سے ایک قسم کی آگے دو قسمیں مزید ذکر کرتے تو پتا چل جاتا کہ یہ ایک دوسرے کی قسیم نہیں ہے لہٰذا ان میں تقابل کا ہونا بھی ضروری نہیں کس طرح تقسیم کرتے؟ کہ یہ جو حَسَنٌ لِعَيْنِهِ تھا یا تو یہ بالذات ہو گا یا یہ بالواسطہ ہو گا یہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کس وجہ سے ہو گا بالذات یعنی ذات کے اعتبار سے ہی ہو گا بغیر کسی واسطے کے ہو گا یا یہ حسن کس کی وجہ سے ہو گا؟ واسطے کے ساتھ جیسے کس میں آیا تھا زکوٰۃ کے اندر بھئی، پھر جس کے اندر حسن بالذات ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں اس کی کیا ہیں؟ دو قسمیں ہیں ایک وہ جو سقوط کو قبول کرتا ہے ایک وہ جو سقوط کو قبول نہیں کرتا تو تقسیم سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں واجب تھا ماتن پر کہ یوں کہتے وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْوَاسِطَةِ کہ وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ یا تو بالذات ہو گا یعنی بغیر واسطے کے ہو گا أَوْ بِالْوَاسِطَةِ یا کس کے ذریعے ہو گا؟ واسطے کے ذریعے ہو گا وَالْأَوَّلُ یعنی پہلا یعنی وہ جو بالذات ہے إِمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ السُّقُوطَ أَوْ يَقْبَلَهُ یا پھر وہ یا تو سقوط کو قبول کرے گا یا سقوط کو قبول نہیں کرے گا۔ وَقَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْهُ فِي هٰذَا التَّقْسِيمِ كَثِيرًا اور تسامح واقع ہوا ہے ماتن سے مصنف سے تسامح واقع ہوا ہے اس تقسیم کے اندر بہت زیادہ بھئی آگے بھی بتائیں گے کہ یہاں بھی تسامح ہے یہاں بھی تسامح ہے۔

كَالتَّصْدِيقِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ جیسے کہ تصدیق ہے صلوٰۃ ہے اور زکوٰۃ ہے یہ اب تین مثالیں ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيبِ اللَّفِّ یہ نشر ہے لف کی ترتیب پر میں نے بتایا تھا لف و نشر کس کو کہتے ہیں کہ دو تین یا چار چیزوں کو پہلے ذکر کر دیا پھر ہر ایک سے متعلقہ آگے کوئی بات ذکر کر دی تو اگر تو پہلے جو تین چار چیزوں کو ذکر کیا یہ کہلاتا ہے لف اور پھر آگے جو تین چار باتیں ہر ایک سے متعلقہ الگ الگ ذکر کیں وہ کیا کہلاتی ہیں؟ نشر۔ ان باتوں میں یاد رکھیے یہ تعیین نہیں ہوتی کہ اس کا تعلق کس سے ہے اس کا تعلق کس سے اس کا تعلق کس سے عقل خود بخود بتلا دیتی ہے کہ پہلی کا فلاں سے تعلق دوسری کا فلاں سے تیسری کا فلاں سے پھر اب لف و نشر میں ایک ہی جیسی ترتیب ہو لف میں جو پہلے نمبر پر تھا نشر میں بھی وہ اس سے متعلقہ بات پہلے نمبر پر ہے لف میں جو دوسرے نمبر پر تھا نشر میں بھی اس سے متعلقہ بات دوسرے نمبر پر ہے ترتیب سے ہوں تو یہ کہلاتا ہے لف و نشرِ مرتب اور اگر نشر میں لف والی ترتیب نہ ہو تو یہ کیا کہلاتا ہے لف و نشرِ غیرِ مرتب۔ تو شارح بتلا رہے ہیں نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيبِ اللَّفِّ کہ یہ کیا ہے نشر ہے کس ترتیب پر لف کی ترتیب پر ہے۔

فَالْأَوَّلُ مِثَالٌ لِمَا لَا يَقْبَلُ السُّقُوطَ پس پہلی یعنی تصدیق وہ مثال ہے اس حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کی جو یا اس حسن کی جو سقوط کو قبول نہیں کرتا فَإِنَّ التَّصْدِيقَ لَازِمٌ عَلَى الْمَرْءِ اس لیے کہ تصدیق کسی شخص پر لازم ہے وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَا دَامَ عَاقِلًا بَالِغًا اور یہ اس سے ساقط نہیں ہوتی جب تک وہ عاقل اور بالغ ہے جب تک عاقل اور بالغ ہاں عقل ہی چلی جائے پھر تو الگ

بات ہے۔ وَلِهٰذَا لَا يَزُولُ حَالَ الْإِكْرَاهِ اسی وجہ سے یہ تصدیق زائل نہیں ہوتی اکراہ کی حالت میں بھی فَإِنْ أُكْرِهَ عَلٰى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ پس اگر کسی کو مجبور کیا گیا کلمہِ کفر کے جاری کرنے پر کہ کلمہِ کفر کیا کرو؟ زبان سے کہو اور مجبور کرنا بھی کس قسم کا ہو کامل درجے کا ہو اکراہ بھی کامل ہونا چاہیے یعنی قتل کی دھمکی دی جا رہی ہے یا عضو کے کاٹنے کی دھمکی دی جا رہی ہے تو کہتے ہیں اس صورت میں يَجُوزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ جائز ہے اس کے لیے کلمہِ کفر کا تلفظ کرنا زبان کے ذریعے بِشَرْطِ أَنْ يَبْقَى التَّصْدِيقُ عَلٰى حَالِهِ بایں شرط کہ وہ تصدیق اپنے حال پر باقی رہے یعنی دل میں کیا ہونی چاہیے تصدیق ہونی چاہیے زبان سے کہہ سکتا ہے۔ فَالْإِقْرَارُ يَقْبَلُ السُّقُوطَ اقرار جو ہے معلوم ہوا سقوط کو قبول کر لیتا ہے اکراہ کی وجہ سے اقرار زبان سے اقرار کیا ہوا؟ ساقط ہوا وَالتَّصْدِيقُ لَا يَقْبَلُهُ قَطُّ اور تصدیق سقوط کو کبھی بھی قبول نہیں کرتی۔ وَحُسْنُ التَّصْدِيقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهِ اور تصدیق کا حسن جو ہے وہ اس کی عین کی وجہ سے مامور بہ کی عین ہی کی وجہ سے ثابت ہے اس کی ذات کی وجہ سے ہی ثابت ہے لِأَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ اس لیے کہ عقل یہ فیصلہ کرتی ہے بِأَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ الْخَالِقِ وَاجِبٌ کہ وہ ذات جو نعمتیں دینے والی ہے وہ ذات جو پیدا کرنے والی ہے اس کا شکر کیا ہے؟ واجب ہے اس کی وحدانیت کا اقرار کیا جائے۔

وَالثَّانِي دوسری کیا مثال آئی تھی صلوۃ کہتے ہیں مِثَالٌ لِمَا يَقْبَلُ السُّقُوطَ یہ مثال ہے اس کی جو کس کو قبول کر لیتا ہے؟ سقوط کو فَإِنَّ الصَّلَاةَ تَسْقُطُ فِي حَالِ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ اس لیے کہ نماز جو ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے حیض و نفاس کی حالت میں سمجھ آیا ساقط ہو جاتی ہے یعنی نہ ادا ہے اس میں اور نہ قضا كَالْإِقْرَارِ بِالْإِكْرَارِ جیسے کہ اقرار کس کی وجہ سے ساقط ہو گیا تھا اکراہ اقرار کس کی وجہ سے؟ اکراہ کی وجہ سے جی۔ وَحُسْنُ الصَّلَاةِ فِي نَفْسِهَا اور نماز کا حسن بھی کیا ہے اس کی اپنی ذات کی وجہ سے ہے لِأَنَّهَا مِنْ أَوَّلِهَا إِلٰى آخِرِهَا تَعْظِيمٌ لِلرَّبِّ اس لیے کہ یہ نماز اپنے اول سے لے کر اپنے آخر تک یہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بِالْأَقْوَالِ اقوال کے ذریعے بھئی زبان سے حمد و ثنا کرتے ہیں وَالْأَفْعَالِ اور افعال کے ذریعے رکوع اور سجدہ کرتے ہیں اللہ کے سامنے وَثَنَاءٍ عَلَيْهِ اور اللہ پر ثنا کی وجہ سے اس میں اللہ کی ہم کیا کرتے ہیں مدح و تعریف کرتے ہیں وَخُشُوعٍ لَهُ اور اللہ کے لیے عاجزی کرنے کی وجہ سے وَقِيَامٍ بَيْنَ يَدَيْهِ اور اللہ کے سامنے کھڑے ہونے کی وجہ سے وَجِلْسَتِهِ بِحُضُورِهِ اور اللہ کے حضور میں بیٹھنے کی وجہ سے یہ ساری نماز کیا ہے؟ اللہ کی تعظیم ہے۔ وَإِنْ كَانَتِ الْكَمِّيَّاتُ وَتَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَالْأَوْقَاتُ وَالشَّرَائِطُ لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِهِ الْعَقْلُ اگرچہ جو نمازوں کی کمیات کہتے ہیں مقدار کو بھئی اگرچہ مقدار کہ نمازیں کتنی ہونی چاہئیں عقل نہیں بتلا سکتی ہاں شریعت نے بتلایا کتنی ہونی چاہئیں دن میں؟ پانچ ہونی چاہئیں۔ وَتَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ رکعت کی کتنی تعداد ہونی چاہیے فجر میں دو ظہر میں چار عصر میں چار مغرب میں تین عشاء میں چار یہ بھی عقل کے ذریعے اس کا پتا نہیں چلتا شریعت بتانے والی۔ اوقات کون کون سے ہونے چاہئیں ایک فجر کا ایک ظہر کا ایک عصر ایک مغرب عشاء اس کا بھی عقل کے ذریعے پتا نہیں چلتا شریعت بتلاتی ہے۔ شرائط کیا ہونی چاہئیں بھئی نماز کی قبلہ رخ ہونا چاہیے وضو ہونا چاہیے کپڑے پاک ہونے چاہئیں جگہ جس پر پڑھ رہا ہے وہ پاک ہونی چاہیے وغیرہ ان شرائط کا پتا بھی عقل

کے ذریعے نہیں چلتا۔ تو کہتے ہیں اگرچہ عقل یہ تو بتلا دیتی ہے کہ یہ نماز اللہ کی تعظیم ہے تو یہ حسن ہے لیکن آگے نمازوں کی تعداد کتنی ہونی چاہیے پھر ہر نماز میں رکعتوں کی تعداد کتنی ہونی چاہیے ان کے اوقات کیا کیا ہونے چاہئیں اور ان کی شرائط کیا ہونی چاہئیں اگرچہ ان چیزوں کا عقل سے پتا نہیں چلتا لیکن اس سے کوئی حرج نہیں اس میں کوئی حرج نہیں ہاں اتنا تو عقل نے بتا دیا کہ نماز کیا ہے اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہے کیونکہ اس میں پروردگار کی عظمت ہو رہی تعظیم ہو رہی ہے۔ یہ معنی ہے وَإِنْ كَانَتِ الْكَمِّيَّاتُ وَتَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَالْأَوْقَاتُ وَالشَّرَائِطُ اگرچہ مقداریں ان نمازوں کی کہ پانچ ہوں وَتَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ رکعتوں کی تعداد اور اوقات جو ہیں وَالشَّرَائِطُ اور اس کی شرائط جو ہیں لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِهِ الْعَقْلُ اگرچہ عقل مستقل نہیں ہے ان کے جاننے میں وَمُحْتَاجًا إِلَى الشَّرِيعَةِ اور محتاج ہے کس کی شریعت کی شریعت یہ سب چیزیں بتاتی ہیں لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اتنا تو عقل بتا دیتی ہے کہ اس نماز یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس میں حسن ہے۔ وَقَدْ نَبَّهْتُ أَنَا لِأَسْرَارِهَا فِي الْمَثْنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ اور تحقیق میں نے اس پر متنبہ کیا ہے وَقَدْ نَبَّهْتُ أَنَا یہ تاکید ہے أَنَا بھئی اور تحقیق میں نے متنبہ کیا ہے لِأَسْرَارِهَا اس کے اسرار پر ان کے میں نے ان کے اسرار پر کہ ان کی تعداد یہ نمازوں کی مقداریں ان کی تعداد ان کے اوقات شرائط وغیرہ یہ یہ کیوں رکھے ہیں ان کے اسرار پر میں نے متنبہ کیا ہے فِي الْمَثْنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ اپنی کتاب مثنوی معنوی کے اندر وہاں میں نے چیزیں ذکر کی ہیں یہ شارح ملا جیون رحمہ اللہ فرما رہے ہیں بھئی۔

وَالثَّالِثُ مِثَالٌ لِمَا يَكُونُ مُلْحَقًا لِعَيْنِهِ وَمُشَابِهًا لِغَيْرِهِ اور تیسری یعنی زکوٰۃ جو ہے وہ مثال ہے اس مامور بہ کی جو ملحق لعینہ ہے اور مشابہ لغیرہ ہے۔ فَإِنَّ الزَّكَاةَ فِي الظَّاهِرِ إِضَاعَةُ الْمَالِ اس لیے کیونکہ زکوٰۃ جو ہے وہ ظاہر کے اعتبار سے تو مال کا ضائع کرنا ہے وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ الَّذِي هُوَ مَحْبُوبُ اللهِ تَعَالَى اور اس یہ حسن ہوئی ہے زکوٰۃ بوجہ فقیر کی حاجت کے دور کرنے کے الَّذِي هُوَ مَحْبُوبُ اللهِ وہ فقیر وہ غریب وہ مسکین جو اللہ تعالیٰ کا محبوب ہے وَحَاجَتُهُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهِ اور اس کی حاجت یہ جو ضرورت ہے ضرورت مند ہونا اس کا ہے تو اس کی یہ جو حاجت ہے اس کے اپنے اختیار سے نہیں ہے بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللهِ تَعَالَى كَذٰلِكَ بلکہ محض اللہ ہی کے اس طرح پیدا کر دینے کی وجہ سے ہے۔ وَكَذَا الصَّوْمُ فِي نَفْسِهِ تَجْوِيعٌ وَإِتْلَافٌ لِلنَّفْسِ اسی طرح روزہ جو ہے اپنی ذات کے اعتبار سے تَجْوِيعٌ یہ تو کیا ہے بھوکا رکھنا ہے وَإِتْلَافٌ لِلنَّفْسِ اور اپنے آپ کو تباہ کرنا ہے روزہ تو کیا ہے انسان اپنے آپ کو بھوکا رکھتا ہے بھئی کھلا کچھ کھا رہا ہے نہ پی رہا ہے تو ظاہر کے اعتبار سے کیا ہے نفس یہ بھوکا رکھنا ہے اور اپنے آپ کو تلف کرنا ہے۔ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ الَّتِي هِيَ عَدُوُّ اللهِ تَعَالَى اور یہ روزہ حسن ہوا ہے نفسِ امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے نفسِ امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے بھئی روزے کے ذریعے نفسِ امارہ مغلوب ہو گا۔ یاد رکھیے اس نفس کو اللہ نے ایسا بنایا ہے کہ یہ انسان کو برائی کا حکم دیتا ہے امارہ حکم دینے والا بھئی۔ یہ نفس کیا کرتا ہے انسان کو برائی کا حکم دینے والا ہے جب بھی کوئی برائی نظر آئے تو نفس اس کو بڑا حسین کر کے دکھاتا ہے کہ یہ کرنا چاہیے اس طرح اور شوق پیدا کرتا ہے اور جب کہ جب بھی نیکی کی طرف جب انسان رخ کرنا چاہتا ہے تو نفس کہتا ہے بھئی کیوں یہ اتنا مشکل کام کر رہے ہو بھئی کیا ضرورت ہے اس کے کرنے کی وغیرہ اور انسان کو تو نیکی

سے روکتا ہے اور برائی کی طرف لے کر جاتا ہے۔ تو یہ جو نفسِ امارہ ہے یہ روزے کی وجہ سے مغلوب ہو گا روزے رکھے گا انسان تو یہ کیا ہو جائے گا؟ مغلوب یہ جتنا اس کے راستے بتلائے ہوئے راستے پر چلتے رہو گے یہ اتنا ہی قوی سے قوی تر ہوتا چلا جائے گا اور پھر انسان اس کے ہاتھ بے بس ہوتا چلا جائے گا پھر اس کے لیے اپنے آپ کو برائی سے روکنا بڑا مشکل ہو جائے گا یہ چونکہ یہ قوی سے قوی تر ہوتا چلا گیا چنانچہ اس کے لیے شریعت نے پھر روزے رکھنے کا حکم دیا انسان جب روزے رکھے گا تو یہ نفسِ امارہ کیا ہو گا؟ مغلوب ہو گا بھئی مغلوب ہو گا اس کی خواہش نہیں پوری ہو رہی بھئی شریعت نے کھانے سے بھی روک دیا پینے سے بھی روک دیا شادی شدہ ہے تو بیوی کے پاس جانے سے بھی روک دیا تو اس طرح تیس دن تک شریعت نے حکم دیا اس طرح کرتے رہو تاکہ یہ نفسِ امارہ کیا ہو جائے؟ مغلوب ہو جائے بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی؟

وَإِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْأَمَّارَةِ الَّتِي هِيَ عَدُوُّ اللهِ تَعَالٰى اور یہ روزہ حسن ہوا ہے نفسِ امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے وہ نفسِ امارہ الَّتِي هِيَ عَدُوُّ اللهِ تَعَالٰى جو اللہ کا دشمن ہے یہ برائی کی طرف لے کے جانے والا ہے اس لیے عَدُوُّ اللهِ کہا وہ نفسِ امارہ جو اللہ کا دشمن ہے۔ وَهٰذِهِ الْعَدَاوَةُ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى لَا اخْتِيَارَ لِلنَّفْسِ فِيهَا اور یہ جو عداوت ہے اس نفس کے اندر یہ اللہ کے پیدا کرنے سے ہے اس میں نفس کا کوئی اختیار نہیں۔ تو دیکھو روزے میں بھی حسن آیا لیکن کس کی وجہ سے کہ اس کے ذریعے نفسِ امارہ کیا ہو گا مغلوب ہو گا۔

وَكَذَا الْحَجُّ فِي نَفْسِهِ سَعْيٌ وَقَطْعُ مَسَافَةٍ وَرُؤْيَةُ أَمْكِنَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ اور اسی طرح حج جو ہے اپنی ذات کے اعتبار سے وہ تو سعی ہے کوشش کرنے کا نام ہے دوڑنے کا نام ہے وَقَطْعُ مَسَافَةٍ اور مسافت کا طے کرنا ہے سفر کرنا ہے راستہ طے کرنا ہے وَرُؤْيَةُ أَمْكِنَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ رُؤْيَة دیکھنا أَمْكِنَةٍ جمع ہے مَكَانٌ کی اور بہت سی جگہوں کا دیکھنا ہے حج کے اندر بھی انسان کہاں جاتا ہے؟ بیت اللہ کی زیارت کرتا ہے عرفات جاتا ہے منیٰ جاتا ہے مزدلفہ جاتا ہے تو بہت سی جگہوں کا دیدار کرنا ہے ان کی رویت کرنی ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَكَذَا الْحَجُّ اسی طرح حج جو ہے اپنی ذات کے اعتبار سے وہ تو دوڑنا ہے کوشش کرنا ہے اور مسافت کا طے کرنا ہے اور متعدد جگہوں کو دیکھنا ہے تو اس اعتبار سے تو اس میں کوئی حسن نہیں وَإِنَّمَا حَسُنَ لِشَرَفٍ فِي الْمَكَانِ الَّذِي شَرَّفَهُ اللهُ تَعَالٰى عَلٰى سَائِرِ الْأَمْكِنَةِ اور یہ جو حسن ہوا ہے کس وجہ سے حسن ہوا؟ ذات میں تو حسن نہیں لیکن حسن کس کی وجہ سے آیا لِشَرَفٍ فِي الْمَكَانِ الَّذِي اس شرف کی وجہ سے جو اس مکان کے اندر ہے جس کو اللہ نے شرف بخشا ہے عَلٰى سَائِرِ الْأَمْكِنَةِ تمام جگہوں پر۔ وہ حرم جس کو اللہ نے کیا کیا ہے شرف بخشا ہے اور فضیلت بخشی ہے تمام جگہوں پر تو اس جگہ کی فضیلت کی وجہ سے حج میں بھی کیا آگیا؟ حسن آگیا اس جگہ کی فضیلت۔ تو یہ حسن ہوا ہے بوجہ اس فضیلت کے جو اس مکان کے اندر ہے جسے اللہ نے فضیلت دی ہے تمام جگہوں پر وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ الْأَمْكِنَةِ بَلْ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ اور یہ جو فضیلت ہے یہ ان جگہوں کے اپنے اختیار سے نہیں ہے بَلْ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى كَذٰلِكَ بلکہ اللہ کے اسی طرح پیدا کرنے کی وجہ سے ہے کہ اللہ نے اسی طرح پیدا کیا ہے۔

فَصَارَ كَأَنَّ یہ خلاصہِ کلام نکال رہے ہیں کتنی صورتیں بتا دیں بھئی کہ دیکھو جیسے زکوٰۃ ہے اس میں بھی حسن کس وجہ سے آیا کہ فقیر کی حاجت پوری کرنے کی وجہ سے، روزے میں بھی حسن کس وجہ سے آیا نفسِ امارہ کو مغلوب کر دینے کی وجہ سے، حج میں بھی حسن کس وجہ سے آیا کہ اس میں اس مکان اور ان جگہوں کی فضیلت کی وجہ سے کیا ہے حج میں بھی حسن آگیا۔ فَصَارَ كَأَنَّ هٰذِهِ الْوَسَائِطَ لَمْ تَكُنْ حَائِلَةً فِيمَا بَيْنَ تو گویا کہ تو یہ اسی طرح ہو گیا گویا کہ یہ جو واسطے ہیں لَمْ تَكُنْ حَائِلَةً یہ واسطے گویا کہ حائل ہی نہیں ہیں فِيمَا بَيْنَ بیچ میں۔ اگرچہ یہاں روزے میں بھی حسن واسطے سے آرہا ہے حج میں بھی حسن واسطے سے آ رہا ہے اور زکوٰۃ میں بھی حسن واسطے کے ذریعے آرہا ہے لیکن یہ واسطے بندے کے اختیار سے نہیں ہیں بلکہ اللہ نے ان کو اسی طرح پیدا کیا ہے تو گویا یہ واسطے بھی کس کی طرح ہو گئے؟ لا واسطہ کی طرح ہو گئے بھئی۔ یہ معنیٰ فَصَارَ كَأَنَّ هٰذِهِ الْوَسَائِطَ لَمْ تَكُنْ حَائِلَةً تو گویا کہ یہ واسطے بیچ میں حائل ہی نہیں ہیں فَكَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا تو یہ جو عبادات ہوئیں یہ جو افعال ہوئے كَانَتْ کی ضمیر کس کو راجع؟ یہ جو پیچھے افعال ذکر ہوئے بھئی یہ جو عبادات ذکر ہوئیں زکوٰۃ، حج اور روزہ یہ جو عبادات ہیں حَسَنَةً لِعَيْنِهَا یہ کیا ہوئیں حَسَنٌ لِعَيْنِهَا ہوئیں بھئی حَسَنٌ لِعَيْنِهَا ہوئیں کیونکہ اگرچہ حسن آرہا ہے واسطے کے ذریعے لیکن وہ واسطہ بھی کس کی طرح ہے؟ لا واسطہ کی طرح ہے کیونکہ وہ اپنے اختیار سے نہیں ہے بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اللہ کے ایسا پیدا کرنے کی وجہ سے ہے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ فَكَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا اس پر لکیر لگی ہوئی ہے؟ یاد رکھیے یہ متن نہیں ہے یہ غلط لکیر لگی ہے أَوْ لِغَيْرِهِ صرف یہ متن ہے یہ چھوٹا سا أَوْ لِغَيْرِهِ یہ متن کے دو لفظ آگئے باقی فَكَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا یہ شرح کا حصہ ہے۔ سمجھ میں آیا گویا کہ یہ واسطے ہیں ہی نہیں بیچ میں تو یہ افعال کیا ہو گئے یہ عبادات کیا ہو گئیں حَسَنٌ لِعَيْنِهَا ہوئیں بھئی۔

چلیے بس مولانا هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

هُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْوَاسِطَةِ کہ وہ حسن جو ہے وہ یا تو کیا ہو گا وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ جو ہے وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ بالذات ہو گا یا بالواسطہ ہو گا۔ حسن کی پہلے تقسیم کیسے کرتے؟ انہوں نے تو شروع میں ہی تقسیم کر دی تین قسمیں بنا دیں بلکہ کیا کرتے پہلے دو قسمیں بناتے پھر ان میں سے ایک قسم کی آگے دو قسمیں مزید ذکر کرتے تو پتا چل جاتا کہ یہ ایک دوسرے کی قسیم نہیں ہے لہٰذا ان میں تقابل کا ہونا بھی ضروری نہیں کس طرح تقسیم کرتے؟ کہ یہ جو حَسَنٌ لِعَيْنِهِ تھا یا تو یہ بالذات ہو گا یا یہ بالواسطہ ہو گا یہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کس وجہ سے ہو گا بالذات یعنی ذات کے اعتبار سے ہی ہو گا بغیر کسی واسطے کے ہو گا یا یہ حسن کس کی وجہ سے ہو گا؟ واسطے کے ساتھ جیسے کس میں آیا تھا زکوٰۃ کے اندر بھئی، پھر جس کے اندر حسن بالذات ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں اس کی کیا ہیں؟ دو قسمیں ہیں ایک وہ جو سقوط کو قبول کرتا ہے ایک وہ جو سقوط کو قبول نہیں کرتا تو تقسیم سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں واجب تھا ماتن پر کہ یوں کہتے وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْوَاسِطَةِ کہ وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ یا تو بالذات ہو گا یعنی بغیر واسطے کے ہو گا أَوْ بِالْوَاسِطَةِ یا کس کے ذریعے ہو گا؟ واسطے کے ذریعے ہو گا وَالْأَوَّلُ یعنی پہلا

یعنی وہ جو بالذات ہے إِمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ السُّقُوطَ أَوْ يَقْبَلَهُ یا پھر وہ یا تو سقوط کو قبول کرے گا یا سقوط کو قبول نہیں کرے گا۔ وَقَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْهُ فِي هٰذَا التَّقْسِيمِ كَثِيرًا اور تسامح واقع ہوا ہے ماتن سے مصنف سے تسامح واقع ہوا ہے اس تقسیم کے اندر بہت زیادہ بھئی آگے بھی بتائیں گے کہ یہاں بھی تسامح ہے یہاں بھی تسامح ہے۔

كَالتَّصْدِيقِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ جیسے کہ تصدیق ہے صلوٰۃ ہے اور زکوٰۃ ہے یہ اب تین مثالیں ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيبِ اللَّفِّ یہ نشر ہے لف کی ترتیب پر میں نے بتایا تھا لف و نشر کس کو کہتے ہیں کہ دو تین یا چار چیزوں کو پہلے ذکر کر دیا پھر ہر ایک سے متعلقہ آگے کوئی بات ذکر کر دی تو اگر تو پہلے جو تین چار چیزوں کو ذکر کیا یہ کہلاتا ہے لف اور پھر آگے جو تین چار باتیں ہر ایک سے متعلقہ الگ الگ ذکر کیں وہ کیا کہلاتی ہیں؟ نشر۔ ان باتوں میں یاد رکھیے یہ تعیین نہیں ہوتی کہ اس کا تعلق کس سے ہے اس کا تعلق کس سے اس کا تعلق کس سے عقل خود بخود بتلا دیتی ہے کہ پہلی کا فلاں سے تعلق دوسری کا فلاں سے تیسری کا فلاں سے پھر اب لف و نشر میں ایک ہی جیسی ترتیب ہو لف میں جو پہلے نمبر پر تھا نشر میں بھی وہ اس سے متعلقہ بات پہلے نمبر پر ہے لف میں جو دوسرے نمبر پر تھا نشر میں بھی اس سے متعلقہ بات دوسرے نمبر پر ہے ترتیب سے ہوں تو یہ کہلاتا ہے لف و نشرِ مرتب اور اگر نشر میں لف والی ترتیب نہ ہو تو یہ کیا کہلاتا ہے لف و نشرِ غیرِ مرتب۔ تو شارح بتلا رہے ہیں نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيبِ اللَّفِّ کہ یہ کیا ہے نشر ہے کس ترتیب پر لف کی ترتیب پر ہے۔

فَالْأَوَّلُ مِثَالٌ لِمَا لَا يَقْبَلُ السُّقُوطَ پس پہلی یعنی تصدیق وہ مثال ہے اس حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کی جو یا اس حسن کی جو سقوط کو قبول نہیں کرتا فَإِنَّ التَّصْدِيقَ لَازِمٌ عَلَى الْمَرْءِ اس لیے کہ تصدیق کسی شخص پر لازم ہے وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَا دَامَ عَاقِلًا بَالِغًا اور یہ اس سے ساقط نہیں ہوتی جب تک وہ عاقل اور بالغ ہے جب تک عاقل اور بالغ ہاں عقل ہی چلی جائے پھر تو الگ بات ہے۔ وَلِهٰذَا لَا يَزُولُ حَالَ الْإِكْرَاهِ اسی وجہ سے یہ تصدیق زائل نہیں ہوتی اکراہ کی حالت میں بھی فَإِنْ أُكْرِهَ عَلٰى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ پس اگر کسی کو مجبور کیا گیا کلمہِ کفر کے جاری کرنے پر کہ کلمہِ کفر کیا کرو؟ زبان سے کہو اور مجبور کرنا بھی کس قسم کا ہو کامل درجے کا ہو اکراہ بھی کامل ہونا چاہیے یعنی قتل کی دھمکی دی جا رہی ہے یا عضو کے کاٹنے کی دھمکی دی جا رہی ہے تو کہتے ہیں اس صورت میں يَجُوزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ جائز ہے اس کے لیے کلمہِ کفر کا تلفظ کرنا زبان کے ذریعے بِشَرْطِ أَنْ يَبْقَى التَّصْدِيقُ عَلٰى حَالِهِ بایں شرط کہ وہ تصدیق اپنے حال پر باقی رہے یعنی دل میں کیا ہونی چاہیے تصدیق ہونی چاہیے زبان سے کہہ سکتا ہے۔ فَالْإِقْرَارُ يَقْبَلُ السُّقُوطَ اقرار جو ہے معلوم ہوا سقوط کو قبول کر لیتا ہے اکراہ کی وجہ سے اقرار زبان سے اقرار کیا ہوا؟ ساقط ہوا وَالتَّصْدِيقُ لَا يَقْبَلُهُ قَطُّ اور تصدیق سقوط کو کبھی بھی قبول نہیں کرتی۔ وَحُسْنُ التَّصْدِيقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهِ اور تصدیق کا حسن جو ہے وہ اس کی عین کی وجہ سے مامور بہ کی عین ہی کی وجہ سے ثابت ہے اس کی ذات کی وجہ سے ہی ثابت ہے لِأَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ اس لیے کہ عقل یہ فیصلہ کرتی ہے بِأَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ الْخَالِقِ وَاجِبٌ کہ وہ ذات جو نعمتیں دینے والی ہے وہ ذات جو پیدا کرنے والی ہے اس کا شکر کیا ہے؟ واجب ہے اس کی وحدانیت کا اقرار کیا جائے۔

وَالثَّانِي دوسری کیا مثال آئی تھی صلوٰۃ کہتے ہیں مِثَالٌ لِمَا يَقْبَلُ السُّقُوطَ یہ مثال ہے اس کی جو کس کو قبول کر لیتا ہے؟ سقوط کو فَإِنَّ الصَّلَاةَ تَسْقُطُ فِي حَالِ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ اس لیے کہ نماز جو ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے حیض و نفاس کی حالت میں سمجھ آیا ساقط ہو جاتی ہے یعنی نہ ادا ہے اس میں اور نہ قضا كَالْإِقْرَارِ بِالْإِكْرَارِ جیسے کہ اقرار کس کی وجہ سے ساقط ہو گیا تھا اکراہ اقرار کس کی وجہ سے؟ اکراہ کی وجہ سے جی۔ وَحُسْنُ الصَّلَاةِ فِي نَفْسِهَا اور نماز کا حسن بھی کیا ہے اس کی اپنی ذات کی وجہ سے ہے لِأَنَّهَا مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا تَعْظِيمٌ لِلرَّبِّ اس لیے کہ یہ نماز اپنے اول سے لے کر اپنے آخر تک یہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بِالْأَقْوَالِ اقوال کے ذریعے بھئی زبان سے حمد وثنا کرتے ہیں وَالْأَفْعَالِ اور افعال کے ذریعے رکوع اور سجدہ کرتے ہیں اللہ کے سامنے وَثَنَاءٍ عَلَيْهِ اور اللہ پر ثنا کی وجہ سے اس میں اللہ کی ہم کیا کرتے ہیں مدح و تعریف کرتے ہیں وَخُشُوعٍ لَهُ اور اللہ کے لیے عاجزی کرنے کی وجہ سے وَقِيَامٍ بَيْنَ يَدَيْهِ اور اللہ کے سامنے کھڑے ہونے کی وجہ سے وَجِلْسَتِهِ بِحُضُورِهِ اور اللہ کے حضور میں بیٹھنے کی وجہ سے یہ ساری نماز کیا ہے؟ اللہ کی تعظیم ہے۔ وَإِنْ كَانَتِ الْكَمِّيَّاتُ وَتَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَالْأَوْقَاتُ وَالشَّرَائِطُ لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِهِ الْعَقْلُ اگرچہ جو نمازوں کی کمیات کہتے ہیں مقدار کو بھئی اگرچہ مقدار کہ نمازیں کتنی ہونی چاہئیں عقل نہیں بتلا سکتی ہاں شریعت نے بتلایا کتنی ہونی چاہئیں دن میں؟ پانچ ہونی چاہئیں۔ وَتَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ رکعت کی کتنی تعداد ہونی چاہیے فجر میں دو ظہر میں چار عصر میں چار مغرب میں تین عشاء میں چار یہ بھی عقل کے ذریعے اس کا پتا نہیں چلتا شریعت بتانے والی۔ اوقات کون کون سے ہونے چاہئیں ایک فجر کا ایک ظہر کا ایک عصر ایک مغرب عشاء اس کا بھی عقل کے ذریعے پتا نہیں چلتا شریعت بتلاتی ہے۔ شرائط کیا ہونی چاہئیں بھئی نماز کی قبلہ رخ ہونا چاہیے وضو ہونا چاہیے کپڑے پاک ہونے چاہئیں جگہ جس پر پڑھ رہا ہے وہ پاک ہونی چاہیے وغیرہ ان شرائط کا پتا بھی عقل کے ذریعے نہیں چلتا۔ تو کہتے ہیں اگرچہ عقل یہ تو بتلا دیتی ہے کہ یہ نماز اللہ کی تعظیم ہے تو یہ حسن ہے لیکن آگے نمازوں کی تعداد کتنی ہونی چاہیے پھر ہر نماز میں رکعتوں کی تعداد کتنی ہونی چاہیے ان کے اوقات کیا کیا ہونے چاہئیں اور ان کی شرائط کیا ہونی چاہئیں اگرچہ ان چیزوں کا عقل سے پتا نہیں چلتا لیکن اس سے کوئی حرج نہیں اس میں کوئی حرج نہیں ہاں اتنا تو عقل نے بتا دیا کہ نماز کیا ہے اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہے کیونکہ اس میں پروردگار کی عظمت ہو رہی تعظیم ہو رہی ہے۔ یہ معنی ہے وَإِنْ كَانَتِ الْكَمِّيَّاتُ وَتَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَالْأَوْقَاتُ وَالشَّرَائِطُ اگرچہ مقداریں ان نمازوں کی کہ پانچ ہوں وَتَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ رکعتوں کی تعداد اور اوقات جو ہیں وَالشَّرَائِطُ اور اس کی شرائط جو ہیں لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِهِ الْعَقْلُ اگرچہ عقل مستقل نہیں ہے ان کے جاننے میں وَمُحْتَاجًا إِلَى الشَّرِيعَةِ اور محتاج ہے کس کی شریعت کی شریعت یہ سب چیزیں بتاتی ہیں لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اتنا تو عقل بتا دیتی ہے کہ اس نماز یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس میں حسن ہے۔ وَقَدْ نَبَّهْتُ أَنَا لِأَسْرَارِهَا فِي الْمَثْنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ اور تحقیق میں نے اس پر متنبہ کیا ہے وَقَدْ نَبَّهْتُ أَنَا یہ تاکید ہے أَنَا بھئی اور تحقیق میں نے متنبہ کیا ہے لِأَسْرَارِهَا اس کے اسرار پر ان کے میں نے ان کے اسرار پر کہ ان کی تعداد یہ نمازوں کی مقداریں ان کی تعداد ان کے اوقات شرائط وغیرہ یہ کیوں رکھے ہیں ان کے اسرار پر میں نے متنبہ کیا ہے فِي الْمَثْنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ اپنی کتاب مثنوی

معنوی کے اندر وہاں میں نے

سبق نمبر ۲۴: مباحثِ امر (۸): حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی ذیلی اقسام اور امثلہ

نور الانوار صفحہ: ۴۶ — بتاریخ: ۷ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

أَوْ لِغَيْرِهِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ لِعَيْنِهِ أَيِ الْحُسْنُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِغَيْرِ الْمَأْمُورِ بِهِ بِأَنْ يَكُونَ مَنْشَأُ حُسْنِهِ هُوَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ وَالْمَأْمُورُ بِهِ لَا دَخْلَ لَهُ فِيهِ وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ أَيْضًا عَلٰى مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ وَهُوَ إِمَّا أَنْ لَا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ أَوْ يَتَأَدّٰى أَوْ يَكُونَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گزشتہ سبق میں ہم نے مامور بہ کے حسن کی بحث شروع کی تھی۔ آپ نے پڑھا کہ مامور بہ کے اندر حسن کا ہونا ضروری ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ آمر حکیم ہے یعنی آمر حکیم ہیں حکمت والے ہیں دانا ہیں اور حکمت والا کبھی بھی کسی برے کام کا حکم نہیں کرتا وہ جس کام کا بھی حکم کرتا ہے معلوم ہوا کہ اس میں کوئی اچھائی ہے حسن ہے بھلائی

ہے بھئی۔[1]

تو گزشتہ سبق میں ہم نے پھر پڑھا تھا کہ یہ حسن جو ہے دو قسم پر ہے: ایک حسن کیا ہے جو مامور بہ کی ذات میں ہی ہو گا اور ایک حسن وہ ہے جو مامور بہ کی ذات میں نہیں ہے بلکہ کسی غیر کے واسطے سے اس میں حسن آیا ہے بھئی۔ تو حسن اس کی ذات میں ہی ہو تو یہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کہلاتا ہے اور اگر حسن اس کی ذات میں نہ ہو بلکہ کسی غیر کے ذریعے اس میں آیا ہو تو یہ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کہلاتا ہے بھئی یہ مامور بہ سمجھ میں آیا بھئی؟ پھر گزشتہ سبق میں حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کی تین اقسام پڑھی تھیں کہ یا تو وہ سقوط کو قبول کرے گا یا قبول نہیں کرے گا یا وہ ملحق ہو گا حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ اور مشابہ ہو گا حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے ساتھ بھئی۔ تو یہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کی اقسام تھیں۔

اب حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کے بارے میں بتلائیں گے بھئی۔ أَوْ لِغَيْرِهِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ لِعَيْنِهِ یہ گزشتہ متن میں جو لِعَيْنِهِ کا لفظ آیا تھا اس پر عطف ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ وہ جو وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ تو یہ لِعَيْنِهِ پر عطف ہے۔ أَيِ الْحُسْنُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِغَيْرِ الْمَأْمُورِ بِهِ کہ وہ حسن یا تو پھر پہلے کیا بتلایا اس کی ذات کی وجہ سے ہو گا أَوْ لِغَيْرِهِ یعنی وہ حسن کیا ہے غیرِ مامور بہ کی وجہ سے ہے بِأَنْ يَكُونَ مَنْشَأُ حُسْنِهِ هُوَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ بایں طور کہ اس کے حسن کا سبب جو ہے وہ غیر ہو گا مامور بہ میں حسن ہے لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ کس کی وجہ سے ہے اس غیر کی وجہ سے اس میں حسن آگیا غیر کی وجہ سے۔ جیسے میں نے اس کی مثال ذکر کی تھی وضو ہے بھئی وضو کے اندر اس کی ذات کے اعتبار سے دیکھا جائے تو پانی کا ضائع کرنا ہی ہے ذات کے اعتبار سے اس میں حسن نہیں ہے ہاں حسن اس میں آیا کس کی وجہ سے؟ نماز کی وجہ سے کیونکہ یہ وسیلہ ہے نماز کے لیے اس کے ذریعے نماز تک ہم پہنچیں گے یہ ہو گا تو نماز ادا ہو گی بھئی۔ تو یہ حسن جو آیا یا تو غیرِ مامور بہ کی وجہ سے ہو گا بِأَنْ يَكُونَ مَنْشَأُ حُسْنِهِ بایں طور کہ اس کے حسن کا سبب جو ہے هُوَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ وہ غیر ہو گا وَالْمَأْمُورُ بِهِ لَا دَخْلَ لَهُ فِيهِ اور مامور بہ کا کوئی دخل نہیں ہو گا اس حسن کے اندر بھئی مامور بہ کا خود اپنا کوئی دخل نہیں اس غیر کی وجہ سے اس میں حسن آیا۔

وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ أَيْضًا عَلٰى مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ اور یہ بھی تین قسم پر ہے بنا پر اس کے جس کو بیان کیا ماتن نے اپنے اس

[1]

جدول — مامور بہ میں حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی اقسام اور امثلہ کا جدول:

قسمِ حسن	ذیلی انواع	اصولی تعریف و فقہی مثال
۱۔ حسن لعینہ (ذاتی حسن)	(الف) جو کبھی ساقط نہیں ہوتا؛ (ب) جو عذر سے ساقط ہو؛ (ج) جو ترفیعاً ساقط ہو	(الف) تصدیق بالقلب (اکراہ سے بھی ساقط نہیں)؛ (ب) اقرار باللسان؛ (ج) صلواتِ خمسہ، زکوٰۃ، صوم اور حج۔
۲۔ حسن لغیرہ (عرضی حسن)	(الف) ما لیس من جہۃ الامر (بذاتہٖ فعلِ مستقل)؛ (ب) ما ہو من جہۃ الامر (جزوِ مامور)	(الف) وضو، سعی الی الجمعۃ، جہاد اور اعدادِ قوۃ؛ (ب) نذر کرنے کا نفس صیغہ اور تکبیرِ تحریمہ۔

قول کے ساتھ وَهُوَ إِمَّا أَنْ لَا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ أَوْ يَتَأَدّٰى کہ وہ غیر جو ہے وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں کیا آیا؟ حسن یا تو وہ ادا نہیں ہو گا نفسِ مامور بہ کے ساتھ أَوْ يَتَأَدّٰى یا کیا ہو جائے گا؟ ادا ہو جائے گا۔ بھئی دیکھیے دو قسمیں یہ ہیں کہ مامور بہ کو ادا کرتے ہیں تو وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں کیا آیا ہے؟ حسن آیا ہے اور کبھی کبھار مامور بہ کو ادا کریں تو وہ غیر ادا نہیں ہوتا بھئی بلکہ اس غیر سمجھ میں آئی بات بھئی وہ اس کے ساتھ ادا نہیں ہوتا بھئی اس کے لیے فعل الگ ہے مامور بہ کے لیے فعل الگ ہے اور کبھی کیا ہوتا ہے ایک ہی فعل سے کیا ہو جاتے ہیں دونوں ادا ہو جاتے ہیں بھئی۔ دیکھیے آگے مثالیں آجائیں گی بھئی۔ جیسے ابھی سمجھ لیں جیسے وضو ہے اور جہاد ہے بھئی۔ وضو کس کی وجہ سے وضو میں حسن آیا؟ نماز کی وجہ سے حسن آیا اور دیکھیے وضو کرنے سے یا نماز ادا کرنے سے وضو نہیں ہوا اور وضو کی وجہ سے نماز الگ نہیں بلکہ وضو ایک الگ فعل کرنا پڑتا ہے اور نماز ایک الگ فعل ہے۔ سمجھ میں آیا؟ تو وہ مامور بہ اس غیر کو ادا کرنے سے نہیں ہوا ادا بھئی بلکہ نماز کے لیے کیا کرنا پڑے گا؟ الگ فعل کرنا پڑے گا وہ افعال ہیں رکوع قیام سجدے وغیرہ وہ کرنا پڑیں گے بھئی۔ اور کبھی کبھار مامور بہ کو ادا کرنے سے وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا مثلاً بھئی جہاد ہے اس جہاد کی اپنی ذات میں کہتے ہیں حسن نہیں ہے اس لیے کیونکہ اس کے اندر تو لوگوں کو کیا کرنا ہے تکلیف دینا ہے ان کو تباہ کرنا ہے ان کو قتل کرنا ہے ہاں اس میں حسن آیا اِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللهِ کی وجہ سے کس کی وجہ سے؟ اِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللهِ کی وجہ سے بھئی اس کا جہاد کا مقصد کیا ہے اللہ کے کلمے کو بلند کرنا ہے اور نفسِ جہاد کے ذریعے ہی اِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللهِ بھی ہو جاتا ہے اِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللهِ کے لیے کوئی الگ فعل نہیں کرنا پڑتا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَهُوَ إِمَّا أَنْ لَا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ أَوْ يَتَأَدّٰى اور وہ غیر یا تو ادا نہیں ہو گا نفسِ مامور بہ کے ذریعے أَوْ يَتَأَدّٰى یا کیا ہو گا مامور بہ کے ذریعے ادا ہو جائے گا۔ أَوْ يَكُونَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ یا وہ مامور بہ يَكُونُ کے اندر ضمیر راجع ہے مامور بہ کو یا وہ مامور بہ حسن ہو گا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ اس کی شرط میں حسن کی وجہ سے کس کی وجہ سے؟ بھئی ایک ہے شرط ایک ہے مشروط بھئی تو شرط کے اندر حسن آنے کی وجہ سے مامور بہ بھی کیا ہو گیا اس میں بھی حسن آیا وہ بھی حسن ہوا لیکن کس کی وجہ سے حسن آیا اس میں؟ شرط کی وجہ سے۔ تو یہ تیسری قسم ہے أَوْ يَكُونُ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ یا وہ مامور بہ حسن ہو گا اس کی شرط میں حسن کی وجہ سے بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ بعد اس کے کہ وہ حسن تھا لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کی اپنی ذات میں تھا أَوْ مُلْحَقًا بِهِ یا وہ ملحق بالحسن تھا وہ ملحق بالحسن لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ بھئی۔

اچھا بھئی یہ آگے جا کر آپ کو بتائیں گے شرح میں کہ یہ کوئی قسم نہیں الگ یہ کوئی الگ قسم نہیں ہے جس کو وہ ذکر کر رہے ہیں یہ علامہ فخر الاسلام سے تسامح ہوا اور انہوں نے یہ قسم ذکر کر دی اور ماتن نے بھی انہی کا اقتدا کرتے ہوئے یہ قسم ذکر کر دی ورنہ یہ قسم ساروں کو شامل ہے حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کی کتنی قسمیں تھیں؟ دو تین ہاں تین اور حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کی پہلے کتنی بیان

ہوئیں؟ دو۔ یہ تیسری یہ کوئی الگ قسم نہیں ہے یہ پانچوں کو جامع ہے تین حَسَنٌ لِعَیْنِہٖ کی اور دو حَسَنٌ لِغَیْرِہٖ کی ان سب کو جامع ہے سب اس میں آجاتی ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ ایک تو چیز میں مثلاً حسن آیا پہلے سے چاہے اپنی ذات کی وجہ سے حسن ہو چاہے کسی اور کی وجہ سے اس میں حسن ہو لیکن پھر کیا ہو گا؟ ایک اور چیز کی وجہ سے ایک اور حسن بھی آگیا اور وہ قدرت ہے۔ شریعت نے ان چیزوں کا حکم تبھی دیا جب انسان میں قدرت ہو قدرت نہیں تو شریعت بھی حکم نہیں دیتی۔ نماز کو قیام اور رکوع اور سجدے کے ساتھ ادا کرنے کا حکم دیا لیکن قدرت نہ ہو تو شریعت کہتی ہے بیٹھ کر پڑھ لو اس کی بھی قدرت نہ ہو تو شریعت کہتی ہے لیٹ کر پڑھ لو ان چیزوں کو ساقط کر دیا معلوم ہوا ان کا حسن کیا ہو چکا اس وقت؟ ساقط ہو چکا۔ تو قدرت کی وجہ سے بھی مامور بہ میں کیا آجایا کرتا ہے قدرت ہے تو اس کو اس طرح پڑھنا ہے اس میں حسن ہے اسی طرح پڑھنا ہے حکم دے رہی ہے یا نہیں شریعت؟ جب حکم دے رہی ہے معلوم ہوا اس میں حسن ہے یا نہیں اور یہ حسن کس کی وجہ سے آرہا ہے؟ قدرت کی وجہ سے بھی آرہا ہے ایک پہلے سے بھی حسن تھا اور ایک قدرت کی وجہ سے تو یہ سب میں آئے گا نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ جتنی قسمیں اب تک گزریں وضو اور اور کیا؟ جہاد یہی پانچ قسمیں ہی گزری ہیں نا سب میں قدرت کا ہونا شرط ہے یا نہیں؟ نماز میں بھی قدرت شرط ہے قدرت نہیں ہے تو بیٹھ کر پڑھو اس کی بھی قدرت نہیں ہے تو لیٹ کر پڑھو بھئی دیکھو چیزیں ساقط ہوتی چلی جا رہی ہیں، روزے میں بھی قدرت ہے تو روزہ رکھو قدرت نہیں ہے تو بعد میں قضا کر لینا ابھی نہ رکھو بے شک، جہاد میں بھی قدرت ہے تو جہاد پر جاؤ قدرت نہیں ہے تو قدرت نہیں معذور ہے ایک شخص بیچارہ جا ہی نہیں سکتا صورت سمجھ میں آگئی؟ اور کیا مثال ہے؟ وضو، وضو قدرت ہے تو وضو کرو اگر قدرت نہیں ہے تو بیمار ہو تو تیمم کر لو بھئی، اور کیا چیز ہے؟ حج، حج میں بھی قدرت ہے اسباب وغیرہ ہیں تو آپ پر فرض ہے کرو اسباب وغیرہ نہیں تو فرض بھی نہیں۔ تو دیکھا قدرت تو سب کے اندر شرط ہے بھئی بات سمجھ میں آگئی؟

تو ان میں سے یہ جو پانچ چیزیں ہیں ان سب میں قدرت کا ہونا ضروری ہے بھئی اور ان پانچ میں سے دو قسمیں تو کیا تھیں حَسَنٌ لِعَیْنِہٖ تیسری ملحق تھی اس کے ساتھ نا اس کے ساتھ ملا دی تھی ہم نے صورت سمجھ میں آگئی؟ تو حَسَنٌ لِعَیْنِہٖ کتنی ہو گئیں؟ دو اور ایک کیا ہوئی؟ ملحق لِعَیْنِہٖ اور دو کیا ہوئیں؟ حَسَنٌ لِغَیْرِہٖ بھئی تو یہ پانچ قسمیں اور ان سب کے اندر قدرت کا ہونا شرط ہے معلوم ہوا قدرت ہے تو ان میں حسن ہے ان کو ان کا حکم بھی ہے قدرت نہیں تو ان کا حکم نہیں جب حکم نہیں معلوم ہوا حسن نہیں ہے ان میں ورنہ حکم ضرور ہوتا بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ تو قدرت سب میں یہ سب کو جامع ہے سب اس کے اندر آگئیں بھئی قدرت کی وجہ سے ان میں حسن آتا ہے۔ تو اب ہو گا یہ کہ پہلے ایک حسن تھا اب قدرت کی وجہ سے بھی حسن آگیا کتنے حسن ہو گئے؟ دو۔ معلوم ہوا جو حَسَنٌ لِعَیْنِہٖ تھی اس میں کتنے حسن ہو گئے؟ حَسَنٌ لِعَیْنِہٖ میں ایک تو اس کی ذات کی وجہ سے حسن تھا ایک کس کی وجہ سے حسن آگیا قدرت کی وجہ سے بھی تو وہ حَسَنٌ لِعَیْنِہٖ

بھی ہوئی اور حَسَنٌ لِغَيْرِهِ بھی ہو گئی۔ اسی طرح ملحق جو تھی حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ وہ ملحق تھی حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے ساتھ اس میں بھی کس کی وجہ سے حسن آگیا قدرت کی وجہ سے تو وہ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ بھی ہو گئی پہلے تو ملحق تھی کس کے ساتھ لِعَيْنِهِ کے ساتھ اب کیا ہوئی حَسَنٌ لِغَيْرِهِ بھی ہوئی۔ اور وضو اور جہاد یہ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ تھے پہلے ایک اعتبار سے اب یہ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہیں دو اعتبار سے دو چیزوں کی وجہ سے ان میں حسن آرہا ہے۔ سب کو بات سمجھ میں آگئی؟

أَوْ يَكُونُ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ یا وہ مامور بہ کیا ہو جائے گا؟ حسن ہو جائے گا کس کی وجہ سے؟ لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ بوجہ حسن کے اس کی شرط اور وہ شرط کیا ہے؟ قدرت ہے۔ قدرت میں حسن کی وجہ سے وہ مامور بہ بھی کیا ہو جائے گا؟ حسن ہو جائے گا بھئی حسن اس میں پہلے بھی موجود ہے ایک ایک اعتبار سے لیکن اب کس اعتبار سے ہو گیا حسن دو اعتبار سے ہو جائے گا۔ تو یہ معنیٰ أَوْ يَكُونُ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ کہ یا وہ مامور بہ کیا ہو جائے گا حسن ہو جائے گا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ اس کی شرط میں حسن کی وجہ سے بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ بعد اس کے جب کہ وہ پہلے سے ہی کیا تھا حسن تھا لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ ایک ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کی ذات میں تھا یعنی حَسَنٌ لِعَيْنِهِ تھا پہلے سے ہی أَوْ مُلْحَقًا بِهِ یا وہ پہلے سے ہی کیا تھا ملحق بہ تھا۔ تو پہلے بھی وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ تھا پھر مزید یہ شرط کی وجہ سے بھی کیا ہو گیا حسن ہو گیا، پہلے بھی وہ ملحق بعینہ تھا اب شرط کی وجہ سے بھی کیا ہو گیا؟ حسن ہو گیا۔ آگے تیسری قسم کیا تھی؟ لِغَيْرِهِ اس کو بھی ذکر کرنا چاہیے تھا کیونکہ اس میں بھی حسن آتا ہے یا نہیں شرط کی وجہ سے؟ تو یہاں أَوْ لِغَيْرِهِ بھی ہونا چاہیے تھا لیکن ماتن نے اس کو ذکر نہیں کیا وہ آگے جا کر آپ کو بتلائیں گے کیوں نہیں ذکر کیا کرنا چاہیے تھا ان میں بھی تو حسن شرط کی وجہ سے آتا ہے یا نہیں آتا؟ ان میں بھی حسن آتا ہے تو ان کو بھی ذکر کرنا چاہیے تھا لیکن ماتن نے کیوں نہیں ذکر کیا؟ وجہ ذکر یہ ہے کہ بھئی وہ پہلے بھی حَسَنٌ لِغَيْرِهِ تھے اب شرط کی وجہ سے حسن آجائے تو شرط ہے ان سے غیر اب بھی وہ کیا رہیں گے حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہی رہیں گے جب کہ وہ پچھلے تین جو تھے وہ پہلے صرف حَسَنٌ لِعَيْنِهِ یا حسن ملحق لِعَيْنِهِ تھے لیکن اب وہ کیا بن گئے حَسَنٌ لِغَيْرِهِ بھی ساتھ بن گئے اس لیے ان دو کو ذکر کیا اور حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کو ذکر نہیں کیا۔

تو یہی بات کر رہے ہیں أَوْ يَكُونُ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ یا وہ مامور بہ جو ہے وہ حسن ہو گا اپنی شرط میں حسن کی وجہ سے بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ بعد اس کے جب کہ وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ تھا یا ملحق بہ تھا۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں فِي هٰذَا التَّقْسِيمِ وَأَمْثِلَتِهِ مُسَامَحَاتٌ اس تقسیم اور اس کی مثالوں کے اندر مسامحتیں ہیں کئی جگہ ماتن سے کیا ہوئی ہیں مسامحتیں ہوئی ہیں بھئی تین مسامحتیں یہاں ذکر کریں گے مولانا تین مسامحتیں اور آگے مثال کے اندر بھی مسامحت ذکر کریں گے بھئی۔ دیکھیے بھئی لِأَنَّ ضَمِيرَ هُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْغَيْرِ اس لیے کہ هُوَ کی ضمیر جو متن میں آئی وَهُوَ یہ ضمیر هُوَ کی جو ہے رَاجِعٌ إِلَى الْغَيْرِ کس کی طرف راجع ہے؟ غیر کی طرف کیا ترجمہ میں نے کیا تھا کہ وہ غیر یا تو نفسِ مامور بہ کے ادا کرنے سے

ادا ہو گا یا ادا نہیں تو یہ ضمیر راجع ہے غیر کی طرف وَضَمِيرَ يَكُونُ رَاجِعٌ إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ يَكُونُ بھی اسی طرح پڑھ لیں مولانا اعرابِ حکائی جیسے متن میں منصوب آیا تھا یہاں بھی منصوب پڑھ لیں وَضَمِيرَ يَكُونُ رَاجِعٌ إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ اور يَكُونُ کی ضمیر کس کو راجع ہے؟ مامور بہ کو۔ هُوَ ضمیر کس کو راجع؟ غیر کو۔ سمجھ میں آیا جب هُوَ کی ضمیر غیر کو راجع تو لَا يَتَأَدَّى اور يَتَأَدَّى کی ضمیر بھی کس کو راجع؟ غیر ہی کو راجع ہے اور جو يَكُونُ کی ضمیر ہے وہ کس کو راجع ہے؟ مامور بہ کو راجع ہے وَفِيهِ انْتِشَارٌ اور اس کے اندر کیا ہے؟ انتشار ہے مولانا انتشارِ ضمائر۔ بظاہر یوں لگتا تھا کہ یہ ساری ضمیریں تو کس کو لوٹنی چاہئیں؟ غیر کو لوٹنی چاہئیں جب هُوَ غیر کو لوٹ رہی ہے اور آگے اسی کی خبر چل رہی ہے تو ضمیریں بھی آگے کس کو لوٹنی چاہئیں؟ غیر کو اور بظاہر کلام دیکھو پھر متن میں نظر رکھو کہتے ہیں وہ غیر یا تو وہ ادا ہو گا نفسِ مامور بہ سے یا ادا نہیں ہو گا یا وہ حسن ہو گا تو بظاہر کیا شبہ پڑتا ہے یہ ضمیر بھی کس کو راجع ہے؟ غیر کو حالانکہ یہ ضمیر تو غیر کو راجع نہیں یہ تو مامور بہ کو راجع ہے کہ مامور بہ کیا ہو گا حسن ہو گا بھئی۔ تو اس میں انتشارِ ضمائر آیا مولانا۔

وَالْمَعْنٰى معنیٰ یہ ہے کلام کا كَأَنَّ ذٰلِكَ الْغَيْرَ الَّذِي حَسُنَ الْمَأْمُورُ بِهِ لِأَجْلِهِ کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حسین ہوا حسن ہوا ہے کہ مامور بہ حسن ہوا ہے لِأَجْلِهِ اس کی وجہ سے إِمَّا أَنْ لَا يَتَأَدَّى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ یا تو وہ ادا نہیں ہوتا نفسِ فعلِ مامور بہ سے بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يُوجَدَ الْمَأْمُورُ بِهِ بِفِعْلٍ آخَرَ بلکہ ضروری ہے کہ مامور بہ پایا جائے ایک اور فعل کے ذریعے یعنی مامور بہ کے لیے الگ فعل کا ہونا ضروری اور اس غیر کے لیے الگ فعل کا ہونا ضروری فَهُوَ كَامِلٌ فِي كَوْنِهِ حَسَنًا لِلْغَيْرِ تو یہ جو مامور بہ ہے یہ کامل ہوا حَسَنٌ لِلْغَيْرِ ہونے میں کیا ہوا؟ کامل ہوا حَسَنٌ لِلْغَيْرِ ہونے میں کیونکہ حَسَنٌ لِلْغَيْرِ کسے کہتے تھے جس میں غیر کی وجہ سے حسن آئے تو غیر کو کیسا ہونا چاہیے اس سے ادا بھی الگ ہی ہونا چاہیے اس کے ساتھ ادا نہیں ہونا چاہیے اور اس قسم کے اندر وہ غیر کو ادا کریں تو مامور بہ ادا نہیں ہوتا اور صرف مامور بہ ہو تو وہ غیر ادا نہیں ہوتا دونوں کے لیے الگ الگ فعل ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

أَوْ يَتَأَدَّى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ یا وہ غیر کیا ہو جائے گا ادا ہو جائے گا نفسِ فعلِ مامور بہ کے ذریعے ہی لَا يَحْتَاجُ إِلٰى فِعْلٍ آخَرَ وہ کسی دوسرے فعل کا محتاج نہیں یعنی جب مامور بہ کو ادا کریں گے تو وہ غیر جس کی وجہ سے اس مامور بہ میں حسن آیا تھا وہ بھی کیا ہو جاتا ہے ساتھ ہی ساتھ ادا ہو جاتا ہے جیسے جہاد کیا تو ساتھ ہی ساتھ وہ غیر جس کی وجہ سے جہاد میں حسن آیا تھا یعنی اعلاءِ کلمۃ اللہ وہ بھی اس کے ساتھ ہی کیا ہو گیا ادا ہو گیا۔ تو کہتے ہیں یہ جو قسم ہے جہاں غیر فعلِ مامور بہ کے ذریعے ادا ہو جاتا ہے اور کسی اور فعل کا محتاج نہیں ہوتا کہتے ہیں فَهُوَ قَرِيبٌ مِنَ الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ تو یہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کے قریب ہی ہے بھئی کیا ہے؟ یہ اس کے قریب ہے کیونکہ اسی ایک فعلِ مامور بہ کے ذریعے وہ غیر بھی کیا ہے ادا ہو رہا ہے اس کے لیے کوئی الگ فعل کرنا نہیں پڑتا بھئی۔

أَوْ يَكُونُ ذٰلِكَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ یہی متن کی شرح چل رہی ہے بھئی یہ عبارت ذکر کرتے جا رہے ہیں یا وہ مامور بہ کیا ہو گا حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ وہ مامور بہ حسن ہو گا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ اس کی شرط میں حسن کی وجہ سے اس

کی شرط میں حسن ہو گا بھئی شرط کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْقُدْرَةُ وہ قدرت ہے وہ کیا ہے؟ قدرت ہے۔ يَعْنِي لَا يُكَلِّفُ اللهُ تَعَالٰى لِأَحَدٍ بِأَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ إِلَّا بِحَسَبِ طَاقَتِهِ وَقُدْرَتِهِ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ مکلف نہیں فرماتے کسی ایک کو بھی امر کے ساتھ کسی ایک کو اللہ تعالیٰ امر کے ساتھ کسی ایک کو بھی مکلف نہیں فرماتے مِنَ الْمَأْمُورِ مامور میں سے یعنی بندے میں سے مامور کون ہے؟ بندہ ہے نا جس کو حکم امر کیا گیا تو اللہ تعالیٰ کسی بندے کو بھی مکلف نہیں کسی ایک کو بھی یعنی کسی بندے کو بھی مکلف نہیں فرماتے امر کے ذریعے إِلَّا بِحَسَبِ طَاقَتِهِ وَقُدْرَتِهِ مگر اس کی طاقت اور قدرت کے بقدر، اتنا ہی مکلف فرماتے ہیں جتنی اس میں طاقت اور قدرت ہوتی ہے اس سے زائد مکلف نہیں فرماتے۔ تو معلوم ہوا قدرت کا ہونا شرط ہے مولانا کیا ہے؟ شرط ہے قدرت ہو گی تو نماز بھی واجب ہو گی، قدرت ہو گی تو روزہ بھی کیا ہو گا واجب ہو گا۔ سمجھ میں آئی صورت بھئی؟ ہاں یعنی نماز واجب ہو گی یعنی قدرت ہو گی تو نماز قیام اور رکوع وغیرہ کے ساتھ واجب ہو گی قدرت نہیں تو پھر نماز بیٹھ کر ادا کرنا ہو گی وہ اس طریقے پر واجب ہو گی اور اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہیں ہے تو پھر لیٹ کر اشاروں کے ساتھ ادا کرنا واجب ہو گی تو جس قدر قدرت ہو گی اسی قدر وہ شخص مکلف ہے اس کو کیا کیا بنایا گیا ہے؟ مکلف بنایا گیا ہے بھئی اس کو۔

فَهٰذَا أَيْضًا حَسَنٌ بھئی تو یہ بھی جو ہے حسن ہے یہ بھی کیا ہے؟ جی اس کا تعلق بھئی یہ درمیان میں قدرت کی تعریف نکال دیں وَهُوَ الْقُدْرَةُ يَعْنِي لَا يُكَلِّفُ یہ سارا نکال دیں اب پچھلی عبارت سے یہ جڑی ہوئی ہے۔ دوبارہ دیکھیں أَوْ يَكُونُ ذٰلِكَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ یا وہ مامور بہ حسن ہو گا بوجہ اس کی شرط کے اندر حسن کے پائے جانے کے فَهٰذَا أَيْضًا حَسَنٌ تو یہ مامور بہ بھی کیا ہوا حسن جب اس کی شرط میں حسن ہے تو یہ مامور بہ بھی کیا ہو گیا اس میں بھی حسن آیا تو یہ کیا بن گیا؟ حسن ہوا۔

کہتے ہیں وَهٰذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقِسْمٍ فِي الْوَاقِعِ کہتے ہیں یہ جو تیسری قسم ذکر کی حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کی یہ واقع کے اندر یہ کوئی مستقل قسم نہیں ہے وَلٰكِنَّهُ شَرْطٌ لِلْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُقَدَّمَةِ لِعَيْنِهِ وَلِغَيْرِهِ بلکہ یہ شرط ہے وہ پانچ اقسام جو پہلے گزریں لِعَيْنِهِ اور لِغَيْرِهِ کی، لِعَيْنِهِ اور لِغَيْرِهِ کی جو پہلی پانچ اقسام گزریں یہ ان کے لیے کیا ہے شرط ہے مولانا ان سب کے لیے شرط ہے کیونکہ ان سب میں وہ مکلف بندہ تبھی ہو گا جب اس میں قدرت ہو گی بھئی صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ قدرت تو ضروری ہے قدرت ہو گی انسان وہ فعل کرنے پر قادر ہو۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہ کوئی کیا بات بتلائی یہاں سے؟ یہ جو کہا نا کہ شرط کے مامور بہ حسن ہو لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ یہ تیسری قسم جو لِغَيْرِهِ کی بتلائی شارح فرما رہے ہیں یہ کوئی الگ قسم نہیں ہے بلکہ یہ انہی پانچ قسموں کے لیے جو گزر گئیں پانچ میں سے تین کس کی گزری تھیں؟ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کی اور دو کس کی گزریں؟ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ کی یہ تیسری تھی کہتے ہیں یہ تیسری دراصل کوئی الگ مستقل قسم نہیں بلکہ یہ پہلی پانچوں کے لیے کیا ہے؟ شرط ہے۔

وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُورُ بِعُنْوَانِ التَّقْسِيمِ اور اسی وجہ سے جمہور نے اس کو تقسیم کے عنوان سے ذکر نہیں کیا یعنی

چونکہ یہ الگ قسم ہی نہیں ہے تو جمہور نے اس کو علیحدہ قسم کے طور پر ذکر بھی نہیں کیا وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ مُسَامَحَةً اور اس کو ذکر کیا ہے علامہ فخر الاسلام نے مسامحت کرتے ہوئے بطورِ مسامحۃً انہوں نے کیا کر دیا اس قسم کو ذکر کر دیا وَسَمَّاهُ ضَرْبًا سَادِسًا اور اس کا نام انہوں نے کیا رکھا؟ چھٹی قسم رکھا وہ چھٹی قسم جَامِعًا لِكُلٍّ مِنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ جو جامع ہے جمع کرنے والی ہے پہلی پانچ قسموں کو کیونکہ ہر ایک کے لیے یہ شرط ہے تو پہلی پانچ سب کو اس نے کیا کر دیا؟ جمع کر دیا۔

فَإِذَا كَانَ جَامِعًا جب یہ جامع ہے یعنی سب کو شامل ہے تو پھر فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ تو ماتن کے لیے مناسب یہ تھا کہ یوں کہتے یہ یوں کہتے بھئی۔ اچھا اوپر جو آیا نا وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ فَخْرُ پہلی ایک مسامحت ذکر کر دی تھی انہوں نے متن شرح میں بھئی پہلی مسامحت کیا ذکر کی تھی کہ ضمیروں میں انتشار ہے، دوسری مسامحت یہ ہے کہ یہ علیحدہ قسم نہیں ہے اس کو علامہ فخر الاسلام نے ذکر کیا لیکن انہوں نے بھی مسامحۃً ذکر کیا یہ کوئی علیحدہ قسم نہیں اسی وجہ سے جمہور اصولیین نے اس کو ذکر نہیں کیا بھئی اس قسم کو علیحدہ اور تیسری مسامحت کیا ذکر کی بھئی؟ کہ ماتن کو کیا قید لگانی چاہیے تھی لِغَيْرِهِ کی قید لگانی چاہیے تھی لیکن انہوں نے یہ قید نہیں لگائی۔ جی اب ذکر کر رہے ہیں ثُمَّ بَعْدَ ہٰذِہِ... پہلے یہ عبارت رہتی ہے:

فَإِذَا كَانَ جَامِعًا جب یہ جامع تھی یہ قسم فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ یہ تیسری مسامحت ذکر ہونے لگی ہے پس مناسب تھا کہ یوں کہتے ماتن بَعْدَ مَا كَانَ یہ وہ متن ذکر ہو رہا ہے بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ یہ أَوْ لِغَيْرِهِ کی قید کو بھی کیا کرنا چاہیے تھا؟ بڑھانا چاہیے تھا یوں کہنا چاہیے تھا حَتّٰى يَكُونَ الْمَعْنٰى یہاں تک کہ معنیٰ یہ ہو جاتا كَأَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا دیکھیے وہ مامور بہ تو پہلے سے ہی حسن ہے کیا ہے؟ وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ ہو گا پہلے سے یا مُلْحَقٌ بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهِ ہو گا یا کیا ہو گا حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہو گا تو اس میں حسن پہلے ہی موجود ہے کسی میں اپنی ذات کے اعتبار سے حسن موجود ہے کسی میں غیر کی وجہ سے حسن موجود بہرحال حسن سب میں ہے لیکن پھر اس حسن پر ایک اور حسن بھی آجاتا ہے اور وہ کس چیز کا کس کی وجہ سے آتا ہے؟ شرط کی وجہ سے آتا ہے صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ ایک حسنِ زائد ہوا کیا ہوا حسنِ زائد ہوا اب یہی معنیٰ کرنے لگے ہیں کہ دیکھو ان ساروں میں پہلے سے حسن موجود تھا پھر ان میں شرط کی وجہ سے ایک اور بھی حسن آ گیا دیکھو یہی معنیٰ حَتّٰى يَكُونَ الْمَعْنٰى یہاں تک کہ معنیٰ یہ ہو گا كَأَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ کہ مامور بہ بعد اس کے جب کہ وہ حسن تھا لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ کی وجہ سے كَالتَّصْدِيقِ وَالصَّلَاةِ جیسے کہ تصدیق اور صلوٰۃ دونوں قسمیں ذکر کر دیں تصدیق وہ ہے وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ ہے جو سقوط کو قبول نہیں کرتی صلوٰۃ وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ ہے جو سقوط کو قبول کر لیتی ہے أَوْ مُلْحَقًا بِهِ یا بعد اس کے جب کہ وہ مامور بہ کیا تھا بھئی پیچھے حَسَنًا آیا کہ نہیں اسی پر عطف ہے کہ وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ تھا جیسے تصدیق اور صلوٰۃ یا ملحق بہ تھا جیسے زکوٰۃ صوم اور حج أَوْ لِغَيْرِهِ یا وہ مامور بہ حسن تھا لِغَيْرِهِ كَالْوُضُوءِ وَالْجِهَادِ تو دیکھو یہ پانچوں قسمیں آگئیں تو جب بعد اس کے جب کہ وہ پہلے سے ہی حسن تھا اس وجہ سے صَارَ حَسَنًا لِمَعْنًى آخَرَ پھر وہ حسن ہو گیا ایک

اور معنیٰ کی وجہ سے بھی وہ ایک اور معنیٰ کی وجہ سے بھی حسن وَهُوَ كَوْنُهُ مَشْرُوطًا بِالْقُدْرَةِ اور وہ اس کا مشروط بالقدرت ہونا ہے قدرت کے ساتھ مشروط ہونا ہے تو اس کی وجہ سے بھی اس میں کیا آیا حسن ہوا تو پھر اس وجہ سے بھی حسن ہو گیا۔

فَلِهٰذِهِ الْقُدْرَةِ صَارَتْ أَوَامِرُ الشَّرْعِ كُلُّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ تو اس قدرت کی وجہ سے تمام اوامرِ شرع جو ہیں وہ حَسَنٌ لِلْغَيْرِ ہو گئے کیا ہو گئے؟ بھئی دیکھیے ادھر دوبارہ دیکھو پہلی تین قسمیں کیا تھیں؟ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کی دو قسمیں حَسَنٌ لِعَيْنِهِ کی تین قسمیں ذکر کیں: ایک جو سقوط کو قبول کرتی ہے جو سقوط کو قبول نہیں کرتی اور ایک جو ملحق بہ ہے ان تینوں کے اندر بتایا حسن ان کی ذات کے اعتبار سے ہے تو یہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ ہیں۔ اور حَسَنٌ لِغَيْرِهِ پھر دو قسمیں ذکر کیں مولانا جو مامور بہ کو ادا کرنے سے وہ غیر ادا ہو گا یا ادا نہیں ہو گا تو ان میں بھی حسن ہے حسن کس کی وجہ سے ہے؟ غیر کی وجہ سے کس کی وجہ سے؟ تو ان ساروں کے اندر حسن ہے لیکن ان ساروں میں حسن کس کی وجہ سے بھی آیا؟ شرط کی وجہ سے بھی آیا اور شرط تو مشروط سے غیر ہوتی ہے تو یہ سارے کیا بن گئے حَسَنٌ لِغَيْرِهِ بھی ہوئے بایں اعتبار سارے کیا ہوئے حسن۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ کچھ تو پہلے سے ہی حَسَنٌ لِغَيْرِهِ تھے وہ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ تھے پہلے ایک وجہ سے اب حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہو گئے دو وجہ سے اور کچھ وہ تھے جو حَسَنٌ لِعَيْنِهِ تھے یا ملحق بہ تھے ان میں حسن ان کی ذات کی وجہ سے تھا لیکن اب حَسَنٌ لِغَيْرِهِ بھی ہو گئے غیر کی وجہ سے بھی ان میں کیا آ گیا حسن آ گیا۔ بات سب کو سمجھ میں آئی بھئی؟

تو یہ معنیٰ فَلِهٰذِهِ الْقُدْرَةِ اسی قدرت کی وجہ سے صَارَتْ أَوَامِرُ الشَّرْعِ كُلُّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ شریعت کے سارے اوامر جو ہیں وہ کیا ہو گئے حَسَنٌ لِلْغَيْرِ بھی ہو گئے کیونکہ شرط کی وجہ سے سب میں حسن آ رہا ہے اور شرط مشروط سے غیر ہوتی ہے۔

وَلٰكِنَّ الْحَسَنَ لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ وَالْمُلْحَقَ بِهِ ہاں اب ذکر وجہ ذکر کرنے لگے ہیں بھئی کہ حَسَنٌ لِلْغَيْرِ تو سارے ہو گئے ماتن نے یہ لِغَيْرِهِ کو پھر بڑھایا کیوں نہیں؟ کیا کرنا چاہیے تھا؟ بڑھانا چاہیے تھا کیونکہ یہ پانچویں چھٹی قسم تو ساروں کو شامل ہے تو اس کو بھی ذکر کرنا چاہیے تھا کہتے ہیں بھئی ذکر کریں گے کہ شاید ماتن نے اس لیے ذکر نہیں کیا کہ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ تو پہلے ہی حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہے پہلے ہی کیا ہے اگر شرط کی وجہ سے بھی حسن آ جائے پھر بھی وہ کیا رہے گا حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہی رہے گا ہاں پہلے یہ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ تھا ایک وجہ سبب سے اب حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہے دو سبب دو وجہوں سے حَسَنٌ لِغَيْرِهِ تو وہ یہ شرط کی وجہ سے بھی اس میں حسن آ گیا کیا وہ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ ہونے سے خارج ہوا؟ وہ خارج ہی نہیں ہوا اس پہ کوئی اثر نہیں پڑا۔ ہاں یہ جو پہلی تین قسمیں تھیں ایک حَسَنٌ لِعَيْنِهِ اس کی دو قسمیں اور ایک ملحق بالحسن یہ تو حَسَنٌ لِعَيْنِهِ تھے لیکن ان میں جب حسن شرط کی وجہ سے بھی آیا تو یہ کیا بن گئے حَسَنٌ لِغَيْرِهِ بھی بن گئے کیا ہوئے؟ حَسَنٌ لِغَيْرِهِ بھی بن گئے تو بایں اعتبار یہ جامع ہو گئے یہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ بھی ہیں پہلے سے اور کیا بن گئے حَسَنٌ لِغَيْرِهِ بھی بن گئے تو چونکہ ان میں یہ پہلے تو حَسَنٌ لِغَيْرِهِ نہیں تھے اب اس شرط کی وجہ سے یہ کیا بن گئے حَسَنٌ لِغَيْرِهِ اور جو حَسَنٌ لِغَيْرِهِ تھا وہ تو پہلے ہی غیر کی وجہ سے حسن تھا اس میں کسی قسم کی تبدیلی

نہیں چونکہ اس میں تبدیلی کچھ نہیں آئی لہٰذا اس کو ذکر نہیں کیا اور جن میں تبدیلی آرہی تھی ان دو کو کیا کر دیا ذکر کر دیا۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں وَلٰكِنَّ الْحَسَنَ لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ وَالْمُلْحَقَ بِهِ صَارَا جَامِعَيْنِ لِكَوْنِهِ لِعَيْنِهِ وَلِغَيْرِهِ لیکن وہ حسن جو ایسے معنیٰ کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے یا ملحق بہ ہے وہ دونوں جامع ہو گئے لِكَوْنِهِ لِعَيْنِهِ وَلِغَيْرِهِ یعنی حَسَنٌ لِعَيْنِهِ اور حَسَنٌ لِغَيْرِهِ دونوں کے جامع ہو گئے وہ حَسَنٌ لِعَيْنِهِ بھی ہوئے اور حَسَنٌ لِغَيْرِهِ بھی ہوئے۔ وَلِهٰذَا قَيَّدَهُ بِهِمَا اسی وجہ سے ماتن نے مقید کیا ہے ان دونوں کے ساتھ یعنی حَسَنٌ لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ اور ملحق بالحسن کے ساتھ بِخِلَافِ مَا كَانَ لِغَيْرِهِ بخلاف وہ جو حسن ہے غیر کی وجہ سے اس کے ساتھ قید نہیں کیا فَإِنَّهُ اجْتَمَعَ فِيهِ الْحُسْنُ لِغَيْرِهِ مِنْ جِهَتَيْنِ اس لیے کہ اس کے اندر حَسَنٌ لِغَيْرِهِ جمع ہوا مِنْ جِهَتَيْنِ کتنی وجہ سے؟ دو وجہ سے ہوا لِأَجْلِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ وَلِأَجْلِ الْقُدْرَةِ ایک تو اس میں حسن آیا کس کی وجہ سے؟ غیرِ معین سے کوئی معین چیز کی وجہ سے ہر ایک میں حسن آرہا تھا یا ہر ایک کے لیے الگ الگ وجہ تھی؟ الگ الگ وجہ تھی بھئی سمجھ میں آیا جہاد میں کیا تھا؟ اعلاءِ کلمۃ اللہ، وضو کے لیے کیا تھا؟ نماز وغیرہ ہر ایک کے لیے الگ الگ تھا۔ تو وہ پہلا پہلی تو ان میں دو جہت سے دو غیروں سے آیا حسن ایک غیر تو غیرِ معین ہے کچھ ہر ایک کے لیے الگ الگ ہے اور دوسرا غیر سب کے لیے متعین ہے اور وہ کیا ہے؟ قدرت بھئی سب میں قدرت کی وجہ سے کیا آرہا ہے؟ حسن۔ تو قدرت کی وجہ سے سب میں حسن آرہا ہے اور ایک تو ایک معین ہے اور ایک غیرِ معین قدرت متعین ہے اسی کی وجہ سے سب میں حسن آرہا ہے اور ایک غیرِ معین بھی ہے جو ہر ایک کے لیے الگ الگ ہے اس کی وجہ سے بھی ہر ایک میں کیا آرہا ہے حسن۔ تو کہتے ہیں یہ لِأَجْلِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ وَلِأَجْلِ الْقُدْرَةِ یہ حسن آیا دو جہت سے ہی ایک تو غیرِ معین کی وجہ سے اور ایک قدرت کی وجہ سے فَلَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهِ لِغَيْرِهِ تو یہ

هَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ یہ سارے کے سارے کس کے ساتھ ہیں؟ بندوں کے فعل کے ذریعے ہیں وَاخْتِيَارِهِمْ اور ان کے اختیار کے ذریعے ہیں فَلِهٰذَا اعْتُبِرَتِ الْوَسَائِطُ هٰهُنَا اسی وجہ سے یہاں پر واسطوں کا اعتبار کیا گیا۔

اچھا یہاں اشکال ہوتا ہے بھئی کہ آپ نے وہ واسطے کیا ذکر کیے وہ غیر کیا تھا جس کی وجہ سے ان چیزوں میں حسن آ رہا تھا ایک کیا ذکر کیا کفرِ کافر ایک اسلامِ میت میت کا مسلمان ہونا اور دوسرا ان ممنوعات چیزوں کے تقدس کو پامال کرنا بھئی یہ وہ چیزیں تو نہیں ہیں جو مامور بہ کے ساتھ ہی ادا ہو جاتی ہیں یہ وہ چیزیں تو نہیں ہیں جو کس کے ساتھ ادا ہو جاتی ہیں؟ بھئی جہاد سے کفرِ کافر ادا ہوتا ہے؟ نمازِ جنازہ سے میت کا مسلمان ہونا پایا جاتا ہے؟ جی؟ نہیں۔ اور حدود قائم کرنے سے کیا ممنوعات امور کے تقدس پامال ہونا پایا جاتا ہے؟ نہیں۔ تو یہاں اشکال ہوتا ہے تو محشی جواب دیتے ہیں مولانا کہ یہاں مضاف محذوف ہے سب کے اندر۔ كُفْرُ الْكَافِرِ مضاف محذوف نکالو أَيْ إِعْدَامُ كُفْرِ الْكَافِرِ إِعْدَام معدوم کرنا کافر کے کفر کو کافر کے کفر کو معدوم کرنا ختم کرنا۔ وَإِسْلَامُ الْمَيِّتِ أَيْ قَضَاءُ حَقِّ إِسْلَامِ الْمَيِّتِ سب کے ساتھ بین السطور بھی لکھے ہوئے ہیں بھئی أَيْ قَضَاءُ حَقِّ إِسْلَامِ الْمَيِّتِ اور میت کے اسلام کے حق کو ادا کرنا۔ وَهَتْكُ حُرْمَةِ الْمَنَاهِي أَيِ الزَّجْرُ عَنْ هَتْكِ

حُرْمَةِ الْمَنَاهِي یعنی یہ جو ممنوعات چیزوں کی حرمت کو پامال کرنا ہے اس سے زجر جو ہے اس سے زجر جو ہے وہ حاصل ہو جاتا ہے مامور بہ کے ادا کرنے سے۔ جہاد کیا تو اعدامِ کفرِ کافر ہوا کافر کے کفر کو کیا کر دیا جہاد ہو گا تو کافر کا کفر کیا ہو جائے گا؟ ختم ہو جائے گا، نمازِ جنازہ پڑھیں گے تو اس مسلمان میت کا حق کیا ہو جائے گا؟ ادا ہو جائے گا مولانا اور حدود قائم کریں گے تو ممنوعات چیزوں کے تقدس کو پامال کرنے سے زجر جو ہے وہ زجر کیا ہو جائے گا حاصل ہو جائے گا۔ بات سمجھ میں آئی سب کو بھئی؟ چنانچہ آگے کیا کہا كُلُّهَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ وَاخْتِيَارِهِمْ فَلِهٰذَا اعْتُبِرَتْ بھئی یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہاں ہم نے واسطوں کا اعتبار کیا اور پیچھے وہ جو حج، روزہ، زکوٰۃ اور حج وہاں بھی تو واسطے آئے تھے تو بات وہاں پہلے بھی ذکر کر چکے تھے کہ وہ واسطے چونکہ غیرِ اختیاری تھے بندوں کے اختیار کا اس میں کوئی دخل نہیں تھا اس لیے ان کا اعتبار نہیں کیا اور واسطے یہاں بھی آئے لیکن ان واسطوں میں کیا ہے؟ بندوں کا اختیار اور دخل ہے اس لیے یہاں پر ان کا اعتبار کیا اور ان کو حَسَنٌ لِغَيْرِهِ قرار دیا اور وہاں ان کا اعتبار نہیں کیا اور ان کو حَسَنٌ لِعَيْنِهِ قرار دیا۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یہی بات کر رہے ہیں تو کہتے ہیں كُلُّهَا یہ سارے کے سارے جو ہیں بِفِعْلِ الْعِبَادِ وَاخْتِيَارِهِمْ بندوں کے فعل اور ان کے اختیار کے ذریعے ہیں فَلِهٰذَا اعْتُبِرَتِ الْوَسَائِطُ هٰهُنَا اسی وجہ سے ان واسطوں کا یہاں اعتبار کیا گیا وَجُعِلَتْ دَاخِلَةً فِي الْحَسَنِ لِغَيْرِهِ اور ان کو حَسَنٌ لِغَيْرِهِ میں داخل کیا گیا بِخِلَافِ وَسَائِطِ الزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ بخلاف زکوٰۃ، روزے اور حج کے واسطے أَعْنِي فَقْرَ الْفَقِيرِ وَعَدَاوَةَ النَّفْسِ وَشَرَفَ الْمَكَانِ ان کے جو واسطے ہیں یعنی فقیر کا فقر محتاج ہونا وَعَدَاوَةَ النَّفْسِ اور نفس کی جو دشمنی ہے نفسِ امارہ کی وَشَرَفَ الْمَكَانِ اور اس مکان کی اس جگہ کا شرف جو ہے فَإِنَّهَا بِمَحْضِ خَلْقِ اللهِ تَعَالٰى یہ تو صرف اللہ کے خلق کی وجہ سے ہی اللہ نے ایسا پیدا فرمایا ہے وَلَا اخْتِيَارَ فِيهَا لِلْعَبْدِ أَصْلًا اور کوئی اختیار نہیں ہے بندے کو اس میں سرے سے ہی وَلِهٰذَا جُعِلَتْ مِنَ الْمُلْحَقِ بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهِ اسی وجہ سے ان قسموں کو یعنی یہ جو زکوٰۃ، روزہ اور حج ہیں ان کو ملحق بالحسن لعینہ میں سے کیا کیا گیا؟ بنایا گیا ان میں داخل کیا گیا۔ فَتَأَمَّلْ پس آپ کیا کر لیجیے اس مقام پر غور کر لیجیے۔

اچھا وَالْقُدْرَةُ مِثَالٌ اب تیسری بات متن میں تیسری مثال قدرت کی ذکر کی تھی کہتے ہیں وَالْقُدْرَةُ مِثَالٌ لِلشَّرْطِ الَّذِي حَسُنَ الْمَأْمُورُ بِهِ لِأَجْلِهِ لَا لِلْمَأْمُورِ بِهِ وہ تسامح ذکر کرنے لگے ہیں انہوں نے کیا کہا تھا مثالوں کے اندر بھی کیا کی ہے مصنف نے؟ تسامح کیا ہے مسامحت ہوئی ہے ان سے۔ اچھا وہ قدرت ہے بھئی۔ کہتے ہیں دیکھیے اوپر ذرا پہلے آپ واپس آئیے متن پر بھئی وَهُوَ إِمَّا أَنْ لَا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ أَوْ يَتَأَدّٰى أَوْ يَكُونَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ کہ وہ غیر یا تو ادا نہیں ہو گا نفسِ مامور بہ کے ذریعے یا کیا ہو گا ادا ہو گا أَوْ يَكُونَ حَسَنًا یہ ضمیر کس کو لوٹائی تھی؟ مامور بہ کو یا وہ مامور بہ حسن ہو گا بوجہ حسن کے اس کی شرط کے اندر کہ اس کی شرط کے اندر کیا ہے؟ حسن ہے۔ وَالْقُدْرَةُ مِثَالٌ لِلشَّرْطِ الَّذِي حَسُنَ الْمَأْمُورُ بِهِ لِأَجْلِهِ لَا لِلْمَأْمُورِ بِهِ یہاں سے وہ انہوں نے کہا تھا بھئی مثالوں کے اندر بھی تسامح کیا ہے بھئی اب وہ تسامح ذکر کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں دیکھیے یہ قدرت جو ہے یہ مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے بھئی مثال ممثل لہ کے مطابق نہیں ہے بھئی اس لیے کہ مثال ذکر کرنی چاہیے تھی مامور بہ کی کیونکہ انہوں نے کیا کہا تھا پچھلے متن میں أَوْ يَكُونَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ کہ وہ مامور بہ کیا ہو

گا؟ حسن ہو گا اپنی شرط میں حسن کی وجہ سے تو اوپر مامور بہ کی بات کی ہے تو نیچے اس کی مثال ذکر ہونی چاہیے لیکن مثال میں ذکر کس کو کیا قدرت کو اور قدرت تو مامور بہ نہیں ہے بلکہ وہ تو شرط ہے وہ کیا ہے شرط ہے تو ممثل لہ ہے مامور بہ اور مثال کیا ہے؟ اس غیر کو ذکر کر دیا شرط غیر ہے نا اس کی وجہ سے مامور بہ میں کیا آیا حسن تو ممثل لہ ہے مامور بہ اور مثال میں کس کو ذکر کر دیا؟ غیر کو ذکر کر دیا یعنی شرط کو ذکر کر دیا۔

دیکھیے خود بتلا رہے ہیں کہتے ہیں وَالْقُدْرَةُ مِثَالٌ لِلشَّرْطِ الَّذِي حَسُنَ الْمَأْمُورُ بِهِ لِأَجْلِهِ لَا لِلْمَأْمُورِ بِهِ کہ قدرت جو ہے مثال ہے اس شرط کی جس کی کہ مامور بہ حسن ہوا ہے اس کی وجہ سے تو یہ قدرت مثال ہے اس شرط کی جس کی وجہ سے مامور بہ کیا ہوا؟ حسن ہوا ہے لَا لِلْمَأْمُورِ بِهِ یہ مامور بہ کی مثال نہیں حالانکہ کیا کرنا چاہیے تھا؟ مامور بہ کی مثال ذکر کرنی چاہیے تھی۔ وَإِنْ قَدَّرْتَ الْمُضَافَ ہاں بتلا رہے ہیں بھئی اس کو ٹھیک کرنے کی بھی ایک صورت ہے کہ اس قدرت سے پہلے مضاف محذوف نکال لیں تو اس صورت میں بات ٹھیک بن جائے گی اور وہ کیسے کہ قدرت سے پہلے مَشْرُوطٌ کا لفظ مقدر نکال لیں کیا نکال لیں؟ مَشْرُوطٌ۔ تو کیسے متن کیسے تھا كَالْوُضُوءِ وَالْجِهَادِ وَالْقُدْرَةِ قدرت سے پہلے مشروط کا لفظ نکال لیں وَمَشْرُوطِ الْقُدْرَةِ اور قدرت کا مشروط تو قدرت تو ہے شرط تو اس کا مشروط کون ہوا؟ مامور بہ ہوا بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ تو مشروط کا لفظ اگر اس سے پہلے مضاف محذوف نکالیں تو اس صورت میں بات ٹھیک ہو جائے گی اس صورت میں بات ٹھیک ہو جائے گی۔ تو کہتے ہیں وَإِنْ قَدَّرْتَ الْمُضَافَ اور اگر آپ مضاف کو مقدر نکالیں مانیں وَقُلْتَ اور یوں کہیں وَمَشْرُوطِ الْقُدْرَةِ متن کے مطابق اعراب پڑھ لیں متن میں مجرور تھا قدرت تو یہاں بھی مَشْرُوطِ۔ وَمَشْرُوطِ الْقُدْرَةِ اور یوں کہیں کہ مشروطِ قدرت كَانَ مِثَالًا لِلْمَأْمُورِ بِهِ الْمَشْرُوطِ بِهَا تو یہ مثال ہو جائے گی اس مامور بہ کی جو کیا ہے اس قدرت کے ساتھ مشروط ہے اب بات ٹھیک ہو گئی۔ ایک صورت تو یہ ہے مولانا کہ کیا کر لیں؟

دوسری صورت کہتے ہیں یہ کر لیں کہ آپ يَكُونُ کی ضمیر جو تھی وہ کس کو راجع تھی؟ مامور بہ کو وہ جو ممثل لہ تھا وہ ضمیر مامور بہ کو راجع تھی آپ اس کو کس کی طرف لوٹا دیں؟ غیر کی طرف دیکھیے پھر کیا بنتا ہے۔ کہتے ہیں پھر تو معاملہ اور زیادہ خراب ہو جاتا ہے بھئی۔ دیکھیے کہتے ہیں وَإِنْ جَعَلْتَ ضَمِيرَ أَوْ يَكُونَ حَسَنًا رَاجِعًا إِلَى الْغَيْرِ اور اگر آپ ضمیر جو ہے کون سی ضمیر؟ أَوْ يَكُونَ حَسَنًا جو متن میں آیا تھا اس کی جو ضمیر ہے رَاجِعًا إِلَى الْغَيْرِ اگر آپ اس کو کس کی طرف راجع کر دیں غیر کی طرف پہلے کس کو راجع کی تھی؟ مامور بہ کو اگر آپ اس کو غیر کی طرف راجع کر دیں كَمَا كَانَ ضَمِيرُ لَا يَتَأَدَّى أَوْ يَتَأَدَّى رَاجِعًا إِلَيْهِ جیسے کہ لَا يَتَأَدَّى أَوْ يَتَأَدَّى کی ضمیریں جو تھیں کس کو راجع تھیں؟ غیر کی طرف راجع تھیں كَمَا قِيلَ جیسے کہ کہا گیا لَمْ يَنْتَشِرِ الْكَلَامُ تو کلام منتشر پہلے ہم نے بتلایا تھا تسامح یہ کہ کلام میں انتشار ہے بھئی لَا يَتَأَدَّى کی ضمیریں کس کو راجع ہیں؟ غیر کو اور يَكُونُ کی ضمیر کس کو راجع ہے؟ مامور بہ کو۔ تو کہتے ہیں اب اگر آپ یہ کر لیں کہ آپ اس يَكُونُ کی ضمیر بھی کس کو راجع کر دیں؟ غیر کو جیسے کہ يَتَأَدَّى اور لَا يَتَأَدَّى کی ضمیریں کس کو راجع ہیں غیر کو تو پھر اب تمام ضمیروں کا مرجع ایک ہی

ہوا تو کلام منتشر نہ رہا انتشارِ ضمائر سے کیا ہو گیا کلام محفوظ ہوا۔ تو لَمْ يَنْتَشِرِ الْكَلَامُ کلام منتشر نہیں ہو گا وَتَكُونُ الْقُدْرَةُ مِثَالًا لِلْغَيْرِ بِلَا تَكَلُّفٍ اور قدرت مثال ہو جائے گی غیر کے لیے بغیر کسی تکلف کے۔ اوپر يَكُونُ سے بھی کون مراد؟ غیر۔ اور تو وہ ممثل لہ ہوا اور نیچے مثال بھی کس کی آئی قدرت کی وہ بھی کیا ہے غیر ہی کی مثال ہے تو مثال کیا ہو جائے گی ممثل لہ کے مطابق ہو جائے گی۔ لٰكِنْ يَكُونُ الشَّرْطُ حِينَئِذٍ بِمَعْنَى الْمَشْرُوطِ لیکن اس صورت میں شرط معنیٰ مشروط کے ہو جائے گی۔ متن میں جو شرط کا لفظ آیا تھا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ یہاں شرط کس معنیٰ میں ہو جائے گی؟ مشروط کے معنیٰ میں ہو جائے گی۔ کیوں؟ دیکھیے بھئی دوبارہ ذرا اس متن پہ دیکھیے أَوْ يَكُونَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ یا وہ غیر يَكُونُ کی ضمیر کس کو راجع کی؟ غیر کو اور غیر کون ہے؟ قدرت مراد ہے یعنی کیا ہے شرط مراد ہے وہ غیر شرط مراد ہے۔ أَوْ يَكُونَ حَسَنًا لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ یا وہ غیر حسن ہے لِحُسْنٍ فِي شَرْطِهِ کس کی وجہ سے؟ اس کی شرط میں وہ تو خود شرط ہے معلوم ہوا شرط کو یہاں کس معنیٰ میں پھر لیں گے؟ مشروط کے کہ وہ شرط حسن ہو گئی بوجہ حسن پائے جانے کے اس کے مشروط کے اندر کہ اس کے مشروط کے اندر حسن ہے اس کی وجہ سے شرط یا وہ غیر وہ غیر کون ہے؟ شرط ہی تو ہے کیا ہے شرط ہے تو وہ شرط جو ہے وہ بھی حسن ہو گئی یعنی وہ غیر کیا ہو گیا حسن ہو گیا کس کی وجہ سے؟ انہوں نے کہا شرط کی وجہ سے بھئی وہ شرط خود ہی تو غیر ہے تو معلوم ہوا شرط سے کس کیا معنیٰ مراد لینا پڑے گا؟ مشروط والا معنیٰ کر لیں گے کہ اس کے مشروط میں حسن ہے اور تو یہ شرط بھی یعنی یہ غیر بھی کیا ہوا حسن ہو گیا کیونکہ اس کے مشروط میں کیا تھا حسن تھا اور مشروط کون ہے؟ یہ شرط کس کے لیے تھی؟ ماموربہ کے لیے تو مشروط کون ہوا؟ ماموربہ۔ تو معنیٰ کیا ہوا؟ کہ یہ شرط بھی کیا بن گئی حسن ہوئی کس کی وجہ سے؟ ماموربہ کے حسن کی وجہ سے، ماموربہ کے حسن کی وجہ سے شرط میں بھی کیا آگیا حسن آگیا تو کہتے ہیں سارا دعویٰ ہی الٹ گیا ہمارا تو بات کہاں سے چلی تھی ہم نے کیا کہنا تھا شرط کی وجہ سے کس میں حسن آیا؟ ماموربہ میں حسن آیا نہ کہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ ماموربہ کی وجہ سے کس میں حسن آیا؟ شرط کے اندر حسن آیا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں لٰكِنْ يَكُونُ الشَّرْطُ حِينَئِذٍ بِمَعْنَى الْمَشْرُوطِ لیکن اس صورت میں شرط جو ہے مشروط کے معنیٰ میں ہو گی وَيَكُونُ الْمَعْنٰى اور معنیٰ یہ ہو گا أَوْ يَكُونُ الْغَيْرُ اب یہ وہ ترجمہ کرنے لگے ہیں أَوْ يَكُونُ کا بھئی أَوْ يَكُونُ الْغَيْرُ كَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً لِحُسْنٍ فِي مَشْرُوطِهَا کہ وہ غیر جیسے مثلاً کہ قدرت ہے وہ غیر حسن ہے لِحُسْنٍ فِي مَشْرُوطِهَا اپنے مشروط میں حسن کی وجہ سے فَانْقَلَبَ الْمَقْصُودُ وَانْعَكَسَ الْمُدَّعٰى تو مقصود ہی الٹ گیا اور دعویٰ ہی پلٹ گیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُو هٰذَا الْمَقَامُ عَنْ تَمَحُّلٍ کہتے ہیں بالجملہ جو ہے مجموعی اعتبار سے یہ مقام تمحل سے یعنی حیلے سے خالی نہیں ہے حیلے سے اور تکلف سے خالی نہیں کچھ نہ کچھ تکلف کرنا پڑے گا کچھ حیلہ کرنا پڑے گا ورنہ درست نہیں بھئی۔ تو انہوں نے کہا ایک صورت تو یہ ہے کہ آپ کیا کر لیں اوپر ممثل لہ کون تھا ماموربہ اور مثال کے اندر ماموربہ کو ذکر کیا یا اس غیر کو ذکر کیا جس کی وجہ سے حسن آیا تھا؟ قدرت تو غیر ہے وہ شرط ہے تو اس غیر کو ذکر کیا تھا تو مثال ممثل لہ کے

مطابق نہیں تھی تو بتلایا کہ اس سے پہلے کیا کر لو؟ مشروط کا لفظ مقدر نکال لو أَيْ مَشْرُوطِ الْقُدْرَةِ تو قدرت کا مشروط کون ہے؟ وہ مامور بہ ہی تو ہے تو بات درست ہو جائے گی ممثل لہ بھی مامور بہ اور مثال میں بھی مامور بہ آگیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ يَكُونُ کی ضمیر کس کو راجع کریں؟ غیر کو راجع کریں تو اس صورت میں ممثل لہ بھی غیر ہوا اور مثال بھی کس کی ہوئی؟ غیر کی ہوئی لیکن بات اور خراب آگے دیکھیں گے تو اور خراب ہو جائے گی ہمارا دعویٰ تو یہ تھا شرط کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آرہا ہے لیکن پھر دعویٰ کیا گویا بن جائے گا؟ کہ مامور بہ کی وجہ سے شرط میں حسن آرہا ہے۔

ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ بِقَوْلِهِ چلیے بس مولانا هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۲۵: مباحثِ امر (۹): مامور بہ کے لیے قدرت کا شرط ہونا — قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کا فرق

نور الانوار صفحہ: ۴۷ — بتاریخ: ۸ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ بِقَوْلِهِ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ لِلْإِيمَاءِ إِلَى أَنَّ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ لَيْسَتْ قُدْرَةً حَقِيقِيَّةً يَكُونُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَتَكُونُ عِلَّةً لَهُ بِلَا تَخَلُّفٍ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اچھا بھائی شرح کا یہ حصہ سمجھنے سے پہلے چند باتیں سمجھ لیں بھائی۔ بھائی دیکھیے آپ جانتے ہیں انسان جو بھی نیک کام کرتا ہے وہ اللہ کی توفیق سے کرتا ہے۔ اللہ کی توفیق ہوئی تو وہ نیک کام کرے گا، اللہ کی طرف سے توفیق نہ ملی تو وہ نیک کام نہیں کر سکتا۔ تو یاد رکھیے آپ جو بھی نیک افعال کریں اس پر مغرور ہونے کی ضرورت نہیں ہے، تکبر دل میں نہیں آنا چاہیے کہ میں نے تو یہ نیک کام کیا ہے، یہ سارا اللہ جو ہیں، اللہ توفیق دیتے ہیں بھائی، اللہ کی توفیق سے ہوتا ہے جو بھی انسان نیک کام کرے، انسان کا اپنا اس کے اندر کوئی کمال نہیں ہے بھائی۔ سمجھ میں آیا؟ تو ہر لمحہ جو ہے انسان کو اپنا احتساب کرتے رہنا چاہیے اور اللہ کا شکر ادا کرتے رہنا چاہیے، دل میں نیکی پر ذرا بھی بڑائی نہیں آنی چاہیے بھائی۔

تو انسان جو بھی نیک کام کرتا ہے وہ اللہ کی توفیق سے کرتا ہے بھائی، اللہ کی توفیق ہے تو وہ نیک کام ہے، اگر اللہ کی توفیق شامل حال نہیں تو وہ نیک کام بھی نہیں کر سکتا بھائی۔ تو جب آپ کوئی نیک کام کرتے ہیں، آپ کہتے ہیں یہ اللہ کی توفیق سے میں نے کیا، یعنی اللہ نے مجھے قدرت دی یہ کام کرنے کی، اللہ کی توفیق سے کیا یعنی اللہ نے مجھے یہ کام کرنے کی توفیق دی، یہ کام کرنے کی قدرت دی۔ تو توفیق سے کیا مراد ہے؟ قدرت دی اللہ نے، کیا دے دی؟ قدرت دے دی بھائی وہ کام کرنے کی۔

اور توفیق اس وقت ہوتی ہے جب انسان کام کرتا ہے، جب تک نہیں کیا معلوم ہوا توفیق نہیں۔ مثلاً آپ کے ذمے ایک نماز باقی ہے تو آپ وہ ابھی تک آپ نے مثلاً نہیں پڑھی تو معلوم ہوا ابھی تک توفیق نہیں۔ ہاں جیسے ہی وہ کام کرنے لگے ہیں معلوم ہوا کیا مل گئی آپ کو؟ توفیق مل گئی ہے، معلوم ہوا اللہ نے آپ کو قدرت دے دی ہے، کیا دے دی ہے؟ قدرت دے دی ہے وہ کام کرنے کی بھائی۔ تو یہ توفیق بھی قدرت ہی ہے، کیا ہے؟ قدرت ہے مولانا۔ ہاں تو جب آپ یہ کام وہ کام نیکی کا شروع کرتے ہیں معلوم ہوا آپ کو یہ توفیق ملی یعنی قدرت مل گئی، کیا مل گئی؟ قدرت مل گئی، اس سے پہلے یہ قدرت نہیں تھی۔ تو معلوم ہوا یہ بھی ایک قدرت ہے کہ انسان، یہ جو توفیق ہے یہ بھی دراصل ایک قدرت ہے، اسے قدرت حقیقیہ کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ قدرت حقیقیہ کہتے ہیں اور یہ کس وقت ہوتی ہے؟ فعل کے ساتھ ہی ہوتی ہے، کس کے؟ فعل، جب تک کیا نہیں معلوم ہوا اس سے اس وقت تک توفیق بھی نہیں۔ ہاں تو یہ بالکل فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور فعل کے لیے عِلَّت ہوا کرتی ہے، کیا ہوتی ہے؟ فعل کے لیے عِلَّت ہوتی ہے یعنی جیسے ہی یہ قدرت ہوگی فعل بھی پایا جائے گا، جیسے یہ توفیق ہوگی، توفیق جیسے ہی ہوگی کیا پایا جائے گا؟ وہ نیکی والا کام بھی پایا جائے گا، اگر توفیق نہیں تو وہ کام بھی نہیں۔ تو وہ توفیق جب بھی پائی گئی اس کے ساتھ فعل کا پایا جانا ضروری ہے۔ تو وہ فعل کے ساتھ زمانے کے اعتبار سے فعل کے ساتھ ہی ہوگی۔ جیسے ہی فعل ہو رہا ہے اس کے ساتھ ساتھ کیا ہے یہ قدرت بھی پائی جا رہی ہے، تو زمانے کے اعتبار سے دونوں کا زمانہ کیا ہوگا؟ ایک ہوگا۔

بات سمجھ میں آرہی ہے یہ قدرت کیا ہوگی فعل کے ساتھ ہوگی یعنی فعل کا اور اس کا زمانہ کیا ہوگا؟ ایک ہی ہوگا، ایک ہی ہوگا۔ ہاں اس قدرت، قدرت یہ قدرت اپنی ذات کے اعتبار سے فعل پر مقدم ہے، زمانے کے اعتبار سے مقدم نہیں، زمانہ تو ایک ہی ہے، جس وقت فعل کر رہے ہیں اس وقت یہ قدرت ہے، جب تک شروع نہیں کیا تھا اس وقت تک یہ قدرت بھی نہیں۔ تو زمانہ تو دونوں کا ایک ہے، البتہ یہ قدرت عِلَّت ہے کس کے لیے؟ فعل کے لیے۔ جیسے عِلَّت کے پائے جانے سے معلول کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، جیسے سورج کا نکلنا عِلَّت ہے کس کے لیے؟ دن کے لیے، جب بھی سورج نکلے گا کیا پایا جائے گا؟ دن پایا جائے گا۔ تو یہ قدرت بھی عِلَّت ہے اس فعل کے لیے، جیسے ہی یہ قدرت پائی جائے گی وہ فعل بھی پایا جائے گا۔ تو یہ قدرت عِلَّت ہے، اس کو تقدم ذاتی حاصل ہے، زمانے کے اعتبار سے تو فعل کے ساتھ ہی ہے لیکن ذات کے اعتبار سے یہ مقدم ہے، کیا ہے ذات کے اعتبار سے؟ مقدم۔

اس کو سمجھنے کے لیے ایک مثال یاد رکھیے: جیسے چابی کا گھمانا عِلَّت ہے تالے کے کھلنے کے لیے، چابی کا گھمانا عِلَّت ہے تالے کے کھلنے کے لیے۔ لیکن آپ دیکھیں دونوں کا زمانہ ایک ہی ہے، چابی بھائی چابی گھمائیں گے تو تالا کھلے گا، تو یہ چابی کا گھمانا یہ عِلَّت ہے کس کے لیے؟ تالے کے کھلنے کے لیے، لیکن دونوں کا زمانہ ایک ہی ہے، جوں جوں چابی گھومتی چلی جا رہی ہے تالا بھی کھلتا چلا جا رہا ہے بھائی۔ تو زمانے کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد ہے، البتہ چابی کے گھمانے کو ذات کے

اعتبار سے کیا ہے؟ تالے کے کھلنے پر تقدم حاصل ہے، تو ذات کے اعتبار سے یہ مقدم ہے البتہ زمانے کے اعتبار سے اس کے ساتھ ہی ہے بھائی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھائی؟

تو یہ چابی کا گھمانا عِلَّت ہے تالے کے کھلنے کے لیے، لیکن یہ چابی کا گھمانا تالے کے کھلنے کے ساتھ ہی ہے بھائی، دونوں کا زمانہ کیا ہے؟ زمانے میں اتحاد ہے، زمانے میں اتحاد۔ تو زمانے میں اتحاد البتہ چابی کا گھمانا اس کو تقدم ذاتی حاصل ہے کس پر؟ تالے کے کھلنے پر، یعنی ذات کے اعتبار سے یہ مقدم ہے زمانے کے اعتبار سے مقدم نہیں۔ تو اسی طرح یہ توفیق بھی ذات کے اعتبار سے تو مقدم ہے، فعل کے اعتبار سے مقدم نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہ توفیق ہے مولانا، یہ کیا ہے؟ توفیق اور اسی کو کیا کہتے ہیں؟ قدرت حقیقیہ بھی کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ قدرت حقیقیہ بھی کہتے ہیں۔

تو ایک تو یہ قدرت ہوئی اور ایک قدرت یہ ہے کہ انسان کو، ایک انسان کے پاس ایک چیز کے اسباب موجود ہیں، اسباب موجود ہیں، آلات موجود ہیں، اس کے اعضاء صحیح ہیں، پھر آپ کہتے ہیں یہ کام کرو کیونکہ تمہارے اندر یہ کام کرنے کی قدرت ہے، کیونکہ سارے اسباب کیا موجود ہیں؟ اسباب بھی موجود، اعضاء بھی سالم، آلات بھی موجود ہیں، تو ایک یہ قدرت ہے مولانا، جو کس معنی میں ہے؟ اسباب و آلات کے سلامت ہونے، اس کا معنی ہے اسباب و آلات کا سلامت ہونا، اعضاء کا صحیح ہونا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو ایک یہ قدرت ہے اور ایک وہ قدرت حقیقیہ ہے مولانا، کیا ہے قدرت حقیقیہ۔

تو اب شارح آپ کو بتلائیں گے کہ یہ جو متن میں قدرت کا لفظ آیا تھا اس سے قدرت حقیقیہ مراد نہیں ہے بلکہ یہ والی قدرت مراد ہے جو کس معنی میں ہے؟ آلات اور اسباب کی سلامتی اور اعضاء کے صحیح ہونے کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھائی؟ یہ والی قدرت مراد ہے، قدرت حقیقیہ مراد نہیں۔ اس لیے کہ شریعت کی طرف سے جب حکم آتا ہے تو انسان کو ایک کام کا مکلف بنا دیا جاتا ہے، کیا بنا دیا جاتا ہے؟ کہ یہ کام تمہیں کرنا پڑے گا۔ اور مکلف اسی صورت میں بنایا جاتا ہے جب انسان کے اندر اس کی قدرت بھی ہو، جب انسان کے اندر اس چیز کی کیا ہو؟ قدرت ہوگی تو اس کو مکلف بنایا جائے گا، اگر قدرت ہی نہیں ہے تو وہ اس کام کا مکلف بھی نہیں۔ مثلاً دیکھو نماز کا حکم آیا تو انسان مکلف ہوا، اب اسے کیا کرنا پڑے گی؟ نماز پڑھنا پڑے گی، لیکن حیض و نفاس کی حالت میں نماز پڑھنے کی قدرت ہی نہیں ہے، لہٰذا اس وقت وہ عورت نماز پڑھنے کی مکلف بھی نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو وہ مکلف ہی نہیں ہے، تو لہٰذا مکلف کب بنایا جائے گا؟ جب انسان میں کیا ہو؟ قدرت ہو، کون سی قدرت مراد ہے؟ کہتے ہیں وہ قدرت، قدرت حقیقیہ نہیں مراد بلکہ کون سی قدرت مراد ہے؟ وہ قدرت جو اسباب و آلات اور جوارح کی سلامتی کے ساتھ ہوتی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اس لیے کہ قدرت ہوگی، وہ قدرت پہلے ہونی چاہیے پھر مکلف بنایا جائے گا۔ وہ قدرت کیا ہے؟ قدرت پہلے ہوگی تو اس کو مکلف بنایا جائے گا، اگر قدرت ہی پہلے نہیں ہے تو وہ مکلف بھی نہیں ہے۔ اور کون سی قدرت پہلے ہوتی ہے؟ قدرت حقیقیہ پہلے

ہوتی ہے یا قدرت یہ والی قدرت مقدم ہوتی ہے فعل پر، یہ سلامتی اسباب والی؟ اسباب والی، وہ والی قدرت تو فعل کے ساتھ ہوتی ہے اس سے پہلے ہے ہی نہیں، جب فعل کریں گے تو وہ قدرت ہے، وہ فعل نہیں کریں گے تو قدرت حقیقیہ بھی نہیں۔ تو وہ تو فعل کے ساتھ پائی جاتی ہے، فعل سے پہلے ہے ہی نہیں۔ لہٰذا جو مکلف بنانا ہے، یہ تکلیف جو دینا ہے، یہ مکلف بنانے کا سارا دارومدار کون سی قدرت پر ہے؟ سلامتی اسباب والی اور سلامتی اعضاء و جوارح والی قدرت مراد ہے، قدرت حقیقیہ مراد نہیں، کیونکہ وہ تو فعل پر مقدم ہی نہیں ہے بھائی، وہ تو کب پائی جاتی ہے؟ جب فعل پایا جاتا ہے۔ یہاں تک سب کو بات سمجھ میں آگئی؟ اب دیکھیے بھائی یہی بات کریں گے شرح میں۔

کہتے ہیں ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ پھر موصوف کیا قدرت کو مصنف نے بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ساتھ، دیکھیے متن میں کیا آیا تھا ذرا دوبارہ متن دیکھو: وَالْقُدْرَةِ الَّتِي يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ وہ قدرت، دیکھو قدرت کی صفت لا رہے ہیں، وہ قدرت جس کے ذریعے قادر ہوتا ہے بندہ اس چیز کے ادا کرنے پر جو اس پر لازم ہوتی ہے، تو قدرت کی صفت بیان کی جس کے ذریعے بندہ کیا ہوتا ہے اس چیز کو ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے۔ یہ کیوں؟ اس کے ساتھ صفت کیوں بیان کی قدرت کی یہ؟ کہتے ہیں اس لیے تاکہ اشارہ ہو جائے اس بات کی طرف کہ یہاں قدرت حقیقیہ مراد نہیں ہے بلکہ کون سی قدرت مراد ہے؟ سلامتی اسباب و جوارح والی قدرت مراد ہے۔ کہتے ہیں ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ بِقَوْلِهِ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ پھر موصوف کیا مصنف نے قدرت کو اپنے اس قول کے ذریعے کہ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ اس کے ساتھ موصوف کیا، لِلْإِيمَاءِ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے إِلَى أَنَّ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ لَيْسَتْ قُدْرَةً حَقِيقِيَّةً کہ یہ قدرت جو ذکر کی گئی یہ قدرت حقیقیہ، یہ وہ قدرت حقیقیہ نہیں ہے، يَكُونُ مَعَهَا یہ قدرت کی صفت آ رہی ہے مولانا، وہ قدرت حقیقیہ يَكُونُ مَعَهَا الْفِعْلُ جس کے ساتھ کیا ہوتا ہے فعل، یعنی اس میں زمانے میں اتحاد ہوتا ہے، وَتَكُونُ عِلَّةً لَهُ اور وہ قدرت حقیقیہ جو اس فعل کے لیے عِلَّت ہوتی ہے، بِلَا تَخَلُّفٍ بغیر کسی تخلف، تخلف کے معنی پیچھے رہ جانا، بچھڑ جانا، تو وہ یہ والی قدرت حقیقیہ تو کب پائی جائے گی؟ جب فعل ہوگا، یہ تو اس فعل کے لیے عِلَّت ہے، یہ جب بھی قدرت حقیقیہ پائی جائے گی فعل کا پایا جانا ضروری ہے بھائی، جب بھی چابی گھومے گی تالے کا کھلنا ضروری ہے، تو یہ بھی قدرت پائی ہی فعل کے ساتھ جائے گی تو جب یہ قدرت پائی جائے گی یعنی یہ توفیق پائی جائے گی فعل کا پایا جانا ضروری ہے، تو یہ والی قدرت حقیقیہ بتلا رہے ہیں یہ نہیں مراد جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور فعل کے لیے عِلَّت ہوتی ہے بغیر اس سے جدا ہوئے۔ فَإِنَّ ذٰلِكَ لَيْسَ مَدَارَ التَّكْلِيفِ اس لیے کہ یہ قدرت تکلیف کا مدار نہیں یعنی مکلف بنانے کا مدار اس پر نہیں ہے، لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْفِعْلِ اس لیے کیونکہ یہ تو فعل پر مقدم ہی نہیں ہے حَتَّى يُكَلَّفَ بِسَبَبِهِ الْفَاعِلُ کہ اس کی وجہ سے فاعل کو کیا کیا جائے مکلف۔ بھائی فاعل کو مکلف کب بنائیں گے؟ جب پہلے سے اس میں قدرت ہو، پھر اس کو امر آئے گا، پھر امر آنے کے بعد وہ کیا کرے گا؟ مکلف ہوگا اور پھر اس فعل کو ادا کرے گا۔ پہلے سے اس میں کیا ہو؟ قدرت ہو، قدرت ہوگی تو پھر امر متوجہ ہوگا، جب امر متوجہ ہوگا تو پھر کیا کرے گا وہ؟ مکلف بنے گا، معلوم ہوا قدرت کیا ہونی چاہیے؟ فعل پر مقدم ہونی چاہیے اور مقدم کون سی ہوتی

ہے؟ وہ قدرت جو بمعنی سلامتی اسباب و جوارح کے ہے مولانا، قدرت حقیقیہ تو مقدم ہی نہیں ہوتی۔

کہتے ہیں یہ والی کیونکہ یہ قدرت حقیقیہ مکلف بنانے کا مدار نہیں ہے لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْفِعْلِ اس لیے کیونکہ یہ تو فعل پر سابق ہی نہیں ہوتی کہ حَتَّى يُكَلَّفَ بِسَبَبِهِ الْفَاعِلُ کہ پھر اس کے سبب سے کیا کیا جائے فاعل کو مکلف بنایا جائے۔ بَلِ الْمُرَادُ بِهَا هَاهُنَا هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِي بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ وَصِحَّةِ الْجَوَارِحِ بلکہ قدرت یہ وہ قدرت ہے جو بمعنی اسباب و آلات کی سلامتی کے ہے اور جوارح کے، جوارح یعنی اعضاء، اعضاء کی صحت کے ساتھ ہے۔ فَإِنَّهَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْفِعْلِ اس لیے کہ یہ والی قدرت کیا ہوتی ہے فعل پر مقدم ہوتی ہے، وَصِحَّةُ التَّكْلِيفِ إِنَّمَا يَعْتَمِدُ عَلَى هٰذِهِ الِاسْتِطَاعَةِ اور مکلف بنانے کا صحیح ہونا، مکلف بنانے کا صحیح ہونا اس کا دارومدار اس استطاعت پر ہے، اس کا اعتماد اس استطاعت پر ہے، استطاعت ہے تو پھر یہ مکلف بھی ہے، اس کو مکلف بنانا بھی صحیح ہے، اگر اس میں استطاعت ہی نہیں قدرت ہی نہیں ہے پھر تو مکلف بنانا بھی صحیح نہیں۔ تو یہ جو تکلیف کے صحیح ہونا ہے یعنی مکلف بنانے کا صحیح ہونا ہے اس کا اعتماد اس استطاعت پر ہے۔

تو کہتے ہیں فَقُدْرَةُ التَّوَضُّئِ حِينَ وِجْدَانِ الْمَاءِ وَإِلَّا فَالتَّيَمُّمُ پس وضو کرنے کی قدرت حِينَ وِجْدَانِ الْمَاءِ کس وقت ہوگی؟ پانی کے پائے جانے کے وقت میں ہوگی، یعنی پانی پایا جائے اور کوئی مانع بھی نہ ہو، وَإِلَّا فَالتَّيَمُّمُ ورنہ تیمم کیا ہوگا؟ وَإِلَّا فَالتَّيَمُّمُ خَلَفُهُ ورنہ تیمم کیا ہوگا اس کا خلیفہ نائب قائم مقام ہوگا۔ وَقُدْرَةُ التَّوَجُّهِ لِلْقِبْلَةِ حِينَ عَدَمِ الْخَوْفِ وَوُجُودِ الْعِلْمِ وَإِلَّا فَجِهَةُ الْقُدْرَةِ أَوِ التَّحَرِّي اور قبلے کی طرف توجہ پر کی قدرت جو ہے جس وقت کوئی خوف بھی نہ ہو اور جس وقت علم بھی پایا جائے قبلے کا پتہ بھی ہو، کوئی خوف بھی نہیں دشمن بھی کوئی نہیں یا کوئی درندہ وغیرہ اور علم بھی ہے تو اس وقت جو ہے معلوم ہوا یہ قبلے کی طرف متوجہ ہونے پر قادر ہے قدرت ہے۔ وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو فَجِهَةُ الْقُدْرَةِ أَوِ التَّحَرِّي ورنہ تو پھر قدرت کی جو جہت ہے، جس طرف بھائی دشمن ہے ایک طرف انسان اس طرف دوسری طرف رخ نہیں کر سکتا، اسی طرف رخ رکھنا پڑے گا کیونکہ اس طرف سے دشمن کے حملے کا خطرہ ہے تو اس صورت میں جس سمت پر وہ قادر ہے منہ کرنے پر یعنی دشمن کی سمت پر ہی قادر ہے دوسری طرف منہ نہیں کر سکتا تو اسی سمت پر کیا کر لے نماز پڑھ لے، وہی اس کی جہت قبلہ ہو جائے گی۔ تو کہتے ہیں وَإِلَّا اگر ایسا نہ ہو یعنی علم بھی نہ ہو یا خوف ہو فَجِهَةُ الْقُدْرَةِ تو کون سی جہت ہوگی؟ قدرت کی جہت، أَوِ التَّحَرِّي یا تحری کی جو جہت ہے، تحری کہتے ہیں جستجو کرنا یعنی غور و فکر کرنا، کوئی بتانے والا بھی نہیں ہے ایسی جگہ پر ہے انسان تو خود پھر قبلے کا بھی پتہ نہیں ہے تو پھر غور و فکر کر لے، جس طرف غالب گمان ہو جائے اس طرف کیا کر لے؟ نماز پڑھ لے، تو یہ جہت تحری ہوئی، کیا ہوئی جہت تحری۔ تو تحری کا عطف قدرت پر ہے، وَإِلَّا فَجِهَةُ الْقُدْرَةِ أَوْ جِهَةُ التَّحَرِّي ورنہ پھر قدرت کی جو جہت ہے یا تحری کی جو جہت ہے قِبْلَتُهُ وہ کیا ہوگا اس کا وہی اس کا قبلہ ہوگا مولانا، جہت قبلہ ہوگی۔ بات سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو جِهَةُ الْقُدْرَةِ، قدرت کی جہت یہ اس کا تعلق خوف سے ہے، اور تحری اس کا تعلق کس سے ہے؟ علم سے ہے بھائی، سمجھ میں آیا بھائی؟ علم نہیں تو تحری کر لے اور خوف ہے تو پھر جس سمت

پر وہ قادر ہے۔

وَقُدْرَةُ الْقِيَامِ حِينَ الصِّحَّةِ وَإِلَّا فَالْقُعُودُ أَوِ الْإِيمَاءُ اور قیام کی قدرت جو ہے، نماز میں کھڑے ہونے کی قدرت حِينَ الصِّحَّةِ وہ کس وقت ہوگی؟ صحت کے وقت ہوگی، وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو فَالْقُعُودُ أَوِ الْإِيمَاءُ خَلَفُهُ ورنہ قعود اور بیٹھنا اور اشارے سے کرنا یعنی اشارے سے نماز پڑھنا یہ کیا ہوگا اس کا قائم مقام ہوگا۔ وَقُدْرَةُ الزَّكَاةِ حِينَ مِلْكِ النِّصَابِ اور زکوٰۃ کی قدرت جب نصاب کی ملکیت جس وقت ہوگی، وَإِلَّا فَهُوَ مَعْفُوٌّ ورنہ تو وہ کیا ہے معاف ہے۔ وَقُدْرَةُ الصَّوْمِ حِينَ الصِّحَّةِ وَالْإِقَامَةِ اور روزے کی قدرت جس وقت کہ صحت اور اقامت ہوگی اس وقت ہے، وَإِلَّا فَالْقَضَاءُ خَلَفُهُ ورنہ قضاء کیا ہے اس کا خلیفہ ہے قائم مقام ہے۔ وَقُدْرَةُ الْحَجِّ حِينَ وِجْدَانِ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ وَصِحَّةِ الْأَعْضَاءِ وَأَمْنِ الطَّرِيقِ وَإِلَّا فَهُوَ تَطَوُّعٌ اور حج کی قدرت جس وقت کہ زاد یعنی زاد راہ ہو بھائی سامان سفر بھائی جس وقت کہ زاد راہ یعنی توشہ وغیرہ پایا جائے، وَالرَّاحِلَةِ اور سواری پائی جائے، وَصِحَّةِ الْأَعْضَاءِ اور جس وقت کیا ہوں اعضاء کہ صحت پائی جائے، وَأَمْنِ الطَّرِيقِ اور جس وقت راستہ راستے کا امن ہو تو اس وقت حج کی قدرت ہے، وَإِلَّا فَهُوَ تَطَوُّعٌ ورنہ وہ کیا ہے نفل ہے یعنی اس سے پہلے وہ فرض ہی نہیں ہوا بندے پر۔ وَعَلَى هٰذَا الْقِيَاسُ اور اسی پر اسی طریقے پر قیاس ہے بھائی۔

یہاں تک سب کو بات سمجھ میں آگئی؟ ثُمَّ قَسَّمَ هٰذِهِ الْقُدْرَةَ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْكَامِلِ پھر مصنف رحمہ اللہ نے تقسیم کی اس قدرت کی مطلق اور کامل کی طرف، فَقَالَ تو فرماتے ہیں وَهِيَ نَوْعَانِ یہ قدرت دو قسم پر ہے: مُطْلَقٌ ایک تو کیا ہے مطلق ہے، ایک اگلے صفحے پر آرہا ہے مولانا وَكَامِلٌ اور ایک کیا ہے کامل ہے۔

اچھا اب دیکھیے بھائی، پہلے ہی سمجھ لیں آپ اس بات کو۔ قدرت کس معنی میں ہے؟ سلامتی اسباب اور سلامتی اعضاء کے معنی میں ہے، یہاں وہ قدرت مراد ہے، اس کی تقسیم کی جا رہی ہے کہ وہ دو قسم پر ہے: ایک وہ جو مطلق ہوگی اور ایک وہ جو کامل ہوگی۔ مطلق وہ سے مراد وہ قدرت ہے جس کا نام شارح بتلائیں گے اسے قدرت متمکنہ بھی کہتے ہیں، یعنی کم سے کم اتنی قدرت جس کے اندر جس کے ذریعے وہ کیا کر سکتا ہے مامور اس فعل کو ادا کر سکتا ہے، کم سے کم اتنی قدرت ہو کہ جس میں مامور کیا کر سکتا ہے اس فعل کو ادا کر سکتا ہے۔ مثلاً بھائی ظہر کا ایک شخص مسلمان ہوا بھائی، ایک شخص کیا ہوا؟ مسلمان ہوا، اب اس کے پاس صرف اتنا وقت ہے جس کے اندر وہ کیا کر سکتا ہے ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے، ظہر کا وقت صرف اتنا باقی ہے چار پانچ منٹ صرف باقی ہیں، اس وقت کے اندر وہ کیا کر سکتا ہے؟ ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے، یعنی تھوڑی صرف اتنی قدرت ہے جس کے ذریعے ادائیگی ہو سکتی ہے اس سے زیادہ وہ قدرت ہے ہی نہیں، وقت ہی نہیں زائد وقت ہی نہیں ہے بھائی۔ صورت سمجھ میں آئی؟ تو ادنیٰ درجے کی وہ قدرت جس کی وجہ سے اس فعل کو۔

ادا کیا جا سکے اسے کہتے ہیں قدرت متمکنہ۔ اور اگر یہ قدرت سہولت کے ساتھ ہو، آسانی کے ساتھ ہو تو پھر اسے کہتے ہیں قدرت کاملہ بھائی، کیا کہتے ہیں قدرت کاملہ کہتے ہیں۔ مثلاً مولانا زکوٰۃ کے وجوب کا سبب کیا ہے؟ نصاب ہے، نصاب کے بقدر مال ہو، تو جیسے ہی نصاب کے بقدر مال ہوا انسان زکوٰۃ کے ادا کرنے پر قادر ہو گیا یا نہیں ہو گیا؟ لیکن پھر بھی شریعت

نے شرط لگا دی کہ بھائی ایک سال گزر جائے پھر کیا کرو اس نصاب پر ایک سال گزر جائے پھر کیا واجب ہو جائے گی؟ زکوٰۃ۔ بھائی قدرت تو اس وقت بھی تھی جس وقت آگیا تھا لیکن شریعت نے ایک سال کے گزرنے کی شرط لگا دی، معلوم ہوا یہاں پر ادنیٰ قدرت مراد نہیں ہے بلکہ قدرت میسرہ مراد ہے یعنی سہولت کے ساتھ، کس کے ساتھ؟ سہولت کے ساتھ جس میں کیا کر سکتا ہے پھر وہ اس کو ادا کر سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو قدرت کتنی قسم پر ہوئی؟ دو قسم پر، ایک تو وہ قدرت کم سے کم مقدار جس کے اندر اس فعل کو کیا کیا جا سکتا ہے ادا، اور ایک وہ قدرت ہے جو سہولت کے ساتھ ہو جس میں آسانی ہو مولانا، اتنی تنگی نہ ہو زائد بھی ہو بھائی وہ۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھائی؟

اب دیکھیے بھائی، تو کہتے ہیں وَهِيَ نَوْعَانِ اور یہ قدرت دو قسم پر ہے، مُطْلَقٌ أَيِ الْقُدْرَةُ الَّتِي، هِيَ ضمیر کا مرجع بتلا رہے ہیں کہ کس کو راجع ہے؟ قدرت کو راجع ہے، اور آگے یہ بھی بتلا رہے ہیں وہ قدرت الَّتِي يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ جس کے ذریعے بندہ کیا ہوتا ہے قادر ہوتا ہے، وَهِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْآلَاتِ وَالْأَسْبَابِ اور یہ بمعنی سلامتی اسباب اور سلامتی آلات کے ہے، یہ والی قدرت نَوْعَانِ یہ کتنی قسم پر ہے؟ دو قسم پر ہے: أَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ ایک اس میں سے مطلق ہے، أَيْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسُّهُولَةِ یعنی یہ مقید نہیں ہے یُسر اور سہولت کی صفت کے ساتھ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْآتِي جیسے کہ آنے والی قسم ہے۔ آنے والی قسم کیا ہے؟ کامل ہے، اس میں یُسر اور سہولت ہوتی ہے، آسانی ہوتی ہے، دیکھو میں نے بتلایا نصاب جیسے ہی پایا گیا وہ نفس قدرت تو آگئی، وہ کیا کر سکتا ہے زکوٰۃ ادا کر سکتا ہے لیکن شریعت نے کیا شرط لگا دی؟ کب واجب ہوگی؟ جب سال گزر جائے پھر زکوٰۃ واجب ہوگی، معلوم ہوا وہاں پر قدرت ہے لیکن کس کے ساتھ ہے؟ سہولت اور آسانی کے ساتھ قدرت ہے مراد ہے، صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو یہ والی جو یہ جو قسم بیان کرنے لگے ہیں یہ مطلق ہے یعنی اس کے اندر یُسر اور سہولت کی قید نہیں اور اگلی مقید ہے، اس کے اندر کس چیز کی قید ہے؟ سہولت اور آسانی والی قید ہے، بات سمجھ میں آئی بھائی؟

تو کہتے ہیں قدرت ایک مطلق ہے مولانا، وَهُوَ أَدْنَى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْمَأْمُورُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ اور وہ کم سے کم وہ مقدار ہے کہ قادر ہوتا ہے اس کے ذریعے مامور یعنی بندہ، مامور کون ہے؟ بندہ، جس کے ذریعے بندہ قادر ہوتا ہے مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ اس چیز کے ادا کرنے پر جو اس پر لازم ہوتی ہے، وہ کم سے کم قدرت ہے اس کو انہوں نے کیا کہا مطلق کہا۔ وَهُوَ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ اور یہ شرط ہے مولانا، کم سے کم اتنی قدرت تو کیا ہے؟ شرط ہے ہر امر کی ادائیگی میں اتنی قدرت تو ہونی چاہیے کہ کم از کم کیا کرے اس فعل کو ادا کرے، تو یہ اس کے لیے شرط ہے مولانا۔ اگر اتنی قدرت بھی نہ ہو کہ مامور بہ کو ادا کر سکے پھر تو یہ تکلیف ما لا یطاق ہوگا بھائی، انسان کو مکلف بنانا ایک ایسی چیز کا جس کی اس میں طاقت ہی نہیں ہے بھائی، اتنی قدرت ہی نہیں ہے کہ اس میں مامور بہ کو کیا کر سکے ادا کر سکے اور پھر بھی اس پر واجب کیا جا رہا ہے تو یہ کیا ہوا تکلیف ما لا یطاق بھائی، انسان کو مکلف بنانا ایک ایسی چیز کا جس کی اس کے اندر طاقت ہی نہیں ہے بھائی، حالانکہ اللہ تعالیٰ تو قرآن

میں فرماتے ہیں لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا اللہ کسی نفس کو مکلف نہیں فرماتے مگر اس کی وسعت کے بقدر بھائی جتنی اس میں گنجائش ہو بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو اتنی قدرت جو ہے شرط ہے ہر امر کی ادائیگی کے اندر بھائی، کم از کم اتنی قدرت پائی جائے بھائی، جبکہ باقی زائد ہے۔

أَيِ الْمُطْلَقُ أَدْنَى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ یعنی کہ مطلق جو ہے وہ کم سے کم وہ مقدار ہے کہ جس کے ذریعے قادر ہوتا ہے بندہ، وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ اور اس قدر مقدار جو ہے مِنَ التَّمَكُّنِ، تَمَكُّن وہی قدرت مراد ہے، اس قدر مقدار قدرت میں سے یہ شرط ہے فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ ہر امر کی ادائیگی میں وَالْبَاقِي زَائِدٌ اور باقی کیا ہے زائد ہے، باقی کیا ہے؟ جیسے ظہر کا وقت باقی زائد ہے مولانا، سمجھ میں آیا؟ تو وہ زائد قدرت ہو گئی ہاں کم سے کم کتنی ہو جس میں صرف کیا کر سکے ظہر کی نماز ادا کر سکے تو یہ قدرت متمکنہ ہے اور باقی کیا ہے زائد ہے۔

وَهُوَ قَدْرُ مَا يَسَعُ فِيهِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ اور یہ جو ہے یہ جو مقدار انہوں نے ذکر کی، یہ مقدار قَدْرُ مَا يَسَعُ فِيهِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ اس قدر ہے کہ جس میں گنجائش ہو ظہر کی چار رکعت کی، اسی قدر اس قدر ہے اتنی مقدار ہے کہ جس کے اندر ظہر کی چار رکعت کی گنجائش ہو۔ فَإِنِ اكْتُفِيَ بِهٰذَا الْقَدْرِ سُمِّيَ مُمَكِّنَةً اگر اکتفا کیا گیا اس مقدار پر تو اس کو کہتے ہیں ممکنہ، اس قدرت کو کیا کہتے ہیں؟ اس مقدار کو کیا کہتے ہیں؟ ممکنہ کہتے ہیں، اگر اس مقدار پر اکتفا کیا گیا یعنی اللہ نے اتنی ہی مقدار عطا فرمائی تو کیا کہیں گے اس کو اللہ نے کیا دی ہے؟ قدرت ممکنہ دی ہے یعنی ادنیٰ کم سے کم وہ مقدار جس کے اندر وہ کیا کر سکتا ہے اس فعل کو ادا کر سکتا ہے۔ وَهُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ مُطْلَقًا اور یہ وہی قسم ہے جس کا نام مصنف نے کیا رکھا ہے مطلق رکھا ہے۔

وَكَانَ يَنْبَغِي یہاں سے اعتراض کر رہے ہیں بھائی کہ بھائی ماتن نے مصنف نے دو قسمیں بنائیں، پہلی کا نام رکھا پہلی کا کہا وہ مطلق ہے، دوسری کا کہا کامل ہے، کہتے ہیں حالانکہ اس صورت میں ان میں تقابل ظاہر نہیں ہوتا، تو یوں کہنا چاہیے تھا اگر پہلی کے لیے مطلق کہا ہے تو دوسری کو کہتے مقید ہے یا پہلی کو کہہ دیتے قاصر ہے اور دوسری کو کہہ دیتے کامل ہے پھر تقابل ظاہر ہو جاتا بھائی۔ تو کہتے ہیں وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ اور مصنف کے لیے مناسب تھا کہ وہ یوں کہتے کہ مطلق اور مقید، أَوْ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ یا یوں کہتے کہ کامل اور قاصر دو قسمیں ہیں بھائی۔

اچھا یہاں تک آپ کو بات سمجھ میں آگئی بھائی؟ وَبِازْدِيَادِ لَفْظِ أَدْنَى اچھا اب دوبارہ سمجھیے ایک بات بھائی۔ دیکھو سب سے پہلے انہوں نے قدرت کی تقسیم کی، وہ قدرت جو کس معنی میں ہے سلامتی اسباب کے معنی میں ہے اس کی تقسیم کی، تو وہ مطلق قدرت ہے، وہ کیا ہے؟ مطلق قدرت، مطلق کا لفظ قدرت سے پہلے رکھیں، مطلق قدرت ہے، پھر اس کی دو قسمیں بنائیں: ایک قدرت مطلقہ اور ایک قدرت مقیدہ۔ پہلی کیا ہے؟ بھائی قدرت سے پہلے مطلق کا لفظ رکھو، مطلق قدرت اور پھر دوسری کیا ہے؟ اس کی دو قسمیں بنائیں ایک قدرت مطلقہ ایک قدرت مقیدہ، جس کو کامل قدرت انہوں نے

کہا بھائی وہ قدرت مقیدہ ہے۔ تو تقسیم کس طرح ہوئی مقسم کون ہوا؟ مطلق قدرت، مقسم کون ہوا؟ مطلق قدرت اور اقسام کون سی ہوئیں؟ پہلی قسم کیا ہوئی؟ قدرت مطلقہ اور دوسری قسم کیا ہوئی؟ قدرت مقیدہ۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو مطلق قدرت جو ہے وہ کون سی ہے؟ کہ جس کے ذریعے بندہ کیا کرتا ہے اس فعل کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے، یعنی اسباب سلامت ہیں اعضاء کیا ہیں سلامت ہیں یہ کون سی قدرت ہے؟ مطلق قدرت ہے، اس میں کسی قسم کی قید نہیں ہے مولانا، کسی قسم کی قید ہونے یا نہ ہونے کا یہ عام ہے، قید ہو یا نہ ہو دونوں صورتیں اس کو آگئیں۔ ہاں پھر آگے اس کی تقسیم کی کہ یہ مطلق قدرت دو قسم پر ہے: ایک قدرت مطلقہ ہے، ایک قدرت مطلقہ ہے یعنی اس میں یُسر کی قید نہیں ہے اور دوسری قدرت مقیدہ ہے یعنی اس میں یُسر کی قید موجود ہے، یُسر اور سہولت کی قید موجود ہے۔

سمجھ میں آیا؟ تو پہلی قسم جو تھی جو مقسم ہے، اس کے اندر قدرت ملحوظ ہے لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ، لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ، اور جو قسم ہے ان میں قدرت ملحوظ ہے بِشَرْطِ شَيْءٍ أَوْ بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ، بِشَرْطِ شَيْءٍ أَوْ بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ۔ بھائی یہ کتابوں میں آئے گا میں نے سوچا آپ کو بتلا دوں یہاں پر بھائی، کتابوں میں آتا ہے یہ ذکر کہ یہ لا بشرط شے ہے یا بشرط لا شے ہے یا بشرط شے ہے بھائی۔ پہلی قسم کیا ہے لا بشرط شے، اس میں قدرت ملحوظ ہے کس اعتبار سے ملحوظ ہے؟ لا بشرط شے کے اعتبار سے ملحوظ ہے، لا بشرط شے بھائی، یعنی شرط شے کے بغیر، شرط شے کے بغیر، یعنی شرط اس میں ملحوظ نہیں ہے، نہ ہونے کی شرط ہے نہ نہ ہونے کی شرط ہے، شرط اس میں ملحوظ نہیں ہے مولانا، بات سمجھ میں آگئی بھائی؟ شرط اس میں۔ دوسری قسم آگے تقسیم کی، تقسیم کیا کی مولانا کون کون سی قسمیں بنائیں؟ قدرت مطلقہ اور قدرت مقیدہ۔ قدرت مطلقہ وہ ہے جس میں قدرت ملحوظ ہے بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ، بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ یعنی شے وہ شے بھائی شے عام ہر شے مراد نہیں ہے مراد وہ شے جس کی اس کے مقابل میں قید لگائی گئی بھائی جس کی شرط لگائی گئی تھی اس کے مقابل میں۔ تو یہاں پر قدرت ملحوظ ہے مولانا بشرط لا شے بھائی بشرط لا شے یعنی اس شے کے نہ ہونے کی شرط ملحوظ ہے، اس شے کے نہ ہونے کی شرط ملحوظ ہے۔ تو دیکھو قدرت مطلقہ کسے کہا؟ جس میں یُسر اور سہولت کے نہ ہونے کی قید ملحوظ ہے، یُسر اور سہولت کے نہ ہونے کی قید ملحوظ ہے اور قدرت مقیدہ جس میں کیا وہ تھا بشرط شے اس میں کس چیز کی شرط ہے؟ یُسر اور سہولت کی شرط ملحوظ ہے اس کے ساتھ وہ مقید ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھائی؟ تو دیکھو یہاں تین قسم، پہلا مقسم بیان ہوا مقسم کیا ہے؟ مطلق قدرت اور دو قسمیں کیا ہیں؟ قدرت مطلقہ اور قدرت مقیدہ۔ تو جو مقسم تھا وہ لا بشرط شے تھا، اس میں کسی شے کی شرط ملحوظ نہیں تھی وہ شے پائی جائے تب بھی داخل ہے نہ پائی جائے تب بھی داخل ہے۔ پھر اس کے آگے تقسیم کی کہ وہ دو قسم پر ہے مولانا: ایک قدرت مطلقہ یعنی بشرط لا شے بھائی کہ اس میں ایک چیز کے نہ ہونے کی شرط ہے، کس چیز کے نہ ہونے کی شرط ہے؟ یُسر اور سہولت کے نہ ہونے کی شرط ہے اسی لیے اس کو کہا ادنیٰ مقدار ہے، جب ادنیٰ مقدار ہے تو یُسر اور سہولت رہی نہیں، یہ

قید اس میں نہیں ہے مولانا یُسر اور سہولت اس کے اندر نہیں ہے اور دوسری قدرت مقیدہ ہے اس کے اندر کیا ہے یُسر اور سہولت ہے تو اس میں قدرت ملحوظ ہے کس اعتبار سے؟ بشرط شے، کس چیز کی شرط ہے؟ یُسر اور سہولت کی۔

بات سمجھ میں آگئی بھائی؟ دوبارہ سن لو بھائی دیکھو یہاں پہلے مقسم کا ذکر ہوا پھر اس کی دو قسمیں بیان ہوئیں مولانا۔ مقسم کیا تھا نام ذرا دہراؤ مقسم کیا تھا؟ مطلق قدرت، دو قسمیں کیا تھیں؟ قدرت مطلقہ اور دوسری قدرت مقیدہ مولانا۔ تو جو مقسم تھا یہ دونوں اس کی قسمیں ہیں، ایک میں قید ہے ایک میں قید نہیں، معلوم ہوا مقسم عام ہے وہ دونوں کو شامل ہے، اس کے اندر جس میں قید ہو وہ بھی داخل جس کے اندر قید نہ ہو وہ بھی اس کے اندر داخل ہے۔ تو لہٰذا جو مطلق قدرت تھی اس کے اندر یُسر ہو یا یُسر نہ ہو دونوں کو وہ شامل تھی، پھر جب اس کی تقسیم کر دی تو قدرت مطلقہ جو تھی اس کے اندر لا شے کی شرط ہے یعنی اس یُسر اور سہولت کے نہ ہونے کی شرط، یُسر اور سہولت نہیں ہے تو یہ قدرت مطلقہ ہے اور اسی کو کیا کہتے ہیں قدرت متمکنہ یعنی ادنیٰ درجے کی قدرت، اور اگر یُسر اور سہولت ہے یعنی بشرط شے ہے اور یُسر اور سہولت کی شرط ہے تو یہ کیا ہے قدرت مقیدہ ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھائی؟

تو لہٰذا اب آپ کو پتہ لگ گیا مولانا مقسم اور قسموں کے درمیان فرق سمجھ میں آیا؟ جی۔ آگے چونکہ ایک اعتراض ہوتا تھا اس کا جواب ذکر کرنے لگے ہیں شارح تو میں نے پہلے ہی آپ کو یہ بات بتلا دی کہ معلوم ہوا مقسم جو ہے اس میں قدرت ملحوظ ہے کس اعتبار سے؟ لا بشرط شے، اور مطلق جس کو انہوں نے ذکر کیا اس کے اندر قدرت ملحوظ ہے کس اعتبار سے؟ بشرط لا شے اور کامل کے اندر قدرت ملحوظ ہے کس اعتبار سے؟ بشرط شے کے اعتبار سے ملحوظ ہے، تو اب آپ بتائیے مولانا قسم اور مقسم میں فرق آگیا یا نہیں آگیا؟ مقسم عام تھا اور قسمیں کیا ہو گئیں خاص، ایک میں شے نہ ہونے کی شرط ہے ایک میں شے ہونے کی شرط ہے۔ تو لہٰذا یہاں دراصل ایک اعتراض واقع ہوتا تھا، اعتراض یہ کہ آپ نے قدرت کی تقسیم کر دی ایک مطلق کی طرف اور ایک کامل کی طرف بھائی، کامل کی طرف بھائی، تو لہٰذا یہ تو تقسیم الشیء الی نفسہ والی غیرہ ہے، ایک شے کی تقسیم اپنی ذات اور غیر کی طرف کر دیں اور یہ درست نہیں ہے، مثلاً آپ اسم کی تقسیم کرتے ہیں یوں کہ اسم یا تو اسم ہوگا یا فعل ہوگا، اسم یا تو اسم ہوگا یا فعل ہوگا، اس چیز کی تقسیم کی اپنی ہی ذات کی طرف اور اپنے غیر کی طرف بھائی، صورت سمجھ میں آگئی؟ اپنی ذات کی طرف اور اپنے غیر کی طرف تقسیم کر دی اور یہ تو درست نہیں ہے بھائی، قسم اور مقسم میں تو کچھ فرق ہونا چاہیے نیز اپنے سے غیر کی طرف چیز کیسے تقسیم ہوگی جو اس میں شامل ہی نہیں ہے اس کی طرف آپ کیسے تقسیم کر رہے ہیں اس کی بھائی، فعل تو اسم میں داخل ہی نہیں تھا بھائی اس کی طرف اسم تقسیم کیسے ہو سکتا ہے بھائی، انقسام الشیء الی نفسہ والی غیرہ یہ بھی درست نہیں، قسم اور مقسم میں کچھ فرق ہونا چاہیے بھائی۔ تو یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہاں قسم اور مقسم میں کوئی فرق نہیں ہے مولانا، قسم اور مقسم میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے کہ

مقسم بھی ہے مطلق قدرت اور قسم بھی آپ نے کیا ذکر کی؟ مطلق بھائی، قسم بھی کیا ذکر کی؟ مطلق ذکر کی تو قسم بھی وہی مقسم بھی وہی یہ تو انقسام الشیء الی نفسہ لازم آیا یہاں پر اور یہ درست نہیں، مطلق کے لفظ سے یہ وہم پڑتا تھا سمجھ میں آیا بھائی؟ تو اس کے اندر قید موجود ہے کون سی قید ہے؟ لا شے کی قید موجود ہے یعنی یُسر نہ ہونے کی قید اس میں موجود ہے، اور اسی کی طرف ماتن مصنف نے بھی اشارہ کر دیا، مصنف نے کہا وَهُوَ أَدْنَى یہ ادنیٰ کے لفظ نے بتلا دیا کہ قسم اور مقسم میں کیا ہے فرق ہے، یہاں مطلق قدرت مراد نہیں ہے بلکہ ادنیٰ قدرت مراد ہے اس کے اندر ادنیٰ قدرت مراد ہے مولانا۔

کہتے ہیں وَبِازْدِيَادِ لَفْظِ أَدْنَى اور ادنیٰ کا لفظ بڑھا دینے سے افْتَرَقَ بَيْنَ الْمَقْسَمِ وَالْقِسْمِ جدائی آگئی مقسم اور قسم میں، لِأَنَّ الْمَقْسَمَ هُوَ مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ اس لیے کہ مقسم وہ قدرت ہے جس کے ذریعے بندہ قادر ہوتا ہے، وَالْقِسْمُ هُوَ أَدْنَى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ اور قسم جو ہے وہ ادنیٰ ہے جس کے ذریعے بندہ قادر ہوتا ہے اس کی ادنیٰ مقدار ہے۔ فَلَا يَرِدُ مَا يُتَوَهَّمُ تو لہٰذا وارد نہیں ہوتا وہ اعتراض جس کا وہم پڑتا ہے لِأَنَّهُ يَلْزَمُ انْقِسَامُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ کہ یہ تو شے کا تقسیم ہونا ہے اپنی ذات اور غیر کی طرف اور یہ تو درست نہیں ہے، کہتے ہیں ہماری تقریر سے یہ اعتراض کیا ہو گیا دفع ہو گیا کیونکہ یہاں پر ادنیٰ کا لفظ ذکر کیا مصنف نے اور مقسم کے اندر ادنیٰ کی قید وہ عام تھا چاہے ادنیٰ ہو یا سہولت کے ساتھ ہو اور یہاں پر قسم کے اندر کیا قید بڑھا دی؟ ادنیٰ کی قید۔ بات سمجھ میں آئی بھائی؟ تو دراصل مطلق کے لفظ سے شاید وہم پڑتا تھا کہ مطلق تو مقسم بھی ہے قسم بھی مطلق ہو گئی تو پھر تو دونوں ایک ہی ہو گئے یہ تو انقسام الشیء الی نفسہ لازم آتا ہے، کہتے ہیں نہیں دونوں میں فرق ہم نے بیان کر دیا، وہ مطلق قدرت ہے اور یہ قدرت مطلقہ ہے اور مصنف نے بھی ادنیٰ کے لفظ کے ذریعے کیا کیا اس کی طرف اشارہ کر دیا۔

دوبارہ سن لو بھائی جو مقسم ہے وہ لا بشرط شے ہے اور قدرت مطلقہ جو ہے وہ بشرط لا شے ہے اور قدرت مقیدہ جو ہے وہ بشرط شے ہے بھائی۔ لا بشرط شے کا معنی کہ اس میں کوئی شرط ملحوظ نہیں ہے کسی چیز کی، نہ کسی چیز کے ہونے کی شرط ہے اور نہ کسی چیز کے نہ ہونے کی شرط ہے یعنی وہ عام ہے کسی شرط ہو یا شرط نہ ہو، چیز کے ہونے کی شرط ہو تو بھی داخل نہ ہونے کی شرط ہو تو بھی اس کے اندر داخل ہے بھائی کیونکہ وہ لا بشرط شے ہے کسی چیز کی شرط اس میں نہیں ہے، نہ ہونے کی شرط اور نہ نہ ہونے کی شرط، جبکہ قسم اول جو ہے وہ بشرط لا شے ہے مولانا، قدرت مطلقہ کیا ہے بشرط لا شے ہے یعنی اس میں چیز کے نہ ہونے کی شرط ہے، کس چیز کے نہ ہونے کی شرط؟ ہر چیز مراد نہیں ہے وہ چیز جس کی شرط اس کے مقابل میں لگائی جا رہی ہے مثلاً یہاں پر کس چیز کی شرط لگائی جا رہی تھی مقابل کے اندر؟ یُسر کی، کس کی؟ یُسر سہولت، قدرت میسرہ کے اندر سہولت اور آسانی ہوتی ہے تو وہاں سہولت اور آسانی کی شرط لگائی گئی ہے اور وہی شرط یہاں اس یُسر کے نہ ہونے کی شرط ہے کس کے اندر قدرت مطلقہ کے اندر، کس کے اندر؟ مطلقہ کے اندر۔ تو قدرت مطلقہ کس اعتبار سے اس

میں قدرت کس اعتبار سے ملحوظ ہے؟ بشرط لا شے، چیز کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ یعنی یُسر کے نہ ہونے کی شرط کے ساتھ قدرت ملحوظ ہے کہ قدرت ہو اور یُسر نہ ہو، یہ شرط ہے مولانا کہ یُسر نہیں ہوتا اس کے اندر۔ اور قدرت مقیدہ کے اندر کیا ہے؟ قدرت ملحوظ ہے بشرط شے ان کے اعتبار سے یعنی ایک چیز کی اس میں شرط ہے، ہونے کی شرط ہے، قدرت مطلقہ میں نہ ہونے کی شرط تھی کہ یُسر نہیں ہونا چاہیے اور یہاں پر ہونے کی شرط ہے کہ یُسر کیا ہے ہونا چاہیے۔ تو دیکھو مقسم اور قسم میں فرق آگیا مولانا، مقسم کیا تھا لا بشرط شے اس میں کسی چیز کی شرط نہیں نہ تو کسی چیز کے ہونے کی شرط نہ کسی چیز کے نہ ہونے کی شرط، اور قسم قدرت مطلقہ کیا ہے بشرط لا شے کہ اس میں ایک چیز کے نہ ہونے کی شرط ہے کہ اس میں یُسر نہیں ہونا چاہیے بھائی اور قدرت میسرہ جس کے اندر قدرت ملحوظ ہے بشرط شے یعنی اس میں اس شے کا ہونا شرط ہے اور وہ کیا چیز ہے یُسر ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو فرق آگیا ان سب میں بھائی۔ چلیے بس مولانا هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۲۶: مباحثِ امر (۱۰): اداء اور قضاء میں شرطِ قدرت کا فرق اور مطلق امر کے علی الفور یا علی التراخی ہونے کی بحث

نور الانوار صفحہ: ۴۸ — بتاریخ: ۹ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِأَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ لِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ هَذِهِ الْقُدْرَةُ مُطْلَقًا بَلْ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلَ وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ السُّؤَالَ وَالْإِثْمَ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ ذَلِكَ فَإِنَّ مَنْ عَلَيْهِ أَلْفُ صَلَاةٍ يُقَالُ لَهُ فِي النَّفَسِ الْأَخِيرَةِ إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَثَمَرَتُهُ تَظْهَرُ فِي حَقِّ وُجُوبِ الْإِيصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَالْإِثْمِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اچھا، کہتے ہیں وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِأَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ۔ کہتے ہیں ماتن نے متن میں مقید کیا وَهُوَ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ، ادا کے ساتھ کیا کیا؟ مقید کر دیا، ادا کی قید کہ ہر امر کی ادا میں یہ شرط ہے۔ کس چیز میں؟ بھئی یہ قدرت ممکنہ، کم از کم اتنی قدرت کہ کیا کر سکے انسان اس فعل کو اس کے اندر سرانجام دے سکے۔ ہاں، کم از کم اتنی قدرت کہ انسان اس فعل کو سرانجام دے سکے۔ یہ قدرت ممکنہ ہے، اور قدرت ممکنہ کے اندر ماتن نے قید بڑھا دی ماتن نے وَهُوَ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ۔ ہر امر کی ادا میں یہ شرط ہے۔ کہتے ہیں قضا میں یہ شرط مطلقاً نہیں ہے۔ ادا دیکھو متن میں ادا کا لفظ آیا۔ ہر امر کی ادا میں یہ شرط ہے، تو قضا کے اندر یہ شرط مطلقاً یہ شرط نہیں ہے، کبھی قضا میں یہ شرط ہو گی اور کبھی قضا میں یہ شرط نہیں ہو گی، مطلقاً قضا میں نہیں ہے۔ ادا میں تو مطلقاً یہ شرط ہے کم از کم اتنی قدرت ہونی چاہیے کہ انسان کیا کر سکے اس فعل کو ادا کر سکے، لیکن قضا میں مطلقاً یہ شرط نہیں ہے۔ کبھی یہ شرط ہو گی، کبھی یہ شرط نہیں ہو گی۔ کب ہو گی؟ قضا کے اندر یہ قدرت ممکنہ اس وقت شرط ہو گی جب فعل مطلوب ہو۔ جب فعل کیا ہو؟ مطلوب ہو مولانا۔ دیکھو ایک شخص کی نماز رہ گئی، اب اس سے اگر کہتے ہیں بھئی آپ

پر کیا ہے، نماز آپ کے ذمے قضا ہے، اب مطلوب کیا ہے اس سے کہ وہ نماز پڑھ لے اس کے ذمے ایک نماز باقی ہے، تو فعل مقصود ہوا، یہاں کیا مقصود ہوا؟ فعل مقصود، اور فعل کے لیے کم از کم اتنی قدرت چاہیے کہ انسان کیا کر سکے اس کو ادا کر سکے۔ سمجھ میں آیا؟

لہٰذا ایک شخص بستر مرگ پر پڑا ہے مولانا اور آخری سانسیں اس کی چل رہی ہیں، آپ اس کو کہتے ہیں کہ بھئی آپ کے ذمے ایک ہزار نمازیں باقی ہیں، فرض کرو ہزار نمازیں اس کے ذمے تھیں، آپ نے کہا آپ کے ذمے ہزار نمازیں باقی ہیں۔ سمجھ میں آیا؟ ان کی قضا ہے آپ کے ذمے۔ تو یہاں پر دیکھیے فعل مطلوب نہیں مولانا۔ فعل اس لیے مطلوب نہیں ہو سکتا کیونکہ فعل کے لیے کم از کم اتنی قدرت چاہیے کہ انسان کیا کر سکے؟ ادا کر سکے، اور اس کے پاس اتنی قدرت ہے؟ اس کے پاس اتنی قدرت ہی نہیں ہے۔ معلوم ہوا یہاں فعل مقصود نہیں ہے، فعل مقصود نہیں ہے۔ ہاں اگر مقصود گناہ ہے اور وصیت کرنا مطلوب ہے یہاں پر، تو پھر اس صورت میں قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے۔ مثلاً آپ اس کو کیا کہتے ہیں اس وقت آخری وقت کے اندر آپ کے ذمے ہزار نمازیں قضا باقی ہیں، تو کیا معنی؟ ادا کرنا مطلوب ہے وہاں کہ ادا کرو ان کی قضا کرو یا یہ فعل کرو ہزار نمازوں والا یہ تو مطلوب نہیں ہو سکتا۔ ہاں گناہ مطلوب ہے کہ تمہارے ذمے ہزار ہیں یعنی تم گنہگار ہو تم نے اتنی نمازیں چھوڑی ہیں، یا کہ تمہیں اب کیا کرنا چاہیے؟ فدیے کی وصیت کرنی چاہیے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو وصیت کے اعتبار اگر سوال مطلوب ہے یعنی کہ فدیے کی وصیت کرو یہ مطلوب ہے، تو پھر اس صورت میں تو قدرت ممکنہ بھی ضروری نہیں۔ اسی طرح گناہ ہے تو اس کے اندر بھی قدرت ممکنہ کا ہونا ضروری نہیں، وہ تو صرف آپ اسے بتلا رہے ہیں بھئی آپ کے ذمے اتنی نمازیں ہیں یعنی آپ کیا ہیں گنہگار ہیں، لہٰذا کیا کر جاؤ؟ وصیت کر جاؤ کہ تمہاری نمازوں کا فدیہ تمہاری طرف سے ادا کر دیا جائے، ہو سکتا ہے اللہ اس کو قبول فرما لیں، ہو سکتا ہے اللہ اسے، امید ہے اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرما لیں گے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی؟ تو قضا کے اندر مطلقاً جو ہے یہ شرط نہیں ہے قدرت ممکنہ کا ہونا، بلکہ جب فعل مطلوب ہو تب تو شرط ہے، جب سوال اور گناہ مطلوب ہو تو اس وقت یہ شرط نہیں ہے۔ بات سب کو سمجھ میں آ گئی بھئی؟

وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِأَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ اور مصنف نے قید کیا بِأَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ کے ساتھ بھئی، لِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ هَذِهِ الْقُدْرَةُ اس لیے کہ قضا کے اندر یہ، اس میں شرط نہیں لگائی جاتی اس قدرت کی مُطْلَقًا بَلْ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلَ بلکہ اس وقت جب کیا ہو فعل مطلوب ہو، اس لیے کیونکہ فعل تو بغیر قدرت کے ہو ہی نہیں سکتا، وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ السُّؤَالَ وَالْإِثْمَ ہاں باقی جب اس سے مطلوب سوال ہو، سوال کیا معنی؟ یعنی وصیت کر کے جاؤ بھئی، طلب کیا جا رہا ہے وصیت کر کے جاؤ تمہارے ذمے، وَالْإِثْمَ اور گناہ مطلوب ہو، فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ ذَلِكَ تو پھر اس کے اندر اس قدرت کی تمکن کی شرط بھی نہیں ہے۔ فَإِنَّ مَنْ عَلَيْهِ أَلْفُ صَلَاةٍ اس لیے کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں باقی ہوں، يُقَالُ لَهُ فِي النَّفَسِ الْأَخِيرَةِ نَفَس فاء کے فتحہ کے ساتھ بھئی۔ نفس ہو تو ذات کو کہتے ہیں، نَفَس فاء کے فتحہ کے ساتھ ہو تو معنی ہے سانس۔ فَإِنَّ مَنْ عَلَيْهِ أَلْفُ

صَلَاةٍ اس لیے کہ وہ شخص جس پر ہزار نمازیں ہوں يُقَالُ لَهُ فِي النَّفَسِ الْأَخِيرَةِ تو اس کو آخری سانس میں بھی یہ کہا جائے گا إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ کہ یہ نمازیں آپ پر کیا ہیں؟ واجب ہیں۔ تو یہاں فعل مطلوب نہیں ہے بلکہ سوال اور گناہ مطلوب ہے، وہ کہتے ہیں اور کہتے ہیں وَتَمَرَتُهُ تَظْهَرُ فِي حَقِّ وُجُوبِ الْإِيصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَالْإِثْمِ اور اس کا ثمرہ جو ہے ظاہر ہو گا کہ اس پر فدیے کی وصیت کرنا واجب ہو جائے گا اور گنہگار ہو گناہ ہو گا اسے بھئی کہ اس کے ذمے نمازیں ہیں اور اس نے ادا نہیں کیں۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَالشَّرْطُ تَوَهُّمُهُ لَا حَقِيقَتُهُ اور اس کی شرط جو ہے مولانا قدرت ممکنہ کی شرط بھئی تَوَهُّمُهُ اس تمکن، تمکن بھئی یہ تَوَهُّمُهُ کی ہاء ضمیر قدرت کو ہی راجع ہے لیکن تمکن کی تاویل میں کر لیں یا اس کی تعریف میں تمکن کا لفظ آ رہا تھا، اور اس تَوَهُّمُهُ أَيْ تَوَهُّمُ التَّمَكُّنِ بھئی، اور تمکن کیا ہے؟ قدرت ہے، کیا ہے؟ قدرت ہے، تو کہتے ہیں وَالشَّرْطُ تَوَهُّمُهُ لَا حَقِيقَتُهُ اور شرط جو ہے اس کا وہم، اس کے وہم کا پایا جانا ہے اس کی حقیقت کا پایا جانا نہیں۔ بھئی قدرت ممکنہ کے لیے شرط کیا ہے؟ اس کا توہم ہی کافی ہے، اس کی حقیقت کا پایا جانا ضروری نہیں۔ دیکھیے أَيِ الشَّرْطُ فِيمَا بَيْنَ هَذِهِ الْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ الْأَدْنَى كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُودِ لَا مُتَحَقِّقَ الْوُجُودِ یہ شرط اس قدرت میں، یہ قدرت ممکنہ ادنیٰ جو ہے یہ ادنیٰ قدرت ممکنہ جو ہے اس کے اندر شرط یہ ہے کہ كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُودِ کہ یہ کیا ہونی چاہیے؟ متوہم الوجود ہونی چاہیے متحقق الوجود نہیں، یعنی اس کے وجود کا وہم ہو یہ کافی ہے، اس کے وجود کا حقیقتاً پایا جانا ضروری نہیں وہم بھی کافی ہے۔ أَيْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ الَّذِي يَسَعُ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ مَوْجُودًا مُتَحَقِّقًا فِي الْحَالِ بَلْ يَكْفِي وَهْمُهُ یعنی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ وقت جس کے اندر چار رکعت کی گنجائش ہو وہ موجود ہونا چاہیے، متحقق ہونا چاہیے فی الحال، بَلْ يَكْفِي وَهْمُهُ بلکہ اس کا وہم بھی کافی ہے۔

بھئی دیکھیے کہتے ہیں یہ قدرت ممکنہ کے اندر اس کا وہم ہی کافی ہے حقیقتاً اس کا پایا جانا ضروری نہیں۔ دیکھیے مثلاً ایک شخص جو ہے مسلمان ہوا آخری وقت کے اندر بھئی، اب جب کلمہ پڑھا اس نے صرف اتنا وقت ہے کہ اس کے اندر تکبیر تحریمہ تو کہہ سکتا ہے نماز پڑھ ہی نہیں سکتا ظہر کا بالکل آخری وقت ہے بھئی۔ کیا پڑھ سکتا ہے؟ تکبیر تحریمہ تو کہہ سکتا ہے لیکن نماز نہیں پڑھ سکتا۔ تو دیکھو قدرت ممکنہ حقیقتاً پائی گئی ظہر کی نماز کے لیے؟ ظہر کی نماز کے لیے قدرت ممکنہ حقیقتاً موجود نہیں کیونکہ اب صرف چند سیکنڈ باقی ہیں جس میں تکبیر تحریمہ تو کہی جا سکتی ہے لیکن اس کے اندر نماز ادا ہی نہیں کی جا سکتی، تو حقیقتاً قدرت ممکنہ ہے ہی نہیں، اتنا وقت ہی نہیں ہے جس کے اندر ہم کیا کر سکیں ظہر کی نماز ادا کر سکیں۔ لیکن بتلایا حقیقتاً اس کا پایا جانا ضروری نہیں بلکہ اس کا وہم بھی کافی ہے۔ تو یہاں بھی وہم ہے کہ بھئی ہو سکتا ہے اتنا وقت تو ہے تکبیر تحریمہ کہہ سکے لیکن وہم ہے کہ شاید اللہ تعالیٰ اس وقت کو اس کے لیے طویل فرما دیں، کیا فرما دیں؟ طویل فرما دیں۔ وہ نماز شروع کرے اور اللہ اس وقت کو، سورج کو روک دیں اور وقت اتنا لمبا ہو جائے کہ اس کے اندر وہ آرام سے کیا کر لے اپنی نماز ادا کر لے۔ صورت سمجھ میں آئی؟ تو لہٰذا اتنا وقت مل گیا جس کے اندر تکبیر تحریمہ وہ کہہ سکتا ہے،

تو بس ظہر کی نماز اس پر واجب ہو گئی، کیا ہو گئی؟ واجب ہو گئی۔

کہتے ہیں بھئی اس کا ثمرہ قضا کی صورت میں ظاہر ہو گا، یعنی یہ نہیں آپ یہ اعتراض نہ کریں کہ ہم نے آپ نے تو اس پر ظہر کی نماز واجب کر دی اور اتنا وقت تھا ہی نہیں جس کے اندر وہ کیا کرے گا؟ ادا کر سکے گا۔ لازمی بات ہے کہ ادا اس کی رہ جائے گی اور وہ گنہگار ہو گا۔ ادا رہ جائے گی اور کیا ہو گا؟ کہتے ہیں بھئی اس کا ثمرہ قضا کی صورت میں ظاہر ہو گا، یعنی اس وقت کے اندر وجوب آئے گا ادا کا اور پھر فوراً ہی منتقل ہو جائے گا کس کی طرف؟ قضا کی طرف، اگر وقت لمبا نہ ہوا۔ اگر وقت لمبا کر دیا اللہ تعالیٰ نے بھئی اللہ تعالیٰ تو قادر ہیں بھئی، سمجھ میں آیا، تو اگر اللہ تعالیٰ نے وقت لمبا کر دیا تو اسی کے اندر ادا کر لے گا اور وقت لمبا نہ کیا تو پھر اس صورت میں اس پر کیا واجب ہو جائے گی؟ قضا واجب ہو جائے گی۔ یعنی اس کو بعد میں قضا کرنا پڑے گی، کہنے کا یہ مطلب ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہاں دیکھو اب حقیقتاً قدرت ممکنہ ہے یا اس کا صرف وہم ہے بھئی؟ وہم، تو کہتے ہیں وہم بھی کافی ہے حقیقتاً اس کا پایا جانا ضروری نہیں ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں أَيْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ الَّذِي يَسَعُ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ مَوْجُودًا مُتَحَقِّقًا فِي الْحَالِ یعنی یہ لازم نہیں ہے اس کے ساتھ کہ اتنا وقت جس کے اندر گنجائش ہو چار رکعت کی وہ موجود ہو اور پایا جائے فی الحال، بَلْ يَكْفِي وَهْمُهُ بلکہ اس کا وہم بھی کافی ہے۔ وَإِنَّ تَحَقُّقَ هَذَا الْمَوْهُومِ فِي الْخَارِجِ اس لیے کہ اس موہوم یعنی جس کا وہم ہے وقت لمبا ہونے کا، اس موہوم کا تحقق جو ہے خارج کے اندر، اس موہوم کا خارج میں پایا جانا بِأَنْ يَمْتَدَّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللَّهِ تَعَالَى بایں طور کہ لمبا ہو جائے وقت اللہ کی طرف سے كَيْ يُؤَدِّيَهُ فِيهِ کہ اس میں کیا کر لے؟ اس کو ادا کر لے، وَإِلَّا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِي الْقَضَاءِ ورنہ تو اس کا ثمرہ کس کی صورت میں ظاہر ہو گا؟ قضا کی صورت میں ظاہر ہو گا۔ اگر اللہ نے وقت لمبا کر دیا تو اسی میں ادا کر لے، اگر وقت لمبا نہ کیا تو پھر کیا کرے گا؟ قضا کرے گا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ، ہاں اور پھر اگر ادا نہیں کرتا وہ، ادا نہیں کرتا وہ اس کو اس کی قضا بھی نہیں کرتا تو یاد رکھیے پھر اسے قضا چھوڑنے کا گناہ ملے گا ادا چھوڑنے کا نہیں، کیونکہ ادا پر تو وہ قادر ہی نہیں تھا۔ تو یہ امام صاحب کے نزدیک ہے مولانا، اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں اس پر واجب ہی نہیں ہو گی بھئی یہ ظہر کی نماز اس لیے کہ یہاں قدرت متمکنہ حقیقتاً پائی نہیں گئی، ان کے نزدیک حقیقتاً کیا ہے قدرت متمکنہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں نہیں وہم بھی کافی ہے، ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کیا فرما دیں؟ طویل فرما دیں بھئی۔

حَتَّى إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ أَوْ طَهُرَتِ الْحَائِضُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلَاةُ یہاں تک کہ اگر بچہ بالغ ہو گیا یا کوئی کافر مسلمان ہوا یا کوئی حائضہ پاک ہوئی فِي آخِرِ الْوَقْتِ کس کے اندر؟ آخر وقت میں یعنی جس میں صرف تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہے لَزِمَتْهُ الصَّلَاةُ تو اس پر کیا ہو جائے گی؟ نماز ان پر لازم ہو جائے گی بھئی ان سب پہ۔ لِتَوَهُّمِ الِامْتِدَادِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ، لِتَوَهُّمِ الِامْتِدَادِ بوجہ وہم کے پائے جانے کے، کس چیز کا وہم بھئی؟ اس آخری وقت کے میں لمبا

ہونے کا وہم پائے جانے کی وجہ سے کہ ہو سکتا ہے یہ آخری وقت لمبا سا ہو جائے بھئی، بِوَقْفِ الشَّمْسِ سورج کے رک جانے کی وجہ سے۔ وَالْمُرَادُ بِآخِرِ الْوَقْتِ الَّذِي لَا يَسَعُ فِيهِ إِلَّا مِقْدَارُ التَّحْرِيمَةِ اور آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے الَّذِي لَا يَسَعُ فِيهِ إِلَّا مِقْدَارُ التَّحْرِيمَةِ جس میں گنجائش نہ ہو مگر صرف تحریمہ کی مقدار کی، یعنی صرف اس تحریمہ کی مقدار کی اس میں گنجائش ہوتی ہے اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں۔ فَإِذَا حَدَثَتْ هَذِهِ الْمُوجِبَاتُ فِي هَذَا الْوَقْتِ جب پائے گئے یہ والے موجبات اس وقت کے اندر لَزِمَتْهُ الصَّلَاةُ ان سب پر کیا ہو جائے گی نماز لازم ہو جائے گی، سب پر نماز لازم ہو جائے گی۔ موجبات کیا ہیں مولانا؟ بھئی یہ بچے کا بالغ ہونا، کافر کا مسلمان ہونا، حائضہ کا پاک ہونا، بھئی یہ واجب کر دیتی ہیں جب یہ پاک ہو گئے یا مسلمان ہو گئے یا بالغ ہو گئے تو پھر ان پر کیا ہو جاتی ہے نماز واجب ہوتی ہے، تو جب یہ تو یہ موجبات ہیں مولانا۔ اچھا تو کہتے ہیں فَإِذَا حَدَثَتْ هَذِهِ الْمُوجِبَاتُ فِي هَذَا الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلَاةُ جب پائے گئے یہ والے موجبات اس وقت کے اندر لَزِمَتْهُ الصَّلَاةُ تو نماز ان پر لازم ہو جائے گی لِاحْتِمَالِ امْتِدَادِهِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ سورج کے رکنے سے وقت کے لمبا ہو جانے کے احتمال کی وجہ سے۔ فَإِنِ امْتَدَّ فِي الْوَاقِعِ يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَإِلَّا يَقْضِيهَا اگر لمبا ہو گیا واقع کے اندر وہ وقت تو يُؤَدِّيهِ فِيهِ تو اس کے اندر اس نماز کو ادا کر لے وَإِلَّا يَقْضِيهَا ورنہ کیا کرے اس کی قضا کرے گا۔

وَهَذَا الْوَقْفُ أَمْرٌ مُمْكِنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ اور یہ وقف یہ سورج کا ٹھہر جانا، وقت کا لمبا ہو جانا یعنی سورج کا ٹھہر جانا أَمْرٌ یہ ایک ایسا امر ہے مُمْكِنٌ جو کہ ممکن ہے خَارِقٌ لِلْعَادَةِ اور خارق عادت ہے۔ خارق عادت بھئی خارق، خرق کا معنی ہوتا ہے پھاڑنا بھئی، پھاڑنا، تو خارق عادت جو عادت کو پھاڑنے والا ہے بھئی، یعنی بطور کرامت اور معجزے کے طور پر بھئی، نبی ہے تو بطور معجزے کے، عام امتی ہے تو بطور کرامت کے بھئی، کرامت کیا ہوتی ہے خارق عادت ہوتی ہے بھئی۔ ایک چیز عادت کے خلاف، خلاف عادت ایک چیز ظاہر ہوتی ہے مولانا عادت میں ویسا نہیں ہوتا، جیسے دیکھو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند کے دو ٹکڑے فرما دیے بھئی، اب یہ خارق عادت ہے، عادت میں تو ایسا نہیں ہوتا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور معجزے کے اس کے دو ٹکڑے فرما دیے بھئی دو ٹکڑے۔ تو یہ جو معجزہ ہے کرامت ہے یہ کیا ہوتی ہے خارق عادت ہوتی ہے، عادت کے خلاف ہوتی ہے عادت میں ایسا نہیں ہوتا۔

تو کہتے ہیں وَهَذَا الْوَقْفُ أَمْرٌ مُمْكِنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ اور یہ وقف یہ ٹھہرنا جو ہے سورج کا یہ ایک ایسا امر ہے جو ممکن ہے اور خارق عادت ہے، كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جیسے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے تھا، یہ وقف ان کے لیے ہوا تھا، حَيْثُ عُرِضَتْ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ۔ کہتے ہیں حضرت سلیمان علیہ السلام کو اپنے والد حضرت داؤد علیہ السلام سے بطور وراثت کے ایک ہزار گھوڑے ملے تھے بھئی۔ تو ایک دن یہ تخت پر بیٹھے اور گھوڑوں کو حاضر کرنے کا حکم دیا، گھوڑے ان کے سامنے پیش کیے جا رہے ہیں آپ ان کے معائنے میں مشغول ہیں بھئی۔ یہاں تک کہ ہوتے ہوتے عصر کا وقت بھی نکل گیا اور سورج بالکل ڈوبنے والا تھا اس وقت ان کی توجہ ہوئی کہ اوہو یہ تو عصر کا وقت نکل گیا ہے میری

عصر کی نماز عصر کی عبادت رہ گئی ہے بھئی۔ تو بہت ہی زیادہ غمزدہ ہوئے اور حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو میرے پاس دوبارہ لے کر آؤ بھئی ان گھوڑوں کی وجہ سے میری کیا ہو گئی ہے نماز فوت ہو گئی ہے، چنانچہ بطور کفارے کے ان گھوڑوں کو انہوں نے تلوار کے ذریعے قتل کرنا اور ان کی پنڈلیوں کو کاٹنا شروع کر دیا بطور کفارے کے اور قربانی کے طور پر بھئی تاکہ اللہ تعالیٰ مجھ سے راضی ہو جائیں بھئی، یہ مال کی محبت نے کیا کیا تھا مجھے مشغول رکھا اور میری عبادت جاتی رہی تو اب اسی کو بطور کفارے کے پیش کر رہے ہیں بھئی۔ تو چنانچہ ان گھوڑوں کو انہوں نے کیا کر دیا سب کو قربان کر دیا، گھوڑوں کو قربان کر دیا، اور پھر اللہ تعالیٰ ان کی دعا سے اللہ تعالیٰ نے بھئی سورج کو واپس لوٹایا اور انہوں نے پھر عصر کی اپنی عبادت ادا کی بھئی عصر کی نماز پڑھی بھئی۔ اور گھوڑے جو تھے وہ چونکہ گھوڑے سارے قربان کر دیے، تو بدل کے طور پر اللہ تعالیٰ نے ہوا کو ان کے لیے مسخر کر دیا بھئی، سمجھ میں آیا؟ ہوا ان کے لیے مسخر ہو گئی، ان کے تخت کو اٹھا کر چلتی جدھر کو وہ چاہتے ادھر لے جاتی بھئی۔ تو دیکھو اس واقعے سے بھی پتا چلا بھئی یہ کیا ہے یہ وقف بلکہ اس واقعے کے اندر تو سورج کے واپس آنے کا ذکر ہے مولانا، جب واپس آنا اس کا ممکن ہوا معلوم ہوا روکنا تو بطریق روکنا تو بطریق اولیٰ ممکن ہے۔

تو کہتے ہیں كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جیسے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لیے یہ وقف ہوا تھا حَيْثُ عُرِضَتْ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ اس طور پر کہ ان کے سامنے پیش کیے گئے بھئی، عشی کہتے ہیں دن کے آخری حصے کو بھئی، دن کے آخری حصے کے اندر ان پر صافنات، صافنات صافن وہ گھوڑا کہ جو تین قدموں پر کھڑا ہے اور چوتھے قدم کا اس نے کھر کا کنارہ صرف زمین پر لگایا ہوا ہے پوری طرح چوتھا پاؤں نیچے نہ لگایا ہو بھئی، تو اس گھوڑے کو کیا کہتے ہیں؟ صافن بھئی، صَفَنَ يَصْفِنُ کے معنی تین پاؤں اور ایک کھر کے کنارے پر کھڑا ہونا، تو مراد گھوڑے ہیں مولانا۔ جب ان کے سامنے گھوڑے پیش کیے گئے الْجِيَادُ عمدہ بھئی اعلیٰ تیز رفتار گھوڑے بھئی ان کے سامنے پیش کیے گئے، فَكَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ پس قریب تھا کہ سورج غروب ہو جاتا، سمجھ میں آیا، سورج غروب ہو جاتا اور ان کی نماز ادھر رہ گئی تھی، فَضَرَبَ سُوقَهَا وَأَعْنَاقَهَا پس انہوں نے مارا ان کی پنڈلیوں کو اور ان کی گردنوں کو، بھئی سوق جمع ہے ساق کی، پنڈلی کو کہتے ہیں ان کی پنڈلیوں اور گردنوں پر مارنا شروع کیا تلوار سے کاٹ رہے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ فَرَدَّ اللَّهُ الشَّمْسَ حَتَّى صَلَّى الْعَصْرَ پھر چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کے انہوں نے دعا کی اللہ تعالیٰ نے سورج کو واپس لوٹایا یہاں تک کہ انہوں نے عصر کی نماز پڑھی۔ وَسَخَّرَ لَهُ الرِّيحَ مَكَانَ الْخَيْلِ اور پھر گھوڑے چونکہ سارے قربان کر دیے تھے بھئی اللہ کی رضامندی حاصل کرنے کے لیے، تو اللہ نے ان کے لیے ہوا کو مسخر کر دیا مَكَانَ الْخَيْلِ گھوڑوں کی جگہ۔ خیل یاد رکھیے یہ گھوڑے ایک کو نہیں کہتے گھوڑوں کی جماعت کو کہتے ہیں بھئی۔ وَهَذَا بِنَصِّ الْقُرْآنِ اور یہ کس کے ذریعے ثابت ہے؟ نص قرآن کے ذریعے، قرآنی نص سے یہ بات ثابت ہے بھئی۔

اسی طرح دوسرا واقعہ ذکر کر رہے ہیں وقف والا، کہتے ہیں وَقَدْ كَانَ لِيُوشَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور یہ وقف کس کے لیے ہوا

تھا؟ حضرت یوشع علیہ السلام کے لیے بھئی۔ حضرت یوشع ابن نون علیہ السلام بھئی اللہ کے پیغمبر گزرے ہیں، یہ قوم جبارین کے ساتھ جہاد کے اندر مصروف تھے اور جمعے کا دن ہے جہاد میں مصروف ہیں قدس پہاڑی کے اوپر قبضے کے لیے، تو یہاں تک کہ سورج غروب ہونے کا وقت قریب آگیا مولانا۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت تھی، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے اندر ہفتے کی رات اور ہفتے کے دن میں جہاد ممنوع تھا مولانا، اس دن میں کیا تھا جہاد ممنوع تھا۔ تو اب جمعے کا سورج غروب ہونے والا ہے بھئی، ہفتے کی رات شروع ہونے والی ہے، آپ جانتے ہیں بھئی اسلامی شریعت میں رات پہلے آتی ہے، جیسے رمضان آتا ہے بھئی تو پہلے روزے، تراویح دوسری رات پڑھی جاتی ہیں، اگلے دن پھر روزہ ہوتا ہے۔ تو لہٰذا ہفتے کی رات آنے والی ہے، اب اگر وہ سورج ڈوب جاتا ہے پھر تو بھئی پھر لڑائی کو روکنا پڑے گا اور ایک دن پورا مل جائے گا دن رات دشمن کو، وہ پھر پورا مقابلے کی تیاری کر کے آجائے گا۔ تو اس وقت انہوں نے دعا کی کہ اے اللہ اس سورج کو ہمارے لیے روک دیجیے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے روک دیا یہاں تک کہ انہوں نے اس قدس پہاڑی کو کیا کر لیا؟ فتح کر لیا۔ قدس ایک پہاڑی ہے بھئی فلسطین کی سرزمین میں بیت المقدس کے قریب بھئی۔

کہتے ہیں وَقَدْ كَانَ لِيُوشَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور یہ وقف جو ہے حضرت یوشع علیہ السلام کے لیے ہوا تھا حَتَّى فَتَحَ الْقُدْسَ قَبْلَ دُخُولِ لَيْلَةِ السَّبْتِ یہاں تک کہ انہوں نے قدس پہاڑی کو فتح کر لیا ہفتے کی رات کے داخل ہونے سے پہلے۔ وَقَدْ كَانَ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ اور یہ وقت جو ہے یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بھی ہوا تھا حِينَ فَاتَتْ صَلَاةُ الْعَصْرِ مِنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ كَمَا ذُكِرَ فِي كِتَابِ السِّيَرِ۔ بھئی ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی گود میں سر رکھے لیٹے ہوئے تھے کہ آپ پر وحی کے آثار ظاہر ہوئے بھئی، وحی نازل ہو رہی تھی آپ پر بھئی، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسی طرح بیٹھے رہے اور وحی نازل ہوتی رہی یہاں تک کہ سورج غروب ہوا یا غروب ہونے کے قریب ہو گیا، غروب ہو گیا سورج بھئی۔ جب وحی ختم ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کیا تم نے عصر کی نماز پڑھ لی ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ نہیں حضرت میں نے تو ابھی نہیں پڑھی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ سے دعا کی کہ اے اللہ یہ آپ کی اور آپ کے رسول کی اطاعت میں مصروف تھے اس میں مشغول تھے آپ ان کے لیے سورج واپس لوٹا دیجیے۔ چنانچہ کہتے ہیں بھئی سورج واپس نکل آیا اور بلند ہوا اور پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عصر کی نماز ادا کی اور پھر وہ اسی طرح ڈوب گیا بھئی۔ تو دیکھو اس میں بھی کیا ہے سورج کا رکنا نہیں بلکہ واپس آنا اس سے ثابت ہوا، تو جب واپس آنا ممکن ہے تو رکنا اس کا بطریق اولیٰ ممکن ہے بھئی، یہ سب اللہ کی قدرت میں ہے مولانا۔ اچھا تو یہ اور یہ وقف جو ہے سورج کا یہ حضور علیہ السلام کے لیے بھی تھا حِينَ فَاتَتْ صَلَاةُ الْعَصْرِ مِنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ جبکہ فوت ہو گئی تھی عصر کی نماز حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے كَمَا ذُكِرَ فِي كِتَابِ السِّيَرِ جیسے کہ مذکور ہے کتاب السیر کے اندر بھئی۔

وَهَذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ۔ یہ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں بھئی، ایک اعتراض کا جواب۔ بھئی ابھی تک جو انہوں نے

باتیں ذکر کیں اور جو واقعات ذکر کیے بھئی، بتلایا انہوں نے کہ بھئی دیکھیے یہ جو وجوب ادا کے لیے قدرت ممکنہ جو ہے وہ اس کا تحقق ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا توہم بھی کافی ہے بلکہ اس کا توہم بھی کافی ہے۔ توہم بھئی جیسے آپ نے دیکھا بھئی کسی نے، کوئی شخص مسلمان ہوا اور ظہر کی نماز پر صرف اتنا وقت باقی ہے جس کے اندر وہ صرف کیا کہہ سکتا ہے؟ تکبیر تحریمہ کہہ سکتا ہے، تو اب یہاں پر قدرت ممکنہ کا تحقق نہیں ہے لیکن اس کا توہم ہے کہ شاید اللہ تعالیٰ کیا فرما دیں اس وقت کو طویل فرما دیں، تو صرف اس توہم کی بنا پر ہی بھئی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں اس شخص پر ظہر کی نماز واجب ہو گئی، اور پھر اگر وہ امتداد پایا جائے وہ وقت طویل ہو جائے تو پھر تو اس میں ادا کر لے ورنہ پھر کیا کرے گا بعد میں قضا کر لے گا بھئی قضا کر لے گا۔ تو کہتے ہیں آپ نے بتلایا بھئی کہ نماز کے مسئلے میں کہ وہاں پر یہ قدرت ممکنہ کا توہم ہی کافی ہے، قدرت ممکنہ کا تحقق ضروری نہیں، تو اس کا توہم شرط ہے مولانا، اس قدرت کا توہم ہی کافی ہے تحقق نہیں ضروری، تو یہ تو حج میں تو حالانکہ آپ ایسا نہیں فرماتے، حالانکہ حج میں بھی کیا ہونا چاہیے؟ قدرت ممکنہ کا توہم ہی کافی ہونا چاہیے بھئی۔ جیسے حج کے بارے میں بھئی اللہ تعالیٰ قرآن میں کیا فرماتے ہیں وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا اور لوگوں پر اللہ کے لیے حج فرض ہے مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا جس میں اس کے راستے کی اس حج کے راستے کی جس میں استطاعت ہے بھئی۔ اور استطاعت کس کے ذریعے آتی ہے بھئی؟ کم سے کم استطاعت کے لیے بھئی کہتے ہیں زاد راہ ہو، راستے میں کھانے پینے کا اتنا سامان ہے کہ راستے میں کھانے پینا ہو سکتا ہے، اور ایک سواری بھئی ایک سواری۔ تو فقہاء کرام لکھتے ہیں مولانا کہ حج آدمی پر فرض نہیں ہے جس کے پاس کم از کم اتنے اسباب ہوں کہ وہ زاد راہ پر بھی قادر ہو اور سواری بھی ہو اس کے پاس بھئی، یعنی جو دور سے حج کرنے جا رہا ہے۔ تو لہٰذا اعتراض ہوتا ہے بھئی نماز کے اندر آپ نے قدرت ممکنہ کے توہم سے کس کا حکم لگا دیا؟ وجوب کا حکم لگا دیا، تو حج کے لیے بھی یہاں قدرت کے توہم سے کیا حکم لگا دینا چاہیے؟ وجوب کا حکم لگانا چاہیے اور حج کو ہر شخص پر فرض قرار دے دینا چاہیے، کیونکہ یہاں بھی توہم ہے کہ اللہ تعالیٰ کیا فرما دیں اس شخص کو زاد راہ اور سواری عطا فرما دیں۔ بھئی توہم جس کے پاس نہیں بھی ہے توہم تو ہے کہ اس کو اللہ کیا فرمانا نصیب فرما دیں، زاد راہ اور سواری، تو توہم تو اس میں بھی ہے لہٰذا وہاں بھی کیا ہونا چاہیے حج کو توہم کی بنا پر فرض ہونا چاہیے یعنی ہر شخص پر، اور توہم تو ہر شخص کے لیے موجود ہے تو ہر شخص پر کیا ہونا چاہیے حج فرض ہونا چاہیے بھئی۔ کہتے ہیں نہیں بھئی حج کے اندر یہ حکم ہم نے اس لیے نہیں دیا کہ اگر ہم حج کے اندر بھی یہی حکم لگا دیا جائے تو پھر تو لوگ بڑے حرج میں بتلا ہو جائیں گے، لوگ کس میں؟ ہر شخص پر حج فرض قرار دے دیا جائے اور اس کے پاس استطاعت نہ بھی ہو پھر بھی حج فرض ہے پھر تو لوگ کس میں بتلا ہو جائیں گے؟ بڑے حرج میں بتلا ہو جائیں گے بھئی حرج عظیم کے اندر بھئی۔

تو کہتے ہیں وَهَذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ اور یہ حج کے خلاف ہے فَإِنَّهُ لَمْ يُعْتَبَرْ فِيهِ تَوَهُّمُ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ اس لیے کہ اس کے

اندر اعتبار نہیں کیا گیا تو ہم زاد اور تو ہم راحلہ کا، زاد راہ اور سواری کے تو ہم کا اعتبار اس میں نہیں کیا گیا، مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ يَحُجُّونَ بِلَا زَادٍ وَرَاحِلَةٍ باوجود اس کے کہ بہت سے لوگ حج کرتے ہیں بغیر زاد اور راحلہ کے۔ بھئی دیکھیے نا حج کے اندر تو نماز کے اندر تو تو ہم تھا کہ شاید اس وقت کو اللہ تعالیٰ کیا فرما دیں؟ طویل فرما دیں اور یہ وقت کا طویل ہونا تو بے انتہا نادر ہے بھئی، انہوں نے بھی دو تین واقعات ذکر کیے بھئی بے انتہا نادر ہے۔ تو جب وہاں آپ نے تو ہم کا اعتبار کیا تو حج کے اندر بطریق اولیٰ اس تو ہم کا اعتبار کرنا چاہیے اس لیے کہ اس میں تو بہت سے لوگ بغیر زاد اور راحلہ کے حج کرتے بھی ہیں، اس کا تو اکثر وقوع بھی ہوتا رہتا ہے، تو یہ تو اکثر اس کا وقوع ہوتا ہے اور ادھر کیا تھا وقت کا ٹھہر جانا اور لمبا ہو جانا وہ تو انتہائی نادر تھا وہاں آپ نے تو ہم کا اعتبار کیا اور یہاں بھی پھر آپ کو کیا کرنا چاہیے تو ہم کا اعتبار۔ کہتے ہیں نہیں بھئی تو ہم کا اعتبار نہیں کریں گے، مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ يَحُجُّونَ بِلَا زَادٍ وَرَاحِلَةٍ باوجود اس کے کہ بہت سے لوگ حج کرتے ہیں بغیر زاد اور بغیر راحلہ کے لِأَنَّ فِي اعْتِبَارِ ذَلِكَ حَرَجًا عَظِيمًا اس لیے کہ اس کا اعتبار کرنے میں کیا ہے حرج عظیم ہے بھئی لوگ بڑی مشقت میں پڑ جائیں گے بھئی۔

وَلَوِ اعْتُبِرَ ذَلِكَ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِي وُجُوبِ الْقَضَاءِ اور اگر اس کا اعتبار کر بھی لیا جائے بھئی تو ہم زاد اور راحلہ کا اعتبار کر بھی لی جائے، اس کی بنا پر حج کو فرض بھی قرار دے دیا جائے، تو لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِي وُجُوبِ الْقَضَاءِ تو پھر بھی اس کا ثمرہ وجوب قضا کی صورت میں ظاہر نہیں ہو گا بھئی۔ کیونکہ وہاں پر تو ہم کی وجہ سے پھر کیا واجب ہو جاتی تھی نماز کی قضا واجب، تو یہاں پر قضا کے وجوب کی صورت میں ثمرہ ظاہر نہیں ہو گا لِأَنَّ الْحَجَّ لَا يُقْضَى اس لیے کہ حج کی قضا نہیں کی جاتی، حج تو جب بھی کرے گا کیا کہیں گے اس نے کیا کیا ہے حج ادا کیا ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو ثمرہ ظاہر نہیں ہو گا بھئی۔ وَإِنَّمَا تَظْهَرُ فِي حَقِّ الْإِثْمِ وَالْإِيصَاءِ ہاں البتہ ثمرہ ظاہر ہو گا مولانا گناہ کے حق میں اور وصیت کرنے کے حق میں کہ یہ شخص کیا ہو گا گنہگار ہو گا اور اس پر کیا واجب ہو گا وصیت کرنا اپنے وارثوں کو وصیت کرے کہ میری طرف سے حج کروا دینا، میری طرف سے۔ تو اس پر وصیت کرنا واجب ہو جائے گا گناہ ہو گا اس کو اگر نہیں کرے گا بھئی۔ وَذَلِكَ غَيْرُ مَعْقُولٍ اور یہ بات ناقابل فہم ہے بھئی کہ ایک شخص جب وہ حج کی اس کی استطاعت ہی نہیں تھی قدرت ہی نہیں تھی وہ خود حج کر نہیں سکتا تھا تو پھر اس پر کیا کیا جائے وصیت کرنا یا وصیت کرنے واجب قرار دیا جائے کہ وہ کیا کرے ضرور بالضرور کیا کرے حج کی وصیت۔ بھئی وہ خود قادر ہوتا تو خود ہی کر لیتا وصیت کی کوئی ضرورت ہوتی؟ پھر تو وصیت کی کوئی ضرورت ہی نہیں تھی، اور پھر یا گنہگار ہو گا بھئی جب وہ قادر ہی نہیں تھا تو یہ کہا جائے وہ گنہگار ہو گا یہ بھی بات سمجھ میں آنے والی نہیں ہے بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آ گئی بھئی؟

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمُيَسِّرَةُ لِلْأَدَاءِ۔ جی بتلایا تھا بھئی مولانا یہ قدرت دو قسم پر ہے ایک مطلق ہے وَكَامِلٌ اور دوسری کیا ہے کامل ہے، تو اس کا عطف وہ مطلق پر ہوا مولانا۔ قدرت کاملہ اور وہ کون سی ہے کہتے ہیں وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمُيَسِّرَةُ لِلْأَدَاءِ

اور وہ قدرت میسرہ ہے ادا کرنے کے لیے، یعنی وہ قدرت جو ادا کو آسان کرنے والی ہے۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ مُطْلَقٌ یہ ماتن کے قول جو مصنف کا قول مطلق تھا اس پر یہ عطف ہے کامل کا، وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي اور یہ ہے وہ قسم ثانی بھئی، وَيُسَمَّى هَذَا مُيَسِّرَةً بھئی اس کو قدرت میسرہ کیوں کہتے ہیں؟ میسرہ کا معنی تو آسان کرنے والی، اسم فاعل کا صیغہ ہے نا، وہ قدرت جو آسان کرنے والی ہے، کیا معنی کیا آسان کرنے والی ہے؟ کہتے ہیں اس کو میسرہ اس لیے کہتے ہیں لِأَنَّهُ جَعَلَ الْأَدَاءَ يَسِيرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ اس لیے کہ یہ قدرت جو ہے ادا کو آسان کر دیتی ہے سہل کر دیتی ہے مکلف پر، مکلف پر ادائیگی کیا ہو جاتی ہے سہل اور آسان تو کس کی وجہ سے ہوتی ہے؟ قدرت میسرہ کی وجہ سے تو قدرت میسرہ نے کیا کر دیا؟ آسانی کر دی۔ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ عَسِيرًا ثُمَّ يَسَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى یہ اس معنی میں نہیں کہ یہ کیا تھا یہ واجب کس طرح تھا پہلے؟ مشکل تھا ثُمَّ يَسَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى بَعْدَ ذَلِكَ بعد میں اس کو اللہ نے کیا کر دیا آسان فرما دیا، بَلْ بِمَعْنَى بلکہ بایں معنی كَأَنَّهُ أَوْجَبَ مِنَ الِابْتِدَاءِ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ وَالسُّهُولَةِ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو واجب کیا ہے ابتداءً ہی یسر اور سہولت کے طریقے پر، ابتداءً ہی آسانی کے طریقے پر اس کو واجب کیا ہے۔ كَمَا يُقَالُ کہتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے عربی کے اندر کہتے ہیں ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيَّةِ، ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيَّةِ، کنویں کا منہ تنگ کرو، کنویں کا منہ تنگ رکھو تنگ کرو۔ رکیہ کنویں کو کہتے ہیں بھئی جس میں پانی ہو۔ أَيِ اجْعَلْهُ ضَيِّقًا مِنَ الِابْتِدَاءِ اس کا یہ معنی نہیں ہوتا کہ اس کنویں کا منہ پہلے کھلا تھا اب اس کو تنگ کرو، بلکہ معنی یہ ہوتا ہے کہ ابتدا سے ہی کیا بناؤ اس کا منہ تنگ بناؤ بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ أَيِ اجْعَلْهُ ضَيِّقًا مِنَ الِابْتِدَاءِ یعنی اس کو تنگ بناؤ ابتدا سے ہی، لَا أَنَّهُ كَانَ وَاسِعًا ثُمَّ يُضَيِّقُهُ یہ معنی نہیں ہے کہ وہ پہلے اس کا منہ چوڑا کھلا تھا وسیع تھا پھر اس کو وہ کیا کر دیتا ہے پھر وہ اس کو تنگ کرے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہاں بھی قدرت میسرہ میں بھی اسی طرح ہے کہ یہ نہیں کہ پہلے سے وہ واجب مشکل تھا قدرت میسرہ کی وجہ سے کیا ہو گیا آسان ہو گیا، بلکہ اس کو ابتداءً ہی کیا کیا ہے اللہ تعالیٰ نے یسر اور سہولت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے واجب فرمایا ہے، یسر اور سہولت ہے تو وہ واجب ہے یسر اور سہولت نہیں تو وہ بھی واجب نہیں ہے بھئی۔

کہتے ہیں وَهَذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِي أَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَّةِ دُونَ الْبَدَنِيَّةِ اور یہ قدرت شرط ہے اکثر عبادات مالیہ کے اندر نہ کہ بدنیہ کے اندر۔ یہ قدرت میسرہ جو ہے مولانا کس کے اندر شرط ہے؟ اکثر عبادات مالیہ کے اندر قدرت میسرہ کا ہونا ضروری ہے یہ اس کے لیے شرط ہے، عبادات بدنیہ میں نہیں۔ ان کے اندر قدرت میسرہ نہیں بلکہ کس کا اعتبار ہے؟ قدرت متمکنہ کا اعتبار ہے، اور البتہ یہ جو مالی عبادتیں ہیں ان میں کون سی قدرت ہے اکثر؟ قدرت میسرہ ہے بھئی۔ وجہ یہ ہے بھئی عبادات بدنیہ کے اندر نہیں رکھا، عبادات مالیہ کے اندر اکثر کے اندر قدرت میسرہ کا اعتبار کیوں ہے بھئی؟ وجہ یہ ہے مولانا کہ مال انسان کو بڑا محبوب ہے، مال ہاتھ سے نکلے یہ انسان کو بڑا بوجھ لگتا ہے بڑا مشکل کام لگتا ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ بڑا مشکل لگتا ہے، تو لہٰذا اس لیے ان کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے ان کا وجوب کس طریقے پر کیا ہے؟ یسر کے طریقے پر کیا ہے سہولت اور آسانی کے طریقے پر کیا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں وَهَذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِي أَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَّةِ اور یہ قدرت

شرط ہے اکثر عبادات مالیہ کے اندر دُونَ الْبَدَنِيَّةِ نہ کہ بدنی عبادتوں کے اندر۔

وَدَوَامُ هَذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِدَوَامِ الْوَاجِبِ اور اس قدرت کا دوام شرط ہے واجب کے دوام کے لیے بھئی۔ اس قدرت کا دوام شرط ہے کس کے لیے؟ واجب کے لیے۔ بھئی دیکھیے جب تک یہ قدرت میسرہ ہوگی وہ واجب ہے، جب قدرت میسرہ ختم ہو جائے گی وہ واجب بھی ختم ہو جائے گا وہ واجب رہے گا ہی نہیں سرے سے بھئی۔ وہ واجب، تو اس قدرت کا دوام شرط ہے کس کے لیے؟ دوام واجب۔ تو واجب اس وقت تک ہی ہے جب تک یہ قدرت میسرہ ہے، اور جب یہ قدرت میسرہ نہیں تو وہ واجب بھی نہیں۔ یاد رکھیے دو تین قیمتی باتیں یاد رکھیے بھئی۔ یہ جو قدرت متمکنہ ہے یہ شرط محض ہے، اور یہ جو قدرت میسرہ ہے یہ علت کے درجے میں ہے، یہ ایسی شرط ہے جو کس کے درجے میں ہے؟ علت کے درجے میں ہے بھئی۔ جلدی جلدی اشارات لکھ لو بس بھئی پورا لکھنا مشکل ہے بھئی۔ یہ جو قدرت متمکنہ ہے یہ شرط محض ہے، اور قدرت میسرہ جو ہے وہ ایسی شرط ہے جو علت کے درجے میں ہے، علت کے درجے میں ہے۔ بات سمجھ میں آئی؟ اور یہ علت کے درجے میں کیوں ہے؟ وجہ یہ کہ اس لیے کہ واجب کو، کا ممکن تھا وہ چیز واجب ہوتی مولانا کس طریقے پر واجب ہوتی؟ امکان کے طریقے پر، یعنی اتنی قدرت ہوتی جس میں کیا کیا جا سکتا ہے کہ اس کو ادا کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس قدرت میسرہ نے بدل دیا اس واجب کو عسر سے کس کی طرف؟ یسر کی طرف، یعنی یسر کے طریقے پر وہ واجب ہوئی حالانکہ عسر کے طریقے پر بھی وہ واجب ہو سکتی تھی بھئی۔ کس طریقے پر؟ وہ عبادت بھئی جن کے اندر کیا ہے قدرت میسرہ شرط ہے، وہ عبادت عسر کے تنگی کے طریقے پر بھی تو واجب ہو سکتی تھی لیکن وہ کس طریقے پر واجب ہوئی ہے؟ یسر کے طریقے پر، اور یسر کس کے اندر ہے؟ قدرت میسرہ کے اندر ہے، تو گویا کہ قدرت میسرہ نے کیا کیا اس کے عسر کو کس کی طرف بدل دیا؟ یسر کی طرف بدل دیا، تو دیکھو یہ علت کے درجے میں ہوئی مولانا، اس عسر کے اس یسر کے لیے یہ کیا ہوئی؟ علت ہوئی مولانا، قدرت میسرہ آئے گی تو یسر آجائے گا قدرت میسرہ نہیں تو یسر بھی نہیں، اور یہ واجب کس طریقے پر ہے؟ یسر کے طریقے پر ہے اور یسر کس کی وجہ سے آیا ہے؟ قدرت میسرہ میں یسر ہے قدرت متمکنہ کے اندر تو یسر نہیں، تو معلوم ہوا یہ علت کے درجے میں ہے یہ یسر کے لیے مولانا تو اس کی وجہ سے وہ واجب کس طریقے پر آئے گا؟ یسر کے طریقے پر آئے گا تو یہ علت کے درجے میں ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ جبکہ قدرت متمکنہ وہ علت کے درجے میں نہیں ہے وہ شرط محض ہے، اس لیے کہ اس نے واجب کس طریقے پر آیا ہے؟ عسر کے طریقے پر، تو وہاں عسر کے طریقے پر اس نے اس میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی بھئی، یعنی امکان کے طریقے پر کہ اس کا ادا کرنا کیا ہو جائے؟ ممکن ہو، اس امکان میں اس نے کوئی تبدیلی پیدا کی کوئی یسر آیا اس کی وجہ سے؟ کوئی یسر نہیں آیا تو اس نے کوئی تبدیلی اس کی وجہ سے نہیں آتی بھئی، جیسے امکان کے درجے میں واجب ہونا چاہیے تھا ابتداءً ویسے ہی واجب ہوا بھئی۔ اور قدرت میسرہ کیا ہے؟ اس کی وجہ سے واجب بھئی عسر کے طریقے پر بھی آسکتا تھا لیکن کس طریقے پر آیا؟ یسر کے طریقے پر، اور یسر کس میں ہوتا ہے؟ قدرت میسرہ کے اندر ہوتا ہے معلوم ہوا یہ قدرت میسرہ

کی وجہ سے کیا آیا ہے اس میں؟ یسر آیا ہے تو یہ علت کے درجے میں ہوئی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو قدرت میسرہ علت کے درجے میں ہے کیونکہ اس نے عسر کو بدل دیا کس سے؟ یسر سے، عسر بھی ہو سکتا تھا لیکن یسر آیا، اور کس کی وجہ سے آیا؟ قدرت میسرہ، بھئی یسر ہوتا ہی اس کے اندر ہے تو ہم کہیں گے اس کی وجہ سے آیا تو یہ گویا کس کے درجے میں ہوئی؟ علت کے درجے میں ہوئی۔ اور آپ جانتے ہیں مولانا جب تک علت ہوتی ہے معلول ہے، جب علت نہیں معلول بھی نہیں۔ سورج جب تک نکلا ہوا ہے دن ہے، جب سورج نہیں تو دن بھی نہیں۔ اسی لیے کہا کہ وہ واجب اس کا دوام اس کے لیے ضروری ہے اس علت کا اس قدرت میسرہ کا دوام، جب تک قدرت میسرہ ہے یعنی سہولت کے ساتھ قدرت ہے وہ واجب ہے، جب تک، اور جب یہ قدرت میسرہ نہیں یعنی سہولت کے ساتھ ادائیگی نہیں تو وہ واجب بھی نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی یہ کس کے درجے میں ہے؟ علت کے درجے میں ہے مولانا علت کے درجے میں ہے۔ تو یہ واجب جو ہوا تھا یہ جو قدرت میسرہ کے ساتھ جس کے اندر قدرت میسرہ شریعت نے شرط لگائی ہے یہ یسر کے طریقے پر واجب ہوا ہے، لہٰذا جب تک یسر ہے یہ واجب ہے جب یسر نہیں تو یہ واجب بھی نہیں بھئی۔

اور دوسری قدرت متمکنہ وہ شرط محض ہے مولانا، شرط محض ہے۔ تو دیکھو ایک تو ہوتا ہے ایک ہے چیز کی چیز کا وجود ایک ہے اس کی بقا۔ ایک ہے وجود ایک اس کی بقا کہ بعد میں باقی بھی رہے۔ تو جو شرط محض ہے اس کی وجہ سے چیز کا وجود تو آئے گا لیکن بقا کے لیے اس کا ہونا ضروری نہیں، بقا کے لیے اس کا ہونا ضروری نہیں۔ جیسے دیکھیے مولانا نکاح جو ہے، نکاح کے اندر گواہوں کا ہونا شرط ہے لیکن یہ شرط محض ہے علت کے درجے میں نہیں، تو لہٰذا نکاح ہونے کے لیے تو گواہوں کا ہونا ضروری لیکن بقائے نکاح کے لیے گواہوں کا باقی رہنا ضروری نہیں ہے بھئی، گواہ مر بھی گئے پھر بھی نکاح اپنے حال پر کیا رہے گا؟ باقی رہے گا۔ معلوم ہوا یہ گواہ جو ہیں نکاح کے لیے شرط محض ہیں ان کی وجہ وجود نکاح تو وجود نکاح کے لیے تو ان کا پایا جانا ضروری ہے لیکن بقائے نکاح کے لیے ان کا پایا جانا ضروری نہیں کیونکہ یہ شرط محض ہے یہ علت کے درجے میں نہیں۔ جبکہ یہ جو قدرت میسرہ ہے یہ کس کے درجے میں ہے؟ یہ علت کے درجے میں ہے اور علت جیسے وجود کے لیے ضروری ہوتی ہے اسی طرح بقا کے لیے بھی ضروری ہوتی ہے، تو لہٰذا جب تک یہ قدرت میسرہ، قدرت میسرہ آئے گی تو وہ واجب ہو جائے گا اور بقا بھی اسی کی وجہ سے ہے جب تک یہ قدرت میسرہ باقی رہے گی وہ واجب بھی باقی رہے گا جب یہ قدرت میسرہ ختم ہو جائے گی وہ واجب بھی کیا ہو جائے گا؟ ختم ہو جائے گا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اب دیکھیے ذرا کہتے ہیں وَدَوَامُ هَذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِدَوَامِ الْوَاجِبِ اور اس قدرت کا دوام وہ شرط ہے واجب کے دوام کے لیے، أَيْ مَا دَامَتْ هَذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِيَةً يَبْقَى الْوَاجِبُ یعنی جب تک یہ قدرت باقی ہے واجب بھی باقی رہے گا، وَإِذَا انْتَفَتِ الْقُدْرَةُ انْتَفَى الْوَاجِبُ اور جب قدرت منتفی ہو جائے گی تو واجب بھی جب قدرت ختم ہو جائے گی تو واجب بھی ختم ہو جائے گا لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَانَ ثَابِتًا بِالْيُسْرِ اس لیے کہ یہ واجب کس طریقے پر ثابت تھا؟ یسر، شریعت نے اس کو کس طریقے

پر ثابت کیا ہے؟ یسر کے ساتھ۔ تو لہٰذا جب تک یسر ہے یہ واجب ہے اور جب یسر نہیں رہے گا تو پھر یہ واجب بھی نہیں کیونکہ یہ تو مشروع ہی کس طریقے کس کے ساتھ تھا؟ یسر کے ساتھ تھا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی یسر کے ساتھ، تو لہٰذا جب تک یسر ہے یہ واجب ہے جب یسر نہیں واجب بھی نہیں ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَانَ ثَابِتًا بِالْيُسْرِ اس لیے کہ یہ واجب کیا ثابت تھا کس کے ساتھ؟ یسر کے ساتھ، فَإِنْ بَقِيَ بِدُونِ الْقُدْرَةِ يَتَبَدَّلُ الْيُسْرُ إِلَى الْعُسْرِ الصِّرْفِ اس لیے اگر اس کو اگر یہ قدرت کے بغیر باقی رہے یعنی قدرت میسرہ کے بغیر باقی رہے تو يَتَبَدَّلُ الْيُسْرُ إِلَى الْعُسْرِ الصِّرْفِ تو یسر تو بدل جائے گا کس سے؟ محض عسر سے بدل جائے گا۔ شریعت نے تو اس کو کس طریقے پر واجب کیا ہے؟ یسر کے ساتھ واجب کیا ہے۔ اگر ہم حکم لگا دیں کہ قدرت کے جانے کے بعد بھی یہ کیا ہونا چاہیے ذمے کے اندر باقی رہنا چاہیے، تو پھر مولانا اب یہ یسر کے ساتھ ہے یا بغیر یسر کے ہے؟ بغیر یسر، تو شریعت نے تو اس کو مشروع کیا تھا یسر کے ساتھ اور ہم کیا کر رہے ہیں اس کو؟ عسر کے ساتھ واجب کر رہے ہیں تو یسر تو کس میں بدل گیا عسر، اور حالانکہ یہ تو عسر کے ساتھ واجب ہی نہیں ہوا تھا یہ تو واجب ہی کس کے ساتھ ہوا تھا؟ یسر، لہٰذا ہم یہ حکم بھی نہیں لگائیں گے کہ قدرت کے ختم ہونے کے بعد یہ باقی رہے گا بلکہ کیا حکم لگائیں گے؟ یسر ہے تو یہ واجب ہے کیونکہ یہ ہے ہی یسر کے ساتھ شریعت نے یسر کے ساتھ اس کو مشروع کیا ہے، اور جب یسر نہیں تو یہ واجب بھی نہیں رہے گا باقی بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو گویا یہ یسر جو ہے جب یسر نہیں ہے تو گویا عجز آگیا، اور جب عجز آگیا تو وہ عجز کی صورت میں کیا ہوتا ہے؟ واجب ہی ذمے سے ساقط ہو جایا کرتا ہے، تو یہ تھا یسر کے ساتھ جب تک یسر ہے ادا پر قادر ہے جب یسر ختم تو کیا ہو گیا؟ واجب بھی ختم۔ کیوں؟ کیونکہ عاجز آگیا اس کی ادائیگی سے گویا کہ، اور جب انسان عاجز آجائے کسی چیز سے تو وہ واجب کیا ہو جاتا ہے اس کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے۔

تو کہتے ہیں حَتَّى تَبْطُلَ الزَّكَاةُ وَالْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ یہاں تک کہ باطل ہو جائے گی زکوٰۃ یعنی ختم ہو جائے گی زکوٰۃ اور عشر اور خراج مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے۔ مال، بھئی زکوٰۃ واجب ہوئی ایک شخص پر وہ تاخیر کرتا ہے یہاں تک کہ زکوٰۃ ادا نہیں کی، کچھ عرصہ گزرا اور اس کا سارا مال ہی ختم ہو گیا تو عِنْدَ الْأَحْنَافِ اس سے واجب ہی ختم ہو گیا اب اس کے ذمے زکوٰۃ واجب ہی نہیں اس لیے کیونکہ سارا مال ختم ہو گیا۔ اب اس پر اگر ہم کہیں اب بھی اس پر زکوٰۃ واجب ہے تو یہ یسر کے ساتھ ہے یا عسر کے ساتھ ہے؟ یہ تو عسر کے ساتھ ہے اور حالانکہ شریعت نے تو کس طریقے پر زکوٰۃ واجب کی تھی؟ یسر کے ساتھ، بات سمجھ میں آئی؟ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ نہیں جب مال ختم ہوا تو زکوٰۃ بھی کیا ہو جائے گی؟ ختم ہو جائے گی۔

کہتے ہیں تَفْرِيعٌ عَلَى قَوْلِهِ یہ تفریع ہے ماتن کی اپنے قول مولانا وَدَوَامُ هَذِهِ الْقُدْرَةِ پر، یہ اوپر جو اسی سے پچھلا متن آیا تھا کہ اس قدرت کا دوام شرط ہے دوام واجب کے لیے، يَعْنِي أَنَّ الزَّكَاةَ كَانَتْ وَاجِبَةً بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ یعنی کہ زکوٰۃ جو تھی وہ

واجب تھی قدرت میسرہ کے ساتھ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ فِيهِ يَثْبُتُ بِمِلْكِ أَصْلِ الْمَالِ اس لیے کہ تمکن تو اس کے اندر یعنی قدرت تو اس کے اندر ثابت ہو گئی تھی اصل مال کے مالک ہونے کے ساتھ ہی، فَإِذَا اشْتُرِطَ النِّصَابُ الْحَوْلِيُّ جب اس میں شرط لگا دی گئی نصاب حولی کی عُلِمَ أَنَّ فِيهِ قُدْرَةً مُيَسِّرَةً تو معلوم ہوا کہ اس کے اندر کیا ہے قدرت میسرہ۔ بھئی دیکھیے زکوٰۃ کے لیے نصاب کے بقدر مال ہونا چاہیے، زکوٰۃ کے وجوب کے لیے کیا ضروری ہے سب سے پہلے؟ کہ نصاب کے بقدر مال ہونا چاہیے تاکہ پتا چلے یہ شخص مالدار ہے، کیونکہ یہ زکوٰۃ دے کر دراصل کیا کرے گا، مقصد کیا ہے زکوٰۃ کی ادائیگی کا؟ تاکہ یہ محتاج کو دے اس کو بھی مالدار بنا دے، کیا بنا دے؟ اس کو بھی غنی بنا دے۔ تو سب سے پہلے اس شخص کا مالدار ہونا تو ثابت ہو جائے اور مالدار ہونا کس کے ذریعے ثابت ہو گا کہ اس کے پاس نصاب کے بقدر مال ہو تو معلوم ہوا یہ مالدار ہے۔ پھر تو جب مال آیا مولانا مثلاً ساڑھے باون تولے چاندی، دو سو درہم کے برابر اس کے پاس موجود ہیں بھئی تو غنا تو ثابت ہو گیا معلوم ہوا یہ شخص کیا ہے؟ مالدار ہے مالدار ہے۔ تو اب جب دو سو درہم، تو اب یہ زکوٰۃ ادا کرنے پر فی الحال قادر ہے یا قادر نہیں بتائیے؟ اس میں سے پانچ درہم دے سکتا ہے یا نہیں دے سکتا؟ تو نفس قدرت تو نصاب کا مالک بننے سے ہی آگئی تھی لیکن شریعت نے ابھی بھی حکم نہیں لگایا کہ اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ شریعت نے کیا حکم لگایا؟ کہ اس نصاب پر کتنا وقت گزرنا چاہیے؟ ایک سال۔ اس لیے کہ محض نصاب نہیں بلکہ نصاب نامی ہونا چاہیے، نامی جس کے اندر نما ہو بڑھوتری ہو افزائش ہو مولانا، زیادہ ہونا اس کے اندر کیا ہو؟ پایا جائے۔ تو لہٰذا نصاب نہیں زکوٰۃ کے لیے نصاب نامی ہونا ضروری ہے کہ اس کے اندر کیا پائی جائے؟ نما پائی جائے بڑھوتری پائی جائے۔ بڑھوتری بھئی اور اس کے لیے بڑھوتری کے لیے پھر شریعت نے سال کی قید لگا دی اس لیے کیونکہ سال ایک لمبا عرصہ ہے اس کے اندر بھئی مختلف قسم کے موسم آتے ہیں موسم بدلتے ہیں چیزوں کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ آتا ہے تو اس کے اندر مال جو ہے عموماً کیا آجاتی ہے اس کے اندر زیادتی ہو جاتی ہے، تجارت وغیرہ میں لگایا تو اس میں کیا ہو جائے گی؟ زیادتی ہو جائے گی۔ تو شریعت نے اس کے لیے نما کے لیے سال کی شرط لگا دی، اور نمائے حقیقی کا اعتبار نہیں کیا کہ حقیقتاً بھی اس میں زیادتی ہو۔ بس سال گزر گیا تو یوں سمجھا جائے گا گویا اس مال کے اندر زیادتی آچکی ہے۔ تاکہ زکوٰۃ کی ادائیگی آسان ہو بھئی۔ جب مال کے اندر زیادتی آگئی مال تھا مثلاً کتنا؟ پانچ سو درہم۔ اب اگر وہ بڑھ گیا کتنا ہو گیا؟ پانچ سو پچاس ہو گیا، تو اب جو زکوٰۃ دے گا وہ اصل مال میں سے جا رہی ہے یا نفع میں سے جا رہی ہے؟ تو آسان ہو گیا یا نہیں ہو گیا آسان ادائیگی، اصل مال اپنی جگہ پر رہے گا اور نفع میں سے کیا ہو گی زکوٰۃ چلی جائے گی۔ تو شریعت نے اس لیے کہا تاکہ وہ نصاب نامی ہونا چاہیے اس میں زیادتی آئے تاکہ انسان کے لیے ادائیگی کیا ہو جائے؟ آسان ہو جائے۔ اب حقیقت بڑھوتری کا اعتبار نہیں ہے کہ حقیقتاً بھی بڑھنا چاہیے مثلاً ایک آدمی بڑھاتا ہی نہیں پانچ سو گھر میں رکھا ہوا ہے وہ پانچ سو کے پانچ سو درہم سارا سال گھر میں پڑے رہے تو حقیقتاً تو نما نہیں آئی لیکن حکماً نما آچکی، شریعت نے کہا سال گزر گیا یہ اتنی مدت تھی کہ اس کے اندر کیا آسکتی تھی اس کے اندر بڑھوتری آسکتی تھی تو

سال گزرنے کے بعد چاہے حقیقتاً بڑھوتری نہیں آئی لیکن حکم ہم نے لگا دیا حکماً اس میں کیا آچکی زیادتی اور بڑھوتری آچکی ہے لہٰذا اب زکوٰۃ تم پر واجب ہے زکوٰۃ ادا کرو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا دیکھو محض قدرت تو صرف کس کے ذریعے آرہی تھی؟ نصاب کا مالک بننے سے ہی، لیکن شریعت نے کیا اس کی وجہ سے زکوٰۃ کا حکم دیا یا پورے سال کے گزرنے کی بھی شرط لگائی؟ سال کے گزرنے کی بھی شرط لگائی، معلوم ہوا یہاں یسر چاہتی ہے شریعت کیا چاہتی ہے؟ یسر آسانی اور سہولت چاہتی ہے تاکہ بندے کے لیے کیا ہو جائے زکوٰۃ کی ادائیگی آسان ہو جائے مال کے اندر زیادتی ہو جائے اور وہ اس کو کیا کر دے آرام سے زکوٰۃ کو ادا کر دے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو معلوم ہوا کہ صرف مال کا مالک بننے سے ہی وہ قادر تھا پھر بھی شریعت نے حکم نہیں لگایا اور سال کے گزرنے کا حکم لگایا، معلوم ہوا شریعت کس طریقے پر زکوٰۃ کو واجب کرنا چاہتی ہے؟ یسر کے طریقے پر بھئی۔ اسی طرح نیز مولانا تو کہ پورے سال میں ایک ہی دفعہ واجب کرتی ہے شریعت یہ بھی معلوم ہوا یسر چاہتی ہے شریعت آسانی چاہتی ہے، نیز بڑی تھوڑی سی مقدار بھئی چالیس میں سے صرف ایک درہم یعنی صرف اڑھائی فیصد بڑی تھوڑی سی مقدار مقرر کی معلوم ہوا یہ بھی یسر کی علامت ہے، تو معلوم ہوا زکوٰۃ واجب ہے کس کے ساتھ قدرت؟ قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

لِأَنَّ التَّمَكُّنَ فِيهِ يَثْبُتُ بِمِلْكِ أَصْلِ الْمَالِ اس لیے کہ قدرت تو اس کے اندر ثابت ہے اصل مال کے مالک بننے سے ہی، فَإِذَا اشْتُرِطَ النِّصَابُ الْحَوْلِيُّ جب شرط لگا دی گئی اس نصاب کی جو سال والا ہو عُلِمَ تو جان لیا گیا کہ أَنَّ فِيهِ قُدْرَةً مُيَسِّرَةً کہ اس کے اندر کیا ہے قدرت میسرہ ہے۔ فَإِذَا هَلَكَ النِّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْحَوْلِ پس جب ہلاک ہو جائے نصاب سال کے پورا ہو جانے کے بعد سَقَطَتِ الزَّكَاةُ تو زکوٰۃ کیا ہو جائے گی؟ ساقط ہو جائے گی، إِذْ لَوْ بَقِيَتْ عَلَيْهِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا غُرْمًا اس لیے کہ اگر یہ اس پر باقی رہی تو یہ نہیں ہو گی مگر ضمان تاوان بھئی۔ غرم کسے کہتے ہیں؟ ضمان اور تاوان کو کہتے ہیں بھئی، تو یہ اگر اس پر باقی رہے زکوٰۃ ہم یہ حکم نہ لگائیں کہ یہ ساقط ہوئی ہے کیا حکم لگا دیں کہ زکوٰۃ اب بھی اس پر باقی ہے تو یہ تو کیا بن جائے گا؟ ضمان بن جائے گا بھئی اور ضمان تو انسان پر آتا ہے کسی جنایت کرنے کی وجہ سے اور اس نے کوئی جنایت کی نہیں اور بلاوجہ ہی اس پر کیا لازم کر دیا جائے؟ ضمان لازم کر دیا جائے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لَا تَسْقُطُ لِتَقَرُّرِ الْوُجُوبِ عَلَيْهِ بِالتَّمَكُّنِ کہ یہ ساقط نہیں ہو گی بھئی زکوٰۃ لِتَقَرُّرِ الْوُجُوبِ عَلَيْهِ اس پر وجوب کے ثابت ہو جانے کی وجہ سے بِالتَّمَكُّنِ قدرت کی وجہ سے۔ بھئی ایک دفعہ جب یہ زکوٰۃ کی ادائیگی پر کیا ہو گیا تھا؟ قادر ہو گیا سال گزر گیا اور سال گزرنے کے بعد بھی اس کے پاس نصاب موجود ہے وہ زکوٰۃ کی ادائیگی پر قادر ہے، تو زکوٰۃ اس پر واجب ہو گئی مولانا اور ایک دفعہ جب تقرر آگیا زکوٰۃ کا وجوب ہو گیا تو اب ذمے سے ساقط نہیں ہو گی، یہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں بھئی۔ بس امام شافعی رحمہ اللہ کی بات ختم ہوئی، آگے پھر اپنی بات ذکر کر رہے ہیں بِخِلَافِ مَا إِذَا اسْتَهْلَكَهُ بخلاف اس کے کہ جب اس کو نصاب کو اس نے کیا کر دیا؟ اس نے خود ہلاک کر دیا،

اس صورت میں إِذْ تَبْقَى عَلَيْهِ زَجْرًا لَهُ عَلَى التَّعَدِّي اس صورت میں اس پر زکوٰۃ باقی رہے گی بطور ڈانٹ کے عَلَى التَّعَدِّي زیادتی پر۔ زیادتی پر ڈانٹ کے طور پر اس پر یہ زکوٰۃ کیا ہے باقی، اس نے زیادتی کی ہے مولانا فقیر کا حق ہو گیا آگیا تھا اس کے اندر، اور اس کی زیادتی کی وجہ سے کیا ہوا فقیر کا، فقیر کا حق اس کی وجہ سے مارا گیا اس نے تاخیر کی تو لہٰذا یہ تعدی ہوئی اس نے خود کیا کیا مال کو ہلاک کیا ہے تو یہ تعدی ہوئی مولانا اور لہٰذا بطور ڈانٹ کے اس پر کیا رہے گی یہ زکوٰۃ اس پر باقی رہے گی بطور زجر کے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَهَذَا إِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ۔ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں بھئی، لیکن اشکال سے پہلے ایک بات یاد رکھیے بھئی وہ جو پہلے بھی بیان ہو چکی ہے کہ زکوٰۃ کے لیے قدرت میسرہ شرط ہے بھئی، زکوٰۃ کے لیے قدرت میسرہ شرط ہے اور وہ نما ہے مولانا نما وہ جو بڑھوتری ہے بھئی، وہ کیا ہے؟ اس سے یسر آئے گا مولانا بڑھوتری سے اسی لیے تو شریعت نے کیا کیا سال کو اس کا قائم مقام بنا دیا کہ سال کے اندر عموماً کیا ہو جاتی ہے مال کے اندر زیادتی ہو جاتی ہے مولانا، تو اس نما کے قائم مقام سال کو کر دیا، جو حقیقتاً نما نہ بھی ہو پھر بھی حکماً کیا ہے گویا کہ اس کے اندر نما آچکی ہے۔ تو زکوٰۃ کے لیے قدرت میسرہ شرط ہے اور قدرت میسرہ اس میں کس کے ذریعے آئے گی؟ نما کے ذریعے آئے گی بھئی، نما کے ذریعے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ تو اب یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف نے جو ہے پچھلے متن پر آؤ ذرا دیکھو بھئی، انہوں نے کیا کہا اس قدرت میسرہ کا دوام شرط ہے کس کے لیے؟ دوام واجب کے لیے کیونکہ یہ علت کے درجے میں ہے مولانا، تو جب تک قدرت میسرہ ہے وہ چیز بھی واجب ہے، اور جب قدرت میسرہ نہیں تو وہ چیز بھی واجب نہیں واجب بھی باقی نہیں رہے گا۔ تو یہاں انہوں نے کیا کہا آگے حَتَّى تَبْطُلَ الزَّكَاةُ وَالْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ یہاں تک کہ زکوٰۃ ختم ہو جائے گی اور عشر اور خراج کس کی وجہ سے؟ مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے۔ تو بعضوں نے اشکال کیا کہ بھئی ماتن نے اپنے اس ضابطے پر آگے یہ تفریع کی ہے، ضابطہ کیا ذکر کیا تھا کہ قدرت میسرہ کا دوام ضروری ہے کس کے لیے؟ واجب کے دوام کے لیے، اور آگے تفریع کر رہے ہیں کہ زکوٰۃ ختم ہو جاتی ہے مال کے ہلاک ہو جانے سے۔ اس سے یوں معلوم ہوتا ہے گویا کہ وہ نصاب یسر کے لیے ہے وہ نصاب کس لیے ہے؟ نصاب کی جو شرط لگائی گئی ہے وہ یسر کے لیے لگائی گئی ہے، حالانکہ ایسی بات تو نہیں ابھی میں نے جیسے بیان کیا مولانا، یسر کے لیے نصاب کی شرط یسر کے لیے نہیں ہے بلکہ یسر تو کس سے آتا ہے؟ نما سے آتا ہے، لہٰذا یہ تفریع کرنا ہی صحیح نہیں ہے، مصنف کا اس ضابطے پر مال کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ کے باطل ہونے کی تفریع کرنا یہ صحیح نہیں۔ تو اس قانون پر یہ تفریع کرنا کہ مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے زکوٰۃ باطل ہو جائے گی اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے گویا یہ جو مال کی شرط لگائی گئی ہے نصاب کی جو شرط لگائی گئی ہے یہ یسر کے لیے ہے، کس کے لیے ہے؟ یسر کے لیے، حالانکہ آپ جانتے ہیں مولانا ابھی میں نے بھی بیان کیا کہ یہ نصاب کی شرط یسر کے لیے نہیں ہے مولانا، بلکہ یسر کے لیے کس چیز کی شرط ہے؟ نما کی شرط ہے، بڑھوتری ہونی چاہیے مال کے اندر بھئی، اسی لیے سال کے گزرنے کی

شرط لگائی گئی۔ تو معلوم ہوا قدرت میسرہ زکوٰۃ کے اندر کس کے ذریعے آئے گی؟ نما کے ذریعے۔ کس کے ذریعے؟ وہ نما کے ذریعے آئے گی۔ لیکن ماتن کی عبارت جو انہوں نے اس پر تفریع کی زکوٰۃ باطل ہو جائے گی کس کی وجہ سے؟ مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے۔ معلوم ہوا جب مال ہلاک ہو گا تو وہ کیا ہو جائے گا؟ قدرت میسرہ نہ رہی، اور قدرت میسرہ معلوم ہوا کس کے ذریعے آ رہی ہے؟ نصاب کے ذریعے آ رہی ہے یہ، اس کی طرف اشارہ ہو رہا ہے یا نہیں بھئی اس کلام کے اندر؟ یہ کلام تو یہ بتلاتا ہے کہ گویا کہ نصاب کی شرط یسر کے لیے لگائی گئی ہے، نصاب نہ رہا تو یسر نہ رہا اور یسر تو ضروری تھا لہٰذا زکوٰۃ بھی نہ رہی بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو اس پر لہٰذا یہ تفریع کرنا مصنف کی درست نہیں ہے اس لیے کیونکہ یہ نصاب کی شرط یسر کے لیے تو نہیں ہے یسر کے لیے تو کیا شرط ہے؟ نما ہے بھئی، نما شرط ہے مولانا یسر کی، نصاب شرط نہیں ہے یسر کی بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہاں پھر یہ دوبارہ سن لو اشکال، اشکال یہ ہوتا ہے کہ ماتن کی عبارت سے، ماتن نے قانون ذکر کیا کہ قدرت میسرہ جب تک ہے تو واجب رہے گا قدرت میسرہ نہیں تو واجب بھی نہیں، اور پھر آگے کہا کہ مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ بھی باطل ہو جائے گی، اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نصاب کی جو شرط لگائی گئی ہے کس لیے لگائی گئی ہے؟ یسر کے لیے لگائی گئی ہے کہ یسر ختم ہو گا تو واجب بھی ختم یسر باقی ہے تو واجب بھی باقی، تو نصاب یعنی وہ مال ہلاک ہوا نصاب ہلاک ہوا تو زکوٰۃ ختم نصاب باقی ہے تو زکوٰۃ بھی باقی۔ معلوم ہو اس سے تو یوں معلوم ہو رہا ہے کہ یہ قدرت میسرہ ہے نصاب کیا ہے قدرت میسرہ ہے یہ یسر کے لیے، حالانکہ بات تو ایسی نہیں لہٰذا ماتن کا اس پر تفریع کرنا صحیح نہیں۔ تو شارح اب اس کا جواب دینے لگے ہیں مولانا۔ کہتے ہیں کہ وَهَذَا إِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ اور یہ حکم اس وقت ہے جبکہ سارا کا سارا نصاب ہلاک ہو جائے بھئی، سارا کا سارا نصاب کیا ہے؟ جب سارا نصاب ہلاک ہو گا تو اس وقت یہ حکم ہے کہ زکوٰۃ کیا ہو جائے گی؟ ساقط ہو جائے گی مولانا، زکوٰۃ کیا ہو جائے گی؟ یہ کس وقت ہے جب سارا کا سارا نصاب ہلاک ہو جائے، اس لیے کہ اس صورت کے اندر وہ نما بھی بالکل ختم ہو گئی۔ جب مال ہی سارا ختم ہوا تو نما بھی کیا ہو گئی؟ جو اس مال کے ساتھ نما متعلق تھی وہ بھی کیا ہو گئی؟ ختم ہو گئی مولانا۔ تو اس پہ جو انہوں نے کہا نا کہ سارا مال جب ہلاک ہو جائے گا سارا نصاب ہلاک ہو جائے گا تو اس صورت میں زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اس لیے کیونکہ میں نے آپ کو بتایا مولانا کہ زکوٰۃ کے، میں قدرت میسرہ کا ہونا ضروری اور قدرت میسرہ کس کے ذریعے آئے گی؟ نما کے ذریعے مولانا، کس کے ذریعے؟ نما کے ذریعے۔ تو یہاں پر جب سارا مال ہی ہلاک ہو گیا تو نما بھی کیا ہو گئی؟ ختم ہو گئی اور نما ہی کی وجہ سے تو قدرت میسرہ تھی اور نما بالکل ختم ہو گئی تو قدرت میسرہ بھی ختم جب قدرت میسرہ ختم تو زکوٰۃ بھی واجب نہ رہی ختم ہو گئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ إِذْ لَوْ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ تَبْقَى بِقِسْطِهِ اس لیے کہ اگر بعض نصاب ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ باقی رہے گی اس باقی کے حصے کے بقدر، باقی کے حصے کے بقدر۔ یہ اس بات کی دلیل ہے مولانا کہ نصاب جو ہے وہ یسر کی شرط نہیں ہے بلکہ یسر

کے لیے تو کیا شرط ہے؟ نما کا ہونا چاہیے بڑھوتری اس میں ہونی چاہیے۔ مسئلہ سمجھ میں آیا بھئی؟ بعض نصاب کے ہلاک ہو جانے کے باوجود زکوٰۃ کا باقی رہنا اس کے حصے کے بقدر یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نصاب کی جو شرط لگائی گئی ہے وہ یسر کے لیے نہیں ہے بلکہ یسر کے لیے کیا شرط ہے؟ نما کا ہونا۔ دیکھو مولانا بات مثال سے سمجھ میں آئے گی۔ ایک شخص ہے اس کے پاس دو سو درہم چاندی تھی سال کی ابتدا میں، سال گزر گیا اس پر مولانا، جب سال گزر گیا تو اس میں نما آگئی حقیقتاً چاہے نہ آئی ہو لیکن حکماً کیا آگئی اس کے اندر؟ نما آگئی بڑھوتری آگئی۔ تو اب اس کے اندر شریعت نے کیا حکم لگا دیا؟ اس میں زکوٰۃ واجب ہے، اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ لیکن اب اگر اس نے ابھی ادا نہیں کی تھی کہ نصف نصاب ضائع ہو گیا، کتنے درہم رہ گئے؟ سو درہم باقی رہ گئے، اب آپ بتائیے یہ سو درہم پورا نصاب ہے؟ یہ پورا نصاب نہیں ہے، تو لہٰذا اب اس صورت میں جب پورا نصاب نہیں اور آپ یہ کہتے ہیں کہ اس سے کیا، آپ کا اعتراض کیا تھا کہ اس سے کس چیز کا پتا لگا کہ نصاب کی شرط کس لیے لگائی گئی ہے؟ یسر کے، اور اس وقت نصاب پورا ہے؟ نہیں، جب نصاب پورا نہیں تو یسر بھی نہیں، جب یسر نہیں تو لہٰذا زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہونی چاہیے، لیکن ہمارے نزدیک پھر بھی کیا ہے زکوٰۃ اس باقی میں اس کے حصے کے بقدر دینا پڑے گی کیا کرنا پڑے گی؟ معلوم ہوا جو نصاب کی شرط تھی وہ یسر کے لیے نہیں تھی ورنہ اس وقت تو نصاب نہیں ہے اس وقت تو زکوٰۃ اس کے اندر واجب نہیں ہونی کیونکہ زکوٰۃ واجب ہی کس چیز کے ساتھ تھی قدرت میسرہ کے ساتھ تھی آپ نے کیا کہا تھا کہ لگا اس سے نصاب کس لیے ہے یسر تو اس وقت تو نصاب پورا نہیں لہٰذا یسر نہیں جب یسر نہیں تو لہٰذا زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہونی چاہیے، لیکن فقہاء کرام کیا فرماتے ہیں کہ اس باقی کے اندر بھی اس کے حصے کے بقدر زکوٰۃ واجب ہوگی، مثلاً دو سو درہم میں پانچ درہم دینے تھے تو اب سو میں سے کتنے دینے پڑیں گے؟ ڈھائی درہم دینے پڑیں گے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے مولانا کہ باقی نصاب کے اندر زکوٰۃ کا اس کے حصے کے بقدر باقی رہنا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ جو نصاب کی شرط لگائی گئی ہے وہ یسر کے لیے نہیں، اگر یہ یسر کے لیے ہوتی تو نصاب تو پورا ہی نہیں یسر ہے ہی نہیں زکوٰۃ واجب ہی نہیں ہونی چاہیے، لیکن پھر بھی فقہا فرماتے ہیں اس میں باقی کے اندر کیا ہے زکوٰۃ واجب، معلوم ہوا نصاب کی شرط یسر کے لیے نہیں ہے بھئی یسر کے لیے نہیں ہے۔

لِأَنَّ شَرْطَ النِّصَابِ فِي الِابْتِدَاءِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا لِلْغِنَى کہتے ہیں اس لیے کہ جو نصاب کی شرط لگائی گئی تھی ابتدا کے اندر لَمْ يَكُنْ إِلَّا لِلْغِنَى وہ نہیں تھی مگر غنا کے لیے کہ غنا ثابت ہو جائے۔ بھئی دراصل زکوٰۃ کے ذریعے مقصد یہ ہے کہ پیسے دیے جائیں محتاج کو اور فقیر کو اور اس کو بھی کیا بنا دیا جائے؟ غنی۔ زکوٰۃ آپ دیں گے فقیر کو محتاج کو تو وہ بھی کیا ہو جائے گا؟ غنی ہو جائے گا۔ تو اس زکوٰۃ کے ذریعے مقصد ہے فقیر کو غنی کرنا، اور غنی وہی کرے گا جو خود بھی غنی ہو، جو خود بھی کیا ہو؟ جب خود مالدار ہے تو فقیر کو مال دے سکتا ہے اگر خود مالدار نہیں تو فقیر کو کیا غنی کرے گا بھئی؟ تو لہٰذا معلوم ہوا یہ جو نصاب کی شرط ہے یہ کس لیے لگائی گئی ہے؟ تاکہ اس شخص کا غنا ثابت ہو جائے پتا چل جائے یہ کیا ہے مالدار ہے، جب مالدار ہے

اب کیا کر سکتا ہے فقیر کو بھی مالدار کر سکتا ہے، تو یہ جو نصاب کی شرط لگائی گئی یہ غنا کے لیے لگائی گئی ہے مولانا یسر کے لیے نہیں لگائی گئی بھئی۔ تو کہتے ہیں اس لیے کہ بات سمجھ میں بھی آ رہی ہے کہ نہیں بھئی؟

کہتے ہیں لِأَنَّ شَرْطَ النِّصَابِ فِي الِابْتِدَاءِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا لِلْغِنَى اس لیے کہ نصاب کی شرط جو ابتدا کے اندر لگائی گئی لَمْ يَكُنْ إِلَّا لِلْغِنَى تو یہ شرط نہیں تھی مگر غنا کے لیے ہی لَا لِلْيُسْرِ یہ یسر کے لیے نہیں ہے، إِذْ أَدَاءُ دِرْهَمٍ مِنْ أَرْبَعِينَ كَأَدَاءِ خَمْسَةِ دَرَاهِمَ مِنْ مِائَتَيْنِ اس لیے کہ ایک درہم ادا کرنا چالیس میں سے یہ اسی طرح ہے جیسے ادا کرنا پانچ درہم دو سو درہم میں سے۔ تو جو نصاب کی شرط لگائی گئی ہے وہ یسر کے لیے نہیں لگائی گئی، اس لیے کہ یسر جیسے بھئی دو سو درہم میں سے کتنے دینے پڑیں گے؟ پانچ درہم، تو دو سو درہم میں سے پانچ درہم دینے میں جتنی آسانی ہے چالیس درہم میں سے ایک درہم دینے میں بھی وہی آسانی ہے چالیسواں حصہ ہی جا رہا ہے نا، دو سو درہم میں سے بھی کتنا جا رہا تھا؟ چالیسواں، چالیس درہم ہوں اس میں سے بھی ایک دے دے اتنی ہی سہولت ہے مولانا، بلکہ صرف دس درہم ہوں پھر اس میں سے چالیسواں حصہ یعنی ایک درہم کا چوتھا حصہ ربع درہم اس میں بھی اتنی آسانی ہے، لیکن شریعت نے دس درہم میں زکوٰۃ کا حکم نہیں لگایا شریعت نے بیس یا چالیس درہم کے اندر زکوٰۃ کا حکم نہیں لگایا حالانکہ سہولت اس کے اندر بھی اتنی ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اس کے اندر بھی اتنی سہولت ہے اس کے اندر جتنا بوجھ پڑتا تھا دو سو میں سے پانچ دینے پہ جتنا بوجھ پڑتا تھا اتنا ہی چالیس میں سے ایک دینے پر بوجھ پڑتا ہے، تو دونوں کے اندر کوئی فرق ہی نہیں، لیکن شریعت کہہ رہی ہے کہ دو سو درہم ہوں گے تو پھر اس کے بعد اس پر سال گزرے تو زکوٰۃ ہو گی ورنہ زکوٰۃ نہیں، تو شریعت دو سو درہم کی شرط لگا رہی ہے تو معلوم ہوا یہ جو دو سو کی شرط ہے یہ یسر کے لیے نہیں ہے ورنہ تو چالیس میں سے ایک درہم واجب کر دیا جاتا اس میں بھی اتنی سہولت تھی جتنی کتنے ہے دو سو دو سو میں سے پانچ دینے میں جتنی سہولت، لیکن شریعت کہہ رہی ہے چالیس میں نہیں ہے بلکہ کتنے میں ہے کم از کم؟ دو سو درہم، حالانکہ سہولت دونوں میں ایک جیسی۔ معلوم ہوا یہ جو نصاب مقرر کیا گیا یہ یسر کے لیے نہیں ہے یسر تو چالیس میں بھی اسی طرح بات بن جاتی تھی مولانا، بلکہ یہ صرف کس مقصد کے لیے ہے؟ غنا کو ثابت کرنے کے لیے ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں إِذْ أَدَاءُ دِرْهَمٍ مِنْ أَرْبَعِينَ كَأَدَاءِ خَمْسَةِ دَرَاهِمَ مِنْ مِائَتَيْنِ اس لیے کہ ایک درہم ادا کرنا چالیس میں سے یہ اسی طرح ہے جیسے ادا کرنا پانچ درہم دو سو میں سے، فَإِذَا وُجِدَ الْغِنَى ثُمَّ هَلَكَ الْبَعْضُ فَالْيُسْرُ فِي الْبَاقِي بِقَدْرِ حِصَّتِهِ پس جب غنا پائی گئی پھر بعض دراہم کیا ہو گئے بعض نصاب کیا ہو گیا؟ ہلاک ہو گیا، فَالْيُسْرُ فِي الْبَاقِي بِقَدْرِ حِصَّتِهِ تو یسر جو ہے باقی دراہم کے اندر وہ ابھی بھی باقی ہے ان کے حصے کے بقدر۔ نصاب ہلاک ہو گیا کتنا ہوا ہلاک مولانا میں نے کیا جیسے مثال ذکر کی دو سو درہم میں سے کتنے ہلاک، زکوٰۃ سال بھی گزر گیا زکوٰۃ واجب ہو گئی اس کے بعد اب کتنے ہلاک ہو گئے؟ مثلاً

فرض کرو سو ہلاک ہو گئے۔ جب سو ہلاک ہوئے تو یسر ابھی بھی اسی طرح ہے یا نہیں بھئی؟ اس کے اندر یسر ہے مولانا، سمجھ میں آیا بھئی، اسی طرح سہولت ہے جیسے دو سو کے اندر سہولت تھی، سمجھ میں آیا بھئی، وہ زکوٰۃ وہ یسر یہ ادائیگی والی یسر کی بات کر رہے ہیں، وہ جو زکوٰۃ کے لیے یسر تھا قدرت میسرہ وہ تو نما سے ہے مولانا اس کی بات یہاں پر نہیں، زکوٰۃ کے اندر قدرت میسرہ کس کے ذریعے آئے گی؟ نما کے ذریعے، نما آئے تاکہ اسی لیے شریعت نے سال گزرنے کا، تو وہ زکوٰۃ والے یسر کی بات نہیں کر رہے عام لغوی معنی میں یہاں پر کیا ہے؟ سمجھ میں آیا بھئی؟ سہولت ہے، تو دیکھو اب دیکھو جو پانچ، دو سو درہم میں سے پانچ درہم دینے میں جتنی آسانی تھی سو درہم میں سے ڈھائی درہم دینے میں بھی اتنی آسانی ہے، لہٰذا اس باقی اب یہ پورا نصاب تو نہیں لیکن پھر بھی اس میں سے کیا کرنا پڑے گی اسی کے حصے کے بقدر زکوٰۃ دینی پڑے گی، کیونکہ نما ابھی بھی باقی ہے۔ جتنا باقی ہے مال اس پہ بھی سال گزرا ہے یا نہیں گزرا؟ اس پہ سال گزرا ہے تو اس میں اس کے بقدر نما ہے اور جس قدر نما ہے اسی قدر کیا ہو گی زکوٰۃ واجب ہو گی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو ماتن نے جو کہا تھا نا، ماتن نے جو کہا تھا کہ زکوٰۃ ختم ہو جائے گی کس وجہ سے؟ تو کہتے ہیں وہ اس کی دراصل اس صورت میں نما ہی بالکل ختم ہو جاتی ہے، جب سارا مال ختم ہوا تو نما بھی کیا ہو گئی؟ جب نما ہی ختم ہو گئی تو زکوٰۃ بھی ختم ہو گئی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے کیا ضروری تھا کون سی قدرت کا ہونا؟ قدرت میسرہ، اور قدرت میسرہ کس کے ذریعے ہے؟ کس کے ذریعے؟ نما کے ذریعے نما پائی جائے سمجھ میں آیا، تو اور وہ نما حقیقتاً ہونا نہیں ضروری بس سال گزر گیا تو اس کے اندر کیا آ گئی گویا کہ نما آگئی یسر آگیا مولانا۔ تو لہٰذا زکوٰۃ میں قدرت میسرہ جو ہے وہ نما ہے اور وہ نما جتنا حصہ باقی ہے اس کے اندر اب بھی باقی ہے تو یسر اب بھی اس کے اندر باقی ہوا مولانا، قدرت میسرہ اب بھی اسی کے بقدر باقی ہے۔ مسئلہ سب کو سمجھ میں آگیا بھئی؟

خلاصہ بحث دوبارہ مختصراً سن لیجیے بھئی کہ وَهَذَا إِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ یہاں سے شارح جو ہے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں بھئی، ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں بھئی، لہٰذا یہ جو اس سے یہ بھی پتا لگ گیا مولانا کہ هَذَا کے ذریعے اختلاف کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ حکم مذکور کی طرف اشارہ ہے بھئی کہ یہ جو ہم نے کہا کہ سارے مال کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ کیا ہو جائے گی؟ مال کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ باطل ہو جائے گی، یہ اس وقت ہے جب کیا ہو جائے سارا نصاب ہلاک ہو جائے۔ معلوم ہوا هَذَا کا اشارہ اس حکم کی طرف ہے، تو لہٰذا محشی نے جو لکھا ہے کہ هَذَا کے ذریعے اشارہ ہے اختلاف کی طرف ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان اس اختلاف کی طرف اشارہ ہے، تو یہ غلط محض ہے مولانا اس کی طرف اشارہ نہیں ہے بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ اس کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ حکم کی طرف اشارہ ہے مولانا، اور بین السطور حُكْمُ الْمَذْكُورِ لکھا ہوا ہے یہ درست لکھا ہے بھئی۔ تو اعتراض سے پہلے میں نے آپ کو بتلایا کہ ایک بات ذہن میں رکھیں کہ یہ جو زکوٰۃ ہے یہ واجب ہوئی ہے قدرت میسرہ کے ساتھ، قدرت میسرہ ہے تو قدرت ہے

تو زکوٰۃ دے گا قدرت میسرہ ہی نہیں تو قدرت نہیں ہے بھئی کیونکہ، تو لہٰذا زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہو گی۔ اور قدرت میسرہ میں نے بتلایا وہ زکوٰۃ کے اندر نما سے آتی ہے، کس سے؟ نما کہ مال کے اندر بڑھوتری پائی جائے اور حقیقی نما کا پھر اعتبار نہیں ہے بلکہ سال گزر جائے تو اس سال کے گزرنے کو کس کا قائم مقام کر دیا؟ نما کے قائم مقام کر دیا بھئی۔ یہ بات ذہن میں رکھیں بھئی کہ زکوٰۃ میں یسر کس کے ذریعے آئے گا؟ نما کے، جب تک نما ہے یسر ہے قدرت میسرہ ہے، جب نما نہیں یسر نہیں تو قدرت میسرہ نہیں لہٰذا زکوٰۃ بھی واجب نہیں۔ تو بعض علما نے یہ اعتراض کیا بھئی تو شارح فرماتے ہیں یہ وہم نہ کیا جائے، علما نے اعتراض یہ کیا کہ دیکھیے ماتن نے متن میں قانون ذکر کیا کہ قدرت میسرہ کا دوام ضروری ہے دوام واجب کے لیے، جب تک قدرت میسرہ ہے واجب ہے قدرت میسرہ ختم تو واجب بھی ختم ذمے سے ساقط ہو جائے گا، اور پھر اس پر آگے تفریع کی کہ جیسے کہ سارے مال کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ کا ختم ہو جانا، سارے مال کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ کا ختم، کہتے ہیں یہ تفریع صحیح نہیں ہے کیونکہ اس تفریع سے تو یوں معلوم ہوتا ہے گویا کہ نصاب سے قدرت میسرہ آئے گی۔ کس سے آئے گی؟ ہاں، نصاب سے، کیونکہ بات یہی چل رہی ہے نا کہ قدرت میسرہ ہے تو واجب ہے قدرت میسرہ نہیں تو واجب بھی نہیں، انہوں نے کہا جب مال ہلاک ہو جائے جب مال یعنی نصاب ہلاک ہو جائے جب نصاب ہلاک ہوا تو معلوم ہوا قدرت میسرہ نہ رہی، تو اس سے کیا شبہ پڑتا ہے کہ شاید زکوٰۃ میں یسر کس کی وجہ سے آرہا ہے؟ نصاب کی وجہ سے، معلوم ہوا خود نصاب کی وجہ سے قدرت میسرہ ہے نصاب نہیں تو قدرت میسرہ بھی نہیں۔ تو یہ اس کلام سے یوں معلوم ہوتا ہے حالانکہ بات ایسی نہیں بلکہ زکوٰۃ میں تو یسر کس کے ذریعے آتا ہے؟ نما کے ذریعے۔ شارح اس کا اب جواب دیتے ہیں، کہتے ہیں نہیں بھئی یہ وہم نہیں ہونا چاہیے اس مقام پر اس لیے کہ وَهَذَا إِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ یہ جو ہم نے کہا کہ نصاب کے ہلاک مال کے ہلاک ہو جانے سے زکوٰۃ باطل ہو جائے گی یہ حکم اس وقت ہے جبکہ سارا کا سارا نصاب کیا ہو جائے؟ ہلاک ہو جائے۔ اور اس کی وجہ یہ نہیں کہ نصاب کی وجہ سے یسر آرہا تھا، بلکہ اس کی وجہ یہ کہ نما ہی ختم ہو گئی اور قدرت میسرہ تھی ہی کس کے ذریعے؟ نما کے ذریعے۔ بھئی دیکھو پانچ سو درہم ایک آدمی کے پاس تھے سال کے بعد وہ پانچ سو درہم ہیں تو اس میں ہر ہر درہم کے اندر نما آچکی ہے، کیا آچکی ہے؟ حکماً اگرچہ حقیقتاً نہ بھی آئی ہو لیکن حکماً اس میں کیا آچکی ہے؟ ہر ہر درہم میں اس پر سال گزرا ہے اس میں نما آچکی ہے، تو لہٰذا اب نما ہے قدرت میسرہ ہے تو زکوٰۃ بھی کیا ہو گئی واجب۔ لیکن جب سارا مال ہلاک ہوا تو اب اس صورت میں وہ نما بھی ختم کیونکہ سارے وہ درہم ہی جن کے ساتھ نما قائم تھی وہ درہم ہی ختم ہو گئے تو نما بھی خود بخود کیا ہو گئی؟ ختم۔ تو یہ جو ہم نے کہا کہ مال ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ باطل ہو جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں نما ہی ہلاک ہو جاتی ہے اس لیے ہم نے یہ حکم لگایا، اس سے یہ وہم نہیں کرنا چاہیے کہ نصاب جو ہے اس سے کیا آتی ہے زکوٰۃ میں قدرت قدرت میسرہ زکوٰۃ میں نصاب سے نہیں آتی بلکہ کس کے ذریعے آتی ہے نما کے ذریعے، اور اس صورت

میں چونکہ ساری نما ہی ہلاک ہو گئی لہٰذا ہم نے بھی حکم لگا دیا کہ زکوٰۃ کیا ہو گئی؟ ساقط ہو گئی، اور اس کی دلیل پھر آگے ذکر کی کہتے ہیں إِذْ لَوْ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ تَبْقَى بِقِسْطِهِ اس لیے کہ اگر بعض نصاب ہلاک ہو جائے تو باقی اس کے حصے کے بقدر باقی رہتی ہے بھئی زکوٰۃ باقی کے اندر اس کے حصے کے بقدر زکوٰۃ باقی رہتی ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نصاب جو ہے وہ یسر کے لیے نہیں ہے نصاب کی شرط یسر کے لیے نہیں ہے، بلکہ زکوٰۃ میں یسر کس کے ذریعے آئے گا؟ نما کے ذریعے۔ نما ختم ہو گی تو زکوٰۃ بھی ذمے سے ساقط، اگر نما باقی ہے تو زکوٰۃ بھی ذمے کے اندر باقی ہے۔ چنانچہ اگر سال گزر گیا زکوٰۃ واجب ہو گئی اب اس کے بعد اکثر مال ہلاک ہوا، فرض کرو سارا ہی مال ہلاک ہو گیا صرف دس درہم رہ گئے اس میں سے کتنے رہ گئے؟ دس درہم رہ گئے، اب اگر نصاب کی وجہ سے قدرت میسرہ ہوتی تو اس وقت کوئی نصاب باقی ہے؟ اس وقت تو نصاب باقی نہیں ہے، تو اس وقت زکوٰۃ اس میں واجب نہیں ہونی چاہیے تھی لیکن فقہا کرام لکھتے ہیں کہ اب بھی اس کے اندر زکوٰۃ واجب ہے۔ کیوں لکھتے ہیں؟ معلوم ہوا نما ابھی بھی باقی ہے کیونکہ ان درہموں پر کیا گزر چکا ہے؟ سال گزر چکا ہے اور ہر ہر درہم میں حکماً کیا آچکی ہے؟ نما آچکی ہے تو نما ابھی بھی باقی ہے، تو جس قدر نما باقی ہے اسی کے بقدر زکوٰۃ آجائے گی تو اس دس میں سے کتنا حصہ دینا پڑے گا؟ چالیسواں حصہ دینا پڑے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ اس بات کی إِذْ لَوْ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ اس لیے کہ بعض نصاب جب اگر ہلاک ہو جائے تَبْقَى بِقِسْطِهِ تو زکوٰۃ باقی رہے گی اپنے حصے کے بقدر بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

آگے دیکھیے وَكَذَا الْعُشْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِأَنَّ الْمُمَكِّنَةَ فِيهِ كَانَ بِنَفْسِ الزِّرَاعَةِ۔ بھئی دیکھیے ایک ہے آگے عشر کا مسئلہ ذکر ہو گا اور خراج کا مسئلہ ذکر ہو گا، سمجھ میں آیا؟ کچھ زمینیں عشری ہوتی ہیں کچھ خراجی بھئی۔ یاد رکھیے خراجی زمینیں کون سی ہیں کہ جن پر مسلمانوں نے قبضہ کیا ہو اور پھر کفار کے پاس ہی وہ زمینیں رہنے دیں اور ان پر ٹیکس عائد کر دیا وہ زمینیں کیا ہیں؟ خراجی ہیں، اور جب ایک مرتبہ زمین خراجی ہے اب اس کو بعد میں مسلمان بھی خرید لے پھر بھی وہ خراجی ہی رہے گی۔ سمجھ میں آئی بات؟ اور باقی زمینیں جو مسلمانوں ہی کے پاس ہیں شروع سے وہ کیا ہیں؟ عشری ہیں، تو ان میں عشر آئے گا بھئی، پیداوار کا دسواں حصہ دینا پڑے گا بھئی، اور عشر پیداوار میں آیا کرتا ہے کس میں؟ پیداوار میں آیا کرتا ہے۔ اور اسی طرح خراج بھی کس میں آئے گا؟ پیداوار کے اعتبار سے ہو گا پیداوار کے اعتبار سے۔ لیکن ایک دو فرق یاد رکھیے بھئی: عشر ہر فصل پر دینا پڑتا ہے، سال میں اگر چار فصلیں آپ اگاتے ہیں ہر فصل میں سے دسواں حصہ کیا کرنا پڑے گا؟ بطور زکوٰۃ کے دینا پڑے گا، یہ اس وقت ہے جبکہ پانی وغیرہ پر آپ کا خرچہ نہیں ہوتا، اگر آپ کا خرچہ وغیرہ ہوتا ہے تو پھر نصف عشر دینا پڑے گا یعنی بیسواں حصہ دینا پڑے گا شریعت نے اور آسانی کر دی کہ آپ کا بھی پانی وغیرہ لگانے پر خرچہ ہوا ہے تو اب آپ دسواں حصہ نہ دیں بلکہ کتنا دے دیں؟ بیسواں حصہ دے دیں۔ اور جبکہ تو عشر جو ہے جتنی فصلیں ہوں گی ہر ایک میں دینا پڑے گا بھئی جبکہ خراج سال میں ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے، خراج سال میں ایک ہی مرتبہ، اور عشر جو ہے اس

میں عبادت کا پہلو ہے اور خراج کے اندر جو ہے وہ اس میں سزا کا پہلو ہے کیونکہ اولاً کس پر نافذ کیا تھا کفار کے پاس زمین تو بطور سزا کے ان پر ٹیکس عائد کیا گیا تھا۔ بھئی جیسے زکوٰۃ کس کے ساتھ واجب ہوئی تھی؟ قدرت میسرہ کے ساتھ، اس کے لیے قدرت میسرہ شرط ہے اسی طرح عشر کے لیے بھی کیا شرط ہے؟ قدرت میسرہ، تو یہ قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہو گا۔ اسی طرح آگے خراج کا مسئلہ آئے گا مولانا خراج بھی کس کے ساتھ واجب ہوتا ہے؟ قدرت میسرہ کے ساتھ۔

دیکھیے اب تفصیل بیان کرنے لگے ہیں کہ عشر کیسے قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے۔ کہتے ہیں وَكَذَا الْعُشْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ اسی طرح عشر جو ہے وہ واجب ہو گا قدرت میسرہ کے ساتھ لِأَنَّ الْمُمَكِّنَةَ فِيهِ كَانَ بِنَفْسِ الزِّرَاعَةِ اس لیے کہ قدرت ممکنہ تو اس کے اندر نفس زراعت کے ذریعے ہی ہو جاتی ہے بھئی، قدرت ممکنہ تو کس کے ذریعے حاصل ہو جاتی ہے؟ نفس زراعت سے قدرت ممکنہ حاصل ہے، لیکن شریعت نے کیا کہا کہ نو حصے مالک کے پاس باقی رہنے چاہئیں، کیسے؟ عشر نام رکھا عشر، عشر کس کو کہتے ہیں؟ دسواں حصہ۔ معلوم ہوا جو فصل حاصل ہوئی ہے اس کے دس حصے کرو تو ایک حصہ کیا کہلاتا ہے؟ عشر۔ شریعت نے یہ واجب کیا کہ یہ دینا ضروری ہے دسواں حصہ، جب دسواں حصہ دے گا تو باقی کتنے عشر رہ گئے؟ نو عشر کس کے پاس؟ اسی مالک کاشتکار کے پاس رہ گئے۔ تو دیکھو گویا شریعت نے شرط لگا دی کہ نو حصے کاشتکار کے پاس باقی رہنے چاہئیں، یہ نو حصوں کے کاشتکار کے پاس باقی رہنے کی شرط یہ بتلا رہی ہے کہ یہ عشر جو ہے کس کے ساتھ واجب ہوا ہے؟ قدرت میسرہ کے ساتھ۔ قدرت ممکنہ تو نفس کس زراعت کے ذریعے حاصل ہو گئی تھی، پھر اس کے ساتھ ساتھ شرط لگا دی گئی کہ نو حصے کس کے پاس رہنے چاہئیں؟ بھئی جب کہا نا عشر نکال دسواں حصہ دو تو خود بخود پتا چل گیا کہ نو کس کے پاس رہنے چاہئیں؟ تو گویا نو حصوں کے مالک کے پاس رہنے کی شرط لگا دی تو جب نو حصوں کے مالک کے پاس رہنے کی شرط بھی لگا دی تو معلوم ہوا اس میں کیا ہے؟ یسر ہے مولانا، کیا ہے؟ یسر ہے، تو یہ قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں لِأَنَّ الْمُمَكِّنَةَ فِيهِ كَانَ بِنَفْسِ الزِّرَاعَةِ اس لیے کہ قدرت ممکنہ تو اس کے اندر نفس زراعت کے ذریعے حاصل تھی، فَإِذَا شُرِطَ قِيَامُ تِسْعَةِ الْأَعْشَارِ أعشار جمع ہے عشر کی دسواں حصہ پس جب شرط لگا دی گئی نو عشروں کے قائم رہنے کی عِنْدَهُ اس زراعت کرنے والے کے پاس كَانَ دَلِيلًا تو یہ اس بات کی دلیل ہے عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ کہ یہ عشر کس طریقے پر واجب ہوا ہے؟ یسر کے طریقے پر واجب ہوا ہے۔ جب یسر کے طریقے پر واجب ہوا ہے معلوم ہوا کہ جتنی پھر جتنی فصل اگر ساری فصل ہلاک ہو جائے تو ساری سے عشر کیا ہو جائے گا؟ اس شخص سے عشر ساقط ہو جائے گا، اور اگر بعض فصل ہلاک ہو جائے تو اس صورت میں اسی کے بقدر عشر بھی کیا ہو جائے گا؟ اس سے ساقط ہو جائے گا، اس لیے کیونکہ عشر کس طریقے پر واجب ہوا ہے قدرت میسرہ کے ساتھ۔ اس کا نام ہی عشر ہے اس کا نام ہی بتلاتا ہے کہ نو حصے

کس کے پاس باقی رہنے چاہئیں؟ مالک کے پاس باقی رہنے چاہئیں۔ تو جتنا جتنی بھی فصل ہلاک ہو گئی مثلاً بھئی سو من گندم حاصل ہوئی تھی اس میں سے عشر کتنا بنتا ہے؟ دس من بنتا ہے، اس پر دس من یہ اب زکوۃ اس پر آگئی یہ اس کو دینا ضروری ہے مولانا، لیکن اس میں سے فرض کرو مولانا اسی من ابھی اس نے عشر ادا نہیں کیا تھا کہ اسی من ہلاک ہو گئے فصل کے باقی کتنے رہ گئے؟ بیس، تو اب یہ نہیں کہیں گے آپ پر دس من عشر واجب تھا اب بھی کیا کرو دس من، کیونکہ دس من اگر بیس میں سے دس دے گا تو یہ دس بیس کا کتنا ہے؟ نصف، یہ تو عشر نہیں ہے عشر تو کس کو کہتے ہیں؟ دسواں حصہ، لہٰذا عشر نام ہی عشر ہے بھئی عشر ہی دینا پڑے گا، تو بیس کا عشر کتنا بن گیا دسواں حصہ؟ دو من، تو دو من اب دینے پڑیں گے بھئی باقی کیا ہو جائے گی اس سے عشر ساقط ہو جائے گا۔ فَإِذَا هَلَكَ الْخَارِجُ كُلُّهُ أَوْ بَعْضُهُ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدُّقِ پس جب ہلاک ہو جائے پیداوار ساری کی ساری یا کچھ پیداوار بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدُّقِ بعد اس کے کہ جبکہ وہ قادر ہو گیا تھا صدقہ کرنے پر تو یہ جو بعض یا ساری پیداوار جب ہلاک ہو گئی، يَبْطُلُ الْعُشْرُ بِحِصَّتِهِ تو عشر بھی باطل ہو جائے گا اسی کے حصے کے بقدر، اسی کے حصے کے بقدر عشر بھی باطل ہو جائے گا، لِأَنَّهُ اسْمٌ إِضَافِيٌّ يَقْتَضِي وُجُودَ الْحِصَصِ الْبَاقِيَةِ اس لیے کہ یہ ایک اسم اضافی ہے نسبت ملحوظ ہے اس کے اندر، عشر مولانا نام ہی بتلا رہا ہے دسواں حصہ، کیا؟ ایک چیز کے دس حصے ہونے چاہئیں اس میں سے ایک حصہ کیا کہلائے گا؟ عشر کہلائے گا، تو یہ ایک نسبت والا نام ہے اسم اضافی ہے یہ تقاضا کرتا ہے باقی حصوں کے وجود کا کہ باقی حصے بھی پائے جانے چاہئیں۔ تو اگر بیس من جو باقی ہے اس میں سے اگر ہم کیا کر دیں؟ دس من دے دیں، تو یہ دس من دے دے گا تو باقی نو حصے رہے؟ نہیں۔ تو یہ تو عشر نہ ہوا یہ تو نصف ہو گیا، حالانکہ شریعت نے کیا ادا کرنے کا حکم دیا ہے؟ عشر بھئی، تو یہ عشر کا یہ نام ہی تقاضا کرتا ہے کہ کاشتکار کے پاس کتنے حصے باقی رہنے چاہئیں؟ نو حصے باقی رہنے چاہئیں بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں وَكَذَا الْخَرَاجُ کہتے ہیں اسی طرح خراج ہے، جو خراج جو ہے كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ وہ واجب ہوا ہے قدرت میسرہ کے ساتھ، کس کے ساتھ؟ قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوا ہے لِأَنَّهُ يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الزِّرَاعَةِ بِنُزُولِ الْمَطَرِ وَوُجُودِ آلَاتِ الْحَرْثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ اس لیے کہ اس کے اندر شرط لگائی گئی ہے قدرت کی مِنَ الزِّرَاعَةِ کس چیز کی قدرت کی؟ زراعت پر بھئی، زراعت پر قدرت کی بِنُزُولِ الْمَطَرِ بارشوں کے نازل ہونے کے ساتھ وَوُجُودِ آلَاتِ الْحَرْثِ اور کھیتی باڑی کے آلات کے پائے جانے کے ساتھ وَغَيْرِ ذَلِكَ اور اس کے علاوہ اور چیزیں۔ بھئی دیکھیے خراج بھی جو ہے وہ قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے بھئی، کس کے ساتھ؟ قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے بھئی۔ اور اس کی وجہ یہ دیکھیے کہ آپ خود غور کر لیجیے اس کے اندر شرط لگائی گئی ہے کہ انسان کھیتی باڑی پر قادر ہو بارشیں وغیرہ بھی برستی ہوں اسباب بھی کھیتی باڑی کے سارے موجود ہوں اور زمین بھی قابل کاشت وغیرہ ہو بھئی، تو پھر خراج واجب ہوتا ہے ورنہ خراج واجب نہیں۔ تو

یہ دیکھو اتنی چیزوں کی شرط لگا دینا کہ زمین بھی بنجر نہ ہو وہ کھیتی باڑی پر قادر بھی ہو اور کھیتی باڑی کے سارے اسباب بھی موجود ہوں، یہ شرطیں کس چیز پر دلالت کرتی ہیں کہ خراج کس طریقے پر واجب ہوا ہے؟ یسر سہولت کے طریقے پر واجب ہوا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو فَإِذَا عَطَّلَ الْأَرْضَ وَلَمْ يَزْرَعْ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے کہا کہ خراج قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہے، تو لہٰذا ایک شخص جو ہے وہ اس کے پاس زمین ہے خراجی وہ اس زمین پر کاشت نہیں کرتا اور اس کو بیکار چھوڑ دیتا ہے بھئی، کیا کرتا ہے اس کو؟ بیکار چھوڑ دیتا ہے، لیکن پھر بھی آپ حکم لگاتے ہیں کہ اسے خراج دینا پڑے گا، کیا دینا پڑے گا؟ حالانکہ اب جب اس نے فصل ہی نہیں کاشت کی بھئی تو لہٰذا اس صورت میں خراج اس پر واجب کرنا اس میں تو یسر نہیں ہے یہ تو تنگی ہے بھئی یہ کیا ہے؟ کہتے ہیں بھئی دراصل یہاں پر جب زمین کو اس نے معطل چھوڑ دیا اور اس پر کاشت نہیں کی تو پھر بھی خراج واجب ہو گا اس لیے کیونکہ یہاں تمکن تقدیری موجود ہے، تقدیری قدرت ابھی موجود ہے۔ ہم کہیں گے یہ تقدیراً اب بھی کیا تھی اسے قدرت حاصل تھی قدرت اسے میسر تھی تقدیراً بھئی، اس لیے کہ زمین کو کاشت کرتا تو اس پر خراج آنا تھا، لیکن اس نے جب جان بوجھ کر کیا کی ہے فصل کاشت نہیں کی تو یہ اس نے تعدی کی ہے زیادتی کی ہے اور تعدی اور زیادتی کی صورت میں آپ جانتے تھے مولانا اوپر بھی مسئلہ آپ نے پڑھا کہ تعدی کرے مثلاً زکوٰۃ کے مال کو خود کیا کر دے؟ ہلاک کر دے، تو پھر زجراً اس پر کیا آتی ہے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے تو یہاں بھی تعدی پائی گئی تو اس تعدی کی وجہ سے زجراً کیا ہے اس پر خراج کیا ہو گا؟ واجب ہو گا۔ تو گویا یہاں پر تقدیری تمکن موجود ہے مولانا اس تعدی کی وجہ سے اس تعدی کی وجہ سے تقدیری تمکن موجود ہے وہ قادر ہے لہٰذا اب اسے دینا پڑے گا خراج۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں فَإِذَا عَطَّلَ الْأَرْضَ وَلَمْ يَزْرَعْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْخَرَاجُ لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيرِيِّ پس جب اس نے معطل چھوڑ دیا زمین کو بیکار چھوڑ دیا زمین کو وَلَمْ يَزْرَعْ اور کاشت نہیں کی يَجِبُ عَلَيْهِ الْخَرَاجُ تو اس پر خراج واجب ہو گا لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيرِيِّ یہ کس کی وجہ سے تمکن تقدیری کی وجہ سے بھئی، تقدیراً یہ کیا ہے اس کو قدرت حاصل تھی کیونکہ اس نے تعدی کی ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں فَإِذَا عَطَّلَ الْأَرْضَ وَلَمْ يَزْرَعْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْخَرَاجُ لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيرِيِّ اور اس نے کاشت نہیں کی تو اس پر خراج واجب ہو گا لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيرِيِّ تقدیری قدرت کی وجہ سے کیونکہ تقدیراً کیا ہے گویا اس کو قدرت ہم فرض کر لیں گے قدرت حاصل تھی بھئی اسباب سارے موجود تھے بھئی، تو قادر ہے اس پر اور جب قادر ہے تو کیا آنا چاہیے؟ خراج آنا چاہیے۔ خراج آجائے گا بھئی، تقدیراً قادر ہے مولانا اس پر۔ لیکن عشر میں ایسا نہیں، اس لیے کیونکہ عشر کا نام ہی کیا بتلاتا ہے کہ دس حصے کم از کم کس کے پاس ہونے چاہئیں، لہٰذا وہ زمین کو بیکار چھوڑ دیتا ہے تو آپ یہ نہیں کہیں گے اس پہ عشر آئے گا کیونکہ عشر کے لیے کیا ضروری؟ ہاں، عشر کس سے نکالو دسواں حصہ یعنی باقی نو حصے کس کے پاس ہوں؟ مالک کے پاس ہونے چاہئیں بھئی۔

وَهَذَا مِمَّا يُعْرَفُ وَلَا يُفْتَى بِهِ کہتے ہیں وَهَذَا مِمَّا يُعْرَفُ یہ ان چیزوں میں سے ہے جس کو جانا تو جائے گا یعنی علمی طور پر تو یہ آپ کو بات معلوم ہونی چاہیے وَلَا يُفْتَى بِهِ لیکن اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا لِتَجَاسُرِ الظَّلَمَةِ ظالموں کے جرات کرنے کی وجہ سے، کیونکہ اگر آپ یہ فتویٰ دے دیں گے تو پھر اس صورت میں بھئی آپ تو جانتے ہیں حکومت تو کی کوشش ہوتی ہے عوام کی کھال کسی طرح اتارے بھئی، تو اگر آپ یہ فتویٰ بھی دے فتویٰ دے دیں گے کہ بھئی یہاں کیا ہے تمکن تقدیری ہے جب تمکن تقدیری ہے تو لہٰذا کیا واجب ہونا چاہیے؟ خراج واجب ہونا چاہیے، تو وہ ہر شخص سے کیا کریں گے پھر؟ جس پر خراج آتا ہے اس سے خراج ضرور وصول کریں گے چاہے وہ حقیقتاً قادر ہی نہیں تھا وہ کہیں گے پھر بھی قادر اس میں تو وہاں کوئی مانع موجود ہو گا قدرت ہی نہیں تھی اس کو لیکن وہ کہیں گے نہیں بھئی تمکن تقدیری موجود ہے لہٰذا تمہیں کیا کرنا پڑے گا خراج ادا دینا ہی پڑے گا، تو لہٰذا کہیں وہ ظالم جرات نہ کرنے لگیں بھئی۔

بِخِلَافِ الْعُشْرِ اور خلاف کس کے؟ عشر کے فَإِنَّهُ يُشْتَرَطُ فِيهِ الْخَارِجُ التَّحْقِيقِيُّ دُونَ التَّقْدِيرِيِّ اس کے اندر حقیقی پیداوار کا ہونا ضروری ہے تقدیری پیداوار کی شرط اس میں شرط لگائی جائے گی حقیقی پیداوار کی نہ کہ تقدیری پیداوار کی۔ وَلَكِنْ إِذَا لَمْ يُعَطِّلْ وَزَرَعَ الْأَرْضَ لیکن اگر وہ جو جس پر خراج تھا اس نے زمین کو معطل نہیں چھوڑا وَزَرَعَ الْأَرْضَ اور زمین کو کاشت کیا وَاصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ آفَةٌ اور ہلاک کر دیا فصل کو کسی آفت نے، اصطلم کا معنی برباد کرنا تباہ کرنا، اور تباہ کر دیا فصل کو کسی آفت نے يَسْقُطُ عَنْهُ الْخَرَاجُ تو خراج اس سے کیا ہو جائے گا؟ ساقط ہو جائے گا لِأَنَّهُ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ اس لیے کیونکہ خراج واجب ہوا تھا کس کے ساتھ؟ قدرت میسرہ کے ساتھ، کس کے ساتھ؟ تو اب بھی اگر اس پر خراج واجب کر دیا جائے تو یہ مولانا یسر نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ یسر کو کس سے بدل دیا گویا کہ عسر سے بدل دیا گیا، حالانکہ شریعت نے تو اس کو کس طریقے سے واجب کیا ہے؟ یسر کے ساتھ واجب کیا ہے۔ اس نے تو اپنی طرف سے کوئی تعدی نہیں کی مولانا، تو اس سے اگر اب بھی کیا کیا جائے خراج کو وصول کیا جائے تو یہ تو ضمان ہو گیا اور ضمان تو جنایت کی صورت میں آیا کرتا ہے اور اس نے تو کوئی جنایت نہیں کی کہ اس سے کیا وصول کیا جائے؟ ضمان وصول کیا جائے۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

بِخِلَافِ الْأُولَى بخلاف کس کے؟ پہلی قسم کے، پہلی قسم کون سی تھی؟ قدرت ممکنہ، قدرت ممکنہ کے خلاف۔ بھئی انہوں نے کہا قدرت میسرہ کا دوام وہ شرط ہے کس کے لیے؟ واجب کے دوام، جب تک قدرت میسرہ ہے واجب بھی ہے، جب قدرت میسرہ نہیں واجب بھی نہیں۔ بِخِلَافِ الْأُولَى بخلاف پہلی یعنی قدرت ممکنہ کے اندر کہ اس کا دوام شرط نہیں ہے دوام واجب کے لیے، اس کا دوام واجب کے دوام کے لیے شرط نہیں، ہاں قدرت ممکنہ کی وجہ سے واجب کا وجود تو آ جائے گا لیکن وہ بقا کے لیے ضروری نہیں کیونکہ وہ شرط محض ہے اس میں علت والا معنی نہیں، تو وہ وجود کے لیے چاہیے جیسے میں نے مثال ذکر کی بھئی نکاح کے لیے، نکاح کے لیے گواہ کیا ہیں شرط محض ہیں ان میں علت والا معنی نہیں، تو لہٰذا

گواہ نکاح کے وجود کے لیے تو گواہوں کا ہونا ضروری نکاح کے بقا کے لیے گواہوں کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ تو یہاں پر بھی جو پہلی قدرت ہے قدرت ممکنہ اس میں علت والا معنی نہیں وہ شرط محض ہے وہ چیز کے وجود کے لیے تو ضروری ہے اس کی بقا کے لیے ضروری نہیں۔ تو لہٰذا جب قدرت ممکنہ ہو گی کسی واجب کی تو وہ چیز بھی واجب ہو جائے گی مولانا، لیکن بعد میں قدرت ختم بھی ہو جائے تو وہ واجب باقی رہے گا کیونکہ قدرت ممکنہ ختم ہوئی ہے اور قدرت ممکنہ اس چیز کے لیے علت نہیں تھی کہ اس کے ختم ہونے سے یہ واجب بھی کیا ہو جائے؟ ہاں اس کا پایا جانا وجود کے لیے ضروری تھا تو یہ واجب پایا گیا وہ قدرت تھی یہ واجب آگیا، اب اس واجب کی بقا کے لیے اس کا ہونا ضروری نہیں اب یہ باقی ہی رہے گا وہ قدرت چاہے ختم بھی ہو جائے۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟

بِخِلَافِ الْأُولَى بخلاف کس کے؟ پہلی قدرت کے حَتَّى لَا يَسْقُطَ الْحَجُّ وَالصَّدَقَةُ یہاں تک کہ حج اور صدقہ صدقۃ الفطر بِهَلَاكِ الْمَالِ یہاں تک کہ حج اور صدقہ فطر ساقط نہیں ہو گا مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے۔ کہتے ہیں بَيَانٌ لِلْمُمَكِّنَةِ بِطَرِيقِ الْمُقَابَلَةِ یہاں سے یہ جو ہے یہ بیان ہے قدرت ممکنہ کا کس طریقے پر؟ مقابلہ کے طریقے پر، یعنی قدرت میسرہ سے اس کا مقابلہ کرتے ہوئے بتلا رہے ہیں کہ اس کے دوام، اس میں واجب کے دوام کے لیے اس قدرت کا دوام بھی ضروری تھا لیکن قدرت ممکنہ کے اندر واجب کے دوام کے لیے قدرت ممکنہ کا دوام ضروری نہیں بھئی۔ يَعْنِي أَنَّ بَقَاءَ الْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ یعنی قدرت ممکنہ کی بقا وہ شرط نہیں ہے بقائے واجب کے لیے لِأَنَّهُ شَرْطٌ مَحْضٌ اس لیے کہ وہ تو کیا ہے شرط محض ہے اس کے اندر علت والا معنی نہیں وَلَا يُشْتَرَطُ بَقَاؤُهُ كَالشُّهُودِ فِي بَابِ النِّكَاحِ اور شرط نہیں لگائی جائے گی اس، کس کی شرط نہیں لگائی جائے گی اس قدرت ممکنہ کی بھئی یہ تمکن جو ہے اس تمکن کی باقی رہنے کی شرط نہیں لگائی جائے گی كَالشُّهُودِ فِي بَابِ النِّكَاحِ جیسے کہ گواہ ہیں کس کے اندر؟ نکاح کے باب میں کہ ان کے بقا کی شرط نہیں لگائی جائے گی بقائے نکاح کے لیے۔ فَإِذَا زَالَتِ الْقُدْرَةُ الْمُمَكِّنَةُ تَبْقَى الْوَاجِبُ پس جب قدرت ممکنہ زائل ہو جائے گی تو پھر بھی واجب کیا ہے؟ باقی رہے گا۔ وَلِهَذَا يَبْقَى الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ اسی وجہ سے حج باقی رہے گا صدقہ فطر باقی رہے گا مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے۔ بھئی دیکھو ایک دفعہ مال آگیا تو حج واجب ہوا صدقہ فطر کیا ہوا؟ واجب ہوا، جب ایک دفعہ واجب ہوا بعد میں مال ختم ہو جائے تو بھی یہ حج اور صدقہ فطر کیا رہیں گے؟ واجب رہیں گے واجب رہیں گے، اس لیے کیونکہ قدرت ممکنہ فوت ہوئی ہے اور اس کے فوت ہو جانے سے واجب پر کوئی اثر نہیں وہ تو اس کی بقا کے لیے ضروری ہی نہیں ہے۔

لِأَنَّ الْحَجَّ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ اس لیے کہ حج وہ ثابت ہوتا ہے کس کے ذریعے؟ قدرت ممکنہ کے ذریعے ثابت ہوتا ہے لِأَنَّ الزَّادَ الْقَلِيلَ وَالرَّاحِلَةَ الْوَاحِدَةَ أَدْنَى مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ أَدَاءِ الْحَجِّ اس لیے کہ تھوڑا سا زادِ راہ اور ایک عدد سواری، ایک سواری جو ہے أَدْنَى یہ کم سے کم ہے وہ مقدار کہ يَتَمَكَّنُ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ أَدَاءِ الْحَجِّ کہ قادر ہوتا ہے اس کے ذریعے بندہ حج کی ادائیگی پر۔ یہ کیا ہے کم سے کم جو ہے اور جو کم سے کم ہوتی ہے وہ کیا ہے قدرت ممکنہ۔ تو اس کی وجہ سے کیا آجائے گا حج

کا وجوب آجائے گا، اب یہ بعد میں ختم بھی ہو جائیں لیکن حج ایک دفعہ جب واجب ہو گیا فرض ہو گیا اب کیا رہے گا؟ فرض رہے گا۔ وَأَمَّا الْيُسْرُ تو یہ جو ایک سواری اور تھوڑے سے زادِ راہ جو ہے یہ قدرت ممکنہ ہے یہ قدرت میسرہ ہے ہی نہیں، اور اس کی وجہ سے کیا لکھا ہے فقہا کیا فرماتے ہیں اس کی وجہ سے کیا ہو جاتا ہے؟ حج کیونکہ اللہ تعالیٰ کیا فرماتے ہیں مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا جو اس حج کی استطاعت رکھتے ہوں، اور استطاعت کس کے ذریعے آئے گی؟ کم از کم ایک سواری اور تھوڑا سا زادِ راہ۔ تو یہ جو تھوڑا سا زادِ راہ ہے اور ایک سواری ہے یہ کم سے کم ہے یہ کیا ہے؟ یہ کوئی سہولت ہے اس کے اندر؟ سہولت تو یہ ہے مولانا کہ بڑی سواریاں ہوں خادم ہوں بڑا مال ہو اور خوب بھئی کھانے پینے کا سامان ہو، سہولت تو اس میں ہوتی تھی اس میں تھی بھئی۔ لیکن یہاں پر کیا کہا کہ ایک سواری ہو اور تھوڑا سا زادِ راہ ہو، معلوم ہوا یہ قدرت ممکنہ ہے یہ کیا ہے یہ ایک سواری اور تھوڑا سا سامان کیا ہے؟ یہ قدرت ممکنہ ہے اور قدرت ممکنہ تو شرط محض ہے اس کے، جب وہ پائی جائے گی تو چیز واجب ہو جائے گی لیکن جب وہ ختم ہو گی تو چیز وہ جو واجب ہوئی ہے وہ ختم نہیں ہو گا۔

تو کہتے ہیں یہ جو ہے یہ ادنیٰ ہے جس کی وجہ سے آدمی انسان حج کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے، وَأَمَّا الْيُسْرُ باقی آسانی جو ہے فَإِنَّمَا يَقَعُ بِخَدَمٍ وہ تو واقع ہو گی یعنی حاصل ہو گی خَدَمٍ جمع ہے خادم کی بہت سے خادموں کے ذریعے وَمَرَاكِبَ كَثِيرَةٍ اور بہت سی سواریوں کے ذریعے وَأَعْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ اور مختلف قسم کے مددگاروں کے ذریعے وَمَالٍ كَثِيرٍ اور بہت سے ادا بہت سے مال کے لیے۔ فَإِذَا فَاتَتِ الْقُدْرَةُ يَبْقَى الْحَجُّ عَلَى حَالِهِ پس جب یہ قدرت فوت ہو جائے تو حج اپنے حال پر باقی رہے گا وَيَظْهَرُ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْإِثْمِ وَالْإِيصَاءِ اور ظاہر ہو گا یہ مولانا یہ اس کا وجوب مولانا گناہ کے حق میں اور وصیت کرنے کے حق میں، یعنی اب بعد میں بھی پھر وہ حج ادا نہیں کرتا بھئی تو گنہگار ہو گا، اور وصیت کرنے کہ اس پر موت کے وقت تک اگر پھر اس کو دوبارہ قدرت نہیں ملتی تو پھر کیا کرے گا وصیت کرنا واجب ہو گی اس کے لیے کہ میری طرف سے کیا کر دیں؟ حج کروا دیں۔

وَكَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ تَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ اسی طرح صدقہ فطر جو ہے وہ بھی ثابت ہوتا ہے کس کے ذریعے؟ قدرت ممکنہ کے ذریعے أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَمْ يُشْتَرَطْ فِيهَا حَوَلَانُ الْحَوْلِ وَالنَّمَاءُ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس میں حولان حول سال کے گزرنے کی شرط نہیں لگائی گئی وَالنَّمَاءُ اور اسی طرح نما کی شرط بھی نہیں؟ معلوم ہوا اس میں یسر نہیں ہے وہ اس میں قدرت میسرہ شرط نہیں، ورنہ اس میں بھی حولان حول اور نما کی شرط لگائی جاتی، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ اس میں یسر نہیں ہے بھئی بلکہ قدرت ممکنہ کافی ہے۔ بَلْ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ فِي يَوْمِ الْعِيدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ بلکہ یہاں تک کہ اگر وہ نصاب عید کے دن بھی ہلاک ہو جائے تو اس شخص پر پھر بھی صدقہ فطر کیا رہے گا؟ اس پر واجب ہو گا۔ فَإِذَا فَاتَ هَذَا النِّصَابُ يَبْقَى عَلَيْهِ الْوَاجِبُ بِحَالِهِ تو پس جب یہ نصاب فوت ہو جائے گا تو واجب پھر بھی باقی رہے گا اپنے حال پر، کیونکہ کیا چیز فوت ہوئی ہے؟ قدرت ممکنہ ختم ہوئی ہے اور قدرت ممکنہ، قدرت میسرہ تو یہاں پر شرط ہی نہیں تھی، وہ شرط ہوتی تو اس کے جانے

سے واجب بھی ساقط ہو جاتا، لیکن یہ قدرت ممکنہ ہے اس کے فوت ہو جانے سے واجب پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک كُلُّ مَنْ يَمْلِكُ قُوتًا فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ ہر وہ شخص جو مالک ہو قُوتًا فَاضِلًا جو مالک ہو خوراک کا توشے کا یعنی خوراک جو ہے فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهِ اس کے اس دن سے جو زائد ہو۔ اتنی جو بھی شخص اتنی خوراک کا مالک ہے جو اس ایک دن سے زائد ہے تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ تو اس پر کیا ہے صدقہ فطر واجب، امام شافعی رحمہ اللہ تو فرماتے ہیں نصاب بھی نہیں یہاں تو بس ایک دن کے توشے سے زیادہ ایک دن کے اس دن کے اس دن کے توشے سے زائد اس کے پاس موجود ہے تو اس پر کیا واجب ہو جائے گا؟ ایک دن کا زائد کھانا ہے جس کے پاس، ایک دن زائد دن کی خوراک جس کے پاس ہے، آج کے دن ہے مثلاً اور کل کی بھی خوراک موجود ہے اس کے پاس سمجھ میں آیا، کل کا اتنی گندم وغیرہ اس کے پاس موجود ہے کہ کل بھی پوری ہو جائے گی، تو آج کے دن کی تو چلو ٹھیک ہے آج کی ضرورت ہے یہ کل والی زائد ہے اور پورے دن کے لیے کافی ہے جو کل والی ہے وہ کتنی ہے؟ کہ کل کے پورے دن کے لیے کافی ہو سکتی ہے، تو اس شخص پر کیا ہو جائے گا صدقہ فطر واجب ہو جائے گا، وَلَا يُشْتَرَطُ مِلْكُ النِّصَابِ اور ملک نصاب کی وہ فرماتے ہیں شرط نہیں لگائی جائے گی۔

قُلْنَا ہم جواب میں کہتے ہیں يَلْزَمُ فِي هَذَا قَلْبُ الْمَوْضُوعِ کہ اس صورت میں کیا لازم آئے گا؟ موضوع کا قلب ہی لازم آئے گا قلب موضوع لازم آئے گا۔ کیسے؟ کہتے ہیں دیکھو، دیکھیے اگر ہم اس پر کیا حکم لگا دیں کہ صدقہ فطر تم پر ضروری ہے کیونکہ تمہارے پاس ایک دن کے زائد خوراک موجود ہے، تو لازمی بات ہے پھر وہ زائد خوراک وہ دے گا فقیر کو جب فقیر کو دے دے گا تو اگلا دن آئے گا اب اس کے پاس خوراک نہیں تو پھر یہ اب اس فقیر سے سوال کرے گا۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو لہٰذا اسی چیز کو جو اس نے فقیر کو دی تھی دوبارہ واپس مانگے گا اپنے لیے بھئی۔ تو لہٰذا اس میں کیا ہے قلب موضوع ہے مولانا، سمجھ میں آیا؟ بھئی جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے اس کا اس میں اس کا ہی قلب ہو گیا، اس کے لیے اس کو تو کس لیے وضع کیا گیا تھا؟ تاکہ فقیر کی حاجت پوری ہو جائے نہ کہ اس لیے کہ یہ خود کیا بن جائے؟ فقیر بن جائے۔ تو کہتے ہیں اس میں قلب موضوع ہے بِأَنْ يُعْطِيَ الْيَوْمَ الصَّدَقَةَ ثُمَّ يَسْأَلَ مِنْهُ غَدًا عَيْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ کہ دے گا وہ آج کے دن صدقہ ثُمَّ يَسْأَلَ مِنْهُ غَدًا پھر مانگے گا اس سے اگلے دن عَيْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ عین وہی صدقہ کہ کل اس سے کیا کرنا پڑے گا اسے؟ مانگنا پڑے گا، لہٰذا اس کے لیے بھی نصاب کا ہونا ضروری ہے۔ چلیے بس مولانا هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۲۷: مباحثِ امر (۱۱): وقتِ اداء کے فوت ہونے کے بعد صفتِ جواز کا حکم اور اداءِ صلاۃ باعتبارِ وقت

نور الانوار صفحہ: ۵۱ — بتاریخ: ۱۰ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ جَوَازِهِ مُنَاسَبَةً وَاطِّرَادًا فَقَالَ وَهَلْ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا أَتَى بِهِ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ پھر جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے مامور بہ کے حسن کے بیان سے شَرَعَ فِي بَيَانِ جَوَازِهِ تو پھر مامور بہ کے جواز کے بیان میں شروع ہوئے مُنَاسَبَةً وَاطِّرَادًا مناسبت کی وجہ سے وَاطِّرَادًا اور جامعیت مناسبت کی وجہ سے اور جامعیت کے لیے بھئی۔ بھئی ابھی تک امر کی، امر کی بحث چل رہی ہے اور امر کے بارے میں مصنف نے آپ کو بتلایا کہ جب شریعت کی طرف سے کسی چیز کا حکم آجائے تو معلوم ہوا اس کے اندر حسن ہوگا، اور تو لمبی بحث اس پر گزر گئی اب اس کے ساتھ ایک دو چھوٹی بحثیں ذکر کرنے لگے ہیں، امر کے ساتھ ان کی چونکہ مناسبت ہے اس لیے ان کو ذکر کیا اور نیز اس لیے ذکر کیا تاکہ بحث جامع ہو جائے، کیا ہو جائے؟ جامع ہو جائے ہر چیز اس کے اندر جو اس کے مطابق ہے وہ اس میں آجائے بھئی۔ تو یہ معنی ہے شَرَعَ فِي بَيَانِ جَوَازِهِ مُنَاسَبَةً وَاطِّرَادًا شروع ہوئے مامور بہ کے جواز کے بیان میں مناسبت کی وجہ سے وَاطِّرَادًا اور جامعیت کے لیے، جامعیت کی وجہ سے تاکہ بحث کیا ہو جائے جامع ہو جائے بھئی۔

بھئی یہاں سے بحث کرنے لگے ہیں کہ جب کوئی شخص مامور بہ کو ادا کر دے، یعنی جس چیز کا اسے شریعت نے حکم دیا ہے اسے ادا کر دے، تو کیا ہم جواز کا حکم اس پر لگا سکتے ہیں یا جواز کا حکم نہیں لگا سکتے؟ یہ جواز کا معنی ہے جائز ہونا

یعنی درست ہونا، کیا ہونا؟ شریعت نے حکم دیا مثلاً ظہر کی نماز پڑھو، اس نے ظہر کی نماز پڑھ لی تمام چیزوں کی رعایت رکھتے ہوئے، وضو بھی کیا پاک پاکی حاصل کی، نماز کے اور شرائط کا لحاظ رکھا قبلہ رخ بھی ہے کپڑے بھی پاک ہیں بدن بھی پاک ہے وغیرہ، تو کیا اس طریقے پر جب وہ مامور بہ کو ادا کر لے تو کیا ہم اس پر جواز کا حکم لگا سکتے ہیں کہ یہ مامور بہ جائز ہوا یعنی درست ہو گیا، یعنی درست ہو گیا؟ اب اس جواز کے دو معنی ہیں بھئی۔ درست ہونے کا معنی یہ کہ اس کے ذمے سے قضا ساقط ہو گئی، جب یہ نماز درست ہو گئی تو اس کے ذمے سے کیا ہو گئی؟ قضا ساقط ہو گئی ایک یہ معنی ہے، تو جواز کا ایک معنی کیا ہے؟ قضا کا ذمے سے ساقط ہو جانا، اور ایک جواز کا معنی ہے تعمیل حکم ہو جانا، کیا اس نے جب ظہر کی نماز ادا کر دی تو تعمیل حکم ہو گئی یا تعمیل حکم نہیں ہوئی بھئی؟ تو دو معنی ہیں جواز کے، ایک کیا معنی؟ قضا کا ذمے سے ساقط ہو جانا، اور دوسرا معنی ہے تعمیل حکم ہو جانا، کیا اس شخص نے جب نماز پڑھ لی تو پہلے معنی کے مطابق ہم کہیں نماز جائز ہو گئی کیا معنی؟ اس کے ذمے سے قضا ساقط ہو گئی یعنی یہ ادا ہو گئی نماز، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے ہم کہیں ظہر کی نماز جائز ہو گئی کیا معنی؟ یعنی حکم کی تعمیل ہو گئی اللہ نے جو حکم دیا تھا اس کی تعمیل ہو گئی۔ تو اس کے بارے میں بحث کرنے لگے ہیں کہ جب کوئی شخص مامور بہ کو ادا کر دے تو کیا ہم اس پر جواز کا حکم، حکم لگا سکتے ہیں اس مامور بہ کے لیے صفت جواز ثابت ہو جائے گی یا ثابت نہیں ہو گی بھئی؟ تو وہ بحث کرنے لگے ہیں۔ تو پہلے جو بحث کریں گے یاد رکھیے ایک یہ متن آ رہا ہے جو اس وقت ہم پڑھ رہے ہیں ایک اس سے اگلا متن ہے، اس متن میں جواز جو ہے وہ پہلے معنی کے اعتبار سے ہے، یہ جائز ہونے کا کیا معنی؟ قضا کا ذمے سے ساقط ہو جانا، اگلے متن میں پھر لفظ جواز آئے گا اس کا معنی ہے تعمیل حکم ہو جانا بھئی۔

جی تو دیکھیے کتاب پر کہتے ہیں وَهَلْ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا أَتَى بِهِ اور کیا ثابت ہو جائے گی صفت جواز مامور بہ کے لیے إِذَا أَتَى بِهِ جب مامور کیا کر لے اس مامور بہ کو لے آئے یعنی اس کو ادا کر دے؟ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا تو بعض متکلمین یہ معتزلہ میں سے ہیں، متکلمین جانتے ہو کسے کہتے ہیں؟ بھئی آپ پڑھیں گے آگے علم کلام بھئی، علم کلام کے اندر عقائد کی بحث ہوتی ہے جیسے علم فقہ کے اندر اعمال کی بحث ہوتی ہے علم کلام کے اندر عقائد کی بحث ہوتی ہے اور علم کلام کے جو ماہر ہیں کا ماہر جو ہے وہ متکلم کہلاتا ہے متکلم۔ تو بعض متکلمین کہتے ہیں نہیں بھئی مامور بہ کو ادا کرنے سے اس کی قضا ساقط نہیں ہوتی، وہ متکلمین کہتے ہیں لَا نہیں بھئی، ہم یہ نہیں کہہ سکتے اس پر جائز ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے نہیں لگا سکتے، مامور بہ پر عمل ہو جائے پھر بھی ہم اس پر جائز ہونے کا حکم نہیں کیا معنی جائز ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے؟ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے ذمے سے قضا ساقط ہو گئی ہے، ہو سکتا ہے اس کے ذمے پھر بھی قضا ہو، اس کے ذمے پھر بھی قضا ہو۔ مثلاً ایک شخص ہے وہ نماز ادا کرتا ہے اور نماز ادا کرنے کے بعد پھر اسے پتا چلتا ہے بھئی میں نے جس پانی سے وضو کیا تھا وہ

پانی تو نجس تھا، تو دیکھو اس کے ذمے اب بھی قضا ہے بھئی، کیا ہے؟ قضا ہے بھئی۔

اسی طرح ایک شخص دلیل ان کی بھئی دلیل دیتے ہیں مولانا دلیل سنو۔ وہ کہتے ہیں مثلاً ایک شخص حج پر جاتا ہے اور حج پر جائے گا تو حالت احرام میں ہو گا اور احرام کے اندر بہت سی چیزیں ممنوع ہوتی ہیں، انہی میں سے ایک ممنوع چیز ہے کہ حالت احرام میں بیوی سے صحبت نہیں کر سکتا۔ تو کوئی شخص بیوی کے ساتھ گیا ہے اور وہ اس حالت احرام میں حج سے پہلے پہلے ہی کیا کر لیتا ہے صحبت کر لیتا ہے، تو یاد رکھیے فقہا لکھتے ہیں اس کا حج فاسد ہو گیا بھئی، حج کیا ہے؟ فاسد ہو گیا۔ تو بعض جنایتیں کرے گا اس سے حج فاسد تو نہیں ہو گا لیکن اگر جماع کر لیا اس نے وقوف عرفہ سے پہلے پہلے تو پھر اس کا حج ہی فاسد ہو جائے گا بھئی، اس کا حج ہی کیا ہو جائے گا؟ فاسد ہو جائے گا۔ لیکن اب حج فاسد ہونے کا یہ معنی نہیں کہ یہیں سے یہ واپس آ جائے، کہتے ہیں یہ اپنے حج کے باقی افعال سرانجام دے بھئی، جتنے افعال باقی ہیں ان کو کیا کرے؟ سرانجام دے دے اور یہ سارے افعال کر کے لوٹ آئے اور پھر اگلے سال اس حج کی قضا کرے بھئی، کیونکہ یہ حج کیا ہو چکا؟ فاسد ہو چکا لیکن درمیان میں بھی اب نہ چھوڑے باقی افعال کر لے اور پھر اگلے سال اس کی قضا کرے۔ تو متکلمین جو کہہ رہے تھے یہ ان کی دلیل ہے بھئی، کہتے ہیں دیکھا بھئی یہ حج جس کو وہ ادا کر رہا ہے یہ مامور بہ ہے بھئی، حج کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے یا نہیں دیا گیا؟ اور فقہا بھی یہاں فرما رہے ہیں اس کو پورا کرنا ہے یہی شریعت کا حکم ہے، تو وہ حج پورا کر رہا ہے افعال سرانجام دے رہا ہے لیکن اس کے باوجود قضا اس کے ذمے سے ساقط نہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا مامور بہ کو ادا کر لینے سے اس کے لیے صفت جواز ثابت نہیں ہوتی یعنی اس کی وجہ سے قضا ذمے سے ساقط ہو جائے یہ ضروری نہیں ہے بھئی۔

جی اب دیکھیے کتاب پر، تو قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا بعض متکلمین کہتے ہیں نہیں، یعنی صفت جواز مامور بہ کے لیے ثابت نہیں ہو گی جب اسے ادا کر دے۔ يَعْنِي اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ إِذَا أَدَّى الْمَأْمُورَ بِهِ مَعَ رِعَايَةِ الشَّرَائِطِ وَالْأَرْكَانِ یعنی اختلاف کیا ہے علما نے اس بارے میں کہ جب ادا کر دے کوئی شخص مامور بہ کو مَعَ رِعَايَةِ الشَّرَائِطِ وَالْأَرْكَانِ ساتھ تمام شرائط اور ارکان کی رعایت کر کے، فَهَلْ يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَحْكُمَ بِمُجَرَّدِ إِتْيَانِهِ بِالْجَوَازِ تو کیا ہمارے لیے یہ جائز ہے کہ ہم حکم لگا دیں محض اس کے کر لینے سے ہی جواز کا؟ کیا ہمارے لیے یہ جائز ہے کہ اس کے ادا کر لینے پر ہم کیا حکم لگا دیں؟ جواز کا جائز ہونے کا حکم لگا دیں، کیا معنی کہ اس کے ذمے سے قضا ساقط ہو گئی ہے کیا یہ حکم لگا دیں، أَوْ نَتَوَقَّفَ فِيهِ یا ہم کیا کریں؟ توقف کریں حَتَّى يَظْهَرَ دَلِيلٌ خَارِجِيٌّ يَدُلُّ عَلَى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرَائِطِ یا ہم توقف کریں بھئی توقف کا معنی رک جانا رک جانا کوئی حکم نہ لگانا، یا ہم توقف کریں حَتَّى يَظْهَرَ دَلِيلٌ خَارِجِيٌّ یہاں تک کہ کوئی دلیل خارجی ظاہر ہو، ایسی دلیل خارجی يَدُلُّ عَلَى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرَائِطِ جو دلالت کرے پانی کی پاکی پر اور تمام شرائط پر کیا کرے؟ دلالت کرے۔ تو اس میں اختلاف کیا ہے، بعض کیا کہتے ہیں؟ بعض کہتے ہیں کہ وہ فعل جب سرانجام دے دے تو اس پر حکم لگا دیا جائے گا جائز

ہونے کا یعنی کہ اس کے ذمے سے قضا کے ساقط ہونے کا، بعض کہتے ہیں کہ نہیں توقف کیا جائے گا جب تک دلیل خارجی نہ قائم ہو جائے اس بات پر کہ اس نے جو جو جن جن شرائط کی ضرورت تھی اس نے ان کا خیال رکھا اور وہ صحیح بھی ہو گئیں مثلاً وضو کی شرط تھی نماز کے لیے اور اس پر دلیل قائم ہو جائے کہ اس نے جس پانی سے وضو کیا وہ پانی بھی کیا تھا؟ پاک تھا اور اس نے جس جس شرط کا بھی کی بھی ضرورت تھی اس نے ان کا خیال رکھا اور وہ صحیح ہوئیں وہ کیا ہوئیں؟ صحیح بھی ہو گئیں، تو جب تک یہ پتا نہ چل جائے اس وقت تک جواز کا حکم نہیں لگا سکتے یعنی قضا کے ساقط ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے بھئی۔

تو یہی اختلاف بیان کر رہے ہیں کہ اختلاف کیا ہے علما نے اس بارے میں کہ جب کوئی مامور بہ کو ادا کر دے اس کی شرائط اور ارکان کی رعایت کے ساتھ تو کیا جائز ہے ہمارے لیے ہم حکم لگا دیں محض اس کے کرنے سے ہی جواز کا یا ہم توقف کریں یہاں تک کہ ظاہر ہو جائے کوئی دلیل خارجی جو دلالت کرے پانی کی طہارت پر بھی اور تمام شرائط پر بھی۔ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا نَحْكُمُ بِهِ بعض متکلمین کہتے ہیں ہم یہ حکم نہیں لگا سکتے حَتَّى نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ یہاں تک کہ ہم جان لیں کسی خارج سے یعنی کسی خارجی دلیل کے ذریعے أَنَّهُ مُسْتَجْمِعٌ لِلشَّرَائِطِ وَالْأَرْكَانِ کہ یہ شخص یہ مامور بہ جو تھا جامع تھا تمام شرائط اور ارکان کو یعنی اس میں تمام شرائط اور تمام ارکان درست تھے صحیح تھے جب تک یہ پتا نہ چل جائے اس وقت تک ہم حکم نہیں لگا سکتے۔

أَلَا تَرَى وہ دلیل دیتے ہیں، کہتے ہیں أَلَا تَرَى کیا آپ دیکھتے نہیں أَنَّ مَنْ أَفْسَدَ حَجَّهُ بِالْجِمَاعِ قَبْلَ الْوُقُوفِ کہ جس شخص نے اپنے حج کو فاسد کر دیا جماع کے ذریعے وقوف سے پہلے یعنی وقوف عرفہ سے پہلے وقوف عرفہ سے پہلے اس نے صحبت کر لی بیوی سے تو اس نے اپنے حج کو فاسد کر دیا، فَهُوَ مَأْمُورٌ بِالْأَدَاءِ شَرْعًا تو وہ مامور بالادا ہے شرعاً۔ شرعاً کیا ہے؟ شریعت نے کیا کہا کہ اسی حج کے ارکان کو پورا کرے، تو یہ مامور بالادا ہوا شرعاً، شریعت کی طرف سے یہ مامور بالادا ہوا کہ اسے ادا کرے، کس طرح؟ بِالْمُضِيِّ عَلَى أَفْعَالِهِ چلتے ہوئے اس حج کے افعال پر، یعنی اسی حج کے افعال پر چلتا رہے انہیں سرانجام دیتا رہے، مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْمُؤَدَّى إِذَا أَدَّاهُ باوجود اس کے کہ وہ جس کو ادا کیا جا رہا ہے وہ جائز نہیں ہے إِذَا أَدَّاهُ جب اس کو ادا کر دے، وہ جائز نہیں ہے یعنی اس کے ذمے سے قضا ساقط نہیں ہے۔ معنی سمجھ میں آ رہا ہے؟ دوبارہ دیکھیے أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ أَفْسَدَ حَجَّهُ یہ ان کی دلیل ہے وہ کہتے ہیں کہ آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ جس جو شخص فاسد کر دے اپنے حج کو وقوف عرفہ سے پہلے جماع کے ذریعے فَهُوَ مَأْمُورٌ بِالْأَدَاءِ شَرْعًا تو وہ شرعاً مامور بالادا ہے یعنی اس کو ادا کا حکم دیا گیا ہے بِالْمُضِيِّ عَلَى أَفْعَالِهِ چلتے ہوئے اس حج کے افعال پر کہ ان کو سرانجام دیتے رہو، مَعَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْمُؤَدَّى إِذَا أَدَّاهُ باوجود اس کے وہ جائز نہیں ہوتا جس کو اس نے ادا کیا ہے إِذَا أَدَّاهُ جب وہ اسے ادا کر لے، جب وہ اس کو ادا کر دیتا ہے پھر بھی وہ مؤدیٰ جائز نہیں ہوتا،

فَيَقْضِي مِنْ قَابِلٍ پس وہ اس کی قضا کرے گا مِنْ قَابِلٍ أَيْ عَامٍ قَابِلٍ آنے والے سال میں قابل آنے والا فَيَقْضِي مِنْ قَابِلٍ تو وہ ادا کرے گا اس کو آنے والے سال میں، اگلے آنے والے سال میں وہ اس کی قضا کرتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مامور بہ کو ادا کر بھی دو پھر بھی ہم یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ اس شخص سے کیا ہو گئی ہے قضا ساقط ہو گئی ہے۔

جی آگے فرماتے ہیں ماتن وَالصَّحِيحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ أَنَّهُ تَثْبُتُ بِهِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ اور صحیح مذہب فقہا کے نزدیک وہ یہی ہے کہ ثابت ہو جائے گی مامور بہ کے لیے صفت جواز، صفت جواز ثابت ہو جائے گی کس کے لیے؟ مامور بہ کے لیے۔ اور یہ جواز کس معنی میں ہے میں نے آپ کو بتایا تھا؟ جی وہ جواز تھا قضا، جائز ہونے کا معنی تھا قضا کا ساقط اور یہ جواز ہے کس معنی؟ تعمیل حکم۔ تو فقہا کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ ثابت ہو جائے گی صفت جواز مامور بہ کے لیے، یعنی ہم یہ کہہ سکیں گے کہ اس شخص نے تعمیل حکم کر دی۔ اللہ نے حکم دیا تھا نماز کا اس نے کیا کی ہے تعمیل، جب وہ اس کو ادا کر دے ساری شرائط اور ارکان کے ساتھ تو ہم کہیں گے اس شخص نے تعمیل حکم کر دی۔

وَانْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ یہ اس کا عطف ہے صِفَةُ الْجَوَازِ پر۔ صحیح فقہا کے نزدیک یہ ہے کہ اس مامور بہ کے لیے صفت جواز ثابت ہو جائے گی اور انتفائے کراہت ثابت ہو گی بھئی۔ دیکھیے خود شرح کر رہے ہیں انتفائے کراہت کی آگے تفصیل میں بیان کرتا ہوں بھئی۔ أَيِ الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا یعنی صحیح مذہب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ أَنَّهُ تَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ إِيجَادِ الْفِعْلِ کہ ثابت ہو جائے گی محض فعل کو وجود دینے سے ہی، ایجاد أَوْجَدَ يُوجِدُ إِيجَادًا کا معنی وجود دینا، بھئی جب وہ نماز پڑھے گا تو نماز کو وجود دے رہا ہے یا جب وجود نہیں دے رہا بھئی؟ یہ ہے ایجاد فعل بھئی وجود دے رہا ہے، ہمارے نزدیک ثابت ہو جائے گی محض فعل کو وجود دینے سے ہی صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مامور بہ کے لیے صفت جواز، یعنی مامور بہ کو وجود دینے سے اس کے لیے صفت جواز ثابت ہو جائے گی ہمارے نزدیک۔ اچھا بھئی صفت جواز، جواز کا کیا معنی؟ کہہ رہے ہیں وَهُوَ حُصُولُ الِامْتِثَالِ عَلَى مَا كُلِّفَ بِهِ امتثال کہتے ہیں تعمیل کو، تعمیل حکم۔ وَهُوَ حُصُولُ الِامْتِثَالِ اور وہ تعمیل کا حاصل ہونا ہے عَلَى مَا اس چیز پر كُلِّفَ بِهِ جس کا اس کو مکلف بنایا گیا تھا یعنی جس چیز کا اس کو حکم دیا گیا تھا اس کی تعمیل ہو گئی بھئی اس کی کیا ہو گئی؟ جی، تو دیکھیے یہ ہے وہ معنی جو میں نے بتایا تھا بھئی، جواز کا کیا معنی ہے؟ تعمیل حکم ہونا، تو یہی بیان کر رہے ہیں شارح بھی وَهُوَ حُصُولُ الِامْتِثَالِ عَلَى مَا كُلِّفَ بِهِ اور وہ تعمیل کا حاصل ہو جانا ہے اس چیز پر جس کا اسے مکلف بنایا گیا تھا یعنی جس چیز کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

تو دیکھیے اوپر متن میں جو جواز آیا تھا وہ بمعنی تھا قضا کے ساقط ہونے کے، اور اب جو جواز آیا وہ کس معنی میں ہے تعمیل حکم کے معنی میں۔ تو بات یہ ہے کہ بھئی اختلاف تو اوپر والے میں، اوپر اختلاف کس چیز میں تھا؟ کہ قضا ساقط ہو گی یا قضا ساقط نہیں، اور آگے ماتن کہہ رہے ہیں کہ ہمارے فقہا کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس کے لیے صفت جواز ثابت ہو جائے

گی بھئی اور یہاں جواز کس معنی میں ہے؟ تعمیل حکم کے معنی میں ہے بھئی تعمیل حکم۔ تو تعمیل حکم میں تو بات ہی نہیں چل رہی بات تو کس کی چل رہی ہے کہ ذمے سے قضا ساقط ہو گی یا ساقط نہیں ہو گی بھئی۔ تو یہ جواز دوسرے معنی میں ہے اسی معنی میں نہیں ہے۔ اختلاف تو اس میں تھا کہ اس کے ذمے سے قضا ساقط ہو گی یا ساقط نہیں، اس کو بیان کرنا چاہیے تھا کہ قضا اس کے ذمے سے کیا ہو جائے گی؟ ساقط ہو جائے گی، اور یہاں کس معنی میں ہے جواز کہ تعمیل حکم ہو جائے گی اور تعمیل حکم میں تو اختلاف نہیں بیان کیا، تعمیل حکم تو ہو ہی جائے گی جب انسان کو اللہ نے ایک چیز کا حکم دیا اور انسان اپنی پوری کوشش کے ساتھ شرائط اور ارکان کی رعایت رکھتے ہوئے اس کو ادا کرے گا تو ہر ایک یہی کہے گا کہ تعمیل حکم ہو گئی، کیا کہے گا؟ تعمیل، تو تعمیل حکم میں تو اختلاف نہیں، اختلاف تو کس چیز میں تھا کہ قضا اس کے ذمے سے ساقط ہوئی ہے یا قضا ساقط نہیں ہوئی بھئی۔ جی تو بہر حال اس میں بھی صحیح مذہب یہی ہے کہ قضا اس کے ذمے سے ساقط ہو جائے گی بھئی جب وہ اس کو کیا کر دے گا؟ ادا کر دے گا تو قضا اس کے ذمے سے کیا ہو جائے گی؟ ساقط ہو جائے گی۔

دیکھیے بھئی اب یہ بیان کر رہے ہیں کہ دوبارہ دیکھیے مذہب صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ محض فعل کو وجود دینے سے ہی ثابت ہو جائے گی صفت جواز ما موربہ کے لیے، اور جواز کا کیا معنی؟ کہتے ہیں وَهُوَ حُصُولُ الِامْتِثَالِ عَلَى مَا كُلِّفَ بِهِ وہ تعمیل کا حاصل ہو جانا ہے اس چیز پر جس کا اسے مکلف بنایا گیا تھا یعنی یوں کہیں گے تعمیل ہو گئی۔ وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اب بھی ہم یہ کہیں تعمیل نہیں ہوئی يَلْزَمُ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ تو لازم آئے گا تکلیف ما لا یطاق، ایسی چیز کا مکلف بنانا، تکلیف مکلف بنانا، ایسی چیز کا مکلف بنانا لَا يُطَاقُ جس کی اس میں طاقت ہی نہیں۔ بھئی ایک آدمی ہے اس نے شریعت نے حکم دیا مثلاً ظہر کی نماز پڑھ، وہ تمام شرائط و ارکان کی رعایت رکھتے ہوئے نماز ادا کر دیتا ہے اور پھر بھی اگر یہ کہا جائے اس نے تعمیل حکم نہیں کی، بھئی اس نے تو اپنی طرف سے پوری کوشش کر کے اس کے ارکان اور شرائط کی رعایت رکھتے ہوئے نماز ادا کی ہے اور پھر بھی اگر کہا جائے اس نے تعمیل حکم نہیں کی، تو یہ تو گویا اس کو ایک ایسی چیز کا حکم دیا جا رہا ہے جس میں طاقت ہی نہیں ہے، کہ جس کی اس میں طاقت ہی نہیں ہے۔ بھئی اس نے تو اپنی پوری طاقت پر کوشش کر لی یا نہیں کر لی نماز کو ادا کرنے کی؟ سارے شرائط کی بھی رعایت رکھی سارے ارکان کی بھی رعایت رکھی اور اس اچھے طریقے سے ادا کر لیا، پھر بھی آپ کہیں کہ تعمیل حکم نہیں ہوئی تو اس کا تو مطلب ہے اسے کسی ایسی چیز کا مکلف بنایا گیا ہے جس کی اس میں طاقت ہی نہیں ہے، کہ اس کی ادائیگی کو بھی آپ کہہ رہے ہیں کہ بھئی تعمیل حکم ابھی تک نہیں ہوئی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ تو لہٰذا اس صورت میں یہی کہا جائے گا کہ تعمیل حکم ہو گئی بھئی، اگر آپ اب بھی کہیں کہ تعمیل حکم نہیں تو یہ تو آپ نے ایسی چیز کا مکلف بنا دیا جس کی اس میں طاقت ہی نہیں ہے، وہ اپنی پوری طاقت اور کوشش سے کر رہا ہے اور آپ پھر بھی کہہ رہے ہیں کہ نہیں ہوئی، معلوم ہوا اس میں طاقت ہی نہیں ہے۔

تو یہ معنی ہے وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اس صورت میں بھی تعمیل حاصل نہ ہو تو يَلْزَمُ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ لازم آئے گا مکلف بنانا ایسی چیز کا جس کی وہ طاقت ہی نہیں رکھتا۔ ثُمَّ إِذَا ظَهَرَ الْفَسَادُ بِدَلِيلٍ مُسْتَقِلٍّ بَعْدَهُ پھر اگر فساد ظاہر ہو اس مامور بہ میں کا فساد ظاہر ہو بِدَلِيلٍ مُسْتَقِلٍّ کسی مستقل دلیل کے ذریعے بَعْدَهُ اس کے بعد یعنی ادا کرنے کے بعد، يُعِيدُهُ تو پھر کیا کرے گا اس کا؟ اعادہ کرے گا، ویسے تو ہم یہی کہیں گے تعمیل حکم ہو گئی کیا ہو گئی؟ تعمیل حکم ہو گئی، لیکن اگر پتا چلا کسی مستقل دلیل کے ذریعے کوئی اس فساد کا پتا چل جائے تو پھر اس کا اعادہ کرے گا ورنہ اعادے کی ضرورت نہیں۔ مثلاً نماز پڑھی تھی بعد میں پتا چلا کہ وہ پانی جس سے وضو کیا تھا وہ تو پاک نہیں تھا نجس تھا، تو اب دیکھو ایک مستقل دلیل قائم ہو گئی کس چیز پر اس مامور بہ کے فساد پر کہ آپ نے شرط کی رعایت نہیں رکھی جب شرط نہیں تو مشروط بھی نہیں، تو معلوم ہوا مامور بہ کیا ہوا؟ فاسد ہوا، تو اب اس کا پھر کیا کرنا پڑے گا؟ اعادہ کرنا پڑے گا ورنہ اعادے کی ضرورت نہیں، ایک ہی دفعہ جب کر لے گا تو ہم کہیں گے تعمیل حکم ہو چکی ہے بھئی۔

وَأَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ أَدَّاهُ بِهَذَا الْإِحْرَامِ وَفَرَغَ عَنْهُ باقی جو متکلمین نے دلیل ذکر کی تھی، کیا دلیل ذکر کی تھی؟ کہ حج، حج کو وہ ادا کر جس کو اس نے فاسد کر دیا وہ حج کیا ہے مامور بہ ہے اسے کہا جا رہا ہے اسی کے ارکان ادا کرتے چلے جاؤ، اور پھر بھی کہتے ہیں ادا نہیں ہوا کیا کرنا پڑے گی اگلے سال؟ قضا کرنا پڑے گی۔ تو کہتے ہیں بھئی وہ جو حج تھا وہ تو گزر گیا اس سے تو فارغ ہو گیا، جو اگلے سال قضا ہے وہ نئے امر کے ذریعے ہے اسی امر کے ذریعے نہیں بھئی، وہ کس کے ذریعے ہے؟ آپ نے پڑھا تھا قضا اسی امر کے ذریعے آتی ہے جس کے ذریعے ادا آتی ہے بھئی۔ ہمارا مذہب کیا ہے؟ کہ قضا بھی اسی امر کے ذریعے ہے، قضا کا سبب بھی وہی امر ہے جو کس کا سبب تھا؟ ادا کا سبب تھا۔ تو یہاں پر جو مامور بہ حج تھا وہ گزر گیا اس سے یہ فارغ ہو چکا، اب جو قضا آ رہی ہے، آپ نے کیا کہا دلیل کیا ذکر کی تھی کہ دیکھو یہ حج ادا نہیں ہوا یہ کر رہا ہے پھر بھی ادا نہیں ہوا پھر اس کو کیا کرنا پڑے گی؟ قضا کرنا پڑے گی، ہم کہتے ہیں بھئی یہ حج مامور بہ تھا اس کا حکم دیا گیا تھا یہ پورا کر لیا اس نے اس حج سے اب فارغ ہوا، اگلے حج کے لیے الگ اس کو باقاعدہ حکم دیا گیا ہے بھئی، وہ اس کے لیے الگ حکم اس کو دیا گیا ہے تو یہ اسی امر کے ذریعے اس کو ادا نہیں کر رہا، تو اسی امر کے ذریعے نہیں کر رہا بھئی، یعنی یوں سمجھو دوسرے الفاظ میں یہ قضا ہے ہی نہیں، یہ قضا ہے ہی نہیں، وہ حج گزر گیا یہ ایک نیا حکم آ گیا کہ حج ادا کرو تو یہ بھی ادا ہی ادا ہے۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے سب کو بھئی؟

تو کہتے ہیں وَأَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ أَدَّاهُ بِهَذَا الْإِحْرَامِ وَفَرَغَ عَنْهُ اور باقی حج جو ہے تو تحقیق اس نے اس کو ادا کر لیا اس احرام کے ذریعے وَفَرَغَ عَنْهُ اور اس سے فارغ ہو گیا، وَالْأَمْرُ بِحَجٍّ صَحِيحٍ فِي الْعَامِ الْقَابِلِ بِأَمْرٍ مُبْتَدَإٍ اور باقی صحیح حج کا حکم جو ہے فِي الْعَامِ الْقَابِلِ آنے والے سال میں بِأَمْرٍ مُبْتَدَإٍ یہ ایک نئے حکم کے ذریعے ہے جو نئے سرے سے اس کو حکم دیا جا رہا ہے۔

وَعِنْدَ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْأَمْرِ انْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ لِأَنَّ عَصْرَ يَوْمِهِ جی امام ابوبکر رازی رحمہ اللہ بھئی، یہ فرماتے ہیں کہ ایک چیز کے مامور بہ ہونے سے یہ ضروری نہیں کہ اس سے کراہت ختم ہو اس میں کراہت نہ ہو بھئی۔ ہو سکتا ہے ایک چیز مامور بہ ہو اور پھر بھی اس میں کراہت ہو بھئی، اس کا ادا کرنا مکروہ ہو بھئی۔ مثال کے طور پر وہ دلیل دیتے ہیں بھئی، کہتے ہیں دیکھیے عصر کی نماز، عصر کے اول وقت میں پڑھی جائے تو یہ ہے ادا کامل ہوئی، اور عصر کا آخری وقت جب سورج کا رنگ بدل جائے تو اس وقت ادا عصر کی نماز اگر ادا کرے گا تو یہ کیا ہوئی ادا ناقص ہوئی بھئی ادا ناقص۔ تو لیکن بہرحال یہ ہے تو عصر ہی کا وقت اور عصر کی نماز عصر ہی کے وقت کے اندر ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اگر اول وقت میں نہ کر سکا تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ آخر وقت میں وقت کے اندر اندر ہی اس کو ادا کر لے بھئی۔ تو یہ جو آخر وقت جب سورج کا رنگ بدل گیا اب ایک شخص نے نماز نہیں پڑھی اس وقت نماز پڑھنا چاہتا ہے عصر کی، تو مامور بہ ہے یا مامور بہ نہیں یہ نماز؟ مامور بہ ہے اور پھر اس کے باوجود ادا کرتا ہے تو یہ ادائیگی کس قسم کی ہے کراہت کے ساتھ ہے بھئی، اس وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے بھئی۔ تو دیکھو مامور بہ ہے اور ادا کرنا اس کا مکروہ بھی ہے، معلوم ہوا کسی چیز کا مامور بہ ہونا کوئی چیز جب مامور بہ ہو تو یہ ضروری نہیں کہ اس کے ساتھ کراہت نہ ہو ہو سکتا ہے کیا ہو اس کے ساتھ کراہت بھی ہو بھئی۔ لہٰذا کسی چیز کا مامور بہ ہونا یہ انتفائے کراہت پر دلالت نہیں کرتا، اس سے آپ انتفائے کراہت کو ثابت نہیں کر سکتے۔

دیکھیے کہتے ہیں وَعِنْدَ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْأَمْرِ انْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ کہ ثابت نہیں ہو گا مطلق امر کے ذریعے، کیا ثابت نہیں ہو گی انتفائے کراہت؟ لِأَنَّ عَصْرَ يَوْمِهِ مَأْمُورٌ بِأَدَائِهِ اس لیے کیونکہ اسی دن کی عصر جو ہے وہ مامور بالادا ہے یعنی اس کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے مَعَ أَنَّهُ مَكْرُوهٌ شَرْعًا باوجود اس کے کہ وہ شرعاً مکروہ ہے۔ اسی طرح وَالطَّوَافُ مُحْدِثًا مَأْمُورٌ بِهِ مَعَ أَنَّهُ مَكْرُوهٌ شَرْعًا اور اسی طرح طواف محدثاً بے وضو ہونے کی حالت میں، اسی طرح طواف بے وضو ہونے کی حالت میں وہ مامور بہ ہے مَعَ أَنَّهُ مَكْرُوهٌ شَرْعًا باوجود اس کے کہ وہ شرعاً مکروہ ہے۔ بھئی دیکھیے طواف کے بارے میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ امر آیا ہے حج کے بارے میں وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ کہ حج کرنے والے کو، حج کرنے والے جو ہیں انہیں چاہیے کہ بیت اللہ کا طواف کریں بھئی بیت اللہ، تو امر آیا طواف کے بارے میں اور مطلق آیا بھئی اس میں وضو یا بے وضو ہونے کی قید نہیں۔ لہٰذا آپ نے پڑھا تھا کہ ہمارے نزدیک بھئی وَلْيَطَّوَّفُوا آیا بھئی مطلق امر اس میں وضو کے ساتھ، وضو کی قید ہے؟ وضو کی قید نہیں۔ تو یہ طواف مطلق طواف کا حکم آیا، اور مطلق طواف دونوں صورتوں کو شامل ہوا، وضو کے ساتھ کیا جائے یہ بھی طواف ہے وضو کے بغیر کیا جائے یہ بھی طواف ہے، دونوں اس مطلق طواف میں داخل ہوئے کیونکہ اس میں کوئی قید نہیں ہے بھئی، وضو ہونے کی قید ہوتی تو بے وضو طواف کو ہم اس سے نکال دیتے لیکن اس کی وہاں پر کوئی قید نہیں، وضو کی قید نہیں ہے بھئی۔ تو پھر لہٰذا ہونا تو طواف چاہیے کس کے ساتھ؟ اس لیے کیونکہ

حدیث میں آیا ہے کہ طواف نماز کی طرح ہے اور نماز کے اندر وضو ضروری ہے، تو ہم نے کہا کہ کتاب اللہ کا اپنا مقام اور حدیث جو ہے وہ خبر واحد ہے اس کا درجہ اس سے کم ہے لہٰذا کتاب اللہ کے ذریعے جو چیز ثابت ہوگی وہ فرض اور جو خبر کے ذریعے ثابت ہوگی وہ واجب قرار دیں گے بھئی، واجب قرار دیں گے۔ تو لہٰذا حج میں یہ طواف کیا ہوا فرض، اور اس میں طواف کے اندر وضو کا ہونا واجب ہوا۔ تو لہٰذا معلوم ہوا وضو طواف کے لیے واجب ہے کہ وضو کیا جائے، تو اب اگر کوئی شخص طواف کے لیے وضو نہیں کرتا تو پھر یہ اس نے جنایت کی جرم کیا کہ بغیر وضو کے طواف کر لیا اور اس جرم پر سزا آئے گی اور سزا جتنا جرم اتنی ہی سزا، تو اگر حج کے طواف میں، حج کے طواف میں اگر اس نے بے وضو طواف کر لیا تو اس صورت میں اسے کیا کرنا پڑے گی؟ قربانی کرنا پڑے گی، اور اگر عام طواف کے اندر بھئی اس نے بے وضو ہونے کی حالت میں کر لیا تو اب جنایت تو کی لیکن اتنی بڑی نہیں ہے اس لیے اس میں صرف کچھ صدقہ وغیرہ کر دے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی سب کو؟ تو دیکھیے اب حج جو ہے وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ طواف کا حکم دیا گیا مطلق طواف ہے، نہ اس میں وضو کی قید ہے اور نہ بے وضو ہونے کی قید ہے، لہٰذا اب ایک تو طواف مامور بہ ہوا اور چاہے وضو کے ساتھ ہو چاہے بغیر وضو کے ہو، تو مامور بہ تو مطلق ہے نا وَلْيَطَّوَّفُوا اس میں تو وضو کی کوئی قید نہیں، تو بے وضو ہونے کی حالت میں بھی طواف گویا مامور بہ ہے اور باوجود اس کے یہ شرعاً مکروہ ہے بھئی کہ بے وضو کیا کرے انسان طواف کرے۔ تو ابوبکر رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں دیکھا ایک چیز کے مامور بہ ہونے سے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس سے کراہت منتفی ہو جائے، ہو سکتا ہے پھر بھی اس میں کیا ہو؟ کراہت ہو جیسے ایک شخص بے وضو طواف کرتا ہے تو یہ مامور بہ ہے یہ طواف لیکن اس کے باوجود شرعاً مکروہ ہے بھئی مکروہ۔

قُلْنَا ہم جواب دیتے ہیں، ہم کہتے ہیں تِلْكَ الْكَرَاهَةُ لَيْسَ فِي نَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ لِمَعْنًى خَارِجٍ کہ یہ جو کراہت ہے یہ نفس مامور بہ کی مامور بہ کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک معنی خارجی کی وجہ سے ہے۔ اور وہ کیا؟ وَهُوَ التَّشَبُّهُ بِعَبَدَةِ الشَّمْسِ یہ اس کا تعلق وہ عصر کی نماز جو آخر وقت میں پڑھتا ہے، آخر وقت میں نماز عصر کی وہ مامور بہ ہے لیکن مکروہ ہے، ہم کہتے ہیں یہ مکروہ اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے اپنی ذات کے اعتبار سے تو یہ نماز ہے بھئی کسی اعتبار سے اس میں کراہت نہیں، کراہت جو آئی اس میں امر خارجی کی وجہ سے آئی کہ یہ وقت جو ہے وہ آتش پرستوں کی، سورج کی عبادت کرنے والوں کی عبادت کا وقت ہے یہ اس وقت وہ سورج کو سجدہ کرتے ہیں عبادت کرتے ہیں اس لیے اس وقت نماز سے منع کیا گیا، تو اس امر خارجی کی وجہ سے جو ہے نماز میں کراہت آگئی ورنہ اس کی اپنی ذات میں کوئی کراہت نہیں۔ تو ہمارے نزدیک مامور بہ جس چیز کا حکم دیا گیا ہے اس میں کراہت نہیں ہوگی بھئی۔ یہ نہیں ہو سکتا ایک چیز کا حکم بھی دیا گیا ہو اور وہ اس میں کراہت بھی ہو، کراہت آئے گی تو کسی امر خارجی کی وجہ سے آئے گی اس کی ذات میں نہیں ہوگی۔ اسی طرح طواف کرنے والے بے وضو ہونے کی حالت میں یہ طواف مامور بہ ہے لیکن اس کا شرعاً جو ہے اس کا حکم دیا گیا ہے، تو یہاں بھی

جو کراہت آئی وہ ایک امر خارجی کی وجہ سے آئی اور وہ امر خارجی کیا ہے؟ طواف کرنے والا بے وضو ہے۔ نفس طواف میں کوئی خرابی نہیں بلکہ خرابی کیا ہے ایک امر خارجی کی وجہ سے آئی کہ اس طواف کرنے والے نے وضو نہیں کیا ہوا اس کو کیا کرنا چاہیے تھا؟ وضو کرنا چاہیے تھا۔ تو طواف کا حکم دیا گیا تو طواف کی ذات میں کوئی کراہت نہیں ہے بلکہ کراہت جو آئی وہ کس کی وجہ سے آئی؟ ایک امر خارجی کی وجہ سے۔

تو کہتے ہیں ہم کہتے ہیں یہ کراہت جو ہے لَيْسَ فِي نَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ یہ مامور بہ کی ذات میں نہیں ہے بَلْ لِمَعْنًى خَارِجٍ بلکہ ایک خارجی معنی کی وجہ سے ہے، وَهُوَ التَّشَبُّهُ بِعَبَدَةِ الشَّمْسِ اور وہ تشبیہ ہے کس کے ساتھ؟ سورج کی عبادت کرنے والوں کے ساتھ، وَكَوْنُ الطَّائِفِ مُحْدِثًا اور وہ معنی خارجی طواف کرنے والے کا بے وضو ہونا ہے، وَمِثْلُ هَذَا غَيْرُ مُضِرٍّ اور اس قسم کی کراہت نقصان دینے والی نہیں ہے، یعنی اس سے کوئی ضرر کوئی نقصان لازم نہیں آتا کیونکہ یہ امر خارجی کی وجہ سے کراہت آئی ہے اس مامور بہ کی ذات میں کراہت نہیں۔ بات تو یہی چل رہی تھی نا آپ کہہ رہے تھے کہ مامور بہ کی ذات کسی چیز کا جب حکم دیا جائے شریعت کی طرف سے تو یہ ضروری نہیں کہ اس میں کراہت نہ ہو ہو سکتا ہے پھر بھی اس میں کراہت ہو اور آپ نے دو مثالیں ذکر کیں، ہم نے کہا نہیں جب ایک چیز کا حکم دیا گیا وہ مامور بہ ہے تو اس کی ذات میں کبھی بھی کراہت نہیں ہو سکتی، کراہت اگر آئے گی بھی تو کسی امر خارجی کی وجہ سے آئے گی اس کی اپنی ذات کی وجہ سے نہیں آئے گی اور امر خارجی کی وجہ سے کراہت آئے تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے، ہم نے جو دعویٰ کیا ہم نے جو بات کی اس میں کوئی نقصان نہیں ہم نے کیا کہا تھا؟ کہ جب کسی چیز کا حکم دے دیا جائے یعنی وہ مامور بہ ہو تو اس میں کراہت کبھی بھی نہیں ہوگی۔ تو وہی بات حق ہے کہ اس میں کراہت نہیں ہوگی کبھی بھی، اور آئے گی تو وہ امر خارجی کی وجہ سے ہے تو امر خارجی کی وجہ سے دس دفعہ آئے بھئی ہماری اس سے بحث ہی نہیں ہے، ہماری تو بحث کس میں ہے کہ نفس مامور بہ میں کراہت ہے یا نہیں؟ اور ہمارے نزدیک نفس مامور بہ میں کراہت نہیں ہے بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ تو خلاصہ بحث یہ ہوا کہ جب کوئی شخص مامور بہ کو ادا کر لے تو اس میں اختلاف ہے کیا اس پر جائز ہونے کا حکم لگا سکتے ہیں یا جائز ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے؟ بعض متکلمین جو معتزلہ میں سے ہیں انہوں نے کہا کہ نہیں بھئی جائز ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے، یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے ذمے سے قضا کیا ہو گئی ساقط ہو گئی، اور دلیل کے طور پر انہوں نے وہ حج ذکر کیا۔ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ نہیں بھئی مامور بہ کو ادا کر دے گا تو جواز کا حکم جواز کی صفت اس کے لیے ثابت ہو جائے گی یعنی ہم کہیں گے کہ قضا اس کے ذمے سے ساقط ہو گئی بھئی قضا، اور یہ جو اگلے سال آنے والا حج کر رہا ہے یہ ایک نئے حکم کی وجہ سے کر رہا ہے گویا کہ یہ اس کی قضا ہے ہی نہیں یہ ایک الگ حکم آگیا کہ اگلے سال تم کیا کرنا؟ تم نے جنایت کی ہے اگلے سال کیا کرنا پھر آکر حج ادا کرنا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور پھر اسی میں یہ بھی بتلایا

کہ فقہا کے نزدیک جو ہے وہ مامور بہ کو جب ادا کر دیں تو تعمیل حکم ہو جائے گی، اگر پھر بھی تعمیل حکم نہ ہو تو پھر تو گویا اس کو ایک ایسی چیز کا مکلف بنا دیا گیا کہ جس کی یہ طاقت رکھتا ہی نہیں، پوری کوشش کر رہا ہے پھر بھی آپ کہہ رہے ہیں تعمیل حکم نہیں ہوئی معلوم ہوا اس میں اس چیز کی طاقت ہی نہیں ہے جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے۔ اور اس کے بعد پھر یہ بھی بیان ہوا کہ ابوبکر رازی رحمہ اللہ وہ فرماتے ہیں کہ کسی چیز کے مامور بہ ہونے سے یہ ضروری نہیں کہ اس سے کراہت منتفی ہو، ہو سکتا ہے ایک چیز مامور بہ بھی ہو اور اس میں کراہت بھی ہو اور اس کی دو مثالیں ذکر کر دیں جیسے عصر کی نماز آخر وقت کے اندر اور جیسے بے وضو شخص کا طواف کرنا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ نہیں بھئی جو مامور بہ ہو اس میں کراہت کبھی نہیں ہو سکتی، اگر یہاں کراہت ہے تو وہ ایک امر خارجی کی وجہ سے ہے اس سے ہماری بحث نہیں، بحث تو ہماری یہ ہے کہ نفس مامور بہ میں کراہت ہے یا نہیں تو صحیح مذہب کیا ہے کہ اس میں کراہت نہیں ہو گی۔

جی تو یہ بحث ذکر کی مصنف نے صاحب منار نے بھئی ماتن نے کس لیے؟ کیونکہ یہ بھی امر کی بحث سے ہی متعلق باتیں تھیں وہ مامور بہ ہی کی بات تو چل رہی تھی تاکہ امر کی بحث جامع ہو جائے۔ تو جواز کی بحث کو ذکر کیا صاحب منار نے کہ جائز کہہ سکتے ہیں یا جائز نہیں کہہ سکتے۔ قبول کو ذکر نہیں کیا کہ کوئی شخص مامور بہ کو ادا کر دے تو کیا آپ یہ حکم لگا سکتے ہیں اللہ نے قبول کر لیا یا قبول نہیں کیا؟ کہتے ہیں بھئی اس لیے قبول کو ذکر نہیں کیا کیونکہ اس کا علم نہیں ہو سکتا یہ تو اللہ ہی جانتے ہیں قبول فرمایا یا قبول نہیں فرمایا۔ یہ ہم حکم نہیں لگا سکتے اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتے ہیں إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ اللہ متقیوں ہی سے قبول کرتے ہیں، اللہ کس سے قبول فرماتے ہیں؟ متقیوں سے قبول فرماتے ہیں اور تقویٰ کی شرائط بڑی عظیم ہیں بھئی ہر ایک میں یہ تقویٰ نہیں بھئی، تو لہٰذا یہ حکم ہم نہیں لگا سکتے کہ اللہ نے قبول فرمایا ہے یا قبول نہیں فرمایا، اللہ متقیوں سے تو ضرور قبول فرماتے ہیں اور باقی باقیاں کا علم نہیں ہو سکتا بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو چونکہ اس کا پتا ہی نہیں چل سکتا لہٰذا اس کو مصنف نے ذکر بھی نہیں کیا بھئی۔ چلیے بس مولانا هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۲۸: مباحثِ امر (۱۲): صفتِ وجوب کے عدم سے صفتِ جواز کا منتفی ہونا (خلافاً للشافعی رحمہ اللہ)

نور الانوار صفحہ: ۵۱ — بتاریخ: ۱۱ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَإِذَا عُدِمَتْ صِفَةُ الْوُجُوبِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ لَا تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى رَحْمَةً وَاسِعَةً. هَذَا بَحْثٌ آخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ مُوجَبَ الْأَمْرِ هُوَ الْوُجُوبُ، يَعْنِي أَنَّهُ إِذَا نُسِخَ الْوُجُوبُ الثَّابِتُ بِالْأَمْرِ فَهَلْ تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِي فِي ضِمْنِهِ أَمْ لَا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

یہاں سے مولانا ایک اور بحث کرنے لگے ہیں بھئی جو امر کے متعلق ہے، امر کے بارے میں جیسا کہ انہوں نے بتلایا تھا کہ امر کا موجب کیا ہے؟ امر کا حکم کیا ہے؟ مطلق امر جو ہے اس سے وجوب ثابت ہو گا جب بھی مطلق امر آئے گا بھئی۔ تو اس سے متعلقہ ایک بحث کرنے لگے کہ بھئی جب وہ وجوب جو امر کے ذریعے ثابت تھا جب وہ منسوخ ہو جائے، وہ وجوب جو امر کے ذریعے ثابت تھا جب وہ منسوخ ہو جائے، تو وجوب کے ضمن میں جو جواز تھا وہ اب بھی باقی رہے گا یا باقی نہیں رہے گا؟ یہاں پر جواز وہ اوپر والا معنی نہیں، یہاں جائز ہونے کے معنی میں، کس معنی میں ہے؟ جائز ہونا یعنی اس کے کرنے کی اجازت ہونا۔ ایک چیز آپ کہتے ہیں یہ جائز ہے، کیا معنی؟ اس کے کرنے کی اجازت ہے بھئی۔ تو بھئی جب ایک امر آیا تھا ایک چیز کے بارے میں اور امر کے ذریعے کیا ثابت ہوتا ہے؟ مطلق امر آئے تو اس کے ذریعے وجوب ثابت ہوتا ہے، اور وجوب کے ضمن میں اجازت بھی ہے۔ وجوب کے ضمن میں کیا موجود ہے؟ بھئی جب ایک چیز کے کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے چھوڑنے کی اجازت ہی نہیں ہے، اجازت اس کے کرنے کی اجازت آگئی یا نہیں اس کے ضمن میں خود بخود؟

تو لہذا جب وجوب آیا وجوب کے ضمن میں کیا آگئی؟ اجازت۔ پھر یہ وجوب منسوخ کر دیا گیا، تو کیا جب وجوب منسوخ کر دیا جائے تو وہ جو اجازت تھی وجوب کے ضمن میں، کیا وہ اجازت اور وہ جواز باقی رہے گا یا باقی؟ بھئی وجوب تو منسوخ ہو گیا، اس چیز کا کرنا واجب نہیں، کیا اب کرنا جائز بھی ہے یا جائز نہیں بھئی؟ جواز بھی باقی ہے یا جواز بھی ختم ہو گیا؟ ہمارے نزدیک جواز بھی ختم، اس کو کرنا جائز ہی نہیں۔ جب وجوب منسوخ ہو گیا تو اس کے ضمن میں جو اجازت تھی وہ بھی کیا ہو گئی؟ وہ جواز بھی ختم ہوا مولانا، اب اس کے کرنے کی اجازت ہی نہیں ہے۔

جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں، جب وجوب منسوخ ہو جائے تو وجوب ختم ہوا ہاں اس کے ضمن میں جو اجازت تھی وہ اب بھی باقی رہے گی۔ وہ دلیل ذکر کرتے ہیں، کہتے ہیں جیسے دیکھو یوم عاشوراء کا روزہ تھا بھئی۔ دسویں محرم کا روزہ جو تھا یہ اب دیکھیے ابتدائے اسلام میں یہ فرض تھا، بعد میں منسوخ کر دیا گیا، رمضان کے روزے فرض کر دیے گئے۔ تو اس کا وجوب منسوخ ہوا یا نہیں ہوا؟ وجوب منسوخ ہو گیا لیکن اب بھی اس دن کو روزہ رکھنا جائز ہے، بلکہ مستحب ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہ ان کی دلیل ہے کہ یوم عاشوراء کے روزے کی فرضیت کیا ہو چکی ہے؟ منسوخ ہو چکی ہے لیکن اس وجوب کے ضمن میں جواز بھی تھا اور وہ جواز اب بھی باقی ہے۔ معلوم ہوا وجوب کے منسوخ ہونے سے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا جواز اسی طرح باقی رہتا ہے۔ ہم کہتے ہیں نہیں بھئی وجوب جب ختم تو جواز بھی ختم۔

جواز بھی ختم۔ مثلاً دیکھیے کہ جیسے بنی اسرائیل کے اوپر واجب تھا کہ وہ خطا کرنے والے اعضاء کو کاٹ دیا کرتے تھے۔ جس عضو سے کوئی غلطی سرزد ہوتی، کوئی خطا ہوتی، کوئی گناہ ہوتا، اس عضو کو کاٹنا ان پر واجب تھا، اس عضو کو کاٹنا ان پر واجب تھا۔ لیکن ہم سے اس کا وجوب منسوخ کر دیا گیا، ہمارے اوپر یہ واجب نہیں ہے۔ اور وجوب کے ساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو گیا، ایسا کرنا جائز بھی نہیں ہے اب بھئی۔ دلیل سمجھ میں آئی بھئی؟

باقی اے امام شافعی رحمہ اللہ آپ نے جو ذکر کیا کہ صوم عاشوراء کی فرضیت تو منسوخ ہوئی لیکن جواز اب بھی باقی ہے، ہم کہتے ہیں بھئی جس نص کے ذریعے اس کا وجوب ثابت تھا، اب جو جواز ہے اس نص سے جواز باقی نہیں ہے بلکہ جواز کے لیے دوسری نص ہے بھئی۔ کیا ہے؟ دوسری نص ہے۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو جواز دوسری نص سے ثابت ہو سکتا ہے، اسی نص سے جس کے ذریعے کیا ثابت ہوا تھا؟ وجوب، اور پھر وہ وجوب کیا ہوا؟ منسوخ، لیکن اب بھی آپ کہیں وجوب اس سے ثابت تھا تو وجوب کے ساتھ کیا ثابت تھا؟ جواز بھی، اور وجوب تو ہو گیا منسوخ لیکن جواز تو ابھی بھی اس سے ثابت ہو رہا ہے، ایسا نہیں، اسی نص کے ذریعے جواز ثابت نہیں ہو گا بلکہ جواز کس کے ذریعے ثابت ہو گا؟ دوسری نص کے ذریعے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب دیکھیے بھئی۔

کہتے ہیں وَإِذَا عُدِمَتْ صِفَةُ الْوُجُوبِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ لَا تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور جب معدوم

ہو جائے مامور بہ کے لیے وجوب کی صفت، مامور بہ سے جب وجوب کی صفت معدوم ہو جائے، لَا تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ تو صفت جواز بھی باقی نہیں رہتی عِنْدَنَا ہمارے نزدیک خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے۔ کہتے ہیں هَذَا بَحْثٌ آخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِمَا مَرَّ یہ ایک دوسری بحث ہے جو اس سے متعلق ہے جو گزر گئی بات، کیا بات گزری؟ کہتے ہیں مِنْ أَنَّ مُوجَبَ الْأَمْرِ هُوَ الْوُجُوبُ یعنی یہ کہ امر کا موجب جو ہے وہ وجوب ہوا کرتا ہے اس سے متعلق ہے۔ يَعْنِي أَنَّهُ إِذَا نُسِخَ الْوُجُوبُ الثَّابِتُ بِالْأَمْرِ یعنی جب منسوخ ہو جائے وہ وجوب جو ثابت تھا امر کی وجہ سے، فَهَلْ تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِي فِي ضِمْنِهِ أَمْ لَا تو کیا باقی رہے گی وہ صفت جواز جو اس امر کے ضمن میں تھی یا باقی نہیں رہے گی؟ فَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صفت جواز باقی رہے گی، اسْتِدْلَالًا بِصَوْمِ عَاشُورَاءَ استدلال کرتے ہوئے عاشوراء کے روزے سے، فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ فَرْضًا ثُمَّ نُسِخَتْ فَرْضِيَّتُهُ وَبَقِيَ اسْتِحْبَابُهُ الْآنَ اس لیے کہ یہ روزہ فرض تھا پھر اس کی فرضیت، اس کا فرض ہونا منسوخ کر دیا گیا، تو اس کی پھر اس کی فرضیت منسوخ کر دی گئی وَبَقِيَ اسْتِحْبَابُهُ الْآنَ اور اس کا استحباب اب بھی باقی ہے، اس کا مستحب ہونا اب بھی باقی ہے۔ وَعِنْدَنَا لَا تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ الثَّابِتِ فِي ضِمْنِ الْوُجُوبِ اور ہمارے نزدیک وہ صفت جواز جو وجوب کے ضمن میں ثابت تھی وہ باقی نہیں رہتی، كَمَا أَنَّ قَطْعَ الْأَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ كَانَ وَاجِبًا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ جیسے کہ گناہ کرنے والے، خطا کرنے والے اعضاء کا کاٹنا واجب تھا بنی اسرائیل پر، وَقَدْ نُسِخَ مِنَّا فَرْضِيَّتُهُ وَجَوَازُهُ اور تحقیق ہم سے منسوخ کر دیا گیا اس کی فرضیت بھی اور اس کا جواز بھی، اب جائز بھی نہیں ہے ایسا۔ وَهَكَذَا الْقِيَاسُ اور اسی طرح ہے، اسی پر ہے قیاس بھئی، اسی طریقے پر قیاس ہو گا، باقی چیزیں بھی اسی طرح۔ وَأَمَّا صَوْمُ عَاشُورَاءَ فَإِنَّمَا يَثْبُتُ جَوَازُهُ الْآنَ بِنَصٍّ آخَرَ لَا بِذَلِكَ النَّصِّ الْمُوجِبِ لِلْأَدَاءِ باقی عاشوراء کا روزہ جو ہے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے اب دوسری نص کے ذریعے نہ کہ اس نص کے ذریعے جو ادا کو واجب کرنے والی تھی۔ بات سمجھ میں آئی؟ دوسری نص یعنی کہ قیاس کے ذریعے ثابت ہو گا، اس لیے کیونکہ آپ جانتے ہیں سال کے اندر صرف پانچ ایام ایسے ہیں جن میں روزہ رکھنا جائز نہیں بھئی، روزہ رکھنا حرام ہے: ایک عید الفطر کا دن ہے، ایک عید الاضحیٰ کا دن ہے اور باقی ایام، ایام تشریق ہیں مولانا، باقی سارے سال میں روزہ رکھنا جائز، اور انہی باقی ایام میں کیا آجاتا ہے یوم عاشوراء بھی آجاتا ہے، معلوم ہوا اس دن کے اندر بھی روزہ رکھنا جائز۔ یا اس سے مراد دوسری احادیث ہیں مولانا جس کے اندر کیا ہے یوم عاشوراء کے روزہ کی ترغیب موجود ہے۔

وَقِيلَ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَظْهَرُ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ کہتے ہیں اختلاف کا فائدہ ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان ظاہر ہوتا ہے فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کے اندر، ثمرہ اختلاف اس میں ظاہر ہو گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ جس شخص نے قسم اٹھائی کسی چیز پر، یمین سے مراد مقسم علیہ ہے جس چیز کی قسم اٹھائی جائے، مقسم علیہ جس بات کی قسم اٹھائے کہ مثلاً میں یہ کام نہیں کروں گا، تو یہ مقسم علیہ۔ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا پس اس نے اس کے علاوہ دوسری چیز کو اس سے بہتر دیکھا، بہتر جانا، فَلْيُكَفِّرْ يَمِينَهُ پس اسے چاہیے

کہ اپنی قسم کا کفارہ دے، ثُمَّ لْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ پھر لے آئے اس کو جو اس سے بہتر ہے یعنی عمل کرلے اس پر جو اس سے بہتر ہے، اس کو ادا کرلے اس پر عمل کرلے۔ تو دیکھو حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیا فرما رہے ہیں؟ جس شخص نے کسی بات پر قسم اٹھالی پھر اس نے دیکھا کہ دوسری بات اس سے بہتر ہے تو اسے چاہیے کہ کیا کرے اپنی قسم کا کفارہ دے اور پھر وہ دوسرا کام کرلے جو بہتر ہے، دوسرا کام جو بہتر ہے اس کو، تو حدیث کے اندر آیا پہلے کیا؟ فَلْيُكَفِّرْ، کیا کرنا تھا واجب ہوا؟ کفارہ۔ آگے لفظ آیا ثُمَّ، ثُمَّ کس لیے آتا ہے؟ ترتیب اور تاخیر کے لیے آتا ہے مولانا۔ اور اس کے بعد کیا ذکر ہوا؟ فَلْيَأْتِ پھر وہ کیا کرے دوسرے کام کو کرلے۔ معلوم ہوا قسم بعد میں توڑ رہا ہے کفارہ پہلے دینا واجب ہے۔ فَلْيُكَفِّرْ پہلے آیا اور فَلْيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ یہ بعد میں ثُمَّ کے بعد آیا اور ثُمَّ ترتیب کا فائدہ دیتا ہے، تو معلوم ہوا کہ حانث ہونے پر کفارے کو مقدم کرنا واجب ہے، حانث ہونے پر کفارے کو مقدم کرنا واجب ہے۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى وُجُوبِ تَقْدِيمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ اس لیے کہ یہ حدیث جو ہے دلالت کر رہی ہے کفارے کو حنث پر مقدم کرنے کے وجوب پر بھئی کہ کفارے کو حانث ہونے پر مقدم کرنا واجب ہے اس پر یہ حدیث دلالت کر رہی ہے۔ وَقَدْ نُسِخَ وُجُوبُ تَقْدِيمِهَا بِالْإِجْمَاعِ اور تحقیق تقدیم کفارہ کا وجوب کیا ہے؟ منسوخ ہو چکا ہے بِالْإِجْمَاعِ، بِالْإِجْمَاعِ کیا ہے؟ تقدیم کفارہ کا وجوب منسوخ ہو چکا ہے۔ بھئی اس عبارت پر ذرا نظر رکھنا بھئی، اس کا یہ ترجمہ نہ کرنا کہ اس کفارے کی تقدیم کا وجوب منسوخ ہو گیا ہے بِالْإِجْمَاعِ اجماع کی وجہ سے، یعنی اجماع نے آکر کیا کر دیا اس کی تقدیم کو، وجوب تقدیم کو کیا کر دیا؟ منسوخ، نہیں نہیں یہ معنی نہیں ہے، اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا مولانا، سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو بلکہ معنی یہ ہے کہ اس کا منسوخ ہونا بِالْإِجْمَاعِ ہے یعنی تمام علماء اس پر کیا ہیں، تمام فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ منسوخ ہو چکی ہے۔ سمجھ میں آیا؟ تو کہتے ہیں وَقَدْ نُسِخَ وُجُوبُ تَقْدِيمِهَا بِالْإِجْمَاعِ اور تحقیق اس کفارے کی تقدیم کا وجوب منسوخ ہو چکا ہے بِالْإِجْمَاعِ، وَلَكِنْ بَقِيَ جَوَازُهُ عِنْدَهُ وَلَمْ يَبْقَ عِنْدَنَا أَصْلًا لیکن اس کا جواز اب بھی باقی ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وَلَمْ يَبْقَ عِنْدَنَا أَصْلًا اور ہمارے نزدیک یہ باقی نہیں ہے قطعی طور پر، قطعاً یہ باقی نہیں۔ چنانچہ دیکھو اب امام شافعی رحمہ اللہ، یہ تو بالاجماع منسوخ ہو چکا ہے بھئی، یہ تقدیم کا وجوب مولانا مقدم کرنا واجب نہیں، وجوب کیا ہو چکا؟ منسوخ ہو چکا ہے۔ اب جواز اب بھی ہے یا جواز نہیں باقی؟ امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ جواز اب بھی باقی۔ معلوم ہوا کفارے کو حانث ہونے پر مقدم کیا جا سکتا ہے، جائز ہے، ایک شخص کفارہ پہلے دے دے اور پھر اس کے بعد وہ قسم کو توڑے، تو یہ کفارہ اس کا ادا ہو جائے گا کیونکہ کفارہ قسم توڑنے سے پہلے ہی دینا جائز ہے۔ ہمارے نزدیک نہیں، جب تک قسم نہیں توڑے گا اس وقت تک کفارہ دینا جائز، وہ یعنی ادا ہی نہیں ہو گا، دے دے ٹھیک ہے وہ صدقہ ہو جائے گا لیکن وہ کفارہ نہیں بنا، اس لیے کہ جب وجوب منسوخ ہوا تو اس کے ساتھ ساتھ جواز بھی کیا ہو گیا؟ منسوخ، لہٰذا اب ایک شخص ہے وہ قسم توڑنے سے پہلے ہی کفارہ دے دیتا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کفارہ ادا ہو گیا کیونکہ ان کے نزدیک جائز ہے، پہلے

تو واجب تھا اب کیا ہے؟ جائز ہے، پہلے دے دے پھر بھی ٹھیک، بعد میں دے دے پھر بھی صحیح۔ جبکہ ہمارے نزدیک نہیں، جب وجوب منسوخ ہوا تو جواز بھی کیا ہو گیا؟ منسوخ، تو اب پہلے دے گا تو کفارہ ادا نہیں ہو گا، ہاں بعد میں دے گا تو کفارہ ادا ہو جائے گا۔ بات سب کو سمجھ میں آ گئی بھئی؟

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَمُلْحَقَاتِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِهِ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْمُؤَقَّتِ

کہتے ہیں جب مصنف رحمہ اللہ مامور بہ کے حسن کے مباحث سے فارغ ہوئے وَمُلْحَقَاتِهِ اور اس کے متعلقہ جو بحثیں ہیں حُسن مامور بہ اور اس سے متعلقہ جو مباحث ہیں ان سے جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے، شَرَعَ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِهِ تو وہ شروع ہوئے اس کی تقسیم کے بیان میں إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْمُؤَقَّتِ مطلق اور مؤقت کی طرف، فَقَالَ پس فرماتے ہیں، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ اور امر دو قسم پر ہے۔ یاد رکھیے یہاں امر بمعنی مامور بہ کے ہے بھئی۔ امر کس معنی میں ہے؟ مامور بہ، اس لیے کہ دیکھو آگے کہا زَكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ، یہ امر ہے یا مامور بہ ہیں؟ یہ کیا ہیں؟ مامور بہ ہیں بھئی، مثال سے پتہ لگ گیا بھئی۔

تو کہتے ہیں وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ اور مامور بہ دو قسم پر ہے: مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ ایک وہ ہے جو وقت سے مطلق ہے، أَيْ أَحَدُهُمَا أَمْرٌ مُطْلَقٌ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِوَقْتٍ یعنی ان میں سے ایک مامور بہ وہ، ایک وہ مامور بہ ہے جو مطلق ہے غیر مقید ہے، مقید نہیں ہے کسی وقت کے ساتھ۔ دیکھو مولانا وقت نکرہ آیا آگے يَفُوتُ فعل آ رہا ہے، نکرہ کے بعد فعل آئے میں نے بتلایا تھا یہ اس کے لیے کیا بنا کرتا ہے؟ صفت، اور موصوف صفت کا ترجمہ کیسے کرتے ہیں؟ موصوف سے پہلے ایسا کا لفظ لے آئیں، دیکھیے اب ترجمہ سنیے: ایک ان میں سے وہ، مطلق مامور بہ ہے جو مقید نہیں ہوتا کسی ایسے وقت کے ساتھ کہ وہ مامور بہ فوت ہو جائے اس وقت کے فوت ہونے سے۔ ایسا وقت کہ وہ مامور بہ کیا ہو جائے اس وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے۔ بھئی نماز کے لیے وقت مقرر ہے، وہ وقت فوت ہوا تو نماز بھی کیا ہو گئی؟ فوت ہو گئی، اب بعد میں کیا کرے گا اس کی؟ قضا۔ لیکن زکوٰۃ کے لیے ایسا، اس کے لیے کوئی ایسا وقت مقرر نہیں کہ اس وقت کے فوت ہو جانے سے مامور بہ کیا ہو جائے؟ فوت ہو جائے۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ تو وہ مقید نہیں ہے کسی ایسے وقت کے ساتھ کہ وہ مامور بہ فوت ہو جائے اس وقت کے فوت ہو جانے کی وجہ سے۔ كَالزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ جیسے کہ زکوٰۃ ہے اور صدقہ فطر ہے، فَإِنَّهُمَا بَعْدَ وُجُودِ السَّبَبِ اس لیے کہ یہ دونوں سبب کے پائے جانے کے بعد، بھئی سبب کی وجہ سے کیا آیا کرتا ہے؟ وجوب آتا ہے، کیا آتا ہے؟ وجوب آ جاتا ہے۔ فَإِنَّهُمَا بَعْدَ وُجُودِ السَّبَبِ اس لیے کہ یہ دونوں سبب کے پائے جانے کے بعد، بھئی سبب کیا ہے درمیان میں وہ بھی شارح بتلانا چاہتے ہیں: أَيْ مِلْكِ الْمَالِ وَالرَّأْسِ یعنی کہ مال کا مالک ہونا اور راس کا پایا جانا، راس کا پایا جانا۔ بھئی دیکھیے زکوٰۃ کے لیے سبب کیا ہے؟ بقدر نصاب مال کا مالک ہونا۔ اور صدقہ فطر کے لیے سبب کیا ہے؟ وہ راس ہے، ذات ہے، وہ ذات ہے بھئی کہ جس پر بھی واجب ہو گا دیکھیے اپنی طرف سے بھی دے گا اور جو اس کے کنبے والے ہیں ان کی طرف سے بھی دے گا بھئی۔ تو اب ہر ایک کی طرف سے دینا پڑے گا، معلوم ہوا ہر ایک کیا ہے؟ ایک ذات ہے، کیا ہے؟

ذات، تو یہ ذات جو ہے یہ ہے اس کا سبب جس کو راس سے تعبیر کرتے ہیں بھئی، راس بول کر کیا مراد ہے؟ ذات مراد ہے تو، دیکھو آپ نے پڑھا ہے مسئلہ بھئی کہ اگر عید کے دن طلوع فجر سے پہلے بچے کی پیدائش ہو گئی تو اس کا بھی صدقہ فطر باپ پر واجب ہو جائے گا، کیوں؟ کیونکہ وہ راس پایا جا رہا ہے، وہ ذات پائی جا رہی ہے جس کی وجہ سے کیا ہونا ہے صدقہ فطر نے؟ جو سبب ہے، تو سبب موجود ہے مطلب جتنے راس ہیں، جتنے افراد ہیں، جتنے شخص ہیں ان سب کی طرف سے کیا کرنا پڑے گا؟ کنبے کے سربراہ کو دینا پڑے گا بھئی جتنے اہل خانہ ہیں اس کے بھئی، نابالغ اولاد ہے وغیرہ بھئی۔ تو زکوٰۃ کے وجوب کا سبب کیا ہے؟ مال کا مالک ہونا۔ اور صدقہ فطر کے وجوب کا سبب کیا ہے؟ وہ راس ہے۔ جی، وَالشَّرْطِ أَيْ بَعْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ سبب پر عطف ہے مولانا۔ اس لیے کہ، دوبارہ دیکھیے، اس لیے کہ یہ زکوٰۃ اور صدقہ فطر سبب کے پائے جانے کے بعد، اور وہ سبب کیا ہے؟ مال کا مالک ہونا اور راس کا پایا جانا، وَالشَّرْطِ اور شرط کے پائے جانے کے بعد، أَيْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ وَيَوْمِ الْفِطْرِ یعنی سال کا گزرنا اور عید الفطر کا پایا جانا، لَا يَتَقَيَّدَانِ بِوَقْتٍ يَفُوتَانِ بِفَوْتِ تو جب یہ دونوں، فَإِنَّهُمَا اب آگے خبر آرہی ہے مولانا لَا يَتَقَيَّدَانِ یہ دونوں کون دونوں؟ زکوٰۃ اور صدقہ فطر، کب؟ جب سبب بھی پایا جائے اور شرط بھی پائی جائے، اس کے بعد لَا يَتَقَيَّدَانِ یہ دونوں پھر مقید نہیں ہوتے بِوَقْتٍ يَفُوتَانِ بِفَوْتِهِ کسی ایسے وقت کے ساتھ کہ یہ دونوں فوت ہو جاتے ہوں اس وقت کے فوت ہو جانے سے۔ اس کے بعد یہ کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہیں بھئی، بَلْ كُلَّمَا أَدَّى يَكُونُ أَدَاءً بلکہ جب بھی اس کو ادا کریں گے یہ ادا ہی ہو گی لَا قَضَاءً قضا نہیں ہو گی، وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعْجِيلَ اگرچہ مستحب کیا ہے؟ جلدی کرنا مستحب ہے۔

وَهُوَ عَلَى التَّرَاخِي خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ اور یہ امر مطلق ہمارے نزدیک کس پر محمول ہو گا؟ یہ امر مطلق ہمارے نزدیک تراخی پر محمول ہو گا خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ بخلاف کس کے امام کرخی کے۔ تراخی کا معنی ہے مولانا حال کے ساتھ مقید نہ ہونا، حال کے ساتھ مقید نہ ہونا۔ یعنی یہ زکوٰۃ اور صدقہ فطر جو ہیں یہ واجب ہوں گے کس طریقے پر؟ کس طریقے پر؟ تراخی کے طریقے پر، یعنی فی الحال فوری ان کی ادائیگی ضروری نہیں ہے ان کو بعد میں بھی دے سکتا ہے جب بھی دے گا یہ کیا کہلائے گی؟ ادا ہی کہلائے گی۔ تو کہتے ہیں وَهُوَ عَلَى التَّرَاخِي اور یہ مامور بہ جو مطلق ہے وہ محمول ہے ہمارے نزدیک تراخی پر خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ بخلاف امام کرخی کے۔ یہ خود ضمیر کا مرجع بتلا رہے ہیں أَيْ هَذَا الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عِنْدَنَا عَلَى التَّرَاخِي کہ یہ جو امر مطلق ہے یعنی یہ مامور بہ مطلق جو ہے مَحْمُولٌ عِنْدَنَا عَلَى التَّرَاخِي یہ محمول ہو گا کس پر؟ تراخی پر محمول ہو گا، یعنی خود بتلا رہے ہیں تراخی کا کیا معنی میں نے بتلایا کہ حال کے ساتھ وہ مقید نہ ہو خود بتلا رہے ہیں يَعْنِي لَا يَجِبُ الْفَوْرُ فِي أَدَائِهِ بَلْ يَسَعُ تَأْخِيرُهُ کہ واجب نہیں ہوتی فوراً اس کی ادائیگی میں بلکہ گنجائش ہوتی ہے تاخیر اس کو مؤخر کرنے کی، بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی گنجائش ہوتی ہے بھئی۔

وَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَا بُدَّ فِيهِ مِنَ الْفَوْرِ امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک ضروری ہے اس کے اندر جلدی کرنا مولانا، جلدی کرنا ضروری ہے احْتِيَاطًا لِأَمْرِ الْعِبَادَةِ عبادت کے معاملے میں احتیاط کرتے ہوئے، عبادت کے معاملے میں

بطور احتیاط کے اس میں جلدی ضروری ہے بِمَعْنَى أَنَّهُ يَأْثَمُ بِالتَّأْخِيرِ لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ يَصِيرُ قَاضِيًا بایں معنی جلدی کرنا ان کے نزدیک ضروری ہے بایں معنی کہ تاخیر کرنے سے یہ گنہگار ہو گا، اس معنی میں نہیں کہ وہ قضا کرنے والا ہو گا ادا کرنے والا نہیں ہو گا بلکہ کیا ہو گا، تو یہ ان کے نزدیک جلدی کرنا ضروری ہے لیکن اس جلدی کرنے کا یہ معنی نہیں ہے کہ تاخیر کرے گا تو وہ ادا نہیں کہلائے گی بلکہ کیا کہلائے گی؟ قضا کہلائے گی، بلکہ بایں معنی کہ وہ گنہگار ہو گا مولانا گنہگار بھئی۔ وَعِنْدَنَا لَا يَأْثَمُ إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمْرِ اور ہمارے نزدیک وہ گنہگار نہیں ہو گا إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمْرِ آخر عمر کے اندر بھئی، عمر کے بالکل آخری حصے میں بھئی أَوْ حِينَ إِدْرَاكِ عَلَامَاتِ الْمَوْتِ یا موت کی علامتوں کے پائے جانے کے وقت بھئی، اس وقت گنہگار جب اگر اس وقت تک اس نے ادا نہیں کیا تو اس وقت کیا ہو گا گنہگار ہو گا، وَلَمْ يُؤَدِّ فِيهِ اس حال میں کہ اس نے اس میں ادا نہ کیا ہو بھئی، آخر عمر میں یا موت کی علامتیں پاتے وقت اس حال میں کہ جب اس نے ادا نہ کیا ہو تو وہ گنہگار ہو گا۔

وَدَلِيلُنَا هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ اور ہماری دلیل وہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا ہے بھئی ماتن نے بھئی بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ذریعے لِئَلَّا يَعُودَ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ تاکہ امر لوٹے نہ اپنے موضوع پر نقض کے ابطال کے ساتھ اپنے موضوع پر نہ لوٹے کہ اسے باطل ہی نہ کر دے۔ بھئی دیکھیے یہ امر جیسے زکوۃ اور صدقہ فطر کا ہے یہ مطلق عن الوقت ہے اس میں کسی وقت کی قید نہیں۔ تو مثلاً بھئی دیکھیے ایک شخص کو میں کہتا ہوں یہ کام کرو ابھی، یہ کام ابھی کرو، تو یہ امر مقید ہے کس چیز کے ساتھ؟ ابھی کرنے کے ساتھ، تو یہ مقید ہے۔ اور ایک شخص کو میں کہتا ہوں یہ کام کرو، یہ مقید ہے یا مطلق ہے؟ مطلق ہے، تو اس کے اندر ابھی بھی کر لے پھر بھی ٹھیک تاخیر سے کرے پھر بھی، معلوم ہوا امر مطلق کے اندر سہولت اور آسانی ہوتی ہے مولانا، جبکہ امر مقید جس کے اندر فوری کرنے کو کے ساتھ وہ مقید ہو اس کے اندر جلدی کرنا پڑے گی اور یہ امر مطلق کی بات چل رہی ہے مولانا۔ تو امر مطلق کیا تقاضا کس لیے وضع ہے؟ سہولت اور آسانی کے لیے وضع ہے تو لہٰذا اگر اس میں فوراً کرنے کے ساتھ اس کو مقید کیا جائے تو اس کا اطلاق فوت ہو جائے گا۔ یہ تو کیا تھا؟ مطلق تھا اور ہم نے اس کو کیا کر دیا؟ مقید کر دیا تو اس کے اطلاق کو ہم نے باطل کر دیا، یہ تو وضع تھا کس لیے؟ اطلاق کے طریقے پر اور ہم نے اس کو کیا کر دیا مقید کر دیا تو جب مقید کریں گے تو اس کے اطلاق کو ہم نے کیا کر دیا باطل کر دیا۔ یہ وضع تھا اطلاق کے لیے تو لہٰذا اگر اب ہم کیا کر دیں جلدی کی قید لگا دیں گے تو اس صورت میں یہ اس کے موضوع ہی کو باطل کرنا لازم آئے گا جس کے لیے یہ وضع ہے مولانا یعنی اطلاق کے لیے۔ تو کہتے ہیں لِئَلَّا يَعُودَ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ تاکہ یہ امر لوٹے نہ اپنے موضوع پر ابطال کے ساتھ یعنی مَوْضُوعُ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ یعنی امر مطلق کا موضوع جو ہے كَانَ هُوَ التَّيْسِيرَ وَالتَّسْهِيلَ وہ تیسیر اور تسہیل ہے، فَلَوْ كَانَ مَحْمُولًا عَلَى الْفَوْرِ اگر اس کو محمول کر دیا جائے جلدی پر لَعَادَ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ تو یہ لوٹے گا اپنے موضوع پر کس کے ساتھ؟ ابطال کے ساتھ کہ اس کو باطل کر دے گا، حالانکہ یہ تو وضع تھا اطلاق کے لیے بھئی مقید کے طور پر وضع ہی، وَيَكُونُ مُنَاقِضًا لِلْمَوْضُوعِ اور یہ اپنے موضوع کو باطل کرنے والا ہو گا۔

وَمُقَيَّدٌ بِهِ بھئی مُقَيَّدًا تو نہیں آپ کی کتابوں میں؟ ہاں بعض کتابوں میں اگر الف ہو غلط ہے مولانا مُقَيَّدٌ بِهِ اس کا عطف

وہ پیچھے آیا تھا نَوْعَانِ کے بعد آیا تھا مُطْلَقٌ اور یہ کیا ہے مُقَيَّدٌ، وہ تھا مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ یہ ہے مُقَيَّدٌ بِهِ أَيْ بِالْوَقْتِ بھئی۔ اور دوسری قسم مولانا جو ہے امر کی یعنی مامور بہ کی جو مقید ہو کسی وقت کے ساتھ، أَيِ الثَّانِي أَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ یعنی دوسری وہ مامور بہ ہے جو مقید ہو کسی وقت کے ساتھ، وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ اور وہ کتنی قسم پر ہے؟ چار قسم پر ہے مولانا چار قسم پر۔ اب چار قسمیں بیان کریں گے لیکن ایک قسم یہاں آ رہی ہے متن میں دوسری قسم وہ ایک دو صفحے کے بعد آئے گی پھر اس کے بعد تیسری اور چوتھی قسمیں آئیں گی۔ تو پہلی قسم یہ دیکھو چار قسمیں ہیں ان کو حصر کے طریقے پر ذکر کر رہے ہیں لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدَّى یا تو اس کے اندر وقت جو ہو گا ظرف ہو گا لِلْمُؤَدَّى ادا کیے ہوئے فعل کے لیے وَشَرْطًا لِلْأَدَاءِ اور ادا کے لیے شرط ہو گا وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ اور وجوب کے لیے سبب ہو گا، یہ پہلی قسم ہے جس کے اندر وقت کیا ہوتا ہے مؤدیٰ کے لیے ظرف ہوتا ہے ادا کے لیے وقت شرط ہوتا ہے اور وجوب کے لیے سبب ہوتا ہے۔ خود بتلائیں گے بھئی کہ ظرف سے کیا مراد ہے، شرط سے کیا مراد ہے اور سبب سے کیا مراد ہے۔ کہتے ہیں فَهُوَ النَّوْعُ الْأَوَّلُ یہ کیا ہے؟ نوع اول ہے مولانا۔ انہوں نے کہا نا چار قسمیں ہیں تو چار میں سے یہ کون سی قسم ہے؟ یہ پہلی قسم ہے۔ تو کہتے ہیں فَهُوَ النَّوْعُ الْأَوَّلُ یہ کیا ہے؟ نوع اول ہے۔ انہوں نے کہا نا بھئی وہ امر جو وہ مامور بہ جو کسی وقت کے ساتھ مقید ہو وہ چار قسم پر ہے، پہلی قسم وہ جس کے لیے وقت کیا ہو گا ظرف بھی ہے شرط بھی ہے اور سبب بھی ہے مولانا، ظرف ہے اس ادا کیے ہوئے فعل کے لیے، شرط ہے اس کی ادا کے لیے اور سبب ہے اس کے وجوب کے لیے۔

اب خود بتلا رہے ہیں ظرف سے کیا مراد ہے، کہتے ہیں وَالْمُرَادُ بِالظَّرْفِ یاد رکھیے ایک لفظ آئے گا کہ وقت کبھی ظرف ہوتا ہے کبھی معیار ہوتا ہے بھئی۔ ظرف اور معیار: ظرف وہ ہے وقت ظرف ہو گا جبکہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد کچھ وقت بچ بھی جائے تو وقت ظرف ہوا مامور بہ اس کے اندر ادا ہوا، جیسے ظرف برتن نے مولانا مظروف جو اس کے اندر چیز ہوتی ہے اس کو اس کا احاطہ کیا ہوتا ہے اسی طرح یہاں وقت نے بھی کیا کیا ہوا ہے مامور بہ کا احاطہ کیا ہوا ہے اور کچھ وقت زائد بھی ہے تو مامور بہ اسی وقت کے اندر اندر آ گیا۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں وقت مامور بہ کے لیے معیار ہوتا ہے معیار، یعنی مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد کوئی وقت بچتا ہی نہیں ہے مامور بہ پورے وقت کا احاطہ کر لیتا ہے، تو یہ وقت اس کے لیے پیمانہ ہوا معیار کا کیا معنی؟ پیمانہ ہوا تو مامور بہ پورے وقت میں ادا ہوا جیسے روزہ ہے روزے کے لیے وقت کیا ہے معیار ہے پیمانہ ہے کیا معنی پیمانہ؟ بھئی دیکھو دن چھوٹے ہوئے تو روزہ بھی چھوٹا ہو گیا دن لمبے ہوئے تو روزہ بھی لمبا ہو گیا، تو روزے کے لیے وقت کیا ہے معیار ہے۔ تو ظرف اسے کہتے ہیں کہ جس میں مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد کچھ وقت زائد بچ جائے اور معیار اسے کہتے ہیں اس وقت کو کہیں گے کہ جو مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وہ بالکل بھی نہ بچے بھئی سارا اس میں خرچ ہو جائے بھئی۔ کہتے ہیں وَالْمُرَادُ بِالظَّرْفِ أَنْ لَا يَكُونَ مِعْيَارًا لَهُ اور ظرف ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ وقت جو

ہے اس ماموربہ کے لیے معیار نہ ہو بَلْ يَفْضُلُ عَنْهُ بلکہ اس سے زائد ہو مولانا اس سے بچ جاتا ہو۔ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ اور شرط سے مرادیہ ہے کہ أَنْ لَا يَصِحَّ الْمَأْمُورُ بِهِ قَبْلَ وُجُودِهِ کہ ماموربہ اس وقت کے پائے جانے سے پہلے صحیح نہیں ہوتا، مثلاً ظہر کی نماز ہے ظہر سے پہلے نہیں ہو سکتی کیونکہ ظہر کی نماز اس کے لیے ظہر کا وقت اس کے لیے کیا ہے شرط ہے، تو شرط سے مرادیہ ہے کہ ماموربہ اس سے پہلے صحیح نہیں ہوتا اس کے وجود سے پہلے صحیح نہیں ہوتا، وَيَفُوتُ بِفَوْتِهِ اور اس کے فوت ہو جانے سے فوت ہو جاتا ہو مولانا اس کے فوت ہو جانے وقت ظہر کا نکل گیا تو ظہر کی نماز بھی کیا ہو گئی فوت ہو گئی اب ادا نہیں ہو گی بلکہ کیا کہلائے گی قضا کہلائے گی۔ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ اور سبب سے مرادیہ ہے کہ أَنَّ لِهَذَا الْوَقْتِ تَأْثِيرًا فِي وُجُوبِ الْمَأْمُورِ بِهِ کہ اس وقت کی تاثیر ہے مولانا ماموربہ کے واجب ہونے میں، اس وقت کا اثر ہے کس کے اندر؟ یہ وقت مؤثر ہے ماموربہ کے واجب ہونے میں بھئی۔ کہتے ہیں وَإِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيقِيُّ فِي كُلِّ شَيْءٍ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى اگرچہ مؤثر حقیقی ہر چیز کے اندر وہ اللہ تعالیٰ ہی ہیں مؤثر حقیقی تو کون ہیں؟ اللہ تعالیٰ ہیں لیکن یہاں پر کس چیز کو سبب بنا دیا گیا ظاہر کے اعتبار سے؟ وقت کو بھئی۔ تو کہتے ہیں اگرچہ مؤثر حقیقی ہر چیز کے اندر وہ اللہ تعالیٰ ہی ہیں وَلَكِنْ يُضَافُ الْوُجُوبُ فِي الظَّاهِرِ إِلَى الْوَقْتِ لیکن ظاہر میں وجوب کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ وقت کی طرف کی جائے گی۔

لِأَنَّ فِي كُلِّ لَحْظَةٍ وُصُولَ نِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى جَانِبِ الْعَبْدِ یہاں وجہ ذکر کر رہے ہیں بھئی وقت ظاہر کے اعتبار سے آپ نے کہا ظاہر کے اعتبار سے وجوب کا سبب کیا بنے گا وقت، بھئی وقت کیسے سبب بن سکتا ہے عبادت کے لیے بھئی؟ کوئی مناسبت ہی نہیں ہے سبب اور مسبب میں کیا ہوتی ہے مناسبت ہوتی ہے تو عبادت کے لیے وقت کو سبب قرار دینا؟ کہتے ہیں بھئی دلیل ذکر کر رہے ہیں بھئی کہ بھئی دراصل ہر وقت کے اندر اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمتیں انسان کو حاصل ہیں بھئی اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمتیں انسان پر ہر وقت برستی رہتی ہیں تو ان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ سارے وقت اللہ کی عبادت میں مصروف رہے بھئی، سارا وقت کیا کرے؟ اللہ کی عبادت میں مصروف رہے سارا وقت بھئی، تو اس لحاظ سے کیا ہوا عبادت کا کس کے ساتھ تعلق آگیا؟ وقت کے ساتھ کہ سارا وقت اس کو عبادت میں لگنا چاہیے۔ لیکن چونکہ اس کے اندر حرج تھا بھئی اس طرح تو اس کی روزی وغیرہ کے مسئلے میں حرج آتا تو شریعت نے سارے وقت میں کی قید نہیں لگائی بلکہ پانچ مخصوص اوقات کی قید لگا دی کہ یہ اوقات کیا ہیں ان کے اندر عبادت کرو ان اوقات میں کیا کرو؟ ان اوقات میں عبادت کرو بھئی دیکھیے بھئی، لِأَنَّ فِي كُلِّ لَحْظَةٍ وُصُولَ نِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى جَانِبِ الْعَبْدِ اس لیے کہ ہر لمحے کے اندر جو ہے نعمتوں کا پہنچنا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کی طرف وَهُوَ يَقْتَضِي الشُّكْرَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ اور یہ تقاضا کرتا ہے کہ شکر کیا جائے ہر ساعت میں۔ بھئی ہر آن ہر لمحے اللہ تعالیٰ کی طرف سے سینکڑوں ہزاروں نعمتیں بندے کو مل رہی ہیں بھئی چاہے اس کو محسوس ہوں چاہے محسوس نہ ہوں، کچھ نعمتیں تو ہم ظاہراً محسوس کر لیتے ہیں اس کے علاوہ بھی اتنی نعمتیں مولانا ہمارا دیکھنا نعمت ہے ہمارا سننا نعمت ہے سمجھ میں آیا؟ ہمارے جسم کے اندر اتنا عظیم نظام چل رہا ہے بھئی ہر ہر

عضو اپنے کام کرنے میں لگا ہوا ہے اتنی نعمتیں ذرا کہیں مسئلہ آتا ہے تو انسان کتنی تکلیف میں مبتلا ہو جاتا ہے بھئی، تو ہر آن نعمتیں روشنی کی نعمت ہے مولانا آرام کی نعمت ہے سکون کی نعمت ہے اسی طرح انسان کے اپنے اندر ایک نظام ہے ہر ہر لمحہ بھئی آپ کا دل دھڑک رہا ہے آپ حرکت کرتے ہیں ایک ایک حرکت اللہ کی نعمت ہے بھئی سمجھ میں آیا بیماری آتی ہے وہی انسان پھر حرکت کرنے کے قابل نہیں رہتا، تو اتنی نعمتیں ہیں کہ انسان تصور بھی نہیں کر سکتا، یہ ایک باہر کی کائنات ہے ایک جسم کے اندر ایک بہت بڑی کائنات اللہ نے بنائی ہے جوں جوں انسان سائنس پڑھتا ہے اور حیران رہ جاتا ہے اللہ کی قدرتوں پر بھئی کیسا نظام اللہ نے چلایا ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا ہر چیز کا نظام بھئی کھانا آپ کھا رہے ہیں کھانا کھاتے کھاتے آپ کو لگتا ہے اب میرا پیٹ بھر گیا ہے بس کر دیتے ہیں، کرتے ہیں یا نہیں کرتے؟ یہ اللہ کا نظام ہے بھئی پیٹ آپ کو اطلاع دے دیتا ہے دماغ کو کہ بھئی اب گنجائش نہیں ہے اب جگہ بھر گئی ہے، اگر یہ نظام نہ ہوتا آپ کھاتے ہی چلے جاتے کچھ پتا ہی نہیں چلنا تھا بھئی۔ تو یہ اللہ نے نظام بنایا ہے اور سائنس بتلاتی ہے کہ یہ دراصل جب معدے کو ضرورت کے بقدر خوراک مل جاتی ہے تو وہ دماغ کو پیغام بھیجتا ہے کہ بس بھئی اب اور ضرورت نہیں خوراک کی، اور یہ دماغ کی طرف جو پیغام چلنا شروع ہوتا ہے اس کو پہنچنے میں اس کو اللہ نے نظام ایسا بنایا کہ چند منٹ لگتے ہیں دماغ تک پہنچنے میں فوراً نہیں پہنچتا، دماغ ایک لقمہ جاتے ہی دو لقمے جاتے ہی پیغام چل پڑا سمجھ میں آئی بات، تو بہرحال پوری حقیقت تو اللہ ہی جانتے ہیں لیکن بہرحال سائنسدانوں نے بھی اس حد تک دریافت کیا، تو پیغام چل پڑتا ہے اور اس کو کچھ دیر لگتی ہے دماغ تک پہنچنے میں بھئی۔ بعض پیغامات تو اتنے لمحے کے اندر پہنچ جاتے ہیں بھئی آپ کے پاؤں چلے جا رہے ہیں ایک کانٹا پاؤں میں چبھتا ہے اسی لمحے میں ابھی وہ پورا نہیں چبھا ہوتا کہ آپ اچھل پڑتے ہیں اپنی جگہ پر بھئی، وہ ایک لمحے کے اندر اندر فوراً دماغ کو پیغام پہنچ گیا کہ پاؤں میں کوئی سخت نوکدار چیز لگی ہے بھئی، اور یہ پیغام اس طرح کا نظام بنایا اللہ نے کہ معدے سے دماغ کی طرف کچھ دیر لگتی ہے بھئی اتنی دیر میں جب تک انسان کافی کچھ کھا چکا ہوتا ہے تو پیغام پہنچ جاتا ہے کہ اب گنجائش نہیں ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے آپ دو تین لقمے کھا لیں اور پھر اپنی جگہ سے کوئی درمیان میں آجائے اور پھر آپ اس سے ملیں اس دوران پانچ دس منٹ گزر گئے اب آپ واپس آتے ہیں تو اب آپ کی بھوک اس طرح کی نہیں رہتی بھئی کیونکہ وہ پیغام دماغ کو پہنچ چکا کہ اب کیا ہوا ضرورت پوری ہو چکی ہے تو پھر وہ بھوک اس طرح کی نہیں رہتی جیسے کہ پہلے تھی بھئی۔ تو یہ اللہ کا عجیب نظام، ایک ایک چیز ایسی ہے کہ انسان حیران رہتا ہے۔

تو اتنی نعمتیں انسان پر ہر لمحے میں اللہ کی طرف سے برس رہی ہیں کہ وہ تقاضا کرتی ہیں کہ یہ شخص ایک ایک لمحہ اللہ کا شکر بجا لائے اس کی عبادت میں، اس کی عبادت کرتا رہے، لیکن ہر ہر لمحہ اگر اللہ کے شکر میں عبادت میں لگائے گا تو حرج لازم آئے گا اس اپنی روزی کے، روزی کے حصول میں رکاوٹ آجائے گی اللہ نے اسباب بنائے ہیں کہ روزی کے لیے انسان کو خود محنت کرنا پڑتی ہے صورت، اگرچہ دینے والے تو اللہ ہیں لیکن سبب کیا بنایا کہ انسان خود کیا کرتا ہے؟ اس کو محنت

کرنا پڑتی ہے، تو لہٰذا اس تحصیل معاش میں روزی کے حاصل کرنے میں رکاوٹ آتی اس میں حرج آتا اس لیے ہر وقت کے اندر عبادت کا حکم نہیں دیا گیا ہاں پھر پانچ مخصوص اوقات میں عبادت کا حکم دیا گیا تو ہر آن انسان پر اللہ کی ہزاروں نعمتیں برس رہی ہیں بھئی، ان نعمتوں کا تقاضا یہ ہے کہ شکر ادا کیا جائے ہر ہر آن میں کیا کیا جائے اللہ کا شکر ادا کیا جائے۔ وَإِنَّمَا خُصَّ هَذِهِ الْأَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَةُ بِالْعِبَادَاتِ لِعَظَمَتِهَا وَتَجَدُّدِ النِّعَمِ فِيهَا اور ان معین اوقات کو عبادات کے ساتھ خاص کر دیا گیا ان اوقات کی عظمت کی وجہ سے وَتَجَدُّدِ النِّعَمِ فِيهَا اور ان میں نئے نعمتوں کے آنے کی وجہ سے۔ تجدد کا معنی نیا ہونا یعنی اس میں کیا ہوتی ہیں نئی نئی نعمتیں انسان کو حاصل ہوتی ہیں اس لیے ان پانچ اوقات کو معین کر دیا گیا عبادات کے لیے بھئی۔ وہ کیا نعمتیں ہیں؟ فجر کے وقت انسان بیدار ہوتا ہے بھئی نیند سے اور نیند ہے موت کی طرح، انسان پڑا ہوتا ہے اسے کچھ پتا ہی نہیں ہوتا ارد گرد کا تو یہ موت کی طرح ہے، تو جب بیدار ہوا گویا اسے موت کے بعد زندگی ملی ہے تو اس پر اب اسے اللہ کا شکر ادا کرنا چاہیے چنانچہ اس پر نماز فرض کی گئی۔ پھر ظہر کے وقت بھئی فجر کے بعد پھر انسان اپنی روزی وغیرہ کے کمانے کے لیے مشغول ہو جاتا ہے، ظہر کے وقت بھئی اب اپنی روزی کما چکا اور کھانے پینے کا بندوبست ہو گیا اسے روزی دے دی اس دن کی اللہ تعالیٰ نے، اب اسے پھر چاہیے کیا کرے اللہ کا شکر ادا کرے چنانچہ ظہر کی نماز فرض کر دی گئی۔ پھر ظہر کے بعد عموماً لوگ آرام کیا کرتے ہیں بھئی سو جاتے ہیں تو پھر نیند کے بعد جب اٹھے تو یہ وقت چونکہ آپ نے غفلت میں گزار دیا اب پھر آپ کو کیا کرنا چاہیے؟ اللہ کی عبادت کرنی چاہیے تاکہ اس جو غفلت ہے اس کی تلافی ہو جائے تو عصر کی نماز اس وقت واجب کر دی گئی۔ اور پھر مغرب کا جب وقت آیا بھئی اللہ نے دن خیر و عافیت سے گزار دیا آپ کو ساری نعمتیں اللہ دیتے رہے ضرورت کی تو اب پھر شام کے وقت مغرب کی نماز واجب کر دی گئی بطور شکر کے۔ اور پھر اس کے بعد رات کو جب پھر سونے لگے تو اس وقت بھئی پھر سونے لگے ہیں اور نیند تو ہے موت کے مشابہ، تو موت کے مشابہ تو لہٰذا بہتر یہ ہے کہ اس وقت انسان نماز پڑھ لے تو عشاء کی نماز واجب کر دی گئی تاکہ اچھا خاتمہ ہو انسان کا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اس لیے بھئی یہ پانچ عبادتیں واجب کی گئیں پانچ نمازیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو؟ تو ان اوقات کے اندر نئی نئی چونکہ نعمتیں نصیب ہو رہی ہیں انسان کو اس لیے ان کو عبادتوں کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ وَلِئَلَّا يُفْضِيَ إِلَى الْحَرَجِ فِي تَحْصِيلِ الْمَعَاشِ اور تاکہ بھئی ذکر کر رہے ہیں نا کہ سارے، ہونا تو سارے اوقات میں شکر چاہیے لیکن سارے اوقات کو میں عبادتوں کو فرض نہیں کیا گیا تاکہ لِئَلَّا يُفْضِيَ إِلَى الْحَرَجِ تاکہ کہیں یہ حرج تک نہ پہنچا دے فِي تَحْصِيلِ الْمَعَاشِ روزی کے حصول حاصل کرنے میں، روزی کے حاصل کرنے میں یہ حرج تک نہ پہنچا دے إِنِ اسْتَغْرَقَ الْوَقْتَ الْعِبَادَةُ اگر گھیر لے اس پورے وقت کو عبادت بھئی۔ الْوَقْتُ پر پیش تو نہیں ڈلی ہوئی آپ کی کتابوں میں؟ بھئی یہ فاعل الْعِبَادَةُ ہے وقت نہیں، عبادت وقت کو نہ گھیر لے سارے وقت کو، یہ معنی نہیں کہ وقت کیا کر لے سارے عبادت کو گھیر لے بھئی آپ خود بھی غور کر لیں، انہی اوقات میں کیوں حکم دیا گیا عبادت کا؟ تاکہ کہیں عبادت سارے وقت کو نہ گھیر لے اگر سارے وقت

کو گھیر لے گی تو پھر کیا ہو گا؟ تحصیل معاش میں حرج لازم آئے گا بھئی۔ تو لہٰذا إِنِ اسْتَغْرَقَ الْوَقْتَ الْعِبَادَةُ تو الْعِبَادَةُ فاعل ہے اور الْوَقْتَ مفعول ہے بھئی۔ آپ کہیں گے الْعِبَادَةُ تو مؤنث ہے اور اسْتَغْرَقَ کا فعل مذکر کا ہے تو فعل بھی مؤنث، جواب یہ آپ نے ہدایۃ النحو اور کافیہ وغیرہ میں پڑھا ہو گا کہ اگر فاعل مؤنث غیر حقیقی ہو فاعل کیا ہو؟ مؤنث غیر حقیقی ہو تو وہاں اختیار ہوتا ہے تو فاعل مؤنث غیر حقیقی ہو تو فعل کو مذکر بھی لا سکتے ہیں بھئی۔ بات اچھی طرح سب کو سمجھ میں آ گئی؟ سمجھ میں آیا؟ یعنی سارے وقت میں اگر عبادت ہی پائی جائے تو پھر اس صورت میں کیا ہو گا؟ تحصیل روزی کے اندر حرج واقع ہو گا۔

كَوَقْتِ الصَّلَاةِ جیسے کہ نماز کا وقت بھئی۔ بھئی بات چل رہی تھی اس مامور بہ کی جو مقید ہو وقت کے ساتھ اور اس کی چار قسمیں ذکر کی تھیں کہ یہ چار قسم پر ہے ان میں سے پہلی قسم ذکر کی کہ جس کے لیے وقت ظرف ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی کے لیے شرط ہوتا ہے اور اس کے وجوب کے لیے سبب ہوتا ہے، جیسے كَوَقْتِ الصَّلَاةِ جیسے کہ نماز کا وقت بھئی۔ فَإِنَّ الْوَقْتَ فِيهَا يَفْضُلُ عَنِ الْأَدَاءِ إِذَا أُدِّيَ عَلَى حَسَبِ السُّنَّةِ مِنْ غَيْرِ إِفْرَاطٍ اس لیے کہ اس کے اندر وقت زائد ہوتا ہے بچ جاتا ہے ادا سے جب وہ ادا کرے اس کو سنت کے بقدر بغیر کسی زیادتی کے۔ بھئی ایک تو یہ کہ خوب لمبی نماز پڑھے سارے وقت کا احاطہ کر لے، ایک یہ کہ سنت کے مطابق کیا کر لے نماز پڑھے تو وقت کیا ہو جائے گا؟ وقت ضرور بچ جاتا ہے تو دیکھو مامور بہ کی ادائیگی سے کیا ہوا کچھ وقت زائد بچ گیا، معلوم ہوا وقت کیا ہے نماز کے لیے ظرف ہے، فَيَكُونُ ظَرْفًا تو یہ وقت کیا ہو گا ظرف ہو گا۔ وَلَا يَصِحُّ الْأَدَاءُ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَيَفُوتُ بِفَوْتِهِ اور ادا صحیح نہیں ہوتی اس وقت کے داخل ہونے سے پہلے، ظہر کا وقت آنے سے پہلے ظہر کی نماز صحیح نہیں ہوتی وَيَفُوتُ بِفَوْتِهِ اور یہ وقت یہ مامور بہ فوت ہو جاتا ہے وقت کے فوت ہو جانے سے فَيَكُونُ شَرْطًا تو یہ وقت کیا ہو گا اس کے لیے؟ شرط بھئی، سمجھ میں آیا؟ معلوم ہوا وقت اس کے لیے شرط ہے کہ اس سے پہلے یہ ہو نہیں سکتی نماز اور اس کے فوت ہو جانے سے نماز فوت ہو جاتی ہے پھر ادا نہیں کہلاتی بلکہ کیا کہلاتی ہے قضا کہلاتی ہے۔ وَيَخْتَلِفُ الْأَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَكَرَاهَةً اور اسی طرح ادا مختلف ہو جاتی ہے وقت کی صفت کے بدلنے سے صحت اور کراہت کے اعتبار سے، وقت کی صفت بدلے گی تو ادا بھی مختلف ہو گی۔ اگر وقت کامل ہے تو اس وقت کے اندر جو ادا ہو گی وہ ادا بھی کس قسم کی ہے؟ کامل ہے، اور اگر وقت ناقص تھا تو اس کے اندر جو ادا بھی ہوئی وہ کس قسم کی ہے؟ ناقص ہے، معلوم ہوا کہ یہ وقت سبب ہے وجوب کے لیے یہ وقت کیا ہے سبب ہے۔

بھئی یاد رکھیے اصل یہ ہے کہ اختلاف حکم اختلاف سبب سے ہوتا ہے۔ اصل کیا ہے؟ اختلاف حکم کس سے ہوتا ہے؟ اختلاف سبب، سبب بدلے گا تو حکم بھی بدلے گا۔ اگرچہ شرط اور ظرف کے بدلنے سے بھی حکم بدلتا ہے شرط اور ظرف کے بدلنے سے بھی حکم بدلتا ہے لیکن اصل کیا ہے؟ حکم کس سے بدلتا ہے؟ سبب کے بدلنے سے۔ تو یہاں بھی حکم بدل

رہا ہے مولانا، آپ وقت کامل میں نماز پڑھیں تو آپ کہتے ہیں بھئی کامل ادا ہوئی کیا ہوئی؟ کامل ادا ہوئی، اور ناقص وقت میں ادا کرے تو آپ کیا حکم لگاتے ہیں؟ یہ ادا ناقص ہے۔ بھئی عصر کی نماز ہے مثلاً کامل وقت میں پڑھتا ہے اول وقت میں پڑھ لیتا ہے تو آپ کیا کہتے ہیں کس قسم کی نماز ادا کی اس نے؟ کامل ادا کی ہے، لیکن اگر سورج کا رنگ متغیر ہو گیا ہے اب یہ وقت ناقص شروع ہو گیا اس وقت کے اندر کوئی شخص نماز عصر کی ادا کرتا ہے آپ کیا کہیں گے یہ کس قسم کی ادا ہے؟ ناقص ادا ہے۔ تو دیکھو مولانا مامور بہ کا حکم بدل رہا ہے وقت کے بدلنے سے سمجھ میں آیا اس کا حکم بدل رہا ہے وقت کے بدلنے سے، اور حکم کا بدلنا اصل کیا ہے کس کے ذریعے ہوتا ہے؟ سبب کے ذریعے، معلوم ہوا وقت اس کے لیے سبب ہے وقت کے بدلنے سے مامور بہ کا حکم بدل رہا ہے۔ تو کہتے ہیں وَيَخْتَلِفُ الْأَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ اور ادا بدلتی ہے مولانا وقت کی صفت کے بدلنے سے صِحَّةً وَكَرَاهَةً صحیح ہونے اور مکروہ ہونے کے اعتبار سے فَيَكُونُ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ تو یہ وقت کیا ہو گا وجوب کے لیے سبب ہو گا کیونکہ یہ مؤثر ہے مولانا اس کے اندر اس کی وجہ سے حکم بدل رہا ہے، معلوم ہوا یہ مؤثر ہے بھئی۔

وَتَقْدِيمُ الْمَشْرُوطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ آپ نے کیا کہا کہ وقت کیا ہے؟ شرط ہے کس کے لیے؟ نماز کے لیے، وقت کیا ہے؟ شرط ہے نماز کے لیے بھئی۔ اور جب وقت شرط ہے تو مامور بہ یعنی نماز مشروط ہوئی، اور مشروط کو تو شرط پر مقدم کرنا جائز ہوتا ہے۔ وقت کیا ہے اس کے لیے آپ نے کیا کہا؟ شرط ہے اور نماز پھر کیا ہوئی؟ مشروط، اور مشروط کو تو وقت پر شرط پر مقدم کرنا جائز ہوتا ہے، کیسے جائز ہوتا ہے؟ دیکھو بھئی کہتے ہیں آپ دیکھتے نہیں ہیں زکوٰۃ کے وجوب کے لیے شرط کیا ہے؟ سال کا گزرنا، اور کوئی سال کے تو وہ سال کا گزرنا اس کے لیے شرط ہے تو زکوٰۃ مشروط ہوئی مولانا، لیکن اس سال کے گزرنے سے پہلے ہی کوئی شخص اگر زکوٰۃ ادا کرے تو زکوٰۃ کیا ہو جائے گی؟ ادا، تو دیکھو مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہوا۔ تو یہاں پر بھی ایسا ہونا چاہیے نماز کو وقت سے پہلے ادا کرنا جائز ہونا چاہیے لیکن آپ کیا کہتے ہیں وقت سے پہلے نماز ادا کی تو جائز ہی نہیں۔ تو جواب دیتے ہیں کہ بھئی دیکھو شرط دو قسم پر ہے: ایک شرط وجوب ہے ایک شرط جواز ہے۔ ایک شرط وجوب ہے ایک شرط جواز ہے مولانا۔ شرط وجوب جس جو شرط ہوتی ہے اس چیز کے وجوب کے لیے، شرط پائی گئی تو واجب بھی ہے شرط نہیں پائی گئی تو واجب بھی نہیں۔ اور ایک ہے شرط جواز مولانا کہ اس چیز کے جائز ہونے کے لیے یہ چیز شرط ہے، یہ شرط ہے تو وہ چیز جائز ہے یہ شرط نہیں تو وہ چیز بھی جائز نہیں۔ تو کہتے ہیں نماز کے لیے جو وقت ہے وہ شرط جواز کے ہے مولانا، ہم نے کہا نماز کے لیے وقت شرط ہے یہ شرط جواز بیان ہو رہی ہے شرط وجوب بیان نہیں۔ اور زکوٰۃ کے لیے جو وقت سال کا گزرنا کیا ہے وہ شرط وجوب ہے، سال کے گزرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہو جائے گی ہاں اس سے پہلے جائز ہے ادا کرنا چاہے تو کر سکتا ہے تو وہ شرط وجوب ہے، اور نماز کے لیے جو ہم نے کہا وقت شرط ہے وہ کون سی شرط ہے؟ شرط جواز ہے کہ اس سے پہلے جائز ہی نہیں ہے یہ وقت ہو گا تو نماز

جائز ہوگی ورنہ جائز نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو شرط کتنی قسم پر ہوئی؟ ایک شرط وجوب ایک شرط جواز۔ شرط وجوب کا کیا معنی؟ کہ وہ شرط کس چیز کے لیے ہو؟ وجوب کے لیے ہو، اور شرط جواز کا کیا معنی؟ کہ شرط اس چیز کے جائز ہونے کے لیے ہو بھئی، تو یہاں جو ہم نے وقت کو شرط کہا اس سے شرط جواز مراد ہے اور شرط جواز کے اندر کیا ہوتا ہے وقت سے پہلے جائز ہی نہیں ہوتا۔

کہتے ہیں وَتَقْدِيمُ الْمَشْرُوطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْوُجُوبِ کہتے ہیں مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہوتا ہے جب شرط جو ہو وہ شرط وجوب ہو، كَمَا فِي حَوَلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكَاةِ جیسے کہ سال کا گزرنا ہے زکوٰۃ کے لیے یہ شرط وجوب ہے، وَأَمَّا إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْجَوَازِ اور اگر وہ شرط شرط ہو جواز کے لیے فَلَا يَصِحُّ تَقْدِيمُهُ عَلَيْهِ تو پھر اس صورت میں اس مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے كَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ جیسے نماز کی تمام شرطیں ہیں بھئی۔ جتنی شرطیں ہیں نماز کی وہ شرط جواز ہیں مثلاً کپڑے کا پاک ہونا، بدن کا پاک ہونا، طہارت کا ہونا یہ ساری کیا ہیں؟ شرط جواز ہیں، یہ شرطیں ہوں گی تو نماز جائز ہوگی یہ شرطیں نہیں تو نماز بھی جائز نہیں بھئی۔ تو یہاں جو شرط کہا اس سے شرط جواز مراد ہے اور شرط جواز کے اندر کیا ہوتا ہے وقت سے پہلے جائز ہی نہیں ہوتا۔ وَتَقْدِيمُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوزُ أَصْلًا مسبب کو مقدم کرنا سبب پر یہ بھی جائز نہیں ہے قطعاً۔ سبب پہلے آتا ہے مسبب بعد میں آتا ہے مولانا ایک کیا ہے سبب پہلے ہوگا اور اس کے بعد کیا آئے گا؟ مسبب ہوگا، تو اور مسبب کو سبب پر مقدم کرنا قطعاً جائز نہیں۔ تو یہ وقت جیسے نماز کے لیے شرط ہے اسی طرح اس کے وجوب کے لیے سبب بھی ہے، تو یہاں دو چیزیں ہو گئیں یہ شرط جواز بھی ہے اور سبب بھی ہے لہٰذا یہاں تو یقیناً نماز کو وقت سے پہلے کرنا ادا کرنا جائز ہی نہیں، کیونکہ اگر پہلے کریں گے تو اس صورت کے اندر بھئی دیکھو مسبب بھی کیا ہو جائے گا اپنے سبب پر مقدم ہو جائے گا حالانکہ مسبب کبھی اپنے سبب پر مقدم نہیں ہوتا۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اور یہ شرط جواز بھی ہے جس میں تقدیم جائز نہیں ہوتی۔ کہتے ہیں وَتَقْدِيمُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوزُ أَصْلًا اور مسبب کو سبب پر مقدم کرنا یہ بھی بالکل جائز نہیں ہے، وَهَاهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَا جَرَمَ أَنْ لَا يَجُوزَ التَّقْدِيمُ عَلَى الْوَقْتِ پس جب یہاں پر اور یہاں پر جب جمع ہو گئیں شرطیت بھی اور سببیت بھی شرط ہونا اور سبب ہونا دونوں چیزیں جب یہاں جمع ہو گئیں فَلَا جَرَمَ، لَا جَرَمَ یقیناً کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو پھر یقیناً أَنْ لَا يَجُوزَ التَّقْدِيمُ عَلَى الْوَقْتِ تو پھر یقیناً مقدم کرنا جائز نہیں ہوگا وقت پر یعنی نماز کو وقت پر مقدم کرنا جائز نہیں ہوگا یقینی طور پر۔

ثُمَّ هَاهُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوبِ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ پھر کہتے ہیں یہاں پر دو چیزیں ہیں: ایک نفس وجوب ہے ایک وجوب ادا ہے، ایک نفس وجوب ہے اور ایک وجوب ادا ہے مولانا۔ فَنَفْسُ الْوُجُوبِ بھئی تو دیکھیے مثلاً آپ بیع و شراء وغیرہ کرتے ہیں ایک شخص سے آپ نے ایجاب و قبول کیا بیع کر لی بھئی، تو بیع کرتے ہی آپ کیا بن گئے؟ مبیع کے مالک بن گئے اور آپ کے ذمے اب اس کے ثمن واجب ہو گئے، کیا ہو گئے؟ ثمن۔ تو یہ نفس وجوب آیا، عقد کرتے ہی کیا آگیا آپ پر؟ نفس

وجوب اب آپ پر اس کے ثمن آپ پر واجب ہو گئے لیکن ادا ابھی بھی نہیں ضروری، ادا اس وقت ہو گی جب وہ آپ سے طلب کرتا ہے وہ کہتا ہے لاؤ بھئی اب ثمن میرے حوالے کرو تو اب اس کے لیے کیا آجائے گی؟ ادائیگی بھی واجب ہو جائے گی۔ تو نفس وجوب اور چیز ہے اور وجوب ادا اور چیز ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک نفس وجوب اور ایک وجوب ادا۔ فَنَفْسُ الْوُجُوبِ سَبَبُهُ الْحَقِيقِيُّ، ہاں یہاں سے بتلا رہے ہیں بھئی نفس وجوب کے بھی دو سبب اور وجوب ادا کے بھی دو سبب یعنی ایک سبب ان کا ہے حقیقی اور ایک سبب ہے ظاہری، نفس وجوب میں بھی ایک سبب حقیقی ہے اور ایک سبب ظاہری ہے، اسی طرح وجوب ادا میں بھی ایک سبب حقیقی ہے اور ایک سبب ظاہری ہے۔ تو کہتے ہیں فَنَفْسُ الْوُجُوبِ وہ جو نفس وجوب جو ہے سَبَبُهُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ الْإِيجَابُ الْقَدِيمُ اس کا سبب حقیقی وہ ایجاب قدیم ہے وہ جو اللہ نے ازل میں ایجاب فرمایا ہے واجب فرمایا ہے ازل کے اندر بھئی سمجھ میں آیا یہ ایجاب کس نے فرمایا؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور اللہ کی ذات قدیم ہے تو یہ ایجاب بھی کیا ہوا؟ قدیم ہوا مولانا، تو اس وجوب کا حقیقی سبب کیا ہے؟ وہ ایجاب قدیم وہ جو اللہ نے واجب فرمایا۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ ایجاب کس کے ساتھ قائم ذات باری تعالیٰ کے ساتھ اور ذات باری تعالیٰ قدیم تو یہ ایجاب بھی کیا ہوا؟ قدیم ہوا، تو وہ ازلی ایجاب ہے۔ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرُ وَهُوَ الْوَقْتُ اور ایک اس کا کیا ہے اور اس کا ایک ظاہری سبب ہے وَهُوَ الْوَقْتُ اور وہ وقت ہے أُقِيمَ مَقَامَهُ جس کو اس ایجاب قدیم کے قائم مقام کر دیا بھئی۔ ہم کیا کہتے ہیں بھئی نماز کے وجوب کا سبب کیا ہے؟ وقت ہے، یہ اس کا ظاہری سبب ہے مولانا حقیقی سبب حقیقی سبب کیا ہے؟ وہ ایجاب قدیم ہے مولانا۔ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيقِيُّ اور وجوب ادا کا سبب حقیقی جو ہے تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِالْفِعْلِ طلب کا متعلق ہونا ہے کس کے ساتھ؟ فعل کے ساتھ طلب کا تعلق بھئی، فعل کے ساتھ کس چیز کا تعلق آجائے؟ یہ فعل کرو طلب آگئی یا نہیں بھئی؟ تو طلب جب آجائے یہ طلب کا فعل کے ساتھ تعلق یہ ادا کا سبب حقیقی ہے مولانا کہ طلب متعلق ہو گئی ہے اس فعل کے ساتھ، اللہ تعالیٰ نے ہم سے اس فعل کو طلب فرمایا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو طلب کس سے متعلق ہو گئی؟ فعل کے ساتھ متعلق ہو گئی، تو یہ تو اس کا سبب حقیقی ہے۔ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ هُوَ الْأَمْرُ اور اس کا ظاہری سبب جو ہے وہ امر ہے أُقِيمَ مَقَامَهُ اس کا ظاہری سبب وہ امر ہے مولانا جسے اس کا قائم مقام بنایا گیا ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ نفس وجوب اور وجوب ادا، نفس وجوب کا سبب حقیقی کیا ہے؟ ایجاب قدیم، اور سبب ظاہری کیا ہے؟ وہ وقت ہے جسے اس کا قائم مقام بنا دیا گیا، اور وجوب ادا کا سبب حقیقی کیا؟ طلب کا تعلق فعل کے ساتھ ہونا، اور سبب ظاہری کیا ہے؟ وہ امر جسے اس طلب کے قائم مقام بنا دیا گیا۔ بات سمجھ میں آگئی؟

لیکن محشی اس پر اعتراض کرتے ہیں مولانا، وہ فرماتے ہیں کہ ماتن نے وجوب کا سبب حقیقی جو ہے وہ ایجاب قدیم کو بتلایا، وہ جو اللہ نے ازل میں کیا کیا تھا؟ ایجاب کیا تھا واجب کر دیا تھا۔ کہتے ہیں ایجاب قدیم جو ہے هُوَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ وہ اللہ کا وہ خطاب ہے جو مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہے۔ ایجاب قدیم سے کیا مراد ہے؟

اللہ کا وہ خطاب بھئی کہ جو کس کے ساتھ ہے؟ اس سے خطاب اللہ مراد ہے وہ خطاب اللہ جو افعال مکلفین کے ساتھ کیا ہے متعلق ہے۔ اور کہتے ہیں وہی معنی تو ہے تعلق طلب بالفعل کا۔ بھئی فعل کی طلب اسی کے، فعل کے ساتھ طلب کا تعلق ہونا یہ اور ایجاب قدیم یہ دونوں تو ایک چیز ہیں۔ یہ دونوں کیا ہیں؟ کیونکہ ایجاب کا کیا معنی ہے؟ وہ خطاب اللہ جو کس کے ساتھ متعلق ہے؟ بھئی اللہ نے حکم دیا کہ نماز قائم کرو، کیا کرو؟ اور تو ایجاب آیا مولانا تو یہ کلام اللہ نے اپنے کلام کے ذریعے اس کو واجب کیا اور اللہ تعالیٰ ہیں ازلی تو کلام اللہ جو صفت ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ بھی کیا ہوئی؟ قدیم ہوئی۔ معلوم ہوا یہ ایجاب بھی کس قسم کا ہے؟ قدیم، اور یہ کس کے ذریعے آیا؟ اسی خطاب اللہ کے ذریعے ہی تو آیا جو اللہ نے حکم دیا سمجھ میں آیا بھئی؟ اور یہی ایجاب یہی تو وہ طلب طلب کا تعلق کس سے فعل سے کہ یہ فعل کرو، تو یہ ایک ہی چیز ہے وہی خطاب اللہ کیا ہے اسی کے ذریعے کیا ہو رہا ہے؟ طلب کا تعلق ہو رہا ہے کس کے ساتھ کہ یہ فعل کرو، اس فعل کو طلب کیا جا رہا ہے تو ایجاب قدیم اور طلب کا تعلق فعل کے ساتھ یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں بھئی یہ دونوں کیا ہیں؟ ایک ہی چیز ہیں بھئی۔ چنانچہ فرماتے ہیں بھئی کہ بھئی یہ جو خطاب اللہ ہے یہ جو ایجاب قدیم ہے یہ جو طلب کا تعلق ہے فعل کے ساتھ یہ سبب حقیقی ہے ادا کے لیے، یہ کیا ہے یہ ایک ہی چیز ہے اور یہ کیا ہے سبب ادا، اس سے وجوب ادا آئے گا اور نفس وجوب جو ہے کہتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں سبب ہیں بھئی، اللہ تعالیٰ کی نعمتیں سبب ہیں مولانا نفس وجوب کے لیے، نفس وجوب، اور بعض کہتے ہیں کہ بھئی اللہ تعالیٰ کی ذات سبب ہے بھئی اللہ تعالیٰ کی ذات ہی سبب ہے نفس وجوب کے لیے نفس وجوب کے لیے۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اللہ کی ذات جو ہے وہ سبب ہے نفس وجوب کا یا اللہ بعضوں نے کہا اللہ کی نعمتیں جو ہیں وہ کیا ہیں سبب ہیں نفس وجوب کا یعنی سبب حقیقی ہیں، اور باقی وجوب ادا کے لیے وہ سبب حقیقی کیا ہے وہ ایجاب قدیم ہے وہ فعل کا تعلق طلب کا تعلق ہونا ہے کس چیز کے ساتھ فعل کے ساتھ طلب کا متعلق ہو جانا بھئی۔

کہتے ہیں ثُمَّ الظَّرْفِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ یہ ایک اشکال اس کو بیان کریں گے اور اس کا جواب دیں گے مولانا۔ کہتے ہیں پھر ظرف، ہم نے کیا کہا وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی ہے، حالانکہ ظرفیت اور سببیت جمع نہیں ہو سکتیں۔ کیوں نہیں ہو سکتیں جمع؟ کیونکہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے، سبب ہمیشہ کیا ہو گا مسبب پر مقدم ہو گا، ظرف کے لیے مامور بہ کا اس کے اندر، ظرف تب بنے گا جب مامور بہ وقت کے اندر ہو اور سبب تب بنے گا کہ وہ وقت اس سے مقدم ہو، تو ایک ہی وقت میں ایک چیز اس پر مقدم بھی ہو اور وہ چیز اس کے اندر بھی ہو یہ نہیں ہو سکتا۔ سبب، ہم نے کہا وقت سبب ہے یہ کہنا کیا تقاضا کرتا ہے؟ وقت کو پہلے وقت ہونا چاہیے اس کے بعد کیا ہونی چاہیے؟ نماز، نماز بعد میں ہونی چاہیے۔ اور ہم نے کہا کہ یہی وقت کیا ہے اس کے لیے ظرف، یہ کیا تقاضا کرتا ہے؟ بعد میں نہیں ہونا چاہیے بلکہ اسی کے اندر ہونا چاہیے۔ تو سببیت اور ظرفیت کیا ہیں یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتیں، یہ اشکال ہوتا ہے۔ دیکھیے خود تشریح

بھی کریں گے ساری بھئی۔ کہتے ہیں ثُمَّ الظَّرْفِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ پھر ظرفیت اور سببیت جو ہیں یہ جمع نہیں ہوتیں ظاہر کے اعتبار سے، لِأَنَّهُ إِنْ أَدَّى فِي الْوَقْتِ لَا يَكُونُ سَبَبًا اس لیے کہ اگر ادا کر دیا اس مامور نے مامور بہ کو وقت کے اندر تو وقت کیا بن گیا؟ وقت کے اندر ادا کر دیا تو کیا بن گیا وقت اس مامور بہ کے لیے ظرف بن گیا، لَا يَكُونُ سَبَبًا تو پھر اس صورت میں یہ سبب نہیں ہو گا لِأَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ أَنْ يُقَدَّمَ عَلَى الْمُسَبَّبِ اس لیے کہ سبب کے اندر یہ ضروری ہوتا ہے کہ وہ مسبب پر کیا ہو مقدم ہو بھئی۔ اگر وقت کے اندر ادا کر دیا تو پھر اس صورت میں وہ سبب تو نہ رہا کیونکہ سبب کے لیے تو یہ ضروری ہے کہ وہ مسبب پر کیا ہونا چاہیے؟ مقدم ہونا چاہیے۔ وَإِنْ أُخِّرَ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ لَا يَكُونُ ظَرْفًا اور اگر اس کی ادائیگی مؤخر کی جائے وقت کے نکلنے کے بعد یعنی وقت کے نکلنے کے بعد پڑھے لَا يَكُونُ ظَرْفًا تو پھر وقت ظرف نہ رہے گا، فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا پس ان دونوں کے درمیان کیا واقع ہو جائے گا؟ تعارض واقع ہو جائے گا یعنی سببیت اور ظرفیت کے درمیان تعارض واقع ہو جائے گا۔ فَأَرَادَ الْمُصَنِّفُ تَوْفِيقَهُمَا پس مصنف رحمہ اللہ نے ان دونوں کے درمیان تطبیق دینے کا ارادہ فرمایا۔ دو چیزوں میں جب تعارض آ جائے تو ان میں کیا کی جاتی ہے؟ تطبیق دی جاتی ہے بھئی کہ یہ اور وقت میں ہے یہ اور طریقے پر ہے وہ اور طریقے پر ہے۔ فَقَالَ تو پس فرمایا کہ لِلْمُؤَدَّى یعنی یہ وقت ظرف ہے کس کے لیے؟ ادا کیے ہوئے فعل کے لیے وَسَبَبٌ لِلْوُجُوبِ اور سبب ہے کس کے لیے؟ وجوب کے لیے، اور نفس وجوب الگ چیز ہے اور ادا الگ چیز ہے۔ پس مسبب جو ہے وہ نفس وجوب ہے اور مظروف جو ہے وہ مؤدیٰ ہے، تو سببیت کی نسبت نفس وجوب کی طرف ہے اور ظرفیت کی نسبت مؤدیٰ کی طرف ہے۔ تو دونوں کی جہت الگ الگ ہو گئی بھئی، ایک ہی چیز میں ظرف اور سبب جمع نہیں ہوئے بلکہ جس کے لیے ظرف ہے اس کے لیے سبب نہیں اور جس کے لیے سبب ہے اس کے لیے ظرف نہیں۔ بھئی ایک وقت کے بعد کوئی چیز، اگر مؤدیٰ کے لیے وقت ظرف بھی ہوتا اور مؤدیٰ ہی کے لیے وقت سبب بھی ہوتا تو پھر تعارض آتا، لیکن یہاں سبب ہے وجوب کے لیے اور ظرف ہے مؤدیٰ کے لیے، دونوں الگ الگ چیزیں ہیں لہٰذا ان کے درمیان کوئی تعارض ہی نہیں۔ بھئی یہ دونوں اس کی دلیل آ رہی ہے وَإِذَا تَغَايَرَتِ الْجِهَتَانِ لَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَعَارُضٌ اور جب دونوں جہتیں مختلف ہو گئیں تو ان کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہو گا۔ ہاں اب دیکھیے یہاں سے اشکال کرتے ہیں بھئی یعنی وجہ اشکال کی تو وجہ ختم ہو گئی جہت الگ ہو گئی کہ ایک چیز ہے وجوب ایک چیز ہے مؤدیٰ، لیکن ایک اور اشکال وارد کرتے ہیں یہاں پر بھئی اور یہ کہ ہم نے کیا کہا یہ وقت وجوب کے لیے کیا ہے سبب ہے وقت وجوب کے لیے سبب ہے، اور یہ وقت کا سبب ہونا تو یہ مقتضی ہے کہ جب وقت پہلے ہو گا تو وجوب بعد میں آئے گا بھئی کیونکہ سبب مسبب پر کیا ہوتا ہے مقدم ہوتا ہے بھئی، تو جب ہم نے کہا وقت وجوب کے لیے سبب ہے تو اس کا معنی یہ ہوا پہلے وقت ہو گا اس کے بعد وجوب آئے گا اور اس کے بعد پھر کیا ہو گی؟ ادائیگی ہو گی، لیکن پھر وقت اس میں ظرف کس طرح بن گیا جب پہلے وقت آیا اور اس کے بعد کیا آیا وجوب اور وجوب کے بعد کیا آ رہی ہے ادائیگی تو ادائیگی وقت کے اندر کیسے ہو گی بھئی؟ تو اس کا جواب دیتے ہیں کہتے ہیں المراد بہ کہ وہ وجوب کے لیے سبب ہونے سے مراد یہ ہے کہ نفس وجوب کے لیے

سبب نہیں یعنی کہ یہ وقت کے بعد وجوب آتا ہو بلکہ اس کا جز اول جو ہے، ہر وقت کے دو حصے ہیں مولانا، وقت کا پورا دورانیہ ہوتا ہے مثلاً ظہر کا وقت بارہ بجے سے چار بجے تک ہے تو اب یہ پورا وقت ہے اس وقت کا ایک پہلا حصہ ہے اور پھر باقی وقت ہے، تو اس وقت کا جو پہلا حصہ ہے وہ وجوب کے لیے سبب ہے اور پھر باقی جو ہے وہ کیا ہے اس وجوب کی ادائیگی کے لیے ظرف ہے بھئی۔ تو مثلاً ظہر کے وقت میں سے پہلا جز داخل ہوا تو وجوب آگیا، جب وجوب آگیا اب اس کے بعد باقی جتنا وقت ہے وہ سارے کا سارا وقت کیا بنے گا اس کی ادائیگی کے لیے ظرف بن جائے گا بھئی۔ سمجھ میں آگئی بات بھئی؟ تو یہ کہہ دینا کہ وقت سبب ہے یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے آپ کہتے ہیں کہ آفتاب کے غروب ہونے کے بعد رات کا آنا اور پھر اسی رات میں سونا تو رات کے ابتدائی حصے نے نیند کو واجب کیا یا آرام کو واجب کیا اور باقی رات آرام کے لیے ظرف ہو گئی، یہاں بھی وقت کا اول جز وجوب کے لیے سبب ہوا اور باقی وقت ادا کے لیے ظرف بن گیا۔ کہتے ہیں فَقَالَ لِلْمُؤَدَّى وَسَبَبٌ لِلْوُجُوبِ، يَعْنِي أَنَّ الظَّرْفِيَّةَ لِلْمُؤَدَّى وَالسَّبَبِيَّةَ لِلْوُجُوبِ، وَإِذَا تَغَايَرَتِ الْجِهَتَانِ لَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا تَعَارُضٌ۔ اب مزید بیان کرتے ہیں، وَسَيَذْكُرُ كَيْفِيَّةَ السَّبَبِيَّةِ اور عنقریب مصنف ذکر کریں گے سببیت کی کیفیت کو کہ یہ وقت کس طرح وجوب کے لیے سبب بنتا ہے، پورا وقت سبب بنتا ہے یا وقت کا پہلا جز سبب بنتا ہے یہ تفصیل آگے آرہی ہے بھئی۔

فَإِذَا عُرِفَ هَذَا، پس جب یہ جان لیا گیا تو اب یہ سوال ہوتا ہے کہ جب وقت میں تاخیر کی جاتی ہے تو کیا ہر جز سبب بنتا چلا جاتا ہے یا پہلا ہی جز سبب ہے؟ یہ سوال ہے جس کا جواب آگے آرہا ہے۔ کہتے ہیں فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ إِنَّ السَّبَبَ هُوَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ، تو بعض نے کہا کہ سبب وہ پہلا جز ہے، یعنی جیسے ہی وقت داخل ہوتا ہے تو اس کے پہلے جز سے ہی نماز واجب ہو جاتی ہے۔ اور بعض نے کہا کہ آخری جز سبب ہے، اور بعض نے کہا کہ جس جز میں ادائیگی کرے وہ جز سبب ہے، اور اگر ادا نہ کرے تو آخری جز سبب ہے۔

چلیے، اب کتاب کی عبارت کو دیکھتے ہیں اور اس کے مطابق آگے بڑھتے ہیں۔ کہتے ہیں وَإِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْوَقْتِ اور اگر وقت کے اندر ادا نہیں کرتا یعنی وقت کے بعد ادا کرتا ہے، تو پھر کیا بن جائے گا؟ سبب تو بن گیا لیکن لَا يَكُونُ ظَرْفًا ظرف نہیں بنے گا، إِذِ الظَّرْفُ مَا يُؤَدَّى فِيهِ لَا بَعْدَهُ اس لیے کہ ظرف تو وہ ہے جس کے اندر اس فعل کو ادا کیا جائے نہ کہ اس کے بعد بھئی۔ فَلِهَذَا قَالُوا اسی وجہ سے کہا ہے علمائے اصول نے یہ کہا ہے کہ إِنَّ الظَّرْفَ بھئی هُوَ جَمِيعُ الْوَقْتِ کہ ظرف جو ہے وہ سارا وقت ہے بھئی، ظہر کا سارا وقت کیا ہے نماز کے لیے نماز ظہر کے لیے ظرف ہے۔ وَالشَّرْطُ هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ اور شرط جو ہے جو ہم نے کہا مثلاً ظہر کے لیے ظہر کا وقت شرط ہے، کہتے ہیں هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ وہ کیا ہے مطلق وقت ہے یعنی اس وقت ظہر کے کسی بھی جز کے اندر ادا کرے گا تو یہ کیا ہو گی؟ ادا ہو گی ادا ہو گی، اور یہ وقت گزر جائے گا تو پھر کیا ہو جائے گی؟ قضا ہو جائے گی۔ تو شرط مطلق وقت ہے، ظہر کا کوئی بھی جز پایا جائے ظہر کا کوئی بھی جز پایا جائے اس کے اندر وہ ادا کرے گا تو کیا کہلائے گی؟ ادا کہلائے گی۔ تو ظرف سارا وقت ہے شروع سے لے کر آخر تک، اور شرط کیا ہے مطلق وقت ہے کوئی بھی وقت اس کے اندر میں سے ہو سکتا ہے سمجھ میں آیا کوئی بھی جز۔ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ الْمُتَّصِلُ

بِالْأَدَاءِ قَبْلَ الشُّرُوعِ اور سبب جو ہے وہ پہلا جز ہے جو ملا ہوا ہے ادا کے ساتھ شروع کرنے سے پہلے۔

بھئی دیکھیے سبب انہوں نے کیا کہا تھا؟ اشکال کیا ہوا تھا کہ سببیت اور ظرفیت تو آپس میں جمع نہیں ہو سکتے، تو اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بھئی ظرف وہ تو سارا وقت ہے ظرف کیا ہے سارا وقت ہے اور شرط وہ مطلق وقت ہے یعنی اس میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں ہاں بس وہی وقت ہونا چاہیے ظہر کا کوئی بھی حصہ بھئی، تو یہ کیا ہے؟ شرط ہے، ظہر کے وقت کا کوئی بھی حصہ ہو بھئی ظہر کے وقت کا یہ شرط ہے نماز کے لیے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اس کے وقت یہ اس وقت میں جب پڑھے گا تو ادا ہی کہلائے گی بھئی اس کسی بھی وقت کے اندر ظہر کے کسی بھی حصے کے اندر بھئی، یہ مطلق وقت ہے۔ ظرف تو کیا تھا؟ سارا وقت شروع سے لے کر آخر تک، اور شرط کیا ہے؟ مطلق وقت کوئی بھی ظہر کے وقت میں سے کوئی بھی حصہ، مطلق وقت کوئی قید نہیں اس کے اندر بھئی۔ اور سبب کیا ہے؟ کہتے ہیں وہ جز ہے بھئی دیکھو آپ نماز پڑھنے لگے، چلو یہیں پر پوری تفصیل سمجھ لو بھئی آگے پھر کچھ شارح بھی بیان کریں گے۔ یاد رکھیے جیسے ہی ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے آپ فوراً اول وقت میں ظہر کی نماز شروع کر دیتے ہیں، تو جیسے ہی اول جز ظہر کا آیا گزرا ساتھ ہی مولانا آپ نے کیا کر دی؟ نماز شروع کر دی، تو پہلا جز جو گزرا وہ سبب ہے اس وجوب کا اس وجوب کا کیا ہے وہ؟ سبب ہے، بات سمجھ میں آئی؟ یعنی اس نماز کا نفس وجوب، انہوں نے کہا نا وقت کیا ہے نماز کے وجوب کے لیے نفس وجوب کے لیے سبب ہے، کون سا حصہ اس کا سبب ہے بھئی؟ کہتے ہیں بھئی وہ جز جو ادائیگی کے ساتھ ملا ہوا ہو وہ جز سبب ہے۔ اب پہلے وقت میں نماز شروع کر دی تو پہلے جز کے ساتھ نماز متصل ہوئی جیسے ہی پہلا جز آیا آپ نے فوراً کیا کر دیا؟ نماز شروع کر دی، تو پہلا جز کیا ہوا نماز کے لیے سبب، جو اس کے ساتھ متصل ہے وہ جز سبب ہم قرار دے دیں گے یہ جز سبب ہے نفس وجوب کا۔ اچھا اس جز میں آپ نے نماز ادا نہیں کی تو سببیت منتقل ہو جائے گی اگلے جز کی طرف، اگر اس کے فوراً بعد آپ نماز شروع کر دیں تو یہ جز سبب بن گیا ثانی جز۔ اگر اس ثانی جز کے بعد بھی آپ نے نماز شروع نہیں کی تیسرے جز کے بعد شروع کی، تو سببیت منتقل ہو گئی کس کی طرف؟ تیسرے، یعنی وہ جو ادا کے بالکل ساتھ ملا ہوا ہے بھئی نماز شروع کرنے سے پہلے اس کے ساتھ جو آخری جز وقت کا ملا ہوا ہے ہم کہیں گے یہ سبب ہے کس چیز کا؟ یہ نفس وجوب کا۔ بھئی سارے وقت کو تو ہم وجوب کا سبب نہیں بنا سکتے، نماز کے نفس وجوب کا سبب کیا ہے؟ وقت ہے، اور آپ کیا کہیں؟ ظہر کی نماز کا نفس وجوب کس سے آئے گا؟ ظہر کے وقت سے، اور سارا وقت سبب ہے تو پھر تو لازمی بات ہے نماز کو کب ادا کرنا پڑے گا؟ ظہر کے وقت گزرنے کے بعد ادا کرنا پڑے گا بھئی، صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ تو کیونکہ سبب کیا ہوتا ہے مسبب پر مقدم ہوتا ہے تو پھر تو سارے وقت کو کیا کرنا لازم آئے گا اس مسبب پر مقدم کرنا لازم آئے گا۔ تو لہٰذا اب وہ تاویل کر رہے ہیں بھئی وہی ذکر کر رہے ہیں کہ بھئی ظرف تو سارا وقت ہے لیکن سبب سارے وقت کو ہم نہیں کہیں گے بلکہ اس جز کو کہیں گے جس کے ساتھ ادا شروع ہو جاتی ہے، جس کے ساتھ کیا ہو جاتی ہے؟ چنانچہ اگر تیسرے

جز کے ساتھ آپ نے نماز شروع کر دی تو یہ تیسرا جز سبب ہے نفس وجوب کا۔ اگر تیسرے میں بھی شروع نہیں کی چوتھے پانچویں سببیت منتقل ہوتی چلی جائے گی، جس جز کے بعد جا کر آپ کیا کریں گے؟ نماز شروع کریں گے، اس ادا کے اس سے پہلے والا جو جز ہو گا ہم کہیں گے یہ سبب ہے کس چیز کا؟ نفس وجوب کا۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو وجوب اس طرح وہ سببیت منتقل ہوتی ہے ایک جز سے دوسرے جز کی طرف تیسرے چوتھے پانچویں یہاں تک کہ کیا شروع ہو جائے ادا شروع ہو جائے وہ فعل شروع کر دے وہ شخص، جیسے ہی فعل شروع کرتا ہے اس سے پہلے کا جو آخری جز تھا بھئی وہ کیا بن جائے گا؟ سبب کس چیز کا؟ نفس وجوب کا۔ تو ظرف ہے، اشکال یہ ہوا تھا کہ سببیت اور ظرفیت دونوں جمع نہیں کیونکہ ظرفیت تقاضا کرتی ہے کہ وہ فعل اس کے اندر ہو اور سببیت تقاضا کرتی ہے کہ وہ فعل اس کے بعد ہو مولانا، دونوں چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں، تو کہتے ہیں اسی لیے علمائے اصول نے اس اشکال کا جواب دینے کے لیے یہ کہا کہ ظرف تو سارا وقت ہے لیکن سبب کون سا جز ہے؟ جس کے ساتھ کیا ملی ہوئی ہے ادا ملی ہوئی ہے وہ جز ہے سبب بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ ہاں یہاں تک کہ ہوتے ہوتے سارا وقت گزر گیا اس نے نماز ہی نہیں پڑھی، اب اس کو قضا کرنا پڑے گی۔ اب قضا کے لیے کہتے ہیں سارا وقت سبب ہے، قضا کے لیے سارا وقت سبب ہے، اس لیے کیونکہ اب سارا وقت مقدم ہو گیا، پہلے تو کچھ وقت مقدم ہوتا تھا کچھ مؤخر تھا ہم سارے وقت کو سبب نہیں قرار دے سکتے تھے کیونکہ سبب کے لیے تو ضروری ہے کہ وہ مسبب پر مقدم ہو، تو اب تو سارا وقت مقدم ہو گیا سمجھ میں آیا اب اس کو سبب قرار دینے میں کوئی مانع موجود نہیں، تو قضا کی صورت میں پھر سارا وقت کیونکہ سارے وقت کو ہم کیا قرار دے دیں گے اس قضا کا نفس وجوب کس سے آیا؟ اس سارے وقت کے ذریعے آیا۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْأَدَاءِ قَبْلَ الشُّرُوعِ فِي الْأَدَاءِ وہ پہلا جز ہے جو ملا ہوا ہے ادا کے ساتھ ادا میں شروع ہونے سے پہلے، وَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ اور سارا کا سارا وقت کیا ہو گا؟ جی، بھئی اس کل کا عطف کس پر ہے؟ دیکھو اوپر آیا تھا الْجُزْءُ الْأَوَّلُ، اس جز پر عطف ہے کل کا۔ انہوں نے کہا وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ سبب کیا ہو گا جز اول، لیکن یہ تو اس وقت ہے جب وہ اسی وقت میں شروع کر دیتا ہے، اگر اس وقت میں شروع نہیں کرتا تو سبب کیا ہے؟ هُوَ الْكُلُّ وہ کیا ہے سارا کا سارا وقت ہو جائے گا فِي الْقَضَاءِ کس کے اندر؟ قضا میں، وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ اور یہ بھی چار قسم پر ہے مولانا کتنی قسم پر ہے؟ چار قسم۔ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِقَوْلِهِ اور تحقیق تفصیل بیان کی ہے مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول کے ذریعے بھئی ان چار انواع کی بھئی۔ یہ پہلی قسم، کون سی پہلی قسم؟ وہ مامور بہ جو مقید ہے وقت کے ساتھ اور وہ چار قسم پر ہے اور اس میں سے پہلی قسم کیا تھی جس کے لیے وقت کیا ہو؟ ظرف بھی ہے اور شرط بھی ہے اور سبب بھی ہے۔ یہ پھر کتنی قسم پر ہے؟ چار قسم پر ہے، اس لیے کہ یہاں پر بھئی سببیت کی نسبت یا تو ہم پہلے، اگر پہلے جز کے ساتھ ہی وہ کیا شروع کر دیتا ہے نماز، تو اب سببیت کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ پہلے جز کی طرف، کون سا

جز سبب ہے اس نماز کے وجوب کا؟ پہلا جز، تو اول جز کیا ہوا اول وقت کی طرف کیا کرنا پڑے گی؟ نسبت، یہ پہلی قسم ہوئی۔ پھر اگر وہ اس پہلے جز میں ادا نہیں کرتا بعد والے کسی جز میں ادا کرتا ہے مولانا، تو اس صورت میں وجوب کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ اس جز کی طرف جو اس نماز کے ساتھ متصل ہے، اول جز کے بعد شروع کر دی تو وہی متصل ہے مولانا اسی کی طرف نسبت کریں گے یہ نفس وجوب کس کے ذریعے آیا؟ اول جز کے ذریعے۔ اگر اول جز میں نہیں کرتا تو بعد والا کوئی جز جو اس ادا کے شروع کرنے کے ساتھ ملا ہوا ہے اس کے ذریعے کیا وہ کیا بنے گا سبب بنے گا، تو اس کی طرف نسبت کی جائے گی کہ یہ جز کیا بنا ہے نماز کے وجوب کا سبب بنا ہے۔ اگر پھر اس میں بھی ادا نہیں کرتا یہاں تک کہ ناقص وقت شروع ہو جاتا ہے مولانا، تو ناقص وقت میں جب وہ نماز شروع کرے گا تو اس ناقص وقت کا جو جز اس کے ساتھ ملا ہوا ہے ہم کہیں گے یہ جز سبب ہے کس چیز کا؟ نفس وجوب کا، تو اب اس نماز کی نسبت کس کی طرف کرنا وجوب کی نسبت کس کی طرف ہو گی؟ اس جز ناقص کی طرف۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ اور اگر پھر اس ناقص وقت میں بھی وہ ادا نہیں کرتا یہاں تک کہ سارا وقت ہی نکل جاتا ہے تو پھر اس کے بعد اس وجوب کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ پورے وقت کی طرف کی جائے گی کس کی طرف؟ یہ چار قسمیں ہو گئیں۔ بھئی اس وجوب کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ جز اول کی طرف یا وہ جز جو اس ادا کے ساتھ ملا ہوا ہے یا جز ناقص کی طرف نسبت کی جائے گی یا کس کی طرف نسبت کی جائے گی؟ کل وقت کی طرف۔ تو وہ وقت جس کی طرف اس کی نسبت کی جاتی ہے اس کے اعتبار سے یہ کتنی قسم پر ہوا؟ چار قسم پر بھئی۔ تو اس وجوب کی نسبت یا تو جز اول کی طرف ہو گی یا اس جز کے ساتھ جس کے ساتھ ابتدا کیا ہے ملی ہوئی ہے یا کس کی طرف نسبت کی جائے گی جز ناقص کی طرف یا کس کی طرف نسبت کی جائے گی کل وقت کی طرف، تو یہ چار قسمیں ہو گئیں آسان سی بات ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَهُوَ إِمَّا أَنْ يُضَافَ إِلَى الْجُزْءِ الْأَوَّلِ اس لیے کہ وہ وجوب جو ہے اس کی نسبت یا تو کی جائے گی جز اول کی طرف، أَوْ إِلَى مَا يَلِي ابْتِدَاءَ الشُّرُوعِ یا اس جز کی طرف جو ملا ہوا ہے شروع کی ابتدا کے ساتھ، أَوْ إِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيقِ الْوَقْتِ یا اس وجوب کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ جز ناقص کی طرف وقت کے تنگ ہونے کے وقت بھئی، أَوْ إِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ یا پورے وقت کی طرف کی جائے گی۔ تو یہ چار قسمیں ہوئیں، يَعْنِي أَنَّ الْأَصْلَ كُلُّ مُسَبَّبٍ مُتَّصِلٌ بِسَبَبِهِ یعنی اصل یہ ہے کہ ہر مسبب جو ہے اس کو متصل ہونا چاہیے کس کے ساتھ؟ اپنے سبب کے ساتھ متصل ہونا چاہیے۔ فَإِنْ أُدِّيَتِ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُونُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيمَةِ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَزَّأُ سَبَبًا لِوُجُوبِ الصَّلَاةِ پس اگر نماز کو ادا کر دیا گیا اول وقت کے اندر تو وہ جز جو سابق ہے جو مقدم ہے مولانا تحریمہ پر، وہ جز جو تحریمہ پر مقدم ہے آگے آ رہا ہے سَبَبًا لِوُجُوبِ الصَّلَاةِ یہ وقت یہ جز کیا ہو گا سبب ہو گا وجوب صلوٰۃ کے لیے، درمیان میں بتلایا اس جز کے بارے میں بتلایا کہتے ہیں وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَزَّأُ وہ جز ہے مولانا جو تقسیم نہیں ہوتا، وہ جز ہے جو تقسیم نہیں ہو سکتا مولانا

وہ وقت کا کم سے کم حصہ جس کے آگے مزید تقسیم ہی ممکن نہیں ہے جز لایتجزا بھئی۔ جز لایتجزا کسی چیز کا وہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس کے آگے جو آگے تقسیم نہیں ہو سکتا تقسیم کو قبول نہیں کرتا بھئی، اتنا چھوٹا حصہ ہے کہ اب آگے اس کی مزید تقسیم ممکن ہی نہیں اس کو کیا کہتے ہیں جز لایتجزا۔ تو یہاں وقت کا وہ چھوٹے سے چھوٹا حصہ جس کے آگے تقسیم نہ ہو سکے، بھئی وقت کی ہر چیز کی تقسیم ہو جاتی ہے مثلاً جس کے اجزا ہوں، مثلاً بھئی سال ہے سال کی تقسیم کرتے ہیں سال میں کتنے مہینے ہیں؟ بارہ، تقسیم ہو گئی بھئی بارہ کی طرف۔ اچھا ہر مہینے میں تقریباً کتنے دن ہیں؟ تیس دن ہیں بھئی تو دیکھو تیس کی طرف تقسیم ہو گئی تیس حصے بن گئے اس کے، پھر ہر دن کے رات کے اندر کتنے گھنٹے ہیں؟ چوبیس گھنٹے ہیں دیکھو تقسیم کر دیا ایک دن رات کے کتنے یہ ایک وقت ہے نا دن رات وقت ہے اس کے حصے بنا دیے، پھر گھنٹوں کی تقسیم کی ایک گھنٹے میں کتنے منٹ ہیں؟ ساٹھ، تو اس وقت کی بھی تقسیم ہو گئی مولانا معلوم ہوا یہ بھی جز لایتجزا نہیں ہے، پھر منٹ کے اندر کتنے سیکنڈ ہیں؟ ساٹھ سیکنڈ ہیں، اب آگے تقسیم ہو سکتی ہے؟ جی؟ اوہو آج کل تو ایسے آلات آئے ہوئے ہیں آپ کے عام گھڑیوں کے اندر بھی ہے سیکنڈ کے ساتھ ایک اور خانہ بنا ہوتا ہے اس میں ایک سیکنڈ کے اندر دس بعضوں میں سو تک وہ گھوم جاتے ہیں نمبر بھئی سمجھ میں آیا، تو اس کی بھی تقسیم کر دیا انہوں نے، بلکہ اس کے جز کے جز کی بھی آگے تقسیم در تقسیم، وہ سیکنڈز کے بھی یوں کہو ہزارواں کھربواں کوئی حصہ ہو گا مولانا اتنا چھوٹا حصہ کہ آگے اس کی تقسیم کسی بھی اعتبار سے ممکن ہی نہیں ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہ جز ہے مولانا نماز کے وجوب کا سبب وہ چھوٹے سے چھوٹا جز جو نماز کے ساتھ ملا ہوا ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں فَإِنْ أُدِّيَتِ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ پس اگر ادا کر دیا گیا نماز کو اول وقت کے اندر يَكُونُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيمَةِ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَزَّأُ سَبَبًا لِوُجُوبِ الصَّلَاةِ تو اس صورت میں وہ جز جو مقدم ہے تحریمہ پر اور وہ جز لایتجزا ہے وہ سبب ہو گا وجوب صلوٰۃ کے لیے۔ کہتے ہیں فَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ إِلَى الْأَجْزَاءِ الَّتِي بَعْدَهُ پس اگر وہ ادا نہیں کرتا نماز کو اول وقت کے اندر تو منتقل ہو جائے گی یہ سببیت ان اجزا کی طرف جو اس کے بعد ہیں، فَيُضَافُ الْوُجُوبُ إِلَى كُلِّ مَا يَلِي ابْتِدَاءَ الشُّرُوعِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الصَّحِيحَةِ پس نسبت کی جائے گی وجوب کی إِلَى كُلِّ مَا، ما سے مراد جز ہے، پس نسبت کی جائے گی وجوب کی ہر اس جز کی طرف يَلِي ابْتِدَاءَ الشُّرُوعِ جو شروع کی ابتدا کے ساتھ ملا ہوا ہو مِنَ الْأَجْزَاءِ الصَّحِيحَةِ یعنی کہ اجزائے صحیحہ میں سے۔ کہتے ہیں فَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِي الْأَجْزَاءِ الصَّحِيحَةِ حَتَّى ضَاقَ الْوَقْتُ پس اگر وہ ادا نہیں کرتا نماز کو اجزائے صحیحہ کے اندر یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا، فَحِينَئِذٍ يُضَافُ الْوُجُوبُ إِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيقِ الْوَقْتِ تو اس صورت میں وجوب کی نسبت کی جائے گی جز ناقص کی طرف جب وقت تنگ ہو جائے۔ کہتے ہیں وَهَذَا لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا فِي الْعَصْرِ یعنی یہ جز ناقص کی طرف جو نسبت ہے اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا مگر کس کے اندر؟ عصر،

صرف عصر میں ایسا ہو سکتا ہے کہ ہم کہیں گے کہ یہاں وجوب نفس وجوب کس کی وجہ سے آیا؟ جز ناقص۔ کیوں بھئی صرف عصر میں کیوں؟ وجہ یہ کہ باقی ساری نمازوں کا جتنا بھی وقت ہے وہ سارا کا سارا کامل ہے، وہ سارا کا سارا وقت کیا ہے کامل ہے، ہاں عصر کا آخری تھوڑا سا حصہ وہ کیا ہے؟ ناقص ہے، تو وہاں پر ہم کہہ سکتے ہیں ناقص وقت آیا اب وجوب اس ناقص وقت کی وجہ سے آیا ہے تو وجوب بھی کس قسم کا ہے؟ ناقص ہے، باقی باقیوں کے اندر ایسا نہیں۔

تو یہی بات کر رہے ہیں کہتے ہیں وَهَذَا لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا فِي الْعَصْرِ یہ جو جز ناقص کی طرف نسبت ہے اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا مگر عصر ہی میں، فَإِنَّ فِي غَيْرِهِ مِنَ الصَّلَاةِ كُلَّ الْأَجْزَاءِ صَحِيحَةٌ اس کے کیونکہ اس کے علاوہ اور نمازوں میں تمام اجزا صحیح ہیں، وَهَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مِقْدَارُ مَا يَسَعُ التَّحْرِيمَةَ عِنْدَنَا اور یہ جز ناقص وہ مقدار ہے کہ جس میں گنجائش ہو تحریمہ کی ہمارے نزدیک۔ یہ جز ناقص وہ مقدار ہے جس میں کس کی گنجائش ہو مولانا؟ تحریمہ کی گنجائش ہو ہمارے نزدیک، وَمِقْدَارُ مَا يُؤَدِّي فِيهِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زُفَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ اور وہ یہ جز ناقص وہ مقدار ہے کہ جس کے اندر بھئی چار رکعتیں ادا کی جا سکیں، جس میں چار رکعتیں ادا کی جا سکیں امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی۔ بھئی دیکھیے ہمارے نزدیک بھئی صحیح عصر کے وقت کے اندر صحیح کامل وقت کے اندر اگر وہ ادا نماز ادا نہیں کرتا تو پھر ناقص میں مثلاً ادا کرتا ہے تو اب سببیت کی وجوب کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ جز ناقص کی طرف، امام زفر رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ جز ناقص کی طرف، پھر اس میں بھی وہ تاخیر کرتا چلا جاتا ہے مولانا کیا کرتا ہے تاخیر کرتا چلا جاتا ہے تو آپ جانتے ہیں سببیت منتقل ہوتی چلی جا رہی ہے ایک جز سے دوسرے جز کی طرف، یہ سببیت منتقل ہوتی چلی جائے گی یہاں تک کہ صرف اتنا وقت رہ جائے کہ جس کے اندر تحریمہ کہہ سکتے ہیں، صرف کیا کہہ سکتے ہیں تحریمہ کہہ سکتے ہیں بس مولانا اب آ کر سببیت رک گئی اس سے آگے والا وقت سبب نہیں بنے گا کیونکہ اب تو اتنا وقت بھی نہیں ہے جس کے اندر وہ تحریمہ کہہ سکے اور کم از کم نماز کو شروع ہی کر سکے، تو اس سے آگے سببیت منتقل نہیں ہو گی۔ تو یہ وہ آخری مقدار ہے مولانا اس سے آگے سببیت منتقل نہیں۔ جبکہ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں وہ بھئی پہلے بھی میں نے یہ مسئلہ ذکر کیا تھا کہ کوئی اگر کافر مسلمان ہو جاتا ہے اور اسے اتنا وقت نماز کا مل جائے جس میں تحریمہ کہہ سکے، تو پھر تو ہم قدرت کی بنا پر ہم کیا حکم لگائیں گے اس پر نماز واجب ہو گئی کیونکہ ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ اس وقت کو کیا فرما دیں طویل فرما دیں، جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا مسئلہ کا مذہب میں نے وہاں بھی ذکر کیا تھا کہ ان کے نزدیک کیا ضروری ہے اس سے وجوب نہیں آئے گا بلکہ اتنا وقت ملنا ضروری ہے جس کے اندر وہ فرض کو ادا کر لے۔ تو یہاں پر بھی امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دیکھو سببیت منتقل ہوتی چلی جا رہی ہے بھئی اگلے جز کی طرف لیکن جب اتنا وقت رہ جائے کہ جس میں صرف چار رکعتیں ادا کر سکتا ہے تو اس کے بعد آگے سببیت منتقل نہیں ہو گی، کیونکہ اب صرف اتنا وقت رہ گیا ہے جس میں فرض ادا ہو سکتے ہیں، اگر سببیت اگلے وقت

کو جز کو ہم سبب بنا دیں تو بھئی پھر تو نماز ہی پوری نہیں ہو سکتی، وجوب آئے گا وجوب ہم کہیں گے وجوب آ رہا ہے اور وہ ادا پر قادر نہیں، تو قدرت ہی نہیں ہے لہذا وجوب کا حکم ہم کیسے لگا سکتے ہیں؟ لہذا آخری جز وہ جز جس کے بعد کتنا وقت باقی رہ جائے؟ جس میں وہ نماز ادا کر سکے چار رکعت، اس وقت تک سببیت منتقل ہوتی چلی جائے گی اس کے بعد آگے منتقل نہیں ہو گی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہی بات کر رہے ہیں، فَلَا تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ عِنْدَهُ إِلَى مَا بَعْدَهُ پس یہ سببیت منتقل نہیں ہو گی ان کے نزدیک اپنے مابعد کی طرف لِأَنَّهُ خِلَافُ الْأَمْرِ وَالشَّرْعِ اس لیے کہ یہ امر کے بھی خلاف ہے شریعت کے بھی خلاف ہے بھئی۔ امر کے بھی خلاف ہے مولانا کیونکہ امر ایک چیز کا دیا جا رہا ہے ایک چیز واجب کی جا رہی ہے اور اتنا وقت ہی نہیں ہے کہ انسان اس کو میں اس کو ادا کر سکے تو یہ تو تکلیف ما لا یطاق ہے، ایک آدمی ایک چیز کی طاقت ہی نہیں رکھتا اور اس کو اس چیز کا مکلف بنایا جا رہا ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہ امر اور شریعت کے خلاف ہوا بھئی۔

فَإِنْ كَانَ هَذَا الْجُزْءُ الْأَخِيرُ كَامِلًا كَمَا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ پس اگر یہ جز اخیر کامل ہوا جیسے کس کے اندر ہوتا ہے؟ صلوۃ فجر۔ بھئی بتلایا ہر نماز باقی ہر نماز کا پورا وقت کامل ہے شروع سے آخر تک، فجر کا پورا وقت کامل ہے یہاں تک کہ سورج طلوع ہونے لگے تو اس وقت وقت ہی ختم ہوا وقت ہی کیا ہو گیا؟ فجر کا ختم، ناقص حصہ کوئی آیا فجر کا؟ ناقص حصہ کوئی نہیں آیا۔ بھئی دیکھیے ذرا یہاں تھوڑا حاشیہ دیکھ لیجیے ایک حدیث دی ہوئی ہے وہ یہیں پر دیکھ لیجیے مولانا، اسی مسئلے سے متعلق ہے بھئی، میری کتاب میں پانچ نمبر حاشیہ ہے بھئی لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، مل گیا بھئی؟ اچھا۔ حدیث میں آتا ہے بھئی مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ جس نے ایک رکعت بھی صبح کی نماز کی پا لی قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ سورج کے طلوع ہونے سے پہلے فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ تو تحقیق اس نے کیا کیا صبح کو پا لیا یعنی فجر کی نماز کو پا لیا۔ بھئی سورج طلوع ہونے سے پہلے جس نے ایک رکعت کا وقت بھی پا لیا اور ایک رکعت پڑھ لی تو اس نے کیا کیا صبح کو، ایک رکعت پا لی اس نے طلوع سے پہلے تو اس نے فجر پا لی بھئی، وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ اور جس نے ایک رکعت عصر میں سے پا لی قبل سورج کے غروب ہو جانے کے فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ تو تحقیق اس نے عصر کو پا لیا، سمجھ میں آیا؟ معلوم ہوا اس کی نماز ہو جائے گی کیونکہ حدیث میں کیا ہے جس نے ایک رکعت بھی پا لی فجر کی سورج طلوع ہونے سے پہلے اس نے فجر کو پا لیا اس کی نماز ہو گئی، اور اسی طرح عصر کے بارے میں آتا ہے کہ جس نے غروب سے پہلے عصر کی ایک رکعت بھی پا لی یعنی ایک رکعت بھی پہلے پڑھ لی اس کی بھی نماز ہو جائے گی اس نے نماز کو پا لیا یعنی ادا ہو گئی۔ یہ حدیث ہے مولانا یہ حدیث آئی ہے بھئی۔ لیکن ایک اور حدیث اور حدیث ہے مولانا اس کے اندر نہی آئی ہے بھئی آگے ذکر صرف آ رہا ہے حدیث ذکر نہیں بھئی، کہ اس حدیث کے اندر دوسری حدیث ہے جس میں نہی وارد ہوئی ہے نماز سے طلوع شمس کے وقت، غروب شمس کے وقت اور جس وقت سورج عین سر پر ہو۔ دوسری حدیث میں کیا آیا ہے؟ نہی وارد ہوئی ہے کس چیز کے بارے میں؟ کہ جب طلوع شمس کے وقت نماز نہ، طلوع شمس کے وقت اور

غروب شمس کے وقت اور عین جب سورج سر پر ہو اس وقت نماز نہ پڑھو۔ تو دو احادیث آگئیں مولانا دو حدیثیں اور ان میں باہم تقابل آگیا۔ ایک حدیث سے کیا ثابت ہو رہا ہے؟ کہ جس نے طلوع سے پہلے ایک رکعت بھی پا لی اس نے فجر کو پا لیا جس نے غروب سے پہلے ایک رکعت عصر کی پا لی اس نے عصر کو پا لیا، اور دوسری حدیث میں اس سے منع کیا جا رہا ہے کہ اس وقت نماز نہ پڑھو۔ ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے ہو جانی چاہیے نماز، دوسری حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس وقت نماز نہیں ہوگی منع کر دیا گیا ہے اس سے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو عِنْدَ الشَّوَافِعِ وہ پہلی حدیث کو لیتے ہیں بھئی اور کہتے ہیں جس نے ایک رکعت بھی پہلے پا لی فجر سے طلوع سے پہلے تو اس کی نماز ہو گئی، اور جس نے غروب سے پہلے ایک رکعت بھی عصر کی پا لی اس کی عصر کی نماز ہو گئی۔ اور ہم کہتے ہیں نہیں بھئی یہاں دو احادیث جو ہیں ان میں تعارض آیا تعارض آیا، اب کسی ایک کو بھی ہم ترجیح نہیں دے سکتے إِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا جب دونوں میں تعارض آیا تو دونوں کیا ہو جائیں گی؟ ساقط ہو جائیں گی، ترجیح وغیرہ کی کوئی صورت نہیں ہے تو لہٰذا دونوں حدیثیں ساقط ہوئیں اور اس سے کم درجے کی دلیل کی طرف ہم چلے جائیں گے، اور اس سے کم درجے کی دلیل قیاس ہے اور قیاس یہ بتلاتا ہے کہ عصر کی نماز ہو جانی چاہیے اور فجر کی نہیں ہونی چاہیے، چنانچہ ہم نے بھی یہی حکم لگایا کہ عصر کی پڑھے گا اس طرح تو عصر کی ہو جائے گی فجر کی اس طرح پڑھے گا تو فجر کی نہیں۔ تو قیاس کی طرف ہم گئے مولانا قیاس کی طرف اور قیاس نے بتلایا کہ عصر کی نماز ہو جانی چاہیے فجر کی نہیں ہونی۔ وجہ یہ کہ فجر کا سارا وقت کامل ہے، لہٰذا جب بھی نماز شروع کرے گا تو اس کا سبب کون سا جز بنے گا کامل جز بنے گا یا ناقص بنے گا؟ کامل، تو کامل جز سبب بنا تو وجوب بھی کامل آیا تو ادا بھی کامل ہونی چاہیے لیکن جب یہ ادا کرتا ہے بیچ میں کیا طلوع ہو گیا؟ سورج طلوع ہو گیا، تو اب یہ ادا کامل ہوئی یا ناقص ہو گئی؟ ہاں تو وجوب کامل تھا ادا بھی کیسی ہونی چاہیے؟ کامل ہونی چاہیے، لیکن وجوب تو آیا کامل اور ادا ہو رہی ہے ناقص لہٰذا اس کو جائز نہیں ہونا چاہیے۔ جبکہ عصر کا آخری وقت ہے ہی ناقص تو آخری جز جس وقت بھی شروع کر دے گا تو وجوب کس قسم کا آیا؟ ناقص، تو ادا بھی کس قسم کی کافی ہو جائے گی؟ ناقص ادا کافی ہو جائے گی بھئی، تو لہٰذا اب سورج ڈوب بھی جائے تو کوئی حرج نہیں نماز ہو جائے گی اس لیے کہ یہ نماز ناقص ہی واجب ہوئی تھی اور یہ ناقص ہی اس کو ادا کر رہا ہے لہٰذا عصر کی نماز ہو جائے گی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں فَإِنْ كَانَ هَذَا الْجُزْءُ الْأَخِيرُ كَامِلًا كَمَا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ پس اگر یہ آخری جز کامل ہوا جیسے کہ فجر کی نماز میں ہوتا ہے وَجَبَتْ كَامِلَةً تو نماز بھی کامل ہی واجب ہو گی، فَإِنِ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالطُّلُوعِ پس اگر فساد پیش آگیا سورج کے طلوع ہو جانے کی وجہ سے بَطَلَتِ الصَّلَاةُ تو نماز کیا ہو جائے گی؟ باطل ہو جائے گی وَيُحْكَمُ بِالِاسْتِئْنَافِ اور حکم کیا جائے گا نئے سرے سے پڑھنے کا۔ وَإِنْ كَانَ هَذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا اور اگر یہ آخری جز ناقص تھا كَمَا فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ جیسے کہ عصر کی نماز میں ہوتا ہے وَجَبَتْ نَاقِصَةً تو نماز ناقص ہو کر واجب ہو گی، فَإِنِ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالْغُرُوبِ پس اگر فساد پیش آگیا غروب کی وجہ

سے لَمْ تَفْسُدِ الصَّلَاةُ تو نماز فاسد نہیں ہو گی لِأَنَّهُ أَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ اس لیے کیونکہ اس نے اسی طرح اس کو ادا کیا ہے جیسے واجب ہوئی تھی، واجب بھی ناقص ہوئی تھی ادا بھی کیا کر رہا ہے ناقص کر رہا ہے۔

وَكَانَ قَوْلُهُ إِلَى مَا يَلِي ابْتِدَاءَ الشُّرُوعِ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ یہاں سے بھئی دوبارہ ذرا پیچھے متن پر آئیے بھئی، یہاں سے متن پر اب ایک اعتراض کرنے لگے ہیں تو متن دیکھ لیں آپ بھئی۔ انہوں نے کیا کہا بھئی؟ کہ وہ کہ اس اعتبار سے پہلی قسم کی کتنی قسمیں ہیں؟ چار قسمیں کہ اس وجوب کی نسبت یا تو کس کی طرف کی جائے گی؟ جز اول کی طرف، یا اس جز کی طرف جو شروع کی ابتدا کے ساتھ ملا ہوا ہے، یا اس کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ جز ناقص کی طرف، یا اس کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ پورے وقت کی طرف۔ اعتراض کرتے ہیں کہ بھئی یہ تقسیم صحیح نہیں ہے، بس دو قسمیں بنا دیتے کافی تھی بھئی، دو قسمیں بنا دیتے۔ کون سی دو قسمیں؟ ایک تو یہ کہہ دیتے: وہ جز اس وجوب کی نسبت ہو گی اس جز کی طرف جو شروع کی ابتدا کے ساتھ ملا ہوا ہے، جو شروع کی ابتدا کے ساتھ ملا ہوا ہے، اور دوسری قسم بنا دیتے کہ اس وجوب کی نسبت کی جائے گی یا پورے وقت کی طرف کس کی طرف؟ بس دو قسمیں بناتے کون کون سی دو قسمیں بناتے؟ کہ اس وجوب کی یا تو نسبت کی جائے گی کس کی طرف؟ اس جز کی طرف جس کے ساتھ ابتدا ملی ہوئی ہے یا اس وجوب کی نسبت کی جائے گی پورے وقت کی طرف۔ بھئی یہ دو قسمیں اس لیے ذکر کرتے کہ انہوں نے کہا اس وجوب کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ جز اول کی طرف نسبت کی جائے گی۔ کہتے ہیں بھئی اس وقت بھی جز اول کی طرف بھی تب نسبت کی جائے گی جب جز اول کے ساتھ ہی ادا شروع ہو جائے، کیا شروع ہو جائے؟ ادا شروع ہو جائے تو یہ وہ جز ہوا جو ابتدائے صلوٰۃ کے ساتھ ملا ہوا ہے، اور جز ناقص بھی ان کی طرف نسبت کی جائے گی کہ یہ وجوب کس کی وجہ سے آیا جز ناقص؟ کب کی جائے گی نسبت؟ جب وہ جز ابتدائے صلوٰۃ کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو جو انہوں نے کہا کہ جو وہ جز جو شروع کی ابتدا کے ساتھ ملا ہوا ہے اس میں جز ناقص بھی داخل ہو گیا اور اس کے اندر جز اول بھی داخل ہو گیا۔ کیوں؟ اس لیے کہ جز اول کی طرف تب نسبت کی جائے گی جب اس کے اندر اس کے ساتھ ہی ادا شروع ہو جائے، اور جز ناقص کی طرف تب نسبت کی جائے گی جب اس کے ساتھ ہی کیا شروع ہو جائے؟ ادا شروع ہو جائے، تو یہ ادا شروع ہو جائے، اور اگر ان میں ادا نہیں کرتا تو ان کی طرف نسبت بھی نہیں ہوتی ان کی طرف نسبت بھی نہیں ہوتی، تو ان کی جب ان میں ادا نہ کی جائے ان کی طرف نسبت بھی نہیں ہوتی معلوم ہوا جب ان کے ساتھ ہی ادا کرے گا تو ان کی طرف نسبت ہو گی تو یہ تو وہی جز ہو گیا مولانا جس کے ساتھ کیا ملی ابتدا نماز کی ملی ہوئی ہے، تو لہٰذا صرف دو قسمیں بنا دیتے اور یوں کہہ دیتے کہ وہ جز جس کے ساتھ شروع کی ابتدا ملی ہوئی ہو، اب چاہے وہ جز اول ہو چاہے درمیان والا ہو چاہے جز ناقص ہو سارے آ گئے یا نہیں آ گئے بھئی؟ سارے اس کے اندر داخل ہو گئے، اور تو یہ ادا کی صورت میں تھا، اور قضا کی صورت میں نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے پورے، تو بس دو قسمیں بن جاتیں بھئی۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟ تو جواب دیتے ہیں بھئی ہاں آپ کی بات ٹھیک ہے، جز اول کو بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی جز ناقص کو بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن

جز اول کو مہتم بالشان ہونے کی وجہ سے ذکر کیا، اس کی شان کیا ہے اہمیت اس کی بتلانے کے لیے اس کی اہمیت بتلانے کے لیے کہ وہ مہتم بالشان ہے، یہاں تک کہ تمام ائمہ فرماتے ہیں کہ نماز کو اول وقت میں ادا کرنا چاہیے سوائے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے۔ امام صاحب فرماتے ہیں فجر کے اندر تھوڑی روشنی کر کے پڑھے، کیا کرے؟ تھوڑی روشنی کر کے پڑھے تھوڑی تاخیر کرے، ظہر کو تھوڑا ٹھنڈا کر کے پڑھے سمجھ میں آیا، تو باقی سارے ائمہ کیا فرماتے ہیں؟ اول وقت میں نماز پڑھنا مستحب ہے۔ تو معلوم ہوا اول وقت کیا ہے؟ مہتم بالشان ہے تو اس کی اہمیت بتلانے کے لیے کیا کیا اس کو مصنف نے ذکر کر دیا، تو اول وقت کو اس کے مہتم بالشان ہونے کی وجہ سے ذکر کیا اور کس کو جز ناقص کو؟ کہتے ہیں اس کے اندر چونکہ امام زفر رحمہ اللہ کے ساتھ اختلاف تھا تو اس لیے اس کو ذکر کر دیا کیونکہ ابھی اختلاف جو گزرا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں وَكَانَ قَوْلُهُ اور مصنف کا قول جو ہے متن میں إِلَى مَا يَلِي ابْتِدَاءَ الشُّرُوعِ یہ قول جو ہے شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَالْجُزْءِ النَّاقِصِ یہ شامل ہے جز اول کو بھی اور جز ناقص کو بھی، لِأَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ وَالْجُزْءَ النَّاقِصَ إنَّمَا يَصِيرُ سَبَبًا لِوُجُوبِ الصَّلَاةِ إذَا شَرَعَ فِيهِ اس لیے کہ جز اول اور جز ناقص یہ تو سبب بنتے ہیں وجوب صلوٰۃ کے لیے جب ان کے اندر کیا شروع کر دے؟ نماز شروع بھی کر دے، وَأَمَّا إذَا لَمْ يَشْرَعْ فِيهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا ہاں جب ان میں شروع نہ کرے تو یہ سبب بھی نہیں بنتے بھئی۔ فَيَنْبَغِي أَنْ يَقْتَصِرَ عَلَيْهِ تو مصنف کے لیے مناسب یہ تھا کہ کیا کرتا؟ اسی قسم پر اکتفا کر لیتا یہ دوسری قسم بیان کر دیتا، إلَّا أَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ لِاهْتِمَامِ شَأْنِهِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ صَرَّحَ بِهِ مگر یہ کہ جز اول جو ہے جمہور کے نزدیک اس کے اہتمام شان ہونے کی وجہ سے اس کی تصریح کر دی، حَتَّى ذَهَبَ كُلُّ الْأَئِمَّةِ سِوَى أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إلَى اسْتِحْبَابِ الْأَدَاءِ فِيهِ یہاں تک کہ گئے ہیں تمام ائمہ سوائے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس طرف کہ اس کے اندر ادا کیا ہے؟ ادا مستحب ہے۔ وَكَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ لِأَجْلِ خِلَافِيَّةِ زُفَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِيهِ صَرَّحَ بِذِكْرِهِ اور اسی طرح جز ناقص جو ہے اس کے اندر امام زفر رحمہ اللہ کا اختلاف ہونے کی وجہ سے صَرَّحَ بِذِكْرِهِ اس کے ذکر کی تصریح کر دی۔ وَهَذَا كُلُّهُ إذَا أَدَّى الصَّلَاةَ فِي الْوَقْتِ کہتے ہیں یہ سارا اس وقت ہے جبکہ نماز کو ادا کیا وقت کے اندر، وَأَمَّا إذَا فَاتَتِ الصَّلَاةُ عَنِ الْوَقْتِ اور جب نماز فوت ہو گئی وقت سے فَحِينَئِذٍ يُضَافُ الْوُجُوبُ إلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ تو اس صورت میں وجوب کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ پورے وقت کی طرف، لِأَنَّهُ قَدْ زَالَ الْمَانِعُ عَنْ جَعْلِ كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا اس لیے کہ سارے وقت کو سبب بنانے سے جو چیز مانع تھی وہ زائل ہو گئی۔ کیا چیز مانع تھی سارے وقت کو سبب بنانے سے؟ سارے وقت کو ہم سبب پہلے کیوں نہیں قرار دے سکتے تھے؟ اس لیے کیونکہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے، تو ظہر کے سارے وقت کو اگر ہم ابھی سے سبب قرار دے دیں تو ہم تو ظہر کے اندر ہی نماز پڑھیں گے کچھ وقت پہلے ہے کچھ تو بعد میں ہے، تو معلوم ہوا مسبب سبب پر مقدم ہو گیا حالانکہ مسبب تو کبھی بھی سبب پر مقدم نہیں ہوتا۔ لیکن اب سارا وقت جب گزر گیا تو وہ مانع چلا گیا وہ مانع

چلا گیا مولانا اور وہ مانع کیا تھا؟ وَهُوَ كَوْنُهُ ظَرْفًا لِلصَّلَاةِ وہ اس کا نماز کے لیے ظرف ہونا ہے بھئی، جب ظرف ہے تو اس وقت وہ سبب نہیں بن سکتا، لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ الْوَقْتُ اس لیے کہ وقت اب باقی نہیں رہا۔ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ اور جب سارا وقت سبب ہے وجوب صلوٰۃ کے لیے اور وہ سارا وقت تو کیا ہے؟ کامل ہے، سارا وقت کیا ہے کامل ہے یعنی اکثر دیکھو عصر کا وقت سارا کامل ہے تھوڑا سا ناقص ہے، اور لِلْأَكْثَرِ حُكْمُ الْكُلِّ سارے کا کیا حکم ہو جائے گا؟ ہم کیا کہیں گے کہ یہ سارا وقت ہی کامل ہے، اکثر پر حکم لگایا جاتا ہے نا اکثر کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اکثر کے اعتبار سے وقت عصر کا کیا ہے؟ کامل ہے۔ تو یہ سارا وقت سبب بنا کس کے لیے؟ وجوب قضا کے لیے، سارا وقت سبب بنا کس کے لیے وجوب قضا، اور یہ وقت ہے کامل اکثر اجزا کے اعتبار سے تو قضا بھی کس قسم کی چاہیے؟ کامل چاہیے۔ تو کہتے ہیں وَهُوَ كَامِلٌ اور سارا وقت تو کامل ہے فَحِينَئِذٍ تَجِبُ الصَّلَاةُ كَامِلَةً تو اس صورت میں نماز بھی کامل ہو کر واجب ہو گی فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ اس لیے ادا نہیں کرے گا اس کو مگر کس کے اندر وقت کامل کے اندر، وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ اسی کی طرف اشارہ کیا ہے مصنف نے اپنے اس قول کے ذریعے فَلِهَذَا لَا يَتَأَدَّى عَصْرُ أَمْسِهِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ کہ اسی وجہ سے ادا نہیں کرے گا گزشتہ دن کی عصر کو وقت ناقص میں گزشتہ دن کی عصر کو ادا نہیں کرے گا بِخِلَافِ عَصْرِ يَوْمِهِ مگر اس دن کی عصر کے بخلاف اس دن کی عصر کے کہ اسے کیا کر سکتا ہے؟ وقت ناقص میں ادا کر سکتا ہے۔

بھئی دیکھیے ابھی آپ کو مسئلہ بتلایا کہ جب سارا وقت گزر گیا اس نے نماز ادا نہیں کی تو اب ہم سارے وقت کو کیا قرار دے دیں گے؟ وجوب صلوٰۃ کے لیے سبب قرار دے دیں گے، اور سارا وقت تو کیا ہے باقی ساری نمازوں میں تو سارا ہی وقت کامل ہے عصر کی نماز میں تھوڑا سا وقت اگرچہ ناقص بھی ہے لیکن اکثر کیا ہے؟ کامل، تو اکثر کے اعتبار سے یہ گویا یہ سارا وقت ہی گویا کہ کیا یوں کہیں گے سارا وقت ہی کامل ہے یہ وقت کامل ہے، اور جب کامل ہے تو وجوب بھی کس قسم کا آیا؟ بھئی سارا وقت سبب بنا اور یہ سبب بن رہا ہے کس چیز کے لیے وجوب کے لیے تو وجوب بھی کس قسم کا آیا؟ کامل آیا، لہٰذا بعد میں قضا بھی کرے گا تو کامل وقت کے اندر قضا کرے گا ناقص وقت کے اندر قضا نہیں، کیونکہ وجوب کامل آیا ہے کیونکہ وقت سارا کیا ہے؟ کامل ہے۔ ہاں اسی دن کے عصر کی نماز وقت ناقص میں بھی ادا کر سکتا ہے لیکن قضا اس وقت ناقص میں نہیں کر سکتا۔ کیوں اسی دن کے عصر کی نماز کیوں؟ ابھی تو بتلایا بھئی آپ کو کہ اسی دن وہ نماز کو مؤخر کرتا چلا گیا یہاں تک کہ کون سا وقت شروع ہو گیا؟ ناقص، تو اب مولانا ناقص وقت کے اندر وہ جز جو نماز کے ساتھ ملا ہوا ہے وہ سبب بن رہا ہے کس چیز کا وجوب صلوٰۃ کا، اور وہ جز تو کیا ہے؟ ناقص، جب وہ جز ناقص ہے تو ادا بھی کیسی کافی ہو جائے گی؟ ناقص ادا کافی ہو جائے گی۔ لیکن جب گزشتہ دن کی عصر کی نماز جو رہ گئی تھی وہ اس ناقص وقت میں ادا کرنا چاہتا ہے کہتے ہیں وہ نہیں ہو گی، اس لیے کہ وہ نماز کامل واجب ہوئی تھی اور یہ ادا کس وقت کے اندر کر رہا ہے؟ ناقص وقت میں۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

يَعْنِي فَلِأَجْلِ أَنَّ سَبَبَ وُجُوبِ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ یعنی اس وجہ سے کہ آج کے دن کی عصر کے وجوب کا سبب جو ہے وہ وقت ناقص ہے إِذَا لَمْ يُؤَدِّهِ فِي الْأَجْزَاءِ الصَّحِيحَةِ جب اس نے ادا نہیں کیا اس کو صحیح اجزا کے اندر، وَسَبَبَ وُجُوبِ عَصْرِ الْأَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ الْفَائِتِ الْكَامِلِ اور گزشتہ دن کے عصر کے وجوب کا سبب جو ہے وہ سارا کا سارا وہ وقت ہے الفائت الکامل جو فوت ہو چکا ہے اور کامل ہے، قُلْنَا اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں لَا يَتَأَدَّى عَصْرُ الْأَمْسِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ کہ گزشتہ دن کے گزشتہ دن کی عصر جو ہے وقت ناقص میں ادا نہیں کرے گا، لِأَنَّهُ لَمَّا فَاتَتِ الصَّلَاةُ عَنِ الْوَقْتِ اس لیے کہ جب نماز اپنے وقت سے فوت ہو گئی كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا تو سبب کیا بنے گا؟ سارا وقت کل وقت سبب بن جائے گا، وَهُوَ كَامِلٌ بِاعْتِبَارِ أَكْثَرِ أَجْزَائِهِ اور وہ وقت تو کامل ہے اپنے اکثر اجزا کے اعتبار سے کہ اس کے اکثر اجزا کیا ہیں؟ کامل ہیں، وَإِنْ كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ اگرچہ وہ مشتمل ہے وقت ناقص پر بھی مشتمل ہے لیکن اکثر اجزا اس کے کامل ہیں، فَلَا يَصِحُّ قَضَاؤُهُ إِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ تو لہٰذا اس کی قضا صحیح نہیں ہو گی مگر کس کے اندر؟ وقت کامل میں، وَيَتَأَدَّى عَصْرُ يَوْمِهِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ اور ادا کر سکتا ہے بھئی آج کے دن کی اسی دن کی عصر کی نماز ناقص وقت کے اندر لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يُؤَدِّهِ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ اس لیے کہ جب اس نے اس کو ادا نہیں کیا وقت اول کے اندر وَاتَّصَلَ شُرُوعُهُ فِي الْجُزْءِ النَّاقِصِ اور اس کا شروع مل گیا مولانا جز ناقص میں كَانَ هُوَ سَبَبًا لِوُجُوبِهِ تو وہی سبب بنے گا وہ جز ناقص ہی کیا ہو گا؟ سبب بنے گا اس کے وجوب کے لیے، فَيُؤَدِّي نَاقِصًا كَمَا وَجَبَ تو وہ اس کو ناقص ہی ادا کرے گا جیسے کہ وہ ناقص واجب ہوئی تھی۔ وَلَا يُقَالُ إِنَّ مَنْ شَرَعَ صَلَاةَ الْعَصْرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيلِ وَالتَّطْوِيلِ۔ بس ٹھیک ہے بھئی هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۲۹: مباحثِ امر (۱۳): نمازِ عصر کو آخرِ وقت (تغیرِ شمس) تک مؤخر کرنے کا حکم اور وقتِ مکروہ کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۵۴ — بتاریخ: ۲۷ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَا يُقَالُ إِنَّ مَنْ شَرَعَ صَلَاةَ الْعَصْرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيلِ وَالتَّطْوِيلِ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّ هٰذِهِ الصَّلَاةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً وَكَانَ شُرُوعُهَا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ، لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّمَا يَلْزَمُ هٰذَا ضَرُورَةَ ابْتِنَائِهِ عَلَى الْعَزِيمَةِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ ہوتا ہے بھئی کہ آپ نے کیا کہا کہ وجوب کامل ہو تو پھر ادا بھی کس قسم کی چاہیے؟ کامل ہی چاہیے۔ لیکن دیکھیے ایک شخص جو ہے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کرتا ہے اور پھر اس کو تعدیل ارکان کے ساتھ لمبا کر دیتا ہے اور قراءت وغیرہ کے ساتھ اسے لمبا کر دیتا ہے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جاتا ہے۔ اب دیکھیے وجوب تو کس قسم کا آیا تھا؟ کامل تھا کیونکہ کس وقت میں شروع کی ہے؟ کامل وقت میں۔ لیکن ادا ناقص ہو گئی بھئی کیونکہ سورج غروب ہوتے وقت وہ کیا کر رہا ہے نماز کو مکمل کر رہا ہے۔ تو وجوب آیا تھا کامل اور ادا کس قسم کی ہوئی؟ ناقص۔ حالانکہ ضابطے کے مطابق یہ نماز ہونی نہیں چاہیے، آپ کہتے ہیں ادا ناقص ہو گئی لیکن ضابطے کے مطابق یہ نماز ہونی نہیں چاہیے کیونکہ وجوب کامل آیا تو ادا بھی کس قسم کی چاہیے؟ کامل چاہیے۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟

تو جواب دیتے ہیں کہتے ہیں نہیں بھئی یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ یہ اس وجہ سے ضرورت کی بنا پر پیش آیا اور وہ ضرورت یہ

ہے کہ اس نماز کی بنیاد عزیمت پر ہے بھئی۔ بھئی یاد رکھیے احکامِ مشروعہ دو قسم پر ہیں، ایک عزیمت ہے اور ایک رخصت ہے۔ عزیمت وہ ہے جو اصل ہے مولانا جس میں عوارض کا کوئی دخل نہ ہو۔ اور رخصت وہ ہے جو عوارض کی وجہ سے ہو بھئی۔ مثلاً دیکھیے عام احوال کے اندر نماز قیام، رکوع، سجدے کے ساتھ فرض ہے، لیکن بیماری کی حالت میں جب عارض پیش آگیا تو اب کیا کیا جا سکتا ہے؟ بیٹھ کر یا لیٹ کر بھی نماز کو ادا کیا جا سکتا ہے، تو یہ رخصت ہے مولانا۔ عزیمت تو کیا تھی کہ کھڑے ہو کر قیام، رکوع اور سجدہ کیا جائے جو اصل ہے، لیکن عارض کی وجہ سے رخصت آگئی کہ بیٹھ کر یا لیٹ کر اشارے کے ساتھ بھی نماز کو ادا کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح بھئی دیکھیے حالتِ حضر میں بھئی اقامت کے زمانے کے اندر چار رکعت والی نماز چار رکعتیں ہی پڑھنا پڑیں گی، لیکن سفر کے اندر بھئی عارض آگیا تو اس عارض کی وجہ سے اب چار رکعت والی نماز کتنی پڑھے گا؟ دو رکعت پڑھے گا، تو یہ رخصت آگئی سفر کے اندر بھئی۔ تو سمجھ میں آیا بھئی؟ تو عزیمت جو اصل ہو اور جس میں عوارض کا دخل نہ ہو، اور رخصت وہ ہے جس میں عوارض کا دخل ہو بھئی۔

تو جواب دے رہے ہیں بھئی کہ اس نماز کی بنیاد عزیمت پر ہونے کی وجہ سے یہ لازم آئی ہے یہ چیز کہ یہ کس قسم کی ہوئی ہے؟ ادا ناقص ہوئی ہے عزیمت کی۔ وجہ یہ مولانا کہ غلام پر ضروری ہے کہ ہر دم اپنے آقا کی، ہر لمحہ اپنے آقا کی خدمت میں لگا رہے بھئی۔ سارا وقت اسے کیا کرنا چاہیے غلام کو؟ اپنے آقا کی خدمت میں صرف کرنا چاہیے۔ تو یہاں بھی اصل تو یہ ہے کہ بندے کو سارا وقت اللہ کی عبادت میں صرف کرنا چاہیے کیونکہ ہر آن اس پر اللہ کی انگنت رحمتیں برس رہی ہیں بھئی، اللہ تعالیٰ کی انگنت نعمتیں اسے حاصل ہو رہی ہیں بھئی۔ تو سارا وقت کیا ہونا چاہیے؟ اللہ کی عبادت میں بسر ہونا چاہیے بھئی۔ تو لہٰذا عزیمت یہ ہے اصل یہ ہے کہ سارا ہی وقت نماز میں صرف ہونا چاہیے۔ تو یہاں پر اب اس نے چونکہ عزیمت پر عمل کیا ہے اور سارا وقت کس کے اندر لگا دیا؟ عبادت کے اندر لگا دیا۔ تو عزیمت پر عمل کیا جائے اور اس کراہت سے بچا جائے یہ ہو ہی نہیں سکتا بھئی، یہ دو چیزیں کبھی بھی جمع نہیں۔ یہ کراہت سے بچنا اور عزیمت پر عمل یہ دو چیزیں کبھی بھی اکٹھی۔ یہاں پر اس مسئلے میں یا عزیمت پر عمل کرے گا تو اس کے ساتھ ضرور کیا آجائے گی؟ کراہت آجائے گی، اس کے بغیر کوئی چارہ ہی نہیں بھئی۔ جواب سمجھ میں آگیا بھئی؟

اب دیکھیے کتاب پر: وَلَا يُقَالُ إِنَّ مَنْ شَرَعَ صَلَاةَ الْعَصْرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ اور یہ نہ کہا جائے یعنی یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جو شخص نماز شروع کر دیتا ہے اول وقت کے اندر ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيلِ وَالتَّطْوِيلِ پھر وہ اس کو کھینچ دیتا ہے تعدیل کے ذریعے اور تطویل کے ذریعے إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ یہاں تک کہ سورج غروب ہو جاتا ہے فَإِنَّ هٰذِهِ الصَّلَاةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً پس یہ نماز جو ہے ناقص ہو کر پوری ہو گئی۔ اور قیاس تو کیا تھا اس کو کیا ہونا چاہیے تھا؟ فاسد ہونا چاہیے تھا کیونکہ وجوب کامل آیا ہے تو ادا بھی کس قسم کی چاہیے؟ کامل اور یہ تو ناقص ہو رہی ہے مکمل بھئی۔ وَكَانَ شُرُوعُهَا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ اور

حال یہ کہ اس کا شروع کس میں تھا؟ وقتِ کامل کے اندر تھا۔ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّمَا يَلْزَمُ هٰذَا ضَرُورَةَ ابْتِنَائِهِ عَلَى الْعَزِيمَةِ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ لازم آتا ہے بنابر ضرورت کے بھئی، بنابر وہ ضرورت کیا ہے عزیمت پر اس نماز کی بنیاد ہونا۔ ضرورت کیا ہے؟ یہ ضَرُورَةَ ابْتِنَائِهِ یہ اضافتِ بیانی ہے مولانا ضرورت کا بیان ہو رہا ہے وہ ضرورت کیا ہے عزیمت پر اس نماز کی بنیاد ہونا بھئی۔ اب ترجمہ دیکھیے: لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّمَا يَلْزَمُ هٰذَا ضَرُورَةَ ابْتِنَائِهِ عَلَى الْعَزِيمَةِ اس لیے کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ لازم آتا ہے عزیمت پر اس نماز کی بنیاد ہونے کی ضرورت کی وجہ سے۔ فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ فِي كُلِّ صَلَاةٍ أَنْ يُؤَدِّيَ فِي تَمَامِ الْوَقْتِ اس لیے کہ عزیمت ہر نماز میں یہ ہے کہ اس کو نماز پڑھنے والا ادا کرے فِي تَمَامِ الْوَقْتِ پورے وقت کے اندر۔ فَالِاحْتِرَازُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الْعَزِيمَةِ مِمَّا لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ پس اس کراہت سے بچنا ساتھ اس عزیمت پر متوجہ ہونے کے یہ ان چیزوں میں سے ہے جو کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتیں۔ یعنی اس عزیمت پر متوجہ ہونے کے ساتھ اس کراہت سے بچنا یہ دو چیزیں کبھی بھی جمع نہیں کہ عزیمت کی طرف بھی انسان متوجہ ہو جائے اور اس کراہت سے بھی بچ جائے۔ تو یہ بچنا اور عزیمت پر متوجہ ہونا یہ دو چیزیں نہیں ہو۔ جب عزیمت کی طرف متوجہ ہوگا تو کراہت ضرور آئے گی اس سے بچا نہیں جا سکتا بھئی۔ تو فَالِاحْتِرَازُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الْعَزِيمَةِ تو اس کراہت سے بچنا ساتھ اس عزیمت پر متوجہ ہونے کے مِمَّا یہ ان چیزوں میں سے ہے لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ جو کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتیں۔ فَجُعِلَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا تو اس کراہت کی اتنی مقدار کو معاف کر دیا گیا۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ اور اس کے حکم میں سے جو ہے وہ تعیین کی نیت کی شرط لگانا ہے۔ یہ قسم مولانا جس کے اندر وقت ظرف تھا بھئی، جس کے لیے وقت کیا تھا؟ ظرف تھا اس قسم کے اندر تعیین کی نیت کی شرط لگائی گئی ہے بھئی۔ تعیین کرنا ضروری، آپ نماز پڑھنے لگے ہیں مثلاً ظہر کی تو مطلق نماز کی نیت کافی نہیں ہوگی کہ میں نماز پڑھنے لگا ہوں، بلکہ کیا نیت کرنا ضروری ہے کہ میں ظہر کی نماز پڑھنے لگا ہوں بھئی۔ وجہ یہ مولانا کہ یہ وقت ظرف ہے اور ظرف کب ہوتا ہے وقت؟ جب وقت زائد ہو۔ تو یہ وقت لمبا ہے اس میں وقتی نماز کے علاوہ نوافل پڑھ سکتے ہیں یا نہیں پڑھ سکتے آپ؟ نوافل بھی پڑھ سکتے ہیں، کوئی اور پچھلا واجب مثلاً قضا نماز آپ کے ذمے تھی وہ بھی آپ اس وقت کے اندر پڑھ سکتے ہیں۔ تو اس وقت کے اندر فرضی نماز بھی پڑھی جا سکتی ہے، نوافل بھی پڑھے جا سکتے ہیں، کوئی اور واجب بھی ادا کیا جا سکتا ہے، تو مزاحم آ گئے مقابل آ گئے اب تعیین ضروری ہے کہ پتہ لگے آپ نفل پڑھنے لگے ہیں، فرض نماز پڑھنے لگے ہیں یا وہ پچھلی کوئی قضا۔ تو لہٰذا یہاں پر اب فرض ظہر کی نماز ادا کریں گے تو اس کے لیے بھی تعیین ضروری ہے کہ میں کون سی نماز ادا کرنے لگا ہوں؟ ظہر کی نماز ادا کرنے لگا ہوں بھئی۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ اور اس قسم کے حکم میں سے جو ہے نیت کے متعین کرنے کی شرط ہونا ہے۔ أَيْ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْقِسْمِ الَّذِي هُوَ ظَرْفٌ یہ قسم جو کہ ظرف ہے هُوَ نہیں ہونا چاہیے مولانا هُوَ کی جگہ وَقْتُهُ ہونا چاہیے۔ یہ قسم

ماموربہ کی یہ قسم الَّذِي وَقْتُهُ ظَرْفٌ جس کا وقت کیا ہے؟ ظرف ہے۔ بھئی ماموربہ مؤقت کا بیان ہو رہا ہے نا وہ ماموربہ جو کیا ہو وقت کے ساتھ مقید ہو اس کی قسم ہے۔ تو وہ ماموربہ وہ خود وقت نہیں ہے بلکہ الَّذِي وَقْتُهُ ظَرْفٌ کیا ہو اس کا وقت کیا ہے؟ اس کے لیے ظرف ہے۔ تو یہ قسم کہ جس کا وقت ظرف ہے اس کا حکم کیا ہے؟ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ تعیین کی نیت کا شرط ہونا ہے۔ بِأَنْ يَقُولَ بعیں طور کہ یوں کہے: نَوَيْتُ أَنْ أُصَلِّيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ کہ میں نیت کرتا ہوں آج کے دن کی ظہر پڑھنے کی۔ وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ اور صحیح نہیں ہوگی مولانا مطلق نیت کے ساتھ، صرف مطلق نماز کی نیت کرتا ہے بھئی نماز تو یہ درست نہیں ہے ظہر ادا نہیں ہوگی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ ظہر ادا نہیں ہوگی کیونکہ مطلق نماز تو نفل بھی ہے، واجب بھی ہے مولانا، پرانی کوئی قضا ہے وہ بھی آپ کے ذمے ہو سکتی ہے یا منت کے واجب کوئی نماز منت کے ذریعے اپنے اوپر واجب کی ہے نفل وغیرہ وہ بھی ہو سکتے ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو مزاحم موجود ہے اور نمازیں بھی ہو سکتی ہیں اب پڑھنے لگے تو تعیین کرنا ضروری ہے بھئی تاکہ یہ ممتاز ہو جائے بات پتہ لگ جائے یہی نماز پڑھ رہا ہے، تعیین نہیں کرے گا تو پھر یہ والی نماز بھی ادا نہیں ہوگی پتہ ہی نہیں کون سی نماز پڑھ رہا ہے بھئی۔

وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ اور مطلق نیت کے ساتھ صحیح نہیں ہے لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِيِّ وَغَيْرِهِ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ اس لیے کہ جب وہ وقت ظرف تھا جب کہ وہ وقت ایسا ظرف ہے جو صلاحیت رکھتا ہے وقتی نماز کی بھی اور اس کے علاوہ نوافل اور قضا کی بھی فَيَجِبُ أَنْ يُعَيِّنَ النِّيَّةَ تو واجب ہے کہ وہ نیت کی تعیین کرے۔

وَلَا يَسْقُطُ لِضِيقِ الْوَقْتِ اور ساقط نہیں ہوتی یہ تعیینِ نیت وقت کی تنگی کی وجہ سے بھی۔ بھئی ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کیا کہا ظہر کا وقت مثلاً کسی بھی نماز کا وقت، تو ظہر کا مثلاً وقت جو ہے یہ ظرف ہے نماز ادا کرو تو زائد وقت بچتا ہے تو اس وقت کے اندر معلوم ہوا نوافل ادا کرنے کی بھی گنجائش ہے، قضا ادا کرنے کی بھی گنجائش ہے اس وجہ سے آپ نے کیا کہا کہ تعیینِ نیت ضروری ہے۔ بھئی اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ وقت تنگ ہو گیا، مثلاً اس نے ظہر کی نماز ادا ہی نہیں کی مؤخر کرتا رہا کرتا رہا یہاں تک کہ صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں صرف چار رکعت ادا کیے جا سکتے ہیں۔ اب تو وقت تنگ ہو گیا اب تو باقی نمازوں کے ادا کرنے کی گنجائش نہ رہی لہٰذا اب تو تعیینِ نیت ضروری نہیں ہونی چاہیے۔ کہتے ہیں نہیں بھئی اب بھی کیا ہے تعیینِ نیت ضروری۔ کہتے ہیں یہ جو وقت کی تنگی ہے یہ تو عارض کی وجہ سے آئی، اصل میں تو اس وقت کے اندر کیا تھی؟ وسعت تھی مولانا وسعت تھی یہ تو عارض کی وجہ سے تنگی آئی لہٰذا اس کی وجہ سے حکم نہیں بدلے گا، کون سا حکم؟ تعیینِ نیت والا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ نیز اس لیے بھی مولانا کہ اس وقت کے اندر ابھی بھی مزاحم موجود ہے اس وقت کے اندر ظہر کی نماز پڑھنا چاہے وہ بھی پڑھ سکتے ہیں، نفل پڑھے گا وہ بھی ہو جائیں گے، کوئی قضا پڑھنا چاہے وہ قضا بھی۔ تو مزاحم تو ابھی بھی موجود ہے کہ وہ بھی پڑھے جا سکتے ہیں وہ بھی تو لہٰذا اب بھی وقت تنگ ہونے کے باوجود نیت کے ساتھ اس کی تعیین ضروری ہوگی کہ ظہر کی نماز پڑھنے لگا ہوں۔

تو کہتے ہیں وَلَا يَسْقُطُ لِضِيقِ الْوَقْتِ اور یہ تعیینِ نیت ساقط نہیں ہوگا وقت کی تنگی کی وجہ سے أَيْ إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ التَّوْسِعَةِ یعنی جب وقت تنگ ہو جائے وسعت سے تَوْسِعَة لفظ ہے مولانا تَوْسِعَة بِسَبَبِ تَقْصِيرِهِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ آخر وقت تک اس کی کوتاہی کرنے کی وجہ سے کہ وہ شخص کوتاہی کرتا ہے کب تک نہیں پڑھتا کہ یہاں آخر وقت آ جاتا ہے بِسَبَبِ تَقْصِيرِهِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ بسبب اس شخص کی کوتاہی کرنے کے آخر وقت تک أَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهِ یا اس کی نیند کی وجہ سے أَوْ نِسْيَانِهِ یا اس کے بھول جانے کی وجہ سے کوئی بھی مثلاً عارض آ گیا لَا يَسْقُطُ التَّعْيِينُ عَنْ ذِمَّتِهِ یہ تعیین اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی لِأَنَّهُ إِنَّمَا جَاءَ الضِّيقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِي الْأَصْلِ كَانَ سَعَةً اس لیے کہ یہ تنگی جو آئی ہے عارض کی وجہ سے آئی ہے اور اصل کے اندر کیا تھی؟ وسعت تھی، اصل میں تو وسعت تھی یہ تنگی عارض کی وجہ سے آئی ہے مولانا تو اب اس کی وجہ سے حکم نہیں بدلے گا۔ نیز میں نے دوسری وجہ بھی ذکر کر دی کیونکہ ابھی بھی کیا ہے مزاحم موجود ہے بھئی ابھی بھی اور کوئی نفل قضا کرنا چاہے تو اس تنگ وقت کے اندر بھی نفل کی نیت کرے گا نفل ہو جائیں گے، کسی قضا کی نیت کرے گا تو قضا ہو جائیں گے معلوم ہوا مزاحم ابھی بھی موجود ہے نفل بھی ہو سکتے ہیں فرض بھی ہو سکتے ہیں قضا بھی ہو سکتی ہے تو اب بھی کیا ضروری ہے؟ تعیین ضروری ہے کہ کیا کرنے لگا ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِينِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ اور یہ متعین نہیں ہوتے تعیین کے ذریعے بھی مگر ادا کے ساتھ ہی، ادا کے ذریعے صرف متعین ہوں گے بھئی۔ بھئی دیکھیے ظہر کا وقت تو لمبا ہے مثلاً ایک شخص ایک متعین وقت کو متعین کر لیتا ہے کہ مثلاً میں ظہر کی نماز اول وقت میں پڑھا کروں گا اب دیکھو اس نے تعیین کر دی، یا کہتا ہے میں ظہر کی نماز مثلاً تین بجے پڑھا کروں گا وقت میں اس نے وقت متعین کر دیا، یا آخر وقت میں کوئی ایک وقت پورے وقت کے اندر کیا کیا اس نے؟ متعین کر دیا۔ تو کہتے ہیں نہیں بھئی، شریعت نے کوئی وقت اس کے اندر مطلق وقت رکھا ہے شرط بھئی ظہر کے کسی بھی حصے میں نماز ادا کرو وہ کیا کہلائے گی؟ ادا۔ تو شریعت نے جب مطلق وقت کی قید لگائی ہے تو اس کی تعیین سے وہ وقت متعین نہیں ہوگا۔ ایسا نہیں مثلاً اس نے کہا تھا میں تین بجے پڑھا کروں گا تو یہ وقت متعین نہیں ہوگا اس کے لیے۔ تین بجے پڑھے گا تب بھی ادا، تین کے بعد پڑھے تو ہم یہ نہیں کہیں گے قضا ہو گئی کیونکہ اس نے کیا کیا تھا کون سا وقت متعین کیا تھا؟ تین۔ نہیں مولانا، شریعت نے جب اس وقت کو مطلق رکھا ہے تو پھر اس صورت میں یہ اس کو مقید نہیں کر سکتا، تو یہ تو حکمِ شریعت کو بدلنا لازم آئے گا اور بندے کو اس کا اختیار نہیں ہے کہ وہ کیا کرے شریعت کے حکم کو بدل دے۔ تو شریعت نے مطلق وقت رکھا ہے تو مطلق ہی رہے گا اس کی تعیین سے متعین نہیں ہوگا کہ ہم یہ کہیں کہ بھئی اس نے یہ وقت متعین کیا تھا اس میں اس نے ادا نہیں کیا بعد میں کر رہا ہے لہٰذا یہ ادا نہیں ہوئی بلکہ کیا ہوئی؟ قضا، نہیں یہ حکم ہم نہیں لگائیں گے کیونکہ بندے کی تعیین سے وہ وقت متعین نہیں۔ ہاں وقت متعین ہوگا ادا کے ذریعے، جب ادا کرے گا اب معلوم ہوا وقت کیا ہو گیا؟ متعین ہو گیا اس وقت میں یہ پڑھ رہا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِينِ اور یہ متعین نہیں ہوتا تعیین کے ذریعے بھی إِلَّا بِالْأَدَاءِ مگر کس کے ذریعے؟ ادا کے ذریعے ہی۔ أَيْ إِنْ عَيَّنَ أَحَدٌ أَوَّلَ الْوَقْتِ أَوْ أَوْسَطَهُ أَوْ آخِرَهُ یعنی اگر متعین کر دیا کسی شخص نے پہلے وقت کو یا درمیان والے کو یا آخر وقت کو لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعْيِينِهِ اللِّسَانِيِّ أَوِ الْقَصْدِيِّ تو یہ وقت متعین نہیں ہوگا اس کی زبانی تعیین کرنے سے یا قصدی تعیین کرنے سے یعنی زبان سے تعیین کر دیتا ہے میں اس وقت پڑھوں گا یا قلب کے ذریعے کیا کر دیتا ہے ارادے اور نیت میں کیا کر لیتا ہے تعیین کر اس سے متعین نہیں ہوگا۔ إِلَّا إِذَا أَدَّى مگر جب وہ ادا کرے ہاں جب ادا کرے گا اب وہ وقت کیا ہوا اس کی ادا کے لیے متعین ہو گیا مولانا۔ فَفِي أَيِّ وَقْتٍ أَدَّى يَكُونُ ذٰلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيِّنًا پس جس وقت ادا کرے گا تو وہ وقت متعین ہو جائے گا۔ وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِيمَا عَيَّنَهُ بَلْ فِي جُزْءٍ آخَرَ لَا يُسَمَّى قَضَاءً اگرچہ وہ ادا نہیں کرتا اس وقت کے اندر جس کو اس نے متعین کیا تھا بَلْ فِي جُزْءٍ آخَرَ بلکہ کسی دوسرے جز میں ادا کرتا ہے تو لَا يُسَمَّى قَضَاءً تو اس کو قضا نہیں کہیں گے وقت وہی ہونا بشرطیکہ وقت اسی نماز کا ہو۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو؟

كَالْحَانِثِ فِي الْيَمِينِ جیسے کہ قسم میں حانث ہونے والا ہے۔ قسم میں حانث ہونے والا ہے۔ بھئی کوئی شخص کسی کام کی قسم اٹھائے مستقبل کے بارے میں کہ میں یہ کام نہیں کروں گا، پھر وہ اس قسم کو کیا کر دیتا ہے؟ توڑ دیتا ہے اور وہ کام کر گزرتا ہے، تو اس صورت میں اب کفارہ اس پر ضروری ہو جاتا ہے اور کفارہ شریعت نے کیا مقرر کیا کہ ایک گردن کو آزاد کرے یعنی ایک غلام یا باندی کو آزاد کرے، یا یوں کر لے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلا دے بھئی دو وقت کا کھانا تاکہ ایک دن کی ضرورت ان کی پوری ہو جائے، یا ان کو کپڑے پہنا دے بھئی۔ اور اگر ان میں سے کسی کی استطاعت نہ ہو تو پھر تین روزے رکھ لے، پھر کیا کرے؟ تین روزے۔ ہاں ان میں سے کسی کی استطاعت ہے تو انہی میں سے کرنا پڑے گا تین روزے نہیں رکھ سکتا، ہاں ان میں سے کسی کی بھی استطاعت نہیں ہے تو پھر اس صورت میں کیا کر لے؟ تین روزے۔ تو لہٰذا یہ جو تین چیزیں ہیں غلام یا باندی کا آزاد کرنا، یہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا، ان تینوں کے اندر اسے کیا ہے اس حانث کو اختیار ہے جو کرنا چاہے، چاہے غلام یا باندی آزاد کرے، چاہے دس مسکینوں کو کھانا کھلائے، چاہے دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے ان تینوں میں اسے اختیار ہے۔ تو شریعت نے ان کو مطلق رکھا ہے ان میں سے جو کرنا چاہو کر سکتے ہو۔ اب یہ زبان سے کہہ دیتا ہے کہ میں تو دس مسکینوں کو کھانا ہی کھلاؤں گا، تو اس کی تعیین سے یہ متعین نہیں ہو جائے گا ہم یہ تعیین سے متعین نہیں ہوگا بھئی، بلکہ اب تعیین کرنے کے بعد بھی اگر وہ کسی اور طریقے سے کیا کر دیتا ہے کفارے کو ادا کرے گا تو وہ ادا ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو جیسے نماز کے اندر کوئی وقت متعین کرنے سے متعین نہیں ہوا تھا یہاں بھی یہ چیزیں مطلق ہیں تو ان میں سے کسی ایک کو وہ مقید کسی کفارے کو کسی کے ساتھ مقید ہاں ادا کے ساتھ جب کرے گا تب مولانا وہ مقید ہو گیا کس کے ساتھ اس نے ادا کر دیا کسی ایک کے ذریعے ادا کر دیا۔

فَإِنَّهُ يَتَخَيَّرُ فِي كَفَّارَتِهَا بَيْنَ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ اس لیے کہ اس کو اختیار ہے اس کے کفارے میں تین چیزوں کے اندر إِطْعَامُ پڑھ لیں، إِطْعَامَ پڑھ لیں، إِطْعَامِ پڑھ لیں بھئی تینوں اعراب پڑھ سکتے ہیں۔ مرفوع پڑھیں إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ اس صورت میں ان کے لیے مبتدا محذوف نکال لیں گے، وہ تین چیزیں کون سی ہیں؟ هِيَ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ تو هِيَ مبتدا اور یہ کیا ہیں اس کے لیے خبر اور خبر مرفوع ہوتی ہے۔ یا اس کو منصوب پڑھیں أَعْنِي کے لیے مفعول بنا لیں تین چیزوں کے کفارے میں اس کو اختیار ہے یعنی کہ إِطْعَامَ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ أَوْ كِسْوَتَهُمْ أَوْ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہ اس صورت میں أَعْنِي کے لیے مفعول بن جائیں گے منصوب ہوں گے۔ تیسری ترکیب یہ مولانا کہ إِطْعَامِ پڑھ لیں مجرور بھئی۔ اس صورت میں اس کو ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ سے بدل بنا لیں گے۔ کہ اس کو اختیار ہے کفارے میں تین چیزوں کے اندر یعنی کہ وہ کیا ہے دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو کپڑے پہنانا یا تحریر رقبہ ہے، تو إِطْعَامِ عَشَرَةِ یہ بدل بن جائے گا مولانا اور بدل مبدل منہ کا اعراب کیا ہوتا ہے؟ ایک ہوتا ہے تو ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ مجرور تھا یہ بھی مجرور ہوگا۔ تو مرفوع ہونے کی صورت میں ہم نے کیا ذکر کیا کہ سب کے لیے کیا کرو ایک ہی مبتدا محذوف نکال لو، یا چاہے ہر ایک کے لیے الگ الگ مبتدا محذوف نکالیں أَحَدُهَا، ثَانِيهَا، ثَالِثُهَا تینوں کے لیے۔

فَإِنَّهُ يَتَخَيَّرُ فِي كَفَّارَتِهَا بَيْنَ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ تو اس لیے کہ اس کو اختیار ہے قسم کے کفارے میں تین چیزوں کے اندر اور وہ تین یعنی کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو کپڑے پہنانا یا ایک گردن کا آزاد کرنا۔ فَإِنْ عَيَّنَ وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ أَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى پس اگر اس نے متعین کیے ان میں سے کسی ایک کو زبان کے ذریعے یا دل کے ذریعے تو وہ متعین نہیں ہوگی عند اللہ مَا لَمْ يُؤَدِّهِ جب تک وہ اس کو ادا نہ کرے فَإِذَا أَدَّى صَارَ مُتَعَيَّنًا جب وہ اس کو ادا کرے گا تب کیا ہو جائے گا؟ متعین ہوگا وَإِنْ أَدَّى غَيْرَ مَا عَيَّنَهُ أَوَّلًا يَكُونُ مُؤَدِّيًا اور اگر اس نے ادا کیا علاوہ اس کے جس کو اس نے پہلے متعین کیا تھا تو پھر بھی یہ ادا کرنے والا یا قضا کرنے والا؟ اس نے تو کہا تھا مثلاً میں گردن ہی آزاد کروں گا بھئی لیکن بعد میں دس مسکینوں کو کھانا کھلا دیتا ہے تو اب بھی ہم کہیں گے کہ یہ ادا ہی کر رہا ہے قضا وغیرہ نہیں، ادا ہو جائے گا وہاں۔

أَوْ يَكُونُ مِعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِوُجُوبِهِ كَشَهْرِ رَمَضَانَ۔ أَوْ يَكُونُ مِعْيَارًا لَهُ یہ وہ جو پہلی قسم شروع کی تھی ہم نے مولانا وَمُقَيَّدٌ وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ آگے آیا تھا وَمُقَيَّدٌ بِهِ أَيْ أَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ وہ کتنی قسم پر ہے؟ چار قسم پر ہے بھئی۔ پہلی قسم کیا ذکر کی تھی کہ وقت اس مامور بہ کے لیے ظرف ہو اور اس کی ادا کے لیے شرط ہو اور وجوب کے لیے سبب ہو۔ اب دوسری قسم ذکر کر رہے ہیں أَوْ يَكُونُ مِعْيَارًا لَهُ یا وہ وقت کیا ہو مامور بہ کے لیے معیار ہو اور میں نے بتلایا تھا معیار کسے کہتے ہیں کہ مامور بہ کے ادا کرنے کے بعد وقت کا کوئی حصہ باقی نہیں بچتا بھئی۔ تو وقت اس کے لیے معیار ہے پیمانہ ہے کیونکہ یہ وقت لمبا ہے تو مامور بہ بھی لمبا، جیسے روزہ بھئی گرمیوں میں دن لمبے ہیں تو روزہ بھی لمبا، سردیوں میں دن چھوٹے ہوئے تو روزہ بھی چھوٹا تو وقت اس کے لیے پیمانہ ہے۔ أَوْ يَكُونُ مِعْيَارًا لَهُ یا وہ وقت اس مامور بہ کے لیے معیار

ہوگا وَسَبَبًا لِوُجُوبِهِ اور اس کے وجوب کے لیے سبب ہوگا كَشَهْرِ رَمَضَانَ جیسے رمضان کا مہینہ ہے۔ کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ظَرْفًا یہ عطف ہے مصنف کے اس قول پر إِمَّا أَنْ يَكُونَ ظَرْفًا بھئی پیچھے جو گزرا تھا میں نے ابھی بتلا دیا۔ وَهُوَ النَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ لِلْمُؤَقَّتِ اور یہ دوسری قسم ہے مؤقت کی چار قسموں میں سے۔ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِكَوْنِ الْأَوَّلِ ظَرْفًا وَهٰذَا مِعْيَارًا اور کوئی فرق نہیں ہے اس قسم میں اور پہلی قسم میں سوائے اس کے کہ پہلی قسم میں جو وقت جو ہے وہ کیا ہے؟ ظرف ہے اور اس میں معیار ہے۔ وَالْمِعْيَارُ هُوَ الَّذِي اسْتَوْعَبَ الْمُؤَقَّتَ وَلَا يَفْضُلُ عَنْهُ فَيَطُولُ بِطُولِهِ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهِ اور معیار وہ وقت ہے جو گھیر لیتا ہے مؤقت کو یعنی وہ مامور بہ جو مؤقت ہے اس کو گھیر لیتا ہے اور اس سے بچتا نہیں ہے پس وہ مامور بہ وہ مؤقت جو ہے اس وقت کے لمبا ہونے سے لمبا ہوتا ہے اور وہ مؤقت جو ہے اس وقت کے چھوٹا ہونے سے وہ مامور بہ بھی کیا ہو جاتا ہے؟ وہ مامور بہ مؤقت بھی چھوٹا ہو جاتا ہے۔ فَإِنَّ الصَّوْمَ يَطُولُ بِطُولِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهِ اس لیے کیونکہ روزہ جو ہے وہ لمبا ہو جاتا ہے دن کے لمبا ہونے کی وجہ سے اور چھوٹا ہو جاتا ہے چھوٹا ہونے سے فَيَكُونُ مِعْيَارًا تو یہ وقت اس کے لیے کیا ہے؟ معیار ہوا وَهُوَ سَبَبٌ لِوُجُوبِهِ أَيْضًا اور یہ اس روزے کے وجوب کے لیے سبب بھی ہے مولانا۔ روزے کے وجوب کے لیے سبب بھی ہے اس لیے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ کیا فرماتے ہیں: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ کہ جو تم میں سے اس مہینے میں حاضر ہو اسے چاہیے کہ روزے رکھے۔ تو اس مہینے میں حاضر ہونا معلوم ہوا جو اس مہینے کو پا لے تو روزوں کے وجوب کا سبب کیا ہوا؟ اس مہینے کا پا لینا اس میں حاضر ہونا تو یہ سبب ہے روزوں کے وجوب کا۔ تو کہتے ہیں وَهُوَ سَبَبٌ لِوُجُوبِهِ أَيْضًا یہ اس مؤقت کے وجوب کا سبب بھی ہے۔ وَقَدِ اخْتُلِفَ فِيهِ اور تحقیق اس میں اختلاف کیا گیا ہے کہ سبب کیا ہے؟ بعض کہتے ہیں پورا مہینہ کیا ہے اس کے لیے سبب ہے، بعض کہتے ہیں صرف دن وجوب کا سبب ہے راتیں وجوب کا سبب نہیں ہیں۔ بعض کہتے ہیں بھئی مہینے کا پہلا جز سبب ہے مولانا، پہلا جز سبب ہے پورے مہینے کے روزوں کے وجوب کا، جس نے پہلا جز پا لیا اس پر سارے مہینے کے روزے کیا ہو گئے؟ فرض ہو گئے۔ اور بعضوں نے کہا کہ ہر دن کا جزِ اول جو ہے روزے کے وجوب کا، تو ہر روزے کے وجوب کا سبب الگ، اس مہینے کے ہر دن کا جو پہلا حصہ ہے وہ اس دن کے روزے کے وجوب کا سبب ہے۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ فَقِيلَ الشَّهْرُ كُلُّهُ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ پس کہا گیا ہے کہ مہینہ سارا کا سارا جو ہے وہ سبب ہے روزے کے لیے۔ پورا مہینہ کیا ہے روزے کے وجوب کے لیے سبب ہے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے بھئی، سبب کا تو مسبب پر مقدم ہونا ضروری اور روزے اس مہینے کے بعد رکھتے ہیں یا اسی مہینے کے اندر ہی رکھتے ہیں؟ اور آپ نے کہا پورا مہینہ سبب ہے، تو معلوم ہوا پورے مہینے کو روزوں پر کیا ہونا چاہیے؟ مقدم ہونا چاہیے۔ تو کہتے ہیں بھئی سبب تو پورا مہینہ ہی ہے، لیکن پھر سببیت مہینے سے منتقل ہو گئی جزِ اول کی طرف معیار کی رعایت رکھنے کے لیے کیونکہ یہ کیا ہے؟ معیار کی رعایت رکھنے کے لیے یہ سببیت منتقل ہو گئی جزِ اول کی طرف۔ جیسے مولانا نماز کے لیے بھی وقت سبب تھا لیکن وہ سببیت منتقل ہو گئی تھی اس جز کی طرف جو اس نماز کے ساتھ متصل ہوتا تھا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو جیسے وہاں وہ پورا وقت سبب

تھا لیکن ظرف ہونے کی چونکہ عارض آگیا تو اس کی وجہ سے ہم نے کہا کہ یہ سببیت منتقل ہو گئی ہے کس کی طرف؟ اس جز کی طرف جو اس نماز کے ساتھ متصل ہے۔ تو یہاں بھی چونکہ سبب سارا مہینہ ہے لیکن معیار کے ہونے کی رعایت رکھتے ہوئے ہم کیا کہیں گے کہ یہ سببیت کس طرف منتقل ہو گئی ہے؟ پہلے جز کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔

تو کہتے ہیں فَقِيلَ الشَّهْرُ كُلُّهُ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ پس کہا گیا کہ مہینہ سارا کا سارا سبب ہے روزے کے لیے۔ وَقِيلَ الْأَيَّامُ فَقَطْ دُونَ اللَّيَالِي اور کہا گیا ہے کہ صرف دن جو ہیں وہ سبب ہیں روزے کا دُونَ اللَّيَالِي نہ کہ راتیں۔ راتیں نہیں سبب بھئی رمضان کی، صرف جو اس کے دن دن ہیں وہ کیا ہیں روزے کے وجوب کا سبب ہیں۔ اس لیے کہ دن محل ہے روزہ رکھنے کا۔ روزہ کس وقت میں رکھا جاتا ہے؟ دن میں رکھا جاتا ہے رات کو نہیں رکھا جاتا، تو رات روزے کے منافی ہے مولانا۔ روزے میں جو چیزیں منع تھیں وہ رات کے وقت ساری جائز ہیں، تو رات کیا ہوئی روزے کے منافی ہوئی لہٰذا وہ سبب نہیں بن سکتی بلکہ سبب کیا ہیں صرف دن ہیں۔ تو کہتے ہیں وَقِيلَ الْأَيَّامُ فَقَطْ دُونَ اللَّيَالِي اور کہا گیا کہ ایام جو ہیں فقط وہی سبب ہیں نہ کہ راتیں۔ ثُمَّ قِيلَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ الشَّهْرِ سَبَبٌ لِوُجُوبِ صَوْمِ تَمَامِ الشَّهْرِ پھر کہا گیا کہ جزِ اول جو ہے مہینے سے وہ سبب ہے پورے مہینے کے روزوں کے وجوب کا۔ اول جز جو ہے وہ کیا ہے؟ مہینے کا پہلا جز جس نے پا لیا اس پر سارے مہینے کے روزے فرض ہو گئے پورے مہینے کے۔ چنانچہ فقہائے کرام لکھتے ہیں بھئی جس شخص نے مہینے کا اول حصہ پا لیا بھئی، شام ہو گئی رمضان کا چاند نظر آگیا اور اس وقت یہ شخص ٹھیک تھا، پھر اس پر بے ہوشی طاری ہوئی یا جنون لاحق ہو گیا اور پورے مہینے بعد، مہینہ جب گزر گیا تب یہ ٹھیک ہوا تب بے ہوشی ختم ہوئی یا جنون ختم ہوا، کہتے ہیں بھئی اب اس پر سارے مہینے کے روزے فرض ہو چکے تھے اب سارے مہینے کی قضا کرنا اس پر ضروری ہے۔ معلوم ہوا جزِ اول کیا ہے؟ روزوں کے وجوب کا سبب ہے۔ وَقِيلَ أَوَّلُ كُلِّ يَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِهِ عَلَى حِدَةٍ اور کہا گیا ہے کہ ہر دن کا اول حصہ وہ سبب ہے اس دن کے روزے کے لیے۔ ہر دن کا اول جو ہے اس دن کے روزے کے لیے علیحدہ سبب ہے، یعنی ہر دن کے روزے کا سبب الگ الگ ہے اور وہ کیا ہے اس دن کا پہلا حصہ وہ اس کے وجوب کا سبب ہے۔ وَقَدْ ذَكَرْنَا كُلَّهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ اور ہم نے تحقیق یہ سارا ذکر کیا ہے تفسیرِ احمدی کے اندر۔

وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا كَوْنَهُ شَرْطًا لِلْأَدَاءِ یہ ایک مولانا سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ کہ پیچھے جو پہلی قسم ذکر کی تھی وہاں وقت کے ظرف ہونے کو ذکر کیا تھا تو یہاں معیار ہونے کو ذکر کر دیا۔ وہاں وقت کے سبب ہونے کو ذکر کیا تھا تو یہاں بھی اس کے متن میں سبب ہونے کو ذکر کر دیا۔ لیکن وہاں یہ بھی ذکر کیا تھا کہ وقت شرط ہے ادا کے لیے، یہاں پر یہ ذکر نہیں کیا کہ وقت کیا ہے شرط ہے ادا کے لیے، یہ بھی ذکر کرنا چاہیے تھا۔ کہتے ہیں بھئی اس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا قرینوں پر اکتفا کرتے ہوئے۔ کس پر اکتفا کرتے ہوئے؟ قرینوں پر اکتفا کر لیا چونکہ یہ بات قرینوں سے ظاہر تھی لہٰذا اس کو ذکر نہیں کیا۔ اور وہ قرینہ کیا ہے؟ روزے کا مؤقت ہونا۔ روزہ مطلق طور پر فرض ہوا ہے یا مقید ہو کر وقت کے ساتھ مقید

ہے بھئی؟ وقت کے ساتھ رمضان کے مہینے میں روزے واجب ہوئے ہیں، تو یہ وقت کے ساتھ مقید ہے یہ مؤقت ہوا اور مؤقت کے اندر وقت ہوتا ہی شرط ہے مولانا یہ بات ظاہر تھی لہٰذا اس کو ذکر نہیں کیا قرینے پر اکتفا کر لیا۔ کہتے ہیں وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا كَوْنَهُ شَرْطًا لِلْأَدَاءِ اور ذکر نہیں کیا یہاں پر اس کا ادا کے لیے شرط ہونا مَعَ أَنَّهُ شَرْطٌ لِلْأَدَاءِ أَيْضًا باوجود اس کے کہ یہ شرط ہے ادا کے لیے بھی، یہ بھی ادا کے لیے شرط ہے، اكْتِفَاءً بِالْقَرَائِنِ کس پر اکتفا کرتے ہوئے؟ قرینوں پر اکتفا کرتے ہوئے۔ قرینہ کسے کہتے ہیں؟ هُوَ أَمْرٌ يُشِيرُ إِلَى الْمَطْلُوبِ وہ کوئی ایسا امر جو مطلوب کی طرف اشارہ کر رہا ہو، کوئی بھی چیز ہو سکتی ہے جو اس کی طرف اشارہ کرے وہ قرینہ کہلاتی ہے۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى كَوْنِهِ مِعْيَارًا فَقَالَ پھر ماتن نے تفریع کی اس وقت کے معیار ہونے پر فَقَالَ کہ یہ وقت معیار ہے اسی پر تفریع کی اور فرمایا: فَيَصِيرُ غَيْرُهُ مَنْفِيًّا پس ہو جائے گا اس فرض کے علاوہ منفی۔ اس فرض کے علاوہ باقی روزے کیا ہو جائیں گے؟ منفی، یعنی وہ مشروع نہیں رہیں گے۔ بھئی دیکھیے بتلا دیا کہ روزہ کیا ہے روزے کے لیے وقت معیار ہے۔ جب وقت معیار ہے کیا معنی معیار ہونے کا؟ کہ روزے کو ادا کرو تو وقت کچھ بچتا ہی نہیں۔ جب وقت بچتا ہی نہیں معلوم ہوا اسی وقت کے اندر کوئی اور روزہ رکھا جا سکتا ہے بھئی؟ نہیں۔ ایک آدمی یہ والا فرض بھی رکھ لے اس کے ساتھ ایک دو نفل بھی ساتھ ملا لے۔ بھئی نماز کے لیے تو وقت ظرف تھا وہاں تو آپ ظہر کے فرض بھی پڑھ لیں، ساتھ جتنے مرضی نوافل پڑھ لیں، اس کے ساتھ جتنی قضا نمازیں پڑھ لیں، اسی وقت کے اندر سارا کچھ ہو سکتا تھا۔ لیکن یہاں پر وقت اس کے لیے معیار ہے، یہاں ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ فرض روزہ بھی آپ رکھ لیں اس کے ساتھ نفل روزہ بھی کوئی رکھ لیں یا کوئی قضا وغیرہ رکھ لیں، کیونکہ وقت معیار ہے اس روزے کے لیے وہ روزہ ادا کرنے کے بعد فاضل وقت بچتا ہی وہ بچتا ہی نہیں ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ جب وقت بچتا ہی نہیں ہے روزے کے لیے وقت معیار ہے تو معلوم ہوا اس فرض روزے کے علاوہ باقی چیزوں کی اس سے کیا ہو گئی؟ نفی ہو گئی کوئی اور روزہ اس کے اندر نہیں ہو سکتا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں فَيَصِيرُ غَيْرُهُ مَنْفِيًّا، أَيْ لَمَّا كَانَ شَهْرُ رَمَضَانَ مِعْيَارًا لِلصَّوْمِ يَصِيرُ غَيْرُ الْفَرْضِ مَنْفِيًّا فِي رَمَضَانَ جب رمضان کا مہینہ وہ معیار ہے روزے کے لیے تو ہو جائے گا فرض کے علاوہ جو ہیں روزے وہ منفی ہو جائیں گے ان کی نفی ہو جائے گی رمضان کے اندر۔ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جیسے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ۔ بھئی دیکھیے رمضان سے پہلے شعبان کا مہینہ آیا تو حدیث میں آتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ جب گزر جائے شعبان تو پھر کوئی روزہ نہیں ہے مگر رمضان سے ہی۔ یعنی پھر اس کے بعد صرف کون سے روزے رکھ سکتا ہے انسان؟ رمضان ہی کے روزے رکھ سکتا ہے۔

وَلَا تُشْتَرَطُ نِيَّةُ التَّعْيِينِ اور تعیین کی نیت کی شرط نہیں لگائی جائے گی بِأَنْ يَقُولَ بِصَوْمِ غَدٍ نَوَيْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ بعیں

طور کہ یوں کہے کہ میں کل کے روزے کی نیت کرتا ہوں رمضان کے فرض کے ساتھ۔ رمضان کا فرض روزہ کیا کرتا ہوں اس کی کل نیت کرتا ہوں، تعیین کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ یہاں اور کوئی مزاحم ہی نہیں ہے، کوئی اور روزہ رکھ ہی نہیں سکتے آپ اس میں وقت تو معیار ہے۔ جب کوئی اور روزہ نہیں رکھ سکتے تو مزاحم موجود نہیں، مقابل کوئی موجود نہیں۔ جبکہ اس وقت کے نماز کے وقت میں مزاحم موجود تھا وہاں اور نوافل، قضا وغیرہ سب پڑھی جا سکتی تھیں اس وقت میں۔ جبکہ اس وقت میں گنجائش ہی نہیں ہے کیونکہ وقت معیار ہے تو لہٰذا مزاحم موجود نہیں۔ جب مزاحم موجود نہیں تو لہٰذا اب کیا کرنا؟ کیا تعیین کی بھی ضرورت؟ مطلق نیت روزے کی کافی ہے میں روزہ رکھتا ہوں بس۔ سمجھ میں آیا روزے کی مطلق نیت کافی ہے، تعیین کرنا کہ میں رمضان کا روزہ رکھتا ہوں یہ تعیین ضروری نہیں کیونکہ یہاں مزاحم موجود نہیں ہے۔ لیکن مطلق ضروری ہے یہ نیت ضروری ہے کہ میں روزے کی نیت کرتا ہوں، اتنی نیت کرنا ضروری ہے تاکہ عادت اور عبادت میں فرق ہو جائے۔ تاکہ عادت اور عبادت میں فرق۔ بھئی روزہ کس چیز کا نام ہے؟ امساک کا نام ہے نا رک جانا۔ کھانے پینے اور جماع سے، ان تین چیزوں سے رکنے کا نام کیا ہے؟ تو یہ روزہ امساک کا نام ہے، تو ایک امساک ویسے ہوتا ہے عادتاً ایک آدمی ویسے ہی کیا کر لیتا ہے امساک کرتا ہے بھئی ڈائٹنگ کر رہا ہے وہ کوئی چیز نہیں کھا رہا تو اب پتہ تو چلے تاکہ اس میں اور روزے میں کیا ہو جائے؟ فرق ہو جائے۔ تو عادت اور عبادت میں فرق کرنے کے لیے مطلق نیت ضروری ہے کہ میں روزہ رکھتا ہوں۔ ہاں یہ تعیینِ نیت کہ میں رمضان کے روزے کی نیت کرتا ہوں یہ تعیین ضروری نہیں کیونکہ مزاحم موجود نہیں۔

تو کہتے ہیں وَلَا تُشْتَرَطُ نِيَّةُ التَّعْيِينِ اور تعیینِ نیت کی شرط نہیں لگائی جائے گی بِأَنْ يَقُولَ بِصَوْمِ غَدٍ نَوَيْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ بعیں طور کہ یوں کہے کہ میں کل رمضان کے روزے کی نیت کرتا ہوں۔ لِأَنَّ هٰذَا التَّعْيِينَ إِنَّمَا شُرِعَ فِي الصَّلَاةِ لِكَوْنِ وَقْتِهَا ظَرْفًا صَالِحًا لِغَيْرِهَا أَيْضًا اس لیے کیونکہ یہ تعیین جو تھی یعنی تعیینِ نیت یہ مشروع ہوئی تھی نماز کے اندر بوجہ اس کے وقت کے ظرف ہونے کے، اس وجہ سے کہ اس کا وقت ایسا ظرف تھا جو صلاحیت رکھتا تھا اس کے علاوہ کی بھی اس وقتی نماز کے علاوہ کی بھی صلاحیت رکھتا تھا۔ وَهُوَ مُنْتَفٍ هٰهُنَا اور یہ چیز یہاں پر منتفی ہے مولانا۔ یعنی غیر کے صلاحیت رکھنا یہاں پر یا ظرف ہونا یہاں منتفی ہے یہاں وقت ظرف نہیں ہے مولانا تو ظرفیت یہاں پر منتفی ہے۔ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ قِيَاسًا عَلَى الصَّلَاةِ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضروری ہے نیت کی تعیین بھئی قیاس کرتے ہوئے نماز پر۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس کو نماز پر قیاس کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ نماز کے اندر جیسے تعیینِ نیت ضروری تھی، وہ بھی مامور بہ کس قسم کا تھا؟ مؤقت تھا، روزہ بھی مامور بہ کس قسم کا ہے؟ مؤقت ہے، دونوں کے لیے وقت متعین ہے، تو جب اس کے لیے تعیینِ نیت ضروری تھی تو اس کے لیے بھی کیا ہوگی؟ تعیینِ نیت ضروری ہوگی۔ تو کہتے ہیں وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ قِيَاسًا عَلَى الصَّلَاةِ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضروری ہے نیت کی تعیین قیاس کرتے ہوئے نماز پر۔ وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى لَا حَاجَةَ إِلَى أَصْلِ النِّيَّةِ أَيْضًا امام زفر رحمہ اللہ بھئی وہ فرماتے ہیں

سرے سے نیت کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے بھئی۔ نہ تو رمضان کی تعیین ضروری نہ مطلق روزے کی نیت چاہیے یہاں پر۔ میں روزہ رکھتا ہوں یہ نیت کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ وہ فرماتے ہیں اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ وقت مقرر کر دیا ہے کس کے لیے؟ روزے کے لیے جب مقرر کر دیا تو اب بندے کے لیے مطلق روزے کی نیت کرنا بھی ضروری نہیں ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى لَا حَاجَةَ إِلَى أَصْلِ النِّيَّةِ أَيْضًا امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اصلِ نیت کی بھی حاجت نہیں ہے لِأَنَّهُ مُتَعَيِّنٌ بِتَعْيِينِ اللهِ تَعَالَى اس لیے کہ یہ تو متعین ہے اللہ کی تعیین کے ساتھ۔ وَخَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا وَهُوَ فِيمَا قُلْنَا شارح فرماتے ہیں خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا امور میں سب سے بہترین متوسط درجے والا ہے وَهُوَ فِيمَا قُلْنَا اور وہ اس صورت میں ہے جو ہم نے کہا۔ کہتے ہیں ہمارا قول متوسط ہے وہ سب سے بہتر ہے بھئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا مطلق کے ساتھ ساتھ تعیین بھی ضروری ہے، اور امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تعیین تو چھوڑیے مطلق نیت بھی ضروری نہیں، اور ہمارا قول متوسط درجے کا ہے کہ ہم نے کہا مطلق نیت ہونا ضروری تعیینِ نیت ضروری نہیں ہے بھئی، تو خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا۔ وَهُوَ فِيمَا قُلْنَا اور یہ اس صورت میں ہے جو ہم نے کہی بھئی۔

فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الِاسْمِ وَمَعَ الْخَطَإِ فِي الْوَصْفِ پس واقع ہو جائے گا روزہ مولانا مطلق نام سے ہی، مطلق روزے کا نام یعنی اس کا نام لے لو۔ وَمَعَ الْخَطَإِ فِي الْوَصْفِ اور ساتھ وصف میں خطا کے۔ وصف میں غلطی ہونے کے ساتھ مطلق نام سے ہی روزہ واقع ہو جائے گا۔ فَيُصَابُ أَيْ فَيُصَابُ الصَّوْمُ وہ رمضان کا روزہ واقع ہو جائے گا مطلق نام سے ہی باوجود وصف میں غلطی کے۔ وصف میں غلطی ہو جائے بھئی۔ مثلاً دیکھیے ایک شخص روزہ رکھنے لگا لیکن نیت کر لی میں نفل روزہ رکھتا ہوں رمضان میں، کہتے ہیں نیت جب نفل کی نیت کی تو روزے کی نیت خود بخود آگئی یا نہیں آگئی؟ تو مطلق نیت پائی گئی اور روزہ ہوگا رمضان ہی کا نفل کا نہیں۔ یا کہتا ہے میں فلاں روزہ میرے ذمے ایک باقی تھا منت والا وہ میں ادا کرتا ہوں رمضان میں، تو جب اس کی نیت کرے گا تو کیا آگئی؟ مطلق نیت روزے کی آگئی۔ اب اگرچہ اس نے وصف میں غلطی کی ہے نفل کو ذکر کرتا ہے یا قضا کو ذکر کرتا ہے تو وصف میں غلطی ہو جائے اس سے کوئی خرابی نہیں آتی بلکہ کیا ہوگا رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا کیونکہ مطلق نیت پائی گئی، اور روزہ رمضان ہی کا ہوگا اس لیے کہ اس وقت کو اللہ نے رمضان ہی کے روزے کے لیے متعین کیا ہے کسی اور روزے کے لیے نہیں بھئی وہ نہیں ہوگا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں فَيُصَابُ پس واقع ہو جائے گا وہ روزہ رمضان کا بِمُطْلَقِ الِاسْمِ وَمَعَ الْخَطَإِ فِي الْوَصْفِ مطلق نام سے ہی، نام سے ہی کہ میں روزہ رکھتا ہوں بس نام سے ہی وہ روزہ واقع ہو جائے گا باوجود غلطی ہونے کے وصف کے اندر۔ تَفْرِيعٌ عَلَى مَا سَبَقَ یہ ماقبل پر تفریع ہے۔ ماقبل میں مصنف نے کیا ذکر کیا تھا بھئی؟ فَيَصِيرُ غَيْرُهُ مَنْفِيًّا باقی روزے کیا ہو گئے؟ منفی ہو گئے، اس رمضان کے روزے کے علاوہ باقی روزے نہیں ہوں گے۔ چنانچہ یہاں مطلق نام لے لے وصف میں چاہے غلطی بھی ہو جائے تو باقی ہو ہی نہیں سکتے اس میں ہو ہی صرف کون سا سکتا ہے روزہ؟ رمضان ہی کا ہو سکتا ہے۔ أَيْ فَيُصَابُ صَوْمُ رَمَضَانَ بِمُطْلَقِ اسْمِ الصَّوْمِ پس واقع ہو جائے گا رمضان کا روزہ مطلق روزے کا نام لینے سے ہی بِأَنْ

يَقُولَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ بعیں طور کہ یوں کہے میں روزے کی نیت کرتا ہوں، بس مطلق نیت کر لے صرف نام ہی روزے کا لے لیا کافی ہے مولانا۔ وَمَعَ الْخَطَإِ فِي الْوَصْفِ أَيْضًا اور وصف میں غلطی کے ساتھ بھی یہ روزہ واقع ہو جائے گا، وصف میں غلطی کے ساتھ بھی کس طرح؟ یہ بات تصویر یہ مولانا جگہ جگہ آ رہا ہے، صورت بتلا رہے ہیں: بِأَنْ يَنْوِيَ النَّفْلَ أَوْ وَاجِبًا آخَرَ بعیں طور کہ نیت کر لیتا ہے نفل کی، یہ وہ خطا کی صورت بتلا رہے ہیں، بعیں طور کہ نیت کر لیتا ہے کس کی؟ نفل کی أَوْ وَاجِبًا آخَرَ یا کسی دوسرے واجب کی نیت کر لیتا ہے مثلاً کسی قضا کی۔ فَلَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ پس نہیں ہوگا یہ روزہ مگر رمضان ہی سے، رمضان ہی سے۔

وَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْخَطَإِ ضِدُّ الصَّوَابِ صواب آپ کی کتابوں میں ثا کے ساتھ ہے؟ ثا نہیں صاد ہونا چاہیے مولانا صاد کے ساتھ صواب، درستی درست ہونا۔ بھئی یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ یہ جو متن میں خطا کا لفظ آیا اس سے کون سی خطا مراد ہے؟ کیونکہ خطا کا لفظ کبھی صواب کے مقابلے میں آتا ہے کبھی عمد کے مقابلے میں آتا ہے۔ کبھی کس کے مقابلے میں آتا ہے؟ خطا کا کیا معنی؟ غلطی نا غلط بھئی۔ بھئی آپ بھی کہتے ہیں فلاں آدمی کا یہ فعل غلط ہے، کیا معنی ہوتا ہے یہ فعل غلط کہنے کا؟ یعنی درست نہیں ہے، تو دیکھو یہاں خطا کس کے مقابلے میں آیا؟ صواب کے مقابلے میں۔ اور کبھی آپ بھی کہتے ہیں بھئی یہ کام میں نے جان کر نہیں کیا غلطی سے ہو گیا، یہ کام مجھ سے غلطی سے ہو گیا، یہاں غلطی کس کے مقابلے میں آئی؟ عمد کے، جان بوجھ کر یعنی یہ جان بوجھ کر نہیں کیا غلطی سے ہو گیا۔ صورت سمجھ میں آئی؟ تو خطا کا لفظ صواب یعنی درستی کے مقابلے میں بھی آتا ہے اور عمد کے مقابلے میں بھی آتا ہے۔ تو شارح بتلا رہے ہیں کہ یہاں جو خطا کا لفظ آیا وہ صواب کے مقابلے میں ہے، کس کے مقابلے میں؟ صواب کے مقابلے میں ہے۔ کہ یعنی باوجود اس کے کہ وصف میں کیا ہو؟ وصف میں غلطی ہو۔ اب وہ غلطی عام ہے، چاہے جان بوجھ کر ہو وہ بھی اس میں داخل ہو گئی، چاہے بے ارادہ ہو وہ بھی کیا ہوئی اس کے اندر داخل ہو گئی کیونکہ خطا کون سی مراد ہے جو کس کے مقابلے میں ہو؟ صواب کے، درست نہیں ہے بس۔ جب درست نہیں ہے غلط ہے اب وہ غلطی چاہے عمداً ہوئی ہو چاہے خطأً ہو۔

وَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْخَطَإِ ضِدُّ الصَّوَابِ اور اس خطا سے مراد صواب کی ضد ہے لَا ضِدُّ الْعَمْدِ عمد کی ضد مراد نہیں۔ فَإِنَّ الْعَامِدَ وَالْمُخْطِئَ سَوَاءٌ فِي هٰذَا الْحُكْمِ اس لیے کہ جان بوجھ کر کرنے والا اور مخطی غلطی سے کرنے والا سَوَاءٌ وہ برابر ہیں اس حکم میں۔ بھئی غلطی سے کہہ دیتا ہے دیکھو میں نیت وہ کہنا اس نے رمضان تھا غلطی سے منہ سے اس نے کہہ دیا میں نفل کے روزے کی نیت کرتا ہوں یا میں کیا کرتا ہوں قضا روزے کی نیت کرتا ہوں، پھر بھی مطلق نیت پائی گئی رمضان ہی کا روزہ ہوگا۔ جان بوجھ کر کہتا ہے میں نفل روزے کی نیت کرتا ہوں یا میں قضا روزے کی نیت کرتا ہوں، پھر بھی کون سا ہوگا؟ رمضان ہی کا۔ تو یہ خطا کا لفظ شامل ہے مولانا عمد کو بھی اور غیرِ عمد کو بھی دونوں کو شامل ہوا۔

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ مگر مسافر کے اندر اس حال میں کہ وہ نیت کرتا ہے کسی

دوسرے واجب کی امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ بھئی میں نے آپ کو بتلایا تھا نکرہ کے بعد فعل آئے تو وہ فعل اس نکرہ کے لیے کیا بنتا ہے؟ صفت بنتا ہے، لیکن معرفہ کے بعد فعل آئے وہ صفت نہیں بن سکتا اس لیے کیونکہ موصوف ہے معرفہ اور صفت نے جملہ بننا ہے فعل اپنے فاعل سے مل کر کیا بنے گا؟ جملہ اور جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے تو یہ اس کے لیے صفت نہیں بن سکتا۔ اور ہم بنانا صفت چاہتے ہیں تو صفت بن تو سکتا نہیں، پھر اس صورت میں حال بنا دیتے ہیں کیا بنا دیتے ہیں؟ حال بنا دیتے ہیں اور حال بھی صفت ہی ہوتا ہے ایک لحاظ سے خبر ہی کی طرح، سمجھ میں آیا بھئی ایک چیز کی صفت۔ مگر مسافر کے اندر اس حال میں کہ وہ نیت کرنے والا ہو کسی دوسرے واجب کی امام صاحب کے نزدیک۔

بھئی دیکھیے مسئلہ انہوں نے یہ ذکر کیا کہ روزہ جو ہے اس کے لیے وقت معیار ہے اس کے اندر کوئی اور روزہ رکھنا درست نہیں ہے۔ لیکن مسافر کے اندر بھئی یاد رکھیے مسافر کو شریعت نے رخصت دے دی بھئی وہ روزہ نہ رکھنا چاہے تو نہ رکھے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ روزہ نہ رکھے۔ اب ایک مسافر ہے اس کو شریعت کی طرف سے رخصت آگئی کہ وہ روزہ نہیں رکھنا چاہتا تو نہ رکھے، چنانچہ وہ اس رخصت سے فائدہ اٹھاتا ہے اور رمضان کا روزہ نہیں رکھتا کسی اور واجب کا روزہ رکھ لیتا ہے۔ اس کے ذمے کوئی قضا روزہ اس کے ذمے باقی ہے پچھلا یا مثلاً کفارے کے روزے رکھنا چاہتا ہے بھئی قسم کے تین روزے ان ایام سفر کے دنوں میں، تو لہٰذا امام صاحب فرماتے ہیں کہ ہاں یہ واجبِ آخر کے روزے رکھے گا تو یہ روزے اس کے واقع ہو جائیں گے بھئی۔ یہ روزے کیا ہوں گے؟ واقع۔ مقیم رکھے تو نہیں نہیں، مقیم چاہے نفل کی نیت کرے چاہے واجبِ آخر کی نیت کرے ہر صورت میں کون سا روزہ ہوگا؟ رمضان، کیونکہ کوئی عارض وہاں پر نہیں ہے۔ ہاں مسافر کے لیے عارض آگیا اس کے لیے رخصت آگئی وہ کیا کرنا چاہے؟ روزہ نہ رکھنا چاہے تو نہ رکھے، چنانچہ وہ اس رخصت سے فائدہ اٹھاتا ہے کہ روزہ تو رمضان کا مجھ پر اس وقت ضروری ہے ہی نہیں میں بعد میں رکھ لوں گا فی الحال میں کیا کر لیتا ہوں کوئی پچھلا قضا روزہ جو میرے ذمے ہے۔ واجب کی بات کر رہا ہوں نفل نہیں۔ نفل کی بات نہیں ہو رہی بھئی نفل کی، نفل کے بارے میں آگے آجائے گا متن میں بھئی۔ سمجھ میں آیا نفل کے بارے میں آگے وہ خود بیان کریں گے، تو نفل کی یہ بات نہیں کر رہے بلکہ صرف کس کی بات ہو رہی ہے کہ مسافر کس کی نیت کر لیتا ہے؟ واجبِ آخر کی بھئی۔ کوئی اور واجب رکھنا چاہتا ہے اس وقت میں تو کیا کر سکتا ہے؟ وہ کوئی اور واجب روزہ بھی رکھ سکتا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اب دیکھیے بھئی: إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ مگر مسافر کے اندر يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ اس حال میں کہ وہ نیت کرتا ہے کسی اور واجب کی عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ اسْتِثْنَاءٌ مِنْ مُقَدَّرٍ یہ اِلَّا آیا مولانا اِلَّا استثنا کے لیے آتا ہے مستثنیٰ منہ کیا ہے کس سے استثنا ہے؟ شارح بتلا رہے ہیں اسْتِثْنَاءٌ مِنْ مُقَدَّرٍ یہ استثنا ہے کس سے؟ مقدر سے بھئی اس سے ماقبل عبارت مقدر ہے بھئی۔ أَيْ يُصَابُ رَمَضَانُ مَعَ الْخَطَأِ فِي الْوَصْفِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ یعنی صومِ رمضان مراد ہے، رمضان واقع ہو گیا یعنی رمضان کے روزے واقع ہو جائیں گے باوجود خطا ہونے کے وصف کے اندر

فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ ہر شخص کے حق میں إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ مگر مسافر کے اندر حَالَ كَوْنِهِ يَنْوِي فِي رَمَضَانَ دیکھو شارح نے بتلا دیا یہ يَنْوِي متن میں جو آیا تھا کیا واقع ہو رہا ہے؟ حال۔ مگر اس مسافر کے اندر اس حال میں کہ یہ نیت کرتا ہے رمضان کے اندر وَاجِبًا آخَرَ کسی دوسرے واجب کی مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ یعنی کہ قضا اور کفارہ، کیونکہ قضا بھی واجب کفارہ بھی واجب۔ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَمَّا نَوَى لَا عَنْ رَمَضَانَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ اس لیے کہ یہ روزہ واقع ہوگا اس سے جس کی اس نے نیت کی ہے نہ کہ رمضان سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ لِأَنَّ وُجُوبَ الْأَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِي حَقِّهِ يَتَخَيَّرُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَيْنَ الْأَكْلِ وَبَيْنَ وَاجِبٍ آخَرَ اس لیے کہ جب اس سے وجوبِ ادا اس سے ساقط ہو گئی اس کے حق میں مولانا جب وجوبِ ادا کیا ہوئی جب ساقط ہو گئی اس کے حق میں، تو يَتَخَيَّرُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَيْنَ الْأَكْلِ وَبَيْنَ وَاجِبٍ آخَرَ تو اس کے بعد اس کو اختیار ہے اس کے بعد کھانے کا اور دوسرے واجب کا۔ کھائے پیے اس کی مرضی، کسی اور واجب کا روزہ رکھے تو اس کی مرضی اس کو اختیار ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَعِنْدَهُمَا لَا يَصِحُّ صاحبین فرماتے ہیں نہیں۔ روزہ نہیں رکھنا چاہتا نہ رکھے رخصت ہے بعد میں قضا کر لے، لیکن رکھنا چاہتا ہے تو رمضان ہی کا ہوگا کسی اور واجب کا نہیں ہوگا۔ تو کہتے ہیں وَعِنْدَهُمَا لَا يَصِحُّ صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ صحیح نہیں ہوگا یعنی واجبِ آخر صحیح نہیں ہوگا وہ نہیں واقع ہوگا رمضان کا ہوگا۔ لِأَنَّ شُهُودَ الشَّهْرِ مَوْجُودٌ فِي حَقِّهِ كَالْمُقِيمِ اس لیے کہ مہینے کا موجود ہونا شہودِ شہر جو ہے شہودِ شہر مہینے کا حاضر ہونا یہ موجود ہے اس کے حق میں كَالْمُقِيمِ جیسے کس کے حق میں ہے؟ تو مقیم کے لیے شہودِ شہر تھا مہینہ حاضر تھا یعنی مہینے میں وہ حاضر تھا تو لہٰذا اس کے لیے وہ روزہ ضروری تھا، تو مسافر کے حق میں بھی شہودِ شہر موجود ہے لہٰذا اس پر بھی روزہ واجب ہے۔ تو یہ اس کے لیے شہودِ شہر موجود ہے وَإِنَّمَا رُخِّصَ لَهُ بِالْإِفْطَارِ لِلْيُسْرِ اور اس کو رخصت دی گئی افطار کی مولانا یسر کے لیے، فَإِذَا لَمْ يَتَرَخَّصْ عَادَ حُكْمُهُ إِلَى الْأَصْلِ پس جب اس نے رخصت پر عمل نہیں کیا تو حکم لوٹ آئے گا اپنے اصل کی طرف۔ اس کو تو رخصت تھی لیکن اس نے رخصت پر عمل، روزہ رکھتا ہے تو وہ اپنے اصل کی طرف لوٹ آئے گا اور کون سا روزہ ہوگا؟ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوَى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ پس واقع نہیں ہوگا اس واجب سے جس کی اس نے نیت کی ہے بَلْ عَنْ رَمَضَانَ بلکہ کس سے واقع ہوگا؟ رمضان سے۔

کہتے ہیں وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ، وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ بھئی آگے متن آ رہا تھا بِخِلَافِ الْمَرِيضِ یہ جار مجرور ہے جار مجرور کس سے متعلق ہے؟ شارح نے عبارت نکال کر بتلا دی کہ یہ خبر ہے اور مبتدا هٰذَا الْمُسَافِرُ محذوف ہے یہاں پر، اور یہ جار مجرور یہ مُتَلَبِّسٌ سے متعلق ہے یعنی ظرفِ مستقر ہے۔ کیا ہے ظرف؟ ہاں تو یہ ظرفِ مستقر ہے یہ بتلانے کے لیے وہ یہ عبارت لے کر آئے۔ تلبس کا معنی ہوتا ہے جڑنا، جڑ جانا، تعلق ہونا مولانا، ساتھ مل جانا یہ ہے تلبس کا معنی۔ تو کہتے ہیں وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ اور یہ مسافر ملا ہوا ہے یعنی اس حکم کے ساتھ ملا ہوا ہے

کہ وہ کیا کر سکتا ہے کسی اور واجب کی نیت کرے تو وہ کر سکتا ہے، بِخِلَافِ الْمَرِيضِ بخلاف کس کے؟ مریض کے۔

فَإِنَّهُ إِنْ نَوَى نَفْلًا أَوْ وَاجِبًا آخَرَ اچھا مریض کے بارے میں امام صاحب بھی فرماتے ہیں بھئی۔ مریض کو رخصت حاصل ہے لیکن مریض اگر رخصت حاصل ہے وہ روزہ نہ رکھنا چاہے نہ رکھے، لیکن اگر وہ روزہ رکھے گا کسی اور واجب سے تو وہ مسافر کی طرح نہیں ہے۔ مسافر تو کوئی اور واجب روزہ رکھنا چاہتا وہ رکھ سکتا تھا، مریض کوئی اور واجب روزہ نہیں رکھ سکتا نفل کی تو بات ہی نہیں ہو رہی بلکہ بات کس کی ہو رہی ہے؟ کسی اور واجب روزے کی۔ امام صاحب فرماتے ہیں مریض کوئی اور واجب کی بھی نیت کرے گا تو دوسرا واجب نہیں ہوگا بلکہ رمضان ہی کا ہوگا۔ بات سمجھ میں آئی؟ وجہ یہ مولانا ذکر کرتے ہیں کہتے ہیں مسافر کو عجزِ تقدیری حاصل ہے اور یہاں پر تو وہاں عجزِ تقدیری کا، عجز کا تقدیراً اعتبار کیا گیا ہے عجزِ تقدیری ہے وہاں سبب اور یہاں عجزِ ح۔ قیقی ہے سبب رخصت کا۔ وہاں بھی رخصت لیکن کس کی وجہ سے؟ عجزِ تقدیری یعنی عجز کو فرض کر لیا گیا بھئی، کیا کر لیا گیا؟ بھئی مسافر ہے سفر میں ہے اب سفر میں چاہے اس کو مشقت ہو یا مشقت نہ ہو۔ ضروری ہے ہر سفر میں مشقت ہو؟ آج کل آپ دیکھتے ہیں بھئی اسی کلومیٹر کے فاصلے تک آپ نے جانا ہے گاڑی ہے مولانا ایک گھنٹے میں آپ پہنچ جائیں گے۔ پہلے یہ سفر تین دن میں طے ہوتا تھا اب آپ کیا کرتے ہیں؟ ایک گھنٹے میں پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن یہاں پر عجزِ تقدیری ہے مولانا کیا ہے؟ عجزِ تقدیری، یعنی حقیقتاً عاجز ہونا نہیں دیکھا جائے گا بلکہ بس عجز فرض کر لیا گیا عجز ہے یہاں پر۔ سفر کی وجہ سے یہ شخص روزے سے کیا آچکا؟ عاجز آچکا لہٰذا اس کو رخصت ہے۔ جبکہ مریض کے لیے عجزِ تقدیری نہیں بلکہ وہاں عجزِ حقیقی ہے۔ اس کے لیے رخصت کس بنا پر ہے؟ عجزِ حقیقی کی بنا پر، کیونکہ وہ حقیقتاً عاجز ہے روزہ اس سے رکھا نہیں جاتا۔ تو وہاں رخصت، یہاں رخصت آئی کس کی وجہ سے؟ مسافر میں رخصت آئی عجزِ تقدیری کی وجہ سے اور مریض میں رخصت آئی کس وجہ سے؟ عجزِ حقیقی کی وجہ سے۔ تو وہاں حقیقتاً عجز کا پایا جانا ضروری ہے تو لہٰذا اب یہ بیمار ہے شریعت نے اس کو رخصت دے دی روزہ نہ رکھنا چاہو تو نہ رکھو بعد میں قضا کر لینا۔ لیکن یہ کیا کرتا ہے کسی اور واجب کی نیت کر لیتا ہے روزہ رکھ لیتا ہے۔ معلوم ہوا جب اور روزہ رکھ رہا ہے تو عجز ہے؟ یہ عاجز ہے کوئی؟ معلوم ہوا یہ عاجز ہے ہی نہیں تو عجز پایا ہی نہیں گیا عجزِ حقیقی یہاں نہیں ہے مولانا۔ تو جب عجز نہیں ہے تو رخصت بھی نہیں ہے اس کے لیے، اب اس کو کیا کون سا روزہ واقع ہوگا؟ رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا۔

(سوال: ...)

نہیں، میں نے بتایا کہ بس وہاں عجزِ تقدیری رخصت دونوں میں ہے ادھر بھی رخصت ہے ادھر بھی رخصت ہے، لیکن وہاں کس چیز کا اعتبار ہے؟ عجزِ تقدیری کا اعتبار ہے۔ سمجھ میں آئی بات؟ ورنہ تو آج کل پھر کیا ہونا چاہیے تھا؟ کیا حکم ہونا چاہیے؟ آج کل تو پھر روزہ رکھنا چاہیے، لیکن کیا ہے علت کیا ہے اس کی رخصت کس وجہ سے ہے؟ عجز، تو حقیقی عجز کا اعتبار ہی نہیں ہے یہاں پر، جبکہ مریض کے اندر حقیقی عجز کا اعتبار ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

(سوال: ...)

جی؟ کس کو؟

(سوال: ...)

بھئی دیکھو، لیکن آپ مجھے خود بتائیے اس زمانے کے اندر بھی جب رخصت آئی کیا ہر ایک کے لیے سفر مشقت ہوتی تھی یا سہولت بھی ممکن ہوتی تھی کہ کیا کر لے ایک بڑا آدمی سفر کر رہا ہے بڑی سہولت کے ساتھ سفر کر رہا ہے بھئی؟ سمجھ میں آیا؟ خدام ہیں چیزیں موجود ہیں کوئی تکلیف نہیں ہے آرام آرام سے جا رہا ہے اس کو تو پرواہ ہی کوئی نہیں اس پہ مشقت آئی؟ لیکن ہے یہ بھی مسافر حکم اس کے لیے بھی وہی ہے مولانا کیا کرنا پڑے گا؟ تو اس زمانے میں بھی تو فرق تھا مولانا بعض پر ان کے لیے مشقت تھا سفر بعض کے لیے اتنی زیادہ مشقت نہیں تھا۔ لیکن شریعت نے حکم دے دیا بس رخصت آگئی۔ معلوم ہوا وہاں عجزِ حقیقی نہیں ہے۔ عجزِ حقیقی کا اعتبار نہیں کیا کسی بھی لحاظ سے اور یہاں پر جو رخصت آئی ہے کس وجہ سے آئی ہے؟ عجزِ حقیقی کی وجہ سے آئی ہے۔ بس علت پہ آپ نظر کریں بھئی صرف علت پہ۔ جب وہاں عجزِ تقدیری کا اعتبار کر لیا یہاں عجزِ حقیقی کا اعتبار کر لیا تو حکم بھی اب اسی کے مطابق چلے گا۔ جب عجزِ تقدیری وہ تو فرض کیا ہوا ہے مولانا اس میں تو حقیقتاً عجز کا پایا جانا ہی ضروری، جب عجز کا پایا جانا ضروری نہیں ہے تو بس عجزِ تقدیری ہے وہاں پر۔ اور یہاں معلوم ہوا کہ وہ مریض تو حقیقتاً روزہ رکھنا اس کے لیے کیا ہو جاتا ہے؟ وہ عاجز ہوتا ہے اس کے لیے روزہ رکھنا بڑا بے انتہا مشقت میں پڑ جائے گا ایک شخص بیمار ہے۔ تو معلوم ہوا وہاں بھی رخصت یہاں بھی رخصت ہے لیکن دونوں کے رخصتوں میں فرق ہے، وہاں کون سی رخصت ہے؟ عجزِ تقدیری ہے معلوم ہوا حقیقی مشقت نہیں کیونکہ لوگوں کے احوال بھی مختلف ہیں۔ کوئی شخص قوی ہے اس کے لیے تین دن کا سفر مشقت والا ہے اس کو پرواہ ہی کوئی نہیں ہوتی، اور ایک شخص کمزور ہے مولانا وہ آج گاڑی میں بھی بیٹھ کر اٹھہتر کلومیٹر کا سفر کرتا ہے تو وہاں جا کے اس کو کئی گھنٹے آرام کرنا پڑتا ہے بھئی۔ تو لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہیں، تو لہٰذا یہاں پر معلوم ہوا عجزِ حقیقی کا اعتبار نہیں ہے بلکہ کس کا اعتبار ہے؟ شریعت نے تو سب کے لیے حکم دے دیا حالانکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہیں بھئی، کسی کو اس سے مشقت ذرا برابر بھی نہیں ہوتی۔ تو معلوم ہوا عجزِ حقیقی کا یہاں اعتبار ہی نہیں ہے کس کا اعتبار ہے؟ عجزِ تقدیری کا۔ اور مریض کے لیے کس کا معلوم اور مریض جو ہے اس میں تو عجز حقیقتاً ہوا کرتا ہے وہ روزہ رکھنے سے عاجز ہوتا ہے۔ معلوم ہوا وہاں علت اور یہاں علت جب علت آپ تسلیم کر لیتے ہیں اب حکم اسی علت سے مرتب کرو بھئی اور جب علت مختلف تو حکم بھی۔ تو عجزِ تقدیری ہر حال میں آیا تو اب وہ رخصت آگئی اس کے لیے، جبکہ عجزِ تحقیقی یہاں جب وہ دوسرے واجب کا روزہ رکھ لیتا ہے تو پھر عجزِ تحقیقی یہ ہے ہی نہیں معلوم ہوا اس کو یہ حقیقتاً عاجز نہیں ہے یہ تو دیکھو روزہ رکھ رہا ہے یہ قادر ہے روزہ رکھنے پر، جب قادر ہے تو

حکم پھر وہی اصل کی طرف لوٹ آیا اور کون سا روزہ واقع ہوگا؟ رمضان کا روزہ واقع ہوگا۔

تو کہتے ہیں بِخِلَافِ الْمَرِيضِ بخلافِ مریض کے فَإِنَّهُ إِنْ نَوَى نَفْلًا أَوْ وَاجِبًا آخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوَى اس لیے کہ اگر اس نے نیت کر لی نفل کی أَوْ وَاجِبًا آخَرَ یا کسی دوسرے واجب کی لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوَى تو یہ روزہ واقع نہیں ہوگا اس واجب سے جس کی اس نے نیت کی ہے یا نفل سے اس چیز سے جس کی اس نے نیت کی ہے۔ لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ لَا الْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ اس لیے کہ اس کی رخصت جو ہے وہ متعلق ہے حقیقی عجز کے ساتھ نہ کہ تقدیری عجز کے ساتھ۔ فَإِذَا صَامَ پس جب اس نے روزہ رکھ لیا وَتَحَمَّلَ الْمِحْنَةَ عَلَى نَفْسِهِ اور اس نے برداشت کر لی مشقت بھئی، محنت مشقت اور سختی کو کہتے ہیں، وَتَحَمَّلَ الْمِحْنَةَ عَلَى نَفْسِهِ اور اس نے مشقت برداشت کر لی اپنے نفس پر عُلِمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا تو معلوم ہوا کہ یہ شخص عاجز ہی نہیں تھا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ تو یہ روزہ واقع ہوگا رمضان سے وَهٰذَا هُوَ الْمُخْتَارُ اور یہی کیا ہے؟ مختار ہے پسندیدہ ہے مختار قول۔

وَقِيلَ رُخْصَتُهُ أَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ اور کہا گیا ہے کہ اس کی رخصت بھی متعلق ہے جو مریض کی رخصت ہے وہ بھی عجزِ تقدیری کے ساتھ متعلق ہے وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ اور وہ مرض کی زیادتی کا خوف ہے، مرض کی زیادتی کا خوف ہے، فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ تو وہ کس کی طرح ہے؟ مسافر کی طرح ہے یہ دوسرا قول آگیا اس کے بارے میں۔ معلوم ہوا ایک قول کے مطابق مریض مسافر کی طرح نہیں بلکہ مریض میں عجزِ تحقیقی ہے مولانا اور مسافر میں کیا ہے؟ عجزِ تقدیری۔ دوسرے قول کے مطابق مریض بھی مسافر کی طرح ہے اس کو بھی عجز کون سا ہے عجزِ تقدیری اور وہ کیا ہے عجزِ تقدیری؟ مرض کے بڑھنے کا خوف، سمجھ میں آیا بھئی؟ مرض کے بڑھنے کا خوف۔

وَقِيلَ فِي التَّطْبِيقِ بَيْنَهُمَا اور ان دونوں قولوں میں تطبیق کے سلسلے میں کہا گیا ہے، تطبیق کہتے ہیں دو قولوں کو ایک دوسرے کے مطابق بنا دینا بھئی بظاہر دو قول کیا ہیں ایک دوسرے کے ان میں آپس میں تعارض ہے مولانا، ایک قول میں کیا ہے؟ پہلے قول کے مطابق مریض مسافر کی طرح نہیں ہے، دوسرے قول کے مطابق مریض مسافر کی طرح ہے، تو یہ دونوں قول آپس میں ایک دوسرے کے متعارض ہیں ان میں تعارض ہے۔ اب کوئی ایسی توجیہ کرنا ایسی صورت بیان کرنا کہ یہ دونوں قول ایک دوسرے کے مطابق ہو جائیں اور پتہ لگ جائے ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ دراصل آپ کو اختلاف لگ رہا تھا۔ اس کو کہتے ہیں تطبیق بھئی کیا کہتے ہیں؟ تطبیق کرنا۔

دیکھنا اب بھئی تطبیق کی صورت بنائیں گے۔ وَقِيلَ فِي التَّطْبِيقِ بَيْنَهُمَا اور ان دونوں قولوں میں تطبیق کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ إِنَّ الْمَرِيضَ الَّذِي يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان دیتا ہے كَمَرَضِ حُمَّى الْبَرْدِ جیسے کہ سردی کے بخار کا مرض ہے، حُمَّى کہتے ہیں بخار کو بَرْد سرد ٹھنڈ، جیسے کہ سردی کے بخار کا مرض ہے وَوَجَعِ الْعَيْنِ اور جیسے کہ آنکھ کے درد کا مرض ہے فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ ازْدِيَادِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ التَّقْدِيرِيِّ تو اس مریض کی رخصت متعلق ہے مرض بڑھنے کے خوف کے ساتھ اور عجزِ تقدیری کے ساتھ متعلق ہے۔ وَالْمَرِيضَ الَّذِي لَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ اور وہ مریض جس کو روزہ نقصان

نہیں دیتا كَمَرَضِ امْتِلَاءِ الْبَطْنِ جیسے کہ پیٹ کے پر ہونے کا مرض پیٹ کے بھرے ہونے کا مرض مراد ہے بدہضمی مولانا، فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ تو اس مریض کی رخصت متعلق ہے کس کے ساتھ؟ حقیقتِ عجز کے ساتھ کس کے ساتھ؟ تو اس کی رخصت متعلق ہے عجزِ تقدیری کے ساتھ اور اس کی رخصت متعلق ہے کس کے ساتھ؟ عجزِ حقیقی کے ساتھ، تو دونوں میں فرق آجائے گا۔ صورت سمجھ میں آئی؟ جس میں عجزِ تقدیری ہے وہ کوئی اور واجب روزہ بھی رکھ سکے گا وہ ہو جائے گا اور جس میں عجزِ تحقیقی ہے وہ اگر روزہ رکھتا ہے معلوم ہوا یہ تو عاجز ہی نہیں ہے عجزِ تحقیقی نہیں ہے تو لہٰذا کون سا روزہ ہوگا؟ رمضان ہی کا ہوگا۔ فَإِذَا صَامَ هٰذَا الْمَرِيضُ پس جب روزہ رکھ لیا اس مریض نے، تو یہ جس میں عجزِ حقیقی جس کی رخصت کس سے متعلق تھی؟ عجزِ حقیقی سے، فَإِذَا صَامَ هٰذَا الْمَرِيضُ پس جب روزہ رکھ لیا اس مریض نے ظَهَرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَجْزٌ حَقِيقِيٌّ تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس کے لیے تو عجزِ حقیقی نہیں تھا یعنی حقیقی عاجز نہیں ہے، فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوَى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ تو یہ واقع نہیں ہوگا اس روزے سے جس کی اس نے نیت کی ہے بلکہ کس سے واقع ہوگا؟ رمضان ہی سے واقع ہوگا۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رِوَايَتَانِ اور نفل کے اندر امام صاحب سے دو روایتیں ہیں مولانا۔ وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رِوَايَتَانِ نفل کے سلسلے میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں یعنی مسافر یا مریض وہ واجبِ آخر نہیں رکھتا کوئی دوسرا واجب روزہ نہیں رکھتا ان دنوں میں بلکہ کون سا روزہ رکھنا چاہتا ہے؟ نفل، تو اس سلسلے میں دو روایتیں ہیں۔ کہتے ہیں مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ وہ جو متن میں آیا تھا إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ تو یہ وَفِي النَّفْلِ جار مجرور اس سے متعلق ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں یہ متعلق ہے مصنف کے قول يَنْوِي وَاجِبًا آخَرَ سے أَيْ فِي صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ رِوَايَتَانِ ہاں یہ مسافر کے بارے میں بھئی مسافر کے بارے میں۔ اچھا أَيْ فِي صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ رِوَايَتَانِ یعنی مسافر کے لیے نفل روزے میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں۔ فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت کے اندر واقع ہوگا عَمَّا نَوَى اسی سے جس سے اس نے نیت کی ہے۔ اچھا، یعنی نفل روزہ رکھ لیتا ہے بھئی نفل روزہ رکھ لیتا ہے تو امام صاحب کے نزدیک ایک روایت کے مطابق نفل روزہ ہو جائے گا مولانا ایک روایت کے مطابق۔ وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ اور ابنِ سماعہ کی روایت کے مطابق رمضان سے ہی ہوگا نفل روزہ نہیں ہوگا بھئی۔ بھئی مسافر کے لیے رخصت تھی وہ واجبِ آخر رکھ سکتا ہے لیکن نفل کے سلسلے میں پھر دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ نفل رکھے گا تو نفل ہو جائیں گے، اور دوسری روایت کیا ہے؟ وہ رمضان ہی کا ہوگا نفل یہ بھی رکھے گا تو نفل روزہ نہیں ہوگا۔

وَهٰذَا الِاخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلَى دَلِيلَيْنِ لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ نُقِلَا عَنْهُ اور یہ اختلاف مبنی ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دو دلیلوں پر جو ان سے نقل کی گئی ہیں بھئی۔ فَالدَّلِيلُ الْأَوَّلُ پہلی دلیل یہ ہے کہ أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَهُ اللهُ تَعَالَى بِالْفِطْرِ کہ جب اس کو اللہ تعالیٰ نے رخصت دے دی فطر کے ساتھ بھئی، کس کے ساتھ؟ فطر بھئی۔ یہاں آپ کو ادبی نکتہ بتلائیں مولانا: یاد رکھیے فطر صوم کی ضد ہے بھئی، فطر کس کی ضد ہے؟ صوم کی ضد ہے بھئی۔ اور تو ایک حالت ہے روزے والی

اور ایک حالت ہے بغیر روزے کے اس کو فطر کہتے ہیں، سمجھ میں آیا بھئی؟ اردو میں اس کا مترادف لفظ کوئی نہیں۔ اردو میں اس کا مترادف کوئی نہیں بھئی، ہاں پنجابی میں ہے مولانا کھوجا بھئی کھوجا، ایک روزہ ہے ایک کھوجا۔ یہ جیسے مضمضہ اور استنشاق، استنشاق کا لفظ ہے بھئی، مضمضہ کا معنی ہے اردو میں کلی کرنا اردو میں اس کا مترادف موجود ہے، استنشاق کا مترادف اردو میں موجود نہیں۔ استنشاق کا کیا معنی کرتے ہیں؟ ناک میں پانی ڈالنا، کوئی الگ نام ہے اس کا؟ کوئی الگ نہیں بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اردو میں اس کا کوئی مترادف موجود نہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں فَالدَّلِيلُ الْأَوَّلُ پہلی دلیل یہ ہے أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَهُ اللهُ تَعَالَى بِالْفِطْرِ کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کو رخصت دے دی فطر کے ساتھ تو كَانَ رَمَضَانُ فِي حَقِّهِ كَشَعْبَانَ تو رمضان اس کے حق میں شعبان کی طرح ہو گیا۔ رمضان اس کے حق میں کس کی طرح ہو گیا؟ شعبان کی طرح ہو گیا، یعنی ادا کے اعتبار سے یعنی جیسے شعبان میں اس کے لیے نفلی روزے ادا کرنا صحیح تھا یہاں بھی اس کے لیے نفلی روزے ادا کرنا جب اس کو رخصت دے دی بھئی، جب اللہ نے رخصت دے دی نہ رکھنے کی تو یہ کس کی طرح ہو گیا؟ یہ ایام کس کی طرح ہو گئے؟ شعبان کے ایام کی طرح۔ اور جب شعبان کے اندر نفلی روزہ رکھنے کی گنجائش تھی تو یہاں بھی نفلی روزہ رکھنے کی گنجائش۔ تو کہتے ہیں كَانَ رَمَضَانُ فِي حَقِّهِ كَشَعْبَانَ تو رمضان اس کے حق میں شعبان کی طرح ہو جائے گا وَفِي شَعْبَانَ يَصِحُّ النَّفْلُ فَكَذَا هٰهُنَا اور شعبان میں تو نفلی روزے صحیح ہیں تو اسی طرح یہاں بھی ہوں گے۔

وَالدَّلِيلُ الثَّانِي دوسری دلیل مولانا دوسری دلیل جس کے مطابق کیا تھا؟ نفل نہیں رکھ سکتا وہ اب ذکر کریں گے۔ کہتے ہیں وَالدَّلِيلُ الثَّانِي دوسری دلیل یہ ہے کہ أَنَّهُ لَمَّا رُخِّصَ لَهُ بِالْفِطْرِ لِيَصْرِفَهُ إِلَى مَنَافِعِ بَدَنِهِ بِالِاسْتِرَاحَةِ۔ دوسری دلیل مولانا اس بات کی کہ نفل نہیں ہوں گے بھئی۔ انہوں نے کیا کہا نفل روزہ، پہلی دلیل کس بات کی تھی کہ نفل رکھے گا تو نفل روزہ ہو جائے گا، دوسری دلیل اس بارے میں ہے کہ نفلی روزہ رکھے گا تو نفلی نہیں ہوگا بلکہ کون سا ہوگا؟ رمضان ہی کا ہوگا وہ اب ذکر کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں وَالدَّلِيلُ الثَّانِي دوسری دلیل یہ ہے کہ أَنَّهُ لَمَّا رُخِّصَ لَهُ بِالْفِطْرِ کہ جب اس مسافر کو رخصت دے دی گئی فطر کی وجہ سے لِيَصْرِفَهُ إِلَى مَنَافِعِ بَدَنِهِ بِالِاسْتِرَاحَةِ تاکہ وہ اس کو خرچ کرے اپنے بدن کے منافع کے اندر استراحت کے ذریعے بھئی۔ بھئی دلیل یہاں سے یہ ذکر کریں گے کہ اس مسافر کو جب فطر کی وجہ سے اس کے کس کے لیے رخصت دے دی گئی؟ بدنی مصلحت کے لیے اس کو رخصت دے دی گئی کیونکہ روزہ نہ رکھنے میں کس کا فائدہ ہے؟ کیا فائدہ ہے مسافر کو؟ بدنی فائدہ ہے، تو جب بدنی فائدے کے لیے اس کو رخصت حاصل ہے تو دینی فائدے کے لیے اسے بطریقِ اولیٰ رخصت حاصل ہونی چاہیے بھئی۔ جب بدنی فائدے کے لیے اسے رخصت حاصل ہے تو دینی فائدے کے لیے بطریقِ اولیٰ اسے رخصت حاصل ہونی چاہیے چنانچہ کسی اور واجب کو ادا کرتا ہے تو وہ واجب ادا ہو جائے گا۔ اس لیے کیونکہ اس کے اندر اس کا دینی نفع ہے مولانا اس کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، ایک چیز اس کے ذمے تھی وہ اس کے سر

سے اتر جائے گی مثلاً اس کے ذمے کوئی قضا روزہ تھا یا اس کے ذمے کوئی اور نذر کا واجب روزہ تھا جب وہ اس کو رکھے گا تو ذمہ اس شخص کا مسافر کا کیا ہو جائے گا؟ اس واجب سے فارغ ہو جائے گا۔ تو دیکھو لہٰذا جب بدنی مصلحت کے لیے اس کو رخصت حاصل ہے تو دینی مصلحت کے لیے اسے بطریقِ اولیٰ رخصت حاصل ہونی چاہیے بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی سب کو بھئی؟

بھئی واجبِ آخر رکھے گا تو اس کا ذمہ فارغ ہوا، اب اسی رمضان میں اگر اس کا انتقال ہو جاتا ہے تو اس رمضان کی وجہ سے بھی اس کو سزا نہیں ملے گی کیونکہ اس میں تو اسے شریعت نے کیا دے دی تھی؟ عجزِ تقدیری آگیا تھا مولانا اب بعد میں اسے پھر وقت ہی نہیں ملا بیچ میں اس کا انتقال ہو گیا، اگر بعد میں وقت ملتا تو پھر وہ قضا کرتا، تو وقت ہی نہیں ملا لہٰذا رمضان کا روزہ چھوڑنے کی وجہ سے تو اسے سزا نہیں ملے گی کیونکہ رخصت خود کس نے دے دی ہے؟ شریعت نے دے دی ہے۔ اور اس قضا اور کفارے کا روزہ اگر اس نے رکھ لیا تو اس سے بھی اس کا ذمہ فارغ ہو گیا ورنہ تو اس کی وجہ سے اسے سزا ملتی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا یہ اب اس کا دینی فائدہ ہوا مولانا۔ جبکہ نفل جو ہے نہ اس کے لیے کہتے ہیں دنیاوی اعتبار سے اس کے لیے کوئی مصلحت ہے اس میں یعنی کوئی بدنی فائدہ نہیں، اور اخروی اعتبار سے بھی اس میں کوئی مصلحت نہیں ہے یعنی اس کی وجہ سے نفل تو اس پر ضروری ہی نہیں تھے تو فراغِ ذمہ بھی یہاں پر کوئی حاصل نہیں ہو رہا۔ بھئی رمضان کا روزہ بھی رکھے گا تو کیا حاصل ہوگا؟ فراغِ ذمہ، اس کا ذمہ کیا ہو جائے گا؟ فارغ۔ اگر کوئی اور واجب اس پر تھا مثلاً قضا تھا یا کفارہ وغیرہ وہ رکھے گا تو اس صورت میں بھی کیا دینی فائدہ ہوگا؟ ذمہ فارغ ہو جائے گا۔ لیکن نفلی روزہ رکھتا ہے پھر تو اسے صرف ثواب مل رہا ہے مولانا کوئی ذمہ فارغ ہو رہا ہے بھئی؟ تو فراغِ ذمہ کے اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں ہے، باقی ثواب تو مل رہا ہے ثواب تو پھر رمضان کے روزے میں زیادہ تھا بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لہٰذا نفل کے حق میں یہ رخصت نہیں ہے بلکہ صرف کس کے حق میں ہے؟ کسی اور دوسرے واجب کے حق میں یہ رخصت ہوگی مولانا۔

دیکھیے دلیل خود بھی ذکر کر رہے ہیں بھئی پوری تفصیل آجائے گی: وَالدَّلِيلُ الثَّانِي دوسری دلیل یہ ہے أَنَّهُ لَمَّا رُخِّصَ لَهُ بِالْفِطْرِ کہ جب اس کو رخصت دے دی گئی فطر کے ذریعے لِيَصْرِفَهُ إِلَى مَنَافِعِ بَدَنِهِ تاکہ اس کو وہ خرچ کرے کس کے لیے؟ اپنے بدن کے منافع کے لیے بِالِاسْتِرَاحَةِ کس کے ذریعے؟ آرام کے لیے اپنے منافعِ بدن میں وہ اس کو خرچ کرے فَلَأَنْ يَصْرِفَهُ إِلَى مَنَافِعِ دِينِهِ پس اس کا خرچ کرنا اس کو اپنے دینی نفع کے لیے وَهِيَ قَضَاءُ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ اور یہ قضا کرنا یعنی ادا کرنا اس چیز کو جو اس پر واجب ہوئی تھی، بھئی کس چیز کو وہ کیا چیز تھی؟ کہتے ہیں مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ یعنی کہ قضا اور کفارہ جو اس پر واجب ہوا تھا اس کی ادائیگی اس کے ذریعے دینی نفع حاصل کرنا یہ کیا ہے؟ أَوْلَى، فَلَأَنْ يَصْرِفَهُ یہ مولانا ابتدا ہے، یہ دینی نفع کے اندر خرچ کرنا أَوْلَى یہ کیا ہے؟ اولیٰ ہے۔ جب بدنی نفع کے لیے اس کو رخصت ہے تو دینی نفع کے لیے بطریقِ اولیٰ رخصت ہوگی۔ لِأَنَّهُ إِنْ مَاتَ فِي هٰذَا رَمَضَانَ اس لیے کہ اگر وہ مر گیا اس رمضان کے اندر لَمْ يُعَاقَبْ لِأَجْلِ رَمَضَانَ تو اس کو عقاب نہیں دیا جائے گا رمضان کی وجہ سے یعنی سزا نہیں دی جائے گی رمضان کی وجہ سے وَيُعَاقَبُ بِسَبَبِ

الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ لیکن سزا دی جائے گی اس کو قضا اور کفارے کی وجہ سے۔ تو دیکھو وہ اس کے ذمہ میں ہیں تو اب یہ جب اس کو رکھ لے گا تو اس کو دینی نفع حاصل ہوا بھئی۔ وَالنَّفْلُ لَيْسَ أَهَمَّ لَهُ لَا فِي مَصَالِحِ دِينِهِ وَلَا فِي مَصَالِحِ دُنْيَاهُ جبکہ نفل اس کے لیے اہم نہیں ہے نہ دنیاوی مصلحت کے اعتبار سے بھی اس کا کوئی نفع نہیں کوئی بدنی راحت نہیں، اور دینی اعتبار سے بھی کوئی مصلحت نہیں یعنی کس حیثیت سے؟ فراغِ ذمہ کے اعتبار سے۔ ان میں تو واجبِ آخر رکھتا ہے تو اس میں دینی مصلحت کیا ہے؟ فراغِ ذمہ ہے اس کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے اس کے سر سے ایک بوجھ اتر جاتا ہے، لیکن یہاں پر فراغِ ذمہ کے اعتبار سے حیثیت سے کوئی دینی نفع بھی نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی یہاں تک سب کو؟

اچھا اس پر مولانا اشکال ہوتا ہے کہ ٹھیک ہے آپ کی بات کہ نفل جو ہے واجبِ آخر اور رمضان کے اعتبار سے تو اہم نہیں لیکن فطر کے اعتبار سے تو اہم ہے، شریعت نے اس کو رخصت دی ہے کس لیے؟ فطر کے لیے، کیا کر لے؟ روزہ نہ رکھے۔ تو جب شریعت نے فطر کے لیے اس کو رخصت دے دی تو فطر سے تو کم از کم نفل اہم ہے۔ فطر سے روزہ نہ رکھنے سے نفلی روزہ رکھنا تو کیا ہے؟ بہتر ہے، اس میں اس کو ثواب ملے گا بھئی۔ اچھا، کہتے ہیں بھئی دراصل جو اس کو رخصت حاصل ہوئی ہے ایک ایسے نفع کے لیے حاصل ہوئی ہے جو اس رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا تھا۔ اس شخص کو جو رخصت ملی ہے کس وجہ سے ملی ہے؟ ایک ایسے نفع کی وجہ سے رخصت ملی ہے جو اس رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا تھا۔ وہ نفع کیا ہے؟ اگر وہ روزہ نہیں رکھتا تو بدن کو راحت حاصل ہوگی اور یہ بدنی راحت رمضان کے روزہ رکھنے سے حاصل ہوتی تھی؟ رمضان کا روزہ رکھا تو بدنی راحت حاصل ہوئی؟ تو یہ دیکھو ایسا نفع ہے جو رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہو رہا تھا۔ یا کسی اور واجب کا روزہ رکھ لیتا ہے تو وہ دوسرا واجب سے اس کا ذمہ فارغ ہو گیا، تو رمضان کا روزہ رکھنے سے اس واجب سے ذمہ فارغ ہوتا تھا؟ اس واجب سے ذمہ فارغ؟ تو لہٰذا دوسرا واجب رکھے گا تو اس واجب سے اس کا ذمہ فارغ ہو جائے گا تو یہ ایسا نفع ہے جو رمضان کا روزہ رکھنے سے اس کو حاصل نہیں۔ رمضان کے روزے کی وجہ سے رمضان کے اپنے روزے سے تو ذمہ فارغ ہو جائے گا لیکن کیا اس دوسرے واجب سے ذمہ فارغ ہوگا؟ دوسرے واجب سے ذمہ فارغ نہیں۔ تو یہاں پر جو رخصت دی گئی ہے وہ ایک نفع کی وجہ سے دی گئی ہے، ایسا نفع جو رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ کون سے دو کون سا نفع ہے؟ یا تو بدنی نفع ہے یا دینی نفع۔ بدنی نفع کیا ہے؟ بدن کی راحت، یہ رمضان کا روزہ رکھنے سے یہ نفع حاصل نہیں۔ اچھا دینی نفع کیا ہے؟ دوسرے واجب کا روزہ رکھ لیتا ہے تو اس واجب سے اس کا ذمہ فارغ ہو جائے گا، اس واجب سے ذمہ فارغ ہونا یہ رمضان کو روزہ رکھنے سے یہ فائدہ حاصل نہیں ہوا۔ رمضان کا روزہ رکھنے سے رمضان سے تو ذمہ فارغ ہوتا ہے لیکن اس واجب سے ذمہ فارغ؟ تو لہٰذا یہ رخصت ایک ایسے نفع کی وجہ سے دی گئی ہے جو رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہو رہا تھا اور وہ کیا ہے بدنی راحت ہے یا دوسرے واجب سے ذمہ کا فارغ ہونا ہے۔ جبکہ نفل کے اندر ایسا کوئی نفع نہیں ہے اس لیے کیونکہ نفل رکھے گا بھئی نفل

کی وجہ سے اس کو ثواب ملے گا، اور ثواب تو اس کو رمضان کے روزے میں بھی مل رہا تھا یا نہیں مل رہا تھا؟ بلکہ رمضان کے روزے کا تو ثواب زیادہ ہے۔ تو جو نفع نفل روزہ رکھنے سے حاصل ہو رہا ہے وہ تو رمضان کے روزے میں زیادہ ہے۔ جبکہ وہ دوسرا نفع وہ روزہ رکھتا ہی نہیں ہے یا واجبِ آخر کا روزہ رکھ لیتا ہے اس صورت میں ایسا نفع ہے جو رمضان کے روزے سے حاصل؟ اور یہ والا نفع نفل والا نفع تو رمضان کے روزے سے زیادہ بہتر حاصل ہو رہا ہے۔ تو لہٰذا اس کے حق میں تو رخصت ہے فطر کے لیے بھی رخصت بدنی راحت آجائے گی، واجبِ آخر کے لیے بھی رخصت کہ وہ کیا ہو جائے گا اس سے ذمہ فارغ ہو جائے گا، لیکن نفل کے لیے رخصت نہیں ہے کیونکہ نفل جس فائدے کے لیے ہے وہ فائدہ زیادہ کس سے حاصل ہو رہا ہے؟ رمضان کے۔ یہ بات سب کو سمجھ میں آگئی؟

أَوْ يَكُونُ مِعْيَارًا لَهُ لَا سَبَبًا كَقَضَاءِ رَمَضَانَ یا وہ وقت جو ہے اس مامور بہ کے لیے معیار تو ہوگا لَا سَبَبًا سبب نہیں ہوگا كَقَضَاءِ رَمَضَانَ جیسے کہ رمضان کی قضا۔ کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى السَّابِقِ یہ عطف ہے ماقبل پر، وہ جو پہلے کی پہلی قسم شروع ہوئی تھی کہ وہ وقت کیا ہوگا مامور بہ کے لیے ظرف ہوگا اس پر عطف ہے۔ تو کہتے ہیں وَهُوَ النَّوْعُ الثَّالِثُ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ لِلْمُؤَقَّتِ اور یہ تیسری قسم ہے مؤقت کی چار قسموں میں سے۔ پہلی قسم کیا تھی؟ جس میں وقت کیا تھا؟ ظرف تھا اور ادا کے لیے شرط تھا اور وجوب کے لیے سبب تھا۔ دوسری قسم کیا ذکر کی؟ کہ وہ وقت کیا ہو اس کے لیے مامور بہ کے لیے معیار ہو اور ادا کے لیے شرط ہو اور وجوب کے لیے سبب ہو جیسے رمضان کا روزہ۔ اب تیسری قسم ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لیے معیار تو ہے لیکن سبب نہیں ہے۔ تو کہتے ہیں فَإِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مِعْيَارٌ بِلَا شُبْهَةٍ اس لیے کہ قضا اور یہ اس کی مثال جیسے رمضان کا قضا روزہ رکھتا ہے مولانا۔ تو فَإِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مِعْيَارٌ بِلَا شُبْهَةٍ اس قضا کا وقت جو ہے وہ اس کے لیے معیار ہے بغیر شبہ کے۔ قضا جس دن بھی رکھے گا اس دن کے سارے وقت کو کیا کر لے گا روزہ؟ گھیر لے گا، تو وقت تو معیار ہوا۔ وَسَبَبُ وُجُوبِهِ هُوَ شُهُودُ الشَّهْرِ السَّابِقِ لَا هٰذِهِ الْأَيَّامُ اور اس قضا کا سبب کیا ہے مولانا؟ ادھر دیکھو بھئی، اس قضا کا سبب کیا ہے؟ اس کا وجوب کس سے آیا؟ پہلے بحث گزر چکی ہے کہ قضا کا سبب بھی وہی ہوتا ہے جو کس کا سبب ہوتا ہے؟ ادا کا سبب ہوتا ہے، اور ادا کا سبب کیا تھا؟ شہودِ شہرِ رمضان، تو قضا کا سبب بھی کیا ہوگا؟ تو قضا روزہ جس وقت بھی رکھے گا وہ وقت اس کے لیے معیار تو ہوگا لیکن اس کے لیے سبب، سبب اس کے لیے کیا ہے؟ وہ شہودِ شہرِ رمضان ہے مولانا۔ تو یہ دیکھو یہ وقت معیار ہے اور سبب نہیں ہے۔ تو کہتے ہیں وَسَبَبُ وُجُوبِهِ هُوَ شُهُودُ الشَّهْرِ السَّابِقِ لَا هٰذِهِ الْأَيَّامُ اور اس قضا کے وجوب کا سبب جو ہے وہ گزشتہ مہینے کا حاضر ہونا ہے نہ کہ یہ ایام۔ فَإِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْأَدَاءِ اس لیے کہ قضا کا سبب وہ ادا کا سبب ہوتا ہے وہ ادا ہی کا سبب ہے۔

وَلَمْ يُعْلَمْ حَالُ شَرْطِيَّتِهِ تیسری چیز بھئی۔ دوسری قسم میں کیا بتایا تھا وقت اس کے لیے معیار بھی ہو اور شرط بھی ہو اور وجوب کا سبب بھی۔ یہ تیسری قسم میں وقت معیار تو ہے لیکن وجوب کا سبب نہیں، وجوب کا سبب وہی رمضان کا

مہینہ ہے۔ اور شرط بھی ہے یا نہیں یہ ذکر نہیں کیا، وہ ذکر کر رہے ہیں کہ ماتن نے یہ ذکر نہیں کیا۔ کہتے ہیں وَلَمْ يُعْلَمْ حَالُ شَرْطِيَّتِهِ اور اس وقت کے اس کے لیے شرط ہونے کے حال کا علم نہیں ہے وَالظَّاهِرُ الْعَدَمُ اور ظاہر یہی ہے کہ یہ وقت اس کے لیے شرط۔ بھئی قضائے رمضان کے لیے جس دن آپ قضا رکھنے لگے ہیں کیا یہ وقت اس کے لیے شرط ہے؟ بھئی رمضان کے اندر تو وہ وقت شرط ہوتا تھا وقت کے اندر رکھے تو ادا، بعد میں رکھے تو قضا۔ نماز کے لیے وقت شرط ہوتا ہے وقت کے اندر پڑھے تو ادا، بعد میں پڑھے تو قضا۔ تو یہاں اس کے لیے وقت شرط ہے یا نہیں؟ کہتے ہیں بھئی اس کی شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے لیکن ظاہر یہی ہے کہ وقت اس کے لیے شرط نہیں ہے کہ اس کو کسی وقت کوئی متعین اس کے لیے وقت ہے ہی نہیں کہ اس کے گزرنے سے یہ فوت ہو جائے۔ وَالظَّاهِرُ الْعَدَمُ اور ظاہر جو ہے عدمِ شرط ہے بھئی۔ فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يُعْلَمْ تَعْيِينُ الْوَقْتِ فَأَيُّ وَقْتٍ يَكُونُ شَرْطَهُ اس لیے کیونکہ جب تعیینِ وقت کا پتہ ہی نہیں ہے تو کون سا وقت اس کے لیے شرط ہوگا؟

وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ اور بعض منار کے بعض نسخوں میں وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ یہ لفظ بھی آیا ہے بھئی، یہ متن ہے لیکن بعض نسخوں میں یہ مثال ہے اور بعضوں میں یہ مثال نہیں۔ دو مثالیں ذکر کر دیں نا كَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ جیسے قضائے رمضان یہ بھی تیسری قسم کی مثال ہے اور نذرِ مطلق بھی تیسری قسم کی مثال، یہ بعض نسخوں میں ہے منار کے اور بعض میں نہیں ہے بھئی۔ اسی لیے کہا وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ اور منار کے بعض نسخوں میں واقع ہوا ہے وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ۔ بھئی یاد رکھیے نذر دو قسم پر ہے: ایک نذرِ مطلق، ایک نذرِ معین۔ نذرِ مطلق تو یہ ہے مثلاً آپ نے منت مانی اے اللہ اگر میرا یہ کام ہو گیا تو میں پانچ روزے رکھوں گا یا سات فرض کرو ہفتے کے سات روزے میں رکھوں گا، وقت کوئی متعین نہیں کیا آپ نے، یہ نذرِ مطلق ہے جب چاہیں یہ روزے آپ رکھ سکتے ہیں رمضان کے علاوہ بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جب چاہیں۔ ایک ہے نذرِ معین کہ وقت بھی ان کا متعین کر دیا: اے اللہ اگر میرا یہ کام ہو گیا تو اگلے مہینے کی پہلی تاریخ سے سات تاریخ تک میں سات روزے رکھوں گا، تو اب یہ نذرِ مطلق نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ معین، یعنی اس کے لیے کیا کر دیا گیا ان روزوں کے لیے وقت متعین کر دیا گیا تو یہ نذرِ معین ہے۔ تو ماتن نے نذر کو ویسے نہیں ذکر کیا بلکہ اس کے ساتھ کیا قید لگا دی؟ مطلق کی قید لگا دی۔

اب ذکر کرنے لگے ہیں نذرِ مطلق کے بارے میں۔ اوپر انہوں نے کیا ذکر کیا تھا؟ تیسری قسم میں کہ اس کے لیے وقت معیار تو ہوتا ہے اور سبب، یہ نذرِ مطلق میں بھی اسی طرح ہے دیکھو۔ کہتے ہیں فَإِنَّ وَقْتَهُ مِعْيَارٌ لَهُ وَلَيْسَ سَبَبًا لِوُجُوبِهِ اس لیے کہ اس کے لیے بھی وقت اس کا معیار ہے لیکن اس کے وجوب کا سبب نہیں۔ بھئی وجوب کا کیا سبب ہے؟ کہتے ہیں وَإِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ اس کے وجوب کا سبب وہ نذر وہ منت ہے وہ جو اس نے مانی تھی وہ اس کے وجوب کا سبب ہے۔ وَأَمَّا النَّذْرُ الْمُعَيَّنُ باقی جو نذرِ معین ہے بھئی، کیا؟ نذرِ معین فَقِيلَ إِنَّهُ شَرِيكٌ لِلنَّذْرِ الْمُطْلَقِ فِي هٰذَا الْمَعْنَى تو پس

کہا گیا ہے کہ وہ بھی شریک ہے نذرِ مطلق کے ساتھ اس معنیٰ میں۔ وہ بھی نذرِ مطلق کے ساتھ شریک ہے اس معنیٰ میں۔ کون سے معنیٰ میں؟ بھئی ابھی جو بتلایا کہ وقت اس کے لیے معیار ہے اور وقت اس کے وجوب کا سبب نہیں بلکہ وجوب کا سبب کیا ہے؟ وہ منت ہے۔ تو یہاں نذرِ معین میں بھی اسی طرح ہے وقت اس کے لیے کیا ہوتا ہے؟ معیار، اور اس کے وجوب کا سبب وقت نہیں ہے بلکہ وہ منت ہی ہے۔ تو یہ بھی اس کے ساتھ اس معنیٰ میں شریک ہے۔ وَإِنَّمَا يُخَالِفُهُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ اور یہ نذرِ معین اس نذرِ مطلق کے مخالف ہے بعض احکام کے اندر، وہ کون کون سے احکام ہیں خود بیان کر رہے ہیں: وَهُوَ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ اور وہ تعیین کی نیت کی شرط ہونا ہے، تعیین کی نیت کی شرط ہونا ہے بھئی۔ بھئی دیکھو یاد رکھو نذرِ مطلق کا روزہ جب بھی آپ ادا کریں گے اس میں گنجائش تھی جب مرضی ادا کریں، تو جب ادا کرنا چاہیں کر سکتے ہیں لیکن تعیین ضروری ہے کہ میں صبح کون سا روزہ رکھوں گا؟ منت والا روزہ رکھوں گا۔ کیونکہ اسی وقت میں نفل بھی ہو سکتا ہے، اسی وقت میں کوئی قضا روزہ بھی ممکن ہے، تو مزاحم موجود ہے مقابل موجود ہے امکان ہر ایک کا ہے لہٰذا رات سے کیا کرنا پڑے گی؟ نیت کی تعیین کرنا پڑے گی۔ جبکہ نذرِ معین کے اندر تو آپ نے خود ان دنوں کو پہلے سے ہی کیا کر دیا ہے روزے کے لیے؟ جی، روزے کے لیے متعین کر دیا ہے، تو لہٰذا اس کے اندر تعیینِ نیت ضروری نہیں ہے جیسے رمضان کے اندر تعیینِ نیت ضروری نہیں تھی بلکہ مطلق نیت ہی کافی تھی۔ یہاں نذرِ معین کے اندر بھی مطلق نیت کافی ہے تعیینِ نیت ضروری، نفل کی بھی نیت کر لے گا وہی روزہ واقع ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ ہاں کسی اور واجب کی نیت کرے پھر وہ دوسرا واجب ادا ہوگا یہ نذر والا روزہ ادا نہیں ہوگا۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو اس میں، تو نذرِ مطلق کے اندر تعیینِ نیت کی شرط ہے اور نذرِ معین کے اندر تعیینِ نیت کی شرط نہیں۔ نیز نذرِ مطلق میں فوت ہو جانے کا کوئی احتمال نہیں ہے جب بھی وہ روزے رکھے گا چاہے مہینے بعد رکھے، دو بعد رکھے، چار بعد رکھے، چھ مہینے بعد رکھے وہ ادا ہی ہوں گی قضا نہیں، لیکن نذرِ معین کے اندر یہ دن آپ نے متعین کر دیے ہیں ان دنوں میں رکھے تو ادا، ان کے بعد رکھے تو قضا ہوگی۔ تو یہ فرق سمجھ میں آیا دونوں میں؟

تو کہتے ہیں یہ جو ہے نذرِ معین جو ہے یہ مخالف ہے نذرِ مطلق کے بعض احکام کے اندر وَهُوَ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ اور وہ تعیینِ نیت کی شرط ہونا ہے وَعَدَمُ احْتِمَالِ الْفَوَاتِ اور فوت ہو جانے کے احتمال کا نہ ہونا ہے بھئی کہ یہاں فوت ہو جانے کا احتمال نہیں ہوتا۔ وَلِذَا قَيَّدَهُ بِهِ اور اسی وجہ سے ماتن نے کیا کیا نذر کو مطلق کے ساتھ قید کیا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ مطلق کے ساتھ بھئی۔ بات سمجھ میں آئی مطلق کے ساتھ کیوں قید کیا؟ کیونکہ نذرِ مطلق قضا کے مشابہ ہے، نذرِ معین قضا کے مشابہ۔ کیسے؟ بھئی جیسے قضا کے اندر رات سے تعیین کرنا ضروری ہوتی تھی کہ میں کیا کروں گا صبح؟ قضا روزہ رکھوں گا، تو نذرِ مطلق میں بھی رات سے ہی کیا ہوتی ہے تعیینِ نیت ضروری ہے مطلق نیت سے دونوں ادا، نہ قضائے رمضان مطلق نیت سے ادا ہوگا اور نہ نذرِ مطلق۔ اسی طرح قضائے رمضان میں بھی فوت ہو جانے کا احتمال نہیں، اس کے اندر بھی فوت ہو جانے کا احتمال۔ قضائے رمضان کے لیے جیسے وقت معیار تھا اسی طرح نذرِ مطلق کے لیے بھی

وقت کیا ہے؟ معیار ہے۔ اور جیسے اس میں وجوب کا سبب وقت نہیں تھا بلکہ وہ شہودِ شہرِ رمضان تھا اسی طرح نذرِ مطلق کے اندر بھی یہ وقت اس کے وجوب کا سبب نہیں ہے، جبکہ نذرِ معین کا تو فرق ہے ذکر کر دیا کہ اس میں کیا ضروری ہے؟ تعیین کی نیت بھی نہیں کرے گا بھئی اور اس میں تو کیا کرنا پڑتی ہے تعیین کی نیت، تو یہ مختلف ہے اس اعتبار سے۔ کہتے ہیں وَلِذَا قَيَّدَهُ بِهِ اسی لیے ماتن نے اس کو مصنف نے نذر کو مطلق کے لفظ کے ساتھ قید کیا۔

وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ فِي كَوْنِ الْأَيَّامِ مِعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ اور ظاہر یہ ہے کہ نذرِ معین جو ہے وہ شریک ہے رمضان کے ساتھ دنوں کے اس کے لیے معیار ہونے میں اور وجوب کے لیے سبب ہونے میں۔ بھئی جیسے رمضان کے روزے ہیں مولانا ان کے لیے دن کیا ہوتے ہیں؟ معیار، اس کے لیے وقت کیا ہے؟ معیار، اسی طرح نذرِ معین کے لیے بھی وقت کیا ہے؟ معیار۔ نیز جیسے وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ اور جیسے رمضان کے لیے مولانا وہ ایام کیا ہیں وجوب کا سبب، نذرِ معین کے اندر بھی وہ ایام کیا ہیں وجوب کا سبب، تو یہ رمضان کے ساتھ شریک ہے۔ تو کہتے ہیں وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ بظاہر یہ ہے کہ نذرِ معین جو ہے شریک ہے رمضان کے ساتھ فِي كَوْنِ الْأَيَّامِ مِعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ ایام کا اس کے لیے معیار ہونے میں اور وجوب کے لیے سبب ہونے میں بَعْدَ مَا أَوْجَبَ عَلَى نَفْسِهِ فِي هٰذِهِ الْأَيَّامِ بعد اس کے جبکہ اس نے اپنے اوپر واجب کر لیے تھے ان ایام کے اندر وَإِنْ قَالُوا بِأَنَّ النَّذْرَ سَبَبٌ لِلْوُجُوبِ اگرچہ علمائے اصول نے یہ کہا ہے کہ نذر کیا ہے وجوب کا سبب۔ اگرچہ انہوں نے یہ کہا کہ وجوب کا سبب وہ منت ہے لیکن اس کے ایام کیا ہیں اس کے وجوب کا سبب ہیں جیسے رمضان کے بھئی۔ علمائے اصول کیا فرماتے ہیں اس کے وجوب کا سبب کیا ہے؟ منت ہے، لیکن منت مانی معین دنوں کی تو اس نے اپنے اوپر منت کی وجہ سے روزے خود تو واجب کر لیے لیکن ایام متعین ہو گئے تو یہ ایام بھی اس کے وجوب کا سبب ہیں مولانا، جیسے رمضان کے روزے کے لیے ایام معین ہوتے ہیں تو وہاں بھی ایام کیا ہیں روزے کے وجوب کا سبب ہیں۔ تو جیسے رمضان میں ایام روزے کے وجوب کا سبب ہوتے ہیں وہ ایام، اسی طرح یہاں پر بھی یہ ایام کیا ہیں روزے کے وجوب کا سبب ہیں اگرچہ کہتے ہیں علمائے اصول نے یہ کہا ہے کہ منت جو ہے سبب ہے وجوب کا۔ چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۳۰: مباحثِ امر (۱۴): نذرِ معین کا رمضان اور قضائے رمضان دونوں کے ساتھ مشابہت رکھنا اور احکامِ اوقات

نور الانوار صفحہ: ۵۷ — بتاریخ: ۲۸ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَالْحَاصِلُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلِقَضَاءِ رَمَضَانَ فِي بَعْضٍ آخَرَ فَأَلْحِقْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ۔

کہتے ہیں حاصل یہ ہے کہ نذرِ معین رمضان کے ساتھ شریک ہے بعض احکام میں اور قضائے رمضان کے ساتھ شریک ہے بعض دوسرے احکام میں۔ رمضان کے ساتھ شریک ہے کس چیز کے اندر؟ کہ جیسے رمضان کے لیے وہ ایام، رمضان کے روزے کے لیے وہ ایام وجوب کا سبب ہیں، اسی طرح نذرِ معین کے اندر بھی یہ ایام کیا ہیں روزے کے وجوب کا سبب۔ اور اسی طرح یہ مشابہ ہیں مولانا قضائے رمضان کے روزوں کے بھی کہ جیسے قضائے رمضان کے روزوں کے لیے وہ وقت سبب نہیں ہوتا، ان کے لیے بھی وہ وقت سبب نہیں ہے، بلکہ کیا چیز سبب ہے؟ منت سبب ہے۔ کیا چیز سبب ہے؟

بھئی دو جہتیں اس میں آگئیں نا۔ دیکھا جائے تو کیا سبب ہے اس کے لیے؟ منت ہے، اور دیکھا جائے تو وہ ایام بھی کیا ہیں اس کے لیے؟ سبب ہیں۔ تو کیونکہ وہ ایام اس نے متعین کر دیے تو وہ متعین ایام بھی روزے کے وجوب کا سبب ہو گئے۔ تو رمضان کے ساتھ یہ شریک ہیں کس چیز، کس اعتبار سے؟ بھئی معیار تو دونوں میں ہے، جیسے رمضان کے روزے میں وقت معیار تھا، یہاں بھی وقت کیا ہوگا؟ معیار۔ نیز جیسے رمضان کے روزوں کے اندر دن کیا ہیں وہ روزوں کے وجوب کا سبب ہیں، اسی طرح ان میں بھی دن کیا ہیں متعین ہیں تو یہ بھی روزوں کے وجوب کا سبب۔ اور قضائے رمضان کے ساتھ اس کی مشابہت ہے مولانا کہ قضائے رمضان کے اندر وہ دن روزے کے وجوب کا سبب نہیں ہوتے، بلکہ سبب وہی پہلا ہوتا ہے شُهُودُ شَهْرِ رَمَضَانَ۔ اسی طرح یہاں بھی یہ ایام روزے کے وجوب کا سبب نہیں ہیں بلکہ کیا ہے؟ منت کیا ہے روزے کے وجوب کا، تو دونوں کے ساتھ اس کی مشابہت آگئی۔ تو کہتے ہیں فَأَلْحِقْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ تو بس آپ ملا دیجیے جس کے ساتھ آپ چاہیں، دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہیں آپ اس کو ملا سکتے ہیں کیونکہ دونوں کے ساتھ مشابہت ہے۔

وَصَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيِّ جَعَلَ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ مِنْ جِنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ۔ اور صاحبِ منتخب حسامی جو ہیں، یعنی صاحبِ حسامی، انہوں نے قرار دیا ہے نذرِ معین کو صومِ رمضان کی جنس میں سے۔ انہوں نے کس میں سے بنایا؟ جی ابھی بتلایا، صومِ معین کی، نذرِ معین کی موافقت ہے، شرکت ہے رمضان کے ساتھ بھی اور قضائے... جس کے ساتھ آپ ملانا چاہیں۔ صاحبِ حسامی نے کس کے ساتھ ملایا ہے نذرِ معین کو؟ رمضان کی جنس میں سے۔ وَلَمْ يَذْكُرْ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمُطْلَقَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَمْرِ۔ اور انہوں نے ذکر نہیں کیا قضائے رمضان اور نذرِ مطلق کو مِنْ أَقْسَامِ الْأَمْرِ الْمُقَيَّدِ، امرِ مقید کی اقسام میں سے۔

بھئی یہ ہماری تقسیم چل رہی ہے مَأْمُورٌ بِهِ کی۔ مَأْمُورٌ بِهِ دو قسم پر بتایا، ایک وہ جس میں وقت کی قید ہوتی ہے، ایک وہ جس میں وقت کی قید نہیں ہوتی۔ وقت کی قید جس میں نہیں ہوتی جیسے زکوٰۃ ہے اور صدقۂ فطر، جب بھی ادا کرو ادا ہی ہے، قضا نہیں۔ اور کچھ وہ ہیں مَأْمُورٌ بِهِ جو وقت کے ساتھ مقید ہیں، اور اس کی پھر چار قسمیں پڑھ رہے ہیں آپ۔ چار میں سے پہلی قسم جس کے لیے وقت ظرف ہو اور وہ ہے نماز۔ دوسری قسم جس کے لیے وقت معیار ہو اور سبب ہو وجوب کے لیے جیسے رمضان۔ تیسری قسم وہ جس کے لیے وقت سبب نہ ہو لیکن معیار ہو، جیسے قضائے رمضان۔ تو صاحبِ حسامی نے نذرِ معین کو وہ رمضان کے ساتھ ذکر کیا ہے، کیونکہ اس کے ساتھ بھی اس کی شرکت ہے، اس کے ساتھ بھی موافقت ہے اس کی۔ اور باقی نذرِ مطلق اور قضائے رمضان اس کو، یہ چار قسمیں ہم کس کی پڑھ رہے ہیں؟ مقید کی یا مطلق کی؟ مقید کی۔ ان میں وقت کی قید ہوتی ہے یا نہیں ہوتی بھئی؟ ہوتی ہے۔ تو یہ نذر... تیسری قسم میں ماتن نے کہا قضائے رمضان اور نذرِ مطلق، اور یہ تیسری قسم کس کی ہے؟ مقید کی۔ تو انہوں نے یہ نذرِ مطلق کو اور قضائے رمضان کو کس کی قسم بنایا؟ مؤقت، مقید کی قسمیں بنایا، کس کی؟ مقید کی تیسری قسم میں داخل کر دیا تو مقید میں داخل کر دیا نا، یہ سب قسمیں مقید کی چل رہی ہیں۔ لیکن صاحبِ حسامی نے ان کو مقید کی قسمیں بنایا ہی نہیں ہے بھئی۔ جس کے لیے... اس کو مقید کی قسم... وہ کہتے ہیں ان کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔ رمضان کی قضا جب چاہے کرنا چاہے کر سکتا ہے، کوئی وقت نہیں اس کے لیے۔ نذرِ مطلق جو اپنے اوپر کوئی روزے واجب کیے، دن متعین نہیں کیے، جب چاہے روزے رکھ سکتا ہے، کوئی وقت اس کے لیے مقید... تو انہوں نے اس کو مقید کی قسم بنایا ہی نہیں ہے بھئی۔

تو انہوں نے وَلَمْ يَذْكُرْ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمُطْلَقَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَمْرِ الْمُقَيَّدِ، انہوں نے قضائے رمضان اور نذرِ مطلق کو امرِ مقید کی اقسام میں سے نہیں بنایا، بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ، بلکہ وہ مطلق ہے مِنْ قَبِيلِ الزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ، زکوٰۃ اور صدقۂ فطر کی قبیل سے۔ وَمَنْ أَدْخَلَهُمَا فِي الْمُقَيَّدِ، اور جس نے ان کو داخل کیا ہے مقید کے اندر یعنی یہ ماتن جو ہیں کہ جنہوں نے ان کو داخل کیا ہے مقید میں، نَظَرَ إِلَى أَنَّهُمَا مُقَيَّدَانِ بِالْأَيَّامِ، اس نے نظر کی ہے اس بات کی طرف کہ یہ دونوں مقید ہیں ایام کے ساتھ دُونَ اللَّيَالِي، نہ کہ راتوں کے ساتھ۔ بھئی ان کے لیے تو وقت مقرر نہیں ہے ان کو مقید میں کیسے داخل کیا؟ کہتے ہیں

بایں اعتبار یہ مقید ہیں کہ یہ دن میں ہی رکھے جا سکتے ہیں، رات میں نہیں رکھے جا سکتے۔ بات سمجھ میں آگئی کہ روزے کس وقت ہوں گے؟ دن میں، تو معلوم ہوا وقت کے ساتھ مقید ہیں۔

آگے صاحبِ نور الانوار فرماتے ہیں وَهَذَا تَمَحُّلٌ۔ یہ تو حیلہ ہی ہے، یہ تو تکلف ہی ہے کہ آپ نے کیا کہا چونکہ رات میں رکھے نہیں جا سکتے تو دن کے ساتھ یہ کیا ہوئے مقید، اس لیے اس کو مقید کی قسموں میں شمار کیا، حالانکہ زیادہ مناسب بات صاحبِ حسامی کی ہے۔ انہوں نے اس کو کس کے اندر داخل کیا ہے؟ مَأْمُورٌ بِهِ مُطْلَق کے اندر داخل کیا، زکوٰۃ اور صدقۂ فطر کی قبیل میں رکھا ہے۔ اور باقی انہوں نے کیا کہا چونکہ انہوں نے کیا حیلہ کیا کہ مؤقت میں کس طرح داخل ہے کہ یہ صرف دن میں رکھے جا سکتے ہیں رات میں نہیں۔ کہتے ہیں یہ بات، کہتے ہیں یہ تو اس وجہ سے ہے کہ دن، یہ مشروع ہی دن کے اندر ہوئے ہیں، رات محل ہی نہیں ہے روزہ رکھنے کا بھئی، یہ وجہ نہیں کہ رات قضا کا وقت نہیں ہے، بلکہ روزہ مشروع ہی کس طریقے پر ہوا ہے؟ دن کے وقت مشروع، رات کو تو مشروع ہی نہیں ہوا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لہٰذا یہ کہنا جی رات چونکہ قضا کا وقت نہیں ہے قضا کا یہ والا وقت متعین ہے، یہ بس یہ تو تکلف ہی کرنا ہے اور زیادہ واضح اور مناسب بات کس کی ہے؟ صاحبِ حسامی کی ہے بھئی۔

وَتُشْتَرَطُ فِيهِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ، اور شرط لگائی گئی ہے اس قسم کے اندر تعیین کی نیت کی۔ بھئی میں نے کل بھی ذکر کر دیا تھا کہ ان روزوں کے اندر، یہ قضائے رمضان اور نذرِ مطلق کے اندر کیا ضروری ہے؟ تعیینِ نیت، کہ نیت کے ساتھ متعین کریں کہ میں قضا روزہ رکھنے لگا ہوں یا میں وہ نذر والا روزہ رکھنے لگا ہوں، رات سے ہی نیت کرے گا بھئی۔ وَلَا يَحْتَمِلُ الْفَوَاتَ، اور یہ فوات کا احتمال بھی نہیں رکھتے کہ مخصوص وقت کے اندر میں اگر ادا کر لیے تو ادا ورنہ بعد میں کیا کہلائیں؟ قضا، ایسا بھی نہیں۔ بِخِلَافِ الْأَوَّلَيْنِ، بخلاف پہلی دو قسموں کے۔ پہلی دو قسمیں کون سی تھیں؟ جس میں ایک میں وقت ظرف تھا اور وجوب کا سبب تھا، اور دوسرے میں وقت معیار تھا اور وجوب کا سبب تھا، جیسے نماز اور روزہ بھئی۔ تو ان میں وہ فوات کا احتمال رکھتے ہیں، اس وقت میں ادا کیا تو ادا، بعد میں کیا تو قضا۔ بخلاف پہلی دو قسموں کے۔ یہ بِخِلَافِ الْأَوَّلَيْنِ اس لفظ کو ذہن میں رکھنا بھئی، آگے چل کے میں بات کروں گا اس بارے میں۔

أَيْ يُشْتَرَطُ فِي هَذَا الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْمُؤَقَّتِ، یعنی شرط لگائی گئی ہے اس تیسری قسم کے اندر جو مؤقت کی ہے، کس چیز کی شرط لگائی گئی ہے؟ نِيَّةُ التَّعْيِينِ، تعیینِ نیت کی شرط لگائی گئی ہے، بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہے نَوَيْتُ لِلْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ، کہ میں نیت کرتا ہوں قضا کی یا، اور منت کی۔ وَلَا يَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ أَوْ وَاجِبٍ آخَرَ، اور یہ ادا نہیں ہوں گے مطلق نیت سے۔ مطلق روزے کی نیت رکھی تو اس سے قضا روزہ ادا نہیں ہوگا، یا منت کا روزہ، نذرِ مطلق کا روزہ ادا نہیں ہوگا۔ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ، اور نفل کی نیت سے بھی یہ ادا نہیں ہوگا۔ أَوْ وَاجِبٍ آخَرَ، یا کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو پھر بھی یہ ادا نہیں ہوں گے بھئی۔ تعیین ضروری ہے کہ میں قضا کا روزہ رکھتا ہوں یا میں نذرِ مطلق کا کیا کرتا ہوں؟ روزہ رکھتا ہوں۔

كَذَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّبْيِيتُ، اسی طرح اس کے اندر تَبْيِيت کی شرط بھی لگائی گئی ہے۔ تَبْيِيت کا کیا معنی؟ أَيِ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ، رات سے ہی نیت کرنا۔ تَبْيِيت کا کیا معنی؟ رات سے ہی نیت کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ یاد رکھیے یہ متن نہیں ہے مولانا، یہ ویسے کتابوں میں ہے آپ کے اوپر لکیر؟ ہاں، یہ متن کا حصہ نہیں ہے بھئی۔ تو اس کے اندر تَبْيِيت کی بھی شرط لگائی گئی ہے یعنی رات سے ہی نیت کرنا ضروری ہے۔ اچھا اس کے اندر بھئی یہ تعیینِ نیت کیوں کی، شرط کیوں لگائی؟ وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں لِأَنَّ مَا سِوَى رَمَضَانَ كُلَّهُ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ، اس لیے کہ رمضان کے علاوہ جو زمانہ ہے وہ سارا کا سارا محل ہے نفلوں کا۔ رمضان کے علاوہ جس مہینے میں آپ چاہیں نفلی روزے رکھ سکتے ہیں، تو باقی سارے مہینے کیا ہوئے؟ نفلی روزوں کا محل ہوئے۔ فَيَقَعُ جَمِيعُ الْإِمْسَاكَاتِ عَلَى النَّفْلِ مَا لَمْ يُعَيِّنْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمَ الْعَارِضِيَّ، تو جتنے اِمْسَاكَات ہوں گے، اِمْسَاك میں نے بتلایا، اِمْسَاك کا معنی رکنا، روزہ ہے، روزہ بھی دراصل کس چیز کا نام ہے؟ اِمْسَاك کا نام ہے، رکنا ہے تین چیزوں سے کھانے، پینے اور جماع سے بھئی۔ تو لہٰذا رمضان کے علاوہ جتنے مہینے ہیں وہ محل ہیں نفل کا، پس فَيَقَعُ جَمِيعُ الْإِمْسَاكَاتِ عَلَى النَّفْلِ، تو سارے اِمْسَاك جو ہیں کس پر واقع ہوں گے؟ نفل پر بھئی، یعنی وہ نفلی ہو جائیں گے، مَا لَمْ يُعَيِّنْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمَ الْعَارِضِيَّ، جب تک متعین نہ کر دے اس صومِ عارضی کو جو رکھنے لگا ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ یعنی بھئی صومِ عارضی کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ، وہ قضا ہے، کفارہ ہے اور نذرِ مطلق ہے۔ یہ تو عارضی روزہ آیا درمیان میں بھئی، تو پہلے سے تعیین کرو ورنہ تو یہ سارے دراصل محل کس کے ہیں؟ نفل کے ہیں تو نفلی ہو جائے گا ورنہ۔

بِخِلَافِ النَّذْرِ الْمُعَيَّنِ، بخلاف کس کے؟ ہاں، کہتے ہیں یہ نذرِ مطلق میں ہم نے بات کی تھی نذرِ معین میں ایسا نہیں ہے، فَإِنَّهُ يَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ، اس لیے کہ وہ ادا ہو جائے گا مطلق نیت سے بھی ادا ہو جائے گا۔ وَنِيَّةِ النَّفْلِ، اور نفل کی نیت، کیونکہ اس میں تو وہ ایام خود متعین کیے ہوئے ہیں ان منت کے روزوں کے لیے۔ وَلَكِنْ لَا يَتَأَدَّى بِنِيَّةِ وَاجِبٍ آخَرَ، لیکن کسی دوسرے واجب کی نیت سے وہ نذرِ معین والا روزہ بھی ادا... کیونکہ وہ بھی واجب، آپ دوسری بھی کس چیز کی کر رہے ہیں؟ پھر واجبِ آخر کی نیت کر رہے ہیں، تو آپ نے خود ہی اس کو پھیر دیا واجبِ آخر کی طرف۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اچھا تو کہتے ہیں وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّبْيِيتُ۔ اور اس میں کیا ہے؟ بھئی دیکھیے کسی واجبِ آخر کی نیت کرے گا تو پھر بھی وہی نذرِ معین کا روزہ نہیں ہونا چاہیے بھئی؟ جی؟ نذرِ معین کا روزہ نہیں ہونا چاہیے۔ یہ کہہ رہے ہیں نفل، مطلق نیت کرو گے تو بھی نذرِ معین والا ٹھیک۔ نفل کی نیت کرو گے پھر بھی کیا ہوگا؟ نذرِ معین والا روزہ ہو جائے گا، لیکن کسی اور واجب روزے کی نیت کرو گے تو وہ دوسرا واجب ہی ہوگا، یہ نذرِ معین والا... وجہ یہ ہے مولانا مثلاً آپ اس دن قضا روزے کی نیت کر لیتے ہیں، آپ کے ذمے رمضان کا ایک روزہ قضا باقی تھا، آپ وہ نیت کر لیتے ہیں۔ تو یاد رکھیے وہ قضا روزہ واقع ہو جائے گا، وہ نذرِ معین والا روزہ... اس لیے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ دن تو اس نے نذرِ معین کے لیے متعین کر لیا ہے اب رمضان کا قضا روزہ اس دن نہیں رکھ سکتا، یہ تو آپ شریعت کے حکم کو بدل رہے ہیں اور بندے کو اس کی اجازت نہیں ہے، وہ کیا کرے

شریعت کے حکم کو... کیسے بدل رہے ہیں؟ شریعت نے قضا کے لیے کوئی وقت متعین کیا؟ بلکہ اس کی اجازت ہے سارا سال میں جس وقت رکھنا چاہے، رمضان کے علاوہ جس وقت وہ رکھنا چاہے قضا کا روزہ رکھ سکتا ہے۔ اور آپ کہتے ہیں نہیں بھئی اس دن تو چونکہ نذرِ معین آگئی ہے اس لیے اب قضا نہیں رکھ سکتا، تو شریعت نے تو اس کو مطلق رکھا تھا، آپ نے اس کو کیا کر دیا؟ بات سمجھ میں آرہی ہے سب کو؟ تو آپ گویا اس کو مقید کر دیں، اگر ہم یہ کہیں وہ والا نہیں ادا ہوتا تو پھر اس کا تو مطلب ہے ہم نے اس کو مقید کر دیا کہ اس دن نہیں رکھ سکتا باقی دنوں میں رکھ سکتا ہے، حالانکہ شریعت نے تو کہا تھا جس دن میں بھی رکھنا چاہے رکھ سکتا ہے۔ تو اس صورت میں شریعت کے حکم کو بدلنا لازم آئے گا۔ لہٰذا اسی لیے کہا کہ کوئی اور واجب رکھے گا تو وہ بھی کیا ہو جائے گا؟ ادا ہو جائے گا بھئی۔

وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّبْيِيتُ، اور اس کے اندر رات سے نیت کی شرط بھی نہیں ہے، لِأَنَّهُ مُعَيَّنٌ فِي نَفْسِهِ، اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہے متعین ہے، آپ خود متعین کر چکے ہیں، كَرَمَضَانَ، جیسے کہ رمضان ہے۔ رمضان کی بات بس مثال کے طور پر ذکر کی، باقی ساری بات اسی نذرِ معین کی چل رہی ہے۔ دوبارہ دیکھیے عبارت: كَرَمَضَانَ یہ مثال ہے بیچ میں بس اس کو نکال دو، باقی ساری عبارت اسی سے متعلق ہے۔ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّبْيِيتُ، اور اس کے اندر رات سے نیت کرنے کی بھی شرط نہیں ہے، لِأَنَّهُ مُعَيَّنٌ فِي نَفْسِهِ، اس لیے کہ وہ اپنی ذات ہی کے اعتبار سے معین ہے، لَا يَقَعُ الْإِمْسَاكُ الْمُطْلَقُ إِلَّا عَلَيْهِ، تو مطلق اِمْسَاك مطلق رکنا واقع نہیں ہوگا مگر اسی پر، کیونکہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہے معین ہے، اس دن آپ خود کیا کر چکے ہیں اس دن کو اس روزے کے لیے متعین کر چکے ہیں۔ تو جو بھی مطلق اِمْسَاك اس دن کے اندر پایا گیا، مطلق نیت کر لی روزہ رکھنے کی تو وہ اسی پر واقع ہوگا، یہی نذرِ معین والا روزہ ہو جائے گا۔ تو اس، لَا يَقَعُ الْإِمْسَاكُ الْمُطْلَقُ إِلَّا عَلَيْهِ تو مطلق اِمْسَاك واقع نہیں ہوگا مگر اسی نذرِ معین پر، مَا لَمْ يَصْرِفْهُ إِلَى وَاجِبٍ آخَرَ، جب تک کہ وہ اس کو پھیر نہ دے کسی اور واجب کی طرف، یعنی جب خود پھیر دے کسی اور واجب قضا کی نیت کر لیتا ہے یا کفارے کی کر لیتا ہے تو پھر وہ ہو جائیں گے۔

وَأَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ هَذَا الْقِسْمُ الثَّالِثُ الْفَوَاتَ، اور اسی طرح یہ تیسری قسم فوات کا احتمال بھی نہیں رکھتی، بَلْ كُلَّمَا صَامَ لَهُ يَكُونُ مُؤَدِّيًا۔ یہ تیسری قسم مولانا وہ نذرِ مطلق اور قضائے رمضان کی بات پھر آگئی۔ یہ تیسری قسم فوات کا احتمال بھی نہیں رکھتی بَلْ كُلَّمَا صَامَ لَهُ يَكُونُ مُؤَدِّيًا، بلکہ جب بھی روزہ رکھے گا تو یہ ادا ہی کرنے والا ہے، نذرِ مطلق کا روزہ جب بھی رکھے گا وہ کیا ہے؟ ادا کرنے والا ہے یا قضا کرنے والا؟ لِأَنَّ كُلَّ الْعُمْرِ مَحَلٌّ لَهُ عِنْدَنَا، اس لیے کہ ساری عمر اس کا محل ہے اس روزے کا ہمارے نزدیک بھئی۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى رَحْمَةً وَاسِعَةً إِنْ لَمْ يَقْضِ رَمَضَانَ حَتَّى جَاءَ رَمَضَانُ آخَرُ تَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جَبْرًا لَهُ عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس شخص نے قضا نہیں کی رمضان کی،

ہاں یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا، جَاءَ رَمَضَانُ آخَرُ مولانا منصرف بن گیا کیونکہ اب نکرہ بنا دیا، پہلے بات گزر چکی ہے یہ۔ تو اب اس میں ایک بھی سبب نہیں ہے مولانا، علمیت آپ نے خود ختم کر دی رَمَضَانُ آخَرُ دوسرا رمضان۔ معلوم ہوا افراد بڑھ گئے اور عَلَم تو کیا ہوتا ہے ایک معین ذات پر دلالت کرتا ہے، جب آپ نے افراد پوری جماعت کا نام ہی مثلاً عمر رکھ دیا تو اب عمر کہنے سے کسی معین پر دلالت ہوئی؟ نہیں، علمیت ختم ہو گئی، افراد بڑھ گئے۔ تو یہاں بھی اسی طرح جب آپ نے کہا رَمَضَانُ آخَرُ معلوم ہوا افراد بڑھ گئے اب ایک فرد نہیں ہے اس کا، تو علمیت ختم۔ علمیت ختم ہوئی ساتھ الف نون کا اثر بھی ختم، اب وہ بھی مؤثر نہیں ہے۔ اب آپ سے کوئی پوچھے اس میں کتنے سبب ہیں، آپ یہ نہ کہیں ایک باقی ہے، علمیت تو ختم ہوئی الف نون مزیدتان ابھی بھی ایک سبب باقی، اس لیے کہ الف نون مزیدتان کے لیے بھی کیا شرط ہے اگر اسم کے اندر آئیں؟ علمیت شرط، تو علمیت ختم تو الف نون مزیدتان بھی اب ہیں تو لیکن مؤثر نہیں ہیں، سبب نہیں بنیں گے۔ یہاں تک کہ کوئی دوسرا رمضان، یہاں تک کہ دوسرا رمضان آجائے، تو کہتے ہیں تَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ، تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس پر فدیہ بھی واجب ہو جائے گا قضا کے ساتھ۔ پورے بھئی گیارہ مہینے گزر گئے اس نے رکھا ہی نہیں قضا روزہ، اگلا رمضان آگیا، تو اب امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اب صرف قضا سے بھی بات نہیں بنے گی بلکہ قضا کے ساتھ اس کو فدیہ بھی دینا پڑے گا بھئی، بات سمجھ میں آئی بھئی؟ کیوں؟ جَبْرًا لَهُ عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ۔ تَكَاسُل کا معنی سستی، تَهَاوُن کا معنی کسی چیز کو معمولی سمجھنا۔ معمولی سمجھنا، سستی بھی اس کے معنی آتے ہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں جَبْرًا لَهُ عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ، تلافی کرتے ہوئے اس کے لیے، جی تاکہ تلافی ہو جائے اس کے لیے عَلَى التَّكَاسُلِ سستی پر وَالتَّهَاوُنِ اور معمولی سمجھنے پر، اس نے جو معمولی سمجھا، اتنے عرصے میں نہیں رکھا معلوم ہوا اس نے اس کو کیا سمجھ لیا؟ معمولی، تو لہٰذا اس سستی اور معمولی سمجھنے کی تلافی ہو جائے تاکہ اس کے لیے۔

بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ، یہ بھی مولانا متن نہیں ہے، متن اوپر آچکا تھا بِخِلَافِ الْأُولَى یا چاہیں تو اس کو متن بنا لو پھر وہ متن نہیں ہوگا بھئی، وہ جو اوپر بِخِلَافِ... بِخِلَافِ الْأَوَّلَيْنِ اوپر لفظ آیا تھا بھئی۔ تو کہتے ہیں بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ، قِسْمَيْنِ لفظ نکال کر بتلا دیا کہ أَوَّلَيْنِ صفت ہے اس کا موصوف کیا ہے الْقِسْمَيْنِ۔ بخلاف پہلی دو قسموں کے، وَهُمَا الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ، اور وہ کیا ہیں؟ نماز اور روزہ ہیں، فَإِنَّهُمَا يَحْتَمِلَانِ الْفَوَاتَ إِذَا لَمْ يُؤَدِّهِمَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْهُودِ، اس لیے کہ وہ فوات کا احتمال رکھتی ہیں جب ان دونوں کو ادا نہ کرے ان کے متعین وقت کے اندر۔ مَعْهُود متعین۔ فَيَكُونُ قَضَاءً، تو پھر کیا ہو جائے گی؟ جب متعین وقت میں ادا نہ کرے تو پھر وہ قضا ہو جائے گی۔

أَوْ يَكُونُ مُشْكِلًا يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ، یا وہ وقت کیا ہوگا؟ مشکل ہوگا، یعنی اشتباہ والا ہوگا، مشتبہ ہوگا بھئی۔ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ، يُشْبِهُ، أَشْبَهَ يُشْبِهُ مولانا یہ مزید فیہ سے ہی پڑھنا بابِ افعال سے یا وغیرہ سے، تو مزید کے ابواب سے آتا ہے، شَبَهَ يَشْبِهُ یا اس طرح مجرد سے یہ استعمال ہی نہیں ہے بھئی، تو جہاں کہیں کتابوں میں آئے اسی طرح مزید کے باب سے

کسی سے پڑھیں اور مجرد سے یہ نہیں مستعمل بھئی۔ أَوْ يَكُونُ مُشْكِلًا يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ، یا وہ وقت کیا ہوگا مشکل ہے، اشتباہ والا ہے، مشابہ ہے معیار کے بھی وَالظَّرْفَ اور ظرف کے بھی مشابہ ہے، كَالْحَجِّ، جیسے کہ حج ہے۔ کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ، یہ عطف ہے ما قبل پر، کون سا بھئی؟ وہ جو تقسیم شروع ہوئی تھی کہ وہ وقت کیا ہوگا؟ یا تو مأمور بہ کے لیے ظرف ہوگا۔ جی، وَهُوَ النَّوْعُ الرَّابِعُ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُؤَقَّتِ، اور یہ چوتھی قسم ہے مؤقت کے انواع میں سے۔ یعنی، آہ خود ذکر کر رہے ہیں پوری عبارت، یعنی أَوْ يَكُونُ وَقْتُ الْمُؤَقَّتِ مُشْكِلًا، یعنی کہ وہ مؤقت کا وہ وقت جو ہے وہ مشکل ہوگا، کیا معنی مشکل؟ أَيْ مُشْتَبِهَ الْحَالِ، یعنی مشتبہ ال... اس کا حال مشتبہ ہوگا، يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ مِنْ وَجْهٍ وَالظَّرْفَ مِنْ وَجْهٍ، مشابہ ہے معیار کے ساتھ بھی ایک اعتبار سے اور ظرف کے ساتھ بھی مشابہ ہے ایک اعتبار سے۔ جی تو یہ تیسری قسم ہے، وَنَظِيرُهُ وَقْتُ الْحَجِّ، اور اس کی نظیر مثال کیا ہے؟ حج کا وقت ہے مولانا۔ اوپر كَالْحَجِّ آیا تھا، شارح نے حج سے پہلے وقت کو مضاف محذوف نکال لیا، کیونکہ یہ وقت، تاکہ مثال کیا ہو جائے مُمَثَّلٌ لَهُ کے مطابق۔ بات کس کی چل رہی ہے؟ وقت کی چل رہی ہے کہ وہ وقت کبھی ظرف ہوتا ہے، کبھی معیار ہوتا ہے اور کبھی وہ وقت کیا ہوگا مشکل یعنی متشابہ ہوگا جیسے حج کا وقت بھئی، حج کا وقت۔ اگر حج کو بنایا جائے تو حج تو فعل ہے اور بات چل رہی ہے وقت کی، تو مثال مُمَثَّلٌ لَهُ کے مطابق نہ رہے گی، اس لیے وقت کا لفظ مضاف محذوف نکالا۔ تو اس کی مثال جو ہے حج کا وقت ہے، فَإِنَّهُ مُشْكِلٌ بِهَذَا الْمَعْنَى، اسی کے کیونکہ وہ اس معنی کے اعتبار سے مشکل ہے یعنی متشابہ ہے، وَذَلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ، اور یہ اشتباہ دو وجہ سے ہے۔ یہ اشتباہ کتنی وجہ سے ہے؟ دو۔

دیکھیے بھئی ذکر کریں گے کہ بھئی دیکھیے رمضان کے گزرتے ہی ایامِ حج شروع ہو گئے، اب حج کا احرام باندھ سکتے ہو۔ دو مہینے دس دن مولانا شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کے دس دن، یہ حج کے ایام ہیں۔ تو جیسے ہی رمضان گزرا حج کے ایام شروع ہو گئے، اب آپ حج کا احرام باندھ سکتے ہیں، اس سے پہلے احرام حج کا باندھا تو مکروہِ تحریمی ہے بھئی ہمارے نزدیک، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اب یہ ایامِ حج شروع ہو گئے۔ اور حج، حج یہ پورے دو مہینے دس دن میں ادا ہوتا ہے یا وہ ذوالحجہ کے چند ایام کے اندر بھئی؟ جی؟ چند۔ ذوالحجہ کے وہ جو دس ایام ہیں اس میں بھی سارے میں نہیں اس کے بعض کے اندر ادا ہوتا ہے حج، تو بایں اعتبار وقت زائد ہوا، تو بایں اعتبار یہ وقت ظرف ہوا۔ کیا ہوا؟ مہینے ہیں، وقت ہے دو مہینے دس دن اور ادا ہوتا ہے چند دن کے اندر، تو یہ بایں اعتبار وقت زائد ہوا تو وقت کس کی طرح ہو گیا؟ ظرف کی طرح۔ اور دیکھا جائے تو اس سارے وقت میں ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے، دو یا تین یا چار اس میں ادا نہیں ہو سکتے۔ تو بایں اعتبار یہ وقت معیار ہوا کیونکہ وقت معیار ہو تو اس میں وہ ایک ہی عبادت ہو سکتی ہے، جیسے دن میں ایک ہی روزہ رکھا جا سکتا ہے زیادہ نہیں۔ تو بایں اعتبار کہ ان ایام میں صرف ایک ہی حج کر سکتا ہے یہ وقت کس کے مشابہ ہو گیا؟ یہ کیا بن گیا اس اعتبار سے وقت؟ معیار بن گیا۔ تو دیکھو دونوں طرف اس کی مشابہت آگئی، ظرف کے ساتھ بھی مشابہت آگئی اور معیار کے ساتھ بھی۔

یہ ایک طریقہ ہے مولانا، دیکھیے پہلے یہ دیکھ لیں۔ تو یہ اشتباہ دو وجہ سے ہے۔ الْأَوَّلُ، پہلی وجہ یہ ہے مولانا کہ أَنَّ وَقْتَ الْحَجِّ شَوَّالُ وَذُو الْقَعْدَةِ وَعَشَرَةُ ذِي الْحِجَّةِ، کہ حج کا وقت جو ہے شوال ہے، ذوالقعدہ ہے اور ذوالحجہ کے دس دن ہیں۔ وَالْحَجُّ لَا يُؤَدَّى إِلَّا فِي بَعْضِ عَشَرَةِ ذِي الْحِجَّةِ، اور حج وہ ادا نہیں ہوتا مگر ذوالحجہ کے دس دنوں میں سے بھی بعض کے اندر، دس دنوں میں سے بعض کے اندر۔ فَيَكُونُ الْوَقْتُ فَاضِلًا، تو وقت زائد ہوگا۔ فَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ يَكُونُ ظَرْفًا، تو اس وجہ سے یہ ظرف ہوگا۔ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا يُؤَدَّى فِي هَذَا الْوَقْتِ إِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ، اور اس حیثیت سے کہ ادا نہیں کیا جاتا اس وقت کے اندر مگر ایک ہی حج، يَكُونُ مِعْيَارًا، تو یہ کیا ہوگا؟ معیار ہوگا۔ بِخِلَافِ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدِّي صَلَاةً مُخْتَلِفَةً، بخلاف نماز کے اس لیے کہ نماز پڑھنے والا اس ایک ہی وقت میں ادا کر دیتا ہے، کر سکتا ہے مختلف نمازیں۔ کیا کر سکتا ہے؟ تو يُؤَدِّي پڑھنا مولانا يُؤَدِّي، يُؤَدَّى نہیں۔

بہر حال بھئی، یہ اس کو يُؤَدِّي پڑھیں يُؤَدَّى نہیں مولانا، اس لیے کہ اس ورنہ صَلَاةً مؤنث ہے تو يُؤَدَّى نہیں ہونا چاہیے تھا، فعل اگر کیا ہونا چاہیے تھا؟ تُؤَدَّى مؤنث فعل ہونا چاہیے تھا۔ نیز اس صورت میں پھر فَإِنَّهُ کی ہا ضمیر کو ضمیرِ شان بنانا پڑے گا بھئی۔ اور آپ نے پڑھا ہے نحو میں کہ اگر کہ ضمیرِ شان جو ہے یہی ضمیر مذکر بھی آتی ہے مؤنث بھی، مذکر ہو تو ضمیرِ شان کہلاتی ہے اور یہی ضمیر کیا ہو اگر مؤنث ہو تو ضمیرِ قصہ کہلاتی ہے۔ پھر آپ نے یہ پڑھا ہے کہ کہاں مذکر لائیں گے کہاں مؤنث لائیں گے، اگر کلام میں مسند الیہ مذکر ہو تو ضمیرِ شان مذکر لائیں گے، اور اگر کلام کے اندر مسند الیہ کیا ہو مؤنث ہو تو یہ ضمیر بھی کون سی لائیں گے؟ مؤنث ضمیرِ قصہ لے کر آئیں گے۔ تو اس اعتبار سے پھر فَإِنَّهَا ہونا چاہیے تھا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو فَإِنَّهُ نمازی کو راجع کریں مُصَلِّي، صَلَاةً آیا اس سے صلوۃ کا ذکر آیا تو نماز پڑھنے والا سمجھ میں آگیا بھئی۔ فَإِنَّهُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدِّي صَلَاةً مُخْتَلِفَةً، اس لیے کہ وہ نمازی جو ہے ادا کرتا ہے ایک ہی وقت کے اندر مختلف نمازیں۔ تو بایں اعتبار یہ معیار ہوا کہ اس میں تو ایک ہی حج ہو سکتا ہے بھئی۔

وَالثَّانِي، دوسری اشتباہ کی وجہ مولانا، دوسری وجہ، کہتے ہیں دیکھیے کہ عمر بھر میں ایک ہی حج فرض ہے۔ اچھا، کیا ہے عمر بھر میں؟ ایک ہی حج فرض ہے۔ اب ہو سکتا ہے ایک شخص پر حج فرض ہو اور حج فرض ہو، تو اسی سال وہ حج ادا نہیں کرتا اور پھر اس کا انتقال ہو جاتا ہے اگلے سال آنے سے پہلے ہی کیا ہو گیا؟ انتقال ہو گیا۔ تو بایں اعتبار اس کے لیے وقت تنگ ہوا اور اس میں تو ایک ہی حج ادا ہو سکتا تھا، تو بایں اعتبار یہ وقت اس کے لیے کیا ہوا؟ معیار ہوا۔ اور لیکن عمر بھر میں ایک ہی حج فرض ہے، اور زندگی طویل ہوئی تو کئی سال ملیں گے، لیکن ان سب سالوں میں ایک ہی حج کیا ہے؟ فرض ہے۔ ایک حج تو فرض ہے اور باقی جتنے مرضی اور بھی وہ کیا کر سکتا ہے؟ ادا کر سکتا ہے تو زائد بھی ادا کر سکتا ہے اس سارے وقت کے اندر، تو بایں اعتبار یہ ساری عمر کا وقت کیا ہے اس اعتبار سے؟ ظرف ہے مولانا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو دیکھیے کہتے ہیں وَالثَّانِي أَنَّ الْحَجَّ لَا يُفْرَضُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، دوسری اشتباہ کی وجہ یہ ہے کہ حج فرض نہیں کیا جاتا عمر بھر میں مگر ایک ہی مرتبہ، فَإِنْ أَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِيَ وَالثَّالِثَ يَكُونُ الْوَقْتُ مُوَسَّعًا يُؤَدِّيهِ فِي أَيِّ وَقْتٍ شَاءَ، اگر اس شخص نے

پا لیا دوسرے سال کو بھی اور تیسرے سال کو بھی تو وقت اس پر وسیع کیا ہوا ہوگا تو ادا کرے جس وقت، ادا کر سکتا ہے جس وقت میں بھی وہ چاہے ادا کر لے وہ ادا ہی ہے۔

وَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْعَامَ الثَّانِيَ، اور اگر اس نے نہیں پایا دوسرا سال یعنی پہلے ہی، اگلے سال کے حج سے پہلے اس کا انتقال ہو گیا، تو يَكُونُ الْوَقْتُ مُضَيَّقًا، تو وقت اس کے لیے کیا کیا گیا؟ تنگ کر دیا گیا۔ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يُؤَدِّيَ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ، تو ضروری تھا اس کے لیے کہ وہ ادا کرے پہلے سال کے اندر، تو بایں اعتبار وقت کیا ہوا اس کے لیے؟ معیار۔ اور جس کی لمبی زندگی ہوئی، وقت زیادہ ملا اس کے اعتبار سے اس میں تو کئی حج ہو سکتے ہیں لیکن فرض ایک ہی ہے، تو کئی حج ہو سکتے ہیں جیسے نماز کے وقت میں کئی نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں تو وہاں وقت کیا ہوتا ہے؟ ظرف، یہاں بھی کیا ہو گیا وقت؟ ظرف ہوا بھئی۔

لَكِنَّ أَبَا يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى اعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْيِيقِ، وَمُحَمَّدًا رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى اعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوَسُّعِ عَلَى مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ۔ لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اعتبار کیا ہے تضیق کی جانب کا، تنگ کرنے کی جانب کا اعتبار کیا ہے تنگ ہونے کا، اور امام محمد رحمہ اللہ نے توسع یعنی وسیع ہونے کا اعتبار کیا ہے بنا بر اس کے جو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ آگے کلام سے پتہ چلے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں پہلے ہی سال حج کرنا ضروری ہے بطورِ احتیاط کے تاکہ کہیں حج فوت ہی نہ ہو جائے، زندگی، اگلا حج تو بڑا دور ہے پورے سال کا عرصہ ہے، تو کہیں انتقال ہی نہ ہو جائے۔ تو وہ احتیاطاً وہ کیا کہتے ہیں؟ پہلے ہی سال حج کرنا، پہلے سال ضروری ہے اس کے لیے حج کرنا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو انہوں نے تضیقِ وقت کا اعتبار کیا اور امام محمد رحمہ اللہ نے کیا کیا... چنانچہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ نہیں کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ گنہگار ہوگا، فاسق ہو گیا اس نے فرض عبادت چھوڑ دی، مردود الشہادت ہو گیا اس کی شہادت بھی قبول نہیں کی جائے گی بھئی کیونکہ گواہی کس کی قبول ہوتی ہے؟ عادل شخص کی قبول ہوتی ہے، فاسق شخص کی گواہی قابلِ قبول نہیں۔ لیکن پھر وہ فرماتے ہیں اگر بعد میں ادا کر دے گا تو حج ادا ہی ہوا، قضا نہیں ہوا۔ ادا ہی حج ہوا، اور وہ جو گناہ تھا پہلے کا وہ ختم ہو جائے گا، اور وہ جو مردود الشہادت تھا پہلے یہ، اب وہ مردود الشہادت بھی نہیں رہے گا بلکہ پھر کیا ہو جائے گی اس کی گواہی مقبول ہوگی بھئی۔ تو انہوں نے وقت کی تنگی کا لحاظ کیا کہ بھئی احتیاطاً کیا کرنا چاہیے؟ پہلے ہی سال فوراً حج فرض ہوتے ہی حج کر لینا چاہیے۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب بھی یہ کرنا چاہے کر سکتا ہے، گنہگار نہیں ہوگا۔ ہاں وہ فرماتے ہیں گنہگار ہوگا اگر اس نے حج نہ کیا اور آخرِ عمر تک جا پہنچا، اب گنہگار ہوگا۔ اب کیا ہوگا؟ گنہگار ہوگا۔ لیکن بہر حال دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ جب بھی کرے گا وہ حج ادا ہی ہوگا، قضا نہیں ہوگا۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

جی تو دیکھیے آگے کہتے ہیں وَيَتَعَيَّنُ أَشْهُرُ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ، اور متعین ہیں حج کے مہینے پہلے سال سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بخلاف امام محمد رحمہ اللہ کے۔ أَيْ لَا بُدَّ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ أَنْ يُؤَدِّيَ الْحَجَّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ احْتِيَاطًا، یعنی ضروری ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک

کہ ادا کرے وہ حج کو پہلے ہی سال کے اندر احتیاط کے طور پر، احْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ، احْتِرَازًا ہے آپ کی کتابوں میں؟ احْتِرَازًا ہونا چاہیے۔ احْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ، احتراز کرتے ہوئے فوات سے، فوات سے بچتے ہوئے تاکہ کہیں یہ حج فوت ہی نہ ہو جائے۔ سمجھ میں آیا؟ معلوم ہوا دیکھو احْتِيَاطًا سے یہ بھی پتہ لگ گیا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے کہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ امر فی الفور ادائیگی کا تقاضا کرتا ہے۔ بھئی پیچھے بحث گزری تھی یا نہیں بھئی کہ وجوب آئے گا کس طریقے پر؟ جی، عَلَى الْفَوْرِ ادائیگی ہوگی یا عَلَى التَّرَاخِي ہوگی؟ تو ہمارا کیا مذہب، اصح مذہب کیا ذکر ہوا تھا؟ عَلَى التَّرَاخِي ہوگا مولانا عَلَى التَّرَاخِي، عَلَى الْفَوْرِ نہیں بھئی۔ احْتِيَاطًا احْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ بطورِ احتیاط کے تاکہ بچا جائے اس کے فوت ہونے سے۔ فَإِنَّ الْحَيَاةَ إِلَى الْعَامِ الثَّانِي مَوْهُومٌ، اس لیے کہ زندگی دوسرے سال تک یہ موہوم ہے، یقینی نہیں ہے بھئی، وَالْوَقْتُ مَدِيدٌ، اور وقت طویل ہے تو احتیاطاً ابھی کر لے۔ تو کہتے ہیں وَالْوَقْتُ مَدِيدٌ، وقت طویل ہے مولانا، طویل وقت ہے بھئی زندگی کا کوئی پتہ نہیں ہے اس دوران۔ تو لہٰذا پہلے ہی سال حج ادا کرے گا بطورِ احتیاط کے اور تاکہ فوت ہونے سے، اس کے فوت ہونے سے بچ جائے۔

وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى يَتَرَخَّصُ لَهُ أَنْ يُؤَخِّرَ إِلَى الْعَامِ الْآخَرِ، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو رخصت ہے کہ وہ مؤخر کر دے، رخصت حاصل ہے کہ وہ مؤخر کر دے اس کو دوسرے سال تک، بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوتَ مِنْهُ، بایں شرط کہ وہ اس سے فوت، اس شرط پر کہ اس سے فوت نہ ہو جائے۔ وَثَمَرَةُ الِاخْتِلَافِ لَا تَظْهَرُ إِلَّا فِي الْإِثْمِ، اور ثمرۂ اختلاف ظاہر نہیں ہوگا مگر گناہ کے اندر۔ فَإِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ، پس جب اس نے ادا نہیں کیا پہلے سال کے اندر، يَصِيرُ فَاسِقًا مَرْدُودَ الشَّهَادَةِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ، تو وہ فاسق ہو جائے گا اور مردود الشہادت ہو جائے گا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی۔

تو محشی لکھتے ہیں، کہتے ہیں یہ درست نہیں ہے مولانا، اس لیے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل کی بنیاد احتیاط پر ہے، کس پر ہے؟ احتیاط پر ہے، اور احتیاط دلیلِ ظنی ہے۔ تو اس صورت میں اگر وہ تاخیر کر بھی لے تو یہ گناہِ صغیرہ ہوا کبیرہ نہیں ہوا، کیونکہ حج تو ابھی بھی کیا کر سکتا ہے اگلے سال، امکان تو ہے زندگی رہے تو ادا کر لے، کوئی اس نے... موت کا وقت آئے پھر تو گنہگار ہوگا بھئی۔ وہ تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں لیکن اس وقت جو تاخیر کی وجہ سے گناہ ہوا ہے تو وہ... تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا جو قول ہے وہ دلیلِ ظنی ہے مولانا اور اس سے گناہِ صغیرہ ثابت ہوگا، کبیرہ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ گناہِ کبیرہ کے لیے دلیلِ قطعی چاہیے مولانا، دلیلِ ظنی سے کسی گناہ کو کبیرہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کبیرہ گناہ کے لیے قطعی دلیل چاہیے۔ اور صغیرہ گناہ تو کہتے ہیں ایک مرتبہ ارتکاب کرنے سے کوئی شخص فاسق نہیں بنتا اور مردود الشہادت نہیں ہوتا، ہاں اس پر اصرار کرے، صغیرہ گناہ پر اصرار کرے یعنی بار بار کرے تو وہ صغیرہ بھی یاد رکھو کبیرہ بن جاتا ہے۔ کیا بن جاتا ہے؟ کبیرہ بن جاتا ہے۔ تو اگر اس کو ایک ہی سال اس نے مؤخر کیا تو ایک صغیرہ گناہ ہوا اس اعتبار سے، تم فاسق اور مردود الشہادت ہونے کا حکم اس پر نہیں لگایا جا سکتا۔ ہاں وہ اس پر اصرار کرتا ہے، اگلے سال بھی نہیں کرتا، پھر نہیں کرتا، پھر نہیں کرتا،

تو یہ صغیرہ پر اصرار ہوا مولانا اور صغیرہ پر اصرار اس کو کیا بنا دیتا ہے؟ کبیرہ بنا، تو کبیر... اب گناہِ کبیرہ ہو گیا، اب وہ فاسق ہوا اور مردود الشہادت ہو گیا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

تو کہتے ہیں ثُمَّ إِذَا أَدَّاهُ فِي الْعَامِ الثَّانِي يَرْتَفِعُ عَنْهُ الْإِثْمُ وَتُقْبَلُ شَهَادَتُهُ، پھر جب وہ اس کو ادا کر دیتا ہے اگلے سال کے اندر تو اس سے گناہ اٹھ جائے گا اور اس کی گواہی قبول کی جائے گی، وَهَكَذَا فِي كُلِّ عَامٍ، اور اسی طرح ہر سال میں ہوگا یعنی ہر سال میں، یعنی جب، ہر سال میں یہی اسی طرح ہوگا حکم یعنی جب بھی کر لے گا وہ گناہ اس سے اٹھ جائے گا مولانا، گناہ کیا ہو جائے گا؟ اٹھ جائے گا اور اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ لَا يَأْثَمُ إِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ أَوْ إِدْرَاكِ عَلَامَاتِهِ، امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ گنہگار نہیں ہوگا مگر موت کے وقت، یعنی جب موت کا وقت آگیا اور اس نے ادا نہیں کیا، یا موت کی علامتیں پا لینے کے وقت میں بھئی، اس وقت یہ گنہگار ہوگا۔ وَلَا يَكُونُ مَرْدُودَ الشَّهَادَةِ، اور یہ مردود الشہادت بھی نہیں ہوگا یہ شخص ان کے نزدیک بھئی کیونکہ ان کے نزدیک جب چاہے ادا کر سکتا ہے۔ وَلَكِنْ كُلَّمَا أَدَّى يَكُونُ أَدَاءً عِنْدَ الْفَرِيقَيْنِ لَا قَضَاءً، لیکن جب بھی ادا کرے گا وہ ادا ہی ہوگا دونوں فریقوں کے نزدیک، قضا نہیں ہوگا بھئی۔ تو امام محمد رحمہ اللہ وسعت کا اعتبار کرتے ہیں کہ وقت میں وسعت دی گئی ہے بھئی اس لیے تو۔

وَيَتَأَدَّى بِإِطْلَاقِ النِّيَّةِ لَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ، اور یہ فرض حج جو ہے ادا ہو جائے گا اطلاقِ نیت کے ساتھ بھی، نفل کی نیت کے ساتھ نہیں۔ مطلقِ حج کی نیت سے بھی یہ فرض حج ادا ہو جائے گا۔ حج کے لیے جا رہا ہے، مطلقِ حج کی نیت کر لی اس نے تو فرض حج اس کے ذمہ تھا وہ ادا ہو جائے گا، لیکن اگر نیت نفل کی کی تو پھر نفل ہی حج ہوگا، فرض حج ادا نہیں ہوگا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ کہتے ہیں هَذَا مِنْ حُكْمِ كَوْنِهِ مُشْكِلًا، یہ اس کے مشکل ہونے کے حکم میں سے ہے، یعنی چونکہ مشتبہ ہے مولانا تو مشتبہ ہونے کی وجہ سے یہ حکم ہے کہ مطلق نیت سے تو ہو جائے گا لیکن نفل کی نیت سے نہیں ہوگا۔ أَيْ إِنْ أَدَّى الْحَجَّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ، اگر حج کو ادا کیا مطلق نیت کے ساتھ، بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے نَوَيْتُ الْحَجَّ کہ میں کس کی نیت کرتا ہوں؟ حج کی، يَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ، تو یہ حج واقع ہو جائے گا فرض سے مولانا، کس سے؟ یعنی فرض حج ہو جائے گا۔ کہتے ہیں اس لیے کہ یہاں دلالتِ حال موجود ہے، دلالتِ حال بھئی۔ حال اس کا دلالت کر رہا ہے اس بات پر کہ وہ یقیناً یہ فرض حج ہی کر رہا ہوگا نفل نہیں، اس لیے کیونکہ عقلمند آدمی کے ذمے جب ایک فرض باقی ہو تو پھر اس کی یہی کوشش ہوتی ہے کہ پہلے فرض کو پورا کر لے نفلوں کو بعد میں۔ تو نیز یہاں تو اور اس حج کے اندر تو بڑی عظیم مشقت ہوتی ہے مولانا، اتنا ہجوم ہوتا ہے، لاکھوں لوگ اکٹھے ہوتے ہیں، پھر سفر کر کے جانا وہ الگ مشقت اور پھر وہاں پر الگ بے انتہا مشقت ہوتی ہے بھئی۔ تو عقلمند آدمی اتنی مشقت برداشت کرے گا، مشقت برداشت کرتا ہے تو یقیناً اس کی پہلی کوشش کیا ہوگی؟ کہ اپنے ذمہ کو فارغ کرے فرض کر لے، تو یہ اس کا حال اتنی مشقت کو برداشت کرتے ہوئے یہ عبادت کرنا یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ کس کے لیے اٹھا رہا ہے اتنی مشقت؟ فرض کے لیے بھئی۔ تو اسی لیے کہا يَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ کہ جب اس نے

نیت مطلق حج کی کی تو فرض حج سے واقع ہوگی یعنی فرض حج اس کا واقع ہو جائے گا۔ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ نَوَيْتُ حَجَّ النَّفْلِ، بخلاف اس کے کہ اگر وہ یوں کہتا ہے کہ میں نفل حج کی نیت کرتا ہوں فَإِنَّهُ يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ، تو یہ حج واقع ہوگا نفل سے ہی واقع ہوگا۔ کیونکہ اب خود اس نے تصریح کر دی مولانا، سمجھ میں آیا؟ پہلے تو دلالت آئی تھی اور تصریح دلالت سے بڑھ کر ہے، واضح خود لفظوں میں ایک بات اس نے بیان کر دی اب دلالت کا کوئی اثر... وہ تو دلالت تو بھئی جب کوئی چیز موجود نہیں تھی، صراحت نہیں تھی تو ہم نے کیا کیا دلیل کس کو بنا دیا؟ اس کے ظاہرِ حال کو دلیل بنا دیا، لیکن اب تو خود تصریح آگئی، اب دلالت کو کوئی دلیل بنانے کی گنجائش چھوڑی اس نے؟ اب تو گنجائش ہی نہیں ہے وہ خود کہہ چکا ہے نفل۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ يَقَعُ هَهُنَا عَنِ الْفَرْضِ، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہاں بھی فرض سے ہی واقع ہوگا یہ حج۔ سمجھ میں آیا؟ وہ فرماتے ہیں کوئی نفل کی نیت، نفل حج کی نیت کر بھی لے اگر اس کے ذمے فرض باقی ہے تو وہ فرض حج ہی ہوگا، نفل واقع نہیں ہوگا۔ لِأَنَّهُ سَفِيهٌ، اس لیے کیونکہ یہ ناسمجھ ہے مولانا، یہ کیا ہے؟ ناسمجھ ہے بھئی۔ يَجِبُ أَنْ يُحْجَرَ عَلَيْهِ، واجب ہے کہ اس پر پابندی لگائی جائے۔ حجر کا باب پڑھا ہے یا نہیں آپ نے بھئی، فقہ کے اندر؟ کہ پابندی بعض صورتوں میں پابندی آجاتی ہے شریعت کی جانب سے، جیسے نابالغ پر پابندی ہوتی ہے وہ ہر تصرف کر سکتا ہے مولانا؟ تصرف نہیں کر سکتا۔ اسی طرح غلام پر پابندی ہوتی ہے اور وہ بھی تصرفات کا مالک نہیں ہوتا۔ تو کہتے ہیں یہاں بھی یہ ناسمجھ ہے اور ناسمجھ پر کیا ہے؟ پابندی لگا دی جائے، وَلَا يُقْبَلُ تَصَرُّفُهُ، اور اس کے تصرف کو قبول نہ کیا جائے، تو لہٰذا نفل کے، یہ جو تصرف کر رہا ہے حج کو کرنا کون سا چاہیے؟ فرض کرنا چاہیے اور وہ تصرف کر کے کون سا حج کر رہا ہے؟ نفل، تو اس پر پابندی لگا دی جائے گی اور اس کے تصرف کو قبول نہیں کیا جائے گا، لہٰذا حج جو ادا کرے گا وہ کون سا ہوگا؟ فرض ہی ہوگا۔ قُلْنَا، ہم جواب میں کہتے ہیں هَذَا يُبْطِلُ الِاخْتِيَارَ الَّذِي شُرِطَ فِي الْعِبَادَاتِ، کہ یہ جو پابندی ہے یہ تو باطل کر دے گی اس اختیار کو جو عبادات میں شرط ہے۔ بھئی عبادت اپنے اختیار سے ہونی چاہیے جبرِ عبادت کا کوئی اعتبار نہیں، تو عبادات میں اپنا اختیار ہونا ضروری ہے۔ تو اگر ہم اس پر پابندی لگا دیں تو ہم نے تو اس کو کیا، اس پہ کیا کر دیا؟ عبادتوں کے لیے جو اختیار چاہیے تھا وہ اختیار ہم نے کیا کر دیا؟ ختم، حالانکہ وہ تو عبادت کے لیے ضروری تھا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ ہم کہتے ہیں هَذَا يُبْطِلُ الِاخْتِيَارَ الَّذِي شُرِطَ فِي الْعِبَادَاتِ کہ یہ پابندی جو ہے یہ تو اس کے اس اختیار ہی کو باطل کر دے گی جو عبادات میں شرط ہے۔

وَالْحَاصِلُ، حاصلِ کلام یہ ہے کہ أَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ، کہ حج جب یہ مشابہ ہے معیار کے اور ظرف دونوں کے جب مشابہ ہے، أَخَذَ شَبَهًا، شَبَهًا پڑھنا بھئی شِبْهًا نہیں، میں نے آپ کو بتلایا تھا شِبْهٌ کا معنی ہے مِثْلٌ اور شَبَهٌ کا معنی ہے مشابہت بھئی، مصدر ہے۔ تو دیکھیے یہاں آپ خود بتلائیے بھئی، مثل کا معنی صحیح ہے یا مشابہت کا؟ دیکھو وَالظَّرْفُ أَخَذَ شَبَهًا مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا، ظرف نے... نہیں، جب حج مشابہ ہے معیار اور ظرف دونوں کے، أَخَذَ شِبْهًا ذرا پڑھیں، أَخَذَ شِبْهًا مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا اس نے دونوں سے مثل لے لیا۔ پہلا ترجمہ۔ دوسرا أَخَذَ شَبَهًا مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا، اس نے دونوں سے

مشابہت لے لی۔ اب کیا ہوا معنی؟ صحیح ہوا۔ تو أَخَذَ شَبَهًا مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا تو اس نے مشابہت لے لی ان دونوں سے، فَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ مِعْيَارًا، تو معیار ہونے کی حیثیت سے أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّوْمِ، اس نے کس سے مشابہت لے لی؟ روزے سے، فَيَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ كَالصَّوْمِ، تو یہ ادا ہو جاتا ہے مطلق نیت کے ساتھ بھی جیسے کہ روزہ۔ روزہ مطلق نیت کے ساتھ ادا، رمضان کا روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ تو اس کے لیے بھی مولانا اس کا وقت میں بھی اشتباہ تھا معیار ہونے کے بھی مشابہ تھا اور ظرف ہونے کے بھی، تو اس مشابہت کے اعتبار سے اس نے دونوں سے ایک ایک حکم لے لیا۔ روزے سے کون سا حکم آگیا اس کے اندر؟ جیسے وہ مطلق نیت کے ساتھ روزہ ہو جاتا تھا اسی طرح مطلق نیت سے حج بھی ہو جائے گا۔ وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ ظَرْفًا، اور اس کے ظرف ہونے کی حیثیت سے أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّلَاةِ، اس نے مشابہت لے لی نماز سے، فَلَا يَتَأَدَّى بِنِيَّةِ النَّفْلِ، تو یہ ادا نہیں ہوگا فرض حج کس کی نیت سے؟ نفل کی نیت سے كَالصَّلَاةِ جیسے نماز۔ نماز بھی نفل کی نیت سے فرض کبھی بھی ادا نہیں ہوں گے، اس سے نفل ہی ہوں گے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ روزے میں تو تھا، کیا آیا تھا روزے میں؟ روزے میں تو مطلق نیت کافی ہوتی تھی، نفل کی نیت کر بھی لیتا رمضان میں کون سا روزہ ہوتا تھا؟ رمضان۔ اور نماز کے اندر تو مطلق نیت کافی نہیں ہے، نیت کو متعین بھی کرنا پڑتا ہے باقاعدہ۔ سمجھ میں آیا؟ تو دونوں سے اس نے ایک ایک حکم لے لیا، روزے سے اطلاقِ نیت والا حکم لے لیا، تعیینِ نیت والا نماز سے نہیں بلکہ روزے سے اطلاقِ نیت والا، اور نماز سے کیا حکم لے لیا؟ کہ وہ نفل کی نیت سے فرض ادا نہیں ہوتے تو یہ بھی نفل کی نیت سے فرض ادا نہیں ہوگا۔ هَكَذَا يَنْبَغِي أَنْ يُفْهَمَ، اسی طرح مناسب ہے کہ سمجھا جائے۔ شارح کیا فرماتے ہیں کہ اس جگہ کو مناسب ہے کہ اسی طرح سمجھا جائے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَالْمُؤَقَّتِ، پھر جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے مطلق اور مؤقت کے مباحث سے، شَرَعَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مَأْمُورِينَ بِالْأَمْرِ أَوْ لَا، تو شروع ہوئے اس بات کے بیان کے اندر کہ کفار جو ہیں وہ مأمور بالامر ہیں یا نہیں، مأمور بالامر ہیں یا... یعنی ان کو بھی امر کے ذریعے حکم کیا گیا ہے یا نہیں؟ فَقَالَ تو مصنف فرماتے ہیں: وَالْكُفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِالْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ وَبِالْمَشْرُوعِ مِنَ الْعُقُوبَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ، کہ کفار بھی مخاطب ہیں کس چیز کے مخاطب ہیں؟ بِالْأَمْرِ کا تعلق ہے مُخَاطَبُونَ سے، اور بِالْإِيمَانِ کا تعلق ہے الْأَمْرِ سے۔ کس سے؟ الْأَمْرِ سے۔ اب ترجمہ سنو: اور کفار بھی مخاطب ہیں امر بالایمان کے۔ کفار بھی مخاطب ہیں، یعنی ایمان کے امر کے کفار بھی مخاطب ہیں کہ ایمان لے کر آؤ، کیا لے کر آؤ؟ وَبِالْمَشْرُوعِ، اور کس کے مخاطب ہیں؟ امر بالمشروع، مشروع چیزوں کے بھی مولانا مخاطب ہیں، کیا معنی مشروع سے کیا مراد ہے؟ کہتے ہیں مِنَ الْعُقُوبَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ، یعنی سزائیں اور معاملات۔ سزائیں اور معاملات کے یہ بھی کیا ہیں؟ مخاطب ہیں، یہ بھی مکلف ہیں، ان پر بھی یہ چیزیں لاگو ہوں گی، جو ہماری سزائیں ہیں اور جو ہمارے معاملات کے قوانین شریعت نے بتلا دیے وہ کیا ہیں ان پر بھی لاگو ہوں گے بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

تو کہتے ہیں اور کفار بھی مخاطب ہیں امر بالایمان کے اور امر بالمشروع کے مِنَ الْعُقُوبَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ یعنی عقوبات اور معاملات میں سے، لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْكُفَّارِ، اس لیے کہ ایمان کا امر واقع کے اندر نہیں ہوگا مگر کفار ہی کو۔ بھئی مومن تو پہلے ہی ایمان رکھتے ہیں، تو ان کو اے مومنو ایمان لے کر آؤ یہ تو تحصیلِ حاصل لازم آئے گی، تو امر ایمان کا امر دراصل واقع میں ہونا ہی کس کو چاہیے؟ کفار کو ہونا چاہیے۔ یہی بات کر رہے ہیں لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْكُفَّارِ، کہ امر بالایمان واقع میں نہیں ہوگا مگر کفار ہی کو۔ وَأَمَّا لِلْمُؤْمِنِينَ، اور باقی جو مومنین ہیں، جیسے کہ مولانا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى، جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر ہیں، اچھا یہ اب اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے کیا کہا واقع کے اندر ایمان کا حکم صرف کن کو ہونا چاہیے؟ کفار کو ہونا چاہیے، تو کہتے ہیں بھئی قرآن میں تو اللہ فرماتے ہیں يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو، آمِنُوا ایمان لے آؤ۔ تو وہاں تو امر آ رہا ہے، مومنین کو امر ہو رہا ہے۔ تو اب اس کا جواب دیں گے بھئی کہ یا تو اس کے ذریعے عام مسلمانوں کو خطاب ہے، مفسرین حضرات لکھتے ہیں یا تو یہ خطاب ہے عام مسلمانوں کو اور اس صورت میں آمِنُوا سے مراد ایمان پر ثابت قدمی ہے، اے وہ لوگو جو ایمان لے کر آئے ہو ایمان پر ثابت قدم رہنا، ایمان کو کبھی بھی نہ چھوڑنا بھئی، بات سمجھ میں آ گئی؟ یا اس سے خطاب کس کو ہے؟ کفار کو خطاب ہے بھئی، کفار کو خطاب ہے مولانا، کہ نہیں کفار نہیں، منافقین، منافقین کو خطاب ہے بھئی۔ کیا معنی؟ اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو، یعنی زبان کے ذریعے جو ایمان لے کر آئے ہو، آمِنُوا دل سے بھی ایمان لے کر آؤ، یعنی اپنے دل کو بھی زبانوں کے مطابق کر لو، زبان سے تو بظاہر ایمان لائے ہو دل میں ابھی بھی کفر ہے لیکن دل سے بھی کیا کرو؟ ایمان لے آؤ، تو یہ خطاب کس کو ہوا؟ منافقین کو۔ یا یہ خطاب ہے اہلِ کتاب کو مولانا، کہ اہلِ کتاب يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو، یعنی اے اہلِ کتاب، یعنی وہ لوگ، اے وہ لوگو جو پچھلے نبیوں اور پچھلی کتابوں پر ایمان لائے ہو، آمِنُوا کیا کرو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اور ان کی کتاب پر بھی ایمان لے آؤ بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہ تین جواب ذکر ہوں گے بھئی۔

تو کہتے ہیں جیسے اور جو اللہ تعالیٰ کے قول میں يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا، فَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ الثَّبَاتُ عَلَى الْإِيمَانِ وَالِاسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ، اس کے، اس کے ذریعے مراد جو ہے ایمان پر ثابت قدمی ہے وَالِاسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ اور اس پر استقامت مراد ہے، ایک معنی استقامت ثبات، أَوْ مُوَاطَأَةُ الْقَلْبِ بِاللِّسَانِ، مُوَاطَأَة کا معنی موافقت بھئی، یا قلب کی زبان کے ساتھ موافقت مراد ہے یعنی یہ منافقین کو کہا کہ اپنے قلب کو کیا کر لو اپنی زبانوں کے موافق بنا لو، أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ یا اس جیسے اور بھئی، بات سمجھ میں آئی جیسے میں نے ذکر کیا کہ اہلِ کتاب کو خطاب ہے بھئی۔

وَكَذَا هُمْ أَلْيَقُ بِالْعُقُوبَاتِ، اسی طرح وہ کفار زیادہ لائق ہیں عقوبات کے بھی بھئی۔ متن میں کیا ذکر کیا تھا مشروع سے کیا مراد ہے عقوبات اور معاملات، تو اس کے بھی یہ کفار مخاطب ہیں یعنی مکلف ہیں مولانا، کیا ہیں؟ مکلف، ایمان کے بھی

مکلف ہیں اور یہ معاملات اور عقوبات کے بھی مکلف ہیں بھئی۔ کہتے ہیں وَكَذَا هُمْ أَلْيَقُ بِالْعُقُوبَاتِ، اسی طرح وہ عقوبات کے بھی زیادہ لائق ہیں، لِأَنَّ الْعُقُوبَاتِ، اس لیے کہ عقوبات جو ہیں اور وہ کیا ہیں عقوبات؟ کہتے ہیں وَهِيَ الْحُدُودُ وَالْقِصَاصُ کہ حدود اور قصاص ہیں۔ یہ حدود اور قصاص، تو یہ عقوبات جو ہیں إِذَا كَانَتْ تَجْرِي عَلَى الْمُسْلِمِينَ لِأَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمَصْلَحَةِ الْبَقَاءِ وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي، جب یہ مسلمانوں پر جاری ہوتی ہیں عالم کے انتظام کے لیے اور عالم کے بقا کی مصلحت کی وجہ سے اور گناہوں سے ڈانٹ کے طور پر، جب یہ مسلمانوں پر جاری ہوتی ہیں، فَالْكُفَّارُ أَوْلَى بِهِمَا، تو کفار اس کے، ان دونوں کے... حدود اور قصاص کے وہ زیادہ لائق ہیں مولانا۔ یہ عقوبات کیا ہیں حدود اور قصاص، تو جب یہ مسلمانوں پر جاری ہوتی ہیں کس وجہ سے جاری ہوتی ہیں؟ عالم کے انتظام کے لیے بھئی، کہ عالم کا انتظام چلتا رہے بھئی، اور اسی طرح یہ عالم کا نظام کیا ہے باقی رہے، تو جب یہ مسلمانوں پر جاری ہوتی ہیں تو کفار پر بطریقِ اولیٰ جاری ہونی چاہئیں اس لیے کیونکہ انہوں نے تو دنیا کو آخرت پر بھی ترجیح دے دی ہے، تو جس کے ذریعے تو دنیا کے نظام صحیح چلتا ہے اور انہوں نے آخرت پر کس کو ترجیح دے دی ہے؟ دنیا کو ترجیح دے دی ہے، تو معلوم ہوا ان کی مقصودِ نظر صرف دنیا ہے اور ان چیزوں کے ذریعے دنیا کی بقا اور دنیا کا انتظام کا صحیح چلنا ہے، تو بطریقِ اولیٰ وہ کیا ہونے چاہئیں اس کے مکلف ہونے چاہئیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں سِيَّمَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ خاص کر امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لِأَنَّ الْحُدُودَ وَالْكَفَّارَاتِ عِنْدَهُ زَاجِرَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ الِارْتِكَابِ، اس لیے کہ حدود اور کفارات ان کے نزدیک وہ زاجرہ ہیں لوگوں کے لیے، لوگوں کو ڈانٹ کرنے والی ہیں عَنِ الِارْتِكَابِ أَيِ ارْتِكَابِ الْمَعَاصِي، کس چیز سے؟ گناہوں کے کرنے سے۔ گناہوں کے ارتکاب سے ڈانٹ ہیں لوگوں کے لیے یہ، لَا سَاتِرَةٌ وَمُزِيلَةٌ لِلْمَعْصِيَةِ، ساتر یعنی ڈھانپنے والی اور زائل کرنے والی نہیں ہیں گناہ کو بھئی۔ یاد رکھیے امام صاحب کے نزدیک بھئی یہ جو حدود و قصاص ہیں یہ زاجر ہیں لوگوں کے لیے، ڈانٹ کرنے والے ہیں تاکہ وہ گناہوں سے باز آجائیں گناہ نہ کریں، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ساتر ہیں کفارہ ہیں، یہ کیا ہیں؟ کفارہ، اس سے وہ گناہ جب یہ سزا یا حد یا قصاص اس پر نافذ ہو جائے گی تو اس کا گناہ ختم ہو جائے گا، یہ اس کو ڈھانپ لے گی، چھپا دے گی، اس کو زائل کر دے گی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو کہتے ہیں خاص طور پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کیونکہ یہ لوگوں کو کیا گناہوں سے روکنے والی ہے، تو جب مسلمانوں پر یہ جاری ہوتی ہیں تو کفار پر کیا ہونی چاہئیں بطریقِ اولیٰ ان کو جاری ہونا چاہیے بھئی۔

وَأَمَّا الْمُعَامَلَاتُ، باقی معاملات جو ہیں، فَهِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ، تو وہ دائر ہیں ہمارے اور ان کے درمیان بھئی، ہمارے اور ان کے درمیان کیا ہیں؟ دائر ہیں یعنی جاری ہیں، ہمارے اور ان کے درمیان جاری ہوتے ہیں، فَيَنْبَغِي أَنْ نَتَعَامَلَ مَعَهُمْ حَسَبَ مَا تَعَامَلْنَا بَيْنَنَا، تو کہ ہم ان کے ساتھ معاملہ کریں اسی اعتبار سے جیسے کہ ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں، فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْإِجَارَةِ وَغَيْرِهَا بیع، شراء اور اجارہ وغیرہ میں، سِوَى الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ، علاوہ خمر اور خنزیر کے، فَإِنَّهُمَا مُبَاحَانِ لَهُمْ لَا لَنَا، اس لیے کہ یہ دونوں چیزیں ان کے لیے مباح ہیں ہمارے لیے نہیں۔ وَإِلَيْهِ أَشَارَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ، اور

اسی کی طرف اشارہ کیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول کے ذریعے، یہ آگے حدیث ہے مولانا: الْخَمْرُ لَهُمْ كَالْخَلِّ لَنَا وَالْخِنْزِيرُ لَهُمْ كَالشَّاةِ لَنَا وَإِنَّمَا بَذَلُوا الْجِزْيَةَ لِيَكُونَ دِمَاؤُهُمْ كَدِمَائِنَا وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا، یہ حدیث ہے مولانا، حضور علیہ السلام خود فرماتے ہیں: الْخَمْرُ لَهُمْ كَالْخَلِّ لَنَا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ان کے لیے شراب اسی طرح ہے جیسے ہمارے لیے سرکہ، وَالْخِنْزِيرُ لَهُمْ كَالشَّاةِ لَنَا، اور ان کے لیے خنزیر اسی طرح ہے جیسے ہمارے لیے... شَاة کا معنی میں نے بتلایا بکری نہیں ہے، بھیڑ بکری دونوں ہیں بھئی، جیسے كَالشَّاةِ لَنَا جیسے ہمارے لیے بھیڑ بکری ہے، وَإِنَّمَا بَذَلُوا الْجِزْيَةَ، اور انہوں نے جزیہ جو خرچ کیا ہے، لِيَكُونَ دِمَاؤُهُمْ كَدِمَائِنَا، تاکہ ان کے خون بھی ہمارے خونوں کی طرح ہو جائیں یعنی محفوظ ہو جائیں، کیا ہو جائیں؟ محفوظ ہو جائیں، وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا، اور ان کے مال بھی ہمارے مالوں کی طرح محفوظ ہو جائیں بھئی۔

وَبِالشَّرَائِعِ فِي حُكْمِ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ، اور یہ کفار مخاطب ہیں شرائع کے بھی مولانا، فِي حُكْمِ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ، آخرت میں مؤاخذے کے حکم کے اعتبار سے، آخرت میں مؤاخذے کے حکم کے اعتبار سے، بِلَا خِلَافٍ بغیر کسی اختلاف کے۔ یعنی اس میں ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا کوئی اختلاف نہیں۔ ہمارے نزدیک جیسے کفار مکلف ہیں کس چیز کے؟ ایمان کے مکلف ہیں، اسی طرح وہ عقوبات کے بھی، بھی ان پر جاری ہوں گی، اسی طرح معاملات کے بھی مکلف وہ بھی وہ اسی طرح کریں گے کیونکہ ہمارے اور ان کے درمیان ہوں گے تو ان کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں گے بھئی۔ اور نیز شرائع کے بھی وہ مخاطب ہیں یعنی شرعی احکام جو ہیں ان کے بھی مکلف ہیں، شرائع سے مراد فروعات ہیں مولانا فروعات، نماز، روزہ، زکوۃ، حج وغیرہ، ان کے بھی مکلف ہیں، بایں معنی کہ آخرت میں اس پر بھی ان کا مؤاخذہ ہوگا۔ کیا معنی مؤاخذہ ہوگا کس بات پر؟ کہ تم ان کا اعتقاد، فرض ہونے کا اعتقاد کیوں نہیں رکھتے تھے؟ یہ تو ہم نے عبادتیں فرض کی تھیں، عمل کرنے نہ کرنے کی بات ابھی نہیں ہو رہی مولانا، ادا کی بات نہیں ہو رہی صرف اعتقاد کی بات ہو رہی ہے کہ تمہیں اس بات پر بھی ان کو آخرت میں مؤاخذہ ہوگا کہ تم ان کی فرضیت کا اعتقاد کیوں نہیں رکھتے تھے۔ ہم نے یہ چیزیں فرض کی تھیں، تو آپ جانتے ہیں مولانا فرض کا انکار کفر ہے، فرض کا انکار کفر۔ تو ایک وہ توحید سے انکار کرتے تھے وہ الگ کفر ہوا اور یہ فرائض کا انکار یہ کیا ہو گیا؟ الگ کفر ہوا تو اس پر الگ سزا ہوگی مولانا، بات سمجھ میں آگئی؟ اس سزا کے ساتھ اس کی بھی سزا ان کو ملے گی، مؤاخذہ ہوگا آخرت میں۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی؟

يَعْنِي أَنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُونَ بِالشَّرَائِعِ، یعنی کہ کفار مخاطب ہیں شرائع کے یعنی فروع کے، وَهِيَ الصِّيَامُ وَالصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ، اور وہ کیا ہیں؟ روزہ، نماز، زکوۃ اور حج ہیں، فِي حُكْمِ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ، آخرت میں مؤاخذے کے حق میں، بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ، بالاتفاق ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان۔ فَهُمْ يُعَذَّبُونَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِ الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ كَمَا يُعَذَّبُونَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِ أَصْلِ الْإِيمَانِ، اس لیے کیونکہ ان کو عذاب دیا جائے گا فرائض اور واجبات کا اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے جیسے کہ ان کو عذاب دیا جائے گا اصلِ ایمان کا اعتقاد ترک کرنے کی وجہ سے، لِقَوْلِهِ تَعَالَى، بوجہ اللہ

تعالیٰ کے اس قول کے۔ بھئی یہ دلیل ہے کہ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ۔ جنت والے جہنمیوں سے پوچھیں گے بھئی، جنت والے مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ کس چیز نے تمہیں جہنم میں داخل کیا؟ سَقَر جہنم بھئی، کس چیز نے تمہیں جہنم میں داخل کیا؟ قَالُوا، وہ جواب میں کہیں گے، لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، ہم نمازیوں میں سے نہیں تھے، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ، اور ہم مسکینوں کو کھانا نہیں کھلاتے تھے۔ کیا معنی؟ أَيْ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُعْتَقِدِينَ لِلصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ وَالزَّكَاةِ الْمَفْرُوضَةِ، یعنی ہم نماز، وہ نماز جو فرض ہے ہم اس کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے اور وہ زکوٰۃ جو فرض ہے ہم اس کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے۔ تو دیکھو معلوم ہوا اس پر بھی کیا ہوگا آخرت میں ان کا مؤاخذہ ہوگا، وہ خود وجہ ذکر کر رہے ہیں کہ ہمیں ان کا اعتقاد نہیں تھا اس لیے ہمیں آج جہنم میں داخل کیا گیا۔

هَكَذَا قَالُوا، اسی طرح علماء نے فرمایا ہے، وَقَدْ فَصَّلْتُهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ بِأَطْنَبِ وَجْهٍ وَأَشْمَلِهِ، اور تحقیق میں نے اس کی تفسیر کی ہے تفسیرِ احمدی کے اندر، أَطْنَب، بھئی إِطْنَاب کہتے ہیں طویل کرنا بھئی، أَطْنَب طویل یعنی مفصل، أَشْمَل جس میں عموم ہو شمول ہو مولانا، تو یوں ترجمہ کر لیں: اور تحقیق میں نے اس کی تفسیر کی ہے تفسیرِ احمدی کے اندر بِأَطْنَبِ وَجْهٍ وَأَشْمَلِهِ، بڑے مفصل اور جامع طریقے پر بھئی، بڑے مفصل اور جامع طریقے پر اس کی تفسیر کی ہے۔

وَأَمَّا فِي وُجُوبِ الْأَدَاءِ فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا فَكَذَلِكَ عِنْدَ الْبَعْضِ، اور باقی وجوبِ ادا جو ہے احکامِ دنیا میں، احکامِ دنیا میں وجوبِ ادا کے سلسلے میں فَكَذَلِكَ عِنْدَ الْبَعْضِ، تو اسی طرح ہے بعض کے نزدیک بھئی، بعض کے نزدیک اسی طرح ہے بھئی، یعنی ان پر وہ ادا کے بھی مکلف ہیں، کیا معنی ہے؟ یعنی وہ ادائے عبادات کے بھی مخاطب ہیں، اس کی بھی ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔ پہلی بات تو کس کی کی تھی سب سے پہلے؟ ایمان کی، پھر اس کے بعد کس کی کی؟ عقوبات اور معاملات کی، اس کے بعد کس کی بات کی؟ شرائع کی یعنی اس پہ بھی مؤاخذہ ہوگا لیکن کس بات پر؟ اعتقاد نہیں رکھا، اب کیا عمل نہیں کیا اس پر، کیا اس کے بھی وہ مکلف ہیں عمل کے بھی مکلف ہیں یا نہیں بھئی، ادا کے بھی وہ مکلف ہیں یا ادا کے مکلف نہیں ہیں؟ تو کہتے ہیں احکامِ دنیا میں وجوبِ ادا کے سلسلے میں بھی فَكَذَلِكَ عِنْدَ الْبَعْضِ اسی طرح ہے بعض علماء کے نزدیک یعنی وہ اس پر بھی ان کا مؤاخذہ ہوگا آخرت میں۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

يَعْنِي أَنَّهُمْ مُخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِي الدُّنْيَا أَيْضًا عِنْدَ الْبَعْضِ، یعنی وہ مخاطب ہیں ادائے عبادات کے بھی دنیا کے اندر بعض کے نزدیک۔ بھئی وہ بعض کون ہیں؟ کہتے ہیں مِنْ مَشَايِخِ الْعِرَاقِ وَأَكْثَرِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ، مشائخِ عراق ہیں یعنی کہ مشائخِ عراق اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اکثر اصحاب جو ہیں، وَهَذِهِ مَغْلَطَةٌ عَظِيمَةٌ لِلْقَوْمِ، اور مَغْلَطَة مغالطے کو کہتے ہیں مولانا مغالطے کو، مَغْلَطَة لفظ ہے، مغالطے کو، اور مغالطہ کہتے ہیں غلطی میں ڈالنے والی چیز بھئی، مغالطہ کسے کہتے ہیں؟ غلطی میں ڈالنے والی چیز۔ کہتے ہیں وَهَذِهِ مَغْلَطَةٌ عَظِيمَةٌ لِلْقَوْمِ، اور یہ ان لوگوں کا عظیم مغالطہ ہے۔ لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللهُ لَمَّا لَمْ يَقُلْ بِصِحَّةِ أَدَائِهَا مِنْهُمْ... کہتے ہیں بھئی، کہتے ہیں یہ ان لوگوں کا عظیم مغالطہ ہے بھئی، اس لیے کہ امام

شافعی رحمہ اللہ جب یہ فرماتے ہیں کہ دنیا کے اندر حالتِ کفر میں کفار کی ادا صحیح نہیں، وہ نماز پڑھ بھی لیں تو ادا نہیں، زکوٰۃ دے بھی دیں تو ادا نہیں، اور نیز جب وہ ایمان لے آئیں تو ان کے ذمے گزشتہ نمازیں اور گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ اور روزے وغیرہ بھی واجب... تو جب امام شافعی رحمہ اللہ نہ تو ان کی ادا کو صحیح قرار دیتے ہیں، نہ اسلام لانے کے بعد ان کے ذمے قضا کے قائل ہیں، تو پھر ادا کے مکلف ہونے کا کیا معنی؟ اشکال سمجھ میں آرہا ہے؟ شارح اعتراض کر رہے ہیں کہ بھئی آپ کیا کہتے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کہ کفار ادا کے بھی مکلف، بھئی ادا کے مکلف ہونے کا کیا معنی؟ جب امام شافعی رحمہ اللہ ان کی ادا کے صحیح ہونے کے قائل ہی نہیں ہیں کہ ان کی ادا صحیح نہیں ہے، نیز جب ایمان لے آئیں تو پھر اس کے بعد ان کے ذمے قضا بھی نہیں ہے، تو پھر ادا کے مکلف ہونے کا کیا معنی؟ دیکھیے بھئی۔

کہتے ہیں لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللهُ لَمَّا لَمْ يَقُلْ بِصِحَّةِ أَدَائِهَا مِنْهُمْ حَالَةَ الْكُفْرِ، اس لیے کہ جب امام شافعی رحمہ اللہ وہ قائل نہیں ہیں ان کی ادا کے صحیح ہونے کے ان سے حالتِ کفر کے اندر، حالتِ کفر میں ان کی ادا کے صحیح ہونے کے جب وہ قائل نہیں ہیں وَلَا بِوُجُوبِ قَضَائِهَا بَعْدَ الْإِسْلَامِ، اور نہ ہی اسلام لانے کے بعد اس کی قضا کے واجب ہونے کے جب وہ قائل ہیں، فَمَا مَعْنَى وُجُوبِ الْأَدَاءِ فِي الدُّنْيَا، تو دنیا میں وجوبِ ادا کا کیا معنی کہ ان پر ادا بھی کیا ہے واجب ہے؟ فَلِذَا أَوَّلُوا كَلَامَهُ، اسی لیے انہوں نے تاویل کی ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے کلام کی، ان کے کلام کی کیا کی ہے؟ امام شافعی رحمہ اللہ جو فرماتے ہیں کہ وہ ادائے عبادات کے بھی مخاطب ہیں، وہ کیا فرماتے ہیں ادائے عبادات کے مخاطب بھی ہیں یعنی مکلف ہیں، کہتے ہیں انہوں نے پھر تاویل کی امام شافعی رحمہ اللہ کے کلام کی، بِأَنَّ مَعْنَى الْخِطَابِ فِي حَقِّهِمْ، کہ خطاب کا معنی ان کے حق میں یہ ہے کہ آمِنُوا ثُمَّ صَلُّوا۔ بھئی ویسے تو امر آیا أَقِيمُوا الصَّلَاةَ نماز کیا کرو؟ قائم، کہتے ہیں کفار بھی اس کے مکلف ہیں، کیا معنی؟ یعنی اس سے پہلے ایمان محذوف ہے، آمِنُوا ثُمَّ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، ایمان لے کر آؤ پھر کیا کرو؟ نماز قائم کرو۔ تو کہتے ہیں بِأَنَّ مَعْنَى الْخِطَابِ فِي حَقِّهِمْ، ان کے حق میں خطاب کا معنی یہ ہے کہ آمِنُوا ثُمَّ صَلُّوا ایمان لے کر آؤ پھر نماز پڑھو، فَيُقَدَّرُ الْإِيمَانُ مُقْتَضًى تَبَعًا لِلْعِبَادَاتِ، پس مقدر مانا جائے گا ایمان کو بطورِ مقتضیٰ کے اور عبادات کے تابع کرتے ہوئے، عبادات کے تابع کرتے ہوئے۔ کہتے ہیں یہ اسی طرح ہے جیسے کسی ایک شخص سے کہا جائے بھئی، حالتِ جنابت میں ہے اب اس سے کہا جائے کہ اس پر نماز فرض ہے، کیا معنی؟ پہلے طہارت حاصل کرو پھر کیا کرو؟ نماز پڑھو، بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہاں بھی اسی طرح ہے پہلے ایمان لے کر آؤ پھر کیا کرو؟ نماز پڑھو بھئی۔

وَثَمَرَتُهُ أَنَّهُمْ يُؤَاخَذُونَ عِنْدَهُ فِي الْآخِرَةِ... ہاں ثمرہ یہ ظاہر ہوگا مولانا، تو ہمارے نزدیک کفار کو سزا ہوئی دو وجہ سے: ایک ایمان کو چھوڑنے کی وجہ سے اور دوسرا فرضوں کا اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے۔ اور ان کے نزدیک سزا تین وجہ سے ہوگی: ایک ایمان نہ رکھنے کی وجہ سے، ایک پھر فرائض کا اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے اور تیسرا پھر ان عبادات کو ادا نہ کرنے کی وجہ سے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کہتے ہیں وَثَمَرَتُهُ أَنَّهُمْ يُؤَاخَذُونَ عِنْدَهُ فِي الْآخِرَةِ بِتَرْكِ فِعْلِ الصَّلَاةِ، ثمرہ اس کا یہ ہے کہ ان کا

مؤاخذہ ہوگا آخرت کے اندر نماز کے فعل کو چھوڑنے کی وجہ سے بھی، كَمَا يُعَذَّبُونَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِهَا اتِّفَاقًا، جیسے ان کو عذاب دیا جائے گا اس نماز کا اعتقاد چھوڑنے کی وجہ سے بالاتفاق بھئی اتِّفَاقًا یعنی اس میں تو ہمارا بھی ان کے ساتھ، امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ اتفاق ہے۔ فَلَوْ لَمْ يَكُونُوا مُخَاطَبِينَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِي الدُّنْيَا لَمَا عُذِّبُوا فِي الْآخِرَةِ بِتَرْكِهَا، اگر وہ ادائے عبادات کے مخاطب نہ ہوتے دنیا کے اندر تو وہ البتہ عذاب نہ دیے جاتے آخرت میں ان عبادات کو چھوڑنے کی وجہ سے۔ هَذَا غَايَةُ مَا قِيلَ فِي التَّلْوِيحِ فِي تَحْقِيقِ هَذَا الْمَقَامِ، کہتے ہیں یہ انتہائی بات ہے جو کہی گئی ہے تلویح کے اندر اس مقام کی تحقیق کے اندر، جو ساری کہتے ہیں میں نے اس کا کیا کر دیا؟ خلاصہ آپ کے سامنے بیان کر دیا۔

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ مِنَ الْعِبَادَاتِ، صحیح مذہب یہ ہے مولانا کہ یہ مخاطب نہیں ہیں ادا کے، ان چیزوں کی ادا کے مخاطب نہیں ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں عبادتوں میں سے۔ عبادتوں میں سے جو عبادتیں سقوط کا احتمال رکھتی ہیں وہ ان کے، کفار ان کے مخاطب نہیں، یعنی ان پر ان کی ادا نہیں۔ ہاں جو چیزیں جیسے نماز، روزہ دیکھو انسان سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں، حیض اور نفاس میں کیا ہوا؟ حیض سمجھ میں آیا؟ تو یہ ساقط ہو جاتی ہیں حیض اور نفاس کی حالت میں عورت سے، تو یہ معلوم ہوا یہ عبادتیں ساقط ہونے والی ہیں۔ لیکن کچھ چیزیں کبھی بھی ساقط نہیں ہوتیں جیسے ایمان مولانا، جیسے کیا ہے؟ وہ سقوط کا احتمال نہیں رکھتا۔ تو کہتے ہیں وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ مِنَ الْعِبَادَاتِ، اور صحیح یہ ہے کہ وہ مخاطب نہیں ہیں ان عبادتوں کی ادا کے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں۔ أَيِ الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ لَنَا، ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ أَنَّ الْكُفَّارَ لَا يُخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِي تَحْتَمِلُ السُّقُوطَ، کہ کفار مخاطب نہیں ہیں ان عبادات کی ادا کے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں، مخاطب نہیں یعنی جب مخاطب نہیں یعنی مکلف نہیں ہیں۔ مِثْلُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ، جیسے نماز ہے اور روزہ ہے، فَإِنَّهُمَا يَسْقُطَانِ عَنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ بِالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ وَنَحْوِهِمَا، اس لیے کہ یہ تو اہلِ اسلام سے بھی ساقط ہو جاتی ہیں حیض اور نفاس کی وجہ سے یا ان جیسے اور عذروں سے۔ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے، لِمُعَاذٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ، جو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول جو حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے تھا، حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ، جب حضور نے ان کو یمن کی طرف بھیجا۔ حضور نے ان سے فرمایا: لَتَأْتِيَنَّ قَوْمًا، تم آؤ گے ایک قوم کے پاس مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، کس میں سے اہلِ کتاب؟ تم اہلِ کتاب میں سے ایک قوم کے پاس آؤ گے یعنی ان کے پاس پہنچو گے، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، پس تم ان کو دعوت دینا اس بات کی شہادت کی طرف کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور یہ کہ میں اللہ کا رسول ہوں بھئی، یعنی میں... حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ میں محمد کیا ہوں اللہ کا رسول ہوں، اس بات کی ان کو دعوت دینا۔ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ، پس اگر وہ تیری اطاعت کریں، اطاعت کریں تیری، فَأَعْلِمْهُمْ، تو تم ان کو بتلانا، أَنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں ہر دن رات کے اندر۔ الْحَدِيثَ۔ سمجھ میں آیا؟ الْحَدِيثُ

مَعْرُوفٌ یا اقْرَإِ الْحَدِیثَ۔ اچھا تو دیکھو، فَإِنَّهُ تَصْرِیحٌ، اس لیے کہ اس میں کیا ہے؟ یہ تصریح ہے بِأَنَّهُمْ لَا یُکَلَّفُونَ بِالْعِبَادَاتِ إِلَّا بَعْدَ الْإِیمَانِ، کہ وہ مکلف نہیں ہیں عبادات کے مگر کس کے بعد؟ ایمان کے بعد۔ دیکھو پہلے کیا ذکر ہوا؟ کہ ان کو دعوت دو کس طرف کہ وہ شہادت دیں کس چیز کی؟ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول، اگر وہ اطاعت کریں تو پھر ان کو کہو کہ پانچ نمازیں فرض ہیں، معلوم ہوا پہلے ایمان لانا ضروری پھر اس کے بعد کیا ہوگی؟ وہ مکلف ہوں گے کس چیز کے؟ عبادت کے۔

وَأَمَّا الْإِیمَانُ فَلَمَّا لَمْ یَحْتَمِلِ السُّقُوطَ مِنْ أَحَدٍ، باقی ایمان جو ہے جب وہ سقوط کا احتمال نہیں رکھتا کسی ایک سے بھی، لَا جَرَمَ کَانُوا مُخَاطَبِینَ بِهِ، تو یقیناً وہ اس کے بھی کیا ہیں؟ مخاطب ہیں مولانا، اس کے تو مکلف ہیں ہی بھئی ہر حال میں۔ چلیے بس مولانا، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِیقَةِ الْکَلَامِ۔

سبق نمبر ۳۱: مباحثِ نہی (۱): تعریفِ نہی اور نہی کی چار اقسام (نہی عن القبیح لعینہ وضعاً و شرعاً، اور عن القبیح لغیرہ وصفاً و مجاورۃً)

نور الانوار صفحہ: ۶۱ — بتاریخ: ۲۹ نومبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى عَنْ مَبَاحِثِ الْأَمْرِ شَرَعَ فِي مَبَاحِثِ النَّهْيِ فَقَالَ: وَمِنْهُ النَّهْيُ، وَهُوَ قَوْلُهُ أَيِ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ: لَا تَفْعَلْ. يَعْنِي أَنَّ النَّهْيَ كَالْأَمْرِ فِي كَوْنِهِ مِنَ الْخَاصِّ لِأَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ وَهُوَ التَّحْرِيمُ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

آج ہم نہی کی بحث شروع کریں گے بھئی۔ شارح فرماتے ہیں: وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ مَبَاحِثِ الْأَمْرِ کہ جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے امر کی مباحث سے، شَرَعَ فِي مَبَاحِثِ النَّهْيِ تو شروع ہوئے نہی کی مباحث میں، فَقَالَ پس وہ فرماتے ہیں: وَمِنْهُ النَّهْيُ اور خاص میں سے ہی کیا ہے؟ نہی ہے۔ وَهُوَ قَوْلُهُ أَيِ الْقَائِلِ، ضمیر کا مرجع بتلایا کہ قَوْلُهُ کی ہا ضمیر کس کو راجع؟ قائل کو۔ تو وَهُوَ قَوْلُهُ أَيِ قَوْلُ الْقَائِلِ، اور وہ کہنے والے کا یہ کہنا ہے لِغَيْرِهِ اپنے غیر کو عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ استعلاء کے طریقے پر بھئی، اپنے آپ کو بلند سمجھتے ہوئے، بڑا سمجھتے ہوئے، لَا تَفْعَلْ یہ کہنا بھئی، یہ کیا ہے؟ نہی ہے بھئی۔ يَعْنِي أَنَّ النَّهْيَ كَالْأَمْرِ فِي كَوْنِهِ مِنَ الْخَاصِّ یعنی نہی بھی امر کی طرح ہے خاص ہونے کے اندر، لِأَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ اس

لیے کہ وہ ایک ایسا لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہے ایک معنیٰ معلوم کے لیے۔[1]

کس کی بات کر رہے ہیں بھئی؟ لفظِ نہی مراد نہیں ہے بلکہ مسمّٰیِ نہی مراد ہے بھئی۔ بحث کس کی ہے؟ جیسے امر کے اندر بحث گزر چکی بھئی کہ وہاں لفظِ امر مراد نہیں تھا بلکہ کیا مراد تھا؟ مسمّٰیِ امر، یعنی وہ صیغہ مراد تھا بھئی اِفْعَلْ والا، تو یہاں بھی وہ صیغہ مراد ہے اور یہاں کون سا صیغہ ہے نہی کا؟ لَا تَفْعَلْ بھئی۔ اس لیے کیونکہ اس کو وضع کیا گیا ہے ایک معنیٰ معلوم کے لیے، وَهُوَ التَّحْرِيمُ اور وہ کیا ہے؟ تَحْرِيمٌ ہے بھئی، حرام کر دینا، حرام قرار دے دینا۔ تو جیسے امر ایک معنیٰ معلوم کے لیے وضع تھا اور وہ کیا تھا؟ وجوب تھا بھئی، طلبِ فعل کا وجوب۔ تو یہاں بھی وجوب ہے لیکن یہاں ترکِ فعل کا وجوب ہے، ترکِ فعل کا وجوب، فعل کو چھوڑنا واجب ہے، ضروری ہے۔ اور یہ کس میں ہوتا ہے؟ حرام کے اندر بھئی، کہ اس میں کیا ہوتا ہے؟ فعل کا چھوڑنا ضروری ہوتا ہے، اس سے اپنے آپ کو بچانا ضروری ہوتا ہے۔ اسی لیے کہا اس کا معنیٰ کیا ہے؟ تَحْرِيمٌ ہے بھئی، حرام کرنا، حرام کرنا۔

تو یاد رکھیے یہ نہی، یہ بھی امر کی طرح ہے، جیسے امر کا ایک معنیٰ حقیقی تھا وجوب اور باقی معانی میں جو استعمال ہوتا تھا وہ مجازاً استعمال ہوتا تھا، اسی طرح نہی جو ہے اس کا حقیقی معنیٰ کیا ہے؟ تَحْرِيمٌ، اور اس کے علاوہ باقی معانی میں جو استعمال ہوگا وہ اس کے کون سے معنیٰ ہیں؟ مجازی معنیٰ ہیں بھئی۔ لیکن نہی امر سے مختلف ہے بایں اعتبار کہ امر میں جو، امر جو ہے وہ محمول ہوتا تھا ہمارے نزدیک تراخی پر بھئی، وہ علی الفور وہاں پر وجوب نہیں بلکہ علی التراخی ہوتا تھا۔ لیکن نہی کے اندر جو تَحْرِيمٌ ہے وہ علی الفور آئے گی بھئی فوراً بھئی۔ کیا ہے؟ ترکِ فعل، کیا کرنا؟ ترکِ فعل یہ علی الفور واجب ہوگا کہ فوراً اس کام کو کیا کر دو؟ چھوڑ دو بھئی۔ تو وہ علی الفور نہیں تھا، وہ علی التراخی تھا، اور یہ علی الفور ہے۔ نیز امر تکرار کا احتمال

---

[1]

جدول — نہی کی چار اقسام (عن القبیح لعینہ وضعاً و شرعاً، اور لغیرہ وصفاً و مجاورۃً) کا جدول:

قسمِ نہی	تعریف و مثال	فقہی حکم (بطلان یا فساد یا کراہت)
۱۔ قبیح لعینہٖ وضعاً	کفر، کذب اور ظلم سے نہی	اصلاً و وصفاً باطل؛ کبھی بھی مشروع نہیں ہو سکتا۔
۲۔ قبیح لعینہٖ شرعاً	بیع الحر، بیع المیتۃ، اور محرمات سے نکاح سے نہی	عینِ تصرف میں شریعت نے قبح رکھا ہے؛ اصلاً منعقد نہیں ہوتا (باطل)۔
۳۔ قبیح لغیرہٖ وصفاً	یوم النحر کا روزہ، بیع الربا، اور بیع بشرطٍ فاسد سے نہی	اصل مشروع ہے مگر وصفِ لازم قبیح ہے؛ عبادات میں مکروہِ تحریمی اور معاملات میں فاسد (قابلِ اصلاح)۔
۴۔ قبیح لغیرہٖ مجاورۃً	وقتِ خطبۂ جمعہ میں بیع، اور مغصوب زمین میں نماز سے نہی	قبح ایک الگ مجاور امر میں ہے؛ اصل عقد اور نماز صحیح و نافذ ہے اگرچہ فاعل گنہگار ہے۔

نہیں رکھتا تھا جبکہ نہی تکرار کے لیے ہے بھئی یعنی استمرار کے لیے ہے، کس کے لیے ہے؟ تکرار یعنی استمرار مراد ہے بھئی تکرار سے، کہ استمرار کے ساتھ اس فعل سے بچو، اس سے دور رہو۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَبَاقِي الْقُيُودَاتِ كَمَا مَضَى فِي الْأَمْرِ اور باقی قیودات اس طرح ہیں جس طرح کہ امر کے اندر گزر گئیں، امر میں گزریں۔ غَيْرَ أَنَّهُ وُضِعَ قَوْلُهُ لَا تَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهِ افْعَلْ۔ تو باقی قیودات اسی طرح ہیں بھئی، وہاں جیسے عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ کی قید موجود تھی یہاں بھی کون سی قید موجود ہے؟ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ کی قید موجود ہے، سوائے اس کے کہ یہاں پر قولِ قائل لَا تَفْعَلْ کو رکھ دیا گیا ہے قولِ قائل اِفْعَلْ کی جگہ۔ اس کے قول اِفْعَلْ کی جگہ کون سا قول رکھ دیا گیا ہے؟ لَا تَفْعَلْ رکھ دیا گیا ہے۔ وَهُوَ يَشْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَكَلِّمَ وَالْمَعْرُوفَ وَالْمَجْهُولَ اور یہ شامل ہے مخاطب کو بھی، غائب کو بھی، متکلم کو بھی، معروف کو بھی اور مجہول کو بھی۔ یعنی جیسے وہاں اشکال ہوا تھا بھئی کہ اِفْعَلْ، اِفْعَلْ بھئی یہ تو صرف مخاطب کا صیغہ ہے، حالانکہ امر کے تو اور بھی صیغے آتے ہیں، غائب کے لیے بھی آتے ہیں، متکلم کے لیے بھی آتے ہیں، اسی طرح معروف کے بھی آتے ہیں، مجہول کے بھی آتے ہیں، اور ثلاثی مجرد کے بھی آتے ہیں، ثلاثی مزید کے، رباعی کے بھی، رباعی مجرد کے بھی، رباعی مزید کے بھی، تو اِفْعَلْ تو ان ساروں کو شامل نہیں۔ تو جواب کیا دیا تھا وہاں پر؟ کہ اِفْعَلْ سے کیا مراد ہے؟ ہر وہ صیغہ ہے جو امر کے معروف طریقے پر بنایا جائے بھئی، چاہے وہ غائب کا ہو، چاہے متکلم کا ہو، چاہے مخاطب کا ہو، چاہے معروف کا ہو، چاہے مجہول کا۔ تو یہاں بھی لَا تَفْعَلْ سے مراد یہی صیغہ نہیں ہے، بلکہ مراد ہر وہ صیغہ ہے جو نہی کے معلوم طریقے پر بنایا جائے بھئی، چاہے وہ غائب کا ہو، چاہے متکلم کا ہو، چاہے مخاطب کا ہو، چاہے معروف ہو، چاہے مجہول ہو بھئی، چاہے ثلاثی مجرد ہو، چاہے ثلاثی مزید فیہ ہو، چاہے رباعی مجرد ہو، چاہے رباعی مزید فیہ ہو۔ تو بس اس کے معروف طریقے پر جو صیغہ بنایا جائے وہ مراد ہے، اب تو سارے اس کے اندر داخل ہو گئے بھئی۔ اسی لیے کہا: وَهُوَ يَشْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَكَلِّمَ وَالْمَعْرُوفَ وَالْمَجْهُولَ اور یہ شامل ہے، لَا تَفْعَلْ شامل ہے مخاطب کو بھی، غائب کو بھی، متکلم کو بھی، معروف اور مجہول کو بھی، تمام صیغوں کو بھئی۔

وَإِنَّهُ يَقْتَضِي صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ ضَرُورَةَ حِكْمَةِ النَّاهِي اور یہ تقاضا کرتا ہے منہی عنہ کے قبیح ہونے کا۔ یہ نہی کس چیز کا تقاضا کرتی ہے؟ منہی عنہ کے قبیح ہونے کا، جیسے مولانا امر تقاضا کرتا تھا مامور بہ کے حسن کا، کہ جب اللہ تعالیٰ نے ایک چیز کا حکم دیا ہے اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے تو اس مامور بہ میں یہ ضرور کیا ہے؟ حسن ہے۔ تو اسی طرح نہی بھی اللہ کی طرف سے آئی ہے تو یہ تقاضا کرتی ہے کہ یقیناً اس منہی عنہ کے اندر کیا ہے؟ قباحت ہے بھئی، یہ قبیح ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ وَإِنَّهُ يَقْتَضِي صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ ضَرُورَةَ حِكْمَةِ النَّاهِي۔ ضرورت کے معنیٰ وہاں میں نے آپ کو بتلایا تھا بِالْيَقِينِ اور بِالْبَدَاهَةِ، یقینی اور بداہت کے کر لیں۔ ناہی کے حکیم ہونے کے یقینی ہونے کی وجہ سے، ناہی کے حکیم ہونے کے یقینی ہونے کی وجہ سے۔ یاد رکھنا مولانا کتابوں میں بالضرورت کا لفظ آئے تو وہ بمعنیٰ بِالْبَدَاهَةِ کے اور بِالْيَقِينِ

کے ہوتا ہے بھئی بِالْبَدَاهَةِ اور بِالْيَقِينِ۔ یہ نکتہ ہمیں والد صاحب رحمہ اللہ نے بتلایا تھا بھئی شرحِ عقائد کے سبق میں، فرمایا تھا کہ بالضرورت کا لفظ کتابوں میں آئے تو وہ بمعنیٰ بِالْبَدَاهَةِ اور بِالْيَقِينِ کے ہوتا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں: وَإِنَّهُ يَقْتَضِي صِفَةَ الْقُبْحِ کہ یہ نہی تقاضا کرتی ہے قبح کی صفت کا یعنی قبیح ہونے کی صفت کا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ کس میں؟ منہی عنہ کے لیے صفتِ قبح کا تقاضا کرتی ہے، ضَرُورَةَ حِكْمَةِ النَّاهِي ناہی کے حکیم ہونے کے یقینی ہونے کی وجہ سے، ناہی کے حکیم ہونے کے بدیہی ہونے کی وجہ سے۔

تو بھئی دیکھیے، یہ نہیں کہ نہی کی وجہ سے اس چیز میں قباحت آگئی بھئی، نہی کی وجہ سے قباحت نہیں آئی، یہ بات بحث پہلے گزر چکی ہے کہ مامور بہ کے اندر حسن تھا، لیکن یہ حسن اس میں امر کی وجہ سے نہیں آیا، حسن اس میں پہلے سے تھا، امر نے آ کر صرف کیا کر دیا؟ اس کو ظاہر کر دیا اور بتلا دیا کہ اس میں کیا ہے؟ حسن ہے۔ تو یہاں بھی مَنْهِيٌّ عَنْهُ کے اندر وہ قباحت پہلے سے موجود ہے، نہی صرف آکر اس کو کیا کر دے گی؟ ظاہر کر دے گی، بتلا دے گی ہمیں کہ اس کے اندر کیا ہے؟ جب شارع حکیم ہے اور وہ اس کام سے منع کر رہا ہے، معلوم ہوا یہ کیا ہے؟ قبیح ہے، اس کے اندر قباحت ہے، چاہے ہمیں پہلے سے اس کا علم ہی نہ ہو بھئی، تو اب نہی نے آکر ہمیں بتلا دیا۔ تو بعض اوقات عقل پہلے سے ہی سمجھ لے گی اس کے اندر قبح کو جان لے گی، قباحت کو جان لے گی، اور بعض اوقات عقل اس کو، اس کے اندر قباحت کا ادراک نہیں کر سکتی، تو پھر نہی آکر کیا کر دیتی ہے؟ اس کی قباحت کو آشکارا کر دیتی ہے۔ وَالْحَكِيمُ إِنَّمَا يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ اور وہ حکیم جو ہے وہ بیہودہ اور ناپسندیدہ کاموں سے ہی روکتا ہے، كَمَا أَنَّ الْحُسْنَ فِي جَانِبِ الْأَمْرِ كَذَلِكَ، یہ کذالک مخفف ہے مولانا، تخفیف کر دی، جیسے کہ حسن ہے امر کی جانب میں اسی طرح، جیسے کہ امر کی جانب میں حسن ہے اسی طرح، یعنی جیسے امر کا مقتضیٰ کیا ہے کہ مامور بہ میں کیا ہونا چاہیے؟ حسن، اسی طرح نہی کا مقتضیٰ کیا ہے کہ منہی عنہ میں کیا ہونا چاہیے؟ قبح ہونا چاہیے، اس میں قباحت ہونی چاہیے۔

ثُمَّ إِنَّ فِي النَّهْيِ تَقْسِيمًا بِحَسَبِ أَقْسَامِ الْقُبْحِ پھر نہی کے اندر تقسیم ہے مولانا قبح کی اقسام کے اعتبار سے۔ وَهُوَ أَنَّهُ إِمَّا قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ اور وہ یہ کہ یا تو وہ جو منہی عنہ ہے قبیح ہوگا اپنی ذات ہی کے اعتبار سے، أَوْ لِغَيْرِهِ یا کسی غیر کی وجہ سے۔ وَكُلٌّ مِنْهُمَا نَوْعَانِ اور دونوں میں سے ہر ایک دو قسم پر ہے۔ تو کہتے ہیں وہ مامور بہ یا تو قبیح اپنی ذات کے اعتبار سے ہوگا یا قبیح ہوگا غیر کی وجہ سے بھئی، اس کی اپنی ذات تو قبیح نہیں لیکن غیر کی وجہ سے اس میں کیا آگئی؟ قباحت آگئی۔ تو وَكُلٌّ مِنْهُمَا نَوْعَانِ اور پھر ان میں سے ہر ایک دو قسم پر ہے، قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ بھی اور قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ بھی۔ فَصَارَ الْمَجْمُوعُ أَرْبَعَةً تو مجموعہ چار ہو گیا مولانا، چار قسمیں ہو گئیں۔ عَلَى مَا بَيَّنَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ بِقَوْلِهِ بنا بر اس کے جس کو بیان کیا ہے مصنف نے اپنے اس قول کے ذریعے: وَهُوَ، یہ متن ہے مولانا، وَهُوَ أَيِ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ الْمَفْهُومُ مِنَ النَّهْيِ، وہ منہی عنہ جو مفہوم ہو رہا ہے نہی سے۔

هُوَ ضمیر کس کو راجع ہے؟ مَنْهِيٌّ عَنْهُ کو راجع ہے، وہ منہی عنہ جو نہی سے مفہوم ہو رہا ہے۔ یا تو شارح کے اس عبارت کے لانے کا مقصد یہ ہے، مطلب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہ ضمیر تو منہی عنہ کو راجع ہے لیکن پیچھے منہی عنہ کا ذکر نہیں ہوا، تو شارح یہ بتلا رہے ہیں کہ بھئی منہی عنہ نہی سے خود مفہوم ہو رہا ہے بھئی۔ منہی عنہ کیا ہے؟ نہی سے خود مفہوم ہو رہا ہے، تو لہٰذا یہ ضمیر منہی عنہ کو راجع ہوئی اور وہ منہی عنہ نہی سے مفہوم ہو رہا ہے۔ تو اس صورت میں یہ شارح کا تسامح ہے مولانا، کیونکہ منہی عنہ کا پیچھے صراحتاً ذکر ہو چکا ہے، جیسے وہ آیا تھا إِنَّهُ يَقْتَضِي صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ، تو منہی عنہ کا ذکر ہو چکا ہے، تو شارح سمجھے کہ شاید پیچھے ذکر نہیں ہوا، پیچھے صرف نہی کی بات ہوئی ہے، تو انہوں نے اس لیے یہ تاویل کی بھئی کہ وہ منہی عنہ جو کس سے مفہوم ہو رہا ہے؟ نہی سے مفہوم ہو رہا ہے بھئی۔ تو اس صورت میں میں نے بتلایا یہ کیا ہے؟ شارح کا تسامح ہے مولانا، کیونکہ منہی عنہ تو خود پیچھے صراحتاً مذکور ہے، لہٰذا یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ وہ نہی سے مفہوم ہو رہا ہے، وہ خود موجود ہے عبارت کے اندر۔

یا شارح کے اس عبارت لانے کا مقصد یہ ہے کہ وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ هُوَ ضمیر نہی کو راجع ہے لیکن مراد منہی عنہ ہے، وہ منہی عنہ جو نہی سے مفہوم ہو رہا ہے بھئی۔ یعنی ضمیر کس کو راجع ہے؟ نہی ہی کو راجع ہے، البتہ مراد کیا ہے؟ منہی عنہ، کیونکہ نہی سے کیا مفہوم ہو رہا ہے؟ منہی عنہ۔ تو ضمیر کو نہی ہی کی طرف راجع کرنا چاہتے ہیں تاکہ انتشارِ ضمائر سے محفوظ رہے عبارت مولانا۔ اس لیے کہ ماقبل میں بھی نہی کی بات چل رہی ہے کہ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ، وَإِنَّهُ يَقْتَضِي یہ بھی ہا ضمیر بھی کس کو راجع ہے؟ إِنَّهُ کی ہا ضمیر، یہ بھی نہی کو، تو ماقبل کی ضمیریں بھی نہی کو راجع تھیں۔ مابعد میں بھی، آگے بھی متن آرہا ہے وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ اگلے صفحے پر جو متن ہے، وہاں بھی نہی کا ذکر چل رہا ہے۔ ماقبل بھی نہی کا ذکر، مابعد بھی نہی کا ذکر، تو لہٰذا یہاں بھی کیا ہونا چاہیے؟ ضمیر کو کس کی طرف راجع ہونا چاہیے؟ نہی کی طرف راجع ہونا چاہیے تاکہ انتشارِ ضمائر سے ہم محفوظ ہو جائیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو ضمیر، تو کہنے کا گویا ان کا مطلب یہ ہے کہ ضمیر تو نہی ہی کو راجع ہے لیکن اس سے مراد کیا ہے؟ منہی عنہ مراد ہے بھئی۔ اس لیے کیونکہ آگے بتلا رہے ہیں، منہی عنہ اس لیے مراد کیونکہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ خود بتلا رہے ہیں، وہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوگا یا قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوگا، تو وہ منہی عنہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوگا یا منہی عنہ کیا ہوگا؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوگا مولانا، نہی نہیں بھئی، نہی نہیں۔ سمجھ میں آیا؟ تو قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ کس کی صفت ہے؟ منہی عنہ کی صفت ہے۔ نیز آگے مثالیں جو آرہی ہیں مولانا كَالْكُفْرِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ یہ منہی عنہ کی مثالیں ہیں، نہی کی مثالیں تو نہیں ہیں۔ نہی کی مثال تو کیا ہوتی؟ جیسے آتا لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا، یہ لَا تَقْرَبُوا کس کی مثال ہے؟ نہی کی۔ تو آگے مثالیں بھی منہی عنہ کی آرہی تھیں، تو لہٰذا اسے منہی عنہ کی طرف یا تو راجع کرنا پڑے گا، یا یہ کہنا پڑے گا کہ نہی کو راجع ہے اور مراد اس سے کیا ہے؟ منہی عنہ ہے۔

تو وہ جو منہی عنہ جو مفہوم ہے نہی سے، إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ یا تو وہ کیا ہوگا؟ قبیح ہوگا اپنی ذات کے اعتبار سے۔

أَيْ تَكُونُ ذَاتُهُ قَبِيحَةً بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْأَوْصَافِ اللَّازِمَةِ وَالْعَوَارِضِ الْمُجَاوِرَةِ یعنی اس کی ذات ہی قبیح ہوگی قطعِ نظر کرتے ہوئے ان اوصاف سے جو اس کے ساتھ لازم ہیں یا ان، اور ان عوارض کے جو اس کے پڑوس، اس کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، مجاور ہیں یعنی اس کے ساتھ ملے ہوئے ہیں۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ یعنی وہ اوصاف جو اس منہی عنہ کے ساتھ لازم ہیں یا وہ عوارض جو اس کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، ان سے قطعِ نظر اس منہی عنہ کی ذات ہی کیا ہوگی؟ قبیح ہوگی، قباحت اس کی ذات ہی میں ہوگی مولانا، اس کے وہ، یعنی غیر کی وجہ سے اس میں قباحت نہیں آئے گی، اس کے لازم یا اس کے مجاور کی وجہ سے اس میں قباحت نہیں آئے گی بلکہ اس کی ذات ہی میں قباحت ہے۔

وَذَلِكَ نَوْعَانِ اور یہ کتنی قسم پر ہے؟ دو قسم پر ہے: وَضْعًا وَشَرْعًا بھئی۔ باعتبار وضع کے اور ایک باعتبار شریعت کے بھئی۔ باعتبار وضع اور باعتبار شریعت کے یہ معنیٰ بھئی کہ یعنی اس منہی عنہ کو وضع ہی ایک ایسے معنیٰ کے لیے کیا گیا تھا جو کیا ہے؟ قبیح ہے، عقل کی نظر میں قبیح ہے۔ تو یہاں عقل اس کی قباحت کو خود ہی جان لیتی ہے، شریعت پر اس کے جاننے کا دارومدار نہیں۔ بات سمجھ میں آئی؟ کہ اس منہی عنہ کو وضع ہی کس کے لیے کیا گیا تھا؟ یہ منہی عنہ جس سے روکا گیا ہے مولانا، اس کو وضع ہی کس معنیٰ کے لیے کیا گیا تھا؟ ایک قبیح معنیٰ کے لیے اور عقل خود کیا کر لیتی ہے؟ اس قبیح معنیٰ کا ادراک کر لیتی ہے بغیر شریعت کے اس، ورود شریعت کے نازل ہوئے بغیر ہی، یعنی اگر شریعت نہ بھی نازل ہوتی تو پھر بھی عقل کیا کر لیتی اس کا؟ ادراک کر لیتی، اور شریعت کے ورود سے پہلے بھی عقل اس کو جانتی تھی کہ یہ قبیح ہے۔ اور دوسری قسم شَرْعًا ہے، یعنی شریعت کے آنے سے پہلے اس کی قباحت کو عقل نہیں جانتی تھی، بلکہ عقل تو اس کو جائز قرار دیتی تھی، درست قرار دیتی تھی، لیکن شریعت نے آکر بتلا دیا کہ نہیں بھئی یہ کام درست نہیں ہے۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو کہتے ہیں یہ دو قسم پر ہے: وَضْعًا وَشَرْعًا ایک باعتبار وضع کے اور ایک باعتبار شرع کے ہے۔

أَيِ الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وُضِعَ لِلْقَبِيحِ الْعَقْلِيِّ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنْ وُرُودِ الشَّرْعِ یعنی پہلی قسم اس حیثیت سے کہ اس کو وضع کیا گیا ہے لِلْقَبِيحِ الْعَقْلِيِّ أَيْ لِلْمَعْنَى الْقَبِيحِ الْعَقْلِيِّ ایک ایسے معنیٰ کے لیے جو قبیح ہے عقل کے اعتبار، عقلاً بھی، بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنْ وُرُودِ الشَّرْعِ قطعِ نظر کرتے ہوئے شریعت کے آنے سے۔ وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ أَنَّ الشَّرْعَ وَرَدَ بِهَذَا اور دوسری قسم ہے اس حیثیت سے کہ شریعت جو ہے اس کے ساتھ وارد ہوئی ہے، شریعت اس کے ساتھ آئی ہے یعنی اس کی قباحت کے ساتھ آئی، اس کی قباحت کا شریعت نے بتلایا، وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہوتا یعنی شریعت اس کے ساتھ وارد نہ ہوتی فَالْعَقْلُ يُجَوِّزُهُ تو عقل اس کو جائز قرار دیتی، عقل اسے، عقل اس میں قباحت کا ادراک نہیں کر سکتی بھئی۔

أَوْ لِغَيْرِهِ یا قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوگا، عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ لِعَيْنِهِ یہ عطف ہے ماتن کے قول لِعَيْنِهِ پر بھئی۔ وَذَلِكَ نَوْعَانِ یہ بھی دو قسم پر ہے: وَصْفًا وَمُجَاوِرًا ایک باعتبار وصف کے اور ایک باعتبار مجاور کے جو چیز ساتھ ملی ہوئی ہے۔ يَعْنِي أَنَّ النَّوْعَ الْأَوَّلَ مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ وَصْفًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ یعنی نوعِ اول وہ ہے کہ جہاں پر وہ قبیح جو ہے منہی عنہ کے لیے وصف ہو۔ بھئی یہ کیا

ہے؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ کی قسم چل رہی ہے نا، جس میں منہی عنہ ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں ہوتا بلکہ کس کی وجہ سے ہوتا ہے؟ کسی غیر کی وجہ سے ہوتا ہے، تو وہ غیر جو ہے جس کی وجہ سے یہ منہی عنہ قبیح ہو رہا ہے، وہ غیر یا تو اس کے لیے وصف ہوگا یا اس کا مجاور ہوگا، ویسے ساتھ ملا ہوا ہوگا۔ کیا ہوگا اس کا؟ وصف ہوگا وہ غیر یا اس کا کیا ہوگا؟ مجاور ہوگا۔ یہی بات کر رہے ہیں کہ مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ وَصْفًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ کہ وہ قبیح کیا ہوگا؟ منہی عنہ کے لیے وصف ہوگا، أَيْ لَازِمًا غَيْرَ مُنْفَكٍّ عَنْهُ یعنی اس کے ساتھ لازم ہے، اس سے جدا نہیں ہوتا، كَالْوَصْفِ وصف کی طرح، جیسے وصف موصوف کے ساتھ لازم ہوتا ہے، اس سے جدا نہیں ہوتا بھئی، اسی طرح یہاں پر بھی یہ کیا ہے؟ وہ قبیح کیا ہے؟ منہی عنہ کے ساتھ لازم ہے، اس سے جدا نہیں ہوتا۔ بتلانا یہ چاہتے ہیں کہ وصف کا وہ معنیٰ نہیں ہے جو آپ لوگ جانتے ہیں، آپ نے پڑھا ہے کہ وصف کسے کہتے ہیں؟ جو غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے، کیا ہوتا ہے؟ غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے، ایسے معنیٰ پر دلالت کرتا ہے جو غیر کے اندر پایا جاتا ہے۔ تو یہاں یہ معنیٰ نہیں کہ وہ وصف اس مامور بہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے، بلکہ اس کے ساتھ لازم ہوتا ہے، اس سے جدا نہیں رہتا، تو یہ بھی وصف کی طرح ہی ہوا، جیسے وصف موصوف کے ساتھ لازم ہوتا ہے اس سے جدا نہیں ہوتا، یہاں بھی یہ غیر منہی عنہ کے ساتھ لازم ہے اس سے جدا نہیں ہوتا تو یہ وصف کی طرح ہوا۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ فِيهِ مُجَاوِرًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ اور دوسری قسم وہ ہے کہ جس کے اندر، وہ قبیح جو ہے اس کے اندر وہ مجاور ہوتا ہے منہی عنہ کا، وہ غیر جس کی وجہ سے منہی عنہ کیا ہو رہا ہے؟ قبیح ہو رہا ہے وہ غیر مجاور ہوتا ہے یعنی ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے منہی عنہ کے فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ بعض اوقات کے اندر بھئی، وَمُنْفَكًّا عَنْهُ فِي بَعْضِ آخَرَ اور اس سے جدا ہوتا ہے بعض دوسرے اوقات میں۔ سمجھ میں آیا؟ تو وصف اس کو کہا، اس غیر کو وصف کہا جو اس کے ساتھ لازم ہوتا ہے اس سے جدا نہیں ہوتا، اور وہ غیر جو اس منہی عنہ سے جدا ہو جاتا ہے اسے کیا کہا؟ مجاور کہا، کبھی اس کے ساتھ ہوگا اور کبھی اس کے ساتھ نہیں ہوگا، آگے مثالیں آجائیں گی سب کی بھئی۔

كَالْكُفْرِ وَبَيْعِ الْحُرِّ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ جیسے کہ کفر ہے، اور آزاد آدمی کی بیع، آزاد کو بیچنا، وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ اور یوم النحر یعنی قربانی کے دن کا روزہ ہے، وَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ اور بیع کرنا ہے اذان کے وقت بھئی، اذانِ جمعہ کے وقت اور اس کے بعد کیا کرنا؟ بیع کرنا۔ کہتے ہیں: أَمْثِلَةٌ لِلْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ یہ چار اقسام ہیں مولانا لف و نشر کی ترتیب پر۔ جیسے پہلے کیا ذکر کیا؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ کی قسم کیا ذکر کی؟ وَصْفًا۔ پھر دوسری قسم کیا ذکر کی؟ شَرْعًا۔ پھر قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ کی پہلی قسم کیا ذکر کی؟ وَصْفًا، دوسری مُجَاوِرًا۔ تو یہ جس ترتیب سے وہ ذکر ہوئیں، اسی ترتیب سے یہ چار مثالیں ہیں سب کی بھئی۔ دیکھو یہ لف و نشر مرتب ہے کہ نشر میں بھی وہی ترتیب ہے جو لف میں تھی۔

فَالْكُفْرُ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ وَصْفًا پس کفر مثال ہے اس منہی عنہ کی جو قبیح ہے اپنی ذات ہی کے اعتبار سے وَصْفًا باعتبار وضع کے۔ لِأَنَّهُ وُضِعَ لِمَعْنًى اس لیے کہ کفر جو ہے وہ وضع کیا گیا ہے ایک معنیٰ کے لیے اور وہ معنیٰ قبیح ہے اپنی

اصلِ وضع ہی کے اندر بھئی۔ ایک ایسے معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہے بھئی کفر کو جو کہ اپنی اصلِ وضع کے اعتبار سے ہی کیا ہے؟ قبیح ہے۔ وَالْعَقْلُ مِمَّا يُحَرِّمُهُ لَوْ لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ الشَّرْعُ اور عقل بھی ان چیزوں میں سے ہے جو اس کو حرام قرار دیتی ہے اگر شریعت وارد نہ ہوتی۔ شریعت وارد نہ ہوتی تو عقل بھی کیا کرتی اسے؟ عقل بھی اسے حرام قرار دیتی ہے۔ کیوں؟ لِأَنَّ قُبْحَ كُفْرَانِ الْمُنْعِمِ مَرْكُوزٌ فِي الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ اس لیے کہ نعمتیں دینے والے کا انکار کرنا، اس کی ناشکری کرنا، اس کی قباحت جو ہے، نعمتیں دینے والے کی ناشکری مَرْكُوزٌ فِي الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ، تو نعمتیں دینے والے کی ناشکری کا قبیح ہونا مَرْكُوزٌ فِي الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ اس کو جما دیا گیا ہے عقولِ سلیمہ میں بھئی۔ عقولِ سلیمہ میں یہ بات جما دی گئی ہے بھئی، عقلِ سلیم خود اس بات کا فیصلہ کر دیتی ہے کہ منعم کا کفران کیا ہے؟ قبیح ہے، نعمتیں دینے والے کی ناشکری کیا ہے؟ قبیح ہے، عقل خود بتلاتی ہے بھئی۔ اللہ تعالیٰ کی انسان پر بھئی ہزارہا نعمتیں، ان گنت نعمتیں ہر آن انسان پر برس رہی ہیں بھئی، اللہ نے ہمیں وجود دیا بھئی، اور پھر اب ہر آن اس کی ان گنت نعمتیں ہم پر برس رہی ہیں، تو اللہ تعالیٰ منعم ہوئے، منعمِ حقیقی ہیں بھئی، اور جب اللہ تعالیٰ منعمِ حقیقی ہیں تو عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جو منعم ہے اس کی فرمانبرداری کی جائے، اس کی تعمیل کی جائے، اس پر ایمان لایا جائے، اس کی نعمتوں کا شکر ادا کیا جائے، تو ان نعمتوں کا شکر جو ہے عقلوں کے اندر ہے، اور ناشکری کا قبیح ہونا کہ منعم کی ناشکری کیا ہے؟ قبیح ہے، عقل کے اندر جما دیا گیا، عقل خود کیا کرتی ہے اس بات کا فیصلہ کر دیتی ہے کہ یہ درست کام نہیں ہے بھئی، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ قبیح کام ہے بھئی۔ مثال سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَبَيْعُ الْحُرِّ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ شَرْعًا۔ تو دیکھا بھئی، پہلی مثال کیا تھی؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ وَضْعًا کی، کیونکہ وہ معنیٰ کیا تھا؟ ورودِ شریعت کے بغیر ہی کیا کرتی ہے، اس کے اندر قباحت ہے جس کا ادراک عقل کر لیتی ہے، اس قباحت کا ادراک ورودِ شریعت کے بغیر ہی کیا کر لیتی ہے عقل؟ اس کا ادراک کر لیتی ہے مولانا۔ وَبَيْعُ الْحُرِّ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِعَيْنِهِ شَرْعًا اور آزاد آدمی کو بیچنا یہ مثال ہے اس منہی عنہ کی جو قبیح ہے اپنی ذات کے اعتبار سے شَرْعًا باعتبار شریعت کے۔ لِأَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُوضَعْ فِي اللُّغَةِ لِمَعْنًى هُوَ قَبِيحٌ عَقْلًا اس لیے کہ بیع کا جو لفظ ہے اس کو وضع نہیں کیا گیا لغت کے اندر ایسے معنیٰ کے لیے کہ وہ قبیح ہو عقلی اعتبار سے۔ بھئی بیع تو کہتے ہیں مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ کو بھئی، تو یہ کوئی قبیح معنیٰ کے لیے یہ لفظ وضع نہیں ہے بھئی، اس کے قباحت کا فیصلہ عقل نہیں کرتی بھئی۔ وَإِنَّمَا الْقُبْحُ فِيهِ لِأَجْلِ أَنَّ الشَّرْعَ فَسَّرَ الْبَيْعَ بِمُبَادَلَةِ مَالٍ بِمَالٍ اور قبح اس کے اندر اس وجہ سے ہے کہ شریعت نے تفسیر کی ہے بیع کی مبادلۃُ المال بالمال کے ساتھ، وَالْحُرُّ لَيْسَ بِمَالٍ عِنْدَهُ اور آزاد آدمی شریعت کے نزدیک مال نہیں ہے۔ تو آزاد آدمی شریعت کے نزدیک مال نہیں، تو بھئی بیع کی تعریف ہی یہ کی گئی مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ یعنی دونوں طرف سے کیا ہونا ضروری؟ دونوں عوضین کا مال ہونا ضروری ہے، تو آزاد آدمی تو مال ہی نہیں ہے، تو بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو جب شریعت نے یہ تفسیر بیان کر دی، اب کوئی آزاد آدمی کو بیچتا ہے، بھئی یہ مال ہی نہیں ہے اس کو بیچتے کیسے ہو بھئی؟ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی، تو لہٰذا

یہاں پر یہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ کی مثال ہوئی لیکن شَرْعًا بھئی، شریعت نے بتلایا آکر بھئی۔

وَکَذَا صَلَاۃُ الْمُحْدِثِ قَبِیحَۃٌ شَرْعًا اور اسی طرح مولانا بے وضو شخص کی نماز، وہ قبیح ہے باعتبار شریعت کے۔ بھئی نماز اپنی ذات کے اعتبار سے تو قبیح نہیں ہے بھئی، قبیح نہیں ہے بھئی، حسن یہ تو اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہے بھئی اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا جا رہا ہے، اس کی عبادت کی جا رہی ہے بھئی، تو اللہ کے حکم کی تعمیل میں انسان مصروف ہے، لیکن بے وضو نماز پڑھنا یہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہے شَرْعًا بھئی، شریعت نے بتلا دیا کہ یہ کیا ہے؟ اپنی ذات کے اعتبار سے ہی قبیح ہے، اس لیے کیونکہ بے وضو آدمی نماز کا اہل ہی نہیں ہے، اس میں اہلیت ہی نہیں ہے کہ وہ کیا کرے؟ نماز ادا کرے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو جب وہ اہل ہی نہیں ہے اور پھر نماز ادا کر رہا ہے تو یہ کیا ہوا؟ یہ بے وضو کا نماز ادا کرنا یہ اپنی ذات ہی کے اعتبار سے کیا ہو گیا؟ قبیح ہو گیا، کیونکہ شریعت نے اس کو اس کا اہل ہی نہیں قرار دیا بھئی۔ تو کہتے ہیں: وَکَذَا صَلَاۃُ الْمُحْدِثِ قَبِیحَۃٌ یہ قبیح ہے شریعت کے اعتبار سے، لِأَنَّ الشَّارِعَ أَخْرَجَ الْمُحْدِثَ مِنْ أَنْ یَکُونَ أَھْلًا لِأَدَائِھَا اس لیے کیونکہ شارع نے بے وضو کو نکال دیا ہے اس سے کہ وہ اس نماز کی ادائیگی کا اہل ہو، یعنی وہ شریعت کے نزدیک نماز کی ادائیگی کا اہل ہی نہیں ہے مولانا کسی بھی درجے میں۔

وَصَوْمُ یَوْمِ النَّحْرِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَیْرِہٖ اور یوم النحر کا روزہ جو ہے مثال ہے اس منہی عنہ کی جو قبیح ہے غیر کی وجہ سے، وَصْفًا باعتبار وصف کے۔ یعنی یہاں پر قباحت غیر کی وجہ سے آئے گی، اس کی اپنی ذات میں قباحت نہیں، جبکہ پچھلوں میں کیا تھا؟ ان کی اپنی ذات ہی کے اعتبار سے ان میں کیا موجود تھی؟ قباحت موجود تھی مولانا، قباحت موجود تھی۔ کفر کے اندر قباحت اس کے معنیٰ کے اندر، یہ باعتبار وضع کہ عقل خود اس کو جان لیتی ہے، ورودِ شرع پر اس کا جاننا موقوف نہیں۔ اور آزاد آدمی کا بیچنا بھئی یہ بھی اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہے؟ قبیح ہے، لیکن یہ شریعت نے بتلایا بھئی، کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہے بھئی۔ تو یہاں مبیع بھئی سارا بیع کا دارومدار ہی مبیع پر ہوتا ہے اور یہ مبیع ہی کیا ہے یہاں پر سرے سے مال نہیں ہے بھئی، جب وہ مال نہیں ہے تو لہٰذا یہ جو آزاد آدمی کی بیع ہوئی یہ کیا ہوئی؟ اپنی ذات کے اعتبار سے ہی قبیح ہوئی، جب یہ مال نہیں ہے تو اس کو بیچا کیسے جا رہا ہے بھئی؟ اور اسی طرح بے وضو آدمی وہ تو شریعت نے تو اسے نماز پڑھنے کی اہلیت سے ہی خارج کر دیا، وہ نماز پڑھنے کا اہل ہی نہیں ہے بھئی، اب پھر وہ بے وضو نماز پڑھ رہا ہے بھئی، تو یہ اس، جو اس کی نماز ہوئی جب وہ اہل ہی نہیں ہے، اہلیت ہی نہیں ہے، پھر نماز پڑھ رہا ہے تو یہ نماز کس کی مثال ہوئی؟ قبیح یہ اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہو گئی، کیا ہو گئی؟ ویسے تو نماز میں قبح کوئی نہیں، لیکن اب جب وہ اہل ہی نہیں نماز کا، شریعت نے کہہ دیا یہ شخص نماز کا اہل نہیں ہے، تو پھر اس عدمِ اہلیت کے ساتھ وہ نماز پڑھ رہا ہے، تو اب نماز کیا ہو گئی؟ اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہو گئی بھئی، قبیح ہو گئی۔

جبکہ یوم النحر کا روزہ جو ہے وہ مثال ہے قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ وَصْفًا کی بھئی۔ یہاں پر یہ یعنی قربانی کے دن کوئی شخص روزہ رکھتا

ہے، روزہ رکھتا ہے، یہ روزہ، روزہ تو بھئی اپنی ذات کے اعتبار سے عبادت ہے، لیکن یہاں ایک، اس میں قباحت آگئی ایک غیر کی وجہ سے، اور وہ غیر کیا ہے؟ کہ اس روزے کی وجہ سے إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ لازم آتا ہے، یہ تو اللہ کی مہمان نوازی کے دن ہیں، اللہ اپنی مخلوق کی مہمان نوازی فرما رہے ہیں، اور روزہ رکھنے کی وجہ سے کیا لازم آئے گا؟ اس مہمان نوازی سے اعراض لازم آئے گا، اور اللہ کی مہمان نوازی سے اعراض یہ قبیح ہے، یہ کیا ہے؟ قبیح ہے، اور یہ اس روزے کے ساتھ لازم ہے، جب بھی یوم النحر کا روزہ رکھے گا کیا لازم ہے اس کے ساتھ؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ لازم ہے، کبھی بھی اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ تو یہ کون سی قسم ہوئی؟ وہ منہی عنہ جو قبیح ہے لِغَيْرِهِ وَصْفًا باعتبار وصف کے کہ اس کے ساتھ لازم ہے، یہ قبیح، یہ اس سے جدا ہوتا ہی نہیں اس روزے سے بھئی۔

فَإِنَّ الصَّوْمَ فِي نَفْسِهِ عِبَادَةٌ اس لیے کہ روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو عبادت ہے، وَإِمْسَاكٌ لِلَّهِ تَعَالَى اپنی ذات کے اعتبار سے عبادت ہے اور امساک ہے اللہ تعالیٰ کے لیے، وَإِنَّمَا يُحَرَّمُ لِأَجْلِ أَنَّ يَوْمَ النَّحْرِ يَوْمُ ضِيَافَةِ اللهِ تَعَالَى اور اس کو حرام قرار دیا گیا ہے اس وجہ سے کہ یہ قربانی کا دن جو ہے وہ اللہ کی مہمان نوازی کا دن ہے، وَفِي الصَّوْمِ اور روزے کے اندر إِعْرَاضٌ عَنْهَا اس مہمان نوازی سے اعراض ہے، وَهَذَا الْمَعْنَى لَازِمٌ بِمَنْزِلَةِ الْوَصْفِ لِهَذَا الصَّوْمِ اور یہ معنیٰ لازم ہے، وصف کے درجے میں ہے اس روزے کے لیے، کس کی طرح ہے؟ وصف کے درجے میں۔ جب بھی یوم النحر کا روزہ پایا جائے گا اس کے ساتھ کیا لازم ہے؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ۔ کوئی ایسی صورت ممکن ہے کہ اس دن روزہ ہو اور اعراض لازم نہ آئے؟ جب بھی اس دن میں روزہ رکھے گا لازمی بات ہے کیا کرنا پڑے گا؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ ہی ہوگی اس میں۔

اچھا، تو یہ لازم ہے، وصف کے درجے میں ہے روزے کے لیے، لِأَنَّ الْوَقْتَ دَاخِلٌ فِي تَعْرِيفِ الصَّوْمِ اس لیے کہ وقت جو ہے روزے کی تعریف میں داخل ہے۔ روزہ کس چیز کا نام ہے مولانا؟ امساک کا نام ہے تین چیزوں سے نیت کے ساتھ، اور کب سے کب تک؟ صبحِ صادق سے غروبِ آفتاب تک۔ تو دیکھو وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے کہ یہ امساک کب سے کب تک ہو؟ صبحِ صادق سے غروبِ آفتاب۔ تو روزے کی تعریف ہی کے اندر جو ہے وقت داخل ہے۔ اور یہ وقت جو ہے اس میں جب بھی روزہ رکھو گے یہ وقت موصوف ہو جائے گا إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ کے ساتھ۔ روزے کا وقت کون سا ہے؟ صبحِ صادق سے غروبِ آفتاب۔ بھئی دیکھیے سب سے پہلے یہ بات یاد رکھیے کہ وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے، یہ بات سمجھ میں آگئی؟ معلوم ہوا یہ روزے کا جز ہے مولانا، روزے کی تعریف میں جب داخل ہے تو اس کا کیا ہو گیا؟ جز ہو گیا۔ اور جب بھی روزہ رکھے گا تو یہ وقت موصوف ہوگا إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ سے، یہ وقت کیا ہو جائے گا؟ کس چیز کے ساتھ موصوف ہوگا؟ اس وقت کے اندر لازمی بات ہے کیا ہوگا إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ۔ تو یہ وقت موصوف ہوا إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ سے، یا یوں کہو إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ صفت بن جائے گی اس وقت کی بھئی، اس

وقت کی صفت بن جائے گی۔ تو إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ یہ صفت ہوئی وقت کی، اور وقت جز ہے روزے کا، تو یہ صفت ہوئی روزے کی بھی، اس لیے کیونکہ جز کا جو وصف ہے وہ کل کا بھی وصف ہوتا ہے۔ روزے کا جز کیا؟ وقت۔ اور وقت کی صفت کیا؟ اعراض۔ تو جو جز کی صفت ہے وہی کس کی صفت ہوتی ہے؟ کل کی بھی صفت ہے۔ مثلاً دیکھو بھئی، زید کے ہاتھ پر زخم ہے، تو یہ زخم اب پورے زید پر ہے یا اس کے صرف ہاتھ پر؟ ہاتھ پر ہے۔ تو کہیں گے زید کا ہاتھ زخمی ہے، اور یوں بھی تو کہہ سکتے ہیں: زید زخمی ہے، کہہ سکتے ہیں یا نہیں کہہ سکتے؟ کیونکہ جز کا وصف کیا ہے؟ کل کا وصف ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں جب وقت کی صفت ہے إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ، تو یہ وقت جز ہے روزے کا، تو جز کی صفت دراصل کس کی صفت ہے؟ کل کی بھی صفت ہے۔

تو یہی بات کر رہے ہیں کہتے ہیں: وَوَصْفُ الْجُزْءِ وَصْفُ الْكُلِّ اور جز کا وصف جو ہوتا ہے وہ کل کا وصف ہوتا ہے، فَصَارَ فَاسِدًا تو یہ روزہ کیا ہوا؟ فاسد ہوا، کیونکہ فساد اس کی ذات میں ہی فساد آرہا ہے مولانا، اس کے جز ہی کس چیز کے ساتھ موصوف ہو رہا ہے؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ، تو اس کے جز میں خرابی آئی تو روزے میں خرابی آگئی۔ وَلَمْ يَلْزَمْ بِالشُّرُوعِ اور یہ روزہ لازم نہیں ہوتا شروع کرنے کی وجہ سے، یہ روزہ شروع کرنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوتا بھئی۔ بھئی دیکھیے آپ نے پڑھا ہے قرآن میں اللہ تعالیٰ بھئی فرماتے ہیں: لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔ اس سے معلوم ہوا ایک عمل جب آپ کرتے ہیں اب وہ چاہے پہلے نفل تھا لیکن جب ایک دفعہ شروع کر دیا اب آپ پر کیا ہو گیا؟ واجب، کیونکہ اللہ فرما رہے ہیں اپنے عمل کو باطل نہ کرو، تو نفل ایک دفعہ جب شروع کر دیے اب اس کو پورا کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر آپ نے درمیان میں اس نفل کو توڑ دیا بھئی، تو اب بعد میں کیا کرنا پڑے گی؟ بعد میں اس کی قضا آپ پر لازم ہے بھئی، جانتے ہو یا نہیں جانتے بھئی؟ بعد میں وہ واجب ہو گیا مولانا، ضروری ہے اب وہ آپ پر ادا کرنا، کیونکہ اللہ کیا فرماتے ہیں: لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ۔ لیکن یہ جو ہے اس دن کے اندر کوئی روزہ رکھ لیتا ہے بھئی، پھر اس کو توڑ دیتا ہے، تو فقہائے کرام لکھتے ہیں کہ اب بعد میں اس کی قضا بھی اس پر واجب نہیں ہے، قضا بھی واجب نہیں، اس لیے کیونکہ یہ روزہ فاسد تھا مولانا، اس کا توڑنا ہی اس پر ضروری تھا، سمجھ میں آیا؟ توڑنا ہی ضروری تھا، اور یہاں فساد جو آیا ہے اس کی ذات میں ہی فساد ہے، اس کی ذات میں ہی کیا ہے؟ فساد ہے، کیونکہ اس وقت کے اندر لازمی وہ وقت ضرور موصوف ہے کس چیز کے ساتھ؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ، اور وقت اس کا جز ہے تو جو جز کی صفت ہے دراصل کس کی صفت ہے؟ کل کی صفت ہے، تو اس روزے کے ساتھ لازم ہے إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ بھئی إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ، تو یہ کیا ہوا؟ فاسد ہوا اپنی ذات ہی کے اعتبار سے، لہٰذا جب یہ اپنی ذات کے اعتبار سے فاسد ہے تو شروع کرنے کے باوجود اگر فاسد بھی کر دیا جائے پھر بھی اس کی قضا واجب نہیں ہوگی، اس کو بعد میں قضا اس کی کرنا نہیں ضروری بھئی۔

بِخِلَافِ النَّذْرِ بخلاف منت کے بھئی۔ یہاں سے ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ بھئی آپ نے کیا کہا؟ بھئی دیکھو

ایک شخص منت مانتا ہے کہ میرا یہ کام ہو گیا تو میں قربانی والے دن روزہ رکھوں گا، کیا کروں گا؟ روزہ رکھوں گا۔ تو یاد رکھیے کہ اس کا یہ کام ہو جائے تو روزہ اس پر واجب ہوا، لیکن چونکہ قربانی کے دن روزہ رکھے گا تو إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ لازم آئے گا، چنانچہ فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ اب اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں قضا کر لے، کیا کر لے؟ بعد میں قضا کر لے، بعد میں قضا کر لے بھئی۔ ہاں اگر اس نے اسی دن روزہ رکھ لیا تو ہو جائے گا بھئی، وہ فارغ الذمہ ہو جائے گا اس لیے کیونکہ اس نے اسی قسم کا روزہ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ تو اب دیکھیے یہاں پر وہ فساد روزے کی ذات سے جدا نہیں ہوتا، تو بھئی معترض اعتراض کرتا ہے کہ اے احناف آپ نے اس روزے کو فاسد قرار دیا بھئی، فاسد قرار دیا، تو وہ منت جس میں وہ یہ ذکر کرتا ہے میں اس دن کو روزہ رکھوں گا وہ منت بھی فاسد ہونی چاہیے کیونکہ وہ کیا کر رہا ہے؟ اس دن تو روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے، تو وہ جس سے منع کیا گیا تھا اس کام کی منت مان رہا ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ ہم جواب دیتے ہیں: نہیں، منت کی ذات میں کوئی خرابی نہیں ہے، منت میں تو وہ صرف ایک بات کو ذکر کر رہا ہے، منت کے ذریعے اپنے اوپر عبادت کو واجب کر رہا ہے، اور اپنے اوپر عبادت کو واجب کرنا یہ تو کوئی قبیح چیز نہیں ہے بھئی، یہ کیا ہے؟ یہ تو پسندیدہ ہے بھئی اللہ کے لیے اپنے اوپر عبادت کو واجب کر لے بھئی۔ منت کی ذات میں کوئی خرابی نہیں ہے بھئی، لہٰذا منت مانے گا منت درست ہو جائے گی۔ ہاں خرابی آئے گی اس فعل کو پھر کرنے سے، خرابی کس میں آئے گی؟ اس فعل کو کرنے سے یعنی اس روزے کو رکھنے سے، تو خرابی فعل میں ہے، منت کے اندر نہیں ہے۔ اسی لیے تو فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ پھر منت تو ہو جائے گی لیکن پھر اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں کیا کر لے اس کی؟ قضا کر لے، تو خرابی منت میں نہیں ہے، لہٰذا منت ہو جائے گی بھئی۔ آپ یہ نہ کہیں کہ منت ہی نہیں ہونی چاہیے کیونکہ منت کے اندر کوئی خرابی نہیں۔ خرابی تو یہاں کیا آرہی تھی؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ، تو بولنے سے کوئی إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ لازم آیا؟ نہیں۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اپنے اوپر عبادت کو واجب کر رہا ہے، اس میں کوئی إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ لازم نہیں آتا، ہاں جب وہ اس پر عمل کرے گا، وہ فعل سرانجام دے گا تو پھر کیا خرابی لازم آئے گی؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ۔ لہٰذا منت میں کوئی خرابی نہیں، منت ٹھیک ہو جائے گی، لیکن اس کو کیا کرنا چاہیے؟ اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں کیا کر لے اس کی؟ قضا کر لے، کیونکہ جب وہ فعل سرانجام دے گا، وہ روزہ رکھے گا تو لازمی بات ہے کیا خرابی لازم آئے گی؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ۔

تو کہتے ہیں: بِخِلَافِ النَّذْرِ بخلاف منت کے، فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ طَاعَةٌ اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے طاعت ہے، وَلَا فَسَادَ فِي التَّسْمِيَةِ اور کوئی فساد نہیں ہے تسمیہ کے اندر، یعنی ذکر کرنے کے اندر کوئی خرابی نہیں۔ بھئی منت اپنی ذات کے اعتبار سے طاعت ہے، کیا کر رہا ہے اپنے اوپر بھئی؟ اللہ کے لیے عبادت کو واجب کر رہا ہے، تو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے طاعت ہے، وَلَا فَسَادَ فِي التَّسْمِيَةِ اور ذکر کرنے میں کوئی فساد نہیں۔ فساد کیسے آرہا تھا؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ کا فساد کیسے آتا تھا؟ فعل سے آتا تھا، تسمیہ سے یعنی ذکر کرنے سے وہ فساد نہیں آتا تھا۔ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ فِي الْفِعْلِ اور فساد تو فعل

ہی میں تھا، فَيَجِبُ قَضَاؤُهُ تو لہٰذا اس روزے کی قضا واجب ہوگی یعنی اس دن روزہ نہ رکھے، بعد میں رکھے۔

وَبِخِلَافِ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ اور بخلاف نماز کے اوقاتِ مکروہہ کے اندر۔ اچھا بھئی یہ یوم النحر کے دن روزہ یہ کس کی مثال گزری؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ، غیر کی وجہ سے اس روزے میں قباحت آئی تھی اور وہ غیر کیا تھا؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ، تو اس روزے کے ساتھ کیا لازم تھا؟ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ، اور اللہ کی مہمان نوازی سے اعراض یہ تو قبیح ہے تو اس کی وجہ سے روزے میں بھی کیا آگئی؟ قباحت آگئی۔ اسی طرح اوقاتِ مکروہہ کے اندر بھئی نماز سے منع کیا گیا ہے: سورج طلوع ہوتے وقت، سورج غروب ہوتے وقت اور عین جس وقت سورج سر پر ہو، اس لیے کیونکہ یہ آتش پرستوں کی عبادت کے اوقات ہیں مولانا، آتش پرستوں کی، تو اس وقت عبادت سے منع کیا گیا۔ اب دیکھیے ان اوقاتِ مکروہہ میں کیا کرتا ہے کوئی شخص نماز پڑھتا ہے، تو یہ نماز بھی قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوئی، کیا ہوئی؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوئی، لیکن وہ روزے کے بارے میں ہم کہتے تھے وہ فاسد ہے اور اس دن روزہ رکھتا ہے تو اس کو پورا کرنا ضروری نہیں، لیکن نماز اگر اس وقت کوئی شروع کر دیتا ہے تو اس کے بارے میں فقہائے کرام فرماتے ہیں یہ مکروہِ تحریمی ہے بھئی، کیا ہے؟ مکروہِ تحریمی ہے، اور اس نماز کو اگر توڑ دیتا ہے تو بعد میں اس کی قضا اس پر ضروری ہے اس لیے کیونکہ اللہ کیا فرماتے ہیں: لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ اپنے عملوں کو باطل نہ کرو۔ تو اس وقت وہ کوئی نفل مثلاً شروع کر دیے تھے، تو یہ نفل، کسی نے بتلا دیا بھئی یہ وقت تو اس وقت منع کیا گیا ہے، اس نے نفل توڑ دیے بھئی، تو بعد میں اس پر قضا کرنا واجب، لیکن ادھر روزے کے بارے میں بتلایا تھا کہ اگر روزہ کوئی اس دن ویسے ہی رکھ لیتا ہے اور پھر اس کو توڑ دیتا ہے تو اس پر اس کی قضا بھی واجب نہیں۔ وجہ؟ ان دونوں میں فرق کیوں ہے؟ وہ بھی قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہے، یہ بھی قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہے بھئی! کہتے ہیں وجہ یہ کہ وہاں پر وقت جو تھا روزے کی ذات میں ہی داخل تھا، روزے کی تعریف میں ہی داخل تھا، روزہ کہتے ہی کسے تھے؟ صبحِ صادق سے غروبِ آفتاب تک، تو وقت روزے کی تعریف میں داخل تھا، لیکن یہاں وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے، وقت اس کے لیے ظرف ہے مولانا۔ نماز کی تعریف کوئی آپ سے پوچھے، کوئی وقت ذکر کرے گا بیچ میں؟ وقت ذکر نہیں کرے گا، مخصوص افعال کا نام ہے نماز بھئی، تو دیکھو کوئی وقت کا ذکر آیا بھئی؟ وقت کا ذکر اس میں نہیں ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا دونوں میں فرق ہوا، وہاں چونکہ خرابی کس کے اندر تھی؟ وقت میں، یہاں بھی خرابی کس کے اندر ہے؟ وقت کے اندر، لیکن وہاں وہ وقت جس کے اندر خرابی تھی وہ روزے کی ذات میں ہی داخل تھا، اور یہاں پر یہ وقت جس میں خرابی ہے نماز کی ذات میں داخل نہیں، اس کا جز نہیں ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَبِخِلَافِ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ اور بخلاف نماز کے اوقاتِ مکروہہ کے اندر، کہتے ہیں: فَإِنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ مِنْ هَذَا الْقِسْمِ أَيْضًا اگرچہ وہ بھی اس قسم میں سے ہی ہے، لَكِنَّ الْوَقْتَ لَيْسَ دَاخِلًا فِي تَعْرِيفِهَا لیکن وقت جو ہے نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے، وَلَا مِعْيَارًا لَهَا اور وقت نماز کے لیے معیار نہیں، فَلَمْ تَكُنْ فَاسِدَةً تو لہٰذا نماز فاسد نہیں ہوگی، بَلْ مَكْرُوهَةً

بلکہ مکروہ ہوگی یعنی مکروہِ تحریمی بھئی۔ تَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ شروع کرنے کی وجہ سے لازم ہوگی بھئی، وَيَجِبُ الْقَضَاءُ بِالْإِفْسَادِ اور قضا واجب ہوگی اس کو فاسد کر دینے کی وجہ سے، فاسد کر دیتا ہے تو اس کی وجہ سے قضا واجب ہوگی۔

وَالْبَيْعُ وَقْتَ النِّدَاءِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَيْرِهِ اور بیع کرنا ندا کے وقت بھئی یہ مثال ہے لِمَا قَبُحَ لِغَيْرِهِ اس چیز کی جو قبیح ہے غیر کی وجہ سے، مُجَاوِرًا باعتبار مجاور کے بھئی۔ ماقبل میں کون سی قسم گزر رہی تھی؟ وہ وصف کے اعتبار سے قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ تھا اور یہ کیا ہے؟ مجاور کے اعتبار سے قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ، یعنی وہ غیر مجاور ہے، جو قبیح غیر ہے اور اس منہی عنہ کے ساتھ ہے، وہ اس کے ساتھ مجاور ہے، مجاور کا کیا معنیٰ؟ ساتھ ملا ہوا ہے لیکن ہمیشہ ساتھ نہیں رہتا، کبھی ساتھ ہوتا ہے اور کبھی اس سے جدا ہو جاتا ہے، جبکہ وصف جو تھا، وصف کی طرح جو تھا وہ غیر اس منہی عنہ سے کبھی بھی جدا نہیں ہوتا۔ تو کہتے ہیں: وَالْبَيْعُ وَقْتَ النِّدَاءِ مِثَالٌ لِمَا قَبُحَ لِغَيْرِهِ مُجَاوِرًا اور بیع کرنا اذان کے وقت یہ مثال ہے اس منہی عنہ کی جو قبیح ہے غیر کی وجہ سے مُجَاوِرًا باعتبار مجاور ہونے کے۔ فَإِنَّ الْبَيْعَ فِي ذَاتِهِ أَمْرٌ مَشْرُوعٌ مُفِيدٌ لِلْمِلْكِ اس لیے کہ بیع اپنی ذات کے اعتبار سے ایک ایسا امر ہے، ایک ایسا معاملہ ہے جو مشروع ہے، جائز ہے، مُفِيدٌ لِلْمِلْكِ اور ملکیت کا فائدہ دیتی ہے۔ وَإِنَّمَا يُحَرَّمُ وَقْتَ النِّدَاءِ اور یہ حرام ہو جاتی ہے ندا کے وقت بھئی، لِأَنَّ فِيهِ تَرْكَ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ اس لیے کہ اس کے اندر جو ہے وہ ترک ہے اس سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ کا جو کہ واجب ہے۔ واجب صفت ہے مولانا سعی کی، جمعے کی نہیں، إِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ کیونکہ جمعہ تو مؤنث ہے واجب صفت سعی کی۔ تو وہ سعی إِلَى الْجُمُعَةِ جو کہ واجب ہے، اس کے چھوڑ دینے کی وجہ سے بھئی اس بیع کے اندر بھئی، اذان کے وقت بیع کرے گا تو لازمی بات ہے اس کے اندر کیا لازم آئے گا؟ ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ۔

لِأَنَّ فِيهِ تَرْكَ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ اس لیے کہ اس بیع کے اندر جو ہے وہ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ جو کہ واجب ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے: فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ پس تم سعی کرو اللہ کے ذکر یعنی جمعے کی نماز کی طرف اور بیع کو چھوڑ دو، اس کا ترک ہے اس بیع کے اندر اس سعی کا ترک ہے۔ تو دیکھو اس وقت امر آیا مولانا، امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے، معلوم ہوا اس وقت سَعْيٌ إِلَى ذِكْرِ اللهِ یعنی سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ واجب ہے، بات سمجھ میں آئی بھئی؟ اب اگر اس وقت اذان ہو گئی جمعے کی اور وہ بیع میں مشغول ہے تو کیا خرابی لازم آئی؟ ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ لازم آیا، اور ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ اس سے تو منع کیا گیا ہے، بھئی جب واجب ہے تو اس کے ترک کی اجازت نہیں ہے، جب اس کے ترک کی اجازت نہیں ہے اور اس بیع کی وجہ سے اس کا ترک لازم آ رہا ہے تو لہٰذا یہ بیع بھی کیا ہو جائے گی؟ قبیح ہو گئی، کیا ہو گئی؟ لیکن قبیح اپنی ذات کے اعتبار سے ہوئی یا ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ کی وجہ سے قبیح ہوئی؟ ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ کی وجہ سے قبیح ہوئی، تو یہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ کی مثال ہے۔ اور قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہے، یہ جو غیر ہے اس منہی عنہ سے، منہی عنہ کیا ہے یہاں پر؟ وہ بیع ہے، کیا ہے؟ اذانِ جمعہ کے وقت بیع سے روکا گیا ہے، ذَرُوا

الْبَيْعَ بیع کو کیا کرو؟ چھوڑ دو، تو بیع کیا ہوئی؟ منہی عنہ، وہ بیع جو کس وقت ہو؟ اذانِ جمعہ کے وقت، وہ کیا ہوئی؟ منہی عنہ۔ تو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں بلکہ اس میں قباحت کس کی وجہ سے آرہی ہے؟ ایک غیر کی وجہ سے اور وہ غیر کیا ہے؟ ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ، تو ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ یہ قبیح ہے اور یہ اس بیع کے ساتھ ملا ہوا ہے تو اس کی وجہ سے یہ بیع بھی کیا ہو جائے گی؟ قبیح ہو جائے گی، تو یہ کون سا قبیح ہوا؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوا۔ اور یہ جو بیع ہے اس سے ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ جدا ہو سکتا ہے کہ نہیں ہو سکتا؟ ہو سکتا ہے، جدا ہو سکتا ہے، کیسے؟ کہ بیع بھی کرے اور ترکِ سعی بھی نہ ہو، کوئی ایسی صورت ہے؟ کیسے؟ ہاں، جامع مسجد کی طرف دونوں چل پڑے، آپ اور آپ کا ایک ساتھی مولانا، چلتے چلتے راستے میں بیع کر رہے ہیں، تو دیکھو سعی بھی ہے ساتھ ساتھ، سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ، اور بیع بھی ہوتی جا رہی ہے، تو اس بیع کی وجہ سے دیکھو ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ لازم نہیں آیا، معلوم ہوا اس بیع سے ترکِ سعی جدا ہو جاتی ہے، صورت سمجھ میں آگئی؟ یا اسی طرح آپ گاڑی میں بیٹھے ہوئے ہیں اپنے ساتھی کے ساتھ بھئی، مسجد کی طرف جا رہے ہیں، اب گاڑی چل رہی ہے، اس دوران آپ بیع کرتے ہیں، تو سعی میں کوئی خلل آیا؟ سعی میں ترک آیا؟ سعی وہ جاری ہے اور سعی کے ساتھ ساتھ کیا ہو گئی؟ بیع، تو اس بیع میں ترکِ سعی ہے؟ تو دیکھو بیع سے اس بیع سے کیا ہو گئی ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ جدا ہو گئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو کوئی بھی مثال بنا لیں، مسجد کی طرف چلتے ہوئے کسی سواری میں جا رہے ہوں یا کشتی میں جا رہے ہوں، ایسی صورت جس میں ترکِ سعی نہ ہو بھئی۔ تو معلوم ہوا یہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہے اور کون سا قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہے یہ بیع جمعے کی اذان کے وقت؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ مُجَاوِرًا ہے، اس لیے کیونکہ یہ قبیح ہے ترکِ سعی کی وجہ سے اور یہ ترکِ سعی ہمیشہ اس کے ساتھ نہیں رہتی بلکہ اس سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔

تو کہتے ہیں: لِأَنَّ فِيهِ ترجمہ سننا، لِأَنَّ فِيهِ تَرْكَ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ اس لیے کہ اس بیع کے اندر جو ہے وہ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ جو کہ واجب ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ اس کا ترک ہے اس بیع کے اندر اس سعی کا ترک ہے۔ وَهَذَا الْمَعْنَى مِمَّا يُجَاوِرُ الْبَيْعَ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ اور یہ والا معنیٰ جو ہے ان چیزوں میں سے ہے جو ملا ہوتا ہے بیع کے ساتھ بعض اوقات، بعض اوقات یہ ملا ہوتا ہے، بیع کرتا ہے تو ساتھ کیا آجاتا، کیا ملا ہوتا ہے؟ ترکِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ، دیکھیے خود مثال ذکر کر رہے ہیں: فِيمَا إِذَا بَاعَ وَتَرَكَ السَّعْيَ اس صورت کے اندر کہ جب اس نے بیع کی اور سعی کو چھوڑ دیا، تو بیع کے ساتھ کیا مل گیا؟ ترکِ سعی۔ وَيَنْفَكُّ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ اور بعض اوقات یہ ترکِ سعی اس بیع سے جدا ہو جاتی ہے، فِيمَا إِذَا سَعَى إِلَى الْجُمُعَةِ وَبَاعَ فِي الطَّرِيقِ اس صورت کے اندر جب وہ سعی کرتا ہے جمعے کی، وَبَاعَ فِي الطَّرِيقِ اور بیع کرتا ہے راستے میں بیع کرتا ہے، بِأَنْ يَكُونَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِي رَاكِبَيْنِ فِي سَفِينَةٍ تَذْهَبُ إِلَى الْجَامِعِ بایں طور کہ بائع اور مشتری سوار ہیں ایک ایسی کشتی میں جو چل رہی ہے جامع مسجد کی طرف، وَفِيمَا إِذَا لَمْ يَبِعْ وَلَمْ يَسْعَ إِلَى الْجُمُعَةِ بَلِ اشْتَغَلَ بِلَهْوٍ آخَرَ اور اس صورت کے اندر جبکہ وہ بیع نہیں

کرتا اور سعیِ جمعہ بھی نہیں کرتا بلکہ کسی اور لہو کام میں مشغول ہو جاتا ہے، کسی اور لغو کام میں کیا ہو جاتا ہے؟ مشغول ہو جاتا ہے، تو اب دیکھو ترکِ سعی تو ہے لیکن بیع نہیں ہے۔ پہلی صورت کیا تھی؟ بیع بھی ہو اور ترکِ سعی بھی ہو، کہ سعی نہیں کرتا بلکہ بیع میں مشغول ہو گیا، تو بیع پائی جا رہی ہے اور اس کے ساتھ کیا ہے؟ ترکِ سعی، دونوں اکٹھے ہو گئے۔ دوسری صورت: بیع تو ہے لیکن ترکِ سعی نہیں ہے کشتی کے اندر، بیع ہو رہی ہے لیکن ترکِ سعی نہیں۔ تیسری صورت: ترکِ سعی تو ہے لیکن بیع نہیں ہے بھئی، جیسے کسی اور کام کی وجہ سے سعی ترک کر دیتا ہے، تو اب بیع نہیں ہے لیکن پھر بھی کیا موجود ہے؟ ترکِ سعی۔ معلوم ہوا ترکِ سعی یہ بیع سے جدا ہو جاتا ہے، تو لہٰذا اس کو کیا کہا؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ مُجَاوِرًا۔

مُجَاوِرًا بھئی۔

کہتے ہیں: فَهَذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ يُفِيدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ، تو یہ بیع جو ہے غاصب کی بیع کی طرح ہے، یہ جو کون سی بیع بھئی؟ یہ جمعے کی اذان کے وقت کی جو بیع ہے، تو یہ بیع جو ہے بیعِ غاصب کی طرح ہے يُفِيدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ جو فائدہ دیتی ہے ملکیت کا قبضے کے بعد۔ قبضے کے بعد کس چیز کا فائدہ دیتی ہے؟ ملکیت کا۔ یہاں شارح سے مولانا تسامح ہوا بھئی، اس لیے کہ بیعِ غاصب جو ہے، بیعِ غاصب وہ بیعِ موقوف ہے مولانا، کسی نے کسی کی چیز غصب کر لی، چھین کر لے گیا، اٹھا کر لے گیا، اس چیز کو بیچ دیتا ہے، تو یاد رکھیے یہ بیع جو غاصب نے کی یہ موقوف ہے مالک کی اجازت پر، مالک اجازت دے دے گا تو یہ بیع ہو جائے گی ورنہ یہ بیع منعقد نہیں، موقوف رہے گی۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ اور ایک بیعِ فاسد ہوتی ہے بھئی، بیعِ صحیح تو یہ ہے، بیعِ صحیح یہ ہے کہ بیع کرتے ہی مشتری مبیع کا مالک بن جاتا ہے۔ آپ نے کتاب اپنے ساتھی کو بیچی، آپ دونوں نے ایجاب و قبول کر لیا، آپ نے اپنے ساتھی کو کہا یہ کتاب میں نے آپ کو سو روپے میں فروخت کر دی، اس نے کہا میں نے قبول کیا بھئی، بیع ہو گئی مولانا۔ کتاب آپ کے ہاتھ میں ہی ہے لیکن بیع ہو چکی ہے کیونکہ ایجاب بھی پایا گیا اور قبول بھی، اور جیسے ہی بیع ہوئی مشتری اس کتاب کا مالک بن گیا، اب اس کتاب کے مالک آپ نہیں رہے بلکہ کون بن چکا ہے؟ مشتری۔ تو بیعِ صحیح کے اندر بیع ہوتے ہی مشتری کیا ہو جاتا ہے؟ مبیع کا مالک بن جاتا ہے۔

جبکہ بیعِ فاسد ایک ہے مولانا، بیعِ فاسد جس میں بیع کے اندر کوئی خرابی آ جائے، مثلاً آپ کوئی شرط ذکر کر دیتے ہیں بیع کے اندر جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوتی ہے، مثلاً آپ نے اپنے ساتھی کو موٹر سائیکل فروخت کی یا گاڑی فروخت کی بھئی اور آپ اسے کہتے ہیں یہ گاڑی میں آپ کو اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ میں اسے ایک ماہ تک استعمال کروں گا پھر تمہیں دوں گا۔ بھئی یہ کیسی شرط لگا رہے ہو؟ بیع ہوتے ہی وہ مالک بن گیا اس کی چیز کا، اب آپ شرط لگا رہے ہو میں ایک مہینے تک استعمال کروں گا، تو یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہوئی، تو یہ بیع فاسد ہے، یہ شرط بھی فاسد اور بیع بھی فاسد۔ یا جیسے آج کل لگاتے ہیں مولانا مکان بیچتے ہیں، بیچتے ہوئے شرط لگا دیتے ہیں کہ اس شرط پر ہم بیچتے ہیں تین مہینے تک ہم رہیں گے اس مکان کے اندر پھر حوالے کریں گے، ان تین مہینوں کے اندر ہم اپنے لیے نئے مکان کا انتظام کریں گے بھئی، تو یہ بھی کیا

ہو گئی؟بیعِ فاسد ہو گئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور یاد رکھیے بیعِ فاسد کے اندر انسان مبیع کا مالک اس وقت بنتا ہے جب مالک کی اجازت سے اس پر قبضہ کرلے، مالک کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کرلے تو کیا بن جاتا ہے؟ مالک بن جاتا ہے، لیکن یہ چونکہ بیعِ فاسد ہے اس کو توڑنا واجب ہے دونوں پر، بائع اور مشتری دونوں پر اس بیع کو توڑنا واجب ہے، اگر نہیں توڑیں گے تو گنہگار ہوں گے بھئی۔بیعِ فاسد سمجھ میں آگئی؟بیعِ فاسد میں کیا ہوتا ہے؟ مالک کب بنتا ہے؟ جب مالک کی اجازت کے بعد کیا کرلے اس پر؟ قبضہ کرلے۔ معلوم ہوا یہ بیعِ فاسد کا حکم ہے کہ ملکیت آجاتی ہے قبضے کے بعد۔ اور بیعِ غاصب کیا ہے؟ وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے، مالک نے اجازت دی تو ہو گئی، مالک نے اجازت نہیں دی تو منعقد ہی نہیں ہوئی۔

اور یہ جو بیع ہے یاد رکھیے مولانا، یہ بیع جو ذکر کی اذانِ جمعہ کے وقت بھئی، یہ نہ بیعِ موقوف ہے نہ یہ بیعِ فاسد ہے، بلکہ یہ بیعِ مکروہِ تحریمی ہے بھئی۔ کیا ہے؟ مکروہِ تحریمی۔ یاد رکھیے ایک بیع فاسد ہوتی ہے ایک مکروہ بیع جو مکروہ ہے بھئی مکروہِ تحریمی ہے۔بیعِ فاسد، ان دونوں میں فرق یاد رکھنا،بیعِ فاسد اس میں بیع کی ذات میں ہی خرابی ہوتی ہے،بیع کی ذات میں ہی خرابی، دیکھو بیع کرتے ہوئے ہی آپ نے ایک شرط لگا دی تھی، تو بیع کے اندر ہی کیا آگئی؟ خرابی آگئی۔ اور بیعِ مکروہِ تحریمی وہ ہے جس میں اس کی ذات میں خرابی نہیں ہوتی بلکہ ایک امرِ خارجی کی وجہ سے اس میں خرابی آجاتی ہے، کس کی وجہ سے؟ ایک امرِ خارجی کی وجہ سے اس کے اندر خرابی آجاتی ہے۔ تو دیکھو بھئی یہ جو جمعے کی اذان کے وقت بیع کر رہا ہے، یہ بیع مکروہِ تحریمی ہے مولانا، اس لیے کہ یہاں بیع کی اپنی ذات میں کوئی خرابی نہیں ہے، مثلاً وہ کوئی ایسی شرط نہیں لگاتا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو بھئی، سمجھ میں آئی بات بھئی؟ اور بیع کی تمام شرائط پوری ہیں، تو یہ دیکھو بیع اپنی ذات کے اعتبار سے درست ہے، لیکن ایک امرِ خارجی کی وجہ سے اس بیع کے اندر خرابی آرہی ہے، اور وہ امرِ خارجی کیا ہے؟ تركِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ۔ تو بیعِ فاسد کی ذات میں خرابی ہوتی ہے اور بیعِ مکروہ کے اندر اس کی ذات میں خرابی نہیں ہوتی بلکہ کس کی وجہ سے ہوتی ہے؟ امرِ خارجی کی وجہ سے۔ تو یہاں بھی مولانا بیع کی ذات میں خرابی نہیں ہے بلکہ کس کی وجہ سے خرابی ہے؟ امرِ خارجی، اور وہ امرِ خارجی کیا ہے؟ تركِ سَعْيٌ إِلَى الْجُمُعَةِ ہے، تو لہٰذا یہ بیع مکروہِ تحریمی ہوئی، کیا ہوئی؟ مکروہِ تحریمی۔

لہٰذا شارح کا اس کی مثال میں ذکر یہ کہنا کہ فَهَذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ یہ بیع کس کی طرح ہے؟ غاصب کی بیع کی طرح، حالانکہ غاصب کی بیع تو کیا ہے؟ موقوف ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اور نیز آگے ایک اور خرابی دیکھو، کہتے ہیں: يُفِيدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ کہ جو کہ فائدہ دیتی ہے ملکیت کا قبضے کے بعد، کس کے بعد؟ قبضے کے بعد۔ یہ تو بیعِ فاسد کا حکم آگیا مولانا، غاصب کی بیع تو موقوف ہے وہ بھی فاسد نہیں ہے بھئی، وہ بھی فاسد نہیں۔ تو یہاں شارح سے خلط ہو گیا مولانا، انہوں نے بیعِ مکروہ کو کس کے ساتھ جوڑ دیا؟بیعِ موقوف کے ساتھ، اور بیعِ موقوف کا آگے حکم کیا ذکر کر دیا کہ قبضے کے بعد ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، حالانکہ بیعِ موقوف تو ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی، وہ تو کون سی بیع دیتی ہے؟بیعِ فاسد دیتی ہے بھئی۔ اچھا، شارح سے تسامح ہوا، انہوں نے کہا تھا فَهَذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ یہ بیع کس کی طرح ہے؟ غاصب کی بیع کی طرح ہے، حالانکہ غاصب کی بیع تو کیا

ہوتی ہے؟ موقوف ہوتی ہے۔ نیز آگے کہا يُفِيدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ کہ جیسے غاصب کی بیع کیا کرتی ہے؟ ملک کا فائدہ دیتی ہے قبضے کے بعد، حالانکہ ملک کا فائدہ قبضے کے بعد یہ کون سی بیع دیتی ہے؟ بیعِ فاسد۔ حالانکہ یہ جو بیع ذکر ہوئی مولانا اذانِ جمعہ کے وقت، یہ بیع فقہا فرماتے ہیں مکروہِ تحریمی ہے بھئی مکروہ ہے بھئی۔

سمجھ میں آیا؟ اور مکروہ کا میں نے آپ کو بتلایا مکروہ کسے کہتے ہیں؟ جس میں ذات کے اعتبار سے وہ فعل ٹھیک تھا لیکن ایک امرِ خارجی کی وجہ سے اس بیع کے اندر کیا آگئی؟ قباحت آگئی مولانا، قباحت آگئی، کراہت آگئی، تو یہ بیعِ مکروہ کہلاتی ہے۔ اور بیعِ مکروہ کا حکم یاد رکھیے، بیعِ مکروہ میں، بیعِ مکروہ بیعِ صحیح کی طرح عقد کرتے ہی ملکیت کا فائدہ دیتی ہے۔ بیعِ مکروہ کیا ہے؟ عقد، جیسے بیعِ صحیح میں ایجاب و قبول کرتے ہی انسان اس چیز کا مبیع کا، مشتری مبیع کا عقد کرتے ہی مشتری مبیع کا مالک بن جاتا ہے، اسی طرح بیعِ مکروہ کے اندر بھی عقد کرتے ہی مشتری مبیع کا مالک بن جاتا ہے، ہاں شرعاً چونکہ یہ بیع منع تھی اس لیے گنہگار ہوگا۔ سمجھ میں آیا؟ تو بیعِ مکروہ میں بھی کیا ہوتا ہے؟ بیع ہوتے ہی انسان مبیع کا مالک بن جاتا ہے، البتہ گنہگار ہوتا ہے کیونکہ شریعت نے تو کیا کیا تھا اس بیع سے؟ منع کیا تھا۔ تو یہ فرق ہے مولانا، تو اس میں عقد کرتے ہی بیعِ مکروہ میں عقد کرتے ہی مبیع کا مالک بن جاتا ہے مشتری، جبکہ بیعِ فاسد کے اندر جب وہ اس پر قبضہ کر لیتا ہے تو پھر اس وقت مبیع کا مالک بنتا ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

وَمِثْلُهُ وَطْءُ الْحَائِضِ مَشْرُوعٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَنْكُوحَتُهُ اسی طرح حائضہ کے ساتھ صحبت جو ہے یہ مشروع ہے یعنی جائز ہے، مِنْ حَيْثُ اس حیثیت سے کہ أَنَّهَا مَنْكُوحَتُهُ کہ یہ اس کی کیا ہے؟ منکوحہ ہے۔ وَإِنَّمَا يُحَرَّمُ لِأَجْلِ الْأَذَى اور اس کو حرام قرار دیا گیا ہے أَذًى کی وجہ سے، گندگی اور نجاست کی وجہ سے۔ تو اپنی ذات کے اعتبار سے یہ صحبت کیا ہے؟ جائز ہے کیونکہ یہ اس کی منکوحہ ہے، لیکن ایک امرِ آخر کی وجہ سے اس کو حرام قرار دے دیا گیا، ایک غیر کی وجہ سے اس کو کیا قرار دے دیا گیا؟ حرام قرار دے دیا گیا اور وہ غیر کیا ہے؟ نجاست کا ہونا ہے، گندگی کا ہونا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہ صحبت اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہوئی لیکن اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ یاد رکھیے جو قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوتا ہے یہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہوتا ہے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے، آگے بحث آجائے گی پوری تفصیل آجائے گی بھئی۔ تو کہتے ہیں یہاں پر بھی یہ اپنی ذات کے اعتبار سے وہ صحبت جو ہے مشروع ہے، وَإِنَّمَا يُحَرَّمُ لِأَجْلِ الْأَذَى اور یہ حرام قرار دی گئی ہے نجاست کی وجہ سے، وَهُوَ مِمَّا يُمْكِنُ أَنْ يَنْفَكَّ عَنِ الْوَطْءِ اور یہ أَذًى ان چیزوں میں سے ہے جو ممکن ہے کہ جدا ہو جائے صحبت سے، وطی سے کیا ہو جائے یہ گندگی؟ جدا ہو جائے۔ کس طرح؟ بِأَنْ يُوجَدَ الْوَطْءُ بِدُونِ الْأَذَى کہ صحبت پائی جائے بغیر نجاست کے، بغیر گندگی کے، یعنی طہر کے اندر، کس میں؟ طہر میں۔ تو اب دیکھو صحبت ہے اور گندگی اس کے ساتھ ملی ہوئی نہیں۔ وَالْأَذَى بِدُونِ الْوَطْءِ اور اسی طرح گندگی یہ نجاست ہو بغیر صحبت کے، یعنی دیکھو حیض کے ایام آئے اور ان میں صحبت نہیں کی، تو دیکھو گندگی پائی گئی

بغیر صحبت کے۔ تو دونوں ایک دوسرے کے ساتھ لازم ہیں یا جدا بھی ہو جاتے ہیں بھئی؟ یہ صحبت اور گندگی ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں۔ تو یہ قبیح، تو یہاں پر بھی صحبت کی ذات میں خرابی نہیں ہے بلکہ غیر کی وجہ سے خرابی آئی اور وہ کیا ہے؟ وہ گندگی ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا یہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوا اور کون سا قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوا؟ جو جدا ہو جاتا ہے یا جدا نہیں ہوتا؟ کہ وہ غیر منہی عنہ سے جدا ہو جاتا ہے تو یہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ مُجَاوِرًا ہوا بھئی۔

وَكَذَا الصَّلَاةُ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ مَشْرُوعَةٌ فِي ذَاتِهَا اسی طرح نماز مغصوب زمین کے اندر، کسی نے کسی کی زمین غصب کر لی بھئی، اس پر قبضہ کر لیا، اب اس زمین میں جو اس نے غصب کی ہے اس میں نماز پڑھتا ہے، تو یہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہے، کیا ہے؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہے۔ یعنی نماز اپنی ذات کے اعتبار سے تو حسن ہے لیکن ایک غیر کی وجہ سے اس میں کیا آرہی ہے؟ قباحت، اور وہ کیا ہے قباحت؟ کہ اس نے غیر کی ملکیت کو مشغول کر دیا، کیا کر دیا غیر کی ملکیت کو؟ مشغول کر دیا۔ اور یہ نماز سے غیر کی ملکیت کا مشغول ہونا یہ جدا ہوتا ہے یا نہیں ہوتا بھئی؟ ہو جاتا ہے، اپنی زمین میں نماز پڑھ لے، اب نماز تو ہے لیکن غیر کی ملکیت کا مشغول ہونا نہیں۔ یا غیر کی ملک کا مشغول ہونا تو ہو لیکن نماز نہیں ہے، غیر کی ملک پر اس نے مکان بنایا اس میں رہنا شروع کر دیا، اب غیر کی ملک کے اندر، غیر کی ملک کا مشغول ہونا تو ہے لیکن نماز نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں، تو یہ کس کی مثال ہوئی؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ مُجَاوِرًا کی۔

تو کہتے ہیں: وَكَذَا الصَّلَاةُ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ مَشْرُوعَةٌ فِي ذَاتِهَا اسی طرح بھئی مغصوبہ زمین کے اندر نماز جو ہے وہ جائز ہے اپنی ذات کے اعتبار سے، وَإِنَّمَا تُحَرَّمُ لِأَجْلِ شَغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ اور اس کو حرام قرار دیا گیا ہے غیر کی ملکیت کے مشغول ہونے کی وجہ سے، وَهُوَ مِمَّا يَنْفَكُّ عَنِ الصَّلَاةِ اور یہ چیز یعنی غیر کی ملکیت کا مشغول ہونا ان چیزوں میں سے جو نماز سے جدا ہو جاتی ہے، بِأَنْ تُوجَدَ الصَّلَاةُ بِدُونِ شَغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ بَلْ فِي مِلْكِ نَفْسِهِ بایں طور کہ نماز پائی جائے غیر کی ملکیت کے مشغول ہوئے بغیر ہی بلکہ اپنی ذاتی ملکیت کے اندر بھئی، اپنی زمین کے اندر نماز پڑھتا ہے، وَيُوجَدَ الشَّغْلُ بِدُونِ الصَّلَاةِ اور یہ کہ یہ مشغول کرنا پایا جائے بغیر نماز کے، بِأَنْ يَسْكُنَ فِيهِ بایں طور کہ کیا کر لیتا ہے اس میں رہائش رکھ لیتا ہے وَلَا يُصَلِّي اور نماز نہیں پڑھتا۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اچھا بھئی، آگے سبق پڑھنے سے پہلے بھئی یہ ایک تقریر لکھ لیجیے، آگے متن اور شرح کا سمجھنا اس سے بہت آسان ہو جائے گا ان شاء اللہ بھئی۔ لکھیے بھئی، جلدی جلدی لکھیے بھئی کافی زیادہ ہے۔

افعال دو قسم پر ہیں: افعالِ حسیہ اور افعالِ شرعیہ۔

فعلِ حسی، عنوان دیں، فعلِ حسی:

فعلِ حسی اس فعل کو کہتے ہیں جس کے معنیٰ میں شریعت کے آنے سے کوئی تبدیلی نہ آئی ہو۔ یعنی شریعت کے آنے

سے پہلے اس فعل کا جو معنیٰ تھا، شریعت کے آنے کے بعد بھی اس فعل کا وہی معنیٰ ہو۔ جیسے زنا۔ زنا کہتے ہیں وَطْءٌ فِي غَيْرِ الْمِلْكِ کو یعنی غیرِ ملک میں وطی کرنا۔ نزولِ اسلام سے پہلے بھی اس کا یہی معنیٰ تھا اور بعد میں بھی یہی معنیٰ ہے۔ معلوم ہوا کہ زنا فعلِ حسی ہے، یعنی اس فعل کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہیں، ہر سمجھدار شخص اسے جانتا ہے۔

آگے لکھیے سرخی دیجیے بھئی، فعلِ شرعی بھئی، عنوان ہے فعلِ شرعی:

فعلِ شرعی وہ ہے کہ شریعت نے اس کے معنیٰ کو بدل دیا ہو، جیسے بیع۔ پہلے بیع کا معنیٰ تھا مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ۔ پھر شریعت نے آکر اس کے معنیٰ میں تبدیلی پیدا کی اور بتلایا کہ بیع مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ بِالتَّرَاضِي، رضا سے ہے رضامندی سے، بِالتَّرَاضِي کا نام ہے۔ تو شریعت نے باہمی رضامندی کی قید بڑھا دی۔ اسی طرح بیع کے لیے مزید کئی شرائط وغیرہ ذکر کر دیں جن کا ذکر کتبِ فقہ میں کیا جاتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ بیع فعلِ شرعی ہے کیونکہ اس کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہے۔ شریعت کے آنے سے قبل ہمیں معلوم نہیں تھا کہ بیع میں باہمی رضامندی اور دیگر شرائط ضروری ہیں۔

آگے لکھیے، عنوان ہے شوافع و احناف کا اختلاف:

اس بات پر ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اتفاق ہے کہ اگر فعلِ حسی کے بارے میں نہی آئے تو وہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوگا، یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے ہی قبیح ہوگا۔ لکھ لیا بھئی؟ جیسے زنا فعلِ حسی ہے، اس کے بارے میں نہی آئی لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا، اس نہی سے معلوم ہوا کہ زنا قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہے۔ البتہ فعلِ شرعی کے بارے میں نہی آئے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ فعل قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوگا یا قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ۔ عِنْدَ الْأَحْنَافِ یہ فعلِ شرعی قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوگا، جبکہ عِنْدَ الشَّوَافِعِ یہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوگا۔

الگ سطر لکھیے بھئی: ثمرہِ اختلاف کی مثال سے قبل مذہبِ حنفی کی تفصیل یاد رکھیں۔

مذہبِ احناف کی تفصیل، یہ عنوان ہے۔

احناف کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ نَهْيٌ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ تقاضا کرتی ہے منہی عنہ کے قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہونے کا، یعنی کہ وہ اصلاً ہی مشروع و جائز نہ ہو۔ اور نَهْيٌ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ تقاضا کرتی ہے منہی عنہ کے قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہونے کا، یعنی کہ وہ منہی عنہ ذات و اصل کے اعتبار سے تو مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو۔ البتہ اگر ان کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے تو اس صورت میں فعلِ حسی میں نہی آنے کے باوجود وہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوگا، اور فعلِ شرعی میں نہی آنے کے بعد وہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوگا اس دلیل کی وجہ سے۔

عنوان: ثمرہِ اختلاف کی مثال۔

مثلاً بیع فعلِ شرعی ہے اور اذانِ جمعہ کے وقت بیع سے روکا گیا ہے، اور نہی آئی ہے: إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ۔ تو اما...

م شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اذانِ جمعہ کے وقت جو بیع ہوگی وہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہوگی یعنی حرام لِعَیْنِہٖ ہوگی، اپنی ذات کے اعتبار سے ہی ناجائز ہوگی۔ لہٰذا جب یہ بیع اصلاً جائز ہی نہیں تو منعقد بھی نہ ہوگی، اور مشتری سرے سے بیع کا مالک بھی نہیں بنے گا۔

جبکہ عِنْدَ الْأَحْنَافِ اذانِ جمعہ کے وقت کی بیع قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہے یعنی حرام لِغَیْرِہٖ ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ بیع اپنی ذات کے اعتبار سے تو جائز ہے، البتہ غیر کے سبب سے ناجائز ہے۔ اس بیع میں حرمت غیر کی وجہ سے آئی، یعنی ترکِ سَعْیٌ إِلَى الْجُمُعَةِ کی وجہ سے۔ تو یہ بیع اپنی ذات کے اعتبار سے جائز اور وصف کے اعتبار سے ناجائز ہے۔ جب یہ بیع اپنی ذات کے اعتبار سے جائز ہے تو منعقد ہو جائے گی اور ملکیت کا فائدہ دے گی، اور ہمارے نزدیک مشتری مبیع کا مالک بن جائے گا۔

آگے عنوان دیجیے: امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل۔

امام شافعی رحمہ اللہ افعالِ شرعیہ کو افعالِ حسیہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ افعالِ حسیہ میں نہی آئے تو وہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہوتا ہے، تو افعالِ شرعیہ میں نہی آئے تو اسے بھی قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہی ہونا چاہیے تاکہ وہ بھی کامل درجے کے قبیح ہو جائیں، کیونکہ کامل درجے کا قبیح قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہے۔

آگے عنوان دیجیے: احناف کی دلیل۔

احناف کی دلیل کو سمجھنے کے لیے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ:

سب سے پہلے نفی اور نہی میں فرق یاد رکھیں۔ نہی میں عدمِ فعل بندے کے اختیار سے ہوتا ہے، چنانچہ بندہ فعلِ منہی عنہ کے کرنے سے باز رہے تو اسے ثواب ملتا ہے اور اگر کرے تو سزا کا مستحق ہوتا ہے۔ اگر عدمِ فعل بندے کے اختیار سے نہ ہو تو اسے نفی کہتے ہیں، چنانچہ نفی میں عدمِ فعل پر بندے کو ثواب بھی نہیں ملتا کیونکہ یہاں عدمِ فعل میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں۔

مثلاً گلاس میں پانی نہ ہو اور پھر بندے سے کہا جائے کہ پانی مت پی، تو یہ نفی ہے، کیونکہ پانی موجود ہی نہیں تو بندہ پانی پینے پر قادر بھی نہیں۔ تو یہاں عدمِ فعل یعنی «پانی کا نہ پینا» پایا گیا مگر بندے کے اختیار سے نہیں۔ اور اگر پانی موجود ہو اور پھر پانی پینے سے منع کیا جائے تو یہ نہی ہے، کیونکہ اب عدمِ فعل یعنی «پانی کا نہ پینا» بندے کے اپنے اختیار سے ہوگا۔

نفی کی اور مثالیں: جیسے اندھے سے کہا جائے کہ تو نہ دیکھ، گونگے سے کہا جائے کہ تو نہ بول، بہرے سے کہا جائے کہ تو مت سن، اپاہج سے کہا جائے کہ تو نہ دوڑ۔ تو ان افعال کے نہ ہونے میں اس بندے کا اختیار ہی نہیں کیونکہ وہ ان کاموں سے ہی عاجز ہے، تو یہ نفی ہوئی۔ اور یاد رکھیے نفی انتہائی قبیح ہے کہ کسی شخص کو ایسے کام سے روکا جائے جس کے کرنے سے وہ پہلے ہی سے عاجز ہے۔ لکھ لیا بھئی؟ تو یہ مقدمہ اولیٰ ختم ہوا۔

آگے عنوان دیجیے: مقدمہ ثانیہ۔

احناف کی باتیں چل رہی ہیں مولانا، بڑی گہری باتیں ہوتی ہیں احناف کی۔ مقدمہ ثانیہ:

ناہی جب حکیم ہو تو اس کی نہی تقاضا کرتی ہے منہی عنہ کے قبیح ہونے کا۔ تو نہی ہوئی مقتضیٰ یعنی تقاضا کرنے والی، اور قبح ہوا مقتضیٰ، قاف دو نقطوں والا با اور حا بھئی، با اور حا قبح، اور قبح ہوا مقتضیٰ یعنی جس کا تقاضا کیا گیا۔ اب اس مقتضیٰ یعنی قبح کو ایسے طریقے پر ثابت کرنا ضروری ہے جس سے مقتضیٰ کا باطل ہونا لازم نہ آئے، یعنی کہیں ایسا نہ ہو کہ نہی کا وجود ہی باقی نہ رہے اور وہ نفی میں بدل جائے۔

مقدمہ ثالثہ:

ہر فعل میں اختیار اس کی مناسبت سے ہوگا۔ تو افعالِ حسیہ میں اختیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بندہ حساً اس کے کرنے پر قادر ہو، مثلاً ایک آدمی زنا کرنے پر قادر ہو اور پھر اپنے اختیار سے زنا سے رک جائے اللہ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے تو اسے ثواب ملے گا۔ جبکہ افعالِ شرعیہ میں اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے، کیونکہ اس فعل کا سمجھنا ہی شریعت پر موقوف ہے، یہاں حسی طور پر بندے کا اس فعل پر قادر ہونا نہیں دیکھا جاتا۔ چنانچہ اگر شارع نے اس فعل کے کرنے کی اجازت دی تو یہ فعل بندے کے اختیار میں ہوگا، اور اگر شارع نے اجازت نہ دی تو یہ فعل بندے کے اختیار میں ہی نہ ہوگا، اگرچہ حساً بندہ اس کے کرنے پر قادر ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ حساً بندے کے قادر ہونے کا یہاں کوئی اعتبار نہیں۔ لکھ لیا بھئی؟ جی، مقدمات مکمل ہوئے۔

آگے اب لکھیے: احناف کی دلیل۔

نہی کے آنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ فعلِ شرعی قبیح ہے۔ اب اگر اس فعل کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیا جائے تو یہ فعل اصلاً مشروع یعنی جائز ہی نہ رہے گا، کیونکہ جو چیز قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہو شارع کبھی بھی اس کی اجازت نہیں دیتا۔ تو اس فعلِ شرعی کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دینے کی صورت میں یہ کہنا پڑے گا کہ شارع نے اس کے کرنے کی اجازت ہی نہیں دی، اور یہ تو فعلِ شرعی ہے، جب شارع کی طرف سے اس کی اجازت نہیں تو یہ بندے کے اختیار میں بھی نہیں، بندہ اس کے کرنے پر قادر ہی نہیں، تو بندہ اس فعل کے کرنے سے عاجز ہوا، اور عاجز کو اس فعل سے منع کرنا نفی ہے نہ کہ نہی، اور نفی انتہائی قبیح ہے۔

ثابت ہوا کہ نہی آنے کے بعد اگر فعلِ شرعی کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیا جائے تو شارع کا عاجز کو منع کرنا لازم آئے گا، اور عاجز کو منع کرنا تو قبیح ہے، تو شارع کی طرف قبیح چیز کی نسبت کرنا لازم آئے گی جو کہ درست نہیں، یعنی شارع کا عاجز کو منع کرنا محال ہے، اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا نہی کے آنے کے بعد فعلِ شرعی کا قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہونا محال ہوا، اور جب وہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ نہیں تو پھر وہ یقیناً قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہے۔

بالفاظِ دیگر یہ کہنا پڑے گا کہ نہی کے بعد بھی یہ فعلِ شرعی بندے کے اختیار میں ہے، یعنی شارع کی طرف سے اس کی

اجازت ہے، کیونکہ فعلِ شرعی میں اختیار شارع کی طرف سے آتا ہے، تو اس فعل کی اجازت بھی ہوئی تاکہ بندے کا اختیار رہے

تاکہ بندے کا اختیار رہے، اور پھر نہی کے ذریعے اس سے روکا بھی گیا تاکہ اپنے اختیار سے اس فعل کے کرنے سے باز رہے۔ تو یہ فعل ماذون بھی ہوا، ماذون إِذْن سے اجازت یعنی جس میں ہو، ذال ہے ذال، تو یہ فعل ماذون بھی ہوا اور ممنوع بھی۔ اور یہ دونوں چیزیں یعنی ماذون و ممنوع ہونا صرف اسی صورت میں جمع ہو سکتی ہیں کہ یہ کہا جائے کہ یہ فعل اپنی ذات کے اعتبار سے ماذون یعنی مشروع و جائز ہے، اور وصف کے اعتبار سے ممنوع یعنی غیر مشروع و ناجائز ہے۔ اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہونا یہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ میں ہوتا ہے نہ کہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ میں۔ ثابت ہوا کہ فعلِ شرعی میں نہی آجائے تو وہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوتا ہے۔

جبکہ فعلِ حسی میں نہی آئے تو وہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوگا، اور ذات و اصل کے اعتبار سے ہی مشروع نہ رہے گا، اور اس سے عاجز کی نہی بھی لازم نہیں آتی، کیونکہ افعالِ حسیہ میں اختیار ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ بندہ حساً اس کے کرنے پر قادر ہو، اس میں اختیار کا دارومدار شریعت کی اجازت پر نہیں۔ لکھ لیا بھئی؟ بس بھئی، بحث مکمل ہوئی۔ تو یہ تقریر اپنے پاس محفوظ رکھنا بھئی ان شاء اللہ آپ کے کام آئے گی بھئی ان شاء اللہ۔

تو میں نے بحث آپ کو لکھوائی اب اس کو سمجھ بھی لیں۔ آگے افعالِ حسیہ، افعالِ شرعیہ اور جو بحث میں نے لکھوائی وہ آرہی ہے، میں نے آسان اور جامع الفاظ میں آپ کو لکھوا دی۔ یاد رکھیے افعال دو قسم پر ہیں: کچھ کو افعالِ حسیہ کہتے ہیں، کچھ کو افعالِ شرعیہ۔ یہ تقسیم ہے علمائے اصولِ فقہ والوں کی بھئی۔ افعالِ حسیہ ان کو کہتے ہیں کہ جن کے معنیٰ میں شریعت کے آنے سے کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی، جو معنیٰ ان کا پہلے تھا وہی معنیٰ اب بھی ہے۔ جیسے زنا: زنا کہتے تھے وَطْءٌ فِي غَيْرِ الْمِلْكِ کے اندر، اپنی ملکیت کے علاوہ میں صحبت کرنا یہ کیا کہلاتا تھا؟ زنا کہلاتا تھا۔ شریعت سے پہلے بھی یہی معنیٰ لوگ سمجھتے تھے اس کا، شریعت کے آنے کے بعد بھی وہی معنیٰ ہے۔ قتل تھا: قتل کسی کو جان سے مار دینا، قتل کا یہی معنیٰ لوگ پہلے بھی کرتے تھے، یہی معنیٰ اب بھی کرتے ہیں۔ شربِ خمر، شراب کا پینا: پہلے بھی وہی معنیٰ ہوتا تھا، اب بھی وہی معنیٰ ہے، شراب پی لے تو کہیں گے شربِ خمر کیا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ افعال افعالِ حسیہ کہلاتے ہیں جن کے معنیٰ میں شریعت نے کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی۔

اس کے مقابلے میں وہ افعال ہیں جن کے معنیٰ میں شریعت نے تبدیلی پیدا کر دی، انہیں افعالِ شرعیہ کہتے ہیں، یعنی پہلے اور معنیٰ تھا، اب اور معنیٰ ہے۔ مثلاً بیع: بیع پہلے کہتے تھے مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ، مال کا مال کے بدلے تبادلہ کرنا، یہ بیع سمجھتے تھے لوگ، یہ تعریف کرتے تھے کہ بیع اسے کہتے ہیں۔ شریعت نے آکر بتلایا: نہیں بھئی! مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ صرف یہی نہیں ہے بلکہ اس میں کئی شرطیں ہیں، ان کا لحاظ رکھو تو بیع ہے ورنہ بیع نہیں۔ پہلی شرط: آپس میں باہمی رضامندی ہونی

چاہیے دونوں کی بھئی، یہ نہیں بندوق کی نوک پر ایک سے چیز لے لی دوسری چیز دے دی، لو بھئی بیع ہو گئی ہمارے درمیان، نہیں بلکہ کیا ضروری ہے؟ باہمی رضامندی ضروری ہے، یہ شریعت نے بتلایا۔ نیز مبیع معلوم ہونا چاہیے، موجود ہونا چاہیے، معدوم نہیں؛ ایک چیز جس کا ابھی وجود ہی نہیں ہے پہلے سے ہی آپ اس کی بیع کر دیتے ہیں، مثلاً کہ اس جانور کے جو بچہ پیدا ہوگا وہ میں نے ابھی تم سے خرید لیا، بھئی ابھی تو اس کا وجود ہی نہیں ہے اس کو کیسے خریدتے ہو؟ تو مبیع موجود ہونا چاہیے، معدوم نہیں۔ نیز ثمن بھی معلوم ہونے چاہئیں: کتنے کے بدلے خریدتے ہو، کون سے ثمن ہیں، دینار ہیں یا درہم ہیں یا ڈالر ہیں یا کرنسی کون سی ہے، یہ بھی معلوم ہونا چاہیے اور وصف بھی اور کتنے ہیں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے بھئی، دس ہیں، بیس ہیں یا تیس ہیں۔ یہ سب چیزیں ہوں گی تو بیع ہوگی بھئی۔ تو شریعت نے، نیز کوئی شرط بھی نہیں لگانی جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو۔ تو دیکھو شریعت نے بہت سی چیزوں کی اس میں شرط لگا دی تو بیع کے معنیٰ میں تبدیلی پیدا کر دی۔ تو جس فعل کے معنیٰ میں شریعت نے تبدیلی پیدا کر دی اسے فعلِ شرعی کہتے ہیں۔

معلوم ہوا اس سے پہلے لوگ بیع کو جانتے ہی نہیں تھے، یہ شریعت نے آ کے بتلایا، اور جس کو وہ بیع کہتے تھے وہ بیع نہیں تھی، وہ غلط سمجھتے تھے اس کو، بیع تو یہ ہے جو ہمیں شریعت نے بتائی بھئی۔ تو ان افعال کا سمجھنا کس پر موقوف ہوا؟ شریعت پر۔ شریعت سے پہلے عقلمند بڑے لوگ تھے لیکن کسی کو یہ بات سمجھ میں نہیں آئی، تو ان کا سمجھنا کس پر موقوف ہوا؟ شریعت پر، تو ان کو افعالِ شرعیہ کہتے ہیں۔ تو خلاصہ کلام یہ: وہ افعال جن کے معنیٰ میں شریعت نے کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی وہ افعالِ حسیہ کہلاتے ہیں، اور جن کے معنیٰ میں شریعت نے تبدیلی پیدا کی انہیں افعالِ شرعیہ کہتے ہیں۔

اب اس بات پر تو ہمارا اور شوافع کا اتفاق ہے کہ جب افعالِ حسیہ میں نہی آ جائے تو وہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہوگا۔ بھئی اللہ ایک چیز سے منع کر رہے ہیں معلوم ہوا اس میں کوئی خرابی ہے، قباحت ہے اس کے اندر، بغیر قباحت کے اللہ منع فرما سکتے ہیں بھئی؟ نہیں، یقیناً جب اللہ فرما رہے ہیں ایک حکمت والی ذات ایک چیز سے منع کر رہی ہے معلوم ہوا اس میں کوئی خرابی ہے۔ جیسے امر کے اندر حسن ہوتا تھا، جب اللہ ایک چیز کا حکم دے رہے ہیں معلوم ہوا اس میں حسن ہے، خوبی ہے، اچھائی ہے۔ تو نہی کے اندر اسی طرح جب اللہ کسی چیز سے منع فرمائیں معلوم ہوا اس کے اندر خرابی ہے۔ تو نہی آ گئی تو پتہ چل گیا چیز کے اندر خرابی ضرور ہے، قباحت ضرور ہے، لیکن قباحت تو ہے دو قسم پر: ایک قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ جو اپنی ذات کے اعتبار سے چیز قبیح ہوتی ہے، اور ایک قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ جو اپنی ذات کے اعتبار سے تو قبیح نہیں لیکن کسی غیر کی وجہ سے اس میں کیا آ رہی ہے؟ قباحت آ رہی ہے۔

تو افعالِ حسیہ کے اندر نہی آئی تو اتنا تو پتہ چل گیا کہ یہ قبیح ہے، اور کون سا قبیح ہے؟ کہتے ہیں قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ، معلوم ہوا ان کی ذات ہی قبیح ہے، کیونکہ جو معنیٰ پہلے تھا وہی معنیٰ اب بھی ہے اور شریعت نے اس کو قبیح قرار دیا، معلوم ہوا یہ چیز اپنی

ذات کے اعتبار سے کیا ہے؟ قبیح ہے۔ ہاں افعالِ شرعیہ کے اندر نہی آئے، اللہ اس سے منع فرمائیں، اتنا تو پتہ چل گیا اس میں قباحت ہے لیکن کون سی قباحت ہے؟ ہمارا اور شوافع کا اختلاف: وہ کہتے ہیں یہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہے، ہم کہتے ہیں نہیں یہ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہے۔ اختلاف سمجھ میں آیا؟

پھر مذہبِ احناف کی تفصیل آپ کو بتلائی تھی، ہمارا کیا مذہب ہوا؟ افعالِ حسی میں نہی آئے تو وہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہوگا، اور فعلِ شرعی میں نہی آئے تو قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہوگا یعنی اس سے جب روکا جائے تو وہ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہوگا۔ لیکن شرط یہ ہے کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو، اگر کوئی دلیل ان کے خلاف آگئی تو اس کے خلاف بھی قباحت ثابت ہو جائے گی۔ مثلاً افعالِ حسیہ میں نہی آئے تو وہ کیا تقاضا کرتی ہے، یہ کیا ہونا چاہیے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ۔ لیکن اگر کوئی دلیل قائم ہو گئی اور اس نے بتا دیا کہ یہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہے، تو پھر ہم بھی اسے قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ قرار دیں گے لیکن ویسے نہیں بلکہ اس دلیل کی وجہ سے۔ اور فعلِ شرعی کے اندر نہی آئے تو وہ کیا تقاضا کرتی ہے؟ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہونا چاہیے۔ لیکن اگر کوئی دلیل آ گئی اور اس دلیل سے پتہ چلا کہ یہ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ نہیں ہونا چاہیے بلکہ کیا ہونا چاہیے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ، تو پھر ہم اسے اس دلیل کی وجہ سے کیا قرار دے دیں گے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ۔ معلوم ہوا فعلِ حسی میں نہی آئے تو وہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہوگا بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو، اور فعلِ شرعی کے اندر نہی آئے تو وہ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہوگا بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو، ورنہ پھر کیا اگر دلیل قائم ہوئی تو کیا ہو جائے گا؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہوگا بھئی۔ یہ تھی احناف کے مذہب کی تفصیل بھئی۔

اس کے بعد ثمرہِ اختلاف بتلایا تھا: نتیجہ کیا مرتب ہوگا اس اختلاف کا؟ مثلاً مثال کے طور پر اذانِ جمعہ کے وقت بیع سے منع کیا گیا ہے، اللہ قرآن میں کیا فرماتے ہیں: إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ، کہ اور تو اللہ کے ذکر کی طرف یعنی نماز کی طرف سعی کرو اور بیع کو چھوڑ دو۔ تو بیع کو چھوڑنے کا حکم آیا، اور تو یہ امر ہے بصورت لیکن دراصل یہ کیا ہے؟ نہی ہے معنیٰ کے اعتبار سے کہ اس وقت بیع نہ کرو۔ اور بیع آپ بتائیے فعلِ شرعی ہے یا فعلِ حسی؟ فعلِ شرعی، شریعت نے اس کے معنیٰ میں تبدیلی پیدا کی، شرائط وغیرہ بیان کیں جو آپ فقہ کی کتابوں میں پڑھ چکے۔ اب یہ جو اس اذانِ جمعہ کے وقت کوئی بیع کرے تو یہ بیع جس کے بارے میں نہی آئی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہوئی بھئی، کیونکہ ان کے نزدیک فعلِ شرعی میں ہو چاہے فعلِ حسی میں ہو نہی آجائے تو وہ کیا ہوتا ہے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ۔ تو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہوا یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح، تو یعنی گویا کہ اپنی ذات کے اعتبار سے یہ جائز ہی نہیں ہے تو یہ حرام لِعَیْنِہٖ ہوا۔ تو جب جائز ہی نہیں ہے تو اس کی اجازت بھی نہیں، یہ منعقد ہی نہیں ہوئی یہ بیع ان کے نزدیک، جب بیع منعقد ہی نہیں ہوئی تو مشتری مبیع کا مالک بھی نہیں بنے گا کیونکہ بیع میں تو کیا ہوتا ہے مشتری مبیع کا مالک، لیکن یہ ان کے نزدیک قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہے، اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے، اپنی ذات کے اعتبار سے حرام ہے، اپنی ذات کے اعتبار سے جائز ہی نہیں ہے، تو بیع منعقد ہی نہیں ہوئی، جب منعقد نہ ہوئی تو مشتری مبیع کا مالک بھی نہیں بنے گا۔

اس کے مقابلے میں احناف کہتے ہیں کہ یہ فعلِ شرعی ہے اور اس کے بارے میں نہی آئی تو یہ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہے، اور قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ کا معنیٰ یہ ہے کہ یہ چیز اپنی ذات کے اعتبار سے جائز ہے اور وصف کے اعتبار سے جائز نہیں ہے۔ اپنی ذات کے اعتبار سے تو یہ بیع ہے جائز ہے، لیکن ایک وصف کی وجہ سے یہ جائز نہیں جو اس کے ساتھ مل گیا اور وہ کیا؟ کہ اس صورت میں ترکِ سَعْیٌ إِلَى الْجُمُعَةِ لازم آتا ہے بھئی، تو ترکِ سَعْیٌ إِلَى الْجُمُعَةِ کی وجہ سے یہ قبیح ہو رہا ہے اپنی ذات کی وجہ سے یہ قبیح نہیں۔ تو لہٰذا احناف کے نزدیک یہ بیع منعقد ہو جائے گی کیونکہ ذات کے اعتبار سے یہ قبیح نہیں ہے، ذات کے اعتبار سے یہ جائز ہے، مشروع ہے، ہاں وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے وصف کے اعتبار سے۔ تو ذات کے اعتبار سے جب جائز ہے، مشروع ہے تو منعقد ہو گئی اور مشتری بیع کا مالک بن گیا، یہ ہے ثمرہِ اختلاف۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ ان کے نزدیک فعلِ شرعی کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دینے سے اور ہمارے نزدیک اس فعلِ شرعی کو قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ قرار دینے پر یہ ثمرہ مرتب ہوا جیسے کہ اس مثال کے اندر بات واضح ہے: ان کے نزدیک بیع منعقد ہی نہیں ہوگی، مشتری مالک بھی نہیں بنے گا؛ ہمارے نزدیک ذات کے اعتبار سے یہ بیع چونکہ جائز ہے، وصف کے اعتبار سے جائز نہیں، تو ذات کے اعتبار سے جائز ہونے کی وجہ سے بیع منعقد ہو گئی اور مشتری بیع کا مالک بن گیا، ہاں البتہ دونوں گنہگار ہوں گے کہ اس بیع سے تو منع کیا گیا تھا انہوں نے پھر بیع کی بھئی کیونکہ اس بیع سے ترکِ سَعْیٌ إِلَى الْجُمُعَةِ لازم آیا بھئی۔ ثمرہِ اختلاف بھی سمجھ میں آگیا؟

اس کے بعد دلیل ذکر کی تھی بھئی امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل بھئی: انہوں نے اس کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ کیوں قرار دیا فعلِ شرعی میں جب نہی آجائے؟ وہ کہتے ہیں بھئی وہ اس کو قیاس کرتے ہیں افعالِ حسیہ پر، اور افعالِ حسیہ کے اندر نہی آجائے تو وہ کیا ہوتا ہے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ، تو فعلِ شرعی کے اندر بھی جب نہی آئے تو اسے قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دینا چاہیے تاکہ کامل درجے کا قبیح، کیونکہ کامل درجے کا قبیح کون سا ہے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہے، تو اس کے اندر بھی کامل درجے کا قبح ثابت کرنا چاہیے کیونکہ جب نہی آگئی اتنا تو پتہ چل گیا اس میں قباحت ہے، اور قباحت پھر کامل کون سی ہے؟ لِعَیْنِہٖ ہے، تو لہٰذا اسی کو ثابت کرنا چاہیے بھئی تاکہ یہ کامل درجے کا قبیح ہو جائے۔ یہ ان کی دلیل ہے، دلیل سمجھ میں آگئی ان کی؟

اس کے بعد احناف کی دلیل آئی۔ احناف کہتے ہیں، احناف کی دلیل کو سمجھنے کے لیے پہلے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔

احناف کے تین مقدمات:

پہلا مقدمہ یہ کہ بھئی ایک ہے نہی، ایک ہے نفی، دونوں کے اندر فرق سمجھ لیں۔ نہی وہ ہے جس میں بندے کو ایک کام سے روکا جائے اور وہ کام بندے کے اختیار میں ہو پھر اس کو روکا جائے۔ اب جب اختیار میں ہے اور نہی آنے کے بعد وہ رکے گا تو اس کو ثواب ملے گا، نہیں رکے گا تو اسے سزا ملے گی۔ تو نہی میں کیا ضروری ہے؟ کہ بندہ اپنے اختیار سے کسی کام سے رکے۔ اور ایک ہے نفی، نفی میں بھی عدمِ فعل ہوتا ہے لیکن بندے کے اختیار سے نہیں ہوتا، تو جب بندے کے اختیار

سے عدمِ فعل نہیں ہے تو وہاں اسے ثواب بھی نہیں ملے گا بھئی۔ اس کی مثال سے میں نے وضاحت کی تھی: جیسے پانی گلاس میں ہو ہی نا اور پھر آپ ایک آدمی سے کہیں پانی مت پیو، تو اس وقت عدمِ فعل ہے، پانی کا پینا نہیں ہے۔ عدمِ فعل ہے یا نہیں بھئی؟ عدمِ فعل ہے، پانی کا پینا نہیں پایا گیا، لیکن کیا یہ اس کے اپنے اختیار سے ہے یا اس کے اختیار سے نہیں ہے؟ اس کے اپنے اختیار سے نہیں ہے، وہ تو عاجز، پانی ہے ہی نہیں تو وہ پی سکتا ہی نہیں تھا اس کو۔ تو لہٰذا یہاں عدمِ فعل یعنی پانی کا نہ پینا تو پایا تو گیا لیکن اس کے اپنے اختیار سے نہیں، اور یہ نفی ہے کہ اس کو منع کیا جا رہا ہے پانی نہ پیو اور حالانکہ وہ پانی پینے سے پہلے سے عاجز ہے۔ اور نفی انتہائی قبیح ہے کہ ایک عاجز شخص کو ایک کام سے منع کیا جائے، وہ اس کام کے کرنے سے پہلے ہی عاجز ہے اور پھر آپ اسے منع کریں، یہ انتہائی قبیح چیز ہے، آپ کی عقل خود بھی آپ کو بتلاتی ہے۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے؟ عقل بھی بتلاتی ہے کہ ایک آدمی ایک چیز کر ہی نہیں سکتا تو اس کو روکنے کا کیا معنیٰ بھئی؟ اس کو روکنا کوئی مناسب بات نہیں ہے۔ یہ اس کی اور مثالیں: جیسے اندھے سے کہا جائے نہ دیکھ، گونگے سے کہا جائے نہ بول، بہرے سے کہا جائے نہ سن، بھئی وہ تو پہلے ہی عاجز ہیں ان چیزوں سے، تو اس کو کوئی بھی عقل کی بات نہیں کہے گا بھئی جب آپ اندھے سے کہیں نہ دیکھ۔ تو یہ ہے نہی، تو نہی میں بھی عدمِ فعل ہوتا ہے نفی میں بھی عدمِ فعل ہوتا ہے، لیکن نہی میں عدمِ فعل اپنے اختیار سے ہوتا ہے اور نفی میں عدمِ فعل اپنے اختیار سے نہیں ہوتا، اور نفی انتہائی قبیح ہے، ناپسندیدہ ہے۔ یہ پہلا مقدمہ تھا۔

دوسرا مقدمہ یہ کہ نہی ہے مقتضیٰ اور قبح ہے مقتضیٰ۔ نہی جب آگئی اللہ کی طرف سے، اس نے بتلا دیا آپ کو، اس سے آپ کو پتہ چل گیا کہ جس چیز سے روکا گیا ہے وہ قبیح ہے، وہ کیا ہے؟ کس سے پتہ چلا آپ کو؟ نہی سے۔ تو نہی ہوئی مقتضیٰ، تقاضا کرنے والی۔ اور کس چیز کا تقاضا کیا؟ قبح کا، اس لیے منہی عنہ جس سے روکا گیا ہے یہ قبیح ہے، نہی نے تقاضا کیا۔ تو یہ قبح ہوا مقتضیٰ، نہی ہوئی مقتضیٰ اور قبح ہوا مقتضیٰ۔ اب یاد رکھو یہ مقتضیٰ جو ہے اس کو اس طریقے پر ثابت کرنا ضروری ہے کہ اس سے مقتضیٰ باطل نہ ہو جائے۔ قبح کو، قبح کو ایسے طریقے سے ثابت کرنا ضروری ہے جس سے نہی باطل ہو کر کہیں نفی نہ بن جائے۔ نہی آگئی اب آپ نے کیا ثابت کرنا ہے؟ قبح۔ لیکن قبح کو اس طریقے پہ ثابت کرو کہ کہیں نہی ہی باطل نہ ہو جائے اور نہی سے نفی نہ بن جائے۔ تو مقتضیٰ کو ثابت کر رہے ہو کہیں مقتضیٰ کو باطل نہ کر دینا۔ مقتضیٰ کیا؟ قبح۔ مقتضیٰ کیا؟ نہی۔ تو قبح کو اس طریقے پر ثابت کیا جائے کہ کہیں، یعنی مقتضیٰ کو اس طریقے پر ثابت کیا جائے کہ کہیں مقتضیٰ یعنی نہی باطل ہو کر نفی نہ بن جائے۔ یہ دوسرا مقدمہ ہے، سمجھ میں آگیا؟

تیسرا مقدمہ یہ تھا کہ ہر چیز میں اختیار اس کے مناسب ہوا کرتا ہے، ہر چیز میں اختیار ایک جیسا نہیں ہوگا: فعلِ شرعی میں بندہ اپنے اختیار سے رکتا ہے، بندے کو اس میں اختیار تھا پھر رک گیا، یہ اور معنیٰ کریں گے؛ فعلِ حسی میں اختیار تھا اور پھر بندہ رک گیا، یہ اور معنیٰ ہوگا یہاں اختیار کا، دونوں کا الگ الگ معنیٰ ہوگا۔ فعلِ حسی میں اختیار ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ بندہ

حساً اس کے کرنے پر قادر ہو، ظاہر میں اس کے کرنے پر بندہ قادر ہو، جیسے نہی آئی لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا، زنا کے قریب بھی نہ جاؤ، اور زنا ہے فعلِ حسی۔ تو اب یہاں ایک شخص زنا کے کرنے پر قادر ہو حساً یعنی خارج میں ظاہر میں اور پھر وہ اس کے کرنے سے رک جائے تو ہم کہیں گے اپنے اختیار سے رک گیا، لہٰذا اس کو ثواب ملے گا۔ تو افعالِ حسیہ میں اختیار ہونے کا کیا معنیٰ ہے؟ کہ بندہ حساً اس کے کرنے پر قادر ہو۔ اور فعلِ شرعی میں اختیار ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے اس کی اجازت ہو، شریعت کی طرف سے اجازت نہیں تو بندے کے اختیار میں ہی نہیں ہے یوں سمجھیں گے، بندے کے اختیار میں ہی نہیں، کیونکہ یہ فعل ہمیں بتایا ہی کس نے؟ شریعت نے۔ اور جب شریعت کی طرف سے اجازت نہیں ہے اس چیز کی تو معلوم ہوا بندے کے اختیار میں بھی نہیں ہے، بندہ اس کے کرنے پر قادر ہی نہیں ہے، فعل بتایا ہی شریعت نے ہے اور شریعت نے کرنے کی اجازت نہیں دی، معلوم ہوا بندے کے اختیار میں نہیں۔ جیسے حیض و نفاس والی عورت کو نماز سے روزے سے منع کیا گیا، اب اگرچہ وہ حساً نماز پڑھے بھئی اسی طرح قیام، رکوع، سجدہ وغیرہ کرلے یا حساً اسی طرح وہ روزہ رکھ لے، لیکن ہم اس کو نماز نہیں کہیں گے، ہم اس کو روزہ نہیں کہیں گے، کیونکہ شریعت نے جب اجازت نہیں دی تو یہ اس کے کرنے پر قادر ہی نہیں ہے، یہ جو کچھ یہ رکوع، قیام، سجدہ کر رہی ہے یہ نماز نہیں ہے، شریعت کی طرف سے اجازت ہی نہیں ہے۔ حساً اگرچہ وہ اس پر قادر ہے کر رہی ہے، لیکن شریعت کی طرف سے اجازت نہیں تو ہم کیا کہیں گے یہ اس کے اختیار میں نہیں ہے، یہ جو پڑھ رہی ہے یہ نماز نہیں ہے، یہ جو رکھ رہی ہے یہ روزہ نہیں ہے، تو یہاں حس کا ظاہر کا اعتبار نہیں ہوتا فعلِ شرعی میں، بلکہ کس پر اعتبار ہوتا ہے؟ شریعت کا اعتبار ہے۔ شریعت نے اجازت دی ہے تو بندے کے اختیار میں ہے بندہ کر سکتا ہے، شریعت نے اجازت نہیں دی تو بندے کے اختیار میں نہیں بندہ کر بھی نہیں سکتا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ہر چیز میں اختیار اس کے مناسب ہوا کرتا ہے۔ فعلِ حسی میں اختیار ہونے کا کیا معنیٰ؟ کہ بندہ حساً اس کے کرنے پر قادر ہو۔ اور فعلِ شرعی میں اختیار کا کیا معنیٰ؟ کہ شریعت کی طرف سے اس کی اجازت ہو۔ اگر اجازت ہے تو کرنے پر قادر ہے، اجازت نہیں تو کرنے پر قادر بھی نہیں۔ یہ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہ تین مقدمات ہو گئے۔

احناف کی دلیل شروع ہونے لگی آگے۔ خلاصہ کیا ہوا؟ پہلا مقدمہ: کہ نفی اور نہی دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، نہی میں بندے کو روکا جاتا ہے کام سے جو اس کے اختیار میں ہوتا ہے، اور نفی اسے کہتے ہیں کہ ایک بندے کو ایک کام سے روکا جائے اور وہ اس کے اختیار میں ہی نہ ہو۔ دوسرا مقدمہ یہ گزرا کہ نہی ہے مقتضیٰ اور قبح ہے مقتضیٰ، اس مقتضیٰ یعنی قبح کو ایسے طریقے پر ثابت کرنا ضروری ہے کہ کہیں اس سے مقتضیٰ یعنی نہی ہی باطل ہو کر نفی نہ بن جائے۔ اور تیسرا مقدمہ یہ کہ ہر فعل میں اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے، ایک جیسا اختیار نہیں ہر جگہ: فعلِ حسی میں اختیار کا معنیٰ یہ ہے کہ بندہ حساً اس کے کرنے پر قادر ہو، اور فعلِ شرعی میں اختیار ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے اس کی اجازت ہو، پھر اختیار ہے ورنہ اختیار نہیں۔

اب احناف دلیل دیتے ہیں بھئی، مقدمات آپ سمجھ گئے۔ احناف کہتے ہیں کہ فعلِ شرعی میں نہی جب آجائے تو اتنا پتہ چل گیا کہ یہ قبیح ہے، اور پھر قبیح کی دو قسمیں ہیں: ایک قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ اور ایک قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ۔ اور یہ نہی کس کے بارے میں آئی ہے؟ فعلِ شرعی، فعلِ شرعی میں اختلاف ہے نا اسی کو بیان ہم کر رہے ہیں۔ تو فعلِ شرعی میں نہی آگئی اور نہی نے اتنا بتلا دیا کہ یہ فعل قبیح ہے بھئی، اور قبیح ہونا پھر دو قسم پر ہے: ایک قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ اور ایک قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ، اب ان میں سے کون سا قبیح...

قرار دیا جائے۔ اگر آپ اس کو کیا قرار دیں؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دے دیں، تو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہونے کا معنیٰ یہ ہوا کہ یہ فعل اپنی ذات کے اعتبار سے ہی قبیح ہے، یہ فعل کیا ہے؟ اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے، ناپسندیدہ ہے۔ اور جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے ہی قبیح ہو، شارع کی طرف سے کبھی بھی اس کی اجازت نہیں ہو سکتی، جو چیز کیا ہو؟ ظاہر سی بات ہے بھئی جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے بری ہے ناپسندیدہ ہے، کبھی بھی اللہ کی طرف سے اس کی اجازت نہیں ہو سکتی۔ اجازت۔ معلوم ہوا اگر بیع کو اذانِ جمعہ کے وقت جو بیع ہوئی اس کو اگر قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیا جائے، تو اس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے جائز ہی نہیں ہے، کیونکہ اللہ کبھی بھی قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ کی اجازت نہیں دیتے، تو اس کی اجازت ہی نہ ہوئی۔ جب اس کی شریعت کی طرف سے اجازت ہی نہیں تو یہ بندے کے اختیار میں بھی نہ رہی۔ بھئی جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہو؟ قبیح ہو، شارع کی طرف سے کبھی بھی اس کی اجازت نہیں ہوتی، اور یہ تو ہے فعلِ شرعی، جب فعلِ شرعی ہے اور شارع کی طرف سے اجازت نہیں ہے، تو بندہ اس کے کرنے پر قادر بھی نہیں۔ بندہ اس کے کرنے پر قادر نہیں ہے، اور پھر اللہ فرما رہے ہیں ذَرُوا الْبَیْعَ، کیا کرو بیع کو جمعے کی اذان کے وقت چھوڑ دو۔ تو اللہ فرما رہے ہیں چھوڑ دو، اور بیع آپ نے کیا قرار دے دی اذانِ جمعہ کے وقت بیع کو؟ قبیح، مثلاً اگر قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دے دیا جائے۔ جب قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیا تو یہ اپنی ذات کے اعتبار سے گویا قبیح ہوئی، جب ذات کے اعتبار سے قبیح ہوئی تو اللہ کی طرف سے اس کی، جو چیز قَبِیحٌ لِذَاتِہٖ ہو اس کی اللہ کی طرف سے کبھی بھی اجازت نہیں ہوتی، جب اللہ کی طرف سے اجازت نہیں ہے تو یہ بندے کے اختیار میں نہ رہی، اور بندے کے اختیار میں نہیں ہے، بندہ اس کے کرنے سے عاجز ہے، اور اللہ پھر فرما رہے ہیں ذَرُوا الْبَیْعَ، کیا کرو بیع کو چھوڑ دو۔ تو یہ تو گویا کہ ایک عاجز کو منع کرنا لازم آرہا ہے، کس کو منع کیا جا رہا ہے؟ عاجز، ایک شخص ایک چیز کے، ایک فعل کے کرنے پر قادر ہی نہیں اور اس کو منع کیا جا رہا ہے۔ تو معلوم ہوا یہ تو نہی نہ رہی بلکہ کیا بن گئی؟ نفی بن گئی، اور شارع کی طرف تو نفی کی نسبت کرنا درست نہیں کیونکہ نفی تو ناپسندیدہ ہے، عاجز کو ایک کام سے منع کیا جائے۔ یہ تو عقل بھی کہتی ہے نامناسب بات ہے، ایک شخص جس چیز سے عاجز ہو اسے اس سے روکنے کا کیا معنیٰ بھئی؟ وہ کر ہی نہیں سکتا تو روکنے کا کیا معنیٰ؟

تو لہٰذا اگر قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دے دیا جائے بیع کو، تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ کہ وہ نہی، نہی نہ رہے گی بلکہ کیا بن جائے گی؟ نفی بن جائے گی، گویا کہ اللہ تعالیٰ ایک عاجز کو منع کر رہے ہیں بیع نہ کرو۔ اور نفی کی نسبت تو اللہ کی طرف کرنا درست نہیں کیونکہ نفی تو کوئی پسندیدہ چیز نہیں ہے، سخت ناپسندیدہ چیز ہے، اللہ کی طرف سے کبھی بھی نفی نہیں ہو سکتی، اللہ کی طرف سے نفی کا آنا محال ہے، ممکن ہی نہیں ہے، یہ ناپسندیدہ چیز ہے۔ اللہ کی طرف سے نفی کا آنا کیا ہوا؟ محال ہوا۔ اور یہ محال کیوں لازم آیا؟ کیونکہ آپ نے بیع کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیا تھا، جمعے کی اذان کے وقت بیع کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیا۔ تو بیع، جمعے کی اذان کے وقت جو بیع ہے اس کو اگر قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیا جائے تو ایک محال چیز لازم آتی ہے جو ممکن ہی نہیں ہے، جو ہو ہی نہیں سکتی کبھی بھی۔ اور جس چیز سے محال لازم آئے وہ خود محال ہوا کرتی ہے۔ کیا محال لازم آیا تھا؟ کہ گویا اللہ کی طرف سے نفی آرہی ہے، اور اللہ کی طرف سے تو نفی کبھی بھی نہیں آسکتی، اللہ کبھی کسی عاجز کو نہیں منع کر سکتے۔ عاجز کو، جب ایک شخص ایک چیز کے کرنے پر قادر ہی نہیں ہے پھر اللہ فرمائیں یہ کام نہ کرو ایسا کبھی نہیں ہو سکتا بھئی۔ تو یہ محال لازم آیا تھا کہ اللہ کی طرف کس کی نسبت کرنا لازم آئی تھی؟ نفی کی۔ اور اللہ کی طرف نفی کی نسبت کیا ہے؟ محال، اللہ کی طرف سے نفی کبھی بھی نہیں آسکتی کیونکہ یہ ناپسندیدہ کام ہے۔ اور یہ محال کس کی وجہ سے لازم آیا؟ کیونکہ آپ نے فعلِ شرعی کو نہی کے آنے کے بعد کیا قرار دے دیا تھا؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ۔ تو فعلِ شرعی میں جب نہی آجائے تو اگر اسے قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دے دیا جائے تو اس صورت میں محال چیز لازم آتی ہے۔ اور یہ ضابطہ ہے کہ جس چیز سے کوئی محال لازم آئے وہ خود محال ہوتی ہے، وہ خود کیا ہوتی ہے؟ محال ہوتی ہے، جو چیز مُسْتَلْزِمِ مُحَالٍ ہو وہ خود محال ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوا فعلِ شرعی میں جب نہی آجائے تو اسے قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دینا محال ہے، اسے قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جب قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ نہیں قرار دیا جا سکتا تو لازمی بات ہے دوسری قسم صرف قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہی رہ گئی تھی، تو اب قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہی قرار دینا پڑے گا، اور یہی احناف کا مذہب ہے، وہ بھی کیا کہتے ہیں؟ کہ فعلِ شرعی میں نہی آجائے تو اسے کیا قرار دے دو؟ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ قرار دے دو بھئی۔ دلیل سمجھ میں آگئی؟ تو اس وجہ سے یہ ہے احناف کی دلیل، معلوم ہوا فعلِ شرعی کے اندر جب نہی آجائے تو اسے کیا قرار دیں؟ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ قرار دیں، قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار نہیں دیا جا سکتا ورنہ اس صورت میں محال لازم آتا ہے، اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ خود کیا ہوتی ہے؟ محال ہوتی ہے۔ یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟

جبکہ اس کے مقابلے میں فعلِ حسی: فعلِ حسی کے اندر قادر ہونے کا مطلب ہوتا ہے کہ بندہ حساً اس کے کرنے پر قادر ہو، بندہ حساً اس کے کرنے پر قادر ہو، تو وہاں پر اگر اس کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دے بھی دیا جائے تو یہ خرابی لازم نہیں آتی۔ کہ یہ چیز مثلاً لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا آیا، زنا اپنی، اب کیا کہیں گے؟ یہ فعلِ حسی ہے اور اس میں نہی آئی تو اسے کیا قرار دیں؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ، اور قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے، اور اس سے قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دے دیں تو پھر بھی بندے کے

اختیار میں ہے، کیونکہ یہ فعلِ حسی ہے اور فعلِ حسی میں اختیار ہونے کا کیا معنیٰ ہوتا ہے؟ کہ بندہ حساً اس کے کرنے پر قادر ہو بھئی۔ یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟ چلیے بس مولانا، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۳۲: مباحثِ نہی (۲): نہیِ مطلق کا کس قسم پر محمول ہونا ہے؟ (امام اعظم، صاحبین اور امام شافعی کا مسلک)

نور الانوار صفحہ: ۶۲ — بتاریخ: ۲ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ تَقْسِيمِ النَّهْيِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ أَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَأَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخَرِ، فَقَالَ: وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اچھا بھئی کل میں نے آپ کو نَہْي کے بارے میں بحث لکھوا دی تھی۔ آگے اس متن اور شرح کو سمجھنے کے لیے پہلے اسے اچھی طرح سمجھ لیں بھئی۔ کل میں نے آپ کو لکھوایا تھا بھئی اَفْعَالِ حِسِّيَّہ اور اَفْعَالِ شَرْعِيَّہ کے بارے میں۔ بھئی افعال دو قسم پر ہیں، کچھ اَفْعَالِ حِسِّيَّہ کہلاتے ہیں، کچھ اَفْعَالِ شَرْعِيَّہ کہلاتے ہیں۔ اَفْعَالِ حِسِّيَّہ وہ افعال ہیں جن کے معنیٰ میں شریعت کے آنے سے کوئی تبدیلی پیدا نہ ہوئی ہو، شریعت کے آنے سے پہلے اس کا جو معنیٰ تھا، شریعت کے آنے کے بعد بھی اس کا وہی معنیٰ ہو۔ یعنی شریعت نے اس کے معنیٰ میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی بھئی۔

جیسے مثال میں نے لکھوائی تھی بھئی زنا، یہ فِعْلِ حِسِّي ہے، اس لیے کیونکہ اس زنا کا جو معنیٰ شریعت کے آنے سے پہلے سمجھا جاتا تھا، شریعت کے آنے کے بعد بھی اس کا وہی معنیٰ ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ اسی طرح قتل ہے، قتل کا جو معنیٰ شریعت سے پہلے سمجھا جاتا تھا، شریعت کے آنے کے بعد بھی اس کا وہی معنیٰ ہے۔ اسی طرح شراب کا پینا، یہ بھی فِعْلِ حِسِّي ہے، شریعت کے آنے سے پہلے جو اس کا معنیٰ سمجھا جاتا تھا، وہی معنیٰ شریعت کے آنے کے بعد بھی ہے، شریعت نے ان کے معنیٰ میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی۔ تو یہ افعال اَفْعَالِ حِسِّيَّہ کہلاتے ہیں۔

جبکہ دوسری قسم کے افعال اَفْعَالِ شَرْعِيَّہ ہیں۔ اَفْعَالِ شَرْعِيَّہ وہ ہیں کہ شریعت نے ان کے معنیٰ میں آکر تبدیلی پیدا کر دی ہو، تبدیلی پیدا کر دی ہو۔ مثلاً بھئی شریعت کے آنے سے پہلے بیع کا معنیٰ سمجھا جاتا تھا مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ، مال کے بدلے مال کا تبادلہ کرنا بھئی۔ شریعت نے آکر بتلایا کہ ہُوَ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ بِالتَّرَاضِي، کہ وہ مال کا مال کے ساتھ تبادلہ کرنا ہے باہمی رضامندی کے ساتھ۔ تو شریعت نے دیکھو باہمی رضامندی کی قید بڑھا دی۔ اسی طرح شریعت نے بیع کے اندر اور بھی بہت سی شرائط ذکر کر دیں جو آپ کتبِ فقہ میں پڑھتے ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ بہت سی شرائط ذکر کر دیں شریعت نے۔ تو معلوم ہوا شریعت کے آنے سے پہلے ہم بیع کچھ جانتے ہی نہیں تھے، جو جانتے تھے وہ درست نہیں ہے معلوم ہوا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جو ہم سمجھتے تھے معلوم ہوا وہ بیع نہیں ہے، بھئی بیع کا معنیٰ تو صحیح طور پر شریعت نے ہمیں آکر اس سے روشناس کروایا، ورنہ ہمیں پتہ ہی نہیں تھا بیع کیا چیز ہے۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟

اسی طرح نکاح ہے مولانا۔ نکاح بھئی، نکاح کے اندر اس کے معنیٰ میں بھی شریعت نے تبدیلی پیدا کر دی، مثلاً دیکھو دو گواہوں کی شرط لگا دی کہ نکاح کے لیے کم از کم کتنے گواہ ہونے چاہئیں؟ دو گواہ ہونے چاہئیں۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو شریعت نے اس کے معنیٰ میں آکر تبدیلی پیدا کر دی۔ معلوم ہوا شریعت کے آنے سے پہلے ہم نکاح کو جانتے ہی نہیں تھے صحیح طرح بھئی، شریعت نے آکر ہمیں بتلایا یہ معنیٰ ہے اس چیز کا بھئی۔ تو یہ اَفْعَالِ شَرْعِيَّہ کہلاتے ہیں، جن کا سمجھنا شریعت پر موقوف ہے بھئی، جن کا دارومدار شریعت پر ہے بھئی۔ جن کا دارومدار کس پر ہے؟ شریعت پر ہے بھئی۔

اس کے بعد اختلاف ذکر ہوا تھا مولانا، ہمارا اور شوافع کا۔ بھئی نَهْي آتی ہے، نَهْي آکر یہ بتلا دیتی ہے، نَهْي سے پتہ چل گیا کہ جس چیز سے روکا گیا ہے یعنی مَنْهِيٌّ عَنْهُ، معلوم ہوا اس میں کوئی قباحت ہے، وہ قَبِيح ہے مولانا۔ کیا ہے؟ قَبِيح ہے۔ اس میں قباحت ہے، برائی ہے، اس لیے کہ نَهْي کرنے والا یعنی نَاهِي، یعنی شارع جو ہے وہ کیا ہیں؟ حکیم ہیں مولانا، حکمت والے ہیں، اور حکمت والا کسی چیز سے منع کرے، معلوم ہوا اس چیز میں برائی ہے، کوئی خرابی ہے، ورنہ خرابی نہ ہوتی تو حکیم کبھی بھی اس چیز سے منع نہ کرتا۔

اب ہمارے نزدیک بھئی، ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے، کہ نَهْي اَفْعَالِ حِسِّيَّہ میں آئے، کہ اس کا پھر کیا... ہاں، اَفْعَالِ حِسِّيَّہ کے اندر بھئی ہمارا اور شوافع کا اتفاق ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اَفْعَالِ حِسِّيَّہ میں نَهْي آئے تو وہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہو گا۔ شوافع کے نزدیک بھی اَفْعَالِ حِسِّيَّہ کے اندر نَهْي آئے تو وہ کیا ہو گا؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہو گا۔ یعنی ذات کے اعتبار سے ہی قبیح ہو گا، ذات کے اعتبار سے ہی قبیح ہو گا۔ جبکہ فِعْلِ شَرْعِي میں نَهْي آئے تو اس میں ہمارا اور شوافع کا اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک وہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہو گا۔ فِعْلِ شَرْعِي میں جب نَهْي آجائے تو اسے کیا قرار دیا جائے گا؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ قرار دیا جائے گا۔ جبکہ شوافع کے نزدیک اسے قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ قرار دیا جائے گا بھئی۔

پھر اس کے بعد بھئی، میں نے احناف کے مذہب کی تفصیل آپ کو بتلائی تھی۔ عِنْدَ الْأَحْنَاف بھئی کیا بتلایا آپ کو؟

اَفْعَالِ حِسِّیَّہ میں نَہْي آئے تو یہ نَہْي کیا تقاضا کرتی ہے کہ فِعْلِ حِسِّي کیا ہے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہے۔ اور فِعْلِ شَرْعِي کے اندر نَہْي آئے تو یہ نَہْي کیا تقاضا کرتی ہے کہ یہ فِعْلِ شَرْعِي قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہے۔ لیکن یہ یاد رکھو اس وقت ہے جب اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ مثلاً نَہْي آئی فِعْلِ حِسِّي کے اندر، یہ نَہْي تقاضا کرتی ہے کہ اس کو کیا ہونا چاہیے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہونا چاہیے، لیکن کوئی ایسی دلیل قائم ہو گئی جس نے بتلا دیا کہ یہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ، قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہے بھئی، تو اس صورت کے اندر پھر اس کو قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ پر محمول کیا جائے گا، قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ نَہْي تو یہی تقاضا کر رہی تھی کہ اس کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہونا چاہیے، یہ فِعْلِ حِسِّي ہے، اس کے بارے میں نَہْي آئی ہے، اور فِعْلِ حِسِّي میں جب نَہْي آئے تو وہ کیا ہوا کرتا ہے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہوتا ہے، لیکن اس دلیل نے آکر بتلا دیا کہ نہیں بھئی، یہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہے۔

اسی طرح فِعْلِ شَرْعِي میں جب نَہْي آجائے تو وہ نَہْي تقاضا کرتی ہے کہ اس کو کیا ہونا چاہیے؟ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہونا چاہیے، لیکن کوئی ایسی دلیل قائم ہو گئی جس نے بتلایا کہ نہیں بھئی یہ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ نہیں ہے بلکہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہے، تو اس صورت میں پھر اس کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ پر محمول کر لیں گے بھئی۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو معلوم ہوا فِعْلِ حِسِّي میں نَہْي کا مُقْتَضٰی ہے قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ، لیکن اگر دلیل کوئی قائم ہو جائے تو پھر وہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ نہیں رہے گا بلکہ کیا بن جائے گا؟ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ بن جائے گا۔ اور فِعْلِ شَرْعِي میں نَہْي آئے تو اس کا مُقْتَضٰی کیا ہے کہ یہ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہونا چاہیے، لیکن اگر کوئی دلیل قائم ہو جائے اس کے خلاف پر تو پھر اس صورت میں یہ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ نہیں رہے گا بلکہ کیا بن جائے گا؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ بن جائے گا۔ یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آگئی؟

اس کے بعد ثَمَرَۂ اِخْتِلَاف ذکر کیا تھا بھئی۔ ہمارا اور شوافع کا اختلاف تھا کہ فِعْلِ شَرْعِي میں اگر نَہْي آئے تو ہمارے نزدیک کیا ہے وہ؟ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہو گا اور ان کے نزدیک وہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہو گا۔ چنانچہ مثال کے طور پر اب دیکھیے بھئی، اذانِ جمعہ کے وقت بیع سے منع کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتے ہیں: ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾، تم سعی کرو، اللہ کے ذکر یعنی نماز کی طرف سعی کرو اور بیع کو چھوڑ دو، بیع کو چھوڑ دو بھئی۔ تو یہاں پر معلوم ہوا کہ اور بیع نَہْي آئی، اور بیع کیا ہے؟ جی؟ بیع فِعْلِ شَرْعِي ہے یا فِعْلِ حِسِّي ہے؟ فِعْلِ شَرْعِي ہے، شریعت نے اس کے معنیٰ میں تبدیلی پیدا کر دی بھئی۔ تو یہ فِعْلِ شَرْعِي ہے، تو نَہْي آئی فِعْلِ شَرْعِي کے بارے میں۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فِعْلِ شَرْعِي میں نَہْي آجائے تو وہ بھی فِعْلِ حِسِّي کی طرح کیا ہو جائے گا؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ۔ تو ان کے نزدیک یہ بیع جو جمعے کی اذان کے وقت کی جائے، یہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہے۔ یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے ہی قبیح ہے، معلوم ہوا یہ سرے سے جائز ہی نہیں، اپنی ذات کے اعتبار سے ہی جائز نہیں ہے، کیونکہ اپنی ذات کے اعتبار سے یہ کیا ہے؟ قبیح۔ جب اپنی ذات کے اعتبار سے یہ جائز نہیں ہے تو لہٰذا یہ بیع منعقد بھی نہیں ہوئی۔ ذات کے اعتبار سے ہی نہیں جائز تو منعقد کہاں سے

ہو بھئی؟ سمجھ میں آئی بات؟ اس کی ذات ہی قبیح ہے، تو لہٰذا ذات کے اعتبار سے بیع منعقد ہی نہیں ہوئی۔ جب بیع منعقد ہی نہیں ہوئی تو اس صورت میں مشتری مَبِیع کا مالک بھی نہیں بنے گا۔

جبکہ ہمارے نزدیک یہ بیع جو فِعْلِ شَرْعِي کے بارے میں، یہ نَہْي جو آئی ہے فِعْلِ شَرْعِي کے بارے میں، یہ تقاضا کرتی ہے اس کے قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہونے کا۔ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ کا معنیٰ یہ ہے کہ ذات کے اعتبار سے تو جائز ہے لیکن وصف کے اعتبار سے جائز نہیں۔ تو یہ بیع ذات کے اعتبار سے جائز ہوئی، ذات کے اعتبار سے بھئی، البتہ وصف کے اعتبار سے یہ جائز نہیں بھئی، کہ اس کی وجہ سے کیا خرابی لازم آتی ہے؟ تَرْكُ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ کی خرابی لازم آتی ہے۔ تو ذات کے اعتبار سے بیع جائز، وصف کے اعتبار سے جائز نہیں ہے۔ تو جب ذات کے اعتبار سے یہ بیع جائز ہوئی، تو لہٰذا یہ بیع ملکیت کا فائدہ دے گی۔ کس چیز کا؟ منعقد ہو جائے گی اور ملکیت کا فائدہ دے گی، چنانچہ مشتری مَبِیع کا مالک بن جائے گا، کیونکہ یہ بیع ذات کے اعتبار سے جائز ہے بھئی۔ جب ذات کے اعتبار سے جائز ہے تو منعقد ہو گئی، جب منعقد ہو گئی تو مشتری کیا ہوا؟ مَبِیع کا مالک بن گیا۔ جبکہ ان کے نزدیک ذات کے اعتبار سے ہی نہیں جائز تو مشتری مَبِیع کا مالک بھی نہیں بنے گا۔ ثَمَرَۃُ اِخْتِلَاف سمجھ میں آیا بھئی؟

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل اس کے بعد میں نے ذکر کی تھی۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دیکھیے، وہ اس کو قیاس کرتے ہیں فِعْلِ حِسِّي پر، کہ فِعْلِ حِسِّي میں جب نَہْي آئے تو وہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہوتا ہے، تو لہٰذا فِعْلِ شَرْعِي میں جب نَہْي آئے تو اسے بھی کیا ہونا چاہیے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہونا چاہیے، تاکہ اس میں یہ کامل درجے کا قبیح ہو جائے، اور کامل درجے کا قبیح کون سا ہے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ کہ جس کی ذات ہی قبیح ہو۔ تو لہٰذا وہ فِعْلِ حِسِّي میں جب، فِعْلِ شَرْعِي میں نَہْي آجائے تو اسے کیا قرار دیتے ہیں؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ۔

احناف کی دلیل ذکر کی تھی، احناف کی دلیل بڑی طویل تھی مولانا، اس کے لیے پہلے تین مقدمات ذکر ہوئے۔ پہلا مقدمہ یہ ذکر ہوا تھا کہ بھئی سب سے پہلے آپ نَہْي اور نَفْي کے درمیان فرق سمجھ لیں۔ نَہْي اس کو کہتے ہیں کہ ایک فعل بندے کے اختیار میں ہو اور پھر اسے روکا جائے، پھر بندہ اپنے اختیار سے اس فعل سے رکے گا تو اسے ثواب ملے گا کیونکہ وہ اپنے اختیار سے رکا ہے، وہ کرنے پر قادر تھا۔ اور اگر وہ اس فعل کو کر لیتا ہے تو اس پر پھر اسے سزا ملے گی کیونکہ وہ اپنے اختیار سے کر رہا ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو نَہْي کسے کہتے ہیں؟ کہ ایک فعل جس پر بندہ قادر ہو، اس سے اس کو روکا جائے، یہ کیا کہلاتی ہے؟ نَہْي کہلاتی ہے۔ بندہ اس پر قادر تو ہو، تاکہ اس پر پھر ثواب اور عِقاب کا دارومدار ہے بھئی، وہ بھی تو ہو سکے بھئی، تاکہ اگر کرے تو اسے کیا ملے، اس سے یعنی رک جائے تو ثواب ملے اور اگر کر لے تو سزا ملے بھئی، سزا ملے۔ اچھا، اور نَفْي کسے کہتے ہیں بھئی؟ نَفْي کہتے ہیں کہ ایک چیز بندے کے اختیار میں ہی نہیں ہے اور اس سے اسے روکا جائے، یہ نَفْي کہلاتی ہے۔ کیا کہلاتی ہے؟ نَفْي کہلاتی ہے بھئی۔ تو دونوں کے اندر عدمِ فعل، دونوں میں ہے عَدَمِ فِعْل، نَفْي، نَہْي میں بھی ہے عَدَمِ فِعْل اور نَہْي میں بھی کیا ہے؟ عَدَمِ فِعْل۔ لیکن نَہْي میں عَدَمِ فِعْل ہوتا ہے بندے کے اختیار سے اور نَہْي

میں عَدَمِ فِعْل میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں، اس کا کوئی اختیار نہیں ہے بھئی۔ کیونکہ وہ اس کے کرنے پر قادر ہی نہیں تھا۔ اس کی مثال سے بات واضح ہو جاتی ہے، مثلاً پانی موجود نہیں ہے برتن میں اور آپ ایک شخص سے کہتے ہیں پانی مت پیو۔ تو یہ مولانا یاد رکھیے نَہْي نہیں ہے بلکہ نَفْي ہے بھئی۔ کیونکہ نَہْي میں کیا ہوتا ہے بندے کو؟ اختیار ہوتا ہے، وہ عاجز نہیں ہوتا، جبکہ یہاں پر اختیار ہی نہیں ہے، عاجز ہے، پانی موجود ہی نہیں ہے بھئی، تو اس پانی کے پینے سے تو وہ پہلے ہی عاجز ہے، تو اس عاجز کو منع کرنا یہ نَہْي نہیں کہلاتی بلکہ کیا کہلاتی ہے؟ نَفْي کہلاتی ہے، نَفْي۔

تو نَہْي کے اندر اختیار ہوتا ہے، نَفْي کے اندر سرے سے اختیار ہوتا ہی نہیں۔ اس کی اور مثالیں میں نے، نَفْي کی اور مثالیں ذکر کی تھیں مثلاً بھئی گونگے سے کہا جائے مت بول۔ اب بھئی وہ گونگا تو بولنے پر قادر ہی نہیں ہے، تو یہاں عَدَمِ فِعْل تو ہے یعنی بولنا نہیں پایا گیا، لیکن کیا اس نہ بولنے میں گونگے کا کوئی اختیار ہے؟ نہیں، اس کو اختیار ہی نہیں وہ بولنے پر قادر ہی نہیں ہے، وہ تو عاجز ہے بولنے سے۔ یا بہرے سے کہا جائے مت سن۔ اب یہاں پر نہ سننا پایا گیا، لیکن اس کے اختیار سے نہیں کیونکہ وہ تو سننے سے پہلے ہی کیا ہے؟ عاجز ہے۔ یہاں تک فرق سمجھ میں آگیا نَفْي اور نَہْي کا؟ تو نَفْي، نَہْي میں بھی عَدَمِ فِعْل ہے، نَہْي میں بھی عَدَمِ فِعْل ہے، لیکن نَفْي میں عَدَمِ فِعْل بندے کے اختیار میں نہیں ہوتا جبکہ نَہْي میں عَدَمِ فِعْل بندے کے اختیار سے ہوتا ہے، جی۔

اور یہ بھی بتلایا تھا کہ یاد رکھیے یہ نَفْي انتہائی قبیح ہے مولانا، انتہائی قبیح ہے۔ ایک شخص ایک چیز سے عاجز ہے اور آپ اس کو اس کا، اس سے روک رہے ہیں بھئی۔ تو یہ، سمجھ میں آیا؟ تو ایک شخص ایک چیز سے عاجز ہو اور اس کو اس کام سے روکا جائے، یہ انتہائی قبیح ہے، انتہائی ناپسندیدہ ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟

اس کے بعد دوسرا مقدمہ ذکر کیا تھا بھئی۔ کہ نَاهِي یعنی نَہْي کرنے والا جب حکیم ہو، حکمت والی ذات ہو، تو اس کی نَہْي تقاضا کرتی ہے کہ یہ جو مَنْهِيٌّ عَنْهُ ہے یہ قبیح ہونا چاہیے، یہ کیا ہونا چاہیے؟ قبیح۔ بھئی جب حکمت والی ذات ایک چیز سے منع کر رہی ہے، معلوم ہوا اس میں خرابی ہے، اس میں فساد ہے بھئی۔ بلاوجہ وہ منع... ہاں حکیم بلاوجہ کسی کام سے نہیں روک سکتا، لازمی بات ہے اس میں کوئی خرابی ہے۔ تو جب اللہ تعالیٰ نے ایک چیز سے منع کیا اور روکا، معلوم ہوا اس کے اندر خرابی ہے، معلوم ہوا وہ چیز قبیح ہے۔ وہ چیز کیا ہے؟ قبیح ہے مولانا۔

تو نَہْي ہوئی، نَہْي نے تقاضا کیا اس چیز کے قبیح ہونے کا، نَہْي نے کس چیز کا تقاضا کیا؟ اس چیز کے قبیح ہونے کا۔ تو نَہْي ہوئی مُقْتَضِي، تقاضا کرنے والی، اور قُبْح یعنی قبیح ہونا یہ کیا ہوا؟ مُقْتَضٰى ہوا جس کا نَہْي تقاضا کر رہی ہے بھئی۔ لہٰذا اب اس مُقْتَضٰى کو ایسے طریقے سے ثابت کیا جائے گا کہ جس سے مُقْتَضِي باطل نہ ہو جائے۔ بھئی نَہْي کس بات کا تقاضا کر رہی ہے؟ کہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ کو کیا ہونا چاہیے؟ قبیح ہونا چاہیے۔ تو نَہْي ہوئی مُقْتَضِي اور قُبْح کیا ہوا؟ مُقْتَضٰى ہوا۔ تو اس قُبْح

کو ہم نے ثابت کرنا ہے۔ نَہْي نے بتلایا کہ اس چیز میں کیا ہے؟ قُبْح ہے۔ تو اس چیز میں قُبْح کو ثابت کرنا ہے۔ اب قُبْح دو طریقے پر ثابت ہو سکتا ہے، قُبْحٌ لِعَیْنِہٖ کہہ دیا جائے یا قُبْحٌ لِغَیْرِہٖ، تو لیکن ہم نے اس طریقے سے ثابت کرنا ہے کہ کہیں اس مُقْتَضٰی کی وجہ سے مُقْتَضِي ہی باطل نہ ہو جائے بھئی، مُقْتَضِي ہی باطل نہ ہو جائے۔ یعنی کہیں ایسا نہ ہو کہ نَفْي، نَہْي، نَہْي جو ہے وہ بدل جائے، اس کا وجود ہی نہ رہے اور وہ نَفْي بن جائے۔ کیا بن جائے؟ نَفْي۔

ہم نے کس کو ثابت کرنا ہے مَنْهِيٌّ عَنْهُ کے اندر؟ قُبْح کو ثابت کرنا ہے۔ تو قُبْح ہوا مُقْتَضٰی۔ تو اس قُبْح کو ایسے طریقے پر ثابت کرنا ضروری ہے جس سے مُقْتَضِي کا بُطْلَان لازم نہ ہو۔ اور وہ کس صورت میں ہو گا؟ آگے دلیل میں ذکر ہو گا کہ اگر ہم اس کو قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ قرار دیں گے تو نَہْي، نَہْي رہے گی، اگر ہم اس کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیں گے تو نَہْي، نَہْي نہیں رہے گی کیا بن جائے گی؟ نَفْي بن جائے گی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو دوسرا مقدمہ کیا ہوا کہ مُقْتَضٰی کو ایسے طریقے پر ثابت کرنا ضروری ہے کہ جس سے مُقْتَضِي باطل نہ ہو جائے، یعنی سرے سے اس کا وجود ہی نہ رہے اور وہ نَہْي کے بجائے کیا بن جائے؟ نَفْي بن جائے، ایسا نہیں ہونا چاہیے بھئی۔

پھر اس کے بعد تیسرا مقدمہ ذکر کیا تھا کہ ہر فعل کے اندر اختیار اس کی مناسبت سے ہوا کرتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہر فعل میں ایک ہی جیسا اختیار ہے، بلکہ فعل مختلف ہے تو اختیار بھی اس کے مناسب ہونا چاہیے الگ الگ بھئی۔ تو فِعْلِ حِسِّي جو ہے اس کے اندر اختیار ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ بندہ حِسًّا اس کے کرنے پر قادر ہو۔ فِعْلِ حِسِّي کے اندر اختیار کا کیا معنیٰ؟ کہ بندہ حِسًّا اس کے کرنے پر قادر ہو تو ہم کہیں گے اختیار ہے، اگر قادر نہ ہو تو ہم کہیں گے اختیار نہیں۔

بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو لہٰذا مثلاً نَہْي آئی ہے ﴿ لَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ﴾، زنا کے قریب بھی نہ جاؤ۔ تو زنا سے نَہْي آئی، اور زنا کیا ہے؟ فِعْلِ حِسِّي ہے۔ تو یہاں پر یہ فِعْلِ حِسِّي کے اندر اختیار کا کیا معنیٰ ہو گا؟ کہ ایک شخص زنا پر قادر ہے، پھر اس کو روکا جا رہا ہے، حِسًّا قادر ہے، اب وہ اس سے رکے گا تو ثواب ملے گا، نہیں رکے گا تو اسے سزا ہو گی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو اَفْعَالِ حِسِّیَّہ کے اندر اختیار ہونے کا کیا معنیٰ؟ کہ بندہ حِسًّا اس کے کرنے پر قادر ہو۔ ہاں یہاں اختیار کا دارومدار شریعت پر نہیں ہے، بس یہ دیکھو بندہ اس کام کے کرنے پر قادر ہے تو ہم کہیں گے اختیار ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ ہم کہیں گے اس کو اختیار ہے اور اس کے بارے میں تو نَہْي آئی ہے، تو لہٰذا یہ نَہْي کس کو ہوئی؟ اختیار والے کو ہوئی مولانا، کسی عاجز کو نَہْي نہ ہوئی، عاجز کو ہوتی پھر تو یہ نَفْي بن جاتی۔

جبکہ فِعْلِ شَرْعِي کے اندر اختیار جو ہے وہ شریعت کی جانب سے ہوا کرتا ہے۔ کس کی جانب سے؟ کس میں؟ فِعْلِ شَرْعِي کے اندر اختیار ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ شریعت نے اس کی اجازت دی ہو، کیونکہ یہ فعل تو ہمیں بتلایا ہی شریعت نے ہے، شریعت کے آنے سے پہلے ہم اس کے حقیقی معنیٰ کو جانتے ہی نہ تھے بھئی، تو اس فعل کا جاننا موقوف ہوا کس پر؟ شریعت پر۔ تو لہٰذا اس میں اختیار بھی شریعت کی طرف سے ہو گا۔ کس کی طرف سے؟ اگر شریعت نے اجازت دی ہے تو معلوم

ہوا یہ کام ہمارے اختیار میں ہے، اگر شریعت نے اجازت نہیں دی تو یہ کام ہمارے اختیار میں بھی نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟

تو فِعْلِ حِسِّي میں اختیار کسے کہتے ہیں؟ کہ بندہ حِسًّا اس کے کرنے پر قادر ہو۔ اور فِعْلِ شَرْعِي میں اختیار کا کیا معنیٰ؟ شریعت نے اس کی اجازت دی ہو۔ تو دونوں میں اختیار اسی کے مناسب ہو گا مولانا، دونوں میں ایک جیسا اختیار نہیں بھئی۔ وہ فِعْلِ حِسِّي ہے تو وہاں اختیار اس کے مناسب دیکھا جائے گا اور یہ فِعْلِ شَرْعِي ہے تو اس میں اختیار اس کے مناسب ہو گا۔ تو فعل کا جب دارومدار ہی شریعت پر ہے مولانا، شریعت نے ہی ہمیں بتلایا ہے، تو اس میں اختیار بھی کس کی طرف سے ہو گا؟ شریعت نے اجازت دی تو اختیار ہے، شریعت نے اجازت نہیں دی تو اختیار بھی نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟

اب دلیل سنو بھئی، دلیل۔ دلیل بھئی احناف کی۔ نَہْي کے آنے سے پتہ چل گیا کہ یہ فِعْلِ شَرْعِي قبیح ہے۔ نَہْي جب آگئی تو نَہْي نے آکر کیا بتلا دیا؟ نَاهِي جب حکیم ہو اور وہ ایک چیز سے منع کرے تو اس کی نَہْي کیا تقاضا کرتی ہے؟ کہ اس مَنْهِيٌّ عَنْهُ کو کیا ہونا چاہیے؟ قبیح ہو گا، یہ یقیناً قبیح ہو گا مولانا۔ تو نَہْي جب آگئی اس نے بتلا دیا، فِعْلِ شَرْعِي کے بارے میں نَہْي آئی ہے بھئی، فِعْلِ شَرْعِي کے بارے میں ہماری دلیل چل رہی ہے۔ فِعْلِ شَرْعِي میں جب نَہْي آگئی، نَہْي سے کیا پتہ چلا؟ کہ اس مَنْهِيٌّ عَنْهُ میں قباحت ہے۔ اب یہ تو بات پکی ہے کہ اس کے اندر قباحت ہے، اب اس قباحت کو ہم نے ثابت کرنا ہے بھئی۔

تو اب اگر دیکھو اس کو قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ قرار دیا جائے، کیا قرار دیا جائے؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ قرار دیا جائے تو اس کا معنیٰ یہ ہو گا کہ یہ کام سرے سے ہی ناجائز ہے، اپنی ذات کے اعتبار سے ہی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اسے آپ نے کیا قرار دے دیا؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ قرار دے دیا بھئی۔ فِعْلِ شَرْعِي میں نَہْي آئی تو اس نے تو قبیح ہونا ہی تھا، اب قبیح ہونے کی دو صورتیں تھیں، یا وہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوتا یا قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہوتا، آپ نے کیا قرار دے دیا اسے؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ یعنی اس کی ذات ہی قبیح ہے، اس کی ذات ہی قبیح ہے مولانا۔ تو اب ذات ہی قبیح ہے، معلوم ہوا اس کی شریعت کی طرف سے سرے سے اجازت ہی نہیں ہے، اس لیے کیونکہ جس چیز کی ذات ہی قبیح ہو شریعت کبھی بھی اس چیز کی اجازت نہیں دیتی۔ بات سمجھ میں آگئی؟

تو لہٰذا اب شریعت کی طرف سے پھر اس کی اجازت نہیں ہو گی۔ جب شریعت کی طرف سے اس کی اجازت نہیں ہے، تو یہ تو فِعْلِ شَرْعِي ہے، جب شریعت کی طرف سے اجازت نہیں، تو اس کے اندر بندے کا کوئی اختیار بھی نہیں، کیونکہ فِعْلِ شَرْعِي کے اندر اختیار کا دارومدار کس پر تھا؟ شریعت کی اجازت پر تھا۔ شریعت نے اجازت دی تو اختیار ہے، شریعت نے اجازت نہ دی تو اختیار بھی نہیں ہے۔ تو آپ اس کو کہہ رہے ہیں یہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہے، قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہونے کا مطلب یہ اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے، جب یہ اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے تو معلوم ہوا شارع نے اس کی اجازت ہی نہیں

دی، کیونکہ شارع کبھی بھی ایسی چیز کی اجازت نہیں دیتا جو اپنی ذات ہی کے اعتبار سے کیا ہو؟ قبیح ہو، قبیح ہو مولانا۔

تو جب یہ شارع کی طرف سے اس کی اجازت ہی نہیں، تو یہ تو بندے کے اختیار میں ہی نہ رہا، کیونکہ یہ فِعْلِ شَرْعِي ہے اور فِعْلِ شَرْعِي میں اختیار کا دارومدار کس پر تھا؟ شریعت پر تھا مولانا۔ تو بندہ اس کے کرنے سے عاجز ہوا۔ کیا ہوا؟ عاجز ہوا۔ تو یہ نَہْي ہوئی عاجز کو۔ نَہْي آئی تھی نا؟ اور آپ اس کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دے دیں تو بندہ اس کے کرنے سے کیا ہوا؟ عاجز، کیونکہ اس میں اختیار ہی نہیں۔ تو عاجز کو نَہْي آگئی مولانا۔ اور عاجز کو نَہْي، کسی کام سے روکا جائے، یہ تو نَہْي نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ نَفْي ہے اور یہ تو انتہائی قبیح ہے۔

تو لہٰذا ثابت ہوا کہ اگر نَہْي کے آنے کے بعد فِعْلِ شَرْعِي کو قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیا جائے، تو اس صورت میں شارع کا عاجز کو منع کرنا لازم آئے گا۔ کیا لازم آئے گا؟ کہ شارع نے ایک عاجز کو ایک کام سے منع کیا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور عاجز کو منع کرنا تو کیا ہے؟ قبیح ہے مولانا۔ تو شارع کی طرف ایک قبیح چیز کی نسبت کرنا لازم آئے گی، شارع نے ایک عاجز کو منع کیا تو یہ تو کیا ہوئی؟ نَفْي، معلوم ہوا شارع کی طرف کس چیز کی نسبت کرنا پڑے گی؟ نَفْي کی نسبت کرنا پڑے گی۔ اور شارع کی طرف تو نَفْي کی نسبت کرنا درست نہیں، شارع عاجز کو منع کرے یہ مُحَال ہے مولانا، کیونکہ یہ نَفْي ہے اور نَفْي انتہائی قبیح ہے مولانا، شارع کی طرف سے نَفْي نہیں ہو سکتی۔

تو لہٰذا اگر اس فِعْلِ شَرْعِي کو نَہْي کے آنے کے بعد کیا قرار دیا جائے؟ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیا جائے تو شارع کی طرف ایک اَمْرِ قَبِیح کی نسبت کرنا لازم آئے گا، شارع عاجز کو منع کرے یہ مُحَال ہے مولانا کیونکہ یہ نَفْي ہے اور نَفْي انتہائی قبیح ہے مولانا، شارع کی طرف سے نَفْي نہیں ہو سکتی۔ تو معلوم ہوا فِعْلِ شَرْعِي کو نَہْي آنے کے بعد قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دینا ایک مُحَال چیز کو مُسْتَلْزِم ہے، کس کو مُسْتَلْزِم ہے؟ ایک مُحَال چیز کو مُسْتَلْزِم ہے، اور جو مُحَال کو مُسْتَلْزِم ہو وہ خود مُحَال ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے ایک مُحَال چیز لازم آئے وہ خود بھی مولانا مُحَال ہوتا ہے، مُحَال ہوتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا نَہْي کے آنے کے بعد فِعْلِ شَرْعِي کا قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہونا مُحَال ہوا۔ اور جب یہ قَبِیحٌ لِعَیْنِہٖ ہونا مُحَال ہوا، تو پھر لازمی بات ہے وہ قَبِیحٌ لِغَیْرِہٖ ہو گا کیونکہ تیسری تو کوئی صورت ہی نہیں تھی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اچھی طرح؟

بِالْفَاظِ دِیگر بھئی، فِعْلِ شَرْعِي میں جب نَہْي آجائے، فِعْلِ شَرْعِي میں جب نَہْي آجائے، تو اب ضروری ہے کہ اس نَہْي کو اس طرح رکھا جائے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام سے رکے۔ کیا ہو؟ فِعْلِ شَرْعِي میں جب کیا آجائے؟ نَہْي آجائے، تو اس کو ایسے معنیٰ پر محمول کریں گے تاکہ بندے کا اختیار بھی باقی رہے اور پھر وہ اپنے اختیار سے اس کام سے رکے۔ تو اس طرح پھر وہ ثواب کا حقدار ہو گا مولانا۔ تو لہٰذا بندہ اپنے اختیار سے کب رکتا ہے؟ جب اس چیز کے کرنے پر قادر ہو، اور فِعْلِ شَرْعِي میں فعل کے کرنے پر قادر کب ہوتا ہے؟ جب شریعت کی طرف سے اجازت ہو مولانا۔ تو کہنا

پڑے گا، یہ فعل، اس فِعْلِ شَرْعِي کی شریعت کی طرف سے اجازت ہے، یعنی مَأْذُون ہے، تاکہ اختیار میں رہے بندے کے اختیار میں۔ تو یہ مَأْذُون ہوا تاکہ بندے کے اختیار میں رہے اور ساتھ مَمْنُوع بھی ہوا، روکا بھی گیا، تاکہ اب اپنے اختیار سے رکے اور اس کو کیا ملے؟ ثواب ملے بھئی۔

تو یہ مَأْذُون بھی ہوا اور مَمْنُوع بھی۔ مَأْذُون ہوا کس لیے؟ تاکہ بندے کے اختیار میں رہے۔ مَمْنُوع ہوا تاکہ اب بندہ اپنے اختیار سے رکے۔ تو مَأْذُون بھی ہو اور مَمْنُوع بھی ہو، ایک چیز، یہ جمع نہیں ہو سکتیں مگر صرف ایک ہی صورت کے اندر، کہ وہ فِعْلِ شَرْعِي اس کو کہا جائے کہ وہ ذات کے اعتبار سے مَأْذُون ہے، مَشْرُوع ہے، جائز ہے، اور وصف کے اعتبار سے غَيْرِ مَشْرُوع اور ناجائز ہے۔ معلوم ہوا فِعْلِ شَرْعِي میں نَہْي آجائے تو اسے ذات کے اعتبار سے مَشْرُوع اور وصف کے اعتبار سے غَيْرِ مَشْرُوع ہونا چاہیے، اور ذات کے اعتبار سے مَشْرُوع ہونا اور وصف کے اعتبار سے غَيْرِ مَشْرُوع ہونا یہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ میں ہوتا ہے قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ میں نہیں۔ ثابت ہوا کہ فِعْلِ شَرْعِي میں نَہْي آجائے تو وہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہو گا قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ نہیں۔

جبکہ اس کے مقابلے میں اَفْعَالِ حِسِّيَّہ کے اندر جو ہے وہ حِسِّي قدرت ہو تو کہیں گے یہ بندے کے اختیار میں ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہاں فِعْلِ حِسِّي کے اندر نَہْي آئے تو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہوتا ہے؟ قبیح ہوتا ہے۔ یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے ہی اس کی اجازت ہی نہیں ہے کرنے کی شریعت کی طرف سے، لیکن اس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ اس سے پھر بھی بندے کا اختیار ختم نہ ہوا، اس لیے کہ فِعْلِ حِسِّي کے اندر اختیار شریعت کی طرف سے آتا ہی نہیں ہے، وہ تو کس طریقے پر آتا ہے؟ کہ بندہ حِسًّا اس کے کرنے پر قادر ہو۔ تو لہٰذا اگر وہ فِعْلِ حِسِّي کو نَہْي کے آنے کے بعد اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح قرار دے دیا جائے، پھر بھی کوئی خرابی نہیں آتی، کیونکہ بندہ پھر بھی اس کے حِسًّا کرنے پر قادر ہے۔ شریعت کی اجازت سے، اس کے اندر اختیار جو ہے وہ شریعت پر موقوف ہی نہیں، شریعت پر اس کا دارومدار ہی نہیں ہے، اس کا تو سارا دارومدار کس چیز پر ہے کہ بندہ حِسًّا اس کے کرنے پر قادر ہے۔ تو اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوا، لیکن پھر بھی قادر ہے، کیونکہ حِسًّا کیا کر سکتا ہے اسے؟ کر سکتا ہے۔ تو نَہْي عَاجِز بھی لازم نہیں آئے گی وہاں پر فِعْلِ حِسِّي کے اندر۔ اور جبکہ یہاں پر کیا آئے گی؟ نَہْي عَاجِز لازم آئے گی قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ قرار دینے کی صورت میں۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اچھی طرح ساری دلیل؟ جی، اب دیکھیے کتاب پر بھئی۔

﴿ وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ تَقْسِيمِ النَّهْيِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ أَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَأَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخَرِ ﴾ اور جب مصنف رحمہ اللہ نَہْي کی تقسیم سے فارغ ہوئے، بھئی پہلے نَہْي کی تقسیم کی نا؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہو گا یا قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ، یہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ جو ہے وہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہو گا یا قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ۔ اور قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ پھر دو قسم پر ہے، کون کون سا؟ وَضْعًا اور شَرْعًا، وَضْعًا اور شَرْعًا۔ اور قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ بھی دو قسم پر ہے، وَصْفًا اور مُجَاوِرًا۔ تو جب مصنف رحمہ اللہ نَہْي کی تقسیم سے فارغ ہوئے، أَرَادَ

تو ارادہ کیا أَنْ يُبَيِّنَ کہ وہ یہ بیان کریں أَنَّ أَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ کہ کون سی نَہْي جو ہے پہلی قسم پر واقع ہوگی، پہلی قسم کیا تھی؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ، قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ، کہ اس پر، وَأَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخَرِ اور کون سی نَہْي دوسری قسم پر واقع ہوگی، یعنی قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ۔ یعنی کون سی نَہْي جو ہے اس کے صورت میں مَنْهِيٌّ عَنْهُ کو قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ قرار دیا جائے اور کون سی صورت میں نَہْي آئے تو فعل کو قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ قرار دیا جائے۔ فَقَالَ پس فرمایا: ﴿ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ ﴾ اور اَفْعَالِ حِسِّيَّہ سے نَہْي جو ہے وہ واقع ہوگی پہلی قسم پر، یعنی محمول ہوگی کس پر؟ پہلی قسم پر۔ اَفْعَالِ حِسِّيَّہ میں نَہْي آ جائے تو وہ محمول ہوگی پہلی قسم پر یعنی قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ پر محمول ہوگی۔

﴿ وَالْمُرَادُ بِالْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ ﴾ دیکھو فِعْلِ حِسِّي کا معنیٰ میں نے کیا بتلایا تھا؟ کہ جس کا وہ پرانا معنیٰ تھا شریعت کے آنے کے بعد بھی وہی پرانا معنیٰ رہا، اس کے معنیٰ میں شریعت نے کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی۔ وہی معنیٰ بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں ﴿ وَالْمُرَادُ بِالْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ ﴾ اور اَفْعَالِ حِسِّيَّہ سے مراد وہ افعال ہیں ﴿ مَا يَكُونُ مَعَانِيهَا الْمَعْلُومَةُ الْقَدِيمَةُ قَبْلَ الشَّرْعِ ﴾ کہ ان کے وہ جو معلوم معانی تھے، وہ جو پرانے معلوم معانی تھے شریعت کے آنے سے پہلے، ﴿ بَاقِيَةً عَلَى حَالِهَا ﴾ وہ اپنے حال پر باقی ہوں، ﴿ لَا تَتَغَيَّرُ بِالشَّرْعِ ﴾ وہ بدلیں نہ شریعت کی وجہ سے، ﴿ كَالْقَتْلِ وَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ ﴾ جیسے کہ قتل ہے اور زنا ہے اور شراب کا پینا ہے۔ جی، ﴿ بَقِيَتْ مَعَانِيهَا وَمَاهِيَّاتُهَا بَعْدَ نُزُولِ التَّحْرِيمِ عَلَى حَالِهَا ﴾ باقی رہے ان کے معانی، وَمَاهِيَّاتُهَا اور ان کی حقیقتیں، بَعْدَ نُزُولِ التَّحْرِيمِ تحریم کا حکم نازل ہونے کے بعد عَلَى حَالِهَا اپنے حال پر۔

بھئی فِعْلِ حِسِّي وہ ہے نا جس کے معنیٰ میں شریعت، جو ان کا پرانا معلوم معنیٰ تھا شریعت سے پہلے، وہ اپنے حال پر باقی ہو، شریعت کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو۔ جیسے قتل، زنا اور شراب کا پینا، ان کے وہ جو معانی جو ان کے معلوم تھے اور ان کی جو حقیقت معلوم تھی کہ کسے کہتے ہیں، وہ باقی رہے اپنے حال پر ہی بَعْدَ نُزُولِ التَّحْرِيمِ تحریم کے حکم کے بعد، حرام ہونے کے حکم کے نازل ہونے کے بعد بھی یہ باقی رہے عَلَى حَالِهَا کس پر؟ اپنے حال، اپنی حالت پر۔

﴿ وَلَا يُرَادُ أَنَّ حُرْمَتَهَا حِسِّيَّةٌ مَعْلُومَةٌ بِالْحِسِّ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ ﴾ یہ معنیٰ نہیں ہے کہ اس کے حرمت کا پتہ حس سے یعنی دیکھنے سے خود ہی ظاہر سے ہی پتہ چل جاتا ہے۔ اَفْعَالِ حِسِّيَّہ، کہتے ہیں ہمارے کہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تو یہ حرام ہونے کا پتہ ہمیں حس سے پتہ چل جاتا ہے، ظاہر سے ہی کیا ہے ہمیں اس کے حرام ہونے کا پتہ چل جاتا ہے، یہ ہماری مراد نہیں ہے بھئی فعل، جب ہم کہتے ہیں نا ایک فِعْلِ حِسِّي ہے، ایک فِعْلِ شَرْعِي ہے، تو کہنے کا یہ معنیٰ نہیں ایک کے حرام ہونے کا پتہ حس سے ہی چلا، اور ایک کے حرام ہونے کا پتہ شریعت سے چلا۔ نہیں نہیں، کہتے ہیں یہ معنیٰ نہیں ہے، حرام ہونا یہ تو ایک شریعت کا حکم ہے، اس کا تو پتہ چلتا ہی کس سے ہے؟ شریعت سے۔ ہم صرف یہ کہہ رہے ہیں کہ ان کا جو معنیٰ شریعت سے پہلے ہوتا تھا، جو پہلے معنیٰ ہوتا تھا، وہی شریعت کے آنے کے بعد بھی وہی معنیٰ ہے۔ حرام

حلال ہونے کا پتہ شریعت سے پہلے ہو، یہ ہم نہیں بات کر رہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہی بیان کر رہے ہیں کہ وَلَا يُرَادُ یہ مراد نہیں ہے کہ أَنَّ حُرْمَتَهَا حِسِّيَّةٌ مَعْلُومَةٌ بِالْحِسِّ کہ ان کا حرام ہونا وہ حسی ہے، معلوم ہوتا ہے حس کے ذریعے، لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ اور شریعت پر موقوف نہیں ہے، یہ معنیٰ نہیں ہے ہمارے کہنے کا۔

﴿ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْمَوَانِعِ يَقَعُ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ، إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ ﴾ یہ وہی بات کر رہے ہیں جو میں نے آپ کو احناف کے مذہب کی تفصیل میں لکھوائی تھی بھئی۔ احناف کا مذہب کیا تھا کہ فِعْلِ حِسِّي میں نَہْي آجائے تو اس کو کس پر محمول کریں گے؟ اس فِعْلِ حِسِّي کو؟ اسے قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ قرار دیں گے، اور فِعْلِ شَرْعِي میں نَہْي آجائے تو اسے کیا قرار دیں گے؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ قرار دیں گے، بشرطیکہ کوئی دلیل یا کوئی مانع موجود نہ ہو۔ اگر کوئی مانع آگیا، کوئی دلیل آگئی، تو پھر اس کا عکس بھی ہو سکتا ہے۔ کیسے؟ فِعْلِ حِسِّي میں نَہْي آئے، یہ نَہْي کیا تقاضا کرتی ہے اسے کیا قرار دیا جائے؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ، لیکن اگر کوئی دلیل قائم ہو گئی جس نے بتلایا کہ یہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ نہیں ہے بلکہ یہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہے، تو پھر اس دلیل کی وجہ سے اسے کیا قرار دے دیں گے؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ۔ اور فِعْلِ شَرْعِي میں نَہْي آئے تو وہ تقاضا کرتی ہے کہ اسے قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ قرار دیا جائے، لیکن اگر کوئی دلیل قائم ہو گئی تو اس دلیل کی وجہ سے اسے قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ پھر ہم قرار دے دیں گے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ احناف کا مذہب تھا، اسی کو اب بیان کر رہے ہیں۔

کہ ﴿ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْأَفْعَالِ ﴾ کہ نَہْي ان افعال سے یعنی اَفْعَالِ حِسِّيَّہ سے، یہاں صرف اَفْعَالِ حِسِّيَّہ کی بات کر رہے ہیں آگے اَفْعَالِ شَرْعِيَّہ آرہے ہیں، تو نَہْي ان افعال سے یعنی اَفْعَالِ حِسِّيَّہ سے ﴿ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْمَوَانِعِ ﴾ اطلاق کے وقت اور مانع کے نہ پائے جانے کے وقت بھئی، یعنی اطلاق یعنی جب مطلق ہو یعنی کوئی اور دلیل وغیرہ اس کے ساتھ نہ ہو اور کوئی مانع وغیرہ نہ ہو، تو پھر اس صورت میں اَفْعَالِ حِسِّيَّہ میں جو نَہْي ہے ﴿ يَقَعُ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ ﴾ اس کو کس پر محمول کریں گے؟ قُبْحٌ لِعَيْنِهِ پر محمول کریں گے۔ لیکن اگر کوئی مانع آگیا، کوئی دلیل آگئی، تو پھر کس پر محمول کر سکتے ہیں؟ پھر قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ پر محمول کریں گے۔ یہی بات آگے بیان کر رہے ہیں: ﴿ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ ﴾ مگر یہ کہ کوئی دلیل اس کے خلاف قائم ہو جائے، ﴿ كَالْوَطْءِ حَالَةَ الْحَيْضِ حَرَامٌ لِغَيْرِهِ مَعَ أَنَّهُ فِعْلٌ حِسِّيٌّ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ ﴾ جیسے وطی کرنا حالتِ حیض میں، یہ کیا ہے؟ حرامٌ لِغَيْرِهِ ہے باوجود اس کے کہ یہ فِعْلِ حِسِّي ہے دلیل کے قائم ہونے کی وجہ سے۔

بھئی دیکھیے خاوند کا بیوی سے صحبت کرنا، وطی۔ اب وطی کا جو معنیٰ شریعت کے آنے سے پہلے تھا وہی معنیٰ شریعت کے آنے کے بعد بھی ہے، اور اس حالتِ حیض میں بیوی سے صحبت کرنے سے منع کیا گیا۔ قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ﴾ اے پیغمبر یہ لوگ یعنی صحابہ آپ سے حیض کے بارے میں پوچھتے ہیں، ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾ آپ فرما دیجیے کہ یہ کیا ہے؟ یہ گندگی ہے، یہ حیض کیا ہے؟ گندگی ہے، ﴿ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ﴾ پس جدا رہو اپنی

بیویوں سے حیض کے اندر۔ تو دیکھو کیا حکم دیا گیا کہ بیویوں سے حیض کی حالت میں جدا رہو۔ تو یہ امر ہے ﴿ فَاعْتَزِلُوا ﴾ جدا رہو، لیکن دراصل معنیٰ کے اعتبار سے یہ نَہْي ہے یعنی ان سے صحبت نہ کرو، حیض کی حالت میں اپنی بیویوں سے صحبت نہ کرو۔

اور یہ جو وطی ہے یہ ہے فِعْلِ حِسِّي اور منع کیا جا رہا ہے وطی سے، تو وطی فِعْلِ حِسِّي ہے، اس کے بارے میں نَہْي آ گئی اور فِعْلِ حِسِّي کے بارے میں نَہْي آئے تو اسے ہم کس پر محمول کرتے ہیں؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ پر، لیکن یہاں مانع موجود ہے، دلیل موجود ہے، اس وجہ سے ہم اسے قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ قرار نہیں دیتے بلکہ کیا قرار دیتے ہیں؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ۔ اور وہ مانع یا وہ دلیل کیا ہے؟ بھئی وہ اس آیت کے اندر اللہ فرما رہے ہیں کہ وہ ﴿ قُلْ هُوَ أَذًى ﴾ وہ حیض کیا ہے؟ گندگی ہے۔ معلوم ہوا وطی کے اندر جو خرابی آئی کس کی وجہ سے آئی؟ حیض کی وجہ سے یعنی غیر کی وجہ سے آئی بھئی۔ تو یہ وطی جو حالتِ حیض میں ہے یہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے بلکہ اس میں قباحت کس کی وجہ سے؟ غیر یعنی حیض کی وجہ سے آئی بھئی۔ دلیل سمجھ میں آ گئی؟ اس لیے ہم نے اس کو کیا قرار دے دیا؟ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ۔

وَعَنِ الْأُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِي اتَّصَلَ بِهٖ وَصْفًا اور اس کا عطف اوپر اسی عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ پر ہے۔ اور نہی أُمُوْرِ شَرْعِيَّہ سے یعنی اَفْعَالِ شَرْعِيَّہ سے يَقَعُ یہ محمول ہو گی عَلَى الَّذِيْ اس قسم پر اِتَّصَلَ بِهٖ أَيِ اتَّصَلَ الْقُبْحُ بِهٖ، ضمیر کس کو راجع؟ قُبْح کو۔ کہ وہ قسم کہ مل گیا ہو قُبْح اس کے ساتھ وَصْفًا باعتبار وصف کے، جس کے ساتھ قُبْح مل گیا ہو وصف کے طور پر مل گیا ہو۔ بھئی وہی قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ ہے جس کے ساتھ وصف کے طور پر قُبْح ملا ہو یعنی غیر کی وجہ سے ملا ہو یعنی قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ۔ یعنی أُمُوْرِ شَرْعِيَّہ میں نہی آ جائے تو اس کو کس پر محمول کیا جائے گا؟ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ پر، یہ کہنے کا مطلب ہے۔ کیونکہ کیا کہا؟ يَقَعُ عَلَى الَّذِي اتَّصَلَ بِهٖ وَصْفًا جس کے ساتھ قُبْح ملا ہو وصف ہو کر۔

بھئی قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ کی دو قسمیں پڑھی تھیں، ایک وَصْفًا ایک مُجَاوِرًا۔ ایک وَصْفًا اور ایک مُجَاوِرًا۔ وَصْفًا کا کیا معنیٰ تھا؟ کہ وہ غیر مَنْہِيٌّ عَنْہُ کے ساتھ لازم ہے اس سے کبھی بھی جدا نہیں۔ اور مُجَاوِرًا کا کیا معنیٰ؟ کہ وہ غیر مَنْہِيٌّ عَنْہُ کے ساتھ ہوتا ہے لیکن لازم نہیں کبھی اس کے ساتھ ہو گا کبھی اس سے جدا ہو جائے گا۔ تو لہٰذا یہ وَصْفًا اور مُجَاوِرًا یہ کس کی قسمیں ہوئیں؟ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ کی۔ کس کی؟ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ کی۔ اور میں نے آپ کو کیا لکھوایا تھا کہ فِعْلِ شَرْعِي میں نہی آ جائے تو اس کو کس پر محمول کریں گے؟ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ پر۔ یہی بات وہ ذکر کر رہے ہیں کہ أُمُوْرِ شَرْعِيَّہ کے اندر نہی واقع ہو، نہی آئے تو وہ محمول ہو گی اس قسم پر اِتَّصَلَ بِهٖ وَصْفًا جس کے ساتھ قُبْح مل گیا ہو وصف ہو کر، جس کے ساتھ وہ قُبْح کیسے ملا ہے؟ وصف ہو کر بھئی یعنی اس کی ذات میں قُبْح نہیں ہے اس کے ساتھ جو وصف ہے اس میں کیا آ گیا ہے؟ قُبْح آ گیا ہے۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو یعنی قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ پر اس کو محمول کریں گے۔

بھئی وَصْفًا ذکر کیا مُجَاوِرًا کو ذکر نہیں کیا بھئی، یہ نہیں کہ مُجَاوِرًا نہیں واقع ہو گی بھئی۔ بس قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ یوں ہو گی کبھی وَصْفًا اور کبھی مُجَاوِرًا۔ لیکن وَصْفًا کو اس لیے ذکر کر دیا کہ یہ أَکْثَر اور أَشْہَر ہے مولانا۔ أَکْثَر اور أَشْہَر، زیادہ کثرت سے یہ واقع ہوتا ہے اور زیادہ مشہور یہ ہے اس لیے اس کو ذکر کر دیا ورنہ یہ نہیں کہ صرف وَصْفًا ہی ہو گا مُجَاوِرًا نہیں ہو گا بلکہ کیا ہو گا؟ کبھی وَصْفًا ہو گا اور کبھی مُجَاوِرًا ہو گا۔ بس تو یہ وَصْفًا اور مُجَاوِرًا کس کی قسمیں ہیں؟ قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ کی۔ یعنی تو وہ نہی محمول ہو گی قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ پر بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آ گئی بھئی؟

کہتے ہیں عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّیَّۃِ یہ عطف ہے ماتن کے، مصنف کے قول عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّیَّۃِ پر۔ اوپر متن میں کیا آیا تھا؟ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّیَّۃِ۔ تو یہ عَنِ الْأُمُوْرِ الشَّرْعِیَّۃِ یہ اس پر عطف ہے اور وہ نہی کے ساتھ متعلق تھا نہی کے تحت تھا، تو یہ بھی نہی کے تحت ہوا۔ عبارت یوں ہو گئی، وَالنَّہْیُ عَنِ الْأُمُوْرِ الشَّرْعِیَّۃِ یعنی نہی اُمُوْرِ شَرْعِیَّہ یعنی اَفْعَالِ شَرْعِیَّہ کے میں یَقَعُ عَلَی الْقِسْمِ الَّذِی اتَّصَلَ بِہِ الْقُبْحُ وَصْفًا وہ محمول ہو گی اس قسم پر جس کے ساتھ مل گیا ہو قُبح وصف ہو کر۔ یعنی یُحْمَلُ عَلٰی أَنَّہٗ قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ وَصْفًا یعنی اس کو محمول کیا جائے گا کہ یہ قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ وَصْفًا ہے۔

وَالْمُرَادُ بِالْأُمُوْرِ الشَّرْعِیَّۃِ مَا تَغَیَّرَتْ مَعَانِیْہَا الْأَصْلِیَّۃُ بَعْدَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِہَا اور اُمُوْرِ شَرْعِیَّہ یعنی اَفْعَالِ شَرْعِیَّہ سے مراد وہ افعال ہیں تَغَیَّرَتْ مَعَانِیْہَا الْأَصْلِیَّۃُ کہ بدل گئے ہوں ان کے اصلی معانی بَعْدَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِہَا جب شریعت ان کے ساتھ نازل ہوئی تو اس کے بعد ان کے معانی بدل گئے۔ کَالصَّوْمِ وَالصَّلَاۃِ وَالْبَیْعِ وَالْإِجَارَۃِ جیسے کہ روزہ ہے، نماز ہے، بیع ہے اور إِجَارَۃ کوئی چیز کرایہ پر دینا۔ فَإِنَّ الصَّوْمَ ہُوَ الْإِمْسَاکُ فِی الْأَصْلِ اس لیے کیونکہ روزہ جو ہے وہ إِمْسَاک ہے اصل میں۔ روزہ تو اصل میں إِمْسَاک کا نام ہے رکنے کا نام۔ کس چیز کا نام؟ رکنے کا نام۔ تو اصلِ عربی زبان میں روزہ رکنے کا نام تھا۔ لیکن شریعت نے بتلایا ہر چیز سے رکنا نہیں مراد، تین چیزوں سے رکو، کھانے پینے اور بیوی سے صحبت، ان تین سے رکو۔ اور وقت بھی بتلایا تھوڑی دیر دس منٹ کے لیے رکنا نہیں مراد بلکہ کیا مراد ہے؟ صبحِ صادق سے غروبِ آفتاب تک۔ تو دیکھو یہ روزے کے معنیٰ میں شریعت نے تبدیلی پیدا کر دی، پہلے یہ معنیٰ ہم نہیں جانتے تھے کہ یہ معنیٰ ہوتا ہے روزے کا، اس کے بغیر جو ہو وہ روزہ نہیں۔ تو یہ معنیٰ ہے کہ یہ اصل میں تو إِمْسَاک رکنے کا نام تھا۔

وَزِیْدَتْ عَلَیْہِ فِی الشَّرْعِ أَشْیَاءُ اور بڑھا دی گئیں اس میں اس پر شریعت میں کچھ چیزیں۔ وَالصَّلَاۃُ ہُوَ الدُّعَاءُ اور صَلَاۃ جو ہے عربی زبان میں دعا ہے، زِیْدَتْ عَلَیْہِ أَشْیَاءُ اس پر بھی کچھ چیزیں بڑھا دی گئیں کس طرح باوضو ہو، اور قیام ہو، قیام ہو، قراءت ہو، رکوع ہو، سجدہ ہو اور اس طرح تو یہ نماز ہے بھئی۔ وَالْبَیْعُ مُبَادَلَۃُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَطْ اور بیع پہلے کسے کہتے تھے اصل میں؟ مُبَادَلَۃُ الْمَالِ بِالْمَالِ کو صرف کہتے تھے۔ زِیْدَتْ عَلَیْہَا اس پر بڑھا دیا گیا أَہْلِیَّۃُ الْعَاقِدَیْنِ کہ دونوں عقد کرنے والے اَہْل بھی ہوں، اَہْل بھی ہوں عاقل بالغ آزاد ہوں بھئی، یہ معلوم ہوا مجنون کرے تو وہ بیع نہیں بھئی اس میں اہلیت نہیں ہے۔ وَمَحَلِّیَّۃُ الْمَعْقُوْدِ عَلَیْہِ اور مَعْقُوْدٌ عَلَیْہِ مَحَل بھی ہو بیع کا۔ مَعْقُوْدٌ عَلَیْہِ یعنی جس پر عقد کیا جا رہا ہے یعنی مَبِیْعَہ

مراد ہے، مَعْقُوْدٌ عَلَيْهِ سے کیا مراد ہے؟ مَبِيْعَہ۔ مَحَل بھی ہو بیع کا، یہ نہ ہو مَحَل ہی نہ ہو آزاد آدمی کو پکڑ کے کوئی بیچتا ہے بھئی یہ مَحَل ہی نہیں ہے بیع کا، یہ مال ہی نہیں ہے بات سمجھ میں آئی؟ جی۔ اور یا اسی طرح وہ معدوم نہ ہو بھئی ایک چیز کا وجود ہی نہیں ہے ابھی اور پہلے سے ہی کوئی اسے بیچتا ہے کہ اس جانور کا جو بچہ پیدا ہو گا وہ میں تمہیں آج ہی سے بیچتا ہوں بھئی ابھی اس کا وجود ہی نہیں ہے تو مَعْقُوْدٌ عَلَيْهِ ابھی مَحَل ہی نہیں بنا بیع کا اسے کیسے بیچتے ہو؟ وَغَيْرُ ذٰلِکَ اور اس کے علاوہ اور شرطیں لگائیں بھئی اس میں شریعت نے۔

وَالْإِجَارَةُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ اور إِجَارَة جو تھا وہ مال کا مبادلہ تھا نفع کے بدلے۔ زِيْدَتْ عَلَيْهِ اس پر بڑھا دیا گیا شریعت نے مَعْلُوْمِيَّةُ الْمُسْتَأْجَرِ وَالْأُجْرَةِ کہ مُسْتَأْجَر بھی معلوم ہونا چاہیے، أجرت بھی معلوم ہونی چاہیے، وَالْمُدَّةِ اور مدت بھی معلوم ہونی چاہیے، وَغَيْرِ ذٰلِکَ اور اس کے علاوہ اور چیزیں بھی معلوم ہونی چاہئیں۔ مُسْتَأْجَر وہ چیز جو کرایہ پر دی جا رہی ہے مثلاً آپ گاڑی کرایہ پر لینے گئے ہیں تو پتہ ہونا چاہیے کہ کیا چیز کرایہ پر لے رہے ہیں طے ہونا چاہیے۔ سمجھ میں آیا؟ فلاں گاڑی ہے یا فلاں یا فلاں قسم کی ورنہ بعد میں تو جھگڑا آئے گا آپ کہیں گے میں تو سوچ رہا تھا آپ مرسڈیز گاڑی کرایہ پر دے رہے ہیں آپ نے تو مجھے سوزوکی گاڑی پکڑا دی ہے، تو جھگڑا آئے گا یا نہیں آئے گا؟ آئے گا۔ تو پہلے سے وہ چیز متعین معلوم ہو کیا چیز کرایہ پر لے رہے ہیں، أجرت بھی معلوم ہونی چاہیے کہ اتنے پیسے ہوں گے اس کے اتنی دیر کے، مدت بھی معلوم ہونی چاہیے کہ یہ اتنی دیر کے لیے ہے اتنے کرایہ پر۔ تو یہ چیزیں سب پہلے سے معلوم ہونی چاہئیں یہ شریعت نے آکر بتلایا یہ ہمیں پہلے پتہ نہیں تھا۔

فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقُبْحِ الْوَصْفِيِّ پس نہی ان افعال میں آئے تو عِنْدَ الْإِطْلَاقِ جب کوئی مطلق ہو یعنی کوئی قرینہ وغیرہ اس کے ساتھ نہ ہو تو يُحْمَلُ عَلَى الْقُبْحِ الْوَصْفِيِّ تو اس کو کس پر محمول کیا جائے گا؟ قُبْحِ وَصْفِی پر یعنی قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ پر۔ إِلَّا إِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى كَوْنِهٖ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ مگر یہ کہ کوئی دلیل دلالت کرے اس کے قَبِيْحٌ لِعَيْنِهٖ ہونے پر۔ اگر کوئی دلیل آگئی فعلِ شرعی میں نہی آئے تو اسے کیا ہونا چاہیے؟ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ لیکن اگر کوئی دلیل قائم ہو جائے تو اس دلیل کی وجہ سے پھر اسے کیا قرار دے دیں گے؟ قَبِيْحٌ لِعَيْنِهٖ۔ كَالنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَصَلَاةِ الْمُحْدِثِ جیسے کہ مَضَامِيْن کی بیع اور مَلَاقِيْح کی بیع اور بے وضو کی نماز۔ بے وضو کی نماز۔

بھئی مَضَامِيْن کے بیچنے سے منع کیا گیا ان کی بیع سے منع کیا گیا، مَلَاقِيْح کی بیع سے بھی منع کیا گیا۔ مَضَامِيْن آگے تفصیل آرہی ہے، مَضَامِيْن جمع ہے مَضْمُوْنَۃ کی اور مَضْمُوْنَۃ وہ نطفہ جو باپ کی پشت میں ہو اس کی بیع جائز نہیں۔ وہ نطفہ جو باپ کی پشت میں ہو۔ عرب کے ہاں یہ بیع رائج تھی کوئی نر جانور ہوتا بڑا اچھا اعلیٰ قسم کا مثلاً کوئی اونٹ ہے یا کوئی گھوڑا ہے تو اس کے بچے کی پہلے ہی سے بیع کر لیتے۔ کیا کہتے؟ یہ نر گھوڑا اس سے اس کی جفتی سے جو آگے بچہ پیدا ہو گا وہ ابھی سے میں تمہیں فروخت کرتا ہوں۔ تو بھئی ابھی اس کا وجود ہی نہیں ہے ایک معدوم چیز ہے اس کی بیع جائز نہیں، شریعت نے اس کے بیچنے اس کی بیع کرنے سے منع کر دیا۔

اسی طرح مَلَاقِیْح بھئی، مَلَاقِیْح مَلْقُوْحَۃٌ کی جمع ہے اور وہ بچہ جو ماں کے پیٹ میں ہو اسے مَلْقُوْحَۃٌ کہتے ہیں یعنی حمل، حمل۔ تو حمل کی بیع سے بھی شریعت نے منع کیا بھئی۔ عرب کے ہاں یہ بیع ہوتی تھی کہ کوئی عمدہ نسل کا جانور ہے تو وہ اور اس کا حمل ہے پیٹ میں تو وہ پہلے سے ہی بچے کے پیدا ہونے سے پہلے ہی اس کی بیع کر لیا کرتے تھے۔ شریعت نے بتلایا نہیں بھئی ابھی اس بچے کا وجود ہی نہیں تو اس کی پہلے سے بیع کیسے کر لیتے ہو؟ پتہ نہیں جانور کا پیٹ بڑا ہوا ہے، جانور کا پیٹ بڑا لگ رہا ہے تو ضروری تو نہیں کہ پیٹ میں حمل ہو ہو سکتا ہے کسی مرض کی وجہ سے ویسے پیٹ پھولا ہوا ہو، تو لہٰذا اس میں امکان ہے کہ ہو سکتا ہے چیز کا وجود ہی نہیں ہے تو لہٰذا یہ بیع بھی جائز نہیں ہے بھئی۔

اسی طرح صَلَاۃُ الْمُحْدِثِ بھئی بے وضو شخص کی نماز۔ شریعت نے بے وضو نماز پڑھنے سے منع کیا ہے، منع کیا ہے۔ تو دیکھو نہی آئی بَیْعِ مَضَامِیْن اور بَیْعِ مَلَاقِیْح کے بارے میں یعنی بیع کے بارے میں۔ کس کے بارے میں نہی آئی؟ بیع کے بارے میں، اور بیع فِعْلِ شَرْعِی ہے یا فِعْلِ حِسِّی ہے؟ فِعْلِ شَرْعِی ہے، اور فِعْلِ شَرْعِی کے اندر نہی آئے تو ہم اسے کس پر محمول کرتے ہیں؟ قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ پر۔ تو اس بَیْعِ مَلَاقِیْح اور بَیْعِ مَضَامِیْن کو قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ ہونا چاہیے لیکن ان کو کیا قرار دے دیا گیا؟ قَبِیْحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دے دیا گیا۔ کیونکہ یہ ایک معدوم چیز کی بیع ہے، ایک چیز کا وجود ہی نہیں ہے بیچتے کس چیز کو ہو بھئی؟ تو لہٰذا یہاں یہ بَیْعِ مَضَامِیْن، بَیْعِ مَلَاقِیْح ان کی بیع سے منع کیا گیا تو ان کی بیع کو قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ نہیں قرار دیں گے بلکہ قَبِیْحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیں گے اس دلیل کی وجہ سے۔ کیا دلیل؟ کہ ایک چیز کا ابھی وجود ہی نہیں ہے معدوم چیز ہے تو اس کی بیع کیسے کرتے ہو؟ بیع تو کسی موجود چیز کی کی جاتی ہے معدوم کی نہیں کی جاتی تو اس لیے یہ قَبِیْحٌ لِعَیْنِہٖ ہے۔

اسی طرح بے وضو شخص کو نماز سے منع کیا گیا اور نماز صَلَاۃ یہ تو ہے فِعْلِ شَرْعِی اور اس میں نہی آئی تو اس کو کیا ہونا چاہیے؟ قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ یعنی ذات کے اعتبار سے جائز ہو وصف کے اعتبار سے جائز نہ ہو، لیکن اس کو کیا قرار دیا گیا؟ قَبِیْحٌ لِعَیْنِہٖ قرار دیا گیا کیونکہ بے وضو میں نماز پڑھنے کی اہلیت ہی نہیں ہے۔ نماز پڑھنے لگا ہے تو وضو ہونا چاہیے بھئی۔

کہتے ہیں لِأَنَّ الْقُبْحَ یَثْبُتُ اقْتِضَاءً فَلَا یَتَحَقَّقُ عَلٰی وَجْہٍ یَبْطُلُ بِہِ الْمُقْتَضِیْ وَہُوَ النَّہْیُ۔ دیکھیے بھئی دو باتیں تو پیچھے تفصیلاً ذکر ہو گئیں کہ افعالِ حِسِّیَّہ میں نہی آئے تو اسے محمول کریں گے قَبِیْحٌ لِعَیْنِہٖ پر اور افعالِ شَرْعِیَّہ میں نہی آئے تو اسے محمول کریں گے قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ پر۔ ہاں یہ کیوں کریں گے؟ افعالِ شَرْعِیَّہ میں نہی آئے تو اسے قَبِیْحٌ لِغَیْرِہٖ پر کیوں محمول کریں گے اب اس کی دلیل ذکر کرنے لگے۔ کیا ذکر کرنے لگے ہیں؟ دلیل، احناف کی وہ جو دلیل میں نے آپ کو لکھوا دی تھی مولانا وہ ساری تفصیل اب وہ بیان کریں گے۔

لِأَنَّ الْقُبْحَ یَثْبُتُ اقْتِضَاءً اس لیے کہ قُبح ثابت ہوتا ہے اِقْتِضَاءً۔ قُبح کس طرح ثابت ہوتا ہے؟ اِقْتِضَاءً۔ کیسے اِقْتِضَاءً؟ نہی اس کا تقاضا کر رہی ہے کہ اس میں جس چیز سے روکا گیا ہے اللہ نے روکا ہے معلوم ہوا اس میں کیا ہے؟ قُبح ہے، تو قُبح کیسے ثابت ہوا؟ اِقْتِضَاءً۔ کس نے اِقْتِضَا کی؟ نہی نے اِقْتِضَا کی، تو نہی کیا ہوئی؟ مُقْتَضِیْ اور قُبح کیا ہوا؟ مُقْتَضٰی۔ ہاں،

تو قُبْح وہ اِقْتِضَاءً ثابت ہوا۔ فَلَا يَتَحَقَّقُ عَلٰى وَجْهٍ تو وہ ثابت نہیں ہو گا ایسے طریقے پر کہ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِىْ کہ اس سے مُقْتَضِىْ ہی کیا ہو جائے؟ باطل ہو جائے، ایسے طریقے پر وہ ثابت نہیں ہو گی کہ جس سے مُقْتَضِىْ یعنی نہی ہی باطل ہو جائے اور نہی کیا بن جائے؟ نفی بن جائے ایسے طریقے پر ثابت نہیں۔ کہتے ہیں فَلَا يَتَحَقَّقُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِىْ تو لہٰذا وہ ثابت نہیں ہو گی ایسے طریقے پر کہ جس سے مُقْتَضِىْ باطل ہو جائے۔ بھئی مُقْتَضِىْ کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ النَّهْىُ وہ نہی ہے، نہی مُقْتَضِىْ ہے اور قُبْح مُقْتَضٰی ہے۔

کہہ رہے ہیں اب شارح بتلا رہے ہیں کہتے ہیں دَلِيْلٌ عَلَى الدَّعْوَى الْأَخِيْرَةِ یہ دعویٰ اخیرہ پر دلیل ہے، کون سے دعویٰ پر بھئی؟ کہ اُمُوْرٍ شَرْعِيَّه میں نہی آجائے تو اسے کس پر محمول کیا جائے گا؟ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ پر جو آخری دعویٰ تھا مولانا، یہ دلیل ہے اس پر۔ وَبَيَانُهٗ يَقْتَضِىْ بَسْطًا اور اس کا بیان تقاضا کرتا ہے تفصیل کا۔ وَهُوَ أَنَّ فِى النَّهْىِ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اخْتِلَافًا اور وہ یہ کہ نہی افعالِ شرعیہ سے جو نہی ہے اس میں اختلاف ہے۔ فَقَالَ الشَّافِعِىُّ رَحِمَهُ اللهُ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّهٗ يَقْتَضِى الْقُبْحَ لِعَيْنِهٖ کہ یہ نہی تقاضا کرتی ہے کس چیز کا؟ قُبْحٌ لِعَيْنِهٖ کا۔ کس کے اندر کون سے افعال کی بات چل رہی ہے؟ افعالِ شرعیہ۔ وہ کہتے ہیں اس میں نہی جو ہے آئی ہے اور وہ نہی تقاضا کرتی ہے قُبْحٌ لِعَيْنِهٖ کا وَهُوَ الْكَامِلُ اور وہ کامل قُبْحٌ لِعَيْنِهٖ کامل ہے۔ تو یہ تقاضا کرتی ہے قُبْحٌ لِعَيْنِهٖ کا قِيَاسًا عَلَى الْأَوَّلِ قیاس کرتے ہوئے اول پر، پہلی قسم پر کون سی بھئی؟ وہ افعالِ حِسِّيَّه پر بھئی قیاس کرتے ہوئے۔ عَلٰى مَا يَأْتِىْ بنا بر اس کے جو آرہا ہے، بنا بر اس کے جو آرہا ہے آگے تفصیل امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب متن میں باقاعدہ ذکر کریں گے بھئی۔

وَنَحْنُ نَقُوْلُ اور ہم کہتے ہیں إِنَّ النَّهْىَ يُرَادُ بِهٖ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا إِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ کہ نہی جو ہے اس کے ذریعے مراد عدمِ فعل ہے اس حال میں کہ وہ اس کی نسبت کی گئی ہو بندے کے اختیار کی طرف۔ کہ نہی کیا ہے؟ نہی کے ذریعے مراد عدمِ فعل ہے اس حال میں کہ وہ منسوب ہو بندے کے اختیار کی طرف یعنی بندہ اپنے اختیار سے کیا ہو اس فعل سے باز رہے، رک جائے۔ فَإِنْ كَفَّ عَنِ الْمَنْهِىِّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهٖ يُثَابُ عَلَيْهِ وَإِلَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ پس اگر وہ باز رہا مَنْهِىٌّ عَنْهُ سے اپنے اختیار کے ساتھ تو اسے ثواب دیا جائے گا، وَإِلَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ ورنہ اسے سزا دی جائے گی۔ وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ ثَمَّ اخْتِيَارٌ سُمِّىَ ذٰلِكَ الْكَفُّ نَفْيًا وَنَسْخًا لَا نَهْيًا اور اگر وہاں پر ثَمَّ اسمِ اشارہ ہے میں نے آپ کو پہلے بھی بتلایا تھا، ثَمَّ، ثُمَّ حرفِ عطف ہے اور ثَمَّ کیا ہے اسمِ اشارہ۔ کبھی کبھی اس کے ساتھ ہا بھی ملا دیتے ہیں جیسے اس وقت یہاں ہا ملا دی گئی ہے، وقف کے لیے ہا ملا دیتے ہیں۔ تو کہتے ہیں وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ ثَمَّ اخْتِيَارٌ سُمِّىَ ذٰلِكَ الْكَفُّ نَفْيًا وَنَسْخًا اگر وہاں اختیار نہ ہو تو اس رکنے کو نفی اور نسخ کہتے ہیں لَا نَهْيًا نہی نہیں کہتے۔

كَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِى الْكُوْزِ مَاءٌ جیسے کہ مولانا پیالے میں پانی نہ ہو۔ کُوز کہتے ہیں دستے والا پیالہ جس کا دستہ ہو بھئی۔ كَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ فِى الْكُوْزِ مَاءٌ جیسے کہ پیالے کے اندر پانی نہ ہو وَيُقَالُ لَهٗ لَا تَشْرَبْ اور اس شخص سے کیا کہا جائے؟ لَا تَشْرَبْ پانی نہ

پیو، فَهٰذَا نَفْيٌ یہ کیا ہے؟ نفی کیونکہ وہ قادر ہی نہیں پینے پر۔ وَإِنْ قِيْلَ لَهٗ ذٰلِكَ بِوُجُوْدِ الْمَاءِ سُمِّيَ نَهْيًا اور اگر اس کو یہ کہا جائے پانی کے پائے جاتے ہوئے تو اس کو پھر کیا کہیں گے؟ اس کو نہی کہیں گے۔ فَالْأَصْلُ فِي النَّهْيِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالِاخْتِيَارِ تو نہی کے اندر اصل کیا ہے؟ کہ عدمِ فعل اختیار کے ساتھ ہو۔

وَالْقُبْحُ إِنَّمَا يَثْبُتُ فِي النَّهْيِ اقْتِضَاءً ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ اور قباحت جو ہے وہ ثابت ہوتی ہے نہی کے اندر بطورِ اِقْتِضَا کے، ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ ناہی کی حکمت کے یقینی ہونے کی وجہ سے، کیونکہ ناہی کا حکیم ہونا یقینی ہے جب وہ یقینی طور پر حکیم ہے اور اس نے کسی چیز سے روکا ہے تو ضرور اس چیز کے اندر کیا ہے؟ قباحت ہے۔ کیا ہے؟ قباحت ہے۔ تو کہتے ہیں وَالْقُبْحُ إِنَّمَا يَثْبُتُ فِي النَّهْيِ اقْتِضَاءً اور قباحت جو ہے وہ ثابت ہوتی ہے نہی کے اندر بطورِ اِقْتِضَا کے ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ ناہی کی حکمت کے، حکیم ہونے کے یقینی ہونے کی وجہ سے۔

فَيَنْبَغِيْ أَنْ لَّا يَتَحَقَّقَ هٰذَا الْقُبْحُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ أَعْنِي النَّهْيَ پس مناسب ہے کہ ثابت نہ ہو یہ قُبح ایسے طریقے پر کہ باطل ہو جائے جس کے ذریعے مُقْتَضِیْ۔ جس کے ذریعے مُقْتَضِیْ باطل ہو جائے اس طریقے پر اس کو ثابت نہیں ہونا چاہیے۔ مُقْتَضِیْ کون ہے؟ کہتے ہیں أَعْنِي النَّهْيَ یعنی کہ نہی۔ کہیں ایسا نہ ہو نہی ہی باطل ہو کر نفی بن جائے۔ لِأَنَّهٗ إِذَا أُخِذَ الْقُبْحُ قُبْحًا لِعَيْنِهٖ اس لیے کہ جب وہ قُبح جو ہے وہ قُبْحٌ لِعَيْنِهٖ ہو گیا صَارَ النَّهْيُ نَفْيًا تو نہی کیا بن گئی؟ نفی بن گئی۔ جی۔ وَيَبْطُلُ الِاخْتِيَارُ إِذِ اخْتِيَارُ كُلِّ شَيْءٍ مَا يُنَاسِبُهٗ تو اختیار ہی باطل ہوا، کیونکہ اختیار ہر چیز کا اس کے مناسب ہوا کرتا ہے۔

فَاخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ هُوَ الْقُدْرَةُ حِسًّا تو افعالِ حسیہ کا اختیار جو ہے وہ قادر ہونا ہے حِسّی طور پر أَنْ يَّقْدِرَ الْفَاعِلُ أَنْ يَّفْعَلَ الزِّنَا بِاخْتِيَارِهٖ یعنی یہ کہ قادر ہو فعل کرنے والا کہ وہ زنا کا فعل کرے اپنے اختیار سے ثُمَّ يَكُفُّ عَنْهُ قادر ہو اور پھر کیا ہو؟ اس سے رک جائے، نَظَرًا إِلٰى نَهْيِ اللهِ تَعَالٰى اللہ کی نہی کی طرف نظر کرتے ہوئے۔ فَيَكُوْنُ الْقُبْحُ ثَمَّ لِعَيْنِهٖ اچھا تو قُبح وہاں پر کیا ہو گا افعالِ حسیہ کے اندر؟ لِعَيْنِهٖ ہو گا ثَمَّ کے ذریعے۔ بھئی پیچھے کیا بات کی کہ فَاخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ هُوَ الْقُدْرَةُ حِسًّا افعالِ حسیہ کے اندر قدرت، اختیار کا کیا معنیٰ ہے کہ بندہ حِسًّا اس کے کرنے پر قادر ہو یعنی بندہ فعلِ زنا کے کرنے پر قادر ہو پھر اپنے اختیار کے ذریعے اس سے رک جائے کس کی طرف نظر کرتے ہوئے؟ اللہ کی نہی کی طرف نظر کرتے ہوئے۔ جی تو لہٰذا افعالِ حسیہ میں اختیار کس طرح ہو گا؟ جی؟ حِسًّا قدرت کے ذریعے ہو گا، کس طرح؟ حِسًّا قدرت کے ذریعے ہو گا۔ فَيَكُوْنُ الْقُبْحُ ثَمَّ لِعَيْنِهٖ تو وہاں پر قُبح کون سا ہو گا افعالِ حسیہ میں؟ قُبْحٌ لِعَيْنِهٖ ہو گا۔

وَاخْتِيَارُ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ أَنْ يَّكُوْنَ اخْتِيَارُ الْفِعْلِ فِيْهِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ اور افعالِ شرعیہ کے اختیار کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ فعل جو ہے اس میں کہ فعل کا اختیار جو ہے اس میں شارع کی جانب سے ہو وَمَعَ ذٰلِكَ يَنْهَاهُ عَنْهُ اور اس کے باوجود اس سے روکا ہو، فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہے یعنی اجازت ہے اور اس کے باوجود اس سے روکا گیا ہے۔ فَيَكُوْنُ مَأْذُوْنًا فِيْهِ وَمَمْنُوْعًا عَنْهُ جَمِيْعًا تو وہ فعل مَأْذُوْنٌ فِيْهِ بھی ہوا اور مَمْنُوْعٌ عَنْهُ بھی ہوا دونوں ہوئے بھئی، تو وہ مَأْذُوْنٌ فِيْهِ اور مَمْنُوْعٌ عَنْهُ دونوں ہوا۔ وَلَا يَجْتَمِعَانِ قَطُّ إِلَّا أَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ الْفِعْلُ مَشْرُوْعًا بِاعْتِبَارِ أَصْلِهٖ اور یہ دونوں چیزیں یعنی مَأْذُوْنٌ

فِيْهِ ہونا اور مَمْنُوْعٌ عَنْهُ ہونا یہ جمع نہیں ہو سکتیں کبھی بھی مگر یہ کہ وہ فعل مشروع ہو بِاعْتِبَارِ أَصْلِهٖ وَذَاتِهٖ اپنی اصل اور اپنی ذات کے اعتبار سے وہ مشروع ہو وَقَبِيْحًا بِاعْتِبَارِ وَصْفِهٖ اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح ہو، تو اسی صورت میں یہ دونوں چیزیں جمع ہو جائیں گی بھئی۔

وَلَا يَكْفِيْ فِيْ هٰذِهِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ الِاخْتِيَارُ الْحِسِّيُّ اور کافی نہیں ہے ان افعالِ شرعیہ کے اندر اختیارِ حسی۔ یہاں اختیارِ حسی کافی یعنی اختیارِ حسی کا یہاں کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ فعلِ شرعی ہے تو اس کے مناسب کیا ہے کہ اختیار بھی کس کی طرف سے ہونا چاہیے؟ شریعت کی طرف، حِسًّا اختیار کا یہاں اعتبار نہیں۔ تو یہی بات کر رہے ہیں کہتے ہیں وَلَا يَكْفِيْ فِيْ هٰذِهِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ الِاخْتِيَارُ الْحِسِّيُّ اور کافی نہیں ہے ان افعالِ شرعیہ کے اندر اختیارِ حسی كَمَا كَانَ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ جیسے کس کے اندر تھا قسمِ اول کے یعنی افعالِ حسیہ میں تھا۔ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ إِذَا قَالَ بِكَمَالِ الْقُبْحِ أَعْنِيْ بِعَيْنِهٖ اور جب امام شافعی رحمہ اللہ نے کمالِ قُبح کا قول کیا أَعْنِيْ بِعَيْنِهٖ یعنی قُبْحٌ بِعَيْنِهٖ کا، ذَهَبَ الِاخْتِيَارُ الشَّرْعِيُّ وَبَقِيَ الِاخْتِيَارُ الْحِسِّيُّ تو اختیارِ شرعی تو چلا گیا اور کون سا اختیار باقی رہا؟ اختیارِ حسی باقی رہا، وَهُوَ لَا يَنْفَعُنَا اور یہ ہمیں نفع نہیں دیتا کیونکہ یہ فعلِ شرعی ہے اس میں اختیارِ حسی کا اعتبار ہی نہیں ہے اس میں تو کس کا اعتبار ہے؟ ہاں تو امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جب کہا انہوں نے اس کو قُبْحٌ بِعَيْنِهٖ قرار دیا تو اس میں اختیارِ شرعی تو چلا گیا اور اختیارِ حسی رہا وَهُوَ لَا يَنْفَعُنَا اور یہ ہمیں کوئی نفع نہیں۔ فَصَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَنَسْخًا تو نہی کیا ہو گئی؟ نفی اور نسخ ہو گئی۔ وَبَطَلَ الْمُقْتَضِيْ لِرِعَايَةِ الْمُقْتَضٰى وَهُوَ قَبِيْحٌ جِدًّا اور مُقْتَضِيْ باطل ہو گیا مُقْتَضٰی کی رعایت کے لیے، مُقْتَضٰی کی رعایت کے لیے مُقْتَضِيْ کو باطل کرنا پڑا بھئی وہ باطل ہو گیا۔ کون سا مُقْتَضِيْ؟ نہی۔ مُقْتَضٰی کیا تھا؟ قُبح، اور قُبح کون سا ثابت کیا؟ قُبْحٌ لِعَيْنِهٖ اور قُبْحٌ لِعَيْنِهٖ کو ثابت کرنے کے لیے ہمیں نہی کو باطل کر کے کیا بنانا پڑے گا؟ نفی۔ تو دیکھو مُقْتَضٰی کی رعایت کے لیے کیا کرنا پڑے گا؟ اور کہتے ہیں یہ انتہائی قبیح ہے مولانا، اس لیے کہ مُقْتَضِيْ نے ہی تو مُقْتَضٰی کو ثابت کیا تھا اور آپ اس مُقْتَضٰی کے ذریعے مُقْتَضِيْ کو کیا کر رہے ہیں؟ باطل کر رہے ہیں، جب وہ باطل ہو گا تو مُقْتَضٰی بھی باطل ہو جائے گا۔ بات سمجھ میں آئی؟ وَهُوَ قَبِيْحٌ جِدًّا اور یہ انتہائی قبیح ہے۔

تقریر ساری سمجھ میں آ گئی بھئی؟ کہتے ہیں هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْقِيْقِ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ یہ انتہائی درجے کی تحقیق ہے اس مقام کے اندر، یعنی سمجھ میں آیا انتہائی درجے کی یہ تحقیق ہے بھئی ساری کہتے ہیں میں نے ذکر کر دی۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى الْأَصْلِ الَّذِيْ مَهَّدَهٗ پھر تفریع کی مولانا مصنف نے اپنے اس قانون پر جس کی تمہید انہوں نے باندھی تھی، فَقَالَ پس فرماتے ہیں۔ بھئی کیا قانون ذکر کیا تھا کس کی تمہید باندھی؟ کہ افعالِ شرعیہ میں نہی آئے تو وہ کس پر محمول ہو گی؟ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ پر۔ جی۔ یہ قانون انہوں نے ذکر کیا اب اس پر تفریعات کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَلِهٰذَا كَانَ الرِّبَا وَسَائِرُ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعًا بِأَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ لِتَعَلُّقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ اور اسی وجہ سے ربا جو ہے

یعنی بیعِ ربا اور تمام بیوعِ فاسدہ... بلکہ سَائِر کا معنیٰ یہاں باقی کے کریں مولانا اسی لیے کہ بیعِ ربا اور باقی بیوعِ فاسدہ مولانا۔ سمجھ رہے ہیں؟ سَائِر کے معنیٰ تمام کے بھی آتے ہیں اور باقی کے بھی آتے ہیں، لیکن یہاں اس کا معنیٰ باقی کے کریں بھئی اس لیے کہ اگر اس کا معنیٰ کریں تمام بیوعِ فاسدہ تو پھر تو اس میں ربا بھی داخل ہو گئی۔ کیا ہوئی؟ ربا بھی کس میں سے ہے؟ بیعِ ربا بیوعِ فاسدہ میں سے ہے تو یوں کرو۔ وَلِهٰذَا كَانَ الرِّبَا اور اسی وجہ سے بیعِ ربا اور باقی بیوعِ فاسدہ وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ اور یومُ النحر کے دن یعنی قربانی کے دن کا روزہ مَشْرُوْعًا بِأَصْلِهٖ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہیں، غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں، لِتَعَلُّقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ اس لیے کہ نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہے اصل کے ساتھ اور ذات کے ساتھ نہیں۔ یہ سارے افعالِ شرعیہ ہیں نا، بیع ہے بیع اور روزہ ہے، اور افعالِ شرعیہ میں نہی آئے وہ کیا تقاضا کرتی ہے کہ اس کو کیا ہونا چاہیے؟ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع۔ معلوم ہوا نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہے ذات کے ساتھ نہیں، ذات کے اعتبار سے یہ مشروع ہے لیکن اس وصف کے اعتبار سے کیا ہے؟ غیر مشروع۔

أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا۔ وَلِهٰذَا اسی وجہ سے متن میں آیا تھا وَلِهٰذَا، مُشَارٌ إِلَيْهِ ذکر کر رہے ہیں بھئی کس وجہ سے کس کو اشارہ ہے؟ کہتے ہیں أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اس وجہ سے کہ نہی جو ہے افعالِ شریعت کے اندر يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا وہ تقاضا کرتی ہے قُبْحٌ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا کا، كَانَ هٰذِهِ الْأُمُوْرُ الْمَذْكُوْرَةُ مَشْرُوْعَةً بِاعْتِبَارِ الْأَصْلِ دُوْنَ الْوَصْفِ تو یہ امور جو مذکور ہوئے یہ مشروع ہیں اصل کے اعتبار سے نہ کہ وصف کے اعتبار سے۔

فَإِنَّ الرِّبَا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ اس لیے کہ ربا وہ معاوضہ ہے مال کا مال کے بدلے ایسے مال کے بدلے۔ بھئی دیکھیے پہلے ربا سمجھ لیجیے، ربا کہتے ہیں کہ ربا کی تعریف کرتے ہیں علماء بھئی، ربا کی ایک تعریف لکھ لیجیے، اَلرِّبَا هُوَ فَضْلٌ خَالٍ، اَلرِّبَا هُوَ فَضْلٌ خَالٍ، فَضْلٌ فا ضاد لام فَضْلٌ، خَالٍ خا الف لام اور لام کے نیچے تنوین ڈالیں بھئی، اَلرِّبَا هُوَ فَضْلٌ خَالٍ عَنْ عِوَضٍ، عِوَض عین واو ضاد، هُوَ فَضْلٌ خَالٍ عَنْ عِوَضٍ يُشْتَرَطُ، يُشْتَرَطُ لِأَحَدِ الْعَاقِدَيْنِ، لِأَحَدِ الْعَاقِدَيْنِ فِيْ عَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ، فِيْ عَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ، مُعَاوَضَة ضاد کے ساتھ ہے بھئی۔ تعریف لکھ لی بھئی؟ جی۔ دوبارہ سن لیں، اَلرِّبَا هُوَ فَضْلٌ خَالٍ عَنْ عِوَضٍ يُشْتَرَطُ لِأَحَدِ الْعَاقِدَيْنِ فِيْ عَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ۔ ربا، فَضْل کہتے ہیں زیادتی کو اور خَالٍ صفت ہے اس کی بھئی، وہ ایسی زیادتی ہے جو خالی ہو عَنْ عِوَضٍ عوض سے، يُشْتَرَطُ، جی وہ ایسی زیادتی ہے جو خالی ہو عوض سے۔ اور يُشْتَرَطُ یہ فَضْلٌ کی صفت ہے مولانا، صفتِ ثانی، فَضْلٌ کی پہلی صفت آئی خَالٍ عَنْ عِوَضٍ کہ وہ ایسی زیادتی ہو جو عوض سے خالی ہو، دوسری صفت آئی يُشْتَرَطُ لِأَحَدِ الْعَاقِدَيْنِ کہ وہ زیادتی اس کی شرط لگائی گئی ہو دو عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کے لیے۔ اور یہ کس میں ہو یہ زیادتی؟ فِيْ عَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ عقدِ معاوضہ کے اندر بھئی، عقدِ معاوضہ کے اندر۔ تو کیا تعریف ہوئی ربا کی؟ ربا وہ ایسی زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہو اور جس کی شرط لگائی گئی ہو دو عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کے لیے عقدِ معاوضہ کے اندر۔

دیکھیے بھئی تفصیل تو آپ فقہ کی کتابوں میں پڑھ چکے ہوں گے یہاں تھوڑا سا پھر سمجھ لو، ہمارے فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ ربا کی علت جو ہے وہ جنس اور قدر ہے، جِنْسٌ مَعَ الْقَدْرِ ہے۔ جِنْسٌ مَعَ الْقَدْرِ یعنی دونوں طرف جنس ایک ہو مثلاً گندم کے بدلے گندم اور قدر ہو، قدر کا لفظ بول کر کیل اور وزن دونوں مراد لیتے ہیں، قدر کا لفظ شامل ہے کیل اور وزن دونوں کو۔ تو لہٰذا جنس بھی ہو اور قدر بھی ہو یعنی کیل یا وزن میں سے بھی کوئی چیز پائی جائے تو اس صورت کے اندر یاد رکھیے زیادتی جائز نہیں ہے اور ادھار بھی جائز نہیں ہے۔ زیادتی بھی جائز نہیں اور ادھار بھی جائز نہیں۔ اب مثلاً دیکھیے بھئی ایک شخص ہے وہ گندم کی بیع گندم کے بدلے کرتا ہے مثلاً آپ کے پاس سو من گندم ہے آپ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں بھئی یہ لو یہ سو من گندم لے لو اور آپ کی والی گندم ذرا اعلیٰ ہے چلویوں کرو یہ سو من گندم لے کر پچاس من گندم مجھے اپنی والی دے دو، میری گندم ذرا ادنیٰ ہے آپ کی گندم کیا ہے؟ اعلیٰ تو یہ سو من میری گندم لے لو اور اپنی والی پچاس من گندم دے دو مجھے بھئی۔ اب دیکھیے یہ ربا ہے مولانا سود ہے ربا بیع۔ کہ آپ کا ساتھی آپ کو کتنی گندم دے گا؟ پچاس من، اور آپ کتنی دیں گے؟ سو من۔ تو پچاس من تو پچاس من کے بدلے ہو گئے اور باقی کے جو پچاس من آپ دے رہے ہیں وہ زائد ہے، ہُوَ فَضْلٌ خَالٍ عَنْ عِوَضٍ یہ ایسی زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے، یہ جو پچاس من زائد آپ دے رہے ہیں اس میں اس کی طرف سے کوئی عوض آرہا ہے؟ نہیں اس کی طرف سے کوئی عوض نہیں، پچاس من تو پچاس من کے بدلے ہوئے اور جو باقی کے زائد پچاس من ہیں اس کے عوض میں دوسری جانب سے کوئی چیز نہیں آرہی تو یہ کیا ہے؟ فَضْلٌ خَالٍ عَنْ عِوَضٍ یہ ایسی زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے۔ اور شُرِطَ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ اور اس کی شرط لگائی گئی ہے عقد کرنے والوں میں سے ایک کے لیے۔ شرط لگی یا نہیں عقد کے اندر؟ بھئی یہ ضروری نہیں ہے شرط منہ سے کہے میں یہ شرط لگاتا ہوں بس عقد ہوا ہی اس چیز پر ہے جب اس چیز پر ہوا ہے تو آپ کو یہ پچاس زائد من دینے پڑیں گے یا نہیں پڑیں گے بھئی؟ دینے پڑیں گے تو گویا ان کی شرط لگا دی گئی یوں سمجھو، تو اس کی شرط لگا دی گئی ہے یہ جو زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے اس کی شرط لگائی گئی ہے دونوں عقد کرنے والوں میں سے ایک کے لیے کہ ایک کو یہ زائد دینا پڑے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور کس کے اندر ہے؟ عقدِ معاوضہ کے اندر بیع کے اندر ہے بھئی کہ آپ عوض دے رہے ہیں تو وہ بھی اپنی طرف سے عوض دے رہا ہے اس کو کہتے ہیں ربا مولانا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو ایک تو وہ زیادتی عوض سے خالی ہو اور دونوں عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کے لیے اس کی شرط لگائی گئی ہو اور کس کے اندر ہو؟ عقدِ معاوضہ کے اندر بھئی۔

اب دیکھیے مولانا کتاب پر معنیٰ سمجھ میں آگیا؟ جی۔ تو یہی تعریف اب ربا کا یہی معنیٰ بیان کرنے لگے ہیں لیکن اپنے الفاظ کے اندر شارح، کہتے ہیں فَإِنَّ الرِّبَا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ فِيْهِ فَضْلٌ يُسْتَحَقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ لِأَحَدِ الْجَانِبَيْنِ۔ بھئی دیکھیے ایک ضابطہ یاد رکھیے جو جملہ ہوتا ہے جملہ، جملہ جو مسند اور مسند الیہ دونوں پر مشتمل ہو یعنی مبتدا اور خبر پر یا فعل اور فاعل پر، مبتدا مسند الیہ ہوتا ہے اور خبر کیا ہوتی ہے؟ مسند، اور فعل مسند ہوتا ہے اور فاعل مسند الیہ۔ تو جملہ اسمیہ وہ مبتدا

خبر سے مل کر پورا ہوتا ہے اور جملہ فعلیہ فعل اور فاعل سے۔ تو یہ جو جملہ ہوتا ہے پورا یہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے، کس کے حکم میں؟ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اسی وجہ سے آپ کو میں نے ضابطہ بتلایا ہوا ہے کہ نکرہ کے بعد فعل آجائے تو وہ عموماً اس کے لیے صفت بنتا ہے کیونکہ اس فعل نے اپنے فاعل کے ساتھ مل کر جملہ بننا ہے اور جملہ تو ہوتا ہے نکرہ تو گویا کہ نکرہ کے بعد نکرہ آیا اور نکرہ کے بعد نکرہ آئے تو وہ عموماً اس کے لیے کیا بنتا ہے؟ صفت بنتا ہے تو یہ صفت بن... تو نکرہ کے بعد چاہے جملہ فعلیہ آئے چاہے جملہ اسمیہ آئے وہ اس کے لیے بعض اوقات صفت بن جاتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔ تو یہاں اس تعریف میں نظر رکھو ذرا اس میں ایک کیا لفظ آیا مَالٍ بِمَالٍ یہ جو دوسرا مال ہے بِمَالٍ والا مال اس کے بعد آیا فِیْہِ فَضْلٌ۔ تو یہ مال کا لفظ نکرہ ہے اور اس کے بعد جملہ اسمیہ آرہا ہے، فِیْہِ ہے خبرِ مقدم اور فَضْلٌ ہے بتدائے مؤخر، تو یہ جملہ اسمیہ بنے گا اور نکرہ کے بعد جملہ آیا تو یہ اس کے لیے کیا بنے گا؟ صفت۔ تو ترجمہ ہم کیسے کریں گے؟ مال سے پہلے ایسا کا لفظ لے آئیں گے ایسا مال فِیْہِ فَضْلٌ جس میں زیادتی ہو۔ جی، اور پھر آگے آرہا ہے فَضْلٌ یہ جو بتدا ہے یہ فَضْلٌ نکرہ ہے اور اس کے بعد یُسْتَحَقُّ فعل آرہا ہے اور نکرہ کے بعد فعل آئے تو وہ فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ بنتا ہے وہ بھی اس فَضْلٌ کے لیے کیا بنے گا؟ صفت بنے گا، تو اس فَضْلٌ سے پہلے ہم کیا لفظ لائیں گے؟ ایسا کا، ایسا یا ایسی کا لفظ لائیں گے یعنی ایسی زیادتی یُسْتَحَقُّ جس کا استحقاق ہو جائے بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَۃِ کس کی وجہ سے؟ عقدِ معاوضہ۔ جی بات سب کو سمجھ میں آگئی؟ یہ جو دوسرا مال آیا اس سے پہلے بھی ہم ایسا یا ایسی کا لفظ لائیں گے اور یہ فَضْلٌ سے پہلے بھی ایسا یا ایسی کا لفظ۔ تو دیکھیے ترجمہ کیسے ہو گا، فَإِنَّ الرِّبَا پس یقیناً ربا جو ہے ہُوَ مُعَاوَضَۃُ مَالٍ بِمَالٍ وہ معاوضہ ہے مال کا ایسے مال کے بدلے۔ یہ با آئی نا با، اور معاوضے کی بات ہو رہی ہے تو اس کا معنیٰ بدلے کے ساتھ کریں گے مُعَاوَضَۃُ مَالٍ بِمَالٍ وہ معاوضہ ہے مال کا ایسے مال کے بدلے میں فِیْہِ فَضْلٌ جس میں ایسی زیادتی ہو یُسْتَحَقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَۃِ جس کا استحقاق رکھا جائے استحقاق ہو جائے بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَۃِ کس کی وجہ سے؟ عقدِ معاوضہ کی وجہ سے لِأَحَدِ الْجَانِبَیْنِ دونوں جانبین میں سے کسی ایک کے لیے یعنی بائع یا مشتری کے لیے۔

معنیٰ سمجھ میں آیا؟ دوبارہ دیکھ لیں فَإِنَّ الرِّبَا ہُوَ مُعَاوَضَۃُ مَالٍ بِمَالٍ فِیْہِ فَضْلٌ یُسْتَحَقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَۃِ لِأَحَدِ الْجَانِبَیْنِ پس یقیناً ربا جو ہے وہ معاوضہ ہے مال کا ایسے مال کے بدلے میں جس میں ایسی زیادتی ہو جس کا استحقاق ہو جائے عقدِ معاوضہ کی وجہ سے دونوں جانبین میں سے کسی ایک کے لیے۔ ترجمہ سمجھ میں آگیا؟ جی۔ تو ایسی زیادتی جس کا استحقاق ہو جائے کس کی وجہ سے؟ بھئی عقدِ معاوضہ کی وجہ سے جب آپ نے عقد کر لیا دوسرا کیا ہوا؟ وہ اس زیادتی کا مستحق ہوا، تو وہ ہوا مُسْتَحِق اور زیادتی ہوئی مُسْتَحَقٌّ مولانا، اس کا استحقاق رکھا گیا تو مُسْتَحَقٌّ کون سا صیغہ ہے؟ اسمِ مفعول۔ تو یہاں بھی اسی لیے فَضْلٌ کی صفت بن رہی ہے اور وہ زیادتی تو مُسْتَحَقٌّ ہے تو لہٰذا یہاں کون سا فعل پڑھیں گے؟ مجہول بھئی، یُسْتَحَقُّ کہ اس زیادتی کا استحقاق ہوا ہے، استحقاق ہوا یعنی وہ مُسْتَحَقٌّ ہے عقدِ معاوضہ کی وجہ سے دونوں جانبین میں سے کسی ایک

کے لیے۔ تعریف سمجھ میں آگئی؟ فَإِنَّ الرِّبَا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ فِيْهِ فَضْلٌ يُسْتَحَقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ لِأَحَدِ الْجَانِبَيْنِ اس لیے کہ ربا وہ معاوضہ ہے مال کا ایسے مال کے بدلے میں جس کے اندر ایسی زیادتی ہے کہ جس کا استحقاق ہوا ہے عقدِ معاوضہ کی وجہ سے کسی ایک جانبین میں سے کسی ایک کے لیے۔ وَهٰذَا مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ الَّذِيْ هُوَ الْعِوَضَانِ اور یہ بیع مولانا یہ بیعِ ربا مشروع ہے جائز ہے بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ اپنی جی، ذات کے اعتبار سے۔ اپنی ذات، بھئی ذات سے کیا مراد ہے؟ کہتے ہیں اَلَّذِي هُوَ الْعِوَضَانِ، وہ ذات جو کہ دونوں عوض ہیں۔ بھئی بیع کا دارومدار کس پر ہوتا ہے؟ جی؟ مبیع پر ہوا کرتا ہے مولانا، اور یہاں پر دونوں کے اندر، دونوں طرف سے گندم ہے تو دونوں میں مبیع بننے کی بھی صلاحیت اور ثمن بننے کی بھی، تو دونوں من وجہ مبیع بھی ہیں اور من وجہ ثمن بھی ہیں۔ تو یہاں پر تو بیع کا اعتبار ہوتا ہے مبیع پر، تو یہاں دونوں من وجہ کیا ہیں؟ مبیع ہیں، تو بیع کا انہوں نے کہا بیع اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہوگی یعنی جائز ہوگی۔ اپنی ذات سے کیا مراد ہے اس کی؟ یعنی کس اعتبار سے؟ ان دونوں عوضین کے اعتبار سے۔ دونوں عوضین میں تو کوئی خرابی نہیں ہے بھئی دیکھا جائے، ایک طرف بھی گندم ہے، دوسری طرف بھی گندم ہے بھئی۔ تو ان دونوں میں کوئی خرابی نہیں۔ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ فِيهِ لِأَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوطِ، اور اس کے اندر جو فساد آیا ہے، وہ اس زیادتی کی وجہ سے ہے جس کی شرط لگائی گئی تھی۔ اس زیادتی کی وجہ سے کیا آگئی؟ اس میں کیا آیا؟ فساد آیا۔

تو لہٰذا یہ جو بیعِ ربا ہے ذات کے اعتبار سے مشروع ہوئی اور وصف کے اعتبار سے غیر، یعنی زیادتی کے اعتبار سے غیر مشروع۔ وَهٰكَذَا حَالُ سَائِرِ الْبُيُوعِ الْفَاسِدَةِ، اور اسی طرح حال ہے باقی بیوعِ فاسدہ کا، كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ، بِشَرْطٍ نکرہ آیا، لَا يَقْتَضِيهِ اس کے بعد فعل آیا۔ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ، جیسے بیع کرنا ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضا نہ کرتا ہو، جس کا عقد تقاضا نہ کرتا ہو۔

یاد رکھیے بیع کے اندر ایسی شرط لگا دی جس کا تقاضا عقد نہیں کر رہا، تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی مولانا، شرط بھی فاسد اور بیع بھی فاسد۔ بھئی دیکھیے، یاد رکھیے بیع کے اندر شرط لگانے کی کئی صورتیں ہیں۔ بعض صورتوں میں شرط بھی صحیح ہوتی ہے، بیع بھی صحیح۔ بعض صورتوں میں شرط بھی باطل، شرط بھی فاسد، بیع بھی فاسد ہوتی ہے۔ اور بعض صورتوں میں بیع صحیح ہو جاتی ہے اور شرط صرف فاسد ہو جاتی ہے۔

یاد رکھیے بیع کے اندر کوئی ایسی شرط لگائی جائے جس میں بائع یا مشتری میں سے کسی ایک کا نفع ہو، یا مبیع کا نفع ہو، تو شرط بھی فاسد، بیع بھی فاسد۔ یا تو اس شرط سے کس کا نفع ہو؟ بائع کا۔ یا کس کا نفع ہو؟ مشتری کا۔ یا کس کا نفع ہو؟ مبیع کا۔ مثالوں سے سمجھ لیں۔ مثال پہلے بھی میں نے ذکر کی تھی، آپ ایک شخص کو اپنی سائیکل بیچتے ہیں، اور ایجاب و قبول کرتے ہیں لیکن شرط لگاتے ہیں کہ میں اس شرط پر تمہیں بیچتا ہوں کہ ایک مہینے تک میں استعمال کروں گا اس کے بعد تمہیں دوں گا۔ تو یہ شرط کیا ہے؟ مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ عقد جب ہوا ہے وہ فوراً مالک بن گیا، اب اس کے حوالے کرنا چاہیے بھئی، یہ کیا شرط لگاتے ہو کہ جس سے آپ نفع اٹھا رہے ہیں بھئی۔ یہ شرط بھی فاسد، بیع بھی فاسد۔

دوسری صورت: ایسی شرط لگائی جس میں مشتری کا فائدہ ہے۔ مشتری مجھ سے سائیکل خریدنے لگا، کہتا ہے میں یہ سائیکل آپ سے خریدتا ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ آپ مجھے پانچ سو روپے بطورِ قرض کے دیں گے۔ تو دیکھو یہ اس نے ایسی شرط لگا دی جس میں مشتری کا نفع ہے، تو شرط بھی فاسد، بیع بھی فاسد۔ یا ایسی شرط لگائی جس میں مبیع کا فائدہ ہو، اور یہ صرف اس وقت ہو گا جب مبیع غلام یا باندی ہو، باقی صورتوں میں نہیں۔ کیونکہ غلام یا باندی وہ استحقاق رکھنے والے ہوتے ہیں، وہ کسی چیز سے اپنا حق وصول کر سکتے ہیں، دعویٰ کر سکتے ہیں اس نے میرا حق دینا ہے، اور قاضی کے پاس جا کر اسے وصول کر سکتے ہیں جب ان کو آزادی مل جائے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ باقی مبیع کوئی اور چیز ہو پھر نہیں بھئی، پھر یہ صورت نہیں بنے گی۔ غلام اور باندی میں صرف بنے گی۔ تو اگر ایسی شرط لگائی جس میں اس مبیع یعنی غلام یا باندی کا فائدہ ہو، تو بھی شرط بھی فاسد، بیع بھی فاسد۔ مثلاً میں آپ کو ایک غلام بیچنے لگا اور میں نے کہا میں یہ غلام آپ کو بیچتا ہوں لیکن شرط یہ ہے اس کو مدبّر بناؤ گے۔ مدبّر کسے کہتے ہیں؟ جو مالک کے مرنے کے بعد آزاد ہو جائے، تو دیکھو اس کا نفع ہوا، غلام کو آزادی کا حق مل رہا ہے۔ یا میں کہتا ہوں اس شرط پہ آپ کو بیچتا ہوں آپ اسے آزاد کرو گے، تو اس میں بھی غلام کا فائدہ، تو شرط بھی فاسد، بیع بھی فاسد۔

اور بعض صورتوں میں صرف شرط فاسد ہو گی، بیع فاسد نہیں ہو گی۔ مثلاً میں نے آپ سے کہا، یہ مثلاً میرے پاس پانچ کلو سیب پڑے ہیں بھئی، نظر آرہے ہیں سب کو بھئی؟ ہاں، یہ میں نے آپ کو بیچ دیے لیکن شرط لگائی کہ یہ اصل کدھر کے ہیں؟ چمن کے سیب ہیں، اعلیٰ سیب ہیں، میں آپ کو صرف اس شرط پہ بیچوں گا کہ آپ نے ہی کھانے ہیں کسی اور کو نہیں دینے۔ تو یاد رکھیے یہ شرط فاسد، بیع صحیح۔ آپ بیع کر لیں، سیب آپ کے ہو گئے، اب چاہے خود کھائیں چاہے اپنی بیوی کو کھلائیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ بھئی کیوں، وجہ کیا؟ بھئی دیکھیے یہ شرط جو لگائی اس میں کسی کا فائدہ نہیں ہے۔ آپ کہیں گے مشتری کا فائدہ تو ہے، وہ خود کھائے گا اس کو فائدہ ہو گا یا نہیں؟ بھئی نہیں، کوئی جدید فائدہ نہیں ہے، یہ فائدہ تو ویسے ہی بیع کر لیتے تو بھی اس کو حاصل ہو رہا تھا، وہ خود سارے خرید کے کھا لیتا بغیر شرط کے، تو کھا سکتا تھا یا نہیں؟ وہ تو خود چیز ہی اس کی ہو جانی تھی وہ خود کھا لیتا، تو کوئی نیا جدید نفع نہیں ہے اس کے اندر بھئی۔ لہٰذا اس صورت میں شرط تو لغو ہو جائے گی اور بیع صحیح ہو جائے گی۔

یہ اسی طرح ہے جیسے نکاح کے باب میں کوئی شرط لگائی جائے، کوئی فاسد قسم کی شرط، تو شرط فاسد ہو گی نکاح صحیح ہو جائے گا بھئی۔ آپ نکاح کرنے لگے، وہ جس سے نکاح کر رہے ہیں اس نے شرط لگا دی میں نکاح تو کر لیتی ہوں آپ سے لیکن شرط یہ ہے کہ مجھے روزانہ پارک میں گھمانے لے کے جاؤ گے بھئی، یا روزانہ مجھے باہر کھانا کھلانے لے کر جاؤ گے، گھمانے لے کر جاؤ گے۔ آپ کہیں ٹھیک ہے، بالکل ٹھیک ہے، میں تیار ہوں۔ کیونکہ آپ نے مسئلہ پڑھ لیا: شرط فاسد اور نکاح صحیح، اس پر عمل ضروری نہیں بھئی اس لغو شرط پر۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اور اچھا بات بیع کی چل رہی تھی۔ تو یہ صورت تھی جس میں شرط فاسد ہوئی اور بیع کیا ہو گئی؟ صحیح۔ تیسری صورت وہ ہے جس میں شرط بھی صحیح، بیع بھی صحیح۔ مثلاً میں آپ سے کوئی چیز خریدنے لگا، موبائل۔ میں نے کہا میں موبائل آپ سے خریدتا ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ یہ جاپانی ہونا چاہیے بھئی۔ آپ نے کہا ٹھیک ہے۔ تو شرط بھی صحیح، بیع بھی صحیح۔ کیوں؟ بھئی وجہ یہ کہ یہ دراصل صورتاً شرط ہے، حقیقت میں شرط ہے ہی نہیں، یہ دراصل وصف ہے۔ گویا آپ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ مجھے جاپانی موبائل چاہیے، دوسرا موبائل نہیں چاہیے، میں جاپانی موبائل خریدتا ہوں آپ سے۔ تو لفظوں میں اگرچہ یہ شرط ہے لیکن معنی کے اعتبار سے دراصل آپ کیا بیان کر رہے ہیں؟ مبیع کا وصف بیان کر رہے ہیں۔ تو تفصیل سمجھ میں آ گئی؟ جی۔

تو دیکھیے كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ نَفْعٌ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ أَوْ لِلْمَعْقُودِ عَلَيْهِ، یعنی بیع کرنا ایسی شرط کے ساتھ کہ جس کا عقد تقاضا نہ کر رہا ہو اور اس کے اندر نفع ہو دونوں عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کا أَوْ لِلْمَعْقُودِ عَلَيْهِ یا کس کا نفع ہو؟ معقودٌ علیہ کا نفع ہو۔ میں نے بتایا یہ صرف کس کے اندر ہو گا؟ غلام یا باندی۔ اسی کو ذکر کر رہے ہیں اَلَّذِي هُوَ أَهْلُ الْاِسْتِحْقَاقِ، وہ معقودٌ علیہ جو کہ اہلِ استحقاق ہو، کیا ہو؟ یعنی استحقاق کی اہلیت ہو، یعنی اس کا حق دوسرے پر ثابت ہو سکے بھئی، غلام کا حق دوسرے پر ثابت ہو سکتا ہے اور اگر وہ اس کو نہ ملے وہ قاضی کے پاس جا کر مقدمہ کر کے بھی اس حق کو وصول کر سکتا ہے بھئی۔

وَالْبَيْعِ بِالْخَمْرِ، اس کا عطف وہ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ، الْبَيْعِ بِشَرْطٍ پر عطف ہے۔ وَالْبَيْعِ بِالْخَمْرِ، اور بیع کرنا شراب کے بدلے میں، بیع کرنا شراب کے بدلے میں۔ یاد رکھیے یہ بیعِ فاسد ہے مولانا۔ بھئی آپ حیران ہوں گے کہ یہ بیعِ فاسد کیسے، یہ تو بیعِ باطل ہے مولانا۔ کیونکہ شراب کے اندر آپ جانتے ہیں نہ تملیکِ خمر جائز ہے، نہ تملّکِ خمر جائز ہے۔ نہ انسان دوسرے کو شراب کا مالک بنا سکتا ہے، نہ خود اس کا مالک بن سکتا ہے۔ جائز ہی نہیں۔ نہ بیچنا جائز، نہ خریدنا جائز۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ جی۔ تو نہ خریدنا جائز اور نہ بیچنا جائز بھئی۔

یاد رکھیے شریعت نے بیع کی کیا تعریف کی ہے؟ هُوَ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ بِالتَّرَاضِي، وہ مال کا مال کے بدلے مبادلہ کرنا ہے باہمی رضامندی سے۔ لیکن اس سے ہر مال نہیں مراد، وہ مال، وہ مالِ متقوّم مراد ہے، کیا مراد ہے؟ مالِ متقوّم مراد ہے۔ لہٰذا جو چیز مال ہی نہیں سرے سے وہ بھی خارج ہو گئی، جیسے مردار مولانا۔ اور جو چیز مال تو ہے، لیکن شریعت میں اس سے نفع اٹھانے سے روک دیا گیا۔ ایک مالِ متقوّم ہے جس سے شریعت نے نفع اٹھانا جائز رکھا، جس سے کیا کر سکتے ہو؟ نفع اٹھا سکتے ہو۔ ایک مالِ غیر متقوّم ہے مولانا جس سے شریعت نے نفع اٹھانے کو جائز قرار نہیں دیا۔ اب شراب اور خنزیر مولانا، مردار تو مال ہی نہیں تھا وہ تو خارج ہوا۔ شراب اور خنزیر بھئی یہ شریعت کی نظر میں تو مال نہیں لیکن لوگ اس کو کیا سمجھتے ہیں؟ مال سمجھتے ہیں، چنانچہ بھئی یہود و نصاریٰ کیا کرتے ہیں؟ ان کی بیع و شراء بھی کرتے ہیں، ان کو ذخیرہ بھی،

جمع بھی کرتے ہیں بھئی۔ تو لہٰذا یہ مال تو ہے، لیکن مالِ متقوّم نہیں ہے کیونکہ شریعت نے ان سے نفع اٹھانے کو جائز قرار نہیں دیا۔ تو لہٰذا یہ مالِ متقوّم نہ ہوئے، لہٰذا یہ بھی تعریف سے خارج ہوئے بھئی۔ کیونکہ مال سے کیا مراد ہے؟ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ، کون سا مال؟ مال بھی ہو اور مالِ متقوّم ہو مولانا، یعنی شریعت نے اس سے نفع اٹھانا جائز قرار دیا ہو۔ اور خمر اور خنزیر مال تو ہیں لیکن مالِ متقوّم نہیں۔

تو یاد رکھیے ان کی بیع سے شریعت نے منع کیا ہے۔ اس چیز، یہ اس وقت ہے جب ان کو مبیع بنایا جائے، کیا کیا جائے؟ مبیع بنایا جائے۔ ہاں ثمن بنایا جائے، تو پھر اس صورت میں وہ بیع ہو جائے گی، کیا ہو گی؟ بیع ہو جائے گی۔ لیکن ان کو ہم نے بنایا ثمن، تو یوں سمجھیں گے، یہ نہیں کہ یہ اس میں تملیک یا تملّک پھر بھی جائز ہو جائے گا، تملیک یا تملّک پھر بھی نہیں جائز۔ بھئی بیع کی دو آدمیوں نے، اور دو مسلمانوں نے، اور اس میں ثمن کس چیز کو بنایا؟ خمر یا خنزیر کو، خمر یا خنزیر کو، تو ہم یوں سمجھیں گے بیع ہوئی ہے لیکن ثمن سرے سے ذکر ہی نہیں کیے گئے، ثمن سرے سے ذکر ہی نہیں کیے گئے، لہٰذا اس چیز کی جو قیمت ہے وہ دینا پڑے گی۔ ثمن تو وہ ہوتے ہیں نا جو آپس میں طے کر لیں، تو اگر، لیکن یہاں تو آپس میں کیا طے کیا ہے؟ خمر یا خنزیر کو، اور خمر یا خنزیر اس میں نہ تو تملیک جائز ہے، دوسرے کو مالک بنانا بھی جائز نہیں، اور تملّک یعنی خود مالک بننا بھی جائز نہیں۔ لہٰذا یوں سمجھیں گے کہ بیع تو ہوئی لیکن ثمن کو ذکر ہی نہیں کیا، ثمن کو سرے سے ذکر ہی نہیں کیا، تو بیعِ فاسد ہوئی مولانا، حالانکہ بیع، کیونکہ بیع کے اندر کیا شرط تھی؟ ثمن کیا ہونے چاہئیں؟ معلوم ہونے چاہئیں، اس کی مقدار بھی معلوم ہو اور اس کا وصف بھی معلوم، تو یہ بیع کون سی ہوئی؟ بیعِ فاسد ہوئی۔ اور بیعِ فاسد کیا ہوتی ہے؟ ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع۔ لہٰذا وہ مشتری کیا ہو جائے گا؟ مبیع کا مالک بن جائے گا قبضے کے وقت، لیکن دونوں پر اس بیع کا توڑنا ضروری ہے ورنہ گنہگار ہوں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

بھئی دیکھیے، شراب اور خنزیر کو مبیع بناؤ تو بیع ہی باطل، اور شراب اور خنزیر کو ثمن بناؤ تو بیع باطل نہیں بلکہ فاسد۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ باطل کا معنی سرے سے بیع ہوئی ہی نہیں، ذات کے اعتبار سے بھی نہیں ہوئی، اور بیعِ فاسد کا معنی ہے ذات کے اعتبار سے ہو گئی خرابی کس اعتبار سے آئی؟ وصف کے اعتبار سے آئی۔ تو یاد رکھیے یہ خمر اور خنزیر جو ہیں مولانا، شریعت نے ان کی اہانت کا حکم دیا ہے، کسی درجے میں بھی ان کو عزت نہیں دینی بھئی۔ شریعت نے کیا حکم دیا ہے؟ ان کی اہانت کا حکم دیا ہے۔ اور اگر ہم اس کو مبیع بنا دیں تو اس کا مطلب ہے ہم نے اسے عزت دے دی، کیونکہ مبیع مقصود ہوا کرتا ہے، انسان اس کو حاصل کرنا چاہتا ہے۔ مثلاً آپ بازار جاتے ہیں ایک چیز کو خریدتے ہیں، تو معلوم ہوا آپ نے اس چیز کو اہمیت دی، آپ کو اس کی ضرورت پیش آئی، آپ نے اس چیز کو عزت دی، طلب پیدا ہوئی اور آپ اس کو لے کر آئے بھئی۔ تو اگر خمر اور خنزیر کو بھی مبیع بنایا جائے تو پھر اس صورت میں کیا لازم آئے گا کہ آپ نے خمر اور خنزیر کو عزت دے دی۔ لہٰذا مبیع بناؤ گے تو بیع ہی سرے سے باطل ہو جائے گی، بیع منعقد ہی نہیں ہو گی، مبیع بنانے کی کسی صورت

میں اجازت نہیں۔ لیکن اگر ثمن بناؤ گے تو پھر اس صورت میں، یاد رکھو بیع میں مبیع اصل ہوا کرتا ہے، یعنی مبیع مقصود ہوا کرتا ہے، ثمن تو صرف ایک وسیلہ ہے اس تک پہنچنے کا۔ ثمن کیا ہے اس تک پہنچنے کا؟ وسیلہ ہے۔ جیسے مولانا کنویں کے اندر پانی وہ مقصود ہے، اور وہ رسی اور ڈول کیا ہے اس کے لیے؟ ذریعہ ہے۔ تو یہاں بھی بیع کے اندر بھئی، جو مبیع ہوتا ہے وہ مقصود ہوتا ہے، مطلوب ہوتا ہے، ثمن کے وسیلے سے، ثمن کے ذریعے ہم کیا کرتے ہیں اس مطلوب تک پہنچتے ہیں۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا اگر آپ کیا کرتے ہیں اس خمر یا خنزیر کو بیع میں ذکر کرتے ہیں لیکن کیا بنا کر؟ ثمن بنا کر، کیا بنا کر؟ ان کو ثمن بناتے ہیں، تو ثمن تو غیر مقصود ہوتے ہیں، وہ تو ذریعہ ہوتے ہیں اور کیا ہوتے ہیں؟ ذریعہ اور سبب ہوتے ہیں مبیع تک پہنچنے کے لیے۔ بیع کا سارا دارومدار کس پر ہوتا ہے؟ مبیع پر ہوتا ہے۔ تو لہٰذا یہاں خرابی کس کے اندر آئی؟ ثمن، وسیلے کے اندر آئی۔ تو یہ شرط کی طرح ہوا، جیسے شرط کی وجہ سے بیع میں خرابی آتی ہے، یہاں بھی ثمن کی وجہ سے بیع کے اندر کیا آگئی؟ خرابی آگئی۔ تو بیع ذات کے اعتبار سے صحیح ہوئی اور وصف کے اعتبار سے کیا ہوئی؟ غیر مشروع ہو گئی۔ ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع۔ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ نہیں بھئی؟

تو لہٰذا آپ بیع کے اندر خمر یا خنزیر کو مبیع بناؤ تو بیع کیا ہو جائے گی؟ باطل، ذات کے اعتبار سے جائز نہیں، کیونکہ آپ کیا کر رہے ہیں خمر اور خنزیر کو عزت دے رہے ہیں، مبیع بنا رہے ہیں، حالانکہ شریعت نے تو کہا ہے کیا کرو اس کی؟ اہانت کرو، کسی درجے میں بھی عزت نہیں۔ ہاں جب آپ کیا کرتے ہیں بیع کے اندر خمر یا خنزیر کو ثمن بناتے ہیں تو ثمن تو مقصود ہی نہیں ہوتے بھئی، وہ تو ہاتھ سے جاتے ہیں پھر چیز ملتی ہے، وہ غیر مقصود ہوتے ہیں۔ تو لہٰذا اس کی وجہ سے اب بیع ذات کے اعتبار سے ہو جائے گی البتہ وصف کے اعتبار سے نہیں ہو گی۔ اور یوں سمجھیں گے پھر بھی تملیک اور تملّک جائز نہیں ہے، وہی چیز بطورِ ثمن کے نہیں دیں گے خمر یا خنزیر، بلکہ قیمت دینا پڑے گی۔ اور یہ بیع کون سی ہوئی؟ بیعِ فاسد، دونوں کے لیے توڑنا ضروری ہے کیونکہ ایسی بیع ہوئی گویا کہ جس کے اندر ثمن ذکر ہی نہیں ہے اور جب ثمن ذکر نہ ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے اور بیعِ فاسد کے اندر مشتری مبیع کا مالک قبضے کے بعد بن جاتا ہے لیکن اس بیع کو توڑنا، اور جی، اور بیع کو توڑنا دونوں پر ضروری ہوتا ہے بھئی۔ تو خمر یا خنزیر پھر بھی نہیں دے سکتا بھئی، خمر اور خنزیر، کیونکہ اس میں تو دوسرا مالک بن ہی نہیں سکتا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

اور بیع کی عبارت بھئی، کوئی چیز بیچتے ہوئے، وہاں آپ نے پڑھا ہے ضابطہ مولانا، دیکھیے کتاب میں عبارت آئی وَالْبَيْعِ بِالْخَمْرِ، خمر پر کیا داخل کیا؟ با، اور با کس پر داخل ہوا کرتی ہے؟ ثمن پر داخل ہوتی ہے، آپ یہ پڑھ چکے ہیں ضابطہ بھئی۔ تو لہٰذا یہ بَيْعٌ بِالْخَمْرِ ہے، بیع کرنا کس کے بدلے؟ شراب کے بدلے، یعنی شراب کو کیا بنایا جائے؟ ثمن بنایا جائے، یہ وہ صورت ہے، وہ صورت ذکر نہیں ہو رہی جس میں شراب کو کیا بنایا جائے؟ مبیع، کیونکہ وہ تو بیعِ باطل ہو جائے گی بھئی۔ تو کہتے ہیں وَالْبَيْعِ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِهِ كُلُّ ذٰلِكَ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ، اور خمر کے بدلے بیع اور اس جیسی، یہ سب کے سب مشروع ہیں

اپنی ذات کے اعتبار سے، وَإِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الزَّائِدِ، اور فساد جو ہے وہ تو اس زائد شرط کے اعتبار سے ہی ہے، فَيَكُونُ مُفِيدًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ، تو یہ بیع جو ہے فائدہ دے گی ملکیت کا قبضے کے بعد، کیونکہ بیع فاسد ہے اور اس میں قبضے کے بعد مالک بن جاتا ہے مشتری۔ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ صَوْمًا، اور اسی طرح مولانا قربانی کے دن کا جو روزہ ہے وہ مشروع ہے یعنی جائز ہے بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ صَوْمًا، صوم ہونے کے اعتبار سے، روزہ ہونے کے اعتبار سے وہ جائز ہے۔ وَغَيْرُ مَشْرُوعٍ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِي هُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ، اور وہ غیر مشروع ہے باعتبار اس وصف کے جو کہ کیا ہے؟ ضیافت سے اعراض ہے، مہمان نوازی سے جو اعراض ہے اس وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ فَتَعَلَّقَ النَّهْيُ فِي كُلِّ ذٰلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ، تو نہی متعلق ہو گئی ان سب کے اندر وصف کے ساتھ نہ کہ اصل کے ساتھ۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مُقَدَّرٌ عَلٰى أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ، یہاں سے ایک سوال بھئی، وہی بات کریں گے بھئی، اعتراض کریں گے ہم پر بھئی۔ سوال ہوتا ہے کہ اے احناف، آپ لوگ یہ کہتے ہو کہ فعلِ شرعی کے اندر نہی آجائے تو وہ کیا ہوا کرتا ہے؟ قبیح لِغیرہ ہوا کرتا ہے۔ ہم آپ کو دکھاتے ہیں فعلِ شرعی میں نہی آئی ہے، لیکن آپ اس کو قبیح لِغیرہ نہیں کہتے بلکہ کیا کہتے ہو؟ قبیح لِعینہ کہتے ہو۔ جیسے مولانا مضامین کی بیع، ملاقیح کی بیع، محارم سے نکاح ہے، محرم سے کیا کرنا؟ نکاح کرنا، اس سے نہی آئی ہے۔ اسی طرح آزاد آدمی کو بیچنا، اس سے نہی آئی ہے۔ اور ان کو کیا ہونا چاہیے؟ قبیح لِغیرہ، لیکن آپ کیا کہتے ہیں یہ قبیح لِعینہ ہے، یعنی آپ کہتے ہو یہ ذات کے اعتبار سے بھی جائز نہیں ہے بھئی۔ حالانکہ کیا کہنا چاہیے تھا آپ کو؟ ذات کے اعتبار سے جائز، وصف کے اعتبار سے جائز نہیں۔ یہ اعتراض سمجھ میں آیا؟ دیکھیے بھئی۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مُقَدَّرٌ عَلٰى أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى رَحْمَةً وَاسِعَةً، پھر یہاں ایک سوالِ مقدّر ہے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر، وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ وَالْمَضَامِينِ وَالْمَلَاقِيحِ وَنِكَاحَ الْمَحَارِمِ مِنَ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ، کہ آزاد آدمی کو بیچنا اور مضامین اور ملاقیح کو، ان کی بیع جو ہے، وَنِكَاحَ الْمَحَارِمِ اور محرموں سے نکاح جو ہے، یہ مِنَ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ یہ کس میں سے ہیں؟ افعالِ شرعیہ میں سے۔ بھئی دیکھو بَيْعُ الْحُرِّ، آزاد آدمی کو بیچنا، بیع ہے نا بیع، بیع کس میں سے ہے؟ افعالِ شرعیہ میں سے۔ بَيْعُ الْمَضَامِينِ، یہ بھی کیا ہے؟ بیع، بیع کس میں سے؟ افعالِ شرعیہ۔ بَيْعُ الْمَلَاقِيحِ، یہ بھی بیع ہے، بیع کس میں سے ہے؟ افعالِ شرعیہ میں سے۔ وَنِكَاحَ الْمَحَارِمِ، نکاح ہے، نکاح کس میں سے ہے؟ افعالِ شرعیہ میں سے۔ تو یہ سارے افعالِ شرعیہ میں سے ہیں۔ مَعَ أَنَّ هٰهُنَا لَمْ يَقَعْ عَلَى الْقُبْحِ لِغَيْرِهِ بَلْ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ، باوجود اس کے یہاں پر یہ نہی واقع نہیں ہوئی قبح لِغیرہ پر بلکہ واقع ہوئی ہے کس پر؟ قبح لِعینہ پر، عِنْدَكُمْ تمہارے نزدیک۔ یعنی یہ نہی قبح لِغیرہ پر محمول نہیں ہوئی بلکہ کس پر محمول کی گئی ہے؟ قبح لِعینہ پر تمہارے نزدیک۔

فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ، تو اس کا جواب دیتے ہیں مصنف رحمہ اللہ، وَقَالَ اور کہتے ہیں: وَالنَّهْيُ عَنْ بَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِينِ وَالْمَلَاقِيحِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ مَجَازٌ عَنِ النَّفْيِ، کہتے ہیں یہ جو نہی آئی ہے بیعِ حر سے، آزاد آدمی کو بیچنے سے، اور

مضامین اور ملاقیح کی بیع سے یہ جو نہی آئی ہے، وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ اور محرموں کے نکاح سے جو نہی آئی ہے، کہتے ہیں مَجَازٌ عَنِ النَّفْيِ، یہ نفی سے مجاز ہے، یہ کیا ہے؟ یعنی نہی بول کر نفی مراد ہے، نہی بول کر کیا مراد ہے؟ نفی مراد ہے مجازاً بھئی۔ بات سمجھ میں آئی؟ آپ کہیں گے نہی بول کر نفی مراد ہے، نفی تو پھر اور قبیح ہے، آپ نے ہمیں خود بتایا نفی کیا ہے؟ قبیح ہے، ایک حاد درجے کی قبیح ہے وہ تو کہ عاجز کو منع کیا جائے کام سے۔ نہیں بھئی وہ نفی مراد نہیں ہے جو آپ نے وہ دلیل کے اندر پڑھی تھی کہ عاجز کو منع کرنا، یہ والی نفی نہیں مراد۔ مطلق نفی ہے۔ میں کہتا ہوں زید عالم ہے، یہ اثبات ہے یا نفی ہے؟ اثبات۔ میں کہتا ہوں زید عالم نہیں ہے، یہ کیا ہے؟ نفی۔ سمجھ میں آیا؟ ایک چیز کی نفی کرنا، اس کا انتفا کرنا، وہ والی نفی مراد ہے۔ یعنی یہاں نہی کو، یعنی یہ آیا ہے تو نہی، لیکن یہ مجاز کس سے ہے؟ نفی سے۔ یعنی یہ روکا نہیں جا رہا، بیعِ ملاقیح مضامین سے روکا نہیں جا رہا، بلکہ یہ بتلایا جا رہا ہے یہ امور سرے سے جائز ہی نہیں ہیں، یہ امور سرے سے جائز ہی نہیں ہیں، ان کی غیر مشروعیت کو، ان کی مشروعیت کی نفی کی جا رہی ہے بس بھئی۔ معنی سمجھ میں آیا کہ نہیں؟

وہ بات ذہن میں رکھنا ورنہ ذہن میں اشکال رہے گا بھئی، کہ نفی سے وہ نفی نہیں مراد جو آپ نے پڑھی تھی دلیل کے اندر، کہ عاجز کو منع کرنا، وہ نفی نہیں۔ عام نفی کا لفظ جو آپ استعمال کرتے ہیں۔ ایک ہے اثبات، ایک ہے نفی۔ نفی کا کیا معنی؟ جی؟ ایک چیز کے عدم کی خبر دینا بھئی۔ مثلاً میں نے کہا زید عالم نہیں ہے، زید عالم نہیں ہے۔ تو یہاں زید عالم نہیں ہے یہ نفی ہے، حالانکہ اس میں کوئی عاجز کو منع کرنا ہے؟ یہ تو ایک خبر دی جا رہی ہے، لیکن خبر میں کیا کیا جا رہا ہے؟ زید کے لیے عالم ہونے کا وصف ثابت کیا جا رہا ہے یا عالم ہونے کے وصف کی نفی کی جا رہی ہے؟ نفی کی جا رہی ہے کہ یہ وصف اس میں نہیں ہے۔ تو یہاں بھی نہی بول کر نفی مراد ہے، یعنی ان افعال سے روکا نہیں جا رہا، بلکہ کس چیز کو ذکر کیا جا رہا ہے؟ ان کی نفی کو، یہ افعال شریعت میں جائز ہی نہیں ہیں، یہ افعال شریعت میں جائز ہی نہیں ہیں۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو نہی بول کر مجازاً کیا مراد ہے؟ نفی مراد ہے۔ بات سمجھ میں بھی آئی کہ ابھی نہیں آئی بھئی؟ آگئی ہے سب کو؟ تو یہ نفی، تو نہی بول کر مجازاً کیا مراد ہے؟ نفی ہے، تو یہ نہی مجاز ہے نفی سے۔

آپ نہیں، آپ کہہ رہے ہیں نہی بول کر کیا مراد ہے؟ نفی، نفی مراد ہے۔ یعنی انشاء بول کر اخبار مراد ہے، خبر دی جا رہی ہے کہ یہ چیزیں جائز نہیں ہیں۔ انشاء بول کر کیا مراد ہے؟ اخبار مراد ہے، انشاء بول کر اخبار۔ تو یہاں انشاء ہے ہی نہیں، صیغہ تو نہی کا آیا لیکن دراصل یہ کیا دی جا رہی ہے؟ خبر دی جا رہی ہے۔ تو ان دونوں میں اتصال بھی ہے مولانا نفی اور نہی کے اندر، صورتاً بھی دونوں میں حرفِ نفی آتا ہے۔ نہی میں بھی کیا آتا ہے؟ حرفِ نفی، لَا آجاتا ہے، اور نفی کے اندر بھی کیا آتا ہے؟ حرفِ نفی آتا ہے دونوں میں لَا۔ اور دونوں اعدام کے لیے ہیں۔ نہی کے اندر بھی اعدام ہوتا ہے کسی چیز کو معدوم کرنا، اور نفی کے اندر بھی کیا ہوتا ہے؟ اعدام، کسی چیز کو معدوم کرنا۔ میں نے کہا زید عالم نہیں ہے، تو عالم ہونے کے اس کو معدوم کر دیا یا نہیں بھئی؟ تو اعدام ہوتا ہے دونوں میں مقصود۔

تو کہتے ہیں ان سب کے اندر نہی جو آئی ہے مَجَازٌ عَنِ النَّفْيِ، یہ مجاز ہے کس سے؟ نفی سے۔ فَالْحُرُّ عَامٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُرَّ الْأَصْلِ أَوْ حُرَّ الْعَتَاقَةِ، عَتَاقَة عین کے فتحے کے ساتھ ہے، تو حُر عام ہے کہ وہ حُرُّ الْأَصْل ہو یا حُرُّ الْعَتَاقَة ہو، یعنی اصل ابتدا سے ہی ایک شخص آزاد ہے پیدائش سے ہی مولانا، اور ایک کیا ہے؟ پہلے غلام تھا وہ بعد میں کیا کیا گیا؟ آزاد، تو یہ حُرُّ الْعَتَاقَة ہوا۔ تو آزاد آدمی کی بیع سے منع کیا گیا ہے، اور وہ آزاد عام ہے، چاہے حُرُّ الْأَصْل ہو چاہے حُرُّ الْعَتَاقَة ہو۔ وَالْمَضَامِينُ جَمْعُ مَضْمُونَةٍ، اور مضامین جمع ہے مَضْمُونَة کی، وَهُوَ مَا فِي أَصْلَابِ الْآبَاءِ، اور وہ وہ ہے جو آبا کی پشت میں ہو بھئی، یعنی وہ نطفہ جو آبا کی پشت میں ہو، أَصْلَاب جمع ہے صُلْب کی، پشت کو کہتے ہیں۔ وَالْمَلَاقِيحُ جَمْعُ مَلْقُوحَةٍ، اور ملاقیح جمع ہے مَلْقُوحَة کی، وَهُوَ مَا فِي أَرْحَامِ الْأُمَّهَاتِ، اور وہ چیز ہے جو ماؤں کے رحم میں ہوتی ہے، یعنی حمل مراد ہے حمل۔ وَالْمَحَارِمُ عَامٌّ، اور محارم عام ہیں مِنْ أَنْ يَكُونَ حُرْمَةَ الْقَرَابَةِ أَوْ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ، کہ وہ حرمتِ قرابت سے ہوں یا حرمتِ مصاہرت سے۔ بھئی ایک تو قرابت رشتے داری کی وجہ سے محرم ہوتا ہے، سمجھ رہے ہیں؟ جیسے مرد پر ماں، بیٹی، بہن وغیرہ، یہ کیا ہیں؟ حرام ہیں، یہ محرم ہیں، لیکن کس وجہ سے؟ قرابت۔ اور کبھی حرمت آتی ہے مصاہرت کی وجہ سے، سسرالی رشتے کی وجہ سے، جیسے خاوند پر بیوی کے اصول و فروع حرام ہوتے ہیں، اور بیوی پر خاوند کے اصول و فروع کیا ہوتے ہیں؟ حرام ہوتے ہیں۔ تو اب یہ حرمت کس کی وجہ سے آئی؟ وہ محرم ہو گئے لیکن یہ کون سے محارم ہیں؟ مصاہرت کی بنا پر۔ تو کہتے ہیں محارم بھی عام ہے کہ وہ حرمتِ قرابت کے اعتبار سے ہوں یا حرمتِ مصاہرت کے اعتبار سے۔ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰؤُلَاءِ مَحْمُولٌ عَلَى النَّفْيِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ، اور حاصل یہ ہے کہ نہی جو ہے ان چیزوں سے وہ محمول ہے نفی پر مجاز کے طریقے پر۔

فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ مَحَلِّهِ، یہ متن ہے مولانا یاد رکھنا، فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ مَحَلِّهِ۔ یہاں بھی نَسْخ بمعنی نفی کے ہے، تو یہ نہی کیا ہوئی؟ یہ نہی کیا ہوئی بھئی؟ نَسْخ کا وہی ترجمہ کرو، نفی۔ یہ نہی کیا ہوئی؟ نفی ہوئی، لِعَدَمِ مَحَلِّهِ اس لیے کہ اس نہی کا محل ہی نہیں ہے۔ نہی کا محل ہی نہیں ہے، تو یہ نہی کیا ہوئی؟ نفی ہوئی۔ خود بتلائیں گے دیکھیے بھئی: فَكَانَ هٰذَا النَّهْيُ كُلُّهُ نَسْخًا لِلْمَشْرُوعِيَّةِ، تو یہ ساری کی، یہ جو نہی ہے ساری کی ساری، كُلُّهُ کہا بھئی شارح نے، ساری کی ساری، کیا معنی؟ بھئی اوپر ایک نہی آئی تھی یا تین چار قسم کی نہی کا ذکر آیا؟ تین چار۔ ایک نہی ہے عَنْ بَيْعِ الْحُرِّ، ایک نہی ہے عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِينِ، ایک نہی ہے عَنْ بَيْعِ الْمَلَاقِيحِ، ایک نہی ہے عَنْ نِكَاحِ الْمَحَارِمِ۔ تو یہ جو نہی ہے ساری کی ساری، یعنی اس کے سارے افراد جو ہیں نَسْخًا یہ کیا ہیں دراصل؟ نفی ہیں، نَسْخ کا وہی ترجمہ کرو نفی ہیں، لِلْمَشْرُوعِيَّةِ کس چیز کی نفی ہیں؟ مشروع ہونے کی نفی ہیں یہ سب۔ یعنی اس نہی کے سارے افراد کیا ہیں وہ؟ نَسْخٌ لِلْمَشْرُوعِيَّةِ ہیں، یعنی نفی ہیں مشروع ہونے کی، یعنی یہ چیزیں مشروع نہیں ہیں یہ خبر دی جا رہی ہے، شریعت میں یہ چیزیں جائز نہیں ہیں۔ لِعَدَمِ مَحَلِّ النَّهْيِ، نہی کا محل نہ ہونے کی وجہ سے۔ یہ نہی کیا ہے؟ نسخ ہے، اس لیے کہ یہ نہی کا محل ہی نہیں ہے۔ نہی کا یہ محل ہی نہیں۔ کیسے نہیں ہے محل؟ دیکھیے خود بتلائیں گے، إِذْ مَحَلُّ الْبَيْعِ هُوَ الْمَالُ، اس لیے کہ بیع کا محل کیا ہے؟ مال ہے، وَهٰؤُلَاءِ لَيْسُوا بِمَالٍ، اور یہ جو اوپر گزرے آزاد آدمی، مضامین، ملاقیح، یہ تو مال ہی نہیں ہیں، اس لیے کہ آزاد آدمی تو مال نہیں، مضامین اور ملاقیح تو موجود ہی نہیں ہیں ان کا

وجود ہی نہیں ہے ابھی۔

تو شریعت نے تو کیا کہا تھا؟ بیع کسے کہتے ہیں؟ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ۔ اور معلوم ہوا بیع کے اندر کس چیز کا ہونا ضروری؟ مال کا ہونا ضروری۔ اور اوپر منع کیا جا رہا ہے ملاقیح کی بیع نہ کرو، مضامین کی بیع نہ کرو، تو یہ نہی نہیں ہے مولانا، اس لیے کہ یہ نہی کا محل ہی نہیں ہے، نہی کا محل ہی نہیں ہے۔ کیوں نہیں محل؟ اس لیے کیونکہ بیع کہتے تھے مُبَادَلَةُ الْمَالِ کو اور یہ سرے سے مال ہی نہیں ہیں، تو ان میں تو بیع ہو ہی نہیں سکتی۔ اگر بیع ہوتی تو نہی کے ذریعے روکا جاتا، تو ان کی تو بیع ہی، کیوں نہیں ہو سکتی؟ کیونکہ بیع میں کیا ضروری؟ مال، اور یہ سرے سے مال ہی نہیں۔ ہاں، جب ان کی بیع ممکن ہوتی تو پھر نہی کے ذریعے روکا بھی جاتا۔ تو یہاں بیع ہو ہی نہیں سکتی، جب بیع ہو ہی نہیں سکتی تو بیع سے روکنا یہ کیا ہے؟ نہی ہے ہی نہیں بلکہ کیا ہے؟ نفی ہے۔ تو بیع ہوتی تو نہی اپنے محل پر آئی ہے، ہم کہتے اب اس کا، اسے، یہ بیع نہ کرو، یہ بیع نہ کرو، لیکن یہ بیع تو ہوتی نہیں ہے یہ مال ہی نہیں ہے سرے سے۔

تو کہتے ہیں إِذْ مَحَلُّ الْبَيْعِ هُوَ الْمَالُ، اس لیے کہ بیع کا محل وہ مال ہے، وَهٰؤُلَاءِ لَيْسُوا بِمَالٍ اور یہ سارے مال نہیں ہیں۔ وَمَحَلُّ النِّكَاحِ الْمُحَلَّلَاتُ، اور نکاح کا محل وہ مُحَلَّلَات ہیں، وہ عورتیں جن کو حلال قرار دیا گیا ہے، وَهُنَّ مُحَرَّمَاتٌ بِالنَّصِّ اور یہ تو مُحَرَّمَات ہیں حرام قرار دی گئی ہیں بِالنَّصِّ نص کے ذریعے۔ بھئی، محارم سے نکاح سے منع کیا گیا ہے، محارم سے نکاح کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ ہم کہتے ہیں یہ نہی بول کر نفی مراد ہے، اس لیے کیونکہ یہ نہی کا محل ہی نہیں ہے۔ نہی کا محل کیا تھا؟ کہ بھئی نکاح کا امکان تو ہوتا کیونکہ نکاح تو ہوتا کن عورتوں سے ہے؟ جو حلال ہوتی ہیں، اور یہ عورتیں تو نص کی وجہ سے حرام۔ تو یہاں نکاح کا امکان ہی نہیں ہے کہ اس میں پھر کیا کیا جائے؟ بھئی شریعت نے کیا کیا ہے؟ ان سے نص کے ذریعے منع کیا گیا ہے، محرمات سے، یہ محارم سے نکاح، کچھ رشتے داریاں کیے ہیں جن سے نکاح کو کیا قرار دے دیا گیا؟ حرام قرار دے دیا گیا ہمیشہ کے لیے، ان کو کہتے ہیں محارم، کیا کہتے ہیں؟ محارم ہیں۔ سمجھ رہے ہیں؟ تو شریعت نے بتلا دیا یہ محل ہی نہیں ہے نکاح کا۔ یہ کیا ہیں؟ نکاح کا محل ہی نہیں ہیں۔ جب یہ نکاح کا محل ہی نہیں ہے، نکاح کا یہاں امکان ہی نہیں ہے شریعت کی نظر میں، تو لہٰذا اس سے روکنا، روکا تو تب جاتا جب کیا ہوتا؟ نکاح ہوتا، نکاح کا امکان ہوتا۔ لیکن شریعت نے بتلایا نہیں بھئی یہاں نکاح کا امکان ہی نہیں، تو لہٰذا یہ نہی ہے ہی نہیں کیونکہ یہ نہی کا محل ہی نہیں ہے۔ نہی تو ایک چیز جائز ہوتی پھر اس سے کیا کیا جاتا؟ روکا جاتا، جیسے وہ حلال عورتیں۔ حلال عورتوں سے نکاح کیا ہے؟ جائز ہے، اب اس میں وہاں کسی سے روکا جاتا تو ہم کہتے یہ نہی ہے، لیکن یہ تو نہی کا محل ہی نہیں، تو لہٰذا یہاں نہی کو کس پر محمول کریں گے؟ نفی پر۔

وَفِي إِيرَادِ لَفْظِ النَّسْخِ بَعْدَ النَّفْيِ تَنْبِيهٌ عَلٰى تَرَادُفِهِمَا هٰهُنَا، بھئی پہلے متن میں آیا تھا مَجَازٌ عَنِ النَّفْيِ، پھر کہا فَكَانَ نَسْخًا کہ وہ نہی کیا ہو گی؟ نسخ۔ کہتے ہیں یہ جو لے کر آئے ہیں لفظِ نسخ، نفی کے بعد، یہ تنبیہ ہے اس بات پر کہ یہ دونوں کیا ہیں یہاں

پر؟ مترادف ہیں، نَسْخ بھی کس معنی میں ہے؟ نفی کے معنی میں۔

وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ نَسْخًا اصْطِلَاحِيًّا عِنْدَ مَنْ يَقُولُ، اور ممکن ہے کہ یہ کیا ہو؟ نسخِ اصطلاحی ہو۔ نسخِ اصطلاحی ہو مولانا، جو اصطلاح کے اندر ہم نسخ کہتے ہیں ایک چیز، ایک حکم ناسخ ہے، دوسرا حکم کیا ہے؟ منسوخ ہے، یعنی تبدیلِ حکم، کس کو کہتے ہیں؟ بھئی شریعت کا پہلے ایک حکم آتا ہے، بعد میں شریعت اس کا نیا حکم آجاتا ہے، پہلا حکم منسوخ ہو گیا، تو پہلے کو ہم کہتے ہیں منسوخ، ثانی کو کیا کہتے ہیں؟ ناسخ، تو یہ دیکھو دوسرا حکم آیا، شریعت نے حکم کو تبدیل کر دیا، کیا کر دیا؟ یہ حکم کو تبدیل کرنا کیا کہلاتا ہے؟ نسخ کہلاتا ہے، نسخ بھئی۔ تو ہو سکتا ہے کہتے ہیں یہاں پر نسخ سے نسخِ اصطلاحی مراد ہو۔ پہلا ترجمہ تو ہم نے کس کے مطابق کیا؟ کہ نسخ کا کیا معنی ہے؟ نفی۔ کہتے ہیں ہو سکتا ہے اس سے نسخِ اصطلاحی مراد ہو، عِنْدَ مَنْ يَقُولُ، ان کے نزدیک جو یہ کہتے ہیں کہ إِنَّ رَفْعَ الْإِبَاحَةِ الْأَصْلِيَّةِ، کہ اٹھا دینا اباحتِ اصلیہ کو، اباحتِ اصلیہ کو اٹھا دینا یعنی ختم کر دینا، وَرَفْعَ مَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ اور وہ چیز جو جاہلیت میں تھی اس کو اٹھا دینا، ختم کر دینا، أَوْ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ یا وہ چیز جو کس کے اندر تھی؟ گزشتہ شریعتوں میں تھی، ان کو اٹھا دینا، يُسَمّٰى نَسْخًا اس کو کیا کہتے ہیں؟ نسخ کہتے ہیں۔

بھئی اباحتِ اصلیہ، یاد رکھیے ہر چیز کے اندر اصل ہے کہ وہ مباح، الا یہ کہ اس کے حرام ہونے پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ ہر چیز میں اصل کیا ہے؟ مباح، مگر یہ کہ اس کے حرام ہونے پر کیا قائم ہو جائے؟ دلیل۔ تو ہر چیز میں اباحت اصل ہے۔ تو اس اباحتِ اصلیہ کو اٹھا دینا، اسی طرح سابقہ زمانہ جاہلیت کے اندر یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے پہلے کے زمانے کے اندر جو کیا تھا؟ جاہلیت کے زمانے میں جو چیزیں تھیں ان کو اٹھا دینا، جو ان کے طریقے تھے ان کو اٹھا دینا، اور جو سابقہ شریعتوں کے اندر جو حکم تھے ان کو اٹھا دینا، وہ کیا کہلاتا ہے؟ نسخ۔ ان علماء کے نزدیک جو نسخ کی کیا تعریف کرتے ہیں بھئی؟ کہ اباحتِ اصلیہ اور جاہلیت اور گزشتہ شریعتوں کے، ان کے طریقے کو، ان کے رواج وغیرہ کو اٹھا دینا یہ کیا کہلاتا ہے؟ نسخ کہلاتا ہے، تو اس صورت میں یہ نسخ سے کیا مراد ہوا؟ نسخِ اصطلاحی مراد ہوا۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ إِنَّ رَفْعَ الْإِبَاحَةِ الْأَصْلِيَّةِ کہ اباحتِ اصلیہ کو اٹھا دینا، وَرَفْعَ مَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ اور اٹھا دینا اس طریقے کو جو جاہلیت میں تھا، أَوْ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ یا گزشتہ شریعتوں میں تھا، يُسَمّٰى نَسْخًا اس کو نسخ کہتے ہیں۔ لِأَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ كَانَ فِي شَرِيعَةِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، اس لیے کہ آزاد آدمی کی بیع جو تھی حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں تھی، وَبَيْعَ الْمَضَامِينِ وَالْمَلَاقِيحِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ اور مضامین اور ملاقیح کی بیع جو ہے جاہلیت کے اندر تھی، وَنِكَاحَ بَعْضِ الْمَحَارِمِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضِهَا فِي الْأَدْيَانِ السَّابِقَةِ، اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں ہوتا تھا اور بعض کا گزشتہ دینوں کے اندر تھا۔ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے مولانا، ایک بیٹا اور ایک بیٹی اکٹھے پیدا ہوتے تھے، ان دونوں کا تو آپس میں نکاح جائز نہیں ہوتا تھا، لیکن اگلی دفعہ جو بیٹا اور بیٹی اکٹھے پیدا ہوئے، تو اس بیٹے کا نکاح گزشتہ مرتبہ جو بیٹی پیدا ہوئی تھی اس

سے کر دیا جاتا، اور جو گزشتہ مرتبہ بیٹا پیدا ہوا تھا اس کا نکاح اس مرتبہ پیدا ہونے والی بیٹیوں سے، تو بعض محارم کے ساتھ کیا تھا؟ نکاح جائز تھا۔ تو اس حکم کو اٹھا دیا گیا، اس کو کیا کہتے ہیں؟ نسخ کہتے ہیں۔ تو کہتے ہیں یہ نہی نسخ ہے، یعنی غیر مشروعیت کو بیان کیا گیا۔ کس کو؟ غیر مشروعیت کو بیان کیا گیا، کیا معنی؟ کہ یہ چیزیں پہلے تھیں، اباحتِ اصلی تھی، جاہلیت میں یہ طریقہ تھا، گزشتہ امتوں میں یہ طریقہ تھا، لیکن اب ایسا ہماری شریعت میں ایسا نہیں ہے، اس کا نسخ کر دیا گیا۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ چلیے مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۳۳: مباحثِ نہی (۳): بیعِ فاسد اور وقتِ ندا کے وقت بیع کے حکم میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک اور احناف کے دلائل

نور الانوار صفحہ: ۶۵ — بتاریخ: ۳ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى رَحْمَةً وَاسِعَةً فِي الْبَابَيْنِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ. شُرُوعٌ فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُ النَّهْيَ فِي كُلٍّ مِنَ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ وَالْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ، فَحُرْمَةُ الزِّنَا وَالْخَمْرِ وَحُرْمَةُ صَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ.

اب مولانا امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب بیان کرنے لگے ہیں، تو کہتے ہیں: وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْبَابَيْنِ، اور امام شافعی رحمہ اللہ دونوں بابوں میں فرماتے ہیں۔ کون سے دو باب بھئی؟ أَفْعَالِ حِسِّيَّة ہوں یا أَفْعَالِ شَرْعِيَّة۔ ان دونوں کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، کہ نہی جو ہے وہ پھر جائے گی پہلی قسم کی طرف۔ نہی پھر جائے گی پہلی قسم کی طرف بھئی، یعنی کس کی طرف؟ پہلی قسم کیا بیان ہوئی تھی؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ کی طرف، یعنی قُبْحٌ لِعَيْنِهِ ثابت ہوگا۔

شُرُوعٌ فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ۔ جی، تو یہ ابتدا ہے مولانا امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے بیان میں۔ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُ النَّهْيَ فِي كُلٍّ مِنَ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ وَالْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ، یعنی ان کے نزدیک نہی جو ہے، أَفْعَالِ شَرْعِيَّة اور حِسِّيَّة میں سے ہر ایک کے اندر يَنْصَرِفُ إِلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ، یہ نہی پھر جائے گی قُبْحٌ لِعَيْنِهِ کی طرف۔ فَحُرْمَةُ الزِّنَا وَالْخَمْرِ، پس زنا کی حرمت اور خمر شراب کی حرمت، وَحُرْمَةُ صَوْمِ النَّحْرِ، اور یومِ قربانی کے دن کے روزے کی حرمت، عِنْدَهُ سَوَاءٌ، ان کے نزدیک برابر ہیں بھئی، برابر ہیں۔

قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ، اس حال میں کہ وہ قائل ہیں کمالِ قبح کے۔ اس حال میں کہ وہ قائل ہیں کمالِ قبح کے۔ بتلائیں گے بھئی یہ حال ہے، یا اس کو مَفْعُولٌ لَهُ بنائیں بھئی، مَفْعُولٌ لَهُ جانتے ہو یا نہیں جانتے؟ وہ مصدر جو ماقبل فعل کی علت بیان

کرے: ضَرَبْتُهُ تَأْدِيبًا، میں نے اس کی پٹائی کی کس وجہ سے؟ ادب سکھانے کے لیے، تو یہ مَفْعُولٌ لَهُ ہے۔ تو اس صورت میں معنی ہوگا اس وجہ سے کہ وہ کمالِ قبح کے قائل ہیں، کمالِ قبح کے قائل ہیں۔

جیسے کہتے ہیں: حَالٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ، یہ حال ہے مولانا، حال منصوب ہوتا ہے اسی لیے قَوْلًا منصوب آیا، اور بمعنی فاعل کے ہے مولانا۔ کس معنی میں ہے؟ تو قَوْل بمعنی قَائِل کے ہے بھئی۔ أَيْ حَالَ كَوْنِهِ قَائِلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ، اس حال میں کہ وہ قائل ہیں کمالِ قبح کے۔ وَهُوَ الْقُبْحُ لِعَيْنِهِ، اور کمالِ قبح کیا ہے؟ قُبْحٌ لِعَيْنِهِ ہے۔ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ، یا یہ قَوْلًا مَفْعُولٌ لَهُ ہے، أَيْ لِأَجْلِ قَوْلِهِ بِكَمَالِ الْقُبْحِ، اس وجہ سے کہ وہ قائل ہیں کمالِ قبح کے، كَمَا قُلْنَا فِي الْحُسْنِ فِي الْأَمْرِ، جیسے کہ ہم نے حسن کے بارے میں، حُسْنٌ فِي الْأَمْرِ کے بارے میں کہا تھا۔ وہ حسن جو کس میں ہے؟ امر میں۔ اس کے بارے میں ہم نے کہا تھا۔ لِأَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا، اس لیے کہ ہمارے مذہب میں سے ہے کہ أَنَّ الْأَمْرَ الْمُطْلَقَ الْخَالِيَ عَنِ الْقَرِينَةِ يَقَعُ عَلَى الْحُسْنِ لِعَيْنِهِ، کہ وہ امر جو مطلق ہو، قرینے سے خالی ہو، وہ واقع ہوگا حُسْنٌ لِعَيْنِهِ پر، یعنی محمول ہوگا کس پر؟ حُسْنٌ لِعَيْنِهِ پر۔ تو ہمارے نزدیک امرِ مطلق، اس کے ساتھ جب کوئی قرینہ ملا ہوا نہ ہو، تو اس صورت میں اسے کس پر محمول کیا جائے گا؟ حُسْنٌ لِعَيْنِهِ پر قَوْلًا بِكَمَالِ الْحُسْنِ، اس وجہ سے کہ ہم قائل ہیں کمالِ حسن کے بھئی۔ کس کے قائل ہیں؟ کمالِ حسن کے قائل ہیں بھئی۔

فَلَا يَكُونُ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ سَبَبًا لِلثَّوَابِ عِنْدَهُ۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ کا کیا مذہب ہوا؟ کہ أَفْعَالِ شَرْعِيَّة میں بھی نہی آجائے تو وہ کیا ہوگا؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوگا بھئی۔ تو یوم النحر کے دن روزہ رکھنے سے منع کیا گیا، تو یہ اب کیا ہوا قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوا۔ تو فَلَا يَكُونُ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ سَبَبًا لِلثَّوَابِ عِنْدَهُ، تو نہیں ہوگا عید کے دن کا روزہ ان کے نزدیک ثواب کا سبب۔ وَلَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُوجِبًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ، اور نہ ہی بیعِ فاسد وہ ثابت کرنے والی ہوگی ملکیت کو قبضے کے بعد، مُوجِبًا أَيْ مُثْبِتًا بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟

جی، وَإِنَّمَا شَبَّهَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ النَّهْيَ بِالْأَمْرِ، اور تشبیہ دی ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے نہی کو امر کے ساتھ۔ لِأَنَّ النَّهْيَ، یہاں سے وجہ تشبیہ بیان کر رہے ہیں، وجہ تشبیہ۔ کہتے ہیں: لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ، اس لیے کہ نہی قبح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے جیسے کہ امر حسن کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے۔ تو جیسے امر حسن کا تقاضا کرنے کے اندر کیا ہے؟ حقیقت ہے بھئی، ہمارے نزدیک امرِ مطلق آئے تو اس کو کس پر محمول کرتے ہیں؟ حُسْنٌ لِعَيْنِهِ پر۔ اس لیے کہ کیا ہے؟ امرِ مطلق آیا اور یہ حسن کا تقاضا کرتا ہے، اور کمالِ حسن کس کے اندر ہے؟ حُسْنٌ لِعَيْنِهِ میں، تو یہاں حُسْنٌ لِعَيْنِهِ ثابت ہوگا۔ تو وہ بھی کہتے ہیں جیسے امر حسن کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے، اسی طرح نہی قبح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے، تو یہ قبح کا تقاضا کرتی ہے، تو قبح اور قبح میں کیا ہے؟ کمال کس کے اندر ہے؟ قُبْحٌ لِعَيْنِهِ کے اندر، تو وہ ثابت ہو جائے گی بھئی۔

فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَا عَلَى السَّوَاءِ، پس مناسب ہے کہ یہ دونوں برابری پر ہوں، ان دونوں میں برابری ہو، یعنی امر میں بھی

اور نہی میں بھی۔ امر جیسے اقتضائے حسن کے اندر ہے، اسی طرح نہی کس کے اندر ہے؟ اقتضائے قبح کے اندر ہے۔ تو دونوں کو برابر ہونا چاہیے، اور امرِ مطلق کو آپ کس پر محمول کرتے ہیں؟ حُسْنٌ لِعَيْنِهِ پر، تو نہی مطلق کو کس پر محمول کرنا چاہیے؟ قُبْحٌ لِعَيْنِهِ پر محمول کرنا چاہیے۔

وَلِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ، اور اس وجہ سے کہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ جو ہے وہ معصیت ہے، فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا، تو وہ مشروع نہیں ہوگا، لِمَا بَيْنَهُمَا، اس وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان ہے۔ بھئی وہ کیا چیز ہے؟ مِنَ التَّضَادِّ، ما کا بیان آگیا۔ لِمَا بَيْنَهُمَا أَيْ لِمَا ثَبَتَ بَيْنَهُمَا، وہ چیز جو ان دونوں کے درمیان ثابت ہے، یعنی کہ تضاد بھئی۔ جگہ جگہ عبارت میں مِن بیانیہ استعمال ہو رہا ہے ما کا بیان بھئی۔

بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب دیکھیے یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل ذکر ہوئی۔ پہلی دلیل کیا ذکر ہوئی تھی؟ قَوْلًا کو ہم نے کیا بنا دیا مَفْعُولٌ لَهُ، وجہ بیان کر دی۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے دونوں بابوں میں فرمایا ہے کہ نہی پھر جائے گی قسمِ اول کی طرف یعنی قُبْحٌ لِعَيْنِهِ کی طرف۔ پہلی دلیل کیا ذکر کی؟ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ، اس وجہ سے کہ وہ قائل ہیں کمالِ قبح کے۔ چونکہ کمالِ قبح کے قائل ہیں تو اس لیے أَفْعَالِ شَرْعِيَّة کے اندر نہی آجائے تو وہ بھی کس کی طرف پھر جائے گی؟ کمالِ قبح کی طرف۔ اور اس لیے، یہ دوسری دلیل آگئی: لِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ، اس لیے کہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ وہ چیز جس سے روکا گیا ہے وہ کیا ہے؟ وہ معصیت ہے۔ جب وہ معصیت ہے فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا تو وہ مشروع نہیں ہو سکتی۔ جو چیز معصیت ہو، گناہ ہو وہ مشروع اور جائز، مشروع بمعنی جائز، کہ وہ مشروع نہیں ہو سکتی، جائز نہیں ہو سکتی، لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِّ، بوجہ اس تضاد کے جو ان دونوں کے درمیان ہے۔ یعنی معصیت اور مشروع کے درمیان تضاد ہے مولانا۔ دونوں کے درمیان کیا ہے؟ تضاد ہے۔ تو لہٰذا جو چیز معصیت ہو وہ مشروع نہیں ہو سکتی کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں مولانا۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

اچھا اب دیکھیے مولانا آگے شارح بھی بتلائیں گے، یہیں پر بات سمجھ لیجیے: وَلِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ۔ اس کا عطف کس پر ہو رہا ہے؟ بظاہر اس سے اوپر جو آیا لِأَنَّ النَّهْيَ اسی سے پچھلی سطر میں جو ہے، بظاہر یوں لگتا ہے شاید اسی پر عطف ہے، حالانکہ اس پر عطف نہیں ہے۔ شارح بتلائیں گے: لِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ اس کا عطف قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ پر ہے بھئی۔ کس پر عطف ہے؟ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ پر، یعنی جیسے وہ ایک دلیل اور علت ذکر کی جا رہی ہے یہ دوسری دلیل ذکر کی جا رہی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ایک دلیل پر عطف ہوا دوسری دلیل کا۔ اور یہ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ یہ جو درمیان میں آیا تھا اس پر عطف نہیں ہو سکتا اس لیے کہ یہاں پر تو وجہ تشبیہ بیان کی جا رہی ہے۔ کیا کیا جا رہا ہے؟ امر جیسے حسن کا تقاضا کرتا ہے، کہتے ہیں اسی طرح نہی قبح کا تقاضا کرتی ہے بھئی۔ تو یہاں سے تو وجہ تشبیہ ذکر کر دی بھئی نہی کی امر کے ساتھ بھئی۔ کیا ذکر کی؟ وجہ تشبیہ۔ اور یہ جو ابھی متن ہم نے پڑھا آخری لِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ، یہ وجہ تشبیہ نہیں ہے مولانا۔ اگر اس پر عطف کریں تو

یہ بھی کیا بن جائے گی؟ وجہ تشبیہ بنے گی، لیکن یہ تو وجہ تشبیہ ہے نہیں یہ تو کیا ہے؟ دلیل۔ تو دو دلیلیں ہوگئیں امام شافعی رحمہ اللہ کی۔ پہلی دلیل کیا؟ کہ وہ کہتے ہیں دونوں بابوں میں نہی پھر جائے گی کس کی طرف؟ قسمِ اول یعنی قُبْحٌ لِعَيْنِهِ کی طرف۔ پہلی دلیل اس وجہ سے کہ وہ کمالِ قبح کے قائل ہیں۔ دوسری دلیل اس لیے کہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ قبیح ہے مولانا، اور مَنْهِيٌّ عَنْهُ جب قبیح ہے تو معصیت ہے مولانا، کیا ہے؟ معصیت، اور جو چیز معصیت ہو وہ کبھی مشروع اور جائز نہیں ہو سکتی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ کیونکہ معصیت اور مشروعیت کے اندر آپس میں تضاد ہے بھئی۔

تو اب یہی بتلائیں گے آپ کو کس کا کس پر عطف ہو رہا ہے۔ کہتے ہیں: عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ، یہ عطف ہے مصنف کے قول قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ پر بھئی۔ لَا عَلَى قَوْلِهِ، مصنف کے اس قول پر عطف نہیں ہے، کون سا قول؟ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ، اس پر یہ عطف نہیں ہے، كَمَا يُوهِمُهُ الظَّاهِرُ، جیسا کہ وہم ڈالتا ہے اس بات کا ظاہر بھئی، ظاہر سے کیا وہم پڑتا ہے؟ کہ شاید یہ لِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ کا عطف کس پر ہے؟ لِأَنَّ النَّهْيَ پر ہے، بظاہر یہ وہم پڑتا ہے۔

کہتے ہیں: وَهُوَ دَلِيلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ بِاعْتِبَارِ تَرَتُّبِ أَحْكَامِهِ وَآثَارِهِ، اور یہ دوسری دلیل ہے امام شافعی رحمہ اللہ کی باعتبار نہی کے احکام اور اس کے آثار کے مرتب ہونے کے اعتبار سے۔ کس اعتبار سے؟ نہی کے احکام اور اس کے آثار کے مرتب ہونے کے اعتبار سے یہ دلیل ہے مولانا۔ دیکھیے دوسری دلیل کیا ذکر کی؟ کیونکہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ معصیت ہے، کیا ہے؟ معصیت ہے۔ اور یہ کب پتہ لگے گا؟ نہی کے آنے کے بعد پتہ لگے گا۔ جب نہی آگئی، پتہ لگا یہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ کیا ہے؟ معصیت ہے۔ تو نہی کے بعد اس پر یہ حکم ہے مولانا یہ کہ وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ کیا ہوتا ہے؟ معصیت۔ نہی کے آنے سے پہلے علم تھا کہ وہ معصیت ہے؟ نہی کے آنے سے پہلے معصیت کا علم نہیں۔ تو نہی پر یہ حکم مرتب ہوا کہ وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ کیا بن گیا؟ پتہ لگا کہ وہ معصیت ہے۔ تو لہٰذا یہ دلیل ہے نہی کے احکام اور اس کے آثار کے اس پر مرتب ہونے کے اعتبار سے، یعنی یہ دلیل ہے کس اعتبار سے؟ اس چیز کے اعتبار سے جو نہی سے مؤخر ہے۔ نہی کا حکم کیا ہے؟ وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ کیا ہوگا؟ معصیت ہوگا۔ کیا ہوگا؟ معصیت، یہ نہی کا حکم ہے بھئی۔ نہی کے آنے سے پہلے آپ کو علم تھا یہ امر معصیت ہے؟ نہی کے آنے سے پہلے ہمیں یہ علم نہیں۔ تو نہی کا حکم کیا ہوا؟ کہ وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ معلوم ہوا کیا ہے؟ معصیت۔ تو یہ نہی کے بعد ہوتا ہے، یہ معصیت کا پتہ کس کے بعد چلتا ہے؟ نہی کے بعد۔ تو اس دیکھو دلیل ایک ایسی چیز کو بنایا جو نہی سے مؤخر ہے، جو نہی سے مؤخر ہے۔

كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ دَلِيلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهِ، جیسے کہ پہلی جو ہے وہ دلیل ہے اس اعتبار سے کہ اس مقتضا اور اس شرط کے مقدم ہونے کے اعتبار سے ہے۔ جیسے پہلی دلیل کس اعتبار سے ہے؟ نہی کی شرط اور نہی کے مقتضا کے مقدم ہونے کے اعتبار سے ہے۔ تو پہلی دلیل ایسی چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی سے مقدم ہے، وہ کیا ہے؟ قبح بھئی۔ قبح

کیا ہے؟ نہی سے مقدم۔ نہی ہمیشہ کس چیز سے کی جائے گی؟ جس میں قبح موجود ہو اس سے کیا کیا جاتا ہے؟ نہی۔ ہاں ہمیں پتہ نہیں تھا، کبھی پتہ ہوگا اس میں قبح ہے، کبھی ہمیں پتہ ہی نہیں ہوگا، وہ نہی آکر ہمیں بتلا دے گی کہ اس چیز میں کیا ہے؟ قبح، تو قبح اس میں پہلے سے ہی موجود ہے۔ قبح کیا ہے؟ پہلے سے موجود ہے۔ اور نہی جب بھی آئے گی کس چیز کے بارے میں آئے گی؟ جو قبیح ہوگی، جس میں قبح ہوگا۔ کبھی ایسی چیز کے بارے میں نہی نہیں آسکتی جس میں قبح نہ ہو۔ اس لیے کیونکہ جب ناہی حکیم ہے، وہ ایک بات سے روک رہا ہے، تو ضرور اس بات میں کوئی قباحت ہوگی، بغیر قباحت کے کبھی بھی حکیم کسی بات سے نہیں روکتا۔ تو معلوم ہوا یہ جو قبح ہے یہ نہی سے مقدم ہے، یا یوں کہیں یہ اس کے لیے شرط کے درجے میں ہے۔ ایک چیز میں قبح ہوگا تو اس کے اندر نہی بھی آئے گی، اگر اس کے اندر قبح نہیں تو اس کے اندر نہی بھی نہیں آئے گی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اور یہی قبح کیا ہے؟ نہی کا مقتضا ہے۔ نہی کا کیا ہے؟ مقتضا ہے۔ تو یہی بتلا رہے ہیں دیکھیے، کہتے ہیں: كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ دَلِيلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهِ، جیسے کہ پہلی جو ہے وہ دلیل ہے نہی کی شرط اور اس کے مقتضا کے مقدم ہونے کے اعتبار سے۔ نہی کی شرط کیا ہے؟ وہی قبح ہے، نہی تب ہی آئے گی نا جب مَنْهِيٌّ عَنْهُ میں کیا پایا جائے؟ قبح۔ اور مقتضا بھی کیا ہے نہی کا؟ قبح ہی ہے، ایک ہی چیز ہے دونوں، مُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهِ دونوں کیا ہیں؟ ایک ہی چیز ہیں، اور قبح کیا ہوتا ہے؟ نہی پر مقدم ہوتا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو دوسری دلیل ہے ایسی چیز کے اعتبار سے جو نہی سے مؤخر ہے، یعنی وہ حکم تھا معصیت والا، اور پہلی دلیل ایسی چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی پر مقدم ہے، یعنی وہ قبح۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو دو دلیلیں امام شافعی رحمہ اللہ کی ذکر ہوئیں۔ ایک کیا دلیل ذکر ہوئی؟ اس لیے کیونکہ وہ کس چیز کے قائل ہیں؟ کمالِ قبح کے۔ تو دیکھو قبح کی بات آگئی جو نہی کا مقتضا ہے، اور قبح کیا ہوتا ہے؟ نہی پر مقدم ہوتا ہے، تو یہ دلیل ایک ایسی چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی پر مقدم ہے۔ اور دوسری میں کہا اس لیے کہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ معصیت ہے، تو وہ مشروع نہیں ہو سکتی کبھی بھی۔ جب مشروع نہیں ہو سکتی تو اب اسے قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ قرار دینا پڑے گا، اس لیے کیونکہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ... قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ تو کیا ہوتا ہے؟ وہ تو مشروع ہے نا، ہماری دلیل کیا گزری تھی؟ آپ نے پڑھا تھا اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہوتا ہے اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے۔ تو لہٰذا اگر قُبْحٌ لِغَيْرِهِ کہیں تو اس صورت میں معصیت کا مشروع ہونا لازم آئے گا، حالانکہ معصیت اور مشروع تو کیا ہیں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں جب نہی آگئی، اس نے بتلا دیا کہ یہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ قبیح ہے، یہ معصیت ہے، جب یہ معصیت ہے تو یہ مشروع نہیں ہو سکتی۔ اور مشروع نہ ہونا یہ کس کے اندر ہوتا ہے؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ کے اندر کیونکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع نہیں ہوتا۔ جبکہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ تو کیا ہوتا ہے؟ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع۔ اور جب انہوں نے بتلا دیا کہ نہی کے آنے کے بعد پتہ چل گیا مَنْهِيٌّ عَنْهُ کیا ہے؟ معصیت ہے، تو وہ مشروع نہیں ہو سکتا۔ اور جب مشروع نہیں ہو سکتا، یہ کس میں ہوتا ہے مشروع

نہ ہونا؟ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہیں، تو معلوم ہوا یہ کیا ہوگا قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ، حالانکہ قَبِيحٌ لِغَيْرِهِ ہیں تو وہ مشروع ہوتا ہے اپنی ذات کے اعتبار سے۔ تو پہلی دلیل ایک ایسی چیز کے اعتبار سے جو نہی پر مقدم ہے اور دوسری دلیل ایک ایسی چیز کے اعتبار سے جو نہی سے مؤخر ہے اور وہ اس کا معصیت ہونا ہے، یہ حکم ہے نہی کا اور حکم نہی سے مؤخر ہوتا ہے بھئی۔

بات اچھی طرح سب کو سمجھ میں آگئی؟ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَسْلَكَيْنِ بَيِّنٌ، اور فرق دونوں مسلکوں کے اندر واضح ہے۔ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا فِيمَا تَقَدَّمَ فِي ضِمْنِ تَقْرِيرَاتِنَا، اور تحقیق آپ جان چکے ہیں دونوں کے جوابات وہ جو ماقبل میں گزرا ہماری تقریرات کے ضمن میں بھئی۔ ہماری تقریروں کے ضمن میں آپ ان دونوں کے جوابات اچھی طرح جان چکے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ پہلی دلیل کا کیا جواب ہم نے ذکر کیا تھا؟ پہلی دلیل یہ ذکر کی کہ اس وجہ سے کہ وہ قائل ہیں کمالِ قبح کے، اور کمالِ قبح کس کے اندر ہوتا ہے؟ قُبْحٌ لِعَيْنِهِ کے اندر، تو لہٰذا وہ قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ ہوگا مَنْهِيٌّ عَنْهُ۔ ہم کہتے ہیں نہیں، اگر فعلِ شرعی کو قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ قرار دے دیا جائے تو نہی کا وجود ہی نہیں رہے گا، وہ کیا بن جائے گی؟ نفی بن جائے گی۔ اور دوسری دلیل انہوں نے کیا ذکر کی؟ کہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ معصیت ہے لہٰذا وہ کبھی بھی مشروع نہیں ہو سکتا۔ تو ہم جواب دیتے ہیں مولانا کہ یہاں یہ جو ہے مَنْهِيٌّ عَنْهُ جو ہے معصیت ہے، ہم کہتے ہیں وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے کیا ہے؟ غیر مشروع ہے مولانا۔ تو وصف کے اعتبار سے ہم بھی کہتے ہیں یہ غیر مشروع ہے، تو اعتراض آپ کا تب واقع ہوتا اگر ہم ایک ہی جہت سے کیا کہتے؟ کہ مشروع بھی ہے اور غیر مشروع بھی ہے۔ یہاں ہم نے بتلایا تھا اختیار کا ہونا ضروری ہے، اور اختیار کے ہونے کے لیے کیا ضروری ہے؟ کہ اس کو کیا قرار دیا جائے؟ کیونکہ فعلِ شرعی میں نہی آرہی ہے نا اور فعلِ شرعی میں اختیار کس کی جانب سے آتا ہے؟ شارع کی جانب سے آیا کرتا ہے۔ کس کی طرف سے؟ شارع کی طرف سے۔ تو اختیار ہو اور پھر بندہ رکے تو پھر ثواب ملے گا۔ اور اختیار بھی یہاں شارع کی طرف سے آئے گا، اور اختیار کس طرح آئے گا؟ کہ اس مَنْهِيٌّ عَنْهُ کو کیا قرار دیا جائے؟ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع قرار دیا جائے بھئی، ہاں وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا یہ۔

وَلِذَا قَالَ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا، اور اسی وجہ سے وہ فرماتے ہیں کہ ثابت نہیں ہوگی حرمتِ مصاہرت زنا کی وجہ سے۔ حرمتِ مصاہرت مولانا، مسئلہ میں پہلے بھی بیان کر چکا ہوں، کسے کہتے ہیں؟ ہاں یوں کہیں سسرالی رشتوں کا احترام بھئی، ایک عام سادہ لفظوں میں کہہ لیں، یوں کہیں سسرالی رشتوں کی حرمت بھئی، سسرالی رشتوں کی حرمت۔ آپ جانتے ہیں مولانا کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو خاوند پر بیوی کے اصول و فروع حرام ہوتے ہیں۔ یعنی بیوی کے اصول، اس کی ماں، نانی، دادی وغیرہ یہ کیا ہو جاتی ہیں؟ حرام، کیونکہ یہ بیوی کے اصول ہیں۔ اسی طرح بیوی کی اگر پہلے خاوند سے کوئی بیٹی وغیرہ ہے تو وہ بھی اس خاوند پر اب ہمیشہ کے لیے کیا ہو گئی؟ حرام۔ اسی طرح بیوی پر خاوند کے اصول

و فروع حرام ہو جاتے ہیں، یعنی خاوند کا باپ جو ہے وہ اس عورت پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کیا ہوا؟ حرام ہوا بیوی پر بھئی، خاوند کا باپ۔ یا خاوند کا پہلی بیوی سے کوئی بیٹا ہے، تو یہ بیوی کے لیے اب اس بیٹے سے نکاح جائز نہیں، یہ اس پر ہمیشہ کے لیے کیا ہو گیا؟ حرام ہو گیا۔ تو نکاح کی وجہ سے یہ حرمتِ مصاہرت آجایا کرتی ہے۔

اور ہمارے نزدیک مولانا، جیسے حلال صحبت کی وجہ سے یہ حرمتِ مصاہرت آجاتی ہے، اسی طرح حرام صحبت کی وجہ سے یعنی زنا کی وجہ سے بھی یہ حرمتِ مصاہرت آجائے گی بھئی۔ کیا آجائے گی؟ حرمتِ مصاہرت آجائے گی۔ بلکہ حرام وطی یعنی زنا کو تو چھوڑیے، زنا کے جو دَوَاعِي ہیں، یعنی بوسہ لینا یا ہاتھ لگانا، چھو لینا، سمجھ میں آیا؟ اس کی وجہ سے بھی کیا آ جائے گی؟ حرمتِ مصاہرت۔ اس لیے کہ یہ جو دَوَاعِي زِنَا ہیں یہ پہنچانے والے ہیں زنا تک، اور زنا لے جانے والا ہے اولاد تک بھئی، اور اولاد استحقاقِ حرمت میں اصل ہے۔ اولاد کیا ہے؟ استحقاقِ حرمت میں اصل ہیں مولانا۔ اس لیے کیونکہ اولاد جز ہیں مولانا، اور جز تو انسان پر کیا ہوتا ہے؟ حرام ہوتا ہے بھئی۔ کیا ہوتا ہے؟ حرام ہوتا ہے۔

تو لہٰذا اب یہ جو اولاد ہوتی ہے، یہ خاوند اور بیوی میں جزئیت اور اتحاد پیدا کر دیتی ہے۔ کیا پیدا کر دیتی ہے؟ جزئیت اور اتحاد۔ کیونکہ یہ اولاد خاوند کا بھی جز، بیوی کا بھی جز، تو دونوں کا جز ہوا تو دونوں کے جزوں میں کیا آگیا؟ اتحاد آگیا، دونوں کے جز اکٹھے ہو گئے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ دونوں کے جز اکٹھے ہو گئے۔ تو جب دونوں کے جز اکٹھے ہوئے تو خاوند بیوی کا جز بن گیا اور بیوی خاوند کا جز بن گئی بھئی۔ دونوں کے جز اکٹھے ہوئے یا نہیں ہوئے؟ جی۔ اور دونوں کے جز جب اکٹھے ہو گئے تو خاوند کس کا جز بن گیا؟ اور بیوی کس کا جز بن گئی؟ کیسے؟ اس لیے کیونکہ بچہ ہے بیوی کا جز، سمجھ میں آیا؟ اور بیوی کا جز ہے، اور اس بچے کا جز کس کی طرف سے ہے؟ خاوند کی طرف سے بھی، تو وہ اس جز کا جز ہو گیا، کیا ہو گیا؟ جز کا جز۔ اور جز کا جز انسان پر کیا ہوتا ہے؟ حرام ہوتا ہے، کیا ہوتا ہے؟ حرام۔

تو سب سے پہلے تو یہ یاد رکھو، جب یہ دونوں میں جزئیت اور اتحاد آگیا، کیا آگیا؟ تو دونوں کے اصول و فروع ایک دوسرے پر حرام ہوئے۔ کیا ہوئے؟ حرام ہوئے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ یعنی خاوند پر بیوی کے اصول و فروع حرام اور بیوی پر خاوند کے اصول و فروع حرام۔ بات سمجھ میں آگئی یہاں تک؟ اب اس پر یہ اشکال ہوتا ہے بھئی کہ یہ تو پھر جب دونوں ایک دوسرے کا جز ہوئے، خاوند اور بیوی بھی ایک دوسرے کا جز بن گئے، اس لیے کیونکہ بچہ ہے بیوی کا جز، اور اس بچے کا ایک جز کیا ہے؟ خاوند کی طرف سے بھی ہے جز۔ تو یہ ہے بیوی کا جز اور ایک جز خاوند کی طرف سے بھی ہے، تو یہ اس جز کا جز ہوا بھئی وہ خاوند کی طرف سے۔ جز کا جز کس کی طرف سے ہوا؟ خاوند کی طرف سے۔ یا یوں کہیں وہ خاوند ہی ہو گیا اس کا ایک جز بھئی۔ تو جز کا جز انسان پر کیا ہوتا ہے؟ حرام ہوتا ہے۔ جیسے ایک شخص پر اس کی بیٹی حرام ہے تو بیٹی کی بھی آگے بیٹی اس پر کیا ہے؟ حرام کیونکہ وہ جز کا جز ہے۔ تو یہاں پر بھی جز کا جز کون بن گیا؟ خاوند۔ اور اسی طرح خاوند کے لیے بیٹے کی طرف نظر کریں تو جز کا جز کون بن گئی؟ بیوی بن گئی۔ اور جز کا جز انسان پر کیا ہوتا ہے؟ حرام ہوتا ہے۔

تو میاں بیوی کو بھی ایک دوسرے پر حرام ہو جانا چاہیے، کیا ہونا چاہیے؟ حرام، یہ ایک اعتراض ہوتا ہے یہاں پر بھئی۔

تو جواب دیتے ہیں کہ یہاں ضرورت کی بنا پر اور احتیاج کی بنا پر، قیاس تو واقعی یہ تقاضا کرتا ہے کہ ان کو کیا ہونا چاہیے؟ حرام، لیکن ضرورت اور احتیاج کی بنا پر یہاں حرمت والا حکم نہیں لگایا گیا بقائے نسل کے لیے بھئی۔ ورنہ تو ایک مرتبہ ہی صحبت سے بیوی حرام ہو جاتی۔ پھر نئی بیوی تلاش کرو بھئی۔ اس سے بھی ایک ہی صحبت کی فوراً کیا؟ صحبت پائی گئی، اور یہ صحبت لے جانے والی ہے کہاں تک؟ بچے تک، اور بچہ کیا ہے؟ اصل ہے کس کے اندر؟ استحقاقِ حرمت کے اندر، اور اس کی وجہ سے کیا آجاتی ہے؟ حرمت بھئی۔ تو لہٰذا پھر خاوند اور بیوی کیا ہو جاتے؟ ایک دوسرے پر حرام ہو جاتے۔ تو لہٰذا یہاں پر کیا کیا گیا؟ ضرورت اور احتیاج کی بنا پر، اور وہ ضرورت اور احتیاج کیا ہے؟ بقائے نسل مولانا، کہ نسل باقی رہے۔ تو اس کے لیے لہٰذا یہاں پر حرمت والا حکم نہیں لگایا گیا۔ دلیل سمجھ میں آگئی؟ پھر ایک دفعہ خلاصہ سن لو بھئی۔

اچھا دوبارہ سن لو بھئی، کیا بات چل رہی تھی؟ دلیل؟ اچھا۔ دیکھو یاد رکھو جب نکاح ہوتا ہے تو میاں بیوی جو ہیں، بیوی پر خاوند کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں اور خاوند پر بیوی کے اصول و فروع حرام ہو جاتے ہیں۔ تو جیسے یہ حرمت آئی مولانا حلال وطی کی وجہ سے، اسی طرح ہمارے نزدیک یہ حرمت کس کی وجہ سے آجاتی ہے؟ حرام وطی یعنی زنا کی وجہ سے بھی آجائے گی، بلکہ زنا کے جو دواعی ہیں ان کی وجہ سے بھی یہ آجائے گی بھئی یہ حرمتِ مصاہرت۔ اس لیے کہ وہ دَوَاعِي زِنَا لے جانے والے ہیں زنا تک اور وہ زنا لے جانے والا ہے اولاد تک بھئی، اور اولاد کیا ہے؟ حرمت کے استحقاق میں اصل ہے، اس لیے کیونکہ یہ جو اولاد ہوتی ہے یہ میاں بیوی کے درمیان کیا پیدا کر دیتی ہے؟ جزئیت اور اتحاد پیدا کر دیتی ہے۔ چنانچہ بیوی کے جو اصول و فروع ہیں وہ خاوند کے اصول و فروع بن گئے اور خاوند کے جو اصول و فروع ہیں وہ کس کے اصول و فروع بن گئے؟ بیوی کے اصول و فروع بن گئے، اور ایک شخص کے اصول و فروع تو اس پر حرام ہوتے ہیں۔ لہٰذا بیوی کے اصول و فروع خاوند پر کیا ہو گئے؟ حرام اور خاوند کے اصول و فروع بیوی پر حرام ہو گئے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ پر حرام ہو گئے بھئی۔

پھر اس پر اشکال ہوا کہ بھئی اس طرح تو خاوند اور بیوی ایک دوسرے کا جز ہو گئے بچے کی وجہ سے، اور جب ایک دوسرے کا جز ہوئے تو جز تو کیا ہوتا ہے انسان پر حرام ہوتا ہے۔ لہٰذا انہیں بھی ایک دوسرے پر کیا قرار دینا چاہیے؟ حرام۔ کہتے ہیں یہاں حرمت والا حکم نہیں لگایا گیا ضرورت اور احتیاج کی بنا پر، اور وہ ضرورت اور احتیاج کیا ہے؟ بقائے نسل ہے۔ دلیل سمجھ میں آگئی؟

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بھئی حرمتِ مصاہرت یہ ایک نعمت ہے۔ یہ کیا ہے؟ نعمت ہے۔ اور زنا یہ معصیت ہے، اور معصیت نعمت کا سبب نہیں بن سکتی بھئی۔ یہ حرمتِ مصاہرت کیا ہے مولانا؟ یہ جو سسرالی رشتے ہوئے، سسرالی

رشتے یہ کیا ہیں؟ نعمت ہیں مولانا، اور زنا کیا ہے؟ معصیت، تو معصیت اس نعمت کا سبب نہیں بن سکتی۔ ان کی دلیل سمجھ میں آگئی بھئی؟ ہاں اب اس پر بحث کریں گے دیکھیے بھئی۔

کہتے ہیں: وَلِذَا قَالَ، اور اسی وجہ سے فرمایا ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے: لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا، کہ ثابت نہیں ہوگی حرمتِ مصاہرت زنا کی وجہ سے۔ هَذَا شُرُوعٌ فِي تَفْرِيعَاتِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى مُقَدِّمَةٍ مَطْوِيَّةٍ نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِهِ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا۔ یہ ابتدا ہے مولانا امام شافعی رحمہ اللہ کی تفریعات میں، یعنی امام شافعی رحمہ اللہ کی تفریعات اب ذکر کرنے لگے ہیں، ان کی ابتدا کر دی ہے بھئی۔ تفریعات جانتے ہو بھئی؟ میں نے کیا بتلایا تھا تفریعات کسے کہتے ہیں؟ ایک قانون اور ایک ضابطے پر جو جزئی مسائل نکالے جائیں ان کو کیا کہا جاتا ہے؟ تفریعات کہا جاتا ہے۔ تو ضابطہ ذکر ہوا، اب اس پر آگے جزئی مسائل نکالتے چلے جائیں گے کہ بھئی یہ دیکھیے یہاں بھی اسی طرح ہے تو یہ حکم لگے گا، دوسرا مسئلہ ذکر کریں گے یہاں بھی اس طرح ہے تو یہ حکم لگے گا۔ تو یہ ابتدا ہے مولانا امام شافعی رحمہ اللہ کی تفریعات میں۔ عَلَى مُقَدِّمَةٍ مَطْوِيَّةٍ، امام شافعی رحمہ اللہ کی تفریعات ہیں کس چیز پر؟ عَلَى مُقَدِّمَةٍ مَطْوِيَّةٍ، ایک ایسے مقدمے پر جو لپٹا ہوا ہے، جو کیا ہے؟ لپٹا ہوا ہے۔ نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِهِ، ایسا مقدمہ جو لپٹا ہوا ہے، پیدا ہوتا ہے ماتن کے اس قول سے یا ان کے اس قول سے: فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا، وہ جو مَنْهِيٌّ عَنْهُ ہے وہ کبھی بھی مشروع... وہ مشروع نہیں ہو سکتا۔

یہ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا سے بھئی دیکھیے، انہوں نے کہا ایک ایسے مقدمے پر جو لپٹا ہوا ہے اور وہ پیدا ہوتا ہے مصنف کے قول جو ذکر ہوا فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا کہ وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ مشروع نہیں ہو سکتا۔ وہ کیا مقدمہ ہے مولانا؟ آگے ذکر کر رہے ہیں: أَيْ وَلِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ سَوَاءٌ كَانَ حِسِّيًّا أَوْ شَرْعِيًّا لَا يَكُونُ مَشْرُوعًا بِنَفْسِهِ وَلَا سَبَبًا لِمَشْرُوعٍ آخَرَ، یعنی کہ وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ برابر ہے کہ چاہے وہ حسی ہو یا شرعی ہو، وہ مشروع نہیں ہو سکتا اپنی ذات کے اعتبار سے اور نہ ہی وہ سبب بن سکتا ہے کسی دوسرے مشروع کا، کسی دوسرے جائز کا سبب بھی نہیں بن سکتا۔ کیا مقدمہ ہے؟ کہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ چاہے حسی ہو یا شرعی ہو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے بھی مشروع نہیں ہو سکتا اور کسی دوسرے مشروع کا سبب بھی نہیں ہو سکتا۔ اس مقدمے پر اگلی تفریعات ہیں، اس مقدمے پر تفریعات ہیں، اور یہ مقدمہ متن میں ذکر کیا؟ جی، یہ مقدمہ تو متن میں ذکر نہیں کیا، ہاں یہ مقدمہ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا سے پیدا ہو رہا ہے، سمجھ میں آرہا ہے۔ تو مقدمہ موجود ہے لیکن لپٹا ہوا ہے، اس کو کھول کر بیان نہیں کیا گیا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ اس لیے کہا لپٹا ہوا ہے یعنی اسے کھول کر بیان نہیں کیا گیا، اس سے سمجھ میں آجاتا ہے بھئی۔ یہاں تک سب کو بات سمجھ میں آگئی؟

قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا، کہ ثابت نہیں ہوگی حرمتِ مصاہرت زنا کی وجہ سے، لِأَنَّ الزِّنَا حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ، اس لیے کہ زنا حرام ہے اور معصیت ہے، فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِنِعْمَةٍ، تو اس

وجہ سے یہ سبب نہیں بن سکتا نعمت کے لیے۔ بھئی نعمت کیا ہے؟ کہتے ہیں: وَهِيَ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ، وہ حرمتِ مصاہرت ہے۔ اچھا یہ نعمت... مولانا سمجھ میں آیا؟ نعمت ہے بھئی۔ کیوں؟ لِأَنَّهَا تُلْحِقُ الْأَجْنَبِيَّةَ بِالْأُمَّهَاتِ، اس لیے کہ یہ حرمتِ مصاہرت یہ ملا دیتی ہے اجنبیہ کو ماؤں کے ساتھ۔ یہ حرمتِ مصاہرت کیا کرتی ہے؟ اجنبیہ کو کس کے ساتھ ملا دیتی ہے؟ ماؤں کے ساتھ ملا دیتی ہے۔ بھئی دیکھیے، خاوند کے لیے نکاح سے پہلے یہ جس سے نکاح کرنے لگا ہے یہ عورت بھی حلال تھی اور اس عورت کی جو ماں ہے وہ بھی اس خاوند کے لیے کیا تھی؟ اگر کوئی اور مانع نہ ہو مولانا، مثلاً اس کے خاوند کا انتقال ہو چکا ہے، بیوی کی ماں کے خاوند کا، تو وہ عورت بھی خاوند کے لیے کیا تھی؟ حلال تھی بھئی۔ اب لیکن جب نکاح کر لیا اس عورت کے ساتھ، بیوی کی ماں کیا ہو گئی خاوند پر؟ حرام ہو گئی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے، محرم بن گئی بھئی، خاوند کے لیے ماں کی طرح ہو گئی بھئی۔ ماں کی طرح ہو گئی، پردہ وغیرہ بھی اس سے باقی نہ رہا بھئی، اور جیسے ماں کے ساتھ سفر کر سکتا ہے، اسی طرح وہ عورت بھی کس کی طرح ہو گئی؟ ماں کی طرح محرم ہو گئی مولانا، اس کے ساتھ سفر وغیرہ کر سکتا ہے کیونکہ ہمیشہ ہمیشہ کی کیا آ گئی؟ حرمت آ گئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ اور اسی طرح اس کی عزت وغیرہ۔ تو لہٰذا دیکھو وہ ایک اجنبیہ تھی بھئی، اس کے ساتھ نکاح بھی جائز تھا پہلے، لیکن اب یہ جو رشتہ آ گیا، اس رشتے نے اس کو کس کے درجے میں اتار دیا اس اجنبیہ کو؟ ماں کے درجے میں، یعنی ماں کے لیے جو احکام تھے جس طرح کے اسی طرح کے احکام اس کے لیے بھی ثابت ہو گئے۔ تو دیکھو معلوم ہوا یہ نعمت ہے، یہ کیا ہے؟ یہ حرمتِ مصاہرت نعمت ہے۔

اچھا تو لِأَنَّهَا تُلْحِقُ الْأَجْنَبِيَّةَ بِالْأُمَّهَاتِ، اس لیے کہ یہ حرمتِ مصاہرت ملا دیتی ہے ایک اجنبیہ کو ماؤں کے ساتھ۔ وَقَدْ مَنَّ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا عَلَيْنَا حَيْثُ قَالَ، اور تحقیق اللہ تعالیٰ نے بھی ہم پر اس کا احسان فرمایا ہے اس طور پر کہ اللہ فرماتے ہیں، اللہ نے بھی اس کو بطورِ احسان کے ذکر فرمایا ہے، دیکھیے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا ﴾، اور وہ ایسی ذات ہے جس نے پیدا کیا پانی سے انسان کو، فَجَعَلَهُ نَسَبًا أَيْ ذَا نَسَبٍ، پس اس کو نسب بنایا یعنی نسب والا بنایا، وَصِهْرًا أَيْ ذَا صِهْرٍ، بھئی سمجھ میں آیا؟ فَجَعَلَهُ ذَا نَسَبٍ وَذَا صِهْرٍ، اس کو نسب والا بنایا اور اس کو سسرالی رشتوں والا بنایا بھئی۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو دوبارہ ترجمہ، بامحاورہ ترجمہ بھئی: فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا، پس اس کو بنا دیا خاندان والا اور سسرال والا، خاندان والا اور سسرال والا بنا دیا بھئی۔ تو دیکھو اس کو اللہ نے نعمت کے طور پر ذکر فرمایا ہے، معلوم ہوا یہ حرمتِ مصاہرت کیا ہے؟ نعمت ہے، تو گناہ اس کا سبب نہیں بن سکتا بھئی۔

فَلَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ إِلَّا بِالنِّكَاحِ، تو ثابت نہیں ہوگی حرمتِ مصاہرت مگر کس کی وجہ سے؟ نکاح کی وجہ سے۔ وَهِيَ أَرْبَعُ حُرُمَاتٍ، اور یہ چار حرمتیں ہیں مولانا، کتنی حرمتیں ہیں؟ چار حرمتیں ہیں۔ حُرْمَةُ أَبِي الْوَاطِئِ، حُرْمَةُ بھی پڑھ سکتے ہیں مولانا، حُرْمَةَ بھی پڑھ سکتے ہیں أَعْنِي کے لیے مفعول بنا لیں تو، یا ماقبل سے بدل بنا لیں تو مرفوع پڑھ لیں یا ابتدا کے لیے خبر بنا لیں۔ اچھا تو چار حرمتیں ہیں مولانا، کون سی چار حرمتیں؟ حُرْمَةُ أَبِي الْوَاطِئِ وَابْنِهِ عَلَى الْمَوْطُوءَةِ، واطی کا اب اور واطی

کا بیٹا، ان کی حرمت عَلَى الْمَوْطُوءَةِ کس پر؟ موطوءہ جس کے ساتھ صحبت کی گئی، اس پر صحبت کرنے والے کا باپ اور اس کا بیٹا کیا ہو گئے؟ حرام۔ دو یہ حرمتیں ہوئیں۔ وَحُرْمَةُ أُمِّ الْمَوْطُوءَةِ وَبِنْتِهَا عَلَى الْوَاطِئِ، اور موطوءہ کی ماں کی حرمت اور اس کی بیٹی کی حرمت عَلَى الْوَاطِئِ کس پر؟ واطی پر، صحبت کرنے والے پر وہ عورت جس کے ساتھ صحبت کی گئی اس کی ماں اور اس کی بیٹی کیا ہو گئیں؟ حرام۔ یعنی دونوں طرف کے اصول و فروع کیا ہو گئے؟ حرام، تو چار حرمتیں ہو گئیں۔

فَهَذِهِ الْحُرُمَاتُ الْأَرْبَعُ عِنْدَهُ لَا تَتَعَلَّقُ إِلَّا بِالْوَطْءِ الْحَلَالِ، تو یہ چار حرمتیں ان کے نزدیک متعلق نہیں ہوں گی مگر حلال وطی کے ساتھ۔ وَعِنْدَنَا كَمَا تَثْبُتُ بِالنِّكَاحِ تَثْبُتُ بِالزِّنَا، اور ہمارے نزدیک یہ جیسے حرمتِ مصاہرت جیسے نکاح کے ذریعے ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح زنا کے ذریعے بھی ثابت ہوتی ہے، وَدَوَاعِيهِ، اور اسی طرح زنا کے جو دواعی ہیں مولانا، مِنَ الْقُبْلَةِ وَاللَّمْسِ وَالنَّظَرِ إِلَى الْفَرْجِ الدَّاخِلِ بِشَهْوَةٍ، یعنی کہ بوسہ لینا، اور چھونا، اور اسی طرح نظر کرنا، بوسہ لینا، چھونا، اور نظر کرنا إِلَى الْفَرْجِ الدَّاخِلِ فرجِ داخل کی طرف بِشَهْوَةٍ شہوت کے ساتھ بھئی، یہ بھی کیا ثابت کر دیں گی؟ حرمتِ مصاہرت مولانا۔ سمجھ میں آیا؟ بوسہ لیا یا چھوا یا فرجِ داخل کی طرف نظر کی، تو یہ اس صورت میں حرمتِ مصاہرت آئے گی۔

وَذَلِكَ لِأَنَّ دَوَاعِيَ الزِّنَا مُفْضِيَةٌ إِلَى الزِّنَا، اور یہ اس لیے کہ زنا کے جو دواعی ہیں وہ لے جانے والے ہیں زنا تک، وَالزِّنَا مُفْضٍ إِلَى الْوَلَدِ، اور زنا لے جانے والا ہے ولد تک، اولاد تک، وَالْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ، اور اولاد جو ہے وہ اصل ہے حرمتوں کے استحقاق میں۔ أَيْ يَحْرُمُ عَلَى الْوَلَدِ أَوَّلًا أَبُو الْوَاطِئِ وَابْنُهُ إِذَا كَانَتْ أُنْثَى، یعنی حرام ہو جاتا ہے بچے پر سب سے پہلے کون حرام ہوتا ہے؟ أَبُو الْوَاطِئِ، صحبت کرنے والے کا باپ وَابْنُهُ اور اس کا بیٹا، کب؟ إِذَا كَانَتْ أُنْثَى جب اولاد کیا ہو؟ مؤنث ہو، جب وہ اولاد کیا ہو؟ اولاد کیا ہوئی؟ لڑکی پیدا ہوئی، اس لڑکی پر وہ جو صحبت کرنے والا تھا اس کا باپ وہ اس لڑکی کا کیا بنا؟ دادا، وہ بھی حرام، اور اس صحبت کرنے والے کا بیٹا وہ کیا بن گیا اس کا؟ بھائی بن گیا، وہ اس پر کیا ہو گئے؟ حرام۔ تو پہلے حرمتوں کا مستحق سب سے پہلے کون؟ یہ اولاد ہے مولانا، دیکھو سب سے پہلے اس کے لیے حرمت آ رہی ہے صحبت کرنے والے کے اصول و فروع، اگر یہ مؤنث ہو، اور اگر مذکر ہے تو پھر ماں کے اصول و فروع بھئی۔ اچھا، وَأُمُّ الْمَوْطُوءَةِ وَبِنْتُهَا إِذَا كَانَ ذَكَرًا، اور موطوءہ یعنی جس کے ساتھ صحبت کی گئی اس کی ماں اور اس کی بیٹی إِذَا كَانَ ذَكَرًا اگر وہ اولاد کیا ہو؟ مذکر ہو۔

ثُمَّ تَتَعَدَّى مِنَ الْوَلَدِ إِلَى طَرَفَيْهِ، پھر یہ حرمت متعدی ہوتی ہے ولد سے کس کی طرف؟ اس کی طرفین کی جانب۔ کون ہے اس کی طرفین؟ صحبت کرنے والا اور وہ عورت جس کے ساتھ صحبت کی گئی، ان کی طرف یہ حرمت متعدی ہو جاتی ہے۔ فَتَحْرُمُ قَبِيلَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى الزَّوْجِ وَقَبِيلَةُ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ، تو عورت کا قبیلہ حرام ہو جاتا ہے خاوند پر اور خاوند کا قبیلہ حرام ہو جاتا ہے عورت پر، یعنی اصول و فروع، قبیلے سے کیا مراد ہیں؟ خاوند کے اصول و فروع بیوی پر حرام ہو جاتے ہیں اور بیوی کے اصول و فروع خاوند پر حرام ہو جاتے ہیں۔ لِأَنَّ الْوَلَدَ أَنْشَأَ جُزْئِيَّةً وَاتِّحَادًا بَيْنَهُمَا، اس لیے کہ اولاد نے پیدا کر دیا جزئیت اور اتحاد ان دونوں کے درمیان۔ وَلِهَذَا يُضَافُ الْوَلَدُ الْوَاحِدُ إِلَى الشَّخْصَيْنِ جَمِيعًا، بھئی ان میں اولاد نے

جزئیت اور اتحاد پیدا کر دیا ہے، اسی وجہ سے ایک ہی اولاد کی نسبت کی جاتی ہے دونوں شخصوں کی طرف۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ پوچھتے ہیں یہ کون ہے؟ کہتے ہیں بھئی یہ فلاں مثلاً زید کا بیٹا ہے، تو اس سارے کی نسبت کس کی طرف کر دی؟ والد کی طرف۔ اور کبھی سارے کی نسبت ماں کی طرف کر دیتے ہیں، یہ کس کا بیٹا ہے؟ مثلاً کہتے ہیں یہ زینب کا بیٹا ہے، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس نے ان دونوں میں اتحاد پیدا کر دیا، اسی وجہ سے ایک ہی بچے کی نسبت دو آدمیوں کی طرف کر دی جاتی ہے۔

فَصَارَ كَأَنَّ الْمَوْطُوءَةَ جُزْءٌ مِنَ الْوَاطِئِ وَالْوَاطِئَ جُزْءٌ مِنْهَا، پس یہ ہوگیا اسی طرح گویا کہ وہ موطوءہ جز ہے کس کی؟ واطی کی۔ وہ عورت جس کے ساتھ صحبت کی گئی وہ جز ہے اس شخص کی جس نے صحبت کی۔ وَالْوَاطِئَ جُزْءٌ مِنْهَا، اور وہ جس کے ساتھ... صحبت کرنے والا ہے وہ گویا کہ جز ہے کس کا؟ اس موطوءہ کا۔ فَتَكُونُ قَبِيلَتُهُ قَبِيلَتَهَا وَقَبِيلَتُهَا قَبِيلَتَهُ، تو اس واطی کا قبیلہ کس کا قبیلہ ہوا؟ موطوءہ کا، اور اس موطوءہ کا قبیلہ کس کا قبیلہ بن گیا؟ واطی کا، یعنی قبیلے سے کیا مراد ہے؟ اصول و فروع۔

فَعَلَى هَذَا كَانَ يَنْبَغِي أَنْ لَا يَجُوزَ وَطْءُ الْمَوْطُوءَةِ مَرَّةً أُخْرَى، پس بنا بر اس کے مناسب یہ تھا کہ جائز نہ ہو موطوءہ کے ساتھ وطی مَرَّةً أُخْرَى دوسری مرتبہ، دوسری مرتبہ جائز نہیں ہونی چاہیے۔ وَلَكِنْ إِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ دَفْعًا لِلْحَرَجِ، لیکن یہ جائز ہے دَفْعًا لِلْحَرَجِ، حرج کو دور کرنے کے لیے۔

(جی طالب علم: اس سے تو پتہ چلا کہ ضرورت کی وجہ سے حرام بھی حلال ہو جاتا ہے؟ جی؟ بعض جگہوں پر حرام بھی حلال ہو جاتا ہوگا؟)

اچھا بھئی، انہوں نے سوال کیا کہ اس سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی بنا پر، احتیاج کی بنا پر حرام کو بھی حلال قرار دیا جا سکتا ہے۔ کہ اس سے تو یہ معلوم ہوا بھئی میاں بیوی کے درمیان جب جزئیت اور بعضیت آگئی تو انہیں ایک دوسرے پر کیا ہونا چاہیے تھا؟ حرام ہونا چاہیے تھا، لیکن ضرورت اور احتیاج کی بنا پر یہاں پر حرمت والا حکم نہیں لگایا گیا اور انہیں ایک دوسرے پر حرام قرار نہیں دیا گیا بھئی۔ تو اعتراض انہوں نے کیا کیا؟ کہ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت اور احتیاج کی بنا پر حرام کو بھی حلال قرار دیا جا سکتا ہے بھئی۔ بھئی دیکھیے یہ تو حکم معلوم تھا کہ نکاح کی وجہ سے یا یوں کہیں حلال صحبت کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت آجاتی ہے۔ یہ حکم تو پہلے سے معلوم تھا کہ میاں کے اصول و فروع بیوی پر اور بیوی کے اصول و فروع خاوند پر کیا ہو جاتے ہیں؟ حرام ہو جاتے ہیں، یہ حکم پہلے سے معلوم تھا۔ البتہ حرام وطی سے یعنی زنا کی وجہ سے بھی یہ حرمتِ مصاہرت آتی ہے یا نہیں آتی؟ تو ہم نے قیاس کیا حلال وطی پر حرام وطی کو۔ حرام وطی کو کس پر قیاس کیا؟ حلال وطی پر۔ ہم نے پہلے غور کیا حلال وطی کے اندر بھئی، تو معلوم ہوا وہاں یہ اصول و فروع ایک دوسرے پر کیوں حرام ہوتے ہیں ان کے؟ تو وہاں ہمیں علت جو سمجھ میں آئی وہ ہے جزئیت اور بعضیت بھئی۔ کہ بچے کی وجہ سے

میاں بیوی میں کیا آجاتی ہے؟ جزئیت اور بعضیت آجاتی ہے، اس لیے ایک کے اصول و فروع دوسرے کے بھی اصول و فروع ہوئے اور دوسرے کے اصول و فروع پہلے کے بھی کیا ہوگئے اصول و فروع ہوگئے، یہ علت تھی اس کی۔ اور یہ علت ہم نے دیکھا تو یہ حرام وطی کے اندر بھی نظر آئی یعنی زنا کے اندر بھی، کہ جیسے وہ حلال وطی بچے تک لے جانے والی تھی یہ حرام وطی بھی کہاں تک لے جانے والی ہے؟ بچے تک پہنچانے والی ہے۔ اور بچہ آپ نے پڑھا کہ استحقاقِ حرمت کے اندر اصل ہے، اس کی وجہ سے پھر کیا آجاتی ہے؟ حرمتیں آتی ہیں ساری بھئی۔ تو جب حرام وطی بھی بچے تک پہنچانے والی ہے، تو یہ بھی سبب ہوئی کس چیز کا؟ جزئیت اور بعضیت کا، اس کی وجہ سے بھی واطی اور موطوءہ کے درمیان کیا آجاتی ہے؟ جزئیت اور بعضیت آجایا کرتی ہے۔ تو لہٰذا ہم نے جب دیکھا کہ جیسے حلال وطی کے اندر جزئیت اور بعضیت کی وجہ سے شریعت نے کیا قرار دیا ہے؟ میاں بیوی کے اصول و فروع ایک دوسرے پر کیا ہیں؟ حرام ہیں۔ تو یہی علت حرام وطی کے اندر بھی موجود ہے، تو لہٰذا یہاں پر بھی وہی حکم لگ جائے گا کہ واطی کے اصول و فروع موطوءہ پر اور موطوءہ کے اصول و فروع واطی پر کیا ہو جائیں گے؟ حرام ہو جائیں گے۔ بات سمجھ میں آئی؟

پھر اس پر ہمارے اوپر یہ اشکال ہوا کہ بھئی اس طرح تو... اس پر پھر اشکال ہوا کہ اس طرح تو میاں بیوی میں جب جزئیت اور بعضیت آگئی تو انہیں بھی ایک صحبت کے بعد ایک دوسرے پر کیا ہو جانا چاہیے؟ حرام ہو جانا چاہیے۔ ہم نے جواب دیا کہ بھئی یہاں ضرورت اور احتیاج کی بنا پر حرمت والا حکم نہیں لگایا گیا۔ تو یہ حکم ہم کوئی قیاس سے نہیں ثابت کر رہے، یہ حکم تو پہلے سے معلوم ہے کہ میاں بیوی ایک دوسرے پر حرام نہیں، میاں بیوی ایک دوسرے پر حرام نہیں، وہ حرام نہیں ہیں بھئی۔ ہاں ہم صرف اس کی علت بتلا رہے ہیں، کیا کر رہے ہیں؟ ہماری دلیل پر جو اعتراض ہوتا تھا، ہم اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے جواب دے رہے ہیں کہ بھئی ہاں ٹھیک ہے دلیل کے مطابق میاں اور بیوی میں بھی کیا آنی چاہیے تھی؟ حرمت آنی چاہیے تھی، لیکن وہاں حرمت کا حکم شریعت نے نہیں لگایا بھئی۔ پھر ہم نے کہا اس کی کیا علت ہوگی؟ علت میں غور کیا تو اس کی علت کیا سمجھ میں آئی؟ ضرورت اور احتیاج ہے، بقائے نسل کے لیے ضروری ہے، اس لیے شریعت نے وہاں حرمت والا حکم نہیں لگایا۔ بات سمجھ میں آئی کہ نہیں آئی بھئی سمجھ میں؟ بھئی دیکھیے یہ جو فقہا نے علت نکالی اور پھر اس کے ذریعے حرام وطی پر بھی وہی حکم لگایا، یہ یقیناً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد ہی لگایا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوتا تو پھر تو حضور سے پوچھ لیتے بھئی براہِ راست کہ یا رسول اللہ کیا حکم ہے یہاں بھی آئے گی یا نہیں آئے گی؟ یہ بعد میں انہوں نے غور کرکے خود علت نکالی۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھئی میاں بیوی ہوتے تھے کہ نہیں ہوتے تھے آپ خود بتائیں؟ میاں بیوی تو تھے، اور شریعت نے کوئی حرمت والا حکم لگایا؟ شریعت نے کوئی حکم نہیں لگایا۔ جب حرمت والا حکم نہیں لگایا معلوم ہوا میاں بیوی ایک

دوسرے پر حرام نہیں۔ یہ شریعت نے گویا حکم دے دیا کہ یہ ایک دوسرے پر حرام نہیں ہیں۔ یہ تو ایک دوسرے پر حرام نہیں ہیں بھئی۔ خلاصۂ بحث دوبارہ سنو، یہاں تین چیزیں ہوئیں بھئی۔ ایک کیا؟ ایک ہے حلال وطی کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت، ایک ہے حرام وطی کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت، تیسرا ہے میاں بیوی کا ایک دوسرے پر حلال یا حرام ہونا۔ تو حلال وطی کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت یہ بھی پہلے سے معلوم تھا۔ میاں بیوی کا ایک دوسرے کے لیے حلال ہونا یہ بھی پہلے سے معلوم تھا۔ یہ دو چیزیں پہلے سے ہی معلوم ہیں، صرف ہم نے حکم نکالا کس کا؟ حرام وطی کا نکالا ہے۔ تو صرف اس کا حکم نکالا اور اس کے لیے جو ہم نے دلیل ذکر کی، اس دلیل پر پھر یہ اعتراض ہوا بھئی کہ پھر تو میاں بیوی کو بھی ایک دوسرے پر کیا ہونا چاہیے؟ حرام، لیکن کوئی شریعت نے حرام قرار دیا ہے؟ وہ تو حلال ہیں بھئی، سب کو پتہ ہے میاں بیوی ایک دوسرے کے لیے حلال ہیں۔ تو یہ اعتراض دلیل پر ہوتا تھا، تو اب ہم اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بھئی ٹھیک ہے ضابطے کے مطابق وہاں بھی حرمت آنی چاہیے تھی، لیکن شریعت نے لگایا تو نہیں ہے حکم بھئی۔ یہ کیوں نہیں لگایا؟ پھر علت میں غور کیا۔ کہتے ہیں ہاں بھئی وہاں ضرورت اور احتیاج تھی اس لیے شریعت نے حکم نہیں لگایا۔ سمجھ میں آیا؟ تو وہ جو میاں بیوی کے ایک دوسرے کے لیے حلال ہونا ہے وہ شریعت نے حکم لگایا ہوا ہے، اس کو قیاس کے ذریعے ظاہر کرنے کی بھی ضرورت نہیں، وہ حکم پہلے سے ہی ظاہر ہے۔ قیاس کے ذریعے صرف کس حکم کو ظاہر کیا گیا؟ حرام وطی والے حکم کو۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہ اعتراض اب آپ کا نہیں ہو سکتا کہ بھئی یہ تو ضرورت کی بنا پر کیا کیا جا سکتا ہے حرام کو بھی حلال قرار دیا جا سکتا ہے۔ بھئی یہ تو ہم نے ایک علت ذکر کر دی کہ بھئی میاں بیوی تو ایک دوسرے کے لیے حلال نہیں... حرام نہیں، یہ تو پہلے سے سب کو معلوم ہے۔ علت کیا ہے اس کی؟ ہم نے کہا بھئی ضرورت اور... ہماری جزئیت اور بعضیت والی دلیل کے مطابق حرمت آنی چاہیے تھی، لیکن شریعت نے وہاں حرمت لگائی نہیں۔ پھر کیا وجہ ہے؟ ہم نے غور کیا اور صرف علت نکالی، تعلیل کی ہے اس کے اندر قیاس ہے ہی نہیں بھئی، وہ حکم پہلے سے معلوم تھا، قیاس کی وہاں ضرورت ہی نہیں ہے اس حکم کو ظاہر کرنے کے لیے۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کل کتنی چیزیں ہوئیں یہاں؟ تین۔ ایک حلال وطی کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت، دوسرا کیا؟ حرام وطی کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت، تیسرا کیا مسئلہ؟ میاں بیوی کا ایک دوسرے کے لیے حلال ہونا۔ تو دو چیزیں تو پہلے سے ہی معلوم تھیں، کہ حلال وطی سے کیا آ جاتی ہے؟ حرمتِ مصاہرت یہ بھی پہلے سے پتہ، میاں بیوی ایک دوسرے کے لیے حلال ہیں یہ بھی پہلے سے علم ہے، صرف یہ ایک رہ گیا تھا کہ حرام وطی سے حرمتِ مصاہرت آئے گی یا نہیں، تو وہ ہم نے قیاس کے ذریعے بتلایا کہ حرام وطی کے ذریعے بھی کیا آ جائے گی؟ حرمتِ مصاہرت آ جائے گی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَكَذَا تَتَعَدَّى هَذِهِ مِنَ الزِّنَا إِلَى أَسْبَابِهِ، اور اسی طرح یہ جو سببیت ہے، اسی طرح یہ متعدی ہو گئی یہ سببیت مِنَ الزِّنَا إِلَى

أَسْبَابِهِ، زنا سے کس کی طرف؟ اس کے اسباب یعنی دواعی کی طرف۔ فَالزِّنَا وَأَسْبَابُهُ إِنَّمَا يُفِيدُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ، تو پس زنا اور اس کے جو اسباب ہیں یعنی اس کے جو دواعی ہیں وہ فائدہ دیتے ہیں حرمتِ مصاہرت کا بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ کس کے واسطے سے؟ ولد، اولاد کے واسطے سے، لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ زِنًا، اس حیثیت سے نہیں کہ یہ زنا ہے۔

یوں دیکھو یہ زنا پہنچانے والا ہے اولاد تک اور اولاد کیا ہے؟ حرمتِ مصاہرت کے، حرمت کے استحقاق میں اصل ہے، تو اصل حرمت آئی اس اولاد کی وجہ سے، کس کی وجہ سے حرمت آئی؟ ولد کی وجہ سے۔ تو زنا سبب ہوتا ہے ولد کا اور ولد کی وجہ سے پھر آجاتی ہے حرمت، تو زنا سبب ہوا حرمتِ مصاہرت کا بلاواسطہ یا بواسطہ ولد کے؟ بواسطہ ولد کے۔ تو لہٰذا اصل سبب ہوا حرمت کا ولد۔ حرمت کا اصل سبب کون ہوا؟ ولد۔ اور وہ ولد اس کو تو پیدا کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں، اس کی اپنی ذات میں تو کوئی معصیت نہیں ہے۔ تو لہٰذا جو چیز اس نعمت کا سبب بن رہی ہے، وہ کون ہے؟ وہ اولاد۔ اور وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ ہے؟ نہیں۔ جب وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ نہیں تو معلوم ہوا اس میں وہ تو معصیت ہے ہی نہیں بھئی۔ تو جو یہاں پر اولاد دراصل وہ ہے کس چیز کا سبب ہے؟ حرمتِ مصاہرت کا سبب ہے۔ ہاں زنا سبب ہے اس اولاد کے واسطے سے، تو حقیقتاً زنا سبب نہیں ہے بلکہ سبب کیا ہے حرمتِ مصاہرت کا؟ اولاد ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے یہی فرمایا تھا نا کہ جو معصیت ہے وہ نعمت کا سبب نہیں ہو سکتی یعنی غیر مشروع، مشروع چیز کا سبب نہیں ہو سکتا۔ ہم نے کہا ہاں ٹھیک ہے غیر مشروع یعنی معصیت یعنی زنا وہ یہاں سبب ہے ہی نہیں کس چیز کا؟ حرمتِ مصاہرت کا، بلکہ حرمتِ مصاہرت کا سبب تو کیا ہے؟ اولاد ہے مولانا، اور اولاد تو معصیت نہیں ہے وہ تو سبب بن سکتی ہے بھئی۔ تو لہٰذا زنا بھی جو سبب بنا ہے وہ اس اولاد کے واسطے سے ہے، بغیر واسطے کے نہیں ہے بھئی۔ دلیل سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو لہٰذا جو مَنْهِيٌّ عَنْهُ ہے وہ سبب نہیں ہے، اور جو سبب ہے وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ نہیں ہے بھئی۔ دلیل سمجھ میں آگئی؟ زنا کیا ہے؟ مَنْهِيٌّ عَنْهُ، یہ تو سبب نہیں ہے اس کا، اور جو سبب ہے وہ ولد، وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ نہیں، لہٰذا وہ سبب بن سکتا ہے بھئی۔ جیسے دیکھیے بھئی شارح بتلاتے ہیں: كَمَا أَنَّ التُّرَابَ إِنَّمَا يُطَهِّرُ الْأَحْدَاثَ لِأَجْلِ قِيَامِهِ مَقَامَ الْمَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ، جیسے کہ مٹی جو ہے وہ حدثوں کو پاک کر دیتی ہے، حدث کہتے ہیں نجاستِ حکمیہ کو مولانا، بے وضو ہونا۔ جیسے مٹی کیا ہے حدثوں کو پاک کر دیتی ہے لِأَجْلِ قِيَامِهِ مَقَامَ الْمَاءِ اس وجہ سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہوتی ہے، لَا مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ اپنی ذات کے اعتبار سے مٹی کیا کرتی ہے حدث کو پاک کر دیتی ہے؟ لیکن اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ کس حیثیت سے؟ جی، کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے۔ ورنہ اپنی ذات کی حیثیت سے تو وہ حدث کو پاک کرنے والی نہیں، لیکن اس حیثیت سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے، اس کا بدل ہے، وہ کیا کر دیتی ہے؟ حدث سے پاک کر دیتی ہے۔ اسی طرح زنا جو ہے وہ حرمتِ مصاہرت اس سے آجائے گی لیکن اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں، اپنی ذات کے اعتبار سے تو وہ معصیت ہے، اس واسطے سے کہ وہ سبب ہے کس کا؟ اولاد کا، اور اولاد سے پھر کیا آجایا کرتی ہے؟ حرمتِ مصاہرت آجایا کرتی ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

وَلَا يُفِيدُ الْغَصْبُ الْمِلْكَ، اور غصب فائدہ نہیں دیتا ملکیت کا۔ عَطْفٌ عَلَى لَا تَثْبُتُ، یہ عطف ہے مولانا لَا تَثْبُتُ پر بھئی، وَلِذَا قَالَ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ، تو یہ لَا تَثْبُتُ پر عطف ہے، فعل کا فعل پر عطف ہوا۔ اور غصب فائدہ نہیں دیتا ملکیت کا۔ کہتے ہیں: عَطْفٌ عَلَى لَا تَثْبُتُ، یہ لَا تَثْبُتُ پر عطف ہے، وَتَفْرِيعٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، اور یہ دوسری تفریع ہے امام شافعی رحمہ اللہ کی، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْغَصْبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ، اور یہ اس لیے کہ غصب جو ہے وہ حرام ہے اور معصیت ہے، فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِأَمْرٍ مَشْرُوعٍ، اس لیے لہٰذا یہ سبب نہیں ہو سکتا ایک ایسی چیز کا جو مشروع ہے، وَهُوَ الْمِلْكُ، وہ کیا ہے؟ ملکیت ہے، إِذَا هَلَكَ الْمَغْصُوبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ، جب وہ مغصوب کیا ہو جائے؟ ہلاک ہو جائے، اور غاصب پر فیصلہ کر دیا جائے کس چیز کا؟ ضمان کا فیصلہ کر دیا جائے۔

بھئی دیکھیے ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ بھئی ایک شخص کسی کی کوئی چیز غصب کر لے، تو اس صورت میں اس غاصب پر لازم ہے کہ وہ مغصوب شے جب تک موجود ہے اسی کو واپس کرے بھئی۔ اگر وہ مغصوب چیز اس کے پاس ہلاک ہو گئی تو اس صورت میں اس پر پھر ضمان آئے گا مولانا، کیا آئے گا؟ ضمان آ جائے گا۔ تو جب اس پر ضمان کا فیصلہ کر دیا گیا تو وہ مغصوب شے کا مالک بن گیا، کیا بن گیا؟ مالک بن گیا، اور ابھی نہیں، یوں سمجھیں گے وقتِ غصب ہی سے وہ اس کا مالک بن گیا تھا، کیا بن گیا تھا؟ مالک بن گیا تھا۔ ہاں، اس ملکیت کی نسبت کی جائے گی وقتِ غصب کی طرف بھئی۔ تو اس وقت یہ ضمان دینے کا اس پر حکم لگا دیا گیا، یہ ضمان دیتا ہے مولانا، تو ہم کیا حکم لگا دیں گے؟ جب یہ اس کا بدل دے رہا ہے معلوم ہوا یہ کیا بن گیا مغصوب کا؟ مالک بن گیا، اور کس وقت بنا؟ جب اس کو غصب کیا تھا، اسی وقت مالک بن گیا تھا۔ ثمرۂ اختلاف اس طرح ظاہر ہوگا کہ بھئی یہ اگر وہ مغصوب مثلاً غلام تھا، اور اس نے غاصب کے پاس آ کر کمائی کی مولانا، کیا کیا؟ کمائی۔ اب وہ غلام تو ہلاک ہو چکا ہے، اس کا اس نے ضمان دے دیا، اس غلام کی جو کمائی تھی اس کا مالک بھی غاصب بن جائے گا۔ اس لیے کیونکہ ملک کی نسبت کس وقت کی طرف ہو رہی ہے؟ غصب۔ معلوم ہوا وہ غصب کے وقت سے اس کا مالک بن چکا ہے، اور تو یہ اس کا مملوک ہوا اس وقت سے، اور مملوک نے جو کمائی کی ہے وہ اسی کے لیے ہوگی غاصب کے لیے کیونکہ وہ اس کا کیا ہے؟ مالک ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جو غصب ہے یہ معصیت ہے۔ غصب دوسرے کی چیز پر زبردستی قبضہ کر لینا یہ کیا ہے؟ معصیت ہے، اور یہ معصیت ملکیت کا سبب نہیں ہو سکتی اس لیے کیونکہ ملکیت امرِ مشروع ہے مولانا، اور ہم ضابطہ ذکر کر چکے ہیں کہ معصیت مشروع کا سبب نہیں بن سکتی۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ مثلاً وہ مغصوب ہلاک ہوا اور اس پر ضمان کا فیصلہ کر دیا گیا، تو یہ جب ضمان دیتا ہے تو اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ اس مغصوب کا مالک بن گیا۔ یہ ضمان وہ دے گا بطورِ تلافی کے، کہ اس نے مالک کا قبضہ فوت کروا دیا تھا۔ اس مغصوب شے، وہ تو اصل میں کس کے پاس تھی؟ مالک کے پاس، لیکن اس نے جب اس سے لے لی تو اس کا قبضہ کیا کروا دیا؟ ختم کروا دیا۔ تو اس کی تلافی کے طور پر یہ ضمان

دے رہا ہے۔ اور ہمارے نزدیک نہیں، اس مغصوب شے کا بدل دے رہا ہے تو اس کا مالک بن جائے گا۔ وہ کہتے ہیں اس شے کا بدل نہیں دے رہا بلکہ اس فوت شدہ قبضے کا کیا کر رہا ہے؟ بدل دے رہا ہے، اس کی تلافی ہو رہی ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جو ضمان لیا گیا ہے یہ اس مغصوب کا بدل نہیں ہے بلکہ کس چیز کا بدل ہے؟ اس کا قبضہ جو اس نے فوت کروایا اس کی تلافی کے طور پر اب یہ اس کو ضمان دے گا۔ جبکہ ہمارے نزدیک جو ضمان دے رہا ہے وہ کس چیز کا بدل ہے؟ اس مغصوب کا بدل ہے، لہٰذا وہ مالک بن جائے گا بھئی، غاصب کیا ہوگا اس مغصوب کا مالک بن جائے گا بھئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں بھئی غصب تو معصیت ہے اور معصیت تو ملکیت کا سبب نہیں بن سکتی کیونکہ جو چیز معصیت ہو وہ مشروع چیز کا سبب نہیں بنتی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہاں غصب سبب بن رہا ہے کس چیز کا؟ ملکیت کا وجوبِ ضمان کی وجہ سے بھئی۔ تو دراصل سبب ہے ملکیت کا وجوبِ ضمان، یہ جو اس پر کیا کر دیا گیا ضمان کو واجب کیا گیا، یہ سبب ہے ملکیت کا مولانا، اور وجوبِ ضمان تو مَنْهِيٌّ عَنْهُ نہیں ہے۔ غصب تو مَنْهِيٌّ عَنْهُ ہے، وہ تو معصیت ہے، لیکن وجوبِ ضمان یہ تو مَنْهِيٌّ عَنْهُ نہیں۔ تو جو سبب بن رہا ہے وہ مَنْهِيٌّ عَنْهُ نہیں، اور جو مَنْهِيٌّ عَنْهُ ہے وہ سبب نہیں ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟

دیکھیے بھئی: وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوبَ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ أَكْسَابَهُ الْبَاقِيَةَ فِي يَدِهِ، اور ہمارے نزدیک غاصب وہ مالک بن جاتا ہے مغصوب کا ضمان کے بعد، تو وہ مالک بن جائے گا اس کی باقی کمائیوں کا بھی جو اس کے قبضے میں ہیں، وَيَنْفُذُ بَيْعُهُ الْمَاضِي، اور اسی طرح نافذ ہو جائے گی اس کی گذشتہ بیع بھی۔ بھئی غاصب نے کیا کیا تھا؟ غاصب نے وہ چیز آگے بیچ دی تھی مولانا، آگے بیچ دی تھی، بعد میں اس پر ضمان کا فیصلہ کیا گیا۔ بھئی وہ جو اس نے چیز بیچی تھی وہ تو اس کی اپنی نہیں تھی لہٰذا وہ بیع کیا تھی مالک کی اجازت پر موقوف تھی، لیکن اب جب اس پر ضمان آگیا تو وہ زمانۂ گذشتہ کی بیع بھی اس کی نافذ ہو جائے گی اس لیے کیونکہ ہم نے بتلایا کہ اس صورت میں اس ملکیت کی نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ وقتِ غصب کی طرف کی جاتی ہے، تو وقتِ غصب سے ہی وہ مالک ہے۔ جب مالک ہے تو اس نے جو چیز بیچی اپنی بیچی ہے، لہٰذا وہ بیع کیا ہو جائے گی؟ نافذ ہو جائے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں: وَيَنْفُذُ بَيْعُهُ الْمَاضِي، اور اس کی ماضی کی بیع بھی نافذ... اس کی وہ بیع جو گزر چکی ہے وہ بھی نافذ ہو جائے گی۔ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوبَ بَلْ بَقِيَ فِي مِلْكِ الْمَالِكِ، اس لیے کہ اگر غاصب مغصوب کا مالک نہ بنے بلکہ وہ مغصوب باقی رہے کس کی ملکیت میں؟ مالک کی ملکیت میں، لَاجْتَمَعَ الْبَدَلَانِ فِي مِلْكِهِ، تو دونوں بدل جمع ہو جائیں گے مالک کی ملکیت میں۔ وَهُوَ الْأَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ، وہ دو کیا ہیں مولانا دو بدل؟ وہ اصل کے ساتھ ضمان ہے۔ اصل اور ضمان دونوں کس کے پاس ہو جائیں گے؟ مالک کے پاس، وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ، اور یہ جائز نہیں۔ فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ يَجِبُ أَنْ يَمْلِكَ الْغَاصِبُ

الْمَغْصُوبَ، جب مالک ضمان کا مالک بن گیا تو واجب ہوا کہ غاصب بھی مغصوب کا مالک بن جائے تاکہ دونوں بدل ایک شخص کے پاس جمع نہ ہوں۔

فَالضَّمَانُ عِنْدَهُ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ عَنِ الْمِلْكِ، تو ضمان امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ملکیت سے جو فوت شدہ قبضہ تھا اس کے مقابلے میں ہے بھئی، اس ملکیت سے مالک کا جو قبضہ فوت ہوا تھا اس کے مقابلے میں ضمان آیا ہے۔ وَعِنْدَنَا بِمُقَابَلَةِ الْمِلْكِ الْفَائِتِ، اور ہمارے نزدیک وہ فوت شدہ جو ملکیت ہے اس کے مقابلے میں ضمان آیا ہے۔ إِلَّا فِي الْمُدَبَّرِ، مگر مدبّر کے اندر، فَإِنَّهُ إِذَا غَصَبَ رَجُلٌ مُدَبَّرَ أَحَدٍ وَهَلَكَ فِي يَدِهِ يَضْمَنُهُ وَلَا يَمْلِكُهُ جَبْرًا لِيَدِهِ الْفَائِتَةِ، اس لیے کہ جب غصب کر لے کوئی شخص کسی کے مدبّر کو اور وہ مدبّر اس غاصب کے پاس ہلاک ہو جائے، وہ اس کا ضامن ہوگا اور مالک نہیں بنے گا، اس پر ضمان آئے گا۔ ضمان کیوں آئے گا؟ جَبْرًا لِيَدِهِ الْفَائِتَةِ، تلافی کرنے کے لیے اس کے فوت شدہ قبضے کو، مالک کے فوت شدہ قبضے کی تلافی کے طور پر وہ ضامن ہوگا۔

بھئی دیکھیے مدبّر کے اندر ہم بھی کہتے ہیں کہ کسی نے کسی کا مدبّر غلام غصب کر لیا اور وہ غاصب کے پاس ہلاک ہوگیا تو غاصب پر ضمان آئے گا، وہ ضمان دے گا۔ لیکن اب جو ضمان دے رہا ہے ہمارے نزدیک بھی وہ مدبّر کا بدل نہیں، وہ مدبّر کا بدل نہیں، بلکہ وہ جو مالک کا قبضہ فوت ہوا تھا یہ اس قبضے کا بدل ہے، اس فوت شدہ قبضے کا بدل ہے، مدبّر کا بدل نہیں بناتے۔ اس لیے مولانا کہ مدبّر کسے کہتے ہیں؟ وہ غلام ہے جسے آقا نے کیا کہہ دیا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ مدبّر انتقالِ ملک کو قبول نہیں کرتا، اس کی بیع وغیرہ جائز نہیں اس لیے کیونکہ اس کا حقِ آزادی ضائع ہوتا ہے، آقا کے مرنے کے بعد اس نے آزاد ہونا ہے لہٰذا اب اس کو بیچنے وغیرہ کی اجازت نہیں۔ تو مدبّر انتقالِ ملک کو قبول کرتا ہی نہیں کہ ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی طرف انتقال ہو اس کے اندر۔ تو اب یہاں پر ہمارے نزدیک بھی اب جو ضمان دے گا وہ مدبّر کا بدل نہیں، ورنہ مدبّر کا بدل دیں تو کیا کہنا پڑے گا؟ کہ غاصب اس کا مالک بن گیا، حالانکہ مدبّر تو انتقالِ ملک کو قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا یہاں پر ہم بھی کہتے ہیں کہ یہاں پر جو ضمان دے رہا ہے وہ کس چیز کا ہے؟ وہ جو مالک کا فوت شدہ قبضہ تھا اس کی تلافی کے طور پر ضمان دے رہا ہے۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہاں مانع آگیا اس لیے ہم یہاں پر اس بات کے قائل ہیں ورنہ باقی کسی جگہ مانع نہیں ہے تو وہاں پر ہم کیا کہتے ہیں وہ مغصوب کا بدل ہے، ضمان کیا ہے مغصوب کا بدل ہے۔

وَلَا يَكُونُ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ، اور گناہ کا سفر وہ رخصت کا سبب نہیں ہوگا۔ تَفْرِيعٌ ثَالِثٌ لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، اور یہ تیسری تفریع ہے امام شافعی رحمہ اللہ کی۔ بھئی دیکھیے سفر کے اندر انسان کو روزے کی رخصت مل جاتی ہے کہ افطار کرنا چاہے تو افطار کر سکتا ہے۔ اور اسی طرح سفر میں نماز کی بھی رخصت آگئی کہ چار رکعت کے بجائے کتنے پڑھے گا؟ دو رکعت پڑھے گا بھئی۔ تو یہ رخصت آگئی۔ اب ایک شخص ہے مولانا وہ ڈاکے کی نیت سے کہیں جاتا ہے، سفر کرتا ہے،

سمجھ میں آیا؟ یا ایک باغی ہے مولانا، یا اسی طرح بھئی غلام ہے بھگوڑا غلام آقا سے بھاگ گیا، اب یہ ان کا سفر جو ہے سفرِ معصیت ہے۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ سفر معصیت ہوا اور معصیت جو ہے وہ رخصت کا سبب، امرِ مشروع کا سبب نہیں بن سکتی۔ یہ رخصت کیا ہے؟ امرِ مشروع ہے۔ تو لہٰذا معصیت امرِ مشروع کا سبب نہیں بن سکتی۔ لہٰذا ان کے نزدیک اس کو رخصت نہیں ہوگی، اس شخص کو روزے میں بھی کوئی رخصت نہیں، نماز میں بھی کوئی رخصت نہیں۔ جبکہ ہمارے نزدیک بھئی رخصت اس کو بھی حاصل ہوگی۔ لہٰذا یہ نماز راستے میں اگر پڑھتا ہے تو چار کے بجائے دو رکعت پڑھے گا، روزے میں افطار کرنا چاہتا ہے تو یہ افطار کر سکتا ہے، سمجھ میں آیا بعد میں رکھ سکتا ہے بھئی۔

تو ہم کہتے ہیں بھئی کہ یہاں یہ رخصت جو آئی ہے وہ سفر کی وجہ سے ہے اور سفر کی اپنی ذات میں کوئی معصیت نہیں ہے۔ سفر کی اپنی ذات میں معصیت نہیں ہے، معصیت تو وہ الگ فعل ہے۔ تو یہ معصیت کبھی سفر کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ ایک آدمی ویسے سفر کرتا ہے کسی نیک کام کے لیے تو سفر تو ہے، معصیت نہیں۔ اور کبھی معصیت ہوگی سفر نہیں ہوگا۔ ایک آدمی اپنی جگہ پر رہتے ہوئے کیا کرتا ہے؟ معصیت کرتا ہے، معصیت ہے اور سفر نہیں۔ اور کبھی دونوں اکٹھے ہو جاتے ہیں، سفر بھی ہوتا ہے اور معصیت بھی ہوتی ہے۔ تو لہٰذا معلوم ہوا سفر کے ساتھ معصیت لازم نہیں ہے بلکہ معصیت اس سے جدا ہو جاتی ہے، اور سفر کے لیے تو رخصت آگئی ہے۔ تو لہٰذا یہاں سفر اپنی ذات کے اعتبار سے رخصت کا سبب بن رہا ہے، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ معصیت نہیں بھئی۔

کہتے ہیں: وَذَلِكَ لِأَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ، اس لیے کہ معصیت کا سفر، وَهُوَ سَفَرُ الْآبِقِ وَقَاطِعِ الطَّرِيقِ وَالْبَاغِي، کون ہے معصیت کا سفر؟ کون سا ہے؟ کہتے ہیں: وہ بھگوڑے غلام کا سفر ہے، اور ڈاکو کا سفر، اور باغی کا سفر، یہ ہیں مولانا سفرِ معصیت۔ اچھا پیچھے کیا آیا تھا؟ لِأَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ مَعْصِيَةٌ وَحَرَامٌ، اب خبر آگئی معصیت کا سفر بھی کیا ہے؟ معصیت ہے اور حرام ہے۔ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِمَشْرُوعٍ، لہٰذا یہ مشروع کا سبب نہیں بن سکتا۔ اور مشروع کیا ہے؟ وَهُوَ الرُّخْصَةُ فِي إِفْطَارِ الصَّوْمِ وَقَصْرِ الصَّلَاةِ، اور وہ رخصت ہے روزے کے افطار کے اندر اور نماز کی قصر کے اندر۔ وَعِنْدَنَا تَعُمُّ الرُّخْصَةُ لِلْمُطِيعِ وَالْعَاصِي جَمِيعًا، اور ہمارے نزدیک رخصت عام ہے، فرمانبردار کے لیے بھی ہے اور نافرمان گناہگار کے لیے بھی ہے۔ لِأَنَّ السَّفَرَ لَيْسَ بِقَبِيحٍ فِي نَفْسِهِ، اس لیے کہ سفر اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے، بَلِ الْقَبِيحُ هُوَ الْمَعْصِيَةُ مُجَاوِرٌ لَهُ مُنْفَكًّا عَنْهُ، بلکہ قبیح جو ہے وہ معصیت ہے جو اس کے ساتھ ملی ہوئی ہے، مجاور ہے، ساتھ ہے، مُنْفَكًّا عَنْهُ اور اس سے جدا ہونے والی ہے یعنی کبھی اس کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ فَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ، تو لہٰذا سفر صلاحیت رکھتا ہے کس چیز کی؟ رخصت کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالَ الْمُسْلِمِ بِالِاسْتِيلَاءِ، اور مالک نہیں بنے گا کافر مسلمان کے مال پر غلبے کی وجہ سے۔ کافر کیا کر لے؟

مسلمان کے مال پر غلبہ پا لے تو اس کا مالک نہیں بنے گا۔ کہتے ہیں: تَفْرِيعٌ رَابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، یہ چوتھی تفریع ہے امام شافعی رحمہ اللہ کی۔ وَذَلِكَ لِأَنَّ اسْتِيلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ وَإِحْرَازَهُ بِدَارِ الْحَرْبِ أَمْرٌ حَرَامٌ وَمَحْظُورٌ، اس لیے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر غلبہ پا لینا اور اس کو جمع کر لینا دار الحرب میں، دار الحرب لے جاتا ہے وہاں اس کو اکٹھا کر لیتا ہے، یہ کافر کا مسلمان کے مال پر غلبہ پانا اور دار الحرب میں اس کو جمع کرنا یہ کیا ہے؟ امرِ حرام ہے اور ممنوع ہے۔ فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِمِلْكِهِ، تو یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ یہ اس کی ملکیت کا سبب بنے۔

دیکھو یہ جو مسلمان کے مال پر کافر نے کیا کیا؟ آیا دار الاسلام آیا، سرحدوں کے قریب کہیں رہتے تھے، آئے مسلمانوں سے مال چھینا، ان پر قبضہ کیا اور ان کو کہاں لے گئے؟ دار الحرب لے گئے۔ تو ہمارے نزدیک یہ کافر اس کے مالک بن گئے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں، وہ مالک نہیں بن سکتا۔ کیوں؟ اس لیے کہ آپ کہتے ہیں وہ مالک بن گیا، یہ تو گویا آپ نے ایک معصیت کو سبب بنا دیا ایک امرِ مشروع کے لیے، اور ضابطہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ معصیت امرِ مشروع کا سبب نہیں بن سکتی۔ معصیت کیا ہے؟ یہ جو کافر نے مسلمان کے مال پر کیا کیا؟ قبضہ کیا، ایک معصوم مال تھا، محفوظ مال تھا، اس پر کیا کر لیا؟ قبضہ، اور مالِ معصوم پر قبضہ تو جائز نہیں۔ سمجھ میں آیا؟ تو لہٰذا یہ ایک امرِ حرام ہے، معصیت ہے، اور معصیت سبب نہیں بن سکتا کس چیز کا؟ امرِ مشروع کا، اور وہ امرِ مشروع کیا ہے؟ مالک بننا، ملکیت کا حاصل ہونا، یہ امرِ مشروع ہے مولانا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

تو کہتے ہیں: فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِمِلْكِهِ، تو یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس کی ملکیت کا سبب بنے۔ وَعِنْدَنَا يَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِمِلْكِهِ، ہم کہتے ہیں کہ یہ سبب ہے اس کی ملکیت کا، لِأَنَّ الْحِفْظَ إِنَّمَا يَكُونُ بِالْمِلْكِ أَوْ بِالْيَدِ، اس لیے کہ حفاظت جو ہوتی ہے وہ یا تو ملکیت کے ذریعے ہوتی ہے یا قبضے کے ذریعے۔ فَإِذَا أَخَذُوهُ وَأَدْخَلُوهُ فِي دَارِهِمْ فَاتَ مِنَّا الْيَدُ وَالْمِلْكُ، پس جب انہوں نے اس مال کو لے لیا اور اسے لے گئے کہاں پر؟ اسے داخل کر دیا اپنے وطن یعنی دار الحرب کے اندر، تو ہم سے فوت ہو گئی ملکیت بھی اور قبضہ بھی۔

بھئی پہلے یہ مالِ محفوظ تھا، ٹھیک ہے؟ دلیل ہماری سنو۔ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے جب کافر آیا، اس نے مسلمان کے مال پر غلبہ حاصل کیا، اس وقت یہ مالِ محفوظ تھا، اور یہ کام اس کا کیا ہے؟ معصیت ہے، یہ کیا ہے؟ معصیت کہ کسی کے محفوظ مال پر قبضہ کرے انسان یہ کیا ہے؟ معصیت۔ اچھا، اس مال کو وہ لے گیا اپنے وطن کے اندر۔ جب اپنے وطن میں لے گیا، اب مولانا ہمارا قبضہ ختم ہو گیا، ملکیت بھی ختم ہو گئی، کیونکہ کہاں لے گیا وہ مال کو؟ دار الحرب میں لے گیا، ملکیت بھی ہماری ختم، ہمارا قبضہ بھی ختم۔ اب گویا کہ وہ مال، مالِ محفوظ رہا ہی نہیں، ایک مباح چیز کی طرح بن گیا، اور مباح چیز پر جو بھی قبضہ کر لے وہ اس کی ہوتی ہے۔ مباح چیز پر جس کو مل جائے وہ اس کی ہوتی ہے مولانا، جیسے گھاس ہے عام

جگہ اگی ہوئی ہے کوئی، تو جو اس کو کاٹ کے لے آئے گا وہ اس کی ہو گئی بھئی۔ شکار ہے مباح ہے، جو شکار کر کے لے آیا وہ اس کا ہو گیا بھئی۔ تو لہٰذا ابتداءً تو کیا تھا یہ قبضہ؟ معصیت تھا، ٹھیک ہے؟ لیکن بقاء کے اعتبار سے دیکھو، ابتداء میں تھا معصیت، بقاء کے اعتبار سے دیکھو، بعد میں اب اس کا غلبہ کس چیز پر ہو رہا ہے؟ مالِ محفوظ پر یا ایک مباح چیز پر؟ مباح چیز پر اس کا قبضہ آگیا۔ تو ابتداءً تو ٹھیک ہے یہ قبضہ تھا محفوظ مال پر لیکن بقاءً یہ قبضہ کس پر ہے؟ ایک مباح چیز پر قبضہ ہے، کس پر؟ مباح چیز پر۔ تو بقاء کے اعتبار سے مولانا ایک مباح چیز پر قبضہ ہے، وہ مال محفوظ ہی نہیں ہے، اور ایک مباح چیز پر قبضہ کرے تو یہ سبب بنتا ہے کس چیز کا؟ انسان اس کا کیا بن جاتا ہے؟ مالک بن جاتا ہے بھئی۔ تو لہٰذا یہاں پر جو سبب ہے ملکیت کا وہ ممنوع کام یعنی معصیت نہیں ہے، یعنی وہ استیلاءِ حرام نہیں ہے بلکہ اسْتِيلَاءٌ عَلَى الْمُبَاحِ جو ہے، مباح چیز پر قبضہ وہ ملکیت کا سبب ہے۔ دلیل بھی سمجھ میں آئی کہ نہیں آئی بھئی؟

تو کہتے ہیں جب انہوں نے اس کو لے لیا مال کو اور داخل کر دیا اس کو اپنے وطن کے اندر، تو ہم سے قبضہ اور ملکیت دونوں فوت ہو گئے۔ فَكَانَ اسْتِيلَاؤُهُمْ عَلَى مَحَلٍّ غَيْرِ مَعْصُومٍ بَقَاءً وَإِنْ كَانَ مَعْصُومًا ابْتِدَاءً، تو ان کا قبضہ ہوا ایک ایسے محل پر یعنی وہ مال جو محل ہے جس پر قبضہ ہوا ہے، ایسے محل پر جو محفوظ نہیں ہے بقاءً، باعتبار بقاء کے، پہلے تو محفوظ تھا اب جب دار الحرب پہنچ گیا تو محفوظ نہ رہا۔ اگرچہ ابتداء کے اعتبار سے وہ معصوم تھا یعنی محفوظ تھا۔ فَيَمْلِكُونَهُ، تو وہ اس کے کیا بن جائیں گے؟ مالک بن جائیں گے۔

وَقَدْ ثَبَتَ ذَلِكَ مِنْ إِشَارَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى، اور تحقیق یہ ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول کے اشارے سے یعنی إِشَارَةُ النَّصِّ سے، اللہ تعالیٰ کے اس قول سے یہ إِشَارَةُ النَّصِّ کے طریقے پر بھی ثابت ہوتا ہے۔ اللہ فرماتے ہیں: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ ﴾، ان فقرائے مہاجرین کے لیے جو نکالے گئے اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے۔ تو فقرائے مہاجرین اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا۔ حالانکہ مہاجرین جو مکہ سے ہجرت کر کے آئے تھے، وہ تو بڑے مالدار لوگ بھی تھے ان میں، بڑے مالدار تھے بھئی، خوشحال لوگ تھے، لیکن اللہ سب کو کیا فرما رہے ہیں؟ فقراء۔ یہ فقراء فرمانا یہ اشارہ کر رہا ہے اس بات کی طرف کہ جن کا جو مال تھا وہ ان کی ملکیت سے نکل چکا ہے، کفار اس کے مالک بن گئے ہیں۔ جب کفار مالک بنے تو اب یہ کیا ہیں؟ فقراء ہیں۔ اگر وہ مال اب بھی ان کی ملکیت میں رہتا پھر تو یہ فقراء نہیں ہیں بھئی۔

لِأَنَّهُمْ كَانُوا مَيَاسِيرَ بِمَكَّةَ، اس لیے کہ یہ خوشحال لوگ تھے مکہ کے اندر، کیا تھے؟ خوشحال لوگ تھے مولانا۔ مَيَاسِير جمع ہے مُوسِر کی، خوشحال کو کہتے ہیں۔ وَإِنَّمَا سُمُّوا فُقَرَاءَ لِاسْتِيلَاءِ الْكُفَّارِ عَلَى مَالِهِمْ، اور ان کو فقراء کہا گیا کفار کے ان کے مال پر غلبہ پا لینے کی وجہ سے ان کو فقراء کہا گیا ہے۔ چلیے بس مولانا، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

الْبَابُ الثَّالِثُ: بَقِيَّةُ التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ (الْعَامُّ وَتَخْصِيصُهُ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُؤَوَّلُ)

تقسیمِ اول باعتبارِ وضع (حصہ دوم): عام، عامِ مخصوص البعض، الفاظِ عموم، مشترک اور مؤول — اسباق ۳۴ تا ۴۲

سبق نمبر ۳۴: بحثِ عام (۱): تعریفِ عام، عام کی دو قسمیں (عام بالصیغۃ والمعنی، اور عام بالمعنی فقط) اور الفاظِ عموم

نور الانوار صفحہ: ٦٧ — بتاریخ: ۴ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِأَحْكَامِهِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ فَقَالَ: وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ. فَكَلِمَةُ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظٍ مَوْضُوعٍ؛ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يَجْرِي فِي الْمَعَانِي، وَالْعَامُّ مِنْ أَقْسَامِ وُجُوهِ النَّظْمِ وَضْعًا كَالْخَاصِّ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِأَحْكَامِهِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ، پھر جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے خاص کے بیان سے بِأَحْكَامِهِ وَأَقْسَامِهِ ساتھ اس کے احکام اور اقسام کے، تو شروع ہوئے عام کے بیان میں، فَقَالَ پس فرمایا: وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ.

خاص کا، اس کے احکام اور اقسام سمیت سارا بیان مصنف نے کر دیا، اب کس کا بیان کرنے لگے ہیں؟ عام کا۔ یہ عام کی بات شروع ہونے لگی ہے، تو ذرا پہلے وہ خاص کی بحث نکال لیں جہاں سے خاص کی بات شروع ہوئی تھی۔ وہ آپ کے ذہن میں حاضر ہوں گی وہ باتیں تو پھر یہ عام آپ کو آسانی سے سمجھ میں آجائے گا۔ مل گئی جگہ بھئی؟ خاص، خاص کی تعریف۔

جی، خاص کی تعریف بھئی، سب سے پہلے اس سے پیچھے ایک دو صفحہ قبل انہوں نے لفظ کی تقسیم، نظم کی تقسیم کی تھی اور بتلایا تھا کہ صیغے اور لغت کے اعتبار سے نظم کتنی قسم پر ہے؟ چار قسم پر ہے: خاص، عام، مشترک اور مؤول۔

پھر اس کے بعد ان میں سے خاص کی تعریف کی تھی کہ أَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الِانْفِرَادِ، کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جس کو وضع کیا گیا ہو ایک معلوم معنی کے لیے عَلَى الِانْفِرَادِ انفراد کے طریقے پر، یعنی اکیلے ایک معنی کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہو۔ خاص کسے کہتے ہیں؟ جسے اکیلے ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ تو اکیلے ایک معنی کے لیے وضع ہو، یعنی اس میں افراد نہیں ہوں گے بھئی۔ بحث کچھ یاد آئی آپ کو بھئی؟ اس میں افراد نہیں ہوں گے، ایک ہی فرد پر یہ دلالت کرے گا یا ایک ہی معنی پر بھئی۔

پھر اس کی تین قسمیں بنائی تھیں: خَاصُّ الْعَيْنِ، خَاصُّ الْجِنْسِ، اور خَاصُّ النَّوْعِ۔ خَاصُّ الْعَيْنِ کی مثال جیسے زید، عمرو، بکر، یہ ہر ایک ان میں سے خاص کی مثال ہے کہ زید ایک ہی فرد کے لیے وضع ہے، زیادہ افراد کے لیے نہیں۔ اسی طرح خَاصُّ الْجِنْسِ کی مثال جیسے انسان بھئی، انسان۔ اور انسان، آپ کہیں گے انسان کے تو افراد بہت زیادہ ہیں، یہ بات پہلے گزر چکی کہ مراد انسان کا مفہوم ہے، اس کے افراد نہیں۔ تو مفہوم کے اعتبار سے یہ ایک ہی معنی کے لیے وضع ہے، دو یا تین معانی کے لیے نہیں وضع۔ اور خَاصُّ النَّوْعِ کی مثال ذکر کی تھی جیسے رَجُلٌ بھئی۔ اب رَجُلٌ کے بھی آپ کے ذہن میں وہی اشکال آئے گا کہ اس کے تو بہت سے افراد ہیں، تو جواب پہلے گزر چکا کہ افراد سے قطع نظر کیا مراد ہے؟ رَجُلٌ کا مفہوم مراد ہے، اور رَجُلٌ کا ایک ہی معنی ہے، دو یا تین معانی نہیں ہیں بھئی۔ تو بس خاص کے اندر افراد نہیں ہوں گے بھئی۔

اب اس کے مقابلے میں آج ہم عام پڑھیں گے بھئی۔ اب عام پر آئیے بھئی۔ تو کہتے ہیں: وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ، اور عام وہ لفظ ہے، وہ لفظ ہے يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا جو افراد کو شامل ہو۔ خاص کے اندر افراد نہیں تھے بھئی، عام کے اندر کس کا ذکر آگیا؟ افراد، یہ افراد کو شامل ہوتا ہے۔ جیسے اس کی مثال بھئی: مُسْلِمٌ، یہ کس کی مثال ہے؟ اس میں افراد ہیں، ایک فرد ہے یا دو تین چار ہیں بھئی؟ ایک، تو لہٰذا یہ کیا ہوا؟ خاص۔ اور مُسْلِمُونَ، یہ کم از کم کتنے پر بولا جائے گا؟ تین، تو یہ عام ہے بھئی۔ تو خاص کے اندر افراد نہیں ہوتے جبکہ عام کے اندر افراد ہوتے ہیں۔

تو کہتے ہیں: وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا، عام وہ لفظ ہے جو شامل ہو افراد کو، ایسے افراد مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ جو کیا ہوتے ہیں؟ متفقۃ الحدود ہوں یعنی ایک ہی تعریف ہو، یعنی یہ لفظ ان سب پر صادق آئے۔ یہ جو عام لفظ ہے اپنے تمام افراد پر صادق آتا ہے۔ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ، کس طریقے پر؟ شمول کے طریقے پر یعنی اکٹھا۔ ایک ہے عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ، عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ۔ آگے تفصیل آجائے گی، عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ کہتے ہیں کہ جو بہت سے لوگوں پر صادق تو آئے لیکن بدل کے طریقے پر، جیسے رَجُلٌ۔ رَجُلٌ ویسے تو ایک فرد کے لیے وضع ہے لیکن یہ کثرت کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ تمام افرادِ رجل مراد ہوں، مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں: جَاءَنِي رَجُلٌ لَا امْرَأَةٌ، کیا معنی؟ میرے پاس جنسِ رجل آئے نہ کہ جنسِ امرأۃ، یعنی رجل کے افراد آئے سارے نہ کہ امرأۃ کے۔ تو دیکھو یہاں پر اس میں کثرت آگئی، یہاں یہ جو رَجُلٌ ہے یہ اپنے تمام افراد کو شامل ہوا، جتنے رجل ہیں وہ سب اس میں داخل ہوگئے لیکن شمول کے طریقے پر نہیں، بدل کے طریقے پر۔ کس طریقے پر؟ بدل کے۔ میں

نے کیا کہا؟ جَاءَنِي رَجُلٌ، کیا معنی؟ ایک فرد کو پکڑیں رجل کے، یہ بھی آیا میرے پاس، یہ بھی اس میں داخل۔ دوسرا پکڑیں یہ بھی رجل ہے، میں نے اور میں نے کیا کہا تھا؟ جَاءَنِي رَجُلٌ، تو یہ بھی اس میں داخل۔ تیسرے رجل کو پکڑا، ہاں بھئی یہ بھی رجل ہے، میں نے کیا کہا تھا؟ جَاءَنِي رَجُلٌ، یہ بھی اس میں داخل۔ تو یہ اپنے تمام افراد کو شامل ہے لیکن ساروں کو اکٹھا یا ایک ایک کر کے؟ یعنی عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ، ہر ہر ایک فرد اس میں داخل ہو رہا ہے لیکن کس طریقے پر؟ بدل کے، بیک وقت سارے مراد ہیں؟ بیک وقت سارے مراد نہیں لے سکتے اس لیے کیونکہ رَجُلٌ مفرد لفظ ہے، ایک وقت میں ایک ہی کو شامل ہوگا، ایک سے زیادہ کو نہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہ ہے عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ۔ اور ایک ہے عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ، اکٹھا سب کو شامل ہو جائے، مثلاً میں کہتا ہوں جَاءَنِي الرِّجَالُ۔ اب الرِّجَالُ کا لفظ آیا، اب یہ تمام افراد کو اکٹھا ہی شامل ہو گیا بھئی۔ فرق سمجھ میں آگیا؟ ایک ہے عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ کہ ایک کو شامل، پھر دوسرے کو بھی شامل، پھر تیسرے کو، بدل کے طریقے پر ایک ایک کر کے سارے اس میں آجائیں گے۔ اکٹھے نہیں بھئی، مجموعے کی شکل میں نہیں سب پر صادق آئے گا۔ جبکہ شمول کی صورت میں اکٹھا ہی مجموعے کی صورت میں سب پر صادق آجائے گا جیسے الرِّجَالُ میں نے مثال ذکر کر دی۔ بات سب کو اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں: وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا، عام جو ہے وہ لفظ ہے جو شامل ہوتا ہے ایسے افراد کو مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ جو کیا ہوتے ہیں؟ متفقۃ الحدود ہوتے ہیں یعنی ان کی ایک ہی تعریف ہوتی ہے یعنی یہ لفظ ان سب پر صادق آتا ہے عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ۔ تو یہ جو عام افراد کو شامل ہے کس طریقے پر ہے؟ شمول کے طریقے پر ہے بھئی، بدل کے طریقے پر نہیں۔ مُسْلِمُونَ دیکھو جمع کا ہے، تو دیکھو یہ شمول اس میں افراد اکٹھے داخل ہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں: فَكَلِمَةُ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظٍ مَوْضُوعٍ، پس یہ جو متن کے اندر مَا آیا بھئی کلمۂ مَا، فَمَا، یہ جو مَا ہے یہ عبارت ہے کس سے؟ لفظِ موضوع سے۔ وہ لفظ جس کو کسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، تو یہ لفظ سے عبارت ہے۔ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يَجْرِي فِي الْمَعَانِي، اس لیے کیونکہ عموم جو ہے وہ معانی کے اندر جاری نہیں ہوتا۔ عموم صرف کس میں جاری ہوتا ہے؟ لفظ میں جاری ہوتا ہے۔ لفظ کو کہتے ہیں یہ لفظ عام ہے یا عام نہیں ہے؟ رَجُلٌ عام ہے یا عام نہیں؟ الرِّجَالُ عام ہے یا عام نہیں؟ یہ لفظ کے بارے میں کہا جاتا ہے، معانی کے بارے میں نہیں کہا جاتا۔

بھئی یاد رکھیے اس سلسلے میں تھوڑی سی تفصیل بھئی۔ ایک ہے لفظ، ایک ہے معنی۔ تو بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ عموم جو ہے صرف لفظ میں جاری ہوتا ہے، معنی میں عموم جاری نہیں ہوتا۔ جبکہ بعض دیگر علماء فرماتے ہیں کہ نہیں، معنی کے اندر بھی عموم جاری ہوتا ہے، اور وہ اس کی مثال دیتے ہیں، کہتے ہیں عرب کہتے ہیں: مَطَرٌ عَامٌّ، اور اسی طرح عرب کہتے ہیں: خِصْبٌ عَامٌّ، خِصْبٌ خاء، صاد اور باء، خِصْبٌ عَامٌّ، خِصْبٌ سبزے کو کہتے ہیں۔ بات کس کی چل رہی ہے؟ بعض علماء

کی جو کیا فرماتے ہیں کہ لفظ کے ساتھ ساتھ معنی کے اندر بھی عموم جاری ہوتا ہے۔ لفظ تو عام ہوتا ہے، ابھی یہ بحث ہم کر رہے ہیں، مُسْلِمُونَ، الرِّجَالُ کیا ہے؟ عام ہے، صورت سمجھ میں آئی، یہ افراد کو شامل ہے شمول کے طریقے پر۔ تو لہٰذا لفظ میں تو عموم جاری ہوتا ہے۔ معنی میں عموم جاری ہوتا ہے یا نہیں؟ پہلا گروہ، جنہوں نے کہا معنی میں عموم جاری نہیں ہوتا۔ دوسرے علماء بعض فرماتے ہیں کہ لفظ کے ساتھ ساتھ معنی میں بھی عموم جاری ہوتا ہے، اور وہ دلیل ذکر کرتے ہیں: مَطَرٌ عَامٌّ اور خِصْبٌ عَامٌّ، تو عرب یہ استعمال کرتے ہیں۔ تو دیکھو مَطَرٌ کی صفت عَامٌّ کو بنایا، مَطَرٌ عَامٌّ، خِصْبٌ عَامٌّ، خِصْبٌ کی صفت کیا بنائی؟ عَامٌّ لفظ کو بنایا بھئی، خِصْبٌ عَامٌّ کہتے ہیں۔ اور اب آپ دیکھیں مَطَرٌ عَامٌّ، بھئی وہ بارش مَطَرٌ عَامٌّ اس بارش کو کہتے ہیں جو سارے علاقوں میں دور دور تک ہر جگہ ہو اسے کیا کہتے ہیں؟ مَطَرٌ عَامٌّ۔ تو اب دیکھیے یہاں مَطَرٌ کا لفظ تو مفرد ہے، اس میں افراد ہیں؟ اس کی جمع تو أَمْطَارٌ آتی ہے، تو مفرد لفظ ہے پھر بھی عرب اس کے لیے کیا صفت لے کر آرہے ہیں؟ عَامٌّ، معلوم ہوا یہ لفظ عام نہیں ہے بلکہ عام کیا چیز ہے؟ اس کا معنی، معنی کیا ہے مَطَرٌ کا؟ بارش، یعنی وہ جو آسمان سے پانی برسا اس میں عموم ہے، ہر جگہ پر برسی ہے بھئی دور دور تک پورے علاقوں میں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ معنی ہے کہ عَامٌّ یہاں معنی کی صفت ہے کیونکہ مَطَرٌ تو مفرد ہے اس کی جمع کیا ہے؟ أَمْطَارٌ بھئی، اور مفرد کے لیے وہ عَامٌّ کی صفت لا رہے ہیں، معلوم ہوا لفظ کی صفت نہیں مراد بلکہ کس کی صفت ہے؟ معنی کی صفت ہے۔ اسی طرح خِصْبٌ عَامٌّ کہتے ہیں بھئی۔ بھئی خِصْبٌ تو مفرد ہے اس میں تو افراد نہیں ہیں لیکن پھر بھی اس کے لیے صفت کیا لاتے ہیں؟ عَامٌّ۔ اور خِصْبٌ کہتے ہیں سبزے کو، وہ سبزہ جو ہر طرف پھیلا ہوا ہو تو کیا کہتے ہیں؟ خِصْبٌ عَامٌّ، تو معلوم ہوا کہ یہاں عَامٌّ جو ہے وہ معنی کی صفت بن رہا ہے لفظ کی صفت نہیں ہے، یعنی اس سبزے کے اندر عموم ہے بھئی۔ لفظ تو مفرد ہے اس کی جمع تو أَخْصَابٌ آتی ہے بھئی۔ صورت سب کو سمجھ میں آگئی؟

تو چنانچہ بعض علماء نے کہا کہ یہ عموم صرف لفظ میں جاری ہوتا ہے۔ بعضوں نے کہا نہیں، لفظ کے ساتھ ساتھ معنی میں بھی عموم جاری ہوتا ہے اور اس کی مثال وہ مَطَرٌ عَامٌّ اور خِصْبٌ عَامٌّ دیتے ہیں۔ جبکہ بعض تیسرا گروہ علماء کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ بھئی عموم حقیقت میں تو صرف کس میں جاری ہوتا ہے؟ لفظ میں، اور معنی میں جو عموم جاری ہوتا ہے وہ مجازاً ہے بھئی، معنی میں عموم مجازاً ہے۔ اور شارح نے دیکھیے پہلے مذہب کو ترجیح دی، یعنی ان کے نزدیک عموم صرف لفظ میں جاری ہوتا ہے معنی میں نہیں، خود فرما رہے ہیں: لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يَجْرِي فِي الْمَعَانِي، اس لیے کیونکہ عموم معانی کے اندر جاری نہیں ہوتا۔ جب معانی کے اندر عموم جاری نہیں ہوتا، تو یہ عام کی تعریف کر رہے ہیں، تو معلوم ہوا مَا سے کیا مراد ہے؟ لفظِ موضوع مراد ہے، معنی مراد نہیں ہے بھئی۔

نیز دوسری بات کر رہے ہیں: وَالْعَامُّ، اس کا عطف عُمُوم پر کریں، وَالْعَامُّ مِنْ أَقْسَامِ وُجُوهِ النَّظْمِ وَضْعًا كَالْخَاصِّ، اور اس لیے کیونکہ عام جو ہے وہ وجوہِ نظم کی اقسام میں سے ہے باعتبار وضع کے جیسے کہ خاص تھا۔ بھئی پیچھے تقسیم کی تھی:

خاص، عام، مشترک، مؤول، یہ کس کی تقسیم کی تھی؟ نظم کی، تو یہ نظم کی اقسام میں سے ہے، معلوم ہوا یہ مَا سے کیا مراد ہے متن میں؟ نظم یعنی لفظ ہی مراد ہے بھئی، لفظ مراد ہے۔ جی، اور یاد رکھیے یہ جو أَقْسَام کی اضافت ہو رہی ہے وُجُوهِ النَّظْمِ کی طرف، یہ اضافتِ بیانی ہے، اضافتِ بیانی کسے کہتے ہیں؟ جس میں مضاف الیہ مضاف کا بیان بنتا ہے بھئی، اس کی تفسیر کرتا ہے۔ کیونکہ وُجُوہ کا معنی بھی أَقْسَام ہے، وُجُوہ کا معنی بھی کیا ہے؟ أَقْسَام۔ اضافتِ بیانی اسے کہا جاتا ہے جس کے اندر مضاف الیہ بیان بنتا ہے مضاف کا۔ وہ اقسام کیا ہیں؟ وجوہِ نظم ہیں، وہ اقسام کیا ہیں؟ وجوہِ نظم ہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں: وَالْعَامُّ مِنْ أَقْسَامِ وُجُوهِ النَّظْمِ وَضْعًا كَالْخَاصِّ، اور عام جو ہے وہ کس میں سے ہے؟ وجوہِ نظم کی اقسام میں سے ہے باعتبار وضع کے كَالْخَاصِّ جیسے کہ خاص ہے۔

وَبِقَوْلِهِ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا، جی اب یہ فوائدِ قیود ذکر کر رہے ہیں۔ بتلایا کہ مَا سے مراد لفظ ہے، اب قیودات کا فائدہ بتلائیں گے کہ اس کے ذریعے تعریف کس کی چل رہی ہے؟ عام کی۔ اور خاص کو بھی نکالنا ہے اس سے اور مشترک کو بھی نکالنا ہے، اور جب مشترک نکلے گا تو ساتھ مؤول خود بخود نکل جائے گا کیونکہ مؤول مشترک ہی کی قسم ہے۔ وَبِقَوْلِهِ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا، اور ماتن کے قول يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا کے ذریعے خَرَجَ الْخَاصُّ خاص نکل گیا، کیونکہ خاص تو افراد کو شامل نہیں ہوتا، وہ تو ایک ہی فرد یا ایک ہی معنی پر بولا جاتا ہے۔ جی تو يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا کے ذریعے کون نکل گیا؟ خاص۔

آگے اب پھر ذرا اسی کی تفصیل کرنے لگے ہیں کہ خاص کی تین قسمیں تھیں: ایک خاص الفرد (عین)، ایک خاص الجنس، اور خاص النوع۔ وہ تینوں خارج ہوئے ہیں کس طرح؟ ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں: أَمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ، باقی خاصِ عین جو ہے وہ تو ظاہر ہے یعنی اس کا نکلنا تو ظاہر ہے، کیونکہ وہ تو ایک ہی فرد پر یعنی زید ہے تو زید ہی پر بولا جاتا ہے، وہاں افراد نہیں، اور عام میں تو کس کو شامل ہوتا ہے؟ افراد کو، تو وہ نکل گیا۔ وَأَمَّا خَاصُّ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ فَلِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَفْهُومًا كُلِّيًّا، باقی خاص الجنس اور خاص النوع، وہ بھی نکل گئے، اس لیے کیونکہ وہ شامل ہیں ایک مفہومِ کلی کو، کس کو شامل ہیں؟ مفہومِ کلی کو۔ بھئی مفہومِ کلی جس کے اندر عقل کثیرین پر اس کے صدق کو جائز سمجھے لیکن اس کا مفہوم تو ایک ہی ہوتا ہے، جیسے انسان کا کیا معنی ہے؟ حیوانِ ناطق، دو معنی یا تین معنی ہیں یا ایک ہی معنی ہے؟ ایک ہی معنی ہے، حیوانِ ناطق، اور یہ مفہومِ کلی ہے یعنی اس کے افراد بہت سے ہیں بھئی، افراد بہت سے ہیں، کثیرین پر یہ صادق آتا ہے۔ اور اسی طرح خاص النوع یعنی رَجُلٌ، رَجُلٌ میں نے بتلایا تھا بنی آدم میں سے وہ مذکر جو حدِ بلوغت کو پہنچ جائے اسے کیا کہتے ہیں؟ رَجُلٌ۔ تو رَجُلٌ کا ایک ہی معنی ہے یا دو تین معانی ہیں؟ ایک ہی معنی ہے، ایک ہی مفہوم ہے اور وہ مفہوم کلی ہے یعنی کثیرین پر صادق آتا ہے۔ تو لہٰذا یہ خاص الجنس اور خاص النوع بھی نکل گئے کیونکہ ان کا مفہوم ایک ہی ہے اس میں افراد... افراد سے قطع نظر صرف کس کی بات ہم کر رہے ہیں؟ مفہوم کی بات کر رہے ہیں اور معنی کی، اور معنی ایک ہی ہے یا دو یا تین ہیں معانی؟ جب ایک ہی معنی ہے تو افراد نہ ہوئے بھئی، افراد سے قطع نظر صرف مفہوم کی بات چل رہی ہے، تو خاص

الجنس اور خاص النوع بھی کیا ہوئے؟ خارج، کیونکہ یہ کس کے لیے وضع ہیں؟ مفہومِ کلی کے لیے، ایک معنی کے لیے۔

جبکہ آگے کہہ رہے ہیں: أَوْ فَرْدًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ، تو بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ یہ جو خاص الجنس ہے، یہ خاص کی قسم ہے جیسے انسان اور یہ وضع ہوتا ہے کس کے لیے؟ ایک مفہومِ کلی کے لیے، ایک معنی کے لیے، ایک ہی معنی کے لیے۔ اسی طرح رَجُلٌ ہے، یہ رَجُلٌ کس کے لیے وضع ہے؟ ایک ہی معنی کے لیے وضع ہے۔ جبکہ دیگر علماء، ان کا مذہب یہ ہے کہ یہ ایک فرد کے لیے وضع ہیں غیر متعین فرد کے لیے۔ کس کے لیے وضع ہیں؟ غیر متعین فرد کے لیے۔ رَجُلٌ ایک فرد کے لیے وضع ہے، لیکن ایک متعین نہیں ہے یعنی یہ کثیرین پر صادق آسکتا ہے۔ کثیرین کا اس میں احتمال ہے، لیکن وضع کس کے لیے ہے؟ ایک فرد کے لیے۔ رَجُلٌ کا معنی ایک مرد یا دو یا تین مرد ہے اس کا معنی؟ ایک ہی مرد ہے اس کا معنی۔ تو ایک ہی فرد کے لیے، البتہ وہ فرد منتشر ہے یعنی غیر معین ہے، کوئی بھی رجل کا فرد ہو اس پر صادق آئے گا یہ لفظ، یہ بھی رجل ہے، دوسرا اس کے جیسا آپ فرد لے آئیں اسے بھی ہم کیا کہیں گے یہ بھی رجل، تیسرا لے آئیں اس پر بھی کیا آئے گا؟ تو یہ رَجُلٌ ایک فرد کے لیے وضع ہے لیکن وہ فردِ منتشر ہے یعنی غیر معین ہے پھیلا ہوا کوئی ایک متعین نہیں ہے یعنی کہ۔ اور پھر اس میں کثرت کا بھی احتمال ہے، کثیرین پر بھی صادق آنے کا احتمال ہوتا ہے۔ جیسے میں نے مثال ذکر کی تھی جَاءَنِي رَجُلٌ لَا امْرَأَةٌ، میرے پاس مرد آئے نہ کہ عورت، اب دیکھیے کیا معنی اس کا؟ جنسِ مرد کے یعنی سارے افراد آئے میرے پاس نہ کہ جنسِ امرأۃ کے۔ اور یہاں یہ تمام کثیرین پر صادق آیا یعنی تمام افراد پر صادق آیا لیکن عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ یا عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ؟ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ۔ تو یہ کثیرین پر بھی صادق آسکتا ہے لیکن عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ، اور ہم نے تو تعریف میں کیا بات کی تھی کہ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ ہونا چاہیے بھئی۔

تو بس حاصل یہ کہ یہ جو خاص الجنس اور خاص النوع ہیں، ان کے اندر دو مذاہب ہیں: بعض علماء فرماتے ہیں یہ مفہومِ کلی کے لیے وضع ہیں، ایک ہی مفہوم کے لیے وضع ہیں، افراد کی طرف نظر کرنے کی ضرورت ہی نہیں، صرف مفہوم پہ نظر کریں اور مفہوم کے اعتبار سے یہاں افراد نہیں، ایک ہی معنی ہے تو لہٰذا یہ تعریف سے خارج ہوا۔ اور بعضوں نے کہا یہ کس کے لیے وضع ہے؟ ایک فردِ منتشر کے لیے، اور کثرت کا بھی اس میں احتمال ہے، کثرت کے لیے وضع نہیں لیکن احتمال ہے، کبھی کبھار کثرت کے لیے بھی یہ استعمال ہو جاتا ہے جیسے میں نے ابھی مثال ذکر کی بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ تو کثیرین کا اس میں احتمال ہے، وضع کثیرین کے لیے نہیں وضع کس کے لیے؟ ایک ہی فرد کے لیے، اور وہ فرد کس قسم کا ہے؟ غیر معین ہے یعنی منتشر ہے بھئی۔ تو جب یہ افراد کے لیے وضع نہیں اور ہم نے تو تعریف میں کیا قید لگا دی؟ مَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا، تو یہ خاص الجنس اور خاص النوع بھی کیا ہوگئے تعریف سے خارج ہوگئے۔

تو کہتے ہیں: وَأَمَّا خَاصُّ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ، باقی خاص الجنس اور خاص النوع، فَلِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَفْهُومًا كُلِّيًّا، اس لیے کیونکہ

وہ شامل ہے ایک مفہومِ کلی کو، أَوْ فَرْدًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ، یا یہ شامل ہیں ایک ہی فرد کو ایسا فرد جو احتمال رکھتا ہے کثیرین پر صادق آنے کو، وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوعٍ لِلْأَفْرَادِ بِنَفْسِهِ، اور یہ کس کے لیے وضع نہیں ہے؟ بِنَفْسِهِ افراد کے لیے وضع نہیں ہے، احتمال کثیرین کا اس میں ہے لیکن افراد کے لیے یہ وضع نہیں ہے۔

وَكَذَا خَرَجَ أَسْمَاءُ الْعَدَدِ، اور اسی طرح اس تعریف کے ذریعے بھئی اسمائے عدد بھی نکل گئے، چار، پانچ، چھ، سات یہ جو عدد ہیں یہ بھی کیا ہو گئے؟ نکل گئے۔ بھئی آپ کہیں گے پانچ، چھ، سات یہ تو افراد کو شامل ہیں بھئی۔ یاد رکھیے یہ افراد کو نہیں یہ آحاد کو شامل ہیں اور وہ اس کے اجزاء ہیں، وہ کیا ہیں اس کے؟ اجزاء۔ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْأَجْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ، اس لیے کیونکہ اسمِ عدد جو ہے وہ اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو۔ بھئی ایک ہے کلی، ایک ہے کل۔ کلی کے افراد ہوتے ہیں اور کل کے اجزاء ہوتے ہیں۔ زید، عمرو، بکر وغیرہ یہ انسان کے افراد ہیں، تو انسان ہے کلی اور زید، عمرو، بکر وغیرہ یہ جزئی ہیں یا اس کے افراد ہیں، افراد، جزئی کا بھی وہی معنی بھئی افراد۔ تو زید، عمرو، بکر وغیرہ جزئی ہیں یا افراد ہیں۔ جبکہ اس کے مقابلے میں ایک اور لفظ جو میں نے بتایا ابھی، ایک کل ہے اور ایک جز۔ کل وہ ہے جس میں اجزاء ہوتے ہیں، اور کسی چیز کے سارے اجزاء جمع ہوں تو وہ کیا کہلاتی ہے؟ کل بھئی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟

اور وضاحت کے لیے مثال ذہن میں رکھیں۔ بھئی دیکھیے کلی اپنے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے، لیکن کل اپنے بعض جز پر صادق نہیں آ سکتا۔ کلی اپنے ہر ہر فرد پر صادق آئے گی کلام صحیح رہے گا، لیکن کل کا حمل اگر آپ بعض جز پر کریں تو وہ حمل صحیح نہیں۔ مثلاً دیکھیے: انسان میں نے آپ کو بتایا کلی ہے، اور زید، عمرو، بکر وغیرہ اس کے جزئیات ہیں، افراد ہیں۔ اب ایک ایک پر ذرا انسان کا حمل کریں: زید انسان ہے، میرا یہ کلام درست ہے یا غلط ہے؟ درست ہے، دیکھو انسان کا حمل آپ نے زید پر کر دیا اور کلام صحیح۔ معلوم ہوا کلی کا حمل اپنے ایک فرد پر صحیح۔ دوسرا فرد پکڑ لیں: عمرو انسان ہے، کیا میرا یہ کلام صحیح ہے یا غلط ہے؟ صحیح ہے، تو دیکھو کلی اپنے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے، آپ کوئی بھی فرد اس کا پکڑیں اور اس پر انسان کا حکم لگائیں تو وہ کلام صحیح ہوگا غلط نہیں ہوگا۔ یا اسی طرح دوسری مثال دیکھ لو، کلمہ کی تین قسمیں آپ نے پڑھیں: اسم، فعل اور حرف۔ تو اسم، فعل اور حرف یہ کلمہ کے افراد ہوئے، کلمہ کلی ہوا اور اسم، فعل اور حرف اس کے جزئیات اور افراد، اور ایک ایک پر کلمہ کا حمل صحیح ہے: اسم کلمہ ہے، کلام صحیح ہے یا غلط؟ صحیح۔ فعل کلمہ ہے، یہ بھی صحیح ہے کلام، حرف کلمہ ہے، یہاں پر بھی، تو ہر ہر فرد پر کلی کا حمل صحیح۔

جبکہ دوسری طرف کل اور جز ہیں، مثلاً دیکھیے چائے بھئی۔ چائے کے اجزاء کیا کیا ہیں؟ چینی ہے، دودھ ہے، پتی ہے اور پانی ہے۔ چینی، دودھ، پتی اور پانی، یہ چار اجزاء ملیں گے تو چائے بنے گی، تو یہ چائے کے افراد نہیں ہیں بلکہ اجزاء ہیں۔ پتہ کیسے چلے گا؟ حمل کر کے دیکھیں بھئی۔ ایک جز پکڑیں صرف پتی، یا پہلے دودھ دیکھیں، دودھ۔ میں جملہ کیا بناتا ہوں؟ دودھ

چائے ہے، کیا میرا کلام صحیح ہے؟ نہیں، معلوم ہوا کل کا حمل بعض جزپر صحیح نہیں۔ اچھا دوسرے جز کو پکڑ لیں: پانی چائے ہے، یہ بھی صحیح نہیں۔ چینی چائے ہے، صورت سمجھ میں آئی؟ تو یہ کل کا حمل اپنے بعض اجزاء پر صحیح نہیں ہوتا، سارے اجزاء ہوں پھر حمل صحیح بھئی، ویسے حمل صحیح نہیں، جبکہ کلی کا حمل اپنے ایک ایک فرد پر صحیح ہوتا ہے بھئی۔

تو کلی اور جزئی، کل اور جز دونوں کا فرق سمجھ میں آگیا؟ تو اب بتلا رہے ہیں: وَكَذَا خَرَجَ أَسْمَاءُ الْعَدَدِ، اور اسی طرح اس تعریف میں جب ہم نے افراد کی قید لگا دی تو اسمائے عدد بھی نکل گئے۔ بھئی دیکھیے پانچ عدد ہے ایک پانچ۔ پانچ کسے کہیں گے؟ جس میں پانچ آحاد ہوں، کیا ہوں؟ آحاد۔ اور یہ پانچ آحاد، پانچ افراد، یہ پانچ آحاد اور پانچ افراد اس پانچ کا... کے جزہیں افراد نہیں۔ کیا ہیں؟ جزہیں افراد نہیں۔ کیوں؟ ان میں سے ایک کو نکال دیں گے تو کیا رہ جائے گا؟ چار۔ معلوم ہوا ان چار پر پانچ کا حمل صحیح؟ نہیں۔ ان میں سے صرف ایک فرد کو پکڑیں، ایک آحاد، اور اس پر حمل کریں: ایک پانچ ہے؟ ایک پانچ نہیں بھئی۔ تو دیکھو یہ جو آحاد ہیں اسمائے عدد کے اندر جو آحاد ہوتے ہیں وہ اس کے اجزاء ہوتے ہیں افراد نہیں، اور ہم نے تو تعریف کیا کی تھی کہ کس کو شامل ہو وہ لفظ؟ افراد کو شامل ہو، اجزاء کی بات نہیں کی۔ تو لہٰذا اسمائے عدد بھی خارج ہوئے کیونکہ ان کے جو آحاد ہوتے ہیں وہ ان کے افراد نہیں ہوتے بلکہ اجزاء ہوتے ہیں۔

تو کہتے ہیں: وَكَذَا خَرَجَ أَسْمَاءُ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْأَجْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ، اس لیے کیونکہ وہ اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو۔ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرَكُ، اسی طرح افراد کی قید کے ذریعے مشترک بھی نکل گیا۔ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَعَانِيَ لَا أَفْرَادًا، اس لیے کیونکہ وہ معانی کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں۔ مشترک اسے کہتے ہیں نا جس کے کئی معانی الگ الگ ہر معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

ثُمَّ قَوْلُهُ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ، بھئی آپ چاہیں تو مُتَّفِقَةُ الْحُدُودِ، مُتَّفِقَةُ پر رفع پڑھیں، مُتَّفِقَةُ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ یہ سارا کیا بن جائے گا ابتدا، اور ابتدا پر کیا پڑھتے ہیں رفع، تو مُتَّفِقَةُ الْحُدُودِ، اور لِبَيَانِ تَحْقِيقِ مَاهِيَّةِ الْعَامِّ یہ خبر ہے۔ اور چاہیں تو آپ اعرابِ حکائی پڑھ لیں یعنی جیسا کہ متن کے اندر جو اعراب تھا وہی پڑھ لیں، اور متن میں تو مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ تھا بھئی، تو نصب پڑھ لیں، لیکن چاہے نصب پڑھیں یا رفع پڑھیں، بنا اس نے ابتدا ہی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

ثُمَّ قَوْلُهُ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ لِبَيَانِ تَحْقِيقِ مَاهِيَّةِ الْعَامِّ لَا لِلِاحْتِرَازِ، پھر مصنف کا قول مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ جو ہے یہ عام کی ماہیت اور عام کی حقیقت جو ہے اس کی تحقیق کے بیان کے لیے ہے، لَا لِلِاحْتِرَازِ کسی چیز سے احتراز کے لیے نہیں ہے۔ فوائدِ قیود ذکر کر رہے ہیں نا؟ تو تعریف میں جو قیودات ذکر ہوتی ہیں ایک ایک لفظ کے ذریعے کسی چیز کو نکالا جاتا ہے۔ تو جن چیزوں سے احتراز مقصود تھا عام کی تعریف کر رہے ہیں، ہم نے خاص کو بھی نکالنا تھا، اور مشترک کو بھی نکالنا تھا، اور اسی طرح اسمائے عدد کو بھی نکالنا تھا، اور وہ تو پہلے ہی أَفْرَادًا کی قید کے ذریعے یہ

سارے نکل گئے۔ تو اب معلوم ہوا جو آگے مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ ہے وہ صرف عام کی ماہیت بیان ہو رہی ہے، یہ کسی سے احتراز نہیں ہے، کسی کو اس کے ذریعے نکالا نہیں جا رہا کیونکہ وہ تو پہلے ہی پہلی قید سے ہی نکل چکے بھئی۔ تو کہتے ہیں یہ عام کی ماہیت کی تحقیق کے بیان کے لیے ہے، لَا لِلاحْتِرَازِ احتراز کے لیے نہیں ہے۔

وَقِيلَ، یہ بعض دیگر علماء کا قول ذکر کر رہے ہیں، بعض علماء نے ذکر کیا ہے، کہتے ہیں: وَقِيلَ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُشْتَرَكِ، اور کہا گیا ہے کہ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ احتراز ہے مشترک سے، لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ، اس لیے کیونکہ یہ ایسے افراد کو شامل ہوتا ہے جو مختلفۃ الحدود ہوتے ہیں یعنی ان کی تعریفات مختلف ہوتی ہیں۔ بھئی شارح نے تو مشترک کو کس کے ذریعے نکالا؟ أَفْرَادًا کے ذریعے، کہ مشترک کے افراد نہیں ہوتے بلکہ معانی ہوتے ہیں، کیا ہوتے ہیں؟ معانی ہوتے ہیں۔ لیکن دیگر علماء فرماتے ہیں کہ یہ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ جب کہا تو اس کے ذریعے مشترک سے احتراز کیا، اس کو نکال دیا کیونکہ پہلی قیودات سے وہ نہیں نکلا تھا کیونکہ مشترک کے بھی افراد ہوتے ہیں، وہ معانی ہی تو اس کے افراد ہیں۔ وہ معانی ہی کیا ہیں مشترک کے؟ افراد۔ مثلاً مشترک ایک معنی کے لیے پہلے وضع کیا گیا، پھر دوسرے معنی کے لیے، پھر تیسرے معنی کے لیے، پھر چوتھے معنی کے لیے، تو یہ چاروں معانی کیا ہوئے؟ مشترک کے افراد، اور ہر معنی الگ الگ ہے، ان کی حقیقتیں اور ماہیتیں الگ الگ ہیں، اور ہم نے تو کیا کہا کہ عام جو ہے وہ ایسے افراد کو شامل ہوتا ہے جن کی ماہیت کیا ہوتی ہے اور حقیقت؟ ایک، مُسْلِمُونَ کس کو شامل ہے؟ مسلمان، تو ان کی ماہیت ایک ہی ہوگی یعنی ان پر یہ لفظ پوری طرح صادق آتا ہے، حقیقتیں ایک ہی ہیں، الرِّجَالُ کس کو شامل ہے؟ ایسے افراد کو جن کی حقیقت اور ماہیت ایک ہی ہے، جبکہ مشترک مختلف معانی کے لیے، ایک وقت میں ایک معنی کے لیے وضع، دوسرے وقت میں دوسرے معنی کے لیے، جیسے مُشْتَرِي۔ مُشْتَرِي کا لفظ خریدار کے لیے وضع ہے، اسی طرح مُشْتَرِي آسمان میں ایک سیارے کا بھی نام ہے، اور وہ سیارہ اور یہ خریدار یہ انسان ہے، ان دونوں کی حقیقت ایک ہے یا الگ الگ ہے دونوں کی؟ تو دونوں کی تعریفیں ہی الگ الگ ہیں۔ تو مشترک جو ہے وہ مختلفۃ الحدود کو شامل ہوتا ہے اور انہوں نے تو قید کیا لگا دی؟ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ کہ ان کی حد ایک ہی ہو، تعریف ایک ہی ہو۔ تو لہٰذا جب مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ کہا تو مشترک خارج ہوا کیونکہ وہ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ نہیں بلکہ اس کے افراد کیا ہوتے ہیں؟ مختلفۃ الحدود ہوتے ہیں۔

وَعَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ احْتِرَازٌ عَنِ النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ، اور عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ جو ہے یہ احتراز ہے نکرہ منفیہ سے۔ کس سے احتراز ہے؟ نکرہ منفیہ سے۔ بھئی دیکھیے میں نے آپ سے کہا: جَاءَنِي رَجُلٌ، میرے پاس ایک مرد آیا۔ اگر ساتھ میں لگا دوں لَا امْرَأَةٌ تو اس کا کیا معنی ہوگا پھر؟ میرے پاس جنسِ رجل آئے جنسِ عورت نہیں۔ تو لَا امْرَأَةٌ کی قید کو ذرا ہٹا دیں، صرف آپ نے یہ کہا: جَاءَنِي رَجُلٌ، کیا ترجمہ ہوگا؟ میرے پاس ایک مرد آیا۔ تو یہ رَجُلٌ ہے نکرہ اور اس پر کوئی حرفِ نفی داخل ہوا ہے ماقبل میں؟ نہیں۔ تو یہ خصوص کا فائدہ دے رہا ہے، ایک فرد مراد ہے۔ اور اس پر حرفِ نفی داخل کر دیں: مَا جَاءَنِي رَجُلٌ، اب کیا ترجمہ کریں گے؟ میرے پاس کوئی مرد نہیں آیا، تو دیکھو نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ معلوم ہوا ہر ہر

رجل کے آنے کی نفی ہوگئی، ہر ہر رجل کے آنے کی نفی ہوگئی۔ تو عموم آگیا، لیکن یہ عموم جو آیا عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ ہے یا عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ ہے؟ یہ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ ہے یعنی رجل کا ایک فرد پکڑا، بھئی ہاں اس کے بھی آنے کی نفی، دوسرا فرد اس کے بھی آنے کی نفی، تیسرا فرد اس کے بھی آنے کی نفی، تو عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ ہر ہر فرد کی نفی ہوئی ہے اور ہم نے تو متن میں کیا قید لگا دی؟ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو لہٰذا... لیکن بہرحال نکرہ منفیہ کو بھی عام کہا جاتا ہے، عموم تو آیا، عام تو ہے لیکن کہتے ہیں اس کو مجازاً عام کہتے ہیں بھئی، کیا کہتے ہیں؟ مجازاً عام کہتے ہیں کیونکہ عموم تو بہرحال اس کے اندر آگیا بھئی، لیکن حقیقتاً یہ عام نہیں ہے بھئی کیونکہ حقیقتاً عام کسے کہتے ہیں؟ جو عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ افراد کو شامل ہو بھئی۔ تو کہتے ہیں: وَعَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ احْتِرَازٌ عَنِ النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ، یہ احتراز ہے نکرہ منفیہ سے، فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَفْرَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الشُّمُولِ، اس لیے کیونکہ یہ شامل ہے افراد کو بدلیت کے طریقے پر نہ کہ شمول کے طریقے پر۔

وَإِنَّمَا اكْتَفَى الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِالتَّنَاوُلِ دُونَ الِاسْتِغْرَاقِ اتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ، بھئی مصنف نے تناول کا لفظ ذکر کیا، عام کسے کہتے ہیں؟ جو افراد کو شامل ہو، افراد کو شامل ہو۔ یہ مذہب ہے علامہ فخر الاسلام کا، وہ فرماتے ہیں عام کے اندر استغراق ضروری نہیں ہے، یہ استغراق کا معنی ہے احاطہ کر لینا تمام افراد کا۔ وہ فرماتے ہیں کہ عام کے اندر استغراق ضروری نہیں ہے کہ لفظ اپنے تمام افراد کا کیا کر لے؟ احاطہ کر لے، یہ ضروری نہیں، بس افراد ہونے چاہئیں، کیا ہونے چاہئیں؟ افراد ہونے چاہئیں۔ جبکہ صاحبِ توضیح وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ عام کے اندر استغراق ضروری ہے کہ وہ اپنے تمام افراد کا احاطہ کر لے، کیا کر لے؟ تمام افراد کا احاطہ کر لے۔ اور مصنف نے کوئی استغراق کا لفظ ذکر کیا اوپر متن میں؟ نہیں، معلوم ہوا انہوں نے کس کے مذہب کو اختیار کیا؟ علامہ فخر الاسلام کے، معلوم ہوا ان کے نزدیک استغراق ضروری نہیں۔

وَإِنَّمَا اكْتَفَى الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِالتَّنَاوُلِ، اور اکتفا کیا مصنف نے تناول کے لفظ پر دُونَ الِاسْتِغْرَاقِ نہ کہ استغراق پر، اتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ اتباع کرتے ہوئے علامہ فخر الاسلام کا۔ فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ عِنْدَهُ فِي الْعَامِّ الِاسْتِغْرَاقُ لِجَمِيعِ الْأَفْرَادِ، اس لیے کیونکہ شرط نہیں ہے علامہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کے اندر استغراق کا ہونا، تمام افراد کے استغراق کی شرط نہیں ہے۔ فَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ وَالْمُنَكَّرُ كُلُّهُ عَامٌّ، پس جمعِ معرف اور جمعِ منکر سب کے سب عام ہیں ان کے نزدیک۔ دیکھیے توجہ سے سمجھیے بھئی: ایک جمعِ معرف ہے یعنی وہ جمع جس پر الف لام داخل ہو: الرِّجَالُ، اور ایک جمعِ منکر ہے یعنی نکرہ جس پر الف لام نہ ہو جیسے رِجَالٌ۔ یاد رکھیے جب جمع پر الف لام داخل ہو تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور وہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ کس چیز کا؟ استغراق کا۔ یعنی بھئی جمع تو اسے کہتے ہیں نا جو تین یا تین سے زیادہ پر بولا جائے، ایک اور دو کو وہ شامل نہیں ہوتا، بلکہ تین یا تین سے زیادہ کو، لیکن جب جمع پر الف لام داخل ہو جائے تو وہ استغراق کا فائدہ دیتا ہے یعنی اپنے تمام افراد کو شامل ہو جاتا ہے، اس میں ایک بھی آگیا اور دو بھی داخل ہوگئے بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ جمع

پر جب الف لام داخل ہو تو وہ کس چیز کا فائدہ دے گا؟ استغراق کا یعنی اپنے تمام افراد کا احاطہ کر لے گا، اور تمام کے اندر ایک بھی آگیا اور دو بھی آگئے بھئی۔ اور ایک ہے جمع جو منکر ہو نکرہ ہو مثلاً رِجَالٌ۔ رِجَالٌ کا کیا معنی کریں گے؟ الرِّجَالُ کا معنی تو ہوا تمام مرد، اور رِجَالٌ کا معنی چند مرد، کچھ مرد، اس میں استغراق نہیں ہوتا۔ کچھ افراد مراد ہیں اور کچھ بھی الف لام نہیں ہے، غیر متعین ہیں، کچھ افراد ہیں اور وہ بھی کس قسم کے ہیں؟ غیر متعین ہیں۔ میں آپ سے کہتا ہوں جَاءَنِي رِجَالٌ، کیا ترجمہ کریں گے؟ رِجَالٌ جمع تو ہے، افراد تو ہیں اس کے اندر لیکن اس میں استغراق نہیں، ترجمہ کیا ہوگا؟ میرے پاس کچھ لوگ آئے، کچھ مرد آئے میرے پاس۔ تو یہ جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم کتنے پر ہوتا ہے؟ تین پر ہوتا ہے، تو تین یا تین سے زیادہ کو تو شامل ہے لیکن سارے افراد نہیں کیونکہ ترجمہ میں نے کیا کیا؟ کچھ لوگ آئے، میرے پاس کچھ لوگ آئے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو جمعِ منکر جو ہوتا ہے اس میں استغراق نہیں ہوتا۔

چنانچہ اسی لیے علمائے نحو فرماتے ہیں بھئی کہ جمعِ منکر سے استثناء صحیح نہیں، آپ یوں کہیں: جَاءَنِي رِجَالٌ إِلَّا زَيْدًا، میرے پاس کچھ لوگ آئے سوائے زید کے، کہتے ہیں یہ کلام آپ نہیں کر سکتے، یہ کلام آپ کا صحیح نہیں۔ اس لیے کیونکہ مستثنیٰ منہ کون ہے؟ جمعِ منکر ہے بھئی، نکرہ ہے جمع، اور جمعِ منکر سے استثناء صحیح نہیں اس لیے کیونکہ اس میں استغراق نہیں ہے بھئی، یہ استغراق کا فائدہ نہیں دیتا۔ یہاں زید کو نہ تو مستثنیٰ منقطع بنا سکتے ہیں نہ مستثنیٰ متصل بنا سکتے ہیں۔ بھئی دیکھیے میں نے کہا جَاءَنِي رِجَالٌ میرے پاس کچھ لوگ آئے، اب آپ کیا کرنا چاہتے ہیں؟ زید کا اس سے استثناء کرنا چاہتے ہیں؟ تو مستثنیٰ کی تو دو ہی صورتیں ہیں یا مستثنیٰ متصل ہوتا ہے یا مستثنیٰ منقطع، دونوں یہاں صحیح نہیں۔ مستثنیٰ متصل اس لیے نہیں صحیح کیونکہ مستثنیٰ متصل کسے کہتے ہیں؟ جو پہلے داخل تھا پھر استثناء کے ذریعے اس کو کیا کر دیا گیا؟ خارج۔ تو یہاں ہمیں پتہ ہی نہیں، رِجَالٌ سے کچھ لوگ مراد ہیں، پتہ ہی نہیں زید ان میں پہلے داخل تھا یا داخل نہیں۔ اگر داخل ہوتا تو پھر استثناء بھی، لیکن ترجمہ کیا ہے میرے پاس کچھ لوگ آئے سوائے زید کے، اب اسے آپ کیا بنائیں گے؟ مستثنیٰ متصل بنائیں گے؟ بھئی پہلے یہ تو پتہ لگے زید ان میں داخل بھی ہے یا داخل نہیں، قطعی طور پر یہ علم نہیں ہو سکتا کیونکہ اس نے اپنے تمام افراد کا احاطہ کیا ہی نہیں۔ کچھ لوگ آئے، اب یہ بھی احتمال ہے ہو سکتا ہے زید ان میں داخل ہو، ہو سکتا ہے زید ان میں داخل نہ ہو، قطعی طور پر کچھ علم نہیں۔ تو اگر قطعی طور پر علم ہوتا کہ زید ان میں داخل ہے تو ہم اس کو کیا بنا دیتے إِلَّا زَيْدًا کو؟ مستثنیٰ متصل، کیونکہ مستثنیٰ متصل کسے کہتے ہیں جو پہلے داخل تھا پھر اس کو کیا کر دیا گیا؟ خارج کر دیا گیا۔ لیکن یہ تو قطعی طور پر علم ہی نہیں ہے کیونکہ رِجَالٌ کا کیا معنی ہے کچھ لوگ، زید ان میں ہو بھی سکتا ہے نہیں بھی۔ اور مستثنیٰ منقطع بھی نہیں بنا سکتے اس لیے کیونکہ مستثنیٰ منقطع اسے کہتے ہیں جو قطعی طور پر پہلے مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہیں

تھا۔ اوریہاں پر کیا قطعی طور پر یہ بات طے ہے کہ زید ان میں پہلے داخل نہیں؟ کچھ علم ہی نہیں ہے بھئی، احتمال ہے ہو سکتا ہے داخل ہو، ہو سکتا ہے داخل نہ ہو۔ تو نہ اس کو مستثنیٰ متصل بنانا صحیح نہ مستثنیٰ منقطع بنانا صحیح بھئی۔ بات سمجھ میں آئی؟ ہاں اس کے بجائے اگر کہا جائے جَاءَنِي الرِّجَالُ إِلَّا زَيْدًا، اب صحیح ہے مولانا، اب کیا ہے؟ صحیح ہے۔

فرق سمجھایا نا میں نے آپ کو؟ ایک معرفہ ہے جمع اور ایک ہے نکرہ۔ جو جمع معرفہ ہے جس پر الف لام داخل ہے اس میں استغراق ہے، جو نکرہ ہے اس میں استغراق نہیں۔ اور علامہ فخر الاسلام کے نزدیک استغراق کی شرط نہیں ہے عام کے اندر، تو جمع چاہے نکرہ ہو چاہے معرفہ ہو دونوں کیا ہیں؟ عام ہیں ان کے نزدیک۔ جبکہ وَعِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيحِ، کہتے ہیں: فَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ وَالْمُنَكَّرُ كُلُّهُ عَامٌّ، تو جمعِ معرفہ اور نکرہ وہ سب کے سب عام ہیں کس کے نزدیک؟ علامہ فخر الاسلام۔ وَعِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيحِ يُشْتَرَطُ فِي الْعَامِّ الِاسْتِغْرَاقُ، اور صاحبِ توضیح کے نزدیک عام کے اندر شرط ہے کیا؟ استغراق شرط ہے، تو جب استغراق شرط ہے، تو جمعِ منکر میں تو استغراق نہیں، تو وہ عام سے خارج ہوگئی، کیا ہوئی؟ عام سے خارج ہوئی کیونکہ اس میں استغراق نہیں۔ کون خارج ہوئی عام سے؟ جمعِ منکر، یعنی وہ جمع جو نکرہ ہو۔ اور خاص بھی نہیں، کیونکہ خاص تو افراد کو شامل نہیں ہوتا اور جمعِ منکر تو کس کو شامل ہے؟ تین یا تین سے زیادہ کچھ افراد ہیں تو وہ تو افراد کو شامل، تو واسطہ آ گیا خاص اور عام کے درمیان، جمعِ منکر خاص بھی نہیں کیونکہ افراد کو شامل ہے اور عام بھی نہیں کیونکہ اس میں استغراق نہیں ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں: فَيَكُونُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ، تو اس صورت میں جمعِ منکر جو ہے وہ واسطہ ہو جائے گا اور عام اور خاص کے درمیان کس کے نزدیک؟ صاحبِ توضیح کے نزدیک، جبکہ علامہ فخر الاسلام کے نزدیک جمعِ منکر کس میں داخل؟ عام ہی میں داخل۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۳۵: بحثِ عام (۲): عامِ غیر مخصوص کا حکم (مسمیٰ کے تمام افراد کو قطعاً شامل ہونا) اور شوافع کا رد

نور الانوار صفحہ: ٦٧ — بتاریخ: ٨ دسمبر ٢٠١٠ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَإِنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ قَطْعًا. بَيَانٌ لِحُكْمِهِ بَعْدَ بَيَانِ مَعْنَاهُ. فَقَوْلُهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ رَدٌّ عَلَى مَنْ قَالَ إِنَّهُ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ أَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُونُ مُوجِبًا أَصْلًا، بَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتَّى يَقُومَ الدَّلِيلُ عَلَى مُعَيَّنٍ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی گذشتہ سبق میں عام کی بحث ہم نے شروع کی تھی۔ عام کی تعریف گزر گئی، آج کے سبق میں عام کا حکم ہم پڑھیں گے بھئی۔ تو عام کا حکم بتلا رہے ہیں مصنف کہ وَإِنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ، کہ عام جو ہے وہ حکم کو ثابت کر دیتا ہے فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ، ما سے مراد افراد ہیں بھئی، ان افراد میں يَتَنَاوَلُهُ جن کو وہ شامل ہوتا ہے، قَطْعًا قطعی طور پر، قطعی طور پر۔ اس قَطْعًا کا تعلق يُوجِبُ سے ہے: حکم کو ثابت کر دیتا ہے قطعی طور پر۔ حکم کو کیا کر دیتا ہے؟ قطعی طور پر ثابت کر دیتا ہے بھئی۔ تو عام کا کیا

حکم بیان ہوا؟ کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں حکم کو قطعی طور پر کیا کر دیتا ہے؟ ثابت کر دیتا ہے۔[1]

دیکھیے آگے شرح آ رہی ہے۔ جی شارح بتلاتے ہیں: بَيَانٌ لِحُكْمِهِ بَعْدَ بَيَانِ مَعْنَاهُ، کہ یہ جو ہے یہ عام کے حکم کا بیان ہے اس کے معنی کے بیان کے بعد۔ پہلے اس کا معنی بیان کر دیا کہ عام کسے کہتے ہیں، اس کے بعد اب کیا بیان کر رہے ہیں یہ؟ اس کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

فَقَوْلُهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ رَدٌّ عَلَى مَنْ قَالَ، کہتے ہیں یہ جو ماتن نے کہا يُوجِبُ الْحُكْمَ کہ یہ عام کیا کرتا ہے حکم کو ثابت کرتا ہے، کہتے ہیں یہ رد ہے ان علماء پر جو یہ کہتے ہیں کہ عام مجمل ہے بھئی۔ دیکھیے، بعض یاد رکھیے بعض علماء کہتے ہیں کہ عام مجمل ہے، اور لہٰذا اس کی اس کے اندر توقف کیا جائے گا بھئی، توقف کیا جائے گا۔ مجمل اس لحاظ سے ہے وہ کہتے ہیں کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں بھئی۔ دیکھیے ایک جمعِ قلت ہے، ایک جمعِ کثرت ہے۔ جمعِ قلت اسے کہتے ہیں جس کا اطلاق تین سے لے کر دس تک ہوتا ہے۔ اور جمعِ کثرت جو ہے اس کا اطلاق گیارہ سے لے کر ما لا نہایہ تک ہوتا ہے بھئی، اور بعض کہتے ہیں دس سے لے کر ما لا نہایہ تک اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ تو جمعِ قلت کسے کہتے ہیں جس کا اطلاق کتنے سے کتنے پر ہوتا ہے؟ تین سے دس تک بھئی، اور جمعِ کثرت جس کا اطلاق گیارہ سے ما لا نہایہ تک۔ جبکہ بعض نے بعض علماء نے لکھا ہے کہ جمعِ کثرت کا اطلاق تین سے لے کر ما لا نہایہ تک ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا تین سے لے کر دس تک یہ صرف جمعِ قلت کے افراد ہیں، جبکہ تین سے دس تک اور اس سے اوپر یہ سارے جمعِ کثرت کے بھی افراد ہیں بھئی۔ معلوم ہوا دوسرے قول کے مطابق دونوں کی ابتدا کس سے ہو رہی ہے؟ جمعِ قلت کی ابتدا بھی تین سے اور جمعِ کثرت کی ابتدا بھی تین سے ہو رہی ہے بھئی۔

اچھا، یہ علماء کہتے ہیں کہ یہ جو عام جو ہے یہ مجمل ہے بھئی۔ اس لیے کیونکہ جمع کے افراد مختلف ہیں بھئی: تین بھی جمع کا فرد ہے، چار بھی جمع کا فرد ہے، پانچ بھی جمع کا فرد ہے، اسی طرح چھ بھی جمع کا فرد ہے بھئی۔ تو جمعِ قلت کے افراد کتنے

---

[1]

جدول — اقسامِ عام، حکمِ عامِ غیر مخصوص اور حکمِ عامِ مخصوص البعض کا جدول:

قسمِ عام	تعریف و مثال	مذہبِ احناف بمقابلہ مذہبِ شوافع
عامِ غیر مخصوص	جس سے کوئی فرد خارج نہ کیا گیا ہو	احناف: اپنے تمام افراد میں قطعی ہے (خاص کی طرح)، لہٰذا خبرِ واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص ابتداءً جائز نہیں؛ شوافع: ظنی ہے۔
عامِ مخصوص البعض	جس کے بعض افراد کو دلیل سے خارج کر دیا گیا ہو	احناف: باقی افراد میں حجت تو ہے مگر ظنی ہو جاتا ہے، لہٰذا اب خبرِ واحد اور قیاس سے اس کی مزید تخصیص جائز ہے۔

ہوئے؟ تین سے لے کر دس تک۔ اور جمعِ کثرت کے؟ تو تین سے لے کر ما لا نہایہ تک تمام اعداد کیا ہیں؟ جمعِ کثرت کے افراد ہیں بھئی۔ تو جمع کے اعداد جو ہیں مختلف ہیں، تو لہٰذا کوئی بھی عدد اس سے مراد لینا صحیح ہے بھئی۔ جو جو بھی اس کے افراد میں سے ہیں ان میں سے کسی بھی فرد کو مراد لینا صحیح ہے۔ اور اب یہاں مثلاً اب عام آتا ہے، جمع ہے، تو اس کے افراد مختلف ہوئے، اب کسی ایک فرد کو بھی مراد لیا جا سکتا ہے، لیکن کسی ایک فرد کو مراد لیا جائے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی بھئی۔ آپ تین مراد لیتے ہیں، بھئی چار اور پانچ کیوں نہیں مراد لیتے؟ چار مراد لیتے ہیں تو بھئی تین کیوں نہیں مراد لیا؟ پانچ، چھ، سات کیوں نہیں مراد لیے بھئی؟ تو لہٰذا اس صورت میں اگر کسی ایک عدد کو ہم اس کے مراد قرار دیں گے تو کیا لازم آئے گا؟ ترجیح بلا مرجح بھئی، ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا۔ تو لہٰذا کسی ایک کو بھی اولویت حاصل نہیں ہے، لہٰذا یہ مجمل ہوا بھئی، لہٰذا اس کے اندر توقف کیا جائے گا، کیا کیا جائے گا؟ توقف۔

ہاں، تو یہ حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ اس میں توقف کیا جائے گا۔ پھر یاد رکھیے ان علماء کے دو گروہ ہیں بھئی: بعض یہ کہتے ہیں کہ عمل کے اندر بھی توقف ہوگا اور اعتقاد یعنی علم کے اندر بھی توقف ہوگا، عمل میں بھی توقف کیا جائے گا، عمل بھی نہیں کیا جائے گا، اور اعتقاد بھی نہیں رکھا جائے گا اس میں بھی توقف کیا جائے گا جب تک کہ کسی معین عدد پر دلیل قائم نہ ہو جائے کہ یہ مراد ہے، تین مراد ہے یا چار مراد ہے یا پانچ مراد ہے۔ تو جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے اس وقت تک نہ اس کا اعتقاد رکھا جائے گا اور نہ اس پر عمل کیا جائے گا، دونوں میں توقف کیا جائے گا۔ جبکہ ان میں سے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ نہیں، اعتقاد میں تو توقف کیا جائے گا لیکن عمل واجب ہوگا، کیا کیا جائے گا اس پر؟ عمل کیا جائے گا بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ بعض علماء نے کیا لکھا کہ جمع کے اعداد کیا ہیں؟ مختلف ہیں، اس لیے عام کیا ہے حکم کو ثابت نہیں کرے گا بلکہ یہ مجمل ہوا، اس کے اندر کیا کیا جائے گا؟ توقف کیا جائے گا بھئی۔ پھر اس میں میں نے بتلایا دو گروہ ہیں: بعض کہتے ہیں عمل کے اعتبار سے بھی توقف ہے اور اعتقاد کے اعتبار سے بھی توقف ہے، بعض کہتے ہیں نہیں اعتقاد کے اعتبار سے تو توقف ہے عمل کے اعتبار سے توقف نہیں بلکہ عمل کیا جائے گا۔

تو مصنف رحمہ اللہ نے جب فرمایا کہ وَإِنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ کہ یہ عام کیا کر دیتا ہے حکم کو ثابت کر دیتا ہے قطعی طور پر، تو لہٰذا یہ جو حکم کو ثابت کرتا ہے يُوجِبُ الْحُكْمَ، یہ رد ہوگیا ان علماء کا جنہوں نے یہ کہا تھا کہ یہ مجمل ہے۔ انہوں نے تو کہا تھا توقف کیا جائے گا لیکن انہوں نے کیا کہا مصنف نے کہ یہ حکم کو ثابت کر دیتا ہے۔ جی اور جواب ان کو یہ دیتے ہیں کہ بھئی جب یہ جو عام ہے اس کو محمول کیا جائے گا تمام افراد پر۔ جب تمام افراد پر محمول کر لیا تو لہٰذا اس صورت میں ترجیح بلا مرجح بھی لازم نہیں آتی اور اجمال بھی باقی نہ رہا بھئی، بلکہ کیا مراد لے لیا ہم نے اس سے؟ اس کے... عام کے تمام افراد

مراد لے لیے جن جن پر یہ صادق آتا تھا بھئی، تمام افراد مراد لے لیے۔ سمجھ میں آیا؟ دیکھو مثلاً بھئی: مثلاً بھئی میں کہتا ہوں درجہ رابعہ کے طلباء کو انعام دیا جائے گا۔ اب درجہ رابعہ کے طلباء یہ جمع ہے مولانا، اور جمع کیا ہے؟ اس کا اطلاق تین پر بھی ہوتا ہے، چار پر بھی ہوتا ہے، پانچ پر بھی ہوتا ہے، تو کہتے ہیں کوئی بھی اس سے مراد ہو سکتا ہے: تین مراد ہوں، ہو سکتا ہے چار مراد ہوں، ہو سکتا ہے پانچ مراد ہوں، تو لہٰذا جب تک کوئی دلیل نہیں قائم ہو جاتی اس وقت تک کیا کیا جائے گا؟ توقف کیا جائے گا بھئی، سمجھ میں آیا؟ توقف کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں نہیں بلکہ کیا کیا جائے گا؟ تمام پر محمول کیا جائے گا کہ تمام طلباء مراد ہیں بھئی، سب کو کیا کیا جائے گا؟ انعام دیا جائے گا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: فَقَوْلُهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ، ماتن کا قول يُوجِبُ الْحُكْمَ جو ہے رَدٌّ عَلَى مَنْ قَالَ یہ رد ہے ان علماء پر جنہوں نے یہ کہا کہ إِنَّهُ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ أَعْدَادِ الْجَمْعِ کہ عام جو ہے وہ مجمل ہے جمع کے اعداد کے مختلف ہونے کی وجہ سے، فَلَا يَكُونُ مُوجِبًا أَصْلًا لہٰذا یہ ثبت نہیں ہوگا قطعی طور پر... یعنی سرے سے حکم کو ثابت کرنے والا ہی نہیں ہے بھئی سرے سے، بَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتَّى يَقُومَ الدَّلِيلُ عَلَى مُعَيَّنٍ بلکہ توقف واجب ہے یہاں تک کہ کیا ہو جائے؟ کسی معین پر... کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ تو مصنف نے ان کا رد کر دیا کہ نہیں بھئی ہم اس کو کس پر محمول کرتے ہیں؟ تمام افراد پر محمول کرتے ہیں، اس صورت میں ترجیح بلا مرجح بھی لازم نہیں آتی... ترجیح بھی لازم نہیں آتی، کہ ہم تین یا چار یا پانچ کوئی ایک مراد لیتے تو ترجیح لازم آتی بھئی، لیکن ہم نے تمام افراد مراد لے لیے تو ترجیح بھی لازم نہ آئی اور اجمال بھی باقی نہ رہا بھئی۔

وَقَوْلُهُ فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ رَدٌّ عَلَى مَنْ قَالَ لَا يُوجِبُ الْفَرْدُ إِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ إِلَّا الثَّلَاثَ وَالْبَاقِي مَوْقُوفٌ عَلَى قِيَامِ الدَّلِيلِ.

اب جبکہ بعض علماء یاد رکھیے اس بات کی طرف گئے ہیں کہ عام جو ہے وہ اگر مفرد ہو تو وہ ایک ہی فرد کو شامل ہوگا اور عام جب جمع ہو تو اس صورت میں وہ تین کو شامل ہوگا بھئی۔ بھئی یاد رکھیے عام دو قسم پر ہے: کبھی تو وہ مفرد کا صیغہ ہوگا یعنی اسمِ جنس ہوگا، کیا ہوگا؟ اسمِ جنس ہوگا مولانا، اسمِ جنس۔ اور آپ نے پڑھا بھئی اسمِ جنس کا اطلاق قلیل اور کثیر پر ہوتا ہے، یعنی ایک پر بھی اس کا اطلاق ہو سکتا ہے قلیل، ادنیٰ فرد ایک ہے مولانا ایک، اور تمام افراد بھی اس سے مراد لیے جا سکتے ہیں بھئی، تمام افراد۔ پڑھا ہے یا نہیں پچھلے سال آپ نے بھئی؟ طلاق کی بحث میں بھی خصوصاً پڑھا ہوگا کہ مصدر وہ اسمِ جنس ہے اور اس کا اطلاق ایک فرد یعنی ایک طلاق پر بھی ہو سکتا ہے اور تمام مجموعے پر بھی اس کا اطلاق ہو سکتا ہے کہ وہ بھی فردِ حکمی ہے اس کا۔ تو اسمِ جنس جو ہوتا ہے اس کا اطلاق ایک فرد پر بھی ہو سکتا ہے اور سارے مجموعے پر بھی ہو سکتا ہے بھئی، کیونکہ ایک وہ فردِ حقیقی ہے اور مجموعہ کیا ہے؟ فردِ حکمی یعنی سارا مجموعہ ایک ہی جنس کا ہے، ایک ہی فرد ہے گویا کہ۔ تو لہٰذا عام جو ہے وہ اسمِ جنس بھی ہو سکتا ہے اور جمع کا صیغہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور اسمِ جنس کا بھی اطلاق کس پر ہوتا ہے؟ جیسے ایک فردِ حقیقی پر ہوتا ہے اسی طرح اس کا اطلاق تمام افراد پر بھی ہوتا ہے باعتبار فردِ حکمی کے بھئی۔

اور جمع کا اطلاق بھی اسی طرح کم از کم کتنے افراد پر ہوتا ہے؟ تین افراد پر ہوتا ہے۔

اب وہ فرماتے ہیں یہ بعض علماء، کہتے ہیں کہ بھئی دیکھیے جب اسمِ جنس بولا جائے یعنی مفرد بولا جائے تو اس میں احتمال ہے ایک فرد مراد ہو اور احتمال ہے کہ تمام افراد مراد ہوں۔ اسی طرح جمع کا صیغہ بولا جائے تو اس صورت میں ہو سکتا ہے اس سے تین افراد مراد ہوں، چار مراد ہوں، پانچ مراد ہوں، کوئی بھی افراد کیا ہو سکتے ہیں اس میں سے؟ مراد ہو سکتے ہیں۔ تو کہتے ہیں جب لفظ آگیا، کلام کے اندر لفظ آیا، اور لفظ کو معنی سے خالی کرنا تو ٹھیک نہیں ہے، جب کلام میں آیا کچھ نہ کچھ تو اس کا معنی ضرور ہوگا۔ بالکل لغو تو اس کو قرار نہیں دیا جا سکتا، کچھ نہ کچھ معنی تو اس کا ہوگا۔ اب یہ معنی یا تو اس سے کیا مراد لے لیں گے اگر مفرد ہے؟ ایک بھی مراد ہو سکتا ہے اور تمام افراد بھی، لیکن ایک تو کم از کم قطعی طور پر اس سے مراد ہے، کیونکہ معنی سے تو یہ خالی نہیں، جب معنی سے خالی نہیں کچھ نہ کچھ تو مراد ہے۔ اب ایک تو قطعی ہے البتہ تمام کا احتمال ہے اس کے اندر۔ جبکہ اسی طرح جمع کے اندر بھئی، جمع کا اطلاق کم از کم کتنے پر ہوتا ہے؟ تین افراد پر، تو تین تو قطعی مراد ہوں گے اس جمع سے، ہاں تین سے زیادہ کا بھی اس کے اندر کیا ہے؟ احتمال ہے۔ لہٰذا اسمِ جنس کے اندر ایک کو تو وہ قطعی طور پر شامل ہوگا اور مجموعے کا اس میں احتمال۔ جمع کے اندر وہ تین کو تو قطعی طور پر شامل ہوگا، ہاں تین سے زیادہ کا اس میں احتمال ہے۔ تو لہٰذا کہتے ہیں اس صورت کے اندر جو قطعی ہو وہ مراد... جو یقینی ہو وہ مراد لینا بہتر ہے بنسبت اس کے جس کا صرف احتمال ہے، جس کا صرف شک ہے مولانا، جو مشکوک ہے۔ تو یقینی مراد لینا بہتر ہے یا مشکوک مراد لینا بہتر ہے بھئی؟ یقینی مراد لینا بہتر ہے۔ تو وہ کہتے ہیں لہٰذا جب یہ مفرد ہوگا تو ایک مراد لے لیں گے کیونکہ ایک یقینی ہے، کیونکہ ایک سے تو کم ہو ہی نہیں سکتا ایک پر تو ضرور ہوگا اس سے مراد۔ تو ایک یقینی ہوا وہ مراد لے لیں گے۔ اور جمع کے اندر تین چونکہ یقینی ہیں کم از کم تو لہٰذا جمع کی صورت میں تین مراد لے لیں گے، اور باقی کا صرف احتمال ہے، باقیوں کے مراد لینے کے لیے کوئی نہ کوئی دلیل ہونی چاہیے، بغیر دلیل کے باقی مراد نہیں ہو سکتے بھئی۔ تو لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ یقینی کو مراد لینا بہتر ہے مشکوک کے مقابلے میں، تو وہ یقینی مراد لیتے ہیں اور وہ مفرد سے کیا مراد لیں گے؟ ایک، اور جمع سے کیا مراد لیں گے؟ تین مراد لیں گے۔

ہم جواب دیتے ہیں بھئی ان کو، کہ یہ تو آپ لغت میں قیاس کر رہے ہیں، کیا کر رہے ہیں؟ لغت میں قیاس کر رہے ہیں، اور لغت میں قیاس جاری نہیں ہوتا بھئی، یاد رکھیے لغت میں قیاس کرنا باطل ہے۔ کہ بھئی دیکھو اسمِ جنس بولا جائے اور اس سے آپ کہیں ایک فرد مراد ہوگا کیونکہ ایک تو یقینی ہے باقی تو یقینی نہیں، جمع میں تین افراد مراد ہوں گے کیونکہ تین تو یقینی ہیں باقی تو یقینی نہیں، یہ تو ایک لغت کی بات ہے، زبان کی بات ہے مولانا کہ اسمِ جنس میں آپ کہہ رہے ہیں کتنا مراد ہونا چاہیے؟ ایک، جمع میں کتنے مراد ہونے چاہئیں؟ تین۔ یہ تو عربی زبان کی بات ہے، اور زبان کو آپ جانتے ہیں مولانا کہ قیاس

کے ذریعے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں تو ہم ان کے استعمال کو دیکھیں گے مولانا کس چیز کے لیے کس معنی کے لیے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا ماتن نے جب کہا بھئی فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ کہ یہ حکم کو ثابت کرتا ہے فِيمَا ان افراد کے اندر يَتَنَاوَلُهُ جن کو وہ عام کیا ہوتا ہے؟ جن کو وہ عام شامل ہوتا ہے۔ تو فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ کے ذریعے رد ہوگیا ان علماء کا جنہوں نے کیا کہا تھا؟ کہ مفرد کی صورت میں کتنا مراد ہوگا؟ ایک، اور جمع کی صورت میں؟ تین۔ کہتے ہیں نہیں بھئی ان تمام افراد کو شامل ہوگا بھئی جن کے اوپر یہ صادق آتا ہے۔

تو کہتے ہیں: وَقَوْلُهُ فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ رَدٌّ عَلَى مَنْ قَالَ لَا يُوجِبُ الْفَرْدُ إِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ إِلَّا الثَّلَاثَ، اور مصنف رحمہ اللہ کا قول فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ یہ رد ہے ان علماء پر جنہوں نے یہ کہا کہ ثابت نہیں کرتا مفرد مگر ایک ہی کو یعنی اسمِ جنس وہ ایک ہی کو ثابت کرتا ہے، وَلَا الْجَمْعُ إِلَّا الثَّلَاثَ اور ثابت نہیں کرتی جمع إِلَّا الثَّلَاثَ مگر کتنے افراد کو؟ تین افراد کو بھئی، وَالْبَاقِي مَوْقُوفٌ عَلَى قِيَامِ الدَّلِيلِ اور باقی کس پر موقوف ہے؟ قیامِ دلیل، دلیل کے قائم ہونے پر موقوف ہیں۔ ہم کہتے ہیں بھئی نہیں، یہ تو آپ کیا کر رہے ہیں؟ لغت کے اندر قیاس کر رہے ہیں، اور لغت کے اندر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے بھئی۔

وَقَوْلُهُ قَطْعًا رَدٌّ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعَامَّ ظَنِّيٌّ لِأَنَّهُ... جی یاد رکھیے ہمارے نزدیک عام جو ہے وہ قطعی ہے مولانا، عام کیا ہے؟ قطعی۔ ابھی آپ نے پڑھا کہ إِنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ قَطْعًا کہ یہ ان تمام افراد کو جن پر یہ صادق آتا ہے ان میں حکم کو ثابت کر دیتا ہے قطعی طور پر، تو عام ہمارے نزدیک قطعی ہے۔ جی یاد رکھیے ہمارے نزدیک عام قطعی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام ظنی ہے بھئی، ظنی۔

ہمارے نزدیک عام قطعی اس لیے ہے کہ عموم کے صیغوں کی دلالت عموم پر باعتبار وضع کے ہے بھئی۔ ہمارے نزدیک عام قطعی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یہ جو عموم کے صیغے ہیں ان کی دلالت عموم پر باعتبار وضع کے ہے۔ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ یہ بات بتواتر منقول ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین عام کے عموم پر استدلال کرتے تھے اور کسی قرینے کے محتاج نہیں ہوتے تھے بھئی۔ معلوم ہوا لفظ کی دلالت اپنے معنی پر یا عام... یوں کہیں عام کی دلالت عموم پر باعتبار وضع کے ہے۔ اگر باعتبار وضع کے نہ ہوتی یہ دلالت تو پھر وہ کسی قرینے کے محتاج ہوتے بھئی۔ وہ عام کے ذریعے استدلال کرتے ہیں کس چیز پر؟ عموم پر، اور بغیر کسی قرینے کی احتیاج کے بھئی۔ معلوم ہوا یہ عام کی دلالت عموم پر باعتبار وضع کے ہے۔ اگر باعتبار وضع کے نہ ہوتی تو وہ کس چیز کے محتاج ہوتے؟ عموم پر دلالت کے لیے کسی قرینے کے محتاج ہوتے بھئی کسی قرینے کے۔ لیکن وہ کسی قرینے کی طرف نہیں جاتے بلکہ اس کے بغیر ہی عام کے ذریعے عموم پر استدلال کرتے ہیں، معلوم ہوا اس عام کی دلالت عموم پر باعتبار وضع کے ہے، اور صیغے کی دلالت کسی معنی پر باعتبار وضع کے یہ قطعی ہوا کرتی ہے۔ یہ کیا ہوتی ہے؟ قطعی ہوتی ہے۔ تو ثابت ہوا کہ عام جو ہے وہ کیا ہے؟ قطعی ہے، کہ اس کی دلالت

بھی اپنے عموم پر باعتبار وضع کے ہے جو قطعی ہوتی ہے۔

بات سمجھ میں آگئی؟ کیا بات ذکر کی؟ ہمارے نزدیک عام قطعی اس لیے ہے کیونکہ عام کی دلالت عموم پر کس اعتبار سے ہے؟ باعتبار وضع کے ہے، اور بتواتر یہ بات منقول ہے کہ صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین عام سے عموم پر استدلال کرتے تھے اور کسی قرینے کے محتاج نہیں ہوتے تھے بھئی۔ اور اگر عام کی دلالت اپنے عموم پر باعتبار وضع کے نہ ہوتی تو پھر وہ کس چیز کے محتاج ہوتے؟ کسی قرینے کے محتاج ہوتے، اور وہ کسی قرینے کی طرف محتاج نہیں، اس کے بغیر ہی کیا کرتے عام کے ذریعے عموم پر استدلال کرتے۔ معلوم ہوا عام کی دلالت عموم پر کس اعتبار سے ہے؟ وضع کے اعتبار سے ہے بھئی وضع کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ لفظ کی دلالت معنیٰ موضوع لہ پر وہ کسی قرینے کی محتاج نہیں ہوتی بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ جب وہ اس معنی کے لیے وضع ہے تو خود بخود اس پر دلالت کرے گا، کسی قرینے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ سمجھ میں آیا؟ تو ثابت ہوا کہ عام کی دلالت اپنے عموم پر یہ باعتبار وضع کے ہے اور باعتبار وضع کے جو دلالت ہوا کرتی ہے وہ قطعی ہوا کرتی ہے۔ تو ثابت ہوا کہ عام کیا ہے؟ قطعی ہے۔

جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عام ظنی ہے بھئی، عام قطعی نہیں۔ بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی، اور جمہور فقہاء بھئی، جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ عام ظنی ہے مولانا، لیکن عند الاحناف بھئی ہمارے نزدیک عام کیا ہے؟ قطعی ہے خاص کی طرح قطعی ہے۔ تو مصنف نے جب قَطْعًا کہا تو اس کے ذریعے رد ہوگیا کہتے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کا۔ اس لیے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں اس بات کی طرف گئے ہیں کہ عام ظنی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کوئی عام ایسا نہیں جس سے بعض افراد کو خاص نہ کر لیا گیا ہو۔ بھئی آپ جانتے ہیں بھئی آپ نے گذشتہ سال بھی پڑھا ہوگا کہ عام دو قسم پر ہے: ایک کیا ہے عام مخصوص البعض ہے بھئی اور ایک عام غیر مخصوص البعض ہے بھئی۔ عام مخصوص البعض وہ عام جس میں سے بعض افراد کو نکال لیا گیا ہو اور عام غیر مخصوص البعض جس میں سے بعض افراد کو نہ نکالا گیا ہو بھئی۔ مثلاً ابھی جو میں نے مثال ذکر کی بھئی: مثلاً میں کہتا ہوں درجہ رابعہ کے طلباء کو انعام دیا جائے۔ دیکھیے میں نے کسی کا استثناء کیا؟ کسی کو نکالا اس حکم سے؟ نہیں، کسی کو نہیں نکالا اس حکم سے، تو یہ عام ہے غیر مخصوص البعض ہے بھئی۔ دیکھو عام کیا تھا اس کے اندر؟ درجہ رابعہ کے طلباء، اس کے کئی افراد ہیں مولانا اور عام بھی کس کو کہتے ہیں جو افراد کو شامل ہوتا ہے، اور کیا حکم لگایا میں نے ان کے لیے؟ کہ ان کو کیا دیا جائے؟ انعام دیا جائے۔ تو اس حکم سے میں نے کسی کو بھی نہیں نکالا، تو یہ عام غیر مخصوص البعض ہے۔ اور بعض اوقات کیا کیا جاتا ہے؟ اس عام کے حکم سے بعض افراد کو نکال لیا جاتا ہے، مثلاً میں اس کے ساتھ ہی کہتا ہوں، پہلے میں نے کیا کہا؟ کہ درجہ رابعہ کے طلباء کو انعام دیا جائے مگر زید، عمرو اور بکر کو نہیں، ان کو انعام نہ دیا جائے۔ تو دیکھو وہ بھی درجہ رابعہ کے فرض کریں طلباء ہیں، میں نے سب کے لیے حکم دیا لیکن پھر اس میں

سے تین افراد زید، عمرو، بکر کو اس حکم سے نکال دیا بھئی یعنی ان کو انعام نہ دیا جائے۔ تو یہ کیا ہوا؟ عام مخصوص البعض، یعنی بعض افراد کو اس کے حکم میں سے نکال دیا گیا بھئی، باقیوں کے لیے تو حکم ہو گیا کہ انہیں انعام دیا جائے لیکن ان کو انعام دینے کے حکم سے نکال دیا کہ ان کو انعام نہ دیا جائے۔ تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ عام مخصوص البعض کہتے ہیں بھئی۔

سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں دیکھیے کوئی عام ایسا نہیں جس میں سے بعض افراد کو نکال نہ لیا گیا ہو بھئی، الا یہ کہ کوئی دلیل قائم ہو جائے اس بات پر کہ اس عام میں کسی فرد کی تخصیص نہیں۔ اگر دلیل قائم ہو جائے اس کی بات تو الگ ہے، جیسے مولانا قرآن میں اللہ تعالیٰ کیا فرماتے ہیں: ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾، اللہ ہر چیز کو جاننے والے ہیں۔ اب یہ ایسا عام ہے، ہر چیز کو جاننے والے ہیں، کوئی ایک فرد بھی اس حکم سے باہر نہیں ہے بھئی، کوئی ایک چیز بھی اللہ کے علم سے باہر نہیں ہے، ہر چیز اللہ کے علم میں ہے بھئی، ہر چیز اللہ کے علم میں ہے۔ تو یہ ایسا عام ہے جس میں سے کسی ایک فرد کو بھی خاص نہیں کیا گیا، اور یہ دلیلِ شرعی سے ثابت ہے کس کے ذریعے؟ دلیلِ شرعی سے۔ ہاں تو اگر کوئی ایسا عام ہے جس میں دلیلِ شرعی سے ثابت ہو جائے کہ اس میں کسی فرد کی تخصیص نہیں ہے اس کی بات تو الگ ہے، ورنہ اس کے علاوہ جتنے عام ہیں ان سب میں کیا کیا گیا ہے؟ کسی نہ کسی فرد کی تخصیص کی گئی ہے یعنی بعض افراد کو اس حکم سے نکال دیا گیا ہے۔ جیسے دیکھیے مولانا قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾، اللہ تعالیٰ نے تمام بیوع کو حلال قرار دیا ہے۔ اس سے کیا معلوم ہوا مولانا؟ تمام بیوع حلال ہیں۔ لیکن آگے اللہ فرماتے ہیں: ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾، اللہ نے ربا کو حرام قرار دیا ہے۔ دیکھو پہلے تمام بیوع کے لیے کیا حکم دیا گیا؟ حلال ہونے کا حکم ان کے بارے میں بتلایا گیا، لیکن پھر اس میں سے چند افراد کو نکال لیا گیا کہ وہ حلال نہیں ہیں، ربا حرام ہے، اللہ نے ربا کو حرام قرار دیا ہے بھئی۔ تو لہٰذا بیعِ ربا اس سے خارج ہو گئی اس حکم سے۔ عام بیوع کا حکم کیا ہوا؟ وہ حلال ہیں، اور بیعِ ربا کا کیا حکم ہو گیا؟ وہ حرام ہے بھئی وہ حرام ہے۔ تو دیکھو اس عام سے کیا کر لیا گیا؟ بعض افراد کی تخصیص کر لی گئی، باقی ہر بیع حلال رہی لیکن وہ بیع جس کے اندر ربا ہو وہ کیا بن گئی؟ حرام بن گئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے، ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ اس کے ذریعے تخصیص کر دی گئی، جس بیع کے اندر ربا ہے اسے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا، تو اس حلت کے حکم سے اس کو نکال دیا گیا، یہ تخصیص ہو گئی مولانا، کیا ہو گئی؟ تخصیص، اسے تخصیص کہتے ہیں کہ اس عام کے حکم سے بعض افراد کو نکال دیا جائے۔

تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کوئی عام ایسا نہیں جس سے بعض افراد کی تخصیص نہ کر لی گئی ہو۔ جب تخصیص کر لی گئی ہے تو معلوم ہوا ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے۔ ہر عام کے اندر تخصیص کا احتمال ہے۔ کوئی بھی عام آجائے

مولانا، کسی بھی عام کے بارے میں شرعی حکم آجائے، اب اگر چاہے ہمیں تخصیص کا پتہ نہ ہو، پھر بھی اس میں تخصیص کا احتمال آگیا کیونکہ ہر عام سے کیا کیا گیا ہے؟ بعض افراد کی تخصیص کی گئی ہے۔ اب معلوم ہوا ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے۔ تو ایک عام آئے اور اس سے کسی کی تخصیص نہیں، لیکن پھر بھی وہ یقینی نہ رہا کیونکہ ہو سکتا ہے بعض افراد کی کیا کر لی گئی ہو اس سے؟ تخصیص کر لی گئی ہو، بعض کو اس کے حکم سے نکال دیا گیا ہو، ہاں وہ الگ بات ہے ہمیں علم ہی نہ ہو، ہم واقف ہی نہ ہوں اس پر بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں عام قطعی نہیں ہے، اس لیے کیونکہ عام کے اندر کیا احتمال آگیا ہر عام کے اندر؟ کہ اس میں سے بعض افراد کو کیا کر لیا گیا ہو؟ خاص کر لیا گیا ہو، اس حکم سے نکال دیا گیا ہو اور ہو سکتا ہے ہم اس پر واقف نہ ہوں بھئی۔ جب یہ احتمال آگیا تو عام قطعی نہ رہا بلکہ کیا بن گیا؟ ظنی بن گیا بھئی، ظنی بن گیا۔

جیسے دیکھیے مولانا ابھی میں نے مثال جو ذکر کی تھی آپ کو سمجھانے کے لیے، میں نے کیا کہا کہ درجہ رابعہ کے طلباء کو انعام دیا جائے مگر زید، عمرو، بکر، خالد کو نہ دیا جائے۔ یاد رکھیے یہ عام مخصوص البعض ہوا مولانا۔ تو عام غیر مخصوص البعض کا تو حکم ہے وہ قطعی ہے، ہاں عام مخصوص البعض یعنی جس سے بعض افراد کو نکال لیا گیا ہو وہ ہمارے نزدیک ظنی ہے مولانا، وہ ہمارے نزدیک وہ کیا ہے؟ ظنی۔ غیر مخصوص البعض جو ہے وہ قطعی ہے لیکن مخصوص البعض ظنی ہے بھئی۔ کس طرح ظنی کس طرح؟ کیا حکم بیان ہوا یہاں پر درجہ رابعہ کے طلباء کے لیے؟ کہ انہیں انعام دیا جائے۔ لیکن میں نے کیا کیا تین افراد کو اس میں سے خاص کیا، اس میں سے نکال دیا مولانا، زید، عمرو، بکر کو نہ دیا جائے۔ معلوم ہوا کوئی وجہ ہوگی جو زید، عمرو، بکر کو میں کہہ رہا ہوں انعام نہ دیا جائے، اس حکم سے نکال دیا، اس کی کوئی نہ کوئی وجہ ہوگی، کوئی علت ہوگی۔ تو اب ہر طالب علم میں احتمال آگیا ہو سکتا ہے اس میں بھی وہ وجہ پائی جائے، اگر اس میں پائی گئی تو اس کو بھی نکال دیں گے، اس کو بھی حکم سے... اسے بھی انعام نہیں دیں گے۔ دوسرے طالب علم کے بارے میں احتمال آگیا، اس میں بھی احتمال ہے ہو سکتا ہے اس میں بھی وہی وجہ ہو جو زید، عمرو، بکر میں تھی، تو اس کو بھی کیا کر دیں گے حکم سے؟ نکال دیں گے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو ہر طالب علم میں احتمال آگیا یا نہیں آگیا کہ ہو سکتا ہے اس میں بھی یہ وجہ ہو؟ تو لہٰذا اب عمل تو کیا جائے گا لیکن احتمال تو آگیا دوسرا کہ ہو سکتا ہے اس میں یہ وجہ ہو، تو لہٰذا قطعی نہ رہا بلکہ کیا بن گیا؟ ظنی بن گیا، صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ظنی بن گیا۔ اور اس میں سے پھر جب علت کا پتہ لگ جائے تو پھر باقی افراد کی بھی... شرعی حکم ہے مولانا، کوئی شرعی حکم ہے تو پھر اس میں سے جب علت کا پتہ لگ گیا، باقی افراد کی بھی تخصیص کی جائے گی مولانا قیاس یا خبرِ واحد کے ذریعے۔ کیونکہ عام مخصوص البعض کیا ہے؟ ظنی ہے، اور قیاس اور خبرِ واحد بھی کیا ہیں؟ ظنی ہیں، تو

لہٰذا اب اس عام سے قیاس یا خبرِ واحد کے ذریعے اور افراد کی بھی تخصیص جائز ہو جائے گی مولانا، اور اس میں سے اور افراد بھی نکالے جا سکتے ہیں۔ یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو لہٰذا باقی افراد اس سے نکالتے جائیں گے، جس میں بھی قیاس یا خبرِ واحد کے ذریعے کیا آجائے؟ تخصیص، خبرِ واحد یا قیاس کے ذریعے کی جائے گی۔ تو اگر دوسرے میں بھی علت کا پتہ لگ گیا، یا دوسرے کے بارے میں خبرِ واحد آگئی، تو لہٰذا اس کو بھی اس فرد کو بھی حکم سے نکال دیں گے، تخصیص کرتے جائیں گے، کرتے جائیں گے یہاں تک کہ تین افراد رہ جائیں جمع کے اندر۔ اب تخصیص نہیں کی جائے گی، کیوں؟ اس لیے کیونکہ وہ عام جمع کا صیغہ ہے، اب بھی آپ تخصیص کرو گے تو پھر تو وہ عام ہی کیا ہو جائے گا؟ اس پر عمل ہی باقی نہیں رہے گا بھئی، اس کے تو افراد ہی کم از کم کتنے ہونے چاہئیں؟ تین۔ یہ جمع کے اندر ہے مولانا، اور مفرد کے اندر؟ مفرد کے اندر تخصیص کرتے جائیں گے یعنی اسمِ جنس کے اندر یہاں تک کہ ایک فرد رہ جائے، جب ایک رہ جائے گا اس کے بعد تخصیص نہیں کی جا سکتی ورنہ تو اس پر عمل ہی باقی نہیں رہے گا بھئی، عمل باقی نہیں رہے گا۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عام ظنی ہے اس لیے کیونکہ کوئی بھی عام ایسا نہیں ہے جس میں سے بعض افراد کو نکال نہ لیا گیا ہو، بعض افراد کی تخصیص نہ کر لی گئی ہو۔ تو لہٰذا ہر عام کے اندر احتمال آگیا کہ ہو سکتا ہے اس میں سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اگرچہ ہمیں اس کا علم نہ ہو بھئی، لہٰذا یہ قطعی نہ رہا بلکہ کیا بن گیا؟ ظنی بن گیا۔

ہم جواب میں کہتے ہیں کہ یہ تو احتمال ہے بغیر دلیل کے، یہ احتمال کیا ہے؟ بغیر دلیل کے۔ بھئی ایک عام ہے اس سے بعض افراد کو خاص نہیں کیا گیا، لیکن آپ کہتے ہیں احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے بعض افراد کو کیا کر لیا گیا ہو خاص کر لیا گیا ہو لیکن ہمیں علم نہ ہو، یہ تو بغیر دلیل کے احتمال ہے اور بغیر دلیل کے جو احتمال ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ یہ تو پھر ہر چیز کے اندر احتمال آجائے گا، مثلاً دیکھیے آپ نے زید کو دیکھا تھا، لیکن احتمال تو ہے ہو سکتا ہے آپ نے نہ دیکھا ہو۔ یہ کتاب آپ کی ملکیت ہے مولانا جو آپ کے سامنے ہے، لیکن یہ بھی احتمال تو ہے کہ ہو سکتا ہے یہ آپ کی ملکیت نہ ہو بھئی۔ آپ نے ایک فعل سرانجام دیا، لیکن احتمال تو یہ بھی ہو سکتا ہے... احتمال ہے ہو سکتا ہے آپ نے یہ فعل سرانجام نہ دیا ہو۔ بات سمجھ میں آئی؟ آپ نے کھانا کھایا مولانا، لیکن احتمال ہے ہو سکتا ہے آپ نے نہ کھایا ہو بھئی۔ تو یہ احتمال تو پھر ہر چیز کے اندر آجائے گا لیکن یہ احتمال بغیر دلیل کے ہے اور بغیر دلیل کے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ہاں، جب کسی شرعی دلیل کے ذریعے عام سے بعض افراد کو نکال دیا گیا، کیا کیا گیا؟ شرعی دلیل کے ذریعے بعض افراد کو نکال دیا گیا، جیسے مولانا ابھی میں نے آیت ذکر کی تھی بھئی ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾، اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور ربا کو حرام، تو دیکھو

ربا کو اس حلت والے حکم سے نکال دیا گیا اور اللہ نے کیا فرمایا کہ ربا کیا ہے؟ حرام ہے۔ تو یہ جو ربا کی تخصیص کی گئی اور حلت کے حکم سے اس کو نکال دیا گیا، یہ کس کے ذریعے ہوا؟ باقاعدہ شرعی دلیل کے ذریعے ہے مولانا، اس کا ذکر خود نص کے اندر آگیا آیت کے اندر آگیا، تو اب ربا تو حرام ہوا لیکن باقی بیوع میں اس عام پر عمل کیا جائے گا اور باقی بیوع کیا ہو گئیں؟ حلال ہو گئیں۔ لیکن ہر فرد کے اندر احتمال آگیا ہو سکتا ہے یہ بھی ربا میں داخل ہو، یہ والی بیع بھی کیا ہے؟ ہو سکتا ہے کس کے اندر داخل ہو؟ ربا میں داخل ہو۔ اس سے اگلا فرد ہے بیع کا اس کو آپ نے غور کیا دیکھا، لیکن احتمال تو ہے ہو سکتا ہے یہ بھی کس میں داخل ہو؟ ربا میں، جب ربا میں ہوگا تو یہ کیا ہوگا؟ حلت کے حکم سے خارج۔ تو یہ اب احتمال آیا، لیکن یہ جو احتمال آیا یہ ویسے ہی آیا یا اس شرعی دلیل کی وجہ سے آیا تھا؟ اس شرعی دلیل کی وجہ سے آیا تھا وہ جو اللہ ہی نے فرمایا کہ ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ اللہ تعالیٰ نے ربا کو حرام قرار دیا ہے، تو یہ احتمال معتبر ہے کیونکہ یہ بغیر کسی دلیل کے پیدا نہیں ہوا بلکہ کس کی وجہ سے پیدا ہوا ہے؟ باقاعدہ ایک شرعی دلیل سے پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اب عام قطعی نہ رہا بلکہ کیا بن گیا؟ ظنی بن گیا کیونکہ یہ احتمال معتبر ہے، یہ احتمال بغیر دلیل کے پیدا نہیں ہوا بلکہ کس کی وجہ سے پیدا ہوا ہے باقاعدہ ایک شرعی دلیل کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو ہم امام شافعی رحمہ اللہ سے کہتے ہیں بھئی کہ آپ نے جو کہا کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے، یہ احتمال بغیر دلیل کے ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اور باقی وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا جائے، وہاں بھی احتمال تخصیص کا آتا ہے لیکن وہ احتمال کس کی وجہ سے ہے؟ باقاعدہ ایک شرعی دلیل کی وجہ سے ہے، لہٰذا اس کا تو اعتبار ہے لیکن اس احتمال کا اعتبار نہیں ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَقَوْلُهُ قَطْعًا، اور ماتن کا قول جو ہے مولانا قَطْعًا، رَدٌّ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، یہ رد ہے امام شافعی رحمہ اللہ پر، اور میں نے بتلایا کہ جمہور فقہاء پر مولانا، جمہور فقہاء کے نزدیک بھی کیا ہے عام کیا ہوتا ہے؟ ظنی ہوتا ہے۔ یہ رد ہے امام شافعی رحمہ اللہ پر، حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعَامَّ ظَنِّيٌّ، اس طور پر کہ وہ گئے ہیں اس طرف کہ عام جو ہے وہ ظنی ہے، لِأَنَّهُ مَا مِنْ عَامٍّ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ، اس لیے کہ کوئی بھی ایک عام نہیں ہے مگر یہ کہ اس میں سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہے۔ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَخْصُوصًا مِنْهُ الْبَعْضُ وَإِنْ لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ، بس احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے یہ عام جو ہے مخصوص ہو اس میں سے بعض بھئی، یعنی بعض کو اس میں سے خاص کر لیا گیا ہو بعض افراد کو، وَإِنْ لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ اگرچہ ہم اس پر واقف نہ ہوں، نَقِفْ لفظ ہے بھئی۔ فَيُوجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ، تو جب یہ ظنی ہوا تو یہ عمل کو تو ثابت کرتا ہے، عمل کو تو واجب کرتا ہے، لَا الْعِلْمَ علم کو واجب نہیں کرتا، یعنی عمل تو کیا جائے گا وہ فرماتے ہیں ظنی ہو گیا عمل تو کیا جائے گا لیکن اعتقاد واجب نہیں ہے، كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ، جیسے کہ خبرِ واحد اور قیاس ہیں، جیسے وہ ظنی ہیں اسی طرح یہ عام بھی کیا ہے؟ ظنی ہے۔

وَنَقُولُ، اور ہم کہتے ہیں: هَذَا احْتِمَالٌ نَاشِئٌ بِلَا دَلِيلٍ وَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ، کہ یہ احتمال پیدا ہوا ہے بغیر کسی دلیل کے اور یہ معتبر نہیں ہے۔ وَإِذَا خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ كَانَ احْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِيلٍ فَيَكُونُ مُعْتَبَرًا، اور جب مخصوص کر لیا جائے اس میں سے بعض افراد کو تو یہ ایسا احتمال ہے جو دلیل سے پیدا ہوا ہے، تو یہ احتمال کیا ہے؟ معتبر ہوگا۔ فَعِنْدَنَا الْعَامُّ قَطْعِيٌّ فَيَكُونُ مُسَاوِيًا لِلْخَاصِّ، بس ہمارے نزدیک عام جو ہے وہ قطعی ہے، پس یہ برابر ہوگا خاص کے۔ بھئی خاص جیسے قطعی تھا اسی طرح ہمارے نزدیک عام بھی کیا ہے؟ قطعی ہے، خاص کے اندر جیسے اعتقاد واجب تھا اور اسی طرح عمل بھی واجب تھا اسی طرح عام کے اندر بھی اعتقاد بھی واجب ہے اور عمل بھی واجب ہے۔ تو لہٰذا یہ عام جو ہے وہ خاص کے مساوی ہوا۔

حَتَّى يَجُوزَ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهِ أَيْ بِالْعَامِّ، یہاں تک کہ جائز ہے خاص کا نسخ عام کے ذریعے، ہا ضمیر کا مرجع بتلا دیا، کس کے ذریعے خاص کا نسخ جائز ہے؟ عام کے ذریعے مولانا، یہاں تک کہ عام کے ذریعے خاص کا نسخ بھی جائز ہے۔ اس لیے کیونکہ آپ جانتے ہیں مولانا کہ ناسخ جو ہے اس کے لیے ضروری ہے وہ منسوخ کے برابر ہو قوت کے اندر، یا اس سے بہتر ہو۔ ایک حکم کو منسوخ قرار دیا جا رہا ہے، دوسرے کو اس کے لیے ناسخ قرار دیا جا رہا ہے، تو یہ دوسرا، یہ تب ہی ناسخ بن سکتا ہے جب کہ یہ دلیل بھی قوت کے اندر بھئی اس کے برابر ہو کم از کم یا اس سے بہتر ہو۔ اگر یہ ناسخ جسے آپ بنا رہے ہیں کمزور درجے کی ہے دلیل بھئی، تو یہ پھر ناسخ نہیں بن سکتی مولانا۔ بات سمجھ میں آئی؟ جیسے آیت کے اندر ایک حکم آگیا، اب خبرِ واحد کے ذریعے اس کو منسوخ قرار دینا صحیح نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے مولانا کہ جو دوسری دلیل جس کو آپ ناسخ بنا رہے ہیں وہ منسوخ کے برابر ہونی چاہیے کم از کم، یا اس سے کیا ہونی چاہیے قوت کے اندر؟ اس سے زیادہ قوی ہو تو پھر اس صورت میں یہ ناسخ بن جائے گی بھئی۔ تو ہمارے نزدیک جیسے خاص قطعی تھا اسی طرح عام بھی قطعی ہے، تو یہ اس کے برابر ہوا، لہٰذا عام کے ذریعے خاص کا نسخ جائز ہے مولانا، عام کے ذریعے خاص کا نسخ جائز ہے کیونکہ یہ بھی قطعی ہے خاص کی طرح تو یہ اس کے برابر درجے کا ہوا۔

تو کہتے ہیں: حَتَّى يَجُوزَ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهِ أَيْ بِالْعَامِّ، یہاں تک کہ خاص کا نسخ جائز ہے عام کے ذریعے، لِأَنَّهُ يُشْتَرَطُ فِي النَّاسِخِ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لِلْمَنْسُوخِ أَوْ خَيْرًا مِنْهُ، اس لیے کہ شرط لگائی گئی ہے ناسخ کے اندر کہ وہ مساوی ہونا چاہیے منسوخ کے یا اس سے بہتر ہونا چاہیے، یعنی اس سے قوی ہونا چاہیے بھئی۔ یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟ کوئی مشکل تو نہیں؟ جی آگے دیکھیے:

كَحَدِيثِ الْعُرَنِيِّينَ نُسِخَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ، جیسے کہ عرنیین کی حدیث جو ہے وہ منسوخ ہے حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ، حضور علیہ السلام فرماتے ہیں: اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ، بچو تم پیشاب سے۔ تو یہ حدیثِ عرینہ جو ہے، حدیثِ عرنیین جو ہے وہ منسوخ ہے اس حدیث کی وجہ سے بھئی۔

یاد رکھیے عرینہ ایک قبیلہ ہے عرب کا، اس قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ جو ہیں مدینہ منورہ آئے مسلمان ہو کر، سات یا آٹھ افراد تھے، لیکن مدینہ منورہ کی آب و ہوا انہیں موافق نہ آئی اور یہ بیمار ہو گئے بھئی، ان کے رنگ زرد پڑ گئے اور ان کے پیٹ پھول گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پھر حکم دیا کہ بھئی مدینہ منورہ کے پاس مسلمانوں کی جو صدقے کی اونٹنیاں ہیں ان کے پاس جا کر رہیں اور ان اونٹنیوں کا دودھ بھی پیئیں اور ان کا پیشاب بھی پیئیں، تو انہیں شفا حاصل ہوگی بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ حدیث میں آتا ہے بھئی: اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا، کہ تم لوگ پیو ان اونٹنیوں کے دودھ میں سے بھی اور ان کے پیشاب میں سے بھی۔ جی تو یہ سات یا آٹھ افراد تھے بھئی، یہ مدینہ منورہ سے چھ میل کے فاصلے پر مسلمانوں کی صدقے کی اونٹنیاں تھیں وہاں رکھی جاتی تھیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ چرواہے بھی مقرر فرمائے تھے، یہ لوگ وہاں جا کر رہنے لگے اور جلد ہی انہیں اس طریقے سے شفا حاصل ہو گئی، لیکن انہوں نے پھر یہ بدعہدی کی بھئی کہ وہ چرواہے جو تھے ان کو قتل کر دیا اور اونٹنیوں کو بھگا کر لے گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ہوئی تو آپ نے صحابہ کو ان کے پیچھے دوڑایا کہ جاؤ بھئی انہیں پکڑ کر لے کر آؤ۔ صحابہ گئے بھئی اور انہیں پکڑ کر لے آئے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں اور ان کی آنکھیں گرم سلائیوں سے پھوڑ دی جائیں اور انہیں شدید گرمی کے اندر دھوپ میں ریت پر ڈال دیا جائے، چنانچہ ان کے ساتھ ایسا ہی کیا گیا اور وہ تڑپ تڑپ کر سارے مر گئے بھئی، تڑپ تڑپ کر۔ اور ان کے ساتھ یہ سخت سلوک اس لیے کیا گیا، ہاتھ پاؤں تو اس لیے کاٹے گئے کیونکہ یہ ڈاکو تھے مولانا اور ڈاکو کی یہی سزا ہے کہ اس کے ہاتھ پاؤں کو کاٹا جاتا ہے، اور ان کی آنکھیں گرم سلائیوں سے پھوڑ دی گئیں اس لیے کیونکہ انہوں نے چرواہوں کے ساتھ اسی طرح کیا تھا، بڑے ظالمانہ طریقے سے ان کو قتل کیا تھا بھئی، ان کی آنکھوں میں اور ان کی زبان پر کانٹے چبھوئے تھے بھئی، کانٹے کیکر کے کانٹے کبھی دیکھے ہیں آپ حضرات نے بھئی؟ بڑے بڑے کانٹے ہوتے ہیں بھئی، تو انہوں نے بھی اسی طرح چرواہوں کو بڑے ظالمانہ طریقے سے قتل کیا تھا، چنانچہ ان کے ساتھ بھی اسی طرح کرنے کا حکم دیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے۔

اب دیکھیے بھئی یہاں حدیث میں آیا بھئی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے کیا فرما رہے ہیں: اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا، کہ پیو تم ان اونٹنیوں کے دودھ میں سے بھی اور ان کے پیشاب میں سے بھی۔ تو دیکھیے یہ حدیث بھئی خاص ہے ابل کے پیشاب کے ساتھ، اور اس سے پتہ لگتا ہے کہ ابل کا جو پیشاب ہے وہ طاہر ہے اور حلال ہے مولانا، کیا ہے؟ حلال بھئی، اس کا پینا جائز ہے۔ سمجھ میں آیا؟ یہ حدیث کیا ہے؟ خاص ہے کس چیز کے ساتھ؟ اونٹ کے پیشاب کے ساتھ کہ معلوم ہوا وہ کیا ہے؟ پاک ہے اور حلال ہے، اس کا پینا جائز ہے بھئی۔

جبکہ ایک دوسری حدیث ہے مولانا، اس حدیث میں آتا ہے جیسے کہ متن میں آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ پیشاب سے بچو، اس لیے کیونکہ اکثر عذابِ قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے بھئی، اکثر عذابِ قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے بھئی۔ اب دیکھیے یہ حدیث مولانا عام ہے، اس میں کسی خاص چیز کے پیشاب کا ذکر نہیں ہے بلکہ کیا آیا: اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ، کیا کرو؟ پیشاب سے بچو بھئی، تو اسمِ جنس آیا مولانا اس پر الف لام داخل ہوا، تو یہ شامل ہوا ہر پیشاب کو، کہ ہر چیز کے پیشاب سے بچو۔ تو وہ پہلی حدیث کیا تھی؟ وہ خاص تھی کس چیز کے ساتھ؟ اونٹ کے پیشاب کے ساتھ، اور یہ دوسری حدیث کیا ہے؟ یہ عام ہے اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ، اس کے اندر کسی خاص چیز کے پیشاب کا ذکر آیا؟ نہیں، بلکہ مطلق ہے مولانا، عام ہے، یہ ہر پیشاب کو شامل ہوئی۔

تو اب دیکھیے ایک طرف وہ خاص ہے اس سے پتہ لگ رہا ہے کہ اونٹ کا پیشاب کیا ہے؟ حلال ہے، چنانچہ اسی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مَأْكُولُ اللَّحْمِ جانوروں کا پیشاب پاک ہے بھئی۔ وہ کیا فرماتے ہیں؟ مَأْكُولُ اللَّحْمِ وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے بھئی، اونٹ ہے، بھیڑ، بکری ہے، گائے وغیرہ، یہ مَأْكُولُ اللَّحْمِ جانور جو ہیں ان کا پیشاب پاک ہے بھئی۔ جبکہ دوسری... تو یہ حدیث خاص ہے مولانا پہلی حدیث جو ہے، جو اہلِ عرینہ والی ہے، اور دوسری حدیث عام ہے بھئی، تو ایک حدیث میں خاص آیا اور دوسری حدیث میں عام آیا، اور مسئلہ یہ ذکر ہو رہا ہے کہ عام جو ہے خاص کی طرح قطعی ہے مولانا، عام کیا ہے خاص کی طرح قطعی ہے، لہٰذا عام کے ذریعے خاص کا نسخ جائز ہے۔ چنانچہ یہاں پر بھی ہم کہتے ہیں کہ یہ جو خاص جو ہے حدیث ہے اس کے لیے یہ عام حدیث کیا بن جائے گی؟ ناسخ بن جائے گی، کیونکہ عام بھی اسی درجے کا ہوتا ہے جس درجے کا خاص ہوتا ہے۔ لہٰذا عام کے ذریعے خاص کا نسخ جائز ہے، تو یہاں یہ دوسری حدیث اول کے لیے کیا بن جائے گی؟ ناسخ بن جائے گی بھئی، معلوم ہوا کہ مَأْكُولُ اللَّحْمِ جانوروں کا پیشاب بھی پاک نہیں ہے، کیونکہ دوسری حدیث میں کیا ہے؟ اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ پیشاب سے تم بچو کیونکہ اکثر عذابِ قبر کس کی وجہ سے ہوتا ہے؟ پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے بھئی، پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے۔ تو یہ حدیث عام ہے اس میں مَأْكُولُ اللَّحْمِ اور غَيْرُ مَأْكُولُ اللَّحْمِ کی کوئی قید موجود نہیں ہے، معلوم ہوا یہ مَأْكُولُ اللَّحْمِ جانوروں کے پیشاب کو بھی شامل ہے اور غَيْرُ مَأْكُولُ اللَّحْمِ جانوروں کے پیشاب کو بھی شامل ہے۔ تو یہ عام حدیث جو ہے یہ ناسخ بن جائے گی پہلی خاص حدیث کے لیے بھئی۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی خاص تو قطعی ہوتا ہے لیکن عام قطعی نہیں، لہٰذا دوسری حدیث پہلی کے لیے ناسخ بھی نہیں بن سکتی بھئی۔ مسئلہ سمجھ میں آگیا بھئی؟ بس مسئلہ صرف اتنا ہی بیان ہوگا، اسی کی شارح تفصیل بیان کریں گے کہ پہلی حدیث خاص ہے، دوسری حدیث عام ہے، اور عام بھی خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے، لہٰذا اس عام کے ذریعے پہلے خاص... وہ عام جو ہے خاص کے لیے کیا بن جائے گا؟ ناسخ بن جائے گا کیونکہ دونوں برابر درجے کے ہیں۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک میں نے بتلایا یہ عام خاص کے لیے ناسخ نہیں بن سکتا اس لیے کیونکہ ان کے نزدیک خاص تو قطعی ہے لیکن عام کیا ہے؟ ظنی ہے، لہٰذا ظنی قطعی کے لیے ناسخ نہیں بن سکتا بلکہ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ منسوخ ہی کے درجے کا ہو یا

اس سے زیادہ قوی ہو بھئی۔ مسئلہ سمجھ میں آگیا بھئی؟

اب دیکھیے مولانا کتاب پر بھئی: كَحَدِيثِ الْعُرَنِيِّينَ نُسِخَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ، جیسے کہ حدیثِ عرنیین جو ہے وہ منسوخ ہے حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ کہ تم لوگ بچو پیشاب سے۔ وَعُرَنِيُّونَ قَبِيلَةٌ يُنْسَبُونَ إِلَى عُرَيْنَةَ تَصْغِيرُ عَرَنَةَ الَّتِي هِيَ وَادٍ بِعَرَفَاتٍ، اور عرنیون یہ قبیلہ ہے جو منسوب ہے عرینہ کی طرف بھئی، تَصْغِيرُ عَرَنَةَ یہ تصغیر ہے عرنہ کی، الَّتِي هِيَ وَادٍ بِعَرَفَاتٍ جو کہ ایک وادی ہے عرفات کے اندر بھئی، عرفات کے اندر ایک وادی ہے عرنہ بھئی تو اسی کی تصغیر عرینہ ہے مولانا جو اس قبیلے کا نام ہے، اور اس قبیلے والوں کو کیا کہیں گے؟ عرنی بھئی، سمجھ میں آیا؟ عرنی، جیسے جہینہ قبیلہ ہے اس قبیلے والوں کو کیا کہتے ہیں؟ جہنی بھئی، جو اس کی طرف منسوب ہو۔

وَحَدِيثُهُمْ مَا رَوَى أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ،(رَحِمَهُ اللَّهُ ہے؟ جی؟ رضی اللہ ہونا چاہیے بھئی، صحابی ہیں، اَنس نون پر بھی فتحہ ہے یاد رکھنا)۔ اور ان کی حدیث جو ہے وہ جو روایت کی ہے انس بن مالک رضی الله تعالیٰ عنہ نے: أَنَّ قَوْمًا مِنْ عُرَيْنَةَ أَتَوُا الْمَدِينَةَ فَلَمْ تُوَافِقْهُمْ، کہ ایک قوم... یعنی کچھ لوگ جو ہیں عرینہ میں سے وہ مدینہ منورہ آئے، پس وہ مدینہ ان کو موافق نہ آیا، فَاصْفَرَّتْ أَلْوَانُهُمْ وَانْتَفَخَتْ بُطُونُهُمْ، پس زرد ہو گئے ان کے رنگ اور پھول گئے ان کے پیٹ، فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّدَقَةِ وَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا، تو حکم دیا حضور صلی الله علیہ وسلم نے انہیں کہ وہ نکلیں صدقے کے اونٹوں کی طرف اور پئیں ان کے دودھ میں سے بھی اور ان کے پیشاب میں سے بھی، فَصَحُّوا، تو وہ تندرست ہو گئے، ثُمَّ ارْتَدُّوا فَقَتَلُوا الرُّعَاةَ، پس پھر وہ مرتد ہوئے، پس انہوں نے چرواہوں کو قتل کر دیا، رُعَاةٌ جمع ہے رَاعٍ کی، پس انہوں نے چرواہوں کو قتل کر دیا، وَاسْتَاقُوا الْإِبِلَ، اور ہانک لے گئے اونٹوں کو، اونٹوں کو ہانکا بھئی یعنی انہیں لے گئے۔ فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَثَرِهِمْ قَوْمًا، پس بھیجا حضور صلی الله علیہ وسلم نے ان کے پیچھے قوم کو، فَأُخِذُوا، پس ان کو پکڑا گیا، فَأَمَرَ بِقَطْعِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ وَسَمْلِ أَعْيُنِهِمْ وَتَرْكِهِمْ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ حَتَّى مَاتُوا، پس حکم دیا حضور صلی الله علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کے کاٹنے کا اور ان کی آنکھوں کے پھوڑنے کا، سمل کہتے ہیں پھوڑنا، سَمْلِ أَعْيُنِهِمْ، قَطْعِ پر عطف ہے مولانا، بِقَطْعِ أَيْدِيهِمْ وَبِسَمْلِ أَعْيُنِهِمْ وَتَرْكِهِمْ، اس کا بھی اسی پر عطف ہے، اور ان کو چھوڑ دینے کا حکم دیا فِي شِدَّةِ الْحَرِّ سخت گرمی کے اندر، حَتَّى مَاتُوا یہاں تک کہ وہ مر گئے بھئی، یہاں تک کہ وہ مر گئے۔

فَهَذَا حَدِيثٌ خَاصٌّ بِبَوْلِ الْإِبِلِ، پس یہ حدیث جو ہے خاص ہے بِبَوْلِ الْإِبِلِ کس کے ساتھ خاص ہے؟ ابل کے یعنی اونٹوں کے پیشاب کے ساتھ، يَدُلُّ عَلَى طَهَارَتِهِ وَحِلِّهِ، دلالت کرتی ہے یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے پاک ہونے پر اور اس کے حلال ہونے پر۔ وَبِهِ تَمَسَّكَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي أَنَّ بَوْلَ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ طَاهِرٌ وَيَحِلُّ شُرْبُهُ لِلتَّدَاوِي وَغَيْرِهِ، اور اسی کے ذریعے استدلال کیا ہے امام محمد رحمہ اللہ نے کہ پیشاب اس جانور کا جس کے گوشت کو کھایا جاتا ہے وہ کیا ہے؟

وہ پاک ہے، اور حلال ہے اس کا پینا علاج کے وغیرہ کے لیے، بطورِ علاج وغیرہ کے اس کا پینا جائز ہے، امام محمد رحمہ اللہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ وَعِنْدَهُمَا هُوَ مَنْسُوخٌ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ، اور شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہے حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ، کہ بچو تم لوگ پیشاب سے، سمجھ میں آیا بھئی؟ وَهُوَ عَامٌّ لِمَأْكُولِ اللَّحْمِ وَغَيْرِهِ، اور یہ حدیث عام ہے مَأْكُولُ اللَّحْمِ کے لیے بھی اور... مَأْكُولُ اللَّحْمِ اور غَيْرُ مَأْكُولُ اللَّحْمِ کے لیے عام ہے یعنی سب کو شامل ہے۔ فَقَدْ نُسِخَ الْخَاصُّ بِهَذَا الْعَامِّ، پس تحقیق منسوخ کر دیا گیا خاص کو اس عام کے ذریعے۔ فَبَوْلُ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ وَغَيْرُهُ كُلُّهُ نَجِسٌ حَرَامٌ، پس پیشاب اس جانور کا جس کے گوشت کو کھایا جاتا ہے اور اس کے علاوہ کا یعنی جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا، سب کے سب جو ہیں نَجِسٌ حَرَامٌ، وہ کیا ہیں؟ نجس ہیں، حرام ہیں، لَا يَحِلُّ شُرْبُهُ وَاسْتِعْمَالُهُ لِلتَّدَاوِي وَغَيْرِهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ، حلال نہیں ہے ان کا پینا اور ان کا استعمال کرنا بطورِ علاج کے، علاج وغیرہ کے طور پر اس کا استعمال اور اس کا پینا حلال نہیں ہے کس کے نزدیک؟ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ وَيَحِلُّ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي التَّدَاوِي لِلضَّرُورَةِ عَلَى مَا عُرِفَ، اور حلال ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کس کے اندر؟ دوا کے طور پر یعنی علاج کے طور پر بنا بر ضرورت کے بنا بر اس کے جیسا کہ جانا گیا، یعنی جیسا کہ آپ فقہ میں جان چکے ہیں بھئی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تو کیا ہے؟ مَأْكُولُ اللَّحْمِ جانوروں کا پیشاب پاک ہے، حلال ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نجس ہے، حرام ہے، نہ ویسے استعمال جائز نہ بطورِ علاج کے، بطورِ علاج کے بھی اس کا استعمال جائز نہیں۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ کہ ویسے تو یہ نجس حرام ہے لیکن ضرورت کی بنا پر کیا ہو جائے گا؟ حلال ہو جائے گا بطورِ دوا کے اس کا استعمال کرنا جائز ہے بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آئی بھئی؟ اب یہ جو دوسری حدیث ہے مولانا اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ، اس کا واقعہ بھی ذکر کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں: وَقِصَّةُ هَذَا الْحَدِيثِ النَّاسِخِ مَرْوِيَّةٌ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ صَحَابِيٍّ صَالِحٍ ابْتُلِيَ بِعَذَابِ الْقَبْرِ، اور اس ناسخ حدیث کا قصہ وہ جو روایت کیا گیا ہے، حضور علیہ السلام جب فارغ ہوئے ایک نیک صحابی کے دفن سے، تو اس کو بتلا کر دیا گیا کس میں؟ عذابِ قبر میں، اس کو بتلا کیا گیا عذابِ قبر میں، جَاءَ إِلَى امْرَأَتِهِ فَسَأَلَهَا عَنْ أَعْمَالِهِ، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کی بیوی کے پاس تشریف لائے، پوچھا اس کے عمل کے بارے میں کہ یہ کیا عمل کرتے تھے، کیا کرتے تھے کہ ان کو عذابِ قبر میں بتلا کر دیا گیا ہے؟ فَقَالَتْ كَانَ يَرْعَى الْغَنَمَ وَلَا يَتَنَزَّهُ مِنْ بَوْلِهِ، تو بیوی کہنے لگی کہ یہ جو ہیں بھیڑ بکریاں چراتے تھے اور بچتے نہیں تھے ان کے پیشاب سے یعنی اس میں احتیاط نہیں کرتے تھے۔ فَحِينَئِذٍ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ، تو اس وقت حضور علیہ السلام نے فرمایا: کہ تم لوگ پیشاب سے بچو اس لیے کہ اکثر عذابِ قبر اسی سے ہوتا ہے۔

فَهُوَ بِحَسَبِ شَأْنِ النُّزُولِ أَيْضًا خَاصٌّ، اچھا یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ بھئی آپ نے کہا یہ حدیث عام ہے لیکن پھر تو

یہ حدیث بھی خاص ہوئی بھئی، اس میں بھی تو مَأْكُولُ اللَّحْمِ جانور کے پیشاب مراد ہے بھئی، کیا مراد ہے؟ کہ دیکھو نا ذکر آیا کہ یہ بھیڑ بکریاں چراتے تھے اور ان کے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتے تھے، تو معلوم ہوا یہ تو انہی کے بارے میں حضور فرما رہے ہیں: اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ، تو عام اس کو کیسے کہہ رہے ہیں؟ کہتے ہیں بھئی ٹھیک ہے، اگرچہ شانِ نزول کے اعتبار سے یہ حدیث خاص ہے، شانِ نزول کہتے ہیں وہ خاص سبب، وہ خاص جزئی واقعہ جس کی وجہ سے کوئی آیت نازل ہوئی بھئی، تو کہتے ہیں اگرچہ یہ حدیث بھی شانِ نزول کے اعتبار سے کیا ہے؟ خاص، اس جزئی واقعہ کے اعتبار سے خاص ہے، لیکن اعتبار تو جو ہے وہ عمومِ الفاظ کا اعتبار ہوگا، حدیث کے اندر جو لفظ آئے ان کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگرچہ شانِ نزول خاص ہے اس حدیث کے ورود کا سبب کیا ہے؟ ایک خاص واقعہ ہے، لیکن اعتبار الفاظ کا کیا جائے گا اور حدیث میں جو الفاظ آئے ہیں وہ عام ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا؟ اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ، دیکھو یہاں مَأْكُولُ اللَّحْمِ کا ذکر موجود ہے؟ نہیں، مطلق بول کا ذکر آیا، یہ شامل ہے بَوْلِ مَأْكُولِ اللَّحْمِ کو بھی اور اس کے علاوہ سب کو مولانا، تو اعتبار عمومِ الفاظ کا ہے، خصوصِ سبب کا اعتبار نہیں۔

فَهُوَ بِحَسَبِ شَأْنِ النُّزُولِ أَيْضًا خَاصٌّ بِبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ كَمَا كَانَ الْمَنْسُوخُ خَاصًّا بِهِ، تو یہ حدیث شانِ نزول کے اعتبار سے یہ بھی خاص ہے کس چیز کے ساتھ خاص ہے؟ مَأْكُولُ اللَّحْمِ کے بول کے ساتھ، جیسے کہ منسوخ خاص تھا اسی کے ساتھ، لَكِنَّ الْعِبْرَةَ لِعُمُومِ اللَّفْظِ، لیکن اعتبار جو ہے وہ عمومِ لفظ کا ہے۔

وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ حَدِيثِ الْعُرَنِيِّينَ مَنْسُوخًا بِهَذَا الْحَدِيثِ...یہاں سے دراصل مصنف جو ہیں ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے حدیث اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ جو ہے اس کو ناسخ قرار دیا اور حدیث اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا کو منسوخ قرار دیا۔ لیکن ناسخ تو اس کو تب ہی قرار دیا جا سکتا ہے جب تاریخ کا علم ہو، یہ علم ہو کہ اشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا حدیث مقدم تھی اور یہ اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ کیا ہے؟ مؤخر ہے، پھر ہی اس کو ناسخ قرار دیا جا سکتا ہے، اگر یہ علم ہی نہ ہو تو پھر اس کو ناسخ قرار بھی نہیں دیا جا سکتا۔ تو شارح فرماتے ہیں بھئی کہ یہ جو حدیثِ عرنیین کے منسوخ ہونے پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ اس حدیث کے اندر مثلے کا ذکر آیا ہے اور مثلہ بالاتفاق منسوخ ہے، جب مثلہ منسوخ ہے تو اشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا بھی کیا ہوا؟ منسوخ ہوا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ کیونکہ جب حدیث کا ایک جز منسوخ ہے معلوم ہوا دوسرا جز بھی کیا ہے؟ منسوخ ہے بھئی، تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ پہلا حکم بھی کیا ہو چکا ہے؟ منسوخ، دوسرا حکم بالاتفاق منسوخ ہے تو پہلا حکم بھی منسوخ ہے بھئی۔

مگر بعض علماء نے اس جواب کو پسند نہیں فرمایا بھئی، اس لیے کیونکہ اس حدیث کے اندر دو حکم ہیں مولانا، ایک اشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا اور دوسرا کس چیز کا ذکر موجود ہے؟ مثلے کا ذکر موجود ہے، تو یہ دو الگ الگ حکم ہوئے اور ایک حکم کے منسوخ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرا حکم بھی کیا ہو؟ منسوخ ہو، تو یہ کوئی قوی دلیل نہیں بھئی، ایک حکم منسوخ ہو، ہو

سکتا ہے بھئی ایک ہی منسوخ ہوا ہے دوسرا منسوخ نہ ہوا ہو بھئی، تو یہ کوئی قوی جواب نہیں بھئی۔ تو اور علماء نے بہت سے جوابات دیے ہیں مولانا، سمجھ میں آیا؟ بہت سے جوابات دیے ہیں۔ ایک جواب یہ مولانا کہ وہ حدیثِ عرینہ جو ہے وہ مبیح ہے مولانا مبیح، اس سے اباحت کا پتہ چلتا ہے، اور حدیث اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ یہ حدیث محرم ہے مولانا، اس سے حرمت کا پتہ چلتا ہے، اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ پیشاب سے بچو، تو اس سے کس چیز کا پتہ لگا؟ حرمت کا۔ تو پہلی حدیث ہوئی مبیح، دوسری حدیث کیا ہوئی؟ محرم، اور مسلمہ قانون ہے کہ عند التعارض محرم کو ترجیح ہوتی ہے مبیح پر بھئی۔ بات سمجھ میں آئی؟ علمِ حدیث کا مسلمہ قانون ہے مولانا کہ عند التعارض مبیح پر محرم کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ احتیاط اسی میں ہے، ایک سے اباحت کا پتہ چل رہا ہے ایک سے حرمت کا پتہ چل رہا ہے تو احتیاط یہ ہے کہ کس پر عمل کیا جائے؟ حرمت پر عمل کر لیا جائے بھئی۔

نیز شارح نے جواب دیا بھئی کہ مثلے کے منسوخ ہونے سے پتہ چلا کہ باقی حصہ بھی حدیث کا کیا ہے؟ منسوخ ہے کیونکہ تقدم و تاخر کا علم نہیں ہے کون سی حدیث مقدم ہے اور کون سی مؤخر، تاریخ کا علم نہیں، لیکن بہرحال مثلے کے منسوخ ہونے سے پتہ چل گیا کہ دوسرا حصہ بھی کیا ہے حدیث کا؟ منسوخ ہے مولانا۔ لیکن حق یہ ہے مولانا کہ حدیثِ عرینہ مقدم ہے اس لیے کیونکہ یہ واقعہ ٦ ہجری میں پیش آیا بھئی، ٦ ہجری میں اہلِ عرینہ کا واقعہ پیش آیا بھئی، اور اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ بھئی یہ حدیث روایت ہے مولانا حضرت ابو ہریرہ رضی الله تعالیٰ عنہ سے، اور حضرت ابو ہریرہ رضی الله تعالیٰ عنہ مؤخر الاسلام ہیں بھئی، وہ آخر زمانے میں اسلام لائے ہیں، سن ۷ ہجری میں وہ مسلمان ہوئے ہیں بھئی۔ تو اہلِ عرینہ کا واقعہ ٦ ہجری میں پیش آیا، حضرت ابو ہریرہ رضی الله تعالیٰ عنہ ۷ ہجری میں مسلمان ہوئے ہیں، اور یہ اسْتَنْزِهُوا عَنِ الْبَوْلِ کی حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی الله تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، معلوم ہوا یہ حدیث مؤخر ہے اور جب یہ مؤخر ہے تو اس مقدم کے لیے کیا بن سکتی ہے؟ ناسخ بن سکتی ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

جی، تو کہتے ہیں: وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ حَدِيثِ الْعُرَنِيِّينَ مَنْسُوخًا بِهَذَا الْحَدِيثِ، اور وہ چیز جو دلالت کرتی ہے حدیثِ عرنیین کے منسوخ ہونے پر اس حدیث کے ذریعے، کہ أَنَّ الْمُثْلَةَ الَّتِي تَضَمَّنَهَا حَدِيثُ الْعُرَنِيِّينَ مَنْسُوخَةٌ بِالِاتِّفَاقِ، اس لیے کہ وہ مثلہ جس کو متضمن ہے حدیثِ عرنیین یعنی جس کا ذکر حدیثِ عرنیین میں آیا ہے وہ منسوخ ہے بالاتفاق، لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ، اس لیے کیونکہ مثلہ کس میں تھا؟ ابتدائے اسلام میں جائز تھا، اس کے بعد اس کو ممنوع قرار دے دیا گیا بھئی ہمیشہ کے لیے۔

جی، تفصیل کا پتہ چل گیا آپ کو بھئی؟ بھئی دیکھیے اس حدیث کا قصہ یہ ہے، تفصیل یہ ہے کہ حضور صلی الله علیہ وسلم دو قبروں پر گزرے اور حضور صلی الله علیہ وسلم نے صحابہ سے ذکر کیا کہ ان قبر والوں کو عذاب دیا جا رہا ہے۔ چنانچہ آپ نے درخت سے دو شاخیں لیں اور ان شاخوں میں سے ایک کو ایک قبر پر لگا دیا اور دوسری کو دوسری قبر پر لگا دیا، اور فرمایا کہ امید ہے ان کے خشک ہونے تک ان سے عذاب کم کر دیا جائے گا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو حضور صلی الله علیہ وسلم نے وہ سبز شاخیں ان قبروں پر لگا دیں تاکہ ان سے کیا کر دیا جائے عذاب کو کم کر دیا جائے یا ختم کر دیا جائے۔ اب یہ اس

طرح کا واقعہ یاد رکھیے کئی احادیث میں آتا ہے، تو بعض علماء فرماتے ہیں یہ ایک ہی واقعہ ہے، تھوڑا بہت ان میں فرق آتا ہے احادیث کے اندر، لیکن علماء فرماتے ہیں کہ نہیں یہ ایک واقعہ نہیں ہے، دو تین مرتبہ اس طرح کا واقعہ پیش آیا ہے، بعض کہتے ہیں ایک ہی واقعہ ہے بعض کیا کہتے ہیں دو تین واقعات پیش آئے اس طرح کے بھئی۔ پھر اس کے اندر بھی اختلاف ہے مولانا کہ یہ کفار کی قبریں تھیں یا مسلمانوں کی قبریں تھیں؟ بعض تو کہتے ہیں کفار کی قبریں تھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ویسے بطورِ شفقت کے بھئی کیا فرما دیا ان پر شاخ لگا دی کہ چلو کچھ دیر کے لیے کیا ہو جائے اس سے عذاب کم ہو جائے بھئی، لیکن جمہور محدثین کہتے ہیں نہیں یہ مسلمانوں کی قبریں تھیں بھئی، مسلمانوں کی قبریں تھیں۔ پھر یاد رکھیے اس کے بارے میں بعض روایات میں آتا ہے کہ ان میں سے ایک قبر حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تھی، جو قبیلہ اوس کے سردار تھے بھئی۔ انصار جو تھے مدینہ منورہ کے، انصار کے دو بڑے قبیلے تھے اوس اور خزرج، اس میں سے اوس کے جو سردار تھے ان کا کیا نام تھا؟ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اور یہ بڑے جلیل القدر صحابی ہیں مولانا۔ تو بعض روایات میں آتا ہے کہ ان میں سے ایک قبر کس کی تھی؟ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تھی۔ اور اسی وجہ سے دیکھیے بھئی شارح کیا فرماتے ہیں؟ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب فارغ ہوئے مِنْ دَفْنِ صَحَابِيٍّ صَالِحٍ، کس سے؟ ایک نیک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے۔ لیکن مولانا علماء نے لکھا ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے بھئی۔ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہ تو بڑے جلیل القدر صحابی ہیں بھئی، حتیٰ کہ حدیث میں آتا ہے کہ جب ان کا انتقال ہوا تو ان کی موت کی وجہ سے عرشِ الٰہی جو ہے وہ لرزنے لگا تھا بھئی، اور ان کے جنازے کے اندر ہزارہا فرشتے نازل ہوئے تھے بھئی، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود ان کے دفن کے وقت موجود تھے حضور نے پڑھایا بھئی جنازہ۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ وہ موجود تھے۔ لہٰذا کہتے ہیں یہ کہنا کہ ان میں سے ایک جو یہ صحابی کون تھے حضرت سعد بن معاذ؟ نہیں بھئی یہ درست نہیں ہے بھئی، علامہ ابن حجر نے بڑے سختی سے اس کی تردید کی ہے کہ یہ حضرت سعد بن معاذ نہیں ہو سکتے بھئی۔ اور پھر نیز اس لیے بھی نہیں ہو سکتے مولانا کہ یہ جو قبریں دفن کیے گئے تھے، حضور علیہ السلام ان کے دفن کے وقت موجود نہیں تھے، چنانچہ بعض روایات میں آتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے... وہ قبریں نئی بنی ہوئی تھیں، حضور نے پوچھا صحابہ سے: مَنْ دَفَنْتُمُ الْيَوْمَ هَاهُنَا، آج تم نے کس کو یہاں دفنایا؟ حضور نے باقاعدہ پوچھا، تو جبکہ حضرت سعد کے جنازے میں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود موجود تھے بھئی۔ معلوم ہوا ان قبروں کے دفن کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہیں تھے، جبکہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دفن کے وقت تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود موجود تھے۔ تو یہ جن کو عذاب دیا جا رہا تھا ان کے دفن کے وقت حضور موجود نہیں تھے بھئی۔ تو ثابت ہوا کہ یہ قبر حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نہیں تھی بھئی، کوئی اور مسلمان تھے بھئی۔ تو یہ انصار میں سے کوئی اور مسلمان تھے ان کی قبریں تھیں جن کو عذابِ قبر ہو رہا تھا بھئی۔

تو یہاں شارح کہتے ہیں بھئی أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ صَحَابِيٍّ صَالِحٍ، شارح کی عبارت سے یہ معلوم ہو رہا ہے

بھئی کہ حضور علیہ السلام دفن کے وقت موجود ہیں، جب حضور علیہ السلام کیا ہوئے؟ فارغ ہوئے اس کے دفن سے تو اسے عذابِ قبر میں بتلا کر دیا گیا، لیکن میں نے بتایا بھئی کہ حضور صلی الله علیہ وسلم دفن کے وقت موجود ہی نہیں تھے بلکہ میں نے حدیث کے باقاعدہ الفاظ ذکر کر دیے: حضور صلی الله علیہ وسلم نے پوچھا مَنْ دَفَنْتُمُ الْيَوْمَ هَاهُنَا، آج تم نے کس کو یہاں دفنایا؟ نئی نئی قبریں تھیں، حضور نے پوچھا کن کو یہاں دفن کیا ہے کہ وہ عذابِ قبر میں بتلا ہے بھئی۔ چلیے بس مولانا، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۳۶: بحثِ عام (۳): عام کے قطعی ہونے پر فقہی تفریعات — انگوٹھی اور نگینے کی وصیت کا مسئلہ اور عام کا خاص کے مساوی ہونا

نور الانوار صفحہ: ۶۹ — بتاریخ: ۹ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَإِذَا أَوْصَى بِخَاتَمٍ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِآخَرَ أَنَّ الْحَلْقَةَ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصَّ بَيْنَهُمَا، تَأْيِيدٌ لِمُقَدِّمَةٍ مَفْهُومَةٍ مِمَّا قَبْلُ وَهِيَ أَنَّ الْعَامَّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی ماقبل سے ایک مقدمہ مفہوم ہوا بھئی، کہ عام خاص کے برابر ہے، اس کے مساوی ہے، کیونکہ خاص کا حکم پہلے گزرا تھا کہ خاص کیا ہے ہمارے نزدیک؟ قطعی ہے۔ اب قریب میں عام کا حکم گزرا، عام کے بارے میں بھی بتلا دیا، وہ بھی ہمارے نزدیک قطعی ہے، تو اس سے ایک مقدمہ مفہوم ہو گیا کہ عام خاص کے، جب دونوں قطعی ہیں تو عام کیا ہوا؟ خاص کے برابر ہوا، اس کے مساوی ہو گیا۔

اب اس مقدمے کی تائید کے طور پر ایک فقہی مسئلہ ذکر فرما رہے ہیں، کہ اس فقہی مسئلے سے بھی اس مقدمے کی تائید ہوتی ہے کہ خاص اور عام دونوں آپس میں کیا ہیں؟ برابر ہیں۔ کس کے ذریعے تائید ہوتی ہے؟ یہ جو فقہی مسئلہ ذکر کریں گے، اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ خاص اور عام آپس میں برابر ہیں بھئی۔ فقہی مسئلہ بھئی یہ ہے، کہتے ہیں کہ ایک شخص ہے، وہ

مثلاً وہ وصیت کرتا ہے ایک انگوٹھی کی ایک شخص کے لیے کہ میرے مرنے کے بعد یہ انگوٹھی مثلاً بڑی قیمتی انگوٹھی ہے، تو اس نے وصیت کر دی، میرے مرنے کے بعد یہ انگوٹھی زید کو دے دینا بھئی۔

پھر اس کے بعد بھئی، بعد میں وہ الگ کلام کے ذریعے اس انگوٹھی کا جو نگ ہے، اس کی وصیت کسی اور کے لیے کر دیتا ہے بھئی، کہ اس کا، اس انگوٹھی کا جو نگینہ ہے، مثلاً وہ عمر کو دے دینا۔ یہ وصیت اس نے بعد میں کی بھئی۔ پہلی وصیت، انگوٹھی کی وصیت کس کے لیے کی تھی؟ زید کے لیے کی تھی، اور بعد میں چاہے اسی وقت تھوڑی دیر ٹھہر کر کر لے، چاہے سال بعد کر دے بھئی وصیت، مطلب جدا کلام کے ذریعے اس نے پھر بعد میں نگ کی، نگینے کی وصیت کس کے لیے کر دی؟ عمر کے لیے مثلاً وصیت کر دی۔

تو کہتے ہیں بھئی اس صورت میں جو انگوٹھی کا جو حلقہ ہو گا وہ صرف مُوصٰی لَهُ أَوَّل کے لیے ہو گا، جس کے لیے پہلے وصیت کی تھی، یعنی زید کے لیے صرف، زید کو انگوٹھی کا حلقہ دیا جائے گا، اور جو نگینہ ہے وہ دونوں کے درمیان مشترک ہو گا بھئی۔ نگینہ کیا ہو گا دونوں کے درمیان؟ مشترک ہو گا۔ کہتے ہیں اس فقہی مسئلہ سے بھی تائید ہوتی ہے کہ خاص اور عام آپس میں کیا ہیں؟ برابر۔ کس طرح بھئی تائید ہوتی ہے؟ دیکھو وجہ سمجھ لو۔

وجہ یہ بھئی کہ جب ایک شخص نے وصیت کی کہ مثلاً میری یہ انگوٹھی کس کو دے دی جائے میرے مرنے کے بعد؟ زید کو دے دی جائے، تو کہتے ہیں یہاں اس نے لفظ انگوٹھی ذکر کیا، اور انگوٹھی کا لفظ عام کی طرح ہے۔ عام تو نہیں ہے لیکن عام کی طرح ہے۔ عام اس لیے نہیں ہے کیونکہ عام وہ ہوتا ہے جو افراد کو شامل ہوتا ہے، جبکہ انگوٹھی تو کیا ہے؟ ایک ہی فرد پر بولی جاتی ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہ ایک ہی فرد کو شامل ہے لیکن پھر بھی یہ عام کی طرح ہے۔ کس اعتبار سے؟ کہ انگوٹھی کا لفظ حلقے اور نگینے دونوں کو شامل ہے۔ انگوٹھی کا لفظ حلقے اور نگینے دونوں کو شامل ہے، تو یہ عام کی طرح ہو گیا، جیسے عام افراد کو شامل ہوتا ہے، یہاں یہ بھی کتنی چیزوں کو شامل ہو گیا؟ دو چیزوں کو شامل ہوا بھئی۔ تو یہ عام ہے یا مولانا، انگوٹھی کیا ہے؟ عام کی طرح ہے بھئی۔

پھر بعد میں اس نے کہا کہ یہ نگینہ جو ہے، یہ عمر کو دے دیا جائے، تو نگینہ مولانا خاص ہے، کیونکہ وہ صرف اس نگ پر ہی بولا جاتا ہے، کسی اور چیز پر نہیں، تو یہ خاص ہوا بھئی۔ تو پہلے ایک عام آیا تھا مولانا، بعد میں خاص آ گیا۔ اب دیکھو عام کیا تقاضا کرتا ہے؟ عام تقاضا کر رہا ہے کہ حلقہ بھی زید کا ہو اور نگینہ بھی زید کا، کیونکہ انگوٹھی لفظ کہا اور انگوٹھی شامل ہے حلقے کو بھی اور نگینے کو بھی، تو یہ تقاضا کر رہا ہے دونوں چیزیں کس کی ہونی چاہئیں؟ زید کی۔ یہ کس نے تقاضا کیا؟ عام نے۔ کس نے؟ عام نے۔ اور خاص بعد میں الگ کلام کے ذریعے اس نے الگ وصیت کی کہ یہ نگینہ کس کو دیا جائے؟ عمر کو دیا جائے،

تو یہ خاص، خاص تقاضا کرتا ہے کہ نگینہ کس کو دے دیا جائے؟ عمر کو دیا جائے۔ تو اب خاص اور عام میں تعارض آیا مولانا۔ حلقے میں تو تعارض نہیں، حلقہ تو صرف کس کا ہو گا؟ زید کا، یعنی مُوصٰی لَهُ أَوَّل کا ہی ہو گا۔ لیکن نگینہ، اس کے اندر خاص اور عام میں تعارض آ رہا ہے۔ عام چاہتا ہے کہ یہ کس کا ہو؟ زید کا، خاص کیا چاہتا ہے یہ کس کا ہو؟ عمر کا ہو۔ تو لہٰذا اور خاص اور عام دونوں آپس میں کیا ہیں؟ برابر ہیں، مساوی ہیں، ترجیح کی کوئی وجہ نہیں ہے، لہٰذا اس انگوٹھی کو، یہ نگینہ بھی کیا ہو جائے گا دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا بھئی، تاکہ خاص اور عام برابر ہو جائیں بھئی۔ صورتِ مسئلہ سب کو اچھی طرح سمجھ میں آ گئی بھئی؟

دیکھیے بھئی اب یہی ذکر، تو دیکھو اب اس سے کہتے ہیں اس فقہی مسئلے سے بھی تائید ہوتی ہے کہ خاص عام کے برابر ہے بھئی۔ کہتے ہیں: وَإِذَا أَوْصَى بِخَاتَمٍ لِإِنْسَانٍ جب وصیت کی کسی شخص نے انگوٹھی کی کسی انسان کے لیے ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ پھر نگینے کی، مِنْهُ أَيْ، ہا ضمیر راجع خاتم کو، اسی انگوٹھی میں سے جو نگینہ ہے بھئی اس کی وصیت کی لِآخَرَ کسی دوسرے شخص کے لیے، تو کہتے ہیں أَنَّ الْحَلْقَةَ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصَّ بَيْنَهُمَا حلقہ کس کے لیے ہو گا؟ پہلے شخص کے لیے ہو گا اور نگینہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہو گا۔ کہتے ہیں تَأْيِيدٌ لِمُقَدِّمَةٍ مَفْهُومَةٍ مِمَّا قَبْلُ یہ تائید ہے اس مقدمہ کی جو مفہوم ہو رہا ہے ماقبل سے، وَهِيَ أَنَّ الْعَامَّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ اور وہ مقدمہ یہ ہے کہ عام جو ہے وہ خاص کے مساوی ہے، تو یہ اس مقدمے کی تائید ہے بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ، بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ کا تعلق تَأْيِيدٌ سے ہے، تائید ہے کس کے ذریعے؟ مسئلہ فقہیہ کے ذریعے اس مقدمہ مفہومہ کی تائید ہے۔

وَهِيَ أَنَّهُ إِذَا أَوْصَى أَحَدٌ بِخَاتَمِهِ لِإِنْسَانٍ اور وہ یہ کہ جب وصیت کی کسی ایک شخص نے اپنی انگوٹھی کی لِإِنْسَانٍ کسی انسان کے لیے ثُمَّ أَوْصَى بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ بَعْدَهُ پھر وصیت کی ایسے کلام کے ذریعے جو الگ ہے، جو مفصول ہے، جدا ہے بَعْدَهُ اس پہلی وصیت کے بعد۔ سمجھ میں آیا؟ تو اس پہلی وصیت کے بعد پھر کلامِ مفصول کے ذریعے وصیت کی بِفَصِّ ذَلِكَ الْخَاتَمِ بِعَيْنِهِ اسی معین انگوٹھی کے نگینے کی لِإِنْسَانٍ آخَرَ کسی دوسرے انسان کے لیے فَتَكُونُ الْحَلْقَةُ لِلْمُوصَى لَهُ الْأَوَّلِ خَاصَّةً تو اس صورت میں حلقہ جو ہو گا وہ مُوصٰی لَهُ أَوَّل کے لیے ہو گا خَاصَّةً خاص طور پر۔ الْأَوَّلِ یہ صفت ہے مُوصٰی لَهُ کی اور وہ مجرور ہے اس پر حرفِ جر داخل ہوا ہے تو یہ صفت بھی مجرور ہو گی۔ فَتَكُونُ الْحَلْقَةُ لِلْمُوصَى لَهُ الْأَوَّلِ خَاصَّةً تو حلقہ جو ہو گا خاص طور پر مُوصٰی لَهُ أَوَّل کے لیے ہو گا وَالْفَصُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي عَلَى السَّوَاءِ اور نگینہ جو ہے وہ مشترک ہو گا مُوصٰی لَهُ أَوَّل اور مُوصٰی لَهُ ثَانِي کے درمیان عَلَى السَّوَاءِ برابری پر، برابری کے طریقے پر۔

وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ اور اس کی وجہ یہ ہے کیونکہ خاتم کا لفظ عام ہے أَيْ كَالْعَامِّ یعنی کہ عام کی طرح ہے لِأَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمَلُ أَفْرَادًا اس لیے کہ اصطلاحی عام جو ہے وہ ہے جو شامل ہوتا ہے افراد کو وَالْخَاتَمُ، أَوْ ہے آپ کی کتابوں میں؟ أَوْ نہیں، وَاو ہونا چاہیے، وَالْخَاتَمُ لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلَى فَرْدٍ وَاحِدٍ اور جبکہ انگوٹھی جو، تو عامِ اصطلاحی وہ ہے جو

افراد کو شامل ہوتا ہے وَالْخَاتَمُ لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلَى فَرْدٍ وَاحِدٍ اور انگوٹھی تو صادق نہیں آتی مگر ایک ہی فرد پر، وَلَكِنَّهُ كَالْعَامِّ لیکن یہ کس کی طرح ہے؟ عام کی طرح ہے يَشْمَلُ الْحَلْقَةَ وَالْفَصَّ كِلَيْهِمَا یہ حلقے اور نگینے دونوں کو شامل ہوتی ہے۔ وَالْفَصُّ خَاصٌّ بِمَدْلُولِهِ فَقَطْ جبکہ فَصّ کا لفظ جو نگینہ ہے وہ خاص ہے صرف اپنے مدلول کے ساتھ ہی بھئی، یعنی فَصّ کا لفظ صرف اپنے مدلول یعنی صرف نگینے کے ساتھ ہی یہ خاص ہے جس پر یہ دلالت کر رہا ہے۔

فَإِذَا ذُكِرَ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ، یا یوں کہیں فَإِذَا ذَكَرَ الْخَاصَّ بَعْدَ الْعَامِّ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ جب وصیت کرنے والے نے خاص کو ذکر کیا عام کے بعد الگ کلام کے ذریعے، وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِي حَقِّ الْفَصِّ تو ان دونوں کلاموں میں تعارض واقع ہوا نگینے کے حق میں، فَيَكُونُ الْفَصُّ لِلْمُوصَى لَهُمَا جَمِيعًا تو وہ جو نگینہ ہے جو ہے لِلْمُوصَى لَهُمَا وہ دونوں مُوصٰی لَهُ جو ہیں ان کے لیے ہو گا جَمِيعًا، وہ دونوں جو مُوصٰی لَهُ ہیں ان کے لیے ہو گا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ برابری کرنے کے لیے عام اور، کی خاص کے ساتھ بھئی، عام کی خاص کے ساتھ برابری کرنے کے لیے۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا أَوْصَى، ہاں یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں بھئی، یہ تو تھا کلامِ مفصول کی صورت میں جب اس نے دوسری وصیت جو کی وہ الگ کلام کے ذریعے کی ہے، پہلے کلام کے ساتھ دوسرا کلام ملا ہوا نہیں تھا، لیکن اگر اس نے کلامِ موصول کے ساتھ یہ وصیت کی بھئی، مثلاً درمیان میں وقفہ نہیں مسلسل کلام، اس نے یوں کہا: میری یہ انگوٹھی زید کو دے دینا اور نگینہ عمر کو دے دینا۔ دیکھو کلامِ موصول ہے، ملا ہوا ہے۔ میری یہ انگوٹھی زید کو دے دینا اور نگینہ عمر کو دے دینا۔ تو کہتے ہیں یاد رکھیے اس صورت میں یہ تخصیص ہو جائے گی۔ اب صرف حلقہ جو ہے وہ زید کو ملے گا اور نگینہ عمر کو ملے گا۔ کس کو ملے گا؟ عمر کو ملے گا۔ اس لیے کیونکہ یہ اس نے کلامِ موصول کے ساتھ کہا، تو یہ تخصیص ہو گئی، کیا ہو گئی؟ تخصیص ہو گئی۔ تخصیص کس کو کہتے تھے؟ کہ عام میں، کے افراد میں سے بعض افراد کو اس حکم سے نکال دیا جائے۔ تو یہاں بھی کہا کہ یہ انگوٹھی جب کہا کس کے لیے ہے؟ زید کے لیے ہے، تو آگے نگینے کو اس سے کیا کر دیا؟ نکال دیا، معلوم ہوا زید کے لیے وہ صرف حلقہ چاہتا ہے، یہ آگے آنے والا کلام بتلا رہا ہے۔ زید کو وہ صرف کیا دینا چاہتا ہے؟ حلقہ دینا چاہتا ہے بھئی، حلقہ دینا چاہتا ہے۔

اس لیے کیونکہ تخصیص کے لیے شرط ہے مولانا یاد رکھنا بھئی، تخصیص کے لیے شرط ہے کہ وہ جو مخصِّص ہے، دلیلِ مخصِّص وہ ملی ہوئی ہو اس عام کے ساتھ۔ تخصیص کے لیے کیا شرط ہے؟ کہ وہ دلیلِ مخصِّص جو تخصیص کر رہی ہے جو دلیل بھئی، تخصیص کس سے آ رہی ہے؟ اور یہ حلقہ کس کو، یہ نگینہ کس کو دے دینا؟ عمر کو دے دینا۔ یہ دلیلِ مخصِّص ہوئی نا، یہ تخصیص اسی سے تو آ رہی ہے جب کلامِ موصول کے ساتھ کہا۔ اور تخصیص کے لیے کیا شرط ہے کہ وہ دلیلِ مخصِّص کیا ہونی چاہیے؟ عام کے ساتھ ملی ہوئی ہونی چاہیے۔ اگر ملی ہوئی نہیں، جدا ہے تو یاد رکھو پھر اس صورت میں یہ تخصیص

نہیں کہلاتا، یہ نسخ کہلاتا ہے۔ کیا کہلاتا ہے؟ نسخ کہلاتا ہے بھئی۔

کس طرح؟ بھئی پہلے ایک حکم بیان کیا تھا، پھر بعد میں ایک اور حکم بیان کر رہا ہے، معلوم ہوا کچھ، پہلے اس نے کہا تھا یہ انگوٹھی کس کو دے دی جائے؟ زید کو دے دی جائے، معلوم ہوا اس نے انگوٹھی اور نگینہ دونوں مراد لیے ہیں، اس کا حکم کس کے لیے لگا دیا؟ زید کے لیے، یہ زید کو دی جائے میرے مرنے کے بعد۔ بعد میں وہ کہہ رہا ہے یہ نگینہ کس کو دے دیا جائے؟ کلامِ مفصول کے ذریعے کہہ رہا ہے، معلوم ہوا پہلے جب اس نے انگوٹھی کا لفظ کہا تھا مثلاً ایک دن پہلے یا دو دن پہلے اس نے کہا تھا، معلوم ہوا اس وقت جب، اس کی مراد انگوٹھی سے حلقہ بھی تھا اور نگینہ بھی تھا۔ اگر ایک مراد ہوتا تو اسی وقت تصریح کر دیتا لیکن اس نے اس وقت تصریح نہیں کی، معلوم ہوا اس وقت جو انگوٹھی کا لفظ بولا اس سے کیا مراد ہے؟ حلقہ بھی مراد اور نگینہ بھی مراد ہے۔ اب بعد میں وہ کیا کرنا چاہتا ہے؟ بعض افراد کو اس حکم سے نکالنا چاہتا ہے، تو یہ اس کو نسخ، بعض افراد کے اندر اس حکم کو منسوخ کرنا چاہتا ہے یعنی نگینے میں کیا کرنا چاہتا ہے؟ منسوخ کرنا چاہتا ہے۔ نگینے کو، کی حکم پہلے کس کے لیے تھا؟ زید کے لیے، لیکن اب اس حکم کو منسوخ کرنا چاہتا ہے، نگینے کو کس کے لیے کرنا چاہتا ہے؟ عمر کے لیے کرنا چاہتا ہے، لیکن یہاں نسخ نہیں ہو گا مولانا، اس لیے کیونکہ وصیت کا نفاذ ہوتا ہے انسان کے مرنے کے بعد بھئی۔ انسان کے مرنے کے بعد وصیت کا نفاذ ہوتا ہے، تو گویا کہ نفاذ کے وقت دونوں ملے ہوئے ہیں، دونوں کیا ہیں؟ ملے ہوئے ہیں، تو خاص، تو یہاں تعارض آیا تھا تو ہم نے لہٰذا نگینے کو دونوں میں مشترک قرار دے دیا۔

لیکن اگر وہ کلامِ موصول کے ساتھ کہتا ہے، اب تخصیص کی شرط پوری ہو گئی۔ تخصیص میں کیا شرط تھی؟ کہ دلیلِ مخصِّص کس کے ساتھ ملی ہوئی ہو؟ عام کے ساتھ ملی ہوئی ہو۔ وہ دلیل جس کی وجہ سے تخصیص آ رہی ہے، تخصیص کس دلیل کی وجہ سے آ رہی ہے؟ اس نے جو یہ کہا: یہ نگینہ، پہلے کہا یہ انگوٹھی زید کو دے دینا میرے مرنے کے بعد اور یہ نگینہ میرے مرنے کے بعد عمر، تو یہ جو ثانی کلام ہے یہ دلیلِ مخصِّص ہے، یہ تخصیص کر رہی ہے نگینے کو ماقبل حکم سے نکال رہی ہے بھئی، یہ دلیلِ مخصِّص ہے۔ تو یہاں تخصیص کی شرط پوری ہو گئی مولانا، تو یہ تخصیص ہو گی بھئی، یہ نسخ نہیں ہو گا بھئی، تخصیص۔

سمجھ، معلوم ہوا اس نے جو پہلے جملے کے اندر عام ذکر کیا انگوٹھی، اس انگوٹھی سے صرف اس کی مراد حلقہ ہے، نگینہ مراد ہی نہیں۔ کیا ہے؟ اگلا کلام اس کا خود بتلا رہا ہے، وہ سارا کلام مسلسل کرتا چلا جا رہا ہے، پہلے اس نے کہا یہ انگوٹھی کس کے لیے ہے؟ زید کے لیے، اور یہ نگینہ کس کے لیے ہے؟ عمر، معلوم ہوا اس نے جو انگوٹھی کا لفظ ذکر کیا تھا اس سے اس کی مراد پوری انگوٹھی ہے نگینے اور حلقے سمیت یا صرف حلقہ اس کی مراد ہے؟ معلوم ہوا وہ پہلے، اس کی وہ، وہاں صرف حلقہ مراد ہے اور آگے بتلایا کہ نگینہ اس میں داخل نہیں، نگینہ کس کو دے دینا؟ عمر کو دے دینا۔ تو لہٰذا اس صورت میں تخصیص

آجائے گی یعنی عام کے بعض افراد کو اس حکم سے، تخصیص میں نکال لیا جاتا ہے، تو وہاں بھی گویا کہ وہاں صرف حلقہ مراد ہے نگینہ اس حکم میں داخل ہی نہیں ہے، تو حلقہ صرف زید کو مل جائے گا اور نگینہ وہ کس کو مل جائے گا؟ عمر، کیونکہ تعارض ہی نہیں آیا مولانا۔ عام بولا انگوٹھی لیکن مراد صرف کیا ہے؟ صرف حلقہ، اور بعد میں کیا کہا؟ نگینہ، تو وہ عام ہے یہ خاص ہے لیکن کیا؟ عام سے صرف کیا مراد؟ حلقہ۔ خاص سے صرف کیا مراد؟ نگینہ۔ تعارض کوئی آیا؟ نہیں، کوئی تعارض ہی نہیں آیا۔ تو یہ فرق ہوتا ہے مولانا تخصیص کے اندر اور نسخ کے اندر بھئی۔ تخصیص کے اندر جو عام بولا جاتا ہے اوّلِ امر سے ہی اس کے بعض افراد ہی مراد ہوتے ہیں، سارے افراد مراد ہی نہیں ہوتے۔ جبکہ نسخ کے اندر جو عام بولا جائے گا اس کے اندر پہلے تمام افراد مراد تھے، پھر بعد میں کیا کیا گیا؟ بعض افراد کو اس حکم سے، ان سے اس حکم کو ہٹا دیا گیا۔ تو فرق سمجھ میں آگیا اچھی طرح؟ تو جب وہ کلامِ مفصول کے ساتھ کہے گا تو اس صورت میں کیا ہو گا دونوں کے اندر؟ تعارض آئے گا۔ اور جب کلامِ موصول کے ساتھ کہے گا تو اس صورت میں کیا ہو جائے گی؟ تخصیص ہو گی تو خاص اور عام میں تعارض ہی نہیں آئے گا۔ جب تعارض نہیں آئے گا تو بس حلقہ پہلے کے لیے اور نگینہ کس کے لیے ہو جائے گا؟ دوسرے کے لیے۔ مسئلہ سب کو اچھی طرح سمجھ میں آگیا بھئی؟ دیکھیے اب کتاب پر۔

تو کہتے ہیں: بِخِلَافِ مَا إِذَا أَوْصَى بِالْفَصِّ بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ بخلاف اس کے کہ جب اس نے وصیت کی نگینے کی کلامِ موصول کے ساتھ، فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانًا تو اس صورت میں یہ بیان بنے گا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ فِيمَا سَبَقَ الْحَلْقَةُ فَقَطْ اس لیے کہ مراد جو ہے انگوٹھی سے ماقبل کے اندر وہ صرف حلقہ ہی ہو گا، فَتَكُونُ الْحَلْقَةُ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِي تو اس صورت میں حلقہ مُوصٰى لَهُ أَوَّل کے لیے ہو گا اور نگینہ مُوصٰى لَهُ ثَانِي کے لیے ہو گا۔ یہاں تک پوری بات سب کو سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں، چاہے کلامِ مفصول کے ساتھ کہے، چاہے کلامِ موصول کے ساتھ کہے، دونوں صورتوں میں نگینہ مُوصٰى لَهُ ثَانِي کے لیے ہو گا، اور مُوصٰى لَهُ أَوَّل کو صرف حلقہ دیا جائے گا۔ جبکہ ہم نے کہا تھا نہیں، کلامِ مفصول کے ساتھ کہا تو نگینے میں دونوں شریک ہوں گے، اور اگر کلامِ موصول کے ساتھ کہا تو نگینہ صرف کس کا ہو جائے گا مُوصٰى لَهُ ثَانِي کا ہو جائے گا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بھئی دیکھو یہ وصیت کر رہا ہے اور وصیت کا نفاذ موت کے وقت ہوتا ہے، تو چاہے وہ الگ کلام کرے چاہے ملا کر کرے، اس کے نفاذ کے وقت دونوں اکٹھے حکم نافذ ہو رہے ہیں، نفاذ کیا ہو رہا ہے دونوں کا؟ بھئی وصیت ایک چاہے آج کرے ایک دس سال بعد کرے لیکن دونوں نے نافذ کب ہونا ہے؟ موت کے وقت، تو نفاذ کے وقت دونوں گویا کہ حکماً کیا ہو چکے ہیں؟ مقارنت آگئی ان میں، کیا آگئی؟ مقارنت آگئی، سمجھ میں آیا؟ اور جب مقارنت ہو، کلامِ موصول ہو، اس صورت میں کیا حکم بتلایا تھا آپ نے؟ اس صورت میں تخصیص ہے، تو حلقہ پہلے کے

لیے ہو گا اور نگینہ دوسرے کے لیے، کیونکہ تو اس وقت چاہے اگر کلامِ موصول میں، کی صورت میں کہے پھر تو اشکال ہی کوئی نہیں، کلامِ مفصول کی صورت میں بھی اشکال نہیں رہتا اس لیے کیونکہ دونوں کا نفاذ کس وقت ہونا ہے؟ موت کے وقت، پھر گویا وہاں جا کر دونوں گویا مل گئے آپس میں، مقارنت آ گئی اور جب مقارنت آئی تو اس صورت میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ حلقہ پہلے کے لیے ہو گا اور نگ کس کے لیے ہو گا؟ دوسرے کے لیے۔ وہ اس کو قیاس کرتے ہیں مولانا کس پر؟

کہتے ہیں جیسے کسی شخص کے لیے رقبہ کی وصیت کی۔ مثلاً ایک آدمی نے وصیت کی میرے مرنے کے بعد میرا یہ جو غلام ہے زید کو دے دیا جائے، تو غلام کے رقبہ کی وصیت اس نے کس کے لیے کر دی؟ زید کے لیے۔ رقبہ سے مراد ذات ہے یعنی ذاتِ غلام کی وصیت زید کے لیے کر دی، اور پھر کہتا ہے: اور اس غلام کی خدمت عمر کے لیے ہے، میرے مرنے کے بعد یہ غلام کس کی خدمت کرے؟ عمر کی خدمت کرے۔ تو دیکھو اس نے رقبہ کی وصیت کی ہے زید کے لیے اور خدمت کی وصیت کس کے لیے کی ہے؟ عمر کے لیے کی ہے، تو یہ چاہے کلامِ مفصول کے ساتھ کہے چاہے کلامِ موصول کے ساتھ کہے، دونوں صورتوں کے اندر خدمت زید کے لیے ہو گی، اور، خدمت نہیں ذات جو ہے وہ زید کے لیے ہو گی اور خدمت کس کے لیے ہو گی؟ عمر کے لیے۔ تو جیسے وہاں کلامِ موصول اور مفصول دونوں برابر ہیں اسی طرح انگوٹھی اور نگ میں بھی یہ دونوں کلام کیا ہوں گے آپس میں؟ برابر، یعنی چاہے الگ کہے چاہے ملا کر کہے دونوں صورتوں میں اسی طرح ہو گا جیسے ذات اور خدمت کے اندر تھا بھئی۔

ہم کہتے ہیں آپ کا یہ قیاس، قیاس مَعَ الْفَارِق ہے مولانا۔ فارق کا معنی ہے مختلف، یعنی ایک مختلف چیز پر کیا کر لینا؟ اس کے ساتھ قیاس کرنا، حالانکہ قیاس تو ایک جیسی چیز کا دوسری چیز پر کیا جاتا ہے اسی کی طرح کی چیز پر، لیکن آپ تو کیا کر رہے ہیں؟ ایک جیسی چیز نہیں ہے بلکہ مختلف چیزیں ہیں، ان میں فرق ہے مولانا۔ فرق کیا ہے؟ ہم کہتے ہیں بھئی دیکھیے انگوٹھی کا لفظ نگینے اور حلقے دونوں کو شامل تھا۔ انگوٹھی کا لفظ، لیکن دوسری صورت جو آپ ذکر کر رہے ہیں وہاں ایک چیز ہے رقبہ ایک ہے خدمت۔ رقبہ ذات کے قبیل سے ہے، خدمت وصف کے قبیل سے ہے، تو رقبہ کا لفظ خدمت کو شامل ہی نہیں کہ اس میں سے بعد میں اس کو نکالا جائے بھئی۔ جبکہ یہاں تو کیا تھا؟ انگوٹھی کا لفظ نگینے کو شامل تھا بعد میں اس کو کیا کیا گیا؟ اس حکم سے وہ نکال رہا ہے، تو انگوٹھی کا لفظ، تو وہاں خاص اور عام میں تعارض آ جاتا ہے جبکہ یہاں رقبہ کا لفظ خدمت کو شامل ہی، دونوں کی جنس ہی الگ ہے۔ رقبہ بولا تو رقبہ ہی مراد ہوتی ہے خدمت اس سے مراد نہیں، اور خدمت بولا تو خدمت ہی مراد ہے رقبہ مراد نہیں، تو یہاں تعارض ہی نہیں آئے گا۔ جب اس نے کہا یہ رقبہ زید کے لیے ہے تو کیا خدمت بھی آ گئی بیچ میں؟ خدمت الگ چیز ہے بھئی، تو لہٰذا اور بعد میں خدمت کا کہا، وہاں چاہے کلامِ مفصول سے کہے چاہے کلامِ موصول سے کہے مولانا، تعارض کسی صورت میں بھی نہیں آتا کیونکہ یہ پہلے مسئلے کی طرح نہیں۔ جبکہ انگوٹھی کے مسئلے میں

جب اس نے کیا کہا: انگوٹھی زید کے لیے ہے، تو اس میں نگینہ آ چکا تھا، پھر آگے پھر اسی نگینے کا ذکر کر رہا ہے تو تعارض آ گیا۔ جبکہ پہلی، دوسری صورت میں رقبہ والی صورت میں جب رقبہ ذکر کیا خدمت آئی ہی نہیں، آگے پھر الگ خدمت ذکر کر دی تو کوئی تعارض آیا؟ نہیں۔ تو وہاں چاہے کلامِ مفصول سے کہے چاہے کلامِ موصول سے کہے، وہاں کوئی فرق، وہاں تعارض نہیں آتا بھئی۔

وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَكُونُ الْقَصُّ لِلثَّانِي الْبَتَّةَ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نگینہ جو ہے وہ مُوصٰی لَهُ ثَانِي کے لیے ہو گا الْبَتَّةَ قطعی طور پر، سَوَاءٌ أَتَى بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ أَوْ مَفْصُولٍ برابر ہے کہ وہ لے کر آئے کلامِ موصول کو یعنی ملائے ہوئے کلام کو أَوْ مَفْصُولٍ یا مفصول جدا کلام، لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهِ لَا فِي حَيَاتِهِ اس لیے کہ وصیت جو ہے وہ لازم ہوتی ہے وصیت کرنے والے کی موت کے بعد نہ کہ اس کی زندگی میں، فَكَانَ الْمَوْصُولُ وَالْمَفْصُولُ سَوَاءً تو اس صورت میں موصول اور مفصول دونوں کیا ہیں؟ برابر ہیں، كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِإِنْسَانٍ وَبِخِدْمَتِهَا لِآخَرَ جیسے کہ اس وصیت میں ہے جو کسی انسان، کسی غلام کی رقبہ کی ہو کسی انسان کے لیے اور اس کی خدمت کے لیے ہو کسی دوسرے کے لیے، جیسے کہ اس وصیت کے اندر ہے بھئی، اس میں جیسے کلامِ موصول اور مفصول دونوں کیا ہیں؟ برابر ہیں بھئی۔

قُلْنَا ہم جواب میں کہتے ہیں الْوَصِيَّةُ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَنَاوَلُ الْخِدْمَةَ کہ رقبہ کی وصیت یہ شامل نہیں ہے خدمت کو لِأَنَّهُمَا جِنْسَانِ مُخْتَلِفَانِ اس لیے کہ یہ دونوں کیا ہیں؟ دو مختلف جنسیں ہیں مولانا، رقبہ ذات کے قبیل سے ہے اور خدمت صفات کے قبیل، صفت کے قبیل سے ہے، بِخِلَافِ الْخَاتَمِ بخلاف انگوٹھی کے فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْقَصَّ لَا مَحَالَةَ اس لیے کہ وہ نگینے کو شامل ہے قطعی طور پر فَيَكُونُ كَالْقِيَاسِ مَعَ الْفَارِقِ تو یہ کیا ہوا، کس کی طرح ہو جائے گا؟ قیاس مَعَ الْفَارِق کی طرح ہو جائے گا، اس انگوٹھی کے مسئلے کو قیاس کرنا کس پر؟ رقبہ والے مسئلے پر، یہ کس کی طرح ہوا؟ قیاس مَعَ الْفَارِق کی طرح، کیونکہ دونوں ایک جیسے ہیں ہی نہیں، دونوں میں فرق ہے، دونوں میں، وہ دونوں مختلف ہیں بھئی۔ یہاں تک اچھی طرح بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

ثُمَّ إِنَّ فِي هَذَا الْمَقَامِ عَامَّيْنِ اخْتَلَفَ فِيهِمَا الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَعَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى ظَنًّا مِنْهُ بِأَنَّهُمَا مَخْصُوصَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ.

پھر کہتے ہیں اس مقام پر دو ایسے عام ہیں اخْتَلَفَ فِيهِمَا الشَّافِعِيُّ جس میں اختلاف کیا ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے مَعَ أَبِي حَنِيفَةَ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ ظَنًّا مِنْهُ گمان کرتے ہوئے مِنْهُ ہا ضمیر امام شافعی رحمہ اللہ کو راجع ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اپنی طرف سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ بِأَنَّهُمَا مَخْصُوصَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ کہ یہ دونوں مخصوص ہیں امام صاحب کے نزدیک وَلَيْسَ كَذَلِكَ اور حالانکہ ایسا نہیں ہے، واقع میں ایسا نہیں ہے بھئی۔

بھئی دیکھیے یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ یہاں پر دو عام ہیں جس میں امام شافعی رحمہ اللہ نے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اختلاف کیا ہے بھئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ گمان ہے کہ شاید امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کیا ہیں؟ یہ عام مخصوص ہیں، یعنی ان میں سے بعض افراد کو کیا کر لیا گیا ہے؟ خاص کر لیا گیا ہے، حالانکہ کہتے ہیں واقع ایسا نہیں، وہ عام امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مخصوص ہیں ہی نہیں، مخصوص ہیں۔ تو دو عام ہیں، ان میں کس نے اختلاف کیا؟ امام شافعی رحمہ اللہ نے کس سے؟ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے، کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کیا گمان ہوا؟ کہ شاید امام صاحب کے نزدیک یہ مخصوص ہیں، تو انہوں نے اختلاف کیا اس کے اندر، حالانکہ شارح بتلاتے ہیں واقع ایسا نہیں، امام صاحب کے نزدیک وہ مخصوص ہیں ہی نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تَقْرِيرُ الْأَوَّلِ۔ جی پہلے مسئلہ سمجھ لو بھئی۔ یاد رکھیے قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، وَلَا تَأْكُلُوا اور تم نہ کھاؤ مِمَّا اس ذبیحے میں سے، مَا سے مراد ذبیحہ ہے، لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ جس پر ذکر نہ کیا گیا ہو اللہ کا نام بھئی۔ تم اس ذبیحے کو نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اب یاد رکھیے یہاں تین مذاہب ہیں بھئی۔

پہلا مذہب عِنْدَ الْأَحْنَاف بھئی، عِنْدَ الْأَحْنَاف اگر کوئی جانور ذبح کیا جائے اور ذبح کرنے والا جان بوجھ کر اللہ کا نام نہ لے تو اس صورت میں وہ حرام ہے، اس جانور کا کھانا حرام ہے بھئی، اس ذبیحے کا کھانا حرام۔ اور اگر بھولے سے رہ جاتا ہے بھئی اللہ کا نام لینا، وہ بھول گیا بھئی، تو اس صورت میں اس کا کھانا، اس ذبیحے کا کھانا حلال ہے بھئی۔ تو عِنْدَ الْأَحْنَاف عَمْدًا اگر جان بوجھ کر وہ تسمیہ چھوڑتا ہے تو وہ ذبیحہ حرام، اور اگر بھولے سے چھوڑتا ہے تو وہ حلال۔

جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی، چاہے جان بوجھ کر چھوڑ دے چاہے بھولے سے رہ جائے تسمیہ، دونوں صورتوں میں وہ ذبیحہ حرام ہے بھئی۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک جان بوجھ کر تسمیہ چھوڑے یا بھولے سے چھوڑے، دونوں صورتوں میں وہ ذبیحہ کیا ہوگا؟ حرام ہوگا کیونکہ اللہ قرآن میں فرماتے ہیں وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ۔

جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ چاہے جان بوجھ کر بسم اللہ کو چھوڑے چاہے بھولے سے چھوڑے، دونوں صورتوں میں وہ جانور، وہ ذبیحہ حلال ہے بھئی۔ تین مذاہب سمجھ میں آگئے بھئی؟ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی جان بوجھ کر چھوڑے یا بھولے سے چھوڑے دونوں صورتوں میں ذبیحہ حرام، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی چاہے جان بوجھ کر چھوڑے چاہے بھولے سے چھوڑے پھر بھی ذبیحہ حلال، جبکہ عِنْدَ الْأَحْنَاف بھئی جان بوجھ کر چھوڑے تو ذبیحہ حرام اور اگر بھولے سے چھوڑے تو ذبیحہ حلال ہے بھئی۔

اب بات بحث یہ چل رہی ہے بھئی، ذکر کیا شارح نے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے دو عاموں کے اندر اختلاف کیا ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے، امام شافعی رحمہ اللہ کا گمان یہ ہے کہ شاید امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس میں تخصیص کے

قائل ہیں، جبکہ واقع ایسا نہیں ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس میں تخصیص کے قائل نہیں ہیں بھئی۔

اب پہلے کی تقریر ذکر کرنے لگے ہیں بھئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بھئی قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ اور نہ کھاؤ تم اس ذبیحے میں سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو بھئی، اور یہاں پر کلمہ مَا آیا مَا، مَا سے کیا مراد ہے میں نے بتلایا؟ ذبیحہ، نہ کھاؤ اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ یہ مَا عام ہے مولانا، چاہے جان بوجھ کر کیا کیا جائے؟ تسمیہ کو چھوڑا جائے یا بھولے سے چھوڑا جائے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مَا عام ہے، یہ شامل ہوا جس پر عَمْدًا تسمیہ کو چھوڑ دیا جائے یا نَاسِيًا کیا کیا جائے؟ چھوڑ دیا جائے بھئی، عَامِدًا ہو یا نَاسِيًا ہو۔ لہٰذا جس پر تسمیہ کو چھوڑ دیا گیا اس کا کھانا جائز نہیں ہونا چاہیے، چاہے عَامِدًا ہو چاہے نَاسِيًا ہو۔ اس آیت سے کیا معلوم ہو رہا ہے اے احناف کہ تسمیہ جس ذبیحے پر، جو ذبیحہ مَتْرُوكُ التَّسْمِيَة ہے اس کا کھانا کیا ہونا چاہیے؟ لَا تَأْكُلُوا نہ کھاؤ اس کو، اس کو کیا ہونا چاہیے؟ حرام ہونا چاہیے، چاہے نَاسِيًا ہو چاہے عَامِدًا ہو۔ لیکن اے احناف تم نے اس میں سے تخصیص کر دی اور نَاسِي کو نکال دیا بھئی، کہ اگر بھولے سے کوئی کیا کر دیتا ہے؟ تسمیہ کو چھوڑ دیتا ہے، تو اس کا کھانا تمہارے نزدیک حلال ہے۔ حالانکہ مَا کا عموم کیا تقاضا کر رہا تھا؟ چاہے کہ مَتْرُوكُ التَّسْمِيَة کیا ہونا چاہیے؟ حرام ہونا چاہیے، چاہے نَاسِيًا ہو چاہے عَامِدًا ہو۔ لیکن اے احناف تم نے کیا کیا؟ تخصیص کر دی، نَاسِي کو اس حکم سے نکال دیا، تم کہتے ہو جو بھول گیا اس کا ذبیحہ حلال ہے بھئی۔

تو معلوم ہوا تم نے تخصیص کی ہے اس کے اندر، کیا کی ہے؟ تخصیص کی ہے، اس حکم سے نکال دیا نَاسِي کو بھئی۔ تو ہم بھی اس میں تخصیص کرتے ہیں، جس نے جان بوجھ کر تسمیہ کو چھوڑا اس کی ہم تخصیص کر دیتے ہیں قیاس کرتے ہوئے نَاسِي پر، کس پر قیاس کرتے ہوئے؟ نَاسِي پر، جیسے نَاسِي کا ذبیحہ حلال ہے اسی طرح جو عَامِدًا تسمیہ کو چھوڑ دیتا، عَمْدًا تسمیہ کو چھوڑ دیتا ہے اس کا ذبیحہ بھی کیا ہے؟ حلال۔ ایک تو یہ قیاس ہماری دلیل ہے، ہم اس عَامِد کو کس پر قیاس کر لیتے ہیں؟ نَاسِي پر۔ دوسری خبرِ واحد ہماری دلیل ہے بھئی۔ حدیث میں آتا ہے حضور علیہ السلام نے فرمایا: الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمَّى أَوْ لَمْ يُسَمِّ، کہ مسلمان جو ہے وہ اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ہے، اللہ کا نام لے یا اللہ کا نام نہ لے۔ حدیث میں کیا آتا ہے خبرِ واحد کے اندر بھئی؟ کہ مسلمان اللہ ہی کے نام پر ذبح کرنے والا ہے، اللہ کا نام وہ زبان سے ذکر کرے یا ذکر نہ کرے۔

تو کہتے ہیں کہ اے احناف تم نے جیسے نَاسِي کی تخصیص کی تھی اسی طرح ہم عَامِد کی بھی تخصیص کر دیتے ہیں، اور دو دلیلیں ہیں: پہلی دلیل کیا کہ ہم اس کو کس پر قیاس کرتے ہیں؟ نَاسِي پر۔ دوسری دلیل کیا ہے خبرِ واحد ہے مولانا، اور خبرِ واحد کے ذریعے بھی تخصیص جائز ہے جب عام مَخْصُوصُ الْبَعْض ہو بھئی۔ تو یہ عام مَخْصُوصُ الْبَعْض ہے، اور عام مَخْصُوصُ الْبَعْض ظنی ہوتا ہے، اور خبرِ واحد بھی ظنی اور قیاس بھی ظنی ہے، تو قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے آگے اس

کے اندر تخصیص کی جا سکتی ہے بھئی۔ بات ان کی سمجھ میں آئی بھئی؟ دیکھیے بھئی اب یہی بات ذکر کریں گے بھئی۔

کہتے ہیں تَقْرِيرُ الْأَوَّلِ پہلے کی، عام کی تقریر یہ ہے کہ أَنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ اور نہ کھاؤ تم اس ذبیحے میں سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، كَلِمَةُ مَا عَامَّةٌ بھئی اس اللہ کے اس قول میں کلمہ مَا جو ہے وہ عام ہے لِكُلِّ مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ عَامِدًا أَوْ نَاسِيًا ہر اس ذبیحے کو، ہر اس ذبیحے کے لیے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو عَامِدًا ہو، اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو عَامِدًا أَوْ نَاسِيًا بھئی جان بوجھ کر یا بھولے سے، فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَحِلَّ مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ أَصْلًا پس مناسب یہ ہے کہ حلال نہیں ہونا چاہیے مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ کو جس پر تسمیہ کو چھوڑ دیا گیا اس کو حلال نہیں ہونا چاہیے أَصْلًا قطعاً بھئی، قطعاً اس کو حلال نہیں ہونا چاہیے، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ جیسے کہ اس کی طرف گئے ہیں امام مالک رحمہ اللہ۔ وَلَكِنَّكُمْ خَصَّصْتُمُ النَّاسِيَ مِنْ هَذَا لیکن اے احناف تم نے خاص کر دیا اس میں سے نَاسِي کو مِنْ هَذَا اس عام میں سے، تم نے اس عام میں سے کیا کیا ہے؟ نَاسِي کو خاص کر دیا ہے، وَقُلْتُمْ اور تم نے یہ کہا ہے إِنَّهُ يَجُوزُ مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ نَاسِيًا کہ جائز ہے مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ نَاسِيًا جو ہو، بھولے سے جس پر تسمیہ کو کیا کر دیا گیا ہو؟ چھوڑ دیا گیا ہو اس کا کھانا جائز ہے، وَالْآيَةُ مَحْمُولَةٌ عَلَى الْعَامِدِ فَقَطْ اور تم کیا کہتے ہو کہ آیت صرف کس پر محمول ہے؟ عَامِد پر محمول ہے جان بوجھ کر چھوڑنے والے پر محمول ہے کہ اس کا ذبیحہ حلال نہیں۔ تقریر سمجھ میں آئی بھئی؟ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی ساری بات چل رہی ہے۔ تو کہتے ہیں، تو تم نے کہا کہ مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ نَاسِيًا جائز ہے وَالْآيَةُ مَحْمُولَةٌ عَلَى الْعَامِدِ فَقَطْ اور آیت جو ہے فقط عَامِد پر محمول ہے۔

قُلْنَا، یاد رکھیے یہ قُلْنَا سے احناف کی بات نہیں ہے، یہ وہی شوافع کی بات چل رہی ہے۔ قُلْنَا ہم، تو ہم شوافع بھی کہتے ہیں اے احناف تم نے یوں تخصیص کی ہے تو ہم شوافع بھی کہتے ہیں کہ إِنَّا، یہ مولانا یہاں إِنَّا ہونا چاہیے بھئی، سمجھ میں آیا؟ إِنَّا ہونا چاہیے بھئی، ہلکا سا نشان، اس کو کاٹیں نہیں، یہ نہیں کہ ہو سکتا ہے اور بھی کوئی تاویل ممکن ہو، بہرحال یہاں میرے نزدیک بھئی یہی بہترین حل مجھے سمجھ میں آیا کہ إِنَّا ہو یہاں پر بھئی، سمجھ میں آیا؟

تو قُلْنَا ہم کہتے ہیں إِنَّا نَخُصُّ الْعَامِدَ مِنْهُ أَيْضًا کہ ہم شوافع جو ہیں اس میں سے عَامِد کی بھی تخصیص کر لیتے ہیں بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِي کس پر قیاس کرتے ہوئے؟ نَاسِي پر قیاس کرتے ہوئے، وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ اور کس کے ذریعے؟ خبرِ واحد کے ذریعے، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور وہ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمَّى أَوْ لَمْ يُسَمِّ کہ مسلمان جو ہے وہ اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ہے، سَمَّى أَوْ لَمْ يُسَمِّ اللہ کا نام وہ ذکر کرے یا ذکر نہ کرے، ذکر نہ کرے بھئی۔

فَلَمْ يَبْقَ، یہاں سے وہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھئی شوافع ہی بھئی۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اے امام شافعی رحمہ اللہ مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ کے دو ہی افراد تھے، بسم اللہ چھوڑنے کی دو ہی صورتیں تھیں، یا جان بوجھ کر چھوڑے گا یا بھولے سے چھوڑے گا۔ تو آپ نے جب دونوں کو نکال دیا تو اس صورت میں اس آیت پر عمل ہی باقی نہ رہا۔ مَتْرُوكُ

التَّسْمِيَة کی تو دونوں صورتیں، دو ہی صورتیں تھیں کہ یا بھولے سے چھوڑے گا یا جان بوجھ کر، اور آپ نے کہا کہ جیسے بھولے والے کو تم نے نکالا ہے ہم نے کس کی تخصیص کر دی آگے؟ جان بوجھ کر جو چھوڑتا ہے اس کی بھی تخصیص کر دی۔ تو اس آیت کے تو دونوں ہی افراد نکل گئے، اب گویا اس آیت پر عمل ہی نہ رہا، گویا کہ یہ منسوخ ہے، گویا کہ یہ منسوخ، تو آپ اس کو منسوخ کر رہے ہیں کس کے ذریعے؟ خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعے، حالانکہ خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعے تو منسوخ نہیں کر سکتے بھئی۔

تو امام شافعی رحمہ اللہ اس کے جواب دے رہے ہیں مولانا کہ نہیں بھئی آیت پر اب بھی عمل ہے۔ آیت پر اب بھی عمل ہے۔ کس طرح عمل ہے؟ کہتے ہیں دیکھیے اب بھی وہ ذبیحہ اس میں باقی ہے جسے بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ وہ ذبیحہ حلال نہیں ہے جسے بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ تو عمل ہو گیا یا نہیں بھئی؟ وہ بھی تو مَتْرُوكُ التَّسْمِيَة ہے، اس پر بھی تو اللہ کا نام نہیں لیا گیا اور اللہ فرما رہے ہیں جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اسے مت کھاؤ۔ تو جسے بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہے اس پر تو بت کا نام لیا گیا ہے، اللہ کا نام نہیں لیا گیا، تو اس کو کھانا حرام ہوا، تو آیت پر اب بھی عمل ہے۔ آیت اب بھی مَعْمُولٌ بِهَا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

تو کہتے ہیں فَلَمْ يَبْقَ فِي الْآيَةِ إِلَّا مَا كَانَ مَذْبُوحًا بِأَسْمَاءِ الْأَصْنَامِ پس باقی نہیں رہا آیت کے اندر مگر وہ ذبیحہ جس کو ذبح کیا گیا ہو بتوں کے نام پر۔ یہاں تک تقریر اور اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ پہلا اعتراض، پہلے جو عام جس میں اختلاف کیا امام شافعی رحمہ اللہ نے بھئی۔

احناف کی تقریر آگے آئے گی متن کے اندر بھئی، لیکن پہلے ان کے قیاس کا جواب دے دیا جائے اور اس خبرِ واحد جو انہوں نے پیش کی بھئی۔ قیاس کا تو جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ آپ نے کیا کیا؟ عَامِد کو کس پر قیاس کیا؟ نَاسِي پر۔ آپ کا یہ قیاس درست نہیں ہے، یہ قیاس مَعَ الْفَارِق ہے مولانا۔ اس لیے کہ نَاسِي معذور ہے، اس کو عذرِ نسیان ہے۔ کیا ہے؟ معذور ہے، عذرِ نسیان کی وجہ سے اس نے تو بسم اللہ چھوڑی ہے، جبکہ عَامِد کا تو کوئی عذر نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں پر اب آپ غیر معذور کو معذور پر قیاس کر رہے ہیں، حالانکہ غیر معذور کو معذور پر قیاس نہیں کیا جا سکتا بھئی۔ جواب سمجھ میں آیا بھئی؟ قیاس کا یہ جواب ہوا۔

اور باقی خبرِ واحد، یہ آپ کے حاشیہ میں دیا ہوا ہے مولانا۔ خبرِ واحد کے اوپر یہ حدیث کے اوپر حاشیہ دیا ہے اٹھارہ نمبر حاشیہ بھئی۔ قَالَ الْعَيْنِيُّ فِي شَرْحِ الْهِدَايَةِ علامہ عینی فرماتے ہیں مولانا ہدایہ کی شرح میں کہ إِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ رَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ کہ اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا ہے، وَبِهَذَا اللَّفْظِ ان لفظوں کے ساتھ۔ ان کے، انہوں نے جو یہ حدیث روایت کی ہے اس میں تھوڑے لفظ زائد ہیں۔ وہ اگر لفظ زائد ہیں تو ان لفظوں کے اعتبار سے پھر یہی حدیث احناف کی دلیل بن جاتی ہے، شوافع کی دلیل ہی نہیں بنتی۔ وہ حدیث یہ ہے، وہ لفظ زائد یہ آئیں گے، حدیث یہ ہے مولانا: الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمَّى أَوْ لَمْ يُسَمِّ، مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے نام لے یا نام نہ لے، مَا لَمْ يَتَعَمَّدْ یہ لفظ بھی ہیں اس

میں، اس روایت میں، جب تک وہ ارادہ نہ کرے یعنی بسم اللہ کو چھوڑنے کا ارادہ نہ کرے، أَيْ مَا لَمْ يَتَعَمَّدْ تَرْكَ التَّسْمِيَةِ جب تک وہ بسم اللہ کو چھوڑنے کا ارادہ نہ کرے۔ تو مسلمان اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ہے جب تک وہ چھوڑنے کا ارادہ نہ کرے، جب بسم اللہ کو چھوڑ دے گا تو پھر گویا اس نے اللہ کے نام پر ذبح نہیں کیا، تو یہ تو ہماری تائید ہو گئی اس حدیث کے ذریعے، جب جان بوجھ کر چھوڑے گا معلوم ہوا وہ پھر اللہ کا نام لینے والا نہیں ہے تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ وَهَكَذَا الرِّوَايَةُ فِي الدُّرِّ الْمَنْثُورِ کہتے ہیں اور اسی طرح روایت ہے دِرِ منثور کے اندر بھی۔ فَهَذَا الْحَدِيثُ حِينَئِذٍ صَارَ مُؤَيِّدًا لِمَذْهَبِنَا تو اس صورت میں یہ حدیث مؤید ہوئی احناف کے مذہب کی لَا لِمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ نہ کہ شوافع کے مذہب کی بھئی۔

یہ تو تھی پہلے عام کی تقریر۔ بتلایا تھا دو عام ہیں، دوسرے عام کی تقریر۔

وَتَقْرِيرُ الثَّانِي اور دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ أَنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول میں وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا اور جو کوئی اس بیت اللہ کے اندر داخل ہوا كَانَ آمِنًا وہ امان والا ہے، اس کو امان ہے، اس کو کچھ نہ کہا جائے۔ اور یہ ضمیر ہا دَخَلَهُ کی ہا ضمیر تو بیت اللہ کو راجع ہے لیکن مراد حرم ہے، حرم سارا۔ یاد رکھیے بیت اللہ کے ارد گرد چند کلو میٹر کا علاقہ جو ہے، چند، بعض طرف دو تین میل بعض طرف آٹھ دس میل، اس طرح یہ جو سارا علاقہ ہے یہ حرم کہلاتا ہے جس کی باقاعدہ حد مقرر ہے، یہ علاقہ حرم کہلاتا ہے، اور اس حرم کے اندر شکار وغیرہ کھیلنا اور کسی کو تکلیف دینا اور کی سختی سے ممانعت ہے، یہ بیت اللہ کی عظمت کی وجہ سے اس سارے خطے کی تعظیم ہے، اور اس کے اندر، اس کے اندر عبادت کا بھی بڑا ثواب ہے بھئی، اور گناہ کا بھی وبال بھی اس میں زیادہ ہے بھئی، تو یہ حرم کہلاتا ہے۔ تو بیت اللہ، ضمیر تو بیت اللہ کو راجع، جو بیت اللہ میں داخل ہو جائے یعنی خانہ کعبہ میں وہ امان والا ہے، لیکن سارے حرم ہی کا یہ حکم ہے بھئی میں نے بتلا دیا، آگے آخر میں کتاب کے اندر بھی آجائے گا۔ تو معنی کیا ہو گیا؟ یعنی جو حرم میں داخل ہوا وہ امان والا ہے۔

اب دیکھیے حرم میں امان لے کوئی شخص۔ ایک آدمی مثلاً اس نے باہر کسی کو قتل کیا اور پھر بھاگ کر حرم میں چلا گیا، ایک صورت۔ دوسری صورت: ایک آدمی نے دوسرے کا ہاتھ یا پاؤں کاٹا، اعضاء کو کاٹا اور بھاگ کر حرم میں چلا گیا، دوسری صورت۔ تیسری صورت: حرم کے اندر تھا کوئی، اس نے کیا کیا؟ کسی دوسرے کو قتل کر دیا، تین صورتیں آگئیں، تین صورتیں۔

ایک وہ جس نے باہر قتل کیا اور پھر پناہ کہاں پر لی؟ حرم میں۔ تو یاد رکھیے عِنْدَ الْأَحْنَاف اس کو حرم میں کچھ بھی نہیں کہا جائے گا۔ ہاں اس کو ہم مجبور کریں گے کسی طرح یہ حرم سے نکلے، پھر اس سے قصاص لیں گے۔ کس طرح؟ سب کو کہہ دیں گے نہ اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرو، نہ اس کے ساتھ کوئی بات چیت کرے، نہ اسے کوئی کھانے پینے کی چیز دے،

نہ اس کے ساتھ بیع و شراء کرے، یہاں تک کہ وہ مجبور ہو جائے حرم سے نکلنے پر، اور جب نکلے گا تو پکڑیں گے اور اس سے قصاص لیں گے۔ اس کو حرم میں امان ہے اس آدمی کو۔

دوسرا کسی کے اعضاء کاٹ کر بھاگ کر چلا گیا حرم میں، احناف کا مذہب یہ ہے اس کو حرم ہی میں پکڑ کر اس سے قصاص لے لیا جائے گا۔ ہاتھ کاٹا اس کا بھی ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، کسی کا پاؤں کاٹا تھا اس کا بھی پاؤں کاٹ دیا جائے گا۔ اس کو امان نہیں ہے حرم کے اندر۔

تیسرا وہ شخص جس نے حرم کے اندر ہی رہتے ہوئے کسی کو قتل کیا، احناف کا مذہب یہ ہے اس کو بھی امان نہیں، اس کو وہیں حرم ہی میں پکڑ کر اندر ہی اس سے قصاص لے لیا جائے، اس کو قتل کر دیا جائے۔

تو شوافع کہتے ہیں، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اے احناف مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا مَنْ عام تھا، یہ تینوں کو شامل تھا، چاہے باہر سے قتل کر کے حرم میں چلا جائے یا حرم کے اندر کسی کو قتل کرے یا کسی کے باہر اعضاء کاٹے اور بھاگ کر حرم چلا گیا، ان تینوں کو آیت نے، مَنْ آیا اور مَنْ عام ہے، ان سب کو، صورتوں کو شامل ہے، ان سب کو امان ہونی چاہیے حرم میں، لیکن آپ نے دو افراد کی تخصیص کر دی، ان کو اس حکم سے نکال دیا کہ ان کو امان نہیں ہے: ایک وہ جو کسی کے اعضاء کاٹ کر بھاگ کر حرم چلا جائے، آپ نے کہا اسے بھی امان نہیں، وہیں پکڑ کر اسے قصاص لے لو، اور جو حرم کے اندر قتل کر دے اے احناف آپ نے کہا اسے بھی امان نہیں، اسے بھی وہیں حرم کے اندر ہی پکڑ کر اس سے قصاص لے لیا جائے، تو آپ نے دو افراد کی تخصیص کر دی، دو افراد کی تخصیص کر دی۔

تو ہم تیسرے فرد کی تخصیص کرتے ہیں کہ جو کسی کو باہر قتل کر کے اندر چلا جائے اس کو بھی امان نہیں ہے حرم کے اندر، اور اسے وہیں پر قصاص لے لیا جائے گا، اور یہ تیسرے کی تخصیص ہم نے کس کے ذریعے کی؟ قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے، کس کے ذریعے؟ قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے۔ آپ نے دو افراد کی تخصیص کی تھی ہم انہی پر یہ تیسرے کو بھی قیاس کر لیتے ہیں اور اس کو بھی اس حکم سے نکال دیتے ہیں۔ نیز حدیث آ رہی ہے آگے بھئی دو تین سطروں کے بعد بھئی کتاب ہی کے اندر کہ حضور علیہ السلام فرماتے ہیں: اَلْحَرَمُ لَا يُعِيذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ، حرم جو ہے وہ پناہ نہیں دیتا عَاصِيًا نافرمان کو، گناہ گار کو وَلَا فَارًّا اور نہ اس شخص کو جو بھاگنے والا ہے، فَرَّ يَفِرُّ کے معنی بھاگنا، فَارٌّ اسی سے اسمِ فاعل ہے، وَلَا فَارًّا بِدَمٍ اور نہ وہ شخص جو بھاگنے والا ہے بِدَمٍ خون کی وجہ سے، قتل کی وجہ سے۔ حدیث میں کیا آیا کہ حرم کسی گناہ گار کو، نافرمان کو اور خون کی وجہ سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا، تو اس حدیث سے معلوم ہوا جو قتل کر کے حرم میں چلا جائے پناہ لینے کے لیے اسے پناہ نہیں ہے، اسے وہیں پر پکڑ کر کیا کیا جائے؟ قصاص اس سے لے لیا جائے۔ تو قیاس اور خبرِ

واحد کے ذریعے ہم نے تیسرے فرد کی بھی تخصیص کر دی۔

اس پر ان پر اشکال ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو آیت پر عمل ہی باقی نہ رہا بھئی، تین ہی افراد تھے تینوں نکل گئے۔ تو وہ آگے پھر جواب دیں گے کہ جواب دیں گے کہ یہ یعنی حرم پناہ دینے والا ہے جہنم کے عذاب سے، پناہ دینے والا ہے امان دینے والا ہے جہنم کے عذاب سے بشرطیکہ ایمان ہو۔ ایمان ہو، حرم میں چلا گیا تو اللہ اس کو، کی جہنم کی آگ، عذاب سے کیا کریں گے؟ حفاظت فرمائیں گے بھئی۔ تو ابھی بھی آیت پر عمل باقی ہے، کہ ابھی بھی امان، حرم جو ہے امان کی جگہ ہے اور کس چیز سے امان ہے؟ جہنم کے عذاب سے بشرطیکہ ایمان ہو بھئی کفر نہ ہو۔ تقریر سمجھ میں آگئی؟

جی دیکھیے کہتے ہیں: وَتَقْرِيرُ الثَّانِي اور دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ أَنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا اور جو داخل ہوا حرم، بیت اللہ میں یعنی مراد میں نے بتلایا سارے حرم کا یہی حکم ہے، اور جو بیت اللہ میں داخل ہوا كَانَ آمِنًا وہ امان والا ہے، كَلِمَةُ مَنْ أَيْضًا عَامَّةٌ کلمہ مَنْ جو ہے یہ بھی عام ہے، شَامِلَةٌ لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ یہ شامل ہے اس، ان کو جو داخل ہو جائیں بیت اللہ میں بَعْدَ قَتْلِ إِنْسَانٍ کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد، أَوْ بَعْدَ قَطْعِ أَطْرَافِهِ یا اس کے، اس کے اطراف یعنی اعضاء کو کاٹنے کے بعد جو داخل ہو بیت اللہ میں کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد یا کسی کے اعضاء کو کاٹنے کے بعد، أَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيهِ أَحَدًا یا بیت اللہ میں داخل ہوا پھر اس کے اندر کیا کیا اس نے؟ قتل کیا، ثُمَّ قَتَلَ فِيهِ أَحَدًا پھر اس میں کسی ایک کو قتل کر دیا۔ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْ هَؤُلَاءِ آمِنًا پس مناسب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو امان والا ہونا چاہیے، وَأَنْتُمْ خَصَّصْتُمْ مِنْ هَذَا اور تم نے اے احناف تخصیص کی ہے اس میں سے کس کس کی تخصیص کی ہے؟ کس کس کو ہم نے نکالا تھا؟ دو افراد کو، انہی کو ذکر کرنے لگے ہیں، ایک وہ شخص مَنْ قَتَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ الدُّخُولِ جس نے بیت اللہ کے اندر قتل کیا داخل ہونے کے بعد، وَمَنْ دَخَلَ فِيهِ بَعْدَ قَطْعِ أَطْرَافِهِ اور ایک وہ شخص جو داخل ہو بیت اللہ میں کسی کے اعضاء کو کاٹنے کے بعد، ان کی تم نے تخصیص کی، وَقُلْتُمْ اور تم نے کہا إِنَّهُ يُقْتَصُّ مِنْ هَذَيْنِ فِي الْبَيْتِ کہ قصاص لیا جائے گا ان دو سے بیت اللہ ہی کے اندر۔

قُلْنَا ہم کہتے ہیں، تقریر امام شافعی رحمہ اللہ کی چل رہی ہے، قُلْنَا تو ہم شوافع کہتے ہیں إِنَّا نَخُصُّ، یہاں بھی إِنَّا ہونا چاہیے بھئی، إِنَّا نَخُصُّ الصُّورَةَ الثَّالِثَةَ أَيْضًا ہم تیسری صورت کی بھی تخصیص کرتے ہیں، وَهُوَ اور وہ یہ کہ مَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ أَنْ قَتَلَ إِنْسَانًا کہ جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا بعد اس کے کہ اس نے قتل کیا تھا کسی انسان کو، یعنی باہر قتل کر کے کہاں چلا گیا؟ بیت اللہ میں، فَيُقْتَصُّ مِنْهُ تو ہم کہتے ہیں شوافع کہ اس سے بھی کیا کیا جائے گا؟ قصاص لیا جائے گا بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّورَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ قیاس کرتے ہوئے پہلی دو صورتوں پر اور نیز کس کی وجہ سے؟ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ خبرِ واحد کی وجہ سے، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور وہ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے: الْحَرَمُ لَا يُعِيذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ کہ حرم جو ہے وہ پناہ نہیں

دیتا گناہ گار، نافرمان، گناہ گار کو، وَلَا فَارًّا بِدَمٍ اور نہ وہ اس سے جو بھاگنے والا ہے قتل کی وجہ سے، خون کی وجہ سے۔ تو اس پر اشکال پھر ہوا کہ بھئی اس طرح تو آیت میں کوئی بھی فرد باقی نہ رہے گا، جواب اسی کا دے رہے ہیں کہ لَمْ يَبْقَ تَحْتَ هَذَا الْعَامِّ کہ باقی نہ رہا اس عام کے تحت إِلَّا الْآمِنُ مِنْ عَذَابِ النَّارِ مگر وہ جو، وہ جو امان والا ہے کس سے؟ مِنْ عَذَابِ النَّارِ جہنم کے عذاب سے بھئی۔

بھئی اس کا بھی ہم جواب پہلے دیں گے، انہوں نے کس کو دلیل بنایا؟ قیاس کو اور خبرِ واحد کو بھئی، قیاس کو اور خبرِ واحد کو۔ اچھا، آگے مولانا احناف کی تقریر آنے والی ہے، لیکن پہلے ان کے قیاس اور خبرِ واحد کا جواب دے دیں مولانا۔ آپ نے کیا کہا؟ کہ جو قتل کر کے حرم میں جائے اس کو بھی آپ نے اس حکم سے نکالا، کس پر قیاس کرتے ہوئے؟ جو حرم کے اندر قتل کرتا ہے۔ تو حرم کے اندر جو قتل کرے اس سے وہیں حرم میں قصاص لیا جاتا ہے، تو آپ نے کہا جو باہر سے قتل کر کے حرم میں بھاگ کر جائے اس کو اس پر قیاس کریں گے اور اس سے بھی حرم کے اندر ہی کیا کیا جائے گا اس سے؟ قصاص لیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں یہ قیاس مَعَ الْفَارِق ہے مولانا، دونوں الگ الگ ہیں، ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں۔ اس لیے کیونکہ جو شخص باہر قتل کر کے حرم میں جا رہا ہے وہ حرم میں پناہ چاہتا ہے، اور پناہ کسی معظم سے ہی، کسی قابلِ تعظیم بھئی، بڑی چیز سے ہی پناہ طلب کی جاتی ہے بھئی، کسی معمولی چیز سے پناہ طلب، تو معلوم ہوا وہ بیت اللہ کی تعظیم کر رہا ہے، کیا کر رہا ہے؟ تعظیم، بیت اللہ کی عظمت ہے اس کے دل میں، جبھی تو وہ بھاگ کر وہاں پناہ لینا چاہتا ہے بھئی، تو لہٰذا بیت اللہ کی تعظیم کر رہا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے حرم کے اندر قصاص نہ لیا جائے۔ جبکہ جو حرم کے اندر قتل کر رہا ہے مولانا، وہ تو حرم کی عظمت کو پامال کر رہا ہے، اس نے حرم کے تقدس کا بھی لحاظ نہیں کیا، حرم کے اندر بھئی کیا کر رہا ہے؟ قتل کر رہا ہے، تو وہ تو حرم کے تقدس کو کیا کر رہا ہے؟ پامال کر رہا ہے، لہٰذا اس سے تو حرم کے اندر ہی قصاص لینا چاہیے، جس نے حرم کی عظمت کا ذرہ بھر لحاظ بھی نہیں کیا، تو اس سے حرم کے اندر ہی کیا کرنا چاہیے؟ قصاص لینا چاہیے۔ تو یہ، جو حرم کے اندر قتل کرتا ہے یہ مختلف ہوا اس شخص سے جو حرم کے باہر قتل کر کے حرم میں جاتا ہے، وہ حرم کی تعظیم کر رہا ہے اور یہ کیا کر رہا ہے حرم کی، کے تقدس کو پامال کر رہا ہے، تو دونوں الگ ہوئے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟

نیز دوسرا کس پر قیاس کیا آپ نے؟ نہیں، دو افراد تھے نا جن پر قیاس کیا، بتایا پہلے کے ساتھ، کہ اس اور اس میں تو فرق ہے اس پر تو قیاس نہیں کر سکتے۔ دوسرا کیا فرد تھا؟ کسی کے اعضاء کاٹ کر حرم چلا جائے۔ ہم کہتے ہیں یہ بھی قیاس مَعَ الْفَارِق ہے اس پر قیاس کرنا، اس لیے کیونکہ اعضاء کے ساتھ مال والا برتاؤ کیا جاتا ہے۔ اعضاء کے ساتھ کون سا برتاؤ کیا جاتا ہے؟ مال والا، انہیں مال کی طرح سمجھا جاتا ہے، جیسے مال انسان کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح اعضاء ہاتھ پاؤں کے

ذریعے بھی انسان اپنی حفاظت کرتا ہے اپنی جان کی۔ بھئی مال کے ذریعے آپ بھئی آپ کو کھانا ملتا ہے کھانا پینا، گھر بناتے ہیں، اپنی حفاظت کا سامان کرتے ہیں کس کے ذریعے؟ مال کے ذریعے۔ اسی طرح اعضاء کے ذریعے ہاتھ پاؤں کے ذریعے بھی کیا کرتا ہے انسان؟ اپنی حفاظت کرتا ہے، تو یہ مال کی طرح ہوئے، تو مال والا حکم ہے۔ اور بالاتفاق حرم کے اندر اگر کوئی کسی کا مالی نقصان کرے تو حرم کے اندر ہی اس سے وہ ضمان وصول کیا جائے گا، تو اعضاء بھی کس کی طرح ہوئے؟ مال کی طرح۔ تو لہٰذا یہ جیسے مالی ضمان وصول کیا جاتا ہے حرم کے اندر اسی طرح یہاں اعضاء میں قصاص لے لیا جائے گا حرم کے اندر ہی، کیونکہ یہ اعضاء بھی کس کی طرح ہیں؟ مال کی طرح ہیں۔ تو لہٰذا اس کا حکم اور، اور وہ شخص جو قتل باہر کرکے حرم میں بھاگ کر چلا گیا اس کا حکم اور ہونا چاہیے، دونوں الگ الگ ہو گئے بھئی، فرق آگیا دونوں میں تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

اور خبرِ واحد جو آپ نے ذکر کی کہ الْحَرَمُ لَا يُعِيذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ، تو اس کا بھئی بعض علماء نے اس کے حضور علیہ السلام کا قول ہونے سے ہی انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ حضور علیہ السلام کا قول ہی نہیں ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ لہٰذا اس کے ذریعے بھی آپ کا استدلال درست نہیں ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ بعض علماء نے لکھا ہے بھئی یہ حضور علیہ السلام کا قول ہی نہیں ہے بھئی۔

اب دیکھیے کتاب پر بھئی۔ اچھا بھئی، اب احناف کی آگے بات آنے والی ہے بھئی۔ کہتے ہیں فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ جَانِبِ أَبِي حَنِيفَةَ تو جواب دیا مصنف نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ذریعے، کہتے ہیں: وَلَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ قَوْلِهِ تَعَالَى اور اللہ کے قول، اس قول کی تخصیص جائز نہیں ہے، کون سا قول؟ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ اور نہ کھاؤ تم اس ذبیحے میں سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اس سے تخصیص جائز نہیں۔ اور اسی طرح وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا اس سے، جو بیت اللہ میں داخل ہوا وہ امان والا ہے، اس سے تخصیص جائز نہیں بِالْقِيَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ کس کے ذریعے؟ قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے۔ اگلا متن بھی دیکھ لو لِأَنَّهُمَا لَيْسَا بِمَخْصُوصَيْنِ اس لیے کہ یہ دونوں مخصوص ہی نہیں ہیں۔ یہ دونوں مخصوص ہی نہیں۔

بھئی ایک عام ہوتا ہے مَخْصُوصُ الْبَعْض، ایک غَيْرُ مَخْصُوصُ الْبَعْض۔ جو عام غَيْرُ مَخْصُوصُ الْبَعْض ہے وہ قطعی ہے مولانا، جب وہ قطعی ہے تو قیاس اور خبرِ واحد تو کیا ہیں؟ ظنی ہیں، تو قطعی کے ذریعے ظنی، کو، میں تخصیص نہیں ہو سکتی۔ اور عام جو مَخْصُوصُ الْبَعْض ہے وہ کیا ہوتا ہے؟ ظنی، اور ظنی کی تخصیص ظنی کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ تو جب یہ دونوں لِأَنَّهُمَا لَيْسَا بِمَخْصُوصَيْنِ یہ دونوں مخصوص ہی نہیں ہیں، ان میں تخصیص کی ہی نہیں گئی، جب ان میں تخصیص نہیں ہے تو لہٰذا اب اس کے، یہ قطعی ہیں مولانا، تو خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعے اس سے تخصیص کرنا درست نہیں۔ دلیل سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ اب اسی تفصیل کو جو شارح نے پہلے ذکر کی تھی دوبارہ شارح ذکر کریں گے۔ اوپر والے متن میں کیا آیا؟ کہ اللہ

کے اس قول سے تخصیص جائز نہیں ہے: لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ اس سے بھی تخصیص جائز نہیں، وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا اس سے بھی تخصیص جائز نہیں، کس کے ذریعے نہیں جائز؟ قیاس اور خبرِ واحد، وہی آگے ذکر کریں گے مولانا، کس میں کیا قیاس تھا، کس کو کس پر قیاس کیا تھا، اور کون سی حدیث کے ذریعے تخصیص کی؟ وہ پرانی گزر چکی ہے جو پچھلی شرح میں وہی بات پھر ذکر کرنے لگے ہیں، وہ قیاس بھی ذکر، دونوں میں سے ہر ایک کا قیاس بھی ذکر کریں گے اور ہر ایک کی خبرِ واحد بھی ذکر کریں گے۔

أَيْ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الْعَامِدَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى جائز نہیں ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا، کی تخصیص کرنا عَامِد کی عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول سے وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ اس سے، عَامِد کی تخصیص کرنا جائز نہیں بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِي کس پر قیاس کرتے ہوئے؟ نَاسِي پر قیاس کرنے کی وجہ سے، وَقَوْلِهِ اس کا عطف الْقِيَاسِ پر ہے بِالْقِيَاسِ پر جی، تو وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمَّى أَوْ لَمْ يُسَمِّ، تو اس قیاس، نَاسِي پر قیاس اور اس خبرِ واحد کی وجہ سے وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ سے عَامِد کا، عَامِد کی تخصیص درست نہیں۔ اور اسی طرح وَتَخْصِيصُ الدَّاخِلِ فِي الْبَيْتِ اور اسی طرح اس کا عطف بھی اوپر والے تَخْصِيصُ پر ہے أَيْ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ الدَّاخِلِ فِي الْبَيْتِ اور جائز نہیں ہے اس شخص کی تخصیص جو داخل ہو جائے بیت اللہ میں بَعْدَ مَا قَتَلَ بعد جبکہ اس نے قتل کیا تھا، یعنی باہر قتل کیا تھا اور پھر کہاں داخل ہو گیا؟ بیت اللہ میں، اس کی اے امام شافعی رحمہ اللہ آپ نے تخصیص کی تھی، یہ تخصیص بھی جائز نہیں ہے بھئی، اور کس سے تخصیص کی تھی؟ عَنْ قَوْلِهِ اللہ کے اس قول سے وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا اس سے آپ نے تخصیص کی تھی، یہ جائز نہیں، اور کس وجہ سے تخصیص کی تھی؟ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْقَاتِلِ بَعْدَ الدُّخُولِ قیاس کرتے ہوئے اس شخص پر جو قتل کرنے والا ہے بَعْدَ الدُّخُولِ داخل ہونے کے بعد، یعنی اندر جا کر جو قتل کرنے والا ہے، وَعَلَى الْأَطْرَافِ اور کس پر قیاس کرتے ہوئے؟ اعضاء پر، یعنی وہ شخص جو اعضاء کاٹ کر کسی کے اور پھر بھاگ کر بیت اللہ میں داخل ہو جائے۔ ایک تو یہ قیاس کیا آپ نے اس، کس کا قیاس کیا؟ جو باہر قتل کر کے پھر بیت اللہ میں بھاگ کر چلا گیا تھا، اس کو قیاس کیا، کن پر قیاس کیا؟ جس نے بیت اللہ کے اندر قتل کیا اور اس پر وہ جس نے باہر اعضاء کسی کے کاٹے اور بھاگ کر بیت اللہ میں چلا گیا۔ یہ قیاس بھی جائز نہیں ہے، اس قیاس کی وجہ سے تخصیص بھی جائز نہیں ہے، وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے بھی تخصیص جائز نہیں ہے کہ الْحَرَمُ لَا يُعِيذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ، تخصیص جائز نہیں بھئی۔

کیوں نہیں جائز بھئی؟ دونوں صورتوں میں ہم نے بتایا کہ اے امام شافعی رحمہ اللہ آپ نے تارکِ تسمیہ عَامِدًا اس کی بھی تخصیص کی، اور آپ نے وہ شخص جو قتل کر کے پھر حرم میں چلا گیا اس کی بھی آپ نے کیا کر دی؟ تخصیص کر دی۔ یہ تخصیص جائز نہیں لِأَنَّهُمَا لَيْسَا بِمَخْصُوصَيْنِ اس لیے کیونکہ یہ دونوں عام مخصوص ہیں ہی نہیں ہمارے نزدیک، یہاں

تخصیص کی ہی نہیں گئی بھئی، یہ دونوں مخصوص نہیں ہیں۔ تو جب ان میں تخصیص نہیں ہے تو یہ قطعی ہیں، اور خبرِ واحد اور قیاس ظنی ہیں، اور جو قطعی ہے اس سے خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعے تخصیص کرنا صحیح نہیں ہے بھئی۔

کہتے ہیں تَعْلِيلٌ لِقَوْلِهِ لَا يَجُوزُ یہ تعلیل ہے ماتن کے قول لَا يَجُوزُ کے لیے، ماتن نے کیا کہا تھا؟ تَخْصِيصُ، لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ تخصیص جائز نہیں۔ کیوں نہیں جائز؟ اس کی علت بیان کر رہے ہیں لِأَنَّهُمَا لَيْسَا بِمَخْصُوصَيْنِ اس لیے کیونکہ یہ دونوں مخصوص ہی نہیں ہیں۔ تو تعلیل کہتے ہیں علت بیان کرنا، تو یہ تعلیل ہے ماتن کے قول لَا يَجُوزُ کے لیے أَيْ لِأَنَّ هَذَيْنِ الْعَامَّيْنِ لَيْسَا بِمَخْصُوصَيْنِ أَوَّلًا یعنی کہ یہ دونوں عام مخصوص ہی نہیں ہیں اولاً بھئی، دونوں یہ اولاً مخصوص ہی نہیں ہیں كَمَا زَعَمْتُمْ جیسے کہ تم نے گمان کیا، حَتَّى يُخَصَّصَا ثَانِيًا بِالْقِيَاسِ یہاں تک کہ پھر دوسری مرتبہ، اولاً یہ مخصوص ہیں ہی نہیں کہ پھر دوبارہ آپ کیا کریں؟ يَخُصَّ ثَانِيًا دوبارہ آپ کیا کریں؟ حَتَّى يُخَصَّصَا ثَانِيًا یہاں تک کہ دوسری مرتبہ ان میں تخصیص کی جائے بِالْقِيَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے۔ پہلے تخصیص ہوتی تو پھر آپ کی بات ہم مان لیتے قیاس اور خبرِ واحد کے ذریعے آپ تخصیص کر لیتے، لیکن ان میں اولاً یعنی پہلے تخصیص ہوئی نہیں تو ثَانِيًا بھی خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعے ان سے تخصیص جائز نہیں۔

لِأَنَّ النَّاسِيَ لَيْسَ بِدَاخِلٍ۔ اچھا، تخصیص نہیں ہے تو پھر کیسے نکالا اس حکم سے اے احناف تم نے؟ آپ نے کیا کہا تھا اے احناف؟ جو بھولے سے چھوڑ دے بسم اللہ اس کا ذبیحہ جائز ہے، تو یہ تخصیص کی یا نہیں کی؟ اور خود کہہ رہے ہو تخصیص کوئی نہیں ہے، نکالا تو ہے تم نے اس کو اس حکم سے۔ تو اسی کا جواب دینے لگے ہیں کہ بھئی یہ اس مَنْ میں داخل ہی نہیں تھا۔ داخل ہوتا پھر ہم نکالتے تو آپ کہتے تخصیص کی، یہ تو اس میں داخل ہی نہیں ہے۔ کیوں؟ کیونکہ حدیث میں آتا ہے رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ میری امت سے خطا اور نسیان یعنی بھول چوک کو اٹھا لیا گیا ہے۔ غلطی سے کوئی گناہ ہو جائے، کوئی جرم ہو جائے تو، یا بھولے سے ہو جائے، تو وہ یعنی معاف ہیں اس پر اللہ مواخذہ نہیں فرمائیں گے۔ یہ اس، یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہے، تو تکریماً اللہ تعالیٰ نے یہ حکم فرما دیا کہ تم لوگوں سے خطا اور نسیان کو اٹھا لیا گیا ہے۔ پہلی امتوں میں اس طرح نہیں تھا بھئی، لیکن یہاں کیا ہے؟ خطا اور نسیان پر اللہ مواخذہ نہیں فرماتے بھئی، خطا اور نسیان پر۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ روزے میں آپ بھولے سے کچھ کھا پی لیں کیا پڑھا ہے آپ نے؟ روزہ نہیں ٹوٹتا بھئی، کیونکہ وہ غلطی سے، بھول آپ نے بھولے سے کھایا ہے بھئی، تو خطا اور نسیان پر مواخذہ نہیں ہے بھئی۔

تو وہ اس اللہ کے اس قول میں داخل ہی نہیں ہے۔ تو بھولے سے چھوڑنے والا وہ تارکِ تسمیہ ہے ہی نہیں، وہ کس کی طرح ہے؟ ذاکرِ تسمیہ کی طرح۔ بھولے سے چھوڑنے والا کس کی طرح ہے؟ ذاکر، یہ گویا کہ ذکر کرنے والا ہے، جو اللہ کے نام کو ذکر کر رہا ہو باقاعدہ یہ اسی کی طرح ہے بھئی، کیونکہ یہ جان بوجھ کر نہیں چھوڑ رہا بلکہ بھولے سے چھوڑ رہا ہے، اور

بھولے سے کوئی غلطی ہو وہ عند اللہ معاف ہے بھئی۔ تو وہ اس میں داخل ہی نہیں ہے، وہ تو گویا تارکِ تسمیہ ہوا ہی نہیں بلکہ وہ تو کیا ہوا؟ ذاکرِ تسمیہ، اور آیت میں تو کس کا ذکر تھا؟ تارکِ تسمیہ کا ذکر تھا کہ اس کا ذبیحہ حرام ہے، تو یہ تو ذاکرِ تسمیہ ہوا یہ اس کے تحت داخل ہی نہیں۔

تو کہتے ہیں لِأَنَّ النَّاسِيَ لَيْسَ بِدَاخِلٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اس لیے کیونکہ بھولنے والا جو ہے وہ داخل ہی نہیں ہے اللہ کے اس قول میں مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ أَصْلًا، أَصْلًا أَيْ قَطْعًا یعنی سرے سے اس میں داخل ہی نہیں ہے قطعی طور پر، إِذْ هُوَ فِي مَعْنَى الذَّاكِرِ اس لیے کیونکہ وہ ذکر کرنے والے ہی کے معنی میں ہے، فَلَمْ يُخَصَّ مِنَ الْآيَةِ پس اس کی آیت سے تخصیص نہیں کی گئی حَتَّى يُقَاسَ عَلَيْهِ الْعَامِدُ یہاں تک کہ اس پر کس کو قیاس کیا جائے؟ عَامِد کو۔ آپ نے عَامِد کو اسی پر، نَاسِي پر ہی قیاس کیا تھا، تو ہم نے تو بتلایا کہ تخصیص ہم نے کی نہیں ہے، تو جب تخصیص اس کی ہوئی نہیں تو دوسرے کو اس پر قیاس کرتے ہوئے اس کی تخصیص کرنا بھی جائز نہیں۔

تو کہتے ہیں فَلَمْ يُخَصَّ مِنَ الْآيَةِ تو اس کی آیت سے تخصیص ہی نہیں کی گئی حَتَّى يُقَاسَ عَلَيْهِ الْعَامِدُ یہاں تک کہ اس پر عَامِد کا بھی قیاس کیا جائے۔ وَكَذَا الَّذِي عَلَيْهِ قِصَاصٌ فِي الطَّرَفِ لَمْ يُخَصَّ مِنَ الْآمِنِ اور اسی طرح وہ شخص جس پر قصاص ہو طرف کے اندر یعنی عضو کے اندر لَمْ يُخَصَّ مِنَ الْآمِنِ اس کی بھی تخصیص نہیں کی گئی آمِن میں سے إِذِ الْمُرَادُ بِالْآمِنِ آمِنُ الذَّاتِ اس لیے کہ آمِن سے کیا مراد ہے؟ آمِنُ الذَّاتِ مراد ہے۔ یعنی ذات کے اعتبار سے اسے امان ہے، کون مراد ہے؟ ذات کے اعتبار سے مامون ہے۔

تو آیت کا معنی یہ، ایک شخص پہلے مُبَاحُ الدَّم ہو چکا تھا، یعنی اس نے کسی کو قتل کیا تھا تو مُبَاحُ الدَّم ہو گیا، اب اس سے قصاص لیا جائے گا۔ یا یہ شادی شدہ تھا اس نے زنا کیا تھا، تو اس کو رجم کیا جاتا ہے وہ بھی مُبَاحُ الدَّم ہو چکا ہے۔ یا اسی طرح کوئی شخص مرتد ہو گیا تھا، تو مرتد ہونے کے بعد وہ کیا ہو جاتا ہے؟ اس کو کتنی مہلت دی جاتی ہے؟ تین دن کی مہلت دی جاتی ہے پھر اسے قتل کر دیا جاتا ہے اگر مسلمان نہ ہو بھئی۔ تو جو شخص مُبَاحُ الدَّم ہو چکا تھا مرتد ہونے کی وجہ سے یا زنا کی وجہ سے یا کسی کو قتل کرنے کی وجہ سے، وہ مُبَاحُ الدَّم جب حرم میں جائے گا تو کیا بن جائے گا؟ آمِن بن جائے گا، اپنی ذات کے اعتبار سے امان والا ہو گیا، حرم کے اندر اب اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ پہلے مُبَاحُ الدَّم تھا حرم میں جا کر کیا ہوا؟ آمِن ہوا، اور کس اعتبار سے؟ اپنی ذات کے اعتبار سے۔ پہلے اس کا خون جائز تھا حرم کے اندر اب خون جائز اس کا نہیں ہے۔ تو اس صورت میں یاد رکھیں مولانا پھر حرم سے اس کو نکلنے پر مجبور کیا جائے گا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ حرم کے اندر ہم اسے کچھ نہیں کہیں گے، ہاں لوگوں سے کہہ دیا جائے گا کوئی اس کے ساتھ کوئی معاملہ نہ کرے، کوئی اس سے کلام سلام وغیرہ کوئی بھی نہ کرے، بالکل قطع تعلق کر دیں سارے بھئی، کوئی نہ اس سے بیع و شراء کرے، کوئی اسے کھانے پینے کی کوئی چیز نہ دے، یہاں تک کہ یہ مجبور ہو جائے وہاں سے نکلنے پر اور جب وہاں سے نکلے گا تو پھر اسے کیا کیا جائے گا؟

اسے قتل کیا جائے گا مولانا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو ہم کہتے ہیں آیت میں جو آمِن آیا وہ آمِنُ الذَّاتِ مراد ہے کہ پہلے مُبَاحُ الدَّم تھا اب حرم میں جا کر کیا بن گیا؟ آمِن بن گیا، آمِن بن گیا۔ اور جو اعضاء کی بات ہم نے کی کہ جس نے اعضاء، کسی کا عضو کاٹ دیا اور پھر حرم میں بھاگ کر چلا گیا تو اس سے حرم کے اندر ہی قصاص لیا جائے گا بھئی، تو وہ اس آیت میں داخل ہی نہیں ہے کیونکہ آیت میں آمِن سے کون مراد ہے؟ آمِنُ الذَّاتِ مراد ہے مولانا، وہ پہلے مُبَاحُ الدَّم ہو چکا ہو، اور کسی کا صرف کوئی عضو کاٹے تو وہ مُبَاحُ الدَّم ہوتا ہے؟ نہیں، اس کا بھی عضو ہی کاٹا جائے گا اس کو قتل تو نہیں کیا جائے گا۔ تو لہٰذا تو وہ یہ جو اعضاء ہیں یاد رکھیے ان سے مال والا برتاؤ کیا جاتا ہے۔ اعضاء کے ساتھ کس کا برتاؤ کیا جاتا ہے؟ مال والا برتاؤ کیا جاتا ہے اس لیے کیونکہ جس طرح مال کے ذریعے انسان اپنے نفس کی حفاظت کرتا ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ مال کے ذریعے اپنا کھانا پینا لے رہا ہے، لباس لے رہا ہے، سردی سے بچنے کے لیے، اسی طرح مولانا مکان بناتا ہے، تو یہ اپنی ذات کی حفاظت کے لیے وہ سارے اس، سامان کس کے ذریعے کرتا ہے؟ مال کے ذریعے۔ تو مال کے ذریعے جیسے انسان اپنے نفس کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح اعضاء کے ذریعے بھی کیا کرتا ہے؟ اپنے نفس کی حفاظت کرتا ہے، تو اعضاء مال کی طرح ہوئے، تو ان کے ساتھ مال والا برتاؤ کیا جائے گا۔ اور بالاتفاق حرم کے اندر کسی، کوئی جو کسی پر مالی تاوان آتا ہے تو اسے حرم کے اندر ہی وصول کیا جائے گا اسے چھوڑا نہیں جائے گا۔ تو لہٰذا اعضاء بھی جو ہیں کس کی طرح ہوئے؟ مال کی طرح ہوئے۔ جب مال کی طرح ہوئے تو ان کا حکم بھی مال کی طرح ہوا۔ اور مال کا کیا حکم تھا؟ کہ حرم کے اندر ہی اس سے کیا کر لیا جائے گا؟ اس شخص سے کیا کیا جائے گا؟ وصول کیا جائے گا۔ تو یہاں پر بھی کیونکہ اعضاء بھی مال کی طرح ہیں تو یہاں اسی طرح حرم کے اندر ہی اعضاء کے سلسلے میں بھی اس سے قصاص لے لیا جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہ لہٰذا وہ اس آیت میں داخل ہی نہیں ہے کیونکہ آمِن سے کیا مراد ہے؟ آمِنُ الذَّاتِ جو پہلے مُبَاحُ الدَّم تھا اب حرم میں جا کر پناہ لینا چاہتا ہے بھئی۔

اور باقی وہ شخص جو حرم کے اندر قتل کرتا ہے وہ بھی اس آیت کے اندر داخل ہی نہیں ہے بھئی۔ کیونکہ کیا معنی بیان کیا ہم نے آیت کا؟ جی، آمِنُ الذَّاتِ یعنی پہلے مُبَاحُ الدَّم تھا اب حرم میں جا کر کیا کر لینا چاہتا ہے؟ پناہ۔ تو جو پہلے مُبَاحُ الدَّم ہو پھر حرم کے اندر داخل ہو تو وہ مامون ہو جائے گا۔ تو آیت میں کیا آیا؟ مَنْ دَخَلَهُ جو اس حرم میں کیا ہوا؟ داخل ہوا، پہلے کیا تھا؟ مُبَاحُ الدَّم ہو کر داخل ہوتا ہے وہ۔ تو اور جبکہ یہ شخص تو کیا ہے؟ آیت کے مضمون سے ہی خارج ہے، یہ تو اندر داخل ہو کر کیا کر رہا ہے؟ قتل، اور آیت میں کیا آرہا ہے؟ مَنْ دَخَلَهُ کیا معنی؟ جو مُبَاحُ الدَّم ہو کر داخل ہو۔ تو یہ تو آیت کے مضمون سے ہی کیا ہو گیا؟ خارج ہو گیا کیونکہ یہ داخل ہوتے وقت مُبَاحُ الدَّم نہیں تھا مولانا، اور ہم نے کیا کہا داخل ہوتے وقت کیا ہونا چاہیے؟ مُبَاحُ الدَّم۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا آپ جو، آپ اے شوافع آپ یہ سمجھے تھے کہ شاید ہم نے تو

ان دو افراد کی تخصیص کی ہے: ایک وہ جو حرم کے اندر جا کر قتل کرتا ہے، ہم نے جواب دے دیا کہ نہیں ہم نے تخصیص نہیں کی وہ آیت کے مضمون میں ہی داخل نہیں۔ اور دوسرا آپ نے کیا کہا تھا؟ اعضاء والے کی بھی ہم نے تخصیص کی تھی جو اعضاء کاٹ کر حرم میں داخل ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں نہیں بھئی اعضاء کے ساتھ مال والا برتاؤ کیا جائے گا، وہ اس آیت کے تحت داخل ہی نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا ہم نے تخصیص کی ہی نہیں۔ جب تخصیص کی ہی نہیں تو یہ عام اسی طرح قطعی رہا، تو اس میں سے پھر خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعے آپ کا تخصیص کرنا بھی صحیح نہیں۔ مسئلہ اچھی طرح سمجھ میں آگیا؟ جی دیکھیے اب۔

کہتے ہیں وَكَذَا الَّذِي عَلَيْهِ قِصَاصٌ فِي الطَّرَفِ لَمْ يُخَصَّ مِنَ الْآمِنِ اور اسی طرح وہ شخص جس پر قصاص ہو طرف کے اندر یعنی عضو کے اندر لَمْ يُخَصَّ مِنَ الْآمِنِ اس کی بھی تخصیص نہیں کی گئی آمِن میں سے إِذِ الْمُرَادُ بِالْآمِنِ آمِنُ الذَّاتِ اس لیے کہ آمِن سے کیا مراد ہے؟ آمِنُ الذَّاتِ مراد ہے۔ وَالْأَطْرَافُ، اس پر، اس کا عطف ذَاتِ پر نہ کرنا مولانا، وہ مضاف الیہ ہے آمِنُ کے لیے، اور أَطْرَافُ یہ مبتدا ہے آگے خبر آرہی ہے۔ وَالْأَطْرَافُ كَأَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ اور اطراف گویا کہ وہ ذات میں سے ہیں ہی نہیں بلکہ کس میں سے ہیں؟ مال میں سے ہیں، کیونکہ میں نے بتایا کہ اعضاء کے ساتھ کس کا برتاؤ کیا جاتا ہے؟ مال والا برتاؤ کیا جاتا ہے کیونکہ جیسے مال کے ذریعے انسان اپنے نفس کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح اعضاء کے ذریعے بھی اپنے نفس کی حفاظت کرتا ہے۔

وَكَذَا الْقَاتِلُ بَعْدَ الدُّخُولِ فِيهِ اور اسی طرح وہ جو قتل کرنے والا ہے، قتل کرنے والا ہے بَعْدَ الدُّخُولِ فِيهِ بیت اللہ میں یا حرم میں داخل ہونے کے بعد، وہ بھی اس کے اندر، آمِن سے اس کی تخصیص نہیں کی گئی بھئی، إِذْ مَعْنَى قَوْلِهِ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے قول کا معنی یہ ہے، وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا یہ جو اللہ کا قول ہے وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا کا معنی کیا ہے؟ مَنْ دَخَلَهُ بَعْدَ مَا صَارَ مُبَاحَ الدَّمِ کہ وہ شخص جو داخل ہو حرم میں بعد اس کے جبکہ وہ مُبَاحُ الدَّم ہو گیا تھا بِرِدَّةٍ مرتد ہونے کی وجہ سے أَوْ زِنًا یا زنا کی وجہ سے أَوْ قِصَاصٍ یا قصاص کی وجہ سے۔ تو وہ شخص جو داخل ہوا مُبَاحُ الدَّم ہو کر وہ مراد ہے، لَا أَنَّهُ بَاشَرَ هَذِهِ الْأُمُورَ بَعْدَ الدُّخُولِ نہ یہ کہ وہ سرانجام دینے والا ہو ان امور کو، بَاشَرَ کا معنی سرانجام دینے والا، بَاشَرَ کا معنی سرانجام دینا، نہ یہ کہ وہ سرانجام دینے والا ہو ان امور کو داخل ہونے کے بعد۔ تو وہ مراد نہیں ہے مولانا یہ وہ۔ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَضْمُونِ الْآيَةِ تو وہ کیا ہوا؟ آیت کے مضمون سے ہی خارج ہوا لَا أَنَّهُ مَخْصُوصٌ مِنْهَا نہ یہ کہ وہ اس سے مخصوص ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

لَا يُقَالُ۔ جی۔ یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ کہ بھئی مَنْ دَخَلَهُ کی ہا ضمیر بیت اللہ کو راجع ہے، کس کو راجع ہے؟ اس لیے کیونکہ ماقبل میں آتا ہے إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ ماقبل میں بَيْت کا ذکر ہے حرم کا ذکر نہیں ہے، تو دَخَلَهُ کی ہا ضمیر بھی کس کو راجع ہو گی؟ بَيْت ہی کو راجع ہو گی۔ تو بیت اللہ میں جو داخل ہوا وہ امان والا

ہے، آیت میں تو یہ ذکر ہوا اور بحث چل رہی ہے حرم کے اندر جو کیا کرتا ہے؟ داخل ہوتا ہے۔ مسئلہ کس سے متعلق ہے؟ حرم میں پناہ لینے والے سے، اور آیت میں کس کا ذکر ہے؟ بیت اللہ میں داخل ہونے والا۔ کہتے ہیں نہیں بھئی یہ اعتراض نہ کیا جائے، اس لیے کیونکہ ٹھیک ہے اگرچہ ہا ضمیر بیت اللہ کو راجع ہے لیکن حرم اور بیت اللہ کا ایک ہی حکم ہے۔ حرم اور بیت اللہ کا ایک ہی حکم ہے، کیونکہ دوسری آیت میں، دوسری جگہ اللہ فرماتے ہیں: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا کیا یہ لوگ نہیں دیکھتے کہ ہم نے حرم کو امن والی جگہ بنایا ہے بھئی۔ معلوم ہوا امان والی جگہ بنایا ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ معلوم ہوا حرم بھی کیا ہے؟ بیت اللہ کی طرح ہے وہ بھی، جو اس میں داخل ہوگا وہ بھی کیا ہے؟ امان والا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

لَا يُقَالُ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِنَّ ضَمِيرَ دَخَلَهُ رَاجِعٌ إِلَى الْبَيْتِ کہ دَخَلَهُ کی ضمیر جو ہے وہ راجع ہے بیت اللہ کی طرف وَالْمَقْصُودُ بَيَانُ آمِنِ الْحَرَمِ اور مقصود تو یہاں پر حرم میں امان لینے والے کا بیان ہے، لِأَنَّا نَقُولُ اس لیے کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں إِنَّ حُكْمَهُمَا وَاحِدٌ، حکم ہا ہے؟ حُكْمَهُمَا ہونا چاہیے بھئی۔ حُكْمَهُمَا بھئی، لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ حُكْمَهُمَا وَاحِدٌ اس لیے کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں إِنَّ حُكْمَهُمَا وَاحِدٌ ان دونوں کا حکم ایک ہی ہے بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول کی دلیل کی وجہ سے: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا کیا ان لوگوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے بنایا ہے حرم کو امان والا۔ مسئلہ سمجھ میں آگیا سب کو؟ جی۔ اچھی طرح؟ چلیے بس مولانا هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۳۷: بحثِ عام (۴): عامِ مخصوص البعض کا حکم اور اس میں فقہاء کے مذاہب

نور الانوار صفحہ: ۷۰ — بتاریخ: ۱۱ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ غَيْرِ الْمَخْصُوصِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ الْمَخْصُوصِ، وَأَوْرَدَ فِيهِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبَ وَبَيَّنَ كُلَّ مَذْهَبٍ بِدَلِيلٍ وَشَبَّهَهُ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ۔ فَقَالَ: فَإِنْ لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مَجْهُولٌ لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا لَكِنَّهُ لَا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

کہتے ہیں ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ رَحِمَهُ اللهُ، پھر مصنف رحمہ اللہ جو ہیں، لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ غَيْرِ الْمَخْصُوصِ، میں نے بتلایا تھا آپ کو کہ عام دو قسم پر ہے: ایک عام مَخْصُوصُ الْبَعْضِ اور ایک عام غَيْرُ مَخْصُوصِ الْبَعْضِ۔ عام غَيْرُ مَخْصُوصِ الْبَعْضِ وہ ہے جس میں سے کچھ افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو، کچھ افراد کو اس حکم سے نہ نکالا گیا ہو، جبکہ عام مَخْصُوصُ الْبَعْضِ وہ عام ہے کہ جس میں سے بعض افراد کو نکال لیا گیا ہو، اس کے حکم میں سے بعض افراد کو کیا کر لیا گیا ہو؟ نکال دیا گیا ہو بھئی۔

مثلاً میں کہتا ہوں بھئی درجہ رابعہ کے طلبہ کو انعام دیا جائے۔ تو درجہ رابعہ کے طلبہ کو انعام دیا جائے، درجہ رابعہ کے طلبہ یہ عام ہے اور اس میں سے کسی فرد کی تخصیص نہیں کی گئی، سب کے لیے کیا حکم لگا دیا گیا؟ انعام دیا جائے، تو یہ عام غَيْرُ مَخْصُوصُ الْبَعْضِ ہوا۔ اور اگر مثلاً میں ساتھ یہ بھی ملا دیتا ہوں کہ اور زید، عمر اور بکر کو انعام نہ دیا جائے، تو اب یہ مولانا، اب یہ کس قسم کا عام ہوا؟ مَخْصُوصُ الْبَعْضِ ہوا، کیونکہ بعض افراد کو اس کے حکم سے نکال دیا گیا۔ باقیوں کے لیے حکم

ہوا کہ انہیں انعام دیا جائے، زید، عمر، بکر کے لیے حکم ہوا کہ انہیں انعام نہ دیا جائے، تو وہ انہیں اس حکم سے نکال دیا گیا بھئی۔ تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ عام مَخْصُوصُ الْبَعْضِ۔

تو ابھی تک عام غَيْرُ مَخْصُوصُ الْبَعْضِ کی بات چل رہی تھی بھئی کہ وہ ہمارے نزدیک قطعی ہے بھئی، اور اب عام مَخْصُوصُ الْبَعْضِ کی بات شروع کریں گے اور بتلائیں گے کہ وہ ہمارے نزدیک قطعی نہیں ہے بلکہ ظنی ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ رَحِمَهُ اللهُ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ غَيْرِ الْمَخْصُوصِ، پھر جب مصنف رحمہ اللہ جو ہیں وہ فارغ ہوئے عام غیر مخصوص کے بیان سے، تو شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ الْمَخْصُوصِ، تو وہ شروع ہوئے عام مخصوص کے بیان کے اندر۔ وَأَوْرَدَ فِيهِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبَ، اور لائے اس کے اندر تین مذاہب بھئی۔ وَبَيَّنَ كُلَّ مَذْهَبٍ بِدَلِيلٍ، اور بیان کیا ہر مذہب کو اس کی دلیل کے ساتھ۔ ہر مذہب کو دلیل کے ساتھ بیان کیا، وَشَبَّهَهُ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ، اور تشبیہ دی اس کی مسئلہ فقہیہ کے ساتھ۔ تو تین مذاہب بیان کریں گے اور ہر مذہب کے ساتھ دلیل ذکر کریں گے اور اس کی تشبیہ بیان کریں گے مسئلہ فقہیہ کے ساتھ، کسی فقہی مسئلے کے ساتھ۔

فَقَالَ، پس مصنف فرماتے ہیں: فَإِنْ لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مَجْهُولٌ، اگر مل جائے عام کے ساتھ، اگر عام کے ساتھ مل جائے خُصُوصٌ مَعْلُومٌ، کوئی مخصِّص معلوم، أَوْ مَجْهُولٌ، یا مخصِّص مجہول مل جائے بھئی۔ تو کہتے ہیں لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا، تو وہ عام جو ہے وہ قطعی نہیں رہے گا۔ لَكِنَّهُ لَا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ، لیکن ساقط نہیں ہو گا اس سے استدلال کرنا، اس کے ذریعے استدلال کرنا ساقط، پھر بھی وہ قابل استدلال رہے گا۔

کیا بتلایا مصنف نے کہ اگر عام کے ساتھ کیا مل جائے؟ کوئی خصوصِ معلوم مل جائے یا خصوصِ مجہول مل جائے تو پھر وہ قطعی نہ رہے گا، یعنی اس میں سے بعض افراد کی تخصیص کر لی جائے تو پھر اس صورت میں وہ قطعی نہیں رہے گا۔ قطعی تو نہیں رہے گا لیکن اس سے احتجاج کرنا، اس کے ذریعے استدلال کرنا، اسے بطور دلیل کے پیش کرنا، یہ ساقط نہیں ہو گا۔ اسے پھر بھی کیا کیا جا سکتا ہے؟ بطور دلیل کے پیش کیا جا سکتا ہے، وہ حجت رہے گا، دلیل بنے گا بھئی۔ ہاں قطعی نہ رہا بلکہ کیا بن گیا؟ ظنی بن گیا۔

بھئی خصوصِ معلوم اور خصوصِ مجہول بھئی۔ آگے شرح کے اندر بھی بیان کریں گے، یہیں پر سمجھ لیں آپ بھئی۔ دیکھیے قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ، اللہ نے تمام بیوع کو حلال قرار دیا ہے، وَحَرَّمَ الرِّبَا، اور رِبا کو حرام قرار دیا ہے۔ اگر صرف آیت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اللہ کیا فرما رہے ہیں؟ وَحَرَّمَ الرِّبَا، اور رِبا کو حرام قرار دیا ہے۔ یہ دلیلِ مخصِّص ہے مولانا۔ اس دلیل کے ذریعے کیا ہو رہا ہے؟ تخصیص ہو رہی ہے، بیع کے بعض افراد کو نکالا جا رہا ہے کہ بیعِ رِبا وہ حلال نہیں ہے، وہ کیا ہے؟ حرام۔ باقی بیوع کا کیا حکم بیان ہوا؟ وہ تو حلال ہیں، لیکن بیعِ رِبا کیا ہے؟ حرام ہے

بھئی۔ یہ کس کے ذریعے معلوم ہوا؟ وَحَرَّمَ الرِّبَا کے ذریعے۔ تو یہ دلیل ہوئی اور کس کو، دلیلِ مخصِّص ہوئی، تخصیص کرنے والی دلیل ہے یہ بھئی۔ اس دلیل کے ذریعے تخصیص ہو رہی ہے بھئی، تو یہ مخصِّص ہے۔ یہ کیا ہے؟ مخصِّص ہے، دلیلِ مخصِّص ہے بھئی۔

اب مولانا رِبا لغت میں زیادتی کے معنی ہیں رِبا کے بھئی۔ کیا معنی ہوا وَحَرَّمَ الرِّبَا؟ اور رِبا، زیادتی کو حرام قرار دیا ہے۔ تو اس وقت مولانا صرف آیت پر نظر رکھی جائے تو یہ مخصِّص جو ہے مَجْهُولُ الْمُرَادِ ہے، کیا ہے؟ مَجْهُولُ الْمُرَادِ۔ بھئی خود تو مجہول نہیں ہے۔ وَحَرَّمَ الرِّبَا، یہ تو معلوم ہے، تخصیص ہو رہی ہے مولانا۔ کیا ہو رہی ہے؟ تخصیص ہو رہی ہے۔ ہاں اس کی مراد کیا ہے؟ بھئی یہ زیادتی سے کیا مراد ہے؟ یہ وہ مراد کیا ہے؟ مجہول ہے مولانا۔ کہ رِبا سے کیا مراد ہے؟ کیونکہ رِبا کا معنی تو زیادتی کے ہیں اور ہر بیع ہوتی ہی زیادتی کے لیے، مشروع ہی زیادتی کے لیے ہوئی ہے۔ بیع کا مقصد ہی کیا ہے؟ تاجر چیز خرید کر لاتا ہے، آگے اس کو ذرا تھوڑا مہنگا بیچتا ہے تاکہ نفع کمائے۔ تو ہر بیع میں کیا آجاتی ہے؟ زیادتی آ جاتی ہے۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو لہٰذا صرف حَرَّمَ الرِّبَا کو دیکھا جائے تو پھر اس کی مراد کا پتا نہیں چلتا، تو اس اعتبار سے یہ مخصِّص کس قسم کا ہوا؟ مَجْهُولُ الْمُرَادِ۔ مخصِّص خود نہیں مجہول، مخصِّص تو معلوم ہے، مخصِّص یہ ہے حَرَّمَ الرِّبَا، یہ تو معلوم ہے، لیکن اس کی مراد کیا ہے؟ وہ مراد کیا ہے؟ وہ مجہول ہے، تو یہ کیسا مخصِّص ہوا؟ مَجْهُولُ الْمُرَادِ مخصِّص ہوا مولانا۔

لیکن پھر حدیث کے اندر اس کا بیان آتا ہے مولانا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں، آگے شرح کے اندر حدیث آجائے گی باقاعدہ: الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبًا۔ اس حدیث کے ذریعے بیان آیا مولانا۔ کہ بیچو تم گندم کو گندم کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے، چاندی کو چاندی کے بدلے مِثْلًا بِمِثْلٍ، برابر کے بدلے برابر ہو، مثل کے بدلے مثل یعنی برابر کے بدلے برابر ہو، يَدًا بِيَدٍ، ہاتھوں ہاتھ ہو یعنی نقد ہو مولانا، وَالْفَضْلُ رِبًا، اور زیادتی رِبا ہے، سود ہے۔ تو اس حدیث سے بیان آگیا اس کا مولانا۔ اب یہ پہلے جو تھا وہ مخصِّص معلوم، مجہول تھا، اب کیا بن گیا؟ معلوم بن گیا۔ کیا بن گیا؟ معلوم بن گیا۔ تو یہی حَرَّمَ الرِّبَا مخصِّصِ معلوم کی بھی مثال ہے اور مخصِّصِ مجہول کی بھی۔ مخصِّصِ مجہول المراد کب ہے؟ حدیث کے بغیر۔ اور حدیث کے ساتھ پھر یہ کیا ہے؟ مخصِّصِ معلوم کی مثال ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اچھا، تو کہتے ہیں فَإِنْ لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مَجْهُولٌ لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا، اگر مل جائے اس عام کے ساتھ کوئی خصوصِ معلوم أَوْ مَجْهُولٌ یا خصوصِ مجہول لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا، تو وہ عام قطعی نہیں رہتا، لَكِنَّهُ لَا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ، لیکن اس کے ذریعے استدلال کرنا ساقط نہیں ہوتا۔

أَيْ ان دیکھیے اب آگے بھئی شرح میں: أَيْ إِنْ لَحِقَ هٰذَا الْعَامَّ الَّذِي كَانَ قَطْعِيًّا مُخَصِّصٌ مَعْلُومُ الْمُرَادِ أَوْ مَجْهُولُ الْمُرَادِ، یعنی اگر مل جائے اس عام کے ساتھ جو کہ قطعی تھا، کیا مل جائے اس کے ساتھ؟ مُخَصِّصٌ مَعْلُومُ الْمُرَادِ، ایسا مخصِّص جس کی مراد معلوم ہو، أَوْ مَجْهُولُ الْمُرَادِ، ایسا مخصِّص جس کی مراد مجہول ہو۔ مُخَصِّصٌ موصوف ہے مولانا، مَعْلُومُ الْمُرَادِ اس کی صفت ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ مخصِّصٌ جیسے نکرہ ہے، مَعْلُومُ الْمُرَادِ بھی اسی طرح نکرہ ہے۔ آپ کے ذہن میں آئے گا کہ مَعْلُومُ الْمُرَادِ مضاف مضاف الیہ مل کر تو معرفہ ہو گئے، یہ اس کی صفت کیسے بنیں گے نکرہ کے لیے؟ نہیں بھئی یہ اضافتِ لفظیہ ہے بھئی۔ کون سی ہے اضافتِ؟ آپ نے نحو کے اندر پڑھا ہو گا اضافتِ لفظیہ کس کو کہتے ہیں؟ کہ صفت کا صیغہ ہو اور اس کی اضافت کر دی جائے اپنے معمول کی طرف بھئی۔ تو بھئی مَعْلُوم کیا چیز ہے؟ اسم مفعول، اور اسم مفعول کس کا تقاضا کرتا ہے؟ نائب فاعل کا تقاضا کرتا ہے۔ اب آپ مجھے بتائیے وہ معلوم کیا ہے؟ کیا چیز معلوم ہو گی یا کیا چیز مجہول ہو گی؟ مراد۔ وہی مراد، معلوم ہوا کہ الْمُرَاد اسی کے لیے نائب فاعل ہے۔ معلوم کیا ہو گی؟ مراد، یا مجہول کیا ہو گی؟ مراد، تو یہی اس کا نائب فاعل ہے۔ اور اسی صفت کے صیغے کی اضافت، تو یہ نائب فاعل ہوا، اور معمول ہو گیا، مَعْلُوم عامل اور الْمُرَاد کیا ہوا؟ معمول ہوا اس کا، یہ نائب فاعل کو کیا کرے گا؟ رفع دے گا، پھر ہم نے اسی کی طرف اس کی اضافت کر دی۔ تو صیغہ صفت کا ہے، مضاف ہوا کس کی طرف؟ اپنے معمول کی طرف، اس کو اضافتِ لفظیہ کہتے ہیں اور آپ نے پڑھا اضافتِ لفظیہ صرف لفظوں میں تخفیف کا فائدہ دیتی ہے۔ اگر اضافت نہ ہوتی تو مَعْلُومٌ پر تنوین آنی تھی، اضافت سے وہ تنوین گر گئی بس۔ تعریف یا تخصیص کا فائدہ یہاں پر حاصل نہیں ہوتا، جیسے مَعْلُوم کا لفظ اکیلا پہلے نکرہ تھا اب اضافت کے بعد بھی اسی طرح نکرہ ہی ہے بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں أَيْ إِنْ لَحِقَ هٰذَا الْعَامَّ الَّذِي كَانَ قَطْعِيًّا، اگر مل جائے اس عام کے ساتھ جو کہ قطعی تھا، مُخَصِّصٌ مَعْلُومُ الْمُرَادِ، کیا مل جائے؟ ایسا مخصِّص جس کی مراد معلوم ہے، أَوْ مَجْهُولُ الْمُرَادِ، ایسا مخصِّص جس کی مراد مجہول ہے۔ فَالْمُخْتَارُ، تو پس مختار مذہب یعنی پسندیدہ مذہب یہ ہے أَنَّهُ لَا تَبْقَى قَطْعِيَّتُهُ، کہ اس کی قطعیت باقی نہیں رہے گی۔ تو اس کی قطعیت، اس عام کی قطعیت جو ہے باقی نہیں رہے گی، وَلٰكِنْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ، لیکن اس پر عمل واجب ہو گا، كَمَا هُوَ شَأْنُ سَائِرِ الدَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ، جیسا کہ شان ہے باقی دلائلِ ظنیہ کی۔ جیسا کہ شان کس کی ہے؟ باقی دلائلِ ظنیہ کی بھئی۔ یاد رکھیے سَائِر تمام کے معنی میں بھی آتا ہے، باقی کے معنی میں بھی آتا ہے۔ یہاں باقی کے معنی میں ہے کیونکہ آگے اس کا بیان آ رہا ہے: مِنَ الْخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ، یعنی کہ خبر واحد اور قیاس۔ اگر اس کا ترجمہ تمام کے کریں: جیسا کہ شان ہے تمام دلائلِ ظنیہ کی یعنی کہ خبر واحد اور قیاس، تو تمام دلائلِ ظنیہ صرف یہ دو ہیں؟ یا عام غیر مخصوص البعض بھی ہے ابھی آپ نے پڑھا؟ عام مخصوص البعض! عام مخصوص البعض بھی ہے، تو پھر تو اس کو بھی ساتھ کم از کم ہونا چاہیے تھا بھئی۔ تو یہ سارے کے سارے یہی نہیں ہیں، ہاں یہ اس کے علاوہ ہیں، تو باقی ترجمہ کریں سَائِر کا۔ جیسا کہ شان ہے، حال ہے مولانا باقی دلائلِ ظنیہ

کا یعنی کہ خبر واحد اور قیاس کا کہ ان پر عمل واجب ہوتا ہے مولانا۔

وَالتَّخْصِيصُ فِي الِاصْطِلَاحِ، تخصیص کہتے کس کو ہیں مولانا؟ اصطلاحی تعریف بتلانے لگے ہیں۔ وَالتَّخْصِيصُ فِي الِاصْطِلَاحِ، اور اصطلاح کے اندر تخصیص جو ہے، هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ، وہ بند کرنا ہے عام کو اپنے بعض مسمیات پر یعنی بعض افراد پر، عام کو بند کرنا ہے اپنے بعض افراد پر، بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مَوْصُولٍ، ایسے کلام کے ذریعے جو مستقل ہو اور موصول ملا ہوا ہو بھئی۔ ایسے کلام کے ذریعے جو مستقل ہو اور موصول ہو، ساتھ ملا ہوا ہو۔ مستقل ہونے کا معنی یہ ہے کہ پورا کلام ہو، فائدہ تام دے مولانا پورا کلام اکیلا ہی۔ سمجھ میں آیا؟ پورا کلام ہو بھئی، پورا جملہ ہو، پورا جملہ ہو بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ آگے ذکر آئے گا مولانا، کبھی جو ہے تخصیص شرط کے ذریعے بھی ہو جاتی ہے، کبھی استثنا کے ذریعے بھی تخصیص ہوتی ہے، لیکن کیا استثنا، مثلاً جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا، یہ إِلَّا زَيْدًا پورا جملہ ہے؟ نہیں، لہٰذا یہ اصطلاحی تخصیص نہیں۔ تو زید کو قوم سے تو نکال دیا لیکن اس کو اصطلاح کے اندر تخصیص نہیں کہیں گے کیونکہ تخصیص کے لیے کیا ضروری ہے؟ وہ کیا ہونا چاہیے؟ ایسا کلام جو مستقل ہو یعنی پورا ہو، فائدہ تام دے، اور موصول ہو، پچھلے کلام کے ساتھ یعنی اس عام کے ساتھ کیا ہو؟ ملا ہوا ہو بھئی، اس سے الگ نہ ہو بھئی۔

جیسے دیکھیے بھئی، قرآن میں اللہ فرماتے ہیں أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، تو رِبا کو کیا کر دیا گیا؟ حلت کے حکم سے نکال دیا گیا، معلوم ہوا أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ، اس بیع سے مراد باقی بیوع ہیں، بیعِ رِبا اس سے مراد نہیں ہے بھئی۔ تو دیکھو بیع کا تقاضا، بیع کا لفظ تو ہر بیع پر بولا جاتا ہے لیکن اس کے بعض افراد کو اس سے کیا کر لیا گیا؟ نکال دیا۔ جب بعض افراد کو نکال دیا تو گویا بیع کو ہم نے بعض افراد پر ہی بند کر دیا، سارے افراد اس کے اندر داخل نہیں کیے۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ بعض افراد پر ہی بیع کو بند کر دیا اور بعض کو اس کے حکم سے نکال دیا گیا ہے وَحَرَّمَ الرِّبَا کے ذریعے بھئی۔ یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آ گئی بھئی؟

جیسے ابھی میں نے مثال ذکر کی تھی کہ درجہ رابعہ کے طلبہ کو انعام دیا جائے، اور زید، عمر، بکر کو انعام نہ دیا جائے۔ تو درجہ رابعہ کے طلبہ، اس میں تو زید، عمر، بکر بھی شامل تھے، لیکن کیا میں نے ان کو اس میں شامل رکھا یا ان کو نکال دیا ہے؟ نکال دیا ہے، تو اس عام کو میں نے اپنے سارے افراد پر ہی رکھا ہے یا بعض میں ہی بند کر دیا ہے؟ یعنی ان تین کے علاوہ میں بند کر دیا اس عام کو۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ صرف وہ مراد لیے ہیں اس سے یعنی۔

تو کہتے ہیں اصطلاح کے اندر تخصیص هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ، وہ بند کرنا ہے عام کو اپنے بعض افراد پر بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مَوْصُولٍ، ایسے کلام کے ساتھ جو مستقل ہو یعنی فائدہ تام دے، مَوْصُولٍ اور پچھلے کلام کے ساتھ ملا ہوا ہو۔

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِأَنْ كَانَ عَقْلًا أَوْ حِسًّا أَوْ عَادَةً أَوْ نَحْوَهُ لَمْ يَكُنْ تَخْصِيصًا اصْطِلَاحًا، اگر وہ مخصِّص جو ہے وہ کلام

نہ ہو، وہ جو بعض افراد کو نکالنے والا ہے اگر وہ، انہوں نے تین قیدیں ذکر کیں مولانا: بِکَلَامٍ، کیا ہو وہ کلام ہو، دوسری بات کی مُسْتَقِلٌ، وہ کلام بھی کیا ہو؟ مستقل ہو، مَوْصُولٍ، تیسری بات کیا ذکر کی؟ ساتھ ملا ہوا ہو۔ اب تینوں کا فائدہ بتلائیں گے بھئی۔

کہتے ہیں فَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا، اگر وہ مخصِّص کلام نہ ہو یعنی وہ جو دلیلِ مخصِّص ہے جو بعض افراد کو نکال رہی ہے اگر وہ کلام نہ ہو، بِأَنْ كَانَ عَقْلًا، بہ ایں طور کہ وہ عقل ہو، بعض اوقات عقل ہی بعض افراد کو عام سے نکال دیتی ہے بھئی۔ جیسے قرآن میں ہے بھئی خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، اللہ تعالیٰ کیا ہیں؟ ہر چیز کے خالق ہیں بھئی۔ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، تو كُلِّ شَيْءٍ کے اندر تو ذات باری تعالیٰ بھی آگئی۔ لیکن عقل نے بتلا دیا کہ اللہ کے علاوہ باقی چیزیں مراد ہیں، كُلِّ شَيْءٍ سے کیا مراد ہیں؟ اللہ کیا فرما رہے ہیں خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، ہر چیز کے خالق ہیں، تو كُلِّ شَيْءٍ کے اندر تو کون آگئے؟ ذات باری تعالیٰ بھی آگئی بھئی، لیکن عقل نے بتلایا، عقل نے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور تمام چیزیں مراد ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہاں بھی عام کو بند کر دیا گیا بعض افراد پر، لیکن یہ بعض افراد پر بند کس نے کیا؟ کسی کلام نے کیا؟ آگے کوئی کلام آرہا تھا اس سے پتا چلا یا عقل نے ہی بتلا دیا؟ عقل نے ہی بتلا دیا۔

أَوْ حِسًّا، یا وہ مخصِّص کلام نہیں ہوتا بلکہ حس ہوتی ہے بھئی۔ کیا ہوتی ہے؟ حس۔ حواس خمسہ جانتے ہیں یا نہیں جانتے بھئی؟ حواس خمسہ ظاہرہ بھئی، جو عقل جن کے ذریعے تحصیل علم کرتی ہے بھئی۔ عقل کے لیے اللہ تعالیٰ نے یہ آلات بنا دیے ہیں، عقل ان پانچ چیزوں کے ذریعے اکتساب علم کرتی ہے بھئی، ان کو حواس خمسہ کہا جاتا ہے۔ دیکھنے کی قوت ہے، یہ اللہ نے آنکھوں میں رکھی بھئی۔ سونگھنے کی قوت ہے، یہ اللہ نے ناک میں رکھی ہے بھئی۔ سننے کی قوت ہے، اللہ نے کان میں رکھی ہے۔ چکھنے کی قوت ہے، یہ زبان میں رکھی ہے۔ اور چھونے کی قوت ہے، یہ سارے بدن میں پھیلی ہوئی ہے بھئی۔ تو عقل ان چیزوں کے ذریعے اکتساب علم کرتی ہے۔ بعض چیزوں کا علم دیکھنے سے ہوتا ہے، بعض کا سننے سے، بعض کا چکھنے سے، بعض کا سونگھنے سے، بعض کا چھونے سے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ چیزوں کو دیکھ کر پتا لگتا ہے، آواز کے سننے سے پتا، آواز آپ سنتے ہیں بھئی باتیں اور تحصیل علم کرتے ہیں بھئی، مختلف چیزوں کا علم آپ کو حاصل ہوتا ہے بھئی، آواز سن کر پتا لگ جاتا ہے آپ کو بھئی یہاں یہ گاڑی گزر رہی ہے، انسان گزر رہے ہیں۔ سمجھ میں آیا؟ اور چکھنے سے پتا لگ جاتا ہے بھئی یہ چیز میٹھی ہے، کڑوی ہے، پھیکی ہے، ترش ہے، تو یہ پتا لگ جاتا ہے بھئی۔ سونگھنے سے پتا لگ جاتا ہے بھئی کہ خوشبو ہے، بدبو ہے، کیا چیز ہے بھئی۔ اسی طرح چھونے سے پتا لگ جاتا ہے بھئی، آپ کی آنکھیں بند ہوں مولانا پھر بھی آپ ہاتھ لگائیں کپڑے کو، آپ کو فوراً پتا لگ جائے گا یہ کپڑا ہے بھئی، یا یہ لوہے کی چیز ہے، یا یہ ہموار چیز ہے یا کھردری چیز ہے، سخت چیز ہے یا نرم چیز ہے۔ تو یہ چیزیں ہیں، یہ حواس خمسہ ہیں مولانا جن کے ذریعے عقل کیا کرتی ہے؟ اکتساب علم کرتی ہے، تو یہ حواس ہیں مولانا۔ تو یہ سارے حواس ہیں مولانا، یاد رکھیے بھئی۔

لیکن عرف میں حس سے مراد صرف بصارت مراد ہوتی ہے بھئی۔ جب عرف میں کہا جاتا ہے لوگوں کے عرف میں وہ چیز محسوس ہے، معنی دکھائی دینے والی ہے، تو وہاں صرف کیا مراد ہوتا ہے؟ قوت، ہاں، دیکھنے کی قوت صرف مراد ہوتی ہے بھئی۔ تو یہاں بھی صرف دیکھنے کی قوت مراد ہے بھئی، تو بعض چیزوں کا پتا دیکھ کر چلتا ہے، بعض جگہ تخصیص حس کرتی ہے یعنی کون سی حس؟ حِس بصر بھئی، حِس بصر بھئی، دیکھنے کی حس بھئی۔

مثلاً دیکھیے بھئی: ہدہد جو تھا وہ غائب تھا، حضرت سلیمان علیہ السلام ناراض ہوئے اور فرمایا کہ وہ آئے تو میں اسے سزا دوں گا۔ ہدہد آیا، اس نے بتلایا کہ میں نے ایک نئی جگہ دیکھی ہے، ایک ملکہ ہے اور اس کی حکومت ہے، بڑی حکومت ہے، اور أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، اس کو ہر چیز دی گئی ہے۔ اس کو ہر چیز دی گئی۔ اب دیکھنا اس، غور کرنا، أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ اس کو ہر چیز دی گئی ہے بھئی۔ لیکن حِس بصر نے بتلا دیا، دیکھنے سے ہی پتا لگتا ہے کہ عورت کو ہر چیز نہیں دی گئی، مرد کی طرح عضو مخصوص نہیں دیا گیا بھئی۔ یہ دیکھنے سے ہی پتا لگتا ہے یا نہیں چلتا بھئی؟ تو دیکھو یہاں حس نے، كُلِّ شَيْءٍ میں تو ہر چیز داخل تھی لیکن حس نے کیا کر دیا؟ بعض افراد کو اس سے تخصیص کر دی۔ تو یہ مولانا اب اس کا پتا کسی کلام سے چلا یا رؤیت سے ہی اس بات کا پتا لگ جاتا ہے بھئی؟ کہ عورت مرد سے مختلف ہے بھئی۔

أَوْ عَادَةً، یا تخصیص کبھی کس کے ذریعے ہوتی ہے بھئی؟ عادت اور عرف کے ذریعے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے وَاللهِ لَا أَشْتَرِي رَأْسًا، واللہ میں کوئی سری نہیں خریدوں گا۔ اب آپ نے پڑھا ہے بھئی اگر وہ کبوتر یا چڑیا وغیرہ کی سری خرید لیتا ہے تو حانث نہیں ہوگا۔ اس لیے کیونکہ عرف میں سری بول کر کیا مراد لیتے ہیں؟ کون سی سری بیچی اور خریدی جاتی ہے عموماً؟ یہاں پر بکرے یا گائے وغیرہ کی، کہیں پر اونٹ زیادہ ہوں گے وہاں اونٹ کی بھی سری بیچی جاتی ہوگی، لیکن کبوتر اور چڑیا وغیرہ کی سری عام طور پر نہیں بیچی جاتی۔ تو عرف اور عادت نے بتلا دیا کہ یہاں سری سے ہر سری مراد نہیں ہے بلکہ وہ جو بیچی جاتی ہے بازار میں صرف وہ والی مراد ہیں وہ تین یا چار قسم کی، باقی افراد اس سے خارج ہوئے، حالانکہ سری کا اطلاق تو سب پر ہوتا ہے، تو یہ تو عام تھا لیکن عادت اور عرف نے کیا کیا؟ بعض افراد کو اس سے خاص کر دیا، نکال دیا۔ تو یہ دلیلِ مخصِّص ہوئی لیکن یہ دلیلِ مخصِّص کلام ہے یا عادت اور عرف ہے؟ لہٰذا یہ بھی تخصیص، اس کو بھی اصطلاح کے اندر تخصیص نہیں کہیں گے۔

أَوْ نَحْوَهُ، یا اس جیسی کوئی چیز ہو مولانا۔ مثلاً بعض افراد ناقص ہوں مولانا، بعض افراد کیا ہوں؟ ناقص ہوں، ان کے اندر کمی ہو مولانا، کمی۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے میرا ہر مملوک آزاد ہے، میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ کہتے ہیں اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے لیکن مکاتب آزاد نہیں ہوگا بھئی، اس لیے کیونکہ مکاتب کے اندر مملوکیت کے اندر کمی ہے، نقصان ہے۔ آپ جانتے ہیں بھئی عقدِ کتابت کسے کہتے ہیں؟ آقا اپنے مثلاً غلام کو کہتا ہے کہ تم مثلاً پانچ سال کے اندر مجھے پانچ لاکھ روپیہ لا

کر دے دو تو تم آزاد ہو بھئی، اور غلام اس بات کو قبول کر لیتا ہے، تو یہ عقدِ کتابت ہوا اور یہ غلام اب مکاتب بن گیا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ مکاتب غلام کی طرح نہیں رہتا بلکہ اب وہ آزاد آدمی کی طرح ہے، یعنی آقا اس سے خدمت نہیں لے سکتا بھئی، وہ جائے گا، جا کر پیسے کما کر لائے گا اور اپنے آپ کو آزاد کروائے گا۔ تو مکاتب میں مملوکیت کے اندر نقصان آگیا۔ کیا آگیا؟ تو لہٰذا اس شخص نے تو یہ کہا تھا میرا ہر مملوک آزاد ہے اور مملوک کا لفظ عام تھا، یہ ہر غلام کو شامل تھا لیکن مکاتب اس سے خارج ہوا، تخصیص آگئی اس کی، بعض افراد خارج ہو گئے۔ لیکن یہ خارج کس وجہ سے ہوا؟ کیونکہ اس کے اندر مملوکیت کے اندر کمی آگئی ہے، کیا آگئی ہے؟ کمی آگئی، نقصان آگیا، اس لیے خارج ہوا۔

یا کبھی کبھار اس کے اندر، بعض افراد کے اندر زیادتی ہوتی ہے، اس وجہ سے بھی وہ خارج ہو جاتے ہیں بھئی۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے وَاللهِ لَا آكُلُ فَاكِهَةً، واللہ میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔ آپ جانتے ہیں فاکہہ وہ پھل جنہیں بطور لذت کے کھایا جاتا ہے۔ تو اب اس شخص نے کوئی نیت نہیں کی اور یہ قسم اٹھا لی، تو فقہا لکھتے ہیں بھئی کہ وہ اگر رطب تازہ کھجور کھا لیتا ہے تو اس صورت میں حانث نہیں ہو گا۔ اس لیے کیونکہ ٹھیک ہے وہ تازہ کھجور یہ پھل تو ہے لیکن اس کے اندر ایک زائد چیز ہے، یہ صرف لذت ہی کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ یہ جسم کو غذائیت بھی فراہم کرتا ہے، یہ غذا بھی ہے، کیا ہے؟ غذا بھی ہے مولانا۔ اسی پر بعض لوگ اکتفا کر لیتے ہیں، کھانا کھایا ہی نہیں صرف کیا کھا لیتے ہیں؟ کھجوریں کھا لیتے ہیں بھئی، تو یہ معلوم ہوا ان کو بطور غذا کے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے تو ان میں ایک زائد چیز ہے، تفکہ کے ساتھ ساتھ غذائیت بھی آگئی، تو یہ بعض افراد زائد ہوئے لہٰذا یہ کیا ہو جائیں گے؟ اس فاکہہ سے خارج ہو گئے۔ لیکن فاکہہ سے یہ کیوں خارج ہوئے؟ کیا کسی کلام کے ذریعے خارج ہوئے یا معنی میں زیادتی کی وجہ سے خارج ہوئے ہیں؟ معنی میں زیادتی کی وجہ سے یہ اس فاکہہ سے خارج ہو گئے اور فاکہہ اپنے بعض افراد پر بند ہوا، تمام افراد پر نہیں، تو لہٰذا یہ تخصیص ہوئی لیکن اصطلاح میں یہ تخصیص نہیں کہلاتی کیونکہ اصطلاح میں تخصیص کے لیے ضروری ہے کہ وہ کس کے ذریعے ہو؟ کلامِ مستقل موصول کے ذریعے۔ تو یہ ان میں سے کوئی بھی کلام نہیں ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں فَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِأَنْ كَانَ عَقْلًا أَوْ حِسًّا أَوْ عَادَةً أَوْ نَحْوَهُ لَمْ يَكُنْ تَخْصِيصًا اصْطِلَاحًا، پس اگر نہ ہو وہ مخصِّص کلام بلکہ وہ عقل ہو یا حس ہو یا عادت ہو یا اس جیسی کوئی چیز ہو تو پھر یہ تخصیصِ اصطلاحی نہیں ہے، وَلَمْ يَصِرْ ظَنِّيًّا، اور اس سے وہ ظنی نہیں بنے گا عام۔ بھئی یہ تمام مثالیں گزریں ان میں عام کیا ہو گا؟ ظنی نہیں بنے گا اس لیے کیونکہ یہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہے بھئی، اصطلاحی تخصیص نہیں۔

وَكَذَا إِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا، اب دوسری قید مستقل کی ذکر کی تھی وہ بتلانے لگے ہیں: اور اسی طرح ہے اگر وہ مخصِّص مستقل نہ ہو، بَلْ كَانَ بِغَايَةٍ، بلکہ وہ کس کے ساتھ ہو؟ غایہ کے ساتھ ہو، أَوْ شَرْطٍ أَوِ اسْتِثْنَاءٍ أَوْ صِفَةٍ، غایہ کے ساتھ ہو یا شرط

کے ساتھ یا استثنا کے ساتھ یا صفت کے ساتھ بھئی۔

بھئی مثلاً دیکھیے بھئی: قرآن میں اللہ فرماتے ہیں ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، پھر پورا کرو روزوں کو رات تک۔ معلوم ہوا روزے کی انتہا کس پر ہو گی؟ جب رات کی ابتدا ہو گی بھئی، رات پر روزہ ختم ہو جائے گا۔ اب روزہ تو عام تھا یہ دن کو بھی ہو سکتا ہے، رات کو بھی ہو سکتا ہے، لیکن إِلَى اللَّيْلِ یہ غایہ جو آیا اس غایہ نے کیا کیا؟ روزے کو بعض مقدار پر بند کر دیا۔ کس پر کیا بند؟ بعض مقدار پر بند کر دیا، معلوم ہوا روزہ صرف دن دن میں ہو گا رات میں روزہ نہیں ہو گا، اور تو کچھ مقدار کو، زمانے کی کچھ مقدار کو إِلَى اللَّيْلِ یعنی اس غایہ نے نکال دیا۔ تو عام کو بند کر دیا اس کی بعض مقدار پر مولانا۔ لیکن یہ بعض مقدار پر جو بند کیا یہ کلام نے، ہے تو کلام، إِلَى اللَّيْلِ کس قبیل سے ہے؟ کیا چیز ہے بھئی؟ کلام ہے، ما قبل والوں میں تو کلام ہی نہیں تھا سرے سے، یہ کیا ہے؟ کلام ہے، لیکن کیا مستقل ہے؟ پورا کلام ہے؟ نہیں پورا کلام نہیں، لہٰذا اس کو بھی اصطلاح کے اندر تخصیص نہیں کہیں گے بھئی۔

أَوْ شَرْطٍ، یا شرط کے ذریعے مولانا وہ مخصِّص مثلاً شرط ہے بھئی۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، اگر تو اس گھر کے اندر داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ بھئی أَنْتِ طَالِقٌ کا تقاضا تو یہ تھا یہ ہر آن ہر جگہ پر واقع ہو جانی چاہیے، لیکن یہ آگے جو شرط آ گئی إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، اس شرط نے اس طلاق کو بعض مقدار پر بند کر دیا کہ صرف کس وقت یہ طلاق واقع ہو گی؟ جب وہ گھر کے اندر جائے گی۔ تو دیکھو یہ تو ہر وقت کیا ہونا چاہیے تھا اس کو، جس وقت بھی کہا جاتا یہ واقع ہو جانی چاہیے تھی، لیکن شرط نے اس کو کیا کر دیا؟ بعض مقدار پر بند کر دیا، باقی اس سے خارج کر دیا۔ تو یہاں بھی تخصیص کس کے ذریعے آ رہی ہے؟ شرط کے ذریعے اور شرط کلامِ مستقل نہیں ہے بھئی، پورا کلام نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں۔

أَوِ اسْتِثْنَاءٍ، یا تخصیص کس کے ذریعے ہو گی، وہ مخصِّص کیا ہو گا؟ استثنا، مثلاً میں کہتا ہوں جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا، میرے پاس فلاں قوم آئی سوائے زید کے۔ تو دیکھو الْقَوْم میں تو زید بھی داخل تھا لیکن إِلَّا زَيْدًا نے کیا کیا؟ زید کو اس سے نکال دیا، معلوم ہوا قوم سے اب وہ سارے نہیں، زید کے علاوہ باقی افراد ان میں سے مراد ہیں۔ تو یہاں بھی بعض افراد نکالے گئے مولانا، تو عام کو بند کیا گیا اپنے بعض افراد پر۔ لیکن یہ بعض افراد پر جو بند کیا یہ کلام کے ذریعے تو ہے، ٹھیک ہے إِلَّا زَيْدًا کلام ہے، تکلم ہو گا اس پر، تلفظ، کلام تو ہے لیکن مستقل ہے؟ مستقل نہیں، إِلَّا زَيْدًا۔ إِلَّا زَيْدًا سارا دن کسی کے سامنے کرتے رہو اسے بات کا پتا ہی نہیں چلے گا آپ کیا کہنا چاہتے ہیں بھئی۔ تو یہ مستقل کلام نہیں۔

أَوْ صِفَةٍ، یا صفت کے ذریعے بھئی، وہ دلیلِ مخصِّص کیا ہو گی؟ صفت کے ساتھ ہو گی۔ مثلاً بھئی کہتے ہیں فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ، فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ، چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ ہے۔ چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ ہے یعنی جو سال

کا اکثر حصہ باہر چر کر گزارتے ہوں۔ اب اِبِل کا لفظ عام تھا مولانا، لیکن السَّائِمَة صفت نے آکر غیر سائمہ کو اس حکم سے نکال دیا، معلوم ہوا ان کے اندر زکوٰۃ نہیں ہے۔ تو اِبِل کا لفظ تو عام تھا وہ سائمہ کو بھی شامل تھا چرنے والے اور جو نہ چرنے والے ہیں وہ بھی اس کے اندر داخل تھے، لیکن صفت نے کیا کیا؟ اس اِبِل کو بعض افراد میں بند کر دیا کہ اس اِبِل سے کون سے اِبِل صرف مراد ہیں؟ چرنے والے صرف وہ مراد ہیں، تو یہ عام کو بند کیا بعض افراد میں، اور یہ کلام بھی ہے سائمہ صفت ہے کلام ہے مولانا، لیکن مستقل کلام نہیں، مستقل کلام نہیں ہے بھئی۔ تو لہٰذا اس کو بھی اصطلاح میں تخصیص نہیں کہیں گے، وَسَيَجِيءُ تَفَاصِيلُهَا، اور عنقریب ان سب کی تفاصیل آجائیں گی بھئی۔

وَكَذَا إِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْصُولًا بَلْ كَانَ مُتَرَاخِيًا لَا يُسَمَّى تَخْصِيصًا بَلْ نَسْخًا عَلَى مَا سَيَجِيءُ هٰكَذَا قَالُوا۔ بھئی تیسری شرط یہ ذکر ہوئی تھی کہ وہ کلامِ مستقل کیا ہونا چاہیے؟ موصول ہونا چاہیے، ملا ہوا ہو بھئی عام کے ساتھ بھئی۔ کہتے ہیں وَكَذَا إِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْصُولًا، اسی طرح اگر وہ مخصِّص جو ہے وہ اگر ملا ہوا نہ ہو، بَلْ كَانَ مُتَرَاخِيًا، بلکہ مؤخر ہو، لَا يُسَمَّى تَخْصِيصًا، تو پھر اسے تخصیص نہیں کہتے، بَلْ نَسْخًا، بلکہ اسے نسخ کہتے ہیں، عَلَى مَا سَيَجِيءُ، بنا بر اس کے جو عنقریب آجائے گا، هٰكَذَا قَالُوا، اسی طرح علما نے فرمایا ہے۔

بھئی دیکھیے، اگر مخصِّص جو ہے وہ ساتھ ملا ہوا ہے تو یہ تخصیص ہے مولانا، تخصیص ہے۔ مثلاً میں نے کہا کہ درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے، اور زید، عمر، بکر کو انعام نہ دیا جائے، تو دیکھو یہ اور زید، عمر، بکر کو انعام نہ دیا جائے یہ ساتھ ملا ہوا ہے، تو یہ تخصیص کہلائے گا۔ لیکن اگر میں بعد میں کہتا ہوں، پہلے میں نے صرف یہ کہا درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے، پھر بھئی کچھ دیر بعد میں نے کہا الگ کلام کے ساتھ زید، عمر، بکر کو انعام نہ دیا جائے، تو یہ کیا کہلاتا ہے؟ نسخ بھئی۔

فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ دیکھو جب میں نے پہلی مرتبہ کہا درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے، اور اس کے ساتھ ہی میں نے کہا اور زید، عمر، بکر کو انعام نہ دیا جائے، معلوم ہوا درجہ رابعہ والے بول کر میری مراد ان تین کے علاوہ باقی تمام طلبہ ہیں۔ یعنی اول امر سے ہی میں نے درجہ رابعہ والے طلبہ سے یہ تین مراد ہی نہیں لیے، ان کو کیا کیا؟ ان سے خارج رکھا بھئی، میری مراد ہی نہیں تھی، ہاں صادق تو سب پہ آتا تھا درجہ رابعہ والے لیکن میری مراد یہ تین، چنانچہ آگے میں نے اس کی وضاحت بھی کر دی کہ بھئی ان تین کو انعام نہ دیا جائے۔ تو لہٰذا یہاں ان تین کے لیے اول امر سے جب میرا ارادہ ہی نہیں ہے تو ان کے لیے حکم بھی ثابت ہی نہیں ہے بھئی۔ ان کے لیے بھئی انعام دینے کا حکم ثابت ہی، کیونکہ اول امر سے میرا ارادہ ہی نہیں ہے ان کا بھئی۔

جبکہ نسخ کے اندر دیکھو، میں نے پہلے صرف یہ کہا درجہ رابعہ والے طلبہ کو انعام دیا جائے، اب اس میں سارے آگئے، تو زید، عمر، بکر کے لیے بھی ثابت ہو گیا کہ انہیں بھی کیا دیا جائے؟ انعام دیا جائے۔ پھر اگلے دن بھئی میں کہتا ہوں بھئی زید، عمر، بکر کو انعام نہ دیا جائے، تو پہلے ان کے لیے حکم ثابت تھا، اب کیا ہوا؟ اس حکم کو ان سے اٹھا دیا گیا، ان سے ختم کر

دیا گیا، تو یہ نسخ ہے مولانا۔ تو دیکھو نسخ میں کیا تھا؟ پہلے عام کے اندر وہ داخل تھے، ان کے لیے وہ حکم ثابت تھا، پھر ثبوت کے بعد اس حکم کو کیا کر دیا گیا؟ اٹھا دیا گیا۔ جبکہ تخصیص کے اندر اول امر سے ہی وہ حکم میں داخل ہی نہیں تھے، ان کا ارادہ ہی نہیں کیا گیا تھا بھئی۔ فرق سمجھ میں آگیا دونوں میں؟ اچھی طرح؟

تو اسی لیے کہا کہ وَكَذَا إِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْصُولًا بَلْ كَانَ مُتَرَاخِيًا لَا يُسَمَّى تَخْصِيصًا بَلْ نَسْخًا عَلَى مَا سَيَجِيءُ، تو اسی طرح اگر وہ ملا ہوا نہ ہو وہ کلام بھئی ساتھ عام کے، وہ مخصِّص ملا ہوا نہ ہو عام کے ساتھ بلکہ مؤخر ہو تو اس کو تخصیص نہیں کہتے بلکہ نسخ کہتے ہیں عَلَى مَا سَيَجِيءُ بنا بر اس کے جو عنقریب آجائے گا، هٰكَذَا قَالُوا، اسی طرح علما نے فرمایا ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ كُلُّ ذٰلِكَ يُسَمَّى تَخْصِيصًا، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ سب تخصیص کہلاتے ہیں، لِأَنَّهُ عِنْدَهُ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ الْمُسَمَّيَاتِ مُطْلَقًا، اس لیے کہ ان کے نزدیک تخصیص جو ہے وہ بند کرنا ہے عام کو اپنے بعض مسمیات پر یعنی بعض افراد پر مطلقاً۔ کسی بھی طریقے سے عام کو اپنے بعض افراد پر بند کر دیا جائے ان کے نزدیک یہ کیا کہلاتا ہے؟ تخصیص کہلاتا ہے۔ ہمارے نزدیک نہیں، تخصیص کے لیے کیا ہونا چاہیے؟ کلام ہونا چاہیے اور مستقل ہونا چاہیے اور موصول ہونا چاہیے بھئی، تین شرائط ذکر کیں، سمجھ میں آیا؟ لہٰذا ان کے نزدیک بعض افراد چاہے عقلاً خارج ہو جائیں پھر بھی یہ تخصیص ہے، حساً خارج ہو جائیں یہ بھی کیا ہے؟ تخصیص، عادتاً وغیرہ سے خارج ہوں پھر بھی، غایہ یا شرط، استثنا یا صفت کے ذریعے خارج ہوں پھر بھی یہ تخصیص، کیونکہ ان کے نزدیک مطلق، ان کے نزدیک تخصیص کس کو کہتے ہیں؟ کہ بس عام کو اپنے بعض افراد پر بند کر دینا مطلقاً یعنی کسی بھی طریقے سے کوئی قید وغیرہ نہیں ہے بھئی۔

وَكَثِيرًا مَا يُطْلَقُ التَّخْصِيصُ عَلَى الْمُتَرَاخِي مَجَازًا عِنْدَنَا أَيْضًا، اور اسی طرح بسا اوقات تخصیص کا اطلاق کیا جاتا ہے متراخی پر بھی ہمارے نزدیک بھئی، لیکن مجازاً ہے یہ مولانا، یہ کیا ہے؟ مجازاً ہے۔ مثلاً بھئی ایک آیت بعد میں آئی ہے، ہم کہتے ہیں یہ آیت جو ہے یہ تخصیص کرنے والی ہے اس آیت کے اندر، تو اب دیکھو وہ آیت بعد میں ہے، اس کے ساتھ ملی ہوئی نہیں ہے بھئی، لیکن ہم مجازاً کیا کہہ دیتے ہیں؟ یہ آیت مخصِّص ہے فلاں آیت میں، کے لیے اس میں تخصیص کر رہی ہے، تو یہ ہم مجازاً کہتے ہیں، حقیقتاً یہ تخصیص نہیں کیونکہ تخصیص کے اندر ملا ہوا ہونا ضروری ہے۔ یا اسی طرح مولانا آیت کے اندر ایک حکم آیا ہے، ہم کہتے ہیں فلاں حدیث کے ذریعے اس آیت سے کیا ہو رہی ہے؟ تخصیص ہو رہی ہے، بعض افراد کو نکالا جا رہا ہے، لیکن وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہے مولانا اس لیے کہ اصطلاحی تخصیص میں کیا ہونا ضروری ہے؟ کلام ملا ہوا ہو بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَنَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَالْمَجْهُولِ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، اور خصوصِ معلوم اور خصوصِ مجہول کی نظیر کی مثال جو ہے وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ، اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا، وَحَرَّمَ الرِّبَا، اور ربا کو حرام

کیا ہے۔ فَإِنَّ الْبَيْعَ لَفْظٌ عَامٌّ لِدُخُولِ لَامِ الْجِنْسِ فِيهِ، اس لیے کہ بیع کا لفظ عام ہے اس پر لامِ جنس کے داخل ہو جانے کی وجہ سے۔ وَقَدْ خَصَّ اللهُ مِنْهُ الرِّبَا، اور تحقیق خاص کیا ہے اس میں سے اللہ تعالیٰ نے رِبا کو بھئی۔ اس بیع سے کس کو خاص کر دیا اللہ نے؟ رِبا کو کہ وہ حرام ہے، اور دیکھو موصول ہے، اور مستقل کلام ہے مولانا۔ دیکھو کلام بھی ہے حَرَّمَ الرِّبَا، مستقل بھی ہے یعنی پورا جملہ ہے مولانا، اور موصول بھی ہے ساتھ ملا بھی ہوا ہے۔

وَهُوَ فِي اللُّغَةِ، تو یہ فی الحال ابھی، دیکھیے آگے خود بیان کریں گے کہ حدیث کے بغیر یہ مجہول ہے کیا مراد ہے رِبا سے، اور حدیث ساتھ ملائیں گے تو یہی مخصِّص کیا ہوا؟ معلوم المراد ہو جائے گا لیکن اس وقت کیا ہے؟ مجہول المراد ہے اس کی مراد کا علم نہیں۔ تو کہتے ہیں وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الْفَضْلُ، اور رِبا جو ہے عربی زبان میں زیادتی کو کہتے ہیں، وَلَمْ يُعْلَمْ أَيُّ فَضْلٍ يُرَادُ بِهِ، اور یہ معلوم نہیں ہے کہ کون سی زیادتی کا اس کے ذریعے ارادہ کیا گیا ہے، لِأَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا لِلْفَضْلِ، اس لیے کیونکہ بیع مشروع نہیں ہوئی مگر زیادتی کے لیے۔ بیع مشروع ہی کس لیے ہوئی ہے بھئی؟ اجازت ہی کس لیے دی گئی ہے؟ زیادتی کے لیے تاکہ نفع کمائے اس کے ذریعے۔ فَهُوَ حِينَئِذٍ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَجْهُولِ، تو اس وقت یہ نظیر ہوئی خصوصِ مجہول کی یعنی مخصِّصِ مجہول المراد کی نظیر ہوئی۔

ثُمَّ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ، پھر بیان کیا اس کو حضور علیہ السلام نے اپنے اس قول کے ساتھ: الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ، الْحِنْطَةَ منصوب پڑھ رہا ہوں مولانا، یہ مفعول ہے، بِيعُوا امر محذوف ہے، بِيعُوا الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ، بیچو تم گندم کو گندم کے بدلے۔ تو الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ، بیچو تم گندم کو گندم کے بدلے میں، وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ، اور جو کو جو کے بدلے میں، وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ، اور کھجور کو کھجور کے بدلے میں، وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ، اور نمک کو نمک کے بدلے میں، وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، اور سونے کو سونے کے بدلے میں، وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ، اور چاندی کو چاندی کے بدلے میں، مِثْلًا بِمِثْلٍ، مثل کے بدلے مثل ہو یعنی برابر کے بدلے برابر ہو یعنی برابری کے ساتھ بیچو، يَدًا بِيَدٍ، ہاتھوں ہاتھ ہو بھئی نقد ہو یعنی، وَالْفَضْلُ رِبًا، اور زیادتی سود ہے۔ یہاں تک ہے حدیث بھئی۔

تو اب اس حدیث کے ذریعے بیان آگیا اس کا مولانا، فَهُوَ حِينَئِذٍ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ، تو اس وقت یہ کیا ہوئی؟ مثال ہوئی کس کی؟ خصوصِ معلوم کی یعنی مخصِّصِ معلوم المراد کی بھئی اس کی مراد کا۔ وَلَكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَا سِوَى الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْبَتَّةَ۔ بھئی چھ چیزوں کا تو قطعی طور پر پتا چل گیا حدیث سے، لیکن ان کے علاوہ باقی سب کی حالت کا پتا قطعی طور پر پتا نہ چلا بھئی۔ تو کہتے ہیں وَلَكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَا سِوَى الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْبَتَّةَ، لیکن معلوم نہ ہوا حال ان چھ اشیا کے علاوہ قطعی طور پر، یعنی قطعی طور پر ان کے حال کا پتا نہ لگا۔

وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ، اور اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: خَرَجَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَبْوَابَ الرِّبَا، کہ نکل گئے ہم سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم یعنی تشریف لے گئے اس دنیا سے

حضور علیہ السلام اوربیان نہیں کیا ہمارے لیے رِبا کے ابواب کو، یعنی یہ ہم نہیں پوچھ سکے ان سے، رہ گیا بھئی۔ کیا معنی؟ أَيْ بَيَانًا،بیان تو کیا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حدیث جو اوپر گزری، کہتے ہیں أَيْ بَيَانًا شَافِيًا، شافی اور کافی بیان نہیں فرمایا، پوری تفصیل پر مطلع نہیں فرمایا بھئی۔

فَاحْتَاجُوا إِلَى التَّعْلِيلِ، لہٰذا علما محتاج ہوئے اس کی تعلیل کی طرف کہ اس کی علت نکالیں بھئی ان چھ چیزوں میں سے کس طرح، علت کیا ہے رِبا کی؟ تو محتاج ہوئے علما إِلَى التَّعْلِيلِ وَالِاسْتِنْبَاطِ، تعلیل اور استنباط کی طرف کہ استخراج کریں اس سے مقصود علت۔

فَعَلَّلَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ، تو تعلیل کی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے قَدر اور جنس کے ذریعے، کہ رِبا کی علت کیا ہے؟ قدر اور جنس۔ یعنی قدر، رِبا کی علت قدر ہے، یعنی قدر دو چیزوں کو شامل ہے: کیل اور وزن کو مولانا۔ کیل کا معنی ہے ماپنا بھئی، ماپنا۔ بھئی قدیم طریقہ یہ تھا یہ گندم کو ماپ کر بیچتے تھے، ایک برتن ہوتا تھا اس میں ماپتے تھے۔ مثلاً آپ نے، خریدنے گئے آپ کہتے بھئی مجھے دس قفیز گندم دے دو، وہ دس برتن بھر کر دے دیتا، ایک مخصوص برتن تھا بھئی۔ ہاں آج کل بھی بعض دیہات میں یہ طریقہ رائج ہے بھئی۔

تو اس حدیث کے اندر یاد رکھیے یہ چار چیزیں کیلی ہیں، اور سونا اور چاندی یہ وزنی ہیں، وزن کے اعتبار سے بیچی جاتی تھیں۔ تو لہٰذا ان چار کے اندر بھئی جب ان کی بیع آپس میں ہو، گندم کے بدلے گندم، جو کے بدلے جو وغیرہ، جب ان کی بیع آپس میں ہو اور رِبا سے بچنا مقصود ہو، تو آج کل تو گندم وزن کر کے بیچتے ہیں لیکن نہیں، حدیث میں ان کا ذکر بطور کیل کے آیا ہے، تو رِبا، جہاں رِبا کا خطرہ ہو وہاں برابری بھی کیل کے ذریعے کریں گے، وزن کے ذریعے برابری کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دو آدمی آپس میں کیا کرنا چاہتے ہیں؟ ایک گندم کے بدلے گندم بیچنا چاہتے ہیں اور وزن کے ساتھ برابری کر رہے ہیں، ایک نے بھی سو من گندم دی دوسرے نے بھی سو من دے دی، نہیں مولانا یہ درست نہیں ہے، بلکہ حدیث میں جس کا ذکر بطور کیلی کے آیا ہے تو سود سے بچنے کے لیے برابری بھی کس طریقے پر کریں گے؟ کیل کے ذریعے برابری کریں گے، ویسے جیسے مرضی بیچیں مولانا لیکن جہاں سود کا امکان آتا ہے اور برابری کرنا چاہتے ہیں آپ لوگ وہاں کس طریقے پر کریں گے؟ کیل کے ذریعے، اور جن میں وزن ہے اس میں وزن کے ذریعے۔ ہاں جہاں رِبا کا خطرہ نہیں ہے وہاں جس طرح مرضی بیچیں، کیل کر کے بیچیں یا وزن کر کے بیچیں۔

تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی علت قدر نکالی مولانا، قدر اور جنس نکالی بھئی، اتحادِ جنس شرط ہے، اتحادِ جنس بھئی۔ قدر یعنی کیلی چیز ہونی چاہیے یا وزنی، کیونکہ حدیث میں کیلی یا وزنی چیزیں ہی ذکر ہیں، ان کے علاوہ کوئی اور چیز ذکر نہیں ہے بھئی، کیلی یا وزنی، حالانکہ بعض چیزوں کو گن کر بیچا جاتا ہے، بعض چیزوں کو ناپ کر بیچا جاتا ہے جیسے کپڑے کو، لیکن ان کا ذکر نہیں۔ معلوم ہوا رِبا صرف کس میں آئے گا؟ کیلی اور وزنی چیزوں میں رِبا آسکتا ہے، تو اس میں جو زیادتی ہوگی وہ

رِبا ہے مولانا۔

تو فَعَلَّلَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ، پس تعلیل کی امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی قدر اور جنس کے ذریعے۔ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ بِالطَّعْمِ، یا بِالطُّعْمِ، وَالثَّمَنِيَّةِ، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے طعم اور ثمنیت کے ذریعے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی علت نکالی کہ چار چیزیں کھانے والی ہیں بھئی۔ تو طَعم، طَعم پڑھ لیں یا طُعم پڑھ لیں، تو کہ وہ چیز کیا ہو؟ خوراک ہو مولانا، کیا ہو؟ خوراک ہو، طَعم کا معنی خوراک۔ اور سونے اور چاندی سے ثمنیت اخذ کی مولانا، اور اتحادِ جنس ان کے نزدیک شرط ہے مولانا۔ تو لہٰذا جو کھانے والی چیز ہو یا ثمن ہو اس میں تو آپس میں بیچ رہے ہیں تو زیادتی رِبا ہے، اگر کھانے والی یا ثمن نہیں ہے تو پھر رِبا نہیں۔ مثلاً بھئی ایک من سونا دو من، ایک من لوہا دو من لوہے کے بدلے بیچنا ہمارے نزدیک جائز نہیں کیونکہ لوہے کو کیا کیا جاتا ہے؟ وزن کیا جاتا ہے، تو قدر آگئی مولانا اور جنس بھی ایک ہے، ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی علت کیا ہے؟ طعم اور ثمنیت۔ یہ طعم بھی نہیں، خوراک بھی نہیں ہے یہ لوہا، اور ثمن بھی نہیں ہے بھئی، لہٰذا ان کے نزدیک ایک من لوہے کے بدلے دو من لوہے کی بیع جائز ہے۔ تو اتحادِ جنس ان کے نزدیک بھی شرط ہے مولانا۔

وَمَالِكٌ رَحِمَهُ اللهُ بِالِاقْتِيَاتِ وَالِادِّخَارِ، اقتیات کا معنی ہے خوراک بنانا، خوراک بنانا۔ ادخار کا معنی ہے ذخیرہ کرنا۔ یہ اصل میں تھا، یہ ذَخَرَ مادہ ہے اس کا، ذَخَرَ، اور باب افتعال ہے اِذْتَخَرَ، اِذْتَخَرَ۔ اور آپ نے قانون پڑھا ہے صرف کے اندر بھئی کہ اگر باب افتعال کا فا کلمہ جو ہے وہ ذال ہو تو اس کی تا کو دال سے بدل دیں گے، تو کیا بن گیا؟ اِدْدَخَرَ۔ پھر بھئی، پھر اس کے اندر تین صورتیں جائز ہیں: یا تو اسی طرح الگ الگ رکھیں ذال اور دال کو الگ اِدْدَخَرَ، یا ذال کو دال کر کے دال میں ادغام کر دیں اِدَّخَرَ، یا دال کو ذال کر کے ذال میں ادغام کر دیں اِذَّخَرَ، تینوں طرح درست ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں امام مالک بِالِاقْتِيَاتِ وَالِادِّخَارِ، خوراک اور یعنی، یعنی بطور خوراک کے ان کو ذخیرہ کیا جاتا ہو۔ اقتیات اور ادخار بھئی، کھانے، خوراک بنائی جانے والی چیز ہو اور اس کو ذخیرہ کیا جاتا ہو۔ یہ تو ان چار چیزوں سے علت نکالی مولانا، یہ چار چیزیں جو ہیں پہلی چار، جبکہ سونے اور چاندی سے انہوں نے ثمنیت کی علت نکالی بھئی کہ ثمنیت مولانا۔ تو یا تو ثمنیت ہو یا وہ چیز بطور خوراک کے ذخیرہ کی جاتی ہو تو پھر رِبا آئے گا، اور ان کے نزدیک اسی طرح اتحادِ جنس ان کے نزدیک بھی شرط ہے مولانا۔ سمجھ میں آیا؟ تو اس چیز کو بطور خوراک کے ذخیرہ کیا جاتا ہو، یا ثمنیت ہو اس کے اندر۔ بطور خوراک کے اگر ذخیرہ نہیں کیا جاتا تو پھر رِبا ان کے نزدیک نہیں آئے گا بھئی۔ کیونکہ جو چار چیزیں ہیں دیکھو بھئی انہوں نے اقتیات اور ادخار اس لیے نکالا کہ یہ چاروں چیزیں خوراک ہیں مولانا اور ان کو ذخیرہ کیا جاتا ہے ان چاروں کو بھئی، ذخیرہ کیا جاتا ہے لمبے عرصے تک رکھ سکتے ہیں آپ آسانی سے۔ لیکن اگر ایسی چیز نہ ہو پھر اس میں رِبا نہیں آئے گا۔ مثلاً آپ آم بیچتے ہیں بھئی، آم یا تربوز یا خربوزہ بھئی، ایک من خربوزہ دے کر دو من خربوزے لیتے ہیں مولانا، امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس لیے کیونکہ ثمنیت نہیں ہے۔ ہاں اقتیات خوراک تو ہے لیکن اس کو پھر ذخیرہ، خوراک کے ساتھ ساتھ اسے کیا ہونا چاہیے؟ قابلِ ذخیرہ بھی

ہو، حالانکہ یہ تربوز خربوزہ وغیرہ ان کو ذخیرہ کر کے رکھا نہیں جا سکتا، یہ تو ایک آدھ دن میں ہی خراب ہو جائیں گے دو دن میں بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو ہر ایک نے خود غور و فکر کیا اور علت نکالی بھئی۔

فَعَمِلَ كُلٌّ بِمُقْتَضَى تَعْلِيلِهِ فِي تَحْرِيمِ أَشْيَاءَ أَوْ تَحْلِيلِ أَشْيَاءَ عَلَى مَا يَأْتِي فِي بَابِ الْقِيَاسِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى، پس عمل کیا ہر ایک نے بھئی یعنی ہر مجتہد نے بِمُقْتَضَى تَعْلِيلِهِ اپنی تعلیل کے مقتضا کے مطابق فِي تَحْرِيمِ أَشْيَاءَ اشیا کے حرام کرنے میں، قرار دینے میں، وَتَحْلِيلِ أَشْيَاءَ اور اشیا کے حلال قرار دینے میں۔ بھئی دیکھا ابھی مسئلہ بتلایا بھئی، بعض چیزوں میں بیع کیا ہوگی؟ حلال، ہمارے نزدیک حلال ان کے نزدیک حلال نہیں، یا ان کے نزدیک حرام ہوگی ہمارے نزدیک حلال، ہر ایک اپنی تعلیل کے مطابق مسئلہ بتلائے گا بھئی۔ عَلَى مَا يَأْتِي فِي بَابِ الْقِيَاسِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى، بنا بر اس کے جو آ جائے گا باب القیاس میں ان شاء اللہ تعالیٰ بھئی، ان شاء اللہ پڑھیں گے اس میں بھئی۔

عَمَلًا بِشَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ۔ میں نے آپ کو پہلے بھی بتلایا تھا بھئی کہ یہ شَبَه، شین پر بھی فتحہ با پر بھی فتحہ یہ مصدر ہے بہ معنی مشابہ ہونے کے بھئی، مشابہ کے۔ اور شِبْهٌ یہ اس کا بہ معنی ہے مثل بھئی، یہ بہ معنی مثل کے ہے، مثل کے۔ تو اب آپ خود دیکھ لیجیے یہاں شِبْهٌ پڑھنا درست نہیں ہے: عَمَلًا بِشِبْهِ الِاسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ، نسخ اور استثنا کے مثل پر عمل کرنے کے لیے؟ یہ دوسرا ترجمہ: عَمَلًا بِشَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ، نسخ اور استثنا کی مشابہت پر عمل کرنے کے لیے بھئی۔ کون سا درست بنتا ہے بھئی؟ مشابہت بھئی۔ جی، تو عَمَلًا تاکہ عمل ہو جائے، عمل کرنے کے لیے بِشَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ، نسخ اور استثنا کی مشابہت پر۔

تَعْلِيلٌ لِلْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ، یہ تعلیل ہے مذہبِ مختار کی۔ بھئی جو ما قبل میں متن میں بیان ہوا تھا فَإِنْ لَحِقَهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ مَجْهُولٌ لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا لَكِنَّهُ لَا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ، یہ کس کا مذہب بیان ہو رہا ہے؟ عِنْدَ الْأَحْنَافِ، احناف کا مذہب بیان ہو رہا ہے۔ معلوم ہوا یہ ہمارا مختار مذہب یہ ہے مولانا، عند الاحناف مختار مذہب یہ ہے بھئی۔ تو یہ تعلیل ہے مولانا، علت بیان کی جا رہی ہے مذہبِ مختار کی یعنی احناف کے مذہب کی علت بیان کی جا رہی ہے۔

تو بتلانا چاہتے ہیں شارح بھئی کہ یہ عَمَلًا مفعول لہ ہے مولانا، کیا ہے؟ مفعول لہ۔ مفعول لہ کس کو کہتے ہیں؟ جو ما قبل فعل کی علت بیان کرتا ہے۔ ضَرَبْتُهُ تَأْدِيبًا، میں نے اس کی پٹائی کی، کس لیے کی؟ ادب سکھانے کے لیے۔ تو یہاں بھی عَمَلًا مفعول لہ ہے مولانا، کہ یہ لَا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ اس کے ذریعے استدلال کرنا ساقط نہیں ہوگا، کیوں ساقط نہیں ہوگا؟ عَمَلًا بِشَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ، تاکہ عمل ہو جائے کس پر؟ استثنا اور نسخ کی مشابہت پر۔

وَبَيَانُهُ، اور بیان اس کا یہ ہے مولانا کہ أَنَّ دَلِيلَ التَّخْصِيصِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى، کہ تخصیص کی دلیل اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے وَحَرَّمَ الرِّبَا، يُشْبِهُ الِاسْتِثْنَاءَ بِاعْتِبَارِ حُكْمِهِ، یہ استثنا کے مشابہ ہے بِاعْتِبَارِ حُكْمِهِ اس کے حکم کے، اپنے حکم کے اعتبار سے یہ کس کے مشابہ ہے؟ استثنا۔

بھئی دیکھیے، میں نے کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا، اب آپ بتائیے مولانا، کیا زید کے لیے مجیئت ثابت ہے؟ جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا، زید کے لیے مجیئت ثابت نہیں، ہاں قوم، باقی قوم وہ جو قوم تھی اس کے لیے تو مجیئت ثابت ہے لیکن مستثنیٰ اس حکم میں داخل نہیں۔ اسی طرح وہ جو مخصِّص ہے مولانا، وہ بھی ما قبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، جیسے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح وہ مخصِّص جو ہے وہ، جو تخصیص کرنے والا ہے، جن افراد کی اس نے تخصیص کی ہے وہ افراد بھی اس عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتے بھئی۔ تو یہ کس کے مشابہ ہوا؟ استثنا کے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں يُشْبِهُ، اس کو يُشْبِهُ پڑھنا بھئی، يَشْبَهُ تو نہیں آپ کی کتابوں میں؟ نہیں بھئی یہ مجرد سے استعمال نہیں ہوتا کلامِ عرب کے اندر بھئی، أَشْبَهَ يُشْبِهُ یا شَبَّهَ يُشَبِّهُ وغیرہ طریقے پر۔ تو يُشْبِهُ الِاسْتِثْنَاءَ بِاعْتِبَارِ حُكْمِهِ، تو یہ مخصِّص مشابہ ہے استثنا کے بِاعْتِبَارِ حُكْمِهِ اپنے حکم کے اعتبار سے۔ کیسے؟ خود بتلا رہے ہیں: وَهُوَ أَنَّ الْمُسْتَثْنَى كَمَا لَمْ يَدْخُلْ فِيمَا قَبْلَهُ، اور وہ یہ بھئی کہ مستثنیٰ جیسے وہ داخل نہیں ہوتا ما قبل کے اندر یعنی مستثنیٰ منہ کے اندر، كَذٰلِكَ الْمَخْصُوصُ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ، اسی طرح وہ مخصوص بھی عام کے تحت داخل نہیں ہوتا۔

وَيُشْبِهُ النَّاسِخَ، اور یہ مخصِّص کس کے مشابہ ہے؟ ناسخ کے بھی مشابہ ہے بھئی۔ بھئی یہ مخصِّص ہے حَرَّمَ الرِّبَا، تخصیص کر رہا ہے یہ ناسخ نہیں ہے، ناسخ تو کس کو کہتے تھے کہ ایک حکم پہلے سے موجود ہے اس حکم کو کیا کرے؟ اٹھا دے۔ اور یہ مخصِّص تو کیا کرتا ہے؟ صرف بیان کر دیتا ہے کہ یہ تین افراد یا یہ چار افراد ما قبل کے اندر داخل نہیں ہیں، ان کے لیے حکم پہلے سے ثابت بھی نہیں تھا، اس نے آکر ان کی وضاحت کر دی بھئی۔ تو یہ ناسخ کے بھی مشابہ ہے۔ بھئی کس طرح ناسخ کے مشابہ ہے؟ کہتے ہیں بِاعْتِبَارِ صِيغَتِهِ، اس کے صیغے کے اعتبار سے، اپنے صیغے کے اعتبار سے بھئی۔ بھئی جیسے ناسخ مستقل ہوتا ہے، پورا کلام ہوتا ہے، یہی وَحَرَّمَ الرِّبَا فرض کرو اگر مؤخر ہوتا تو یہ بھی پورا کلام تھا مولانا، لیکن یہ کیا پھر کہلاتا؟ ناسخ کہلاتا، کیا کہلاتا؟ ناسخ کیونکہ موصول نہیں ہے۔ تو ناسخ بھی ایک مستقل کلام ہوتا ہے، ہاں اس صورت میں پھر فرق کیا آتا کہ پہلے جن بیوع میں رِبا تھا ان کے لیے بھی حلت کا حکم ثابت ہوتا، أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ میں وہ بھی داخل ہو جاتیں، پھر بعد میں حکم آتا مثلاً وَحَرَّمَ الرِّبَا، اب وہ رِبا والی صورتیں کیا ہو جاتیں؟ ان کے لیے پہلے حلت ثابت تھی اب حَرَّمَ الرِّبَا کیا کر دیتا اس سے حکم کو اٹھا دیتا، تو یہ پھر ناسخ کہلاتا۔ لیکن یہ تو ساتھ ملا ہوا ہے، جب ساتھ ملا ہوا ہے یہ مخصِّص کہلائے گا اور مخصِّص کے اندر میں نے بتلایا حکم پہلے سے ہی ان کے لیے ثابت، وہ مراد ہی نہیں تھے، حکم ان کے لیے پہلے سے حلت والا ثابت ہی نہیں تھا بھئی۔

تو یہ ناسخ کے مشابہ ہوا بِاعْتِبَارِ صِيغَتِهِ، کس اعتبار سے؟ اپنے صیغے۔ جیسے ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے، پورا کلام ہوتا

ہے مولانا، پورا فائدہ دیتا ہے، اسی طرح یہ مخصوص، مخصِّص جو ہے یہ بھی کیا ہے؟ پورا کلامِ مستقل ہے، پورا فائدہ دیتا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَيُشْبِهُ النَّاسِخَ بِاعْتِبَارِ صِيغَتِهِ، تو یہ مخصِّص مشابہ ہے ناسخ کے اپنے صیغے کے اعتبار سے، وَهُوَ اور وہ یہ مولانا کہ أَنَّ صِيغَتَهُ مُسْتَقِلَّةٌ كَالنَّاسِخِ، کہ اس مخصوص کا صیغہ کیا ہوتا ہے؟ مستقل ہوتا ہے جیسے ناسخ کا ہوتا ہے یعنی یہ پورا کلام ہوتا ہے جیسے وہ پورا کلام ہوتا ہے۔ تو دیکھو اس کی مشابہت دونوں کے ساتھ آگئی، مخصِّص کی مشابہت استثنا کے ساتھ بھی آئی اور ناسخ کے ساتھ۔

فَيَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نُرَاعِيَ كِلَا الشَّبَهَيْنِ، پس واجب ہے ہمارے اوپر کہ ہم رعایت رکھیں دونوں مشابہتوں کی، وَنُوَفِّيَ حَظَّ كُلٍّ مِنْهُمَا، وَفَّى يُوَفِّي کا معنی پورا حصہ دینا، وَنُوَفِّيَ حَظَّ كُلٍّ مِنْهُمَا اور ان میں سے ہر ایک کو پورا حصہ دیں، عَلَى تَقْدِيرَيْ كَوْنِ الْمَخْصُوصِ مَعْلُومًا وَمَجْهُولًا، تَقْدِيرَيْنِ تھا نون کیا ہوا اضافت کی وجہ سے گر گیا، عَلَى تَقْدِيرَيْ كَوْنِ الْمَخْصُوصِ مَعْلُومًا وَمَجْهُولًا، اس مخصِّص کے معلوم اور مجہول ہونے کی دونوں تقدیروں میں، دونوں تقدیروں پر بھئی۔ وہ مخصِّص معلوم ہونے کی تقدیر پر بھی اور اس مخصِّص کے مجہول ہونے کی تقدیر پر بھی دونوں صورتوں میں ہمیں چاہیے کہ ہم دونوں مشابہتوں کی رعایت رکھیں اور ہر ایک کو اس کا پورا پورا، صرف ایک مشابہت کا اعتبار نہ کریں یا صرف پہلی مشابہت کا صرف اعتبار نہ کریں یا صرف دوسری مشابہت کا اعتبار نہ کریں بلکہ دونوں مشابہتوں کا اعتبار کریں۔

لَا أَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشَّبَهِ الْأَوَّلِ، نہ یہ کہ ہم صرف پہلی مشابہت پر اکتفا کر لیں، پہلی مشابہت کون سی تھی؟ کس کے ساتھ مشابہت ذکر کی؟ استثنا کے ساتھ۔ تو یہ نہیں کہ ہم صرف پہلی مشابہت پر اکتفا کر لیں، كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّانِي، جیسے کہ اس پر اکتفا کیا ہے مذہبِ ثانی والوں نے۔ پہلا مذہب تو ہمارا ہے، آگے دوسرے مذاہب بھی ذکر ہوں گے مولانا۔ تو دوسرے مذاہب والوں نے صرف کون سی مشابہت پر اکتفا کر لیا؟ مستثنیٰ والی، صرف، پہلی ہے نا؟ مذہبِ ثانی ہے، پہلا مذہب وہ ابھی بیان ہی نہیں ہوا، پہلا تو ابھی ہمارا مذہب بیان ہو رہا ہے مولانا۔ مذہبِ اول احناف کا بیان ہوا، مذہبِ ثانی آگے بیان ہو گا وہ صرف استثنا والی مشابہت کا اعتبار کریں گے، پھر آگے مذہبِ ثالث بیان ہو گا وہ صرف کس کی مشابہت کا اعتبار کریں گے؟ ناسخ والی۔ تو یہ جو دوسرے مذہب والے ہیں انہوں نے صرف استثنا والی مشابہت کا اعتبار کیا، اس لیے، لہٰذا ان کے نزدیک جب خصوص آجائے، عام کے ساتھ کیا آجائے؟ خصوص یعنی مخصِّص آجائے تو وہ عام سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں رہتا، سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں رہتا، تو انہوں نے صرف استثنا والی مشابہت کا اعتبار کیا۔ آگے مذہبِ ثالث والوں کا بتلائیں گے، انہوں نے مشابہتِ ثانی کا اعتبار کیا یعنی صرف ناسخ کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا، اور لہٰذا ان کے نزدیک تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہے گا، کیا رہے گا؟ قطعی۔ تو مذہبِ ثانی والوں کے نزدیک مشابہتِ اول کا اعتبار ہے، ان کے نزدیک عام تخصیص کے بعد سرے سے دلیل ہی نہیں بنتا رہتا بھئی،

جبکہ مذہبِ ثالث والوں کے نزدیک ناسخ کی مشابہت کا اعتبار ہے، ان کے نزدیک جیسے عام پہلے قطعی تھا تخصیص کے بعد بھی کیا رہے گا؟ قطعی، جبکہ ہمارا مذہب بین بین ہے مولانا۔ ہم کہتے ہیں تخصیص کے بعد نہ تو پہلے کی طرح قطعی رہے گا، نہ سرے سے بالکل ساقط ہو جائے گا بلکہ ظنی بن جائے گا، اس کے ذریعے استدلال کرنا صحیح ہو گا بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو ہمارا مذہب بین بین ہے بھئی۔

وَلَا أَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشَّبَهِ الثَّانِي، اور نہ یہ کہ ہم اکتفا کریں دوسری مشابہت پر، دوسری مشابہت کون سی ذکر کی تھی؟ ناسخ کے ساتھ۔ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ، جیسے کہ اس پر اکتفا کیا تیسرے مذہب والوں نے۔

فَقُلْنَا، پس ہم کہتے ہیں: إِذَا كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا، بھئی یہاں دو صورتیں بنتی ہیں: ایک صورت یہ کہ دلیلِ خصوص معلوم ہو، دوسری صورت یہ کہ دلیلِ خصوص کیا ہو؟ مجہول، یعنی وہ مخصِّص معلوم ہو یا مجہول ہو یعنی اس مخصِّص کی مراد معلوم ہو یا مجہول ہو مولانا۔ فَقُلْنَا، ہم کہتے ہیں إِذَا كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا، کہ جب خصوص کی دلیل معلوم ہو یعنی اس کی مراد معلوم ہو، فَرِعَايَةُ شَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي أَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلَى حَالِهِ، تو استثنا کی مشابہت کی رعایت یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ عام قطعی رہے اپنے حال پر اسی طرح بھئی، کہ وہ عام کیا ہو؟ اپنے حال پر اسی طرح قطعی تو باقی رہے۔ کیوں؟ لِأَنَّ الْمُسْتَثْنَى إِذَا كَانَ مَعْلُومًا، اس لیے کہ جب مستثنیٰ جب وہ معلوم ہو، كَانَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فِي الْأَفْرَادِ الْبَاقِيَةِ عَلَى حَالِهِ، تو مستثنیٰ منہ باقی افراد کے اندر اپنے حال پر باقی رہتا ہے بھئی، اپنے حال پر باقی رہتا ہے۔

دیکھو بھئی: انہوں نے کہا کہ جب دلیلِ خصوص معلوم ہو یعنی اس کی مراد معلوم ہو کہ کون کون سے افراد اس سے مراد ہیں، تو اس صورت میں استثنا والی مشابہت کی رعایت رکھی جائے تو یہ کس چیز کا تقاضا کرتی ہے؟ کہ جیسے پہلے عام قطعی تھا اب بھی کیا ہونا چاہیے؟ قطعی ہونا چاہیے۔ کس طرح؟ دیکھو، میں نے کہا درجہ رابعہ کے طلبہ کو انعام دیا جائے اور زید، عمر، بکر کو انعام نہ دیا جائے، ملا کر کہا مولانا۔ تو یہ کیا ہوئی؟ تخصیص ہوئی مولانا۔ اب بتائیے یہ جو مخصِّص ہے یہ معلوم المراد ہے یا غیر معلوم المراد ہے؟ معلوم المراد ہے کہ اس سے زید، عمر، بکر مراد ہیں، صراحتاً ان کا نام آ رہا ہے بھئی۔ تو لہٰذا درجہ رابعہ والے مثلاً بیس افراد تھے، تو زید، عمر، بکر یہ تین تو خارج ہوئے لیکن باقی سترہ تو قطعی طور پر اس میں اب بھی داخل ہیں، کسی قسم کا کوئی شک و شبہ ہے؟ نہیں، صرف یہ تین ہی نکلے ہیں باقی اسی طرح قطعی، تو عام جیسے، عام سے جب تخصیص کے ذریعے بعض افراد نکل گئے تو باقی افراد قطعی طور پر اس کے اندر داخل رہے، تو جیسے پہلے قطعی تھا اب بھی کیا رہے گا؟ قطعی رہے گا۔ یہ کون سی جہت، کون سی مشابہت تقاضا کرتی ہے؟ استثنا۔ بات سمجھ میں آ گئی؟

پھر دیکھیے بھئی: فَرِعَايَةُ شَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي أَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلَى حَالِهِ، پس استثنا کی مشابہت کی رعایت یہ تقاضا کرتی ہے کہ عام باقی رہے قَطْعِيًّا قطعی ہو کر عَلَى حَالِهِ اپنے حال پر، لِأَنَّ الْمُسْتَثْنَى إِذَا كَانَ مَعْلُومًا، اس لیے کہ مستثنیٰ

جب وہ معلوم ہو، كَانَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فِي الْأَفْرَادِ الْبَاقِيَةِ عَلَى حَالِهِ، تو مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد کے اندر اپنے حال پر رہے گا یعنی اسی طرح قطعی رہے گا۔

وَرِعَايَةُ شَبَهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِي أَنْ لَا يَصِحَّ الِاحْتِجَاجُ بِالْعَامِّ أَصْلًا، اور ناسخ کی مشابہت کی رعایت یہ تقاضا کرتی ہے کہ استدلال ہی صحیح نہ ہو عام سے قطعی طور پر، عام سے قطعی طور پر استدلال ہی صحیح نہ ہو۔ یہ کون سی مشابہت تقاضا کر رہی ہے؟ جی؟ ناسخ والی مشابہت تقاضا کر رہی ہے، یعنی اس کے ذریعے استدلال ہی سرے سے جائز نہیں ہونا چاہیے بھئی۔ تو ناسخ کی مشابہت کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ عام کے ذریعے سرے سے احتجاج ہی صحیح یعنی سرے سے استدلال ہی صحیح نہ ہو، لِأَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ، اس لیے کیونکہ ناسخ مستقل ہے، بھئی اس کا صیغہ مستقل ہوتا ہے یا نہیں ہوتا؟ الگ کلام ہوتا ہے۔ وَكُلُّ مُسْتَقِلٍّ يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ، اور ہر مستقل جو ہے وہ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے۔ کس کو قبول کر لیتا ہے؟ تعلیل۔ بھئی جو بھی مستقل حکم آیا تو وہ تعلیل کو قبول کرتا ہے یعنی اس کی کوئی علت ہو گی مولانا، کیا ہو گی؟ کوئی علت ہو گی اور نصوص کے اندر اصل بھی کیا ہے؟ تعلیل ہے وہ کیا کرتے ہیں؟ علت کو قبول کر لیتے ہیں، تعلیل بھئی بس۔ تعلیل کا کیا معنی ہے؟ علت بتلانا، وجہ بتلانا۔ تو سمجھ میں آیا بھئی؟ تو تعلیل کو قبول کر لیتے ہیں۔

جی، وَإِنْ لَمْ يَقْبَلِ النَّاسِخُ بِنَفْسِهِ التَّعْلِيلَ لِئَلَّا، دیکھو صرف ذرا عبارت دیکھو: وَإِنْ لَمْ يَقْبَلِ النَّاسِخُ بِنَفْسِهِ التَّعْلِيلَ لِئَلَّا تَلْزَمَ مُعَارَضَةُ التَّعْلِيلِ النَّصَّ، وَإِذَا قَبِلَ التَّعْلِيلَ فَلَا يُدْرَى كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ وَكَمْ بَقِيَ فَيَصِيرُ مَجْهُولًا، وَجَهَالَتُهُ تُؤَثِّرُ فِي جَهَالَةِ الْعَامِّ۔ اچھا اب ذرا حاشیے پہ آؤ مولانا، حاشیے کو ساتھ ملاؤ آپ کو بات پوری سمجھ میں آ جائے گی۔ میری کتاب میں حاشیہ نمبر چار ہے بھئی، مل گیا بھئی؟

کہتے ہیں لِأَنَّ النَّاسِخَ، توضیح، توضیح اس کی یہ ہے کہ أَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ تَامٌّ بھئی، کہ ناسخ کیا ہوتا ہے؟ مستقلِ تام ہے، پورا کلام ہے پورا فائدہ دے رہا ہے، وَكُلُّ مُسْتَقِلٍّ تَامٍّ يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ، اور ہر مستقلِ تام کیا ہے؟ تعلیل کو قبول، اس لیے کیونکہ میں نے بتایا اصل نصوص کے اندر تعلیل ہے وہ تعلیل کو قبول کر لیتے ہیں ان کی کوئی علت بیان کی جا سکتی ہے، ان کی علت ہوتی ہے بھئی۔ اچھا، فَإِنَّ الْأَصْلَ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ أَنْ يَكُونَ مُعَلَّلًا، اس لیے کیونکہ اصل احکامِ شرعیہ میں کیا ہے کہ وہ کیا ہوں؟ معلل ہوں یعنی ان کی تعلیل ہو بھئی۔ فَالنَّاسِخُ يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ، تو ناسخ بھی کیا ہے؟ وہ بھی مستقل ہے اور ہر مستقل کیا ہے؟ تعلیل کو قبول کر، فَالنَّاسِخُ يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ تو ناسخ بھی کیا ہے؟ تعلیل کو قبول کرے گا، اس کی کوئی علت بیان کی جائے۔ وَالْمُخَصِّصُ شَبِيهٌ بِالنَّاسِخِ، اور مخصِّص کیا ہے؟ وہ ناسخ کے مشابہ ہے، ابھی بتلایا تھا پیچھے بھئی کہ مخصِّص کیا ہے؟ کس کے مشابہ ہے؟ ناسخ کے۔ فَهُوَ يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ أَيْضًا، تو وہ بھی کیا کرے گا تعلیل کو؟ قبول کرے گا۔ بھئی وہ مشابہ ہے، جیسے ناسخ مستقل ہوتا ہے اسی طرح مخصِّص بھی تو کیا ہوتا ہے؟ مستقل ہوتا ہے وَحَرَّمَ الرِّبَا کیا ہے؟ مستقل ہے، تو یہ بھی کیا کرے گا تعلیل کو؟ قبول کرے گا مولانا۔ جیسے ابھی تعلیل کی یا نہیں مولانا امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے بھئی؟ سمجھ میں آیا؟ اچھا بھئی، تعلیل کو قبول کر لیتا ہے۔

وَإِذَا قَبِلَ الْمُخَصِّصُ التَّعْلِيلَ، اور جب مخصِّص کیا کرلے؟ تعلیل کو قبول کرلے، إِلَى آخِرِهِ۔ اب نیچے مولانا کتاب میں آؤ ذرا وَإِذَا قَبِلَ التَّعْلِيلَ، مل گیا؟ اب یہ اس کے ساتھ ملاؤ: وَإِذَا قَبِلَ التَّعْلِيلَ، اور جب مخصِّص کیا کرتا ہے؟ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، فَلَا يُدْرَى، تو معلوم نہیں ہو گا کہ كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ وَكَمْ بَقِيَ، کہ تعلیل کی وجہ سے کتنے نکلیں گے اور کتنے باقی رہیں گے۔

بحث چل رہی ہے مخصِّص معلوم المراد ہے، اس کی مراد کیا ہے؟ معلوم ہے، اس کی مشابہت کس کے ساتھ ہے؟ ناسخ۔ اور ناسخ کے ساتھ اس کی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ یہ سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں ہونا چاہیے۔ کیوں نہیں ہونا چاہیے؟ اس لیے کیونکہ ناسخ ہے مستقل اور ہر مستقل کس کو قبول کر لیتا ہے؟ تعلیل کو، اس کی علت اور وجہ بیان کی جا، ہوتی ہے بھئی، تو تعلیل کو قبول کر لیتا ہے۔ تو یہ مخصِّص بھی ناسخ کی طرح ہوا یہ بھی کس کو قبول کرے گا؟ یہ بھی تعلیل کو قبول کرلے گا مولانا، اور جب تعلیل کو قبول کرے گا تو کہ بھئی ان تین افراد کو مثلاً اس حکم سے نکالا گیا، کیا وجہ ہے؟ آپ نے دیکھا، وجہ دیکھی تو پتا لگا بھئی یہ محنت نہیں کرتے، مثلاً زید، عمر، بکر کو میں نے انعام دینے کے حکم سے نکال دیا۔ آپ نے غور کیا تو علت کیا نکالی؟ یہ محنت نہیں کرتے، یہ علت نکل آئی، تو اب یہ علت آپ باقی افراد میں بھی تو دیکھیں گے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں یا نہیں بھئی؟ پھر باقی افراد میں بھی دیکھیں گے۔ تو لہٰذا اب پتا نہیں کتنے افراد اس علت کی وجہ سے نکلتے ہیں اور کتنے باقی رہ جاتے ہیں۔ کتنے نکلتے ہیں اور کتنے؟ آپ کہیں گے بھئی کیوں نہیں یہ تو آرام سے پتا لگ جائے گا کون کون محنت کرنے والے ہیں اور کون محنت کرنے والے نہیں ہیں، جو محنت کرنے والے نہیں ہیں ان کی بھی ہاں آرام سے نکال دیں گے بھئی۔ لیکن نہیں مولانا، ہو سکتا ہے ایک حکم کی ایک ہی علت نہ ہو، صرف یہی ایک وجہ نہ ہو اور بھی کئی علتیں ہوں اس کی بھئی جس کی وجہ سے میں نے کہا کہ ان کو انعام نہ دیا جائے۔ تو اسی طرح شرعی حکم میں بھی ایک ہی علت نہیں بلکہ ہو سکتا ہے ایک حکم معلل ہو کئی علتوں کے ساتھ، اس کی کئی علتیں ہوں۔ سمجھ میں آیا؟ تو لہٰذا جب یہ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے تو پھر تو اور افراد بھی نکلیں گے، جب اور افراد نکلیں گے تو پتا نہیں، کتنے افراد باقی نکلیں گے وہ مجہول ہوئے مولانا۔ جتنے افراد نکلیں گے وہ کیا ہوئے؟ مجہول ہو گئے بھئی پتا نہیں کتنے نکلتے ہیں۔ جب نکلنے والے افراد مجہول ہوئے تو جو باقی رہنے والے ہیں وہ بھی کیا ہو گئے؟ مجہول۔ مثلاً فرض کرو بیس افراد تھے، بیس میں سے اگر تین نکلیں گے تو سترہ رہیں گے، اگر چار نکلیں گے تو کتنے رہ جائیں گے؟ سولہ۔ لیکن اگر نکلنے والوں کا پتا ہی نہیں کتنے نکلیں گے تو باقی بچنے والوں کا بھی پتا نہیں، وہ تو ان کا پتا تو تب ہی چلے گا جب نکلنے والوں کا پتا ہو بھئی۔ تو لہٰذا اس صورت میں فَلَا يُدْرَى كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ وَكَمْ بَقِيَ، تو علم نہیں ہو گا کہ کتنے نکلیں گے تعلیل کی وجہ سے اور کتنے باقی رہیں گے، فَيَصِيرُ مَجْهُولًا، تو وہ دلیلِ خصوص کیا ہو جائے گی؟ مجہول ہو جائے گی، وَجَهَالَتُهُ تُؤَثِّرُ فِي جَهَالَةِ الْعَامِّ، اور اس کی جہالت مؤثر ہو گی کس کے

اندر؟ عام کی جہالت میں، تو عام بھی کیا ہوا؟ مجہول، اور مجہول تو کسی چیز کا فائدہ ہی نہیں دیتا بھئی، تو لہٰذا اس پر عمل کیسے کیا جائے بھئی؟ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ اب پھر اسی حاشیے میں ذرا آگے دیکھیں: ثُمَّ اعْلَمْ، پھر جان لیجیے کہ أَنَّ قَبُولَ النَّاسِخِ التَّعْلِيلَ بِاعْتِبَارِ اسْتِقْلَالِ الصِّيغَةِ، کہ یہ جو ناسخ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے یہ اس کے صیغے کے استقلال کے اعتبار سے کہ جیسے، کیونکہ اس کا صیغہ مستقل ہوتا ہے وہ پورا کلام ہے پورا ایک شرعی حکم ہے اور پھر شرعی حکم کیا کر لیتا ہے؟ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، یہ صیغے کے اعتبار سے ہے۔ وَأَمَّا بِاعْتِبَارِ حُكْمِهِ فَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ، ہاں اپنے حکم کے اعتبار سے یہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔ ناسخ کیا ہے؟ ناسخ اپنے صیغے کے اعتبار سے تو تعلیل کو قبول کرتا ہے، صیغہ چونکہ مستقل ہے اور ہر مستقل کس کو قبول کر لیتا ہے؟ تعلیل، تو صیغے کے اعتبار سے تعلیل کو قبول کرے گا، لیکن حکم کے اعتبار سے یہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔ حکم کیا ہے ناسخ کا، ناسخ کا؟ یہ کچھ چیزوں سے حکم کو اٹھا دیتا ہے یا نہیں اٹھا دیتا؟ کچھ افراد سے حکم کو اٹھا دیتا ہے، تو تعلیل کے ذریعے مولانا آپ بھی چند افراد سے حکم کو اٹھا دیں یہ درست نہیں ہے۔ ناسخ کی بات کر رہا ہوں، مخصِّص کی نہیں، مخصِّص میں آپ کیا کر سکتے ہیں؟ مخصِّص میں تعلیل کے ذریعے آپ بھی چند افراد سے کیا کر سکتے ہیں؟ حکم کو اٹھا سکتے ہیں۔ بات سمجھ میں آئی؟ لیکن ناسخ کے ذریعے نہیں۔ کیوں؟ اس لیے کیونکہ تعلیل، جو ناسخ ہوتا ہے ناسخ، یہ نص کے معارض، معارضے کے ذریعے اٹھاتا ہے مولانا، نص کے مقابل آجاتا ہے۔ ایک نص سے کیا پتا چلا؟ مثلاً فرض کرو، فرض کرو یہ حَرَّمَ الرِّبَا ذرا مؤخر ہوتا، کیا ہوتا؟ مؤخر ہوتا۔ تو یوں ہوتا، کیا؟ أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ، اللہ نے بیع کو کیا کیا ہے؟ حلال کیا ہے۔ تو اس صورت کے اندر میں نے بتلایا تمام افرادِ بیع اس کے اندر داخل ہوتے، کیونکہ حَرَّمَ الرِّبَا اس کے ساتھ ہے ہی نہیں۔ ہاں حَرَّمَ الرِّبَا ساتھ جڑا ہوا ہو پھر تو رِبا والی صورتیں مراد ہی نہیں ہیں شروع سے اس میں۔ تو لہٰذا جب یہ الگ ہو گا تو اس صورت میں کیا ہوتا؟ تمام بیوع چاہے رِبا والی ہو چاہے غیر رِبا والی ہو ساروں پر کیا حکم لگا دیا گیا؟ کہ یہ حلال ہیں، پھر رِبا والی کے لیے بھی حلت آگئی یا نہیں آگئی؟ آگئی، سب کے لیے حلت کا حکم آیا۔ پھر بعد میں الگ حکم کے ذریعے کیا کیا گیا؟ حَرَّمَ الرِّبَا مثلاً مؤخر ہوتا، تو اب وہ رِبا کی بیعِ رِبا کہ وہ جو ہے جس کے لیے حلت ثابت تھی، اب اس کو ہم اس حکم سے نکالتے، کس کے ذریعے؟ حَرَّمَ الرِّبَا۔ تو نسخ میں پہلے حکم کا ثبوت ہوتا ہے پھر وہ ناسخ جو ہے دلیل، جو ناسخ جو ہے وہ مقابل آتا ہے پہلے حکم کے مقابل آتا ہے، ادھر سے تھا، ادھر سے پتا لگ رہا تھا حلت کا ادھر سے پتا چل رہا ہے حرمت کا، تو یہ بعد میں چونکہ آیا تو یہ اس حکم کے مقابل ہوا اور بعض افراد کو کیا کرے گا جن کے لیے پہلے حلت ثابت تھی، پہلا حکم ثابت تھا، یہ ناسخ ان کو کیا کرے گا؟ اس حکم سے نکال دے گا بھئی، حکم سے نکال دے گا۔ تو ناسخ کا حکم تو یہ ہے لیکن تعلیل، حکم کے اعتبار سے ناسخ تعلیل کو قبول نہیں کر، یعنی اب آپ تعلیل کریں اور پھر مثلاً میں نے مؤخر کہا تھا بعد میں کہا تھا کہ

زید اور عمر، بکر کو انعام نہ دینا تو یہ ناسخ ہوا مولانا، اور پھر اس ناسخ کی آپ علت نکالتے ہیں، کیا علت نکالتے ہیں؟ کہ محنت نہ کرنا علت ہے، لہٰذا اس کے ذریعے اب آپ کچھ اور افراد کو نص سے نکالنا چاہتے ہیں، پہلے حکم سے نکالنا چاہتے ہیں، تو یہ تو آپ تعلیل کو نص کے مقابلے میں لے آئے مولانا، حالانکہ تعلیل نص کے مقابلے میں آ ہی نہیں سکتی یہ اس سے ادنیٰ درجے کی ہے مولانا۔ تو لہٰذا اس صورت میں یہاں حکم کے اعتبار سے ناسخ تعلیل کو قبول، ورنہ اس صورت میں تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ تعلیل کس کے مقابل آجائے گی؟ نص کے مقابل آجائے گی کہ آپ ناسخ ہے آپ نے تعلیل نکالی اب کچھ اور افراد کو نکالنا چاہتے ہیں تو تعلیل کو کس کے مقابلے میں لے آئے؟ نص کے مقابلے میں لے آئے، حالانکہ تعلیل تو ادنیٰ درجے کی ہے مولانا وہ نص کے مقابلے میں، معلوم ہوا ناسخ حکم کے اعتبار سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا، ہاں اپنے صیغے کے اعتبار سے کیا کر لیتا ہے؟ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے کیونکہ مستقل ہے مولانا اور ہر مستقل حکم کیا ہوتا ہے؟ تعلیل کو قبول کرتا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اب دیکھیے پھر حاشیہ بھئی: فَالنَّاسِخُ لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ بِنَفْسِهِ، ناسخ قبول نہیں کرتا تعلیل کو اپنی ذات کے اعتبار سے، أَيْ بِاعْتِبَارِ حُكْمِهِ، یعنی اپنے حکم کے اعتبار سے، بِنَفْسِهِ سے مراد ہے اپنے حکم کے اعتبار سے، وَإِلَّا يَلْزَمُ، ورنہ لازم آئے گا مُعَارَضَةُ التَّعْلِيلِ النَّصَّ، النَّصَّ الْمَنْسُوخَ، کہ کیا لازم آئے گا؟ تعلیل کا معارضہ کس کے ساتھ؟ اس نصِ منسوخ کے ساتھ، وَهُوَ بَاطِلٌ، اور یہ باطل ہے۔ سمجھ میں آیا؟ پھر آپ کے ذہن میں اشکال آسکتا ہے: معلوم ہوا یہاں تعلیل نص کے مقابل نہیں آسکتی، تو مخصِّص کے اندر بھی تو تعلیل کے ذریعے آپ کیا کرتے ہیں؟ مخصِّص تو ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے تو وہاں بھی تو آپ علت نکال کر کیا کرتے ہیں؟ قیاس کر کے اور افراد نکالتے ہیں یا نہیں نکالتے؟ تو وہاں بھی قیاس کے ذریعے تعلیل کرتے ہیں اور پھر اور افراد نکالتے ہیں، تو وہاں تو معارضہ آرہا ہے تعلیل کا کس کے ساتھ؟ نص۔ نہیں نہیں، وہاں بھی معارضہ نہیں مولانا، کیوں؟ اس لیے کیونکہ میں نے پہلے بتایا کہ مخصِّص کے اندر جو ہے، وہاں جب میں نے کہا، ملا کر کہا مثلاً کہ درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے اور زید اور عمر، بکر کو انعام نہ دیا جائے، تو اب میں نے جب درجہ رابعہ والے کہا معلوم ہوا میری مراد ان، یہ تین ہیں ہی نہیں، یہ تین۔ تو معارضہ آیا؟ مخصِّص نے کتنے افراد کو نکالا؟ زید، عمر، بکر کو، تو کیا درجہ رابعہ والے جو میں نے پہلے بولا اس سے یہ تین مراد تھے؟ مراد ہی نہیں تھے، تو معارضہ آیا؟ معارضہ آیا ہی نہیں، لہٰذا وہاں معارضہ آتا ہی نہیں ہے، تو وہاں تعلیل کے ذریعے افراد نکالے جا سکتے ہیں، لیکن یہاں تعلیل کے ذریعے افراد نہیں، کیونکہ یہاں معارضہ آتا ہے بھئی، حکم پہلے ثابت ہوتا ہے پھر اس سے حکم اٹھایا جاتا ہے، وہاں ابتدائے امر سے حکم ثابت ہی نہیں ہوتا۔ بات اچھی طرح سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

اب دیکھیے مولانا، دیکھیے خود وہی، وہ حاشیہ بھی ذرا پورا کر لیں: وَلَا يَلْزَمُ هٰذِهِ الْمُعَارَضَةُ فِي الْمُخَصِّصِ، اور لازم نہیں

آتا بھئی یہ معارضہ مخصِّص کے اندر، إِذَا يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ، جب وہ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، فَإِنَّ حُكْمَهُ لَيْسَ رَفْعَ الْحُكْمِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ، اس لیے کہ مخصِّص کا حکم یہ نہیں ہے کہ وہ حکم کو اٹھا دیتا ہے اس کے ثبوت کے بعد، بلکہ وہاں پہلے سے حکم ثابت ہی نہیں بھئی۔

جی، دیکھیے اب بھئی دوبارہ دیکھیے کتاب میں: وَرِعَايَةُ شَبَهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِي أَنْ لَا يَصِحَّ الِاحْتِجَاجُ بِالْعَامِّ أَصْلًا، اور ناسخ کی مشابہت کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ عام کے ذریعے استدلال سرے سے صحیح ہی نہ ہو، لِأَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ، اس لیے کہ ناسخ مستقل ہے، وَكُلُّ مُسْتَقِلٍّ يَقْبَلُ التَّعْلِيلَ، اور ہر مستقل کیا ہے؟ وہ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، وَإِنْ لَمْ يَقْبَلِ النَّاسِخُ بِنَفْسِهِ التَّعْلِيلَ، اگرچہ ناسخ اپنی ذات کے اعتبار سے، کیا مراد ہے اپنی ذات کے اعتبار سے؟ کیا پڑھا آپ نے حاشیے میں؟ اپنے حکم کے اعتبار سے، اگرچہ ناسخ اپنے حکم کے اعتبار سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا، لِئَلَّا تَلْزَمَ مُعَارَضَةُ التَّعْلِيلِ النَّصَّ، تاکہ کہیں لازم نہ آئے تعلیل کا معارضہ کس کے ساتھ؟ نص کے ساتھ، وَإِذَا قَبِلَ التَّعْلِيلَ، اور جب یہ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، ناسخ، مخصِّص بھئی جب تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، فَلَا يُدْرَى كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ وَكَمْ بَقِيَ، تو یہ معلوم نہیں ہو گا کہ کتنے نکلے ہیں تعلیل کی وجہ سے اور کتنے باقی رہے ہیں، فَيَصِيرُ مَجْهُولًا، تو وہ دلیل کیا ہو جائے گی؟ وہ کیا ہو جائے گا؟ جی، وَإِذَا قَبِلَ التَّعْلِيلَ بھئی، ہاں وَإِذَا قَبِلَ التَّعْلِيلَ، یہ خصوص، خصوص بھئی، قَبِلَ کی ضمیر کس کو لوٹائیں؟ وہ دلیلِ خصوص کو لوٹائیں، یعنی وہ مخصِّص، وہ مخصِّص، وَإِذَا قَبِلَ التَّعْلِيلَ، جب وہ مخصِّص تعلیل کو قبول کر لیتا ہے فَلَا يُدْرَى، تو یہ معلوم نہیں ہو گا كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ وَكَمْ بَقِيَ، کہ کتنے نکلے ہیں تعلیل کی وجہ سے اور کتنے باقی ہیں، فَيَصِيرُ مَجْهُولًا، تو وہ مخصِّص کیا ہوا؟ مجہول یعنی اس کی مراد مجہول ہو گئی، وَجَهَالَتُهُ تُؤَثِّرُ فِي جَهَالَةِ الْعَامِّ، اور اس کی جہالت مؤثر ہو گی کس کے اندر؟ عام کی جہالت میں، اس لیے کیونکہ نکلنے والے جب مجہول ہیں تو باقی رہنے والے بھی کیا ہو جاتے ہیں؟ مجہول۔ فَلِرِعَايَةِ الشَّبَهَيْنِ، پس ان دونوں مشابہتوں کی رعایت رکھنے کے لیے جَعَلْنَا الْعَامَّ بَيْنَ بَيْنَ، ہم نے عام کو کیا بنایا؟ بین بین بنا دیا، عام، یعنی متوسط درجے کا بنا دیا، وَقُلْنَا، اور ہم نے کہا لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا وَلَكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ، کہ تخصیص کے بعد عام جو ہے وہ قطعی تو نہیں رہے گا لیکن اس کے ذریعے استدلال کرنا اور اس کو بطور دلیل کے پیش کرنا صحیح ہو گا، صحیح ہو گا۔ قطعی تو نہیں رہے گا لیکن بہرحال وہ دلیل ضرور بنے گا۔ یہ وہ صورت ذکر ہو رہی تھی جبکہ دلیلِ خصوص معلوم ہو یعنی اس کی مراد معلوم ہو۔

وَإِذَا كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَجْهُولًا، اور اگر دلیلِ خصوص کیا ہو؟ مجہول ہو، فَيَنْعَكِسُ الْمَعْلُومُ، تو اس صورت، فَيَنْعَكِسُ الْمَعْلُومُ أَيِ الْحُكْمُ الْمَعْلُومُ، تو یہ معلوم حکم جو ہے وہ برعکس ہو جائے گا۔ پہلے کیا تھا؟ جب مخصِّص معلوم تھا تو استثنا کی مشابہت کیا تقاضا کرتی تھی؟ کہ پہلے جیسے قطعی تھا اب بھی کیا رہنا چاہیے؟ قطعی۔ اور ناسخ کی مشابہت کیا تقاضا کرتی تھی؟ کہ سرے سے اس کو قابلِ استدلال ہی نہیں ہونا چاہیے۔ اب مخصِّص مجہول ہے، اب عکس کرو: استثنا کی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ اس کو سرے سے دلیل ہی نہیں ہونا چاہیے، اور ناسخ کی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ اس کو جیسے پہلے قطعی تھا

اب بھی کیا رہنا چاہیے؟ قطعی رہنا چاہیے۔ دیکھیے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَإِذَا كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَجْهُولًا فَيَنْعَكِسُ الْمَعْلُومُ، تو یہ معلوم حکم جو ہے وہ برعکس ہو جائے گا، يَعْنِي أَنَّ رِعَايَةَ شَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي أَنْ لَا يَصِحَّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ أَصْلًا، یعنی استثنا کی مشابہت کی رعایت تقاضا کرے گی کہ صحیح نہ ہو استدلال کرنا عام کے ذریعے سرے سے ہی، لِأَنَّ جَهَالَةَ الْمُسْتَثْنَى، بھئی دیکھیے، اب مخصِّص مجہول ہے، تو معلوم ہوا مستثنیٰ مجہول ہے، اور مستثنیٰ مجہول ہو تو مستثنیٰ منہ بھی کیا ہو جائے گا؟ مجہول، اور مجہول کسی حکم کا فائدہ نہیں دیتا تو لہٰذا سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں۔ لِأَنَّ جَهَالَةَ الْمُسْتَثْنَى تُؤَثِّرُ فِي جَهَالَةِ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، اس لیے کہ مستثنیٰ کی جہالت وہ اثر ڈالتی ہے مستثنیٰ منہ کی جہالت میں، وَالْمَجْهُولُ لَا يُفِيدُ شَيْئًا، اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔

وَرِعَايَةُ شَبَهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِي أَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا، اور ناسخ کی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ أَنْ يَبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا کہ عام قطعی ہو کر باقی رہے، کہ باقی رہے عام قطعی ہو کر، لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُولَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ، اس لیے کیونکہ ناسخِ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ بھئی دیکھیے، پہلے ایک حکم بیان ہوا، پھر اس کے لیے کیا آیا؟ ناسخ آیا، لیکن وہ ناسخ مجہول المراد ہے اس کی مراد کا پتا ہی نہیں، جب اس کی مراد کا پتا ہی نہیں تو وہ کسی چیز کا فائدہ ہی نہیں دے رہا، جب فائدہ نہیں دے رہا تو کسی پر اثر بھی نہیں ڈالے گا مولانا، کسی فرد کو وہ نکالے گا ہی نہیں وہ خود ہی کیا ہو جائے گا؟ ساقط ہو جائے گا بھئی، تو جیسے عام پہلے قطعی تھا اب بھی کیا رہے گا؟ قطعی، کیونکہ ناسخ تو ساقط ہو گیا بھئی۔ تو ناسخ کی مشابہت کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ عام جو ہے وہ قطعی رہے، لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُولَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ، اس لیے کیونکہ ناسخِ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔

فَلِرِعَايَةِ الشَّبَهَيْنِ، تو یہاں، تو دیکھو استثنا کی مشابہت کیا تقاضا کرتی ہے جب مخصِّص مجہول ہو؟ کہ اس کو سرے سے دلیل ہی نہیں ہونا چاہیے۔ اور ناسخ کی مشابہت کیا تقاضا کرتی ہے؟ کہ عام جیسے پہلے قطعی تھا اب بھی کیا رہے؟ قطعی، کیونکہ ناسخ مجہول ہے تو وہ خود ساقط ہو گیا مولانا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ بھئی مجہول والی صورت، مجہول ذکر ہو رہی ہے۔ معلوم کے اندر تھا، استثنا والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ جیسے پہلے قطعی تھا اب بھی قطعی ہو، اور ناسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ اب سرے سے اس کو دلیل، قابلِ استدلال ہی نہیں ہونا چاہیے۔ اب اس کا عکس کرو، جب مخصِّص مجہول ہو تو اس صورت میں استثنا والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ اس کو سرے سے دلیل ہی نہیں ہونا چاہیے، اور ناسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ اس کو جیسے پہلے قطعی تھا اب بھی کیا ہونا چاہیے؟ قطعی ہونا چاہیے۔

تو ہم نے دونوں کی رعایت کی: فَلِرِعَايَةِ الشَّبَهَيْنِ، تو دونوں مشابہتوں کی رعایت کرنے کے لیے جَعَلْنَا الْعَامَّ هٰهُنَا أَيْضًا بَيْنَ بَيْنَ، ہم نے یہاں بھی عام کو جو ہے وہ بین بین بنا دیا یعنی متوسط درجے کا بنا دیا، وَقُلْنَا، اور ہم نے کہا لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا، کہ وہ عام اب قطعی ہو کر تو باقی نہیں رہے گا، وَلَكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ، لیکن اس کے ذریعے استدلال کرنا درست ہو گا بھئی۔

اچھا بھئی، یہاں تک پہلے ما قبل کا خلاصہ سن لیجیے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک عام سے جب بعض افراد کی تخصیص کر لی جائے، چاہے وہ بعض افراد معلوم ہوں چاہے مجہول ہوں، تو دونوں صورتوں کے اندر عام جو ہے وہ قطعی نہیں رہے گا بلکہ ظنی بن جائے گا۔ کیا بن جائے گا؟ ظنی بن جائے گا۔ کس لیے؟ اس کی علت ذکر کی عَمَلًا بِشَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ، تاکہ عمل ہو جائے استثنا اور نسخ دونوں کی مشابہت پر بھئی۔

جب عام سے بعض افراد کو نکال دیا جائے تو اس کی مشابہت استثنا کے ساتھ بھی آگئی اور اس کی مشابہت نسخ کے ساتھ بھی آگئی۔ استثنا کے ساتھ مشابہت اس اعتبار سے ہے کہ جیسے مستثنیٰ وہ داخل نہیں ہوتا مستثنیٰ منہ کے حکم میں، اسی طرح یہاں بھی کچھ افراد جن کی تخصیص کی گئی وہ عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتے۔ جیسے قرآن میں اللہ نے فرمایا أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، کہ اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور رِبا کو حرام۔ تو بیع کا حکم تو ما قبل میں یہ تھا کہ اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے لیکن پھر اس میں سے بعض افراد کی تخصیص کر دی گئی، ان کو اس حلت کے حکم سے نکال دیا گیا اور بتلایا گیا کہ وہ حرام ہیں وہ حلال نہیں، اور وہ کون سے افراد ہیں جن میں رِبا ہو، جن میں سود ہو۔ تو کچھ افراد کو ما قبل کے حکم سے نکال لیا گیا، ما قبل کا کیا حکم تھا؟ حلال ہونا، حلال۔ تو اس کی مشابہت ہے استثنا کے ساتھ بھئی، جس طرح مستثنیٰ ما قبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، مثلاً میں کہتا ہوں جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا، الْقَوْم سے مراد خاص لوگ مراد ہیں، میرے پاس وہ لوگ آئے مگر زید نہیں آیا۔ تو دیکھو ما قبل میں جو قوم تھی ان میں زید داخل تھا پہلے لیکن پھر إِلَّا کے ذریعے اس کو کیا کر لیا گیا؟ نکال لیا گیا، اور ما قبل کے لیے کیا حکم بیان ہوا اس قوم کے لیے؟ مجیئت کا کہ وہ میرے پاس آئے ہیں، لیکن زید کو اس حکم سے نکال لیا گیا اور بتلایا گیا کہ وہ اس حکم میں داخل نہیں یعنی وہ میرے پاس نہیں آیا، وہ میرے پاس نہیں آیا۔ تو جس طرح مستثنیٰ ما قبل کے حکم میں یعنی مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، اسی طرح عام سے جب بعض افراد کو نکال لیا گیا تو وہ جو بعض افراد ہیں ما قبل کے حکم میں داخل نہیں، تو یہ کس کی طرح ہو گئے؟ استثنا ہی جیسی صورت بن گئی، استثنا کی طرح ہوئے۔ مشابہت سمجھ میں آگئی؟ جی۔

اسی طرح یہ جو دلیلِ مخصِّص ہے اس کی مشابہت نسخ کے ساتھ بھی ہے بھئی، اور وہ مشابہت کس اعتبار سے ہے؟ صیغے کے اعتبار سے۔ جس طرح ناسخ ہے اس کا صیغہ مستقل ہوتا ہے یعنی پورا جملہ پورا کلام ہوتا ہے، اسی طرح دلیلِ مخصِّص جو ہے اس کا بھی صیغہ مستقل ہوتا ہے یعنی پورا کلام ہوتا ہے۔ ناسخ کا صیغہ کیا ہوتا ہے؟ مستقل ہوتا ہے یعنی پورا کلام ہوتا ہے یعنی پورا جملہ ہوتا ہے۔ استثنا میں تو پورا جملہ نہیں ہوتا بھئی، جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا، تو إِلَّا زَيْدًا یہ پورا جملہ ہے؟ یہ پورا جملہ نہیں۔ لیکن ناسخ کے اندر ہمیشہ کلام کیا ہوتا ہے؟ مستقل ہوتا ہے، پورا کلام ہوتا ہے۔ آپ نے پڑھا بھئی اوپر کہ اصطلاح کے اندر تخصیص کسے کہتے ہیں؟ انہوں نے شرح میں تعریف کی تھی وَقَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهِ بِكَلَامٍ

مُسْتَقِلٌ مَوْصُولٍ، کہ عام کو اپنے بعض افراد پر بند کر لینا کس کے ذریعے؟ کلامِ مستقل موصول کے ذریعے یعنی کلام ہو اور مستقل ہو، پورا کلام ہو، پورا جملہ ہو بھئی۔ تو جیسے دلیلِ مخصِّص جو تخصیص کرنے والی ہے وہ پورا جملہ ہوتی ہے، اسی طرح ناسخ بھی کیا ہے؟ وہ بھی پورا جملہ ہوتا ہے۔ تو لفظوں کے اعتبار سے اس کی مشابہت آ گئی ناسخ کے ساتھ۔ حکم کے اعتبار سے اس کی مشابہت تھی استثنا کے ساتھ۔ استثنا کا کیا حکم تھا؟ کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا۔ تو حکم کے اعتبار سے عام مخصوص البعض کی مشابہت استثنا کے ساتھ ہے، کس کی مشابہت؟ عام مخصوص البعض کی مشابہت حکم کے اعتبار سے کس کے ساتھ ہے؟ استثنا کے ساتھ۔ اور لفظوں کے اعتبار سے مشابہت کس کے ساتھ ہے؟ ناسخ کے ساتھ۔ جیسے ناسخ پورا کلام ہوتا ہے مستقل کلام ہوتا ہے، اسی طرح دلیلِ مخصِّص بھی کیا ہوتی ہے؟ پورا کلام ہوتی ہے جیسے اوپر آیا تھا أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، یہ حَرَّمَ الرِّبَا یہ ہے دلیلِ مخصِّص، یہ ہے تخصیص کرنے والی دلیل بھئی، یہ بعض افراد کو نکال رہی ہے بھئی حلت کے حکم سے، تو یہ بھی پورا کلام ہے حَرَّمَ الرِّبَا۔

لہٰذا معلوم ہوا جو دلیلِ مخصِّص ہوتی ہے اس کی مشابہت استثنا کے ساتھ بھی ہے اور اس کی مشابہت ناسخ کے ساتھ بھی ہے۔ یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آ گئی؟ جی۔ دونوں کے ساتھ اس کی مشابہت ہے: ایک کے ساتھ مشابہت ہے حکم کے اعتبار سے، اور ایک کے ساتھ مشابہت ہے لفظوں کے اعتبار سے یعنی صیغے کے اعتبار سے۔

تو کہتے ہیں ہم احناف، ہم نے دونوں کی رعایت رکھی: ناسخ والی رعایت کو بھی ملحوظ رکھا اور استثنا والی رعایت کو بھی ملحوظ رکھا۔ کس طرح؟ کہتے ہیں دیکھیے مثلاً بھئی جب تخصیص کی گئی، کچھ افراد کو نکالا گیا، تو دو صورتیں بنتی ہیں: کچھ معلوم افراد کو نکالا گیا ہو گا یا مجہول کو نکالا گیا ہو گا۔ کچھ کیا کیا گیا ہو گا؟ معلوم افراد کو نکالا گیا ہو گا ما قبل کے حکم سے یا مجہول۔ جیسے میں نے مثال ذکر کی تھی اللہ نے فرمایا أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، اگر اس کے ساتھ حدیث کو نہ ملایا جائے تو رِبا کا پتا ہی نہیں رِبا کسے کہتے ہیں، تو کن افراد کی تخصیص کی گئی قطعِ نظر حدیث سے صرف آیت پر نظر رکھیں تو پتا نہیں چلتا، تو وہ افراد جن کی تخصیص کی گئی وہ مجہول رہے بھئی۔ کیا رہے؟ مجہول۔ اور پھر جب اس کے ساتھ حدیث کو ملائیں گے تو پھر پتا چل جاتا ہے، تو لہٰذا پھر کیا بن جائے گا؟ کہ کچھ معلوم افراد کی تخصیص کی گئی۔ تو تخصیص میں دو ہی صورتیں بنیں کہ یا تو کچھ معلوم افراد کو نکالا گیا ہو گا یا کچھ مجہول افراد کو نکالا گیا ہو گا۔ دونوں صورتوں میں ہم نے دونوں مشابہتوں کا لحاظ رکھا: استثنا والی مشابہت کا بھی لحاظ رکھا اور ناسخ والی مشابہت کا بھی لحاظ رکھا۔

پہلے ایک صورت پکڑ لیں: مثلاً اگر کچھ معلوم افراد کو نکالا گیا ہو، کیا کیا گیا ہو؟ معلوم افراد کو نکالا گیا ہو، تو اس صورت میں بھی اس کی مشابہت دونوں سے ہے، جب کب، کس کو نکالا گیا ہو؟ معلوم افراد کو، تو اس کی مشابہت اس صورت میں

بھی استثنا کے ساتھ بھی ہے اور ناسخ کے ساتھ بھی۔ استثنا والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ جیسے عام پہلے قطعی تھا اب بھی اس کو قطعی رہنا چاہیے۔ کیا رہنا چاہیے؟ قطعی۔ اس لیے کیونکہ جب استثنا کے ذریعے کچھ معلوم افراد کو نکالا جاتا ہے تو باقی رہنے والے افراد بھی معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً میں نے کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا، فرض کیجیے الْقَوْم سے مراد بیس افراد تھے، تو جب میں نے کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا کہ وہ لوگ میرے پاس آئے مگر زید نہیں آیا، تو میں نے مجیئت کے حکم سے کس کو نکالا؟ زید، یعنی ایک فرد، معلوم ایک فرد کو نکالا۔ جب ایک معلوم فرد کو نکال دیا تو باقی انیس کون کون سے بچے آپ کو معلوم ہو گا یا نہیں بھئی؟ معلوم۔ جب نکلنے والا معلوم تو باقی بچنے والے بھی معلوم۔ معلوم ہوا زید کے علاوہ باقی کے جو انیس افراد ہیں وہ سب کے سب ان کے لیے مجیئت ثابت ہے، ان کے لیے ثابت ہے۔ تو معلوم ہوا ان کے لیے مجیئت قطعی طور پر ثابت ہے کیونکہ نکالا صرف کس کو؟ زید کو، تو باقی انیس کے لیے قطعی طور پر مجیئت ثابت ہے یہ جملہ ہمیں بتلا رہا ہے۔

اسی طرح جب دلیلِ مخصِّص کے ذریعے کچھ معلوم افراد کو نکالا گیا ہے تو باقی بچنے والے افراد بھی قطعی طور پر معلوم ہوں گے کہ ان کے علاوہ باقی سب کیا ہیں؟ ان کے لیے یہ حکم ثابت ہے۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ مثلاً دیکھیے بھئی فرض کریں، فرض کریں أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، فرض کریں بیع کی، فرض کریں سو صورتیں بنتی ہیں، کتنی بنتی ہیں؟ سو صورتیں، اور بیع، رِبا والی فرض کریں بیس صورتیں اس میں سے بنتی ہیں، تو جب اللہ نے فرمایا أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا اس حَرَّمَ الرِّبَا نے ہمیں بتلا دیا کہ کتنی قسم کی بیوع حرام؟ بیس قسم کی بیوع حرام ہو گئیں، اور ان بیس کے علاوہ جو باقی کی اسی ہیں ان کے بارے میں قطعی طور پر پتا چل گیا کہ وہ کیا ہیں؟ حلال، وہ حلال ہیں، حلال بھئی۔ تو دیکھو تخصیص کے باوجود باقی جو ہیں ان کے حلال ہونے کا یقین ہے، قطعی طور پر معلوم ہیں، اس میں کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہے، تو جیسے تخصیص سے پہلے وہ عام قطعی تھا، پہلے آپ پڑھ چکے ہیں، تو تخصیص کے بعد بھی باقی افراد کے اعتبار سے یہ عام کیا ہے؟ قطعی ہے کہ یہ قطعی طور پر یہ والی اسی اقسام مثلاً حلت کے اندر داخل ہیں۔ ان، جو باقی بچ گئیں اسی اقسام ان کے حلال ہونے میں کسی قسم کا شک و شبہ ہے؟ نہیں، جب حَرَّمَ الرِّبَا سے فرض کرو بیس نکلی ہیں تو باقی کی اسی کیا ہوئیں؟ حلال، حلال قطعی طور پر کسی قسم کا شک و شبہ ہے ان میں؟ نہیں، تو یہ معنی ہے استثنا کے۔

جب تخصیص کے ذریعے، تخصیص کے لیے میں نے بتایا دو صورتیں بنتی ہیں: یا تو کچھ مجہول افراد کو نکالا گیا ہو گا یا معلوم، اور ہم پہلی صورت ابھی حل کر رہے ہیں اگر معلوم افراد کو نکالا جائے۔ تو پھر جب معلوم افراد کو نکالا گیا ہے تو استثنا والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ عام کو اب بھی قطعی رہنا چاہیے کیونکہ جس طرح استثنا میں کچھ معلوم افراد کو نکال لیا جائے تو

باقی بچنے والے افراد بھی قطعی طور پر معلوم ہوتے ہیں ان میں وہ حکم ثابت ہوتا ہے، تو یہاں بھی باقی جیسے وہ قطعی تھا اسی طرح یہ بھی کیا ہونا چاہیے؟ تخصیص کے بعد بھی قطعی ہی ہونا چاہیے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یہ کون سی صورت ہم کر رہے ہیں؟ جب کچھ معلوم افراد کو نکالا گیا۔

جبکہ ناسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ عام کو سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں ہونا چاہیے، کیا ہو؟ سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں، کیونکہ اس کی مشابہت ناسخ کے ساتھ بھی ہے اور ہم کون سی صورت کر رہے ہیں؟ جب کیا کیا گیا ہو کچھ معلوم افراد کو۔ تو ناسخ کے ساتھ ہے اس، جب معلوم افراد کو نکالا گیا تو اس کی مشابہت آئی ناسخ کے ساتھ کیونکہ جیسے ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اس دلیلِ خصوص کا صیغہ بھی کیا ہوتا ہے؟ یعنی وَحَرَّمَ الرِّبَا یہ بھی کیا ہے؟ مستقل ہے۔ جب یہ مستقل ہے، ناسخ مستقل ہے بھئی، تو ناسخ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، کیا کر لیتا ہے؟ صیغے کے اعتبار سے تعلیل کو قبول کر لیتا ہے۔ تعلیل کا معنی ہے علت بیان کرنا، کیا کرنا؟ علت۔ بھئی یہ احکامِ شرعیہ جو ہیں یہ تعلیل کو قبول کر لیتے ہیں، کیا کر لیتے ہیں؟ علت کو قبول کر لیتے ہیں یعنی ان کی علت بیان کی جا سکتی ہے، ان کی علت بیان۔ تو جب ناسخ کا صیغہ مستقل ہے تو وہ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے صیغے کے اعتبار سے، کس اعتبار سے؟ صیغے کے اعتبار سے تعلیل کو قبول کر لیتا ہے اگرچہ حکم کے اعتبار سے وہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا بھئی حکم کے اعتبار سے۔ تو صیغے، بات صرف اتنی آپ اس وقت ذہن میں رکھیں کہ یہ صیغے کے اعتبار سے کیا کر لیتا ہے؟ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے یعنی اس کی علت بیان کی جا سکتی ہے کہ ان افراد کو اس حکم سے نکالا گیا اس کی کیا وجہ ہے، اس کی کیا علت ہے، اس کی علت کو بیان کیا جا سکتا ہے بھئی، علت کو بیان۔

تو جیسے وہاں پر ناسخ کس کو قبول کر لیتا ہے؟ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، اس کی علت بیان کی جا سکتی ہے، اسی طرح دلیلِ خصوص اس کی بھی تو مشابہت ناسخ کے ساتھ ہے، یہ بھی کیا کرے گی؟ تعلیل کو قبول کر لے گی کہ تعلیل کو۔ تو جن افراد کو نکالا گیا اس کی علت بیان کی جا سکتی ہے اور پھر جب علت بیان ہو سکتی ہے تو پھر معلوم ہوا باقی جن افراد میں وہ علت پائی جائے گی وہ بھی حکم سے نکلیں گے، وہ بھی حکم سے، بھئی جن جن، جن افراد کی تخصیص کی گئی حَرَّمَ الرِّبَا کے ذریعے اس کی علت بیان کی جا سکتی ہے تو جن افراد کو نکالا گیا ان کی کیا علت ہے؟ ان کی کیا علت ہے؟ مثلاً جیسے ابھی حدیث میں آپ نے پڑھا بھئی امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کیا علت بیان کی؟ قدر اور جنس، تو اس کی علت بیان کی جا سکتی ہے، اور جب علت بیان کر دی گئی تو جن جن افراد میں، باقی بیوع کے بارے میں کیا حکم تھا کہ وہ حلال ہیں لیکن جہاں جہاں وہ علت آئے گی ان کو بھی ہم کیا کریں گے اس حکم سے نکالتے جائیں گے اور اس کو کیا کہیں گے کہ وہ بیع حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے، تو دیکھو یہ ہے تعلیل، علت بیان کی جاتی ہے۔

تو ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے وہ تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، اسی طرح دلیلِ خصوص کی اس کے ساتھ مشابہت ہے

تو وہ بھی کیا کرے گی؟ تعلیل کو قبول کر لے گی۔ جب تعلیل کو قبول کر لیتی ہے یہ، تو پھر اور افراد بھی نکلیں گے اور کتنے افراد نکلیں گے یہ معلوم نہیں مجہول ہیں، جب نکلنے والے افراد مجہول تو باقی رہنے والے افراد بھی مجہول۔ جب نکلنے والے اگر پتا ہوں فرض کرو بیس میں سے اگر تین نکلیں گے تو سترہ رہیں گے، چار نکلیں گے تو باقی سولہ ہوں گے، اگر بیس میں سے پانچ نکلیں گے تو باقی کتنے رہ جائیں گے؟ پندرہ، تو نکلنے والے معلوم ہوں تو باقی رہنے والے بھی معلوم ہوتے ہیں، اگر نکلنے والے ہی مجہول ہیں تو باقی رہنے والے بھی مجہول ہو جائیں گے بھئی، مجہول ہو جائیں گے۔ تو جب مجہول ہو گئے تو پھر ان پر، اس کے ذریعے تو سرے سے استدلال ہی نہیں ہو سکتا بھئی، اس کے ذریعے تو استدلال ہی، مجہول ہو گئے نا، پتا ہی نہیں کچھ بھئی، صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ مجہول ہو گئے۔

آپ کہیں گے کہ بھئی وہ علت دیکھ لیں گے جتنے افراد میں وہ علت پائی جائے ان کو نکال دیں گے وہ تو معلوم ہوں گے فلاں فلاں میں علت ہے اور فلاں میں علت نہیں تو ان کو نکال دیں گے، اور تو اس طرح نکلنے والے معلوم ہو گئے اور باقی رہنے والے بھی معلوم ہو گئے، اور آپ کیا کہہ رہے ہیں؟ نکلنے والے مجہول ہیں تو باقی رہنے والے بھی، جب تعلیل بیان کریں گے، علت بیان کریں گے تو جن جن میں علت پائی جائے ان کو نکال دیں گے اور جن میں علت نہیں ہے، تو جن میں علت پائی جائے گی ان کو نکالیں گے اور وہ معلوم ہیں کہ فلاں فلاں میں علت ہے یہ والی، جب وہ نکلنے والے معلوم ہو گئے تو باقی رہنے والے بھی کیا ہو جائیں گے؟ معلوم۔ تو اس کا جواب گزر چکا کہ بھئی ضروری تو نہیں کہ یہی علت ہو حکم کی، ہو سکتا ہے اس حکم کی اور بھی کوئی علت ہو ساتھ۔ ہم تو اپنی طرف سے بیان کر رہے ہیں لیکن ہو سکتا ہے اس کی کوئی اور بھی علت ہو، اس حکم کی ایک ہی علت نہ ہو دو ہوں یا ہو سکتا ہے تین علتیں ہوں، صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو علت کا پورے طور پر پتا نہیں چل سکتا، جب علت کا پورے طور پر پتا نہیں چل سکتا تو پھر نکلنے والے افراد کیا ہوئے؟ مجہول، جب علت کا پورا پتا ہی نہیں ہے تو کس کس کو نکالیں کچھ طے ہی نہیں، جب وہ نکلنے والے طے نہیں تو باقی رہنے والے بھی طے نہیں۔ تو لہٰذا باقی رہنے والے بھی مجہول ہو گئے، جب باقی رہنے والے مجہول ہو گئے تو اس کے ذریعے استدلال کرنا صحیح نہیں، صحیح نہ رہا بھئی۔

تو لہٰذا دلیلِ خصوص کے ذریعے اگر کچھ معلوم افراد کو نکالا جائے تو استثنا والی جہت تقاضا کرتی ہے کہ جیسے پہلے قطعی تھا اب بھی کیا ہو؟ قطعی ہو، اور ناسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ اس کو سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں ہونا چاہیے۔ تو ہم نے درمیانہ راستہ اختیار کیا کہ عام سے جب بعض معلوم افراد کی تخصیص ہو جائے تو پھر وہ قطعی بھی نہیں رہتا استثنا کی طرح، اور سرے سے قابلِ استدلال نہ ہو ناسخ کی طرح ایسا بھی نہیں، بلکہ درمیانہ راستہ کہ یہ پھر ظنی ہو جائے گا۔ کیا ہو جائے گا؟ قطعی بھی نہیں اور بالکل سرے سے دلیل ہی نہ بن سکے ایسا بھی نہیں بلکہ ان کے بین بین ہے، اور وہ کیا کہ اس

کو کیا بنا لیا جائے؟ دلیلِ ظنی قرار دے دیا جائے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ تو وہ صورت تھی جب ہم نے کچھ معلوم افراد کو نکالا تھا، دلیلِ مخصِّص نے کیا کیا تھا؟ معلوم افراد۔ بات بھی سب کو سمجھ میں آرہی ہے کہ نہیں آرہی؟ آرہی ہے۔

دوسری صورت: اگر دلیلِ خصوص کے ذریعے کچھ مجہول افراد کو نکالا جائے، کیا کیا جائے؟ مجہول افراد کو نکالا جائے، تو اس کی مشابہت اسی طرح، مشابہت تو استثنا کے ساتھ بھی ہے اور ناسخ کے ساتھ بھی ہے، اب عکس کر دیں پہلی کا۔ پہلی جب معلوم افراد کو نکالا تھا اس وقت استثنا والی مشابہت تقاضا کر رہی تھی کہ جیسے پہلے قطعی تھا عام تخصیص کے بعد بھی کیا ہونا چاہیے؟ قطعی ہونا چاہیے، اور ناسخ والی مشابہت تقاضا کر رہی تھی کہ اس کو سرے سے دلیل ہی نہیں ہونا چاہیے۔ اب عکس کر دیں، جب مجہول افراد کو نکالا تو اس صورت میں استثنا والی جہت تقاضا کرتی ہے کہ سرے سے دلیل ہی نہ ہو، اور ناسخ والی جہت تقاضا کرتی ہے، ناسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ جیسے پہلے قطعی تھا اب بھی کیا ہونا چاہیے؟ قطعی ہونا چاہیے۔ کس طرح؟ دیکھو۔

پہلے کیا تھا استثنا کچھ معلوم افراد کا کیا تھا، کیونکہ مخصِّص دلیلِ خصوص نے بھی کیا کیا تھا؟ کچھ معلوم افراد کو نکالا تھا۔ اب کون سی صورت پڑھ رہے ہیں؟ مجہول، جب دلیلِ خصوص نے کچھ مجہول افراد کو نکالا، تو اب استثنا کے اندر بھی وہی صورت بنائیں ذرا، کچھ مجہول افراد کو نکالا جائے۔ جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا بَعْضَهُمْ، آئے میرے پاس وہ لوگ، فرض کرو وہ بیس لوگ تھے، الْقَوْم سے کتنے مراد ہیں بیس، میں نے کہا وہ لوگ میرے پاس آئے سوائے ان میں سے بعض کے۔ بھئی میں نے کتنے افراد کو مجیئت کے حکم سے نکالا؟ مجہول ہے، مجہول ہے کچھ افراد بھئی کتنے ہیں دو ہیں تین ہیں چار ہیں کوئی پتا نہیں۔ تو جب مجیئت کے حکم سے نکلنے والے افراد کا پتا نہیں تو اس کے میں باقی رہنے والے افراد کا بھی پتا نہیں، اگر پتا ہوتا ایک نکلا ہے تو باقی انیس کے رہتے، اگر دو نکلتے تو باقی کتنے رہتے اٹھارہ، لیکن یہاں تو نکلنے والے افراد کا پتا نہیں تو باقی رہنے والے افراد کا بھی علم نہیں، باقی رہنے والے افراد کا علم نہیں، تو لہٰذا یہ مجہول ہوا اور مجہول کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا، تو یہاں بھی اس کے جب دلیلِ خصوص کے ذریعے کچھ مجہول افراد کو نکالا گیا تو یہ استثنا والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ اس کو سرے سے دلیل ہی نہیں ہونا چاہیے بھئی کیونکہ مجہول ہو گیا اس کا پتا ہی نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اور ناسخ والی جہت، ناسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ جیسے پہلے عام قطعی تھا، اسی طرح مجہول افراد کو اگر نکالا جائے تو اس کو پھر بھی کیا ہونا چاہیے؟ قطعی، کس طرح کہ مثلاً بھئی بعض افراد کا مثلاً حکم دیا گیا کہ بیع حلال ہے، فرض کرو ایک صورت بنا لیں، مثلاً پہلے حکم دیا جائے بھئی کہ بیع کیا ہے؟ حلال، اور حَرَّمَ الرِّبَا کو ذرا فرض کریں اس کے ساتھ نہ ہوتا مؤخر ہوتا تو اس کو ہم ناسخ کہتے، کیونکہ تخصیص میں ضروری تھا کہ کلامِ موصول ہو اگر کلامِ مفصول ہو تو پھر اس کو تخصیص

نہیں کہتے بلکہ کیا کہتے ہیں؟ نسخ کہتے ہیں۔ فرض کرو بیع کی سو صورتیں ہیں بھئی بیع کی سو صورتیں، اور أَحَلَّ اللهُ کا حکم فرض کرو پہلے آیا کہ اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے، تو سو کی سو بیوع کیا ہو جاتیں؟ حلال ہو جاتیں، پھر اس کے بعد کچھ عرصے کے بعد یہ حکم ہوتا وَحَرَّمَ الرِّبَا اور اللہ نے رِبا کو کیا قرار دیا ہے؟ حرام قرار دیا ہے، اور حدیث اس کو، حدیث کو سامنے ابھی نہ رکھیں حدیث کے بغیر ہو یہ اگر فرض کریں حدیث نہ ہو، تو پھر ہمیں پتا ہی نہیں چلے گا کہ رِبا کن میں ہے، کون سی زیادتی مراد ہے، تو کن افراد پر کو، حکم کیا کیا جا رہا ہے؟ منسوخ کیا جا رہا ہے، کن کی حلت کو ختم کر کے حرمت کا حکم دیا جا رہا ہے؟ وہ مجہول ہو جائیں گے بھئی، اور جب وہ مجہول ہوئے تو یہ ناسخ خود ہی ساقط ہو جائے گا بھئی۔ ناسخ کیا کرتا ہے دراصل؟ ایک حکم جو پہلے ثابت تھا اس کے مقابل بعد میں دوسرا حکم آجاتا ہے تو دونوں میں تعارض آتا ہے، معارضہ ہوتا ہے، دونوں میں کیا ہوتا ہے؟ معارضہ، پہلی آیت، پہلے پتا چلا نص سے کہ یہ چیزیں حلال، بعد میں منسوخ، ناسخ آیا تو اس سے پتا چلا کہ یہ چیزیں حرام، تو دونوں میں معارضہ ہوا بھئی اور دونوں چونکہ برابر درجے کی ہیں دلیلیں بھئی، پہلی بھی فرض کریں، پہلی بھی فرض کریں الگ جو تھی وہ آیت ہوتی اور بعد والی بھی الگ آیت ہوتی، تو دونوں قطعی ہیں دونوں برابر درجے کی ہیں تو بعد والی آیت پھر کیا کرے گی معارضے کے طریقے پر ان میں سے پہلے جن کے حکم حلت والا تھا ان کو، ان کا حکم کیا کر دے گی؟ حرمت والا کر دے گی، حرمت والا کر دے گی۔ لیکن یہاں جب معارضہ ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ مجہول ہے، ناسخ کیا ہے؟ مجہول ہے، رِبا حرام جن بیوع میں رِبا ہے وہ حرام ہیں بھئی کن میں ہے یہ اب پتا ہی نہیں چل رہا کہ حلت اور حرمت ایک دوسرے کے مقابل آ جائیں اور ہم پھر کیا کر دیں حلت والا حکم ختم کر کے حرمت والا، یہ تو تب ہی ہو گا نا جب پتا چلے یہ فلاں میں رِبا ہے، تو پہلے اس کا حکم کیا تھا حلت والا اب کیا آگیا حرمت، یہ تو پھر، لیکن اب پتا ہی نہیں جب رِبا کا پتا ہی نہیں مجہول کا پتا ہی نہیں ہے، مجہول ہے، تو لہٰذا وہ ناسخ خود ہی کیا ہو جائے گا؟ ساقط ہو جائے گا بھئی، جب ساقط ہو گیا تو وہ حکم اپنے حال پر برقرار رہے گا، وہ حکم کیا ہو گا؟ اپنے حال پر۔ اس لیے بھئی ناسخ جب مجہول ہے تو یہ معارضہ کر سکتا ہے اس کے ساتھ؟ کن افراد میں معارضہ کرے گا؟ پتا ہی نہیں۔ تو حکم جیسے پہلے تھا ویسا ہی رہے گا، یہ ناسخ خود کیا ہو جائے گا؟ ساقط۔ بات بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ مشکل ہو گئی؟

بھئی دیکھیے ناسخ وہ حکم جو بعد میں آئے اور پہلے حکم کو ختم کر دے اس کو کیا کہتے ہیں؟ ناسخ۔ اب ناسخ کا کیا، پتا ہو گا معلوم ہو گا تو وہ حکم کا فائدہ دے گا اور حکم کو منسوخ کرے گا، جب اس کے افراد کا ہی پتا نہیں ہے تو کن میں حکم کو منسوخ کریں بھئی ہم؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ ناسخ خود ہی ساقط ہو جائے گا اور حکم اپنے حال پر باقی رہے گا۔ جن میں پہلے حکم آچکا تھا یہ حلال ہیں بعد میں فرض کریں یہ حکم آتا ہے کچھ حرام ہیں، تو کچھ کون سے ہم مراد لیں؟ کوئی طے ہو سکتا ہے؟ نہیں،

جب طے ہی نہیں ہو سکتا تو یہ خود ہی ساقط ہو جائے گا یہ کوئی فائدہ ہی نہیں دے رہا، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

تو لہٰذا جب دلیلِ خصوص کے ذریعے کچھ مجہول افراد کو نکالا گیا تو اس صورت میں بھی اس کی مشابہت اسی طرح استثنا کے ساتھ بھی ہے اور ناسخ کے ساتھ بھی ہے، استثنا والی جہت کیا تقاضا کرتی ہے کہ اس کو سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں ہونا چاہیے کیونکہ مجہول کو نکالا تو مجہول افراد باقی بچے اور مجہول ہوں تو یہ ہمیں کوئی فائدہ نہیں دیتے۔ اور ناسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ اس کو قطعی ہونا چاہیے جیسے پہلے قطعی تھا، کیونکہ پہلے جس طرح بعض افراد میں حکم قطعی تھا، ناسخ جب خود ساقط ہو گیا تو وہ حکم پہلے کی طرح ہی اسی طرح اپنے حال پر باقی رہا، تو یہاں پر بھی جب دلیلِ خصوص نے کچھ مجہول افراد کو نکالا تو عام پر کوئی اثر نہیں پڑا اور وہ اسی طرح اپنے حال پر قطعی رہا جیسے پہلے قطعی تھا بھئی۔

اچھا، تو خلاصہ یہ پھر سن لیں بھئی مختصر سا، کہ دلیلِ خصوص کے ذریعے یا تو کچھ معلوم افراد کو نکالا گیا ہو گا یا مجہول کو، اور معلوم افراد کو نکالا گیا ہو تو استثنا والی مشابہت تقاضا کرتی ہے جیسے یہ پہلے قطعی تھا اب بھی کیا ہونا چاہیے؟ قطعی، اور ناسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ اب اس کو سرے سے دلیل ہی نہیں ہونا چاہیے، لیکن ہم نے اس کو نہ پہلے کی طرح قطعی قرار دیا اور نہ یہ کہا کہ یہ سرے سے دلیل ہی نہیں ہو گا، ہم نے یہ بین بین قول کیا کہ یہ دلیل تو بنے گا لیکن قطعی دلیل نہیں بلکہ کس قسم کی؟ ظنی دلیل بنے گا۔ اور اگر اس کا عکس ہو یعنی اگر دلیلِ خصوص سے کچھ مجہول افراد کو نکالا گیا ہو تو پھر اس صورت میں بھی اس کی مشابہت استثنا کے ساتھ بھی ہے اور ناسخ کے ساتھ بھی، اب وہ پہلی صورت کا عکس کر لیں، اب استثنا والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ اس کو سرے سے دلیل ہی نہیں ہونا چاہیے اور ناسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ جیسے پہلے عام قطعی تھا اب بھی کیا ہونا چاہیے؟ قطعی۔ لیکن ہم نے نہ تو یہ کہا کہ یہ سرے سے دلیل ہی نہیں ہے، نہ یہ کہا کہ یہ پہلے جیسا قطعی ہے بلکہ بین بین راستہ اختیار کیا کہ یہ کیا ہو جائے گا؟ دلیلِ ظنی ہو جائے گا۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی؟ جی، یہ تھا خلاصہ۔ چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمُرَادُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۳۸: بحثِ عام (۵): عامِ مخصوص البعض کے باقی افراد میں حجت ہونے کی تحقیق اور دو غلاموں کی بیع کی مثال

نور الانوار صفحہ: ۷۲ — بتاریخ: ۱۲ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ وَسَمَّى ثَمَنَهُ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

انہوں نے پہلے بیان کیا تھا بھئی شارح نے کہ تین مذاہب بیان ہوں گے اس کے بارے میں، عام مَخْصُوصُ الْبَعْضِ کے بارے میں۔ تین مذاہب بیان ہوں گے، اور پھر ہر ایک کی مشابہت، ہر ایک کو تشبیہ دی جائے گی ایک مسئلہ فقہیہ کے ساتھ بھئی، یعنی ان کی نظیر کے طور پر ایک مسئلہ فقہیہ ذکر کیا جائے گا جو ان جیسا ہو گا۔

ایک ہوتی ہے مثال اور ایک ہے نظیر۔ مثال جو ہے وہ ممثل لہ کے افراد میں سے ہوتی ہے اور نظیر جو ہے وہ ممثل لہ کے افراد میں سے نہیں بھئی، ممثل لہ کے افراد میں سے نہیں ہوتی۔ تو یہاں پر بھی یہ مسئلہ فقہیہ ذکر کریں گے، یہ مسئلہ فقہیہ عام مَخْصُوصُ الْبَعْضِ تو نہیں لیکن اس جیسا ہے، یعنی جیسے اس کی مشابہت استثنا اور ناسخ دونوں کے ساتھ تھی اس کی بھی مشابہت استثنا اور ناسخ دونوں کے ساتھ ہے بھئی۔

دیکھیے بھئی: فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ، تو یہ اسی طرح ہو گیا جیسے بیچا کسی شخص نے عَبْدَيْنِ دو غلاموں کو بِأَلْفٍ ایک ہزار کے بدلے، عَلَى، عَلَى شرط کے لیے آتا ہے، اس شرط پر کہ أَنَّهُ بِالْخِيَارِ کہ اس کو اختیار ہے فِي أَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ کہ ان دو میں سے کسی ایک معین کے اندر، وَسَمَّى ثَمَنَهُ اور اس کے ثمن بھی اس نے ذکر کر دیے۔

صورتِ مسئلہ یہ: ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو بیچا، مثلاً میرے دو غلام ہیں زید اور عمر، وہ میں نے آپ کے ہاتھ فروخت کیے لیکن اس طرح: میں نے کہا بھئی یہ دیکھیے یہ دو غلام ہیں، یہ میں آپ کو ایک ہزار درہم کے بدلے بیچتا ہوں لیکن ان میں سے یہ جو زید ہے اس زید کے اندر مجھے اختیار حاصل ہے، اگر میں چاہوں تو اس کی بیع کو تین دن میں فسخ کر سکتا ہوں۔ تو میں نے اپنے لیے بائع نے اپنے لیے کیا رکھ لیا؟ خیارِ شرط رکھ دیا۔ اور پھر ہر ایک کا ثمن بھی ذکر کر دیا ساتھ ساتھ بھئی کہ زید کی قیمت چھ سو ہے اور عمر کی کتنی ہے؟ چار سو ہے۔ زید کی قیمت چھ سو درہم اور عمر کی چار سو درہم قیمت ہے۔ اور خیار میں نے کس میں رکھا؟ زید۔ تو جس میں اختیار رکھا وہ غلام بھی متعین ہے دو میں سے، اور دونوں کی قیمت کا بھی پتا ہے، زید ہے چھ سو درہم کا تو عمر ہے چار سو درہم کا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

یہ معنی ہے كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ جیسے بیچا کسی نے دو غلاموں کو بِأَلْفٍ ایک ہزار کے بدلے میں، عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ اس شرط پر کہ اس کو اختیار ہے ان دو میں سے کسی ایک معین کے اندر اختیار ہے، وَسَمَّى ثَمَنَهُ اور اس کے ثمن بھی ذکر کر دیے کہ اس کے اتنے ثمن ہیں۔

کہتے ہیں تَشْبِيهٌ لِدَلِيلِ الْخُصُوصِ الْمَذْكُورِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ، یہ تشبیہ ہے دلیلِ خصوص جو مذکور ہوئی اس کی مسئلہ فقہیہ کے ساتھ، أَيْ صَارَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ عَلَى هٰذَا الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ نَظِيرَ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ، یعنی ہو گئی دلیلِ خصوص اس مذہبِ مختار پر جو ابھی بیان ہوا، اس کے مطابق یہ دلیلِ خصوص کیا ہو گئی؟ نَظِيرَ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ، اس مسئلہ فقہیہ کی نظیر ہو گئی اس جیسی ہو گئی۔ وَهِيَ اور وہ یہ کہ أَنْ يُعَيَّنَ الْخِيَارُ فِي أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ الْمَبِيعَيْنِ، اور وہ یہ کہ متعین کر لیا جائے اختیار کو دو ایسے غلام جن کو بیچا گیا ہے ان میں سے کسی ایک میں اختیار کو کیا کر لیا جائے؟ معین کر لیا جائے کہ اس میں مجھے اختیار ہے، وَسُمِّيَ ثَمَنُهُ عَلَى حِدَةٍ، اور ذکر کر دیے جائیں اس کے ثمن علیحدہ طور پر، جس غلام میں خیار رکھا اس کے ثمن بھی کیا کر دے؟ ذکر کر دے، یعنی یہ ایک کے ذکر کر دے، جب ہزار میں سے ایک کے پیسے ذکر ہو جائیں گے تو دوسرے کے خود بخود پتا چل جائیں گے۔

وَذٰلِكَ، اور یہ اس وجہ سے لِأَنَّ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ، یہ چار صورتوں پر ہے، چار قسم پر ہے یہ مسئلہ۔ بھئی دیکھیے یہاں چار صورتیں بنتی ہیں۔ پہلی صورت کیا ذکر کی میں نے؟ کہ جس غلام میں اختیار رکھا وہ بھی متعین ہے، کس میں اختیار رکھا؟ زید میں، اور اس کے ثمن بھی معلوم ہیں یعنی ہزار میں سے اس کی کتنی قیمت ہے پیسے ہیں اس کے؟ چھ سو درہم، یہ صورت بھئی۔ یعنی وہ غلام بھی متعین ہے جس میں اختیار ہے اور اس کے ثمن بھی معلوم ہیں۔

دوسری صورت: دونوں ہی چیزیں مجہول ہوں، وہ غلام بھی معلوم نہیں جس میں اختیار ہے اور اس کے ثمن بھی معلوم نہیں ہیں۔ مثلاً میں آپ کو یوں کہتا ہوں: میں نے یہ دو غلام زید اور عمر میں آپ کے ہاتھ بیچتا ہوں ایک ہزار کے بدلے، لیکن

شرط یہ ہے کہ ان میں سے ایک غلام میں مجھے اختیار ہے میں چاہوں تو تین دن میں بیع کو فسخ کر دوں۔ اب میں نے کس میں اختیار رکھا؟ کوئی تعیین کی؟ نہیں، تو وہ غلام جس میں اختیار ہے وہ مجہول ہوا۔ ثمن بھی علیحدہ علیحدہ نہیں ذکر کیے، تو ثمن بھی اس کے کیا ہو گئے؟ مجہول ہو گئے بھئی۔ غلام متعین ہوتا اور ثمن علیحدہ ذکر ہوتے تو پھر پتا لگتا۔ تو غلام جس میں اختیار ہے وہ بھی دو میں سے کیا ہوا؟ مجہول، اور اس کے ثمن بھی کیا ہو گئے؟ مجہول ہو گئے بھئی۔ تو غلام بھی مجہول ہوا اور اس کے ثمن بھی کیا ہو گئے؟ مجہول ہو گئے بھئی۔

پہلی صورت کیا تھی؟ وہ غلام جس میں اختیار تھا وہ بھی متعین تھا اور اس کے ثمن بھی معلوم تھے۔ دوسری صورت: وہ غلام جس میں اختیار ہے وہ بھی مجہول اور اس کے ثمن بھی مجہول۔ تیسری اور چوتھی صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک ایک کو مجہول رکھیں ایک کو معلوم رکھیں۔

پہلی صورت ہم بنا لیتے ہیں تیسری صورت یعنی کہ، کہ غلام تو معلوم ہو لیکن ثمن اس کے کیا ہوں؟ مجہول۔ میں نے آپ کو دو غلام بیچے زید اور عمر، میں نے کہا یہ دو غلام میں آپ کو بیچتا ہوں یہ زید اور عمر ایک ہزار درہم کے بدلے، لیکن اس شرط پر کہ یہ جو زید ہے اس کے اندر مجھے اختیار ہے میں چاہوں تو تین دن میں بیع کو کیا کر دوں؟ فسخ کر دوں۔ تو دیکھیے اب غلام متعین ہو گیا لیکن اس غلام کے ثمن مجہول ہیں، دونوں کے ثمن تو ہزار ہیں لیکن ہزار میں سے زید کے کتنے ہیں یہ پتا نہیں۔ یہ تیسری صورت ہوئی۔

چوتھی صورت یہ کہ غلام مجہول ہو اور ثمن کیا ہوں؟ معلوم ہوں۔ مثلاً میں آپ کے ہاتھ دو غلام بیچتا ہوں کہ یہ زید اور عمر میں نے آپ کو ایک ہزار درہم کے بدلے بیچے، ان میں سے زید جو ہے اس کے ثمن چھ سو درہم ہیں اور عمر کے چار سو درہم ہیں، اس شرط پر کہ ان دو میں سے ایک غلام کے اندر مجھے اختیار حاصل ہے میں چاہوں تو تین دن میں اس کی بیع فسخ کر دوں۔ دونوں غلاموں کے ثمن تو علیحدہ علیحدہ ذکر ہیں: زید ہے چھ سو درہم کا اور عمر ہے چار سو درہم کا، لیکن اختیار کس میں ہے وہ معلوم نہیں، متعین نہیں بھئی۔ تو چار صورتیں ہوئیں۔

یہی بات ذکر کر رہے ہیں لِأَنَّ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ، اس لیے کیونکہ یہ مسئلہ جو ہے چار اقسام پر ہے، چار قسم پر ہے۔ أَحَدُهَا، ان میں سے ایک یہ ہے کہ أَنْ يُعَيَّنَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَيُسَمَّى ثَمَنُهُ، کہ متعین کیا جائے محلِ خیار کو کہ کس میں اختیار ہے، وَيُسَمَّى ثَمَنُهُ اور اس کے ثمن بھی ذکر کیے جائیں جیسا کہ متن میں ذکر ہوا یہی صورت: محلِ خیار بھی متعین اور ثمن بھی ذکر۔ وَالثَّانِي، اور دوسری صورت یہ ہے أَنْ لَا يُعَيَّنَ وَلَا يُسَمَّى، کہ نہ تو غلام جس میں اختیار ہے یعنی محلِ خیار بھی متعین نہیں اور ثمن بھی ذکر نہیں بھئی، تو یہ ثمن مجہول ہوئے بھئی، اور مبیع بھی مجہول ہوا۔ وَالثَّالِثُ أَنْ يُعَيَّنَ وَلَا يُسَمَّى، تیسری صورت یہ ہے کہ غلام تو جس میں اختیار ہے وہ غلام تو متعین ہے لیکن اس کے ثمن ذکر نہیں ان کا پتا نہیں۔ وَالرَّابِعُ

أَنْ يُسَمَّى وَلَا يُعَيَّنَ، کہ ثمن تو ذکر ہوں ہر ایک کے علیحدہ لیکن وَلَا يُعَيَّنَ لیکن غلام جس میں اختیار ہے وہ متعین نہیں۔

فَالْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ۔ پس وہ غلام جس میں اختیار ہے دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ، وہ عقد کے اندر تو داخل ہے۔ میں نے ایجاب دونوں کا کیا یا نہیں کیا؟ کیا، اور آپ نے بھی دونوں کو ہی قبول کیا ہے، تو عقد کے اندر تو یہ داخل ہے ایجاب و قبول کے اندر۔ لیکن عقد کے حکم میں غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ، عقد کے حکم میں نہیں داخل بھئی۔ بیع کا کیا حکم ہے؟ مشتری بیع کا مالک بن جاتا ہے۔ مشتری بیع کا مالک بن جاتا ہے بیع کا مالک۔ لیکن یہاں خیار رکھا ہے بائع نے، اور آپ نے فقہ میں پڑھا ہے جب بائع خیار اپنے لیے رکھے تو بیع اس کی ملک سے نہیں نکلتا۔ جب اس کی ملک سے نہیں نکلا تو مشتری کی ملک میں بھی داخل نہیں ہوا، حالانکہ بیع کا تقاضا تو کیا ہے، اس کا حکم تو کیا ہے کہ بیع کو بائع کی ملک سے نکل کر کس کی ملک میں داخل ہونا چاہیے؟ مشتری کی۔ تو صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہ غلام جس میں اختیار ہے دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ وہ عقد میں تو داخل ہے لیکن غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ حکم میں داخل نہیں یعنی مشتری اس کا مالک نہیں۔

فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ، تو اس حیثیت سے کہ یہ عقد کے اندر داخل ہے، يَكُونُ رَدُّ الْمَبِيعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيلًا۔ اچھا بھئی، اب ادھر توجہ کریں ذرا سمجھ لیں بات کو۔ تو وہ غلام جس میں میں نے اختیار رکھا: میں نے آپ کو دو غلام بیچے تھے، میں نے زید کے بارے میں اختیار رکھا اور زید اور عمر دونوں کے میں نے ثمن علیحدہ ذکر کر دیے۔ آپ دیکھیے ایجاب میں نے دونوں کا اکٹھا کیا ہے تو عقد میں تو دونوں داخل، لیکن حکم کے اندر دونوں داخل نہیں، آپ صرف کس کے مالک بن رہے ہیں بیع کے بعد؟ آپ صرف عمر کے مالک بنے ہیں، زید کے مالک نہیں کیونکہ زید کے لیے اختیار میں نے رکھا ہے، اور جب بائع خیار رکھے تو بیع اس کی ملک سے نہیں نکلتا، تو زید ابھی میری ملک سے جب نہیں نکلا تو آپ کی ملک میں پھر داخل ہی نہیں ہو سکتا، جب میری ملک سے نکلے گا تو پھر ہی صورت ہے آپ کی ملک میں داخل ہو سکے۔ تو لہٰذا دو جہتیں آ گئیں: ایک جہت سے یہ جس غلام میں اختیار ہے یہ عقد میں داخل ہے، دوسری جہت سے داخل نہیں۔ کس جہت سے داخل ہے؟ کہ عقد میں اس کو بھی ذکر کیا گیا تھا، اس اعتبار سے یہ بھی عقد میں داخل۔ اور کس جہت سے داخل نہیں ہے؟ حکم کے اعتبار سے یہ داخل نہیں۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ وہی بات دوبارہ کر رہا ہوں۔ وہ غلام جس میں اختیار رکھا اس میں کتنی جہتیں آ گئیں؟ دو۔ من وجہ داخل ہے بیع میں، من وجہ داخل نہیں۔ داخل کس اعتبار سے ہے؟ کہ عقد اس کا بھی ساتھ کیا، اکٹھا دونوں کا میں نے ایجاب کیا تھا۔ اور کس اعتبار سے یہ داخل نہیں؟ کہ اس کے حکم میں نہیں داخل، مشتری اس کا مالک نہیں۔ بات سب کو سمجھ میں آ رہی ہے، توجہ ہے؟ جی۔ تو من وجہ یہ غلام عقد میں داخل ہے اور من وجہ داخل نہیں۔

تو اس اعتبار سے کہ یہ عقد میں داخل ہے، پھر میں اس کو واپس لے لیتا ہوں اور بیع کو فسخ کر دیتا ہوں۔ تو یہ تو پہلے عقد میں داخل تھا، میں نے پھر کیا کر لیا؟ اپنا اختیار استعمال کیا اور تین دن کے اندر بیع کو کیا کر دیا؟ فسخ۔ تو یہ غلام میرے پاس

واپس آجائے گا۔ تو یہ تو غلام تو کیا تھا؟ صرف اس جہت کا رکھو یہ کہ یہ عقد میں داخل تھا، تو یہ غلام تو کیا تھا؟ عقد میں داخل تھا، اور میں نے اس کو جب واپس لے لیا تو گویا حکم کو بدل دیا۔ یہ داخل تھا، میں نے اس کو کیا کر دیا؟ نکال دیا۔ یہ عقد میں داخل تھا میں نے کیا کر دیا؟ نکال دیا، تو حکم کو تبدیل کر دیا یا نہیں تبدیل کر دیا؟ تبدیل کر دیا۔ تو یہ تبدیل آگیا، تبدیلی آگئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ بیع کے اندر گویا کہ تبدیلی آگئی، ایک چیز پہلے داخل تھی پھر اس کو کیا کر لیا گیا؟ نکال دیا گیا۔ جیسے بھئی أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، پہلے بیع کا حکم کیا؟ کہ حلال، اور پھر رِبا کا حکم کیا؟ حرام، ان کو حکم سے نکال دیا گیا حلت سے۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ تو یہاں بھی یہ غلام عقد میں داخل تھا، لیکن جب میں نے عقد کو اس میں فسخ کر کے اس کو واپس لے لیا تو اس کے اندر کیا کیا؟ اس کو تبدیل کر دیا یعنی عقد کو بدل دیا، اس کو نکال دیا عقد سے، تو اس اعتبار سے یہ نسخ کی طرح ہوا، جیسے نسخ میں حکم بدلا جاتا ہے یہاں بھی کیا ہوا؟ عقد کو بدلا گیا، حکم کو بدلا گیا۔

اور دوسری جہت بھئی: یہ غلام دوسرے اعتبار سے تو عقد کے اندر، حکم کے اعتبار سے تو عقد میں داخل نہیں تھا۔ آپ اس کے مالک بنے تھے؟ نہیں۔ تو اس اعتبار سے یہ عقد میں داخل نہیں تھا۔ تو اب میں اس کو واپس لے لیتا ہوں۔ اسی رد پہ نظر رکھیں، رد کی دو جہتیں آگئیں: میں نے آپ سے غلام واپس لے لیا، تو یہ پہلے حکم میں داخل تھا؟ نہیں۔ حکم میں، آپ مالک بنے تھے اس کے؟ نہیں۔ تو یہ حکم میں تو داخل نہیں تھا۔ جب حکم میں یہ پہلے ہی داخل نہیں تھا اور میں نے واپس لے لیا، تو گویا اب میں نے بیان کر دیا کہ یہ حکم میں داخل نہیں تھا۔ کیا کیا؟ توجہ ہے سبق کی طرف؟

بھئی وہ غلام، دوبارہ سمجھو۔ وہ غلام جس میں میں نے اختیار رکھا وہ من وجہ عقد میں داخل ہے اور من وجہ عقد میں داخل نہیں۔ تو اگر اس غلام کو جب میں واپس لے لیتا ہوں، تو یہ جو غلام کا واپس لینا اس کی مشابہت نسخ کے ساتھ بھی ہے، اس کی مشابہت استثنا کے ساتھ بھی ہے۔ نسخ کس کو کہتے ہیں؟ بدلنے کو۔ تو یہ غلام تو عقد میں داخل تھا، تو میں نے اس کو واپس لے لیا تو عقد میں کیا آگئی گویا کہ تبدیلی، تو یہ کس کی طرح ہوا؟ نسخ کی طرح، جیسے نسخ بھی تبدیل کا نام ہے۔ اور استثنا بھئی: اس اعتبار سے کہ یہ حکم میں تو داخل نہیں تھا اور میں نے اس کو واپس، تو حکم میں تو یہ داخل بھی نہیں تھا اور میں نے اس کو واپس بھی لے لیا، تو یہ گویا بیان آگیا کہ یہ عقد میں داخل نہیں تھا۔

بھئی پہلے استثنا سمجھ لو ذرا پھر یہ بات آپ کو سمجھ میں آئے گی۔ یہ بات پہلے بیان ہو چکی کہ جب میں نے کہا مثلاً جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا۔ فرض کریں القوم کے کتنے افراد تھے؟ بیس افراد تھے، تو جب میں نے کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ تو زید اس میں کیا تھا؟ داخل تھا، اور إِلَّا زَيْدًا کے ذریعے میں نے اس کو کیا کر دیا؟ نکال دیا۔ لیکن لفظ کو نہ دیکھیں۔ لفظوں کے اعتبار سے زید القوم میں داخل تھا اور پھر کیا کیا گیا؟ نکالا گیا۔ لفظوں کا اعتبار نہ کریں، میری مراد کی طرف ذرا توجہ کریں۔ میں نے جب کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ میرے پاس وہ لوگ آئے، تو میری کیا مراد ہے؟ بیس کے بیس مراد ہیں ان میں سے یا کتنے مراد ہیں؟ انیس۔

بات میں کر رہا ہوں نا؟ مجھے تو پتا ہے کون آئے ہیں اور کون نہیں آئے۔ تو جب میں نے کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ وہ لوگ میرے پاس آئے تو میری کیا مراد ہے؟ بیس کے بیس آئے؟ نہیں۔ تو اب مراد میں اور لفظ کے مصداق میں فرق ہے۔ قوم کا لفظ تو ان بیس کے بیس پر صادق آرہا تھا لیکن ان بیس میں سے میری مراد کتنی ہے؟ انیس، تو القوم کے ذریعے میری مراد ہی انیس ہے، اور پھر آگے میں اس اپنی مراد کو بیان بھی کر دیتا ہوں إِلَّا زَيْدًا۔ جب میں نے کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ تو میری کتنی مراد ہے؟ انیس، معلوم ہوا زید مراد ہی نہیں ہے ان کے اندر۔ مراد ہی نہیں، اور پھر میں نے اپنی اس مراد کو آگے بیان بھی کر دیا إِلَّا زَيْدًا۔ بھئی جَاءَنِي الْقَوْمُ میں میری زید مراد تھی میری؟ زید میری مراد ہی نہیں تھی، وہ ان میں داخل ہی نہیں تھا میری مراد کے اعتبار سے۔ لفظوں کے اعتبار سے بے شک وہ اس پر صادق آرہا ہے القوم کا لفظ، زید بھی ان میں ہے، لیکن میری مراد کے اعتبار سے زید ان میں داخل نہیں۔ تو یہ آگے إِلَّا زَيْدًا میں کیوں لے کر آیا؟ تاکہ آپ کو بھی پتا چلے کہ میری مراد اس سے کتنی ہے؟ انیس ہے بھئی، بیس کے بیس مراد نہیں۔ صورت فرق، بات سمجھ میں آئی؟ تو یہاں جو استثنا کے اندر ہوتا ہے مراد کے اعتبار سے، مراد کے اعتبار سے، یہ إِلَّا زَيْدًا نے زید کو ما قبل سے نکالا نہیں ہے، یہ تو ان میں داخل ہی نہیں تھا میری مراد کے اعتبار سے۔ میری مراد تو انیس تھے زید کے علاوہ انیس، تو جب زید کو نکال دیا تو ان انیس میں اب زید رہا؟ نہیں، تو میری مراد کے اعتبار سے تو زید پہلے ہی ان میں داخل نہیں تھا، تو إِلَّا زَيْدًا کے ذریعے صرف آپ کے لیے بھی میں نے بیان کر دیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا یہ جو استثنا ہوتا ہے یہ بیان کرتا ہے کہ یہ چیز ما قبل میں داخل نہیں تھی۔

اسی طرح اللہ نے فرمایا أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا، یہ حَرَّمَ الرِّبَا نے ہمیں بتایا کہ بیع کے جو باقی افراد جن کے لیے حلت کا حکم ہے وہ ان میں رِبا مراد ہی نہیں ہے، وہ مراد ہی نہیں، باقی بیوع جو ہیں رِبا کے علاوہ ان کا یہ حکم ہے اور رِبا کا یہ حکم ہے بھئی، یہ اس میں پہلے داخل ہی، مراد کے اعتبار سے داخل ہی نہیں ہے، اس کو آگے پھر بیان بھی کر دیا گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آئی کہ نہیں سمجھ میں آئی؟ تو استثنا کس لیے آتا ہے؟ بیان کے لیے آیا کرتا ہے، بیان کے لیے آتا ہے، ورنہ مراد کے اعتبار سے وہ فرد تو پہلے بھی اس میں داخل نہیں۔ تو أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ، تو اس کے ذریعے معلوم ہوا انہی بیوع کا ارادہ کیا گیا ہے جن میں رِبا نہیں ہے، پھر آگے اس کو بیان بھی کر دیا گیا بھئی وَحَرَّمَ الرِّبَا کے ذریعے کہ یہ اس میں داخل نہیں ہے۔

تو یہاں دیکھیے بھئی: یہ غلام جو تھا من وجہ عقد میں داخل تھا، من وجہ عقد میں داخل نہیں۔ کس عقد، ایجاب و قبول میں تو چونکہ اس کا ذکر ہے اس اعتبار سے یہ غلام جس میں اختیار تھا یہ عقد میں داخل، لیکن اس اعتبار سے کہ اس میں بائع نے خود اختیار رکھ لیا تو مشتری اس کا مالک نہ بنا، اس اعتبار سے یہ عقد کے اندر داخل نہیں۔ تو جب اس غلام کو میں آپ سے واپس لے لیتا ہوں تو یہ واپس لینا اس کی مشابہت نسخ کے ساتھ بھی ہے اور اس کی مشابہت استثنا کے ساتھ بھی۔ نسخ کے ساتھ اس طرح مشابہت کہ یہ غلام کیا تھا؟ من وجہ عقد میں داخل تھا، اب جب میں نے واپس نکال لیا تو گویا عقد کو کیا کر دیا؟ بدل دیا، اس کو عقد سے نکال دیا اور یہ ہے تبدیل، اور نسخ بھی کس چیز کا نام ہے؟ تبدیل کا نام ہے۔ اور استثنا والی

مشابہت کے اعتبار سے: بھئی یہ غلام جو تھا بیع کے حکم میں داخل نہیں تھا، جب میں نے اپنے لیے خیارِ شرط رکھا تو آپ اس کے مالک بنے؟ آپ اس کے مالک نہیں بنے، جب مالک نہیں بنے تو یہ بیع کے حکم میں بھی داخل نہیں، تو یہ غلام تو پہلے سے ہی بیع کے حکم میں داخل نہیں تھا، اب جب میں نے اس کو واپس لے لیا تو گویا آپ کے لیے بیان کر دیا کہ یہ عقد میں داخل نہیں تھا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ بھی استثنا کی طرح ہوا جیسے استثنا بیان کے لیے آتا ہے اس غلام کا واپس لینا بھی کیا ہے؟ یہ بیان کر رہا ہے کہ یہ عقد میں داخل نہیں تھا۔

دیکھیے اب دوبارہ بھئی فَالْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ، پس وہ غلام جس کے اندر خیار ہے وہ عقد میں داخل ہے لیکن اس کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ، پس اس حیثیت سے کہ یہ عقد میں تو داخل ہے، يَكُونُ رَدُّ الْمَبِيعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيلًا، تو مبیع کا واپس لوٹانا کس کے ساتھ؟ خیارِ شرط کے ساتھ تَبْدِيلًا یہ کیا ہے؟ تبدیل، پہلے وہ داخل تھا اب اس کو کیا کر رہا ہے؟ نکال رہا ہے، تو یہ تبدیل ہے۔ فَيَكُونُ كَالنَّسْخِ، تو یہ رد نسخ کی طرح ہوا۔ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ، اور اس حیثیت سے کہ یہ غلام جس میں اختیار ہے یہ تو بیع کے حکم میں داخل نہیں یعنی مشتری اس کا مالک نہیں بنا تھا، يَكُونُ رَدُّهُ بَيَانَ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ، تو یہ اس کا واپس لوٹانا یہ بات بیان کرنا ہے کہ یہ عقد میں داخل، یہ حکم میں پہلے بھی داخل نہیں تھا اب باقاعدہ واپس لے کر اس کو کیا کر دیا؟ بیان بھی کر دیا کہ یہ عقد میں داخل نہیں تھا۔ فَيَكُونُ كَالِاسْتِثْنَاءِ، تو یہ رد کرنا کس کی طرح ہوا؟ استثنا کی طرح ہوا۔

فَيَكُونُ كَالْمُخَصِّصِ الَّذِي لَهُ شَبَهٌ بِالِاسْتِثْنَاءِ وَشَبَهٌ بِالنَّسْخِ، تو یہ رد اس مخصِّص کی طرح ہے جس کی مشابہت ہے استثنا کے ساتھ بھی اور مشابہت ہے نسخ کے ساتھ بھی۔ بھئی جیسے مخصِّص کیا کرتا ہے دلیلِ خصوص بھئی، حَرَّمَ الرِّبَا کیا ہے؟ دلیلِ خصوص، کیا کر رہی ہے؟ کچھ افراد کو ما قبل سے نکال کر ان کو حرام قرار دے رہی ہے، تو یہ دلیلِ خصوص ہے۔ تو اس کو مخصِّص بھی کہتے ہیں۔ تو یہ جو مخصِّص ہے یعنی دلیلِ خصوص جیسے اس کی مشابہت کس کے ساتھ تھی؟ استثنا کے، وَحَرَّمَ الرِّبَا کی کس کے ساتھ مشابہت تھی؟ استثنا کے ساتھ بھی تھی اور نسخ کے ساتھ بھی تھی، اسی طرح اس رد کی بھی مشابہت استثنا کے ساتھ بھی آگئی اور نسخ کے ساتھ بھی آگئی، تو دیکھو یہ دونوں ایک جیسے ہوئے، اس کو نظیر کے طور پر پیش کر رہے ہیں نا؟ تو جیسے وہ عام مَخْصُوصُ الْبَعْضِ وہ مشابہ تھا استثنا کے بھی اور نسخ کے بھی، یہ جو عقد کے اندر پھر واپس لوٹایا غلام کو یہ بھی، اس کی بھی مشابہت نسخ کے ساتھ بھی ہے اور استثنا کے، تو دونوں ایک جیسے ہوئے تو یہ اس کی نظیر ہے بھئی۔

تو فَيَكُونُ كَالْمُخَصِّصِ الَّذِي لَهُ شَبَهٌ بِالِاسْتِثْنَاءِ وَشَبَهٌ بِالنَّسْخِ، تو یہ رد کرنا اس مخصِّص کی طرح ہے جس کی مشابہت ہے استثنا کے ساتھ بھی اور مشابہت ہے نسخ کے ساتھ بھی۔ فَرِعَايَةُ شَبَهِ النَّسْخِ تَقْتَضِي صِحَّةَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ.

دیکھیے: اس کی مشابہت نسخ کے ساتھ بھی ہے اور اس کی مشابہت استثنا کے ساتھ بھی آگئی، اتنا تو پتا چل گیا یا نہیں چلا؟ جی۔ اچھا، نسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہونی چاہیے۔ نسخ والی، نسخ والی مشابہت کیا تقاضا کرتی ہے؟ چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہونی چاہیے۔ کون سی چار صورتیں؟ یعنی غلام بھی متعین ہو اور اس کا ثمن بھی معلوم، دوسری صورت غلام بھی غیر متعین ہو اور ثمن بھی غیر معلوم ہوں، تیسری صورت غلام تو متعین ہو لیکن ثمن ذکر نہ ہوں، چوتھی صورت کہ ثمن تو ذکر ہوں لیکن غلام غیر متعین ہو۔ چاروں صورتوں میں نسخ والی مشابہت کیا تقاضا کرتی ہے؟ کہ چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہونی چاہیے، عقد صحیح ہونا چاہیے۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ دو غلاموں کو، دو چیزوں کو اکٹھا بیچا گیا، اور دو کے اندر ایک کے عقد کو، ایک کے اندر اگر بیع کو فسخ کر دیا جائے تو دوسرے پہ کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جب دو چیزوں کو اکٹھا بیچا جائے اور اس میں سے کیا کر لیا جائے؟ ایک کے اندر عقد کو فسخ کریں تو دوسرے کے اندر عقد پر کوئی خرابی نہیں آتی بھئی۔ تو لہٰذا جب وہ غلام کو واپس لے لے گا تو ایک کے اندر عقد کو فسخ کر لیا، تو دوسرے کے اندر عقد صحیح ہونا چاہیے اس میں کسی قسم کا خلل نہیں آئے گا، تو لہٰذا چاروں صورتوں میں کیا ہونا چاہیے عقد کو؟ صحیح ہونا چاہیے۔ یہ کون سی مشابہت تقاضا کر رہی ہے؟ نسخ والی بھئی۔ فسخ کر رہے ہیں نا؟ فسخ نسخ کی طرح ہے، دو غلاموں کو اکٹھا بیچا تھا ان میں سے ایک کو کیا کیا؟ واپس لے لیا، تو عقد کو اس میں فسخ کیا یعنی کیا کر دیا عقد کو اس میں؟ منسوخ کر دیا گویا کہ، اور اس سے دوسرے غلام کے عقد پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس کا عقد صحیح ہونا چاہیے بھئی۔ تو یہ نسخ والی مشابہت تقاضا کر رہی ہے کہ چاروں صورتوں میں عقد کیا ہونا چاہیے؟ صحیح۔ آگے بتائیں گے استثنا والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ چاروں صورتوں میں عقد کو فاسد ہونا چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ جی۔

تو کہتے ہیں فَرِعَايَةُ شَبَهِ النَّسْخِ، پس نسخ کے مشابہت کی جو رعایت ہے تَقْتَضِي وہ تقاضا کرتی ہے صِحَّةَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ بیع کے صحیح ہونے کا چاروں صورتوں میں، لِأَنَّ كُلًّا مِنَ الْعَبْدَيْنِ، اس لیے کیونکہ دو غلاموں میں سے ہر ایک جو ہے بِالنَّظَرِ إِلَى الْإِيجَابِ، کس کی طرف نظر کرتے ہوئے؟ ایجاب کی طرف نظر کرتے ہوئے مَبِيعٌ بِبَيْعٍ وَاحِدٍ، یہ مبیع ہیں کس کے ساتھ؟ بیع، ایک، اکٹھا ایجاب کیا تھا بھئی دونوں کا میں نے کہ یہ دونوں غلام میں آپ کو بیچتا ہوں اس اس شرط پر اور اس اس طریقے پر، تو یہ دونوں غلام مبیع ہیں بِبَيْعٍ وَاحِدٍ. فَلَا يَكُونُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ ابْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً، تو لہٰذا یہ بیع بالحصہ ابتداءً نہیں بنے گا بلکہ بقاءً بنے گا۔

بھئی بیع بالحصہ کسے کہتے ہیں پہلے یہ سمجھ لیں۔ بیع بالحصہ، یاد رکھیے بیع بالحصہ فاسد ہے۔ بیع بالحصہ اسے کہتے ہیں: تو زید اور عمر میرے دو غلام ہیں، ان دو میں سے ایک آپ کو بیچ رہا ہوں۔ نئی صورت ہے پچھلی صورتوں کو چھوڑیں ذرا نئی صورت ذہن میں رکھیں۔ میں کیا کر رہا ہوں؟ صرف ایک غلام کو آپ کے ہاتھ بیچنا چاہتا ہوں، لیکن عقد کس انداز میں کرتا ہوں؟ یہ نہیں کہتا کہ یہ غلام میں نے آپ کو بیچا چھ سو درہم میں یا پانچ سو درہم میں، بلکہ یوں کہتا ہوں، دیکھو توجہ رکھنا بھئی۔ غلام

میرے پاس کتنے ہیں؟ دو۔ بیچنا کتنا ہے، کتنے، بیچنا صرف ایک کو ہے اسی کی بات کروں گا۔ یہ دونوں غلام ہیں ہزار کے، ہزار درہم کے، اور میں آپ کو بیچ کون سا رہا ہوں صرف؟ زید۔ تو میں زید کے اب پیسے نہیں بیان کرتا، بلکہ یوں کہتا ہوں: یہ دونوں غلام ہیں ہزار کے، ان میں، تو زید جو ہے وہ میں آپ کو بیچتا ہوں ہزار میں سے اس کا جتنا حصہ بنتا ہے اس حصے کے ثمن پر، اس حصے کے بقدر ثمن پر۔ تو یہ ہوئی بیع بالحصہ۔ اب کیا کرنا پڑے گا؟ ثمن مجہول ہو گئے بھئی۔ کیا کرنا پڑے گا؟ یہ تو ہزار میں نے بتایا یہ دونوں غلام ہزار کے ہیں، ان میں سے میں نے زید کو بیچا ہزار میں سے اس کا جتنا حصہ بنتا ہے اتنے ثمن پر۔ اب کیا کرنا پڑے گا؟ دونوں غلاموں کو بازار لے کے جائیں گے، مارکیٹ میں ان کی قیمت لگوائیں گے۔ مارکیٹ میں مثلاً قیمت لگوائی تو پتا چلا زید ہے پانچ سو درہم کا اور عمر ہے وہ طاقتور غلام ہے وہ ہزار درہم کا ہے۔ بازار میں قیمت لگوائی تو کیا پتا چلا؟ بھئی وہ جو ہزار تھے نا وہ ثمن ذکر ہو رہے تھے ثمن کے ساتھ۔ تو بازار جا کر جب قیمت لگوائی غلام ایک زید کتنے کا؟ پانچ سو کا، اور عمر کتنے کا؟ ہزار درہم کا۔ معلوم ہوا عمر کی قیمت زید کے مقابلے میں دگنی ہے، کتنی ہے؟ دگنی ہے، تو لہٰذا اب وہ جو اس نے کیا کہا تھا؟ ہزار میں سے جو زید کا حصہ بنتا ہے اتنے کے بقدر پر آپ کو بیچتا ہوں، معلوم ہوا ہزار کے تین حصے کرنے پڑیں گے۔ کتنے حصے؟ تین۔ بھئی ہم نے زید کے مقابلے میں، دگنے پیسے لانے ہیں، عمر کے مقابلے میں دو گنا، زید کے مقابلے میں ایک گنا پیسے لانے ہیں، تو کل کتنے حصے کرنے پڑیں گے؟ تین حصے کریں گے۔ ان تین، مثلاً تین سو تینتیس اور کچھ پیسے بن جائیں گے بھئی۔ تو تین سو تینتیس، معلوم ہوا ہزار میں سے تین سو تینتیس کس کے مقابلے میں آتے ہیں؟ زید کے مقابلے میں، اور عمر تو اس سے دگنا بنتا ہے تو چھ سو چھیاسٹھ اور کچھ پیسے یہ کس کے مقابلے میں آجائیں گے؟ عمر۔ یہ کس کے ذریعے پتا چلا؟ بازار سے باقاعدہ قیمت لگوائی۔ اس نے بیچتے، میں نے بیچتے ہوئے یہ کہا تھا نا کہ یہ دونوں تو ہیں ہزار کے، اور آپ کس کو خریدنا چاہتے ہیں؟ زید کو۔ زید میں آپ کو بیچ دیتا ہوں، لیکن ہزار میں سے جتنے اس کے پیسے، اس کا حصہ بنتا ہے اس حصے پر بیچتا ہوں۔ اب ہزار میں سے اس کا کتنا حصہ بنتا ہے؟ ہمیں ان کو مارکیٹ لے جا کر دونوں کی کیا کرنا پڑے گی؟ قیمت، قیمت لگوائیں گے پتا چلے گا اگر دونوں برابر ہیں: زید کی قیمت بھی سات سو درہم مارکیٹ میں لگتی ہے، عمر کی بھی کتنی لگتی ہے؟ سات سو، معلوم ہوا ہزار میں سے زید کا کتنا حصہ؟ آدھا آدھا، دونوں برابر ہیں نا تو ہزار میں سے بھی دونوں کے پیسے کتنے بنیں گے؟ ثمن آدھے آدھے بنیں گے، تو ہم پھر کہیں گے یہ زید کتنے کا ہے؟ پانچ سو درہم کا۔ لیکن ہم نے فرض کرو قیمت لگوائی، پتا چلا زید کی کتنی بنتی ہے مارکیٹ میں قیمت؟ پانچ سو، اور عمر کی کتنی ہے؟ ایک ہزار، معلوم ہوا عمر کی قیمت زید کے مقابلے میں دگنی ہے، تو لہٰذا اب اس ہزار میں سے زید کے مقابلے میں کتنے آتے ہیں؟ زید کے مقابلے میں ایک حصہ اور عمر کے مقابلے میں دو حصے آئیں گے، تو گویا اس ہزار کے تین حصے کرنے پڑیں گے اور ان تین حصوں میں سے ایک حصہ پیسے کس کے مقابلے میں ہیں؟ زید کے مقابلے میں، اور دو حصے پیسے کس کے مقابلے میں ہیں؟ عمر کے مقابلے میں ہیں بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟ جی ہاں۔

تو اس کو کہتے ہیں بیع بالحصہ، اگر، اور یاد رکھیے یہ جائز نہیں فاسد ہے، کیونکہ جس وقت میں نے آپ کے ساتھ عقد کیا کہ بھئی زید، یہ دونوں تو ہزار کے ہیں اور ان میں سے زید کا جتنا حصہ بنتا ہے اس ثمن پر میں نے زید اتنے پیسوں میں زید آپ کو بیچ دیا، کچھ پتا چلا فوراً؟ نہیں، یہ تو اب آپ کو جانا پڑے گا قیمت لگوانی پڑے گی پھر جا کے پتا چلے گا زید اتنے کا بنتا ہے ہزار میں سے اور عمر اتنے کا بنتا ہے، تو ابتداءً ہی کیا بن، ابتداء میں پتا نہیں، ثمن مجہول ہو گئے، اور آپ جانتے ہیں کہ ثمن مجہول ہوں تو بیع کیا ہو جاتی ہے؟ فاسد، تو بیع بالحصہ اس میں ثمن چونکہ مجہول ہوتے ہیں لہٰذا وہ بیع کیا ہے؟ فاسد ہے۔ بیع بالحصہ اچھی طرح سب کو سمجھ میں آگئی؟ جی۔

یہی اب اشکال ہوتا ہے کہ آپ نے کہا چاروں صورتوں میں نسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ چاروں صورتوں میں عقد کو صحیح ہونا چاہیے، تو یہاں پر بھی تو بیع بالحصہ لازم آئے گا ان صورتوں میں جبکہ اس غلام کے پیسوں کا پتا نہ ہو۔ چار صورتیں بنائی تھیں نا؟ چار صورتیں، اور ان چار صورتوں میں بعض کے اندر کیا تھے؟ ثمن مجہول تھے، بعض میں معلوم تھے بعض میں مجہول، اور مجہول والی صورت کے اندر جب میں غلام کو واپس لوں گا تو ثمن کا تو پتا نہیں، تو پھر کیا کرنا پڑے گا؟ ہزار میں سے اس کا کتنا حصہ ہے؟ ہمیں کیا کرنا پڑے گا؟ قیمت لگوانی پڑے گی اور پھر اس سے پتا چلے گا کہ یہ دونوں برابر درجے کے ہیں یا ایک کی قیمت کچھ زیادہ ہے تو اس کے مقابلے میں ثمن بھی ہزار میں سے زیادہ آئیں گے اور جس کی قیمت کم ہے ثمن بھی اس کے مقابلے میں کم ہو جائیں گے، تو یہ جو ہزار ہیں یہ تو ثمن تھے، قیمت کا تو پتا نہیں، تو قیمت لگوائیں گے پھر پتا چلے گا۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ تو وہ صورتیں جن میں غلام کو میں واپس لیتا ہوں مثلاً، اور غلام کو جب واپس لوں گا تو اس کے تو ثمن پتا نہیں تھے، جب اس کے ثمن پتا نہیں وہ واپس تو کرنے ہیں، تو کیا کرنا پڑے گا؟ قیمت بازار سے لگوانا پڑے گی یعنی کہ بیع بالحصہ بنے گی یہاں، کیا بن جائے گی، کون سی صورت بن جائے گی؟ کہ اس کے حصے میں کتنے آتے ہیں، اور بیع بالحصہ یہ تو فاسد ہے تو ان میں عقد کو کیا ہونا چاہیے؟ فاسد، اور آپ نے کیا کہا چاروں صورتوں میں نسخ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے عقد کو کیا ہونا چاہیے؟ صحیح، حالانکہ بعض صورتوں میں تو کیا آ رہی ہے؟ بیع بالحصہ والی صورت بن رہی ہے ان صورتوں میں تو عقد کو کیا قرار دینا چاہیے؟ فاسد، لیکن آپ کہہ رہے ہیں چاروں صورتوں میں نسخ والی مشابہت تقاضا کر رہی ہے کہ عقد صحیح ہونا چاہیے۔

تو جواب دے رہے ہیں اس کا بھئی کہ بھئی بیع بالحصہ یہاں پر ابتداءً نہیں ہے بقاءً ہے۔ بیع بالحصہ ابتداءً، شروع ہی سے ہو، عقد کے شروع سے ہی بیع بالحصہ ہو تو اس وقت کیا ہے؟ بیع فاسد ہے، لیکن اگر ابتداءً بیع بالحصہ نہیں لیکن بقاءً بیع بالحصہ بنے تو اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ابتداءً تو جب میں نے دونوں غلام آپ کو بیچے تھے کوئی بیع بالحصہ کی تھی؟ نہیں، لیکن بقاءً جب میں ایک غلام کو واپس لوں گا تو اب اس کی قیمت کا پتا کروانا پڑے گا تو بیع کو، بقا کے لیے کیا کرا، کون سی

بیع بن جائے گی یہ؟ بقاءً۔ اب قیمت بیع بالحصہ اب بنے گا کہ پہلے تو دونوں غلاموں کو میں نے ایک ہی ایجاب کے ساتھ دونوں آپ کو کیا کیے تھے؟ بیچ دیے، بھئی اکٹھا ذکر کیا تھا یا نہیں ایجاب میں؟ تو ابتداءً کوئی حصے کی بات ہوئی تھی؟ نہیں، تو ابتداءً بیع بالحصہ نہیں تھی دونوں غلام بیچے تھے اور ہزار میں بیچے تھے ہاں ایک میں خیار رکھا تھا۔ اب جب میں خیار والے کو واپس لوں گا تو اب کیا خرابی لازم آئے گی؟ بیع بالحصہ والی، لیکن ابتداءً تھی یا بقاءً ہے؟ بقاءً ہے لہٰذا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، تو چونکہ اگر یہ ابتداءً بیع بالحصہ ہوتی تو یہ فاسد ہوتے لیکن یہ بقاءً بیع بالحصہ ہے اس لیے یہ بھی صحیح ہو جائیں گے اور چاروں صورتیں کیا ہو جائیں گی؟ صحیح رہیں گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔

یہ معنی ہے لِأَنَّ كُلًّا مِنَ الْعَبْدَيْنِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْإِيجَابِ مَبِيعٌ بِبَيْعٍ وَاحِدٍ، اس لیے کہ دونوں غلام جو ہیں ان میں سے ہر ایک جو ہے وہ ایجاب کی طرف نظر کرتے ہوئے بیع ہے ایک ہی بیع کے ساتھ، فَلَا يَكُونُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ ابْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً، تو یہ بیع بالحصہ ابتداءً نہ ہوئی بلکہ بقاءً ہوئی۔

نسخ والی مشابہت کیا تقاضا کرتی ہے؟ چاروں صحیح۔ وَرِعَايَةُ شَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي فَسَادَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ، اور استثنا والی مشابہت کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ بیع فاسد ہونی چاہیے چاروں صورتوں میں، لِجَعْلِ مَا أَيْ لِجَعْلِ قَبُولِ مَا، یہاں قبول کا لفظ ہونا چاہیے بھئی: لِجَعْلِ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ، بھئی بیع کو قبول کرنے کے لیے غیرِ بیع کو قبول کرنے کی شرط لگانا اس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ کیا ہو جاتا ہے؟ توجہ ہے ادھر؟ بیع کو قبول کرنے کے لیے غیرِ بیع کے قبول کرنے کی شرط لگانا اس سے عقد کیا ہو جاتا ہے؟ فاسد۔

دیکھو مثال سے بات سمجھ میں آئے گی توجہ رکھنا بھئی۔ ایک شخص ہے وہ آپ کے ہاتھ زید اور عمر کو فروخت کرتا ہے کہ یہ میرے دو غلام ہیں یہ میں ہزار درہم میں آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں۔ الگ صورت، الگ صورت بناؤ اس پچھلی صورتوں کو نکال دو۔ اچھا، یہ زید اور عمر میں آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں کتنے کے بدلے؟ ہزار کے بدلے۔ اب خریدنے والے کو نہیں پتا: زید تو ان میں ٹھیک ہے وہ غلام ہے لیکن عمر بیچارہ وہ تو غلام نہیں ہے تو وہ تو آزاد آدمی ہے، وہ پاس کھڑا ہوا ہے خریدنے والے کو پتا نہیں کہ یہ جو اس کو بھی غلام بنا کر بیچ رہا ہے یہ اس کا غلام ہے ہی نہیں یہ تو آزاد آدمی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو دیکھیے اب اس نے ایک ہی ایجاب کیا: میں نے ان دونوں غلاموں کو آپ کے ہاتھ کتنے میں بیچ دیا؟ ہزار درہم کے بدلے، دوسرے نے قبول کر لیا۔ بیع ہو گئی لیکن یہ عقد فاسد ہے بھئی۔ کیوں؟ ایک تو غلام تو ہے بیع اور وہ آزاد وہ مال ہے؟ وہ تو مال ہی نہیں وہ تو بیع ہی نہیں، تو لہٰذا گویا بیع کو قبول کرنے کے لیے غیرِ بیع کے قبول کرنے کی شرط لگا دی گئی۔ لفظوں میں تو شرط نہیں ذکر لیکن جب ایجاب دونوں کا اکٹھا ہوا ہے تو قبول بھی کیا کرنا پڑے گا؟ اکٹھا ہی کرنا پڑے گا کہ ہاں میں نے ان دونوں کو خرید لیا، یہ نہیں کر سکتا ایک کو قبول کرے صرف۔ جب ایجاب اکٹھا ہو تو قبول بھی اکٹھا، تو جب قبول اکٹھا کرے گا تو ساتھ غیرِ بیع کو بھی قبول کرنا لازم آئے گا یا نہیں آئے گا؟ تو گویا کہ بیچنے والے نے یوں

شرط لگا دی، لفظوں میں تو نہیں لیکن جب اس کو ساتھ ذکر کر دیا تو یہ اسی طرح ہو گیا جیسے مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیرِ مبیع کو بھی قبول کرنے کی شرط لگا دی گئی ہے اور یہ کیا ہے؟ فاسد ہے، تو یہ عقد کیا ہو جائے گا؟ فاسد۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے اچھی طرح؟

یہ اسی طرح ہے: ایک بکری زندہ ایک مردہ پڑی ہے، مردہ اور وہ مردہ وہ تو مال نہیں بھئی، تو اس زندہ کے ساتھ مردہ کو کوئی بیچتا ہے کہ یہ دونوں میں تمہیں بیچتا ہوں سو درہم میں۔ بھئی زندہ بکری یہ تو مبیع، اور مردہ بکری یہ تو غیرِ مبیع ہے، تو جب دونوں کا اکٹھا ایجاب کر رہا ہے تو اس کو قبول بھی دونوں کو اکٹھا ہی کرنا پڑے گا تو گویا بائع مبیع کو قبول کرنے کے لیے کس کی شرط ساتھ لگا رہا ہے؟ غیرِ مبیع کو بھی قبول کرنے کی شرط لگا رہا ہے کہ جی قبول تو اس نے دونوں کو ہی کرنا پڑے گا ایک کو قبول نہیں کر سکتا، جیسا ایجاب ہوتا ہے ویسا ہی قبول ہوتا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

تو یہاں پر بھی دیکھیے بھئی۔ ضابطہ اچھا ضابطہ سمجھ میں آ گیا کہ مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیرِ مبیع کو قبول کرنے کی شرط لگانا اس سے عقد کیا ہو جاتا ہے؟ فاسد۔ تو اب دیکھیے جب میں نے دو غلاموں کو آپ کے ہاتھ فروخت کیا تھا اور ایک کے اندر میں نے اختیار خود رکھ لیا کہ میں چاہوں تو اس بیع کو کیا کر دوں اس میں تین دن میں فسخ کر دوں، اور پھر اس کو میں کیا کر لیتا ہوں؟ واپس لے لیتا ہوں، تو گویا جب میں نے بیچا تھا اس وقت تو دونوں کو ذکر کیا تھا، اور ایک کو میں نے کیا کر لیا؟ واپس لے لیا معلوم ہوا وہ مبیع نہیں، اور دوسرا صرف مبیع ہے، اور ایجاب تو میں نے دونوں کا اکٹھا کیا تھا، تو گویا مبیع کو قبول کرنے کے لیے میں نے کس کی شرط لگا دی تھی؟ غیرِ مبیع کی شرط لگا دی تھی، اور وہ تو چاروں صورتوں میں یہی بنتا ہے، ہر ایک میں وہ دونوں ہی غلام اکٹھے ہیں چاہے متعین ہو یا متعین نہ ہو۔ تو چاروں صورتوں میں مبیع کو قبول کرنے کے لیے گویا کہ غیرِ مبیع کے قبول کرنے کی شرط لگا دی گئی اور اس سے عقد کیا ہو جاتا ہے؟ فاسد، تو چاروں صورتوں میں عقد کو کیا ہونا چاہیے؟ فاسد۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ، لِجَعْلِ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ، بہ وجہ قرار دینے، بھئی قرار دینے کس چیز کیا قرار دیا؟ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا، غیرِ مبیع کو قبول کرنے کو شرط قرار دینا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ کس کے لیے؟ مبیع کو قبول کرنے کے لیے، اس وجہ سے یہ فسادِ بیع کا، یہ علت ذکر ہو رہی ہے نا کہ رِعَايَةُ شَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي فَسَادَ الْبَيْعِ، استثنا کی مشابہت کی رعایت تقاضا کرتی ہے بیع کے فاسد ہونے کا فِي الصُّوَرِ الْأَرْبَعِ چاروں صورتوں میں لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ، کہ بہ وجہ غیرِ مبیع کو مبیع کے قبول کرنے کے لیے شرط قرار دینے کی وجہ سے۔

فَلِرِعَايَةِ الشَّبَهَيْنِ، تو دونوں مشابہتوں کی رعایت رکھنے کے لیے قُلْنَا ہم نے کہا: إِنْ عُلِمَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهُ، اگر محلِ خیار بھی معلوم ہو وَثَمَنُهُ اور اس کے ثمن بھی معلوم ہوں، وَهُوَ الْمَذْكُورُ فِي الْمَتْنِ اور یہی صورت مذکور ہے کس کے اندر؟ متن میں جو ذکر تھا كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ یہ صورت جو ذکر ہوئی تھی اس میں محلِ خیار بھی معلوم تھا اور اس کے ثمن بھی

معلوم، اس صورت کے اندر صَحَّ الْبَيْعُ بیع صحیح ہو جائے گی لِشَبَهِ النَّاسِخِ کس کی مشابہت کی وجہ سے؟ ناسخ۔ بھئی استثنا والی صورت تو اس میں بھی تقاضا کیا کر رہی تھی؟ عقد کو فاسد، وہ تو چاروں صورتوں میں عقد فاسد ہونا چاہیے، اور نسخ والی مشابہت کیا تقاضا کر رہی تھی؟ چاروں میں صحیح۔ تو ہم نے کہا صرف یہ ایک صورت جس میں وہ غلام بھی متعین اور اس کے ثمن بھی معلوم ہوں اس صورت کے اندر عقد صحیح ہو جائے گا، اور اس میں ہم نے کون سی رعایت رکھی کس کی؟ نسخ والی مشابہت۔ اور باقی تینوں صورتوں میں عقد فاسد ہو جائے گا وہاں ہم نے کون سی مشابہت کا اعتبار کیا؟ استثنا والی مشابہت۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟

تو یہاں صَحَّ الْبَيْعُ بیع صحیح ہو جائے گی لِشَبَهِ النَّاسِخِ ناسخ کی مشابہت کی وجہ سے، وَلَمْ يُعْتَبَرْ هٰهُنَا جَعْلُ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا، جی، یہاں سے یہ ذکر کر رہے ہیں: بھئی اس ایک صورت میں آپ نے نسخ والی مشابہت کا اعتبار کیا، اور نسخ والی مشابہت کیا تقاضا کرتی ہے؟ چاروں میں صحیح۔ صرف اس ایک کی بات کر رہے ہیں اس وقت: نسخ والی مشابہت کیا تقاضا کرتی ہے؟ اس میں عقد صحیح ہونا چاہیے، استثنا والی مشابہت کیا تقاضا کرتی ہے؟ اس میں عقد کو صحیح نہیں ہونا چاہیے۔ تو آپ نے نسخ والی مشابہت کا اعتبار کیوں کیا اور استثنا والی مشابہت کا اعتبار کیوں نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ تو وجہ ذکر کرنے لگے ہیں، بھئی کہتے ہیں: ٹھیک ہے یہاں بھی مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیرِ مبیع کو قبول کرنے کی شرط ہے اس میں بھی، کیونکہ جب ایک کو واپس لیں گے تو وہ تو مبیع نہ رہا حالانکہ عقد میں تو اس کا ذکر تھا، کہتے ہیں لیکن ہم نے اس مشابہت کا اعتبار اس لیے نہیں کیا کیونکہ وہ جو غلام اور آزاد کو بیچا گیا تھا کس کو؟ غلام اور آزاد، وہاں تو آزاد سرے سے مال ہی نہیں تھا وہ تو عقد میں داخل ہی نہیں ہو سکتا تھا اور قبول اس کا بھی کرنا ضروری تھا، جبکہ یہاں پر دونوں ہیں تو غلام، یہ جو ہم بیچ رہے ہیں اس میں دونوں ہیں تو غلام اور غلام ہے تو جو دوسرا جس میں اختیار ہے وہ مبیع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں رکھتا؟ رکھتا ہے، آزاد تو صلاحیت ہی نہیں رکھتا تھا، مردہ بکری تو صلاحیت ہی نہیں رکھتی تھی، لیکن یہ تو غلام ہے یہ تو صلاحیت رکھتا ہے اور دونوں کا ہم نے اکٹھا ایجاب کیا، تو جب دونوں مال ہیں دونوں کا اکٹھا ایجاب کیا تو اس سے کوئی وہ خرابی بھی لازم، غیرِ مبیع نہیں بلکہ یہ بھی کیا ہے؟ مبیع ہی ہے، یہاں وہ مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیرِ مبیع کو قبول کرنے کی شرط یہاں لازم نہیں آتی کیونکہ دونوں غلام ہیں دونوں مال ہیں دونوں مبیع بن سکتے ہیں اور ہم نے دونوں کا اکٹھا ایجاب کیا ہے، جبکہ وہاں مردہ بکری وہ تو مبیع بن ہی نہیں سکتی، آزاد آدمی وہ تو مبیع بن ہی نہیں سکتا، تو وہاں گویا مبیع کو قبول کرنے کے لیے کس کی شرط لگائی گئی؟ غیرِ مبیع کی، اور یہاں پر مبیع کو قبول کرنے کے لیے مبیع ہی کی شرط لگائی گئی اور اس سے کوئی خرابی نہیں لازم آتی۔ بات اچھی طرح سمجھ میں آ گئی؟ جی ہاں۔

کہتے ہیں وَلَمْ يُعْتَبَرْ هٰهُنَا جَعْلُ قَبُولِ مَا، دیکھو میں نے اوپر بتلایا تھا قبول کا لفظ ہونا چاہیے وہ یہاں انہوں نے ذکر کر

دیا، اور اعتبار نہیں کیا گیا یہاں پر جَعْلُ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ، مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیرِ مبیع کو قبول کرنے کی شرط جو ہے اس کا اعتبار یہاں پر نہیں کیا گیا كَمَا اعْتُبِرَ إِذَا جُمِعَ بَيْنَ الْحُرِّ وَالْعَبْدِ، جیسا کہ اعتبار اس کا کیا گیا تھا اس صورت میں جب جمع کیا جائے آزاد اور غلام کے بیچ یعنی جب ان دو کو جمع کیا جائے تو وہاں تو اعتبار کیا جاتا ہے یہاں اعتبار نہیں کیا گیا۔ وہ صورت جس میں غلام اور آزاد کو جمع کیا جائے وَفُصِّلَ الثَّمَنُ اور ثمن کو الگ الگ ذکر کر دیا جائے، تو اس صورت میں لِأَنَّ الْحُرَّ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْبَيْعِ اس لیے کیونکہ آزاد وہ تو بیع کا محل ہی نہیں ہے، وَاشْتِرَاطُ قَبُولِهِ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضَيَاتِ الْعَقْدِ اور اس کو قبول کرنے کی شرط یہ عقد کے مقتضیات میں سے نہیں، عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا بھئی کیونکہ جب وہ مال ہی نہیں وہ تو عقد میں داخل ہی نہیں ہونا چاہیے پھر اس کے قبول کرنے کی شرط کیوں لگے۔ وَفِي مَسْأَلَتِنَا اور ہمارے اس مسئلے کے اندر الْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ وہ غلام جس کے اندر اختیار ہے وہ تو عقد میں داخل ہے بھئی، ہم نے اس کا بھی ایجاب کیا اور وہ مبیع بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے، فَلَا يَكُونُ ضَمُّهُ مُخَالِفًا لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ لہٰذا اس کو ساتھ ملانا یہ مقتضائے عقد کے خلاف نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔

وَإِنْ جُهِلَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا، اور اگر، جی، یہ باقی تین صورتیں: ہم نے کیا کہا؟ چار میں سے ایک صورت میں عقد صحیح ہو جائے گا اور باقی تین صورتوں میں عقد فاسد۔ ان باقی تین صورتوں میں یا تو غلام مجہول تھا یا ثمن مجہول تھے یا دونوں مجہول تھے، وہاں ہم نے استثنا والی مشابہت کا اعتبار کیا وہ بیان کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں وَإِنْ جُهِلَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا، اور اگر مجہول ہوں ان دو میں سے کوئی ایک یعنی غلام اور ثمن، یعنی وہ غلام جس میں اختیار رکھا گیا، اگر مجہول ہو ان دو میں سے کوئی ایک أَوْ كِلَاهُمَا یا دونوں مجہول ہوں، لَا يَصِحُّ تو عقد صحیح نہیں ہو گا لِشَبَهِ الِاسْتِثْنَاءِ کس کی مشابہت کی وجہ سے؟ استثنا کی مشابہت کی وجہ سے۔

فَفِي صُورَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَا، پس ان دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں، کن دونوں کے؟ وہ غلام جس میں اختیار ہو وہ بھی کیا ہو؟ مجہول، اور اس کے ثمن بھی مجہول ہوں، اس صورت میں يَصِيرُ یوں ہو جائے گا كَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ بائع نے یوں کہا: بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ إِلَّا أَحَدَهُمَا بِحِصَّةِ ذٰلِكَ. صورت کون سی؟ غلام جس میں اختیار ہے وہ بھی کیا ہو؟ مجہول، اور اس کے ثمن بھی کیا ہوں؟ مجہول ہوں، تو گویا بائع یوں بیع کر رہا ہے۔ دیکھو ان صورتوں میں بیع بالحصہ لازم آئے گی، ابتداء سے ہی گویا بیع بالحصہ کر رہا ہے اور بیع بالحصہ تو کیا ہے؟ فاسد ہے، تو ان تین صورتوں میں ہم نے اس لیے فاسد قرار دیا۔ دیکھو الفاظ صرف بتلا رہے ہیں کہ بائع نے تو یوں نہیں کہا لیکن گویا اس کی مراد یہ ہے بیع بالحصہ گویا کر رہا ہے۔ دیکھیے پہلی صورت کون سی تھی؟ جب غلام جس میں اختیار ہے وہ بھی مجہول اور اس کے ثمن بھی مجہول: كَأَنَّهُ قَالَ گویا بائع نے یوں کہا بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ میں نے آپ کے ہاتھ فروخت کر دیے یہ دو غلام کتنے کے بدلے؟ ایک ہزار کے بدلے، إِلَّا أَحَدَهُمَا بِحِصَّةِ ذٰلِكَ مگر ان دونوں میں سے ایک کو اس کے حصے کے بقدر وہ میں نہیں بیچتا، ان میں سے ایک کو اس کے حصے

کے بقدر۔ تو دیکھو بیع بالحصہ۔ أَحَدَهُمَا سے پتا چلا کون سا والا غلام؟ نہیں، غلام بھی مجہول۔ اور بِحِصَّةِ ذٰلِكَ جو اس کا حصہ بنتا ہے، معلوم ہوا اس کے ثمن کا بھی پتا نہیں بھئی۔ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ، اور یہ تو باطل ہے۔

وَفِي صُورَةِ جَهْلِ الْمَبِيعِ، اور اس صورت میں جب مبیع مجہول ہو یعنی غلام متعین نہیں اگرچہ ثمن ہر ایک کے معلوم ہیں، يَصِيرُ یوں ہو جائے گا كَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ بائع نے یوں کہا بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ إِلَّا أَحَدَهُمَا بِخَمْسِمِائَةٍ، میں نے بیچ دیا ان دو غلاموں کو کتنے کے بدلے؟ ایک ہزار کے بدلے إِلَّا أَحَدَهُمَا مگر ان دو میں سے ایک یعنی اس کو نہیں بیچا، کتنے؟ بِخَمْسِمِائَةٍ کتنے میں؟ پانچ سو۔ تو دیکھو ثمن ہر ایک کے پتا چل گئے لیکن کس ایک کو نہیں بیچا، کس میں اختیار رکھا؟ أَحَدَهُمَا کہا کوئی تعیین نہیں۔

وَفِي صُورَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ، اور ثمن کے مجہول ہونے کی صورت میں يَصِيرُ یوں ہو گیا كَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ اس نے یوں کہا بِعْتُهُمَا بِأَلْفٍ میں نے ان دونوں غلاموں کو بیچا ایک ہزار کے بدلے إِلَّا هٰذَا مگر یہ والا جو متعین غلام ہے، دیکھو غلام متعین ہو رہا ہے جس میں اختیار ہے لیکن ثمن مجہول ہوں گے دیکھو، بِحِصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ ہزار میں سے جو اس کا حصہ ہے۔

جی، تو دو صورتوں میں دیکھو بیع بالحصہ آرہی ہے اور ایک صورت میں مبیع مجہول ہے۔ کون سی دو صورتوں میں بیع بالحصہ ہے؟ دیکھو إِلَّا کے بعد دیکھو بِحِصَّةِ کا لفظ کہاں آرہا ہے؟ پہلی اور تیسری بھئی، یہ بیع بالحصہ ہونے کی وجہ سے فاسد اور درمیان والی مبیع مجہول ہونے کی وجہ سے فاسد بھئی۔

وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِي هٰذِهِ الصُّوَرِ شَبَهُ النَّاسِخِ، اور اچھا بھئی ان تین صورتوں میں آپ نے ناسخ کی مشابہت کا کیوں اعتبار نہیں کیا، استثنا والی مشابہت کا کیوں اعتبار کیا؟ کہتے ہیں وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِي هٰذِهِ الصُّوَرِ شَبَهُ النَّاسِخِ، اور اعتبار نہیں کیا گیا ان تین صورتوں کے اندر ناسخ کی مشابہت کا، لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُولَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ، کیونکہ ان تین صورتوں کے اندر یا تو مبیع مجہول ہے یا ثمن مجہول ہیں یا دونوں مجہول ہیں، تو اگر ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کریں تو ناسخ گویا کہ مجہول ہوا، اور ناسخِ مجہول آپ جانتے ہیں خود ساقط ہو جاتا ہے اور ما قبل کا حکم اپنے حال پر باقی رہتا ہے، تو وہ خود ساقط ہو جاتا ہے، تو گویا کہ یوں کہنا پڑے گا کہ وہ خیار ساقط ہوا، ناسخ خود کیا ہو جاتا ہے؟ ساقط۔ تو یہاں پر گویا کہ دو غلاموں کو بیچا جا رہا ہے اور پھر ایک غیر معین غلام کے اندر بیع کو فسخ کیا جا رہا ہے۔ کس میں فسخ کیا جا رہا ہے؟ غیر معین میں جب فسخ کیا جا رہا ہے تو یہ فسخ کس کی طرح ہوا؟ ناسخ کی طرح، اور ناسخ معلوم ہے یا مجہول ہے؟ ناسخِ مجہول ہے، اور ناسخِ مجہول تو کوئی فائدہ نہیں دیتا وہ تو خود کیا ہو جاتا ہے؟ خود ساقط ہو جاتا ہے۔ جب یہ خود فسخ خود ساقط ہو گیا، فسخ کا اختیار کیا ہوا؟ ساقط، جب اختیار ساقط ہوا تو دونوں کے اندر بیع لازم ہو گئی یعنی دونوں کے اندر بیع واقع ہو گئی، لازم ہو گئی۔ حالانکہ بیچنے والا دونوں میں عقد کرنا چاہتا ہے یا صرف ایک کو بیچنا چاہتا ہے اور ایک میں اختیار رکھنا چاہتا ہے؟ تو اگر ناسخ والی مشابہت کا اعتبار کریں تو ناسخ کون سا ہوا؟ مجہول، اور ناسخِ مجہول تو خود کیا ہو جاتا ہے؟ ساقط ہو جاتا ہے، تو گویا وہ اختیار جو تھا وہ بھی کیا ہو جائے گا؟ ساقط، کیونکہ وہ اختیار

میں کیا تھا ایک غلام کو واپس لیتے تھے نا اور وہ کس کی طرح ہو جاتا تھا؟ وہ ناسخ کی طرح ہو جاتا تھا۔ لیکن یہاں تو ناسخ کیا بن جائے گا؟ جب دونوں میں سے ایک چیز مجہول ہے تو ناسخ بھی گویا کیا ہے؟ مجہول، اور ناسخِ مجہول کے بارے میں آپ پہلے پڑھ چکے وہ کیا ہو جایا کرتا ہے؟ وہ ساقط ہو جاتا ہے اس سے حکم پر کوئی اثر نہیں۔ تو بیچنے والا دو غلاموں کو بیچ رہا ہے اور ان میں سے ایک کا اختیار رکھنا چاہتا تھا اور وہ اختیار کس کی طرح ہے؟ نسخ کی طرح، تو جب ناسخ ساقط ہوا تو گویا یہ اختیار اس کی طرح ہے یہ بھی کیا ہو گیا؟ ساقط۔ جب یہ اختیار ساقط ہوا تو دونوں کی بیع ہو جائے گی، اب بائع بیچنے والے کو اختیار نہیں رہے گا، حالانکہ بیچنے والا یہ چاہتا ہے کہ میں دونوں کو بیچ دوں اور اختیار نہ رکھوں؟ نہیں، وہ تو چاہتا ہے ایک کو بیچوں اور ایک کا اختیار رکھوں سوچوں اگر میری مرضی ہوئی تو بیچوں گا میری مرضی ہوئی تو نہیں بیچوں گا۔ تو یہ اس کی مرضی کے خلاف ہوا، لہٰذا اس لیے ناسخ والی مشابہت کے ہم نے رعایت نہیں رکھی۔

کہتے ہیں وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِي هٰذِهِ الصُّوَرِ شَبَهُ النَّاسِخِ، اور اعتبار نہیں کیا گیا ان آخری تین صورتوں میں ناسخ کے مشابہت کا لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُولَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ، اس لیے کیونکہ ناسخِ مجہول تو خود ساقط ہو جاتا ہے فَيَبْطُلُ شَرْطُ الْخِيَارِ، تو شرطِ خیار کیا ہو جائے گی؟ باطل، وَيَلْزَمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ، اور عقد دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گا، وَهُوَ خِلَافُ مَا قَصَدَهُ الْقَائِلُ، اور یہ تو خلاف ہو جائے گا اس کے جس کا کہنے والے یعنی بائع نے کیا کیا تھا؟ ارادہ کیا تھا۔ بائع کا تو یہ ارادہ تھا ایک کو بیچنا چاہتا ہوں اور ایک میں کیا کرنا چاہتا ہوں؟ اختیار رکھنا چاہتا ہوں۔ اور لیکن دو چیزوں میں سے ایک مجہول ہے تو اب اگر آپ ناسخ والی جہت کی رعایت رکھیں تو ناسخِ مجہول ہوا اور ناسخِ مجہول تو خود کیا ہو جاتا ہے؟ ساقط ہو جایا کرتا ہے، تو یہ خیارِ شرط بھی اس کی طرح ہے یہ بھی ساقط ہو جائے گا، تو گویا کہ خیارِ شرط ہے ہی نہیں، اور جب خیارِ شرط نہ ہو دو غلاموں کو اکٹھا بیچا جائے تو دونوں میں کیا ہو جاتی ہے؟ بیع منعقد، تو کہنا پڑے گا دونوں غلاموں میں بیع منعقد ہو گئی حالانکہ بیچنے والا تو دونوں میں منعقد نہیں کرنا چاہتا، اس نے تو ایک میں ارادہ کیا ہے بیع کے لزوم کا اور ایک میں غیرِ لزوم کا۔ تو اور اگر ناسخ والی مشابہت کی رعایت رکھیں تو دونوں میں بیع لازم ہو جاتی ہے جو کہ اس بائع کی مرضی اور اس کے ارادے کے خلاف ہو جائے گا، جو کہ درست نہیں۔ لہٰذا اس لیے ہم نے ناسخ والی مشابہت کی رعایت نہیں رکھی بھئی۔

بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟ جی۔ چلیے بس بھئی هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۳۹: بحثِ عام (٦): استثناءِ مجہول کی صورت میں عام سے استدلال ساقط ہونے کا قول اور اس کا جواب

نور الانوار صفحہ: ۷۳ — بتاریخ: ۱۴ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَقِيْلَ إِنَّهُ يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ كَالِاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِبَيَانٍ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ۔ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّانِيْ وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْكَرْخِيُّ وَعِيْسٰى بْنُ أَبَانَ وَهٰؤُلَاءِ قَدْ فَرَّطُوْا فِيْ هٰذَا الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضَ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَقِيْلَ إِنَّهُ يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ، اور کہا گیا ہے کہ عام کے ذریعے استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا، یعنی عام سے جب بعض افراد کی تخصیص کر لی جائے تو اس صورت میں عام سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں رہے گا بھئی، دلیل ہی نہیں بنے گا بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟

یہ آگے آپ کو بتائیں گے شرح میں کہ یہ دوسرا مذہب ہے، پہلا مذہب مولانا احناف کا آپ نے پڑھا، احناف کا کیا مذہب تھا کہ عام غیر مخصوص البعض وہ تو قطعی ہے لیکن عام مخصوص البعض ہے یعنی جس سے بعض افراد کی تخصیص کر لی جائے وہ ظنی بن جاتا ہے، یعنی دلیل پھر بھی رہتا ہے، قابلِ استدلال پھر بھی ہے، لیکن اب قطعی نہ رہا بلکہ کیا بن گیا؟ ظنی بن گیا۔ اب آج دوسرا مذہب ہم پڑھ رہے ہیں، دوسرا مذہب یہ کہ عام سے جب بعض افراد کی تخصیص کر لی جائے تو پھر وہ سرے سے دلیل ہی نہیں بن سکتا، اس کے ذریعے استدلال کرنا ہی صحیح نہیں۔

اسی لیے کہا: وَقِيْلَ إِنَّهُ يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ، اور کہا گیا ہے کہ عام کے ذریعے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے۔ کب ساقط ہوتا ہے؟ بات پہلے سے چل رہی ہے مولانا کیا کہ جب عام سے کیا کر لیا جائے بعض افراد کی تخصیص کر دی جائے تو

اس وقت اس کے ذریعے احتجاج کرنا یعنی اس کے ذریعے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے یعنی یہ سرے سے دلیل ہی نہیں رہتا، كَالِاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ جیسے کہ استثناءِ مجہول ہے مولانا۔ یعنی اس مذہب والوں نے صرف استثناء کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا ہے جبکہ ہم نے استثناء اور ناسخ دونوں کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا تھا بھئی۔

كَالِاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ جیسے کہ استثناءِ مجہول ہے مولانا، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِبَيَانِ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ اس لیے کہ دونوں میں سے ہر ایک یہ بیان کرنے کے لیے آتا ہے کہ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ کہ یہ جو مستثنیٰ یا جن افراد کی تخصیص کی گئی ہے یہ ماقبل کے اندر داخل نہیں ہیں بھئی، ہاں یا عام کے اندر داخل نہیں بھئی، یا مستثنیٰ منہ کے اندر داخل نہیں بھئی۔

دیکھیے مولانا ! میں نے کہا: جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا۔ میرے پاس وہ قوم آئی سوائے زید کے۔ تو یہاں میں إِلَّا زَيْدًا استثناء لے کر آیا مولانا، یہ مستثنیٰ ہے زیدًا۔ یہ کیا بیان کرنے کے لیے ہے؟ میں نے بتلایا تھا استثناء کے اندر اول جو لفظ آتا ہے مستثنیٰ منہ، اس کے اندر شروع ہی سے وہ جو جن کا استثناء کیا گیا ان کا ارادہ نہیں کیا گیا کہ وہ داخل نہیں ہیں۔ میں نے جب کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ میرے پاس وہ قوم آئی بھئی، تو کیا میرا ارادہ تھا کہ زید ان کے اندر داخل ہے؟ نہیں، زید کے علاوہ باقی افراد مراد تھے مولانا، میری مراد کیا تھی؟ بھئی القوم کا لفظ تو ٹھیک ہے لغت کے اعتبار سے ان سب کو شامل ہے لیکن میں صرف اپنی مراد کی بات کر رہا ہوں، جب میں نے کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ میرے پاس وہ قوم آئی تو کیا زید بھی مراد تھا ان کے اندر؟ زید ان کے اندر مراد ہی، شروع ہی سے میرا ارادہ نہیں تھا کہ یعنی زید کے علاوہ افراد مراد تھے زید کا ارادہ نہیں تھا، آگے إِلَّا زَيْدًا کہہ کر میں نے اس کی وضاحت بھی کر دی کہ اس قوم سے زید کے علاوہ افراد مراد ہیں زید مراد نہیں۔ تو إِلَّا زَيْدًا نے آ کر کیا بتلا دیا؟ یہ بیان کر دیا کہ زید ان کے اندر داخل نہیں۔

اسی طرح جب دلیلِ مخصص آتی ہے وہ بھی یہ بیان کر دیتی ہے کہ یہ جن کی تخصیص کی گئی ہے یہ ماقبل کے اندر داخل نہیں، وہ یہ بیان کر دیتی ہے۔ جیسے اللہ قرآن میں فرماتے ہیں: أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا۔ یہ جب اللہ نے أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ، اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور ربا کو حرام قرار دیا ہے، تو یہ جو وَحَرَّمَ الرِّبَا آیا مولانا، یہ ساتھ ملا ہوا ہے ماقبل کے ساتھ اور جب ملا ہوا ہے اور مستقل کلام ہے تو اس کو ہم کیا کہتے ہیں؟ تخصیص کہتے ہیں، اور تخصیص بھی یہ بیان کرنے کے لیے آتی ہے کہ یہ افراد ماقبل کے اندر داخل، ماقبل میں داخل نہیں، یعنی اولِ امر سے یہ مراد ہی نہیں ہیں بیع کے اندر، اس بیع سے باقی بیوع تو مراد ہیں بیعِ ربا مراد نہیں، آگے اس کی وضاحت بھی کر دی گئی کہ وَحَرَّمَ الرِّبَا کہ ربا حرام ہے وہ اس حلت کے حکم کے اندر داخل نہیں۔ تو جیسے استثناء ہوتا ہے اسی طرح مخصص، استثناء بھی یہ بیان کرنے کے لیے آتا ہے کہ یہ جو مابعد ہے ماقبل میں داخل نہیں، اسی طرح دلیلِ مخصص بھی یہ بیان کرنے کے لیے آتی ہے کہ یہ جو مابعد ہے ماقبل کے اندر داخل نہیں، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِبَيَانِ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ، اس لیے کہ دونوں میں سے ہر ایک، کون دونوں بھئی؟ ایک استثناء

اور دوسرا دلیلِ مخصص۔ ان دونوں میں سے ہر ایک لِبَيَانِ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ یہ بیان کرنے کے لیے ہے کہ یہ جو ہے اس کے اندر ماقبل کے اندر داخل نہیں۔ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّانِيْ یہ ہے دوسرا مذہب، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ الْكَرْخِيُّ وَعِيْسٰى بْنُ أَبَانَ اور اسی کی طرف گئے ہیں امام کرخی اور عیسیٰ بن ابان بھئی، وَهٰؤُلَاءِ قَدْ فَرَّطُوْا فِيْ هٰذَا الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضَ اور انہوں نے قَدْ فَرَّطُوْا، فَرَّطَ يُفَرِّطُ تَفْرِيْط کا معنیٰ ہے حد سے زیادہ کمی کرنا، اور انہوں نے حد سے زیادہ کمی کی ہے اس عام مخصوص البعض کے اندر، بھئی حد سے کمی کر دی کہتے ہیں سرے سے جب تخصیص آ گئی تو سرے سے قابلِ استدلال ہی نہیں رہا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ انہوں نے حد سے کمی کر دی اس کے حکم میں۔

وَيَقُوْلُوْنَ لَا يَبْقَى الْعَامُّ قَابِلًا لِلتَّمَسُّكِ أَصْلًا، اور یہ کہتے ہیں کہ باقی نہیں رہے گا عام قابلِ تمسک بھئی سرے سے ہی، سرے سے ہی قابلِ استدلال ہو کر باقی نہیں رہے گا یہ عام بھئی۔ سَوَاءٌ كَانَ الْمَخْصُوْصُ مَعْلُوْمًا برابر ہے کہ وہ مخصوص معلوم ہو۔ مخصوص معلوم ہونے کا کیا معنیٰ بھئی؟ یعنی اس کی مراد معلوم ہو، کیا ہو؟ اس کی مراد معلوم ہو۔ كَمَا إِذَا قِيْلَ جیسے کہ کہا جائے، دیکھو اب مخصصِ معلوم اور مخصصِ مجہول کی مثال ذکر کرنے لگے ہیں، كَمَا إِذَا قِيْلَ جیسے کہ کہا جائے: أُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا أَهْلَ الذِّمَّةِ۔ مشرکین کو قتل کرو اور اہلِ ذمہ کو قتل نہ کرو بھئی۔ تو أُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ یہ عام آیا مولانا مشرکین، وَلَا تَقْتُلُوْا أَهْلَ الذِّمَّةِ یہ کیا ہو گئی؟ تخصیص، یہ دلیلِ مخصص ہے مولانا، اس نے کیا بتلایا کہ اہلِ ذمہ کو قتل نہ کرو یعنی ذمیوں کو یعنی وہ کافر اور مشرک جو مسلمانوں کے وطن میں رہتے ہیں اور جزیہ دیتے ہیں، ان کو قتل نہ کرو بھئی۔

تو اس دلیل، دیکھو اہلِ ذمی بھئی، اہلِ ذمہ یعنی ذمی، ذمی معلوم ہیں یا نہیں بھئی؟ جی؟ معلوم ہیں جو دارالاسلام میں رہتے ہیں اور جزیہ ادا کرتے ہیں، تو ان کی تخصیص کر دی گئی ان کو قتل نہ کرو، معلوم ہوا أُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ سے ان کے علاوہ باقی جو مشرکین ہیں وہ مراد ہیں اور یہ اہلِ ذمہ جو مشرک ہیں یہ اس سے مراد نہیں، اب دیکھو یہ دلیلِ مخصص جو آئی اس کی مراد معلوم ہے کہ کون سے مشرکوں کو قتل نہیں کرنا؟ جو اہلِ ذمہ ہیں۔

أَوْ مَجْهُوْلًا یا وہ مخصوص کیا ہو مجہول ہو یعنی اس کی مراد مجہول ہو، كَمَا إِذَا قِيْلَ جیسے کہ کہا جائے: أُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا بَعْضَهُمْ۔ مشرکین کو قتل کرو وَلَا تَقْتُلُوْا بَعْضَهُمْ اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو، اب کن بعض کو قتل نہ کریں بھئی؟ یہ دلیلِ مخصص کیا ہو گئی؟ مجہول، یعنی اس کی مراد مجہول ہو گئی کون سے مراد ہیں مشرکین؟ تو بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو وَشَبَّهُوْهُ بِالِاسْتِثْنَاءِ فَقَطْ اور انہوں نے اس کو مشابہ بنایا ہے استثناء کے ساتھ فقط، انہوں نے تشبیہ دی ہے اس کو استثناء کے ساتھ فقط، لِأَنَّهُمْ لَمْ يُرَاعُوْا جَانِبَ الصِّيْغَةِ اس لیے کہ انہوں نے رعایت نہیں رکھی صیغہ کی جانب کی، بَلِ اعْتَبَرُوا الْمَعْنٰى فَقَطْ بلکہ انہوں نے اعتبار کیا ہے معنیٰ کا صرف، انہوں نے صرف کس کا اعتبار کیا ہے؟ معنیٰ کا۔ بھئی بتلایا تھا صیغے کے اعتبار سے مخصص ناسخ کے مشابہ ہے۔ صیغے کے اعتبار سے مخصص یعنی دلیلِ مخصص کس کے مشابہ ہے؟

ناسخ۔ کیسے مشابہ ہے؟ جیسے ناسخ مستقل ہوتا ہے پورا کلام ہوتا ہے اس سے فائدہ تام ہوتا ہے، اسی طرح دلیلِ مخصص بھی کیا ہوتی ہے؟ مستقل ہوتی ہے کلامِ تام ہوتی ہے۔ تو صیغے کے اعتبار سے جو یہ مخصص ہے وہ ناسخ کی طرح ہوتا ہے، اور معنیٰ کے اعتبار سے یعنی حکم کے اعتبار سے کس کی طرح ہے؟ استثناء کی طرح، یعنی جیسے استثناء یہ بیان کرتا ہے کہ یہ مابعد ماقبل میں داخل نہیں، اسی طرح دلیلِ مخصص بھی یہ بیان کرتی ہے کہ یہ جو مابعد ہے ماقبل کے اندر داخل نہیں۔ تو انہوں نے صیغہ کی جانب کی رعایت نہیں رکھی بَلِ اعْتَبَرُوا الْمَعْنٰی فَقَطْ بلکہ انہوں نے صرف معنیٰ کا اعتبار کیا ہے وَهُوَ عَدَمُ الدُّخُوْلِ اور وہ معنیٰ کیا ہے عدمِ دخول ہے کہ یعنی یہ ماقبل میں داخل نہیں، جیسے استثناء عدمِ دخول کے بیان کے لیے آتا ہے اسی طرح مخصص بھی عدمِ دخول کے بیان کے لیے آتا ہے۔

وَإِنَّمَا، یہاں سے ایک سوال کا جواب بھئی۔ سوال یہ بھئی کہ ٹھیک ہے جب دلیلِ مخصص مجہول ہو تو پھر تو اس کو، اوپر کیا آیا تھا متن میں؟ كَالِاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ جیسے کس کی طرح؟ جیسے کہ استثناءِ مجہول ہے مولانا۔ سوال یہ پیدا ہوا کہ بھئی ٹھیک ہے جب مخصص مجہول ہو پھر تو اس کو استثناءِ مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا ٹھیک ہے، لیکن جب مخصص معلوم ہو پھر اس کو کیسے استثناءِ مجہول کے ساتھ آپ تشبیہ دیتے ہیں؟ سوال سمجھ میں آیا؟ انہوں نے کہا وہ مخصص معلوم ہوگا یا مجہول ہوگا، اور اس کی تشبیہ کس کے ساتھ ہے؟ استثناءِ مجہول کے ساتھ۔ بھئی ٹھیک ہے جب مخصص مجہول تو استثناءِ مجہول کی طرح یہ ہو گیا، یہ بات تو ہے دونوں کیا ہیں مجہول ہیں۔ لیکن اگر مخصص معلوم ہو تو پھر کیسے آپ کہتے ہیں یہ کس کی طرح ہے؟ استثناءِ مجہول کی طرح ہے۔ پھر کیسے مجہول ہوگا؟

وہ بتلانے لگے ہیں: وَإِنَّمَا شَبَّهُوْهُ بِالِاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ اور انہوں نے اس کو مشابہ بنایا ہے اس کی تشبیہ دی ہے یا مشابہ بنایا ہے استثناءِ مجہول کے ساتھ، یا یوں کہیں انہوں نے تشبیہ دی ہے اس کو استثناءِ مجہول کے ساتھ، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلًا فَظَاهِرٌ اس لیے کہ جب دلیلِ خصوص مجہول ہو پھر تو بات ظاہر ہے کہ أَنَّهُ كَالْمَجْهُوْلِ کہ یہ کس کی طرح ہوا مخصص؟ استثناءِ مجہول کی طرح، یہ دلیلِ مخصص میں مجہول اور کس کی طرح ہوا استثناءِ مجہول کی طرح ہوا۔ تو اور آپ نے پڑھا ہے مولانا جب استثناء مجہول کا ہوا کہ بعض معلوم ہوا بعض مجہول افراد کو کیا کیا جا رہا ہے حکم سے نکالا جا رہا ہے، جب نکالے گئے افراد مجہول ہیں تو باقی رہنے والے بھی کیا ہو گئے مجہول ہو گئے، لہٰذا وہاں پر بھی اب عام اب قطعی نہ رہے گا، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَإِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا اور اگر دلیلِ مخصص کیا ہو یعنی وہ مخصوص کیا ہو معلوم ہو، فَبِالتَّعْلِيْلِ يَصِيْرُ مَجْهُوْلًا تو تعلیل کی وجہ سے کیا ہو جائے گا؟ تعلیل کی وجہ سے مجہول ہو جائے گا۔ دیکھو بھئی دلیلِ مخصص مستقل ہے یا غیر مستقل بھئی؟ وہ مستقل ہوتی ہے آپ نے پڑھا کلام ہو مستقل ہو اور موصول ہو، تو دلیلِ مخصص مستقل کلام ہے، مستقل ہے، اور ہر مستقل کیا کر

لیا کرتا ہے تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، اور اصل بھی کیا ہے احکامِ شرعیہ کے اندر؟ جی؟ ہاں اصل بھی نصوص کے اندر ہے کہ وہ تعلیل کو قبول کر لیتے ہیں۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا یہ جو مخصص ہے یہ بھی مستقل ہے یہ بھی تعلیل کو قبول کر لیتا ہے، اور جب یہ تعلیل کو قبول کرے گا تو پھر اس صورت میں اب نکلنے والے افراد بھی مجہول ہوئے، نکلنے والے افراد مجہول ہو گئے اور جب نکلنے والے افراد مجہول ہوئے تو باقی رہنے والے افراد بھی کیا ہو گئے؟ مجہول ہو گئے۔

مثلاً بھئی وہی مثال میں نے ذکر کی تھی۔ مثلاً میں کہتا ہوں درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے، اور زید عمر بکر کو انعام نہ دیا جائے۔ اب دیکھیے یہاں کیا ہیں؟ دلیلِ مخصص کیا ہے معلوم المراد ہے، کتنے افراد مراد ہیں اس سے بھئی؟ تین، زید عمر اور بکر کو میں نے نکالا ہے درجہ رابعہ والوں کے حکم سے اور ان کے لیے کیا حکم تھا درجہ رابعہ والوں کے لیے کہ انہیں کیا دیا جائے؟ انہیں انعام دیا جائے۔ اب ان تین افراد کو نکالا گیا ہے اور یہ کلام مستقل ہے، زید عمر بکر کو انعام نہ دیا جائے یہ مستقل کلام ہے اور ہر مستقل کیا ہوتا ہے تعلیل کو قبول کر لیتا ہے یعنی اس کی کوئی علت بیان کی جا سکتی ہے علت ہوگی کوئی۔ لہٰذا جب اس کی علت آپ نے غور کیا کیا وجہ ہے ان کو کیوں اس حکم سے نکالا گیا ہے؟ تو آپ کو پتا لگا کہ یہ محنت نہیں کرتے بھئی، محنت نہیں کرتے۔ تو دیکھو اب یہی علت کسی اور فرد میں آپ کو ملتی ہے تو آپ کیا کر سکتے ہیں اس کو بھی نکال سکتے ہیں! تو لہٰذا نکلنے والے افراد مجہول ہو گئے مولانا کتنے افراد نکلیں گے پتا نہیں، جب نکلنے والے افراد مجہول ہیں تو باقی رہنے والے بھی مجہول۔ مثلاً فرض کرو درجہ رابعہ میں اگر بیس افراد ہیں تو یہ تین یہ نکل گئے باقی کتنے رہ جاتے؟ سترہ، لیکن تعلیل کو جب اس نے قبول کر لیا اب کچھ اور افراد بھی نکلیں گے اب پتا نہیں کتنے نکلیں گے، اور کتنے جب نکلنے والے مجہول ہوئے تو باقی رہنے والے بھی کیا ہو گئے؟ اگر نکلنے والوں کا پتا ہوتا پانچ نکلیں گے تو پتا لگتا باقی پندرہ ہیں، نکلنے والے کا اگر پتا ہوتا سات نکلیں گے تو باقی رہنے والے کتنے ہیں تیرہ افراد، لیکن یہاں نکلنے والے ہی جب مجہول ہیں تو باقی رہنے والے بھی کیا ہو گئے مجہول۔

میں نے اور آپ کو میں نے یہ بھی بتلایا تھا کہ بھئی یہ تو پھر آپ کہیں گے کہ یہ تو علم ہو جائے گا پتا دیکھ لیا جائے گا جو جو محنت نہیں کرتا اس کو کیا کر دیا جائے گا؟ نکال دیا جائے گا مثلاً وہ دو یا تین اور افراد ہوں گے، تو لہٰذا ان کو بھی ساتھ ملا لیں گے تو پتا لگ جائے گا کہ مثلاً سات افراد نکل گئے اور کتنے رہ گئے تیرہ، میں نے کہا تھا نہیں پھر بھی پتا نہیں لگ سکتا کیونکہ ہو سکتا ہے صرف یہی ایک علت نہ ہو ان کو ان سے ان کو ان کے اس حکم کی بلکہ ہو سکتا ہے اور بھی کوئی علت ہو بھئی، سمجھ میں آیا؟ کیونکہ ایک ہی حکم کی بعض اوقات کیا ہوتا ہے ایک کے بجائے کئی کئی علتیں ہیں، تو ہو سکتا ہے ان تین کے بارے میں جو میں نے کہا کہ انہیں انعام نہ دو ہو سکتا ہے صرف یہی علت نہ ہو کہ وہ محنت نہیں کرتے بلکہ ہو سکتا ہے اس کے ساتھ اور بھی دو یا تین یا چار اور بھی علتیں ہوں بھئی ہو سکتا ہے آپ کے علم میں ہی نہ آئی ہوں، تو اور اس کی وجہ سے

سمجھ میں آیا بھئی؟ تو پوری طرح نکلنے والے اور باقی رہنے والے افراد کا علم نہیں ہو سکتا، بات سمجھ میں آئی کہ نہیں آئی سمجھ میں بھئی؟ جی تو ایک حکم کی کیا ہو سکتی ہیں کئی علتیں ہو سکتی ہیں، لہٰذا نکلنے والے افراد مجہول ہوئے اور جب نکلنے والے افراد مجہول ہوئے تو باقی رہنے والے افراد بھی کیا ہو گئے مجہول ہو گئے۔

تو کہتے ہیں: وَإِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَبِالتَّعْلِيْلِ يَصِيْرُ مَجْهُوْلًا، اور اگر وہ مخصوص معلوم ہو تو تعلیل کی وجہ سے کیا ہو جائے گا مجہول ہو جائے گا، اور جب مجہول ہو گیا تو پھر کس کی طرح ہوا استثناءِ مجہول کی طرح ہو گیا بھئی، بات سمجھ میں آگئی؟ معلوم ہو پھر بھی تعلیل کی وجہ سے کیا ہو جائے گا مجہول ہو جائے گا، اور جب مجہول ہوا تو کس کی طرح ہو گیا استثناءِ مجہول۔ تو لہٰذا مخصوص چاہے معلوم ہو چاہے مجہول ہو دونوں صورتوں میں وہ کس کی طرح ہے استثناءِ مجہول کی طرح ہے۔

کہتے ہیں: وَإِنْ كَانَ الِاسْتِثْنَاءُ فِيْ نَفْسِهِ مِمَّا لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ، اگرچہ استثناء اپنی ذات کے اعتبار سے ان چیزوں میں سے ہے جو تعلیل کو قبول نہیں کرتے، اس لیے کیونکہ وہ مستقل نہیں ہے مولانا، إِلَّا زَيْدًا، إِلَّا زَيْدًا یہ استثناء ہے مولانا اور یہ مستقل ہی نہیں ہے جب مستقل نہیں ہے تو پھر یہ تعلیل کو بھی قبول نہیں کرے گا، مستقل ہو تو پھر وہ تعلیل کو قبول کرتا ہے، تو کہتے ہیں اگرچہ استثناء اپنی ذات کے اعتبار سے ان چیزوں میں سے ہے جو تعلیل کو قبول نہیں کرتے لیکن یہ مخصص تو مستقل ہے یہ تو تعلیل کو قبول کرے گا، جب تعلیل کو قبول کرے گا تو کس کی طرح ہو جائے گا استثناءِ مجہول کی طرح۔

فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُضَافِ إِلٰى حُرٍّ وَعَبْدٍ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ، پس یہ ہو گیا اس بیع کی طرح جس کی نسبت کی گئی ہے آزاد اور غلام کی طرف ایک ہی ثمن کے بدلے۔ تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ۔ بھئی انہوں نے پہلے بتلایا تھا کہ مصنف کیا کریں گے؟ تینوں مذاہب بیان کریں گے اور ہر ایک کی تشبیہ دیں گے ایک مسئلہ فقہیہ کے ساتھ، تو یہ دوسرا مذہب بیان ہوا اب اس کی تشبیہ دے رہے ہیں کس کے ساتھ ایک مسئلہ فقہیہ کے ساتھ، تو کہتے ہیں تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ یہ تشبیہ ہے اس مذہب کی دلیل کی ایک ایسے مسئلہ فقہیہ کے ساتھ جو مذکور ہے جس کو ذکر کیا گیا۔

فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ، اس لیے کہ جب بیچنے والے نے بیچا غلام اور آزاد کو ایک ہی ثمن کے بدلے، بِأَنْ يَقُوْلَ: بِعْتُهُمَا بِالْأَلْفِ، بایں طور کہ وہ یوں کہتا ہے میں نے ان دونوں کو بیچا ہزار کے بدلے، فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ، تو آزاد بیع کے اندر داخل نہیں ہوگا کیونکہ آزاد تو کیا ہے مال ہی نہیں، وہ مبیع بن ہی نہیں سکتا۔ فَيَكُوْنُ اسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحِصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ ابْتِدَاءً، تو یہ استثناء ہوا اور غلام کی بیع بالحصہ ہوئی ہزار میں سے ابتدائی طور پر۔

بھئی دیکھیے، آزاد تو کیا ہے بیع کے اندر داخل ہی نہیں، یہ استثناء کی طرح ہوا، اور غلام کے اندر بیع اب کیا بن جائے گی بیع بالحصہ بن جائے گی ہزار میں سے کیونکہ دونوں کے ثمن کتنے ذکر ہوئے تھے؟ ایک ہزار۔ تو اب کیا کیا جائے گا اس آزاد کو بھی غلام فرض کر کے اس کی الگ قیمت لگوائیں گے اور غلام کی الگ قیمت۔ مثلاً فرض کرو اس آزاد کو اگر یہ غلام ہوتا تو

اس کی قیمت بازار میں سات سو ہوتی، یہ جو غلام ہے اس کی بھی قیمت پتا کروائی یہ بھی کتنی ہے سات سو، معلوم ہوا ان دونوں کی قیمت کیا ہے برابر، جب برابر ہے تو ثمن کے اندر ان کا حصہ بھی کیا ہوگا برابر برابر ہوگا لہٰذا معلوم ہوا ہزار میں سے پانچ سو کس کے بدلے ہیں غلام کے بدلے اور پانچ سو کس کے مقابلے میں ہیں آزاد کے مقابلے میں۔ تو لہٰذا اب غلام کی ہزار میں سے کتنے ہو گئے پانچ سو، تو یہ بیع بالحصہ ہوئی کیا ہوئی بیع بالحصہ ہوئی اور ابتداءً ہی ہوئی، ابتداءً شروع سے ہی کیا ہو گئی یہ بیع بالحصہ کیونکہ شروع سے ہی وہ آزاد جو تھا وہ بیع کے اندر داخل نہیں، تو یہ بقاءً بیع بالحصہ نہیں ہے بلکہ ابتداءً ہے شروع سے ہی وہ آزاد داخل نہیں، تو لہٰذا شروع سے ہی کیا ہوگا غلام کی بیع بالحصہ ماننی پڑے گی، صورت سمجھ میں آ گئی؟ اور بیع بالحصہ آپ نے پڑھا ہے کہ کیا ہے درست نہیں ہے کس وجہ سے؟ جہالتِ ثمن کی وجہ سے بھئی ہاں بعد میں آپ نکال لیتے ہیں پتا کروا لیتے ہیں قیمت وغیرہ کا اور پھر نکالتے ہیں اس کی پانچ سو بنے گی بھئی وہ تو بعد کی بات ہے فی الحال بیع کے وقت ثمن معلوم ہیں یا مجہول بھئی؟ فی الحال مجہول ہیں مولانا تو یہ بیع بالحصہ ہوئی ہزار میں سے اور ابتداءً ہوئی۔

تو کہتے ہیں فَيَكُوْنُ اسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحِصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ اِبْتِدَاءً، فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ اِبْتِدَاءً، وَهُوَ بَاطِلٌ لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ، اور بیع بالحصہ جو ہے وہ باطل ہے ثمن کے مجہول ہونے کی وجہ سے، جی۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا فَصَّلَ الثَّمَنَ، دوسری صورت مولانا کہ بھئی وہ بیچنے والے نے دونوں کی الگ الگ قیمت الگ الگ ثمن ذکر کر دیے کہ یہ دونوں میں نے آپ کو ہزار روپے میں بیچے اس میں سے اس کے بھی ثمن کتنے ہیں پانچ سو دوسرے کے بھی ثمن کتنے ہیں پانچ سو، اب تو کیا ہو گیا ثمن غلام کے معلوم ہوئے یا نہیں ہوئے؟ تو اب بیع بالحصہ نہیں بنے گی بلکہ اب ثمن اس کے معلوم ہیں، پھر کیا ہوگا؟ آگے بتلائیں گے آپ کو مولانا اگر دونوں کے ثمن الگ الگ بھی ساتھ ذکر کر دیتا ہے تو اس صورت میں صاحبین کے نزدیک غلام کے اندر بیع صحیح ہو جائے گی۔ صاحبین کیا فرماتے ہیں؟ صاحبین فرماتے ہیں اس صورت میں آزاد کے اندر تو بیع نہیں ہوئی لیکن غلام کے اندر کیا ہو جائے گی بیع صحیح ہو جائے گی، اس لیے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ اَلْفَسَادُ بِقَدْرِ الْمُفْسِدِ بھئی، فساد بقدرِ مفسد ہوگا مولانا، یعنی جو چیز خرابی پیدا کرنے والی ہے اسی کے بقدر خرابی آئے گی ساری بیع خراب نہیں ہوگی ساری بیع فاسد نہیں ہوگی، اور خرابی صرف کس کے اندر آ رہی تھی کس کی بیع میں آ رہی تھی خرابی؟ آزاد کیونکہ وہ سرے سے مال ہی نہیں ہے، لہٰذا صرف وہ بیع جو ہے وہ باطل ہوگی جبکہ غلام کی بیع کی طرف اس کے یہ فساد متعدی نہیں ہوگا کیونکہ ابھی ضابطہ بتلایا کیا اَلْفَسَادُ بِقَدْرِ الْمُفْسِدِ بھئی، تو غلام کی بیع صحیح ہو جائے گی یہ کس کے نزدیک؟ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک۔ جبکہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں، چاہے دونوں کے الگ الگ ثمن بھی ذکر کر دے پھر بھی بیع دونوں کے اندر درست نہیں ہے بھئی غلام کے اندر پھر بھی بیع صحیح نہیں ہوگی۔ وجہ یہ وہ جو ضابطہ پیچھے ذکر کیا مولانا لِجَعْلِ قَبُوْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ کہ مبیع کو قبول کرنے کے لیے کیا کر دیا گیا غیرِ مبیع کے

قبول کرنے کی شرط لگا دی گئی اور بیع کو قبول کرنے کے لیے غیرِ بیع کو قبول کرنے کی شرط لگانا یہ شرطِ فاسد ہے یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو اس کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے شرط بھی فاسد اور بیع بھی فاسد ہو جاتی ہے بھئی۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا فَصَّلَ الثَّمَنَ بِأَنْ يَقُوْلَ: بِعْتُ هٰذَا بِخَمْسِمِائَةٍ وَهٰذَا بِخَمْسِمِائَةٍ، فَإِنَّهُ يَجُوْزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى رَحْمَةً وَاسِعَةً لِجَعْلِ قَبُوْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ.

وَقِيْلَ إِنَّهُ يَبْقٰى كَمَا كَانَ اعْتِبَارًا بِالنَّاسِخِ۔ اور جی، اب یہ تیسرا مذہب ذکر ہو رہا ہے بھئی۔ پہلا مذہب کیا ذکر ہوا تھا؟ کہ ہمارے نزدیک کہ جب کیا ہو عام سے بعض افراد کی تخصیص کر لی جائے تو پھر وہ قطعی نہیں رہتا بلکہ کیا بن جاتا ہے ظنی بن جاتا ہے۔ دوسرا مذہب یہ بیان ہوا وہ کہتے تھے نہیں بھئی جب عام سے بعض افراد کی تخصیص کر لی جائے تو پھر وہ سرے سے دلیل ہی نہیں رہتا۔ اب تیسرا مذہب بیان کرنے لگے ہیں، تیسرے مذہب والے یہ کہتے ہیں بھئی کہ عام سے جب بعض افراد کی تخصیص کر لی جائے تو پھر بھی وہ پہلے ہی کی طرح قطعی رہتا ہے، کوئی اس میں فرق نہیں پڑتا جیسے پہلے تخصیص سے پہلے قطعی تھا تخصیص کے بعد بھی کیا ہوتا ہے قطعی۔ تو دوسرا مذہب کیا تھا کہ تخصیص کے بعد وہ سرے سے دلیل ہی نہیں رہتا، تیسرا مذہب کیا ہے کہ جیسے پہلے قطعی تھا بعد میں بھی تخصیص کے بعد بھی وہ عام کیا رہے گا قطعی، جبکہ ہمارا مذہب بین بین تھا بھئی کہ نہ پہلے کی طرح قطعی اور نہ ہی یہ کہ سرے سے دلیل ہی نہ رہے، دلیل تو رہے گا لیکن اب قطعی نہ رہے گا بلکہ کیا بن جائے گا ظنی بن جائے گا۔

وَقِيْلَ اور کہا گیا ہے کہ إِنَّهُ يَبْقٰى كَمَا كَانَ کہ عام باقی رہے گا جیسے کہ وہ تھا، اعْتِبَارًا بِالنَّاسِخِ اعتبار کرتے ہوئے کس کے ساتھ؟ ناسخ کے ساتھ۔ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مستقل ہے اپنی ذات کے اعتبار سے، جیسے ناسخ مستقل کلام ہوتا ہے اسی طرح دلیلِ مخصص بھی کیا ہے مستقل ہے، بِخِلَافِ الِاسْتِثْنَاءِ بخلاف کس کے استثناء کے کیونکہ استثناء مستقل نہیں ہوتا مولانا، إِلَّا زَيْدًا یہ مستقل کلام ہے کوئی پورا؟ نہیں، کسی کے سامنے سارا دن بھی آپ إِلَّا زَيْدًا إِلَّا زَيْدًا کہیں اسے کچھ سمجھ میں نہیں آئے گا کیونکہ یہ بات ہی پوری نہیں ہے بھئی یہ مستقل کلام نہیں، یہ تو ماقبل کے لیے کیا ہوتی ہے قید ہوتی ہے یہ استثناء ماقبل کے لیے قید ہوتی ہے۔

کہتے ہیں: هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّالِثُ یہ تیسرا مذہب ہے، فَهٰؤُلَاءِ قَدْ أَفْرَطُوْا فِيْ حَقِّ الْعَامِّ بِإِبْقَائِهِ قَطْعِيًّا كَمَا كَانَ پس ان لوگوں نے، ان علماء نے قَدْ أَفْرَطُوْا تحقیق حد سے تجاوز کیا فِيْ حَقِّ الْعَامِّ عام کے حق میں بِإِبْقَائِهِ قَطْعِيًّا اس کو باقی رکھتے ہوئے اس حال میں کہ وہ قطعی ہے كَمَا كَانَ جیسے کہ وہ تھا۔ جیسے کہ وہ تھا اسی طرح قطعی اس کو باقی رکھتے ہوئے انہوں نے حد سے تجاوز کیا بھئی۔ پہلے والوں نے کیا کیا تھا؟ تخصیص کے بعد عام کے حکم میں حد سے زیادہ کمی کر دی تھی اور کہا

تھا وہ سرے سے دلیل ہی نہیں رہتا، اور انہوں نے تیسرے مذہب والوں نے حد سے زیادتی کر دی کہا جیسے پہلے قطعی تھا تخصیص کے بعد بھی قطعی رہے گا اسی طرح اس میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

وَشَبَّهُوْهُ بِالنَّاسِخِ فَقَطْ مِنْ حَيْثُ اسْتِقْلَالُ الصِّيْغَةِ، اور تشبیہ دی ہے اس کو انہوں نے ناسخ کے ساتھ صرف صیغے کے مستقل ہونے کی حیثیت سے، وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا إِلٰى رِعَايَةِ جَانِبِ الِاسْتِثْنَاءِ قَطُّ اور انہوں نے توجہ نہیں کی استثناء کی جانب کی رعایت کی طرف بالکل بھی، اس کی طرف بالکل توجہ نہیں کی بھئی حالانکہ ہم نے بتلایا دونوں کے ساتھ مشابہت ہے دونوں کی رعایت رکھنی چاہیے۔

اچھا، اب بتلا رہے ہیں مولانا کہ مستقل کیسے رہے گا بھئی؟ کہتے ہیں: فَإِنْ كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَظَاهِرٌ أَنَّ النَّاسِخَ الْمَعْلُوْمَ لَا يُؤَثِّرُ فِيْ تَغْيِيْرِ مَا بَقِيَ مِنَ الْأَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمَنْسُوْخَةِ۔ دیکھیے مولانا پہلے بات سمجھ لیجیے۔ ابھی بات ہوئی مولانا کہ وہ مخصوص جو ہے یعنی وہ دلیلِ مخصص جو ہے یوں کہیں، دلیلِ مخصص معلوم ہوگی یا کیا ہوگی مجہول یعنی اس کی مراد معلوم ہوگی یا مجہول۔ مثلاً میں کہتا ہوں بھئی درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے، کچھ دیر بعد یا اگلے دن میں نے کہا بھئی زید اور عمر اور بکر کو انعام نہ دیا جائے بھئی، اب یہ تین بھی درجہ رابعہ والے ہیں اب میرا کلام مستقل ہے لیکن ماقبل کلام کے ساتھ ملا ہوا ہے یا الگ ہے؟ الگ ہے، جب الگ ہے تو اب اس کو مخصص کہیں گے یا ناسخ کہیں گے؟ اس کو ناسخ کہیں گے، ناسخ الگ ہوتا ہے مولانا۔ اب یہ ناسخ معلوم المراد ہے یا غیر معلوم المراد ہے؟ معلوم المراد ہے، کون کون افراد ہیں اس میں ذکر؟ زید، عمر اور بکر، تو زید اور عمر، زید عمر اور بکر ان کے لیے تو حکم کیا ہوا ان کو انعام نہ دیا جائے اور درجہ رابعہ والے کل کتنے تھے؟ بیس تھے، ان تین کو نکالا باقی کتنے رہ گئے؟ سترہ، اور ان سترہ کا حکم اسی طرح قطعی رہے گا، ان کا حکم کیا رہے گا؟ قطعی۔ پہلے کیا تھا ان کا حکم جیسے پہلے قطعی تھا اب بھی جو باقی افراد ہیں ان میں حکم قطعی رہے گا کہ ان سب کو کیا کیا جائے گا؟ انعام دیا جائے گا۔ سمجھ میں آیا؟ تو ناسخ جب معلوم ہوگا یعنی اس کی مراد جب معلوم ہوگی تو باقی افراد پر وہ کوئی اثر نہیں ڈالتا، باقی افراد میں جیسے حکم پہلے قطعی تھا اب بھی کیا رہے گا؟ قطعی رہے گا۔ دیکھو اگر یہ ناسخ نہ ہوتا، میں نے کہا درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے، تو یہ مولانا عام ہے مولانا درجہ رابعہ والے طلباء یہ کیا ہے عام، ان کے لیے کیا حکم بیان ہوا انہیں انعام دیا جائے، تو اس عام میں کوئی تخصیص کی گئی ہے کہ تخصیص نہیں کی گئی؟ تخصیص نہیں کی گئی تو یہ کون سا عام ہوا؟ عام غیر مخصوص البعض، اور عام غیر مخصوص البعض کیا ہوتا ہے؟ قطعی ہوتا ہے تو اب یہ قطعی ہے مولانا، پھر ناسخ کے ذریعے کیا کر دیا گیا تین افراد نکال دیے گئے تو تین افراد تو نکل گئے لیکن باقی سترہ میں وہ حکم اب بھی کیا ہے؟ قطعی ہے باقی سترہ کو وہ اب بھی شامل ہے، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: فَإِنْ كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا اگر خصوص کی دلیل معلوم ہو یعنی اگر اس کی مراد معلوم ہو فَظَاهِرٌ أَنَّ

النَّاسِخَ الْمَعْلُوْمَ لَا يُؤَثِّرُ فِيْ تَغْيِيْرِ مَا بَقِيَ مِنَ الْأَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمَنْسُوْخَةِ پس ظاہر یہ ہے کہ وہ ناسخ جو معلوم ہے وہ اثر نہیں ڈالتا جو باقی غیر منسوخہ افراد ہیں ان کے بدلنے میں یہ کوئی اثر نہیں ڈالتا بھئی وہ اسی طرح رہتے ہیں حکم ان کے لیے اسی طرح رہتا ہے۔

وَإِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا اور اگر ناسخ کیا ہو مجہول ہو مولانا، اگر ناسخ کیا ہو مجہول ہو مولانا یعنی اگر اس کی مراد کیا ہو مجہول ہو، تو آپ نے پڑھا ہے بھئی مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا لہٰذا وہ ناسخ سرے سے دلیل ہی نہیں بنے گا۔ بھئی ناسخ تو کیا کرتا ہے؟ بعض افراد جن کے لیے پہلے حکم ثابت تھا اب ان کے مقابل آکر اس حکم کو کیا کر دیتا ہے ان سے اٹھا دیتا ہے، کیا کرتا ہے؟ جب میں نے پہلے کہا تھا درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے تو ان میں زید عمر بکر بھی تھے درجہ رابعہ والوں میں، ان کے لیے بھی کیا حکم ثابت ہو چکا تھا؟ ان کو انعام دیا جائے، اب میں نے جب بعد میں کہا کہ زید عمر اور بکر کو انعام نہ دیا جائے تو وہ تین افراد زید عمر بکر جن کے لیے پہلے حکم انعام دینے کا ثابت تھا اب یہ دلیل اس کے مقابل آئی، سمجھ میں آیا؟ تو ان کے لیے پہلے وہ حکم ثابت تھا اب اس دلیل نے آکر کیا کر دیا ان کو اس حکم سے نکال دیا، سمجھ میں آیا؟ تو کس طریقے پر نکالا؟ اس حکم کے مقابلے میں یہ دلیل آگئی، اس کے مقابلے میں آئی اس کی ٹکر کی ہے مولانا، تو اس کے مقابلے میں آتی ہے اس سے معارض ہوتی ہے اور بطورِ معارضہ کے مولانا بطورِ مقابلہ کے ان افراد کو کیا کر دیتی ہے اس حکم سے نکال دیتی ہے، اور جب یہ مجہول ہے تو مجہول ہے تو پھر مجہول تو سرے سے دلیل ہی نہیں بن سکتا، جب دلیل نہیں بن سکتا تو معارضہ کہاں ہو سکے گا کہ وہ معارض ہو اور معارض ہو کر کیا کرے افراد کو نکالے۔ بھئی بات چل رہی ہے نا کہ ناسخ جب کیا ہو مجہول ہو، جب مجہول ہو وہ کسی چیز کا فائدہ نہیں، جب فائدہ نہیں دے سکتا تو یہ دلیل بھی یہ دلیل بھی نہیں بنے گا، جب دلیل نہیں بنے گا تو پھر معارض کیسے ہوگا؟ ہم نے تو کہا تھا ناسخ کیا بنتا ہے بطورِ معارضہ کے کیا کرتا ہے حکم کو بعض افراد سے، بعض افراد کو حکم سے نکال دیتا ہے، تو یہ معارضہ ہی نہیں کر سکتا یہ سرے سے دلیل ہی نہیں بن سکتی، دلیل تو بنے پھر معارضہ بھی ہو سکے گا بھئی، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ ناسخ پھر، ناسخ بن ہی نہیں سکے گا لہٰذا یہ خود ہی ساقط ہو جائے گا، اگر یہ ناسخ کیا ہو مجہول المراد ہو تو خود ہی کیا ہو جائے گا؟ ساقط ہو جائے گا۔

اسی طرح بھئی سمجھ میں آیا، تو کہتے ہیں: وَإِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا فَالنَّاسِخُ الْمَجْهُوْلُ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ وَلَا تُؤَثِّرُ جَهَالَتُهُ فِيْ تَغْيِيْرِ مَا قَبْلَهُ اور اگر ناسخ مجہول ہو تو ناسخِ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے اور اثر نہیں ڈالتی اس کی جہالت یعنی اس کا مجہول ہونا اثر نہیں ڈالتا ماقبل کے بدلنے میں، ماقبل کے بدلنے میں کوئی اثر نہیں ڈالتا بھئی یہ خود ساقط ہو گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی یہاں تک بھئی؟

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ وَهَلَكَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيْمِ، پس یہ ہو گیا جیسے کہ بیچا ہو کسی بیچنے والے نے دو غلاموں کو اور

ہلاک ہو گیا ان دونوں میں سے کوئی ایک قبل التسلیم سپرد کرنے سے پہلے۔ بھئی ایک شخص نے دو غلاموں کو بیچا اور اکٹھی بیع کی ایک ہی ایجاب کے ساتھ ان کی کہ یہ دونوں غلام میں نے آپ کو ایک ہزار درہم میں فروخت کر دیے بھئی، پھر ایسا ہوا کہ ان میں سے ایک غلام ابھی مشتری کے حوالے نہیں کیے تھے کہ ایک کا پہلے ہی انتقال ہو گیا بھئی، ایک کا پہلے ہی، اب ایک غلام اس کے حوالے کرتا ہے، کیا کرتا ہے؟ ایک غلام اس کے حوالے کرتا ہے، تو گویا ایک غلام کا تو انتقال ہو گیا اب تو اس کے سپرد کرنے پر یہ قادر ہی نہیں ہے، تو گویا یوں ہو گیا جیسے ایک غلام کے اندر گویا بیع کو کیا کر دیا گیا منسوخ کر دیا گیا، کیا کر دیا گیا؟ منسوخ کر دیا گیا، ایک غلام کو حوالے کیا مولانا اور ایک غلام کے بھی ثمن کیا تھے؟ بھئی دونوں کے الگ الگ ثمن ذکر کیے تھے فرض کرو؟ دونوں کے الگ الگ ثمن ذکر نہیں کیے تھے، جب دونوں کے الگ الگ ثمن ذکر نہیں کیے تھے تو صرف اس غلام کے اندر بیع باقی ہے مولانا، اور اس کی پھر کیسے نکالیں گے بھئی؟ اس میں بیع بالحصہ ہو جائے گی، اس غلام کے اندر بیع بالحصہ ہوگی لیکن یہ بیع بالحصہ ابتداءً ہے یا بقاءً ہے؟ بقاءً، شروع میں تو بیع بالحصہ نہیں تھی، شروع میں تو دونوں غلام درست تھے اور ان کی بیع ہوئی تھی ان کا عقد ہوا تھا، بعد میں اب بیع بالحصہ ہوئی لیکن بقاء کے اعتبار سے ہوئی لہٰذا اس میں کوئی خرابی نہیں یہ درست ہو جائے گی بھئی۔

تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ، یہ تشبیہ ہے اس مذہب کی دلیل کی ایسے مسئلہ فقہیہ کے ساتھ جس کو ذکر کیا گیا، فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ قَالَ بِعْتُهُمَا بِأَلْفٍ...

بایں طور کہ اس نے یوں کہا میں نے ان دونوں کو بیچ دیا ہزار کے بدلے، وَمَاتَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ اور مر گیا دونوں غلاموں میں سے ایک قبل التسلیم سپرد کرنے سے پہلے، يَبْقَى الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ بِحِصَّةٍ مِنَ الْأَلْفِ تو باقی رہے گی بیع دوسرے کے اندر بِحِصَّةٍ مِنَ الْأَلْفِ کتنے کے بدلے؟ الف میں سے اس کے الف میں سے اس کے حصے کے بدلے، لِأَنَّهُ بَيْعٌ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً اس لیے کیونکہ یہ بیع بالحصہ ہے بقاءً، تو اس میں بیع باقی رہے گی اس میں بیع فاسد، ہاں بیع بالحصہ ہوتی ابتداءً تو بیع نے کیا ہو جانا تھا فاسد ہونا تھا، لیکن چونکہ یہ بیع بالحصہ بقاءً ہے اس لیے اس غلام کے اندر بیع باقی رہے گی بھئی۔ فَكَأَنَّهُ نُسِخَ الْبَيْعُ فِي الْعَبْدِ الْمَيِّتِ بَعْدَ انْعِقَادِهِ وَهُوَ جَائِزٌ، پس گویا کہ منسوخ کر دی گئی بیع اس مرنے والے غلام کے اندر بعد اس بیع کے منعقد ہو جانے کے وَهُوَ جَائِزٌ اور یہ جائز ہے۔ بھئی یہ جائز ہے کہ جائز نہیں ہے؟ دو آدمی ہیں آپس میں عقد کر رہے ہیں دو چیزوں کا اکٹھا عقد کیا، بعد میں ایک کے اندر عقد کو منسوخ کرتے ہیں منسوخ کر سکتے ہیں یا نہیں کر سکتے؟ کر سکتے ہیں ان دونوں کے درمیان آپس میں بیع ہوئی ہے اس کو کیا کر سکتے ہیں ایک کے اندر عقد کو منسوخ کر سکتے ہیں، تو یہاں بھی اسی طرح گویا کہ منسوخ کر دی گئی بیع اس ایک غلام میں جو مر چکا ہے۔

وَهٰهُنَا مَذْهَبٌ رَابِعٌ مَذْكُوْرٌ فِي التَّوْضِيْحِ وَغَيْرِهِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ۔ اور یہاں پر ایک چوتھا مذہب بھی ہے جس کو ذکر کیا گیا ہے توضیح اور وغیرہ کتابوں کے اندر، اور اس کو ذکر نہیں کیا مصنف رحمہ اللہ نے۔

بھئی تین مذاہب اب تک آپ نے پڑھ لیے اور ہر ایک کی تشبیہ بھی دے دی ایک مسئلہ فقہیہ کے ساتھ بھئی۔ پہلا مذہب احناف کا بیان ہوا کہ عند الاحناف تخصیص کے بعد عام کیا ہے؟ ظنی بن جاتا ہے یعنی پھر بھی دلیل رہتا ہے اس کے ذریعے استدلال کرنا صحیح ہے۔ جبکہ دوسرا مذہب یہ بیان ہوا کہ تخصیص کے بعد عام سرے سے دلیل ہی نہیں رہتا۔ اور تیسرا مذہب یہ پڑھا کہ عام تخصیص کے بعد بھی اسی طرح قطعی رہتا ہے جس طرح پہلے قطعی تھا۔ اب بتلا رہے ہیں شارح یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے بھئی۔ یہ چوتھے مذہب والے یہ کہتے ہیں کہ دلیلِ خصوص جو ہے یعنی وہ مخصص، وہ معلوم ہوگا یا مجہول بھئی؟ اگر وہ مجہول ہے، اگر وہ مخصص کیا ہے مجہول ہے تو عام تخصیص کے بعد سرے سے دلیل ہی نہیں رہے گا اگر وہ مخصص کیا ہو مجہول ہو، اور اگر وہ مخصص معلوم ہے تو پھر عام جیسے پہلے قطعی تھا اب بھی کیا رہے گا قطعی رہے گا۔ بات سمجھ میں آگئی؟

دوبارہ سنو اب چوتھا مذہب تینوں کو ذہن میں رکھو تو چوتھے کا فرق خود بخود واضح ہو جاتا ہے۔ بھئی عند الاحناف مخصص چاہے معلوم ہو چاہے مجہول ہو دونوں صورتوں میں تخصیص کے بعد عام کیا ہوتا ہے ظنی۔ دوسرے مذہب والے کہتے ہیں مخصص چاہے معلوم ہو چاہے مجہول ہو دونوں صورتوں کے اندر تخصیص کے بعد عام کیا بن جائے گا سرے سے دلیل ہی نہیں رہے گا۔ تیسرے مذہب والے کہتے ہیں چاہے مخصص معلوم ہو چاہے مخصص مجہول ہو دونوں صورتوں میں تخصیص کے بعد عام کیا ہوگا قطعی رہے گا۔ چوتھے مذہب والے کہتے ہیں اگر مخصص مجہول ہو تو اور حکم، مخصص معلوم ہو تو اور حکم۔ مخصص مجہول ہے تو سرے سے دلیل ہی نہیں بنے گا اور اگر مخصص معلوم ہو تو پھر جیسے پہلے قطعی تھا اب بھی کیا رہے گا قطعی رہے گا۔ اب فرق سمجھ میں آیا بھئی؟ تو پہلے والے معلوم ہو یا مجہول ایک ہی حکم لگاتے تھے پہلے تینوں مذاہب میں اسی طرح تھا جبکہ یہ فرق کرتے ہیں: مجہول ہو تو سرے سے دلیل ہی نہیں رہے گا اور اگر معلوم ہو تو پھر قطعی رہے گا۔

چوتھا مذہب یہ ہے مولانا: وَهُوَ أَنَّ دَلِيْلَ الْخُصُوْصِ إِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ عَلٰى مَا قَالَهُ الْكَرْخِيُّ، کہ اگر دلیلِ خصوص اگر وہ مجہول ہو تو ساقط ہو جائے گا عام کے ذریعے استدلال کرنا بنا بر اس کے جو کہا ہے امام کرخی رحمہ اللہ نے، وَإِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَكَالِاسْتِثْنَاءِ اور اگر وہ دلیلِ خصوص جو ہے وہ معلوم ہو تو یہ کس کی طرح ہے؟ استثناء۔ بھئی دلیلِ خصوص اگر مجہول ہو، دلیلِ خصوص کیا ہے مجہول ہو مولانا تو یہ بھی اسی استثناء کی طرح ہے، اگر معلوم ہو پھر بھی کس کی طرح ہے استثناء کی طرح۔ اگر مجہول ہو پہلی صورت کیا ذکر ہوئی مجہول مولانا، اگر مخصص کیا ہو مجہول ہو تو اس وقت یہ استثناء کی طرح ہے جیسے اگر مستثنیٰ مجہول ہو معلوم ہوا نکلنے والے افراد مجہول ہیں تو باقی رہنے والے افراد بھی کیا ہو گئے مجہول، اسی طرح اگر مخصص مجہول ہے یعنی اس کی مراد مجہول ہے تو باقی رہنے والے افراد بھی کیا ہو گئے مجہول ہوئے جب مجہول ہوئے تو عام سرے سے قابلِ استدلال ہی نہ رہا۔ اور اگر کیا ہو اگر مخصص معلوم ہو پھر بھی یہ استثناء کی طرح

ہے جیسے استثناء کے اندر بعض معلوم افراد کو نکال دیا جائے تو باقی افراد کیا ہیں اسی طرح وہ حکم ان کے لیے قطعی رہتا ہے، مثلاً میں نے کہا درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے سوائے زید عمر بکر کے، استثناء کی صورت بنائی سوائے زید عمر بکر کے، زید عمر بکر تو تین نکل گئے لیکن باقیوں پر ان تین کے نکلنے نے کوئی اثر ڈالا؟ باقیوں میں حکم اسی طرح رہا۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو جیسے پہلے قطعی تھا اب باقی افراد میں عام اسی طرح قطعی رہے گا، بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو دوبارہ دیکھیے: وَهُوَ أَنَّ دَلِيْلَ الْخُصُوْصِ إِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا يَسْقُطُ الِاحْتِجَاجُ بِهِ عَلٰى مَا قَالَهُ الْكَرْخِيُّ اور وہ یہ مولانا کہ دلیلِ خصوص اگر وہ مجہول ہو تو ساقط ہو جائے گا اس کے ذریعے استدلال کرنا بنا بر اس کے جو کہا ہے امام کرخی نے، وَإِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَكَالِاسْتِثْنَاءِ وَهُوَ لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ اور اگر دلیلِ خصوص معلوم ہو تو استثناء کی طرح ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا، تو لہٰذا یہ بھی اسی کی طرح ہو گا یہ تعلیل کو قبول نہیں کرے گا، فَبَقِيَ الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَ ذٰلِكَ تو عام کیا ہے باقی رہے گا قطعی ہو کر جیسے کہ وہ تھا اس سے پہلے، جیسے کہ وہ اس سے پہلے تھا بھئی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنْ بَيَانِ تَخْصِيْصِ الْعَامِّ شَرَعَ فِيْ ذِكْرِ أَلْفَاظِهِ، اور جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے عام کی تخصیص کے بیان سے تو شروع ہوئے اس کے الفاظ کے ذکر کرنے میں، اب کیا کرنے لگے ہیں مصنف؟ عام کے الفاظ ذکر کرنے لگے ہیں، فَقَالَ تو مصنف فرماتے ہیں: وَالْعُمُوْمُ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ بِالصِّيْغَةِ وَالْمَعْنٰى، أَوْ بِالْمَعْنٰى لَا غَيْرُ، كَرِجَالٍ وَقَوْمٍ۔ کہ عموم یا تو صیغہ اور معنیٰ دونوں کے ذریعے ہوگا یا معنیٰ کے ذریعے ہوگا اس کے علاوہ کے ذریعے نہیں یعنی صیغے کے ذریعے نہیں ہوگا۔

بھئی دیکھیے عموم جو ہے، عموم کی دو قسمیں بیان کریں گے۔ عموم بھئی یا تو لفظ اور معنیٰ دونوں کے ذریعے عموم ہوگا، لفظ اور صیغے اور معنیٰ دونوں کے ذریعے عموم ہوگا، یعنی وہ صیغہ بھی وضع کے اعتبار سے شمول پر دلالت کرے گا، وہ صیغہ بھی کیا ہوگا توجہ سے سننا بھئی، وہ صیغہ بھی وضع کے اعتبار سے کس پر دلالت کرے گا شمول پر دلالت کرے گا یعنی وہ صیغہ جمع کا ہوگا، صیغہ کس چیز کا ہوگا؟ مُسْلِمُوْنَ، یہ وضع کے اعتبار سے کس پر دلالت کر رہا ہے؟ شمول پر، کم از کم کتنے افراد ہوں گے اس کے؟ تین افراد ہوں گے، تو یہ مُسْلِمُوْنَ صیغہ ہی جمع کا ہے یہ باعتبارِ وضع ہی کے کس چیز پر دلالت کر رہا ہے؟ شمول پر دلالت کر رہا ہے۔ اور معنیٰ، اور اس کا معنیٰ جو ہوگا وہ اپنے افراد کا استیعاب کرنے والا ہے، کیا کرنے والا ہے؟ یعنی بھئی اس صیغے سے جو معنیٰ سمجھ میں آرہا ہے اس مُسْلِمُوْنَ سے جو معنیٰ سمجھ میں آرہا ہے وہ معنیٰ بھی کیا ہے اس میں بھی عموم ہے وہ بھی اپنے افراد کا احاطہ کرنے والا ہے، کیا کرنے والا ہے؟ توجہ ہے سبق کی طرف بھئی؟ تو اس صیغے کے اندر بھی عموم ہے اور معنیٰ کے اندر بھی عموم ہے، صیغے کے اندر عموم ہونے کا کیا معنیٰ؟ کہ وہ وضع ہی کے باعتبار وضع ہی کے کس چیز پر دلالت کرے؟ شمول، یعنی صیغہ ہی کس چیز کا ہو؟ جمع کا ہو، جب صیغہ جمع کا ہے تو اس سے جو معنیٰ سمجھ میں آئے گا وہ معنیٰ بھی کیا کرے گا اپنے افراد کا احاطہ کرے گا ان سب کو شامل ہوگا، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

یا کبھی کبھار صیغہ تو جمع کا نہیں ہے، صیغہ تو مفرد کا ہوگا لیکن معنیٰ جو ہے وہ شمول پر دلالت کرے گا وہ اپنے افراد کا احاطہ کرے گا، جیسے قَوْم کا لفظ مولانا۔ قَوْم کا لفظ اب قَوْم کا لفظ مفرد ہے کیونکہ اس کی تثنیہ آتی ہے اور جمع آتی ہے، قَوْم تثنیہ کیا آئے گی قَوْمَانِ اور جمع کیا آئے گی أَقْوَامٌ بھئی، معلوم ہوا یہ صیغہ کون سا ہے مفرد کا ہے اس کی تثنیہ اور جمع آتی ہے۔ لیکن قَوْم کا لفظ کم از کم کتنے افراد پر بولا جاتا ہے؟ تین، تین سے لے کر دس تک کے افراد پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جبکہ سارے مرد ہوں، اس کا اطلاق صرف مردوں پر ہوتا ہے بھئی سمجھ میں آیا، تو تین سے لے کر دس افراد تک بھئی۔ اب دیکھو قَوْم کا لفظ صیغے کے اعتبار سے مفرد ہے مولانا، لیکن معنیٰ کے اعتبار سے یہ، اس کا معنیٰ اپنے افراد کا احاطہ کر رہا ہے شمول ہے اس معنیٰ کے اندر کیا ہے شمول ہے مولانا، معنیٰ میں شمول ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو کبھی کبھار کیا ہوگا؟ عموم صیغے اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے ہوگا، اور کبھی عموم صرف معنیٰ کے اعتبار سے ہوگا صیغے کے اعتبار سے نہیں۔

تو کہتے ہیں: وَالْعُمُوْمُ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ بِالصِّيْغَةِ وَالْمَعْنٰى عموم جو ہے وہ یا تو صیغے اور معنیٰ کے ذریعے ہوگا یعنی دونوں کے ذریعے، أَوْ بِالْمَعْنٰى لَا غَيْرُ یا معنیٰ کے ذریعے ہوگا اس کے علاوہ کے ذریعے نہیں یعنی صیغے کے ذریعے نہیں ہوگا، كَرِجَالٍ وَقَوْمٍ جیسے کہ رِجَال اور قَوْم۔ رِجَال کس کی مثال ہے؟ پہلی قسم کی، جو صیغے اور معنیٰ دونوں اعتبار سے کس پر دلالت کر رہا ہے شمول پر، دونوں میں شمول ہے۔ اور قَوْم کون سی قسم کی مثال ہے؟ دوسری قسم، جو لفظ تو کیا ہے صیغہ تو مفرد ہے لیکن معنیٰ میں شمول ہے معنیٰ میں شمول ہے۔

يَعْنِيْ أَنَّ الْعَامَّ عَلٰى نَوْعَيْنِ: یعنی عام دو قسم پر ہے، أَحَدُهُمَا مَا تَكُوْنُ الصِّيْغَةُ وَالْمَعْنٰى كِلَاهُمَا عَامًّا دَالًّا عَلَى الشُّمُوْلِ، ایک قسم تو یہ کہ صیغہ اور معنیٰ دونوں عام ہوں دلالت کرنے والے ہوں شمول پر، بِأَنْ تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ صِيْغَةَ الْجَمْعِ بایں طور کہ صیغہ کون سا صیغہ ہو؟ صیغہ جو ہے وہ جمع کا صیغہ ہو، وَالْمَعْنٰى مُسْتَوْعِبًا فِي الْفَهْمِ مِنْهُ اور معنیٰ استیعاب کرنے والا ہو یعنی احاطہ کرنے والا ہو فِي الْفَهْمِ مِنْهُ اس لفظ سے سمجھے جانے میں، یعنی اس لفظ سے جو معنیٰ سمجھ میں آرہا ہے جو معنیٰ سمجھا گیا ہے وہ بھی کیا کرنے والا ہے اپنے افراد کا احاطہ کرنے والا ہے۔ وَالْآخَرُ دوسری قسم یہ ہے کہ أَنْ لَا تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ دَالَّةً عَلَى الْعُمُوْمِ کہ صیغہ جو ہے وہ عموم پر دلالت کرنے والا نہ ہو، وَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى مَدْلُوْلًا لِلِاسْتِيْعَابِ اور معنیٰ کیا ہو وہ مدلول بِالِاسْتِيْعَابِ ہے یعنی وہ اس صیغے کا مدلول ہے استیعاب کے ساتھ یعنی شمول کے ساتھ وہ معنیٰ کیا کر رہا ہے افراد کو شامل ہے۔

وَلَا يُتَصَوَّرُ عَكْسُهُ اور اس کے عکس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ پہلی قسم کیا ذکر کی تھی؟ صیغے میں بھی عموم اور معنیٰ میں بھی عموم۔ دوسری قسم کیا ذکر کی؟ معنیٰ میں تو عموم ہے صیغے کے اندر عموم نہیں۔ کہتے ہیں اس کا عکس نہیں ہو سکتا کہ صیغے میں تو عموم ہو اور معنیٰ میں عموم نہ ہو۔ یہ نہیں ہو سکتا، اس لیے کیونکہ جب صیغہ عام ہوگا تو یقیناً اس کا معنیٰ بھی عام

ہوگا۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ پہلی قسم کیا ذکر ہوئی بھئی؟ صیغہ بھی عام ہو اس میں بھی عموم ہو اور معنیٰ کے اندر بھی عموم۔ دوسری کیا ذکر ہوئی؟ معنیٰ میں تو عموم ہو صیغے میں عموم نہ ہو۔ تیسری قسم اس کا عکس کرو ذرا: صیغے میں عموم ہو معنیٰ کے اندر عموم نہ ہو۔ یہ نہیں ہو سکتا بھئی اس لیے کیونکہ جب صیغے میں عموم ہے تو وہ معنیٰ میں بھی کیا ہوگا اس کے عموم ہوگا، ورنہ لازم آئے گا کہ معنیٰ کو خالی کر لیا گیا صیغے سے، یعنی صیغہ تو ہے عموم والا اور معنیٰ عموم والا نہیں یعنی اس معنیٰ سے اس صیغے کو خالی کر دیا گیا ہے، اس معنیٰ سے اس صیغے کو کیا کر دیا گیا ہے؟ خالی کر دیا گیا ہے، اور یہ درست نہیں۔

مثلاً مولانا القَوْم کا لفظ میں بولتا ہوں اور اس سے مراد میری ایک خاص جماعت ہے زید عمر بکر اور خالد بس۔ زید عمر بکر اور خالد۔ آپ نے پڑھا قوم کا اطلاق کتنے پر ہوتا ہے تین سے لے کر دس تک۔ تو یہ میں نے قوم کا لفظ کہا اور اس سے مراد کون کون ہیں؟ زید عمر بکر اور خالد۔ تو اب میں قوم کا لفظ بولوں اور اس سے صرف ایک مراد لے لوں، یہ درست ہوگا؟ اس سے صرف ایک فرد ہو ایک فرد پر دلالت کرے بھئی قوم کا لفظ؟ نہیں بھئی یہ درست نہیں ہے، یہ کیا کرے گا اس کا معنیٰ کیا ہوگا افراد کو شامل ہوگا ایک فرد نہیں ہو سکتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ ورنہ تو کیا خرابی لازم آئے گی کہ صیغہ تو ہے اور اس... جی؟ معنیٰ... یہ تو بلکہ کون سی مثال بن گئی... جمع والی مثال بناؤ نا۔

جیسے الرِّجَالُ مولانا، میں کیا کہتا ہوں؟ مثلاً میں الرِّجَالُ کہتا ہوں اور اس سے میری مراد خاص رجال زید عمر بکر اور خالد ہیں۔ اب میں الرِّجَالُ صیغہ جمع کا بولوں اور اس سے مراد کیا ہو؟ صرف ایک کون؟ زید۔ تو الرِّجَالُ لفظوں کے صیغے کے اعتبار سے کس پر دلالت کر رہا ہے؟ عموم پر۔ جب عموم پر یہ صیغے کے اعتبار سے، صیغے میں عموم ہے تو لازمی بات ہے معنیٰ کے اندر بھی کیا ہوگا؟ عموم ہوگا بھئی عموم ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ معنیٰ کے اندر عموم نہ ہو مولانا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ ہاں تخصیص کے ذریعے ہو سکتا ہے، لیکن تخصیص اور چیز ہے، مثلاً میں کہتا ہوں جَاءَنِي الرِّجَالُ میرے پاس وہ مرد آئے اور اس سے کون کون مراد ہیں زید عمر بکر اور خالد، میں کہتا ہوں جَاءَنِي الرِّجَالُ إِلَّا زَيْدًا وَعَمْرًا وَخَالِدًا، کتنے افراد مراد تھے چار زید عمر بکر اور خالد، تو اب کتنے رہ گئے تین جب میں نے استثناء تخصیص کیا کر دیا استثناء کر دیا کتنے رہ گئے؟ ایک فرد رہ گیا، تو اب صیغے کو ہم نے گویا کہ معنیٰ سے خالی کر دیا صیغہ تو جمع کا ہے لیکن مراد کتنے ہیں ایک ہی فرد مراد ہے، لیکن یہ تو استثناء کے ذریعے ہوا یا اسی طرح مخصص کے ذریعے ہوگا، تو استثناء اور تخصیص کے ذریعے وہ الگ بات ہے مولانا وہ الگ مسئلہ ہے، ویسے خود الرِّجَالُ کا صیغہ ہو اور اس کے معنیٰ میں عموم نہ ہو ایسا صحیح نہیں ایسا نہیں ہو سکتا، بات سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں: وَلَا يُتَصَوَّرُ عَكْسُهُ لِأَنَّ إِخْلَاءَ الْمَعْنٰى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِّ الْمَوْضُوْعِ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ، اور اس کے عکس کا تصور نہیں کیا جا سکتا اس لیے کیونکہ خالی کرنا معنیٰ کو ایسے لفظِ عام سے جس کو وضع کیا گیا ہو یہ غیر معقول بات ہے عقل میں آنے والی نہیں ہے کہ صیغہ تو جمع کا ہو اور معنیٰ میں عموم و شمول نہ ہو۔ سمجھ آیا؟ تو لفظ کو خالی کرنا معنیٰ سے یہ نہیں ہو سکتا، إِلَّا

بِالتَّخْصِيْصِ مگر کس کے ذریعے؟ تخصیص وغیرہ اور استثناء کے ذریعے، وَذٰلِكَ شَيْءٌ آخَرُ اور تخصیص کے ذریعے خالی کرنا اور چیز ہے بھئی۔

فَالْأَوَّلُ مِثَالُهُ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ، اور جو پہلا ہے اس کی مثال رِجَالٌ وَنِسَاءٌ رجال اور نساء، پہلا کون سا؟ صیغے میں بھی شمول پر دلالت کرے اور معنیٰ میں بھی کیا ہو شمول ہو، جیسے رِجَالٌ وَنِسَاءٌ، وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْجُمُوْعِ الْمُنَكَّرَةِ وَالْمُعَرَّفَةِ وَالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ اور اس کے علاوہ جو جمعیں ہیں نکرہ جمع منکر ہیں یا جمعِ معرف یعنی معرفہ بنائی ہوئی وَالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ اور جمعِ قلت اور کثرت۔ لٰكِنْ فِي الْقِلَّةِ مِنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ لیکن قلت کے اندر جمعِ قلت کے اندر تین سے لے کر دس تک افراد ہوں گے بھئی۔

بھئی دیکھیے میں نے آپ کو بتلایا تھا ایک جمعِ قلت ہے ایک جمعِ کثرت ہے مولانا۔ جمعِ قلت کا اطلاق کتنے پر ہوتا ہے؟ تین سے لے کر دس تک بھئی۔ اور جمعِ کثرت کا اطلاق؟ میں نے بتلایا تھا گیارہ سے لے کر ما لا نہایت تک، اور عند البعض دس سے لے کر ما لا نہایت۔ یعنی تین سے لے کر دس تک یہ کس کے افراد ہیں؟ جمعِ قلت کے۔ اور عند البعض گیارہ سے لے کر ما لا نہایت تک یہ کس کے افراد ہیں؟ جمعِ کثرت کے، اور عند البعض دس سے لے کر ما لا نہایت تک یہ کس کے افراد ہیں؟ جی؟ جمعِ کثرت کے، سمجھ میں آیا؟ تو معلوم ہوا یہ دس جمعِ قلت کے افراد میں سے بھی ہے اور جمعِ کثرت کے، جبکہ بعض علماء فرماتے ہیں کہ نہیں جمعِ قلت کی ابتدا جیسے تین سے ہے جمعِ کثرت کی ابتدا بھی کس سے ہے؟ تین ہی سے ہے، ہاں البتہ جمعِ قلت کی انتہا دس پر ہو جاتی ہے جبکہ جمعِ کثرت کی انتہا نہیں وہ الا ما لا نہایت تک بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ وہی بات اب ذکر کرنے لگے ہیں۔

وَلٰكِنْ فِي الْقِلَّةِ مِنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ لیکن جمعِ قلت کے اندر تین سے لے کر دس تک، وَفِي الْكَثْرَةِ قِيْلَ مِنَ الثَّلَاثَةِ وَقِيْلَ مِنَ الْعَشَرَةِ إِلٰى مَا لَا يَتَنَاهٰى اور جمعِ کثرت کے اندر کہا گیا ہے تین سے لے کر اور کہا گیا ہے دس سے لے کر غیر متناہی تک بھئی غیر متناہی تک۔

لٰكِنْ هٰذَا مُخْتَارُ فَخْرِ الْإِسْلَامِ کہتے ہیں لیکن یہ علامہ فخر الاسلام کا پسندیدہ مذہب ہے۔ یعنی منکر، جمعِ منکر کا عام میں سے ہونا یہ کس کا پسندیدہ مذہب ہے؟ علامہ فخر الاسلام کا۔ بھئی دیکھیے جمعِ منکر جو ہے وہ اپنے افراد کا احاطہ نہیں کرتی، مثلاً میں کہتا ہوں رِجَالٌ، رِجَالٌ، تو مراد ہے کچھ لوگ، کچھ مرد، کچھ مرد یہ کیونکہ نکرہ ہے۔ ہاں میں کہتا ہوں اَلرِّجَالُ، اَلرِّجَالُ، تو یاد رکھیے پھر اس صورت میں اگر کوئی متعین مرد مراد نہیں ہے تو یہ استغراق کا فائدہ دے گا کس چیز کا فائدہ دے گا؟ استغراق کا فائدہ دے گا اور تمام افرادِ رجل اس سے مراد ہوں گے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ تو جمعِ معرف استغراق کا فائدہ دیتی ہے تمام افراد کا احاطہ کر لیتی ہے جبکہ جمعِ منکر کیا ہے وہ استغراق کا فائدہ نہیں دیتی۔ تو لہٰذا علامہ فخر الاسلام کے نزدیک، ان کے نزدیک عام کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے تمام افراد کا احاطہ کرے، تو جمعِ منکر بھی تمام افراد کا احاطہ نہیں کرتی اور ان کے نزدیک شرط بھی نہیں ہے تمام افراد کا احاطہ، لہٰذا جمعِ منکر عام کی قبیل سے ہوئی۔ جبکہ بعض علماء کا مذہب یہ

ہے مولانا کہ عام کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے تمام افراد کا احاطہ کرے، عام کے لیے کیا ضروری ہے؟ تمام، تو لہٰذا جن کے نزدیک احاطہ ضروری ہے ان کے نزدیک جمعِ منکر عام کے افراد میں سے نہیں کیونکہ عام کے لیے تو کیا ضروری تھا؟ تمام افراد کا احاطہ کرے، تو اَلرِّجَالُ یہ تو اپنے تمام افراد کا احاطہ کرے گا لیکن صرف رِجَالٌ یہ اپنے تمام افراد کا احاطہ نہیں کرتا۔ لہٰذا ان کے نزدیک اَلرِّجَالُ یہ تو عام کے افراد میں سے ہے یہ تو عام ہے لیکن رِجَالٌ یہ عام نہیں ہے کیونکہ یہ احاطہ نہیں کر رہا اپنے افراد کا حالانکہ عام کے لیے کیا ضروری تھا وہ اپنے تمام افراد کا احاطہ... جبکہ علامہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اپنے افراد کا احاطہ کرے، جب اس میں ضروری نہیں ہے اپنے افراد کا احاطہ کرنا تو جمعِ منکر بھی کیا ہوا عام ہوا کیونکہ افراد کو شامل ہے اور عام کس کو کہتے ہیں جو افراد کو شامل ہو اس میں احاطہ نہیں ضروری بھئی۔

کہتے ہیں: لٰكِنْ هٰذَا مُخْتَارُ فَخْرِ الْإِسْلَامِ لیکن یہ مذہب پسندیدہ ہے علامہ فخر الاسلام کا، لِأَنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ الِاسْتِيْعَابَ فِيْ مَعْنَى الْعَامِّ اس لیے کیونکہ وہ شرط نہیں لگاتے استیعاب کی، استیعاب کا کیا معنیٰ؟ احاطہ کرنا تمام افراد کا، اس لیے کیونکہ وہ تمام افراد کے احاطے کی شرط نہیں لگاتے عام کے معنیٰ میں، بَلْ يَكْفِيْ بِانْتِظَامِ جَمْعٍ مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ بلکہ کافی ہے، مسمیات افراد مولانا، جَمْعٍ مجموعہ بھئی، افراد میں سے مجموعے کا ملحوظ ہونا کافی ہے، انتظام کا معنیٰ ملحوظ ہونا، بَلْ يَكْفِيْ بِانْتِظَامِ جَمْعٍ مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ بلکہ کافی ہے ملحوظ ہونا افراد میں سے جماعت کا۔ بھئی اس عام کے اندر افراد میں سے ایک جماعت ملحوظ ہونی چاہیے بھئی اس جماعت کو وہ شامل ہونا چاہیے، جماعت کو۔ تو رِجَالٌ چاہے نکرہ ہی کیوں نہیں ہے لیکن شامل کس کو ہے؟ تین یا تین سے زیادہ کچھ افراد کو شامل ہے تو یہ مجموعے کو کیا ہوا شامل ہوا اپنے افراد کے مجموعے کو شامل ہوا، بس ان کے نزدیک یہ کافی ہے۔ وَأَمَّا عِنْدَ مَنْ يَشْتَرِطُ الِاسْتِيْعَابَ وَالِاسْتِغْرَاقَ فِيْهِ اور باقی وہ علماء جو شرط لگاتے ہیں استیعاب کی اور استغراق کی عام کے اندر، يَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلٰى مَا ذُكِرَ فِي التَّوْضِيْحِ، تو ان کے نزدیک جمعِ منکر جو ہے وہ واسطہ ہے خاص اور عام کے درمیان بنا بر اس کے جو کہ ذکر کیا گیا توضیح کے اندر بھئی۔ بھئی ان کے نزدیک جو علماء کیا کرتے ہیں عام کے اندر کیا شرط لگاتے ہیں کہ وہ اپنے تمام افراد کا احاطہ کرنے والا ہو، ان کے نزدیک جمعِ منکر عام نہیں کیونکہ یہ اپنے تمام افراد کا احاطہ نہیں... اور خاص بھی نہیں ہے کیونکہ خاص کس کو کہتے تھے؟ جو افراد پر دلالت، وہ تو افراد پر دلالت نہیں کرتا تھا، سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو لہٰذا خاص بھی نہیں اور عام بھی نہیں تو یہ واسطہ ہوا یعنی ان کے درمیان کی ایک چیز ہوا نہ خاص نہ عام بھئی۔

وَالْآخَرُ مِثَالُهُ قَوْمٌ وَرَهْطٌ اور دوسری قسم جو عام کی ہے اس کی مثال جو ہے قَوْمٌ وَرَهْطٌ قوم اور رہط ہے، فَإِنَّ الْقَوْمَ صِيْغَتُهُ صِيْغَةُ مُفْرَدٍ اس لیے کہ قوم اس کا صیغہ جو ہے مفرد کا صیغہ ہے، بِدَلِيْلِ أَنَّهُ يُثَنّٰى وَيُجْمَعُ اس دلیل کہ اس کو تثنیہ بنایا جاتا ہے اور اس کو جمع بنایا جاتا ہے، يُقَالُ قَوْمَانِ وَأَقْوَامٌ کہا جاتا ہے تثنیہ میں قَوْمَانِ اور جمع میں کیا کہتے ہیں أَقْوَامٌ، لٰكِنَّ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِّ لیکن اس کا معنیٰ جو ہے وہ عام والا معنیٰ ہے، لفظ صیغہ تو نہیں عام والا لیکن معنیٰ کیا ہے عام والا، لِأَنَّهُ

يُطْلَقُ عَلَى الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ اس لیے کیونکہ اس کا اطلاق ہوتا ہے تین سے لے کر دس تک، كَمَا أَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ إِلَى التِّسْعَةِ جیسے کہ رہط کا اطلاق ہوتا ہے نو تک۔ رہط کا اطلاق تین سے نو تک اور قوم کا اطلاق تین سے دس تک ہوتا ہے اور صرف مردوں پر بھئی عورتیں شامل نہیں۔

وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِيْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْقَوْمِ أَنْ تَكُوْنَ الْآحَادُ مُجْتَمِعَةً، لیکن شرط لگائی گئی ہے قوم کے لفظ کے اطلاق کے اندر کہ أَنْ تَكُوْنَ الْآحَادُ مُجْتَمِعَةً، آحاد یعنی افراد، کہ افراد جو ہیں مجتمع ہونے چاہئیں اکٹھے ہونے چاہئیں۔ قوم کے اطلاق میں کیا شرط لگائی گئی ہے کہاں اطلاق کر سکتے ہیں اس کا؟ جب تمام افراد کیا ہوں اکٹھے ہوں، ان پر حکم لگایا جائے سارے اس پر حکم لگایا جائے گا بھئی۔ قوم کے لفظ کے اطلاق میں کیا شرط ہے کہ افراد کیا ہونے چاہئیں؟ مجتمع ہوں اکٹھے ہوں یعنی مجموعے پر حکم لگایا جاتا ہے ایک ایک فرد پر اس میں الگ الگ حکم نہیں لگایا جاتا بھئی۔

وَإِنَّمَا يَصِحُّ الِاسْتِثْنَاءُ یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں ایک اعتراض کا، اعتراض یہ کہ آپ نے ابھی ہمیں بتایا کہ قوم کے اس لفظ، لفظِ قوم کے اطلاق میں یہ شرط ہے کہ اس کے افراد مجتمع ہوں یعنی مجموعے پر حکم لگایا جاتا ہے، تو پھر تو جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا یہ استثناء صحیح نہیں ہونا چاہیے! یہ استثناء صحیح نہیں اس لیے کیونکہ جب آپ نے کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ آئے میرے پاس وہ لوگ تو مجموعے پر حکم لگایا گیا مجیئت کا، اور جب پورے مجموعے یعنی تمام افراد جو اس میں داخل تھے جب ان پر مجیئت کا حکم لگا دیا گیا تو پھر تو استثناء صحیح نہیں ہونا چاہیے بھئی استثناء صحیح نہیں ہونا چاہیے، تو اس کا اب جواب دینے لگے ہیں۔ اشکال سمجھ میں آیا؟ کہ پھر تو یہ استثناء صحیح نہیں ہونا چاہیے، تو جواب دے رہے ہیں:

کہتے ہیں: وَإِنَّمَا يَصِحُّ الِاسْتِثْنَاءُ لِوَاحِدٍ ایک کا استثناء صحیح ہے فِيْ قَوْلِكَ آپ کے اس قول کے اندر: جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا۔ میرے پاس وہ لوگ آئے سوائے زید کے یعنی زید نہیں آیا اور باقی آئے ان میں سے۔ تو بتلانے لگے ہیں یہاں پر ایک کا استثناء صحیح ہے بِاعْتِبَارِ أَنَّ مَجِيْءَ الْمَجْمُوْعِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا بِاعْتِبَارِ مَجِيْءِ كُلِّ وَاحِدٍ۔ جواب سمجھ لیجیے پہلے: کہتے ہیں بھئی قوم کے لفظ کے اطلاق کے اندر یہ تو شرط ہے کہ حکم کس پر لگتا ہے؟ مجموعے پر لگتا ہے، لیکن بعض اوقات کوئی قرینہ ہوتا ہے اس قرینے کی وجہ سے حکم مجموعے پر من حیث المجموع نہیں لگتا بلکہ مجموعے پر حکم من حیث کل واحد لگتا ہے بھئی! مجموعے پر حکم لگتا ہے من حیث کل واحد یعنی ہر ہر فرد پر حکم لگتا ہے مجموعے پر من حیث المجموع حکم نہیں لگتا اور وہ کسی قرینے کی وجہ سے ہوگا۔ ویسے تو قوم کے اندر شرط ہے کہ حکم کیا لگتا ہے مجموعے پر من حیث المجموع حکم لگتا ہے، لیکن کبھی کبھار کسی قرینے کی وجہ سے مجموعے پر حکم من حیث المجموع نہیں لگتا بلکہ من حیث کل واحد یعنی ہر فرد پر حکم لگتا ہے، اور وہ قرینہ یہاں پر مجیئت کا فعل ہے، قوم پر کیا حکم لگایا گیا مجیئت کا حکم لگایا گیا اور مجیئت قوم کے ہر فرد کے لیے ہے باعتبار

کل واحد کے بھئ یعنی ان میں سے ہر ایک کے لیے مجیئت ثابت ہے یعنی ان میں سے ہر ایک آیا ہے، تو جب ہر ایک پر حکم لگایا گیا تو لہٰذا پھر ایک کا استثناء کرنا بھی صحیح۔ اگر مجموعے پر من حیث المجموع حکم لگایا جاتا پھر تو استثناء صحیح نہیں تھا، لیکن یہاں حکم کیا لگایا گیا من حیث کل واحد ہر ہر فرد پر حکم لگایا گیا الگ الگ جب ہر ہر فرد پر الگ الگ حکم لگا تو ایک کا استثناء کرنا بھی صحیح ہوا بھئ ایک کا۔

اس کے بجائے اگر کوئی خارجی قرینہ نہ ہو تو پھر حکم کس پر لگے گا مجموعے پر، اور جب مجموعے پر حکم لگے گا پھر استثناء کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً آگے ہی ایک اور مثال آرہی ہے: يُطِيْقُ رَفْعَ هٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا۔ طاقت رکھتی ہے اس پتھر کو اٹھانے کا الْقَوْمُ وہ قوم، وہ قوم اس پتھر کو اٹھانے کی طاقت رکھتی ہے إِلَّا زَيْدًا سوائے زید کے۔ مثلاً ایک بڑا بھاری پتھر ہے آپ کہتے ہیں وہ قوم وہ لوگ جو ہیں اس پتھر کو اٹھانے کی طاقت رکھتے ہیں، اب یہاں پر حکم لگایا گیا کیا حکم لگایا گیا کہ پتھر کو اٹھانے کی طاقت رکھتے ہیں اور یہ حکم ان لوگوں پر لگایا گیا من حیث المجموع یعنی وہ سب مل جائیں تو کیا کر سکتے ہیں اس پتھر کو اٹھا سکتے ہیں، تو یہاں پر حکم من حیث المجموع لگایا گیا تو لہٰذا اب یہاں پر ایک کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوگا، لہٰذا آپ کا یہ کہنا يُطِيْقُ رَفْعَ هٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا یہ استثناء صحیح نہیں، کیونکہ یہاں حکم کس پر لگایا گیا قوم پر من حیث المجموع۔ اور ماقبل میں مجیئت کا فعل تھا اور وہ مجیئت کا فعل بتلا رہا تھا کہ یہاں مجیئت کا حکم من حیث المجموع نہیں لگا بلکہ من حیث کل واحد لگا ہے ہر ہر فرد کے لیے یعنی مجیئت ثابت ہے، اور جب ہر ہر فرد کے لیے مجیئت الگ الگ ثابت ہے تو پھر ایک کا استثناء کرنا بھی ان میں سے صحیح۔ اور یہاں پر ایک ایک فرد پر الگ الگ حکم نہیں لگا کہ ان میں سے ایک فرد اس پتھر کو اٹھا سکتا ہے بلکہ سارے مل کر اس پتھر کو اٹھا سکتے ہیں مجموعے پر من حیث المجموع حکم لگا تو اب ایک کا استثناء کرنا بھی صحیح نہیں ہے بھئ۔

بات سب کو اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟ کہ قوم پر حکم جب بھی لگتا ہے وہ من حیث المجموع لگتا ہے لیکن کبھی کوئی قرینہ آکر جو ہے بتلا دیتا ہے کہ اس وقت حکم من حیث المجموع نہیں لگ رہا بلکہ من حیث کل واحد لگ رہا ہے، اور وہ قرینہ کیا تھا پہلی مثال میں مجیئت کا حکم تھا کہ مجیئت کا حکم آپ لگا رہے ہیں اور مجیئت سب کے لیے ہونے کا معنیٰ کیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیا ہے تو ہر ایک پر کے لیے الگ الگ مجیئت ثابت ہو رہی ہے تو استثناء بھی صحیح۔

تو کہتے ہیں: وَإِنَّمَا يَصِحُّ الِاسْتِثْنَاءُ لِوَاحِدٍ اور ایک کا استثناء صحیح ہے فِيْ قَوْلِكَ آپ کے اس قول کے اندر جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا آئے میرے پاس وہ لوگ علاوہ زید کے، بِاعْتِبَارِ اس اعتبار سے کہ أَنَّ مَجِيْءَ الْمَجْمُوْعِ کہ مجموعے کا آنا جو ہے لَا يَكُوْنُ وہ نہیں ہوگا إِلَّا بِاعْتِبَارِ مَجِيْءِ كُلِّ وَاحِدٍ مگر ہر ایک کے آنے کے اعتبار سے یعنی مجموعے پر جو مجیئت کا حکم لگایا

گیا وہ ہر ایک کے آنے کے اعتبار سے ہے۔ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيْلَ بخلاف اس کے کہ جب کہا جائے يُطِيْقُ رَفْعَ هٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا طاقت رکھتی ہے اٹھانے کی اس پتھر کو وہ قوم سوائے زید کے، تو یہ استثناء صحیح نہیں، لِأَنَّ الْحُكْمَ هٰهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعُ اس لیے کیونکہ حکم جو ہے یہاں پر، کیا حکم ہے یہاں پر؟ کیا حکم لگایا گیا ان لوگوں پر؟ کہ وہ اس پتھر کو اٹھانے کی طاقت رکھتے ہیں، لِأَنَّ الْحُكْمَ هٰهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوْعِ اس لیے کیونکہ حکم یہاں پر جو ہے متعلق ہے مجموعے کے ساتھ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعُ کس حیثیت سے؟ مجموعے کی حیثیت سے۔

وَلِهٰذَا اور اسی وجہ سے يَصِحُّ یہ کہنا صحیح ہے یعنی یہ استثناء صحیح ہے: جَاءَ الْعَشَرَةُ إِلَّا وَاحِدًا۔ آئے وہ دس سوائے ایک کے، وہ دس آئے سوائے ایک کے۔ تو یہاں بھی دیکھیے بھئی عَشَرَة پر حکم لگایا گیا اور عَشَرَة میں افراد ہوتے ہیں کتنے افراد؟ دس افراد۔ تو حکم مجموعے پر لگ رہا ہے لیکن یہ جَاءَ کا لفظ یہ جو حکم لگایا گیا یہ قرینہ بتلا رہا ہے کہ حکم پورے مجموعے پر من حیث المجموع نہیں ہے بلکہ من حیث کل واحد ہے، یعنی اس عَشَرَة کے جو دس افراد ہیں ان میں سے ہر ایک پر کیا حکم لگا دیا گیا مجیئت کا کہ وہ آیا ہے اس کے لیے آنا ثابت ہے، تو جب ہر ایک پر الگ الگ حکم لگا آنے کا تو ان میں سے ایک کا استثناء کرنا بھی صحیح۔ وَلَا يَصِحُّ اور یہ صحیح نہیں ہے یہ استثناء صحیح نہیں: اَلْعَشَرَةُ زَوْجٌ إِلَّا وَاحِدًا۔ عَشَرَة دس جو ہیں وہ جفت ہیں سوائے ایک کے۔ اب دیکھیے عَشَرَة پر کیا حکم لگایا گیا؟ زوج ہونے کا حکم لگایا گیا کہ دس وہ جفت ہیں، اور یہ جو زوج ہونے کا حکم لگایا گیا عَشَرَة پر یہ اس کے ایک ایک فرد پر ہے یا مجموعے پر من حیث المجموع ہے؟ مجموعے پر من حیث المجموع بھئی! عَشَرَة میں کتنے افراد؟ دس، اب ہر ایک جفت ہے؟ ہر ایک تو جفت نہیں۔ تو لہٰذا معلوم ہوا یہاں حکم جو زوج ہونے کا لگایا گیا عَشَرَة پر وہ من حیث المجموع لگایا گیا اور جب من حیث المجموع حکم لگایا گیا تو لہٰذا اب ایک کا استثناء کرنا صحیح نہیں بھئی۔

وَمَنْ وَمَا يَحْتَمِلَانِ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ، اور مَنْ اور مَا، بتلایا آپ کو بھئی کہ کبھی عموم جو ہے صیغے اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے ہوگا اور کبھی صرف کس اعتبار سے ہوگا؟ معنیٰ کے اعتبار سے۔ تو اب اس کی مثالیں ذکر کر رہے ہیں کون کون سے عموم کے الفاظ ہیں جیسے قَوْم اور رَهْط انہوں نے ذکر کر دیے بھئی، اسی طرح اب کہہ رہے ہیں وَمَنْ وَمَا، مَنْ اور مَا جو ہیں يَحْتَمِلَانِ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ یہ عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں۔ عموم اور، عموم یعنی کہ یہ افراد پر بولے جائیں، اور خصوص کہ یہ ایک فرد پر بولے جائیں بھئی، تو یہ دونوں کیا ہیں عموم کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور خصوص، یعنی افراد پر بھی بولے جا سکتے ہیں جب افراد پر بولے گئے تو معلوم ہوا ان میں عموم ہے، اور یہ خصوص کا بھی احتمال رکھتے ہیں یعنی ایک فرد پر بھی بولے جا سکتے ہیں اور جب ایک فرد کے لیے بولے گئے پھر تو ان میں عموم نہیں ہے بلکہ خصوص ہے۔

تو کہتے ہیں مَنْ اور مَا وہ احتمال رکھتے ہیں عموم اور خصوص دونوں کا، وَأَصْلُهُمَا الْعُمُوْمُ اور ان دونوں میں سے اصل جو ہے، ہما ضمیر ہے مَنْ اور مَا کو، وَأَصْلُهُمَا الْعُمُوْمُ اور ان دونوں کی اصل عموم ہے، یعنی حقیقت میں یہ وضع کس کے لیے ہیں؟ عموم کے لیے وضع ہیں لیکن خصوص میں بھی استعمال ہو جاتے ہیں، اور پھر خصوص کے اندر جو ان کا استعمال ہوگا وہ حقیقت نہیں بلکہ مجاز ہوگا۔ تو وضع ہیں جب عموم کے لیے تو اس میں حقیقت اس میں استعمال ہوں تو حقیقت اور خصوص میں استعمال ہوں تو مجاز۔

دیکھیے خود بتلا رہے ہیں بھئی وَأَصْلُهُمَا الْعُمُوْمُ کا معنیٰ کر رہے ہیں: يَعْنِيْ أَنَّهُمَا فِيْ أَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُوْمِ، یعنی کہ یہ دونوں یعنی مَنْ اور مَا جو ہیں اصلِ وضع میں عموم کے لیے ہیں، وَيُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخُصُوْصِ بِعَارِضِ الْقَرَائِنِ اور یہ دونوں استعمال ہوتے ہیں خصوص میں بھی قرینوں کے عارض کی وجہ سے جب کوئی قرینہ آ جائے بھئی۔ سَوَاءٌ اسْتُعْمِلَا فِي الِاسْتِفْهَامِ أَوِ الشَّرْطِ أَوِ الْخَبَرِ برابر ہیں کہ ان دونوں کو استعمال کیا جائے استفہام کے اندر یا شرط کے اندر یا خبر کے اندر۔ چاہے ان کو استفہام میں استعمال کیا جائے، چاہے شرط میں، چاہے خبر میں، تو یہ عموم کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور خصوص کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔

جیسے دیکھیے استفہام کی مثال: گھر میں ایک فرد ہو کوئی تو بھی آپ پوچھ سکتے ہیں: مَنْ فِي الدَّارِ؟ کون ہے گھر میں؟ تو جواب میں آپ کہہ سکتے ہیں: زَيْدٌ۔ تو دیکھو اب یہ مَنْ آیا اور کس کے لیے آیا عموم کے لیے یا خصوص کے لیے؟ خصوص کے لیے۔ اور گھر میں اگر زید عمر بکر ہوں اس وقت بھی آپ پوچھ سکتے ہیں: مَنْ فِي الدَّارِ؟ کون ہے گھر میں؟ آپ جواب میں کہیں گے: زَيْدٌ وَعَمْرٌو وَبَكْرٌ۔ تو یہاں یہ عموم کے لیے آیا یا خصوص کے لیے؟ یہاں یہ عموم کے لیے آیا ہے بھئی، تو معلوم ہوا استفہام کے اندر بھی مَنْ عموم کے لیے بھی استعمال ہو سکتا ہے اور خصوص دونوں کے لیے بھئی۔ تو اگر گھر میں ایک فرد ہو تو وہ جواب میں آئے گا اور اگر زیادہ ہوں تو وہ جواب میں آئیں گے۔ اور اسی...

طرح شرط کے لیے آئیں بھئی۔ شرط کے لیے بھی یہ عموم کا بھی احتمال رکھیں گے اور خصوص کا بھی، مثلاً آپ کہتے ہیں: مَنْ جَاءَنِيْ فَلَهُ دِرْهَمٌ، جو بھی میرے پاس آیا تو اس کے لیے ایک درہم ہے یعنی اسے ایک درہم ملے گا۔ اب ایک آیا تو ایک کو درہم ملے گا، زیادہ آئے تو زیادہ میں سے ان میں سے ہر ایک کو درہم ملے گا۔ تو معلوم ہوا یہ خصوص کے لیے بھی ہو سکتا ہے اور عموم کے لیے بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح خبر کے مقام میں آئے تو وہاں بھی یہ عموم کے لیے بھی آ سکتے ہیں اور خصوص کے لیے بھی، مثلاً آپ کہتے ہیں: أَعْطَيْتُ مَنْ جَاءَنِيْ دِرْهَمًا۔ أَعْطَيْتُ میں نے عطا کیا میں نے دیا مَنْ جَاءَنِيْ اس کو جو آیا میرے پاس، کیا دیا؟ ایک درہم۔ تو ایک آیا ہو آپ کے پاس تب بھی آپ کا کہنا صحیح أَعْطَيْتُ مَنْ جَاءَنِيْ دِرْهَمًا جو میرے پاس آیا اسے میں نے ایک درہم دیا، دیکھو یہ خبر دے رہے ہیں آپ بھئی شرط نہیں لگا رہے بلکہ خبر دے رہے ہیں کہ

میں نے ایک درہم اسے دیا۔ اور اگر تین چار آئے ہوں تب بھی آپ کہہ سکتے ہیں أَعْطَيْتُ مَنْ جَاءَنِيْ دِرْهَمًا جو میرے پاس آیا تھا میں نے اسے درہم دیا۔ تو معلوم ہوا یہ استفہام کے اندر آئیں یا شرط میں آئیں یا خبر میں آئیں جہاں بھی آئیں یہ عموم کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور خصوص کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔

وَمَا قِيْلَ إِنَّ الْخُصُوْصَ يَكُوْنُ فِي الْإِخْبَارِ فَمُنْتَقِضٌ۔ اور وہ جو کہا گیا ہے کہ إِنَّ الْخُصُوْصَ يَكُوْنُ فِي الْإِخْبَارِ کہ خصوص جو ہوگا وہ خبر میں ہوگا۔ اِخبار بمعنی خبر کے عام استعمال ہوتا ہے بھئی، اِخبار بمعنی خبر کے۔ اور وہ جو کہا گیا ہے کہ خصوص خبر میں ہوگا، بھئی بعض علماء کہتے ہیں، بعض علماء نے کہا کہ خبر کے مقام میں مَنْ آئے تو خصوص کے لیے ہوگا، استفہام اور شرط میں آئے تو پھر عموم کے لیے ہوگا۔ بعض علماء کیا فرماتے ہیں؟ خبر میں آئے تو، بتلا رہے ہیں نا إِنَّ الْخُصُوْصَ يَكُوْنُ فِي الْإِخْبَارِ خصوص کہاں پر ہوگا؟ خبر میں یعنی خبر میں مَنْ آئے تو وہ خصوص کے لیے ہوگا، اور معلوم ہوا استفہام اور شرط میں آئے تو کس کے لیے ہوگا؟ عموم کے لیے ہوگا۔ کہتے ہیں یہ جو کہا گیا ہے فَمُنْتَقِضٌ یہ دعویٰ ٹوٹنے والا ہے یہ بات کیا ہے ٹوٹنے والی ہے یعنی کہ ٹوٹ جاتی ہے اس کے خلاف مثالیں ملتی ہیں ہمیں، لَا يَطَّرِدُ یہ عام نہیں ہے بھئی یہ بات ٹوٹ جانے والی ہے عام نہیں ہے یعنی یہ بات ہر جگہ صادق نہیں ہے بھئی۔

مثال بھی دیکھ لیں آپ خود دیکھیں انہوں نے کیا کہا؟ استفہام اور شرط میں کس لیے آئے گا؟ عموم کے لیے، اور خبر میں خصوص کے لیے۔ ہم نے مثالیں ذکر کر دیں بھئی جہاں عموم کا بھی احتمال تھا اور خصوص کا بھی۔ اور بھی دیکھ لیجیے مثال بھئی انہوں نے کہا استفہام میں آئے تو عموم کے لیے ہوگا۔ مَنْ أَبُوْكَ؟ کسی شخص سے پوچھا جائے مَنْ أَبُوْكَ؟ وہ مثلاً جواب میں کہتا ہے زَيْدٌ۔ تو دیکھیے یہ مَنْ أَبُوْكَ استفہام میں آیا اور کہنے والا کیا کہہ رہے تھے کہ استفہام میں تو یہ عموم کے لیے آئے گا لیکن یہاں کس میں استعمال ہو رہا ہے؟ خصوص کے لیے، ایک فرد کے بارے میں سوال کیا جا رہا ہے۔ یا اسی طرح کسی سے پوچھا جائے: مَا دِيْنُكَ؟ آپ کا دین کیا ہے؟ وہ جواب میں کیا کہتا ہے مومن ہے تو: اَلْإِسْلَامُ۔ تو دیکھو یہاں مَا آیا استفہام کے اندر آیا اور استفہام کے اندر انہوں نے تو کیا کہا تھا قائل نے کہ عموم کے لیے ہوگا لیکن یہاں کئی افراد کے بارے میں پوچھا جا رہا ہے یا ایک فرد کے بارے میں؟ ایک، تو یہاں دیکھو خصوص ہے بھئی خصوص۔

وَمَنْ فِيْ ذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ كَمَا فِيْ ذَوَاتِ مَا لَا يَعْقِلُ، اور مَنْ جو ہے کس میں آتا ہے؟ ذوات وہ جو عقل رکھنے والے ہیں ان کی ذات میں یعنی ان کے لیے استعمال ہوتا ہے یعنی ذوی العقول، ذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ سے کیا مراد ہے ذوی العقول بھئی، كَمَا جیسے کہ مَا ہے فِيْ ذَوَاتِ مَا لَا يَعْقِلُ کس میں آتا ہے؟ غیرِ ذوی العقول میں بھئی۔ تو مَنْ ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے اور مَا غیرِ ذوی العقول میں۔ ذوی العقول تین ہیں، تین افراد ہیں اس کے بھئی: انسان، جنات اور فرشتے۔ انسان، جنات اور فرشتے یہ ذوی العقول۔ جی۔ لیکن بہتر تھا کہتے ہیں مصنف جو ہیں مَنْ يَعْقِلُ کے بجائے مَنْ يَعْلَمُ کہتے بھئی فِيْ

ذَوَاتِ مَنْ يَعْلَمُ جو علم رکھنے والے ہیں تاکہ اللہ کی ذات بھی اس میں داخل ہو جاتی بھئی۔ اللہ کی ذات بھی اس میں داخل ہو جاتی، تو ذوی العقول کہا، اللہ ذوی العقول کی قبیل سے تو ہیں لیکن اللہ پر عاقل کا اطلاق صحیح نہیں ہے بھئی عاقل کا اطلاق صحیح نہیں، عالم کا اطلاق تو ذاتِ باری تعالیٰ پر ہو سکتا ہے لیکن عاقل کا اطلاق کرنا ذاتِ باری تعالیٰ پر یہ صحیح نہیں ہے بھئی۔ تو عالم کا اطلاق ذاتِ باری تعالیٰ پر صحیح ہے بھئی آپ بھی کہتے ہیں اللہ عالم الغیب ہیں۔

تو انہوں نے کیا بتلایا مَنْ کس کے لیے آتا ہے؟ ذوی العقول کے لیے اور مَا غیرِ ذوی العقول کے لیے آتا ہے بھئی۔ یہ بعض کا مذہب ہے جسے متن میں ذکر کیا گیا، لیکن یاد رکھیے اکثر کا مذہب یہ ہے اکثر علماء کا کہ یہ جو مَا ہے یہ غیرِ ذوی العقول کے لیے نہیں ہے یہ عام ہے، یہ ذوی العقول کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور غیرِ ذوی العقول کے لیے بھی، یعنی دونوں میں یہ حقیقت ہے۔ دونوں میں یہ کیا ہے؟ ذوی العقول کے لیے آئے تو بھی حقیقت، غیرِ ذوی العقول کے لیے آئے تو بھی حقیقت۔ جبکہ ماتن کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مَنْ تو ہے ذوی العقول کے لیے اور مَا ہے کس کے لیے؟ غیرِ ذوی العقول کے لیے، تو اس میں استعمال ہو تو حقیقت اور اگر ذوی العقول کے لیے استعمال ہوگا پھر کیا کہنا پڑے گا؟ مجاز بھئی، لیکن جمہور اکثر علماء کہتے ہیں کہ بھئی مَا جو ہے وہ عام ہے، مَنْ تو ٹھیک ہے ذوی العقول کے لیے ہے لیکن مَا عام ہے بھئی ذوی العقول کے لیے بھی حقیقت ہے اور غیرِ ذوی العقول کے لیے بھی حقیقت ہے۔

أَيِ الْأَصْلُ فِيْ مَنْ أَنْ يَكُوْنَ لِذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ، اصل مَنْ کے اندر یہ ہے کہ وہ ذوی العقول کے لیے ہو، كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جیسے کہ حضور علیہ السلام کا قول ہے: مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا فَلَهُ سَلَبُهُ۔ سلب لام پر بھی فتحہ ہے بھئی۔ مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا، قتیل فَعِيْل بمعنی مَفْعُوْل کے ہے بھئی، قتیل بمعنی مقتول کے۔ مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا جس نے مقتول کو قتل کیا فَلَهُ سَلَبُهُ تو اس کے لیے اس کا سلب ہے۔ سلب، بھئی کسی غزوہ کے موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا رغبت دلانے کے لیے بطورِ رغبت کے، جس نے یعنی کسی کافر کو قتل کیا اس کے لیے اس کا سلب یعنی اس سے چھینا ہوا مال ہے، وہ جو اس کافر کے پاس اسلحہ وغیرہ سواری جو کچھ اور جو لباس وغیرہ اس نے پہنا ہوا ہے سارا کچھ اس قتل کرنے والے کے لیے ہے۔ تو صحابہ کو رغبت دلانے کے لیے بھئی۔ ترجمہ سمجھ میں آگیا؟ اور مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا کہا جس نے کسی مقتول کو، مراد کیا ہے وہ کافر جو مقابلے پہ آئے ہوئے ہیں، تو اس کو ابھی سے قتیل کہا کیونکہ باعتبار مستقبل کے وہ مقتول ہونے والا ہے قتل کیا جانے والا ہے تو ابھی سے اس کو کیا فرما دیا مقتول فرما دیا۔ ترجمہ سمجھ میں آگیا؟ جی۔ مَنْ تو دیکھیے مَنْ آیا مَنْ قَتَلَ اور کس سے فرما رہے ہیں صحابہ سے ذوی العقول میں سے، تو یہ دیکھیے مَنْ آیا ذوی العقول کے لیے مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا فَلَهُ سَلَبُهُ جس نے کسی مقتول کو قتل کیا تو اس کے لیے اس سے چھینا ہوا مال ہے۔

وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِيْ غَيْرِ مَنْ يَعْقِلُ مَجَازًا، اور کبھی کبھار یہ استعمال ہوتا ہے غیرِ ذوی العقول کے اندر بھی مجازاً، كَمَا فِيْ

قَوْلِهِ تَعَالٰی جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: ﴿ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ ﴾ ۔ پس ان جانوروں میں سے بعض وہ ہیں جو چلتے ہیں اپنے پیٹ پر، جو اپنے پیٹ پر چلتے ہیں یعنی رینگتے ہیں زمین پر۔ تو یہاں مَنْ آیا مَنْ يَمْشِيْ اور کس کے لیے آیا غیرِ ذوی العقول کے لیے تو یہ مجازاً ہے۔

وَالْأَصْلُ فِيْ مَا أَنْ يَكُوْنَ فِيْ ذَوَاتِ مَا لَا يَعْقِلُ، اور اصل مَا کے اندر یہ ہے کہ وہ کس کے لیے ہوگا؟ غیرِ ذوی العقول کی ذات کے لیے بھئی، لیکن میں نے بتایا عند الاکثر یہ مَا عام ہے ذوی العقول کے لیے بھی آئے گا اور غیرِ ذوی العقول کے لیے بھی۔ يُقَالُ کہا جاتا ہے: مَا فِي الدَّارِ؟ گھر میں کیا ہے؟ فَالْجَوَابُ دِرْهَمٌ أَوْ دِيْنَارٌ تو جواب کیا ہوگا مثلاً غیرِ ذوی العقول چیز کوئی ہوگی جیسے درہم یا دینار، لَا زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو زید یا عمر یعنی ذوی العقول اس کے جواب میں نہیں ہوں گے۔ لیکن آگے بتلا رہے ہیں: وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِيْ غَيْرِهَا كَمَا سَيَأْتِيْ، اور کبھی کبھار یہ مَا کو استعمال کیا جاتا ہے کس کے اندر؟ ذوی العقول... هَا ضمیر راجع ہے غیرِ ذوی العقول کو، تو پھر نفی پر نفی داخل ہو کس چیز کا فائدہ دیتی ہے؟ اثبات کا ہی، تو اس پر پھر غیر آیا، تو یعنی ذوی العقول میں بھی استعمال ہوتا ہے كَمَا سَيَأْتِيْ جیسے کہ عنقریب آجائے گا۔

فَإِذَا قَالَ: مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيِ الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ، فَشَاءُوْا عَتَقُوْا۔ پس جب کہا کسی شخص نے: مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ، یعنی میرا جو غلام بھی آزادی چاہتا ہے، جو بھی چاہتا ہے مِنْ عَبِيْدِيْ میرے غلام یعنی میرا جو بھی غلام چاہتا ہے الْعِتْقَ آزادی کو فَهُوَ حُرٌّ تو وہ آزاد ہے، فَشَاءُوْا تو ان سب نے چاہا عَتَقُوْا تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے۔

تَفْرِيْعٌ لِكَوْنِ كَلِمَةِ مَنْ عَامَّةً، یہ کلمہ مَنْ کے عام ہونے پر تفریع ہے، وَذٰلِكَ لِأَنَّ مَعْنَاهُ اور وہ اس وجہ سے کیونکہ اس کلام کا معنیٰ یہ ہے: كُلُّ مَنْ شَاءَ الْعِتْقَ مِنْ بَيْنِ عَبِيْدِيْ فَهُوَ حُرٌّ، کہ جس نے بھی آزادی کو چاہا میرے غلاموں میں سے فَهُوَ حُرٌّ تو وہ آزاد ہے، تو وہ آزاد ہے۔ وَكَلِمَةُ مَنْ... بھئی آگے ایک اور مثال آئے گی دیکھو۔ آگے ایک اور مثال، یہ کہنے والے نے پہلے کیا کہا: مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ جس نے بھی میرے غلاموں میں سے جس نے بھی چاہا آزادی کو تو وہ آزاد، تو اگر سب نے چاہا تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ آگے ایک اور مثال آرہی ہے شرح کے اندر، اگر مَنْ شَاءَ کے بجائے یہاں ہوتا مَنْ شِئْتَ، مخاطب کو ایک شخص کہتا ہے: مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ، تو میرے غلاموں میں سے جس کو بھی آزاد کرنا چاہتا ہے، مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ میرے غلاموں میں سے تو جس کی بھی آزادی کو چاہتا ہے فَأَعْتِقْهُ تو پس تو اسے آزاد کر دے۔ اس میں بتلائیں گے کہ اگر وہ ساروں کو آزاد کرنا چاہتا ہو تو سارے نہیں آزاد ہوں گے ایک کو چھوڑ کر باقی سارے آزاد ہو جائیں گے، ایک کے علاوہ باقی سارے کیا ہو جائیں گے؟ اور اس مثال میں جو یہ انہوں نے ذکر کی مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِي الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ اس میں اگر ساروں نے چاہا تو سارے کے سارے آزاد ہو جائیں گے بھئی، سارے کے سارے۔

وجہ اس کی کیا؟ وجہ ابھی سمجھ لیں بھئی آگے شرح میں وہ ذکر بھی کر رہے ہیں۔ وجہ اس کی یہ کہ بات چل رہی ہے مَنْ کی، اور مَنْ آپ نے پڑھا عموم کے لیے آتا ہے، تو پہلے لفظ آیا مَنْ جو بھی، جس نے بھی، شَاءَ آگے پھر مشیت کا فعل آگیا

چاہنے کا، اور شَاءَ کا اسناد ہے هُوَ ضمیر کی طرف، شَاءَ کا اسناد کس کی، توجہ سے سننا بھئی سبق، شَاءَ کا اسناد کس کی طرف؟ هُوَ ضمیر کی طرف، اور وہ هُوَ ضمیر راجع ہے مَنْ کو، وہ کس کو راجع؟ مَنْ کو، اور مَنْ تو تھا عام تو گویا مشیت کا اسناد بھی کس کی طرف ہو گیا؟ عام کی طرف تو اس میں بھی عموم آگیا، تو مَنْ میں بھی عموم تھا مشیت میں بھی عموم آگیا تو اس مشیت نے اس مَنْ کے عموم کو پکا کر دیا کیا کر دیا؟ پکا کر دیا۔ اس کے بعد آگے لفظ آیا مِنْ، مِنْ۔ اور یاد رکھیے مِنْ جو ہے جیسے یہ ابتداء وغیرہ کے لیے آتا ہے اسی طرح یہ تبعیض کے لیے بھی بہت کثرت سے استعمال ہوتا ہے یعنی بعض افراد کے لیے بعض، بعضیت بتلانے کے لیے۔ آپ کہتے ہیں أَخَذْتُ مِنْ دَرَاهِمَ کیا ترجمہ کریں گے؟ میں نے بعض درہم اٹھا لیے، سارے درہم اٹھا لیں پھر یہ درست نہیں بھئی کیونکہ مِنْ آپ لے کر آرہے ہیں أَخَذْتُ مِنْ دَرَاهِمَ میں نے درہموں میں سے اٹھا لیے معلوم ہوا کچھ اٹھائے ہیں سارے نہیں، تو یہ بعض کا فائدہ کس نے دیا؟ مِنْ نے۔ تو یہ مِنْ جو ہے تبعیض کا فائدہ دیتا ہے جب یہ ایک ایسی چیز پر داخل ہو جس میں تبعیض ہو سکے، جس میں حصے ہو سکیں، جس کے افراد الگ الگ ہو سکیں بھئی۔ تو یہاں بھی عَبِيْدِيْ میرے غلام فرض کریں اس کے دس غلام ہیں اس شخص کے بھئی، تو یہاں ان پر مِنْ داخل ہوا اور مِنْ تبعیض کا فائدہ دیا کرتا ہے اور غلاموں میں بھی تبعیض ہو سکتی ہے یا نہیں بھئی؟ دس افراد ہیں دس کے دس الگ الگ ہو جائیں بھئی تو دس میں تبعیض ممکن ہے۔ تو مِنْ تبعیض چاہتا تھا لیکن شَاءَ نے مَنْ کے عموم کو پختہ کر دیا، مَنْ میں بھی عموم تھا مشیت میں بھی عموم آیا تو اس نے مَنْ کے عموم کو پختہ کر دیا، جب پختہ کر دیا تو اب مِنْ کو ہم تبعیض پر محمول نہیں کریں گے بھئی، تبعیض تو عموم کے ضد ہے بھئی، تبعیض تو عموم کے ضد، عموم کا معنیٰ سارے افراد یعنی جس میں افراد ہوں اور تبعیض کا معنیٰ کچھ بعض بھئی، تو لہٰذا اب ہم مِنْ کو یہاں تبعیض پر محمول نہیں کریں گے بلکہ اس کو بیان کے لیے بنائیں گے کیونکہ مِنْ بیان کے لیے بھی آیا کرتا ہے۔ تو معلوم ہوا یہ مِنْ تبعیض کے لیے نہیں ہے بلکہ کس کے لیے ہے؟ بیان کے لیے ہے، جس نے مَنْ شَاءَ جس نے بھی چاہا بھئی کنہوں نے کن کی بات آپ کر رہے ہیں؟ کہتے ہیں مِنْ عَبِيْدِيْ یعنی کہ میرے غلام یعنی میرے غلام ان میں سے جس نے بھی چاہا، تو یہ مِنْ کس لیے ہے؟ تو پھر لہٰذا اب مِنْ کو تبعیض کے لیے نہیں بنائیں گے بلکہ مِنْ کو بیان کے لیے بنا لیں گے، جب مِنْ تبعیض کے لیے نہیں ہے تو یہاں عموم ہی عموم ہے لہٰذا سارے غلاموں نے چاہا تو سارے آزاد ہو جائیں گے بھئی کیونکہ یہاں تبعیض والا معنیٰ آیا ہی نہیں، مِنْ کو ہم نے تبعیض کے لیے بنایا ہی نہیں بلکہ اس کو کس کے لیے بنایا بیان کے لیے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

جبکہ دوسرا کلام کوئی اور مثلاً کہے، مخاطب سے وہ کہنے والا کہتا ہے: مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ، تو یہاں مَنْ شِئْتَ مَنْ میں ہے عموم اور شِئْتَ یہاں مشیت کا اسناد کس کی طرف ہو رہا ہے؟ مخاطب کی طرف، اور مخاطب خاص ہے یا عام ہے؟ خاص ہے کسی ایک فرد ہے تو اس سے کہہ رہا ہے، تو لہٰذا مَنْ میں تو عموم ہے لیکن آگے مشیت کے اندر عموم نہیں لہٰذا

مَنْ کا عموم پختہ نہ ہوا، جب مَنْ کا عموم پختہ نہ ہوا تو اب آگے جو مِنْ عَبِيْدِيْ ہے اس کو ہم تبعیض پر محمول کریں گے۔ پہلے کلام میں تو وہ قرینہ موجود تھا کہ مَنْ کے ساتھ ساتھ مشیت بھی عام ہے اس قرینے نے بتلا دیا مِنْ کو تبعیض پر محمول نہ کرو بلکہ کس پر محمول کرو بیان پر، یہاں ایسا کوئی قرینہ نہیں، مَنْ تو ہے ٹھیک ہے عموم کے لیے لیکن آگے مشیت کیا ہے وہ اسی طرح خاص ہے تو لہٰذا اب مِنْ عَبِيْدِيْ جو یہاں پر آیا اس مِنْ سے کون سا مِنْ مراد لیں گے؟ مِنْ تبعیضیہ، تو مِنْ تبعیض کے لیے ہوا۔ تو اب ایسی صورت بنائیں گے کہ مَنْ کے عموم پر بھی عمل ہو جائے اور مِنْ کے تبعیض پر بھی عمل ہو جائے، اور اس کا طریقہ یہ پھر کہتے ہیں مثلاً مخاطب چاہتا ہے کہ میں سارے غلام آزاد کر دوں تو یاد رکھیے سارے غلام آزاد نہیں ہوں گے، مثلاً اس کے دس غلام تھے تو دس میں سے نو آزاد ہو جائیں گے اور ایک غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اب دیکھیے دس میں سے نو آزاد ہو گئے تو عموم آیا یا نہیں بھئی؟ نو آزاد تو دیکھو مَنْ کے عموم پر بھی عمل ہوا، اور سارے غلام آزاد ہوئے دس میں سے یا بعض آزاد ہوئے؟ بعض آزاد ہوئے اور ایک ابھی بھی باقی ہے تو مِنْ یعنی تبعیض پر بھی عمل ہو گیا بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔

تو لہٰذا اس صورت میں اگر مخاطب نے ایک ایک غلام کو آزاد کرنا شروع کیا، ایک کے بارے میں چاہا کہ یہ بھی آزاد ہو جائے وہ بھی آزاد ہو جائے گا دوسرا بھی تیسرا بھی چوتھا بھی، لیکن پھر جب آخری آجائے گا وہ آخری غلام رہ جائے گا تو وہ آزاد نہیں ہوگا بھئی ورنہ تو پھر تبعیض کا معنیٰ ہی ختم ہو جائے گا سرے سے پھر تو سارے ہی آزاد ہو گئے تبعیض تو باقی نہ رہی بھئی۔ اور اگر وہ کیا کرتا ہے؟ یہ تو وہ صورت تھی اس نے ایک ایک کو آزاد کیا ایک ایک، اور اگر وہ ساروں کے بارے میں کہتا ہے کہ میں نے ان سب کو آزاد کیا تو پھر بھی یاد رکھیے وہی صورت ہوگی کہ مَنْ کے عموم پر بھی عمل کرنا ہے اور مِنْ کے تبعیض پر بھی، تو لہٰذا دس میں سے نو آزاد ہو جائیں گے ایک غلام ہی رہے گا، اور وہ کون سا ایک غلام رہے گا؟ کہتے ہیں اب تعیین کا حق آقا کو ہوگا مالک کو، مالک ان میں سے جس ایک کو چاہے گا وہ باقی رہ جائے گا اور باقی آزاد ہو جائیں گے، صورت سمجھ میں آگئی؟ یہی بات اب بیان کریں گے۔

کہتے ہیں: وَكَلِمَةُ مَنْ فِيْ نَفْسِهَا عَامَّةٌ اور کلمہ مَنْ جو ہے اپنی ذات کے اعتبار سے عام ہے، وَوُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ اور اس کو موصوف کیا گیا ہے صفتِ عامہ کے ساتھ، بھئی وہ صفتِ عامہ کیا ہے؟ کہتے ہیں: وَهِيَ الْمَشِيْئَةُ اور وہ مشیت ہے، یہ عام کس وجہ سے ہے میں نے بتلایا کیونکہ اس کا اسناد کس کی طرف ہے هُوَ ضمیر اور هُوَ کس کو راجع مَنْ کو، تو هُوَ سے وہی مَنْ مراد ہوا اور مَنْ میں تو تھا عموم تو لہٰذا مشیت کا بھی گویا اسناد کس کی طرف عموم کی طرف تو... وَمِنْ، آگے یہ لفظ مِنْ ہے بھئی مِنْ، وَمِنْ يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ اور مِنْ جو ہے وہ بیان کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ وہ بیان کے لیے ہو، فَإِنْ شَاءَ الْكُلُّ لَابُدَّ أَنْ يَعْتِقُوْا جَمِيْعًا عَمَلًا بِعُمُوْمِ كَلِمَةِ مَنْ پس اگر ان سب نے چاہا تو ضروری ہے کہ وہ سب کے سب آزاد ہو جائیں عمل کرتے

ہوئے کلمہ مَنْ کے عموم پر۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ: مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَأَعْتِقْهُ، بِإِسْنَادِ الْمَشِيْئَةِ إِلَى الْمُخَاطَبِ، بخلاف اس کے کہ اگر اس نے یوں کہا: مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَأَعْتِقْهُ جس کو بھی تو چاہتا ہے میرے غلاموں میں سے آزاد کرنا تو پس اسے تو آزاد کر دے، اسناد کرتے ہوئے مشیت کا مخاطب کی طرف۔ فَإِنَّ لَهُ حِيْنَئِذٍ أَنْ يُعْتِقَهُمْ إِلَّا وَاحِدًا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تو اس صورت میں اس مخاطب کے لیے جائز ہوگا کہ وہ آزاد کر دے ان سب کو سوائے ایک کے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ سمجھ میں آئی بات؟ تو وہاں پر ایک قرینہ تھا جو عموم کو پکا کر رہا تھا کہ مشیت بھی عام تھی، اور یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں تو لہٰذا یہاں مِنْ کو تبعیض پر ہی محمول کریں گے، اور ماقبل میں پھر ہم نے اس قرینے کی وجہ سے مِنْ کو بیان پر محمول کیا تھا۔ تو یہ امام صاحب کے نزدیک ہے لِأَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ اس لیے کیونکہ مَنْ کا کلمہ عموم کے لیے ہے، وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ اور مِنْ کس لیے ہے یہاں پر؟ تبعیض کے لیے ہے، فَلَا يَسْتَقِيْمُ الْعَمَلُ بِهِمَا إِلَّا إِذَا بَقِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرَ مُعْتَقٍ تو درست نہیں رہتا ان دونوں پر عمل مگر جب باقی رہے ان میں سے ایک غیر معطق ہو کر بھئی، جب ان میں سے ایک کیا ہو باقی رہے اس حال میں کہ وہ غیر معطق ہو بھئی۔ وَكَذَا الْمَشِيْئَةُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ لِلْمُخَاطَبِ اور اسی طرح جو مشیت صفت آئی اس جملے کے اندر بھئی مَنْ شِئْتَ کے اندر یہ صفتِ خاصہ ہے کس کے لیے؟ مخاطب کے لیے بھئی، تو یہاں اس میں عموم نہیں۔

وَقِيْلَ: كَلِمَةُ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فِيْ كُلٍّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ، اور کہا گیا ہے، یہ بعض اور علماء کی تقریر کرنے لگے ہیں۔ ایک تقریر شارح نے کر دی کہ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ اس صورت میں سارے غلام اگر چاہیں تو سب آزاد ہو جائیں گے، اور مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ اس صورت میں ایک غلام کے علاوہ باقی سب کو وہ آزاد کر سکتا ہے تو دونوں میں فرق ہے۔ بعضوں نے اور تقریر کی بعض علماء نے، وہ کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں میں مِنْ تبعیض کے لیے ہے، ہم نے تو کہا تھا پہلی مثال میں مِنْ بیان کے لیے اور دوسری مثال میں مِنْ تبعیض کے لیے، وہ کہتے ہیں نہیں دونوں جگہ مِنْ تبعیض کے لیے ہو پھر بھی بات درست رہتی ہے، کس طرح؟ کہتے ہیں پہلے جملے میں مِنْ کو آپ نے کس کے لیے بنایا؟ بھئی دوسرے جملے میں تو مِنْ تھا ہی کس لیے تبعیض کے لیے، اس کی تو وہی تقریر ہوگی۔ پہلے جملے میں ہم نے مِنْ کو کس کے لیے بنایا تھا بیان کے لیے، کہتے ہیں وہاں اس کو ذرا تبعیض کے لیے بناؤ، کیا معنیٰ؟ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ جس نے بھی چاہا میرے غلاموں میں سے جس نے بھی چاہا آزادی کو فَهُوَ حُرٌّ تو وہ آزاد، اب دیکھیے ایک غلام نے چاہا آزادی کو تو یہ ایک باقی غلاموں کی طرف نسبت کرتے ہوئے کل ہے یا بعض ہے؟ بعض ہے، تو لہٰذا دیکھو یہ آزاد ہوا۔ دوسرے غلام نے بھی چاہا وہ بھی باقی غلاموں کی طرف نسبت کرتے ہوئے بعض وہ بھی آزاد، تیسرے غلام نے چاہا وہ بھی باقی غلاموں کی طرف نسبت کرتے ہوئے بعض ہے، تو دیکھو اس طرح سارے غلام آزاد ہو گئے، عموم بھی آگیا اور مِنْ کی تبعیض پر بھی عمل ہو گیا کیونکہ ہر غلام باقی غلاموں کی طرف نسبت

کرتے ہوئے بعض ہے بھئی۔ تقریر سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں: وَقِيْلَ كَلِمَةُ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فِيْ كُلٍّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ، لٰكِنَّ فِي الْمِثَالِ الْأَوَّلِ كُلًّا مِنَ الْعَبْدِ الشَّائِيْ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ اور کہا گیا ہے کہ کلمہ مِنْ جو ہے وہ تبعیض کے لیے ہے دونوں مثالوں کے اندر، لیکن پہلی مثال کے اندر ہر ایک غلام جو چاہنے والا ہے، كُلًّا مِنَ الْعَبْدِ الشَّائِيْ یہ لٰكِنَّ کا اسم ہے، ہر ایک غلام جو چاہنے والا ہے بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ وہ باقی غلاموں سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے، ہر چاہنے والا غلام باقیوں کی طرف نظر کرتے ہوئے بعض ہے، فَيَعْتِقُ الْكُلُّ تو لہٰذا سب کے سب کیا ہو جائیں گے آزاد ہو جائیں گے۔ وَفِي الْمِثَالِ الثَّانِيْ اور دوسری مثال میں اَلشَّائِيْ وَاحِدٌ چاہنے والا ایک ہی ہے، يَتَعَلَّقُ مَشِيْئَتُهُ بِالْكُلِّ دَفْعَةً متعلق ہوگی اس کی چاہت تمام غلاموں کے ساتھ دفعۃً اکٹھی بھئی۔ جب ساروں کے ساتھ مشیت اکٹھی متعلق ہو گئی تو دیکھو عموم تو آیا لیکن تبعیض ہے؟ تبعیض نہیں رہے گی۔ وہاں ہر غلام اپنی آزادی کو چاہنے والا تھا اور وہ غلام باقی غلاموں سے قطع نظر بعض تھا، اور یہاں چاہنے والا مخاطب ہے اور اس کی چاہت سارے غلاموں سے یک وقت متعلق ہوگی تو عموم تو آجائے گا لیکن تبعیض نہیں رہے گی، لہٰذا تبعیض کو رکھنے کے لیے ضروری ہوگا کہ یہ کہا جائے کہ ایک غلام رہ جائے گا اور باقی آزاد ہو جائیں گے۔

جبکہ دوسری مثال میں اَلشَّائِيْ وَاحِدٌ چاہنے والا ایک ہے یعنی وہ مخاطب تو يَتَعَلَّقُ مَشِيْئَتُهُ بِالْكُلِّ دَفْعَةً تو متعلق ہوگی اس کی چاہت تمام غلاموں کے ساتھ اکٹھی، فَلَا يَسْتَقِيْمُ إِلَّا بِتَخْصِيْصِ الْبَعْضِ تو لہٰذا تبعیض کا معنیٰ درست نہیں رہے گا مگر بعض کی تخصیص سے ہی۔

وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے، کیا اشکال وارد ہوتا ہے؟ أَنَّهُ إِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَلَى التَّرْتِيْبِ کہ اگر مخاطب نے چاہا سب غلاموں کو ترتیب سے، آپ نے کیا کہا؟ یہ جو دوسری تقریر ہوئی انہوں نے کیا کہا تھا کہ مخاطب کی مشیت سارے غلاموں سے اکٹھی متعلق ہوگی جب اکٹھی متعلق ہوئی تو عموم تو آگیا تو اگر سارے غلام آزاد ہو جائیں تو تبعیض رہے گی؟ تبعیض نہیں، تو لہٰذا کہنا پڑے گا ایک رہ جائے گا باقی سارے کیا ہو جائیں گے آزاد۔ کہتے ہیں بھئی اکٹھا چاہنے کے بجائے اگر وہ ترتیب سے چاہے ایک کو پھر دوسرے کو پھر تیسرے کو، تو ہر ایک جو ہے باقیوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے بعض ہے، اس نے ایک غلام کو چاہا وہ بھی باقیوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے بعض وہ آزاد، دوسرے کو چاہا تیسرے کو چاہا تو سب باقیوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے بعض ہیں، تو اس طرح تو ساروں کو کیا ہو جانا چاہیے آزاد ہونا چاہیے۔ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَحِيْنَئِذٍ يَصْدُقُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ أَنَّهُ شَاءَ عِتْقَهُ حَالَ كَوْنِهِ بَعْضًا مِنَ الْعَبِيْدِ، مِنَ الْعَبْد ہے عَبِيْد ہونا چاہیے جمع کا لفظ بھئی، تو یہ بات صادق آئے گی ان میں سے ہر غلام پر کہ اس نے اس غلام کی آزادی کو چاہا ہے اس حال میں کہ یہ ایک غلام جو ہے باقی غلاموں میں سے بعض ہے۔ مسئلہ اچھی طرح سمجھ میں آ گیا؟ فَتَأَمَّلْ فِيْهِ پس آپ اس میں غور کر لیجیے۔

فَإِنْ قَالَ لِأَمَتِهِ: إِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ، فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَمْ تَعْتِقْ۔ پس اگر یہ کہا کسی شخص نے اپنی باندی سے: إِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ۔ إِنْ كَانَ اگر وہ جو فِيْ بَطْنِكِ تیرے پیٹ میں ہے غُلَامًا اگر وہ لڑکا ہے، غلام عربی میں غلام کو بھی کہتے ہیں اور لڑکے کو بھی، إِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا اگر وہ جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے وہ لڑکا ہے فَأَنْتِ حُرَّةٌ تو تو آزاد ہے، فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً پس اس باندی نے جنم دیا ایک لڑکے اور ایک لڑکی کو، جاریہ لڑکی کو بھی کہتے ہیں باندی کو بھی، تو اس نے ایک لڑکے اور ایک لڑکی کو جنم دیا لَمْ تَعْتِقْ تو وہ آزاد نہیں ہوگی بھئی، فقہاء لکھتے ہیں کہ وہ آزاد نہیں ہوگی۔ کیوں؟ وجہ آگے شرح میں ذکر کریں گے کیونکہ اس نے لفظِ مَا استعمال کیا اور مَا میں عموم ہے اور تو کلام کا معنیٰ کیا ہوا کہ وہ سارا کچھ جو تیرے پیٹ میں ہے اگر وہ ایک لڑکا ہو تو تو آزاد ہے، اور وہ اب جب جنم دیا تو اب وہ سارا کچھ جو پیٹ میں تھا وہ ایک لڑکا نہیں تھا بلکہ ایک لڑکا اور ایک لڑکی، تو گویا لڑکا وہ سارا لڑکا نہیں تھا بلکہ اس میں سے بعض کیا تھا لڑکا تھا، لہٰذا اس لیے وہ آزاد نہیں ہوگی۔

کہتے ہیں: تَفْرِيْعٌ لِكَوْنِ كَلِمَةِ مَا عَامَّةً یہ کلمہ مَا کے عام ہونے پر تفریع ہے، لِأَنَّ الْمَعْنٰى حِيْنَئِذٍ اس لیے کیونکہ معنیٰ اس وقت یہ ہوگا: إِنْ كَانَ جَمِيْعُ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ، دیکھو جَمِيْع کا لفظ لے آئے عموم بتلانے کے لیے، اگر وہ سارا کچھ جو تیرے پیٹ میں ہے غُلَامًا وہ لڑکا ہے فَأَنْتِ حُرَّةٌ تو تو آزاد ہے، وَلَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ اور اس طرح تو نہ تھا، بَلْ كَانَ بَعْضُ مَا فِيْ بَطْنِهَا غُلَامًا وَبَعْضُهُ جَارِيَةً بلکہ بعض وہ جو اس کے پیٹ میں تھا وہ لڑکا تھا اور بعض وہ لڑکی تھی، فَلَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ تو شرط نہ پائی گئی، جب شرط نہیں تو مشروط بھی نہیں لہٰذا وہ آزاد بھی نہیں ہوگی۔

لَا يُقَالُ فَحِيْنَئِذٍ... یہ ایک اشکال اور اس کا جواب بھئی۔ کہتے ہیں یہ اشکال کوئی نہ کرے کہ آپ نے کہا مَا جو ہے عموم کے لیے آتا ہے، پھر تو قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: ﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ ۔ پس تم قراءت کرو پڑھو تم وہ جو آسان ہو قرآن میں سے، ﴿ فَاقْرَءُوْا ﴾ پس تم لوگ پڑھو ﴿ مَا تَيَسَّرَ ﴾ وہ جو آسان ہو ﴿ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ قرآن میں سے یعنی نماز کے اندر اس کی تلاوت کرو۔ تو یہاں مَا آیا بھئی، تو اس کا معنیٰ تو یہ ہے کہ قرآن میں سے جہاں جہاں سے جو آسان ہے اس سارے کا پڑھنا واجب ہونا چاہیے بھئی، اس سارے کا پڑھنا واجب ہونا چاہیے بھئی۔ تو جواب دیں گے کہ بھئی نہیں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ سارا جتنا آسان ہے اس سارے کی تلاوت واجب ہوگی ہر نماز کے اندر، کہتے ہیں اس لیے کیونکہ اس حکم کا مقصد کیا ہے اس کی بنیاد کس چیز پر ہے؟ سہولت اور آسانی پر ہے، اللہ کس لیے یہ فرما رہے ہیں؟ سہولت اور آسانی کے لیے، تو اگر یہاں پر مَا کو عموم پر باقی رکھا جائے تو پھر سہولت رہے گی یا مشکل ہو جائے گی؟ تو مشکل ہو جائے گی۔ تو لہٰذا چونکہ اس حکم کی بنیاد سہولت پر ہے لہٰذا اس قرینے کی وجہ سے یہاں مَا کو ہم عموم پر محمول نہیں کریں گے بلکہ خصوص پر محمول کریں گے کہ جہاں جہاں سے بھی آسان لگتا ہے ان میں سے کسی ایک جگہ سے پڑھ لو بھئی۔ معنیٰ سمجھ

میں آگیا؟ جی۔

لَا يُقَالُ فَحِيْنَئِذٍ يَنْبَغِيْ أَنْ يَجِبَ قِرَاءَةُ جَمِيْعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ یہ نہ کہا جائے کہ پس اس وقت تو مناسب یہ ہے کہ واجب ہو پڑھنا اس سارے کا جو آسان ہو قرآن میں سے نماز کے اندر عمل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے قول ﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ پر، لِأَنَّا نَقُوْلُ بِنَاءُ الْأَمْرِ عَلَى التَّيَسُّرِ يُنَافِيْ ذٰلِكَ اس لیے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ اس حکم کی بنیاد سہولت پر ہونا جو ہے وہ اس کے منافی ہے بھئی کہ اس کو عموم پر محمول کیا جائے، لہٰذا یہاں اس کو خصوص پر محمول کریں گے۔

وَمَا يَجِيْءُ بِمَعْنٰى مَنْ مَجَازًا، اور مَا جو ہے وہ آتا ہے مَنْ کے معنیٰ میں مجازاً بھئی۔ مَا بتلایا تھا انہوں نے کس کے لیے آتا ہے غیرِ ذوی العقول کے لیے، لیکن مجازاً کس کے معنیٰ میں آتا ہے مَنْ کے معنیٰ میں یعنی ذوی العقول کے لیے بھی۔ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ﴿ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ﴾ ۔ واؤ قسمیہ ہے بھئی، قسمیہ جارہ جر دے گا، قسم ہے آسمان کی وَمَا بَنَاهَا أَيْ مَنْ بَنَاهَا اور اس ذات کی بَنَاهَا جس نے اس کو بنایا۔ قسم ہے آسمان کی اور اس کے بنانے والے کی یعنی اللہ کی ذات کی۔ تو یہاں مَا کس معنیٰ میں ہے؟ مَنْ کے معنیٰ میں ہے بھئی۔

اچھا، کیا بتلایا انہوں نے متن میں کہ مَا کبھی کس معنیٰ میں آتا ہے؟ مَنْ۔ اور اسی طرح شارح نے آپ کو پہلے بتلایا تھا کہ مَنْ بھی کبھی کس معنیٰ میں آجاتا ہے؟ مَا کے معنیٰ میں آجاتا ہے، لیکن کہتے ہیں ماتن نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ یہ تو کہا مَا مَنْ کے معنیٰ میں آتا ہے، لیکن مَنْ کبھی کس کے معنیٰ میں آتا ہے مَا کے معنیٰ میں آتا ہے مجازاً اس کو ذکر نہیں کیا کیونکہ وہ نہایت قلیل ہے کہ مَنْ کس معنیٰ میں آجائے مَا کے معنیٰ میں۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں: وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِمِثْلِ ذٰلِكَ فِيْ مَنْ، اور درپے نہیں ہوئے پیچھے نہیں پڑے اسی کے مثل مَنْ میں، یعنی مَنْ میں یہی بات کہنے کے پیچھے نہیں پڑے، مَنْ میں انہوں نے مصنف نے یہی بات نہیں کہی کہ یہ بھی مَا کی طرح آتا ہے، عَلٰى مَا ذَكَرْتُ بنا بر اس کے جو میں نے ذکر کر دیا، پیچھے شرح میں یہ ذکر کر چکے ہیں، کیوں نہیں پڑے مَنْ میں اس کے مثل ذکر کرنے کے پیچھے؟ کہتے ہیں: لِقِلَّتِهِ بوجہ قلیل ہونے کے اس کے قلیل ہونے کے۔

وَيَدْخُلُ فِيْ صِفَاتِ مَنْ يَعْقِلُ أَيْضًا، اور یہ جو مَا ہے یہ داخل ہوتا ہے ذوی العقول کی صفات میں بھی بھئی، ذوی العقول کی صفات میں بھی مَا داخل ہو جاتا ہے۔ تَقُوْلُ آپ کہتے ہیں مثال کے طور پر: مَا زَيْدٌ؟ زید کیا ہے؟ جواب، فَجَوَابُهُ الْكَرِيْمُ، تو اس کا جواب کیا ہے اَلْكَرِيْمُ سخی ہے۔ تو دیکھیے مَا کے ذریعے کس کی صفت کے بارے میں پوچھا گیا؟ ذوی العقول کی صفت کے بارے میں پوچھا گیا۔

وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: ﴿ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ ﴾ اور اللہ فرماتے ہیں قرآن میں: ﴿ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ ﴾ پس تم

نکاح کرو مَا وہ جو کہ طَابَ پسندیدہ ہیں لَكُمْ تمہارے نزدیک، أَيِ الطَّيِّبَاتِ لَكُمْ تو مَا طَابَ کس معنیٰ میں ہے طَيِّبَات، تو وہ جو پسندیدہ ہیں تمہارے لیے جو تمہیں پسند ہیں جو پاکیزہ ہیں۔ تو یہاں دیکھیے مَا آیا اور بات کیا چل رہی ہے کہ مَا کبھی کس کے لیے آتا ہے؟ ذوی العقول کی صفات کے لیے، تو مَا جو ہے یہاں ان سے عورتیں مراد ہیں لیکن ان کی ذات نہیں بلکہ ان کی صفت و صفت مراد ہے، چنانچہ اسی لیے شارح نے آگے ترجمہ کیا أَيِ الطَّيِّبَاتِ لَكُمْ بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ مَا طَابَ کی تفسیر ہو رہی ہے نا اور مَا طَابَ، مَا جو ہے مفعول ہے فَانْكِحُوْا کے لیے، تو اَلطَّيِّبَاتِ اس پر بھی نصب پڑھیں گے اور یہ جمع مؤنث سالم ہے اور اس کا نصب کس کی صورت میں آتا ہے کسرہ کی صورت میں، تو أَيِ الطَّيِّبَاتِ لَكُمْ۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی سب کو اچھی طرح؟ جی۔

چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۴۰: الفاظِ عموم (۱): لفظ «کُلّ» (عمومِ افراد) اور لفظ «جَمِیع» (عمومِ اجتماع) کا فرق اور فقہی نظائر

نور الانوار صفحہ: ۷۶ — بتاریخ: ۱۹ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَكُلٌّ لِلْإِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَادِ أَيْ جَعْلِ كُلِّ فَرْدٍ كَأَنْ لَّيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ، فَهٰذَا يُسَمّٰى عُمُوْمَ الْأَفْرَادِ۔ وَهِيَ تَصْحَبُ الْأَسْمَاءَ فَتَعُمُّهَا أَيْ تَدْخُلُ عَلَى الْأَسْمَاءِ فَتَعُمُّهَا دُوْنَ الْأَفْعَالِ لِأَنَّهَا لَازِمَةُ الْإِضَافَةِ وَالْمُضَافُ إِلَيْهِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا اسْمًا۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

عموم کے الفاظ چل رہے ہیں بھئی۔ پہلے قَوْم اور رَهْط کے بارے میں بتلایا، پھر مَنْ اور مَا کے بارے میں بتلایا، اب

کُلُّ کے بارے میں بتلانے لگے ہیں۔[1]

کہتے ہیں: وَكُلٌّ لِلْإِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَادِ، اور کُلُّ جو ہے وہ احاطے کے لیے آتا ہے عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَادِ افراد کے طریقے پر۔ کل کیا کر لیتا ہے؟ احاطہ کر لیتا ہے، سب کو شامل ہو جاتا ہے، لیکن کس طریقے پر؟ افراد کے طریقے پر۔ بھئی افراد کے طریقے سے کیا مراد ہے؟ معنیٰ کر رہے ہیں افراد کا: أَيْ جَعْلِ كُلِّ فَرْدٍ كَأَنْ لَّيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ، یعنی کر دینا ہر فرد کو گویا کہ اس کے ساتھ اور کوئی نہیں ہے بھئی، گویا کہ اس کے ساتھ اور کوئی نہیں ہے، فَهٰذَا يُسَمّٰى عُمُوْمَ الْأَفْرَادِ تو اس کو عمومِ افراد کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ عمومِ افراد کہتے ہیں۔

بھئی وہ جو بات پیچھے بیان ہوئی تھی کہ اَلْقَوْمُ کا لفظ، اس میں حکم لگتا ہے مجموعے پر مِن حَيْثُ الْمَجْمُوْع۔ اور کُلُّ جو ہے اس میں بھی حکم لگتا ہے مجموعے پر، لیکن مِنْ حَيْثُ كُلِّ فَرْدٍ ہر ہر فرد پر الگ حکم لگتا ہے۔ تو یہ احاطہ تو کرتا ہے لیکن حکم ہر ہر فرد پر علیحدہ لگا باقیوں سے قطعِ نظر، گویا اس کے ساتھ اور نہیں ہے صرف ایک، اور نہیں ہے کیا معنیٰ؟ یعنی باقیوں سے قطعِ نظر، باقیوں سے قطعِ نظر۔ مثلاً فرض کرو، مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں: جَاءَنِيْ كُلُّ رَجُلٍ۔ ویسے تو یہ کلام صحیح نہیں دنیا کے تمام انسان تو نہیں آسکتے میرے پاس، لیکن فرض کرو انسان کے دس افراد تھے اور میں نے کیا کہا؟ جَاءَنِيْ كُلُّ رَجُلٍ۔ تو کیا معنیٰ ہوا؟ کہ دس میں سے ایک جو ہے فرض کرو ایک، یہ جو ایک ہے باقی افراد سے قطعِ نظر کہ وہ گویا اس کے ساتھ ہیں ہی نہیں، یہ ایک یہ میرے پاس آیا، اس کے لیے مجیئت ثابت ہے۔ پھر دوسرے فرد کو پکڑا، باقی افراد سے قطعِ نظر صرف یہ جو ہے یہ میرے پاس آیا۔ پھر تیسرے کے لیے بھی یہی حکم، یہ تیسرا فرد جو ہے باقیوں سے قطعِ نظر یہ میرے پاس آیا۔ تو ہر ہر فرد پر حکم لگ رہا ہے، لیکن عَلٰى سَبِيْلِ الِاجْتِمَاع یا عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَاد؟ ہاں، تو عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَاد تو ہر ہر فرد، تو احاطہ یہ

[1]

جدول — الفاظِ عموم («کُلّ» اور «جَمِیع» وغیرہ) کا اصولی فرق اور فقہی نظائر:

لفظِ عموم	کیفیتِ احاطہ	فقہی اثر اور مثال
لفظ «کُلّ»	عمومِ افراد علی سبیل الافراد (ہر فرد مستقل طور پر محکوم علیہ)	«كُلُّ امْرَأَةٍ أَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ» میں ہر ہر عورت جس سے نکاح کرے گا الگ الگ طلاق ہو گی۔
لفظ «جَمِیع»	عمومِ اجتماع علی سبیل الاجتماع (مجموعہ بحیثیتِ مجموعی محکوم علیہ)	اگر کسی نے کہا «میرے تمام غلام آزاد ہیں اگر فلاں کام ہو» تو اجتماع شرط ہو گا۔
نکرہ فی سیاق النفی	نفی کے تحت نکرہ استغراق و عموم کا فائدہ دیتا ہے	جیسے «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ»؛ البتہ اثبات میں نکرہ خاص (فردِ واحد مبہم) ہوتا ہے الّا یہ کہ صفتِ عامہ ہو۔

بھی کرلے گا لیکن ایک ایک فرد پر الگ الگ حکم لگتا چلا جائے گا اور سب اس میں داخل ہو جائیں گے۔

یہ معنیٰ ہے: وَكُلٌّ لِلْإِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَادِ اور کُلٌّ کا لفظ جو ہے وہ احاطے کے لیے آتا ہے لیکن افراد کے طریقے پر، أَيْ جَعْلِ كُلِّ فَرْدٍ كَأَنْ لَّيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ یعنی کر دینا ہر فرد کو اس طرح گویا کہ اس کے ساتھ اور کوئی نہیں ہے، فَهٰذَا يُسَمّٰى عُمُوْمَ الْأَفْرَادِ پس اس کو کیا کہتے ہیں عمومِ افراد۔ وَهِيَ تَصْحَبُ الْأَسْمَاءَ فَتَعُمُّهَا تَصْحَبُ ساتھ ہونا، اور یہ ساتھ آتا ہے اسماء کے یعنی اسماء پر داخل ہوتا ہے، مراد کیا ہے کُلٌّ کس پر داخل ہوتا ہے؟ اسماء پر داخل ہوتا ہے، فَتَعُمُّهَا پس ان کو عام ہو جاتا ہے یعنی اس کے تمام افراد کو عام ہو جاتا ہے۔ کیا بتلایا کہ کُلٌّ کس پر داخل ہوگا؟ اسماء پر داخل ہوگا افعال پر نہیں، وجہ یہ کہ کُلٌّ مضاف الیہ چاہتا ہے اور مضاف الیہ اسم ہوا کرتا ہے فعل نہیں ہوا کرتا، تو اس لیے یہ اسم پر داخل ہوگا۔ اسم پر، کیوں؟ کیونکہ کُلٌّ کا معنیٰ پورا، ہر ایک، پورا اور ہر ایک۔ بھئی کس چیز کا پورا؟ کس میں سے ہر ایک؟ مضاف الیہ چاہیے یا نہیں بھئی؟ چاہیے اس کے لیے مضاف الیہ، تو یہ مضاف الیہ وہ اسم ہوگا اور جس پر داخل ہوگا اس کو عام ہو جائے گا یعنی اس کے تمام افراد اس میں داخل ہو جائیں گے ان سب کا احاطہ کرلے گا۔

أَيْ تَدْخُلُ عَلَى الْأَسْمَاءِ دیکھیے تَصْحَبُ کا خود معنیٰ کر رہے ہیں: أَيْ تَدْخُلُ عَلَى الْأَسْمَاءِ فَتَعُمُّهَا دُوْنَ الْأَفْعَالِ یعنی یہ داخل ہوتا ہے اسماء پر پس یہ ان کو یعنی اس کے تمام افراد کو، تو یہ داخل ہوتا ہے اسماء پر دُوْنَ الْأَفْعَالِ نہ کہ افعال پر، لِأَنَّهَا لَازِمَةُ الْإِضَافَةِ وَالْمُضَافُ إِلَيْهِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا اسْمًا اس لیے کیونکہ یہ کلمہ کل جو ہے یہ لازم الاضافت ہے اور مضاف الیہ نہیں ہوتا مگر اسم ہی۔

فَإِنْ قَالَ: كُلُّ امْرَأَةٍ أَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ، يَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ كُلِّ امْرَأَةٍ، وَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ۔ اگر کسی شخص نے یوں کہا: كُلُّ امْرَأَةٍ أَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ، غور سے سننا بھئی، كُلُّ امْرَأَةٍ ہر وہ عورت أَتَزَوَّجُهَا جس سے میں نکاح کروں فَهِيَ طَالِقٌ تو اسے طلاق ہے۔ کہتے ہیں يَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ كُلِّ امْرَأَةٍ یہ شخص حانث ہو جائے گا ہر عورت سے نکاح کرنے سے، یعنی جس عورت سے بھی نکاح کرے گا اسے طلاق ہو جائے گی، جس عورت سے بھی نکاح کرے گا اسے طلاق ہو جائے گی۔ وَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ اور واقع نہیں ہوگی طلاق کسی ایک عورت پر دو مرتبہ۔

یعنی فرض کرو اس کہنے والے نے، اس نے کیا کہا تھا؟ ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں اسے طلاق۔ تو جس عورت سے بھی نکاح کرے گا اسے خود بخود طلاق ہو جائے گی۔ اور طلاق غیر مدخول بہا کو ایک طلاق دی جائے تو وہ بھی بائنہ ہو جاتی ہے بھئی اور اس پر عدت بھی نہیں ہوتی، نکاح ختم ٹوٹ گیا بھئی، تو وہ بائنہ ہو جائے گی۔ تو چنانچہ اس نے ایک سے نکاح کیا اسے طلاق ہو گئی، دوسری سے تیسری سے چوتھی سے پانچویں سے ہر ایک کو طلاق ہوتی جا رہی ہے۔ پھر ان میں سے ایک ایسی عورت جس سے پہلے وہ نکاح کر چکا اور اس پر طلاق واقع ہو چکی ہے، اس سے پھر نکاح کر لیتا ہے، کہتے ہیں اب دوسری مرتبہ اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی بھئی، دوسری مرتبہ نہیں۔

کیوں؟ وجہ یہ، وجہ توجہ سے سنو، اس لیے کہ ابھی بتایا کہ کُلُّ داخل ہوتا ہے اسماء پر اور اسماء کے افراد میں یہ عموم پیدا کر دے گا، تو کُلُّ امْرَأَةٍ پر یہ امْرَأَة پر داخل ہوا تو ہر عورت جو ہے وہ اس حکم میں آگئی اسے کیا ہوگی طلاق، اور ہر عورت کے ساتھ کیا فعل ذکر کیا أَتَزَوَّجُهَا جس سے میں کیا کر لوں نکاح، تو اس تزوج کے اندر بھی عموم آئے گا بھئی یعنی فعل میں بھی عموم آئے گا، لیکن اسم میں عموم تھا اصل اور فعل میں عموم ہے ضمناً، فعل میں عموم ہے ضمناً۔ کیونکہ کوئی عورت اس کے عقد میں داخل ہی نہیں ہو سکتی جب تک اس سے نکاح نہیں کرے گا، نکاح کرے گا تو اس کے عقد میں داخل ہوگی اور پھر طلاق واقع ہوگی، تو لہٰذا عورت جو امْرَأَة جو ہے اسم، اس کے تمام افراد کا اس نے احاطہ کر لیا اس میں یعنی عموم آگیا۔ اسم میں عموم آیا اور وہ ہے اصل، اور فعل میں بھی عموم آئے گا لیکن وہ ضمناً ہے یعنی تبعاً ہے اور ضرورت کی بنا پر ہے، کیونکہ جب اسم میں عموم ہر عورت، تو کب؟ جب وہ اس سے نکاح کرے گا تو طلاق واقع ہوگی، تو فعل میں جو عموم آیا وہ ضمناً ہے اور تبعاً ہے اور ضرورت کی بنا پر ہے، وَالضَّرُوْرِيُّ يُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ، اور ضروری جو ہو وہ بقدرِ ضرورت ہی ہوتا ہے بقدرِ ضرورت ہی۔

تو جب ایک عورت سے نکاح کیا بھئی، تو یہ نیا فرد تھا اور کُلُّ امْرَأَةٍ اس نے تو کہا تھا، تو ہر امْرَأَة اس میں داخل ہو گئی، تو یہ بھی نئی عورت ہے تو فوراً اس کو کیا پڑ جائے گی طلاق، لیکن پھر اسی عورت سے اس نے بعد میں جب دوبارہ نکاح کیا تو یہ نئی عورت ہے یا وہی عورت؟ یہ تو پہلے ہی داخل ہو چکی تھی، پہلے ہی داخل ہو چکی تھی، لہٰذا اب تزوج تو دوبارہ آیا فعلِ تزوج پایا گیا یا نہیں؟ پایا گیا، تو فعل میں تو عموم آرہا ہے لیکن اسم یعنی امْرَأَة میں عموم آیا یہاں؟ نہیں، یہ تو وہی عورت ہے، نکاح تو نیا ہے لیکن عورت تو وہی ہے، اور کل میں ہم نے بتایا یہ اسم کے افراد کا تو احاطہ کرے گا اصلاً اور فعل کے افراد کا احاطہ کرے گا ضمناً، تو یہاں پر جب اسم میں عموم نہیں تو فعل میں بھی عموم، فعل کے عموم کا بھی اعتبار نہیں ہوگا اور اس عورت کو طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اسم میں عموم کیا ہے؟ اصل، اور اسم میں جب عموم آئے گا تو ضمناً کس میں تبعاً کس کے اندر عموم آجائے گا؟ فعل میں بھی، لیکن یہاں پر جب اسی عورت سے دوبارہ نکاح کر رہا ہے تو کوئی نیا فرد آیا؟ کوئی عموم پیدا ہوا؟ اور کوئی نیا فرد تو داخل نہیں امْرَأَة کے افراد میں سے کوئی نیا فرد نہیں، تو جب اس میں عموم نہیں تو لہٰذا فعل کے اندر بھی پھر یہاں عموم نہیں لہٰذا اس تزوج پر اب آگے طلاق بھی واقع نہیں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بھئی لہٰذا طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسم میں عموم تھا تو ہمیں فعل میں بھی عموم ماننا پڑا کیونکہ ہر عورت عقد ہی کے ذریعے اس کے نکاح میں آئے گی اور پھر طلاق واقع ہوگی، تو لہٰذا ہر نکاح پر کیا ہونی چاہیے طلاق واقع لیکن اس کے لیے کیا ضروری؟ کہ عورت بھی نئی ہو، اگر اسی عورت سے دوبارہ نکاح کیا تو عورت تو وہی، جب عورت وہی تو اس فعل کے اندر عموم کو ہم تسلیم نہیں کریں گے اگرچہ عموم آرہا ہے لیکن وہ جب اسم اس میں تو تبعاً آیا تھا عموم، وہاں تبعاً اس کا اعتبار کرتے تھے لہٰذا اب یہاں تبعاً بھی اس کا اعتبار نہیں کریں گے، لہٰذا اب اس عورت کو طلاق واقع اس پر طلاق واقع

نہیں ہوگی، مسئلہ سمجھ میں آگیا؟ جی۔

تو یہ معنیٰ ہے: فَإِنْ قَالَ: كُلُّ امْرَأَةٍ أَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ اگر کسی شخص نے کہا ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو اسے طلاق ہے يَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ كُلِّ امْرَأَةٍ تو حانث ہو جائے گا وہ شخص ہر عورت سے نکاح کرنے پر یعنی ہر عورت پر کیا واقع ہو جائے گی طلاق، وَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ اور طلاق واقع نہیں ہوگی کسی ایک عورت پر دو مرتبہ۔

وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةُ كُلٍّ لِعُمُوْمِ مَدْخُوْلِهَا، اور جب کلمہ کل جو ہے وہ اپنے مدخول کے عموم کے لیے آتا ہے یعنی جس پر یہ داخل ہوتا ہے جس اسم پر بھی یہ داخل ہوتا ہے اس میں کیا پیدا کر دیتا ہے عموم، تو کہتے ہیں جب کلمہ کل جو ہے اپنے مدخول کے عموم کے لیے آتا ہے فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُنَكَّرِ أَوْجَبَتْ عُمُوْمَ أَفْرَادِهِ پس اگر یہ داخل ہو جائے کس پر نکرہ پر، تو یہ کیا ثابت کر دے گا عمومِ افراد کو ثابت کر دے گا یعنی اس کے افراد میں عموم کو ثابت کر دے گا اس کے سارے افراد کا احاطہ کر لے گا، لِأَنَّهُ مَدْلُوْلُهَا لُغَةً کیونکہ یہ کل کا مدلول ہے باعتبار لغت کے، یہ کیا ہے؟ توجہ ہے سبق کی طرف بھئی، کیونکہ یہ کل کا مدلول ہے باعتبار لغت کے باعتبار زبان کے، عربی زبان میں کل جب بھی نکرہ پر داخل ہو تو کیا مقصد ہوتا ہے اس کا؟ وہ اس کے افراد کا احاطہ کر لیتا ہے ان کو عام ہو جاتا ہے۔

وَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُعَرَّفِ أَوْجَبَتْ عُمُوْمَ أَجْزَائِهِ، اور اگر یہ کل کا لفظ داخل ہو جائے معرفہ پر تو ثابت کر دے گا اس کے اجزاء کے عموم کو یعنی اس کے سارے اجزاء کو عام ہو جائے گا شامل ہو جائے گا بھئی۔ معنیٰ سمجھ میں آیا؟ تو دیکھیے: كُلُّ رُمَّانٍ، کل آگے مثال آنے والی ہے۔ كُلُّ رُمَّانٍ، كُلُّ کس پر داخل ہوا نکرہ پر معرفہ پر؟ رُمَّانٍ پر، كُلُّ رُمَّانٍ نکرہ پر، نکرہ پر۔ اور نکرہ پر كُلُّ داخل ہو تو کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ تمام افراد کا احاطہ کر لیتا ہے، تو کیا معنیٰ؟ سارے انار یعنی ہر ہر انار، عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَادِ نا ہر ہر انار۔ اور اگر اس کو معرفہ کر دیں رُمَّان کو كُلُّ الرُّمَّانِ، تو یہ عموم کس میں لائے گا اجزاء کے اندر، اس کا کیا ترجمہ کریں گے؟ سارے کا سارا انار، اس کے سارے اجزاء، تمام افراد نہیں بلکہ اس کے تمام اجزاء بھئی انار کے تمام اجزاء یعنی پورا انار، سارا کا سارا انار۔ فرق سمجھ میں آگیا؟ جی۔ تو یہ معنیٰ ہے عمومِ اجزاء کا۔ لِأَنَّهُ مَدْلُوْلُهَا عُرْفًا اس لیے کیونکہ یہ کل کا مدلول ہے عرفاً باعتبار عرف کے عام لوگوں میں اسی طرح اس کا معنیٰ سمجھا جاتا ہے کہ جب کل کا لفظ معرفہ پر داخل ہو تو اس کے اجزاء کا احاطہ کر لیتا ہے۔

وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ: أَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ تَطْلِيْقَةٍ، اور اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے یوں کہا اپنی بیوی سے: أَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ تَطْلِيْقَةٍ تجھے طلاق ہے كُلَّ تَطْلِيْقَةٍ، تو کل کا لفظ کس پر داخل ہو رہا ہے تَطْلِيْقَةٍ پر اور تَطْلِيْقَةٍ یہ نکرہ ہے اور نکرہ پر کل داخل ہو تو کیا کرتا ہے تمام افراد کا احاطہ کر لیتا ہے، تو کیا معنیٰ ہوگا؟ تجھے ساری کی ساری طلاقیں ہیں، أَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ تَطْلِيْقَةٍ تجھے ساری کی ساری طلاقیں ہیں، تو يَقَعُ الثَّلَاثُ کتنی واقع ہو جائیں گی؟ تین۔ وَإِنْ قَالَ كُلَّ التَّطْلِيْقَةِ اور اگر اس نے یوں کہا كُلَّ التَّطْلِيْقَةِ،

أَيْ أَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ التَّطْلِيْقَةِ تجھے طلاق ہے پوری طلاق، پوری کی پوری طلاق، تو ایک طلاق کے تمام اجزاء کا احاطہ کر لیا تو کتنی واقع ہوں گی؟ ایک، تو یہ معنیٰ ہے يَقَعُ وَاحِدَةٌ تو ایک طلاق واقع ہوگی۔

حَتّٰى فَرَّقُوْا بَيْنَ قَوْلِهِمْ: كُلُّ رُمَّانٍ مَأْكُوْلٌ، وَكُلُّ الرُّمَّانِ مَأْكُوْلٌ،یہاں تک کہ فرق کیا ہے علماء نے عربوں کے اس قول کےبیچ میں کہ كُلُّ رُمَّانٍ مَأْكُوْلٌ وَكُلُّ الرُّمَّانِ مَأْكُوْلٌ۔ كُلُّ رُمَّانٍ مَأْكُوْلٌ کیا معنیٰ ہوگا؟ سارے انار کھائے جاتے ہیں یعنی اس کا ہر، انار کے ہر ہر فرد کو کھایا جاتا ہے، اور یہ صحیح ہے کلام۔ وَكُلُّ الرُّمَّانِ مَأْكُوْلٌ اور پورے کے پورے انار کو کھایا جاتا ہے، یہاں دیکھو معرفہ ہے تو پورے کے پورے انار کو کھایا جاتا ہے یہ صحیح ہے؟ نہیں، انار کے دانوں کو تو کھایا جاتا ہے لیکن چھلکوں کو نہیں، تو لہٰذا یہ کلام درست نہیں بھئی۔ تو فرق کیا ہے علماء نے اس دو قولوں کے درمیان بِالصِّدْقِ وَالْكَذِبِ صدق کے ساتھ اور کذب جھوٹ کے ساتھ کہ ایک صادق ہے اور ایک کاذب ہے۔ أَيْ بِصِدْقِ الْأَوَّلِ وَكَذِبِ الثَّانِيْ یعنی پہلے کے صدق اور دوسرے کے کذب کے ساتھ فرق کیا ہے کہ پہلے کو صادق کہا دوسرے کو کاذب۔ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ اس لیے کیونکہ پہلے کا معنیٰ یہ ہے: كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرُّمَّانِ مِمَّا يَصْلُحُ أَنْ يُؤْكَلَ کہ ہر فرد جو ہے رمان میں سے وہ ان چیزوں میں سے ہے کہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کو کھایا جائے، یعنی ہر، پہلے کا معنیٰ کر رہے ہیں بھئی كُلُّ رُمَّانٍ مَأْكُوْلٌ، کہ ہر فرد جو ہے دیکھو افراد کا احاطہ کر رہا ہے ہر فرد جو ہے رمان میں سے مِمَّا وہ ان چیزوں میں سے ہے يَصْلُحُ أَنْ يُؤْكَلَ کہ اس کو کھایا یعنی وہ کھائے جانے کے قابل ہے، ہر فرد انار میں سے جو ہے وہ کھائے جانے کے قابل ہے، وَهُوَ صَادِقٌ اور یہ کلام صادق ہے۔ وَمَعْنَى الثَّانِيْ اور دوسرے کا معنیٰ یہ ہے: كُلُّ أَجْزَاءِ الرُّمَّانِ مِمَّا يُؤْكَلُ کہ تمام اجزاء جو ہیں رمان کے وہ ان چیزوں میں سے جن کو کھایا جاتا ہے، وَهُوَ كَاذِبٌ اور یہ جھوٹ ہے، لِأَنَّ الْقِشْرَ لَا يُؤْكَلُ قَطُّ اس لیے کیونکہ چھلکا کبھی بھی نہیں کھایا جاتا۔

وَإِذَا وَصَلَتْ بِمَا أَوْجَبَتْ عُمُوْمَ الْأَفْعَالِ، وَإِذَا وَصَلَتْ بِمَا اور جب مل جائے کلمہ کل بِمَا کس کے ساتھ؟ مَا کے ساتھ، أَوْجَبَتْ عُمُوْمَ الْأَفْعَالِ تو یہ ثابت کر دے گا عمومِ افعال کو۔ کل جب کس کے ساتھ مل جائے مَا کے ساتھ تو پھر یہ عمومِ افعال کو ثابت کر دے گا۔ بھئی پہلے بات گزری کہ كُلُّ اسماء پر داخل ہوتا ہے اور ان میں عموم پیدا کر دیتا ہے، اور اسم میں وہاں پر عموم ہوتا ہے اصلاً اور فعل ہو تو فعل میں عموم آئے گا ضمناً۔ لیکن اگر اس كُلُّ کے ساتھ مَا مل جائے یعنی كُلُّ مَا پر داخل ہو جائے اور کیا بن جائے كُلَّمَا، تو پھر اس صورت میں یہ فعل پر داخل ہوگا اور اس فعل کے اندر عموم آئے گا اس میں عموم پیدا کر دے گا، اور پھر اس صورت میں صرف فعل ہی پر داخل ہوگا کس پر؟ فعل ہی پر داخل ہوگا، تو فعل میں جو عموم آئے گا وہ ہوگا اصلاً اور اگر اسم میں وہاں عموم آیا تو وہ عموم ہوگا ضمناً ہوگا، تو پہلے کا برعکس ہو جائے گا۔ تو كُلُّ اور كُلَّمَا یہ دونوں ایک دوسرے کے برعکس ہیں، كُلُّ اسم میں عموم پیدا کرتا ہے اصلاً اور فعل میں ضمناً، اور كُلَّمَا فعل میں عموم پیدا کرتا ہے اصلاً اور اسم میں ضمناً۔ وجہ یہ کہ یہ مَا مصدریہ ہے یہ مَا کیا ہے؟ تو كُلُّ تو فعل پر داخل ہو نہیں سکتا تھا تو پھر اس کا طریقہ یہ کہ اس کے ساتھ مَا مصدریہ ملا دیا، اور مَا مصدریہ تو آپ جانتے ہیں فعل ہی پر داخل ہوتا ہے اور فعل کو کس معنیٰ

میں کر دیتا ہے؟ مصدر کے معنیٰ میں کر دیتا ہے، تو یہ مصدرِ تاویلی ہوا، ایک تو ہے نا حقیقتاً مصدر اور یہ حقیقتاً مصدر ہوتا ہے یا فعل مَا کی وجہ سے مصدر کے معنیٰ میں ہو جاتا ہے؟ مَا کی وجہ سے مصدر کے معنیٰ میں ہو جاتا ہے تو اس کو کیا کہیں گے تاویلی مصدر، اور یہ وقت کے معنیٰ کو متضمن ہوتا ہے اس میں وقت کا معنیٰ آجاتا ہے، کون سا معنیٰ؟ وقت کا معنیٰ آجاتا ہے دیکھیے آگے مثال سے بات واضح ہوگی۔

بِأَنْ يَقُوْلَ: كُلَّمَا تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ، بایں طور کہ یوں کہتا ہے: كُلَّمَا تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ، جب بھی میں نکاح کروں کسی عورت سے تو اسے طلاق ہے۔ فَمَعْنَاهُ تو اس کلام کا معنیٰ یہ ہے: كُلَّ وَقْتٍ أَتَزَوَّجُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ، دیکھو وقت کا معنیٰ آگیا بھئی، جس وقت بھی میں نکاح کروں کسی عورت سے تو اسے طلاق ہے، فَهُوَ قَصْدًا يَقَعُ عَلٰى عُمُوْمِ التَّزْوِيْجَاتِ تو یہ جو قسم ہے یہ جو کلام ہے قصداً واقع ہوگا کس پر؟ کس میں عموم اصلاً آئے گا؟ تزوج کے اندر یعنی تزویجات میں عموم آیا اصلاً، اور امْرَأَة کے اندر عموم آئے گا ضمناً۔ یہی بات کر رہے ہیں: فَهُوَ قَصْدًا يَقَعُ عَلٰى عُمُوْمِ التَّزْوِيْجَاتِ تو یہ کلام جو ہے واقع ہوگا عمومِ تزویجات پر قصداً، وَيَثْبُتُ عُمُوْمُ الْأَسْمَاءِ فِيْهِ ضِمْنًا اور اسماء یعنی اسم کا جو عموم اس میں ثابت ہوگا وہ ضمناً ہوگا، لِأَنَّ عُمُوْمَ التَّزَوُّجِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا بِعُمُوْمِ النِّسَاءِ اس لیے کیونکہ تزوج کا عموم جو ہے وہ نہیں ہو سکتا مگر نساء کے عموم کے ساتھ۔ معنیٰ سمجھ میں آرہا ہے؟ تزوج میں عموم تب ہی آئے گا جب نساء میں بھی عموم ہو، نکاح کے لیے عورت چاہیے پھر نکاح کے لیے عورت چاہیے پھر نکاح کے لیے عورت، تو نکاح میں عموم کس طرح آئے گا کہ اب جب عورتوں میں بھی عموم آئے۔

فَيَحْنَثُ بِكُلِّ تَزَوُّجٍ پھر تو پس وہ شخص حانث ہو جائے گا ہر نکاح سے، سَوَاءٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِرَارًا برابر ہے کہ چاہے وہ نکاح کرے ایک ہی عورت سے کئی مرتبہ۔ ایک دفعہ کرے گا تو كُلَّمَا کہا تھا جس وقت بھی میں نکاح کروں تو اس عورت کو کیا ہو جائے گی طلاق، پھر نکاح اسی عورت سے دوبارہ کیا تو دوبارہ تزوج پایا گیا یا نہیں؟ پایا گیا، تو پھر طلاق ہو جائے گی، اور پھر اس سے نکاح کرے تو تزوج پایا گیا یا نہیں؟ اور تزوج میں عموم اصلاً ہے تو اس میں پھر وہاں طلاق واقع ہو جائے گی۔ تو یہ معنیٰ ہے سَوَاءٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِرَارًا برابر ہے کہ وہ چاہے نکاح کر لے کسی عورت سے کئی مرتبہ، أَوْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً بَعْدَ امْرَأَةٍ یا وہ نکاح کرے ایک عورت سے دوسری کے بعد، كَعُمُوْمِ الْأَفْعَالِ فِيْ كُلٍّ جیسے کہ عمومِ افعال تھا كُلٌّ کے اندر بھئی۔ بھئی وہی بات کر رہے ہیں جو میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ كُلَّمَا اور كُلٌّ ایک دوسرے کے عکس ہیں: كُلٌّ کس میں عموم پیدا کرتا ہے؟ اسماء میں اصلاً اور تبعاً کس میں؟ فعل میں بھی، اور كُلَّمَا اصلاً کس میں عموم پیدا کرتا ہے؟ فعل میں اور تبعاً کس میں؟ اسماء کے اندر، وہی بات بیان کرنے لگے ہیں بات چل رہی ہے كُلَّمَا کی اور كُلَّمَا کا بتلایا کس میں عموم پیدا کرتا ہے افعال میں كَعُمُوْمِ الْأَفْعَالِ فِيْ كُلٍّ جیسے کہ عمومِ افعال تھا کس میں كُلٌّ کے اندر، كُلٌّ میں عمومِ افعال کس طرح تھا؟ ضمناً تھا، تو یہاں بھی عمومِ اسماء کس طرح ہے كُلَّمَا میں؟ ضمناً ہے۔

أَيْ كَمَا أَنَّ عُمُوْمَ الْأَفْعَالِ يَثْبُتُ فِيْ لَفْظِ كُلٍّ ضِمْنًا لِعُمُوْمِ الْأَسْمَاءِ بِعَكْسِ كَلِمَةِ كُلَّمَا، یعنی کہ جس طرح عمومِ افعال ثابت تھا کُلٌّ کے لفظ میں ضمناً بوجہ عمومِ اسماء کے، تو وہاں اصل میں تو عموم تھا اسماء میں لیکن پھر افعال میں بھی ضمناً عموم آیا، بِعَكْسِ كَلِمَةِ كُلَّمَا کس کے برعکس؟ کلمہ کُلَّمَا کے برعکس کہ اس میں اصلاً افعال میں عموم ہے اور تبعاً اسماء میں عموم ہے۔

وَكَلِمَةُ الْجَمِيْعِ تُوْجِبُ عُمُوْمَ الِاجْتِمَاعِ دُوْنَ الِانْفِرَادِ، اور جَمِيْع کا کلمہ جو ہے، اب لفظِ جَمِيْع کے بارے میں بتلانے لگے ہیں یہ بھی عموم کے لیے آتا ہے، تو جَمِيْع کا کلمہ جو ہے تُوْجِبُ عُمُوْمَ الِاجْتِمَاعِ یہ ثابت کرتا ہے عمومِ اجتماع کو، دُوْنَ الِانْفِرَادِ نہ کہ عمومِ انفراد کو نہیں۔ بھئی کُلٌّ بھی عموم کے لیے آتا ہے لیکن عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَاد، اور اَلْجَمِيْع جَمِيْع بھی آتا ہے عموم کے لیے لیکن عَلٰى سَبِيْلِ الِاجْتِمَاع، جیسے وہ قوم کی مثال گزری تھی پیچھے بھئی قوم کے اندر بھئی کہ حکم قوم پر مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْع لگے گا بعض صورتوں میں اور بعض اوقات خارجی قرینے کی وجہ سے مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْع حکم نہیں لگتا بلکہ مِنْ حَيْثُ كُلِّ وَاحِدٍ یا كُلِّ فَرْدٍ لگتا ہے، تو کُلٌّ جو ہے وہ بھی احاطہ افراد کرتا ہے اور جَمِيْع بھی یہ بھی احاطہ افراد کرتا ہے، لیکن کل کس طریقے پر کرتا ہے؟ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَاد، اور جَمِيْع کس اعتبار سے احاطہ کرے گا؟ عَلٰى سَبِيْلِ الِاجْتِمَاع یعنی اکٹھا سب پر وہ حکم لگے گا۔ تو یہ معنیٰ ہے کہ کلمہ جَمِيْع تُوْجِبُ عُمُوْمَ الِاجْتِمَاعِ دُوْنَ الِانْفِرَادِ وہ عمومِ اجتماع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ عمومِ انفراد کو، كَمَا كَانَ فِيْ لَفْظِ كُلٍّ جیسے کہ کس میں تھا لفظِ کل میں تھا عمومِ انفراد اس طرح نہیں بھئی۔

فَيُعْتَبَرُ جَمِيْعُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ مُجْتَمِعَةً مَعًا، پس اعتبار کیا جائے گا جَمِيْعُ مَا ان سب کا مجموعہ صَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ جس پر صادق آرہا ہے اس جَمِيْع کا مابعد۔ بھئی جَمِيْعُ رِجَالٍ کس کے افراد کا احاطہ کر رہا ہے جَمِيْع؟ رِجَال کے افراد کا یعنی جو اس کا مابعد ہے، بات سمجھ میں آرہی ہے؟ تو یہی بات کر رہے ہیں کہ وہ سب جن پر جَمِيْع کا مابعد صادق آتا ہے ان کا اعتبار کیا جائے گا کس طریقے پر مُجْتَمِعَةً مَعًا کہ وہ سب اکٹھے مجتمع ہوں جمع ہوں یعنی مجموعے پر حکم لگے گا بھئی، معنیٰ سمجھ میں آگیا؟ جی۔

حَتّٰى إِذَا قَالَ: جَمِيْعُ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفَلِ كَذَا، فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا، أَنَّ لَهُمْ نَفَلًا وَاحِدًا بَيْنَهُمْ. نَفَل، فاء پر بھی فتحہ پڑھنا بھئی۔ بھئی دیکھیے صورتِ مسئلہ یہ: یہاں سے اب تفریعات کریں گے تین لفظ انہوں نے ذکر کر دیے: ایک مَنْ وہ بھی عموم کے لیے آتا ہے، ایک کُلٌّ وہ بھی عموم کے لیے آتا ہے لیکن وہ احاطہ کرتا ہے عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَاد، اور ایک جَمِيْع کا لفظ ہے وہ بھی احاطہ کرتا ہے لیکن عَلٰى سَبِيْلِ الِاجْتِمَاع بھئی وہ احاطہ کرتا ہے۔ تو اب اسی پر تفریع کرتے ہوئے ایک صورت ذکر کریں گے کہ دیکھیے لفظ کے بدلنے سے کس طرح مسئلہ بدلتا ہے۔

مثلاً بھئی مجاہدین نے ایک جگہ کفار کے قلعے پر حملہ کیا اور اس کو گھیر لیا، اب امیر جو ہے امیرِ لشکر وہ مسلمانوں کو مجاہدین کو ابھارنے کے لیے اعلان کرتا ہے، کیا کہتا ہے؟ جَمِيْعُ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفَلِ كَذَا۔ وہ سب جو کہ داخل

ہوئے اس قلعے کے اندر پہلے تو ان کے لیے اتنا انعام ہے، مالِ غنیمت کے علاوہ الگ انعام کا اعلان کرتا ہے وہ سب جو اس قلعے کے اندر پہلے داخل ہوئے ان کے لیے اتنا انعام ہے۔ تو کون سا لفظ ذکر کیا؟ جَمِیْع کا لفظ ذکر کیا، تو کہتے ہیں فرض کرو دس مسلمان اکٹھے پہلے قلعے میں داخل ہو گئے سب سے پہلے۔ تو اب کیا ان دس میں سے، مثلاً امیر نے کیا کہا تھا کہ وہ سب جو اس قلعے میں پہلے داخل ہوئے ان کے لیے دس ہزار درہم انعام ہے دس ہزار درہم انعام، اب دس افراد اکٹھے داخل ہوئے، تو کیا ہر فرد کو دس ہزار درہم ملیں گے یا سب کو ملا کر ایک ہی انعام ملے گا؟ کہتے ہیں سب کو ملا کر ایک ہی انعام ملے گا بھئی، اس لیے کیونکہ یہاں لفظِ جَمِیْع ذکر کیا امیر نے، اور جَمِیْع جو ہے وہ افراد کا احاطہ کرتا ہے کس طریقے پر؟ عَلٰی سَبِیْلِ الِاجْتِمَاع، یعنی عَلٰی سَبِیْلِ الِاجْتِمَاع پورے مجموعے کے لیے انعام کا اعلان ہوا ہے بھئی پورے مجموعے کے لیے ایک انعام ہوگا، تو لہٰذا ان کو ایک ہی انعام ملے گا کتنا انعام تھا مثلاً دس ہزار تو پھر وہ اسے آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اس کے مقابلے میں اگر امیر نے کُلُّ کا لفظ استعمال کیا: کُلُّ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفَلِ كَذَا، تو یاد رکھیے اس صورت میں کل کس لیے آتا ہے احاطہ کرتا ہے لیکن کس طریقے پر؟ عَلٰی سَبِیْلِ الْإِفْرَاد، یعنی ہر ایک کے لیے حکم ثابت ہوتا ہے الگ الگ جدا جدا، تو لہٰذا دس اکٹھے داخل ہوئے تو ہر ایک کو الگ الگ انعام ملے گا ہر ایک کو دس دس ہزار ملیں گے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔

تیسری صورت یہ کہ وہ مَنْ ذکر کرتا ہے کل اور جَمِیْع کو ساتھ ذکر نہیں کرتا: مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفَلِ كَذَا، تو یاد رکھیے اس صورت میں کہتے ہیں اگر دس اکٹھے داخل ہوئے تو کسی ایک کو بھی انعام نہیں ملے گا، اس لیے کیونکہ مَنْ استعمال کیا جو بھی اس قلعے کے اندر پہلے داخل ہوگا تو اسے انعام ملے گا تو یہاں آگے أَوَّلًا آرہا ہے پہلے جو پہلے داخل ہوا اس کو اتنا انعام ملے گا، اور جب دس اکٹھے داخل ہوئے تو یہ اَوَّل ہیں یا اَوَّلُوْن ہیں؟ اور اس نے تو أَوَّلًا کا لفظ ذکر کیا تھا، تو لہٰذا یہاں پر ایک اگر داخل ہوا سے تو انعام مل جائے گا دس ہزار لیکن اگر ایک سے زائد اکٹھے داخل ہوئے تو پھر ان میں سے کسی کو بھی انعام نہیں ملے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔

حَتّٰی إِذَا قَالَ یہاں تک کہ اگر کہا امیرِ لشکر نے: جَمِیْعُ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفَلِ كَذَا وہ سب جو داخل ہوئے اس قلعے کے اندر پہلے تو ان کے لیے انعام ہے اتنا، فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا پس داخل ہو گئے دس افراد اکٹھے یعنی سب سے پہلے، أَنَّ لَهُمْ نَفَلًا وَاحِدًا بَيْنَهُمْ جَمِيْعًا تو ان کے لیے ایک ہی انعام ہوگا ان کے بیچ یعنی اسی کو پھر آپس میں کیا کریں گے تقسیم، تو ایک ہی انعام ہوگا ان سب کے درمیان۔ وَالنَّفَلُ هُوَ مَا يُعْطِيْهِ الْإِمَامُ زَائِدًا عَلٰى سَهْمِ الْغَنِيْمَةِ نفل کا معنیٰ

بیان کر رہے ہیں میں نے بتلا دیا انعام بھئی عطیہ وغیرہ انعام، اور نفل جو ہے وہ چیز ہے جو امیر عطا کرتا ہے اس حال میں کہ وہ زائد ہوتا ہے غنیمت کے حصے پر۔ فَإِنْ دَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا فِيْ صُوْرَةِ الْجَمِيْعِ اگر داخل ہوئے دس لکھے جَمِيْع کی صورت میں یعنی جَمِيْع کے لفظ کی صورت میں، يَكُوْنُ الْكُلُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ ذٰلِكَ النَّفَلِ الْمَوْعُوْدِ تو وہ سب کے سب مشترک ہوں گے اس انعام کے اندر جو ان سے وعدہ کیا گیا تھا، عَمَلًا بِحَقِيْقَتِهِ عمل کرتے ہوئے اس جَمِيْع کے لفظ کی حقیقت پر، یعنی ان پر حکم انعام جو ہے وہ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْع جو ہے اس کا اعلان ہوا ہے۔ وَإِنْ دَخَلُوْا فُرَادٰى اور اگر وہ داخل ہوئے اکیلے یعنی ایک ایک کر کے، يَسْتَحِقُّ النَّفَلَ الْأَوَّلُ خَاصَّةً تو مستحق ہوگا انعام کا الْأَوَّلُ پہلا خاص طور پر، عَمَلًا بِمَجَازِهِ عمل کرتے ہوئے جَمِيْع کے مجاز پر یعنی مجازی معنیٰ پر عمل کرتے ہوئے، وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ بِمَعْنٰى كُلٍّ اور وہ یہ کہ اس کو کس معنیٰ میں کر دیا جائے گا کُلٌّ کے معنیٰ میں کر دیا جائے گا بھئی۔ بھئی یہاں داخل ہی ایک فرد ہوا ہے اکٹھے تو داخل ہی نہیں ہوئے، تو اس ایک ہی کو انعام دے دیا جائے گا بھئی ایک کو کیسے انعام دیا جائے گا؟ کہتے ہیں بھئی یہاں ہم نے جَمِيْع کو مجازی معنیٰ میں لے لیا بمعنی کُلٌّ کے، اور کُلٌّ کیا کرتا ہے ہر ہر فرد کے لیے باقیوں سے قطعِ نظر حکم کو ثابت کرتا ہے، تو جب ایک داخل ہوا تو اس کے لیے بھی انعام ثابت ہو جائے گا اسے بھی انعام دیا جائے گا۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ جَمِيْع کی صورت میں اگر دس اکٹھے داخل ہوئے تو ان کے لیے کتنے انعام؟ ایک ہی، اور اگر ایک چلا گیا تو اس کے لیے ایک انعام ہو جائے گا۔ اس پر اشکال ہوتا ہے یہ تو آپ نے جَمْع بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَاز کر دیا۔ جمع بین الحقیقۃ والمجاز عند الاحناف جائز نہیں، یعنی کلام وہی ایک اس نے امیر نے ایک ہی دفعہ کیا کہا تھا: وہ سب جو اس قلعے میں پہلے داخل ہوئے ان کے لیے انعام ہے۔ اب اکٹھے داخل ہوں پھر تو بات ٹھیک ہے امیر نے بھی جَمِيْع کا لفظ ذکر کیا تھا اور یہ سارے بھی اکٹھے داخل ہوئے، لیکن ایک داخل ہو یہ تو جَمِيْع نہیں تو پھر آپ کیا کہتے ہیں جَمِيْع سے کون سا معنیٰ کر لیں گے؟ مجازی معنیٰ کُلٌّ کے معنیٰ میں۔ تو وہ جو سارے اکٹھے مراد لیے وہ تو تھا حقیقی معنیٰ اور یہ جو یہاں ایک کو اس میں داخل کر رہے ہیں یہ ہے مجازی معنیٰ، تو ایک ہی لفظ سے آپ حقیقی معنیٰ بھی لے رہے ہیں بعض صورتوں میں اور مجازی معنیٰ بھی لے رہے ہیں، تو یہ تو درست نہیں بھئی۔

تو جواب دیں گے اس کا بھئی جواب، کہ بھئی یہاں ہم حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع نہیں کرتے بلکہ عمومِ مجاز لے لیتے ہیں عمومِ مجاز۔ عمومِ مجاز کسے کہتے ہیں؟ بھئی دیکھیے توجہ کیجیے، یہ ہے لفظ کا مثلاً حقیقی معنیٰ، یہ ہے اس کا مجازی معنیٰ۔ ایک ہی لفظ سے حقیقی معنیٰ کا بھی ارادہ کریں اور پھر اسی لفظ سے مجازی معنیٰ کا بھی ارادہ کریں یہ درست نہیں۔ لیکن اس کے بجائے اگر ہم کوئی ایک ایسا مجازی معنیٰ لے لیں کہ جس میں یہ حقیقت اور یہ مجاز دونوں داخل ہو جائیں، تو اب ہم نے ایک معنیٰ لیا لفظ کا یا دو لیے ہیں؟ معنیٰ ایک ہی ہے اور وہ معنیٰ خود بھی مجازی معنیٰ ہے، لیکن ایسا مجازی معنیٰ لے لیا

کہ حقیقت بھی اس میں داخل اور وہ والا پہلا مجازی معنیٰ بھی داخل، تو دونوں صورتوں میں ہم وہی معنیٰ کریں گے، تو اب لفظ کے ہم ایک ہی معنیٰ کر رہے ہیں یا دو معنیٰ؟ ایک معنیٰ۔ پہلے تو دو معنیٰ تھے ایک صورت میں حقیقت دوسری صورت میں مجاز، اب ہم معنیٰ ایک ہی کر رہے ہیں لیکن وہ ایسا معنیٰ ہے کہ حقیقت ہو تو وہ بھی اس میں داخل ہو جاتی ہے مجاز ہو تو وہ بھی اس میں داخل۔ ہم کیا معنیٰ کریں گے؟ کہتے ہیں ہم یہاں معنیٰ کریں گے جَمِيْعُ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا کا معنیٰ کریں گے: اَلسَّابِقُ فِي الدُّخُوْلِ، سبقت کرنے والا داخل ہونے میں۔ اور سبقت کرنے والا داخل ہونے میں یہ عام ہے، ایک ہو تو وہ بھی اس پر بھی یہ صادق آتا ہے، دس ہوں تو ان پر بھی صادق آتا ہے، صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے بِأَنَّهُ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ حِيْنَئِذٍ کہ اس میں تو لازم آئے گا جمع بین الحقیقت اور مجاز اس وقت میں جب آپ دونوں معنیٰ الگ الگ کریں، وَالْجَوَابُ جواب یہ کہ أَنَّهُ لَا يُسْتَعَارُ بِمَعْنٰى كُلٍّ بِعَيْنِهِ کہ اس کو مستعار نہیں لیا گیا كُلُّ بعینہ کے معنیٰ میں، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ كَانَ لِلْكُلِّ نَفَلٌ تَامٌّ فِيْ صُوْرَةِ مَا دَخَلُوْا مَعًا اس لیے کیونکہ اگر اس طرح ہوتا، بھئی اگر ہم کیا کرتے كُلُّ کے معنیٰ میں بعینہ كُلُّ کے معنیٰ میں ہم لے لیتے پھر تو جب دس اکٹھے داخل ہوئے تھے تو ہر ایک کے لیے انعام ہونا چاہیے تھا، معلوم ہوا ہم نے اس کو بعینہ كُلُّ کے معنیٰ میں نہیں لیا۔ تو یہ معنیٰ ہے لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ اگر ایسا ہوتا یعنی ہم اس کو بعینہ كُلُّ کے معنیٰ میں لے لیتے تو كَانَ لِلْكُلِّ نَفَلٌ تَامٌّ تو پھر اس صورت میں تو ان میں سے ہر ایک کے لیے پورا پورا انعام ہوتا فِيْ صُوْرَةِ مَا دَخَلُوْا مَعًا اس صورت میں جبکہ وہ داخل ہوئے تھے اکٹھے۔ بَلْ هُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِي الدُّخُوْلِ بلکہ یہ مجاز ہے کس سے؟ سابق فی الدخول سے یعنی وہ جو سبقت کرنے والا ہے داخل ہونے میں، تو یہ کون سا معنیٰ ہے مجازی معنیٰ ہے بھئی تو یہ عمومِ مجاز ہے اور اس میں ایک اور وہ مجموعہ سب آ جائیں گے، وَاحِدًا كَانَ أَوْ جَمَاعَةً چاہے وہ سابق فی الدخول ایک ہو یا چاہے پوری جماعت ہو، فَيَكُوْنُ لِلْجَمَاعَةِ نَفَلٌ وَاحِدٌ تو پوری جماعت کے لیے بھی ایک ہی نام ہوگا كَمَا هُوَ لِلْأَوَّلِ الْوَاحِدِ جیسے کہ وہ پہلے ایک کے لیے ایک انعام ہوگا عَمَلًا بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ عمل کرتے ہوئے عمومِ مجاز پر۔

وَالْأَوْلٰى أَنْ يُقَالَ شارح فرماتے ہیں بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ إِنَّ الْغَرَضَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ کہ اس کلام کے ذریعے غرض جو ہے امیر کے اس کہنے سے غرض کیا ہے هُوَ إِظْهَارُ الشَّجَاعَةِ وَالْجَلَادَةِ وہ شجاعت اور قوت کا اظہار ہے تاکہ مجاہدین کیا کریں اپنی قوت اور شجاعت کا مظاہرہ کریں۔ فَإِذَا اسْتَحَقَّهُ جَمَاعَةٌ بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِيِّ پس جب پوری جماعت اس انعام کی مستحق ہو جاتی ہے کس اعتبار سے؟ اس جَمِيْع کے حقیقی معنیٰ کے ظاہر کے اعتبار سے، حقیقی معنیٰ کیا ہے؟ پورے مجموعے پر حکم لگتا ہے تو پورے مجموعے کے لیے ایک ہی انعام ہوگا، تو جب ایک پوری جماعت مستحق ہو جاتی ہے اس جَمِيْع کے معنیٰ حقیقی کے ظاہر کے اعتبار سے فَاسْتِحْقَاقُ الْوَاحِدِ لَهُ بِالطَّرِيْقِ الْأَوْلٰى تو ایک کا اس انعام کا مستحق ہونا یہ بطریقِ اولیٰ ہوگا۔ بھئی جب دس افراد، بھئی امیر کے اس کلام کا مقصد کیا ہے تاکہ اظہارِ شجاعت اور جلادت یعنی اظہارِ

قوت ہے تاکہ مجاہدین جو ہیں اپنی قوت اور شجاعت کا مظاہرہ کریں، تو جب دس اکٹھے داخل ہونے میں اظہارِ شجاعت ہے تو اگر ایک اکیلا داخل ہوگا تو اس میں کمالِ شجاعت کا اظہار ہے تو اس کو تو بطریقِ اولیٰ کیا ملنا چاہیے انعام ملنا چاہیے، صورت سمجھ میں آگئی؟ اور یہ ہے دلالۃ النص بھئی، کہ جب دس اکٹھے داخل ہونے پر انعام کے مستحق ہیں بہادری کی وجہ سے تو ایک تو بطریقِ اولیٰ مستحق ہے بھئی، تو ایک کے لیے جو حکم ثابت ہوگا وہ دلالۃ النص کے طریقے پر کہ وہ تو بطریقِ اولیٰ اس کے لائق ہے۔ فَاسْتِحْقَاقُ الْوَاحِدِ لَهُ بِالطَّرِيْقِ الْأَوْلٰى بِدَلَالَةِ النَّصِّ تو مستحق ہونا ایک شخص کا اس انعام کا بطریقِ اولیٰ یہ دلالتِ نص کی وجہ سے ہوگا، لِأَنَّهُ فِيْهِ إِظْهَارُ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ اس لیے کیونکہ اس کے اندر کمالِ شجاعت کا اظہار ہے۔

وَفِيْ كَلِمَةِ كُلٍّ يَجِبُ لِكُلٍّ مِنْهُمُ النَّفَلُ، اور کلمہ کل کی صورت میں ثابت ہو جائے گا لِكُلٍّ مِنْهُمُ ان میں سے ہر ایک کے لیے ثابت ہو جائے گا النَّفَلُ وہ انعام بھئی۔ بھئی دس، اگر کلمہ کل کہا تھا كُلُّ مَنْ دَخَلَ تو پھر دس اکٹھے داخل ہوئے تو ہر ایک کے لیے الگ الگ انعام ہو جائے گا بھئی، وہی بات جو میں پہلے بیان کر چکا ہوں بھئی۔ سبق کی طرف توجہ ہے بھئی؟ جی۔ وَفِيْ كَلِمَةِ كُلٍّ يَجِبُ لِكُلٍّ مِنْهُمُ النَّفَلُ اور کلمہ کل کی صورت میں واجب ہو جائے گا ان میں سے ہر ایک کے لیے پورا انعام، يَعْنِيْ إِذَا قَالَ: كُلُّ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفَلِ كَذَا یعنی امیر نے جب یوں کہا كُلُّ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفَلِ كَذَا ہر وہ جو داخل ہوا اس قلعے کے اندر پہلے تو اس کے لیے انعام میں سے اتنا ہے، فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا تو داخل ہو گئے دس اکٹھے، يَجِبُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَفَلٌ تَامٌّ تو واجب ہو جائے گا ان میں سے ہر ایک کے لیے پورا انعام، لِأَنَّ كَلِمَةَ كُلٍّ لِلْإِحَاطَةِ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَادِ اس لیے کیونکہ کلمہ کل جو ہے وہ احاطے کے لیے آتا ہے عَلٰى سَبِيْلِ الْإِفْرَادِ، فَاعْتُبِرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّاخِلِيْنَ كَأَنْ لَّيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ پس اعتبار کیا گیا ہر ایک جو ہے داخل ہونے والوں میں سے گویا کہ اس کے ساتھ اس کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے تو ہر ایک کے لیے انعام ہے۔ وَهُوَ أَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ يَدْخُلْ اور وہ اول ہے نسبت کرتے ہوئے ان لوگوں کی طرف جو پیچھے رہ گئے ہیں لوگوں میں سے وَلَمْ يَدْخُلْ اس حال میں کہ وہ داخل نہیں ہوئے، لَمْ يَدْخُلْ أَيْ قَبْلَ دُخُوْلِهِ اس کے داخل ہونے سے پہلے وہ داخل نہیں ہوئے۔ یہ معنیٰ نہیں کہ جو سرے سے داخل ہی نہیں ہوئے، جو سرے سے داخل ہی نہیں ہوئے ان کے مقابلے میں اول ہونے کا کیا معنیٰ، اول تو انہی کے مقابلے میں ہوگا نا جو باقی بھی داخل ہوئے لیکن یہ ان سے پہلے داخل ہوا، تو لہٰذا اس کے ساتھ قید یاد رکھنا۔ تو کہتے ہیں وَهُوَ أَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلٰى مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ يَدْخُلْ أَيْ قَبْلَ دُخُوْلِهِ، تو یہ اول ہے نسبت کرتے ہوئے ان کی طرف جو پیچھے رہ گئے ہیں لوگوں میں سے اس حال میں کہ وہ داخل نہیں ہوئے یعنی اس کے داخل ہونے سے پہلے وہ داخل نہیں ہوئے۔ وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَةٌ فُرَادٰى اور اگر داخل ہوئے دس اکیلے اکیلے یعنی باری باری ایک ایک کر کے، تو كَانَ النَّفَلُ لِلْأَوَّلِ خَاصَّةً تو انعام پہلے ہی کے لیے ہوگا خاص طور پر، لِأَنَّهُ الْأَوَّلُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ اس لیے کیونکہ وہ اول ہے ہر اعتبار سے، وَكَلِمَةُ كُلٍّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوْصَ اور کلمہ کل جو ہے وہ خصوص کا بھی احتمال رکھتا ہے تو یہاں پھر وہ خصوص پر محمول ہو جائے گا۔

وَفِيْ كَلِمَةِ مَنْ يَبْطُلُ النَّقَلُ، اور کلمہ مَنْ کی صورت میں انعام باطل ہو جائے گا اگر صرف مَنْ کلمہ استعمال کیا اور کل اور جَمِيْع کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ أَيْ إِنْ قَالَ: مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفَلِ كَذَا یعنی اگر یہ کہا امیر نے: مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفَلِ كَذَا جو کوئی داخل ہوا اس قلعے میں پہلے تو اس کے لیے انعام میں سے اتنا ہے، فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا تو داخل ہوئے دس اکٹھے، لَا يَسْتَحِقُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ تو مستحق نہیں ہوگا ان میں سے کوئی ایک بھی، لِأَنَّ الْأَوَّلَ اسْمٌ لِفَرْدٍ سَابِقٍ اس لیے کیونکہ اول کا لفظ آیا تھا امیر نے کیا کہا أَوَّلًا مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا، تو اول کا لفظ کہا اور الْأَوَّلُ اسْمٌ لِفَرْدٍ سَابِقٍ اور اول جو ہے اسم ہے اس فرد کا سَابِقٍ جو سبقت کرنے والا ہے، دَخَلَ أَوَّلًا اور پہلے داخل ہوا ہے، وَلَمْ يُوْجَدْ اور وہ تو یہاں پایا نہیں گیا بَلْ وُجِدَ الدَّاخِلُوْنَ الْأَوَّلُوْنَ بلکہ یہاں تو اَلدَّاخِلُوْنَ الْأَوَّلُوْنَ بھئی مجموعہ پایا گیا ہے اور اس نے مفرد کا لفظ استعمال کیا تھا امیر نے۔

وَكَلِمَةُ مَنْ لَيْسَتْ مُحْكَمَةً... اچھا، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ أَوَّلًا کا لفظ تو جَمِيْع کی صورت میں بھی تھا اس وقت آپ نے اس کا اعتبار نہیں کیا، کُلُّ کے لفظ کُلُّ کی صورت میں بھی اول کا لفظ تھا اور مَنْ کی صورت میں بھی ہے، مَنْ کی صورت میں آپ اس کے خصوص پر عمل کرتے ہیں اور کل اور جَمِيْع کی صورت میں خصوص پر عمل نہیں کرتے۔ جواب دیں گے اب آپ کو کہ بھئی یہ جو کلمہ مَنْ ہے یہ عموم کے اندر اتنا پختہ نہیں ہے، یہ عموم کے ساتھ ساتھ خصوص کے لیے بھی عام بکثرت استعمال ہوتا ہے، جبکہ جَمِيْع اور کل جو ہیں وہ عموم میں پکے ہیں۔ تو آگے پچھلی مثالوں میں جَمِيْع چاہتا تھا عموم کو اور آگے أَوَّلًا چاہتا تھا خصوص کو، لیکن جَمِيْع کا عموم اتنا پکا ہے کہ وہ کیا ہو جائے گا؟ اس کے خصوص کو ختم کر دے گا، ختم کر دے گا تو اس کے خصوص کو بدل دے گا، اور اسی طرح کُلُّ میں بھی عموم ہے تو اس میں بھی عموم اتنا پختہ اور پکا ہے کہ وہ اول کے خصوص کو بدل دے گا، جبکہ مَنْ کے اندر عموم اتنا پکا نہیں لہٰذا وہ اول کے خصوص کو بدل نہیں سکتا۔

تو یہی بات بیان کرنے لگے ہیں، کہتے ہیں: وَكَلِمَةُ مَنْ لَيْسَتْ مُحْكَمَةً فِي الْعُمُوْمِ حَتّٰى تُؤَثِّرَ فِيْ تَغْيِيْرِ لَفْظِ أَوَّلًا، اور کلمہ مَنْ جو ہے وہ محکم نہیں ہے عموم کے اندر یہاں تک کہ یہ اثر ڈالے لفظِ أَوَّلًا کے بدلنے میں، بِخِلَافِ كَلِمَةِ كُلٍّ وَالْجَمِيْعِ بخلاف کلمہ کل اور جَمِيْع کے، فَإِنَّهُ يَتَغَيَّرُ بِهِمَا قَوْلُهُ أَوَّلًا اس لیے کہ پس ان کی وجہ سے جو ہے بدل جائے گا امیر کا قول أَوَّلًا بھئی۔ وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَةٌ فُرَادٰى اور اگر اسی صورت میں کس صورت میں مَنْ کی صورت میں اگر داخل ہو گئے دس افراد فُرَادٰى اکیلے الگ الگ، تو يَسْتَحِقُّ الْأَوَّلُ النَّفَلَ خَاصَّةً دُوْنَ الْبَاقِيْنَ اب پہلا جو ہوگا وہ مستحق ہو جائے گا انعام کا خاص طور پر نہ کہ باقی، باقی اب دیکھو اب اول ایک داخل ہوا ہے اور اول کا لفظ چاہتا بھی کتنے کو تھا؟ ایک ہی کو چاہتا تھا تو لہٰذا اب وہ انعام کا مستحق ہو جائے گا۔ بَاقِيِّيْنَ ہے آپ کی کتابوں میں؟ بَاقِيِّيْنَ نہیں ہونا چاہیے بَاقِيْنَ بھئی بَاقِيْنَ، ایک یاء گر جاتی ہے اس کی اجتماعِ ساکنین کی وجہ سے بھئی۔ صرف پڑھی ہے یا نہیں پڑھی آپ حضرات نے بھئی؟ بَقِيَ بَقَاءً مادہ ہے نا باء، قاف اور یاء، جی؟ اسمِ فاعل کیا آئے گا؟ بَاقٍ، چلو یہ یاء تو اجتماعِ ساکنین سے گر گئی، الف لام ہوتا تو نہ گرتی اَلْبَاقِيْ اَلْبَاقِيْ، اب اسی

پر ذرا اس کی جمع بناؤ واؤ نون کے ساتھ کیا بن جائے گا؟ اَلْبَاقِیُوْنَ، کیا بنے گا؟ اَلْبَاقِیُوْنَ، یاء پر ضمہ ثقیل ہے گر جائے گا، سمجھ میں آیا کیا بن جائے گا؟ اَلْبَاقِیْوْنَ، واؤ بھی ہے نا اسی طرح پڑھ لو بھئی اَلْبَاقِیْوْنَ، پھر یاء بھی ساکن واؤ بھی ساکن اجتماعِ ساکنین ہوا مولانا، اجتماعِ ساکنین عَلٰی غَیْرِ حَدِّہٖ آیا۔ اجتماعِ ساکنین جانتے ہو یا نہیں جانتے بھئی دو قسم پر ہے: ایک عَلٰی حَدِّہٖ ایک عَلٰی غَیْرِ حَدِّہٖ، عَلٰی حَدِّہٖ کس کو کہتے ہیں جس میں اول ساکن مدہ ہو ثانی ساکن مدغم ہو، اور یہاں ایسا اول ساکن تو مدہ ہے یعنی یاء سے ماقبل کسرہ ہے تو یہ کیا ہے حرفِ مدہ، واؤ سے قبل ضمہ ہو تو وہ کیا ہوتا ہے حرفِ مدہ، الف سے ماقبل فتحہ ہے تو وہ کیا ہے حرفِ مدہ، تو یہاں اَلْبَاقِیْوْنَ اول مدہ تو ہے لیکن ثانی ساکن کو کیا ہونا چاہیے مدغم ہونا چاہیے وہ دوسری شرط نہیں پوری ہو رہی تو یہ اجتماعِ ساکنین عَلٰی غَیْرِ حَدِّہٖ ہے، اور اس صورت کے اندر کیا کرتے ہیں حرفِ مدہ کو گرا دیتے ہیں تو حرفِ مدہ کو گرا دیا، پھر مولانا واؤ کی وجہ سے ماقبل قاف کو کیا دے دیا ضمہ دے دیا، کیا ہوا اَلْبَاقُوْنَ، اور حالتِ نصبی جری میں کیا کہیں گے اَلْبَاقِیْنَ۔ تو لہٰذا وہ پہلا جو ہے وہی انعام کا خاص طور پر حقدار ہوگا دُوْنَ الْبَاقِیْنَ نہ کہ باقی۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَیَانِ الْعَامِّ الصِّیْغِیِّ وَالْمَعْنَوِیِّ وَضْعًا، ذَکَرَ مَا یَکُوْنُ عُمُوْمُہٗ عَارِضًا بِدَلِیْلٍ خَارِجِیٍّ، پھر جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے عامِ صیغی اور عامِ معنوی کے بیان سے وَضْعًا باعتبارِ وضع کے، بھئی بتلایا تھا بھئی کہ بعض اوقات عام کیا ہوگا صیغے اور معنیٰ دونوں اعتبار سے ہوگا اور کبھی صرف کس اعتبار سے ہوگا عام؟ معنیٰ کے اعتبار سے تو ان کے بیان سے فارغ ہوئے، تو کہتے ہیں جب فارغ ہوئے مصنف جو ہے عامِ صیغی اور عامِ معنوی باعتبارِ وضع کے ان کے بیان سے فارغ ہوئے، تو ذَکَرَ مَا یَکُوْنُ عُمُوْمُہٗ عَارِضًا بِدَلِیْلٍ خَارِجِیٍّ تو ذکر کیا اس عام کو کہ جس کا عموم کسی عارض کی وجہ سے ہوگا دلیلِ خارجی کے سبب سے، جس کا عموم عارضی ہوگا بِدَلِیْلٍ خَارِجِیٍّ کسی خارجی دلیل کی وجہ سے بھئی۔ پہلے میں تو عموم کس اعتبار سے تھا؟ وضع کے اعتبار سے عموم تھا، بعض میں وضع کے اعتبار سے لفظ اور معنیٰ دونوں میں عموم تھا، بعضوں میں صرف معنیٰ میں عموم تھا، اب بیان کرنے لگے ہیں اس عام کو کہ جس کے اندر عموم تو آتا ہے لیکن وہ عموم کیا ہے وضع کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ کس اعتبار سے ہے؟ عارضی ہے کسی دلیلِ خارجی کی وجہ سے کسی خارجی قرینے وغیرہ کی وجہ سے، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب اس کو بیان کرنے لگے ہیں۔

فَقَالَ: وَالنَّکِرَۃُ فِیْ مَوْضِعِ النَّفْیِ تَعُمُّ، تو مصنف فرماتے ہیں: وَالنَّکِرَۃُ فِیْ مَوْضِعِ النَّفْیِ تَعُمُّ اور نکرہ جو ہے نفی کے محل میں نفی کے مقام میں تَعُمُّ عام ہوگا، نکرہ کیا ہوگا؟ عام۔ بھئی نکرہ آپ نے بھی پڑھا ہے نکرہ تحت النفی آئے تو کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ عموم کا فائدہ دیتا ہے وہی بات کر رہے ہیں کہ نکرہ جو ہے فِیْ مَوْضِعِ النَّفْیِ نفی کے محل میں جو ہے وہ عام ہوگا۔

وَذٰلِکَ لِاَنَّھَا فِیْ أَصْلِ وَضْعِھَا لِلْمَاھِیَّۃِ أَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَیْرِ مُعَیَّنٍ عَلَی اخْتِلَافِ الْقَوْلَیْنِ، بھئی آپ نے پہلے بھی یہ اختلاف گزر چکا ہے، بعض کہتے ہیں یہ جو نکرہ ہے یہ وضع ہے ماہیت اور حقیقت کے لیے کس کے لیے وضع ہے؟ ماہیت اور حقیقت کے لیے وضع ہے، اور بعض کا قول ذکر ہوا تھا بعض علماء فرماتے ہیں کہ نہیں یہ فردِ غیر معین کے لیے وضع ہے کس کے لیے

وضع ہے؟ فردِ غیر معین۔ تو مثلاً رَجُلٌ کا لفظ ہے بھئی تو بعض علماء کہتے ہیں یہ ماہیت اور حقیقت کے لیے وضع ہے یہ بھئی رجل کا لفظ، اور بعض کہتے ہیں نہیں یہ فردِ غیر معین کے لیے وضع ہے۔ تو جب اس نکرہ پر نفی داخل ہو چاہے براہِ راست اس پر داخل ہو مثلاً آپ کہتے ہیں لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ، یا اس فعل پر داخل ہو جس کے تحت یہ آیا ہے نکرہ مثلاً مَا جَاءَنِيْ رَجُلٌ بھئی مَا جَاءَنِيْ رَجُلٌ بھئی، تو چاہے نکرہ پر حرفِ نفی اس پر براہِ راست داخل ہو جائے یا اس فعل پر داخل ہو جائے جس کے تحت وہ نکرہ ہے، دونوں صورتوں میں کیا کس چیز کا فائدہ حاصل ہوگا؟ عموم کا فائدہ حاصل ہوگا۔

اچھا تو بات یہ بیان کر رہے ہیں کہ نکرہ وہ ماہیت کے لیے وضع ہے یا فردِ غیر معین کے لیے وضع ہے، لہٰذا جب اس پر حرفِ نفی آئے گا تو اس صورت میں عموم کا فائدہ دے گا، یعنی تمام افراد سے ہر ہر فرد سے اس حکم کی نفی کر دے گا، ہر ہر فرد سے کیا کرے گا؟

اس حکم کی نفی کر دے گا۔ اس لیے کیونکہ اگر ایک بھی فرد باقی رہا تو ماہیت کی نفی ہوئی؟ ماہیت کی نفی... تو جن کے نزدیک یہ ماہیت کے لیے وضع ہے تو اس صورت میں کیا ہوگا؟ ایک بھی فرد باقی رہتا ہے تو پھر بھئی یہ تو نفی کے لیے آیا نا حرفِ نفی اس پر آیا یا نہیں آیا، تو اس نے کس چیز کی نفی کرنی ہے؟ یہ کس کے لیے وضع ہے؟ ماہیت کے لیے، تو کس کی نفی کرے گا؟ ماہیت کی نفی کرے گا، اور اگر ایک بھی فرد باقی ہو تو ماہیت کی نفی ہوئی پوری طرح؟ ماہیت کی نفی نہ ہوئی لہٰذا یہ ہر ہر فرد کی نفی کر دے گا بھئی۔ اور اگر یہ فردِ غیر معین کے لیے وضع ہو دوسرے قول کے مطابق بھئی وہ تسلیم کر لیا جائے، پھر بھی جب اس پر نفی آئے گی تو یہ ہر ہر فرد کی نفی کر دے گا بھئی، اس لیے کہ اگر ایک بھی فرد باقی رہا تو فردِ غیر معین کی نفی ہوئی پوری طرح؟ فردِ غیر معین کی نفی نہ ہوئی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو چاہے اس کو آپ ماہیت کے لیے مانیں چاہے فردِ غیر معین کے لیے مانیں، دونوں صورتوں میں جب اس پر حرفِ نفی آئے گا تو یہ کیا کرے گا عموم کا فائدہ دے گا اور ہر ہر فرد سے کیا ہو جائے گی اس حکم کی نفی ہو جائے گی۔

تو کہتے ہیں: وَذٰلِكَ لِأَنَّهَا فِيْ أَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَّةِ أَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ، اور یہ اس لیے کہ یہ اصلِ وضع کے اندر ماہیت کے لیے ہے یا ایسے فردِ واحد کے لیے جو معین نہیں ہے عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ بنا بر دونوں قولوں کے اختلاف کے، فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعُمُّ پس جب اس پر نفی داخل ہو جائے گی تو یہ عام ہوگا، إِذْ نَفْيُ الْمَاهِيَّةِ أَوِ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا كَذٰلِكَ اس لیے کہ ماہیت کی نفی یا فردِ غیر معین کی نفی نہیں ہوگی مگر اسی طرح کہ ہر ہر فرد کی یہ کیا کر دے نفی کر دے بھئی۔

فَإِنْ تَضَمَّنَ مَعْنٰى مِنَ الِاسْتِغْرَاقِيَّةِ كَانَ نَصًّا فِيْهِ، كَمَا فِيْ: لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ، وَقَوْلِهِ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ۔ اب بتلا رہے ہیں: فَإِنْ تَضَمَّنَ مَعْنٰى مِنَ الِاسْتِغْرَاقِيَّةِ اگر وہ نکرہ متضمن ہو مِنْ استغراقیہ کے معنیٰ کو كَانَ نَصًّا فِيْهِ تو وہ نص ہوگا عموم کے اندر بھئی، کیا ہوگا؟ نص ہوگا۔ اگر وہ نکرہ وہ جو تحت النفی آیا ہے محلِ نفی میں آیا ہے، اگر وہ مِنْ استغراقیہ کے معنیٰ کو متضمن ہو

تو اس صورت میں وہ عموم کے اندر کیا ہوگا نص ہوگا۔ بھئی یاد رکھیے کبھی نکرہ جو ہے تحت النفی وہ مِنْ استغراقیہ کے معنیٰ کو متضمن ہوتا ہے۔ بھئی آپ نے پڑھا ہے کہ لائے نفی جنس کا جو اسم ہے جب نکرہ ہو اور اس کے ساتھ ملا ہوا ہو لَا کے ساتھ اور مضاف یا مشابہ مضاف نہ ہو تو اس صورت میں وہ مبنی علی الفتح ہوتا ہے۔ پڑھا ہے یا نہیں نحو میں؟ کہ لائے نفی جنس کا اسم جب نکرہ ہو اور لَا کے ساتھ ملا ہوا ہو اور مضاف یا مشابہ مضاف نہ ہو، تو اس صورت میں وہ مبنی علی الفتح ہوتا ہے، جیسے آپ کہتے ہیں: لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ۔ تو یہ مبنی ہے مولانا رَجُلَ کیا ہے اس وقت مبنی ہے بھئی۔ بھئی معرب ہوتا تو یہ لَا رَجُلًا تنوین آنی چاہیے تھی بھئی تنوین نہیں آ رہی بھئی، یہ بتلا دیتی ہے کہ یہ اس وقت کیا ہے مبنی ہے، بات سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟

تو یہ مبنی ہوتا ہے بھئی، بھئی یہ مبنی کیوں ہے کیا وجہ ہے؟ تو علمائے نحو بتلاتے ہیں جواب دیتے ہیں کہ بھئی دراصل یہ حرفِ مِنْ کو متضمن ہے یعنی مِنْ استغراقیہ اس کے اندر چھپ گیا ہے، اور حرف چونکہ مبنی ہوتا ہے تو جس کے اندر وہ چھپ گیا اس کو بھی کیا بنا دیتا ہے مبنی بنا دیتا ہے۔ جیسے آپ نے پڑھا: أَحَدَ عَشَرَ، أَحَدَ عَشَرَ یہ دونوں جزو کیا ہیں اس کے مبنی ہیں بھئی، پہلا جزو تو چلو درمیان میں آ گیا مولانا اس پر تو اعراب نہیں آتا لیکن آخری پر تو کیا آنا چاہیے اعراب آنا چاہیے، لیکن وہ کیوں مبنی ہوا کیا وجہ ہے؟ تو کیا جواب دیتے ہیں؟ کہ دراصل یہ أَحَدٌ وَعَشَرٌ تھا بھئی پھر کیا ہوا یہ واؤ کس کے اندر چھپ گیا؟ عَشَرَ کے اندر چھپ گیا، اور واؤ ہے حرف اور حرف کیا ہیں مبنی ہے، تو جس کے اندر یہ چھپے گا اس کو بھی کیا بنا دے گا مبنی، تو عَشَرَ بھی کیا ہو گیا مبنی ہو گیا بھئی، بات سمجھ میں آئی بھئی؟ جیسے أَمْسِ مولانا أَمْسِ مبنی علی الکسر ہے بھئی، کیوں مبنی علی الکسر ہے؟ کیونکہ دراصل یہ تھا الْأَمْسُ، پھر یہ الف لام جو حرف ہے اس کے اندر چھپ گیا اور حرف کیا ہوتا ہے مبنی اس نے اس کو بھی کیا بنا دیا مبنی بنا دیا۔ تو اسی طرح لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ یہ لَا رَجُلَ مبنی ہے، کیوں مبنی ہے؟ کیونکہ اس کے اندر کیا چھپ گیا مِنْ، بھئی مِنْ استغراقیہ اس کے اندر چھپ گیا اور مِنْ ہے حرف تو جس کے اندر چھپا اس لیے اس کو بھی کیا بنا دیا اس نے مبنی بنا دیا۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی؟ تو لائے نفی جنس کا اسم جب نکرہ ہو ساتھ ملا ہوا ہو تو مبنی علی الفتح ہوتا ہے کیوں مبنی علی الفتح ہوتا ہے کیونکہ وہ مِنْ استغراقیہ کے معنیٰ کو متضمن ہوتا ہے یعنی وہ مِنْ اس کے اندر چھپا ہوا ہے، تو لَا رَجُلَ دراصل ہے لَا مِنْ رَجُلٍ بھئی، دراصل کیا تھا لَا مِنْ رَجُلٍ تھا۔ تو یہ مِنْ استغراقیہ جب اس نکرہ کے اندر چھپ جائے مولانا تو اس صورت کے اندر یہ نکرہ جو ہے جو تحت النفی آیا یہ عموم کے اندر کیا ہوگا؟ نص ہوگا، بھئی مِنْ استغراقیہ اس کے اندر چھپا ہے تو یہ بھی استغراق کا فائدہ دے گا عموم کا فائدہ دے گا اور اس کے اندر نص ہوگا بھئی، کیا ہوگا نص ہوگا یعنی اس میں پھر عموم ہی عموم ہے خصوص کا احتمال نہیں ہے یعنی عموم میں یہ نص ہے بھئی اس میں خصوص کا پھر احتمال نہیں ہے۔

تو کہتے ہیں: فَإِنْ تَضَمَّنَ مَعْنٰى مِنَ الِاسْتِغْرَاقِيَّةِ اگر یہ متضمن ہوا مِنْ استغراقیہ کے معنیٰ کو كَانَ نَصًّا فِيْهِ، کون متضمن

ہوا؟ وہ نکرہ جو تحت النفی آیا ہے، كَانَ نَصًّا فِيْهِ تو یہ نکرہ کیا ہوگا عموم کے اندر نص ہوگا یعنی پھر اس میں عموم ہی عموم ہے خصوص کا احتمال نہیں۔ كَمَا فِيْ: لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ، جیسے کس کے اندر ہے اس کلام میں مولانا لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ، تو کیا معنیٰ ہے؟ گھر میں کوئی جنسِ رجل میں سے کوئی بھی نہیں ہے، ایک فرد بھی نہیں ہے اگر ایک بھی پایا جائے تو یہ کلام صحیح نہیں۔ وَقَوْلِهِ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، اور اسی طرح یہ قول مومن کا جیسے لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، یہ بھی لَا إِلٰهَ دیکھو یہ إِلٰهَ کیا ہے بنی علی الفتح ہے تو یہ لائے نفی جنس ہے مولانا یہ لَا جو آیا، تو یہ بھی مِنْ استغراقیہ کو متضمن ہے تو اللہ کے علاوہ باقی تمام معبودوں کی نفی ہو گئی لَا إِلٰهَ بھیٰ أَيْ لَا مِنْ إِلٰهٍ بھیٰ، کوئی معبود نہیں ہے إِلَّا اللّٰهُ سوائے اللہ کے بھیٰ، تو اللہ کے علاوہ تمام معبودوں کی نفی ہو گئی بھیٰ۔

وَإِلَّا لَكَانَ ظَاهِرًا فِيْهِ وَمُحْتَمِلًا لِلْخُصُوْصِ، اور اگر ایسا نہ ہو یعنی وہ نکرہ مِنْ استغراقیہ کے معنیٰ کو متضمن نہ ہو لَكَانَ ظَاهِرًا فِيْهِ تو پھر وہ نکرہ جو تحت النفی آیا ہے وہ عموم میں ظاہر ہوگا، وَمُحْتَمِلًا لِلْخُصُوْصِ اور خصوص کا بھی احتمال رکھے گا۔ اگر مِنْ استغراقیہ کو متضمن ہو پھر تو وہ عموم کے اندر نص ہے اس میں کسی قسم کے خصوص کا احتمال نہیں، لیکن اگر مِنْ استغراقیہ کے معنیٰ کو وہ متضمن نہ ہو تو پھر وہ عموم کے اندر نص نہیں ہوگا بلکہ کیا ہوگا؟ ظاہر ہوگا یعنی کہ اس میں عموم کا بھی، اس میں خصوص کا بھی احتمال ہوگا اس میں۔

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى عُمُوْمِهَا الْإِجْمَاعُ وَالِاسْتِعْمَالُ، اور دلیل اس کے عموم پر جو ہے اجماع اور استعمال ہے مولانا۔ یہ نکرہ جو تحت النفی آیا مولانا اور کس کو متضمن ہوا مِنْ استغراقیہ کو، تو اس کے عموم پر دلیل جو ہے وہ اجماع ہے مولانا اجماع بھیٰ۔ سمجھ میں آیا؟ جیسے لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، اس پر تمام علماء کا اجماع ہے یہ کہ یہ کلمہ مفیدِ توحید ہے، یعنی یہ ہر ہر لحاظ سے دوسرے معبود کی نفی کر دیتا ہے، کسی بھی لحاظ سے یہاں تعدد ثابت نہیں ہو سکتا بھیٰ یہاں توحید ہی توحید ہے اس کلمے کے اندر بھیٰ، اس پر اجماع ہے۔ اسی طرح مولانا استعمال جو عربوں کا ہے، عرب کیا کرتے ہیں نکرہ منفیہ کا وہ جب استعمال کرتے ہیں تو کس لیے استعمال کرتے ہیں؟ عموم کے لیے استعمال کرتے ہیں اس سے عموم کا معنیٰ وہ اس سے لیتے ہیں، تو عربوں کا استعمال بھی یہ بتلاتا ہے کہ نکرہ جب تحت النفی آئے گا تو کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا فائدہ دے گا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالٰى، اسی ماقبل قَوْلِهِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ اس پر عطف کر لیں، وَقَوْلُهُ تَعَالٰى: ﴿ إِذْ قَالُوْا مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهِ مُوْسٰى ﴾ ۔ اور جیسے اللہ کا قول ہے مولانا: ﴿ إِذْ قَالُوْا ﴾ جب کہا یہود نے ﴿ مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ﴾ اللہ نے نازل نہیں فرمایا عَلٰى بَشَرٍ کسی بشر پر، دیکھو بَشَرٍ نکرہ آیا اور پیچھے کیا آیا حرفِ نفی آیا، میں نے بتلایا تھا حرفِ نفی عام ہے چاہے اسے نکرہ کے ساتھ ملا ہوا ہو یا ماقبل کے فعل پر داخل ہو رہا ہو۔ اللہ نے نازل نہیں فرمایا عَلٰى بَشَرٍ، یہ یہود کہتے ہیں یہود کہتے تھے بھیٰ اللہ نے نازل نہیں فرمایا عَلٰى بَشَرٍ کسی بشر پر مِنْ شَيْءٍ کوئی چیز، اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں فرمائی۔ ﴿ قُلْ ﴾ اے پیغمبر آپ فرما دیجیے ﴿ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهِ مُوْسٰى ﴾

کس نے نازل کیا اس کتاب کو جس کو حضرت موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے تھے؟ جس کو کون لے کر آئے تھے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے تھے بھئی۔

بھئی یہاں ایک بات یاد رکھیے: یاد رکھیے سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ آتی ہے۔ سالبہ کلیہ کی نقیض کیا آتی ہے؟ موجبہ جزئیہ آتی ہے۔ مثلاً مولانا ایک آدمی یہ دعویٰ کرتا ہے: کسی مرد کے پاس گاڑی نہیں ہے، فرض کرو۔ کیا دعویٰ کرتا ہے؟ تو دیکھو اس نے عموم کے طور پر سب سے نفی کر دی تو یہ کون سا، یہ کیا ہے؟ یہ قضیہ سالبہ کلیہ ہے مولانا، سب سے اس نے نفی کر دی۔ اب میں اگر ایک فرد کے لیے بھی مرد میں سے کسی کے لیے گاڑی ثابت کر دوں تو اس کا دعویٰ ٹوٹ جائے گا مولانا، مثلاً میں کہہ دوں زید کے پاس گاڑی ہے تو دعویٰ ٹوٹ گیا یا نہیں؟ اس نے تو کیا کہا تھا: کسی مرد کے پاس گاڑی نہیں، تو دعویٰ ٹوٹ جائے گا۔ معلوم ہوا سالبہ کلیہ کی نقیض کیا آتی ہے؟ موجبہ جزئیہ۔ تو دیکھو میں کہتا ہوں مثلاً زید کے پاس گاڑی ہے یہ میں ثابت کر دیتا ہوں، تو اب زید کے پاس گاڑی ہونا، زید بتائیے کلی ہے یا جزئی ہے مولانا؟ جزئی ہے مولانا ایک فرد ہے بھئی وہ تو کلی نہیں ہے، تو اس کے لیے اگر میں ثابت کر دوں اس محمول کو تو اس کا دعویٰ کیا ہو جائے گا؟ ٹوٹ جائے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو کیا پتا لگا آپ کو کہ سالبہ کلیہ کی نقیض کیا آتی ہے؟ موجبہ جزئیہ آتی ہے۔

تو یہاں بھی دیکھیے مولانا، یہود کا قول وہ سالبہ کلیہ ہے مولانا۔ انہوں نے کیا کہا؟ اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں فرمائی بھئی، تو ہر ہر فردِ بشر پر کسی کتاب کے نازل ہونے کی نفی کر دی بھئی۔ تو جواب میں اللہ کیا فرما رہے ہیں؟ ﴿ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهِ مُوْسٰى ﴾ اے پیغمبر آپ فرما دیجیے کس نے نازل کیا اس کتاب کو جسے حضرت موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے بھئی؟ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی جزئی ہیں مولانا، ان پر جو کتاب نازل ہوئی وہ بھی کیا ہے جزئی ہے، تو ان کے دعوے کو رد کرنے کے لیے اللہ کیا فرما رہے ہیں؟ کس کو ذکر کیا اللہ تعالیٰ نے؟ موجبہ جزئیہ کو ذکر کر دیا کہ اس سے ان کا دعویٰ کیا ہو جاتا ہے ٹوٹ جاتا ہے ختم ہو جاتا ہے: کس نے نازل کیا حضرت موسیٰ علیہ السلام پر کتاب کو، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام پر جو کتاب نازل کی گئی اس کو کس نے نازل کیا؟ اللہ تعالیٰ نے بھئی۔ تو یہ موجبہ جزئیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر کتاب نازل کی یہ موجبہ جزئیہ ہے اور اس کے ذریعے ان کا وہ جو دعویٰ تھا کیا سالبہ کلیہ وہ ٹوٹ گیا بھئی، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو دیکھو انہوں نے بَشَرٍ اور شَيْءٍ ان دو نکرہ تھے دونوں کو تحت النفی ذکر کیا، اور نکرہ تحت النفی ہو تو کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ عموم کا ہی فائدہ دیتا ہے۔ اس آیت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ نکرہ تحت النفی ہو تو وہ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ عموم کا فائدہ دیتا ہے، اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ جو ہیں اللہ تعالیٰ ان کو رد فرما رہے ہیں کس طریقے پر؟ ایجابِ جزئی کے طریقے پر، کس طریقے پر؟ اگر ماقبل والا وہ سالبہ کلیہ نہ ہوتا تو اس کا رد موجبہ جزئیہ کے ذریعے نہ ہو سکتا۔ اگر وہ بھی، اگر وہ سالبہ جزئیہ

ہوتا کیا ہوتا؟ سالبہ جزئیہ، تو سالبہ جزئیہ کی نقیض تو موجبہ جزئیہ نہیں آتی۔ مثلاً بھئی مثال بنا لو: میرے مخاطب کا دعویٰ ہے عمر کے پاس گاڑی نہیں ہے، یہ کیا ہے؟ سالبہ جزئیہ۔ میں جواب میں کہتا ہوں زید کے پاس گاڑی ہے، یہ کیا ہے؟ موجبہ جزئیہ۔ اس کا دعویٰ ہے سالبہ جزئیہ اور میں اس کو رد کرنا چاہتا ہوں کس کے ذریعے؟ موجبہ جزئیہ کے، تو کیا اس سے رد ہوا اس کا؟ نہیں، ٹھیک ہے عمر کے پاس نہیں ہے تو زید کے پاس ہے، ان دونوں میں کوئی ٹکراؤ ہے آپس میں؟ نہیں۔ تو دیکھو سالبہ جزئیہ کا رد جو ہے کس کے ذریعے نہیں ہوگا؟ موجبہ جزئیہ کے ذریعے نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ دہرا لو مولانا، کیا بات کی میں نے؟ سالبہ جزئیہ کا رد موجبہ جزئیہ کے ذریعے نہیں ہوتا۔ اور اللہ موجبہ جزئیہ ذکر فرما رہے ہیں معلوم ہوا ماقبل میں سالبہ جزئیہ نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ سالبہ کلیہ ہے کیونکہ سالبہ کلیہ کا رد کس کے ذریعے ہو سکتا ہے موجبہ جزئیہ۔ اور سالبہ کلیہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب ہم کیا مراد لیں کہ یہ بَشَرٍ اور شَيْءٍ جو نکرہ تحت النفی آگئے انہوں نے کس چیز کا فائدہ دیا؟ عموم کا، تب ہی یہ سالبہ کلیہ بنے گا اور تب ہی آگے آنے والے کلام کے ذریعے اس کا رد ہو سکتا ہے۔ تو قرآن سے بھی پتا لگ گیا کہ نکرہ تحت النفی ہو تو کس چیز کا فائدہ دیا کرتا ہے؟ عموم کا، بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟ جی۔

تو کہتے ہیں: فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ: عَلٰى بَشَرٍ، وَقَوْلُهُ: مِنْ شَيْءٍ مُفِيْدًا لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ، لَمَا كَانَ قَوْلُهُ: ﴿ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ ﴾ رَدًّا لَهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِيْجَابِ الْجُزْئِيِّ، اگر نہ ہوتا یہود کا جو قول تھا عَلٰى بَشَرٍ اور یہود کا جو قول مِنْ شَيْءٍ یہ قول نہ ہوتا مُفِيْدًا لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ سلبِ کلی کا فائدہ دینے والا، لَمَا كَانَ قَوْلُهُ تو اللہ کا یہ قول جو ہے ﴿ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ ﴾ یہ قول جو ہے یہ نہ ہوتا کیا نہ ہوتا؟ رَدًّا لَهُ اس کا رد، اگر وہ سالبہ کلیہ نہ ہوتا تو اس کے ذریعے اس کا رد نہ ہوتا، عَلٰى سَبِيْلِ الْإِيْجَابِ الْجُزْئِيِّ کس طریقے پر؟ ایجابِ جزئی کے طریقے پر، لِأَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يُنَاقِضُ الْإِيْجَابَ الْجُزْئِيَّ اس لیے کہ سلبِ جزئی وہ مناقض نہیں ہے ایجابِ جزئی کے، یعنی وہ اس کے مقابل اس کو توڑنے والا نہیں ہے بھئی۔

وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ، اور نکرہ جو ہے اثبات کے اندر خاص ہوتا ہے۔ بھئی پہلے تو بات کی نکرہ تحت النفی وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، لیکن اگر نکرہ اثبات کے اندر آئے تو خاص ہوتا ہے یعنی ایک فرد کو شامل ہوتا ہے۔ مثلاً میں نے کہا: جَاءَنِيْ رَجُلٌ بھئی جَاءَنِيْ رَجُلٌ، اب رَجُلٌ کس کے تحت آیا؟ تحت النفی آیا یا اثبات میں آرہا ہے؟ اثبات میں آرہا ہے تو یہ خصوص کا فائدہ دے رہا ہے اس کلام کا کیا معنیٰ ہوا؟ میرے پاس ایک مرد آیا، میرے پاس ایک مرد آیا، تو خصوص کا فائدہ دیا یعنی ایک فرد کو شامل ہوا کس کو؟ ایک فرد کو۔

یہی معنیٰ ہے وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخُصُّ اور نکرہ اثبات کے اندر خاص ہوتا ہے، لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ لیکن وہ مطلق ہوتا ہے یعنی کسی صفت کے ساتھ مقید نہیں ہو سکتا، وہ جو میرے پاس رَجُل آیا وہ مطلق رَجُل ہے سمجھ میں آیا بھئی؟ یعنی کوئی بھی کسی بھی کوئی بھی اس کی صفت ہو سکتی ہے مولانا کسی صفت کے ساتھ وہ مقید نہیں ہے، تو آنے والا مرد چاہے گورا ہو چاہے کالا ہو چاہے عالم ہو چاہے جاہل ہو، صفت مطلق ہے کوئی بھی ہو سکتا ہے، البتہ ہے کیا؟ ایک ہی مرد ہے ایک ہی فرد ہے لیکن

صفت کے اعتبار سے وہ کیا ہے مطلق ہے صفت کی کوئی قید نہیں ہے اس میں، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

أَيْ إِذَا لَمْ يَكُنْ تَحْتَ النَّفْيِ بَلْ كَانَتْ فِي الْإِثْبَاتِ فَتَكُوْنُ خَاصَّةً لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ، یعنی جب نکرہ نہ ہو تحت النفی بلکہ اثبات کے اندر ہو تو وہ خاص ہوگا ایک فرد ایسے فرد کے لیے جو غیر معین ہو، لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ بِحَسَبِ الْأَوْصَافِ لیکن وہ مطلق ہوگا اوصاف کے اعتبار سے، كَمَا إِذَا قُلْتَ: أَعْتِقْ رَقَبَةً، جیسے آپ کہتے ہیں أَعْتِقْ رَقَبَةً ایک گردن یعنی ایک ذات کیا کر دو آزاد کر دو۔ اب دیکھو رَقَبَةً نکرہ آیا اور تحت النفی ہے یا مولانا اثبات کے اندر ہے؟ اثبات کے اندر ہے تو یہ کتنی رقبہ کو شامل ہوگا؟ ایک ہی۔ تو کہتے ہیں: يَدُلُّ عَلٰى عِتْقِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمِلَةٍ لِأَوْصَافٍ كَثِيْرَةٍ، یہ دلالت کرتا ہے ایک ایسی رقبہ کے آزاد ہونے پر جو احتمال رکھتی ہے بہت سے اوصاف کا، بِأَنْ يَكُوْنَ سَوْدَاءَ أَوْ بَيْضَاءَ أَوْ غَيْرَ ذٰلِكَ بایں طور کہ وہ سَوْدَاء سیاہ ہو أَوْ بَيْضَاء یا سفید ہو أَوْ غَيْرَ ذٰلِكَ یا اس کے علاوہ کوئی بھی وصف ہو سکتا ہے وہ بہت سے اوصاف کا احتمال رکھتا ہے۔ وَإِذَا قُلْتَ: جَاءَنِيْ رَجُلٌ، اور جب آپ کہتے ہیں کہ جَاءَنِيْ رَجُلٌ، يُفْهَمُ مِنْهُ مَجِيْءُ وَاحِدٍ مُبْهَمٍ مَجْهُوْلِ الْوَصْفِ تو سمجھا جاتا ہے اس سے، کیا سمجھا جاتا ہے؟ مَجِيْءُ وَاحِدٍ ایک ہی کا آنا، ایسا ایک مُبْهَمٍ مَجْهُوْلِ الْوَصْفِ جو مبہم ہے مجہول الوصف ہے کیونکہ وصف کی یہاں کوئی قید نہیں۔

وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ هٰهُنَا هُوَ الدَّالُّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ، اور مطلق سے یہ مراد نہیں ہے یہاں پر کہ وہ نکرہ دلالت کرنے والا ہو ماہیت پر بغیر دلالت کیے وحدت اور کثرت پر۔ بھئی یہاں مطلق جو کہا مطلق کا معنیٰ بتلا دیا شارح نے کہ مطلق سے کیا مراد ہے؟ وَلٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ کا کیا معنیٰ ہے؟ کہ اوصاف کے اعتبار سے وہ نکرہ کیا ہوگا مطلق ہوگا بھئی، بہت سے اوصاف کا وہ احتمال رکھتا ہے بھئی ہر وصف کا، سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو مطلق کا یہ مراد نہیں ہے کہ وہ نکرہ کس پر دلالت کرے گا ماہیت پر دلالت کرے گا، کثرت اور وحدت پر دلالت نہیں کر رہا، مطلق کا یہ معنیٰ نہیں کہ وحدت اور کثرت اسی پر دلالت نہیں کر رہا دونوں اس میں داخل ہو جائیں گے، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو مطلق کس اعتبار سے ہے وحدت اور کثرت کے اعتبار سے یا اوصاف کے اعتبار سے؟ اوصاف، وحدت اور کثرت کے اعتبار سے اطلاق یہاں مراد نہیں ہے بھئی۔ بَلْ هِيَ دَالَّةٌ عَلَى الْوَحْدَةِ، بلکہ یہ تو کس پر دلالت کرے گا؟ وحدت پر دلالت کرے گا، ہاں مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلٰى تَعْيِيْنِ الْأَوْصَافِ بغیر دلالت کیے اوصاف کی تعیین پر۔

وَهٰذَا هُوَ الَّذِيْ غَرَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى رَحْمَةً وَاسِعَةً فِيْ ظَنِّهَا عَامَّةً، اور یہی وہ چیز ہے یعنی یہ جو اطلاقِ اوصاف ہے، یہی وہ چیز ہے کیا چیز مولانا؟ اوصاف کا مطلق ہونا ابھی جو بیان ہوا، یہ اوصاف کا مطلق ہونا یہی وہ چیز ہے جس نے دھوکے میں ڈالا امام شافعی رحمہ اللہ کو فِيْ ظَنِّهَا عَامَّةً اس نکرہ کو عام گمان کرنے میں۔ اور بھئی وہ نکرہ جو اثبات کے اندر آئے وہ کیا ہوتا ہے؟ خاص ہوتا ہے لیکن اوصاف کے اعتبار سے مطلق، تو اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہونا یہ وہ چیز ہے جس نے امام شافعی رحمہ اللہ کو دھوکے میں ڈال دیا اور انہوں نے اس نکرہ کو بھی کیا گمان کیا؟ عام گمان کیا، حالانکہ ہم نے بتلایا کہ یہ جب اثبات کے اندر آئے تو عام نہیں ہوگا بلکہ خاص ہوگا۔

وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِهِ: وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعُمُّ حَتّٰى قَالَ بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الظِّهَارِ۔ اور یہی معنیٰ ہے مصنف کے قول کا: وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعُمُّ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام ہوگا، کون سے نکرہ کی بات چل رہی ہے بھئی؟ جو اثبات میں آئے، جو اثبات میں آئے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ عام ہوگا حَتّٰى قَالَ یہاں تک کہ انہوں نے فرمایا ہے بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ عمومِ رقبہ کے بارے میں وہ رقبہ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الظِّهَارِ جو کس کے اندر مذکور ہے؟ ظہار کے اندر مذکور ہے مولانا۔ بھئی کفارہ ظہار میں ذکر ہوتا ہے ﴿ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ﴾ کیا کرو؟ ایک گردن آزاد کرنا ہے بھئی گردن آزاد کرو یعنی ایک غلام یا باندی کوئی ایک آزاد کرو بھئی، تو وہاں رقبہ آیا مولانا اور کس موقع میں آیا؟ اثبات میں آیا۔ تو ہمارے نزدیک ایک ہی فرد مراد ہے ہاں اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہے، تو چاہے غلام جس کو آزاد کرے وہ کالا ہو گورا ہو مرد ہو عورت ہو جوان ہو بوڑھا ہو بچہ ہو جس قسم کا بھی ہو ہر قسم کے رقبہ کو کیا کیا جا سکتا ہے آزاد کیا جا سکتا ہے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ فَإِنَّهُ يَقُوْلُ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إِنَّ لَفْظَ رَقَبَةٍ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ ﴾ عَامَّةٌ، شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالزَّمِنَةِ وَالْمَجْنُوْنَةِ وَالْعَمْيَاءِ وَالْمُدَبَّرَةِ وَغَيْرِهِمَا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جو رقبہ ہے یہ عام ہے، شامل ہے رقبہ مومنہ کو بھی، کافرہ کو بھی، سَوْدَاء سیاہ کو بھی، وَالْبَيْضَاء اور سفید کو بھی، وَالزَّمِنَةِ اور اپاہج کو بھی بھئی اپاہج رقبہ کو بھی، وَالْمَجْنُوْنَةِ اور رقبہ مجنونہ کو بھی شامل ہے، وَالْعَمْيَاء اور جو اندھی ہو جو اندھا ہو بھئی وہ رقبہ، وَالْمُدَبَّرَةِ اور جو مدبرہ ہو رقبہ۔ مدبر کسے کہتے ہیں بھئی؟ جسے آقا نے کیا کہہ دیا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے، تو یہ عام ہے ان سب وَغَيْرِهِمَا ان سب کو شامل ہے۔ وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الزَّمِنَةُ وَالْمُدَبَّرَةُ وَنَحْوُهَا بِالْإِجْمَاعِ، اور تحقیق تخصیص کی گئی ہے ان میں سے اپاہج کی اور مدبرہ اور ان جیسوں کی بھئی۔ تو اپاہج اور مدبرہ اور امِ ولد وغیرہ کی اس سے کیا کر دی گئی ہے تخصیص کر دی گئی ہے کہ ان کو آزاد نہیں کر سکتے ان کے علاوہ کو کیا جا سکتا ہے بِالْإِجْمَاعِ مولانا، بات سمجھ میں آئی بھئی اس بات پر اجماع ہے کہ اپاہج ہے کوئی غلام اس کو آزاد کرنا صحیح نہیں کفارہ ادا نہیں ہوگا، اور اسی طرح امِ ولد کو آزاد کرتا ہے تو کفارہ ادا نہیں اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں، اسی طرح مدبر کو آزاد کرتا ہے تو کفارہ ادا نہیں ہوا۔ تو کہتے ہیں دیکھو یہ رقبہ عام تھا اس میں سے کیا کر لیا گیا اپاہج، مدبر، امِ ولد وغیرہ کی کیا کر لی گئی؟ تخصیص کر لی گئی امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، اور تخصیص دلیل ہے عموم کی۔ تخصیص دلیل ہے کس چیز کی؟ بھئی تخصیص وہیں ہوگی جہاں عموم ہوگا اگر عموم نہیں تو تخصیص کیسے ہو سکتی ہے بھئی؟ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو امام شافعی رحمہ اللہ قائل ہیں کہ اثبات کے اندر آئے پھر بھی نکرہ کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا جیسے یہاں پر تخصیص کی گئی ہے اور یہ تخصیص دلیل ہے کس بات کی؟ عموم کی دلیل ہے۔ تو کہتے ہیں ان جیسوں کی تخصیص کر لی گئی بِالْإِجْمَاعِ اجماع کے ذریعے، فَأَخُصُّ أَنَا مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا تو میں بھی اس سے تخصیص کرتا ہوں کس کی؟ رقبہ کافرہ کی بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا انہی پر قیاس کرتے ہوئے، اسی زمینہ اور مدبرہ پر قیاس کرتے ہوئے میں کافرہ رقبہ کو بھی کیا کر لیتا ہوں تخصیص، معلوم ہوا کافرہ رقبہ کو آزاد کرنا

بھی صحیح نہیں بھئی بلکہ مومن ہونی چاہیے۔

وَنَحْنُ نَقُوْلُ: إِنَّ تَخْصِيْصَ الزَّمِنَةِ لَيْسَ بِتَخْصِيْصٍ، بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ، اور ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ جو زینہ کی تخصیص، اپاہج کی تخصیص ہوئی ہے رقبہ زینہ کی، لَيْسَ بِتَخْصِيْصٍ یہ تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ رقبہ مطلقہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے، اپاہج جو ہے وہ رقبہ مطلقہ کے تحت داخل ہی نہیں۔ إِذْ هُوَ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ اس لیے کیونکہ وہ جو زینہ ہے وہ فوت کر دینے والا ہے جنسِ منفعت کو، اپاہج تو کیا ہے جنسِ منفعت کو کیا کر چکا ہے فوت کر چکا ہے اس سے اب کسی قسم کا نفع اٹھایا جا سکتا ہے اس غلام سے خدمت لی جا سکتی ہے بھئی؟ وہ تو اپاہج ہے تو وہ جنسِ منفعت کو فوت کرنے والا ہے، تو لہٰذا وہ رقبہ مطلقہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے۔ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُوْنُ سَلِيْمَةً عَنِ الْعَيْبِ، اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو سالم ہو کس سے؟ عیب سے، عیب سے یعنی عیب اس میں نہ ہو۔ وَالْمُدَبَّرَةُ غَيْرُ مَمْلُوْكَةٍ مِنْ وَجْهٍ، اور مدبرہ بھی اس کے اندر داخل نہیں ہے کیوں بھئی؟ کیونکہ مدبرہ رقبہ مدبرہ جو ہے وہ غیر مملوک ہے من وجہ، بھئی اس نے تو ہر حال میں کیا ہونا ہے آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہونا ہے، تو لہٰذا اس کے اندر ملکیت کیا ہو گئی ناقص ہو گئی کیا ہو گئی؟ ناقص۔ تو کہتے ہیں وَالْمُدَبَّرَةُ غَيْرُ مَمْلُوْكَةٍ مِنْ وَجْهٍ وہ غیر مملوک ہے من وجہ، فَلَا يَتَنَاوَلُهَا اسْمُ الرَّقَبَةِ لہٰذا اس کو رقبہ کا اسم شامل ہی نہیں ہے، ان دونوں کو رقبہ کا اسم شامل ہی نہیں۔ تو مدبرہ غیر مملوک ہے من وجہ پس اس کو شامل نہیں ہے رقبہ کا اسم، وَلَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيْصِ اور مناسب نہیں ہے کہ ان پر قیاس کیا جائے رقبہ کافرہ کو تخصیص کے اندر، ان کی تخصیص نہیں کی گئی یہ تو داخل ہی نہیں ہیں بھئی، لہٰذا ان پر قیاس کرتے ہوئے کافرہ کی تخصیص بھی صحیح نہیں، جب ان کی تخصیص نہیں ہے تو کافرہ کی بھی تخصیص نہیں ہوگی۔

وَلَنَا فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ ضَابِطَتَانِ: اور ہمارے لیے اس مقام پر دو ضابطے ہیں، إِحْدَاهُمَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهِ، ایک ضابطہ تو یہ ہے کہ مطلق کیا ہے اپنے اطلاق پر جاری ہوگا، وَالثَّانِيَةُ أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ، اور دوسرا یہ کہ مطلق جو ہے وہ پھر جائے گا لوٹ جائے گا فردِ کامل کی طرف، کس کی طرف؟ بھئی یہ دو ضابطے ہیں: اَلْمُطْلَقُ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهِ ایک ضابطہ یہ، دوسرا اَلْمُطْلَقُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ یا دوسرے لفظوں میں جو آپ نے پڑھا ہے اَلْمُطْلَقُ إِذَا يُطْلَقُ يُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ۔ یہ دو ضابطے ہیں، کہاں پر کون سا ضابطہ جاری ہوگا؟ دیکھو یاد رکھو جب عام کے تمام افراد آپس میں برابر ہوں کیا ہوں؟ برابر ہوں، اس وقت ضابطہ جاری ہوتا ہے اَلْمُطْلَقُ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهِ مطلق کس پر جاری ہوگا اپنے اطلاق پر، کوئی ایک فرد بھی ہو وہ اس سے مراد ہو سکتا ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو جب رقبہ سارے برابر ہیں مولانا چاہے بچہ ہے چاہے جوان ہے چاہے بوڑھا ہے چاہے عالم ہے چاہے جاہل ہے چاہے مرد ہے چاہے عورت ہے سارے کیا ہیں رقبہ ہیں تو رقبہ ہونے میں سارے کیا ہو گئے برابر، لہٰذا کوئی ایک بھی آزاد کر دو اَلْمُطْلَقُ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهِ کوئی ایک بھی مولانا آزاد کر دو تو کیا ہو جائے گا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ اور دوسرا ضابطہ کیا ہے اَلْمُطْلَقُ إِذَا يُطْلَقُ يُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ، یہ ضابطہ اس وقت جاری ہوتا ہے جبکہ مطلق کے افراد میں فرق ہو مولانا، کوئی فرد کامل ہے، کوئی ادنیٰ درجے کا ہے، کوئی اس سے

ادنیٰ درجے کا ہے، کوئی اس سے ادنیٰ درجے کا ہے، تو اس صورت میں مطلق آیا کون سا فرد مراد لیا جائے بھئی؟ تو اب دیکھیے افراد ایک جیسے نہیں ہیں افراد کیا ہیں فرق ہیں، بعض کامل ہیں اور بعض کامل نہیں، تو ایسے موقع پر اَلْمُطْلَقُ إِذَا يُطْلَقُ يُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ اس صورت میں کس کا ارادہ کیا جائے گا جو فردِ کامل ہوگا۔

فَالْأَوَّلُ فِيْ حَقِّ الْأَوْصَافِ، پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہوگا، کس کے حق میں؟ اوصاف، یعنی اوصاف، جس وصف کا بھی غلام ہو اسے آزاد کرنا صحیح ہے كَالْإِيْمَانِ وَالْكُفْرِ جیسے ایمان اور کفر ہے، تو مومن ہو اسے بھی آزاد کرنا صحیح، کافر ہے اسے بھی آزاد کرنا صحیح، جوان ہے اسے بھی آزاد کرنا صحیح، بوڑھا ہے اسے بھی آزاد کرنا صحیح۔ وَالثَّانِيْ فِيْ حَقِّ الذَّاتِ اور ثانی دوسرا ضابطہ کس کے حق میں ہے؟ ذات کے حق میں ذات کے اعتبار سے ہے، یعنی کس قسم کا غلام آزاد کرنا ضروری؟ جی؟ جو اپنی ذات کے اعتبار سے کامل ہو، جب ذات کے اعتبار سے کامل ہو تو لہٰذا اپاہج اور اندھے کو آزاد کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے کامل نہیں۔ تو کہتے ہیں وَالثَّانِيْ فِيْ حَقِّ الذَّاتِ اور دوسرا ضابطہ جو ہے ذات کے حق میں ہے یعنی ذات کے اعتبار سے ہے یعنی کامل ہونا چاہیے تو لہٰذا غیرِ کامل صحیح نہیں كَالزَّمَانَةِ وَالْعَمٰى جیسے کہ اپاہج ہونا اور اندھا ہونا۔

وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِيْحِ: إِنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِيٌّ، اور صاحبِ تلویح فرماتے ہیں بھئی علامہ تفتازانی ہیں بھئی انہوں نے توضیح کی شرح لکھی تلویح بھئی، وہ فرماتے ہیں کہ إِنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِيٌّ کہ یہ جھگڑا لفظی ہے یہ جھگڑا کس قسم کا ہے؟ یہ جو ہم کہتے ہیں کہ نکرہ اثبات کے اندر آئے تو خصوص کا فائدہ دے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نکرہ اثبات میں آئے تو بھی کس چیز کا فائدہ دے گا عموم کا، کہتے ہیں یہ صرف لفظی جھگڑا ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ صرف لفظی جھگڑا ہے۔ إِذْ لَا يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَاتٍ فِي الظِّهَارِ اس لیے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نہیں فرماتے اس بات کے قائل نہیں ہیں کس بات کے بِتَحْرِيْرِ رَقَبَاتٍ فِي الظِّهَارِ کہ ظہار کے اندر بہت سے رقبے آزاد کیے جائیں، وہ بھی اس کے قائل نہیں ہیں، وَإِنَّمَا يَقُوْلُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ اور وہ بھی ایک ہی، صرف ایک ہی رقبہ کے آزاد کرنے کا قول کرتے ہیں، وَنَحْنُ مَا قُلْنَا إِلَّا بِعُمُوْمِ الْأَوْصَافِ اور ہم بھی نہیں کہتے مَا قُلْنَا إِلَّا بِعُمُوْمِ الْأَوْصَافِ اور ہم بھی نہیں قائل مگر کس کے عمومِ اوصاف کے۔ تو وہ بھی وہاں یہ نہیں فرماتے کہ کئی رقبہ آزاد کرنے ہیں، انہوں نے کہا بھئی نکرہ اثبات کے اندر آئے تو کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا فائدہ دے گا، تو اس کا یہ معنیٰ نہیں کہ کئی رقبہ آزاد کرنے پڑیں گے بلکہ ان کے نزدیک بھی ایک رقبہ آزاد کر دو تو کیا ہو جائے گا کفارہ ادا ہو جائے گا، اور ہم نے تو کہا ہی یہ کہ نکرہ اثبات میں کس چیز کا فائدہ دے گا؟ خصوص کا، ہاں البتہ اوصاف کے اعتبار سے اس میں عموم ہے وہ مطلق ہے مولانا۔ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا إِلَّا بِعُمُوْمِ الْأَوْصَافِ اور ہم بھی قائل نہیں ہیں مگر عمومِ اوصاف کے ہی، فَسَوَاءٌ أَنْ سُمِّيَ هٰذَا إِطْلَاقًا أَوْ عُمُوْمًا پس برابر ہے کہ اس کو اطلاق کہا جائے یا عموم کہا جائے۔ تو ہم نے کیا نام رکھا اس کا؟ مطلق، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کا کیا نام رکھا؟ عام رکھا بھئی، تو یہ صرف

لفظی نزاع ہے مولانا، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَإِنْ وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ، اور اگر وہ نکرہ جو کس کے اندر آیا ہے اثبات میں اگر وہ موصوف ہو جائے کسی صفتِ عامہ کے ساتھ تَعُمُّ تو پھر وہ عام ہوگا، پھر کیا ہوگا؟ بھئی نکرہ اثبات کے اندر آئے تو وہ خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر وہ صفتِ عامہ کے ساتھ متصف ہو جائے کہ کوئی صفتِ عامہ اس کی آگے آجائے پھر وہ کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا وہ عام ہو جائے گا مولانا۔ صفتِ عامہ کسے کہتے ہیں بھئی؟ صفتِ عامہ وہ صفت ہے جو کسی ایک فرد کے ساتھ خاص نہیں ہے، اس نکرہ کے کسی ایک فرد کے ساتھ خاص نہ ہو مولانا تو اسے صفتِ عامہ کہتے ہیں، جیسے عالم ہونا مولانا۔ میں کہتا ہوں جَاءَنِيْ رَجُلٌ عَالِمٌ، تو بتلائیے بھئی یہ عالم کیا رجل کے ایک ہی فرد کے ساتھ خاص ہے یا اوروں میں بھی پائی جا سکتی ہے؟ اوروں میں بھی پائی جا سکتی ہے علم، تو اس کو صفتِ عامہ کہتے ہیں جو کسی ایک فرد کے ساتھ خاص نہ ہو۔ تو کہتے ہیں جب نکرہ جو اثبات میں آیا جب وہ موصوف ہو جائے کسی صفتِ عامہ کے ساتھ تَعُمُّ تو وہ عام ہوگا۔ کہتے ہیں: هٰذَا بِمَنْزِلَةِ الِاسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ یہ استثناء کے درجے میں ہے اس سے جو گزر گیا، یعنی ماقبل سے کس کے درجے میں ہے یہ کلام؟ استثناء کے درجے میں ہے۔ كَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ مصنف نے یوں فرمایا: وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخُصُّ إِلَّا إِذَا كَانَتْ مَوْصُوْفَةً بِصِفَةٍ عَامَّةٍ، اور نکرہ اثبات کے اندر خاص ہوگا مگر یہ کہ جب وہ موصوف ہو کس کے ساتھ صفتِ عامہ کے ساتھ پھر وہ عام ہوگا، فَإِنَّهَا تَعُمُّ لِكُلِّ مَا وُجِدَتْ فِيْهِ هٰذِهِ الصِّفَةُ پھر اس صورت میں وہ عام ہوگا ہر اس فرد کے لیے جس کے اندر یہ صفت پائی جائے، وَإِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِيْ إِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا اگرچہ وہ خاص ہے اس کے علاوہ کے نکالنے میں اس کے علاوہ کے نکالنے میں وہ کیا ہے خاص ہے۔

بھئی دیکھیے، بھئی جب میں لفظِ رَجُلٌ بولتا ہوں دنیا کے ہر ہر رجل پر اس کا اطلاق صحیح ہے، لیکن جب میں کہتا ہوں رَجُلٌ لَاهُوْرِيٌّ میں کیا لے آیا اس کی صفت لے آیا، اب لاہوری کے علاوہ جتنے افراد تھے وہ کیا ہو گئے؟ خارج، تو اس اعتبار سے خصوص آیا یا عموم آیا؟ خصوص آیا، تو بایں اعتبار مولانا یہ خاص ہو گیا ان افراد کی طرف نظر کرتے ہوئے جن میں یہ صفت نہیں پائی جا رہی جو اس سے نکل رہے ہیں ان کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ کیا بن گیا؟ خاص بن گیا۔ اور ان افراد کے اعتبار سے جن کو یہ شامل ہے یہ عام ہے، بھئی اب رَجُلٌ لَاهُوْرِيٌّ ایک ہے یا بہت سے ہیں؟ بہت سے ہیں، تو ان افراد کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اس میں عموم ہے وہ افراد جو اس کے اندر داخل ہیں ان کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اس میں کیا ہے عموم، اور ان افراد کی طرف نظر کی جائے جو اس صفت کی وجہ سے اس سے نکل گئے جن کو نکال دیا گیا اس اعتبار سے کیا ہے؟ خصوص ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا یہ اعتراض نہ کیا جائے یہ تو ایک ہی کلمہ خاص بھی ہوا عام بھی ہوا، کیونکہ میں نے بتلایا کہ یہ عموم و خصوص نسبت کے اعتبار سے ہے، ان افراد کی طرف نظر کی جائے ان افراد کی نسبت سے جو اس سے نکلے ہیں اس اعتبار سے یہ خاص، اور ان افراد کی نسبت سے جن میں یہ صفت پائی جا رہی ہے یہ کیا ہے؟ عام۔

بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہ جو عموم و خصوص ہے اضافی ہے یعنی نسبت کے اعتبار سے ہے۔ یہی بات کر رہے ہیں کہ فَإِنَّهَا تَعُمُّ لِكُلِّ مَا وُجِدَتْ فِيْهِ هٰذِهِ الصِّفَةُ یہ نکرہ عام ہوگا ہر اس فرد کے لیے جس میں یہ صفت پائی جائے، وَإِنْ كَانَتْ خَاصَّةً فِيْ إِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا اگرچہ یہ خاص ہے ان کے علاوہ کے نکالنے میں، ان کے علاوہ کیا ہو جائیں گے ان سے ان کو یہ نکال دے گا۔

وَهٰذَا بِحَسَبِ الْعُرْفِ وَالِاسْتِعْمَالِ، شارح فرماتے ہیں یہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے، وَإِلَّا فَمَفْهُوْمُ الصِّفَةِ هُوَ الْخُصُوْصُ وَالتَّقْيِيْدُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ ورنہ تو صفت کا مفہوم جو ہے وہ خصوص اور تقیید ہی ہے ظاہر کے اعتبار سے بھئی۔ بھئی یہ جو انہوں نے کہا کہ نکرہ کی جب صفت ایسی صفت آجائے جو عام ہو تو اس صورت میں وہ نکرہ کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا فائدہ دے گا، کہتے ہیں یہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے، کس اعتبار سے ہے؟ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ صفت جو ہے اس سے خصوص اور تقیید ہی سمجھ میں آتی ہے وہ خصوص و تقیید کا فائدہ ہی دیتی ہے۔ جیسے میں نے ابھی مثال ذکر کی رَجُلٌ کا لفظ دیکھو مولانا، پہلے کیا تھا فرض کرو دنیا کے اندر بھئی دو ارب مرد ہیں کتنے ہیں؟ دو ارب، تو رَجُلٌ کا لفظ کے لفظ کا اطلاق ہر ایک پر ہو سکتا تھا، لیکن جب میں نے کہا رَجُلٌ لَاهُوْرِيٌّ اب کیا ہوا؟ اب فرض کرو مولانا صرف پچیس لاکھ کو یہ شامل ہے، تو عموم آیا یا خصوص آیا؟ خصوص آیا، تو بھئی صفت تو آتی ہی خصوص اور تقیید کے لیے ہے، تو یہ پھر جو آپ نے کہا کہ بھئی صفت عام ہو تو اس صورت میں عموم کا فائدہ دے گا؟ کہتے ہیں بھئی بتلا تو دیا وہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے کس اعتبار سے ہے؟ عرف اور استعمال کے اعتبار سے وہ نکرہ عام ہوگا ورنہ اپنی ذات کے اعتبار سے صفت تو ہمیشہ آتی کس لیے ہے خصوص اور تقیید کے لیے، یہی بات کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں: وَهٰذَا بِحَسَبِ الْعُرْفِ وَالِاسْتِعْمَالِ یہ جو نکرہ وہ نکرہ جو موصوف ہو جائے صفتِ عامہ کے ساتھ وہ عام ہو جایا کرتا ہے یہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے، وَإِلَّا فَمَفْهُوْمُ الصِّفَةِ هُوَ الْخُصُوْصُ وَالتَّقْيِيْدُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ ورنہ صفت کا جو مفہوم ہے وہ تو خصوص اور تقیید ہی ہے ظاہر کے اعتبار سے۔

وَلِهٰذَا لَمْ تَكُنْ عَامَّةً إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِيْ نَفْسِهَا خَاصَّةً، اسی وجہ سے وہ نکرہ عام نہیں ہوگا اگر وہ صفت اپنی ذات کے اعتبار سے خاص ہو۔ ہم نے کہا وہ نکرہ جس کی صفت صفتِ عامہ آجائے وہ عام ہوگا، کیا قید لگائی؟ جس کی صفت کس قسم کی آئے؟ صفتِ عامہ آئے، معلوم ہوا صفتِ خاصہ آئے تو پھر وہ عام نہیں ہوگا وہ خاص ہی ہوگا۔ تو کہتے ہیں: وَلِهٰذَا لَمْ تَكُنْ عَامَّةً إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِيْ نَفْسِهَا خَاصَّةً لہٰذا وہ نکرہ عام نہیں ہوگا جبکہ وہ صفت اپنی ذات کے اعتبار سے خاص ہو، كَقَوْلِكَ: وَاللّٰهِ لَا أَضْرِبُ إِلَّا رَجُلًا وَلَدَنِيْ جیسے آپ کا یہ قول ہے وَاللّٰهِ لَا أَضْرِبُ إِلَّا رَجُلًا وَلَدَنِيْ واللہ میں پٹائی نہیں کروں گا مگر اس مرد کی جس نے مجھے جنم دیا یعنی والد کی یعنی والد کی۔ تو دیکھو اب رَجُلًا نکرہ ہے مولانا نکرہ ہے اور اس کی صفت لائی گئی وَلَدَنِيْ، اور یہ صفت عام ہے یا خاص ہے بھئی؟ خاص ہے بھئی والد ایک ہی ہوا کرتا ہے تو یہ صفت خاص ہوئی،

لہٰذا اب یہاں نکرہ کی اگرچہ صفت آگئی لیکن یہ عموم پر، عموم کا فائدہ نہیں دے گی۔ فَإِنَّ الْوَالِدَ لَا يَكُوْنُ إِلَّا وَاحِدًا اس لیے کہ والد نہیں ہوگا مگر ایک ہی۔

وَلٰكِنَّ هٰذَا الْأَصْلَ أَكْثَرِيٌّ لَا كُلِّيٌّ، مگر یہ جو ضابطہ ہے مولانا اکثری ہے کلی نہیں ہے، اکثری ہے کلی نہیں ہے۔ کون سا ضابطہ؟ کہ نکرہ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے، ہاں اگر وہ موصوف ہو جائے کس کے ساتھ صفتِ عامہ کے ساتھ تو پھر وہ کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا۔ نکرہ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن جب وہ موصوف ہو جائے صفتِ عامہ کے ساتھ تو وہ عموم کا فائدہ دے گا، کہتے ہیں یہ ضابطہ اکثری ہے کلی نہیں ہے، وَإِلَّا فَقَدْ تَعُمُّ بِدُوْنِ الصِّفَةِ ورنہ تو نکرہ اثبات کے اندر عام ہو جاتا ہے بغیر صفت کے بھی کبھی کبھار، اثبات میں آتا ہے اور بغیر صفت کے ہوتا ہے لیکن پھر بھی کیا ہوتا ہے عام ہوتا ہے، كَمَا فِيْ قَوْلِهِ: تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ جیسے کہ اس قول کے اندر ہے تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ کھجور بہتر ہے ٹڈی سے بھئی۔ حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنه کا یہ قول ہے مولانا، آپ سے پوچھا محرم اگر حالتِ احرام کے میں ٹڈی کو مار دے تو کیا کرے بھئی کیا کرے؟ حالتِ احرام میں تو کسی جانور کو مارنے کی اجازت نہیں ہے بھئی کسی کو تکلیف دینے کی اجازت نہیں ہے بھئی آپ اللہ کے گھر جا رہے ہیں حج کے لیے، تو حالتِ احرام میں ہر کسی بھی چیز کو تکلیف دینے سے روک دیا گیا، تو اب اس حالت میں کوئی ٹڈی کو مار دے تو کیا کرے؟ تو حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنه نے فرمایا: تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ، ایک کھجور بھی ٹڈی سے بہتر ہے یعنی کھجور کا ہر ہر فرد کیا ہے ٹڈی کے ہر ہر فرد سے بہتر، یعنی ایک کھجور بھی صدقہ کر دو تو بہت ہے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب دیکھیے مولانا، تَمْرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ تَمْرَةٌ اور جَرَادَةٍ آئے مولانا، اور اثبات میں ہیں نفی میں ہیں؟ اثبات کے اندر ہیں، اور صفت کوئی ذکر کی گئی؟ صفت کوئی نہیں ذکر کی گئی، لیکن پھر بھی یہ عام ہے، کیا معنیٰ ہے کھجور کا ہر ہر فرد ٹڈی کے ہر ہر فرد سے بہتر ہے۔ اور جیسے یہ وَقَوْلِهِ: ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ ﴾، ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ ﴾، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ ﴾ جان لے گا ہر نفس ما اس کو أَحْضَرَتْ جو اس نے حاضر کیا ہے جسے وہ لے کر آیا ہے، قیامت کے دن ہر نفس جان لے گا جو کچھ وہ لے کر آیا ہے یعنی جو اچھے برے اعمال لے کر آیا اسے جان لے گا، وَ ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ ﴾ اور جان لے گا ہر نفس مَا قَدَّمَتْ جو اس نے آگے بھیجا ہے جو اچھے برے اعمال آگے بھیجے ہیں ان کو بھی کیا کرے گا جان لے گا۔ تو اب دیکھیے مولانا نَفْسٌ آیا اثبات میں ہے نفی میں ہے؟ اثبات میں ہے، لیکن یہ عموم کا فائدہ دے رہا ہے ہر ہر نفس کیا کرے گا جان لے گا۔

وَقَدْ تَخُصُّ بِالصِّفَةِ، اور کبھی کبھار کیا ہوتا ہے؟ خاص ہو جاتا ہے صفت کے ساتھ، كَمَا إِذَا قَالَ: وَاللّٰهِ لَأَتَزَوَّجَنَّ امْرَأَةً كُوْفِيَّةً، جیسے کہا کسی شخص نے: وَاللّٰهِ لَأَتَزَوَّجَنَّ امْرَأَةً كُوْفِيَّةً کہ واللہ میں کوفہ والی عورت سے ضرور بالضرور نکاح کروں گا

بھئی، میں کوفہ والی کسی عورت سے ضرور بالضرور کسی کوفہ کی عورت سے ضرور بالضرور نکاح کروں گا۔ تو اب بتائیے مولانا تمام کوفہ کی عورتوں سے نکاح کرے تب قسم پوری ہوگی یا کسی ایک سے بھی نکاح کرلے تو قسم پوری ہو جائے گی؟ کسی ایک سے بھی نکاح کرلے تو قسم پوری ہو جائے گی، حالانکہ یہاں امْرَأَةً نکرہ ہے مولانا اور اثبات میں ہے اور اس کی صفت كُوْفِيَّةً عام لائی گئی بھئی، کوفہ والی ایک ہی عورت ہے یا بہت سی عورتیں ہیں؟ بہت سی، تو اس کی صفت ایسی صفتِ عام لائی گئی لیکن پھر بھی یہ نکرہ کس چیز کا فائدہ دے رہا ہے؟ خصوص کا فائدہ دے رہا ہے، ایک عورت سے بھی نکاح کرلے گا تو قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ معنیٰ ہے كَمَا إِذَا قَالَ جیسے کسی شخص نے کہا وَاللّٰهِ لَأَتَزَوَّجَنَّ امْرَأَةً كُوْفِيَّةً کہ واللہ میں ضرور بالضرور نکاح کروں گا کوفہ کی عورت سے، بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ، أَيْ يَكُوْنُ بَارًّا بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ یعنی وہ پورا کرنے والا ہوگا قسم کو بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ کسی ایک عورت سے نکاح کی وجہ سے۔ وَمِثْلُ قَوْلِكَ: لَقِيْتُ رَجُلًا عَالِمًا، اور جیسے کہ آپ کا یہ قول ہے: لَقِيْتُ رَجُلًا عَالِمًا میں نے ملاقات کی ایک عالم شخص سے۔ اب دیکھیے رَجُلًا نکرہ ہے، اثبات میں ہے کہ نفی میں ہے؟ اثبات میں ہے، اور اس کی صفت عَالِمًا لائی گئی اور یہ عالم صفت عام ہے یا خاص ہے؟ عام ہے مولانا کیا ہے؟ عام ہے بھئی، رجلِ عالم ایک ہے یا بہت سے ہو سکتے ہیں بھئی؟ بہت سے ہیں بھئی، تو لہٰذا لَقِيْتُ رَجُلًا تو یہ نکرہ ہے اور یہ خصوص کا فائدہ دیتا لیکن اس کی صفتِ عام آگئی اور اس صورت میں کیا ہونا چاہیے تھا اس نکرہ کو عموم کا فائدہ دینا چاہیے تھا، لیکن اس کے باوجود یہ کس کا فائدہ دے رہا ہے؟ خصوص کا، معلوم ہوا اوپر والا ضابطہ کلی نہیں بلکہ اکثری ہے۔ چنانچہ آپ کا یہ کلام سچا ہوگا اگر ایک بھی رجلِ عالم سے آپ کی ملاقات ہو تو آپ کہہ سکتے ہیں لَقِيْتُ رَجُلًا عَالِمًا، یہ کلام صادق ہوگا یہ ضروری نہیں کہ رجلِ عالم کے ہر ہر فرد سے کیا کریں آپ ملاقات کریں۔

كَقَوْلِهِ: وَاللّٰهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا، جیسے کسی شخص کا یہ قول: وَاللّٰهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا کہ واللہ میں کسی سے کلام نہیں کروں گا سوائے ایسے مرد سے جو کوفہ کا ہو۔ اچھا، کہتے ہیں: مِثَالٌ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ، یہ مثال ہے کس چیز کی؟ نکرہ موصوفہ کے عموم کی بھئی کہ نکرہ موصوفہ کس چیز کا فائدہ دے؟ عموم کا فائدہ دے۔ دیکھو مولانا، مثلاً اگر یہ کلام یوں ہوتا ایک آدمی یوں کہتا ہے: وَاللّٰهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا رَجُلًا، واللہ ذرا كُوْفِيًّا صفت کو ہٹا دو، وَاللّٰهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا واللہ میں کسی ایک سے بھی کلام نہیں کروں گا إِلَّا رَجُلًا مگر ایک مرد سے۔ اب آپ بتائیے یہ رَجُلًا یہ نکرہ ہے، یہ اثبات میں ہے یا تحت النفی ہے؟ جی؟ اثبات میں ہے کیونکہ إِلَّا نے کیا کر دیا نفی کو ختم کر دیا توڑ دیا، تو اب ذرا خود اس کا ترجمہ کرو اس کلام کا: وَاللّٰهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا رَجُلًا کیا ترجمہ کریں گے اس کا؟ کہ واللہ میں صرف ایک آدمی سے کلام کروں گا۔ دیکھو اب وہ لَا اور إِلَّا کو ختم کر دیا ہم نے، واللہ میں صرف ایک آدمی سے کلام کروں گا۔ تو یہ عموم کا فائدہ ہوا یا خصوص کا؟ خصوص کا فائدہ دیا، اب دو سے کرلے گا تو کیا ہو جائے گا حانث ہو جائے گا قسم ٹوٹ جائے گی بھئی۔ معلوم ہوا کہ یہ نکرہ اثبات میں آیا یہ کس چیز کا

فائدہ دے رہا ہے؟ خصوص کا، لیکن جب اس کی صفت آگئی کُوْفِیًّا تو اب یہ عموم کا فائدہ دے گا، کیا ترجمہ ہو جائے گا؟ میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر کس سے صرف؟ کوفہ والے مرد سے۔ اب کہتے ہیں کوفہ کے تمام مردوں سے بات کر لے پھر بھی حانث نہیں! صرف رَجُلًا تھا تو کیا تھا خصوص، لیکن اب صفت آگئی تو کس چیز کا فائدہ دیا؟ عموم، کیا مطلب ہوا کلام کا؟ میں کسی ایک سے بھی کلام نہیں کروں گا سوائے کوفہ کے مرد کے، تو اب کوفہ کے جس مرد سے بھی بات کرتا ہے وہ کوفہ کا مرد ہے اور اس نے بھی کیا کہا تھا؟ اس کا استثناء کیا تھا کہ اس سے کیا کروں گا میں بات کروں گا۔ با محاورہ ذرا بناؤ، لَا اور إِلَّا کو ذرا ختم کرو: میں صرف کس سے بات کروں گا؟ رجلِ کوفی سے بات کروں گا سمجھ میں آیا بھئی؟ کوفہ والے سے میں صرف بات کروں گا، تو اب کوفہ والے جتنے بھی ہیں ان سے بات کرتا رہے اس نے تو خود کہا تھا میں صرف کس سے بات کروں گا؟ تو دیکھو صفت نے کس چیز کا فائدہ دے دیا؟ عموم کا، اور پہلے صفت کے بغیر کیا تھا؟ خصوص تھا، مثال سمجھ میں آگئی؟

کہتے ہیں: فَإِنَّ رَجُلًا كَانَ نَكِرَةً فِي الْإِثْبَاتِ، خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ لَوْ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ كُوْفِيًّا، اس لیے کہ رَجُلًا جو ہے وہ نکرہ ہے اثبات کے اندر، اثبات کے اندر وہ خاص تھا کس کے ساتھ رجلِ واحد کے ساتھ اگر وہ کہنے والا تکلم نہ کرتا اپنے قول کُوْفِیًّا پر، فَيَحْنَثُ إِنْ تَكَلَّمَ رَجُلَيْنِ تو وہ حانث ہو جاتا اگر وہ کلام کرتا کتنے مردوں سے؟ دو مردوں سے، وَلَمَّا قَالَ كُوْفِيًّا عَمَّ جَمِيْعَ رِجَالِ الْكُوْفَةِ اور جب اس نے کُوْفِیًّا کہا تو یہ عام ہو گیا کلام یا یہ نکرہ تمام رجالِ کوفہ کو، فَلَا يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكُوْفَةِ تو وہ حانث نہیں ہوگا کلام کرنے سے کوفہ کے مردوں میں سے ہر ایک سے، ہر ہر فرد سے بات کرنے سے بھی وہ حانث نہیں ہوگا۔

چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۴۱: الفاظِ عموم (۲): نکرہ تحت النفی، نکرہ موصوفہ بصفۃٍ عامۃ، اور جمع و اسمِ جنس معرف باللام کا حکم

نور الانوار صفحہ: ۷۹ — بتاریخ: ۲۲ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَقَوْلِهِ: وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُكُمَا إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ، مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ وَهُوَ خِطَابٌ لِامْرَأَتَيْهِ، فَإِنَّ قَوْلَهُ يَوْمًا نَكِرَةٌ مَوْضُوْعَةٌ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ، فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَكَانَ مُوْلِيًا بَعْدَ قِرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ.

بھئی بحث یہ چل رہی تھی کہ نکرہ جو ہے تحت النفی آئے تو عموم کا فائدہ دیتا ہے، لیکن اگر وہ محلِ اثبات کے اندر آئے تو پھر وہ کس چیز کا فائدہ دے گا؟ خصوص کا فائدہ دے گا۔ ہاں اگر یہ نکرہ جو اثبات کے اندر آیا ہے اس کی کوئی صفتِ عامہ آ جائے تو اس صورت میں پھر یہ کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا فائدہ دے گا، یہ عام ہو جائے گا بھئی۔

اس کی دوسری مثال ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ کوئی شخص مثلاً کہتا ہے، اس کی دو بیویاں ہیں ان سے کہتا ہے: وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُكُمَا کہ واللہ میں تم دونوں سے صحبت نہیں کروں گا، قَرِبَ يَقْرَبُ قِرْبَان کے معنیٰ صحبت کرنے کے ہیں بھئی، قریب ہونے کے بھی آتے ہیں معنیٰ صحبت کے بھی۔ تو کوئی شخص اپنی دو بیویوں سے کہتا ہے: وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُكُمَا کہ واللہ میں تم دونوں سے صحبت نہیں کروں گا إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ مگر ایسے دن کہ جس میں میں تم دونوں سے صحبت کروں۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ عبارت سمجھ میں آ گئی؟ کہ واللہ میں تم دونوں سے صحبت نہیں کروں گا مگر ایسے دن میں کہ جس میں میں تم دونوں سے صحبت کروں۔

تو یہاں دیکھو يَوْمًا نکرہ آیا اور آگے میں نے آپ کو پہلے بتلایا ہے کہ جملہ جو ہوتا ہے یہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے بھئی، تو لہٰذا جملہ نکرہ کی صفت تو بن سکتا ہے معرفہ کی صفت نہیں بن سکتا۔ تو یہاں يَوْمًا نکرہ آیا اور أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ یہ آگے آنے والا جملہ جو ہے اس يَوْمًا کے لیے صفت بنے گا، کیونکہ جملہ بھی کس کے حکم میں ہوتا ہے؟ نکرہ کے حکم میں۔

تو دیکھو سب سے پہلے تو یہاں ایلاء سمجھ لو۔ بھئی ایلاء فقہ کے اندر آپ نے پڑھا ہوگا، ایلاء لغت میں اس کا معنیٰ ہے قسم کھانا، لیکن اصطلاحِ شریعت میں بیوی کے ساتھ چار ماہ یا اس سے زیادہ کے عرصے تک صحبت نہ کرنے کی قسم اٹھانا یہ کیا کہلاتا ہے؟ ایلاء کہلاتا ہے۔

تو کوئی شخص قسم اٹھاتا ہے کہ میں اپنی بیوی سے چار ماہ تک صحبت نہیں کروں گا یا اس سے زیادہ تک تو یہ کیا کہلاتا ہے؟ ایلاء۔ تو چار ماہ سے کم کی قسم بھی اٹھائے تو یہ بھی ظلم ہے بیوی پر لیکن اس کی باقاعدہ شریعت میں کوئی سزا مقرر نہیں، لیکن اگر چار ماہ یا اس سے زیادہ کی قسم اٹھاتا ہے تو پھر یہ ایلاء ہے اور اگر یہ مدت پوری ہو جائے اور اس دوران وہ صحبت نہ کرے تو بیوی بائنہ ہو جائے گی مولانا، یہ طلاق کے حکم میں ہے، کس کے حکم میں ہے؟ طلاق بھئی، تو اسے طلاقِ بائن شمار کیا جاتا ہے بھئی، تو وہ بائنہ ہو جائے گی بھئی۔ اور اگر اس سے پہلے صحبت کر لیتا ہے تو اس صورت میں پھر قسم کا کفارہ دینا پڑے گا کہ اس نے اپنی قسم توڑ دی بھئی۔ تو لہٰذا جو شخص ایلاء کرتا ہے یا قسم اٹھا لیتا ہے اسے دو ناپسندیدہ چیزوں میں سے ایک ضرور پیش آئے گی، یا تو اسے قسم کا کفارہ دینا پڑے گا یا اس کی بیوی اس سے کیا ہو جائے گی؟ بائنہ، جدا ہو جائے گی بھئی۔

پھر یہ ایلاء مولانا دو قسم پر ہے: ایک مؤقت ہے، ایک مؤبد ہے۔ مؤقت جو وقت کے ساتھ مقید ہو مولانا، مؤبد جو ہمیشہ کے لیے ہے جس میں اس نے وقت کی کوئی قید نہیں رکھی بھئی۔ مثلاً ایلاءِ مؤقت کی مثال اس نے قسم اٹھائی کہ واللہ میں اپنی بیوی سے چار ماہ تک صحبت نہیں کروں گا، یا پانچ ماہ تک نہیں کروں گا، یا ایک سال تک نہیں کروں گا، تو یہ سب کیا ہیں؟ مؤقت ہیں مولانا، وقت کے ساتھ اس نے مقید کیا ہے۔ اور اگر کہتا ہے میں ہمیشہ کے لیے کبھی بھی اپنی بیوی کے ساتھ صحبت نہیں کروں گا تو یہ مؤبد ہے، یا کوئی وقت کی قید نہیں لگاتا یوں کہتا ہے: میں اپنی بیوی کے ساتھ، میں قسم اٹھاتا ہوں کہ میں اپنی بیوی کے ساتھ صحبت نہیں کروں گا، تو یہ بھی مؤبد شمار ہوتا ہے جب وہ وقت ساتھ ذکر نہ کرے۔

مثلاً دیکھیے بھئی ایک آدمی ہے وہ آپ کے سامنے کہتا ہے: میں زید سے کلام نہیں کروں گا، اس کا کیا معنیٰ ہوتا ہے؟ ایک دن نہیں کروں گا، دو دن نہیں کروں گا یا بالکل نہیں کروں گا کبھی بھی؟ آپ کیا معنیٰ اس کا مراد لیتے ہیں، آپ خود اس کا بتائیں بھئی؟ اس کی یہی مراد ہوتی ہے کہ مطلب ہے جب اس نے وقت کے ساتھ اس کو قید نہیں کیا معلوم ہوا میں کبھی بھی اس سے بات نہیں کروں گا۔ تو یہاں بھی اسی طرح جب وہ وقت کے ساتھ مقید نہیں کرے گا تو اس کو کیا شمار کیا جاتا ہے؟ مؤبد ہی شمار کیا جاتا ہے۔ ایلاء کا پتا چل گیا بھئی؟

اب دیکھیے مولانا مثال پر پھر آئیے بھئی۔ ذرا یَوْمًا کی صفت ہٹا دو: وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُكُمَا إِلَّا يَوْمًا کہ واللہ میں تم دونوں سے صحبت نہیں کروں گا مگر ایک دن۔ کوئی وقت کی قید لگائی اس نے؟ جی؟ تو صحبت نہ کرنے کی قسم اٹھا لی ہاں ایک دن کا

استثناء کر دیا، کیا کر دیا؟ تو اس ایک دن میں صحبت جب وہ کر لے گا جس دن بھی، اس کے بعد وہ ایلاء کرنے والا ہو گیا کیونکہ اس نے تو ایک دن کا استثناء کیا تھا اور وہ ہو گیا مولانا، اس دن اس نے صحبت کر لی، اس کے بعد اب یہ کیا شمار ہے؟ ایلاء کرنے والا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ کیا کہا تھا اس نے کہ واللہ میں تم دونوں سے صحبت نہیں کروں گا مگر ایک دن۔ اب جب وہ ایک دن کسی دن اس نے کیا کر لی؟ صحبت کر لی، تو وہ استثناء پر تو ہو گیا عمل بھئی، تو اب باقی قسم اسی طرح اب وہ ایلاء کرنے والا ہے، تو اب صحبت نہیں کرے گا تو طلاقِ بائن ہو جائے گی مولانا، اور اگر کر لے گا تو کیا کرنا پڑے گا؟ قسم کا کفارہ دینا پڑے گا۔

تو دیکھو یَوْمًا نکرہ آیا مولانا، اور کس میں آیا؟ اثبات میں آیا، نفی میں آیا؟ اثبات میں، کیونکہ إِلَّا کیا کر چکا ہے؟ نفی کو ختم کر چکا ہے، توڑ چکا ہے بھئی۔ تو لہٰذا اگر یہ نکرہ اکیلا ہوتا تو پھر یہ خصوص کا فائدہ دیتا اور ایک دن کا استثناء تھا اس صورت میں کہ ایک دن کیا کروں گا تم دونوں سے صحبت کروں گا۔ لیکن جب اس کی صفت یہ أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ صفت لے آئے بھئی صفتِ عامہ، تو اب یہ نکرہ عام ہوا مولانا، عموم کا فائدہ دے گا بھئی۔ تو ہر وہ دن جس میں وہ ان دونوں سے صحبت کرتا ہے وہ مستثنیٰ ہو گیا۔ یَوْمًا أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ مگر ایسا دن جس میں میں تم دونوں سے صحبت کروں، تو ہر وہ دن مستثنیٰ ہو گیا جس کے اندر وہ کیا کرتا ہے؟ دونوں سے صحبت کر لیتا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو ایک کے ساتھ اگر کسی دن صحبت کرے گا پھر بھی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ اس نے استثناء کس کا کیا ہے؟ ایسے دنوں کا جن میں وہ کیا کرے گا؟ دونوں سے صحبت کرے گا۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو ایک سے اگر صرف کرے گا تو قسم ٹوٹ جائے گی بھئی اور ایلاء یہ نہیں ہے اس لیے کیونکہ یہاں عموم ہے مولانا، ہر وہ دن مستثنیٰ ہوا جس کے اندر وہ کیا کر رہا ہے؟ دونوں کے ساتھ صحبت کر رہا ہے، اس نے خود اپنے کلام کے ذریعے اس کا استثناء کیا ہے۔

اب دیکھیے کتاب پر: وَقَوْلِهِ: وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُكُمَا إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ، کہ واللہ میں تم دونوں سے صحبت نہیں کروں گا مگر ایسے دن میں کہ جس میں میں تم دونوں سے صحبت کروں، مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ یہ دوسری مثال ہے اس نکرہ کے عموم کی جو موصوف ہو یعنی صفتِ عامہ کے ساتھ موصوف ہو، وَهُوَ خِطَابٌ لِامْرَأَتَيْهِ اور یہ خطاب ہے اس کا اپنی دو بیویوں کو، فَإِنَّ قَوْلَهُ يَوْمًا نَكِرَةٌ مَوْضُوْعَةٌ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ اس لیے کہ یَوْمًا جو ہے صرف یَوْمًا کا لفظ جو ہے وہ نکرہ ہے جس کو وضع کیا گیا ہے کسی ایک دن کے لیے، فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَكَانَ مُوْلِيًا بَعْدَ قِرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ اگر وہ اس کو موصوف نہ کرتا اپنے قول أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ کے ساتھ، اس کے ساتھ اس کو موصوف نہ کرتا، لَكَانَ مُوْلِيًا تو وہ ایلاء کرنے والا ہوتا بَعْدَ قِرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ ایک دن کی صحبت کے بعد بھئی۔ کیونکہ ایک دن کا استثناء کیا ہے تو ایک دن کی صحبت کے بعد وہ کیا ہو جاتا؟ ایلاء کرنے والا ہوتا۔ لِأَنَّ هٰذَا إِيْلَاءٌ مُؤَبَّدٌ اس لیے کیونکہ یہ کیا ہے؟ ایلاءِ مؤبد ہے کیونکہ اس نے کوئی وقت کی قید نہیں لگائی اور جب وقت کی کوئی قید نہ لگائی جائے تو وہ کیا شمار ہوتا ہے کلام؟ وہ کلام مؤبد شمار ہوتا ہے۔

وَلَيْسَ مُؤَقَّتًا بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ حَتّٰى تَنْقُصَ الْأَشْهُرُ الْأَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ اور یہ کوئی ایلاءِ مؤقت نہیں ہے، مؤقت چار مہینے کے ساتھ مقید نہیں ہے یہ ایلاء یہاں تک کہ کم ہو جائیں وہ مہینے، وہ چار مہینے ایک دن سے بھئی، ایک دن کے ساتھ۔ بھئی دیکھیے اگر یہ چار ماہ کی قسم اٹھاتا، اس کو مقید کر دیتا کتنے کے ساتھ؟ چار ماہ کے ساتھ اور پھر آگے استثناء کر رہا ہے إِلَّا يَوْمًا تو ایک دن کا استثناء کرے گا تو چار ماہ سے ایک دن کیا ہو جائے گا؟ کم ہو جائے گا، تو لہٰذا یہ ایلاء کیونکہ چار ماہ سے کم کی قسم اٹھائی تو یہ ایلاء ہے ہی نہیں میں نے بتایا۔ تو یہ ایلاءِ مؤقت ہے ہی نہیں، چار ماہ کے ساتھ مقیدیہ ہے ہی نہیں کہ وہ چار ماہ ایک دن کی وجہ سے کیا ہو جائیں؟ کم ہو جائیں، تو یہ تو کیا ہے؟ ایلاءِ مؤبد پر اس نے قسم اٹھائی ہے تو ایک دن کا صرف استثناء کیا ہے اور اس دن کے بعد پھر وہ کیا بن جائے گا؟ ایلاء کرنے والا بن جائے گا۔ مسئلہ بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ مشکل ہے بھئی؟

بھئی یہ جو اگر وہ کیا کرتا؟ صرف، یہ صرف يَوْمًا تک بات کرتا آگے أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ نہ کہتا: وَاللهِ لَا أَقْرَبُكُمَا إِلَّا يَوْمًا، واللہ میں تم دونوں سے صحبت نہیں کروں گا مگر ایک دن، تو ایک دن کا استثناء کر لیا اور ایک دن پر عمل کرنے کے بعد تو یہ کیا بن جائے گا؟ ایلاءِ مؤبد بن جائے گا۔ یہ کوئی چار ماہ کی قسم تو اس نے نہیں اٹھائی کہ ایک دن کا استثناء کرنے سے وہ ایلاء رہے ہی نہ۔ مثلاً اگر وہ یوں کہتا کہ واللہ میں تم سے چار ماہ تک صحبت نہیں کروں گا إِلَّا يَوْمًا مگر ایک دن کم، استثناء کتنے کا کیا؟ ایک دن کا اور قسم کتنے کی اٹھائی تھی؟ چار ماہ کی، اور چار ماہ کی قسم تو ہوتی ہے ایلاء لیکن ایک دن جب اس نے کم کر دیا تو یہ ایلاء نہیں ہے۔ تو اگر چار ماہ کی قسم اٹھائی ہوتی اور پھر ایک دن کا استثناء کیا ہوتا تو پھر تو اس نے ایلاء نہیں بننا تھا، لیکن یہاں تو اس نے کوئی چار مہینے کی قید ذکر نہیں کی تو یہ گویا کہ ہمیشہ کی بات کر رہا ہے اور ہمیشہ میں سے کتنے کا استثناء کیا تھا اس نے؟ ایک دن کا، تو اس ایک دن پر جب وہ عمل کر لیتا تو پھر یہ کیا بن جاتا؟ ایلاءِ مؤبد بن جاتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ وہ صورت ذکر ہو رہی ہے جس میں أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ کو ساتھ ذکر نہیں کیا تھا، اگر کرے گا تو اس کی بات آگے آرہی ہے۔

تو کہتے ہیں: وَلَيْسَ مُؤَقَّتًا بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ اور یہ مؤقت نہیں تھا چار ماہ کے ساتھ حَتّٰى تَنْقُصَ الْأَشْهُرُ الْأَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ یہاں تک کہ کم ہو جاتے چار ماہ ایک دن سے۔ وَلَمَّا وَصَفَهُ بِقَوْلِهِ اور جب اس نے موصوف کر دیا اپنے اس قول یعنی يَوْمًا کو اس نے موصوف کر دیا کس کے ساتھ؟ أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ کے ساتھ لَمْ يَكُنْ مُوْلِيًا أَبَدًا تو یہ کبھی بھی ایلاء کرنے والا نہیں ہے، یعنی یہ اب ایلاء نہ رہا بھئی یہ ایلاء نہیں ہوگا، کبھی بھی ایلاء نہیں کہلائے گا، لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرَبُهُمَا فِيْهِ اس لیے کیونکہ ہر وہ دن جس میں وہ ان دونوں سے صحبت کرتا ہے يَكُوْنُ مُسْتَثْنًى مِنَ الْيَمِيْنِ وہ مستثنیٰ ہوا یمین سے بِهٰذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ اس صفتِ عامہ کی وجہ سے فَلَا يَحْنَثُ بِهِ پس وہ اس سے حانث نہیں ہوگا بھئی۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ: أَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ، فَضَرَبُوْهُ، إِنَّهُمْ يَعْتِقُوْنَ اور اسی طرح جب کہا کسی شخص نے: أَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ میرے جس غلام نے بھی، ضَرَبَكَ تمہاری پٹائی کی اے مخاطب! میرے جس غلام نے بھی تمہاری پٹائی

کی فَهُوَ حُرٌّ تو وہ آزاد ہے، فَضَرَبُوْهُ تو سب غلاموں نے اس مخاطب کی پٹائی کی إِنَّهُمْ يَعْتِقُوْنَ وہ سب کیا ہو جائیں گے؟ آزاد ہو جائیں گے۔ مِثَالٌ ثَالِثٌ لِكَوْنِ النَّكِرَةِ عَامَّةً یہ تیسری مثال ہے اس نکرہ کے عام ہونے کی بِعُمُوْمِ الْوَصْفِ کس وجہ سے؟ عمومِ وصف، عمومِ وصف کی وجہ سے نکرہ کے عام ہونے کی یہ تیسری مثال ہے عَلٰى سَبِيْلِ التَّشْبِيْهِ لِلْقَاعِدَةِ اس ضابطے کے لیے تشبیہ کے طریقے پر۔ اس ضابطے کے لیے تشبیہ کے طریقے پر۔ ضابطہ کیا بیان ہوا تھا؟ کہ نکرہ موضعِ اثبات کے اندر کس چیز کا فائدہ دے گا؟ خصوص کا، مگر جب اس کو متصف کر دیا جائے کس چیز کے ساتھ؟ صفتِ عامہ کے ساتھ تو وہ نکرہ عام ہو جائے گا، تو اس کی تیسری مثال ہے لیکن یہ تشبیہ کے طریقے پر ہے، کس طریقے پر ہے؟ تشبیہ کے طریقے پر ہے مولانا اس ضابطے کی مثال ہے۔

بھئی تشبیہ کے طریقے پر کیوں ہے؟ کہتے ہیں بھئی یہ حقیقتاً نکرہ کی مثال نہیں ہے، کیونکہ أَيُّ عَبِيْدِيْ دیکھو أَيُّ عَبِيْدِيْ اس کی صفت لائی گئی ضَرَبَكَ اور أَيُّ عَبِيْدِيْ، أَيُّ مضاف ہو رہا ہے عَبِيْد کی طرف اور عَبِيْد مضاف ہو رہا ہے یاءِ متکلم کی طرف، تو یہ معرفہ کی طرف أَيُّ گویا کہ مضاف ہوا مولانا، کیونکہ عَبِيْدِيْ کیا ہے؟ عَبِيْد کا لفظ یاء کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ بن چکا، تو أَيُّ کی اضافت ہوئی جب عَبِيْدِيْ کی طرف تو وہ بھی کیا بن گیا؟ معرفہ بن گیا، تو لہٰذا یہ تو نکرہ ہے ہی نہیں اور ہماری بحث تو کس کے اندر چل رہی ہے؟ نکرہ کے اندر چل رہی ہے، تو یہ بعینہٖ اس کی حقیقتاً اس کی مثال نہیں ہے لیکن اس جیسی ہے، نکرہ جیسی ہے، اس لیے کیونکہ جیسے نکرہ کے اندر ابہام ہوتا ہے وہ کسی فردِ معین پر دلالت نہیں کرتا اسی طرح أَيُّ کے اندر بھی ابہام ہے وہ کسی فردِ معین پر دلالت نہیں کرتا۔ دیکھیے ترجمے میں آپ نے خود غور کیا: أَيُّ عَبِيْدِيْ میرے جس غلام نے بھی، کوئی متعین غلام ہوا؟ آپ کو پتا لگا اس کے کہنے سے کون سا غلام مراد ہے؟ نہیں بھئی، اس سے سننے والے کو پتا نہیں چلتا تو ابہام ہے تو اس اعتبار سے یہ نکرہ جیسا ہوا، نکرہ جیسا۔

تو اس کی صفت ضَرَبَكَ لائی گئی مولانا، تو یہ نکرہ تھا اور نکرہ کی صفت جب عام لائی جائے تو وہ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ عموم کا، تو یہ بھی کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا فائدہ دے گا۔ لہٰذا اگر اس متکلم کے سارے غلام اس مخاطب کو ماریں چاہے اکٹھے اس کی پٹائی کریں چاہے الگ الگ اس کی پٹائی کریں تو وہ سارے کے سارے ہی کیا ہو جائیں گے؟ آزاد ہو جائیں گے بھئی۔ تو یہ عموم آیا مولانا کس کی وجہ سے آیا؟ صفتِ عامہ کی وجہ سے بھئی، صفتِ عامہ کی وجہ سے۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟ دیکھیے بھئی خود وضاحت کریں گے شارح۔

تو دیکھیے سب سے پہلے کیا بات ذکر کی؟ کہ یہ اس قاعدے کی مثال ہے لیکن کس طریقے پر ہے؟ تشبیہ کے۔ کیسے تشبیہ کے طریقے پر ہے خود بتلا رہے ہیں: فَإِنَّ قَوْلَهُ أَيُّ عَبِيْدِيْ لَيْسَ بِنَكِرَةٍ نَحْوِيَّةٍ اس لیے کہ یہ متکلم کا کلام أَيُّ عَبِيْدِيْ یہ نکرہ نحویہ نہیں ہے بھئی، نحوی اعتبار سے یہ نکرہ نہیں ہے، لِكَوْنِهِ مُضَافًا إِلَى الْمَعْرِفَةِ بوجہ اس کے مضاف ہونے معرفہ کی طرف، وَلٰكِنْ

يُشْبِهُ النَّكِرَةَ فِي الْإِبْهَامِ لیکن یہ نکرہ کے مشابہ ہے ابہام کے اندر، جیسے نکرہ کے اندر ابہام ہوتا ہے اسی طرح اس کی مراد کے اندر بھی کیا ہے؟ ابہام ہے بھئی، کوئی متعین غلام مراد نہیں ہے یہاں پر تو ابہام ہے۔ وُصِفَ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ موصوف کیا گیا ہے اس کو صفتِ عامہ کے ساتھ، بھئی وہ کون سی صفت ہے؟ کہتے ہیں: وَهُوَ قَوْلُهُ ضَرَبَكَ اور وہ متکلم کا اس کہنے والے کا یہ قول ہے ضَرَبَكَ، یہ اس کے ساتھ موصوف کیا گیا اس کو، فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ تو یہ نکرہ عام ہوگا عمومِ صفت کی وجہ سے، فَيَعْتِقُ كُلٌّ مِنْهُمْ إِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِيْنَ أَوْ مُتَفَرِّقِيْنَ تو آزاد ہو جائے گا ان میں سے ہر ایک اگر ان سب نے پٹائی کی مخاطب کی، إِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً اگر ان سب نے کیا کی مخاطب کی پٹائی کی مُجْتَمِعِيْنَ اکٹھے أَوْ مُتَفَرِّقِيْنَ یا متفرق طور پر الگ الگ بھئی۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ بخلاف اس کے اگر اس نے یوں کہا کہنے والے نے، اب تھوڑا کلام بدلیں گے دیکھو مسئلہ ہی بدل جائے گا، کہتے ہیں: أَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبْتَهُ فَهُوَ حُرٌّ مخاطب کو کہہ رہا ہے أَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبْتَهُ فَهُوَ حُرٌّ کہ میرے جس غلام کی بھی تو پٹائی کرے تو وہ آزاد ہے، میرے جس غلام کی بھی تو پٹائی کرے تو وہ آزاد ہے۔ تو اب دیکھیے یہ کلام وہ کہتا ہے بِإِضَافَةِ الضَّرْبِ إِلَى الْمُخَاطَبِ کہ ضرب کی اضافت کس کی طرف ہے؟ مخاطب کی طرف بھئی، اس طور پر وہ کہتا ہے، وَجَعَلَ الْعَبِيْدَ مَضْرُوْبِيْنَ اور عبید، غلاموں کو کیا بنا دیا اس نے؟ مضروبین بنا دیا، مضروب بنا دیا، حالانکہ پچھلی مثال میں غلام کیا تھے؟ ضارب تھے۔ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْتِقُوْنَ كُلُّهُمْ تو اس صورت کے اندر وہ سب آزاد نہیں ہوں گے إِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ جَمِيْعَهُمْ جب پٹائی کرے مخاطب ان سب کی، بَلْ إِنْ ضَرَبَهُمْ بِالتَّرْتِيْبِ تو پھر یا دو صورتیں بنتی ہیں: وہ یا تو سب کی ترتیب کے ساتھ پٹائی کرے گا بھئی، ایک کی کرے گا، دوسرے کی، تیسرے کی، چوتھے کی مولانا ایک صورت یہ، یا ساروں کی اکٹھی پٹائی کرے گا، تین غلام تھے یا چار غلام تھے مثلاً بھئی ساروں کی کیا کرتا ہے اکٹھی۔ اگر وہ ترتیب سے پٹائی کرے گا تو اس صورت میں پہلا غلام آزاد ہو جائے گا، جیسے ہی پہلے غلام کی پٹائی کرے گا وہ کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا، اس لیے کیونکہ آقا نے خود کیا کہا تھا: میرے جس غلام کی بھی تم پٹائی کرو وہ کیا ہے؟ آزاد ہے، تو جب پہلے کی پٹائی کی تو کوئی اور مقابل موجود ہے یہاں غلام جس کی پٹائی ہوئی ہو اور وہاں بھی کیا آجائے آزادی کا امکان آئے مولانا؟ تو وہاں ابھی صرف ایک ہی غلام ہے تو کوئی مزاحم موجود نہیں، جب مزاحم موجود نہیں تو وہی پہلا غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ اور جب وہ سب کی پٹائی اکٹھی کرے تو پھر اس صورت کے اندر بھی ایک ہی غلام آزاد ہوگا اور تعیین کا اختیار آقا کو ہوگا بھئی کہ کون سا غلام آزاد ہے بھئی، وہ تعیین کون کرے گا؟ آقا کرے گا بھئی، اس لیے کیونکہ آزادی کس کی طرف سے آرہی ہے؟ آقا کی طرف سے، لہٰذا اختیار بھی اسی کو ہوگا کہ وہ چن لے، منتخب کرلے کون سا غلام آزاد ہے۔

تو کہتے ہیں: بَلْ إِنْ ضَرَبَهُمْ بِالتَّرْتِيْبِ عَتَقَ الْأَوَّلُ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ اگر پٹائی کی اس نے ان سب کی ترتیب کے ساتھ تو پہلا

غلام آزاد ہو جائے گا مزاحم کے نہ ہونے کی وجہ سے، وَإِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً اور اگر اس نے ان سب کی پٹائی کی ایک ہی مرتبہ میں یعنی اکٹھی، فَيُخَيَّرُ الْمَوْلٰى فِيْ تَعْيِيْنِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تو اختیار دیا جائے گا آقا کو بھئی ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے میں۔

وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلٰى مَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ اور فرق کی وجہ ان دونوں مثالوں میں بناء بر اس قول کے جو مشہور ہے وہ یہ ہے کہ أَنَّ فِي الْأَوَّلِ وَصَفَهُ بِالضَّارِبِيَّةِ کہ پہلی مثال کے اندر أَيٌّ کو موصوف کیا ہے، أَيٌّ کو کیا کیا ہے؟ موصوف کیا ہے ضاربیت کے ساتھ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ تو وہ عام ہوگا عمومِ صفت کی وجہ سے، وَفِي الثَّانِيْ قُطِعَ عَنِ الْوَصْفِيَّةِ اور دوسری مثال کے اندر اس أَيٌّ کو منقطع کر دیا گیا ہے وصفیت سے لِكَوْنِهِ مُسْنَدًا إِلَى الْمُخَاطَبِ بوجہ اس ضاربیت کے مسند ہونے مخاطب کی طرف، کیونکہ دوسری میں ضاربیت کا اسناد کس کی طرف کیا گیا ہے؟ مخاطب کی طرف کیا گیا ہے بھئی، مخاطب کی طرف، کیونکہ دوسری میں کیا کہا تھا: أَيٌّ عَبِيْدِيْ ضَرَبْتَهُ تو ضرب کی نسبت کس کی طرف کر دی مولانا؟ مخاطب کی طرف اسناد کر دیا اس کا۔ تو اس وجہ سے کہ وہ ضاربیت کا اسناد کیا گیا ہے مخاطب کی طرف دُوْنَ أَيٍّ نہ کہ أَيٌّ کی طرف بھئی، فَلَا يَعُمُّ تو وہ عام بھی نہیں ہوگا، وَيُصَارُ إِلٰى أَخَصِّ الْخُصُوْصِ اور رجوع کیا جائے گا اخصِ خصوص کی طرف اور وہ ایک ہے مولانا، وہ کیا ہے؟ ایک ہے، ایک فرد مراد ہوگا، ایک غلام آزاد ہوگا مولانا۔

فرق سمجھ میں آیا بھئی؟ کہ پہلے میں تھا أَيٌّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ تو ضَرَبَكَ کے اندر ضمیر ہے وہ أَيٌّ کو راجع ہے، وہ کس کو راجع ہے؟ أَيٌّ کو، تو ضاربیت کی نسبت گویا کس کی طرف کر دی؟ أَيٌّ کی طرف۔ اور دوسرے کے اندر ضَرَبْتَ ہے تو اس میں ضرب کی نسبت کس کی طرف کر دی؟ مخاطب کی طرف کر دی۔ تو پہلے میں جب اسناد أَيٌّ کی طرف ہوا وہ غلام کیا ہوئے؟ ضارب ہوئے اور ضرب کا اسناد ان کی طرف کیا تو ان کی صفتِ عامہ آگئی، جبکہ یہاں پر ضرب کا اسناد کس کی طرف کیا ہے؟ مخاطب کی طرف اور وہ جو غلام ہیں وہ کیا ہیں؟ مضروب ہیں، تو ان کو گویا کہ ضارب وہ مخاطب ہے اور غلام کیا ہیں؟ مضروب، تو یہ ضاربیت ان مضروب کی صفت نہیں بن سکتی بھئی کیونکہ وہ تو مضروب ہیں بھئی، اور یہاں کیا ذکر ہو رہی ہے؟ ضاربیت آگے ذکر ہو رہی ہے تو ضاربیت کا اسناد مخاطب کی طرف ہوا تو وہ مخاطب کی صفت ہوئی نہ کہ غلاموں کی، أَيٌّ کی صفت نہ ہوئی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّكُمْ إِنْ أَرَدْتُّمُ الْوَصْفَ النَّحْوِيَّ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مِنْ قَبِيْلِ الْوَصْفِ، اچھا یہ جو وجہِ فرق بیان کی گئی اس پر مولانا اعتراض کیا گیا بھئی اعتراض، کہ بھئی آپ نے کیا کہا کہ پہلے کے اندر وصف لائے دوسرے کے اندر أَيٌّ کو وصفیت سے کیا کر دیا گیا؟ منقطع کر دیا گیا۔ پہلے میں أَيٌّ کے لیے صفتِ عامہ لائی گئی دوسرے میں أَيٌّ کو کیا کیا گیا؟ صفت سے منقطع کر دیا گیا۔ کہتے ہیں آپ کی صفت سے کیا مراد ہے؟ صفتِ نحوی مراد ہے یا صفتِ معنوی مراد ہے؟ اگر صفتِ نحوی مراد ہے تو وہ تو یہاں موجود ہی نہیں ہے، اور اگر صفتِ معنوی مراد ہے تو وہ تو دونوں کے اندر موجود ہے بھئی۔

اعتراض سمجھ میں آیا؟ کہ آپ کی اس صفت سے، وصفیت سے کیا مراد ہے بھئی؟ اگر اس وصف سے مراد وصفِ نحوی ہے تو پھر تو دونوں میں ہی نہیں ہے وصفِ نحوی، اور اگر وصف سے مراد آپ کے وصفِ معنوی ہے تو پھر تو وہ دونوں کے اندر موجود ہے۔ بھئی پہلے یہ وصفِ نحوی کسے کہتے ہیں، وصفِ معنوی کسے کہتے ہیں؟ وصفِ نحوی مولانا آپ نے پڑھا ہے صفتِ نحوی کسے کہتے ہیں؟ نحو میں صفت کسے کہتے ہیں؟ ایسا تابع جو ایسے معنیٰ پر دلالت کرے جو اس کے متبوع کے اندر پایا جائے، اسے کیا کہتے ہیں؟ صفت۔ مثلاً میں نے کہا: جَاءَنِيْ رَجُلٌ عَالِمٌ تو رَجُلٌ موصوف، عَالِمٌ اس کی صفت ہے مولانا نحو کے اعتبار سے، تو دیکھو یہ عالم ہونے کا معنیٰ کس کے اندر پایا جا رہا ہے؟ رَجُل کے اندر، تو یہ ایسا تابع ہے جو ایسے معنیٰ پر دلالت کر رہا ہے جو کس کے اندر پایا جا رہا ہے؟ اس کے متبوع کے اندر بھئی یعنی موصوف کے اندر۔ بات سمجھ میں آگئی؟ جبکہ وصفِ معنوی کہتے ہیں وہ معنیٰ جو غیر کے ساتھ قائم ہو بھئی، وہ معنیٰ جو غیر کے ساتھ قائم ہو، مثلاً میں کہتا ہوں زَيْدٌ شُجَاعٌ بھئی زید کیا ہے؟ بہادر ہے، اب یہ بہادری کس کے ساتھ قائم ہے؟ زید کے ساتھ، تو یہ زید کے لیے صفت ہے مولانا اور یہ وصفِ معنوی ہے، نحوی اعتبار سے تو یہ صفت نہیں نحوی اعتبار سے تو شُجَاعٌ کیا ہے؟ خبر بن رہی ہے، لیکن معنیٰ کے اعتبار سے کیا ہے؟ صفت ہے، کیونکہ یہ معنیٰ غیر کے ساتھ قائم ہے مولانا، کیا ہے؟ غیر کے ساتھ قائم ہے، تو وصفِ معنوی اسے کہتے ہیں جو غیر کے ساتھ قائم ہو، غیر میں پایا جائے۔

تو کہتے ہیں اگر آپ نے وصفِ نحوی کا ارادہ کیا ہے تو وصفِ نحوی تو یہاں ہے ہی نہیں، اس لیے کیونکہ أَيٌّ آیا مولانا اور أَيٌّ یا تو اسمِ موصول ہوتا ہے یا شرط کے لیے آتا ہے مولانا، جب یہ اسمِ موصول ہے تو اس صورت میں آگے جو آیا وہ اس کا صلہ بنتا ہے صفت نہیں، اور شرط کے لیے ہو تو اس سے آگے پھر شرط آتی ہے صفت نہیں، تو دونوں صورتوں میں یا تو صلہ بن سکتا ہے یا شرط بن سکتا ہے آگے آنے والا فعل، صفت نہیں بن سکتا، تو وصفِ نحوی کسی میں بھی نہیں ہے۔ بات سمجھ میں آرہی ہے؟ کہ یہ کیا ہوگا؟ یا تو اسمِ موصول ہوگا یا کیا ہوگا؟ اسمِ شرط بھئی، اسمِ موصول ہو تو اسمِ موصول کے بعد کیا آیا کرتا ہے؟ صلہ، تو وہ ضَرَبَكَ کیا بنے گا اس کے لیے؟ صلہ بنے گا، کیا بنے گا؟ صلہ۔ اور اگر شرط کے لیے ہو تو وہ کیا بنے گا؟ شرط، ہاں وہ شرط بنے گا۔ تو صفت آئی؟ صفتِ نحوی دونوں مثالوں میں ہی نہیں آتی بھئی، وہ آگے صلہ یا شرط بنیں گے بھئی۔ تو صفتِ نحوی تو یہاں نہیں ہے، تو پھر یقیناً کیا مراد لینا پڑے گا؟ صفتِ معنوی مراد لیں گے، اور یعنی وصفِ معنوی مراد لیں گے اور وصفِ معنوی دونوں صورتوں میں پایا جا رہا ہے، کیونکہ پہلے کے اندر اس کو موصوف کیا ہے کس کو؟ أَيٌّ عَبِيْدِيْ کو کس کے ساتھ موصوف کیا ہے وصفِ ضاربیت کے ساتھ اور دوسرے میں أَيٌّ عَبِيْدِيْ کو موصوف کیا ہے وصفِ مضروبیت کے ساتھ، وہ کیا ہوں گے؟ مضروب ہیں نا، مخاطب ضارب ہوا تو وہ کیا ہوئے؟ مضروب، تو پہلے میں ان کو کس کے ساتھ موصوف کیا ہے؟ پہلی مثال میں ضاربیت کے ساتھ، دوسری میں مضروبیت کے ساتھ، تو دونوں میں وصف موجود ہے، تو آپ کی یہ بات کہ ایک صورت کے اندر وہ وصف ہے ان کا، دوسری صورت میں وہ وصف سے منقطع

ہیں آپ کی یہ بات درست نہیں رہتی بھئی۔

بات سمجھ میں آگئی؟ دیکھیے ذرا بھئی کتاب پر دیکھیے: وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے یہ جو وجہِ فرق بیان کی گئی اس پر اعتراض کیا گیا ہے بِأَنَّكُمْ إِنْ أَرَدْتُمُ الْوَصْفَ النَّحْوِيَّ کہ اگر آپ نے ارادہ کیا ہے وصفِ نحوی کا فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مِنْ قَبِيْلِ الْوَصْفِ تو کوئی ایک چیز بھی نہیں ہے دونوں مثالوں میں سے وصف کی قبیل میں سے لِأَنَّ أَيًّا مَوْصُوْلَةٌ أَوْ شَرْطِيَّةٌ اس لیے کہ أَيٌّ جو ہے وہ موصولہ ہوگا یا شرطیہ ہوگا، اگر موصولہ ہو تو ما بعد کیا بنے گا؟ صلہ، شرطیہ ہو تو ما بعد شرط بنے گی تو وصفِ نحوی تو نہ آیا۔ وَإِنْ أَرَدْتُمُ الْوَصْفَ الْمَعْنَوِيَّ اور اگر آپ نے وصفِ معنوی کا ارادہ کیا ہے فَفِيْ كُلٍّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ حَاصِلٌ تو وہ تو دونوں مثالوں کے اندر حاصل ہے بھئی وہ وصفِ معنوی، لِأَنَّهُ فِي الْأَوَّلِ وَصَفَهُ بِالضَّارِبِيَّةِ اس لیے کہ پہلی مثال کے اندر موصوف کیا ہے أَيٌّ کو کس کے ساتھ؟ ضاربیت کے ساتھ، وَفِي الثَّانِيْ بِالْمَضْرُوْبِيَّةِ اور دوسری مثال میں مضروبیت کے ساتھ کیا کیا ہے؟ موصوف کیا ہے، تو کیونکہ وصفِ معنوی کا فاعل ہونا ضروری نہیں ہے بھئی، تو پہلے میں کس کے ساتھ موصوف کر دیا گیا؟ ضاربیت، تو دوسری میں کس کے ساتھ موصوف کر دیا گیا؟ مضروبیت کے لیے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ کیونکہ وصفِ معنوی کے لیے کیا ضروری نہیں ہے؟ فاعل ہونا ضروری نہیں ہے بھئی، بلکہ فاعل کے علاوہ بھی وصفِ معنوی آسکتا ہے مولانا، جیسے پچھلی مثال میں آیا تھا: إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ، تو يَوْمًا کی کیا آئی تھی؟ صفت آئی تھی، اور يَوْمًا کیا ہے؟ مفعول فیہ ہے بھئی، زمانہ ہے بھئی، مفعول فیہ ہے۔ تو جب وہ موصوف ہو سکتا ہے مولانا، تو مفعول بہ بھی کیا ہو سکتا ہے موصوف۔ بھئی آپ کے کلام سے تو آپ نے تو کہا کہ پہلی مثال میں اس کو موصوف کیا گیا وصفِ ضاربیت کے ساتھ، دوسری مثال میں ان کو موصوف نہیں کیا گیا، تو آپ کے کہنے کا گویا یہ مطلب ہوا کہ فاعل ہو تو وہ موصوف ہو سکتا ہے صفتِ معنوی کے ساتھ، فاعل نہ ہو یعنی مضروب ہو مفعول ہو تو صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا۔ کہتے ہیں نہیں بھئی فاعل کے علاوہ بھی کیا ہو سکتے ہیں؟ صفت کے ساتھ موصوف ہو سکتے ہیں، کیا آپ نے دیکھا نہیں پچھلی مثال کے اندر يَوْمًا وہ فاعل نہیں تھا بلکہ وہ تو کیا تھا؟ مفعول فیہ تھا لیکن اس کے باوجود وہ کیا ہوا تھا؟ وصف کے ساتھ موصوف ہو گیا تھا بھئی، وصف کے ساتھ۔

أَلَا تَرٰى کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں أَنَّ فِيْ قَوْلِهِ کہ اس قول کے اندر بھئی اس شخص کے اس قول کے اندر: إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ، وُجِدَ الْعُمُوْمُ اس کے اندر کیا پایا گیا؟ عموم پایا گیا، کس وجہ سے عموم آیا تھا؟ کیونکہ اس کی صفتِ عامہ لائی گئی تھی، تو یہ معلوم ہوا وہ موصوف ہوا تھا تو یہاں پر اس صفتِ عامہ کی وجہ سے عموم آیا یعنی وہ موصوف ہوا تھا، اس کی صفت لائی گئی تھی، مَعَ أَنَّ يَوْمًا وَقَعَ مَفْعُوْلًا فِيْهِ لَا فَاعِلًا باوجود اس کے کہ يَوْمًا مفعول فیہ واقع ہوا ہے نہ کہ فاعل، معلوم ہوا فاعل کے علاوہ بھی کیا آسکتی ہے؟ وصفِ معنوی آسکتا ہے، تو یہاں یہی بات ہم کر رہے ہیں، پہلی مثال کے اندر وہ اگر موصوف ہے ضاربیت کے ساتھ تو دوسری مثال میں کس کے ساتھ موصوف ہے أَيٌّ؟ مضروبیت کے ساتھ کیونکہ وہ مفعول بہ تو

ہے لیکن فاعل کے علاوہ باقی بھی تو کیا ہو سکتے ہیں؟ صفت کے ساتھ موصوف ہو سکتے ہیں، تو وہ مفعول بہ ہو لیکن پھر بھی موصوف ہو سکتا ہے۔ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَكُوْنَ فِي الْمَفْعُوْلِ بِهِ كَذٰلِكَ تو مناسب ہے کہ مفعول بہ کے اندر بھی اسی طرح ہونا چاہیے، یعنی اسے بھی کیا ہونا چاہیے؟ صفت کے ساتھ موصوف ہونا چاہیے، جب وہ صفت کے ساتھ موصوف ہوگا تو اس کے اندر بھی عموم آئے گا، اور جب عموم آئے گا تو پھر تمام غلام کیا ہونے چاہئیں؟ آزاد ہونے چاہئیں جب مخاطب تمام غلاموں کی پٹائی کرے تو تمام غلام کیا ہونے چاہئیں؟ آزاد ہونے چاہئیں۔

وَأُجِيْبَ اور جواب دیا گیا ہے کہ بِأَنَّ الضَّرْبَ يَقُوْمُ بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُوْمُ بِالْمَضْرُوْبِ کہ ضرب یہاں ذکر ہوئی ہے اور ضرب ضارب کے ساتھ قائم ہوتی ہے، فَلَا يَقُوْمُ بِالْمَضْرُوْبِ پس وہ مضروب کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی، اس لیے کیونکہ یہ بات محال ہے مولانا کہ ایک ہی وصف دو شخصوں کے ساتھ قائم ہو جائے بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ ایک ضرب ہے تو وہ ایک ہی شخص کے ساتھ کیا ہوگی؟ قائم ہوگی، دوسرے شخص کے ساتھ اگر قائم ہو تو وہ دوسری ضرب ہوگی وہ والی ضرب نہیں ہوگی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ زید نے بھی پٹائی کی، عمرو نے بھی پٹائی کی، تو زید کی ضرب ہے وہ زید کے ساتھ قائم ہے، جو عمرو کی ضرب ہے وہ عمرو کے ساتھ۔ ایک ہی ضرب زید اور عمرو دونوں کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی۔ تو یہاں پر آگے ضرب کا ذکر آیا اور ضرب ضارب کے ساتھ قائم ہوا کرتی ہے مضروب کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر مضروب کے ساتھ بھی آپ قائم مانیں تو اس صورت میں کیا لازم آئے گا؟ کہ ایک ہی وصف کس کے ساتھ قائم ہے؟ دو شخصوں کے ساتھ، حالانکہ ایک ہی وصف دو شخصوں کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا بھئی۔ تو وہاں پر اسناد مخاطب کی طرف کیا گیا ہے دوسری مثال کے اندر، تو وہ ضرب مخاطب کے ساتھ کیا ہے؟ قائم ہے مولانا اور أَيُّ عَبِيْدِيْ جو ذکر ہیں وہ مضروب ہیں ان کے ساتھ وہ قائم نہیں ہو سکتی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَأُجِيْبَ اور جواب دیا گیا ہے کہ بِأَنَّ الضَّرْبَ يَقُوْمُ بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُوْمُ بِالْمَضْرُوْبِ کہ ضرب جو ہے وہ ضارب کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو وہ مضروب کے ساتھ قائم نہیں ہوتی۔ تو جب مضروب کے ساتھ قائم نہیں ہوتی تو لہٰذا مثالِ ثانی میں جو ضرب ذکر ہوئی وہ مخاطب کے ساتھ قائم ہے، وہ مضروب یعنی أَيُّ عَبِيْدِيْ کے ساتھ قائم نہیں۔ جب ان کے ساتھ قائم نہیں تو وہ بغیر صفت کے ہوئے اور جب بغیر صفت کے ہوئے تو پھر وہ نکرہ کی طرح ہیں اور نکرہ سیاقِ اثبات میں آئے تو وہ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ خصوص کا، ہاں صفتِ عامہ آجائے تو پھر کس کا فائدہ دے گا؟ عموم کا، لیکن یہاں صفت آئی؟ نہیں، تو لہٰذا وہ بھی کس چیز کا فائدہ دے گا؟ خصوص ہی کا فائدہ دے گا، لہٰذا ایک ہی غلام اگر وہ سب کی پٹائی کرتا ہے مخاطب تو پھر ایک ہی غلام آزاد ہوگا اور اختیار کس کو دیں گے اگر اکٹھی پٹائی کی ہے؟ آقا کو اختیار ہوگا۔

باقی جو آپ نے کیا کہا بھئی؟ آپ نے مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کیا، کہتے ہیں آپ کا یہ قیاس درست نہیں ہے بھئی،

اس لیے کیونکہ دونوں میں فرق ہے بھئی، دونوں میں فرق ہے۔ جب دونوں میں فرق ہوا تو یہ قیاس مع الفارق ہوا بھئی۔ دونوں میں فرق کس طرح ہے؟ آگے بتلا رہے ہیں بھئی دیکھیے بھئی۔ کہتے ہیں: وَالْمَفْعُوْلُ بِهِ فَضْلَةٌ لَا يَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ کہ مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے، زائد چیز ہوتی ہے لَا يَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ فعل اس پر موقوف نہیں ہوتا، بِخِلَافِ يَوْمًا بخلاف کس کے؟ يَوْمًا کے وَهُوَ مَفْعُوْلٌ فِيْهِ اور وہ مفعول فیہ ہے، فَإِنَّهُ جُزْءٌ مِنَ الْفِعْلِ اس لیے کیونکہ مفعول فیہ کیا ہوتا ہے؟ فعل کا جزو ہوتا ہے، لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَدَثِ مَعَ الزَّمَانِ۔ بھئی آپ نے پڑھا ہے فعل کا مفہوم تین چیزوں سے مرکب ہے، فعل کس پر دلالت کرتا ہے مولانا؟ جی؟ معنیٰ مصدری، اور زمانہ، اور نسبت اِلی الفاعل۔ معنیٰ مصدری، زمانہ اور نسبت اِلی الفاعل ہے اس میں۔ تو زمانہ تو فعل کا جزو ہوا، زمانہ کیا ہوا فعل کا؟ جزو ہوا، تو زمانہ اور فعل ایک دوسرے کے ساتھ لازم ہیں مولانا، جب بھی کوئی فعل پایا جائے گا ضرور کسی نہ کسی زمانے میں پایا جائے گا بغیر زمانے کے نہیں ہو سکتا۔ تو زمانہ اور فعل ایک دوسرے کے ساتھ لازم ہیں مولانا، جبکہ مفعول بہ تو فضلہ ہے مولانا، اسے کیا کر دیا جاتا ہے کلام کے اندر؟ حذف کرنا بھی جائز ہے، حذف کر دیا جائے اسے ذکر ہی نہ کیا جائے سرے سے، بلکہ فعلِ لازم جو ہوتا ہے اس کے لیے تو مفعول بہ سرے سے آتا ہی نہیں ہے مولانا۔ فعلِ لازم تو کہتے ہی کس کو ہیں؟ جہاں صرف فاعل پر ہی کیا ہو جائے؟ بات پوری ہو جائے۔ تو معلوم ہوا مفعول بہ فضلہ ہے جبکہ مفعول فیہ کیا ہے؟ وہ فعل کا جزو ہے، تو لہٰذا یہ فعل کے ساتھ لازم ہے۔ تو یہ جب جزو کی طرح ہوا تو اس کو اس مفعول فیہ پر مفعول بہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں بھئی کیونکہ دونوں میں فرق ہے، اگر آپ قیاس کرتے ہیں تو یہ تو قیاس مع الفارق ہے جو درست نہیں ہے، یہ فرق ہے دو چیزوں میں اور آپ ایک کو دوسرے پر قیاس کر رہے ہیں۔

تو کہتے ہیں بھئی: فَإِنَّهُ جُزْءٌ مِنَ الْفِعْلِ اس لیے کہ مفعول فیہ جو ہوتا ہے وہ جزو ہوتا ہے فعل سے لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَدَثِ مَعَ الزَّمَانِ اس لیے کہ فعل جو ہے وہ عبارت ہے حدث سے، حدث کہتے ہیں وہ معنیٰ جو غیر کے ساتھ قائم ہو یعنی وہ معنیٰ مصدری بھئی۔ حدث کسے کہتے ہیں؟ وہ معنیٰ جو غیر کے ساتھ، یعنی معنیٰ مصدری مراد ہے کیونکہ مصدر بھی کیا ہوتا ہے؟ غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کا اپنا الگ کوئی وجود نہیں ہے۔ سمجھ میں آیا؟ کوئی ضارب ہے تو ضرب ہے، کوئی آکل ہے تو اکل ہے، کوئی شارب ہے تو شرب ہے، اس مصدر کا اپنا الگ کوئی وجود نہیں ہوتا یہ کسی کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ تو فعل وہ عبارت ہے حدث سے یعنی وہ معنیٰ جو غیر کے ساتھ قائم ہو یعنی کہ وہ معنیٰ مصدری، مَعَ الزَّمَانِ زمانے کے ساتھ، فَيَتَلَازَمَانِ تو لہٰذا یہ مفعول فیہ اور فعل کیا ہیں؟ ایک دوسرے کے ساتھ باہم لازم ہیں، تو یہ قیاس آپ کا لہٰذا صحیح نہیں۔

وَقِيْلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا جی دوسرا جواب بھئی بعضوں نے یہ ذکر کیا قِيْلَ کے ساتھ ذکر کر رہے ہیں بھئی کمزور جواب۔ اچھا، کیا اعتراض کیا تھا؟ کہ آپ نے دونوں میں فرق کیا ہے دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہیے اس لیے کیونکہ جیسے پہلے کے اندر ضاربیت کے ساتھ أَيٌّ عَبِيْدِيْ موصوف ہو رہے ہیں، دوسری مثال میں کس کے ساتھ موصوف ہو رہے ہیں؟ مضروبیت

کے ساتھ بھئی۔ تو جواب بعضوں نے یہ دیا: وَقِيْلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا اور ان دونوں صورتوں میں فرق کے اندر کہا گیا ہے کہ إِنَّ فِي الصُّوْرَةِ الْأُوْلٰى لَمَّا عُلِّقَ الْعِتْقُ بِضَرْبِ الْعَبِيْدِ کہ پہلی صورت کے اندر جب معلق کر دیا گیا آزادی کو غلاموں کی ضرب کے ساتھ، کیا تھا؟ پہلی مثال کیا تھی؟ کہ جو بھی میرا غلام اس، اے مخاطب تیری پٹائی کرے وہ کیا ہے؟ آزاد ہے، تو جب آزادی کو معلق کر دیا گیا غلاموں کی ضرب کے ساتھ، يُسَارِعُ كُلٌّ مِنْهُمْ إِلٰى ضَرْبِهِ لِأَجْلِ عِتْقِهِ تو جلدی کرے گا ان میں سے ہر ایک اس کی پٹائی کرنے میں لِأَجْلِ عِتْقِهِ اپنی آزادی کے لیے، فَلَا يُمْكِنُ التَّخَيُّرُ فِيْهِ لِلْمَوْلٰى بِلَا مُرَجِّحٍ لہٰذا یہاں تخیر کہتے ہیں مولانا منتخب کرنا، تو اس کے اندر منتخب کرنا آقا کے لیے ممکن نہیں ہوگا بغیر کسی مرجح کے بھئی، ہر ایک چاہتا ہے اپنی آزادی کو، ہر ایک جلدی کرے گا مولانا، ہر ایک کیا ہے اپنی آزادی کو چاہتا ہے تو جلدی کرے گا۔ تو لہٰذا یہاں آقا کو منتخب کرنا، آقا کے لیے منتخب کرنا ممکن نہیں ہوگا بغیر کسی مرجح کے بھئی، تو مرجح ہے نہیں فَيَعُمُّ تو لہٰذا وہ کیا ہو جائے گا؟ وہ عام ہوگا۔ بِخِلَافِ الصُّوْرَةِ الثَّانِيَةِ بخلاف دوسری صورت کے، فَإِنَّهُ عُلِّقَ فِيْهَا عَلٰى ضَرْبِ الْمُخَاطَبِ وہاں آزادی کو معلق کیا گیا اس صورت کے اندر مخاطب کی ضرب پر، فَلَا يَنْبَغِيْ لَهُ أَنْ يَضْرِبَهُمْ جَمِيْعًا لِيَعْتِقُوْا تو اس کے لیے مناسب نہیں ہے کہ وہ ان سب کی پٹائی کرے تاکہ وہ کیا ہو جائیں؟ آزاد، تو اس کے لیے مناسب نہیں ہے کہ وہ سب کی پٹائی کرے کہ وہ آزاد ہو جائیں، فَيُخَيَّرُ فِيْهِ الْمَوْلٰى بَيْنَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تو اس میں اختیار دیا جائے گا آقا کو ان میں سے کسی ایک کا کہ وہ اگر وہ ترتیب سے کرے گا پھر تو ایک ہی آزاد ہوگا پہلا کیونکہ مزاحم موجود نہیں، لیکن اگر سب کی اکٹھی پٹائی کرتا ہے تو اس صورت میں ایک آزاد ہوگا اور اسے اختیار کرنا یہ کس کا حق ہوگا؟ آقا کا حق ہوگا۔

بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو فرق کیا ہوا؟ کہ پہلی صورت کے اندر ہر غلام چاہتا ہے اپنی آزادی کو تو ہر ایک جلدی کرے گا، جبکہ دوسری صورت میں چاہنے والا یا پٹائی کرنے والا ایک ہی ہے مولانا۔ پہلی صورت میں پٹائی کرنے والے کون ہیں؟ سارے غلام، ہر ایک چاہے گا ہر ایک بڑھ کر جلدی سے جلدی اس کی پٹائی کی کوشش کرے گا تاکہ اسے آزادی حاصل ہو جائے، اور دوسری صورت میں پٹائی کرنے والا ایک ہی ہے مولانا پٹائی کرنے والا، تو اسے مناسب نہیں ہے کہ وہ کیا کرے؟ سب کی پٹائی کرے انہیں آزاد کرنے کے لیے۔ تو لہٰذا وہاں جب ہر ایک چاہنے والا ہے، ہر ایک ضرب میں جلدی کرنے والا ہے، تو وہاں پر آقا کو انتخاب کا چننے کا حق نہیں دیا جائے گا بغیر کسی مرجح کے، اور مرجح تو کوئی بھی نہیں ہے لہٰذا وہاں کیا ہوگا؟ عموم آجائے گا اور سارے غلام آزاد ہوں گے۔ جبکہ یہاں پر چاہنے والا ایک ہی ہے لہٰذا اس کے لیے مناسب نہیں ہے کہ وہ کیا کرے؟ سب کی پٹائی کرے۔

وَكَذَا إِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيْفِ فِيْمَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيْفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ أَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ بھئی سب سے پہلے یہاں اب لامِ تعریف کی بات آئی، لام کی اقسام جان لیں بھئی۔ یاد رکھیے یہ الف لام جو ہے جو اسماء پر آتا ہے، یہ دو قسم پر ہے: ایک الف لام اسمی کہلاتا ہے، ایک الف لام حرفی۔ الف لام اسمی اس لیے کیونکہ وہ اسم ہے، ہے تو الف لام کی صورت میں

لیکن دراصل کیا ہے؟ اسم۔ اور دوسرا الف لام حرفی کیونکہ وہ حرف ہے مولانا۔ الف لام اسمی وہ ہے جو اسمِ فاعل اور اسمِ مفعول کے صیغوں پر داخل ہوتا ہے، مثلاً میں کہتا ہوں الضَّارِبُ، یہ الف لام جو ہے یاد رکھیے یہ حرف نہیں ہے یہ اسم ہے بمعنیٰ الَّذِيْ کے، تو الضَّارِبُ بمعنیٰ کس کے ہوا؟ الَّذِيْ يَضْرِبُ کے، اور الْمَضْرُوْبُ مولانا یہ کس معنیٰ میں ہوا؟ الَّذِيْ يُضْرَبُ کے معنیٰ میں ہوا بھئی، تو یہ اسم ہے اس لیے اس کو کیا کہتے ہیں؟ الف لامِ اسمی۔

دوسری قسم الف لامِ حرفی ہے۔ الف لامِ حرفی یاد رکھیے وہ ہے جیسے کسی اسم کو معرفہ بنانے کے لیے لایا جاتا ہے۔ پہلا اسمی تو خود ہی معرفہ تھا، اسم تھا، اسمِ موصول تھا اور اسمِ موصول کیا ہے؟ معرفہ۔ اور دوسرا الف لام حرف ہے اس کو لایا جاتا ہے کسی اسم کو معرفہ بنانے کے لیے، اور یاد رکھیے اس کی تعبیر، بہترین تعبیر کہ اس کے ذریعے کسی چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، الف لامِ حرفی کے ذریعے کیا کیا جاتا ہے؟ کسی چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ پھر یاد رکھیے یہ جو الف لامِ حرفی ہے یہ جس اسم پر داخل ہوا تو اس کے ذریعے یا تو اشارہ ہوگا افراد سے قطعِ نظر اس کی حقیقت اور ماہیت کی طرف، اشارہ کس کی طرف ہوگا؟ یا تو نفسِ حقیقت اور ماہیت کی طرف اشارہ ہوگا یا افراد کی طرف اشارہ ہوگا۔ اگر نفسِ ماہیت کی طرف اشارہ ہے قطعِ نظر افراد کے تو یہ الف لام جنسی کہلاتا ہے، جنس اور ماہیت کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اور اگر اس کے ذریعے اشارہ ہے افراد کی طرف پھر یہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو تمام افراد کی طرف اشارہ ہوگا یا بعض افراد کی طرف اشارہ ہوگا۔ اگر تمام افراد کی طرف اشارہ ہو تو یہ الف لام استغراقی کہلاتا ہے، اگر بعض افراد کی طرف اشارہ ہو تو پھر اس صورت میں وہ بعض افراد متعین ہوں گے یا متعین نہیں ہوں گے۔ اگر وہ افراد متعین ہیں تو یہ الف لام عہدِ خارجی کہلاتا ہے، اور اگر وہ بعض متعین نہیں ہیں تو پھر اس صورت میں یہ الف لام عہدِ ذہنی کہلاتا ہے، کیا کہلاتا ہے؟ عہدِ ذہنی کہلاتا ہے۔

بات سمجھ میں آگئی؟ الف لام ابتداءً کتنی قسم پر ہوا؟ دو قسم پر: اسمی اور حرفی۔ اسمی کون سا ہے؟ جو اسمِ فاعل اور اسمِ مفعول پر داخل ہوتا ہے، اور یہ دراصل اسمِ موصول ہے، یہ اسم ہے حرف ہے ہی نہیں، تو اور یہ معرفہ ہے خود۔ جبکہ الف لامِ حرفی خود تو حرف ہے لیکن یہ جب کسی اسم پر داخل ہوتا ہے تو اس کو کیا بنا دیتا ہے؟ معرفہ، اور اس کے ذریعے کسی چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اور اشارہ کس کی طرف ہوگا؟ کبھی یا تو نفسِ حقیقت اور ماہیت کی طرف اشارہ ہوگا، اس صورت میں یہ کیا کہلاتا ہے؟ الف لامِ جنسی، اور کبھی افراد کی طرف ہوگا۔ اگر افراد کی طرف ہو تو پھر تمام افراد اگر مراد ہوں تو یہ الف لام استغراقی ہے، اگر بعض مراد ہوں تو وہ پھر بعض معین ہوں گے یا غیر معین، اگر معین ہوں تو یہ الف لام عہدِ خارجی، اور اگر غیر معین ہوں تو یہ پھر الف لام عہدِ ذہنی کہلاتا ہے۔ مثالیں بھی یاد رکھیے سب کی بھئی مثلاً بھئی:

الف لامِ جنسی کی مثال مثلاً میں کہتا ہوں: الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ، یہاں الرَّجُلُ اور الْمَرْأَةِ پر جو الف لام آیا یہ الف لامِ

جنسی ہے بھئی۔ کلام کا معنیٰ کیا ہوا؟ کہ جنسِ رجل بہتر ہے جنسِ امرأۃ سے، جنسِ عورت سے۔ یہاں حقیقت اور ماہیت مراد ہے مولانا افراد مراد نہیں ہیں، اگر افراد مراد ہوں تو یہ کلام ہی درست نہیں رہتا اس لیے کیونکہ بہت سی عورتیں مردوں سے بہتر ہیں، مثلاً مومنہ عورت کافر مرد سے بہتر ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا کس کی طرف اشارہ ہے یہ؟ جنس اور ماہیت کی طرف کہ رجل کی جنس کیا ہے؟ عورت کی جنس سے بہتر ہے۔

دوسری قسم الف لام کہ استغراق کے لیے آئے جیسے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ ﴾، یہ الْإِنْسَانَ پر جو الف لام آیا یہ الف لام استغراقی ہے اور اس تمام افراد کی طرف اشارہ ہے کہ یقیناً تمام انسان کیا ہیں؟ خسارے میں ہیں ﴿ إِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ﴾ مگر وہ جو ایمان لائے وہ خسارے میں نہیں ہیں ان کا استثناء کر لیا گیا۔ تو یہاں الف لام استغراق کے لیے ہو تبھی استثناء صحیح ہو سکتا ہے ورنہ استثناء صحیح نہیں، تو یہ الف لام استغراقی ہے۔

پھر اس کے بعد الف لام عہدِ خارجی کی مثال، مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں، میں کہتا ہوں جَاءَنِيْ رَجُلٌ أَمْسِ، کل میرے پاس ایک آدمی آیا تھا، آپ نہیں جانتے اس کو، کوئی ایک آدمی میں نے ذکر کر دیا لیکن جب ایک دفعہ ذکر کر دیا تو کیا ہو گیا؟ پتا لگ گیا یا نہیں آپ کو؟ آگے میں آپ کو یہ بتلانا چاہتا ہوں میں نے پھر اس آدمی کا میں نے اکرام کیا، تو میں کہوں گا: فَأَكْرَمْتُ الرَّجُلَ اب الف لام کے ساتھ کہوں گا، کیوں؟ کیونکہ اس الرَّجُلَ کے ذریعے ہر رجل مراد ہے یا وہی جس کا ابھی میں نے ذکر کیا تھا؟ وہی، وہ متعین ہو چکا ہے، تو اس متعین فرد کی طرف میں الف لام کے ذریعے اشارہ کر رہا ہوں، یہ کیا کہلاتا ہے؟ الف لام عہدِ خارجی کہلاتا ہے کہ بعضِ معین کی طرف اس کے ذریعے اشارہ ہوتا ہے۔

اور الف لام عہدِ ذہنی بھئی، جیسے قرآن میں اس کی بہترین مثال بھئی: ﴿ أَخَافُ أَنْ يَّأْكُلَهُ الذِّئْبُ ﴾، حضرت یعقوب علیہ السلام بھئی اپنے بیٹوں سے فرماتے ہیں، بیٹے حضرت یوسف علیہ السلام کو اپنے ساتھ لے جانے کی ضد کر رہے ہیں، حضرت یعقوب علیہ السلام فرماتے ہیں: ﴿ أَخَافُ ﴾ مجھے خوف ہے ﴿ أَنْ يَّأْكُلَهُ الذِّئْبُ ﴾ کہ اس کو کوئی بھیڑیا کھا جائے گا۔ تو الذِّئْبُ الف لام آیا ذِئْب پر بھئی الف لام، اور آپ مجھے بتلائیے بھئی کیا اس سے مراد حقیقت اور ماہیت ہو سکتی ہے؟ کیا حقیقتِ بھیڑیا کسی کو کھاتی ہے یا اس کے افراد کسی کو کھاتے ہیں؟ افراد کھاتے ہیں، معلوم ہوا جنس اور ماہیت تو مراد نہیں۔ پھر افراد میں ایک صورت تھی تمام افراد مراد ہوں، تو کیا یہ خوف تھا کہ ساری دنیا کے بھیڑیے مل کر انہیں کھا لیں گے؟ نہیں، یہ بھی ممکن نہیں، تو استغراقی بھی نہ ہوا۔ پھر تیسری صورت کہ الف لام عہدِ خارجی مراد لیں، کیا کوئی متعین بھیڑیا تھا وہاں پر جس سے ڈر تھا کہ وہ والا بھیڑیا کھا جائے گا؟ نہیں، بلکہ کوئی ایک فرد بھیڑیے کا مجھے خطرہ ہے خوف ہے کہ وہ اسے کھا جائے۔ تو یہ الف لام عہدِ ذہنی ہے مولانا، یہ کیا ہے؟ الف لام عہدِ ذہنی ہے کہ اس جنس کے کسی ایک فرد کا ذہن میں تصور کر لیا جائے اور اس کی طرف الف لام کے ذریعے اشارہ کر دیا جائے۔ بھئی الف لام کے ذریعے ہوگا تو ہمیشہ اشارہ بھئی، تو یہاں پر اشارہ کس کی طرف ہوا؟ ذہن میں اس جنس کے بعض افراد کا کیا کر لیا گیا؟ تصور کیا گیا اور اس کی

طرف الف لام کے ذریعے کیا کر دیا گیا؟ اشارہ کر دیا گیا۔ اور یاد رکھیے مولانا یہ جو الف لام عہدِ ذہنی ہوتا ہے یہ جب کسی لفظ پر داخل ہوتا ہے تو اسے معرفہ تو بنا دیتا ہے لفظوں کے اعتبار سے لیکن معنیٰ کے اعتبار سے وہ پھر بھی نکرہ ہی رہتا ہے، کیا رہتا ہے؟ نکرہ کا نکرہ ہی رہتا ہے۔ اسی لیے ترجمہ کیا کیا میں نے؟ کوئی بھیڑیا۔ ﴿ أَخَافُ أَنْ يَّأْكُلَهُ الذِّئْبُ ﴾ مجھے خوف ہے کہ اس کو کھا لے گا ان کو کھا لے گا کوئی بھیڑیا، تو یہ معنیٰ کے اعتبار سے نکرہ ہی ہے۔

جی الف لام کی قسموں کا پتا چل گیا بھئی؟ اب یاد رکھیے مولانا جب الف لام آئے بھئی حرفی، تو اس صورت میں اصل یہ ہے کہ اس کو الف لام عہدِ خارجی پر محمول کیا جائے، کس پر؟ کسی متعین فرد کی طرف اس کے ذریعے اشارہ ہو۔ اگر کوئی متعین فرد نہ ہو پھر ہم الف لام جنسی یا استغراقی کی طرف جائیں گے، لیکن اولاً کس پر محمول کریں گے؟ کس پر؟ الف لام عہدِ خارجی کہ کسی متعین فرد کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ اب دیکھیے ذرا کتاب پر۔

کہتے ہیں: وَكَذَا إِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيْفِ فِيْمَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيْفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ أَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ، اور اسی طرح جب داخل ہو جائے لامِ تعریف اس لفظ کے اندر لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيْفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ جو تعریف کا احتمال نہیں رکھتا بوجہ عہد کے،

معنیٰ عہد کے، یعنی معنیٰ عہد کی وجہ سے تعریف کا احتمال نہیں رکھتا، یعنی وہاں پر کوئی معہود متعین نہیں ہے۔ ایک لفظ ہے اس پر الف لام کون سا آیا؟ حرفی، اور اس الف لام حرفی کے ذریعے تعریف آئی، لیکن تعریف بمعنیٰ عہد وہاں اس کا احتمال نہیں ہے کیونکہ کوئی فرد متعین... بھئی سب سے پہلے کون سا مراد لیں گے؟ عہدِ خارجی، لیکن وہ کس وقت لیں گے؟ جب خارج میں کوئی فرد متعین ہو۔ لیکن یہاں پر کہتے ہیں اس میں تعریف بمعنیٰ عہد کا احتمال نہیں ہونا چاہیے، یعنی کوئی متعین فرد... جب کوئی متعین فرد نہیں ہوگا تو الف لام عہدِ خارجی مراد نہیں لیں گے، پھر کس کی طرف چلے جائیں گے؟ الف لام جنسی یا الف لام استغراقی کی طرف۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں جب لامِ تعریف داخل ہو جائے کسی ایسے لفظ کے اندر جو تعریف بمعنیٰ عہد کا احتمال نہیں رکھتا، یعنی وہاں کوئی معہودِ متعین نہیں ہے، تو أَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ تو یہ لامِ تعریف ثابت کر دے گا عموم کو۔ کیا کرے گا؟ عموم کو ثابت کرے گا، یعنی اس کو پھر ایک قول کے مطابق الف لام جنسی پر محمول کریں گے، اور الف لام جنسی کے اندر آپ جانتے ہیں مولانا کہ جنس کا اطلاق ادنیٰ پر بھی ہوتا ہے اور کل پر بھی ہوتا ہے، قلیل پر بھی اور کثیر پر بھی۔ رَجُلٌ بول کر ایک فردِ رَجُل بھی مراد ہو سکتا ہے اور تمام افرادِ رَجُل بھی مراد ہو سکتے ہیں، تو یہاں پر بھی جب الف لام جنسی بنائیں گے تو اس میں کل کا احتمال آگیا تو عموم آگیا۔ یا اس کو الف لام استغراقی پر محمول کریں گے دوسرے قول کے مطابق، اور الف لام استغراقی میں بھی تمام افراد کا احاطہ ہوا تو وہاں بھی کیا آیا؟ عموم آگیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

يَعْنِيْ كَمَا أَنَّ النَّكِرَةَ إِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ یعنی جیسے کہ نکرہ جب اس کو موصوف کیا جائے کسی صفتِ عامہ کے

ساتھ تو وہ عام ہو جاتا ہے، كَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَتْ لَامُ الْمَعْرِفَةِ فِيْ صُوْرَةٍ اسی طرح جب داخل ہو جائے لامِ معرفہ ایسی صورت کے اندر کہ لَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْرِيْفُ الْعَهْدِيُّ کہ تعریفِ عہدی وہاں پر درست نہیں رہتی، تو أَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ تو وہ لامِ تعریف کیا کرے گا؟ عموم کو ثابت کرے گا، سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُوْمُ لِلْجِنْسِ برابر ہے کہ وہ عموم کس کے لیے ہو؟ جنس کے لیے ہو، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فَخْرُ الْإِسْلَامِ جیسے کہ علامہ فخر الاسلام اس کی طرف گئے ہیں ان کے نزدیک پھر اس کو جنس پر محمول کریں گے اور پھر بھی عموم ہے، وَتَابِعُوْهُ اور ان کے متبعین جس کی طرف گئے ہیں، أَوْ لِلْاِسْتِغْرَاقِ یا کہ وہ عموم جنس کے لیے ہو یا وہ عموم کس کے لیے ہو؟ استغراق کے لیے ہو، كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجُمْهُوْرُ الْأُصُوْلِيِّيْنَ جیسے کہ اس کی طرف گئے ہیں اہلِ عربیت اور تمام اصولیین۔ اہلِ عربیت یعنی اہلِ لغت جس کی طرف گئے ہیں بھئی۔

وَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ اور کہتے ہیں مصنف کے اس کلام کے اندر تنبیہ ہے عَلٰى اس بات پر کہ أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللَّامِ کہ عہد وہ اصل ہے کس کے اندر؟ لام کے اندر، کہ جب لام آئے اصل کیا ہے؟ کس پر محمول کرنا چاہیے؟ عہد پر۔ میں نے تو عہدِ خارجی کہا، وہ آگے ذکر کرنے لگے ہیں دو قول کہ عہد دو قسم پر ہے: عہدِ خارجی اور عہدِ ذہنی، تو بس عہد پر محمول کریں گے، پھر عہد کون سا ہوگا؟ بعضوں نے مطلق رکھا چاہے عہدِ خارجی ہو چاہے عہدِ ذہنی ہو، اور بعضوں نے کہا کہ اس کو کس پر محمول کیا جائے؟ عہدِ خارجی ہی پر محمول کیا جائے اس لیے کیونکہ عہدِ ذہنی تو نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی؟

تو کہتے ہیں اس کے مصنف کے اس کلام کے اندر تنبیہ ہے اس بات پر کہ أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللَّامِ کہ عہد جو ہے وہ اصل ہے لام کے اندر، فَمَا دَامَ يَسْتَقِيْمُ الْعَهْدُ لَا يُصَارُ إِلٰى مَعْنًى آخَرَ تو جب تک عہد درست رہتا ہے تو پھر رجوع نہیں کیا جائے گا کسی دوسرے معنیٰ کی طرف، سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا أَوْ ذِهْنِيًّا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ برابر ہے کہ وہ عہدِ خارجی ہو یا عہدِ ذہنی ہو جیسے کہ اس کی طرف گئے ہیں بعض علماء، یعنی انہوں نے مطلق رکھا ہے چاہے عہدِ خارجی ہو یا عہدِ ذہنی ہو کسی کی طرف بھی کوئی ایک مراد ہوگا، وَقِيْلَ اور کہا گیا ہے عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ کہ اس کے لیے کس کا کیا ہوگا؟ کہ وہ عہد عہدِ خارجی ہوگا اس کی طرف ہم جائیں گے وَقِيْلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا کہ وہ عہدِ خارجی ہی ہوگا صرف، فَإِنَّهُ الْأَصْلُ فِي التَّعْرِيْفِ اس لیے کیونکہ وہی اصل ہے تعریف کے اندر، وَالْمَعْهُوْدُ الذِّهْنِيُّ فِي الْمَعْنٰى كَالنَّكِرَةِ اور معہودِ ذہنی جو ہے وہ تو معنیٰ کے اندر کس کی طرح ہے؟ نکرہ کی طرح ہے۔

کہتے ہیں فَإِنْ لَّمْ يَسْتَقِمِ الْعَهْدُ اگر عہد درست نہیں رہتا یعنی وہ عہد والا معنیٰ درست نہیں رہتا بِأَنْ لَّمْ يَكُنْ ثَمَّةَ أَفْرَادٌ مَعْهُوْدَةٌ بایں طور کہ نہ ہو وہاں بھئی، ثَمَّةَ اسمِ اشارہ ہے میں نے بتلایا پہلے بھی بھئی، کہ نہ ہو وہاں پر أَفْرَادٌ مَعْهُوْدَةٌ کیا نہ ہوں؟ کوئی متعین افراد نہ ہوں، متعین افراد ہوتے پھر تو ہم اس کو کس پر محمول کر لیتے؟ عہدِ خارجی پر، تو جب وہاں کوئی متعین افراد

ہی نہیں ہیں، أَوْ لَمْ يَجْرِ ذِكْرُهُ فِيمَا سَبَقَ یا جاری نہیں ہوا اس کا ذکر ماقبل کے اندر۔ بھئی ماقبل میں اگر اس کا ذکر آیا ہوتا پھر بھی وہ کیا ہو چکا ہوتا؟ متعین ہو جاتا، تو الف لام کے ذریعے اس کی طرف اشارہ کرنا جیسے میں نے مثال ذکر کی تھی جَاءَنِيْ رَجُلٌ تو ایک دفعہ ذکر آگیا تو اب میں کہہ سکتا ہوں فَأَكْرَمْتُ الرَّجُلَ تو ایک دفعہ ذکر آچکا ہے تو اب وہ متعین ہو چکا تو اب الف لام کے ذریعے اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ تو جب وہاں کوئی افراد بھی متعین نہیں ہیں اور ماقبل میں اس کا ذکر بھی نہیں گزرا کہ اس کے ذریعے اس طرف پھر الف لام کے ذریعے اشارہ کر دیا جائے، تو اب معلوم ہوا اس کو الف لام کو عہدی پر محمول کرنا صحیح نہیں کیونکہ عہدی تو کسی متعین کی طرف اشارہ ہوگا، کوئی متعین ہے ہی نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو جب کوئی متعین نہیں ہے تو حُمِلَ عَلَى الْجِنْسِ تو اس کو کس پر محمول کیا جائے گا؟ جنس پر محمول کیا جائے گا، فَيَحْتَمِلُ الْأَدْنٰى وَالْكُلَّ عَلٰى حَسَبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ تو احتمال رکھے گا یہ ادنیٰ کا بھی، کیونکہ جنس کا اطلاق کیا ہے؟ ادنیٰ پر ہوتا ہے یعنی ایک پر کیونکہ وہ فردِ حقیقی ہے، اور کل مجموعۂ افراد پر بھی ہوتا ہے کیونکہ وہ فردِ حکمی ہے، وہ ساری ایک ہی جنس ہے مولانا۔

فَيَحْتَمِلُ الْأَدْنٰى وَالْكُلَّ تو وہ احتمال رکھے گا ادنیٰ کا یعنی ایک کا بھی وَالْكُلَّ اور تمام کا بھی، عَلٰى حَسَبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ مقام کے قابلیت کے اعتبار سے یعنی مقام جس کا کیا رکھتا ہے؟ کہتے ہیں عَلٰى حَسَبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ مقام کی قابلیت کے اعتبار سے، یعنی ایسا مقام ہے کہ وہاں اگر ایک ہی مراد لیا جا سکتا ہے سارے نہیں لیے جا سکتے تو وہاں پھر ایک مراد لیں گے، اور ایسا مقام ہے جہاں وہ سارے مراد لیے جا سکتے ہیں تو پھر کس پر محمول کر لیں گے؟ ہاں، تو مقام کی قابلیت کے اعتبار سے۔ أَوْ عَلَى الِاسْتِغْرَاقِ پیچھے کیا گزرا تھا؟ حُمِلَ عَلَى الْجِنْسِ، أَوْ عَلَى الِاسْتِغْرَاقِ یا پھر اس کو، دوسرا قول تھا، اس کو پھر استغراق پر محمول کیا جائے گا، فَيَسْتَوْعِبُ الْكُلَّ يَقِيْنًا تو وہ احاطہ کر لے گا سب کا یقینی طور پر، كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر ہے ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ ﴾ یقیناً تمام انسان خسارے میں ہیں ﴿ إِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ مگر وہ لوگ جو ایمان لائے اور نیک عمل کیے جنہوں نے۔ تو یہاں پر مولانا استثناء اگر تمام الْإِنْسَانَ میں الف لام استغراقی نہ ہو تو پھر استثناء ہی صحیح نہیں رہتا، لہٰذا یہ استغراقی ہے۔ وَقَوْلِهِ اور جیسے اللہ کا قول ہے ﴿ اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ اور جیسے ﴿ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ﴾ وَأَمْثَالُهُ اور اس کے مثل جو ہیں بھئی۔

بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو پھر استغراق پر محمول کریں گے۔ نیز شارح نے مولانا ﴿ اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ ذکر کیا اور ﴿ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ﴾ کو بطورِ مثال کے ذکر کیا، کہ حالانکہ سَارِق اسمِ فاعل ہے اور اسمِ فاعل پر جو الف لام آتا ہے وہ لامِ حرفی نہیں ہے بلکہ وہ تو لامِ اسمی ہے، اسی طرح ﴿ اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ﴾ کے اندر بھی الف لام کون سا ہے؟ اسمی ہے۔ تو وہ اشارہ کر رہے ہیں اس بات کی طرف کہ یہاں پر لام سے مراد عام ہے، چاہے وہ حرفِ تعریف ہو یا اسمِ موصول ہو، دونوں کا یہ عموم کا فائدہ دیں گے۔ یعنی تمام افراد مراد ہوں گے بھئی۔

حَتّٰى يَسْقُطَ اعْتِبَارُ الْجَمْعِيَّةِ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْجَمْعِ عَمَلًا بِالدَّلِيْلَيْنِ یہاں تک کہ ساقط ہو جائے گا جمع ہونے کا اعتبار

إِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْجَمْعِ جب یہ لامِ تعریف داخل ہو جائے بھئی جمع پر، عَمَلًا بِالدَّلِيْلَيْنِ عمل کرنے کے لیے دونوں دلیلوں پر۔ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں بھئی: پہلے کیا ذکر کیا؟ کہ جب لامِ تعریف داخل ہو جائے ایسے لفظ پر جہاں پر تعریف بمعنیٰ عہدی کا احتمال نہ ہو، تو پھر یہ کیا ثابت کرے گا لامِ تعریف؟ عموم ثابت کرے گا، متن میں آئی تھی بات کس کو ثابت کرے گا؟ عموم کو، اور وہ عموم کبھی بعض کے نزدیک جنس کی صورت میں ہوگا اور بعض کے نزدیک استغراق کی صورت میں ہوگا۔ کہتے ہیں یہاں تک کہ اگر یہ... یہ تو مفرد کے اندر تھا، اگر جمع پر الف لام داخل ہو جائے جمع کے صیغے پر بھئی، تو اس صورت میں جمعیت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، یعنی اس جمع کے صیغے کی جمعیت باطل ہو جائے گی۔ باطل ہو جائے گی تاکہ عمل ہو جائے دونوں دلیلوں پر بھئی۔ کون سی دو دلیلیں ہیں بھئی؟ ایک دلیل بھئی تعریف کی دلیل ہے وہ لام الف لام جو اس پر آیا، الف... سمجھ میں آیا؟ تعریف کی، اور دوسری جمع ہونے کی دلیل اور وہ صیغہ ہے بھئی، وہ کیا ہے؟ صیغہ ہے۔ تو صیغہ کس چیز کی دلیل ہے؟ صیغہ جمع والا ہے وہ جمع کی دلیل ہے، اور الف لام کیا آیا؟ کس لیے آتا ہے؟ تعریف کے لیے، تو وہ تعریف کی دلیل ہے۔ تو ان دونوں پر عمل کرنے کے لیے ہم کہیں گے کہ جب جمع پر الف لام آجائے تو اس کی جمعیت کیا ہو جاتی ہے؟ باطل ہو جاتی ہے! باطل ہونے کا کیا معنیٰ؟ بھئی جمع کا اطلاق تو تین سے کم پر نہیں ہوتا تھا، لیکن اب اس کا اطلاق ایک سے ہی شروع ہو جائے گا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ حالانکہ جمع ہونے کا کیا تقاضا تھا؟ کہ کم از کم کتنے پر اطلاق ہو؟ تین پر، لیکن جب اس پر الف لام آجائے تو کیا ہو جائے گا؟ اس کی جمعیت باطل ہو جائے گی، لہٰذا ایک اور دو پر بھی اس کا اطلاق صحیح ہو جائے گا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو دیکھو عموم آیا مولانا، کیا آگیا؟ عموم آیا! بھئی پہلے ایک اور دو اس جمع کے افراد نہیں تھے وہ خارج تھے لیکن اب کیا ہو گئے؟ وہ بھی جمع کے، اس کے جس پر الف لام آیا ہے اس جمع پر، اس کے افراد میں سے ہو گئے۔

کہتے ہیں تَفْرِيْعٌ عَلٰى قَوْلِهِ أَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ یہ تفریع ہے مصنف کے قول أَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ پر کہ عموم ثابت کرے گا وہ لامِ تعریف پر، أَيْ هٰذَا الْقَدْرُ إِذَا كَانَ دُخُوْلُ اللَّامِ فِي الْمُفْرَدِ یہ جو مقدار ہے یہ اس وقت ہے جبکہ لام داخل ہو مفرد کے اندر کہ عموم کو ثابت کرے گا، وَأَمَّا إِذَا كَانَ عَلَى الْجَمْعِ اور اگر وہ کس پر داخل ہو؟ جمع پر داخل ہو، فَثَمَرَةُ عُمُوْمِهِ تو اس کے عموم کا ثمرہ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ أَنَّهُ يَسْقُطُ مَعْنَى الْجَمْعِ کہ جمع کا معنیٰ کیا ہو جائے گا؟ ساقط ہو جائے گا، فَلَا يَكُوْنُ أَقَلُّهُ الثَّلَاثَةَ تو اس کے اقلِ افراد تین نہ رہیں گے بلکہ ایک اور دو پر بھی اس کا اطلاق ہو سکے گا، إِذْ لَوْ بَقِيَ جَمْعًا اس لیے کیونکہ اگر وہ اب بھی الف لام کے آنے کے بعد بھی جمع ہو کر باقی رہے، لَمْ يَظْهَرْ لِلَّامِ فَائِدَةٌ تو ظاہر نہیں ہوگا لام کے لیے کوئی فائدہ، پھر تو لام کے آنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا بھئی! اگر اب بھی وہ اس کی جمعیت باقی رہے مولانا اور تین اور تین سے زیادہ پر ہی اس کا اطلاق ہوتا ہو، تو پھر لام کے آنے کا کوئی فائدہ ہوا؟ پھر تو لام کے آنے کا کوئی فائدہ نہیں بھئی۔

پھر لام کے آنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا إِذْ لَا عَهْدَ وَلَا اسْتِغْرَاقَ وَلَا جِنْسَ اس لیے کیونکہ کوئی عہد بھی نہیں، کوئی معہود اور متعین بھی نہیں ہے، وَلَا اسْتِغْرَاقَ اور استغراق بھی نہیں ہے، وَلَا جِنْسَ اور جنس بھی نہیں ہے۔ إِذْ لَا عَهْدَ تین باتیں ذکر کیں، کیونکہ معہود عہد بھی کوئی نہیں، استغراق بھی نہیں اور جنس بھی نہیں ہو سکتی تو جمع لام کا فائدہ ہی نہیں ظاہر ہوا۔ عہد کیوں نہیں؟ کیونکہ بات ہی اس لام کی چل رہی ہے جو تعریف بمعنیٰ عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو، کوئی معہود وہاں پر نہ ہو۔ تو معلوم ہوا اس الف لام سے بھی کبھی کوئی معہود نہیں ہوگا، معلوم ہوا یہ لامِ عہدی بھی عہد کا فائدہ بھی نہیں دے رہا۔ اور استغراق کا بھی فائدہ نہیں دے رہا، استغراق کا بھی فائدہ نہیں دے گا اس لیے کیونکہ استغراق کی صورت میں تو یہ جو مثلاً جو کلام وغیرہ کیا جائے گا وہ بے فائدہ ہو جائے گا۔ اگر یہ الف لام ہم کس لیے بنا لیں؟ استغراق کے لیے قرار دے دیں تو پھر تو جو کلام وغیرہ کیا جائے گا وہ لغو ہو جائے گا، مثلاً بھئی آگے مثال آرہی ہے متن میں، ایک آدمی إِذَا حَلَفَ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ کسی شخص نے قسم اٹھائی وَاللهِ لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ اور آپ اس کو کس پر محمول کر لیتے ہیں الف لام کو؟ استغراق پر، نِسَاء جمع ہے اور اس پر کیا آیا؟ الف لام، اور آپ نے اس کو کس پر محمول کر لیا؟ استغراق پر محمول کر لیا، تو معنیٰ کیا ہوا کہ واللہ میں تمام دنیا کی عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا! اور تمام دنیا کی عورتوں سے کیا نکاح کرنا اس کی قدرت میں ہے؟ جی؟ یہ تو اس کی قدرت میں ہی نہیں ہے، تو یہ تو بے فائدہ لغو کلام ہوا کوئی فائدہ اس کا ظاہر نہیں ہوا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اسی طرح بھئی کہ آگے شرح میں مثال آرہی ہے، اللہ فرماتے ہیں ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ﴾ کہ صدقات کس کے لیے ہیں؟ فقراء اور مساکین کے لیے۔ تو صدقات بھی جمع، فقراء بھی جمع، مساکین بھی جمع، آپ الف لام کو کس پر محمول کرنا چاہتے ہیں؟ استغراق پر، تو معنیٰ کیا ہوگا کہ تمام صدقات جو ہیں وہ تمام دنیا کے فقراء اور مساکین کے لیے ہیں۔ تو کیا تمام صدقات تمام دنیا کے فقراء اور مساکین کو آپ دے سکتے ہیں بھئی؟ ان کو دیے جا سکتے ہیں؟ نہیں بھئی، انسان کی قدرت سے ہی باہر ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو لہٰذا معلوم ہوا اس الف لام کو جو جمع پر آیا ہے استغراق پر بھی محمول نہیں کر سکتے۔ تو عہد پر بھی اس کو محمول نہیں کر سکتے کیونکہ اس لام کی بات چل رہی ہے جس کو عہد پر محمول کرنا ممکن نہ ہو، استغراق پر بھی محمول نہیں کر سکتے ورنہ تو کیا ہو جائے گا؟ کلام ہی لغو ہو جائے گا فائدہ ہی اس کا کوئی نہیں رہے گا، وَلَا جِنْسَ اور جنس پر بھی محمول نہیں کر سکتے، کیونکہ ہم نے کیا کہا؟ إِذْ لَوْ پیچھے اسی سطر میں آرہا ہے إِذْ لَوْ بَقِيَ جَمْعًا اگر ابھی بھی وہ جمع ہو کر باقی... جب جمع ہے تو پھر جنس تو نہیں ہے یقینی بات ہے بھئی! بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ کیونکہ جنس کا اطلاق تو ایک پر ہوتا ہے اور جمع کا اطلاق تو ایک پر نہیں ہوتا۔ تو معلوم ہوا پھر اس صورت میں اگر اب بھی جمعیت باقی رہے تو لام کا کوئی بھی فائدہ ظاہر نہیں ہوگا، نہ تو وہاں کوئی معہود ہے، نہ اس کی وجہ سے استغراق آرہا ہے، اور نہ ہی اب ہم اسے جنس پر محمول کر سکتے ہیں کیونکہ جمعیت ابھی

بھی باقی ہے بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

فَيَجِبُ پس تو واجب ہوا أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْجِنْسِ کہ اس الف لام کو کس پر محمول کر دیا جائے؟ جنس پر، یعنی جمع کی جمعیت کو باطل قرار دے کر اس کو کیا کیا جائے؟ جنس پر محمول کیا جائے۔ جمع کے باقی رکھتے ہوئے تو جنس پر محمول نہیں کر سکتے کیونکہ جمع کا اطلاق تین سے زیادہ پر ہوتا ہے، ایک پر اس کا اطلاق نہیں، اور جنس کا اطلاق ایک پر، تو یہ دونوں چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ ہاں، جمع کی جمعیت باطل کرتے ہوئے اب ہم اس کو الف لام کو کس پر محمول کر دیں گے؟ جنس پر۔ لِيَكُوْنَ مَا دُوْنَ الثَّلَاثَةِ مَحْمُوْلًا لِلْجِنْسِ وَمَا فَوْقَهُ لِلْجَمْعِ تاکہ تین سے جو کم ہیں وہ محمول ہو جائیں جنس کے اور جو تین سے زیادہ ہیں وہ محمول ہو جائیں کس کے؟ جمع کے، تو سب پر اس کا اطلاق صحیح ہوگا، یعنی ایک سے ہی اس کا اطلاق شروع ہو جائے گا: ایک پر بھی اطلاق صحیح، دو پر بھی، تین پر بھی، چار پر بھی، پانچ پر بھی۔ تو دونوں پر عمل ہوا، دونوں پر کیا ہوا؟ عمل ہوا بھئی! تین سے جو کم ہیں وہ محمول ہیں کس اعتبار سے؟ جنس کے اعتبار سے، اور تین سے جو زیادہ ہیں وہ محمول ہیں کس اعتبار سے؟ جمع ہونے کے اعتبار سے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنیٰ ہے اوپر جو متن میں آیا تھا عَمَلًا بِالدَّلِيْلَيْنِ تاکہ کیا ہو جائے؟ عمل ہو جائے دونوں دلیلوں پر: یہ لامِ تعریف پر بھی عمل ہو جائے اور جمع کی جمعیت پر بھی عمل ہو جائے بھئی، تو یہ عموم آگیا بھئی۔ پہلے ایک اور دو اس میں داخل نہیں تھے اب ایک اور دو بھی کیا ہو گئے اس کے اندر داخل ہو گئے۔

فَيَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ پس وہ شخص حانث ہو جائے گا ایک عورت سے ہی نکاح کرنے سے إِذَا حَلَفَ جب وہ قسم اٹھا لے کہ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ کہ وہ کسی عورت سے نکاح... وہ عورت سے نکاح... کسی عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو النِّسَاءَ کیا ہوا؟ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، نِسَاء آیا اور جمع ہے، اور جمع پر کیا آیا؟ الف لام، لہٰذا اب اس کا ایک، دو، تین سارے اس کے افراد ہیں مولانا، تو ایک بھی عورت سے نکاح کرے گا تو کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا۔ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا اگر جمع کا معنیٰ باقی رہتا لَمَا حَنِثَ بِمَا دُوْنَ الثَّلَاثَةِ تو وہ حانث نہ ہوتا تین سے کم کے اندر بھئی، پھر تو کم از کم کب حانث ہونا چاہیے تھا؟ کتنی عورتوں سے نکاح پر؟ تین کے ساتھ نکاح پر حانث ہوتا بھئی۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے کہ مشکل ہے بھئی؟ جی؟ سب کو؟

وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى اور اسی کے مثل اللہ کا یہ قول ہے ﴿ لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ ﴾ حلال نہیں ہے آپ کے لیے کوئی عورت اس کے بعد بھئی۔ اللہ تعالیٰ خطاب فرما رہے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ ہاں جی حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھئی گیارہ نکاح فرمائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کل، لیکن ایک وقت میں جو زیادہ سے زیادہ آپ کی ازواج جمع ہوئیں وہ نو تھیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ زیادہ سے زیادہ، باقی کا پہلے انتقال ہو چکا، تو ایک ہی وقت میں زیادہ سے زیادہ آپ کی ازواج کتنی تھیں؟ نو تھیں بھئی۔ تو جب ان کے بعد، ان ازواج کے بعد جن سے نکاح فرما چکے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم، ان کے بعد اب آگے اللہ کا حکم آتا ہے ﴿ لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ ﴾ آپ کے لیے حلال نہیں ہے

کوئی عورت اس کے بعد۔ اب مولانا جمع پر آیا، الف لام آیا، تو ایک، دو، تین سارے کیا ہو گئے اس کے اندر داخل ہو گئے، تو لہٰذا اب ایک بھی عورت معلوم ہوا اس کے بعد حلال نہیں بھئی کیونکہ ایک بھی اس کے افراد میں سے ہے بھئی۔

وَقَوْلُهُ تَعَالٰی اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول جیسے ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ ﴾ الْآيَةَ، کہ صدقات کس کے لیے ہیں؟ فقراء اور مساکین کے لیے ہیں۔ تو لہٰذا آپ صدقہ کیا کریں؟ ایک فقیر کو دے دیں یا ایک مسکین کو دے دیں تو درست ہے، تو یہ فائدہ کس نے دیا؟ الف لام نے، کس نے دیا؟ آپ دو کو دے دیں پھر بھی ٹھیک ہے، آپ تین کو دے دیں پھر بھی ٹھیک ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ ورنہ تو فقراء اور مساکین تو جمع ہیں، کم از کم ورنہ کتنے کو دینا پڑتا؟ تین کو دینا پڑتا، لیکن ایک کو بھی دینا صحیح، دو کو بھی صحیح، تین کو بھی صحیح۔ فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِجِنْسِ الْفَقِيْرِ وَالْمِسْكِيْنِ پس کافی ہے صدقہ جنسِ فقیر اور مسکین کے لیے، ان کی جنس میں سے کسی فرد کو دے دیا جائے چاہے ایک کو دیں دو کو یا تین کو دیں مولانا۔ بھئی ایک ہے فقیر، ایک ہے مسکین۔ فقیر وہ ہے جس کے پاس تھوڑا کچھ ہو، اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ فقیر وہ جس کے پاس کچھ ہو تھوڑا سا، کوئی چیز ہو کچھ، اور مسکین وہ جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لَا بُدَّ أَنْ يُّصْرَفَ إِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلَاثَةِ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلَاثَةِ عَمَلًا بِالْجَمْعِ ضروری ہے کہ خرچ کیا جائے اس صدقے کو تین فقراء کی طرف، یا اس کو پھیرا جائے تین فقراء کی طرف، وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلَاثَةِ اور تین مسکینوں کی طرف عَمَلًا بِالْجَمْعِ عمل کرنے کے لیے جمع پر، تو ان کے نزدیک صدقہ کم از کم تین فقراء اور اسی طرح کم از کم تین مساکین کو دینا ضروری ہے تاکہ کیا ہو جائے؟ جمع کے صیغے پر عمل ہو جائے۔ هٰذَا غَايَةُ مَا قِيْلَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ یہ انتہائی درجے کی وہ کلام ہے، انتہاء درجے کا قول ہے جو اس مقام میں کیا گیا ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ انتہاء درجے کی جو تحقیق ہے اس مقام پر شارح فرماتے ہیں وہ میں نے آپ کے یہاں پر ذکر کر دی ہے۔ وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ اور اس کے اندر تامل ہے! یہ مقام کیا ہے؟ یہ جو شارح، ماتن نے کیا ذکر کیا تھا؟ عَمَلًا بِالدَّلِيْلَيْنِ تاکہ کیا ہو جائے؟ دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے، یہ یا یہ جو ہم نے کہا تاکہ تین سے کم وہ محمول ہو جائیں جنس کے اور تین سے زیادہ وہ محمول ہو جائیں کس کے؟ جمع کے، تو یہ جو مصنف کا قول عَمَلًا بِالدَّلِيْلَيْنِ یا جو ہمارا یہ قول ہے اس میں تامل ہے، یعنی یہ قابلِ غور مقام ہے، یہ قول قابلِ غور ہے بھئی۔ معلوم ہوا کوئی اشکالات وغیرہ اس پر ہوتے ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا ذَكَرَ إِفَادَةَ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيْمَ أَوْرَدَ فِيْ تَقْرِيْرِهِ بَيَانَ مَا وَرَدَ النَّكِرَةُ وَالْمَعْرِفَةُ فِيْ مَقَامٍ وَاحِدٍ کہتے ہیں بھئی مصنف نے جب یہ بیان کر دیا کہ نکرہ اور معرفہ عموم کا فائدہ دیتے ہیں، کس چیز کا؟ نکرہ جب اس کی صفت، صفتِ عامہ لائی جائے تو وہ اثبات میں کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ عموم کا، اور اسی طرح جمع جب اس پر الف لام آ جائے تو وہ کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا فائدہ دے گا، تو اب اسی کی مناسبت سے چند اور باتیں نکرہ اور معرفہ کے بارے میں ذکر کرنا چاہتے

ہیں۔ اگرچہ وہ عام کی بحث سے متعلق نہیں ہیں، لیکن چونکہ نکرہ اور معرفہ کی بحث آگئی تھی تو اسی سے متعلق ایک اور فائدہ آپ کو بتلانا چاہتے ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب ترجمہ دیکھیے: ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا ذَكَرَ پھر جب مصنف نے یہ ذکر کر دیا، کیا ذکر کیا؟ إِفَادَةَ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيْمَ کہ نکرہ اور معرفہ کا فائدہ دینا تعمیم کا کہ نکرہ اور معرفہ کس چیز کا فائدہ دیتے ہیں؟ تعمیم کا، جب یہ ذکر کر دیا انہوں نے، أَوْرَدَ تو وہ لے کر آئے یعنی انہوں نے ذکر کیا فِيْ تَقْرِيْبِهِ اس کی مناسبت سے، فِيْ تَقْرِيْبِهِ اسی کی مناسبت سے کس چیز کو ذکر کیا؟ بَيَانَ مَا وَرَدَ یہ مَا مصدریہ ہے تو مَا مصدریہ فعل کو کس معنیٰ میں کر دیتا ہے؟ مصدر، تو کیا ہوا؟ مَا وَرَدَ کس معنیٰ میں ہوا؟ ورود کے معنیٰ میں، تو وہ لے کر آئے کیا لے کر آئے؟ بَيَانَ وُرُوْدِ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ فِيْ مَقَامٍ وَاحِدٍ نکرہ اور معرفہ کے ایک ہی مقام میں آنے کے بیان کو۔ یہ اس کو لے کر آئے وہ بھئی، أَوْرَدَ لے کر آئے کیا لے کر آئے؟ نکرہ اور معرفہ کے ایک ہی مقام پر وارد ہونے کے، ایک ہی مقام پر آنے کے، ایک ہی مقام پر نکرہ اور معرفہ آجائیں اس بیان کو وہ لے کر آئے اس کے بعد ماقبل کی مناسبت سے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

دوبارہ دیکھیے ترجمہ۔ کہتے ہیں: ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا ذَكَرَ إِفَادَةَ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيْمَ پھر جب مصنف نے یہ ذکر کر دیا کہ نکرہ اور معرفہ... جب مصنف نے ذکر کر دیا نکرہ اور معرفہ کے تعمیم کے فائدہ دینے کو، تو وہ لے کر آئے اسی کی مناسبت سے نکرہ اور معرفہ کے ایک ہی مقام میں آنے کے بیان کو، اس کو وہ لے کر آئے بھئی، وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ ذٰلِكَ مِنْ مَّبَاحِثِ الْعَامِّ اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے۔

آگے بحث بڑی آسان ہے مولانا، یہیں پر پہلے بات سمجھ لیں۔ یہاں آگے آپ کو چار ضابطے بتلائیں گے۔ پہلا ضابطہ یہ کہ اگر ایک مقام پر نکرہ آجائے اور اس کے بعد وہی لفظ معرفہ ہو کر آجائے تو ثانی بعینہٖ اول ہوگا۔ پہلے کیا آئے؟ نکرہ آئے، پھر وہی لفظ کیا ہو؟ معرفہ ہو الف لام کے ساتھ یا اضافت کے ساتھ معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے مراد کیا ہوگا؟ عینِ اول۔ اور اگر نکرہ کے بعد نکرہ ہی ذکر کیا جائے اس لفظ کو تو ثانی سے مراد غیرِ اول ہوگا۔ نکرہ کے بعد کیا لایا جائے؟ نکرہ، تو ثانی نکرہ کیا ہوگا؟ اول کا غیر ہوگا، کوئی دوسرا فرد مراد ہوگا۔ تیسرا ضابطہ کہ اگر معرفہ کے بعد معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی معرفہ عینِ اول ہوگا۔ اور اگر معرفہ کے بعد نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی اول کا... وہ نکرہ اول کا غیر ہوگا۔ ضابطے سمجھ میں آگئے؟ کیا ضابطے؟ پہلا ضابطہ کیا تھا؟ کہ اگر نکرہ کے بعد کس کو دوبارہ لایا جائے؟ معرفہ کو، تو معرفہ کیا ہے؟ عینِ اول ہوگا، اور اگر نکرہ کے بعد نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی نکرہ اول کا غیر ہوگا، اور اگر معرفہ کے بعد معرفہ کو لایا جائے تو ثانی معرفہ عینِ اول ہوگا، اور اگر معرفہ کے بعد نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی کیا ہوگا؟ اول سے غیر ہوگا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ حاصلِ کلام یہ کہ سارا دارومدار ثانی پر ہے، اول کا کوئی اعتبار نہیں! اول چاہے نکرہ ہو معرفہ ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، ثانی اگر معرفہ ہوا تو وہ عینِ اول ہوگا، اور ثانی اگر نکرہ ہوگا تو وہ اول کا غیر ہوگا۔ بات سمجھ میں آگئی؟ بس اب دیکھیے بھئی صرف ترجمہ ہے۔

فَقَالَ پس مصنف فرماتے ہیں: وَالنَّكِرَةُ إِذَا أُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً کہ نکرہ کا جب اعادہ کیا جائے معرفہ کرتے ہوئے كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْأُوْلٰى تو ثانی کیا ہوگا؟ عینِ اولیٰ ہی ہوگا۔ وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا فِي التَّعْرِيْفِ بِاللَّامِ أَوِ الْإِضَافَةِ اور اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا مگر لام یا اضافت کے ذریعے تعریف کی صورت میں، کہ وہ دوسرے کو معرفہ کس صورت میں لایا جائے؟ اسی نکرہ کو آگے معرفہ لا رہے ہیں کس صورت میں لایا جائے؟ لامِ تعریف کے ساتھ یا اضافت کے ساتھ، دُوْنَ الْأَعْلَامِ وَنَحْوِهَا اعلام وغیرہ کی صورت میں نہیں ہوگا بھئی، علم کی صورت میں اگر ثانی اس کو لے آؤ یا اس کو اسمِ موصول کی صورت میں لے آؤ یا اسمِ اشارہ کی صورت میں لے آؤ تو اس صورت میں یہ نہیں ہو اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ فَإِذَا أُعِيْدَتْ بِاللَّامِ تو جب اس کا اعادہ کیا جائے اس نکرہ کا بِاللَّامِ کس کے ساتھ؟ لام کے ساتھ، تو لام کے ذریعے کیا ہوتا ہے مولانا؟ اشارہ ہوتا ہے! یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ جب اس نکرہ کا اعادہ کر دیا گیا لام کے ساتھ، تو كَانَ ذٰلِكَ إِشَارَةً إِلٰى مَا سَبَقَ تو یہ اشارہ ہوگا اسی کی طرف جو ماقبل میں گزرا ہے، فَيَكُوْنُ عَيْنَهُ تو اسی کے، وہ عین وہی اول ہوگا، كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے إِنَّا أَرْسَلْنَا جی، بھئی نسخوں میں إِنَّا أَرْسَلْنَا آیا ہے، آیت کے اندر كَمَا أَرْسَلْنَا ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ كَمَا أَرْسَلْنَا، ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا ﴾ جیسے کہ ہم نے بھیجا فرعون کی طرف کس کو بھیجا؟ رَسُوْلًا ایک پیغمبر کو بھئی، رسول نکرہ آیا، ﴿ فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ ﴾ الرَّسُوْلَ آگے کیا آیا؟ معرفہ آیا، تو ثانی کیا ہے؟ عینِ اول، تو فرعون نے نافرمانی کی اس پیغمبر کی۔ دیکھو الف لام کے ذریعے اشارہ میں کس کی طرف اشارہ کر رہا ہوں؟ فرعون نے نافرمانی کی اس رسول کی، تو یہ «اس» کا لفظ لایا یہ اشارہ ہے اس ماقبل کی طرف۔

وَإِذَا أُعِيْدَتْ نَكِرَةً اور جب نکرہ کا اعادہ کیا جائے نکرہ ہی کرتے ہوئے، كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْأُوْلٰى تو ثانی کیا ہوگا؟ غیرِ اولیٰ ہوگا، اول کے علاوہ ہوگا، لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُوْلٰى اس لیے کہ اگر وہ عینِ اولیٰ ہو... اول ادھر دیکھو بھئی، پہلے یہ نکرہ آیا، آگے جا کر پھر ایک نکرہ آیا، یہ ثانی نکرہ اول سے کیا ہوگا؟ غیر۔ کہتے ہیں اگر عینِ اول ہی مراد لیا جائے تو یہ بات درست نہیں بنتی، کیوں؟ کیونکہ اس صورت میں تو گویا کہ یہ متعین پر دلالت کر رہا ہے، کیا کر رہا ہے؟ متعین پر دلالت، جب متعین پر دلالت کر رہا ہے تو یہ نکرہ رہا؟ نہیں، اور ہم تو بات کون سی کر رہے ہیں؟ کہ دوسرا بھی کیا ہونا چاہیے؟ نکرہ ہی ہونا چاہیے۔ کہتے ہیں لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُوْلٰى اس لیے کہ اگر وہ نکرہ وہ عینِ اولیٰ ہوا لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَعَيُّنٍ تو وہ تو متعین ہو گیا ایک نوع کا متعین ہونا، وَلَمْ تَبْقَ فِيْهِ نَكَارَةٌ اور اس میں تو تنکیر باقی ہی نہیں رہی، نکارت تو اس میں باقی ہی نہیں رہی، نکرہ ہونا تو اس میں باقی نہیں رہا، وَالْمُقَدَّرُ خِلَافُهُ اور جو فرض کیا گیا ہے وہ تو اس کے خلاف ہے، ہم نے تو کیا کہا تھا ثانی بھی کیا ہونا چاہیے؟ نکرہ ہونا چاہیے، اور اگر اس کے ذریعے اسی ماقبل والے کی طرف اشارہ ہوا پھر تو یہ نکرہ ہی نہ رہا، اور ہم نے کہا کہ ثانی نکرہ ہو، اس صورت میں تو یہ معرفہ ہوا بھئی۔

وَالْمَعْرِفَةُ إِذَا أُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً اور معرفہ کا جب اعادہ کیا جائے معرفہ ہی کے طور پر، كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْأُوْلٰى تو دوسرا

عینِ اولیٰ ہی ہوگا، لِأَنَّ اللَّامَ يُشِيْرُ إِلٰى مَعْهُوْدٍ مَّذْكُوْرٍ اس لیے کہ وہ لام جو ہے یعنی وہ دوسرے کا جو لام ہے، وہ اشارہ کرے گا إِلٰى مَعْهُوْدٍ مَّذْكُوْرٍ فِيْمَا سَبَقَ اسی متعین کی طرف جس کا ذکر ہوا ماقبل کے اندر، جس کا ذکر کیا ہوا تھا؟ بھئی دیکھو ادھر، پہلا یہ معرفہ لایا گیا، دوسرا معرفہ لایا گیا الف لام کے ساتھ لایا گیا، تو اس الف لام کے ذریعے اسی متعین کی طرف کیا ہوگا؟ یہ دوسرا معرفہ جو ہے اس کے الف لام کے ذریعے اسی معہود، اسی، معہود کا معنیٰ متعین، اسی متعین کی طرف اشارہ ہوگا جس کا ذکر کیا ہو چکا؟ پہلے ہو چکا ہے۔ وَمِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ اور ان دو قاعدوں کی مثال، کون سے دو قاعدے؟ کہ نکرہ کو نکرہ لے کر آئیں تو وہ اول کا غیر ہوگا، اور معرفہ کے بعد معرفہ لائیں تو وہ ثانی اول کا عین ہوگا، اس کی مثال قَوْلُهُ تَعَالٰى اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ یقیناً عسر کے ساتھ، تنگی کے ساتھ آسانی ہے، یقیناً تنگی کے ساتھ آسانی ہے۔ اب دیکھیے مولانا، معرفہ کے بعد معرفہ: الْعُسْرِ پہلے معرفہ آیا، آگے دوبارہ پھر اس کو کیا لایا گیا؟ الْعُسْرِ معرفہ کے بعد معرفہ ہی لایا گیا، تو لہٰذا اس صورت میں عسرِ ثانی سے کون سا عسر مراد ہوگا؟ عسرِ اول، وہی ایک ہی ہے، ایک ہی مراد ہوگا۔ اور يُسْرًا نکرہ لایا گیا، اور آگے پھر دوسری مرتبہ يُسْرًا کو پھر کیا کیا گیا؟ تو نکرہ کے بعد نکرہ لایا گیا، اور نکرہ کے بعد نکرہ لایا جائے تو ثانی کیا ہوتا ہے؟ اول کا غیر ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا ہر عسر کے ساتھ کتنے یسر ہیں؟ دو! عسر تو وہی ایک ہے اور یسر دو الگ الگ ذکر ہو رہے ہیں، معلوم ہوا ہر تنگی کے ساتھ دو آسانیاں ہیں، ایک اس سے پہلے ایک اس کے بعد میں۔

فَإِنَّ الْعُسْرَ أُعِيْدَ مُعَرَّفًا اس لیے کہ دیکھیے عسر جو ہے اس کا اعادہ کیا گیا معرفہ کرتے ہوئے معرفہ ہی کے طور پر، فَيَكُوْنُ عَيْنَ الْأَوَّلِ تو وہ عینِ اول ہوگا، وَالْيُسْرَ أُعِيْدَ مُنَكَّرًا اور یسر کا اعادہ کیا گیا نکرہ کے طور پر ہی، فَيَكُوْنُ غَيْرَ الْأَوَّلِ تو وہ اول کا غیر ہوگا، فَعُلِمَ پس یہ جان لیا گیا کہ أَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَاحِدٍ يُسْرَيْنِ کہ ہر ایک عسر کے ساتھ کتنے یسر ہیں؟ دو یسر ہیں، وَهُوَ مَعْنِيٌّ قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ معنیٰ نہیں مَعْنِيٌّ پڑھنا بھئی، مَعْنِيٌّ یعنی مراد، مراد۔ وَهُوَ تو یہ مَعْنِيٌّ کا لفظ بھی عبارتوں میں استعمال ہوتا ہے بعض جگہ بھئی، خیال رکھا کریں آپ بھی بھئی۔ کہتے ہیں وَهُوَ مَعْنِيٌّ قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمَا اور یہی مراد ہے حضرت ابنِ عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے قول کی مَرْوِيًّا اس حال میں کہ وہ مروی ہے عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام سے: لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ ہرگز غالب نہیں ہو سکتا ایک عسر دو یسروں پر، ایک عسر ہرگز دو یسروں پر غالب نہیں۔ کہتے ہیں یہی مراد ہے حضرت ابنِ عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول کی جو وہ روایت کرتے ہیں کس سے؟ حضور علیہ السلام سے بھئی کہ یہاں جو آیت میں ایک عسر ہے اور کتنے یسر ہیں؟ دو یسر ہیں بھئی۔ وَقَالَ الشَّاعِرُ اور شاعر کہتا ہے، دیکھو شاعر شعر کے اندر بھی شاعر اسی بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے، معلوم ہوا وہ بھی اس سے یہی بات سمجھا ہے:

▪ متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل

إِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوٰى ... فَفَكِّرْ فِيْ أَلَمْ نَشْرَحْ

فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ ... إِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحْ

جب سخت ہو جائے تجھ پر کوئی تکلیف، فَفَكِّرْ فِيْ أَلَمْ نَشْرَحْ تو تو غور کر اَلَمْ نَشْرَحْ سورت کے اندر، فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ پس ایک عسر ہے دو یسروں کے، إِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحْ جب تو اس میں غور کر لے تو خوش ہو جا کہ ایک عسر کے ساتھ کتنے یسر ہیں؟ دو یسر ہیں۔

وَقَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ اور علامہ فخر الاسلام فرماتے ہیں: عِنْدِيْ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ نَظَرٌ کہ میرے نزدیک اس مقام میں نظر ہے یعنی اشکال ہے بھئی، لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ اس لیے کیونکہ یہ احتمال رکھتا ہے کہ أَنْ تَكُوْنَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ تَأْكِيْدًا لِلْأُوْلٰى کہ جملہ اولی کا... جملہ ثانیہ کیا ہو؟ جملہ اولی کے لیے تاکید ہو، كَمَا أَنَّ قَوْلَنَا جیسے کہ ہمارا یہ قول إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا، جملہ ثانیہ کیا ہے؟ جملہ اولی کی تاکید، اسی طرح قرآن میں آیا ﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ۝ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ بھئی تو وہاں بھی تاکید کا احتمال ہے۔ تو جیسے ہمارا یہ قول جو ہے إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا یقیناً زید کے پاس کتاب ہے، إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا یقیناً زید کے پاس کتاب ہے، لَا يَدُلُّ یہ کلام دلالت نہیں کرتا عَلٰى أَنَّ مَعَهُ كِتَابَيْنِ کہ اس کے پاس دو کتابیں ہیں، فَيَكُوْنُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا تو لہذا اس قرآن کی آیت میں بھی عسر بھی ایک ہی ہوگا اور یسر بھی ایک ہی ہوگا۔

وَإِذَا أُعِيْدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْأُوْلٰى پہلے کیا بات ذکر کی اس سے ماقبل میں؟ کہ معرفہ کے بعد اگر معرفہ ہی کا اعادہ کیا جائے تو وہ ثانی عینِ اولی ہوگا۔ اب بتلا رہے ہیں وَإِذَا أُعِيْدَتْ نَكِرَةً اگر اس معرفہ کا اعادہ کیا جائے نکرہ کے طور پر تو كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْأُوْلٰى تو ثانی کیا ہوگا؟ اولی سے غیر ہوگا، لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُوْلٰى اس لیے کیونکہ اگر ثانی کیا ہو؟ پہلے ہے معرفہ، اس کے بعد کیا آیا؟ نکرہ، تو وہ نکرہ اس معرفہ سے غیر ہوگا۔ اگر یہ نکرہ کیا ہو؟ عین وہی اولی ہو، لَتَعَيَّنَتْ تو پھر تو یہ متعین ہو گیا بِلَا إِشَارَةِ حَرْفٍ يَّدُلُّ عَلَيْهِ بغیر کسی ایسے حرف کے اشارے کے جو اس پر دلالت کر رہا ہو، بغیر کسی حرف کے اشارے کے جو اس پر کیا کر رہا ہو؟ نکرہ ہے اور متعین پہ دلالت کر رہا ہے اور اس پر کوئی حرف بھی داخل نہیں ہے، اور ایسا نہیں ہو سکتا یہ باطل ہے مولانا، یہ کیا ہے؟ ہاں مثلاً رَجُلٌ ہے تو وہ کسی متعین پر دلالت نہیں کرے گا، ہاں اَلرَّجُلُ الف لام لائے تو اب حرف کے ذریعے کیا ہوگا؟ کسی متعین کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے، اور ہم بات کر رہے ہیں کہ ثانی نکرہ لاؤ، جب نکرہ لائے اور آپ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ اس سے عینِ اول مراد ہے تو اس صورت میں گویا یہ نکرہ کیا کر رہا ہے؟ ایک متعین پر کیا کر رہا ہے؟ دلالت کر رہا ہے اور بغیر کسی ایسے حرف کے جو کیا کرے؟ اس کی طرف اشارہ کر رہا ہو، وَهُوَ بَاطِلٌ اور یہ بات باطل ہے کہ وہ متعین پر دلال بغیر حرف کے... کسی ایسے حرف کے بغیر وہ دلالت نہیں کر سکتا بھئی، یعنی وہ متعین نہیں ہو سکتا بغیر کسی حرف کے جو اشارہ کرے بھئی اس کی طرف۔

وَلَمْ يُوْجَدْ لِهٰذَا مِثَالٌ فِي النَّصِّ اور اس کی مثال نہیں پائی گئی نص کے اندر بھئی، اس کی مثال نص کے اندر... نصوص میں اس کی مثال نہیں ملی بھئی کہ پہلے ایک چیز معرفہ ہو اور پھر اس کو کیا ذکر کر دیا جائے؟ نکرہ ذکر کر دیا جائے۔ تو لہذا وَقَدْ

جَعَلُوْا فِيْ مِثَالِهِ مَا تو لہٰذا بنایا علماء نے اس کی مثال کے اندر یہ مسئلہ کہ إِذَا أَقَرَّ بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ کہ جب اقرار کرتا ہے کوئی شخص ایک ایسے ہزار کا مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ، صَکّ کہتے ہیں دستاویز کو بھئی، دستاویز بھئی، دستاویز جانتے ہو یا نہیں؟ جس میں لکھا ہوا ہو بھئی۔ إِذَا أَقَرَّ بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ کہ جب وہ اقرار کرتا ہے بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ ایسے ہزار کا جو مقید ہیں کس کے ساتھ؟ دستاویز کے ساتھ، بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ دو گواہوں کی موجودگی میں فِيْ مَجْلِسٍ کسی مجلس میں، ثُمَّ بِأَلْفٍ غَيْرِ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ پھر وہ اقرار کرتا ہے ایسے ہزار کا جو مقید نہیں ہے کسی دستاویز کے ساتھ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ آخَرَيْنِ فِيْ مَجْلِسٍ آخَرَ دو دوسرے گواہوں کی موجودگی میں، فِيْ مَجْلِسٍ آخَرَ دوسری مجلس میں، يَكُوْنُ الثَّانِيْ غَيْرَ الْأَوَّلِ تو ثانی الف کیا ہوگا؟ اول سے غیر ہوگا، وَيَلْزَمُهُ أَلْفَانِ اور اس پر کتنے لازم ہو جائیں گے؟ دو ہزار۔ صورت سمجھ لو بھئی: صورت یہ، ایک آدمی... دو... تین آدمی ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے، ایک شخص نے ایک دستاویز نکالی، اس دستاویز میں لکھا ہوا تھا کہ اس آدمی نے مثلاً زید کے ایک ہزار روپے دینے ہیں۔ اس نے وہ دستاویز ان کو دکھائی یہ دیکھو بھئی، انہوں نے دستاویز پڑھ لی، اب ان کے سامنے وہی آدمی اقرار کرتا ہے، کہتا ہے: میں نے زید کے ایک ہزار درہم دینے ہیں۔ تو کون سے ہزار کا اقرار کر رہا ہے؟ وہی جو کس کے اندر لکھے ہوئے ہیں؟ دستاویز۔ تو معین ہزار کا اقرار کر رہا ہے یا غیر معین؟ معین، تو یہ معرفہ ہوا۔ کیا ہوا؟ معرفہ ہوا۔ اسی لیے کہا بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ کہ وہ ہزار جو مقید ہوں کس کے ساتھ؟ دستاویز کے ساتھ۔ بعد میں وہ پھر دوسری کسی مجلس میں دوسرے دو گواہوں کے سامنے کہتا ہے: زید کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں جو میں نے اس کے دینے ہیں، اور یہاں پر اس نے کوئی دستاویز نہیں دکھائی۔ تو یہ الف معین ہوئے یا غیر معین؟ غیر معین، تو یہ نکرہ ہوا مولانا! اور جب معرفہ کے بعد نکرہ کا اعادہ کیا جائے تو وہ اول سے غیر، تو لہٰذا اس صورت میں کتنے آئیں گے اس پر؟ دو ہزار آجائیں گے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اگر وہی دو گواہ ہوئے، یاد رکھو، مجلس تو دوسری ہے لیکن گواہ وہی دو ہیں، یاد رکھنا پھر دو ہزار نہیں پھر ایک ہی ہزار ہوں گے اور دوسری مرتبہ جو اقرار کر رہا ہے یوں سمجھیں گے یہ اسی پہلے اقرار کی تاکید ہے بھئی، اسی کو پختہ کر رہا ہے بھئی، بات سمجھ میں آگئی؟ یا مجلس وہی تھی، یہ دو آدمی چلے گئے دوسرے دو آدمی آگئے اسی مجلس کے اندر، ان دو کے سامنے بھی اب یہ اقرار کرتا ہے، پھر بھی مجلس تو ایک ہی ہے مولانا، کیا ہے؟ مجلس تو ایک ہی ہے، لہٰذا اب بھی یوں ہی سمجھا جائے گا وہ کیا کر رہا ہے؟ اسی پہلے اقرار کی... یہ دوسرا اقرار پہلے اقرار ہی کی تاکید ہے بھئی، کیونکہ مجلس بھی متفرق چیزوں کو کیا کر دیا کرتی ہے؟ جمع کر دیتی ہے تو اس ثانی کو بھی یوں سمجھا جائے گا یہ وہی ہزار کی بات کر رہا ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو؟ دیکھو یہی ذکر کریں گے اور دوسرے مرتبہ میں بتائیں گے گواہ بھی دوسرے ہونے چاہئیں مجلس بھی دوسری ہونی چاہیے ورنہ وہ دوسرا اقرار پہلے کی تاکید بن جائے گا۔ تو کہتے ہیں مثال اس کی وہ مسئلہ کہ إِذَا أَقَرَّ بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ کہ جب اقرار کیا کسی شخص نے ایسے ہزار کا جو مقید ہیں دستاویز کے ساتھ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ فِيْ مَجْلِسٍ دو گواہوں کی موجودگی میں، فِيْ مَجْلِسٍ کسی مجلس میں، ثُمَّ بِأَلْفٍ غَيْرِ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ پھر اس نے ایسے ہزار کا اقرار کیا جو مقید نہیں ہے دستاویز کے ساتھ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ آخَرَيْنِ

دوسرے دو گواہوں کی موجودگی میں فِيْ مَجْلِسٍ آخَرَ دوسری مجلس میں، يَكُوْنُ الثَّانِيْ غَيْرَ الْأَوَّلِ تو ثانی جو ہے اقرار وہ اول سے غیر ہوگا یا ثانی الف اول سے غیر ہوگا، وَيَلْزَمُهُ أَلْفَانِ اور اس پر دو ہزار لازم ہو جائیں گے۔

وَيَنْبَغِيْ أَنْ يُّعْلَمَ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ جو بات بیان ہوئی بھئی، جو بات بیان ہوئی، یہ اس وقت ہے جب کوئی قرینہ وغیرہ موجود نہ ہو، کوئی دلیل موجود نہ ہو، اگر قرینہ موجود ہو تو پھر اس کا عکس بھی ہو سکتا ہے۔ نکرہ کے بعد معرفہ لایا جائے تو پہلے کیا ذکر ہوا تھا؟ کہ وہ عینِ اول ہوتا ہے، کہتے ہیں اس کا خلاف بھی ہو سکتا ہے۔ دوسرا ضابطہ ذکر کیا تھا نکرہ کے بعد نکرہ آئے تو ثانی کیا ہوگا؟ اول سے غیر، لیکن کہتے ہیں اس کا عکس ہو سکتا ہے کہ ثانی عینِ اول ہی ہو۔ تیسرا کیا ضابطہ ذکر کیا تھا؟ معرفہ کے بعد معرفہ ہو تو ثانی کیا ہوگا؟ اول کا عین، کہتے ہیں اس کا خلاف بھی ہو سکتا ہے اگر قرینہ موجود ہے۔ چوتھا ضابطہ کیا تھا؟ اگر معرفہ کے بعد نکرہ ہو تو ثانی اول کا غیر ہوگا، کہتے ہیں یہ اگر کوئی قرینہ ہو تو اس کا خلاف بھی ہو سکتا ہے کہ ثانی عینِ اول ہو۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اب یہی بات بیان کریں گے بھئی: وَيَنْبَغِيْ أَنْ يُّعْلَمَ اور مناسب ہے کہ یہ جان لیا جائے كہ أَنَّ هٰذَا كُلَّهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَخُلُوِّ الْمَقَامِ عَنِ الْقَرَائِنِ کہ یہ سارا اطلاق کے وقت ہے اور مقام کے خالی ہونے کے قرینوں سے، یہ اس وقت ہے، وَإِلَّا فَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَايَرَةِ ورنہ تحقیق لوٹایا جاتا ہے نکرہ کو معرفہ کر کے مَعَ الْمُغَايَرَةِ کس کے ساتھ؟ مغایرت کے ساتھ کہ وہ غیر ہوتا ہے، كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿ وَّهٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوْهُ وَاتَّقُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۝ أَنْ تَقُوْلُوْا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا ﴾ اور یہ ایسی کتاب ہے جس کو ہم نے نازل کیا ہے، مُبَارَكٌ بڑی خیر و برکت والی ہے، فَاتَّبِعُوْهُ تم اس کا اتباع کرو، اس پر عمل کرو، وَاتَّقُوْا اور ڈرتے رہو پرہیزگاری اختیار کرو، لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ تاکہ تم پر رحم کیا جائے، أَنْ تَقُوْلُوْا یہ علت ہے ماقبل کی، اس کتاب کو ہم نے نازل کیا ہے أَنْ تَقُوْلُوْا أَيْ لِئَلَّا تَقُوْلُوْا تاکہ کہیں تم یہ نہ کہو کہ إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلٰى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا کہ کتاب تو نازل کی گئی تھی ہم سے، دو گروہوں پر ہم سے پہلے، تاکہ کہیں تم یہ نہ کہو کہ ہم سے پہلے دو گروہوں پر تو کتاب نازل کی گئی تھی ہمارے اوپر کتاب نازل نہیں کی، اس لیے ہم نے یہ مبارک کتاب تم پر نازل کی ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب دیکھیے بھئی مقامِ استشہاد کیا ہے؟ کہ الْكِتَابُ آیا ثانی مولانا، پہلے كِتَابٌ نکرہ آیا تھا پھر اس کے بعد معرفہ آیا اور کیا ضابطہ تھا؟ عینِ اول ہونا چاہیے، لیکن یہاں پر کیا ہے؟ پہلی کتاب سے مراد ہے قرآن، یہ کتاب ہم نے نازل کی، اور دوسرا جو الْكِتَابُ معرفہ ذکر ہوا وہ پہلے کے غیر ہے، اس سے کیا مراد ہیں؟ تورات اور انجیل بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تورات اور انجیل بھئی۔ آپ کے ذہن میں اشکال ہوگا کہ الْكِتَابُ تو مفرد ہے اس سے دو کیسے مراد ہو گئے بھئی؟ سمجھ میں آئی؟ تو بھئی یاد رکھو یہ الْكِتَابُ میں الف لام جنسی ہے بھئی۔ الف لام کیا ہے؟ جنسی ہے، ماقبل کی تمام کتابوں کو یہ شامل ہے، اور ماقبل کی کتابیں کتنی ہیں؟ تین کتابیں ہیں: تورات، زبور اور انجیل بھئی، تو تینوں مراد ہیں، لیکن طَائِفَتَيْنِ کی مناسبت، آگے دو گروہوں کا ذکر کیا، تو ان تین میں سے دو زیادہ مشہور تھیں مولانا: تورات اور انجیل اس وجہ سے کہ ان میں احکام زیادہ تھے بھئی، احکام زیادہ تھے، تو

اس وجہ سے یہ دو مراد ہوئیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

فَالْكِتَابُ الْأَوَّلُ الْقُرْآنُ تو پہلی کتاب جو ہے وہ قرآن ہے، وَالثَّانِي التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيْلُ اور دوسری تورات اور انجیل ہے۔ وَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ نَكِرَةً مَعَ عَدَمِ الْمُغَايَرَةِ اور کبھی لوٹایا جاتا ہے نکرہ کو نکرہ ہی باوجود عدمِ مغایرت کے، حالانکہ ضابطہ تو کیا پڑھا تھا؟ کہ مغایرت ہوگی، لیکن کبھی عدمِ مغایرت کے ساتھ لوٹایا جاتا ہے، كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ﴿ وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَّفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ ﴾ اور وہی ذات آسمان میں الٰہ، معبود ہے اور زمین میں معبود ہے۔ تو دیکھو إِلٰهٌ پہلے آیا نکرہ، پھر دوبارہ إِلٰهٌ نکرہ آیا، اور دونوں کیا ہیں؟ ان سے مراد، ان کا مصداق ایک ہی ہے مولانا ذاتِ باری تعالیٰ۔ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَايَرَةِ اور کبھی لوٹایا جاتا ہے معرفہ کو معرفہ ہی باوجود مغایرت کے، كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے، وَهُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ، یہ لکھا ہے بھئی کتاب کے اندر، آیت اس طرح نہیں ہے بھئی، آیت اس طرح ہے: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ ﴾ اور نازل کیا ہے ہم نے آپ کی طرف کتاب کو حق کے ساتھ، تصدیق کرنے والی ہے لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وہ جو اس سے پہلے ہیں مِنَ الْكِتَابِ کس میں سے؟ کتاب میں سے، ان کی تصدیق کرنے والی ہے۔ تو پہلے الْكِتَابَ معرفہ آیا، پھر الْكِتَابِ دوبارہ معرفہ آیا، تو اس صورت میں ضابطہ کیا تھا؟ عینِ اول ہوگا، لیکن یہاں مغایرت ہے: پہلی سے کیا مراد ہے؟ الْكِتَابَ سے قرآن مراد ہے ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾، اور دوسری سے ماقبل والی کتابیں، پہلے والی کتابیں مراد ہیں۔ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَةُ نَكِرَةً مَعَ عَدَمِ الْمُغَايَرَةِ اور کبھی لوٹایا جاتا ہے معرفہ کو نکرہ ہی باوجود عدمِ مغایرت کے، حالانکہ قانون تو کیا پڑھا تھا کہ معرفہ کے بعد کس کو لایا جائے؟ معرفہ کے بعد نکرہ کو لایا جائے تو نکرہ کیا ہوگا؟ معرفہ سے غیر، لیکن کبھی کبھار لوٹایا جاتا ہے معرفہ کو نکرہ ہی باوجود عدمِ مغایرت کے، كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿ إِنَّمَا إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَّاحِدٌ ﴾، إِلٰهُكُمْ الٰہ کی اضافت ہوئی كُمْ ضمیر کی طرف تو یہ معرفہ ہوا، اور آگے إِلٰهٌ نکرہ آیا، سمجھ میں آیا؟ تو معرفہ کے بعد اس کا اعادہ کس طرح کیا گیا؟ نکرہ کے طور پر، اور دونوں کا مصداق کیا ہے؟ ایک ہی ذات ہے ذاتِ باری تعالیٰ۔ وَأَمْثَالُ ذٰلِكَ اور اس جیسی مثالیں بھئی۔ چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۴۲: تخصیصِ عام و بحثِ مشترک و مؤول: تخصیص کی انتہائی حد، تعریفِ مشترک و حکمِ مشترک، اور تعریفِ مؤول و حکمِ مؤول

نور الانوار صفحہ: ۸۲ — بتاریخ: ۲۳ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى أَقْصٰى مَا يَنْتَهِيْ إِلَيْهِ التَّخْصِيْصُ فِي الْعَامِّ، وَكَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ يَّذْكُرَهُ فِيْ مَبَاحِثِ التَّخْصِيْصِ، لٰكِنْ لَمَّا كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى بَيَانِ أَلْفَاظِهِ أَخَّرَهُ عَنْهَا، فَقَالَ: وَمَا يَنْتَهِيْ إِلَيْهِ الْخُصُوْصُ نَوْعَانِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

جی یہاں سے اب مصنف تخصیص کی انتہائی مقداربیان کر رہے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ تخصیص کس حد تک جائز ہے بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ کس حد تک تخصیص؟ مثلاً ایک حکم بیان ہوا عام کے بارے میں، وہ اس کے تمام افراد کو شامل تھا، پھر تخصیص کے ذریعے کچھ افراد کو نکال دیا گیا۔ تو آپ نے پڑھا کہ وہ عام جسے تخصیص کے ذریعے بعض افراد کو نکال دیا جائے وہ ظنی بن جاتا ہے اور اس سے پھر مزید تخصیص بھی خبرِ واحد اور قیاس کے ذریعے آپ کر سکتے ہیں۔ چنانچہ آپ نے قیاس کے ذریعے اس میں سے اور افراد کی تخصیص کی بھئی ان کو بھی نکال دیا۔ تو پھر نکالتے چلے جائیں، تخصیص کرتے چلے جائیں، جائز ہے، تخصیص کر سکتے ہیں، لیکن ایک حد آئے گی کہ اس کے بعد تخصیص کی اجازت نہیں ہوگی، مزید

افراد کو اس حکم سے نہیں نکالا جا سکتا بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ مثلاً میں نے کہا تھا درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے، اور زید، عمرو، بکر کو انعام نہ دیا جائے۔ تو فرض کرو درجہ رابعہ والے بیس تھے، میں نے تین کی تخصیص کر دی ان کو اس حکم سے نکال دیا۔ آپ ان کے بارے میں غور کرتے ہیں دیکھتے ہیں بھئی ان کی وجہ یہ ہے کہ یہ محنت نہیں کرتے بھئی۔ تو آپ کو جس جس فرد میں یہ علت نظر آئے آپ اس فرد کی تخصیص کرتے جائیں، ان کو بھی اس انعام کے حکم سے نکالتے چلے جائیں۔ تو نکالتے چلے جائیں گے لیکن ایک حد آئے گی کہ اس کے بعد اب مزید افراد نکالنے کی گنجائش نہیں رہتی بھئی۔ مثلاً زید، عمرو، بکر کو میں نے نکالا تھا، آپ نے دوسرے فرد میں غور کیا اس میں یہ علت ملی اسے بھی نکال دیا، اس سے اگلے میں غور کیا اسے بھی نکال دیا، اس سے اگلے فرد میں غور کیا اسے بھی نکال دیا۔ یہاں تک کہ... اگر وہ صیغہ... پھر مثلاً وہ صیغہ اگر مفرد کا تھا تو آپ تخصیص کرتے چلے جائیں کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ جب ایک فرد باقی رہ جائے بس، باقی ساروں کی آپ نے تخصیص کر دی، تو اب اس سے آگے اجازت نہیں کہ آپ یہ جو ایک اکیلا فرد باقی ہے اس کو بھی آپ کیا کر دیں؟ اس حکم سے نکال دیں، پھر تو عام پر عمل ہی ختم ہو گیا اس کا کوئی فرد ہی باقی نہیں رہا بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور جمع منکر یا وہ صیغے جو لفظاً تو مفرد ہیں لیکن معنیٰ کے اعتبار سے جمع ہیں جیسے قَوْمٌ اور رَهْطٌ وغیرہ، وہاں تخصیص کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ تین افراد رہ جائیں، تو وہاں تین سے زیادہ پھر تخصیص کی اجازت نہیں ورنہ اس عام پر عمل ہی فوت ہو جائے گا بھئی۔ تو جو صیغے مفرد ہیں یا ان کے ساتھ ملحق ہیں ان میں تخصیص جائز ہے یہاں تک کہ ایک فرد رہ جائے، اور وہ صیغے جو صیغے اور معنیٰ دونوں اعتبار سے جمع ہیں یا ان کے ساتھ جو ملحق ہیں یعنی معنیٰ کے اعتبار سے تو جمع ہیں صیغے کے اعتبار سے مفرد ہیں جیسے قَوْمٌ اور رَهْطٌ، ان میں تخصیص جائز ہے تین تک بھئی، جب تین افراد رہ جائیں اس کے بعد مزید تخصیص کی اجازت نہیں ورنہ تو اس عام پر عمل ہی کیا ہو جائے گا؟ فوت ہو جائے گا بھئی۔

جی یہی بات ذکر کر رہے ہیں، کہتے ہیں: ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ پھر اس کے بعد ذکر کیا مصنف رحمہ اللہ نے أَقْصٰى مَا، مَا سے مراد مقدار ہے، أَقْصٰى انتہائی، انتہائی وہ مقدار، آخری وہ مقدار يَنْتَهِيْ إِلَيْهِ التَّخْصِيْصُ کہ انتہا ہو جاتی ہے اس پر تخصیص کی فِي الْعَامِّ عام کے اندر۔ وَكَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ يَّذْكُرَهُ فِيْ مَبَاحِثِ التَّخْصِيْصِ اور مناسب تھا مصنف کے لیے کہ وہ اس کو ذکر کرتے تخصیص کے مباحث میں۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ اس سے پہلے تو تخصیص کے الفاظ چل رہے تھے بھئی، تخصیص کا ذکر پیچھے... نہیں، عام کے الفاظ چل رہے تھے یہاں پر چل رہے ہیں بھئی۔ تو تخصیص کا ذکر تو پہلے ہوا تھا تو مناسب تھا کہ مصنف اس کو وہاں ذکر کرتے کہ کہاں تک تخصیص جائز ہے اور کہاں تک تخصیص جائز... کس کے بعد تخصیص جائز نہیں۔ کہتے ہیں لیکن یہاں چونکہ ان کا... اس کا بیان جو ہے ان الفاظ کے جاننے پر موقوف تھا، آپ کو یہ

تو پتہ ہو کہ بعض عام ہوتے ہیں صیغے کے اعتبار سے مفرد ہوتے ہیں، بعض صیغے اور معنیٰ دونوں اعتبار سے جمع ہوتے ہیں، بعض صرف معنیٰ کے اعتبار سے جمع ہوتے ہیں، ان چیزوں کا پتہ چونکہ اس میں ضروری تھا تو لہٰذا اس کو مؤخر کیا، جب ان سارے الفاظ کا ذکر آگیا تو لہٰذا اس وجہ سے اب یہاں پر ان کے بعد اس کو ذکر کر رہے ہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَكَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ يَّذْكُرَهُ فِيْ مَبَاحِثِ التَّخْصِيْصِ اور مناسب تھا مصنف کے لیے کہ وہ اس کو ذکر کرتے تخصیص کی مباحث میں، لٰكِنْ لَمَّا كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى بَيَانِ أَلْفَاظِهِ لیکن جب یہ موقوف تھا اس کے عام کے الفاظ کے بیان پر، أَخَّرَهُ عَنْهَا تو اس کو اس سے کیا کر دیا؟ مؤخر کر دیا ان الفاظ سے۔ فَقَالَ پس مصنف فرماتے ہیں: وَمَا يَنْتَهِيْ إِلَيْهِ الْخُصُوْصُ نَوْعَانِ اور وہ مقدار کہ انتہا ہوتی ہے جس پر خصوص کی وہ دو قسم پر ہے۔ خود بتلا رہے ہیں مَا سے مراد مقدار ہے: أَيِ الْمِقْدَارُ الَّذِيْ لَا يَتَعَدّٰى إِلٰى مَا تَحْتَهُ نَوْعَانِ یعنی وہ مقدار جو کہ لَا يَتَعَدّٰى أَيْ لَا يَتَعَدَّى الْخُصُوْصُ ضمیر کس کو راجع ہے؟ خصوص کو، وہ مقدار کہ متعدی نہیں ہوتا خصوص إِلٰى مَا تَحْتَهُ اپنے ماتحت کی طرف، یعنی اس میں پھر جو افراد بچ گئے ہیں عام کے تحت پھر مزید خصوص ان کی طرف متعدی نہیں ہو سکتا آپ نہیں کر سکتے، نَوْعَانِ یہ دو قسم پر ہے۔

النَّوْعُ الْأَوَّلُ الْوَاحِدُ پہلی نوع، اس مقدار کی پہلی نوع ایک ہے بھئی۔ کیا ہے؟ کہاں پر آکر تخصیص ختم ہو جائے گی؟ ایک پر، جب ایک فرد رہ جائے۔ فِيْمَا، مَا سے مراد عام ہے، فِيْمَا اس عام کے اندر هُوَ فَرْدٌ بِصِيْغَتِهِ جو مفرد ہو اپنے صیغے کی وجہ سے، آگے آرہا ہے اسی سطر کے آخر میں أَوْ مُلْحَقٌ بِهِ یا اس کے ساتھ کیا ہو؟ ملحق ہو مولانا، ملا ہوا ہو، بِصِيْغَتِهِ كَمَنْ وَمَا جیسے مَنْ ہے، مَا ہے، وَالطَّائِفَةِ اور طَائِفَة کا لفظ ہے، وَاسْمِ الْجِنْسِ الْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ اور وہ اسمِ جنس جو معرف باللام ہے جس پر الف لام آیا جیسے الرَّجُلُ وغیرہ بھئی۔ تو یہ صیغے کے اعتبار سے مفرد ہیں بھئی: مَنْ، مَا، طَائِفَة بھئی اسمِ جنس کی طرح ہے، ایک پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، اسی طرح اسمِ جنس جو معرف باللام ہو جیسے الرَّجُلُ، تو ان کے اندر آپ کیا کر سکتے ہیں؟ تخصیص کرتے جائیں گے، کہاں آکر تخصیص رکے گی؟ جب کتنے فرد رہ جائیں صرف؟ ایک رہ جائے۔ أَوْ مُلْحَقٌ بِهِ یا جو ان کے ساتھ ملحق ہے بھئی، كَالْجُمُوْعِ الْمُعَرَّفَةِ بِلَامِ الْجِنْسِ جیسے وہ جمعیں جن کو معرفہ بنایا گیا ہو لامِ جنس کے ذریعے بھئی۔ آپ نے پڑھا تھا بھئی، جمع کے اوپر جب کیا آجائے؟ الف لام، تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے، پہلے اس کا اطلاق تین اور تین سے اوپر پر تھا، اب اس کا اطلاق ایک ہی سے شروع ہو جاتا ہے، کیا ہو جاتا ہے؟ ایک سے ہی اطلاق، تو ایک پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا تخصیص کرتے چلے جاؤ، ایک رہ جائے پھر بھی درست ہے بات، لیکن ایک سے آگے بھی تخصیص نہیں جائز۔

فَإِنَّهُمَا لَوْ خُلِّيَا اگر اس کو معروف پڑھیں تو اس کو خَلَوَا ہونا چاہیے تھا لَوْ خَلَوَا اس لیے کیونکہ واوی ہے مولانا دَعَا يَدْعُوْ کی طرح خَلَا يَخْلُوْ خُلُوًّا، لہٰذا خُلِّيَا پڑھ لیں بھئی۔ فَإِنَّهُمَا لَوْ خُلِّيَا عَنِ الْوَاحِدِ أَيْضًا اس لیے کہ اگر ان کو ایک سے بھی خالی کر دیا جائے، لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَّدْلُوْلِهِ تو لفظ اپنے مدلول سے ہی فوت ہو جائے گا، یعنی لفظ تو رہے گا اس کا مدلول کچھ بھی

نہیں ہے بھئی۔ كَالْمَرْأَةِ وَالنِّسَاءِ جیسے کہ مَرْأَة اور نِسَاء۔ نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ یہ نشر ہے لف کی ترتیب پر۔ میں نے بتایا تھا لف و نشریہ اصطلاح ہے علمِ بدیع کی بھئی، اگلے سال آپ انشاء اللہ پڑھیں گے بھئی مختصر المعانی کے اندر، وہاں اس کی تفصیل کا پتہ چلے گا آپ کو۔ لف کس کو کہتے ہیں؟ دو یا دو سے زیادہ چیزوں کو ذکر کیا جائے اور پھر ہر ایک سے متعلقہ آگے کوئی بات ذکر کی جائے تو وہ نشر کہلاتی ہے، اور اس میں تعیین نہیں ہوتی پہلی کا تعلق کس سے ہے دوسری کا کس سے تیسری کا کس سے، ہاں سننے والا خود ہی سمجھ جاتا ہے پہلی کا تعلق مثلاً پہلی سے ہے دوسری کا دوسری سے۔ تو اگر یہ ترتیب سے ہوں نشر بھی اسی ترتیب پر ہو جس ترتیب پر لف تھا تو اسے کہتے ہیں لف و نشرِ مرتب، اور اگر اس ترتیب پر نہ ہو تو اسے کہتے ہیں لف و نشرِ غیرِ مرتب۔ تو کہتے ہیں نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ یہ نشر ہے لف کی ترتیب پر بھئی۔ دیکھو الْمَرْأَةُ اور النِّسَاءُ دو مثالیں ذکر کیں بھئی، پہلے کیا ذکر کیا تھا؟ کہ وہ نوعِ اول جو ہے وہ کتنی قسم پر ہے؟ دو قسم پر: ایک وہ کہ صیغہ مفرد کا ہو أَوْ مُلْحَقٌ بِهٖ یا اس کے ساتھ ملحق ہو بھئی، تو كَالْمَرْأَةِ یہ وہ ہے جس کا صیغہ ہی مفرد ہے، اور مُلْحَقٌ بِهٖ وہ جمع جس پر الف لام آئے انہوں نے بتلایا تھا وہ النِّسَاءُ ہے بھئی اس کی مثال بھئی۔

فَالْمَرْأَةُ فَرْدٌ بِصِيْغَتِهٖ مُعَرَّفَةٌ بِاللَّامِ پس مَرْأَة جو ہے مفرد ہے اپنے صیغے کے اعتبار سے اور معرفہ ہے لام کے ذریعے، وَالنِّسَاءُ جَمْعٌ لَّا وَاحِدَ لَهٗ اور نِسَاء ایسی جمع ہے جس کا کوئی واحد نہیں ہے، یعنی اس کے، اسی کے لفظ سے اس کا واحد نہیں ہے۔ ہاں اس کے لیے مفرد مَرْأَةٌ آتا ہے، سمجھ میں آیا؟ اِمْرَأَةٌ، تو اِمْرَأَةٌ دیکھو اسی کے لفظ سے تو نہیں اس کا تو مادہ ہی الگ ہے اور النِّسَاءُ کا مادہ ہی الگ، تو اس کا مفرد تو آتا ہے لیکن اسی کے لفظ سے نہیں آتا۔ تو کہتے ہیں وَالنِّسَاءُ جَمْعٌ لَّا وَاحِدَ لَهٗ اور نِسَاء ایسی جمع ہے جس کا کوئی واحد نہیں ہے مُحَلًّى بِلَامِ الْجِنْسِ جس کو، مُحَلّٰی کہتے ہیں جس کو زیور پہنایا گیا ہو مُحَلّٰی، حِلْيَةٌ سے ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ یعنی جس پر داخل کیا گیا ہے، جس کے اوپر لایا گیا ہے بِلَامِ الْجِنْسِ کس کو لایا گیا ہے؟ لامِ جنس کو بھئی۔ وَيَنْتَهِيْ تَخْصِيْصُهُمَا إِلَى الْوَاحِدِ الْبَتَّةَ اور انتہا ہوتی ہے ان دونوں کی تخصیص کی ایک پر قطعی طور پر۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي الثَّلَاثَةُ اور اس مقدار کی دوسری قسم کیا ہے؟ تین ہے، فِيْمَا كَانَ جَمْعًا صِيْغَةً وَّمَعْنًى اس عام کے اندر جو جمع ہو صیغے اور معنیٰ دونوں اعتبار سے، كَرِجَالٍ وَّنِسَاءٍ مُنَكَّرًا جیسے کہ رِجَالٌ اور نِسَاءٌ اس حال میں کہ یہ کیا ہیں؟ نکرہ ہیں مِمَّا لَمْ يَدْخُلْهُ لَامُ الْجِنْسِ ان میں سے جن پر لامِ جنس داخل نہیں ہوا بھئی۔ وَيُلْحَقُ بِهٖ مَا كَانَ مَعْنًى فَقَطْ اور اسی کے ساتھ ملایا جاتا ہے اس عام کو بھی جو صرف معنیٰ کے اعتبار سے ہو بھئی، یعنی صیغے کے اعتبار سے وہ جمع نہیں ہے لیکن معنیٰ کے اعتبار سے جو جمع ہو، كَقَوْمٍ وَّرَهْطٍ جیسے قَوْمٌ اور رَهْطٌ۔ وَإِنَّمَا يَنْتَهِيْ تَخْصِيْصُ هٰؤُلَاءِ كُلِّهَا إِلَى الثَّلَاثَةِ اور انتہا ہوتی ہے ان سب کی تخصیص کی تین تک، تین پر انتہا ہوتی ہے، لِأَنَّ أَدْنَى الْجَمْعِ الثَّلَاثَةُ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ اس لیے کہ کم سے کم جمع جو ہے وہ تین ہے اہلِ لغت کے اجماع سے۔ فَلَوْ لَمْ يَبْقَ تَحْتَهٗ ثَلَاثَةُ أَفْرَادٍ لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَّقْصُوْدِهٖ اگر باقی نہ رہیں اس کے تحت تین افراد بھی تو فوت ہو جائے گا لفظ اپنے مقصود سے، اپنے مدلول سے، یعنی لفظ کا مدلول ہی باقی نہیں رہے گا دال

تو ہے اور مدلول نہیں ہے بھئی، تو یہ تو کم از کم دلالت ہی تین پر کرتے ہیں۔

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَمَالِكٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ: إِنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ اثْنَانِ امام شافعی اور مالک رحمہما اللہ کے بعض اصحاب فرماتے ہیں کہ جمع کی کم سے کم مقدار جو ہے وہ دو ہے، فَيَنْتَهِي التَّخْصِيْصُ إِلَيْهِ تو اسی دو پر کیا ہوگی تخصیص کی انتہا ہوگی، تَمَسُّكًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول سے استدلال کرتے ہوئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: الْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ دو اور دو سے جو اوپر ہیں وہ جماعت ہیں۔ حدیث میں کیا آتا ہے؟ دو اور دو سے اوپر ہیں یعنی تین، چار یہ کیا ہیں؟ جماعت ہیں۔ یہ حدیث... اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں دیکھا اس حدیث سے کیا معلوم ہو رہا ہے؟ کہ دو بھی کیا ہے؟ جماعت ہے، جماعت ہے بھئی، دو سے اوپر تو سب ہی تسلیم کرتے ہیں لیکن اس حدیث سے کیا پتہ لگ گیا کہ دو بھی جماعت ہے۔

فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ بِقَوْلِهِ تو جواب دیا اس اعتراض کا... اس بات کا مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول کے ذریعے: وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمَوَارِيْثِ وَالْوَصَايَا کہ حضور علیہ السلام کا قول کہ دو اور دو سے اوپر جو ہیں وہ جماعت ہیں، یہ محمول ہے عَلَى الْمَوَارِيْثِ وَالْوَصَايَا میراث اور وصیتوں پر محمول ہے بھئی۔ یہ حدیث کس پر محمول ہے؟ میراث اور وصیت پر، یعنی میراث کے باب میں وراثت کا جو باب ہے، وراثت کے مسائل کے اندر اور اسی طرح وصیت کے مسائل کے اندر دو کا وہی حکم ہے جو جماعت کا حکم ہے بھئی۔ یہ حدیث کس لیے لائی گئی ہے؟ یہ بیان کرنے کے لیے کہ وراثت کے باب میں اور وصیت کے باب میں دو کا وہی حکم ہے جو دو سے زیادہ یعنی جماعت... وہ تو یہ دو بھی جماعت کی طرح ہیں وہاں بھئی۔ اس لیے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لغت کو بیان کرنے کے لیے تشریف نہیں لائے بلکہ وہ احکام کو بیان کرنے کے لیے تشریف لائے ہیں بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو آپ کا اس حدیث کو لغت پر محمول کرنا صحیح نہیں بلکہ یہ کس بارے میں ہے؟ احکام کے بارے میں ہے۔

وہ استدلال کر رہے ہیں نا کہ دیکھو اس حدیث سے پتہ لگ گیا کہ دو بھی کیا ہیں؟ جماعت ہیں، تو یہ تو لغت کی بات اس سے ثابت کرنا چاہتے ہیں بھئی، ہم کہتے ہیں بھئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو تشریف لائے تھے وہ لغت کو بیان کرنے کے لیے نہیں تھے عربی زبان کے بیان کریں قواعد اور ضوابط بیان کریں، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم احکامِ شرعیہ بتلانے کے لیے تشریف لائے تھے، تو یہ حدیث بھی احکامِ شرعیہ کے بارے میں ہے اور میراث اور وصیت سے اس کا تعلق ہے۔

فَإِنَّ دیکھیے آگے: فَإِنَّ فِيْ بَابِ الْمِيْرَاثِ لِلْاِثْنَيْنِ حُكْمُ الْجَمَاعَةِ اس لیے کیونکہ میراث کے باب میں دو کے لیے بھی جماعت کا حکم ہے اسْتِحْقَاقًا وَّحَجْبًا استحقاق کے اعتبار سے اور حاجب ہونے کے اعتبار سے، مستحق ہونے کے اعتبار سے اور حاجب ہونے کے اعتبار سے۔ حاجب کہتے ہیں رکاوٹ کو بھئی، رکاوٹ۔ بھئی دیکھیے وراثت کے باب میں وراثت

تقسیم ہونی ہے تو استحقاق کے اعتبار سے بھی دو کا وہی حکم ہوتا ہے جو جماعت کا حکم ہوتا ہے۔ مثلاً دیکھیے بھئی ایک شخص ہے اس کا بیٹا کوئی نہیں، بیٹا یا بیٹے کا بیٹا کوئی اولاد نہیں ہے مذکر بھئی، ہاں اس کی بیٹی ہے ایک، ایک بیٹی ہے، ایک بیٹی ہو تو اس کو صرف نصف مال دیں گے، نصف مال، اور باقی وارثوں میں پھر تقسیم ہوگا باقی مال۔ اور اگر دو بیٹیاں ہوں تو دو ثلث اسے دیا جاتا ہے یاد رکھنا، کتنا؟ دو ثلث۔ دو بیٹیاں ہوں یا دو سے زیادہ ہوں، دو سے زیادہ ہوں پھر بھی دو ثلث ہی دیا جاتا ہے، باقی باقی وارثوں کو دیا جائے گا۔ تو دیکھو دو کا بھی حصہ دو ثلث، دو سے زیادہ کا حصہ بھی دو ثلث بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ دو ثلث کیا معنیٰ؟ مثلاً چھ میں سے کتنا دیا جائے گا ان کو؟ چار دیا جائے گا بھئی۔ تو دیکھو دو کا وہی حکم ہے جو کس کا حکم ہے؟ دو سے زیادہ یعنی جماعت کا حکم ہے۔

اسی طرح یاد رکھو حجب بھی سمجھ لو۔ بعض اوقات بعض وارث ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے... ایک وارث کا حصہ زیادہ ہے، لیکن ایک دوسرے مخصوص وارث کچھ اگر ساتھ اس کے ہوئے تو اس وارث کا حصہ کم ہو جاتا ہے، کیا ہو جاتا ہے؟ کم ہو جاتا ہے، بعض اوقات بالکل ہی محروم ہو جاتا ہے دوسرے وارث کے آنے کی وجہ سے اور بعض اوقات اس کے حصے میں کمی آجاتی ہے، تو اس کو حجب کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ تو دیکھو ایک وارث رکاوٹ بن گیا دوسرے کے حصے میں: اس کا حصہ زیادہ تھا، اس وارث کے آنے کی وجہ سے کیا ہو گیا؟ حصہ کم ہو گیا، اور بعض اوقات تو بالکل ہی محروم ہو جاتا ہے تو دیکھو یہ وارث اس وارث کی وراثت میں رکاوٹ بن گیا یہ موجود ہے اب اسے کچھ نہیں ملے گا، اسے حجب کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ حجب کہتے ہیں۔ تو کہتے ہیں اس لیے کہ میراث کے باب میں دو کا وہی حکم ہے جو جماعت کا حکم ہے اسْتِحْقَاقًا وَّحَجْبًا مستحق ہونے اور رکاوٹ بننے، حاجب بننے کے اعتبار سے، فَإِنَّ لِلْبِنْتَيْنِ وَالْأُخْتَيْنِ الثُّلُثَيْنِ اس لیے کہ دو بیٹیوں کے لیے اور دو بہنوں کے لیے الثُّلُثَيْنِ کتنا ہوگا؟ دو ثلث ہوگا كَمَا لِلْبَنَاتِ وَالْأَخَوَاتِ جیسے کہ بیٹیوں اور بہنوں یعنی تین یا تین سے زیادہ بیٹیوں یا تین یا تین سے زیادہ بہنوں کے لیے ثلثان ہوگا بھئی۔ وَيَحْجُبُ الْأَخَوَانِ لِلْأُمِّ مِنَ الثُّلُثِ إِلَى السُّدُسِ بھئی دیکھیے ماں کو بعض احوال میں ثلث ملتا ہے، تیسرا حصہ۔ ایک شخص کا انتقال ہوا، اس کی والدہ زندہ ہے، اس کی والدہ کو تیسرا حصہ ملتا ہے، کتنا؟ تیسرا حصہ، لیکن اگر اس مرنے والے کے دو بھائی زندہ ہوئے وہ بھی وارث بنیں گے... تو ان کی وجہ سے اب ماں کو تیسرا حصہ نہیں بلکہ چھٹا ملے گا، کتنا ملے گا؟ چھٹا حصہ ملے گا۔ تو دیکھو وہ حاجب بن گئے، ماں کا حصہ ثلث سے کم کر کے کتنا کر دیا انہوں نے؟ سدس۔ تو دو بھائی ہوں تب بھی یہی حکم، دو سے زیادہ ہوں پھر بھی یہی حکم ہے وہ اسی طرح حصے میں کمی کر دیں گے۔ تو دیکھو دو کا وہی حکم ہوا جو دو سے زائد کا تھا۔ تو کہتے ہیں وَيَحْجُبُ الْأَخَوَانِ لِلْأُمِّ مِنَ الثُّلُثِ إِلَى السُّدُسِ كَالْإِخْوَةِ الثَّلَاثَةِ اور حاجب بنتے ہیں دو بھائی ماں کے لیے ثلث سے سدس کی طرف، كَالْإِخْوَةِ الثَّلَاثَةِ جیسے کہ تین بھائی رکاوٹ بنتے ہیں حاجب بنتے ہیں، تو دو کا وہی حکم ہوا جو تین کا ہے۔

وَالْوَصِيَّةُ أُخْتُ الْمِيْرَاثِ اور وصیت میراث کی بہن ہے یعنی میراث کے مشابہ ہے، بھئی کس چیز کے اندر؟ فِيْ كَوْنِهَا اسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ اس کے خلیفہ بننے کے اندر موت کے بعد بھئی، موت کے بعد خلیفہ بننے میں۔ بھئی دیکھو وارث میت کا خلیفہ اور نائب بنتا ہے اور اس کا مال لے لیتا ہے، تو کب بنتا ہے یہ اس کا نائب کب بنتا ہے خلیفہ کب بنتا ہے؟ مرنے کے بعد بنتا ہے۔ اسی طرح وصیت بھی کب... وصیت کے اندر جس شخص کے لیے وصیت کی گئی ہے یعنی مُوْصٰى لَهُ جس شخص کے لیے کیا کی گئی ہے؟ وصیت، یہ وصیت بھی کب نافذ ہوتی ہے بھئی؟ مرنے کے بعد بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو دیکھو یہ خلیفہ بننا ہے اس کے اندر جیسے وراثت کے اندر خلیفہ بننا ہے موت کے بعد، اسی طرح وصیت کے اندر بھی خلیفہ بننا ہے کس کے بعد؟ موت کے بعد بھئی۔ تو اسی لیے کہا کہ وصیت میراث کے مشابہ ہے اس کے موت کے بعد خلیفہ بننے میں۔ وَتَتْبَعُ الْمِيْرَاثَ تَبَعِيَّةَ النَّفْلِ لِلْفَرْضِ اور وصیت تابع ہے میراث کے نفل کے فرض کے تابع ہونے کی طرح، جیسے کہ نفل کس کے تابع ہوتے ہیں؟ فرضوں کے، اسی طرح وصیت بھی تابع ہے کس کے؟ میراث کے۔ معنیٰ یہ مولانا: یعنی جس طرح فرض قطعی ہوتا ہے فرض میں انسان کو کوئی اختیار نہیں، اسی طرح وراثت بھی قطعی ہے بھئی اس میں بندے کو کوئی اختیار نہیں، شریعت نے پہلے ہی بیان کر دیا اس کا اتنا حصہ، اس کا اتنا حصہ، اس کا اتنا حصہ ہے، اس میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اس میں، لہٰذا یہ جو آپ پڑھتے رہتے ہیں اخبارات میں کوئی شخص اخبار میں دے دیتا ہے میں نے اپنے بیٹے کو جائیداد سے عاق کر دیا، نہیں مولانا عاق نہیں کر سکتا، شریعت کے اندر عاق کرنے کی گنجائش نہیں۔ اللہ نے حصہ مقرر کیا ہے، یہ کون ہوتا ہے عاق کرنے والا اللہ کے حکم کو بدلنے والا؟ ہاں زندگی میں ٹھیک ہے اپنی جائیداد سے الگ کر دیا لیکن مرنے کے بعد اس کا جو حق ہے جتنا اس کا حصہ ہے وہ اس کو ملے گا بھئی۔ تو وصیت... جیسے فرض قطعی ہوتے ہیں اس میں انسان کو کوئی اختیار نہیں اسی طرح وراثت بھی کیا ہے؟ قطعی ہے اس میں بندے کو کوئی اختیار نہیں وہ اللہ نے بیان فرما دی، اور جیسے وصیت اختیاری ہوتی ہے، نفلوں کی طرح ہے وصیت مولانا، نفل اختیاری ہیں پڑھیں نہ پڑھیں، وصیت بھی اختیاری ہے کریں یا نہ کریں۔ تو اسی لیے کہا جیسے نفل فرضوں کے تابع ہیں یعنی فرض تو ہے قطعی اور نفل کیا ہیں؟ زائد اور اختیاری، اسی طرح وصیت بھی میراث کے تابع ہے کہ میراث تو ہے قطعی اور وصیت کیا ہے؟ تابع ہے یعنی اس میں بندے کو اختیار ہے۔

فَإِنْ أَوْصٰى لِمَوَالِيْ فُلَانٍ وَّلَهُ مَوْلَيَانِ یہ مَوْلَيَانِ ہونا چاہیے تھا بھئی مَوْلًى کی تثنیہ مَوْلَيَانِ، وہ الف جو تھا آخر میں وہ کیا بن جائے گا؟ یا بن جائے گا بھئی مَوْلَيَانِ۔ اچھا بھئی دیکھیے صورت یہ: ایک شخص نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد فلاں کے جو موالی ہیں مثلاً زید کے جو موالی ہیں ان کو ایک لاکھ روپیہ میرے مال میں سے دے دیا جائے۔ یاد رکھیے وصیت زیادہ سے زیادہ ثلثِ مال میں کی جا سکتی ہے، تیسرے حصے میں جو مال باقی بچ جائے بھئی، تو قرضے وغیرہ اور کفن دفن وغیرہ سے بچ جائے اس میں سے ثلث کے اندر وصیت نافذ ہوتی ہے۔ تو تیسرے حصے کی وصیت کی مثلاً ایک لاکھ کی وصیت کی زید کے موالی کے لیے، اور مَوَالِيْ کا لفظ جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم کتنے پر ہوتا ہے؟ تین پر ہوتا ہے، لیکن یہ وصیت کا باب

ہے، یہاں دو کا وہی حکم ہے جو کس کا حکم ہے؟ جماعت یعنی تین یا تین سے زیادہ کا حکم ہے۔ تو اب اس نے تو کہا تھا کہ یہ میرا اتنا مال زید کے موالی کو دے دینا اور اس کے صرف دو ہی مولیٰ ہیں، تو دونوں کو ہی وہ سارا مال دے دیا جائے گا کیونکہ دو کا بھی وہی حکم ہے جو جماعت کا حکم ہے۔ موالی جانتے ہیں یا نہیں بھئی؟ مَوْلًی کی جمع ہے، مُعْتِق کو بھی مولیٰ کہتے ہیں اور مُعْتَق کو بھی کیا کہتے ہیں؟ مولیٰ۔ زید کو کسی نے آزاد کیا تھا، زید پہلے غلام تھا کسی شخص نے اسے آزاد کر دیا تو وہ جو مُعْتِق ہے آزاد کرنے والا وہ زید کا مولیٰ ہوا بھئی۔ زید نے کسی غلام کو آزاد کیا ہے تو وہ غلام جو مُعْتَق ہے وہ بھی زید کا مولیٰ ہے، تو مُعْتِق پر بھی مولیٰ کا اطلاق ہوتا ہے اور مُعْتَق پر بھی بھئی۔

فَإِنْ أَوْصٰى لِمَوَالِيْ فُلَانٍ اگر وصیت کی کسی نے فلاں کے... فلاں کنایہ ہوتا ہے کسی نام سے مثلاً زید کے موالی کے لیے وصیت کی وَلَهُ مَوْلَيَانِ اور اس کے دو ہی مولیٰ تھے، أَوْ لِإِخْوَةِ زَيْدٍ یا کس نے کیا کیا؟ وصیت کی زید کے بھائیوں کے لیے، اِخْوَة کا لفظ جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم کتنے پر ہوتا ہے؟ تین پر، لیکن یہ وصیت کا باب ہے یہاں دو کا بھی وہی حکم ہے جو جماعت کا حکم ہے۔ تو اب زید کے فرض کرو صرف دو ہی بھائی تھے تو ان دونوں ہی کو کیا دے دیا جائے گا؟ سارا مالِ وصیت دے دیا جائے گا۔ أَوْ لِإِخْوَةِ زَيْدٍ یا کس نے وصیت کی زید کے بھائیوں کے لیے وَلَهُ أَخَوَانِ اور اس کے دو ہی بھائی تھے، يَسْتَحِقَّانِ الْكُلَّ تو وہ سارے کے سارے مال کے مستحق ہوں گے، وہ دو مولیٰ اور وہ دو بھائی ہی سارے مال کے مستحق ہو جائیں گے۔

أَوْ عَلٰى سُنَّةِ تَقَدُّمِ الْإِمَامِ یا یہ مولانا حدیث محمول ہے امام کے آگے ہونے کی سنت پر، امام کے آگے ہونے کی سنت پر محمول ہے، یعنی حدیث کا معنیٰ یہ ہے کہ جب دو یا دو سے زیادہ کیا ہیں؟ جماعت ہیں، یعنی دو بھی مقتدی ہو جائیں تو امام آگے کھڑا ہو۔ بھئی آپ جانتے ہیں امام کے ساتھ اگر صرف ایک مقتدی ہے تو امام اس سے آگے نہیں کھڑا ہوگا بلکہ اسے اپنے ساتھ ہی دائیں طرف کیا کرلے گا؟ کھڑا کرلے گا، تھوڑا سا پیچھے ہو بالکل تاکہ امام اور مقتدی کا پتہ لگ جائے بس، سمجھ میں آیا؟ اور جماعت میں تو آپ دیکھتے ہیں امام صف سے آگے کھڑا ہوتا ہے، اس طرح نہیں کھڑا ہوگا اگر مقتدی ایک ہے بلکہ اس کو کیا کرے گا امام اپنے ساتھ دائیں طرف کھڑا کرلے گا تھوڑا سا پیچھے ہو اس سے بھئی معمولی سا۔ تو اس حدیث میں یہ بیان ہوا کہ دو یا دو سے زیادہ کیا ہیں؟ جماعت، تو اگر دو مقتدی ہو جائیں تو امام آگے ہو جائے گا، کیونکہ سنت کیا ہے امام کیا ہونا چاہیے؟ آگے ہونا چاہیے۔ تو لہٰذا اب اس امام کے آگے ہونے کی سنت کے لیے یہ حدیث آئی ہے کہ اس صورت میں پھر امام کیا ہو؟ آگے ہو جائے کیونکہ دو بھی کیا ہیں؟ جماعت، دو اور دو سے زیادہ جماعت ہیں بھئی۔ أَيْ إِذَا كَانَ الْمُقْتَدِيْ اثْنَيْنِ يَتَقَدَّمُهُمَا الْإِمَامُ كَمَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الثَّلَاثَةِ یعنی جب مقتدی دو ہوں تو امام ان دونوں سے آگے ہوگا جیسے وہ آگے ہوتا ہے تین پر، خِلَافًا لِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ بخلاف امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے، فَإِنَّهُ عِنْدَهُ يَتَوَسَّطُهُمَا اس لیے کہ ان کے

نزدیک امام ان کے بیچ میں ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں، اگر مقتدی دو ہیں تو پھر بھی امام آگے نہیں ہوگا بلکہ ان کے بیچ میں ہی کھڑا ہوگا امام بھئی، ہاں تین ہوں تو پھر کہتے ہیں امام آگے کھڑا ہو جائے۔

بات سمجھ میں آگئی یہاں تک بھئی؟ وَذٰلِكَ اور وجہ یہ ہے مولانا، وجہ اس کی بھئی امام کے آگے ہونے کی بھئی کہ جب مقتدی دو ہوں تو امام کے آگے ہونے کی وجہ یہ ہے: لِأَنَّ الْإِمَامَ مَحْسُوْبٌ فِي الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا کہ امام کو شمار کیا جاتا ہے ہر جماعت کے اندر إِلَّا فِي الْجُمُعَةِ سوائے جمعہ کے، سوائے جمعہ کے۔ وجہ ذکر کر رہے ہیں بھئی دیکھو دو ہیں تو امام آگے ہوگا، کیا وجہ یہ دو سے امام آگے کیوں ہوگا؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ امام کو بھی شمار کیا جاتا ہے جماعت کے اندر، تو دو مقتدی ہوئے ایک امام ہوا جماعت ہو گئی، تین ہو گئے یا نہیں ہو گئے بھئی؟ تین ہو گئے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جبکہ جمعہ کے اندر جو ہے امام کو جماعت میں سے شمار نہیں کیا جاتا بھئی۔ وجہ یہ کہ جمعہ کے لیے امام کا ہونا شرط ہے، بھئی آپ نے کبھی بغیر جماعت کے جمعہ پڑھا ہے؟ جی؟ اس کے لیے امام کا ہونا شرط ہے، جمعہ کے لیے امام کا ہونا، جماعت کا ہونا شرط ہے امام آگے ہو بھئی، جبکہ عام نماز کبھی آپ نے اکیلے پڑھی ہے یا نہیں پڑھی بھئی؟ پڑھی ہے، معلوم ہوا اس میں امام کا ہونا شرط نہیں۔ تو جمعہ کے اندر امام کا ہونا شرط، عام جماعتوں کے اندر امام کا ہونا شرط نہیں۔ لہٰذا عام جماعتوں کے اندر بھئی امام کو بھی جماعت کے اندر ہی شمار کیا جاتا ہے، جمعہ کے اندر امام کو جماعت کے اندر شمار نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ شرط ہے وہ الگ ہوگا بھئی، امام کے علاوہ جماعت ہونی چاہیے اور کتنی ہوگی پھر جماعت؟ تین ہونے چاہئیں۔ اور عام نمازوں میں امام شرط نہیں انہی میں شمار ہوگا، تو وہاں جماعت کتنے میں ہو جائے گی؟ دو مقتدی اور ایک امام، جماعت تین ہو گئے جماعت ہو گئی بھئی۔ وجہ سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْإِمَامَ مَحْسُوْبٌ فِي الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا اور یہ امام کا دو پر آگے ہونے کی وجہ یہ ہے کیونکہ امام جو ہے وہ شمار کیا جاتا ہے ہر جماعت کے اندر إِلَّا فِي الْجُمُعَةِ سوائے جمعہ کے، فَإِنَّ فِيْهَا تُشْتَرَطُ ثَلَاثَةُ رِجَالٍ سِوَى الْإِمَامِ اس لیے کیونکہ اس کے اندر شرط ہے تین مردوں کا ہونا امام کے علاوہ، خِلَافًا لِأَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ بخلاف امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے، إِذْ عِنْدَهُ يَكْفِي اثْنَانِ سِوَى الْإِمَامِ اس لیے کیونکہ ان کے نزدیک دو بھی کافی ہیں امام کے علاوہ۔

وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ الْجَوَابَ الثَّالِثَ الَّذِيْ ذَكَرَهُ غَيْرُهُ اور ذکر نہیں کیا مصنف نے تیسرے جواب کو جس کو ان کے علاوہ نے ذکر کیا ہے۔ دو جواب تو دے دیے: پہلا جواب اس حدیث کا کیا دیا؟ یہ حدیث محمول ہے کس پر؟ میراث اور وصیت پر، دوسرا جواب کیا دیا؟ یہ حدیث محمول ہے کس پر؟ امام کے آگے ہونے کی سنت پر۔ کہتے ہیں تیسرا جواب مصنف نے ذکر نہیں کیا جو بعض علماء نے دیا وہ یہ کہ وَهُوَ أَنَّهُ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُسَافَرَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْإِسْلَامِ کہ یہ حدیث محمول ہے سفر

کرنے پر اسلام کے قوی ہونے کے بعد، اسلام کے قوی ہو جانے کے بعد سفر کرنے پر یہ حدیث محمول ہے۔ کیوں؟ دیکھیے خود تشریح آ رہی ہے: فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى أَوَّلًا عَنْ مُسَافَرَةِ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ لِضَعْفِ الْإِسْلَامِ وَغَلَبَةِ الْكُفَّارِ اس لیے کہ حضور علیہ السلام نے منع فرمایا تھا اولاً، پہلے منع فرمایا تھا ایک کے سفر کرنے سے اور دو کے سفر کرنے سے، اسلام کے ضعیف ہونے اور کفار کے غالب ہونے کی وجہ سے، فَقَالَ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: الْوَاحِدُ شَيْطَانٌ، وَالْاِثْنَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ أَيْ جَمَاعَةٌ كَافِيَةٌ ایک بھی شیطان ہے، دو بھی شیطان ہیں، اور تین رَكْبٌ یعنی کافی جماعت ہے بھئی، تین جماعت ہے۔ وجہ یہ مولانا سفر ہوتا تھا بھئی جنگلوں میں ہو رہا ہے، تو جنگلوں میں سفر ہو رہا ہے سفر کرنا ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا لازمی بات ہے بھئی، راستے میں سنسان جگہیں ساری ہیں جنگلوں میں سے گزرنا پڑتا، اور ایک شخص ہوگا کوئی اس پر تکلیف آ گئی تو مصیبت میں پڑ جائے گا کوئی اس کا مددگار وہاں پر نہیں ہوگا، اگر دو ہوں مولانا تو دو میں سے بھی فرض کرو اگر ایک بیمار ہو جاتا ہے تو دوسرا مصیبت میں پڑ جائے گا بھئی۔ ہاں تین ہوں تو پھر ٹھیک بہتر ہے کہ ایک اگر مثلاً بیمار بھی ہو جائے دوسرا کیا ہوگا اس کی ضرورت پوری کرنے کے لیے کہیں جاتا بھی ہے تو ایک تو اس کے پاس ساتھی رہے گا کم از کم بھئی۔ اور دو ہیں مثلاً فرض کرو دو، سامان بھی ساتھ ہے سواری وغیرہ بھی ہے، اب ایک سواری کے پاس رہا سامان کے پاس رہا اور دوسرا کسی ضرورت کے لیے گیا بھئی، اب اگر اس نے دیر کر دی تو یہ ایک تو مصیبت میں پڑ جائے گا میں کیا کروں بھئی۔ ہاں اگر تین ہوئے، ایک نے دیر بھی کر دی تو دوسرا پھر اس کے پیچھے پتہ کرنے کے لیے جا سکتا ہے اور ایک پھر بھی کس کے پاس رہے گا؟ سامان کے پاس رہے گا۔ تو اس لیے منع کیا گیا تھا شروع میں: اسلام ضعیف تھا، کفار تھے ہر طرف بھئی، تو حضور نے فرمایا ایک شیطان ہے، دو شیطان ہیں اور تین کیا ہیں؟ رَكْبٌ أَيْ جَمَاعَةٌ كَافِيَةٌ کافی جماعت ہے۔ ثُمَّ لَمَّا قَوِيَ الْإِسْلَامُ پھر جب اسلام قوی ہو گیا رُخِّصَ لِلْاِثْنَيْنِ تو رخصت دے دی گئی دو کو بھی، وَبَقِيَ الْوَاحِدُ عَلٰى حَالِهِ اور ایک اپنے حال ہی پر باقی رہا، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو حضور علیہ السلام نے فرمایا: الْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ کہ دو اور دو سے زیادہ جماعت ہیں بھئی، دو یا دو سے زیادہ جماعت ہیں۔ تو جب اسلام قوی ہوا تو دو کو بھی سفر کی اجازت دے دی گئی، اور جب اسلام غالب ہو گیا تو پھر علماء نے کہا کہ اب ایک بھی سفر کر سکتا ہے، لہٰذا اب ایک کا سفر کرنا بھی جائز ہے مولانا۔ وَبَاقِيْ تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِ بِأَجْوِبَتِهَا مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ اور مخالف کے باقی استدلالات جو ہیں بِأَجْوِبَتِهَا ان کے جوابات کے ساتھ مذکور ہیں فِي الْمُطَوَّلَاتِ بڑی کتابوں کے اندر بھئی۔ ایک استدلال انہوں نے اس حدیث سے کیا تھا اس کے جوابات یہاں گزر گئے، ان کے باقی جو استدلالات ہیں جو وہ کہتے ہیں کہ دو بھی کیا ہیں؟ جمع ہیں، اس کے صرف یہی ایک دلیل نہیں دیتے وہ بھئی کافی دلیلیں دیتے ہیں، کہتے ہیں ان کے باقی استدلالات باقی ان کے جو دلائل ہیں وہ بڑی کتابوں میں مذکور ہیں اور ساتھ ان کے جوابات بھی مذکور ہیں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْمُشْتَرَكِ پھر جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے عام کی بحث سے تو شروع ہوئے مشترک کے بیان کے اندر، فَقَالَ پس فرماتے ہیں: وَأَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ

الْبَدَلِ، أَفْرَادًا ہے آپ کی کتابوں میں؟ أَفْرَادًا ہونا چاہیے یہاں ایک الف ہو گئی۔ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ مشترک وہ ہے جو شامل ہو... وہ لفظ جو شامل ہو أَفْرَادًا بہت سے ایسے افراد کو مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ جو جن کے حدود مختلف ہوں، یعنی حد مختلف ہو یعنی جن کی حقیقتیں کیا ہوں؟ مختلف ہوں، عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ اور یہ لفظ ان کو شامل ہوگا کس طریقے پر؟ بدل کے طریقے پر، شمول کے طریقے پر نہیں بھئی، شمول کے طریقے پر نہیں۔

جی آگے تفصیل آرہی ہے۔ کہتے ہیں: أَرَادَ بِالْأَفْرَادِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ ارادہ کیا مصنف نے افراد کے ذریعے مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ کا، ایک سے اوپر، یعنی دو بھی اس میں داخل ہے، افراد تو ویسے صیغہ جمع کا ہے تو تین پر کم از کم اطلاق ہوگا لیکن مصنف نے ارادہ کیا اس کے ذریعے ایک سے زیادہ کا یعنی دو بھی اس میں داخل ہے، لِيَتَنَاوَلَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فَقَطْ تاکہ شامل ہو جائے اس کو بھی جو مشترک ہے دو معنیٰ کے درمیان صرف۔ وَهُوَ يُخْرِجُ الْخَاصَّ اور یہ لفظ جو افراد کا لفظ ہے یہ خاص کو نکال دیتا ہے کیونکہ خاص کیا ہے؟ افراد کو شامل نہیں ہوتا آپ پڑھ چکے ہیں۔ وَقَوْلُهُ مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ اور مصنف کا قول مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ، يُخْرِجُ الْعَامَّ وہ کس کو نکال دیتا ہے؟ عام کو نکال دیتا ہے عَلٰى مَا مَرَّ بنا بر اس کے جو گزر گیا، کیونکہ عام کے جو افراد ہیں وہ مُخْتَلِفَةُ الْحُدُوْدِ نہیں ہوتے بلکہ مُتَّفِقَةُ الْحُدُوْدِ ہوتے ہیں، تو جب مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ کہا تو عام نکل گیا۔ وَقَوْلُهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ لِبَيَانِ الْوَاقِعِ اور مصنف کا قول عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ یہ واقع کے بیان کے لیے ہے، کہ جو مشترک ہوتا ہے اپنے افراد کو شامل ہوتا ہے کس طریقے پر؟ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ شامل ہوتا ہے: ایک مراد ہے ایک وقت میں، دوسرے وقت میں دوسرا مراد ہے، تو یہ بیانِ واقع کے لیے ہے احتراز کے لیے نہیں ہے بھئی۔ أَوِ احْتِرَازٌ عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ یا یہ احتراز ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول سے کہ ان کا کیا قول ہے؟ کہ إِنَّهُ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ کہ مشترک کیا ہوتا ہے اپنے افراد کو شامل ہوتا ہے عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ بھئی شمول کے طریقے پر بھئی یعنی ساروں کو اکٹھا، كَمَا سَيَأْتِيْ جیسے کہ عنقریب آجائے گا بھئی۔ وَقِيْلَ إِنَّهُ احْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ اور کہا گیا ہے کہ یہ احتراز ہے لفظِ شَيْءٌ سے بھئی، الشَّيْءِ بھئی۔

بھئی انہوں نے بتایا کہ یہ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ یہ قیدِ احترازی نہیں ہے بلکہ یہ بیانِ واقع ہے، یعنی یہ جو مشترک ہوتا ہے اپنے معانی کو شامل ہوتا ہے عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ یعنی ایک وقت میں ایک مراد ہے باقی مراد نہیں، دوسرے وقت میں دوسرا مراد ہے باقی مراد نہیں بھئی، تو یہ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ اپنے افراد کو شامل ہوتا ہے؛ یا کہتے ہیں اس کو قیدِ احترازی بنا لو اور اس صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کے قول سے احتراز ہو جائے گا کیونکہ وہ کیا کہتے ہیں کہ مشترک اپنے افراد کو شامل ہوتا ہے عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ یعنی تمام معانی کا بھی ارادہ بھی صحیح ہے ان کے نزدیک بھئی۔ وَقِيْلَ اور بعضوں نے کہا کہ إِنَّهُ احْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ کہ یہ الشَّيْءِ کے لفظ سے احتراز ہے، عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ یہ کس سے احتراز ہے؟ لفظِ الشَّيْءِ سے، فَإِنَّهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْمَوْجُوْدِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ عَنْ هٰذَا الْمُشْتَرَكِ اس لیے کہ یہ لفظِ شَيْءٌ بمعنیٰ موجود کے مشترکِ معنوی ہے، یہ کیا ہے؟ مشترکِ معنوی ہے، خَارِجٌ عَنْ هٰذَا الْمُشْتَرَكِ اس مشترک سے خارج ہے۔

بھئی پہلے مشترکِ معنوی اور مشترکِ لفظی سمجھ لیں بھئی، یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے۔ مشترکِ معنوی اس کو کہتے

ہیں کہ لفظ کو ایسے معنیٰ کلی کے لیے وضع کیا جائے جس کے بہت سے افراد ہوں، اس کو کیا کہتے ہیں؟ مشترکِ معنوی۔ لفظ کو ایسے معنیٰ کلی کے لیے وضع کیا جائے جس کے بہت سے افراد ہوں، جیسے حَیَوَانٌ، حیوان کے بہت سے افراد ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یا جیسے رَجُلٌ، رجل کے بہت سے افراد ہیں بھئی۔ یعنی کلی ہو وہ، کیا ہو؟ کلی ہو۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو مشترکِ معنوی کسے کہتے ہیں؟ کلی کو کہتے ہیں، یعنی جس کے افراد بہت سے ہوں بھئی۔ اور دوسرا مشترکِ لفظی ہے، مشترکِ لفظی اس کو کہتے ہیں کہ ایک لفظ کو ایک معنیٰ کے لیے ایک مرتبہ وضع کیا گیا، دوسرے معنیٰ کے لیے دوسری مرتبہ اس کی وضع ہوئی، اور اسی طرح اگر تین معنیٰ ہیں تو تیسرے معنیٰ کے لیے الگ اس کی وضع ہوئی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اس کے افراد زیادہ نہیں ہیں لیکن ہر وضع کے اعتبار سے ایک ہی معنیٰ کے لیے وضع ہے بھئی، لیکن وضع ہو گیا تین معانی کے لیے الگ الگ بھئی، تو یہ کیا ہے؟ مشترکِ لفظی ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو مشترکِ معنوی کس کو کہتے ہیں؟ کلی کو کہتے ہیں جو کثیرین پر صادق آئے، اور مشترکِ لفظی کس کو کہتے ہیں؟ بھئی اس کو جو مشترکِ معنوی تھا اس کو وضع ہی کثیرین کے لیے کیا گیا تھا، جبکہ مشترکِ لفظی ایک وقت میں ایک معنیٰ کے لیے وضع، دوسرے وقت میں دوسرے معنیٰ کے لیے وضع، تیسرے وقت میں... تو ایک وقت میں وہ ایک ہی معنیٰ کے لیے وضع ہو رہا ہے، دوسرے معنیٰ کے لیے الگ وضع ہے، تیسرے معنیٰ کے لیے... اسے مشترکِ لفظی کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ اور ہماری بحث مشترکِ لفظی کے اندر چل رہی ہے بھئی، سمجھ رہے ہیں؟ مشترک کی بحث پڑھ رہے ہیں اور کون سا مشترک؟ جسے کہتے ہیں مشترکِ لفظی، جس کو کئی معانی کے لیے الگ الگ وضع کیا گیا ہو۔

تو بعضوں نے کہا کہ إِنَّهُ احْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ کہ یہ الشَّيْءِ کے لفظ سے احتراز ہے، فَإِنَّهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْمَوْجُوْدِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ عَنْ هٰذَا الْمُشْتَرَكِ اس لیے کہ یہ لفظِ شَيْءٌ بمعنیٰ موجود کے... الشَّيْءُ بمعنیٰ موجود کے، الشَّيْءُ بمعنیٰ موجود کے اس کا اطلاق... سارے اس کے افراد ہیں مولانا، جس چیز کا بھی وجود ہے وہ کیا ہے؟ الشَّيْءُ ہے۔ الشَّيْءُ کس معنیٰ میں؟ بمعنیٰ الْمَوْجُوْدِ کے، تو جس چیز کا بھی وجود ہے جو بھی چیز پائی جاتی ہے وہ کیا ہے؟ الشَّيْءُ ہے۔ تو بایں اعتبار یہ سارے اس کے افراد ہوئے، تمام چیزیں کیا ہو گئیں اس کے افراد بھئی، تو یہ ایسی کلی ہوئی جو کثیرین پر صادق آ رہی ہے مولانا، تو بایں اعتبار یہ کیا ہوا؟ مشترکِ معنوی۔ بھئی یہ الشَّيْءُ کا اطلاق آپ کی کتاب پر بھی صحیح، آپ کی یہ تپائی پر بھی صحیح، الشَّيْءُ کا اطلاق یہ آپ کے قلم پر بھی صحیح بھئی، سمجھ میں آیا؟ یہ گھڑی پر بھی اس کا اطلاق صحیح، تو ہر چیز پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے بھئی، تو یہ کلی ہے جو کس پر صادق آ رہی ہے؟ کلی ہے کثیرین پر صادق آ رہی ہے بھئی، تو یہ مشترکِ معنوی ہوا بھئی۔ تو کیا ہر ایک کے لیے الگ وضع ہے؟ نہیں، یہ بمعنیٰ کس کے ہے؟ الْمَوْجُوْدِ کے، تو جو بھی چیز موجود ہے وہ سارے اس کے افراد ہو گئے تو یہ کلی ہوئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہ مشترکِ معنوی ہوا، اور جب مشترکِ معنوی ہوا بایں اعتبار تو یہ اس مشترک سے خارج ہوا کیونکہ ہماری بحث تو کس میں چل رہی ہے؟ مشترکِ لفظی میں چل رہی ہے۔ وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِ

أَفْرَادِهِ مُخْتَلِفَةَ الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ اور بایں اعتبار کہ اس کے جو افراد ہیں وہ مُخْتَلِفَةُ الْحَقَائِقِ ہیں بھئی، یہ کتاب پر بھی بولا جاتا ہے اس کی حقیقت الگ، یہ قلم پر بھی بولا جاتا ہے اس کی حقیقت الگ بھئی، سمجھ میں آیا؟ یہ تپائی پر بھی بولا جاتا ہے اس کی حقیقت الگ، تو ہر چیز پر بولا جاتا ہے اور حقیقتیں ان کی الگ الگ ہیں، اور مشترک کی تعریف میں آپ نے کیا کہا تھا؟ کہ وہ ایسے افراد پر بولا جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں، الگ الگ ہوں، تو یہاں بھی اسی طرح ہوا اس کے افراد مُخْتَلِفُ الْحَقَائِقِ ہوئے، تو بایں اعتبار یہ داخل ہے کس کے اندر؟ مشترکِ لفظی کے اندر، کس کے اندر داخل ہوا؟ مشترکِ لفظی میں۔ تو اس بایں لحاظ دیکھا جائے کہ یہ کثیرین پر صادق ہے معنیٰ کلی ہے، یہ مشترکِ معنوی ہوا بایں اعتبار تو یہ خارج ہو جاتا ہے مشترکِ لفظی سے، لیکن بایں اعتبار کہ اس کے افراد مختلف الحقائق ہیں یہ کس میں داخل ہو جاتا ہے؟ مشترکِ لفظی میں داخل ہو جاتا ہے، تو عَلٰی سَبِيْلِ الْبَدَلِ کہہ کر اس سے احتراز کیا گیا، کیونکہ یہ کثیرین پر صادق آرہا ہے لیکن کیا عَلٰی سَبِيْلِ الْبَدَلِ یا عَلٰی سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ؟ عَلٰی سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ، معنیٰ کلی ہے کو شامل ہے یہ بھئی، سمجھ میں آیا؟ تمام افراد... ہر موجود اس کے افراد میں سے ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟

كَالْقَرْءِ یا قُرْءِ دونوں طرح پڑھنا صحیح ہے بھئی، كَالْقَرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ جیسے قَرْءٌ کا لفظ حیض اور طہر کے لیے، مشترک کی مثال ذکر کر رہے ہیں بھئی کہ قَرْءٌ کا لفظ جیسے کہ حیض اور طہر کے لیے، فَإِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ اس لیے کیونکہ یہ مشترک ہے ان دو معانی کے درمیان جو کہ متضاد ہیں، کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتے بھئی، کبھی بھی جمع نہیں ہوتے: حیض ہے تو طہر نہیں، طہر ہے تو حیض نہیں بھئی۔ وَقَدْ أَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ بِالطُّهْرِ اور تحقیق تاویل کی ہے اس کی امام شافعی رحمہ اللہ نے طہر کے ساتھ کہ قَرْءٌ سے کیا مراد ہے؟ طہر، وَأَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ بِالْحَيْضِ اور تاویل کی ہے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی حیض کے ساتھ، كَمَا عَرَفْتَ جیسا کہ آپ جان چکے ہیں۔

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ لِلْعَمَلِ بِهِ اور حکم کیا ہے مشترک کا؟ وہ بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں: وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ کہ اس مشترک میں کیا کیا جائے گا؟ توقف کیا جائے گا بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ تامل کی شرط کے ساتھ، کس کے ساتھ؟ تامل کی شرط کے ساتھ بھئی۔ تامل کیوں کیا جائے گا، غور و فکر کیوں کیا جائے گا؟ کہتے ہیں لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ تاکہ ترجیح پا جائے اس کے بعض معنیٰ، اس کا کوئی ایک معنیٰ کیا ہو جائے؟ ترجیح پا جائے۔ بھئی یہ مشترک تو تین چار معانی کے لیے الگ الگ وضع ہے تو اس میں غور کیا جائے گا کہ مثلاً ایک جگہ اس کا اطلاق ہوا تو اس میں غور کیا جائے گا کہ اس کا کون سا معنیٰ مراد ہے بھئی، تاکہ اس کا ایک معنیٰ ترجیح پا جائے، پتہ لگ جائے اس معنیٰ کے لیے وضع ہے بھئی، کوئی قرائن وغیرہ سے پتہ لگ جائے گا بھئی۔ تو یہ تامل کی شرط... بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ تاکہ ترجیح پا جائے اس کے... بَعْضُ وُجُوْهِهِ أَيْ بَعْضُ مَعَانِيْهِ اس کے معانی میں سے بعض، کیوں؟ لِلْعَمَلِ بِهِ تاکہ اس پر عمل کیا جائے، تو غور و فکر کیا جائے گا تاکہ کوئی ایک معنیٰ ترجیح پا جائے تاکہ اس پر کیا کر لیا جائے؟ عمل کر لیا جائے۔ يَعْنِي التَّوَقُّفَ عَنِ اعْتِقَادِ مَعْنًى مُعَيَّنٍ مِّنَ الْمَعَانِيْ بھئی

توقف کیا جائے گا، کیا معنیٰ توقف کا معنیٰ؟ کہتے ہیں یعنی توقف کیا جائے گا عَنِ اعْتِقَادِ مَعْنًى مُّعَيَّنٍ مِّنَ الْمَعَانِيْ معانی میں سے کسی معین معنیٰ کے اعتقاد سے توقف کیا جائے گا کہ مشترک سے یہی معنیٰ مراد ہے، اس سے توقف کیا جائے گا بھئی: ہو سکتا ہے دوسرا معنیٰ مراد ہو، ہو سکتا ہے... بھئی جب بھی وہ لفظ بولا جائے گا وہی ایک معنیٰ مراد ہوتا ہے یا بعض جگہ ایک معنیٰ بعض جگہ دوسرا معنیٰ؟ بعض جگہ ایک معنیٰ بعض جگہ دوسرا، تو کوئی معین معنیٰ کا اعتقاد... تو معلوم ہوا کسی معین معنیٰ کے اعتقاد سے کیا کیا جائے گا؟ توقف کیا جائے گا، تو یعنی یہ اعتقاد نہیں رکھا جائے گا کہ یہی...

معنیٰ ہر جگہ مراد ہوگا۔

يَعْنِي التَّوَقُّفَ عَنِ اعْتِقَادِ مَعْنًى مُّعَيَّنٍ مِّنَ الْمَعَانِيْ یعنی توقف کیا جائے گا عَنِ اعْتِقَادِ مَعْنًى مُّعَيَّنٍ مِّنَ الْمَعَانِيْ معانی میں سے کسی معین معنیٰ کے اعتقاد سے توقف کیا جائے گا، وَالتَّأَمُّلَ لِأَجْلِ تَرَجُّحِ بَعْضِ الْوُجُوْهِ لِأَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ اور غور و فکر کیا جائے گا لِأَجْلِ تَرَجُّحِ بَعْضِ الْوُجُوْهِ تاکہ ترجیح پا جائیں بعض معانی لِأَجْلِ الْعَمَلِ کس لیے؟ عمل کرنے کے لیے، لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ علمِ قطعی کے لیے نہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ قطعی علم کے لیے... تو غور و فکر جو کیا جائے گا تاکہ کوئی ایک معنیٰ ترجیح پا جائے وہ کس لیے ہوگا غور و فکر؟ تاکہ اس پر عمل کر لیا جائے، نہ کہ یہ کہ اس سے کیا ہوگا قطعی علم، قطعی علم نہیں ہو سکتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جیسے قَرْءٌ کا لفظ آیا تھا، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس سے طہر مراد ہے، ہم کہتے ہیں نہیں اس سے حیض مراد ہے، ان کے اپنے دلائل ہمارے اپنے دلائل بھئی، قطعی طور پر کوئی بات نہیں ہو سکتی۔

كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقَرْءِ بِعِدَّةِ أَوْجُهٍ جیسے کہ ہم نے غور کیا قَرْءٌ کے اندر کئی وجوہ سے۔ أَحَدُهَا بِصِيْغَةِ ثَلَاثَةٍ ایک وجہ کیا ہے؟ کس کے ساتھ تامل کیا؟ ثَلَاثَةٍ کے صیغے کے ساتھ۔ بھئی قَرْءٌ سے پہلے کیا آیا قرآن کے اندر؟ ﴿ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ ﴾ تو اس ثَلَاثَةَ پر ہم کہتے ہیں یہ ثَلَاثَةَ بتلاتا ہے کہ قَرْءٌ سے حیض مراد ہے اس لیے کہ تین پر تبھی عمل ہو سکتا ہے کہ اس سے قَرْءٌ سے کیا مراد لیا جائے؟ حیض مراد لیا جائے بھئی، اور اگر اس سے طہر مراد لیں تو تین پر عمل نہیں رہے گا کیونکہ ایک وہ طہر جس میں طلاق دی ہے اور اگلے دو طہر تو یہ تین پورے نہ ہوئے۔ وَالثَّانِيْ بِكَوْنِ أَقَلِّ الْجَمْعِ الثَّلَاثَةَ عَلٰى مَا مَرَّ اور دوسری وجہ کیا ہے؟ جمع کے اقلِ جمع تین ہونے کے ساتھ بھئی، بنا بر اس کے جو گزر گئی، کیونکہ جمع کے اقل افراد کتنے ہوتے ہیں بھئی؟ تین، اور قرآن میں لفظ قَرْءٌ مفرد آیا یا جمع آیا؟ جمع قُرُوْءٍ آیا، تو جمع کا اطلاق کم از کم کتنے پر ہوتا ہے؟ تین پر ہوتا ہے، لہٰذا تین پر اسی صورت میں عمل ہو سکتا ہے کہ اس سے کیا مراد لیں؟ حیض مراد لیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

وَالثَّالِثُ بھئی وہ وجوہات بیان کر رہے ہیں جس کے ساتھ ہم نے غور کیا ہے قُرُوْءٍ کے اندر، تیسری وجہ: بِأَنَّهُ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالِانْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ بھئی پہلے یہ دلیل سمجھ لیں بھئی۔ یاد رکھیے قَرْءٌ کا لفظ قَرَأَ، قاف، را، ہمزہ یہ مادہ بھئی، یہ جمع کے معنیٰ میں بھی آتا ہے اور انتقال کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، کس معنیٰ میں؟ جمع کرنے کے معنیٰ میں بھی آتا ہے اور

منتقل ہونے کے معنیٰ میں بھی آتا ہے۔ عربی میں کہتے ہیں قَرَأْتُ الشَّيْءَ، کیا معنیٰ؟ أَيْ جَمَعْتُ الشَّيْءَ میں نے اس چیز کو کیا کیا؟ جمع کیا، اکٹھا کیا۔ اچھا اور اسی طرح یہ منتقل ہونے کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، عربی میں کہتے ہیں قَرَأَ النَّجْمُ ستارہ منتقل ہو گیا، ستارہ کیا ہوا؟ جب وہ منتقل ہوتا ہے حرکت کرتا ہے بھئی۔ تو قَرْءٌ کے اس کے کیا معنیٰ آتے ہیں عربی میں؟ جمع کرنے کے بھی اور منتقل ہونے کے بھی، اور یہ دونوں معنیٰ حیض کے اندر تو پائے جاتے ہیں طہر کے اندر نہیں پائے جاتے، معلوم ہوا قَرْءٌ کی مناسبت حیض کے ساتھ تو ہے طہر کے ساتھ نہیں۔ قَرْءٌ کے کون سے دو معنیٰ آتے ہیں؟ جمع کرنا اور منتقل ہونا، اور یہ دو معنیٰ کس کے اندر پائے جاتے ہیں؟ حیض کے اندر تو ہیں لیکن طہر کے اندر نہیں، تو لہٰذا اس کی مناسبت حیض کے ساتھ تو ہے طہر کے ساتھ نہیں، لہٰذا اس سے حیض والا معنیٰ مراد ہونا چاہیے طہر والا معنیٰ مراد نہیں ہونا چاہیے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اب دیکھیے یہی بات بیان کریں گے ذرا تفصیل کے ساتھ۔

وَالثَّالِثُ اور تیسری وجہ یہ: بِأَنَّهُ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالِانْتِقَالِ کہ قَرْءٌ کس معنیٰ میں ہے؟ جمع اور انتقال کے معنیٰ میں ہے، وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ فِيْ أَيَّامِ الطُّهْرِ اور جمع ہونے والا وہ خون ہے ایامِ طہر کے اندر، وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِيْ أَيَّامِ الْحَيْضِ اور اسی طرح منتقل ہونے والا وہ خون ہے ایامِ حیض کے اندر، ایامِ حیض کے اندر بھئی۔ بھئی وہ خون ایامِ طہر میں جمع ہوتا ہے عورت کے رحم میں اور ایامِ حیض میں وہ منتقل ہوتا ہے خارج کی طرف بھئی، تو یہ دیکھو جمع کا معنیٰ بھی آیا اس دم میں اور منتقل ہونے کا معنیٰ بھی آیا اس دم، خون کے اندر بھئی۔ وَتَحْقِيْقُهُ اور تحقیق اس کی یہ ہے، اب پوری تفصیل کرنے لگے ہیں بھئی، تحقیق اس کی یہ ہے کہ أَنَّ الْحَيْضَ إِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ کہ حیض یا تو اس خون کا نام ہے یا ان ایام کا نام ہے۔ حیض کس کا نام ہے؟ خون کا نام ہے یا ایام کا نام ہے۔ تو اگر خون کا نام ہو پھر بھی قَرْءٌ کے ساتھ اس کی مناسبت، اگر ان ایام کا نام ہو پھر بھی قَرْءٌ کے ساتھ اس کی مناسبت۔ مثلاً پہلی صورت: حیض خون کا نام ہے، تو پھر اس صورت میں جمع ہونے والا خون... بھئی قَرَأَ کا معنیٰ تو تھا جمع کرنا اور ہم کہہ رہے ہیں جمع ہونا، بہرحال مناسبت تو ہے، جمع کرنا اور جمع ہونے کے ساتھ اس کی کیا ہے؟ دونوں میں جمع کا... سمجھ میں آیا؟ تو کہا اگر حیض خون کا نام ہو تو جمع ہونے والا خون ہے اور منتقل ہونے والا خون ہے، تو یہ خون مُجْتَمِع بھی ہے مُنْتَقِل بھی ہے اگرچہ جَامِع نہیں، جمع کرنے والا نہیں، لیکن بہرحال مُجْتَمِع جمع تو ہے، جمع ہونے والا تو ہے، منتقل ہونے والا تو ہے، تو بہرحال وہ جمع کا معنیٰ کسی نہ کسی اعتبار سے آگیا بھئی مُجْتَمِع کے اندر بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا معلوم ہوا قَرْءٌ کی کس کے ساتھ مناسبت ہے؟ حیض کے ساتھ۔

اور اگر اس سے کیا مراد لیں؟ ایامِ حیض مراد لیں، تو اس صورت میں بھی کہتے ہیں دو رائیں ہیں: بعض علماء لکھتے ہیں کہ ایامِ طہر میں وہ خون جمع ہوتا ہے، کیا ہوتا ہے؟ یہ الگ ایک پہلے تمہید کے طور پر ایک بات بیان کر رہا ہوں بھئی۔ بعض علماء کیا فرماتے ہیں؟ کہ یہ جو خون ایامِ حیض میں نکلتا ہے یہ ایامِ طہر میں جمع ہوتا ہے، ایامِ طہر کے اندر یہ عورت کے رحم میں آہستہ آہستہ جمع ہوتا چلا جاتا ہے اور پھر جب ایامِ حیض آتے ہیں تو یہ باہر کی طرف منتقل ہوتا ہے، تو جمع کس وقت ہوتا

ہے؟ ایامِ طہر میں، اور خارج کس وقت ہوتا ہے؟ ایامِ حیض میں۔ آگے شارح بتلائیں گے کہ یہ سرسری رائے ہے، اصل یہ ہے کہ یہ جمع بھی حیض کے ایام میں ہوتا ہے اور منتقل بھی حیض ہی کے ایام میں ہوتا ہے، یہ ویسے مقدمے کے طور پر ایک بات بتلائی دو رائیں ہو گئیں مولانا۔ تو اب دیکھو کہتے ہیں: پہلی بات تو گزر گئی، اگر حیض سے مراد خون لیں تو پھر بھی قَرْءٌ کے ساتھ مناسبت کیونکہ خون ہی جمع بھی ہونے والا ہے اور منتقل بھی ہونے والا ہے اگرچہ جامع نہیں، مجتمع تو ہے اگرچہ جامع نہیں، تو بہرحال پھر بھی مجتمع میں بھی جمع والا معنیٰ تو آگیا مناسبت تو آگئی۔ اور اگر اس سے کیا مراد لیں؟ ایامِ حیض مراد لیں تو ایامِ حیض کے اندر ہی خون کیا ہوتا ہے؟ مجتمع ہوتا ہے اور انہی میں کیا ہوتا ہے؟ منتقل ہوتا ہے، تو پھر بھی مناسبت آگئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو طہر کے ساتھ... خلاصہ یہ کہ طہر کے ساتھ مناسبت نہ آئی۔ ایک قول کے مطابق ایامِ طہر میں مجتمع ہوتا ہے لیکن کہا وہ سرسری قول ہے، سرسری رائے ہے، حقیقت یہ ہے کہ کس میں جمع ہوتا ہے؟ ایامِ حیض ہی میں جمع ہوتا ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَتَحْقِيْقُهُ تحقیق اس کی یہ ہے کہ أَنَّ الْحَيْضَ إِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ کہ حیض اگر وہ خون ہو فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ تو وہی جمع ہونے والا اور وہی خون منتقل ہونے والا ہے وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ جَامِعًا اگرچہ جمع کرنے والا نہیں، بِخِلَافِ الطُّهْرِ بخلاف طہر کے فَإِنَّهُ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ نہ تو وہ جامع ہے نہ مجتمع ہے اور نہ منتقل ہے۔ وَإِنْ كَانَ أَيَّامَ الدَّمِ اور اگر حیض وہ ایامِ دم کا نام ہے فَهِيَ مَحَلُّ الِاجْتِمَاعِ وَالِانْتِقَالِ تو یہی محلِ اجتماع اور محلِ انتقال ہے، بِخِلَافِ أَيَّامِ الطُّهْرِ بخلاف کس کے؟ ایامِ طہر کے، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَلِّ الِانْتِقَالِ اس لیے کہ یہ محلِ انتقال نہیں ہے وَإِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلِاجْتِمَاعِ فِيْ بَادِئِ الرَّأْيِ اگرچہ محلِ اجتماع ہے بادیٔ الرائے کے اندر ظاہری سرسری رائے میں یہ اگرچہ محلِ اجتماع ہے۔ وَقَدْ أَوْضَحْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ اور تحقیق میں نے اس کی وضاحت کی ہے تفسیرِ احمدی کے اندر، وَهٰهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ اور یہاں پر مقام میں اس کی گنجائش نہیں ہے بھئی۔ تفصیل کہتے ہیں کافی بیان ہو گئی۔

وَلَا عُمُوْمَ لَهُ أَيْ لِلْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا اور عموم نہیں ہے، لَهُ ضمیر کا مرجع بتلایا أَيْ لِلْمُشْتَرَكِ کس کے لیے؟ مشترک کے لیے عِنْدَنَا یعنی عمومِ مشترک ہمارے نزدیک جائز نہیں۔ عمومِ مشترک یہ کہ ایک لفظِ مشترک کا اطلاق کیا جائے اور اس کے سارے معانی مراد لے لیے جائیں بھئی، یہ ہمارے نزدیک درست نہیں ہے بھئی۔ فَلَا يَجُوْزُ إِرَادَةُ مَعْنَيَيْهِ پس جائز نہیں ہے اس کے دونوں معنیٰ کا ارادہ یعنی اگر اس کے صرف دو معنیٰ ہیں تو دونوں معنیٰ کا ارادہ صحیح نہیں ہے ایک ہی وقت میں مَعًا اکٹھا ہی۔ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَجُوْزُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ جائز ہے، دونوں معنیٰ کا ارادہ بھی جائز ہے۔ وہ فرماتے ہیں يَجُوْزُ أَنْ يُّرَادَ بِهِ الْمَعْنَيَانِ مَعًا کہ ارادہ کیا جائے اس کے ذریعے اس کے دونوں معنیٰ کا اکٹھا ہی، كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر ہے... جی امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل آرہی ہے بھئی: قرآن میں اللہ فرماتے ہیں ﴿ إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ ﴾ یقیناً اللہ اور اس کے فرشتے يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ کیا کرتے ہیں؟ صلاۃ

بھیجتے ہیں کس پر؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ اب یُصَلُّوْنَ آیا، کہتے ہیں دیکھو صلاۃ کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو اس کے معنیٰ رحمت کے آتے ہیں، صلاۃ کی نسبت فرشتوں کی طرف کی جائے تو اس کے کیا معنیٰ آتے ہیں؟ استغفار کے آتے ہیں، اور یہاں ایک ہی لفظ لایا گیا دونوں کے لیے، معلوم ہوا دونوں معنیٰ مراد ہیں: اللہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے رحمت کے معنیٰ مراد ہیں اور فرشتوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے استغفار کے۔ تو دیکھو کہتے ہیں یہ عمومِ مشترک آگیا ایک ہی وقت میں اس سے دونوں معنیٰ مراد ہیں۔ دلیل سمجھ میں آگئی بھئی؟ فَالصَّلَاۃُ مِنَ اللّٰہِ رَحْمَۃٌ وَمِنَ الْمَلَائِکَۃِ اسْتِغْفَارٌ پس صلاۃ جو ہے اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے، وَقَدْ أُرِیْدَا بِلَفْظٍ وَّاحِدٍ وَّھُوَ قَوْلُہٗ یُصَلُّوْنَ اور تحقیق ان کا ارادہ کیا گیا ہے ایک ہی لفظ کے ذریعے، رحمت اور استغفار کا، اور وہ کون سا قول، اللہ کا یہ قول ہے یُصَلُّوْنَ۔

وَنَحْنُ نَقُوْلُ اور ہم کہتے ہیں جواب میں بھئی: سِیْقَتِ الْآیَۃُ لِإِیْجَابِ اقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِیْنَ بِاللّٰہِ وَالْمَلَائِکَۃِ یہ آیت چلائی گئی ہے مؤمنین پر اللہ اور فرشتوں کی اقتداء کو واجب کرنے کے لیے۔ اس آیت کے لانے کا مقصد کیا ہے؟ کہ مؤمنوں پر اللہ اور اس کے فرشتوں کی اقتداء کرنا، ان کی پیروی کرنا واجب ہے بھئی، یہ آیت اس مقصد کے لیے لائی گئی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ یہاں کوئی ایسا عام معنیٰ مراد لیا جائے جو سب کو شامل ہو، جو کیا ہو؟ ورنہ پیروی نہیں ہو سکتی بھئی۔ کیونکہ اللہ کی طرف نسبت کریں تو معنیٰ کیا؟ رحمت، فرشتوں کی طرف نسبت کریں تو معنیٰ کیا؟ استغفار، اور مؤمنین کی طرف نسبت کریں تو اس کا معنیٰ ہے دعا کے بھئی، کیا ہے؟ دعا۔ تو اب مؤمنین اگر اسے... تو اس صورت میں... یہ اسی طرح ہوا مولانا: ایک شخص کہتا ہے کہ تم میری پیروی کرو، میں روزے رکھتا ہوں تم قرآن پڑھو! وہ روزے رکھتا ہے، دوسرا کیا کرتا ہے؟ قرآن پڑھتا ہے، تو اس کی پیروی ہوئی؟ پیروی تو کس صورت میں تھی؟ کہ وہ روزے رکھتا ہے تو یہ بھی کیا کرے؟ روزے رکھے، تو فرق نہیں ہونا چاہیے۔ لہٰذا یہاں ہم کہتے ہیں یہاں پیروی کرنے کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ فعل بھی ایک ہونا چاہیے، جو فعل وہاں ہو وہی فعل مؤمنین کے اندر بھی ہونا چاہیے۔ لہٰذا یہاں کوئی ایسا معنیٰ مراد لے لو، یعنی عمومِ مجاز کی طرف چلے جاؤ، ایسا معنیٰ مراد لے لو کہ تاکہ فعل ایک ہی بن جائے سب کے لیے بھئی۔ تو چنانچہ ہم کہتے ہیں یہاں یُصَلُّوْنَ کا معنیٰ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مرتبے اور حیثیت کو اہمیت اور توجہ دو بھئی۔ اے مؤمنین! یعنی ترجمہ یہ کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت اور مرتبے کو اہمیت دیتے ہیں اور توجہ دیتے ہیں، پس اے مؤمنین تم بھی کیا کرو؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مرتبے اور حیثیت کو توجہ دو اور اہمیت دو۔ اب ایک ہی بات ہو گئی ہر جگہ: وہ اہمیت دیتے ہیں اور توجہ دیتے ہیں، مؤمنین کو بھی کیا کرنا چاہیے؟ اہمیت دینی چاہیے اور توجہ دینی چاہیے، توجہ کرنی چاہیے۔ اب مولانا پیروی ہوگی کیونکہ وہی فعل ان کے سے بھی ثابت ہے، کیا؟ توجہ دینا اور اہمیت دینا، اور وہی فعل کس کی طرف سے ہوگا؟ مؤمنین کی طرف سے بھی توجہ دینا اور اہمیت دینا، اب کہیں گے پیروی ہو گئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ سب کو بات سمجھ میں آگئی؟

وَنَحْنُ نَقُوْلُ سِيْقَتِ الْآيَةُ لِإِيْجَابِ اقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِيْنَ بِاللّٰهِ وَالْمَلَائِكَةِ ہم کہتے ہیں کہ آیت کو چلایا گیا ہے واجب کرنے کے لیے مؤمنین پر اقتداء کو اللہ کی اور اس کے فرشتوں کی، وَلَا يَصْلُحُ ذٰلِكَ إِلَّا بِأَخْذِ مَعْنًى عَامٍّ شَامِلٍ لِّلْكُلِّ اور یہ فعل اس کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر ساتھ لینے ایسے معنیٰ کو جو عام ہو شامل ہو سب کو، یعنی ایسا معنیٰ عام لیا جائے گا جو سب کو شامل ہو بھئی، سب کو کیا ہو؟ ایسا معنیٰ عام یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی شامل ہو جائے، فرشتوں کو بھی شامل ہو جائے اور مؤمنین کو بھی شامل ہو جائے۔ تو وہ کیا معنیٰ عام ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ الِاعْتِنَاءُ بِشَأْنِهِ، اِعْتِنَاء کا معنیٰ اہمیت دینا، توجہ دینا، بِشَأْنٍ شَأْن کہتے ہیں حال کو مولانا حیثیت اور مرتبے کو۔ وَهُوَ الِاعْتِنَاءُ بِشَأْنِهِ وہ حضور علیہ السلام کے مرتبے کو اہمیت دینا ہے، فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى تو معنیٰ یہ ہوگا: إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يَعْتَنُوْنَ بِشَأْنِهِ اللہ اور اس کے فرشتے وہ اہمیت دیتے ہیں حضور علیہ السلام کی حیثیت اور مرتبے کو، يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اعْتَنُوْا أَيْضًا بِشَأْنِهِ تو اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو تم بھی اہمیت دو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حیثیت اور مرتبے کو۔ وَذٰلِكَ الِاعْتِنَاءُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى رَحْمَةٌ اور یہ اہمیت دینا اللہ کی طرف سے کس طریقے پر ہے؟ اللہ کی طرف سے یہ رحمت ہے، وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارٌ اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے، وَمِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ دُعَاءٌ اور مؤمنین کی طرف سے دعا ہے۔ جواب سمجھ میں آگیا سب کو؟ جی۔

وَتَحْرِيْرُ مَحَلِّ النِّزَاعِ اور محلِ نزاع کی تحریر یہ ہے... بھئی محلِ نزاع بتلانا چاہتے ہیں ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان محلِ نزاع کیا ہے، جھگڑا کس محل میں ہے کس موقع میں ہے۔ یاد رکھیے یہاں چار صورتیں بنتی ہیں، چار: پہلی صورت: لفظِ مشترک کا اطلاق ایک مرتبہ ہوا اور اس کا ایک معنیٰ مراد لیا، پھر لفظِ مشترک کا اطلاق دوسری مرتبہ ہوا اور دوسرا معنیٰ مراد لیا، پہلی مرتبہ وہ پہلا معنیٰ جو تھا وہ مراد تھا اور حکم کا مدار بھی اسی معنیٰ پر تھا، حکم کا مدار بھی... بھئی لفظِ مشترک آیا تھا اس پر کوئی حکم لگایا گیا تھا تو اس حکم کا مدار بھی اسی معنیٰ پر تھا، دوسری مرتبہ میں دوسرا معنیٰ مراد ہے اور وہی دوسرا معنیٰ حکم کا مدار ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کہ مشترک کا ایک مرتبہ اطلاق کیا جائے تو اس کا ایک معنیٰ مراد ہے اور وہی معنیٰ حکم کا مدار ہے، دوسری مرتبہ اطلاق ہوا تو دوسرا معنیٰ مراد ہے اور وہی دوسرا معنیٰ کیا ہے؟ حکم کا مدار ہے۔ کہتے ہیں یہ بالاتفاق صحیح ہے، ان کے نزدیک بھی ٹھیک ہے ہمارے نزدیک بھی ٹھیک ہے، دونوں... اور حقیقی دونوں معنیٰ حقیقی ہوں گے بھئی۔ ایک مرتبہ ایک معنیٰ کا ارادہ کیا، وہی معنیٰ مراد بھی ہے اور وہی حکم کا مدار بھی ہے، ٹھیک ہے، دوسری مرتبہ... تو الگ الگ جگہ پر الگ الگ معنیٰ مراد ہیں اور الگ الگ جگہ پر الگ الگ حکم کا مدار ہیں تو اس میں اختلاف ہی نہیں، ان کے نزدیک بھی ایسا صحیح ہمارے نزدیک بھی صحیح۔

دوسری صورت: کہ مشترک کا اطلاق کیا گیا، لفظِ مشترک کا اطلاق کیا گیا، اور اس سے کوئی ایک معنیٰ مراد ہے لَا عَلَى التَّعْيِيْنِ بغیر تعیین کے۔ پہلی صورت میں تو تھی ایک وقت میں ایک معنیٰ مراد ہے متعین، یہی معنیٰ مراد ہے، دوسری مرتبہ دوسرا معنیٰ مراد ہے متعین ہے۔ دوسری صورت کیا آگئی؟ کہ مشترک کا اطلاق ہوا اور اس سے ایک معنیٰ مراد ہے یہ والا یا

وہ والا لیکن تعیین نہیں ہے کون سا ہے۔ جیسے کہ قَرْءٌ کے اندر آیا بھئی: دو میں سے... ہم بھی کہتے ہیں ایک ہی مراد ہے حیض اور طہر دونوں نہیں، امام شافعی رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں ایک ہی مراد ہے دونوں نہیں، تو دو میں سے ایک معنیٰ مراد ہے لیکن لَا عَلَى التَّعْيِيْنِ تعیین نہیں، ہاں جو ایک مراد... پھر مجتہد اس میں اجتہاد کرے گا اور تاویل کر کے ایک معنیٰ کو راجح قرار دے گا اور پھر وہی ایک معنیٰ جو ہے وہ حکم کا مدار ہوگا بھئی۔ وہ معنیٰ مراد ہوگا اور وہ حکم کا مدار ہوگا، اس میں بھی اختلاف نہیں یہ بھی ٹھیک ہے بھئی کہ معنیٰ ایک ہی مراد ہیں اگرچہ اس میں تعیین نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تیسری صورت یہ ہے کہ مشترک کا اطلاق کیا جائے اور چاروں معنیٰ مراد ہوں... مثلاً دو معنیٰ ہیں، دونوں معنیٰ مراد ہوں مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ مرکب ہو کر، کیا؟ مشترک کا اطلاق کیا جائے اور اس کے دو، تین، چار جتنے بھی معنیٰ ہیں ان سارے معانی کا مجموعہ مرکب وہ مراد ہے، مجموعہ مرکب مراد ہے، یہ جائز نہیں ہے مولانا، یعنی حقیقت کے اعتبار سے جائز نہیں ہے بھئی، ہاں مجازاً جائز ہے بھئی، مجازاً کیا ہے؟ جائز ہے، کہ کوئی مناسبت موجود ہو بھئی۔ تو اس کے باعتبار حقیقت کے اس کے عدمِ جواز میں کوئی اختلاف نہیں، اور باعتبار مجاز کے اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں، یہ سب تسلیم کرتے ہیں۔ دیکھو بھئی دو معنیٰ تھے نا، دو... توجہ سے سنو بھئی توجہ سے، دو معنیٰ تھے نا دو، دونوں معنیٰ کا مرکب مراد ہے، دونوں معنیٰ کا... اور حکم کا مدار ان میں سے کوئی ایک معنیٰ بھی نہیں ہے بلکہ دونوں کا مرکب ہے! پہلی صورت میں بھی حکم کا مدار ایک معنیٰ پر تھا، دوسری صورت میں بھی حکم کا مدار لَا عَلَى التَّعْيِيْنِ ایک معنیٰ پر تھا، اور یہاں پر کیا ہے؟ کسی ایک پر مدار نہیں بلکہ کس پر مدار ہے؟ مجموعۂ مرکب پر، مجموعہ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ پر، کہتے ہیں نہیں بھئی ایسا نہیں ہو سکتا ایسا نہیں ہو سکتا کہ مرکب مجموعہ مراد ہو اور وہی حکم کا مدار ہو، الگ الگ معنیٰ حکم کا مدار نہ ہو، یہ بھی درست نہیں، تو باعتبار حقیقت کے مرکب مجموعے کا مراد لینا صحیح نہیں، ہاں مجازاً صحیح ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ مجازاً صحیح ہے، جیسے ابھی بتایا عمومِ مجاز کے طریقے پر بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اچھا، تیسرا... چوتھی صورت مولانا، چوتھی صورت: چوتھی صورت یہ کہ مشترک کا اطلاق کیا جائے اور ایک ہی وقت میں، ایک ہی اطلاق میں اس کے سارے معانی مراد ہوں، پہلے تو تھا مرکب سارے مجموعہ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ مراد ہو وہ الگ صورت تھی، یہ ہے... تو مجموعہ ہی حکم کا مدار بننا تھا لیکن یہ تو درست نہیں ہے مجموعہ حکم کا مدار نہیں بن سکتا، اور یہ چوتھی صورت ہے کہ ہر معنیٰ مراد ہے اور ہر معنیٰ الگ حکم کا مدار ہے، ہر معنیٰ... ان کا مجموعہ نہیں، مراد سارے معنیٰ ہیں: یہ معنیٰ بھی اول بھی مراد، ثانی بھی مراد، ثالث بھی مراد، لیکن حکم کا مدار الگ الگ ہیں: یہ معنیٰ بھی حکم کا مدار، یہ والا معنیٰ بھی حکم کا مدار، تیسرا معنیٰ بھی حکم کا مدار۔ فرق سمجھ میں آیا؟

تو چار صورتیں بن گئیں۔ پہلی صورت کیا؟ کہ ایک دفعہ اطلاق ہو ایک ہی معنیٰ مراد اور وہی حکم کا مدار، دوسری مرتبہ اطلاق

ہو دوسرا معنیٰ مراد اور وہی حکم کا مدار ہے، یہ بالاتفاق صحیح۔ دوسری صورت کیا تھی؟ کہ مشترک کا اطلاق کیا جائے اور دو معنیٰ میں سے کوئی ایک مراد ہے لَا عَلَى التَّعْيِيْنِ، تو اس صورت میں مجتہد تاویل کرکے ایک معنیٰ کو راجح قرار دیتا ہے اور وہی معنیٰ مدارِ حکم ہوتا ہے، یہ بھی درست ہے مولانا۔ تیسری صورت کیا تھی؟ کہ مجموعۂ مرکب مراد ہو تمام معانی کا، میں نے بتلایا یہ باعتبار حقیقت کے صحیح نہیں ہاں باعتبار مجاز کے صحیح ہے۔ اور چوتھی صورت کیا ہے؟ کہ مشترک کا اطلاق کیا جائے اور ایک ہی وقت میں اس کے سارے معانی مراد ہیں اور ہر معنیٰ کیا ہے؟ حکم کا مدار ہے، یہ ہے محلِ اختلاف ہمارا اور شوافع کے درمیان! ہمارے نزدیک مشترک کا اطلاق کیا جائے تو اس کا ایک ہی معنیٰ مراد ہو سکتا ہے اور وہی حکم کا مدار ہوگا، ایک سے زیادہ معانی مراد ہی نہیں۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اطلاق کیا جائے اور سارے معنیٰ اس کے مراد ہوں دو معنیٰ یا تین معنیٰ، اور ہر معنیٰ کیا حکم کا مدار ہوگا۔ اختلاف سمجھ میں آگیا؟ تو چار میں سے ایک صورت میں اختلاف تھا، اسی کو اب مصنف ذکر کرنے لگے ہیں جو محلِ نزاع ہے۔

کہتے ہیں: وَتَحْرِيْرُ مَحَلِّ النِّزَاعِ اور محلِ نزاع کی تحریر جو ہے وہ یہ ہے کہ أَنَّهُ هَلْ يَجُوْزُ أَنْ يُّرَادَ بِلَفْظٍ وَّاحِدٍ فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ كُلٌّ مِّنَ الْمَعْنَيَيْنِ کیا یہ جائز ہے کہ ارادہ کیا جائے ایک ہی لفظ کے ذریعے ایک ہی زمانے کے اندر دو معنیٰ میں سے ہر ایک کو، دو معنیٰ میں سے ہر ایک کا ارادہ کیا جائے ایک ہی زمانے کے اندر کیا یہ جائز ہے؟ عَلٰى أَنْ يَّكُوْنَ مُرَادًا وَّمَنَاطًا لِّلْحُكْمِ بایں طور کہ وہ معنیٰ دونوں معنیٰ کیا ہوں؟ کہ وہ مراد بھی ہوں اور حکم کا... ان میں سے ہر دو میں سے ہر ایک معنیٰ مراد بھی ہو اور حکم کا مدار بھی ہوگا أَمْ لَا یا مدار... دوبارہ ترجمہ سنو بھئی: کیا یہ جائز ہے کہ ارادہ کیا جائے ایک ہی لفظ کے ذریعے ایک ہی زمانے کے اندر دو معنیٰ میں سے ہر ایک کا اس طور پر کہ وہ معنیٰ... دو معنیٰ میں سے ہر ایک مراد بھی ہو اور حکم کا مدار بھی ہو أَمْ لَا یا یہ جائز نہیں؟

فَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں، لِأَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ لَا يُرَادُ بِهٖ غَيْرُهٗ اس لیے کہ واضع نے خاص کیا اس لفظ کو اس معنیٰ کے لیے اس طور پر کہ ارادہ نہیں کیا جائے گا اس کے ذریعے اس کے علاوہ کا۔ بھئی واضع نے دیکھو، یہ دو معنیٰ ہیں مولانا، ایک معنیٰ یہ ہے، ایک معنیٰ یہ ہے۔ واضع نے اس لفظِ مشترک کو پہلے اس معنیٰ کے لیے وضع کیا، وضع کا کیا مطلب؟ کہ یہ لفظ جب بھی بولا جائے گا یہ معنیٰ مراد ہوگا، اس کے علاوہ کوئی اور معنیٰ مراد نہیں۔ پھر دوسرے واضع نے اس لفظ کو اس دوسرے معنیٰ کے لیے وضع کیا، کیا معنیٰ وضع کرنے کا؟ کہ یہ لفظ جب بھی بولا جائے گا اس سے یہ والا معنیٰ مراد ہوگا، دوسرا معنیٰ مراد نہیں ہوگا۔ تو واضع نے اس لفظ کو ہر واضع نے اس لفظ کو خاص کیا ہے اس کے معنیٰ کے لیے، کیا کیا ہے؟ اس کے معنیٰ کے لیے۔ تو لہٰذا جب اس لفظ کا اطلاق ہوگا تو ایک وقت میں ایک ہی معنیٰ مراد ہوگا، کیا ہوگا؟ ایک ہی معنیٰ۔

دیکھیے بھئی: لِأَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى اس لیے کہ واضع نے خاص کیا ہے لفظ کو اس کے معنیٰ کے لیے بِحَيْثُ

اس طور پر کہ لَا يُرَادُ بِهِ غَيْرُهُ کہ مراد نہیں ہوتا اس کے ذریعے اس کے... اس معنیٰ کے علاوہ کوئی اور مراد نہیں ہوتا، فَاعْتِبَارُ وَضْعِهِ لِهٰذَا الْمَعْنٰى يُوْجِبُ إِرَادَتَهُ خَاصَّةً۔ اب دیکھیے مولانا، اب اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے لفظِ مشترک کا: ایک واضع نے ایک معنیٰ کے لیے وضع کیا دوسرے واضع نے دوسرے معنیٰ کے لیے وضع کیا ہے، تو اس وضع کا اعتبار کریں تو یہ والا پہلا معنیٰ مراد ہوگا اس کے علاوہ کوئی اور معنیٰ مراد نہیں، اگر دوسری وضع کی طرف نظر کریں تو دوسرا معنیٰ مراد ہوگا پہلا معنیٰ مراد نہیں ہوگا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ پہلی وضع کی طرف نظر کریں: پہلا معنیٰ مراد ہے دوسرا معنیٰ مراد نہیں، تو پہلا ہوا مراد دوسرا ہوا غیرِ مراد، کیا ہوا؟ غیرِ مراد۔ دوسری وضع کی طرف نظر کریں: تو دوسرا معنیٰ کیا ہوا مراد اور پہلا معنیٰ ہوا غیرِ مراد۔ تو اگر آپ دونوں معنیٰ مراد لینا چاہتے ہیں تو اس صورت میں تو ہر معنیٰ مراد بھی ہوا اور غیرِ مراد بھی ہوا، ہر معنیٰ مراد بھی ہوا اور غیرِ مراد بھی ہوا۔ تو لہٰذا یہ باعتبار وضع کے ایسا نہیں کہ دونوں معنیٰ مراد نہیں لے سکتے مولانا کہ یہ دونوں میں حقیقت ہو۔ مثلاً مشترک کا اطلاق کرتے ہیں دونوں معنیٰ مراد لیتے ہیں تو ان میں سے تو ہر معنیٰ مراد بھی ہے اور... ایک وضع کی طرف نسبت... دیکھیں تو ایک معنیٰ مراد ہے دوسرا غیرِ مراد ہے، دوسری وضع کی طرف دیکھیں تو دوسرا معنیٰ مراد ہے پہلا معنیٰ غیرِ مراد، تو دونوں میں سے ہر ایک مراد بھی ہوا اور غیرِ مراد بھی ہوا اور اس پر عمل نہیں ہو سکتا مولانا۔ ایک صورت کے اندر کہ اس کو ایک معنیٰ کے اندر حقیقت قرار دیا جائے اور دوسرے کے اندر کیا قرار دیا جائے؟ مجاز بھئی، حقیقت اور مجاز۔ ہاں دونوں کے اندر تو حقیقت ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ جب ایک معنیٰ کے لیے وضع ہے تو دوسرا قطعی طور پر مراد نہیں ہے اور جب دوسرے کے لیے وضع ہے تو پہلا معنیٰ قطعی طور پر مراد نہیں ہے۔ ہاں مجاز کے طریقے پر پہلے... پھر ایک میں کیا بنا لو؟ حقیقت، اور دوسرے میں کیا بنا لو؟ مجاز، تو اس صورت میں کہتے ہیں پھر حقیقت... جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز بھی باطل ہے جائز نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو باعتبار حقیقت کے تو دونوں پر اطلاق ہو ہی نہیں سکتا، ہاں باعتبار ایک میں حقیقت دوسرے میں مجاز بایں اعتبار ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی باطل ہے کیونکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا۔

تو کہتے ہیں فَاعْتِبَارُ وَضْعِهِ لِهٰذَا الْمَعْنٰى يُوْجِبُ إِرَادَتَهُ خَاصَّةً پس اس لفظ کی وضع کا اعتبار اس معنیٰ کے لیے يُوْجِبُ إِرَادَتَهُ خَاصَّةً وہ ثابت کرتا ہے اسی معنیٰ کے ارادے کو خاص طور پر، وَبِاعْتِبَارِ وَضْعِهِ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى اور بایں اعتبار کہ یہ لفظ وضع ہے اس دوسرے معنیٰ کے لیے، یہ جو ہے يُوْجِبُ یہ ثابت کرتا ہے إِرَادَتَهُ خَاصَّةً اس دوسرے معنیٰ کا ارادہ خاص طور پر، فَيَلْزَمُ أَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِّنْهُمَا مُرَادًا وَّغَيْرَ مُرَادٍ تو لازم آئے گا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مراد بھی ہو اور غیرِ مراد بھی ہو، فَلَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ اور یہ نہیں ہو سکتا یعنی کہ ان میں سے ہر ایک مراد بھی ہو اور غیرِ مراد بھی ہو، إِلَّا بِأَنْ يُّرَادَ أَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى أَنَّهُ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَهُ وَالْآخَرُ عَلٰى أَنَّهُ يُنَاسِبُهُ مگر یہ کہ ارادہ کیا جائے کہ دو معانی میں سے ایک جو ہے وہ نفسِ موضوع لہ ہے، اور دوسرا مراد ہے بایں اعتبار کہ وہ اس کے مناسب ہے، موضوع لہ کے نہیں دونوں میں موضوع لہ کے اعتبار سے اس کا اطلاق صحیح نہیں۔ تو ایک میں بایں اعتبار کہ یہ لفظ اسی معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور دوسرے معنیٰ کا بایں اعتبار

تو ارادہ کر سکتے ہو کہ یہ اس معنیٰ کے مناسب ہے، کیا ہے؟ مناسب ہے، باعتبار موضوع لہ کے نہیں کر سکتے، کیونکہ وضع کا اگر اعتبار کرتے ہو تو وضع میں ایک نے کہا تھا یہی معنیٰ مراد ہے دوسرا معنیٰ مراد ہی نہیں، دوسرے نے کہا تھا یہ والا معنیٰ مراد ہے پہلا معنیٰ ہرگز مراد نہیں، تو لہٰذا اس صورت میں یوں کہیں گے دونوں کو جمع کرنے کی یہی صورت ہے کہ ایک میں کہا جائے یہ اس کا معنیٰ موضوع لہ ہے اور دوسرے میں کیا کہا جائے کہ یہ معنیٰ اس کے مناسب ہے یعنی اس کا مجازاً مراد ہے، فَيَكُوْنُ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ تو اس صورت میں جمع ہوگا حقیقت اور مجاز کے درمیان اور وہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز تو کیا ہے؟ وہ باطل ہے۔

وَعِنْدَهُ يَجُوْزُ ذٰلِكَ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز ہے بِشَرْطِ أَنْ لَّا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ بایں شرط کہ ان دونوں معانی کے درمیان تضاد نہ ہو بھئی، دونوں معانی کے درمیان تضاد نہ ہو۔ ہاں اگر وہ کہتے ہیں دونوں معنیٰ... امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں دونوں معنیٰ مراد ہو سکتے ہیں لیکن شرط یہ ہے ان دو معانی میں تضاد نہیں ہونا چاہیے، اگر تضاد ہے پھر تو وہ بھی کہتے ہیں ایک ہی معنیٰ مراد ہوگا جیسے قَرْءٌ کے دو معنیٰ تھے حیض اور طہر اور وہ دونوں ایک دوسرے کے ضد ہیں مولانا کہیں بھی اکٹھے نہیں ہو سکتے، تو وہاں وہ بھی فرماتے ہیں ایک ہی معنیٰ مراد ہے دونوں معنیٰ مراد نہیں۔ تو وَعِنْدَهُ يَجُوْزُ ذٰلِكَ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز ہے بِشَرْطِ أَنْ لَّا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ بایں شرط کہ ان دونوں معانی کے درمیان تضاد نہیں ہونا چاہیے، فَإِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ پس جب ان دونوں معانی کے درمیان تضاد ہو جیسے حیض اور طہر ہیں، لَا يَجُوْزُ بِالْإِجْمَاعِ تو پھر تو وہ دونوں معنیٰ جائز نہیں ہیں بالاجماع۔ وَكَذَا لَا تَجُوْزُ إِرَادَةُ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالِاتِّفَاقِ اور اسی طرح جائز نہیں ہے ارادہ کرنا مجموعے کا اس حیثیت سے کہ وہ مجموعہ ہے بالاتفاق بھئی، مجموعے کا ارادہ مِنْ حَيْثُ هُوَ الْمَجْمُوْعُ بھی درست نہیں، بھئی میں نے بتلا دیا تھا وہ چار وجہیں نہیں ذکر کی تھیں میں نے؟ ان میں سے تیسری صورت میں کیا تھا؟ کہ مشترک کا اطلاق کیا جائے اور اس سے ارادہ کیا جائے مجموعۂ مرکب کا یعنی مجموعہ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ کا، وہ بالاتفاق جائز نہیں، وہی صورت بیان کر رہے ہیں۔ وَكَذَا لَا تَجُوْزُ إِرَادَةُ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالِاتِّفَاقِ اور اسی طرح جائز نہیں ہے مجموعے کا ارادہ اس حیثیت سے کہ وہ مجموعہ ہے بالاتفاق۔ وَتَحْقِيْقُ كُلِّ ذٰلِكَ فِي التَّلْوِيْحِ اور اس سارے کی تحقیق کس کے اندر ہے؟ تلویح میں ہے مولانا، جو آپ انشاء اللہ اگلے سے اگلے سال پڑھیں گے بھئی۔

تلویح مولانا یاد رکھیے بھئی، تلویح کی بات آئی اب تھوڑی سی تفصیل آپ کو بتلا دوں بھئی: تلویح شرح ہے توضیح کی، اور توضیح شرح ہے تنقیح کی۔ سمجھ میں آیا؟ تو وہاں پہلا متن جو ہے وہ تنقیح ہے بھئی، تنقیح، اور یہ علامہ صدر الشریعہ کا ہے، صدر الشریعہ نے یہ متن لکھا بھئی، سمجھ میں آیا، احناف کے اصولِ فقہ کا۔ اور پھر علامہ صدر الشریعہ نے ہی اس کی شرح توضیح کے نام سے لکھی بھئی، توضیح کے نام سے۔ پھر بعد میں علامہ تفتازانی کا زمانہ آیا، انہوں نے اس توضیح کی کیا کی آگے؟ شرح کی ہے بھئی شرح۔ علامہ صدر الشریعہ بہت بڑے عالم تھے مولانا بہت بڑے عالم، ماہر الفنون تھے بھئی فنون کے اندر زبردست ماہر تھے بھئی، بلکہ ان کا سارا خاندان ہی بھئی جو کہتے ہیں نا ایں خانہ ہمہ آفتاب است یہ سارا خاندان ہی کیا تھا؟

آفتاب کی مانند روشن جگمگاتا ہوا خاندان ہے بھئی۔ علم اس خاندان میں پشت در پشت چلتا تھا بھئی بڑے بڑے کبار علماء۔ دیکھو اتنے بڑے عالم تھے ان کا نام صدر الشریعہ، صدر الشریعہ کے لقب سے مشہور تھے، سمجھ میں آیا؟ اسی طرح ان کے والد بڑے عالم، دادا تاج الشریعہ کے نام سے مشہور تھے بھئی۔ اور یاد رکھیے والد صاحب سے میں نے سنا بھئی، ہم ان سے توضیح تلویح پڑھا کرتے تھے، آپ بھی توضیح تلویح پڑھیں گے اور آپ دیکھیں گے کہ سال ختم ہو جاتا ہے ابھی خاص کی بحث بھی نہیں شروع ہوئی ہوتی یا خاص کی بحث شروع ہوتی ہے سال ہی ختم ہو جاتا ہے، تو یہ احناف کی اصولِ فقہ کی عظیم کتاب ہے توضیح مولانا۔ والد صاحب فرماتے تھے... ہم نے ان سے یہ توضیح تلویح پڑھی بھئی، اور آپ دیکھیں گے کہ یہ مشکل ترین کتابوں میں سے ہے جو آج تک آپ نے پڑھی ہیں، پوری درسِ نظامی کی مشکل ترین کتابوں میں سے ایک توضیح تلویح ہے بھئی، بڑے بڑے مدرسین اس کے پڑھانے سے کتراتے ہیں بھئی، بڑی پیچیدہ کتاب ہے۔

اور یہ جو شرح لکھی ہے علامہ تفتازانی نے، والد صاحب، ہاں پہلے والد صاحب فرماتے تھے کہ احناف کی اصول کی کتابوں میں اکثر میں کمزوری ہے بھئی، کیا ہے؟ کمزوری ہے بعض جگہ آپ دیکھتے ہیں دلیل بڑی کمزور سی آجاتی ہے، ہاں کہتے، فرماتے تھے ایک کتاب ہماری بڑی قوی ہے اور وہ توضیح ہے، وہ کیا ہے؟ توضیح بڑی قوی کتاب ہے لیکن اس کو کوئی اصولِ فقہ کی کتاب سمجھ کر نہ پڑھتا ہے نہ پڑھاتا ہے کیونکہ اصولِ فقہ کی ابھی باتیں شروع ہی نہیں ہوئی ہوتیں کہ سال گزر جاتا ہے، پوری کیا ہونا ہے ابھی تو ابتداء ہی ہوتی ہے اس کی سال ختم ہو جاتا ہے۔ اس کی شرح جو لکھی ہے وہ علامہ تفتازانی نے لکھی، علامہ تفتازانی بہت بڑے عالم تھے بھئی، بہت بڑے عالم تھے بھئی چھٹی ساتویں ہجری، صدی ہجری کے بھئی، شاہی عالم تھے بادشاہ کے مولانا مقربین میں سے تھے، تیمور لنگ کے زمانے میں تھے۔ تیمور لنگ بہت بڑا بادشاہ گزرا کہتے ہیں تاریخ کے عظیم ترین حکمرانوں میں سے تھا وہ، کہتے ہیں قریب تھا کہ وہ ساری دنیا ہی کا بادشاہ بن جاتا اتنی وسیع حکومت اور سلطنت تھی اس کی، اور یہ ان کے شاہی عالم تھے بادشاہ کے انتہائی قریبی۔ بادشاہ ان کی کتنی عزت اور احترام کرتا تھا اندازہ لگائیے:

ایک مرتبہ بادشاہ کو ایک بڑا ضروری پیغام کہیں بھیجنا تھا، آج کل تو آپ کو اللہ نے ایسی نعمتیں دی ہیں جن کا کبھی بادشاہ بھی نہیں سوچتے تھے دنیا کے جس کونے میں بھی آپ کا رشتہ دار ساتھی ہو اسی لمحے ٹیلی فون پر آپ بات کر لیتے ہیں، تو وہ بادشاہ نے پیغام بھجوانا تھا کسی شہر اور بہت جلدی میں بادشاہ نے ایک سوار کو تیار کیا فوراً چلو، گھوڑا دیا بہترین قسم کا اسے، اس گھوڑے کو دوڑاتے چلے جاؤ دوڑاتے چلے جاؤ، جہاں گھوڑا تھک جائے گھوڑے کو چھوڑ دو جس کا گھوڑا ملے پکڑو اور اس پر سوار ہو جاؤ اور کہو بادشاہ کا حکم ہے اور اس کو دوڑاؤ، پھر وہ جہاں تھک جائے اس کو چھوڑو آگے جس کا گھوڑا مل جائے اس کو پکڑ لو، پیغام فوراً میرا پہنچاؤ جتنا جلدی ہو سکے بھئی۔ تو چنانچہ وہ سوار روانہ ہوا گھوڑا دوڑاتے دوڑاتے جہاں گھوڑا تھک جاتا دوسرے کا گھوڑا پکڑتا اور پھر اس کو دوڑانا شروع، کسی کی جرات نہیں بادشاہ اتنا عظیم بادشاہ کسی کی جرات نہیں

کہ کچھ روک سکے بھئی۔ اتفاق ایسا ہوا وہ گھوڑا دوڑتا دوڑتا دو تین مرتبہ کے بعد جب وہ گھوڑا تھکا تو وہ علامہ تفتازانی کا علاقہ تھا، علامہ تفتازانی وہاں، علامہ تفتازانی کے گھوڑے چر رہے تھے، یہ گھڑ سوار گھوڑے سے اترا ایک گھوڑے پر سوار ہوا، اب بھگانے لگا ہے تو علامہ کے غلاموں نے پکڑ لیا بھئی، علامہ صاحب کے گھوڑے ہیں آپ کہاں سے اس پر سوار ہو گئے؟ اس نے کہا مجھے بادشاہ کا حکم ہے فوری طور پر پیغام پہنچانا ہے ایک لمحے کی تاخیر نہیں ہو سکتی کہ جہاں جس کا گھوڑا ملے اس پر سوار ہو جاؤ۔ علامہ کا مقام کیا تھا اندازہ لگائیے، غلام بھی ان کے انہی کی طرح دیکھو بھئی انہیں بھی پتہ، کہنے لگے ہم بادشاہ وادشاہ کو نہیں جانتے بھئی، ہمارے علامہ صاحب کا گھوڑا خبردار اس طرح، آپ کو پکڑ لیا زبردستی لے گئے اپنے علامہ کے پاس: علامہ صاحب یہ دیکھیں یہ آدمی آپ کے بلا اجازت آپ کے گھوڑے پر سوار ہو کر اس کو لے جانے والا تھا کہ ہم نے پکڑ لیا۔ اس نے کہا مجھے بادشاہ نے حکم دیا ہے میں نے پیغام پہنچانا ہے، نشانیاں بھی دکھائیں کہ یہ دیکھو مجھے بادشاہ نے بھیجا ہے میں اس کا... علامہ تفتازانی آگے بڑھے ایک زوردار تھپڑ اس کو لگایا، بادشاہ کون ہوتا ہے میرے گھوڑے میں دخل اندازی کرنے والا! اور پھر اس کو نکال دیا وہاں سے بھئی۔ بادشاہ کو بھی بعد میں اس بات کا پتہ چلا، اور وہ حکومتیں آپ جیسی حکومتیں نہیں تھیں کہ ہر وقت کانپتا رہے انسان، وہ تو سینکڑوں کی گردنیں بھی اڑا دیتے تھے کوئی پوچھنے والا نہیں ہوتا تھا، لیکن بادشاہ بھی اس زمانے کے علم دوست بادشاہ ہوتے تھے، بادشاہ نے کہتے ہیں اس بات کو سنا تو چہرے کا رنگ اس کا بدل گیا غضب کی وجہ سے کہ کتنی جرات میرے بھیجے ہوئے آدمی کی اتنی بے عزتی اور پھر تھپڑ بھی مارا اس کو! چہرے کا رنگ بدل گیا سرخ ہو گیا غضب کی وجہ سے اور پھر تھوڑی دیر کے لیے سر جھکا لیا اور کچھ بھی نہیں کہا بھئی، کچھ بھی نہیں کہا۔ تو بادشاہ نے بھی ان کے معاملے میں دیکھیں اتنا بادشاہ ان کا لحاظ کرتے تھے، اتنا لحاظ کرتے۔

تو یہ علامہ تفتازانی... اور علامہ تفتازانی نے اکثر کتابیں احناف کے مذہب پر لکھی ہیں بھئی، چنانچہ ہمارے علماء سمجھتے ہیں شاید علامہ تفتازانی حنفی ہیں، چنانچہ بہت سوں نے ان کو حنفی قرار دیا۔ والد صاحب فرماتے تھے نہیں یہ شافعی المسلک ہیں بھئی، لیکن چونکہ کتابیں زیادہ انہوں نے احناف کے مذہب میں لکھی ہیں اس سے لوگوں کو دھوکا ہو جاتا ہے کہ یہ کیا ہیں؟ حنفی ہیں، یہ شافعی تھے۔ بھئی پھر کیا وجہ ہے انہوں نے احناف کی کتابیں کیوں زیادہ لکھیں؟ کہتے ہیں وجہ یہ جس علاقے میں رہتے تھے وہ سارا احناف کا علاقہ تھا، اگر وہ شوافع کی کتاب لکھتے تو اس کو پڑھتا کون؟ کوئی پڑھتا ہی نہ بھئی اس کو وہ مقبولیت نہیں ملنی تھی، چنانچہ یہ مجبور ہوئے انہوں نے کون سی کتابیں لکھیں؟ احناف کی کتابیں بھئی۔ اور کہتے ہیں یہ جو انہوں نے توضیح کی شرح تلویح لکھی یہ کوئی انہوں نے... کہتے تھے یہ اللہ کے لیے نہیں لکھی انہوں نے شرح، دین کی خدمت سمجھتے ہوئے نہیں لکھی۔ وہ چونکہ شافعی المسلک ہیں وہ احناف کے اصول کو خراب کرنا تھا ان کا مقصد، کیا کرنا تھا؟ کہ بھئی یہ سب سے قوی کتاب ہے میں اس کو خراب کر دیتا ہوں! چنانچہ ایسا کیا، اس کی عجیب شرح لکھی ہے مولانا، اس میں دو

چار پانچ سطریں آپ آگے نہیں بڑھتے کہ وہ پھر اعتراض کر دیتے ہیں، کبھی کہتے ہیں ماتن کو عربی نہیں آتی یہ دیکھو یہ لفظ لایا یہ لانا چاہیے تھا، کبھی کہتے ہیں یہ دیکھو اس کو اس بات کا پتہ نہیں چلا کتنی مشہور بات ہے بھئی یہ بات یوں ہے یوں ہے، ہر چار پانچ سطروں میں وہ شارح پر اعتراض پہ اعتراض کرتا ہے، اعتراض پہ اعتراض کرتا ہے، حتیٰ کہ علماء نے لکھا کہ يَنْبَغِيْ أَنْ يُّسَمّٰى جَارِحًا لَّا شَارِحًا بھئی کہ یہاں پر... یہ ایسی شرح ہے کہ ان کو تو جارح کہنا چاہیے شارح کہنا ہی نہیں چاہیے بھئی، جو جرح کر رہے ہیں ان کے اوپر بھئی۔ جرح کر رہے ہیں بھئی۔

اور شارح... محشی حضرات، والد صاحب سے جب ہم پڑھتے تھے محشی حضرات پر بھی بڑے غصے کا اظہار فرماتے تھے، اس کے حاشیے بھی بڑے طویل طویل ہیں، والد صاحب فرماتے تھے محشی حضرات بھی علامہ تفتازانی کی تائید کرتے ہیں ہاں بھئی بات ٹھیک کی اس نے۔ کہتے ہیں کیسے بات ٹھیک کی ہے اس نے! چنانچہ ہم جب پڑھتے تھے مولانا، ہم تین چار ساتھی تھے، جس سال انتقال ہوا اس سال ہم یہی پڑھ رہے تھے والد صاحب سے، کچھ حصہ پڑھا اس کا بھئی۔ عجیب انداز تھا والد صاحب کا: جہاں علامہ تفتازانی اعتراض کرتا تھا یہ اعتراض دیکھو دیکھو ماتن نے یہ غلط کہا، والد صاحب کہتے تھے یہ علامہ تفتازانی نے بے جا اعتراض کیا ہے کوئی اعتراض نہیں ہے، پھر جواب دیتے تھے کہتے تھے لکھو... سنو بھئی جوابِ اول بھئی یہ ہے، جوابِ ثانی یہ ہے، جوابِ ثالث یہ ہے، جوابِ رابع یہ ہے، جوابِ خامس یہ ہے، کئی کئی جوابات آجاتے۔ اور حقیقت تھی مولانا، جب علامہ تفتازانی کا اعتراض ہم بھی سنتے تھے ہم کہتے تھے بڑا قوی اعتراض کیا زبردست اعتراض کیا انہوں نے، لیکن جب والد صاحب کے ہم جوابات سنتے تھے تو ہمیں واقعی لگتا تھا کہ علامہ تفتازانی نے بالکل غلط اور بے جا اعتراض کیا ہے یہ اعتراض بنتا ہی نہیں ہے، اتنے قوی جوابات دیتے تھے وہ بھئی اتنے قوی۔ اور والد صاحب فرماتے تھے یہ نہیں کہ علامہ تفتازانی کو خود نہیں پتہ کہ میں غلط بات کر رہا ہوں، پتہ ہے لیکن مقصد کیا ہے؟ احناف کے اصول کو خراب کرنا ہے! چنانچہ خراب کر گئے کتاب مولانا، کامیاب ہو گئے اپنے مقصد میں، چنانچہ آج توضیح تلویح کو کوئی بھی اصولِ فقہ کی کتاب سمجھ کر نہ پڑھا جاتا ہے نہ پڑھایا جاتا ہے، مقصد ہوتا ہے اعتراض جواب کیسے کیے جاتے ہیں اس نیت سے اس کتاب کو پڑھا جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے، اصولِ فقہ کی باتیں تو ابھی شروع بھی نہیں ہوئی ہوتیں کیا ہو جاتی ہے کتاب ہی... سال ہی ختم ہو جاتا ہے۔ سمجھ میں آیا؟ سال ہی ختم ہو جاتا ہے اس دوران۔ تو کہتے تھے یہ کامیاب ہوئے، انہوں نے کیا کیا کتاب کو؟ خراب کر دیا بھئی، اور یہی ایک سب سے قوی کتاب تھی، یہ کتاب یعنی یہ کتاب سب سے قوی کتابوں میں سے تھی اصول کے اندر۔ اور پھر فرماتے کہ اصول کی تو سب سے مضبوط کتاب کو خراب کر دیا، اس کے بعد فروع کے اندر جو سب سے مضبوط کتاب ہے ہدایہ اس کی بھی شرح لکھنا چاہتے تھے بھئی، لیکن شرح شروع کی ابھی مقدمے کی شرح ہی لکھی تھی کہ علامہ تفتازانی کا انتقال ہو گیا بھئی، وہ نہیں لکھ سکے۔ والد صاحب فرماتے تھے یہ صاحبِ ہدایہ کی کرامت ہے کہ وہ اس کی شرح پوری نہ کر سکے بھئی علامہ تفتازانی بھئی۔ اور فرماتے تھے ہمیں علامہ تفتازانی کی شرح کی کوئی ضرورت نہیں

ہے بھئی، یہ ہماری کتابوں کو خراب کرنا چاہتا ہے، ہمارے اپنے بڑے بڑے جبال العلوم اور ان کی شروحات موجود ہیں جو ہمارے لیے کافی و شافی ہیں۔ تو یہ تلویح ہے وہ علامہ تفتازانی کی شرح بھئی۔

اور عجیب بات اس سے مجھے اس... والد صاحب سے پڑھنے سے یہ پتہ لگا: اتنی مشکل کتاب تھی، ہمارا ایک گھنٹہ تقریباً سبق ہوتا تھا پورا، ساٹھ منٹ یا اس کے لگ بھگ بھئی، مشکل ترین کتاب ہے آپ کسی طالب علم سے پڑھ لو بھئی مشکل ترین کتابیں بھئی دورۂ حدیث جو کر چکا ہے ذرا مشکل ترین کتابوں کے نام گنواؤ، شروع شروع میں ہی وہ فوراً توضیح تلویح کا نام لے گا، مشکل ترین کتابوں میں سے۔ مدرسین سے پوچھ لو وہ بھی اسی کا نام لیں گے بھئی، مدرسین سے بھی۔ لیکن والد صاحب سے ہم نے کتاب پڑھی اور ہم چار ساتھیوں میں سے اب کوئی، ہم میں سے کسی سے کوئی پوچھتا ہے کہ بھئی درسِ نظامی کی سب سے بہترین اور مزیدار لطف جس کے اندر آتا ہے وہ کتاب کون سی ہے؟ ہم چاروں کہتے ہیں بھئی توضیح تلویح، سب سے زیادہ اسی کے اندر لطف آتا ہے بھئی! بھئی ایک گھنٹہ سبق ہوتا تھا ہم یوں مگن ہوتے ہمیں پتہ ہی نہیں چلتا تھا ایک گھنٹہ کیسے گزرا، یوں لگتا ہمیں جیسے بڑی کوئی دلچسپ کہانی ہم سن رہے ہوں بھئی، اتنا لطف آتا تھا اس کتاب کے اندر۔ اس سے مجھے اس بات کا بھی اندازہ ہوا: معلوم ہوا ہماری درسِ نظامی کی کتابوں میں بڑی لذت ہے مولانا بڑی لذت ہے، بشرطیکہ کوئی پڑھانے والا ہو بھئی، بڑی لذت ہے ان کتابوں کے اندر۔ سمجھ میں آیا؟ جب اس مشکل ترین کتاب کے اندر اتنی لذت ہے تو باقی کتابیں تو اتنی مشکل تو نہیں ہیں ان میں سوچو تو سہی کتنی لذت ہوگی بھئی۔ چلیے جی تو یہ توضیح تلویح کی بات آئی تھی بھئی، چلیے کچھ باتیں بتا دیں آپ کو۔ تو کہتے ہیں وَتَحْقِيْقُ كُلِّ ذٰلِكَ فِي التَّلْوِيْحِ بھئی اور اس سارے کی تحقیق کس کے اندر ہے؟ تلویح کے اندر ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ بَعْدَهُ الْمُؤَوَّلَ پھر اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے مؤول کو ذکر کیا، فَقَالَ پس فرماتے ہیں: وَأَمَّا الْمُؤَوَّلُ فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ باقی مؤول جو ہے، فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ، یہ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بیان ہے مَا کا، مِنَ الْمُشْتَرَكِ کس کا بیان ہے؟ مَا کا، یعنی مَا سے مراد مشترک ہی ہے اسی کا بیان آگے آ رہا ہے تو مَا کی جگہ ذرا مشترک کا لفظ رکھو ترجمہ اچھا ہو جائے گا: فَمَا وہ... مؤول جو ہے وہ مشترک ہے تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ کہ ترجیح پا جائیں اس کے بعض معانی بِغَالِبِ الرَّأْيِ کس کے ذریعے؟ غالب رائے سے۔ بھئی دیکھیے بھئی مؤول وہی مشترک ہے مولانا، بس جب اس کے ایک معنیٰ کو ترجیح دے دی غالب رائے کے ذریعے وہی اب مؤول کہلاتا ہے! پہلے کیا کہلاتا تھا؟ مشترک، قَرْءٌ کا لفظ مشترک تھا، لیکن جب ایک معنیٰ کو امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ترجیح دے دی یہ کیا بن گیا؟ مؤول بن گیا۔ سمجھ میں آیا؟ تو کہتے ہیں باقی مؤول جو ہے وہ مشترک ہے کہ ترجیح پا جائے اس کے بعض معانی میں سے کوئی ایک بِغَالِبِ الرَّأْيِ اس کے معانی میں سے کوئی ایک معنیٰ ترجیح پا جائے بِغَالِبِ الرَّأْيِ کس کے ذریعے؟ غالب رائے سے۔

يَعْنِيْ أَنَّ الْمُشْتَرَكَ مَا دَامَ لَمْ يَتَرَجَّحْ أَحَدُ مَعْنَيَيْهِ عَلَى الْآخَرِ فَهُوَ مُشْتَرَكٌ یعنی مشترک میں جب تک ترجیح نہ پا جائے

اس کے دو معنیٰ میں سے کوئی ایک دوسرے پر، فَهُوَ مُشْتَرَكٌ تو وہ مشترک ہے، وَإِذَا تَرَجَّحَ أَحَدُ مَعْنَيَيْهِ بِتَأْوِيْلِ الْمُجْتَهِدِ صَارَ ذٰلِكَ الْمُشْتَرَكُ بِعَيْنِهِ مُؤَوَّلًا اور جب ترجیح پا جائے اس کے دو معنیٰ میں سے کوئی ایک معنیٰ مجتہد کی تاویل کی وجہ سے تو ہو جائے گا بِعَيْنِهِ وہی مشترک بھئی مؤول، وہ کیا ہو جائے گا؟ وہ بعینہٖ وہی مشترک مؤول ہو جائے گا۔ وَإِنَّمَا عُدَّ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں: اعتراض یہ کہ یہاں پر جو بحث چل رہی ہے وہ نظم کی اقسام ہیں، کس کی اقسام ہیں؟ نظم کی اقسام ہیں صیغے اور لغت کے اعتبار سے یعنی باعتبار وضع کے، یہ باعتبار وضع کے لفظ کی قسمیں چل رہی ہیں، تو مؤول تو باعتبار وضع کے نہ ہوا! خاص کیا تھا؟ باعتبار وضع کے کہ لفظ کو ایک ایسے معنیٰ کے لیے وضع کیا ہو جس کے افراد نہ ہوں؛ عام لفظ کو ایسے معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہو جس کے افراد ہوں؛ مشترک لفظ کو ایسے معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہو جس کے معنیٰ جس کے افراد ہوں؛ ساری وضع کے اعتبار سے ہے۔ اور مؤول تو وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم نہیں تو لہٰذا اس کو باعتبار وضع کے اقسام کے اندر شمار کرنا صحیح نہیں۔ کہتے ہیں ہاں آپ کی بات ٹھیک ہے، اگرچہ مؤول جو ہے مؤول وہ وضع کے اعتبار سے حاصل نہیں ہوا بلکہ وہ مجتہد کی تاویل سے حاصل ہوا ہے، مجتہد نے تاویل کر کے ایک معنیٰ کو ترجیح دی تو کیا بن گیا؟ مؤول، تو یہ وضع کے اعتبار سے نہیں، لیکن جب تاویل کے بعد ایک معنیٰ کو مجتہد نے ترجیح دے دی تو حکم کی نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ اسی صیغے کی طرف کہ یہ حکم اس صیغے سے، قَرْءٌ سے یہ حکم معلوم ہو رہا ہے، کس سے معلوم ہو رہا ہے؟ تو بایں لحاظ اس کو کس میں سے شمار کیا؟ باعتبار وضع کے لفظ، کہ صیغے سے یہ معنیٰ معلوم ہو رہا ہے۔ یا بعضوں نے یہ جواب دیا اس کا مولانا کہ مؤول وہ وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے مشترک کی وجہ سے، کس کی وجہ سے؟ بھئی وہی پہلے مشترک تھا بعد میں کیا بن گیا؟ مؤول، تو یہ وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے کس کی وجہ سے؟ مشترک کی وجہ سے، کہ مشترک ہی ہے نا وہی مشترک کہ ایک معنیٰ کو کیا کر دی گئی؟ اس میں ترجیح دے دی گئی ایک معنیٰ کو، اور مشترک تو کیا تھا باعتبار وضع کے تھا تو یہ بھی کیا ہوا باعتبار وضع کے ہے۔

کہتے ہیں: وَإِنَّمَا عُدَّ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ اور اس کو شمار کیا گیا ہے نظم کی اقسام میں سے، وَإِنْ حَصَلَ بِفِعْلِ التَّأْوِيْلِ اگرچہ یہ مؤول حاصل ہوا ہے تاویل کے فعل کی وجہ سے وضع کے اعتبار سے نہیں بلکہ تاویل کے فعل کی وجہ سے، لِأَنَّ الْحُكْمَ بَعْدَ التَّأْوِيْلِ اس لیے کہ وہ حکم جو ہے تاویل کے بعد يُضَافُ إِلَى الصِّيْغَةِ اس کی نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ صیغے کی طرف کی جاتی ہے، فَكَأَنَّ النَّصَّ وَرَدَ بِهٰذَا گویا کہ نص اسی حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے نص میں یہی حکم آیا ہے۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو مجتہد کی طرف نسبت نہیں کی جاتی، مجتہد نے یہ معنیٰ... بس یوں کہہ دیا جاتا ہے نص ہی کیا ہوئی ہے اس حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔

وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهِ مِنَ الْمُشْتَرَكِ اچھا بھئی اب یہ سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ مِنَ الْمُشْتَرَكِ کی قید لگانے کی کیا ضرورت تھی متن کے اندر؟ کہتے ہیں مِنَ الْمُشْتَرَكِ کی قید اس لیے لگائی کہ مؤول صرف یہی نہیں ہے ایک، اور بھی ہیں ان کو بھی مؤول

کہتے ہیں: مثلاً خفی، مشکل، مجمل آگے قسمیں آئیں گی، خفی، مشکل، مجمل ان کا جب خفاء دور ہو جائے کسی دلیل کی وجہ سے تو یہ بھی مؤول بن جاتے ہیں، کسی دلیل کی وجہ سے ان کا خفاء کیا ہوا؟ دور ہوا، تو یہ بھی کیا ہوئے؟ مؤول ہوئے۔ لیکن ہماری بحث مطلق مؤول میں نہیں چل رہی بلکہ وہ مؤول جو کس کے بعد آئے؟ کس سے حاصل ہو؟ مشترک سے ہو، اسی لیے مِنَ الْمُشْتَرَكِ کی قید لگائی متن میں بھئی۔ وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهِ مِنَ الْمُشْتَرَكِ اور مقید کیا اس کو ماتن نے اپنے قول مِنَ الْمُشْتَرَكِ کے ذریعے لِأَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا الْمُؤَوَّلُ اس لیے کہ یہاں پر مراد وہی مؤول ہے الَّذِيْ بَعْدَ الْمُشْتَرَكِ جو کس کے بعد آئے؟ مشترک کے بعد آئے۔ وَإِلَّا فَالْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ إِذَا زَالَ خَفَاؤُهَا بِدَلِيْلٍ ظَنِّيٍّ صَارَ مُؤَوَّلًا أَيْضًا ورنہ تو خفی، مشکل اور مجمل جب ان کا دور ہو جائے خفاء کسی دلیلِ ظنی کی وجہ سے تو وہ بھی مؤول بن جاتے ہیں، وَلٰكِنَّهُ مِنْ أَقْسَامِ الْبَيَانِ لیکن وہ کس کی اقسام میں سے ہیں؟ بیان کی اقسام میں سے ہیں نظم کی اقسام میں سے نہیں ہیں بھئی۔

وَالْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ الظَّنُّ الْغَالِبُ یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں: بھئی آپ نے کیا کہا؟ مؤول کس کو کہتے ہیں کہ مشترک کا کوئی ایک معنیٰ ترجیح پا جائے غالب رائے سے، یعنی غالب رائے سے، تو یہ تو وہ مؤول خارج ہوا... بعض اوقات مؤول کے ایک معنیٰ کو ہم ترجیح دے دیتے ہیں خبرِ واحد کی وجہ سے۔ مثلاً قَرْءٌ کے دو معنیٰ آئے تھے نا حیض اور طہر، فرض کرو کہ ترجیح ہم کس کے ذریعے دے دیتے ہیں؟ خبرِ واحد سے، تو یہ خبرِ واحد سے ہم نے ترجیح دی ہے یا غالب رائے سے دی ہے؟ خبرِ واحد، رائے تو قیاس کا نام ہے بھئی، تو لہٰذا یہ جو جہاں پر ایک معنیٰ کو ترجیح خبرِ واحد کے ذریعے دی گئی ہو وہ شامل نہ ہوا وہ تو کیا ہو گیا؟ خارج ہو گیا۔ کہتے ہیں نہیں بھئی وہ بھی داخل ہے، غالب رائے سے مراد ظنِ غالب ہے، غالب رائے سے کیا مراد ہے؟ ظنِ غالب ہے۔ اب وہ ظنِ غالب چاہے قیاس کے ذریعے حاصل ہو چاہے خبرِ واحد کے ذریعے حاصل ہو بھئی۔ خبرِ واحد سے قطعی بات حاصل ہوتی ہے یا ظنی بھئی؟ ظن حاصل ہوگا وہاں قطعی بات نہیں کیونکہ وہ خبرِ واحد ہے مولانا، تو غالب رائے سے کیا مراد ہے؟ ظنِ غالب کہ ظنِ غالب کی وجہ سے ایک معنیٰ کو ترجیح دے دی جائے، اور وہ ظنِ غالب عام ہے چاہے قیاس کی وجہ سے ہو، رائے سے حاصل ہو یا خبرِ واحد سے۔ کہتے ہیں: وَالْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ الظَّنُّ الْغَالِبُ اور غالب رائے سے مراد جو ہے وہ ظنِ غالب ہے، سَوَاءٌ حَصَلَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ أَوْ نَحْوِهِ برابر ہے کہ وہ خبرِ واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا اس جیسی چیز سے۔ فَلَا يُقَالُ پس یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِنَّهُ لَا يَشْمُلُ مَا إِذَا حَصَلَ التَّأْوِيْلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَلْ بِالْقِيَاسِ فَقَطْ پس یہ نہ کہا جائے کہ یہ مؤول تو شامل نہ ہوا اس قسم کو کہ جب تاویل حاصل ہو خبرِ واحد کے ذریعے، بَلْ بِالْقِيَاسِ بلکہ یہ تو صرف کس کو شامل ہے؟ جہاں تاویل کس کے ذریعے آئے؟ قیاس کے ذریعے فقط بھئی، تو یہ اعتراض نہ کیا جائے۔

کہتے ہیں: ثُمَّ تَرَجُّحُهُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ قَدْ يَكُوْنُ بِالتَّأَمُّلِ فِي الصِّيْغَةِ، وَقَدْ يَكُوْنُ بِالتَّأَمُّلِ فِي السِّبَاقِ کہتے ہیں بھئی مشترک کے ایک معنیٰ کو ترجیح جو دی جائے گی وہ کبھی تو نفسِ صیغہ کے اندر غور کے ذریعے بھئی، نفسِ صیغہ میں غور کر کے کیا کیا

جائے گا ایک معنیٰ کو ترجیح دے دی جائے گی، اور کبھی سیاق کے ذریعے، اور کبھی سباق کے ذریعے۔ کبھی تو ترجیح... غور و فکر کس میں کرنے سے ہی پتہ لگ جائے گا؟ صیغے کے اندر، کبھی سباق کے ذریعے، اور کبھی سیاق۔ سباق مولانا، سباق کہتے ہیں وہ قرینۂ لفظیہ جو مقدم ہو، وہ قرینۂ لفظیہ جو مقدم ہو۔ دیکھو قَرْءٌ سے ہم نے کیا مراد لیا؟ حیض مراد لیا کس وجہ سے؟ کیونکہ قَرْءٌ سے پہلے ثَلَاثَة کا لفظ آ رہا تھا، تو یہ قرینۂ لفظیہ ہے اور قُرُوْء پر مقدم ہے مؤخر ہے؟ مقدم۔ تو وہ قرینۂ لفظیہ جو مقدم ہو لفظ پر وہ کیا کہلاتا ہے؟ سباق، کیا کہلاتا ہے؟ سباق۔ اور وہ قرینۂ لفظیہ جو مؤخر ہو وہ کہلاتا ہے سیاق بھئی، کیا کہلاتا ہے؟ سیاق۔ تو لہٰذا غور و فکر ہوگا کبھی صیغے میں کے اندر ہی غور و فکر کرنے سے ہی ایک معنیٰ کو ترجیح دی جائے گی، کبھی کبھار سباق میں غور و فکر کرنے سے اور کبھی سیاق میں، دیکھیے سب کی مثالیں آ رہی ہیں۔

کہتے ہیں ثُمَّ تَرَجُّحُهُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ قَدْ يَكُوْنُ بِالتَّأَمُّلِ پھر ترجیح دینا ایک معنیٰ کو مشترک میں سے کبھی کبھار تو غور و فکر کرنے کے ذریعے ہوگا فِي الصِّيْغَةِ صیغہ کے اندر ہی، وَقَدْ يَكُوْنُ بِالتَّأَمُّلِ فِي السَّبَاقِ اور کبھی کبھار سباق کے اندر غور و فکر کرنے سے، كَمَا قُلْنَا فِي الْقُرُوْءِ جیسے کہ ہم نے کس میں کہا؟ قُرُوْء میں کہا بِالنَّظَرِ إِلٰى نَفْسِهِ نظر کرتے ہوئے اس کی ذات کے، ذات کی طرف ہی نظر کرتے ہوئے۔ بھئی قُرُوْء کے صیغے کے اندر ہی ہم نے غور کیا تو ہم نے کیا کہا؟ کہ یہ جمع ہے اور جمع کا اطلاق کتنے پر ہوتا ہے؟ تین پر، تو نفسِ صیغے کے ذریعے ہم نے حیض کے معنیٰ کو راجح قرار دے دیا کہ تین پر اسی صورت میں عمل ہو سکتا ہے جبکہ کون سا معنیٰ مراد لیا جائے؟ حیض۔ وَبِالنَّظَرِ إِلٰى ثَلَاثَةٍ اور نظر کرتے ہوئے ثَلَاثَة کی طرف، ثَلَاثَة کیا ہے؟ سباق ہے کیا ہے؟ سباق، تو سباق میں غور و فکر کرتے ہوئے۔ وَقَدْ يَكُوْنُ بِالنَّظَرِ إِلَى السِّيَاقِ اور کبھی کبھار غور کیا جائے گا کس کی طرف نظر کرتے ہوئے؟ سیاق کی طرف نظر کرتے ہوئے، كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر ہے ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ﴾ حلال کر دیا گیا تمہارے لیے رمضان کی راتوں کے اندر الرَّفَثُ صحبت کرنا بیویوں سے بھئی، رفث صحبت بھئی۔ اچھا أُحِلَّ، أَحَلَّ کے معنیٰ حلال کرنے کے بھی ہیں اور أَحَلَّ کے معنیٰ اترنے اور نازل... اتارنے اور نازل کرنے کے بھی ہیں بھئی، اتارنے اور... تو أَحَلَّ کے کتنے معنیٰ ہوئے؟ دو: ایک معنیٰ کیا؟ أَحَلَّ حلال کیا، ایک معنیٰ أَحَلَّ نازل کیا، اتارا۔ اب یہاں کون سا معنیٰ ہے؟ کہتے ہیں بھئی ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ﴾ الرَّفَثُ کے لفظ نے بتلا دیا کہ أُحِلَّ حلت سے ہے حلال ہونے کے معنیٰ میں ہے، حلال کر دیا گیا ہے تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں بیویوں سے صحبت کرنا، تو رفث کے لفظ نے بتایا أُحِلَّ کا کیا معنیٰ ہے؟ یہ کس سے ہے؟ حلت سے ہے، سمجھ میں آیا؟ حلال کرنے سے ہے۔ تو کہتے ہیں عُرِفَ أَنَّهُ مِنَ الْحِلِّ جان لیا گیا کہ یہ کس میں سے... کس سے ہے؟ حِلّ، کس سے پتہ چلا؟ رفث، أُحِلَّ کے معنیٰ کا رفث سے پتہ چلا، تو یہ کیا ہے قرینۂ لفظیہ جو مؤخر ہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ سیاق۔ وَفِيْ قَوْلِهِ اور اس اللہ کے اس قول میں: ﴿ أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ ﴾ جیسے کہ اللہ کے اس قول میں ہے بھئی: اس

میں دیکھیے دَارَ الْمُقَامَةِ یہ سیاق بتلا رہا ہے کہ أَحَلَّ حلت سے نہیں ہے بلکہ کس سے ہے؟ حلول سے ہے، اتارنے اور نازل کرنے کے: أَحَلَّنَا ہمیں اتارا، ہمیں نازل کیا دَارَ الْمُقَامَةِ کس کے اندر؟ رہنے کے گھر یعنی جنت کے اندر، تو دَارَ الْمُقَامَةِ نے کیا بتلا دیا کہ أَحَلَّ جو یہاں آیا یہ حلول سے ہے، حلت سے نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یہ سیاق ہے مولانا۔ تو کہتے ہیں عُرِفَ أَنَّهُ مِنَ الْحُلُوْلِ جان لیا گیا کہ یہ حلول سے ہے۔ تو یہاں دیکھیے ایک ہے ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ﴾ اور ایک ہے ﴿ أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ ﴾ تو یہاں دونوں جگہ أَحَلَّ کا صیغہ آیا اور أَحَلَّ جو ہے اس کے دو معانی آتے ہیں یا تو یہ حِلٌّ سے ہے یا حُلُوْلٌ سے ہے: حِلٌّ سے ہو تو اس کے معنیٰ ہیں حلال ہونے کے، اور حُلُوْلٌ سے ہو تو اس کے معنیٰ اتارنے اور نازل کرنے کے ہیں۔ تو یہاں کون سا معنیٰ... کس جگہ کون سا معنیٰ ہوگا؟ تو ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ ﴾ یہاں آگے الرَّفَثُ کا لفظ آرہا تھا، اس لفظ سے ہمیں پتہ چلا کہ یہاں أُحِلَّ کا کیا معنیٰ ہے؟ حلال، یہ حلت سے ہے اس کے معنیٰ حلال کرنے کے ہیں بھئی کہ حلال کیا گیا تمہارے لیے رمضان کی راتوں میں صحبت کو؛ اور اگلے میں أَحَلَّنَا میں دَارَ الْمُقَامَةِ کے لفظ نے بتایا کہ یہاں أَحَلَّ کا معنیٰ حلال کرنا نہیں ہے بلکہ یہاں اتارنا اور نازل کرنا ہے۔ تو دیکھو ایک لفظ کے دو معانی تھے، ان دو میں سے ایک معنیٰ کا پتہ چلا اس کی تعیین ہوئی ایک ایسے لفظ کے ذریعے جو اس کے بعد آرہا تھا: پہلے میں کون سا لفظ تھا؟ رفث کا لفظ، اور دوسرے میں دَارَ الْمُقَامَةِ، تو اس کے ذریعے پتہ چلا۔ تو یہ ہے مثال سیاق کی بھئی، کس کی مثال ہے؟ سیاق کی۔ تو یہی بات بتلا رہے ہیں کہ مشترک کے دو معانی میں سے ایک معنیٰ کو ترجیح دی جاتی ہے، غور و فکر کیا جاتا ہے اسی صیغے کے اندر بھی، اس سے ماقبل کے اندر بھی اور مابعد میں بھی: اگر ماقبل میں ہو وہ قرینہ تو اس کو کہتے ہیں سباق، اور مابعد میں ہو تو وہ سیاق ہے جیسے اس مثال کے اندر تھا أَحَلَّ کے دو معانی تھے اور ایک معنیٰ جو مراد تھا وہاں پر اس کا پتہ بعد میں آنے والے لفظ سے چلا۔

وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ اور حکم مؤول کا کہ اس پر عمل کیا جائے گا عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ غلطی کے احتمال کے ساتھ، غلطی کے احتمال کے ساتھ۔ یعنی عمل کیا جائے گا لیکن یہ اعتقاد نہیں رکھا جائے گا کہ قطعی طور پر یہی معنیٰ ہے اس کا، بلکہ ہو سکتا ہے یہ معنیٰ نہ ہو دوسرا معنیٰ ہو، کیونکہ اس معنیٰ کو راجح... ترجیح کس نے دی ہے؟ مجتہد نے، اور مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی، کبھی درستگی پر ہوتا ہے اور کبھی اس سے کیا ہو جاتی ہے؟ غلطی بھی ہو جاتی ہے، سمجھ میں آیا؟ تو غلطی کا بھی احتمال ہوگا یعنی قطعی نہیں ہے۔ أَيْ حُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا جَاءَ فِيْ تَأْوِيْلِ الْمُجْتَهِدِ مؤول کا حکم وہ عمل کا واجب ہونا ہے بِمَا اس معنیٰ پر جَاءَ فِيْ تَأْوِيْلِ الْمُجْتَهِدِ جو آیا کس کی تاویل میں؟ مجتہد کی تاویل میں، مَعَ احْتِمَالِ أَنَّهُ غَلَطٌ وَيَكُوْنُ الصَّوَابُ فِي الْجَانِبِ الْآخَرِ ساتھ اس احتمال کے کہ یہ غلط ہو اور درستگی کس جانب میں ہو؟ دوسری جانب، ہو سکتا ہے دوسری جانب درستگی ہو، ہو سکتا ہے یہی درست ہو بھئی، دونوں احتمال۔ وَالْحَاصِلُ حاصل یہ کہ أَنَّهُ ظَنِّيٌّ کہ مؤول کیا ہوتا ہے؟ ظنی ہوتا ہے، وَاجِبُ الْعَمَلِ اس پر عمل واجب ہوتا ہے، غَيْرُ قَطْعِيٍّ فِي الْعِلْمِ علم کے اندر وہ قطعی نہیں ہے، فَلَا يُكَفَّرُ جَاحِدُهُ لہٰذا کافر نہیں قرار دیا جائے گا اس کے انکار کرنے والے کو، کیونکہ یہ ظنی ہے بھئی

تو اس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيْمِ الثَّانِيْ پھر شروع ہوئے کس کے اندر؟ تقسیمِ ثانی کے اندر بھئی۔ دوسری تقسیم شروع کر دی مولانا، پہلی تقسیم مکمل ہوئی بھئی: خاص، عام، مشترک، مؤول ان کی بحث پوری ہو گئی۔ اب تقسیمِ ثانی شروع ہونے لگی ہے، فَقَالَ پس مصنف فرماتے ہیں: وَأَمَّا الظَّاهِرُ فَاسْمٌ لِكَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلسَّامِعِ بِصِيْغَتِهِ باقی ظاہر جو ہے، فَاسْمٌ لِكَلَامٍ یہ نام ہے اس کلام کا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ کہ ظاہر ہو جائے اس کی مراد بھئی لِلسَّامِعِ کس کے لیے؟ سننے والے کے لیے بِصِيْغَتِهِ اس کے صیغے سے ہی، اس کے صیغے سے ہی کیا ہو جائے؟ اس کی مراد ظاہر ہو جائے سننے والے کے لیے۔ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ كَمَا فِيْ مُقَابِلَاتِهَا یعنی یہ محتاج نہیں ہوتا طلب اور تامل کا، اس میں کوشش اور جستجو اور طلب کی ضرورت نہیں، كَمَا فِيْ مُقَابِلَاتِهَا جیسے کہ اس کے مقابلات کے اندر یعنی خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کے اندر وہاں طلب اور تامل کی ضرورت پڑتی ہے، یہاں پر ایسا نہیں ہے۔ وَلَا يُزَادُ عَلَى الصِّيْغَةِ شَيْءٌ آخَرُ مِنَ السَّوْقِ وَنَحْوِهِ اور بڑھایا نہیں جائے گا صیغے پر کسی اور چیز کو یعنی کہ سوق وغیرہ کو، كَمَا فِي النَّصِّ جیسے کس کے اندر ہے؟ نص کے اندر۔ بھئی یاد رکھیے آگے نص کا بیان آنے والا ہے، نص میں آپ کو بتلائیں گے کہ یہ ظہور کے اندر ظاہر سے بڑھ کر ہے، وضوح اور ظہور میں کیا ہے یہ؟ ظاہر سے بڑھ کر ہے، اور نص وہ معنیٰ جس مقصد کے لیے اس کلام کو لایا گیا ہو بھئی، وہ مقصود جس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو وہ نص ہے مولانا نص بھئی۔ تو نص کے اندر... نص کسے کہتے ہیں؟ وہ مقصد جس کے لیے کلام کو لایا جائے بھئی، اسی مقصد کے لیے کلام کو چلایا جائے۔ کہتے ہیں ظاہر کے اندر کسی اور چیز کی قید نہیں بڑھائی جائے گی کہ اسی مقصد کے لیے کلام کو لایا گیا ہو یا نہ لایا گیا ہو۔ بات سمجھ میں آئی؟ یہی بات کر رہے ہیں، کہتے ہیں وَلَا يُزَادُ اور زیادہ نہیں کی جائے گی عَلَى الصِّيْغَةِ شَيْءٌ آخَرُ صیغہ پر کسی اور چیز کو نہیں زیادہ کیا جائے گا مِنَ السَّوْقِ وَنَحْوِهِ سوق وغیرہ کو، سوق کا معنیٰ چلانا، یعنی کہ اسی مقصد کے لیے کلام کو چلایا گیا ہو یا نہ چلایا گیا ہو یہ نہیں بڑھایا جائے گا، اسی مقصد کے لیے چلانا یہ نص کے اندر ہوگا ظاہر کے اندر یہ قید نہیں ہے۔ كَمَا فِي النَّصِّ جیسے کہ نص کے اندر ہے کہ اس کو اسی مقصد کے لیے کلام کو اس معنیٰ کے لیے چلایا جاتا ہے۔ فَخَرَجَ هٰذَا كُلُّهُ مِنْ قَوْلِهِ بِصِيْغَتِهِ تو یہ سارے نکل گئے ماتن کے قول بِصِيْغَتِهِ کی وجہ سے، بِصِيْغَتِهِ بھئی، بِصِيْغَتِهِ ہونا چاہیے یہاں لفظ۔ ماتن کے قول بِصِيْغَتِهِ کے ذریعے یہ سارے کیا ہو گئے؟ کون کون خارج ہوئے؟ نص، مفسر، محکم یہ تین خارج ہو گئے۔ ظاہر کے اندر مراد کا پتہ کس سے چل رہا ہے؟ صیغے سے ہی وہ معنیٰ ظاہر ہو رہا ہے بھئی، صیغے سے ہی۔ جبکہ یاد رکھو نص، مفسر اور محکم کے اندر وہاں قرائنِ لفظیہ یا عقلیہ کا ہونا ضروری ہے جو یہ بتلائیں گے، وہاں کن چیزوں کا ساتھ ملانا ضروری ہے؟ قرائنِ لفظیہ اور عقلیہ کا ساتھ ملانا ضروری ہے، نفسِ صیغہ سے اس معنیٰ کا پتہ نہیں چلتا وہاں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو جب کہا یہاں مراد کا پتہ صرف کس سے چل رہا ہے؟ نفسِ صیغہ ہی سے یعنی قرائنِ عقلیہ اور لفظیہ کی یہاں ضرورت نہیں، تو یہ صرف ظاہر کو شامل ہوا جبکہ نص، مفسر، محکم میں تو کس کی ضرورت ہے؟ قرائنِ لفظیہ اور قرائنِ

عقلیہ کا ہونا ضروری ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں فَخَرَجَ هٰذَا كُلُّهُ مِنْ قَوْلِهِ بِصِيْغَتِهِ تو نکل گئیں یہ ساری قسمیں یعنی نص، مفسر اور محکم مصنف کے قول بِصِيْغَتِهِ کے ذریعے۔ لٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِيْ هٰذَا كَوْنُ السَّامِعِ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ لیکن شرط ہے اس کے اندر کہ سامع کو اہلِ زبان ہونا چاہیے، اہلِ لسان میں سے ہو عربی جاننے والا ہو بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ ورنہ کسی غیر عرب کے سامنے ایک حکم آپ بیان کرتے ہیں کہتے ہیں اس کو تو اس حکم کا پتہ نہیں چلا اس سے بھئی! بھئی اس کو عربی آتی ہی نہیں ہے تو سمجھ کیا آئے اس کو، ہاں عرب ہوتا تو فوراً کیا ہوتا؟ اس سے یہ بات سمجھ لیتا بھئی، تو لہٰذا ضروری ہے کہ وہ اہلِ لسان ہو۔

وَفِي ازْدِيَادِ لَفْظِ الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّ هٰذَا التَّقْسِيْمَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَالرَّابِعِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ اور یہ جو بڑھایا ہے کلام کے لفظ کو، متن میں کیا آیا تھا؟ لِكَلَامٍ، یہ کلام کا لفظ جو بڑھایا کہتے ہیں یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ یہ تقسیم ان تقسیمات میں سے ہے جس کا تعلق کلام کے ساتھ ہے، كَالرَّابِعِ جیسے کہ چوتھی تقسیم، اس کا بھی تعلق کس سے ہوگا؟ کلام کے ساتھ ہے بھئی، کلمے سے اس کا تعلق نہیں۔ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ جیسے کہ پہلی اور تیسری تقسیم جو ہیں ان کا تعلق کلمہ سے ہے۔ تو کہتے ہیں یہ جو کلام کا لفظ متن میں بڑھایا یہ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ اس دوسری تقسیم کا تعلق کس سے ہے؟ کلام سے ہے کلمے سے نہیں، اور اسی طرح چوتھی تقسیم آگے آئے گی اس کا تعلق بھی کس سے ہے؟ کلام سے ہے، جبکہ پہلی قسم جو گزری اور آگے تیسری قسم جو آئے گی ان کا تعلق کس سے ہے؟ کلمے سے ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ وجہ یہ مولانا ان کا تعلق کلام سے اس لیے، یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے وجہِ حصر کے اندر جہاں تقسیم آپ بیان ہوئی تھی بھئی: کہ یہ دوسری اور چوتھی قسم کے اندر ظہور اور اظہار کی بات ہوگی کہ مراد ظاہر ہو یا ظاہر کی جائے بھئی، اور ظہور اور اظہارِ مراد بھئی جو ہے یعنی مراد پر مطلع ہونا وہ صرف کلام کے اندر ہو سکتا ہے کلمے کے اندر نہیں! کلمے سے آپ... کس معنیٰ کا ارادہ کیا صرف کلمے سے آپ کو اس کا اندازہ نہیں ہو سکتا، پورا جملہ ہوگا تو پتہ لگے گا۔ مثلاً دیکھو میں آپ کے سامنے کہتا ہوں أَسَدٌ، آپ کو پتہ لگا میں نے شیر کا ارادہ کیا ہے یا بہادر آدمی کا؟ أَسَدٌ، ٹھیک ہے اسد کا لغوی معنیٰ تو شیر ہے لیکن میری کیا مراد ہے اس سے، میں مراد کی بات کر رہا ہوں، میری کیا مراد ہے؟ اس کا پتہ آپ کو صرف ایک کلمے سے نہیں چلے گا، ہاں جب میں یوں کہوں گا رَأَيْتُ الْأَسَدَ فِي الْغَابَةِ میں نے جنگل میں شیر دیکھا اب پتہ لگا بھئی شیر وہ درندہ مراد ہے، اور اگر میں آپ کو کہتا ہوں رَأَيْتُ أَسَدًا يَضْحَكُ میں نے ایک... شیر تو نہیں ہنستا، ضحک تو صرف کون کرتا ہے؟ انسان، تو کیا کہیں گے؟ ترجمہ کیا ہوگا؟ میں نے ایک بہادر آدمی کو ہنستے ہوئے دیکھا، تو دیکھو پورا کلام ہوا تو مراد کا پتہ چل گیا بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو دوسری اور چوتھی تقسیم میں کیا ہوگا؟ مراد پر مطلع ہونا ہے اور مراد پر مطلع ہونا کس کے ذریعے ہوتا ہے؟ کلام کے ذریعے ہوتا ہے کلمے کے ذریعے نہیں ہوتا۔ اسی لیے کہا وَفِي ازْدِيَادِ لَفْظِ الْكَلَامِ کہ کلام کا لفظ بڑھانے میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ یہ تقسیم ان تقسیمات میں سے ہے جس کا تعلق کلام کے ساتھ ہے جیسے کہ چوتھی تقسیم

ہے، كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ وَالثَّالِثَ جیسے کہ پہلی اور تیسری تقسیم جو ہیں ان کا تعلق کلمہ سے ہے۔

وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُوْرِ فِيْ قَوْلِهِ مَا ظَهَرَ بھئی یہ اس سوال کا، اشکال کا جواب دے رہے ہیں، اشکال یہ: آپ نے ظاہر کی کیا تعریف کی؟ وَأَمَّا الظَّاهِرُ فَاسْمٌ لِكَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ، تعریف ظاہر کی کر رہے ہیں اور وہی ظَهَرَ کا لفظ تعریف کے اندر بھی لا رہے ہیں! تعریف بھی ظاہر کی اور وہی ظَهَرَ کا لفظ بھی تعریف کے اندر لا رہے ہیں، تو یہ تو تَعْرِيْفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ لازم آئی، اپنی ہی نفس کے ذریعے شے کی تعریف کرنا، لہٰذا ظاہر کو جاننے کے لیے کس کی طرف جائیں گے؟ ظاہر کا پتہ کس سے چلے گا؟ تعریف سے، کس سے؟ تعریف سے، اور تعریف میں خود پھر وہی ظَهَرَ کا لفظ آ رہا ہے، اس ظَهَرَ کا کیا معنیٰ؟ اب ہمیں کس کی طرف جانا پڑے گا؟ ظاہر کی طرف، اور پھر ظاہر کا پتہ چلانے کے لیے کس کی طرف جانا پڑے گا؟ تعریف کی، اور پھر تعریف کو پوری طرح سمجھنے کے لیے وہاں ظَهَرَ کا لفظ آیا پھر ہمیں کس کی طرف جانا پڑے گا؟ ظاہر، دور لازم آیا بھئی، ایک کا بھی پتہ نہیں چلے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا دور لازم آتا ہے کہ وہی لفظ آپ نے بعینہٖ جس کی تعریف کر رہے ہیں اسی کو آپ نے تعریف کے اندر بھی ذکر کر دیا، تو معرِّف اور معرَّف ایک ہو گئے بھئی، تو تعریفِ شے بنفسہٖ لازم آئی اور وہ باطل ہے دور لازم آتا ہے۔ تو جواب دیتے ہیں کہ نہیں بھئی، جو ظاہر لفظ جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں وہاں اصطلاحی ظاہر مراد ہے، اور جو تعریف کے اندر ظَهَرَ آیا وہاں ظہورِ لغوی مراد ہے، اصطلاحی ظاہر مراد نہیں، تو وہاں لغوی ظہور جس کا معنیٰ کھلنے اور منکشف ہونے کے ہوتا ہے۔ کہتے ہیں: وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُوْرِ فِيْ قَوْلِهِ اور ظہور سے مراد مصنف کے قول مَا ظَهَرَ کے اندر جو ہے ظہور سے کیا مراد ہے؟ الظُّهُوْرُ اللُّغَوِيُّ کون سا ظہور؟ لغوی ظہور مراد ہے یعنی منکشف ہونا، واضح ہو جانا، کھل جانا، فَلَا يَرِدُ أَنَّ هٰذَا تَعْرِيْفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ پس یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ یہ تو تعریفِ شے بنفسہٖ ہے۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالَّذِيْ ظَهَرَ مِنْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِيْنِ اچھا ظاہر کا حکم کیا ہے؟ کہتے ہیں وُجُوْبُ الْعَمَلِ عمل کا واجب ہونا بِالَّذِيْ اس معنیٰ پر الَّذِيْ ظَهَرَ مِنْهُ جو اس سے ظاہر ہوا ہے عَلٰى سَبِيْلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِيْنِ قطع اور یقین کے طریقے پر بھئی۔ وہ جو معنیٰ اس سے ظاہر ہوا ہے صیغے سے ہی اس پر کیا کیا جائے گا؟ عمل کیا جائے گا کس طریقے پر؟ یقین کے طریقے پر کہ قطعی طور پر یہی معنیٰ مراد ہے، بات سمجھ میں آگئی؟ قطعی طور پر یہی معنیٰ مراد ہے۔ کہتے ہیں حَتّٰى صَحَّ إِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ یہاں تک کہ حدود اور کفارات کو ثابت کرنا بھی صحیح ہے ظاہر کے ذریعے۔ حدود اور کفارات کو بھی کیا کرنا صحیح ہے؟ حالانکہ حدود جو ہیں ادنیٰ شبہے کی وجہ سے بھی کیا ہو جاتی ہیں؟ ساقط ہو جاتی ہیں، لیکن یہاں کوئی شبہ نہیں قطعی طور پر وہ معنیٰ ثابت ہو رہا ہے اس صیغے سے، وہ قطعی ہے یقینی ہے، لہٰذا اس کے ذریعے حدود اور کفارات کو ثابت کرنا بھی صحیح ہے۔ لِأَنَّ غَايَتَهُ أَنَّهُ مُحْتَمَلُ الْمَجَازِ اس لیے کیونکہ اس کی انتہا یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ مجاز کا احتمال رکھتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے بھئی کہ یہ مجاز کا احتمال رکھتا ہے ہو سکتا ہے مجازی معنیٰ ہوں، کیا ہوں؟ میں نے آپ سے کہا جَاءَنِيْ زَيْدٌ میرے پاس زید آیا، تو احتمال ہے ہو سکتا ہے زید نہ آیا ہو لیکن اس نے ٹیلی فون کر دیا اس کے فون کو بھی میں

نے کس کی طرح سمجھ لیا؟ آنے، وہ اتنا بڑا آدمی ہے میں نے کہا اس کا فون بھی یوں سمجھو گویا وہ خود ہی میرے پاس آیا؛ یا میں نے کہا جَاءَنِيْ زَيْدٌ اور مراد یہ اس کا سیکرٹری آیا لیکن وہ اتنا بڑا آدمی ہے اور اس کا خاص پرسنل سیکرٹری میرے پاس آیا معلوم ہوا گویا کہ وہ خود ہی آگیا میرے پاس! تو مجاز کا احتمال ہے یا نہیں جَاءَنِيْ زَيْدٌ کے اندر؟ مجاز کا بھی احتمال ہے، لیکن کہتے ہیں اگرچہ مجاز کا احتمال یہاں ظاہر کے اندر بھی ہے لیکن اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس لیے کیونکہ یہ بغیر دلیل کے ہے، یہ احتمال بغیر دلیل کے ہے، دلیل کے ساتھ ہو پھر اس کا اعتبار ہوتا ہے بغیر دلیل کے احتمال کا اعتبار نہیں۔ کہتے ہیں لِأَنَّ غَايَتَهُ اس لیے کہ انتہائی کلام اس کے اندر یہ ہے کہ أَنَّهُ مُحْتَمَلُ الْمَجَازِ کہ وہ مجاز کا احتمال رکھتا ہے، وَهُوَ احْتِمَالٌ غَيْرُ نَاشِئٍ مِّنْ دَلِيْلٍ اور وہ ایسا احتمال ہے جو دلیل سے پیدا ہونے والا نہیں ہے، فَلَا يُعْتَبَرُ پس اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنًى مِّنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِيْ نَفْسِ الصِّيْغَةِ، وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى الظَّاهِرِ باقی نص وہ ہے جو زائد ہو وضاحت کے اندر یعنی ظہور کے اندر زائد ہو عَلَى الظَّاهِرِ کس پر؟ ظاہر پر لِمَعْنًى مِّنَ الْمُتَكَلِّمِ ایک معنیٰ کی وجہ سے، ایک ایسے معنیٰ جو کس کی طرف سے آیا ہے؟ متکلم کی طرف سے، اس کی وجہ سے یہ وضوح کے اندر اس سے بڑھ کر ہو بھئی، لَا فِيْ نَفْسِ الصِّيْغَةِ نہ کہ نفسِ صیغہ کے اندر، یعنی نفسِ صیغہ میں ایسی بات نہیں ہے کہ وہ کیا ہو؟ ظاہر سے بڑھ کر ہے بلکہ وضاحت میں... یعنی وہ معنیٰ نفسِ صیغہ سے معلوم نہیں ہو رہا بلکہ ایک ایسے معنیٰ جو کس کی طرف سے آیا ہے؟ متکلم کی طرف سے آیا ہے، متکلم کی طرف سے۔ تو وہ معنیٰ نفسِ صیغہ سے نہیں آیا بلکہ متکلم کی طرف سے آیا ہے، اور وہ کیا معنیٰ ہے؟ کہ متکلم اس کلام کو اسی مقصد کے لیے لے کر آیا ہے! وہ کیا معنیٰ ہے؟ کہ متکلم اس کلام کو اسی مقصد کے لیے... ایک تو تھا نفسِ صیغہ سے ویسے ایک معنیٰ ظاہر ہو رہا ہے اور سمجھ میں آرہا ہے، اور ایک ہے متکلم اسی مقصد کے لیے خاص طور پر اس کلام کو لے کر آیا ہے! اور یاد رکھیے مولانا جب کسی کلام کو کسی خاص مقصد کے لیے چلایا جائے تو اس کے اندر زیادہ ظہور ہوگا، کیونکہ معنیٰ مسوق، وہ معنیٰ جس کے لیے اس کلام کو چلایا گیا ہو اس میں زیادہ ظہور ہوگا بمقابلہ اس معنیٰ کے جو غیرِ مسوق لہ ہو بھئی، جو کیا ہو؟ غیرِ مسوق لہ ہو، لازمی بات ہے جس مقصد کے لیے انسان کلام کو لے کر آتا ہے وہ اس سے زیادہ ظاہر ہوگا بھئی۔

يَعْنِيْ يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى لَّمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ یعنی سمجھا جاتا ہے اس سے ایک ایسا معنیٰ جو سمجھ میں نہیں آتا ظاہر سے بِسَبَبِ اس سبب سے کہ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَاقَ ذٰلِكَ النَّظْمَ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى کہ متکلم نے چلایا ہے اس نظم کو اسی معنیٰ کے لیے، لَا بِمُجَرَّدِ فَهْمِهِ مِنَ الصِّيْغَةِ نہ کہ محض صیغہ سے ہی سمجھنے سے، محض صیغہ کے سے ہی یہ بات سمجھ میں نہیں آرہی... صیغہ سے یہ معنیٰ سمجھ میں نہیں آرہا بلکہ ایک معنیٰ جو متکلم کی طرف سے آیا اور وہ معنیٰ کیا ہے کہ متکلم نے اس کلام کو اسی مقصد کے لیے ذکر کیا۔

وَالْمَشْهُوْرُ فِيْمَا بَيْنَ الْقَوْمِ اور قوم کے درمیان بھئی یہ مشہور ہے یعنی علماء کے اندر، علماءِ متاخرین مراد ہیں، کہ علماءِ

متاخرین کے درمیان مشہور ہے کیا؟ کہ أَنَّ فِي النَّصِّ يُشْتَرَطُ السَّوْقُ وَفِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السَّوْقِ کہ نص کے اندر شرط ہے بھئی سوق اور ظاہر کے اندر شرط ہے عدمِ سوق۔ نص کے اندر کیا شرط ہے؟ کہ کلام اسی مقصد کے لیے چلایا گیا ہو، اور ظاہر میں کیا شرط ہے؟ کہ کلام اس مقصد کے لیے نہ چلایا گیا ہو، فَيَكُوْنُ بَيْنَهُمَا مُبَايَنَةٌ تو ان دونوں کے درمیان کیا ہوئی؟ مباینت ہوئی، دونوں میں تباین ہوا معلوم ہوا کیونکہ ایک کے اندر ایک شرط ہے دوسرے میں اس کا عدم شرط ہے مولانا۔

فَإِذَا قِيْلَ دیکھیے خود بڑی پیاری مثال دے رہے ہیں: فَإِذَا قِيْلَ جَاءَنِي الْقَوْمُ جب یہ کہا جائے جَاءَنِي الْقَوْمُ، كَانَ نَصًّا فِيْ مَجِيْءِ الْقَوْمِ تو یہ کلام نص ہوا کس کے اندر؟ قوم کے آنے میں، اس کلام کو لایا ہی کس لیے گیا ہے؟ اس قوم کی مجیئت کو بیان کرنے کے لیے۔ وَإِذَا قِيْلَ جب یوں کہا جائے: رَأَيْتُ فُلَانًا حِيْنَ جَاءَنِي الْقَوْمُ میں نے فلاں کو دیکھا اس وقت جب میرے پاس وہ لوگ آئے، میں نے فلاں کو اس وقت دیکھا جب میرے پاس وہ لوگ آئے۔ اب یہاں پر مولانا یہاں بھی قوم کے آنے کا پتہ چل رہا ہے، لیکن کلام کیا اسی مقصد کے لیے چلایا گیا ہے؟ بلکہ کلام کو لانے کا مقصد کیا ہے؟ فلاں کی رویت کو بیان کرنا، میں نے فلاں کو دیکھا، لیکن ساتھ ساتھ ایک اور معنیٰ کا بھی پتہ چل رہا ہے، سمجھ میں آیا؟ تو نص اس کے اندر کیا ہے؟ فلاں کی رویت، اور ظاہر کیا ہے؟ قوم کی مجیئت اس کا بھی پتہ چل رہا ہے اس سے نفس... صیغہ سے ہی۔ تو کہتے ہیں یہ جو کلام ہے كَانَ نَصًّا فِي الرُّؤْيَةِ ظَاهِرًا فِيْ مَجِيْءِ الْقَوْمِ یہ رویت کے اندر نص ہے اور قوم کی مجیئت میں ظاہر ہے۔ چنانچہ اسی لیے کہا مولانا بات یہ ذکر ہو رہی تھی کہ بعضوں نے کہا کہ نص کے اندر سوق شرط ہے کہ اسی کے لیے کلام کو چلایا گیا ہو اور ظاہر کے اندر شرط نہیں ہے۔

کہتے ہیں: وَلٰكِنْ ذُكِرَ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ لیکن ذکر کیا گیا ہے عام کتابوں کے اندر کہ أَنَّ الظَّاهِرَ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يُّشْتَرَطَ فِيْهِ السَّوْقُ أَوْ لَا کہ ظاہر عام ہے اس سے کہ اس میں شرط لگائی جائے سوق کی یا نہ لگائی جائے۔ یعنی ظاہر عام ہے چاہے اسی مقصد کے لیے کلام کو چلایا گیا ہو چاہے اس کے لیے کلام کو نہ چلایا گیا ہو دونوں صورتوں کو شامل ہے، وَالنَّصُّ يُشْتَرَطُ فِيْهِ السَّوْقُ الْبَتَّةَ البتہ نص کے اندر شرط ہے سوق شرط ہے قطعی طور پر! نص میں تو ضروری ہے کہ کلام اسی مقصد کے لیے چلایا گیا ہو، ظاہر کے اندر ضروری نہیں ہو سکتا ہے اسی مقصد کے لیے کلام کو چلایا گیا ہو ہو سکتا ہے اسی معنیٰ کے لیے کلام کو نہ چلایا گیا ہو۔ کہتے ہیں وَهٰكَذَا حَالُ كُلِّ قِسْمٍ فَوْقَهُ مِنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ اور اسی طرح حال ہے ہر اس قسم کا جو ان سے اوپر ہے یعنی کہ مفسر اور محکم بھئی۔ فَإِنَّ بَعْضَهُ أَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوْجَدُ الْأَدْنٰى فِي الْأَعْلٰى اس لیے کہ ان میں سے بعض اولیٰ ہیں بعض سے اس حیثیت سے کہ پایا جاتا ہے ادنیٰ اعلیٰ کے اندر، فَيَكُوْنُ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَّخُصُوْصٌ مُطْلَقًا تو ان کے درمیان کیا ہے؟ یہ جو ظاہر اور نص جو ہیں ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے۔ یعنی کیسے عموم و خصوص مطلق ہے؟ بھئی دیکھو ہر اعلیٰ کے اندر ادنیٰ موجود ہے: نص کے اندر کیا موجود ہے؟ ظاہر موجود ہے، مفسر کے اندر نص موجود ہے، محکم کے اندر مفسر موجود ہے۔ معلوم ہوا ہر نص ظاہر ہے لیکن ہر ظاہر نص نہیں، ہر مفسر نص ہے لیکن ہر

نص مفسر نہیں، اسی طرح ہر محکم مفسر ہے لیکن ہر مفسر محکم نہیں، تو ان میں کون سی نسبت ہوئی؟ عموم و خصوص مطلق کی۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ عَلَى احْتِمَالِ تَأْوِيْلٍ هُوَ فِيْ حَيِّزِ الْمَجَازِ اور اس نص کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے بِمَا وَضَحَ اس معنیٰ پر جو واضح ہوا عَلَى احْتِمَالِ تَأْوِيْلٍ، عَلٰی بمعنیٰ مَعَ کے ہے مَعَ احْتِمَالِ تَأْوِيْلٍ ساتھ تاویل کے احتمال کے، هُوَ فِيْ حَيِّزِ الْمَجَازِ، حَيِّز کہتے ہیں محل کو مولانا، هُوَ فِيْ حَيِّزِ الْمَجَازِ جو کس میں ہے؟ مجاز کے محل میں ہے، کہ وہ تاویل مجاز کے محل میں ہے۔ بھئی حکم بتلا رہے ہیں نص کا کہ اس پر... کہ عمل کرنا واجب ہے اس معنیٰ پر جو واضح ہوا اس سے عَلَى احْتِمَالِ تَأْوِيْلٍ ساتھ کس کے؟ تاویل کا احتمال باقی ہے وہاں پر، ایسی تاویل هُوَ فِيْ حَيِّزِ الْمَجَازِ جو کس کے محل میں ہے؟ مجاز کے محل میں ہے۔ کیا معنیٰ؟ خود بیان کر رہے ہیں آگے دیکھیے: أَيْ حُكْمُ النَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ وَضَحَ مِنْهُ یعنی نص کا حکم کہ عمل کا واجب ہونا ہے اس معنیٰ پر جو اس سے واضح ہوا مَعَ احْتِمَالِ تَأْوِيْلٍ كَانَ فِيْ مَعْنَى الْمَجَازِ ساتھ ایسی تاویل کے احتمال کے جو کس کے اندر پائی جا رہی تھی؟ معنیٰ مجازی کے اندر، ایسی تاویل کا احتمال بھی اس میں ہے، تاویل کا احتمال۔

وَهٰذَا التَّأْوِيْلُ یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں مولانا: آپ نے کیا کہا؟ بھئی یاد رکھیے مولانا یاد رکھیے، نص جو ہے وہ تخصیص کا بھی احتمال رکھتی ہے اور مجاز کا بھی احتمال رکھتی ہے، تاویل کا یعنی کہ مجاز کا بھی... نص تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال رکھتی ہے: یعنی نص اگر عام ہوئی تو عام کے اندر کس چیز کا احتمال؟ تخصیص کا احتمال، اور نص اگر خاص ہوئی تو اس کے اندر مجاز کا یعنی تاویل کا احتمال۔ بات سمجھ میں آئی؟ نص کیا ہو اگر؟ عام ہو تو عام کے اندر کس کا احتمال ہے؟ تخصیص کا احتمال، اور اگر وہ خاص ہے تو اس کے اندر کس کا احتمال؟ مجاز کا یعنی تاویل کا احتمال۔ تو معلوم ہوا نص کے اندر تاویل کا بھی احتمال ہے تخصیص کا بھی، دونوں چیزوں کا احتمال ہے۔ تو لہٰذا کہتے ہیں مصنف کو کہنا چاہیے تھا عَلَى احْتِمَالِ تَأْوِيْلٍ أَوْ تَخْصِيْصٍ، تاویل کو تو ذکر کیا انہوں نے لیکن تخصیص کو ذکر نہیں کیا وہ بھی ذکر کرنا چاہیے تھا۔ تو جواب اس کا دے رہے ہیں مولانا، کہتے ہیں کوئی ضرورت نہیں ہے تخصیص کے لفظ کو ذکر کرنے کی، اس لیے کہ تاویل تخصیص کو بھی شامل ہے اور مجاز کو بھی شامل ہے۔ بھئی تاویل تخصیص کو کس طرح شامل ہے؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ تاویل جو ہے وہ کہتے ہیں لفظ کو پھیرنا اس کے ظاہری معنیٰ سے، لفظ کو پھیرنا اس کے ظاہر سے کس کی طرف؟ خلافِ ظاہر کی طرف، تاویل کسے کہتے ہیں؟ لفظ کو ظاہر سے پھیرنا کس کی طرف؟ غیرِ ظاہر کی طرف پھیر دینا، اس کو کہتے ہیں تاویل۔ اب چاہے یہ تخصیص کے ذریعے ہو چاہے معنیٰ مجازی کے ذریعے ہو، یہ دونوں اس میں داخل ہو گئے۔ جواب سمجھ میں آیا بھئی؟

کہتے ہیں وَهٰذَا التَّأْوِيْلُ قَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ التَّخْصِيْصِ اور یہ تاویل کبھی کبھار تو تخصیص کے ضمن میں ہوگی بِأَنْ يَّكُوْنَ

عَامًّا يَّحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ بایں طور کہ وہ نص کیا ہے؟ عام ہے، کس کا احتمال رکھتی ہے؟ تخصیص کا؛ وَقَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ غَيْرِهِ اور کبھی کبھار یہ تاویل اس کے علاوہ یعنی تخصیص کے علاوہ کے ضمن میں ہوگی بِأَنْ يَّكُوْنَ حَقِيْقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ بایں طور کہ وہ نص کیا ہے؟ اس کا وہ معنیٰ حقیقت ہے اور احتمال کس کا رکھتا ہے؟ مجاز کا۔ فَلَا حَاجَةَ إِلٰى أَنْ يُّقَالَ عَلَى احْتِمَالِ تَأْوِيْلٍ أَوْ تَخْصِيْصٍ كَمَا ذَكَرَهُ غَيْرُهُ پس کوئی ضرورت نہیں ہے کہ یہ کہا جائے عَلَى احْتِمَالِ تَأْوِيْلٍ أَوْ تَخْصِيْصٍ، یعنی تخصیص کے لفظ کو بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں، كَمَا ذَكَرَهُ غَيْرُهُ جیسے کہ اس تخصیص کے لفظ کو ذکر کیا ہے ان کے علاوہ اور علماء نے۔ وَلَمَّا احْتَمَلَ هٰذَا الِاحْتِمَالَ النَّصُّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِيْ هُوَ دُوْنَهُ أَوْلٰى بِأَنْ يَّحْتَمِلَهُ جب یہ احتمال کس کے اندر ہے؟ جب یہ احتمال نص کے اندر آیا تو وہ ظاہر جو نص سے ادنیٰ ہے وہ زیادہ لائق ہے کہ وہ بھی اس کا احتمال رکھے، تو وہاں بطریقِ اولیٰ اس کا احتمال آیا، یعنی جیسے نص کے اندر تخصیص اور تاویل کا احتمال ہے اسی طرح ظاہر کے اندر بطریقِ اولیٰ کیا ہے؟ تخصیص اور تاویل کا احتمال ہے۔ تو بھئی جب یہ تخصیص اور تاویل کا احتمال آگیا پھر تو بات قطعی نہ رہی، بات قطعی نہ رہی! کہتے ہیں نہیں بھئی، یہ جو احتمال اور تخصیص ہے یہ بغیر کسی دلیل کے، تخصیص کا احتمال آیا اور تاویل کا احتمال آیا یہ بغیر کسی دلیل کے ہے، لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں اس سے ان کے قطعی ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ وہ کہتے ہیں وَلٰكِنْ مِّثْلُ هٰذِهِ الِاحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ لیکن اس قسم کے احتمالات کوئی نقصان نہیں دیتے قطعی ہونے میں۔ بات سمجھ میں آگئی؟ ہاں وہ احتمال جو دلیل سے پیدا ہو وہ تو کیا کرتے ہیں؟ وہ اثر ڈالیں گے ان کا اعتبار ہوگا، لیکن وہ احتمال جو بغیر دلیل کے پیدا ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے بھئی، تو یہ قطعی ہیں اور قطعی ہی رہیں گے۔ چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

الْبَابُ الرَّابِعُ: التَّقْسِيمُ الثَّانِي بِاعْتِبَارِ الظُّهُورِ وَالْخَفَاءِ (الْمُتَقَابِلَاتُ الثَّمَانِيَةُ)

تقسیمِ ثانی باعتبارِ ظہور و خفاء: ظاہر، نص، مفسر، محکم اور خفی، مشکل، مجمل، متشابہ — اسباق ۴۳ تا ۴۵

سبق نمبر ۴۳: تقسیمِ ثانی (ظہور و خفاء — ۱): ظاہر، نص اور مفسر کی تعریفات، امثلہ اور احکام

نور الانوار صفحہ: ۸۶ — بتاریخ: ۲۵ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَأَمَّا الْمُفَسَّرُ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَّا يَبْقٰى مَعَهُ احْتِمَالُ التَّأْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ، سَوَاءٌ انْقَطَعَ ذٰلِكَ الِاحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلَحِقَهُ بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ بِقَوْلِهِ فَصَارَ مُفَسَّرًا، أَوْ بِإِيْرَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَلِمَةً زَائِدَةً يَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّأْوِيْلِ كَمَا سَيَأْتِيْ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

ظاہر اور نص کی بات گزر گئی، آج مفسر کے بارے میں ہم پڑھیں گے بھئی۔ کہتے ہیں مفسر جو ہے وہ کلام ہے جو بڑھ جائے وضاحت کے اندر عَلَى النَّصِّ نص پر، وضاحت اور ظہور میں وہ کیا ہے نص پر بڑھ جائے۔ بھئی سب سے پہلی قسم ظاہر پڑھی تھی، دوسری قسم نص تھی بھئی، اور نص میں آپ نے پڑھا تھا کہ اس کے اندر ظہور ظاہر سے زیادہ ہوگا، اور مفسر کے اندر نص سے بھی زیادہ ہوگا۔ تو کہتے ہیں مفسر جو ہے وہ کلام ہے جو بڑھ جائے وضاحت کے اندر نص پر عَلٰى وَجْهٍ ایسے طریقے پر کہ لَا يَبْقٰى مَعَهُ احْتِمَالُ التَّأْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ کہ باقی نہ رہے اس کے ساتھ تاویل اور تخصیص کا احتمال۔ بھئی نص کے اندر تاویل اور تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے لیکن مفسر کے اندر بھئی تاویل اور تخصیص کا دروازہ بھی کیا ہوتا

ہے؟ بند ہوتا ہے۔[1]

جی کہتے ہیں سَوَاءٌ انْقَطَعَ ذٰلِكَ الِاحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ برابر ہے کہ منقطع ہو جائے وہ احتمال حضور علیہ السلام کے بیان کی وجہ سے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی بیان آجائے جس کی وجہ سے وہ تاویل اور تخصیص کا احتمال کیا ہوا؟ منقطع ہو گیا، بِأَنْ كَانَ مُجْمَلًا بایں طور کہ وہ مجمل تھا فَلَحِقَهُ بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو مل گیا اس کے ساتھ کوئی قطعی بیان حضور علیہ السلام کے فعل کی وجہ سے أَوْ بِقَوْلِهِ یا حضور علیہ السلام کے قول کی، حضور علیہ السلام کے کسی فعل یا قول کے ذریعے اس کی پوری وضاحت ہو گئی اس طریقے پر کہ اب آگے اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال نہیں، فَصَارَ مُفَسَّرًا تو مفسر ہو گیا۔ أَوْ بِإِيْرَادِ اللّٰهِ تَعَالٰى كَلِمَةً زَائِدَةً يَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّأْوِيْلِ، ایراد کا معنیٰ لانا، یا اللہ تعالیٰ کے کوئی زائد کلمہ لانے کے ذریعے، ایسا زائد کلمہ يَنْسَدُّ بِهَا بَابُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّأْوِيْلِ کہ جس کی وجہ سے بند ہو گیا تخصیص اور تاویل کا دروازہ كَمَا سَيَأْتِيْ جیسے کہ عنقریب آجائے گا۔ سمجھ میں آیا؟ مفسر کہ یا تو حضور علیہ السلام کا بیان ساتھ مل گیا اس بیان کی وجہ سے تخصیص اور تاویل کا دروازہ بند ہوا، یہ بیان حضور علیہ السلام کے فعل کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے اور حضور علیہ السلام کے قول کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے؛ یا اسی کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کوئی زائد لفظ لے آئے زائد کلمہ لے آئے، اس زائد کلمے کی وجہ سے کیا ہوا؟ تخصیص اور تاویل کا دروازہ بند ہو گیا، تو یہ مفسر کہلاتا ہے۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِ عَلٰى احْتِمَالِ النَّسْخِ، عَلٰی بمعنیٰ مَعَ کے ہے، اور اس کا حکم جو ہے مفسر کا وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِ

[1]

نقشۂ اصولیہ (۳): متقابلاتِ ثمانیہ — مراتبِ ظہورِ اربعہ اور مراتبِ خفاءِ اربعہ کا تقابلی نقشہ:

مراتب ظہورِ اربعہ (دائیں سے بائیں قوتِ وضاحت میں ترقی): ظاہر ← نص ← مفسر ← محکم

۱۔ ظاہر (الظَّاهِرُ)	۲۔ نص (النَّصُّ)	۳۔ مفسر (الْمُفَسَّرُ)	۴۔ محکم (الْمُحْكَمُ)
بنفسِ صیغہ مراد واضح؛ مگر کلام اس کے لیے مسوق نہیں۔ (احتمالِ تاویل، تخصیص و نسخ)	متکلم سے سوقِ کلام کی وجہ سے ظاہر سے زیادہ واضح۔ (احتمالِ تاویل، تخصیص و نسخ)	تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہو گیا۔ (صرف عہدِ رسالت میں احتمالِ نسخ)	تاویل، تخصیص اور نسخ تینوں کا احتمال منقطع۔ (اعلیٰ ترین مرتبۂ قطعیت)

مراتب خفاءِ اربعہ (مقابلہ بالترتیب: خفی بمقابلہ ظاہر، مشکل بمقابلہ نص، مجمل بمقابلہ مفسر، متشابہ بمقابلہ محکم)

۱۔ خفی (الْخَفِيُّ)	۲۔ مشکل (الْمُشْكِلُ)	۳۔ مجمل (الْمُجْمَلُ)	۴۔ متشابہ (الْمُتَشَابِهُ)
صیغے کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے خفاء (جیسے طرار و نباش)۔ حکم: ادنیٰ تامل و طلب سے زائل	نفسِ صیغہ کی وجہ سے خفاء؛ مراد اس کے امثال میں داخل ہو گئی۔ حکم: طلبِ صادق کے بعد تاملِ بلیغ	معانی مزدحم ہو گئے، مجردِ عقل سے مراد معلوم نہیں ہو سکتی۔ حکم: مجمل کی طرف سے بیان کا انتظار	دنیا میں مراد معلوم ہونے کی امید منقطع (جیسے حروفِ مقطعات)۔ حکم: حق ہونے کا اعتقاد اور توقف

اس پر عمل کا واجب ہونا ہے عَلٰى احْتِمَالِ النَّسْخِ أَيْ مَعَ احْتِمَالِ النَّسْخِ ساتھ نسخ کے احتمال کے۔ ہاں نسخ کا احتمال اس میں باقی ہوتا ہے بھئی، تخصیص اور تاویل کا احتمال تو نہیں لیکن نسخ کا احتمال ہے۔ آگے محکم آئے گا مولانا، محکم کے اندر تخصیص، تاویل اور نسخ تینوں کا احتمال نہیں ہوتا وہ اس سے بڑھ کر ہے قوت کے اندر بھئی۔ البتہ مفسر میں نسخ کا کیا ہے؟ احتمال ہے، البتہ تخصیص اور تاویل کا نہیں ہے۔ کہتے ہیں أَيْ حُكْمُ الْمُفَسَّرِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مَعَ احْتِمَالِ أَنْ يَّصِيْرَ مَنْسُوْخًا اور حکم مفسر کا اس پر عمل کا واجب ہونا ہے باوجود احتمال اس احتمال کے کہ وہ منسوخ ہو جائے۔

کہتے ہیں وَهٰذَا فِيْ زَمَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَأَمَّا فِيْمَا بَعْدَهٗ فَكُلُّ الْقُرْاٰنِ مُحْكَمٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ اور یہ جو ہم نے کہا کہ نسخ کا احتمال ہوگا اس کے اندر یہ حضور علیہ السلام کے زمانے میں ہے بھئی، باقی حضور علیہ السلام کے زمانے کے بعد اب سارا قرآن محکم ہے وہ نسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔ اس لیے کیونکہ قرآن وحی ہے مولانا وحی، اور وحی کے نسخ کے لیے وحی ہی چاہیے بھئی، وحی کے بغیر وحی کا نسخ نہیں ہو سکتا، اور یہ وحی دو صورتوں میں ہو سکتی تھی: یا تو قرآن کی صورت میں آئے یا سنت کی صورت میں آئے حدیث کی صورت میں آئے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو دو ہی صورتوں میں اس کا نسخ ہو سکتا تھا کہ یا تو کتاب نازل ہو یا حضور علیہ السلام کی کسی حدیث کے ذریعے کیا ہو اس کو منسوخ کر دیا جائے، لیکن یہ اب حضور علیہ السلام کے انتقال کے بعد اب ان دونوں کا کوئی امکان نہیں بھئی۔ تو اب سارا قرآن محکم ہے، البتہ حضور کے زمانے کے اندر دیکھا جائے تو اس میں نسخ ہونے کا احتمال ہے۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنِ احْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيْلِ اور محکم جو ہے وہ کلام ہے کہ مضبوط کر دیا گیا ہو اس کی مراد کو عَنِ احْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيْلِ نسخ اور تبدیل کے احتمال سے، اس میں یعنی نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو اتنا قوی مضبوط کلام ہے کہ وہاں کسی بھی درجے میں نسخ اور تبدیل کا احتمال نہیں، نسخ اور تبدیل کا ایک معنیٰ ہے بھئی۔

تَعْدِيَةُ عَنْ هٰهُنَا بھئی یہاں أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهٖ عَنِ احْتِمَالِ عَنْ لفظ آیا بھئی، تو أَحْكَمَ يُحْكِمُ إِحْكَامًا اس کا صلہ عَنْ نہیں آتا تو پھر یہ عَنْ صلہ کیوں آیا؟ تو اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہاں تضمین ہے بھئی، کیا ہے؟ تضمین۔ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے میں نے آپ کو بتلایا تھا کہ ایک فعل کے اندر دوسرے فعل کے معنیٰ کی رعایت رکھی جاتی ہے اور اس پر پھر آنے والا صلہ دلالت کرتا ہے۔ تو أَحْكَمَ عَنْ کے ساتھ استعمال نہیں ہوتا، اس کے ساتھ عَنْ آیا، اس عَنْ نے بتلایا کہ یہ أَحْكَمَ اِمْتَنَعَ کے معنیٰ کو متضمن ہے، أَحْكَمَ کس معنیٰ کو متضمن ہے؟ اِمْتَنَعَ، امتناع کے معنیٰ کو: رکنا، باز رہنا بھئی، اور اس امتناع کا صلہ عَنْ آتا ہے، تو عَنْ نے بتلایا یہاں کون سے معنیٰ کی رعایت ہے؟ امتناع کے معنیٰ کی۔ سمجھ میں آیا؟ تضمین سمجھ میں آ گئی بھئی؟ ایک فعل کے اندر دوسرے فعل کے معنیٰ کی رعایت رکھنا، بعینہٖ دوسرے فعل کے معنیٰ میں نہیں ہوگا بھئی ورنہ تو پھر وہ مجاز بن جائے گا، ہاں اس کا اپنا معنیٰ بھی ہے اور ساتھ ساتھ کس کی رعایت رکھی ہے؟ دوسرے فعل کے معنیٰ کی

رعایت بھی۔ تو یہی بات بتلا رہے ہیں، کہتے ہیں تَعْدِيَةٌ عَنْ هٰهُنَا عَنْ کا تعدیہ یہاں پر بِتَضْمِيْنِ مَعْنَى الِامْتِنَاعِ امتناع کے معنیٰ کی تضمین کی وجہ سے ہے، أَيْ أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ حَالَ كَوْنِهِ مُمْتَنِعًا عَنِ احْتِمَالِ النَّسْخِ وَالتَّبْدِيْلِ یعنی مضبوط کر دیا گیا ہو اس کی مراد کو اس حال میں کہ وہ ممتنع ہو بھئی رکنے والا ہو کس چیز سے؟ نسخ اور تبدیل کے احتمال سے، تو دیکھو مُمْتَنِعًا کو حال بنا کر لے آئے صفت کے طور پر اسی أُحْكِمَ کے ساتھ بھئی۔

سَوَاءٌ كَانَ انْقِطَاعُ احْتِمَالِ النَّسْخِ لِمَعْنًى فِيْ ذَاتِهِ تو وہاں نسخ اور تبدیل کا احتمال نہیں ہوتا، اب برابر ہے کہ وہ جو نسخ کے احتمال کا منقطع ہونا ہے لِمَعْنًى فِيْ ذَاتِهِ وہ کسی ایسے معنیٰ کی وجہ سے ہو جو اس کلام کی ذات میں پایا جائے بھئی، اس کلام کے ذات ہی میں کیا ہے ایسا معنیٰ اور ایسا سبب پایا جا رہا ہے جس سے پتہ چلتا ہے یہ نسخ اور تبدیل کا احتمال نہیں رکھتا بھئی، یعنی عقلاً عقل بتلا دیتی ہے کہ یہ کلام نسخ کا احتمال نہیں رکھتا، كَآيَاتِ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ جیسے کہ توحید اور صفات کی آیات ہیں بھئی، وہ آیات جن میں توحید بیان ہے، توحید کا حکم ہے بھئی، اور اللہ کی صفات بیان ہیں، تو عقل خود بتلاتی ہے بھئی یہ تو عقیدے سے ان کا تعلق ہے بھئی، اس میں توحید اور صفات کا ذکر ہے ان میں کسی قسم کے نسخ کا کوئی احتمال نہیں ہے بھئی، وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِعَيْنِهِ اور اسے محکم لعینہٖ کہتے ہیں بھئی۔ تو اس وجہ سے... عقل خود بتلاتی ہے کہ ان میں کسی قسم کے تبدیل اور نسخ کا احتمال نہیں۔ أَوْ بِوَفَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيُسَمّٰى مُحْكَمًا لِغَيْرِهِ یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہے اور اس کو محکم لغیرہٖ کہتے ہیں بھئی، کیا کہتے ہیں؟ محکم لغیرہٖ۔ تو محکم دو قسم پر ہوا: ایک محکم لعینہٖ، ایک محکم لغیرہٖ۔ محکم لعینہٖ وہ ہے جس کی ذات ہی بتلا دیتی ہے کہ کیا ہے؟ اس کے اندر نسخ کا احتمال نہیں ہے، اور محکم لغیرہٖ وہاں اس کلام کے اندر تو کوئی ایسی چیز نہیں ہے لیکن حضور علیہ السلام کے وفات کی وجہ سے اب وہاں نسخ کا احتمال باقی نہیں رہا اور اس کو محکم لغیرہٖ کہتے ہیں، اور بایں لحاظ مولانا پورا قرآن کیا ہے؟ محکم لغیرہٖ ہے بھئی، اس میں کسی قسم کے نسخ کا احتمال نہیں اوپر بتلا چکے ہیں یہ بھئی۔

وَلَمْ يَذْكُرْ فِيْ تَعْرِيْفِ لَفْظَ ازْدَادَ كَمَا ذَكَرَ فِيْمَا سَبَقَ اچھا بھئی نص کی تعریف میں بھی اِزْدَادَ کا لفظ لائے تھے مصنف، مفسر کی تعریف میں بھی اِزْدَادَ کا لفظ لائے تھے، محکم کی تعریف میں اِزْدَادَ کا لفظ نہیں لائے بھئی! کہتے ہیں یہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ ظہور کے درجے مفسر پر ختم ہو گئے: پہلا درجہ کس کا تھا؟ ظاہر کا؛ نص ظہور میں اس سے بڑھ کر ہے یہ دوسرا درجہ ہے؛ مفسر اس سے بڑھ کر ہے ظہور میں یہ تیسرا درجہ ہے؛ اور محکم وہ ظہور میں مفسر سے بڑھ کر نہیں ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ مفسر آخری درجہ تھا ظہور کا اور محکم بھی اسی درجے کا ہے اس سے بڑھ کر... ہاں قوت میں اس سے بڑھ کر ہے، ظہور میں تو نہیں بڑھ کر لیکن قوت میں اس سے بڑھ کر ہے کہ مفسر میں نسخ کا احتمال تھا اور محکم میں نسخ کا احتمال نہیں ہے، تو بایں اعتبار قوت میں اس سے بڑھ کر ہے البتہ ظہور میں اس سے بڑھ کر نہیں، تو اسی لیے اِزْدَادَ کا لفظ نہیں بڑھایا یہاں پر

کیونکہ یہ اس سے بڑھ کر نہیں ہے ظہور میں۔ کہتے ہیں: وَلَمْ يَذْكُرْ فِيْ تَعْرِيْفِ لَفْظَ ازْدَادَ اور ذکر نہیں کیا مصنف نے تعریف کے اندر اِزْدَادَ کے لفظ کو كَمَا ذَكَرَ فِيْمَا سَبَقَ جیسے کہ انہوں نے ماقبل کے اندر ذکر کیا تھا، تَنْبِيْهًا عَلٰى اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ أَنَّ الْمُحْكَمَ مَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى الْمُفَسَّرِ بِشَيْءٍ کہ محکم جو ہے... یہ مَا نافیہ ہے بھئی... کہ محکم وہ نہیں بڑھا ہوا وضوح اور ظہور کے اندر مفسر پر کچھ بھی، وَإِنَّمَا ازْدَادَ عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ اور یہ اس پر زائد ہے اس میں قوت ہونے کے اعتبار سے، کس وجہ سے کہ اس محکم میں کیا ہے؟ قوت ہے، وَهُوَ عَدَمُ احْتِمَالِ النَّسْخِ اور وہ کیا ہے؟ نسخ کے احتمال کا نہ ہونا ہے۔ فَمَرَاتِبُ الظُّهُوْرِ قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمُفَسَّرِ تو ظہور کے مراتب تحقیق وہ پورے ہو چکے ہیں مفسر پر، تو محکم بھی اسی درجے کا ہے البتہ قوت میں اس سے زائد ہے۔

وَحُكْمُهُ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ اور محکم کا حکم جو ہے اس پر عمل کا واجب ہونا ہے مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ بغیر کسی احتمال کے، یہاں کسی قسم کا کوئی احتمال نہیں: نہ تخصیص کا احتمال، نہ تاویل کا احتمال اور نہ نسخ کا احتمال۔ تو کہتے ہیں بغیر کسی احتمال کے لَا احْتِمَالِ التَّأْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ وَلَا احْتِمَالِ النَّسْخِ نہ تو تاویل کا احتمال ہوگا نہ نسخ کا اور نہ ہی... نہ تاویل کا، نہ تخصیص کا اور نہ نسخ کا، فَهُوَ أَتَمُّ الْقَطْعِيَّاتِ فِيْ إِفَادَةِ الْيَقِيْنِ تو یہ سب سے تام ہے قطعیات میں سے یقین کا فائدہ دینے میں، تمام قطعیات میں سے یہ کیا ہے؟ سب سے زیادہ تام، سب سے کامل ہے یقین کا فائدہ دینے میں۔

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ أَمْثِلَةِ كُلٍّ هٰؤُلَاءِ پھر شروع ہوئے مصنف ان سب کی مثالیں بیان کرنے میں فَقَالَ پس فرماتے ہیں: كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ کا یہ قول ہے: ﴿ وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ اور اللہ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور ربا کو حرام قرار دیا ہے، هٰذَا مِثَالُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ کہتے ہیں یہ ظاہر اور نص کی مثال ہے۔ ظاہر مولانا آیت پڑھتے ہی کیا پتہ لگ گیا آپ کو؟ کہ بیع حلال اور ربا حرام۔ تو کہتے ہیں فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا اس لیے کیونکہ یہ کلام ظاہر ہے بیع کی حلت اور ربا کی حرمت کے حق میں، لیکن اس کے لانے کا مقصد کیا ہے؟ تفرقہ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبَا بھئی، بیع اور ربا میں فرق بیان کرنا بھئی۔ بیع اور ربا میں کیا کرنا؟ فرق بیان کرنا بھئی۔ وجہ یہ کہ کفار جو تھے وہ ربا کو بھی بیع کی طرح سمجھتے تھے بھئی کہ جیسے بیع جائز ہے، بیع کے اندر انسان کیا کرتا ہے؟ نفع حاصل کرتا ہے، اسی طرح ربا میں بھی کیا کرتا ہے؟ نفع حاصل کرتا ہے، تو وہ ربا کو بھی حلال سمجھتے تھے اور کہتے تھے بھئی... یہاں تک کہ دیکھو تشبیہ ہے، تشبیہ کے اندر ایک چیز کو دوسرے کے ساتھ جب تشبیہ دی جائے تو جو مشبّہ بہ ہوتا ہے وہ اعلیٰ ہوتا ہے اس وصف کے اندر جس کے اندر تشبیہ دی۔ مثلاً میں زید کی بہادری بیان کرنا چاہتا ہوں، زید کی... اچھا، تو زید کی بہادری بیان کرنا چاہتا ہوں تو میں کیا کہوں گا؟ زَيْدٌ كَالْأَسَدِ فِي الشَّجَاعَةِ زید شیر کے مثل ہے بہادری کے اندر۔ تو زید ہوا مشبّہ جس کو تشبیہ دی جائے وہ کیا کہلاتا ہے؟ مشبّہ، جس کے ساتھ تشبیہ دی جائے وہ مشبّہ بہ، تو یہاں شیر کیا ہے؟ مشبّہ بہ۔ اور آگے جو آیا فِي الشَّجَاعَةِ یہ وجہِ تشبیہ ہے، کس چیز کے اندر میں نے زید کو شیر کے ساتھ تشبیہ دی ہے؟ شجاعت کے اندر بھئی، شجاعت کے اندر۔ تو یاد رکھیے تشبیہ کے اندر ہمیشہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے

ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے، معلوم ہوا شیر کی بہادری زیادہ ہے اس کی شہرت زیادہ ہے جبھی میں نے زید کو کس کے ساتھ تشبیہ دی ہے بہادری میں؟ شیر کے ساتھ، معلوم ہوا شیر اصل ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جس میں وہ صفت زیادہ ہوگی اس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے، جس میں کم ہو اس کے ساتھ تشبیہ نہیں ورنہ تو یہ تو تعریف نہ ہوئی وہ تو آپ پھر کمی کر رہے ہیں بھئی جب آپ اس کو ایک ادنیٰ کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں۔ تو یہاں بھی کفار جو تھے وہ کیا تھے؟ ان کا یہ گمان تھا کہ جس طرح ربا بھی بیع کی طرح ہے بھئی، جیسے بیع جائز ہے اسی طرح ربا بھی جائز ہے بلکہ... اور اس حد تک اس کے حلال ہونے کے معتقد تھے کہ انہوں نے ربا ہی کو اصل قرار دے دیا اور بیع کو اس کے ساتھ تشبیہ دے دی! وہ کیا کہتے تھے؟ ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ بیع تو ربا ہی کی طرح ہے! بھئی ربا کی حلت بیان کرنی ہے تو کیسے کہنا چاہیے تھا؟ إِنَّمَا الرِّبَا مِثْلُ الْبَيْعِ کہ ربا کس کی طرح ہے؟ بیع کی، لیکن انہوں نے ربا ہی کو اصل بنا دیا اس کو مشبّہ بہ بنا دیا کہ وہ کیا ہے؟ حلت کے اندر اصل ہے، تو اس حد تک اس کی حلت کے قائل تھے کہ تشبیہ کے اندر بھی انہوں نے کیا کر دیا؟ بیع کو مشبّہ بنا دیا اور ربا کو مشبّہ بہ بھئی۔ تو گویا یہ دعویٰ کر دیا کہ حلت میں اصل تو ربا ہے اور بیع کیا ہے؟ اس کے مشابہ ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو کہتے ہیں... تو یہ آیت جو ہے ظاہر ہے بیع کے حلال ہونے میں اور ربا کے حرام ہونے میں، نَصٌّ فِيْ بَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَهُمَا اور ان دونوں میں فرق بیان کرنے کے اندر یہ نص ہے، یعنی اس مقصد کے لیے لائی گئی ہے کہ ان دونوں میں فرق بیان کیا جائے، لِأَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوْا يَعْتَقِدُوْنَ حِلَّ الرِّبَا اس لیے کہ کفار وہ اعتقاد رکھتے تھے ربا کے حلال ہونے کا حَتّٰى شَبَّهُوا الْبَيْعَ بِهٖ یہاں تک کہ انہوں نے بیع کو اس کے ساتھ تشبیہ دے دی یعنی اس کو اصل ہی بنا دیا حلت میں، فَقَالُوْا پس انہوں نے کہا ﴿ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ﴾ کہ بیع تو ربا ہی کی طرح ہے، فَرَدَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُوْنُ ذٰلِكَ پس اللہ نے ان پر رد فرمایا اور فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ ﴿ وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ اور اللہ نے تو بیع کو حلال قرار دیا اور ربا کو حرام قرار دیا ہے، تو تم کیسے کہتے ہو یہ ایک جیسے ہیں بھئی؟

وَمِثَالُهُ الْمَذْكُوْرُ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهُ تَعَالٰى اور اس کی مثال جو ہے مولانا عام کتابوں کے اندر جو مذکور ہے، یہ ظاہر اور نص کی مثال جو مذکور ہے عام کتابوں کے اندر، قَوْلُهُ تَعَالٰى اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ پس نکاح کرو تم ان... وہ عورتیں جو تمہیں پسند ہوں مِنَ النِّسَاءِ عورتوں میں سے مَثْنٰى دو دو سے، وَثُلَاثَ اور تین تین سے، وَرُبَاعَ اور چار چار سے۔ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِيْ إِبَاحَةِ النِّكَاحِ اس لیے کیونکہ یہ آیت ظاہر ہے نکاح کی اباحت کے سلسلے میں، آیت پڑھتے ہی کیا پتہ لگ گیا بھئی؟ نکاح جائز ہے، فَانْكِحُوْا بھئی نکاح جائز ہے معلوم ہوا امر آ رہا ہے۔ ہاں نَصٌّ فِي الْعَدَدِ اور یہ آیت نص ہے کس کے اندر؟ عدد کے اندر، لِأَنَّهُ سِيْقَ الْكَلَامُ لَهُ اس لیے کہ کلام کو اسی کے لیے چلایا گیا ہے كَمَا سَيَأْتِيْ جیسے کہ عنقریب آ جائے گا۔ بھئی نکاح کی اباحت تو آیت سے ظاہر ہے لیکن اس کا لانے کا مقصد کیا ہے؟ عدد کو بیان کرنا کہ زیادہ سے زیادہ ایک شخص کتنے نکاح کر سکتا ہے، اور اسی مقصد کے لیے اس کلام کو لایا گیا بھئی، اسی مقصد

کے لیے۔ وجہ اس کی یہ مولانا کہ یہاں امر آیا اور امر کے ساتھ قید آگئی مولانا: نکاح کرو عورتوں سے کتنی؟ دو دو، تین تین اور چار چار، تو قید آگئی۔ جب امر آئے اور وہ وجوب کے لیے نہ ہو اور اس کے ساتھ کوئی قید ہو تو اصل مقصود وہ قید ہوا کرتی ہے بھئی، کیا ہوا کرتی ہے؟ قید، تو امر خود جو مقید ہے وہ مقصود نہیں ہے بلکہ وہاں مقصود کیا ہوتی ہے؟ قید ہوتی ہے۔ بلکہ یہ عام کلام کے اندر بھی ہے: جب کلام کے اندر کسی قید کو ذکر کیا جائے بلغاء کے کلام کے اندر تو وہاں پر قید مقصود ہوا کرتی ہے وہ اصلِ کلام مقصود نہیں ہوتا۔ مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں جَاءَنِيْ زَيْدٌ رَاكِبًا میرے پاس زید سوار ہو کر آیا، تو یہاں میرا زید کی مجیئت کو بیان کرنا مقصد نہیں ہے بلکہ وہ جو رَاكِبًا قید آرہی ہے وہ میں آپ کو بتلانا چاہتا ہوں وہ مقصودِ کلام ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ کہ زید جو میرے پاس آیا وہ پیدل نہیں آیا بلکہ سوار ہو کر آیا ہے بھئی۔

بھئی یہاں سوال: یہ آیت آئی ﴿ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں دو دو سے، تین تین سے اور چار چار سے۔ بھئی ایک کا ذکر نہیں آیا: دو دو کا بھی آیا، تین تین کا بھی آیا، چار چار کا بھی آیا، ایک کا ذکر کیوں نہیں آیا بھئی؟ وجہ یہ مولانا کہ یہاں فَانْكِحُوْا نکاح کا ذکر آگیا، نکاح کرو، اور نکاح کے لیے کم از کم کتنی عورتیں چاہئیں؟ ایک تو ضرور چاہیے، تو ایک کا پتہ فَانْكِحُوْا ہی سے چل گیا تھا لہٰذا اس کو علیحدہ ذکر نہیں کیا گیا بھئی، کیونکہ نکاح کے لیے ایک عورت تو کم از کم ضرور ہو بھئی۔

پھر اس پر مولانا اشکال ہوتا ہے: مَثْنٰى کا معنیٰ ہے دو دو، مَثْنٰى کا معنیٰ دو نہیں دو دو؛ ثُلَاثَ کا معنیٰ تین تین؛ رُبَاعَ کا معنیٰ چار چار۔ یہ آپ پڑھ چکے ہیں مولانا عدل کے اندر ثُلَاثَ رُبَاعَ وغیرہ کی بحث بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو دیکھو مَثْنٰى کا معنیٰ ہوا دو دو، دو اور دو کتنی ہو گئیں؟ چار، اچھا اور واوٗ جمع کے لیے آیا کرتا ہے آپ جانتے ہیں بھئی، واوٗ کس کے لیے؟ جمع کے لیے۔ آگے آیا تین تین کتنی ہو گئیں؟ چھ، اور آگے چار چار، چار چار کتنی ہوئیں؟ آٹھ، تو چار، چھ اور آٹھ کتنی ہو گئیں؟ اٹھارہ سے جائز ہونا چاہیے بھئی! تو جواب یہ مولانا کہ یہ واوٗ بمعنیٰ أَوْ کے ہے: دو دو سے یا تین تین سے یا چار چار سے نکاح کرو بھئی۔ پھر اشکال ہوتا ہے بھئی پھر بھی دو اور دو کتنی ہیں؟ چار، اچھا تین اور تین؟ چھ، چار اور چار؟ آٹھ، چلو، معلوم ہوا چار سے کرو یا چھ سے کرو یا آٹھ سے بھئی، تو آٹھ سے تو کم از کم پھر بھی ہونا چاہیے! تو جواب یہ مولانا کہ بھئی تقسیم کے موقع پر کلام اسی طرح کیا جاتا ہے، تقسیم کے موقع پر کلام... مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں کہ درجہ رابعہ والے طلباء کو سو سو روپیہ دے دینا، تو آپ فی طالب علم کو کتنے پیسے دیں گے؟ سو دیں گے یا دو سو دیں گے؟ سو، حالانکہ میں نے تو کہا تھا سو سو، اس سے تو دو سو ہونا چاہیے تھا لیکن نہیں، دو سو کوئی بھی نہیں دے گا کتنے دے گا؟ سو سو، کیونکہ یہ تقسیم کا محل ہے اور محلِ تقسیم میں کیا کیا جاتا ہے کلام اسی طرح کیا جاتا ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالٰى اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ ۝ إِلَّا إِبْلِيْسَ ﴾ پس سجدہ کیا فرشتوں نے سب کے سب نے اکٹھا سوائے ابلیس کے، مِثَالٌ لِلْمُفَسَّرِ یہ مثال ہے مفسر کی۔ فَإِنَّ قَوْلَهُ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِيْ سُجُوْدِ

الْمَلَائِكَةِ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا قول فَسَجَدَ یہ ظاہر ہے ملائکہ کے سجدے ہیں، بس فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ یہ سنتے ہی کیا پتہ لگ گیا کہ فرشتوں نے کیا کیا تھا؟ سجدہ، یہ ظاہر ہے مولانا۔ لیکن اس آیت کے لانے کا مقصد کیا ہے؟ حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم ہے بھئی ان کی تعظیم بیان کرنا ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ عظمت کو ان کی بیان کرنا ہے۔ تو یہ آیت نَصٌّ فِيْ تَعْظِيْمِ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم میں کیا ہے؟ نص ہے بھئی نص ہے، ان کی عظمت بیان ہو رہی ہے کہ ان کے لیے فرشتے سجدہ کر رہے ہیں تعظیم ہے۔ لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لیکن یہاں تخصیص اور تاویل کا احتمال تھا، تخصیص کا احتمال تھا: کیا آیا؟ فرشتوں نے سجدہ کیا، تو احتمال تھا ہو سکتا ہے سارے فرشتوں نے نہیں کیا ہوگا جو آسمان پہ ہیں صرف انہی فرشتوں نے کیا ہوگا سجدہ زمین والوں نے نہیں کیا ہوگا، یا بعض نے نہیں کیا ہوگا، آگے لفظ آیا كُلُّهُمْ سب نے سجدہ کیا تمام فرشتوں نے، تو كُلُّهُمْ کے لفظ نے کیا کیا؟ تخصیص کے دروازے کو بند کر دیا، معلوم ہوا کوئی ایک بھی باقی نہیں رہا سب نے سجدہ کیا۔ پھر بھی اس کے بعد بھی تاویل کا احتمال باقی تھا کہ الگ الگ کیا ہو، ہو سکتا ہے اکٹھے کیا ہو، تو جب أَجْمَعُوْنَ آیا اس نے بتلا دیا کہ نہیں بھئی سارے فرشتوں نے اکٹھا سجدہ کیا تھا الگ الگ سجدہ نہیں کیا بھئی، اس لیے کیونکہ الگ الگ سجدہ کرنے میں اتنی تعظیم نہیں ہے جتنے اکٹھا سجدہ کرنے کے اندر تعظیم ہے بھئی، اکٹھا سجدہ کرنے میں تعظیم کیا ہے؟ زیادہ ہے، اسی لیے تو جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا پچیس گنا زیادہ ثواب ہے بھئی، سمجھ میں آیا اکٹھا سجدہ کرنے میں کیا ہے تعظیم زیادہ ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لیکن یہ کلام جو ہے تخصیص کا احتمال رکھتا تھا، أَيْ سُجُوْدَ بَعْضِ الْمَلَائِكَةِ یعنی بعض فرشتوں کے سجدے کا بِأَنْ يَّكُوْنَ الْمَلَائِكَةُ عَامًّا مَّخْصُوْصَ الْبَعْضِ بایں طور کہ وہ ملائکہ جو ہیں ایسا عام ہو مَّخْصُوْصَ الْبَعْضِ جس سے بعض کو کیا کر لیا گیا ہو؟ مخصوص کر لیا گیا ہو۔ وَيَحْتَمِلُ التَّأْوِيْلَ اور تاویل کا احتمال بھی ہے بِأَنْ سَجَدُوْا مُتَفَرِّقِيْنَ أَوْ مُجْتَمِعِيْنَ کہ انہوں نے سجدہ کیا ہو جدا جدا أَوْ مُجْتَمِعِيْنَ یا اکٹھے، فَانْقَطَعَ احْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهِ كُلُّهُمْ پس منقطع ہو گیا تخصیص کا احتمال اللہ تعالیٰ کے قول كُلُّهُمْ کی وجہ سے، وَاحْتِمَالُ التَّأْوِيْلِ بِقَوْلِهِ أَجْمَعُوْنَ اور تاویل کا احتمال منقطع ہو گیا اللہ کے قول أَجْمَعُوْنَ کی وجہ سے، فَصَارَ مُفَسَّرًا تو یہ کلام کیا ہو گیا؟ مفسر ہو گیا۔

وَلَا يُقَالُ اور یہ اعتراض... یہ نہ کہا جائے یعنی یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِنَّهُ يَبْقٰى احْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِيْنَ أَوْ مُتَصَفِّفِيْنَ ہاں یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کریں گے، کہتے ہیں بھئی یہ آپ اعتراض نہ کریں کہ آپ نے کیا کہا الگ الگ سجدہ کیا تھا یا اکٹھے کیا تھا وہ احتمال تو ٹھیک ہے ہم تسلیم کرتے ہیں أَجْمَعُوْنَ سے ختم ہو گیا، لیکن پھر بھی یہ احتمال تو ہے کہ بھئی ہو سکتا ہے فرشتوں نے حلقے بنائے ہوں أَوْ مُتَصَفِّفِيْنَ یا وہ صفیں بنائی ہوں انہوں نے، تو صفیں بنانے کا بھی احتمال موجود ہے اور حلقے بنانے کا احتمال بھی موجود ہے۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ تو کہتے ہیں جواب دیں گے بھئی، کہتے ہیں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا بھئی، کوئی فرق نہیں پڑتا اس لیے کیونکہ یہ ایسا احتمال ہے جو اس کلام کے مفسر ہونے

کے منافی نہیں ہے بھئی، یہ ایسا احتمال ہے جو اس کلام کے مفسر ہونے کے منافی نہیں۔ مفسر ہونے کے منافی وہ احتمال ہوتا ہے جو مقصودِ کلام کے خلاف ہو، اور جو احتمال مقصودِ کلام کے خلاف نہیں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا وہ احتمال رہے بھی تو کوئی حرج نہیں ہے۔ مقصودِ کلام کیا تھا بھئی؟ کس لیے اس کلام کو ذکر کیا گیا؟ حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم بیان... عظمت بیان ہو رہی ہے بھئی تو اس کے لیے ذکر کیا گیا، اور تعظیم پر کوئی اثر نہیں پڑتا چاہے فرشتوں نے حلقے بنا کر سجدہ کیا ہو اکٹھا یا صفیں بنا کر کیا ہو اکٹھا سجدہ کیا ہو، دونوں سے کوئی فرق نہیں پڑتا یہ مقصود کے منافی نہیں ہیں یہ بھئی، ان میں سے کوئی بھی مقصود کے منافی نہیں ہے۔

تو کہتے ہیں: وَلَا يُقَالُ یہ نہ کہا جائے إِنَّهُ يَبْقٰى احْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِيْنَ أَوْ مُتَصَفِّفِيْنَ کہ باقی رہا احتمال ان کے مُتَحَلِّقِيْنَ یا مُتَصَفِّفِيْنَ ہونے کا یعنی کہ انہوں نے حلقے بنائے ہوں یا صفیں بنائی ہوں، لِأَنَّهُ لَا يَضُرُّ فِيْ بَيَانِ التَّعْظِيْمِ اس لیے کیونکہ یہ احتمال کوئی نقصان نہیں دیتا تعظیم کے بیان کے اندر، عَلٰى أَنَّا لَا نَدَّعِيْ أَنَّهُ مُفَسَّرٌ مِّنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ اور علاوہ اس کے کہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ کلام مفسر ہے مِّنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ تمام وجوہ کے اعتبار سے، ہمارا یہ دعویٰ بھی نہیں ہے۔ یہ دوسرا جواب دے رہے ہیں بھئی: اس کے علاوہ بھئی ایک جواب تو یہ کہ احتمال آ بھی جائے کوئی نقصان نہیں کیونکہ یہ مقصودِ کلام کے خلاف نہیں، باقی دوسرا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر آپ کی بات تسلیم بھی کر لیں ٹھیک ہے یہ احتمال اب بھی باقی ہے، کہتے ہیں لیکن کوئی حرج نہیں ہم نے یہ کب دعویٰ کیا ہے کہ یہ کلام ہر اعتبار سے کیا ہے؟ مفسر ہے! ہاں وہ جو احتمال ہم نے بیان کیے اس اعتبار سے کلام مفسر ہے، باقی اعتبارات سے مفسر نہیں ہے بھئی اور احتمال ہیں بھئی۔ تو ہم نے کب یہ دعویٰ کیا کہ یہ مفسر ہے تمام وجوہ کے اعتبار سے، بَلْ مِنْ بَعْضِهَا بلکہ بعض وجوہ کے اعتبار سے ہے۔

وَكَذَا لَا يُقَالُ اور اسی طرح یہ بھی نہ کہا جائے کہ إِنَّهُ اسْتُثْنِيَ فِيْهِ إِبْلِيْسَ کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے ابلیس کا استثناء فرمایا ہے فَكَيْفَ يَصِيْرُ مُفَسَّرًا تو یہ مفسر کیسے ہو سکتا ہے؟ یہ کہتے ہیں یہ اعتراض بھی نہ کیا جائے کہ یہاں پہ تو ابلیس کا استثناء ہوا ہے ﴿ إِلَّا إِبْلِيْسَ ﴾ بھئی ابلیس کا استثناء ہوا ہے بھئی، تو یہ کیا بن گیا؟ عام مخصوص البعض ہو گیا! اور عام مخصوص البعض آپ جانتے ہیں ظنی ہوتا ہے اس میں مزید تخصیص کا بھی احتمال ہوتا ہے بھئی، تو یہ قطعی ہی نہ رہا مفسر رہا ہی نہیں، مفسر تو قطعی ہوتا ہے اور یہ تو کیا بن گیا؟ مخصوص البعض بن گیا جس میں اور بھی تخصیص ہو سکتی ہے۔ تو جواب دیں گے مولانا کہ نہیں بھئی، استثناء تخصیص کی قبیل سے نہیں ہے آپ پڑھ چکے ہیں بھئی کیونکہ تخصیص وہ مستقل کلام ہوتا ہے جبکہ استثناء کیا ہے؟ مستقل کلام نہیں ہے، لہٰذا...

تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے اس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا، یہ کلام پھر بھی مفسر ہی رہے گا۔

اور دوسری بات یہ، دوسرا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر آپ کی بات... یاد رکھیے استثناء کے اندر اصل ہے متصل ہونا،

کہ اصل کیا ہے؟ متصل، کہ مستثنیٰ کیا ہونا چاہیے؟ متصل۔ بھئی آپ جانتے ہیں مستثنیٰ دو قسم پر ہے: یا متصل ہوگا یا منقطع۔ مستثنیٰ متصل کسے کہتے ہیں؟ جو استثناء سے پہلے داخل تھا، استثناء کے ذریعے اس کو کیا کر دیا گیا؟ متعدد سے نکال دیا گیا: جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا۔ یہ کیا ہے؟ مستثنیٰ متصل، زید پہلے اس قوم میں داخل تھا پھر اس کو کیا کر دیا گیا؟ ہاں تو الْقَوْمُ کے ذریعے ایسی قوم کی طرف اشارہ ہے جس میں زید شامل تھا۔ اور بعینہٖ یہی کلام جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا یہ مستثنیٰ منقطع کی بھی مثال آپ بنا سکتے ہیں، کیسے؟ الْقَوْمُ سے ایسی قوم مراد لے لیں جس میں زید داخل ہی نہیں تھا، تو اب زید جب ان میں داخل ہی نہیں تھا تو نکالنے کا کیا معنیٰ؟ تو یہ دراصل استثناء ہے ہی نہیں بھئی، اس کو مجازاً استثناء... مستثنیٰ منقطع دراصل استثناء نہیں ہوتا اس کو مجازاً کیا کہتے ہیں؟ استثناء کہتے ہیں، جیسے نحو کی... زیادہ واضح مثال پھر وہی ہے جو نحو کی کتابوں میں آتی ہے جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا حِمَارًا بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو دیکھو حمار تو پہلے بھی اس قوم کے اندر، ان لوگوں کے اندر شامل نہیں تھا، تو یہ صورت چونکہ استثناء کی بن گئی اس چیز کو کیا کہہ دیتے ہیں؟ مستثنیٰ، دراصل تو یہ استثناء ہے ہی نہیں پہلے داخل تھا ہی نہیں یہ بھئی۔ اسی طرح یہاں بھی کہتے ہیں یہاں مستثنیٰ منقطع ہے بھئی: ابلیس جو ہے وہ داخل ہی نہیں ہے ملائکہ کے اندر اس لیے کیونکہ ملائکہ کی تخلیق ہوئی ہے نور سے مولانا اور ابلیس جن ہے اور جنات کی تخلیق ہوئی ہے آگ سے بھئی، تو یہ جنس ہی الگ ہے بھئی، کیا ہے؟ جنس ہی الگ ہے۔ اور باقی جو فرشتوں کے اندر اس کو شمار کیا گیا، کہتے ہیں بطورِ تغلیب کے شمار کیا گیا۔ تغلیب میں ایک فرد کو دوسرے پر غلبہ دے کر اس دوسرے پر بھی اسی لفظ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، جیسے مولانا وَالِدَيْنِ۔ وَالِدَيْنِ آپ کہتے ہیں، کون کون مراد ہوتے ہیں اس سے؟ والد اور والدہ، حالانکہ یہ تو والد کی تثنیہ ہے وَالِدٌ اس کی تثنیہ بناؤ حالتِ رفعی میں وَالِدَانِ حالتِ نصبی جری میں وَالِدَيْنِ، تو یہ تو والد کی تثنیہ ہے مولانا لیکن اس کو غلبہ دیا گیا اور والدہ پر بھی کس کا اطلاق کر دیا گیا؟ والد ہی کا، تو اب اس اعتبار سے وَالِدَيْنِ ہوا تثنیہ ہو گیا بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ یا جیسے کہتے ہیں بھئی قَمَرَيْنِ: ایک قمر ہے ایک شمس ہے مولانا، اور شمس پر بھی کس کا اطلاق کر دیا گیا؟ قمر کہ یہ بھی قمر ہے، تو دو قمر ہوئے تو قَمَرَيْنِ۔ اسی طرح جیسے کہتے ہیں عُمَرَيْنِ: حضرت ابو بکر صدیق رضی الله تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ دونوں مراد لیتے ہیں عُمَرَيْنِ بول کر، تو یہاں بھی تغلیب ہے مولانا کہ حضرت عمر تو ایک ہیں لیکن اسی لفظ کو غلبہ دے کر کس پر اس کا اطلاق کر دیا گیا؟ حضرت صدیقِ اکبر رضی الله تعالیٰ عنہ پر بھی عمر کا اطلاق کر دیا گیا، تو بایں لحاظ یہ تثنیہ ہوا عُمَرَيْنِ بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں پر بھی حکم ہوا تھا فرشتوں کو، لیکن ابلیس بھی کیا ہے؟ بطورِ تغلیب کے ان میں داخل ہے، اس پر بھی ملائکہ کا اطلاق کر دیا گیا بطورِ تغلیب کے، حقیقتاً وہ ملائکہ کے افراد میں سے نہیں۔

اچھا کہتے ہیں: وَكَذَا لَا يُقَالُ اور اسی طرح یہ نہ کہا جائے یعنی یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِنَّهُ اسْتَثْنٰى فِيْهِ إِبْلِيْسَ فَكَيْفَ يَصِيْرُ مُفَسَّرًا کہ الله تعالیٰ نے ابلیس کا استثناء فرمایا ہے تو یہ کلام مفسر کیسے ہو سکتا ہے؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ

قَبِيْلِ التَّخْصِيْصِ اس لیے کیونکہ استثناء جو ہے وہ تخصیص کی قبیل سے ہی نہیں ہے، فَلَا يَضُرُّ لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا تو یہ کلام کے مفسر ہونے کو کوئی نقصان نہیں دیتا، عَلٰى أَنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ علاوہ اس کے یہ مستثنیٰ منقطع ہے کہ وہ داخل ہی نہیں ہے پہلے سے، أَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيْبِ یا یہ کیا ہے؟ مبنی بر تغلیب کے ہے، تغلیب پر مبنی ہے کہ اس میں غلبہ دے کر ان کو اس پر اس کا اطلاق کر دیا گیا بھئی ملائکہ کے لفظ کا۔

وَكَذَا لَا يُقَالُ إِنَّهُ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ کہتے ہیں اسی طرح یہ اعتراض بھی نہ کیا جائے کہ یہ جو آپ نے مثال ذکر کی یہ تو کوئی شرعی حکم نہیں ہے بھئی، یہ تو کوئی حکم نہیں ہے یہ تو ایک خبر ہے: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُوْنَ ﴾ تمام فرشتوں نے کیا کیا؟ سجدہ کیا۔ اس میں کوئی حکم دیا جا رہا ہے یا ایک بات بتلا رہے ہیں اللہ تعالیٰ بھئی؟ ایک بات بتلائی جا رہی ہے کہ تمام فرشتوں نے حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا تھا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اور اس میں نسخ کا احتمال ہی نہیں کیونکہ یہ خبر کی قبیل سے ہے: اگر یہ چیز منسوخ ہو جائے، یہ تو خبر بتلائی اللہ نے کہ تمام فرشتوں نے کیا کیا؟ سجدہ کیا، اگر اس کو منسوخ کر کے کہا جائے بعد میں تمام فرشتوں نے سجدہ نہیں کیا تھا تو اس کا تو مطلب ہے پہلا کلام کذب تھا! کیا مطلب ہے؟ اس کا مطلب تو پہلا کلام کذب تھا، جھوٹ تھا، اس صورت میں اللہ کی طرف کس چیز کی نسبت کرنا لازم آئے گی؟ کذب یا... کذب کی نسبت کرنا یا غلطی کی نسبت کرنا لازم آئے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات بے انتہا بلند ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ کذب اور غلطی سے اللہ کی ذات بے انتہا بلند ہے مولانا وہاں اس چیز کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ تو یہ اخبار کی قبیل سے ہے، تو یہ کہتے ہیں جب اخبار کی قبیل سے ہے تو اخبار میں کبھی بھی نسخ نہیں ہو سکتا بھئی، نسخ نہیں ہو سکتا۔ حکم میں تو نسخ ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ حکم دیں نماز پڑھو پھر حکم آجائے نہ پڑھو بھئی، حکم میں تو ٹھیک ہے، لیکن خبر کے اندر کیا ہے؟ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ نماز کا جیسے حکم آیا نماز پڑھو، لیکن حائضہ ہے تو حکم آیا اس پر نماز ہے ہی نہیں بھئی یہ نہ پڑھے بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو حکم کے اندر تو نسخ کا احتمال ہوتا ہے لیکن خبر کے اندر نسخ کا احتمال نہیں ہوتا۔ جی تو کہتے ہیں یہ اعتراض بھی نہ کرے کوئی کہ یہ جو آپ نے مثال بیان کی یہ تو خبر کی قبیل سے ہے اور خبر وہ نسخ کا احتمال نہیں رکھتی، لہٰذا اس کو محکم کی مثال کے طور پر ذکر نہیں کرنا چاہیے کوئی شرعی حکم ذکر کرنا چاہیے جو نسخ کا احتمال نہ رکھے بھئی۔

کہتے ہیں دیکھیے بھئی، کہتے ہیں: لَا يُقَالُ إِنَّهُ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ یہ نہ کہا جائے کہ یہ تو خبر ہے نسخ کا احتمال نہیں رکھتی، فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَّكُوْنَ مِثَالًا لِّلْمُحْكَمِ تو مناسب یہ ہے کہ یہ محکم کی مثال ہونی چاہیے، کس کی مثال؟ ہاں، یہ کہتے ہیں: یہ اعتراض نہ کرو بھئی، آپ مثال کس کی ذکر کرنا چاہتے ہیں؟ مفسر کی، تو یہ مفسر کی مثال نہیں اسے تو محکم کی مثال ہونا چاہیے! مفسر تو وہ ہوتا ہے جو نسخ کو کیا کرے... جہاں نسخ کا بھی احتمال ہوتا ہے، اور یہ تو خبر کی قبیل سے ہے اور خبر میں نسخ کا احتمال ہی نہیں ہوتا تو اس کو کس میں ذکر کرنا چاہیے؟ محکم کی مثال کے طور پر اس کو ذکر کرنا چاہیے۔ کہتے ہیں یہ اعتراض بھی نہ کیا

جائے، کہتے ہیں لِأَنَّ أَصْلَ هٰذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ اس لیے کیونکہ اس کلام کی اصل جو ہے وہ نسخ کا احتمال رکھتی تھی، رکھتی ہے، اصل کیا ہے؟ دو جوابات دیے ہیں بھئی علماء نے اس کے: ایک جواب تو یہ... تو ایک جواب یہ دیتے ہیں مولانا کہ مفسر مِنْ حَيْثُ الْمُفَسَّرِ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے بھئی، پہلا جواب کیا دیتے ہیں؟ کہ مفسر مِنْ حَيْثُ الْمُفَسَّرِ، مفسر ہونے کی حیثیت سے نسخ کا احتمال رکھتا ہے، اگرچہ یہاں ایک عارض پیش آگیا اور وہ عارض کیا ہے کہ یہ خبر ہے اس وجہ سے یہ اب نسخ کا احتمال نہیں رکھتا بھئی، تو یہ خبر ہونے کا جو عارض پیش آیا اس کی وجہ سے نسخ کا احتمال ختم ہوا ورنہ مفسر مِنْ حَيْثُ الْمُفَسَّرِ کس چیز کا احتمال رکھتا ہے؟ نسخ کا احتمال رکھتا ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں ایک عارض پیش آیا اور وہ یہ کہ یہ کلام خبر کی قبیل سے ہے اور خبر تو کبھی بھی نسخ کو قبول نہیں کرتی ورنہ اس صورت میں کیا خرابی لازم آئے گی؟ اللہ کی طرف کذب یا غلطی کی نسبت کرنا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کذب یا غلطی سے بے انتہا بلند ہے بھئی وہاں اس چیز کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ دوسرا جواب یہ کہ اس کلام کی جو اصل ہے وہ نسخ کا احتمال رکھتی ہے، یعنی اصل میں تو یہ امر تھا، اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو حکم دیا کہ تم سب حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرو، اور یہ حکم تھا اور حکم کیا ہے؟ نسخ کا احتمال رکھتا ہے، لیکن پھر جب سجدہ کر لیا تو یہی اب چیز اب خبر بن گئی، کیا بن گئی؟ اب اس میں نسخ کا احتمال نہ رہا البتہ اس کی جو اصل ہے یعنی وہ حکمِ الٰہی جو تھا وہ کس چیز کا احتمال رکھتا تھا؟ نسخ کا احتمال رکھتا تھا۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

کہتے ہیں لِأَنَّ أَصْلَ هٰذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ اس لیے کیونکہ اس کلام کی جو اصل ہے وہ نسخ کا احتمال رکھتا تھا، وَإِنَّمَا ارْتَفَعَ هٰذَا الِاحْتِمَالُ بِعَارِضِ كَوْنِهِ خَبَرًا اور اٹھ گیا یہ احتمال یعنی ختم ہو گیا یہ احتمال بِعَارِضِ كَوْنِهِ خَبَرًا اس کلام کے خبر ہونے کے عارض کی وجہ سے، کلام کے خبر ہونے کا عارض پیش آگیا جس کی وجہ سے اب وہ احتمال ختم ہو گیا، فَلَا ضَيْرَ فِيْهِ تو اس میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ وَلِهٰذَا قَالَ فِي التَّوْضِيْحِ اور اسی وجہ سے توضیح میں کہا ہے علامہ صدر الشریعہ نے کہ إِنَّ الْأَوْلٰى فِيْ مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى کہ زیادہ بہتر جو ہے مفسر کی مثال کے اندر وہ اللہ کا یہ قول ہے: ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً ﴾ اور اے مسلمانو تم قتال کرو جہاد کرو تمام مشرکین کے ساتھ، لِأَنَّهُ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ اس لیے کیونکہ یہ احکامِ شریعت میں سے ہے، بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ فَإِنَّهُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالْقِصَصِ بخلاف اللہ تعالیٰ کے قول فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ کے اس لیے کیونکہ وہ اخبار اور قصص کی قبیل سے ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ خبر اور واقعات کی قبیل سے ہے۔ تو لہٰذا شرعی حکم ذکر کر دیا بھئی صاحبِ توضیح نے ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً ﴾۔ بھئی ﴿ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً ﴾ یہ شرعی حکم ہے اور مفسر ہے، اس میں یہاں کسی قسم کی تخصیص کا احتمال نہیں ہے بھئی اس لیے کیونکہ جب حکم آیا قَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ مشرکین سے کیا کرو؟ جہاد کرو لڑائی کرو ان سے، تو احتمال تھا کہ ہو سکتا ہے بعض کی کیا کر دی جائے؟

تخصیص کر دی جائے، لیکن آگے كَافَّةً نے آکر کیا کیا؟ اس کا، تخصیص کا دروازہ بند کر دیا بھئی۔

وَقَوْلِهِ تَعَالٰى: ﴿ إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ﴾ یقیناً اللہ ہر چیز کو جاننے والے ہیں، مِثَالٌ لِّلْمُحْكَمِ یہ مثال ہے محکم کی لِأَنَّهُ نَصٌّ فِيْ مَضْمُوْنِهِ اس لیے کیونکہ یہ آیت کیا ہے؟ نص ہے اپنے مضمون کے بارے میں، فَلَمْ يَحْتَمِلِ التَّأْوِيْلَ وَالنَّسْخَ تو یہ تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی، إِذْ هُوَ مِنْ بَابِ الْعَقَائِدِ فِيْ بَيَانِ التَّوْحِيْدِ وَالصِّفَاتِ اس لیے کیونکہ یہ عقائد کے باب میں ہے توحید اور صفات کے بیان کے اندر بھئی۔ اس آیت میں کیا بیان ہوا؟ اللہ کی صفتِ علم بیان ہو رہی ہے مولانا عقائد کی قبیل سے ہے، اور آپ نے پہلے پڑھا ہے کہ عقائد اور توحید، صفات کے باب سے جو چیز ہو وہ نسخ کا احتمال نہیں رکھتی مولانا، توحید اور صفاتِ الٰہیہ میں کسی قسم کا نسخ ممکن نہیں بھئی۔ تو یہاں بتلایا گیا کہ اللہ ہر چیز کو جاننے والے ہیں، ہر چیز کو جاننے والے ہیں بھئی، اب یہاں نہ کسی تخصیص کا احتمال، نہ تاویل کا احتمال اور نہ ہی نسخ کا احتمال بھئی۔ کسی تخصیص، تاویل کا احتمال نہیں: کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو علمِ الٰہی سے باہر ہو بھئی بلکہ اللہ کے علم نے ہر ہر چیز کا احاطہ کیا ہوا ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ توحید اور صفات کی قبیل سے ہے اور عقل خود بتلاتی ہے کہ یہاں کسی نسخ کا کوئی امکان نہیں۔

وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ هٰذَا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ اور جب یہ احکامِ شریعت میں سے نہیں ہے، قَالَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ هٰهُنَا أَيْضًا تو صاحبِ توضیح یہاں بھی فرماتے ہیں کہ إِنَّ الْأَوْلٰى فِيْ مِثَالِ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ کہ زیادہ بہتر محکم کی مثال میں حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے: اَلْجِهَادُ مَاضٍ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ جہاد جاری رہے گا قیامت کے دن تک، لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْأَحْكَامِ اس لیے کیونکہ یہ احکام کے باب سے ہے وَلَمْ يَحْتَمِلِ النَّسْخَ اور یہ نسخ کا احتمال بھی نہیں رکھتا، کیوں؟ لِمَا فِيْهِ مِنْ تَوْقِيْتٍ أَوْ تَأْبِيْدٍ ثَبَتَ نَصًّا، تَوْقِيْت کہتے ہیں وقت کے ساتھ مقید کرنا، تَأْبِيْد کہتے ہیں ہمیشگی بیان کرنا، ہمیشہ کے لیے، اور یہاں یہ جو أَوْ آیا یہ بمعنیٰ بَلْ کے ہے: اس وجہ سے کہ اس کلام کے اندر توقیت ہے، وقت بیان کیا گیا ہے کہ جہاد کب تک جاری رہے گا؟ قیامت تک جاری رہے گا، بَلْ تَأْبِيْدٍ بلکہ تائید ہے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حکم بیان ہو گیا! کیونکہ قیامت جب آجائے گی اس وقت تو یہ کائنات یہ جو دنیا ہے اس کا نظام ختم ہو جائے گا، تو گویا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلا دیا اور یہ بات نص سے ثابت ہے، نص ہی میں حضور کیا فرما رہے ہیں مَاضٍ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ قیامت کے دن تک جہاد جاری رہے گا، تو نص کے اندر خود تائید آگئی، معلوم ہوا اس کے اندر کسی قسم کے نسخ کا احتمال نہیں ہے بھئی۔ تو یہ شرعی حکم کی مثال ذکر کی صاحبِ توضیح نے بھئی۔

وَيَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِيَصِيْرَ الْأَدْنٰى مَتْرُوْكًا بِالْأَعْلٰى اور فرق جو ہے تعارض کے وقت ظاہر ہوگا تاکہ ادنیٰ جو ہے وہ متروک ہو جائے اعلیٰ کی وجہ سے۔ بھئی دیکھیے یہ چار قسمیں ہیں: ظاہر، نص، مفسر، محکم، اور چاروں قطعی ہیں مولانا آپ نے پڑھا کہ چاروں کیا ہیں؟ قطعی ہیں۔ تو ان میں فرق کیسے پتہ لگے گا؟ کہتے ہیں بھئی ویسے تو ان میں فرق کا پتہ نہیں چلے گا

کیونکہ سارے کے سارے کیا ہیں؟ قطعی ہیں۔ ہاں البتہ جب ان میں تعارض آئے گا: نص سے ایک بات ظاہر ہو رہی ہے، ایک بات کا پتہ چل رہا ہے، ظاہر سے دوسری بات کا پتہ چل رہا ہے، تو اب نص اور ظاہر میں تعارض آیا اور نص اور ظاہر میں سے اعلیٰ کون ہے؟ نص اعلیٰ ہے، تو اس صورت میں نص پر عمل کیا جائے گا اور ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر نص اور مفسر کے اندر تعارض آیا تو اس صورت میں اعلیٰ کون؟ مفسر، مفسر پہ عمل کیا جائے گا نص کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اور اگر مفسر اور محکم کے اندر تعارض آیا تو اعلیٰ کون؟ محکم، محکم پر عمل کیا جائے گا اور مفسر کو چھوڑ دیا جائے گا۔ کہتے ہیں يَعْنِيْ لَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ فِي الظَّنِّيَّةِ وَالْقَطْعِيَّةِ فرق ظاہر نہیں ہوگا ان چاروں کے بیچ ظنی اور قطعی ہونے میں لِأَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ اس لیے کیونکہ یہ سارے کے سارے ہی قطعی ہیں، وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ عِنْدَ التَّعَارُضِ بِهَا اور فرق جو ہے وہ تعارض ہی کے وقت ظاہر ہوگا فَيُعْمَلُ بِالْأَعْلٰى دُوْنَ الْأَدْنٰى پس عمل کیا جائے گا اعلیٰ پر نہ کہ ادنیٰ پر: فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ يُعْمَلُ بِالنَّصِّ جب تعارض آئے ظاہر اور نص کے بیچ تو عمل کیا جائے گا نص پر، وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ النَّصِّ وَالْمُفَسَّرِ يُعْمَلُ بِالْمُفَسَّرِ جب تعارض آئے نص اور مفسر کے درمیان تو مفسر پر عمل کیا جائے گا، وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ بِالْمُحْكَمِ اور جب تعارض آئے مفسر اور محکم کے درمیان تو عمل کیا جائے گا محکم پر۔

وَلٰكِنَّ هٰذَا التَّعَارُضَ إِنَّمَا هُوَ تَعَارُضٌ صُوْرِيٌّ لَا الْحَقِيْقِيُّ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ بھئی تعارض جو آئے گا دراصل یہ تعارضِ صوری ہے، صورتاً تعارض ہے حقیقتاً تعارض نہیں! مثلاً ظاہر سے ایک بات کا اثبات معلوم ہو رہا ہے اور نص سے اس کی نفی ہو رہی ہے، تو ان میں تعارض آیا، کہتے ہیں یہ تعارضِ صوری ہے، حقیقی تعارض نہیں صورتاً تعارض ہے، اس لیے کیونکہ تعارضِ حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ دو ایسی دلیلوں کا آپس میں ٹکراؤ اور مقابلہ ہو جو برابر درجے کی ہوں، جو کیا ہوں؟ برابر درجے کی دو دلیلیں ہوں اور ان میں مقابلہ آجائے اس کو تعارض کہتے ہیں، اور یہاں پر تو ایسا نہیں ہے یہاں دونوں دلیلیں برابر درجے کی نہیں ہیں: ایک اعلیٰ ہے اور ایک ادنیٰ ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہ تعارض دراصل حقیقتاً تعارض نہیں ہے لیکن صورت کس کی بن جاتی ہے؟ تعارض کی بن جاتی ہے بھئی۔ تو تعارض کے اندر تو ضروری ہوتا ہے بھئی کہ دونوں دلیلیں ہم پلہ ہوں بھئی برابر کی ہوں پھر تعارض ہے حقیقتاً۔ کہتے ہیں: وَلٰكِنَّ هٰذَا التَّعَارُضَ إِنَّمَا هُوَ تَعَارُضٌ صُوْرِيٌّ لَا الْحَقِيْقِيُّ لیکن یہ جو تعارض ہے وہ تعارضِ صوری ہی ہے حقیقی نہیں ہے، لِأَنَّ التَّعَارُضَ الْحَقِيْقِيَّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيْدَ لِأَحَدِهِمَا اس لیے کیونکہ تعارضِ حقیقی وہ تضاد کا پایا جانا ہے دو ایسی دلیلوں کے درمیان عَلَى السَّوَاءِ جو برابری پر ہوں لَا مَزِيْدَ لِأَحَدِهِمَا ان میں سے کسی ایک پر کوئی ایک بھی زائد نہ ہو بھئی، حالانکہ یہاں ایسا نہیں، وَهٰهُنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ اور یہاں پر ایسا نہیں ہے۔

مِثَالُ تَعَارُضِ الظَّاهِرِ مَعَ النَّصِّ جی اب تعارض کی مثالیں ذکر کریں گے نص کا ظاہر کے ساتھ، اور پھر اسی طرح مفسر اور نص میں، اور مفسر اور محکم وغیرہ میں بھئی، دیکھیے: مِثَالُ تَعَارُضِ الظَّاهِرِ مَعَ النَّصِّ ظاہر کے تعارض کی مثال نص کے ساتھ قَوْلُهُ تَعَالٰى اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوْا بِأَمْوَالِكُمْ ﴾ اور حلال کر دیا گیا ہے تمہارے

لیے ان کے علاوہ عورتوں کو بشرطیکہ تم تلاش کرو ان کو اپنے مالوں کے بدلے یعنی مہر کے ساتھ ان کو کیا کرو؟ تلاش کرو مہر دو ان کا بھئی۔ تو اس سے ماقبل کے اندر محرمات کا ذکر ہوا، اس کے بعد اللہ فرما رہے ہیں ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ ﴾ کہ حلال کر دی گئی ہیں ان کے سوا عورتیں تمہارے لیے ﴿ أَنْ تَبْتَغُوْا بِأَمْوَالِكُمْ ﴾ بشرطیکہ تم ان کو تلاش کرو اپنے مالوں کے بدلے۔ مَعَ قَوْلِهِ تَعَالٰی تو اس اللہ کے اس قول کا تعارض آیا بھئی اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ساتھ: ﴿ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ پس نکاح کرو ان عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں دو دو، تین تین اور چار چار سے۔ فَإِنَّ الْأَوَّلَ ظَاهِرٌ فِيْ حِلِّ جَمِيْعِ الْمُحَلَّلَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْرٍ عَلَى الْأَرْبَعَةِ اس لیے کیونکہ پہلی آیت جو ہے وہ ظاہر ہے تمام عورتوں کے حلال ہونے کے اندر تمام محللات کے حلال ہونے میں مِنْ غَيْرِ قَصْرٍ عَلَى الْأَرْبَعَةِ چار پر بند کیے بغیر ہی۔ یعنی وہاں پر ہے تمام... ان کے علاوہ جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے کیا کرو؟ بھئی پہلے اس سے پہلے ذکر آیا محرمات کا: کچھ عورتیں جن کے ساتھ ہمیشہ کے لیے نکاح کو حرام قرار دے دیا گیا، ان کے بعد اللہ فرماتے ہیں ان کے علاوہ اور جو عورتیں تمہیں پسند ہوں ان سے کیا کر سکتے ہو تم؟ نکاح کر سکتے ہو بشرطیکہ کیا کرو انہیں ان کو مال کے بدلے تلاش کرو یعنی مہر دو ان کو مہر دو ان کو۔ تو اس آیت سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ان محرمات کے علاوہ باقی تمام حلال عورتیں کیا ہو گئیں؟ محللات کیا ہوئیں انسان کے لیے ان سے نکاح کرنا حلال ہے جتنی مرضی سے نکاح کرے۔ یہ اس آیت سے ظاہر ہو رہا ہے کیا ہے؟ ظاہر ہے یہ اس آیت کا۔ لیکن دوسری آیت جو ہے ﴿ فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ اس آیت میں نص کیا ہے؟ بیانِ عدد! اس آیت کو لایا ہی کس مقصد کے لیے گیا ہے؟ عدد کو بیان کرنے کے لیے۔ تو ظاہر سے معلوم ہوا جتنے مرضی نکاح کرے، اور نص نے بتلایا زیادہ سے زیادہ کتنے کر سکتے ہو؟ چار، تو تعارض آیا ظاہر اور نص میں! ترجیح کس کو دی جائے گی؟ نص کو، لہٰذا چار سے زائد نکاح جائز نہیں بھئی۔

فَإِنَّ الْأَوَّلَ ظَاهِرٌ فِيْ حِلِّ جَمِيْعِ الْمُحَلَّلَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْرٍ عَلَى الْأَرْبَعَةِ پس پہلی آیت جو ہے، پہلا حکم جو ہے وہ ظاہر ہے فِيْ حِلِّ جَمِيْعِ الْمُحَلَّلَاتِ تمام محللات کے حلال ہونے کے اندر مِنْ غَيْرِ قَصْرٍ عَلَى الْأَرْبَعَةِ چار پر بند کیے بغیر ہی، فَيَنْبَغِيْ أَنْ تَحِلَّ الزَّائِدَةُ عَلَيْهَا تو مناسب یہ ہے کہ اس سے زائد بھی حلال ہونا چاہیے۔ وَالثَّانِيْ نَصٌّ فِيْ أَنَّهُ لَا يَجُوْزُ التَّعَدِّيْ عَنِ الْأَرْبَعَةِ اور دوسرا جو ہے وہ نص ہے اس بات میں کہ چار سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے، لِأَنَّهُ سِيْقَ لِأَجْلِ الْعَدَدِ اس لیے کیونکہ وہ آیت چلائی ہی کس لیے گئی ہے؟ عدد کے لیے، عدد بیان کرنے کے لیے، فَتَعَارَضَا بَيْنَهُمَا تو ان دونوں کے درمیان تعارض آیا، فَتَرَجَّحَ النَّصُّ وَيُقْتَصَرُ عَلَيْهَا تو ترجیح پا لی نص نے اور اکتفا کیا جائے گا انہی چار پر۔

وَقِيْلَ الْأَوَّلُ نَصٌّ فِيْ حَقِّ اشْتِرَاطِ الْمَهْرِ، وَالثَّانِيْ ظَاهِرٌ فِيْ عَدَمِ اشْتِرَاطِهِ بعض علماء کہتے ہیں کہ پہلی آیت جو ہے نص ہے... انہوں نے دوسری تقریر کی اس کی، وہ کہتے ہیں پہلی آیت نص ہے فِيْ حَقِّ اشْتِرَاطِ الْمَهْرِ مہر کے شرط ہونے میں۔ پہلی آیت کیا تھی؟ ﴿ أَنْ تَبْتَغُوْا بِأَمْوَالِكُمْ ﴾ آیا اس کے اندر بھئی یہ بشرطیکہ تم ان کو تلاش کرو کس کے ذریعے؟ مال کے

بدلے، تو وہاں مہر کا ذکر آیا مولانا۔ تو وہ آیت چلائی ہی اس مقصد کے لیے گئی ہے کہ نکاح کے اندر مہر شرط ہے بھئی یہ بیان کرنے کے لیے۔ اور دوسری آیت کا جو ہے ظاہر وہ مہر کی شرط کا نہ ہونا ہے بھئی: دوسری آیت ﴿ مَثْنٰى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ والی آیت کے اندر مہر کا کوئی ذکر نہیں ہے وہ مہر کے ذکر سے ساکت ہے یا مطلق ہے مولانا، تو اس آیت کا ظاہر بتلا رہا ہے دوسری آیت کا کہ مہر ہو یا مہر نہ ہو نکاح ہو جانا چاہیے۔ اور پہلی آیت کا نص کیا ہے؟ کہ مہر کا ہونا ضروری ہے، تو ظاہر اور نص میں تعارض آیا کس کو ترجیح دیں گے؟ نص کو، تو مہر ضروری ہوگا بھئی۔ وَقِيْلَ الْأَوَّلُ نَصٌّ فِيْ حَقِّ اشْتِرَاطِ الْمَهْرِ اور کہا گیا ہے کہ پہلی آیت جو ہے وہ نص ہے مہر کی شرط لگانے کے اندر، وَالثَّانِيْ ظَاهِرٌ فِيْ عَدَمِ اشْتِرَاطِهِ اور دوسری جو ہے وہ ظاہر ہے اس مہر کی شرط کے نہ ہونے میں، لِأَنَّهُ سَاكِتٌ عَنْ ذِكْرِهِ وَمُطْلَقٌ عَنْهُ اس لیے کیونکہ یہ ثانی جو ہے یہ اس مہر کے ذکر سے خاموش ہے اور اس سے مطلق ہے، فَتَعَارَضَا بَيْنَهُمَا تو تعارض آیا ان دونوں کے بیچ، فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ وَيَجِبُ الْمَالُ تو نص راجح ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور نص کی مفسر کے ساتھ تعارض کی مثال حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے: اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ مستحاضہ جو ہے وضو کرے گی ہر نماز کے لیے، حضور علیہ السلام کے اس قول کا تعارض ہے مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کے ساتھ: اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ کہ مستحاضہ وضو کرے گی ہر نماز کے وقت کے لیے۔ بھئی پہلی حدیث کیا آئی؟ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ مستحاضہ کیا کرے گی؟ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی، سمجھ میں آیا؟ مثلاً ظہر کی نماز کے لیے وضو کرے گی، پھر ظہر کی نماز کے بعد اس کا ارادہ ہوا کچھ نفل پڑھ لوں تو نفلوں کے لیے پھر وضو کرے گی، پھر ارادہ ہوا میں کچھ قضا نمازیں پڑھ لوں ان کے لیے پھر کیا کرے گی؟ وضو کرے گی، پہلی حدیث سے یہ معلوم ہوا: اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ مستحاضہ کیا کرے گی؟ ہر نماز کے لیے وضو کرے گی۔ اور دوسری حدیث میں کیا آرہا ہے؟ اَلْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ كُلِّ صَلَاةٍ مستحاضہ وضو کرے گی ہر نماز کے وقت کے لیے۔ معلوم ہوا ظہر کے وقت کے لیے ایک ہی وضو کافی ہے: ظہر کے وقت وضو کر لیا اور اب ظہر کی نماز بھی پڑھ لی، نفل پڑھنا چاہتی ہے وہ بھی پڑھ لے، قضا نمازیں بھی پڑھنا چاہتی ہے وہ بھی پڑھتی رہے، ہاں جونہی ظہر کا وقت نکلے گا عصر کا آئے گا اسے پھر نیا وضو کرنا پڑے گا۔ تو پہلی حدیث سے کیا پتہ لگا؟ ہر نماز کے لیے کیا کرے گی؟ نیا وضو، اور دوسری حدیث سے کیا پتہ لگا؟ نماز کے وقت کے لیے کرے گی یعنی ایک وقت کے اندر وہ ایک ہی... پورے وقت کے لیے ایک ہی وضو کافی ہے بھئی۔ فرق سمجھ میں آگیا دونوں کے اندر؟

تو کہتے ہیں: فَإِنَّ الْأَوَّلَ نَصٌّ يَقْتَضِي الْوُضُوْءَ الْجَدِيْدَ لِكُلِّ صَلَاةٍ أَدَاءً كَانَ أَوْ قَضَاءً، فَرْضًا كَانَ أَوْ نَفْلًا پہلی حدیث جو ہے وہ نص ہے تقاضا کرتی ہے نئے وضو کا ہر نماز کے لیے چاہے وہ نماز ادا ہو یا قضا ہو، فرض ہو یا نفل ہو۔ لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّأْوِيْلَ أَنْ يَّكُوْنَ اللَّامُ بِمَعْنَى الْوَقْتِ لیکن وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ ہو سکتا ہے یہ لام وقت کے معنیٰ میں ہو، پہلی حدیث میں آیا نا لِكُلِّ صَلَاةٍ اس میں یہ جو لام آیا اس میں احتمال ہے ہو سکتا ہے یہ لام کس معنیٰ میں ہو؟ وقت، کیونکہ لام بمعنیٰ وقت کے

استعمال ہوتا رہتا ہے کلامِ عرب کے اندر، تو ہو سکتا ہے یہ لام بمعنیٰ وقت کے ہو تو پھر وہی ترجمہ بن جائے گا جو دوسری حدیث کا ہے کہ مستحاضہ وضو کرے گی ہر نماز کے وقت کے لیے۔ تو لیکن یہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ یہاں ہو سکتا ہے لام وقت کے معنیٰ میں ہو، فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِيْ كُلِّ وَقْتٍ تو پھر اس صورت کے اندر ایک ہی وضو کافی ہوگا پورے وقت کے لیے فَتُؤَدِّيْ بِهِ مَا شَاءَتْ مِنْ فَرْضٍ وَّنَفْلٍ تو پس مستحاضہ ادا کرے گی اسی ایک وضو کے ذریعے جو چاہے فرض اور نفل میں سے، یہ احتمال ہے۔ وَالثَّانِيْ مُفَسَّرٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيْلَ لِوِجْدَانِ لَفْظِ الْوَقْتِ فِيْهِ صَرِيْحًا اور دوسری حدیث مفسر ہے وہ تاویل کا احتمال نہیں رکھتی اس لیے کہ اس کے اندر وقت کا لفظ صراحتاً پایا جا رہا ہے۔ فَإِذَا تَعَارَضَا بَيْنَهُمَا يُصَارُ إِلٰى تَرْجِيْحِ الْمُفَسَّرِ پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض آیا تو جایا جائے گا کس کی طرف؟ مفسر کی ترجیح کی طرف، فَيَكْفِي الْوُضُوْءُ الْوَاحِدُ فِيْ كُلِّ وَقْتِ صَلَاةٍ مَرَّةً وَاحِدَةً پس کافی ہوگا ایک ہی وضو ہر نماز کے وقت میں... فِيْ كُلِّ وَقْتِ صَلَاةٍ مَرَّةً وَاحِدَةً ہر نماز کے وقت کے اندر ایک ہی مرتبہ، ایک ہی وضو کافی ہوگا ہر نماز کے وقت کے اندر بھئی ایک مرتبہ میں۔ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَمْ يَتَنَبَّهْ بِهٰذَا فَعَمِلَ بِالْحَدِيْثِ الْأَوَّلِ اور کہتے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ اس بات پر متنبہ نہ ہو سکے یعنی انہیں اس بات کا پتہ نہ چلا، فَعَمِلَ بِالْحَدِيْثِ الْأَوَّلِ پس انہوں نے کس پر عمل کیا؟ حدیثِ اول پر، ان کے نزدیک ہر نماز کے لیے الگ وضو کرے گی۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ تَعَالٰى اور مفسر کے محکم کے ساتھ تعارض کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿ وَأَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ ﴾ اور تم گواہ بنا لو اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو، مَعَ قَوْلِهِ تَعَالٰى اس قول کا... اللہ کے اس قول کا تعارض آیا اللہ کے اس قول کے ساتھ: ﴿ وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ تم قبول نہ کرو ان کی شہادت کبھی بھی یعنی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ان کی شہادت اب قبول نہ کرو، یعنی جس شخص پر حد لگ گئی محدود فی القذف ہوا ان کی شہادت اب کبھی بھی قبول نہ کرو۔ تو کہتے ہیں فَإِنَّ الْأَوَّلَ مُفَسَّرٌ يَّقْتَضِيْ قَبُوْلَ شَهَادَةِ مَحْدُوْدَيْنِ فِي الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِأَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَيْنِ حِيْنَئِذٍ پہلا جو ہے وہ مفسر ہے تقاضا کرتا ہے کہ شہادت کو قبول کیا جائے کس کی شہادت کو؟ مَحْدُوْدَيْنِ فِي الْقَذْفِ ان دو آدمیوں کی شہادت کو جو محدود فی القذف ہیں، بَعْدَ التَّوْبَةِ توبہ کے بعد لِأَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَيْنِ حِيْنَئِذٍ اس لیے کیونکہ وہ دونوں عادل ہو گئے اس وقت، جب توبہ کر لی تو کیا بن گئے؟ عادل۔ بھئی عادل کی گواہی قبول کی جاتی ہے، چنانچہ اللہ کیا فرما رہے ہیں ﴿ وَأَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ ﴾ تم کیا کرو اپنے میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو۔ تو جو شخص محدود فی القذف ہے، اس کی گواہی قابلِ قبول نہیں، لیکن جب وہ توبہ کر لے تو توبہ کے بعد تو اب وہ کیا بن جاتا ہے؟ عادل بن جاتا ہے، جب عادل بن گیا تو عادل کی گواہی کو کیا کرنا چاہیے؟ قبول کرنا چاہیے۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ تو کہتے ہیں پہلا جو ہے وہ مفسر ہے وہ تقاضا کرتا ہے کہ دو محدود فی القذف کی شہادت کو قبول کرنا چاہیے توبہ کے بعد اس لیے کیونکہ توبہ کے وقت اب وہ عادل بن گئے، جب انہوں نے توبہ کر لی تو اس وقت وہ عادل بن گئے۔ وَالثَّانِيْ مُحْكَمٌ يَّقْتَضِيْ عَدَمَ قَبُوْلِهَا لِوُجُوْدِ التَّأْبِيْدِ فِيْهِ صَرِيْحًا اور

دوسری جو آیت ہے وہ محکم ہے وہ تقاضا کرتی ہے شہادت کے قبول نہ کرنے کا بوجہ اس میں صراحتاً تابید کے پائے جانے کی وجہ سے، کہ اس میں کیا ہے صراحتاً تابید کا ذکر ہے اللہ کیا فرما رہے ہیں ﴿ وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾ ان کی شہادت ہمیشہ کے لیے قبول نہ کرو بھئی یعنی کبھی بھی قبول نہ کرو۔ اچھا تو یہ مولانا یہ محکم ہے بھئی یہ تابید کے ساتھ مقید ہے بھئی۔ پس جب ان دونوں میں تعارض آیا تو مفسر تقاضا کرتا ہے گواہی قبول کرنی چاہیے، محکم تقاضا کر رہا ہے گواہی کو قبول نہیں کرنا چاہیے۔ فَإِذَا تَعَارَضَا بَيْنَهُمَا يُعْمَلُ عَلَى الْمُحْكَمِ جب ان دونوں کے درمیان تعارض آیا تو عمل کیا جائے گا محکم پر۔ ہٰكَذَا فِيْ كُتُبِ الْأُصُوْلِ اسی طرح ہے کتبِ اصول کے اندر، کتبِ اصول میں اس طرح ہی لکھا ہوا ہے۔ وَمَا قِيْلَ إِنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ مِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسَّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ اور وہ جو کہا گیا ہے، بعض علماء نے یہ کہا کہ بھئی مفسر کی محکم کے ساتھ تعارض کی کوئی مثال نہیں پائی جاتی، تو شارح فرماتے ہیں یہ جو کہا گیا ہے کہ مفسر کی محکم کے ساتھ تعارض کی مثال نہیں پائی جاتی فَمِنْ قِلَّةِ التَّتَبُّعِ یہ قلتِ تتبع کی وجہ سے ہے، انہوں نے پوری جستجو نہیں کی بھئی پوری تحقیق نہیں کی، تو قلتِ جستجو کی وجہ سے انہوں نے یہ قول کیا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۴۴: تقسیمِ ثانی (ظہور و خفاء — ۲): نص اور مفسر کے تعارض کی فقہی مثال (مستحاضہ کے وضو کی روایات) اور تعریفِ محکم

نور الانوار صفحہ: ۸۹ — بتاریخ: ۲۶ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ ذَكَرَ مِثَالًا لِتَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰى سَبِيلِ التَّفْرِيعِ، فَقَالَ: حَتّٰى قُلْنَا إِنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً إِلٰى شَهْرٍ أَنَّهُ مُتْعَةٌ، يُرِيدُ أَنَّ قَوْلَهُ تَزَوَّجَ نَصٌّ فِي النِّكَاحِ، لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَ أَنْ يَكُونَ نِكَاحًا إِلٰى أَجَلٍ فَيَكُونُ مُتْعَةً۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

کہتے ہیں پھر اس کے بعد مصنف ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ ذَكَرَ مِثَالًا لِتَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسَّرِ پھر اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے ایک مثال کو نص کے ساتھ مفسر کے تعارض کے لیے، مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ کس میں سے؟ مسائل فقہیہ میں سے ایک مثال کو ذکر کیا ہے نص کے مفسر کے ساتھ تعارض کی مثال کے طور پر عَلٰى سَبِيلِ التَّفْرِيعِ تفریع کے طریقے پر تفریع کرتے ہوئے۔ فَقَالَ پس مصنف فرماتے ہیں: دیکھو مصنف فرما رہے ہیں حَتّٰى قُلْنَا یہ نہیں فرمایا مِثَالُهُ سمجھ رہے ہیں، ہے تو یہ ہے مثال ہی لیکن اس کو تفریع کے طریقے پر ذکر کیا ہے۔ حَتّٰى قُلْنَا یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ إِنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً إِلٰى شَهْرٍ کہ جب نکاح کیا کسی عورت سے کسی شخص نے ایک مہینے تک کی مدت کے لیے تو أَنَّهُ مُتْعَةٌ یہ کیا ہے؟ متعہ ہے۔

دیکھیے بھئی ایک شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور ان لفظوں کے ساتھ کرتا ہے تَزَوَّجْتُكِ إِلٰى شَهْرٍ میں نے تجھ سے نکاح کیا ایک ماہ تک کے لیے، ایک ماہ کی مدت کے لیے۔ اب تَزَوَّجَ کا لفظ نص ہے نکاح کے باب میں اس کا مقصد ہی کیا ہے، کس لیے لایا جاتا ہے؟ نکاح کرنے کے لیے۔ لیکن اس کے اندر احتمال تھا کہ ہو سکتا ہے یہ نکاح ایک مدت تک کے لیے ہو، آگے إِلٰى شَهْرٍ کے ذریعے اس نے کیا کر دی اس کی تفسیر کر دی، بتلا دیا کہ یہ نکاح کتنی مدت کے لیے کر رہا ہے؟ ایک ماہ کے لیے کر رہا ہے، تو یہ نکاحِ مؤقت ہوا مولانا۔ اور نکاحِ مؤقت فاسد ہے، درست نہیں ہے بھئی، کیونکہ نکاح مؤبد ہونا چاہیے، ہمیشہ کے لیے ہونا چاہیے، تھوڑی مدت کے لیے کرنا صحیح نہیں ہے بھئی۔

اسی طرح متعہ ہے مولانا، وہ بھی کچھ وقت کے لیے کیا جاتا ہے، وہ بھی جائز نہیں ہے بھئی، دونوں حرام ہیں بھئی، حرام، نکاحِ مؤقت بھی حرام، متعہ بھی حرام۔ تو یہاں نکاحِ مؤقت پر متعہ کا اطلاق کر دیا گیا بھئی کیونکہ دونوں کچھ مدت کے لیے ہوتے ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ نکاحِ مؤقت کے اندر تَزَوَّجْتُ وغیرہ کے الفاظ ذکر ہوتے ہیں، جبکہ متعہ کے اندر أَتَمَتَّعُ بِكِ یا أَسْتَمْتِعُ بِكِ میں تجھ سے نفع اٹھاؤں گا ایک ماہ تک، یہ لفظ ذکر ہوتے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ نکاحِ مؤقت ہے تو اس کو متعہ کہہ دیا۔ تو حکم دونوں کا ایک ہی ہے، دونوں جائز نہیں ہیں مولانا، دونوں حرام ہیں۔

تو لہٰذا یہاں پر تعارض آیا بھئی نص اور مفسر کے درمیان بھئی، تو کس کو ترجیح دی جائے گی؟ مفسر کو ترجیح دی جائے گی اور مفسر کو ترجیح دی گئی تو پتہ چلا یہ تو متعہ ہے، لہٰذا اس پر کس چیز کا حکم لگایا جائے گا؟ فاسد ہونے کا اور حرام ہونے کا بھئی۔ تو کہتے ہیں يُرِيدُ أَنَّ قَوْلَهُ تَزَوَّجَ نَصٌّ فِي النِّكَاحِ مصنف نے یہ ارادہ کیا کہ خاوند کا قول تَزَوَّجَ یہ نص ہے کس کے اندر؟ نکاح کے اندر لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَ أَنْ يَكُونَ نِكَاحًا إِلٰى أَجَلٍ لیکن یہ اس تاویل کا احتمال رکھتا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ نکاح ہو ایک مدت کے لیے فَيَكُونُ مُتْعَةً تو یہ متعہ ہو گا۔ وَقَوْلُهُ إِلٰى شَهْرٍ مُفَسِّرٌ فِي هٰذَا الْمَعْنٰى اور یہ اس کا قول، خاوند کا قول إِلٰى شَهْرٍ یہ مفسر ہے اس معنی کے اندر، یعنی یہ جو نکاح ایک مدت کے لیے ہے اس کے اندر یہ مفسر ہے۔ إِلٰى شَهْرٍ سے کس چیز کا پتہ لگ رہا ہے بھئی؟ مدت کا، تو اس معنی کے اندر یہ مفسر ہے لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا كَوْنَهُ مُتْعَةً اور یہ احتمال نہیں رکھتا مگر اس کے متعہ ہی ہونے کا۔ بھئی مفسر اسے کہتے ہیں نا جس میں کوئی اور احتمال نہ ہو بھئی اور احتمال نہ ہو، تو یہاں بھی متعہ کے علاوہ اور کوئی احتمال نہیں ہے، فَيُحْمَلُ عَلَى الْمُتْعَةِ تو اس کو محمول کیا جائے گا متعہ پر۔

بات سمجھ میں آ گئی؟ یہاں تک شرح پوری ہوئی بھئی اس کی متن کی۔ آگے اب اس پر اعتراض کر رہے ہیں، کہتے ہیں وَلٰكِنْ لَا يَخْلُو هٰذَا مِنَ الْمُسَامَحَةِ مگر یہ مصنف کی یہ بات مسامحت سے خالی نہیں ہے بھئی، اس میں سستی کی ہے۔ لِأَنَّ قَوْلَهُ إِلٰى شَهْرٍ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ تَزَوَّجَ، لَيْسَ كَلَامًا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ حَتّٰى يَكُونَ مُفَسِّرًا يَصْلُحُ مُعَارِضًا لَهُ کہتے ہیں اس لیے کہ یہ قول جو ہے إِلٰى شَهْرٍ یہ متعلق ہے کس چیز کے ساتھ؟ تَزَوَّجَ، بھئی جار مجرور ہے نا، جار مجرور کس سے متعلق ہوتا ہے؟ تو یہ

متعلق ہے تَزَوَّجَ کے ساتھ وَلَيْسَ كَلَامًا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ اور یہ خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے بھئی، إِلٰى شَهْرٍ اکیلا کہتے رہیں کسی کو کبھی کچھ پتہ نہیں چلے گا بھئی کیا مراد ہے اس سے۔ تو یہ کوئی مستقل کلام نہیں ہے کہ حَتّٰى يَكُونَ مُفَسَّرًا یہاں تک کہ یہ مفسر ہو سکے، ایسا مفسر ہو سکے يَصْلُحُ مُعَارِضًا لَهُ جو اس نص کے معارض ہو سکے۔ یہ پورا کلام ہے ہی نہیں، اس کو مفسر قرار دینا درست ہی نہیں ہے بھئی۔ مفسر تو وہ پورا کلام ہو گا، پورا کلام ہو گا اس کے بعد اس کا کیا آئے گا؟ نص کے ساتھ تعارض آئے گا۔

فَكَأَنَّهُ أَرَادَ تو گویا کہ مصنف نے یہ ارادہ کیا کہ أَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ دَائِرٌ بَيْنَ كَوْنِهِ نِكَاحًا وَبَيْنَ كَوْنِهِ مُتْعَةً کہ یہ جو کلام ہے یہ دائر ہے نکاح، اس کے نکاح ہونے میں اور اس کے متعہ ہونے میں کہ یہ نکاح ہے یا متعہ ہے، اس کے درمیان دائر ہے فَرَجَحَتِ الْمُتْعَةُ پھر متعہ کیا ہوا؟ راجح ہو گیا بھئی، متعہ راجح ہو گیا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو تَزَوَّجَ دیکھو تَزَوَّجَ کے اندر احتمال تھا کہ یہ نکاح ہو، ہو سکتا ہے یہ متعہ ہو۔ پھر إِلٰى شَهْرٍ کی قید کی وجہ سے کون سا احتمال راجح ہوا؟ متعہ ہونے کا احتمال راجح ہوا۔ تو تَزَوَّجْتُ دائر تھا نکاح اور متعہ ہونے میں، پھر إِلٰى شَهْرٍ کی قید کی وجہ سے متعہ راجح ہو گیا۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ شَرَعَ فِي مُقَابِلَاتِهَا پھر چاروں قسموں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد شروع ہوئے مصنف فِي مُقَابِلَاتِهَا ان کے جو مقابل ہیں بھئی۔ چار قسمیں کون کون سی چار قسمیں گزریں؟ ظاہر، نص، مفسر اور محکم، وہ ان سے ان کو بیان کر دیا، اب ان کے مقابلات بیان کرنے لگے ہیں جو خفاء کے اندر ہیں۔ فَقَالَ: وَأَمَّا الْخَفِيُّ فَمَا خَفِيَ مُرَادُهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ باقی خفی جو ہے وہ کلام ہے کہ خفی ہو اس کی مراد بِعَارِضٍ کسی ایسے عارض کی وجہ سے غَيْرِ الصِّيغَةِ جو صیغے سے غیر ہو لَا يُنَالُ کہ اس کو پایا نہیں جا سکتا إِلَّا بِالطَّلَبِ مگر طلب کے ذریعے۔

خفی کسے کہتے ہیں؟ خفی اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد کیا ہو؟ جس کی مراد خفی ہو کسی ایسے عارض کی وجہ سے جو صیغے کے علاوہ ہو بھئی۔ صیغے سے نہ، وہ خفاء صیغے سے نہیں آ رہا بلکہ کسی اور عارض کی وجہ سے آ رہا ہے، اور اس کی مراد کو پایا نہیں جا سکتا مگر طلب کے ذریعے، اس میں طلب کرنا پڑے گی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ طلب کرنا پڑے گی۔

يَعْنِي أَنَّ الْخَفِيَّ اسْمٌ لِكَلَامٍ خَفِيَ مُرَادُهُ بِسَبَبِ عَارِضٍ نَشَأَ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ یعنی خفی اسم ہے اس کلام کا کہ اس کی مراد خفی ہو کسی ایسے عارض کے سبب سے جو پیدا ہوا ہے صیغے کے علاوہ سے إِذْ لَوْ كَانَ مَنْشَؤُهُ الصِّيغَةَ لَكَانَ فِيهِ خَفَاءٌ زَائِدٌ اس لیے کیونکہ اگر اس کا سبب وہ صیغہ ہو، اس خفاء کا سبب اگر صیغہ ہو لَكَانَ فِيهِ خَفَاءٌ زَائِدٌ تو اس کے اندر زائد خفاء ہو گا، وَيُسَمّٰى بِالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ اور اس کو مشکل اور مجمل کہیں گے بھئی۔

یاد رکھیے خفی کے اندر خفاء صیغے کی وجہ سے نہیں آتا بھئی۔ خفی کے اندر خفاء صیغے کی وجہ سے نہیں کسی اور عارض کی وجہ سے خفاء آئے گا، مراد کا پتہ نہیں چلے گا بھئی۔ جبکہ باقی جو مشکل مجمل وغیرہ ہیں ان کے اندر خفاء نفسِ لفظ سے آتا ہے بھئی، نفسِ لفظ ہی کے اندر کیا ہوتا ہے؟ خفاء ہوتا ہے بھئی صیغے میں۔ تو کہتے ہیں فَلَا يَكُونُ اگر اس کے اندر خفاء صیغے کی

وجہ سے ہی ہوتا تو اس میں زائد خفاء ہوتا اور اس کو مشکل اور مجمل کہتے فَلَا يَكُونُ مُقَابِلًا لِلظَّاهِرِ تو اس صورت میں یہ ظاہر کے مقابل نہ ہوتا، وہ ظاہر الَّذِي فِيهِ أَدْنَى ظُهُورٍ جس کے اندر کیا ہے؟ ادنیٰ درجے کا ظہور ہے۔ بھئی اگر صیغے کی وجہ سے اس میں خفاء ہوتا تو اس میں خفاء زائد ہو جاتا، حالانکہ ہم نے اس کو خفاء کی کون سی قسم بنایا ہے؟ ادنیٰ درجہ، جس میں ادنیٰ درجے کا خفاء ہو۔ تو اس کو جس کے اندر ادنیٰ درجے کا ظہور تھا یہ اس کے مقابل ہے، یعنی خفی کس کے مقابل ہے؟ ظاہر کے مقابل ہے۔ تو اگر اس کے اندر خفاء صیغے کی وجہ سے آتا تو خفاء اس کے اندر بڑھ جاتا تو لہٰذا یہ وہ ظاہر کے مقابلے میں نہ رہتا بھئی، وہ ظاہر جس کے اندر سب سے ادنیٰ درجے کا ظہور ہے، تو خفاء اس کا بڑھ جاتا تو یہ اس کے مقابلے کا نہ رہتا، تو اس کے اندر بھی ادنیٰ خفاء ہونا چاہیے اور ادنیٰ خفاء وہ ہے جو صیغے کی وجہ سے نہ آئے بلکہ کسی اور وجہ سے آئے بھئی۔

تو کہتے ہیں فَإِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ مُتَرَتِّبٌ فِي الْخَفَاءِ تَرَتُّبَ الْأَصْلِ فِي الظُّهُورِ اس لیے کہ یہ سارے ترتیب وار ہیں خفاء کے اندر تَرَتُّبَ الْأَصْلِ فِي الظُّهُورِ جیسے اصل ظہور کے اندر ترتیب وار ہیں، جیسے اصل کون تھے؟ ظاہر، نص، مفسر اور محکم، اور یہ تو ان کے متقابلات ہیں بھئی، تو وہ ظاہر، وہ جو اصل جیسے ظہور کے اندر ترتیب وار تھے، سب سے ادنیٰ درجہ ظاہر کا، اس سے بڑھ کر نص، اس سے مفسر، اور اس سے بڑھ کر محکم ہے، اسی طرح یہ جو متقابلات ہیں یہ بھی خفاء کے اندر ترتیب وار ہیں۔ سب سے ادنیٰ درجے کا خفاء خفی کے اندر، اس سے زیادہ خفاء مشکل کے اندر، اس سے بڑھ کر خفاء مجمل کے اندر، اور سب سے بڑھ کر خفاء متشابہ کے اندر۔ تو لہٰذا ادنیٰ ادنیٰ کے مقابلے میں ہو گا اور اعلیٰ اعلیٰ کے مقابلے میں، متوسط متوسط کے مقابلے میں۔ لہٰذا یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جس کے اندر ادنیٰ درجے کا ظہور ہے اس کے مقابلے میں وہ قسم آئے جس کے اندر ادنیٰ درجے کا خفاء ہے، اور ادنیٰ درجے کا خفاء اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ نفسِ لفظ سے نہ آئے بلکہ کسی اور عارض، اگر نفسِ صیغے سے خفاء آئے گا تو وہ خفاء بڑھ جائے گا، تو وہ ادنیٰ درجے کے ظہور کے اعتبار سے جو ادنیٰ قسم ہے اس کے مقابل نہیں بن سکتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

تو کہتے ہیں فَإِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ أَدْنَى ظُهُورٍ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِي الْخَفِيِّ أَدْنَى خَفَاءٍ پس جب ظاہر کے اندر ادنیٰ درجے کا ظہور ہے تو ضروری ہوا کہ خفی کے اندر بھی ادنیٰ خفاء ہونا چاہیے وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ اور اسی طرح قیاس ہے، فَلَا يُنَالُ مُرَادُهُ إِلَّا بِالطَّلَبِ اور پس نہیں پایا جا سکتا اس کی مراد کو مگر طلب ہی کے ذریعے، فَصَارَ كَمَنِ اخْتَفٰى فِي الْمَدِينَةِ بِنَوْعِ حِيلَةٍ عَارِضَةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرِ لِبَاسٍ وَهَيْئَةٍ کہتے ہیں یہ اسی طرح ہو گیا جیسے کوئی شخص کسی شہر میں چھپ جائے کوئی عارضی حیلہ کرتے ہوئے بھئی۔ بھئی دیکھیے بھئی کئی صورتیں بنائیں گے: خفی میں صرف طلب کرنا پڑتی ہے۔ متشابہ، مشکل کے اندر طلب بھی کرنا پڑتی ہے اور پھر غور و فکر بھی کرنا پڑتا ہے۔ مجمل کے اندر استفسار بھی کرنا پڑتا ہے، طلب بھی کرنی پڑتی ہے اور غور و فکر بھی کرنا پڑتا ہے تین چیزیں۔

پہلے کی مثال ذکر کرتے ہیں مثلاً کوئی شخص جو ہے وہ بھاگا اور لوگوں کے درمیان چھپ گیا، ان میں گھل مل گیا۔ تو

آپ چونکہ اس کو پہچانتے ہیں، شکل و صورت کا پتہ ہے، آپ صرف طلب کریں گے، لوگوں کے اندر اس کو تلاش کریں گے اور اس کو پہچان لیں گے۔ دوسری صورت کہ ایک شخص لوگوں میں بھی گھل مل گیا اور اپنا حلیہ بھی ان کے مطابق اس نے بنا لیا۔ اب آپ کو دو کام کرنا پڑیں گے: طلب بھی کرنا پڑے گی اور پھر غور و فکر بھی کرنا پڑے گا کہ یہ والا آدمی ہے وہ یا یہ والا آدمی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ مشکل میں اس طرح ہو گا۔ اور ایک تیسرا مجمل آئے گا جس میں استفسار کرنا پوچھنا بھی پڑے گا بھئی، مثلاً ایک آدمی یہاں سے بھاگا کسی دوسرے شہر میں جا کر لوگوں میں گھل مل گیا اور اپنا حلیہ بھی بدل لیا۔ اب پہلے آپ کو پوچھنا پڑے گا کہ کدھر گیا وہ؟ کس شہر میں گیا؟ پھر جب شہر کا پتہ چلے گا پھر وہاں آپ کو طلب کرنا پڑے گی اس کی۔ پھر جب طلب کر لیں گے تو پھر اس نے تو حلیہ بھی بدلا ہوا ہے آپ کو کیا کرنا پڑے گا؟ غور و فکر بھی کرنا پڑے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا مجمل کے اندر استفسار بھی ہے، طلب بھی ہے اور تأمل بھی، اس میں خفاء بہت زیادہ۔ اور اس سے کم خفاء کس کے اندر؟ مشکل کے اندر، تو وہاں صرف کیا کرنا پڑے گا؟ طلب اور تأمل کرنا پڑے گا۔ اور سب سے کم خفاء جو ہے وہ خفی کے اندر، اس میں صرف کیا کرنا پڑے گا؟ طلب کرنا پڑے گی۔

تو یہی بات بیان کر رہے ہیں۔ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ کا معنی سمجھ میں آیا بھئی؟ اسی طرح قیاس ہے یعنی ادنیٰ کے مقابلے میں ادنیٰ آیا ہے، تو جس میں اس سے نص، نص کے اندر ظہور اس سے بڑھ کر ہے تو اس کے مقابلے میں جو خفاء کی قسم آ رہی ہے، خفی، خفاء جس کے اندر ہے اس میں خفاء کیا ہونا چاہیے؟ ذرا زیادہ۔ پھر مفسر کے مقابلے میں کون آیا؟ مجمل، تو مفسر میں ظہور اس پچھلے قسموں، نچلی قسموں سے بڑھ کر ہے تو لہٰذا مجمل کے اندر خفاء بھی نچلی قسموں سے بڑھ کر، اس طریقے پر۔ تو کہتے ہیں فَلَا يُنَالُ مُرَادُهُ إِلَّا بِالطَّلَبِ پس نہیں پایا جا سکتا اس کی مراد کو مگر طلب ہی کے ذریعے فَصَارَ كَمَنِ اخْتَفٰى فِي الْمَدِينَةِ تو یہ ہو گیا اس شخص کی طرح جو چھپ گیا ہو شہر کے اندر بِنَوْعِ حِيلَةٍ عَارِضَةٍ ایک نوع کے عارضی حیلے کے ساتھ، ایک نوع کے عارضی حیلے کے ذریعے چھپ جائے شہر کے اندر مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرِ لِبَاسٍ وَهَيْئَةٍ بغیر تبدیل کیے لباس اور ہیئت کو۔

ثُمَّ فِي قَوْلِهِ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ مُسَامَحَةٌ پھر ماتن کا جو قول ہے اوپر مولانا، متن میں آیا تھا بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ اس کے اندر مسامحت ہے مولانا، سستی کی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ چشم پوشی ہے بھئی۔ مسامحت بھئی، مسامحت کو سمجھ لیجیے کیا مسامحت ہے یہاں پر بھئی۔ دراصل غَيْرِ الصِّيغَةِ کی قید لگا کر ماتن احتراز کرنا چاہتے تھے مشکل، مجمل اور متشابہ سے بھئی۔ غَيْرِ الصِّيغَةِ کی قید لگا کر کیا کرنا چاہتے ہیں؟ احتراز کرنا چاہتے ہیں کس سے؟ مشکل، مجمل اور متشابہ سے بھئی۔ یعنی خفاء کی باقی تین قسموں کو نکالنا چاہتے ہیں یہ قید لگا کر۔ باقی قسموں کو نکالنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ ان باقی صیغوں کے اندر میں نے آپ کو بتلایا خفاء کس کی وجہ سے آئے گا؟ صیغے کی، نفسِ لفظ کی وجہ سے یعنی صیغے کی وجہ سے آئے گا۔ تو غَيْرِ الصِّيغَةِ کی قید لگا کر کیا کرنا چاہتے ہیں ان ساروں کو اس تعریف سے نکالنا چاہتے ہیں۔

لیکن یہ جو عبارت لے کر آئے بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ عارض کو موصوف بنایا اور غَيْرِ الصِّيغَةِ کو کیا کیا؟ صفت بنایا، تو یہ ایسا عارض جو صیغے سے صیغے کے علاوہ ہو بھئی۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ باقی تین کے اندر خفاء عارض کی وجہ سے آئے گا اور وہ عارض وہ صیغہ ہے۔ اس سے کیا بات سمجھ میں آئی؟ اس کے اندر جو عارض ہے وہ غیرِ صیغہ ہے، معلوم ہوا باقیوں کے اندر عارض صیغہ ہوگا۔ حالانکہ یہ بات درست نہیں، صیغے پر عارض کا اطلاق صحیح نہیں مولانا۔ صیغے پر عارض کا اطلاق صحیح نہیں ہے بھئی۔ تو لہٰذا اس عبارت سے یہ وہم پڑتا ہے کہ باقیوں کے اندر جو خفاء آئے گا وہ عارض کی وجہ سے جو ہے عارض کی وجہ سے آئے گا اور وہ عارض کیا ہوگا؟ صیغہ۔ تو صیغے پر عارض کا اطلاق لازم آئے گا حالانکہ صیغے پر تو عارض کا اطلاق صحیح نہیں ہے۔

لہٰذا بہتر یہ ہے کہ بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ وہ کہتے بھئی، مِنْ کا لفظ درمیان میں لے آتے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کہتے ہیں وَالْأَظْهَرُ اور زیادہ ظاہر یہ ہے، زیادہ ظاہر یہ ہے أَنْ يَقُولَ کہ یوں کہتے بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ ایسا عارض بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ أَيْ نَشَأَ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ اوپر شرح کرتے ہوئے بھی انہوں نے اسی طرح عبارت ذکر کی تھی عَارِضٍ نَشَأَ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ ایسا عارض جو پیدا ہوا ہے کس سے؟ صیغے کے علاوہ سے۔ اب اس کی مخالف قسم ذرا نکالو۔ ایسا وہ جو مشکل متشابہ اور مجمل تھا اس میں کیا ہوگا؟ خفاء آئے گا ایسے عارض کی وجہ سے نَشَأَ مِنَ الصِّيغَةِ جو کس سے پیدا ہوا ہے؟ صیغہ سے ہی پیدا ہوا ہے۔ معلوم ہوا وہ صیغہ خود عارض نہیں ہے بلکہ صیغے سے عارض پیدا ہوا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا اب وہ اشکال باقی نہیں رہے گا بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

اچھا اور شارح نے وَالْأَظْهَرُ کہا، یہ نہیں کہا وَالصَّوَابُ درست یوں ہے کہ یوں کہتے۔ کیونکہ مصنف کے کلام میں بھی اگر غَيْرِ الصِّيغَةِ کو صفت کے بجائے بدل بنا دیا جائے مصنف جواب دے سکتے ہیں کہ یہ جو غَيْرِ الصِّيغَةِ ہے یہ صفت نہیں ہے عارض کی بلکہ کیا ہے اس سے؟ بدل ہے، تو اس صورت کے اندر ان کی عبارت بھی درست ہو جاتی ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اسی لیے صواب نہیں کہا أَظْهَرُ کہا کہ زیادہ ظاہر یہ ہے کہ أَنْ يَقُولَ یوں کہتے بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ ایسے عارض کی وجہ سے جو صیغے کے علاوہ سے پیدا ہوا ہو كَمَا فِي عِبَارَةِ شَمْسِ الْأَئِمَّةِ الْحَلْوَانِيِّ جیسے کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت کے اندر ہے، انہوں نے اس طرح کیا بھئی۔

وَقَوْلُهُ لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قَيْدًا احْتِرَازِيًّا بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَتَأْكِيدٌ لِلْخَفَاءِ اور مصنف کا قول لَا يُنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ کہ اس مراد کو پایا نہیں جا سکتا مگر طلب کے ذریعے ہی لَيْسَ قَيْدًا احْتِرَازِيًّا یہ کوئی قیدِ احترازی نہیں ہے بھئی، کیونکہ باقی تینوں قسمیں تو غَيْرِ الصِّيغَةِ کی قید سے ہی نکل گئی تھیں بھئی۔ تو اب یہ قیدِ احترازی نہیں ہے بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ بلکہ یہ کیا ہے؟ واقع کا بیان ہے کہ آپ کو کیا کرنا پڑے گا اس کی مراد پر مطلع ہونے کے لیے؟ طلب کرنی پڑے گی، واقع میں اس طرح ہے۔ وَتَأْكِيدٌ لِلْخَفَاءِ اور یہ تاکید ہے کس کے لیے؟ خفاء کے لیے۔ کہ خفاء ہے تو اب بغیر طلب کے آپ مطلع نہیں ہو سکتے۔

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ اور اس خفی کا حکم کیا ہے؟ کہتے ہیں النَّظَرُ فِيهِ کہ اس کے اندر غور و فکر کیا جائے گا لِيُعْلَمَ تاکہ یہ جان لیا جائے أَنَّ خَفَاءَهُ لِمَزِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ کہ اس کے اندر جو خفاء ہے، اس کا جو خفاء ہے لِمَزِيَّةٍ کسی زیادتی کی وجہ سے ہے أَوْ نُقْصَانٍ یا نقصان یا کمی کی وجہ سے ہے فَيَظْهَرَ اس کا عطف لِيُعْلَمَ پر ہے فَيَظْهَرَ تاکہ یہ بات، فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ بِهِ تاکہ اس کی مراد کیا ہو جائے؟ ظاہر ہو جائے۔

کہتے ہیں أَيْ حُكْمُ الْخَفِيِّ النَّظَرُ فِيهِ خفی کا حکم جو ہے اس کے اندر غور و فکر کرنا ہے وَهُوَ الطَّلَبُ الْأَوَّلُ اور یہ ہے وہ طلبِ اول لِيُعْلَمَ تاکہ جان لیا جائے أَنَّ خَفَاءَهُ لِأَجْلِ زِيَادَةِ الْمَعْنٰى فِيهِ عَلَى الظَّاهِرِ أَوْ نُقْصَانِهِ کہ تاکہ جان لیا جائے کہ اس کا خفاء جو ہے اس کے معنی کے اندر زیادتی کی وجہ سے ہے، ظاہر پر اس کے معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے أَوْ نُقْصَانِهِ یا اس میں اس کے نقصان، أَوْ نُقْصَانِهِ فِيهِ یا اس کے اندر اس معنی کی کمی کی وجہ سے ہے۔ دیکھیے آگے مثال سے بات خوب واضح ہو جائے گی۔ فَحِينَئِذٍ يَظْهَرُ الْمُرَادُ تو اس وقت مراد ظاہر ہو جائے گی فَيُحْكَمُ فِي الزِّيَادَةِ عَلٰى حَسَبِ مَا يُعْلَمُ مِنَ الظَّاهِرِ تو حکم لگایا جائے گا زیادتی کی صورت میں اسی کے اعتبار سے جو معلوم ہوا تھا ظاہر سے، وَلَا يُحْكَمُ فِي النُّقْصَانِ قَطُّ اور حکم نہیں لگایا جائے گا کمی کی صورت میں کبھی بھی، كَآيَةِ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ جیسے کہ سرقہ کی آیت ہے مولانا چوری کا ذکر جس میں کہ چوری کرنے والے مرد وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا بھئی اس کی طرف اشارہ، فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ۔ طرار کہتے ہیں جیب کترا مولانا، اور نباش کہتے ہیں کفن چور بھئی، کفن چور۔ طرار کسے کہتے ہیں؟ جیب کترے کو کہتے ہیں بھئی اور نباش کہتے ہیں کفن چور کو بھئی۔

بھئی آج کل تو کپڑا مشینوں پر بنتا ہے، سستا مل جاتا ہے آپ کو۔ قدیم زمانے میں یہ ہاتھ سے بنتا تھا اور بڑا مہنگا ہوتا تھا بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ آسانی سے ہر ایک نہیں لے سکتا تھا۔ اور تو لہٰذا جو نباش یا کفن چور ہوتے تھے یہ قبریں کھود کر جو کفن کا کپڑا ہوتا تھا اس کو چوری کر لیتے تھے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ خصوصاً امیروں کے کفن تو بڑے مہنگے مہنگے کفن ہوتے بھئی اعلیٰ کپڑے لگاتے، تو وہ چوری کر لیتے اور پھر اس طرح ان کو بیچ کر پیسے اکٹھے کرتے بھئی۔

تو اب ان کے بھئی آیتِ سرقہ کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ قرآن میں کیا فرماتے ہیں: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت پس ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔ ان کا حکم بیان ہوا۔ اب چور، چوری کرنے والا مرد، چوری کرنے والا کیا کرتا ہے؟ کسی دوسرے کے مال کو خفیہ طور پر چرا کر لے جاتا ہے بھئی۔ اب اس کا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اب سوال پیدا ہوا یہ جیب کترے کا ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں؟ اور یہ کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں؟ تو ان کے بارے میں یہ آیت خفی ہے مولانا، آیت کیا ہے؟ خفی ہے۔

اور یہ خفاء صیغے کی وجہ سے نہیں آیا بھئی، صیغے کی وجہ سے، کیونکہ سارق اور سارقہ کا معنی تو ظاہر ہے مولانا۔ سارق کا

معنی چوری کرنے والا مرد، سارقہ کا معنی چوری کرنے والی عورت، اس میں کسی قسم کا خفاء نہیں ہے۔ بلکہ ایک اور عارض کی وجہ سے یہاں خفاء آیا اور وہ عارض یہ کہ جیب کترے کا نام الگ ہے بھئی، جیسے اردو میں بھی جیب کترے کو کوئی چور نہیں کہتا بلکہ اسے کیا کہتے ہیں؟ جیب کترا، الگ نام ہے۔ اسی طرح عربی میں بھی اس کا نام طرار ہے اسے سارق کوئی نہیں کہتا۔ اور اسی طرح کفن چرانے والے کو نباش کہتے ہیں عربی میں، سارق اسے کوئی نہیں کہتا۔ تو ان کا یہ نام الگ ہے، کوئی بھی انہیں سارق نہیں کہتا۔ تو یہ نام ان کا الگ نام ہونا یہ عارض بن گیا خفاء کا کہ ان کا کیا حکم ہے؟ بھئی یہ تو اس کو تو کوئی سارق کہتا ہی نہیں ہے۔ تو ان کا الگ نام ہونا یہ عارض ہے، یہ کیا ہے؟ عارض۔ اگر انہیں سارق اور سارقہ کہتے پھر تو آسان تھا، ان کا بھی یہی حکم تھا جو بیان ہو چکا آیت کے اندر بھئی، لیکن عارض کیا پیش آگیا؟ ان کا نام الگ ہے، انہیں کوئی بھی سارق اور سارقہ نہیں کہتے بھئی۔

تو اب ہمیں غور کرنا پڑے گا کہ ان کے اندر سرقہ والا معنی پایا جاتا ہے یا نہیں پایا جاتا، اس، نام کیوں ان کا الگ ہے؟ کہتے ہیں جب ہم نے غور کیا تو طرار کے اندر سرقہ کے معنی کی زیادتی پائی گئی اور نباش کے اندر سرقہ کے معنی کی کمی پائی گئی۔ سرقہ کے معنی کی کمی، اس لیے کیونکہ آگے بتلائیں گے آپ کو، چوری اس کو کہتے ہیں کہ کسی کے مالِ متقوم کو خفیہ طور پر لے جانا، کسی کے مالِ محفوظ کو خفیہ طور پر اٹھا کر لے جانا بھئی، اس کو کہتے ہیں سرقہ۔ مالِ محفوظ کو لے کر جانا اور کس طریقے پر؟ خفیہ طور پر بھئی۔

تو اب ہم نے طرار کے معنی میں غور کیا تو ہمیں پتہ لگا اس میں سرقہ کے معنی کی زیادتی ہے۔ اس لیے کیونکہ سارق جو ہے وہ مال کو لے کر جاتا ہے جبکہ وہ مال والا غفلت کی حالت میں ہوتا ہے سویا ہوا ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ غفلت کی حالت میں ہے، سویا ہوا ہے۔ جبکہ طرار تو بیداری کی حالت میں مال لے جاتا ہے، جیب کے اندر مال رکھا ہوا ہے، مالِ متقوم ہے، محفوظ ہے اور یہ اس کو خفیہ طور پر لے کر جا رہا ہے اس کی جیب سے نکال کر، لیکن معنی کی زیادتی ہے کہ سارق جو تھا وہ تو حالتِ غفلت میں مال لے کر جاتا تھا اور یہ تو غفلت نہیں بیداری کی حالت میں کیا کر رہا ہے مال کو؟ وہ سویا ہوتا تھا اور یہ تو جاگ رہا ہے اور اس کی، تو سمجھ میں آیا؟ تو لہٰذا اس میں کیا ہوا؟ سرقہ کے معنی کی زیادتی پائی گئی بھئی۔

اور نباش کے اندر سرقہ کے معنی کی کمی پائی گئی اس لیے کیونکہ وہ جو زندہ چوری جس سے کی، چوری کرنے والا ہے وہ تو ایسے شخص کا مال لے کر جا رہا ہے جو اگرچہ سویا ہوا ہے لیکن اسے مال کی حفاظت کا ارادہ ہے بھئی، مال کے پاس ہی سویا ہوا ہے بھئی، مال کی حفاظت کا ارادہ ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جبکہ نباش جو ہے میت کا کفن اتار کر لے کر جا رہا ہے اور میت حفاظت کا ارادہ نہیں کر سکتی بھئی، تو یہاں سرقہ کے معنی کی کمی پائی گئی لہٰذا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ ہاں طرار کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ اس میں سرقہ کے معنی کی زیادتی پائی گئی اور جب ادنیٰ کے لیے، عام سارق کے لیے حکم ہے

کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے تو جس کے اندر سرقہ کے معنی کی زیادتی پائی جا رہی ہے اس کا حکم بطریقِ اولیٰ پتہ لگ گیا کہ اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اور نباش کے اندر چونکہ سرقہ کے معنی کی کمی ہے تو بڑے کا حکم تو معلوم ہو گیا مولانا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا لیکن جس میں معنی کی کمی ہے وہاں یہ ہاتھ کاٹنے کا حکم نہیں لگائیں گے کیونکہ شبہ آگیا اور آپ نے ضابطہ پڑھا ہے الْحُدُودُ تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ حدود کیا ہوتی ہیں؟ شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، تو شبہ آگیا، حد ساقط ہو جائے گی اس پر حد نہیں آئے گی۔

دیکھیے مولانا اب کتاب پر: كَآيَةِ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ جیسے کہ سرقہ کی آیت ہے طرار اور نباش کے حق میں فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا اللہ تعالیٰ کا یہ قول وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ظَاهِرٌ فِي حَقِّ وُجُوبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ لِكُلِّ سَارِقٍ یہ آیت ظاہر ہے مولانا ہر سارق کے لیے ہاتھ کے کاٹنے کے واجب ہونے کے حق میں کہ ہر سارق کے ہاتھ کو کاٹنا واجب ہے۔ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ البتہ یہ آیت جو ہے خفی ہے طرار اور نباش کے حق میں لِأَنَّهُمَا اخْتَصَّا بِاسْمٍ آخَرَ غَيْرِ السَّارِقِ اس لیے کیونکہ یہ دونوں خاص ہیں دوسرے نام کے ساتھ سارق کے علاوہ فِي عُرْفِ أَهْلِ اللِّسَانِ اہلِ لسان کی اہلِ لسان کے عرف میں بھئی اہلِ زبان یعنی عرب والوں کے عرف میں۔

فَتَأَمَّلْنَا پس ہم نے غور و فکر کیا ان میں طلب کی فَوَجَدْنَا پس ہم نے پایا کہ أَنَّ اخْتِصَاصَ الطَّرَّارِ بِاسْمٍ آخَرَ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ کہ طرار کا اختصاص ہونا دوسرے اسم کے ساتھ اس وجہ سے ہے کہ اس کے اندر سرقہ کے معنی کی زیادتی ہے۔ إِذِ السَّارِقُ، إِذِ السَّرِقَةُ هُوَ أَخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحْرَزٍ خُفْيَةً اس لیے کہ سرقہ وہ لے لینا ہے ایسے مال کو جو محترم ہو یعنی قیمت والا ہو، مالِ محترم کا کیا معنی ہے؟ قیمت والا ہو، یعنی شریعت نے اس سے نفع اٹھانے کو جائز قرار دیا ہو۔ مُحْرَزٍ محفوظ کیا ہوا ہو بھئی، مُحْرَزٍ محفوظ مال ہو، محفوظ مال ہو خُفْيَةً اور کس طریقے پر لینا اس کو؟ خفیہ، تو وہ لینا ہے ایسے مال کو جو قیمت والا ہے، محفوظ ہے، خفیہ طور پر۔ وَهُوَ يَسْرِقُ مِمَّنْ هُوَ يَقْظَانُ اور جو یہ جو طرار ہے یہ تو چوری کرتا ہے مِمَّنْ اس شخص سے هُوَ يَقْظَانُ وہ کیا جو کیا ہے؟ بیدار ہے قَاصِدٌ لِحِفْظِ الْمَالِ اور ارادہ کرنے والا ہے اپنے مال کی حفاظت کا۔ بھئی جیب کے اندر انسان کیوں رکھتا ہے مال؟ تاکہ مال اس کے پاس حفاظت کے ساتھ رہے بھئی، جیب کے اندر چھپا کر رکھتا ہے مال کو، اور مسافر ہو تو اس بیچارے کے پاس تو اور کوئی جگہ ہی نہیں ہے، وہ تو رکھے گا ہی کہاں پر؟ جیب کے اندر بھئی، تو یہ حفاظت کر رہا ہے اس کی، تو قَاصِدٌ لِحِفْظِ الْمَالِ طرار ہے یہ چوری کرتا ہے مِمَّنْ اس شخص سے جو بیدار ہے قَاصِدٌ لِحِفْظِ الْمَالِ جو ارادہ کرنے والا ہے اپنے مال کی حفاظت کا بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفَتْرَةٍ تَعْتَرِيهِ ایک نوع کی غفلت اور وَفَتْرَةٍ تَعْتَرِيهِ ایک نوع کی غفلت اور ایک فترہ کہتے ہیں سستی اور کوتاہی تَعْتَرِيهِ جو اسے پیش آئی ہے، جو اسے پیش آئی ہے، ایک پیش آمدہ سستی اور ایک نوع کی غفلت اور پیش آمدہ سستی کی وجہ سے سستی کے ساتھ، ایک نوع بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفَتْرَةٍ تَعْتَرِيهِ ایک نوع کی غفلت اور ایک نوع کی سستی جو اسے پیش آئی ہے بھئی، اس کے ساتھ وہ مال کی حفاظت کا ارادہ کر رہا ہے۔ بھئی دیکھو اسے مال مال کی حفاظت کا ارادہ تو ہے لیکن کچھ سستی کوتاہی ہوئی ہے جبھی تو اس کی جیب سے مال لے اڑا اور اسے

پتہ بھی نہیں چلا بھئی۔ تو وہ ارادہ کرنے والا ہے مال کی حفاظت کا بِضَرْبِ غَفْلَةٍ ایک نوع کی غفلت وَفَتْرَةٍ اور ایک نوع کی سستی تَعْتَرِيهِ جو اسے پیش آئی ہے بھئی اس پر طاری ہوئی ہے۔

وَاخْتِصَاصُ النَّبَّاشِ بِهِ اور جو وَاخْتِصَاصَ اس کا عطف بھی ماقبل میں اختصاص آیا تھا فَوَجَدْنَا أَنَّ اخْتِصَاصَ الطَّرَّارِ، وَاخْتِصَاصَ النَّبَّاشِ بِهِ اور اب نباش کا جو اختصاص ہے اس نام کے ساتھ کہ اس کا دوسرا نام رکھا گیا لِأَجْلِ نُقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ فِيهِ بوجہ اس میں سرقہ کے معنی کی کمی کے ہے، لِأَنَّهُ يَسْرِقُ مِنَ الْمَوْتٰى اس لیے کیونکہ وہ چوری کرتا ہے مردوں سے الَّذِي هُوَ غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ جو ارادہ نہیں کرنے والا حفاظت کا۔ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَطْعِ إِلَى الطَّرَّارِ لِأَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ پس ہم نے متعدی کر دیا قطع کے حکم کو طرار کی طرف اس کی طرف کیا کر دیا قطع کے حکم کو؟ متعدی کر دیا کہ طرار کے ہاتھ کو بھی کاٹا جائے گا لِأَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيهِ بوجہ اس میں اس معنی کے زائد ہونے کی وجہ سے بِدَلَالَةِ النَّصِّ کس کے ذریعے؟ دلالۃ النص کے ذریعے کہ جب ادنیٰ جس کا جرم ہے اس کا ہاتھ کاٹا جا رہا ہے تو جس کا بڑا جرم ہے اس کا بطریقِ اولیٰ ہاتھ کاٹا جائے گا، جب چوری کرنے والا جو غفلت کی حالت میں کیا کر رہا ہے مال کو لے جا رہا ہے اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے تو جو بیداری کی حالت میں کسی کا مال لے اڑے اس کا بطریقِ اولیٰ کیا کیا جائے گا؟ ہاتھ کاٹا جائے گا۔

وَلَمْ نُعَدِّ إِلَى النَّبَّاشِ اور ہم نے اس قطع کے حکم کو متعدی نہیں کیا إِلَى النَّبَّاشِ کس کی طرف؟ نباش کی طرف لِأَجْلِ النُّقْصَانِ فِيهِ بوجہ اس میں کمی کے ہونے کے، یعنی اس میں چوری کے معنی کی کمی ہے بھئی۔ وَلَوْ كَانَ الْقَبْرُ فِي بَيْتٍ مُقَفَّلٍ قِيلَ لَا يُقْطَعُ النَّبَّاشُ لِمَا ذَكَرْنَا اور کہتے ہیں کہ اگر قبر جو ہے وہ فِي بَيْتٍ مُقَفَّلٍ ایک ایسے کمرے میں ہو جس کو تالا لگا ہوا ہے، قِيلَ لَا يُقْطَعُ النَّبَّاشُ کہا گیا ہے کہ اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا لِمَا ذَكَرْنَا اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی۔ وہ وجہ جو ہم نے ذکر کی کہ اس کے اندر کیا ہے سرقہ کے معنی کی کمی ہے بھئی اس لیے کیونکہ مردہ جو ہے وہ اپنے مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں کرتا بھئی۔ وَقِيلَ يُقْطَعُ اور کہا گیا ہے کہ اس صورت میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا لِوُجُودِ الْحِرْزِ بِالْمَكَانِ اس لیے کہ حرز بالمکان پایا جا رہا ہے۔ یاد رکھیے حرز حفاظت کرنا دو طریقے سے ہوتا ہے، کبھی حرز بالحافظ ہوتا ہے کبھی حرز بالمکان ہوتا ہے، یعنی کسی حفاظت کرنے والے کے ذریعے حفاظت کی جاتی ہے یا کسی مکان کے ذریعے کیا کی جاتی ہے؟ حفاظت کی جاتی ہے۔ تو آپ کے پاس کوئی مال ہے آپ کہیں جاتے ہیں تو آپ اپنے مال پر نظر رکھتے ہیں مولانا، تو یہ کیا ہوا؟ حرز بالحافظ۔ اور اگر آپ اس مال کو اپنے کمرے میں رکھتے ہیں تو اب آپ کیا کرتے ہیں؟ کمرے کو تالا لگا کر جاتے ہیں۔ اب کمرہ خالی ہے حفاظت کرنے والا کوئی نہیں لیکن پھر بھی حرز موجود ہے، اور یہ حرز حافظ کے لیے، حفاظت کرنے والے کے ذریعے نہیں ہے بلکہ کس کے ذریعے ہے؟ مکان کے ذریعے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو حرز دو قسم پر ہے: ایک حرز بالحافظ اور ایک حرز بالمکان۔ تو کہتے ہیں یہاں جب تالا لگا ہوا کمرہ ہے اس کے اندر قبر ہے، یہاں سے کوئی کفن چور کفن لے اڑا ہے تو اس صورت میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اس لیے کیونکہ حرز بالحافظ تو اگرچہ یہاں نہیں ہے لیکن حرز بالمکان

موجود ہے تالا لگا ہوا ہے کمرے کو۔ تو کہتے ہیں قِيلَ کہا گیا ہے يُقْطَعُ کاٹا جائے گا لِوُجُودِ الْحِرْزِ بِالْمَكَانِ حرز بالمکان کے پائے جانے کی وجہ سے وَإِنْ لَمْ يُوجَدْ بِالْحَافِظِ اگرچہ حرز بالحافظ نہیں پایا گیا۔ وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَنَا اور یہ ساری تفصیل ہمارے نزدیک ہے۔

وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ: يُقْطَعُ النَّبَّاشُ عَلٰى كُلِّ حَالٍ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کاٹا جائے گا نباش کے ہاتھ کو عَلٰى كُلِّ حَالٍ ہر حال میں، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے مَنْ نَبَشَ قَطَعْنَاهُ جس نے کفن چرایا قَطَعْنَاهُ ہم اس کا، ہم اسے اس کا ہاتھ کاٹیں گے، قَطَعْنَاهُ أَيْ قَطَعْنَا يَدَهُ ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ قُلْنَا ہم جواب میں کہتے ہیں هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ کہ یہ حدیث محمول ہے سیاست پر۔ کس پر محمول ہے؟ سیاست پر محمول ہے یعنی انتظامی امور کو چلانے پر محمول ہے بھئی۔

سمجھ میں آیا؟ تو بعض اوقات بھئی حاکم جو ہے، حاکم مقررہ سزا سے بڑھ کر سزا دے سکتا ہے انتظامی امور کو بہتر طریقے سے چلانے کے لیے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ مثلاً آپ کو قاضی بنا دیا جاتا ہے لاہور کے اندر، انشاء اللہ عنقریب ہماری حکومت آئے گی انشاء اللہ، آپ کو قاضی بنائیں گے، تو آپ نے اب اگر آپ ملاوٹ کرنے والے بھئی، ہر جگہ ہر شخص ملاوٹ کر رہا ہے دھوکہ دے رہا ہے، اب آپ ملاوٹ کرنے والے کو چند کوڑوں کی سزا دیں گے وہ کبھی بھی باز نہیں آئے گا بھئی، اس کو اتنا نفع مل رہا ہے وہ کہے گا چلو دس پندرہ کوڑے کھا لیتا ہوں کیا ہوتا ہے۔ مال تو بن رہا ہے خوب بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ لہٰذا آپ مقررہ سزا سے بڑھ کر سزا دے سکتے ہیں، چنانچہ آپ یوں کر سکتے ہیں مولانا، لوگ باز ہی نہیں آ رہے، جرم بڑھتا ہی پھیلتا ہی چلا جا رہا ہے، بڑھتا ہی چلا جا رہا ہے، آپ ایک دو کو لٹکا دیں مولانا۔ ایک کو انارکلی چوک میں لٹکا دیں اور ایک کو دوسرے، لاہور کے دوسرے کنارے پر لٹکا دیں، انشاء اللہ آپ دیکھیں گے بھئی دو دن میں سارا لاہور سدھر جائے گا بھئی۔ تو لوگوں کی اصلاح کے لیے حاکم کیا کر سکتا ہے؟ بعض اوقات زیادہ سزا بھی دے سکتا ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ اس کو سیاست کہتے ہیں یعنی سیاستاً ہے یہ سزا یعنی انتظامی امور کو بہتر طور پر چلانے کے لیے تاکہ لوگ سدھر جائیں، معمولی سزا سے لوگ ٹھیک ہی نہیں ہوتے۔ لیکن ہمیشہ نہ ہو ایسا بھئی، ہاں یہ کہا گیا جرم حد سے زیادہ بڑھ کر پھیلتا جا رہا ہے قابو سے باہر ہو رہا ہے پھر شریعت اجازت دیتی ہے ویسے اجازت نہیں مولانا ورنہ سخت گرفت ہو گی پکڑ ہو گی بھئی۔

اچھا تو ہم کہتے ہیں هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ یہ محمول ہے کس پر؟ سیاست پر لِمَا رُوِيَ عَنْهُ بوجہ اس حدیث کے جو روایت کی گئی ہے حضور علیہ السلام سے لَا قَطْعَ عَلَى الْمُخْتَفِي مختفی پر قطع نہیں ہے بھئی، دوسری حدیث میں آتا ہے وَهُوَ النَّبَّاشُ بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ اور وہ نباش ہی ہے اہلِ مدینہ کی لغت میں، وہ کیا کہتے تھے نباش کو مدینہ والے؟ مختفی کہتے تھے اور مختفی کے بارے میں حدیث میں آ رہا ہے اس پر قطع نہیں ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی سب کو بھئی اچھی طرح؟

وَأَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ الدَّاخِلُ فِي أَشْكَالِهِ اور باقی مشکل جو ہے وہ ہے جو داخل ہو اپنے مثلوں میں بھئی، اپنے جو اس کے

مثل ہوں ان کے اندر جو داخل ہے وہ مشکل کہلاتا ہے۔ أَيِ الْكَلَامُ الْمُشْتَبِهُ فِي أَمْثَالِهِ، أَيِ الْكَلَامُ یعنی وہ کلام جو مشتبہ ہے اپنے مثلوں کے اندر فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ تو وہ اس ایسے شخص کی طرح ہے جو مسافر ہے اخْتَلَطَ بِسَائِرِ النَّاسِ مل گیا وہ تمام لوگوں کے ساتھ بِتَغْيِيرِ لِبَاسِهِ وَهَيْئَتِهِ اپنے لباس اور اپنی ہیئت کو بدلتے ہوئے، بدلنے کے ساتھ، فَفِيهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْخَفِيِّ تو اس کے اندر زیادہ خفاء ہے خفی سے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی وہ شخص کیا ہوا عام لوگوں کے ساتھ مل گیا بھئی۔ خفی کے اندر تھا، کیا مثال اس کی ذکر کیا تھا وہ کس طرح ہے جیسے کوئی شخص کیا ہو اپنے لباس اور ہیئت بدلے بغیر لوگوں میں مل جائے تو وہاں صرف طلب کرنا پڑتی ہے، جبکہ یہاں پر ذکر کیا کہ مشکل اس طرح ہے، مشکل کے اندر آگے بتلائیں گے دو طلب کرنا پڑتی ہیں وجہ یہ کہ یہ ایسے شخص کی مثل ہے جیسے کوئی اپنی ہیئت اور لباس بدل کر لوگوں میں گھل مل جائے بھئی، تو وہاں پر پہلے اس کے بارے میں کیا کی جائے گی؟ طلب کی جائے گی اور پھر چونکہ اس نے اپنا حلیہ اور شکل بھی عام لوگوں جیسی بنا لی ہے تو پھر اس میں غور بھی کرنا پڑے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو فَفِيهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْخَفِيِّ تو اس کے اندر خفی سے بڑھ کر خفاء ہے فَيُقَابِلُ النَّصَّ تو یہ کس کے مقابل ہوگا؟ نص کے بھئی، الَّذِي فِيهِ زِيَادَةُ ظُهُورٍ عَلَى الظَّاهِرِ جس کے اندر زیادہ ظہور تھا ظاہر پر، فَلِهٰذَا يَحْتَاجُ إِلَى النَّظَرَيْنِ اسی وجہ سے یہ محتاج ہوگا دو نظروں کا، اور وہ کیا ہیں؟ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ طلب اور تأمل، پہلے طلب کی جائے گی پھر تأمل کیا جائے گا عَلٰى مَا قَالَ بنا بر اس کے جو کہا بھئی۔

وَحُكْمُهُ اعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيمَا هُوَ الْمُرَادُ اور حکم اس مشکل کا، وہ اعتقاد کرنا ہے کس چیز کا اعتقاد؟ اعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ اس کے حق ہونے کا اعتقاد فِيمَا، مَا سے مراد معنی ہے، اس معنی کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے هُوَ الْمُرَادُ جو مراد ہے، وہ معنی جس کا ارادہ کیا گیا ہے اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے ثُمَّ الْإِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ فِيهِ پھر متوجہ ہونا ہے طلب اور تأمل کی طرف، اس پر طلب اور اس میں تأمل کی طرف إِلٰى أَنْ يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ یہاں تک کہ مراد کیا ہو جائے؟ ظاہر ہو جائے واضح ہو جائے بھئی۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ تو حکم اس کا کیا بیان کیا؟ آگے اسی کی شرح کرنے لگے ہیں کہ بھئی اس میں دو طلب کرنا پڑیں گی۔ تو اولِ سماع کے اندر ہی اللہ کی جو بھی اس سے مراد ہے اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ مراد کا بھی علم نہیں، بس اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے، پھر اس کے بعد اس میں طلب اور تأمل کیا جائے یہاں تک کہ بات پوری واضح ہو جائے، مراد کا پوری طرح پتہ چل جائے۔ أَيْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ أَوَّلًا هُوَ اعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيمَا كَانَ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمُجَرَّدِ سَمَاعِ الْكَلَامِ مشکل کا حکم اولاً وہ اس کے برحق ہونے کا اعتقاد ہے اس معنی کے اندر جو کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے مراد ہے محض اس کلام کو سننے سے ہی، تو اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے۔ ثُمَّ الْإِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ پھر متوجہ ہونا ہے طلب کی طرف کہ أَنَّهُ لِأَيِّ مَعَانٍ يُسْتَعْمَلُ هٰذَا اللَّفْظُ کہ کس معنی کے لیے کن معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے یہ لفظ؟ ثُمَّ التَّأَمُّلُ فِيهِ بِأَنَّهُ أَيُّ مَعْنًى يُرَادُ هٰهُنَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِي پھر تأمل کیا جائے گا اس کے اندر کہ یہاں، کہ بھئی طور کہ اس

کا کون سے، کہ کون سے معنی کا ارادہ کیا گیا ہے یہاں پر اس کے معانی میں سے فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ تو مراد واضح ہو جائے گی بھئی مراد واضح ہو جائے گی۔ وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى

فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ، اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ تم آؤ اپنی کھیتیوں میں أَنّٰى شِئْتُمْ جیسے تم چاہو أَنّٰى شِئْتُمْ أَيْ كَيْفَ شِئْتُمْ بھئی۔ اب دیکھیے کہتے ہیں یہ کلام جو ہے فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ یہ مشکل ہے مولانا، کیا ہے؟ مشکل ہے، مشکل کی مثال۔ کیوں؟ دیکھیے خود مولانا تشریح کر رہے ہیں فَإِنَّ كَلِمَةَ أَنّٰى مُشْكِلَةٌ اس لیے کہ أَنّٰى کلمہ مشکل ہے تَجِيءُ تَارَةً بِمَعْنٰى مِنْ أَيْنَ کبھی کبھار تو یہ بمعنی مِنْ أَيْنَ کے آتا ہے، جہاں سے چاہو آؤ، یعنی حَرْثَكُمْ سے کیا مراد ہے؟ بیویاں مراد ہیں تو ان کے پاس جہاں سے چاہو آؤ، یہ معنی بنے گا کیونکہ أَنّٰى کبھی کس معنی میں آتا ہے؟ مِنْ أَيْنَ جہاں سے۔ كَمَا فِي، مثال بھی ذکر کر رہے ہیں كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے أَنّٰى لَكِ هٰذَا حضرت مریم کے پاس جب بھی حضرت زکریا علیہ السلام تشریف لاتے اس کے پاس قسم قسم کا رزق پاتے تو انہوں نے پوچھا ان سے أَنّٰى لَكِ هٰذَا أَيْ مِنْ أَيْنَ لَكِ هٰذَا الرِّزْقُ الْآتِي كُلَّ يَوْمٍ کہاں سے آتا ہوتا ہے تمہارے لیے یہ جو رزق آنے والا ہے ہر دن؟ کہاں سے یہ تمہارے پاس ہر روز یہ رزق آتا ہے؟ تو یہاں دیکھو أَنّٰى کس معنی میں آیا؟ مِنْ أَيْنَ۔

وَتَارَةً بِمَعْنٰى كَيْفَ اور کبھی کبھار یہ أَنّٰى کس معنی میں آتا ہے؟ كَيْفَ کے معنی میں آتا ہے كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر ہے أَنّٰى يَكُونُ لِي غُلَامٌ أَيْ كَيْفَ يَكُونُ لِي غُلَامٌ کیسے میرا لڑکا ہو گا؟ جب حضرت زکریا علیہ السلام کو خوشخبری دی گئی بڑھاپے کے اندر کہ آپ کا بیٹا ہو گا تو اس وقت انہوں نے فرمایا أَنّٰى يَكُونُ لِي غُلَامٌ کیسے میرا لڑکا ہو گا میں کیا ہو چکا ہوں؟ بوڑھا ہو گیا ہوں میری بیوی بھی بوڑھی ہو گئی۔ تو یہاں معلوم ہوا أَنّٰى کن کن معنی، مِنْ أَيْنَ کے معنی میں بھی آتا ہے اور كَيْفَ کے معنی میں بھی آتا ہے۔

فَاشْتَبَهَ هٰهُنَا تو اشتباہ ہوا یہاں پر أَنَّهُ بِأَيِّ مَعْنًى هُوَ کہ وہ کس معنی کے اندر ہے أَنّٰى کا لفظ یہاں پر۔ فَإِنْ كَانَ بِمَعْنٰى أَيْنَ اگر یہ أَيْنَ کے معنی میں ہو يَكُونُ الْمَعْنٰى تو معنی کلام کا یہ ہو گا مِنْ أَيِّ مَكَانٍ شِئْتُمْ جس جگہ سے بھی تم آنا چاہو قُبُلًا أَوْ دُبُرًا چاہے قبل میں ہو چاہے دبر میں، یعنی عورت کے اگلے مقام میں آنا چاہو وہاں سے بھی آسکتے ہو پچھلے مقام میں آنا چاہو صحبت کرنا چاہو وہاں بھی کر سکتے ہو، تو یہ معنی لینے کی صورت میں یہ معنی بنتا ہے۔ تو اس صورت میں فَتَحِلُّ اللِّوَاطَةُ مِنِ امْرَأَتِهِ اس صورت میں لواطت حلال ہوتی ہے، حلال ہوتی اس شخص کی اپنی بیوی سے۔ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنٰى كَيْفَ اور اگر یہ كَيْفَ کے معنی میں ہو فَيَكُونُ الْمَعْنٰى تو معنی یہ ہو گا بِأَيَّةِ كَيْفِيَّةٍ شِئْتُمْ کہ جس کیفیت میں بھی تم چاہو، جیسے بھی تم چاہو قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ مُضْطَجِعًا کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا لیٹ کر پہلو کے بل۔ فَيَدُلُّ عَلٰى تَعْمِيمِ الْأَحْوَالِ دُونَ الْمَحَالِّ تو اس صورت میں یہ دلالت کرتا کس چیز پر؟ تعمیمِ احوال پر دُونَ الْمَحَالِّ مَحَالّ جمع ہے محل کی مولانا نہ کہ محل کی تعمیم پر۔ بھئی محل میں پھر

اس صورت، پہلی صورت میں کیا ہو رہا ہے؟ محل میں تعمیم آ رہی ہے اور دوسری صورت میں احوال میں تعمیم ہے محل میں تعمیم نہیں ہے۔

تو یہاں یہ اشتباہ آیا۔ فَإِذَا تَأَمَّلْنَا پس جب ہم نے غور کیا فِي لَفْظِ الْحَرْثِ کس کے اندر؟ حرث، کھیتی کے لفظ کے اندر، حرث کا معنی کھیتی عَلِمْنَا ہم نے جان لیا أَنَّهُ بِمَعْنٰى كَيْفَ کہ یہ أَنّٰى کس معنی میں ہے؟ كَيْفَ کے معنی میں ہے لِأَنَّ الدُّبُرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرْثِ اس لیے کیونکہ دبر جو ہے وہ موضعِ حرث نہیں ہے بَلْ مَوْضِعُ الْفَرْثِ بلکہ وہ تو گندگی نجاست کی جگہ ہے بھئی، فرث اصل میں کہتے ہیں گوبر وغیرہ لید کو بھئی، یہاں پاخانہ مراد ہے بلکہ یہ تو پاخانے کا مقام ہے فَتَكُونُ اللِّوَاطَةُ مِنِ امْرَأَتِهِ حَرَامًا تو اس صورت تو لواطت جو ہے اپنی بیوی کے ساتھ کیا ہوئی؟ حرام ہوئی لٰكِنَّ حُرْمَتَهَا ظَنِّيَّةٌ لیکن اس کی حرمت کیا ہے اس لواطت کی حرمت؟ ظنی ہے حَتّٰى لَا يُكَفَّرَ مُسْتَحِلُّهَا یہاں تک کہ کافر نہیں قرار دیا جائے گا اس کو حلال سمجھنے والے کو بھئی۔

تقریر پوری سمجھ میں آ گئی بھئی؟ أَنّٰى کے دو معنی آتے ہیں مِنْ أَيْنَ کے معنی میں بھی آتا ہے كَيْفَ کے معنی میں بھی آتا ہے۔ اگر أَيْنَ کے معنی میں لیں تو پھر محل کے اندر تعمیم آتی ہے اور اگر كَيْفَ کے معنی میں لیں تو احوال کے اندر کیا ہے؟ تعمیم آتی ہے۔ تو پہلے اس کا معنی طلب کیا، پہلے طلب کی تو پتہ چلا یہ ان دو معانی میں آتا ہے، پھر اس کے بعد غور کیا کہ یہاں کون سا معنی مراد ہے تو حرث کے لفظ کا جو قرینہ تھا اس نے بتلا دیا کہ یہاں پر أَيْنَ کے معنی میں نہیں ہے بھئی اس لیے کیونکہ حرث کہا کھیتی کا لفظ استعمال کیا، اور اولاد جو ہے یعنی اولاد کی پیدائش کا مقام یا کھیتی جو ہے وہ اگلا محل تو ہے پچھلا محل نہیں ہے، معلوم ہوا یہ كَيْفَ کے معنی میں نہیں، آؤ اگلے ہی مقام میں لیکن جس حالت میں بھی آنا چاہو جس کیفیت میں بھی آنا چاہو آ سکتے ہو عورت سے صحبت کر سکتے ہو بھئی، لیکن محلِ صحبت اگلا ہی مقام ہونا چاہیے۔ تو لہٰذا معلوم ہوا عورت کے ساتھ لواطت حرام ہے لیکن اس کی یہ حرمت ظنی ہے، اس کو حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہیں گے، اگر قطعی طور پر اس کی حرمت ہوتی، پر دلیل ہوتی تو اس صورت میں کیا تھا؟ اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہوتا، دائرہ اسلام سے ہی خارج ہوتا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ گناہ تو ہے بہت بڑے درجے کا اور احادیث وغیرہ میں بھی اس کا یہ دلیل بھی ہو گئی مولانا اور احادیث میں بھی آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ، جو شخص اپنی عورت کے ساتھ لواطت کرتا ہے اللہ اس کی طرف نظرِ رحمت سے نہیں دیکھتے بھئی۔

وَهٰذِهِ اللِّوَاطَةُ هِيَ الْمَقِيسَةُ عَلَى الْوَطْءِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ لِعِلَّةِ الْأَذٰى دُونَ الَّتِي مِنَ الرِّجَالِ اور یہی وہ، یہ لواطت جو ہے یعنی عورت کے ساتھ یہی وہ لواطت ہے جس کو قیاس کیا گیا ہے عَلَى الْوَطْءِ وطی پر فِي حَالَةِ الْحَيْضِ حالتِ حیض میں وطی پر اسی کو قیاس کیا گیا ہے لِعِلَّةِ الْأَذٰى گندگی کی علت کی وجہ سے۔ یہ بحث پہلے گزر چکی ہے مولانا کہ یہ لواطت کو کس پر

قیاس کیا گیا؟ حالتِ حیض میں وطی پر، جیسے حالتِ حیض میں وطی کرنا ممنوع ہے کیونکہ وہاں کیا وجہ روکنے کی کیا وجہ تھی؟ گندگی تھی تو یہاں بھی وہی علتِ اذیٰ پائی جا رہی ہے۔ تو کہتے ہیں هِيَ الْمَقِيسَةُ عَلَى الْوَطْءِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ لِعِلَّةِ الْأَذٰى یہی وہ لواطت ہے جو قیاس کی گئی ہے وطی فی حالۃ الحیض پر گندگی کی علت کی وجہ سے دُونَ الَّتِي مِنَ الرِّجَالِ نہ کہ وہ لواطت جو مردوں کے ساتھ، لِأَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِيَّةٌ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ اس لیے کیونکہ اس کی حرمت تو قطعی ہے ثابت ہے کتاب اللہ سے بھی، سنت سے بھی اور اجماع سے بھی، لہٰذا اس کو حلال سمجھنے والا کافر ہے بھئی۔ عَلٰى مَا كَتَبْنَا كُلَّ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ بنا بر اس کے جو ہم نے تحریر کیا ہے یہ سارا اپنی کتاب تفسیر، اپنی تفسیر تفسیرِ احمدی کے اندر۔

فَمِثْلُ هٰذَا الْمُشْكِلِ يُمْكِنُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْمُشْتَرَكِ الَّذِي رُجِّحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّأْوِيلِ فَصَارَ مُؤَوَّلًا پس اس قسم کا مشکل، شارح فرما رہے ہیں کہ دیکھو یہاں دو معنی آئے تھے، تو اس قسم کا جو مشکل ہے ممکن ہے کہ وہ مشترک کے اندر داخل ہو جائے جیسے مشترک کے کیا آتے ہیں؟ دو یا دو سے زیادہ معنی، تو ممکن ہے کہ یہ داخل ہو جائے اس مشترک کے اندر الَّذِي رُجِّحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّأْوِيلِ کہ جس کے معانی میں سے ایک معنیٰ کو ترجیح دے دی جائے تاویل کی وجہ سے فَصَارَ مُؤَوَّلًا تو وہ کیا ہو جاتا ہے؟ مؤول ہو جاتا ہے، تو کہتے ہیں ممکن ہے یہ بھی اسی میں داخل ہو تو اس صورت میں یہ بھی مؤول ہو گا۔

وَقَدْ يَكُونُ الْإِشْكَالُ لِأَجْلِ اسْتِعَارَةٍ بَدِيعَةٍ غَامِضَةٍ اور کبھی کبھار اشکال جو ہوتا ہے یعنی اشتباہ جو ہوتا ہے لِأَجْلِ اسْتِعَارَةٍ ایسے استعارے کی وجہ سے ہوتا ہے بَدِيعَةٍ غَامِضَةٍ جو انوکھا ہوتا ہے غَامِضَةٍ گہرا ہوتا ہے بھئی خفی ہوتا ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ استعارہ سمجھ لیں بھئی: بھئی لفظ کو کبھی معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی معنیٰ غیر موضوع لہ کے اندر۔ اگر معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو تو یہ حقیقت کہلاتا ہے، اور اگر معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال ہو تو یہ مجاز کہلاتا ہے۔ اور پھر معنیٰ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان کوئی نہ کوئی مناسبت ہونا ضروری ہے بھئی۔ اگر یہ مناسبت اور یہ علاقہ اور تعلق تشبیہ کا ہو تو اس صورت میں پھر یہ مجاز استعارہ کہلاتا ہے، کیا کہلاتا ہے؟ استعارہ کہلاتا ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ ہے استعارہ، مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں رَأَيْتُ أَسَدًا يَضْحَكُ میں نے ایک بہادر آدمی کو ہنستے ہوئے دیکھا۔ تو اَسد کا لفظ بول کر میں نے کس چیز کا ارادہ کیا؟ بہادر آدمی کا، اور یہ معنیٰ موضوع لہ ہے غیر موضوع لہ؟ یہ غیر موضوع لہ ہے۔ اور تو یہ بہادر آدمی اس کا معنیٰ لیا مراد لیا اور یہ غیر موضوع لہ ہے، اور موضوع لہ کیا ہے؟ شیر۔ تو شیر اور بہادر آدمی بھئی ان میں تعلق دیکھیں، دیکھا تو یہ تشبیہ کا تعلق ہے، معلوم ہوا اس بہادر آدمی کو میں کس کے ساتھ تشبیہ دے رہا ہوں؟ شیر کے ساتھ، تو یہ استعارہ کہلاتا ہے، کیا کہلاتا ہے؟ استعارہ کہلاتا ہے۔ غیر موضوع لہ اور موضوع لہ کے درمیان علاقہ تشبیہ کے علاوہ کوئی اور ہو تو پھر اس صورت میں یہ مجازِ مرسل کہلاتا ہے بھئی۔ تو اگر تشبیہ والا علاقہ ہو تو یہ استعارہ کہلاتا ہے اور اگر غیر تشبیہ والا ہو تو مجازِ مرسل کہلاتا ہے۔

تو ایسا استعارہ جو انوکھا ہوتا ہے غَامِضَةٍ اور کیا ہوتا ہے؟ گہرا پوشیدہ ہوتا ہے كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے

قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ۔ قوارير جمع ہے قارورہ کی بھئی اوریہ بوتل اور شیشی کو کہتے ہیں، کہ جنت میں قواریر بوتلیں یا شیشیاں ہوں گی یعنی وہ صراحی وغیرہ مِنْ فِضَّةٍ کس سے؟ چاندی سے، فِي وَصْفِ أَوَانِي الْجَنَّةِ اللہ فرماتے ہیں یہ جنت کے برتنوں کے وصف میں یہ فرماتے ہیں کہ وہاں کیا ہوں گے؟ قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ چاندی کے ہوں گے۔ فَإِنَّ فِيهِ إِشْكَالًا اس لیے کیونکہ اس کے اندر اشکال ہے یعنی اشتباہ ہے مِنْ حَيْثُ اس حیثیت سے کہ أَنَّ الْقَارُورَةَ لَا يَكُونُ مِنَ الْفِضَّةِ بَلْ مِنَ الزُّجَاجِ کہ قارورہ جو ہے وہ بوتل نہیں ہوتی مگر چاندی کی نہیں ہوتی بَلْ مِنَ الزُّجَاجِ بلکہ کس کی ہوتی ہے؟ شیشے کی ہوتی ہے۔ زُجَاج، زَجَاج، زِجَاج تینوں حرکتیں زپر جائز ہیں بھئی تینوں طرح پڑھنا درست ہے۔ تو یہ لفظ مثلث الفاء ہوا، کیا ہوا؟ مثلث الفاء یعنی جس کے فا حرف پر تینوں حرکتیں جائز ہوں تو اس کو مثلث کہتے ہیں۔ تو وہ شیشے کی ہوتی ہے تو اللہ تو فرما رہے ہیں قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ کہ وہ کس سے ہوگی؟ چاندی کی ہوگی وہ شیشی۔

فَإِذَا طَلَبْنَا پس جب ہم نے طلب کی وَجَدْنَا لِلْقَارُورَةِ صِفَتَيْنِ تو ہم نے پایا قارورہ کے لیے دو صفتیں ہم نے پائیں، حَمِيدَةً ایک کیا ہے؟ قابلِ تعریف صفت ہے وَهِيَ الشَّفَافَةُ اور وہ کیا ہے؟ شفاف ہونا بھئی، بھئی یعنی اس کے اندر جو چیز ہوتی ہے باہر سے دکھائی دیتی ہے، شفاف ہونا۔ وَذَمِيمَةً اور دوسری صفت کیا ہے؟ ذمیمہ ہے قابلِ مذمت ہے وَهِيَ السَّوَادُ اور وہ سیاہی ہے بھئی، وہ کیا ہے؟ سیاہی ہے۔ سمجھ میں آیا؟ یہ سوادیہاں معلوم غالباً قدیم شاید اس طرح ہوگا شیشے میں کچھ سیاہی ہوتی ہوگی بھئی جس سے بوتل یا شیشی وغیرہ بنائی جاتی تھی اس میں سیاہی ہوگی بھئی، اندر کی چیز تو نظر آرہی ہے لیکن پھر بھی کچھ شیشے کا رنگ کس قسم کا ہے؟ آج کل تو شیشے بالکل سفید آگئے ہیں بھئی لہٰذا، جی؟ ہاں جیسے آج کل بھی دوا وغیرہ کی شیشیاں بعض کیا ہوتی ہیں؟ ان میں کچھ سیاہی ہوتی ہے۔ اچھا تو شارح فرماتے ہیں کہ ان کی دو صفتیں ہیں ایک قابلِ تعریف ہے ایک قابلِ مذمت ہے بھئی، اور قابلِ تعریف صفت کیا کہ یہ شفاف ہوتی ہیں ان سے پتہ لگتا ہے اندر کیا ہے، اور ایک سیاہی ہے ان کی یہ قابلِ مذمت ہے۔ وَوَجَدْنَا لِلْفِضَّةِ صِفَتَيْنِ اور چاندی کے لیے بھی ہم نے دو صفتیں پائیں حَمِيدَةً ایک قابلِ تعریف ہے وَهِيَ الْبَيَاضُ اور وہ اس کی سفیدی ہے، چاندی کیا ہوتی ہے سفید چمکدار ہوتی ہے، یہ قابلِ تعریف صفت ہے وَذَمِيمَةً اور دوسری صفت کیا ہے؟ قابلِ مذمت ہے وَهِيَ عَدَمُ الصَّفَاءِ وہ صفا کا نہ ہونا ہے یعنی شفاف نہ ہونا ہے کہ اس میں پتہ نہیں چلتا اندر کیا چیز ہے بھئی۔

فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا تو یہ تو طلب کی ہم نے تو ہمیں شیشی کی بھی دو صفتوں کا پتہ لگا اور چاندی کی بھی ان دو صفات کا علم ہوا، فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا پس پھر جب ہم نے غور کیا، یہ اب دوسرا غور آگیا، پہلے طلب آئی پھر تأمل آیا، تو غور کیا عَلِمْنَا ہم نے جان لیا کہ أَنَّ أَوَانِيَ الْجَنَّةِ فِي صَفَاءِ الْقَارُورَةُ وَبَيَاضِ الْفِضَّةُ یا سمجھ میں آیا بھئی کہ جنت کے برتن کیا ہوں گے؟ صفائی کے اندر یعنی شفاف ہونے کے اندر کیا ہوں گے؟ الْقَارُورَةُ کیا ہوں گے؟ قارورہ ہوں گے۔ وَبَيَاضِ اور جنت کے برتن سفیدی کے اندر الْفِضَّةُ کیا ہوں گے؟ چاندی ہوں گے، چاندی کی طرح ہوں گے۔ تو انہوں نے بھئی یہ بین السطور والے نے الْقَارُورَةُ کو خبر بنایا أَنَّ کی، اور اسی طرح بَيَاضِ کا عطف کیا صَفَاءِ پر تو یہ مجرور ہے، اور الْفِضَّةُ کا عطف کیا کس پر؟ الْقَارُورَةُ پر اور الْقَارُورَةُ

أَنَّ کی خبر ہے مرفوع ہے تو الْفِضَّةُ بھی کیا ہو گا؟ مرفوع ہو گا۔ ترجمہ سمجھ میں آیا؟ جب ہم نے غور کیا ہم نے یہ جانا کہ جنت کے برتن صفا کے اندر کس طرح ہوں گے؟ کیا ہوں گے؟ قارورہ کی طرح ہوں گے، اور سفیدی کے اندر چاندی کی طرح ہوں گے۔ بلکہ ان کو اگر اضافت کر دو پھر بھی درست بنتا ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ فِي صَفَاءِ الْقَارُورَةِ وَبَيَاضِ الْفِضَّةِ بھئی یوں کر لو، تو یہ فِي صَفَاءِ الْقَارُورَةِ وَبَيَاضِ الْفِضَّةِ یہ ساری خبر بن جائے گی أَنَّ کی کہ جب ہم نے غور و فکر کیا تو جان لیا کہ جنت کے جو برتن ہیں وہ قارورہ کی صفا اور چاندی کی سفیدی میں ہوں گے، یعنی اس قسم کے ہوں گے۔ فَتَأَمَّلْ آپ اس مقام پر غور کر لیجیے اے پڑھنے والے۔ تو استعارہ سمجھ میں آیا یہاں پر بھئی؟ انوکھا ہے، ایک انوکھی صورت اخذ کی گئی بھئی شیشے کی شفاف ہونے اور چاندی کی سفیدی کو ملا کر ایک انوکھی نئی صورت بنائی گئی بھئی۔

وَأَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا ازْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الِاسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ اور باقی مجمل جو ہے وہ کلام ہے کہ جس کے اندر معانی کا ازدحام ہو جائے، معانی کا ہجوم ہو جائے یعنی کئی معانی اس میں جمع ہو جائیں۔ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اور مراد مشتبہ ہو جائے اس کی اشْتِبَاهًا ایسا مشتبہ ہونا کہ لَا يُدْرَكُ بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ کہ ان کو پایا نہ جا سکے نفسِ عبارت سے۔ بھئی مجمل وہ ہے کہ جس کے اندر کئی معانی جمع ہو گئے اور مراد مشتبہ ہو گئی اس طریقے پر کہ اب اس کو نفسِ عبارت سے معلوم ہی نہیں کیا جا سکتا، نفسِ عبارت سے کبھی بھی مراد کا پتہ نہیں چلتا بَلْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الِاسْتِفْسَارِ بلکہ رجوع کرنے کے ذریعے کس کی طرف؟ استفسار کی طرف۔ استفسار کا معنی ہے وضاحت چاہنا بھئی، وضاحت چاہنا۔ بلکہ اس میں رجوع کیا جائے گا وضاحت چاہنے کی طرف یعنی وضاحت چاہی جائے گی مجمل سے، مجمل تو وہ کلام جس میں اجمال ہے اور مجمل جس نے اس میں اجمال پیدا کیا یعنی وہ متکلم مراد ہے، تو اس صورت میں متکلم سے کیا کی جائے گی وضاحت چاہی جائے گی کہ کیا مراد ہے تمہاری اس سے بھئی؟ سمجھ میں آیا؟ وہاں مراد کا پتہ ہی نہیں چلتا۔ تو وہاں نفسِ عبارت سے مراد کو نہیں پایا جا سکتا بَلْ بِالرُّجُوعِ إِلَى الِاسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ بلکہ رجوع کرنے کے ذریعے استفسار کی طرف، پھر طلب کی طرف اور پھر تأمل کی طرف، یعنی پہلے استفسار کیا جائے گا پھر طلب کی جائے گی پھر تأمل کیا جائے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو تین طلبیں آ گئیں یہاں پر، ایک طلب کس سے ہے؟ مجمل سے پوچھا جائے۔ پھر اس میں کیا، پھر کیا کیا جائے گا طلب، پھر دوسری طلب آئے گی۔ پھر تأمل، پھر کیا کیا جائے گا؟ غور و فکر کیا جائے گا۔

تو مصنف کی عبارت سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل کے اندر یہ تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے، استفسار کے بعد پھر طلب اور تأمل کا ہونا بھی ضروری ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے مولانا، محشی لکھتے ہیں ایسا نہیں ہے۔ جب اس کے بارے میں وضاحت چاہی جائے اور مجمل اس کی وضاحت کر دے تو وہ پوری طرح اس کی وضاحت اگر کر دیتا ہے پھر طلب اور تأمل کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اگر وہ پوری وضاحت نہیں کرتا پھر اس صورت میں طلب اور تأمل کی ضرورت ہے

بھئی۔ معلوم ہوا یہ ثُمَّ الطَّلَبِ اور ثُمَّ التَّأَمُّلِ یہ کس وقت ہو گا؟ جب وضاحت پوری طرح کامل اور شافی نہ ہو اس وقت ہو گا، ہمیشہ نہیں ہو گا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

کہتے ہیں اِزْدِحَامُ الْمَعَانِي عِبَارَةٌ عَنِ اجْتِمَاعِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ رُجْحَانٍ لِأَحَدِهَا معانی کا ازدحام یہ عبارت ہے ان معانی کے اجتماع سے عَلَى اللَّفْظِ لفظ پر یعنی لفظ پر معانی کا اجتماع ہو جائے مِنْ غَيْرِ رُجْحَانٍ بغیر کسی رجحان کے لِأَحَدِهَا کسی ایک کے لیے بھی بھئی ان میں سے یعنی کسی ایک کے لیے بھی رجحان نہیں ہے یعنی کسی ایک کو بھی راجح قرار نہیں دیا جا سکتا، کوئی ایک معنیٰ بھی ان میں سے راجح نہیں ہے كَمَا إِذَا انْسَدَّ بَابُ التَّرْجِيحِ فِي الْمُشْتَرَكِ جیسے کہ بند ہو جائے ترجیح کا دروازہ مشترک کے اندر۔ بھئی مشترک ہے اس کے دو یا تین یا چار معانی آتے ہیں تو اس میں سے ایک لفظ کو ایک معنیٰ کو کیا کرتے ہیں؟ راجح قرار دیتے ہیں، لیکن اگر کوئی قرینہ ہی نہیں ہے کوئی چیز ہی نہیں ہے ترجیح دینے کی تو معلوم ہوا ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا تو مشترک بھی کیا بن گیا وہ؟ مجمل بن گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

أَوْ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ یا وہ ازدحامِ معانی کس وجہ سے ہو گا؟ لفظ کے غرابت کے اعتبار سے ہو گا یعنی لفظ غریب ہے اس کا معنیٰ ہی معلوم نہیں ہے بھئی، لفظ کا معنیٰ ہی معلوم نہیں ہے بھئی۔ آگے مثال آ رہی ہے اور بات واضح ہو جائے گی۔ بھئی یاد رکھیے یہ جو ازدحامِ معانی ہے یہ دو قسم پر ہے: کبھی تو حقیقتاً ہوتا ہے اور کبھی تقدیراً ہو گا مولانا۔ معانی کا جمع ہونا کبھی حقیقتاً ہو گا اور کبھی تقدیراً ہو گا۔ حقیقتاً کی مثال جیسے انہوں نے ذکر کر دی بھئی، مشترک ہے اس مشترک کے دو تین یا چار معانی ہیں، تو دیکھو کئی معانی جمع ہو گئے یا نہیں ہو گئے؟ کئی معانی جمع ہو گئے، اور کوئی کسی ایک کو بھی راجح نہیں قرار دے سکتے کوئی قرینہ وغیرہ موجود نہیں، ترجیح کا دروازہ بند ہوا تو لہٰذا یہ کیا بن گیا؟ مجمل ہوا، کیا بن گیا؟ مجمل ہوا بھئی۔

أَوْ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ یا وہ کس طریقے پر ہو گا ازدحامِ معانی؟ لفظ کے غرابت کے اعتبار سے یعنی لفظ میں غرابت ہے یعنی اس کا معنیٰ کسی کو معلوم نہیں، اہلِ لغت کو بھی نہیں معلوم بھئی اس کا معنیٰ بھئی، سمجھ میں آیا؟ غریب ہے یعنی اس کا معنیٰ ہی نہیں معلوم، بہت قلیل الاستعمال ہے یعنی۔ تو یہاں پر بھی مولانا جیسے مثال دیکھو پہلے: كَلَفْظِ الْهَلُوعِ الْمَذْكُورِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جیسے هَلُوع کا لفظ جو کہ مذکور ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا انسان کو کیا پیدا کیا گیا ہے؟ هَلُوع پیدا کیا گیا ہے۔ هَلُوع کا معنیٰ ہے سخت حریص اور بے انتہا بے صبرا بھئی، هَلُوع کسے کہتے ہیں؟ جو سخت حریص ہو بھئی اور لالچی اور سخت بے صبرا ہو بھئی اس کو هَلُوع کہتے ہیں۔ تو یہ لفظ اللہ فرما رہے ہیں إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا انسان کو کیا پیدا کیا گیا ہے؟ هَلُوع پیدا کیا گیا ہے، اس کا معنیٰ معلوم نہیں تھا آگے اللہ تعالیٰ نے خود بیان فرما دیا کہ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا جب اس کو کوئی شر پہنچتا ہے کوئی تکلیف پہنچتی ہے جَزُوعًا تو یہ بیتاب ہو جاتا ہے بے صبرا ہو جاتا ہے بے قرار ہو جاتا ہے، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ اور جب اسے کوئی خیر پہنچتی ہے کوئی نفع

حاصل ہوتا ہے مَنُوعًا تو یہ کیا بن جاتا ہے؟ روکنے والا ہوتا ہے، کسی اور کو وہ نہیں دیتا اپنے پاس ہی روک لیتا ہے حرص کرتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ معنیٰ بیان کر دیا گیا۔ فَإِنَّهُ قَبْلَ بَيَانِهِ تَعَالٰى كَانَ مُجْمَلًا اس لیے کیونکہ یہ هَلُوع کا لفظ اللہ کے بیان سے قبل مجمل تھا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهُ أَصْلًا اس کی مراد ہی معلوم نہیں تھی سرے سے، فَبَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْآيَةَ پھر بیان کیا اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول کے ذریعے إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْآيَةَ اس آیت کے ذریعے بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو دیکھو یہاں پر هَلُوع کا لفظ جو ہے اس کے اندر ازدحامِ معانی ہے تقدیراً بھئی۔ کیا ہے ازدحامِ معانی؟ کیونکہ هَلُوع لفظ آیا اور لفظ کا معنیٰ معلوم نہیں، اب عقلاً ہو سکتا ہے یہ معنیٰ ہو، یہ معنیٰ ہو، یہ معنیٰ ہو، یہ معنیٰ ہو، کئی معانی کا احتمال آگیا یا نہیں آگیا؟ دیکھا، تو تقدیراً کیا ہوا؟ ازدحامِ معانی ہوا، حقیقتاً نہیں بھئی، یعنی کئی معانی کا احتمال آگیا کوئی بھی معنیٰ ہو سکتا ہے اس کا تو، تو بہت سے معانی کا احتمال آیا تو یہ تقدیراً ہوا مولانا ازدحامِ معانی۔

فَهُوَ جِنْسٌ شَامِلٌ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ تو یہ جو فَمَا ازْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي یہ جو ہے یہ جنس ہے مولانا، یہ شامل ہے مشترک، خفی اور مشکل کو بھی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ مجمل کی فَمَا وہ جس کے اندر معانی کا ازدحام ہو جائے معانی جمع ہو جائیں اور مراد کیا ہو جائے؟ مشتبہ ہو جائے۔ اچھا وہ تو آگے فصل بنا ہے اشتباہ کو، تو یہ جو معانی کا ازدحام ہو جائے معانی جمع ہو جائیں یہ جنس ہے شامل ہے مشترک کو بھی، خفی کو بھی اور مشکل کو بھی۔ فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ اور تو یہ نکل جائیں گے مصنف کے اس قول کی وجہ سے وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا إِلٰى آخِرِهِ آخر تک جو قول ہے اس سے پھر باقی تینوں خارج ہو جائیں گے، کون کون سے تین؟ خفی، مشکل اور متشابہ، وہ نکل جائیں گے صرف مجمل رہ جائے گا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟

فَإِنَّ الْخَفِيَّ يُدْرَكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكَ وَالْمُشْكِلَ بِالتَّأَمُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ اس لیے کہ خفی جو ہے اس کو پایا جاتا ہے صرف طلب سے ہی۔ انہوں نے تو کہا استفسار بھی ہو گا، طلب بھی ہو گی پھر تأمل ہو گا مولانا تین چیزیں ہیں، جبکہ خفی میں تو صرف کیا تھی؟ طلب تھی وہاں استفسار اور تأمل کی ضرورت نہیں، تو لہٰذا خفی خارج ہوا استفسار کے اور اس قید سے ہی۔ اور مشترک اور مجمل، ان میں تو تأمل ہو گا بَعْدَ الطَّلَبِ طلب کے، وہاں طلب کے بعد صرف تأمل ہو گا بھئی مشترک اور مشکل کے اندر۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہاں پر لہٰذا استفسار کی قید کے ذریعے وہ دونوں بھی کیا ہو گئے؟ خارج ہو گئے۔ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ بخلاف مجمل کے فَإِنَّهُ قَدْ يَحْتَاجُ إِلٰى ثَلَاثَةِ طَلَبَاتٍ اس لیے کیونکہ تحقیق محتاج ہوتا ہے تین طلبات کا تین طلبیں: الْأُولٰى الِاسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمِلِ پہلی کیا ہے طلب کہ وضاحت چاہی جائے مجمل سے جس نے اجمال رکھا، ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْأَوْصَافِ بَعْدَهُ پھر اس کے بعد اوصاف کو طلب کیا جائے گا، ثُمَّ التَّأَمُّلُ لِلتَّعْيِينِ پھر تعیین کے لیے غور و فکر کیا جائے گا۔ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهِ وَوَقَعَ فِي جُمْلَةٍ مِنَ النَّاسِ پس یہ ایسے مسافر شخص کی طرح ہوا جو نکلا اپنے وطن سے اور وہ واقع ہو گیا مجموعہ لوگوں کے اندر یعنی عام لوگوں کے اندر کیا ہوا تمام لوگوں کے اندر وہ واقع ہوئے یعنی لوگوں کے اندر وہ گھل مل گیا لَا يُوقَفُ عَلَيْهِ اس پر واقف نہیں ہوا جا سکتا إِلَّا بِالِاسْتِفْسَارِ عَنِ الْأَنَامِ مگر یہ کہ مخلوق سے اس کے بارے میں پوچھا جائے، لوگوں سے کیا کیا جائے اس کے بارے میں۔ بھئی دیکھو ایک مسافر ہے اپنے وطن سے نکلا،

دوسرے علاقے میں گیا اور لوگوں میں گھل مل کر رہنے لگا بھئی، گھل مل کر رہنے لگا۔ اب اس کے بارے میں کیا کیا جائے گا؟ اس نے اپنی ہیئت وغیرہ بھی تبدیل کر لی لباس بدل دیا، سب سے پہلے اس کے بارے میں پوچھا جائے گا لوگوں سے بھئی کدھر گیا یہ آدمی؟ بتائیں گے بھئی فلاں جگہ چلا گیا ہے، تو یہ استفسار آیا۔ پھر وہاں جا کر اس کی طلب کی جائے گی بھئی پتہ چلا جی فلاں جگہ فلاں لوگوں میں ہے، وہاں آپ پہنچے مولانا تو طلب بھی ہو گئی۔ پھر اس کے بعد اب اس نے اپنی ہیئت بھی بدلی ہوئی ہے حلیہ بھی بدلا ہوا ہے، اب آپ کو کیا کرنا پڑے گا؟ غور و فکر کرنا پڑے گا بھئی، تو یہ تین طلبیں آ گئیں۔

تو کہتے ہیں فَفِيهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْمُشْكِلِ تو اس کے اندر زیادہ خفاء ہے مشکل سے فَيُقَابِلُ الْمُفَسَّرَ الَّذِي فِيهِ زِيَادَةُ ظُهُورٍ عَلَى النَّصِّ تو یہ اس مفسر کے مقابلے میں ہوا جس میں زیادہ ظہور ہے نص سے۔ ثُمَّ لَمَّا عُلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلَاثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ الْمُتَشَابِهُ پھر جب علم ہو گیا مجمل کا تین طلبات کے بعد تو متشابہ اس سے نکل گیا کیونکہ متشابہ کا پتہ ہی نہیں چل سکتا لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ طَلَبُهُ اس لیے کیونکہ اس کی طلب جائز ہی نہیں ہے وَلَا تُعْلَمُ حَقِيقَتُهُ بِأَيِّ طَلَبٍ كَانَ اور اس کی حقیقت کو نہیں جانا جا سکتا جو بھی طلب ہو اس کے ذریعے، جونسی بھی طلب کر لی جائے اس کی حقیقت کو جانا نہیں جا سکتا متشابہ کو مولانا۔ آگے متشابہ کا بیان آنے والا ہے بھئی، اس کا علم نہیں ہو سکتا۔

اب مجمل کا حکم بیان کر رہے ہیں: وَحُكْمُهُ اعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيمَا هُوَ الْمُرَادُ اور وہ اس کا حکم جو ہے وہ فِيمَا مَا سے مراد معنیٰ ہے، وہ معنیٰ جو مراد ہے اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے، جو معنیٰ بھی ہے اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے وَالتَّوَقُّفُ فِيهِ اور اس میں توقف کیا جائے إِلَى أَنْ يَتَبَيَّنَ بِبَيَانِ الْمُجْمِلِ یہاں تک کہ وہ واضح ہو جائے کس کے بیان کی وجہ سے؟ مجمل کے، مجمل جس نے اجمال بھئی جس نے وہ کلام کیا تھا اس میں اجمال پیدا کیا تھا اسی کے کلام سے اس کو کیا ہو جائے اس کا پتہ چل جائے۔ سَوَاءٌ كَانَ بَيَانًا شَافِيًا برابر ہے کہ وہ کیا ہو؟ بیانِ شافی ہو كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ جیسے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہے۔ تو کبھی میں نے بتلایا اس کا بیان شافی ہو گا کبھی بیان شافی نہیں ہو گا بھئی۔ اگر بیان شافی ہو تو پھر طلب اور تأمل کی ضرورت نہیں اور اگر بیان شافی نہیں تو پھر اس صورت میں طلب اور تأمل کی ضرورت بھی پڑے گی بھئی۔

تو بیانِ شافی جس میں آیا ہے اس کی مثال صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہیں فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو۔ بھئی نماز صلوٰۃ تو دعا کو کہتے ہیں کیا معنیٰ؟ آتُوا الزَّكَاةَ زکوٰۃ کا معنیٰ تو نما ہے زیادتی بڑھوتری افزائش کیا معنیٰ؟ تو اب بیان چاہیے اس کے لیے مولانا۔ دیکھیے خود شرح کر رہے ہیں فَإِنَّ الصَّلَاةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ اس لیے کہ صلوٰۃ جو ہے عربی زبان کے اندر وہ دعا ہے وَلَمْ يُعْلَمْ أَيُّ دُعَاءٍ يُرَادُ اور یہ معلوم نہیں ہے کہ کون سی دعا مراد ہے فَاسْتَفْسَرْنَا پس ہم نے اس کی وضاحت چاہی فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَفْعَالٍ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا پس بیان کیا اس کو حضور علیہ السلام نے اپنے افعال کے ذریعے بَيَانًا شَافِيًا کیسا بیان کرنا؟ شافی بیان کرنا مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا اس کے اول سے لے کر اس کے آخر تک بھئی پوری تفصیلات آتی ہیں۔ ثُمَّ طَلَبْنَا، جی؟ دیکھا یہ ہے مولانا، محشی حضرات

اس مقام پر لکھتے ہیں کہ شارح کو یہاں اس کلام کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی، کیونکہ بیانِ شافی آگیا مولانا اور بیانِ شافی کے بعد پھر طلب اور تأمل کی حاجت نہیں۔ حالانکہ شارح یہ سمجھے ہیں کہ ہر جگہ استفسار، طلب، تأمل تینوں کا ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ بات بیان ہو چکی کہ استفسار ضروری ہے اس کے اندر البتہ پھر دیکھا جائے گا بیانِ شافی ہے یا بیانِ غیرِ شافی، اگر بیانِ شافی ہے پھر طلب اور تأمل کی کوئی ضرورت نہیں ہاں اگر بیان غیرِ شافی ہے پھر کس کی ضرورت ہے طلب اور تأمل کی ضرورت۔ تو یہاں تو خود بتلا دیا انہوں نے کہ شافی بیان آگیا۔

تو شارح فرماتے ہیں ثُمَّ طَلَبْنَا پھر ہم نے طلب کیا أَنَّ هٰذِهِ الصَّلَاةَ عَلٰى أَيِّ مَعَانٍ تَشْمَلُ کہ یہ نماز کن معانی پر مشتمل ہے فَوَجَدْنَاهَا شَامِلَةً کہ ہم نے اس کو پایا کہ یہ شامل ہے عَلَى الْقِيَامِ وَالْقُعُودِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالتَّحْرِيمَةِ وَالْقِرَاءَةِ وَالتَّسْبِيحَاتِ وَالْأَذْكَارِ کہ یہ شامل ہے قیام پر، قعود، رکوع، سجدے، تحریمہ، قراءت، تسبیحات، ذکر و اذکار وغیرہ فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا پس جب ہم نے غور کیا عَلِمْنَا دیکھو تأمل کو بھی ذکر کر رہے ہیں فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا پس جب ہم نے غور و فکر کیا عَلِمْنَا ہم نے جان لیا کہ أَنَّ بَعْضَهَا فَرْضٌ وَبَعْضَهَا وَاجِبٌ وَبَعْضَهَا سُنَّةٌ وَبَعْضَهَا مُسْتَحَبَّةٌ کہ ان میں سے بعض چیزیں فرض ہیں، بعض واجب ہیں، بعض سنت ہیں اور بعض مستحب ہیں فَصَارَ مُفَسَّرًا بَعْدَ أَنْ كَانَ مُجْمَلًا پس یہ مفسر ہو گیا بعد اس کے کہ یہ مجمل تھا۔

وَهٰكَذَا الزَّكَاةُ اور اسی طرح زکوۃ ہے مَعْنَاهَا فِي اللُّغَةِ النَّمَاءُ لغت عربی زبان میں اس کا معنیٰ نما بڑھوتری کے ہیں زیادتی اور افزائش کے ہیں وَذٰلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ اور وہ تو مراد نہیں ہے فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو لہٰذا ہم نے کیا چاہا اس کی وضاحت چاہی، تو بیان کیا اس کو حضور علیہ السلام نے بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ذریعے هَاتُوا رُبْعَ عُشْرِ أَمْوَالِكُمْ تم اپنے مالوں کا چالیسواں حصہ دو۔ ربع عشر عشر کس کو کہتے ہیں؟ عشر دسواں حصہ اور ربع عشر دسویں کا چوتھا حصہ یہ چالیسواں بن جاتا ہے مولانا۔ سمجھ میں آیا؟ جی سمجھ میں آگئی بات سب کو؟ دیکھو چالیس کا دسواں حصہ نکالو، چالیس کے دس حصے کرو ایک میں کتنے درہم ہوں گے؟ چار درہم، اور یہ ہے عشر اس عشر کا چوتھا حصہ نکالو ایک، تو دیکھو چالیسواں حصہ ہے یہ۔ هَاتُوا ادا کرو دو هَاتُوا رُبْعَ عُشْرِ أَمْوَالِكُمْ دو تم ادا کرو تم اپنے مالوں کا چالیسواں حصہ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور اس قول کے ذریعے حضور علیہ السلام نے اس کو بیان فرمایا لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الذَّهَبِ شَيْءٌ حَتّٰى يَبْلُغَ عِشْرِينَ مِثْقَالًا نہیں ہے تم پر سونے کے اندر کوئی چیز یعنی زکوۃ تم پر نہیں ہے حَتّٰى يَبْلُغَ عِشْرِينَ مِثْقَالًا یہاں تک کہ وہ بیس مثقال تک پہنچ جائے۔ یاد رکھیے مثقال اور دینار ایک وزن کا نام ہے بھئی، سمجھ میں آیا یہ اوزان میں پہلے بیان کر چکا ہوں بھئی یاد ہیں یا بھول گئے ہیں بھئی؟ ایک دینار یا ایک مثقال ایک ہی وزن ہے ساڑھے چار ماشے کا مولانا، تو بیس مثقال یہ ساڑھے سات تولے بن جاتے ہیں۔ وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفِضَّةِ شَيْءٌ حَتّٰى يَبْلُغَ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ اور تم پر چاندی میں کوئی چیز نہیں ہے حَتّٰى يَبْلُغَ مِائَتَيْ دِرْهَمٍ یہاں تک کہ یہ کہاں تک پہنچ جائے؟ دو سو درہم تک پہنچ جائے، اور یہ ساڑھے باون تولے بنتی ہیں مولانا اس لیے کیونکہ ایک درہم کیا ہے تین ماشے ایک رتی اور خمس رتی کے برابر ہے یاد نہیں ہیں سارے بھول گئے بھئی، جی بھول گئے بھئی، دیکھو آٹھ چاول

کے دانے ہوں تو ایک رتی بنتی ہے بھئی اور آٹھ رتی ہوں تو یہ ایک ماشہ بنتا ہے، بارہ ماشے ہوں تو ایک تولہ بنتا ہے بھئی، بارہ ماشے ہوں تو ایک تولہ بنتا ہے، چلیے پھر آپ حساب لگا لیجیے گا۔ وَهٰكَذَا قَالَ فِي بَابِ السَّوَائِمِ اور اسی طرح حضور علیہ السلام نے سوائم کے باب میں فرمایا۔ سوائم وہ جانور جو سال کا اکثر حصہ باہر چر کر گزارتے ہیں تو یہی حدیث نہیں ہے مولانا یہ تو ایک بطور مثال کے انہوں نے ذکر کر دی، بہت سی احادیث ہیں جن کے اندر وضاحت اس طرح موجود ہے بھئی ایک ایک پوری پوری تفصیل موجود ہے۔ اچھا تو پھر ثُمَّ طَلَبْنَا الْأَسْبَابَ وَالشُّرُوطَ وَالْأَوْصَافَ وَالْعِلَلَ پھر ہم نے طلب کیا اس زکوٰۃ کے اسباب کو، اس کی شرطوں کو، اس کے اوصاف کو، اس کی علتوں کو فَعَلِمْنَا ہم نے جان لیا کہ أَنَّ مِلْكَ النِّصَابِ عِلَّةٌ کہ نصاب کا مالک ہونا یہ کیا ہے؟ علت ہے وَحَوَلَانَ الْحَوْلِ شَرْطٌ اور حولانِ حول سال کا گزرنا شرط ہے وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ اور اسی طرح قیاس ہو گا تمام یعنی تمام چیزیں معلوم ہو جاتی ہیں۔

أَوْ لَمْ يَكُنِ الْبَيَانُ شَافِيًا یا وہ بیان جو مجمل کی طرف سے آیا وہ شافی نہیں تھا كَالرِّبَا جیسے کہ ربا ہے مولانا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى اللہ تعالیٰ کے اس قول میں وَحَرَّمَ الرِّبَا اللہ نے ربا کو حرام قرار دیا، سود کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے فَإِنَّهُ مُجْمَلٌ اس لیے کیونکہ یہ مجمل ہے بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ بیان کیا اس کو حضور علیہ السلام نے اپنے اس قول کے ذریعے الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ کیا معنیٰ؟ الْحِنْطَةَ منسوب کیوں ہے مولانا؟ کیا؟ بِيعُوا ہاں بِيعُوا لفظ امر محذوف نکالیں گے، بِيعُوا بیچو تم گندم کو گندم کے بدلے اور جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے اور چاندی کو چاندی کے بدلے مِثْلًا بِمِثْلٍ مثل کے بدلے مثل یعنی برابر کے بدلے برابر بیچو کمی بیشی نہ ہو يَدًا بِيَدٍ اور ہاتھوں ہاتھ یعنی نقد ہو ادھار اس میں نہ ہو وَالْفَضْلُ رِبًا اور جو زائد زیادتی ہے وہ ربا ہے۔ اس سے پتہ لگا مولانا تو یہ بیان آیا اس کا۔

ثُمَّ طَلَبْنَا الْأَوْصَافَ لِأَجْلِ هٰذَا التَّحْرِيمِ پھر ہم نے طلب کیا وہ اوصاف جن کی وجہ سے یہ تحریم آئی ہے ان کو حرام قرار دیا گیا بھئی ربا کو حَتّٰى يُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِيَ سِوَى الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ یہاں تک کہ جان لیا جائے باقی جو چیزیں ہیں ان کے حال کو ان چھ چیزوں کے علاوہ، ان چھ چیزوں کے علاوہ ان چھ چیزوں میں تو پتہ لگ گیا باقی کے علاوہ اس کے لیے ہمیں پھر طلب کرنی پڑی فَعَلَّلَ بَعْضُهُمْ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ تو تعلیل کی بعض فقہاء نے قدر اور جنس کے ساتھ یعنی امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے، اور بعض فقہاء نے بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ بعض فقہاء نے طعم اور ثمنیت کے ساتھ کہ وہ کھانے کی چیز ہو اور ثمنیت ہو یہ سونے چاندی سے، یہ امام شافعی رحمہ اللہ ہیں مولانا۔ وَبَعْضُهُمْ بِالِاقْتِيَاتِ وَالِادِّخَارِ اور بعضوں نے اس کی تعلیل کی ہے اقتیات اور ادخار کے ساتھ، یعنی اسے اقتیات کا معنیٰ خوراک بنانا، ادخار کا معنیٰ ذخیرہ کرنا یعنی اسے خوراک کے لیے ذخیرہ کیا جاتا ہو۔ لیکن یہ علت چار چیزوں سے معلوم ہوئی مولانا، سونے اور چاندی کو تو خوراک کے لیے ذخیرہ نہیں کیا جاتا بھئی ان کے اندر علت ثمنیت ہے میں پہلے بیان کر چکا ہوں بھئی سمجھ میں آیا؟ تو شارح نے پہلے بھی صرف اقتیات اور ادخار کو بیان کیا تھا یہاں ثمنیت کو بھی ساتھ بیان کرنا چاہیے تھا بھئی ماقبل میں بھی بیان کرنا چاہیے تھا یہاں بھی۔ ہاں یہاں پر

محشی، وہاں پر محشی نے بھی نہیں چھیڑا یہاں زیادہ تفصیل نہیں کی، یہاں محشی نے کہا نقدیت کہہ دیا، سونے اور چاندی سے کیا اخذ کیا امام مالک رحمہ اللہ نے؟ نقدیت نقدی ہونا یعنی وہی ثمنیت جو میں بیان کر رہا ہوں ثمنیت بھئی۔

وَفَرَّعَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَفْرِيعًا عَلٰى حَسَبِ تَعْلِيلِهِ اور پھر تفریع کی ان میں سے ہر ایک نے عَلٰى حَسَبِ تَعْلِيلِهِ اپنی تعلیل کے مطابق بھئی، اپنی تعلیل کے مطابق جو جو علت نکالی تھی اسی کے مطابق تفریعات کیں اور جزئی مسائل نکالے، جیسے میں نے مثال ذکر کی تھی مولانا لوہے کو لوہے کے بدلے بیچا جائے تو ہمارے نزدیک جنس ایک ہے مولانا اور قدر بھی ہے، سونا کیا ہے، لوہے کو لوہے کے بدلے بیچا جائے تو قدر بھی موجود ہے وزن کیا جاتا ہے اس کو، لہٰذا برابری ضروری ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان کے نزدیک علت کیا ہے؟ طعم اور ثمنیت ہے، نہ یہ کھانے کی چیز ہے نہ یہ ثمن ہے یعنی سونا چاندی بھی نہیں ہے لہٰذا کمی بیشی سے بیچنا ان کے نزدیک جائز ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کمی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے بھئی کیونکہ اس کو خوراک کے لیے ذخیرہ بھی نہیں کیا جاتا یہ تو خوراک ہی نہیں ہے سرے سے اور نیز ثمنیت یعنی سونا اور چاندی بھی نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جبکہ اس کے مقابلے میں انڈے کے بدلے انڈے بیچ رہے ہیں بھئی اب اس میں کمی بیشی ہمارے نزدیک جائز ہے، کیوں؟ اس لیے کیونکہ یہاں اگرچہ جنس تو ہے لیکن قدر نہیں، نہ اس کو ماپا جاتا ہے اور نہ اس کا وزن کیا جائے بلکہ اس کو تو گنا جاتا ہے بھئی، ہمارے نزدیک کمی بیشی۔ ہاں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کیوں؟ کیونکہ خوراک ہے طعم ہے مولانا، سمجھ میں آیا؟ علت بتلا دی اب آپ خود غور کر کے ہر چیز کا حکم آپ خود نکال سکتے ہو۔

وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يَكُنِ الْبَيَانُ شَافِيًا اور بالجملہ یعنی حاصل یہ کہ بیان شافی نہیں تھا، بیان شافی اس میں نہیں تھا اسی لیے ہر فقیہ نے اس میں غور کیا اور علت نکالی۔ وَخَرَجَ مِنْ حَيِّزِ الْإِجْمَالِ إِلٰى حَيِّزِ الْإِشْكَالِ بیان شافی نہیں تھا اور تو وہ نکلا وہ یہ رہا حیزِ اجمال سے نکل کر کس میں آگیا؟ حیز کا معنیٰ محل، محلِ اجمال سے نکل کر کس میں آگیا؟ محلِ اشکال میں آیا چنانچہ وہاں پھر غور اور طلب کرنا پڑے۔ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اور اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ خَرَجَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ کہ حضور علیہ السلام تشریف لے گئے وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَبْوَابَ الرِّبَا اور بیان نہیں کیا ہمارے لیے ربا کے ابواب کو یعنی پوری تفصیل بیان نہیں فرمائی هٰكَذَا قَالُوا اسی طرح علماء نے فرمایا ہے۔ یہ تقریر جو کی انہوں نے کہتے ہیں اسی طرح علماء نے فرمایا ہے جیسے ہم نے تقریر کی۔ چلیے بس مولانا هٰذَا وَالْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۴۵: تقسیمِ ثانی (ظہور و خفاء — ۳): مراتبِ خفاءِ اربعہ — خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کی تعریفات، امثلہ اور احکام

نور الانوار صفحہ: ۹۳ — بتاریخ: ۲۷ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُرْجٰى بُدُوُّهُ أَصْلًا، فَهُوَ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ، فَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُودٍ عَنْ بَلَدِهِ وَانْقَطَعَ أَثَرُهُ وَانْقَضٰى أَقْرَانُهُ وَجِيرَانُهُ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اچھا بھئی آج متشابہ کے بارے میں ہم پڑھیں گے۔ کہتے ہیں وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ اور متشابہ جو ہے فَهُوَ اسْمٌ لِمَا وہ نام ہے اس کلام کا، وہ اس کلام کا نام ہے انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ کہ منقطع ہو جائے اس کی مراد کے جاننے کی امید، اس کی مراد پر واقف ہونے کی امید ہی کیا ہو جائے؟ یعنی اس کی مراد پر مطلع ہوا ہی نہ جا سکے، اس کی مراد پر مطلع ہونے کی امید ہی ختم ہو جائے بھئی۔ اس کو کیا کہتے ہیں؟ متشابہ کہتے ہیں۔ وَلَا يُرْجٰى بُدُوُّهُ أَصْلًا اور اس کے ظاہر ہونے کی امید نہ کی جائے سرے سے بالکل ہی۔ أَصْلًا أَيْ قَطْعًا بھئی، قطعی طور پر اس کے ظاہر ہونے کی امید قطعی طور پر نہ ہو بھئی، کوئی امید نہ ہو اس کے ظاہر ہونے کی۔

بات سمجھ میں آگئی؟ پھر یہ جو اس کے ظاہر ہونے کی امید کا ختم ہونا ہے یا تو کبھی کسی عارض کی وجہ سے ہوتا ہے یا اس کی ذات کے اعتبار سے ہوتا ہے بھئی۔ عارض کے اعتبار سے مثلاً بھئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مجمل کا بیان کیے بغیر ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو جائے، تو اب اس مجمل کی مراد پر مطلع ہونے کی امید ہی کیا ہو گئی؟ ختم

ہو گئی۔ اس لیے کیونکہ مجمل وہ ہے جس کے لیے استفسار چاہیے، اس کی وضاحت چاہی جاتی ہے مجمل سے بھئی۔ تو یہاں پر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا تو استفسار ممکن ہی نہیں ہے لہٰذا اب اس کی مراد پر مطلع ہونا ممکن ہی نہ رہا بھئی۔ یا اس کی ذات ہی ایسی ہے مثلاً اس کی ذات ہی ایسی ہے بھئی یعنی انسان اس کے سمجھنے پر قادر ہی نہیں ہے، یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے باقاعدہ منقول ہے کہ اس کی مراد پر انسان واقف نہیں ہو سکتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جیسے مسئلہِ تقدیر ہے بھئی، مسئلہِ تقدیر بھئی، تو مسئلہِ تقدیر کے اندر بحث سے انسان کو روکا گیا ہے کیونکہ انسان اس کے سمجھنے پر قادر ہی نہیں ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی؟

کہتے ہیں فَهُوَ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ پس جو متشابہ ہے یہ انتہا درجے کے خفاء میں ہوتا ہے بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ جس طرح کہ محکم جو ہے وہ انتہا درجے کے ظہور میں ہوتا ہے، تو یہ اس کے مقابل ہوا۔ فَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُودٍ کہتے ہیں یہ اسی طرح ہو گیا جیسے کوئی شخص اپنے وطن سے گم ہو جائے، گم ہو جائے، کھو جائے، اور اس کے نشانات بھی ختم ہوئے، اس کے ہم عمر لوگ بھی چل بسے اور اس کے ہمسایوں کا بھی انتقال ہو گیا۔ تو اب اس کی امید ہی نہیں کی جا سکتی اس شخص کے ملنے کی، اس کے سارے نشانات بھی ختم ہوئے اور اس کے ہم عمر لوگوں کا بھی انتقال ہوا، اس کے ہمسایوں اور جاننے والوں دوستوں سب کا انتقال ہو گیا بھئی، تو اب کس طرح اس کو پائیں گے؟ کوئی پانے کی امید نہیں ہے بھئی کوئی نشانی وغیرہ باقی نہ رہی۔

وَحُكْمُهُ اعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ قَبْلَ الْإِصَابَةِ اور اس کا حکم اعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے قَبْلَ الْإِصَابَةِ اس تک پہنچنے سے پہلے، یعنی اس کی مراد تک پہنچنے سے پہلے، اس کی مراد پر واقف ہونے سے پہلے ہی اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھنا کہ یہ برحق ہے اللہ، ہمیں اس کی مراد تو معلوم نہیں لیکن اللہ اور اس کے رسول نے جو یہ فرمایا ہے یہ برحق ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

أَيِ اعْتِقَادُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ حَقٌّ یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ اس کی مراد جو ہے وہ برحق ہے وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ اگرچہ ہم اس کو جان نہیں سکتے قیامت کے دن سے پہلے وَأَمَّا بَعْدَ الْقِيَامَةِ فَيَصِيرُ مَكْشُوفًا لِكُلِّ أَحَدٍ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى اور قیامت کے بعد تو یہ مکشوف ہو جائے گا یعنی کھول دیا جائے گا، ظاہر کر دیا جائے گا اس کی مراد کو ہر ایک کے لیے إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى اگر اللہ نے چاہا بھئی، اگر اللہ نے چاہا۔

وَهٰذَا فِي حَقِّ الْأُمَّةِ اور یہ امت کے حق میں ہے یعنی امت اس کی مراد پر واقف نہیں ہے۔ وَأَمَّا فِي حَقِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور باقی حضور علیہ السلام کے حق میں فَكَانَ مَعْلُومًا تو یہ معلوم تھا بھئی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی مراد معلوم ہے وَإِلَّا تَبْطُلُ فَائِدَةُ التَّخَاطُبِ ورنہ تو خطاب کا فائدہ ہی باطل ہو جاتا بھئی۔ اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب فرما رہے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کا معنیٰ معلوم نہ ہو تو پھر تو خطاب کا فائدہ ہی کیا ہوا؟ ختم ہو

گیا بھئی۔ وَيَصِيرُ التَّخَاطُبُ بِالْمُهْمَلِ اور یہ تو خطاب بالمہمل ہوا یعنی مہمل لفظ کے ساتھ جیسے کسی کو خطاب کیا جائے جس کا معنیٰ ہی کوئی نہیں كَالتَّكَلُّمِ بِالزَّنْجِيِّ مَعَ الْعَرَبِيِّ جیسے کہ بات کرنا حبش کی زبان میں کسی عربی کے ساتھ۔ ایک عربی ہے وہ صرف عربی زبان جانتا ہے، آپ اس کے ساتھ کون سی زبان میں گفتگو کرنے لگتے ہیں؟ حبش کی زبان کے اندر بھئی، تو اب اسے کیا سمجھ میں آئے گا؟ کچھ بھی نہیں بھئی، تو یہ خطاب بیکار ہوا پھر۔ تو كَالتَّكَلُّمِ بِالزَّنْجِيِّ أَيْ كَالتَّكَلُّمِ بِاللِّسَانِ الزَّنْجِيِّ جیسے کہ، زنجی کہتے ہیں حبشی کو بھئی، جیسے تکلم کرنا حبشی زبان کے اندر مَعَ الْعَرَبِيِّ عربی شخص کے ساتھ۔

وَهٰذَا عِنْدَنَا اور یہ ہمارے نزدیک ہے بھئی۔ یہ جو ہم نے کہا اس کے جاننے کی امید ہی کیا ہے ختم ہو چکی ہے، اس کے جاننے کی کوئی امید نہیں، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ: إِنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِينَ أَيْضًا يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ اور عام معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ علمائے راسخین جو ہیں، علمائے راسخین وہ علماء جو دین کا پختہ اور مضبوط علم رکھتے ہیں بھئی، دین کا مضبوط علم رکھنے والے علماء۔ تو امام شافعی اور عام معتزلہ کی، فرماتے ہیں کہ علمائے، وہ دین کا مضبوط علم رکھنے والے علماء وہ بھی يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ وہ بھی اس کی تاویل جانتے ہیں، اس کی تاویل جانتے ہیں۔

وَمَنْشَأُ الْخِلَافِ قَوْلُهُ تَعَالٰى اور اختلاف کا باعث اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ۔ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ اور نہیں جانتا ان متشابہات کی تاویل کو سوائے اللہ کے کوئی بھئی کوئی بھی نہیں جانتا، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ اور وہ لوگ جو مضبوط ہیں دینی علم کے اندر يَقُولُونَ وہ کہتے ہیں آمَنَّا بِهِ ہم اس پر ایمان لائے۔ تو دیکھیے ہمارے نزدیک یاد رکھیے إِلَّا اللّٰهُ یہاں پر وقف واجب ہے بھئی۔ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ بھئی، یہاں پر وقف واجب ہے اور وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ یہ الگ جملہ ہے اور اس کی تاویل متشابہ کی تاویل اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتے اور جو علم میں پختہ اور مضبوط علماء ہیں وہ کہتے ہیں ہم اس پر ایمان لاتے ہیں یعنی اس کی جو بھی مراد ہے وہ برحق ہے وہ اللہ کی طرف سے ہے اور ہم اس پر کیا کرتے ہیں؟ ایمان، ہمیں مراد معلوم نہیں لیکن جو بھی مراد ہے اس کی ہم اس پر ایمان لاتے ہیں کہ اللہ کی طرف سے ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وَالرَّاسِخُونَ کا عطف لفظِ اللہ پر ہے بھئی۔ لفظِ اللہ پر ہے، ان کے نزدیک ترجمہ یہ ہے: اور نہیں جانتے اس کی تاویل کو سوائے اللہ کے اور وہ لوگ جو علم میں پختہ اور مضبوط ہیں بھئی۔ فرق سمجھ میں آیا بھئی؟ تو ہمارے نزدیک إِلَّا اللّٰهُ پر وقف کیا جائے گا۔

فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْوَقْفُ عَلٰى قَوْلِهِ إِلَّا اللّٰهُ تو ہمارے نزدیک وقف واجب ہے اللہ کے اس قول إِلَّا اللّٰهُ پر وَقَوْلُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ اور اللہ تعالیٰ کا قول وَالرَّاسِخُونَ جو ہے وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ جو ہے یہ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ یہ نیا جملہ ہے بھئی الگ جملہ شروع ہو رہا ہے، لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى جَعَلَ اتِّبَاعَ الْمُتَشَابِهَاتِ حَظَّ الزَّائِغِينَ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ہے متشابہات کی پیروی کرنے کو زائغین یعنی گمراہوں کا حصہ قرار دیا ہے، حَظّ کہتے ہیں حصے کو زائغین گمراہ بھئی۔ اللہ تعالیٰ نے

متشابہات کی پیروی کو گمراہ لوگوں کا حصہ قرار دیا ہے۔ کیسے؟ بھئی اس سے پہلے آتا ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ باقی وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے ٹیڑھا پن ہے، زَيْغٌ ٹیڑھے پن اور کجی کو کہتے ہیں، فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ پس وہ پیروی کرتے ہیں اس کی جو اس میں سے، قرآن میں سے متشابہ ہے اس کی پیروی کرتے ہیں ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ کیا چاہتے ہوئے؟ فتنے کو چاہتے ہوئے بھئی۔ تو دیکھو گمراہوں کا حصہ کیا قرار دیا ہے کہ وہ کیا کرتے ہیں متشابہات کی پیروی کرتے ہیں بھئی۔

فَيَكُونُ حَظُّ الرَّاسِخِينَ هُوَ التَّسْلِيمَ وَالِانْقِيَادَ تو اس صورت میں جو راسخین ہیں ان کا حصہ کیا ہوا؟ وہ تسلیم کرنا اور فرمانبرداری کرنا ہے بھئی۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ کیا ہے اللہ کی طرف سے ہے اور فرمانبرداری کرتے ہیں، اس کی پیروی نہیں کرتے، اس کے اندر غور و فکر نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ جو بھی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ برحق ہے بھئی، وہ کیا ہے؟ یہ اللہ کی طرف سے ہے ہم اس کی مراد کے برحق ہونے پر ایمان رکھتے ہیں۔ وَلِقِرَاءَةِ الْبَعْضِ الرَّاسِخُونَ بِدُونِ الْوَاوِ پہلی وجہ ذکر کردی مولانا۔ ہمارے نزدیک وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ کیا ہے؟ الگ جملہ ہے۔ وجہ یہ کہ، وجہ ذکر کردی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کی پیروی کو کس کا حصہ قرار دیا ہے؟ گمراہوں کا حصہ قرار دیا ہے۔ تو لہٰذا راسخین کا حصہ وہ تسلیم و انقیاد ہوگا۔ پہلی وجہ، دوسری وجہ وَلِقِرَاءَةِ الْبَعْضِ اور بعض قراء کی اس قراءت کی وجہ سے کہ الرَّاسِخُونَ بِدُونِ الْوَاوِ راسخون کو بغیر واؤ کے، بعض قراء کی قراءت میں بغیر واؤ کے آیا ہے مولانا، یہاں تو ہے إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ بعض میں کیا آیا ہے؟ الرَّاسِخُونَ وہاں تو واؤ ہے ہی نہیں، وہاں تو عطف ہو ہی نہیں سکتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ وَالْبَعْضِ اور بعض کی قراءت کے اندر وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ راسخون سے پہلے يَقُولُ کا لفظ آیا ہے بھئی، اس صورت میں بھی عطف نہیں ہو سکتا کیونکہ اس صورت میں الرَّاسِخُونَ کیا ہے؟ يَقُولُ کے لیے فاعل بن جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا يُوقَفُ عَلٰى قَوْلِهِ إِلَّا اللّٰهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لَا يُوقَفُ عَلٰى قَوْلِهِ إِلَّا اللّٰهُ کہ وقف نہیں کیا جائے گا اللہ کے قول إِلَّا اللّٰهُ پر بَلْ قَوْلُهُ وَالرَّاسِخُونَ مَعْطُوفٌ عَلٰى قَوْلِهِ اللّٰهُ اور وَالرَّاسِخُونَ راسخون جو ہے وہ معطوف ہے اللہ کے قول لفظِ اللّٰهُ پر بھئی معطوف ہے۔ وَيَقُولُ، يَقُولُ ہے آپ کی کتابوں میں؟ يَقُولُونَ، جی يَقُولُونَ ہی ہونا چاہیے میری کتاب میں يَقُولُ لکھا ہوا ہے وَيَقُولُونَ حَالٌ مِنْهُ اور يَقُولُونَ اس سے حال ہے بھئی، يَقُولُونَ کیا ہے اس سے؟ حال ہے بھئی۔ بھئی ہماری ترکیب کے مطابق تو وَالرَّاسِخُونَ اس کو مبتدا بنائیں گے اور يَقُولُونَ اس کی خبر ہو جائے گی بھئی۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ چونکہ اس کا عطف ماقبل پر ہی کرتے ہیں تو اس صورت میں یہ مبتدا نہیں بنتا، تو پھر يَقُولُونَ کو کیا بنائیں گے؟ تو فرماتے ہیں کہ اس کو کیا بنا دیں گے؟ حال بنا دیں گے اس حال میں کہ وہ کہتے ہیں آمَنَّا بِهِ کہ ہم اس پر کیا لائے؟ ایمان لائے۔ فَيَكُونُ الْمَعْنٰى تو معنیٰ ہوگا إِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ کہ نہیں جانتے اس کی تاویل مگر اللہ اور وہ علماء جو راسخ ہیں علم کے اندر، یعنی وہ بھی جانتے ہیں۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ آگے شارح فرماتے ہیں وَلٰكِنْ هٰذَا نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ مگر یہ لفظی نزاع ہے، لفظی جھگڑا ہی ہے لِأَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ، وجہ کہتے ہیں بھئی دیکھیے یہ ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان اختلاف آیا، ہمارے، ہم کہتے ہیں کہ اس کی مراد اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا بھئی اور وہ کیا کہتے ہیں؟ علمائے راسخین بھی جانتے ہیں۔ شارح اب آپ کو بتلائیں گے کہ بھئی یہ لفظی جھگڑا ہی ہے، اصل بات تو ہو رہی ہے اس مراد کی جو قطعی مراد ہے جس کا اعتقاد واجب ہے، تو قطعی مراد کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ اسے اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اللہ اور اس کے رسول کے سوا۔ اور وہ جو کہتے ہیں کہ مراد کو علمائے راسخین جانتے ہیں وہ ظنی مراد ہے، کیا ہے؟ ہاں قطعی مراد کا وہ بھی نہیں کہتے بھئی تو ظنی مراد کو جانتے ہیں، تو اختلاف تو ہے قطعی مراد کے اندر اور اس میں کوئی ان کے نزدیک بھی کوئی نہیں جانتا اللہ اور اس کے رسول کے سوا اور ہمارے نزدیک بھی ان دونوں کے سوا اور کوئی نہیں جانتا ہاں۔ تو وہ جو جاننے کی بات کرتے ہیں وہ ظنی تاویل کی بات کرتے ہیں کہ وہ جانتے ہیں علمائے راسخین۔

وَلٰكِنْ هٰذَا نِزَاعٌ لَفْظِيٌّ مگر یہ نزاعِ لفظی ہی ہے یعنی لفظی جھگڑا ہی ہے لِأَنَّ مَنْ قَالَ يَعْلَمُ الرَّاسِخُونَ تَأْوِيلَهُ اس لیے کہ وہ جو کہتے ہیں کہ راسخین جو ہیں وہ اس کی تاویل جانتے ہیں يُرِيدُونَ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ الظَّنِّيَّ وہ کیا ارادہ کرتے ہیں کہ راسخین کس چیز کو جانتے ہیں؟ اس کی تاویلِ ظنی کو جانتے ہیں۔ وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُونَ، وَمَنْ قَالَ لَا يَعْلَمُ الرَّاسِخُونَ تَأْوِيلَهُ اور جو یہ کہتے ہیں کہ راسخین اس کی تاویل نہیں جانتے يُرِيدُونَ لَا يَعْلَمُونَ التَّأْوِيلَ الْحَقَّ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يُعْتَقَدَ عَلَيْهِ ان کا ارادہ یہ ہے کہ راسخین جو ہیں وہ اس کی اس تاویل کو نہیں جانتے جو برحق ہے اور کہ واجب، اور جس کے بارے میں واجب ہے کہ اس کا اعتقاد رکھا جائے بھئی، اس کا، ہاں۔ تو تاویلِ حق کو نہیں جانتے اور جو کہتے ہیں جانتے ہیں وہ کہتے ہیں تاویلِ ظنی کو جانتے ہیں بھئی، تو یہ صرف لفظی جھگڑا ہی ہے بھئی۔

تو کیا معنیٰ ہوا اس کا بھئی؟ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ بھئی اس کی تاویل نہیں جانتے مگر صرف اللہ تعالیٰ بھئی۔ اس پر اشکال ہوتا ہے بھئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تو جانتے ہیں بھئی اس کی مراد کو جانتے ہیں تاویلِ حق کو جانتے ہیں بھئی، تو یہاں تو صرف ذاتِ باری تعالیٰ کا ذکر آیا بھئی۔ تو اس سے تو یوں معلوم ہوتا ہے گویا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی نہیں جانتے، تو جواب یہ مولانا کہ یہاں قید محذوف ہے: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ بِدُونِ الْوَحْيِ إِلَّا اللّٰهُ کوئی نہیں جانتا اس کی تاویل کو بغیر وحی کے سوائے اللہ کے بھئی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی علم ہے اس کا کس وجہ سے؟ وحی کی وجہ سے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا فَائِدَةُ إِنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلٰى مَذْهَبِكُمْ اگر آپ کہیں کہ پھر کیا فائدہ ہے متشابہات کو نازل کرنے کا تمہارے مذہب پر؟ اگر آپ یہ اعتراض کریں بھئی کہ اس کی تاویل صرف اللہ اور اس کے رسول جانتے ہیں اور کوئی نہیں جانتے تو اس کے نازل کرنے کا کیا فائدہ ہے؟ قُلْتُ جواب دے رہے ہیں آگے مولانا۔ جواب یہ ہے کہ دراصل اس کے اندر

علماء کی آزمائش ہے بھئی، اس میں کیا ہے علماء کی؟ آزمائش ہے بھئی۔ آگے آپ کو بتلائیں گے کہ کیوں، کیونکہ لوگ دو قسم پر ہیں، کچھ لوگ تو وہ ہیں جو علماء ہیں تو، اور کچھ لوگ وہ ہیں جو جہل میں بتلا ہیں بھئی، ایک نوع کے جہل میں بتلا ہیں۔ اور ہر ایک کی آزمائش اسی کے مطابق کی جاتی ہے، تو جو جہل میں بتلا ہے اس کی آزمائش اس طرح ہے کہ ان کو تحصیلِ علم کا حکم دیا گیا کہ علم حاصل کریں بھئی، غور و فکر کریں اس میں۔ اور علماء کی آزمائش: عالم چاہتا ہے کہ میں ہر چیز کو جان لوں تو ان کو روکا گیا کہ بھئی کیا کرو اس کے اندر غور و فکر نہ کرو اس کی تاویل اللہ اور اس کے رسول کے علاوہ کوئی نہیں جانتا، تو روکنا ان کو تو اس میں ان کی آزمائش ہے کہ وہ کیا کریں؟ اپنے آپ کو اس سے روک کر رکھیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

فائدہ یہ ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کی آزمائش ہے، ایک آزمائش ہے جہلاء کی ایک آزمائش ہے علماء کی۔ جہلاء کی آزمائش یہ: وہ علم نہیں حاصل کرنا چاہتے اور ان کو کہا جاتا ہے علم حاصل کرو، دین کے مسائل سیکھو، قرآن اور حدیث سیکھو۔ تو ایک چیز وہ چاہتے نہیں ہیں اور ان کو سیکھنا پڑتی ہے تو اس میں ان کی سخت آزمائش ہے بھئی۔ اور عالم، عالم چاہتا ہے مجھے سب کچھ معلوم ہو اور ان کو کہا، علماء کو کہا گیا بھئی متشابہات میں غور نہیں کرنا اس کا علم آپ کو نہیں ہو سکتا۔ اب یہ اس کے لیے بڑی آزمائش ہے کہ اپنے آپ کو اس سے روک کر رکھے، وہ تو چاہتا ہے مجھے سب کچھ معلوم ہو اور ادھر اسے روکا جا رہا ہے کہ اس کے لیے اس کا پیچھا نہیں کرنا، اس کے درپے نہیں ہونا، تو اس میں علماء کی آزمائش ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

قُلْتُ: الِابْتِلَاءُ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِيمِ تو میں کہتا ہوں، جواب دے رہے ہیں، سوال یہ تھا کہ پھر متشابہات کے نازل کرنے کا کیا فائدہ ہوا آپ کے مذہب پر؟ قُلْتُ کہتے ہیں میں جواب دیتا ہوں میں کہتا ہوں: الِابْتِلَاءُ بِالْوَقْفِ وَالتَّسْلِيمِ کہ وہ آزمانا ہے توقف اور تسلیم کے ذریعے کہ توقف کرو اور اس کو کیا کرو توقف کرو اور تسلیم کرو، غور و فکر نہ کرو لِأَنَّ النَّاسَ عَلَى ضَرْبَيْنِ اس لیے کیونکہ لوگ دو قسم پر ہیں: ضَرْبٌ يُبْتَلَوْنَ بِالْجَهْلِ ایک وہ نوع ہے، ایک قسم وہ ہے جو جہل میں بتلا ہیں فَابْتِلَاؤُهُمْ تو ان کی آزمائش یہ ہے کہ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ وَيَشْتَغِلُوا بِالتَّحْصِيلِ کہ وہ علم حاصل کریں اور اس کی تحصیل میں مشغول ہوں۔ وَضَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ اور ایک قسم جو ہے وہ علماء ہیں فَابْتِلَاؤُهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُتَشَابِهَاتِ الْقُرْآنِ تو ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ غور و فکر نہ کریں قرآن کے متشابہات کے اندر وَمُسْتَوْدَعَاتِ أَسْرَارِهِ اور اس کے اندر جو اسرار ودیعت رکھے گئے ہیں، جو اس کے اندر اسرار جو اس کے اندر ودیعت رکھے گئے ہیں جو اس کے، یعنی جو اسرار اس کے اندر رکھے گئے ہیں۔ فَإِنَّهَا سِرٌّ بَيْنَ اللهِ وَرَسُولِهِ اس لیے کیونکہ یہ راز ہے اللہ اور اس کے رسول کے درمیان لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ غَيْرُهُمَا، غَيْرَهُ ہے؟ غَيْرَهُ، کوئی نہیں جانتا اس کو کوئی ایک بھی ان کے علاوہ، لِأَنَّ الِابْتِلَاءَ كُلَّ وَاحِدٍ، لِأَنَّ ابْتِلَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ إِنَّمَا يَكُونُ عَلَى خِلَافِ مُتَمَنَّاهُ

وَعَكْسِ هَوَاهُ اس لیے کیونکہ ہر ایک کی آزمائش جو ہوتی ہے اس کی تمنا اور اس کی خواہش کے برعکس ہوا کرتی ہے، تو علماء کی تمنا کیا ہے؟ ہر چیز کو جان لیں، اور جاہل کی تمنا کیا ہے؟ میں کسی چیز کو نہ جانوں مجھے غور نہ کرنا پڑے بھئی ذہن ذرا بھی نہ کھپانا پڑے کہیں پر بھئی، تو ہر ایک کی آزمائش اسی کے مطابق ہے بھئی۔

فَهَوَى الْجَاهِلِ تَرْكُ التَّحْصِيلِ وَالْخَوْضِ پس جاہل کی خواہش جو ہے وہ تحصیلِ علم کو چھوڑنا ہے اور اسی طرح ترکِ غور و فکر کو ترک کرنا ہے بھئی۔ فَيُبْتَلٰى بِهِ تو اس کو اس میں مبتلا کیا، فَيُبْتَلٰى بِهِ تو اس کے ذریعے اس کی آزمائش کی گئی کہ وہ کیا کریں علم سیکھیں اور تحصیلِ علم کے اندر مشغول ہوں۔ وَهَوَى الْعَالِمِ اطِّلَاعُ كُلِّ شَيْءٍ اور عالم کی خواہش یہ ہے کہ وہ ہر چیز پر کیا ہو؟ مطلع ہو، فَيُبْتَلٰى بِتَرْكِهِ تو اس کو آزمائش میں ڈالا گیا اس کو چھوڑنے کے ساتھ کہ وہ اس، ہر چیز پر اطلاع کو یہاں پر کیا کر دے؟ ترک کر دے یہاں پر اطلاع کو۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِهُ عَلٰى نَوْعَيْنِ پھر متشابہ جو ہے دو قسم پر ہے: نَوْعٌ لَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ أَصْلًا ایک نوع تو وہ ہے کہ جس کا معنیٰ معلوم ہی نہیں ہے سرے سے كَالْمُقَطَّعَاتِ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ جیسے کہ حروفِ مقطعات ہیں سورتوں کی ابتدا کے اندر مِثْلُ الم وحم۔ تو یہ الم یہ کیا ہیں؟ حروفِ مقطعات ہیں بھئی۔ بھئی ان کو حروفِ مقطعات کیوں کہتے ہیں؟ کہتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کو دوسرے سے الگ الگ کر کے پڑھا جاتا ہے: الف، لام، میم۔ تو دیکھو ہر ایک کو کیا کیا؟ تکلم کے اندر ایک دوسرے سے الگ کر کے پڑھا گیا، خود ذکر کر رہے ہیں وجہِ تسمیہ یہ ہے: فَإِنَّهَا يُقَطَّعُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْآخَرِ فِي التَّكَلُّمِ اس لیے کیونکہ قطع کیا جاتا ہے ان میں سے ہر کلمے کو دوسرے سے تکلم کے اندر، وَلَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ اور اس کا معنیٰ معلوم نہیں ہے لِأَنَّهُ لَمْ يُوضَعْ، آپ کی کتابوں میں لَمْ يُوضَعْ ہے؟ لَمْ يُوضَعْ ہونا چاہیے لِأَنَّهُ لَمْ يُوضَعْ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنًى مَا إِلَّا لِغَرَضِ التَّرْكِيبِ اس لیے کہ ان کو وضع نہیں کیا گیا کلامِ عرب میں کسی بھی معنیٰ کے لیے إِلَّا لِغَرَضِ التَّرْكِيبِ مگر ترکیب کی غرض کے لیے ترکیب کے لیے۔ بھئی یہ جو حروف ہیں الف، با، تا، ثا یہ حروفِ تہجی ہیں، ان کو عربی کے اندر کسی معنیٰ کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ ان کو عربی کے اندر صرف کس لیے وضع کیا گیا ہے؟ ترکیب کے لیے، تاکہ ان کو جوڑ کر لفظ بنائے جائیں، مثلاً الف، با، تا، ثا یہ جو حروف ہیں ان میں سے زا پکڑی، یا پکڑی، دال کو پکڑا اور ملا کر کیا لفظ بنا دیا؟ زید بنا دیا بھئی، سمجھ میں آیا؟ اسی طرح ایک ایک ان کے، تو ان کا مقصد ترکیب ہے کہ ان سے جوڑ کر کیا کیا جائے لفظوں کو بنایا جائے تو ان کو کسی معنیٰ کے لیے وضع نہیں کیا گیا۔ تو ان کا معنیٰ ہی معلوم نہیں ہے سرے سے۔

وَنَوْعٌ يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لُغَةً اور دوسری قسم ہے يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لُغَةً کہ جن کا معنیٰ باعتبار لغت کے باعتبار عربی زبان کے تو معلوم ہے لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مُرَادُ اللهِ تَعَالٰى لیکن اللہ کی مراد معلوم نہیں ہے بھئی، لِأَنَّ ظَاهِرَهُ يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ اس لیے کہ ان کا ظاہر جو ہے وہ محکم کے مخالف ہے مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: يَدُ اللهِ بعض جگہ يَدُ اللهِ کا ذکر آتا ہے، اللہ

کا ہاتھ۔ بھئی ہاتھ، اللہ کا ہاتھ؟ یَد کا معنیٰ تو ہمیں معلوم ہے ہاتھ کو کہتے ہیں لیکن یہاں کیا مراد ہے بھئی؟ سمجھ میں آیا؟ اللہ کا ہاتھ یہ ترجمہ تو ہم نہیں کر سکتے کیونکہ اللہ فرماتے ہیں لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، اللہ مخلوق کے مثل نہیں ہے بھئی اگر ہاتھ ثابت کیا جائے تو اللہ تو کس کے مثل ہو جائیں گے؟ اللہ مخلوق کے مثل ہو جائیں گے حالانکہ اللہ مخلوق کے مثل نہیں، اللہ کے لیے ہاتھ ثابت کیا جائے تو جسم ماننا پڑے گا اور جسم مانا جائے تو جو جسم ہوتا ہے وہ حادث ہوتا ہے حالانکہ اللہ کی ذات قدیم ہے اللہ کی ذات اور اللہ کی صفات۔

وَوَجْهُ اللّٰهِ بعض جگہ کیا آتا ہے؟ وَجْهُ اللّٰهِ آتا ہے بھئی۔ وَجْه کا معنیٰ تو چہرہ ہوتا ہے لیکن یہاں یہ معنیٰ نہیں کیا جا سکتا۔ مراد، لغت کے اعتبار سے وجہ کا معنیٰ ہمیں معلوم لیکن اللہ کی مراد کیا ہے اس سے اس کا ہمیں پتہ نہیں۔ نیز وَالرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى اور رحمٰن عرش پر اسْتَوٰى۔ بھئی اسْتَوٰى کا معنیٰ تو عربی میں ہے بیٹھنے کے، معنیٰ تو ہمیں معلوم ہے لیکن یہاں بیٹھنے کا معنیٰ نہیں کر سکتے بھئی کیونکہ اللہ کے شایانِ شان نہیں ہے تو کیا معنیٰ؟ کیا مراد ہے؟ لغوی اعتبار سے ہمیں اسْتَوٰى کا معنیٰ معلوم لیکن اللہ کی مراد کیا ہے اس سے کیا معنیٰ ہے اس کا وہ معنیٰ ہمیں معلوم نہیں۔ وَ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ اور بہت سے چہرے اس دن نَاضِرَةٌ تروتازہ ہوں گے إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ دیکھنے والے ہوں گے اپنے پروردگار کی طرف۔ نَاظِرَةٌ کا معنیٰ ہے دیکھنے والے اپنے پروردگار کو۔ نَاظِرَةٌ کا معنیٰ تو ہمیں معلوم ہے لیکن یہاں کیا مراد ہے ہمیں معلوم نہیں، کیونکہ اگر اللہ کی ذات کا ادراک ہو سکے، اللہ کی ذات کی رؤیت ہو سکے تو اللہ کے لیے جہت ماننا پڑے گی، کیا ماننا پڑے گی؟ آپ دیکھتے ہیں نا آپ کو سامنے کی چیز نظر آتی ہے جو آپ کے پیچھے ہے وہ دکھائی نہیں، تو جب دیکھیں گے اللہ کی ذات کی اگر رؤیت ہو تو اللہ کے لیے کیا ماننا پڑے گی؟ جہت کہ اس جہت میں اللہ ہیں اس جہت میں اللہ نہیں ہیں اور اللہ جہت سے منزہ ہیں بھئی اللہ کی ذات مخلوق لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، تو اللہ کے لیے جہت کو ثابت کرنا درست نہیں ہے۔ تو ہمیں یہ لفظوں ان کے لغوی معنیٰ ان سب کے تو ہمیں معلوم ہیں لیکن ان کے مراد کیا ہے وہ ہمیں معلوم نہیں بھئی۔

وَأَمْثَالُهُ اور اس کے مثل اور آیتیں اور احادیث وغیرہ۔ چنانچہ بھئی متأخرین پھر ان میں تاویل کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں يَدُ اللّٰهِ سے مراد اللہ کی قدرت ہے بھئی، کیا مراد ہے؟ اللہ کی قدرت۔ وَجْهُ اللّٰهِ سے مراد اللہ کی ذات ہے مولانا۔ اور الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى، اسْتَوٰى کا معنیٰ یہاں غالب ہونے کے ہیں اللہ تعالیٰ عرش پر غالب ہوئے بھئی، کیا ہوئے؟ غالب ہوئے، اللہ عرش پر غالب ہوئے یعنی کہ انہوں نے پوری کائنات کو بنانے کے بعد اس کی حکمرانی اللہ نے سنبھال لی، اس کے انتظام اللہ نے سنبھال لیا کس کو موت دینی ہے کس کو زندگی دینی ہے کس کو تخت دینا ہے کس کو تختہ دینا ہے کس کو عروج دینا ہے کس کو زوال دینا ہے کس کی کتنی زندگی کرنی ہے کس کو کتنا رزق دینا ہے کس قوم کو عروج دینا ہے کس قوم کو زوال دینا ہے وغیرہ یہ تمام۔ تو یہ تو یہ بمعنیٰ جس طرح ایک بادشاہ تخت نشین ہوتا ہے بھئی، کیا ہوتا ہے؟ یعنی

امورِ سلطنت کو سنبھال لیتا ہے یہ اس معنیٰ میں ہے یہاں پر کہ اللہ نے کیا کیا اس کائنات کے امور کو، کے انتظام ان کی حکمرانی کے انتظام کو انتظام فرمایا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ کہ بہت سے چہرے تروتازہ ہوں گے اپنے پروردگار کی طرف دیکھنے والے ہوں گے، تو کہتے ہیں اس، اللہ تعالیٰ کی رؤیت ہو گی لیکن کس طریقے پر ہو گی کیفیت ہم نہیں جانتے بھئی، کیفیت ہم نہیں جانتے کیونکہ رؤیت کی صورت میں اللہ کے لیے جہت ثابت ہو جائے گی کہ فلاں، رؤیت مثلاً آپ سامنے کی طرف دیکھتے ہیں نا پیچھے کی طرف تو آپ کو کچھ نہیں نظر آ رہا بھئی تو جس، ایک جہت میں دیکھ رہے ہیں تو پھر تو اللہ تعالیٰ کے لیے بھی کیا ثابت ہو جائے گی؟ جی ایک جہت پہ، حالانکہ اللہ جہت سے کیا ہے؟ منزہ ہے بھئی منزہ ہے۔ جہت اور مکان سے اللہ پاک ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَأَمْثَالُهُ اور اس کے مثل جو ہیں وَيُسَمّٰى هٰذِهِ آيَاتِ الصِّفَاتِ اور ان کو آیاتِ صفات کہتے ہیں وَقَدْ طَوَّلْنَا الْكَلَامَ فِي تَحْقِيقِهَا وَتَأْوِيلَاتِهَا فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَلْيُطَالَعْ ثَمَّةَ اور تحقیق ہم نے طویل کیا ہے کلام کو ان کی ان متشابہات کی تحقیق کے اندر اور ان کی تاویلات کے اندر تفسیرِ احمدی کے اندر فَلْيُطَالَعْ ثَمَّةَ پس چاہیے کہ وہاں پر مطالعہ کر لیا جائے، ثَمَّةَ اسمِ اشارہ ہے بھئی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنْ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّانِي شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّالِثِ پس جب مصنف رحمہ اللہ تقسیمِ ثانی کے اقسام سے فارغ ہوئے تو شروع ہو گئے تقسیمِ ثالث کی اقسام کے بیان میں فَقَالَ پس فرماتے ہیں: أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَاسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ یاد رکھیے اب حقیقت اور مجاز کی بحث بھئی۔ حقیقت کہتے ہیں لفظ کو معنیٰ موضوع لہ کے اندر استعمال کرنا، یہ کیا کہلاتا ہے؟ حقیقت۔ مثلاً اَسد کا لفظ شیر کے لیے وضع ہے اور شیر ہی کے معنیٰ میں اس کو استعمال کرتا ہوں میں تو یہ کیا کہلائے گا؟ حقیقت۔ یہ لفظ کیا کہلائے گا؟ بھئی میں نے کہا رَأَيْتُ الْأَسَدَ فِي الْغَابَةِ میں نے جنگل میں شیر دیکھا، یہاں اَسد کا لفظ بولا اور کیا مراد ہے؟ شیر۔ تو اس لفظ کو میں نے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کیا یا غیر موضوع لہ میں؟ موضوع لہ میں استعمال کیا، تو یہ لفظِ اَسد اب حقیقت کہلائے گا، کیا کہلائے گا؟ یہ حقیقت ہے صورت۔ اور اگر اس کو میں بہادر آدمی کے معنیٰ میں استعمال کر لوں تو یہی لفظِ اَسد کیا کہلائے گا؟ مجاز کہلائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو دیکھیے کہتے ہیں أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَاسْمٌ پس حقیقت جو ہے وہ نام ہے لِكُلِّ لَفْظٍ ہر ایسے لفظ کا أُرِيدَ بِهِ کہ اس کے ذریعے ارادہ کیا جائے مَا، مَا سے مراد معنیٰ ہے، اس معنیٰ کا وُضِعَ لَهُ جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہو۔ فَاللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ بتلا رہے ہیں یہ تعریف ہے تعریف کے اندر جنس اور فصل ہوتے ہیں تو جنس کیا ہے فصل کیا ہے؟ کہتے ہیں فَاللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ لفظ جو ہے کس کے درجے میں ہے؟ جنس کے درجے میں ہے يَتَنَاوَلُ الْمُهْمَلَ وَالْمَجَازَ وَغَيْرَهُمَا جو شامل ہے مہمل، مجاز اور ان کے علاوہ کو بھئی۔ مہمل بھئی وہ لفظ جس کو کسی معنیٰ کے لیے وضع نہیں کیا گیا، جی، اور مجاز ابھی ذکر ہوا بھئی

غیر موضوع لہ، تو ان سب کو شامل ہے یہ سارے لفظ ہیں مولانا۔ وَقَوْلُهُ أُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ فَصْلٌ يُخْرِجُهُمَا اور مصنف کا قول أُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ ارادہ کیا جائے اس کے ذریعے معنیٰ موضوع لہ کا یہ فصل ہے يُخْرِجُهُمَا جو ان دونوں کو کیا کر دیتا ہے؟ نکال دیتا ہے مہمل اور مجاز کو۔ اس لیے کیونکہ مہمل کے لیے تو کوئی معنیٰ موضوع لہ ہوتا ہی نہیں ہے اور مجاز وہ ہے جس کو معنیٰ موضوع لہ میں استعمال نہ کیا جائے تو۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ اور أُرِيدَ کے لفظ کے ذریعے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ لفظ حقیقت اور مجاز استعمال کے اعتبار سے ہے یعنی جب استعمال کریں اور ارادہ کریں معنیٰ موضوع لہ کا کیونکہ ارادہ کب ہوگا؟ استعمال کے وقت ہی ارادہ ہوگا۔ تو لہٰذا اگر معنیٰ موضوع لہ کا ارادہ کیا ہے تو وہی لفظ کیا کہلائے گا؟ حقیقت، اور اگر معنیٰ غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا ہے تو وہی لفظ کیا کہلائے گا؟ مجاز کہلائے گا، تو استعمال ضروری ہے، بغیر استعمال سے قبل نہ وہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے۔

وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ تَعْيِينُهُ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ اور وضع سے مراد اس لفظ کو متعین کرنا ہے اس معنیٰ کے لیے بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ اس طور پر کہ اس پر دلالت کرے مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ بغیر کسی قرینے کے۔ وضع آپ پڑھتے رہتے ہیں مولانا وضع کی، وضع بھئی وضع بتلا رہے ہیں: وضع کا معنیٰ متعین کرنا کہ یہ لفظ اس معنیٰ کے لیے متعین ہے، جیسے أسد کا لفظ کس کے لیے وضع ہے؟ شیر، یعنی شیر کے لیے متعین ہے، بغیر قرینے کے ہی یہ کس پر دلالت کرتا ہے؟ شیر پر دلالت کرتا ہے۔ تو وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ اور وضع سے مراد تَعْيِينُهُ لِلْمَعْنٰى اس لفظ کو متعین کرنا ہے معنیٰ کے لیے بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ اس طور پر کہ وہ اس معنیٰ پر دلالت کرتا ہے مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ بغیر کسی قرینے کے۔ فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ التَّعْيِينُ مِنْ جِهَةِ وَاضِعِ اللُّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ وَإِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ جی یہاں سے وضع کی اقسام بتلا رہے ہیں مولانا۔ یاد رکھیے وضع چار قسم پر ہے: ایک وضعِ شرعی ہے، ایک وضعِ لغوی ہے، وضعِ شرعی ہے، ایک وضعِ اصطلاحی ہے اور ایک وضعِ عرفی ہے بھئی۔ کتنی قسمیں ہوئیں؟ چار۔ پہلی وضعِ لغوی، دوسری وضعِ شرعی، تیسری وضعِ اصطلاحی، چوتھی وضعِ عرفی۔ یہ چار قسمیں واضع کے اعتبار سے ہیں، کس اعتبار سے ہیں؟ واضع کے اعتبار سے ہیں۔ اگر واضعِ لغت نے ایک لفظ کو ایک معنیٰ کے لیے وضع کیا ہے تو یہ وضعِ لغوی ہے، واضعِ لغت نے کیا کیا ہے ایک لفظ کو، تو یہ وضعِ لغوی ہے۔ اور اگر واضعِ شریعت نے ایک لفظ کو ایک معنیٰ کے لیے وضع کیا ہے تو یہ کیا ہے؟ وضعِ شرعی ہے۔ وضعِ لغوی کی مثال، مثال بھی ہر ایک کے ساتھ سنتے جاؤ: وضعِ لغوی کی مثال جیسے ابھی میں نے بیان کیا لفظِ أسد کو کس کے لیے وضع کیا گیا ہے؟ لغتِ عربی زبان میں شیر کے لیے۔ یا جیسے صلوٰۃ کا لفظ یہ عربی زبان میں دعا کے لیے وضع کیا گیا ہے تو یہ کیا ہے؟ وضعِ لغوی۔ اور دوسری وضعِ شرعی مولانا: اگر شارع واضع ہو اس کا بھئی تو یہ وضعِ شرعی ہے، جیسے شریعت کے اندر مولانا صلوٰۃ کا لفظ کس کے لیے وضع ہے؟ نماز کے لیے وہ ارکانِ مخصوص جو ہیں مخصوص ارکان مخصوص افعال جو ہیں ان کے لیے وضع ہے، تو نماز کے لیے معنیٰ میں یہ لفظ استعمال ہو تو یہ کیا ہے؟ حقیقت ہے مولانا سمجھ میں آیا تو کیونکہ یہ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو رہا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ اور اگر واضع جو ہے وہ کوئی خاص قوم ہو، خاص لوگوں کی اصطلاح ہو تو اس کو وضعِ اصطلاحی کہتے ہیں یا وضعِ عرفی

خاص بھی کہتے ہیں اس کو، کیا کہتے ہیں وضعِ عرفیِ خاص؟ یعنی خاص عرف کے اندر ہے خاص لوگوں کے نزدیک یہ اصطلاح ہے، مثلاً مولانا نحو کے اندر آپ پڑھتے ہیں رفع، نصب، جر بھئی۔ اسی طرح اسم، فعل، حرف بھئی، پھر وہ وہاں تعریف کرتے ہیں اس کی، اسم اس کو کہتے ہیں فعل اس کو کہتے ہیں حرف اس کو کہتے ہیں تو وہ ان کی اپنی اصطلاح ہے نحو والوں کی بھئی، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ اس لفظ کو مثلاً فعل کو کس کے لیے وضع کیا گیا ہے؟ ایسا لفظ جو کس پر دلالت کرے؟ جس کا معنیٰ مستقل ہو اور تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے کے ساتھ ملا ہوا ہو، اس کو وہ کیا کہتے ہیں؟ فعل کہتے ہیں، تو دیکھو یہ علمائے نحو کی اصطلاح ہے تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ اس لفظ کو انہوں نے اس معنیٰ کے لیے متعین کر دیا، تو یہ کون سی وضع ہوئی؟ وضعِ اصطلاحی یا دوسرا نام کیا ہے؟ وضعِ عرفیِ خاص بھئی کہ خاص لوگوں کے عرف میں ہے یعنی علمائے نحو کے نزدیک۔ اور ایک وضعِ عرفیِ عام ہے یا وضعِ عرفی کہتے ہیں اس کو بھئی، کہ عام لوگوں نے ایک لفظ کو ایک معنیٰ کے لیے کیا کر لیا ہو متعین کر لیا ہو، جیسے مولانا دابّۃ، دابّۃ زمین پر چلنے والے ہر جانور کو کہتے ہیں لغت میں لیکن عام لوگوں نے اب اس کو عام لوگ اس کو صرف کس کے اندر انہوں نے متعین کر لیا؟ چوپائے کے لیے جو جس کے چار پاؤں ہوں اس کے لیے متعین کر لیا، تو وہ جب بھی عام لوگ دابّۃ بولتے ہیں اس سے کیا مراد لیتے ہیں؟ کوئی چوپایہ مراد لیتے ہیں بھئی، معلوم ہوا انہوں نے اس معنیٰ کو اس لفظ کو اس معنیٰ کے لیے متعین کر دیا ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں فَإِنْ كَانَ، تو بس وضع کہتے کس کو ہیں؟ کسی لفظ کو کسی معنیٰ کے لیے متعین کر دینا یہ وضع ہے۔ تو کہتے ہیں فَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ التَّعْيِينُ مِنْ جِهَةِ وَاضِعِ اللُّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ پس اگر یہ تعیین جو ہے واضعِ لغت کی جانب سے ہو تو یہ وضعِ لغوی ہے، وَإِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ اور اگر یہ تعیین جو ہے شارع کی جانب سے ہے تو یہ وضعِ شرعی ہے، وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوصٍ اور اگر یہ کسی مخصوص قوم کی تعیین یعنی مخصوص قوم کی طرف سے ہے فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ تو یہ وضعِ عرفیِ خاص ہے، وَإِلَّا فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ عَامٌّ ورنہ یہ کیا ہے؟ وضعِ عرفیِ عام ہے۔ وَالْمُعْتَبَرُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْوَضْعُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَوْضَاعِ الْمَذْكُورَةِ اور معتبر حقیقت کے اندر وہ وضع ہے بِشَيْءٍ مِنَ الْأَوْضَاعِ الْمَذْكُورَةِ ان مذکورہ وضعوں میں سے کوئی بھئی، ان مذکورہ وضعوں میں سے کوئی ایک ہونی چاہیے بس وہ حقیقت ہے، بات سمجھ میں آگئی؟ کوئی ایک وضع ہو بھئی۔ وَفِي الْمَجَازِ عَدَمُهُ اور مجاز کے اندر وہ عدمِ وضع معتبر ہے کہ وہ لفظ اس معنیٰ کے لیے وضع نہیں ہونا چاہیے یعنی متعین نہیں ہونا چاہیے۔

فَهُمَا فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ یہاں سے فائدہ بیان کر رہے ہیں کہ متن کے اندر جو لفظ آیا لفظ کا آیا بھئی لِكُلِّ لَفْظٍ تو بتلا رہے ہیں بھئی کہ ماتن نے مصنف نے لفظ ذکر کیا اس لیے کیونکہ حقیقت اور مجاز دراصل کس کے عوارض میں سے ہیں؟ الفاظ کے عوارض میں سے ہیں، لفظ موصوف ہو گا حقیقت کے ساتھ یا لفظ موصوف ہو گا کس کے ساتھ، لفظ کے بارے میں کہیں گے یہ لفظ حقیقت ہے یا یہ لفظ کیا ہے؟ مجاز ہے۔ وَقَدْ يُوصَفُ بِهِمَا الْمَعَانِي وَالِاسْتِعْمَالُ اور کبھی کبھار

ان کے ساتھ معانی اور استعمال کو بھی موصوف کر دیا جاتا ہے، کہہ دیتے ہیں یہ معنیٰ حقیقت ہے یا یہ معنیٰ مجازی ہے، اسی طرح یہ استعمال حقیقت ہے یا یہ استعمال مجاز ہے مولانا۔ تو ان کے ذریعے کبھی کبھار معانی اور استعمال کو بھی موصوف کر دیا جاتا ہے إِمَّا مَجَازًا تو ان کو یہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ جو معنیٰ اور استعمال کو موصوف کیا جاتا ہے یا تو یہ مجازاً ہے أَوْ عَلٰى أَنَّهُ مِنْ خَطَإِ الْعَوَامِّ یا یہ کس میں سے ہے عوام کی غلطیوں میں سے ہے کہ یہ تو لفظ کے عوارض میں سے ہے، لفظ کو اس کے ساتھ موصوف ہونا چاہیے معنیٰ اور استعمال کو موصوف نہیں ہونا چاہیے۔ تو یا تو مجاز کے قبیل سے ہیں مولانا یا یہ کیا ہے عوام کی غلطیوں میں سے۔ مجاز کے قبیل سے ہے بھئی۔ یاد رکھو معنیٰ حقیقی اور مجاز کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے، تو حقیقت کس کے عوارض میں سے ہے اصل میں، حقیقت اور مجاز؟ الفاظ کے۔ لیکن کبھی کبھار کس میں استعمال کر لیتے ہیں؟ معنیٰ اور استعمال کے لیے بھی۔ بھئی لفظ دلالت کرتا ہے معنیٰ پر اور اسی طرح لفظ کو استعمال کیا جاتا ہے کسی معنیٰ کے لیے تو مناسبت موجود ہے۔ لہٰذا اس کو محشی کہتے ہیں اس کو مجاز ہی کہنا چاہیے، اور یہ جو شارح نے فرمایا کہ یہ عوام کی غلطیوں میں سے ہے کہتے ہیں اس کو عوام کی غلطی قرار دینا یہ خواص کی غلطی ہے یہ کیا ہے؟ خواص کی غلطی ہے بھئی کیونکہ مناسبت موجود ہے جب مناسبت موجود ہے تو اس کو مجاز کہا جائے غلطی نہ کہا جائے، اور علماء نے اس کو غلطی کہا ہے تو انہوں نے خود غلطی کی ہے۔

وَحُكْمُهَا وُجُودُ مَا وُضِعَ لَهُ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا اور حقیقت کا حکم کیا ہے؟ وجود بمعنیٰ یہاں ثبوت کے ہے، أَيْ ثُبُوتُ مَا وُضِعَ لَهُ کہ یہ ثابت کرتا ہے کہ ثابت ہونا ہے اس معنیٰ کا جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے، چاہے وہ خاص ہو یا عام۔ حقیقت کا حکم کیا ہے مولانا کہ وہ معنیٰ ثابت ہو جائے گا جو معنیٰ موضوع لہ ہے، چاہے خاص ہو وہ یا عام ہو یعنی اس کے اندر عموم ہو۔ معلوم ہوا حقیقت خاص اور عام دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔ دیکھیے خود بیان کر رہے ہیں: فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِيعًا پس حقیقت جو ہے وہ جمع ہو جاتی ہے خاص اور عام دونوں کے ساتھ۔ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى اس لیے کیونکہ پس اللہ کا یہ قول جو ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو تم رکوع کرو، اور اسی طرح وَقَوْلَهُ تَعَالٰى اللہ کا یہ قول جو ہے وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى اور تم قریب نہ جاؤ زنا کے، خَاصٌّ بِاعْتِبَارِ الْفِعْلِ یہ خاص ہے کس اعتبار سے؟ فعل کے اعتبار سے بھئی وہ کیا ہے؟ وَهُوَ الرُّكُوعُ وَالزِّنٰى وہ رکوع اور زنا۔ وَعَامٌّ اور یہ عام ہے بِاعْتِبَارِ الْفَاعِلِ کس کے اعتبار سے؟ فاعل کے اعتبار سے وَهُمُ الْمُكَلَّفُونَ اور وہ کون ہیں؟ مکلف بھئی مکلف بھئی۔

بھئی دیکھیے یہ دو مثالیں ذکر کیں شارح نے بتلانا یہ چاہتے ہیں کہ یہ جو حقیقت ہے یہ خاص اور عام دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے، یعنی ایک ہی لفظ خاص بھی ہو اور حقیقت بھی ہو یہ ہو سکتا ہے، اسی طرح ایک ہی لفظ عام بھی ہو اور وہی لفظ کیا ہو؟ حقیقت بھی ہو یہ بھی ہو سکتا ہے۔ بھئی خاص کس کو کہتے تھے؟ جو ایک معنیٰ یا ایک فرد پہ دلالت کرے، ایک معنیٰ

یا ایک فرد پہ دلالت کرے۔ اب دیکھیے یہاں يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا، رکوع کیا ہے؟ رکوع کا معنیٰ ہے جھکنا اس کا ایک ہی معنیٰ ہے دو یا تین معانی نہیں، تو رکوع کا لفظ آیا اور اس سے وہی جھکنے والا معنیٰ مراد ہے یا کوئی اور معنیٰ مراد ہے؟ وہی معنیٰ مراد ہے تو یہ حقیقت ہوا، کیا ہوا؟ وہی معنیٰ موضوع لہ مراد ہے۔ اور یہی لفظ خاص بھی ہے کیونکہ رکوع کا کیا معنیٰ ہے؟ جھکنا، کوئی اور معنیٰ تو نہیں ایک ہی معنیٰ ہے اور ایک ہی معنیٰ ہو تو اس کو کیا کہا جاتا ہے؟ خاص۔ تو یہی رکوع کیا ہے؟ خاص بھی ہے اور یہی کیا ہے؟ حقیقت بھی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو خاص اور حقیقت جمع ہو گئے بھئی ایک ہی لفظ خاص بھی ہے اور۔ اسی طرح زنا، زنا کسے کہتے ہیں؟ محلِ حرام میں وطی کرنا، غیرِ ملک میں وطی کرنا۔ غیرِ ملک میں وطی کرنا، اور یہاں وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰى زنا کا یہی معنیٰ مراد ہے یا کوئی اور معنیٰ مراد ہے؟ یہی معنیٰ تو یہ حقیقت ہے، لفظ کس میں استعمال ہو رہا ہے؟ معنیٰ موضوع لہ میں حقیقت ہے، اور یہی لفظ خاص بھی ہے کیونکہ زنا کا یہی ایک معنیٰ ہے یا دو تین معانی ہیں؟ ایک ہی معنیٰ اور ایک ہی معنیٰ کے لیے ایک ہی معنیٰ ہو تو اس کو کیا کہا جاتا ہے لفظ کو؟ خاص کہا جاتا ہے تو یہی لفظ خاص بھی ہے اور حقیقت بھی ہے تو دیکھو خاص اور حقیقت کیا ہو رہے ہیں؟ جمع، معلوم ہوا خاص اور حقیقت جمع ہو سکتے ہیں۔

اسی طرح عام اور حقیقت بھی جمع ہو سکتے ہیں، وہ کس اعتبار سے؟ وہ فاعل کے اعتبار سے ان جملوں میں جو آیا۔ دیکھو ارْكَعُوا واؤ آیا اور واؤ ضمیر ہے، کون سی ضمیر؟ جمع مذکر مخاطب کی بھئی، ارْكَعُوا جمع مذکر مخاطب کا صیغہ ہے نا تو یہ جمع مذکر مخاطب کی ضمیر ہے، اور اس سے جمع مذکر مخاطب ہی مراد ہیں یا کوئی اور مراد ہیں؟ وہی مراد ہیں، تو یہ لفظ حقیقت ہوا بھئی۔ اور ایک فرد مراد ہے یا مجموعہ افراد مراد ہیں؟ افراد مراد ہیں اور افراد خاص میں ہوتے ہیں کہ عام میں؟ عام میں، معلوم ہوا یہ عام بھی ہے اور حقیقت بھی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسی طرح وَلَا تَقْرَبُوا اس میں بھی واؤ آیا بھئی، تو لَا تَقْرَبُوا نہیں ہے اور اس میں یہ واؤ آیا اور واؤ ضمیر ہے کون سی؟ جمع مذکر مخاطب کی، اور اس سے وہی جمع مذکر مخاطب ہی مراد ہیں یا کوئی اور مراد؟ وہی مراد تو یہ حقیقت بھی ہے، اور ایک فرد مراد ہے یا مجموعہ افراد ہیں بھئی؟ کئی افراد مراد ہیں مجموعہ افراد مراد ہیں تو یہی عام بھی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو معلوم ہوا حقیقت خاص کے ساتھ بھی جمع ہو جاتی ہے اور حقیقت عام کے ساتھ بھی جمع ہو جاتی ہے۔ اسی لیے کہا کہ یہ خَاصٌّ بِاعْتِبَارِ الْفِعْلِ یہ دونوں خاص ہیں کس اعتبار سے؟ فعل کے اعتبار سے بھئی فعل کیا؟ وَهُوَ الرُّكُوعُ وَالزِّنٰى بھئی کیونکہ ان کا ایک ایک ہی معنیٰ آتا ہے، وَعَامٌّ اور یہ عام ہے بِاعْتِبَارِ الْفَاعِلِ کس اعتبار سے؟ فاعل کے اعتبار سے اور فاعل کون؟ وَهُمُ الْمُكَلَّفُونَ بھئی جن کو مکلف بنایا گیا جن کو حکم دیا جا رہا ہے یعنی مومنین بھئی۔

وَأَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا اور مجاز جو ہے وہ نام ہے لِمَا اس، مَا سے مراد لفظ ہے، وہ نام ہے اس لفظ کا أُرِيدَ بِهِ کہ ارادہ کیا جائے اس کے ذریعے غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ غیر اس معنیٰ کا جس کے لیے اس کو وضع

کیا گیا یعنی غیر موضوع لہ معنیٰ کا ارادہ کیا جائے لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا بوجہ ان دونوں کے درمیان مناسبت پائے جانے کے، کن دونوں کے درمیان؟ معنیٰ موضوع لہ اور معنیٰ غیر موضوع لہ۔ وَأَمَّا الْمَجَازُ باقی مجاز جو ہے فَاسْمٌ لِمَا أُرِيدَ بِهِ پس وہ نام ہے اس لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس کے ذریعے غیر موضوع لہ معنیٰ کا لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا بوجہ ان دونوں کے درمیان مناسبت کے پائے جانے کے۔

یعنی معنیٰ موضوع لہ اور معنیٰ غیر موضوع لہ میں مناسبت ہو گی۔ أَيِ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ لِأَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَغَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ یعنی نام ہے ہر اس، مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے اس کے ذریعے غیر موضوع لہ معنیٰ کا بوجہ مناسبت پائے جانے کے معنیٰ موضوع لہ کے درمیان اور معنیٰ غیر موضوع لہ کے۔ وَاحْتَرَزَ بِهِ عَنْ مِثْلِ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْأَرْضِ فِي السَّمَاءِ اور احتراز کیا اس کے ذریعے، جو مناسبت کا لفظ ذکر کیا نا کہ ان دونوں کے درمیان کیا ہو گی؟ اس کے ذریعے کہتے ہیں احتراز کیا عَنْ مِثْلِ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْأَرْضِ فِي السَّمَاءِ لفظِ أَرْض کو سَمَاء کے اندر استعمال کرنے جیسی مثالوں سے کیا کیا؟ اس سے احتراز کیا۔ مثلاً کوئی شخص لفظِ أَرْض بولتا ہے اور آسمان مراد لیتا ہے مولانا، زمین بول کر کیا مراد لیتا ہے؟ آسمان، بھئی کیوں؟ کہتے ہیں کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے بھئی۔ مِمَّا لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا ان میں سے جن کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

وَعَنِ الْهَزْلِ اور اسی طرح یہ مناسبت کے ذریعے احتراز کیا هَزْل سے یعنی مذاق سے۔ بھئی مذاق کے اندر بھی بعض اوقات انسان کیا کرتا ہے ایک لفظ بول کر دوسرے معنیٰ کا ارادہ کرتا ہے اگرچہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوتی بھئی۔ فَإِنَّهُ وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ لٰكِنْ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا اس لیے کہ ان اس کے ذریعے اگرچہ ارادہ کیا گیا ہے معنیٰ غیر موضوع لہ کا لیکن اس کے ساتھ اس کی کوئی مناسبت نہیں ہے، کوئی مناسبت نہیں ہے۔ سمجھ میں آیا؟ مثلاً بھئی ایک بڑا ہی آپ کا سست ساتھی آیا بھئی، یا یوں کہو آپ کا ایک بڑا ہی بزدل ساتھی آیا مولانا، آپ نے کہا لو بھئی شیر آگیا شیر آگیا بھئی۔ اچھا شیر بول کر کیا مراد لیا آپ نے؟ بزدل مراد لیا، کیا مراد لیا؟ تو یہ بطور مذاق کے آپ نے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کیا یا غیر موضوع لہ میں؟ غیر موضوع لہ میں استعمال کیا، لیکن اس کو مجاز نہیں کہیں گے کیونکہ ان دونوں کے درمیان شیر اور بزدلی کے درمیان کوئی مناسبت موجود نہیں بھئی۔ یہ معنیٰ ہے کہ هَزْل سے بھی احتراز کیا کیونکہ اگرچہ اس کے ذریعے معنیٰ غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا جاتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے، اسی طرح پچھلی مثال میں تھا أَرْض بول کر کیا مراد لینا؟ سَمَاء، ان میں بھی کوئی مناسبت نہیں ہے۔

وَلَمْ يَذْكُرْ قَيْدَ كَوْنِهِ عِنْدَ قِيَامِ الْقَرِينَةِ اور مصنف نے ذکر نہیں کیا کہ یہ کسی قرینے کے قائم ہوتے وقت ہو گا بھئی، یعنی معنیٰ موضوع لہ کا ارادہ کیا جائے، معنیٰ غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا جائے گا اور ساتھ کیا ہونا چاہیے کوئی قرینہ بھی ہونا چاہیے، یہ قید انہوں نے ذکر نہیں کی۔ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ یہاں پر مجاز کو متکلم کے اعتبار سے بیان کیا جا رہا ہے، متکلم کے ارادے کے اعتبار سے۔ متکلم ایک لفظ بولتا ہے اور اس کے لیے معنیٰ غیر موضوع لہ کا ارادہ کرتا ہے، کس کا ارادہ

کرتا ہے؟ تو متکلم کو کسی قرینے کی ضرورت نہیں، ہاں مخاطب کو قرینہ چاہیے کہ اس کو پتہ لگے کہ یہاں معنیٰ موضوع لہ مراد نہیں ہے بلکہ کیا مراد ہے معنیٰ غیر موضوع لہ۔ تو قرینہ مخاطب کے سمجھنے کے لیے ضروری ہے، متکلم کے بولنے کے لیے ضروری نہیں۔ بات بھی سمجھ میں آئی کہ نہیں آئی بھئی؟ جی؟ ہاں۔ متکلم ایک لفظ بولتا ہے اور اس کے لیے معنیٰ غیر موضوع لہ کا ارادہ کرتا ہے دونوں میں مناسبت موجود ہے تو اس کے لیے کسی قرینے کی حاجت نہیں۔ ہاں کس کے لیے قرینہ چاہیے؟ مخاطب، مخاطب نے اس کلام کو سمجھنے کے لیے کہ یہ یہاں لفظ معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال ہے کوئی قرینہ چاہیے، بغیر قرینے کے اسے کیا پتہ لگے گا بھئی وہ تو کیا سمجھے گا اس سے کون سا معنیٰ مراد ہے؟ معنیٰ موضوع لہ، لیکن وہ قرینہ اسے بتلا دے گا کہ کون سا معنیٰ مراد ہے؟ غیر موضوع لہ بھئی۔ تو یہاں پر جو مصنف ذکر کر رہے ہیں وہ متکلم کے ارادے کے اعتبار سے مجاز کو ذکر کر رہے ہیں، اور متکلم کے ارادے کے اعتبار سے کسی قرینے کی ضرورت نہیں بھئی۔ ہاں مخاطب کے اعتبار سے ضرورت ہے لیکن وہ الگ بات ہے اس کو بعد میں وہ پھر کہیں جا کر آخر میں ذکر کریں گے۔

تو کہتے ہیں وَلَمْ يَذْكُرْ قَيْدَ كَوْنِهِ عِنْدَ قِيَامِ الْقَرِينَةِ اور ذکر نہیں کیا اس قرینے کے قائم ہونے کے وقت کی قید کو لِأَنَّ الْغَرَضَ هٰهُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسَبِ إِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ اس لیے کیونکہ یہاں پر غرض جو ہے وہ متکلم کے ارادے کے اعتبار سے مجاز کو بیان کرنا ہے وَقَدْ تَمَّ بِهِ اور تحقیق اس تعریف کے ذریعے وہ کیا ہوا؟ تام ہوا، جو تعریف بیان کر دی اس کے ذریعے پورا بیان ہو گیا بھئی مجاز۔ وَالْقَرِينَةُ إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهَا لِأَجْلِ فَهْمِ السَّامِعِ اور قرینہ جو ہے اس کی احتیاج ہوتی ہے سامع کے سمجھنے کی وجہ سے، سامع کے سمجھنے کے لیے وَهُوَ أَمْرٌ زَائِدٌ اور وہ ایک زائد چیز ہے عَلٰى أَنَّهُ سَيَأْتِي ذِكْرُهَا فِي آخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ بنا بر اس کے کہ عنقریب اس کا ذکر آجائے گا بھئی مجاز کی بحث کے آخر کے اندر، یہ قرینے کا ذکر آجائے گا۔

وَأَمَّا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ کبھی کبھار بھئی مجاز بالزیادت ہوتا ہے بھئی، ایک لفظ ایک معنیٰ کے لیے وضع ہے اور اس معنیٰ کے، کلام میں آپ استعمال کرتے ہیں، بھئی آپ نے کلامِ عرب، نحو میں پڑھا ہے بعض اوقات کیا ہوتا ہے کوئی حرف وغیرہ لاتے ہیں اور کہتے ہیں یہ حرف زائد ہے، یہ کیا ہے؟ زائد ہے، جیسے كَفٰى بِاللّٰهِ۔ كَفٰى فعل اور با کیا ہے؟ زائدہ ہے، تو یہ مجاز بالزیادت ہے یہ کیا ہے؟ تو یہ معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے یا غیر موضوع لہ میں تاکید کے لیے آیا ہے بھئی؟ یہ معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے تو لہٰذا کہتے ہیں چونکہ یہ معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا اور مجاز بھی کس کو کہتے تھے؟ معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال کو کہتے تھے، لہٰذا یہ بھی کیا ہے مجاز کی تعریف کے اندر داخل ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَأَمَّا الْمَجَازُ بِالزِّيَادَةِ اور باقی مجاز بالزیادت جو ہے مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے۔ اب یہاں دیکھو کاف بھی کس معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے؟ مِثل کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے تو لہٰذا علماء فرماتے ہیں یہاں یہ کاف زائد ہے کیونکہ مِثل کا لفظ آگے خود آرہا ہے، اور

اگر کاف کو بھی مِثل کے معنیٰ میں لیں تو پھر اس صورت میں خرابی لازم آئے گی، پھر کلام یوں ہو جائے گا لَيْسَ مِثْلَ مِثْلِهِ شَيْءٌ اللہ کے مثل کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، تو معنیٰ یہ ہوا کہ معنیٰ یوں مفہوم ہوا اس سے کہ گویا کہ اللہ کا مثل تو موجود ہے لیکن اللہ کے آگے مثل کا مثل کوئی نہیں حالانکہ یہ مراد نہیں ہے بھئی، تو لہٰذا کہتے ہیں یہ کاف زائد ہے مولانا تشبیہ کی تاکید کے لیے آیا ہے۔ تو فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ أَيْضًا تو اس پر بھی صادق آتا ہے کہ أَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ کہ اس کے ذریعے ارادہ کیا گیا ہے غیر موضوع لہ کا لِأَنَّ مَا وُضِعَ لَهُ هُوَ التَّشْبِيهُ لَا التَّأْكِيدُ وَالزِّيَادَةُ اس لیے کہ معنیٰ موضوع لہ جو ہے وہ تشبیہ ہے نہ کہ تاکید اور زیادت بھئی۔ لیکن بہرحال یہ کس میں استعمال ہوا ہے معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے تو یہ مجاز میں داخل ہے۔ لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے مولانا کہ وہاں تو لِمُنَاسَبَةٍ کی قید بھی موجود تھی بھئی کہ دونوں معنیٰ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں کیا ہو؟ مناسبت موجود ہو اس کا ہونا ضروری ہے۔ فَيَدْخُلُ فِي التَّعْرِيفِ پس کہتے ہیں یہ بھی تعریف میں داخل ہو جائے گا کیونکہ یہ معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے۔

وَلٰكِنْ لَا بُدَّ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ لیکن ضروری ہے بھئی حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریف کے اندر حیثیت کی قید۔ دونوں کے اندر بھئی حیثیت کی قید ضروری ہے یاد رکھنا، توجہ سے سنو بھئی مشکل بات ہے، حیثیت کی قید ضرور ملحوظ ہو گی، حیثیت کی قید۔ کیوں؟ بھئی دیکھیے میں لفظِ صلوٰۃ بولتا ہوں اور اس سے دعا کا ارادہ کرتا ہوں، کیا کہیں گے؟ حقیقت، مجاز؟ جی؟ بولو تو سہی کچھ۔ حقیقت۔ میں لفظِ صلوٰۃ بولتا ہوں اور نماز کا ارادہ کرتا ہوں، اب کیا کہیں گے؟ ہاں؟ دیکھا مسئلہ بن جائے گا بھئی۔ لہٰذا حیثیت کی قید ذہن میں رکھنا پھر اشکال نہیں ہو گا۔ میں نے اب میں حیثیت کی قید لگاؤں گا: میں نے لفظِ صلوٰۃ بولا اور اس سے مراد دعا کا معنیٰ لیا اس حیثیت سے کہ یہ لفظ اسی معنیٰ کے لیے وضع ہے، اب کیا کہیں گے؟ حقیقت، اب اشکال ختم۔ میں نے لفظِ صلوٰۃ بولا اور اس سے نماز مراد لی اس حیثیت سے یہ اسی کے لیے وضع ہے، تو کیا کہیں گے؟ حقیقت۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ ہاں، اور اگر میں لفظِ صلوٰۃ بولتا ہوں اور نماز مراد لیتا ہوں اس حیثیت سے کہ یہ اس کے لیے وضع نہیں، اب کیا کہیں گے؟ اب مجاز کہیں گے۔ دیکھا حیثیت کی قید ملحوظ رکھو گے تو شبہ ہی نہیں پڑے گا بھئی، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اگر آپ یہ حیثیت رکھتے ہیں مدِنظر کہ یہ اسی کے لیے وضع ہے تو کیا کہیں گے؟ حقیقت۔ اور اگر آپ یہ حیثیت مدِنظر رکھتے ہیں کہ یہ اس کے لیے تو وضع نہیں تو کیا کہیں گے؟ مجاز کہیں گے بھئی۔ سمجھ میں آگئی بات؟ تو بس حیثیت کی قید کا لحاظ رکھنا ہر جگہ پر پھر شبہ نہیں، ورنہ تو شبہ پڑے گا ایک اس کے لیے بھی تو وہ حقیقت ہے وہ حقیقتِ لغوی ہے، اس کے لیے بھی تو یہ حقیقت ہے یہ حقیقتِ شرعی ہے، تو دونوں میں فرق تو ہے لیکن جب ایک وقت میں جب میں کسی معنیٰ میں استعمال کروں گا کس حیثیت سے کر رہا ہوں وہ دیکھو: اگر میں اس حیثیت سے کر رہا ہوں یہ اسی کے لیے وضع ہے معلوم ہوا میں نے کس وضع کا لحاظ رکھا؟ وضعِ شرعی کا، بہرحال وضع کا تو لحاظ رکھ لیا تو اس کو کیا کہیں گے؟ حقیقت۔ اور اگر اس اعتبار سے کہ میں نے کہا یہ لفظ اس کے لیے وضع نہیں، وضع کس کے لیے

ہے؟ دعا کے لیے، معلوم ہوا میں نے کس وضع کا لحاظ رکھا؟ وضعِ لغوی کا لحاظ رکھا اور استعمال کس میں کر رہا ہوں؟ نماز کے لیے، تو اس کو کیا کہیں گے؟ مجاز ہی کہیں گے کیونکہ میں نے اس وضع کا لحاظ رکھا، صورت سمجھ میں آگئی؟

وَلٰكِنْ لَا بُدَّ فِي تَعْرِيفِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ كِلَيْهِمَا مِنْ قَيْدِ الْحَيْثِيَّةِ اور کہتے ہیں ضروری ہے حقیقت اور مجاز دونوں کی تعریف کے اندر حیثیت کی قید، دونوں کے اندر حیثیت کی قید ضروری ہے یعنی وہ ملحوظ ہے۔ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَا وُضِعَ لَهُ أَوْ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ یعنی اس حیثیت سے کہ یہ معنیٰ موضوع لہ ہے یا معنیٰ غیر موضوع لہ ہے۔ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ التَّعْرِيفَانِ طَرْدًا وَعَكْسًا تاکہ کہیں ٹوٹ نہ جائیں دونوں تعریفیں جامع مانع ہونے کے اعتبار سے۔ جامع ہونی چاہیے تعریف اپنے تمام افراد کو کیا ہو؟ شامل ہو، اور مانع ہونی چاہیے تعریف اپنے افراد کے علاوہ کسی اور پر صادق نہ آئے بھئی، صورت سمجھ میں آئی؟ تو کہتے ہیں یہاں حیثیت کی قید ملحوظ ہے تاکہ یہ تعریفیں کہیں جامع مانع ہونے کے اعتبار سے ٹوٹ نہ جائیں، جامع نہ رہے یا مانع نہ رہے بھئی۔ پہلی صورت تعریف ٹوٹ رہی تھی وہ تو سمجھ میں آگئی کہ اسی پر کیا حقیقت بھی ہے اور دوسری طرف دیکھا جائے تو یہ مجاز بھی ہے۔ اچھا اب لفظِ صلوٰۃ بولتا ہے ایک شخص اور کس زبان سے ارادہ کرتا ہے عربی زبان کے اعتبار سے مولانا، اور صلوٰۃ کے لیے وہ کس کا ارادہ کرتا ہے؟ ارکانِ مخصوصہ کا۔ اچھا، ارکانِ مخصوصہ کا، بہرحال ارکانِ مخصوصہ یہ اس کا معنیٰ موضوع لہ بھی تو ہے ایک اعتبار سے۔ تو اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ لفظ استعمال ہوا ہے اپنے معنیٰ، بھئی وضعِ شرعی کے اعتبار سے، وہ استعمال اس نے کس اعتبار سے کیا ہے؟ لغت کے اعتبار، اس اعتبار سے ہی تو یہ مجاز ہی ہے، ہم ذرا دیکھ رہے ہیں کہ تعریف ٹوٹ رہی ہے حیثیت کی قید لگانے سے یا اب نہیں ٹوٹتی؟ لیکن مجموعی اعتبار سے یہ کس معنیٰ میں استعمال ہوا ہے پھر بھی؟ معنیٰ اس نے ارادہ کس کا کیا؟ غیر موضوع لہ کا تو یہ کیا ہے؟ مجاز۔ تو لیکن یہ حقیقت میں بھی داخل ہو رہا ہے کیونکہ مجموعی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ معنیٰ موضوع لہ بھی ہے اس کا وضعِ شرعی کے اعتبار سے، لیکن جب حیثیت کی قید لگائیں گے تو یہ پھر خارج ہو جائے گا مولانا، یہ حقیقت میں داخل نہیں ہوگا۔ کیسے؟ صلوٰۃ کا لفظ بولا کس چیز کا ارادہ کیا؟ ارکانِ مخصوصہ کا۔ اب اس پر تعریف صادق آرہی تھی: یہ لفظ فی الجملہ استعمال ہوا ہے اپنے معنیٰ موضوع لہ میں کس میں؟ اعتراض والی تعریف صرف کر رہا ہوں بھئی، یہ لفظ استعمال ہوا ہے اپنے معنیٰ موضوع لہ میں۔ اس حیثیت سے کہ یہ اس کا معنیٰ موضوع لہ ہے کس حیثیت سے استعمال ہوا ہے؟ کون، بولنے والا کون ہے؟ وہ لغت کے اعتبار سے ارادہ کر رہا ہے، تو لغت کے اعتبار سے یہ اس حیثیت سے ہے کہ معنیٰ موضوع لہ ہے؟ نہیں، بلکہ کس حیثیت سے ہے؟ دیکھا تو حیثیت کی قید جب لگاؤ گے اب یہ مولانا وہ حقیقت میں داخل نہیں ہوگا بلکہ کس میں رہے گا؟ مجاز ہی میں رہے گا، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ کہ پھر بھی نہیں آئی بھئی؟

فَإِنَّ لَفْظَ الصَّلَاةِ فِي اللُّغَةِ لِلدُّعَاءِ اس لیے کہ صلوٰۃ کا لفظ لغت کے اندر وہ دعا کے لیے ہے وَفِي الشَّرْعِ لِلْأَرْكَانِ الْمَعْلُومَةِ اور شریعت کے اندر وہ ارکانِ مخصوصہ کے لیے ہے، فَهِيَ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةُ حَقِيقَةٌ فِي الدُّعَاءِ تو یہ لغت کی حیثیت

سے، دیکھو لغت کی حیثیت سے حَقِيقَةٌ فِي الدُّعَاءِ یہ حقیقت ہے کس کے اندر؟ دعا کے اندر حقیقت ہے لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اس لیے کیونکہ اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ أَنَّهُ مَا وُضِعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَا وُضِعَ لَهُ کہ یہ کیا ہے اس کا معنیٰ موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ یہ اس کا معنیٰ موضوع لہ ہے۔ وَمَجَازٌ فِي الْأَرْكَانِ اور اس صورت میں یہ مجاز ہے ارکانِ مخصوصہ کے اندر لِأَنَّهُ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ اس لیے کہ وہ کیا ہے اس کا معنیٰ غیر موضوع لہ ہے مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ اس حیثیت سے کہ اس کا غیر موضوع لہ ہے فی الجملہ مجموعی اعتبار سے۔ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعُ حَقِيقَةٌ فِي الْأَرْكَانِ اور شریعت کے اعتبار سے حیثیت سے یہ حقیقت ہے ارکان کے اندر لِأَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَا وُضِعَ لَهُ اس حیثیت سے کہ یہ معنیٰ جو ہے اس کا یہ معنیٰ موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ یہ اس کا معنیٰ موضوع لہ ہے، وَمَجَازٌ فِي الدُّعَاءِ اور شریعت کے اعتبار سے یہ دعا کے اندر مجاز ہے مولانا لِأَنَّهُ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ فِي الْجُمْلَةِ اس لیے کہ یہ اس کا غیر معنیٰ غیر موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ یہ اس کا معنیٰ غیر موضوع لہ ہے فی الجملہ مجموعی اعتبار سے۔

وَحُكْمُهُ وُجُودُ مَا اسْتُعِيرَ لَهُ خَاصًّا اور حکم مجاز کا جو ہے وہ ثبوت ہے اس معنیٰ کا اسْتُعِيرَ لَهُ جس کے لیے اس کو مستعار لیا گیا عاریتاً لیا گیا۔ بھئی دیکھو عاریتاً آپ اپنے ساتھی سے ایک سائیکل لیتے ہیں کہ مجھے کسی کام سے جانا ہے مجھے سائیکل دے دو۔ تو مجاز میں بھی اسی طرح ہے مولانا، مثلاً میں لفظِ أسد بولتا ہوں اور اس سے بہادر آدمی کا ارادہ کرتا ہوں، بھئی بہادر آدمی کے لیے لفظِ أسد تو نہیں ہے لیکن میں نے عاریتاً تھوڑی دیر کے لیے کیا کیا؟ أسد کے لفظ کو لے کر کس معنیٰ میں استعمال کر لیا؟ بہادر آدمی کے لیے، تو یہ ہے مَا اسْتُعِيرَ لَهُ وہ معنیٰ جس کے لیے عاریتاً لیا گیا ہو اس کو۔ تو حکم کیا ہے مجاز کا؟ وُجُودُ مَا اسْتُعِيرَ لَهُ وہ ثبوت ہے اس معنیٰ کا، مَا سے مراد معنیٰ ہے، وہ ثبوت اس معنیٰ کا ہے، اس معنیٰ کا ثبوت جس کے لیے اس لفظ کو عاریتاً لیا گیا ہو خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا چاہے وہ معنیٰ خاص ہو یا عام ہو، وہ معنیٰ ثابت ہو جائے گا مولانا۔

يَعْنِي أَنَّ الْمَجَازَ كَالْحَقِيقَةِ فِي كَوْنِهِ خَاصًّا وَعَامًّا یعنی مجاز حقیقت کی طرح ہے خاص اور عام ہونے کے اندر۔ لَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَامًّا أَنْ يَعُمَّ جَمِيعَ أَنْوَاعِ عَلَاقَاتِهِ اچھا، بھئی دیکھیے انہوں نے ذکر کیا تھا کہ لفظ کو معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے بھئی، کیا ہے؟ اور معنیٰ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان کیا ضروری ہے؟ مناسبت ضروری ہے، کوئی تعلق کوئی علاقہ کوئی ربط ضروری ہے بھئی۔ یاد رکھیے آگے تفصیل آجائے گی بھئی، بہت سے تعلق، بہت سی صورتیں بنتی ہیں: کبھی کل بول کر جز مراد لیتے ہیں اور کل اور جز میں نسبت تعلق ہے یا نہیں ہے بھئی؟ کبھی جز بول کر کل مراد لیتے ہیں بھئی۔ کبھی حال بول کر محل مراد لیتے ہیں، کبھی محل بول کر حال مراد۔ کبھی علت بول کر معلول مراد لیتے ہیں، کبھی معلول بول کر علت، اور علت معلول میں تعلق اور ربط ہے یا نہیں ہے بھئی؟ ربط ہے۔ تو سمجھ میں آیا؟ تو اس طرح یا کبھی مشبہ بہ بول کر کیا مراد لیتے ہیں؟ مشبہ مراد، جیسے أسد بول کر کیا مراد لیا؟ بہادر آدمی۔ تو سب میں نسبت مناسبت ہوتی ہے بھئی۔ مناسبت بھئی۔ تو یاد رکھیے اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس کو استعارہ کہتے ہیں بھئی، اور اگر تشبیہ کے

علاوہ کوئی علاقہ ہو، یہ علمِ بیان کے اندر مولانا علمِ بیان کے اندر آپ پڑھیں گے انشاء اللہ اگلے سال، اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو وہ استعارہ کہلاتا ہے اور اگر علاقہ تشبیہ کے علاوہ کوئی ہو تو وہ مجازِ مرسل کہلاتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ مجازِ مرسل کہلاتا ہے۔ مثلاً بھئی آپ بھی استعمال کرتے ہیں آپ بھی، آپ کہتے ہیں نہر جاری ہے، نہر بہہ رہی ہے۔ بھئی نہر بہتی ہے یا نہر کے اندر پانی بہتا ہے؟ نہر کے اندر پانی بہتا ہے، لیکن آپ نے نہر بول کر کیا مراد لیا؟ پانی، کیونکہ نہر اس پانی کا محل ہے تو محل بول کر حال مراد ہے، محل بول کر حال مراد ہے صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو بہت سے علاقے ہیں، تو انہوں نے یہ کہا بھئی کہ مجاز بھی حقیقت کی طرح خاص بھی ہو سکتا ہے اور عام۔ کہتے ہیں عام ہونے کا یہ معنیٰ نہیں ہے کہ وہ سارے علاقے ایک ہی وقت میں مراد ہوتے ہیں بلکہ ہاں جو علاقہ لیا جو مراد لیا اس کے جتنے افراد ہیں ان کو وہ شامل ہو گا، عام ہونے کا یہ معنیٰ بھئی۔ عام ہونے کا، بھئی بتلایا کتنے ہی تعلق ہو سکتے ہیں حال اور محل کا بھئی، علت اور معلول والا تعلق بھی، کل جزو والا تعلق بھی ہو سکتا ہے بھئی صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ سارے علاقے ہو سکتے ہیں لیکن ایک وقت میں ایک ہی علاقہ مراد ہو گا اور جتنے افراد پر وہ صادق آئے وہ سارے اس میں شامل ہوں گے، عموم ہو گا اس کے اندر۔ یہ نہیں کہ ایک ہی وقت میں کیا ہو؟ تمام علاقے مراد ہوں جتنے تعلقات ہیں سارے مراد لیے جائیں اور جتنے افراد ان کے تحت آتے ہیں وہ سارے اس میں داخل ہو جائیں، یہ مراد عام ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے بلکہ ایک علاقہ اور اس علاقے کے تحت جتنے افراد اس میں داخل ہوتے ہیں وہ سارے کیا ہوں گے؟ مراد ہوں گے بھئی۔ دیکھیے ابھی آگے اور وضاحت آجائے گی۔

وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَامًّا اور مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ أَنْ يَعُمَّ جَمِيعَ أَنْوَاعِ عَلَاقَاتِهِ جُمْلَةً فِي لَفْظٍ کہ وہ عام ہو تمام انواعِ علاقات کو جملۃً اکٹھا ہی فِي لَفْظٍ ایک لفظ کے اندر، ایک ہی لفظ کے اندر تمام انواعِ علاقات، تمام تعلقات جو ہیں وہ ان سب کو شامل ہو بِأَنْ يُذْكَرَ اللَّفْظُ بایں طور کہ لفظ کو ذکر کیا جائے وَيُرَادَ بِهِ حَالُهُ وَمَحَلُّهُ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يَؤُولُ إِلَيْهِ وَلَازِمُهُ وَعِلَّتُهُ وَمَعْلُولُهُ وَنَحْوُ ذٰلِكَ کہ ایک لفظ ذکر کیا جائے اور ارادہ کیا جائے اس کے لیے اس کے ذریعے اس کے حال کا بھی اس کے محل کا بھی، وَمَا كَانَ عَلَيْهِ اور جس حال پر تھا اس کا بھی ارادہ کیا جائے وَمَا يَؤُولُ إِلَيْهِ اور جس حال کی طرف وہ لوٹے گا اس کا بھی ارادہ کیا جائے، وَلَازِمُهُ اس کے لازم کا بھی ارادہ کیا جائے، وَعِلَّتُهُ اس کی علت کا بھی ارادہ کیا جائے وَمَعْلُولُهُ اور اس کے معلول کا بھی ارادہ کیا جائے وَنَحْوُ ذٰلِكَ اور اس جیسی چیزیں، ان ساروں کا ایک ہی وقت میں ارادہ نہیں ہو گا بلکہ ایک وقت میں ایک ہی چیز مراد ہو گی مثلاً محل بول کر حال مراد ہے تو حال میں جتنے افراد آسکتے ہیں وہ سارے شامل ہوں گے، یا مولانا علت بول کر معلول مراد ہے تو اس کے افراد ہوں گے بس بھئی، تمام اکٹھے مراد نہیں ہوں گے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ مَا كَانَ عَلَيْهِ جس حال پر وہ تھا جس حال پر وہ مثلاً بھئی میں کہتا ہوں زَيْدٌ ضَارِبٌ زید نے آج سے پانچ سال پہلے آپ کی پٹائی کی تھی آج مجھے نظر آیا میں نے کہا زَيْدٌ ضَارِبٌ۔ بھئی ضَارِب کا تو معنیٰ ہے

جو پٹائی کر رہا ہو اس وقت، اس کو کیا کہتے ہیں؟ پٹائی کرنے والا زمانۂ حال میں پٹائی کرنے والا، تو یہاں پر زید کو میں نے ضَارِب کہا کس حال کے اعتبار سے؟ مَا كَانَ عَلَيْهِ وہ حال جس پر وہ تھا، تو یہ مجاز ہے مولانا کیا ہے؟ مجاز۔ یا زید نے کہا کہ میں آپ کی پٹائی کروں گا اگلے مہینے، سمجھ میں آیا؟ ابھی اس نے پٹائی کی ہے؟ نہیں لیکن میں ابھی سے کہہ دیتا ہوں زَيْدٌ ضَارِبٌ زید کیا ہے؟ پٹائی کرنے والا ہے، کس بات اعتبار سے مَا يَؤُولُ إِلَيْهِ جس کی طرف وہ جس حالت کی طرف وہ لوٹنے والا ہے جس حالت کی طرف وہ جانے والا ہے جو جس حالت کی طرف پہنچنے والا ہے بھئی۔ یہ معنیٰ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وہ حال جس پر وہ تھا وَمَا يَؤُولُ إِلَيْهِ جس کی طرف وہ لوٹے گا وَلَازِمُهُ اور اس کا لازم، چلیے آگے پھر آجائے گی امید ہے تفصیل آگے آجائے گی بھئی۔

بَلْ أَنْ يَعُمَّ جَمِيعَ أَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ بلکہ وہ عام ہو گا ایک ہی نوع کے تمام افراد کو كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيعُ مَا يَحُلُّ فِيهِ جیسے کہ ارادہ کیا جائے صاع کے ذریعے ان ساری چیزوں کا جو اس میں آتی ہوں، فَيَجُوزُ ذٰلِكَ عِنْدَنَا تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ بھئی دیکھیے آگے مثال بھی آجائے گی: حدیث کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے ایک صاع کو دو صاع کے بدلے مت بیچو، ایک صاع کو دو صاع کے بدلے مت بیچو۔ اب صاع تو وہ پیمانہ ہے بھئی لکڑی کا ایک برتن ہوتا تھا جس کے اندر گندم کو ماپ کر بیچا جاتا تھا ایک صاع دو صاع تین صاع۔ آج کل تو گندم کو تولتے ہیں، قدیم یہ طریقہ تھا کیا کرتے تھے برتن کے اندر ماپ کر بیچتے تھے جیسے آج کل دودھ مولانا ماپ کر بیچا جاتا ہے ایک مخصوص برتن کے اندر، اسی طرح گندم کے لیے ایک مخصوص برتن تھا گندم وغیرہ اور بعض چیزیں اس طرح بیچی جاتی تھیں، آج کل بھی بعض دیہات میں یہ طریقہ رائج ہے برتن کے ذریعے کیا کرتے ہیں وہ گندم کو ماپتے ہیں بھئی وہ مخصوص برتن ہوتا ہے خاص مقدار اس میں آتی ہے گندم کی، اس کو صاع کہتے ہیں وہ جو لکڑی کا برتن ہے۔ اب حدیث میں آیا ایک صاع کو دو صاع کے بدلے مت بیچو، آگے بتلائیں گے کہ بالاجماع یہاں سے صاع مراد نہیں ہے کیونکہ ایک لکڑی کا وہ برتن دے کر دو برتن خریدنا جائز ہے بالاجماع بھئی۔ پھر کہتے ہیں بھئی یہاں محل بول کر حال مراد ہے جیسے نہر بول کر نہر کے اندر کا پانی جو اس کے اندر تھا، یہاں بھی صاع بول کر مَا فِي الصَّاعِ صاع کے اندر جو چیز آئے وہ مراد ہے اور جو بھی اس صاع کے ذریعے جس چیز کو بھی بیچا جاتا ہے اور اس کا اندازہ کیا جاتا ہے وہ ساری مراد ہو جائیں گی۔ تو دیکھو اب صاع بول کر صاع مراد ہے؟ محل مراد ہے یا مَا فِي الصَّاعِ مراد ہے بھئی؟ مَا فِي الصَّاعِ، تو یہ معنیٰ حقیقی میں استعمال ہوا یا معنیٰ مجازی میں؟ معنیٰ مجازی میں۔ اور مَا فِي الصَّاعِ سے کوئی خاص چیز مراد ہے یا وہ تمام چیزیں جو صاع کے ذریعے جن کو بیچا خریدا جاتا ہے؟ تمام چیزیں تو دیکھو مجاز کے اندر کیا ہوا؟ عموم آگیا۔ تو ایک ہی نوع کے تمام افراد، تو یہاں محل بول کر حال مراد ہے بس، تو وہ جو بھی چیز جس کا یہ حال جو اس کے اندر حلول کرنے والی اس کے اندر آنے والی اس سے اندازہ کیا جاتا ہے وہ سارے مراد ہو جائیں گے ایک نوع کے تمام۔

تو فَيَجُوزُ تو یہ فَيَجُوزُ ذٰلِكَ عِنْدَنَا یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ: لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ

اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں مجاز میں عموم نہیں ہے اس لیے کیونکہ وہ ضرورت کی بنا پر ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ کیا ہے، مجاز کیا ہے؟ بنا بر ضرورت کے ہے بھئی بنا بر ضرورت کے۔ بھئی دیکھیے ایک لفظ آیا قرآن میں یا حدیث کے اندر، ہم اس کا حقیقی معنیٰ لینا چاہتے ہیں جو معنیٰ موضوع لہ ہے لیکن وہ معنیٰ بنتا نہیں تو مجبوراً ہمیں کیا کرنا پڑتا ہے؟ غیر موضوع لہ لینا پڑتا ہے اور ہم کہتے ہیں یہ مجاز ہے، تو دیکھو مجاز ضرورت کی بنا پر ہوا کیونکہ حقیقی معنیٰ یہاں ہو نہیں رہا تھا تو یہ مجاز کس بنا پر ہوتا ہے؟ تو وہ فرماتے ہیں ضرورت کی بنا پر مجاز ہوتا ہے اور ضرورت ایک فرد سے پوری ہو جاتی ہے زیادہ افراد کی ضرورت نہیں۔ ضرورت کس سے پوری ہو جاتی ہے؟ ایک فرد سے۔ بنا بر ضرورت کے ہے نا مجاز، اور اس کا ایک فرد بھی ثابت ہو جائے تو ضرورت پوری ہو گئی لہٰذا زیادہ افراد کو وہ ثابت نہیں۔ یعنی مجاز خاص تو ہو سکتا ہے اس میں عموم نہیں ہو سکتا، صورت سمجھ میں آ گئی؟

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ: لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ مجاز میں عموم نہیں ہے اس لیے کیونکہ وہ ضرورت کی بنا پر ہے يُصَارُ إِلَيْهِ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِيقَةِ جایا جاتا ہے کلام میں اس کی طرف جب حقیقت ممکن نہ رہے، وَالضَّرُورَةُ تُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا اور ضرورت جو ہے اس کو فرض کیا جاتا ہے ضرورت ہی کے بقدر وَتَرْتَفِعُ بِإِثْبَاتِ الْخُصُوصِ اور یہ ضرورت اٹھ جاتی ہے یعنی پوری ہو جاتی ہے خصوص کے ثابت کرنے سے ہی فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُومُ تو لہٰذا عموم ثابت نہیں۔ وہ کیا فرماتے ہیں بھئی امام شافعی رحمہ اللہ؟ ضرورت کس سے پوری ہو گئی؟ ایک سے پوری ہو گئی تو افراد کی ضرورت نہیں لہٰذا مجاز میں عموم نہیں وہ خصوص ہی ہو گا اس کے اندر۔

وَإِنَّا نَقُولُ اور ہم کہتے ہیں کہ إِنَّ عُمُومَ الْحَقِيقَةِ لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهَا حَقِيقَةً بَلْ لِدَلَالَةٍ زَائِدَةٍ عَلَى تِلْكَ کہ حقیقت کا جو عموم ہوتا ہے وہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ حقیقت ہے بلکہ وہ ایک زائد دلالت کی وجہ سے ہوتا ہے اس پر۔ بھئی دیکھیے امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ مجاز میں عموم نہیں کیونکہ یہ بنا بر ضرورت کے ہے اور ضرورت جب خصوص سے پوری ہو جاتی ہے تو عموم کی حاجت نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ حقیقت میں عموم تھا یا نہیں بھئی؟ حقیقت میں خصوص بھی ہے اور عموم بھی ہے۔ خاص ہوا معنیٰ تو خاص ثابت ہو جائے گا، عام ہوا معنیٰ تو وہ عام ثابت ہو جائے گا۔ تو حقیقت سے وہ جو عام معنیٰ ثابت ہوتا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ حقیقت ہے بلکہ وہ ایک زائد چیز کی دلالت کی وجہ سے ہوتا ہے، ایک امرِ زائد ہوتا ہے وہاں اس سے افراد ثابت ہوتے ہیں عموم آتا ہے۔ کیا جب بھی لفظ سے معنیٰ موضوع لہ کا ارادہ کریں گے تو عموم آئے گا؟ ضروری تو نہیں۔ اگر وہ لفظ عموم والا ہوا تو عموم آئے گا، لفظ عموم والا نہ ہوا تو عموم نہیں۔ جیسے پیچھے گزرا تھا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا، رُكُوع سے رکوع ہی مراد تھا جھکنے کا معنیٰ تو معنیٰ موضوع لہ تھا لیکن عموم نہیں تھا وہاں، اور واؤ کے اندر بھئی وہ بھی معنیٰ موضوع لہ میں استعمال تھا لیکن وہاں کیا تھا؟ عموم تھا۔ تو عموم جو آتا ہے حقیقت کے اندر وہ

ایک امرِ زائد کی وجہ سے آتا ہے کس کی وجہ سے؟ یعنی لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے اس وجہ سے عموم نہیں آتا بلکہ ایک زائد چیز ہو گی جو دلالت کر رہی ہو گی کہ یہاں عموم ہے اور وہ کیا؟ یا تو وہ صیغہ ہی جمع کا ہو گا۔ الْمُسْلِمُونَ میں بولتا ہوں اور اس سے تمام مسلمان مراد لیتا ہوں تو یہ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہے معنیٰ، تو اس میں عموم ہے لیکن عموم اس وجہ سے نہیں کہ یہ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے بلکہ عموم اس وجہ سے کہ یہ صیغہ جمع کا ہے، یہ واؤ اور نون جو اس کے ساتھ ملے ہوئے ہیں یہ دلالت کر رہے ہیں کہ یہ ایک فرد نہیں مراد بلکہ یہاں زیادہ افراد مراد ہیں۔ اسی طرح نکرہ تحت النفی آئے، نکرہ تحت النفی آئے تو اس کا حقیقی معنیٰ بھی مراد ہو سکتا ہے اور مجازی، لیکن جب حقیقی معنیٰ مراد لیں گے اب عموم بھی ساتھ آئے گا۔ کیوں آئے گا عموم؟ کیونکہ وہ نکرہ تحت النفی، تو وہ نکرہ تحت النفی ہونے کی وجہ سے عموم آیا اس وجہ سے عموم نہیں آیا کہ یہ لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے۔ تو جو عموم آتا ہے وہ اس وجہ سے نہیں آتا کہ لفظ کس میں استعمال ہو رہا ہے؟ معنیٰ موضوع لہ، بلکہ جو عموم آتا ہے وہ کس کی وجہ سے آتا ہے؟ کسی اور چیز کی دلالت کی وجہ سے آتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ میں نے مثلاً رَجُلٌ کہا، رَجُلٌ اور اس کا معنیٰ حقیقی مراد لیتا ہوں یعنی مرد، بالغ، تو کیا یہ معنیٰ کرتے ہی اس میں عموم آگیا؟ نہیں، اس کے لیے کوئی اور دلیل چاہیے پھر عموم آئے گا ویسے عموم نہیں آئے گا۔ جب یہی تحت النفی آجائے گا لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ اب اس میں کیا آگیا؟ عموم۔ تو عموم اس وجہ سے تو نہیں آیا کہ یہ لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے، عموم تو کس کی وجہ سے آیا؟ تحت النفی ہونے کی وجہ سے آیا۔ صورت سمجھ میں، تو ہم جواب دیتے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کو کہ حقیقت کے اندر عموم آتا ہے وہ آپ بھی تسلیم کرتے ہیں اور وہاں عموم اس لیے نہیں آتا کہ وہ لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے بلکہ وہاں عموم کس وجہ سے آتا ہے؟ کسی امرِ زائد کی دلالت کی وجہ سے آتا ہے، تو مجاز کے اندر بھی عموم جو آئے گا وہ کس کی وجہ سے آئے گا؟ امرِ زائد کی دلالت کی وجہ سے آئے گا، تو مجاز آجائے تو یہ معنیٰ نہیں کہ اس میں عموم آ ہی نہیں سکتا بلکہ وہاں بھی، تو حقیقت میں جب عموم آتا ہے امرِ زائد کی وجہ سے تو یہاں بھی کیا آجائے گا؟ عموم آسکتا ہے بھئی۔

وَإِنَّا نَقُولُ إِنَّ عُمُومَ الْحَقِيقَةِ لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهَا حَقِيقَةً کہ حقیقت کا جو عموم ہے وہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ حقیقت ہے بَلْ لِدَلَالَةٍ زَائِدَةٍ عَلَى تِلْكَ بلکہ اس پر زائد دلالت اس حقیقت پر زائد دلالت کی وجہ سے ہوتا ہے كَالْأَلِفِ وَاللَّامِ فِي الْمُفْرَدِ غَيْرِ الْمَعْهُودِ جیسے کہ الف لام جو کس کے اندر آئے؟ وہ مفرد جو غیر متعین ہو بھئی، غیر متعین مفرد پر جب الف لام آجائے بھئی، مفرد پر الف لام آجائے اور کوئی متعین مراد نہ ہو تو وہ کس چیز کا فائدہ دیتا تھا؟ عموم کا فائدہ، تو یہ الف لام کی وجہ سے عموم آیا بھئی معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کرنے کی وجہ سے عموم نہیں آیا۔ وَوُقُوعِ النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ اور اسی طرح جب نکرہ کس میں واقع ہو؟ نفی میں، تو اس میں بھی عموم آئے گا تو یہ سیاقِ نفی میں ہونے کی وجہ سے عموم آتا ہے۔ وَوَصْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ اور اس کا موصوف ہونا نکرہ کا کس کے ساتھ؟ نکرہ کی صفتِ عامہ جب آجائے تو اس میں کیا آجاتا ہے؟ عموم، تو

اس صفتِ عامہ کی وجہ سے عموم آتا ہے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہونے کی وجہ سے نہیں۔ وَكَوْنِ الصِّيغَةِ صِيغَةَ جَمْعٍ اور اسی طرح کسی صیغے کا جمع والا صیغہ ہونے اس کی وجہ سے اس میں عموم آتا ہے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہونے کی وجہ سے نہیں۔ أَوْ كَوْنِ الْمَعْنٰى مَعْنَى الْجَمْعِ یا وہ لفظ تو مفرد ہوتا ہے لیکن اس کا معنیٰ جمع والا ہوتا ہے اس لیے اس میں عموم آجاتا ہے جیسے قَوْمٌ اور رَهْطٌ۔ فَإِذَا وُجِدَتْ هٰذِهِ الدَّلَالَاتُ فِي الْمَجَازِ يَكُونُ أَيْضًا عَامًّا جب پائی جائیں یہ دلالتیں مجاز کے اندر یہ والی دلالتیں تو يَكُونُ أَيْضًا عَامًّا تو وہ بھی کیا ہوگا؟ عام ہی ہوگا۔ إِذْ لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُومِ اس لیے کہ حقیقت کا ہونا جو ہے یہ عموم کے لیے شرط نہیں ہے، أَوْ كَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ یا مجاز ہونا یہ عموم سے مانع نہیں ہے بھئی۔ بات بھی سمجھ میں آئی یا اوپر سے گزر گئی سب کے؟ سمجھ میں، جی؟ الحمد للہ۔ نہیں آئی؟

یہ ہے حقیقت، اس میں عموم بھی ہے خصوص بھی ہے مثال سمجھ میں آگئی تھی؟ تو حقیقت کس کو کہتے تھے؟ لفظ اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہو، تو حقیقت کے اندر جو عموم آتا ہے کیا وہ اس وجہ سے آتا ہے کہ لفظ کو ہم اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کر رہے ہیں؟ بلکہ کس وجہ سے آتا ہے؟ ایک امرِ زائد کوئی اور چیز وہاں ہمیں بتلا رہی ہوتی ہے کہ یہاں عموم ہے، مثلاً صیغہ ہی جمع کا ہے صیغہ ہی، تو وہ صیغہ بتاتا ہے کہ یہاں عموم ہے، معنیٰ موضوع لہ میں ہونا، معنیٰ موضوع لہ میں ہونا یہ ایک الگ مستقل چیز ہے اور صیغہ جمع کا ہونا یہ الگ چیز ہے، تو ہمیں افراد کا پتہ کون بتلاتا ہے؟ صیغہ بتلاتا ہے، معنیٰ موضوع لہ میں ہونا۔ یہ تو پھر مُسْلِمٌ معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کر لیتا ہوں اور الْمُسْلِمُونَ اس کو بھی میں معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کر لیتا ہوں، تو الْمُسْلِمُ بھی معنیٰ موضوع لہ میں الْمُسْلِمُونَ بھی، عموم کس میں؟ الْمُسْلِمُونَ میں۔ بھئی الْمُسْلِمُ بھی تو معنیٰ موضوع لہ میں استعمال کر رہا ہوں؟ شاباش، یہ معنیٰ موضوع لہ میں تو ہے لیکن اس کے ساتھ ایسی چیز نہیں جو ہمیں بتائے اس میں افراد ہیں، اس کے ساتھ الْمُسْلِمُونَ میں واؤ نون جڑے ہوئے ہیں وہ واؤ نون ہمیں بتا رہے ہیں کہ اس میں کیا ہے؟ تو عموم کا پتہ کس سے چلتا ہے؟ ایک زائد چیز ہوتی ہے وہ، معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہونا ہمیں یہ نہیں بتلاتا، تو اور وہ زائد چیزیں کیا کیا ہو سکتی ہیں بہت سی انہوں نے ذکر کر دیں: کبھی وہ الف لام ہوتا ہے، کبھی وہ نکرہ تحت النفی ہوتا ہے، کبھی وہ نکرہ موصوف ہو رہا ہوتا ہے کس کے ساتھ؟ نکرہ کی جب صفتِ عامہ آجائے تو اس میں کیا آجاتا ہے؟ عموم آتا ہے، کبھی وہ صیغہ ہی کون سا ہوتا ہے؟ جمع کا، کبھی صیغہ تو جمع کا نہیں ہوتا لیکن معنیٰ اس کا کیا ہوتا ہے؟ جیسے قَوْمٌ اور رَهْطٌ، لفظ تو مفرد ہے لیکن یہ کم از کم کتنے پر بولے جاتے ہیں؟ تین پر، تو یہ معنیٰ جمع کا ہے ان کا۔ تو جب ان میں دلالتوں میں سے کوئی دلالت پائی جائے حقیقت کے اندر تو پھر وہ کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا، اور اگر انہی چیزوں میں سے کوئی مجاز کے اندر بھی پائی جائے تو وہ مجاز بھی کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا فائدہ دے گا۔ اب بات سب کو سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں إِذْ لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُومِ کیونکہ حقیقت کا ہونا یہ شرط نہیں ہے عموم کے لیے، عموم ہمیشہ وہیں نہیں ہو

گا جہاں حقیقت ہو گی بلکہ عموم مجاز میں بھی ہو سکتا ہے وَكَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ اور مجاز وہ مانع نہیں ہے عموم سے بھئی، مجاز ہو تو یہ نہیں کہ اب وہاں عموم آ ہی نہیں سکتا بلکہ وہاں بھی اگر وہ دلالت آ گئی تو وہاں بھی کیا آ جائے گا؟ عموم آ جائے گا۔ بات سب کو اچھی طرح سمجھ میں آ گئی؟

وَكَيْفَ يُقَالُ إِنَّهُ ضَرُورِيٌّ اور یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ ضروری ہے بھئی، وَقَدْ كَثُرَ ذٰلِكَ فِي كِتَابِ اللهِ تَعَالٰى اور تحقیق یہ کثیر استعمال ہوا ہے کس کے اندر؟ کتاب اللہ کے اندر بھئی وَاللهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الضَّرُورَةِ اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں، کیونکہ ضرورت عجز و نقصان کی علامت ہے مولانا۔ تو آپ کہتے ہیں مجاز کیا ہے وہ بنا بر ضرورت کے ہے، کس پر کس وجہ سے ہے بنا بر ضرورت کے ہے، حالانکہ یہ تو کتاب اللہ میں بھی کثرت سے استعمال ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ تو ضرورت سے پاک ہیں بھئی، لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ مجاز کیا ہے بنا بر ضرورت کے ہے یہ درست نہیں بھئی۔

لَا يُقَالُ یہ نہ کہا جائے إِنَّ الْمُقْتَضٰى وَاقِعٌ فِي الْقُرْآنِ جی یہ ایک اشکال اور پھر اس کا جواب ذکر کریں گے۔ اشکال یہ کہ بھئی اس طرح تو قرآن میں اقتضاء النص بھی شامل، قرآن میں آتا ہے بھئی سمجھ میں آیا؟ اقتضاء النص، اور اقتضاء النص تو بالاتفاق ہمارے اور تمہارے، بھئی ہمارے اوپر شوافع کا ایک اشکال اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں بھئی، اشکال وہ یہ کرتے ہیں: ہم نے کیا کہا بھئی؟ انہوں نے کہا تھا یہ مجاز بنا بر ضرورت کے ہے، ہم نے انکار کر دیا نہیں بنا بر ضرورت کے یہ نہیں ہو سکتا، بنا بر ضرورت کے، کیونکہ قرآن میں کثیر واقع ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں بھئی۔ وہ جواب پھر اب ہم پر اعتراض کرتے ہیں کہ بھئی اس طرح تو اقتضاء النص بھی قرآن کے اندر کیا ہوا ہے؟ کثرت سے استعمال ہوا ہے، اور اس میں ہمارا اور اے احناف تمہارا اتفاق ہے کہ اقتضاء النص ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے، کس لیے ہوتا ہے؟ اقتضاء النص جانتے ہو یا نہیں بھئی؟ کہ غیرِ منطوق کو منطوق تسلیم کر لینا تاکہ منطوق صحیح ہو جائے، کیا ہو جائے؟ یعنی غیرِ ملفوظ کو ملفوظ تسلیم کر لینا تاکہ ملفوظ کیا ہو جائے؟ صحیح ہو جائے۔ جیسے دیکھیے بھئی قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ایک گردن کا آزاد کرنا ہے لیکن یہاں رَقَبَةٍ کے ساتھ مَمْلُوكَةٍ کی صفت ماننا پڑے گی بھئی، کیونکہ رَقَبَة تو غیرِ مملوکہ بھی ہو سکتا ہے مولانا سمجھ میں آیا؟ تو کیا معنیٰ ہوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ ایک مملوک رقبہ کو آزاد کریں یعنی کسی غلام کو آزاد کرو۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو دیکھو ایک غیرِ ملفوظ کو کیا مان لیا گیا؟ ملفوظ تاکہ یہ جو ملفوظ ہے صحیح یعنی اس سے حکم نکالا جا سکے اس کا سمجھنے میں تاکہ کوئی خلل نہ آئے۔ تو معلوم ہوا تو قرآن کے اندر تو اقتضاء النص بھی آتا ہے اور اے احناف ہمارے اور تمہارے درمیان اتفاق ہے اس بات پر کہ یہ بنا بر ضرورت کے اقتضاء النص کو مانا جاتا ہے کس بنا پر؟ ضرورت کی بنا پر۔ تو اب اس میں تم کیا جواب دیتے ہو؟ مجاز میں تم نے تو کہہ دیا کہ ضرورت نہیں ہو سکتی کیونکہ جب بنا بر ضرورت کے ہو تو پھر تو کس ضرورت کی نسبت کس کی طرف کرنا لازم آئے گی؟ اللہ کی طرف اور اللہ ضرورت سے پاک ہیں بھئی،

اور اقتضاء النص میں تو تم بھی کہتے ہو یہ بنا بر ضرورت کے ہے۔ تو اس کا جواب دے رہے ہیں بھئی کہ بھئی یہ اقتضاء النص استدلال کی اقسام میں سے ہے، اس کو مستدل کو اس کو اس کی ضرورت پڑتی ہے متکلم کو اس کی ضرورت نہیں، متکلم کو اس کی ضرورت نہیں ہاں جو استدلال کر رہا ہے حکم نکال رہا ہے اس کو اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ تو لہٰذا یہاں ضرورت ہوئی باعتبار مستدل کے، استدلال کرنے کے اعتبار سے ضرورت ہوئی متکلم کے اعتبار سے وہاں ضرورت نہیں ہے بھئی، لہٰذا وہاں ضرورت کی نسبت اللہ کی طرف کرنا لازم نہیں آتی بلکہ کس کی طرف کرنا پڑے گی؟ مستدل، استدلال کرنے والے کی طرف بھئی، کہ استدلال کرنے والے کو حکم نکالنے کے لیے کیا کرنا پڑتا ہے وہاں ایک لفظ کو ماننا پڑتا ہے، صورت سمجھ میں آگئی بھئی تاکہ کسی قسم کا کوئی خلل نہ آئے بھئی معنیٰ میں۔

لَا يُقَالُ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِنَّ الْمُقْتَضٰى وَاقِعٌ فِي الْقُرْآنِ كَثِيرًا کہ مقتضیٰ بھی قرآن کے اندر کثرت سے واقع ہوا ہے مَعَ أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ بِالِاتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ باوجود اس کے کہ وہ بنا بر وہ ضروری ہے یعنی بنا بر ضرورت کے ہے بالاتفاق ہمارے اور تمہارے درمیان لِأَنَّا نَقُولُ اس لیے کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں إِنَّهُ مِنْ أَقْسَامِ الِاسْتِدْلَالِ کہ مقتضیٰ نص جو ہے استدلال کی قسموں میں سے ہے فَالضَّرُورَةُ ثَمَّةَ تَرْجِعُ إِلَى الْمُسْتَدِلِّ لَا إِلَى الْمُتَكَلِّمِ پس ضرورت وہاں پر جو ہے وہ لوٹتی ہے استدلال کرنے والے کی طرف نہ کہ متکلم کی طرف وَالْمَجَازُ مِنْ أَقْسَامِ اللَّفْظِ اور مجاز تو لفظ کی اقسام میں سے ہے فَلَوْ كَانَ ضَرُورِيًّا اگر یہ بنا بر ضرورت کے ہوتا لَكَانَتِ الضَّرُورَةُ رَاجِعَةً إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُتَكَلِّمُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنْهَا تو اس صورت میں ضرورت جو ہے وہ لوٹتی متکلم کی طرف اور متکلم وہ تو اللہ تعالیٰ، متکلم اور وہ کون ہیں؟ اللہ تعالیٰ وہ اس سے پاک ہیں۔ تو لہٰذا اس، یہاں پر ضرورت لوٹتی اللہ کی طرف اور اللہ ضرورت سے پاک ہیں، لہٰذا یہاں اس کو ضروری قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ہاں اقتضاء النص میں ضرورت لوٹتی ہے متکلم کی طرف نہیں بلکہ کس کی طرف؟ مستدل کی طرف تو وہاں ضرورت کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے بھئی۔

هٰكَذَا قَالُوا اس طرح علماء نے فرمایا ہے شارح فرما رہے ہیں۔ وَالْإِنْصَافُ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ اور شارح فرما رہے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم جو ہے وہ مجاز پر تلفظ کرتا ہے یعنی مجاز پر تکلم کرتا ہے مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ باوجود اس کے کہ وہ حقیقت پر قادر ہے لِرِعَايَةِ بَلَاغَاتٍ وَمُنَاسَبَاتٍ لَمْ تَكُنْ فِي الْحَقِيقَةِ ایسی بلاغتوں اور ایسی مناسبتوں کی رعایت رکھنے کے لیے جو حقیقت کے اندر نہیں تھیں بھئی، جو حقیقت کے اندر۔ بھئی مجاز کے ذریعے بات بعض اوقات بڑی خوشگوار ہو جاتی ہے بھئی بڑی سمجھ میں آیا؟ مناسبتیں اس میں اور اس میں مناسبت اور بلاغت کے اندر اس کا رتبہ بڑھ جاتا ہے بھئی، بلاغت کے اندر رتبہ بڑھ جاتا ہے تو ان بلاغتوں اور مناسبتوں کی رعایت کرنے کے لیے متکلم کیا کرتا ہے مجاز پر تکلم کرتا ہے اگرچہ وہ حقیقت پر بھی کیا ہوتا ہے؟ قادر ہوتا ہے، تو وہ ان بلاغتوں اور مناسبتوں کی وجہ سے مجاز پر تکلم کرتا ہے کیونکہ وہ بلاغتیں اور مناسبتیں کس کے اندر نہیں ہیں؟ حقیقت کے اندر نہیں

ہیں تو وہ حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف جاتا ہے۔ وَلٰكِنَّهُ ضَرُورِيٌّ بِحَسَبِ السَّامِعِ اور مگر یہ ضروری ہے کس کے اعتبار سے؟ سامع کے اعتبار سے بِمَعْنٰى أَنَّ السَّامِعَ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَصْرِفَ أَوَّلًا إِلَى الْحَقِيقَةِ بایں معنیٰ کہ سامع کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کلام کو پھیرے اولاً کس کی طرف؟ حقیقت کی طرف، فَإِذَا لَمْ يَسْتَقِمْ حَمْلُهُ عَلَيْهَا پس جب اس کا حمل حقیقت پر صحیح نہ ہو اس کلام کا فَحِينَئِذٍ يَصْرِفُ إِلَى الْمَجَازِ تو اس وقت اس کو پھیر دے گا کس کی طرف؟ مجاز کی طرف بھئی۔ تو یہ جو ضرورت کی ہوئی یہ کس کے اعتبار سے ہے؟ سامع کے اعتبار سے ہے۔ شارح فرما رہے ہیں بھئی: انہوں نے کہا کہ مجاز بنا بر ضرورت کے ہے، کہتے ہیں حق یہ ہے ان کی بات ٹھیک ہے بھئی، شوافع کی بات کیا ہے؟ اور اے احناف آپ نے کیا کہا تھا کہ اس صورت میں ضرورت کی نسبت کس کی طرف کرنا لازم آئے گی؟ اللہ کی طرف، کہتے ہیں نہیں بھئی اللہ کی طرف ضرورت کی نسبت کرنا لازم نہیں آئے گی اس لیے کیونکہ ضرورت جو ہے وہ سامع کے اعتبار سے ہے متکلم کے اعتبار سے نہیں۔ متکلم تو حقیقت پر قادر تھا لیکن اس کے باوجود اس نے کیا کیا کس کو استعمال کیا؟ مجاز کو، کیوں؟ خاص مناسبتوں اور خاص بلاغتوں کی رعایت رکھنے کے لیے اس نے مجاز کو استعمال کیا، اگرچہ وہ حقیقت پر بھی قادر تھا لیکن وہ مناسبتیں اور وہ بلاغتیں حقیقت کے اندر نہیں تھیں تو وہ مجاز کو استعمال کیا۔ اور باقی جو ضرورت آپ نے کہا بنا بر ضرورت کے ہوتا ہے کہ یہ سامع کے اعتبار سے ضرورت ہے متکلم کے اعتبار سے ضرورت نہیں کیونکہ وہ تو قادر ہے بھئی۔ سامع کو ضرورت پڑتی ہے مجاز کی طرف جانے کی، کیوں جانے کی ضرورت پڑتی ہے؟ کیونکہ وہ معنیٰ حقیقی پر محمول کرتا ہے، معنیٰ حقیقی وہاں بنتا نہیں ہے تو ضرورت پیش آجاتی ہے اور اس کو کس طرف پھر جانا پڑتا ہے؟ مجاز کی طرف کیونکہ معنیٰ درست بنتا ہی نہیں ہے تو مجبور ہو کر کس طرف چلا گیا؟ مجاز کی، تو یہ جو ضرورت پیش آتی ہے وہ سامع کے اعتبار سے ہے متکلم کے اعتبار سے نہیں۔ تو حق کہتے ہیں یہی ہے جیسے اقتضاء النص کے اندر ضرورت متکلم کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ کس کے اعتبار سے ہے؟ مستدل کے اعتبار سے ہے، اسی طرح مجاز کے اندر بھی جو ضرورت ہے وہ متکلم کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ کس کے اعتبار سے ہے؟ سامع کے اعتبار سے ہے کہ وہ اس کلام کو حقیقی معنیٰ لینا چاہتا ہے لیکن حقیقی معنیٰ بنتے نہیں ہیں تو بنا بر ضرورت کے کس کی طرف جانا پڑتا ہے؟ معنیٰ مجازی کی طرف جانا پڑتا ہے۔ چلیے بس مولانا هٰذَا وَالْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

الْبَابُ الْخَامِسُ: التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ بِاعْتِبَارِ الِاسْتِعْمَالِ وَحُرُوفُ الْمَعَانِي

تقسیمِ ثالث باعتبارِ استعمال: حقیقت، مجاز، استعارہ، حروفِ معانی (عطف، جر، ظروف و شرط) اور صریح و کنایہ — اسباق ۴۶ تا ۶۹

سبق نمبر ۴۶: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۱): حقیقت اور مجاز کی تعریفات، احکام اور حدیثِ ابن عمر میں لفظ «صاع» کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۹۶ — بتاریخ: ۲۸ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا عَامًّا فِيمَا يَحِلُّهُ، أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ الْمَجَازَ يَكُونُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثٍ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَهُوَ قَوْلُهُ: لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ، عَامًّا فِي كُلِّ مَا يَحِلُّ الصَّاعَ وَيُجَاوِرُهُ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

کل ہم نے حقیقت اور مجاز کی بحث شروع کی تھی۔ حقیقت کس کو کہتے ہیں؟ لفظ کو مَعْنٰی مَوْضُوعٌ لَهُ کے اندر استعمال کرنا، یہ کیا کہلاتا ہے؟ حقیقت۔ اور لفظ کو اگر مَعْنٰی غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ میں استعمال کیا جائے کسی مناسبت کی وجہ سے تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ مجاز کہتے ہیں بھئی، مجاز کہتے ہیں۔ اور مناسبت کی قید کے ذریعے بتلایا تھا شارح نے آپ کو کہ کوئی زمین بول کر آسمان مراد لے، اس کو نکال دیا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے بھئی۔ مناسبت نہیں تو اس کو غلطی کہیں گے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ زمین بول کر کیا مراد لیتا ہے؟ آسمان۔ تو یہ خطا ہے۔ اور اس کے ذریعے ہزل مذاق کو بھی نکال دیا کیونکہ مذاق کے اندر بھی ایک لفظ بول کر مَعْنٰی غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ کا ارادہ کیا جاتا ہے لیکن وہاں پر کوئی مناسبت نہیں ہوتی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟

جی، اس کے بعد بتلایا تھا حقیقت کا حکم بھئی۔ کہ حقیقت کا حکم یہ ہے کہ یہ اس مَعْنٰی مَوْضُوعٌ لَهُ کو ثابت کر دے گا کہ مَعْنٰی مَوْضُوعٌ لَهُ وہاں ثابت ہو جائے گا عام ہو یا خاص بھئی۔ عام ہو تو اس عام کو ثابت کر دے گا، خاص ہو تو اس خاص کو ثابت کر دے گا۔ اسی طرح مجاز بھی ہے، اگر عام ہو تو وہ مَعْنٰی عَامّ کو ثابت کر دے گا، اگر خاص ہو تو اس خاص کو ثابت کر دے گا۔

حقیقت بتلایا تھا، حقیقت جو ہے اس معنیٰ کو ثابت کر دے گی اس مَعْنٰی مَوْضُوعٌ لَهُ کو چاہے عام ہو چاہے خاص، اس کی مثال ذکر کی تھی: وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى. تو دیکھو زِنَا سے یہاں اس کا حقیقی معنیٰ مراد ہے، وہ کہ مَحَلِّ حَرَام کے اندر وطی کرنا، اور یہی معنیٰ یہاں مراد ہے اور یہ خاص ہے مولانا کہ افراد نہیں یہاں پر بھئی۔ تو اس معنیٰ کو اس نے ثابت کر دیا۔ تو دیکھو حقیقت کس کے ساتھ جمع ہو گئی؟ خاص کے ساتھ۔ اور وَلَا تَقْرَبُوا، یہاں یہ جو وَاو آیا بھئی، یہ وَاو جمع مذکر مخاطب کی ضمیر ہے اور تو اس کے ایک مراد لیتے ہیں یا جمع مراد لیتے ہیں بھئی؟ جمع۔ اور یہ جمع مذکر مخاطب ہی یہاں پر مراد ہیں یا کوئی اور معنیٰ مراد ہے؟ جمع مذکر مخاطب ہی مراد ہیں یہاں پر بھئی۔ تو دیکھو یہ لفظ استعمال ہوا کس کے اندر؟ مَعْنٰی مَوْضُوعٌ لَهُ کے اندر۔ اور ایک فرد پر اطلاق ہے یا مجموعے پر بھئی زیادہ پر؟ ہاں، جمع افراد زیادہ ہیں مولانا، جمع کے لیے یہ آتا ہے، یہ ضمیر آتی ہے۔ تو دیکھو یہ حقیقت ہے اور کس کے ساتھ جمع ہو گئی؟ عام کے ساتھ بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو حقیقت کا حکم یہ ہے کہ وہ معنیٰ ثابت ہو جاتا ہے چاہے خاص ہو چاہے عام بھئی۔

جب کہ امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ کا مذہب بیان کیا گیا تھا کہ امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک مجاز کے اندر عموم نہیں، اس لیے کیونکہ مجاز بِنَا بَر ضرورت کے ہے اور ضرورت خصوص میں پوری ہو جاتی ہے تو عموم کی طرف جانے کی ضرورت نہیں بھئی۔

جی، اب آگے فرماتے ہیں: وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا عَامًّا فِيمَا يَحِلُّهُ. اور اسی وجہ سے بنایا ہم نے لفظِ صَاع کو جو حضرت ابنِ عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کی حدیث میں آیا ہے بھئی، کیا اس کو قرار دیا؟ عَامًّا، اس کو ہم نے عام بنایا، عام قرار دیا فِيمَا يَحِلُّهُ اس چیز کے اندر جو اس صَاع کے اندر ڈالی جاتی ہے، اس میں اترتی ہے، نازل ہوتی ہے، یعنی اس صَاع کے ذریعے جس کو ماپا جاتا ہے بھئی۔

صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ لفظِ صَاع کو ہم نے کیا قرار دیا؟ عام قرار دیا اس چیز کے اندر جو اس کے اندر ڈلتی ہے چیز بھئی۔ اب دیکھیے حدیث آگے آ رہی ہے، حدیث میں آیا: لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ، نہ بیچو تم ایک درہم کو دو درہم کے بدلے میں، وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ، اور نہ بیچو تم ایک صَاع کو دو صَاع کے بدلے میں۔ تو یہاں پر بِالِاتِّفَاق صَاع سے وہ لکڑی کا پیمانہ مراد نہیں ہے بھئی، بِالِاتِّفَاق۔ سمجھ میں آیا؟ بِالْإِجْمَاع بھئی، بِالْإِجْمَاع۔ تو ایک لکڑی کے پیمانے کو دو لکڑی کے پیمانوں کے بدلے بیچنا اور خریدنا جائز ہے بھئی۔ اس پر اجماع ہے تمام علماء کا۔ تو معلوم ہوا اس سے صَاع مراد نہیں، حقیقت

مراد نہیں بھئی۔ جب حقیقت مراد نہیں تو اب مجازی معنیٰ کی طرف جائیں گے کہ مَحَلّ بول کر حَال مراد ہے۔ مَحَلّ بول کر حَال، وہ چیز جو اس میں آتی ہے وہ مراد ہے۔ اور وہ عام ہے، جو چیز بھی اس صَاع میں ڈالی جاتی ہے، اس کے ذریعے اس کا اندازہ کیا جاتا ہے اور اس کو ماپا جاتا ہے، وہ تمام چیزیں اس میں داخل ہو گئیں بھئی۔ لَا تَبِيعُوا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ، ایک صَاع کو دو صَاع کے بدلے نہ بیچو۔ تو جو چیز بھی صَاع کے ذریعے ماپ کر بیچی جاتی ہے، اس کا ایک صَاع دو صَاع کے بدلے بیچنا جائز نہیں۔ تو یہاں ہم نے مَحَلّ مراد لیا یا حَال بھئی؟ مَحَلّ بول کر حَال مراد لیا۔ اور یہ حقیقی معنیٰ ہے یا مجازی معنیٰ؟ مجازی معنیٰ۔ اور یہ معنیٰ عام ہے مولانا، جو بھی چیز اس کے ذریعے ماپی جاتی ہے اور بیچی جاتی ہے، اس کا ایک صَاع دو صَاع کے بدلے بیچنا جائز نہیں، چاہے وہ غلہ ہو، چاہے چونا وغیرہ، کوئی اور چیز جو بھی اس کے ذریعے ماپ کر بیچی جاتی ہے، تو ایک صَاع کے بدلے وہاں دو صَاع بیچنا جائز نہیں بلکہ مساوات ضروری ہے، ایک صَاع کے بدلے ایک ہی صَاع ہو گا۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی، یہی اب بیان کریں گے۔

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا عَامًّا فِيمَا يَحِلُّهُ. اور اسی وجہ سے ہم نے بنایا لفظِ صَاع کو حدیثِ ابنِ عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کے اندر عام، اس کو عام بنایا فِيمَا يَحِلُّهُ اس چیز کے اندر جو اس کے اندر آتی ہے۔ أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ الْمَجَازَ يَكُونُ عَامًّا، یعنی اس وجہ سے کہ مجاز جو ہے وہ عام ہو گا، عام ہو سکتا ہے یعنی، جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثٍ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، ہم نے وہ لفظِ صَاع جو آیا ہے حضرت ابنِ عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کی روایت کردہ حدیث کے اندر، جو انہوں نے روایت کی ہے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ سے، وَهُوَ قَوْلُهُ اور حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کا یہ قول ہے: لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ، نہ بیچو تم ایک درہم کو دو درہم کے بدلے، وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ، اور نہ ایک صَاع کو دو صَاع کے بدلے، تو اس لفظِ صَاع کو ہم نے کیا بنایا؟ بھئی شروع میں آیا تھا شرح کے اندر جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ عَامًّا، سمجھ میں آیا؟ یہ مفعولِ ثانی آگیا جَعَلْنَا کے لیے۔ تو اس لفظِ صَاع کو اس حدیث کے اندر جس کو روایت کیا حضرت ابنِ عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا نے حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے، اس لفظ کو ہم نے عام بنایا فِي كُلِّ مَا يَحِلُّ الصَّاعَ، يَحِلُّ، يَحُلُّ دونوں طرح پڑھنا درست ہے، ہر اس چیز کے اندر جو صَاع کے اندر ڈالی جاتی ہے، وَيُجَاوِرُهُ، اور اس کے ساتھ ملتی ہے۔ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ اتِّفَاقًا، اس لیے کہ حقیقت مراد نہیں ہے بِالِاتِّفَاقِ بھئی۔ إِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِي يَكُونُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوزُ بَيْعُهُ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيعَةِ، اس لیے کیونکہ نفسِ صَاع جو ہے جو کہ لکڑی کا ہوتا ہے، اس کے ایک کی بیع جائز ہے دو صَاع کے بدلے فِي الشَّرِيعَةِ، شریعت کے اندر۔ ایک لکڑی کا صَاع بیچ کر دو لکڑی کے صَاع خریدنا جائز، ان کے بدلے بیچنا جائز ہے۔ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَجَازًا عَمَّا يَحِلُّهُ، پس جب حقیقی معنیٰ مراد نہیں تو ضروری ہوا کہ مجاز ہو عَمَّا اس چیز سے يَحِلُّهُ جو اس کے اندر ڈالی جاتی ہے۔

فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ، پس امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ جو ہیں، يُقَدِّرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ، وہ صرف لفظِ طَعَام کو مقدر نکالتے ہیں بھئی۔ أَيْ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ الْحَالَّ فِي الصَّاعِ، نہ بیچو تم اس غلے کو جو ڈالا جاتا ہے کس کے اندر؟ صَاع کے اندر، بِالطَّعَامِ اس

طعام کے بدلے الْحَالِّ فِي الصَّاعَيْنِ، جس کو ڈالا گیا ہو کس کے اندر؟ دو صَاع میں۔ أَيْ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ الْحَالَّ فِي الصَّاعِ، نہ بیچو تم اس غلے کو جو ڈلا ہوا ہو ایک صَاع کے اندر بِالطَّعَامِ الْحَالِّ فِي الصَّاعَيْنِ، اس غلے کے بدلے جو ڈلا ہوا ہو دو صَاع کے اندر، لِأَنَّ الْمَجَازَ لَا يَكُونُ إِلَّا خَاصًّا، اس لیے کہ مجاز نہیں ہو گا مگر خاص ہی، یہ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک ہے۔ وَنَحْنُ نُقَدِّرُ كُلَّ مَا يَحِلُّ، اور ہم مقدر کیا نکالتے ہیں؟ ہر وہ چیز جو اس میں ڈلتی ہے۔ أَيْ لَا تَبِيعُوا الشَّيْءَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا أَوْ غَيْرَهُ، تم نہ بیچو وہ چیز جس کو فرض کیا گیا ہے دو صَاع کے بدلے، یعنی وہ چیز جس کو فرض کیا گیا، کون سی چیز؟ جس کی پیمائش کس کے ذریعے کی جاتی ہے؟ صَاع کے ذریعے، تو اس کا ایک صَاع نہ بیچو بِالصَّاعَيْنِ، دو صَاع کے بدلے، سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا أَوْ غَيْرَهُ، چاہے وہ طعام غلہ ہو أَوْ غَيْرَهُ، یا غلے کے علاوہ ہو۔ هٰذَا مَا قَالُوا، یہ وہ جو علماء نے فرمایا ہے۔

وَقَدِ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ فِي التَّلْوِيحِ، تحقیق اس پر اعتراض کیا گیا ہے تلویح کے اندر، بِأَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِعُمُومِ الْمَجَازِ افْتِرَاءٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ، لَمْ نَجِدْهُ فِي كُتُبِهِ، کہ یہ عمومِ مجاز کے قائل نہ ہونا یہ اِفْتِرَاء ہے، یہ جھوٹ باندھا گیا ہے عَلَى الشَّافِعِيِّ، امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ پر، لَمْ نَجِدْهُ فِي كُتُبِهِ، ہم نے اس کو نہیں پایا ان کی کتابوں میں۔ یہ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ پر ویسے الزام ہے کہ وہ عمومِ مجاز کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ایسی بات نہیں ہے، یہ قول جو ذکر کیا گیا کہ وہ عمومِ مجاز کے قائل نہیں ہیں، کہتے ہیں ہم نے ان کی کتابوں میں جستجو کی، طلب کیا لیکن کہیں ہمیں ان کا یہ قول نظر نہیں آیا۔ معلوم ہوا یہ ویسے ہی کسی کی غلطی سے ان کی طرف اس قول کی نسبت ہو گئی ہے، نسبت ہو گئی ہے۔ تو حق یہی ہے کہ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ بھی بھئی مجاز کے عموم کے قائل ہیں احناف کی طرح، اگر خاص ہو گا تو خاص ثابت ہو جائے گا معنیٰ اور اگر عام ہوا تو عام ثابت ہو جائے گا۔

اس پر پھر اشکال ہوتا ہے، اچھا اگر وہ عموم کے قائل ہیں مجاز کے، تو پھر وہ صرف طَعَام کو مقدر کیوں نکالتے ہیں بھئی؟ ہم نے تو کہا جو بھی چیز صَاع کے اندر ماپ کر بیچی جاتی ہے، ایک صَاع کے بدلے دو صَاع کا بیچنا صحیح نہیں، اور وہ کہتے ہیں صرف طعام میں ہے۔ وجہ اس کی یہ، وہ جواب ذکر کر رہے ہیں۔ وجہ یہ بھئی کہ ان کے نزدیک رِبَا کی علت کیا ہے؟ طُعْم اور ثَمَنِيَّت ہے۔ طُعْم اور ثَمَنِيَّت ہے۔ تو لہٰذا ثَمَنِيَّت، ثَمَن تو کیا ہے؟ سونا اور چاندی، وہ تو لازمی بات ہے اس کے اندر نہیں ماپے جاتے بھئی۔ تو باقی چیزیں اس کے اندر صَاع کے اندر، سونے اور چاندی کے پیمانے تو چھوٹے چھوٹے ہوتے ہیں بھئی۔ تو اس کے اندر لازمی بات ہے اور کون سی چیز ماپی جا سکتی ہے؟ جو بھی چیز ماپی جا سکتی ہے، لیکن اس میں ربا ان کے نزدیک ہے ہی نہیں، ربا صرف کس چیز کے اندر آئے گا؟ طُعْم، جو کھانے والی چیزیں ہیں۔ اسی لیے انہوں نے طَعَام کو یہاں مقدر نکالا کیونکہ اسی میں ربا آتا ہے تو ایک صَاع کو دو صَاع کے بدلے نہ بیچا جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

کہتے ہیں: وَأَمَّا تَقْدِيرُ الطَّعَامِ فِي الْحَدِيثِ، اور باقی طعام کی تقدیر حدیث کے اندر، فَبِنَاءٌ عَلَى أَنَّ الطُّعْمَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ الرِّبَا عِنْدَهُ، پس بنا اس پر اس کی کہ طُعْم جو ہے وہ علت ہے حرمتِ ربا کی ان کے نزدیک، فَلَا يَحْرُمُ التَّفَاضُلُ فِي الْجِصِّ

وَالنَّوْرَةِ، پس حرام نہیں ہو گی زیادتی جِصّ اور نَوْرَة کے اندر، لَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ لَا يَعُمُّ، نہ کہ بنا پر اس کے کہ مجاز میں عموم نہیں ہے۔ اس بنا پر نہیں کہ ان کے نزدیک مجاز میں عموم نہیں ہے، اس بنا پر انہوں نے طعام کو مقدر نہیں نکالا، بلکہ اس بنا پر انہوں نے طعام کو مقدر نکالا ہے کیونکہ ان کے نزدیک ربا کی علت ہی کیا ہے؟ طُعْم ہے یہاں پر بھئی۔ تو لہٰذا جِصّ اور نَوْرَة کے اندر تفاضل حرام نہیں ہو گا، ایک صَاع جِصّ دے کر دو صَاع جِصّ لینا درست ہے ان کے نزدیک۔ اسی طرح ایک صَاع نَوْرَة دے کر دو صَاع نَوْرَة کے درست ہیں۔ یاد رکھیے جِصّ اور نَوْرَة یہ دونوں چونے کو کہتے ہیں، لیکن جِصّ ہے وہ عمارتی چونا ہے اور نَوْرَة جو ہے یہ قلعی کا، یہ سفیدی والا چونا ہے۔ جِصّ کہتے ہیں عمارتی چونے کو، بھئی اس چونے سے خاص قسم کا مسالہ تیار کیا جاتا تھا اور سیمنٹ کی طرح کام دیتا تھا، جیسے آج کل سیمنٹ اینٹوں کے درمیان جوڑنے کا کام دیتا ہے اسی طرح یہ مسالہ بھی کیا کرتا تھا؟ یہ تیار کیا جاتا، اب قدیم زمانے میں تو عام تھا اب معلوم نہیں بھئی، تو یہ جس طرح سیمنٹ اینٹوں میں رکھتے ہیں اور مضبوطی سے ان کو آپس میں جوڑ دیتا ہے، یہ مسالہ بھی اسی طرح کیا کرتا تھا؟ اینٹوں وغیرہ کو جوڑ دیتا تھا مضبوطی سے، چونے سے تیار ہوتا تھا، اس کو جِصّ کہتے ہیں بھئی، عمارتی چونا۔

وَالْحَقِيقَةُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمَّى بِخِلَافِ الْمَجَازِ، اور حقیقت وہ ساقط نہیں ہو گی مُسَمَّى سے بِخِلَافِ الْمَجَازِ بخلاف مجاز کے۔ حقیقت سے مراد یہاں مَعْنٰى حَقِيقِي ہے، یعنی معنیٰ حقیقی جو ہے وہ ساقط نہیں ہوتا اپنے مسمّی سے بخلاف مجاز کے کہ وہ اپنے مسمّی سے ساقط ہو جاتا ہے، یعنی اس کی نفی کرنا درست ہے لیکن معنیٰ حقیقی کی نفی کرنا درست نہیں ہے بھئی۔

بھئی دیکھیے، یاد رکھیے یہ جو معنیٰ حقیقی ہے یہ جس پر صادق آ رہا ہے اس سے اس کی نفی کرنا درست نہیں ہے۔ اور معنیٰ مجازی جو ہے اس کی نفی کرنا اس سے جس پر وہ صادق آ رہا ہے، یہ درست ہے مولانا۔ یہ کیا ہے؟ یہ علامت ہے حقیقت اور مجاز کا پتا اس سے چلتا ہے بھئی۔ کہ حقیقت کی نفی کرنا مَا صَدَقَ عَلَيْهِ سے، یعنی جس پر وہ صادق آ رہا ہے، وہ درست نہیں ہوتا، لیکن مجاز کی نفی کرنا مَا صَدَقَ عَلَيْهِ سے یہ درست ہوتا ہے۔ مثال سے دیکھو بات واضح ہو گی۔

مثلاً دیکھیے بھئی، شیر بھئی، أَسَد کا لفظ۔ أَسَد کا حقیقی معنیٰ کیا ہے؟ شیر۔ ہم کہیں گے، ہاں شیر نظر آیا آپ نے کہا هٰذَا أَسَدٌ، یہ شیر ہے، لیکن یہ کہنا درست نہیں هٰذَا لَيْسَ بِأَسَدٍ، یہ شیر نہیں، نفی کرنا صحیح نہیں ہے بھئی۔ تو حقیقی معنیٰ جس پر صادق آ رہا ہے اس سے حقیقی معنیٰ کی نفی کرنا صحیح نہیں۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ تو شیر اس کا حقیقی معنیٰ ہے تو شیر کے بارے میں یہ کہنا تو صحیح هٰذَا أَسَدٌ، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں هٰذَا لَيْسَ بِأَسَدٍ۔ جب کہ مجاز میں یہ جائز ہے مولانا۔ بہادر آدمی آیا، آپ نے کہا هٰذَا أَسَدٌ، یہ کیا ہے؟ شیر ہے۔ اور آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں هٰذَا لَيْسَ بِأَسَدٍ۔ بہادر آدمی آیا آپ نے کہا هٰذَا أَسَدٌ یہ بہادر آدمی ہے، تو دیکھو اطلاق بھی صحیح ہوا اور نفی بھی صحیح، آپ کہہ سکتے ہیں هٰذَا لَيْسَ بِأَسَدٍ، یہ شیر نہیں ہے بھئی۔ تو دیکھو نفی بھی صحیح۔ لیکن معنیٰ حقیقی کے اندر ایسا نہیں، اس میں صادق تو آئے گا لیکن نفی کرنا صحیح نہیں ہے، اور جب

کہ مجازی معنیٰ کے اندر نفی کرنا بھی صحیح ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟

کہتے ہیں: هٰذِهِ عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، یہ علامت ہے حقیقت اور مجاز کی پہچان کے لیے۔ وَالْمُرَادُ أَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ لَا يَسْقُطُ وَلَا يَنْتَفِي عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ، مراد یہ ہے کہ معنیٰ حقیقی وہ ساقط نہیں ہوتا اور منتفی نہیں ہوتا اس سے جس پر وہ صادق آتا ہے، بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ، بخلاف معنیٰ مجازی کے، فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِ وَيَصِحُّ أَنْ يُنْفَى عَنْهُ، کیونکہ اس میں صحیح ہے کہ وہ صادق آئے اس پر اور صحیح ہے کہ اس سے اس کی نفی کی جائے۔ يُقَالُ لِلْأَبِ، أَب کے بارے میں کہا جاتا ہے أَبٌ، یہ کیا ہے؟ أَب ہے، باپ ہے۔ وَلَا يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَبٍ، اور یہ درست نہیں کہ یہ کہا جائے هٰذَا لَيْسَ بِأَبٍ کہ یہ باپ نہیں ہے۔ بِخِلَافِ الْجَدِّ، بخلاف جَدّ کے، فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ أَبٌ، اس لیے کہ صحیح ہے اس کے بارے میں کہ یوں کہا جائے کہ یہ أَب ہے، وَيَصِحُّ أَنْ يُقَالَ اور یہ بھی صحیح ہے کہ یوں کہا جائے إِنَّهُ لَيْسَ بِأَبٍ، کہ یہ أَب نہیں ہے، اب نہیں ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو دادا پر مجازاً أَب کا اطلاق ہوا ہے، تو لہٰذا کہہ سکتے ہیں هٰذَا أَبٌ، اور چونکہ مجازاً ہے تو لہٰذا نفی بھی کر سکتے ہیں هٰذَا لَيْسَ بِأَبٍ، یہ حقیقت میں أَب نہیں، مثلاً أَب لِزَيْد نہیں ہے۔

وَكَذَا الْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ عَلَيْهِ إِنَّهُ أَسَدٌ، اور اسی طرح هَيْكَل کہتے ہیں مولانا ہر بھاری بھرکم چیز کو بھئی، اسی طرح بڑا کوئی قد آور جانور ہو تو اس کو بھی هَيْكَل کہتے ہیں اور یہاں یہی معنیٰ ہے، بڑا قد آور جانور، بھاری بھرکم جانور بھئی۔ وَكَذَا الْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ، اور اسی طرح وہ معلوم قد آور جانور جو ہے، يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ عَلَيْهِ، یہ صحیح ہے کہ اس پر یہ کہا جائے کہ إِنَّهُ أَسَدٌ کہ وہ کیا ہے؟ شیر ہے۔ وَلَا يُنْفَى عَنْهُ، اور اس سے نفی نہیں کی جا سکتی، آپ یہ نہیں کہہ سکتے یہ شیر نہیں ہے کیونکہ آپ کا یہ کلام صحیح نہیں بھئی، وہ شیر ہی ہے۔ تو وَلَا يُنْفَى عَنْهُ اس سے نفی نہیں کی جا سکتی بِأَنْ يُقَالَ کہ بایں طور کہ یوں کہا جائے إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ کہ یہ اسد نہیں ہے۔ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ، بخلاف رَجُلِ شُجَاع کے، بہادر آدمی کے، فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ أَسَدٌ، کیونکہ صحیح ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ شیر ہے، وَأَنْ يُقَالَ اور یہ بھی صحیح ہے کہ یوں کہا جائے کہ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ کہ یہ شیر نہیں ہے، یعنی وہ درندہ نہیں ہے یہ۔

وَمَتَى أَمْكَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ، اور جب تک ممکن ہو عمل کرنا حقیقت پر، مجاز ساقط ہو جائے گا۔ بھئی یہ ہمارا بڑا ضابطہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل ہو سکے، یعنی معنیٰ حقیقی مراد لیا جا سکے، اس وقت تک معنیٰ حقیقی ہی مراد لیا جائے گا اور مجاز کی طرف نہیں جائیں گے، مجاز ساقط ہو جائے گا بھئی۔ ہاں جب حقیقی معنیٰ لینا ممکن نہ ہو تو پھر کس کی طرف ہم جائیں گے؟ مجاز کی طرف جائیں گے۔

وَمَتَى أَمْكَنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ، اور جب تک ممکن ہو عمل کرنا حقیقت پر مجاز ساقط ہو جائے گا، هٰذَا أَصْلٌ كَبِيرٌ لَنَا، یہ ہمارا بڑا ضابطہ ہے، يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ، اس پر متفرع ہوتے ہیں بہت سے احکام۔ أَيْ مَا دَامَ أَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ، یعنی جب تک ممکن ہو عمل کرنا معنیٰ حقیقی پر، مجازی معنیٰ ساقط ہو جائے گا، لِأَنَّهُ

مُسْتَعَارٌ، اس لیے کہ یہ معنیٰ مجازی جو ہے یہ تو مُسْتَعَار ہے، وَالْمُسْتَعَارُ لَا يُزَاحِمُ الْأَصْلَ، اور مُسْتَعَار جو ہے وہ اصل کے مزاحم اور مقابل نہیں ہو سکتا۔

فَيَكُونُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُونَ الْعَزْمِ، پس عَقْد کا لفظ جو آرہا ہے آیت کے اندر، وہ مَا يَنْعَقِدُ کے لیے ہو گا دُونَ الْعَزْمِ نہ کہ عزم یعنی پختہ ارادے کے لیے۔ عَقْد کا لفظ آگے آرہا ہے مولانا، اگلی نچلی سطر میں آیت آرہی ہے بھئی: وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ، لیکن اللہ تمہارا مواخذہ فرمائیں گے وہ جو تم نے کیا کیا ہے؟ مضبوط باندھی ہیں قسمیں بھئی۔ وہ قسمیں جو تم نے مضبوط باندھی ہیں، ان کا تم سے مواخذہ فرمائیں گے بھئی۔

جی، تقریر یہیں سمجھ لیجیے بھئی۔ یاد رکھیے قسم تین قسم پر ہے۔ ایک يَمِينِ لَغْو ہے، ایک يَمِينِ غَمُوس ہے، ایک يَمِينِ مُنْعَقِدَه ہے بھئی۔ يَمِينِ لَغْو اس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص جو ہے ماضی کے کسی فعل پر قسم اٹھاتا ہے اور وہ یہ گمان کرتا ہے کہ میں سچا ہوں اس بات کے اندر حالانکہ بات اس طرح نہیں ہوتی، مثلاً وہ کہتا ہے مثلاً فلاں دن زید آیا تھا، اس بات پر وہ قسم اٹھاتا ہے اور اس کا یہ گمان بھی ہے کہ واقعی اس دن کیا تھا زید آیا تھا، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے، اس دن زید نہیں آیا تھا۔ تو وہ اپنے آپ کو سچا گمان کرتے ہوئے اس بات پر قسم اٹھا لیتا ہے ماضی کی اس بات پر، اس کو کیا کہتے ہیں؟ يَمِينِ لَغْو کہتے ہیں۔ یاد رکھیے اس کا گناہ بھی نہیں اور اس پر مواخذہ بھی نہیں ہو گا بھئی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ماضی کی کسی بات پر جھوٹی قسم اٹھا لیتا ہے، اسے پتا ہے ایسا نہیں ہے اور پھر اس پر قسم اٹھا لیتا ہے کہ ایسا ہی ہے، ایسا ہی ہوا تھا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اس کو يَمِينِ غَمُوس کہتے ہیں مولانا، اور یہ بہت بڑا گناہ ہے بھئی، آخرت میں عظیم مواخذہ ہو گا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ ہاں، تو بس اس میں گناہ ہے لیکن کفارہ کوئی نہیں بھئی، کفارہ کوئی نہیں۔

اور تیسری قسم ہے يَمِينِ مُنْعَقِدَه بھئی۔ يَمِينِ مُنْعَقِدَه اس کو کہتے ہیں کہ مستقبل میں کسی کام پر قسم اٹھائے کہ میں یہ کام ضرور کروں گا یا نہیں کروں گا بھئی۔ تو لہٰذا یہ جو قسم ہے یہ يَمِينِ مُنْعَقِدَه ہے۔ اب اس کو اگر پورا کرے گا تو ٹھیک، اگر پورا نہ کیا، حانث ہوا، تو اس صورت میں گناہ بھی ہو گا اور کفارہ بھی دینا پڑے گا بھئی۔ تینوں قسموں کا پتا لگ گیا؟ يَمِينِ لَغْو میں نہ گناہ ہے نہ کفارہ، يَمِينِ غَمُوس کے اندر بھئی گناہ تو ہے کفارہ نہیں، اور يَمِينِ مُنْعَقِدَه کے اندر اگر حانث ہو گیا تو گناہ بھی ہے اور کفارہ بھی ہے۔

اب دیکھیے اس بارے میں دو آیتیں آتی ہیں بھئی، دو آیتیں۔ اللہ تعالیٰ سورہ بقرہ میں فرماتے ہیں، آگے شرح کے اندر آ جائے گی تفصیل بھئی ساری: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ، اللہ مواخذہ نہیں فرمائیں گے تمہارا وہ جو لغو ہیں تمہاری قسموں میں سے، یعنی يَمِينِ لَغْو پر تمہارا مواخذہ نہیں فرمائیں گے۔ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ، لیکن تمہارا مواخذہ

کریں گے جس کا ارادہ کیا ہو تمہارے دلوں نے، پختہ عزم کیا ہو جس کا تمہارے دلوں نے۔ اور وہ کس کے اندر ہے بھئی؟ ارادہ، ارادہ کس کے اندر ہے؟ یَمِینِ غَمُوس میں بھی ہے پختہ عزم، جان بوجھ کر جھوٹی قسم اٹھا رہا ہے، اور کس کے اندر ہے؟ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ کے اندر، اس میں بھی ارادہ کرتا ہے مستقبل کے کام کا بھئی۔ تو لہٰذا معلوم ہوا بھئی اس آیت سے کہ مواخذہ کون کون سی قسموں پر ہو گا؟ یَمِینِ غَمُوس پر بھی ہو گا اور یَمِینِ مُنْعَقِدَہ پر بھی ہو گا اگر پوری نہ کی۔ جی۔

اور پھر اس کے بعد دوسری جگہ سورہ مائدہ میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ، کہ اللہ تعالیٰ تمہارا مواخذہ کریں گے وہ جو تم نے مضبوط باندھی ہیں قسمیں بھئی۔ وہ قسمیں جو تم نے مضبوط باندھی ہیں۔ تو یہاں عَقَّدْتُمْ کا لفظ آیا، اور عَقد کا لفظ بھئی، اور عَقد کا لفظ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ کے اندر تو حقیقت ہے بھئی، کیا ہے؟ حقیقت ہے۔ اور یَمِینِ غَمُوس جو ہے اس کے اندر مجاز ہے بھئی۔ اگر یہ یعنی اس سے ہم عزم، ارادے کا معنیٰ لے لیں، یہ مجازی معنیٰ ہے، اس صورت کے اندر یَمِینِ غَمُوس بھی اس میں داخل ہو جائے گی۔ بات سمجھ میں آیا بھئی؟ تو مضبوط باندھا ہے بھئی، اس میں صرف اس سے کیا مراد ہے؟ حقیقی معنیٰ کیا ہے؟ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ جو منعقد ہو گئی۔ تو عَقد کا لفظ آیا تو اس سے یَمِینِ مُنْعَقِدَہ آئی بھئی جس میں ربط آجاتا ہے مولانا مستقبل کے ایک فعل کے بارے میں، قسم کے ساتھ ربط آگیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ منعقد ہو گئی۔ تو لہٰذا حقیقی معنیٰ کیا ہوا اس کا؟ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ۔ اور اگر اس کا معنیٰ کیا کر لیں؟ عزم، پختہ عزم کے کر لیں، پختہ عزم، جیسے مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ بھئی، وہاں بھی کیا معنیٰ تھا كَسَبَتْ کا؟ جس کا پختہ عزم کیا ہے، پختہ ارادہ کیا ہے تمہارے دلوں نے۔ تو وہاں كَسَبَتْ کا معنیٰ تھا پختہ ارادہ اور وہ شامل تھا کس کس کو؟ یَمِینِ غَمُوس کو بھی اور یَمِینِ مُنْعَقِدَہ کو بھی شامل تھا۔ اور یہاں پر جو آیا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ، یہ عَقد کس میں حقیقت ہے؟

بھئی دیکھو نا، عَقد سے آتا ہے ربط بھئی، کیا آتا ہے؟ ربط، جڑ جاتی ہیں دو چیزیں۔ آپ عَقد کرتے ہیں، بیع و شرا کرتے ہیں، ربط آجاتا ہے یا نہیں بھئی؟ جیسے نکاح کیا جاتا ہے، عَقد، ربط آگیا یا نہیں آگیا میاں بیوی میں؟ جی، تو اسی طرح یہاں پر بھی قسم، اس عَقد کی وجہ سے یَمِین یعنی قسم اور مُقْسَمٌ عَلَيْهِ میں ربط آجاتا ہے، اب اس کو پورا کرنا پڑے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ پورا کرنا۔ تو یَمِینِ مُنْعَقِدَہ عَقد مَا يَنْعَقِدُ کے معنیٰ میں ہے، اور مَا يَنْعَقِدُ کون سی قسم منعقد ہو جاتی ہے جسے پھر پورا کرنا پڑتا ہے؟ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ۔ تو یہ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ کے اندر یہ حقیقت ہے۔ اور اس کا معنیٰ مجازی کیا ہے؟ عزم، پختہ ارادہ بھئی۔ تو اگر معنیٰ حقیقی لیں تو کون سی قسم اس میں صرف داخل ہے؟ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ۔ اور اگر معنیٰ مجازی لیں تو پھر؟ یَمِینِ غَمُوس بھی اور یَمِینِ مُنْعَقِدَہ بھی۔ جیسے بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ کے اندر بھئی وہ عزم کا معنیٰ تھا وہاں كَسَبَتْ کا تو کون کون سی قسمیں داخل ہوئی تھیں؟ یَمِینِ غَمُوس اور یَمِینِ مُنْعَقِدَہ بھئی۔

تو یہاں پر جو لفظ آیا، کیا لفظ آیا؟ بِمَا عَقَّدْتُمْ، تو یہاں اس سے ہم کون سا معنیٰ مراد لیتے ہیں؟ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ، اس لیے کیونکہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کی طرف نہیں جائیں گے، اور یہاں کیا ہے حقیقت پر عمل ہو سکتا ہے کہ معنیٰ حقیقی

مراد لے لیا جائے۔ ہاں اگر وہ مراد لینا صحیح نہ ہو تو پھر اس صورت میں کس کی طرف جاتے ہیں؟ مجاز کی طرف بھئی۔ تو یہاں پر صرف کس کا ذکر آیا؟ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ کا بھئی، یَمِینِ مُنْعَقِدَہ کا۔ تو لہٰذا آیت کس طرح ہے: وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ، آگے کفارے کا ذکر آرہا ہے اس کے، کہ مواخذہ کرتے ہیں اس قسم کا جو منعقد ہو گئی، پس اس میں یہ کفارہ ہے۔ معلوم ہوا کفارہ صرف کون سی قسم کے اندر آئے گا؟ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ میں آئے گا کیونکہ مَا عَقَّدْتُمْ سے کیا مراد ہے؟ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ مراد ہے، یَمِینِ غَمُوس مراد نہیں ہے بھئی۔

جب کہ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کی تقریر بھی ذکر ہو گی، وہ فرماتے ہیں کہ جیسے بِمَا كَسَبَتْ کا معنیٰ تھا عزم کے، یہاں عَقَّدْتُمْ کا بھی کیا معنیٰ ہے؟ عزم کا۔ اور جیسے وہاں وہ یَمِینِ غَمُوس اور یَمِینِ مُنْعَقِدَہ دونوں کو شامل تھا، یہاں بھی یَمِینِ غَمُوس اور یَمِینِ مُنْعَقِدَہ دونوں کو شامل ہے۔ لہٰذا یہاں دونوں کے ساتھ کفارہ ذکر ہے، یہاں مقید ہیں دونوں کفارے کے ساتھ، مواخذہ مقید ہے کس کے ساتھ؟ مواخذے کے ساتھ کیا ہو گا؟ کفارہ بھی ہے۔ اور وہاں پر مواخذے کا ذکر تو ہے، کفارے کا ذکر نہیں، بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ میں مواخذے کا ذکر تو ہے لیکن کفارے کا ذکر نہیں۔ تو ایک ہی حکم دونوں جگہ بیان ہو رہا ہے، البتہ ایک جگہ مطلق ہے، ایک جگہ مقید ہے، تو اس صورت کے اندر جب حکم ایک ہی ہو اور ایک جگہ مطلق ہو ایک جگہ مقید ہو تو مطلق کو بھی مقید پر محمول کر لیتے ہیں۔ تو لہٰذا اس صورت میں یَمِینِ مُنْعَقِدَہ اور یَمِینِ غَمُوس دونوں کے اندر کیا آجائے گا؟ کفارہ بھی آئے گا، گناہ بھی ہو گا، مواخذہ بھی ہو گا اور کفارہ بھی آئے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

لیکن ہمارے نزدیک یَمِینِ مُنْعَقِدَہ کے اندر تو کفارہ آئے گا، یَمِینِ غَمُوس کے اندر کفارہ نہیں آئے گا اس لیے کیونکہ یہاں پر جہاں کفارے کا ذکر ہے وہاں صرف یَمِینِ مُنْعَقِدَہ ذکر کی گئی ہے اور جہاں یَمِینِ غَمُوس کا ذکر تھا وہاں کفارے کا ذکر ہی نہیں ہے بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: فَيَكُونُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُونَ الْعَزْمِ، پس عَقْد کا لفظ آیت کے اندر جو ہے لِمَا يَنْعَقِدُ اس قسم کے لیے ہو گا جو منعقد ہو جائے دُونَ الْعَزْمِ، نہ کہ عزم کے معنیٰ کے لیے عَقْد کا لفظ ہو گا۔ عَقَّدْتُمْ کا لفظ جو آیا وہ مَا يَنْعَقِدُ کے معنیٰ میں ہو گا نہ کہ عزم کے معنیٰ میں۔ أَيْ يَكُونُ الْعَقْدُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ مَحْمُولًا عَلَى مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ، یعنی وہ لفظِ عَقْد جو مذکور ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ، یہ لفظ محمول ہے عَلَى مَا اس قسم پر يَنْعَقِدُ جو منعقد ہو جاتی ہے، وَهُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ اور وہ صرف کون سی یَمِینِ مُنْعَقِدَہ ہی ہے۔ لِأَنَّهُ حَقِيقَةُ هٰذَا اللَّفْظِ دُونَ مَعْنَى الْعَزْمِ، اس لیے کیونکہ یہ مَا يَنْعَقِدُ حقیقت ہے اس لفظ کی، دُونَ مَعْنَى الْعَزْمِ، نہ کہ معنیٰ عزم اس کی حقیقت ہے، حَتّٰى يَشْمَلَ الْغَمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيعًا، یہاں تک کہ یہ شامل ہوتا غموس اور منعقدہ سب کو، لِأَنَّهُ مَجَازٌ، کیونکہ یہ جو ہے مجاز ہے بھئی، عزم اس کا معنیٰ مجازی ہے۔ وَالْمَجَازُ لَا يُزَاحِمُ الْحَقِيقَةَ، اور مجاز جو ہے وہ مزاحم نہیں ہوتا حقیقت کے۔

وَتَحْقِيقُهُ، تحقیق اس کی یہ ہے، أَنَّ الْيَمِينَ ثَلَاثٌ: لَغْوٌ وَغَمُوسٌ وَمُنْعَقِدَةٌ، کہ قسمیں تین قسم پر ہیں، ایک یَمِینِ لَغْو، ایک یَمِینِ غَمُوس ہے اور ایک یَمِینِ مُنْعَقِدَہ ہے۔ فَاللَّغْوُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا ظَانًّا أَنَّهُ حَقٌّ، پس یَمِینِ لَغْو یہ ہے کہ قسم اٹھائے کوئی شخص کسی فعلِ ماضی پر اس حال میں کہ وہ شخص جھوٹا ہو ظَانًّا اس حال میں کہ اس کا یہ گمان ہو کہ أَنَّهُ حَقٌّ کہ وہ کیا ہے؟ کہ وہ برحق ہے۔ وَلَا إِثْمَ فِيهِ، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے اندر گناہ بھی نہیں ہے، وَلَا كَفَّارَةَ، اور اس میں کفارہ بھی نہیں۔ وَالْغَمُوسُ، اور یَمِینِ غَمُوس جو ہے، أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا عَمْدًا، کہ قسم اٹھائے کسی فعلِ ماضی پر اس حال میں کہ وہ جھوٹا ہو جان بوجھ کر بھئی، جان بوجھ کر کیا کرے جھوٹی قسم اٹھائے، وَفِيهِ الْإِثْمُ دُونَ الْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا، اور اس کے اندر گناہ ہو گا نہ کہ کفارہ ہمارے نزدیک۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ فِيهِ الْكَفَّارَةُ أَيْضًا، امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک اس کے اندر بھی کفارہ ہو گا۔ وَالْمُنْعَقِدَةُ، تیسری قسم یَمِینِ مُنْعَقِدَہ ہے، أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلٍ آتٍ فَإِنْ حَنِثَ فِيهِ يَجِبُ الْإِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ جَمِيعًا بِالِاتِّفَاقِ، تیسری قسم یَمِینِ مُنْعَقِدَہ ہے، وہ یہ کہ قسم اٹھائے کوئی شخص عَلَى فِعْلٍ آتٍ، کسی آنے والے فعل پر یعنی مستقبل کے فعل پر، فَإِنْ حَنِثَ فِيهِ، پس اگر اس کے اندر وہ حانث ہو گیا، يَجِبُ الْإِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ جَمِيعًا، تو واجب ہو گا گناہ بھی اور کفارہ بھی دونوں بِالِاتِّفَاق بھئی۔

وَذٰلِكَ لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى ذَكَرَ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي مَوْضِعَيْنِ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے دو جگہ پر، فَقَالَ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ، پس اللہ تعالیٰ سورہ بقرہ میں فرماتے ہیں: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ، اللہ مواخذہ نہیں فرماتے وہ جو لغو ہیں تمہاری قسموں میں سے ان کا، وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ لیکن مواخذہ فرماتے ہیں بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ، ان قسموں کا جن کا تمہارے دلوں نے پختہ عزم کیا ہو۔ وَقَالَ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ عِوَضَهُ، تو یہ تو سورہ بقرہ میں اللہ یوں فرماتے ہیں، اور سورہ مائدہ میں اس کے بدلے میں یوں فرماتے ہیں: وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ، مگر مواخذہ فرماتے ہیں جو تم نے مضبوط باندھی ہیں قسمیں، پس اس کا کفارہ یہ ہے، آگے کفارہ بیان ہوتا ہے، الْآيَةَ، أَيِ الْآيَةُ مَعْرُوفَةٌ، یا اقْرَأِ الْآيَةَ.

فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ يَقُولُ، پس امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ فرماتے ہیں، بِأَنَّ قَوْلَهُ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ مَعْنَاهُ، فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ جو قول ہے بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ، یہ قول جو ہے، مَعْنَاهُ، اس کا معنیٰ وَمَعْنَى بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاحِدٌ، اور بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ کا معنیٰ وَاحِدٌ یہ کیا ہے؟ ایک ہے۔ ہاں دونوں آیتوں کا معنیٰ ایک ہی ہے۔ فَيَشْمَلُ كِلَا الْآيَتَيْنِ الْغَمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيعًا، پس دونوں آیتیں شامل ہوئیں یَمِینِ غَمُوس کو بھی اور یَمِینِ مُنْعَقِدَہ کو بھی۔ وَالْمُؤَاخَذَةُ فِي الْمَائِدَةِ مُقَيَّدَةٌ بِالْكَفَّارَةِ، اور وہ مواخذہ جو سورہ مائدہ کے اندر ذکر ہوا وہ مقید ہے کفارے کے ساتھ، جب کہ دوسرا کیا ہے کفارے کے ساتھ مقید؟ وہ مطلق ہے۔ فَتُحْمَلُ عَلَيْهَا الْمُؤَاخَذَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْبَقَرَةِ، پس اسی پر محمول کیا جائے گا وہ مواخذہ جو مطلق ہے مذکور ہے سورہ بقرہ کے اندر، کیونکہ ایک ہی حکم بیان ہو رہا ہے لہٰذا مطلق کو کس پر محمول کر لیا جائے گا؟ مقید پر محمول کر لیا جائے گا۔ فَيَكُونُ الْإِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ فِي كِلَيْهِمَا، پس گناہ اور کفارہ ان دونوں کے اندر ہو گا۔ فَيُطَبَّقُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ بِهٰذَا النَّمَطِ، یا یوں کہیں، فَيُطَبَّقُ أَيْ حَصَلَ التَّطْبِيقُ، تطبیق حاصل ہو جائے گی دونوں آیتوں کے درمیان بِهٰذَا النَّمَطِ اس طریقے پر۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ ایک میں کیا ہے حکم مطلق بیان ہو رہا ہے، ایک میں حکم کیا ہے مقید بیان ہو رہا ہے، یعنی ایک میں مواخذہ مطلق ہے اس میں کفارے کا ذکر نہیں، اور ایک میں مواخذہ مقید ہے کفارے کے ساتھ، تو لہٰذا مطلق کو کس پر محمول کر لیں گے؟ مقید پر۔ تو اس سے دونوں آیتوں میں تطبیق ہو گئی، دونوں آیتیں ایک دوسرے جیسی ہو گئیں، کیا ہو گئیں؟ باہم ایک، موافق ہو گئیں دونوں آیتیں، اس کو تطبیق کہتے ہیں بھئی۔

وَنَحْنُ نَقُولُ، اور ہم کہتے ہیں، إِنَّ مَعْنَى الْعَزْمِ وَالْكَسْبِ مَجَازٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ، کہ عزم و کسب کا معنیٰ مجاز ہے اللہ کے اس قول میں بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ، اس میں عَقد سے کون سا معنیٰ مراد لینا؟ عزم و کسب والا معنیٰ، یہ کیا ہے؟ مجاز۔ وَالْحَقِيقَةُ هُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ، اور حقیقت وہ کیا ہے؟ یَمِینِ مُنْعَقِدَہ ہے فقط۔ فَآيَةُ الْمَائِدَةِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْكَفَّارَةَ فِي الْمُنْعَقِدَةِ فَقَطْ، پس سورہ مائدہ کی جو آیت ہے وہ دلالت کر رہی ہے کہ کفارہ صرف یَمِینِ مُنْعَقِدَہ کے اندر ہو گا، بِخِلَافِ مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ فِي الْبَقَرَةِ، بخلاف مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ کی جو آیت ہے سورہ بقرہ کے اندر، فَإِنَّهُ عَامٌّ لِلْغَمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيعًا، اس لیے کیونکہ وہ عام ہے یَمِینِ غَمُوس اور مُنْعَقِدَہ دونوں کو، یعنی دونوں کو شامل ہے۔ وَالْمُؤَاخَذَةُ فِيهَا مُطْلَقَةٌ، اور اس کے اندر جو مواخذہ ہے، مطلق ہے بغیر کفارے کے ہے۔ فَتُصْرَفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ، پس اس مواخذے کو پھیرا جائے گا فردِ کامل کی طرف، وَهُوَ الْمُؤَاخَذَةُ الْأُخْرَوِيَّةُ، بھئی مواخذہ ایک دنیاوی ہے ایک اخروی ہے، زیادہ کامل کون سا مواخذہ ہے؟ اخروی، تو لہٰذا اس کو پھیرا جائے گا فردِ کامل کی طرف وَهُوَ الْمُؤَاخَذَةُ الْأُخْرَوِيَّةُ، اور وہ مواخذہ اخرویہ ہے، یعنی گنہگار ہو گا آخرت میں مواخذہ۔ فَيَكُونُ الْإِثْمُ فِي الْغَمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيعًا، پس لہٰذا گناہ جو ہے یَمِینِ غَمُوس اور یَمِینِ مُنْعَقِدَہ دونوں میں ہو گا۔ هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيرِ فِي هٰذَا الْمَقَامِ، یہ انتہائی تحریر ہے اس مقام پر۔ وَسَيَجِيءُ هٰذَا فِي بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى، اور عنقریب آجائے گی یہ بحث معارضہ کے اندر بھی إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالَى۔

وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْءِ دُونَ الْعَقْدِ، اور نکاح جو ہے وطی کے لیے ہو گا نہ کہ عقد کے لیے۔ وَالنِّكَاحُ اس کا عطف وہ جو اوپر پچھلا متن آیا فَيَكُونُ الْعَقْدُ، عَقد کے اوپر اس کا عطف ہے، فَيَكُونُ النِّكَاحُ لِلْوَطْءِ، تو نکاح کا لفظ کس کے لیے ہو گا؟ وطی کے لیے ہو گا دُونَ الْعَقْدِ نہ کہ عقد کے لیے بھئی۔ أَيْ يَكُونُ النِّكَاحُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَحْمُولًا عَلَى الْوَطْءِ دُونَ الْعَقْدِ، یعنی وہ لفظِ نکاح جو مذکور ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، اور تم نکاح نہ کرو ان عورتوں سے جن سے نکاح کیا ہے تمہارے آباء نے، مِنَ النِّسَاءِ بیان ہے مَا کا بھئی، اور تم ان عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے، یہ لفظِ نکاح جو ہے مَحْمُولًا عَلَى الْوَطْءِ دُونَ الْعَقْدِ، یہ محمول ہے کس پر؟ وطی پر، دُونَ الْعَقْدِ، نہ کہ عقد پر۔ فَيَشْمَلُ الْوَطْءَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوَطْءَ بِمِلْكِ الْيَمِينِ أَيْضًا، پس یہ شامل ہوا حلال وطی کو بھی اور حرام وطی کو بھی اور مِلکِ یمین کی وجہ سے جو وطی ہے اس کو بھی۔ تو لہٰذا ان سب کے اندر حرمت آجائے گی بھئی۔

بھئی دیکھیے اس آیت میں اللہ فرما رہے ہیں وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ، اور تم نکاح نہ کرو مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ جن سے نکاح کیے ان عورتوں سے جن سے نکاح کیا ہے تمہارے آباء نے۔ اب نکاح کا ایک معنیٰ ہے عقد کرنا، جن سے عقدِ نکاح کیا ہے تمہارے آباء نے۔ اور ایک معنیٰ ہے نکاح کا بھئی وطی کرنا، صحبت کرنا۔ تو اگر نکاح کا معنیٰ عقد کے لیں تو کسی شخص پر صرف وہ عورتیں حرام ہو جائیں گی جن سے ان کے آباء نے عقدِ نکاح کیا ہو، کیا کیا ہو؟ عقدِ نکاح۔ اور اگر کسی سے فرض کرو زنا کیا ہے یا کچھ تو وہ عورتیں اس شخص پر حرام نہیں، صورت سمجھ میں آگئی؟ یا اسی طرح وہ باندی جو ان کی باندی تھی جس کے ساتھ انہوں نے صحبت کی وہ بھی اس پر حرام نہیں کیونکہ اس کے ساتھ انہوں نے عقدِ نکاح نہیں کیا۔ اور اگر نکاح کا معنیٰ ہم وطی کے کریں تو اب اس میں عموم آگیا مولانا، اب جس کے ساتھ بھی انہوں نے وطی کی ہے چاہے حرام طریقے سے کی ہے، چاہے حلال یعنی نکاح کے ذریعے کی ہے، یا مِلکِ یمین یعنی باندی ہونے کی وجہ سے کی ہے، ساری کی ساری کیا ہو جائیں گی؟ حرام ہو جائیں گی۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

تو اسی لیے کہا فَيَشْمَلُ الْوَطْءَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوَطْءَ بِمِلْكِ الْيَمِينِ أَيْضًا، پس یہ شامل ہو گا وطیِ حلال کو بھی، وطیِ حرام کو بھی اور وہ وطی جو کس کی وجہ سے ہو؟ مِلکِ یمین یعنی باندی کے اندر بھئی۔

چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۴۷: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۲): لفظ «نکاح» کی حقیقت و مجاز (وطء یا عقد) اور آیت «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ» کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۹۷ — بتاریخ: ۲۹ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْءِ دُونَ الْعَقْدِ، أَيْ يَكُونُ النِّكَاحُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَحْمُولًا عَلَى الْوَطْءِ دُونَ الْعَقْدِ، فَيَشْمَلُ الْوَطْءَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوَطْءَ بِمِلْكِ الْيَمِينِ أَيْضًا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گذشتہ سبق میں آپ نے پڑھا تھا کہ حقیقی معنیٰ جو ہے اپنے مُسَمّٰی سے کبھی بھی ساقط نہیں ہوتا، جب کہ مجاز کیا ہے؟ ساقط ہو جاتا ہے۔ یعنی حقیقی معنیٰ کی اس سے نفی کرنا صحیح نہیں ہے، جب کہ مجازی معنیٰ کی نفی کرنا بھی صحیح ہے بھئی۔ اور پھر ایک ضابطہ پڑھا تھا کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو اس وقت تک مجاز ساقط ہو گا، مجاز کی طرف نہیں جائیں گے بھئی۔ مجاز کی طرف کس وقت جائیں گے؟ جب حقیقی معنیٰ پر عمل ممکن نہ ہو۔

جی، چنانچہ اسی وجہ سے ذکر کیا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ، یہ محمول ہے کس پر؟ مَا يَنْعَقِدُ پر، اور وہ صرف کس کو شامل ہے؟ يَمِينِ مُنْعَقِدَه کو شامل ہے، تو یہاں عزم کے معنیٰ میں نہیں لیں گے کیونکہ اس کا مجازی معنیٰ ہے۔ اسی طرح دوسرا مسئلہ ہم نے شروع کیا تھا گذشتہ سبق میں کہ وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْءِ دُونَ الْعَقْدِ، کہ نکاح جو

ہے وطی پر محمول ہو گا نہ کہ عقد پر، وطی پر محمول ہو گا۔ جی، میں نے بتلایا تھا آپ کو کہ نکاح جو ہے یہ وطی کے معنیٰ میں بھی استعمال ہے اور عقد کے معنیٰ میں بھی، لیکن وطی اس کا کیا ہے؟ لغوی، کیا ہے مَعْنٰی مَوْضُوعٌ لَهُ ہے، اور عقد کیا ہے؟ کون سا معنیٰ ہے اس کا؟ مَعْنٰی غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ یعنی مجازی معنیٰ ہے۔

جی، تو کہتے ہیں: وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْءِ دُونَ الْعَقْدِ، اور نکاح وطی پر محمول ہو گا نہ کہ عقد پر۔ أَيْ يَكُونُ النِّكَاحُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، یعنی نکاح جو وہ نکاح جو مذکور ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں: وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، اور تم نکاح نہ کرو ان عورتوں سے جن سے نکاح کیا تمہارے آباء نے، مَحْمُولًا عَلَى الْوَطْءِ، یہ جو نکاح آیا اس آیت کے اندر، یہ محمول ہے وطی پر، دُونَ الْعَقْدِ نہ کہ عقد پر۔

دیکھیے یہاں اس کی وجہ سے حرمت آ رہی ہے بھئی، وَلَا تَنْكِحُوا نکاح نہ کرو۔ تو امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک یہاں نکاح عقد کے معنیٰ میں ہے جو اس کا مشہور معنیٰ ہے، اور اس صورت میں صرف وہ عورتیں انسان پر حرام ہوں گی جن کے ساتھ اس کے آباء نے نکاح کیا ہو بھئی، باپ دادا وغیرہ نے جن کے ساتھ کیا کیا ہو؟ نکاح کیا ہو وہ حرام ہو جائیں گی بھئی۔ جب کہ ہمارے نزدیک یہاں نکاح کا لفظ محمول ہو گا وطی پر یعنی جس کے ساتھ صحبت کی ہو، لہٰذا اس صورت میں عموم آئے گا بھئی، اب چاہے وہ وطی حلال طریقے سے ہو، حرام طریقے سے ہو یا مِلکِ یمین کے طریقے سے ہو، تینوں صورتوں میں کیا آجائے گی؟ حرمت آجائے گی بھئی۔

تو کہتے ہیں: فَيَشْمَلُ الْوَطْءَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْوَطْءَ بِمِلْكِ الْيَمِينِ أَيْضًا، پس یہ شامل ہو گا حلال وطی کو بھی، حرام کو بھی اور مِلکِ یمین کی وجہ سے جو وطی ہے یعنی باندی کے ساتھ۔ لِأَنَّ النِّكَاحَ فِي الْأَصْلِ الضَّمُّ، اس لیے کیونکہ نکاح اصل کے اندر، نکاح کا کیا معنیٰ ہے؟ ضَمّ یعنی ملانا۔ وَهُوَ إِنَّمَا يَكُونُ بِالْوَطْءِ، اور یہ وطی یعنی صحبت کے ذریعے ہی ہو گا ملانا۔ وَالْعَقْدُ إِنَّمَا سُمِّيَ نِكَاحًا لِأَنَّهُ سَبَبُ الضَّمِّ، اور عقد کو کیا کہتے ہیں؟ اس کو نکاح اس لیے کہتے ہیں لِأَنَّهُ سَبَبُ الضَّمِّ، وہ اس ملانے کا سبب ہے۔ فَمِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيقَةُ النِّكَاحِ الْوَطْءُ وَالْعَقْدُ مَجَازٌ، پس لغت کی حیثیت سے یعنی عربی زبان کی حیثیت سے حقیقت کیا ہے نکاح کی؟ وہ وطی، صحبت کرنا، وَالْعَقْدُ مَجَازٌ اور عقد کیا ہے؟ عقد مجاز ہے۔ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ بِالْعَكْسِ، اور شریعت کے اعتبار سے معاملہ برعکس ہے، یعنی اصطلاحِ شریعت کے اندر نکاح عقد کے اندر حقیقت ہے اور وطی کے اندر مجاز ہے۔

جی، فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ حَمَلَ النِّكَاحَ هٰهُنَا عَلَى مَعْنَاهُ الْمُتَعَارَفِ، فَلَا يَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا. پس امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى رَحْمَةً وَاسِعَةً نے محمول کیا نکاح کو یہاں پر اس کے مشہور معنیٰ پر، پس ان کے نزدیک ثابت نہیں ہو گی حرمتِ مصاہرت زنا کی وجہ سے۔ ان کے نزدیک بھئی زنا کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں کیونکہ یہاں نکاح کا لفظ آیا، ان سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے آباء نے کیا کیا تھا؟ نکاح کیا تھا۔ تو معلوم ہوا جن سے عقد کیا تھا صرف وہ کیا ہوئیں؟ وہ عورتیں انسان پر حرام ہو گئیں بھئی۔ تو اگر حرام وطی کی ہے اس کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت نہیں آئے گی

ان کے نزدیک۔ وَنَحْنُ نَحْمِلُهُ عَلَى حَقِيقَتِهِ اللُّغَوِيَّةِ، اور ہم اس کو محمول کرتے ہیں کس پر؟ حقیقتِ لغویہ پر، فَتَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا، پس ثابت ہو گی حرمتِ مصاہرت زنا کی وجہ سے بھی۔

بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ مسئلہ سمجھ میں آ گیا؟ آسان سا مسئلہ ہے بھئی۔ کہ عربی زبان کے اندر نکاح کا لفظ وطی کے اندر حقیقت ہے اور عقد کے اندر مجاز ہے۔ جب کہ شارح نے آپ کو یہ بھی بتلایا کہ شریعت کے اعتبار سے اصطلاحِ شریعت میں عقد کیا ہے؟ معنیٰ حقیقی، اور وطی کیا ہے؟ معنیٰ مجازی بھئی۔ اس پر اشکال ہوتا ہے بھئی، جب شریعت کے اعتبار سے آپ خود کہہ رہے ہیں کہ عقد کیا ہے اس کا معنیٰ حقیقی ہے تو اس پر کیوں نہیں محمول کرتے؟ لغت پر کیوں محمول کرتے ہیں بھئی لغت کے اعتبار سے؟ تو جواب یہ مولانا کہ یہ مقام ہے حرمت کا تو احتیاط ہمارے مذہب میں ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ کہ اس صورت میں حرام وطی کی صورت میں بھی کیا آجاتی ہے؟ حرمت، مِلکِ یمین کی وجہ سے جو وطی ہے اس کی وجہ سے بھی کیا آجاتی ہے؟ حرمت، جب کہ ان کے نزدیک اس مقام پر حرمت نہیں آتی، تو یہ مقام ہے حرمت کا تو احتیاط ہمارے مذہب میں ہے۔

ہاں اس پر ایک اشکال آتا ہے، ان کے مذہب میں بھی مِنْ وَجْهٍ عموم ہے بھئی، کہ ان کے نزدیک اس آیت سے وہ عورتیں جن سے آباء نے نکاح تو کیا، عقد تو کیا، صحبت نہیں کی، وہ بھی حرام ہو گئیں، بات سمجھ میں آئی؟ جب کہ ہمارے نزدیک، ہم نے تو کیا معنیٰ کیا؟ وطی کے، صحبت کے، تو جن سے صرف عقد کیا ہے اور صحبت نہیں کی وہ حرام نہیں، لیکن یاد رکھیے پھر بھی وہ عورتیں جن کے ساتھ صرف عقد کیا ہو وہ بھی ہمارے نزدیک حرام ہیں، ہاں وہ اس آیت سے ثابت نہیں ہوں گی وہ اجماع کی وجہ سے، کس کی وجہ سے؟ ان کی حرمت اجماع کی وجہ سے ہے بھئی۔

وَيَسْتَحِيلُ اجْتِمَاعُهُمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ، اور محال ہے یعنی جائز نہیں ہے اِجْتِمَاعُهُمَا ان دونوں کا اجتماع یعنی حقیقت اور مجاز کا، مُرَادَيْنِ اس حال یعنی حقیقی معنیٰ اور مجازی معنیٰ کا اجتماع محال ہے مُرَادَيْنِ اس حال میں کہ دونوں مراد ہوں بِلَفْظٍ وَاحِدٍ ایک ہی لفظ سے۔ یہ ہمارا دوسرا بڑا ضابطہ ہے مولانا، کہ ایک لفظ سے ایک وقت کے اندر یا تو معنیٰ حقیقی کا ارادہ کیا جائے گا یا معنیٰ مجازی کا ارادہ کیا جائے گا، یہ نہیں ہو سکتا کہ معنیٰ حقیقی کا بھی ارادہ کیا جائے اور معنیٰ مجازی کا بھی، یعنی مَعْنًى مَوْضُوعٌ لَهُ اور مَعْنًى غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ دونوں کا ارادہ درست نہیں ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں یہ مِن تَتِمَّةِ السَّابِقِ، یہ سابق کا تتمہ ہے، تتمہ کہتے ہیں مولانا تکملہ جس کے ذریعے ماقبل کی تکمیل ہو اسے تتمہ کہتے ہیں۔ تو کہتے ہیں یہ ماقبل کا تتمہ ہے۔ أَيْ يَسْتَحِيلُ اجْتِمَاعُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ حَالَ كَوْنِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ، محال ہے اجتماع معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی کا حَالَ كَوْنِهِمَا اس حال میں کہ دونوں مراد ہوں، دیکھو بتلا دیا متن میں مُرَادَيْنِ کا جو لفظ آیا تھا وہ حال واقع ہو رہا ہے ماقبل سے، اِجْتِمَاعُهُمَا کی ضمیر سے بھئی، اس حال میں کہ یہ دونوں معنیٰ مراد ہوں بِلَفْظٍ وَاحِدٍ ایک ہی لفظ سے، بِأَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُتَعَلَّقَ الْحُكْمِ، بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا مُتَعَلَّق

ہو یعنی حکم ان دونوں سے متعلق ہو، معنیٰ حقیقی سے بھی متعلق ہو اور معنیٰ مجازی سے بھی، یہ نہیں ہو سکتا۔ جب کہ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک یہ درست ہے بھئی کہ ایک ہی وقت کے اندر دونوں معنیٰ کا ارادہ کیا جائے۔

كَأَنْ تَقُولَ: لَا تَقْتُلِ الْأَسَدَ، وَتُرِيدُ السَّبُعَ وَالرَّجُلَ الشُّجَاعَ مَعًا بھئی۔ آپ کہتے ہیں لَا تَقْتُلِ الْأَسَدَ، أَسَد کو قتل نہ کرو، اور أَسَد کا ایک ہے لغوی معنیٰ ایک مجازی معنیٰ، لغوی معنیٰ کیا ہے؟ شیر، اور مجازی معنیٰ کیا ہے؟ بہادر آدمی۔ تو اب یہاں پر ہمارے نزدیک یا تو اس کا حقیقی معنیٰ مراد ہو گا یا مجازی، دونوں بیک وقت مراد نہیں ہو سکتے، یہ درست نہیں، یہ جائز نہیں ان دونوں کا مراد لینا ایک ہی وقت کے اندر۔ جب کہ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ فرماتے ہیں کہ نہیں، دونوں کا مراد لینا بھی جائز ہے۔ تو کہتے ہیں جیسے آپ کہتے ہیں: لَا تَقْتُلِ الْأَسَدَ، وَتُرِيدُ السَّبُعَ، اور آپ اس درندے کا بھی ارادہ کریں وَالرَّجُلَ الشُّجَاعَ مَعًا اور بہادر آدمی کا بھی اکٹھے ہی۔ وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ إِلَى هٰذَا الِاسْتِعْمَالِ مَجَازًا، اگرچہ لفظ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے مجاز ہے، اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ کیا ہے؟ مجاز ہے۔

دیکھیے بھئی، حقیقت کسے کہتے تھے؟ لفظ کو مَعْنٰى مَوْضُوعٌ لَهُ میں استعمال کرنا، یہ کیا ہے؟ حقیقت۔ اور اگر لفظ کو استعمال کیا جائے مَعْنٰى مَوْضُوعٌ لَهُ اور مَعْنٰى غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ دونوں کے اندر، دونوں کا ارادہ کیا جائے، تو یہ حقیقت ہے؟ حقیقت تو کیا تھی؟ صرف کس کا ارادہ ہو؟ مَوْضُوعٌ لَهُ کا۔ اور آپ ارادہ کر رہے ہیں دونوں کا ایک ہی وقت کے اندر، تو یہ معنیٰ حقیقی نہیں۔ جب حقیقت نہیں ہے اس وقت تو یہ کیا کہلائے گا؟ مجاز۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ بھئی حقیقت کسے کہتے تھے؟ حقیقت اسی لفظ کا نام ہے نا، یہی أَسَد لفظ اس سے اگر آپ شیر کا ارادہ کریں تو کیا کہلائے گا یہ لفظ؟ حقیقت۔ اگر اسی لفظ سے آپ ارادہ کریں بہادر آدمی کا تو یہ لفظ کیا کہلائے گا؟ مجاز۔ اب أَسَد اگر شیر کے معنیٰ میں استعمال ہو تو یہ کیا ہے؟ حقیقت۔ لیکن اگر شیر اور بہادر آدمی دونوں میں استعمال ہو؟ مجاز۔ پھر یہ حقیقت تو نہیں، جب حقیقت نہیں تو مجاز ہے، حقیقت تو کیا تھی صرف کس معنیٰ میں ہو؟ مَوْضُوعٌ لَهُ میں، صرف مَوْضُوعٌ لَهُ میں استعمال ہو، اور یہ صرف مَوْضُوعٌ لَهُ میں ہے اس وقت؟ نہیں۔ تو معلوم ہوا یہ حقیقت نہیں، جب حقیقت نہیں تو دوسری کیا صورت تھی پھر؟ مجاز ہی ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ تو دونوں معنیٰ میں استعمال ہو تو بھی یہ مجاز ہی ہے۔ تو کہتے ہیں: وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ إِلَى هٰذَا الِاسْتِعْمَالِ مَجَازًا، اگرچہ لفظ جو ہے نظر کرتے ہوئے اس استعمال کی طرف مجاز ہے یعنی معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی میں دونوں استعمال، دونوں میں اکٹھا استعمال ہو۔

وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ حَيْثُ يُمْكِنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا، اور تحقیق صحیح قرار دیا اس کو امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ نے اس طور پر کہ ممکن ہو دونوں کے درمیان جمع یعنی ان دونوں کا جمع کرنا ممکن بھی ہو مولانا، بعض جگہ ممکن ہی نہیں ہو گا تو پھر وہاں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ یا تو معنیٰ حقیقی مراد ہے یا معنیٰ مجازی بھئی۔ یہاں اب دیکھو دونوں جمع ہو سکتے ہیں کہ اس کے ذریعے کیا ارادہ کیا جائے؟ شیر کا بھی ارادہ کیا جائے اور بہادر آدمی کا، یعنی دونوں کو قتل نہ کرو، تو یہاں ممکن ہے دونوں

کو جمع کرنا۔ كَمَا فِي هٰذَا الْمِثَالِ، جیسے کہ اس مثال میں جمع کرنا ممکن تھا بھئی۔ بِخِلَافِ مَا إِذَا لَمْ يُمْكِنْ، بخلاف اس کے کہ جب ممکن نہ ہو، كَالْوُجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ فِي الْأَمْرِ، جیسے کہ وجوب اور اباحت امر کے اندر۔ بھئی دیکھیے امر کئی معانی کے لیے آتا ہے آپ نے پڑھا ہے بھئی، لیکن اس کا معنیٰ حقیقی کیا ہے، کس لیے آئے گا؟ اِضْرِبْ کا امر بھئی، صیغہ امر کس لیے آئے گا؟ وجوب کے لیے آئے گا، لیکن کبھی کبھار کس لیے آتا ہے؟ اباحت کے لیے آتا ہے۔ اب وجوب اور اباحت میں کیا ہے؟ بھئی دونوں ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہو سکتے، ممکن، یا تو وہ امر کس لیے ہو گا؟ وجوب، یا صرف کس لیے ہو گا؟ اباحت کے لیے، دونوں کے لیے.یک وقت ہو یہ نہیں ہو سکتا مولانا، جمع ممکن ہی نہیں ہے.یہاں پر، جس کام کا حکم دیا جا رہا ہے یا تو واجب ہو گا یا کیا ہو گا؟ مباح یعنی جائز ہو گا، دونوں.یک وقت، واجب بھی ہو اور مباح بھی ہو، یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب کے اندر ترک کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی جب کہ مباح میں ترک کرنے کی گنجائش ہوتی ہے، یہ دونوں چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں۔

وَلَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنًى مَجَازِيٍّ تَكُونُ الْحَقِيقَةُ مِنْ أَفْرَادِهِ عَلَى سَبِيلِ عُمُومِ الْمَجَازِ، کہتے ہیں اور کوئی جھگڑا نہیں ہے لفظ کے استعمال کے جائز ہونے کے اندر ایسے معنیٰ مجازی کے اندر۔ میں نے آپ کو بتلایا تھا نکرہ کے بعد فعل آئے تو عموماً اس کے لیے کیا بنے گا؟ صفت، یہاں دیکھ لیجیے مَعْنًى موصوف ہے، مَجَازِيٍّ صفتِ اول ہے، اور تَكُونُ الْحَقِيقَةُ یہ کیا ہے؟ یہ بھی صفت ہے اسی کی دوسری، جی۔ ایسا معنیٰ مجازی تَكُونُ الْحَقِيقَةُ مِنْ أَفْرَادِهِ کہ حقیقت بھی کیا ہو اس کے افراد میں سے ہو عَلَى سَبِيلِ عُمُومِ الْمَجَازِ عمومِ مجاز کے طریقے پر كَمَا سَيَأْتِي جیسے کہ عنقریب آجائے گا۔ بھئی عمومِ مجاز کی بات گذری ہے یا نہیں گذری؟ کہ لفظ کا کوئی ایسا مجازی معنیٰ مراد لے لیا جائے کہ حقیقت بھی اس کے افراد میں داخل ہو جائے، اس کے تحت داخل ہو جائے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو کہتے ہیں اس بات میں کوئی جھگڑا نہیں ہے کہ لفظ کو، اس بات کے جواز میں کوئی جھگڑا نہیں ہے کہ لفظ کو استعمال کیا جائے ایسے معنیٰ مجازی کے اندر کہ حقیقت بھی کیا ہو اس کے افراد میں سے ہو، کس طریقے پر؟ عمومِ مجاز کے طریقے پر، اس میں کوئی جھگڑا نہیں ہے بھئی یہ درست ہے۔

وَلَا فِي امْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ مَعًا بِحَيْثُ يَكُونُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِكَوْنِهِ حَقِيقَةً وَمَجَازًا مَعًا، اور اس بات کے ممتنع ہونے میں بھی کوئی جھگڑا نہیں ہے کہ یہ بات ممتنع ہے، کون سی بات؟ کہ لفظ کو معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی میں اکٹھا استعمال کیا جائے اس طور پر کہ لفظ متصف ہو حقیقت اور مجاز کے ساتھ اکٹھا ہی.یک وقت۔ یعنی دیکھو بھئی لفظ کو مَعْنٰى مَوْضُوعٌ لَهُ میں استعمال کریں تو وہ حقیقت ہے، مَعْنٰى غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ میں استعمال کریں تو مجاز ہے۔ ہمارا اور امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کا اختلاف اس بات میں ہے کہ لفظ کے ذریعے دونوں معنیٰ کا.یک وقت ارادہ کیا جا سکتا ہے یا ارادہ نہیں کیا؟ ہمارے نزدیک دونوں کا.یک وقت ارادہ کرنا درست نہیں، اور ان کے نزدیک اگر ان دونوں معنیٰ کے

درمیان جمع ممکن ہو تو بیک وقت دونوں کا ارادہ بھی۔ اختلاف سمجھ میں آیا؟ ہاں اس بات میں کوئی جھگڑا نہیں ہے، کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک ہی لفظ ایک ہی وقت کے اندر حقیقت بھی ہو اور مجاز بھی ہو، ہم بھی کہتے ہیں یہ نہیں ہو سکتا، وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ واقعی یہ، ایک ہی وقت میں لفظ کیا کہلائے؟ حقیقت بھی کہلائے اور مجاز بھی کہلائے۔ اختلاف کس چیز میں ہے؟ ارادے کے اندر، ارادہ دونوں کا کیا جا سکتا ہے یا دونوں کا ارادہ نہیں۔ ہاں یہ لفظ جب، یہ لفظ حقیقت ہو گا ایک ہی وقت کے اندر، ایک وقت میں حقیقت بھی ہو اور، جس وقت حقیقت ہے اسی وقت یہ لفظ مجاز بھی ہے، یہ نہیں ہو سکتا، یا یہ کیا کہلائے گا؟ حقیقت، یا کیا کہلائے گا؟ مجاز کہلائے گا، دونوں ناموں کے ساتھ بیک وقت یہ متصف نہیں ہو سکتا۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی کہ نہیں سمجھ میں آئی؟ تو اختلاف کس چیز میں ہے؟ کہ ارادہ دونوں معانی کا کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ ہاں دونوں کا ارادہ ان کے نزدیک کیا جائے پھر یہ کیا ہے؟ حقیقت ہے مجاز ہے؟ مجاز ہے، اس وقت ان کے نزدیک بھی کیا ہے؟ مجاز ہے دیکھو ان کے نزدیک تو۔ لہٰذا ہمارا اور امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کا اختلاف جو ہے، جو ہم کہتے ہیں کہ جمع بین الحقیقت والمجاز درست نہیں ہے وہ کس اعتبار سے ہے کہ دونوں معنیٰ کا بیک وقت ارادہ کیا جا سکتا ہے یا ارادہ؟ ہمارے نزدیک دونوں معانی کا بیک وقت ارادہ جائز نہیں، ان کے نزدیک دونوں معانی کا ارادہ بیک وقت بھی جائز ہے، باقی اس چیز کے اندر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک ہی وقت کے اندر لفظ کیا ہو حقیقت بھی ہو اور۔ ہاں ہمارے نزدیک بھی یہ ممتنع ان کے نزدیک بھی یہ ممتنع۔ یہی بات کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں: وَلَا فِي امْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ مَعًا، اور کوئی جھگڑا نہیں ہے لفظ کو معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی کے اندر اکٹھا استعمال کرنے کے ممتنع ہونے کے اندر کہ یہ ممتنع ہے، اس میں کوئی جھگڑا نہیں، ان کے نزدیک بھی ممتنع اور ہمارے نزدیک بھی، بِحَيْثُ اس طور پر کہ يَكُونُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِكَوْنِهِ حَقِيقَةً وَمَجَازًا مَعًا کہ لفظ جو ہے وہ متصف ہو رہا ہو حقیقت اور مجاز کے ساتھ اکٹھا ہی۔ بات سمجھ میں بھی آئی کہ نہیں آئی بھئی؟

وَكَذَا لَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا بِحَسَبِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ إِيَّاهُمَا، اور اسی طرح کوئی جھگڑا نہیں ہے ان دونوں معانی کے اجتماع کے جائز ہونے میں بِحَسَبِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ اس اعتبار کہ لفظ ان دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہو، اس میں بھی کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ بھئی دیکھیے اوپر آیا تھا لَا تَقْتُلِ الْأَسَدَ، اب دیکھیے اس کا حقیقی معنیٰ ہے شیر اور مجازی معنیٰ کیا ہے؟ بہادر آدمی۔ اب یہاں پر بتلائیے مولانا، دونوں معانی کا احتمال ہے یا نہیں؟ جی؟ ہے۔ تو دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہو لفظ اس میں بھی، اس کے جواز میں بھی کوئی جھگڑا نہیں۔ ہاں احتمال دونوں کا ہے یہاں، لیکن ہمارے نزدیک ارادہ ایک ہی کا ہو سکتا ہے دونوں کا نہیں، اور ان کے نزدیک دونوں کا ارادہ بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ اجتماع ممکن ہو۔ تو اس بات میں کوئی جھگڑا نہیں ہے کہ جو لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہو، اس کے اندر بھی کوئی جھگڑا نہیں ہے، احتمال رکھ سکتا ہے، لیکن پھر آگے احتمال کے بعد ارادہ دونوں کا ہو گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے مولانا، تو احتمال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ تو کہتے ہیں: وَكَذَا لَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا، اور اسی طرح کوئی جھگڑا نہیں ہے ان دونوں معانی کے

اجتماع کے جائز ہونے کے اندر بِحَسَبِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ إِيَّاهُمَا، باعتبار لفظ کے ان دونوں معانی کے احتمال رکھنے کے اعتبار سے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ لفظ کیا رکھتا ہو دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہو۔

أَوْ بِحَسَبِ التَّنَاوُلِ الظَّاهِرِيِّ بِشُبْهَةٍ مِنْ غَيْرِ الْإِرَادَةِ كَمَا سَيَأْتِي، یا یہ کہ لفظ جو ہے ظاہری شمول کے اعتبار سے کہ ان دونوں کا اجتماع جائز ہو مولانا، لفظ کے ظاہری شمول کے، تَنَاوُل کا معنیٰ شامل ہونا، لفظ کے ظاہری شمول کے اعتبار سے۔ اس کا عطف ماقبل میں ہے نا بِحَسَبِ احْتِمَالِ اللَّفْظِ پر ہے، اس کو ہٹائیں اس کو وہاں رکھیں، دیکھیے: وَكَذَا لَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا، اور اسی طرح کوئی جھگڑا نہیں ہے ان دونوں معانی کے اجتماع کے جائز ہونے کے اندر بِحَسَبِ التَّنَاوُلِ الظَّاهِرِيِّ، ظاہری شمول کے اعتبار سے بِشُبْهَةٍ، کسی شبہ کی وجہ سے مِنْ غَيْرِ الْإِرَادَةِ، بغیر کسی ارادہ کے كَمَا سَيَأْتِي جیسے کہ عنقریب آ جائے گا۔ بھئی دیکھیے آگے مثال ایک آئے گی، مثال کے اندر کہ مثلاً مسلمانوں نے کفار کے قلعے کا محاصرہ کیا اور محاصرہ کر لیا بھئی، اب ایک کافر نے کہا کہ ہمیں امان دے دو ہمارے اَبْنَاء پر، ہمارے اَبْنَاء پر، بیٹوں پر۔ اب دیکھیے بیٹا ایک، تو بیٹا ہے اس کو بھی اِبْن کہہ دیتے ہیں، ایک بیٹے کا بیٹا ہے اس کو بھی کیا کہہ دیتے ہیں اِبْن کہہ دیتے ہیں، لیکن بیٹا ہے اس کا حقیقی معنیٰ اور بیٹے کا بیٹا یعنی پوتا وہ کیا ہے؟ مجازی معنیٰ۔ اب یہاں پر اس نے کیا کہا؟ کس کو امان دے دو؟ ہمارے بیٹوں کو بھئی امان دے دو۔ تو یاد رکھیے آگے آپ کو بتلائیں گے کہ اس صورت میں بیٹوں کو بھی امان حاصل ہو جائے گی اور پوتوں کو بھی امان حاصل ہو جائے گی۔ پھر اشکال ذکر کریں گے یہ تو جَمْع بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَاز لازم آیا اے احناف آپ کے نزدیک بھئی، بیٹے ہیں حقیقی معنیٰ، پوتے ہیں مجازی معنیٰ، آپ نے دونوں کو جمع کر دیا۔ تو بتلائیں گے بھئی کہ یہاں شبہ کی وجہ سے، یہ چونکہ خون کا مسئلہ ہے بھئی، خون کی، خون کا، خون کی، تو خون کی اور خون کی جس قدر ممکن ہو سکے اس کی حفاظت کی جائے، تو حِفَاظَتِ دَم کے شبہ کی وجہ سے ہم نے کیا کیا کہ ہم نے اَبْنَاء کو یعنی پوتوں کو بھی اس میں داخل شمار کیا بھئی، ان کو بھی امان حاصل ہو جائے گی، کس کی وجہ سے؟ حفاظتِ دم کی وجہ سے، جس قدر ممکن ہو سکے کیا کی جائے خون کی حفاظت کی جائے، خون ویسے نہ بہایا جائے بھئی، تو لہٰذا اس شبہ کی وجہ سے یہ کیا ہو جائیں گے اس کے اندر۔ ہاں، تو ارادہ نہیں کیا مثلاً اس نے صرف کس کا ارادہ کیا؟ تو ہم یہ نہیں کہتے کہ یہاں اس نے ارادہ کیا کیا ہے بیٹے اور پوتے حقیقی اور مجازی دونوں کا ارادہ کیا ہے، بلکہ ارادہ کس کا ہے؟ مثلاً بیٹوں کا ارادہ ہے لیکن اس شبہ کی وجہ سے پوتے بھی کیا ہو جائیں گے اس میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ لفظ جو ہے ظاہری اعتبار سے دونوں کو شامل ہے، ایک کو حقیقی معنیٰ کے اعتبار سے اور دوسرے کو مجازی معنیٰ کے اعتبار سے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ آگے تفصیل آ جائے گی اور بھی بھئی۔

تو کہتے ہیں اسی طرح کوئی جھگڑا نہیں ہے ان دونوں معانی کے اجتماع کے جائز ہونے کے اندر بِحَسَبِ التَّنَاوُلِ الظَّاهِرِيِّ، ظاہری شمول کے اعتبار سے بِشُبْهَةٍ مِنْ غَيْرِ الْإِرَادَةِ، کسی شبہ کی وجہ سے بغیر کسی ارادہ کے كَمَا سَيَأْتِي جیسے کہ عنقریب آ جائے گا۔ تو یہاں ارادے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کس وجہ سے یہ دونوں داخل ہیں؟ شبہ کی وجہ سے، ارادے کی وجہ سے

ہم نے نہیں، ہمارے نزدیک ارادہ دونوں کا کرنا یہاں پر بھی صحیح نہیں، لیکن شبہ کی وجہ سے وہ داخل ہو جائیں گے تاکہ خون کی حفاظت کی جائے۔

وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي إِرَادَتِهِمَا مَعًا بِاسْتِقْلَالِهِمَا، اور جھگڑا جو ہے اختلاف جو ہے ان دونوں معانی کے ارادے کے اندر ہے اکٹھا ہی بِاسْتِقْلَالِهِمَا ان دونوں کے، مستقل طور پر ہوں یہ دونوں معنیٰ یعنی مستقلاً دونوں معنیٰ کا ارادہ کرنا اس کے اندر اختلاف ہے، ہمارے نزدیک مستقلاً دونوں معنیٰ کا ارادہ صحیح نہیں اور ان کے نزدیک مستقلاً کیا ہے دونوں معنیٰ کا ارادہ بھی صحیح ہے بھئی۔ فَعِنْدَهُ يَجُوزُ، پس امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک جائز ہے کہ دونوں معنیٰ کا ارادہ کیا جائے مستقلاً، وَعِنْدَنَا لَا يَجُوزُ، اور ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ فَقِيلَ لِلِاسْتِحَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَقِيلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالِاسْتِعْمَالِ، بھئی یہ کیوں جائز کیوں نہیں ہے ہمارے نزدیک دونوں معانی کا ارادہ کرنا بیک وقت بھئی، معنیٰ حقیقی کا بھی ارادہ کیا جائے اور معنیٰ مجازی کا بھی؟ کہتے ہیں فَقِيلَ کہا گیا ہے لِلِاسْتِحَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ، عقلی استحالت کی وجہ سے یعنی عقلاً یہ بات محال ہے، دونوں معانی کا ارادہ کرنا صحیح نہیں۔ وَقِيلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالِاسْتِعْمَالِ، اور کہا گیا ہے عدمِ عرف اور استعمال کی وجہ سے کہ عرف اس پر نہیں ہے، استعمال اس طریقے پر نہیں ہے لہٰذا دونوں معنیٰ کا ارادہ صحیح نہیں، اس لیے کیونکہ عرف اور استعمال کے اندر اگر لفظ کو استعمال کیا جائے اور کوئی ساتھ مجاز کا قرینہ نہ ہو تو کون سا معنیٰ مراد لیتے ہیں؟ حقیقت، اور اگر مجاز کا کوئی قرینہ ہو جو اس کو حقیقی معنیٰ سے پھیر رہا ہو تو پھر اس صورت میں کون سا معنیٰ مراد لیتے ہیں؟ مجازی معنیٰ مراد ہوتا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو عرف کے اندر اسی طرح ہے، تو یہاں جو ہم نے کہا نا یہ جائز نہیں ہے، محال ہے، کس وجہ سے جائز نہیں ہے؟ کیونکہ عرف اور استعمال میں ایسا نہیں۔ اور پہلی بات کیا بعضوں نے کیا کہا کیوں نہیں جائز ان دونوں کا استعمال؟ کیونکہ عقلاً کیا ہے محال ہے بھئی۔

وہ دلیل دیتے ہیں مولانا، وہ کہتے ہیں دیکھو لفظ کو عقلاً محال کس طرح ہے؟ کہتے ہیں دیکھو لفظ کو اگر معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں کے اندر استعمال کیا جائے، تو یا تو وہ اب استعمال ہو رہا ہے دونوں معانی کے اندر، یا تو وہ کیا ہو گا؟ حقیقت، اس لفظ کو آپ کیا کہیں گے؟ حقیقت، یا کیا کہیں گے؟ مجاز، یا دونوں میں سے کچھ بھی نہیں کہیں گے، یا دونوں ہی کہیں گے۔ چار ہی صورتیں بنتی ہیں نا، یا اس لفظ کو کیا کہیں گے؟ حقیقت، یا صرف کیا کہیں گے؟ مجاز، یا دونوں میں سے کچھ بھی نہیں کہیں گے، یا دونوں ہی کہیں گے حقیقت بھی ہے اور مجاز بھی۔ ہاں تو کہتے ہیں صرف حقیقت کہیں یہ بھی درست نہیں ہے، یہ تو آپ نے ترجیح دے دی ایک جانب کو، بھئی معنیٰ حقیقی میں اگر استعمال ہو رہا ہے تو ساتھ ساتھ کس میں استعمال ہو رہا ہے؟ معنیٰ مجازی میں بھی تو ہو رہا ہے، حقیقت کیوں کہتے ہو مجاز کیوں نہیں کہتے؟ اور اگر صرف مجاز کہتے ہو یہ بھی تَرْجِيح بِلَا مُرَجِّح ہے، مجاز صرف کیوں کہتے ہو حقیقت کیوں نہیں کہتے بھئی؟ اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ دونوں میں سے کوئی نہ ہو بھئی، اس لیے کیونکہ دو ہی صورتیں ہیں یا حقیقت ہو گا یا مجاز، تیسری کوئی صورت ہی نہیں ہے بھئی۔ اور یہ بھی

نہیں ہو سکتا کہ بیک وقت حقیقت بھی ہو اور مجاز بھی ہو مولانا بیک وقت بھئی۔ بات صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی، یہ عقلی دلیل ذکر کی ہے انہوں نے حاشیے کے اندر مولانا، لیکن بات یہ ہے کہ یہ تو ارادے، ارادے کی بات ہو رہی ہے مولانا، کس چیز کی؟ اختلاف کس چیز میں ہے ہمارا؟ کہ بیک وقت دونوں معنیٰ کا ارادہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں، باقی ایک ہی وقت میں لفظ خود حقیقت بھی ہو اور مجاز، اس میں تو کوئی جھگڑا ہی نہیں ہے، ان کے نزدیک بھی ایسا نہیں ہو سکتا ہمارے نزدیک بھی ایسا نہیں ہو سکتا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو ان کے نزدیک حقیقی اور مجازی دونوں معنیٰ میں استعمال ہو ایک ہی وقت کے اندر استعمال ہو سکتا ہے اور اس صورت میں یہ مجاز کہلاتا ہے کیونکہ یہ حقیقت نہیں ہے، کیونکہ حقیقت تو کس کو کہتے تھے صرف کس معنیٰ میں استعمال ہو؟ مَعْنٰی مَوْضُوعٌ لَهُ میں استعمال ہو۔

جی، آگے دیکھیے: وَالْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَوْرَدَ فِي ذٰلِكَ تَمْثِيلًا تَشْبِيهًا لِلْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ، اور مصنف رَحِمَهُ اللّٰهُ لے کر آئے ہیں اس کے اندر ایک تمثیل بھئی۔ تمثیل کہتے ہیں مرکب ہیئت کو تشبیہ دینا مرکب ہیئت کے ساتھ بھئی۔ ایک مرکب ہیئت کو، مرکب ہیئت کو تشبیہ دینا مرکب ہیئت کے ساتھ، یہ تشبیہ جو ہے تَشْبِيهُ الْمُرَكَّبِ بِالْمُرَكَّبِ یہ جو ہے تمثیل کہلاتی ہے، یہ علمِ بیان کے اندر آپ پڑھیں گے اگلے سال إِنْ شَاءَ اللّٰهُ بھئی۔ تو یہ تمثیل۔ دیکھو میں نے بہادر آدمی کو کس کے ساتھ تشبیہ دی؟ شیر کے ساتھ، سمجھ میں آیا؟ تو یہاں کوئی مرکب ہیئت نہیں ہے، ایک ذات کو دوسری ذات کے ساتھ تشبیہ دے دی ایک وصف کے اندر میں نے، لیکن بعض اوقات ایک پوری مرکب ہیئت بنائی جاتی ہے اور اس پوری مرکب ہیئت کو کیا کیا جاتا ہے؟ دوسری مرکب ہیئت کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔ جیسے اس کی مثال مولانا، قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: أُولٰئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ بھئی، صحابہ کرام رِضْوَانُ اللّٰهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ بھئی، ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: أُولٰئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ، یہی لوگ جو ہیں اپنے پروردگار کی طرف سے ہدایت پر ہیں، کس پر ہیں؟ ہدایت پر ہیں۔ تو یہاں پر کہا عَلَى هُدًى، کس پر ہیں؟ ہدایت پر ہیں۔ تو یہاں ایک مرکب ہیئت کے ساتھ تشبیہ دی ہے کس طریقے پر؟ کہ عَلٰی آتا ہے استعلاء کے لیے کہ ایک چیز کیا ہو دوسری چیز کے اوپر ہو، کیا ہو؟ اوپر ہو بھئی۔ تو یہاں دیکھیے ایک مرکب ہیئت بنائی، صحابہ کرام، یہ جو ہدایت ہے اس کو گویا تشبیہ دی گئی ہے کس چیز کے ساتھ؟ گھوڑے کے ساتھ، ہدایت کو کس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے؟ گھوڑے کے ساتھ، صحابہ کرام کو اس گھوڑے پر سوار شخص کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، تو دیکھو ایک چیز کو ایک کے ساتھ تشبیہ اور پھر اس گھوڑے جانور پر سوار اوپر ہو ایک ہیئت حاصل ہو رہی ہے، اس سارے کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ جس طرح ایک شخص گھوڑے پر سوار ہوتا ہے مولانا اور جس طرف کو وہ چاہتا ہے گھوڑے کو لے جانا اس طرف گھوڑے کو لے جاتا ہے، دائیں بائیں سیدھا جس طرف لے جانا چاہتا ہے، وہ جدھر کا رخ کرتا ہے گھوڑا اس کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یہ میرے پیغمبر کے جو ساتھی ہیں جو، یہ کوئی معمولی انسان نہیں ہیں، یہ ان کا اتنا اعلیٰ مقام ہے، اتنا اونچا مقام ہے کہ ہدایت بھی ان کے لیے اس طرح ہے جس طرح انسان کے لیے کیا ہوتا

ہے؟ گھوڑا ہوتا ہے، یہ جدھر کا رخ کرتے ہیں ہدایت ان کے ساتھ ساتھ چلتی ہے بھئی۔ تو یہ مرکب ہیئت کو تشبیہ دی جائے کس کے ساتھ؟ مرکب کے ساتھ یہ تمثیل کہلاتی ہے۔

تو کہتے ہیں مصنف لے کر آئے ہیں اس کے اندر ایک تمثیل کو تَشْبِيهًا لِلْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ، تشبیہ دینے کے لیے معقول کو محسوس کے ساتھ۔ معقول، عقلی چیز بھئی۔ محسوس، عرف کے میں نے بتلایا تھا محسوس، حواس پانچ ہیں اور تو لیکن عرف کے اندر بھئی محسوس صرف کسے کہتے ہیں؟ جو آنکھوں سے دکھائی دے اسے محسوس کہتے ہیں بھئی۔ تو بھئی ایک چیز عقلی ہے، اس کا سمجھنا آسان ہوتا ہے یا ایک جو آنکھوں سے نظر آئے اس کا سمجھنا آسان ہوتا ہے؟ جو آنکھوں سے نظر آئے اس کا سمجھنا آسان۔ تو عقلی چیز کو سمجھانے کے لیے محسوس چیز کے ساتھ اس کی تشبیہ دی جاتی ہے تاکہ وہ عقل میں آجائے، بات سمجھ میں آجائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو یہاں پر بھی مصنف نے ایسا ہی کیا کہ معقول کو تشبیہ دے رہے ہیں محسوس کے ساتھ۔ اوپر انہوں نے کیا بات ذکر کی تھی؟ حقیقی معنیٰ اور مجازی معنیٰ دونوں کا اجتماع محال ہے، جائز نہیں ہے۔ اب یہ ایک عقلی چیز ہے یا آنکھوں سے نظر آتی ہے کوئی؟ یہ تو عقلی چیز ہے بھئی، کیا ہے؟ عقلی چیز ہے کہ ایک لفظ سے دونوں معنیٰ کا ارادہ کرنا صحیح نہیں، محال ہے۔ اب تشبیہ دے رہے ہیں، کہتے ہیں جیسے دیکھیے ایک ہی کپڑا ایک شخص نے پہنا ہوا ہو اور یہ بطورِ ملکیت کے بھی پہنا ہو اور بطورِ عاریت کے بھی پہنا ہو، جیسے یہ محال ہے اسی طرح حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں کا ارادہ کرنا بھی محال۔ ایک شخص نے ایک لباس پہنا ہو اور کس اعتبار سے پہنا ہو؟ ملکیت کے اعتبار سے بھی اور عاریت، یعنی وہ مالک بھی ہے اس کا اور عاریتاً اس نے لیا ہے کسی سے مانگا ہوا ہے، یہ تو نہیں ہو سکتا۔ یا تو وہ اس کا کیا ہو گا؟ مالک ہو گا، یا کسی سے مانگ کر پہنا ہو گا۔ ایک ہی وقت میں وہ مالک بھی ہو اور اس نے کیا کیا ہو اس کو بطورِ مالک کے بھی پہنا ہو اور بطورِ عاریت کے بھی پہنا ہو، ایسا نہیں ہو سکتا بھئی۔ عاریت کا پتا ہے یا نہیں بھئی؟ عاریت، کسی سے استعمال کے لیے کوئی چیز لے لینا۔ تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی لباس ایک ہی وقت کے اندر ایک شخص نے بطورِ ملکیت کے بھی پہنا ہو اور بطورِ عاریت کے بھی پہنا ہو۔ تو دیکھو یہ محسوس چیز ہے، ایک شخص نے ایک لباس پہنا ہوا ہو یہ ایک محسوس چیز ہے، تو اس کے ساتھ تشبیہ دے کر وہی اوپر والی بات سمجھا رہے ہیں۔

فَقَالَ، پس مصنف فرماتے ہیں: كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ، پس مصنف فرماتے ہیں جیسے کہ محال ہے کہ ایک ہی کپڑا ایک شخص پر ہو بطورِ ملک کے بھی اور بطورِ عاریت کے بھی فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ ایک ہی زمانے کے اندر۔ يَعْنِي أَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنَى بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ لِلشَّخْصِ، کہ لفظ جو ہے معنیٰ کے لیے کس کے درجے میں ہے؟ لباس کسی شخص کے لیے جیسے ہوتا ہے اسی درجے میں ہے، یعنی معنیٰ ہوا شخص اور لفظ کیا ہوا؟ بھئی جیسے ایک شخص ایک لباس پہن لیتا ہے اسی طرح اس معنیٰ کو بھی ہم کس چیز کا لباس پہنا دیتے ہیں؟ لفظ کا، کس کا؟ لفظ کا۔ تو لفظ

جو ہے وہ لباس کی طرح اور معنیٰ کس کی طرح؟ شخص کی طرح۔ وَالْمَجَازُ كَالثَّوْبِ الْمُسْتَعَارِ، اور مجاز کس کی طرح ہے؟ ثَوْبِ مُسْتَعَار، مانگے ہوئے کپڑے کی طرح۔ وَالْحَقِيقَةُ كَالثَّوْبِ الْمَمْلُوكِ، اور حقیقت کس کی طرح ہے؟ ثَوْبِ مَمْلُوک کی طرح ہے۔ فَكَمَا أَنَّ اسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعًا مُحَالٌ، مُحَال بھئی، اردو میں محال استعمال ہے، شائع اور رائج ہے مولانا اگرچہ صحیح لفظ مُحَال ہے، عربی میں مُحَال ہے۔ فَكَمَا أَنَّ اسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعًا مُحَالٌ، پس جیسے کہ ایک ہی کپڑے کا استعمال کرنا ایک ہی حالت کے اندر ملکیت کے طریقے پر بھی اور عاریت کے طریقے پر دونوں پر، مُحَالٌ یہ کیا ہے؟ محال ہے۔ كَذٰلِكَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ، اسی طرح بھئی ایک ہی لفظ کو استعمال کرنا حقیقت اور مجاز کے طریقے پر یہ بھی محال ہے۔

وَالْأَوْضَحُ فِي الْمِثَالِ أَنْ يَقُولَ، اور زیادہ واضح مثال کے اندر، کہ مصنف یوں فرماتے، اب شارح فرما رہے ہیں زیادہ واضح تھی بات کہ یوں فرماتے بھئی۔ دیکھیے مصنف نے کیا کیا؟ لباس تو ایک ہی ہے، ٹھیک ہے بھئی، یہاں بھی بات ہو رہی ہے لفظ ایک ہو اور استعمال کتنوں میں ہو؟ مَعْنٰى مَوْضُوعٌ لَهُ میں بھی ہو اور معنیٰ غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ۔ تو معنیٰ کتنے ہوئے؟ دو۔ اور معنیٰ کو کس کے ساتھ تشبیہ دی ہے؟ شخص کے ساتھ، تو شخص کتنے ذکر ہونے چاہیے تھے؟ دو ذکر ہونے چاہیے تھے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا اب کہیں گے: وَالْأَوْضَحُ فِي الْمِثَالِ، زیادہ واضح مثال کے اندر أَنْ يَقُولَ، کہ مصنف یوں فرماتے: كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَلْبَسَ الثَّوْبَ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ أَحَدُهُمَا بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْآخَرُ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ، جیسے کہ محال ہے کہ پہنے ایک ہی کپڑے کو اللَّابِسَانِ دو پہننے والے، کیونکہ لابس کون ہے؟ وہ معنیٰ ہے بھئی، أَحَدُهُمَا بِطَرِيقِ الْمِلْكِ ایک ملکیت کے طریقے پر، وَالْآخَرُ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ اور دوسرا عاریت۔ دو پہننے والے ایک ہی کپڑے کو پہنیں مستقلاً، ایک پہنے کس طریقے پر؟ ملکیت کے طریقے پر، اور دوسرا کس طریقے پر؟ عاریت کے طریقے پر، تو یوں کہنا چاہیے تھا، لِيَكُونَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ، تاکہ لفظ جو ہے لباس کے درجے میں ہو جاتا، وَالْمَعْنَيَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَيْنِ، اور دونوں معنیٰ کس درجے میں ہو جاتے؟ دو پہننے والوں کی طرح ہوتے، وَالْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ، اور حقیقت اور مجاز مِلک اور عاریت کے درجے میں ہوتے۔

وَلَا يُقَالُ إِنَّ الرَّاهِنَ إِذَا اسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُونَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ، یہاں سے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کریں گے۔ ماتن نے کیا کہا بھئی؟ کہ محال ہے ایک ہی کپڑے کو ایک شخص باعتبار ایک ہی زمانے کے اندر ملکیت اور عاریت دونوں کے اعتبار سے پہنے، یہ ہونا۔ یا تو مِلک کے طریقے پر پہنے گا مالک ہوگا اس کا، یا کس طریقے پر پہنے گا؟ عاریت کے طریقے پر پہنے گا۔ اس پر اشکال ہوا بھئی کہ بھئی رَہْن جانتے ہو یا نہیں بھئی؟ کسی کے پاس کوئی چیز گروی رکھوانا۔ آپ نے ایک شخص کا دَیْن دینا ہے، وہ کہتا ہے آپ کو کہ بھئی کہ میرے پاس کوئی چیز گروی رکھواؤ بطورِ ضمانت کے۔ آپ اپنی کوئی چیز اس کے پاس گروی رکھوا دیتے ہیں، اس کو کہتے ہیں رَہْن بھئی۔ اب وہ چیز آپ کی اس کے ضمان میں ہے، مثلاً بھئی لباس تھا بھئی۔ لباس آپ نے اپنے کپڑے بھئی اس کے پاس بطورِ رَہْن کے رکھوا دیے۔ بعد میں آپ کو کوئی ضرورت پیش آئی، آپ

نے اس سے کہا بھئی کہ مجھے فلاں جگہ جانا ہے، آپ کی مہربانی ہو گی ایک دن کے لیے مجھے وہ جو کپڑے آپ کے پاس رکھے ہوئے ہیں بطورِ رَہْن کے ایک دن کے لیے دے دیں۔ وہ بھی اچھا نیک آدمی تھا، کوئی تبلیغی تھا بھئی، اس نے وہ کپڑے آپ کو دے دیے بھئی۔ آپ نے اب وہ کپڑے پہن لیے۔ کہتے ہیں دیکھیے بھئی، آپ نے یہ کپڑے ملکیت کے طریقے پر بھی پہنے ہیں کیونکہ مالک آپ ہیں، اور عاریت کے طریقے پر بھی پہنے ہیں بھئی، آپ نے کس سے عاریتاً لیے ہیں؟ مرتہن سے، مرتہن سے آپ نے بطورِ عاریت کے لیے ہیں بھئی، چنانچہ آپ کے لیے مولانا یہ کپڑے کسی کو ہبہ کرنا یا بیچنا وغیرہ جائز نہیں۔ تو دیکھو یہ اب کپڑے آپ نے پہنے مِلک کے طریقے پر بھی اور عاریت۔ اشکال سمجھ میں آیا؟ کہ آپ نے تو کہا تھا محال ہے، ہم نے اپنی مثال میں واضح کر دیا کہ یہ محال نہیں ہو سکتے ہیں۔

کہتے ہیں: وَلَا يُقَالُ، اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِنَّ الرَّاهِنَ إِذَا اسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُونَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبِسَهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَبِسَهُ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعًا، کہ راہن جب وہ عاریتاً لے لے وہ مرہون رکھے ہوئے کپڑے، وہ مرہون کپڑے، مِنَ الْمُرْتَهِنِ، کس سے؟ مرتہن سے، وَلَبِسَهُ اور اس کو پہن لے، يَصْدُقُ عَلَيْهِ، تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ أَنَّهُ لَبِسَهُ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيعًا، کہ اس نے ان کو پہنا ہوا ہے ملکیت اور عاریت دونوں کے طریقے پر۔

جواب دے رہے ہیں، کہتے ہیں: لِأَنَّا نَقُولُ، اس لیے کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں، اب جواب دے رہے ہیں، إِنَّ لُبْسَهُ هٰذَا لَيْسَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ، کہ اس کا یہ پہننا یہ عاریت کے طریقے پر نہیں ہے بلکہ یہ کس طریقے پر ہے؟ ملکیت کے طریقے پر ہے، عاریت کے طریقے پر نہیں ہے۔ کہتے ہیں: لِأَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ يَتَمَلَّكِ الثَّوْبَ، اس لیے کیونکہ مرتہن وہ مالک نہیں بنا کپڑے کا۔ وہ مالک نہیں بنا بھئی، بھئی ہم نے چیز اس کے پاس گروی رکھوائی تھی، تو کیا گروی رکھوانے سے وہ مالک بن گیا تھا ان کپڑوں کا؟ جب مالک نہیں بنا تو مالک اب بھی کون ہے؟ راہن ہی مالک ہے۔ تو یہ جو کپڑے اب وہ پہن رہا ہے کس اعتبار سے پہن رہا ہے؟ مالک ہونے کے اعتبار سے پہن رہا ہے، عاریت ہونے کے اعتبار سے نہیں۔ لِأَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ يَتَمَلَّكِ الثَّوْبَ حَتَّى يُعِيرَهُ الرَّاهِنَ، اس لیے کیونکہ مرتہن جو ہے وہ کپڑے کا مالک نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ راہن کو وہ عاریتاً دیتا کپڑا، وَلٰكِنَّهُ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ، مگر یہ کس طریقے پر ہے؟ مِلک کے طریقے پر ہے، لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا، اس لیے کیونکہ مرتہن کا حق جو تھا مانع تھا اس چیز کے استعمال سے، وہ اس کو استعمال کیوں نہیں کر سکتا تھا کپڑے کو؟ کیونکہ مرتہن کا حق کیا تھا؟ مانع تھا، اس نے مرتہن کا دین دینا ہے، مرتہن نے اس لیے وہ چیز بطورِ ضمان کے رکھی ہوئی ہے، وہ اس کو نہیں دیتا استعمال کے لیے، تو اس کا، وہ مرتہن کا حق جو تھا وہ مانع تھا اس مرہون کے استعمال سے، فَإِذَا أَزَالَهُ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ إِلَى أَصْلِهِ، جب اس نے اپنے اس حق کو کیا کر دیا؟ دور کر دیا، زائل کر دیا، یعنی استعمال کی اجازت دے دی، عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ إِلَى أَصْلِهِ، تو مالک کا حق لوٹ آیا اپنی اصل کی طرف کہ اب وہ کیا کر سکتا ہے اس کو استعمال کر سکتا ہے، تو یہ اب اس کو بطورِ مِلک کے پہن رہا ہے۔

وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَةِ، اور ممکن ہے کہ یہ صرف عاریت کے طریقے پر ہو۔ کیوں؟ لِأَنَّهُ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمِلْكِ فِيهِ، اس لیے کیونکہ اس کے اندر ملکیت کا ثمرہ ظاہر نہیں ہو گا بھئی، باعتبارِ مالک، ہم یوں کہیں، باعتبارِ مالک ہونے کے نہیں پہن رہا بلکہ صرف کس اعتبار سے پہن رہا ہے؟ جی؟ عاریت ہونے کے اعتبار سے پہن رہا ہے، کیونکہ اگر مالک ہونے کے اعتبار سے پہنتا تو پھر تو کسی کو ہبہ بھی کر سکتا تھا، کسی کو بیچ بھی سکتا تھا، لیکن کیا کسی کو ہبہ کر سکتا ہے؟ کسی کو بیچ سکتا ہے؟ نہیں بھئی، کسی کو بیچ بھی نہیں سکتا، کسی کو ہبہ وغیرہ بھی نہیں کر سکتا۔ لِأَنَّهُ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمِلْكِ فِيهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَغَيْرِهِ، اس لیے کیونکہ اس میں ملکیت کا ثمرہ ظاہر نہیں ہو گا یعنی کہ بیع ہبہ وغیرہ بھئی یہ نہیں کر سکتا ہے یہ، تو معلوم ہوا ملکیت کا ثمرہ اس میں ظاہر نہیں۔

یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آ گئی بھئی؟

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي تَفْرِيعَاتِ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ، پھر مصنف رَحِمَهُ اللّٰهُ شروع ہوئے اس مسئلہ کی تفریعات کے اندر، فَقَالَ، پس فرمایا: حَتّٰى قُلْنَا إِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوَالِي لَا تَتَنَاوَلُ مَوَالِيَ الْمَوَالِي، وَإِذَا كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ.

دیکھیے بھئی پہلے یہ مسئلہ سمجھ لیجیے کہ لفظِ مَوْلٰی یہ مشترک ہے، مُعْتِق کو بھی کہتے ہیں مُعْتَق کو بھی کہتے ہیں، مُعْتِق آزاد کرنے والا، مُعْتَق جس کو آزاد کیا گیا ہو۔ مثلاً بھئی زید غلام تھا، اس کو اس کے مالک نے آزاد کر دیا، تو وہ جو مالک ہے وہ زید کا کیا ہوا؟ مُعْتِق، اسے بھی وہ زید کا مَوْلٰی ہے کیونکہ مُعْتِق کو کیا کہتے ہیں؟ مَوْلٰی۔ اور زید اس مالک کا کیا ہوا؟ مُعْتَق، تو زید اور مُعْتَق کو بھی کیا کہتے ہیں؟ مَوْلٰی کہتے ہیں، تو کہیں زید اس کا مولا ہے، عربی میں کہیں گے بھئی۔ ٹھیک ہے بھئی؟ تو مَوْلٰی کا لفظ مُعْتِق پر بھی استعمال ہوتا ہے اور مُعْتَق پر بھی، تو وہ مالک زید کا مولا اور زید وہ مالک کا مولا، لیکن معنیٰ دونوں طرف الگ ہے، ایک طرف دیکھیں تو معنیٰ کیا ہے مولا کا؟ مُعْتِق، دوسری طرف دیکھیں تو؟ مُعْتَق ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

اور دیکھیے اور یہاں واسطہ بھی نہیں۔ اسی طرح مُعْتِق تو ہے مثلاً، مُعْتِق تو کیا ہوا اس کا معنیٰ حقیقی، اسی طرح مُعْتَق بھی کیا ہے اس کا معنیٰ حقیقی، لفظِ مشترک ہے نا، مشترک کس کو کہتے ہیں؟ جس کو کئی معانی کے لیے وضع کیا گیا، تو مولا کا لفظ مُعْتِق کے لیے بھی وضع اور مُعْتَق کے لیے بھی۔ اسی طرح اس لفظِ مولا کا اطلاق ہوتا ہے مُعْتِقُ الْمُعْتِق پر بھی، مُعْتِق کے مُعْتِق پر، بھئی دیکھیے زید، فرض کرو زید ایک شخص تھا اس نے اپنا غلام عمر آزاد کیا، عمر آگے مالدار ہو گیا اس نے بکر کو خریدا اور اسے آزاد کر دیا، تو عمر زید کا کون تھا؟ مولا، یعنی کیا تھا؟ مُعْتَق، کیا تھا؟ زید نے اس کو آزاد کیا۔ اور پھر اس عمر نے آگے کس کو آزاد کیا ہے؟ بکر کو، بکر کیا ہوا اس کا؟ مُعْتَق، بکر ہوا مُعْتَق کس کا؟ عمر کا، اور زید کا کیا ہوا؟ مُعْتَقُ الْمُعْتَق، زید کے مُعْتَق کا مُعْتَق ہوا، اس کے آزاد کردہ کا آزاد کردہ ہوا۔ تو اب یاد رکھیے پہلا آزاد کیا ہوا شخص کون ہے؟ عمر، دوسرا آزاد کیا ہوا کون ہے؟ بکر۔ عمر جو ہے وہ بھی زید کا مولا ہے، یہ مُعْتَق ہے اس کا، اور جو آگے بکر ہے وہ بھی کیا ہے؟ اس کو

بھی مولا کہیں گے، وہ مجازاً اس کو کہیں گے، جیسے بیٹے کو بیٹے کا حقیقی بیٹے پر اطلاق ہوتا ہے اسی طرح پوتے پر بھی کیا ہوتا ہے؟ اطلاق، لیکن بیٹے پر ہوتا ہے کس اعتبار سے؟ حقیقت، معنیٰ حقیقی ہونے کے اعتبار سے، اور پوتے پر مجازاً اطلاق ہوتا ہے بھئی، اسی طرح مُعْتَق تو جو ہے اس پر اطلاق ہے مولا کا کس اعتبار سے؟ یہ اس کا معنیٰ حقیقی، اور مُعْتَقُ الْمُعْتَق پر بھی اطلاق ہوتا ہے یہ مولا ہے، یہ کس اعتبار سے؟ یہ اس کا مجازی معنیٰ ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ اسی طرح مُعْتِق کے اندر بھی بھئی، مُعْتِق مثلاً بھئی، بکر کا مُعْتِق کون ہے؟ عمر، تو یہ اس کا مولا ہے، یہ اس کا معنیٰ حقیقی ہے۔ اور مُعْتِقُ الْمُعْتِق کو بھی کیا کہہ دیتے ہیں؟ مولا، یعنی بکر کے لیے زید بھی کیا ہے؟ مولا، لیکن کون سا معنیٰ ہے یہ مولا کا؟ مجاز، کیونکہ مُعْتِق یا مُعْتَق جب بغیر واسطے کے ہوں تو پھر تو یہ کیا کہلائے، یہ معنیٰ حقیقی، اور اگر مُعْتِقُ الْمُعْتِق یا مُعْتَقُ الْمُعْتَق یہ کیا ہے؟ معنیٰ مجازی ہے، درمیان میں واسطہ آگیا۔ سب کو بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اچھا، اب یاد رکھیے ایک شخص نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد اتنا مال میرے موالی کو دے دینا، کس کو دے دینا؟ میرے موالی کو، اور اس شخص کے مُعْتِق بھی ہیں جنہوں نے اسے آزاد کیا تھا، اور اس کے مُعْتَق بھی ہیں جن کو اس نے کیا کیا آگے؟ آزاد کیا ہے۔ تو کہتے ہیں یاد رکھیے اس صورت میں یہ وصیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ مولا کا لفظ ہے اس کا اطلاق مُعْتِق پر بھی ہوتا ہے مُعْتَق پر بھی ہوتا ہے، یہ مشترک لفظ ہے دونوں معانی کے لیے وضع ہے، اور یہاں پر اس نے کیا کہا میرے موالی کو اتنے لاکھ روپیہ دے دینا، اس کے مُعْتِق بھی موجود ہیں، مُعْتَق بھی موجود ہیں مولانا، اب کسی ایک کو بھی ترجیح نہیں دی جا سکتی، کسی ایک کو بھی ترجیح نہیں دی، بھئی اس نے کس کا ارادہ کیا؟ یہ تو مُعْتِق کو بھی کہتے ہیں، یہ تو مُعْتَق کو بھی کہتے ہیں، تو آپ کے ذہن میں اشکال آئے گا، بھئی چلو دونوں میں تقسیم کر دو! نہیں مولانا، آپ پڑھ چکے ہیں عمومِ مشترک ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، عمومِ مشترک نہیں جائز بھئی، دینا ایک ہی کو پڑے گا اور ترجیح کی کوئی صورت نہیں ہے، لہٰذا وصیت کیا ہو جائے گی؟ باطل ہو جائے گی۔

اچھا، دوسری صورت مولانا، ایک شخص نے وصیت کی بھئی کہ یہ مال میرے مرنے کے بعد میرے موالی کو دے دینا، اب اس شخص کے موالی بھی ہیں اور مَوَالِي مَوَالِي بھی ہیں، یعنی مُعْتَق، متن میں جس کا ذکر ہے مثلاً مُعْتَق کا ہے، مُعْتِق میں بھی یہی صورت بنے گی، یعنی مُعْتَق کی صورت بناؤ، مُعْتَق بھی ہے اس کا اور مُعْتَقُ الْمُعْتَق بھی ہے، اب مُعْتَق کیا ہے؟ معنیٰ حقیقی، اور مُعْتَقُ الْمُعْتَق کیا ہے؟ معنیٰ مجازی ہے، معنیٰ مجازی ہے۔ تو لہٰذا سب سے پہلے کیا کیا جائے گا؟ جب تک حقیقی معنیٰ پر عمل ممکن ہو مجاز کی طرف ہم نہیں جائیں گے، لہٰذا یہ مال کس کو دے دیا جائے گا؟ مُعْتَق کو دیا جائے گا کیونکہ یہ ہے معنیٰ حقیقی، اور مجاز کی طرف ہم نہیں جائیں گے یعنی مُعْتَقُ الْمُعْتَق کی طرف نہیں جائیں گے، وہ مراد نہیں ہے۔ مسئلہ سمجھ میں آگیا بھئی؟ ان کو کچھ نہیں ملے گا۔

اب دیکھیے اس نے لفظ استعمال کیا تھا مَوَالِي جمع کا لفظ مولانا، تو لہٰذا اس نے کہا تھا مثلاً میرے مرنے کے بعد ایک

لاکھ روپیہ میرے موالی کو دے دینا، ایک لاکھ روپیہ، اور جمع کا اطلاق کم از کم کتنے پر ہوتا ہے؟ تین، لیکن یہ باب ہے وصیت کا، اور وراثت اور وصیت کے باب میں آپ نے پڑھا ہے جمع کے اَقَلّ افراد کتنے ہیں؟ دو، لہٰذا یہ سارے پیسے اگر وہ موالی کم از کم دو ہوں تو ان کو دے دیے جائیں گے، ان دونوں میں تقسیم ہوں گے، تین ہوں چار ہوں پانچ ہوں ان ساروں میں کیا کر دیے جائیں گے؟ تقسیم، لیکن اگر صرف ایک ہی مُعْتَق ہے پھر کیا کیا جائے گا؟ کہتے ہیں پھر سارا مال نہیں دیں گے کیونکہ اس نے لفظ کیا استعمال کیا تھا؟ مَوَالِي، تو سارا مال کم از کم کتنوں کو دینا ہے؟ دو کو، تو لہٰذا ایک کو کتنا دے دیں گے؟ آدھا دے دیں گے بس بھئی، باقی وارثوں کو دے دیا جائے گا، صورت سمجھ میں آگئی؟

حَتَّى قُلْنَا إِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوَالِي، یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ وصیت کرنا موالی کے لیے لَا تَتَنَاوَلُ مَوَالِيَ الْمَوَالِي، یہ مَوَالِيَ الْمَوَالِي کو شامل نہیں ہوگی یعنی مُعْتَقُ الْمُعْتَق کو شامل نہیں۔ وَإِذَا كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ، اور اگر اس کا ایک ہی مُعْتَق تھا تو صرف کتنے کا مستحق ہوگا؟ آدھے کا کیونکہ اس نے لفظ جمع کا استعمال کیا ہے۔

وَتَحْقِيقُهُ، اور تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ أَنَّ لَفْظَ الْمَوْلَى مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمُعْتِقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلَا وَاسِطَةٍ، کہ لفظِ مَوْلٰی مشترک ہے مُعْتِق بلا واسطہ میں اور مُعْتَق بلا واسطہ میں۔ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مُعْتِقِ الْمُعْتِقِ وَكَذَا مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ مَجَازًا، اور کبھی کبھار اس کا اطلاق کیا جاتا ہے مُعْتِقِ مُعْتِق پر بھی اور اسی طرح مُعْتَقِ مُعْتَق پر بھی مجازاً۔ فَإِذَا أَوْصَى رَجُلٌ لِمَوَالِيهِ وَلَهُ مُعْتِقٌ وَمُعْتَقٌ جَمِيعًا تَبْطُلُ الْوَصِيَّةُ، جب وصیت کی کسی شخص نے اپنے موالی کے لیے اور اس کے مُعْتِق بھی ہوں اور مُعْتَق، مُعْتِق اور مُعْتَق دونوں ہوں، تَبْطُلُ الْوَصِيَّةُ، تو وصیت باطل ہو جائے گی مَا لَمْ يُبَيِّنْ أَحَدَهُمَا جب تک وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو بیان نہ کر دے، دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ اشتراک کو دفع کرنے کے لیے کیونکہ ہمارے نزدیک عمومِ اشتراک جائز نہیں۔

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُعْتِقٌ بِكَسْرِ التَّاءِ، اور اگر اس کا کوئی مُعْتِق نہ ہوا، بَلْ مُعْتَقٌ، بلکہ کیا ہے مُعْتَق ہوا وَمُعْتَقُ الْمُعْتَقِ اور کیا ہوا؟ مُعْتَق ہے اس کا اور مُعْتَقُ الْمُعْتَق ہے، عَلَى مَا هُوَ وَضْعُ مَسْأَلَةِ الْمَتْنِ، بنا بر اس کے جس پر متن کے مسئلہ کی وضع ہے یعنی جس پر متن کا مسئلہ بنایا گیا ہے، يَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ، مُعْتَق کیا ہوگا؟ مستحق ہوگا کیونکہ یہ حقیقی معنیٰ ہے، وَلَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ، اور مُعْتَقُ الْمُعْتَق جو ہے وہ مستحق نہیں ہوگا، لِأَنَّ الْمَوَالِيَ حَقِيقَةٌ فِي الْمُعْتَقِ، اس لیے کہ مَوَالِي جو ہے مُعْتَق کے اندر تو حقیقت ہے، وَمَجَازٌ فِي مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ، اور مُعْتَقُ الْمُعْتَق میں مجاز ہے۔ فَلَا يَجْتَمِعُ الْمَجَازُ مَعَ الْحَقِيقَةِ، پس جمع نہیں ہوگا مجاز کس کے ساتھ؟ حقیقت کے ساتھ۔

فَإِنْ كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثُّلُثِ، اگر اس کا کیا ہوا؟ ایک ہی مُعْتَق ہے، تو وہ مستحق ہوگا ثُلُث کے نصف کا۔ بھئی دیکھیے وصیت جو ہے زیادہ سے زیادہ ثُلُثِ مال کی کی جا سکتی ہے اس سے زیادہ کی نہیں کی جا سکتی۔ مثلاً ایک شخص مرنے لگا، اس نے وصیت کی میرے مرنے کے بعد ایک لاکھ روپیہ زید کو دے دینا۔ تو یاد رکھیے سب سے پہلے اس کے مال

میں سے، جب انتقال ہو جائے، اس کے کفن دفن کا انتظام کیا جائے گا، پھر اس کے بعد اس پر اگر کوئی قرضے وغیرہ تھے پھر وہ قرضے ادا کیے جائیں گے، پھر جو باقی مال بچ جائے اس میں دیکھا جائے گا، یہ اس کے ثُلُث تک وصیت نافذ ہو گی ثُلُث سے زیادہ میں نہیں۔ اب اگر اس نے وصیت کتنے کی کی ہے؟ ایک لاکھ کی، تو اگر یہ کفن دفن اور قرضوں کی ادائیگی کے بعد تین لاکھ روپیہ کا مال اس کا کم از کم بنتا ہے تو پھر وصیت ثُلُث میں بن رہی ہے دے دیں گے اس کو، لیکن اگر اس کا بچتا ہی مال کتنا ہے دو لاکھ روپیہ مولانا، تو اب وصیت پوری نہیں بھئی، بلکہ وصیت زیادہ سے زیادہ کتنے میں نافذ ہوتی ہے؟ ثُلُث، تیسرا حصہ، تو دو لاکھ کا تیسرا حصہ نکال کر وہ زید کو دے دیں گے باقی نہیں دیں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو اسی لیے کہا نِصْفَ الثُّلُثِ، کہ اگر اس کا ایک ہی مُعْتَق ہوا تو وہ ثُلُثِ مال کے نصف کا مستحق ہو گا کیونکہ ثُلُث سے زائد تو دے نہیں سکتے۔ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تَنْفُذُ فِي الثُّلُثِ، اس لیے کیونکہ وصیت کتنے مال میں نافذ ہوتی ہے؟ ثُلُثِ مال میں۔ وَأَقَلُّ الْجَمْعِ فِي الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ، اور کم سے کم جمع جو ہے وصیت کے اندر وہ دو ہیں۔ فَيَكُونُ النِّصْفُ الْبَاقِي مِنَ الثُّلُثِ مَرْدُودًا إِلَى وَرَثَةِ الْمُوصِي، پس جو باقی کا نصف ہے ثُلُث میں سے وہ لوٹایا جائے گا وصیت کرنے والے کے وارثوں کی طرف۔ وَلَا يَكُونُ لِمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَيْءٌ، اور نہیں ہو گا مُعْتَقُ الْمُعْتَق کے لیے کوئی چیز نہیں ہو گی۔ إِلَّا إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمُعْتَقُ بِلاَ وَاسِطَةٍ، ہاں جب کہ اس وقت جب کہ مُعْتَق بلا واسطہ نہ ہو، اس نے وصیت کی ہے میرے موالی کو دے دینا لیکن مُعْتَق نہیں ہیں، سب کا انتقال ہو چکا ہے، ہاں مُعْتَقُ الْمُعْتَق موجود ہیں، اب حقیقت پر تو عمل نہیں ہو سکتا لہٰذا کس کی طرف چلے جائیں گے؟ مجاز کی طرف، تو اب مُعْتَقُ الْمُعْتَق۔ تو کہتے ہیں: إِلَّا إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمُعْتَقُ بِلاَ وَاسِطَةٍ، مگر جس وقت کہ مُعْتَق بلا واسطہ نہ ہو، فَحِينَئِذٍ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا أَوْصَى بِهِ، تو اس وقت مُعْتَقُ الْمُعْتَق مستحق ہو گا مَا اس مال کا أَوْصَى بِهِ جس کی اس نے وصیت کی تھی، کیونکہ حقیقت پر عمل ممکن نہ رہا، اب مجاز کی طرف جائیں گے۔

وَلَا يُلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ، اور ملایا نہیں جائے گا غیرِ خمر کو خمر کے ساتھ، غیرِ خمر کو خمر کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ تَفْرِيعٌ ثَانٍ، یہ دوسری تفریع ہے، وَعَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ إِنَّ الْوَصِيَّةَ، اور یہ عطف ہے مصنف کے اس قول پر إِنَّ الْوَصِيَّةَ، اوپر آیا نا حَتَّى قُلْنَا إِنَّ الْوَصِيَّةَ، یہ اس پر عطف ہے، جملے کا جملے پر عطف ہے۔ يَعْنِي لَا يُلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ أَخَوَاتِهَا، یعنی ملایا نہیں جائے گا غیرِ خمر کو، نہیں ملایا جائے گا، غیرِ خمر مِنْ أَخَوَاتِهَا یعنی اس کے جو مشابہ ہیں۔

بھئی دیکھیے چار شرابیں حرام ہیں مولانا، چار شرابیں، ایک جس کو خَمْر کہتے ہیں، ایک کا ذکر آگے آ رہا ہے طِلَاء، ایک ہے نَقِيعُ التَّمْر، ایک ہے نَقِيعُ الزَّبِيب۔ خمر کس کو کہتے ہیں؟ آگے ذکر بھی آ جائے گا کہ انگور کا رس، اسے انگور کا رس، اسے رکھ دیا جائے یہاں تک کہ کچھ عرصے کے بعد اس میں ابال آتے ہیں بھئی، کیا آتے ہیں؟ ابال آتے ہیں۔ جیسے بھئی یہ بوتل وغیرہ آپ نہیں پیتے؟ ہاں اس کو ہلائیں تو اس میں اوپر کو جیسے نکلتی ہے اس طرح کے ابال آتے ہیں جیسے، سمجھ میں آیا؟ اس طرح کے ابال آتے ہیں، وَاشْتَدَّ اور وہ تیز ہو جاتی ہے، کیا ہو جاتی ہے؟ تیز ہو جاتی ہے مولانا۔ اچھا، تو غالباً یہ اس طرح ہو

گی بھئی جیسے آج کل یہ بوتل ہے خوب ٹھنڈی ہو تو زبان اور منہ کو کاٹتی ہے کچھ بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو اس طرح کی کوئی تیزی اس میں آجاتی ہوگی کہ یہ کاٹتی ہو بھئی۔ وَقَذَفَ بِالزَّبَدِ، اور کیا کرتی ہے؟ اور وہ جھاگ پھینکتا ہے وہ جو رس ہے مولانا انگور کا، وہ جھاگ پھینکنے لگتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ عربوں کا مخصوص، وہاں قدیم طریقہ تھا، تو اس طرح اس کو رس کوئی مخصوص طریقے سے اس کو رکھ دیتے تھے، کچھ عرصے کے بعد پڑے پڑے اس میں ابال آتے اس میں، اور تیز ہو جاتا وہ رس اور جھاگ دینے لگتا، یہ خمر کہلاتا ہے۔ تو دیکھو اس میں پکانا نہیں ہے، پکایا نہیں گیا اس کو، ویسے ہی رکھا گیا، نہیں، خمر کی بات کر رہا ہوں، خمر۔

اچھا، طِلَاء مولانا، دوسری قسم طِلَاء ہے، طِلَاء وہی انگور کا رس ہے، اس کو پکایا جاتا بھئی، یہاں تک کہ وہ، اس کی مقدار کم ہوتی چلی جاتی، لیکن دو ثلث سے کم کیا؟ دو ثلث سے کم کم مقدار کم ہو جاتی یعنی ایک ثلث سے زیادہ باقی رہتا، ایک ثلث سے زیادہ باقی۔ مثلاً وہ رس تھا فرض کرو تین سیر بھئی، اس کو پکاتے رہے پکاتے رہے وہ کم ہو گیا لیکن ایک سیر سے زیادہ باقی ہے۔ اگر ایک سیر ہوا پھر تو ثلث رہ گیا، ہم نے کیا کہا ثلث سے زیادہ باقی ہو۔ تو یہ جو ہے مولانا یہ بھی تیز ہو جاتا ہے اور نشہ آور ہو جاتا ہے، یہ بھی، اس کو طلاء کہتے ہیں، یہ بھی حرام ہے مولانا۔

وَنَقِيعُ التَّمْرِ، نقیع التمر بھئی کہ کھجوروں کو پانی میں ڈال دیتے، کوئی خاص طریقہ ہو گا ان کا، اس میں بھی کچھ عرصے کے بعد کیا آجاتا؟ اسی طرح تیزی اور تیزی وغیرہ اور نشہ آجاتا، اس کو نقیع التمر۔ اسی طرح نقیع الزبیب، زبیب کشمش بھئی، اس کو پانی میں ڈالتے اور اس سے بھی اسی طرح نشہ آور مشروب بنا لیتے بھئی، سمجھ میں آیا؟ ویسے ہی پانی ڈال کر رکھ دیتے، ان میں بھی پکانا نہیں تھا بھئی۔

تو دیکھو یہ چار شرابیں حرام ہیں، لیکن ان کے اندر جو خمر ہے اس کی حرمت قطعی ہے مولانا، قرآن سے اس کی حرمت ثابت ہے، تو ایک قطرہ خمر بھی کوئی پی لے اس پر حد جاری کی جائے گی، ایک قطرہ بھی حرام ہے۔ جب کہ اس کے علاوہ جو باقی شرابیں ہیں وہ اتنی مقدار حرام ہیں جس سے نشہ ہو جائے بھئی، اس میں تھوڑی مقدار پی لی کسی نے جس سے نشہ نہیں ہوا تو یہ حرام بھی نہیں مولانا اور حد بھی نہیں۔ جب کہ شراب کے اندر بھئی ایک قطرہ بھی حرام ہے، وہاں نشے کی کوئی قید نہیں، نشہ ایک قطرے سے کیا نشہ ہو گا لیکن ایک قطرہ بھی پی لے کوئی اس پر کیا لگائی جائے گی؟ حد لگائی جائے گی۔ جب کہ باقیوں کے اندر نشے کی شرط ہے، نشہ چڑھ جائے اس سے اتنی پی لے تو اس صورت میں اسے حد اس پر لگائی جائے گی، اور نشے سے کم مقدار پی تو وہ حرام بھی نہیں، حد تو دور کی بات ہے وہ حرام بھی نہیں۔

اچھا، تو فرق سمجھ میں آیا تینوں کے اندر بھئی، تینوں کا حکم بھئی؟ ان تین کا یہ حکم ہے اور خمر کا الگ بھئی۔ یہ تو ہمارے نزدیک ہے جب کہ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ فرماتے ہیں کہ نہیں یہ تینوں بھی کس کے ساتھ ملحق ہیں؟ خمر کے ساتھ ملحق ہیں،

خمر کہتے ہیں، وہ کہتے ہیں خمر کو خمر اس لیے کہتے ہیں کیونکہ یہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے یعنی اس سے نشہ چڑھتا ہے انسان کو، تو یہ تینوں جو ہیں ان کی وجہ سے بھی نشہ چڑھتا ہے انسان کو، انسان کو مدہوش کر دیتی ہیں، اس لیے یہ بھی خمر ہیں، یہ بھی کیا ہیں؟ خمر، اور خمر کا کیا حکم بیان ہوا؟ ایک قطرہ پینے سے بھی کیا ہو گا؟ حد جاری ہو گی، تو ان میں بھی ایک قطرہ پینے سے بھی کیا ہو جائے گی؟ حد جاری ہو گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو ہم کہتے ہیں کہ بھئی دیکھیے خمر کا حقیقی معنیٰ کیا ہے؟ وہ جو انگور کے رس سے بنائی جائے خاص طریقے سے ہے وہ ہے اس کا حقیقی معنیٰ، اور ان تینوں کو بھی خمر کہتے ہیں لیکن ان کو حقیقتاً نہیں بلکہ مجازاً کہتے ہیں، تو لہٰذا قرآن کے اندر جس کا حکم بیان ہو رہا ہے وہاں پر کون سا معنیٰ مراد لیں گے؟ حقیقی معنیٰ، صورت سمجھ میں آ گئی؟ اور جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کی طرف نہیں جاتے، تو اس خمر کا تو یہ حکم ہے کہ اس میں حد جاری ہو گی جب کہ باقی کا یہ حکم نہیں ہو گا۔ مسئلہ اچھی طرح سمجھ میں آ گیا بھئی؟

يَعْنِي لَا يُلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ أَخَوَاتِهَا، یعنی نہیں ملایا جائے گا غیرِ خمر، خمر کے علاوہ کو مِنْ أَخَوَاتِهَا یعنی اس کے جو مشابہ ہیں وہ کیا کیا چیزیں ہیں؟ وَهِيَ الطِّلَاءُ، وہ طلاء ہے، وَنَقِيعُ التَّمْرِ، اور نقیعِ تمر ہے، وَنَقِيعُ الزَّبِيبِ، اور نقیعِ زبیب ہے، وَنَحْوُهُ، اور ان جیسی چیزیں جو ہیں مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ یعنی کہ باقی نشہ آور چیزیں، بِالْخَمْرِ اس کا تعلق وہ اوپر جو آیا تھا لَا يُلْحَقُ، لَا يُلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ، نہیں ملایا جائے گا غیرِ خمر کو خمر کے ساتھ، درمیان میں اس کے جو غیرِ خمر جو ہے اس کی تفصیل بیان کر دی بھئی۔ مِنْ حَيْثُ الْحُرْمَةُ وَإِيجَابُ الْحَدِّ، کس حیثیت سے نہیں ملایا جائے گا غیرِ خمر کو خمر کے ساتھ؟ حرمت اور حد کے واجب ہونے کے اعتبار سے، یعنی شراب کا ایک قطرہ بھی حرام ہے اور شراب کے ایک قطرے کے اندر بھی حد واجب ہو گی، باقیوں کو اس کے ساتھ اس چیز میں نہیں ملایا جائے گا۔ فَإِنَّ فِي الْخَمْرِ يَجِبُ الْحَدُّ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَتَحْرُمُ قَطْرَةٌ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ إِلَى حَدِّ السُّكْرِ، اس لیے کہ خمر کے اندر حد واجب ہوتی ہے اس میں سے ایک قطرہ پینے کی وجہ سے بھی اور حرام ہے اس میں سے ایک قطرہ بھی بغیر اس کے کہ وہ نشے کی حد تک پہنچے۔ وَغَيْرُهَا لَا يَحْرُمُ وَلَا يَسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ يُسْكِرْ، اور شراب کے علاوہ جو ہیں وہ حرام نہیں اور وہ حد کو واجب نہیں کرتیں جب تک کہ وہ مدہوش نہ کر دیں۔

وَالْخَمْرُ هُوَ النِّيءُ مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ، نِيءٌ کہتے ہیں کچا بھئی، وَالْخَمْرُ هُوَ النِّيءُ مِنْ مَاءِ الْعِنَبِ، خمر جو ہے وہ انگور کا کچا پانی ہے بھئی یعنی رس ہے اس کا، إِذَا غَلَا وَاشْتَدَّ وَقَذَفَ بِالزَّبَدِ، جب وہ جوش مارے، ابلے، وَاشْتَدَّ اور تیز ہو جائے، وَقَذَفَ بِالزَّبَدِ اور کیا کرے؟ جھاگ پھینکے۔ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نِيئًا بَلْ كَانَ مَطْبُوخًا أَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعِنَبِ، اگر وہ کچا نہ ہو بلکہ وہ پکایا گیا ہو یا کس میں سے ہو انگور کے علاوہ کسی چیز کا ہو وہ رس، كَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالْعَسَلِ وَالزَّبِيبِ الْمُنْقَعِ فِي الْمَاءِ، جیسے کہ کھجور ہے، گندم ہے، شہد ہے، کشمش ہے، الْمُنْقَعِ فِي الْمَاءِ وہ جن کو پانی میں ڈالا گیا ہو، لَا يُسَمَّى خَمْرًا تو اس کو خمر نہیں کہتے بھئی۔ وَلَا يَأْخُذُ حُكْمَهَا، اور یہ اس کا حکم بھی نہیں لیں گی، خمر کا حکم بھی نہیں لیں گی کیونکہ ان کو خمر نہیں کہتے بھئی یعنی یہ ان کا حقیقی

معنیٰ نہیں۔ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُسَمِّي كُلَّهَا خَمْرًا، اور امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ ان سب کو خمر کہتے ہیں، بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ، بایں اعتبار کہ یہ مشتق ہے کس چیز سے؟ مُخَامَرَةُ الْعَقْل، عقل کے ڈھانپ دینے سے، اور جیسے مُخَامَرَةُ الْعَقْل کہتے ہیں خمر میں ہے اسی طرح ان باقی چیزوں کے اندر بھی ہے وہ بھی کیا کر لیتی ہیں عقل کو ڈھانپ لیتی ہیں انسان کو مدہوش کر دیتی ہیں۔ تو کہتے ہیں یہ مشتق ہے مُخَامَرَةُ الْعَقْل سے، وَهُوَ يَعُمُّ الْكُلَّ، اور یہ کیا ہے؟ مُخَامَرَةُ الْعَقْل سب کو عام ہے، سب کے اندر پایا جاتا ہے، لہٰذا سارے خمر ہیں اور ہر ایک کے اندر ایک قطرہ پینے سے بھی کیا ہو گی؟ حد آئے گی اور ایک قطرہ پینا بھی حرام ہے۔

وَلَا يُرَادُ بَنُو بَنِيهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِأَبْنَائِهِ، اور بَنُو بَنِيهِ بیٹوں کے بیٹے یعنی پوتے، وہ مراد نہیں ہوں گے وصیت کے اندر، فِي الْوَصِيَّةِ لِأَبْنَائِهِ اپنے بیٹوں کے لیے وصیت میں، ایک شخص نے کیا کی وصیت کی اپنے بیٹوں کے لیے کہ، اچھا جی اپنے بیٹوں کے لیے نہیں کہ غیر کے بیٹوں کے لیے مثلاً زید کے بیٹوں کے لیے، کیونکہ اپنے بیٹے تو خود وارث ہیں وارث کے لیے وصیت صحیح نہیں ہے بھئی، اچھا۔ ایک شخص نے وصیت کی بھئی میرے مرنے کے بعد زید کے بیٹوں کو میرے مال میں سے ایک لاکھ روپیہ دے دیا جائے، تو اِبْن، ابْن کا حقیقی معنیٰ کیا؟ بیٹا، اور مجازی معنیٰ کیا؟ پوتا۔ تو کہتے ہیں اس صورت کے اندر جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز کی طرف نہیں جائیں گے، تو جب بیٹے موجود ہوں تو بیٹوں کو تو مال دیا جائے گا پوتوں کو نہیں دیا جائے گا۔ یہ معنیٰ وَلَا يُرَادُ بَنُو بَنِيهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِأَبْنَائِهِ، اور مراد نہیں ہوں گے پوتے اس شخص، زید مثلاً کسی شخص کے بیٹوں کے لیے وصیت کے اندر، عَطْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ یہ عطف ہے ماقبل پر اسی إِنَّ الْوَصِيَّةَ پر عطف ہے، وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ اور یہ تیسری تفریع ہے۔ أَيْ إِذَا أَوْصَى أَحَدٌ لِأَبْنَاءِ زَيْدٍ وَلَهُ بَنُونَ وَبَنُو بَنِينَ، جیسے جب وصیت کی کسی شخص نے زید کے بیٹوں کے لیے اور اس زید کے بیٹے بھی ہیں اور پوتے بھی ہیں، يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْأَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيهَا أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ، تو داخل ہو جائیں گے وصیت کے اندر بیٹے اور داخل نہیں ہوں گے پوتے، لِأَنَّ لَفْظَ الِابْنِ حَقِيقَةٌ فِي الِابْنِ وَمَجَازٌ فِي ابْنِ الِابْنِ، اس لیے کہ اِبْن کا لفظ جو ہے حقیقت ہے بیٹے کے اندر اور مجاز ہے پوتے کے اندر، فَلَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ، تو یہ مجاز کیا ہے جمع نہیں ہو گا کس کے ساتھ؟ حقیقت کے ساتھ۔ وَقَالَا يَدْخُلُ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ أَيْضًا، اور صاحبین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ فرماتے ہیں کہ پوتے بھی داخل ہو جائیں گے، لِأَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ، اس لیے کیونکہ اس لفظ کا اطلاق ان پر بھی کیا جاتا ہے، فَيَتَنَاوَلُهُمْ بِاعْتِبَارِ الظَّاهِرِ، تو انہیں بھی شامل ہو گا یا یہ لفظ شامل ہو گا ظاہر کے اعتبار سے کس اعتبار سے؟ ظاہر کے اعتبار سے، یعنی عمومِ مجاز کے اعتبار سے ان کو شامل ہو گا۔ تو یہاں اس نے کیا وصیت کی تھی؟ زید کے بیٹوں کے لیے، تو بیٹے بمعنیٰ فُرُوع کے لے لیں گے، کس معنیٰ میں؟ اصول تو اوپر کی طرف ہوتے ہیں ماں باپ دادا نانا وغیرہ، اور فُرُوع کیا ہیں؟ نیچے کی طرف اولاد اور اولاد کی اولاد، تو یہاں پر بھی مولانا اس نے لفظ بیٹے ذکر کیا اور اس کا ایسا مجازی معنیٰ لے لو کہ حقیقی معنیٰ بھی اس کا ایک فرد بن جائے، تو کیا معنیٰ لے لیا اَبْنَاء کس معنیٰ میں لے لیا؟ فُرُوع کے معنیٰ میں، کس کے

معنیٰ میں؟ فُرُوع کے معنیٰ میں، اور اب دیکھیے پوتے بھی فُرُوع ہیں، بیٹے بھی فُرُوع ہیں، تو دیکھو حقیقی معنیٰ بھی کیا ہوا اس مجازی معنیٰ کے اندر داخل ہو گیا۔

وَلَا يُرَادُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ، اور لَمس بِالْيَد مراد نہیں ہو گا، ہاتھ سے چھونا مراد نہیں ہو گا اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ. بھئی دیکھیے قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، یا تم عورتوں کے ساتھ ملامست کر لو فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً پس تم پانی نہ پاؤ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا تو کیا کرو پاک مٹی سے تیمم کر لو، پاک مٹی۔ اچھا بھئی، اب دیکھیے یہاں لَامَسْتُمْ آیا بھئی، اب اس لَامَسْتُمْ کا کیا معنیٰ ہے؟ اس کا حقیقی معنیٰ تو ہے لَمس بِالْيَد، کیا معنیٰ ہے؟ ہاتھ سے چھونا، ہاتھ سے چھونا، یہ حقیقی معنیٰ۔ اور ایک اس کا مجازی معنیٰ ہے اور وہ ہے صحبت کرنا۔ تو حقیقی معنیٰ کیا ہوا؟ لَمس بِالْيَد، ہاتھ سے چھونا، اور مجازی معنیٰ کیا ہوا؟ صحبت کرنا۔ تو ہمارے نزدیک یہاں صحبت مراد ہے، ہاتھ سے چھونا مراد نہیں۔ لہٰذا صحبت کرے انسان اور پھر اس کے بعد اسے پانی نہ ملے، جنابت کی حالت میں ہے، تو اس صورت میں کیا کرلے؟ تیمم کرلے۔ تو اس آیت سے جنابت کی وجہ سے بھی تیمم کیا جا سکتا ہے اس حکم کا پتا لگا بھئی۔ کس حکم کا پتا لگا؟ کہ جیسے حدثِ اصغر کے اندر تیمم کیا ہے، اس سے پاکی حاصل ہو جاتی ہے، اسی طرح حدثِ اکبر کے اندر بھی تیمم سے پاکی حاصل ہو جاتی ہے بھئی۔ جب کہ امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک بھئی، وہ کہتے ہیں کہ صحبت کی صورت میں بھی، صحبت والا معنیٰ بھی مراد ہے اور لَمس بِالْيَد بھی یہاں مراد ہے، حقیقی معنیٰ بھی مراد ہے اور مجازی معنیٰ بھی مراد ہے، مجازی معنیٰ۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ چنانچہ یہ ان کے ہاں مشکل مسائل میں سے ہیں مولانا، عورت کو ہاتھ لگ گیا تو بس وضو ٹوٹ گیا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو احناف کے مذہب میں یہاں بڑی یہ سہولت ہے، بڑی سہولت ہے مولانا۔ ہاتھ لگتے ہی فوراً وضو ٹوٹ گیا، بھئی میاں بیوی ہیں ویسے ہی ہاتھ کوئی چیز پکڑاتے ہوئے یہ لو یہ پکڑو، ہاتھ لگ گیا بس بھئی وضو ٹوٹ گیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ ان کے لیے، ان کے، احناف کے مسلک میں اس سلسلے میں بڑی سہولت اور بڑی آسانی ہے، خصوصاً پھر حج کے دنوں میں بڑی تکلیف کا باعث ہوتا ہے ان کے لیے مولانا، ان کی عورتیں پھر ہاتھوں پر دستانے پہن کر رکھتی ہیں، ویسے تو پردہ کیا ہوا ہے ہاتھوں پر بھی دستانے پہنے ہوئے ہیں اور پاؤں پر بھی جرابیں پہنی ہوئی ہیں بھئی تاکہ کسی کو ہاتھ نہ لگے اس کا وضو نہ ٹوٹ جائے۔ سمجھ میں آیا؟ وہاں تو بڑا مشکل ہوتا ہے وضو ٹوٹ جائے بھئی، جتنی بھی سہولتیں دے دیں حکومت نے، سعودی حکومت نے حاجیوں کی بے انتہا خدمت کی بھئی اور یقیناً یقیناً یہ ان کے بادشاہوں کے لیے مغفرت کا باعث ہو گا بھئی، جو کچھ بھی وہ اگرچہ اپنے اوپر بھی خوب خرچ کرتے ہیں لیکن حاجیوں کی انہوں نے حد سے بڑھ کر خدمت کی ہے بھئی، بڑی خدمات ہیں ان کی بھئی۔ تو بیس پچیس، پچیس تیس لاکھ کا مجمع ہوتا ہے مولانا، جتنی بھی سہولتیں دے دی جائیں پھر بھی وضو اگر ٹوٹ گیا پھر وضو کرنا مسئلہ ہوتا ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟

حضرت شیخ رَحِمَهُ اللهُ فرمایا ایک مرتبہ درس میں انہوں نے طلباء سے، کہتے ہیں ایک مرتبہ میں عرب میں تھا ایک شخص

میرے پاس آیا، کہتا ہے میں حنفی بننا چاہتا ہوں کیا طریقہ ہے بھئی؟ میں نے کہا کیوں بھئی حنفی کیوں بننا چاہتے ہو؟ کہتا ہے میں شافعی ہوں اور ہمارے مسلک میں عورت کو ہاتھ لگ جائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، تو میری نئی نئی شادی ہوئی ہے وہ تو بیوی کو بار بار ہاتھ لگتا ہے بھئی، بار بار وضو کرنا پڑتا۔ اچھا بھئی۔

تو یہاں ہمارے نزدیک صرف کیا مراد ہے؟ صحبت مراد ہے، اور ان کے نزدیک معنیٰ حقیقی بھی اور معنیٰ مجازی بھی، لَمس بِالْيَد بھی مراد اور صحبت بھی مراد۔ تو کہتے ہیں: وَلَا يُرَادُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ، اور لَمس بِالْيَد مراد نہیں ہو گا اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ. عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ اس کا عطف ہے ماقبل پر اسی إِنَّ الْوَصِيَّةَ پر بھئی، وَتَفْرِيعٌ رَابِعٌ اور یہ چوتھی تفریع ہے۔ وَذٰلِكَ لِأَنَّ لَامَسْتُمْ حَقِيقَةٌ فِي اللَّمْسِ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجِمَاعِ، اور یہ اس لیے کہ لَامَسْتُمْ جو ہے حقیقت ہے لَمس بِالْيَد کے اندر ہاتھ سے چھونے میں اور مجاز ہے جماع کے اندر۔ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى يَقُولُ إِنَّ كِلَيْهِمَا مُرَادٌ هٰهُنَا، پس امام شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ جو ہیں وہ فرماتے ہیں کہ یہاں پر دونوں معنیٰ مراد ہیں، لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى قَالَ: أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اگر تم عورتوں کے ساتھ ملامست کر لو پس تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کر لو۔ فَإِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْيَدِ فَالتَّيَمُّمُ فِيهِ لِأَجْلِ الْحَدَثِ، اگر لَمس بِالْيَد ہو گا تو تیمم ہو گا اس کے اندر حدث کی وجہ سے یعنی نجاستِ حکمیہ یعنی حدثِ اصغر کی وجہ سے تیمم کیا جائے گا پھر، فَيَكُونُ لَمْسُ النِّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوُضُوءِ تو عورتوں کو چھونا جو ہے وہ نَاقِضِ وُضو ہے۔ وَإِنْ كَانَ اللَّمْسُ بِالْجِمَاعِ فَالتَّيَمُّمُ فِيهِ لِأَجْلِ الْجَنَابَةِ، اور اگر وہ لَمس جماع کی وجہ سے ہوا تو تیمم ہو گا اس کے اندر جنابت کی وجہ سے، فَيَحِلُّ تَيَمُّمُ الْجُنُبِ بِهٰذِهِ الْآيَةِ پس جنبی کا تیمم حلال ہے، جائز ہے اس آیت کی وجہ سے۔

وَنَحْنُ نَقُولُ، اور ہم کہتے ہیں، إِنَّ الْمَجَازَ هٰهُنَا مُرَادٌ بِالْإِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ، کہ یہاں پر مجاز بِالْإِجْمَاع ہمارے اور تمہارے درمیان مراد ہے، اجماع سے مراد بِالاِتِّفَاق ہے یہاں مولانا، ہمارے اور تمہارے درمیان بِالاِتِّفَاق یہاں کیا مراد ہے؟ مجاز، ہمارے نزدیک کیا معنیٰ؟ صحبت کے، تو تمہارے نزدیک بھی صحبت والا معنیٰ، بھئی آپ جب دونوں لیتے ہو تو صحبت والا بھی لیتے ہو یا نہیں لیتے آپ معنیٰ؟ تو صحبت والا معنیٰ ہم بھی لیتے ہیں آپ بھی لیتے ہیں، تو بِالاِتِّفَاق جب صحبت والا معنیٰ مراد ہے، فَلَا يَجُوزُ أَنْ تُرَادَ الْحَقِيقَةُ أَيْضًا لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا، تو یہ جائز نہیں ہے کہ حقیقت بھی مراد ہو کیونکہ ان دونوں معانی کا جمع کیا ہے؟ محال ہے۔ فَلَا يَكُونُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوُضُوءِ حَتّٰى يَكُونَ التَّيَمُّمُ خَلَفًا عَنْهُ، پس لَمس بِالْيَد ناقضِ وضو نہیں ہو گا کہ تیمم اس کا کیا پھر بنے خلیفہ بنے یعنی پھر تاکہ تیمم کرنا پڑے، بَلْ إِنَّمَا هُوَ خَلَفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ، بلکہ وہ صرف کس کا خلیفہ ہے؟ جنابت کا خلیفہ۔

فَالْأَمْثِلَةُ الثَّلَاثَةُ الْأُوَلُ الْحَقِيقَةُ فِيهَا مُتَعَيِّنَةٌ فَلَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ، پہلی تین مثالیں جو ہیں ان میں حقیقت کیا ہے؟ متعین، کون سا معنیٰ مراد ہے وہاں پر؟ معنیٰ حقیقی، لہٰذا مجاز کی طرف رجوع نہیں کریں گے۔ وَالْمِثَالُ الْأَخِيرُ الْمَجَازُ فِيهِ مُتَعَيَّنٌ فَلَا يُصَارُ إِلَى الْحَقِيقَةِ، اور یہ آخری مثال لَامَسْتُمْ، یہاں کون سا معنیٰ مراد ہے؟ مجازی، آخری مثال جو ہے اس

کے اندر مجاز متعین ہے لہٰذا حقیقت کی طرف نہیں جائیں گے۔ وَهٰذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ فِيمَا سِوَى الْأَخِيرِ وَالْمَجَازَ فِيهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَبْقَ الْآخَرُ مُرَادًا. اور یہی معنیٰ ہے مصنف کے اس قول کا: اس لیے کہ کیونکہ حقیقت آخری کے علاوہ میں، چار مسئلے تھے نا اس کے آخری مسئلے کے علاوہ کے اندر حقیقت، وَالْمَجَازَ فِيهِ أَيْ فِي الْأَخِيرِ، اور آخری کے اندر مجاز مُرَادٌ وہ مراد ہے، پہلی تین میں حقیقت اور آخری کے اندر مجاز مراد ہے، فَلَمْ يَبْقَ الْآخَرُ مُرَادًا تو دوسرا مراد ہو کر باقی نہیں رہے گا، یعنی جہاں حقیقت مراد ہے وہاں مجاز مراد نہیں، اور آخری کے اندر مجاز مراد ہے تو وہاں حقیقت مراد نہیں ہو گی۔

أَيْ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ فِي الْأَمْثِلَةِ الثَّلَاثَةِ الْأُوَلِ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ فِي الْمِثَالِ الْأَخِيرِ مُرَادٌ، یعنی معنیٰ حقیقی پہلی تین مثالوں کے اندر اور معنیٰ مجازی آخری مثال کے اندر مراد ہیں، فَلَمْ يَبْقَ الْمَعْنَى الْآخَرُ، تو دوسرا معنیٰ باقی نہیں رہے گا، أَعْنِي الْمَجَازَ فِي الْأُوَلِ، یعنی کہ کون سا؟ پہلی تین میں کیا مراد ہے؟ حقیقت، تو دوسرا معنیٰ یعنی مجاز پہلی تین کے اندر باقی نہیں، وَالْحَقِيقَةَ فِي الْأَخِيرِ، اور آخری کے اندر کون سا معنیٰ مراد تھا؟ مجازی، تو وہ حقیقت آخری کے اندر مراد ہو کر باقی نہیں رہے گی۔ عَلَى مَا حَرَّرْنَاهُ، بنا بر اس کے جو ہم نے تحریر کیا۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنِ التَّفْرِيعَاتِ شَرَعَ فِي رَدِّ اعْتِرَاضَاتٍ تَرِدُ عَلَى هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ، اور جب فارغ ہوئے مصنف رَحِمَهُ اللّٰهُ ان تفریعات سے تو شروع ہوئے اعتراضات کے رد کے اندر جو وارد ہوتے ہیں اس قاعدے پر۔ بھئی دیکھیے ضابطہ کیا بیان ہوا؟ کہ حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہو سکتے، اس ضابطے پر آگے اس پر تفریعات تو ذکر کر دیں، اب اس پر کچھ اعتراضات وارد ہوتے تھے شوافع جو ہم پر کرتے ہیں، ان کے جوابات اب دینے لگے ہیں، ان اعتراضات کو رد کریں گے۔ فَقَالَ، پس فرماتے ہیں: وَفِي الِاسْتِئْمَانِ عَلَى الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي تَدْخُلُ الْفُرُوعُ.

اِسْتِئْمَان امان طلب کرنا بھئی، عَلَى الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي امان، صورتِ مسئلہ یہ بھئی، پہلے میں نے مختصراً بیان کر دی دوبارہ سمجھ لو بھئی، مسلمانوں نے کفار کے قلعے کا محاصرہ کر لیا، انہوں نے کہا ہمیں امان دے دو ہمارے اَبْنَاء پر، تو امان کے اندر وہ خود بھی داخل اور بیٹے بھی داخل اور پوتے بھی داخل مولانا، تو بیٹے ہیں اَبْنَاء کا حقیقی معنیٰ اور پوتے ہیں مجازی معنیٰ، تو یہاں پر حقیقی اور مجازی معنیٰ دونوں اے احناف آپ نے مراد لیا، آپ کے نزدیک دونوں کو امان ہو گا، یہ تو آپ نے کیا کر دیا جَمْع بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ! یا اسی طرح کہا ہمیں امان دے دو ہمارے موالی پر، کس پر؟ موالی پر، اب مولا کا حقیقی معنیٰ کیا؟ مثلاً مُعْتَق ہے، تو مُعْتَق، اور اس کا مجازی معنیٰ کیا؟ مُعْتَقُ الْمُعْتَق بھئی، اور اے احناف آپ کہتے ہیں مُعْتَق کو بھی امان ہو گی اور مُعْتَقُ الْمُعْتَق کو بھی امان حاصل ہو گی، یہ تو آپ نے کیا کیا؟ جَمْع بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ! اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟ جی، یہی بیان کر رہے ہیں۔

تو کہتے ہیں: وَفِي الِاسْتِئْمَانِ عَلَى الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي تَدْخُلُ الْفُرُوعُ، بیٹوں اور موالی پر امان طلب کرنے کے اندر فروع بھی داخل ہو جائیں گے، جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ، یہ جواب ہے ایک سوالِ مقدر کا، تَقْرِيرُهُ، تقریر اس کی یہ ہے کہ أَنْ يُقَالَ کہ یوں کہا جائے: إِذَا اسْتَأْمَنَ الْحَرْبِيُّ مِنَ الْإِمَامِ، جب امان طلب کیا حربی نے امام سے یعنی خلیفہ سے، وَقَالَ، اور کہا: آمِنُونَا

عَلَى أَبْنَائِنَا وَمَوَالِينَا، کہ امان دے دو تم ہمیں ہمارے بیٹوں پر اور ہمارے موالی پر، يَدْخُلُ فِي الْأَبْنَاءِ أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ، داخل ہو جائیں گے بیٹوں کے اندر اَبْنَاءُ الْأَبْنَاء، کون داخل ہوں گے؟ پوتے بھی، وَفِي الْمَوَالِي مَوَالِي الْمَوَالِي، اور موالی کے اندر داخل ہو جائیں گے مَوَالِيَ الْمَوَالِي، کون داخل ہوں گے؟ مَوَالِيَ مَوَالِي بھی داخل ہو جائیں گے، مَعَ أَنَّ أَبْنَاءَ الْأَبْنَاءِ مَجَازٌ فِي لَفْظِ الِابْنِ، باوجود اس کے کہ اَبْنَاءُ الْأَبْنَاء جو ہے وہ مجاز ہے لفظِ ابن میں، وَمَوَالِيَ الْمَوَالِي مَجَازٌ فِي الْمَوَالِي، اور مَوَالِيَ مَوَالِي مجاز ہے کس کے اندر؟ موالی میں، فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، تو لازم آتا ہے حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع۔ تو اے احناف آپ نے خود ہی کہا تھا حقیقت اور مجاز میں جمع نہیں ہو سکتا اور آپ خود ہی کیا کر رہے ہیں ان مسائل کے اندر جَمْع بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَاز کر رہے ہیں!

فَأَجَابَ، تو جواب دیتے ہیں مصنف، بِأَنَّهُ إِنَّمَا تَدْخُلُ الْفُرُوعُ فِي هٰذَا الِاسْتِئْمَانِ لِأَنَّ ظَاهِرَ الِاسْمِ صَارَ شُبْهَةً فِي حَقْنِ الدَّمِ، کہ فروع داخل ہو جاتی ہیں اس استئمان یعنی امان طلب کرنے میں، لِأَنَّ ظَاهِرَ الِاسْمِ صَارَ شُبْهَةً فِي حَقْنِ الدَّمِ، حَقْن کا معنیٰ حفظ، حفاظت بھئی، اس لیے کیونکہ ظاہرِ اسم یعنی اَبْنَاء اور مَوَالِي، ظاہرِ اسم کیا ہے؟ کون کون سے، اعتراض کس میں تھا؟ اَبْنَاء اور مَوَالِي، ظاہرِ اسم جو ہے یعنی اَبْنَاء اور مَوَالِي، صَارَ شُبْهَةً، وہ شبہ بن گیا، ظاہرِ اسم کیا بن گیا؟ شبہ، یعنی اسم کی وہ صورت دیکھو، یاد رکھیے امان ادنیٰ شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے، امان کیا ہے؟ بھئی جیسے آپ نے پڑھا ہے حد ادنیٰ شبہ سے بھی کیا ہو جاتی ہے؟ ساقط، اسی طرح امان ادنیٰ شبہ سے بھی کیا ہو جاتا ہے؟ ثابت ہو جاتا ہے۔ اچھا، اب دیکھیے یہاں ظاہرِ اسم یعنی اَبْنَاء عام استعمال میں بیٹوں کے ساتھ ساتھ کس پر اس کا اطلاق ہوتا ہے؟ پوتوں پر بھی ہوتا ہے، اور عام عرف کے اندر مَوَالِي کا استعمال مُعْتَق کے ساتھ ساتھ مُعْتَقُ الْمُعْتَق پر بھی ہوتا ہے، تو یہ جو ظاہرِ اسم ہے یہ خود ہی شبہ بن گیا، بھئی کیوں عرف میں تو ہوتا ہے اطلاق، تو یہ خود ہی کیا بن گیا؟ شبہ، یعنی اس، اور شبہ کی وجہ سے بھی کیا حاصل ہو جاتا ہے؟ امان، لہٰذا انہیں بھی کیا ہو جائے گا اس شبہ کی وجہ سے امان حاصل ہو جائے گا، بایں اعتبار نہیں کہ انہوں نے دونوں کا ارادہ کیا اور ہمارے نزدیک دونوں صحیح ہو گئے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو دونوں کے ارادے کے اعتبار سے ہم نے دونوں کو داخل نہیں کیا بلکہ ہم نے کس اعتبار سے داخل کیا ہے پوتوں کو اور مَوَالِيَ مَوَالِي کو؟ شبہ کی وجہ سے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: لِأَنَّ ظَاهِرَ الِاسْمِ صَارَ شُبْهَةً، اس لیے کیونکہ ظاہرِ اسم وہ شبہ بن گیا، بھئی اسم کی جو صورت تھی اَبْنَاء اور اسم کی جو صورت ہے مَوَالِي وہ خود ہی شبہ بن گیا، اس کی صورت کو ہی کیا بنا دیا؟ شبہ قرار دے دیا، کیا قرار دے دیا؟ شبہ، اور شبہ کی وجہ سے امان ہوتا ہے۔ تو وہ ظاہرِ اسم جو ہے وہ شبہ بن گیا فِي حَقْنِ الدَّمِ دم کی حفاظت میں، خون کی حفاظت میں، لَا أَنَّهُ يَدْخُلُ فِي الْإِرَادَةِ، اس وجہ سے نہیں کہ وہ ارادے میں داخل ہے۔ فَالْإِرَادَةُ بِالذَّاتِ إِنَّمَا هُوَ لِلْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي بِلَا وَاسِطَةٍ، اس لیے کہ ارادہ تو بالذات کس کا ہے؟ بیٹوں کا اور موالی بلا واسطہ کا، لٰكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْأَبْنَاءِ يَتَنَاوَلُ الظَّاهِرَ لِأَبْنَاءِ الْأَبْنَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى، اس لیے کیونکہ لفظِ اَبْنَاء جب شامل ہے باعتبار ظاہر کے پوتوں کو بھی اللہ تعالیٰ کے اس قول

میں يَا بَنِي آدَمَ بھئی، دیکھو اس کے اندر صرف بیٹے نہیں بلکہ پوتے بھی ہیں تو نیچے تک بھئی، وَكَذَا لَفْظُ الْمَوَالِي يُطْلَقُ عُرْفًا عَلَى مَوَالِي الْمَوَالِي، عرف میں اس کا اطلاق کس پر ہوتا ہے مَوَالِي کا؟ مَوَالِيَ مَوَالِي پر بھی، فَلِأَجْلِ الِاحْتِيَاطِ فِي حِفْظِ الدَّمِ يَدْخُلُونَ بِلَا إِرَادَةٍ، لہٰذا خون کی حفاظت میں احتیاط کرنے کے لیے یہ داخل ہو جائیں گے اب بغیر کسی ارادہ کے، بغیر کسی ارادہ کے یہ داخل ہو جائیں گے۔

جی، وَيَرِدُ عَلَى هٰذَا الْجَوَابِ اعْتِرَاضٌ، جی آگے سے ایک اعتراض اور پھر جواب آئے گا بھئی، چلیے بس کریں مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۴۸: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۳): مسئلۂ نکاح و وطء پر شوافع کے اعتراضات اور احناف کے اصولی جوابات

نور الانوار صفحہ: ۱۰۰ — بتاریخ: ۳۰ دسمبر ۲۰۱۰ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَيَرِدُ عَلَى هٰذَا الْجَوَابِ اعْتِرَاضٌ، وَهُوَ أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُعْتَبَرَ مِثْلُ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لِأَجْلِ الِاحْتِيَاطِ فِي حِفْظِ الدَّمِ، فِيمَا إِذَا اسْتَأْمَنَ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْأَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ، لِأَنَّ لَفْظَ الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ أَيْضًا يَتَنَاوَلُ بِظَاهِرِ الِاسْمِ لِلْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گذشتہ سبق میں بھئی کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات شروع کیے تھے، اعتراضات وارد ہوتے تھے ان کے جوابات مصنف ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ اور کس ضابطے پر اعتراضات ہوتے تھے؟ کہ ضابطہ ہے ہمارے نزدیک حقیقت اور مجاز جمع نہیں ہو سکتے، یک وقت دونوں کا ارادہ کیا جائے۔ تو گذشتہ سبق کے آخر میں ایک اعتراض پڑھا تھا بھئی کہ کافر اگر امان طلب کرتے ہیں خلیفہ سے اس بات، یہ کہتے ہیں کہ آمِنُونَا عَلَى أَبْنَائِنَا وَمَوَالِينَا، ہمیں ہمارے اَبْنَاء اور مَوَالِي پر امان دے دو۔ تو اس صورت کے اندر بھئی اِبْن کا حقیقی معنیٰ ہے بیٹا، اور مجازاً کس کو کہتے ہیں؟ پوتے کو۔ تو اس صورت میں حقیقت یعنی بیٹے کو امان ہونی چاہیے پوتے کو نہیں، لیکن آپ کہتے ہیں بیٹے کو بھی امان ہے اور پوتے کو بھی امان ہے۔ اسی طرح مَوَالِي جو ہیں وہ مُعْتَق ہیں، مُعْتَق کے اندر حقیقت ہے اور مَوَالِيَ مَوَالِي کے اندر مجاز ہے، تو یہاں صرف مُعْتَق جو ہے وہ داخل ہونا چاہیے امان کے اندر، لیکن آپ کیا کہتے ہیں؟ مَوَالِي بھی داخل اور مَوَالِيَ مَوَالِي بھی داخل، تو یہ تو آپ نے جَمْع بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَاز کر دیا۔ تو جواب دیا بھئی کہ یہاں پر شبہ کی وجہ سے ان کو بھی امان کے اندر داخل کر دیا گیا، شبہ کی وجہ

سے، اس لیے کیونکہ میں نے ضابطہ بتلایا آپ کو کہ امان جو ہے وہ ادنیٰ شبہ کی وجہ سے بھی ثابت ہو جاتی ہے بھئی۔ تو شبہ کی وجہ سے چونکہ ظاہرِ اسم ان کو شامل ہے، اسم کا ظاہر جو ہے ان پر بھی بولا جاتا ہے، ان پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، پوتے کو بھی کیا کہہ دیتے ہیں؟ اِبْن کہہ دیتے ہیں بھئی، تو ظاہرِ اسم ہی خود شبہ بن گیا خون کی حفاظت کے لیے، چنانچہ وہ امان میں داخل ہوئے۔

اب آج اس پر ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ پھر تو جو خون کی حفاظت کے لیے آپ نے جس شبہ کا اعتبار کیا، اس کا اعتبار آباء اور امہات کے لیے جب امان طلب کی جائے تو وہاں بھی اعتبار کیا جانا چاہیے۔ مثلاً وہ کفار جو ہیں وہ امان طلب کرتے ہیں کہ آمِنُونَا عَلَى آبَائِنَا وَأُمَّهَاتِنَا، کہ امان دے دو ہمیں ہمارے آباء پر اور ہماری امہات ماؤں پر بھئی۔ تو اَب کا حقیقی معنیٰ کیا ہے؟ باپ، اور مجازی معنیٰ؟ دادا وغیرہ، اچھا۔ اور اسی طرح أُمَّهَات بھئی، حقیقی معنیٰ کیا أُمّ کا؟ ماں، اور مجازاً نانی دادی کو بھی کیا کہہ دیتے ہیں؟ أُمّ کہہ دیتے ہیں۔ تو یہاں پر بھی بھئی خون کی حفاظت کے لیے جب عمومِ لفظ اَب کا اطلاق جب دادا نانا پر بھی ہو جاتا ہے، اسی طرح أُمّ کا اطلاق نانی دادی پر بھی ہو جاتا ہے، تو انہیں بھی کیا ہونا چاہیے؟ امان کے اندر داخل ہونا چاہیے، کیونکہ ظاہرِ لفظ کا اطلاق ان پر بھی کیا جاتا ہے جس طرح کہ گذشتہ مثال کے اندر اِبْن کا اطلاق کس پر ہوتا تھا؟ پوتے پر۔ تو جب وہ شبہ کی وجہ سے امان میں داخل ہو گئے تو ان کو بھی کیا ہونا چاہیے؟ دادا نانا اور دادی نانی کو کیا ہونا چاہیے؟ امان میں داخل ہونا چاہیے، لیکن آپ اس کا اعتبار نہیں کرتے۔ تو اس کا جواب دیں گے آگے بھئی۔

تو دیکھیے پہلے اعتراض، کہتے ہیں: وَيَرِدُ عَلَى هٰذَا الْجَوَابِ اعْتِرَاضٌ، اور وارد ہوتا ہے اس جواب پر ایک اعتراض، وَهُوَ أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُعْتَبَرَ مِثْلُ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لِأَجْلِ الِاحْتِيَاطِ فِي حِفْظِ الدَّمِ، اور وہ یہ کہ مناسب یہ ہے کہ اعتبار کیا جائے اس قسم کے شبہ کے اندر خون کی حفاظت میں احتیاط کی وجہ سے، فِيمَا إِذَا اسْتَأْمَنَ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ، اس صورت میں کہ جب امان طلب کرتا ہے کافر اپنے آباء اور امہات پر، فَيَدْخُلُ فِيهِ الْأَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ، تو داخل ہونا چاہیے اس کے اندر اجداد اور جدات کو بھی، لِأَنَّ لَفْظَ الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ أَيْضًا يَتَنَاوَلُ بِظَاهِرِ الِاسْمِ لِلْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ، اس لیے کہ لفظِ آباء اور امہات جو ہے یہ ظاہر کے اعتبار سے یہ اجداد اور جدات کو بھی شامل ہے، ان پر بھی بولا جاتا ہے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: بِخِلَافِ الِاسْتِئْمَانِ عَلَى الْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ حَيْثُ لَا يَدْخُلُ الْأَجْدَادُ وَالْجَدَّاتُ. تو جواب دیا مصنف نے اس اعتراض کا اپنے اس قول کے ذریعے: بخلاف امان طلب کرنے کے اپنے آباء اور امہات پر، اس طور پر کہ اس میں اجداد اور جدات داخل نہیں، بھئی اس صورت میں اجداد اور جدات کو امان حاصل نہیں ہوگی، صرف کس کو امان حاصل ہوگی؟ آباء اور امہات یعنی اَب اور أُمّ وغیرہ جو ہیں ان کو امان حاصل ہوگی، دادا دادی اور نانا نانی وغیرہ ان کو امان نہیں۔ کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّ ذَا بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ، اس لیے کیونکہ یہ گذشتہ مثال کے اندر جو ہم نے ذکر کیا اِبْنُ الِابْنِ کو جو ہم نے داخل کیا تھا امان کے اندر، وہ تابع ہونے کے اعتبار سے، کس اعتبار سے؟ تابع ہونے کے۔ تو امان میں اصلاً تو داخل تھا بیٹا، لیکن اِبْنُ الِابْنِ کیا ہوا؟ تبعاً داخل ہوا۔ اسی طرح امان میں اصل تو داخل تھے مَوَالِي، لیکن مَوَالِيَ مَوَالِي کو تبعاً داخل

کیا۔ تو وہ وہاں پر تو مناسب تھا کیونکہ وہ فروع تھے، اِبْنُ الِابْنِ کیا ہے؟ اِبْن کی فرع، اور مَوَالِيَ مَوَالِي کیا ہے؟ مَوَالِي کی فرع، تو انہیں تو وہاں تابع بنانا درست تھا۔ لیکن یہاں اجداد اور جدات جو ہیں وہ آباء اور امہات کی طرف دیکھے جائیں تو فروع ہیں یا اصول بھئی؟ اصول۔ وہ اصول ہیں، تو یہاں پر یہ اصول ہیں چونکہ تو ان کو تابع بناتے ہوئے داخل کرنا درست نہیں۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ تو خلاصہ یہ کہ وہاں پر لفظ کا اطلاق ہوا مثلاً اِبْن کا، اِبْن کا اطلاق ہوا، اور اس میں کون داخل ہوئے؟ اِبْنُ الِابْنِ بھی داخل ہوا، کیونکہ وہ اطلاق کے اندر بھی فرع ہے، پیدائش کے اندر بھی فرع ہے۔ لفظ کے اطلاق میں بھی، اصلاً لفظ کا اطلاق کس پر ہوا؟ اِبْن پر، اور اِبْنُ الِابْنِ پر تبعاً ہوا، کیسے ہوا؟ تبعاً۔ تو جیسے لفظ کے اطلاق میں وہ تابع ہیں اسی طرح پیدائش کے اندر بھی تابع۔ اسی طرح مَوَالِي کے اندر مَوَالِي کے لفظ کا اطلاق صرف مُعْتَق پر ہوا لیکن مُعْتَقُ الْمُعْتَق بھی اس کے اندر داخل ہو گئے تبعاً، اس لیے کیونکہ وہ لفظ کے اطلاق میں بھی تابع ہیں اور پیدائش میں بھی تابع ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا وہ وہاں پر وہ تھے ہی فروع، تو ان کو فرع بنا کر تابع کر کے داخل کرنے میں کوئی حرج نہیں تھا۔ لیکن یہاں پر جو اجداد اور جدات ہیں وہ پیدائش کے اعتبار سے اصول ہیں، تو لہٰذا ان کو فرع بناتے ہوئے اس لفظ کا ان پر اطلاق کرنا صحیح نہیں، ورنہ تو انہیں فرع بنانا لازم آئے گا حالانکہ وہ تو فرع نہیں ہیں وہ تو اصول ہیں، اصل ہیں بھئی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی بھئی اچھی طرح؟

تو کہتے ہیں: لِأَنَّ ذَا بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ، اس لیے کیونکہ ان کا داخل ہونا جو تھا وہ تابع ہونے کے طریقے پر تھا، فَيَلِيقُ بِالْفُرُوعِ دُونَ الْأُصُولِ، تو وہ فروع کے مناسب تو تھا دُونَ الْأُصُولِ نہ کہ اصول کے۔ يَعْنِي أَنَّ هٰذَا التَّنَاوُلَ الظَّاهِرِيَّ إِنَّمَا هُوَ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ لِلْمَذْكُورِ، یعنی یہ جو ظاہری طور پر شامل ہونا تھا یہ تابع ہونے کے طریقے پر تھا اس مذکور کے لیے یعنی یہ جو مذکور ہوئے أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ اور مَوَالِيَ الْمَوَالِي. فَيَلِيقُ هٰذَا بِأَبْنَاءِ الْأَبْنَاءِ وَمَوَالِي الْمَوَالِي، پس یہ مناسب ہے اَبْنَاءُ الْأَبْنَاء کے بھی اور مَوَالِيَ الْمَوَالِي کے بھی، لِأَنَّهُمْ فُرُوعٌ فِي الْإِطْلَاقِ وَالْخِلْقَةِ جَمِيعًا، اس لیے کیونکہ وہ فروع ہیں لفظ کے اطلاق کے اندر بھی اور پیدائش، لفظ کے اطلاق اور پیدائش دونوں کے اندر۔ دُونَ الْأَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ، نہ کہ اجداد اور جدات، لِأَنَّهُمْ وَإِنْ كَانُوا فُرُوعًا لِلْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ فِي إِطْلَاقِ اللَّفْظِ، اس لیے کیونکہ اگرچہ وہ فروع ہیں آباء اور امہات کے لفظ کے اطلاق کے اندر، وَلٰكِنَّهُمْ أُصُولٌ فِي الْخِلْقَةِ، لیکن وہ اصول ہیں کس کے اندر؟ پیدائش کے اندر، فَكَيْفَ يَتْبَعُونَهُمْ فِي اللَّفْظِ، پس وہ کیسے تابع ہو سکتے ہیں لفظ کے اندر؟ جب پیدائش میں اصول ہیں تو لفظ کے اطلاق کے اندر بھی ان کو اصول تو بنا سکتے ہیں فروع نہیں بنا سکتے۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے مولانا، کہ پیدائش میں اصل ہونا یہ اطلاقِ لفظ میں فرع ہونے کے منافی تو نہیں؟ پیدائش میں اصل ہوتا رہے اور اطلاقِ لفظ میں کیا بنا دو؟ فرع بنا دو۔ سمجھ میں آیا؟ تو لہٰذا بہتر یہ مولانا، یہ مصنف نے جو بات ذکر کی، جس اعتراض کا جواب ذکر کیا، وہ دوسری ایک روایت ہے، اور جو ظاہرِ روایت بھئی، ظاہرِ روایت جانتے ہو یا نہیں جانتے؟ امام محمد رَحِمَهُ اللهُ کی چھ مشہور کتابیں بھئی، ان کے اندر جو مسئلہ ذکر ہو اسے کیا کہتے ہیں؟ ظاہرِ روایت۔ کون کون سی چھ

کتابیں ہیں؟ ہاں شاباش، سِيَرِ كَبِير، سِيَرِ صَغِير، جَامِعِ كَبِير، جَامِعِ صَغِير، مَبْسُوط اور زِيَادَات۔ ان چھ کتابوں کے اندر جو مسئلہ ہو اسے کیا کہتے ہیں؟ ظاہرِ روایت۔ بھئی یہ مشہور، سب سے مشہور کتابیں امام محمد رَحِمَهُ اللهُ کی۔ تو ظاہرِ روایت کے مطابق مولانا یہ حِفْظِ دَم کی وجہ سے اجداد اور جدات بھی داخل ہو جائیں گے بھئی، کیونکہ شبہ آگیا، اور امان کیا ہے؟ ادنیٰ شبہ کی وجہ سے بھی ثابت ہو جاتی ہے، اور آباء اور امہات کا اطلاق اجداد اور جدات پر بھی کیا جاتا ہے، تو لہٰذا ظاہرِ اسم چونکہ ان کو شامل ہے، ان پر اطلاق کیا جاتا ہے، تو ظاہرِ اسم خود ہی شبہ بن گیا، اور شبہ کی وجہ سے امان ثابت ہوتی ہے، لہٰذا انہیں بھی کیا حاصل ہوگی؟ امان حاصل ہوگی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

جی، آگے کہتے ہیں: وَإِنَّمَا تَسْرِي الْكِتَابَةُ إِلَى أَبِيهِ فِيمَا إِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ أَبَاهُ، جی۔ اچھا، تو مصنف نے یہ جو سی روایت لی اور جس پر جواب پھر ذکر کیا کہ بھئی اطلاقِ لفظ کے اندر ان کو فرع بنانا ٹھیک نہیں، اس لیے کیونکہ وہ پیدائش کے اندر کیا ہیں؟ اصل ہیں۔ اس پر اعتراض آگے اور اس کا جواب دے رہے ہیں، ایک اعتراض ہوتا ہے اس کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو مُكَاتَب بنا دیا۔ مکاتب جانتے ہو یا نہیں بھئی؟ جیسے کہہ دیا مثلاً تو پانچ سال کے اندر پانچ لاکھ روپے لے آتو تو آزاد ہے۔ اب یہ یاد رکھیے جو مکاتب ہوتا ہے یہ آزاد آدمی کی طرح ہوتا ہے یعنی آقا اس سے خدمت نہیں لے سکتا، یہ جائے گا، محنت کرے گا، پیسے کما کر لا کر دے گا اور اپنے آپ کو آزاد کروائے گا۔ اب اس مکاتب نے آگے کام کاروبار شروع کیا اور مال جمع کرتا رہا یہاں تک کہ اس نے غلام بھی خرید رہا ہے اور بیچ رہا ہے، اس نے اپنے والد کو خرید لیا، کس کو خرید لیا؟ اپنے والد کو خرید لیا۔ یہ تو تھا خود مکاتب، جب کہتے ہیں جیسے ہی اس نے اپنے والد کو خریدا، اس کا والد اس پر مکاتب بن جائے گا خود بخود بھئی، کیا بن جائے گا؟ مکاتب۔ یہ مکاتب ہوا اپنے آقا کا اور اس کا والد اس کا مکاتب بن جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ خود بخود بن جائے گا بھئی۔ تو کہتے ہیں دیکھیے، آپ نے کہا کہ اصل کو فرع بنانا ٹھیک نہیں، لیکن یہاں کتابت کے اندر دیکھیے بھئی، بیٹے کی کتابت کی وجہ سے والد کو بھی کیا بنا دیا گیا؟ مکاتب بنا دیا گیا، تو والد کو کیا بنا دیا؟ تبعاً اس کتابت میں داخل کرنا پڑا بھئی۔ تو اصل کو کیا بنانا پڑا؟ فرع یا تابع بنانا پڑا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اشکال سمجھ میں آیا؟ جواب دے رہے ہیں اس کا بھئی۔

کہتے ہیں: وَإِنَّمَا تَسْرِي الْكِتَابَةُ إِلَى أَبِيهِ فِيمَا إِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ أَبَاهُ، اور کتابت جو ہے وہ سرایت کر جاتی ہے اس مکاتب کے والد کی طرف اس صورت میں جب مکاتب اپنے والد کو خرید لے، تو اس صورت میں وہ کتابت کس کی طرف سرایت کر جاتی ہے؟ اس کے والد کی طرف۔ لَا لِأَنَّهُ دُخُولٌ بِالتَّبَعِيَّةِ، اس وجہ سے نہیں کہ وہ بِالتَّبَع کیا ہو رہا ہے داخل ہو رہا ہے، بِالتَّبَع اس وجہ سے نہیں، لِأَنَّهُ لَيْسَ هُنَا لَفْظٌ يَدْخُلُ فِيهِ تَبَعًا، اس لیے کیونکہ وہاں پر کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اندر وہ تبعاً داخل ہو۔ بھئی پیچھے تو لفظ ذکر تھا أَبْنَاء اور اس میں أَبْنَاءُ الْأَبْنَاءِ داخل تھے، پھر ذکر تھا مَوَالِي اور اس میں مَوَالِيَ الْمَوَالِي داخل تھے، پھر کیا ذکر کیا؟ آباء اور امہات، اس میں کس کو نہیں داخل کیا؟ اجداد اور جدات کو داخل نہیں کیا۔ کہتے

ہیں یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے بھئی کہ جس پر کیا ہو، جس کے اندر وہ کیا کس طریقے پر داخل ہو جائیں؟ تابع ہو کر داخل ہو جائیں یہاں پر، لِأَنَّهُ لَيْسَ هُنَا لَفْظٌ يَدْخُلُ فِيهِ تَبَعًا اس لیے کیونکہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس میں وہ تبعاً داخل ہوں۔ بَلْ تَحْقِيقًا لِلصِّلَةِ وَالْإِحْسَانِ، بلکہ یہ کتابت میں داخل ہوتے ہیں کس لیے؟ صلہ رحمی اور احسان کو ثابت کرنے کے لیے، تاکہ صلہ رحمی ثابت کی جائے، احسان ثابت کیا جائے۔ کیوں؟ کہتے ہیں فَإِنَّ الْحُرَّ إِذَا اشْتَرَى أَبَاهُ يَكُونُ حُرًّا عَلَيْهِ بِحَقِّ الْأُبُوَّةِ، آزاد آدمی جب خریدتا ہے اپنے والد کو، مثلاً والد غلام تھا اس کو خریدتا ہے، يَكُونُ حُرًّا عَلَيْهِ تو والد اس پر کیا ہو جاتا ہے؟ آزاد بھئی، کیونکہ آپ نے پڑھا ہے بھئی مشہور حدیث ہے: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ فَهُوَ حُرٌّ، جو اپنے قریبی محرم رشتہ دار کا مالک بنا وہ آزاد ہوتا ہے۔ تو کہتے ہیں فَإِذَا اشْتَرَى، فَإِنَّ الْحُرَّ إِذَا اشْتَرَى أَبَاهُ يَكُونُ حُرًّا عَلَيْهِ، اس لیے کہ آزاد آدمی جب خریدتا ہے اپنے والد کو تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے کیوں؟ بِحَقِّ الْأُبُوَّةِ والد ہونے کے باپ ہونے کے حق کی وجہ سے، فَإِذَا اشْتَرَى الْمُكَاتَبُ أَبَاهُ يَصِيرُ مُكَاتَبًا عَلَيْهِ، تو جب مکاتب اپنے والد کو خریدے گا تو وہ اس پر کیا بن جائے گا؟ مکاتب بن جائے گا، لِيَتَحَقَّقَ صِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ عَلَى حَسَبِ حَالِهِ، تاکہ ثابت ہو جائے ہر ایک کی صلہ یعنی ہر ایک کی صلہ رحمی اس کے حال کے بقدر بھئی، اس کے حال کے بقدر صلہ رحمی ثابت ہو جائے بھئی۔ آزاد خریدتا تھا تو اس کے والد کیا ہوتے تھے؟ آزاد، تو مکاتب خریدے تو وہاں آزاد تو نہیں ہو سکتا لیکن کم از کم کیا ہونا چاہیے پھر اسے؟ مکاتب ہونا چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَأَمَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ، جی، یہ پھر ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ، حرام کر دی گئی ہیں تمہارے اوپر تمہاری مائیں بھئی۔ محرم عورتوں کا بیان ہو رہا ہے جن کے ساتھ ابد الآباد کے لیے نکاح کو کیا قرار دے دیا گیا؟ حرام قرار دے دیا گیا، تو اللہ فرماتے ہیں: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ، تمہاری ماؤں کو تم پر حرام کر دیا گیا۔ اب اُمّ کا لفظ کیا ہے؟ کس پر بولا جاتا ہے؟ ماں پر، اور نانی دادی پر بھی بولا جاتا ہے لیکن مجازاً، کیا کیا جاتا ہے؟ مجازاً۔ تو یہاں پر علماء لکھتے ہیں بھئی ماں بھی حرام اسی یہاں چونکہ امہات کا ذکر آیا، اسی طرح نانی دادی اوپر تک جتنے اصول ہیں وہ بھی کیا ہو گئے؟ وہ بھی حرام ہو گئے، وہ بھی حرام۔ تو کہتے ہیں اے احناف آپ نے ابھی کہا کہ وہ پیدائش کے اندر کیا ہیں؟ اصول ہیں، تو اطلاقِ لفظ میں ان کو تابع بناتے ہوئے اس کے اندر داخل کرنا صحیح نہیں، تو یہاں پر تو داخل آپ کر رہے ہیں بھئی، اصول ہیں نانی دادی وغیرہ اور آپ ان کو کیا کر رہے ہیں امہات کے اندر تابع بناتے ہوئے انہیں بھی داخل کر رہے ہیں؟ تو جواب دے رہے ہیں کہتے ہیں نہیں بھئی، ان کو ہم اس میں داخل نہیں کر رہے بلکہ ان کی حرمت اور دلیلوں سے ثابت ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ اور دلائل سے، دیکھیے۔

کہتے ہیں: وَأَمَّا حُرْمَةُ نِكَاحِ الْجَدَّاتِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى، اور باقی دادیوں کے نکاح کی، دادی نانی کے نکاح کی حرمت جو ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ، فَبِالْإِجْمَاعِ، وہ کس وجہ سے ہے؟ وہ اجماع کی وجہ سے ہے، وہ ہم

نے تابع بنا کر یہاں داخل نہیں کیا۔ أَوْ دَلَالَةِ النَّصِّ، یا کس کی وجہ سے ہے؟ دلالتِ نص کی وجہ سے، دلالتِ نص بھئی کہ جب یہ نص اصل کو شامل ہے یعنی جب اصل حرام ہے تو اَصْلُ الْأَصْل بطریقِ اولیٰ حرام ہوگی، یہ ہے دلالۃُ النص۔ جب ادنیٰ کا یہ حکم ہے تو اعلیٰ کا بطریقِ اولیٰ کیا ہوگا؟ یہ حکم ہوگا، جب اصل کا یہ حکم ہے وہ ہمیشہ کے لیے حرام ہے تو اَصْلُ الْأَصْل جو ہے وہ بطریقِ اولیٰ کیا ہوگی؟ حرام، یہ ہے دلالۃُ النص۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہ دلالۃُ النص کی وجہ سے۔ أَوْ جَعْلِ الْأُمَّهَاتِ بِمَعْنَى الْأُصُولِ ثَمَّ لِلِاحْتِيَاطِ، یا امہات کو اصول کے معنیٰ میں کر دینے کی وجہ سے، ثَمَّ وہاں پر بھئی ثَمَّ اسمِ اشارہ ہے، لِلِاحْتِيَاطِ بطورِ احتیاط کے بھئی۔ یعنی عمومِ مجاز ہے یہاں پر بھئی عمومِ مجاز، کس طرح؟ امہات کو کس معنیٰ میں لے لیا؟ اصول کے معنیٰ میں۔ عمومِ مجاز کس کو کہتے ہیں؟ لفظ کا ایسا مجازی معنیٰ لے لیا جائے کہ حقیقی فرد بھی کیا ہو جائے اس کے اندر؟ شامل ہو جائے داخل ہو جائے، تو یہاں امہات کو اصول کے معنیٰ میں لیا اور اصول عام ہے مولانا، سارے اوپر والے اصول بھی آگئے اور حقیقت بھی اس میں آگئی، حقیقت کیا تھی امہات کی؟ ماں، ماں بھی اس کے اندر کیا ہوئی داخل ہوئی کیونکہ وہ بھی اصول میں سے ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو امہات بمعنیٰ اصول کے ہوا۔ یہاں تک سب کو مسئلہ سمجھ میں آگیا؟

جی، آگے کہتے ہیں: وَإِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْإِجَارَةِ وَالدُّخُولِ حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا فِيمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ. صورتِ مسئلہ یہ، ایک شخص نے قسم اٹھائی کہ واللہ میں زید کے گھر قدم نہیں رکھوں گا، واللہ میں زید کے گھر قدم نہیں رکھوں گا۔ اب دیکھیے زید کا گھر، اس کا ایک حقیقی معنیٰ ہے ایک مجازی معنیٰ۔ زید کا گھر حقیقتاً کون سا ہے؟ جس کا زید مالک ہو۔ اور زید کا گھر مجازاً؟ جس میں وہ کرائے پر رہ رہا ہو، یا عاریتاً کسی نے ویسے کچھ عرصے کے لیے اسے دیا ہے رہنے کے لیے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو زید کا گھر حقیقت کیا ہوا؟ جس کا وہ مالک ہو، اور مجاز کیا ہوا؟ جس میں وہ کرائے یا عاریت کے طور پر رہ رہا ہو۔

اچھا، اور دوسرا لفظ آیا، اس نے کہا تھا میں زید کے گھر قدم نہیں رکھوں گا، قدم رکھنے کا ایک حقیقی معنیٰ ایک مجازی معنیٰ۔ حقیقی معنیٰ یہ کہ ننگے پاؤں گھر کے اندر جا کر قدم رکھے، یہ کیا ہے؟ یہ قدم رکھا ہے گھر کے اندر۔ اور مجازی معنیٰ ہے جوتے پہن کر قدم رکھا، جب جوتے پہنے ہوئے ہیں تو قدم گھر کے اندر اس نے حقیقتاً رکھا؟ حقیقتاً تو نہیں رکھا، قدم تو اس کا جوتے کے اندر ہے، جوتا لگ رہا تھا گھر کی زمین کو لیکن قدم تو نہیں لگ رہا، تو یہ مجازی معنیٰ ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو قدم رکھنے کا حقیقی معنیٰ کیا؟ ننگے پاؤں قدم رکھے اس کے گھر کے اندر، اور مجازی معنیٰ کیا؟ جوتے پہن کر قدم رکھے یا کسی سواری پر سوار ہو اور وہ سواری اندر قدم رکھے، یہ بھی اس نے قدم رکھا لیکن حقیقتاً نہیں بلکہ مجازاً۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اور اے احناف، تو یہاں پر حقیقی معنیٰ ہونا چاہیے یا مجازی معنیٰ ہونا چاہیے۔ اگر حقیقی معنیٰ کرتے ہو تو زید جس گھر کا مالک ہے اس میں یہ کیا کرے؟ ننگے پاؤں قدم رکھے تو تب حانث ہونا چاہیے، اور اگر جوتے پہن کر رکھے تو تب بھی حانث نہیں، اور اسی طرح اگر زید کرائے کے گھر میں ہے تو یہ تو اس کا گھر نہیں ہے بھئی یہ تو کرائے کا گھر ہے، تو اس صورت میں بھی اس کو حانث نہیں ہونا چاہیے کیونکہ آپ کون سا معنیٰ کر رہے ہیں؟ حقیقی معنیٰ۔ اور اگر مجازی معنیٰ کرتے ہو، تو مجازی معنیٰ زید کے گھر کا کیا تھا؟ جس میں وہ کرائے کے گھر میں رہ رہا ہے، تو وہ معنیٰ اگر کرتے ہو تو پھر حقیقی گھر کے اندر قدم رکھنے کی صورت میں حانث نہیں ہونا چاہیے۔ لیکن آپ جمع بین الحقیقت والمجاز کرتے ہو، آپ کہتے ہو چاہے زید کا جس گھر میں ہے وہ چاہے اس کا مالک ہے، چاہے وہ کرائے پر ہے، چاہے وہ عاریتاً ہے، ہر ایک اس میں داخل ہے ہر ایک مراد ہے۔ اور قدم رکھنے کا ایک حقیقی معنیٰ تھا ایک مجازی معنیٰ، آپ ہر ایک معنیٰ مراد لیتے ہو حقیقی بھی اور مجازی بھی، تو زید کے کسی بھی گھر میں چاہے وہ مالک ہو یا کرائے عاریتاً ہو، وہ شخص چاہے ننگے پاؤں قدم رکھ دے چاہے جوتے پہن کر قدم رکھ دے یا سواری پر سوار ہو کر اندر جائے، سب صورتوں میں آپ کیا کہتے ہیں وہ شخص کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا، تو یہ تو آپ نے جمع بین الحقیقت والمجاز کر دی دو جگہ بھئی، ایک زید کے گھر میں بھی اور دوسرے قدم رکھنے میں بھی آپ نے جمع بین الحقیقت والمجاز کر دی۔ اشکال سمجھ میں آیا؟

تو جواب دیں گے، جواب دیں گے، کہ بھئی یہاں پر زید کے گھر سے مراد لیں گے زید کی رہائش بھئی، مجازی معنیٰ ہم لے لیتے ہیں، مجازی، ایسا مجازی معنیٰ کہ جس کے اندر حقیقت بھی داخل ہو جاتی ہے یعنی عمومِ مجاز۔ یہاں ہم کیا کرتے ہیں؟ عمومِ مجاز پر عمل کرتے ہیں۔ زید کے گھر، زید کا ایک گھر ہے حقیقی اور ایک گھر ہے کرائے پر، ہم نے زید کے گھر کا کیا معنیٰ کر لیا؟ زید کی رہائش، اور زید کی رہائش میں یہ دونوں داخل ہو گئے بھئی، چاہے حقیقی گھر ہو اس میں رہ رہا ہے تو وہ بھی کیا ہے زید کی رہائش گاہ ہے، اور کرائے پر یا عاریتاً لیا ہے تو وہ بھی اس کے اندر داخل کیونکہ جب زید اس میں رہ رہا ہے تو یہ زید کی رہائش گاہ ہے، تو دیکھو ہم نے ایک مجازی معنیٰ کیا جس میں حقیقت اور مجازی دونوں معنیٰ داخل ہو گئے بھئی، تو یہ کیا ہے؟ عمومِ مجاز۔ اسی طرح قدم رکھنے سے ہم مراد لیتے ہیں داخل ہونا، یہ عمومِ مجاز ہے، یہ ایسا معنیٰ ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس میں داخل ہو گئے۔ داخل ہونا عام ہے، ننگے پاؤں داخل ہو، جوتے پہن کر داخل ہو، یا سوار ہو کر داخل ہو، سب صورتوں میں کیا پایا جائے گا؟ داخل ہونا پایا جائے گا بھئی، کیا پایا جائے گا؟ تو داخل ہونا ہم نے دخول اس کا معنیٰ کر لیا تو اس کے اندر حقیقت بھی داخل اور وہ مجازی معنیٰ بھی داخل۔ تو یہاں جو ہے ہم نے جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں کیا بلکہ کس پر عمل کیا؟ عمومِ مجاز پر عمل کیا، تو ہم پر اشکال آپ کا نہیں ہو سکتا بھئی۔ جواب اچھی طرح سمجھ میں آگیا کہ یہاں ہم نے کس پر عمل کیا؟ عمومِ مجاز پر عمل کیا بھئی۔

دیکھیے اب پہلے اعتراض ہو گا اور پھر آخر میں آکر جواب دیں گے۔ اب اعتراض متن میں ذکر کرنے لگے ہیں: وَإِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْإِجَارَةِ وَالدُّخُولِ حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا فِيمَا، اس صورت میں إِذَا حَلَفَ جب کسی شخص نے قسم اٹھائی لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ کہ وہ قدم نہیں رکھے گا فلاں کے گھر میں یعنی مثلاً زید کے گھر میں۔ جب کسی شخص نے کیا کیا؟ قسم اٹھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، اس صورت میں إِنَّمَا، متن دوبارہ دیکھو، إِنَّمَا يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْإِجَارَةِ تو یہ قسم واقع ہو گی کس پر؟ مِلک پر بھی وَالْإِجَارَةِ اور اجارہ یعنی کرائے والے گھر پر بھی، وَالدُّخُولِ اور اسی طرح داخل ہونا حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا حافیاً ننگے پاؤں متنعلاً نعلین پہن کر جوتے پہن کر، ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر، تو یہ قسم واقع ہو گی ملکیت پر بھی اور اجارہ پر بھی اور ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں صورتوں میں دخول پر واقع ہو گی، فِيمَا اس صورت میں جب کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ قدم نہیں رکھے گا فلاں کے گھر میں۔ اب عبارت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس لیے میں نے آخری حصے کا ترجمہ پہلے کیا بھئی کیونکہ وہ ذہن میں ہو گا تو یہ پھر شروع کا ترجمہ بھی سمجھ میں آئے گا۔

تو یہ قسم ملک اور اجارہ اور حافیاً اور متنعلاً دونوں صورتوں میں دخول پر واقع ہو گی۔ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ، یہ جواب ہے ایک اور سوال کا، تَقْرِيرُهُ، تقریر اس سوال کی یہ ہے کہ أَنَّهُ إِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ کہ جب قسم اٹھائے کسی شخص نے کہ وہ قدم نہیں رکھے گا فلاں کے گھر میں، فَإِنَّ حَقِيقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ يَكُونُ حَافِيًا، قدم رکھنا، وَضْعِ قَدَم قدم رکھنا، قدم رکھنے کی حقیقت جو ہے گھر کے اندر وہ کس صورت میں ہو گی؟ کہ وہ شخص کیا ہو؟ ننگے پاؤں ہو۔ تو قدم رکھنے کی حقیقت وہ ننگے پاؤں ہو گی، وَمَجَازُهُ أَنْ يَكُونَ مُتَنَعِّلًا، اور قدم رکھنے کا مجاز جو ہے کہ وہ شخص کیا ہو؟ جوتے پہنے ہوئے ہو یا اسی طرح سوار وغیرہ ہو۔ وَقَدْ قُلْتُمْ، اور تحقیق تم نے کہا ہے اے احناف کہ إِنَّهُ يَحْنَثُ بِكِلَا الْأَمْرَيْنِ، کہ یہ شخص حانث ہو جائے گا دونوں امروں کی صورت میں، چاہے ننگے پاؤں داخل ہو پھر بھی اور جوتے پہن کر داخل ہو پھر بھی، فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، تو لازم آیا جَمْع بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَاز۔ وَأَيْضًا، اور اسی طرح إِنَّ حَقِيقَةَ دَارِ فُلَانٍ أَنْ تَكُونَ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ لَهُ، دارِ فلاں کی حقیقت وہ کیا ہے؟ کہ وہ گھر اس کا ہو کس طریقے پر؟ اس کی ملکیت کے طریقے پر، وَمَجَازُهُ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهُ، اور دارِ فلاں کا مجاز کیا ہے؟ کہ یہ گھر اس کا اجارے یا اس کے لیے عاریت کے طریقے پر ہو بھئی۔ وَقَدْ قُلْتُمْ، اور اے احناف تم نے کہا ہے کہ إِنَّهُ يَحْنَثُ بِكِلَا الْأَمْرَيْنِ، کہ وہ دونوں امروں کی صورت میں کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا، فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، تو لازم آیا جَمْع بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَاز ایک اور وجہ سے بھی، ایک تو وہ جمع بین الحقیقت والمجاز کس میں تھا؟ وَضْعِ قدم کے اندر، اور ایک جمع بین الحقیقت والمجاز کس کے اندر تم نے کیا؟ دارِ فلاں کے اندر کیا۔

فَأَجَابَ، تو جواب دیا مصنف نے، بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَقَعُ هٰذَا الْحَلْفُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا وَكَذَا عَلَى الدُّخُولِ حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا فِي قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ بِاعْتِبَارِ عُمُومِ الْمَجَازِ، کہ واقع ہو گی یہ قسم مِلک اور اجارہ دونوں پر، اور اسی

طرح ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے پر یعنی دونوں پر اس شخص کے اس قول میں لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ ان میں دونوں پر واقع ہو گی بِاعْتِبَارِ عُمُومِ الْمَجَازِ، کس اعتبار سے؟ عمومِ مجاز کے اعتبار سے، وَهُوَ الدُّخُولُ، اور وہ کیا ہے؟ دُخول، یہ کس کا معنیٰ کیا؟ وَضْعِ قدم کا، وَنِسْبَةُ السُّكْنَى، اور رہائش کی نسبت، یہ کس کا معنیٰ کیا؟ دارِ فلاں کا۔ فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ لَا يَدْخُلُ، پس مراد جو ہے اس شخص کے قول سے کہ وہ اس گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا، اس کا معنیٰ کیا، اس کے ذریعے کیا مراد ہے؟ لَا يَدْخُلُ، کہ وہ داخل نہیں ہو گا۔ عرف میں، عرفی معنیٰ یہ ہے۔ بھئی آپ بھی تو اس طرح کرتے ہیں، آپ کا کوئی ساتھی قسم اٹھاتا ہے کہ واللہ میں زید کے کمرے میں قدم نہیں رکھوں گا، آپ کیا سمجھتے ہیں اس کا معنیٰ؟ کہ میں اس میں داخل نہیں ہوں گا۔ تو دیکھو داخل ہونا اس کا معنیٰ ہے عرف کے اندر۔ تو فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ، تو اس شخص کے اس قول سے مراد، کون سے قول سے؟ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ سے مراد ہے لَا يَدْخُلُ کہ وہ داخل نہیں ہو گا، وَهُوَ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلدُّخُولِ حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا، اور یہ کیا ہے؟ معنیٰ مجازی ہے، یہ شامل ہے ننگے پاؤں داخل ہونے کو بھی اور جوتے پہن کر یا جوتے پہن کر داخل ہونے کو بھی، فَيَحْنَثُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، تو وہ شخص حانث ہو گا عمومِ مجاز کی وجہ سے، جَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَاز کی وجہ سے نہیں ہو گا۔

وَهٰذَا إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ نِيَّةٌ، شارح فرما رہے ہیں یہ اس وقت ہے جب اس شخص کی کوئی نیت نہ ہو، جب اس شخص کی کوئی نیت نہ ہو تو وَضْعِ قدم کس معنیٰ میں لے لیں گے؟ دخول کے معنیٰ میں، اور دارِ فلاں کس معنیٰ میں لے لیں گے؟ سُكْنٰى کے معنیٰ میں، اس کی رہائش گاہ کے معنیٰ میں۔ لیکن اگر اس کی نیت جو تھی تو پھر نیت کا لحاظ رکھنا پڑے گا۔ اگر اس نے وَضْعِ قدم سے ارادہ کیا تھا ننگے پاؤں قدم رکھنا، تو ننگے پاؤں قدم رکھنے ہی کی صورت میں حانث ہو گا باقی صورتوں میں حانث نہیں۔ اور اگر اس نے دارِ فلاں سے اس کی ملکیت والے گھر کا ارادہ کیا ہے تو ملکیت والے گھر میں قدم رکھنے کی صورت میں حانث ہو گا، ویسے حانث نہیں۔ تو بس بہرحال مراد یہ کہ بس اس کی، یہ جو مسئلہ ہم نے بیان کیا یہ اس صورت میں تھا جب اس نے کوئی نیت نہ کی ہو، اگر نیت کی ہو تو پھر مسئلہ بھی اس کی نیت کے مطابق ہو گا بھئی۔ اگر اس نے نیت کی جوتے پہن کر قدم نہیں رکھوں گا، تو پھر ننگے پاؤں قدم رکھنے کی صورت میں حانث نہیں ہو گا صرف کس وقت حانث ہو گا؟ جوتے پہن کر۔ اور اگر اس نے نیت کی تھی کرائے کے گھر میں مراد ہے اس میں قدم نہیں رکھوں گا، تو اگر ملکیت والے گھر میں رکھے گا قدم تو حانث نہیں ہو گا، صرف کس وقت حانث ہو گا؟ جب کرائے والے گھر میں قدم رکھے گا۔ تو کہتے ہیں: وَهٰذَا إِذَا لَمْ تَكُنْ لَهُ نِيَّةٌ یہ اس وقت ہے جب اس شخص کی کوئی نیت نہ ہو، فَإِنْ كَانَتْ لَهُ نِيَّةٌ اگر اس کی کوئی نیت تھی فَعَلَى مَا نَوَى تو پھر یہ قسم اسی پر واقع ہو گی جو اس نے نیت کی ہو گی، حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا، ننگے پاؤں یا جوتے پہن کر جو نیت کی ہو، مَاشِيًا أَوْ رَاكِبًا، پیدل ہو یا سوار ہو جس طرح کی اس نے نیت کی ہو اس کے مطابق وہ مسئلہ ہو گا۔

وَإِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ، إِنْ ہے یہ إِنْ بھئی۔ وَإِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَحْنَثْ، یہ ایک اور اشکال کا جواب

دے رہے ہیں، اشکال یہ کہ ایک شخص یوں کرتا ہے اس نے یہ قسم تو اٹھا لی کہ واللہ میں زید کے گھر قدم نہیں رکھوں گا، لیکن پھر وہ کیا کرتا ہے؟ دروازے کے پاس خود باہر ہی کھڑا ہے، اور جوتا اتارا اور ننگے پاؤں ایک پاؤں کو اندر داخل کیا جوتا نہیں پہنا ہوا اور پاؤں اندر رکھ دیا، خود باہر ہے اور ایک پاؤں اندر کر کے دروازے سے وہ اس کے گھر میں قدم رکھ دیا اس نے، تو اس صورت میں بھی تو اس کو کیا ہونا چاہیے؟ حانث ہونا چاہیے۔ جواب اس کا بھی گذر گیا کہ بھئی ہم نے وَضْعِ قدم کا کیا معنیٰ کر لیا؟ دُخُول، تو یہاں دخول تو یہاں پایا ہی نہیں گیا، وہ تو خود باہر ہی ہے بھئی صرف اس نے ایک پاؤں اندر کیا ہے تو یہاں دخول نہیں پایا گیا لہٰذا اس وجہ سے حانث نہیں۔ اور نیز یہ وجہ بھی ہے کہ یہ جو ہے، یہ حقیقت یہ اگرچہ اس لفظ کی حقیقت ہے لیکن یہاں، حقیقت ہے اور لیکن یہ حقیقت مَہْجُور ہے بھئی، حَقِیقَة مَهْجُورَة ہے، اس کو چھوڑ دیا گیا ہے، عرف میں کوئی بھی اس کا یہ معنیٰ نہیں کرتا، ابھی جیسے میں نے مثال میں بیان کیا بھئی۔ کیا کیا؟ تو وہ کہتے ہیں بھئی یہاں حقیقی معنیٰ ممکن ہے اور جب تک حقیقی معنیٰ ممکن ہو مجاز کی طرف نہیں جاتے، تو یہاں حقیقی معنیٰ دیکھو وہ کیا کرتا ہے؟ باہر کھڑے رہ کر صرف پاؤں اندر داخل کرتا ہے جوتا نہیں پہنا ہوا اور وہ پاؤں اندر لگا دیتا ہے، تو دیکھو حقیقت پائی گئی تو آپ کو کیا کہنا چاہیے؟ یہ حانث ہو گیا! ہم جواب دیتے ہیں ہاں ٹھیک ہے یہ حقیقی معنیٰ ہے اس کا، لیکن اس حقیقت کو ترک کر دیا گیا ہے، کوئی بھی یہ مراد نہیں لیتا وَضْعِ قدم سے، ابھی آپ نے جیسے مثال کے اندر میں نے کہا آپ کا ایک ساتھی قسم اٹھاتا ہے کہ واللہ میں زید کے کمرے میں قدم نہیں رکھوں گا، آپ کیا معنیٰ سمجھتے ہیں اس کا؟ کہ میں اس میں داخل نہیں ہوں گا۔ معلوم ہوا قدم رکھنے والا معنیٰ عرف میں چھوڑ دیا گیا ہے اس کو، یہ معنیٰ کوئی کرتا ہی نہیں ہے، اس کا معنیٰ یہ سمجھتا ہی کوئی نہیں۔ تو یہ حقیقتِ مہجورہ ہوئی یعنی مَتْرُوكَة ہوئی، چھوڑ دی گئی ہے، لہٰذا یہ معنیٰ یہاں پر نہیں ہو گا اور وہ حانث بھی نہیں ہو گا۔

تو کہتے ہیں: وَإِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ فَقَطْ مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَحْنَثْ، اور اگر اس نے صرف قدم رکھا، صرف قدم ہی رکھا بغیر داخل ہوئے تو وہ حانث نہیں ہو گا، لِأَنَّهُ حَقِيقَةٌ مَهْجُورَةٌ لَا تُعْمَلُ، اس لیے کیونکہ وہ ایسی حقیقتِ مہجورہ ہے جس پر عمل نہیں کیا جاتا۔

وَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ فِي دَارِ فُلَانٍ فِي سُكْنَى فُلَانٍ، اور اس شخص کے قول جو تھا فِي دَارِ فُلَانٍ، اس سے مراد جو ہے فِي سُكْنَى فُلَانٍ، فلاں کی رہائش گاہ میں، یہ مراد ہے۔ وَهُوَ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلْمِلْكِ وَالْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ، اور یہ ایسا معنیٰ مجازی ہے جو شامل ہے ملک کو بھی اور اجارہ کو بھی اور عاریت کو بھی، سب، جس میں بھی وہ رہ رہا ہو چاہے وہ ملک کے طریقے پر ہو، چاہے کرائے پر ہو، چاہے عاریتاً ہو، تو ہر صورت میں وہ کیا ہے اس کی رہائش گاہ تو ہے، تو ہم نے بھی رہائش گاہ اس کا معنیٰ کیا۔ فَيَحْنَثُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، تو وہ شخص حانث ہو جائے گا عمومِ مجاز کی وجہ سے نہ کہ جَمْع بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَاز کی وجہ سے۔

لٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ، لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ أَنَّهُ ذُكِرَ فِي الْفَتَاوَى، کہ ذکر کیا گیا فتاویٰ کے اندر، فتاویٰ سے مراد مولانا یہاں فتاویٰ قاضی خان ہیں بھئی، یہ بڑے مشہور اور معتبر فتاویٰ، قدیم فتاویٰ میں سے ہیں بھئی۔ لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ ذکر کیا گیا فتاویٰ کے اندر یعنی فتاویٰ قاضی خان میں، أَنَّهُ إِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ سُكْنَى لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مِلْكًا عَاطِلَةً عَنِ السُّكْنَى يَحْنَثُ أَيْضًا، کہ اگر وہ گھر جو ہے فلاں کی رہائش نہ ہوئی بلکہ وہ اس کی ملکیت ہوئی عَاطِلَةً عَنِ السُّكْنَى، عاطلہ معنیٰ خالی، رہائش سے خالی، ایسی ملکیت جو رہائش سے خالی ہے، يَحْنَثُ أَيْضًا تو اس صورت میں بھی حانث ہو جائے گا۔

ہاں اشکال وارد، کہتے ہیں اشکال ہوتا ہے اس جواب پر، آپ نے کیا کہا؟ دارِ فلاں سے کیا مراد ہے؟ رہائش مراد ہے، اس کی کیا مراد ہے؟ رہائش گاہ مراد ہے۔ تو کہتے ہیں لہٰذا ایک شخص ہے اس کا ایک گھر ہے لیکن وہ خالی پڑا ہوا ہے اس میں رہتا نہیں، تو وہ اس کی رہائش گاہ ہے؟ رہائش گاہ تو نہیں، ہاں ملکیت اس کی ہے، کیا ہے؟ ملکیت اس کی ہے۔ اچھا تو جب رہائش گاہ نہیں، تو آپ نے تو رہائش گاہ والا معنیٰ کیا، تو اس میں داخل ہو تو حانث ہونا چاہیے یا نہیں ہونا چاہیے؟ نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہ اس کی رہائش گاہ نہیں ہے، آپ نے کہا بھئی دار سے کیا مراد ہے؟ رہائش گاہ، اب وہ رہائش گاہ عام تھا چاہے اجارہ کے طریقے پر ہو، ملک کے طریقے پر ہو یا عاریت۔ اب ایک گھر اس کا خالی پڑا ہوا ہے وہ تو اس کی رہائش گاہ تو نہیں ہے، ہاں مالک وہ ہے لیکن رہائش گاہ اس کی نہیں، تو اس کے اندر داخل ہو تو وہ رہائش گاہ نہیں لہٰذا حانث بھی نہیں، لیکن فتاویٰ قاضی خان میں کیا لکھا ہے کہ وہ شخص کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا بھئی۔ اشکال سمجھ میں آیا بھئی؟

إِلَّا أَنْ يُقَالَ، مگر یہ کہ یہ کہا جائے، جواب دے رہے ہیں: إِنَّ السُّكْنَى أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا، کہ رہائش گاہ عام ہے اس سے کہ وہ تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو۔ تحقیقاً تو یہ کہ حقیقتاً اس نے اس میں رہائش رکھی ہوئی ہو، اور تقدیراً یہ کہ اس میں رہنے پر وہ قادر ہو بھئی، کیا ہو؟ جب اس کی ملکیت ہے تو حقیقتاً ملکیت ہے، حقیقتاً تو اس کی رہائش گاہ نہیں لیکن تقدیراً کیا ہے؟ اس کی یعنی وہ اس پر قادر ہے، جب اس میں رہنا چاہے اس میں رہ سکتا ہے، تو حقیقتاً تو رہائش گاہ نہیں لیکن تقدیراً کیا ہے؟ یہ بھی اس کی رہائش گاہ ہے لہٰذا اس صورت میں حانث ہو جائے گا۔

وَإِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا قَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فِي قَوْلِهِ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ. صورتِ مسئلہ یہ بھئی، سب سے پہلے قسم، قسم کسے کہتے ہیں بھئی؟ دیکھیے یہ حاشیہ دیکھ لیجیے حاشیہ نمبر چار بھئی، کہتے ہیں: اعْلَمْ أَنَّ الْيَمِينَ شَرْعًا عِبَارَةٌ عَنْ عَقْدٍ قَوِيَ بِهِ عَزْمُ الْحَالِفِ، کہ یمین یعنی قسم جو ہے شرعاً وہ عبارت ہے ایسے عقد سے جس کی وجہ سے قسم اٹھانے والے کا ارادہ قوی ہو جاتا ہے، کیا ہوتا ہے؟ دیکھو جب ایک شخص نے کہا میں یہ کام کروں گا تو معلوم ہوا اس کا ارادہ ہے، پھر یہ پختہ ارادہ ہے، پھر ساتھ قسم کا لفظ بھی بڑھا دیتا ہے تو اس عقد کی وجہ سے کیا ہوا؟ اس کے اس ارادے کو اس نے کیا کر دیا؟ اور قوی کر دیا، قوت آگئی بھئی اس کے قول کے اندر، اس ارادے کے اندر۔ عَلَى الْفِعْلِ أَوِ التَّرْكِ، کسی کام کے کرنے پر ہو گا یا کسی

کام کے چھوڑنے پر۔ تو کہتے ہیں فَدَخَلَ فِيهِ التَّعْلِيقُ، اس کے اندر تعلیق بھی داخل ہے، تعلیق بھی داخل ہے۔ یاد رکھیے تعلیق بھی شرعاً یمین کے حکم میں ہے، تعلیق بھی کس کے حکم میں ہے؟ یمین کے حکم میں ہے۔ تعلیق کس کو کہتے ہیں؟ بھئی شرط اور جزا نہیں پڑھا آپ نے بھئی؟ شرط اور جزا تعلیق ہے، ایک جملے کے مضمون کو کیا کر دیا جاتا ہے دوسرے جملے کے مضمون کے ساتھ معلق کر دیا جاتا ہے، مثلاً کوئی شخص ہے وہ اپنی بیوی سے کہتا ہے: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ تو دیکھو اس گھر میں اگر تو داخل ہوئی تو تجھے، تو وقوعِ طلاق کو کس کے ساتھ معلق کر دیا؟ اس گھر میں داخل ہونے کے ساتھ۔ تو دیکھو یہ تعلیق ہے مولانا، تو ایک جملے کے مضمون کا حصول اس کا ربط آ گیا کس کے ساتھ؟ دوسرے جملے کے مضمون کے حصول کے ساتھ، کہ جب اس جملے کا مضمون حاصل ہو گا یعنی دخولِ دار حاصل ہو گا تو ساتھ ہی کیا حاصل ہو جائے گی؟ وقوعِ طلاق بھی حاصل ہو جائے گا۔ جی، اور اس میں حانث ہونا، حانث ہونے کا مطلب ہے کہ وہ شرط پائی جائے تو جب شرط پائی جائے تو جزا بھی پائی جائے گی، گھر میں داخل ہونا پایا جائے گا تو وقوعِ طلاق بھی پایا جائے گا۔ سمجھ میں آیا؟ تو معلوم ہوا تعلیق بھی شرعاً کس کے حکم میں ہے؟ یمین کے، اور اس میں حانث ہونے کا کیا معنیٰ ہے؟ کہ وہ شرط پائی جائے، جب شرط پائی جائے تو جزا بھی پائی جائے۔

اچھا، اب دیکھیے بھئی صورتِ مسئلہ یہ۔ ایک شخص ہے اس نے کہا: عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ زَيْدٌ، میرا غلام آزاد ہے جس دن کہ زید آئے گا، جس دن زید آئے اس دن میرا غلام آزاد ہے۔ لفظ کیا اس نے استعمال کیے؟ عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ، جس دن کیا ہو؟ زید آئے۔ اب ایک يَوْم کا حقیقی معنیٰ ہے، ایک مجازی معنیٰ۔ یوم کا حقیقی معنیٰ دن ہے بھئی، صبح سے لے کر شام تک، یہ یوم کا حقیقی معنیٰ ہے۔ اور مجازاً رات کو بھی کیا کہہ دیتے ہیں؟ دن کہہ دیتے ہیں۔ تو لہٰذا یہاں پر ایک معنیٰ مراد ہونا چاہیے، یا دن یا رات، یعنی حقیقی معنیٰ یا مجازی معنیٰ، لیکن اے احناف آپ کہتے ہو کہ وہ زید چاہے دن کو آئے چاہے رات کو آئے غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد، تو آپ نے جمع بین الحقیقت والمجاز کیا بھئی۔ اشکال سمجھ میں آیا؟ تو اس کا جواب دیں گے مولانا کہ یہاں يَوْم بمعنیٰ وَقْت کے ہے، یوم بمعنیٰ وقت کے ہے، اور وقت شامل ہے دن کو بھی اور رات کو بھی، تو لہٰذا یہاں زید کے آنے سے غلام آزاد ہو گا چاہے وہ دن کو آئے چاہے رات کو آئے، اور یہ غلام کا آزاد ہونا چاہے زید دن کو آئے یا رات کو آئے، تو یہ جو ہم نے یہاں پر جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں کیا بلکہ یوم کو کس معنیٰ میں لے لیا؟ وقت کے معنیٰ میں، اور وقت ایسا معنیٰ مجازی ہے جو دن کو بھی شامل ہے اور رات کو بھی شامل ہے، تو یہاں بھی وہ غلام آزاد ہوا کس کی وجہ سے؟ عمومِ مجاز کی وجہ سے بھئی، جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ دیکھیے بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَإِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا قَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا، اور وہ شخص حانث ہو گا، دیکھو يَحْنَثُ کا لفظ آیا تھا اس لیے میں نے آپ کو کہا حاشیہ دیکھ لیں بھئی کہ حانث ہونے کا کیا معنیٰ ہے؟ شرط کا پایا جانا۔ وَإِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا قَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا، حانث ہو گا

جب وہ شخص آجائے رات کو یا دن کو فِي قَوْلِهِ اس قول، اس کے اس قول کے اندر، اس قول کے اندر وہ حانث ہو گا کہ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن کہ وہ فلاں آجائے۔ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ، یہ دوسرے ایک سوال کا جواب ہے، تَقْرِيرُهُ، تقریر اس کی یہ ہے کہ أَنَّهُ إِذَا حَلَفَ أَحَدٌ، جب کسی شخص نے قسم اٹھائی، فَقَالَ: عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ، کہ میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے گا، فَالْيَوْمُ حَقِيقَةٌ فِي النَّهَارِ وَمَجَازٌ فِي اللَّيْلِ، تو یوم کا لفظ جو ہے حقیقت ہے نہار کے اندر اور مجاز ہے لیل کے اندر، وَأَنْتُمْ جَمَعْتُمْ بَيْنَهُمَا، اور اے احناف تم نے ان دونوں کے درمیان جمع کر دیا، وَقُلْتُمْ اور تم نے کہا بِأَنَّهُ إِنْ قَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَعْتِقُ الْعَبْدُ، کہ اگر وہ شخص دن کو آیا یا رات کو آیا غلام آزاد ہو جائے گا، تو تم نے جمع بین الحقیقت والمجاز کیا۔

فَأَجَابَ، تو جواب دیا مصنف نے، بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَحْنَثُ فِي هٰذَا الْمِثَالِ بِالْقُدُومِ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا، کہ حانث ہو جائے گا اس مثال کے اندر رات یا دن میں اس شخص کے آنے کی وجہ سے، لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ، اس لیے کیونکہ یوم سے کیا مراد ہے؟ وقت مراد ہے، وَهُوَ عَامٌّ، اور وہ عام ہے۔ أَيْ الْوَقْتُ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلنَّهَارِ وَاللَّيْلِ، یعنی وقت ایسا معنیٰ مجازی ہے جو شامل ہے دن کو بھی اور رات کو بھی، فَيَحْنَثُ بِاعْتِبَارِ عُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِاعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، تو وہ شخص حانث ہو جائے گا عمومِ مجاز کے اعتبار سے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

وَقِيلَ هُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ مُطْلَقِ الْوَقْتِ، بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ یوم کا لفظ مشترک ہے بھئی، وقت اس کا مجازی معنیٰ نہیں ہے، یہ دن کے لیے بھی وضع ہے اور وقت کے معنیٰ کے لیے بھی وضع ہے، دونوں کے لیے وضع ہے، دونوں اس کے حقیقی معنیٰ ہیں تو یہ مشترک ہوا یوم اور وقت میں، یوم اور وقت میں۔ تو کہتے ہیں وَقِيلَ اور کہا گیا هُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ مُطْلَقِ الْوَقْتِ کہ یوم کا لفظ مشترک ہے نہار کے اندر اور مطلقِ وقت میں، فَأُرِيدَ هٰهُنَا مَعْنَى الْوَقْتِ پس ارادہ کیا گیا ہے یہاں پر وقت کے معنیٰ کا۔

وَبِالْجُمْلَةِ لَا بُدَّ هٰهُنَا مِنْ بَيَانِ ضَابِطَةٍ يُعْرَفُ بِهَا أَنَّهُ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ وَفِي أَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ. شارح فرماتے ہیں کہ مجموعی اعتبار سے ضروری ہے کہ یہاں پر کوئی ایسا ضابطہ ہونا چاہیے جس سے پتا چل جائے کہ یوم کس وقت نہار کے معنیٰ میں ہو گا دن کے معنیٰ میں، اور کس وقت وقت کے معنیٰ میں ہو گا، کیا ہو گا؟ وقت کے معنیٰ میں ہو گا۔ تو کہتے ہیں: وَبِالْجُمْلَةِ، اور مجموعی اعتبار سے لَا بُدَّ هٰهُنَا مِنْ بَيَانِ ضَابِطَةٍ، ضروری ہے یہاں پر ایسے ضابطے کا بیان کرنا يُعْرَفُ بِهَا جس کے ذریعے یہ جانا جائے کہ أَنَّهُ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ کہ کس جگہ پر اس یوم سے نہار کا ارادہ ہو گا، وَفِي أَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ اور کس مقام پر اس سے وقت کا ارادہ کیا جائے گا۔

فَقِيلَ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَدًّا يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ. اچھا، کہتے ہیں دیکھیے فعل دو قسم پر ہیں، ایک وہ فعل ہیں جو مُمتدّ ہیں جن میں

طول ہے مولانا، کیا ہے؟ طول ہے۔ اور ایک وہ فعل ہے جس میں امتداد نہیں ہے، طول نہیں ہے، بلکہ ایک آن میں ہو جاتے ہیں، ایک آن میں، ایک لمحے میں ہو جاتے ہیں بھئی۔ تو فعلِ ممتد یاد رکھیے اسے کہتے، اس فعل کو کہتے ہیں جس کی کوئی مدت بیان کی جا سکے، اور فعلِ غیرِ ممتد اسے کہتے ہیں جس کی کوئی مدت بیان نہ کی جا سکے، جس کی مدت بیان نہ کی جا سکے۔ بلکہ علامہ صدر الشریعہ کی تعریف زیادہ بہتر ہے بھئی، وہ فرماتے ہیں فعلِ ممتد وہ ہے جو سارے دن کا احاطہ کر سکے بھئی، اتنا لمبا فعل ہے کہ کیا کر سکے؟ سارے دن کا احاطہ کر سکے، اور اگر سارے دن کا احاطہ وہ نہیں کر سکتا تو وہ فعلِ غیرِ ممتد ہے، اگرچہ فِی نَفْسِہٖ اس میں امتداد ہو، تھوڑے وقت کے لیے تو ہو جاتا ہے لیکن عرفاً اور عادتاً سارے وقت کے لیے، سارے دن کے لیے نہیں ہوتا، اسے غیرِ ممتد کہیں گے۔

مثلاً بھئی سوار ہونا، سوار ہونا بھئی، سوار ہونا بھئی یہ فعلِ ممتد ہے یا غیرِ ممتد ہے؟ ممتد ہے مولانا، میں کہتا ہوں رَکِبْتُ ھٰذِہِ الدَّابَّۃَ یَوْمًا کَامِلًا، میں اس جانور پر سوار ہوا پورا دن۔ تو امتداد آیا یا نہیں رکوب کے اندر؟ جی؟ پورا دن۔ اچھا اور اسی طرح مثلاً کپڑے پہننا، سارا دن ایک کپڑے پہنے ہوئے ہیں، تو امتداد آیا یا نہیں اس کے اندر بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ اس کے اندر امتداد ہے مولانا۔ اور بعض افعال وہ ہیں جن کے اندر امتداد نہیں ہوتا بھئی یعنی وہ سارے دن کو نہیں گھیرتے بھئی، مثلاً کیا مثال بنائیں بھئی؟ مثلاً بھئی وقوعِ طلاق، طلاق کا واقع ہونا، بھئی طلاق کا واقع ہونا یہ سارے دن میں ہو سکتا ہے بھئی احاطہ کر لے سارے دن کا؟ نہیں، طلاق تو ایک آن میں واقع ہو جائے گی، تکلم کرتے ہی کیا ہو جائے گی؟ طلاق واقع ہو جائے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اسی طرح اور کیا مثال بنائیں؟ آنا آنا، قُدُوم، بتائیے بھئی، قدوم اس میں امتداد ہے یا امتداد نہیں ہے؟ جی؟ نہیں، امتداد نہیں ہے اس کے اندر مولانا امتداد۔ آنا کیا معنیٰ؟ واپس پلٹنا یا آنا۔ تو واپس پلٹے گا ایک آن میں ہی واپس پلٹ گیا، تو یہ آپ کہیں گے بھئی واپس پلٹ کر وہ گھر کی طرف آرہا ہے آپ کہتے ہیں سارا دن وہ واپس پلٹتا رہا، یوں کہیں گے؟ نہیں، بس وہ واپس پلٹا اب واپس چل پڑا، صورت سمجھ میں آگئی؟ وہ ایک آن میں ہوا۔ یا قدوم کا معنیٰ آنا بھی ہے آنا، اور آنا اس میں بھی طول نہیں ہے بھئی، چلنے کی بات نہیں کر رہا آنے کی بات کر رہا ہوں، سمجھ میں آیا؟ کہ نہیں سمجھ میں آیا فرق؟ بھئی آپ زید کے انتظار میں ہیں، جیسے ہی پہلی نظر آپ کی اس پر پڑتی ہے آپ کیا کہتے ہیں فوراً؟ زید آگیا، زید آگیا، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ آن کے اندر ہے بھئی، آگیا بھئی۔ باقی اس کے بعد وہ جو ہے وہ چلنا ہے، چلنا اور آنا اردو میں تو ایک ہی لفظ استعمال ہوتا ہے دونوں کے لیے لیکن عربی میں کیا ہے؟ فرق ہے بھئی، وہ اس کے بعد جو ہے وہ چل رہا ہے لیکن آنا کس میں ہوا؟ جیسے ہی پہلی نظر پڑتی ہے کیا کہہ دیتے ہیں زید آگیا، یا پہنچ جائے تو کہہ دیتے ہیں زید آگیا۔

اچھا بھئی، تو بات سمجھ میں آئی فعلِ ممتد کس کو کہتے ہیں؟ جس کی کوئی مدت بیان کی جا سکے یا جو اتنی مدت کہ وہ سارے دن کا احاطہ کر لے، جیسے رُکُوب ہے تو سارا دن کوئی شخص سوار رہتا ہے سواری پر، یا جیسے کپڑے کا پہننا سارا دن کیا ہے ایک لباس پہنا ہوا ہے تو اس میں امتداد ہے۔ اور اگر امتداد، سارے دن کا احاطہ نہ کر سکے بھئی تو پھر اسے کیا کہیں گے؟

فعلِ غیرِ ممتد یعنی جس کی کوئی مدت بیان نہ کی جا سکے۔

تو کہتے ہیں: فَقِيلَ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَدًّا يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ، پس کہا گیا ہے کہ جب فعل ممتد ہو تو اس کے ذریعے نہار مراد ہو گا، لِأَنَّهُ زَمَانٌ مُمْتَدٌّ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مِعْيَارًا لِلْفِعْلِ، اس لیے کیونکہ وہ ایسا لمبا زمانہ ہے جو صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ فعل کے لیے معیار بن سکے، فعل کے لیے کیا بن سکے؟ معیار بن سکے بھئی۔ جیسے مولانا روزہ رکھنا مولانا، روزہ رکھنا یہ فعل ہے، سارا دن کیا رکھتا ہے انسان؟ روزہ رکھتا ہے، تو روزے نے سارے دن کا احاطہ کر لیا، تو لہٰذا جب یوم کے ساتھ ایسا فعل ذکر ہو جس میں امتداد ہو، تو یوم سے کیا مراد لیں گے؟ نہار، کیا مراد لیں گے؟ نہار، کیونکہ نہار بھی کیا ہے؟ وقتِ ممتد ہے، لمبا زمانہ ہے، وہ فعل کے لیے کیا بن سکتا ہے؟ معیار بن سکتا ہے، جیسے مولانا روزے کے لیے یوم کیا ہے؟ معیار ہے، معیار ہے مولانا، دن لمبے تو روزہ بھی لمبا، دن چھوٹے تو روزہ بھی چھوٹا بھئی، تو اس کے لیے معیار ہے۔ تو یہاں بھی نہار جو ہے وہ یوم کا معنیٰ، یوم کے ساتھ جب کون سا فعل آ جائے؟ فعلِ ممتد آ جائے، تو فعلِ ممتد کس کو کہتے ہیں جس کی کوئی مدت بیان کی جا سکے، اور علامہ صدر الشریعہ کیا فرماتے ہیں؟ جو کیا کر سکے پورے دن کا احاطہ کر سکے۔ تو لہٰذا جب اس فعلِ ممتد کے ساتھ یوم کا لفظ آیا تو اس سے مراد بھی یوم یعنی نہار ہی لیں گے کیونکہ نہار اتنا وقت ہے جو فعل کے لیے معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس فعل میں بھی امتداد ہے تو اس زمانے میں بھی کیا ہونا چاہیے؟ امتداد ہونا چاہیے، تو اس کے لیے معیار بن سکتا ہے بھئی۔ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُمْتَدٍّ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمُطْلَقُ، اور اگر وہ فعل کیا ہو؟ غیرِ ممتد ہو، تو اس کے ذریعے مطلق وقت مراد ہو گا، لِأَنَّهُ يَكْفِي لِذٰلِكَ الْفِعْلِ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ، اس لیے کیونکہ اس کے فعل کے لیے وقت کا ایک جز ہی کافی ہے، اس میں امتداد کا ہونا ضروری نہیں، جیسے میں نے ذکر کیا وقوعِ طلاق اس کے لیے ایک وقت کا ایک جز ہی کافی ہے مولانا، اس کے اندر خود امتداد نہیں تو اس کے لیے لمبے وقت کی ضرورت بھی نہیں ہے بھئی۔

وَلٰكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ أَيُّ فِعْلٍ يُعْتَبَرُ فِي هٰذَا الْبَابِ، اچھا، یہاں سے اب ذکر کر رہے ہیں بھئی کون سے فعل کا اعتبار کیا جائے گا؟ ایک تو فعل وہ ہے جو عامل ہے یوم کے اندر، اور ایک فعل وہ ہے جس کی طرف یوم مضاف ہے بھئی۔ دیکھو اوپر مثال ذکر، متن میں دیکھو، ایک شخص نے کیا کہا تھا؟ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ، تو ایک اس سے ماقبل میں فعل کون سا ذکر ہے؟ حریت ذکر ہے یا نہیں؟ آزاد ہونا یہ فعل ہے یا نہیں ہے؟ صیغے کو نہ دیکھو صیغے کو بہرحال سمجھ میں آیا بھئی؟ فعل ذکر ہے اس سے پہلے آزاد ہونے کا۔ اور یوم کے بعد کیا ذکر ہے؟ يَقْدَمُ آنا۔ تو اچھا، اب بتائیے اس یوم کے اندر عامل کون ہے؟ ترکیب آتی ہے یا نہیں آتی بھئی؟ یوم ہے نا یوم، زمانہ ہے، یہ کیا کہلائے گا ترکیب میں؟ مفعولِ فیہ کہلائے گا۔ مفعولِ فیہ پر اعراب کیا آتا ہے؟ نصب، تو نصب تو کسی نے دیا ہے کوئی عامل ہے، وہ عامل کون ہے؟ جی؟ یہ جو یہاں پر ماقبل کا فعل ہے، یہ جو آزاد ہونا ہے یہ کیا ہے اس کے لیے؟ بھئی میں نے آپ کو بتلایا تھا بھول گئے یا یاد ہے کافیہ کے اندر یہ بات گذری تھی، جیسے فعل کے لیے فاعل کا ہونا ضروری اسی طرح اسمِ فاعل کے لیے بھی فاعل کا ہونا ضروری، اور جیسے فعلِ

مجہول کے لیے نائب فاعل کا ہونا ضروری اسی طرح اسمِ مفعول کے لیے بھی نائب فاعل کا ہونا ضروری۔ اچھا تو جیسے فعل کے لیے فاعل یا نائب فاعل کا ہونا ضروری اسی طرح اسمِ فاعل کے لیے فاعل کا ہونا ضروری، صفتِ مشبہ کے لیے فاعل کا ہونا ضروری، اسمِ تفضیل کے لیے فاعل کا ہونا ضروری، اسمِ مفعول کے لیے نائب فاعل کا ہونا ضروری بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ نیز جس طرح فعل عمل کرتا ہے، اپنے فاعل کو رفع دیتا ہے، مفعولِ بہ کو نصب دیتا ہے، مفعولِ فیہ کو بھی کیا کرتا ہے؟ نصب دیتا ہے، تو جو جو عمل فعل کرتا ہے ان سے جو صیغے مشتق ہوئے اسمِ فاعل یا اسمِ مفعول وغیرہ وہ بھی اسی کی طرح کیا کریں گے؟ سارے عمل کریں گے۔ تو یہاں حُرٌّ کا لفظ آیا، یہ کس سے مشتق ہے؟ آزاد ہونا حَرَّ یَحُرُّ حَرَارًا یہ فعل ہے اس کا، غلام کا آزاد ہونا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسی سے تو اور جو آزاد ہو وہ کیا کہلائے گا؟ حُرّ کہلائے گا، کیا کہلائے گا؟ وہ حُرّ کہلاتا ہے۔ تو یہاں حُرّ ذکر ہے تو یہ گویا یہ فعل یہاں پر ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اسی کی طرح عمل کرے گا نا فعل کی طرح، تو یہ یوم اس کے لیے کیا بنے گا؟ مفعولِ فیہ، تو عامل ہوا اس کے اندر یہ حُرٌّ کا لفظ، یہ فعل یعنی۔ اچھا، اور یَقْدَمُ یہ کیا ہے اس کے لیے؟ مضاف الیہ ہے، کیا ہے؟ اب کس فعل کا اعتبار کیا جائے گا؟ وہ جو عامل ہے یوم کے اندر یعنی جو ماقبل میں ہے اس کا اعتبار کریں گے، یا یوم کا لفظ جس کی طرف مضاف ہے یعنی وہ مضاف الیہ جو ہے اس فعل کا اعتبار کیا جائے گا بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ کس کا اعتبار کریں گے وہ ذکر کرنے لگے ہیں، دیکھیے بھئی۔

کہتے ہیں: وَلٰكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ أَيُّ فِعْلٍ يُعْتَبَرُ فِي هٰذَا الْبَابِ، الْمُضَافُ إِلَيْهِ أَوِ الْعَامِلُ، لیکن اختلاف کیا علماء نے اس کے اندر کہ کون سے فعل کا اعتبار کیا جائے گا اس باب کے اندر، مضاف الیہ کا یا عامل کا؟ کس کا اعتبار کیا جائے گا؟ فَالضَّابِطَةُ، تو ضابطہ یہ ہے کہ أَنَّهُ إِذَا كَانَا مُمْتَدَّيْنِ کہ جب دونوں فعل ممتد ہوں، کون سے دونوں فعل ممتد ہوں؟ عامل اور مضاف الیہ دونوں جب ممتد ہوں، تو پھر یوم کا کون سا معنیٰ کریں گے؟ بھئی جب فعل ممتد ہے تو یوم کا کون سا معنیٰ مراد ہو گا؟ نہار والا، تو جب عامل بھی، فعل جو عامل ہے اس میں بھی امتداد، جو مضاف الیہ ہے اس کے اندر بھی امتداد، تو یوم سے پھر کون سا معنیٰ لیں گے؟ نہار والا۔ اور اگر دونوں غیرِ ممتد ہیں، عامل جو ہے اس میں بھی امتداد نہیں، جو مضاف الیہ ہے اس کے اندر بھی امتداد نہیں، تو اس صورت کے اندر کون سا معنیٰ مراد لیں گے؟ وقت کے، یوم کس معنیٰ میں ہو گا؟ وقت کے معنیٰ میں ہو گا۔ اور اگر دونوں مختلف ہوں، ایک میں امتداد ہے عامل یا مضاف الیہ میں سے اور ایک کے اندر امتداد نہیں، پھر کس کا اعتبار کریں گے؟ تو کہتے ہیں پھر یاد رکھیے اس صورت میں عامل کا اعتبار ہو گا مضاف الیہ کا اعتبار نہیں ہو گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جو عامل ہے جس کے لیے وہ ظرف ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اس میں امتداد ہے تو یوم کے اندر بھی کیا ہونا چاہیے؟ امتداد ہونا چاہیے، اور کس معنیٰ کے اندر امتداد ہے؟ نہار کے معنیٰ میں امتداد ہے، وقت میں نہیں۔

یہاں تک بات سب کو سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں: فَالضَّابِطَةُ، ضابطہ یہ ہے أَنَّهُ إِذَا كَانَا مُمْتَدَّيْنِ جب وہ دونوں فعل ممتد ہوں مِثْلُ أَمْرُكِ بِيَدِكِ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ، کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے یعنی تیرے اختیار میں ہے جس دن کہ زید سوار ہو، جس دن زید سوار ہو۔ تو دو چیزیں ذکر ہوئیں مولانا، ایک یوم سے ماقبل میں فعل اور ایک یوم سے مابعد۔ ماقبل میں کیا ہے؟ معاملے کا ہاتھ میں ہونا یعنی اختیار، کیا ہے؟ اختیار، ماقبل میں اختیار کا فعل ہے، اور یوم کے بعد؟ رُکُوب، سوار ہونے کا فعل ہے، اور دونوں کے اندر امتداد ہے۔ سوار ہونا، ایک شخص صبح سے شام تک کیا ہو سوار رہے بھئی، اس میں بھی امتداد ہے، اور اختیار، اختیار بھی مولانا اس میں امتداد ہے، ایک شخص کو آپ ایک چیز کا اختیار دیتے ہیں ہو سکتا ہے صرف مجلس کے اندر تک کا اختیار دیں، ہو سکتا ہے آپ دو دن کا دیں، ہو سکتا ہے آپ دس دن تک اختیار دیں بھئی، تو اس کے اختیار کے اندر بھی کیا ہے؟ امتداد ہے، تو دونوں فعل ممتد ہوئے، لہٰذا اس صورت میں کون سا معنیٰ مراد لیں گے؟ جب دونوں افعال میں امتداد ہے تو یوم کے اندر بھی کیا ہونا چاہیے؟ امتداد، اور کون سا معنیٰ لیں تو امتداد ہے؟ نہار والا، نہار والا، بات سمجھ میں آرہی ہے؟

تو کہتے ہیں جب یہ دونوں فعل ممتد ہوں تو يُرَادُ بِالْيَوْمِ النَّهَارُ تو یوم سے مراد نہار ہو گا۔ وَإِنْ كَانَا غَيْرَ مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ، اور اگر وہ دونوں فعل غیرِ ممتد ہوں مثال کے طور پر عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ، ایک شخص کہتا ہے میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں یعنی زید آجائے، میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آجائے۔ اب دیکھیے حریت، ماقبل میں کیا ذکر ہے؟ کون سا فعل ہے؟ عامل، حریت۔ اور آزاد ہونا اس میں امتداد ہے یا یہ غیرِ ممتد ہے؟ جی؟ غیرِ ممتد ہے، آزاد کرے گا جیسے ہی اسی لمحے کے اندر غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ اور آنا، قدوم بھئی، مضاف الیہ قدوم ہے، قدوم کے اندر بھی امتداد نہیں۔ تو لہٰذا دونوں فعل غیرِ ممتد ہوئے تو لہٰذا یوم کا کون سا معنیٰ کریں گے؟ وقت والا۔ تو کہتے ہیں جب دونوں غیرِ ممتد ہوں مِثْلُ عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آجائے، تو يُرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ تو مراد یوم سے وقت ہو گا۔

وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُمْتَدًّا دُونَ الْآخَرِ، اور اگر ان دونوں میں سے ایک تو ممتد ہے دوسرا نہیں ہے، مِثْلُ أَمْرُكِ بِيَدِكِ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ، تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جس دن فلاں آجائے، یعنی تو یوم سے ماقبل کیا ذکر ہوا؟ اختیار، اور یوم کے مابعد کیا ذکر ہوا؟ مضاف الیہ کیا ہے؟ قدوم۔ تو قدوم یہ مضاف الیہ اس کے اندر امتداد نہیں، اور اختیار کے اندر امتداد ہے، تو اس مثال کے اندر دیکھو کس کے اندر امتداد ہے؟ عامل کے اندر یا مضاف الیہ کے اندر؟ امتداد عامل کے اندر امتداد ہے، اختیار میں کیا ہے امتداد ہے لیکن قدوم کے اندر امتداد نہیں۔ اگلی مثال میں اس کا عکس ہو گا دیکھیے بھئی: أَوْ أَنْتِ طَالِقٌ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ، کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے تجھے طلاق ہے جس دن کہ زید سوار ہوا، تو أَنْتِ طَالِقٌ اس میں امتداد ہے؟ طالق میں، طلاق میں امتداد ہوتا ہے؟ نہیں، وہ تو فوراً واقع ہو جاتی ہے، تو عامل کے اندر، عامل غیرِ ممتد ہے اور يَرْكَبُ کیا،

رکوب کیا ہے؟ ممتد ہے، تو دیکھو عامل یہاں پر غیرِ ممتد اور مضاف الیہ ممتد، اور پچھلی مثال میں عامل ممتد تھا اور مضاف الیہ غیرِ ممتد۔ تو کہتے ہیں اگر ایسا موقع آجائے جہاں عامل اور مضاف الیہ دونوں مختلف ہوں، ایک ممتد ہو ایک غیرِ ممتد ہو، تو کہتے ہیں فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُونَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالِاتِّفَاقِ، تو اس صورت میں معتبر جو ہے وہ عامل ہے نہ کہ مضاف الیہ ہے بِالِاتِّفَاق بھئی، اس صورت میں معتبر اعتبار کس کا کیا جائے گا؟ عامل کا کیا جائے گا بِالِاتِّفَاق بھئی۔

مسئلہ سمجھ میں آگیا، لیکن یہاں اشکال ہوتا ہے مولانا، اوپر مصنف نے کہا تھا اختلاف کیا ہے علماء نے کہ کس فعل کا اعتبار کیا جائے مضاف کا یا، مضاف الیہ کا یا عامل کا، اب کہہ رہے ہیں کہ بِالِاتِّفَاق کیا ہے کس کا اعتبار کیا جائے گا؟ عامل کا! حق یہ ہے مولانا کہ یہاں اختلاف نہیں ہے بھئی، اختلاف نہیں ہے، بِالِاتِّفَاق اسی طرح ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بات؟ لیکن بعض علماء کی عبارت اس طرح کی تھی، اس عبارت سے یہ وہم پڑتا تھا کہ شاید وہ مضاف الیہ کا اعتبار کرتے ہیں، حالانکہ بِالِاتِّفَاق سارے کس کا اعتبار کرتے ہیں؟ عامل کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن بعض علماء کی عبارت سے یوں معلوم ہوتا تھا، یہ وہم پڑتا تھا، اگرچہ ان کے بھی، یہ انہوں نے صراحتاً نہیں لکھا کہ کس کا اعتبار کیا جائے گا بعض اوقات مضاف الیہ کا، ہر ایک نے ہر مقام پر عامل ہی کا اعتبار کیا ہے، لیکن بعض مواقع پر ان کی عبارت کچھ اس طرح کی تھی جس سے یہ وہم پڑتا تھا شاید وہ کس کا اعتبار کرتے ہیں؟ مضاف الیہ کا بھی بعض اوقات اعتبار کرلیتے ہیں، کرتے ہیں، تو اس لیے شارح نے کیا کیا اس کو کس کے ساتھ تعبیر کر دیا؟ اختلاف سے تعبیر کر دیا، اگرچہ وہ صرف ایک وہم پڑتا تھا حقیقت میں وہ بھی مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کرتے بھئی۔

وَإِنَّمَا أُرِيدَ النَّذْرُ وَالْيَمِينُ فِيمَا إِذَا قَالَ: لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ. یہ ایک اور اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ، ایک شخص کہتا ہے: لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ، رجب کسی مہینے کا کہہ لے، لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ، اللہ کے لیے مجھ پر اس رجب، یہ جو آرہا ہے رجب، اس کے روزے واجب ہیں، اللہ کے لیے مجھ پر اس رجب کے روزے واجب ہیں، یعنی میں اپنے اوپر اس رجب کے روزے واجب کرتا ہوں اللہ کے لیے بھئی، اللہ کی رضا کے لیے میں روزے رکھوں گا اس رجب میں سارے۔ اچھا، اور ان لفظوں کے ذریعے وہ صرف قسم کی نیت کرتا ہے، کس کی نیت کرتا ہے؟ قسم کی نیت کرتا ہے، یعنی قسم کی تو نیت کی، منت کی نفی نہیں کی اس نے۔

سب سے پہلے تو یہ یاد رکھیے کہ یہ لفظ جو ہیں منت کے اندر حقیقت ہیں اور یمین کے اندر مجاز ہیں بھئی، منت کے اندر کیا ہیں؟ حقیقت، البتہ ان کا مجازی معنیٰ کیا ہے؟ یمین ہے۔ بھئی لفظوں پہ آپ غور کریں یہ منت کے لفظ ہیں مولانا یمین کے نہیں ہیں، اللہ کے لیے مجھ پر اس رجب کے روزے واجب ہیں یا میں اللہ کے لیے اس رجب کے روزوں کو اپنے اوپر واجب کرتا ہوں، قسم ہے کہیں؟ جی؟ قسم کہیں نہیں، یہ اپنے اوپر ایک غیرِ واجب کو کیا کر رہا ہے؟ واجب کر رہا ہے، اور غیرِ واجب کو اپنے اوپر واجب کرنا یہ کیا کہلاتا ہے؟ منت کہلاتا ہے، تو منت ہوا اس کا حقیقی معنیٰ، اور قسم ہوا اس

کا مجازی معنیٰ بھئی۔ قسم اس کا مجازی معنیٰ کیسے ہوا وہ بھی یہیں پر سمجھ لیجیے، اس لیے کیونکہ جب اس نے اپنے اوپر ایک مباح چیز کو واجب کیا یعنی اِیجَابِ مُبَاح کیا، اپنے اوپر کیا کیا؟ بھئی رجب کے روزے اس کے لیے مباح تھے، چاہتا تو رکھتا چاہتا تو نہ رکھتا، لیکن اس نے اس منت کے ذریعے کیا کر لیا؟ جی؟ مباح کو اپنے اوپر واجب کر لیا، اِیجَابِ مُبَاح کر لیا، کیا کر لیا؟ اِیجَابِ مُبَاح کر لیا۔ اور اِیجَابِ مُبَاح کے ساتھ ہی تَحْرِیمِ مُبَاح بھی آگیا، کیا آگیا؟ اس نے تو کیا اِیجَابِ مُبَاح لیکن ساتھ ہی کیا آگیا؟ تَحْرِیمِ مُبَاح، ایک مباح چیز کو اس نے اپنے اوپر حرام کر لیا، کیسے؟ بھئی رجب کے روزے یہ نہ رکھتا چھوڑ دیتا، جائز تھا یا نہیں؟ چھوڑنا جائز تھا، اب چھوڑنا جائز نہیں، تو اب چھوڑنا حرام کر لیا اس نے اپنے اوپر، صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟ تو اِیجَابِ مُبَاح کے ساتھ کیا آجاتا ہے؟ تَحْرِیمِ مُبَاح، اور تحریمِ مباح یہ قسم ہے مولانا، کسی مباح چیز کو اپنے اوپر حرام کرنا یہ کیا ہے؟ قسم ہے بھئی، آگے شرح کے اندر بتلائیں گے کہ حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے حضرت ماریہ قبطیہ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهَا یا شہد کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا تو اللہ نے اس کو یمین قرار دیا بھئی، کیا قرار دیا؟ یمین قرار دیا ہے قرآن کے اندر بھئی، معلوم ہوا کسی بھی مباح چیز کو اپنے اوپر حرام کر لے یہ کیا ہے؟ یمین ہے۔

تو لہٰذا یہ جو صیغہ ہے لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ، اللہ کے لیے مجھ پر اس رجب کے روزے واجب ہیں، یہ لفظوں کے اعتبار سے تو ہے منت مولانا، کیا ہے؟ منت ہے، اور قسم کیا ہے اس کا؟ مجازی معنیٰ ہے، یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ قسم مجازی معنیٰ کیوں ہے اس لیے کیونکہ یہ اِیجَابِ مُبَاح ہے اور اِیجَابِ مُبَاح کے ساتھ کیا آئے گا ساتھ؟ تَحْرِیمِ مُبَاح، اور تَحْرِیمِ مُبَاح کیا ہے؟ قسم ہے بھئی۔

تو لہٰذا اے احناف ایک شخص نے یہ کہا لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ اور اس کے ذریعے اس نے نیت کر لی منت، پہلی صورت یہ یاد رکھو، اس نے نیت کی ہے منت کی بھی اور قسم کی بھی، کس کی نیت کی ہے؟ دونوں کی نیت کر لی، تو یاد رکھیے ہمارے نزدیک اب یہ منت بھی ہے اور قسم بھی ہے، یہ منت بھی ہے اور قسم بھی ہے۔ منت کو پورا کرنا پڑتا ہے اور اگر پورا نہ کیا تو بعد میں اس کی قضا کرنا پڑتی ہے، وہ رجب کے روزے رکھنا اس پر واجب ہے اگر رکھے تو ٹھیک، اگر نہ رکھے تو بعد میں کیا کرنا پڑے گی؟ قضا، ایک مہینے کے روزے رکھے گا۔ اور قسم اگر پوری نہ کرے تو پھر کیا کرنا پڑتا ہے؟ کفارہ دینا پڑتا ہے، لہٰذا اس صورت میں اگر اس نے رجب کے روزے نہ رکھے تو بعد میں قضا بھی کرنا پڑے گی نذر کی وجہ سے اور کفارہ بھی دینا پڑے گا کس کی وجہ سے؟ یمین کی وجہ سے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا ایک شخص نے یہ کہا لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ اور اس کے ذریعے اس نے کس چیز کی نیت کی ہے؟ پانچ چھ صورتیں بنیں گی اس لیے میں بار بار دہرا رہا ہوں بھئی، اور زبان سے بولا کریں بھئی کہ پتا لگے آپ کو بات سمجھ میں آگئی ہے۔ ایک شخص نے کہا لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ اور کس چیز کی نیت کی ہے اس نے؟ نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہے، تو اس صورت میں یہ نذر بھی ہے اور یمین بھی ہے، تو اے احناف یہاں تو آپ نے جمع بین الحقیقت والمجاز کر دیا، نذر اس کا حقیقی معنیٰ تھا اور یمین اس کا مجازی معنیٰ تھا، اور آپ

کہتے ہیں اگر اس نے روزے نہ رکھے تو اس صورت میں، آپ نے کہا کہ یہ منت بھی ہو گئی اور قسم بھی ہو گئی لہٰذا روزے نہ رکھے تو قضا بھی کرنا پڑے گی منت ہونے کی وجہ سے اور کفارہ بھی دینا پڑے گا یمین ہونے کی وجہ سے۔ ایک صورت۔

دوسری صورت کہ اس شخص نے اس کے ذریعے قسم کا ارادہ کیا ہے فقط بھئی، صرف قسم کا ارادہ کیا، اور منت کا نہ اس نے اثبات کیا نہ نفی کی، منت اس کے خیال ہی نہیں گیا منت کی طرف، اس نے کس چیز کا ارادہ کیا؟ قسم کا ارادہ کیا، منت کی طرف اس کا خیال بھی نہ گیا، پھر بھی اے احناف آپ کہتے ہو منت بھی ہو گئی ہے اور یمین بھی ہو گئی، دونوں صورتوں میں۔ پہلی صورت کیا تھی اس نے کس کس چیز کی نیت کی تھی؟ نذر اور یمین دونوں کی، دوسری کون سی صورت ہے؟ قسم کی تو نیت کی ہے اور نذر کی، اس کے دل میں ہی نہیں، اس کی نفی نہیں کی، اگر نفی کرے وہ اور مسئلہ ہے کہ نذر نہیں ہے صرف کیا ہے؟ قسم ہے، پھر اور مسئلہ ہو گا، صرف قسم کی نیت کی ہے یعنی منت کا اس کے دل میں خیال ہی نہیں آیا نہ اس کا اثبات کیا نہ اس کی نفی کی، تو اس صورت، دونوں صورتوں میں اے احناف آپ کیا کہتے ہیں؟ یمین بھی ہے اور منت بھی ہے، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہ آپ نے کیا کیا؟ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ کیا۔ دیکھیے بھئی۔

وَإِنَّمَا أُرِيدَ النَّذْرُ وَالْيَمِينُ فِيمَا إِذَا قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ، اور ارادہ کیا گیا ہے منت اور یمین دونوں کا جب اس نے کہا کہ اللہ کے لیے مجھ پر اس رجب کے روزے واجب ہیں، جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے، تَقْرِيرُهُ، تقریر اس کی یہ ہے کہ أَنْ يُقَالَ کہ یوں کہا جائے کہ إِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ، جب کہا کسی شخص نے کہ اللہ کے لیے مجھ پر رجب کے روزے واجب ہیں اس رجب کے، وَنَوَى بِهِ النَّذْرَ وَالْيَمِينَ، اور نیت کی اس نے منت اور قسم دونوں کی، یہ پہلی صورت، أَوْ نَوَى الْيَمِينَ فَقَطْ وَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالِهِ النَّذْرُ، یا صرف کس کی نیت کی؟ قسم کی نیت کی، اور اس کے دل پر منت کا گزر بھی نہ ہوا یعنی نہ اس کا اثبات کیا نہ اس کی نفی کی، تو یہ دوسری صورت آ گئی۔ بَال کہتے ہیں دل کو، اور خَطَرَ يَخْطُرُ کا معنیٰ دل میں آنا بھئی، وَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالِهِ النَّذْرُ اور گزر بھی نہیں ہوا اس کے دل پر منت کا، فَإِنَّهُ يَكُونُ نَذْرًا وَيَمِينًا مَعًا، تو اس صورت میں یہ نذر اور منت دونوں ہوں گی، وَالنَّذْرُ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ وَالْيَمِينُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيُّ، اور نذر کیا ہے اس کا؟ معنیٰ حقیقی ہے، اور یمین اس کا معنیٰ مجازی ہے، فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مَعًا، تو اس صورت میں لازم آتا ہے جمع کرنا حقیقت اور مجاز دونوں کے درمیان، حَتَّى قِيلَ يَلْزَمُ بِفَوَاتِهِ الْقَضَاءُ لِلنَّذْرِ وَالْكَفَّارَةُ لِلْيَمِينِ، یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ لازم ہو جائے گی ان کے فوت ہونے پر، ان کے فوت ہونے پر کیا لازم ہو گی؟ قضا ہو گی منت کے لیے اور کفارہ ہو گا یمین کے لیے، دونوں چیزیں آئیں گی۔

وَلِهٰذَا قِيلَ إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُقْرَأَ رَجَبُ غَيْرَ مُنَوَّنٍ، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ مناسب ہے کہ یہاں پر رجب غیرِ منون پڑھا جائے بغیر تنوین کے بھئی، بغیر تنوین کے، ایک کیا کہا؟ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبَ، تنوین نہیں ہے رَجَبَ پر، اور اگر کہتا ہے لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ، تو پھر اور صورت بن جائے گی بھئی۔ رَجَبَ جب اس نے کہا معلوم ہوا یہ غیرِ منصرف ہے، اور غیرِ

منصرف ہونے کی صورت میں دو سبب اس کے اندر آ گئے ہیں، کون کون سے؟ علمیت اور عدل، علمیت اور عدل دو سبب آئے تو یہ غیرِ منصرف بنا ویسے غیرِ منصرف نہیں بن سکتا۔ تو اگر آپ نے رَجَبٍ پڑھا تو معلوم ہوا اب علمیت نہیں ہے اس کے اندر، اور علم کسے کہتے ہیں جو کسی معین ذات پر دلالت کرے، تو علمیت تب ہی آئے گی جب اس سے کوئی معین رجب مراد لیا جائے یعنی قسم کے بعد آنے والا رجب مثلاً وہ کیا کرتا ہے اس سے مراد لیتا ہے، تو اس صورت میں علمیت آ گئی اور عدل بھی ہے تو اس صورت میں غیرِ منصرف ہو گا۔ اور اگر رَجَبٍ پڑھا تو معلوم ہوا کوئی رجب بھئی، متعین نہیں، علم نہیں، جب متعین نہیں ہے تو پھر اس صورت میں تو ثمرہ ہی ظاہر نہیں ہو گا موت کے وقت جا کر ثمرہ ظاہر ہو گا، کیونکہ اس سے پہلے اس کا، جب اس نے کوئی وقت ہی متعین نہیں کیا تو قضا بھی ہم نہیں کہہ سکتے کہ قضا ہوئی، زندگی کے جس رجب میں بھی وہ روزے رکھ لے گا وہ ادا ہی ہوں گے قضا نہیں، لیکن اگر اسی رجب، رَجَبَ اس نے کہا تو معلوم ہوا یہ جو آنے والا متعین رجب ہے یہی مراد ہے، تو لہٰذا اس کے اندر اگر نہ رکھے تو پھر ہم کہیں گے اب رکھو گے تو وہ قضا ہے ادا نہیں، فرق دونوں میں سمجھ میں آ گیا بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَلِهٰذَا قِيلَ اسی وجہ سے کہا گیا ہے إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُقْرَأَ رَجَبُ غَيْرَ مُنَوَّنٍ کہ پڑھا جائے رجب کو غیرِ منون، لِيَكُونَ الْمُرَادُ رَجَبَ هٰذِهِ السَّنَةِ تاکہ مراد اسی سال کا رجب ہو یہ جو قسم کے بعد آنے والا ہے، لِتَظْهَرَ ثَمَرَتُهُ فِي الْفَوَاتِ تاکہ اس کا ثمرہ ظاہر ہو جائے فوت ہونے کی صورت میں، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ رَجَبًا مِنَ الْعُمُرِ بخلاف اس کے کہ کوئی رجب ہو عمر بھر میں سے، فَإِنَّهُ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ إِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ بِالْإِيصَاءِ بِالْفِدْيَةِ اس لیے کیونکہ ظاہر نہیں ہو گا اس کا ثمرہ مگر موت ہی کے وقت فدیے کی وصیت کے ذریعے کہ اس کو کیا کرنا پڑے گی؟ فدیے کی وصیت کرنا پڑے گی، ورنہ اس سے پہلے جب بھی رکھتا ہے ادا ہی ادا ہے بھئی۔

وَهٰذَا إِنَّمَا يَرِدُ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ بِخِلَافِ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، فَإِنَّهُ عِنْدَهُ نَذْرٌ فِي الْأَوَّلِ وَيَمِينٌ فِي الثَّانِي. کہتے ہیں یہ جو اعتراض وارد ہوتا ہے یہ طرفین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ کے مذہب پر وارد ہوتا ہے، امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ کے مذہب پر نہیں بھئی۔ طرفین کے نزدیک یہ جو پیچھے دو صورتیں ذکر ہوئیں کہ اس نے منت اور قسم دونوں کی نیت کی یا صرف قسم کی نیت کی ہے اور منت کی طرف اس کا ذہن بھی نہیں گیا، اس صورت میں طرفین فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں یہ نذر بھی ہے اور یمین بھی ہے۔ جب کہ امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں صرف نذر ہے اور دوسری صورت میں صرف یمین ہے، لہٰذا ان کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض ان پر ہوتا ہی نہیں۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

دیکھیے مولانا یہاں چھ صورتیں بنتی ہیں، پہلے وہ چھ صورتیں سمجھ لیں، کس کی وہ نیت کرتا ہے اور کس کی نیت نہیں کرتا۔ ایک صورت مولانا کہ وہ دونوں کی نیت کرتا ہے، نذر کی بھی اور یمین کی بھی، صورت سمجھ میں آ گئی؟ دوسری صورت وہ کسی

ایک کی بھی نیت نہیں کرتا، بس یہ اس نے کہا لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ، پہلی صورت دونوں کی نیت کرتا ہے، دوسری صورت کسی ایک کی بھی نیت نہیں کرتا۔ اچھا تیسری صورت منت کی نیت کرتا ہے اور یمین کی نفی کرتا ہے، تیسری صورت کیا؟ منت کی نیت کرتا ہے اور یمین کی نفی کرتا ہے کہ وہ نہیں میری مراد میری یہ مراد ہے صرف منت۔ چوتھی صورت منت کی نیت کرتا ہے اور یمین کا اس کے دل پر گزر بھی نہیں ہوتا یعنی اس کی طرف توجہ ہی نہیں ہے، نہ اس کا اثبات ہے نہ اس کی نفی، صورت سمجھ میں آگئی؟ پانچویں صورت یمین کی نیت کرتا ہے، اب عکس کرو، یمین کی نیت کرتا ہے اور منت کی نفی کرتا ہے، چھٹی صورت یمین کی نیت کرتا ہے اور نذر کا اس کے دل پر گزر بھی نہیں یعنی نہ اس کا اثبات نہ اس کی نفی۔ کتنی صورتیں ہو گئیں؟ چھ صورتیں۔ چھ صورتیں اچھی طرح سمجھ میں آگئیں؟ پھر دوبارہ سن لو، پہلی صورت کہ وہ کیا کرتا ہے؟ دونوں کی نیت کرتا ہے، دوسری صورت دونوں میں سے کسی کی بھی نیت نہیں کرتا، اچھا، آگے چار صورتیں ہیں ان چار میں سے دو یمین کے ساتھ جوڑنا دو منت کے ساتھ جوڑنا۔ پہلی دو صورتیں منت کی نیت کرتا ہے کس کی؟ منت کی، اور ایک صورت میں یمین کی نفی ہے اور دوسری صورت میں یمین کا اس کے دل پر گزر بھی نہیں۔ اب اس کا عکس کرو، اگلی دو کے اندر یمین کی نیت کرتا ہے اور ایک میں منت کی نفی، دوسرے میں منت کا اس کے دل پر گزر بھی نہیں، تو چھ صورتیں بنتی ہیں مولانا چھ صورتیں۔ ان چھ صورتوں کے اندر صرف ان دو صورتوں کے اندر اختلاف ہے جو پہلے ذکر ہوئیں، کون سی دو صورتیں؟ جب دونوں کی نیت کرتا ہے، دوسری کون سی صورت؟ یمین کی نیت کرتا ہے اور نذر کا اس کے دل پر گزر بھی نہیں، باقی چار صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے مولانا۔ کس طرح؟ دیکھیے یہ چاروں آرہی ہیں، بس چھ آپ کے ذہن میں ہیں، ان دو میں اختلاف ہے باقی چار بالاتفاق ہیں مولانا۔ پہلے امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ کا مذہب بیان ہو گا کہ ان پہ یہ اشکال نہیں ہوتا، پھر اس کے بعد وہ چار صورتیں ذکر کریں گے۔

کہتے ہیں: وَهٰذَا إِنَّمَا يَرِدُ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَى، اور یہ اعتراض وارد ہوتا ہے طرفین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ پر، بِخِلَافِ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، بخلاف کس کے امام ابو یوسف رَحِمَهُ اللّٰهُ کے، فَإِنَّهُ عِنْدَهُ نَذْرٌ فِي الْأَوَّلِ، ان کے نزدیک منت ہو گی پہلی صورت میں، پہلی کون سی صورت ہے؟ جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی، وَيَمِينٌ فِي الثَّانِي، اور دوسری صورت میں یمین ہے، وہ کون سی صورت ہے؟ یمین کی نیت کرتا ہے اور منت کا اس کے دل پر گزر بھی نہیں۔

وَإِنْ لَمْ يَنْوِ شَيْئًا، اور اگر اس نے کسی ایک کی بھی نیت نہیں کی، صورت سمجھ میں آگئی؟ اچھا، ایک صورت۔ أَوْ نَوَى النَّذْرَ مَعَ نَفْيِ الْيَمِينِ، یا منت کی نیت کرتا ہے ساتھ یمین کی نفی کے۔ أَوْ بِلَا نَفْيِهِ، یا منت ہی کی نیت ہے لیکن یمین کی نفی نہیں ہے۔ يَكُونُ نَذْرًا بِالِاتِّفَاقِ، تو ان تینوں صورتوں میں کیا ہو گا؟ بالاتفاق منت ہو گی بھئی۔ وَإِنْ نَوَى الْيَمِينَ مَعَ نَفْيِ النَّذْرِ، یہ چوتھی صورت آگئی، اور اگر اس نے کس کی نیت کی ہے؟ یمین کی نیت کی ہے اور ساتھ منت کی نفی کی ہے، يَكُونُ يَمِينًا بِالِاتِّفَاقِ، تو اس صورت میں کیا ہو گی؟ یمین ہو گی بالاتفاق بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو چار صورتوں میں اتفاق

ہے۔ وَالْإِيرَادُ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ عَلَى مَذْهَبِهِمَا، اور اعتراض جو ہے وہ وارد ہوتا ہے پہلی دو ہی صورتوں پر طرفین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ کے مذہب پر۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ، تو جواب دیا مصنف رَحِمَهُ اللّٰهُ نے، بِأَنَّهُ إِنَّمَا أُرِيدَ النَّذْرُ وَالْيَمِينُ جَمِيعًا فِي هٰذِهِ الصُّورَةِ، کہ ارادہ کیا گیا ہے منت اور یمین دونوں کا اس صورت کے اندر، لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِصِيغَتِهِ يَمِينٌ بِمُوجَبِهِ، کہتے ہیں لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِصِيغَتِهِ يَمِينٌ بِمُوجَبِهِ، اس لیے کیونکہ یہ لفظ، یہ جو اس کا قول ہے، یہ منت ہے بِصِيغَتِهِ کس اعتبار سے؟ اپنے صیغے کے اعتبار سے، وَيَمِينٌ بِمُوجَبِهِ اور یمین ہے اپنے مُوجَب کے اعتبار سے۔ صیغے کے اعتبار سے یہ منت ہے میں نے بیان کر دیا بھئی، ایک شخص کہتا ہے اللہ کے لیے مجھ پر رجب کے روزے واجب ہیں تو لفظ کیا بتلا رہے ہیں؟ یہ وہ کیا کر رہا ہے؟ منت مان رہا ہے، لفظ خود بتلاتے ہیں، اور اپنے مُوجَب کے اعتبار سے یہ کیا ہے؟ یمین ہے، کیا ہے؟ یمین۔ یاد رکھیے یہاں پر علماء نے اختلاف کیا کہ مُوجَب کا کیا معنیٰ ہے؟ بعض علماء کہتے ہیں یہاں مُوجَب بمعنیٰ لَازِم کے ہے بھئی، مُوجَب بمعنیٰ لازم کے ہے، یعنی قسم اس کے ساتھ، قسم اس کا لازم ہے، قسم کیا ہے اس کا؟ کیوں لازم کیوں ہے؟ بھئی ابھی تو میں نے بتلایا، یہ یمین ہے، یمین کس کو کہتے ہیں؟ اِيجَابِ مُبَاح کو، یمین کسے کہتے ہیں؟ اِيجَابِ مُبَاح کو، اور اِيجَابِ مُبَاح کے ساتھ کیا لازم ہے؟ تَحْرِيمِ مُبَاح، اور تَحْرِيمِ مُبَاح کیا ہے؟ قسم ہے، تو اِيجَابِ مُبَاح جو یمین ہے اس کے ساتھ تَحْرِيمِ مُبَاح یعنی قسم لازم ہے، جہاں بھی اِيجَابِ مُبَاح ہو گا وہاں کیا ہو گا؟ تَحْرِيمِ مُبَاح ہو گا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو لہٰذا یہ یمین ہے۔ تو بعضوں نے کہا یہ مُوجَب بمعنیٰ کس کے ہے؟ لازم کے ہے کہ یعنی قسم اس کے ساتھ لازم ہے۔ بعضوں نے کہا یہاں مُوجَب بمعنیٰ حکم کے ہے، یہاں مُوجَب کس معنیٰ میں ہے؟ حکم کے معنیٰ میں ہے، أَيْ يَمِينٌ بِمُوجَبِهِ، یمین ہے بِمُوجَبِهِ أَيْ بِوَاسِطَةِ حُكْمِهِ، کس کے واسطے سے؟ اس کے حکم کے واسطے سے، حکم کے واسطے سے۔ کیوں؟ ان لفظوں کا یمین کا، منت کا حکم کیا ہے؟ اِيجَابِ مُبَاح، یمین کا حکم کیا ہے؟ وہ جو مباح ہوتا ہے وہ کیا ہو جاتا ہے انسان پر؟ واجب ہو جاتا ہے، یہ منت کا یہ کیا ہے؟ یہ منت کا حکم ہے، اور اس حکم کے واسطے سے کیا ساتھ آ گئی؟ یمین آ گئی کیونکہ اِيجَابِ مُبَاح کے واسطے سے کیا آیا تَحْرِيمِ مُبَاح آیا۔

تو کہتے ہیں: لِأَنَّهُ نَذْرٌ بِصِيغَتِهِ يَمِينٌ بِمُوجَبِهِ، اس لیے کیونکہ یہ منت ہے اپنے صیغے کے اعتبار سے اور یمین ہے اپنے مُوجَب کے اعتبار سے۔ وَتَحْرِيرُهُ، تحریر تو اس مسئلے کی یہ ہے، أَنَّ قَوْلَهُ لِلّٰهِ عَلَيَّ صِيغَةُ نَذْرٍ، کہ اس شخص کا یہ قول لِلّٰهِ عَلَيَّ اللہ کے لیے مجھ پر واجب ہے یہ صِيغَةُ نَذْر ہے، وَهُوَ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ، اور یہ کیا ہے اس کا مَعْنٰى مَوْضُوعٌ لَهُ ہے، وَكَانَ صَوْمُ رَجَبٍ مَثَلًا قَبْلَ النَّذْرِ مُبَاحَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ، اور رجب کے روزے مثال کے طور پر منت سے پہلے اس کے لیے ان کا فعل بھی مباح تھا اور ترک بھی مباح، رکھنا بھی مباح تھا چھوڑنا بھی مباح تھا۔ وَبَعْدَ النَّذْرِ صَارَ الْفِعْلُ وَاجِبًا وَالتَّرْكُ حَرَامًا، اور منت کے بعد فعل واجب ہو گیا اور ترک حرام ہو گیا، فَيَلْزَمُ مِنْ مُوجَبِ هٰذَا النَّذْرِ تَحْرِيمُ الْمُبَاحِ الَّذِي هُوَ التَّرْكُ،

تو لازم آیا اس منت کے مُوجَب سے، اس کے، اس منت کے مُوجَب سے کیا لازم آیا؟ تَحْرِيمُ الْمُبَاح، ایک مباح چیز کا حرام ہونا، بھئی کیا چیز ہے، کیا چیز حرام ہوئی ہے؟ کہتے ہیں الَّذِي هُوَ التَّرْكُ وہ چھوڑنا ہے، ان روزوں کا چھوڑنا پہلے مباح تھا اب اس پر واجب ہو گئے اب چھوڑنا حرام ہے بھئی۔ وَتَحْرِيمُ الْحَلَالِ يَمِينٌ، اور حلال چیز کو حرام کرنا یہ کیا ہے؟ یمین ہے، لِأَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ حَرَّمَ مَارِيَةَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهَا أَوِ الْعَسَلَ عَلَى نَفْسِهِ فَسَمَّى اللّٰهُ ذٰلِكَ يَمِينًا، اس لیے کہ حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے تحقیق حضرت ماریہ قبطیہ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهَا کو یا أَوِ الْعَسَلَ یا شہد کو حرام کیا تھا عَلَى نَفْسِهِ اپنے نفس پر، فَسَمَّى اللّٰهُ ذٰلِكَ يَمِينًا تو اللہ نے اس کو یمین قرار دیا۔ یمین قرار دیا اور اللہ فرماتے ہیں: وَقَالَ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ، آپ کیوں حرام کرتے ہیں جو اللہ نے آپ کے لیے حلال کیا ہے؟ ثُمَّ قَالَ، پھر آگے اللہ فرماتے ہیں: قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ، تحقیق اللہ نے جائز کر دیا تمہارے لیے تمہاری قسموں کو کھولنا، کیا کر دیا ہے؟ مشروع کر دیا ہے تمہارے لیے تمہاری قسموں کا کھولنا یعنی کیا کرو اگر ایسی قسم اٹھا لے تو کیا کر لے؟ کفارہ دے دے اور اس کو توڑ دے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

یہ حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بھئی بعض روایات میں آتا ہے کہ بھئی حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ نو ازواج تھیں، تو حضور عَلَيْهِ السَّلَام باری باری ایک کے گھر روزانہ ایک کے گھر رہتے تھے بھئی، تو ایک دن حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے، یہ باندی تھیں حضرت ماریہ حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی، تو ان کے ساتھ حضور نے خلوت کی اور وہ دن تھا حضرت عائشہ یا حضرت حفصہ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کا، تو انہیں جب علم ہوا تو کوئی ایسی بات کی جس پر حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ناراض ہوئے اور حضرت ماریہ کو کیا کر لیا اپنے اوپر حرام کر لیا، بعض روایات میں یہ آتا ہے۔ اور بعض روایات میں یہ آتا ہے کہ ایک دن حضرت حفصہ کے پاس شہد پیا، اور شہد پانی میں ملا کر انہوں نے شہد پیش کیا حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے پیا، اور تو حضرت عائشہ، حضرت سودہ وغیرہ یا ان ازواج کے پاس آئے تو انہوں نے کوئی ایسی بات کی کہ آپ سے تو مغافیر کی بو آ رہی ہے یا رسول اللہ آپ کے دہنِ مبارک سے، تو حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے کیا کیا اپنے اوپر شہد کو حرام کر لیا، تو اللہ نے پھر یہ آیت نازل فرمائی اللہ تعالیٰ نے کہ اے پیغمبر جس چیز کو اللہ نے آپ کے لیے حلال کیا ہے آپ اسے اپنے اوپر کیوں حرام کرتے ہیں؟ جی، اور اس کو یمین قرار دیا، آگے خود اللہ کیا فرما رہے ہیں: قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ، دیکھا معلوم ہوا یہ بھی یمین تھی۔

فَعُلِمَ أَنَّ تَحْرِيمَ الْحَلَالِ يَمِينٌ، پس جان لیا گیا کہ حلال چیز کو حرام کرنا وہ یمین ہے۔ فَيَكُونُ الْيَمِينُ مُوجَبًا لِلْكَلَامِ لَا مُرَادًا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ، تو یمین کیا ہوئی؟ کلام کا مُوجَب ہوئی، لَا مُرَادًا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ وہ مجاز کے طریقے پر کلام کی مراد نہیں۔ تو اس کے ساتھ منت، جواب دے رہے ہیں نا، کہ یہاں جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے، حقیقت اور یعنی دونوں معنیٰ کا ارادہ نہیں، ایک تو آیا کس اعتبار سے؟ کہ وہ کلام کی مراد ہے اور وہ کیا ہے؟ منت۔ اور یمین کیوں ہوئی؟ کیونکہ وہ کلام کا مُوجَب ہے، اس کے ساتھ کیا ہے؟ لازم ہے، کیا ہے؟ لازم ہے۔ تو یمین آئی مُوجَب ہونے کے اعتبار سے اور منت آئی

صیغے کے اعتبار سے، تو جَمْع بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَاز نہیں ہے یہاں پر۔

وَلٰكِنَّهُ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مُوجَبًا يَنْبَغِي أَنْ يَثْبُتَ بِدُونِ النِّيَّةِ، لِأَنَّ مُوجَبَ الشَّيْءِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ. لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب یہ مُوجَب ہے یعنی لازم ہے اس کے ساتھ، پھر تو مناسب یہ ہے کہ اس کو بغیر نیت کے ثابت ہونا چاہیے، لِأَنَّ مُوجَبَ الشَّيْءِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ، اس لیے کیونکہ کسی چیز کا مُوجَب جو ہوتا ہے وہ نیت کا محتاج نہیں۔ جب قسم اس کے ساتھ لازم ہے تو پھر جب بھی منت مانو اس کے ساتھ کیا آنی چاہیے؟ قسم آنی چاہیے، تو یہ آپ نے نیت کی قید کیوں لگائی دو ہی صورتوں میں آپ کہہ رہے ہیں، جہاں نیت ہے قسم کی، جن دو صورتوں میں قسم کی نیت ہے باقاعدہ وہاں آپ کہتے ہیں قسم ہوگی ورنہ صرف باقی صورتوں میں کیا آئے گی؟ منت، باقی منت آئے گی اگر یمین کی نیت نہیں ہے۔ تو اگر یہ تو لازم ہے تو لازم تو ہر صورت میں ثابت ہو جاتا ہے چاہے اس کی نیت کرو یا نیت نہ کرو۔ تو جواب دے رہے ہیں بھئی: إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّهَا كَالْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةِ، مگر یہ کہ یوں کہا جائے کہ یہ کس کی طرح ہے یہ مُوجَب؟ حقیقتِ مہجورہ کی طرح ہے، فَلِذَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ، اسی وجہ سے یہ کس کی محتاج ہے؟ نیت کی محتاج ہے۔ تو حقیقتِ مہجورہ کی طرح ہوئی، اور حقیقتِ مہجورہ کس کو کہتے تھے؟ جس کے اندر عرف میں، جس کا عرف میں وہ معنیٰ اس حقیقی معنیٰ کا ارادہ نہ کیا جاتا ہو بھئی، جسے چھوڑ دیا گیا ہو عرف کے اندر۔ تو یہاں پر بھی ان لفظوں کے ذریعے عرف کے اندر اس کو کوئی یمین نہیں کہتا، عرف کے اندر اسے کوئی یمین نہیں کہتا بھئی، اسی لیے لہٰذا، تو یہ حقیقتِ مہجورہ کی طرح ہوئی اور حقیقتِ مہجورہ کے اندر نیت ضروری تھی تو یہاں بھی کیا ضروری ہوگی؟ نیت ضروری ہوگی۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی؟ بعضوں نے اور جواب دیا بعض علماء نے مولانا، وہ کہتے ہیں کہ بھئی یہ جو کلام ہے اس میں یمین بننے کی صلاحیت ہے، قطعی طور پر یہ یمین نہیں۔ کیا جواب دیا؟ اس کلام کے اندر یمین بننے کی صلاحیت ہے قطعی طور پر یہ یمین نہیں، تو جب صلاحیت ہے تو نیت کرے گا تو یہ یمین بن جائے گی، نیت نہیں کرے گا تو قطعی طور پر تو یہ یمین ہے ہی نہیں لہٰذا یمین بھی نہیں بنے گی۔ صلاحیت ہے، نیت کرے تو کیا بن جائے گی ساتھ ہی؟ یمین بن جائے گی، نیت نہ کرے تو یمین بھی نہیں۔ جواب سمجھ میں آگیا بھئی؟

وَقِيلَ إِنَّ الْيَمِينَ هِيَ الْمُرَادَةُ مِنَ اللَّفْظِ، وَالنَّذْرُ لَيْسَ بِمُرَادٍ بَلْ جَاءَ بِصِيغَةِ اللَّفْظِ، اور کہا گیا ہے کہ یمین جو ہے وہی مراد ہے لفظ سے، وہ لفظ سے مراد ہے، اور نذر تو مراد نہیں بلکہ کس وجہ سے آئی ہے؟ لفظوں کے، لفظ کے صیغے کی وجہ سے آئی ہے۔ بعضوں نے کہا کہ یمین یہ مراد ہے لفظ سے، یمین کا تو ارادہ کیا گیا ہے، یمین کیا ہے؟ بس اس نے جب یہ کہا لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمُ رَجَبٍ تو اس نے کس کی نیت کی ہے؟ کیا کہتے ہیں بعضوں نے کیا جواب دیا؟ وہ کہتے ہیں کہ ارادہ یہاں یمین کا ہے اور منت خود بخود صیغے کی وجہ سے آگئی۔ ارادہ کس کا ہے؟ یمین کا، اور منت خود بخود کیا ہوئی؟ صیغے کی وجہ سے آگئی، جیسے پچھلے مسئلے میں کہا تھا کہ قسم خود بخود کس وجہ سے آگئی کیونکہ وہ اس کا لازم ہے، نیت کی وجہ سے وہ آگئی بھئی، صورت سمجھ میں آئی وہ لازم ہونے کے اعتبار سے۔ وَلٰكِنْ هٰذَا إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا نَوَى الْيَمِينَ فَقَطْ، کہتے ہیں لیکن یہ تو اسی صورت میں صحیح ہو

گا جب اس نے صرف یمین کی نیت کی ہے۔ آپ نے کیا کہا؟ قسم مراد ہے یعنی اس کا ارادہ کیا گیا ہے، یہ تو صرف اسی صورت میں ہو گا جب اس نے صرف قسم کا ارادہ کیا، تو قسم آئی ارادے کی وجہ سے اور منت کس کی وجہ سے آئی؟ صیغے کی وجہ سے۔ اور جس صورت میں دونوں کا اس نے ارادہ ہی کیا ہے اب تو آپ نہیں کہہ سکتے کہ قسم ارادے کی وجہ سے آئی اور منت کس وجہ سے آئی؟ صیغے کی وجہ سے، بلکہ یہاں تو اس نے منت کا بھی باقاعدہ کیا کر لیا؟ ارادہ کر لیا ہے، اگرچہ منت خود آرہی تھی صیغے کی وجہ سے لیکن اس نے ارادہ تو کر لیا، تو ارادے میں تو دونوں آگئے لہٰذا اشکال تو پھر بھی اپنی جگہ پر رہا۔ تو کہتے ہیں: وَلٰكِنْ هٰذَا إِنَّمَا يَصِحُّ، یہ جواب اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے إِذَا نَوَى الْيَمِينَ فَقَطْ جب وہ صرف یمین کی نیت کرتا ہے، وَأَمَّا إِذَا نَوَاهُمَا اور جب وہ دونوں کی نیت کرتا ہے فَقَدْ دَخَلَ النَّذْرُ تَحْتَ الْإِرَادَةِ تو تحقیق نذر بھی تو ارادے کے تحت داخل ہو گئی، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ اگرچہ وہ اس ارادے کی محتاج نہیں تھی صیغے سے خود آرہی تھی، لیکن بہرحال ارادہ تو دونوں کا ہوا تو جمع بین الحقیقت والمجاز تو آگیا بھئی دونوں کا ارادہ ہوا۔

وَقِيلَ، اور بعضوں نے یہ کہا گیا ہے کہ إِنَّ قَوْلَهُ لِلّٰهِ، کہ اس شخص کا یہ قول جو ہے لِلّٰهِ یہ بمعنیٰ وَاللّٰهِ کے ہے، بعضوں نے یہ جواب دیا کہ لِلّٰهِ بمعنیٰ وَاللّٰهِ کے ہے، صِيغَةُ يَمِينٍ یہ یمین کا صیغہ ہے، وَاللّٰهِ سے کیا ہے؟ وَاللّٰهِ کوئی عربی میں بولتا ہے کس چیز کا ارادہ ہوتا ہے؟ قسم، تو یہ صِيغَةُ يَمِينٍ یہ یمین کا صیغہ ہے، وَقَوْلُهُ عَلَيَّ صِيغَةُ نَذْرٍ، اور عَلَيَّ کا جو صیغہ ہے صِيغَةُ نَذْرٍ یہ کیا ہے؟ صیغۂ نذر ہے یعنی مجھ پر واجب ہے تو یہ وجوب کے لیے آتا ہے، فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ لہٰذا یہ دونوں ایک ہی لفظ کے اندر جمع نہیں، دونوں ایک لفظ کے اندر جمع نہیں۔ آپ نے ہمیں کیا کہا کہ منت اور یمین دونوں آرہے ہیں تو جمع بین الحقیقت والمجاز ہے، ہم کہتے ہیں نہیں، قسم آرہی ہے لِلّٰهِ سے، یمین آرہی ہے، منت کس سے آرہی ہے؟ عَلَيَّ سے، یمین کس سے آئی؟ لِلّٰهِ سے، اور منت کس سے آئی؟ عَلَيَّ سے، تو ایک ہی لفظ سے تو نہیں آرہا بھئی۔ ہاں دونوں، ایک ہی لفظ سے اگر ہوتے پھر جمع بین الحقیقت والمجاز تھا، لیکن دونوں کا فائدہ الگ الگ لفظوں سے حاصل ہو رہا ہے، لہٰذا حقیقت اور مجاز کا اکٹھا ہونا لازم نہ آیا بھئی۔ تو کہتے ہیں فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ تو لہٰذا یہ جمع نہیں ایک ہی لفظ کے اندر۔ لیکن اس پر مولانا اشکال ہوتا ہے بھئی کہ یہ لِلّٰهِ کو کس کے لیے، کیا جواب دیا انہوں نے؟ لِلّٰهِ کس لیے ہے؟ قسم کے لیے ہے، یاد رکھیے قسم کے لیے اصل میں ہے وضع با، پھر اس با کی جگہ کبھی آجاتا ہے واو وَاللّٰهِ کہتے ہیں، اور پھر اس واو کی جگہ کبھی لام لے آتے ہیں لِلّٰهِ بھی کہہ دیتے ہیں، لیکن یہ لِلّٰهِ جب لام کے ساتھ ہو یہ صرف اس مقام پر آتی ہے قسم جو مقامِ تعجب ہو بھئی، کوئی تعجب والی بات ہو تو تب لِلّٰهِ کے ساتھ قسم اٹھائی جاتی ہے ویسے قسم نہیں، اور یہاں تو کوئی تعجب والی بات نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

فَهُوَ كَشِرَاءِ الْقَرِيبِ فَإِنَّهُ تَمَلُّكٌ بِصِيغَتِهِ تَحْرِيرٌ بِمُوجَبِهِ، تو یہ ایک قریبی رشتہ دار کو خریدنے کی طرح ہی ہے اس لیے

کیونکہ وہ تملک ہے، مالک بننا ہے بِصِيغَتِهِ اس کے صیغے کے اعتبار سے، تَحْرِيرٌ بِمُوجَبِهِ اور تحریر آزاد کرنا ہے اس کے لازم کے اعتبار سے، کس اعتبار سے؟ اچھا کہتے ہیں بھئی یہ تَشْبِيهٌ، دیکھیے مولانا صرف آسان مسئلہ ہے، تَشْبِيهٌ لِمَسْأَلَةِ النَّذْرِ بِهِ تَوْضِيحًا وَتَأْيِيدًا، یہ تشبیہ ہے منت کے مسئلے کی اس کی توضیح وضاحت کرتے ہوئے اور اس کی تائید کرتے ہوئے۔ فَإِنَّ مَنِ اشْتَرَى الْقَرِيبَ، اس لیے کیونکہ جس نے اپنے قریبی محرم رشتہ دار کو خریدا يَكُونُ تَمَلُّكًا بِاعْتِبَارِ صِيغَتِهِ، خریدا ہے مولانا، کسی سے کیا کیا؟ خریدا، تو یہ تَمَلُّكًا بِاعْتِبَارِ صِيغَتِهِ یہ مالک بننا ہے صیغے کے اعتبار سے کیونکہ کوئی جب شخص کسی سے کوئی چیز خریدتا ہے تو کیا بن جاتا ہے اس کا؟ مالک، تو یہ صیغے کے اعتبار سے مالک بننا ہے لِأَنَّ صِيغَتَهُ مَوْضُوعَةٌ لِلْمِلْكِ اس لیے کیونکہ یہ شراء کا صیغہ کس لیے وضع کیا گیا ہے؟ ملکیت کے لیے۔ وَلٰكِنْ يَكُونُ تَحْرِيرًا وَإِعْتَاقًا بِمُوجَبِهِ، لیکن یہی شراء تحریر ہے اور آزاد کرنا ہے بِمُوجَبِهِ کس اعتبار سے؟ اپنے مُوجَب کے اعتبار سے، لِأَنَّ مُوجَبَ الْمِلْكِ مَعَ الْقَرَابَةِ هُوَ الْعِتْقُ، اس لیے کیونکہ ملکیت مع القرابت کا مُوجَب کیا ہے؟ ملکیت کے ساتھ کیا آجائے؟ قرابت، قریبی رشتہ دار ہو اس کے ساتھ ملکیت آجائے تو اس کا مُوجَب کیا ہے؟ هُوَ الْعِتْقُ وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، حضور عَلَيْهِ السَّلَام فرماتے ہیں: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ، کہ جو شخص مالک ہوا ذُو رَحِمٍ، ذُو رَحِمٍ کہتے ہیں قریبی رشتہ دار مولانا، قریبی رشتہ دار، مَحْرَمٍ مِنْهُ جو اس کا محرم ہو بھئی، محرم کسے کہتے ہیں؟ جس کے ساتھ نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہے بھئی، کیا ہے؟ حرام ہے اسے محرم کہتے ہیں، جیسے ماں، بہن، نانی، دادی وغیرہ بھئی یہ سب محرم ہیں۔ تو دو چیزیں ذکر ہوئیں حدیث میں، محرم بھی ہو قریبی رشتہ دار بھی ہو، دونوں چیزیں، دونوں شرطیں جب پوری ہوں گی تو اس کو خریدتے ہی وہ شخص قریبی رشتہ دار محرم آزاد ہو جائے گا ورنہ آزاد نہیں۔ اگر صرف قریبی رشتہ دار ہے محرم نہیں، مثلاً چچا زاد بھائی کو خریدتا ہے یا چچا زاد بہن کو خریدتا ہے وہ باندی ہے مثلاً، اب قریبی رشتہ دار تو ہے لیکن محرم ہے؟ نہیں اس کے ساتھ تو نکاح جائز ہوتا ہے۔ اور صرف، محرم تو ہے قریبی رشتہ دار نہیں ہے، مثلاً اپنی رضاعی بہن کو خریدتا ہے اب یہ اس پر رضاعی بہن ہے اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہے لیکن قریبی رشتہ دار ہے؟ جی؟ قریبی رشتہ دار نہیں، ہاں تو دونوں ہونے چاہئیں قریبی رشتہ دار بھی ہو اور محرم بھی ہو، پھر کیا ہو جائے گا وہ؟ آزاد ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو حضور عَلَيْهِ السَّلَام فرماتے ہیں: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ، جو اس نے خریدا اپنے قریبی محرم رشتہ دار کو عَتَقَ وہ کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ بھئی کتابوں میں جہاں بھی دیکھا عُتِقَ عُتِقَ یہ انہوں نے لکھا ہوتا ہے، یہاں بھی پیش ڈلی ہوئی ہے؟ ہاں بعض کتابوں میں پیش ڈلی ہو گی بھئی ع پر، حالانکہ لغت کے اعتبار سے عَتَقَ ہونا چاہیے بھئی، سمجھیں آزاد ہو جائے گا۔ تو حضور عَلَيْهِ السَّلَام نے فرمایا: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ، رَحِم، ح ساکن پڑھنا یا ح پر کسرہ ذَا رَحِمٍ دونوں طرح درست ہے مولانا۔ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ، بھئی ذَا منصوب ہے ذَا، ذُو مَالٍ کی طرح ذُو مَالٍ، ذُو مَالٍ کی طرح، اور یہ منصوب کیوں ہے؟ کیونکہ مفعول ہے مَلَكَ کے لیے، مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ، ذَا مضاف رَحِمٍ مضاف الیہ۔ آگے مَحْرَمٍ، یہ منصوب ہے مَحَلًّا

یاد رکھیے یہ صفت ہے ذَا رَحِمٍ کی، ذَا رَحِمٍ ایسا قریبی رشتہ دار جو کیا ہو؟ جو محرم ہو، جو کیا ہو؟ محرم ہو۔ تو اس کو منصوب ہونا چاہیے تھا مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمًا مِنْهُ، موصوف صفت کا اعراب ایک ہوتا ہے تو اس کو کیا ہونا چاہیے؟ منصوب، لیکن جر پڑھا گیا، کیوں؟ جانتے ہو؟ یاد رکھو اس کو جَرِّ جِوَار کہتے ہیں، جَرِّ جِوَار، جَرِّ جِوَار اسے کہتے ہیں بھئی ایک، ایک لفظ کا اعراب کچھ اور ہوتا ہے، ساتھ ایک لفظ اور آیا تھا اس کے پڑوس میں ہونے کی وجہ سے ہم اس پر بھی وہی اعراب پڑھ دیتے ہیں جو ماقبل پر پڑھا تھا، ماقبل میں رَحِمٍ پر جر پڑھا تھا تو اس پر بھی ہم نے کیا پڑھ دیا؟ جر پڑھ دیا گیا، اس کو کیا کہتے ہیں؟ جَرِّ جِوَار کہتے ہیں بھئی، تو یہ لفظاً مجرور ہے محلاً کیا ہے؟ منصوب ہے۔ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، حضور عَلَيْهِ السَّلَام نے فرمایا: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ، جو مالک ہوا اپنے قریبی محرم رشتہ دار کا عَتَقَ وہ اس پر کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا، آزاد ہو جائے گا۔

وَإِلَّا فَبَيْنَ الشِّرَاءِ وَالتَّحْرِيرِ مُنَافَاةٌ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ، تو دیکھیے ورنہ تو شراء اور تحریر کے اندر منافات ہے ظاہر کے اعتبار سے، شراء اور تحریر میں کیا ہے؟ منافات ہے دونوں کے اندر، اس لیے کیونکہ شراء مُثْبِتِ مِلْك ہے اور تحریر مُزِيلِ مِلْك ہے، خریدتے ہو تو آپ کی شراء کیا کر دیتی ہے آپ کی ملکیت کو ثابت کر دیتی ہے، اور آزاد کریں تو یہ آزادی آزاد کرنا آپ کی ملکیت کو زائل کر دیتا ہے، تو شراء ہے مُثْبِتِ مِلْك اور تحریر ہے مُزِيلِ مِلْك، تو دونوں میں کیا ہے؟ منافات ہے۔ لیکن یہاں پر جب کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدا تو یہ صیغے کے اعتبار سے دیکھا جائے تو مالک بننا ہے، اور حکم کے اعتبار سے دیکھا جائے، لازم کے اعتبار سے دیکھا جائے تو آزاد کرنا ہے، تو جیسے یہاں پر شراء کے ساتھ تحریر حریت آجائے گی، اسی طرح گذشتہ مسئلے کے اندر بھی منت کے ساتھ کیا آجائے گی؟ یمین آجائے گی، یا یمین کے ساتھ منت آجائے گی مولانا۔ صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟ چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۴۹: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۴): عدمِ اجتماعِ حقیقت و مجاز (عمومِ مجاز کی نفی) اور علاقہ ہائے مجاز و طریقِ استعارہ

نور الانوار صفحہ: ۱۰۴ — بتاریخ: ۱ جنوری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنِ التَّفْرِيعَاتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ، فَقَالَ: وَطَرِيقُ الِاسْتِعَارَةِ الِاتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صُورَةً أَوْ مَعْنًى.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

حقیقت اور مجاز کی بحث ہم نے شروع کی تھی، مصنف رَحِمَهُ اللّٰهُ نے آخر میں آپ کو ایک ضابطہ بتلایا کہ ہمارے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے، کہ ایک ہی وقت میں دونوں معانی کا ارادہ کیا جائے، مَعْنٰی مَوْضُوعٌ لَهُ کا بھی اور مَعْنٰی غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ کا۔ اور پھر اس پر تفریعات ذکر کیں، پھر کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات دیے۔ اب

آگے مجاز کے علاقے بیان کرنے لگے ہیں بھئی۔[1]

کہتے ہیں: ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنِ التَّفْرِيعَاتِ، پھر جب مصنف رَحِمَهُ اللّٰهُ فارغ ہوئے تفریعات سے، شَرَعَ فِي بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ، تو شروع ہوئے مجاز کے علاقوں کے بیان میں، فَقَالَ، پس فرمایا: وَطَرِيقُ الِاسْتِعَارَةِ الِاتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صُورَةً أَوْ مَعْنًى. اور استعارے کا طریقہ جو ہے وہ اتصال کا پایا جانا ہے دو چیزوں کے درمیان صورت کے اعتبار سے یا معنیٰ کے اعتبار سے۔

اچھا بھئی، آگے شارح بھی بیان کریں گے، بھئی یاد رکھیے ایک استعارہ اصطلاح ہے علمائے اصولِ فقہ کی اور ایک استعارہ اصطلاح ہے علمِ بیان والوں کی، علمِ بلاغت والوں کی۔ تو یاد رکھیے علمِ بلاغت کے اندر استعارہ کی اور تعریف ہے، علمِ اصولِ فقہ میں اور تعریف ہے۔ علمِ بلاغت والوں کے نزدیک اگر لفظ کو مَعْنٰى مَوْضُوعٌ لَهُ میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے، اگر مَعْنٰى غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ میں استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے۔ پھر مجاز کی آگے وہ تقسیم کرتے ہیں بھئی۔ بھئی ایک لفظ کو آپ نے مَعْنٰى غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ میں استعمال کیا، تو اس کی ضرور کچھ نہ کچھ مناسبت ہوگی مَوْضُوعٌ لَهُ کے ساتھ۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ کچھ نہ کچھ مناسبت ہوگی اس مَعْنٰى غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ کی، کس کے ساتھ ہوگی مناسبت؟ مَوْضُوعٌ لَهُ کے ساتھ۔ اب یہ مناسبت اور علاقہ اور تعلق اور ربط جو ہے اگر یہ تشبیہ والا ہو، تو پھر یہ کہلاتا ہے استعارہ۔ اور اگر یہ علاقہ تشبیہ کے علاوہ کوئی اور ہو، تو پھر یہ کہلائے گا مجازِ مرسل بھئی، کیا کہلائے گا؟ مجازِ مرسل۔ یعنی مَعْنٰى مَوْضُوعٌ لَهُ اور مَعْنٰى غَيْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ میں اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو علمِ بلاغت والوں کے نزدیک یہ کہلائے گا استعارہ، اور اگر علاقہ تشبیہ کے علاوہ کوئی اور علاقہ ہو تو اس صورت میں یہ کیا کہلائے گا؟ مجازِ مرسل۔ سمجھ میں آیا؟ مجازِ مرسل اس کے بہت سے علاقے ہیں، پچیس علاقے بیان کریں گے، تو پچیس علاقے ہیں: مثلاً کُلّ بول کر جُز مراد لے لینا، اور جُز بول کر کُلّ مراد لے لینا، علت بول کر

---

[1]

جدول — حقیقت اور مجاز کے احکام اور عدمِ اجتماعِ حقیقت و مجاز کے اصولی قواعد:

اصولی قاعدہ	تفصیل و توضیح	فقہی مثال
عدمِ اجتماعِ حقیقت و مجاز	ایک ہی لفظ سے بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معانی مراد نہیں لیے جا سکتے	لفظ «نکاح» سے بیک وقت وطء اور عقد دونوں مراد نہیں؛ لفظ «لمس» سے مس بالید اور جماع جمع نہیں ہوتے۔
عمومِ مجاز کی نفی	ایک عام مجازی معنی مراد لے کر اس کے تحت حقیقی اور مجازی افراد جمع کرنا بھی ہمارے نزدیک ناجائز ہے	پوتے (ولد الولد) کے ہوتے ہوئے اگر بیٹے (ولدِ صلبی) کے لیے وصیت کرے تو پوتا داخل نہ ہوگا۔
طریقِ استعارہ (علاقہ)	مستعار منہ اور مستعار لہ کے درمیان اتصالِ صوری یا اتصالِ معنوی (مشابہت یا سببیت / مجاورت) ضروری ہے	غائط (نشیبی زمین) کا قضائے حاجت کے لیے، اور سماء (بادل) کا بارش کے لیے مجاز ہونا۔

معلول مراد لے لینا، معلول بول کر علت مراد لے لینا، سبب بول کر مُسَبَّب کا ارادہ کرنا، مُسَبَّب بول کر سبب کا ارادہ کرنا، اسی طرح حال، مَحَلّ بول کر حال کا ارادہ کرنا، حال بول کر مَحَلّ کا ارادہ کرنا وغیرہ بھئی، بہت سے علاقے ہیں۔ تو یہ سب مجازِ مرسل کہلاتے ہیں۔

تو یہ تھا علمِ بلاغت والوں کے نزدیک، لیکن علمائے اصولِ فقہ کے نزدیک مجاز جو ہے اور استعارہ مترادف ہیں بھئی، مجاز اور استعارہ کیا ہیں؟ مترادف۔ بھئی علمِ بلاغت والوں نے تو کہا تھا کہ اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تب استعارہ ہے ورنہ مجازِ مرسل ہے، جب کہ علمائے اصولِ فقہ کے نزدیک علاقہ چاہے تشبیہ کا ہو چاہے غیرِ تشبیہ کا ہو، جو بھی ہو یہ استعارہ کہلائے گا۔ معلوم ہوا ان کے نزدیک مجاز اور استعارہ کیا ہیں؟ مترادف ہیں۔ حالانکہ علمِ بلاغت والوں کے نزدیک استعارہ قسم تھی مجاز کی، سمجھ میں آیا مجاز تقسیم ہوتا تھا دو قسموں کی طرف، ایک استعارہ اور ایک مجازِ مرسل، جب کہ علمِ اصولِ فقہ والوں کے نزدیک استعارہ اور مجاز مترادف ہیں بھئی، مترادف ہیں۔ تو علاقہ چاہے تشبیہ کا ہو چاہے غیرِ تشبیہ کا ہو، دونوں صورتوں میں یہ استعارہ کہلاتا ہے۔ ہاں، پھر اس میں فرق وہ یوں کرتے ہیں کہ اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو پھر یہ کہیں گے کہ یہاں یہ جو دو چیزوں میں اتصال ہے وہ معنوی اعتبار سے اتصال ہے، اور اگر اس کے علاوہ دوسرا ہو تو پھر کہیں گے اتصال باعتبارِ صورت کے ہے بھئی، کس اعتبار سے ہے؟ صورت کے اعتبار سے اتصال ہے۔ جی، یہی اب بیان کریں گے اس حصے میں بھئی۔

دیکھیے، تو مصنف فرماتے ہیں: وَطَرِيقُ الِاسْتِعَارَةِ الِاتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صُورَةً أَوْ مَعْنًى، اور استعارے کا طریقہ وہ اتصال کا پایا جانا ہے دو چیزوں کے درمیان صورت کے اعتبار سے یا معنیٰ کے اعتبار سے۔

وَالِاسْتِعَارَةُ فِي عُرْفِ الْأُصُولِيِّينَ يُرَادِفُ الْمَجَازَ، جی اب خود شارح بھی یہی تفصیل بیان کریں گے، کہتے ہیں: وَالِاسْتِعَارَةُ فِي عُرْفِ الْأُصُولِيِّينَ يُرَادِفُ الْمَجَازَ، استعارہ جو ہے علمائے اصول کے عرف کے اندر یہ مترادف ہے مجاز کے، وَعِنْدَ أَهْلِ الْبَيَانِ قِسْمٌ مِنَ الْمَجَازِ، اور اہلِ بیان کے نزدیک استعارہ کیا ہے؟ قسم ہے کس میں سے؟ مجاز میں سے۔ فَإِنَّ الْمَجَازَ عِنْدَهُمْ إِنْ كَانَتْ فِيهِ عَلَاقَةُ التَّشْبِيهِ يُسَمَّى اسْتِعَارَةً بِأَقْسَامِهَا، اس لیے کیونکہ مجاز جو ہے ان کے نزدیک اگر اس کے اندر علاقۂ تشبیہ کا ہو يُسَمَّى اسْتِعَارَةً بِأَقْسَامِهَا تو یہ کیا کہلاتا ہے؟ استعارہ کہلاتا ہے بِأَقْسَامِهَا اپنی اقسام کے ساتھ۔ سمجھ میں آیا استعارہ پھر کئی قسم پر ہے، بلاغت کی بحث ہے، ایک استعارہ بِالْكِنَايَہ کہلاتا ہے، ایک استعارہ تَخْيِيلِيَّہ کہلاتا ہے، ایک استعارہ تَرْشِيحِيَّہ ہے، اسی طرح استعارہ تَصْرِيحِيَّہ ہے۔ استعارہ بالکنایہ اسے کہتے ہیں صرف جس میں، مُشَبَّہ بِہٖ ذکر نہ کیا جائے، یوں کہو جس میں صرف کس کو ذکر کیا جائے؟ مُشَبَّہ کو، مُشَبَّہ کو ذکر کیا جائے، جیسے أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَظْفَارَهَا، موت نے اپنے پنجے گاڑ دیے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے مولانا، موت کو تشبیہ دی ہے درندے کے ساتھ۔ یہ کیا ہے؟ استعارہ بالکنایہ۔ تشبیہ کس کو دی؟ موت کو، کس کے ساتھ؟ درندے کے ساتھ، تو موت کیا ہے؟ مُشَبَّہ، اور درندہ کیا ہے؟ مُشَبَّہ بِہٖ، اور عبارت میں صرف کیا ذکر ہے؟ مُشَبَّہ ذکر ہے بھئی، صرف مُشَبَّہ، اس کو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں۔ تو استعارہ بالکنایہ اس کو کہتے ہیں کہ دل

میں ایک چیز کو تشبیہ دی ہے کہنے والے نے دوسری چیز کے ساتھ اور اپنی عبارت میں صرف اس نے مُشَبَّہ کو ذکر کیا مُشَبَّہ بِہٖ کو ذکر ہی نہیں کیا۔ بھئی جب دل میں تشبیہ دی ہے تو ہمیں کیسے پتا چلے گا بھئی؟ کہتے ہیں بھئی قرینہ وہاں موجود ہو گا، وہ قرینہ استعارہ تَخْیِیلِیَّہ کہلاتا ہے، کیا کہلاتا ہے؟ تخییلیہ بھئی۔ یہاں موت کو درندے سے تشبیہ دی، کیسے پتا چلا ہمیں بھئی؟ موت کے لیے پنجے ثابت کر دیے، حالانکہ موت کے تو پنجے نہیں ہوتے، پنجے تو درندے کے ہوتے ہیں بھئی، یہ پنجے کا لفظ بتلا رہا ہے معلوم ہوا اس نے موت کو کس کے ساتھ تشبیہ دی ہے؟ درندے کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اور پنجے تو لازم ہیں درندے کے ساتھ، تو اس لازم کو مُشَبَّہ کے لیے ثابت کرنا یہ استعارہ تخییلیہ کہلاتا ہے۔ پنجے کس کا لازم ہے؟ مُشَبَّہ بِہٖ کا، اور ثابت کس کے لیے کر دیا؟ مُشَبَّہ کے لیے، یہ کیا کہلاتا ہے؟ استعارہ تخییلیہ کہلاتا ہے، سمجھ میں آیا؟ اور یہی قرینہ ہوتا ہے، اس کے ذریعے استعارہ بالکنایہ کا پتا لگتا ہے بھئی ورنہ ویسے کیا پتا لگے گا دل کے اندر تشبیہ دی ہے۔ تو مُشَبَّہ بِہٖ کے لازم کو مُشَبَّہ کے لیے ثابت کرنا یہ استعارہ تخییلیہ کہلاتا ہے۔ اور مُشَبَّہ بِہٖ کے مناسب کو مُشَبَّہ کے لیے ثابت کرنا یہ کیا کہلاتا ہے؟ استعارہ ترشیحیہ بھئی، استعارہ ترشیحیہ، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ پنجے تو لازم تھے اس کے مناسب کو اگر ثابت کیا جائے تو یہ کیا کہلاتا ہے؟ استعارہ ترشیحیہ۔ تو جہاں بھی استعارہ بالکنایہ ہو گا وہاں استعارہ تخییلیہ ضرور ہو گا کیونکہ یہ اس کا قرینہ ہوتا ہے، ہاں ساتھ ساتھ کبھی استعارہ ترشیحیہ بھی ہو گا اور کبھی استعارہ ترشیحیہ نہیں ہو گا۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ اور استعارہ تصحیحیہ، تصریحیہ وہ اس کا عکس ہے کہ مُشَبَّہ بِہٖ عبارت میں ذکر ہو اور مُشَبَّہ کیا ہو؟ محذوف ہو بھئی۔ جی آگے دیکھیے بھئی۔

وَإِنْ كَانَتْ فِيهِ عَلَاقَةُ غَيْرِ التَّشْبِيهِ مِنَ الْعَلَاقَاتِ الْخَمْسِ وَالْعِشْرِينَ، مِثْلُ السَّبَبِيَّةِ وَالْمُسَبَّبِيَّةِ وَالْحَالِّ وَالْمَحَلِّ وَاللَّازِمِ وَالْمَلْزُومِ وَغَيْرِهَا، يُسَمَّى مَجَازًا مُرْسَلًا. اور اگر علاقہ جو ہے ان دو چیزوں میں، اگر علاقہ تشبیہ کے علاوہ، ان دو معانی میں اگر علاقہ تشبیہ کے علاوہ کوئی اور علاقہ ہو پچیس علاقوں میں سے، مثال کے طور پر سببیت جو ہے اور مسببیت کا علاقہ، حال اور محل ہے، لازم اور ملزوم وغیرہ یہ علاقے ہوں، تو یُسَمَّی مَجَازًا مُرْسَلًا تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ مجازِ مرسل کہتے ہیں۔

وَالْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَبَّرَ عَنْ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ كُلِّهَا بِقَوْلِهِ صُورَةً، وَعَنْ عَلَاقَةِ الِاسْتِعَارَةِ الْمُسَمَّاةِ بِالتَّشْبِيهِ بِقَوْلِهِ مَعْنًى. اور مصنف رَحِمَهُ اللّٰهُ نے تعبیر کیا ہے مجازِ مرسل کے تمام علاقوں کو اپنے قول صُورَةً کے ذریعے، اور استعارہ کے علاقے جو تشبیہ کے کہلاتے ہیں ان کو تعبیر کیا ہے اپنے قول مَعْنًی کے ذریعے۔ فَكَأَنَّهُ قَالَ، گویا کہ مصنف نے یوں فرمایا ہے، دیکھیے متن کی اب شرح کر رہے ہیں، انہوں نے متن میں کہا تھا وَطَرِيقُ الِاسْتِعَارَةِ الِاتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صُورَةً أَوْ مَعْنًى، گویا کہ انہوں نے یوں کہا: وَطَرِيقُ الْمَجَازِ، دیکھو استعارہ کی جگہ کیا لفظ لے آئے؟ مجاز کیونکہ مترادف ہیں، کہ اور مجاز کا طریقہ جو ہے وُجُودُ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ، اتصال کا کیا ترجمہ کر رہے ہیں؟ اتصال پایا جائے، کیا معنیٰ؟ ان میں کوئی علاقہ ہو۔ تو کہتے ہیں مجاز کا طریقہ علاقے کا پایا جانا ہے بَيْنَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی کے درمیان بِعَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ أَوْ بِعَلَاقَاتِ الِاسْتِعَارَةِ مجازِ مرسل یا استعارے کے علاقوں میں سے کوئی ان میں علاقہ پایا

جائے۔ وَالْأَوَّلُ هُوَ الصُّورِيُّ، پہلا علاقہ جو ہے یعنی وہ جو علاقہ اگر مجازِ مرسل کے علاقوں میں سے ہو تو وہ صوری ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ وَالثَّانِي هُوَ الْمَعْنَوِيُّ، اور اگر دوسرا علاقہ ہو تو وہ کیا ہے؟ معنوی ہے یعنی اگر تشبیہ والا علاقہ ہو۔

وَأَرَادَ بِالصُّورِيِّ أَنْ تَكُونَ صُورَةُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ مُتَّصِلَةً بِصُورَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ بِنَوْعِ مُجَاوَرَةٍ بِأَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَهُ أَوْ عِلَّةً أَوْ شَرْطًا أَوْ حَالًّا أَوْ عَكْسَهَا. اور صوری کے ذریعے، کہ ارادہ کیا مصنف نے کہ معنیٰ مجازی کی جو صورت ہے وہ متصل ہو معنیٰ حقیقی کی صورت کے ساتھ۔ معنیٰ حقیقی کی صورت کس کے ساتھ، یا معنیٰ مجازی کی صورت کس کے ساتھ متصل ہو؟ معنیٰ حقیقی کی صورت کے ساتھ، یعنی معنیٰ مجازی کی صورت کا تعلق اور ربط ہے کس کے ساتھ؟ معنیٰ حقیقی کی صورت کے ساتھ، بِنَوْعِ مُجَاوَرَةٍ ایک نوع کی مجاورت کا بھئی، ساتھ ہونے کا تعلق۔ جیسے بِأَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَهُ بایں طور کہ اس کے لیے سبب ہو، أَوْ عِلَّةً یا کیا ہو، کیا سبب ہو؟ معنیٰ مجازی، کس کے لیے سبب ہو؟ معنیٰ حقیقی کے لیے، أَوْ عِلَّةً یا اس کے لیے کیا ہو؟ علت ہو، أَوْ شَرْطًا یا کیا ہو اس کے لیے؟ شرط ہو، أَوْ حَالًّا یا حال ہو۔ جب یہ معنیٰ مجازی معنیٰ حقیقی کے لیے سبب ہے تو یہ ہوا سبب، تو معنیٰ حقیقی کیا ہوا؟ مسبب۔ یا یہ اس کے لیے علت ہو، تو یہ علت ہوئی معنیٰ مجازی، معنیٰ حقیقی کیا ہوا؟ معلول۔ یا یہ اس کے لیے کیا ہو؟ شرط ہو، تو وہ کیا ہوا معنیٰ حقیقی؟ مشروط۔ أَوْ حَالًّا یا یہ کیا ہو معنیٰ مجازی معنیٰ حقیقی کے لیے؟ حال ہو اور معنیٰ حقیقی اس کے لیے محل ہو بھئی، کیا ہو؟ محل۔ أَوْ عَكْسَهَا یا اس کا عکس کر لیں مولانا، کہ معنیٰ حقیقی کیا ہو معنیٰ مجازی کے لیے سبب ہو اور وہ اس کے لیے مسبب، یا معنیٰ حقیقی جو ہے معنیٰ مجازی کے لیے علت ہو اور معنیٰ مجازی کیا ہو اس کے لیے معلول ہو، اور یا معنیٰ حقیقی شرط ہو اور معنیٰ مجازی مشروط ہو، یا معنیٰ حقیقی حال ہو اور معنیٰ مجازی محل ہو بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ حال اور محل کی بات سمجھ میں آئی بھئی؟ حال محل بھئی عام استعمال کرتے ہیں بھئی، تو کیا مثال بنائیں بھئی اردو میں اس کی؟ ایک تو عام استعمال آپ کہتے ہیں بھئی نہر بہہ رہی ہے، نہر حال ہے نہیں نہر محل ہے، تو نہر بہتی ہے یا پانی بہتا ہے اس کے اندر؟ پانی۔ تو یہاں محل بول کر کیا مراد ہے؟ حال مراد ہے، حال مراد۔ اردو میں بھی آپ استعمال کرتے ہیں مولانا، محل بول کر حال مراد لیتے ہیں۔ تو آپ سے آپ کا ساتھی کہتا ہے بھئی مثلاً لیں بھئی آپ چائے پی لیجیے، آپ نے کہا بھئی میں نے ایک کپ پی لی ہے، ایک کپ پی لی ہے، بھئی آپ نے کپ پیا ہے یا چائے پی ہے؟ چائے، لیکن کپ بول کر کیا مراد ہے؟ چائے۔ یا اسی طرح گلاس میں پانی، آپ کہتے ہیں میں نے ایک گلاس پی لیا، بھئی پانی پیا ہے یا گلاس پیا ہے آپ نے؟ تو محل بول کر کیا مراد ہے؟ حال۔

وَبِالْمَعْنَوِيِّ أَنْ يَكُونَا مُتَشَارِكَيْنِ فِي مَعْنًى وَاحِدٍ خَاصٍّ مَشْهُورٍ بِهِ فِي الْعُرْفِ. یہ تو تھا اتصالِ صوری، تو دیکھو اتصالِ صوری پایا جا رہا ہے مولانا، ایک سبب ہے دوسرا مسبب ہے یعنی دونوں ساتھ ساتھ ہیں، آپس میں کیا ہے ان کی مجاورت ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ صورتاً اتصال ہے معنًی اتصال نہیں، جب کہ آگے آئے گا دوسری کے اندر معنًی اتصال آئے گا بھئی۔ پہلے دوسری قسم دیکھ لیجیے: وَبِالْمَعْنَوِيِّ أَنْ يَكُونَا مُتَشَارِكَيْنِ فِي مَعْنًى وَاحِدٍ خَاصٍّ مَشْهُورٍ بِهِ فِي الْعُرْفِ، اور معنوی

سے مراد یہ ہے کہ وہ دونوں معنیٰ یعنی معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں شریک ہوں ایک معنیٰ کے اندر، خَاصٌّ مَشْهُورٌ بِهِ جو خاص ہو اور مشہور ہو کس کے ساتھ؟ معنیٰ حقیقی کے ساتھ یعنی مشبہ بہ کے ساتھ، فِي الْعُرْفِ کس کے اندر؟ عرف کے اندر۔ عرف کے اندر شہرت ہے مولانا مشبہ بہ کی اس معنیٰ کے ساتھ، اس کے ساتھ وہ معنیٰ خاص ہے مولانا، جیسے اسد بول کر آپ بہادر آدمی مراد لیتے ہیں، اب بہادر آدمی تو اسد کا حقیقی معنیٰ نہیں، حقیقی معنیٰ کیا ہے؟ شیر۔ کیا حقیقی معنیٰ کیا ہے؟ شیر، اور ان دونوں، معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی ایک معنیٰ کے اندر شریک ہیں دونوں، وہ کیا؟ بہادری۔ جیسے بہادری شیر کے اندر ہے اسی طرح بہادر آدمی میں بھی کیا ہے؟ بہادری موجود ہے۔ تو دونوں اس معنیٰ کے اندر آپس میں شریک ہیں، اس معنیٰ کے اندر۔ اور شیر کیا ہے؟ اس معنیٰ کے ساتھ خاص ہے اور اس کی شہرت ہے مولانا، سب لوگوں کو پتا ہے مثلاً آپ کہتے ہیں فلاں شیر کی طرح ہے، بس سننے والا فوراً سمجھ جاتا ہے کیا بیان کرنا چاہتا ہے؟ بہادری بیان کرنا چاہتا ہے، تو لوگوں میں مشہور اور معروف ہے اس کی بہادری بھئی۔ تو یہاں دیکھو دونوں معانی معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی جو ہیں ان دونوں کے درمیان اتصال آیا اور کس چیز میں؟ ایک معنیٰ کے اندر جس میں دونوں شریک ہیں، اور وہ کیا ہے؟ بہادری ہے بھئی، جرات ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ دونوں اس معنیٰ میں شریک ہیں۔ جب کہ اتصالِ صوری کے اندر بھئی وہاں پر معنوی اعتبار سے شرکت نہیں ہوتی، معنوی اعتبار سے، وہاں صورتاً تو اتصال ہے دونوں آپس میں ہیں مجاورت ہے ملے ہوئے ہیں ساتھ ساتھ ہیں لیکن وہاں معنیٰ کے اعتبار سے کوئی شرکت نہیں۔ مثلاً دیکھو ایک ہے سبب ایک ہے مسبب، سبب کسے کہتے ہیں؟ جو مُفْضِي إِلَى الشَّيْءِ ہو، کسی چیز تک پہنچانے والا ہو، کسی چیز کا باعث بنتا ہے، یہ معنیٰ مسبب میں نہیں، سمجھ میں آیا بھئی؟ علت کسے کہتے ہیں؟ کہ جس کے پائے جانے سے معلول کا پایا جانا ضروری ہو، یہ معنیٰ علت میں تو ہے معلول کے اندر یہ معنیٰ نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہاں معنوی اعتبار سے کوئی اتصال نہیں ہوتا جب کہ یہاں پر کس قسم کا اتصال ہے جب تشبیہ والا علاقہ ہو؟ معنوی اعتبار سے اتصال پایا جا رہا ہے دونوں معانی کے اندر معنیٰ حقیقی میں اور معنیٰ، دونوں ایک معنیٰ کے اندر شریک ہوتے ہیں بھئی۔ بحث سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟

كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ أَسَدًا وَالْمَطَرِ سَمَاءً. جیسے کہ بہادر کا نام شیر رکھنا، شیر کہنا اور یا بہادر کو شیر کہنا، وَالْمَطَرِ سَمَاءً اور بارش کو آسمان کہنا، سماء کہنا بھئی، سماء، سماء سے مراد بادل ہے بھئی یہاں، بارش کو بادل کہنا بھئی، بادل۔ کہتے ہیں نَشْرٌ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفِّ، یہ نشر ہے لفظ کی ترتیب پر جو نہیں ہے مولانا جو لفظ کی ترتیب۔ بھئی لف کیا آیا تھا اوپر بھئی؟ میں نے بتلایا تھا لف و نشر کسے کہتے ہیں کہ چند چیزوں کو ذکر کیا جائے اور پھر ہر ایک سے متعلقہ آگے کوئی بات ذکر کی جائے اور یہ نہ ذکر کیا جائے پہلی کا تعلق کس سے، دوسری کا کس سے، تیسری کا کس سے ہے، سننے والا خود سمجھ جاتا ہے، اور پھر اگر لف کے اندر جو ترتیب تھی نشر میں بھی وہی ترتیب ہو تو یہ لف و نشر مرتب کہلاتا ہے، اور اگر نشر میں وہ ترتیب نہ ہو تو پھر یہ کیا کہلاتا ہے؟ لف و نشر غیرِ مرتب۔ تو یہ لف و نشر غیرِ مرتب ہے اس لیے کیونکہ پہلی مثال کیا ذکر کی؟ شجاع کو کیا، بہادر آدمی کو کیا کہنا؟ شیر کہنا، یہ کون سا اتصال ہے ان کے درمیان بھئی؟ معنوی، حالانکہ متن میں کیا آیا تھا؟ صُورَةً أَوْ مَعْنًى، صورت

کا ذکر پہلے تھا معنیٰ کا ذکر بعد میں، لیکن مثال کے اندر معنیٰ کی مثال پہلے ذکر کر دی۔ اور بارش کو بادل کہنا مولانا، اب یہ دیکھو بارش حال ہے اور بادل محل ہے بھئی، بادل سے بارش برستی ہے بھئی، تو یہاں پر اتصال کون سا ہے؟ معنًی ہے یا صورتاً ہے؟ صورتاً اتصال ہے بھئی کہ محل بول کر کیا مراد ہے؟ حال مراد ہے، تو یہ صورت کی مثال ہوئی اور صورت متن میں پہلے تھا بھئی۔

تو کہتے ہیں: نَشْرٌ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفِّ، یہ نشر ہے غیرِ ترتیبِ لف پر، فَإِنَّ الْأَوَّلَ مِثَالٌ لِلِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ، اس لیے کیونکہ پہلی جو ہے وہ مثال ہے اتصالِ معنوی کی یعنی بہادر کو شیر کہنا یہ اتصالِ معنوی کی مثال ہے، إِذِ الرَّجُلُ الشُّجَاعُ وَالْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ كِلَاهُمَا مُتَشَارِكَانِ فِي مَعْنًى لَازِمٍ مَشْهُورٍ مُخْتَصٍّ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُومِ، اس لیے کہ بہادر آدمی اور ہیکلِ معلوم، ہیکل کس کو کہتے ہیں میں نے کیا بتلایا تھا؟ بھاری بھرکم جانور، جی، اور بھاری بھرکم وہ معلوم بھاری بھرکم جانور جو ہیں، بہادر آدمی اور وہ بھاری بھرکم معلوم جانور جو ہیں، كِلَاهُمَا مُتَشَارِكَانِ دونوں کیا ہیں باہم آپس میں شریک ہیں فِي مَعْنًى لَازِمٍ مَشْهُورٍ مُخْتَصٍّ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُومِ، ایک ایسے معنیٰ کے اندر جو لازم ہے، مشہور ہے اور مختص ہے کس کے ساتھ؟ ہیکلِ معلوم، اس ہیکلِ معلوم کے ساتھ جو ایک لازم معنیٰ ہے شیر کے ساتھ جیسے وہ بہادری کیا ہے لازم ہے، مشہور ہے اور اس کے ساتھ مختص ہے، اس میں دونوں شریک ہیں، وَهُوَ الشَّجَاعَةُ أَعْنِي الْجُرْأَةَ، اور وہ کیا ہے؟ شجاعت یعنی جرات ہے بھئی۔

فَلَا يُسَمَّى الرَّجُلُ أَسَدًا بِاعْتِبَارِ الْحَيَوَانِيَّةِ لِعَدَمِ الِاخْتِصَاصِ، اسی وجہ سے کہتے ہیں کسی آدمی کو اسد حیوان ہونے کے اعتبار سے نہیں کہا جاتا، مثلاً کسی آدمی کو کہا بھئی یہ تو شیر، یہ اسد ہے بھئی، اور کس اعتبار سے کہا؟ حیوان ہونے کے اعتبار سے، کیونکہ شیر جیسے حیوان ہے یہ بھی کیا ہے؟ حیوان ہے بھئی، لیکن اس طرح کوئی بھی نہیں بولتا، وجہ یہ کیونکہ حیوان ہونا شیر کے ساتھ خاص تو نہیں ہے، حیوان تو گھوڑا بھی ہے، گدھا بھی ہے، اونٹ بھی ہے، تو اس کے ساتھ مختص نہیں، حالانکہ کیا ضروری ہے اس کے ساتھ مختص ہونا چاہیے؟ بہادری مختص ہے جانوروں میں سے شیر کے ساتھ۔ سمجھ میں آیا؟ تو اسی لیے کہا: فَلَا يُسَمَّى الرَّجُلُ أَسَدًا، اسی وجہ سے کسی شخص کو شیر نہیں کہا جاتا بِاعْتِبَارِ الْحَيَوَانِيَّةِ حیوان ہونے کے اعتبار سے، لِعَدَمِ الِاخْتِصَاصِ بوجہ اختصاص کے نہ پائے جانے کے۔

وَلَا الْأَبْخَرِيَّةِ، ہونا چاہیے مولانا وَلَا الْأَبْخَرِيَّةِ، اس کا عطف حیوانیت پر ہو گا مولانا، اچھا جی، وَلَا الْأَبْخَرِيَّةِ، حیوانیت کو اٹھائیں مولانا وہاں سے آگے یہ عبارت لگا دیں، تو کس طرح عبارت بن گئی؟ فَلَا يُسَمَّى الرَّجُلُ أَسَدًا بِاعْتِبَارِ الْأَبْخَرِيَّةِ لِعَدَمِ الشُّهْرَةِ. عبارت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جی۔ اور اسی طرح کسی آدمی کو شیر نہیں کہا جاتا کس اعتبار سے؟ اَبْخَر ہونے کے اعتبار سے، لِعَدَمِ الشُّهْرَةِ بوجہ شہرت نہ ہونے کے بھئی۔ اَبْخَر کہتے ہیں مولانا، بَخَر کہتے ہیں منہ کی بدبو کو بھئی، یاد رکھیے شیر کے منہ سے بڑی سخت بدبو آتی ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ بڑی سخت بدبو آتی ہے، اسی طرح شیر ہمیشہ بخار میں مبتلا رہتا ہے بھئی، تو شیر کے منہ سے سخت بدبو آتی ہے، اب ایک شخص ہے اس کے منہ سے بھی سخت بدبو آتی ہے تو اسے کوئی نہیں اسد کہتا بھئی، حالانکہ یہ بھی اس کے ساتھ شریک ہے اس معنیٰ کے اندر بھئی۔ کیوں نہیں کہا جاتا؟ عدمِ شہرت کی وجہ

سے، کس وجہ سے؟ عدمِ، کیونکہ اس شیر کے اَبْخَر ہونے کی شہرت زیادہ نہیں ہے، دیکھیے آپ کو بھی علم نہیں تھا آج میں نے آپ کو بتلایا بھئی، علم تھا سب کو بھئی؟ ہو سکتا ہے ایک آدھ کو علم ہو دو کو علم ہو لیکن سب کو علم نہیں، تو یہ معنیٰ مشہور نہیں ہے حالانکہ ہم نے کیا کہا تھا اس معنیٰ کا ایک مختص ہونا چاہیے اور دوسرا کیا ہونا چاہیے؟ مشہور ہونا چاہیے، تو لہٰذا کسی کو اَبْخَر ہونے کے اعتبار سے اسد نہیں کہا جائے گا لِعَدَمِ الشُّهْرَةِ بوجہ شہرت کے نہ ہونے کے۔

وَالثَّانِي مِثَالٌ لِلِاتِّصَالِ الصُّورِيِّ، اور دوسری مثال جو ہے وہ اتصالِ صوری کی ہے یعنی بارش کو بادل کہنا۔ فَإِنَّ صُورَةَ الْمَطَرِ يَتَّصِلُ بِصُورَةِ السَّمَاءِ يَعْنِي السَّحَابَ، اس لیے کیونکہ بارش کی صورت جو ہے وہ متصل ہے سماء کی صورت کے ساتھ يَعْنِي السَّحَابَ یعنی کہ بادل، بادل یعنی سماء بول کر کیا مراد ہے؟ شارح يَعْنِي السَّحَابَ کے ذریعے بتلا رہے ہیں کہ سماء سے مراد بادل ہے بھئی، یعنی بارش کی صورت وہ متصل ہے بادل کے ساتھ۔ فَإِنَّ الْعُرْفَ يُسَمِّي كُلَّ مَا عَلَاكَ وَأَظَلَّكَ سَمَاءً، اس لیے کہ عرف جو ہے یعنی عام لوگ جو ہیں وہ ہر وہ چیز جو آپ کے اوپر ہے اور آپ پر سایہ کیے ہوئے ہے اس کو سماء کہتے ہیں، عرب لوگ کیا کہتے ہیں جو بھی چیز اوپر ہو سایہ کرنے والی ہو اسے کیا کہہ دیتے ہیں؟ سماء کہتے ہیں، تو لہٰذا بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے، سایہ کیے ہوئے ہے تو لہٰذا اسے بھی کیا کہہ دیتے ہیں؟ سماء کہہ دیتے ہیں۔ وَالْمَطَرُ يَنْزِلُ مِنَ السَّحَابِ فَيَكُونُ مُتَّصِلًا بِهِ، اور بارش اترتی ہے برستی ہے بادل سے، تو بارش کیا ہوئی اس کے ساتھ متصل ہوئی مولانا، مجاورت آ گئی، تو لہٰذا یہاں پر بادل بول کر بارش مراد لینا یہ مثال ہے اتصالِ صوری کی۔

ثُمَّ بَيَّنَ أَنَّ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ كَمَا وُجِدَا فِي الْحِسِّيَّاتِ وَالْمُحَاوَرَاتِ كَذٰلِكَ وُجِدَا فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، پھر مصنف رَحِمَهُ اللّٰهُ نے یہ بیان کیا کہ یہ دونوں قسمیں اتصال کی جو ہیں، جس طرح یہ حسیات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں، محاورات عام بات چیت گفتگو، جس طرح یہ حسیات اور محاورات کے اندر پائی جاتی ہیں، كَذٰلِكَ وُجِدَا فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ اسی طرح یہ دونوں پائے جاتے ہیں کس کے اندر؟ احکامِ شرعیہ کے اندر۔ بھئی دیکھیے یہ جو اتصالِ صوری ہے اور اتصالِ معنوی ہے، یہ اتصال جو ہے کی دونوں قسمیں جس طرح حسیات میں پائی جاتی ہیں، حسیات بھئی کیا مراد ہے حسیات سے؟ جی؟ بھئی میں نے بتلایا تھا حواس پانچ ہیں مولانا لیکن عرف میں محسوس کسے کہا جاتا ہے؟ جو آنکھوں سے نظر آئے، یاد رکھنا یہ کتابوں میں جگہ جگہ آئے گا آپ نے موقع محل دیکھنا ہے تو اس کے مطابق بھئی۔ تو یہاں پر حسیات سے کیا مراد ہے؟ محسوسات مراد ہیں جو آنکھوں سے نظر آئیں۔ اب دیکھیے مولانا جیسے حسیات کے اندر اتصال پایا جاتا ہے، دیکھو بارش حسی چیز ہے غیرِ حسی ہے بھئی؟ حسی ہے دکھائی دیتی ہے، بادل بھی کیا ہے؟ حسی، تو دونوں میں کیا آیا؟ اتصال، اور کون سا اتصال ہے؟ اتصالِ صوری ہے، کیا ہے؟ اتصالِ صوری ہے۔ اسی طرح مولانا شیر، شیر بھی کیا ہے؟ حسی ہے، بہادر آدمی جو ہے وہ بھی کیا ہے؟ حسی ہے، تو یہاں بھی اتصال آیا دو حسی چیزوں میں، اور کون سا اتصال ہے؟ اتصالِ معنوی۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں جیسے حسیات اور محاورات کے اندر یہ دونوں اتصال پائے جاتے ہیں، اسی طرح یہ دونوں اتصال کس کے اندر

پائے جاتے ہیں؟ احکامِ شرعیہ کے اندر بھی پائے جاتے ہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟ دیکھیے یہی بات بیان کر رہے ہیں۔

فَقَالَ، پس مصنف فرماتے ہیں: وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الِاتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةُ وَالتَّعْلِيلُ نَظِيرُ الصُّورَةِ. اور شرعی احکام کے اندر جو اتصال کا پایا جانا کس حیثیت سے؟ سببیت اور تعلیل کی حیثیت سے اتصال کا پایا جانا، نَظِيرُ الصُّورَةِ یہ کس کی نظیر ہے؟ صورت، اتصالِ صوری کی یہ نظیر ہے مولانا۔ بھئی دیکھیے ایک چیز سبب ہوتی ہے دوسری مسبب، تو سبب اور مسبب میں کیا آیا؟ اتصال آگیا، کیا آیا؟ اتصال آیا۔ یا اسی طرح احکامِ شرعیہ میں ایک چیز علت ہے اور دوسری کیا ہے؟ معلول ہے، تو علت اور معلول کا علاقہ ان دونوں کے درمیان آیا، تو یہ بھی نظیر ہے کس کی؟ جس طرح حسیات کے اندر کیا تھا علاقہ تھا اسی طرح یہاں ان دونوں کے اندر بھی علاقہ آگیا، تو یہ اس حسی کی نظیر ہو گئی، کیا ہو گئی؟ بھئی حسی تو وہ تھی نا جو آنکھوں سے نظر آئے، اور شرعی احکام کیا ہیں؟ وہ تو معنیٰ کا نام ہے اس کی تو کوئی الگ صورت نہیں ہوتی، تو لہٰذا یہاں اتصال آیا وہاں بھی اتصال تھا، وہ تھا حسی، یہ کیا ہے حسی نہیں یہ تو عقلی ہے، لہٰذا تو اس عقلی کا، یہ عقلی نظیر ہے کس کی؟ ان عقلی اس عقلی چیز کے اندر اتصال کا آنا یہ نظیر ہے کس کی؟ حسی چیز کے اندر اتصال کی، یہ اسی کی طرح ہے، اسی کے مثل ہے بھئی۔

يَعْنِي أَنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْأَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِي أَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ، یعنی علاقے کا پایا جانا دو چیزوں کے درمیان اس حیثیت سے کہ اول جو ہے سبب ہے ثانی کے لیے، اول کیا ہو ثانی کے لیے؟ سبب، أَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ یا اول کیا ہو ثانی سے مسبب ہو یعنی اول مسبب ہے اور ثانی سبب، أَوْ كَوْنِ الْأَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِي أَوْ مَعْلُولًا لَهُ، یا اول کیا ہو مولانا ثانی کے لیے علت ہو یعنی اول علت ثانی معلول، أَوْ مَعْلُولًا لَهُ یا اس کے لیے معلول ہو یعنی عکس کرو اول معلول ہو اور ثانی علت ہو، نَظِيرٌ لِلِاتِّصَالِ الصُّورِيِّ مِنَ الْحِسِّيَّاتِ، تو یہ دو چیزوں میں یہ جو علاقہ آیا یہ اتصالِ صوری جو حسیات میں ہے اس کی نظیر ہے۔ فَإِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ وَيُجَاوِرُهُ صُورَةً، اس لیے کیونکہ مسبب کیا ہے متصل ہوتا ہے سبب کے ساتھ اور اس کے ساتھ ملا ہوتا ہے صورتاً باعتبارِ صورت کے۔ وَكَذَا الْمَعْلُولُ يَتَّصِلُ بِالْعِلَّةِ وَيُجَاوِرُهَا، اور اسی طرح معلول جو ہوتا ہے وہ متصل ہوتا ہے علت کے ساتھ اور اس کے ساتھ ملا ہوتا ہے۔

كَالْمِلْكِ يَتَّصِلُ بِالشِّرَاءِ، جیسے مِلک متصل ہوتی ہے شراء کے ساتھ۔ بھئی دیکھیے شراء اور مِلک ان میں علت اور معلول والا علاقہ ہے مولانا، علت اور معلول۔ شراء، کوئی چیز جب بھی خریدے کوئی شخص وہ اس کا مالک بن جاتا ہے، تو شراء ہوئی علت اور مِلک کیا ہوئی؟ معلول۔ بھئی یاد رکھیے ایک ہے علت ایک سبب۔ علت اسے کہتے ہیں کہ جب وہ پائی جائے تو معلول کا پایا جانا ضروری ہو بھئی، جب بھی علت پائی جائے گی معلول ضرور پایا جائے گا، جیسے جب بھی سورج نکلے گا دن ضرور پایا جائے گا بھئی، تو دن کا نکلنا معلول اور سورج کا نکلنا علت، یہ نہیں ہو سکتا سورج نکلے اور دن نہ ہو۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو علت کسے کہتے ہیں کہ اس کا وجود، اس کے وجود کے ساتھ کیا لازم ہو؟ معلول کا پایا جانا ضروری، جیسے علت آئی فوراً کیا آجائے گا؟ معلول، لہٰذا جیسے ہی شراء آئی فوراً کیا آجائے گی؟ ملکیت آجائے گی بھئی، یہ نہیں ہو سکتا شراء تو ہو

کامل شراء ہو اور ملکیت نہ پائی جائے ایسا نہیں ہو سکتا بھئی۔ تو یہ پہلی مثال ہوئی مولانا علت اور معلول کی۔

وَمِلْكِ الْمُتْعَةِ يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّقَبَةِ، اور جیسے کہ مِلکِ متعہ وہ متصل ہے مِلکِ رقبہ کے ساتھ، یہ مولانا سبب اور مسبب کی مثال ہے۔ مِلکِ رقبہ مولانا یہ سبب ہے اور مِلکِ متعہ کیا ہے؟ مسبب ہے، مِلکِ متعہ۔ سمجھ میں آیا؟ کوئی شخص باندی کا مالک ہو اسے مِلکِ رقبی حاصل ہے، تو اسے مِلکِ رقبی سبب ہے کس چیز کا؟ مِلکِ متعہ کا، تو لہٰذا اسے کیا حاصل ہو گی؟ مِلکِ متعہ بھی حاصل ہو گی۔ تو مِلکِ رقبی ہوئی سبب اور مِلکِ متعہ کیا ہوئی؟ مسبب۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لیکن یہ علت نہیں ہے مولانا، علت نہیں ہے، کیونکہ علت تو وہ ہے کہ وہ پائی جائے تو معلول ضرور پایا جائے۔ اگر یہ علت ہوتی تو جب بھی مِلکِ رقبی پائی جاتی مِلکِ متعہ کا پایا جانا ضروری تھا، جب بھی کیا ہو؟ اگر دونوں علت معلول والا علاقہ ہوتا پھر تو جب بھی مِلکِ رقبی ہوتی کیا ضروری تھا؟ مِلکِ متعہ، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص ہے وہ مشرکہ باندی کو خریدتا ہے، مشرکہ باندی، اب اسے مِلکِ رقبی تو حاصل ہوئی لیکن مِلکِ متعہ نہیں کیونکہ مشرکہ ہے مولانا سمجھ میں آیا بھئی؟ اور مشرکہ باندی کے ساتھ صحبت آقا کے لیے جائز نہیں۔ یا اسی طرح باندی جو خریدی وہ اس کی رضاعی بہن تھی مولانا، دونوں نے کیا کیا تھا بچپن میں ایک ہی عورت کا دودھ پیا، اب یہ مِلکِ رقبی تو اسے حاصل ہو جائے گی لیکن مِلکِ متعہ حاصل نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو معلوم ہوا مِلکِ رقبہ وہ علت نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ سبب ہے کس کے لیے؟ مِلکِ متعہ کے لیے۔

بات سمجھ میں آگئی سب کو اچھی طرح بھئی؟ چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۵۰: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۵): اتصالِ معنوی در مشروعات اور استعارہ بالمشابہت و بالملازمت کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۱۰۵ — بتاریخ: ۲ جنوری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالاتِّصَالُ فِي مَعْنَى الْمَشْرُوعِ كَيْفَ شُرِعَ نَظِيرُ الْمَعْنَى، أَيِ الْعَلَاقَةُ فِي الْمَعْنَى الَّذِي شُرِعَ الْمَشْرُوعُ لِأَجْلِهِ حَالَ كَوْنِهِ بِأَيَّةِ كَيْفِيَّةٍ شُرِعَ نَظِيرُ الِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ فِي الْمَحْسُوسَاتِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گذشتہ سبق میں بھئی مصنف رحمہ اللہ آپ کو یہ بتلا رہے تھے استعارے کے بارے میں کہ استعارے کا طریقہ کیا ہے دو چیزوں کے درمیان اتصال کا پایا جانا اور وہ اتصال باعتبار صورت کے ہوگا یا وہ اتصال باعتبار معنی کے ہوگا بھئی۔ باعتبار صورت کے اتصال سے کیا مراد تھا کہ جہاں علاقہ غیر تشبیہ کا ہو اور باعتبار معنی کے اتصال کا کیا معنی جہاں علاقہ کیا ہو تشبیہ والا ہو۔ اور پھر بتلایا تھا کہ جس طرح صورت اور معنی کے اعتبار سے اتصال پایا جاتا ہے محسوسات کے اندر، یعنی ان چیزوں میں جو آنکھوں سے نظر آتی ہیں، اسی طرح اتصال پایا جاتا ہے شرعی احکام کے اندر بھی بھئی۔

تو بعض جگہ اتصال صورت کے اعتبار سے ہے جیسے سبب اور مسبب میں، علت اور معلول کے اندر بھئی۔ تو یہاں اتصال صورت اور مجاورت کے اعتبار سے ہے۔ اب اتصال معنی کے اعتبار سے وہ ذکر کرنے لگے ہیں شرعی احکام کے اندر۔

کہتے ہیں وَالاتِّصَالُ فِي مَعْنَى الْمَشْرُوعِ كَيْفَ شُرِعَ نَظِيرُ الْمَعْنَى اور اتصال کا پایا جانا دو چیزوں میں فِي مَعْنَى الْمَشْرُوعِ اس مشروع کے معنی کے اندر كَيْفَ شُرِعَ جیسے بھی وہ مشروع ہوا ہو نَظِيرُ الْمَعْنَى یہ نظیر ہے کس کی؟ معنی کی۔ یعنی جس

طرح بھئی محسوسات کے اندر اتصال معنوی پایا جاتا ہے، محسوسات میں کیا ہوتا ہے؟ اتصال معنوی پایا جاتا ہے یعنی وہ دو چیزیں ہوتی ہیں جو ایک معنی کے اندر مشترک ہوتی ہیں، ان میں اشتراک ہوتا ہے، اسی طرح بھئی شریعت کے اندر بھی دو چیزوں کے اندر اتصال پایا جاتا ہے اس معنی کے اعتبار سے جس کے اعتبار سے وہ چیز مشروع ہوئی تھی، جاری ہوئی تھی بھئی۔ جس معنی کے اعتبار سے وہ چیز مشروع ہوئی ہے، جاری ہوئی ہے، كَيْفَ شُرِعَ جس کیفیت پر بھی مشروع ہو، بس اس معنی کے اندر کیا پایا جائے اگر، وہ معنی جس کے لیے وہ چیز مشروع ہوئی ہے اگر اس معنی کے اندر اتصال پایا جائے دو چیزوں میں یعنی ایک کے اندر وہ معنی تھا دوسری کے اندر بھی وہی معنی پایا جا رہا ہے تو اس صورت میں استعارہ جائز ہوگا یعنی ایک بول کر دوسری چیز مراد لینا جائز، کیونکہ اس معنی کے اندر دونوں میں اتصال ہے، جو معنی ایک میں پایا جا رہا ہے وہی معنی دوسرے کے اندر بھی پایا جا رہا ہے بھئی۔

بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں وَالاتِّصَالُ فِي مَعْنَى الْمَشْرُوعِ كَيْفَ شُرِعَ اور اتصال کا پایا جانا فِي مَعْنَى الْمَشْرُوعِ مشروع کے معنی کے اندر كَيْفَ شُرِعَ جس کیفیت پر بھی وہ مشروع ہوا ہو نَظِيرُ الْمَعْنَى یہ کس کی نظیر ہے؟ معنی کی یعنی اتصال معنوی، جس طرح محسوسات میں اتصال معنوی تھا اسی طرح یہ شرعی چیزوں کے اندر بھی یہ کیا آگیا اتصال معنوی آجائے گا۔

أَيِ الْعَلَاقَةُ فِي الْمَعْنَى الَّذِي شُرِعَ الْمَشْرُوعُ لِأَجْلِهِ یعنی وہ علاقہ جو کہ اس معنی کے اندر ہے شُرِعَ الْمَشْرُوعُ لِأَجْلِهِ جس کے لیے وہ مشروع شروع ہوا تھا، جس کے لیے وہ مشروع جاری کیا گیا تھا۔ حَالَ كَوْنِهِ بِأَيَّةِ كَيْفِيَّةٍ شُرِعَ یہ بتلا رہے ہیں متن میں جو كَيْفَ شُرِعَ آیا یہ حال واقع ہو رہا ہے بھئی۔ اس حال میں کہ وہ جس کیفیت پر بھی مشروع ہوا ہو، یہ تعمیم کے لیے ہے، یعنی جس کیفیت پر بھی مشروع ہوا ہو، جس کیفیت پر بھی جاری ہوا ہو، اگر وہ معنی دوسری چیز کے اندر پایا جا رہا ہے تو ایک کا استعارہ دوسرے کے ساتھ جائز ہے بھئی۔ یعنی وہ معنی جو ایک کے اندر پایا جا رہا تھا جس کیفیت پر وہ مشروع ہوا تھا وہی معنی دوسرے کے اندر بھی پایا جا رہا ہے، اسی کیفیت پر وہ بھی مشروع ہے، تو ایک بول کر دوسرا مراد لینا جائز ہے بھئی۔

جیسے مولانا محسوسات کے اندر بھئی بہادری والا معنی شیر کے اندر تھا، اسی طرح وہ بہادری والا معنی رَجُلٍ شُجَاع میں آیا تو أَسَد بول کر رَجُلٍ شُجَاع کیا ہوا؟ مراد لینا جائز ہوا۔ یہاں بھی اسی طرح ہے جب ایک معنی، وہ معنی ایک میں پایا جا رہا ہے اور دوسری کے اندر بھی وہی معنی پایا جا رہا ہے تو اتصال موجود ہے تو ایک بول کر ایک مثلاً یہ عقد میں ہوگا، ایک عقد بول کر دوسرا عقد مراد لینا جائز ہوگا بھئی۔ دیکھیے خود مثال بھی آگے ذکر کریں گے۔

تو کہتے ہیں یہ نَظِيرُ الِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ فِي الْمَحْسُوسَاتِ یہ نظیر ہے اتصال معنوی فی المحسوسات کی یعنی جس طرح محسوسات میں اتصال معنوی ہوتا ہے اسی طرح یہ اس کی نظیر ہے۔ كَالِاتِّصَالِ بَيْنَ الْكَفَالَةِ وَالْحَوَالَةِ جیسے کہ اتصال کا پایا جانا کفالہ اور حوالہ کے اندر۔

کفالہ اور حوالہ جانتے ہو یا نہیں بھئی؟ کفالہ ضمانت کو کہتے ہیں بھئی ضمانت۔ مثلاً بھئی زید نے آپ کا دین دینا ہے اور عقد کرتا ہے، اس پر اب دین ہے، آپ اس پر اعتماد کے لیے تیار نہیں ہیں کہ پتہ نہیں تم اتنے عرصے بعد دین ادا کرو گے یا نہیں کرو گے۔ تو وہ اپنے ایک ساتھی کو لے آتا ہے جس پر آپ کا اعتماد ہے۔ وہ ساتھی آپ کو ضمانت دے دیتا ہے کہ میں ضمانت دیتا ہوں کہ زید کیا کرے گا آپ کا یہ دین ادا کر دے گا فلاں تاریخ تک اور اگر اس نے ادا نہ کیا تو پھر مجھ سے طلب کر لینا میں ادا کر دوں گا بھئی۔ اس کو کیا کہتے ہیں؟ کفالہ کہتے ہیں بھئی کفالہ۔ سمجھ میں آیا؟

تو یہ کفالہ نفس میں بھی ہوتا ہے مال کے اندر بھی ہوتا ہے۔ نفس کے اندر کفالہ کہ اس کو میں حاضر کروں گا یہ کہیں بھاگے گا نہیں بھئی، اور مال کے اندر کہ اگر یہ ادا نہیں کرتا تو میں ادا کر دوں گا۔ تو یہ اردو میں اس کو ضمانت کہتے ہیں بھئی۔ اور کفالہ میں یاد رکھیے بھئی اصیل جو تھا، جس پر دین تھا، اس سے بھی مطالبہ کیا جا سکتا ہے اور جس نے ضمانت دی ہے اس سے بھی کیا کیا جا سکتا ہے؟ مطالبہ کیا جا سکتا ہے دونوں سے بھئی۔ تو ضمانت دینے کا یہ معنی نہیں کہ اصیل جس پر دین تھا وہ بری ہو گیا، اب اس سے آپ مطالبہ نہیں کریں گے بلکہ صرف کفیل سے جا کر مطالبہ کریں گے، نہیں۔ کفیل سے بھی مطالبہ کیا جا سکتا ہے وقت آنے پر اور اصیل سے بھی مطالبہ کیا جا سکتا ہے، دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے۔

اور دوسرا ہے حوالہ، حوالہ۔ حوالہ کہتے ہیں دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف نقل کرنا بھئی۔ مثلاً آپ پر دین تھا، آپ اپنے ساتھی کو لے آئے اور وہ قرض خواہ سے کہا بھئی میں دین ادا نہیں کروں گا بلکہ میری جگہ میرا یہ ساتھی دین ادا کرے گا بھئی۔ آپ کے ساتھی بھی تیار ہے اور اس شخص نے جس قرض خواہ بھی راضی ہو گیا ٹھیک ہے بھئی، آپ کی جگہ کون دین ادا کرے گا؟ یہ آپ کا ساتھی دین ادا کرے گا۔ تو بس مولانا یہ حوالہ ہے۔ اب وہ آپ سے مطالبہ نہیں کر سکتا بلکہ کس سے مطالبہ کرے گا؟ جس پر آپ نے حوالہ کیا ہے، جس پر جس نے دین کی ذمہ داری اٹھا لی کہ میں ادا کروں گا۔ اس کو کیا کہتے ہیں؟ حوالہ۔ تو کفالہ کے اندر اصیل بری نہیں ہوتا جبکہ حوالہ کے اندر اصیل کیا ہو جاتا ہے؟ بری ہو جاتا ہے، اس سے مطالبہ نہیں ہوتا پھر بھئی۔

تو یہ دیکھیے كَالِاتِّصَالِ بَيْنَ الْكَفَالَةِ وَالْحَوَالَةِ جیسے کہ اتصال کا پایا جانا کفالہ اور حوالہ کے اندر بھئی۔ کس چیز میں اتصال کا پایا جانا؟ کہتے ہیں فِي كَوْنِهِمَا تَوْثِيقًا لِلدَّيْنِ اس معنی کے اندر کہ دونوں تَوْثِيق لِلدَّيْنِ ہیں، دونوں دین کی مضبوطی کے لیے ہیں، پختگی کے لیے ہیں بھئی۔ دیکھو بھئی کسی نے ضمانت دے دی یا کوئی شخص دوسرا آپ کی طرف سے دین ادا کر رہا ہے تو مضبوطی آ گئی بھئی، معلوم ہوا اب اس کا دین کیا ہو جائے گا، اس شخص کو تسلی ہو گئی کہ میرا دین اب ضرور کیا کر دیا جائے گا؟ ادا کر دیا جائے گا بھئی۔ تو یہ کس لیے ہوا کرتے ہیں؟ دین کی مضبوطی کے لیے، توثیق کے لیے ہوتے ہیں۔ تو دونوں دین کی توثیق کے لیے ہیں، تو اس معنی کے اندر دونوں میں اتصال آ گیا، کفالہ میں بھی اور حوالہ میں بھی۔ جیسے کفالہ دین کی مضبوطی کے لیے ہے اسی طرح حوالہ بھی کس لیے ہے؟ دین کی مضبوطی کے لیے ہے۔ تو دونوں کے اندر یہ معنی

پایا گیا جس کے لیے یہ مشروع ہوئے تھے۔ کفالہ بھی دین کی مضبوطی کے لیے مشروع ہوا، حوالہ بھی دین کی مضبوطی کے لیے اور توثیق کے لیے مشروع ہوا بھئی۔ تو لہذا جب دونوں کے اندر اس معنی کے اندر اتصال آگیا، وہی معنی جو ایک میں پایا جا رہا ہے وہی معنی دوسرے میں پایا جا رہا ہے، تو لہذا یہاں پر ایک بول کر دوسرے کا استعارہ کرنا جائز ہے۔ کفالہ بول کر حوالہ مراد لینا اور حوالہ بول کر کفالہ مراد لینا درست ہے مولانا۔

چنانچہ اگر کوئی شخص آپ سے کہتا ہے کہ میں اس کی ضمانت دیتا ہوں یہ کیا کرے گا؟ فلاں تاریخ تک دین ادا کر دے گا، اور اگر اس نے ادا نہ کیا تو پھر کیا کرو، پھر آپ اس تاریخ کے بعد مجھ سے مطالبہ کرنا، اس سے آپ نے جا کر مطالبہ نہیں کرنا، کس سے کرنا ہے؟ مجھ سے، میں ضمانت دیتا ہوں اس بات کی۔ معلوم ہوا یہ کفالہ بول کر کیا مراد لے رہا ہے؟ حوالہ، کہ اصیل کو بری کر رہا ہے، اس سے مطالبہ نہیں کرنا بلکہ کس سے کرنا ہے؟ مجھ سے کرنا ہے۔ تو معلوم ہوا یہ لفظوں کے اندر تو وہ کفالہ بول رہا ہے لیکن مراد اس کی کیا ہے؟ حوالہ، اور کفالہ بول کر حوالہ مراد لینا یہ استعارہ جائز ہے کیونکہ دونوں میں کیا موجود ہے؟ اتصال موجود ہے بھئی۔ جیسے أَسَد بول کر رَجُلِ شُجَاع مراد لینا درست ہے مولانا کیونکہ دونوں کے اندر کیا موجود ہے؟ اتصال معنوی موجود ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اسی طرح اگر حوالہ کروایا بھئی حوالہ، کہ بھئی یہ فلاں تاریخ تک کیا کرے گا؟ دین ادا کر دے گا، یا ہاں فلاں تاریخ تک، بلکہ اس کا دین میں ادا کروں گا فلاں تاریخ تک، لیکن شرط یہ ہے کہ یہ بھی بری نہیں ہوگا، آپ مجھ سے بھی مطالبہ کر سکتے ہو اور اس سے بھی کیا کر سکتے ہو؟ مطالبہ کر سکتے ہو، دین دونوں میں سے جس سے چاہیں آپ وصول کر سکتے ہیں۔ معلوم ہوا وہ لفظوں میں تو حوالہ ذکر کر رہا ہے لیکن ساتھ شرط لگا رہا ہے کہ اصیل بھی بری نہیں، معلوم ہوا حوالہ بول کر کیا مراد ہے؟ کفالہ مراد ہے، اور استعارہ درست ہے اس لیے کیونکہ دونوں کے اندر اتصال معنوی موجود، دونوں کس معنی کے لیے مشروع ہوئے ہیں؟ توثیق لِلدَّيْن کے لیے، دین کی توثیق کے لیے، مضبوطی، پختگی کے لیے بھئی۔

جی، وَبَيْنَ الصَّدَقَةِ وَالْهِبَةِ فِي كَوْنِهِمَا تَمْلِيكًا بِغَيْرِ عِوَضٍ اور اسی طرح اتصال کا پایا جانا صدقہ اور ہبہ کے اندر، ہبہ اور صدقہ میں کیا ہے؟ اتصال پایا جاتا ہے۔ بھئی کس چیز کے اندر؟ کہتے ہیں فِي كَوْنِهِمَا تَمْلِيكًا بِغَيْرِ عِوَضٍ اس معنی کے اندر کہ یہ دونوں تملیک بغیر عوض ہیں، دوسرے کو مالک بنانا ہے بغیر عوض کے، بغیر بدلے کے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ ایک صدقہ ہے ایک ہبہ، ہبہ جس کو آپ اردو میں تحفہ کہتے ہیں، تحفہ دینا دوسرے کو بھئی، اس کے اندر دوسرے سے بدلہ نہیں لیا جاتا بھئی۔ تو لہذا صدقہ میں بھی کیا ہے؟ صدقہ کے اندر بھی فقیر کو مال کا مالک بنایا جاتا ہے بغیر عوض کے، اور ہبہ کے اندر بھی اپنے دوست کو مال کا مالک بنایا جاتا ہے بغیر کسی عوض کے۔ تو دونوں کے اندر اتصال معنوی آگیا، ایک معنی کے اندر دونوں میں اشتراک ہے اور وہ معنی کیا ہے؟ کہ اس میں دوسرے کو مالک بنایا جاتا ہے بغیر عوض کے۔ تو یہ معنی دونوں کے اندر موجود ہے لہذا صدقہ بول کر ہبہ مراد لینا اور ہبہ بول کر صدقہ مراد لینا یہ استعارہ کیا ہے؟ درست ہے، صحیح ہے بھئی، درست

ہے۔

لہذا اگر غریب کو ہبہ کہہ کر مال دیا تو یاد رکھیے یہ صدقہ ہے۔ معلوم ہوا غریب کو دے رہے ہیں بھئی ہبہ کہہ کر دے رہے ہیں لیکن دراصل کیا مقصد ہے؟ اللہ کی رضا مقصود ہے تو یہاں پر کیا ہے؟ ہبہ بول کر صدقہ مراد ہے۔ اور اپنے خوشحال ساتھی کو، جو غریب نہیں ہے بھئی خوشحال ہے، اس کو مال دے رہا ہے اور صدقہ کہہ کر دے رہا ہے، معلوم ہوا صدقہ بول کر کیا مراد ہے؟ ہبہ مراد ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور استعارہ جائز ہے کیونکہ دونوں کے اندر اتصال معنوی موجود ہے، ایک کے اندر جو معنی پایا جا رہا ہے وہی معنی دوسرے کے اندر بھی پایا جا رہا ہے بھئی۔

لہذا دونوں کی شرائط کا لحاظ رکھنا ہوگا یعنی دونوں کی۔ مثلاً بھئی فقیر کو، ہاں یاد رکھیے بھئی، ہبہ کے اندر رجوع ہو سکتا ہے، ہبہ کے اندر رجوع ہو سکتا ہے۔ مثلاً آپ نے کسی اپنے کسی ساتھی کو کوئی چیز ہبہ کی، بعد میں آپ رجوع کرنا چاہتے ہیں، رجوع کر سکتے ہیں۔ لیکن ویسے رجوع نہیں آپ جائیں اور جا کر وہ چیز لے لیں، دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ وہ بھی راضی ہو بھئی واپس لوٹانے پر چیز تو پھر رجوع کر سکتے ہیں، اگر وہ راضی نہیں ہے پھر قاضی کے پاس جانا پڑے گا۔ تو آپ پڑھتے رہتے ہیں کہ ہبہ کے اندر رجوع ہو سکتا ہے اس کا یہ معنی نہیں ہوتا کہ ایک ہی شخص جس نے ہبہ کیا تھا وہ جائے اور چیز واپس لے لے، نہیں۔ دوسرے کی رضامندی بھی ضروری ہوتی ہے۔ اگر وہ راضی ہے تو ٹھیک، اگر راضی نہیں ہے تو قاضی کے پاس جانا پڑے گا۔ ہاں قاضی پھر وہ چیز واپس دلوا دے گا۔

لیکن ہبہ کے اندر یاد رکھیے اگر بدل دے دیا پھر رجوع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً آپ نے اپنے ایک ساتھی کو ایک گاڑی تحفے کے طور پر دی بھئی۔ اللہ آپ سب کو خوب وسیع حلال رزق دے بھئی۔ آمین۔ تو آپ نے اپنے ایک ساتھی کو بھئی ایک عالم تھا آپ کا ساتھی تھا، آپ نے علم کی قدر کرتے ہوئے اسے گاڑی بطور تحفے کے پیش کی۔ اس نے بھئی قدوری پڑھی ہوئی تھی، شرح وقایہ پڑھی ہوئی تھی، اس نے کہا یہ نہ ہو بعد میں کہیں رجوع کر لے۔ چنانچہ اس نے کیا کیا؟ آپ کو اپنا ایک قلم دیا، کہتا ہے لو بھئی آپ نے مجھے گاڑی تحفے کے طور پر دی ہے بدلے میں میری طرف سے بھی یہ قلم رکھو۔ بس مولانا جیسے ہی آپ نے قلم لیا فوراً رجوع ختم ہو گیا، اب آپ رجوع نہیں کر سکتے کسی صورت میں۔ اس لیے کیونکہ یہاں صورتاً تو ہبہ ہے لیکن دراصل یہ گویا کہ بیع ہو گئی، کیا ہو گئی؟ بیع ہو گئی کیونکہ دونوں طرف سے عوض آیا، حالانکہ ہبہ میں تو دونوں طرف سے عوض نہیں ہوتا۔ تو ہبہ کے اندر جب عوض لے لیا جائے پھر اس میں رجوع جائز نہیں رہتا۔

سمجھ میں آیا؟ ویسے ہبہ میں رجوع ہو سکتا ہے جبکہ صدقہ کے اندر رجوع نہیں ہو سکتا بھئی۔ صدقہ کے اندر رجوع نہیں ہو سکتا۔ بھئی یہ کیا وجہ یہ بھی تملیک بغیر عوض کے ہے پھر اس میں رجوع کیوں نہیں ہو سکتا؟ وجہ یہ مولانا کہ ابھی ضابطہ بتلایا جب عوض لے لیں تو پھر رجوع نہیں ہو سکتا، اور صدقہ میں بھی جیسے ہی آپ نے فقیر کو مال دیا فوراً ثواب آپ کو مل گیا، عوض آپ کو مل گیا، جب عوض مل گیا تو اب رجوع نہیں ہو سکتا بھئی۔

تو لہذا کسی شخص کو کیا کیا؟ فقیر کو ہبہ کہہ کر مال دیا لیکن کہہ ہبہ رہا ہے لیکن دراصل یہ کیا ہے؟ صدقہ ہے اور اب اس میں رجوع نہیں ہو سکتا۔ اور کسی امیر کو خوشحال کو مال دیا صدقہ کہا تو دراصل یہ کیا ہے؟ ہبہ ہے، اس میں رجوع ہو سکتا ہے۔

تو کہتے ہیں كَالِاتِّصَالِ بَيْنَ الْكَفَالَةِ وَالْحَوَالَةِ فِي كَوْنِهِمَا تَوْثِيقًا لِلدَّيْنِ جیسے کہ اتصال کا پایا جانا کفالہ اور حوالہ کے اندر اس معنی کے اندر کہ دونوں تَوْثِيق لِلدَّيْنِ ہیں وَبَيْنَ الصَّدَقَةِ وَالْهِبَةِ اور اتصال کا پایا جانا صدقہ اور ہبہ کے اندر فِي كَوْنِهِمَا تَمْلِيكًا بِغَيْرِ عِوَضٍ اس معنی کے اندر کہ دونوں میں مالک بنانا ہے بغیر عوض کے وَأَمْثَالُهُ اور اس کی مثل اور اتصالات اور عقود کے اندر۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ تَرَكَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَفْصِيلَ الِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَذَكَرَ بَعْضَ أَنْوَاعِ الِاتِّصَالِ الصُّورِيِّ لِيَبْتَنِيَ۔ جی، اب آگے دو قسمیں تو مصنف نے پہلے ذکر کر دیں یہاں کہ اتصال یا صورتاً ہوگا یا معنًی۔ اتصال صورتاً جیسے سببیت اور تعلیل میں ہے اور اتصال معنوی کی مثال بھی ذکر کر دی شارح نے۔ اب آگے اتصال معنوی کی تفصیل بیان نہیں کریں گے مصنف بھئی جو ماتن ہیں۔ البتہ اتصال صوری کی بعض انواع ذکر کریں گے بھئی آگے، اتصال صوری کی بعض انواع ذکر کریں گے، کیونکہ وہ دراصل سبب اور علت میں فرق بتلانا چاہتے ہیں، کیا کرنا چاہتے ہیں؟ سبب اور علت کے درمیان سببیت اور تعلیل کے درمیان فرق بتلانا چاہتے ہیں، تو وہ اور ان میں اتصال صوری ہوتا ہے تو لہذا اس کی تفصیل بیان کر رہے ہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ تَرَكَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَفْصِيلَ الِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ پھر اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے اتصال معنوی کی تفصیل کو چھوڑ دیا وَذَكَرَ بَعْضَ أَنْوَاعِ الِاتِّصَالِ الصُّورِيِّ اور ذکر کیا اتصال صوری کی بعض انواع کو لِيَبْتَنِيَ عَلَيْهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ تاکہ بنیاد ہو جائے اس پر فرق کی بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ علت اور سبب کے درمیان، تاکہ اس پر کیا ہو جائے؟ علت اور سبب کے درمیان فرق کی بنیاد ہو جائے بھئی۔ تو اتصال صوری کی اس لیے بعض انواع ذکر کرنے لگے ہیں۔

فَقَالَ پس مصنف فرماتے ہیں وَالْأَوَّلُ عَلَى نَوْعَيْنِ اور پہلی قسم بھئی یعنی وہ اتصال صوری جو ہے عَلَى نَوْعَيْنِ دو قسم پر ہے۔ أَيِ الِاتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيلِ يَتَنَوَّعُ عَلَى نَوْعَيْنِ یعنی وہ اتصال جو سببیت اور تعلیل کی حیثیت سے ہے وہ تقسیم ہوتا ہے عَلَى نَوْعَيْنِ دو قسم پر۔ لِأَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَوْعٌ آخَرُ وَالتَّعْلِيلَ نَوْعٌ آخَرُ اس لیے کہ سببیت ایک دوسری نوع ہے اور تعلیل دوسری نوع ہے۔ وَلَمَّا كَانَتْ عَلَاقَةُ التَّعْلِيلِ أَشْرَفَ مِنَ السَّبَبِيَّةِ قَدَّمَهَا حَيْثُ قَالَ اور چونکہ جب تعلیل کا علاقہ جو ہے وہ افضل ہے سببیت سے، لہذا اس کو مقدم کر دیا اس طور پر کہ یوں فرمایا۔

بھئی دیکھیے اب دو قسمیں بیان کرنی ہیں، ایک میں علاقہ سببیت والا ہے، ایک میں علاقہ تعلیل والا ہے لیکن تعلیل کا علاقہ افضل ہے اس لیے کیونکہ علت جو ہے وہ، علت پر حکم کا دارومدار ہوتا ہے بھئی، اگر علت ہے تو حکم بھی ہے، علت نہیں تو حکم بھی نہیں، تو حکم جو ہے وجود اور عدم کے اعتبار سے اس کا دارومدار علت پر ہے جبکہ سبب کے اندر ایسا نہیں ہے

مولانا کہ سبب ہو تو مسبب ہو، سبب نہ ہو تو مسبب نہ ہو، وہاں ایسا نہیں ہے۔ تو یہ علاقہ جو تعلیل والا ہے چونکہ افضل ہے کیونکہ اس میں حکم کے وجود اور عدم کی نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ علت کی طرف کی جاتی ہے، لہذا اس کو پہلے ذکر کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں قَدَّمَهَا اسی لیے اس کو کیا کر دیا؟ تعلیل کا علاقہ چونکہ افضل تھا اس لیے اس کو مقدم کر دیا، حَيْثُ قَالَ اس طور پر کہ فرمایا۔

أَحَدُهُمَا الِاتِّصَالُ الْحُكْمِيُّ بِالْعِلَّةِ ان دو علاقوں میں سے ایک علاقہ کیا ہے؟ حکم کا اتصال کس کے ساتھ؟ علت کے ساتھ۔ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ جیسے ملک کا اتصال شراء کے ساتھ۔ بھئی شراء علت ہے، خریدنا علت ہے، اور ملکیت کیا ہے؟ اس کا معلول ہے، اس کا حکم ہے مولانا۔ تو ان دونوں کے درمیان اتصال ہے مولانا، تو جی، تو یہ علت معلول والا اتصال ہوا۔

وَإِنَّهُ يُوجِبُ الِاسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ اور یہ ثابت، يُوجِبُ أَيْ يُثْبِتُ، اور یہ جو اتصال ہے یہ ثابت کرتا ہے استعارہ طرفین سے، یعنی دونوں طرف سے استعارہ صحیح ہے۔ یعنی علت بول کر معلول مراد لینا بھی صحیح، اور معلول بول کر علت مراد لینا بھی صحیح ہے، دونوں طرف سے استعارہ ہو سکتا ہے۔

جی، کہتے ہیں فَيَجُوزُ أَنْ تُذْكَرَ الْعِلَّةُ وَيُرَادَ الْحُكْمُ وَأَنْ يُذْكَرَ الْحُكْمُ وَتُرَادَ الْعِلَّةُ۔ سمجھ میں آیا؟ أَنْ تُذْكَرَ یہ يُراد کا عطف اسی پر ہے، اس کو بھی منصوب پڑھیں أَنْ تُذْكَرَ الْعِلَّةُ وَيُرَادَ الْحُكْمُ وَأَنْ يُذْكَرَ الْحُكْمُ وَتُرَادَ الْعِلَّةُ۔ پس جائز ہے کہ علت کو ذکر کیا جائے اور حکم کا ارادہ کیا جائے، اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم کا ذکر کیا جائے اور علت کا ارادہ کیا جائے۔

لِأَنَّ الْحُكْمَ يَحْتَاجُ إِلَى الْعِلَّةِ جی یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ یاد رکھیے کہ استعارے کے اندر اصل یہ ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کیا جائے اور محتاج کا ارادہ کیا جائے بھئی، محتاج الیہ بول کر کس کا ارادہ کیا جائے؟ محتاج کا ارادہ کیا جائے بھئی۔ اور کہتے ہیں علت اور معلول دونوں کے اندر بھئی محتاج الیہ ہونے کا معنی بھی موجود اور محتاج ہونے کا معنی بھی موجود۔ کس طرح؟ دیکھیے حکم جو ہے وہ ہے محتاج، کس کا محتاج ہے؟ علت کا، علت ہوگی تو حکم ہے، علت نہیں تو حکم بھی نہیں۔ تو حکم کون ہوا؟ محتاج، اور علت کیا ہوئی؟ محتاج الیہ ہوئی۔

اور علت محتاج ہے حکم کی اپنے مشروع ہونے کے اعتبار سے، کیونکہ وہ علت مشروع ہی کس لیے ہوئی ہے؟ اس حکم کے لیے۔ شراء مشروع ہی کس لیے ہوئی ہے؟ اس کی، وہ جائز ہی کس وجہ سے ہے، جاری کس لیے کی گئی ہے؟ کیا مقصد ہے شراء کا؟ ملکیت کا حاصل ہونا، تو ملکیت حکم ہے مولانا شراء کا۔ تو اس علت تو یہ علت اپنے مشروع ہونے میں کس چیز کی محتاج ہوئی؟ حکم کی۔ حکم ہے تو یہ علت بھی ہے، حکم نہیں تو یہ علت بھی نہیں۔ چنانچہ لہذا شراء مثلاً آپ کوئی چیز خریدتے ہیں، شراء جب بھی پائی جائے گی فوراً کیا آجائے گی؟ ملکیت آجائے گی۔ کیوں؟ کیونکہ شراء یہ جو علت ہے یہ

مشروع ہی کس لیے ہوئی تھی؟ ملکیت کا فائدہ دینے کے لیے اور یہ ملکیت کا فائدہ دے رہی ہے۔ لہذا یہ بھی معتبر، شراء بھی معتبر اور اس کی وجہ سے پھر کیا پایا جائے گا؟ ملکیت والا حکم بھی۔

لیکن اگر حکم نہ پایا جائے تو وہ علت بھی لغو ہے، مثلاً ایک شخص دوسرے سے آزاد آدمی کو خریدتا ہے، اب آزاد تو مال نہیں۔ لہذا ملکیت والا حکم آئے گا؟ نہیں، مالک نہیں بنے گا۔ جب مالک نہیں بنے گا تو یہ شراء بھی لغو ہے، اس علت کا بھی کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ یہ علت تو مشروع ہی کس مقصد کے لیے ہوئی تھی؟ ملکیت کا فائدہ دینے کے لیے، تو جب وہ حکم نہیں آرہا تو یہ علت تو محتاج ہے حکم کی کس چیز میں؟ اپنے مشروع ہونے میں، یہ مشروع ہی حکم کے لیے ہوئی تھی، تو لہذا جب حکم نہیں تو یہ علت بھی لغو ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ تو یہ شراء جو آزاد آدمی کی کی یہ شراء بھی کیا ہو گئی؟ لغو ہو گئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟

تو لہذا علت اپنے مشروع ہونے میں کس چیز کی محتاج ہے؟ حکم کی محتاج ہے۔ حکم ہے تو علت بھی معتبر ہے، اگر حکم نہیں آیا تو علت کیا ہو گئی؟ لغو ہو گئی، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ تو علت کیا ہوئی؟ محتاج اپنے مشروع ہونے میں، کس کی محتاج ہوئی؟ حکم۔ تو حکم کیا ہوا؟ محتاج الیہ۔ تو دیکھو پہلے حکم تھا محتاج اور علت کیا تھی؟ محتاج الیہ۔ اب بتلایا علت ہے محتاج اور حکم کیا ہے؟ محتاج الیہ۔ تو دونوں میں محتاج والا معنی بھی پایا جاتا ہے اور دونوں میں محتاج الیہ والا معنی بھی پایا جاتا ہے، اور استعارے کے اندر بھی اصل کیا ہے کہ محتاج الیہ کو بول کر کیا، کس کا ارادہ کیا جائے؟ محتاج کا۔ اور دونوں کے اندر محتاج والا معنی ہے اور دونوں کے اندر محتاج الیہ والا معنی ہے، لہذا ایک بول کر دوسرے کو مراد لینا درست ہے، لہذا ملک بول کر شراء مراد لینا اور شراء بول کر ملک مراد لینا درست ہے۔

لہذا ایک آدمی کہتا ہے إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ اگر میں نے کوئی غلام خریدا تو وہ آزاد ہے۔ بعد میں وہ کہتا ہے شراء بول کر میرا کیا ارادہ تھا؟ ملکیت کا ارادہ تھا۔ کہتے ہیں استعارہ صحیح ہے مولانا، استعارہ کیا ہے؟ صحیح، کیونکہ شراء اور ملک میں کون سا علاقہ ہے؟ علت معلول والا علاقہ ہے اور وہاں جانبین سے استعارہ صحیح، لہذا شراء بول کر ملک مراد لینا صحیح۔ اور اسی طرح ایک آدمی کہتا ہے إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ، بعد میں وہ کہتا ہے ملک بول کر کیا مراد تھی؟ شراء مراد تھی۔ کہتے ہیں یہ استعارہ بھی صحیح کیونکہ جانبین سے یہاں استعارہ صحیح، تو ملک بول کر شراء مراد لینا اور شراء بول کر ملک مراد لینا دونوں صحیح ہیں بھئی۔

تو انہوں نے کہا دونوں طرف سے استعارہ صحیح ہے لِأَنَّ الْحُكْمَ يَحْتَاجُ إِلَى الْعِلَّةِ اس لیے کیونکہ حکم جو ہوتا ہے وہ محتاج ہوتا ہے علت کا مِنْ حَيْثُ الثُّبُوتِ اپنے ثبوت کی حیثیت سے، ثابت ہونے کی حیثیت سے، حکم تب ہی ثابت ہوگا

جب کیا پائی جائے؟ علت پائی جائے۔ وَالْعِلَّةَ مُحْتَاجَةٌ إِلَى الْحُكْمِ اور علت کیا ہے محتاج ہے کس کی؟ حکم کی مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ مشروع ہونے کی حیثیت سے، إِذْ لَمْ تُشْرَعِ الْعِلَّةُ إِلَّا لِلْحُكْمِ اس لیے کیونکہ علت مشروع نہیں ہوئی إِلَّا لِلْحُكْمِ مگر اس حکم کے لیے ہی۔ فَجَاءَ الِافْتِقَارُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ تو احتیاج آگئی دونوں طرف سے، دونوں طرف سے احتیاج آگئی۔ وَالْأَصْلُ فِي الِاسْتِعَارَةِ أَنْ يُذْكَرَ الْمُفْتَقَرُ إِلَيْهِ وَيُرَادَ الْمُفْتَقِرُ اور اصل استعارے میں یہ ہے کہ مفتقر الیہ کو ذکر کیا جائے اور مفتقر کا ارادہ کیا جائے یعنی محتاج الیہ کا ذکر کیا جائے اور محتاج کا ارادہ کیا جائے۔ فَتَصِحُّ الِاسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ تو استعارہ صحیح ہے دونوں جانب سے کیونکہ دونوں میں مفتقر الیہ اور دونوں میں مفتقر والا معنی موجود ہے۔

حَتَّى إِذَا قَالَ یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے یوں کہا إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ اگر میں نے کوئی غلام خریدا تو وہ آزاد ہے یہ کسی شخص نے کہا وَنَوَى بِهِ الْمِلْكَ اور اس کے ذریعے اس نے نیت کس کی کی؟ ملکیت کی۔ أَوْ قَالَ یا کسی شخص نے یوں کہا إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ اگر میں کسی غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے وَنَوَى بِهِ الشِّرَاءَ اور اس نے نیت کس کی کی؟ شراء کی، یعنی ملک بول کر شراء کی نیت کی۔ کہتے ہیں يُصَدَّقُ فِيهِمَا دِيَانَةً تو اس کی تصدیق کی جائے گی ان دونوں کے اندر دیانتاً بھئی۔ دیانتاً کیا کی جائے گی اس کی؟ تصدیق کی جائے گی مولانا۔ دیانتاً کیا معنی؟ یعنی یہ اس کے اور اللہ کے درمیان معاملہ ہے بھئی، ہم تو نیت نہیں جانتے لیکن وہ کہہ رہا ہے کہ میری نیت کیا تھی شراء بول کر ملک یا ملک بول کر شراء تھی، تو استعارہ تو دونوں طرف سے صحیح ہے، لہذا اب یہ اس کے اور اللہ کے درمیان کا معاملہ ہے دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی بھئی۔ کسی مفتی سے جا کر اگر وہ فتویٰ پوچھتا ہے کہ میں نے شراء بول کر ملک مراد لی تھی یا ملک بول کر شراء مراد لی تھی تو مفتی اس کے مطابق اس کو فتویٰ دے دے گا بھئی۔ اس کی دیانتاً کیا کی جائے گی؟ تصدیق کی جائے گی۔ مفتی سے اگر پوچھتا ہے تو مفتی کہے گا بھئی کہ اگر آپ کی نیت یہ تھی، یہ نیت کی جائے تو پھر مسئلہ اسی طرح اس طرح ہوگا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اس کی نیت کے مطابق اس کو فتویٰ بتلا دے گا بھئی۔

سمجھ میں آیا؟ تو دیانت کا کیا معنی ہوا؟ کہ یہ اللہ اور اس کے بیچ کا معاملہ ہے بھئی۔ اللہ جانتے ہیں اس کی نیت کو ہم نہیں جانتے۔ ہاں ہمیں وہ اس طرح بتلا رہا ہے کہ میری نیت یہ تھی تو لہذا ہم اس کی نیت کے مطابق کیا کریں گے اسے فتویٰ، مفتی اسے اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے دے گا باقی اس کے اور اللہ کے درمیان کا معاملہ ہے اللہ جانتے ہیں اس کی نیت تھی یا نیت نہیں تھی۔ تو دیانتاً کہا قضاءً نہیں کہا بھئی، سمجھ میں آیا؟ قضاءً یعنی اگر قاضی کے پاس چلا جائے پھر اس طرح نہیں بھئی۔ قاضی کے پاس چلا جائے تو پھر اس طرح نہیں ہر صورت میں تصدیق نہیں ہوگی، آگے شرح کے اندر ذکر آجائے گا بھئی تفصیل آجائے گی۔

تَفْرِيعٌ لِاسْتِعَارَةِ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ یہ تفریع ہے مولانا علت کے حکم کے لیے استعارے کی وَعَكْسِهِ اور اس کے عکس کی یعنی حکم کے علت کے لیے استعارے کی تفریع ہے، دونوں بھئی۔ ایک جگہ علت بول کر کیا مراد ہے؟ حکم۔ دوسری جگہ حکم بول

کر علت مراد ہے۔ فَإِنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةٌ وَالْمِلْكَ مَعْلُولٌ اس لیے کہ شراء علت ہے اور ملک معلول ہے۔ وَالْأَصْلُ فِي الشِّرَاءِ أَنْ لَا يُشْتَرَطَ اجْتِمَاعُ الْكُلِّ فِي الْمِلْكِ وَالْأَصْلُ فِي الْمِلْكِ أَنْ يُشْتَرَطَ الِاجْتِمَاعُ عُرْفًا۔ جی شراء کے اندر یاد رکھیے مولانا اصل یہ ہے، ضابطہ یہ ہے کہ کل کا اجتماع کل کے اجتماع کی شرط نہیں ہے ملک میں، جی کل کے اجتماع کی ملکیت میں ساری چیز کے مجتمع ہونے کی اکٹھا ہونے کی شرط نہیں ہے شراء میں۔ جبکہ ملکیت کے اندر یہ ہے کہ کل چیز ملکیت میں اکٹھی ہونی چاہیے، عرف میں لوگوں کے عرف میں یہ سمجھا جاتا ہے بھئی۔

مثلاً بھئی دیکھیے ایک آدمی ہے اس نے پہلے ایک چیز خریدی پھر اس کو آگے بیچ دیا، پھر دوسری چیز خریدی اس کو آگے بیچ دیا، پھر تیسری چیز خرید لی اس نے بھئی۔ تو اب کیا کہیں گے آپ؟ وہ ان تینوں چیزوں کا مالک ہے؟ جی؟ نہیں۔ تینوں چیزوں کا مالک نہیں ہے کیونکہ دو چیزیں وہ اس کی ملکیت میں ساری چیزیں اس وقت اکٹھی نہیں، دو کو تو وہ خرید کر بیچ چکا ہے۔ معلوم ہوا عرف کے اندر مالک کب کہا جاتا ہے؟ جب وہ ساری چیز کسی کی ملکیت کے اندر اکٹھی ہو جائے، تو تینوں چیزیں اس کی ملک میں اکٹھی ہوتیں تو پھر اس کو ہم کہتے یہ تینوں چیزوں کا مالک ہے۔ لیکن اس وقت تو تینوں چیزیں اس کی ملک میں اکٹھی نہیں، لہذا کبھی بھی یہ نہیں کہیں گے یہ تینوں چیزوں کا مالک ہے، کوئی بھی نہیں کہے گا اس کو بھئی عرف کے اندر۔ سمجھ میں آیا؟ معلوم ہوا ملک کے اندر کیا ضابطہ ہے؟ کہ ساری چیز کا ملکیت کے اندر اکٹھا ہونا، پھر مالک کہیں گے، ساری چیز کا اکٹھا ہونا ضروری۔

جبکہ شراء میں ملکیت کے اندر ساری چیز کا اکٹھا ہونا ضروری نہیں ہے۔ اب اس نے دیکھو تین چیزیں خریدی ہیں اور دو کو وہ آگے خرید کر بیچ چکا ہے لیکن پھر بھی کہیں گے یہ تینوں چیزوں کا خریدنے والا ہے، یہ تینوں چیزیں خرید چکا ہے، خریدی ہیں یا نہیں اس نے تینوں چیزیں؟ خریدی ہیں۔ حالانکہ اب ان میں سے دو کو آگے بیچ چکا ہے اس وقت صرف ایک چیز اس کی ملکیت میں ہے، پھر بھی آپ کہتے ہیں یہ تینوں چیزیں خرید چکا ہے، تینوں چیزوں کا یہ خریدار ہے۔ معلوم ہوا شراء کے اندر ساری چیز کا ملکیت میں اکٹھا ہونا ضروری نہیں۔ ملکیت میں اس وقت صرف ایک چیز ہے پھر بھی ہم کہہ رہے ہیں کہ یہ تینوں چیزیں خرید چکا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَالْأَصْلُ فِي الشِّرَاءِ اور شراء کے اندر اصل یہ ہے کہ أَنْ لَا يُشْتَرَطَ اجْتِمَاعُ الْكُلِّ فِي الْمِلْكِ کہ شرط نہیں ہے ساری چیز کی جمع ہونے کی ملکیت کے اندر، وَالْأَصْلُ فِي الْمِلْكِ اور از ملک کی ملکیت کے اندر اصل یہ ہے کہ أَنْ يُشْتَرَطَ الِاجْتِمَاعُ عُرْفًا کہ ساری چیز کا اکٹھا ہونے کی شرط ہے عرفاً، عرف میں یعنی عام لوگوں کے اندر بھئی۔

فَإِنِ اشْتَرَى نِصْفَ عَبْدٍ اگر کسی نے خریدا نصف غلام کو۔ دیکھیے بھئی اس نے کیا کہا تھا پہلی صورت میں؟ إِنِ اشْتَرَيْتُ

عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ اگر میں نے کوئی غلام خریدا تو وہ آزاد۔ اس نے پہلے آدھا غلام خریدا اور پھر اس کو بیچ دیا آدھے کو آگے۔ پھر بقیہ کے آدھے غلام خرید لیا، وہی والا غلام باقی نصف بھی خرید لیا۔ کہتے ہیں یہ دوسرا نصف جیسے ہی خریدے گا آزاد ہو جائے گا۔ اس لیے کیونکہ اس نے کیا کہا تھا؟ اگر میں نے کوئی غلام خریدا۔ تو پورے غلام کا خریدنا پایا گیا یا نہیں بھئی؟ ملکیت میں تو اس وقت آدھا ہے لیکن شراء کے اندر ملکیت میں سارے اکٹھے ہونے کی شرط ہی نہیں ہے، شراء کے اندر ساری چیز کا خریدنا بس ضروری ہے۔ تین چیزیں اگر خریدی ہیں تو ہم کہیں گے ان تین چیزوں کا خریدنے والا ہے، غلام اس نے آدھا آدھا کر کے دو حصوں میں خریدا ہے یا دس حصوں میں بے شک خرید لے۔ تو آگے خریدتا گیا اور جو پہلے خریدا تھا وہ حصہ آگے بیچ دیتا ہے، تو جب غلام پورا ہو جائے گا شراء کے اندر پورا غلام آجائے گا تو اس وقت جو حصہ اس کی ملکیت میں ہے وہ آزاد ہو جائے گا۔ تو لہذا اس وقت آدھا غلام تو پہلے ہی آگے بیچ دیا تھا اور آدھا غلام اب اس کی ملکیت میں ہے، تو اب پورا غلام خرید لیا یا نہیں خرید لیا؟ اور اس نے بھی کہا تھا إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ کہ میں جب پورا ایک غلام خرید لوں گا تو وہ آزاد ہے، لہذا اس وقت آدھا غلام تو اس کی ملکیت میں نہیں ہے وہ تو پہلے بیچ چکا ہے، وہ تو آزاد نہیں ہوگا لیکن یہ جو آدھا ہے جو اس کی ملکیت میں ہے یہ کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

لیکن اگر اس نے یہ کہا تھا إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ اگر میں کسی غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے، چنانچہ اس نے پہلے آدھا غلام خریدا پھر اس کو آگے بیچ دیا، پھر بقیہ آدھا غلام بھی اس نے وہی والا خرید لیا۔ اور اب مولانا اس نے کیا یہ نصف ثانی آزاد ہوگا یا نہیں ہوگا بھئی؟ نہیں ہوگا، کیونکہ یہ سارے غلام کا مالک نہیں، اس نے تو کہا تھا إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا اگر میں ایک غلام کا کیا ہوا؟ مالک ہوا، اور یہ ایک غلام کا مالک ہے؟ نہیں، یہ تو آدھے غلام کا اس وقت مالک ہے۔ تو ملکیت کے اندر پوری چیز کا جمع ہونا ضروری ہے۔

تو کہتے ہیں فَإِنِ اشْتَرَى نِصْفَ عَبْدٍ پس اگر خریدا کسی نے نصف اس شخص نے اگر خرید لیا نصف غلام کو وَبَاعَهُ اور اسے بیچ دیا ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ پھر باقی دوسرے نصف کو بھی خرید لیا يَعْتِقُ هَذَا النِّصْفُ تو آزاد ہو جائے گا یہ والا نصف فِي صُورَةِ الشِّرَاءِ کس کے اندر؟ شراء کی صورت میں، یہ خریدنے کی صورت میں۔ لَا فِي صُورَةِ الْمِلْكِ ملکیت کی صورت میں یہ آدھا باقی آزاد نہیں، یعنی اگر اس نے إِنْ مَلَكْتُ کہا تھا پھر یہ آدھا آزاد نہیں ہوگا۔ اور یہ، جی، تو یہ جو شراء کی صورت میں آدھا دوسرا آدھا کیا ہو جائے گا؟ آزاد، اور ملکیت کی صورت میں دوسرا آدھا آزاد نہیں ہوگا، کہتے ہیں یہ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ یہ کس اعتبار سے ہے؟ معنی حقیقی کے اعتبار سے ہے، یعنی شراء بول کر شراء ہی مراد ہو، ملک بول کر ملک ہی مراد ہو تو اس وقت یہ مسئلہ اس طرح ہے بھئی۔

فَإِنْ قَالَ أَرَدْتُ بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ اگر اس نے یوں کہا کہ میں نے ارادہ کیا ہے ان دونوں میں سے ایک کے ذریعے دوسرے کا یعنی ملک بول کر شراء مراد ہے اور شراء بول کر ملک مراد ہے۔ کہتے ہیں يُصَدَّقُ فِي الصُّورَتَيْنِ دِيَانَةً تو اس کی تصدیق کی

جائے گی دونوں صورتوں میں دیانتاً بھئی۔ یہ اللہ اور اس کے درمیان کا معاملہ ہے، مفتی سے مسئلہ پوچھے گا تو مفتی کیا کرے گا؟ اس کی نیت کے مطابق اسے فتویٰ دے دے گا۔ کیوں بھئی؟ کیوں دیانتاً اس کی تصدیق کیوں کی جائے گی دونوں صورتوں میں؟ کہتے ہیں لِصِحَّةِ الِاسْتِعَارَةِ بوجہ استعارے کے صحیح ہونے کے کیونکہ استعارہ دونوں طرف سے صحیح ہے بھئی، دونوں میں اتصال علت معلول والا ہے اور اس میں دونوں طرف سے استعارہ صحیح ہوتا ہے۔

فَيَعْتِقُ نِصْفُ الْعَبْدِ الْبَاقِي فِي صُورَةِ مَا نَوَى الشِّرَاءَ بِالْمِلْكِ پس آزاد ہو جائے گا باقی کا نصف غلام بھی اس صورت کے اندر جب اس نے نیت کس چیز کی کی تھی؟ شراء کی کی تھی کس کے ذریعے؟ ملکیت کے ذریعے۔ اس نے کہا تو یہ تھا إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ اس کلام کا حقیقی معنی کیا تقاضا کرتا ہے؟ بقیہ نصف غلام کو خریدے تو آزاد ہونا چاہیے یا نہیں ہونا چاہیے؟ ملکیت بول کر کیا ارادہ، کون سی صورت ہے؟ ہاں ملکیت بول کر شراء کا ارادہ کیا، بقیہ نصف غلام آزاد ہوگا یا نہیں؟ ہو جائے گا کیونکہ کہہ تو إِنْ مَلَكْتُ رہا ہے لیکن ارادہ کس کا؟ شراء، اور شراء میں تو سارے کا جمع ہونا ضروری نہیں، لہذا نصف غلام جو باقی کا ہے وہ آزاد ہو جائے گا۔

وَلَنْ يَعْتِقَ فِي صُورَةِ مَا نَوَى الْمِلْكَ بِالشِّرَاءِ اور آزاد نہیں ہوگا غلام اس صورت کے اندر جب کہ اس نے ملکیت کی نیت کی ہے شراء کے ذریعے۔ کیسے؟ اس نے کہا تو إِنِ اشْتَرَيْتُ تھا لہذا إِنِ اشْتَرَيْتُ میں، لیکن ارادہ کس کا کیا اس نے؟ ملکیت کا، لہذا نصف ثانی جو خریدے گا وہ آزاد نہیں، کیونکہ ارادہ کس کا ہے؟ ملکیت کا اور ملکیت کے اندر کیا ضروری ہے؟ سارے غلام کا ملکیت میں جمع ہونا، اور اس وقت تو آدھا غلام اس کی ملکیت میں ہے، سارا غلام ملکیت میں جمع نہیں ہے۔

کہتے ہیں وَلَكِنَّ الْقَاضِيَ لَا يُصَدِّقُهُ فِي هَذَا الْأَخِيرِ لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا اس آخری دوسرے آخری والے میں بھئی۔ کون سی صورت میں قاضی تصدیق نہیں کرے گا؟ شراء بول کر کس کا ارادہ کرے؟ ملکیت کا۔ بھئی دیکھیے دو صورتیں بنیں، پہلی صورت کیا؟ ہاں ملکیت بول کر کس کا ارادہ کیا؟ شراء کا۔ ملکیت بول کر شراء۔ اب ملکیت بول کر جب شراء کا ارادہ کیا ہے اس نے تو نصف ثانی غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اگر ملکیت کو حقیقی معنی پر رکھتے تو نصف ثانی نے آزاد ہونا تھا؟ نہیں۔ لیکن اور اس نے کس کی، ملکیت بول کر کس کی نیت کی ہے؟ شراء کی، لہذا اب نصف ثانی کیا ہو جائے گا؟ آزاد، تو اس مسئلے کے اندر اس کا فائدہ ہے یا نقصان ہے؟ نقصان ہے، اس کا کیا ہے؟ نقصان ہے۔ لہذا اس صورت میں چونکہ اس کا نقصان ہے، کسی قسم کی بدگمانی دلوں میں نہیں آسکتی، لہذا قاضی کے پاس اگر وہ اس صورت میں کیا کرے گا قاضی اس کی؟ قاضی بھی تصدیق ہی کرے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

لیکن اگر وہ کہتا ہے کہ میں نے شراء بول کر کس کا ارادہ کیا ہے؟ ملکیت کا، پھر قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ شراء بول کر، اس نے کیا کہا تھا؟ إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ اگر میں نے کوئی غلام خریدا تو وہ آزاد ہے۔ لہذا غلام آدھا خرید کر اس نے بیچ دیا، پھر بقیہ کا آدھا خرید لیا۔ شراء کا اگر حقیقی معنی ہو تو پھر کیا ہوتا ہے؟ یہ نصف ثانی آزاد ہو جاتا ہے لیکن وہ کیا کہتا

ہے؟ میں نے تو شراء بول کر کس کا ارادہ کیا تھا؟ ملکیت کا، اب غلام ثانی آزاد نہیں۔ چنانچہ غلام کو بھی پتہ تھا اس نے یہ تعلیق کی ہوئی ہے بھئی یہ قسم اٹھائی ہوئی ہے، لہذا وہ کہتا ہے بھئی آپ نے کیا کہا تھا؟ إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ تو اب میں آزاد ہو گیا بھئی میرا نصف بھئی۔ وہ کہتا ہے نہیں نہیں بھئی میں نے تو شراء بول کر کس کا ارادہ کیا ہے؟ ملکیت کا ارادہ کیا تھا اور ملکیت میں پورا تم جمع نہیں ہوئے میری ملکیت میں، وہ قاضی کے پاس چلا جاتا ہے۔ تو کہتے ہیں یاد رکھیے قاضی اسے بلاتا ہے، وہ کہتا ہے کہ شراء بول کر میں نے کس کا ارادہ کیا تھا؟ ملکیت کا۔ قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا، اس کے خلاف فیصلہ دے دے گا۔ کیوں؟ تہمت کی وجہ سے مولانا، تہمت کا معنی بدگمانی، بدگمانی۔ تو دیکھو اگر شراء بول کر شراء ہی رکھتے تو نصف ثانی آزاد ہونا چاہیے تھا لیکن وہ شراء بول کر کیا مراد لے رہا ہے؟ ملکیت مراد لے رہا ہے اور اس صورت میں نصف ثانی آزاد نہیں، تو اس میں اس کا فائدہ ہے، اس کا فائدہ ہے، معلوم ہوا یہ چاہتا ہے غلام میرے ہاتھ سے نہ نکلے، غلام میرے ہاتھ سے نہ نکلے۔ تو یہ اپنے فائدے والی صورت اختیار کر رہا ہے تو دلوں میں بدگمانی آتی ہے کہ لگتا ہے یہ اپنے نفع کے لیے کیا کر رہا ہے؟ جھوٹ بول رہا ہے، تو لہذا اس صورت میں چونکہ اس کے لیے آسانی ہے، اس کا فائدہ ہے تو قاضی تہمت کی وجہ سے اس کی تصدیق نہیں کرے گا بھئی۔

تو کہتے ہیں وَلَكِنَّ الْقَاضِيَ لَا يُصَدِّقُهُ فِي هَذَا الْأَخِيرِ لیکن قاضی تصدیق اس کی نہیں کرے گا اس آخری صورت کے اندر لِأَنَّهُ نَوَى تَخْفِيفًا عَلَيْهِ اس لیے کیونکہ اس نے اپنے لیے تخفیف کی نیت کی ہے فَيَصِيرُ مُتَّهَمًا فِي هَذِهِ النِّيَّةِ تو وہ کیا ہو جاتا ہے؟ متہم ہو جاتا ہے اس نیت کے اندر یعنی اس کے بارے میں بدگمانی آتی ہے مولانا۔

هَكَذَا قَالُوا اسی طرح علماء نے فرمایا ہے، شارح فرماتے ہیں یہ علماء اسی طرح اس مقام پر یہی تقریر کرتے ہیں جو میں نے کی ہے۔ وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ لیکن اس پر اعتراض کیا گیا ہے۔ بھئی دیکھیے پہلی صورت کے اندر تصدیق کرے گا قاضی، دوسری صورت کے اندر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ وہ اپنے لیے کیا طلب کر رہا ہے؟ آسانی اور سہولت کو، غلام اس کے ہاتھ سے نہ نکلے، شراء بول کر وہ کس کا ارادہ کر رہا ہے؟ ملکیت کا، لہذا قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اور پہلی صورت کون سی تھی؟ ملکیت بول کر شراء کا ارادہ کر رہا ہے، اس میں چونکہ اس پر سختی ہے تو لہذا قاضی اس میں تصدیق کرے گا۔

اس پر بعض علماء نے اعتراض کیا کہ نہیں، پہلی صورت میں بھی اس پر تخفیف ہے لہذا اس صورت میں بھی قاضی کو اس کی تصدیق نہیں کرنی چاہیے۔ تخفیف کیسے ہے بھئی؟ اس نے تو کہا تھا إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا، إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا اور إِنْ مَلَكْتُ کی صورت میں نصف ثانی حقیقی معنی کے اعتبار سے آزاد ہوگا یا نہیں؟ نہیں ہوگا کیونکہ پورا غلام ملکیت میں جمع نہیں، لیکن وہ کہتا ہے ملکیت بول کر کیا ارادہ ہے؟ شراء، تو نصف ثانی کیا ہو جاتا ہے؟ آزاد ہو جاتا ہے۔ تو إِنْ مَلَكْتُ بول کر معلوم ہوا شراء کے ارادے میں قاضی اس کی کیا کرے گا اس کی تصدیق، کہتے ہیں نہیں یہاں پر بھی وہ اپنے لیے تخفیف طلب کر رہا

ہے۔ کہتے ہیں کیسے بھئی؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ اس نے کہا تھا إِنْ مَلَكْتُ اور کیا کہہ رہا ہے؟ ارادہ کس کا ہے؟ شراء کا۔ حالانکہ مالک بننے کی کئی صورتیں ہیں۔ مالک وہ کسی غلام کا بن جاتا ہے بطور وراثت کے اسے مل جاتا ہے، کوئی اسے ہبہ کر دیتا ہے، صورت سمجھ میں آئی، یا اسے کیا کر لیتا ہے؟ خرید لیتا ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو دیکھو یا اسے کوئی وصیت کر دیتا ہے، مرنے سے پہلے کسی شخص نے وصیت کر دی کہ میرا ایک غلام فلاں کو دے دینا۔ تو مالک، إِنْ مَلَكْتُ میں کئی صورتیں آجاتی تھیں۔ شراء کے ذریعے بھی مالک بنے تو بھی غلام کیا ہو جاتا ہے؟ آزاد۔ اچھا ہبہ کے ذریعے غلام کا مالک بنے تو اس نے تو کہا تھا إِنْ مَلَكْتُ یہ تو نہیں کہا نا اشْتَرَيْتُ، إِنْ مَلَكْتُ تو مالک بنے جس صورت میں بھی مالک بنے غلام کو کیا ہونا چاہیے؟ آزاد ہونا چاہیے، چاہے وہ شراء کے ذریعے بنے، چاہے وہ ہبہ کے ذریعے بنے، چاہے وہ وصیت کے ذریعے بنے یا چاہے تو وہ وراثت کے ذریعے بنے بھئی، چاروں صورتوں میں غلام آزاد ہونا چاہیے۔ تو چار صورتیں تھیں إِنْ مَلَكْتُ کے اندر داخل ہو رہی تھیں۔ لیکن اس نے کیا کہا؟ إِنْ مَلَكْتُ بول کر میرا کس کا ارادہ ہے؟ إِنِ اشْتَرَيْتُ، ملک بول کر میرا شراء کا ارادہ ہے، تو ملکیت کی تو چار صورتیں تھیں، اس نے ملکیت کو کس صورت میں بند کر دیا؟ شراء میں، تو تخفیف آگئی یا نہیں آگئی مولانا؟ جی؟ اس صورت میں چاروں صورتوں میں غلام آزاد ہوتا تھا، اب صرف خریدنے کی صورت میں غلام آزاد ہوگا، باقی صورتوں میں آزاد نہیں ہوگا، تو لہذا اس صورت میں بھی تو وہ اپنے لیے کیا کر رہا ہے؟ تخفیف کو طلب کر رہا ہے۔

تو شارح جواب دیں گے مولانا، کہتے ہیں بھئی ہاں ٹھیک ہے یہ اعتراض ہوتا ہے لیکن ماتن پر نہیں ہوتا کیونکہ ماتن نے قضاءً کی بات ہی نہیں کی، انہوں نے صرف دیانتاً کی بات کی ہے کہ دیانتاً کیا کی جائے گی اس کی؟ تصدیق کی جائے گی۔ ہاں دیگر مصنفین جنہوں نے اس کو ذکر کیا، قضاءً کو بھی ساتھ ذکر کیا ہے، ان پر یہ اعتراض ہوتا ہے۔ لیکن اس کا بھی پھر کہتے ہیں بھئی اکثر کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور اکثر جو انسان کسی چیز کا مالک بنتا ہے وہ شراء کے ذریعے بنتا ہے، وراثت، وصیت اور ہبہ کے ذریعے کبھی کبھار ہی کسی چیز کا مالک بنتا ہے، تو اکثر کا اعتبار ہے لہذا اس صورت میں قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی اور دوسری صورت میں قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی۔

تو کہتے ہیں وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ أَنَّ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى أَيْضًا تَخْفِيفًا عَلَيْهِ کہ پہلی صورت کے اندر بھی اس پر تخفیف ہی ہے، آسانی ہی ہے لِأَنَّ الْمِلْكَ كَانَ أَعَمَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِالشِّرَاءِ أَوْ بِالْهِبَةِ أَوْ بِالْوَصِيَّةِ أَوْ بِالْإِرْثِ اس لیے کیونکہ ملکیت جو تھی وہ عام تھی کہ وہ تو یا تو شراء کے ذریعے ہو یا ہبہ کے ذریعے ہو یا وصیت کے ذریعے ہو أَوْ بِالْإِرْثِ یا وراثت کے ذریعے ہو، وَالشِّرَاءُ يَخْتَصُّ بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ مِنْهَا اور شراء تو خاص ہے ان میں سے ایک معین سبب کے ساتھ، فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُصَدَّقَ قَضَاءً فِي الْأُولَى أَيْضًا پس مناسب ہے کہ اس کی قضاءً پہلی صورت میں بھی تصدیق نہ کی جائے کیونکہ اس میں بھی وہ اپنے لیے تخفیف کا ارادہ کر رہا ہے۔

کہتے ہیں وَلَكِنَّ هَذَا لَا يَرِدُ عَلَى الْمُصَنِّفِ لیکن یہ اعتراض مصنف پر وارد نہیں ہوتا لِأَنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْقَضَاءِ اس

لیے کیونکہ وہ قضاء کے ذکر کے درپے ہی نہیں ہوئے، اس کے پیچھے ہی نہیں پڑے، یعنی اس کو ذکر ہی نہیں کیا انہوں نے سرے سے۔

وَهَذَا كُلُّهُ إِذَا قَالَ عَبْدًا مُنَكَّرًا اور یہ سارا مسئلہ اس صورت میں ہے جب اس شخص نے عَبْدًا نکرہ کہا ہو، إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا کیا کہا ہو عَبْدًا کا لفظ نکرہ کہا ہو۔ اور اگر معرفہ کہا، إِنِ اشْتَرَيْتُ الْعَبْدَ یعنی کوئی معین غلام، کسی معین غلام کی طرف اشارہ کیا کہ اگر میں اس غلام کو، اگر میں نے خریدا یا اس غلام کا میں مالک ہوا، تو اس صورت کے اندر یاد رکھیے مولانا اب اجتماع اور متفرق ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، چاہے إِنِ اشْتَرَيْتُ کہا ہو چاہے إِنْ مَلَكْتُ کہا ہو، دونوں صورتوں کے اندر غلام کیا ہوگا؟ آزاد ہو جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ دونوں صورتوں میں۔ اس لیے کیونکہ یہ اکٹھا ہونا اور الگ الگ ہونا یہ صفت ہے اور صفت کا اعتبار غائب میں کیا جاتا ہے، اور جو چیز متعین ہے اور سامنے جس کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے اس کے اندر صفت کا کوئی اعتبار نہیں، اس کی ذات متعین ہے تو یہاں تفریق اور اجتماع کو نہیں دیکھیں گے، اس صفات کا اعتبار نہیں ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں یہ سارا اس وقت ہے جب اس نے عَبْدًا نکرہ کہا۔ وَأَمَّا إِذَا قِيلَ هَذَا الْعَبْدُ اور جس وقت هَذَا الْعَبْدُ یہ معین غلام کہا جائے فَالْمِلْكُ وَالشِّرَاءُ سَوَاءٌ تو پھر ملک اور شراء دونوں برابر ہیں فِي أَنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ الِاجْتِمَاعُ فِيهِ اس لیے کہ اس صورت میں اس کے اکٹھا ہونے کی شرط نہیں لگائی جائے گی، شرط نہیں ہوگی، لِأَنَّ التَّفَرُّقَ وَالِاجْتِمَاعَ وَصْفٌ اس لیے کہ تفرق اور اجتماع یہ دونوں وصف ہیں، اکٹھا ہونا اور الگ الگ ہونا یہ وصف ہیں، وَالْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَغْوٌ اور حاضر کے اندر وصف لغو ہے، وصف کا وہاں کوئی اعتبار نہیں، وہ ذات خود موجود ہے وہاں، وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ اور غائب کے اندر کیا ہے یہ تفرق اور اجتماع معتبر ہے مولانا۔ چلیے بس مولانا، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۵۱: تقسیمِ ثالث (استعمال — ٦): اتصالِ مسبب بالسبب، اتصالِ کل بالبعض اور سبب و علت کا اصولی فرق

نور الانوار صفحہ: ۱۰٦ — بتاریخ: ۳ جنوری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالثَّانِی اتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ۔ اَلْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا یَکُوْنُ عِلَّۃً أُضِیْفَ إِلَیْھَا الْحُکْمُ، وَفِی الِاصْطِلَاحِ مَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا إِلَی الْحُکْمِ وَلَا یُضَافُ إِلَیْہِ وُجُوْبٌ وَّلَا وُجُوْدٌ وَّلَا تُعْقَلُ فِیْہِ مَعَانِی الْعِلَلِ لٰکِنْ یَّتَخَلَّلُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ عِلَّۃٌ یُّضَافُ إِلَیْھَا کَمَا سَیَأْتِیْ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

مصنف رحمہ اللہ علت اور سبب کے درمیان فرق کی وضاحت کر رہے ہیں۔ اور آپ کو گزشتہ سبق میں، آپ نے پڑھا تھا کہ جہاں علت معلول والا اتصال پایا جائے وہاں پر استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہوتا ہے، یعنی علت بول کر معلول کا ارادہ یہ بھی صحیح ہے اور معلول بول کر علت کا ارادہ کرنا یہ بھی صحیح ہے، دونوں جانب سے استعارہ درست ہے۔ آج آپ کو بتلا رہے ہیں: وَالثَّانِی اتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ۔ اور دوسری قسم جو ہے وہ اتصالِ صوری کی، وہ اِتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالسَّبَبِ ہے، یعنی مسبب کا اتصال کس کے ساتھ؟ سبب کے ساتھ بھئی۔

میں نے آپ کو بتلایا تھا کہ سبب کسے کہتے ہیں؟ جو مُفْضِیْ إِلَی الشَّیْءِ ہو، جو کسی شے تک پہنچانے والا ہو بھئی، کسی شے تک پہنچانے والا ہو۔ جی، اب شارح بتلا رہے ہیں آپ کو: اَلْمُرَادُ بِالسَّبَبِ مَا لَا یَکُوْنُ عِلَّۃً أُضِیْفَ إِلَیْھَا الْحُکْمُ۔ کہ سبب سے مراد وہ چیز ہے، مَا لَا یَکُوْنُ عِلَّۃً، کہ جو ایسی، دیکھو عِلَّۃً نکرہ آیا، اس کے بعد أُضِیْفَ فعل آیا، نکرہ کے بعد فعل آئے تو عموماً اس کے لیے صفت بنتا ہے، یہاں یہ صفت بنے گا کہ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو، أُضِیْفَ إِلَیْھَا الْحُکْمُ، کہ جس

کی طرف حکم کی نسبت کی جائے، کہ جس کی طرف حکم کی نسبت کی جائے ایسی چیز نہ ہو بھئی، یعنی ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم کی نسبت کی جائے بھئی، یعنی سببِ محض مراد ہے۔ کیا مراد ہے؟ سببِ محض۔ یاد رکھیے سبب کو بعض اوقات سبب بولا جاتا ہے اور وہ عام ہوتا ہے، سببِ محض کو بھی شامل ہوتا ہے اور علت کو بھی شامل ہوتا ہے کیوں کہ علت بھی سبب ہی ہے ایک چیز کے لیے۔ تو سبب کبھی عام معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی سببِ محض ہوتا ہے۔ سببِ محض وہ ہے جو وہ ہو جس کی طرف حکم کی نسبت نہ کی جائے، جو مُفْضِیْ إِلَی الشَّیْءِ ہے، علت نہیں ہے کسی چیز کے لیے بھئی۔

تو کہتے ہیں وہ ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم کی نسبت کی جائے۔ وَفِی الِاصْطِلَاحِ، اور اصطلاح کے اندر، مَا یَکُوْنُ طَرِیْقًا إِلَی الْحُکْمِ، وہ چیز ہے جو طریقہ ہو حکم کی طرف، جو راستہ ہو حکم کی طرف، وَلَا یُضَافُ إِلَیْہِ وُجُوْبٌ وَّلَا وُجُوْدٌ، اور نسبت نہ کی جاتی ہو اس کی طرف وجوب کی اور نہ وجود کی، یعنی حکم کے وجوب کی نسبت بھی اس کی طرف نہیں کی جاتی اور حکم کے وجود کی نسبت بھی نہیں کی جاتی۔ وجوب کو ذکر کر کے احتراز کیا علت سے مولانا، کس سے؟ علت سے، کیوں کہ علت کی طرف وجوب کی نسبت کی جاتی ہے۔ اور وجود کے ذریعے احتراز کیا شرط سے، کیوں کہ شرط کی طرف حکم کے وجود کی نسبت کی جاتی ہے، شرط ہے تو مشروط ہے، شرط نہیں تو مشروط بھی نہیں۔

تو کہتے ہیں اصطلاح کے اندر سبب وہ طریقہ ہے، وہ راستہ ہے حکم کی طرف، اور وہ یعنی اس تک پہنچانے والا ہے اور اس کی طرف نسبت وجوب کی بھی نہ کی جاتی ہو اور حکم کے وجوب کی نسبت بھی اس کی طرف نہ کی جاتی ہو اور حکم کے وجود کی نسبت بھی اس کی طرف نہ کی جاتی ہو۔ وَلَا تُعْقَلُ فِیْہِ مَعَانِی الْعِلَلِ، اور اس سے علتوں کے معانی بھی سمجھ میں نہ آتے ہوں، یعنی اس میں علتوں والے معانی بھی نہ پائے جاتے ہوں بھئی، علتوں کے معانی اس سے سمجھ میں نہیں آتے یعنی اس میں نہیں پائے جاتے۔ لٰکِنْ یَّتَخَلَّلُ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الْحُکْمِ، لیکن درمیان میں آتی ہے اس سبب کے اور حکم کے درمیان، عِلَّۃٌ، ایسی علت، یُضَافُ إِلَیْھَا، کہ حکم کی نسبت کی جاتی ہے اس علت کی طرف، کَمَا سَیَأْتِیْ، جیسے کہ عنقریب آ جائے گا۔

یعنی اس سبب اور اس حکم کے درمیان ایسا واسطہ آتا ہے، ایک واسطہ ہوتا ہے، ایک علت ہوتی ہے، حکم کی نسبت اس علت کی طرف تو کی جاتی ہے، اس سبب کی طرف نہیں کی جاتی۔ جیسے اس کی مثال مولانا، کوئی شخص ہے، آگے شرح میں بھی آ جائے گا، کوئی شخص اپنی باندی سے کہتا ہے: أَنْتِ حُرَّۃٌ۔ کیا ہے؟ ہاں جی، تو آزاد ہے۔ تو اس أَنْتِ حُرَّۃٌ کہنا یہ سبب ہے زوالِ ملکِ متعہ کا۔ اب اس باندی کے آزاد ہونے کے بعد اس کے ساتھ، اس سے نفع اٹھانا، اس سے صحبت کرنا اس شخص کے لیے جائز نہیں۔ تو یہ أَنْتِ حُرَّۃٌ سبب ہے کس چیز کا؟ زوالِ ملکِ متعہ کا۔ لیکن حکم کی نسبت اس کی طرف نہیں

بلکہ درمیان میں ایک واسطہ آیا، اور وہ واسطہ کیا ہے؟ کہ أَنْتِ حُرَّةٌ کہنے سے زوالِ ملکِ رقبہ آیا بھئی۔ کیا آیا؟ زوالِ ملکِ رقبہ، اور زوالِ ملکِ رقبہ سے کیا آیا؟ زوالِ ملکِ متعہ۔ تو زوالِ ملکِ متعہ کی نسبت زوالِ ملکِ رقبہ کی طرف کی جاتی ہے، أَنْتِ حُرَّةٌ کی طرف نہیں کی جاتی بھئی۔ تو یہاں زوالِ ملکِ متعہ کیوں آیا؟ کیوں کہ زوالِ ملکِ رقبہ ہے۔ تو دیکھو أَنْتِ حُرَّةٌ اور زوالِ ملکِ متعہ ان کے درمیان ایک واسطہ آیا، اور وہ کیا ہے واسطہ؟ زوالِ ملکِ رقبہ۔ تو یہ زوالِ ملکِ متعہ کا جو حکم ہے اس کی نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ زوالِ ملکِ رقبہ کی طرف۔ تو یہ واسطہ ہے درمیان میں، یہ وہ علت ہے جس کی طرف حکم کی نسبت کی جاتی ہے، اور أَنْتِ حُرَّةٌ وہ سبب ہے مولانا، کیا ہے؟ سبب ہے۔

سمجھ میں آیا؟ تو لہٰذا جب بھی أَنْتِ حُرَّةٌ کہا جائے اس سے ہمیشہ زوالِ ملکِ متعہ نہیں ہو گا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی رضاعی بہن کو، اس کی باندی تھی بھئی، اس عورت نے اور اس نے کیا کیا تھا؟ بچپن میں ایک ہی عورت کا دودھ پیا تھا بھئی، تو اب یہ اس کی رضاعی بہن ہے۔ تو یہاں پر ملکِ متعہ تھی ہی نہیں کہ أَنْتِ حُرَّةٌ کہنے سے وہ زائل ہوتی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو أَنْتِ حُرَّةٌ تو پایا جا رہا ہے لیکن زوالِ ملکِ متعہ نہیں۔ تو یہ سبب ہے اس کے لیے، سمجھ میں آیا بھئی؟ علت نہیں۔

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ۔ جیسے کہ اتصال ہے زوالِ ملکِ متعہ کا کس کے ساتھ؟ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ۔ جی، زوال سے پہلے مضاف محذوف ہے: بِأَلْفَاظِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ۔ زوالِ ملکِ رقبہ کے الفاظ کیا ہیں بھئی؟ کس قول سے زوالِ ملکِ رقبہ آئے گا؟ أَنْتِ حُرَّةٌ کہنے سے، کیا کہنے سے؟ أَنْتِ حُرَّةٌ کہنے سے۔ تو یہاں لہٰذا زوال سے پہلے الفاظ مضاف محذوف نکالیں: بِأَلْفَاظِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ، جیسے کہ زوالِ ملکِ متعہ کا اتصال ہے ملکِ رقبہ کے زوال کے الفاظ کے ساتھ یعنی أَنْتِ حُرَّةٌ کے ساتھ۔

دیکھیے خود شرح میں بتلا رہے ہیں: فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِأَمَتِهِ، اس لیے کہ جب کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا: أَنْتِ حُرَّةٌ، تو آزاد ہے، يَزُوْلُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ، زائل ہو جائے گی اس کی وجہ سے ملکِ رقبہ، وَبِوَاسِطَةِ زَوَالِهِ يَزُوْلُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ، اور اس ملکِ رقبہ کے زائل ہونے کے واسطے سے ملکِ متعہ بھی، ملکِ متعہ زائل ہو جائے گی، فَلَا يَحِلُّ الْوَطْءُ بَعْدَهُ إِلَّا بِالنِّكَاحِ، تو اس کے بعد وطی یعنی صحبت حلال نہیں ہو گی إِلَّا بِالنِّكَاحِ مگر کس کے ذریعے؟ نکاح کے ذریعے، نکاح کے ذریعے حلال ہو سکتی ہے۔

وَهٰكَذَا اتِّصَالُ ثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِثُبُوْتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ۔ اور اسی طرح اتصال ہے، جیسے پہلے پچھلا اتصال تھا سبب اور مسبب کے درمیان، اسی طرح یہ اتصال بھی ہے کون سا؟ وَهٰكَذَا اتِّصَالُ ثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِثُبُوْتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ، اور اسی طرح اتصال ہے ثبوتِ ملکِ متعہ کا کس چیز کے ساتھ؟ ثبوتِ ملکِ رقبہ کے ساتھ، یعنی بِأَلْفَاظِ ثُبُوْتِ مِلْكِ، یہاں بھی مضاف محذوف نکال لیں، تو دونوں جگہ مضاف محذوف نکال لیں، یا یوں کہہ لیں دونوں جگہ مراد الفاظ ہیں۔ واسطہ ذکر کر، چوں کہ وہ واسطہ علت ہے، حکم کی نسبت اس کی طرف کی جاتی ہے، لہٰذا ماتن نے وہ ذکر کیا تھا، شارح نے بھی کیا کر دیا؟ وہی

واسطہ ذکر کر دیا، اور مراد ان کے الفاظ ہیں بھئی جن کے ذریعے واسطہ آتا ہے۔

تو ثبوتِ ملکِ متعہ کب آئے گا؟ جب ثبوتِ ملکِ رقبہ ہو، ثبوتِ ملکِ رقبہ آئے گا تو کیا آ جائے گا؟ ثبوتِ ملکِ متعہ بھی آ جائے گا۔ اور ثبوتِ ملکِ رقبہ کن لفظوں سے آتا ہے؟ مثلاً یوں کہتا ہے کوئی شخص، خریدتا ہے باندی کو تو کہتا ہے: اِشْتَرَيْتُ هٰذِهِ الْأَمَةَ، میں نے اس باندی کو خرید لیا۔ تو شراء سے کیا آیا؟ ثبوتِ ملکِ رقبہ آیا، اور ثبوتِ ملکِ رقبہ کے واسطے سے کیا آیا؟ ثبوتِ ملکِ متعہ آیا بھئی۔ تو اشتراء جو ہے اس کی طرف، وہ سبب ہے مولانا، وہ سبب ہے، پہنچانے والا ہے کہاں تک؟ ثبوتِ ملکِ متعہ تک پہنچانے والا ہے، لیکن براہِ راست یا واسطے کے ذریعے؟ واسطے کے ذریعے، اور وہ واسطہ کیا ہے درمیان میں؟ ثبوتِ ملکِ رقبہ بھئی۔

بِأَنْ يَّقُوْلَ، بایں طور کہ وہ شخص یوں کہتا ہے: اِشْتَرَيْتُ هٰذِهِ الْأَمَةَ، میں نے خرید لیا اس باندی کو، فَيَثْبُتُ بِهٖ مِلْكُ الرَّقَبَةِ، پس ثابت ہو جائے گا ان لفظوں کے، اس لفظ کے ذریعے ملکِ رقبہ، وَبِوَاسِطَةِ ثُبُوْتِهٖ يَثْبُتُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ، اور اس ملکِ رقبہ کے ثبوت کے واسطے سے ملکِ متعہ ثابت ہو گی۔ فَيَصِحُّ اسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ، پس استعارہ سبب کا حکم کے لیے یہ تو صحیح ہے دُوْنَ عَكْسِهٖ نہ کہ اس کا عکس، یعنی مسبب کا استعارہ سبب کے لیے صحیح نہیں۔

بھئی علت کے اندر تو استعارہ دونوں جانب سے تھا بھئی، کیوں کہ دونوں میں محتاج ہونے کا معنی پایا جاتا تھا بھئی۔ معلول محتاج تھا یعنی حکم محتاج تھا کس چیز، اپنے وجود کے اندر علت کا، اور علت محتاج تھی اپنے مشروع ہونے میں کس چیز کی؟ حکم کی۔ علت مشروع ہی کس لیے ہوئی تھی؟ حکم کے لیے مشروع ہوئی تھی، جیسے شراء مشروع ہی کس لیے ہوئی ہے؟ ملکیت کے لیے ہوئی ہے۔ ملکیت نہیں تو وہ شراء لغو ہے، میں نے بتلایا تھا جیسے آزاد آدمی کو خریدتا ہے، یہ شراء بالکل لغو ہے کیوں کہ یہاں حکم نہیں آ رہا۔ تو وہاں پر علت بھی محتاج ہے اور حکم بھی محتاج ہے۔ حکم اپنے وجود میں کس کا محتاج؟ ملک کب آئے گی؟ جب شراء ہو۔ اور شراء محتاج ہے اپنے مشروع ہونے میں کس چیز کی؟ حکم کی۔ شراء تب ہی ہے جب ملک آئے، جب ملک نہیں آ رہا تو شراء بھی نہیں ہے، لغو ہے مولانا۔ تو دونوں محتاج تھے، لہٰذا وہاں دونوں جانب سے استعارہ صحیح تھا۔

لیکن یہاں پر مسبب تو محتاج ہے، مسبب تک کون پہنچائے گا؟ سبب پہنچائے گا مسبب تک بھئی۔ تو مسبب تو محتاج ہے سبب کا، لیکن سبب مسبب کا محتاج نہیں۔ سبب اسی کے لیے مشروع نہیں ہوا بھئی، سمجھ میں آئی بات بھئی؟ سبب اسی کے لیے مشروع نہیں ہوا بھئی۔ میں نے جیسے مثال ذکر کر دی، أَنْتِ حُرَّةٌ کہتا ہے، تو أَنْتِ حُرَّةٌ زوالِ ملکِ متعہ کے لیے کیا مشروع ہے؟ جی؟ وہ تو زوالِ ملکِ رقبہ ہی کے لیے مشروع ہے اور اس کا وہ فائدہ دے گا بھئی، تو لہٰذا جب بھی أَنْتِ حُرَّةٌ کہو گے، باندی کیا ہو جائے گی اس شخص کی؟ آزاد، جو بھی کہے گا اپنی باندی سے اس کی باندی آزاد ہو جائے گی، چاہے ملکِ متعہ ہو چاہے ملکِ متعہ نہ ہو بھئی، دونوں صورتوں میں۔ تو معلوم ہوا وہ زوالِ ملکِ متعہ کے لیے مشروع ہی نہیں

ہے، اس کے لیے جاری نہیں ہوا، سمجھ میں آئی بات بھئی؟

تو لہٰذا یہاں محتاج ہونے کا معنی مسبب کے اندر تو ہے، سبب کے اندر محتاج ہونے کا معنی بھی نہیں۔ لہٰذا یہاں استعارہ بھی ایک ہی جانب سے: سبب بول کر حکم کا، مسبب یعنی حکم کا ارادہ تو صحیح، لیکن مسبب بول کر سبب کا ارادہ صحیح نہیں۔ کیوں کہ آپ نے پڑھا تھا مولانا کہ استعارے میں اصل کیا ہے؟ کیا بول کر کس کا ارادہ کیا جائے؟ مُفْتَقَرٌ إِلَيْهِ کو، مُفْتَقَرٌ إِلَيْهِ کا ذکر کیا جائے اور ارادہ کس کا کیا جائے؟ مُفْتَقِر کا ارادہ کیا جائے، مُفْتَقَرٌ إِلَيْهِ کو بولا جائے اور مُفْتَقِر کا ارادہ کیا جائے۔ تو یہاں مُفْتَقَرٌ إِلَيْهِ کون ہے بھئی؟ سبب مُفْتَقَرٌ إِلَيْهِ ہے، محتاج الیہ ہے، اور محتاج کون ہے؟ حکم یعنی مسبب بھئی، وہ محتاج ہے۔ تو لہٰذا مُفْتَقَرٌ إِلَيْهِ یعنی سبب بولیں اور حکم کا ارادہ کریں یہ استعارہ تو صحیح، لیکن مسبب بولیں اور سبب کا ارادہ کریں یہ صحیح نہیں، کیوں کہ سبب یہاں پر محتاج نہیں ہے بھئی۔

جی، تو کہتے ہیں: فَيَصِحُّ اسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ، پس سبب کا استعارہ حکم کے لیے صحیح ہے نہ کہ اس کا عکس، یعنی حکم کا استعارہ سبب کے لیے صحیح نہیں۔ بِأَنْ يَّقُوْلَ، بایں طور کہ وہ یوں کہتا ہے کوئی شخص: أَنْتِ حُرَّةٌ، أَنْتِ حُرَّةٌ کہتا ہے، وَيُرِيْدَ بِهٖ أَنْتِ طَالِقٌ، اور اس کے ذریعے أَنْتِ طَالِقٌ کا ارادہ کرتا ہے۔ دیکھیے بھئی! أَنْتِ طَالِقٌ وضع ہے کس کے لیے؟ زوالِ ملکِ متعہ کے لیے۔ کس کے لیے وضع ہے؟ زوالِ ملکِ متعہ کے لیے۔ أَنْتِ طَالِقٌ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے تو اس سے کیا آئے گا؟ زوالِ ملکِ متعہ ہو گا۔ اور یہ أَنْتِ حُرَّةٌ کیا تھا؟ سبب تھا یا حکم تھا؟ یہ سبب ہے۔ تو سبب بول کر مسبب یعنی حکم کا ارادہ کرنا، یعنی زوالِ ملکِ متعہ کا ارادہ کرنا صحیح ہے بھئی، کیا ہے؟ صحیح ہے۔ لہٰذا أَنْتِ حُرَّةٌ کہہ کر أَنْتِ طَالِقٌ کا ارادہ صحیح ہے، أَنْتِ حُرَّةٌ کہہ کر أَنْتِ طَالِقٌ کا ارادہ صحیح ہے۔

تو یہ معنی ہے: بِأَنْ يَّقُوْلَ، بایں طور کہ یوں کہتا ہے: أَنْتِ حُرَّةٌ وَيُرِيْدَ بِهٖ أَنْتِ طَالِقٌ، اور ارادہ کرتا ہے اس کے ذریعے أَنْتِ طَالِقٌ کا۔ أَوْ تَقُوْلَ، یا یوں کہتی ہے کوئی عورت: بِعْتُ نَفْسِيْ مِنْكَ وَتُرِيْدَ بِهِ النِّكَاحَ۔ ہاں، وہ پیچھے جو آیا بِأَنْ يَّقُوْلَ أَنْتِ حُرَّةٌ وَيُرِيْدَ بِهٖ أَنْتِ طَالِقٌ، سمجھ میں آیا؟ اس يُرِيْدَ کا عطف يَقُوْلَ پر کریں، وہ منصوب تو یہ بھی منصوب، اسی طرح تَقُوْلَ کا عطف بھی يَقُوْلَ پر اور آگے تُرِيْدَ یہ بھی اس پر بھی نصب پڑھیں بھئی: أَوْ تَقُوْلَ بِعْتُ نَفْسِيْ مِنْكَ وَتُرِيْدَ بِهِ النِّكَاحَ، اور عورت اس کے ذریعے نکاح کا ارادہ کرتی ہے۔

بھئی دیکھیے، بات چل رہی ہے کہ سبب بول کر حکم کا ارادہ کرنا صحیح ہے۔ اب دیکھیے، کوئی عورت کہتی ہے میں نے اپنے نفس کو تم پر بیچ دیا، کسی شخص کو کیا کہتی ہے؟ میں نے اپنے نفس کو تم پر بیچ دیا، اور اس کے ذریعے ارادہ کرتی ہے نکاح کا بھئی۔ نکاح کس لیے وضع ہے؟ اس سے ملکِ متعہ حاصل ہوتا ہے۔ تو لہٰذا سبب بول کر کس کا ارادہ کیا جا رہا ہے؟ بھئی بیع سے کیا حاصل ہو گی؟ ملکِ، نہیں، یہ تو ملکِ رقبہ تو واسطہ تھا، حکم کیا ہے؟ اس سے کیا حاصل ہو گی؟ ملکِ متعہ حاصل

ہو گی۔ تو یہاں سبب بول کر کس کا ارادہ ہے؟ نکاح کا، اور نکاح کس لیے وضع ہے؟ ملکِ متعہ کے لیے، یعنی ملکِ متعہ کا ارادہ ہے، سبب بول کر کس کا ارادہ؟ حکم کا ارادہ کیا جا رہا ہے، اور یہ استعارہ صحیح ہے۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

تو یوں کہتی ہے: تَقُوْلَ بِعْتُ نَفْسِیْ مِنْکَ، میں نے اپنے نفس کو تم پر بیچ دیا، وَتُرِیْدَ بِہِ النِّکَاحَ، اور اس کے ذریعے وہ نکاح کا ارادہ کرتی ہے یعنی ملکِ متعہ کے ثبوت کا، تو یہ استعارہ صحیح ہے۔ وَلَا یَجُوْزُ، اور یہ جائز نہیں ہے، أَنْ یَّقُوْلَ، کہ کوئی شخص یوں کہے: أَنْتِ طَالِقٌ وَیُرِیْدَ أَنْتِ حُرَّۃٌ، کہ أَنْتِ طَالِقٌ کہتا ہے اور کس کا ارادہ کرتا ہے؟ أَنْتِ حُرَّۃٌ کا، یعنی مسبب بول کر کس کا ارادہ کرنا چاہتا ہے؟ سبب کا، یہ استعارہ صحیح نہیں ہے۔ وَأَنْ یَّقُوْلَ، اور یوں کہے کہ: نَکَحْتُکِ وَیُرِیْدَ بِعْتُکِ، اور نَکَحْتُکِ کہہ کر کس کا ارادہ کرتا ہے؟ بِعْتُکِ، یعنی کہ مسبب بول کر کس کا ارادہ کرتا ہے؟ سبب کا ارادہ کرتا ہے، یہ صحیح نہیں۔

لِأَنَّ الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ إِلَی السَّبَبِ مِنْ حَیْثُ الثُّبُوْتُ، اس لیے کیوں کہ مسبب محتاج ہے سبب کا اپنے ثبوت کی حیثیت سے، ثبوت کے اعتبار سے، وَالسَّبَبَ لَا یَحْتَاجُ إِلَی الْمُسَبَّبِ مِنْ حَیْثُ الشَّرْعِیَّۃُ، اور سبب محتاج نہیں ہے مسبب کا مشروع ہونے کی حیثیت سے بھئی۔ سبب اسی کے لیے تو مشروع ہوا ہی نہیں بھئی، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ وہ اس کے لیے مشروع نہیں ہوا۔ لِأَنَّ الْعَتَاقَ، عَتَاق پڑھیں عین کے فتحے کے ساتھ مولانا، صحیح لفظ عین کے فتحے کے ساتھ ہے اگرچہ رائج یہاں پر عین کے کسرے کے ساتھ ہے، وہ درست نہیں ہے بھئی۔ لِأَنَّ الْعَتَاقَ لَمْ یُشْرَعْ إِلَّا لِأَجْلِ زَوَالِ مِلْکِ الرَّقَبَۃِ، اس لیے کہ عتاق یعنی آزادی جو ہے وہ مشروع نہیں ہوئی مگر کس کے لیے؟ زوالِ ملکِ رقبہ کے لیے، وَزَوَالُ مِلْکِ الْمُتْعَۃِ إِنَّمَا حَصَلَ مَعَہٗ اتِّفَاقًا فِیْ بَعْضِ الْأَحْیَانِ، اور زوالِ ملکِ متعہ جو اس، وہ حاصل ہوا ہے اس کے ساتھ وہ اتفاقاً ہوا ہے بعض اوقات کے اندر بھئی۔

لِأَنَّ الْعَتَاقَ بھئی، آزادی کس کے ذریعے آ رہی ہے؟ أَنْتِ حُرَّۃٌ، تو الفاظ مراد ہیں۔ اس کو مشروع نہیں کیا گیا مگر کس کے لیے مشروع کیا گیا ہے؟ زوالِ ملکِ رقبہ کے لیے۔ ہاں، اس کے ساتھ ساتھ زوالِ ملکِ متعہ آئے گا لیکن ہمیشہ نہیں، کبھی کبھار آئے گا، جیسے میں نے ابھی مثال ذکر کر دی، اگر اپنی رضاعی بہن کو أَنْتِ حُرَّۃٌ کہتا ہے، آزادی تو آئی، زوالِ ملکِ رقبہ تو آیا لیکن زوالِ ملکِ متعہ نہیں۔ کیوں نہیں آیا؟ کیوں کہ ملکِ متعہ کا ثبوت ہی نہیں تھا پہلے سے بھئی کہ اس کا زوال آئے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ معنی ہے لِأَنَّ الْعَتَاقَ سے کیا مراد ہے؟ أَنْتِ حُرَّۃٌ، اس کے جو الفاظ ہیں وہ مراد ہیں، کیوں کہ آزادی مشروع نہیں ہوئی مگر زوالِ ملکِ رقبہ کے لیے اور زوالِ ملکِ متعہ تو اس کے ساتھ حاصل ہوتا ہے اتفاقی طور پر بعض اوقات میں۔

وَکَذَا الْبَیْعُ إِنَّمَا شُرِعَ لِمِلْکِ الرَّقَبَۃِ، اور اسی طرح بیع جو ہے وہ مشروع ہوئی ہے ملکِ رقبہ کے لیے، وَحِلُّ الْوَطْءِ إِنَّمَا حَصَلَ مَعَہٗ اتِّفَاقًا فِیْ بَعْضِ الْأَحْوَالِ، اور وطی کا حلال ہونا یعنی صحبت کا حلال ہونا وہ اس کے ساتھ حاصل ہوا ہے اتفاقی طور پر بعض احوال کے اندر۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ بھئی شراء کے ساتھ کیا ملکِ متعہ ہمیشہ آتا ہے؟ جی؟ نہیں، بعض

اوقات آئے گا۔ مثلاً خریدتا ہے اگر کسی اجنبیہ باندی کو تو پھر تو اس صورت میں ملکِ متعہ آجائے گا، لیکن اگر اپنی رضاعی بہن کو خریدتا ہے تو پھر ملکِ متعہ نہیں آئے گا۔ اور اسی طرح اگر کسی مشرکہ باندی کو خریدتا ہے تو بھی ملکِ رقبہ تو آئے گا لیکن ملکِ متعہ نہیں آئے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا یہ جو بیع ہے یہ ملکِ رقبہ کے حصول کے لیے تو وضع ہے لیکن اس ملکِ متعہ کے لیے یہ وضع، اس کے لیے مشروع نہیں ہے بھئی، ہاں بعض اوقات اس کے ساتھ آجاتا ہے۔ تو معلوم ہوا بیع جو ہے وہ سبب تو ہے، علت نہیں بھئی، لہٰذا استعارہ سبب کی طرف سے تو صحیح ہوگا، مسبب کی طرف سے صحیح نہیں۔

تو فَلَا يَجُوْزُ أَنْ يُّذْكَرَ الْمُسَبَّبُ، پس یہ جائز نہیں ہے کہ مسبب کو ذکر کیا جائے، وَيُرَادَ بِهِ السَّبَبُ، اور ارادہ کس کا کیا جائے؟ سبب کا۔ إِلَّا إِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ، مگر یہ کہ وہ مسبب خاص ہو سبب کے ساتھ۔ ہاں، اگر مسبب خاص ہو کس کے ساتھ؟ یعنی وہ مسبب صرف اسی سبب سے آتا ہے اور اس کا کوئی سبب نہیں، تو پھر یہ سبب اس کے لیے علت کے درجے میں ہوا۔ جب علت کے درجے میں ہوا تو اب اس صورت میں مسبب بول کر سبب کا ارادہ کیا جا سکتا ہے، سبب بول کر مسبب کا ارادہ بھی صحیح اور مسبب بول کر سبب کا ارادہ بھی صحیح، کیوں؟ کیوں کہ یہ مسبب خاص ہے اسی سبب کے ساتھ، یہ اسی کے ذریعے آتا ہے، اس کے علاوہ اور کوئی سبب اس کے لیے نہیں۔

كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: إِنِّيْ أَرَانِيْ أَعْصِرُ خَمْرًا۔ اللہ تعالیٰ واقعہ ذکر فرما رہے ہیں حضرت یوسف علیہ السلام کا۔ حضرت یوسف علیہ السلام جب جیل میں ڈالے گئے ان کے پاس دو قیدی آئے جنہوں نے اپنا اپنا خواب بیان کیا، ان میں سے ایک قیدی نے اپنا یہ خواب بیان کیا کہ إِنِّيْ أَرَانِيْ أَعْصِرُ خَمْرًا، کہ میں نے اپنے آپ کو دیکھا ہے کہ میں شراب نچوڑ رہا ہوں بھئی۔ کیا کر رہا ہوں؟ شراب نچوڑ رہا ہوں۔ اب بھئی شراب نہیں نچوڑی جاتی بلکہ انگور نچوڑا جاتا ہے، تو یہاں خمر بول کر انگور مراد ہے۔ اور یہاں دیکھو مسبب بول کر سبب کا ارادہ کیا جا رہا ہے، کیوں کہ انگور سے کیا حاصل ہوتی ہے؟ شراب۔ تو انگور ہے سبب اور خمر ہے مسبب۔ سبب اور مسبب ہیں، علت نہیں ہیں، کیا انگور سے ہمیشہ شراب ہی بنتی ہے؟ جی؟ نہیں۔ تو لہٰذا یہاں خمر بول کر کیا مراد ہے؟ عنب یعنی انگور مراد ہیں، اور انگور سبب ہے اور خمر مسبب ہے، تو مسبب بول کر سبب مراد ہے۔ لیکن یہ استعارہ درست ہے مولانا، اس لیے کیوں کہ یہاں پر شراب جو ہے وہ صرف انگور ہی سے بنائی جاتی ہے بھئی، یہ جو مسبب ہے وہ محتاج ہے سبب کا بھئی۔ عربی زبان کے اندر وہ نشہ آور مشروب جو انگور سے بنایا جاتا ہے، انگور کے رس سے، صرف اسی کو خمر کہتے ہیں، اور کسی نشہ آور مشروب کو خمر نہیں کہتے۔ اور تو خمر صرف انگور سے حاصل ہوتی ہے، تو یہ مسبب محتاج ہوا کس کا؟ سبب کا، یہ خاص ہوا اس سبب کے ساتھ، تو وہ اس کے لیے علت کے درجے میں ہے۔ کس کے درجے میں ہے؟ علت کے درجے میں ہے۔ تو لہٰذا انگور جو ہے وہ علت ہوا اور شراب جو ہے وہ معلول ہوئی، اور علت اور معلول کے درمیان آپ نے پڑھا ہے کہ استعارہ دونوں جانب سے صحیح

ہوتا ہے، تو لہٰذا اسی لیے یہاں پر انگور بول کر شراب مراد لینا اور شراب بول کر انگور مراد لینا یہ دونوں استعارے صحیح ہیں مولانا، دونوں استعارے صحیح ہیں۔

تو کہتے ہیں: فَإِنَّ الْخَمْرَ لَا يَكُوْنُ إِلَّا مِنَ الْعِنَبِ، اس لیے کہ شراب حاصل نہیں ہوتی مگر انگور ہی سے، فَيَجِيْءُ الِافْتِقَارُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، تو احتیاج دونوں جانب سے آگئی، اور استعارے کے اندر بھی اصل کیا ہے کہ مُفْتَقَرٌ إِلَيْهِ بول کر کس کا ارادہ کیا جائے؟ مُفْتَقِر یعنی محتاج کا ارادہ کیا جائے، تو دونوں جانب سے احتیاج جب آگئی تو لہٰذا دونوں جانب سے استعارہ صحیح ہوا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ: اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: يَجُوْزُ اسْتِعَارَةُ الْعَتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَبِالْعَكْسِ۔ جائز ہے عتاق کا ارادہ طلاق کے لیے، یعنی أَنْتِ حُرَّةٌ کے ذریعے ارادہ کس کا کرنا؟ أَنْتِ طَالِقٌ کا ارادہ کرنا یہ استعارہ جائز ہے، وَبِالْعَكْسِ اور اس کا عکس بھی جائز ہے، کیا معنی؟ یعنی أَنْتِ طَالِقٌ کہہ کر أَنْتِ حُرَّةٌ کا ارادہ کرنا صحیح ہے۔ ہمارے نزدیک أَنْتِ حُرَّةٌ کہہ کر أَنْتِ طَالِقٌ کا ارادہ تو صحیح ہے لیکن أَنْتِ طَالِقٌ کہہ کر أَنْتِ حُرَّةٌ کا ارادہ صحیح نہیں۔ وہ فرماتے ہیں نہیں، دونوں طرف سے صحیح ہے، أَنْتِ طَالِقٌ کہو اور أَنْتِ حُرَّةٌ کا ارادہ کرو اور أَنْتِ حُرَّةٌ کہو اور أَنْتِ طَالِقٌ کا ارادہ کرو دونوں صحیح ہیں۔ لِأَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا يَبْتَنِيْ عَلَى السِّرَايَةِ وَاللُّزُوْمِ، اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک جو ہے اس کی بنیاد جو ہے سرایت اور لزوم پر ہے۔

سرایت کا معنی یہ ہے مولانا کہ بعض کے اندر حکم کے ثبوت سے کل کے اندر حکم کا ثبوت ہو جائے بھئی۔ بعض کے اندر حکم کے ثبوت سے کیا ہو؟ کل میں حکم کا ثبوت آ جائے بھئی۔ مثلاً دیکھیے ایک شخص ہے وہ اپنے غلام سے کہتا ہے: وَجْهُكَ حُرٌّ، تیرا چہرہ آزاد ہے۔ تو کہتے ہیں غلام آزاد ہو جائے گا مولانا، غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ اب اس نے چہرے کا، اس نے تو کہا تھا چہرہ آزاد ہے مولانا، لیکن چہرہ بول کر کیا مراد لیا جاتا ہے؟ کل انسان مراد لے لیا جاتا ہے۔ تو لہٰذا یہاں پر بعض کے اندر حکم کا ثبوت تھا لیکن بعض کے اندر حکم کے ثبوت سے کل کے اندر کیا ہو گیا؟ حکم کا ثبوت آگیا۔ حریت کا ثبوت بعضِ انسان کے اندر یعنی صرف اس کے چہرے میں تھا، بعضِ مملوک کے اندر یعنی صرف اس کے چہرے میں تھا، لیکن بعضِ مملوک کے اندر حریت کے ثبوت سے کیا ہوا؟ کل کے اندر حریت کا ثبوت آگیا بھئی، سارا غلام آزاد ہو گیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یا اسی طرح کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے: نِصْفُكِ طَالِقٌ، تیرا نصف کو طلاق ہے، لیکن نصف کے طلاق سے یعنی بعض کے طلاق سے کل کی طلاق ہو جائے گی، اور پوری بیوی کو کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ تو بعض کے اندر حکم کے ثبوت سے کیا آیا؟ کل کے اندر حکم کا ثبوت آیا۔

تو یہاں بھی کہتے ہیں یہاں دونوں کی بنیاد سرایت پر ہے مولانا، عتاق میں بھی اسی طرح ہوتا ہے اور طلاق میں بھی اسی طرح، بعض کے اندر حکم کے ثبوت سے کل کے اندر کیا ہو جاتا ہے؟ حکم کا ثبوت۔ تو یہ معنی کہ بعض کے اندر حکم کے

ثبوت سے کل کے اندر حکم کا ثبوت ہونا، یہ عتاق کے اندر بھی ہے مولانا، کس کے اندر ہے؟ آزاد کرنے کے اندر بھی ایسا ہے اور طلاق میں بھی ایسا ہے۔ تو دونوں میں اتصال آگیا یا نہیں آیا؟ دونوں ایک معنی کے اندر مشترک ہیں، اشتراک آ گیا۔ بعض کے اندر حکم کے ثبوت سے کل کے اندر حکم کا ثبوت آئے گا عتاق میں بھی اور طلاق میں بھی، دونوں کے اندر، تو دونوں میں یہ معنی ہے۔ جیسے مولانا بہادری اور جرأت شیر کے اندر پائی جاتی تھی، اسی طرح رجلِ شجاع کے اندر بھی پائی جاتی تھی، تو دونوں ایک معنی کے اندر، دونوں میں اشتراک آیا، لہٰذا وہاں پر استعارہ صحیح تھا مولانا، تو یہاں بھی صحیح ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو دونوں کے اندر مناسبت آگئی بھئی۔

اسی طرح لزوم، لزوم سے مراد ہے لازم ہونا یعنی فسخ کو قبول نہ کرنا، یعنی فسخ کو قبول نہ کرنا۔ اور دونوں فسخ کو قبول بھی نہیں کرتے بھئی۔ ایک دفعہ آزاد کیا، کیا اس آزادی کو فسخ کیا جا سکتا ہے؟ نہیں، یہ آزادی فسخ کو قبول نہیں کرتی بھئی۔ اسی طرح طلاق دے دی جائے تو پھر وہ طلاق بھی فسخ نہیں ہو سکتی۔ تو دونوں کے اندر سرایت، دونوں کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے، یعنی دونوں میں سرایت والا معنی بھی ہے اور لزوم والا، لزوم کا کیا معنی ہے؟ یعنی دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے۔ فَيَدْخُلَانِ فِي الِاتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ، تو دونوں کس کے اندر داخل ہو گئے؟ اتصالِ معنوی کے اندر داخل ہو گئے مولانا، دونوں کے اندر مناسبت موجود ہے، دونوں کے اندر سرایت والا معنی بھی ہے اور دونوں کے اندر لزوم والا معنی بھی ہے، تو لہٰذا عتاق بول کر طلاق کا ارادہ بھی صحیح اور طلاق بول کر عتاق کا ارادہ بھی صحیح ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ: يَجُوْزُ اسْتِعَارَةُ الْعَتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَبِالْعَكْسِ، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عتاق کا استعارہ طلاق کے لیے اور اس کا عکس یعنی طلاق کا استعارہ عتاق کے لیے دونوں جائز ہیں، لِأَنَّ كُلًّا مِّنْهُمَا يَبْتَنِيْ عَلَى السِّرَايَةِ وَاللُّزُوْمِ، اس لیے کیوں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے بھئی۔ میں نے آپ کو بتلایا سرایت کس کو کہتے ہیں کہ بعض کے اندر حکم کے ثبوت سے کیا ہو جائے؟ کل کے اندر حکم کا ثبوت ہو جائے، تو دیکھو حکم سرایت کر گیا بعض سے کل کے اندر بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ جیسے ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے وَجْهُكِ طَالِقٌ یا نِصْفُكِ طَالِقٌ، تو صرف چہرے یا نصف کو طلاق نہیں ہو گی بلکہ کل کو طلاق ہو جائے گی۔ یا اسی طرح کوئی شخص اپنے غلام سے کہتا ہے وَجْهُكَ حُرٌّ، تو صرف چہرہ آزاد نہیں بلکہ کل غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ تو دیکھو یہاں سرایت آئی، حکم جو تھا وہ بعض کے اندر ثابت تھا لیکن اس نے سرایت کی اور کل کے اندر کیا ہوا؟ ثابت ہو گیا بھئی۔ تو دونوں کے اندر اسی طرح ہے۔ اور دوسرا لزوم بھئی، لزوم کا کیا معنی تھا؟ کہ یہ فسخ کو قبول نہیں کرتے، جس طرح طلاق فسخ کو قبول نہیں کرتی، ایک دفعہ طلاق دے دیا وہ فسخ نہیں ہو سکتی، اسی طرح ایک مرتبہ جب آزاد کر دیا تو یہ آزادی بھی فسخ نہیں ہو سکتی۔ تو دونوں کے اندر سرایت اور لزوم ہے مولانا، عتاق کے اندر بھی اور طلاق کے اندر بھی۔ تو دونوں کے درمیان اشتراک آیا بھئی، اشتراکِ معنوی، ایک معنی کے اندر دونوں مشترک ہیں، لہٰذا استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہے بھئی، عتاق بول کر طلاق

کا ارادہ بھی صحیح اور طلاق بول کر عتاق کا ارادہ بھی صحیح ہے بھئی۔ جب کہ ہمارے نزدیک عتاق بول کر طلاق کا ارادہ تو صحیح ہے لیکن طلاق بول کر عتاق کا ارادہ صحیح نہیں۔ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں کہ دونوں کی بنیاد کس پر ہے؟ سرایت اور لزوم پر ہے، یعنی دونوں کے اندر اشتراکِ معنوی موجود ہے، ایک معنی کے اندر دونوں مشترک ہیں، ایک معنی ہے سرایت اور دوسرا معنی ہے لزوم بھئی۔ تو جب دونوں میں اشتراکِ معنوی ہے، اتصالِ معنوی موجود ہے تو ایک بول کر دوسرے کا ارادہ صحیح، طلاق بول کر عتاق کا ارادہ یہ استعارہ بھی صحیح اور عتاق بول کر طلاق کا استعارہ یہ بھی صحیح ہے بھئی۔

وَنَحْنُ نَقُوْلُ: ہم جواب دیتے ہیں بھئی۔ پہلا جواب تو یہ بھئی کہ مناسبت ہر مناسبت کا اعتبار نہیں ہے بلکہ ایسی مناسبت جو مشہور اور مختص ہو مولانا، جو کیا ہو؟ مشہور اور مختص ہونی چاہیے بھئی۔ جیسے کسی شخص کو بہادری کی بنا پر تو اسد کہا جا سکتا ہے لیکن حیوان ہونے کی بنیاد پر اسد نہیں کہا جا سکتا، حالاں کہ مناسبت تو اب بھی ہے، ایک عام آدمی ہے بہادر نہیں ہے لیکن ہے تو حیوان، حیوانِ ناطق ہے، تو حیوان ہے یہ، جب یہ حیوان ہے تو شیر بھی ایک حیوان ہے مولانا حیوان کے افراد میں سے، تو دونوں میں مناسبت آگئی یا نہیں آگئی؟ لیکن کیا صرف حیوان ہونے کی بنیاد پر ایک شخص کو اسد کہا جاتا ہے؟ نہیں، اسد نہیں کہا جاتا، بلکہ اس معنی کے اندر اختصاص اور شہرت ضروری ہے آپ نے پڑھا بھئی۔ تو لہٰذا یہاں پر بھی ہر مناسبت کا اعتبار نہیں ہے بلکہ وہ مناسبت کیا ہونی چاہیے؟ خاص اور مشہور ہونی چاہیے پھر استعارہ صحیح ہو گا بھئی، اور یہاں پر ایسا نہیں ہے بھئی۔ ورنہ تو پھر ہر چیز میں مناسبت کچھ نہ کچھ موجود ہو گی بھئی، تو ہر مناسبت کا اعتبار نہیں۔ آپ نے کہا دونوں کے اندر سرایت والا معنی ہے، دونوں کے اندر لزوم والا معنی ہے، تو دونوں میں مناسبت آگئی لہٰذا دونوں جانب سے استعارہ کیا ہوا؟ صحیح۔ تو ہم کہتے ہیں بھئی مناسبت ہر مناسبت کا اعتبار نہیں ہے بلکہ وہ کیا ہونی چاہیے؟ اختصاص بھی ہو اور شہرت بھی ہو۔

جی، آگے شارح بھی جواب دے رہے ہیں: وَنَحْنُ نَقُوْلُ، ہم جواب دیتے ہیں: اَلطَّلَاقُ مَوْضُوْعٌ لِّرَفْعِ الْقَيْدِ، کہ طلاق کو وضع کیا گیا ہے رفعِ قید کے لیے، بندش کو اٹھانے کے لیے، بندش کو اٹھانے کے لیے، پابندی کو ختم کرنے کے لیے، وَالْعَتَاقُ مَوْضُوْعٌ لِّإِثْبَاتِ الْقُوَّةِ، اور عتاق جو ہے اس کو وضع کیا گیا ہے اثباتِ قوت کے لیے، قوت کو ثابت کرنے کے لیے، فَلَا يَتَشَابَهَانِ أَصْلًا، لہٰذا یہ دونوں باہم متشابہ نہیں ہیں، دونوں قطعی طور پر مشابہ نہیں ہیں مولانا، أَصْلًا أَيْ قَطْعًا، قطعی طور پر متشابہ نہیں ہیں۔

ہم کیا جواب دیتے ہیں؟ آپ نے کیا ذکر کیا کہ دونوں میں مناسبت موجود ہے، ہم کہتے ہیں نہیں، دونوں میں کوئی مناسبت موجود نہیں ہے! طلاق وضع ہے کس کے لیے؟ رفعِ قید کے لیے، کس کے لیے؟ قید کو اٹھانے کے لیے، بندش کو ختم کرنے کے لیے۔ اس لیے کیوں کہ عربی میں طَلَقَ کا مادہ کھول دینے کے معنی میں آتا ہے۔ عربی میں کہتے ہیں: أَطْلَقَ الْإِبِلَ، جب

کوئی شخص اونٹ کی رسی کھول دے، اسے چھوڑ دے تو کیا کہتے ہیں؟ أَطْلَقَ الْإِبِلَ۔ اسی طرح عربی میں جب کسی قیدی کو جیل سے چھوڑ دیا جائے، قید سے چھوڑ دیا جائے کسی شخص کو تو اسے کہتے ہیں: أَطْلَقَ الْأَسِيْرَ، کہ اس نے قیدی کو کیا کر دیا؟ چھوڑ دیا، آزاد کر دیا۔ تو معلوم ہوا یہ طَلَقَ کا مادہ کس کے لیے آتا ہے؟ رفعِ قید کے لیے آتا ہے، بندش کو اٹھانے کے لیے، اس کو کھول دینے کے لیے، ختم کر دینے کے لیے آتا ہے۔ اور یہاں پر بھی محل کے اندر اس معنی کا احتمال موجود ہے کہ عورت پر نکاح کی وجہ سے قید، پابندیاں تھیں، تو طلاق سے کیا ہو جائے گی؟ وہ پابندی ختم ہو جائے گی، تو رفعِ قید کا معنی یہاں بھی موجود ہے۔ بھئی عورت خاوند کی اجازت کے بغیر گھر سے نہیں نکل سکتی، عورت کے لیے اب کسی اور مرد سے نکاح کرنا حرام ہو گیا بھئی جب تک اس شخص کے نکاح میں ہے۔ تو دیکھو اس پر بھی قید آ گئی تھی، تو طلاق کے ذریعے کیا ہو جاتی ہے؟ وہ قید مرتفع ہو جاتی ہے، اٹھ جاتی ہے، ختم ہو جاتی ہے۔ تو طلاق کا مادہ عربی میں، طَلَقَ کا مادہ کس لیے آتا ہے؟ رفعِ قید کے لیے استعمال ہوتا ہے، اور یہاں اس محل کے اندر بھی اس کا احتمال موجود ہے لہٰذا یہاں بھی یہ کس لیے ہے طلاق؟ رفعِ قید کے لیے۔ معلوم ہوا طلاق کس کے لیے وضع ہے؟ رفعِ قید کے لیے۔

جب کہ عتاق وہ وضع ہے اثباتِ قوت کے لیے بھئی۔ بھئی عربی میں عَتَقَ کا مادہ جو ہے وہ قوت کے ثابت کرنے کے معنی میں ہے۔ عربی میں کہتے ہیں بھئی جب کوئی پرندے کا بچہ ذرا بڑا ہو جائے، قوت اس میں آ جائے اور گھونسلے سے اڑنے لگے تو کہتے ہیں: عَتَقَ الطَّيْرُ، عَتَقَ الطَّيْرُ۔ سمجھ میں آیا؟ تو معلوم ہوا یہ کس لیے ہے یہ عَتَقَ کا مادہ؟ اثباتِ قوت کے لیے ہے مولانا، کہ قوت ثابت کر دی گئی اس کے لیے، قوت ثابت ہو گئی بھئی۔ اور یہاں پر بھی محل کے اندر اس کا احتمال ہے مولانا: غلام جو تھا غلام، جب اس کو آزاد کریں گے اس کے لیے قوتِ شرعیہ ثابت ہو جائے گی، قوتِ شرعیہ ثابت کر دی جائے گی۔ کیسے بھئی؟ بھئی پہلے وہ کسی چیز کا مالک نہیں ہو سکتا تھا، اب مالک بنے گا۔ غلام کے پاس پہلے جو کچھ ہوتا تھا سارا کس کا ہوتا تھا؟ آقا کا ہوتا تھا، غلام مالک نہیں بن سکتا کسی بھی چیز کا۔ لیکن جب اسے آزاد کر دیا تو اس کے لیے قوتِ شرعیہ ثابت کر دی گئی، اب وہ کیا بن سکتا ہے؟ چیزوں کا مالک بن سکتا ہے، اب جو چیز اس کے پاس ہو گی اب وہ اس کی اپنی ہو گی مولانا، وہ کسی اور کی نہیں۔ تو عَتَقَ کا مادہ عربی میں کس لیے ہے؟ اثباتِ قوت کے لیے، اور یہاں پر جو محل ہے اس کے اندر بھی اس کا احتمال ہے کہ غلام کے لیے پہلے قوتِ شرعیہ ثابت نہیں تھی، اب کیا کر دی گئی اس کے لیے؟ قوتِ شرعیہ، اور کس چیز کی قوتِ شرعیہ ثابت ہوئی ہے؟ کہ پہلے وہ کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا تھا اب مالک بن جاتا ہے بھئی۔ تو لہٰذا ایک وضع ہے رفعِ قید کے لیے، ایک وضع ہے اثباتِ قوت کے لیے، تو دونوں میں کوئی مناسبت ہی نہیں ہے بھئی، طلاق اور عتاق دونوں میں کوئی مناسبت ہی نہیں۔

وَلٰكِنْ يَّرِدُ عَلٰى أَصْلِ الْقَاعِدَةِ أَنَّ الْعَتَاقَ إِنَّمَا هُوَ...یہاں سے ایک اعتراض کر رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ بھئی، بھئی

ہمارے نزدیک کیا ذکر ہوا کہ عتاق بول کر طلاق کا ارادہ صحیح، اسی طرح بیع بول کر نکاح کا ارادہ بھی صحیح، کیوں کہ بیع سبب ہے اور اسی طرح عتاق کیا ہے؟ سبب ہے، تو دونوں سبب ہیں اور سبب بول کر مسبب کا ارادہ صحیح ہوتا ہے بھئی، مسبب کا ارادہ۔ تو اس پر اشکال ہوتا ہے، اعتراض یہ ہوتا ہے کہ بھئی آپ نے پہلے کیا ذکر کیا؟ عتاق بول کر طلاق کا ارادہ صحیح، کیوں کہ عتاق کی وجہ سے کیا آئے گا؟ أَنْتِ حُرَّةٌ کہنے سے کیا آئے گا؟ زوالِ ملکِ رقبہ، اور زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطے سے پھر کیا آجائے گا؟ زوالِ ملکِ متعہ۔ تو لہٰذا أَنْتِ حُرَّةٌ کہنے سے کیا آیا؟ زوالِ ملکِ متعہ آیا، اور اسی طرح طلاق بھی وضع ہے کس کے لیے؟ زوالِ ملکِ متعہ کے لیے وضع ہے۔ تو لہٰذا جب أَنْتِ حُرَّةٌ سے زوالِ ملکِ متعہ آرہا ہے، یہ اس کے لیے سبب ہے، تو لہٰذا سبب بول کر مسبب کا ارادہ کرنا یعنی أَنْتِ حُرَّةٌ کہہ کر زوالِ ملکِ متعہ کا ارادہ یا یوں کہو طلاق کا ارادہ یہ صحیح ہے، یہ کیا ہے؟ صحیح ہے، کیوں کہ سبب بول کر مسبب کا ارادہ کیا جا رہا ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ایک زوالِ ملکِ متعہ جو ہے ملکِ یمین کے اندر ہوتا ہے اور ایک زوالِ ملکِ متعہ نکاح کے اندر ہوتا ہے بھئی۔ کس کے اندر؟ نکاح۔ ایک زوالِ ملکِ متعہ ہے ملکِ یمین کے اندر باندی وغیرہ میں، اور ایک زوالِ ملکِ متعہ ہے کس کے اندر؟ نکاح کے اندر۔ تو عتاق کے ذریعے أَنْتِ حُرَّةٌ کہنے سے کون سا زوالِ ملکِ متعہ آتا ہے؟ کس کے اندر؟ ملکِ یمین کے اندر بھئی، یعنی باندی کے اندر زوالِ ملکِ متعہ آتا ہے، نکاح کے اندر جو ملکِ متعہ آیا ہے اس کے زوال کے لیے یہ صحیح نہیں۔ بات سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ تو لہٰذا عتاق کے ذریعے استعارہ کرنا اس زوالِ ملکِ متعہ کا جو ملکِ یمین کے طریقے پر ہے یہ استعارہ تو صحیح ہے بھئی۔ أَنْتِ حُرَّةٌ کہہ کر کس کا ارادہ کرنا؟ زوالِ ملکِ متعہ کا، کون سا زوالِ ملکِ متعہ؟ جو کس طریقے پر تھا؟ ملکِ یمین کے طریقے پر تھا، اس کا ارادہ تو کرنا صحیح ہے، لیکن وہ ملکِ متعہ جو کس طریقے پر حاصل ہوئی ہے؟ نکاح کے طریقے پر حاصل ہوئی ہے اس کے زوال کے لیے أَنْتِ حُرَّةٌ کے ذریعے اس کا ارادہ کرنا صحیح نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا اس صورت کے اندر معلوم ہوا کہ عتاق بول کر طلاق کا استعارہ صحیح نہیں ہونا چاہیے بھئی، کیوں کہ أَنْتِ حُرَّةٌ کہنے سے کیا آرہا ہے؟ زوالِ ملکِ متعہ، لیکن کون سا زوالِ ملکِ متعہ ہے؟ جو نکاح سے حاصل ہوا ہے یا ملکِ یمین سے حاصل ہوا ہے؟ ملکِ یمین سے حاصل ہوا ہے، لہٰذا اس کے لیے تو استعارہ صحیح ہونا چاہیے لیکن نکاح کے ذریعے جو حاصل ہوا تھا ملکِ متعہ اس کے زوال کے لیے اس کا استعارہ صحیح نہیں، لہٰذا عتاق بول کر طلاق کا استعارہ صحیح نہیں ہونا چاہیے بھئی۔ اشکال سمجھ میں آیا؟

اسی طرح بیع کے ذریعے کیا آتا ہے؟ ثبوتِ ملکِ متعہ آتا ہے، لیکن کون سا ملکِ متعہ کا ثبوت آئے گا؟ جو ملکِ یمین کے طریقے پر ہو، کس طریقے پر ہو؟ ملکِ یمین کے طریقے پر ہو۔ اور وہ ملکِ متعہ جو نکاح کے ذریعے حاصل ہوتا ہے وہ الگ ہے، لہٰذا بیع بول کر نکاح کا استعارہ صحیح نہیں ہونا چاہیے، کیوں کہ بیع کے ذریعے بھی کیا آیا؟ ملکِ متعہ، لیکن یہ ملکِ متعہ کس طریقے پر ہے؟ ملکِ یمین کے طریقے پر، تو لہٰذا بیع بول کر نکاح کا ارادہ کرنا اور نکاح کا استعارہ کرنا صحیح نہیں ہے بھئی۔ اعتراض

سمجھ میں آگیا بھئی؟ جی، تو یہ پہلے اعتراض ذکر کریں گے اور پھر اس کا جواب بھئی۔

دیکھیے: وَلٰكِنْ يَّرِدُ عَلٰى أَصْلِ الْقَاعِدَةِ، لیکن اعتراض وارد ہوتا ہے اصلِ قاعدہ پر، أَنَّ الْعَتَاقَ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِّإِزَالَةِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ عَلٰى وَجْهِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ، کہ عتاق جو ہے وہ سبب ہے اس ملکِ متعہ کے ازالہ کے لیے جو ملکِ یمین کے طریقے پر تھا، دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ فِى النِّكَاحِ، نہ کہ وہ ملکِ متعہ جو کس طریقے پر تھا؟ جو نکاح میں تھا، تو لہٰذا عتاق کا استعارہ طلاق کے لیے صحیح نہیں ہونا چاہیے۔ وَكَذَا الْبَيْعُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِّثُبُوْتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مِلْكِ الْيَمِيْنِ، اور اسی طرح بیع وہ سبب ہے اس ملکِ متعہ کے ثبوت کے لیے جو ملکِ یمین کے طریقے پر ہے، دُوْنَ الْمُتْعَةِ الَّتِىْ كَانَتْ فِى النِّكَاحِ، نہ کہ اس ملکِ متعہ کے لیے جو کس میں آئی ہے؟ نکاح کے اندر آئی ہے۔ بیع کے ذریعے ملکِ متعہ تو آتی ہے لیکن ملکِ یمین کے طریقے پر آتی ہے، نکاح کے طریقے پر نہیں آتی، تو لہٰذا بیع کا استعارہ نکاح کے لیے صحیح نہیں ہونا چاہیے۔

وَأُجِيْبَ، اور جواب دیا گیا، اب جواب ذکر کر رہے ہیں، وَأُجِيْبَ جواب دیا گیا اس اعتراض کا، بِأَنَّهٗ يَكْفِىْ فِىْ هٰذَا كَوْنُهٗ سَبَبًا فِى الْجُمْلَةِ، کہ اس مجاز کے اندر بھئی کافی ہے اس کا سبب ہونا فی الجملہ یعنی مجموعی اعتبار سے بھئی۔ وہ جو سبب ہے اس کو کیا ہونا چاہیے؟ مجموعی اعتبار سے کیا ہونا چاہیے؟ سبب ہونا چاہیے، لَا كَوْنُهٗ سَبَبًا عَلٰى وَجْهٍ مَّخْصُوْصٍ بِهٖ، نہ کہ ایسے طریقے پر سبب ہو جو کہ اسی کے ساتھ خاص ہو مولانا، اسی کے ساتھ مخصوص ہو۔ یعنی حاصلِ جواب یہ مولانا کہ بھئی عتاق جو ہے وہ سبب ہے زوالِ ملکِ متعہ کا، عتاق کیا ہے؟ سبب ہے زوالِ ملکِ متعہ کا۔ بس جب یہ بات ثابت ہو گئی بھئی، کسی مجموعی اعتبار سے اس کو سبب ہونا چاہیے، اور عتاق سبب ہے کس چیز کا؟ زوالِ ملکِ متعہ کا۔ اگرچہ وہ مخصوص زوالِ ملکِ متعہ جو نکاح کے ذریعے حاصل ہوا تھا اس کے زوال کے لیے تو یہ سبب نہیں، لیکن مجموعی اعتبار سے یہ کیا ہے؟ زوالِ ملکِ متعہ کا سبب ہے، چاہے وہ ملکِ یمین کے طریقے پر کیوں نہ ہو، لیکن سبب تو ہو گیا یا نہیں یہ زوالِ ملکِ متعہ کا؟ جب سبب ہو گیا تو بس اس کا استعارہ صحیح ہے۔

اسی طرح بیع جو ہے وہ سبب ہے کس چیز کا؟ ثبوتِ ملکِ متعہ کا۔ اگرچہ وہ ملکِ یمین کے طریقے پر ہے لیکن مجموعی اعتبار سے کیا ہوا؟ وہ سبب ہوا کس چیز کا؟ ثبوتِ ملکِ متعہ کا۔ بس یہ کافی ہے، جب وہ مجموعی اعتبار سے سبب ہے تو لہٰذا اب اس کا استعارہ بھی اس کے لیے صحیح ہے، اگرچہ اس مخصوص طریقے پر نہیں ہے یعنی جو نکاح کے طریقے پر ہے وہ نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود مجموعی اعتبار سے جب یہ سبب ہے ثبوتِ ملکِ متعہ کے لیے تو اس کا استعارہ بھی کیا ہے؟ ملکِ متعہ کے ثبوت کے لیے صحیح ہے مولانا۔

چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۵۲: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۷): مواضعِ ترکِ حقیقت اور مواضعِ ترکِ مجاز (پانچ قرائنِ مجاز)

نور الانوار صفحہ: ۱۰۷ — بتاریخ: ۴ جنوری ۲۰۱۱ء

تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَعَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّهُ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ وَفِي أَيِّ مَوْضِعٍ يُتْرَكُ الْمَجَازُ، فَقَالَ: وَإِذَا كَانَ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً أَوْ مَهْجُوْرَةً صِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ۔ يَعْنِيْ بِالْمُتَعَذِّرِ مَا لَا يُمْكِنُ الْوُصُوْلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِمَشَقَّةٍ، وَبِالْمَهْجُوْرِ مَا يُمْكِنُ وُصُوْلُهُ إِلَّا أَنَّ النَّاسَ تَرَكُوْهُ۔[1]

آج کے سبق میں ہم یہ پڑھیں گے کہ کس مقام پر حقیقت کو ترک کیا جائے گا اور کس مقام پر مجاز کو ترک کیا جائے گا، یعنی کس مقام پر حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی کی طرف جائیں گے اور کس مقام پر مجازی معنی کو چھوڑ کر حقیقت کی

[1]

جدول — مواضعِ ترکِ حقیقت (وہ پانچ قرائن جن کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لیا جاتا ہے):

شمار	قرینۂ ترکِ حقیقت	اصولی توضیح اور فقہی مثال
۱	دلالتِ عرف و عادتِ متکلم	جیسے کچے پھل یا بھنی ہوئی مچھلی کھانے پر حانث نہ ہونا جب کسی نے «گوشت» نہ کھانے کی قسم کھائی ہو، یا «دابۃ» سے عرفاً گھوڑا مراد ہونا۔
۲	دلالتِ نفسِ لفظ (صیغہ)	جب قسم کا لفظ کسی خاص سبب سے بندھا ہو، جیسے «لَا آكُلُ مِنْ هٰذَا الدَّقِيقِ» سے روٹی کھانا مراد ہونا۔
۳	دلالتِ سیاقِ کلام	جیسے «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ» میں امر کا تہدید و توبیخ کے لیے ہونا (کیونکہ آگے «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا» ہے)۔
۴	دلالتِ حالِ متکلم و غرضہ	جیسے غصے میں کسی کے گھر کا کھانا نہ کھانے کی قسم کھانا (یہاں منت و احسان نہ لینا مقصود ہے)۔
۵	دلالتِ محلِ کلام	جیسے «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» میں قریہ سے اہلِ قریہ مراد ہونا کیونکہ دیواروں سے سوال ممکن نہیں۔

طرف جائیں گے اور مجازی معنی کو چھوڑ دیا جائے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو دیکھیے کہتے ہیں: ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ، پھر مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد، شَرَعَ، مصنف رحمہ اللہ شروع ہوئے کہ أَنْ يُبَيِّنَ کہ یہ بیان کریں کہ أَنَّهُ فِيْ أَيِّ مَوْضِعٍ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ، کہ کس مقام کے اندر حقیقت کو چھوڑ دیا جائے گا، وَفِيْ أَيِّ مَوْضِعٍ يُتْرَكُ الْمَجَازُ، اور کس مقام میں مجاز کو چھوڑ دیا جائے گا، فَقَالَ، پس مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں بھئی۔

آج کے سبق کا خلاصہ یہ ہے مولانا: آپ کو بتلائیں گے کہ حقیقت تین قسم پر ہے: ایک حقیقتِ مستعملہ ہے، ایک حقیقتِ متعذرہ ہے، ایک حقیقتِ مہجورہ ہے بھئی۔ اصول الشاشی میں آپ یہ پڑھ چکے ہوں گے۔ حقیقتِ مستعملہ کسے کہتے ہیں؟ کہ لفظ معنیٔ حقیقی کے اندر عام عادت میں استعمال ہوتا ہو بھئی، اسے کیا کہتے ہیں؟ حقیقتِ مستعملہ کہتے ہیں کہ لفظ کس معنی کے اندر استعمال ہوتا ہے؟ حقیقی معنی میں، معنیٔ موضوع لہ کے اندر استعمال ہوتا ہے۔ تو یہ لفظ جو معنیٔ موضوع لہ کے اندر استعمال ہوا حقیقت کہلاتا ہے اور یہ حقیقتِ مستعملہ ہے کہ یہ کیا ہے عام عرف میں اور عادت میں معنیٔ موضوع لہ کے اندر استعمال ہوتا ہے۔ اور ایک ہے حقیقتِ مہجورہ۔ حقیقتِ مہجورہ اسے کہتے ہیں کہ جسے چھوڑ دیا گیا ہو، یعنی وہ حقیقی معنی عرف کے اندر اس لفظ سے مراد نہیں لیا جاتا، حقیقی معنی اس لفظ سے مراد نہیں لیے جاتے، وہ معنی جس کے لیے یہ لفظ وضع کیا گیا تھا اس معنی کا ارادہ کوئی بھی نہیں کرتا بھئی عرف کے اندر، اس کو کیا کہتے ہیں؟ حقیقتِ مہجورہ، یعنی معنیٔ موضوع لہ کو چھوڑ دیا گیا، کوئی بھی اس کا ارادہ نہیں کرتا بھئی۔ تیسری قسم ہے حقیقتِ متعذرہ بھئی۔ حقیقتِ متعذرہ اسے کہتے ہیں کہ جہاں حقیقت پر عمل کرنا مشکل ہوتا ہے، حقیقی معنی پر یعنی معنیٔ موضوع لہ پر عمل کرنا کیا ہوتا ہے؟ مشکل ہوتا ہے بھئی۔ تو یہ تین قسم پر ہوئے مولانا: ایک حقیقتِ مستعملہ، ایک حقیقتِ مہجورہ اور تیسرا حقیقتِ متعذرہ۔

جی، تقریر کا حاصل یہ ہے جو آگے یہ کریں گے کہ حقیقتِ متعذرہ ہو یا حقیقتِ مہجورہ ہو تو اس صورت میں مجاز کی طرف جائیں گے۔ جب حقیقت متعذر ہے، مشکل ہے اس پر عمل کرنا تو اس صورت میں کس کی طرف چلے جائیں گے؟ معنیٔ مجازی کی طرف۔ عمل کیا تو جا سکتا ہے لیکن مشکل ہے حقیقت پر عمل کرنا، تو اس صورت میں اب حقیقی معنی مراد نہیں لیں گے بلکہ کون سا معنی مراد لیں گے؟ مجازی معنی مراد لیں گے۔ اسی طرح اگر حقیقت مہجورہ ہو، تو جب یہ حقیقتِ مہجورہ ہے، اس کو ترک کر دیا گیا ہے تو اس صورت کے اندر بھی حقیقی معنی یعنی معنیٔ موضوع لہ مراد نہیں لیں گے بلکہ کون سا معنی مراد لیں گے؟ معنیٔ مجازی، مجاز کی طرف چلے جائیں گے بھئی۔

اور تیسری صورت ہے حقیقتِ مستعملہ بھئی، حقیقتِ مستعملہ۔ حقیقتِ مستعملہ کے اندر پھر یاد رکھو وہاں اس کا کوئی مجاز ہو گا یا مجاز نہیں۔ معنیٔ موضوع لہ میں بھی لفظ استعمال ہوتا ہے اور معنیٔ غیرِ موضوع لہ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ معنیٔ موضوع لہ کے اندر استعمال ہو تو یہ ہے حقیقت، معنیٔ غیرِ موضوع لہ میں استعمال ہو تو یہ مجاز۔ تو جب حقیقت ہے

ساتھ کبھی مجاز ہو گا کبھی مجاز نہیں، کبھی ہو سکتا ہے ایک لفظ صرف معنیٔ موضوع لہ میں ہی استعمال ہوتا ہے، معنیٔ مجازی کے اندر استعمال نہیں۔ تو یہاں تین چار صورتیں بن جائیں گی: لفظ معنیٔ موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے اور معنیٔ غیرِ موضوع لہ میں استعمال نہیں ہوتا، ایک صورت۔ دوسری صورت: معنیٔ موضوع لہ میں بھی استعمال ہوتا ہے اور معنیٔ غیرِ موضوع لہ میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ پھر یہاں پر دونوں میں برابر استعمال ہوتا ہو گا یا ایک میں کم استعمال ہو گا ایک میں زیادہ استعمال ہو گا بھئی۔ مثلاً بھئی حقیقی معنی میں، معنیٔ موضوع لہ میں بھی وہ لفظ استعمال ہوتا ہے اور معنیٔ غیرِ موضوع لہ میں بھی اور برابر ہیں دونوں، عام طور پر لوگ معنیٔ حقیقی کا بھی ارادہ کرتے ہیں اور معنیٔ مجازی کا بھی، دونوں میں استعمال ہوتا رہتا ہے، برابر استعمال ہوتا ہے۔ یا معنیٔ حقیقی میں استعمال غالب ہو گا اور معنیٔ مجازی کے اندر استعمال کم ہو گا۔ یا معنیٔ مجازی میں استعمال غالب ہو گا اور معنیٔ حقیقی میں استعمال کم ہو گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو لہٰذا کتنی صورتیں بن گئیں؟ چار صورتیں: پہلی صورت کہ معنیٔ حقیقی میں استعمال ہوتا ہے معنیٔ مجازی میں استعمال ہوتا ہی نہیں۔ دوسری صورت معنیٔ حقیقی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور معنیٔ مجازی میں بھی اور دونوں برابر ہیں۔ تیسری صورت معنیٔ حقیقی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے اور معنیٔ مجازی میں کم استعمال ہوتا ہے۔ چوتھی صورت معنیٔ مجازی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے اور معنیٔ حقیقی میں کم ہوتا ہے۔ تو یاد رکھیے ان چار میں سے جو پہلی تین صورتیں ہیں ان کے اندر تو حقیقی معنی ہی مراد ہو گا، پہلی تین صورتیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کون سی پہلی تین صورتیں؟ پہلی صورت: معنیٔ مجازی جب ہے ہی نہیں پھر تو یقینی طور پر کیا مراد ہو گا؟ معنیٔ حقیقی، معنیٔ موضوع لہ ہی مراد ہو گا۔ دوسری صورت: معنیٔ حقیقی اور معنیٔ غیرِ موضوع لہ دونوں میں کیا ہوتا ہے؟ برابر استعمال ہوتا ہے، جب برابر ہے تو پھر بھی حقیقت اولیٰ ہے، کون سا معنی مراد ہو گا؟ حقیقی معنی۔ تیسری صورت مولانا کہ معنیٔ حقیقی غالب ہے اور معنیٔ مجازی قلیل ہے، تو اس صورت میں بھی کون سا معنی مراد ہو گا؟ معنیٔ حقیقی بالاتفاق بھئی ان تینوں صورتوں میں۔

ہاں چوتھی صورت کہ مجاز میں یعنی معنیٔ غیرِ موضوع لہ میں وہ زیادہ استعمال ہوتا ہے اور معنیٔ موضوع لہ کے اندر کم استعمال ہوتا ہے، تو ایسے موقع پر اب کون سا معنی مراد لیا جائے گا؟ اس میں صاحبین کا اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ایسے موقع پر بھی حقیقت اولیٰ ہے، حقیقت کیا ہے؟ اولیٰ ہے، لہٰذا حقیقی معنی مراد لیا جائے گا، اگرچہ مجاز زیادہ ہے، غالب ہے لیکن معنیٔ حقیقی اولیٰ ہے کیوں کہ لفظ کو اسی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ جب کہ صاحبین کے اس بارے میں دو قول ہیں مولانا: صاحبین اس صورت میں فرماتے ہیں کہ پہلا قول ان کا یہ ہے کہ معنیٔ مجازی پر عمل کیا جائے گا، جب مجاز غالب ہے تو لہٰذا مجاز کو ترجیح حاصل ہو گئی بھئی، مجاز راجح ہو گیا بھئی، لہٰذا اب کون سا معنی مراد لیا جائے گا؟ معنیٔ مجازی، یہ پہلا قول ان کا۔ دوسرا قول ان کا یہ ہے کہ عمومِ مجاز پر عمل کیا جائے گا، یعنی ایسے معنیٔ مجازی مراد لیے جائیں گے کہ حقیقت بھی اس کے اندر داخل ہو جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ تھا

سارے سبق کا خلاصہ، اب اسی کے اندر بس مثالیں وہ ذکر کرتے چلے جائیں گے۔

دیکھیے مولانا کتاب پر، کہتے ہیں: وَإِذَا كَانَ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً أَوْ مَهْجُوْرَةً، اور جب حقیقت متعذرہ ہو یا مہجورہ ہو، صِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ، تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ يَعْنِيْ بِالْمُتَعَذِّرِ، یہاں سے شارح یہ بتلا رہے ہیں بھئی متعذر کا لغوی معنی تو ہے ناممکن، کہ وہ حقیقتاً ناممکن ہو، لیکن یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ متعذر کس معنی میں ہے؟ متعسر کے معنی میں ہے جو مشکل ہو، جو کیا ہو؟ مشکل، جس پر عمل ممکن تو ہے لیکن مشکل ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں: يَعْنِيْ بِالْمُتَعَذِّرِ مَا لَا يُمْكِنُ الْوُصُوْلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِمَشَقَّةٍ، کہ متعذر کے ذریعے وہ معنی مراد ہے کہ پہنچنا ممکن نہ ہو اس تک إِلَّا بِمَشَقَّةٍ مگر کس کے ذریعے؟ مشقت کے ساتھ بھئی۔ وَبِالْمَهْجُوْرِ مَا يُمْكِنُ وُصُوْلُهُ، اور مہجور کے ذریعے وہ معنیٰ موضوع لہ مراد ہے کہ ممکن تو ہو اس تک پہنچنا، إِلَّا أَنَّ النَّاسَ تَرَكُوْهُ، مگر لوگوں نے اسے چھوڑ دیا ہو۔

كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ، جیسے کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ اس کھجور کے درخت میں سے نہیں کھائے گا۔ ایک شخص قسم اٹھاتا ہے: وَاللّٰهِ لَا آكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ، کہ واللہ میں اس کھجور کے درخت میں سے نہیں کھاؤں گا۔ یہ مثال ہے حقیقتِ متعذرہ کی بھئی۔ اب کھجور کا درخت کھانا مولانا، یہ اس پر عمل حقیقی معنی، حقیقی معنی کیا ہے؟ عینِ درخت کو کھایا جائے، اس کے تنے کو، اس کے پتوں وغیرہ کو کیا کیا جائے؟ کھایا جائے۔ یہ ممکن تو ہے، کھایا تو جا سکتا ہے لیکن مشقت ہے اس کے اندر۔ سمجھ میں آیا؟ کوئی شخص کیا کرے اس کا پتہ توڑ کے کھاتا ہے یا اس کے تنے سے کچھ ٹکڑے توڑ کر کھاتا ہے، کھا تو سکتا ہے لیکن مشقت ہے، مشکل ہے۔ تو لہٰذا اس صورت کے اندر اب کون سا معنی مراد لیں گے؟ معنیٰ مجازی، اور معنیٰ مجازی کیا مراد ہو گا؟ اس کا پھل بھئی۔ تو لہٰذا اب جس نے یہ قسم اٹھا لی وہ اب اس کھجور کے درخت کا پھل کھانے سے حانث ہو گا، کھجوریں کھائے گا اس کی تو حانث ہو گا۔ اور معنیٰ حقیقی کو جب ترک کر دیا گیا تو اب وہ پتے کھا لیتا ہے یا اس کے تنے میں سے کچھ ٹکڑا کاٹ کر کھا لے تو اس صورت میں حانث نہیں ہو گا، البتہ پھل کھانے سے کیا ہو جائے گا؟ حانث۔

یہ تو اس صورت کے اندر ہے کہ جب وہ درخت پھل دار ہو۔ اگر وہ کسی ایسے درخت کے بارے میں قسم اٹھاتا ہے جو پھل دینے والا نہیں ہے بھئی، کہ وَاللّٰهِ لَا آكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ، میں اس درخت میں سے نہیں کھاؤں گا، تو اس صورت کے اندر یاد رکھیے اب یہ پھل دار تو ہے نہیں، تو اس صورت میں اس درخت کو بیچ کر جو پیسے اور جو ثمن حاصل ہوں گے وہ مراد لیے جائیں گے بھئی، وہ مراد لیے جائیں گے۔ تو ہاں اسی درخت کے پتے یا تنا توڑ کر کھاتا ہے اس صورت میں حانث نہیں ہو گا کیوں کہ یہ حقیقتِ متعذرہ ہے۔ ہاں اس درخت کو اگر کاٹا گیا اور اس کو بیچا گیا اور اس سے جو ثمن حاصل ہوئے ان ثمن کو اس نے کھا لیا تو پھر اس صورت میں کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

کہتے ہیں: مِثَالٌ لِّلْمُتَعَذِّرَةِ، یہ مثال ہے حقیقتِ متعذرہ کی، إِذْ أَكْلُ النَّخْلَةِ نَفْسِهَا يَتَعَذَّرُ، اس لیے کہ نفسِ کھجور کا کھانا جو ہے وہ یَتَعَذَّرُ مشکل ہے، فَيُرَادُ الْمَجَازُ، پس مجاز مراد ہو گا، وَهُوَ ثَمَرُهَا، بھئی مجاز کیا ہے؟ کہتے ہیں وہ اس کا پھل ہے اس کھجور کا۔ فَإِنْ لَّمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ ثَمَرٍ، اگر وہ درخت پھل والا نہ ہو، يُرَادُ بِهَا ثَمَنُهَا الْحَاصِلُ بِالْبَيْعِ، تو مراد اس کے ذریعے اس کا وہ ثمن ہو گا جو حاصل ہو کس کے ذریعے؟ بیع کے ذریعے۔ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَأَكَلَ مِنْ عَيْنِ النَّخْلَةِ، اور اگر اس شخص نے تکلف کیا یعنی بتکلف اس نے عینِ کھجور کو کھا لیا یعنی اس کے تنے یا پتوں کو، لَمْ يَحْنَثْ، وہ حانث نہیں ہو گا، لِأَنَّ الْمُتَعَذِّرَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ، اس لیے کہ جو متعذر ہے اس کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ کس کی طرف جا چکے ہیں ہم؟ مجاز کی طرف، وہاں معنیٰ مجازی مراد ہوتا ہے۔

وَلَا يُقَالُ، اور یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ یہ ایک اعتراض اور پھر آگے اس کا جواب ذکر کریں گے۔ اشکال یہ کہ آپ نے یہ جو مثال ذکر کی کہ ایک شخص کہتا ہے کہ واللہ میں اس کھجور کے درخت میں سے نہیں کھاؤں گا، اس کو آپ نے مثال ذکر کیا حقیقتِ متعذرہ کے لیے حالاں کہ یہ حقیقتِ متعذرہ کی مثال نہیں بن سکتی، یہ حقیقتِ متعذرہ کی مثال نہیں بن سکتی۔ کیوں نہیں بن سکتی؟ کہتے ہیں اس لیے کیوں کہ وہ کیا کہہ رہا ہے؟ میں اس درخت کو کھاؤں گا یا نہیں کھاؤں گا؟ نہیں کھاؤں گا۔ اور متعذر کھانا ہے یا نہ کھانا کھجور کے درخت کا؟ کھانا اس کا متعذر ہے، مشکل ہے، نہ کھانا؟ نہ کھائے بھئی، یہ تو کوئی مشکل نہیں ہے، نہ کھائے بھئی! اشکال سمجھ میں آیا؟ کہ آپ مثال ذکر کر رہے ہیں حقیقتِ متعذرہ کی اور قسم میں جو ذکر ہوا وہ تو اس نے نہ کھانے کو ذکر کیا، اور نہ کھانا وہ تو متعذر نہیں ہے، مشکل نہیں ہے، کھانا مشکل ہے۔ تو کھانے کا ذکر ہوتا تو پھر آپ اس کو حقیقتِ متعذرہ کی مثال کے طور پر ذکر کرتے کیوں کہ کھانا اس کا مشکل ہے، متعذر ہے، لیکن وہ تو نہ کھانے کو ذکر کر رہا ہے وہ تو متعذر نہیں، لہٰذا اس کو حقیقتِ متعذرہ کی مثال میں ذکر کرنا درست نہیں۔

جواب آگے دیں گے، پہلے سوال دیکھیے: وَلَا يُقَالُ، اور یہ نہ کہا جائے کہ إِنَّ الْمَحْلُوْفَ عَلَيْهِ، کہ وہ جس پر قسم اٹھائی گئی ہے، هُوَ عَدَمُ أَكْلِ النَّخْلَةِ، وہ تو کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے، وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَذِّرٍ، اور وہ نہ کھانا وہ تو متعذر نہیں ہے، وہ تو کیا ہے؟ وہ تو غیرِ متعذر ہے، وَإِنَّمَا الْمُتَعَذِّرُ أَكْلُهَا، اور متعذر مشکل جو ہے وہ تو اس کا کھانا ہے۔ اشکال سمجھ میں آگیا سب کو؟

جواب دے رہے ہیں۔ جواب بھئی دیکھیے، جواب میں بتلائیں گے یہ کہ جب قسم نفی پر داخل ہو تو وہ قسم دراصل منع کے لیے ہوتی ہے، روکنے کے لیے کہ یہ قسم کیا کرے اس آدمی کو روک لے، یہ اس چیز سے رک جائے۔ قسم جب کس پر داخل ہو؟ نفی پر داخل ہو تو کس لیے ہوتی ہے؟ منع کے لیے ہوتی ہے، منع کے لیے۔ اور تو قسم کا مقتضیٰ کیا ہوتا ہے؟ کہ وہ فعل ممنوع بالیمین ہے۔ توجہ سے سننا بھئی! قسم کا مقتضیٰ کیا ہوتا ہے؟ کہ وہ فعل ممنوع بالیمین ہے، ممنوع ہے کس کی وجہ سے؟ قسم کی وجہ سے، وہ فعل ممنوع بالیمین ہے قسم کی وجہ سے بھئی۔ جی، تو کیا بات ہوئی؟ جب قسم کس پر داخل

ہو؟ نفی پر داخل ہو تو اس کا مقتضیٰ اور اس کا حکم کیا ہوتا ہے؟ کہ وہ فعل ممنوع بالیمین ہے، یعنی ممنوع بالیمین وہ فعل ہوتا ہے کہ قسم کی وجہ سے اس سے رکا جائے، اس کو نہ کیا جائے بھئی، تو وہ فعل کیا ہوتا ہے؟ ممنوع بالیمین۔

اب آپ بتائیے یہاں ممنوع بالیمین کیا چیز ہے؟ اکل ہے یا غیرِ اکل ہے؟ ممنوع بالیمین کیا ہے یہاں؟ قسم اسے کس چیز سے روک رہی ہے؟ کھانے سے روکنے والی ہے، تو یہاں ممنوع بالیمین اکل ہے، غیرِ اکل نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا ممنوع بالیمین اکل ہوا، کھانا اس کا، اور کھانا یہ تو متعذر ہے یا نہیں بھئی؟ یہ کھانا تو متعذر ہے، لہٰذا اس کو حقیقتِ متعذرہ کی مثال میں ذکر کرنا صحیح ہے بھئی۔ جواب سمجھ میں آگیا؟ بڑی باریک سی چھوٹی سی بات ہے لیکن جواب میں بات بنتی نہیں، میرے لفظ بس یاد رکھنا کہ جب قسم نفی پر داخل ہو تو اس کا مقتضیٰ کیا ہوتا ہے؟ کہ وہ فعل جو ہوتا ہے ممنوع بالیمین ہوتا ہے۔ تو یہاں خود دیکھ لیں ممنوع بالیمین کیا چیز ہے؟ کھانا یا نہ کھانا؟ کھانا، کھانا وہ جو ہے ممنوع ہے قسم کی وجہ سے۔ نہ کھانا؟ نہ کھانا تو پہلے سے ہی تھا۔ ہاں، ممنوع بالیمین کیا ہوا؟ کھانا ہے، اور کھانا اس کا، کھجور کے درخت کا کھانا وہ تو متعذر ہے بھئی، تو لہٰذا اس کو حقیقتِ متعذرہ کی مثال میں ذکر کرنا درست ہے بھئی۔

دیکھیے بھئی: لِأَنَّا نَقُوْلُ، اس لیے کیوں کہ ہم کہتے ہیں: اَلْيَمِيْنُ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى النَّفْيِ، کہ یمین یعنی قسم جب داخل ہو جائے نفی پر، يَكُوْنُ لِلْمَنْعِ، تو وہ کس لیے ہوگی؟ منع کے لیے ہوگی، روکنے کے لیے ہوگی، فَمُوْجَبُ الْيَمِيْنِ أَنْ يَّصِيْرَ الْفِعْلُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ، تو قسم کا موجب یعنی قسم کا مقتضیٰ اور حکم یہ ہے کہ أَنْ يَّصِيْرَ الْفِعْلُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ کہ وہ فعل ممنوع بالیمین ہو جائے، وہ فعل ممنوع بالیمین ہو جائے گا۔ وَمَا لَا يَكُوْنُ مَأْكُوْلًا، اور وہ چیز جو ماکول نہیں ہے، ترجمے پہ نظر رکھنا بھئی، وَمَا لَا يَكُوْنُ مَأْكُوْلًا اور جو چیز ماکول نہیں ہے یعنی غیرِ ماکول ہے، لَا يَكُوْنُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ، وہ تو ممنوع بالیمین نہیں، یعنی غیرِ ماکول یعنی غیرِ اکل کہہ لو، غیرِ اکل وہ تو ممنوع بالیمین نہیں، ممنوع بالیمین تو کیا چیز تھی؟ اکل تھا، اس کا کھانا تھا بھئی۔ تو وہ کہتے ہیں: وَمَا لَا يَكُوْنُ مَأْكُوْلًا، اور وہ جو ماکول نہ ہو، لَا يَكُوْنُ مَمْنُوْعًا بِالْيَمِيْنِ، وہ تو ممنوع بالیمین نہیں ہے، بَلْ قَبْلَهَا، بلکہ وہ تو پہلے سے ہی ہے، غیرِ ماکول ہونا تو اس کا پہلے سے ہی ہے بھئی، ہاں ماکول ہونا اس کا یہ ممنوع بالیمین ہے بھئی۔ بات اچھی طرح سب کو سمجھ میں آگئی؟

أَوْ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ۔ یا یہ دوسری مثال ہے مولانا کہ وہ قدم نہیں رکھے گا فلاں کے گھر میں۔ کوئی شخص قسم اٹھاتا ہے: وَاللّٰهِ لَا أَضَعُ قَدَمِيْ فِيْ دَارِ زَيْدٍ، میں واللہ زید کے گھر کے اندر قدم نہیں رکھوں گا بھئی۔ اچھا، تو مِثَالٌ لِّلْمَهْجُوْرَةِ، یہ مثال ہے حقیقتِ مہجورہ کی، لِأَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ حَافِيًا... بھئی اس کا حقیقی معنی کیا ہے وضعِ قدم کا؟ کہ ننگے پاؤں قدم، خود باہر ہی رہے اور پاؤں اندر ڈال کر قدم اندر رکھ دیا بھئی، یہ اس کے حقیقی معنی ہیں، لیکن کوئی بھی اس معنی کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ کون سا معنی مراد ہوتے ہیں؟ مجازی معنی یعنی داخل ہونے کے۔ جب کوئی کہے میں زید کے گھر

قدم نہیں رکھوں گا یعنی اس کے گھر داخل نہیں ہوں گا۔ تو لہٰذا یہ حقیقتِ مہجورہ کی مثال ہے تو یہاں مجازی معنی مراد ہوں گے۔

کہتے ہیں: مِثَالٌ لِّلْمَهْجُوْرَةِ، یہ مثال ہے حقیقتِ مہجورہ کی، لِأَنَّ وَضْعَ الْقَدَمِ فِی الدَّارِ حَافِيًا مِّنْ خَارِجٍ بِدُوْنِ أَنْ يَّدْخُلَ فِيْهَا مُمْكِنٌ لٰكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوْهُ، اس لیے کیوں کہ قدم کا رکھنا گھر کے اندر ننگے پاؤں باہر سے ہی بغیر اس کے کہ اس میں داخل ہو جائے، بغیر اس کے کہ اس میں داخل ہو، مُمْكِنٌ یہ ممکن تو ہے، لٰكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوْهُ لیکن لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا ہے، فَيُرَادُ الدُّخُوْلُ لِلْعُرْفِ، پس مراد اس کے ذریعے داخل ہونا ہو گا عرف کی وجہ سے، عرف عام لوگوں میں یہی رائج ہے معنی۔ وَلَوْ وَضَعَ الْقَدَمَ فِی الدَّارِ مِنْ غَيْرِ دُخُوْلٍ لَّمْ يَحْنَثْ لِأَنَّهٗ مَهْجُوْرٌ، اگر قدم رکھا اس شخص نے اس گھر کے اندر بغیر داخل ہوئے ہی یعنی باہر کھڑے ہو کے صرف قدم اندر رکھ دیا، لَمْ يَحْنَثْ تو حانث نہیں ہو گا، لِأَنَّهٗ مَهْجُوْرٌ اس لیے کیوں کہ یہاں حقیقت کیا ہے؟ جی، یہ معنی مہجور ہے۔

وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً۔ اور جو شرعاً مہجور ہو وہ بھی کس کی طرح ہے؟ جو عادتاً مہجور کی طرح ہی ہے۔ مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِهٖ أَوْ مَهْجُوْرَةً، کہتے ہیں یہ مرتبط ہے، جڑا ہوا ہے کس کے ساتھ؟ مصنف کے قول أَوْ مَهْجُوْرَةً کے ساتھ۔ اوپر انہوں نے کیا کہا تھا؟ وَإِذَا كَانَ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً أَوْ مَهْجُوْرَةً صِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ۔ تو لہٰذا مہجورہ کے اندر بھی کیا بتلا دیا تھا کہ کس کی طرف چلے جائیں گے؟ مجاز کی طرف۔ تو اسی کے ساتھ یہ کلام بھی جڑا ہوا ہے کہ مہجور سے صرف مہجورِ عادتاً مراد نہیں ہے عرف میں لوگوں کے نزدیک جو معنی مہجور ہو، بلکہ شریعت میں جو معنی مہجور ہے وہ بھی کس کے حکم میں ہے؟ اسی حقیقتِ مہجورہ کے حکم میں ہے۔

أَیْ لَا يَلْزَمُ فِی الْمَصِيْرِ إِلَى الْمَجَازِ، لازم نہیں ہے مجاز کی طرف رجوع کرنے میں، أَنْ تَكُوْنَ الْحَقِيْقَةُ مَهْجُوْرَةً عَادَةً، کہ وہ حقیقت مہجورہ ہو عادت کے اعتبار سے، بَلِ الْمَهْجُوْرُ شَرْعًا أَيْضًا كَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً، بلکہ وہ جو مہجور ہو شریعت کے اعتبار سے وہ بھی مہجور، اس مہجور کی طرح ہے جو عادت کے اعتبار سے ہے۔ حَتّٰى يَنْصَرِفَ التَّوْكِيْلُ بِالْخُصُوْمَةِ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا، یہاں تک کہ پھر جائے گی وہ توکیل بالخصومت جو ہے مطلقِ جواب کی طرف، کس کی طرف؟ مطلقِ جواب کی طرف۔

یاد رکھیے خصومت کہتے ہیں جھگڑے کو، مقدمہ وغیرہ بھئی۔ تو ایک شخص نے دوسرے پر قاضی کے پاس کوئی دعویٰ کر دیا، مثلاً آپ پر دعویٰ کر دیا کسی چیز کا، اب آپ خود جا نہیں سکتے، آپ نے اپنی طرف سے ایک شخص کو وکیل بنایا کہ جاؤ بھئی میری طرف سے جا کر، میری طرف سے تم وکیلِ خصومت ہو۔ کیا ہو؟ وکیلِ خصومت ہو، جاؤ اور اس شخص سے بات کرو قاضی کے پاس جا کر بھئی۔ اب یہاں وکیلِ خصومت بنایا اور خصومت کا معنی ہے جھگڑا، یعنی لغوی معنی تو اس کا یہ معنیٔ موضوع لہ خصومت کا کیا معنی ہے؟ جھگڑا، یعنی مخالف جو بھی بات کرے تم نے اس کو رد کرنا ہے، نفی کرنی

ہے، «لَا» کے ساتھ جواب دینا ہے۔ وہ جو بھی بات کرے تم نے کہنا ہے «لَا»، چاہے وہ حق ہو چاہے باطل۔ خصومت اسی کا نام ہے نا کہ جھگڑا کس طرح کرنا ہے کہ جو وہ بات کر رہا ہے اس کا رد کرنا ہے، انکار کرنا ہے، نفی کرنی ہے بھئی۔ تو یہ ہے وکیلِ خصومت مولانا، کیا ہے؟ وکیلِ خصومت۔

لیکن یہ معنی شرعاً مہجور ہے مولانا، اس لیے کیوں کہ اللہ فرماتے ہیں: وَلَا تَنَازَعُوْا، جھگڑا نہ کرو، تم جھگڑا نہ کرو بھئی۔ تو لہٰذا اب کہتے ہیں یہاں پھر وہ توکیل بالخصومت کی صورت میں مطلقِ جواب مراد لیا جائے گا، یعنی میری طرف سے جا کر اس کو جواب دو بھئی۔ اور جواب جیسے نفی کے ساتھ دیا جاتا ہے اسی طرح «نَعَمْ» کے ساتھ بھی جواب دیا جاتا ہے، لہٰذا یہ شخص جس کو وکیل بنایا گیا جیسے جا کر نفی کے ساتھ جواب دے سکتا ہے اسی طرح «نَعَمْ» کے ساتھ بھی جواب دے سکتا ہے۔ لہٰذا اس وکیلِ خصومت نے جا کر اگر اقرار کر لیا کہ میرے مؤکل نے واقعی اس کے اتنے پیسے دینے ہیں تو اس پر وہ لازم ہو جائیں گے، اس شخص پر کیا ہو جائیں گے؟ لازم ہو جائیں گے بھئی۔

اب دیکھیے مولانا، معنیٔ موضوع لہ تو کیا تھا کہ اس نے اس کو وکیلِ خصومت بنایا ہے اور وکیلِ خصومت کا کیا معنی ہے کہ ہر چیز میں کیا جواب دینا؟ «لَا» کے ساتھ جواب دینا، لیکن یہ معنی کیا ہے؟ شرعاً مہجور ہے، لہٰذا مجازی معنی کی طرف جائیں گے اور مجازی معنی کیا ہے کہ میری طرف سے مطلقاً جواب دو، تو «لَا» کے ساتھ بھی دے سکتے ہو اور «نَعَمْ» کے ساتھ بھی دے سکتے ہو، حالاں کہ «نَعَمْ» کے ساتھ دینا تو اس کے لیے وہ وضع، توکیل بالخصومت اس کے لیے وضع نہیں تھی، لیکن چوں کہ وہ معنی شرعاً مہجور تھا اس کو ترک کر دیا گیا اور مجازی معنی یعنی مطلقِ جواب مراد لیا گیا، اور مطلقِ جواب جیسے «لَا» کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح «نَعَمْ» کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔

تو کہتے ہیں: حَتّٰی یَنْصَرِفَ التَّوْکِیْلُ بِالْخُصُوْمَةِ إِلَی الْجَوَابِ مُطْلَقًا، یہاں تک کہ پھر جائے گی توکیل بالخصومت جواب کی طرف مطلقاً بھئی۔ تَفْرِیْعٌ لَّہٗ، یہ اوپر ضابطے پر ہی تفریع ہے مولانا۔ کون سا ضابطہ مولانا؟ یہ جو انہوں نے بتایا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا کَالْمَهْجُوْرِ عَادَةً، جی اسی پر تفریع ہے، یَعْنِیْ إِنْ وَّکَّلَ أَحَدٌ رَجُلًا، اگر کسی شخص نے وکیل بنایا رَجُلًا کسی آدمی کو، بِأَنْ یُّخَاصِمَ الْمُدَّعِیَ عِنْدَ الْقَاضِیْ، کہ وہ خصومت کرے مدعی کے ساتھ قاضی کے پاس، یُحْمَلُ عَلٰی مُطْلَقِ الْجَوَابِ، تو اس کو محمول کس پر کیا جائے گا؟ مطلقِ جواب پر، لِأَنَّ الْخُصُوْمَةَ هُوَ الْإِنْکَارُ فَقَطْ، اس لیے کیوں کہ خصومت تو کیا ہے؟ وہ صرف انکار ہی ہے، مُحِقًّا کَانَ الْمُدَّعِیْ أَوْ مُبْطِلًا، چاہے حق پر ہو مدعی یا کس پر ہو؟ باطل پر ہو، وَهُوَ حَرَامٌ، اور یہ تو حرام ہے بھئی، اگر وہ حق پر ہو اور پھر کیا کیا جائے اس کا؟ ہر صورت میں اس کا انکار ہی انکار کیا جائے یہ تو حرام ہے مولانا، شَرْعًا باعتبار شریعت کے بھئی۔ کیوں حرام؟ کہتے ہیں: لِقَوْلِہٖ تَعَالٰی، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے: وَلَا تَنَازَعُوْا، تم باہم جھگڑا نہ کرو۔

فَلَا بُدَّ أَنْ یُّصْرَفَ إِلَی الْجَوَابِ مُطْلَقًا، پس ضروری ہوا کہ اس کو پھیرا جائے مطلقِ جواب کی طرف، بِالرَّدِّ وَالْإِقْرَارِ،

مطلق جواب ہو کس کے ساتھ؟ رد اور اقرار کے ساتھ، یعنی رد کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور اقرار کے ساتھ، مَجَازًا، بطورِ مجاز کے، مِنْ قَبِيْلِ إِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ، عام پر خاص کے اطلاق کے قبیل سے مولانا، عام پر خاص کے اطلاق کے قبیل سے ہے مولانا۔ دیکھو بھئی! خصومت بھئی، خصومت صرف کس کے ساتھ ہو گی؟ «لَا»۔ اور جواب کس کے ساتھ ہو گا؟ «لَا» کے ساتھ بھی اور «نَعَمْ» کے ساتھ۔ تو کون عام ہوا؟ جواب عام، اور خصومت خاص۔ اور یہاں ذکر کیا ہے؟ خاص ذکر ہے، اور مراد کیا لیا گیا؟ عام مراد لیا گیا۔ تو دیکھو خاص بول کر کس کا ارادہ کیا گیا؟ عام، یعنی خاص کا اطلاق کیا گیا عام پر۔ تو یہ معنی ہے مِنْ قَبِيْلِ إِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ، عام پر خاص کے اطلاق کے قبیل سے۔ فَلَوْ أَقَرَّ الْوَكِيْلُ عَلٰى مُوَكِّلِهٖ جَازَ عِنْدَهٗ، پس اگر اقرار کر لیا وکیل نے اپنے مؤکل پر جَازَ عِنْدَهٗ تو یہ جائز ہے کس کے نزدیک؟ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، خِلَافًا لِّزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى، بخلاف امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کے بھئی۔ ان کے نزدیک اس نے اسے وکیل بالخصومت بنایا ہے لہٰذا وہ «لَا» کے ساتھ تو جواب دے سکتا ہے، «نَعَمْ» کے ساتھ جواب نہیں دے سکتا بھئی۔ اگر وہ «نَعَمْ» کے ساتھ جواب دے رہا ہے وہ تو مصالحت کر رہا ہے اس کے ساتھ، حالاں کہ اس نے اس کو مصالحت کے لیے وکیل بنا کر بھیجا ہے یا خصومت کے لیے بھیجا ہے؟ خصومت کے لیے بھیجا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ نہیں بھئی، وہ اگر وکیل اقرار کر لیتا ہے تو مؤکل پر لازم نہیں ہو گا بھئی کیوں کہ اس نے اس کے لیے بھیجا ہی نہیں اسے۔

وَإِذَا حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ تُقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ۔ جی، دوسری تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ جو شرعاً مہجور ہے وہ بھی کس کی طرح ہے؟ عادتاً مہجور کی طرح ہے۔ کہتے ہیں: وَإِذَا حَلَفَ، اور جب کسی شخص نے قسم اٹھائی، لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ، کہ وہ بات نہیں کرے گا اس بچے کے ساتھ، لَمْ تُقَيَّدْ، تو مقید نہیں کیا جائے گا اس یمین کو، بِزَمَانِ صِبَاهُ، اس کی کمسنی کے زمانے کے ساتھ۔ صِبَا کہتے ہیں بچپن، کمسنی بھئی، اس کے بچپن کے زمانے کے ساتھ یہ مقید نہیں ہو گا۔ بھئی اس نے کیا کہا تھا؟ واللہ میں اس بچے سے بات نہیں کروں گا، اس بچے سے میں بات نہیں کروں گا۔ تو اب کیا اس کا یہ معنی ہو گا بچپن میں بات نہ کرے، جب وہ بالغ ہو جائے کیا کر لے اس سے؟ بات کر لے؟ کہتے ہیں نہیں! جب بھی بات کرے گا، یہ بچپن کے ساتھ یہ مقید نہیں ہو گی یہ قسم، بلکہ هٰذَا الصَّبِيَّ سے کیا مراد ہو گی؟ یہ ذات مراد لی جائے گی، اس ذات کے ساتھ میں بات نہیں کروں گا، اب چاہے بچپن میں کر لے پھر بھی حانث، وہ بڑا ہو جائے، بالغ ہو جائے پھر بھی حانث، بوڑھا ہو جائے وہ پھر بات کر لے اس صورت میں بھی کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا۔ تو یہ قسم اس بچے کے بچپن اور کمسنی کے زمانے کے ساتھ مقید نہیں ہو گی۔

بھئی کیوں نہیں مقید ہو گی؟ کہتے ہیں اس لیے کہ بچوں کے ساتھ شریعت میں شفقت کا برتاؤ کرنے کا حکم آیا ہے، بچوں کے ساتھ کون سا برتاؤ ہونا چاہیے؟ شفقت والا برتاؤ ہونا چاہیے، اور بچے کے ساتھ جب ترکِ تکلم کرے گا تو اس صورت

میں ترکِ شفقت لازم آئے گی، اور ترکِ شفقت تو کیا ہے؟ شرعاً یہ معنی مہجور ہے بھئی، شریعت میں اس سے کیا کیا گیا ہے؟ منع، بھئی ترکِ تکلم ہو گا تو کیا آئے گا؟ ترکِ شفقت، اور ترکِ شفقت سے کیا کیا گیا ہے؟ منع کیا گیا ہے، جب اس سے منع کیا گیا ہے تو یہ معنی شرعاً کیا ہوا؟ مہجور۔ لہٰذا اب اس قسم کو ہم کس پر محمول کریں گے؟ کہ اس ذات سے میں بات، هٰذَا الصَّبِیَّ سے کیا مراد لیں گے؟ اس ذات سے کلام نہیں کروں گا بھئی، ذات سے۔ تقریر سمجھ میں آگئی بھئی؟

دیکھیے اب شرح میں مزید تفصیل آئے گی۔ کہتے ہیں: عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ یَنْصَرِفُ، یہ مصنف کے قول یَنْصَرِفُ جو پچھلے متن میں آیا تھا اس پر عطف ہے، وَتَفْرِیْعٌ ثَانٍ لَّہٗ، اور یہ دوسری تفریع ہے اس پر، لِأَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِیِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا، اس لیے کیوں کہ بچے سے جدائی اختیار کرنا یہ شرعاً مہجور ہے، بچے کو چھوڑنا یہ شرعاً مہجور ہے۔ قَالَ عَلَیْہِ السَّلَامُ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: مَنْ لَّمْ یَرْحَمْ صَغِیْرَنَا وَلَمْ یُوَقِّرْ کَبِیْرَنَا وَلَمْ یُبَجِّلْ عَالِمَنَا، عَالِمِیْنَا ہے؟ عَالِمَنَا ہونا چاہیے، وَلَمْ یُبَجِّلْ عَالِمَنَا فَلَیْسَ مِنَّا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں جو ہمارے بچوں پر، ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کرتا، وَلَمْ یُوَقِّرْ کَبِیْرَنَا، اور ہمارے بڑوں کا احترام نہیں کرتا، وَلَمْ یُبَجِّلْ عَالِمَنَا، اور ہمارے، جس نے ہمارے بچوں پر رحم نہ کیا، صغیر پر نابالغ پر رحم نہ کیا، وَلَمْ یُوَقِّرْ کَبِیْرَنَا، اور بڑوں کا احترام نہ کیا، وَلَمْ یُبَجِّلْ عَالِمَنَا، اور ہمارے عالم کی تعظیم نہ کی، فَلَیْسَ مِنَّا، وہ ہم میں سے نہیں ہے، وہ ہم میں سے نہیں ہے بھئی یعنی وہ کامل درجے کا مسلمان نہیں ہے۔

فَیُصْرَفُ إِلَی الْمَجَازِ، تو اس قسم کو جو اس نے کی تھی یہ کس کی طرف پھیر دیا جائے گا؟ مجاز کی طرف، کیوں کہ دیکھو بھئی اس حدیث میں کیا پتہ چل گیا کہ ہجرانِ صبی جو ہے وہ شرعاً مہجور ہے، لہٰذا یہاں اس قسم کو بھی ہجرانِ صبی پر محمول نہیں کریں گے بھئی۔ أَیْ لَا یُکَلِّمُ هٰذِہِ الذَّاتَ، یعنی میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا، فَلَوْ کَلَّمَہٗ بَعْدَ مَا کَبِرَ یَحْنَثُ أَیْضًا، پس اگر کلام کر لیا اس نے اس کے ساتھ بعد اس کے کہ جب وہ بڑی عمر والا ہو گیا تھا، یَحْنَثُ أَیْضًا تو اس صورت میں بھی حانث ہو جائے گا۔

لَا یُقَالُ، یہ اعتراض ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِذَا حُمِلَ عَلَی الذَّاتِ، کہ جب اس کو ذات پر محمول کیا جائے، هٰذَا الصَّبِیَّ کو کس پر محمول کیا جائے؟ هٰذِہِ الذَّاتِ پر، تو یَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِیِّ مَا دَامَ صَبِیًّا، تو لازم آتا ہے، دیکھیے بھئی آگے بتلائیں گے کہ بھئی آپ نے هٰذَا الصَّبِیَّ کو کس معنی میں لیا؟ هٰذِہِ الذَّاتِ کے معنی میں لیا۔ کیوں لیا؟ حرام سے بچنے کے لیے، کس سے؟ حرام سے بچنے کے لیے، کیوں کہ ہجرانِ صبی حرام ہے بھئی۔ تو اگر معنیٔ حقیقی پر محمول کرتے ہیں تو اس صورت میں ہجرانِ صبی لازم آتا ہے۔ کہتے ہیں بھئی یہ تو اعتراض کرنے والا یہ اعتراض کرتا ہے کہ بھئی آپ ایک گناہ سے بچتے بچتے تین گناہوں میں مبتلا ہو گئے بھئی! معنیٔ مجازی مراد لو پھر تو کتنے گناہ لازم آئیں گے؟ تین گناہ لازم آئیں گے۔ یہ تو اسی طرح ہو گیا جیسے فَرَّ مِنَ الْمَطَرِ وَقَامَ تَحْتَ الْمِیْزَابِ، بارش سے بچنے کے لیے بھاگا اور پرنالے کے نیچے جا کر کھڑا ہو گیا بھئی! تو اب تو تین گناہ لازم آئیں گے۔ کون سے تین گناہ؟ دیکھیے بھئی!

کہتے ہیں: إِذَا حُمِلَ عَلَى الذَّاتِ، جب اس کو ذات پر محمول کیا جائے تو يَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ مَا دَامَ صَبِيًّا، تو لازم آئے گا اس صورت میں بچے کو چھوڑ دینا جب تک کہ وہ بچہ ہے، پہلا گناہ۔ وَتَرْكُ التَّوْقِيْرِ إِذَا كَبِرَ، اور احترام کا چھوڑ دینا جب وہ بڑا ہو جائے گا۔ بھئی ذات مراد لی نا، تو جب تک بچہ تھا اس وقت تک کیا لازم آیا؟ ہجرانِ صبی۔ بڑا ہو گیا اب بھی بات نہیں کر سکتا، کرے گا تو کیا ہو گا؟ حانث، تو اب کیا آیا؟ ترکِ توقیر لازم آئی۔ وَمُهَاجَرَةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، اور نیز مومن کو چھوڑنا لازم آیا تین دن سے زیادہ، حالاں کہ مومن کے ساتھ تو قطعِ تعلق تین دن سے زیادہ جائز نہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں: فَالْتِزَامُ الْمَجَازِ لِلِاحْتِرَازِ عَنِ الْوَاحِدِ يُفْضِيْ إِلٰى ثَلَاثَةِ مَعَاصٍ، پس مجاز کا التزام وہ ایک گناہ سے بچنے کے لیے تھا تو یہ لے جانے والا ہے تین گناہوں کی طرف، تین نافرمانیوں کی طرف۔

لِأَنَّا نَقُوْلُ، جواب دے رہے ہیں، کیوں کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اَلْمُعْتَبَرُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ، کہ اس باب کے اندر جو معتبر ہے وہ قصد اور ارادہ ہے مولانا۔ معتبر کیا ہے؟ قصد اور ارادہ ہے، وَهٰذِهِ الثَّلَاثَةُ إِنَّمَا تَلْزَمُ الْتِزَامًا وَّتَبَعًا لِّلذَّاتِ لَا قَصْدًا، اور یہ جو تین گناہ لازم آ رہے ہیں یہ التزاماً اور تبعاً لازم آ رہے ہیں ذات کے، ذات کے تابع ہو کر یہ گناہ لازم آ رہے ہیں لَا قَصْدًا، قصداً لازم نہیں۔ بھئی اگر ہم اس هٰذَا الصَّبِيَّ کو هٰذَا الصَّبِيَّ پر ہی محمول کرتے تو پھر اس صورت میں گناہ تھا اور قصداً گناہ تھا، کیا تھا؟ قصداً گناہ۔ شریعت میں کیا ہے؟ ہجرانِ صبی حرام، تو اب قصداً کیا تھا؟ ہجرانِ صبی لازم آتا۔ اور جب ہم نے اس سے مراد کیا لے لیا؟ اس ذات سے کلام نہیں کروں گا، تو اب اس صورت میں ٹھیک ہے تینوں باتیں لازم تو آئیں لیکن بالقصد نہیں، تبعاً آ گئیں، کیا ہوئیں؟ تبعاً آئیں۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ اگر بچے ہی کا معنی وہاں ہم مراد لیتے، بچپن کے زمانے کے ساتھ وہ قسم مقید ہوتی تو پھر تو بالارادہ بچے ہی کے ساتھ کیا آ رہا ہے؟ ہجران بھئی۔ اور جب ہم نے کیا مراد لے لی؟ ذات مراد لے لی، کیا مراد لے لی؟ ذات مراد لے لی، تو ذات تو کوئی بھی ہو سکتی ہے، کافر بھی ہو سکتا ہے، مومن بھی ہو سکتا ہے، سمجھ میں آیا؟ ہر ذات ہو سکتی ہے۔ تو یہاں پر اب جو گناہ لازم آ رہے ہیں وہ قصداً ہیں؟ جی؟ تبعاً۔ بھئی ایک آدمی کافر سے تین چار دن، ایک کافر ہے اس کے ساتھ اس کی لڑائی ہوتی ہے وہ قسم کھا لیتا ہے میں اس سے اتنے دن بات ہی نہیں کروں گا، بالکل بات ہی نہیں کروں گا، اب دیکھو یہاں گناہ ہے کوئی؟ جی؟ نہیں۔ ہاں، مومن کو تین دن سے زیادہ چھوڑتا ہے، ترکِ تعلق کرتا ہے وہ تو ٹھیک ہے گناہ ہے، لیکن یہاں پر تو کیا کر رہا ہے؟ ایک ذات کو چھوڑ رہا ہے۔ تو یہاں پر بھی جب وہ چھوڑ رہا ہے کس کو چھوڑ رہا ہے؟ ذات کو چھوڑ رہا ہے، اور جو گناہ آ رہے ہیں وہ تبعاً ہیں، جب کہ پہلی صورت میں تو قصداً ہی ہجرانِ صبی آ رہا تھا، اب قصداً ہجرانِ صبی نہیں، تو لہٰذا یہ گناہ تبعاً آئے، فَلَا تُعْتَبَرُ، تو ان کا اعتبار نہیں۔

وَإِنَّمَا قِيْلَ هٰذَا الصَّبِيَّ لِأَنَّهٗ لَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيْرِ يُقَيَّدُ بِزَمَانِ الصِّبَا بھئی۔ کہتے ہیں بھئی مصنف نے هٰذَا الصَّبِيَّ کہا بھئی، هٰذَا الصَّبِيَّ کہا گیا بھئی متن کے اندر بھئی، یعنی صبی کو معرفہ ذکر کیا گیا، کسی متعین بچے کے بارے میں کہا میں اس سے بات نہیں کروں گا، تو هٰذَا الصَّبِيَّ کو ہم نے کس معنی پر محمول کیا؟ هٰذِهِ الذَّاتِ کے معنی پر محمول کیا۔ کہتے ہیں اس لیے

کیوں کہ اگر وہ نکرہ کہتا: وَاللّٰهِ لَا أُكَلِّمُ صَبِيًّا، واللہ میں کسی بچے سے بات نہیں کروں گا، تو کہتے ہیں اب اس صورت کے اندر یہ قسم مقید ہو گی بچپن اور کمسنی ہی کے زمانے کے ساتھ، تو لہٰذا اب کسی بچے سے بات کر لیتا ہے تو اس صورت میں تو حانث ہو گا، لیکن اگر کوئی بالغ ہو جاتا ہے اس سے بات کر لیتا ہے تو اس صورت میں حانث نہیں۔ بھئی اس صورت میں بھی تو پھر ہجرانِ صبی لازم آرہا ہے، آپ اس کو کس پر محمول کر رہے ہیں؟ معنیٔ حقیقی پر ہی محمول کر رہے ہیں! کہتے ہیں بھئی یہاں جب اس نے صَبِيًّا نکرہ کہا تو اب یہ کس کے درجے میں ہے؟ یہ کیا ہے؟ غائب ہے، اور غائب کے اندر وصف کا اعتبار کیا جاتا ہے، حاضر کے اندر وصف کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ جب هٰذَا الصَّبِيَّ کہا تھا تو وہ بچہ کیا تھا؟ حاضر، سامنے موجود ہے، اور حاضر کے اندر وصف کا اعتبار نہیں اس لیے ہم نے هٰذِهِ الذَّاتِ کے معنی میں لیا۔ اور جب اس نے صَبِيًّا کہا تو اس صورت کے اندر یہ غائب ہے، کوئی متعین بچہ مراد نہیں ہے، اور غائب کے اندر کیا کیا جاتا ہے؟ وصف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

دیکھیے اور تشریح بھی آرہی ہے، کہتے ہیں: وَإِنَّمَا قِيْلَ هٰذَا الصَّبِيَّ لِأَنَّهٗ لَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيْرِ يُقَيَّدُ بِزَمَانِ صِبَاهُ، هٰذَا الصَّبِيَّ کہا گیا متن کے اندر اس لیے کیوں کہ اگر اس شخص نے یہ کہا کہ وہ کلام نہیں کرے گا صَبِيًّا کسی بچے سے بِالتَّنْكِيْرِ تنکیر کے ساتھ، يُقَيَّدُ بِزَمَانِ صِبَاهُ تو یہ مقید ہو گا اس کی بچپنے کے زمانے کے ساتھ، لِأَنَّ وَصْفَ الصِّبَا صَارَ مَقْصُوْدًا بِالْحَلْفِ، اس لیے کیوں کہ صبا کا وصف جو ہے، کمسنی کا وصف جو ہے وہ صَارَ مَقْصُوْدًا بِالْحَلْفِ وہ قسم کے ذریعے مقصود بالحلف ہو گیا، وہ کیا ہوا؟ مقصود بالحلف ہوا بھئی حِيْنَئِذٍ اس وقت، وَهُوَ دَاعٍ إِلَى الْحَلْفِ، اور وہی داعی ہے حلف کی طرف۔ قسم اٹھانے کی طرف داعی بھی کیا چیز ہے؟ بھئی جب اس نے صَبِيًّا نکرہ کہا تو معلوم ہوا قسم کی طرف کیا چیز داعی ہے؟ یہ وصف ہی داعی ہے، کیا ہے؟ یہ وصف ہی داعی ہے اس قسم کے لیے، اسی کی وجہ سے تو یہ قسم اٹھا رہا ہے کیوں کہ بچہ کہتے ہیں بعض اوقات نا سمجھ ہوتا ہے تو اس سے احتراز کرنا ضروری ہوتا ہے۔ تو اصل ہے اس کا ارادہ مولانا، جب اس نے صَبِيًّا کہا تو معلوم ہوا اس کا ارادہ ہی کیا ہے؟ کہ بچپن کے زمانے میں وہ بات نہیں کرنا چاہتا۔ تو اب اگرچہ وہ مہجور ہے شرعاً لیکن وہی معنی ہے کیوں کہ اس کا ارادہ وہ ہے، نیت وہ ہے اور جب نیت ہے تو پھر تو کیا ہے؟ وہی معنی مراد ہو گا بھئی۔

وَهُوَ دَاعٍ إِلَى الْحَلْفِ، اور یہی وصفِ صبا داعی ہے قسم کے لیے، لِأَنَّهٗ قَدْ يَكُوْنُ سَفِيْهًا، اس لیے کہ بچہ کبھی نا سمجھ ہوتا ہے، يَجِبُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ، تو واجب ہوتا ہے اس سے احتراز کرنا، فَيُصَارُ إِلَى الْأَصْلِ، تو لہٰذا اس صورت میں اصل کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی حقیقت کی طرف، وَإِنْ كَانَ مَهْجُوْرًا شَرْعًا، اگرچہ وہ کیا ہے؟ شرعاً مہجور ہے۔ بھئی جب اس نے نیت کی ہے تو اب تو یہی معنی مراد ہو گا، معلوم ہوا اس کا ارادہ ہی اسی وصف کا ہے، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَإِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَّالْمَجَازُ مُتَعَارَفًا فَهِيَ أَوْلٰى عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى خِلَافًا لَّهُمَا۔ اور جس وقت

حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو بھئی، مجاز کیا ہو؟ متعارف ہو، فَهِيَ أَوْلٰى، تو یہ حقیقت کیا ہے؟ اولیٰ ہے، عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، خِلَافًا لَّهُمَا، بخلاف صاحبین رحمہما اللہ کے۔ يَعْنِيْ مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا، یعنی وہ جو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا، کیا ذکر کیا تھا کہ کس کی طرف ہم چلے جائیں گے؟ معنیٔ مجازی کی طرف، جو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا تھا معنیٔ مجازی کی طرف جانے کا، كَانَ فِي الْحَقِيْقَةِ الْمَهْجُوْرَةِ، وہ کس کے اندر تھا؟ حقیقتِ مہجورہ میں تھا۔ وَإِنْ لَّمْ تَكُنْ مَهْجُوْرَةً، اور اگر وہ حقیقت مہجورہ نہیں ہے، بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ، بلکہ مستعمل ہے عادت کے اندر یعنی عرف کے اندر، وَلٰكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ الِاسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ أَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ.

جی، یہاں سے دو معنی بیان کریں گے متعارف کے۔ بھئی دیکھیے امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کے اندر متعارف تو ذکر فرمایا، لیکن اس کا معنی بیان نہیں کیا کہ متعارف سے کیا مراد ہے۔ مجاز کیا ہو؟ انہوں نے کہا اگر مجاز متعارف ہو تو ان کے نزدیک اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کس کی طرف چلے جائیں گے؟ معنیٔ مجازی کی طرف جائیں گے۔ یہ کون ذکر فرما رہے ہیں؟ امام محمد رحمہ اللہ بھئی۔ تو انہوں نے مجازِ متعارف تو ذکر کیا لیکن متعارف کی انہوں نے تفسیر نہیں کی، معنی بیان نہیں کیا۔ چنانچہ علماء نے اختلاف کیا، بعض علماء نے متعارف کا ایک معنی بیان کیا، بعض نے دوسرا۔ بعضوں نے کہا متعارف کا معنی یہ ہے کہ عرف کے اندر وہ زیادہ استعمال ہوتا ہے، معنیٔ مجازی کیا ہے؟ عرف کے اندر زیادہ استعمال ہوتا ہے، یہ معنی کیا۔ بعضوں نے کہا نہیں، متعارف کا معنی ہے کہ ذہن میں جلدی وہ معنی آتا ہے، معنیٔ حقیقی کی بنسبت معنیٔ مجازی کیا ہے؟ ذہن میں جلدی آجاتا ہے، وہ لفظ بولتے ہی ذہن اولاً فوراً کس کی طرف چلا جاتا ہے؟ معنیٔ مجازی کی طرف چلا جاتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو بعضوں نے کیا تفسیر بیان کی؟ کہ متعارف کا کیا معنی؟ وہ مجاز کیا ہونا چاہیے؟ غالب الاستعمال ہو، اور بعضوں نے کہا غالب فی الفہم ہو یعنی سمجھنے میں غالب، ذہن میں جلدی آتا ہے وہ معنی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ متعارف کے دو معنے، علماء کے دو گروہ بن گئے بھئی، بعضوں نے ایک معنی بیان کیا بعضوں نے دوسرا، شارح دونوں کو ذکر کرنا چاہتے ہیں۔

دیکھیے بھئی، کہتے ہیں: وَإِنْ لَّمْ تَكُنْ مَهْجُوْرَةً، اور اگر حقیقت مہجورہ نہ ہو، بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ، اور مستعمل ہو عادت کے اندر، وَلٰكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ الِاسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ، مگر مجاز جو ہو متعارف ہو، غالب الاستعمال ہو حقیقت سے، یعنی حقیقت کے مقابلے میں کیا ہو؟ غالب الاستعمال ہو، یہ ایک گروہ والوں کا جو معنی انہوں نے کیا تھا تفسیر کی تھی وہ ذکر کیا۔ أَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ، یا وہ کیا ہو مجاز؟ غالب فی الفہم ہو بھئی، لفظ سے جلدی سمجھ میں آجاتا ہو۔ فَحِيْنَئِذٍ الْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى، تو اس وقت حقیقت کیا ہے؟ اولیٰ ہے، عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ أَوْلٰى فِيْ رِوَايَةٍ، صاحبین کے نزدیک فقط مجاز وہ اولیٰ ہے، ایک روایت یہ ہے بھئی صاحبین سے۔ جی، وَعُمُوْمُ الْمَجَازِ فِيْ رِوَايَةٍ، اور ایک روایت کے اندر کیا اولیٰ ہے؟ عمومِ مجاز اولیٰ ہے، یہ دوسری روایت

ہے صاحبین کی بھئی۔

كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ أَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْفُرَاتِ۔ جی، جیسے کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ وَاللّٰهِ لَا آكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ، واللہ میں اس گندم میں سے نہیں کھاؤں گا۔ اب یہ گندم کا کھانا، یہ عینِ گندم کو بھی کھایا جاتا ہے، عینِ گندم کو بھی کیا کیا جاتا ہے؟ کھایا جاتا ہے بھئی۔ کیسے کھاتے ہیں عینِ گندم کو بھئی؟ پکا کر، بھون کر، دانے اسی طرح سالم ہیں لیکن ان کو کیا کر لیا جاتا ہے؟ پکا لیا جاتا ہے یا کسی برتن وغیرہ میں بھون لیا جاتا ہے آگ پر اور پھر ان کو اسی طرح کھایا جاتا ہے بھئی، یا ابال کر۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو عینِ گندم کو بھی کھایا جاتا ہے، تو عینِ گندم کو کھانا یہ کیا ہے؟ معنیٔ حقیقی۔ اور ایک معنیٔ مجازی ہے کہ اس گندم سے جو آٹا حاصل ہوا اس سے روٹی بنائی گئی اور اس روٹی کو کیا کیا گیا؟ کھایا گیا۔ تو اب اس گندم کی روٹی کھانا یہ بھی اسی گندم کا کھانا ہے لیکن معنیٔ حقیقی نہیں ہے بلکہ معنیٔ مجازی ہے۔ عینِ گندم کو کھانا یہ معنیٔ حقیقی، اور اس کی روٹی کو کھانا معنیٔ مجازی ہے۔ تو اب اس شخص نے کہا وَاللّٰهِ لَا آكُلُ هٰذِهِ الْحِنْطَةَ، واللہ میں یہ گندم نہیں کھاؤں گا بھئی، تو امام صاحب کے نزدیک یہ حقیقتِ مستعملہ ہے، اور حقیقتِ مستعملہ کے اندر کس کی طرف جائیں گے؟ حقیقی معنی اولیٰ ہے۔ تو لہٰذا عینِ گندم کھانے کی صورت میں وہ شخص حانث ہو گا، اس کی روٹی کھانے سے حانث نہیں ہو گا۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک دو قول ہیں مولانا: ایک کے مطابق مجازی معنی...

پہلی روایت میں مجازی معنی تو وہ روٹی ہے، روٹی کھانے کی صورت میں وہ شخص حانث ہو گا، عینِ گندم کھانے کی صورت میں حانث نہیں ہو گا۔ اور دوسری صورت ہے عمومِ مجاز بھئی، کہ گندم کے اندر والا حصہ مراد ہے تو وہ کسی صورت میں بھی کھائے حانث ہو جائے گا، تو وہ اس کو سالم کھالے پھر بھی اندر والا حصہ تو کھایا اس نے بھئی، تو بھی حانث، اور روٹی کھائے تو بھی حانث، تو یہ عمومِ مجاز کی صورت میں دونوں صورتوں میں کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا۔ بات سمجھ میں آگئی؟

فَإِنَّ حَقِيْقَةَ الْأَوَّلِ، اس لیے کیوں کہ پہلے کی حقیقت، پہلی کیا بھئی؟ دو قسمیں ذکر ہوئیں نا متن کے اندر: ایک تو کیا کہ میں اس گندم میں سے نہیں کھاؤں گا، یہ پہلی قسم، اور دوسری اس دریائے فرات کے پانی میں سے نہیں پیوں گا، یہ دوسری قسم ہے۔ تو پہلی کی پہلے بات کر رہے ہیں: فَإِنَّ حَقِيْقَةَ الْأَوَّلِ أَنْ يَّأْكُلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ، اس لیے کیوں کہ پہلے کی حقیقت جو ہے وہ یہ کہ وہ عینِ گندم میں سے کھائے، وَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ، اور یہ حقیقت مستعملہ بھی ہے، لِأَنَّهَا تُغْلٰى وَتُقْلٰى وَتُؤْكَلُ قَضْمًا، اس لیے کیوں کہ وہ گندم جو ہے اس کو ابالا جاتا ہے، وَتُقْلٰى اور اس کو بھونا جاتا ہے، وَتُؤْكَلُ قَضْمًا اور اس کو کھایا جاتا ہے قَضْمًا چبا کر بھئی دانتوں سے۔

وَلٰكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبُ الِاسْتِعْمَالِ فِي الْعَادَةِ، لیکن مجاز جو ہے اور وہ کیا ہے؟ روٹی، وہ غالب الاستعمال ہے عادت کے اندر۔ فَعِنْدَهٗ، تو امام صاحب کے نزدیک، إِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا أَكَلَ مِنْ عَيْنِ الْحِنْطَةِ، وہ شخص حانث ہو جائے گا جب

وہ عینِ گندم کھا لے۔ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ إِذَا أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ، کہ صاحبین کے نزدیک وہ حانث ہو گا جب وہ کس میں سے کھا لے؟ اس کی روٹی میں سے، یہ پہلی روایت کے مطابق صرف معنیٔ مجازی مراد لیا۔ أَوْ مِنْهُمَا، یا دونوں سے ہی کھانے سے کیا ہو جائے گا؟ گندم کھانے سے بھی حانث، اس کی روٹی کھانے سے بھی حانث، یہ کون سی روایت کے مطابق؟ دوسری یعنی عمومِ مجاز والا، بِأَنْ يُرَادَ بَاطِنُهَا، بایں طور کہ مراد کیا ہو اس کا؟ اس گندم کا باطن مراد ہو، اندر والا حصہ۔

وَعَلٰى هٰذَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَحْنَثَ بِالسَّوِيْقِ أَيْضًا، اور اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ ستو سے بھی وہ حانث ہو جائے، يَحْنَثَ بِالسَّوِيْقِ أَيْضًا ستو سے بھی کیا ہو جائے؟ حانث ہو جائے، کیوں کہ ستو بھی اسی گندم سے بنتا ہے بھئی، اسی گندم کو بھونتے وغیرہ ہیں اور پھر اس کو پیس لیا تو یہ ستو ہے بھئی، تو ستو کھانے سے بھی کیا ہونا چاہیے؟ حانث، کیوں کہ وہ بھی اسی گندم کا اندر والا حصہ ہے بھئی۔ کہتے ہیں لیکن: وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ جِنْسًا آخَرَ فِي الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ، لیکن چوں کہ یہ عرف کے اندر دوسری جنس ہے لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ بھئی عرف کے اندر، عام عادت کے اندر، عام لوگوں کے اندر ستو کو ایک الگ ہی جنس شمار کیا جاتا ہے، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ اس لیے اس صورت میں حانث نہیں ہو گا۔

وَحَقِيْقَةَ الثَّانِيْ۔ شرح کے شروع میں آیا تھا نا فَإِنَّ حَقِيْقَةَ الْأَوَّلِ پہلے کی حقیقت یہ، اور اب دوسرے کی حقیقت جو اس نے کہا تھا وَاللّٰهِ لَا أَشْرَبُ مِنْ هٰذَا الْفُرَاتِ واللہ میں اس فرات دریا میں سے نہیں پیوں گا۔ کہتے ہیں حقیقتِ ثانی یہ۔ اچھا بھئی پہلے مسئلہ سمجھ لو: ایک شخص کہتا ہے کہ واللہ میں اس دریا میں سے نہیں پیوں گا بھئی۔ اب اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ براہِ راست دریا پہ منہ لگا کر پانی پیے، اب ہم کہیں گے وہ کس سے پی رہا ہے؟ دریا سے پی رہا ہے۔ اور اگر اس کا پانی چلو میں لے لیتا ہے یا برتن میں اٹھا لیتا ہے اور وہیں کھڑے ہو کر مثلاً پی رہا ہے بھئی، تو اب یہ نہیں کہیں گے یہ دریا سے پی رہا ہے، یہ تو کس سے پی رہا ہے؟ اس برتن سے پی رہا ہے یا کس سے پی رہا ہے؟ اس چلو سے پی رہا ہے، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہ معنیٔ مجازی ہوا، یہ کیا ہوا؟ معنیٔ مجازی ہوا۔

اور زیادہ تر کس طرح پیا جاتا ہے؟ دریا پہ منہ لگا کر ہی پیتے ہیں یا برتن یا چلو وغیرہ کے ذریعے؟ برتن کے ذریعے یا چلو وغیرہ میں پانی لے کر زیادہ پیا جاتا ہے، تو مجاز متعارف ہوا، مجاز کیا ہے؟ متعارف۔ اور اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہے، لہٰذا براہِ راست منہ لگا کر دریا سے پیے گا تو حانث ہو گا ورنہ حانث نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک پہلی روایت کے مطابق کون سا معنی مراد لیں گے؟ مجاز، لہٰذا برتن میں پیے یا ہاتھوں کے ذریعے پیے گا تو حانث ہو گا۔ اور دوسری روایت کے مطابق عمومِ مجاز ہے، چاہے منہ لگا کر پیے چاہے برتن وغیرہ سے پیے، سب میں حانث ہو جائے گا۔

کہتے ہیں: وَحَقِيْقَةَ الثَّانِيْ أَنْ يَشْرَبَ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرِيْقِ الْكَرْعِ، اور دوسرے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ پیے دریائے فرات سے کرع کے طریقے پر۔ کرع کہتے ہیں منہ لگا کر پینا براہِ راست بھئی۔ وَهِيَ مُسْتَعْمَلَةٌ، اور یہ حقیقت مستعمل بھی ہے، كَمَا هُوَ عَادَةُ أَهْلِ الْبَوَادِيْ، جیسے کہ عادت ہے اہلِ بوادی کی، جنگل میں رہنے والوں کی یعنی دیہات میں رہنے والوں کی۔ وَلٰكِنَّ

الْمَجَازَ غَالِبُ الِاسْتِعْمَالِ، لیکن مجاز غالب الاستعمال ہے، وَهُوَ أَنْ يَّشْرَبَ مِنْ غَرْفٍ أَوْ إِنَاءٍ يُّؤْخَذُ فِيْهِ الْمَاءُ مِنْهَا، کہ پیا جائے چلو سے یا برتن سے، ایسے برتن سے کہ اس کے اندر اس دریا سے پانی لیا گیا ہو۔ فَعِنْدَهٗ يَحْنَثُ بِالْكَرْعِ فَقَطْ، پس امام صاحب کے نزدیک صرف کرع کی صورت میں یعنی براہِ راست منہ لگا کر پینے کی صورت میں حانث ہو گا۔ وَعِنْدَهُمَا بِالْإِنَاءِ وَالْغَرْفِ أَوْ بِهِمَا وَبِالْكَرْعِ جَمِيْعًا، اور صاحبین کے نزدیک برتن کے ذریعے اور چلو کے ذریعے، ان کے ذریعے پینے سے حانث، یہ پہلی روایت، أَوْ بِهِمَا یا ان دونوں کے ذریعے بھی وَبِالْكَرْعِ جَمِيْعًا اور منہ لگا کر، ان تمام کی صورت میں حانث ہو گا، یہ کون سی روایت ہے؟ عمومِ مجاز۔

وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَهْرٍ مُّنْشَعِبٍ مِّنَ الْفُرَاتِ لَا يَحْنَثُ. اچھا بھئی دریائے فرات سے ایک نہر نکلی ہے چھوٹی اور اس میں سے کوئی شخص پیتا ہے، کیا وہ بھی حانث ہو گا؟ کہتے ہیں نہیں بھئی، اب اس سے پینے والا حانث نہیں بھئی۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کیوں کہ اس سے پینے والے کو یہ نہیں کہتے اس نے فرات سے پانی پیا ہے، اس چھوٹی نہر سے کوئی پانی پیے تو یہ نہیں کہیں گے کس سے پیا ہے؟ دریائے فرات سے۔ ہاں دریائے فرات کا پانی تو ہے لیکن پی اس وقت دریائے فرات سے وہ نہیں رہا، اور اس نے تو کیا کہا تھا میں دریائے فرات سے پانی نہیں پیوں گا، تو قسم ابھی بھی نہیں ٹوٹی، حانث نہیں ہو گا۔ تو کہتے ہیں: وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَهْرٍ مُّنْشَعِبٍ مِّنَ الْفُرَاتِ، اور اگر کسی شخص نے پیا ایسی نہر سے جو نکلی ہوئی ہے فرات سے، اِنْشِعَاب کا معنی ہوتا ہے شاخ نکلنا، تو یہ بھی اس سے نکلی ہوئی ہے شاخ کی طرح جو دریائے فرات سے نکلی ہوئی ہے، لَا يَحْنَثُ، تو وہ بھی حانث نہیں ہو گا، لِأَنَّهُ انْقَطَعَ اسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ، اس لیے کیوں کہ اس سے فرات کا نام منقطع ہو گیا، کٹ گیا ہے، بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيْلَ مِنْ مَّاءِ الْفُرَاتِ، بخلاف اس کے کہ اگر یوں کہا گیا مِنْ مَّاءِ الْفُرَاتِ۔ اگر ایک شخص نے یوں کہا: وَاللّٰهِ لَا أَشْرَبُ مِنْ مَّاءِ الْفُرَاتِ، میں دریائے فرات کے پانی میں سے نہیں پیوں گا، تو کہتے ہیں اب اس نے لفظ بدل دیے، فَإِنَّهُ يَحْنَثُ بِالِاتِّفَاقِ، تو اس صورت میں بالاتفاق کیا ہو جائے گا؟ حانث، کیوں کہ اگرچہ وہ چھوٹی نہر سے پی رہا ہے لیکن پانی تو کس کا ہے؟ فرات ہی کا ہے اور اس نے کہا تھا میں فرات کا پانی نہیں پیوں گا۔

وَهٰذَا كُلُّهٗ إِذَا لَمْ يَنْوِ، فَإِنْ نَوٰى شَيْئًا فَعَلٰى حَسَبِ مَا نَوٰى۔ یہ کہتے ہیں یہ سارا اس وقت ہے جب اس نے کوئی نیت نہ کی ہو، یہ تمام صورتیں جو ذکر ہوئیں یہ کس وقت ہیں جب اس نے کوئی نیت نہ کی ہو۔ فَإِنْ نَوٰى شَيْئًا، اگر اس نے کسی چیز کی نیت کی ہے، فَعَلٰى حَسَبِ مَا نَوٰى، تو اس کی قسم بھی اسی کے مطابق ہو گی جس کی اس نے نیت کی ہے، اگر اس نے براہِ راست منہ لگانے کی نیت کی تھی تو وہی مراد ہو گی، اگر برتن میں پینے کی نیت کی تھی تو وہی مراد ہو گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى أَصْلٍ آخَرَ وَهُوَ أَنَّ الْخَلَفِيَّةَ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا فِي الْحُكْمِ. اور یہ مبنی ہے ایک اور اصل پر بھئی، ایک اور ضابطے پر، وَهُوَ اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ أَنَّ الْخَلَفِيَّةَ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَهٗ، کہ نائب ہونا تکلم کے اندر ہے امام صاحب کے

نزدیک، وَعِنْدَهُمَا فِی الْحُکْمِ، اور نائب ہونا صاحبین کے نزدیک حکم کے اندر ہے، کس کے اندر ہے؟ حکم میں۔ خَلَفِیَّت، جی نہیں، خلیفہ لکھا ہوا ہے؟ نہیں، خلیفہ نہیں، خَلَفِیَّت۔ خَلَف کہتے ہیں نائب کو، نائب کو بھئی، اور تو یہ وصف ہے مولانا، اور وصف کے ساتھ کبھی یائے مشدد اور تاء ملا کر اسے مصدر بنا لیا جاتا ہے، تو یہاں بھی یائے مشدد اور تاء ملا کر مصدر بنا لیا گیا۔ خَلَف کا مطلب جانشین، نائب، اور خَلَفِیَّت نائب ہونا، جیسے فَاعِل اور فَاعِلِیَّت، فاعلیت کا کیا معنی؟ فاعل ہونا، مَفْعُوْلِیَّت مفعول ہونا، تو یائے مشدد اور تاء ملا کر صفت سے مصدر بنا لیا جاتا ہے۔

تو یہ مبنی ہے ایک اور قانون و ضابطے پر، وہ کہ نائب ہونا تکلم کے اندر ہے امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک حکم کے اندر ہے بھئی۔ بھئی دیکھیے مجاز نائب ہے حقیقت کا بھئی، مجاز کیا ہے؟ نائب ہے حقیقت کا۔ اب یہ نائب کس اعتبار سے ہے؟ امام صاحب کے نزدیک یہ تکلم کے اعتبار سے نائب ہے، اور صاحبین کے نزدیک یہ حکم کے اعتبار سے نائب ہے حقیقت کا بھئی۔ تکلم کے اعتبار سے کیا معنی؟ چلیے آگے تفصیل آ رہی ہے، پہلے یہ دیکھیں ذرا: یَعْنِیْ أَنَّ الْخِلَافَ الْمَذْکُوْرَ بَیْنَ أَبِیْ حَنِیْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَصَاحِبَیْهِ مَبْنِیٌّ عَلٰی أَصْلٍ آخَرَ، یعنی یہ جو مذکورہ اختلاف ہے امام صاحب اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے درمیان یہ مبنی ہے عَلٰی أَصْلٍ آخَرَ ایک اور ضابطے پر، مُخْتَلَفٍ فِیْمَا بَیْنَهُمْ، جو ان میں آپس میں مختلف فیہ ہے یعنی جس میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے۔ وَهُوَ، اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ لِّلْحَقِیْقَةِ عِنْدَهٗ فِی التَّکَلُّمِ، کہ مجاز نائب ہے حقیقت کا امام صاحب کے نزدیک فِی التَّکَلُّمِ تکلم کے اندر، وَعِنْدَهُمَا فِی الْحُکْمِ، اور صاحبین کے نزدیک حکم کے اندر۔

وَهٰذَا یَقْتَضِیْ بَسْطًا، اور یہ تقاضا کرتا ہے تفصیل کا۔ وَهُوَ، اب وہ اختلاف ذکر کر رہے ہیں: وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ بِالِاتِّفَاقِ، کہ مجاز نائب ہے حقیقت کا بالاتفاق۔ یہ بات تو بالاتفاق ہے مولانا کہ مجاز کیا ہے؟ حقیقت کا نائب ہے۔ وَلَا بُدَّ فِی الْخَلَفِ أَنْ یُّتَصَوَّرَ وُجُوْدُ الْأَصْلِ، اور ضروری ہے نائب کے اندر کہ اصل کا وجود متصور ہو، اس کا تصور ہو مولانا۔ کیوں کہ نائب کہتے ہی کس کو ہیں؟ جو دوسرے کی جگہ پر آئے مولانا۔ نائب دوسرے کا جانشین ہے، تو اس کے لیے اصل ہو گا تو نائب ہے، اصل نہیں تو نائب کا معنی ہی سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ تو لہٰذا نائب کے لیے یہ ضروری ہے کہ اصل کا وجود متصور ہو سکے، وَلَمْ یُوْجَدْ، الْعَارِضِ ہے آپ کی کتابوں میں؟ لِعَارِضٍ ہونا چاہیے بھئی، وَلَمْ یُوْجَدْ لِعَارِضٍ، اصل کا وجود متصور تو ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے پایا نہ جائے بھئی، کسی عارض کی وجہ سے پایا نہ جائے۔ بھئی دیکھیے اصل کا وجود تو ہے لیکن ہم نائب کی طرف کیوں چلے گئے؟ کسی عارض، کوئی عارض ایسا پیش آیا کہ اب اصل کو وہاں مراد نہیں لیا جا سکتا تو پھر کس کی طرف جانا پڑے گا؟ نائب کی طرف جانا پڑے گا۔

تو کہتے ہیں ضروری ہے نائب کے اندر کہ اصل کے وجود کا تصور ہو سکے اور وہ پایا نہ جائے کسی عارض کی وجہ سے، وَهٰذَا بِالِاتِّفَاقِ أَیْضًا، اور یہ بھی بالاتفاق ہے، لٰکِنَّهُمُ اخْتَلَفُوْا فِیْ جِهَةِ الْخَلَفِیَّةِ، لیکن انہوں نے اختلاف کیا ہے نائب ہونے کی

جہت کے اندر: فَعِنْدَهُ الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِي التَّكَلُّمِ، پس امام صاحب کے نزدیک مجاز نائب ہے حقیقت سے فِي التَّكَلُّمِ کس کے اندر؟ تکلم کے اندر بھئی۔ یعنی تکلم بالحقیقت اصل ہے اور تکلم بالمجاز کیا ہے؟ نائب۔ اصل کیا ہے؟ تکلم کس پر ہونا چاہیے؟ حقیقت پر، اور نائب کیا ہے کہ تکلم کس پر ہو؟ مجاز پر۔ تو حقیقت پر تکلم یہ اصل ہے اور مجاز پر تکلم یہ اس کی فرع ہے، نائب ہے۔

أَيْ قَوْلُهُ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ خَلَفٌ عَنْ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ. بھئی دیکھیے ایک شخص ہے وہ اپنے بیٹے کے بارے میں آپ سے کہتا ہے، بیٹا کھڑا ہے وہ آپ سے کہتا ہے: هٰذَا ابْنِيْ، یہ میرا بیٹا ہے۔ اور ایک صورت یہ ہے کہ اس کا غلام کھڑا ہے وہ آپ سے کہتا ہے: هٰذَا ابْنِيْ، یہ کیا ہے؟ میرا بیٹا۔ تو یہاں یہ کس، کیا مراد لیا جائے گا؟ آزادی مراد لی جائے گی، کیا مراد ہو گی؟ آزادی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو اب دیکھیے هٰذَا ابْنِيْ سے ایک موقع پر مراد کیا ہے؟ بیٹا ہونا، اور اسی هٰذَا ابْنِيْ سے دوسرے محل پر کیا مراد ہے؟ آزادی، آزادی۔ تو لہٰذا یہی هٰذَا ابْنِيْ نائب ہے هٰذَا ابْنِيْ کا۔ اور کون سا والا کون سے کا نائب ہے؟ یہی هٰذَا ابْنِيْ جب اس کے ذریعے بنوت یعنی بیٹا ہونا مراد ہو تو یہ اصل ہے، اور یہی هٰذَا ابْنِيْ جب اس کے ذریعے حریت مراد ہو تو یہ نائب ہے، یہ مجاز ہے مولانا، کیا ہے؟ مجاز۔ تو لہٰذا کوئی شخص اپنے غلام سے کہتا ہے هٰذَا ابْنِيْ، یہاں کیا مراد ہے؟ حریت، آزادی مراد ہے یعنی یہ آزاد ہے۔ تو یہ هٰذَا ابْنِيْ مجاز ہے کس سے؟ اسی هٰذَا ابْنِيْ سے جب کہ اس سے بیٹا ہونا مراد ہو۔ یہ هٰذَا ابْنِيْ اس حال میں کہ اس سے کیا مراد ہے؟ آزادی، یہ کس سے نائب ہے؟ مجاز ہے کس سے؟ اسی هٰذَا ابْنِيْ سے اس حال میں کہ اس سے کیا مراد ہو؟ بیٹا ہونا مراد ہو بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو وہی لفظ اسی لفظ سے نائب ہے، اسی سے مجاز ہے، لیکن وہاں اصل کے اندر معنی اور ہے، مجاز کے اندر معنی اور۔ تو هٰذَا ابْنِيْ نائب ہے هٰذَا ابْنِيْ کا لیکن کون سے هٰذَا ابْنِيْ کا؟ مجاز کون سا ہے جب اسی هٰذَا ابْنِيْ کے ذریعے کیا مراد ہو؟ حریت، اور یہی کس کا نائب ہے؟ اسی هٰذَا ابْنِيْ کا جب کہ اس کے ذریعے بیٹا ہونا مراد ہو۔ یہ معنی ہے تکلم کے اندر مولانا کہ اس کا نائب ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں: أَيْ قَوْلُهُ هٰذَا ابْنِيْ، یعنی کسی شخص کا یہ کہنا هٰذَا ابْنِيْ یہ میرا بیٹا ہے، مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ اس حال میں کہ اس کے ذریعے مراد آزادی ہو، یہ هٰذَا ابْنِيْ خَلَفٌ عَنْ هٰذَا ابْنِيْ یہ نائب ہے کس سے؟ هٰذَا ابْنِيْ سے ہی، مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ اس حال میں کہ اس هٰذَا ابْنِيْ سے کیا مراد ہو؟ بیٹا ہونا مراد ہو۔ فَتُشْتَرَطُ صِحَّةُ التَّكَلُّمِ بِالْحَقِيْقَةِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ حَتّٰى يُجْعَلَ مَجَازًا، پس شرط ہے تکلم بالحقیقت کے صحیح ہونے کی مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ عربی ہونے کی حیثیت سے بھئی، عربی ہونے کے اعتبار سے اس پر تکلم صحیح ہو۔ هٰذَا ابْنِيْ پر تکلم صحیح ہونا چاہیے یعنی عربی اعتبار سے یہ جملہ صحیح ہونا چاہیے، کیا ہونا چاہیے؟ ہاں، یہ جملہ صحیح ہونا چاہیے۔ هٰذَا ابْنِيْ کے ذریعے جب بیٹا ہونے کا ارادہ کیا گیا، یہ کلام صحیح ہے یا غلط ہے؟ صحیح ہے، تو عربی اعتبار سے یہ کلام صحیح ہے۔ تو جب اس سے حقیقت مراد ہو اس وقت یہ صحیح ہے، تو اب اس کو مجاز بنانا بھی صحیح ہو گا۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے فَتُشْتَرَطُ صِحَّةُ التَّكَلُّمِ بِالْحَقِيْقَةِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ، پس شرط ہے تکلم بالحقیقت کے صحیح ہونے کی مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ کس اعتبار سے؟ عربی زبان کے اعتبار سے، حَتّٰى يُجْعَلَ مَجَازًا یہاں تک کہ اس کو کیا بنایا جائے؟ مجاز، پھر اس کو مجاز بنایا جائے گا، پہلے کلام تو صحیح ہونا چاہیے عربی اعتبار سے بھئی۔

یہ ایک تقریر ہے مولانا۔ پہلی تقریر کے مطابق هٰذَا ابْنِیْ اس حال میں کہ اس کے ذریعے حریت کا ارادہ کیا گیا ہو، یہ مجاز ہے کس سے؟ اسی هٰذَا ابْنِیْ سے اس حال میں کہ اس کے ذریعے کس کا ارادہ ہو؟ بیٹا ہونے کا، وہ حقیقت ہے مولانا۔ بعض علماء نے دوسری تقریر کی مولانا۔ امام صاحب کا قول تو صرف اتنا ہے کہ مجاز نائب ہے حقیقت کا تکلم میں، کس میں؟ تکلم میں۔ تو بعض علماء نے کیا تقریر کی؟ کہ معنی کیا ہے: وہی لفظ جب اس کا حقیقی معنی ہو وہ اصل ہے، اور وہی لفظ جب اس کا مجازی معنی ہو یہ کیا ہے؟ مجاز ہے۔ تو یہ اسی لفظ کا مجاز ہے لیکن اس وقت حقیقت میں معنی اور تھا، مجاز کے اندر معنی اور ہے۔ هٰذَا ابْنِیْ نائب هٰذَا ابْنِیْ ہی کا ہے، کسی اور چیز کا نائب نہیں، صورت سمجھ میں آگئی؟ لیکن بعضوں نے اور تقریر کی بھئی۔ بعض کہتے ہیں کہ هٰذَا ابْنِیْ جب اس کے ذریعے حریت کا ارادہ کیا جائے تو یہ نائب ہے هٰذَا حُرٌّ کا! کس کا نائب ہے؟ هٰذَا حُرٌّ کا۔ بھئی آزادی نے تو آنا تھا هٰذَا حُرٌّ سے، لیکن آ کس سے رہی ہے یہاں پر جب اس نے کہا هٰذَا ابْنِیْ اپنے غلام کو کہا تو اس سے بھی کیا آ رہی ہے؟ آزادی، تو یہ کس کا نائب ہوا؟ هٰذَا حُرٌّ کا نائب ہوا۔ تقریر سمجھ میں آئی بھئی؟ تو بعض علماء نے کہا تھا کہ یہ هٰذَا ابْنِیْ اسی هٰذَا ابْنِیْ کا نائب ہے اور بعضوں نے کہا یہ هٰذَا ابْنِیْ کس کا نائب ہے؟ هٰذَا حُرٌّ کا نائب ہے۔

وَقِيْلَ فِيْ تَقْرِيْرِهٖ، اور کہا گیا ہے اس کی تقریر کے اندر، یہ جو امام صاحب نے فرمایا نا کہ مجاز خلیفہ ہے حقیقت کا تکلم میں، اس کی تقریر میں کہا گیا ہے کہ إِنَّ هٰذَا ابْنِیْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ، کہ هٰذَا ابْنِیْ کا لفظ اس حال میں کہ اس کے ذریعے حریت کا ارادہ کیا جائے، خَلَفٌ عَنْ قَوْلِهٖ هٰذَا حُرٌّ، یہ نائب ہے اس شخص کے قول هٰذَا حُرٌّ سے۔ وَالْأَوَّلُ أَوْلٰى، شارح فرماتے ہیں پہلی تقریر اولیٰ ہے، پہلی تقریر کیا ہے؟ اولیٰ ہے۔ بھئی کیوں اولیٰ ہے؟ کہتے ہیں: لِأَنَّهٗ يَبْقَى الْأَصْلُ وَالْخَلَفُ عَلٰى حَالِهِمَا عَلَيْهِ، اس لیے کیوں کہ باقی رہتا ہے اصل بھی وَالْخَلَفُ اور نائب بھی عَلٰى حَالِهِمَا اپنے حال پر عَلَيْهِ أَيْ عَلَى الْأَوَّلِ پہلی صورت میں، دونوں اپنے حال پر باقی رہتے ہیں، دونوں کیا ہے اپنے حال پر باقی رہتے ہیں، وہی هٰذَا ابْنِیْ ہے اسی سے کیا مراد ہے؟ حقیقت، اور وہی هٰذَا ابْنِیْ اس سے کیا مراد ہے؟ حریت، تو هٰذَا ابْنِیْ مجاز ہے کس سے؟ هٰذَا ابْنِیْ ہی سے مجاز ہے بھئی جب کہ اس سے بیٹا ہونا مراد ہو، کسی اور لفظ سے مجاز نہیں۔

بِخِلَافِ الثَّانِيْ، بخلاف دوسری صورت کے، فَإِنَّهٗ يَتَبَدَّلُ الْأَصْلُ بِأَصْلٍ آخَرَ، کہ وہاں پر ایک اصل دوسری اصل سے بدل جاتی ہے۔ وہاں پر آپ کیا کہتے ہیں؟ هٰذَا ابْنِیْ جب اس کے ذریعے حریت کا ارادہ ہو یہ نائب ہے کس سے؟ هٰذَا حُرٌّ سے، حالاں کہ دونوں الگ الگ، اصل ہی الگ ہے مولانا! هٰذَا ابْنِیْ الگ ہے، هٰذَا حُرٌّ الگ ہے۔ هٰذَا ابْنِیْ تو کس کے

لیے وضع ہے؟ بنوت کے لیے، اور هٰذَا حُرٌّ کس کے لیے وضع ہے؟ آزادی، حریت کے لیے وضع ہے مولانا۔ تو اس کی اصل ہی اور ہے، اس کی اصل ہی اور ہے، وہ اور چیز کے لیے وضع ہے یہ اور چیز کے لیے وضع ہے، تو لہٰذا ایک اصل بدل گئی کس سے؟ دوسری اصل سے۔ جب کہ پہلی صورت میں کیا تھا؟ اصل ایک ہی تھی، صرف اختلاف کس میں تھا؟ مجاز ہونے اور نہ ہونے میں، ایک مجاز تھا ایک مجاز نہیں تھا، ایک نائب تھا ایک نائب نہیں تھا، تو خلف ہونے میں صرف اختلاف تھا۔ تو لہٰذا پہلی صورت کیا ہے؟ پہلی تقریر اولیٰ ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو بِخِلَافِ الثَّانِي فَإِنَّهُ يَتَبَدَّلُ الْأَصْلُ بِأَصْلٍ آخَرَ، اس لیے کہ وہاں پر اصل بدل جاتی ہے دوسری اصل کے ساتھ۔ وَبِالْجُمْلَةِ فَعِنْدَهُ لَا بُدَّ لِصِحَّةِ الْمَجَازِ مِنِ اسْتِقَامَةِ الْأَصْلِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ، اور بالجملہ بھئی خلاصۂ کلام یہ، حاصلِ کلام یہ کہ امام صاحب کے نزدیک ضروری ہے مجاز کے صحیح ہونے کے لیے مِنِ اسْتِقَامَةِ الْأَصْلِ مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ کہ اصل بھی کیا ہو؟ صحیح ہو کس اعتبار سے؟ عربی اعتبار سے اصل صحیح ہو، یعنی وہ کلام صحیح ہو، کیا ہو وہ کلام؟ صحیح ہو عربی اعتبار سے۔ تو عربی اعتبار سے صحیح ہونا چاہیے اصل میں بھئی، وَإِنْ لَّمْ يَسْتَقِمِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ، اگرچہ معنیٰ حقیقی درست نہیں، کیوں کہ غلام کے بارے میں کہہ رہا ہے هٰذَا ابْنِيْ حالاں کہ وہ اس کا بیٹا ہے نہیں۔ تو هٰذَا ابْنِيْ اصل کے اعتبار سے یعنی جب بیٹے کو کہتا ہے اس اعتبار سے یہ کلام کیا ہے؟ صحیح ہے، اگرچہ اس وقت یہاں پر جب غلام کو کہہ رہا ہے معنیٰ حقیقی درست نہیں رہتا، لیکن اس میں کوئی حرج نہیں، بس اصل کے اعتبار سے درست ہونا چاہیے، پھر بعد میں اگرچہ مجاز کے مقام پر وہ معنیٰ حقیقی درست نہیں رہتا تو فَيُصَارُ إِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ، تو کس کی طرف رجوع کیا جائے گا؟ معنیٰ مجازی کی طرف۔

وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ، اور صاحبین کے نزدیک مجاز خلیفہ ہے کس کا؟ حقیقت کا، فِي الْحُكْمِ کس کے اندر؟ حکم کے اندر۔ أَيْ حُكْمُ هٰذَا ابْنِيْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّيَّةُ، یعنی هٰذَا ابْنِيْ کا حکم اس حال میں کہ اس هٰذَا ابْنِيْ کے ذریعے کیا مراد ہو؟ آزادی مراد ہو، خَلَفٌ عَنْ حُكْمِهِ یہ نائب ہے کس سے؟ اسی هٰذَا ابْنِيْ کے حکم سے اس حال میں کہ اس کے ذریعے کیا مراد ہو؟ مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ اس کے ذریعے بیٹا ہونا مراد ہو۔ بھئی ایک شخص اپنے بیٹے کے بارے میں کہتا ہے هٰذَا ابْنِيْ، کیا حکم معلوم ہوا آپ کو؟ کہ یہ اس کا بیٹا ہے، صورت سمجھ میں آگئی؟ اور غلام کے بارے میں کہتا ہے هٰذَا ابْنِيْ، کیا حکم معلوم ہوا؟ کہ یہ آزاد ہے۔ تو مجاز نائب ہے حقیقت کا حکم کے اندر، وہ حکم جو اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے۔ جب کہ امام صاحب کے نزدیک تکلم میں نائب ہے یعنی وہ لفظ صحیح ہونے چاہئیں تو مجاز بھی ٹھیک ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں وہ حکم ٹھیک ہونا چاہیے تو مجاز بھی ٹھیک ہے۔

آگے دیکھیے شرح، آگے آجائے گا متن کے اندر بھی، مثلاً ایک غلام ہے اور اتنی عمر کا غلام ہے کہ یہ آقا کا بیٹا نہیں ہو سکتا، مثلاً اسی کے برابر عمر کا ہے یا اس سے بڑی عمر کا ہے، اور بیٹا تو عمر میں چھوٹا ہوتا ہے بھئی، برابر یا بڑا نہیں ہوتا۔ اب

اس کے بارے میں وہ کہتا ہے: هٰذَا ابْنِیْ۔ امام صاحب فرماتے ہیں بھئی هٰذَا ابْنِیْ یہ کلام درست ہے عربی اعتبار سے، لہٰذا یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین فرماتے ہیں بھئی هٰذَا ابْنِیْ اس غلام کے بارے میں کہہ رہا ہے، اور ہم نے کیا کہا تھا کہ مجاز نائب ہے حقیقت کا کس چیز میں؟ حکم میں، اور یہاں حکم ہی درست نہیں ہے کیوں کہ عمر میں اس کے برابر یا اس سے بڑا ہے لہٰذا اس پر هٰذَا ابْنِیْ کا حکم لگانا ہی صحیح نہیں، تو یہاں حقیقت ممکن نہیں ہے، جب حقیقت ممکن نہیں ہے تو مجاز بھی اب یہاں پر، مجازی معنی بھی نہیں مراد لے سکتے، جب مجازی معنی مراد نہیں لیں گے تو غلام آزاد بھی نہیں ہوگا۔ فرق سمجھ میں آیا بھئی؟

جی، تو صاحبین کے نزدیک اَلْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِی الْحُکْمِ، کہ مجاز نائب ہے حقیقت کا حکم کے اندر، أَیْ حُکْمُ هٰذَا ابْنِیْ مُرَادًا بِهِ الْحُرِّیَّةُ حکم اس هٰذَا ابْنِیْ کا اس حال میں کہ اس کے ذریعے مراد حریت ہو، خَلَفٌ عَنْ حُکْمِهٖ مُرَادًا بِهِ الْبُنُوَّةُ یہ نائب ہے اسی هٰذَا ابْنِیْ کے حکم سے اس حال میں کہ اس کے ذریعے بنوت یعنی بیٹا ہونا مراد ہو۔ فَیَنْبَغِیْ أَنْ یَّسْتَقِیْمَ الْحُکْمُ الْحَقِیْقِیُّ، پس مناسب ہے کہ حکمِ حقیقی کیا ہونا چاہیے؟ درست ہونا چاہیے۔ ان کے نزدیک مجاز کے لیے کیا ضروری؟ حقیقی حکم صحیح ہونا چاہیے، هٰذَا ابْنِیْ کا حقیقت کے اعتبار سے بیٹا ہونا اس کا ممکن ہونا چاہیے بھئی پھر مجازی معنی حریت مراد لیں گے ورنہ مراد نہیں لے سکتے۔ وَلَمْ یَعْمَلْ لِعَارِضٍ، کہ حکمِ حقیقی ٹھیک تو ہے وَلَمْ یَعْمَلْ لِعَارِضٍ لیکن عمل نہیں کرتا کسی عارض کی وجہ سے، حَتّٰی یُصَارَ إِلَی الْمَجَازِ، یہاں تک کہ کس کی طرف رجوع کیا جائے گا پھر؟ عارض کی وجہ سے چوں کہ حقیقی معنی نہیں لے سکتے تو اب مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

فَإِذَا کَانَتِ الْخَلَفِیَّةُ عِنْدَهٗ فِی التَّکَلُّمِ، جب نائب ہونا امام صاحب کے نزدیک تکلم کے اندر ہے، فَالتَّکَلُّمُ بِالْحَقِیْقَةِ أَوْلٰی، تو تکلم بالحقیقت کیا ہے؟ اولیٰ ہے، لِأَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ لِّأَجْلِ الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیِّ، اس لیے کیوں کہ لفظ کس لیے وضع کیا گیا ہے؟ اس کے معنیٔ حقیقی کے لیے وضع کیا گیا ہے، وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِی الْعَادَةِ، اور عادت کے اندر بھی یہ معنیٔ حقیقی کیا ہے؟ استعمال ہوتا ہے، غَیْرَ مَهْجُوْرٍ فِیْهَا، اس عادت کے اندر بھی وہ مہجور نہیں، چھوڑا نہیں گیا بلکہ اسی حقیقی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ تو لفظ کو جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے بہتر بھی یہ ہے کہ اس سے کون سا معنی مراد لیا جائے؟ معنیٔ حقیقی ہی مراد لیا جانا چاہیے۔ بھئی بات چل رہی تھی نا، اصل میں اختلاف آیا تھا صاحبین کا اور امام صاحب کا۔ صاحبین کیا فرماتے تھے؟ کہ حقیقتِ مستعملہ کے اندر اگر مجازِ متعارف بھی ہو تو مجازِ متعارف مراد لیں گے۔ امام صاحب فرماتے تھے نہیں، بلکہ کیا مراد لیں گے؟ حقیقت ہی مراد لیں گے بھئی، حقیقت۔ وہی بات اب ذکر کر رہے ہیں کہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ جب حقیقت مستعمل بھی ہے اور لفظ اسی معنی کے لیے وضع ہے تو اسی معنی کو مراد، یہی معنی ہونا چاہیے۔ تو کہتے ہیں جب لفظ عادت کے اندر اس معنی کے اندر استعمال بھی ہو رہا ہے اور وہ غیرِ مہجور ہے، فَأَیَّةُ ضَرُوْرَةٍ دَاعِیَةٌ إِلٰی

صَيْرُوْرَتِهٖ مَجَازًا، پس کیا ضرورت داعی ہے إِلٰى صَيْرُوْرَتِهٖ مَجَازًا، صَيْرُوْرَت کا معنی ہونا، منتقل ہونا، اس کے کلام کے مجاز کی طرف منتقل ہونے کی کیا ضرورت پیش آگئی جب معنیٔ حقیقی موجود ہے اور اسی کے لیے وضع ہے بھئی؟ تو وہ اولیٰ ہے، وہی معنی لینا چاہیے مراد۔

وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خَلَفًا عَنْهُ فِي الْحُكْمِ... بھئی صاحبین کا کیا مذہب تھا؟ حقیقتِ مستعملہ ہو اور اس کا کوئی مجازِ متعارف بھی ہو، تو پھر اس صورت میں کیا مراد لیں گے؟ پہلی روایت ہے مجازی معنی مراد لیں گے، دوسری روایت کیا ہے؟ عمومِ مجاز۔ اچھا، پہلی روایت ان کی کیا؟ کون سا معنی مراد لیں گے؟ مجاز۔ کیوں لیں گے؟ کہتے ہیں اس لیے کیوں کہ وہ متعارف ہے، وہ حقیقت سے زیادہ استعمال ہوتا ہے، جب زیادہ استعمال ہوتا ہے تو وہی معنی مراد لینے چاہئیں۔ اور دوسری روایت کے مطابق عمومِ مجاز یعنی ایسا معنی لو کہ جس میں حقیقت بھی داخل ہو جائے اور وہ والا مجازی معنی بھی داخل ہو جائے، وہ کیوں؟ کہتے ہیں بھئی یہ تو اور زیادہ کہ حقیقی معنی بھی آگیا اس کے اندر اور مجازی معنی جو مشہور ہے وہ بھی اس کے اندر آگیا بھئی۔

یہی بات بیان کر رہے ہیں: وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خَلَفًا عَنْهُ فِي الْحُكْمِ، اور صاحبین کے نزدیک جب مجاز خلیفہ ہے کس چیز کے اندر؟ حقیقت سے حکم کے اندر، وَلِحُكْمِ الْمَجَازِ رُجْحَانٌ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ، اور مجاز کے حکم کو رجحان بھی حاصل ہے کس پر؟ حقیقت کے حکم پر، یعنی وہ راجح بھی ہے۔ کس اعتبار سے راجح ہے؟ إِمَّا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ غَالِبَ الِاسْتِعْمَالِ، یا تو غالب الاستعمال ہونے کی وجہ سے، حقیقت مستعمل تو ہے لیکن غالب الاستعمال کیا ہے؟ مجاز، تو مجاز کو کیا آگئی؟ مجاز کو ترجیح مل گئی مولانا، وہ راجح ہو گیا بھئی، تو لہٰذا مجازی معنی مراد ہو گا۔ أَوْ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ عَامًّا شَامِلًا لِّلْحَقِيْقَةِ أَيْضًا، یا دوسرا قول کیا تھا ان کا؟ عمومِ مجاز والا، تو کس اعتبار سے؟ أَوْ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ عَامًّا یعنی اس اعتبار سے کہ مجاز ایسا عام ہے شَامِلًا لِّلْحَقِيْقَةِ أَيْضًا جو حقیقت کو بھی شامل ہے، جب حقیقت خود ہی اس مجاز کے اندر داخل ہو رہی ہے تو وہ بھی باہر نہیں رہتی، تو لہٰذا یہ والا معنی مراد لینا اولیٰ ہے۔ فَلَا بُدَّ أَنْ يَّكُوْنَ الْعَمَلُ بِالْمَجَازِ أَوْلٰى لِلضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَيْهِ، پس ضروری ہے کہ عمل بالمجاز اولیٰ ہو لِلضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَيْهِ اس ضرورت کی بنا پر جو اس کی طرف داعی ہے، اور وہ ضرورت کیا ہے مولانا؟ کہ مجاز متعارف ہے، مجاز کیا ہے؟ متعارف ہے، اس ضرورت کی بنا پر عمل بالمجاز اولیٰ ہے، جب کہ امام صاحب کیا فرماتے ہیں کہ لفظ جب معنیٔ حقیقی کے لیے وضع ہے اور اس میں استعمال بھی ہوتا ہے تو عمل بالحقیقت اولیٰ ہے۔

وَيَظْهَرُ الْخِلَافُ فِيْ قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِّنْهُ هٰذَا ابْنِيْ. اور اختلاف ظاہر ہو گا، يَظْهَرُ الْخِلَافُ اختلاف ظاہر ہوتا ہے یعنی ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ آگے شارح بتلائیں گے مولانا، يَظْهَرُ کے بعد ثمرہ کا لفظ نکالیں گے: أَيْ تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ، ثمرۂ اختلاف ظاہر ہو گا بھئی۔ تو ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوتا ہے فِيْ قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ کسی شخص کے اس قول میں جو اپنے غلام سے کہتا ہے، وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِّنْهُ اس حال میں کہ وہ غلام اس سے عمر میں بڑا ہے: هٰذَا ابْنِيْ، وہ کیا کہتا ہے اپنے اس غلام سے جو عمر میں اس سے بڑا ہے؟ هٰذَا ابْنِيْ، یہ میرا بیٹا ہے۔ أَيْ تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَصَاحِبَيْهِ،

ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوتا ہے امام صاحب اور صاحبین کے درمیان۔ بھئی یہ ثمرہ کا لفظ کیوں نکالا؟ وجہ یہ ہے مولانا، مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں اوپر متن میں وَيَظْهَرُ الْخِلَافُ، اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ بھئی اختلاف تو خود ہی ظاہر ہے! امام صاحب فرما رہے ہیں نائب ہے تکلم میں، صاحبین فرما رہے ہیں نائب ہے حکم میں، اختلاف تو پہلے ہی ظاہر ہے، پھر؟ کہتے ہیں ثمرۂ اختلاف اس میں ظاہر ہو گا، یہاں آکر پتہ لگے گا بھئی، حکم الگ الگ ہو جائے گا دونوں کا۔

أَيْ تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ وَصَاحِبَيْهِ، امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوتا ہے، فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهٖ هٰذَا ابْنِيْ، کسی شخص کے اپنے غلام سے اس قول کے اندر هٰذَا ابْنِيْ کہ یہ میرا بیٹا ہے، وَالْحَالُ أَنَّ الْعَبْدَ أَكْبَرُ سِنًّا مِّنَ الْقَائِلِ، اور حال یہ ہے کہ غلام بڑا ہے عمر میں کہنے والے سے، حَيْثُ يَعْتِقُ الْعَبْدُ عِنْدَهٗ، اس حیثیت سے کہ وہ غلام آزاد ہو جائے گا امام صاحب کے نزدیک، لَا عِنْدَهُمَا، صاحبین کے نزدیک آزاد نہیں۔

کیوں؟ فَإِنَّ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ، کیوں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، هٰذَا الْكَلَامَ صَحِيْحٌ بِعِبَارَتِهٖ، یہ کلام کیا ہے اپنی عبارت کے اعتبار سے صحیح ہے، مِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ مُبْتَدَأً وَّخَبَرًا، اس حیثیت سے کہ یہ مبتدا اور خبر ہے، مَوْضُوْعًا لِّإِثْبَاتِ الْحُكْمِ، اور وضع کیا گیا ہے کس لیے؟ حکم کے اثبات کے لیے۔ وَلَيْسَ مَعْنٰى كَوْنِهٖ صَحِيْحًا اسْتِقَامَةَ الْعَرَبِيَّةِ فَقَطْ، اور صحیح ہونے کا یہ معنی نہیں ہے کہ عربی اعتبار سے کلام درست ہو! شارح فرما رہے ہیں امام صاحب نے جو فرمایا کہ کلام کو کیا ہونا چاہیے؟ صحیح ہونا چاہیے، تو کہتے ہیں نہیں بھئی، صحیح ہونے کا یہ معنی نہیں کہ صرف عربی اعتبار سے کلام صحیح ہے، ایک مبتدا ہے ایک خبر ہے آپ کہیں لو بھئی یہ کلام صحیح ہے ہر حال میں، نہیں! بلکہ عقلاً بھی وہ ممکن ہو، ممتنع نہ ہو، عقلاً بھی درست ہو مولانا۔ جیسے آگے مثال آئے گی دیکھنا، عربی اعتبار سے کلام صحیح ہو گا لیکن عقلاً صحیح نہیں۔

وَلَيْسَ مَعْنٰى كَوْنِهٖ صَحِيْحًا اسْتِقَامَةَ الْعَرَبِيَّةِ فَقَطْ، اور صحیح ہونے کا معنی عربی کا درست ہونا نہیں ہے صرف، كَمَا ظَنَّهٗ عُلَمَاؤُنَا، جیسے کہ ہمارے علماء نے گمان کیا ہے، لِأَنَّ أَبَا حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى قَالَ فِيْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهٖ، اس لیے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کسی شخص کا اپنے غلام کے بارے میں یہ کہنا جو ہے اس کے بارے میں فرماتے ہیں، مثلاً کوئی شخص اپنے غلام سے کیا کہتا ہے؟ أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ، میں نے تجھے آزاد کر دیا قبل اس کے کہ تو پیدا ہو، تیرے پیدا ہونے سے پہلے ہی میں نے تجھے کیا کر دیا تھا؟ آزاد کر دیا تھا۔ یا تُخْلَقَ کی جگہ أُخْلَقَ کہتا ہے: أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ، میں نے اپنے پیدا ہونے سے پہلے ہی تجھے کیا کر دیا؟ آزاد کر دیا۔ اب عربی اعتبار سے عبارت بالکل ٹھیک ہے مولانا، ترکیب بالکل صحیح ہے، لیکن عقلاً یہ کلام، بھئی کیا پیدائش سے پہلے غلام کو آزاد کر سکتا ہے کوئی؟ نہیں۔ یا اپنے پیدا ہونے سے پہلے غلام کو آزاد کر سکتا ہے؟ نہیں۔ تو یہ دیکھو عربی اعتبار سے کلام صحیح لیکن عقلاً کیا ہے؟ درست نہیں۔

تو کسی شخص کا اپنے غلام کو یہ کہنا أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ یا أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ، اس شخص کے اس قول کے بارے

میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ إِنَّہٗ کَلَامٌ بَاطِلٌ، کہ یہ کلام کیا ہے؟ باطل ہے، لَا یَصِحُّ تَکَلُّمُہٗ مَعَ أَنَّہٗ بِحَسَبِ الْعَرَبِیَّۃِ صَحِیْحٌ أَیْضًا، اس پر تکلم صحیح نہیں ہے امام صاحب فرماتے ہیں باوجود اس کے کہ یہ حالاں کہ عربیت کے اعتبار سے صحیح بھی ہے۔ بَلْ مَعْنَاہُ، بلکہ معنی یہ ہے امام صاحب نے جو کہا نا کہ صحیح ہونا چاہیے کلام کو عربی اعتبار سے اس کا معنی یہ ہے کہ أَنْ یَّکُوْنَ صَحِیْحًا بِعِبَارَتِہٖ، کہ وہ کلام صحیح ہو اپنی عبارت کے اعتبار سے، وَتَسْتَقِیْمَ التَّرْجَمَۃُ الْمَفْھُوْمَۃُ مِنْہُ لُغَۃً أَیْضًا، اور وہ ترجمہ جو اس سے لغت یعنی عربی زبان کے اعتبار سے سمجھ میں آرہا ہے وہ بھی کیا ہونا چاہیے؟ درست ہونا چاہیے، صحیح ہونا چاہیے، وَلَمْ یَمْتَنِعْ عَقْلًا، اور عقلاً ممتنع نہیں ہونا چاہیے۔ فَقَوْلُہٗ أَعْتَقْتُکَ قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ أَوْ أُخْلَقَ لَیْسَ کَذٰلِکَ، پس اس شخص کا یہ کہنا أَعْتَقْتُکَ قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ یا یہ کہنا أَعْتَقْتُکَ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ، لَیْسَ کَذٰلِکَ یہ ایسا نہیں ہے، اس لیے کیوں کہ اس سے جو لغوی معنی سمجھ میں آرہا ہے وہ عقلاً ممتنع ہے مولانا۔

بِخِلَافِ قَوْلِہٖ ھٰذَا ابْنِیْ، بخلاف اس شخص کے یہ کہنے کے ھٰذَا ابْنِیْ کہ یہ میرا بیٹا ہے، لِأَنَّہٗ صَحِیْحٌ مَّعَ تَرْجَمَتِہٖ، اس لیے کیوں کہ یہ کلام کیا ہے؟ صحیح ہے اپنے ترجمے کے ساتھ، وَإِنَّمَا الِاسْتِحَالَۃُ جَاءَتْ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الْمُشَارَ إِلَیْہِ أَکْبَرُ مِنَ الْقَائِلِ، اور یہاں جو استحالہ آیا یعنی محال ہونا آیا اس وجہ سے کہ مشار الیہ جس کی طرف اشارہ کیا گیا تھا وہ قائل سے کیا تھا؟ عمر میں بڑا تھا۔ ھٰذَا ابْنِیْ کلام تو صحیح تھا عربی اعتبار سے ہر لحاظ سے، لیکن یہ استحالہ صرف کس اعتبار سے آیا؟ ایک امرِ خارجی کی وجہ سے، اور وہ امرِ خارجی کیا تھا؟ کہ وہ غلام اس سے عمر میں بڑا تھا، ورنہ ھٰذَا ابْنِیْ کلام بالکل صحیح ہے عربی اعتبار سے کوئی بھی اس پر تکلم کرے تو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا جب یہ صحیح ہے ہر اعتبار سے تو اب خارجی امر کی وجہ سے محال چیز لازم آئی تو اب ہم کس کی طرف چلے جائیں گے؟ مجاز کی طرف۔

وَلِھٰذَا لَوْ قَالَ الْعَبْدُ الْأَکْبَرُ مِنِّی ابْنِیْ لَغَا ھٰذَا الْکَلَامُ، اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے کہا، کوئی شخص یہ کہتا ہے: اَلْعَبْدُ الْأَکْبَرُ مِنِّی ابْنِیْ، وہ غلام جو عمر میں مجھ سے بڑا ہے میرا بیٹا ہے، وہ غلام جو عمر میں مجھ سے بڑا ہے میرا بیٹا ہے، لَغَا ھٰذَا الْکَلَامُ، یہ کلام کیا ہو جائے گا؟ لغو، کیوں کہ عربی اعتبار سے یہ کلام صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ کیا کہہ رہا ہے؟ وہاں تو تھا ھٰذَا ابْنِیْ یہ میرا بیٹا ہے، حقیقی معنی بالکل ٹھیک، کوئی خرابی نہیں۔ اس کا ذرا صحیح ترجمہ کرو: اَلْعَبْدُ الْأَکْبَرُ مِنِّی ابْنِیْ، وہ غلام جو بڑا ہے مجھ سے عمر میں وہ میرا بیٹا ہے، ہو ہی نہیں سکتا بھئی بیٹا وہ، صورت سمجھ میں آگئی عمر میں بڑا ہو تو۔ تو لہٰذا لَغَا ھٰذَا الْکَلَامُ یہ کلام لغو ہو جائے گا۔

فَإِذَا کَانَ قَوْلُہٗ ھٰذَا ابْنِیْ صَحِیْحًا مِّنْ حَیْثُ الْعَرَبِیَّۃِ وَالتَّرْجَمَۃِ، پس جب یہ ھٰذَا ابْنِیْ کا قول جو ہے وہ صحیح ہے عربی اور ترجمے کے اعتبار سے، وَکَانَ الْمَعْنَی الْحَقِیْقِیُّ مُحَالًا بِالنَّظَرِ إِلَی الْخَارِجِ، اور معنیٔ حقیقی جو ہے وہ محال ہے خارج کی طرف نظر کرتے ہوئے، صِیْرَ إِلَی الْمَجَازِ، تو رجوع کس کی طرف کیا جائے گا؟ مجاز کی طرف، لِئَلَّا یَلْغُوَ الْکَلَامُ، تاکہ کہیں کلام بالکل ہی لغو نہ ہو جائے بھئی۔ وَھُوَ الْعِتْقُ، اور معنیٔ مجازی کیا ہے؟ وہ آزادی ہے، مِنْ حِیْنِ مِلْکِہٖ، اس کے مالک ہونے

کے وقت سے۔ غلام ابھی سے نہیں آزاد شمار ہو گا بلکہ جب سے یہ شخص اس کا مالک ہوا ہے اس وقت سے یہ کیا ہو گا؟ آزاد ہو گا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ لہٰذا اس نے مثلاً ایک سال پہلے خریدا تھا، اس وقت سے آزاد شمار ہو گا۔ اور اس ایک سال کے اندر بھئی اگر غلام تھا کوئی اس کو کوئی بھی چیز ہبہ کرتا تو وہ کس کی ہوتی؟ آقا کی، لیکن اب وہ اس وقت سے ہی آزاد ہے تو لہٰذا اس دوران جو کچھ کسی نے کسی چیز کا مالک بنایا ہو گا وہ اسی کی ہو جائے گی بھئی، اسی کی ہو گی۔ یہ معنیٰ ہے وَهُوَ الْعِتْقُ مِنْ حِيْنِ مِلْكِهٖ اور وہ آزادی ہے اس کے مالک ہونے کے وقت سے، لِأَنَّ الِابْنَ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَى الْأَبِ دَائِمًا، اس لیے کیوں کہ بیٹا جو ہوتا ہے وہ باپ پر ہمیشہ آزاد ہی ہوتا ہے۔

وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْخَلَفِيَّةُ فِي الْحُكْمِ، اور صاحبین کے نزدیک جب نائب ہونا حکم کے اندر ہے، وَكَانَ إِمْكَانُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ شَرْطًا لِّصِحَّةِ الْمَجَازِ، اور معنیٰ حقیقی کا ممکن ہونا یہ شرط ہے مجاز کے صحیح ہونے کے لیے، تو لَغَا هٰذَا الْكَلَامُ، تو ان کے نزدیک یہ کلام کیا ہو جائے گا؟ لغو، کیوں کہ کیا کہہ رہا ہے؟ اپنی عمر سے بڑے والے کو کہہ رہا ہے هٰذَا ابْنِيْ، تو ان کے نزدیک یہ حکم، معنیٰ حقیقی یہاں ممکن ہی نہیں ہے، بڑی عمر والا اس کا بیٹا ہو ہی نہیں سکتا، تو اس کلام کا حکم معنیٰ حقیقی کے اعتبار سے صحیح نہیں لہٰذا معنیٰ مجازی بھی مراد نہیں لے سکتے۔ تو یہ کلام لغو ہو جائے گا، لِأَنَّ الْبُنُوَّةَ مِنَ الْأَصْغَرِ سِنًّا لَّا يُمْكِنُ، اس لیے کیوں کہ بیٹا ہونا چھوٹے سے عمر کے اعتبار سے ممکن ہی نہیں ہے، حَتّٰى يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ الَّذِيْ هُوَ الْعِتْقُ، یہاں تک کہ اس کو محمول کیا جائے اس مجاز پر جو آزادی ہے۔

لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَّكُوْنَ قَوْلُهٗ... اچھا، اعتراض ذکر کر رہے ہیں۔ آپ نے کیا کہا صاحبین کے نزدیک کہ معنیٰ حقیقی ممکن ہونا چاہیے پھر کس کی طرف جائیں گے؟ معنیٰ مجازی کی طرف۔ تو پھر ایک شخص کہتا ہے: زَيْدٌ أَسَدٌ، زید شیر ہے، حالاں کہ بالاجماع تمام علمائے عربیت سب کے نزدیک یہ کلام درست ہے، حالاں کہ یہاں تو معنیٰ حقیقی ممکن ہی نہیں ہے، زید شیر ہو سکتا ہے؟ نہیں، معنیٰ حقیقی ممکن ہی نہیں ہے، جب حقیقی معنی، وہ حکم ہی نہیں صحیح تو معنیٰ مجازی کی طرف بھی نہیں جانا چاہیے! تو مصنف جواب دیں گے مولانا کہ نہیں، ہم یہ کہتے ہی نہیں یہ مجاز ہے، بلکہ یہاں حرفِ تشبیہ محذوف ہے، اصل میں زَيْدٌ كَأَسَدٍ، زید کس کی طرح ہے؟ زید شیر جیسا ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں: لَا يُقَالُ، یہ نہ کہا جائے، فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَّكُوْنَ قَوْلُهٗ زَيْدٌ أَسَدٌ لَغْوًا، کہ پھر تو کسی شخص کا زَيْدٌ أَسَدٌ کا یہ کلام لغو ہونا چاہیے، لِعَدَمِ إِمْكَانِ الْحَقِيْقَةِ، بوجہ حقیقت کے ممکن نہ ہونے کے۔ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهٗ مَجَازٌ، اس لیے کیوں کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہی نہیں ہے کہ یہ مجاز ہے، یہ جواب دے رہے ہیں کہ یہ مجاز ہے، بَلْ حَقِيْقَةٌ بِحَذْفِ حَرْفِ التَّشْبِيْهِ، بلکہ یہ حقیقت ہے حرفِ تشبیہ کے حذف کے ساتھ، یہ حقیقت ہی ہے، أَيْ زَيْدٌ كَالْأَسَدِ، زید کس کی طرح ہے؟ شیر کی طرح ہے۔

وَأَمَّا قَوْلُهٗ رَأَيْتُ أَسَدًا يَّرْمِيْ، باقی ایک شخص کا یہ کہنا: رَأَيْتُ أَسَدًا يَّرْمِيْ، میں نے شیر کو دیکھا تیر چلاتے ہوئے، فَإِنَّهٗ

وَإِنْ كَانَ... بھئی اب یہاں آپ کیا کریں گے؟ یہاں تو حرفِ تشبیہ سے بھی کام نہیں چلے گا، اب تو یہاں کہنا ہی پڑے گا کہ یہ کیا ہے؟ مجاز، اور صاحبین کے نزدیک تو یہ درست نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ یہاں معنیٔ حقیقی ممکن ہی نہیں، شیر کبھی بھی تیر نہیں چلا سکتا، تو رجلِ شجاع بھی پھر مراد نہیں لے سکتے۔ تو کہتے ہیں یہ جو قول ہے کسی شخص کا، وَإِنْ كَانَ مَجَازًا، یہ اگرچہ مجاز ہے، لٰكِنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالْحَقِيْقَةِ خَبَرُ الرُّؤْيَةِ، لیکن حقیقت کے ذریعے مقصود کیا ہے؟ خَبَرُ الرُّؤْيَةِ، دیکھنے کی خبر دینا ہے، کس چیز کی خبر دینا؟ دیکھنے کی۔ رَأَيْتُ أَسَدًا يَّرْمِيْ، کس چیز کی خبر دے رہا ہے؟ میں نے ایک شیر کو تیر چلاتے ہوئے دیکھا، تو اپنا دیکھنا بیان کر رہا ہے، کس کو؟ دیکھنے کو۔ اگر مقصود ہوتا شیر کا تیر چلانا، پھر تو یہ کلام کیا ہونا چاہیے؟ معنیٔ مجازی بھی صحیح نہیں کیوں کہ معنیٔ حقیقی ممکن ہی نہیں۔ تو یہ چیز غیرِ مقصود ہوئی، اور مقصود کیا ہے؟ کیا بیان کرنا چاہتا ہے وہ؟ اپنے دیکھنے کو، میں نے دیکھا، اور دیکھنا کیا ہے؟ رؤیت کیا ہے؟ مقصود چیز ہے، اس میں تو محال کوئی نہیں ہے بھئی۔

لٰكِنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالْحَقِيْقَةِ خَبَرُ الرُّؤْيَةِ، لیکن مقصود حقیقت کے ذریعے وہ رؤیت کی خبر دینا ہے، لَا كَوْنُهٗ أَسَدًا، اس کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود نہیں، حَتّٰى يَلْزَمَ الْمُحَالُ قَصْدًا، یہاں تک کہ قصداً کیا لازم آتا؟ محال لازم آتا۔ جی، تو لہٰذا یہ غیرِ مقصود ہوا، اب اگرچہ محال لازم آرہا ہے لیکن وہ غیرِ مقصود ہے، اور رؤیت کی خبر دینا، دیکھنا، بھئی دیکھنا ممکن ہے یا ممکن نہیں؟ مطلق دیکھنا بھئی، مطلق دیکھنا، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یعنی شیر کو تیر چلاتے ہوئے دیکھنے کی بات نہیں، مطلقِ رؤیت، کس کی خبر دے رہا ہے؟ اپنی رؤیت کی خبر دے رہا ہے، باقی آگے جو بات ہے کیا؟ شیر کا تیر چلانا، ٹھیک ہے وہ وہاں پر ایک محال آیا لیکن محال مقصود ہے یا غیرِ مقصود؟ غیرِ مقصود۔ تو غیرِ مقصود سے محال آرہا ہے، مقصود کی وجہ سے محال نہیں آرہا لہٰذا یہ کلام صحیح ہے۔

وَقِيْلَ، اور کہا گیا: يُمْكِنُ كَوْنُهٗ أَسَدًا بِالْمَسْخِ، کہ بعضوں نے کیا جواب دیا؟ کہ اس کا، بہادر آدمی کا شیر ہونا، انہوں نے کیا کہا تھا معنیٔ حقیقی ممکن ہو گا تو معنیٔ مجازی مراد لے سکتے ہیں، یعنی اسد، اس چیز کا اسد ہونا، اس شخص کا اسد ہونا، شیر ہونا ممکن ہی نہیں ہے لہٰذا معنیٔ مجازی بھی صحیح نہیں، اعتراض یہ تھا نا؟ جواب گزر گیا۔ بعضوں نے اور جواب دیا، کہتے ہیں نہیں بھئی اس شخص کا شیر ہونا بھی ممکن ہے، مثلاً زَيْدٌ أَسَدٌ کہا، حرفِ تشبیہ کو بھی چھوڑو، زَيْدٌ أَسَدٌ کہا، زید کا شیر ہونا ممکن ہے۔ بھئی کیسے ممکن ہے؟ مسخ کے ذریعے! کس کے ذریعے؟ مسخ کے ذریعے، اللہ اس کی صورت بگاڑ کر اسے کیا بنا دیں؟ شیر بنا دیں بھئی۔ مسخ کہتے ہیں شکل بگاڑنا، اعلیٰ سے ادنیٰ درجے کی شکل بنانا، اور انسان اشرف المخلوقات ہے تو انسان سے کیا بنایا؟ شیر بنایا، تو یہ مسخ ہے مولانا۔ تو لہٰذا مسخ کے ذریعے ممکن ہے کہ اللہ اسے کیا بنا دیں؟ شیر، تو ممکن ہوا یا نہیں معنیٔ حقیقی؟ کہتے ہیں بعضوں نے یہ جواب دیا، کہتے ہیں: وَقِيْلَ يُمْكِنُ كَوْنُهٗ أَسَدًا بِالْمَسْخِ، کہ ممکن ہے اس کا اسد ہونا مسخ کے ذریعے، وَهُوَ بَعِيْدٌ، یہ معنی کیا ہے؟ یہ جواب بڑا بعید ہے مولانا۔

چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۵۳: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۸): حقیقت اور مجاز دونوں کا متعذر ہونا (جب حکم ممتنع ہو) اور اس کی امثلہ

نور الانوار صفحہ: ۱۱۰ — بتاریخ: ۵ جنوری ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَقَدْ تَتَعَذَّرُ الْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ مَعًا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُمْتَنِعًا۔ يَعْنِيْ قَدْ يَتَعَذَّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيُّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ مَعًا إِذَا كَانَ كِلَا الْحُكْمَيْنِ مُمْتَنِعًا فَيَلْغُو الْكَلَامُ حِيْنَئِذٍ بِالضَّرُوْرَةِ۔

یہاں سے آج آپ کو مصنف یہ بتلائیں گے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ معنیٔ حقیقی اور معنیٔ مجازی دونوں ممکن نہیں رہتے، نہ ہم معنیٔ حقیقی پر عمل کر سکتے ہیں اور نہ معنیٔ مجازی پر، یعنی دونوں مراد نہیں لے سکتے۔ اور دو ہی تو احتمال تھے کلام کے اندر کہ یا تو اس کا معنیٔ حقیقی لیا جائے یا معنیٔ مجازی۔ جب دونوں نہیں لے سکتے تو اس صورت میں کلام لغو ہو جائے گا، کیا ہو جائے گا؟ کلام لغو ہو جائے گا۔

کہتے ہیں: وَقَدْ تَتَعَذَّرُ الْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ مَعًا، اور کبھی کبھار ممکن نہیں رہتے حقیقت اور مجاز اکٹھے، یعنی یک وقت دونوں ہی ممکن نہیں رہتے بھئی۔ یہاں تعذر کا وہ معنی نہیں ہے جو ماقبل میں گزرا تھا کہ جس پر عمل مشکل ہو، مشکل نہیں بلکہ ممکن ہی نہیں رہتا۔ تو دونوں پر عمل ممکن ہی نہیں رہتا، إِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُمْتَنِعًا، جب وہ حکم ممتنع ہو یعنی ممکن نہ ہو۔ يَعْنِيْ قَدْ يَتَعَذَّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيُّ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيُّ مَعًا، یعنی کبھی کبھار ممکن نہیں رہتا ہے معنیٔ حقیقی اور معنیٔ مجازی دونوں، إِذَا كَانَ كِلَا الْحُكْمَيْنِ مُمْتَنِعًا، جب کہ دونوں حکم ممتنع ہوں، ممکن نہ ہوں، فَيَلْغُو الْكَلَامُ حِيْنَئِذٍ، تو کلام لغو ہو جائے گا اس وقت، بِالضَّرُوْرَةِ۔ جی، بِالضَّرُوْرَةِ أَيْ بِالْبَدَاهَةِ وَبِالْيَقِيْنِ بھئی، بالضرورۃ کا لفظ کتابوں میں آئے تو اس کے معنی بالبداہت اور بالیقین کے ہوتے ہیں۔ تو لغو ہو جائے گا کلام اس وقت یقیناً، یقینی طور پر، بدیہی طور پر کلام کیا ہو جائے گا؟ جی، لغو ہو

جائے گا، کیوں کہ دو ہی تو احتمال تھے یا اس کا معنیٔ حقیقی لیں گے یا مجازی، دونوں نہیں لے سکتے تو بدیہی بات ہے، یقینی بات ہے کلام کیا ہو جائے گا؟ لغو ہو جائے گا۔

كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ لِامْرَأَتِهٖ هٰذِهٖ بِنْتِيْ وَهِيَ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ أَوْ أَكْبَرُ سِنًّا مِّنْهُ حَتّٰى لَا تَقَعَ الْحُرْمَةُ بِذٰلِكَ أَبَدًا۔

بھئی صورتِ مسئلہ یہ: ایک شخص ہے وہ اپنی بیوی کے بارے میں کہتا ہے: هٰذِهٖ بِنْتِيْ، هٰذِهٖ بِنْتِيْ۔ ایک تو هٰذِهٖ بِنْتِيْ کا حقیقی معنی ہے کہ یہ میری بیٹی ہے، اور ایک هٰذِهٖ بِنْتِيْ اس کا مجازی معنی ہے کہ اسے طلاق ہے بھئی، اسے طلاق ہے بھئی۔ کہتے ہیں هٰذِهٖ بِنْتِيْ کا اگر حقیقی معنی ممکن نہ ہو، مجازی معنی تو ممکن ہے ہی نہیں، حقیقی معنی بھی ممکن نہ ہو، مثلاً حقیقی معنی کس طرح ممکن نہ ہو؟ کہ یہ عورت عمر میں بڑی ہو کہ اس کہنے والے کی بیٹی کے مثل نہ ہو بھئی، یعنی دونوں میں اتنا فرق نہ ہو کہ یہ اس کی بیٹی ہو سکے، یعنی اس کے برابر ہے یا عمر میں بڑی ہے۔ بیوی عمر میں خاوند کے برابر ہے یا اس سے بڑی ہے، جب برابر ہے یا بڑی ہے تو اس کی بیٹی ہو سکتی ہے؟ نہیں، بیٹی نہیں ہو سکتی۔ سمجھ میں آیا؟ تو لہٰذا حقیقی معنی ممکن نہیں۔ جب حقیقی معنی ممکن نہیں تو پھر کس کی طرف جائیں گے؟ مجازی معنی کی طرف، لیکن مجازی معنی بھی آگے آپ کو بتائیں گے وہ بھی ممکن نہیں، یہ کلام ہی لغو ہو جائے گا، اس سے طلاق بھی مراد نہیں لے سکتے بھئی۔

حقیقی معنی کیوں نہیں ممکن؟ کیوں کہ وہ اس سے عمر میں بڑی ہے یا اس کے برابر ہے، یا اتنی بڑی بھی نہیں ہے اس سے چھوٹی ہے لیکن ایک دو سال تین سال کا فرق ہے اور باپ اور اولاد میں اتنا فرق تو نہیں ہوتا، وہاں تو لازمی بات ہے زیادہ فرق ہوتا ہے بھئی۔ سمجھ میں آئی بات؟ تو لہٰذا یہاں حقیقی معنی ہم کیوں نہیں مراد لے سکتے؟ ہاں، تو یہاں مانع کیا آیا کہ وہ عورت عمر میں اس سے بڑی ہے۔ یا دوسری صورت کہ وہ عورت اس کا نسب معلوم ہے سب کو کہ یہ تو فلاں آدمی کی بیٹی ہے! جب فلاں آدمی کی بیٹی ہے، اب چاہے عمر میں چھوٹی ہی کیوں نہ ہو، خاوند میں اور بیوی کی عمر میں فرض کرو بیس سال کا فرق ہے اور وہ اس کو کہتا ہے هٰذِهٖ بِنْتِيْ یہ میری بیٹی ہے، تو یہاں حقیقی معنی ممکن نہیں۔ کیوں نہیں ممکن؟ کیوں کہ اس کا نسب سب کو معلوم ہے کہ یہ تو اس کی بیٹی نہیں، یہ تو کس کی بیٹی ہے؟ فلاں کی بیٹی، تو یہاں بھی دیکھو حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ رہا۔

تو میں نے تفصیل بتا دی، متن میں دو صورتیں آئیں گی حقیقی معنی متعذر ہونے کی: ایک صورت کیا ہو گی کہ وہ عورت معروفۃ النسب ہو گی اگرچہ عمر میں اس خاوند کی بیٹی کے مثل ہے لیکن معروفۃ النسب ہے۔ دوسری صورت حقیقی معنی ممتنع ہو گا کس وجہ سے؟ کہ وہ عمر میں اس سے بڑی ہے۔ تو دو صورتیں بیان ہوں گی متن میں اور دونوں صورتوں میں حقیقی معنی ممکن نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور مجازی معنی بھی ممکن نہیں بھئی، وہ بھی سمجھ لیجیے۔ مجازی معنی کیوں نہیں ممکن؟ مجازی معنی کیا تھا هٰذِهٖ بِنْتِيْ کا؟ کہ اسے طلاق ہے۔ کہتے ہیں یہ بھی نہیں مراد لے سکتے۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کیوں کہ اس نے کہا یہ میری بیٹی ہے، اور بیٹی اور نکاح میں منافات ہے، بیٹی تو حرام ہوتی ہے اس کے ساتھ تو نکاح جائز

ہی نہیں، تو بیٹی اور نکاح میں منافات آئی۔ اور جب بیٹی اور نکاح میں منافات ہے تو یہاں معلوم ہوا نکاح ممکن ہی نہیں، جب نکاح ممکن ہی نہیں ہے تو پھر طلاق تو آتی ہے نکاح کے بعد، تو معلوم ہوا طلاق بھی ممکن نہیں۔ اگر نکاح ممکن ہوتا تو طلاق بھی ممکن ہو جاتی اور ہم اس کا معنی طلاق کے کر لیتے، لیکن یہاں تو نکاح ہی ممکن نہیں، جب نکاح ممکن نہیں تو طلاق تو نکاح کے بعد آیا کرتی ہے تو لہٰذا طلاق بھی ممکن نہیں، لہٰذا اس کا معنی طلاق کے بھی ہم نہیں کر سکتے۔

صورت سب کو اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا دونوں صورتوں میں چاہے وہ عورت اس سے عمر میں تو چھوٹی ہے لیکن اس کا نسب معلوم ہے، حقیقی معنی مراد نہیں لے سکتے کیوں کہ اس کا نسب سب کو معلوم ہے، اور مجازی معنی بھی مراد نہیں لے سکتے کیوں؟ کیوں کہ بیٹی ہونا نکاح کے منافی اور نکاح نہیں تو طلاق بھی نہیں، تو طلاق کا معنی بھی نہیں کر سکتے۔ اور دوسری صورت کیا ذکر کی تھی کہ عورت عمر میں اس سے بڑی ہو، تو هٰذِهٖ بِنْتِیْ جب کہا تو حقیقی معنی ممکن نہیں کیوں کہ یہ تو اس سے عمر میں بڑی ہے بھئی، تو جب حقیقی معنی ممکن نہیں تو ہم مجاز کی طرف جائیں گے لیکن مجازی معنی بھی ممکن نہیں کیوں کہ مجازی معنی کیا تھا کہ اسے طلاق ہے، اور طلاق تو آیا کرتی ہے نکاح کے بعد اور یہاں نکاح اور بیٹی ہونے میں کیا ہے؟ منافات ہے بھئی، دونوں جمع ہو ہی نہیں سکتے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ لِامْرَأَتِهٖ هٰذِهٖ بِنْتِیْ، جیسے کسی شخص کے اس قول کے اندر لِامْرَأَتِهٖ اپنی بیوی سے، یہ کہا کسی شخص نے اپنی بیوی سے هٰذِهٖ بِنْتِیْ یہ میری بیٹی ہے، وَهِیَ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ، اس حال میں کہ وہ عورت کیا ہے؟ معروفۃ النسب ہے، وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ، اس حال میں کہ جنم دیا جاتا ہے اس جیسے آدمی کے لیے اس جیسی عورت کو۔ تُوْلَدُ هِیَ، جنم دیا جاتا ہے اس عورت کو، جنم دیا جا سکتا ہے لِمِثْلِهٖ اس جیسے آدمی کے لیے، یعنی یہ اس کی بیٹی ہو سکتی ہے، یعنی یہ اس کی بیٹی تو ہو سکتی ہے عمر میں تو اتنا فرق ہے لیکن مانع کیا ہے؟ معروفۃ النسب ہے۔ اب دوسری صورت: أَوْ أَكْبَرُ سِنًّا مِّنْهُ۔ یہ أَكْبَرُ کا عطف کس پر ہے؟ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ پر ہے، وَهِیَ أَكْبَرُ سِنًّا مِّنْهُ اور وہ عورت کیا ہے اس سے؟ عمر میں بڑی ہے۔ تو یہ دو صورتیں ہیں اور ان میں اس نے کہا ہے هٰذِهٖ بِنْتِیْ، تو حَتّٰی لَا تَقَعَ الْحُرْمَةُ بِذٰلِكَ أَبَدًا، تو یہاں تک کہ واقع نہیں ہو گی حرمت اس قول کے ذریعے کبھی بھی، اس کے ذریعے حرمت واقع نہیں ہو گی بھئی، کلام ہی لغو ہو جائے گا۔ نہ حقیقی معنی ہم مراد لے سکتے ہیں یہاں پر اور نہ مجازی معنی لے سکتے ہیں۔ حقیقی معنی تو کیا کہ یہ اس کی حقیقی بیٹی ہو جاتی لیکن وہ بھی نہیں ہو سکتا، اور مجازی معنی کیا کہ اس کو طلاق ہے اور طلاق آئے گی تو حرمت آجائے گی، لیکن وہ حرمت بھی نہیں آسکتی کیوں کہ طلاق اور بیٹی ہونے میں کیا ہے؟ منافات، کیوں کہ طلاق آتی ہے نکاح کے بعد اور نکاح اور بیٹی ہونے میں منافات ہے۔

فَإِنَّهٗ إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَعْرُوْفَةَ النَّسَبِ، اس لیے کیوں کہ جب وہ عورت معروفۃ النسب ہو گی، اِسْتَحَالَ أَنْ تَكُوْنَ بِنْتَهٗ، تو محال ہے یہ بات کہ وہ اس کی بیٹی ہو، وَإِنْ كَانَتْ أَصْغَرَ سِنًّا مِّنْهُ، اگرچہ وہ اس سے عمر میں چھوٹی ہو پھر بھی اس کی بیٹی

ہونا محال ہے کیوں کہ اس کا نسب معروف ہے۔ وَكَذَا إِذَا كَانَتْ أَكْبَرَ سِنًّا مِّنْهُ، اور اسی طرح اگر وہ عمر میں بڑی ہو، فَإِنَّهُ اسْتَحَالَ أَنْ تَكُوْنَ بِنْتَهُ أَبَدًا، تو محال ہے کہ یہ اس کی بیٹی ہو کبھی بھی۔ فَتَعَذُّرُ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ ظَاهِرٌ، پس معنیٔ حقیقی کا متعذر ہونا یعنی ممکن نہ ہونا یہ تو ظاہر ہے۔

وَأَمَّا تَعَذُّرُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ، اور باقی معنیٔ مجازی کا ممکن نہ ہونا، فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَجَازًا، اس لیے کیوں کہ اگر یہ مجاز ہو، لَكَانَ مِنْ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ، تو یہ اس شخص کے قول أَنْتِ طَالِقٌ سے مجاز ہو، کس سے مجاز ہو؟ أَنْتِ طَالِقٌ سے مجاز ہو، وَهُوَ بَاطِلٌ، اور یہ بھی باطل ہے، لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْتَضِيْ سَابِقِيَّةَ صِحَّةِ النِّكَاحِ، اس لیے کیوں کہ طلاق تقاضا کرتی ہے ماقبل میں نکاح کے صحیح ہونے کا، نکاح کے صحیح ہونے کے مقدم ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ بھئی ترجمہ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْتَضِيْ اس لیے کیوں کہ طلاق تقاضا کرتی ہے، اب آگے آخر سے ترجمہ کریں، کیا تقاضا کرتی ہے؟ نکاح کے صحیح ہونے کے مقدم ہونے کا، کہ نکاح صحیح ہونا مقدم ہو یعنی نکاح کا صحیح ہونا ہو سکے، ممکن ہو بھئی، پہلے نکاح بھی ہو سکے۔ وَالْبِنْتِيَّةَ تَقْتَضِيْ أَنْ تَكُوْنَ مُحَرَّمَةً أَبَدًا، اور بیٹی ہونا یہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو۔ تو طلاق تقاضا کرتی ہے کہ پہلے نکاح صحیح ہونا چاہیے، پہلے نکاح ممکن ہو سکے، اور بیٹی ہونا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اس پر کیا ہونی چاہیے؟ ہمیشہ حرام۔ تو لہٰذا دونوں میں منافات ہے بیٹی ہونے میں اور نکاح کے صحیح ہونے میں۔ فَلَا يَقَعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا نِكَاحٌ وَّلَا طَلَاقٌ، تو واقع نہیں ہو گی اس خاوند میں اور اس بیوی کے درمیان یعنی اس بیٹی میں، پس واقع نہیں ہو گا بیٹی اور اس شخص کے درمیان نکاح بھی واقع نہیں ہو سکتا وَلَا طَلَاقٌ اور نہ طلاق، طلاق اور نکاح ممکن ہی نہیں ہے جب اگر بیٹی کہہ رہا ہے اس کو بھئی۔ معنی سمجھ میں آگیا؟ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَجَازًا عَنْهُ، پس جب یہ اس سے مجاز بھی نہیں ہو سکتا، کس سے؟ أَنْتِ طَالِقٌ سے، جب یہ اس سے مجاز بھی نہیں ہو سکتا، فَلَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذٰلِكَ الْقَوْلِ أَبَدًا، تو پس حرمت واقع نہیں ہو گی اس قول کے ذریعے کبھی بھی، فَيَلْغُو الْكَلَامُ، تو کلام کیا ہو جائے گا؟ لغو ہو جائے گا۔

إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوْا، مگر علماء فرماتے ہیں: إِذَا أَصَرَّ عَلٰى ذٰلِكَ، اگر اس شخص نے اسی پر اصرار کیا، اس پر اصرار کیا، یہی بات کہتا ہے بار بار، تو يُفَرِّقُ الْقَاضِيْ بَيْنَهُمَا، تو تفریق کروا دے گا قاضی ان دونوں کے درمیان، قاضی کیا کر دے گا ان دونوں میں؟ تفریق۔ وہ بار بار کہتا ہے هٰذِهِ بِنْتِيْ یہ کیا ہے میری بیٹی ہے، تو اب قاضی ان دونوں میں تفریق کروا دے گا۔ کہتے ہیں کیوں بھئی؟ تفریق کیوں کروائے گا؟ کیا اس لفظ سے حرمت آگئی؟ کہتے ہیں نہیں نہیں، ہم نے ابھی تو بتایا هٰذِهِ بِنْتِيْ کہنے سے حرمت نہیں آسکتی، بلکہ جب وہ بار بار کہہ رہا ہے هٰذِهِ بِنْتِيْ معلوم ہوا یہ اس پر ظلم کرنے والا ہے، یعنی اس سے صحبت نہیں کرتا، کیا نہیں کرتا؟ صحبت نہیں کرتا، اور اس کو اللہ نے عورت پر حاکم بنایا ہے اور یہ اس کے حقِ جماع کو کیا کر رہا ہے؟ اس سے روک رہا ہے، لہٰذا قاضی ان دونوں میں کیا کروا دے گا؟ تفریق کروا دے گا۔

تو کہتے ہیں: يُفَرِّقُ الْقَاضِيْ بَيْنَهُمَا، قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کروا دے گا، لَا لِأَنَّ الْحُرْمَةَ تَثْبُتُ بِهٰذَا اللَّفْظِ،

اس وجہ سے نہیں کہ حرمت ثابت ہوئی ہے اس لفظ سے، بَلْ لِأَنَّہٗ بِالْإِصْرَارِ صَارَ ظَالِمًا، بلکہ اس وجہ سے کیوں کہ اصرار کے ذریعے وہ ظالم ہو گیا، یَمْنَعُ حَقَّھَا فِی الْجِمَاعِ، وہ روکتا ہے اس کے حق کو جماع میں، فَیَجِبُ التَّفْرِیْقُ، تو لہٰذا دونوں میں تفریق کروانا واجب ہے، کَمَا فِی الْجَبِّ وَالْعُنَّۃِ، جیسے کہ مجبوب ہونے میں اور عنین ہونے کے اندر۔

بھئی جَبٌّ یعنی مجبوب ہونا، عُنَّۃٌ یعنی عنین ہونا بھئی۔ بھئی مجبوب اس شخص کو کہتے ہیں جس کے آلۂ تناسل اور خصیتین دونوں کٹے ہوں اس کو مجبوب کہا جاتا ہے۔ اور عنین وہ شخص جو عورت سے صحبت پر قادر نہ ہو، یعنی ایسا مرض اس کو لاحق ہوا کہ وہ بیوی سے صحبت پر قادر نہیں۔ اب دیکھیے مجبوب کے اندر اگر عورت قاضی کے پاس جائے اور مطالبہ کرے کہ مجھے اس شخص سے طلاق دلوائی جائے تو قاضی فوراً ان دونوں میں تفریق کروا دے گا، یہاں اس شخص کو علاج کے لیے مہلت نہیں دی جائے گی۔ کیوں؟ مہلت کیوں نہیں دیں گے؟ کیوں کہ ممکن ہی نہیں ہے بھئی، علاج یہاں ممکن ہی نہیں، جس کے اعضاء ہی کٹے ہوئے ہیں تو وہاں علاج ممکن ہی نہیں تو مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں لہٰذا قاضی فوراً تفریق کروا دے گا۔ اور اگر عنین، ایک شخص ہے وہ نامرد ہے وہ یعنی عورت کے ساتھ صحبت نہیں کر سکتا، اس کے بارے میں اگر عورت، بیوی آتی ہے قاضی کے پاس اور مطالبہ کرتی ہے کہ میری اس شخص سے جدائی کروا دی جائے تو علماء فرماتے ہیں کہ قاضی فوراً تفریق نہیں کروائے گا بلکہ اس شخص کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی کہ جس میں وہ اپنا علاج کروا لے، اگر ایک سال کے اندر وہ عورت سے صحبت پر قادر ہو گیا، ٹھیک ہو گیا تو پھر تو ٹھیک، ورنہ اس کے بعد اگر ٹھیک نہ ہو سکا تو پھر قاضی کیا کروا دے گا؟ تفریق کروا دے گا بھئی۔ جی، تو کہتے ہیں وہ خاوند ظالم بن گیا اس کے حق کو روکنے والا ہے جماع کے اندر، فَیَجِبُ التَّفْرِیْقُ تو لہٰذا جدائی کروانا واجب ہے، کَمَا فِی الْجَبِّ وَالْعُنَّۃِ جیسے کہ مجبوب ہونے اور عنین ہونے کے اندر کیا ہے تفریق واجب ہوتی ہے۔

فَقَوْلُہٗ أَوْ أَکْبَرُ سِنًّا مِّنْہُ۔ بھئی متن میں آیا تھا أَکْبَرُ سِنًّا مِّنْہُ، میں نے بتلایا تھا کس پر عطف ہے أَکْبَرُ سِنًّا کا؟ مَعْرُوْفَۃُ النَّسَبِ پر۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں: فَقَوْلُہٗ، مصنف کا قول أَوْ أَکْبَرُ سِنًّا مِّنْہُ، عَطْفٌ، یہ عطف ہے عَلٰی قَوْلِہٖ مَعْرُوْفَۃُ النَّسَبِ پر، کس پر عطف ہے؟ مَعْرُوْفَۃُ النَّسَبِ پر۔ وَقَوْلُہٗ، اور مصنف کا قول وَتُوْلَدُ لِمِثْلِہٖ حَالٌ مِّنْ قَوْلِہٖ مَعْرُوْفَۃُ النَّسَبِ، وَتُوْلَدُ لِمِثْلِہٖ متن میں آیا تھا یہ کیا ہے؟ حال ہے ماتن کے قول مَعْرُوْفَۃُ النَّسَبِ سے: وہ عورت معروفۃ النسب ہو اس حال میں کہ پیدا ہو سکتی ہو اس جیسی عورت اس جیسے آدمی کے لیے، جنم دیا جا سکتا ہو اس جیسی عورت کو اس جیسے آدمی کے لیے۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں: وَتُوْلَدُ لِمِثْلِہٖ حَالٌ مِّنْ قَوْلِہٖ مَعْرُوْفَۃُ النَّسَبِ، یہ جو ہے تُوْلَدُ لِمِثْلِہٖ یہ حال ہے ماتن کے قول مَعْرُوْفَۃُ النَّسَبِ سے۔

یَعْنِیْ لَا بُدَّ أَنْ تَکُوْنَ مَعْرُوْفَۃَ النَّسَبِ فِیْ حِیْنِ کَوْنِھَا مَوْلُوْدَۃً لِّمِثْلِہٖ، یعنی ضروری ہے کہ وہ عورت کیا ہو؟ معروفۃ النسب ہو فِیْ حِیْنِ کَوْنِھَا مَوْلُوْدَۃً لِّمِثْلِہٖ اس وقت جب کہ اس جیسی عورت کو جنم دیا جا سکتا ہو اس جیسے آدمی کے لیے۔ بھئی اس صورت میں، بھئی حقیقی معنی ہم نے دو صورتیں بنائیں نا کہ حقیقی معنی ممکن نہ ہو: ایک صورت تو یہ تھی کہ عورت اس سے

عمر میں بڑی ہو، دوسری صورت عمر میں تو نہیں بڑی، وہ اس کی بیٹی ہو تو سکتی ہے عمر کے اعتبار سے لیکن وہ کیا ہے؟ معروفۃ النسب۔ تو جس وقت عمر میں فرق ہو اس وقت میں وہ معروفۃ النسب بھی ہو تو اب اس کا بیٹی ہونا ممکن نہیں۔ جس وقت میں اس کا بیٹی ہونا ممکن ہے اس وقت وہ کیا ہو؟ مانع لانا ہے نا، مانع! جس وقت کیا ہو؟ عمر کے اعتبار سے بیٹی ہونا ممکن ہو تو مانع کیا لے کر آؤ؟ اس وقت وہ معروفۃ النسب ہو، یہی بیان کر رہے ہیں: يَعْنِيْ لَا بُدَّ أَنْ تَكُوْنَ مَعْرُوْفَةَ النَّسَبِ فِيْ حِيْنِ كَوْنِهَا مَوْلُوْدَةً لِّمِثْلِهٖ، یعنی ضروری ہے کہ وہ معروفۃ النسب ہو کس وقت؟ فِيْ حِيْنِ كَوْنِهَا مَوْلُوْدَةً لِّمِثْلِهٖ اس وقت جب کہ اس جیسی عورت کا اس کے لیے مولودہ ہونا ممکن ہو، مولودہ ہو سکے اس کے لیے، اس کو جنم دیا جا سکے، أَوْ أَنْ تَكُوْنَ أَكْبَرَ سِنًّا مِّنْهُ، یا وہ عورت کیا ہو اس سے عمر میں بڑی ہو، یہ دوسرا مانع ذکر کیا، حَتّٰى تَتَعَذَّرَ الْحَقِيْقَةُ، یہاں تک کہ حقیقت کیا ہو جائے؟ متعذر ہو جائے، ممکن نہ رہے، دو صورتیں بنتی ہیں۔

فَلَوْ فُقِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا، اگر دونوں شرطیں مفقود ہوئیں اکٹھی ہی، فَلَوْ فُقِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا اگر دونوں ہی شرطیں کیا ہوئیں؟ مفقود، یعنی عمر میں بھی بڑی نہیں، اتنی ہے کہ اس جیسی اس کی بیٹی ہو سکتی ہے، اور معروفۃ النسب بھی نہیں ہے، اس کے نسب کا پتہ ہی نہیں کسی کو، تو پھر کہتے ہیں نسب ثابت ہو جائے گا! کیا ہو گا؟ نسب ثابت ہو جائے گا، اچھا، اور حرمت آجائے گی بھئی۔ فَلَوْ فُقِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا، اگر مفقود ہوئیں دونوں شرطیں اکٹھی ہی، بِأَنْ كَانَتْ مَجْهُوْلَةَ النَّسَبِ، بایں طور کہ وہ عورت مجہولۃ النسب ہے، وَلَمْ تَكُنْ أَكْبَرَ سِنًّا مِّنْهُ، اور عمر میں اس سے بڑی بھی نہیں ہے، يَثْبُتُ نَسَبُهَا مِنْهُ، تو ثابت ہو جائے گا اس عورت کا نسب اس خاوند سے۔

یہاں تک تقریر سمجھ میں آگئی؟ معلوم ہوا أَكْبَرُ سِنًّا کا عطف کس پر؟ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ پر، اور یہ تُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ یہ کیا ہے؟ حال ہے کس سے؟ مَعْرُوْفَةُ النَّسَبِ سے۔ بعض علماء نے کہا یہ أَكْبَرُ سِنًّا جو ہے اس کا عطف تُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ پر ہے! کس پر عطف ہے؟ تُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ پر بھئی۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ وہم ہی ہوا بعض علماء کو، یہ ساقط الاعتبار ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں کیوں کہ ہم نے دو صورتیں بنائیں اور وہاں مانع ذکر کرنا ہے: ایک صورت میں جب عمر مانع نہیں ہے تو پھر کس کو مانع بنایا ہم نے؟ معروفۃ النسب ہونے کو، اور دوسری صورت میں جب عمر خود مانع ہے تو وہاں معروفۃ النسب کی ضرورت نہیں ہے بھئی۔ فَمَا قِيْلَ، پس وہ جو کہا گیا ہے کہ إِنَّ قَوْلَهٗ أَوْ أَكْبَرُ سِنًّا مِّنْهُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ، کہ مصنف کا قول جو ہے أَوْ أَكْبَرُ سِنًّا مِّنْهُ یہ عطف ہے اس کا مصنف کے قول وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهٖ پر، فَتَوَهُّمٌ سَاقِطٌ، تو یہ وہم ہے اور ساقط ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

وَقِيْلَ الْحُكْمُ فِيْ مَجْهُوْلِ النَّسَبِ كَذٰلِكَ۔ بعضوں نے کہا مجہولۃ النسب کے اندر بھی حکم اسی طرح ہے۔ عمر میں بیوی بیٹی ہو سکتی ہے اور نسب کا بھی کسی کو پتہ نہیں، تو ہم نے تو ابھی بتلایا بھئی کہ هٰذِهٖ بِنْتِيْ کہنے سے نسب کیا ہو جائے گا؟ ثابت۔ بعض علماء کہتے ہیں نہیں، نسب ثابت نہیں ہو گا! کیوں؟ کیوں کہ یہ شخص ہے اقرار کرنے والا، یہ ہوا مُقِرّ، اور اقرار

کس کے لیے کر رہا ہے؟ وہ جو بیوی ہے اس کی، اس کے بارے میں کہہ رہا ہے یہ میری بیٹی ہے، نسب کا اقرار کر رہا ہے نا، تو یہ شخص ہوا مُقِرّ اور بیوی ہوئی مُقَرٌّ لَہٗ جس کے لیے کیا کیا گیا؟ اقرار۔ تو جب مُقَرٌّ لَہٗ موجود ہو تو اس کی تصدیق بھی ضروری ہے، وہ بھی کیا کرے؟ تصدیق کرے کہ ہاں میں واقعی اس کی بیٹی ہوں۔ تو جب تک وہ اقرار نہیں کرتی اس وقت تک حرمت بھی نہیں۔

وَقِيْلَ الْحُكْمُ فِيْ مَجْهُوْلِ النَّسَبِ كَذٰلِكَ، اور کہا گیا ہے کہ مجہول النسب کے اندر بھی حکم اسی طرح ہے، حَتّٰى لَا تَحْرُمَ، یہاں تک کہ وہ عورت اس پر حرام نہیں ہوگی۔ بھئی دیکھیے جب تک وہ عورت تصدیق نہ کر دے اس وقت تک اس اقرار سے رجوع جائز ہے۔ اس شخص نے اقرار کیا کہ یہ عورت کیا ہے میری بیٹی ہے، تو یہ نسب کا اقرار کر رہا ہے، کہتے ہیں جب تک وہ عورت تصدیق نہ کر دے اس وقت تک اس سے رجوع کرنا صحیح ہے، رجوع یہ کر سکتا ہے۔ ہاں جب وہ تصدیق کر دے پھر رجوع کی گنجائش نہیں۔ تو اس سے پہلے رجوع ہو سکتا ہے تو معلوم ہوا ابھی حرمت نہیں آئے گی بھئی، رجوع ہو سکتا ہے۔

وَقِيْلَ الْحُكْمُ فِيْ مَجْهُوْلِ النَّسَبِ كَذَا، اور کہا گیا ہے حکم مجہول النسب میں بھی اسی طرح ہے، حَتّٰى لَا تَحْرُمَ، یہاں تک کہ وہ عورت اس پر حرام نہیں ہوگی، لِأَنَّ الرُّجُوْعَ عَنِ الْإِقْرَارِ بِالنَّسَبِ صَحِيْحٌ قَبْلَ تَصْدِيْقِ الْمُقَرِّ لَهٗ إِيَّاهُ، اس لیے کیوں کہ اقرار بالنسب سے رجوع کرنا صحیح ہے قَبْلَ تَصْدِيْقِ الْمُقَرِّ لَهٗ قبل اس کے کہ تصدیق کرے مُقَرٌّ لَہٗ إِيَّاهُ اس شخص کی، قبل اس کے کہ مُقَرٌّ لَہٗ کیا کرے؟ تصدیق کرے اس شخص کی یعنی مُقِرّ کی۔ وَلَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِمُوْجَبِ هٰذَا اللَّفْظِ قَبْلَ تَأَكُّدِهٖ بِالْقَبُوْلِ، اور ممکن نہیں ہے اس لفظ کے مقتضیٰ پر عمل کرنا قَبْلَ تَأَكُّدِهٖ بِالْقَبُوْلِ قبل اس کے پختہ ہونے کے قبول کے ذریعے۔ بھئی جب تک وہ عورت قبول نہ کر لے اس بات کو، مُقَرٌّ لَہٗ کیا کر دے؟ اس کی تصدیق نہ کر دے، اس وقت تک اس لفظ کے مقتضیٰ یعنی حکم پر عمل ممکن نہیں۔ تو جب وہ عورت اس کو قبول کر لے گی، اس کی تصدیق کر لے گی تو اب یہ کیا ہوا؟ یہ اس لفظ کا حکم یعنی اس کا بیٹی ہونا وہ پختہ ہو جائے گا، کیا ہو جائے گا؟ پختہ ہو جائے گا۔ تو تَأَكُّد کا معنی پکا ہونا، پختہ ہونا۔ اور لفظ کا مقتضیٰ کیا تھا؟ حکم کیا ہے؟ وہ اس کی بیٹی بنے گی بھئی، کیا بن جائے گی؟ بیٹی، لیکن یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس عورت کے قبول کے ذریعے یہ پکا نہ ہو جائے۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں: وَلَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِمُوْجَبِ هٰذَا اللَّفْظِ، اور ممکن نہیں ہے اس لفظ کے مقتضیٰ پر، اس لفظ کے حکم پر عمل کرنا، قَبْلَ تَأَكُّدِهٖ بِالْقَبُوْلِ، قبول کے ذریعے اس لفظ کے پختہ ہونے سے پہلے اس کے مقتضیٰ پر عمل کرنا ممکن نہیں۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ بَعْدَ ذٰلِكَ فِيْ بَيَانِ قَرَائِنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَتَرْكِ الْحَقِيْقَةِ۔ پھر اس کے بعد شروع ہوئے مصنف رحمہ اللہ عمل بالمجاز کے قرینوں کے بیان میں وَتَرْكِ الْحَقِيْقَةِ اور حقیقت کے ترک کرنے کے قرینوں کے بیان

میں۔ آگے بھئی مصنف یہ بیان کریں گے، وہ قرینے ذکر کریں گے جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ تو کہتے ہیں مصنف اس کے بعد شروع ہوئے فِیْ بَیَانِ قَرَائِنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَتَرْکِ الْحَقِیْقَةِ مجاز پر عمل کرنے اور حقیقت کو ترک کرنے کے قرینوں کے بیان کے اندر، وَهِیَ خَمْسَةٌ عَلٰی مَا زَعَمَهٗ، اور یہ پانچ ہیں بنا بر اس کے جو مصنف نے گمان کیا۔ زَعْم کہتے ہیں بھئی گمان کو بھئی یعنی گمانِ باطل کو بھئی، یعنی مصنف نے یہ گمان کیا کہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے کتنے قرینوں کی وجہ سے؟ پانچ قرینے وہ ذکر کریں گے مولانا، پانچ قرینے، لیکن شارح نے اشارہ کر دیا کہ نہیں، مصنف کی یہ بات درست نہیں ہے، یہ ان کا گمانِ باطل ہے، صحیح گمان نہیں ہے بھئی۔

فَقَالَ، مصنف فرماتے ہیں: وَالْحَقِیْقَةُ تُتْرَکُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ، اور حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے دلالتِ عادت کی وجہ سے، عادت کی دلالت کی وجہ سے بھئی۔ کس کی وجہ سے؟ عادت کی دلالت، یعنی عادت اور عرف میں بھئی، عرف میں ایک لفظ کا ایک معنی لیا جاتا ہے لہٰذا وہی معنی مراد لیا جائے گا اور معنیٔ حقیقی کو کیا کر دیا جائے گا؟ چھوڑ دیا جائے گا بھئی۔ یہ پہلا قرینہ ہے۔ دلالتِ عادت سے کیا مراد ہے؟ دلالتِ عرف بھئی، یعنی عرف میں ایک لفظ کا ایک مجازی معنی لیا جاتا ہے تو مجازی معنی ہی لیا جائے گا، حقیقی معنی مراد نہیں ہو گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

کَالنَّذْرِ بِالصَّلَاةِ وَالْحَجِّ، جیسے منت ماننا نماز اور حج کی۔ اب دیکھیے صلوٰۃ کی منت ماننا، عربی زبان میں تو صلوٰۃ کہتے ہیں دعا کو، دعا کو کہتے ہیں، لیکن یہ نماز نام ہے ارکانِ مخصوصہ کا بھی، وہ مخصوص عبادت جسے ہم ادا کرتے ہیں قیام، رکوع، سجود کے ساتھ اسے کیا کہا جاتا ہے؟ صلوٰۃ کہا جاتا ہے، صلوٰۃ بھئی۔ تو باعتبارِ لغت کے یہ معنیٔ حقیقی ہے یا معنیٔ مجازی ہے؟ باعتبارِ لغت کے، عربی زبان کے اعتبار سے تو معنیٔ مجازی ہے، عربی زبان میں تو اصل میں صلوٰۃ کس کو کہا جاتا تھا؟ کس کے لیے وضع تھا؟ دعا کے لیے وضع تھا۔ اب ایک شخص منت مانتا ہے کہ اللہ کے لیے مجھ پر واجب ہے کہ میں کیا کروں گا؟ صلوٰۃ پڑھوں گا۔ اب صلوٰۃ کا معنی کیا دعا اس پر، اس نے منت مانی تو اس پر دعا واجب ہو گی یا نماز واجب ہو گی بھئی؟ نماز واجب ہو گی بھئی، کیوں کہ عرف کے اندر، عام عرف کے اندر صلوٰۃ کے معنی اب دعا کے نہیں لیے جاتے بلکہ کیا معنی لیے جاتے ہیں؟ نماز کے۔

اسی طرح ایک شخص منت مانتا ہے کہ اللہ کے لیے مجھ پر حج واجب ہے۔ اب حج عربی زبان میں تو ارادے کو کہتے ہیں، کس کو کہتے ہیں؟ ارادے کو کہتے ہیں، لیکن اب عام عرف میں بھئی مسلمانوں کے اس حج سے ارادہ مراد نہیں ہوتا بلکہ کیا مراد ہوتا ہے؟ وہ مخصوص عبادت جو سال کے مخصوص ایام کے اندر مکہ مکرمہ اور اس کے پاس ادا کی جاتی ہے اس کو حج کہا جاتا ہے۔ تو لہٰذا اب وہی معنی مراد ہوں گے جو عادتاً استعمال ہوتے ہیں، عرف کے اندر استعمال ہوتے ہیں، تو اس شخص پر اب حج واجب ہو گا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ حج واجب ہو گا۔

تو کہتے ہیں: فَإِنَّ الصَّلَاةَ فِی اللُّغَةِ الدُّعَاءُ، اس لیے کہ صلوٰۃ لغت کے اندر یعنی عربی زبان کے اندر دعا ہے، کَمَا فِیْ

قَوْلِہٖ تَعَالٰی، جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر ہے: یٰأَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْہِ، اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو رحمت کی دعا بھیجو، کرو کن کے لیے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، ان پر صلوٰۃ بھیجو یعنی رحمت کی دعا کرو ان کے لیے۔ وَقَوْلِہٖ، اور حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے: وَإِذَا کَانَ صَائِمًا فَلْیُصَلِّ، اور جب وہ روزہ دار ہو فَلْیُصَلِّ تو اسے چاہیے دعا کرے۔ تو یہاں فَلْیُصَلِّ آیا حدیث کے اندر مولانا، اور کس معنی میں ہے یہاں پر؟ دعا، جیسے صَلُّوْا عَلَیْہِ یہاں صَلُّوْا کس معنی میں ہے؟ دعا کے معنی میں ہے۔ فَلْیُصَلِّ أَیْ لِیَدْعُ، چاہیے کہ وہ دعا کرے۔ ثُمَّ نُقِلَتْ إِلَی الْأَرْکَانِ الْمَعْلُوْمَۃِ، پھر اس کو نقل کر دیا گیا ارکانِ معلومہ کی طرف، وہ معلوم ارکان جو ہیں بھئی قیام، رکوع، سجدے وغیرہ، وَالْعِبَادَۃِ الْمَعْھُوْدَۃِ، اور اس مقررہ عبادت کی طرف۔ تو پھر اس صلوٰۃ کے لفظ کو نقل کر دیا گیا ارکانِ معلومہ اور عبادتِ مقررہ کی طرف، وَھُجِرَ مَعْنَاہُ الْأَوَّلُ، اور معنیٔ اول کو چھوڑ دیا گیا۔ فَإِنْ قَالَ أَحَدٌ، پس اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے: لِلّٰہِ عَلَیَّ أَنْ أُصَلِّیَ، اللہ کے لیے مجھ پر واجب ہے کہ میں کیا کروں گا؟ صلوٰۃ ادا کروں گا، تَجِبُ عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ لَا الدُّعَاءُ، تو اس پر وہ نماز واجب ہو گی لَا الدُّعَاءُ دعا واجب نہیں ہو گی۔

وَکَذَا الْحَجُّ لُغَۃً الْقَصْدُ مُطْلَقًا، اور اسی طرح حج عربی زبان کے اعتبار سے وہ قصد اور ارادے کو کہتے ہیں مطلقاً بھئی۔ ثُمَّ نُقِلَ فِی الشَّرْعِ إِلَی الْمَنَاسِکِ الْمَعْھُوْدَۃِ فِیْ مَکَّۃَ، پھر اس کو نقل کر دیا گیا اصطلاحِ شریعت کے اندر وہ مناسک، مناسک کہتے ہیں ارکانِ حج بھئی، حج کی عبادتیں جو ہیں، إِلَی الْمَنَاسِکِ الْمَعْھُوْدَۃِ فِیْ مَکَّۃَ وہ حج کے مقررہ مناسک فِیْ مَکَّۃَ جو کہاں پر ادا کیے جاتے ہیں؟ مکہ میں۔ فَلَوْ قَالَ، پس اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے: لِلّٰہِ عَلَیَّ أَنْ أَحُجَّ، اللہ کے لیے مجھ پر واجب ہے کہ میں حج کروں، تَجِبُ عَلَیْہِ الْعِبَادَۃُ الْمَعْھُوْدَۃُ، تو اس پر کیا واجب ہو گی؟ وہ عبادتِ معہودہ، وہ مقررہ عبادت واجب ہو جائے گی اس پر بھئی۔

وَفِیْ حُکْمِھَا سَائِرُ الْأَلْفَاظِ الْمَنْقُوْلَۃِ شَرْعًا أَوْ عُرْفًا عَامًّا أَوْ خَاصًّا، اور اسی کے حکم میں ہیں وہ تمام الفاظ جو منقول ہیں شرعاً یا عرفاً عاماً یا عرفاً خاصاً۔ عرفِ عام یا عرفِ خاص یا عرفِ شریعت کے اندر جو الفاظ جس معنی کی طرف نقل ہوئے ان کا وہی معنی اس عرف میں مراد لیا جائے گا اور حقیقت کو کیا کر دیا جائے گا؟ چھوڑ دیا جائے گا بھئی۔ عرفِ عام عام لوگ مراد ہیں، عرفِ خاص خاص لوگ۔ جیسے مولانا یہ صلوٰۃ کا لفظ، صلوٰۃ عرفِ خاص کے اندر یہ نماز کے معنی میں ہے یعنی مومنین کے عرف میں، کس کے عرف میں؟ مومنین کے عرف میں بھئی۔ اور ایک ہے تمام لوگوں میں عرفِ عام بھئی، یا اس کو عرفِ عام بھی کہہ سکتے ہیں اب تمام مومنین میں بلکہ اب کفار بھی کیا مراد لیتے ہیں اس سے؟ وہ نماز ہی سمجھتے ہیں، دعا کے معنی میں اب اس کو نہیں استعمال کرتے بھئی۔ وَکَذَا قَوْلُہٗ، اور اسی طرح کسی شخص کا یہ قول: لَا یَضَعُ قَدَمَہٗ فِیْ دَارِ فُلَانٍ، کہ وہ قدم نہیں رکھے گا فلاں کے گھر کے اندر، عَلٰی مَا مَرَّ، بنا بر اس کے جو گزر گیا بھئی، کہتے ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا کہ عرف کے اندر لَا أَضَعُ قَدَمِیْ فِیْ دَارِ فُلَانٍ وضعِ قدم کا معنی قدم رکھنا نہیں مراد لیا جاتا بلکہ کیا معنی مراد لیا جاتا ہے؟ داخل ہونا مراد لیا جاتا ہے، تو اب وہاں بھی حقیقی معنی کو چھوڑ کر کون سا معنی لیا جائے گا؟ مجازی معنی۔

وَبِدَلَالَۃِ اللَّفْظِ فِیْ نَفْسِہٖ۔ اور لفظ کی دلالت فِیْ نَفْسِہٖ اپنی ذات کے اعتبار سے۔ یہ دوسرا قرینہ آیا۔ پہلا قرینہ کیا تھا کہ

کبھی کبھار حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے کس کی وجہ سے؟ دلالتِ عادت کی وجہ سے، اور اب دوسرا کیا قرینہ آیا؟ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِيْ نَفْسِهٖ، لفظ کی دلالت فِيْ نَفْسِهٖ اپنی ذات کے اعتبار سے، یعنی لفظ اپنی ذات کے اعتبار سے ایک ایسے معنی پر دلالت کر رہا ہے جس کی وجہ سے حقیقی معنی کو کیا کر دیا جاتا ہے؟ چھوڑ دیا جاتا ہے۔ یعنی قرینے وغیرہ اور کسی چیز کو ملانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس لفظ کی ذات ہی ایسی ہے کہ اس کی وجہ سے اب کیا کر دیا جاتا ہے؟ معنیٔ حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس کی ذات سے کیا مراد ہے؟ یعنی اس کا ماخذ، اس کا جو مادہ ہے اس کی دلالت ہے، اور اس کے ماخذ اور اس کے مادے کی دلالت کی وجہ سے معنیٔ حقیقی کو کیا کر دیا جاتا ہے؟ چھوڑ دیا جاتا ہے۔ دیکھیے آگے مثالیں آئیں گی بات اور واضح ہو جائے گی۔

أَيْ بِاعْتِبَارِ مَأْخَذِ اشْتِقَاقِهٖ وَمَادَّةِ حُرُوْفِهٖ، یعنی اس کے اشتقاق کے ماخذ کے اعتبار سے اور اس کے حروف کے مادے کے اعتبار سے، لَا بِاعْتِبَارِ إِطْلَاقِهٖ، اس کے اطلاق اور استعمال کے اعتبار سے نہیں۔ یعنی استعمال کی وجہ سے اس کے معنیٔ حقیقی کو نہیں چھوڑا گیا بلکہ اس لفظ کا جو اشتقاق ہوا ہے جس سے اور اس کے حروف کا جو مادہ ہے اس کے اعتبار سے حقیقت کو کیا کرنا پڑے گا؟ چھوڑ کر مجاز کی طرف جائیں گے بھئی۔ بِأَنْ كَانَ اللَّفْظُ مَثَلًا مَوْضُوْعًا لِّمَعْنًى فِيْهِ قُوَّةٌ، بایں طور کہ لفظ مثال کے طور پر وضع کیا گیا تھا ایک ایسے معنی کے لیے جس کے اندر قوت تھی، لفظ کے اپنے معنی میں ہی قوت والا معنی پایا جا رہا ہے بھئی، ایسا معنی ہے جس کے اندر کیا ہے؟ قوت پائی جا رہی ہے، قوت والا معنی پایا جا رہا ہے، تو کہتے ہیں: فَيَخْرُجُ مَا وُجِدَ فِيْهِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى نَاقِصًا، تو خارج ہو جائے گا وہ جس کے اندر وہ معنی ناقص پایا گیا۔ بھئی لفظ کی اپنی دلالت کس پر ہے؟ ایسے معنی پر ہے جس میں کیا پائی جا رہی ہے؟ قوت پائی جا رہی ہے، تو جس کے اندر قوت نہیں ہوگی وہ خود بخود اس سے کیا ہو جائے گا؟ خارج، اگرچہ وہ لفظ کے معنیٔ حقیقی ہی ہے لیکن اس کے اندر چوں کہ اس معنی کی کمی آگئی تو کمی کی وجہ سے گویا کہ یہ اس کے افراد میں سے نہیں ہے، وہ اس سے خارج ہو جائے گا، الگ شمار ہے گویا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

أَوْ لِمَعْنًى، یا لفظ کو مثلاً وضع کیا گیا تھا ایسے معنی کے لیے فِيْهِ نُقْصَانٌ وَّضَعْفٌ جس میں کیا تھی؟ کمی تھی، جس کے اندر نقصان اور ضعف تھا، فَيَخْرُجُ مَا وُجِدَ فِيْهِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى زَائِدًا، تو نکل جائے گا وہ فرد جس کے اندر وہ معنی زائد پایا جائے۔ بھئی وہ لفظ تو وضع تھا ایسے معنی کے لیے جس کے اندر کمی اور ضعف والا معنی تھا، جس کے اندر کمی اور ضعف تھا، تو جس کے اندر کمی اور ضعف نہیں بلکہ وہ معنی زائد ہے تو وہ کیا ہو جائیں گے اس سے؟ خارج ہو جائیں گے بھئی، خارج ہو جائیں گے۔ وَيُسَمّٰى هٰذَا مُشَكَّكًا، اور اس کو کیا کہتے ہیں؟ مشکک کہتے ہیں بھئی۔ کلی مشکک آپ نے پڑھا ہے بھئی جس کے افراد متفاوت ہوتے ہیں، افراد ایک جیسے نہیں ہوتے، مثلاً بھئی سفیدی ہے بھئی، سفید بھئی، اب یہ سفیدی بعض چیزوں میں زیادہ ہے اور بعض میں کم ہے بھئی، سفید ہونا، تو اس کو کلی مشکک کہتے ہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَعَبَّرَ عَنْهُ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ بِكَوْنِ... يَكُوْنُ ہے یا بِكَوْنِ ہے آپ کی کتابوں میں؟ بِكَوْنِ، باء ہے مولانا، یاء

نہیں۔ اور تعبیر کیا ہے اس کو صاحبِ توضیح نے یعنی علامہ صدر الشریعہ نے۔ علامہ صدر الشریعہ میں نے بتلایا مولانا انہوں نے جو کتاب لکھی ہے تنقیح متن ہے پھر اس کی شرح لکھی توضیح بھئی، اور فقہِ حنفی کے اصول اس میں انہوں نے ذکر کیے ہیں اور بڑی قوی اور مضبوط کتاب ہے بھئی۔ تو تعبیر کیا ہے صاحبِ توضیح نے اس کو بِكَوْنِ بَعْضِ الْأَفْرَادِ فِيْهِ زَائِدًا أَوْ نَاقِصًا، کہ بعض افراد کا اس معنی کے اندر زائد یا ناقص ہونا، ان الفاظ کے ساتھ انہوں نے تعبیر کیا کہ بعض افراد اس معنی کے اندر زائد ہوں گے، زائد ہونے کی وجہ سے وہ خارج ہو جائیں گے، اور بعض افراد اس معنی کے اندر ان میں کمی ہو گی، کمی کی وجہ سے وہ کیا ہو جائیں گے؟ خارج ہو جائیں گے۔

فَالْأَوَّلُ، پہلے کی مثال۔ پہلے سے کیا مراد ہے؟ بھئی جب لفظ کو ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے جس کے اندر قوت پائی جا رہی ہے، ایسا معنی جس کے اندر قوت پائی جا رہی ہے، تو جس کے اندر قوت نہیں ہو گی وہ خود بخود اس سے کیا ہو جائیں گے؟ خارج ہو جائیں گے۔ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا، جیسے کسی شخص نے قسم اٹھائی، ایک شخص قسم اٹھاتا ہے: وَاللّٰهِ لَا آكُلُ لَحْمًا، واللہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا، فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ، تو یہ مچھلی کے گوشت کو شامل نہیں، لہٰذا مچھلی کھانے سے وہ حانث نہیں ہو گا۔ کیوں؟ آگے بتلائیں گے آپ کو کیوں کہ لَحْم التِحَام سے ہے، التحام کا معنی ہے شدت کے، اور شدت جو ہے وہ مچھلی کے گوشت کے اندر نہیں پائی جاتی کیوں کہ اس کے اندر خون نہیں ہوتا بھئی، اس کے اندر خون نہیں ہوتا کیوں کہ خون والا جانور پانی کے اندر زندہ نہیں رہ سکتا۔ اور کہتے ہیں بھئی سرخ مادہ نکلتا تو ہے مچھلی میں سے؟ کہتے ہیں بھئی وہ خون نہیں ہے، اس کی علامت یہ ہے کہ اس کو اگر دھوپ میں رکھ دیا جائے تو خون تو کیا ہوتا ہے سیاہ پڑ جاتا ہے پھر، لیکن وہ سفید ہو جاتا ہے، معلوم ہوا وہ خون نہیں ہے بھئی، خون جیسی کوئی اور چیز ہے مگر خون نہیں ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں: فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ، تو اس کی یہ قسم شامل نہیں ہے مچھلی کے گوشت کو۔ وَقَوْلُهُ، اور اسی طرح کسی شخص کا یہ قول: كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِّيْ حُرٌّ، ایک آدمی کہتا ہے میرا ہر مملوک آزاد ہے، لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ، تو اس کی یہ قسم مکاتب کو شامل نہیں، اس کے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے لیکن مکاتب آزاد نہیں ہوں گے بھئی۔

جی، اب پہلی کی تشریح کر رہے ہیں بھئی کہ قسم اٹھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا تو مچھلی کے کھانے سے حانث کیوں نہیں ہو گا بھئی؟ وہ کیوں نہیں داخل اس قسم کے اندر؟ وہ بتلا رہے ہیں، کہتے ہیں: فَإِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكَ، اس لیے کہ لحم کا لفظ جو ہے مچھلی کو شامل نہیں ہے، إِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِّنَ الِالْتِحَامِ، اس لیے کہ لحم کا لفظ کس سے مشتق ہے؟ التحام سے مشتق ہے، وَهُوَ الشِّدَّةُ، اور وہ کسے کہتے ہیں؟ شدت کو کہتے ہیں۔ عربی میں جب جنگ سخت ہو جائے اور شدید ہو جائے تو کہتے ہیں: اِلْتَحَمَ الْحَرْبُ، جنگ کیا ہو گئی؟ شدید، معلوم ہوا اِلْتَحَمَ کے اندر کون سا معنی پایا جا رہا ہے؟ شدت والا، شدت کا نام ہے۔ تو کہتے ہیں یہ لحم مشتق ہے التحام سے وَهُوَ الشِّدَّةُ اور وہ شدت ہی ہے، وَلَا شِدَّةَ بِدُوْنِ الدَّمِ، اور

شدت بغیر خون کے نہیں ہو سکتی، وَالسَّمَکُ لَا دَمَ فِیْہِ، اور مچھلی کے اندر خون نہیں ہے، لِأَنَّ الدَّمَوِیَّ لَا یَسْکُنُ الْمَاءَ، اس لیے کہ خون والا جو ہے وہ پانی میں نہیں رہ سکتا، وَلَا یَعِیْشُ فِیْہِ، اور اس میں زندگی نہیں گزار سکتا، فَلَا یَتَنَاوَلُ ھٰذَا الْحَلْفُ لَحْمَ السَّمَکِ، پس شامل نہیں ہے یہ قسم مچھلی کے گوشت کو، وَإِنْ کَانَ أُطْلِقَ عَلَیْہِ فِی الْقُرْآنِ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی: لِتَأْکُلُوْا مِنْہُ لَحْمًا طَرِیًّا، اگرچہ اس پر اطلاق کیا گیا ہے قرآن کے اندر اللہ کے اس قول کے اندر لِتَأْکُلُوْا مِنْہُ لَحْمًا طَرِیًّا تاکہ کھاؤ تم اس میں سے تازہ گوشت، سمندر میں سے بھئی، اور سمندر میں سے تازہ گوشت کیا مراد ہے؟ کس کا؟ مچھلی کا ہے بھئی، تو وہ مراد ہے، تو اگرچہ قرآن میں اس پر اطلاق ہوا ہے مولانا، قرآن میں اس پر اطلاق ہوا ہے لیکن بہرحال انہوں نے تقریر کی اور اس کے مطابق کیا ہوگا یہ اس میں داخل نہیں ہوگا۔

وَبِہٖ تَمَسَّکَ مَالِکٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی فِیْ أَنَّہٗ یَحْنَثُ بِأَکْلِ لَحْمِ السَّمَکِ، اور اسی کے ذریعے استدلال کیا امام مالک رحمہ اللہ نے اس بات میں کہ وہ شخص حانث ہو جائے گا مچھلی کا گوشت کھانے سے بھی بھئی۔ بھئی قرآن میں چوں کہ اس پر لحم کا اطلاق ہوا ہے چنانچہ امام مالک رحمہ اللہ اس سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بھی قسم میں داخل ہے، اس کو بھی قرآن میں لحم کہا گیا ہے لہٰذا اگر وہ شخص مچھلی کھائے گا تو اس صورت میں بھی کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا۔ وَنَحْنُ نَقُوْلُ، اور ہم کہتے ہیں: لَا یَحْنَثُ بِہٖ، اس کے کھانے سے حانث نہیں ہوگا، لِأَجْلِ مَأْخَذِ اللَّفْظِ، لفظ کے ماخذ کی وجہ سے بھئی، کیوں کہ لفظ کا ماخذ کیا ہے؟ لحم کا ماخذ کیا ہے؟ التحام، اور التحام کا کیا معنی ہے؟ شدت، اور مچھلی کے گوشت میں شدت نہیں ہے کیوں کہ اس میں خون نہیں ہے۔ یہ ایک دلیل مولانا ہماری۔ دوسری دلیل: وَلِأَنَّ بَائِعَہٗ لَا یُسَمّٰی فِی الْعُرْفِ بَائِعَ اللَّحْمِ، اس لیے کیوں کہ اس کے بیچنے والے کو عرف کے اندر گوشت بیچنے والا نہیں کہتے بھئی۔ اور قسم کا دارومدار عرف پر ہوتا ہے مولانا، کس پر دارومدار ہے؟ عرف پر دارومدار ہے، لہٰذا آپ بھی جب بھی بولتے ہیں آپ کہتے ہیں آج کیا کیا میں نے؟ کیا کھائی ہے؟ مچھلی! کوئی بھی نہیں کہتا میں نے مچھلی کا گوشت کھایا، سارے کیا کہتے ہیں میں نے مچھلی کھائی۔ اسی طرح مچھلی بیچنے والے کو سارے کیا کہتے ہیں؟ مچھلی بیچنے والا کہتے ہیں، کوئی بھی اس کو گوشت بیچنے والا نہیں کہتا۔ تو ہمارے عرف کے اندر بھی اس پر گوشت کا اطلاق نہیں ہوتا، اور قسم کا دارومدار عرف پر ہوتا ہے مولانا یاد رکھیے ضابطہ بھئی۔ تو عرف میں اس پر گوشت کا اطلاق ہی نہیں ہوتا لہٰذا مچھلی اس قسم کے اندر داخل نہیں اور اس کے کھانے سے حانث بھی نہیں ہوگا بھئی۔ یہ دوسری دلیل ہوئی مولانا۔ بات سمجھ میں آگئی؟ پہلی دلیل کیا کہ ماخذِ لفظ کی وجہ سے نہیں شامل، اور دوسری وجہ کیا کہ عرف کے اندر اس پر گوشت کا اطلاق نہیں ہوتا۔

اس کے بعد دوسری قسم ذکر کی تھی، ایک شخص نے کیا کہا تھا: کُلُّ مَمْلُوْکٍ لِّیْ حُرٌّ، میرا ہر غلام آزاد ہے، تمام اس کے غلام آزاد ہو جائیں گے لیکن مکاتب آزاد نہیں ہوگا بھئی۔ مکاتب کسے کہتے ہیں؟ جسے آقا نے کہہ دیا کہ بھئی اگر تم مثلاً پانچ

سال کے اندر پانچ لاکھ روپے لے آؤ یا دس لاکھ روپے لے آؤ تو تم آزاد ہو، اور غلام بھی اس کو قبول کر لیتا ہے۔ یہ دونوں کے درمیان عقد ہو گیا مولانا، یہ عقدِ کتابت کہلاتا ہے۔ اب غلام یاد رکھیے جو مکاتب بن گیا، اب یہ جو مکاتب ہوتا ہے یہ آزاد آدمی کی طرح ہوتا ہے، یعنی غلام کے ذمے تو ضروری تھا آقا کی خدمت کرے لیکن اب آقا اس سے خدمت نہیں لے سکتا مکاتب سے، یہ کس کی طرح ہو گیا؟ آزاد آدمی کی طرح، یہ جائے گا پیسے کما کر لائے گا اور اپنے آپ کو آزاد کروائے گا۔ تو مکاتب رقبہ کے اعتبار سے تو مملوک ہے لیکن قبضے کے اعتبار سے مملوک نہیں، اب آقا کا اس پر قبضہ باقی نہیں، وہ آقا کی خدمت نہیں کرے گا بلکہ جائے گا اپنے لیے کمائے گا۔ تو ذات کے اعتبار سے تو وہ ابھی بھی مملوک ہے، غلام ہے مولانا، لیکن کامل مملوک نہیں ہے، قبضے کے اعتبار سے وہ مملوک نہیں ہے، میں نے بتلایا کس کی طرح ہے؟ آزاد آدمی کی طرح ہے۔ لہٰذا اسی وجہ سے اس کے اندر مملوکیت والے معنی کی کمی آ گئی مولانا۔ بھئی کامل مملوک تو کون سا ہے؟ جو ذات کے اعتبار سے بھی مملوک ہو اور قبضے کے اعتبار سے بھی مملوک ہو، اور یہ ذات کے اعتبار سے تو مملوک ہے لیکن قبضے کے اعتبار سے مملوک نہیں، تو مملوکیت کے معنی کی اس کے اندر کمی آ گئی اور اس کمی کی وجہ سے کیا ہوا؟ وہ قسم کے اندر داخل نہیں ہو گا۔

کہتے ہیں: وَلَفْظُ مَمْلُوْكٍ فِيْ قَوْلِهٖ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِّيْ حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ، اور مملوک کا لفظ جو ہے اس شخص کے اس قول کے اندر كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِّيْ حُرٌّ مکاتب کو شامل نہیں ہے، لِأَنَّهٗ مَا كَانَ مَمْلُوْكًا كَامِلًا مِّنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ يَدًا وَّرَقَبَةً، اس لیے کیوں کہ وہ کامل مملوک نہیں ہے ہر اعتبار سے قبضے اور ذات کے اعتبار سے، ان سب کے اعتبار سے وہ کامل مملوک نہیں ہے۔ فَيَتَنَاوَلُ الْمُدَبَّرَ وَأُمَّ الْوَلَدِ، پس لہٰذا یہ قسم مدبر اور امِ ولد کو تو شامل ہے، وَلَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ، لیکن مکاتب کو شامل نہیں۔ مدبر جس کو آقا نے کہا ہو میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے، تو وہ ہر حال میں آقا کے مرنے کے بعد کیا ہو جائے گا؟ آزاد۔ اسی طرح امِ ولد وہ باندی جس سے آقا کی اولاد ہوئی اور پھر آقا نے اس کے نسب کا دعویٰ بھی کیا کہ یہ میری اولاد ہے، اب یہ باندی جو تھی وہ اس کی امِ ولد بن گئی اور یہ بھی آقا کے مرنے کے بعد کیا ہو جائے گی؟ آزاد ہو جائے گی۔ تو یہ تو شامل ہو جائیں گے قسم میں، وَلَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ لیکن مکاتب کو شامل نہیں، لِأَنَّهٗ مَمْلُوْكٌ رَقَبَةً حُرٌّ يَدًا، اس لیے کیوں کہ وہ ذات کے اعتبار سے تو مملوک ہے حُرٌّ يَدًا اور قبضے کے اعتبار سے آزاد ہے، فَكَانَ نَاقِصًا فِيْ مَعْنَى الْمَمْلُوْكِيَّةِ، تو وہ ناقص ہوا کس کے اندر؟ مملوکیت کے معنی کے اندر۔

تقریر سمجھ میں آئی بھئی؟ بحث کیا چل رہی ہے؟ کہ کبھی کبھار حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے کس قرینے کی وجہ سے؟ دلالتِ لفظ کی وجہ سے، یعنی لفظ کی اپنی دلالت، اپنی ذات کے اعتبار سے لفظ دلالت کر رہا ہے تو معنیٔ حقیقی کو کیا کر دیا جاتا ہے؟ چھوڑ دیا جاتا ہے۔ بھئی حقیقی معنی تو یہ تھا کہ یہ لحم کو مچھلی کو بھی شامل ہونا چاہیے تھا، لیکن اس کے اندر چوں کہ کمی آ گئی، جب کمی آئی تو ہم نے یوں شمار کیا گویا یہ اس کے افراد میں سے ہی نہیں، حالاں کہ حقیقت میں کیا ہے؟ یہ اس کے

افراد میں سے ہے۔ تو لہٰذا اب مولانا لحم سے تمام لحم مراد ہوئے یا بعض افراد خارج ہو گئے؟ بعض کیا ہوئے؟ خارج ہو گئے مولانا، صورت سمجھ میں آگئی؟ تو حقیقت تو یہ تھی تمام افراد پر اطلاق ہوتا، اب بعض پر اطلاق ہوا تو یہ حقیقت نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ مجاز۔ اسی طرح مملوک کا لفظ بھئی، یہ تو ہر مملوک کو شامل ہونا چاہیے تھا اور مکاتب بھی مملوک ہے بعض اعتبار سے ہی سہی لیکن بہرحال مملوک ہے، وہ بھی اس میں شامل ہونا چاہیے تھا، لیکن اس کو کیا کر دیا گیا اس سے؟ خارج۔ تو مملوک کا اطلاق اپنے تمام افراد پر ہوا یا بعض پر؟ بعض پر، اور بعض پر اطلاق یہ حقیقی معنی ہے یا مجازی معنی؟ مجازی، تو دیکھو حقیقت کو چھوڑ کر کس کی طرف چلے گئے؟ مجاز کی طرف۔ حقیقت تو یہ تھی سارے افراد اس کے مراد ہوتے لیکن بعض مراد لیے بھئی۔

وَالثَّانِیْ مَا ذَکَرَہٗ بِقَوْلِہٖ، اور دوسری قسم وہ ہے جس کو ذکر کیا مصنف نے اپنے اس قول کے ذریعے۔ دوسری قسم کیا تھی؟ پہلی تھی کہ لفظ کو ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا تھا جس کے اندر قوت تھی، اب ہے لفظ کو ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے جس کے اندر ضعف اور کمی ہے، تو لہٰذا جس میں ضعف اور کمی نہیں ہوگی، وہ معنی زائد ہوگا وہ کیا ہو جائے گا؟ خارج ہو جائے گا۔ تو دوسری قسم وہ ہے جس کو ذکر کیا مصنف نے اپنے اس قول کے ذریعے: وَعَکْسُہُ الْحَلْفُ بِأَکْلِ الْفَاکِھَۃِ، اور اس کا عکس ہے قسم اٹھانا فاکہہ کے کھانے کی۔ فاکہہ کے کھانے کی قسم اٹھانا یہ اس کا عکس ہے مولانا، یعنی یہاں پر فاکہہ میں وہ چیزیں آئیں گی جن کے معنی میں کمی ہے، جن کے معنی میں زیادتی ہے وہ کیا ہو جائیں گی؟ فاکہہ سے خارج ہو جائیں گی۔

جی، وَعَکْسُ الْمَذْکُوْرِ مِنَ الْمِثَالَیْنِ مَا إِذَا حَلَفَ لَا یَأْکُلُ الْفَاکِھَۃَ، اور دو مثالوں میں سے جو دو مثالیں ذکر ہوئیں اس کا عکس ہے وہ صورت کہ جب کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ فاکہہ نہیں کھائے گا، فَلَا یَتَنَاوَلُ الْعِنَبَ، تو یہ قسم انگور کو شامل نہیں، انگور کو شامل نہیں۔ بھئی کیوں نہیں شامل؟ کہتے ہیں: لِأَنَّ الْفَاکِھَۃَ اسْمٌ لِّمَا یُتَفَکَّہُ بِہٖ وَیُتَلَذَّذُ حَالَ کَوْنِہٖ زَائِدًا عَلٰی مَا یَقَعُ بِہٖ قِوَامُ الْبَدَنِ، اس لیے کہ فاکہہ نام ہے اس پھل کا یُتَفَکَّہُ بِہٖ جس کے ذریعے کیا کیا جاتا ہے؟ ہاں، لذت حاصل کی جاتی ہے، وَیُتَلَذَّذُ یہ وہی عطفِ تفسیری ہے مولانا، اس کے ذریعے لذت حاصل کی جاتی ہے، حَالَ کَوْنِہٖ زَائِدًا اس حال میں کہ وہ زائد ہو عَلٰی مَا اس چیز پر یَقَعُ بِہٖ قِوَامُ الْبَدَنِ جس کے ذریعے کیا ہو؟ بدن کا قوام واقع ہو یعنی حاصل ہوتا ہو، بنتا ہو بھئی۔ قوام کہتے ہیں مولانا اجزائے ترکیبی جس سے کوئی چیز بنتی ہے، جس سے بدن بنتا ہے مولانا، اجزائے ترکیبی بدن کے بھئی، یعنی بدن کا جو خمیر ہے۔ تو یہ جو پھل کھائے جاتے ہیں عام پھل ان سے بدن کا خمیر نہیں بنتا بھئی، سمجھ میں آیا؟ بدن کے اجزائے ترکیبی نہیں بنتے، جب کہ انگور اس سے بدن کے اجزائے ترکیبی بنتے ہیں یعنی اس کو بطورِ غذا کے بھی کھایا جاتا ہے بعض علاقوں کے اندر بھئی۔ بھئی باقی پھل وہ ہیں جن کو صرف بطورِ لذت کے کھایا جائے، لیکن انگور لذت کے طور پر بھی کھایا جاتا ہے اور بطورِ غذا کے بھی، بھئی جس علاقے میں انگور زیادہ ہوں تو اس علاقے میں بعض اوقات کھانے کے بجائے

عموماً کیا کھا لیا کرتے ہیں؟ انگور ہی کھا کر اسی پر اکتفا کر لیتے ہیں۔ تو فاکہہ تو وہ تھا جس کو صرف بطورِ تفکہ کے کھایا جائے اور بطورِ غذا کے نہ کھایا جائے، اور انگور کے اندر تفکہ کے ساتھ ایک زائد چیز بھی آ گئی اور وہ کیا؟ کہ وہ بطورِ غذا کے بھی کھایا جاتا ہے۔ تو فاکہہ کا لفظ وضع تھا کس کے لیے؟ ایسے معنی کے لیے جس کے اندر ضعف تھی، کمی تھی۔ کیا ضعف اور کمی تھی؟ کہ وہ صرف لذت کے طور پر کھایا جاتا ہو، اس سے قوامِ بدن حاصل نہ ہوتا ہو، اور انگور کے اندر یہ کمی والا معنی نہیں ہے، اس سے تو قوامِ بدن حاصل ہوتا ہے، قوامِ بدن اس سے بنتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ لہٰذا وہ اس سے کیا ہو جائے گا؟ خارج ہو جائے گا۔

تو کہتے ہیں اس لیے کیوں کہ فاکہہ نام ہے اس پھل کا جس کے ذریعے لذت حاصل کی جاتی ہے اس حال میں کہ وہ زائد ہوتا ہے اس چیز سے جس کے ذریعے بدن کا قوام بنتا ہو، خمیر بنتا ہو، فَهُوَ مَوْضُوْعٌ لِّلنُّقْصَانِ، تو پس یہ فاکہہ کا لفظ وضع کیا گیا ہے نقصان یعنی کمی کے معنی کے لیے۔ وَالْعِنَبُ وَالرُّطَبُ وَالرُّمَّانُ فِيْهَا كَمَالٌ لَّيْسَ فِي الْفَاكِهَةِ، اور انگور جو ہے وَالرُّطَبُ اور تازہ کھجور وَالرُّمَّانُ اور انار جو ہیں فِيْهَا كَمَالٌ ان کے اندر ایسا کمال ہے لَيْسَ فِي الْفَاكِهَةِ جو پھلوں میں نہیں ہے مولانا۔ بھئی وہ کیا کمال ہے ان کے اندر؟ یعنی ان میں کامل ہونے والا معنی کون سا ہے؟ کہتے ہیں: وَهُوَ أَنْ يَّكُوْنَ بِهٖ قِوَامُ الْبَدَنِ، کہ ان کے ذریعے کیا حاصل ہوتا ہے؟ بدن کا خمیر حاصل ہوتا ہے، بدن کے اجزائے ترکیبی ان کے ذریعے آتے ہیں، وَيُكْتَفٰى بِهَا فِيْ بَعْضِ الْأَمْصَارِ لِلْغِذَاءِ، اور اکتفا کیا جاتا ہے انہی پر بعض شہروں کے اندر غذا کے لیے، فَلَا يَدْخُلُ فِي النَّاقِصِ، لہٰذا یہ ناقص کے اندر داخل نہیں۔ باقیوں میں تو صرف لذت والا معنی تھا، اس میں لذت کے ساتھ ساتھ غذائیت والا بھی معنی ہے تو یہ ناقص کے اندر داخل نہیں ہوں گے۔

اچھا، وَأَمَّا إِدْخَالُ الطَّرَّارِ... یہ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں مولانا۔ بھئی اشکال یہ: آپ نے کیا کہا کہ انگور کے اندر اس معنی کی زیادتی پائی گئی لہٰذا وہ فاکہہ کے اندر داخل نہیں، پھر تو مولانا طرار یعنی جیب کترا جو ہے اس کو بھی سارق میں داخل نہیں ہونا چاہیے بھئی! حالاں کہ آپ نے ماقبل میں تقریر کر کے ہمیں کیا بتلایا تھا؟ کہ جیب کترے کا بھی کیا کیا جائے گا؟ ہاتھ کاٹا جائے گا بھئی، اس کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، حالاں کہ طرار کے اندر سرقہ کے معنی کی زیادتی پائی جا رہی ہے! بھئی سارق تو وہ ہے جو غفلت کی حالت میں دوسرے کا مال لے جاتا ہے، اور طرار تو بیداری کی حالت میں کیا کرتا ہے؟ جیب سے مال اڑا کر لے جاتا ہے! تو اس کے اندر تو سرقہ کے معنی کی زیادتی آ گئی لہٰذا اس کو بھی سارق کے حکم میں داخل نہیں ہونا چاہیے تھا، جیسے ابھی آپ نے بتلایا عنب کے معنی کے اندر زیادتی ہے لہٰذا اس نے جو قسم اٹھائی ہے فاکہہ نہ کھانے کی اس قسم میں وہ داخل نہیں ہے بھئی تو اب انگور کے کھانے سے وہ حانث بھی نہیں، معلوم ہوا وہ اس حکم کے اندر داخل نہیں ہے، اور یہاں پر لہٰذا طرار کے اندر بھی معنی کی زیادتی ہے اس کو بھی سارق کے حکم کے تحت داخل نہیں ہونا چاہیے بھئی۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟

دیکھیے مولانا، کہتے ہیں: وَأَمَّا إِدْخَالُ الطَّرَّارِ فِی السَّارِقِ، اور باقی طرار کا داخل کرنا سارق کے اندر، وَإِنْ كَانَ فِيْهِ كَمَالٌ أَيْضًا مِّنَ السَّارِقِ، اگرچہ طرار کے اندر بھی ایک کمال پایا جاتا ہے سارق کے مقابلے میں، فَلِأَنَّ ذٰلِكَ الْكَمَالَ وَالزِّيَادَةَ لَيْسَ بِمُغَيِّرٍ لِّمَعْنَى الْأَصْلِ، اس لیے کیوں کہ وہ کمال اور وہ جو زیادتی ہے کس کے اندر؟ طرار کے اندر، لَيْسَ بِمُغَيِّرٍ لِّمَعْنَى الْأَصْلِ وہ اصل کے معنی کو بدلنے والی نہیں ہے، وہ زیادتی اور وہ کمال کیا ہے اصل یعنی سارق کے معنی کو بدلنے والی نہیں ہے۔ جیسے سارق میں سرقہ تھا اسی طرح طرار میں بھی کیا آگیا؟ سرقہ والا معنی آیا۔ کوئی تبدیلی آئی؟ ہاں، سارق میں غفلت کی حالت میں لے گیا تھا، یہ اس سے بڑھ کر کس میں؟ بیداری کی حالت میں ہی مال لے جاتا ہے۔ تو کیا اس سے اس سرقہ کے معنی میں کوئی کمی آئی، کوئی نقصان آیا؟ جی؟ کوئی نقصان نہیں آیا۔ تو کہتے ہیں یہ دلالت النص کے طور پر اس میں داخل ہوا کہ جب چھوٹے جرم یعنی سارق کی یہ سزا ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے، تو بڑا جرم کہ جب وہ عینِ بیداری کی حالت میں مال لے اڑا یہ تو بڑا جرم ہے اس سے، تو لہٰذا اس کا ہاتھ بطریقِ اولیٰ کیا کیا جائے گا؟ کاٹا جائے گا۔ یہ دلالت النص ہے کہ جب چھوٹے جرم کی یہ سزا ہے تو بڑے جرم کی بطریقِ اولیٰ یہ سزا ہوگی، تو یہ دلالت النص کے طریقے پر اس کے لیے بھی یہی حکم ثابت ہوا مولانا۔

ہاں، جب کہ اس کے برعکس جو تھا، عنب جو تھا، عنب وہ تفکہ کے معنی کو بدل دیتا ہے اور اس کو نقصان دیتا ہے! عنب نے تو اصل کے معنی کو ہی بدل دیا تھا۔ فاکہہ کس کو کہتے تھے؟ جو صرف اسے بطورِ لذت کے کھایا جاتا ہو، اور عنب تو لذت اور غذائیت دونوں کے لیے کھایا جاتا ہے، تو لہٰذا عنب تو اس کے معنی ہی کو بدل دیتا ہے مولانا فاکہہ کے! فاکہہ تو صرف کس کو کہتے تھے؟ صرف لذت کے طور پر کھایا جاتا ہو، اور یہ تو بطورِ لذت کے بھی اور بطورِ غذا کے بھی، بطورِ خوراک کے بھی اس کو کھایا جاتا ہے، لہٰذا یہ اس کے لیے مضر ہے، اس کے معنی ہی کو بدل رہا ہے، جب کہ طرار کو سارق میں داخل کریں تو وہ سارق کے معنی میں یا سرقہ کے معنی میں کوئی خرابی، اس کو بدل نہیں رہا بھئی۔

تو کہتے ہیں: فَلِأَنَّ ذٰلِكَ الْكَمَالَ وَالزِّيَادَةَ لَيْسَ بِمُغَيِّرٍ لِّمَعْنَى الْأَصْلِ، اس لیے کیوں کہ وہ کمال اور وہ زیادتی جو طرار کے اندر ہے وہ اصل کے معنی یعنی سارق کے معنی کو بدلنے والی نہیں ہے، بَلْ مُكَمِّلٌ لَّهٗ مِنْ قَبِيْلِ دَلَالَةِ النَّصِّ، بلکہ یہ تو اس کی تکمیل کرنے والی ہے دلالت النص کے قبیل سے، فَيَشْتَمِلُهٗ كَاشْتِمَالِ أُفٍّ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ لِلضَّرْبِ وَالشَّتْمِ، پس یہ شامل ہے اس کو جیسے کہ أُفٍّ کا لفظ شامل ہے اللہ کے اس قول میں وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ اور والدین کو اف بھی نہ کہو، جیسے کہ یہ أُفٍّ کا لفظ شامل ہے لِلضَّرْبِ وَالشَّتْمِ کس چیز کو؟ ضرب اور شتم۔ ضرب پٹائی کرنا، شتم گالی گلوچ بھئی۔ بھئی قرآن میں اللہ فرماتے ہیں وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ والدین کے بارے میں، والدین کو اف بھی نہ کہو، یعنی ان کی کسی بات سے تنگ آکر ناگواری کا اظہار بھی نہ کرو بھئی ان کے سامنے جس سے ان کو تکلیف ہو بھئی۔ اف تبھی کہتا ہے نا جب کوئی آدمی کسی بات سے تنگ آجائے تو کیا کہتا ہے؟ اف کہتا ہے، تو جس سے آپ ان کے سامنے ناگواری کا اظہار کرتے ہیں۔ ناگواری کے اظہار سے بھی ان کو تکلیف ہوگی، تو جب اف کہنے سے روکا گیا ہے تو پٹائی اور گالی گلوچ ان کے ساتھ اس

سے تو بطریقِ اولیٰ کیا ہوا؟ روکا گیا ہے۔ تو جیسے أُفٍّ کا لفظ ضرب اور شتم دونوں کو شامل تھا، جب اللہ اف کہنے سے روک رہے ہیں تو پھر ضرب اور پٹائی سے بطریقِ اولیٰ روکا جا رہا ہے، تو جیسے أُفٍّ کا لفظ ضرب اور شتم کو شامل ہے اسی طرح سارق کا لفظ طرار کو شامل ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

بِخِلَافِ زِيَادَةِ الْعِنَبِ، بخلاف عنب کی زیادتی کے، فَإِنَّهُ مُغَيِّرٌ لِّمَعْنَى التَّفَكُّهِ، اس لیے کیوں کہ وہ تو تفکہ کے معنی ہی کو بدلنے والا ہے، وَمُضِرٌّ لَهُ، اور اس کے لیے مضر ہے۔ تفکہ کا معنی تو تھا صرف لذت کے لیے، اور یہ اس کو نقصان پہنچا رہا ہے، اس معنی ہی کو بدل رہا ہے تفکہ کے طور پر بھی اور غذا کے طور پر بھی اس کو کھایا جاتا ہے۔ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ بِذٰلِكَ كُلِّهِ، اور صاحبین کے نزدیک ان سب کے ذریعے حانث ہو جائے گا، چاہے انگور کھا لے، چاہے کھجوریں تازہ کھا لے، چاہے انار کھا لے، لِأَنَّهَا مِنْ أَعَزِّ الْفَوَاكِهِ، اس لیے کیوں کہ یہ سب سے معزز پھلوں میں سے ہیں یعنی سب سے اعلیٰ پھلوں میں سے ہیں، سب سے عمدہ پھلوں میں سے ہیں۔ هٰذَا إِذَا لَمْ يَنْوِ، کہتے ہیں یہ تقریر ہماری اس وقت ہے، یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی نیت نہ کی ہو، وَأَمَّا إِذَا نَوٰى ذٰلِكَ، اور اگر اس نے اس کی نیت کی ہے، تو يَحْنَثُ اتِّفَاقًا، تو بالاتفاق کیا ہو جائے گا؟ حانث، اگر اس نے انگور کی بھی نیت کی ہے کہ یہ بھی نہیں کھاؤں گا تو اب انگور کھانے سے بھی کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا۔

وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ. اور سیاقِ نظم کی دلالت کی وجہ سے بھی کبھی کبھار حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ بھئی سیاق اور سباق دو لفظ گزرے تھے بھئی: سیاق بھی قرینۂ لفظیہ کو کہتے ہیں، سباق بھی قرینۂ لفظیہ کو کہتے ہیں، لیکن فرق کیا تھا؟ سباق کسے کہتے ہیں؟ ایسا قرینۂ لفظیہ جو مقدم ہو، اور سیاق کس کو کہتے تھے؟ ایسا قرینۂ لفظیہ جو مؤخر ہو۔ لیکن یہاں سیاق بمعنی سَوْق کے ہے، خود آگے شارح آپ کو بتلائیں گے۔ لہٰذا سیاق کا یہ معنی نہیں کہ وہ قرینۂ لفظیہ مؤخر ہونا چاہیے، بس کوئی قرینۂ لفظیہ وہاں موجود ہو گا چاہے مقدم ہو چاہے مؤخر۔ حالاں کہ سیاق تو صرف کس کو کہتے ہیں؟ ایسا قرینۂ لفظیہ جو مؤخر ہو۔ اور شارح بتلائیں گے نہیں، قرینۂ لفظیہ مقدم بھی ہو سکتا ہے اور مؤخر بھی، تو معلوم ہوا سیاق بمعنی سَوْق کے ہے یعنی کلام کا چلاؤ بتلائے بھئی، کلام کے اندر کوئی قرینہ آجائے چاہے وہ قرینہ مقدم ہو چاہے مؤخر، اور وہ قرینہ بتلا دیتا ہے کہ یہاں پر حقیقی معنی مراد نہیں، تو حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جائے گا۔

أَيْ بِسَبَبِ سَوْقِ الْكَلَامِ، یعنی کلام کے چلاؤ کی وجہ سے، بِقَرِيْنَةٍ لَّفْظِيَّةٍ الْتَحَقَتْ بِهِ، ایسے قرینۂ لفظیہ کے ذریعے جو اس کلام کے ساتھ مل گیا ہے، سَوَاءٌ كَانَتْ سَابِقَةً أَوْ مُتَأَخِّرَةً، برابر ہے کہ وہ قرینہ کیا ہو؟ مقدم ہو یا مؤخر ہو۔ كَقَوْلِهِ، جیسے کسی شخص کا یہ قول مولانا: طَلِّقِ امْرَأَتِيْ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا. ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے میری بیوی کو طلاق دو اگر تو مرد ہے! کیا کرو؟ اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دو بھئی۔ اب دیکھو طَلِّقِ امْرَأَتِيْ، صرف پہلے لفظوں پہ غور کرو، یہ توکیل ہے مولانا، صرف یہ لفظ ہوں تو اس کے ذریعے کیا کیا جاتا ہے؟ کسی شخص کو اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنایا جاتا ہے، لیکن

اس کے بعد ایک قرینۂ لفظیہ آیا: إِنْ كُنْتَ رَجُلًا، اگر تو مرد ہے۔ اس قرینے نے بتلایا کہ نہیں، وہ اس کو وکیل نہیں بنا رہا بلکہ اس کے عجز کو ظاہر کرنا چاہتا ہے، یعنی تو میری بیوی کو طلاق نہیں دے سکتا بھئی، اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دے! اور یہ ظاہر سی بات ہے مولانا کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی بیوی کو طلاق نہیں دے سکتا بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ ورنہ تو مسئلہ بڑا خراب ہو جائے گا بھئی۔ تو دیکھو یہ قرینۂ لفظیہ تھا مولانا جس نے کیا بتلایا کہ طَلِّقِ امْرَأَتِیْ اس کا حقیقی معنی تو کیا تھا؟ توکیل تھا طلاق کے لیے، لیکن اس حقیقی معنی کو إِنْ كُنْتَ رَجُلًا کے قرینے کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا۔

تو کہتے ہیں: كَقَوْلِهٖ، جیسے کسی شخص کا قول: طَلِّقِ امْرَأَتِیْ، تو میری بیوی کو طلاق دے، إِنْ كُنْتَ رَجُلًا، اگر تو مرد ہے، حَتّٰى لَا يَكُوْنَ تَوْكِيْلًا، یہاں تک کہ یہ توکیل نہیں ہو گی، وکیل بنانا نہیں ہے۔ فَإِنَّ حَقِيْقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ التَّوْكِيْلُ بِالطَّلَاقِ، اس لیے کیوں کہ اس کلام کی حقیقت کیا ہے؟ وہ طلاق کا وکیل بنانا ہے، لٰكِنْ تُرِكَ ذٰلِكَ بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا، لیکن اس حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا اس شخص کے اس قرینے کی وجہ سے جو اس شخص کا قول ہے إِنْ كُنْتَ رَجُلًا، لِأَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ إِنَّمَا يُقَالُ عِنْدَ إِرَادَةِ إِظْهَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِيْ قُرِنَ بِهٖ، اس لیے کیوں کہ یہ کلام کہا جاتا ہے عِنْدَ إِرَادَةِ إِظْهَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ جب مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا جائے عَنِ الْفِعْلِ الَّذِيْ اس فعل سے قُرِنَ أَيْ قُرِنَ الْكَلَامُ بِهٖ، هُوَ ضمیر کس کو راجع ہے؟ کلام کو، وہ فعل کہ قُرِنَ الْكَلَامُ بِهٖ جس کے ساتھ کیا کیا گیا ہو؟ کلام کو ملایا گیا ہو۔ تو قُرِنَ کی ضمیر کس کو راجع ہے؟ کلام کو، اور بِهٖ کی ہاء ضمیر یہ الَّذِيْ کو راجع ہے یعنی وہ فعل مراد ہے، وہ فعل جس کے ساتھ کلام کو ملایا گیا ہے، فَيَكُوْنُ الْكَلَامُ لِلتَّوْبِيْخِ مَجَازًا، تو یہ کلام کس لیے ہوا؟ ڈانٹ ڈپٹ کے لیے ہوا مجازاً بھئی۔ حقیقت تو کیا تھی؟ کس کے لیے ہونا چاہیے تھا؟ توکیل بالطلاق کے لیے، لیکن مجازاً کس معنی میں لیا گیا اس کو؟ بطورِ ڈانٹ ڈپٹ کے، بطورِ ڈانٹ ڈپٹ کے اس کو کہہ رہا ہے کہ اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دے، اس کے عجز کو ظاہر کرنا چاہتا ہے۔

وَمِثْلُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى، اور اسی کے مثل ہے اللہ تعالیٰ کا یہ قول: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا، پس جو چاہتا ہے وہ ایمان لے آئے اور جو چاہتا ہے وہ کفر کر لے، یقیناً ہم نے تیار کر رکھا ہے ظالموں کے لیے یعنی کافروں کے لیے نَارًا آگ کو، ہم نے آگ کیا ہے ظالموں یعنی کافروں کے لیے تیار کر رکھی ہے۔ اب دیکھیے ظاہر اس کلام کا یہ ہے مولانا، حقیقی معنی کیا ہے؟ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ، تخییر، اختیار دیا جا رہا ہے: جو ایمان لانا چاہتا ہے ایمان لے آئے، جو کفر کو اختیار کرنا چاہتا ہے وہ کفر کو اختیار کر لے! تو ظاہری حقیقی معنی کیا ہے؟ اختیار ہے، معلوم ہوا جب اختیار دے دیا گیا تو کفر میں بھی کوئی گناہ نہیں، یہ اس کا حقیقی معنی ہے کہ اختیار آیا اور کفر کے اندر بھی گناہ نہیں ہو گا۔ لیکن آگے ایک قرینۂ لفظیہ ہے: إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا، ہم نے یقیناً ظالموں کے لیے آگ تیار کر رکھی ہے۔ یہ قرینۂ لفظیہ بتلاتا ہے کہ نہیں بھئی، یہاں پر اختیار نہیں دیا جا رہا اور کفر کو اختیار کرنے کی صورت میں گناہ بھی ہو گا، یہ نہیں کہ گناہ نہیں ہو گا بلکہ گناہ ہو گا اور اس کو جہنم میں ڈالا جائے گا، تو لہٰذا اب حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا اور اس کلام کو کس پر محمول کیا گیا

ہے؟ ڈانٹ ڈپٹ پر۔ سمجھ میں آیا؟ اللہ تعالیٰ بطورِ ڈانٹ کے فرما رہے ہیں لوگو تم ایمان نہیں لاتے بس جو ایمان لانا چاہتا ہے لے آئے جو نہیں لانا چاہتا نہ لے کر آئے، ہم نے بھی جو نہیں لے کر آئیں گے ان کے لیے زبردست قسم کی آگ تیار کر رکھی ہے بھئی۔

حَيْثُ تُرِكَتْ حَقِيْقَةُ الْمَشِيْئَةِ، اس حیثیت سے کہ چھوڑ دیا گیا مشیت کی حقیقت کو۔ مشیت کا معنی چاہنا، یہ مشیت کا لفظ آیا تھا نا فَمَنْ شَاءَ، تو شَاءَ مشیت کے حقیقی معنی کو بھی چھوڑ دیا گیا، وَحَقِيْقَةُ قَوْلِهٖ فَلْيَكْفُرْ، اور فَلْيَكْفُرْ کا جو قول ہے اس کی حقیقت کو بھی چھوڑ دیا گیا۔ بھئی فَلْيَكْفُرْ امر ہے اور امر تو کس لیے آیا کرتا ہے؟ وجوب کے لیے، تو اس کے بھی حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا، بِقَرِيْنَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى أَعْتَدْنَا لِلظّٰالِمِيْنَ نَارًا، اللہ تعالیٰ کے اس قول کے قرینے کی وجہ سے کہ أَعْتَدْنَا لِلظّٰالِمِيْنَ نَارًا ہم نے تیار کر رکھا ہے ظالموں کے لیے آگ کو، وَحُمِلَ عَلَى التَّوْبِيْخِ، اور اس کو کس پر محمول کیا گیا؟ توبیخ یعنی ڈانٹ ڈپٹ پر محمول کیا گیا بھئی، ڈانٹ ڈپٹ۔

چلیے بس مولانا، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۵۴: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۹): متکلم کے قصد و غرض کی دلالت سے حقیقت کا ترک (یمین فی الحلف کی امثلہ)

نور الانوار صفحہ: ۱۱۲ — بتاریخ: ۶ جنوری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْأَخَصِّ مَجَازًا، فَيُحْمَلُ عَلَى الْأَخَصِّ مَجَازًا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُومِ بِحَقِيقَتِهِ كَمَا فِي يَمِينِ الْفَوْرِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی گذشتہ سبق میں مصنف رحمہ اللہ نے وہ قرینے بیان کرنا شروع کیے تھے جن کی وجہ سے حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ نے آپ کو بتلایا تھا کہ وہ پانچ قرینے ہیں، وہ پانچ قرینے جن کی وجہ سے کیا کیا جاتا ہے؟ حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ ان میں سے پہلا قرینہ کیا تھا؟ دلالتِ عرف بھئی، کہ عرف کے اندر جو ہے اس لفظ کا حقیقی معنی کے بجائے کون سا معنی لیا جاتا ہے؟ مجازی معنی، تو لہٰذا جب عرف میں مجازی معنی لیا جاتا ہے اور یہ کہنے والا بھی انہی لوگوں میں سے ایک شخص ہے تو لہٰذا یہاں بھی کیا کریں گے؟ حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لیں گے۔

اور دوسرا قرینہ جو تھا کہ وہ لفظ جو ہے اس کا مادہ، مادۂ اشتقاق جو ہے اس کی دلالت ہوتی ہے اس بات پر کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں، جیسے اس کی مثال وہ لحم والی مثال گزری تھی کہ اس میں مچھلی داخل نہیں، اور جیسے اس نے كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ کہا تھا تو مملوک کے اندر ہم نے بتایا تھا کہ مکاتب داخل نہیں، سمجھ میں آیا؟ کہ تو وہاں پر لفظ کی اپنی ذات میں ہی ایسی دلالت موجود ہے جو بتلا رہی ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ کیا معنی لیں گے؟ مجازی معنی۔

اور کبھی کبھار وہ قرینہ جو ہے وہ دلالتِ سیاقِ نظم ہوگا، کلام کا چلاؤ بتلاتا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی ہے، جیسے کسی شخص نے دوسرے آدمی سے کہا طَلِّقِ امْرَأَتِي إِنْ كُنْتَ رَجُلًا، تو یہ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا نے بتلایا کہ وہ اسے وکیل نہیں بنا رہا بلکہ اس کے عجز کو ظاہر کرنا چاہتا ہے بھئی۔

آج ہم چوتھا قرینہ پڑھیں گے ان پانچ قرینوں میں سے۔ کہتے ہیں وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ اور ایک ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ جو کس کی طرف لوٹتا ہے؟ متکلم کی طرف، یعنی متکلم کی ذات میں ایک ایسا معنی موجود ہے، ایک ایسا قرینہ موجود ہے جو بتلا رہا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہیں۔ وَقَصْدِهِ، قَصْدِهِ کا عطف جو ہے معنی پر ہے، بِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَبِدَلَالَةِ قَصْدِهِ اور متکلم کے ارادے کی دلالت کی وجہ سے، متکلم کا ارادہ جو ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہے۔ بات سمجھ میں آرہی ہے سب کو بھئی؟ کہ متکلم کی ذات میں ایک معنی موجود ہوتا ہے وہ معنی دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ کون سا معنی مراد ہے؟ مجازی معنی مراد ہے۔

فَيُحْمَلُ عَلَى الْأَخَصِّ مَجَازًا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُومِ بِحَقِيقَتِهِ تو لہٰذا اس کو لفظ کو محمول کیا جاتا ہے اخص پر مجازاً، مجازی طریقے پر، وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُومِ اگرچہ لفظ جو ہے وہ عموم پر دلالت کرنے والا ہوتا ہے بِحَقِيقَتِهِ اپنی حقیقت کے اعتبار سے۔ بھئی دیکھیے جیسے گذشتہ مثال میں گزرا بھئی کہ فاکہہ کا لفظ تو تمام پھلوں کو شامل تھا لیکن کس کس کو ہم نے نکال دیا؟ انگور، انار اور کھجور کو نکال دیا۔ تو دیکھو لفظ میں تو عموم تھا لیکن ہم نے اس کو خصوص پر محمول کیا بھئی۔ عموم تو یہ تھا کہ سارے افراد کو یہ شامل ہوتا لیکن ہم نے کہا یار سارے افراد نہیں مراد ہوں گے بلکہ یہ تین چار افراد ہیں یہ نکل گئے باقی افراد مراد ہیں، تو عموم کے بجائے کس طرف ہم چلے گئے؟ خصوص کی طرف چلے گئے۔ تو دیکھو یہ ہے مجازی معنی، عموم کو چھوڑا اور خصوص کو اختیار کیا۔ یہاں بھی اسی طرح متکلم کی ذات میں ایک ایسا معنی ہوتا ہے جو بتلاتا ہے کہ عموم نہیں، اگرچہ لفظ کا حقیقی معنی تو کیا ہے؟ عموم، لیکن متکلم کی ذات میں ایک معنی ہوتا ہے جو ہمیں بتلاتا ہے کہ یہاں عموم نہیں مراد بلکہ کیا مراد ہے؟ خصوص مراد ہے۔

جیسے اس کی مثال آگے آئے گی بھئی۔ ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے جھگڑے کے دوران، لڑائی، میاں بیوی میں لڑائی جھگڑا ہوا اور بیوی گھر سے نکل کر کہیں جانے لگی، خاوند کہنے لگا کہ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے، اگر تو گھر سے نکلی تجھے طلاق ہے، إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ طَالِقٌ۔ اب دیکھیے إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، لفظوں پر غور کیجیے، ان لفظوں کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے بعد اب جب بھی عورت کبھی نکلے اس کو فوراً کیا ہو جانی چاہیے؟ طلاق ہونی چاہیے، إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے۔ لیکن خاوند نے جس وقت یہ کلام کہا اس وقت سخت غصے اور غضب کی حالت میں

تھا، معلوم ہوا اس کے، اس کے مراد یہ نہیں ہے کہ جب کبھی بھی تو گھر سے نکلی بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس وقت اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے بھئی۔ معلوم ہوا وہ غضب کی وجہ سے یہ بات کہہ رہا ہے، یہ غضب اس کے متکلم کی ذات میں موجود ہے، اس غضب نے بتلایا کہ اس وقت وہ نکلنے سے روکنا چاہتا ہے بعد میں نکلنے سے نہیں۔ تو لہٰذا اس وقت اگر عورت نکل گئی تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر وہ رک گئی کچھ دیر ٹھہر گئی یہاں تک کہ خاوند کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا پھر اس کے بعد نکلے تو فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ اب اسے طلاق نہیں ہوگی بھئی۔ تو دیکھو حقیقی معنی تو یہ تھا جب بھی نکلے طلاق ہو، لیکن ہم نے کہا ہر نکلنا نہیں مراد یہ اس وقت نکلنا مراد ہے، تو ہم نے ایک فرد مراد لے لیا اس کا بھئی، معین فرد کہ اس وقت اگر نکلی۔ خروج، جو بھی خروج ہو اس پر کیا ہونی چاہیے؟ طلاق، لیکن ہم نے کیا کہا ہر خروج یہاں مراد نہیں اس وقت غصے کی حالت، خاوند کے غصے کی حالت میں اگر خروج ہوا تو پھر کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ تو دیکھو ہم نے عموم کے بجائے ہم کس کی طرف چلے گئے؟ خصوص کی طرف، یہ معین خروج مراد ہوا، اور یہ حقیقی معنی ہوا پھر یا مجازی معنی ہوا؟ مجازی معنی، حقیقی معنی تو یہ تھا کہ ہر خروج کی صورت میں اس کو کیا ہونی چاہیے تھی؟ طلاق۔ تو یہ ہم مجازی معنی کی طرف چلے گئے اور کس کی وجہ سے؟ ایک ایسا معنی جو کس کی ذات میں تھا؟ متکلم کی، یعنی وہ غضب جو اس کی ذات میں تھا بھئی، اس کی وجہ سے ہم چلے گئے، تو اس غضب نے دلالت کی اور بتلایا کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں، عموم مراد نہیں بلکہ مجازی معنی ہے یعنی خصوص مراد ہے۔

یہ معنی ہے دوبارہ دیکھیے بھئی وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ اور ایک ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے جو لوٹنے والا ہے متکلم کی طرف وَقَصْدِهِ اور ایک ایسے معنی اور بِدَلَالَةِ قَصْدِهِ، میں نے بتلایا قصد کا عطف کس پر ہے معنی پر، اور متکلم کے ارادے کی دلالت کی وجہ سے۔ معلوم ہوا متکلم کا ارادہ یہ ہے کہ اس وقت، اس وقت اگر یہ نکلی تو اسے طلاق ہے اس کی یہ مراد نہیں ہے کہ ہر جب بھی نکلے اسے طلاق ہے۔ فَيُحْمَلُ عَلَى الْأَخَصِّ مَجَازًا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ دَالًّا عَلَى الْعُمُومِ بِحَقِيقَتِهِ تو لہٰذا اس لفظ کو محمول کیا جائے گا اخص پر مجازی طریقے پر، اگرچہ لفظ دلالت کرنے والا ہے عموم پر اپنی حقیقت کے اعتبار سے۔ كَمَا فِي يَمِينِ الْفَوْرِ جیسے کس کے اندر ہوتا ہے؟ یمینِ فور کے اندر۔ اس کو یمینِ فور کہتے ہیں بھئی، یہ جو غصے کی حالت میں خاوند نے اس کی طلاق کو معلق کر دیا خروجِ دار پر اس کو کیا کہتے ہیں؟ یمینِ فور کہتے ہیں۔ آگے بتلائیں گے یہ مشتق ہے فَارَتِ الْقِدْرُ سے، فَارَتِ الْقِدْرُ جب ہانڈی جوش مارنے لگے، ابلنے لگے تو اس وقت عرب کہتے ہیں فَارَتِ الْقِدْرُ ہانڈی ابل گئی، ہانڈی ابل رہی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا تو چونکہ خاوند نے بھی اس وقت غصے کے بھڑکنے کی حالت میں یہ بات کہی ہے تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ يَمِينُ الْفَوْرِ کہا جاتا ہے اور یہ اسی حالت پر، وہ غضب کی حالت پر ہی محمول ہوتی ہے، بعد والی حالتیں اس میں داخل نہیں۔

كَمَا فِي يَمِينِ الْفَوْرِ جیسے کہ یمینِ فور کے اندر ہے، وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ فَارَتِ الْقِدْرُ إِذَا غَلَتْ وَاشْتَدَّتْ اور یہ مشتق ہے یہ جو

فور کا لفظ ہے یہ مشتق ہے مِنْ فَارَتِ الْقِدْرُ کس سے؟ فَارَتِ الْقِدْرُ کے عرب کے کلام سے ماخوذ ہے، کب؟ وہ کہتے ہیں إِذَا غَلَتْ جب وہ ابلنے لگے وَاشْتَدَّتْ اور شدت آجائے اس کے اندر بھئی یعنی وہ ابلنے لگے خوب بھئی۔ ثُمَّ سُمِّيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِي لَا لُبْثَ فِيهَا وَلَا رَيْثَ پھر نام رکھ دیا گیا یہ اس حالت کا الَّتِي لَا لُبْثَ فِيهَا وَلَا رَيْثَ لبث اور ریث کا ایک معنی جس میں ٹھہراؤ نہیں، جس میں قرار نہیں، لبث کا معنی ٹھہراؤ، قرار، لبث اور ریث کا ایک معنی میں نے بتلایا۔ کہتے ہیں پھر یہ نام رکھ دیا گیا اس حالت کا جس کے اندر ٹھہراؤ اور قرار نہیں ہے بِاعْتِبَارِ فَوَرَانِ الْغَضَبِ کس اعتبار سے؟ غضب کے بھڑکنے کے اعتبار سے، فَوَرَان واؤ متحرک ہے بھئی، بِاعْتِبَارِ فَوَرَانِ الْغَضَبِ کس اعتبار سے؟ غضب کے بھڑکنے کے اعتبار سے بھئی، غضب کے بھڑکنے کے اعتبار سے وہ جو حالت آئی ہے جس میں ٹھہراؤ اور قرار نہیں، کچھ دیر بعد کیا ہو جائے گا؟ غضب ختم ہو جائے گا، وہ حالت ختم ہو جائے گی۔

كَمَا إِذَا أَرَادَتِ امْرَأَةُ الْخُرُوجَ جیسے ارادہ کیا کسی عورت نے نکلنے کا فَقَالَ لَهَا الزَّوْجُ تو اس سے اس کے خاوند نے کہا إِنْ خَرَجْتِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے، فَمَكَثَتْ سَاعَةً تو وہ کچھ دیر ٹھہر گئی حَتَّى سَكَنَ غَضَبُهُ یہاں تک کہ خاوند کا غصہ جو ہے وہ ساکن ہو گیا، ٹھہر گیا، ختم ہو گیا، ثُمَّ خَرَجَتْ پھر وہ نکلی، لَا تَطْلُقُ تو اسے طلاق نہیں ہوگی۔ فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا الْكَلَامِ اس لیے کیونکہ حقیقت جو ہے اس کلام کی وہ یہ ہے کہ أَنْ تَطْلُقَ فِي كُلِّ مَا خَرَجَتْ، أَنْ تَطْلُقَ فِي كُلِّ مَا خَرَجَتْ ما مصدریہ ہے بھئی، خَرَجَتْ کو اس نے مصدر کے معنی میں کر دیا فِي كُلِّ خُرُوجِهَا، فِي كُلِّ خروج، اس لیے کیونکہ اس کلام کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وہ عورت طلاق والی ہو جائے فِي كُلِّ مَا خَرَجَتْ اپنے ہر خروج کے اندر۔ وَلَكِنَّ مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِي حَدَثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَقْتَ خُرُوجِهَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هِيَ هَذِهِ الْخَرْجَةُ الْمُعَيَّنَةُ لیکن وہ معنی غضب الَّذِي حَدَثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ جو کس کے اندر پیدا ہوا؟ متکلم کے اندر، تو وہ غضب والا معنی جو پیدا ہوا تھا متکلم کے اندر وَقْتَ خُرُوجِهَا اس عورت کے نکلنے کے وقت يَدُلُّ یہ غضب والا معنی دلالت کر رہا ہے اس بات پر کہ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هِيَ هَذِهِ الْخَرْجَةُ الْمُعَيَّنَةُ کہ اس کی مراد یہ معین نکلنا ہے، ہر وقت کا نکلنا مراد نہیں، اس وقت اگر نکلے گی تو اسے طلاق ہوگی ورنہ نہیں۔ تو مراد اس کی یہ والی معین نکلنا ہے، فَيُحْمَلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا مَجَازًا بِهَذِهِ الْقَرِينَةِ تو محمول کیا جائے گا کلام کو اس پر مجازاً کس طریقے پر؟ مجاز کے طریقے پر بِهَذِهِ الْقَرِينَةِ اس قرینے کی وجہ سے بھئی یہ جو متکلم کے اندر غضب والا معنی پایا گیا بھئی۔ تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ یمینِ فور کہتے ہیں بھئی یمینِ فور۔

وَمِثْلُهُ قَوْلُ الرَّجُلِ لِأَحَدٍ اور اسی کے مثل ہے کسی شخص کا کہنا کسی ایک سے تَعَالَ تَغَدَّ مَعِي آؤ بھئی میرے ساتھ چاشت کا کھانا کھا لو، غداء کسے کہتے ہیں؟ چاشت کے کھانے کو۔ چاشت کا وقت جب سورج تھوڑا سا بلند ہو جائے بھئی۔ صبح کے وقت سورج جب کچھ تھوڑا سا بلند ہو جائے تو یہ چاشت کا وقت ہے بھئی چاشت کا وقت۔ سمجھ میں آیا بھئی؟

سورج طلوع ہوا اور چند گز بلند ہو گیا تو یہ چاشت کا وقت ہے بھئی۔ اور یاد رکھیے ہم تو تین وقت کا کھانا کھاتے ہیں: ناشتہ، دوپہر کا کھانا اور رات کا کھانا۔ اور عرب کا اور اسی طرح پرانے لوگوں کا طریقہ یہ نہیں تھا بھئی، وہ دو وقت کا کھانا کھاتے تھے: ایک یہ چاشت کے وقت کا کھانا جس وقت آپ لوگ ناشتہ کرتے ہیں بھئی، یہ اس وقت وہ چاشت کا کھانا کھاتے تھے، اور پھر عین مغرب کے وقت بھئی یہ رات کا کھانا کھا لیا جاتا تھا بھئی، مغرب کے وقت بھئی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ تو یہ وہ چاشت کا کھانا کھاتے تھے۔

تو ایک آدمی نے دوسرے سے کہا تَعَالَ تَغَدَّ مَعِي آؤ میرے ساتھ چاشت کا کھانا کھا لو، یا یوں کہو آج کے، یوں کہو آؤ میرے ساتھ ناشتہ کر لو۔ اس نے کہا اگر میں نے ناشتہ کیا تو میرا غلام آزاد ہے، اگر میں نے ناشتہ کیا تو میرا غلام آزاد ہے۔ لفظوں پہ ذرا غور کرو اس نے کیا کہا ہے: اگر میں نے ناشتہ کیا تو میرا غلام آزاد۔ اس لفظوں کے اعتبار سے تو یہ جب بھی ناشتہ کرے، جہاں بھی کرے، چاہے کسی کے ساتھ کرے، چاہے اکیلا کرے، چاہے یہاں کرے، چاہے اپنے گھر میں کرے، جب بھی ناشتہ کرے غلام کو کیا ہونا چاہیے؟ آزاد، یہ اس کا حقیقی معنی ہے۔ لیکن فقہائے کرام فرماتے ہیں بھئی، سمجھ میں آیا، فقہائے کرام اللہ تعالیٰ کی کروڑہا رحمتیں ہوں ان پر جنہوں نے ایک ایک مسئلہ ہمارے سامنے واضح کر کے ذکر کر دیا بھئی، آمین۔ تو فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ یہ آدمی اگر اس وقت اس شخص کے ساتھ ناشتہ کر لے گا، یہ کھانا کھا لے گا جس کی طرف وہ دعوت دے رہا ہے تو اس کا غلام آزاد ہوگا، اور اگر اس وقت کے بعد یہ کہیں اور ناشتہ کرتا ہے، خود کرتا ہے، اپنے گھر کرتا ہے اس صورت میں غلام آزاد نہیں ہوگا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ کہ معلوم ہوا متکلم کی مراد جو ہے وہ یہ متعین ناشتہ اور متعین چاشت کا کھانا ہے جس کی طرف اس کو دعوت دی جا رہی ہے، ہر چاشت کا کھانا اس کی مراد نہیں ہے بھئی۔

وَمِثْلُهُ قَوْلُ الرَّجُلِ لِأَحَدٍ اور اسی کے مثل ہے کسی شخص کا کہنا کسی ایک سے تَعَالَ تَغَدَّ مَعِي آؤ چاشت کا کھانا کھاؤ میرے ساتھ فَقَالَ تو اس نے کہا دوسرے نے إِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ اگر میں نے چاشت کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، فَإِنَّ حَقِيقَتَهُ أَنْ يَعْتِقَ عَبْدُهُ أَيْنَمَا تَغَدَّى پس اس کلام کی حقیقت تو یہ ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے أَيْنَمَا تَغَدَّى جہاں بھی وہ چاشت کا کھانا کھائے سَوَاءٌ كَانَ مَعَ الدَّاعِي أَوْ وَحْدَهُ فِي بَيْتِهِ برابر ہے کہ چاہے وہ اس دعوت دینے والے کے ساتھ کھائے أَوْ وَحْدَهُ یا اکیلا ہی فِي بَيْتِهِ اپنے گھر میں، ہر جگہ ہونا چاہیے غلام کو آزاد۔ وَلَكِنَّ مَعْنَى التَّغْدِيَةِ الَّتِي حَدَثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ حِينَئِذٍ لیکن تغدیہ کا وہ معنی جو پیدا ہوا متکلم کے اندر، چاشت کا کھانا کھانے کا وہ معنی جو پیدا ہوا متکلم کے اندر حِينَئِذٍ اس وقت يَدُلُّ یہ دلالت کرتا ہے عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْغَدَاءُ الْمَدْعُوُّ إِلَيْهِ کہ اس کی مراد کیا ہے؟ وہ چاشت کا کھانا ہے الْمَدْعُوُّ إِلَيْهِ جس کی طرف اس کو دعوت دی گئی ہے حَالَ كَوْنِهِ مَعَ الدَّاعِي اس حال میں کہ یہ کس کے ساتھ ہو؟ دعوت دینے والے کے ساتھ۔ یہ چاشت کا کھانا جو اس دعوت دینے والے کے ساتھ ہو وہ والا چاشت کا کھانا مراد ہے۔ لہٰذا ابھی جا کر اگر اس کے

ساتھ وہ بیٹھ کر کھانے لگ پڑا تو غلام آزاد ہو جائے گا، اگر بعد میں کھاتا ہے تو پھر غلام آزاد نہیں یا کہیں اور گھر پر جا کر کھاتا ہے تو۔ معنی سمجھ میں آگیا کہ أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ الْغَدَاءُ الْمَدْعُوُّ إِلَيْهِ حَالَ كَوْنِهِ مَعَ الدَّاعِي کہ مراد وہ چاشت کا کھانا ہے جس کی طرف اس کو دعوت دی گئی ہے اس حال میں کہ وہ دعوت دینے والے کے ساتھ ہے بھئی۔ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ تو اسی پر اس کو محمول کیا جائے گا قسم کو فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ فَقَطْ تو صرف اسی پر قسم کو محمول کیا جائے گا حَتَّى لَوْ تَغَدَّى بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيْتِهِ لَا يَحْنَثُ وَلَا يَعْتِقُ عَبْدُهُ یہاں تک کہ اگر اس نے چاشت کا کھانا کھایا اس کے بعد اپنے گھر میں لَا يَحْنَثُ تو وہ حانث نہیں ہوگا وَلَا يَعْتِقُ عَبْدُهُ اور اس کا غلام بھی آزاد نہیں ہوگا۔

یہ چوتھا قرینہ تھا مولانا، اب پانچواں قرینہ ذکر کر رہے ہیں: وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ اور محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے۔ محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے بھی حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے مولانا۔ محلِ کلام سے مراد ہے وہ موقع جس پر کلام کیا جائے اور وہ کلام جس کے ساتھ متعلق ہو بھئی، جس ذات کے ساتھ متعلق ہو بھئی۔ تو کہتے ہیں بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے وَعَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ اور بوجہ اس کلام کے معنی حقیقی کی صلاحیت نہ رکھنے کے کیونکہ وہ کلام کیا ہے معنی حقیقی کی صلاحیت نہیں رکھتا لِلُزُومِ الْكَذِبِ بوجہ جھوٹ کے لازم آنے کے فِيمَنْ اس ذات کے اندر هُوَ مَعْصُومٌ عَنْهُ جو جھوٹ سے معصوم ہے، جھوٹ سے محفوظ ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بھئی، فَلَا بُدَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کو مجاز پر محمول کیا جائے۔ بھئی کلام کا اگر حقیقی معنی ہم مراد لیتے ہیں تو اس طرف اس صورت میں جھوٹ لازم آتا ہے اور جھوٹ کی نسبت کرنا پڑے گی اس ذات کی طرف جو جھوٹ سے معصوم ہے بھئی، جھوٹ سے محفوظ ہے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھئی۔ تو لہٰذا اب جب حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں تو کیا لازم آتا ہے؟ جھوٹ، لہٰذا اب اس کو کس پر محمول کرنا پڑے گا؟ مجازی معنی پر۔

كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جیسے حضور علیہ السلام کا قول ہے إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے، فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيَّ اس لیے کیونکہ اس کلام کا معنی حقیقی یہ ہے کہ أَنْ لَا تُوجَدَ أَعْمَالُ الْجَوَارِحِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ کہ نہ پائے جائیں جوارح یعنی اعضاء کے اعمال إِلَّا بِالنِّيَّةِ مگر نیت کے ذریعے وَهُوَ كَذِبٌ اور یہ والا معنی تو جھوٹ ہے بھئی۔ ظاہری معنی کیا ہے اس کلام کا معنی حقیقی بھئی؟ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے یعنی نیت ہے تو عمل پایا جائے گا، نیت نہیں تو عمل بھی نہیں، حالانکہ ایسا تو نہیں۔ ہم تو بہت مرتبہ کوئی کام انسان کرتا ہے اس کی توجہ ہی نہیں ہوتی، نیت ہی نہیں ہوتی اس کام کی بھئی، تو بغیر نیت کے کام پایا گیا یا نہیں پایا گیا؟ تو لہٰذا اگر حقیقی معنی مراد لیں تو اس صورت میں یہ کلام کیا ہو جاتا ہے؟ جھوٹ ہوگا مولانا۔ تو کہتے ہیں اس لیے کہ اس کا حقیقی معنی یہ ہے کہ اعمال، جوارح اعضاء کے اعمال جو ہیں نہیں پائے جاتے مگر نیت کے ذریعے وَهُوَ كَذِبٌ اور یہ جھوٹ ہے لِأَنَّ أَكْثَرَ مَا يَقَعُ الْعَمَلُ مِنَّا فِي وَقْتِ خُلُوِّ الذِّهْنِ عَنِ النِّيَّةِ اس لیے کیونکہ اکثر واقع ہوتا ہے عمل ہم سے ایسے وقت کے اندر کہ ہمارا ذہن خالی ہوتا ہے نیت سے، فَلَا بُدَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ پس ضروری ہے

کہ اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے، أَيْ ثَوَابُ الْأَعْمَالِ أَوْ حُكْمُ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ یعنی ثواب یا حکم کا لفظ مضاف محذوف نکال لایا جائے بھئی، یعنی ثواب، اعمال کا ثواب جو ہے اس کا دارومدار کس پر ہے؟ نیت پر ہے، نیت اچھی ہوئی تو ثواب ملے گا، نیت ٹھیک نہ ہوئی تو ثواب نہیں ملے گا بھئی۔ یا حُكْمُ الْأَعْمَالِ اعمال کا حکم کا دارومدار کس پر ہے؟ نیتوں پر ہے، یعنی آخرت کے اندر بھئی اگر کیا ہوگا اس پر جو سزا یا جزا جو ملے گی، سمجھ میں آیا؟ اس کا دارومدار کس پر ہے؟ نیت پر ہے بھئی۔ حُكْمُ الْأَعْمَالِ سے کیا مراد ہے؟ سزا یا جزا بھئی، سزا یا جزا جو ہے اعمال کی بِالنِّيَّةِ اس کا دارومدار کس پر ہے؟ نیت پر ہے بھئی، نیت ٹھیک ہوگی تو اچھا بدلہ ملے گا، نیت اچھی نہ ہوئی تو پھر جی سزا میں ہوگی بھئی۔

فَإِنْ قُدِّرَ الثَّوَابُ اور اگر ثواب کو مقدر نکالا جائے فَظَاهِرٌ تو یہ بات ظاہر ہے أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَوَازَ الْأَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ۔ بھئی دیکھیے کس کو آپ نے محذوف نکالا؟ ثواب کو، اگر ثواب نہ نکالتے پھر تو ظاہر کیا تھا کہ اعمال کا وجود کس پر موقوف ہے؟ نیت پر، لیکن جب آپ نے ثواب مقدر نکال لیا اب کیا معنی ہوا؟ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے، ان کا وجود نیتوں پر موقوف نہیں، یہی بات کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں فَإِنْ قُدِّرَ الثَّوَابُ اگر ثواب کو مقدر نکالا جائے فَظَاهِرٌ تو یہ بات ظاہر ہے أَنَّهُ لَا يَدُلُّ کہ پھر یہ کلام دلالت نہیں کرتا عَلَى أَنَّ جَوَازَ الْأَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا، جواز بمعنی وجود کے ہے یہاں بھئی، کہ اعمال کا وجود دنیا کے اندر مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ نیت پر موقوف ہے۔ بھئی جب یہ ثواب مقدر نکال لیا تو پھر تو یہ اس بات پر دلالت نہیں کر رہا کہ اعمال کا وجود دنیا میں نیت پر موقوف ہے۔ اگر ثواب نہ نکالتے پھر کیا معنی تھا؟ کہ اعمال کا وجود نیت پر موقوف ہے، نیت ہے تو اعمال کا وجود ہے، نیت نہیں تو اعمال کا وجود بھی نہیں۔ حالانکہ نیت ہو کہ نیت نہ ہو اعمال کا وجود تو پایا جائے گا۔ آپ گاڑی چلا رہے ہیں بھئی خدانخواستہ کوئی شخص آیا اس کو گاڑی لگ گئی، آپ کی نیت تھی؟ نہیں، لیکن عمل پایا گیا یا نہیں؟ عمل تو پایا گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو نیت پر عمل کے وجود کا دارومدار نہیں ہے، وجود کا دارومدار، کیونکہ اب ہم نے یہاں کیا نکال لیا؟ ثواب، تو کلام کا کیا معنی ہوا؟ اعمال کا ثواب کا دارومدار نیتوں پر ہے، جب ثواب کا دارومدار نیتوں پر ہے تو کوئی اس سے یہ بات پتہ لگی کہ وجود کا بھی دارومدار نیتوں پر ہے؟ نہیں، یہی بات کہ پھر اس صورت میں یہ دلالت نہیں کرتا کہ اعمال کا وجود دنیا میں موقوف ہے نیت پر۔

وَإِنْ قُدِّرَ الْحُكْمُ اور اگر حکم کو مقدر نکالا جائے فَهُوَ نَوْعَانِ تو حکم کتنی قسم پر ہے؟ دو قسم پر ہے: دُنْيَوِيٌّ ایک دنیاوی حکم ہے كَالصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ جیسے کہ صحیح ہونا اور فاسد ہونا، صحیح ہونا اور یہ دنیاوی حکم ہے، وَأُخْرَوِيٌّ اور دوسری قسم کیا ہے حکم کی؟ اخروی ہے كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ جیسے کہ ثواب اور عقاب بھئی۔ وَالْأُخْرَوِيُّ مُرَادٌ بِالْإِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى اور اخروی مراد ہے بالاجماع ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان بھئی۔ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ الدُّنْيَوِيُّ أَيْضًا پس جائز نہیں ہے کہ دنیاوی بھی مراد ہو۔ أَمَّا عِنْدَهُ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، ان کے نزدیک بھی دنیاوی اب مراد نہیں فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمَجَازِ اس لیے کیونکہ اس صورت میں کیا لازم آتا ہے؟ عُمُومُ الْمَجَازِ بھئی، فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ

الْمَجَازِ کیونکہ کیا لازم آتا ہے؟ عمومِ مجاز، حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ عمومِ مجاز کے قائل نہیں بھئی۔ وَأَمَّا عِنْدَنَا اور ہمارے نزدیک فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمُشْتَرَكِ کیونکہ اگر دنیاوی بھی مراد لیا جائے تو اس صورت میں کیا لازم آتا ہے؟ عمومِ مشترک لازم آتا ہے اور حالانکہ عمومِ مشترک ہمارے نزدیک جائز نہیں بھئی۔ مشترک کا ایک وقت میں ایک ہی معنی ہوتا ہے یا سارے معنی مراد ہوتے ہیں؟ ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد ہوتا ہے، سارے معنی مراد نہیں، تو لہٰذا ایک معنی جب اخروی حکم مراد لے لیا تو اب دنیاوی حکم مراد نہیں لے سکتے بھئی۔ فَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَوَازَ الْعَمَلِ مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ پس یہ کلام اس بات پر، جب یہ ہم نے محذوف نکال لیا تو اب یہ کلام دلالت نہیں کرتا کہ عمل کا جواز وہ کس پر موقوف ہے؟ نیت پر، اب یہ معنی نہیں رہا۔ فَلَا تَكُونُ النِّيَّةُ فَرْضًا فِي الْوُضُوءِ عَلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ پس نیت فرض نہیں ہوگی وضو کے اندر بنا بر اس کے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وضو کے اندر نیت فرض ہے مولانا۔ ہم کہتے ہیں نہیں، نیت وضو کے اندر فرض نہیں۔ ہاں یہ ہے اگر نیت کرے گا تو ثواب ملے گا، اگر نیت نہیں کرے گا تو وضو کا ثواب نہیں، ہاں البتہ یہ وضو نماز کے لیے وسیلہ بن جائے گا، پاکی حاصل ہو جائے گی، حدث اس سے دور ہو جائے گا، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو ثواب نہیں بھئی۔

وَأَمَّا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمَحْضَةِ فَالْمَقْصُودُ، جی یہ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ کہ بھئی آپ نے کہا کہ وضو میں نیت فرض نہیں، نیت کے بغیر بھی وضو ہو جائے گا، بھئی باقی عبادتوں میں تو آپ کہتے ہیں مثلاً نماز ہے، روزہ ہے وغیرہ ان میں نیت نہ کرو تو نماز ہی نہیں ہوئی، روزہ ہی نہیں ہوا۔ کیا ہوا؟ نماز ہی نہ ہوئی اور روزہ ہی نہ ہوا۔ تو اس سے تو کیا معلوم ہوا؟ کہ عمل کس پر موقوف ہو گیا؟ نیت، نیت ہے تو عمل ہے، نیت نہیں تو عمل بھی نہیں، بات تو پھر وہیں آگئی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ بھئی دراصل یہ عباداتِ محضہ جو ہیں، وضو تو عبادت بھی تھا اور وسیلہ بھی تھا مولانا نماز کے لیے۔ بعض عباداتِ محضہ ہیں مولانا جیسے نماز روزہ وغیرہ، عباداتِ محضہ کے اندر مقصود ہی ثواب ہوتا ہے، کیا ہوتا ہے؟ ثواب ہی مقصود ہوا کرتا ہے، تو وہاں پر جب نیت نہیں کرے گا تو ثواب نہیں ملے گا تو مقصود فوت ہوا۔ جب مقصود، اور جب چیز کا مقصود فوت ہو جائے تو وہ چیز ہی گویا کیا ہو گئی؟ فوت ہو گئی، اسی لیے ہم نے کہا کہ نیت کے بغیر ان کے یہ نماز ہی صحیح نہیں، روزہ ہی صحیح نہیں بھئی کیونکہ مقصود فوت ہو گیا، اور جب مقصود نہیں ہے تو وہ عمل بھی لا عمل کی طرح ہوا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا نص نے اس بات پر دلالت نہیں کی کہ یہ ان کا عمل جو ہے وہ بغیر نیت کے پایا ہی نہیں جائے گا بلکہ ثواب کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اب یہ حکم لگا دیا گیا کہ یہ عبادت گویا کہ پائی ہی نہیں گئی۔

وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور جیسے حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے وَرُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ۔ خَطَأٌ ہے آپ کی کتابوں میں؟ ہاں الف پر ہمزہ ہونا چاہیے۔ اور حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے وَرُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ دور کر دیا گیا ہے، اٹھا دیا گیا ہے میری امت سے خطا اور نسیان کو، غلطی اور بھول چوک کو بھئی میری امت سے اٹھا دیا گیا ہے۔ اچھا اب

دیکھیے فَإِنَّ ظَاهِرَهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُوجَدُ مِنْ أُمَّتِهِ اس لیے کیونکہ اس کلام کا ظاہر یہ ہے، اس حدیث کا ظاہر یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ غلطی اور بھول چوک وہ اس امت میں نہیں پائی جائے گی۔ میری امت سے حضور صلی الله علیہ وسلم فرما رہے ہیں میری امت سے غلطی اور بھول چوک کو اٹھا دیا گیا ہے تو ظاہر کا تو یہ معنی یعنی میری امت سے کبھی غلطی نہیں ہوگی، میری امت سے کبھی بھول چوک نہیں ہوگی، یہ حقیقی معنی ہے۔ لیکن یہ حقیقی معنی تو کیا ہے؟ درست نہیں ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں حقیقی معنی تو یہ ہے کہ یہ بھول چوک جو ہے اور غلطی جو ہے اس حضور صلی الله علیہ وسلم کی امت میں نہیں پائی جائے گی وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ اور یہ معنی تو جھوٹ ہے، باطل ہے، فَيُحْمَلُ عَلَى پس لہٰذا اس کلام کو محمول کیا جائے گا کہ أَنَّ حُكْمَهُ فِي الْآخِرَةِ أَعْنِي الْمَأْثَمَ مَرْفُوعٌ کہ اس کا حکم آخرت کے اندر یعنی گناہ یہ مرفوع ہے مولانا، یہ کیا ہے؟ مرفوع ہے بھئی۔ یعنی غلطی ہو جائے یا بھول چوک سے کوئی کام کر بیٹھے تو اس صورت میں آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ گنہگار نہیں ہوگا وہ شخص بھئی کیونکہ اس نے باقاعدہ نیت کے ساتھ یہ کام نہیں کیا بلکہ غلطی سے ہوا یا بھول چوک سے ہوا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں آخرت کے حکم کا یعنی یہ بیان ہو رہا ہے کہ آخرت کے اندر وہ گنہگار نہیں ہوگا، گنہگار ہونے کا حکم جو ہے وہ مرفوع ہے، اٹھا دیا گیا۔

وَأَمَّا فِي الدُّنْيَا فَعُرْمُهُ بَاقٍ، باقی دنیا کے اندر فَعُرْمُهُ بَاقٍ بھئی، تو کہ اس کا ضمان جو ہے وہ باقی ہے فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ کس کے اندر؟ حقوق العباد، ہاں حقوق العباد میں اس کا ضمان اب بھی باقی ہے۔ بھئی غلطی سے کسی کو کوئی نقصان، کسی کا کر دیا تو وہ نقصان کا ضمان دینا پڑے گا۔ غلطی سے اس شخص کسی کے ہاتھوں قتل ہو گیا، ارادہ نہیں تھا بھئی، تو غلطی سے قتل ہوا تو اب مولانا دیت دینا پڑے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو حقوق العباد میں اس کا ضمان باقی ہے، ہاں آخرت میں اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، غلطی سے قتل ہوا ہے آخرت میں اب اسے قتل کی سزا نہیں ملے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اس کو اس میں گناہ نہیں ہے آخرت کا حکم یعنی اب اس کو غلطی سے قتل ہو گیا تو گناہ نہیں۔ لیکن قتل کا گناہ نہیں ہے مولانا، ترکِ احتیاط کا گناہ ہوگا، اسے احتیاط کرنی چاہیے تھی، وہ احتیاط کرتا تو یہ قتل نہ ہوتا، تو ترکِ احتیاط کا گناہ تو ملے گا لیکن اس قتل کا گناہ نہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں فَعُرْمُهُ بَاقٍ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ تو اس کا جو ضمان ہے وہ باقی ہے حقوق العباد کے اندر البتہ قطعی طور پر وَكَذَا فِي فَسَادِ الصَّوْمِ بِالْأَكْلِ خَطَأً وَفَسَادِ الصَّلَاةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَأً اور اسی طرح روزے کے فاسد ہو جانے کے اندر غلطی سے کھانے کی وجہ سے اور نماز کے فاسد ہونا بِالتَّكَلُّمِ خَطَأً غلطی سے تکلم کرنے کی وجہ سے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ روزے میں بھئی غلطی سے کھا لے، کہتے ہیں بھئی ٹھیک ہے آخرت میں مواخذہ نہیں لیکن دنیاوی حکم ہے روزہ فاسد ہو جائے گا، اب اس کی قضا کرے گا، کیا کرے گا؟ قضا کرے گا غلطی سے کھا لے۔ آپ کہیں بھئی غلطی سے کھاتے ہیں بھئی ہمارا ہم نے تو یہی

سنا ہے روزہ نہیں ٹوٹتا، اسی طرح سنا ہے یا نہیں سنا؟ ہاں بھئی وہ غلطی کی بات نہیں وہ بھول چوک کی بات ہے۔ بھول اور غلطی میں یہ فرق ہے: غلطی میں فعل یاد ہوتا ہے ارادہ نہیں ہوتا، فعل یاد ہوتا ہے عمل یاد ہوتا ہے ارادہ نہیں، اور بھول چوک میں عمل ہی یا فعل ہی یاد نہیں ہوتا ہاں ارادہ ہوتا ہے بھئی۔ اس کا عکس ہے مولانا، غلطی میں فعل یاد لیکن ارادہ نہیں، اور بھول چوک میں فعل نہیں یاد اور ارادہ ہے بھئی، ارادہ ہوتا ہے بھئی۔ تو وہ غلطی کی بات نہیں ہے جو آپ نے سنا ہے وہ بھول کی صورت میں ہے بھئی بھول۔ کیسے؟ بھئی آپ کا روزہ ہے آپ گھر آئے اور خیال ہی نہیں رہا آپ کو روزے کا، پانی پڑا ہوا تھا آپ نے پانی اٹھایا اور پی گئے بھئی، بعد میں خیال آیا۔ تو دیکھو یہ بھول میں آپ نے کیا کیا ہے پانی پیا، اس صورت میں روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ لیکن ایک ہے غلطی سے، آپ وضو کر رہے تھے مولانا وضو کے، بھئی آپ کو روزہ یاد ہے اچھی طرح، آپ کلی کر رہے تھے غلطی سے کیا ہوا کچھ پانی پیٹ میں چلا گیا، صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اب اس صورت میں روزہ ٹوٹ جائے گا مولانا۔ دیکھو پانی حلق میں چلا گیا، روزہ یاد تھا لیکن پانی وہ جو حلق میں گیا اس کا ارادہ نہیں تھا، صورت سمجھ میں آگئی؟ اور بھول کر پانی پیا تھا اس وقت روزہ یاد نہیں تھا ہاں پانی ارادے سے پیا بھئی، تو فرق سمجھ میں آیا بھئی؟

تو کہتے ہیں وَكَذَا فِي فَسَادِ الصَّوْمِ بِالْأَكْلِ خَطَأً اور اس طرح روزے کے فاسد ہونے کے اندر بھئی غلطی سے کھانے کی وجہ سے وَفَسَادِ الصَّلَاةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَأً اور اسی طرح نماز کا فاسد ہو جانا غلطی سے تکلم کرنے کی وجہ سے۔ بھئی آپ نماز پڑھ رہے تھے آپ کا ایک ساتھی کمرے میں آیا داخل ہوتے ہی اس نے کہا السلام علیکم، آپ کی توجہ نہیں تھی آپ نے کہا وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ نماز کا تو خیال تھا آپ نماز میں ہیں لیکن غلطی سے کیا ہوا؟ بے دھیانی میں آپ نے جواب دے دیا مولانا۔ تو اس صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی بھئی۔

تو کہتے ہیں فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَقَاءِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ پس لہٰذا صحیح نہیں ہے استدلال کرنا اس کے ذریعے امام شافعی رحمہ اللہ کا نماز اور روزے کے باقی ہونے کے اندر۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں نماز اور روزے کے اندر جیسے کہ نماز اور روزے کے اندر بھئی، روزے کے اندر اگر غلطی سے کھا لیا یا نماز کے اندر غلطی سے تکلم کر لیا تو اس صورت میں یہ باقی رہیں گے اس لیے کیونکہ حضور علیہ السلام نے کیا فرمایا رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ۔ ہم کہتے ہیں یہ اخروی حکم کی بات بیان ہو رہی ہے کہ اخروی اعتبار سے کوئی گناہ نہیں، ہاں دنیاوی حکم لگے گا مولانا، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

فَتَمَّ الْآنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ الَّتِي عَلَى اسْتِقْرَاءِ الْمُصَنِّفِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى پس پورا ہو گیا اب تک، اب پورا ہو گیا ان پانچ جگہوں کا بیان مصنف رحمہ اللہ کے استقراء پر۔ استقراء کا معنی تلاش و جستجو۔ مصنف رحمہ اللہ نے کیا کیا؟ استقراء کیا، تلاش کے ذریعے پانچ قرینے ذکر کیے جن کی وجہ سے کیا کر دیا جاتا ہے؟ حقیقت کو چھوڑ کر کس کی طرف چلتے ہیں؟ مجاز کی طرف، مجاز پر عمل کرتے ہیں۔ وَفِيهِ كَلَامٌ كَمَا لَا يَخْفَى اور اس کے اندر کلام ہے جیسے کہ مخفی نہیں ہے مولانا، جیسے

کہ یہ بات مخفی نہیں۔ سمجھ میں آیا؟ شارح نے وہاں بھی شروع میں بھی جب یہ بحث شروع ہونے لگی ذکر کیا تھا عَلَى زَعْمِهِ بھئی مصنف نے کا یہ گمان ہے کہ یہ پانچ قرینے ہیں حالانکہ یہ بات درست، زعم کا لفظ استعمال کیا تھا۔ اب پھر کہہ رہے ہیں اس کے اندر کلام ہے جیسے کہ یہ بات مخفی نہیں ہے بھئی۔ کیا مراد ہے؟ کہتے ہیں شاید شارح کی مراد یہ ہے کہ جو مصنف نے کہا کہ پہلی قسم کون سا قرینہ ذکر کیا کہ بھئی حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے کس کی وجہ سے؟ دلالتِ عرف کی وجہ سے۔ دوسرا کیا تھا؟ دلالتِ لفظ کی وجہ سے۔ کہتے ہیں یہ دلالتِ لفظ بھی داخل ہے دلالتِ عرف میں، دلالتِ لفظ بھی داخل ہے کس کے اندر؟ دلالتِ عرف میں۔ چنانچہ اسی کی طرف آگے اشارہ انہوں نے کیا تھا اور کہا تھا کہ عرف میں مچھلی بیچنے والے کو گوشت بیچنے والا نہیں کہتے، دیکھو عرف کی بات آگئی یا نہیں؟ تو یہ بھی اسی میں داخل ہے۔ اور اسی طرح آگے کہا تھا کلام کا چلاؤ، کلام کے چلاؤ کی دلالت کی وجہ سے، کہتے ہیں یہ بھی دلالتِ عرف میں داخل ہے اس لیے کیونکہ خود آگے ذکر کیا شارح نے، کسی شخص نے کسی شخص سے کہا طَلِّقِ امْرَأَتِي إِنْ كُنْتَ رَجُلًا کہتے ہیں یہ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا یہ لفظ عرف کے اندر کس لیے بولا جاتا ہے؟ مخاطب کو کسی فعل کے اندر عاجز کرنے کے لیے، اس کی عاجزی کو ظاہر کرنے کے لیے، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

جی، آگے دیکھیے مولانا۔ وَالتَّحْرِيمُ الْمُضَافُ إِلَى الْأَعْيَانِ كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرِ حَقِيقَةٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ اور تحریم، وہ تحریم جس کی نسبت کی گئی ہو اعیان کی طرف كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرِ جیسے کہ محارم ہیں اور خمر ہیں، یہ حقیقت ہے ہمارے نزدیک، یہ وہ تحریم ہمارے نزدیک کیا ہے؟ وہ تحریم حقیقت ہے، خِلَافًا لِلْبَعْضِ بخلاف بعض کے، کہ ان کے نزدیک یہ حقیقت نہیں مجاز ہے بھئی۔

بھئی اب آپ سے آگے یہ بتلائیں گے مصنف بھئی کہ بعض اوقات بھئی تحریم کی نسبت فعل کی طرف کرنے کے بجائے عین یعنی ذات کی طرف کر دی جاتی ہے، کس کی طرف؟ ذات کی طرف۔ بھئی تحریم کی نسبت تو فعل کی طرف ہونی چاہیے، یہ فعل حرام ہے یہ فعل حلال ہے جائز ہے، کس کی طرف ہونی چاہیے؟ حلال یا حرام کی طرف، ذات کی طرف نہیں ہونی چاہیے۔ لیکن بعض اوقات ذات کی طرف کر دی جاتی ہے۔ جیسے مولانا اللہ قرآن میں فرماتے ہیں حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ تم پر تمہاری مائیں حرام کر دی گئی ہیں۔ تو اب حرمت کی نسبت کس کی طرف ہوئی؟ ماؤں کی طرف، عین کی طرف، ذات کی طرف ہوئی مولانا حرمت کی نسبت۔ فعل کی طرف نہیں، فعل کی طرف ہوتی تو یوں کہا جاتا حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ۔ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ، نکاح، فعلِ نکاح تمہاری ماؤں سے جو نکاح ہے اس کو تم پر کیا کر دیا گیا ہے؟ حرام کر دیا گیا ہے، لیکن یہاں عین کی طرف نسبت کی گئی تحریم کی۔ اسی طرح حدیث کے آتا ہے، حدیث کے اندر آتا ہے مولانا حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا خمر حرام کر دی گئی ہے اپنی ذات کے اعتبار سے بھئی، تو یہاں بھی حرمت کی تحریم کی نسبت کس کی

طرف ہوئی؟ عین کی طرف۔ اگر فعل کی طرح، طرف ہوتی تو کیسے ہوتا کلام؟ حُرِّمَ شُرْبُ الْخَمْرِ خمر کا پینا حرام کیا گیا ہے۔ تو یہاں اب آپ بتلائیے بھئی ان مثالوں کے اندر بھئی کس کی طرف تحریم کی نسبت کی گئی ہے؟ عین کی طرف یا فعل کی طرف؟ عین کی طرف بھئی، کس کی طرف؟ تو اب یہ جو عین کی طرف تحریم کی نسبت کی جائے تو یہ حقیقت ہے یا مجاز ہے؟ تو بعض علماء نے کہا یہ مجاز ہے، مصنف ان کو رد کر رہے ہیں، کہتے ہیں نہیں جب تحریم کی نسبت عین کی طرف کی جائے تو یہ ہمارے نزدیک کیا ہے؟ حقیقت ہے، یہ حقیقت پر محمول ہوگا کلام بھئی، مجاز نہیں ہے یہ۔

یہی بات کر رہے ہیں، کہتے ہیں وَالتَّحْرِيمُ الْمُضَافُ إِلَى الْأَعْيَانِ اور وہ تحریم جس کی نسبت کی گئی ہو اعیان کی طرف بھئی یعنی عین کی طرف كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرِ جیسے کہ محارم اور خمر ہے، حَقِيقَةٌ، محارم بھئی وہی مَحْرَم کی جمع ہے جن کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کیا ہے؟ نکاح کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرِ جیسے کہ محارم ہیں اور شراب ہیں، حَقِيقَةٌ عِنْدَنَا یہ جو تحریم ہے جس کی نسبت کی گئی ہے اعیان کی طرف یہ تحریم کیا ہے؟ حقیقت ہے ہمارے نزدیک، خِلَافًا لِلْبَعْضِ بخلاف بعض علماء کے۔

جی شارح بتلا رہے ہیں کہ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ کہ یہ أَيْ هَذِهِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ یہ جملہ ہے نیا، الگ جملہ ہے، تَتِمَّةٌ لِقَوْلِهِ اور یہ تکملہ ہے تک، اس کے لیے تکمیل کر رہے ہیں، تو یہ تکملہ ہے لِقَوْلِهِ مصنف کے قول، اس قول کا وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ کہ کبھی کبھار حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے کس کی وجہ سے؟ محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے، یہ جملہ اس کی اس کا تتمہ ہے، اس کیا ہے؟ تتمہ ہے مولانا۔ یہ دراصل رد کر رہے ہیں بعض علماء پر بھئی۔ بعض علماء نے کہا کہ یہ تحریم جو ہے اس کا عطف ماقبل میں جو مثالیں گزریں ان پر ہے مولانا، كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جیسے وہ مثالیں تھیں اس پانچویں قرینے کی، یہ بھی کیا ہے مثال ہے کس کی؟ پانچویں قرینے کی مولانا۔ شارح فرماتے ہیں نہیں بھئی یہ اس کی مثال نہیں ہے، یہ اسی سے متعلقہ بات تو ہے لیکن اس کی مثال نہیں، اس لیے یہ اس کا تتمہ ہے مولانا۔

تو کہتے ہیں یہ الگ جملہ ہے اور تتمہ ہے مصنف کے قول وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ اس کا تتمہ ہے، جِيءَ بِهَا رَدًّا لِزَعْمِ الْبَعْضِ اس کو لایا گیا بعض لوگوں کے گمان کو رد کرنے کے لیے، فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا اس لیے کیونکہ انہوں نے یہ گمان کیا تھا کہ أَنَّ التَّحْرِيمَ الْمُضَافَ إِلَى الْعَيْنِ کہ وہ تحریم جس کی نسبت کی جائے عین کی طرف كَالْمَحَارِمِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جیسے کہ محارم ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ حرام کر دی گئی ہیں تم پر تمہاری مائیں وَالْخَمْرِ اور جیسے کہ خمر ہے فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس قول کے اندر حُرِّمَتِ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا حرام کر دیا گیا ہے شراب کو اس کی ذات کے اعتبار سے، مَجَازٌ یہ خبر ہے مولانا أَنَّ کی، أَنَّ التَّحْرِيمَ الْمُضَافَ إِلَى الْعَيْنِ مَجَازٌ بیچ میں صرف مثال ذکر کی تھی کہ یہ جو تحریم جس کی نسبت کس کی طرف کی گئی ہے؟ عین کی طرف، یہ مجاز ہے، بعض لوگوں کا یہ گمان تھا۔ عَنِ

الْفِعْلِ یہ تحریم مجاز ہے کس سے؟ فعل سے، یعنی تحریم کی نسبت ذات کی طرف ہے لیکن دراصل تحریم کس چیز کی کی جا رہی ہے؟ فعل کی، فعل کی تحریم ہے، أَيْ کیا فعل؟ أَيْ نِكَاحِ أُمَّهَاتِكُمْ وَشُرْبِ الْخَمْرِ یعنی یہ امہات کے نکاح کو حرام کر دیا گیا ہے اور شراب کے پینے کو حرام کر دیا گیا ہے، تو یہ مجاز ہے فعل سے مولانا۔ فَتَكُونُ الْحَقِيقَةُ مَتْرُوكَةً بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ پس حقیقت کو چھوڑ دیا گیا کس کی وجہ سے؟ محلِ کلام کی، محلِ کلام خود دلالت کر رہا ہے بھئی حقیقت مراد نہیں ہے کیونکہ تحریم کی نسبت تو فعل کی طرف ہونی چاہیے تھی اور یہاں کس کی طرف نسبت کی جا رہی ہے؟ عین کی طرف کی جا رہی ہے تو لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ حقیقت پر کلام محمول نہیں ہے بلکہ کون سا معنی کرنا پڑے گا یہاں؟ مجازی معنی، تو ماؤں کے حرام ہونے کا کیا معنی ہے کہ ان سے نکاح کو حرام قرار دیا گیا ہے اور شراب کے حرام ہونے کا کیا معنی ہے کہ اس کا پینا حرام ہے مولانا، تو یہ حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے اور یہ کس سے پتہ چلا؟ محلِ کلام کی دلالت سے مولانا۔ یہ بعض علماء کی تقریر چل رہی ہے، بعضوں نے یہ گمان کیا تھا کہ۔ کہتے ہیں لِأَنَّ الْمَحَلَّ عَيْنٌ لَا يَقْبَلُ الْحُرْمَةَ، انہی کی تقریر چل رہی ہے وہ کہتے ہیں اس لیے کہ محل جو ہے وہ تو عین ہے، محارم اور خمریہ تو عین ہیں، لَا يَقْبَلُ الْحُرْمَةَ یہ حرمت کو قبول نہیں کرتے لِأَنَّ الْحِلَّ وَالْحُرْمَةَ مِنْ أَوْصَافِ الْفِعْلِ اس لیے کیونکہ حلال ہونا اور حرام ہونا کس کے اوصاف میں سے ہیں؟ فعل کے اوصاف میں سے ہیں۔

تو جواب دے رہے ہیں اب شارح ذکر کرتے ہیں بھئی، فرماتے ہیں فَقُلْنَا نَحْنُ إِنَّ هَذِهِ الْحُرْمَةَ عَلَى حَالِهَا وَحَقِيقَتِهَا ہم کہتے ہیں کہ یہ جو حرمت ہے اپنے حال اور اپنی حقیقت پر ہی ہے۔ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ مِنْ أَنْ يَقُولَ حُرِّمَ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ اس لیے کیونکہ یہ زیادہ بلیغ ہے یہ کہنے سے کہ حُرِّمَ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ۔ ایک ہے کہ یوں کہا جائے حُرِّمَ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ تمہاری ماؤں کے نکاح کو کیا کر دیا گیا تم پر؟ حرام کر دیا گیا، اور ایک یہ کہ تمہاری ماؤں کو تم پر حرام کر دیا گیا، یہ ابلغ ہے مولانا، کیا ہے؟ ابلغ ہے نہی کے اندر بھئی۔

وَذَلِكَ اور یہ اس وجہ سے لِأَنَّ الْحُرْمَةَ نَوْعَانِ اس لیے کیونکہ حرمت دو قسم پر ہے: نَوْعٌ يُلَاقِي الْفِعْلَ ایک وہ نوع ہے جو فعل کے ساتھ ملتی ہے، یعنی کبھی تحریم، حرمت جو ہے وہ فعل کے ساتھ ملتی ہے جیسے مثال کیا ذکر کی بھئی؟ حُرِّمَ نِكَاحُ أُمَّهَاتِكُمْ، تو یہاں نہی کس کے ساتھ مل گئی؟ فعل کے ساتھ، اور کبھی نہی کس کے ساتھ ملتی ہے؟ عین کے ساتھ جیسے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ۔ تو کہتے ہیں اس لیے کیونکہ حرمت دو قسم پر ہے: نَوْعٌ يُلَاقِي الْفِعْلَ ایک وہ نوع ہے جو فعل کے ساتھ ملتی ہے فَيَكُونُ الْعَبْدُ مَمْنُوعًا وَالْفِعْلُ مَمْنُوعًا عَنْهُ تو اس صورت میں عبد بندہ جو ہے وہ ممنوع ہوا، روکا گیا ہوا، روکا گیا ہے، وَالْفِعْلُ مَمْنُوعًا عَنْهُ اور فعل کیا ہو جاتا ہے؟ مَمْنُوعٌ عَنْهُ یعنی اس سے جس سے روکا گیا ہے، جی، جبکہ فعل کیا ہوتا ہے؟ بندہ ممنوع ہوتا ہے اور فعل مَمْنُوعٌ عَنْهُ ہو جاتا ہے، جبکہ وہ محل اپنے حال پر باقی رہتا ہے یعنی اس میں فعل کی قابلیت ہوتی ہے، فعل کو وہ قبول کر سکتا ہے۔

وَنَوْعٌ اور دوسری قسم وَنَوْعٌ يُلَاقِي الْمَحَلَّ کہ وہ حرمت کس کے ساتھ ملتی ہے؟ محل کے ساتھ، فَيُخْرِجُ الْمَحَلَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُبَاحًا تو وہ محل کو مباح ہونے سے نکال دیتی ہے، وہ محل مباح رہتا ہی نہیں بلکہ وہ محل ہی کیا ہو جاتا ہے؟ حرام۔ وَصَارَ الْعَيْنُ مَمْنُوعًا اور وہ عین ہی کیا ہو جاتی ہے؟ ممنوع، وَالْعَبْدُ مَمْنُوعًا عَنْهُ اور بندہ مَمْنُوعٌ عَنْهُ اس سے روکا گیا ہے۔ وَهَذَا أَبْلَغُ الْوَجْهَيْنِ فِي الْمَنْعِ اور یہ دو وجہوں میں سے زیادہ بلیغ ہے منع کے اندر بھئی، دو وجہوں میں۔

فَإِنَّ الْأَوَّلَ اس لیے کیونکہ پہلا جو ہے كَمَا يُقَالُ لِلطِّفْلِ جیسے کہا جائے بچے سے لَا تَأْكُلِ الْخُبْزَ روٹی نہ کھاؤ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ اور حال یہ ہے کہ روٹی اس کے سامنے ہے۔ اب دیکھیے بچے کو روٹی کھانے سے منع کیا گیا لیکن روٹی اس کے سامنے ہے تو اب بھی اسے کیا کیا جا سکتا ہے؟ کھایا، اس میں صلاحیت ہے کہ اس کو کیا کیا جائے؟ کھایا جا سکتا ہے وہ کھائی جا سکتی ہے۔ وَالثَّانِي اور دوسری قسم یہ ہے كَمَا يُرْفَعُ الْخُبْزُ مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ کہ جیسے روٹی اس کے سامنے سے اٹھا لی جائے وَيُقَالُ لَهُ اور اس سے کہا جائے لَا تَأْكُلْ نہ کھاؤ بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو دیکھو اب محل ہی وہ روٹی ہی اس میں صلاحیت کھانے کی نہیں رہی، اس کے سامنے ہی موجود نہیں ہے کیسے کھائے اس کو بھئی، اگر سامنے ہوتی تو وہ کھا سکتا سامنے ہی نہیں تو اس کو کھا بھی نہیں سکتا۔ تو کس کے اندر نہی ابلغ ہے؟ زیادہ روکنا کس صورت میں ہے بھئی؟ جب اس کے سامنے سے روٹی اٹھا لی جائے۔

تو کہتے ہیں فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ النَّفْيِ وَالنَّسْخِ تو یہ کس کے درجے میں ہے؟ نفی اور نسخ، نفی اور نسخ نفی کے معنی میں ہے بھئی ایک ہی معنی ہے دونوں کا، تو یہ نفی اور نسخ کے معنی میں ہے، وَهُوَ أَبْلَغُ مِنَ النَّهْيِ الْحَقِيقِيِّ عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ اور یہ ابلغ ہے نہی حقیقی سے بنا بر اس کے کہ جس کی تقریر گزر گئی بھئی نہی کی بحث کے اندر بھئی کہ تحریم کی نسبت کس کی طرف ہو؟ اعیان کی طرف ہو تو یہ نہی کے اندر زیادہ بلیغ ہے مولانا، زیادہ بلیغ ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اور بعض معتزلہ نے کہا کہ إِنَّهُ مُجْمَلٌ کہ یہ مجمل ہے مولانا، یہ جو تحریم کی جب نسبت کس کی طرف کی جائے؟ اعیان کی طرف تو اس صورت میں یہ مجمل ہے۔ بھئی کیوں مجمل؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا يَكُونُ حَرَامًا اس لیے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ عین جو ہے وہ حرام نہیں ہو سکتی فَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيرِ الْفِعْلِ پس ضروری ہے کہ فعل کو مقدر نکالا جائے بھئی، وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ اور وہ تو غیر معین ہے، کوئی معین فعل نہیں بھئی مقدر نکالنا ہے جو بھی نکال لیں، لِاسْتِوَاءِ جَمِيعِ الْأَفْعَالِ فِيهِ اس وجہ سے کہ تمام افعال اس کے اندر برابر ہیں کوئی بھی فعل مقدر نکالا جا سکتا ہے، تو لہٰذا اب وہ متعین نہیں فعل تو لہٰذا فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ تو اس میں توقف واجب ہے۔

شارح فرماتے ہیں وَهُوَ خُلْفٌ اور یہ درست نہیں ہے بھئی، یہ درست نہیں ہے بھئی۔ خلف، غلط اور غلط کو کہتے ہیں بھئی، یہ غلط ہے، درست نہیں۔ مَنْشَأُهُ سُوءُ الْفَهْمِ اور اس کا باعث کیا ہے؟ سوءِ فہم ہے، یعنی غلط سمجھنا ہے بھئی، کیا ہے؟ غلط سمجھنا اس کا باعث ہے۔ بھئی فعل جب ایک موقع محل کے مطابق کیا کیا جا سکتا ہے؟ کوئی فعل، ہر فعل تو نہیں

موقع محل کے مطابق فعل کو مقدر نکالا جاتا ہے، تو یہاں پر بھی کیا کیا جائے گا؟ موقع محل کے مطابق فعل کو مقدر نکالا جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں نکاح مقدر نکالا جائے گا پہلی صورت میں اور دوسری میں شرب، بھئی کیا شراب کا پینا جو ہے وہ حرام ہے بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ایک صورت کے اندر نہی، ایک صورت میں ہے کہ نہی کی یعنی حرمت کی نسبت کس کی طرف کی جائے؟ فعل کی طرف، ایک صورت ہے کہ حرمت کی نسبت کس کی طرف کی جائے؟ عین کی طرف، اور زیادہ ابلغ کیا ہے؟ کون سی صورت ہے؟ کہ فعل، نہی کی نسبت حرمت کی نسبت کس کی طرف کی جائے؟ عین کی طرف، یعنی وہ عین ہی ممنوع ہو گیا، وہ مباح ہونے سے ہی نکل گیا، کیا ہوا؟ مباح ہونے سے نکل گیا اور ممنوع بن گیا مولانا۔ یعنی جیسے دیکھو یہ نکاح کی بات تھی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ، تو یہاں تحریم کی نسبت کس کی طرف کی گئی؟ امہات کی طرف کی گئی، یعنی یہ امہات جو ہیں اب یہ محلِ نکاح ہونے سے ہی خارج ہو گئیں مولانا، کیا ہو گئیں؟ محلِ نکاح ہونے سے ہی خارج ہو گئیں بھئی، یعنی یہ کسی صورت میں نکاح یہاں ممکن ہی نہیں، نکاح ہو ہی نہیں سکتا، جبکہ اگر نہی کس پر داخل، تحریم کی نسبت کس کی طرف ہوتی؟ فعل کی طرف یعنی نکاح کی طرف، تو اس صورت میں نکاح سے روکا تو گیا ہے لیکن اس محل کے اندر کیا ہوتی؟ نکاح کی صلاحیت ہوتی مولانا، کیا ہوتی؟ نکاح کی صلاحیت ہوتی بھئی۔ تو جب اس عین کی طرف ہی حرمت تحریم کی نسبت کر دی تو اب گویا تو اب وہاں پر نکاح کی، نکاح کا امکان ہی نہیں کی کوئی صورت نہیں بھئی۔

جی آگے دیکھیے وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ أَوْرَدَ بِذَيْلِهِمَا بَحْثَ حُرُوفِ الْمَعَانِي اور جب مصنف رحمہ اللہ حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہوئے تو أَوْرَدَ بِذَيْلِهِمَا تو لائے ان کے دامن میں یعنی ان کے تحت میں بَحْثَ حُرُوفِ الْمَعَانِي حروفِ معانی کی بحث کو، فَقَالَ پس فرمایا:

وَيَتَّصِلُ بِمَا ذَكَرْنَا حُرُوفُ الْمَعَانِي اور متصل ہے اسی کے ساتھ جو ہم نے ذکر کیا، کیا متصل ہے؟ حروفِ معانی بھئی، حروفِ معانی بھی اسی کے ساتھ متصل ہیں، اسی سے متعلق ہیں۔ بھئی جو ہم نے ذکر کیا، کیا ذکر کیا تھا ہم نے؟ یہ جو ہم نے حقیقت اور مجاز کی بحث ذکر کی اسی سے متصل ہیں حروفِ معانی بھی بھئی۔

أَيْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوفٌ لَهَا مَعَانٍ ملے ہوئے ہیں حقیقت اور مجاز کے ساتھ وہ حروف جن کے معانی ہیں۔ حُرُوفٌ نکرہ آیا، لَهَا مَعَانٍ، لَهَا خبرِ مقدم، مَعَانٍ مبتدائے مؤخر، جملہ اسمیہ نکرہ کے بعد آیا یہ اس کی صفت بنے گا بھئی۔ تو ایسے حروف جن کے معانی ہیں بھئی کون سے حروف؟ کہتے ہیں هِيَ الْحُرُوفُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ یہ وہ حروفِ نحویہ ہیں جو عامل ہیں اور غیرِ عامل ہیں، بھئی حروف آپ جانتے ہیں کچھ عمل کرتے ہیں کچھ عمل نہیں کرتے۔ حروفِ جارہ ہیں وہ عمل کرتے ہیں، جر دیتے ہیں، حروفِ عاطفہ ہیں وہ عمل نہیں کرتے بھئی۔ تو یہ سارے حروف یہ سب آگئے بھئی۔

فَإِنَّ فِي إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ تَكُونُ حَقِيقَةً وَإِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلَى تَكُونُ مَجَازًا۔ فَإِنَّ پس بے شک فِي جو ہے فِي

إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ یہ جب کس معنی میں ہو؟ ظرفیت کے معنی میں ہو۔ بھئی دیکھیے فِي ظرفیت کے لیے آتا ہے، فِي ظرفیت کے لیے۔ جیسے میں کہتا ہوں زَيْدٌ فِي الدَّارِ کیا معنی؟ زید گھر میں ہے، دیکھو یہ گھر میں ہونے کا، یہ گھر کے، زید کے گھر کے اندر ہونے کا فائدہ کس لفظ نے دیا؟ فِي نے، فِي نے بتلایا کہ یہ دار ظرف ہے زید کے لیے یعنی زید اس کے اندر ہے۔ تو یہ فِي کا حقیقی معنی ہے، وہ ظرفیت کے لیے آتا ہے، بتلاتا ہے کہ جس پر داخل ہو رہا ہے وہ ظرف ہے ماقبل کے لیے بھئی، ماقبل کے لیے کیا ہے؟ ظرف۔ اور کبھی یہ فِي بمعنی عَلَى کے آتا ہے جیسے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں وہ فرعون کا قول ذکر ہے جو جادوگروں سے اس نے کہا لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ میں البتہ تمہیں ضرور سولی دوں گا فِي جُذُوعِ النَّخْلِ أَيْ عَلَى جُذُوعِ النَّخْلِ کھجور کے تنوں پر۔ تو یہ فِي بمعنی عَلَى کے ہے یہاں، فِي کس معنی میں ہے؟ عَلَى کے معنی میں ہے۔ تو یہی بات بتلا رہے ہیں بھئی کہ یہ ان حروف کو لے کر آئے حقیقت اور مجاز کے بعد کیوں کہ ان کا تعلق حقیقت اور مجاز سے ہے، یہ کبھی اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوں گے اور کبھی دوسرے معنی میں، اگر اپنے حقیقی معنی میں ہوں، موضوع لہ میں ہوں تو یہ ہیں حقیقت اور اگر دوسرے معنی میں ہوں تو یہ مجاز ہیں، جیسے فِي ظرفیت کے لیے آئے تو وہ حقیقت ہے اور عَلَى کے معنی میں آئے تو وہ مجاز ہے۔

فَإِنَّ فِي إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ پس بے شک فِي، یہاں فِي جو آیا نا فِي اس سے لفظِ فِي مراد ہے، سمجھ میں آیا؟ اس لیے إِنَّ کا یہ اسم ہے۔ فَإِنَّ فِي إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ پس بے شک فِي جب وہ ظرفیت کے معنی میں ہو تَكُونُ حَقِيقَةً تو وہ حقیقت ہوگا وَإِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلَى اور اگر وہ عَلَى کے معنی میں ہو تَكُونُ مَجَازًا تو پھر یہ کیا ہوگا؟ مجاز ہوگا۔ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسُ اور اسی پر قیاس ہے یعنی اسی پر قیاس کر لیجیے۔

وَاحْتَرَزَ بِهَا عَنْ حُرُوفِ الْمَبَانِي اور احتراز کیا اس کے ذریعے مصنف نے حروفِ مبانی سے، أَعْنِي حُرُوفَ الْهِجَاءِ الْمَوْضُوعَةَ لِغَرَضِ التَّرْكِيبِ لَا لِلْمَعْنَى۔ بھئی ایک حروفِ معانی ہیں ایک حروفِ مبانی۔ حروفِ معانی تو یہ جو آپ نحو کے اندر پڑھتے ہیں بھئی حروف کی مختلف اقسام جو مختلف معانی کا فائدہ دیتے ہیں بھئی، کیا کرتے ہیں جو؟ مختلف معانی کا فائدہ دیں۔ اور ایک حروفِ مبانی ہیں بھئی وہ جو آپ پڑھتے ہیں قاعدے کے شروع میں الف، با، تا، ثا، جیم، حا، خا یہ سارے کیا ہیں؟ حروفِ مبانی، یہ کسی معنی کے لیے وضع نہیں ہیں یہ ترکیب کے لیے وضع ہیں کہ ان کو جوڑا جائے، ان کو جوڑ جوڑ کر الفاظ بنائے جاتے ہیں۔ تو یہ حروفِ مبانی ہیں اور وہ جو نحو میں آپ پڑھتے ہیں وہ کیا ہیں؟ حروفِ معانی، جن کو کہ معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ تو ماتن نے متن میں حروف کے ساتھ معانی کی قید لگائی، معلوم ہوا کس کو نکالنا چاہتے ہیں؟ حروفِ مبانی کو بھئی کیونکہ ان کو معنی کے لیے وضع کیا ہی نہیں جاتا ان کو تو ترکیب کے لیے وضع کیا جاتا ہے۔ تو کہتے ہیں وَاحْتَرَزَ بِهَا عَنْ حُرُوفِ الْمَبَانِي اور اس کے ذریعے یہ معانی کی جو قید لگائی اس کے ذریعے احتراز کیا حروفِ مبانی سے، أَعْنِي حُرُوفَ الْهِجَاءِ یعنی کہ حروفِ ہجاء الْمَوْضُوعَةَ لِغَرَضِ التَّرْكِيبِ وہ جن کو وضع کیا گیا ہو ترکیب کی غرض کے لیے لَا لِلْمَعْنَى نہ کہ معنی

کے لیے۔

وَقَدْ ذَكَرَ هَذَا الْبَحْثَ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيُّ وَنَحْوُهُ فِي خَاتِمَةِ الْكِتَابِ وَمَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ اتِّبَاعًا لِلْجُمْهُورِ أَوْلَى۔

اور اس بحث کو ذکر کیا ہے صاحبِ منتخب حسامی نے، حسامی اصولِ فقہ کی کتاب ہے جو اگلے سال آپ ان شاء اللہ پڑھیں گے بھئی، تو صاحبِ منتخب الحسامی جو ہیں یعنی منتخبِ حسامی والے نے یعنی ان کے مصنف نے اور ان جیسے اور بعض علماء نے اس بحث کو کتاب کے آخر میں ذکر کیا ہے، سب سے آخر میں جا کر، اور مصنف نے یہاں پر ذکر کیا حقیقت اور مجاز کے بعد۔ اور جمہور کا بھی یہی طریقہ ہے وہ اس کو کہاں پر ذکر کرتے ہیں؟ حقیقت اور مجاز کے بعد ہی ذکر کرتے ہیں۔ تو ایک طریقہ تھا وہ صاحبِ منتخب حسامی اور ان جیسے بعض علماء کا اور ایک یہ طریقہ ہے جمہور کا۔ شارح فرماتے ہیں یہ طریقہ اولیٰ ہے یہ جو جمہور والا ہے جس کی اقتداء کی مصنف نے بھی، اس لیے کیونکہ اس کا اس کے ساتھ اتصال بھی ہے بھئی، کبھی یہ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوں گے اور کبھی مجازی معنی میں تو ان کا اتصال ہے حقیقت اور مجاز کے ساتھ تو ان کو یہیں پر ذکر ہونا چاہیے۔ جبکہ صاحبِ منتخب حسامی وغیرہ اور دیگر مصنفین جو ہیں انہوں نے کتاب کے آخر میں ذکر کیا، آخر میں اس لیے ذکر کیا کیونکہ اس میں حروف کی بحث ہے اور حروف سے بحث یہ تو نحوی کا کام ہے، یہ نحو کا موضوع ہے بھئی۔ لیکن چونکہ ان پر بہت سے مسائل کا بھی دارومدار ہوتا تھا اور مسائل پر ان حروف کے استعمال سے اثر پڑتا تھا تو مسائل کے ساتھ بھی تعلق تھا اس لیے ان کو ذکر تو کیا لیکن کہاں پر کیا؟ آخر میں کیا بھئی۔ وجہ سمجھ میں آئی بھئی؟ کہ انہوں نے اس وجہ سے آخر میں ذکر کیا لیکن شارح فرماتے ہیں یہ طریقہ اولیٰ ہے کہ یہاں ان کو ذکر کیا جائے۔ تو کہتے ہیں وَقَدْ ذَكَرَ هَذَا الْبَحْثَ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيُّ وَنَحْوُهُ فِي خَاتِمَةِ الْكِتَابِ اور تحقیق ذکر کیا ہے اس بحث کو صاحبِ منتخب حسامی نے اور ان جیسے اور مصنفین نے فِي خَاتِمَةِ الْكِتَابِ کتاب کے خاتمے میں یعنی آخر میں، وَمَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ اتِّبَاعًا لِلْجُمْهُورِ اور وہ جو کیا مصنف نے جمہور کا اتباع کرتے ہوئے أَوْلَى یہ کیا ہے؟ اولیٰ ہے کہ یہاں ذکر کیا۔

وَلَكِنَّ إِطْلَاقَ الْحُرُوفِ عَلَى مَا ذُكِرَ هَاهُنَا تَغْلِيبٌ لیکن یہاں حروف کا جو اطلاق ہے بنا بر اس کے جو ذکر کیا گیا یہ تغلیب ہے، غلبہ دینا ہے۔ بھئی یہاں حروف کی بحث ہے اور حروف ہی کو ذکر ہونا چاہیے لیکن ساتھ ساتھ کچھ اسماء وغیرہ بھی بیچ میں آتے ہیں بھئی، جیسے کلماتِ شرط اور ظرف بھئی، یہ اسماء ہیں بھئی۔ ذکر کر رہے ہیں حروف کو اور بیچ میں کیا آ رہے ہیں؟ اسماء، ہاں اسم بھی بیچ میں آ رہے ہیں، تو پھر انہوں نے صرف حروف کو کیوں ذکر کیا؟ کہتے ہیں بھئی غلبہ دے دیا گیا، حروف چونکہ حروف کی بحث زیادہ ہے تو ان کو غلبہ دے کر سب ہی کو کیا کہہ دیا گیا؟ حروف کہہ دیا گیا اگرچہ سب حروف نہیں ہیں۔ لِأَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ أَسْمَاءٌ اس لیے کیونکہ کلماتِ شرط اور ظرف جو ہیں وہ اسماء ہیں۔ ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوفُ الْعَطْفِ أَكْثَرَهَا وُقُوعًا قَدَّمَهَا پھر چونکہ حروفِ عطف جو ہیں ان کا، وہ زیادہ ہیں باعتبار وقوع کے، واقع ہونے کے، قَدَّمَهَا ان کو اس لیے کیا کر دیا؟ مقدم کر دیا بھئی، سمجھ میں آیا حروفِ عطف جو ہیں وہ زیادہ استعمال ہوتے ہیں کیونکہ یہ فعل پر بھی داخل ہوتے ہیں، اسم پر بھی داخل ہوتے ہیں، مفرد کے لیے بھی آتے ہیں اور جملے کے لیے، جملے کے عطف کے لیے۔

فَالْوَاوُ سب سے پہلے واؤ ذکر کریں گے۔ کہتے ہیں فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيبٍ کہتے ہیں واؤ جو ہے مطلقِ عطف کے لیے ہے بغیر مقارنت اور ترتیب کے درپے ہوئے۔ بھئی یاد رکھیے واؤ مطلقِ جمع کے لیے آتا ہے، کس لیے؟ مطلقِ جمع کے لیے۔ مثلاً میں کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو، اس کلام کا کیا معنی ہے؟ زید اور عمر میرے پاس آئے ہیں۔ یہ واؤ نے بتلا دیا کہ عمر بھی زید کے ساتھ شریک ہے، اس کے ساتھ جمع ہے کس چیز کے اندر؟ مجیئت کے فعل کے اندر۔ باقی اس واؤ نے مقارنت یا ترتیب کا فائدہ نہیں دیا بھئی۔ مقارنت کا کیا معنی؟ اتحادِ زمانی، کہ ایک ہی زمانے میں اکٹھے آئے ہوں، نہیں بھئی۔ اکٹھے آئے ہوں تب بھی میں کہہ سکتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو، الگ الگ آئے ہوں پھر بھی میں کہہ سکتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو۔ نیز ترتیب کا بھی فائدہ نہیں دیا، یہ معنی نہیں زید پہلے آیا ہے لفظوں کے اندر تو مجیئت میں بھی وہ پہلے ہے، عمر لفظوں میں بعد میں ہے تو مجیئت میں بھی بعد میں، نہیں۔ چاہے زید پہلے آیا ہو اور عمر بعد میں پھر بھی کہا جا سکتا ہے جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو، اگر عمر پہلے آیا ہو اور زید بعد میں آیا ہو پھر بھی کہا جا سکتا ہے جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو۔ واؤ نے صرف اتنا بتلایا کہ آنے میں دونوں شریک ہیں، آنے میں دونوں۔ تو یہ مطلقِ جمع کا فائدہ دیتا ہے کہ اس فعل کے اندر، اس مسند وغیرہ کے اندر دونوں کیا ہیں؟ شریک ہیں مولانا، بس جمع ہیں۔ پھر چاہے الگ الگ آئے ہوں، اکٹھے آئے ہوں، ایک پہلے آیا ایک بعد میں آیا، جو بھی صورت ہو، ساری صورتیں اس کے اندر داخل ہو جاتی ہیں۔ مثلاً بھئی میرے پاس عمر آج آیا ہے، زید دس سال پہلے آیا تھا، میں پھر بھی کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو، کلام صحیح ہے یا نہیں؟ زید بھی آیا میرے پاس، عمر بھی آیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو دونوں اکٹھے آئیں پھر بھی یہ کلام کہہ سکتے ہیں، دونوں الگ الگ آئے ہوں پھر بھی کہہ سکتے ہیں، زید پہلے ہو عمر بعد میں ہو یا عمر پہلے ہو اور زید بعد میں ہو پھر بھی کہہ سکتے ہیں جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو۔ ایک کے آتے ہی فوراً دوسرا آگیا یا ایک کے عرصے بعد دوسرا آیا، ہر صورت کے اندر ہم کیا کہہ سکتے ہیں؟ جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو۔

یہ معنی ہے فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ واؤ کس لیے آتا ہے؟ مطلقِ عطف کے لیے یعنی جمع کے لیے آتا ہے مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيبٍ۔ تعرض کا معنی درپے ہونا، پیچھے پڑنا بھئی، مقارنت اور ترتیب کے پیچھے پڑے بغیر بھئی، یعنی ان سے، واؤ مقارنت کے لیے نہیں آتا، ترتیب کے لیے نہیں آتا۔ يَعْنِي أَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشَّرِكَةِ یعنی واؤ جو ہے مطلقِ شرکت کے لیے ہے، فَإِنْ كَانَ فِي عَطْفِ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُفْرَدِ پس اگر عطفِ مفرد علی المفرد کے اندر ہو واؤ فَالشَّرِكَةُ ثَابِتَةٌ فِي الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ أَوْ بِهِ تو شرکت ثابت ہوگی محکوم علیہ میں أَوْ بِهِ یا محکوم بہ کے اندر بھئی۔ بھئی مسند الیہ کو کہتے ہیں محکوم علیہ، اور مسند بہ کو کیا کہتے ہیں؟ محکوم بہ۔ تو واؤ کبھی آئے گا مولانا محکوم علیہ کے اندر شرکت ثابت کرے گا، کبھی محکوم بہ کے اندر، کبھی مسند الیہ کے اندر شرکت ثابت کرے گا، کبھی مسند بہ کے اندر کیا کرے گا؟ شرکت ثابت کرے گا۔ مثلاً مولانا محکوم علیہ کے اندر شرکت، میں کہتا ہوں زَيْدٌ كَاتِبٌ وَشَاعِرٌ، زَيْدٌ كَاتِبٌ وَشَاعِرٌ۔ جی، یہ کاتب کون؟ زید، شاعر کون؟ زید، دیکھو تو کتابت

اور شاعری یہ شریک ہیں کس کے اندر؟ زید محکوم علیہ کے اندر بھئی۔ یا کبھی کبھار شرکت ثابت ہوگی محکوم بہ کے اندر، مثلاً جیسے میں کہتا ہوں قَامَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو، جی، زید کے لیے کیا ثابت؟ قیام، عمر کے لیے بھی کیا ثابت؟ قیام ثابت ہے، تو دونوں زید اور عمر مسند یعنی قیام کے اندر شریک ہیں بھئی، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں جب مفرد کا مفرد پر عطف کیا جائے تو شرکت ثابت ہوگی محکوم علیہ میں یا محکوم بہ میں۔

وَإِنْ كَانَ فِي عَطْفِ الْجُمَلِ اور اگر واؤ کس کے اندر آئے؟ جملوں کے عطف میں آئے فَالشَّرِكَةُ فِي مُجَرَّدِ الثُّبُوتِ وَالْوُجُودِ تو شرکت ہوگی مجردِ ثبوت اور وجود کے اندر بھئی، محضِ ثبوت اور وجود کے اندر شرکت ہوگی۔ مثلاً میں کہتا ہوں قَامَ زَيْدٌ وَجَلَسَ عَمْرٌو، قَامَ زَيْدٌ وَجَلَسَ عَمْرٌو۔ قَامَ زَيْدٌ کا کیا معنی؟ زید کھڑا ہے، جَلَسَ عَمْرٌو کا کیا معنی؟ عمر بیٹھا، اور درمیان میں جملوں کے درمیان میں نے عطف کس کے ذریعے کیا؟ واؤ۔ اس واؤ نے کس چیز پر فائدہ دیا؟ کہ جیسے زید کے لیے قیام ثابت ہے اسی طرح عمر کے لیے جلوس ثابت ہے، تو دونوں میں شرکت آئی کس چیز کے اندر؟ ثبوت اور وجود کے اندر، کہ جیسے یہ کلام ثابت ہے اسی طرح یہ کلام بھی ثابت ہے۔ صورت سمجھ میں آئی؟ یعنی جیسے زید کے لیے قیام ثابت ہے اسی طرح عمر کے لیے جلوس ثابت ہے۔ تو کہتے ہیں فَالشَّرِكَةُ فِي مُجَرَّدِ الثُّبُوتِ وَالْوُجُودِ۔

وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَارَنَةِ اور حاصلِ کلام یہ کہ هُوَ یہ جو واؤ جو ہے لَا يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَارَنَةِ یہ مقارنت کے درپے نہیں ہوتا كَمَا زَعَمَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا جیسا کہ گمان کیا ہے ہمارے بعض اصحاب نے بھئی، وَلَا لِلتَّرْتِيبِ اور یہ واؤ ترتیب کے درپے بھی نہیں ہوتا كَمَا زَعَمَهُ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ جیسا کہ گمان کیا بعض اصحابِ شافعی نے بھئی۔ فَإِذَا قِيلَ جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو جب کہا جائے جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو کہ میرے پاس زید اور عمر آئے يَحْتَمِلُ تو یہ احتمال رکھتا ہے کہ أَنَّهُمَا جَاءَاكَ مَعًا کہ وہ دونوں آپ کے پاس اکٹھے آئے ہوں أَوْ تَقَدَّمَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ یا ایک دوسرے پر کیا ہو ان میں سے ایک دوسرے پر مقدم ہو، دونوں احتمال ہیں، دونوں صورتیں اس میں داخل ہو گئیں۔

وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل جو، حجت دلیل جو ہے یعنی اصحابِ شافعی مراد ہیں بھئی، ان کی دلیل جو ہے وہ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے: نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ تَعَالَى، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ۔ بھئی صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی جاتی ہے بھئی عمرے کے اندر بھی اور حج کے اندر بھی۔ صفا اور مروہ دو پہاڑیاں ہیں بیت اللہ کے بالکل قریب بھئی اور اگر آپ نے مسجد الحرام کی تصویر دیکھی ہو، مسجد الحرام بھئی وہ مسجد جس میں خانہ کعبہ ہے، اس کی عمارت کی اگر تصویر آپ دیکھیں اوپر سے تصویر لی گئی ہو تو ایک برآمدہ ایک طرف مسجد سے سیدھا آگے کی طرف دور تک نکلا ہوا ہے بھئی۔ اس برآمدے کے اندر سعی کی جاتی ہے بھئی۔ تصویر اب اگر غور نہیں کیا آپ غور کر لینا، ایک برآمدہ سیدھا مسجد سے آگے تک نکل جاتا ہے۔ اس میں سعی کی جاتی ہے، اس کا جو بیت اللہ کے قریب والا کونہ ہے اس پر صفا پہاڑی ہے اس کے نیچے بھئی اس عمارت میں، اور جو دور والا کونہ ہے اس

میں مروہ پہاڑی ہے۔ اس صفا اور مروہ کے درمیان سات چکر لگائے جاتے ہیں عمرے اور حج میں بھئی۔ تو صفا سے مروہ تک ایک چکر، پھر مروہ سے واپس صفا پہ پہنچے تو یہ دو چکر شمار ہیں، ایک چکر نہیں بلکہ دو چکر، تو اس طرح ساتویں چکر کی انتہا مروہ پہاڑی پر ہوگی بھئی۔ تو اب صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی جاتی ہے اب سعی کی ابتدا کس سے کی جائے گی؟ تو حضور صلی الله علیہ وسلم فرماتے ہیں حدیث میں آتا ہے بھئی، حضور نے فرمایا نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ ہم بھی ابتدا کرتے ہیں اس سے جس سے اللہ نے ابتدا کی، اور اللہ کے اس قول کو، یہ آیت حضور صلی الله علیہ وسلم نے تلاوت کی إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ صفا اور مروہ کیا ہیں؟ اللہ کے شعائر میں سے ہیں یعنی شعائر علامت کو کہتے ہیں، اللہ کے عبادت کی علامتوں میں سے۔ تو دیکھیے یہاں پر آیت کے اندر کس کو پہلے ذکر کیا گیا ہے؟ صفا، درمیان میں واؤ آیا۔ سمجھ میں آیا؟ اصحابِ شافعی کی دلیل چل رہی ہے بھئی، انہوں نے کیا کہا تھا واؤ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ ترتیب کا۔ کہتے ہیں دیکھیے یہ صفا پہلے ہے اور مروہ بعد میں، واؤ کے ذریعے عطف کیا گیا اور واؤ ترتیب کا فائدہ دے رہا ہے اسی لیے تو حضور صلی الله علیہ وسلم نے فرمایا نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ کہ ہم بھی اس سے ابتدا کرتے ہیں جس سے اللہ نے ابتدا کی ہے تو صفا سے ہم سعی شروع کرتے ہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں بھئی فَفَهِمَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْهُ التَّرْتِيبَ تو حضور علیہ السلام اس واؤ سے جو ہے ترتیب سمجھے، یہ ایک دلیل ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى اور دوسری دلیل ان کی جو ہے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا تو دیکھو وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا ان کے درمیان عطف کس کے ذریعے آیا؟ واؤ کے ذریعے، اور دیکھیے رکوع پہلے اور سجدہ بعد میں ہے، نماز کے اندر بھی رکوع کا سجدے پر مقدم کرنا فرض ہے، تو معلوم ہوا یہ واؤ کس چیز کے لیے آتا ہے؟ ترتیب کے لیے۔ کہتے ہیں فَإِنَّ تَقْدِيمَ الرُّكُوعِ عَلَى السُّجُودِ وَاجِبٌ اس لیے کیونکہ رکوع کے مقدم کرنا سجدوں پر، سجدہ پر یہ واجب ہے۔

وَالْجَوَابُ، جواب دے رہے ہیں مولانا کہ نہیں بھئی واؤ ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا۔ وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ اور جواب پہلی دلیل سے یہ ہے کہ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَعَلَّهُ فَهِمَ التَّرْتِيبَ مِنْ وَحْيٍ غَيْرِ مَتْلُوٍّ کہ شاید حضور صلی الله علیہ وسلم نے ترتیب کو سمجھا ہو وحی غیر متلو سے بھئی۔ یہ تو وحی متلو ہے تلاوت کی جاتی ہے یعنی قرآن کا حصہ ہے لیکن اس کے علاوہ بھی تو حضور صلی الله علیہ وسلم پر وحی آتی تھی تو ہو سکتا ہے حضور صلی الله علیہ وسلم کو وحی غیر متلو کے ذریعے بتلا دیا گیا ہو کہ سعی کی ابتدا کہاں سے کرنی ہے؟ صفا سے کرنی ہے، تو شاید اس وحی غیر متلو سے حضور صلی الله علیہ وسلم کو ترتیب سمجھ میں آئی ہو۔ وَإِنَّمَا أَحَالَ عَلَى الْآيَةِ اور حضور صلی الله علیہ وسلم نے آیت پر جو حوالہ دیا بِاعْتِبَارِ أَنَّ التَّقْدِيمَ فِي الذِّكْرِ لَا يَخْلُو عَنِ الِاهْتِمَامِ وَالتَّرْجِيحِ کہ تو یہ بایں اعتبار ہے کہ ذکر کے اندر بھی مقدم کرنا یہ بھی اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں بھئی۔ بھئی دو چیزوں کو ذکر کرنا ہے دو میں سے ایک کو پہلے ذکر کیا معلوم ہوا اس کی اہمیت کی وجہ سے اور اس کے راجح ہونے کی وجہ سے، تو راجح قرار دینے کی وجہ سے، تو اگرچہ یہ بھی اس سے خالی نہیں ہے لیکن بہرحال واؤ ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا تو یہاں یہ بھی احتمال ہے حضور صلی الله علیہ وسلم کو وحی غیر متلو سے علم ہوا ہو بھئی۔

وَعَنِ الثَّانِي اور دوسری کا جواب ہم کیا دیتے ہیں؟ دوسری کیا؟ کہ وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا آپ نے آیت ذکر کی، کہتے ہیں کہ أَنَّهُ مُعَارَضٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْجُدِي وَارْكَعِي یہ آیت تو معارض ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے وَاسْجُدِي وَارْكَعِي، تو دیکھو اس آیت میں کیا ہے؟ سجدے کا ذکر پہلے اور رکوع کا ذکر بعد میں۔ خِطَابًا لِمَرْيَمَ اس حال میں کہ یہ خطاب ہے حضرت مریم کو، فَإِنَّ تَقْدِيمَ السُّجُودِ عَلَى الرُّكُوعِ لَيْسَ بِفَرْضٍ بِالْإِجْمَاعِ اس لیے کہ سجدوں کو رکوع پر فرض کا، پر مقدم کرنا بالاجماع فرض نہیں ہے بھئی۔ تو واؤ اگر کس چیز کا فائدہ دیتا؟ ترتیب کا، پھر تو کیا ہونا چاہیے تھا یہاں تو پتہ لگ رہا ہے کہ سجدے کا پہلے کرو اور رکوع بعد میں بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

وَفِي قَوْلِهِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ جی، اور کسی شخص کا کہنا لِغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ ایسی عورت سے ایسی اس کی بیوی الغیر، جو جس سے اس نے صحبت نہیں کی بھئی، وہ غیر موطوءہ ہے، اس سے کوئی شخص اپنی ایسی بیوی سے کہتا ہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے۔ جی تو یاد رکھیے اس صورت میں جب وہ گھر کے اندر داخل ہوگی تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسے ایک طلاق ہوگی اور ایک سے ہی وہ بائنہ ہو جائے گی کیونکہ غیر مدخول بہا ہے غیر موطوءہ ہے مولانا اس سے صحبت نہیں کی گئی، اور غیر موطوءہ کو جب طلاق دی جائے تو وہ ایک ہی طلاق سے کیا ہو جاتی ہے؟ بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت بھی کوئی نہیں ہے وہ فوراً ہی کہیں اور نکاح کرنا چاہے تو نکاح کر سکتی ہے۔ تو امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں ایک ہی طلاق ہوگی اور صاحبین فرماتے ہیں گھر میں داخل ہوگی تو تینوں طلاقیں ہو جائیں گی، کیا ہو جائیں گی؟ تینوں۔ تو امام صاحب فرماتے ہیں ایک طلاق ہوگی، معلوم ہوا واؤ ترتیب کا فائدہ دے رہا ہے کیونکہ کیا تھا اس نے بھی ترتیب سے طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اس نے کہا تھا۔ اگر ترتیب کا فائدہ نہ دیتا واؤ مطلقِ جمع کے لیے ہوتا تو پھر تو تینوں طلاقیں واقع ہونی چاہیے تھیں، معلوم ہوا اے احناف تمہارے امام، امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واؤ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ ترتیب کا۔ جی اور دوسرا آپ نے کیا کہا تھا؟ واؤ مقارنت کا بھی فائدہ نہیں دیتا بھئی، واؤ مقارنت کا بھی فائدہ دیتا ہے جب ہی تو صاحبین فرماتے ہیں تینوں طلاقیں ہو جائیں گی، اکٹھی ہو جائیں گی، جیسے ہی گھر میں داخل ہوگی تینوں طلاقیں ہو جائیں گی بھئی۔ اعتراض سمجھ میں آگیا بھئی؟ تو یہ مقارنت بھی، ہاں جب تینوں اکٹھی ہوئیں معلوم ہوا مقارنت آ گئی ہے بھئی، اکٹھی واقع ہو رہی ہیں۔

تو کہتے ہیں وَفِي قَوْلِهِ اور کسی شخص کے، فِي قَوْلِهِ لِغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ اور کسی شخص کا اپنی غیر موطوءہ بیوی سے یہ کہنا کہ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ کہتے ہیں جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا یہ جواب ہے ایک ایسے سوال کا، سوالِ مقدر کا جو ہم پر وارد ہوتا ہے، وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّهُ إِذَا قَالَ أَحَدٌ لِامْرَأَتِهِ غَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ جب کسی شخص نے کہا اپنی غیر موطوءہ

بیوی سے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ تَقَعُ وَاحِدَةٌ تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی وَعِنْدَهُمَا ثَلَاثٌ اور صاحبین کے نزدیک تینوں، فَعُلِمَ پس جان لیا گیا کہ أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَهُ کہ واؤ ترتیب کے لیے امام صاحب کے نزدیک، فَيَقَعُ الْأَوَّلُ مُنْفَرِدًا پس پہلی طلاق اکیلی واقع ہوگی۔ جی باقی دو طلاقیں کیوں نہیں ہوں گی؟ کیونکہ ایک سے ہی بائنہ ہو گئی، جدا ہو گئی، اور عدت بھی کوئی نہیں ہے عدت ہوتی تو عدت کے اندر اور بھی واقع ہو سکتی تھیں لیکن عدت بھی نہیں ہے اس پر، عدت بھی، تو لہٰذا فوراً ہی بائنہ اور جدا ہو گئی بالکل لہٰذا اب محل ہی نہ رہا طلاق کا تو باقی دو طلاقیں کیا ہو جائیں گی؟ لغو۔ تو یہ معنی ہے فَيَقَعُ الْأَوَّلُ مُنْفَرِدًا پس پہلی طلاق اکیلی واقع ہو جائے گی وَلَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ اور محل ہی باقی نہیں رہے گا دوسری اور تیسری طلاق کے لیے۔ وَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَهُمَا اور یہ جان لیا گیا کہ واؤ جو ہے، اوپر کیا تھا لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَهُ امام صاحب کے نزدیک ترتیب کے لیے ہے وَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَهُمَا اور صاحبین کے نزدیک مقارنت کے لیے ہے، فَيَقَعُ الْكُلُّ دَفْعَةً وَاحِدَةً پس ساری کی ساری طلاقیں ایک ہی دفعہ میں واقع ہو جائیں گی اکٹھی، وَالْمَحَلُّ يَقْبَلُهَا اور محل بھی اس کو قبول کرتا ہے کہ اکٹھی تین طلاقیں ہو جائیں بھئی۔ بھئی الگ الگ دے پھر تو ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو گئی لیکن اگر کوئی شخص ایک ہی لفظ کے ساتھ تینوں طلاقیں دیتا ہے غیر موطوءہ کو تو پھر تینوں ہو جائیں گی مثلاً اسے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا تو کیا ہو جائیں گی؟ تینوں ہی طلاقیں اکٹھی ہو جائیں گی۔

فَأَجَابَ تو جواب دیا مصنف نے بِأَنَّ فِي هَذَا الْمِثَالِ کہ اس مثال کے اندر إِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةً، یا تَطْلُقُ وَاحِدَةً طلاق والی ہو جائے گی ایک طلاق والی، یا تُطَلَّقُ وَاحِدَةً یا وہ کیا ہو جائے گی ایک طلاق والی ہو جائے گی عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لِأَنَّ مُوجَبَ هَذَا الْكَلَامِ الِافْتِرَاقُ اس لیے کیونکہ اس کلام کا مقتضیٰ کیا ہے؟ افتراق۔ اس کلام کا مقتضیٰ ہی افتراق ہے اس لیے، واؤ فائدہ نہیں دے رہا ترتیب کا بلکہ کلام کا مقتضیٰ کیا ہے؟ افتراق۔ بھئی معلوم ہوا جب اس نے یہ کہا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ معلوم ہوا کہنے والا یہ چاہتا ہے کہ طلاقیں الگ الگ واقع ہوں، ایک ہو پھر دوسری ہو پھر تیسری ہو۔ اگر اکٹھی کا ارادہ ہوتا پھر تو وہ یوں طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ اتنا لمبا کلام نہ کرتا، وہ تو فوراً کیا کہہ دیتا فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں، لیکن وہ طَالِقٌ ثَلَاثًا نہیں کہہ رہا بلکہ کیا کہہ رہا ہے؟ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ معلوم ہوا وہ کیا چاہتا ہے؟ افتراق، کہ طلاق ایک ایک کر کے واقع ہو جائے، تینوں طلاقیں یعنی الگ الگ واقع ہو جائیں۔ تو لہٰذا یہاں جو ترتیب آئی وہ واؤ کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ وہ افتراق ہے، الگ الگ طلاقیں ہوئیں اور وہ کس کی وجہ سے؟ کلام کے مقتضیٰ کی وجہ سے، تو لہٰذا الگ الگ طلاقیں واقع ہوں گی بھئی کلام کے مقتضیٰ کے مطابق، لیکن جیسے ہی پہلی طلاق واقع ہوگی اس کے بعد پھر محل ہی باقی نہیں رہے گا، تو باقی دو اس لیے لغو چلی جائیں گی۔ تو کہتے ہیں لِأَنَّ مُوجَبَ هَذَا الْكَلَامِ الِافْتِرَاقُ اس لیے کیونکہ اس کلام کا مقتضیٰ افتراق ہے فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ تو وہ واؤ سے نہیں بدلے

گا۔ وَقَالَا اور صاحبین فرماتے ہیں مُوجَبُهُ الِاجْتِمَاعُ کہ اس کلام کا مقتضیٰ کیا ہے؟ اجتماع ہے، فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ تو یہ واؤ سے نہیں بدلے گا۔ جی، بھئی صاحبین فرماتے ہیں کہ کلام کا مقتضیٰ اجتماع ہے، ایک ہی شرط کے ساتھ وہ کیا کر رہا ہے؟ تینوں طلاقوں کو معلق کر رہا ہے، کہ معلوم ہوا وہ چاہتا ہے کہ اس شرط کے پائے جاتے ہی کیا ہو جائیں؟ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ الگ الگ شرطوں کے ساتھ طلاقوں کو معلق کرتا لیکن اس نے ایک ہی شرط کے ساتھ کیا کر دیا؟ تینوں طلاقوں کو معلق کر دیا، معلوم ہوا وہ کیا چاہتا ہے؟ کہ تینوں کیا ہو جائیں؟ اس شرط کے پائے جاتے ہی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں بھئی۔ تو کہتے ہیں صاحبین یہ معنی ہے، صاحبین فرماتے ہیں مُوجَبُهُ الِاجْتِمَاعُ کہ کلام کا مقتضیٰ اجتماع ہے فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ تو وہ واؤ سے نہیں بدلے گا۔ تو یہ کلام کا مقتضیٰ کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک افتراق آیا اور صاحبین کے نزدیک اجتماع آیا، واؤ کی وجہ سے نہیں بھئی۔

يَعْنِي أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ عِنْدَهُ اس لیے کیونکہ یہ ترتیب امام صاحب کے نزدیک وَالْمُقَارَنَةَ عِنْدَهُمَا اور یہ جو مقارنت ہے صاحبین کے نزدیک لَمْ يَجِئْ مِنَ الْوَاوِ یہ واؤ سے نہیں آئی بَلْ مِنْ مُوجَبِ الْكَلَامِ بلکہ کس سے آئی ہے؟ کلام کے مقتضیٰ سے آئی ہے، فَإِنَّ مُوجَبَ الْكَلَامِ عِنْدَهُ الِافْتِرَاقُ اس لیے کیونکہ کلام کا مقتضیٰ امام صاحب کے نزدیک افتراق ہے، إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ اس لیے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا لَقَالَ تو وہ شخص یوں کہتا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا بھئی، پھر وہ یوں کہتا بھئی۔ فَإِذَا لَمْ يَقُلْ ثَلَاثًا جب اس نے ثَلَاثًا نہیں کہا بَلْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ بلکہ اس نے الگ الگ کرتے ہوئے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عُلِمَ تو جان لیا گیا أَنَّهُ قَصَدَ الِافْتِرَاقَ کہ اس نے کس چیز کا ارادہ کیا ہے؟ افتراق الگ الگ جدا ہونے کا ارادہ کیا ہے، فَيَقَعُ كُلٌّ مِنْهَا عَلَى حِدَةٍ تو واقع ہوگی ان میں سے ہر ایک طلاق علیحدہ، فَيَقَعُ الْأَوَّلُ پس پہلی تو طلاق واقع ہو گئی وَلَمْ يَبْقَ مَحَلٌّ لِلثَّانِي وَلِلثَّالِثِ اور اس کے بعد محل ہی ثانی اور ثالث کے لیے باقی نہیں رہے گا۔ وَعِنْدَهُمَا مُوجَبُ الْكَلَامِ الِاجْتِمَاعُ اور صاحبین کے نزدیک کلام کا مقتضیٰ جو ہے وہ اجتماع ہے لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ اس لیے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا لَمَا عَلَّقَ الثَّلَاثَ كُلَّهُ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ تو پھر وہ تینوں ساری تینوں کو ایک ہی شرط کے ساتھ معلق نہ کرتا، فَإِذَا عَلَّقَهُ جُمْلَةً پس جب اس نے معلق کر دیا اکٹھا ہی سب کو وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً تو وہ ساری بھی کیا ہوں گی؟ اکٹھی ہی واقع ہوں گی۔

وَقَدْ مَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِيمِ إِلَى رُجْحَانِ قَوْلِهِمَا فِي وُقُوعِ الثَّلَاثِ اور تحقیق مائل ہوئے ہیں علامہ فخر الاسلام اور صاحبِ تقویم، تقویم کتاب کے مصنف جو ہیں، إِلَى رُجْحَانِ قَوْلِهِمَا کس بات کی طرف مائل ہوئے ہیں؟ صاحبین کے قول کے راجح ہونے کی طرف فِي وُقُوعِ الثَّلَاثِ تین طلاقوں کے واقع ہونے کے اندر، تو ان کا میلان بھی اسی طرف ہے کہ تینوں کیا ہو جائیں گی؟ واقع ہو جائیں گی۔

وَهَذَا كُلُّهُ إِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ اور کہتے ہیں یہ سب اس وقت ہے جب شرط کو مقدم کر دے، وَإِنْ أَخَّرَهُ اور اگر شرط کو کیا کر دیا؟ مؤخر کر دیا بِأَنْ قَالَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ شرط کو کیا کر دیا؟ مؤخر بھئی،

تو يَقَعُ الثَّلَاثُ اتِّفَاقًا تو بالاتفاق کیا ہو جائیں گی؟ تین ہی طلاقیں واقع ہوں گی۔ بھئی کیوں تین؟ کیوں بھئی صاحبین کے نزدیک تو بات واضح ہے، امام صاحب کے نزدیک تین کیوں واقع ہوگی؟ کہتے ہیں لِأَنَّهُ وُجِدَ فِي آخِرِ الْكَلَامِ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ اس لیے کیونکہ کلام کے آخر میں ایسی چیز پائی گئی جس نے اس کے اول کو کیا کر دیا؟ بدل دیا بھئی۔ پہلے شرط مقدم تھی تو وہ آخر میں نہیں تھی، اب کیا ہے؟ شرط آخر میں، تو وہ اب اول پہ اثر انداز، اثر ڈالے گی مولانا، تو وہ اول کو بدل دے گی، تو کہتے ہیں وجد آخر کلام کے اندر ایسی چیز، فَلِأَنَّهُ وُجِدَ فِي آخِرِ الْكَلَامِ اس لیے کہ پائی گئی کلام کے آخر کے اندر مَا ایسی چیز يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ جو اس کے اول کو کیا کر دیتی ہے؟ بدل دیتی ہے، وَهُوَ الشَّرْطُ اور وہ کیا ہے؟ شرط ہے، فَتَوَقَّفَ الْأَوَّلُ عَلَى آخِرِهِ تو پہلی کیا ہو گئی؟ موقوف ہو گئی کس پر؟ آخری پر، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ پہلی آخری پر موقوف ہو گئی فَيَقَعْنَ جُمْلَةً تو کیا ہوں گی وہ؟ جملۃً اکٹھی ہی واقع ہو جائیں گی بھئی۔

وَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنَّمَا تَبِينُ بِوَاحِدَةٍ بھئی، اور بھئی جب کہا کسی شخص نے اپنی ایسی بیوی سے جو غیر موطوءہ ہے کیا کہا؟ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ کہا۔ کہتے ہیں إِنَّمَا تَبِينُ بِوَاحِدَةٍ وہ بائنہ ہو جائے گی ایک ہی طلاق کے ساتھ۔ کہتے ہیں جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے، ایک دوسرا سوال عَلَى عُلَمَائِنَا جو ہمارے علماء پر ہوتا ہے اس کا جواب ہے، وَهُوَ اور وہ سوال یہ کہ أَنْ يُقَالَ کہ یوں کہا جائے إِذَا نَجَّزَ الطَّلَاقَ جب، نَجَّزَ کا معنی پورا کرنا، کہ جب إِذَا نَجَّزَ الطَّلَاقَ بِدُونِ الشَّرْطِ کہ جب خاوند نے کیا کر دیا؟ طلاق کو پورا کر دیا بغیر شرط کے، یعنی شرط کے ساتھ معلق نہیں کر دیا بلکہ ان کو کیا کیا؟ پورا کیا، واقع کیا لِغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ کس کے لیے؟ غیر موطوءہ کے لیے، بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ وہ یوں کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ، فَعُلَمَاؤُنَا الثَّلَاثَةُ اتَّفَقُوا تو پس ہمارے تینوں علماء کا یعنی ہمارے تینوں ائمہ جو ہیں امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ، امام محمد رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ، انہوں نے اتفاق کیا ہے عَلَى أَنَّهُ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ هَاهُنَا کہ یہاں پر ایک ہی واقع ہوگی، فَفُهِمَ أَنَّهُ لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَ الْكُلِّ تو یہ بات سمجھ میں آئی کہ یہ واؤ کیا ہے؟ سب کے نزدیک ترتیب کے لیے ہے۔ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ بھئی، تینوں علماء کیا فرما رہے ہیں ہمارے؟ ایک ہی طلاق واقع ہوگی، معلوم ہوا واؤ کس چیز کا فائدہ دے رہا ہے؟ ترتیب کا فائدہ دے رہا ہے ورنہ تو تینوں ہونی چاہیے تھیں۔ تو جب ایک ہو جائے گی تو وہ ایک سے ہی بائنہ ہو جائے گی اور باقی دو کا تو پھر محل ہی نہ رہا۔

فَأَجَابَ تو جواب دیا مصنف نے بِأَنَّ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ کہ اس مسئلہ کے اندر بھی إِنَّمَا تَبِينُ بِوَاحِدَةٍ وہ عورت کیا ہو جائے گی؟ بائنہ ہو جائے گی ایک طلاق کے ساتھ لِأَنَّ الْأَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِالثَّانِي وَالثَّالِثِ۔ بھئی یہاں پر یہ جو ترتیب آئی، یہ ایک سے جو بائنہ ہوئی، یہ واؤ کی وجہ سے نہیں آئی بلکہ تکلمِ لسانی کی وجہ سے آئی ہے۔ خلاصہ جواب کیا ہے؟ یہاں واؤ جو ایک طلاق واقع ہوئی ہے واؤ کی وجہ سے نہیں، بلکہ تکلمِ لسانی کی وجہ سے ایک طلاق واقع ہوئی ہے۔ کیا معنی تکلمِ لسانی؟ بھئی دیکھو اس نے کیا کہا أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ، تو طَالِقٌ طَالِقٌ تین دفعہ کہہ رہا ہے، اکٹھا کہہ سکتا ہے تینوں کا؟ ایک ہی

دفعہ میں تین طَالِقٌ پہ تلفظ ہو سکتا ہے؟ نہیں، الگ الگ کر رہا ہے تو پہلے ایک کو کہے گا پھر دوسری کو پھر تیسری۔ تو جیسے ہی اس نے کہا أَنْتِ طَالِقٌ فوراً ہی کیا ہو گئی؟ ایک طلاق۔ وہ رکا نہیں ہے سانس بھی نہیں لیا اس نے، دوسرا وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ کہا لیکن یہ لغو چلا گیا، پہلے سے ہی کیا ہو چکی تھی؟ ایک طلاق۔ تو یہ تکلمِ لسانی کی وجہ سے ایک طلاق واقع ہوئی ہے مولانا، واؤ کی وجہ سے ترتیب نہیں آئی۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ تو دوسری بھی طلاق لغو چلی گئی اور تیسری بھی۔

یعنی لِأَنَّ الْأَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِالثَّانِي اس لیے کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو گئی دوسری طلاق پر تکلم کرنے سے پہلے ہی، بِالثَّانِي وَالثَّالِثِ دوسری اور تیسری پر تکلم کرنے سے پہلے ہی، فَسَقَطَتْ وِلَايَتُهُ تو اس خاوند کی ولایت ہی کیا ہو گئی؟ ساقط۔ بھئی جب ایک سے ہی وہ بائنہ ہو گئی تو اب اسے وہ طلاق کی ولایت ہے؟ نہیں، لہٰذا اس کی ولایت ہی ساقط ہو گئی لِفَوَاتِ مَحَلِّ التَّصَرُّفِ اس لیے کیونکہ وہ محلِ تصرف ہی کیا ہو گیا؟ فوت ہو گیا، ختم ہو گیا، اب اس کی بیوی نہ رہی بھئی اب طلاق کیسے دے گا؟

يَعْنِي مَا جَاءَ التَّرْتِيبُ مِنَ الْوَاوِ ترتیب واؤ سے نہیں آئی بَلْ مِنَ التَّكَلُّمِ اللِّسَانِيِّ بلکہ کس سے آئی ہے؟ تکلمِ لسانی سے آئی ہے، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِثَلَاثِ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً اس لیے کیونکہ انسان اس بات پر قادر ہی نہیں ہے کہ وہ تین کلمات کو ایک ہی مرتبہ کے اندر ان پر تکلم کرے اور زبان سے ادا کرے، فَإِذَا تَكَلَّمَ بِالْأَوَّلِ جب اس نے پہلے پر تکلم کیا وَوَقَعَ الْفَرَاغُ عَنْهُ اور اس سے فرصت حاصل ہوئی، فراغ حاصل ہوا، لَمْ يَبْقَ الْمَحَلُّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ تو محل ہی ثانی اور ثالث کے لیے باقی نہ رہا۔ بِدَلِيلِ، دلیل کیا ہے مولانا کہ واؤ سے ترتیب نہیں آئی بلکہ یہ تکلمِ لسانی سے ترتیب آ رہی ہے؟ کہتے ہیں دلیل اس کی یہ ہے کہ أَنَّهُ لَوْ قَالَ بِلَا وَاوٍ کہ اگر وہ بغیر واؤ کے یوں کہتا أَنْتِ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ تو اس صورت میں بھی تَبِينُ بِالْأَوَّلِ بِالِاتِّفَاقِ پہلی طلاق سے کیا ہو جاتی وہ؟ بائنہ ہو جاتی بالاتفاق بھئی، فَعُلِمَ پس جان لیا گیا کہ أَنَّهُ لَا مَدْخَلَ لِلْوَاوِ فِيهِ کہ واؤ کا اس کے اندر کوئی دخل، ایک طلاق کے ہونے کے اندر واؤ کا کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ بغیر واؤ کے کہے تو پھر بھی ایک طلاق، واؤ کے ساتھ کہے پھر بھی ایک طلاق۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک يَقَعُ الثَّلَاثُ تین طلاقیں واقع ہوں گی فِيمَا نَحْنُ فِيهِ اس صورت کے اندر جس کے اندر، جس مسئلے میں ہم ہیں، اس صورت میں کتنی طلاقیں واقع ہوں گی؟ تین، لِأَنَّ الْجَمْعَ بِحَرْفِ الْجَمْعِ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ اس لیے کیونکہ جمع کرنا کس کے ذریعے؟ حرفِ جمع، ان کے نزدیک واؤ جمع کے لیے، تو جمع کرنا حرفِ جمع کے ذریعے كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ یہ جمع کرنا ہے کس طرح لفظِ جمع، جیسے لفظِ جمع کے ذریعے جمع کا فائدہ آتا ہے اسی طرح حرفِ جمع کے ذریعے بھی اسی طرح جمع کا فائدہ۔ تو جیسے ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا تو ثَلَاثًا میں کیا کر دیا اس نے؟ تینوں طلاقوں کو جمع کر دیا، تو جیسے جمع کے لفظ سے تینوں طلاقیں جمع ہوئیں اسی طرح جمع کے حرف یعنی

واؤ سے بھی کیا ہو جائیں گی؟ تینوں طلاقیں جمع ہو جائیں گی اور اکٹھی واقع ہوں گی، اور وہ تین طلاقوں سے بائنہ ہوگی بھئی۔ چلیے بس مولانا، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۵۵: حروفِ معانی (۱): حرف «واو» کا موضوع (مطلق جمع و مقارنت) اور دو باندیوں کے نکاح و عتق کا تفریعی مسئلہ

نور الانوار صفحہ: ۱۱۶ — بتاریخ: ۸ جنوری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَإِذَا زَوَّجَ أَمَتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ ثُمَّ قَالَ الْمَوْلَى هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ مُتَّصِلًا، جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ عَلَى عُلَمَائِنَا۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

یہاں سے علمائے احناف پر ہونے والے ایک اور اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ بحث ہم نے شروع کی تھی حروفِ عاطفہ کی اور حروفِ عاطفہ میں سب سے پہلے واؤ کے بارے میں۔ احناف کا مذہب ذکر ہوا کہ احناف کے نزدیک واؤ جو ہے مطلقِ جمع کے لیے آتا ہے یعنی یہ نہ مقارنت کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ترتیب کا فائدہ دیتا ہے۔ اس پر ایک

اشکال ہوتا ہے اعتراض ہوتا ہے۔ اعتراض کی صورت یہ ہے مولانا، صورتِ مسئلہ سمجھ لیجیے بھئی۔[۱]

سب سے پہلے فضولی سمجھ لیں، فضولی جانتے ہو کسے کہتے ہیں بھئی؟ وہ شخص جسے کسی نے نہ وکیل بنایا ہے نہ اس کا ولی ہے، پھر اس کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے کوئی عقد کر دیتا ہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ فضولی۔ جسے نہ تو وکیل بنایا گیا ہے نہ ولی ہے، کوئی تعلق نہیں اور وہ خود ہی اپنی طرف سے کیا کر دیتا ہے؟ دوسرے کی طرف سے کوئی عقد کر دیتا ہے اس کو فضولی کہا جاتا ہے۔

صورتِ مسئلہ یہ کہ ایک شخص کی دو باندیاں ہیں بھئی اور آپ جانتے ہیں کہ باندی بغیر آقا کی اجازت کے کہیں نکاح نہیں کر سکتی۔ اگر نکاح کر بھی لے تو اس کا نکاح آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا بھئی، کس پر؟ آقا کی اجازت پر۔ اور آقا کے لیے باندی سے صحبت کرنا جائز ہوتا ہے لیکن جب اس کا کسی سے نکاح کروا دے پھر اس کے لیے صحبت کرنا جائز نہیں بھئی، پھر اس کے لیے حرام ہے۔

لہٰذا صورت یہ کہ دو فضولی تھے انہوں نے اس شخص کی دونوں باندیوں کا نکاح کروا دیا کسی آدمی سے، باندیوں کی رضامندی سے، البتہ یہ شخص فضولی ہے بھئی، آقا سے اجازت نہیں لی، نہ اس کا وکیل ہے نہ اس سے اجازت لی ہے۔ ایک فضولی بنا کس کی طرف سے؟ یہ باندیوں کے مالک کی طرف سے، باندیوں کا اس نے نکاح کروا رہا ہے باندیوں کی طرف سے، اور ایک فضولی ہے خاوند کی طرف سے۔ وہ شخص جس سے نکاح کروا رہے ہیں اس نے بھی کوئی وکیل کسی کو نہیں بنایا بھئی، کسی کو کہا نہیں، اس کا ولی کوئی نہیں، بلاوجہ یہ دو آپس میں نکاح کرواتے ہیں بھئی۔ ایک کہتا ہے میں نے ان

---

[۱]

جدول — حروفِ معانی کی اجمالی تقسیم اور حرفِ عطف «واو» کے اصولی معانی و فقہی احکام:

مبحث / قسم	تعریف و شامل حروف	اصولی قاعدہ اور فقہی تفریع
۱۔ حروفِ معانی کی اقسام	(۱) حروفِ عطف (۷)، (۲) حروفِ جر (٦)، (۳) اسمائے ظروف (۴)، (۴) حروفِ شرط و استثناء	فقہی استنباط اور اقرارات و ایقاعات (طلاق، عتاق، نذر، ایمان) کا مدار انہی حروف کے معانی پر ہے۔
۲۔ حرفِ «واو» کا معنیٔ حقیقی	مطلق جمع و مقارنت (بلا شرطِ ترتیب و بلا شرطِ معیت) — مذہبِ جمہور احناف	آیتِ وضو میں فرائض کی ترتیب فرض نہیں؛ اور بعض شوافع کے نزدیک ترتیب واجب ہونے کا رد۔
۳۔ «واو» کی فقہی تفریعات	عطف فی الطلاق والعتاق والیمین	غیر مدخول بہا سے کہا «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ» تو داخل ہونے پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی، اور اگر کہا «أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ» تو بھی پہلی ہی سے بائنہ ہو جائے گی۔

دونوں باندیوں کا نکاح مثلاً زید سے کر دیا، دو گواہوں کی موجودگی میں کہتے ہیں، دوسرا کہتا ہے میں نے زید کی طرف سے اس نکاح کو قبول کر لیا۔

صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ یہ تو وہ ہے جب ایک ہی لفظ سے دونوں کا عقد کروایا، ایک ہی لفظ ایجاب ایک ہی ہوا نا؟ کہ یہ دونوں جو فلاں فلاں باندیاں ہیں ان دونوں کا میں نے زید سے عقد کر دیا۔ تو دیکھو ایک ہی ایجاب کے ساتھ دونوں کا عقد کر رہا ہے۔ یا ایک صورت ہے کہ دونوں کا الگ الگ کروائے، مثلاً پہلے کہتا ہے وہ جو فلاں باندی ہے اس کا میں نے زید سے عقد کر دیا اور دوسرا زید کی طرف سے کہتا ہے میں نے زید کے لیے اس کے عقد کو قبول کر لیا۔ پھر دوسری باندی کا عقد کرتا ہے کہ دوسری کا بھی میں نے زید سے عقد کر دیا، وہ دوسرا فضولی بھی زید کی طرف سے کیا کرتا ہے؟ قبول کرتا ہے کہ میں نے زید کی طرف سے اس کو قبول کر لیا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو چاہے ایک ہی ایجاب کے ساتھ ہو دونوں کا نکاح، چاہے الگ الگ ایجاب ہوں یعنی ایک ہی عقد کے ساتھ ہو یہ نکاح یا دو الگ الگ عقدوں کے ساتھ ہو بھئی۔

تو یاد رکھیے اب یہ باندیوں کی طرف سے بھی نکاح کرنے والا، نکاح کروانے والا فضولی اور خاوند کی طرف سے قبول کرنے والا بھی فضولی۔ اور باندی کا نکاح کس پر موقوف، کس کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے؟ آقا۔ تو یہ نکاح موقوف ہوا آقا کی اجازت پر۔ اور زید کی طرف سے بھی چونکہ فضولی نے نکاح کیا ہے تو یہ نکاح دونوں زید کی اجازت پر بھی موقوف ہیں، زید کی اجازت پر بھی موقوف ہیں۔

پھر ایک اور مسئلہ یاد رکھیے۔ یاد رکھیے کوئی شخص، اس کے عقد میں کوئی عورت نہیں ہے وہ، اس کی مرضی ہے وہ آزاد عورت سے بھی نکاح کر سکتا ہے اور باندی سے بھی نکاح کر سکتا ہے۔ لیکن اگر آزاد عورت سے نکاح کر لیا اس کے بعد اب وہ باندی سے نکاح کرنا چاہتا ہے نہیں بھئی، باندی سے نکاح کی اب گنجائش نہیں رہی بھئی۔ آزاد عورت جب عقد میں ہو تو اس پر باندی کے ساتھ عقد کرنا جائز نہیں۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟

صورتِ مسئلہ کیا ہوئی؟ ایک فضولی نے ایک شخص کا نکاح کیا اور دوسرا کس کے ساتھ کروایا؟ کسی شخص کی دو باندیوں کے ساتھ نکاح کروا دیا۔ تو نکاح کروانے والے دونوں کیا ہیں؟ فضولی۔ تو یہ دونوں نکاح موقوف ہوئے آقا کی اجازت پر بھی اور خاوند کی اجازت پر بھی موقوف ہوئے۔ اور یہ بھی آپ نے مسئلہ سن لیا بھئی کہ آزاد عورت جب عقد میں ہو تو پھر باندی کے ساتھ نکاح کی اجازت نہیں بھئی، باندی کے ساتھ نکاح کی اجازت نہیں۔

اب دیکھیے صورتِ مسئلہ بھئی دیکھیے یہ بیان کرتے ہیں۔ کہتے ہیں وَإِذَا زَوَّجَ أَمَتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ اور جب نکاح کروایا، کس کا نکاح کروایا؟ أَمَتَيْنِ دو باندیوں کا مِنْ رَجُلٍ کسی شخص سے، یعنی یہ خاوند مراد ہے کسی شخص سے کروایا، بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهُمَا ان دونوں باندیوں کے آقا کی اجازت کے بغیر وَبِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ اور وہ خاوند کی اجازت کے بغیر ثُمَّ قَالَ الْمَوْلَى پھر اس کے بعد آقا نے کہا هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ مُتَّصِلًا یہ باندی آزاد ہے اور یہ مُتَّصِلًا ملا کر۔ آقا نے کیا کہا؟ یہ باندی آزاد ہے اور یہ آزاد ہے۔ آقا کو نکاح کا پتہ ہی نہیں ہے بس صرف وہ یہ کر، کیا کر رہا ہے؟ دونوں باندیوں کو آزاد

کر رہا ہے لیکن کس طریقے سے، لفظ کیا بولتا ہے؟ هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ۔ فقہاء لکھتے ہیں پہلی باندی کا نکاح آقا کی طرف سے نافذ ہو گیا اور دوسری کا باطل ہو گیا۔ اب خاوند قبول کرے گا تو صرف پہلی سے نکاح ہو سکتا ہے جس کو پہلے آقا نے آزاد، هَذِهِ حُرَّةٌ جس کی طرف پہلے اشارہ کیا، اس سے تو نکاح ہو جائے گا دوسری کا نکاح کیا ہے؟ باطل، وہ اب نہیں ہو سکتا بھئی۔ مسئلہ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ ابھی صورتِ مسئلہ بیان ہو رہی ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں قَالَ الْمَوْلَى هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ مُتَّصِلًا تو آقا نے کہا یہ آزاد ہے اور یہ متصل طور پر ملا کر کہا بھئی درمیان میں وقف نہیں کیا، رکا نہیں آقا۔ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ عَلَى عُلَمَائِنَا یہ جواب ہے ایک دوسرے سوال کا عَلَى عُلَمَائِنَا جو کس پر ہوتا ہے ہمارے علماء پر، ہمارے علماء پر وارد ہونے والے ایک اور سوال کا یہ جواب ہے۔ وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّهُ إِذَا زَوَّجَ فُضُولِيٌّ جب نکاح کروا دیا ایک فضولی نے أَمَتَيْنِ لِشَخْصٍ کس کا نکاح کروایا؟ دو باندیوں کا لِشَخْصٍ جو کسی شخص کی ہیں مِنْ رَجُلٍ کس سے نکاح کروایا؟ کسی آدمی سے، رَجُلٍ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ کسی دوسرے آدمی سے، سَوَاءٌ كَانَ بِعَقْدٍ أَوْ بِعَقْدَيْنِ برابر ہے کہ یہ نکاح ایک ہی عقد سے ہو یعنی ایجاب ایک ہی ہوا ہو أَوْ بِعَقْدَيْنِ یا دو الگ الگ عقدوں سے یعنی دو الگ الگ ایجاب ہوئے ہوں۔ یہ نکاح کروایا بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ اور بغیر خاوند کی اجازت کے وَبِغَيْرِ إِذْنِ الْمَوْلَى كِلَيْهِمَا، بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ وَبِغَيْرِ إِذْنِ الْمَوْلَى كِلَيْهِمَا بغیر خاوند اور بغیر آقا کی اجازت کے یعنی دونوں کی اجازت کے بغیر۔ باندیوں کی تو رضامندی تھی لیکن ان کے آقا سے بھی کوئی اجازت وغیرہ نہیں لی اور جس سے نکاح کروا رہا ہے جس شخص سے اس سے بھی اجازت نہیں، اس کا بھی وکیل نہیں ہے بھئی۔

فَقَالَ الْمَوْلَى تو بس آقا نے کہا هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ بِكَلَامٍ مُتَّصِلٍ آقا نے کہا یہ بھی آزاد ہے اور یہ بھی کلام متصل کے ساتھ کہا۔ فَإِنَّهُ يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِالِاتِّفَاقِ تو یا یوں کہیں فَإِنَّهُ يُبْطِلُ نِكَاحَ الثَّانِيَةِ تو آقا کا یہ کلام جو ہے یہ باطل کر دے گا دوسری باندی کے نکاح کو بِالِاتِّفَاقِ بَيْنَنَا ہمارے درمیان یعنی ہمارے تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس صورت میں جس دوسری کی طرف اس نے هَذِهِ کا اشارہ کیا اس کا نکاح باطل ہو جائے گا، اور پہلی، پہلی کا نکاح آقا کی طرف سے نافذ ہو گیا۔ بھئی پہلے تو آقا کی اجازت پر موقوف تھا لیکن جب آقا نے اس کو آزاد کر دیا تو آقا کا حق اس پر سے ختم ہو گیا بھئی، آقا کا حق کیا ہوا؟ ختم ہوا بھئی۔ تو وہ اب اس کی، گویا آقا کی طرف سے اجازت ہو گئی۔

تو کہتے ہیں فَعُلِمَ پس جان لیا گیا کہ أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيبِ کہ واؤ کس لیے ہے؟ ترتیب، جب ہی تو کہہ رہے ہیں هَذِهِ حُرَّةٌ آپ نے کہا یہ والا پہلے ہے، تو اور درمیان میں واؤ تھا، معلوم ہوا واؤ ترتیب کا فائدہ دے رہا ہے جب ہی آپ نے کہا کہ یہاں پہلی آزاد ہوئی اور اس کا نکاح کیا ہوا؟ نافذ آقا کی طرف سے اور دوسری وَهَذِهِ بعد میں ہے تو اس میں آپ نے کہا نکاح باطل ہے، معلوم ہوا یہ ترتیب کا فائدہ کس نے دیا؟ واؤ نے۔ تو جان لیا گیا کہ أَنَّ الْوَاوَ لِلتَّرْتِيبِ کہ یہ واؤ ترتیب کے لیے ہے وَإِلَّا لَصَحَّ نِكَاحُهُمَا ورنہ تو دونوں کا نکاح صحیح ہوتا، اگر ترتیب نہ ہوتی واؤ جمع کا فائدہ دیتا پھر دونوں کا نکاح نافذ ہونا چاہیے تھا۔ تو احنا، یہ عِنْدَ الْأَحْنَاف ہے مولانا، بالاتفاق ہمارے نزدیک دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ تو اس پر احناف پر اعتراض

ہوتا ہے کہ دیکھا بھئی یہ معلوم ہوا یہ واؤ نے ترتیب کا فائدہ دیا ہے، کس چیز کا؟ ترتیب کا فائدہ دیا ہے، اگر واؤ ترتیب کا فائدہ نہ دیتا تو پھر تو دونوں کا نکاح صحیح ہونا چاہیے تھا۔ لیکن آپ کہتے ہیں پہلی کا نکاح تو صحیح لیکن دوسری کا نکاح باطل اور هَذِهِ وَهَذِهِ یہاں سے کیا آگئی؟ معلوم ہوا ترتیب آگئی، پہلی کا نکاح صحیح اور دوسری کا نکاح صحیح نہیں۔

فَأَجَابَ تو جواب دیا مصنف نے بِأَنَّ فِي هَذَا الْمِثَالِ کہ اس مثال کے اندر إِنَّمَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جاتا ہے لِأَنَّ عِتْقَ الْأُولَى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فِي حَقِّ الثَّانِيَةِ۔ بھئی دیکھیے جیسے آزاد عورت کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں، آزاد عورت جب عقد میں ہے تو اس کے ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں، اسی طرح آزاد عورت کے نکاح پر باندی کے نکاح کا موقوف ہونا، باندی کا نکاح موقوف ہونا بھی صحیح نہیں، آزاد عورت پر باندی کے نکاح کا موقوف ہونا بھی صحیح نہیں۔

بھئی دیکھو جب آقا نے کہا هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ، جیسے اوپر والی بھی مثال میں آیا تھا أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ وہاں کیا صورت تھی؟ ایک طلاق واقع ہوئی تھی، کیوں؟ کیونکہ أَنْتِ طَالِقٌ پہلے پر تکلم کرتے ہی پہلی طلاق ہو گئی اور پہلی ہوتے ہی محل ہی نہ رہا اور وہ دوسری اور تیسری طلاق کیا ہو گئی تھیں؟ لغو۔ مسئلہ سمجھ میں آیا تھا بھئی وہاں؟ بعینہ اسی طرح یہاں بھی ہے جب آقا نے کہا هَذِهِ حُرَّةٌ، ابھی وَهَذِهِ وہ کہہ رہا ہے رکا نہیں، سانس نہیں لیا، لیکن هَذِهِ حُرَّةٌ یہ لفظ پورا ہوتے ہی پہلی باندی کیا ہو گئی؟ آزاد۔ اور جب آزاد ہوئی تو یہاں اس کا نکاح موقوف تھا کس کی اجازت پر؟ آقا، خاوند کی اجازت پر بھی موقوف ہے اور آقا کی، تو جب آقا نے آقا کی طرف سے یہ آزاد ہوئی تو آقا کا حق کیا ہو گیا؟ آقا نے اپنے حق کو خود ہی اس پر سے ختم کر دیا، اپنا حق ساقط کر دیا۔ تو اس کے نکاح کی اجازت ہو گئی کیونکہ باندی کی اپنی تو رضامندی تھی، مانع صرف کیا چیز تھی؟ آقا کا حق مانع تھا۔ آقا نے اپنا حق ساقط کر دیا، اسے آزاد کر دیا بھئی اب اس کے ساتھ آقا کا کوئی تعلق نہیں، حق نہیں اس کے ساتھ، تو گویا آقا کی طرف سے اس کی کیا ہو گئی؟ اجازت۔ تو اب اس کا نکاح، آزاد عورت کا نکاح موقوف ہوا صرف خاوند کی اجازت پر۔ کس پر؟ خاوند کی اجازت پر۔

اور دوسری ابھی باندی تھی، وَهَذِهِ کہنے سے پہلے پہلے کی بات ہو رہی ہے، اسی لمحے کے اندر بھئی کیا ہوا؟ دوسری ابھی کیا ہے؟ باندی۔ پہلی پہلے لمحے میں آزاد ہو چکی، دوسری ابھی باندی ہے، آقا ابھی وَهَذِهِ تک نہیں پہنچا۔ صورت کیا بن گئی؟ دوسری تو ابھی کیا ہے؟ باندی۔ تو باندی کا نکاح کس پر موقوف ہوا؟ آزاد عورت کے نکاح پر۔ اور آزاد عورت کے ہوتے ہوئے جیسے باندی سے نکاح نہیں جائز اسی طرح آزاد عورت کے نکاح پر باندی کا نکاح موقوف ہونا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ موقوف ہونے کا فائدہ ہی کوئی نہیں ہے بھئی، کیونکہ جب آزاد نکاح میں ہو تو پھر باندی سے نکاح کی اجازت ہی نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟ تو یہاں پر بھی یہ جو دوسری کا نکاح باطل ہوا ہے وہ اس تکلمِ لسانی کی وجہ سے باطل ہوا ہے بھئی، کیونکہ اس نے پہلے ایک کو آزاد کیا اس کے بعد دوسری کو آزاد کیا ہے تو دوسرا محلِ وقف ہی نہ رہا، وہاں

اب اس کا موقوف ہونا ہی صحیح نہیں ہے بھئی۔

کہتے ہیں إِنَّمَا يَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ باطل ہو جائے گا دوسری باندی کا نکاح لِأَنَّ عِتْقَ الْأُولَى اس لیے کیونکہ پہلی کا آزاد ہونا يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ یہ باطل کر دیتا ہے موقوف ہونے کے محل ہی کو فِي حَقِّ الثَّانِيَةِ دوسری باندی کے حق میں۔ بھئی دوسری باندی وہ موقوف ہونے کا محل ہی نہیں بن سکتی اب، کیونکہ وہ ابھی کیا ہے؟ باندی، اور پہلی کیا ہے؟ آزاد، تو آزاد عورت پر باندی کا نکاح کبھی بھی موقوف نہیں ہو سکتا۔ تو دوسری کا نکاح موقوف ہو ہی نہیں سکتا، وہ موقوف ہونے کے محل سے ہی کیا ہو چکی؟ خارج ہو گئی، اس کا محل اس کا موقوف ہونے کا محل باطل ہوا بھئی۔ تو یہ معنی ہے لِأَنَّ عِتْقَ الْأُولَى اس لیے کیونکہ پہلی باندی کا آزاد ہونا يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ یہ باطل کر دیتا ہے وقف کے محل ہی کو فِي حَقِّ الثَّانِيَةِ کس کے حق میں؟ دوسری باندی کے حق میں۔ فَبَطَلَ الثَّانِي قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا تو دوسرا نکاح باطل ہو گیا قبل اس کے کہ تکلم کرتا وہ کس پر؟ دوسری کی آزادی پر، تکلم سے پہلے ہی اس کا نکاح کیا ہو گیا؟ باطل ہو گیا بھئی۔ صورت اچھی طرح سب کو سمجھ میں آ گئی بھئی؟

يَعْنِي أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ أَيْضًا لَمْ يَجِئْ مِنَ الْوَاوِ یعنی یہ ترتیب بھی جو ہے واؤ کی وجہ سے نہیں آئی بَلْ مِنَ الْكَلَامِ بلکہ کس سے آئی ہے؟ کلام سے آئی ہے۔ لِأَنَّ نِكَاحَ الْأَمَتَيْنِ كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى إِجَازَةِ الْمَوْلَى اس لیے کیونکہ دو باندیوں کا نکاح جو تھا وہ موقوف تھا آقا کی اجازت پر اور خاوند، آقا اور خاوند دونوں کی اجازت پر۔ كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى إِجَازَةِ الْمَوْلَى وَإِجَازَةِ الزَّوْجِ جَمِيعًا یہ ان کا نکاح موقوف تھا آقا اور خاوند دونوں کی اجازت پر۔ فَإِذَا أَعْتَقَ الْمَوْلَى الْأُولَى أَوَّلًا جب آزاد کر دیا آقا نے پہلی باندی کو پہلے ہی، جب آقا نے پہلی باندی کو پہلے آزاد کر دیا، كَانَتِ الثَّانِيَةُ مَوْقُوفَةً تو دوسری کیا ہو گئی؟ موقوف ہو گئی۔ اور وہ موقوف ہو سکتی ہے باندی آزاد عورت پر؟ وہ ہو ہی نہیں سکتی، لہذا خود ہی اس کا نکاح کیا ہو گیا؟ باطل ہو گیا۔ تو کہتے ہیں وہ دوسری موقوف ہوئی وَالْأُولَى نَافِذَةٌ اور پہلی کیا ہوئی؟ نافذ، یعنی اس کا نکاح نافذ ہوا۔ فَلَزِمَ أَنْ يَتَوَقَّفَ نِكَاحُ الْأَمَةِ عَلَى الْحُرَّةِ تو لازم آیا کہ نکاح باندی کا وہ موقوف ہو گیا کس پر؟ آزاد پر، تو باندی کے نکاح کا آزاد عورت پر موقوف ہونا لازم آیا وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ اور یہ تو جائز نہیں، كَمَا أَنَّ نِكَاحَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرُ جَائِزٍ جیسے کہ باندی کا نکاح آزاد عورت پر جائز نہیں ہے یعنی آزاد عورت کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں۔

فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلُّ تَوَقُّفٍ إِلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِعِتْقِهَا تو دوسری باندی جو ہے اس کے لیے باقی ہی نہ رہا محلِ توقف یہاں تک کہ وہ تکلم کرتا اس کی آزادی پر، اس کی آزادی پر تکلم سے پہلے ہی اس کا محلِ توقف ہی کیا ہو چکا؟ ختم، یہ اس پر موقوف ہو ہی نہیں سکتی۔ بھئی مسئلہ بھی اچھی طرح سمجھ میں آ رہا ہے یا ویسے سر ہلا رہے ہیں؟ سمجھ میں بھئی؟ بڑا پیچیدہ اور مشکل مسئلہ ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں فَلَمْ يَبْطُلْ، فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلُّ تَوَقُّفٍ إِلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِعِتْقِهَا تو باقی نہ رہا دوسری کے لیے محلِ توقف یہاں

تک کہ وہ تکلم کرتا اس کی آزادی پر وَيَقُولَ وَهَذِهِ اوریوں کہتا وَهَذِهِ، لیکن وَهَذِهِ کہنے سے پہلے ہی دوسری کے لیے محلِ توقف ہی باقی نہ رہا۔

وَهَذَا كُلُّهُ إِذَا قَبِلَ فُضُولِيٌّ آخَرُ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ کہتے ہیں یہ سارا مسئلہ اس وقت ہے جب قبول کیا ہو دوسرے فضولی نے خاوند کی جانب سے۔ بھئی میں نے آپ کو شروع میں ہی بتا دیا کہ خاوند کی طرف سے کیا کر رہا ہے، آقا کی طرف سے دوسرا باندیوں کی طرف سے دوسرا فضولی تھا اور خاوند کی طرف سے دوسرا فضولی تھا، یہ وہی بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں یہ سارا مسئلہ اس وقت ہے إِذَا قَبِلَ فُضُولِيٌّ آخَرُ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ جب کسی دوسرے فضولی نے قبول کیا ہو نکاح کو خاوند کی طرف سے۔ لِأَنَّ الْفُضُولِيَّ الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلَّى طَرَفَيِ النِّكَاحِ اس لیے کیونکہ ایک ہی فضولی نکاح کی دونوں جانبوں کا متولی نہیں ہو سکتا بھئی۔ ایک ہی فضولی یوں کہے میں نے ان دونوں باندیوں کا نکاح کس کے ساتھ کر دیا؟ زید کے ساتھ میں نے کر دیا اور اس کے لیے میں نے قبول کر لیا، نہیں بھئی یہ ایک فضولی دونوں جانب کا متولی نہیں ہو سکتا۔

وَقِيلَ إِذَا تَكَلَّمَ الْفُضُولِيُّ الْوَاحِدُ بِكَلَامَيْنِ۔ بعض علماء نے کہتے ہیں کہا کہ ایک فضولی نکاح کے دو جانبوں کا، دونوں جانب کا متولی ہو سکتا ہے لیکن وہ کلام الگ الگ کرے۔ یوں کہے فلانی کا میں نے نکاح فلاں سے کر دیا، دو گواہ بھی تو ضروری ہیں اور گواہ تو ہوں گے ہی وہاں پر۔ فضولی کہہ رہا ہے میں نے فلانی کا نکاح کر دیا فلاں سے اور پھر دوسری طرف سے کہے اور پھر میں نے زید کی طرف سے اس نکاح کو کیا کر لیا؟ قبول، تو الگ الگ کلام کرے ایجاب اور قبول کے تو پھر اس صورت میں بھی یہ پھر نکاح موقوف رہے گا بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ جی تو معلوم ہوا یہ بھی درست ہے یہاں، اگر الگ الگ کلام کرے تو ایک فضولی بھی دو دونوں جانب کا متولی ہو سکتا ہے یہ بعض علماء کا قول ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَقِيلَ إِذَا تَكَلَّمَ الْفُضُولِيُّ الْوَاحِدُ بِكَلَامَيْنِ کہ اگر تکلم کیا ایک ہی فضولی نے دو کلاموں پر بِأَنْ قَالَ بایں طور کہ وہ یوں کہتا ہے زَوَّجْتُ فُلَانَةَ مِنْ فُلَانٍ۔ فُلَانَةَ یہ غیر منصرف ہے یاد رکھیے بھئی، غیر منصرف۔ وجہ یہ کہ یہ فلاں جو ہے یہ کنایہ ہوتا ہے علم سے تو یہ علم کے درجے میں ہے۔ مثلاً میں آپ کے ساتھ زید کے بارے میں بات چیت کر رہا تھا اچانک ایک تیسرا شخص آیا، اس کو آتے دیکھ کر اب میں نہیں چاہتا کہ اسے بھی پتہ چلے کہ میں زید کے بارے میں آپ سے کوئی بات کر رہا ہوں۔ تو اب کیا کروں گا؟ تو جب وہ آگیا تو اب میں آپ سے یوں کہوں گا کہ بھئی پھر فلاں میرے پاس آیا تھا اور پھر فلاں کو میں نے یوں یوں کہا۔ تو زید کا نام لینے کے بجائے کیا کہنے لگوں گا؟ فلاں فلاں کا لفظ کہوں گا۔ اب دیکھو اس سے بات مسئلہ بھی حل ہو گیا آپ بات سمجھ گئے اور دوسرے کو پتہ نہیں چلا کہ یہ کس کی بات ہو رہی ہے۔ تو اب فلاں کے ذریعے جو میں نے کنایہ کیا بھئی کسی غیر معین ذات سے کنایہ کیا یا کسی معین آدمی کے نام سے؟ معین ذات کے بارے میں کنایہ کیا بھئی، تو اس کے ذریعے کنایہ کیا جاتا ہے علم سے بھئی، کس سے؟ علم سے، نام کی جگہ اس کو بطور کنایہ کے استعمال کرتے ہیں۔ تو یہ علم ہی کے درجے میں ہے، کس کے درجے میں ہے؟ علم کے درجے میں۔ اور پھر جب اس کے ساتھ تا

مل گئی تو ایک علمیت ایک تانیث، دو اسباب منع صرف آ گئے تو یہ کیا ہوا؟ غیر منصرف ہوا بھئی۔

جی، تو کہتے ہیں اگر تکلم کیا ایک فضولی نے دو کلاموں پر بِأَنْ قَالَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے زَوَّجْتُ فُلَانَةَ مِنْ فُلَانٍ میں نے نکاح کر دیا فلانی کا فلاں سے، یہ ایجاب کیا، وَقَبِلْتُ مِنْهُ اور پھر قبول کیا دوسرے شخص کی جانب سے، دیکھو قبول الگ کیا، یَتَوَقَّفُ تو یہ علماء کیا فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی نکاح موقوف رہے گا وَلَا يَبْطُلُ اور باطل نہیں۔ نہیں پہلوں نے تو کہا پہلے، عام علماء تو کیا فرماتے ہیں کہ نکاح موقوف رہے گا ہی نہیں، وہ ہوا ہی نہیں، باطل ہے کیونکہ ایک فضولی دونوں جانب کا متولی نہیں ہو سکتا۔ یہ دوسرے بعض علماء نے کہا کہ نہیں اس صورت میں بھی یہ صحیح ہے اور اب بھی نکاح موقوف ہوا باطل نہیں ہوا۔

وَقِيلَ لَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ۔ بعض علماء نے کہا کہ بھئی یہ جو ماتن نے متن میں قید لگائی تھی بھئی جہاں سے مسئلہ شروع ہوا تھا وَإِذَا زَوَّجَ أَمَتَيْنِ مِنْ رَجُلٍ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهُمَا وَبِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ کہتے ہیں یہ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ کی قید کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس قید کو ویسے ہی مصنف نے ذکر کر دیا، اس کی ضرورت نہیں کیونکہ اس مسئلے کا دارومدار جو ہے وہ آقا کے وہ جو الفاظ ہیں جس سے وہ آزاد کر رہا ہے ان پر دارومدار ہے، خاوند جس سے نکاح کروایا گیا اس کی بغیر اجازت سے یا اس کی اجازت سے ہو اس سے مسئلے پر کوئی فرق نہیں پڑتا، اس سے مسئلے پر۔ اگر وہ خود ہی ان دو باندیوں سے نکاح کر لیتا ہے، باندیوں کی طرف سے فضولی ہوتا ہے اور دوسری طرف سے کون ہوتا؟ خاوند خود ہوتا، یا خاوند کا وکیل ہوتا باقاعدہ اس نے وکیل بنا کر بھیجا، تو بھی مسئلے کی یہی صورت ہونی تھی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو آقا خاوند تو کیونکہ مسئلے میں آپ نے دیکھا آقا نے جیسے ہی ایک کو آزاد کیا دوسری کا نکاح خود بخود کیا ہو گیا؟ باطل ہو گیا بھئی، باطل ہو گیا۔ تو خاوند کی اجازت پر یہ مسئلہ موقوف ہی نہیں ہے، تو اس کو مصنف نے ویسے ذکر کر دیا۔

وَقِيلَ لَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ اور بعض علماء نے کہا، کہا گیا ہے کہ کوئی حاجت نہیں ہے مصنف کے قول بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ کی لِأَنَّ حُكْمَ الْمَسْأَلَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ اس لیے کیونکہ مسئلے کا حکم جو ہے وہ اس پر موقوف نہیں ہے بھئی۔ وَلِهَذَا لَمْ يُقَيِّدْهُ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ بِهَذَا الْقَيْدِ اور اسی وجہ سے شمس الائمہ رحمہ اللہ نے مقید نہیں کیا اس کو اس قید کے ساتھ اس کو مقید نہیں کیا، انہوں نے اپنے کلام کے اندر اس قید کو ذکر نہیں کیا، یہی صورتِ مسئلہ بنائی لیکن اس کے اندر خاوند کی اجازت کے بغیر اس کو ذکر نہیں کیا۔

وَإِنْ أَعْتَقَهُمَا الْمَوْلَى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ اب اور صورتیں بتا رہے ہیں بھئی کیسے مسئلہ بدلے گا، دیکھیے۔ کہتے ہیں وَإِنْ أَعْتَقَهُمَا الْمَوْلَى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ اور اگر ان دونوں باندیوں کو ان کے آقا نے ایک ہی لفظ سے آزاد کیا بِأَنْ قَالَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے أَعْتَقْتُهُمَا میں ان دونوں کو کیا کرتا ہوں؟ أَعْتَقْتُهُمَا میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں، تو کہتے ہیں لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی نکاح باطل نہیں ہوگا، ایک کا بھی نکاح باطل نہیں ہوگا بھئی۔ کیونکہ پہلے کیا خرابی لازم

آئی تھی؟ ایک پہلے آزاد ہو رہی تھی دوسری بعد میں ہو رہی تھی تو حُرَّہ پر باندی کے نکاح کا موقوف ہونا لازم آ رہا تھا، اور یہاں جب دونوں اکٹھی آزاد ہو رہی ہیں تو حُرَّہ پر باندی کے نکاح کے موقوف ہونے کی خرابی لازم نہیں آتی، دونوں نکاح ہو جائیں گے۔ یعنی آقا کی طرف سے دونوں درست ہوئے، باقی وہ خاوند پر کی اجازت کے بغیر تھا اگر تو پھر اس کی اجازت پر موقوف ہے۔

تو کہتے ہیں بایں طور کہ أَعْتَقْتُهُمَا کہتا ہے تو لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا تو باطل نہیں ہوگا ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی نکاح لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْأَمَةِ اس لیے کیونکہ لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ کیونکہ جمع نہیں پائی گئی بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْأَمَةِ کس کے درمیان؟ آزاد اور باندی، کیونکہ آزاد اور باندی کے درمیان جمع کرنا یہ نہیں پایا گیا، دونوں اکٹھی آزاد ہوئی ہیں، ایک پہلے ہو ایک بعد میں ہو پھر تو کیا خرابی لازم آ رہی تھی؟ جَمْعٌ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْأَمَةِ، ایک باندی اور ایک آزاد ہے، اور جب دونوں اکٹھی آزاد ہوئیں تو یہ خرابی لازم نہیں آتی بھئی۔ تو لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْأَمَةِ بوجہ نہ پائے جانے جمع کے آزاد عورت اور باندی کے بیچ یعنی آزاد اور باندی کے درمیان جمع کرنا نہیں پایا گیا اس وجہ سے۔

وَإِنْ أَعْتَقَهُمَا بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ اور اگر آقا نے ان دونوں باندیوں کو آزاد کیا بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ جدا کلام کے ساتھ۔ پہلے تو تھا کلامِ متصل هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ اور اگر الگ الگ کلام سے کیا کہتا ہے؟ پہلے ایک کے بارے میں کہتا ہے هَذِهِ حُرَّةٌ پھر کچھ دیر بعد دوسری کے بارے میں کہتا ہے هَذِهِ حُرَّةٌ۔ کہتے ہیں وَإِنْ أَعْتَقَهُمَا بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ اگر آزاد کیا ان دونوں کو آقا نے الگ الگ کلام کے ساتھ فَأَجَازَ الزَّوْجُ نِكَاحَهُمَا پس خاوند نے ان دونوں کے نکاح کی اجازت دے دی أَوْ وَاحِدَةٍ أَيْ نِكَاحَ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا ان دونوں میں سے، دونوں کی اجازت دی یا ایک کی، دونوں صورتوں میں جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْأُولَى تو پہلی معتقہ کا نکاح تو جائز ہو جائے گا وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ اور دوسری کا نکاح باطل۔ کیونکہ وہی خرابی یہاں بھی آئی، جب ایک کو آزاد کیا دوسری کو ابھی آزاد نہیں کیا تو کیا خرابی لازم آ رہی تھی؟ باندی کا نکاح کس پر موقوف ہوا؟ حُرَّہ پر۔ تو جیسے ہی آقا نے ایک کو آزاد کیا یوں سمجھو، یوں سمجھو، جیسے ہی آقا نے ایک کو آزاد کیا گویا دوسری کے نکاح کو آقا نے اسی وقت خود ہی باطل کر دیا۔ آقا کو پتہ بھی نہیں ہے لیکن گویا یوں ہے صورت کہ جب ایک کی اس نے آزاد، پہلے ایک آزاد ہوئی ایک بعد میں تو بس جیسے ہی پہلی آزاد ہوئی گویا آقا نے خود کیا کر دیا؟ دوسری کے نکاح کو رد کر دیا کہ۔ تو لہٰذا اب خاوند چاہے دونوں کی اجازت دے یا ایک کی اجازت دے کہتے ہیں بھئی پہلی والی سے تو نکاح ہو سکتا ہے دوسری والی سے نکاح نہیں ہوا، وہ نہیں ہوگا بھئی۔

تو کہتے ہیں فَأَجَازَ الزَّوْجُ نِكَاحَهُمَا پس خاوند نے اجازت دے دی ان دونوں کے نکاح کی أَوْ وَاحِدَةٍ أَيْ نِكَاحَ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا ان دونوں میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دے دی جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْأُولَى تو نکاح جائز ہو جائے گا معتقہ اولیٰ کا وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ اور دوسری کا نکاح کیا ہو جائے گا؟ باطل ہو جائے گا فَلَا تَلْحَقُهُ الْإِجَازَةُ پس اجازت اس کے ساتھ ملحق

نہیں ہوگی، اجازت اس کے ساتھ نہیں ملے گی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ بھئی خاوند نے تو اجازت دے دی دونوں کے ساتھ میں اپنا نکاح جائز قرار دیتا ہوں لیکن اس دوسری کے ساتھ اجازت ملحق ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ آقا نے جب ایک کو پہلے آزاد کیا ایک کو بعد میں تو گویا اس نے پہلی کی اجازت دی اور پہلی کی اجازت دیتے ہی گویا دوسرے کو کیا کر دیا؟ خود ہی رد کر دیا، وہ محل ہی نہ رہا بھئی محل ہی نہ رہا۔ تو اب اس کے ساتھ اجازت ملحق نہیں ہو سکتی، اب خاوند اجازت دیتا رہے لیکن دوسری کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا بھئی۔ ہاں اس کے ساتھ بعد میں الگ نکاح کرے وہ تو الگ مسئلہ ہے، ہم اس وقت کی بات کر رہے ہیں جو ایک ہی عقد میں یا ایک ہی یہ آقا کی اجازت سے پہلے جو دونوں کا نکاح کروایا گیا تھا اس کی بات ہو رہی ہے۔

هَذَا إِذَا كَانَ النِّكَاحَانِ فِي عَقْدٍ وَاحِدٍ کہتے ہیں یہ مسئلہ اس وقت ہے جب دونوں نکاح کس میں ہوں؟ ایک ہی عقد میں ایک ہی ایجاب کے ساتھ ہوئے ہوں۔ فَأَمَّا إِذَا كَانَا فِي عَقْدَيْنِ اور اگر یہ دونوں نکاح جو ہیں دو عقدوں میں ہوئے تھے یعنی دو ایجاب اور دو قبول تھے فَإِنْ كَانَ مَوْلَى الْأَمَتَيْنِ وَاحِدًا اگر وہ، پھر بھئی اس میں اگر دونوں باندیوں کا آقا ایک ہی آدمی ہے یا دونوں الگ الگ آدمیوں کی باندیاں ہیں بھئی، پھر اس میں مسئلہ بدلے گا۔ کہتے ہیں فَإِنْ كَانَ مَوْلَى الْأَمَتَيْنِ وَاحِدًا اگر دونوں باندیوں کا آقا جو ہے وہ ایک ہی شخص ہے، عقد دونوں کے کیا ہوئے؟ الگ الگ۔ الگ الگ ہونے کا کیا معنی؟ ایک عقد پہلے ایک عقد بعد میں، جب الگ ہوئے تو یہی صورت ہے نا ایک عقد ذرا پہلے ہوگا ایک عقد بعد میں اس کے ہوگا۔ تو اگر دونوں باندیوں کا آقا ایک ہی تھا فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا تو حکم اسی طرح ہے جیسے ہم نے ذکر کیا۔ بھئی آقا ایک ہے یا دو ہیں؟ ایک ہی صورت چل رہی ہے بھئی، پیچھے ذکر ہوا تھا چاہے ایک عقد ہوا ہو چاہے دو عقد ہوئے ہوں۔ تو کہتے ہیں فَإِنْ كَانَ مَوْلَى الْأَمَتَيْنِ وَاحِدًا اگر دونوں باندیوں کا آقا ایک ہی شخص ہے فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا تو حکم اس طرح ہے جیسے کہ ہم نے ذکر کر دیا۔

وَإِنْ كَانَا اثْنَيْنِ اور اگر دونوں کے آقا دو آدمی ہیں الگ الگ فَأُعْتِقَتِ الْأَمَتَانِ عَلَى التَّعَاقُبِ پس آزاد کر دیا گیا دونوں باندیوں کو عَلَى التَّعَاقُبِ ایک دوسرے کے پیچھے یعنی ایک کو پہلے آزاد کیا گیا اور ایک کو بعد میں، باندیوں کے آقا الگ الگ ہیں اور ایک نے پہلے آزاد کیا اور ایک نے بعد میں۔ کہتے ہیں اب فَالنِّكَاحَانِ مَوْقُوفَانِ تو اب یہ دونوں نکاح موقوف ہیں خاوند کی اجازت پر، خاوند کی اجازت پر۔ فَأَيَّهُمَا أَجَازَ الزَّوْجُ جَازَ پس جس کی بھی خاوند اجازت دے دے گا وہ جائز ہو جائے گا، وَإِنْ أَجَازَهُمَا مَعًا اور اگر اس نے دونوں کی اکٹھی اجازت دی جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْأُولَى تو پہلی معتقہ کا نکاح جائز ہو جائے گا دوسری کا جائز نہیں۔

جو پہلے آزاد ہوئی، بھئی دو آقا ہیں الگ الگ، دونوں نے کیا کیا؟ پھر باندیوں کو آزاد کر دیا، آزاد کرنے کے بعد خاوند نے اب کس کی اجازت پر یہ نکاح موقوف؟ خاوند کی۔ بھئی دیکھیے جب دونوں آقا نے اپنی اپنی باندی کو آزاد کیا ایک نے پہلے آزاد کیا ایک نے بعد میں، اب دوسری بعد میں جو آزاد ہوئی اس کا نکاح باطل نہیں ہوگا۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ کیوں نہیں ہوگا؟ ایک پہلے آزاد ہے ایک بعد میں آزاد ہے۔ بھئی دراصل پہلی صورت میں آقا ایک ہی تھا تو جب اس نے ایک کو پہلے

آزاد کیا ایک کو بعد میں آزاد کیا بھئی چاہے مُتَّصِلًا ہو چاہے مَفْصُولًا ہو بھئی دونوں صورتوں میں، پہلی کو آزاد کرتے ہی گویا آقا نے خود دوسری کے نکاح کو رد کر دیا۔ اس نے رد لفظوں میں نہیں رد کیا لیکن صورت خود بخود کون سی بن گئی؟ کہ باندی کا نکاح موقوف ہو گیا کس پر؟ آزاد عورت پر، تو گویا آقا نے پہلے کو آزاد کرتے ہی دوسری کے نکاح کو خود ہی کیا کر دیا؟ رد کر دیا۔ اور یہاں آزاد کرنے والے دو الگ الگ آدمی ہیں لہذا ایک کا آزاد کرنا دوسری کے لیے رد نہیں بن سکتا۔ وہاں ایک ہی آقا تھا تو اس کا ایک کو آزاد کرنا دوسری کے لیے کیا بن جاتا تھا؟ رد۔ اور یہاں آقا الگ الگ، لہذا ایک پہلے آزاد کر رہا ہے ایک بعد میں آزاد کر رہا ہے تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے پہلے نے آزاد اپنی باندی کو آزاد کرتے دوسری کی باندی کے نکاح کو کیا کر دیا؟ رد، بھئی یہ کون ہوتا ہے کسی دوسری باندی کے نکاح میں دخل دینے والا؟ وہ اس شخص کی باندی ہے تو اس کا ایک کو آزاد کرنا دوسری کے باندی کے نکاح کو رد کرنا نہیں ہے، لہذا ابھی بھی یہ دونوں موقوف ہیں کس پر؟ خاوند کی اجازت پر، ابھی اس نے اجازت تو دی نہیں۔ لہذا اب جس کے ساتھ وہ اجازت دے دے گا جس کے ساتھ چاہے وہ نکاح اس کا منعقد ہو جائے گا بھئی، جس ایک کے ساتھ بھی چاہے، ایک دونوں میں سے ایک۔

ہاں دونوں کی وہ اجازت دیتا ہے، پھر جو پہلی آزاد پہلے آزاد کی تھی وہ ان جس کو اس کے آقا نے پہلے آزاد کیا اس سے تو نکاح ہو جائے گا، دوسری جو بعد میں جس کے آقا نے آزاد کیا اس سے نکاح نہیں۔ کیوں؟ اس کی کیا وجہ؟ بھئی وجہ یہ یہ نکاح ابھی سے شمار کرو گے یا اس وقت سے جب وہ عقد کیا گیا تھا؟ یاد رکھو یہ نکاح اس وقت سے شمار ہوگا، آقا تو یہ خاوند تو ابھی اجازت دے رہا ہے لیکن ہوا کب تھا؟ جس دن ہوا تھا اس دن سے نکاح شمار ہوگا، اس دن سے۔ اور جب اس نے دونوں کی اجازت دی تو اس دن سے نکاح شمار کیا تو دیکھو ایک باندی پہلے آزاد تو گویا کس سے نکاح؟ آزاد عورت سے، ابھی دوسری آزاد نہیں ہوئی تو کیا خرابی لازم آئی؟ باندی کا نکاح موقوف ہو گیا کس پر؟ آزاد پر۔ لہذا دوسری جو بعد میں آزاد ہوئی جیسے تو اس کا نکاح خود بخود کیا ہو جائے گا؟ باطل۔ صورت بھی سمجھ میں آئی کہ نہیں؟ نکاح اسی وقت سے ہم شمار کریں گے جب عقد ہوا تھا اور اس وقت کے اعتبار سے جب نکاح شمار کیا تو ایک باندی تو پہلے آزاد ہے تو گویا عقد کس سے ہے؟ آزاد عورت سے، دوسری ابھی آزاد بعد میں ہوئی ہے تو لہذا گویا دوسری باندی ہے اور باندی کا نکاح موقوف ہو گیا کس پر؟ آزاد عورت پر، اور آزاد عورت کے ہوتے ہوئے تو باندی کے ساتھ نکاح کی اجازت نہیں ہے بھئی لہذا وہ نکاح باطل ہو جائے گا تو جسے پہلے آزاد کیا تھا اس کے آقا نے اس سے نکاح ہو جائے گا۔ صورت سب کو اچھی طرح سمجھ میں آگئی بھئی؟

یہ معنی ہے فَأَيَّهُمَا أَجَازَ الزَّوْجُ جَازَ جس کے ساتھ بھی نکاح دے دے خاوند جَازَ وہ جائز ہے وَإِنْ أَجَازَهُمَا مَعًا اور اگر اس نے دونوں کی اجازت دے دی اکٹھے ہی جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْأُولَى تو معتقہ اولیٰ کا نکاح جائز ہو جائے گا۔ چلیے بس مولانا، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۵۶: حروفِ معانی (۲): دو بہنوں کے نکاحِ فضولی کی اجازت کا مسئلہ اور واو کے عدمِ ترتیب کے دلائل

نور الانوار صفحہ: ۱۱۷ — بتاریخ: ۹ جنوری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَإِذَا زَوَّجَ رَجُلًا أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ فَبَلَغَهُ الْخَبَرُ فَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ بَطَلَا كَمَا إِذَا أَجَازَهُمَا مَعًا، وَإِنْ أَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

آج کے سبق میں پھر مصنف رحمہ اللہ احناف پر وارد ہونے والے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ جیسے گزشتہ سبق میں انہوں نے ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا تھا بھئی آخر میں۔ مذہب ہمارا کیا ہے؟ بحث چل رہی ہے حروفِ معانی کی اور ان میں سب سے پہلے واؤ کو ذکر کیا۔ بتلایا تھا آپ کو کہ عِنْدَ الْأَحْنَافِ واؤ جو ہے وہ صرف جمع کا فائدہ دیتا ہے، یعنی صرف شرکت بتلاتا ہے، وہ نہ ترتیب کا فائدہ دیتا ہے اور نہ مقارنت کا فائدہ دیتا ہے۔ اس پر گزشتہ سبق میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا گیا تھا کہ آپ نے تو اے احناف! آپ نے تو کہا کہ واؤ مقارنت اور ترتیب کا فائدہ نہیں دیتا، لیکن ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ واؤ نے ترتیب کا فائدہ دیا۔ جیسے ایک شخص کی دو باندیاں تھیں اور دو فضولیوں نے ان باندیوں کا نکاح کر دیا۔ ایک فضولی ہوا اس آقا کی طرف سے، ایک فضولی ہوا خاوند کی طرف سے، اور انہوں نے اس خاوند کے ساتھ ان دونوں باندیوں کا نکاح کر دیا ان کی رضامندی سے۔ باندیوں کی کیا تھی؟ باندیوں کی رضامندی تھی۔ البتہ آقا کو بھی علم نہیں اور خاوند کو بھی علم نہیں، حالانکہ باندی کا نکاح تو موقوف ہوتا ہے آقا کی اجازت پر۔ تو انہوں نے ان کا نکاح کروا دیا، ایک آقا کی طرف سے فضولی ہوا، ایک خاوند کی طرف سے فضولی ہوا، اور پھر اس کے بعد آقا کو اس کی خبر نہیں اور وہ کہہ دیتا ہے کیا؟ کہ هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ، یہ آزاد ہے اور یہ۔ تو یہاں پر دیکھیے واؤ وہ لے کر آیا،

ایک ہی کلمے سے دونوں کو آزاد نہیں کیا بلکہ دو الگ الگ کلموں سے آزاد کیا اور متصلاً یہ اس نے کلام کیا هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ۔ تو یہاں پر واؤ کو جمع کا فائدہ دینا چاہیے لیکن آپ احناف کہتے ہیں کہ پہلی باندی جو ہے وہ آزاد ہو گی اور اس کا نکاح جو ہے وہ آقا کی طرف سے نافذ ہو جائے گا جبکہ دوسری کا نکاح آقا کی طرف سے رد ہو جائے گا، باطل ہو جائے گا۔ مسئلہ یاد ہے بھئی؟ رد ہو جائے گا۔ معلوم ہوا واؤ نے ترتیب کا فائدہ دیا بھئی۔ جبھی آپ کہہ رہے ہیں پہلی کا نافذ ہو جائے گا اور دوسری کا نافذ نہیں۔ تو یہ واؤ کی وجہ سے معلوم ہوا ترتیب آ رہی ہے بھئی۔ تو ہم نے جواب دیا تھا کہ بھئی یہ ترتیب جو یہاں پر آئی وہ اس تکلمِ لسانی کی وجہ سے آئی ہے، اس واؤ کی وجہ سے نہیں آئی۔ اس لیے کیونکہ جب آقا نے پہلے کہا هَذِهِ حُرَّةٌ تو یہ لفظ ادا کرتے ہی پہلی آزاد ہو گئی اور وہاں پر نکاح کے اندر مانع جو تھا وہ آقا کا حق تھا۔ نکاح میں مانع کیا تھا؟ آقا کا حق۔ تو جیسے ہی پہلی آزاد ہوئی تو آقا نے گویا اپنے حق کو اس پر سے ساقط کر دیا اور مانع ختم ہوا۔ باندی کی تو پہلے سے ہی رضامندی تھی، لہٰذا اس کی طرف سے نکاح کیا ہو گیا؟ نافذ ہو گیا۔ ابھی آقا وَهَذِهِ پر نہیں پہنچا پہلے ہی یہ معاملہ ہو گیا۔ اب وہ بولتا چلا جا رہا ہے لیکن هَذِهِ حُرَّةٌ کہتے ہی یہ سارا کچھ ہو گیا اور پھر وَهَذِهِ پر جب پہنچا تو بھئی اب وہ آزاد کر رہا ہے لیکن اس سے پہلے ہی کیا خرابی پیش آ گئی تھی کہ باندی کا نکاح کس پر موقوف ہو گیا تھا؟ آزاد عورت پر، کیونکہ وَهَذِهِ کہے گا تو دوسری بھی آزاد ہو جائے گی ساتھ ہی، تو وہ تو ابھی آزاد نہیں ہوئی تھی پہلے والی آزاد ہوئی، اس کا نکاح آقا کی طرف سے نافذ ہوا اور اس کا نافذ ہوتے ہی دوسری کا نکاح کیا ہو گیا؟ رد ہو گیا۔ تو یہاں جو پہلی کا نافذ ہوا اور دوسری کا رد ہوا وہ اس تکلمِ لسانی کی وجہ سے ہے کہ جو دو الگ الگ لفظ وہ بول رہا ہے آزادی کے لیے بھئی۔ واؤ کی وجہ سے یہ ترتیب نہیں آئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

جی۔ آج کے سبق میں بھی ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔ اور اعتراض یہ ہو گا کہ اے احناف! آپ نے تو کہا واؤ مقارنت کا فائدہ نہیں دیتا لیکن ہم آپ کو دکھاتے ہیں ایک مثال جہاں پر آپ نے واؤ کو مقارنت کے لیے لیا ہے بھئی۔ معلوم ہوا واؤ آپ کے نزدیک مقارنت کا فائدہ دیتا ہے بھئی۔ گزشتہ مثال میں تو ترتیب پر اعتراض تھا، انہوں نے اعتراض کیا تھا کہ واؤ ترتیب کا فائدہ دے رہا ہے، اور یہاں پر کون سا اعتراض ہو گا کہ واؤ کس چیز کا؟ مقارنت کا فائدہ دے رہا ہے۔ صورتِ مسئلہ یہ کہ کسی شخص نے خاوند کی طرف سے ایک شخص فضولی ہوا اور اس نے دو بہنوں کے ساتھ خاوند کا نکاح کروا دیا۔ خاوند کو پتا ہی نہیں ہے، یہ نہ اس کی طرف سے وکیل ہے نہ اس کا ولی ہے، فضولی ہے، یہ خود اس کا نکاح کروا رہا ہے۔ کس کے ساتھ کروا رہا ہے؟ دو بہنوں کے ساتھ بھئی۔ اور آپ جانتے ہیں دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں بھئی، جائز نہیں۔ اس لیے کیونکہ سوکنوں کے دلوں میں طبعاً ایک دوسرے کی نفرت آتی ہے، تو اس رشتے کی وجہ سے دو بہنوں کے درمیان نفرت آئے گی اور اسلام ہر اس راستے کو روک دیتا ہے جہاں نفرت کے آنے اور پھیلنے کا امکان ہو بھئی۔ تو اس لیے اجازت نہیں دی گئی دو بہنوں کو ایک شخص کے عقد میں بیک وقت جمع کرنے کی بھئی۔ ایک

سے پہلے نکاح کر لے، اس کو چھوڑ دے، بعد میں دوسری سے کر لے، یہ تو ہو سکتا ہے لیکن اکٹھی ایک ہی وقت میں دو بہنیں ایک ہی شخص کے عقد میں جمع ہوں یہ جائز نہیں ہے۔ تو لہٰذا اس نے دو بہنوں کا عقد کروا دیا اس فضولی نے اور خاوند کو پتا نہیں، اور دونوں بہنوں کا نکاح آپ کو آگے بتلائیں گے متن کے اندر کہ دو الگ الگ عقدوں سے کروایا، یعنی پہلے ایک کے ساتھ کروایا عقد اور پھر اس کے بعد دوسری سے۔ اس لیے کیونکہ اگر ایک ہی ایجاب کے ساتھ دونوں کا عقد کروائے گا پھر تو نکاح سرے سے منعقد ہی نہیں ہو گا بھئی، کیونکہ وہاں تو ابتدا سے ہی کیا خرابی لازم آ رہی ہے؟ جَمْعٌ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ بھئی۔ تو یہاں پر چونکہ ایک بہن سے پہلے عقد کروا دیا پھر دوسری بہن سے عقد کروا دیا، نکاح ابھی ایک بھی نہیں ہوا، دونوں خاوند کی اجازت پر موقوف ہیں۔ وہ جس کی اجازت دے دے گا چاہے پہلی کی دے دے چاہے دوسری کی دے دے وہ نکاح کیا ہو جائے گا؟ منعقد ہو جائے گا۔ خاوند کو یہ خبر پہنچی بھئی۔ تو اگر وہ یوں کہے کہ میں ان دونوں نکاحوں کی اجازت دیتا ہوں، تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ جَمْعٌ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ لازم آئے گا بھئی ایک ہی شخص کے عقد میں بیک وقت اور یہ تو درست نہیں، لہٰذا دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے۔ یہ صورت کب ہے جب کہ خاوند دونوں نکاحوں کی اکٹھی ایک ہی لفظ سے اجازت دے کہ أَجَزْتُهُمَا میں نے ان دونوں نکاحوں کی کیا کر دی؟ اجازت دے دی بھئی۔ تو دونوں کی اکٹھی اجازت دے گا تو دونوں نکاح کیا ہو جائیں گے؟ باطل، کیونکہ کیا خرابی لازم آئے گی؟ جَمْعٌ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ۔ لیکن اگر وہ اکٹھا ایک لفظ نہیں بولتا بلکہ یوں کہتا ہے أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ، اس مسئلے کے اندر علمائے احناف فرماتے ہیں کہ دونوں نکاح کیا ہو جائیں گے؟ باطل ہو جائیں گے۔ معلوم ہوا واؤ نے مقارنت کا فائدہ دیا بھئی۔ کس چیز کا فائدہ دیا؟ مقارنت۔ وہ کہہ تو یہ رہا ہے أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ دو الگ الگ لفظوں سے لیکن اس کو آپ نے اسی طرح شمار کر لیا جیسے اکٹھی اجازت دے رہا ہے دونوں کی۔ کیا کر رہا ہے؟ اکٹھی۔ اور یہ اکٹھا ہونے کا معنی کس نے دیا؟ واؤ نے۔ معلوم ہوا واؤ آپ کے نزدیک کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ مقارنت کا فائدہ دیتا ہے، ورنہ یہ دونوں نکاح باطل نہ ہوتے بیک وقت بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ اشکال سمجھ میں آ گیا اچھی طرح؟

تو جواب اس کا دیں گے مصنف آگے بھئی کہ یہاں پر دراصل یہ واؤ نے مقارنت کا فائدہ نہیں دیا، بلکہ یہاں کلام کے آخر میں ایک ایسی چیز آئی جس نے کلام کے ماقبل کو بدل دیا بھئی، اولِ حصے کو بدل دیا۔ اس نے جب کہا أَجَزْتُ هَذِهِ تو ایک بہن کے نکاح کی اجازت دی ہے اور مسلسل کلام کرتا جا رہا ہے ساتھ ہی کیا کہتا ہے وَهَذِهِ۔ تو کہتے ہیں یہ وَهَذِهِ اس نے اولِ کلام کو بدل دیا بھئی۔ بھئی جس طرح استثناء اور شرط بھئی آخر میں آئیں تو بھی اولِ کلام کو وہ بدل دیتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ تو اس سے کیا واقع ہو جائے گی؟ فوراً طلاق۔ لیکن اگر اسی کے آخر میں شرط آ جائے اور وہ یوں کہے أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، تجھے طلاق ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی، تو وہی أَنْتِ طَالِقٌ کا لفظ ابھی

بھی موجود لیکن اس کے آخر میں کیا آگیا؟ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ۔ اس إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ نے اولِ کلام کو بدل دیا اور فوراً طلاق واقع نہیں ہو گی بلکہ طلاق کیا ہو جائے گی؟ معلق ہو جائے گی دخولِ دار پر۔ تو دیکھو کلام کے آخر میں ایک ایسی چیز آئی جس نے اولِ کلام کے معنی کو بدل دیا۔ اسی طرح استثناء بھی کلام کے آخر میں آتا ہے تو وہ اولِ کلام کو بدل دیتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے جَاءَنِي الْقَوْمُ میرے پاس وہ لوگ آئے۔ الْقَوْمُ سے مثلاً چار پانچ معین افراد مراد ہیں بھئی اور ان میں ایک زید بھی ہے۔ تو جب کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ میرے پاس وہ لوگ آئے تو اس سے کیا معلوم ہوا کہ ان میں تو زید بھی ہے معلوم ہوا زید بھی آیا ہو گا۔ لیکن آپ استثناء کرتے ہیں ساتھ ہی اور کلام کس طرح کہتے ہیں جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا۔ تو دیکھو یہ إِلَّا زَيْدًا نے ماقبل کلام ہی کے مفہوم کو بدل دیا، اب پتا چلا کہ زید نہیں آیا باقی آئے ہیں۔ تو یہ إِلَّا زَيْدًا پہلے جَاءَنِي الْقَوْمُ میں تو زید بھی داخل تھا لیکن یہ آخر میں آکر اس نے اولِ کلام کو کیا کر دیا؟ بدل دیا۔ تو جس طرح شرط اور استثناء کلام کے آخر میں آتے ہیں اور کلام کے اول کو بدل دیتے ہیں، تو یہاں پر بھی جو خاوند نے کہا أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ تو لہٰذا یہ جو آخر میں وَهَذِهِ آیا اس نے اولِ کلام کو بدل دیا بھئی۔ أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ کہا اور اس سے ایک بہن کے نکاح کی اجازت آرہی تھی لیکن جب اس نے آخر میں وَهَذِهِ بھی ساتھ کہا تو پتا چلا بھئی یہ تو کیا کرنے والا ہے، یہ شخص کیا کر رہا ہے؟ دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کر رہا ہے۔ تو اس وَهَذِهِ نے اولِ کلام کے مفہوم کو کیا کر دیا؟ بدل دیا۔ جس طرح استثناء اور شرط اولِ کلام کو بدل دیتے ہیں اس طرح اس آخر میں آنے والے وَهَذِهِ نے بھی اولِ کلام کو بدل دیا اور کیا پتا چلا اس وَهَذِهِ سے کیا معلوم ہوا کہ یہ تو دو بہنوں کو نکاح میں جمع کر رہا ہے، لہٰذا اس وجہ سے ہم نے کہا کہ دونوں نکاح کیا ہو جائیں گے؟ باطل ہو جائیں گے کیونکہ دو بہنوں کو تو نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

دیکھیے بھئی! وَإِذَا زَوَّجَ رَجُلًا أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ اور جب نکاح کیا، کس نے؟ کسی فضولی نے بھئی، کسی شخص نے۔ کس کا نکاح کروایا؟ رَجُلًا کسی آدمی کا۔ أُخْتَيْنِ کس سے کروایا؟ دو بہنوں سے۔ فِي عَقْدَيْنِ کس میں؟ دو عقدوں میں۔ کیونکہ میں نے بتلایا تھا ایک ہی عقد ہو پھر تو سرے سے منعقد ہی نہیں ہوں گے بھئی۔ تو کسی شخص نے نکاح کروایا ایک آدمی کا دو بہنوں سے دو عقدوں میں بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ خاوند کی اجازت کے بغیر ہی، فَبَلَغَهُ الْخَبَرُ تو پہنچی خبر خاوند کو، فَقَالَ تو خاوند نے کہا أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ کہ میں نے اجازت دی اس کے نکاح کی اور اس کے نکاح کی، بَطَلَا تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے كَمَا إِذَا أَجَازَهُمَا مَعًا جیسے کہ اس نے ان دونوں کی اجازت دی ہو اکٹھی، جیسے اس صورت میں دونوں نکاح باطل ہوتے تھے اس صورت میں بھی دونوں نکاح کیا ہو جائیں گے؟ باطل۔ وَإِنْ أَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا ہاں اگر متفرق طور پر اجازت دیتا ہے، مثلاً پہلے کہتا ہے میں اس کے نکاح کی اجازت دیتا ہوں، پھر کسی دوسرے وقت میں کہتا ہے میں اس دوسری کے نکاح کی اجازت دیتا ہوں، تو اس صورت میں تو مسئلہ واضح ہے کہ پہلی کا نکاح کیا ہو جائے گا؟ منعقد ہو جائے گا اور دوسری کا نکاح منعقد نہیں ہو گا کیونکہ اگر دوسری کا بھی منعقد ہو پھر تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ جَمْعٌ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ بھئی۔ تو یہی بات

کر رہے ہیں وَإِنْ أَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا اور اگر دونوں کی اجازت الگ الگ دی تو بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ تو باطل ہو جائے گا دوسری بہن کا نکاح۔ بھئی دیکھیے یہ جو ذکر کیا نا وَإِنْ أَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا اس کا تعلق اعتراض سے نہیں ہے۔ اعتراض وہیں تک تھا بھئی کہ بَطَلَا كَمَا إِذَا أَجَازَهُمَا مَعًا۔ یہ ویسے مصنف نے ساتھ اس کے ذکر کر دیا چونکہ یہ مسئلہ چل رہا تھا تو اسی کے تحت میں یہ بات بتلا دی بھئی ایک زائد فائدے کے طور پر۔ سمجھ میں آئی بات؟ تو اس کا تعلق سوال سے نہیں ہے، یہ ایک انہوں نے زائد بات ہمیں بتلائی، شارح بھی ابھی آگے چل کر آپ کو بتائیں گے۔

هَذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا یہ بھی جواب ہے ایک ایسے سوالِ مقدر کا جو ہم پر وارد ہوتا ہے وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّهُ إِذَا زَوَّجَ أَحَدٌ جب نکاح کروایا کسی نے رَجُلًا کسی آدمی کا أُخْتَيْنِ دو بہنوں سے مَعًا اکٹھا ہی فِي عَقْدَيْنِ دو عقدوں میں فَبَلَغَ الزَّوْجَ خَبَرُ النِّكَاحِ تو پہنچی خاوند کو نکاح کی خبر فَإِنْ أَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ پس اگر اجازت دی ان دونوں کے نکاح کی خاوند نے کلامِ موصول کے ساتھ، یعنی ملائے ہوئے کلام کے ساتھ، درمیان میں وہ رکتا نہیں سانس نہیں لیتا ملا کر یہ جملہ بولتا ہے وَقَالَ اور کہتا ہے أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ میں اجازت دیتا ہوں اس کے نکاح کی اور اس کے، بَطَلَ النِّكَاحَانِ تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے كَأَنَّهُ أَجَازَهُمَا مَعًا گویا کہ اس نے ان دونوں کی اجازت اکٹھی دی ہو، جیسے اس صورت میں باطل ہوتے تھے تو اس میں بھی باطل ہو جائیں گے فَهَذَا يَدُلُّ پس یہ بات دلالت کرتی ہے عَلَى أَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ کہ واؤ کس لیے ہے؟ مقارنت کے لیے ہے، وہ مقارنت کا فائدہ دیتا ہے۔ وَإِنْ أَجَازَهُمَا الزَّوْجُ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ اور اگر خاوند نے ان دونوں نکاحوں کی اجازت دی کلامِ مفصول کے ساتھ یعنی الگ الگ کلاموں کے ساتھ، درمیان میں رک گیا سانس لیا اور پھر دوسرا کلام کیا، تو اس صورت میں بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِلَا شُبْهَةٍ تو اس صورت میں صرف دوسری کا نکاح باطل ہو گا بغیر کسی شک و شبہ کے۔ وَهَذَا اسْتِطْرَادِيٌّ لِلْأَوَّلِ۔ اِسْتَطْرَدَ فِي الْكَلَامِ عربی میں کہتے ہیں کلام کو جاری رکھنا۔ یعنی کلام کو لمبا کرنا بھئی، بات سے بات نکالتے چلے جانا، بات کو لمبا کرنا، بات میں اضافہ کرنا۔ تو میں نے جیسے بتایا اوپر بھئی کہ یہ جو آخر میں کہا نا وَإِنْ أَجَازَهُمَا مُتَفَرِّقًا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ اس کا تعلق اعتراض سے نہیں، مصنف نے اس کو ویسے زائد ساتھ میں ذکر کر دیا بھئی۔ یہی بات بتلانے لگے ہیں کہ وَهَذَا اسْتِطْرَادِيٌّ لِلْأَوَّلِ کہ یہ جو کلامِ مفصول کے ساتھ اجازت دینے والی صورت ہے یہ استطرادی ہے، یعنی اسْتِطْرَادِيٌّ لِلْأَوَّلِ پہلی صورت جو ہے اسی میں اضافہ کرتے ہوئے ہے، یا یوں کہیں اسی کے تحت ہے بھئی، اسی کے تحت میں یہ بات انہوں نے ذکر کر دی بھئی۔

جی یہ تھا اشکال۔ فَأَجَابَ اب جواب دینے لگے ہیں، فَأَجَابَ پس جواب دیا مصنف نے بِأَنَّ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ إِنَّمَا بَطَلَ النِّكَاحَانِ كِلَاهُمَا کہ اس صورت کے اندر دونوں کے دونوں نکاح جو ہیں وہ باطل ہو جائیں گے لَا لِأَنَّ الْوَاوَ لِلْمُقَارَنَةِ اس وجہ سے نہیں کہ واؤ مقارنت کے لیے ہے بَلْ لِأَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهِ اس لیے کیونکہ صدرِ کلام یعنی کلام کا شروع کا حصہ وہ موقوف ہوتا ہے کلام کے آخر پر إِذَا كَانَ فِي آخِرِهِ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ اس وقت جب کہ کلام کے آخر میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے اول کو بدل دے كَالشَّرْطِ وَالِاسْتِثْنَاءِ جیسے شرط اور استثناء۔ جب کلام کے آخر میں کوئی ایسی چیز ہے جو اول

کو بدلنے والی ہے تو اس صورت میں کلام کا اول وہ موقوف ہوتا ہے کس پر؟ کلام کے آخر پر۔ جیسے میں نے مثالیں ذکر کر دیں بھئی، أَنْتِ طَالِقٌ سے تو فوراً طلاق ہونی چاہیے تھی لیکن إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ جو آخر میں اس نے اولِ کلام کو بدل دیا تو یہ أَنْتِ طَالِقٌ موقوف ہو گیا اب آخرِ کلام دخولِ دار پر بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ إِذَا تَأَخَّرَا فِي الْكَلَامِ جب یہ دونوں مؤخر ہوں کلام میں، کون دونوں بھئی؟ شرط اور استثناء۔ جیسے شرط اور استثناء ہیں إِذَا تَأَخَّرَا فِي الْكَلَامِ جب یہ دونوں مؤخر ہوں کلام کے اندر يَكُونُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْقُوفًا عَلَيْهِمَا تو اس صورت میں اولِ کلام جو ہے وہ ان دونوں پر موقوف ہو گا یعنی شرط اور استثناء پر لِأَنَّهُمَا مُغَيِّرَانِ اس لیے کیونکہ یہ دونوں بدلنے والے ہیں اسے۔ فَكَذَلِكَ هَاهُنَا پس اسی طرح یہاں پر بھی نِكَاحُ الْأُخْتِ الْأَخِيرَةِ يُغَيِّرُ أَوَّلَهُمَا آخر والی بہن کا نکاح جو ہے وہ بدل دیتا ہے أَوَّلَهُمَا ان دونوں میں سے پہلے نکاح کو وہ بدل دیتا ہے إِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ بِسَبَبِ تَزْوِيجِ الْأَخِيرَةِ اس لیے کیونکہ لازم آتا ہے جمع کرنا دو بہنوں کے درمیان بوجہ آخر والی سے نکاح کرنے کے۔ آخر والی سے نکاح کی اجازت دے رہا ہے معلوم ہوا وہ کیا کر رہا ہے؟ دو بہنوں کو نکاح میں جمع کر رہا ہے فَلِذَا تَوَقَّفَ أَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ اسی وجہ سے اولِ کلام موقوف ہوا آخرِ کلام پر فَلَا جَرَمَ يَقْتَرِنَانِ فِي الزَّمَانِ پس یقینی طور پر مل جائیں گے وہ زمانے کے اعتبار سے۔ فَلَا جَرَمَ یقیناً کے معنی میں استعمال ہوتا ہے بھئی۔ فَلَا جَرَمَ یقیناً جو ہے یہ يَقْتَرِنَانِ فِي الزَّمَانِ دونوں نکاح کیا ہو جائیں گے؟ مل جائیں گے زمانے کے اعتبار سے۔ بھئی آخرِ کلام اولِ کلام کو بدل رہا ہے، آخرِ کلام سے پتا چلا کہ وہ کیا کرنا چاہتا ہے؟ دو بہنوں کو نکاح میں جمع کر رہا ہے تو یہ دونوں گویا زمانے میں متحد ہو گئے، گویا اکٹھی ہی اجازت دے رہا ہے اس طرح کی صورت بن گئی، اس وجہ سے یہ دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے۔

وَقَدْ تَكُونُ الْوَاوُ لِلْحَالِ اور کبھی کبھار واؤ حال کے لیے ہوتا ہے۔ بھئی پہلے بتلایا تھا واؤ کا اصل معنی ہے عطف، یہ اس کی حقیقت ہے۔ اور کبھی کبھار یہ واؤ کس لیے آئے گا؟ حال کے لیے آئے گا اور پھر آگے بتلائیں گے یہ واؤ کا مجازی معنی ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ واؤ حال کے لیے آتا ہے اور حال پر داخل ہوتا ہے جب وہ جملہ ہو بھئی۔ هَذَا بَيَانُ الْمَجَازِ فِي مَعْنَى الْوَاوِ یہ مجاز کا بیان ہے واؤ کے معنی میں كَمَا أَنَّ كَوْنَهَا لِلْعَطْفِ كَانَ بَيَانَ الْحَقِيقَةِ جیسے کہ اس واؤ کا عطف کے لیے ہونا وہ بیان تھا اس کی حقیقت کا، جیسے وہ اس کی حقیقت کا بیان تھا یہ اب اس میں مجاز کا بیان ہے۔ كَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول لِعَبْدِهِ اپنے غلام سے أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ تو ادا کر مجھے ایک ہزار اس حال میں کہ تو آزاد ہے، واؤ حالیہ بھئی، یہ واؤ کا مجازی معنی آ گیا۔ تو مجھے ادا کر ایک ہزار اس حال میں کہ تو آزاد ہے حَتَّى لَا يَعْتِقَ إِلَّا بِالْأَدَاءِ یہاں تک کہ وہ غلام آزاد نہیں ہو گا مگر ادا کے ذریعے ہی۔ بھئی اگر اس واؤ کو عطف کے لیے بنائیں تو أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا اس کا معنی ہوا مجھے کیا ادا کر؟ ایک ہزار۔ وَأَنْتَ حُرٌّ اور تو کیا ہے؟ آزاد ہے، پھر تو اسی وقت آزاد ہو جانا چاہیے۔ لیکن ہمارے فقہائے کرام فرماتے ہیں بھئی، اللہ کی ان پر کروڑہا رحمتیں ہوں، وہ فرماتے ہیں کہ بھئی اس صورت کے اندر ایک ہزار ادا کرے گا وہ غلام تو آزاد ہو گا، ایک ہزار ادا نہیں کرے گا تو آزاد بھی نہیں ہو گا۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟

فَالْوَاوُ فِي قَوْلِهِ وَأَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ پس واؤ جو آیا اس شخص کے قول وَأَنْتَ حُرٌّ کے اندر لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ یہ عطف کے لیے نہیں ہے۔ بھئی کیوں؟ عطف کے لیے کیوں نہیں بناتے؟ وجہ کیا ہے؟ بتلائیں گے آپ کو کہ بھئی دیکھیے أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا، أَدِّ امر ہے، تو یہ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا یہ جملہ انشائیہ بنے گا، اور أَنْتَ حُرٌّ یہ جملہ خبریہ ہے۔ تو پہلا جملہ انشائیہ، دوسرا جملہ خبریہ، اور یہ دونوں الگ قسم کے جملے ہیں، لہٰذا ان میں سے ایک کا عطف دوسرے پر پسندیدہ نہیں۔ تو کہتے ہیں لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ یہ واؤ عطف کے لیے نہیں ہے إِذْ لَا يَحْسُنُ عَطْفُ الْخَبَرِ عَلَى الْإِنْشَاءِ اس لیے کیونکہ پسندیدہ نہیں ہے خبر کا عطف انشاء پر فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ پس اس کو محمول کیا جائے گا کس پر؟ حال پر۔ وجہ سمجھ میں آئی بھئی؟ اس واؤ کو عطف کے لیے ہم کیوں نہیں بناتے؟ کیونکہ ماقبل میں ہے جملہ انشائیہ اور مابعد میں ہے جملہ خبریہ اور جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر پسندیدہ نہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بھئی ہمارے نزدیک اولاً عمل کیا جاتا ہے حقیقی معنی پر اور حقیقی معنی کسی مانع کی وجہ سے ممکن نہ ہو تو پھر مجاز کی طرف جاتے ہیں، اور آپ کہہ رہے ہیں پسندیدہ نہیں ہے بھئی۔ پسندیدہ نہ ہونے سے کیا ہوا؟ ممکن تو ہے! عطف کرتے بھی ہیں بعض جگہ، اور پھر اس کو عَطْفُ الْقِصَّةِ عَلَى الْقِصَّةِ کہتے ہیں بھئی کہ ایک نوعِ کلام کا عطف کیا جا رہا ہے کس پر؟ دوسری نوعِ کلام پر اور اس کو عَطْفُ الْقِصَّةِ عَلَى الْقِصَّةِ کہا جاتا ہے بھئی۔ تو آپ صرف کہہ رہے ہیں پسندیدہ نہیں ہے، بھئی حقیقت کو چھوڑنا ہے اور جانا ہے مجاز کی طرف، ضروری ہے کہ حقیقت وہ ممکن ہی نہ ہو، مانع ہو کوئی پھر جائیں گے ہم مجاز کی طرف بھئی۔ صرف پسندیدہ نہ ہونے سے تو کوئی بات نہیں چلے گی، معلوم ہوا جائز تو ہے! اشکال سمجھ میں آگیا بھئی؟ جواب یہ کہ بھئی یہاں پر اگر اس واؤ کو ہم عطف کے لیے بنائیں، کس کے لیے بنائیں؟ عطف کے لیے، تو ماقبل میں ہوا أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا، امر آیا، اور وہ کس کو کہہ رہا ہے؟ اپنے غلام کو۔ ابھی تو آزاد نہیں ہوا، اس سے پہلے کہہ رہا ہے أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا تو مجھے کیا کر؟ ایک ہزار ادا کر۔ وَأَنْتَ حُرٌّ اس کے بعد اس کو کہہ رہا ہے کہ تو آزاد ہے۔ تو اس صورت میں أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا تو مجھے ایک ہزار ادا کر یہ غلام کو کہا گیا، اور أَدِّ امر کا صیغہ ہے اور امر آیا کرتا ہے وجوب کے لیے، معلوم ہوا وہ اپنے غلام پر ایک ہزار درہم واجب کر رہا ہے، حالانکہ آقا اپنے غلام پر مال کو واجب نہیں کر سکتا بھئی کہ شرعاً اس پر باقاعدہ مال کیا ہو جائے؟ واجب۔ بھئی غلام بیچارے کے پاس کچھ ہے ہی نہیں، جو کچھ ہے وہ کس کا ہے؟ آقا ہی کا ہے، تو اس پر مال واجب ہو ہی نہیں سکتا بھئی۔ واجب ہو تو وہ کہاں سے دے گا بھئی؟ تو لہٰذا اگر اس واؤ کو عطف کے لیے بنایا جائے تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ غلام پر وہ کیا کر رہا ہے؟ ایک ہزار واجب کرنا چاہتا ہے غلامی ہی کی حالت میں، وَأَنْتَ حُرٌّ تو ابھی بعد میں آرہا ہے، یہ تو اس سے پہلے کی بات ہو رہی ہے بھئی، اور غلام پر تو آقا کوئی چیز واجب نہیں کر سکتا تو پھر کہنا پڑے گا کہ آقا کا کلام لغو چلا گیا۔ کیا کہنا پڑے گا؟ واجب تو ہو نہیں سکتے تو لازمی بات ہے کہنا پڑے گا أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا کیا ہوا؟ یہ کلام لغو چلا گیا، بیکار چلا گیا بھئی اور وَأَنْتَ حُرٌّ سے بس آزاد ہوا۔ تو اس لیے ہم نے آقا کے کلام أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے اب ضروری ہے کہ کیا کیا جائے؟ واؤ کو کس معنی پر محمول کیا جائے؟ مجازی معنی یعنی حال کے معنی پر اس کو محمول

کیا جائے۔ صورت سب کو سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ تو اس کو محمول کیا جائے گا حال پر وَالْحَالُ يَكُونُ شَرْطًا وَقَيْدًا لِلْعَامِلِ اور حال جو ہوتا ہے وہ شرط اور قید ہوتا ہے عامل کے لیے۔ کس کے لیے؟ عامل کے لیے حال شرط اور قید ہوتا ہے۔ مثلاً دیکھیے بھئی مثال سے بات سمجھ میں آئے گی۔ میں کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا۔ یہ رَاكِبًا حال ہے زید سے۔ جَاءَنِي زَيْدٌ آیا میرے پاس زید رَاكِبًا اس حال میں کہ وہ سوار تھا۔ اور یاد رکھیے یہ جو رَاكِبًا ہے یہ حال، یہ قید ہوتا ہے عاملِ ذوالحال کے لیے۔ کس کے لیے؟ اس مثال کے اندر زید ہے ذوالحال اور رَاكِبًا ہے حال، اور حال قید کس کے لیے ہوتا ہے؟ ذوالحال کے لیے نہیں، عاملِ ذوالحال کے لیے۔ اور زید کے اندر عامل کون؟ رفع کس نے دیا زید کو؟ جَاءَ فعل نے، یہ اس کے لیے زید اس کے لیے فاعل ہے۔ تو یہ رکوب جو ہے یہ قید ہوا کس کے لیے؟ جَاءَ کے لیے یعنی مجیئت کے لیے۔ کس کے لیے؟ مجیئت کے لیے۔ معلوم ہوا یہ مجیئت ویسے نہیں ہے بلکہ رکوب کے ساتھ مقید ہے۔ یعنی سوار ہونے کی حالت میں آیا ہے وہ ویسے نہیں۔ تو یہ مجیئت کس کے ساتھ مقید ہے؟ رکوب کے ساتھ مقید ہے۔ معنی بھی سمجھ میں آیا کہ نہیں آیا؟ یہ حال کیا ہوتا ہے؟ قید ہوتا ہے کس کے لیے؟ عاملِ ذوالحال کے لیے قید ہوا کرتا ہے۔ تو حال جو ہے وہ شرط اور قید ہوتا ہے عاملِ ذوالحال کے لیے بھئی۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں وَالْحَالُ يَكُونُ شَرْطًا وَقَيْدًا لِلْعَامِلِ اور حال جو ہے وہ شرط اور قید ہوتا ہے عامل کے لیے فَيَنْبَغِي أَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلَى أَدَاءِ الْأَلْفِ تو مناسب یہ ہے کہ آزادی وہ موقوف ہو کس پر؟ ادائے الف پر۔ حال کیا ہوتا ہے؟ شرط اور قید ہوتا ہے، لہٰذا آزادی کو موقوف ہونا چاہیے کس پر؟ ادائے الف پر، یعنی ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہو گا، ایک ہزار ادا نہیں کرتا تو آزاد بھی نہیں ہو گا۔ صورت سمجھ میں آگئی کہ حال قید ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی قید بنے گا تو لہٰذا آزادی ویسے نہیں آئے گی بلکہ ادائے الف ہو گا تو وہ آزاد ہو گا، ادائے الف نہیں تو وہ آزاد بھی نہیں۔

تو کہہ رہے ہیں، اب توجہ رکھنا دیکھیے بھئی فَيَنْبَغِي أَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلَى أَدَاءِ الْأَلْفِ پس مناسب یہ ہے کہ آزادی جو ہے وہ موقوف ہو عَلَى أَدَاءِ الْأَلْفِ ادائے الف پر، ایک ہزار کی ادائیگی پر۔ وَيَرِدُ عَلَيْهِ اس پر اشکال وارد ہوتا ہے۔ بھئی آپ نے ہمیں کیا ضابطہ بتلایا؟ کون کس کے لیے قید ہوتا ہے؟ حال قید ہوتا ہے کس کے لیے؟ عاملِ ذوالحال کے لیے۔ اور یہاں حال کون؟ أَنْتَ حُرٌّ یعنی حریت۔ حریت کیا ہے؟ حال۔ یہ قید ہونی چاہیے اور کس کے لیے؟ ادائے الف کے لیے۔ حریت یہ حال ہے نا! اس کو اور یہ کس کے لیے قید ہے؟ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا کے لیے۔ تو معلوم ہوا حریت کو قید بناؤ کس کے لیے؟ ادائے الف کے لیے۔ حریت ہے تو ادائے الف ہے، حریت نہیں تو ادائے الف بھی نہیں۔ معلوم ہوا حریت قید اور ادائے الف مقید۔ اسی طرح ہونا چاہیے! اور آپ نے تو پیچھے عکس کر دیا! کیا کہا فَيَنْبَغِي أَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلَى أَدَاءِ الْأَلْفِ آزادی کس پر موقوف ہو؟ نہیں نہیں یوں نہ کہیں آزادی ادائے الف پر موقوف بلکہ یوں کہیں ادائے الف آزادی پر موقوف ہو۔ کیا ہو؟ ادائے الف آزادی پر موقوف ہو۔ وہ قید ہے نا! وہ مجیئت مقید تھی کس کے ساتھ؟ وہ پچھلی مثال جو میں نے ذکر کی

مجیئت، جَاءَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا، مجیئت مقید تھی کس کے ساتھ؟ رکوب کے ساتھ کہ یہ جو مجیئت ہے یہ ویسے نہیں ہے بلکہ رکوب کی حالت میں ہے بھئی، رکوب کے ساتھ مقید ہے۔ تو یہاں پر بھی ادائے الف وہ مقید ہو کس کے ساتھ؟ حریت کے ساتھ بھئی۔ یعنی حریت کی حالت میں ادائے الف ہونا چاہیے۔ کیا ہونا چاہیے؟ جیسے وہاں رکوب کی حالت میں مجیئت تھی یہاں پر بھی حریت کی حالت میں کیا ہونا چاہیے؟ ادائے الف ہونا چاہیے۔ جب آزاد ہو اور آزادی کی حالت میں یہ پیسے دے کہ یہ لو یہ ہزار دینار ہیں یا ہزار درہم ہیں بھئی۔ اشکال سمجھ میں آگیا؟ دیکھیے خود اس کو وہ بھی ذکر کریں گے۔ پہلے انہوں نے کہا تھا فَيَنْبَغِي أَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلَى أَدَاءِ الْأَلْفِ پس مناسب یہ ہے کہ آزادی جو ہے اس کو موقوف ہونا چاہیے ادائے الف پر، وَيَرِدُ عَلَيْهِ اور اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ أَنَّ الْحَالَ هُوَ قَوْلُهُ وَأَنْتَ حُرٌّ کہ حال جو ہے وہ اس شخص کا قول وَأَنْتَ حُرٌّ یہ حال ہے لَا قَوْلُهُ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا یہ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا یہ جو اس کا قول ہے یہ حال نہیں ہے فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَدَاءُ مَوْقُوفًا عَلَى الْعِتْقِ تو مناسب یہ ہے کہ ادا کو موقوف ہونا چاہیے کس پر؟ عتق پر۔ آزادی ہے تو اسی حالت میں کیا ہو؟ ادا ہو۔ تو ادا کو موقوف ہونا چاہیے آزادی پر لَا الْعِتْقُ مَوْقُوفًا عَلَى الْأَدَاءِ نہ کہ آزادی کو موقوف ہونا چاہیے کس پر؟ ادا پر۔ اشکال سمجھ میں آگیا بھئی؟

جی آگے اس کے تین چار جوابات وہ ذکر کریں گے بھئی اس اشکال کے۔ وَأُجِيبَ اور جواب دیا گیا بِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ کہ یہ قلب کے باب سے ہے۔ کس باب سے ہے؟ قلب کے باب سے۔ قلب اس کو کہتے ہیں کہ کلام کے مقدم جزء کو اٹھا کر مؤخر کی جگہ لے گئے اور مؤخر کو اٹھا کر کہاں لے گئے؟ مقدم کی جگہ پر لے گئے۔ مؤخر کو مقدم کی جگہ لے آئے اور مقدم کو مؤخر کی جگہ لے گئے یہ آپ نے قلب کر دیا بھئی۔ ہونا تو اس طرح نہیں چاہیے تھا لیکن کبھی کبھار اس طرح کر دیتے ہیں کہ ایک جزء کا ایک مقام ہوتا ہے اس کو وہاں سے اٹھا کر مقدم جزء کی جگہ لے آتے ہیں اور مقدم جزء کو کہاں لے جاتے ہیں؟ مؤخر جزء کی جگہ لے جاتے ہیں۔ جیسے مثال بلاغت کی کتابوں میں آپ پڑھیں گے، بھئی دیکھیے اصل ہوتی ہے دیوار اور پھر اس پر پلستر کیا جاتا ہے۔ دیوار پر کیا کرتے ہیں؟ پلستر بھئی۔ تو کہنا کیا چاہیے؟ میں نے دیوار پر پلستر کر دیا۔ ہاں اور کہنے والا کہتا ہے بھئی میں نے پلستر پر دیوار کر دی۔ اب دیکھیے یہ قلب کیا۔ کیا کیا؟ قلب کیا، اور اس میں کوئی وجہ ہوتی ہے، معنی یہ ہے کہنے والے کا اصل تو تھی دیوار اور پلستر تو باریک سا ہوتا ہے پتلا سا، لیکن پلستر اتنا موٹا تھا گویا وہ اصل ہے اور دیوار تو تابع ہے اس کے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں یہاں یہ بھی جو ہے قلب کے باب سے ہے، یعنی یہ واؤ جو ہے یہ صورت میں تو أَنْتَ حُرٌّ پر داخل ہے، لفظوں کے اندر تو أَنْتَ حُرٌّ پر داخل ہے لیکن معنی کے اعتبار سے یہ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا پر داخل ہے۔ یعنی دراصل وہ حال ہے، معنی کے اعتبار سے وہ حال ہے، اب صورت ٹھیک بن جائے گی۔ کیسے؟ پہلے دیکھیے وہ لفظوں میں اس کو بناتے ہیں کس طرح۔ یہ کہتے ہیں یہ پہلا جواب دے رہے ہیں کہ بِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ یہ قلب کے باب سے ہے أَيْ كُنْ حُرًّا وَأَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْأَلْفِ۔ دیکھو حریت کو پہلے لے آئے اور امر کی صورت دے دی كُنْ حُرًّا تو کیا ہو جا؟ آزاد ہو جا وَأَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْأَلْفِ اس حال میں کہ تو ادا کرنے والا ہے ایک ہزار۔ وہی صورت بنا دی۔ اب اشکال آپ کا کیا تھا؟

کہ حال قید ہوا کرتا ہے تو ادائیگی موقوف ہونی چاہیے کس پر؟ حریت پر۔ حریت ہے تو ادائیگی ہو گی حریت نہیں تو ادائیگی بھی نہیں۔ اب ہم نے عکس کر دیا اب معاملہ ٹھیک ہو گیا كُنْ حُرًّا وَأَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْأَلْفِ۔ ادائیگی ہے تو آزادی ہو گی، ادائیگی نہیں تو آزادی بھی نہیں۔ ادا کرے گا تو آزاد ہو گا، ادا نہیں کرے گا تو آزاد بھی نہیں۔ جبکہ پہلے کیا صورت بن رہی تھی؟ آزاد ہے تو ادائیگی کرے گا، آزاد نہیں تو ادائیگی بھی نہیں بھئی۔ وہ درست نہیں تھی صورت، یہ اب درست ہے کہ ادا کرے گا تو آزاد ہو گا، ادائیگی ہو گی تو حریت آئے گی۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ قلب کے لیے تو کوئی قرینہ چاہیے ہوتا ہے، آپ نے اپنا ایک معنی نکالنے کے لیے اس کو کیا کر دیا کس باب پر محمول کر لیا؟ قلب پر۔ کیسے محمول کرتے ہیں؟ کوئی قرینہ چاہیے کس وجہ سے؟ کیا قرینہ ہے کہ آپ اس کو قلب پر محمول کر رہے ہیں؟ کہتے ہیں بھئی قلب پر قرینہ اس آقا کی نیت ہے۔ وہ جب اپنے غلام کو کہہ رہا ہے أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ معلوم ہوا اس کی نیت کیا ہے؟ کہ وہ ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہو گا، ہزار ادا نہیں کرے گا تو آزاد بھی نہیں، تو اس کی نیت اس قلب پر قرینہ ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

یہ پہلا جواب تھا۔ وَبِأَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ اور دوسرا جواب یہ کہ اس کا عطف وَبِأَنَّهُ کا عطف اسی اوپر والے وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ پر ہے، اور جواب دیا گیا کہ یہ جو ہے مِنْ قَبِيلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ یہ حالِ مقدرہ کی قبیل سے ہے۔ کس قبیل سے ہے؟ حالِ مقدرہ کی قبیل سے۔ پہلوں نے تو قلب کیا تھا، ماقبل کو اٹھا کر حال بنایا اور حال کو اٹھا کر ماقبل میں لے گئے بھئی۔ دوسرے اس کو کہتے ہیں یہ حالِ مقدرہ ہے۔ حالِ مقدرہ جانتے ہو یا نہیں؟ بھئی دیکھیے یاد رکھیے ابھی مثال گزری جَاءَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا۔ یہ رَاكِبًا حال ہے اور یہ حال قید ہوتا ہے کس کے لیے؟ عاملِ ذوالحال کے لیے۔ اور یاد رکھیے یہ عاملِ ذوالحال اور حال کا زمانہ ایک ہوتا ہے۔ عاملِ ذوالحال کون؟ ابھی مثال میں مجیئت ہے، اور حال کیا؟ رکوب ہے، دونوں کا زمانہ ایک ہو گا۔ جس زمانے میں مجیئت ہے بعینہٖ اسی زمانے میں رکوب بھی ہے کیونکہ وہ آیا ہی کس حالت میں ہے؟ سوار ہونے کی حالت میں، تو جس وقت آنا ہے اسی وقت رکوب سوار ہونا بھی ہے بھئی۔ تو دونوں کا زمانہ کیا ہوتا ہے؟ ایک ہوا کرتا ہے بھئی، حال اور عاملِ ذوالحال کا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور ایک ہوتا ہے حالِ مقدرہ جہاں پر پھر اس صورت کو فرض کرنا پڑتا ہے۔ جیسے دیکھیے قرآن میں آیا ہے بھئی، قرآن میں آتا ہے کہ مومنین سے اللہ فرمائیں گے فَادْخُلُوهَا کہ تم داخل ہو جاؤ اس جنت کے اندر، فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ بھئی۔ پس تم لوگ داخل ہو جاؤ اس جنت کے اندر خَالِدِينَ اس حال میں کہ تم اس میں ہمیشہ رہنے والے ہو۔ اب دیکھیے تو یہاں حال کیا ہے؟ خَالِدِينَ ہمیشہ رہنے والے۔ اور عاملِ ذوالحال کیا ہے؟ دخول ہے بھئی، أُدْخُلُوا۔ یہ جو واؤ ہے نا واؤ یہ ہے ذوالحال، جمع مذکر مخاطب کی ضمیر ہے۔ یہ ذوالحال اور خَالِدِينَ اس سے حال، اور یہ واؤ کیا ہے؟ مرفوع ہے، فاعل ہے أُدْخُلُوا کے لیے، اور اس کو رفع کون دے رہا؟ أُدْخُلُوا رفع دے رہا ہے تو وہ ہوا عاملِ ذوالحال، اور حال قید ہوتا ہے کس کے لیے؟ عاملِ ذوالحال۔ یعنی یہ خلود قید ہے دخول فی الجنت کے لیے۔ اور دخولِ جنت اور خلودِ جنت یہ حال اور عاملِ ذوالحال ان کا زمانہ ایک ہونا چاہیے، لیکن یہاں دونوں کا زمانہ ایک نہیں۔ دخولِ جنت

پہلے ہو گا اور خلود فی الجنت بعد میں ہو گا بھئی۔ داخل ہوں گے تو اس کے بعد پھر اس میں ہمیشہ رہیں گے، تو دونوں کا زمانہ ایک نہیں، حالانکہ حال اور عاملِ ذوالحال کا زمانہ تو کیا ہوا کرتا ہے؟ ایک ہوتا ہے۔ تو آپ کو تفاسیر میں ملے گا بھئی مفسرین حضرات لکھتے ہیں کہ یہ حالِ مقدرہ کی قبیل سے ہے بھئی، حالِ مقدرہ۔ حالِ مقدرہ کہ فرض کر لیا جائے، تو معنی کیا ہو جائے گا؟ فَادْخُلُوهَا اے مومنین اس جنت کے اندر تم داخل ہو جاؤ اس حال میں کہ مُقَدِّرِينَ الْخُلُودَ کہ تم فرض کرنے والے ہو خلود کو۔ داخل ہوتے ہوئے کیا فرض کر لو؟ خلود تو ہے مؤخر لیکن تم اسی وقت اس کو کیا کر لو؟ فرض کر لو۔ خلود تو ہے مؤخر لیکن تم داخل ہوتے وقت ہی کیا فرض کر لو؟ خلود کو فرض کر لو، یہ ہے حالِ مقدرہ بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی یہ آپ کے حاشیے میں انہوں نے مثال دی ہوئی ہے فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ أَيْ مُقَدِّرِينَ الْخُلُودَ، مُقَدِّرِينَ اس حال میں کہ تم فرض کرنے والے ہو خلود کو حَالَ الدُّخُولِ کس حالت میں؟ دخول کی حالت ہی میں، اسی وقت یعنی تم فرض کرنے والے ہو اس کو فرض کر لو۔ تو یہاں پر بھی یہ جو حال آیا یہ کس قبیل سے ہے؟ حالِ مقدرہ کی قبیل سے ہے۔ جی اب دیکھیے کتاب پر وَبِأَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ اور یہ کہ یہ حالِ مقدرہ کی قبیل سے ہے أَيْ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا کہ تو ادا کر مجھے ایک ہزار حَالَ كَوْنِكَ مُقَدِّرًا اس حال میں کہ تو فرض کرنے والا ہو کہ أَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي حَالِ الْأَدَاءِ کہ حریت کس وقت ہے؟ ادا کی حالت میں۔ بھئی دیکھیے ادائیگی ہو گی تو تب حریت آئے گی۔ تو ادائیگی ہوئی مقدم، حریت ہوئی مؤخر، حالانکہ حال اور عاملِ ذوالحال کا زمانہ کیا ہوتا ہے؟ ایک۔ ادا کرے گا تو تبھی آزاد ہو گا نا! تو ادائیگی کیا ہوئی؟ مقدم، اور آزادی کیا ہوئی؟ مؤخر۔ حالانکہ ہم نے بتلایا کہ حال اور عاملِ ذوالحال کا زمانہ ایک ہوتا ہے۔ تو کہتے ہیں بھئی یہ حالِ مقدرہ کی قبیل سے ہے کہ ادائیگی کے وقت ہی تم کیا فرض کر لو؟ کہ تم آزاد ہو۔ ہو تو نہیں لیکن کیا کر لو؟ فرض کر لو۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو جب فرض کر لیا تو یہ ادائیگی گویا آزادی کی حالت میں ہی ہو رہی ہے بھئی۔ اشکال یہی ہوتا تھا نا! اشکال کیا ہوتا تھا؟ اشکال ذہن میں ہے یا نکل گیا؟ اشکال یہ تھا کہ جس طرح آپ نے حال بنایا اس صورت میں ادائیگی جو ہے وہ موقوف ہو رہی ہے کس پر؟ ادائیگی حریت پر موقوف ہو رہی ہے حالانکہ ہونا کیا چاہیے؟ حریت کو ادائیگی پر موقوف ہونا چاہیے۔ تو ہو کیا رہا ہے اس وقت کیا ہو رہا تھا خرابی دوبارہ دہرائیں ذرا؟ ادائیگی موقوف ہو رہی ہے کس پر؟ حریت پر، یعنی تب ہی ادا کرے گا جب آزاد ہو، پہلے سے آزاد ہو اور پھر کیا کرے گا؟ ادا کرے گا، حالانکہ یہ تو مقصود نہیں، مقصود تو کیا ہے؟ پہلے ادا کرے پھر کیا ہو؟ آزاد ہو۔ تو حریت کو موقوف ہونا چاہیے ادائیگی پر لیکن خرابی یہ لازم آرہی تھی کہ ادائیگی موقوف ہو رہی تھی کس پر؟ حریت۔ تو وہ حل ہو گیا کہ بھئی ادائیگی کے وقت ادائیگی موقوف ہے حریت پر، تم اسی وقت حریت کو فرض کر لو اور ادا کر دو! جب فرض کر لیا تو حریت گویا کہ ہے اور ادائیگی موقوف تھی کس پر؟ حریت پر، تو حریت ہے یا نہیں؟ فرض کر لی یا نہیں کر لی؟ فرض کی ہے حقیقت میں تو نہیں، فرض کر لی تو حریت ہے اور حریت پر موقوف تھی ادائیگی، اب ادائیگی کر دو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں وَبِأَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ اور یہ کہ یہ حالِ مقدرہ کی قبیل سے ہے یہ جواب دیا گیا أَيْ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا حَالَ كَوْنِكَ مُقَدِّرًا أَنَّ

الْحُرِّيَّةَ فِي حَالِ الْأَدَاءِ کہ تو مجھے ادا کر دے ایک ہزار اس حال میں کہ تو فرض کرنے والا ہے کہ حریت ادائیگی کی حالت میں ہے، یعنی ادائیگی کی حالت میں حریت موجود ہے فَتَكُونُ الْحُرِّيَّةُ مَوْقُوفًا عَلَيْهِ تو اس صورت میں حریت کیا ہو جائے گی؟ موقوف علیہا ہو جائے گی بھئی، کس پر؟ ادائیگی پر۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یعنی حریت موقوف علیہ اور ادائیگی موقوف۔ ادائیگی کس پر موقوف ہے؟ حریت پر۔ اشکال یہی تھا نا! حالِ مقدرہ بنا لیا تو اب بھی صورت وہی بن گئی، حریت کو فرض کر لیا، حریت آگئی اور حریت پر کیا موقوف تھی؟ ادائیگی، اب ادائیگی کر رہا ہے بھئی۔

وَبِأَنَّ الْجُمْلَةَ یہ تیسرا جواب دے رہے ہیں بھئی، اس کا بھی عطف بِأَنَّهُ پر ہے بھئی۔ یہ جواب دیا گیا وَبِأَنَّ الْجُمْلَةَ الْحَالِيَّةَ، لام بھی مشدد یا بھی مشدد بھئی، کہ جملہ حالیہ جو ہے قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْأَمْرِ کہ جملہ حالیہ کس کے قائم مقام ہے؟ جوابِ امر کے۔ بھئی ایک ہے امر ایک ہے جوابِ امر۔ امر آئے اور پھر اس کے بعد فعلِ مضارع آجائے بغیر واؤ اور فا کے، تو اس کو کہتے ہیں جوابِ امر۔ اور یہ فعلِ مضارع پھر مجزوم ہوا کرتا ہے، اس پر جزم آتا ہے بھئی۔ کس کے بعد آئے گا؟ امر کے بعد اور فعلِ مضارع آئے اور اس پر فا اور واؤ بھی داخل نہ ہوں۔ اس لیے کیونکہ اگر فعلِ مضارع آئے امر کے بعد، بلکہ نحو میں آپ نے پڑھا وہ چھ چیزیں ہیں جن میں سے ایک امر ہے، فعلِ مضارع آئے اور اس فعلِ مضارع پر فا یا واؤ داخل ہوں تو وہاں أَنْ مقدر ہوتا ہے۔ کیا مقدر ہوتا ہے؟ کس کے بعد؟ فا اور واؤ کے بعد، تو لہٰذا وہ مضارع منصوب ہو گا مجزوم نہیں۔ لیکن اگر فا اور واؤ نہ آئے پھر وہ کیا ہو گا؟ مجزوم ہو گا بھئی، اس کو جوابِ امر کہتے ہیں۔ کیا کہتے ہیں؟ جوابِ امر کہتے ہیں۔ مثلاً اس کی کیا مثال بنائیں؟ ہاں دیکھیے بھئی! مثلاً آپ کسی شخص سے کہتے ہیں اِئْتِنَا نُكْرِمْكَ۔ آپ کیا کہتے ہیں کسی سے؟ اِئْتِنَا نُكْرِمْكَ۔ اِئْتِنَا آپ ہمارے پاس آئیے، نُكْرِمْكَ ہم آپ کا اکرام کریں گے۔ تو اِئْتِنَا یہ امر ہے اور اس کے بعد نُكْرِمْ فعلِ مضارع آیا اور فا اور واؤ درمیان میں نہیں تو یہ فعلِ مضارع کیا ہو گا؟ مجزوم اور اس کو کیا کہیں گے؟ جوابِ امر کہیں گے۔ یہ مجزوم ہے اِئْتِنَا نُكْرِمْكَ آپ ہمارے پاس آئیے تشریف لائیے نُكْرِمْكَ ہم آپ کا اکرام کریں گے۔ اچھا اب وجہ بھی سمجھ لیں یہ مجزوم کیوں ہوتا ہے؟ دراصل یہ جو نُكْرِمْ ہے یہ جزا ہے اور یہاں پر إِنْ مقدر ہے إِنْ مع شرط کے بھئی، إِنْ مع شرط۔ اور یہ شرط ماقبل کے امر کو دیکھتے ہوئے بنا لی جاتی ہے۔ کس کو دیکھتے ہوئے؟ امر کو۔ تو گویا کلام یوں ہوا، دیکھنا میں شرطِ مقدر نکالوں گا: اِئْتِنَا إِنْ تَأْتِنَا نُكْرِمْكَ۔ اِئْتِنَا آپ ہمارے پاس تشریف لائیے، إِنْ تَأْتِنَا اگر آپ ہمارے پاس آئیں گے نُكْرِمْكَ ہم کیا کریں گے آپ کا؟ اکرام۔ تو دیکھو محذوف کیا ہے؟ إِنْ مع شرط کے بھئی۔ اور إِنْ کیا کرتا ہے؟ فعلِ مضارع کو جزم دیا کرتا ہے، اسی لیے تَأْتِ اس کو بھی اس نے جزم دیا اور نُكْرِمْ اس کو بھی کیا کیا؟ جزم دیا بھئی۔ تو جوابِ امر اس لیے مجزوم ہوتا ہے کہ وہاں إِنْ مع شرط کے مقدر ہوتا ہے اور وہ إِنْ کیا کرتا ہے اس کو جزم دے دیتا ہے، یہ جزا ہوتی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا کہتے ہیں وَبِأَنَّ الْجُمْلَةَ الْحَالِيَّةَ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْأَمْرِ کہ جملہ حالیہ جو ہے یہ قائم مقام ہے جوابِ امر کے، کہ یہ ہے تو جملہ حالیہ لیکن یہ کس کے درجے میں ہے؟ جوابِ امر کے، كَأَنَّهُ قِيلَ گویا کہ یوں کہا گیا

أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا تَصِرْ حُرًّا۔ فا نہیں ہونی چاہیے بھئی میں نے ضابطہ بیان کر دیا بھئی، تَصِرْ حُرًّا۔ فا ہو تو پھر فَتَصِيرَ حُرًّا ہو گا بھئی، لیکن یہاں تو یا درمیان سے گری ہے تَصِرْ، را سے پہلے یا تھی جزم کی وجہ سے بھئی اجتماعِ ساکنین کی وجہ سے۔ تو تَصِرْ حُرًّا، أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا تَصِرْ حُرًّا۔ تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے تَصِرْ حُرًّا تو آزاد ہو جائے گا۔ محذوف کیا نکالیں گے؟ إِنْ تُؤَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا تَصِرْ حُرًّا، اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے گا تو تو آزاد ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو دیکھو بعضوں نے کہا یہ جوابِ امر کے درجے میں ہے تو گویا کہ یوں کہا گیا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے تو آزاد ہو جائے گا، یعنی إِنْ تُؤَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا اگر تو ایک ہزار ادا کرے گا تو تو کیا ہو جائے گا؟ آزاد۔ لہٰذا ادائیگی مقدم ہو گی اور حریت اس پر موقوف ہو گی بھئی، جواب ہو گیا بھئی۔

اب چوتھا جواب دینے لگے ہیں وَبِأَنَّ الْحُرِّيَّةَ حَالُ الْأَدَاءِ۔ چوتھا جواب یہ کہ یہ حریت جو ہے یہ ادا کا حال ہے۔ یہی بات بیان ہوئی نا اوپر؟ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ یہ أَنْتَ حُرٌّ کیا ہے؟ حال ہے نا! یہی بات تو بیان کر رہے ہیں چوتھا جواب کہ بِأَنَّ الْحُرِّيَّةَ حَالُ الْأَدَاءِ اور جواب دیا گیا کہ حریت جو ہے وہ ادا کا حال ہے وَالْحَالُ وَصْفٌ فِي الْمَعْنَى اور حال جو ہوتا ہے وہ معنی کے اعتبار سے کیا ہوتا ہے؟ وصف۔ جَاءَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا آیا میرے پاس زید اس حال میں کہ وہ کیا تھا؟ سوار۔ تو رَاكِبًا لفظوں کے اعتبار سے تو حال ہے لیکن معنی کے اعتبار سے صفت ہے زید کی کہ معلوم ہوا زید کیا تھا؟ سوار تھا۔ تو کہتے ہیں یہ جو حریت ہے یہ ادا کا حال ہے وَالْحَالُ وَصْفٌ فِي الْمَعْنَى اور حال جو ہوتا ہے وہ معنی کے اعتبار سے وصف ہوتا ہے وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوفِ۔ دوبارہ دیکھو! حریت کس کا حال ہے؟ ادا کا، اور حال کس کے درجے میں ہوتا ہے؟ وصف کے درجے میں، تو معلوم ہوا ادا ہوا موصوف اور حریت کیا ہوئی؟ صفت ہوئی۔ وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوفِ اور وصف موصوف پر مقدم نہیں ہوتا فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْأَدَاءِ لہٰذا حریت بھی ادا پر مقدم نہیں ہو گی بھئی۔ ادا ہو گی تو حریت آئے گی۔ کیونکہ ادا ہے موصوف اور حریت کیا ہے اس کی؟ صفت، اور موصوف پہلے آتا ہے صفت بعد میں آتی ہے، تو ادا پہلے آئے گی حریت اس کے بعد آئے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لیکن اس پر پھر اشکال ہوتا ہے بھئی۔ اشکال یہ کہ حال جو ہے حال یہ عامل کی صفت نہیں ہوتا بلکہ ذوالحال کی صفت ہوتا ہے۔ جَاءَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا، یہ راکب یہ زید کی صفت ہے مجیئت کی صفت نہیں ہے! مجیئت کے لیے قید تو ہے لیکن اس کی صفت نہیں، یہ کس کی صفت ہے؟ زید کی۔ تو لہٰذا یہاں پر بھی آپ نے کہا کہ ادا ہے موصوف اور حریت ہے اس کی صفت، بھئی نہیں! ادا نہیں موصوف، وہ مؤدی وہ ادا کرنے والا وہ کون ہے؟ وہ موصوف ہے اور حریت کیا ہو گی اس کی؟ صفت ہو گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو اس پر یہ اشکال ہوا کہ آپ نے اس کو ادا کی صفت بنایا حالانکہ یہ ادا کی صفت نہیں یہ تو مؤدی کی صفت ہے بھئی، مؤدی کی۔ وہ آزاد ہو گا یہ ادا تو آزاد نہیں بھئی۔ اشکال سمجھ میں آیا؟ جواب پھر دیگر علماء نے دیا صاحبِ توضیح وغیرہ نے، وہی ضابطہ جو میں نے ابھی بیان کیا تھا کہ بھئی حال اور عاملِ ذوالحال کا زمانہ ایک ہوتا ہے۔ اشکال کیا ہوا تھا جس کے ہم جوابات دے رہے ہیں؟ کہ ادا موقوف ہو رہی تھی حریت پر، حریت ہے تو ادائیگی ہو گی، معلوم ہوا حریت پہلے آ رہی تھی

حالانکہ حریت کو پہلے نہیں لانا۔ سمجھ میں آیا؟ تو ادا کس پر موقوف ہو رہی تھی؟ حریت پر، تو لہٰذا حریت مقدم ہو رہی تھی ادا مؤخر، حالانکہ ایسا نہیں، ادا پہلے ہونی چاہیے حریت اس کے بعد ہونی چاہیے۔ تو ایک یہ انہوں نے چوتھا جواب دیا لیکن میں نے بتایا کہ یہ ادا کی صفت نہیں حریت بلکہ یہ تو مؤدی کی صفت ہے۔ تو بعض علماء نے اور جواب دیا، وہ فرماتے ہیں کہ حال اور عاملِ ذوالحال کا زمانہ ایک ہوتا ہے۔ جَاءَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا عاملِ ذوالحال کون؟ جَاءَ، اور حال کیا؟ رَاكِبًا۔ حال اور عاملِ ذوالحال کا زمانہ یعنی مجیئت اور رکوب کا زمانہ ایک ہو گا۔ جس زمانے میں وہ آیا ہے اسی زمانے میں رکوب بھی ہے۔ لہٰذا یہاں پر جس زمانے میں ادائیگی ہو گی اسی زمانے میں حریت آئے گی بھئی۔ یعنی حریت اور ادا کا زمانہ ایک ہو گا۔ یعنی حریت ادا پر مقدم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اعتراض یہی تھا نا کہ حریت کیا ہو رہی ہے ادا پر مقدم ہو رہی ہے حالانکہ حریت کو ادا پر مقدم نہیں ہونا چاہیے۔ تو جواب دیا کہ بھئی حال اور عاملِ ذوالحال کا زمانہ ایک ہوتا ہے، جب ان کا زمانہ ایک ہے تو حریت ادا پر مقدم نہیں ہو سکتی بھئی، اس کے ساتھ تو ہو گی اس پر مقدم نہیں ہو سکتی بھئی۔ جواب سمجھ میں آیا بھئی؟

وَقَدْ تَكُونُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ۔ هَذَا يَصْلُحُ أَنْ تَكُونَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَإِنَّمَا أَخَّرَهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِي هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمِثَالُ الْمُخْتَلَفُ فِيهِ عَلَى مَا سَيَأْتِي۔ وَقَدْ تَكُونُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ اور واؤ کبھی کبھار عطفِ جملہ کے لیے ہو گا، یعنی واؤ کے ذریعے ایک جملے کا عطف دوسرے جملے پر کیا جائے گا۔ اچھا بھئی! بھئی یہ جب واؤ مفرد میں عطف کے لیے آئے وہ تو اس کا حقیقی معنی تھا اور جب واؤ حال کے لیے آئے تو یہ اس کا مجازی معنی تھا، اور واؤ اگر کبھی آتا ہے کہ ایک جملے کا عطف دوسرے جملے پر کیا جائے تو پھر یہ حقیقت ہو گا یا مجاز؟ شارح آپ کو بتلائیں گے کہ اس میں دونوں احتمال ہیں، یہ حقیقت بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی ہو سکتا ہے بھئی، حقیقت بھی اور مجاز بھی بھئی۔ دیکھیے بھئی! کہتے ہیں هَذَا يَصْلُحُ أَنْ تَكُونَ عَلَى الْحَقِيقَةِ یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واؤ کس لیے ہو؟ یہ واؤ حقیقت کے لیے ہو۔ اچھا بھئی یہ واؤ حقیقت کے لیے ہے تو پھر اس کو تو پہلے ذکر کرنا چاہیے تھا جہاں واؤ کا حقیقی معنی ذکر کیا تھا! واؤ کے حقیقی معنی کے بعد پھر مجازی معنی بیان کیا گیا اور اب پھر حقیقت بیان کر رہے ہیں تو اس کو بھی تو پہلے والے حقیقی معنی کے ساتھ ذکر کرنا چاہیے تھا اس کو مؤخر کیوں کیا؟ تو کہتے ہیں وَإِنَّمَا أَخَّرَهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِي هِيَ مَجَازٌ اور اس کو مؤخر کیا حال کے بیان سے، وہ حال الَّتِي هِيَ مَجَازٌ جو کہ مجاز ہے، کیوں مؤخر کیا؟ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمِثَالُ الْمُخْتَلَفُ فِيهِ عَلَى مَا سَيَأْتِي تاکہ متفرع ہو اس پر وہ مثال الْمُخْتَلَفُ فِيهِ جس میں اختلاف کیا گیا ہے عَلَى مَا سَيَأْتِي بنا بر اس کے جو عنقریب آجائے گی۔ کہتے ہیں بھئی اس کو دراصل اس لیے، واقعی اس کا مقام تو مقدم ہی تھا لیکن اس کو اس لیے مؤخر کر دیا تاکہ آگے ایک مثال ہے جس کے اندر صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف ہے تاکہ اس مثال کو اس پر متفرع کرتے ہوئے بعد میں ذکر کر دیں بھئی۔ اس لیے اس کو مؤخر کر دیا تاکہ اسی پر پھر کس کی تفریع کر دیں؟ مثال کی بھی تفریع کریں بھئی۔ وَيَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ لِلْمَجَازِ اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے یہ واؤ کہ یہ کس لیے ہو؟ مجاز۔ بھئی حقیقت کا بھی احتمال اور مجاز کا بھی احتمال لِأَنَّ أَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمُشَارَكَةُ بھئی۔ بھئی

واؤ کا اصل معنی کیا تھا؟ عطف کے لیے اور عطف کا کیا فائدہ ہوتا تھا وہاں؟ مشارکت آتی تھی۔ کیا آتی تھی؟ مشارکت۔ جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو دیکھو زید اور عمرو دونوں مجیئت میں شریک ہیں، یہ شریک ہونے کا فائدہ کس نے دیا؟ واؤ نے۔ تو یہ عطفِ مفرد کے اندر تھا۔ تو کہتے ہیں یہاں اس میں مجاز کا بھی احتمال ہے لِأَنَّ أَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمُشَارَكَةُ فِي الْحُكْمِ اس لیے کیونکہ اصل عطف کے اندر وہ مشارکت کا ہونا ہے حکم کے اندر۔ حکم کے اندر کیا ہو؟ مشارکت۔ جیسے جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو، زید پر کیا حکم لگایا گیا؟ مجیئت کا، یہی حکم کس پر لگایا گیا ہے؟ عمرو پر بھی لگایا گیا ہے تو اس حکم کے اندر دونوں شریک ہیں۔ تو اصل بھی عطف کے اندر یہی ہے کہ مشارکت ہونی چاہیے حکم کے اندر لَمْ يُوجَدْ هَاهُنَا اور وہ یہاں پر نہیں پائی جاتی۔ میں کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ وَذَهَبَ عَمْرٌو۔ دیکھو زید کے لیے مجیئت ثابت اور عمرو کے لیے ذہاب ثابت ہے، تو دونوں کا حکم الگ الگ، حالانکہ ہونا کیا چاہیے تھا؟ حکم کے اندر دونوں کی مشارکت ہونی چاہیے تھی بھئی، عطف کا تو فائدہ یہ ہوتا ہے۔ مجیئت جیسے زید کے لیے ثابت اسی طرح عمرو کے لیے بھی ثابت ہونی چاہیے یا ذہاب جیسے عمرو کے لیے ثابت اسی طرح کس کے لیے ہونا چاہیے؟ زید کے لیے بھی ہونا چاہیے تھا تب مشارکت آتی۔ یہاں کوئی مشارکت آئی؟ دونوں کا حکم الگ الگ ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں اس لیے کہ عطف کے اندر تو مشارکت فی الحکم ہے لَمْ يُوجَدْ هَاهُنَا اور وہ یہاں پر نہیں پائی جاتی جب جملے کا جملے پر عطف کیا جائے وَإِنَّمَا هِيَ فِي مُجَرَّدِ الثُّبُوتِ وَالْوُقُوعِ اور یہاں جو مشارکت ہے وہ صرف ثبوت اور وقوع کے اندر ہے۔ کس کے اندر؟ ثبوت اور وقوع کے اندر۔ اصل تو یہ ہے کہ حکم کے اندر مشارکت ہونی چاہیے جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو دونوں مجیئت میں شریک ہیں دونوں پر مجیئت کا حکم لگ رہا ہے، تو یہاں پر یہ حکم کے اندر مشارکت نہیں جب دو الگ جملوں کا عطف ایک دوسرے پر ہو جَاءَنِي زَيْدٌ وَذَهَبَ عَمْرٌو تو یہاں مجیئت یا ذہاب میں کسی کی شرکت نہیں بھئی۔ مجیئت صرف زید کے لیے ہے اور ذہاب صرف عمرو کے لیے ہے۔ ہاں یہاں شرکت ہے تو لیکن شرکت صرف ثبوت کے اندر ہے اور وقوع کے اندر ہے۔ ثبوت یعنی جیسے پہلے جملے میں زید کے لیے مجیئت کا ثبوت ہے بعینہٖ اسی طرح دوسرے جملے میں عمرو کے لیے ذہاب کا ثبوت ہے۔ تو دونوں کے اندر ثبوت آیا اس اعتبار سے مشارکت ہے دونوں کے اندر۔ یا جیسے پہلے جملے کے اندر زید کے لیے مجیئت کا وقوع ہے دوسرے جملے میں عمرو کے لیے ذہاب کا وقوع ہے، تو وقوع کے اعتبار سے یہ دونوں میں کیا آگئی؟ مشارکت۔ تو اصل تو مشارکت حکم میں ہونی چاہیے تھی، یہاں بھی البتہ مشارکت تو ہے لیکن صرف کس چیز میں ہے؟ ثبوت اور وقوع میں، یعنی دونوں جملوں کا مضمون ثابت ہے، دونوں جملوں کا مضمون واقع ہے۔ تو لہٰذا جب حکم کے اندر مشارکت نہیں تو لہٰذا یہ اس کا مجازی معنی ہوا۔ عطفِ جملہ علی الجملہ کے اندر یہ جو واؤ آتا ہے یہ کیا ہوا؟ مجاز ہوا، حقیقی معنی تو کیا تھا مشارکت کس میں ہونی چاہیے تھی؟ حکم کے اندر اور حکم کے اندر یہاں مشارکت موجود نہیں۔ جی تو یہ دیکھیے اب دوبارہ اس کو دیکھ لیں، یہ مجاز ہونے کی دلیل ذکر کی انہوں نے بھئی۔ وَيَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ لِلْمَجَازِ اور

یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واؤ جو ہے مجاز کے لیے ہو لِأَنَّ أَصْلَ الْعَطْفِ هُوَ الْمُشَارَكَةُ فِي الْحُكْمِ اس لیے کیونکہ عطف کے اندر اصل جو ہے وہ مشارکت فی الحکم ہے لَمْ يُوجَدْ هَاهُنَا اور یہاں وہ نہیں پائی گئی وَإِنَّمَا هِيَ فِي مُجَرَّدِ الثُّبُوتِ وَالْوُقُوعِ، هِيَ ضمیر مشارکت کو راجع ہے، اور یہ جو مشارکت ہے یہ صرف محض ثبوت اور وقوع کے اندر ہے یہاں دونوں جملوں میں۔ فَلَا تَجِبُ بِهِ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ، فَلَا تَجِبُ بِهِ أَيْ فَلَا تَثْبُتُ بِهِ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ پس اس کے ذریعے مشارکت فی الخبر ثابت نہ ہوگی۔ جب ایک جملے کا عطف دوسرے جملے پر واؤ کے ذریعے کیا جائے تو خبر کے اندر مشارکت ثابت نہیں۔ میں کہتا ہوں زَيْدٌ كَاتِبٌ وَعَمْرٌو شَاعِرٌ، تو زید کے لیے خبر کیا؟ کاتب، اور عمرو کے لیے خبر کیا؟ شاعر، تو یہاں پر کسی خبر میں دونوں کی شرکت ثابت ہے؟ نہیں۔ کاتب ہونا صرف زید کے لیے ہے عمرو کے لیے نہیں، دیکھو اس میں بھی مشارکت نہیں، اور شاعر ہونا صرف عمرو کے لیے ہے زید کے لیے نہیں، تو کسی خبر میں بھی مشارکت نہیں بھئی۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ جب یہ عطفِ جملہ کے لیے آئے فَلَا تَجِبُ بِهِ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ أَيْ فَلَا تَثْبُتُ بِهِ الْمُشَارَكَةُ تو ثابت نہیں ہوگی مشارکت خبر کے اندر كَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول کہ خاوند جو ہے اپنی بیوی سے کہتا ہے هَذِهِ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهَذِهِ طَالِقٌ۔ دیکھو دو جملے لے کر آیا اور درمیان میں واؤ لے کر آیا۔ ایک شخص ہے اس نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کیا اور ایک کی طرف پہلے اشارہ کرتے ہوئے کہا هَذِهِ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهَذِهِ طَالِقٌ دوسری کی طرف اشارہ کیا۔ اب یہ واؤ لے کر آیا تو دیکھیے خبر کے اندر مشارکت نہیں ہوگی۔ پہلی جس کی طرف اشارہ کیا اس کے لیے کیا خبر لایا؟ طَالِقٌ ثَلَاثًا لہٰذا صرف اسی کو تین طلاقیں ہوں گی دوسری کو تین نہیں۔ دوسری کے لیے کیا لے کر آیا؟ هَذِهِ طَالِقٌ لے کر آیا تو دوسری کو صرف ایک ہوگی، پہلی کو ایک نہیں اس کے لیے تو کیا لایا تھا تین تو تین بھئی۔ تو دیکھو خبر کے اندر مشارکت نہیں۔ تو کہتے ہیں فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةُ تو طلاق ہو جائے گی دوسری بیوی کو وَاحِدَةً فَقَطْ صرف ایک ہی لِأَنَّ كُلًّا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَّةٌ اس لیے کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جو ہے وہ تام ہے پورا ہے لَا تَفْتَقِرُ إِحْدَاهُمَا إِلَى الْأُخْرَى دونوں جملوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کا محتاج نہیں ہے وَالْعَطْفُ لَيْسَ إِلَّا لِمُجَرَّدِ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ اور عطف جو ہے وہ نہیں ہے مگر محض کلام کے تسلسل کے لیے۔ سِيَاقَةٌ وہ سوق کلام، سوق کے معنی میں ہے یعنی تسلسل کلام کے چلاؤ کے۔ عطف جو ہے صرف کلام کے چلاؤ کے لیے ہے، تسلسل کے لیے ہے، ربط دینے کے لیے ہے اور کچھ بھی نہیں، ہر ایک جملے کی خبر الگ ہے دونوں میں خبروں کے اندر مشارکت نہیں ہے بھئی۔

وَكَذَا فِي قَوْلِهَا طَلِّقْنِي وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ اور اسی طرح کسی بیوی کے اس قول کے اندر۔ ایک عورت ہے اس نے اپنے خاوند سے کہا طَلِّقْنِي تو مجھے طلاق دے دے وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ اور تیرے لیے تو ایک ہزار درہم ہیں۔ طَلِّقْنِي ایک جملہ کہا، وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ یہ دوسرا جملہ کہا، اور درمیان میں واؤ لے کر آئی۔ تو یاد رکھیے امام صاحب کے نزدیک خاوند نے اگر بیوی کو طلاق دے دی تو بیوی پر کوئی مال واجب نہیں ہوگا۔ طَلِّقْنِي وَلَكَ توجہ سے سننا طَلِّقْنِي وَلَكَ أَلْفٌ، خاوند نے طلاق دے دی اور پھر وہ کہتا ہے بھئی تم نے مجھے کیا کہا تھا وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ تیرے لیے ایک ہزار درہم ہیں اب لاؤ مجھے وہ پیسے ایک ہزار

درہم دو! امام صاحب فرماتے ہیں نہیں بیوی پر کچھ بھی واجب نہیں۔ کیونکہ طَلِّقْنِي اس میں طلاق کا مطالبہ ہے اور وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ اس کے اندر یہ کوئی وعدے والے لفظ تو نہیں ہیں! تمہارے لیے ایک ہزار درہم ہیں، یہ تو نہیں کہا کہ مجھ پر ہیں یا میں ادا کروں گی! یہ لفظ تو اس نے نہیں کہے، تو لہٰذا یہ کوئی وعدے والے لفظ ہیں؟ نہیں، اگر وعدے والے لفظ ہوتے کہ میں دوں گی پھر تو اس پر واجب ہو جاتے۔ اور منت والے بھی نہیں ہیں کہ مجھ پر، منت والے لفظ کہ مجھ پر ایک آدمی کیا کہتا ہے مجھ پر مثلاً یہ نفل واجب ہیں، مجھ پر اتنے پیسے واجب ہیں، تو اگر یہ منت والا لفظ عَلَى وغیرہ کے ساتھ کہتی کہ مجھ پر تمہارے لیے ایک ہزار درہم واجب ہیں تو پھر اس صورت میں بھی پیسے واجب ہونے تھے۔ لیکن اس نے تو کیا کہا ہے؟ وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ، نہ یہ وعدے کے لفظ نہ یہ منت والے لفظ، لہٰذا عورت پر کوئی پیسہ واجب نہیں ہو گا۔ اور دلیل اس میں بناتے ہیں طلاق کی اصل کو۔ بھئی طلاق میں اصل کیا ہے؟ پیسوں کے بدلے ہوتی ہے یا بغیر پیسوں کے؟ بغیر پیسوں کے۔ کبھی کبھار پیسے آجاتے ہیں اور اس کو پھر خلع کہتے ہیں لیکن وہ اصل نہیں وہ تو عارض کی وجہ سے ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ تو اصل طلاق کے اندر کیا ہے وہ بغیر کسی عوض اور بدل کے ہوتی ہے، معزز آدمی اس کے عوض پیسے لینا کبھی گوارا نہیں کرتا وہ نہیں لے گا کبھی بھی پیسے بھئی۔ تو طلاق میں اصل کیا ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو، لہٰذا یہاں پر بھی طلاق ہے اور وہ لفظ جو ہے کوئی وعدے اور منت والے بھی نہیں تو طلاق کی اصل پر عمل کریں گے اور یہ طلاق بلا عوض کے ہو جائے گی بھئی، بیوی پر کچھ بھی مال واجب نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور یہ جو کہا نا بیوی نے وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ بھئی یہ کیا پھر لغو چلا گیا؟ کہتے ہیں بھئی یہ تو بیوی نے گویا ویسے ہی ایک خبر دے دی کہ بھئی تمہارے پاس تو ایک ہزار درہم موجود ہیں، تمہیں میری کیا حاجت ہے؟ تم تو اور بھی جب چاہو نکاح کر سکتے ہو تمہارے پاس تو ایک ہزار درہم موجود ہیں، یہ تو ویسے ایک خبر دے دی اس نے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا اس واؤ کو کس پر محمول کرتے ہیں امام صاحب؟ عطف پر محمول کرتے ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ دیکھیے بھئی! وَكَذَا فِي قَوْلِهَا اور اسی طرح بیوی کے اس قول کے اندر طَلِّقْنِي وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ حَتَّى إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ یہاں تک کہ اگر خاوند نے اس کو طلاق دے دی تو کوئی چیز واجب نہیں ہو گی لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا خاوند کے لیے اس بیوی پر عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لِأَنَّ قَوْلَهَا اس لیے کہ عورت کا قول جو ہے وَلَكَ أَلْفٌ یہ جو قول ہے مَعْطُوفٌ عَلَى مَا سَبَقَ یہ معطوف ہے مَا سَبَقَ پر وَلَيْسَ لِلْحَالِ اور یہ حال کے لیے نہیں ہے بھئی۔ بھئی حال کے لیے کیوں نہیں بناتے؟ یہ بعینہٖ اوپر والی جیسی مثال ہے أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا ماقبل میں امر تھا اور مابعد میں تھا وَأَنْتَ حُرٌّ یہ بعد میں جملہ خبریہ تھا، یہاں بھی وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ مابعد میں جملہ خبریہ ہے، تو کہتے ہیں وَلَيْسَ لِلْحَالِ یہ حال کے لیے نہیں ہو گا جیسے کہ اوپر تھا حَتَّى يَكُونَ شَرْطًا یہاں تک کہ یہ شرط ہو جائے، کیوں؟ لِأَنَّ أَصْلَ الطَّلَاقِ أَنْ يَكُونَ بِلَا مَالٍ اس لیے کیونکہ طلاق کی اصل کیا ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو۔ اس کو دلیل بناتے ہیں امام صاحب بھئی یہاں پر اس

وجہ سے کہ طلاق میں اصل جو ہے بغیر مال کے ہونا ہے تو اس کو اصل پر ہی ہم رکھیں گے لِأَنَّهُ إِنْ ذُكِرَ الْمَالُ سُمِّيَ خُلْعًا اس لیے کیونکہ اگر مال کو ذکر کیا جائے تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ خلع کہتے ہیں وَيَصِيرُ يَمِينًا مِنْ جَانِبِهِ اور یہ یمین بن جاتی ہے خاوند کی جانب سے۔ کس کی جانب سے؟ خاوند کی جانب سے یمین بن جاتی ہے، یعنی خاوند یہ کہتا ہے کہ اگر تو مجھے ہزار دے دے تو پھر میں تجھے کیا کرتا ہوں؟ طلاق دیتا ہوں، تو گویا یہ شرط اور جزا کے درجے میں اور شرط اور جزا آپ جانتے ہیں یہ یمین کی طرح ہیں۔ وَلَيْسَ أَيْضًا مِنْ صِيَغِ الْوَعْدِ وَالنَّذْرِ اور یہ وعدے اور منت کے صیغوں میں سے بھی نہیں ہے حَتَّى يَلْزَمَ عَلَيْهَا وَفَاؤُهُ یہاں تک کہ اس عورت پر اس کا پورا کرنا ضروری ہو۔ وعدے کے لفظ بھی نہیں ہیں، اس نے یہ نہیں کہا کہ میں ادا کروں گی، کوئی وعدہ نہیں کیا، منت والے لفظ بھی نہیں ہیں کہ مجھ پر واجب ہیں ایک ہزار درہم، یہ بھی اس نے نہیں کہا۔ تو اگر یہ لفظ ہوتے تو پھر اس پر اس کو پورا کرنا بھی واجب ہوتا لیکن یہ تو نہ وعدے کے الفاظ ہیں نہ منت کے حَتَّى يَلْزَمَ عَلَيْهَا وَفَاؤُهُ یہاں تک کہ اس پر اس کو پورا کرنا لازم ہوتا فَكَانَ لَغْوًا تو یہ کیا ہو جائے گا؟ لغو ہو جائے گا، یعنی لغو ہو جائے گا بایں اعتبار کہ عورت پر پیسے واجب نہیں ہوں گے، وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ اس کی بات چل رہی ہے یہ لغو ہو جائے گا۔ وَفِيهِ تَأَمُّلٌ اور اس کے لغو ہونے میں تامل ہے بھئی۔ کیا ہے؟ تامل ہے، اشکال ہوتا ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہاں بھی صورت بالکل اوپر جیسی بن رہی تھی ماقبل میں امر مابعد میں خبر، اور لیکن یہاں پر امام صاحب نے کس کو دلیل بنایا کہ طلاق کے اندر اصل کیا ہے کہ وہ بغیر عوض کے ہو۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے سے کہتا ہے مثلاً کہتا ہے دوسرے سے اِحْمِلْ هَذَا الْمَتَاعَ مِنْ هَذَا الْمَوْضِعِ إِلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ۔ کیا کہتا ہے؟ اِحْمِلْ هَذَا الْمَتَاعَ اٹھاؤ یہ سامان مِنْ هَذَا الْمَوْضِعِ إِلَى ذَلِكَ الْمَوْضِعِ اس جگہ سے اس جگہ تک وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ اور تیرے لیے ایک ہزار درہم ہیں۔ دیکھو بعینہٖ وہی صورت ہے جو ابھی مسئلہ ذکر ہوا، ماقبل میں امر ہے اِحْمِلْ هَذَا الْمَتَاعَ اور مابعد میں کیا ہے؟ وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ، الف مثال دے رہا ہوں تھوڑے سے کر لیں آپ، تو تیرے لیے ہزار درہم۔ تو اس صورت میں امام صاحب بھی فرماتے ہیں وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ اس کو کیا بنائیں گے؟ حال بنائیں گے، یہ قید بنے گا، اور وہ سامان اگر اٹھا کر لے گیا تو پھر اس کہنے والے کو ہزار درہم دینا پڑیں گے۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟ کہ بھئی یہاں پر بھی تو آپ دیکھ لیجیے یہ بھی بعینہٖ بالکل اسی کی طرح مثال ہے لیکن اس میں اے امام صاحب آپ نے یہ کہا کہ طَلِّقْنِي وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ یہاں واؤ کو عطف کے لیے بناؤ حال کے لیے نہ بناؤ اور بعینہٖ اسی جیسی ایک اور مثال ہے اِحْمِلْ والی وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ وہاں واؤ کو آپ کس لیے بناتے ہیں؟ حال کے لیے! تو جواب یہ مولانا، جواب امام صاحب کی طرف سے ان پر اشکال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ بھئی یہ جو مسئلہ ذکر ہوا یہ ہے طلاق والا اور وہ جو مسئلہ ذکر ہوا وہ ہے اجارے والا، اور طلاق میں اصل ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو اور اجارے میں کیا ہے اس میں تو مال ہوتا ہے، تو دونوں میں فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر آپ قیاس نہیں کر سکتے، وہاں اس لیے مال آئے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔

وَقَالَا اور صاحبین فرماتے ہیں إِنَّهَا لِلْحَالِ یہ واؤ کس لیے ہو گا؟ حال کے لیے ہو گا فَيَصِيرُ شَرْطًا تو یہ شرط ہو جائے گا وَبَدَلًا اور بدل ہو گا اس کا فَيَجِبُ الْأَلْفُ تو عورت پر ایک ہزار واجب ہو جائیں گے، وہ واؤ کو حال کے لیے بناتے ہیں۔ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا هَذِهِ الْوَاوَ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ یعنی صاحبین کے نزدیک یہ واؤ عطف کے لیے نہیں ہے كَمَا كَانَتْ عِنْدَهُ جیسے کہ یہ واؤ امام صاحب کے نزدیک تھا عطف کے لیے بَلْ لِلْحَالِ بلکہ یہ صاحبین کے نزدیک حال کے لیے ہے وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ اور حال جو ہے وہ شرط کے معنی میں ہوتا ہے لِلْعَامِلِ عامل کے لیے، عاملِ ذوالحال کے لیے فَيَصِيرُ كَأَنَّهَا قَالَتْ تو یہ اسی طرح ہو گیا جیسے اس عورت نے یوں کہا ہو طَلِّقْنِي وَالْحَالُ أَنَّ لَكَ أَلْفًا عَلَيَّ کہ طلاق دے دے اس حال میں کہ تیرے لیے ایک ہزار ہوں مجھ پر فَلَمَّا قَالَ طَلَّقْتُ پس جب خاوند نے کہہ دیا طَلَّقْتُ میں نے تجھے طلاق دے دی كَانَ تَقْدِيرُهُ طَلَّقْتُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ تو تقدیرِ کلام کیا ہو جائے گی گویا کہ اس نے کیا کہا؟ طَلَّقْتُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ میں نے تمہیں اس شرط پر طلاق دے دی فَكَانَ مُعَاوَضَةً فِي مَعْنَى الْخُلْعِ تو یہ معاوضہ ہوا خلع کے معنی میں۔ کس کے معنی میں؟ خلع کے معنی میں ہوا، طلاق کے بدلے پیسے آرہے ہیں نا اور خلع میں بھی کیا ہوتا ہے پیسے آتے ہیں عوض آتا ہے، تو یہ خلع کے معنی میں ہوا۔ یہ نہیں کہا یہ خلع ہوا بلکہ کیا کہا؟ یاد رکھو بھئی ایک ہے خلع ایک ہے طلاق علی عوض۔ پیسے لے کر طلاق دینا اس کو خلع نہیں کہتے یہ ہے طلاق علی عوض۔ اور ایک خلع، خلع میں طلاق خاوند زبان سے نہیں کہتا، اگر زبان سے طلاق کہے تو پھر وہ طلاق علی عوض کہلائے گی خلع نہیں کہلائے گا۔ خلع یہ ہے کہ بیوی کہتی ہے مثلاً کہ بھئی ایک لاکھ روپیہ مجھ سے لے لو اور خلع کر لو میرے ساتھ، خاوند کہتا ہے قبول ہے، بس ہو گیا۔ طلاق نہیں کہی اس نے، خاوند نے صرف کیا کیا؟ قبول ہے۔ اگر یہیں پر وہ یہ کہہ دیتا ہاں میں تمہیں طلاق دیتا ہوں ایک لاکھ روپے کے بدلے تو پھر اس کو خلع نہ کہتے، کیا کہتے؟ طلاق علی عوض کہتے، تو دونوں میں یہ فرق ہمیشہ یاد رکھنا۔ یا دوسری صورت بیوی نے کہا بھئی مجھ سے اتنے پیسے لے لو اور مجھے چھوڑ دو، خاوند نے کہا مجھے قبول ہے، بس یہ کیا ہو گیا؟ خلع ہو گیا، مجھے منظور ہے یا ٹھیک ہے، بس ان صورتوں میں کیا ہو جائے گا؟ خلع۔ تو خلع میں وہ زبان سے طلاق نہیں کہتا۔ ہیں البتہ دونوں ایک جیسی چیزیں، خلع کی صورت میں بھی طلاقِ بائن آتی ہے اور طلاق علی عوض میں بھی کون سی طلاق آتی ہے؟ طلاقِ بائن، اس لیے کیونکہ پیسے دینے کا مقصد کیا ہے خاوند سے جان کا چھڑوانا اور اگر طلاق رجعی ہو اس میں جان چھوٹی؟ اس میں تو جان نہیں چھوٹی وہ تو خاوند رجوع کر سکتا ہے اس میں، لہٰذا یہاں جب طلاق آئے گی تو کون سی آئے گی؟ طلاقِ بائن آئے گی بھئی۔ اسی لیے کہا فَكَانَ مُعَاوَضَةً فِي مَعْنَى الْخُلْعِ تو یہ جو ہے یہ معاوضہ ہوا خلع کے معنی میں فَيَجِبُ الْأَلْفُ تو عورت پر کیا واجب ہو جائیں گے؟ ایک ہزار صاحبین کے نزدیک وَيَكُونُ الطَّلَاقُ بَائِنًا اور طلاق کون سی ہو گی؟ بائن ہو گی کیونکہ عوض کے بدلے میں جو طلاق آتی ہے وہ کون سی ہوتی ہے؟ بائن ہوتی ہے۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۵۷: حروفِ معانی (۳): حرف «فاء» (وصل و تعقیب بلا مہلت) اور اس پر متفرع ہونے والے طلاق و بیع کے مسائل

نور الانوار صفحہ: ۱۱۹ — بتاریخ: ۱۱ جنوری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيبِ، أَيْ لِكَوْنِ الْمَعْطُوفِ مَوْصُولًا بِالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ مُتَعَقِّبًا لَهُ بِلَا مُهْلَةٍ، فَيَتَرَاخَى الْمَعْطُوفُ عَنِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ بِزَمَانٍ وَإِنْ لَطُفَ، أَيْ قَلَّ ذَلِكَ الزَّمَانُ بِحَيْثُ لَا يُدْرَكُ، إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا أَصْلًا كَانَ مُقَارِنًا تُسْتَعْمَلُ فِيهِ كَلِمَةُ مَعَ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

حروفِ معانی کی بحث چل رہی ہے۔ سب سے پہلے آپ نے واؤ کے بارے میں پڑھا کہ واؤ جو ہے وہ عطف کے لیے آتا ہے، یہ اس کا حقیقی معنی، اور کبھی کبھار یہ کس لیے آئے گا؟ حال کے لیے اور یہ اس کا مجازی معنی۔ آج ہم حروفِ معانی میں سے فا کے بارے میں پڑھیں گے۔ تو مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيبِ کہ فا جو ہے وصل اور تعقیب کے لیے ہے۔ تعقیب کا معنی ہے پیچھے آنا بھئی، ایک چیز کے پیچھے آنا دوسری چیز کا۔ مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ فَعَمْرٌو، واؤ کے بجائے کیا استعمال کرتا ہوں؟ فا۔ تو یہ فا جس پر داخل ہوئی معلوم ہوا یہ جو ماقبل ہے اس کے بعد آیا ہے۔ جَاءَنِي زَيْدٌ فَعَمْرٌو معلوم ہوا عمرو زید کے بعد آیا ہے، یہ ہے تعقیب بھئی کہ عمرو زید کے پیچھے آیا، اس کے بعد آیا، اس کے عقب میں آیا۔ اور وصل کا معنی ہے ملا ہونا۔ تو یہ جو عمرو زید کے بعد آیا یہ اس عمرو کا آنا زید کے آنے کے ساتھ ملا ہوا ہے، یعنی زید کے آتے ہی فوراً عمرو بھی آگیا بھئی۔ عمرو ہے تو اس سے مؤخر لیکن درمیان میں مہلت نہیں بھئی، زمانہ نہیں ہے بھئی، قلیل زمانہ ہے بہت قلیل۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور اگر درمیان میں مہلت ہو تو پھر اس کے لیے ثُمَّ آتا ہے جس کی بحث آگے آجائے گی بھئی۔ تو فا کس لیے آتا ہے؟ تعقیب مع الوصل کے لیے، یعنی فا کا مدخول ایک تو کیا

ہو گا؟ پیچھے ہو گا اور دوسرا ملا ہوا ہو گا، یعنی درمیان میں مہلت نہیں ہو گی بھئی، وصل کا معنی ہے یہ بھئی مہلت نہ ہونا بھئی، ملا ہوا ہو۔ معنی اچھی طرح سمجھ میں آگیا؟

تو کہتے ہیں وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيبِ فا جو ہے وصل اور تعقیب کے لیے ہے أَيْ لِكَوْنِ الْمَعْطُوفِ مَوْصُولًا بِالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ یعنی اس کے لیے کہ معطوف جو ہے وہ ملا ہوا ہو ملایا گیا ہو معطوف علیہ کے ساتھ مُتَعَقِّبًا لَهُ اس سے پیچھے ہو بِلَا مُهْلَةٍ بغیر کسی مہلت کے، ملا ہوا ہے اس کے پیچھے ہے بغیر مہلت کے۔ فَيَتَرَاخَى الْمَعْطُوفُ عَنِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ بِزَمَانٍ وَإِنْ لَطُفَ پس مؤخر ہو گا معطوف بھئی۔ کون مؤخر ہو گا؟ معطوف۔ کس سے مؤخر ہو گا؟ معطوف علیہ سے۔ تو کہتے ہیں معطوف جو ہے پیچھے ہو گا مؤخر ہو گا معطوف علیہ سے بِزَمَانٍ کچھ زمانے سے، کچھ تھوڑے سے زمانے کے ساتھ اس سے پیچھے ہو گا بھئی۔ یعنی وہ زمانے کے اعتبار سے مقدم اور یہ اس کے بعد ہے بھئی۔ وَإِنْ لَطُفَ اگرچہ تھوڑا سا ہی کیوں نہ ہو۔ یعنی زمانے کے اعتبار سے معطوف معطوف علیہ سے پیچھے ہو گا مؤخر ہو گا چاہے یہ زمانہ تھوڑا سا ہی کیوں نہ ہو، اتنا تھوڑا کہ اس کا ادراک ہی نہ ہو سکے بھئی لیکن ہو گا بہرحال پیچھے ہی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ دیکھیے خود معنی کر رہے ہیں لَطُفَ کا أَيْ قَلَّ ذَلِكَ الزَّمَانُ یعنی قلیل ہو وہ زمانہ بِحَيْثُ لَا يُدْرَكُ اس طور پر کہ اس کا ادراک ہی نہیں ہو سکتا۔ یعنی ایک چیز دوسرے سے زمانے کے اعتبار سے مؤخر ہے چاہے یہ مؤخر ہونے کا زمانہ یہ اتنا قلیل ہی کیوں نہ ہو کہ اس کا ادراک بھی نہیں ہو سکتا بھئی، اتنا قلیل ہی کیوں نہ ہو لیکن بہرحال کیا ہو گا معطوف معطوف علیہ سے پیچھے ہو گا مؤخر ہو گا زمانے کے اعتبار سے۔ تو کہتے ہیں إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا أَصْلًا كَانَ مُقَارِنًا تُسْتَعْمَلُ فِيهِ كَلِمَةُ مَعَ۔ تو زمانہ ضرور فاصل ہو گا بھئی، زمانے کے اعتبار سے ضرور مؤخر ہو گا۔ اگر زمانے کے اعتبار سے مؤخر نہ ہو پھر تو ساتھ ملا ہوا ہو گا اور اس کے لیے تو پھر کلمہ مَعَ آیا کرتا ہے بھئی، فا اس کے لیے نہیں آتا۔ جَاءَنِي زَيْدٌ فَعَمْرٌو اس فا نے کیا بتلایا کہ عمرو زید سے آنے میں مؤخر ہے پیچھے ہے۔ اور اگر ساتھ ہوتا پھر تو ہم مَعَ کلمہ استعمال کرتے جَاءَنِي زَيْدٌ مَعَ عَمْرٍو تو آیا زید عمرو کے ساتھ بھئی، تو یہ پھر اس صورت میں زمانہ فاصل نہ ہوتا دونوں اکٹھے آئے ہوتے لیکن یہ فائدہ تو مَعَ دیا کرتا ہے اور جبکہ یہاں ہم بات کس کی کر رہے ہیں؟ فا کی، فا کے اندر فاصل زمانے کا ہونا ضروری ہے۔ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنِ الزَّمَانُ فَاصِلًا أَصْلًا اگر نہ ہو زمانہ فاصل سرے سے ہی كَانَ مُقَارِنًا پھر تو کیا ہو گا وہ اس کے ساتھ ملا ہوا ہو گا تُسْتَعْمَلُ فِيهِ كَلِمَةُ مَعَ جس میں استعمال کیا جاتا ہے کلمہ مَعَ، بھئی پھر تو ملا ہوا ہو گا اور اس میں تو کلمہ مَعَ استعمال ہوتا ہے فا استعمال نہیں ہوتا۔

وَإِطْلَاقُ التَّرَاخِي هَاهُنَا بِالْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ لَا الِاصْطِلَاحِيِّ الَّذِي كَانَ مَدْلُولَ ثُمَّ۔ یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ کہ ماتن نے اوپر کہا فَيَتَرَاخَى الْمَعْطُوفُ عَنِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ اور تراخی کا لفظ استعمال کیا کہ فا جب استعمال کریں گے تو معطوف اس میں تراخی ہو گی کس سے؟ معطوف علیہ سے، تو تراخی کا لفظ استعمال کیا اور تراخی تو کہتے ہیں تاخیر بِمُهْلَةٍ، يَرْحَمُكَ اللَّهُ، تاخیر بِمُهْلَةٍ یعنی مؤخر ہو اور کس طرح مؤخر ہو؟ مہلت کے ساتھ، درمیان میں کچھ وقت بھی ہو فاصل بھئی،

مہلت ہو بھئی درمیان میں۔ تو تراخی کا تو یہ معنی ہے تاخیر ہو اور کس کے ساتھ ہو؟ مہلت کے ساتھ بھئی۔ تو یہ تو ثُمَّ کے اندر ہوتا ہے، تراخی تو ثُمَّ کے اندر آتی ہے کہ تاخیر کس کے ساتھ ہوتی ہے؟ مہلت کے ساتھ ہوتی ہے۔ تو اس کا جواب دے رہے ہیں کہ متن میں جو تراخی کا لفظ آیا یہ وہ تراخیِ اصطلاحی یہاں نہیں مراد بلکہ تراخیِ لغوی مراد ہے بھئی۔ یعنی عربی زبان کے اعتبار سے تراخی جسے کہتے ہیں یعنی مؤخر ہونا۔ کیا معنی ہے اس کا؟ مؤخر ہونا۔ ہاں تو اس میں عربی زبان میں تراخی کا معنی ہوتا ہے مؤخر ہونا ایک چیز کا بھئی۔ اور تراخیِ اصطلاحی کیا تھی؟ مؤخر ہو کس کے ساتھ؟ مہلت کے ساتھ، اور تراخیِ لغوی کا کیا معنی؟ مؤخر ہونا، ایک چیز دوسری کے پیچھے ہو بس مہلت کی قید وہاں پر نہیں ہے۔ تو لہٰذا یہاں تراخیِ لغوی مراد ہے یعنی معطوف معطوف علیہ سے کیا ہوگا؟ مؤخر ہوگا بھئی۔ تو کہتے ہیں وَإِطْلَاقُ التَّرَاخِي هَاهُنَا بِالْمَعْنَى اللُّغَوِيِّ لَا الِاصْطِلَاحِيِّ اور یہاں پر تراخی کا جو اطلاق ہوا وہ معنی لغوی کے اعتبار سے ہے نہ کہ معنی اصطلاحی کے، وہ معنی اصطلاحی الَّذِي كَانَ مَدْلُولَ ثُمَّ جو کس کا مدلول ہے؟ ثُمَّ کا، تو تراخیِ اصطلاحی وہ تو ثُمَّ کا مدلول ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے بلکہ یہاں تراخیِ لغوی مراد ہے۔

فَإِذَا قَالَ إِنْ دَخَلْتِ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ پس جب کہا خاوند نے اپنی بیوی سے إِنْ دَخَلْتِ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں پھر اس گھر میں تو تجھے طلاق ہے۔ تو فالے کر آیا فَهَذِهِ الدَّارَ بھئی۔ تو لہٰذا اب طلاق کس صورت میں ہوگی؟ پہلے والے گھر میں پہلے جائے اور پھر فوراً کس میں چلی جائے؟ دوسرے گھر میں بلا مہلت کے تو پھر اسے طلاق واقع ہوگی۔ اس کے علاوہ باقی صورتوں کے اندر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ باقی صورتوں میں مثلاً کن صورتوں میں طلاق نہیں ہوگی؟ کسی گھر میں بھی وہ جائے ان دونوں گھروں میں سے کسی میں بھی نہ جائے تو بھی طلاق نہیں، یا جائے تو لیکن صرف ایک گھر میں جائے دوسرے میں جائے ہی نہ تو بھی طلاق نہیں، یا پہلے گھر میں پہلے گئی اور دوسرے میں کچھ دیر ٹھہر کر گئی تو پھر اس صورت میں بھی طلاق نہیں ہوگی، یا دوسرے والے گھر میں پہلے گئی اور پہلے والے گھر میں بعد میں گئی تو اس صورت میں بھی طلاق نہیں ہوگی۔ فَإِذَا قَالَ جب کہا خاوند نے إِنْ دَخَلْتِ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو گئی اس گھر میں پھر اس گھر میں تو تجھے طلاق ہے فَالشَّرْطُ تو شرط یہ ہے، اب طلاق کی شرط یہ ہے أَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى کہ وہ عورت داخل ہو اس دوسرے گھر میں بَعْدَ الْأُولَى کس کے بعد؟ پہلے گھر کے بعد داخل ہو اور بِلَا تَرَاخٍ بغیر کسی مہلت کے، پھر طلاق ہوگی۔ فَإِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّارَيْنِ اب یہ وہ صورتیں ذکر کرنے لگے ہیں جن میں طلاق نہیں ہوگی، کئی صورتیں شارح اکٹھی ذکر کریں گے اور آخر میں آکر کہیں گے لَمْ تَطْلُقْ ان تمام صورتوں میں اسے طلاق نہیں ہوگی جو میں نے ابھی آپ کو گنوا دیں۔ کہتے ہیں فَإِنْ لَمْ تَدْخُلِ الدَّارَيْنِ اگر وہ عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہوئی تو اس صورت میں بھی طلاق نہیں، أَوْ دَخَلَتْ إِحْدَاهُمَا فَقَطْ یا داخل ہوئی ان دو گھروں میں سے صرف ایک میں تو بھی طلاق نہیں ہوگی، أَوْ دَخَلَتِ الْأُولَى بَعْدَ الثَّانِيَةِ یا پہلے گھر میں داخل ہوئی دوسرے کے بعد، یعنی پہلے دوسرے میں گئی پھر پہلے میں، اس صورت میں بھی طلاق نہیں

ہو گی، أَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى بِتَرَاخٍ یا داخل دوسرے گھر میں ہوئی پہلے گھر کے بعد لیکن بِتَرَاخٍ کس کے ساتھ؟ مہلت کے ساتھ، تو ان تمام صورتوں میں لَمْ تَطْلُقْ اس عورت کو طلاق نہیں ہو گی لِأَنَّهُ لَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ اس لیے کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

وَتُسْتَعْمَلُ فِي أَحْكَامِ الْعِلَلِ اور کہتے ہیں یہ فا استعمال ہوتی ہے احکامِ علل کے اندر، علتوں کے احکام میں بھی بھئی۔ یہ فا جو ہے علتوں کے احکام میں بھی استعمال ہوتی ہے۔ بھئی ایک ہے علت ایک معلول، علت ہے تو معلول ہے، علت نہیں تو حکم بھی، معلول نہیں بھئی، تو معلول یعنی حکم بھئی۔ تو جب علت آئے گی تو حکم بھی آجائے گا، علت نہیں تو حکم بھی نہیں۔ تو علت دیکھو مقدم ہوتی ہے اور حکم مؤخر ہوتا ہے، ذات کے اعتبار سے۔ بھئی علت یاد رکھیے جیسے ہی علت آتی ہے ساتھ ہی معلول بھی آجاتا ہے زمانہ دونوں کا ایک ہوتا ہے۔ جیسے ہی سورج نکلا ساتھ ہی دن ہو جائے گا بھئی۔ سورج کچھ پہلے نکلے اور دن ایک آدھ سیکنڈ بعد ہو نہیں نہیں، جیسے ہی علت ویسے ہی معلول بھی۔ تو زمانے کے اعتبار سے ان میں تاخیر نہیں ہوتی زمانے کے اعتبار سے، البتہ ذات کے اعتبار سے علت مقدم ہوتی ہے اور معلول مؤخر۔ اس کو کہتے ہیں تقدمِ ذاتی۔ تو یہاں تقدمِ زمانی تو کوئی نہیں، زمانہ تو دونوں کا ایک ہی ہے ادھر علت اس کے ساتھ ہی معلول بھی اور حکم بھی۔ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ مشکل ہے بھئی؟ تو یہاں زمانے کے اعتبار سے اگرچہ حکم جو ہے وہ علت سے مؤخر نہیں ہوتا لیکن ذات کے اعتبار سے تو علت مقدم ہوتی ہے، علت ہے تو حکم ہے، علت نہیں تو حکم بھی نہیں۔ تو چونکہ علت مقدم ہوتی ہے اور حکم مؤخر ہوتا ہے اس لیے فا لے کر آتے ہیں۔ اچھا اور نیز میں نے بتایا کہ زمانے کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا جیسے علت اس کے ساتھ ہی حکم بھی، تو تقدمِ زمانی تو یہاں پر نہیں ہے، زمانے کے اعتبار سے علت مقدم نہیں۔ مقدم ہے صرف ذات کے اعتبار سے، علت کی ذات مقدم ہوتی ہے معلول کی ذات پر۔ تو یہاں صرف تقدمِ ذاتی ہے تقدمِ زمانی نہیں ہے۔ اس کی مثال میں پہلے بھی وضاحت کر چکا ہوں جیسے تالے کی چابی گھمائیں تو تالا کھل جاتا ہے۔ اب یہ چابی کا گھمانا یہ علت ہے اور تالے کا کھلنا یہ معلول ہے بھئی۔ اور چابی کا گھمانا اور تالے کا کھلنا یہ ایک ہی زمانے میں ہے، زمانے کے اعتبار سے چابی کا گھمانا یہ مقدم نہیں ہے۔ سمجھ میں آئی بات؟ آپ کہیں گے بھئی ہم تو چابی پہلے گھماتے ہیں تالا بعد میں کھلتا ہے، نہیں نہیں بھئی ایسا نہیں ہے، جوں جوں چابی گھومتی چلی جا رہی ہے تالا کھلتا چلا جا رہا ہے، چابی آخری حد کو پہنچے گی تالا بھی پورا کھل جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آئی بھئی؟ تو چابی کا گھمانا ہے علت، تالے کا کھلنا ہے معلول، اور یہاں زمانے کے اعتبار سے یہاں تقدم نہیں ہے صرف ذات کے اعتبار سے ہے، چابی کا گھمانا یہ ذات کے اعتبار سے مقدم اور تالے کا کھلنا یہ ذات کے اعتبار سے مؤخر، زمانے کے اعتبار سے کوئی تقدم و تاخر نہیں ہے بھئی۔ صورت اچھی طرح سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَتُسْتَعْمَلُ فِي أَحْكَامِ الْعِلَلِ اور یہ فا جو ہے وہ استعمال کی جاتی ہے علتوں کے احکام کے اندر بھی کیونکہ حکم علت کے بعد آیا کرتا ہے تو علت کو تقدمِ ذاتی حاصل ہے۔ تو زمانے کے اعتبار سے اگرچہ تقدم نہیں لیکن ذات کے اعتبار سے تو تقدم حاصل ہے اور معلوم ہوا حکم علت کے بعد آئے گا ذات کے اعتبار سے زمانے کے اعتبار سے نہیں۔ تو بہرحال بعد میں تو آیا چاہے ذات کے اعتبار سے ہی کیوں نہیں ہے، تو جب بعد میں آیا تو اس کے لیے کیا لے کر آتے ہیں؟ فا لے کر آتے ہیں تعقیب مع الوصل کے لیے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَتُسْتَعْمَلُ فِي أَحْكَامِ الْعِلَلِ اور فا استعمال کی جاتی ہے علتوں کے احکام میں بھی عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ حقیقت کے طریقے پر، یعنی یہ وہی فا کا حقیقی معنی چل رہا ہے بھئی، یہاں تو یہ بھی حقیقی معنی ہے فا کا لِأَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيبِ اس لیے کیونکہ فا تعقیب کے لیے آتی ہے وَالْأَحْكَامُ تَعْقُبُ الْعِلَلَ یا وَالْأَحْكَامُ تَعَقَّبَ الْعِلَلَ دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، اور احکام جو ہیں وہ علتوں کے بعد پیچھے آتے ہیں تو تعقیب والا معنی یہاں آگیا لہٰذا حکم پر فا داخل کرنا صحیح۔ ماقبل میں علت اور حکم پر کیا داخل کر دیتے ہیں؟ فا۔ وَتَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا بِالذَّاتِ اور یہ جو احکام ہیں یہ مرتب ہوتے ہیں علتوں پر بِالذَّاتِ کس اعتبار سے؟ ذات کے اعتبار سے، یعنی ان پر مرتب ہوتے ہیں، یعنی علت پہلے ہوتی ہے اور حکم اس کے بعد آتا ہے وَإِنْ كَانَتْ مُقَارِنَةً لَهَا بِالزَّمَانِ اگرچہ یہ احکام ملے ہوئے ہوتے ہیں علتوں کے ساتھ زمانے کے اعتبار سے۔ زمانے کے اعتبار سے تو حکم علت کے بعد نہیں بلکہ علت ہی کے زمانے میں ہے، جیسے علت ہے اس کے ساتھ ہی حکم بھی ہے لیکن ذات کے اعتبار سے کیا ہے؟ علت مقدم ہے اور حکم مؤخر۔

فَإِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَذَا۔ صورتِ مسئلہ یہ ایک آدمی نے دوسرے آدمی سے کہا بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَذَا میں نے یہ غلام آپ کے ہاتھ بیچ دیا اتنے درہم میں، دوسرے نے فوراً کہا فَهُوَ حُرٌّ، فا لے کر آیا جواب میں، اور فا کس لیے لائی جاتی ہے؟ ایک چیز کو دوسری پر مرتب کرنے کے لیے۔ کیا کرنے کے لیے؟ مرتب کہ ایک چیز دوسری سے مؤخر ہے اس کے بعد آ رہی ہے، تو یہاں فا لے کر آیا معلوم ہوا یہاں وہ حریت کو مرتب کر رہا ہے ایجاب پر۔ بھئی بیع و شراء کے اندر جو پہلا قول ہو اس کو کیا کہتے ہیں؟ ایجاب اور دوسرے کو کیا کہتے ہیں؟ قبول۔ تو اب وہ شخص جو فَهُوَ حُرٌّ کہہ رہا ہے اس نے یہ تو نہیں کہا میں نے قبول کیا، صرف کیا کہا اس نے؟ فَهُوَ حُرٌّ۔ معلوم ہوا یہ غلام کی آزادی کو کس پر مرتب کر رہا ہے؟ ایجاب پر۔ اور صرف ایجاب پر تو غلام کی حریت مرتب نہیں ہو سکتی کیونکہ جب ایجاب کیا تو اس کا مالک ابھی وہی بیچنے والا ہے، یہ دوسرا مشتری یہ ابھی اس کا مالک ہی نہیں بنا تو آزاد کیسے کر سکتا ہے اس کو بھئی؟ لہٰذا یہاں پر چونکہ وہ اس حریت کو مرتب کر رہا ہے کس پر؟ ایجاب پر اور یہ حریت تو ایجاب پر ویسے تو مرتب ہو نہیں سکتی جب تک کہ اس کی طرف سے قبول نہ پایا جائے، جب تک کہ اس کی طرف سے قبول پایا جائے گا تو پھر یہ مالک بن جائے گا اور پھر اس کے لیے آزاد کرنا جائز ہو گا۔ تو چنانچہ ایجاب پر حریت کو مرتب کر رہا ہے اور ایجاب پر حریت ویسے تو مرتب ہو نہیں سکتی لہٰذا ہمیں کیا کرنا پڑے گا؟

یہاں اقتضاءً قبول کو ماننا پڑے گا، گویا اس نے یوں کہا قَبِلْتُ فَهُوَ حُرٌّ میں نے قبول کیا پس وہ آزاد ہے، تو چنانچہ وہ غلام فوراً اسی وقت آزاد ہو جائے گا۔ تو یہاں یہ قَبِلْتُ نکالنے کے لیے ہم مجبور ہوئے، کیوں مجبور ہوئے؟ کیونکہ وہ فا لے کر آیا تھا اور فَهُوَ حُرٌّ کو وہ کس پر مرتب کر رہا تھا؟ ایجاب پر، اور ایجاب پر اسی صورت میں مرتب ہو سکتا ہے فَهُوَ حُرٌّ جب اس کے بعد کیا مانا جائے؟ قَبِلْتُ کو مانا جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا ہم نے قَبِلْتُ کو مان لیا اقتضاءً، فَهُوَ حُرٌّ نے تقاضا کیا کہ یہاں کیا مان لو؟ قَبِلْتُ مان لو بھئی۔ صورت بھی سمجھ میں آ رہی ہے کہ نہیں؟ کیا صورت ہوئی؟ کہ فَهُوَ حُرٌّ یہ غلام کی حریت کو کس پر مرتب کر رہا ہے؟ ایجاب پر، اور صرف ایجاب پر تو مرتب ہو نہیں سکتی اور مرتب کرنا ہے ہم نے تو لہٰذا مجبوراً کیا ماننا پڑے گا؟ قَبِلْتُ ماننا پڑے گا، پھر مرتب ہو گیا اور اب پھر وہ غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ تو کہتے ہیں فَإِذَا قَالَ پس جب کہا کسی شخص نے دوسرے سے بِعْتُ مِنْكَ میں نے بیچ دیا مِنْكَ آپ کے ہاتھ پر هَذَا الْعَبْدَ اس غلام کو بِكَذَا اتنے درہم کے بدلے وَقَالَ الْآخَرُ اور دوسرے نے کہا فَهُوَ حُرٌّ پس وہ آزاد ہے يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ تو یہ بیع کو قبول کرنا ہے أَيْ قَبِلْتُ فَحَرَّرْتُ یعنی میں نے قبول کیا پس آزاد کر دیا لِأَنَّهُ رَتَّبَ الْإِعْتَاقَ عَلَى الْإِيجَابِ اس لیے کیونکہ اس نے اعتاق کو مرتب کیا ایجاب پر وَلَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ ثُبُوتِ الْقَبُولِ بِطَرِيقِ الِاقْتِضَاءِ اور یہ جو اعتاق ہے یہ تو مرتب نہیں ہو سکتا ایجاب پر مگر بعد جب کہ قبول ثابت ہو جائے بِطَرِيقِ الِاقْتِضَاءِ کس طریقے پر؟ اقتضاء کے طریقے پر بھئی۔

وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ أَوْ وَهُوَ حُرٌّ۔ بھئی یہ تو وہ صورت تھی جب اس نے فَهُوَ حُرٌّ کہا تو فقہائے کرام فرماتے ہیں کہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس سے پہلے کیا ماننا پڑے گا؟ قَبِلْتُ ماننا پڑے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ دوسری صورت یہ کہ وہ واؤ استعمال کرتا ہے وَهُوَ حُرٌّ یا کوئی بھی حرفِ عطف نہیں لاتا ویسے ہی کہہ دیتا ہے هُوَ حُرٌّ تو اس صورت میں غلام آزاد نہیں ہو گا بھئی۔ کیوں؟ کیوں نہیں آزاد ہو گا؟ وجہ یہ کہ بھئی اس نے جواب میں کہا هُوَ حُرٌّ یا کہا وَهُوَ حُرٌّ تو احتمال ہے شاید یہ اس کی آزادی کی خبر دے رہا ہے، یعنی یہ کہہ رہا ہے ماضی گزشتہ آزادی کی کہ بھئی یہ تو آزاد ہے! یہ تو پہلے سے ہی کیا ہے یہ آدمی جس کو تم میرے ہاتھ غلام بنا کر بیچ رہے ہو یہ تو کیا ہے؟ آزاد ہے! کیسے اس کو تم میرے ہاتھ بیچ رہے ہو بھئی؟ تو ہو سکتا ہے اس کے کہنے کا یہ مطلب ہو۔ اس نے کہا یہ غلام میں نے تمہیں اتنے پیسوں میں بیچ دیا، کہتا ہے هُوَ حُرٌّ وہ تو کیا ہے؟ آزاد ہے، یعنی کیسے بیچ رہے ہو میرے ہاتھ اسے وہ تو آزاد آدمی ہے! تو هُوَ حُرٌّ میں بھی یہی احتمال اور وَهُوَ حُرٌّ میں بھی یہی احتمال کہ ہو سکتا ہے یہ اس کی گزشتہ آزادی ہی کی خبر دے رہا ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہو کہ ہاں بھئی میں نے قبول کر لیا اور قبول کرنے کے بعد اب یہ کیا ہے؟ آزاد ہے۔ تو دو احتمال آگئے، ایک کیا احتمال؟ ہو سکتا ہے وہ اس کی گزشتہ آزادی ہی کی خبر دے رہا ہو، اور ہو سکتا ہے وہ کیا کر رہا ہو؟ قبول کرنے کے بعد اس کو کیا کرنا چاہتا ہے؟ آزاد۔ تو دو احتمال آگئے مولانا۔ جب دو احتمال آگئے تو پتا نہیں یہ والا احتمال ہے یا یہ والا، شک آگیا کون سی مراد ہے اس کی، اور شک کی وجہ سے اب غلام آزاد نہیں ہو گا، قبول بھی نہیں ثابت ہو سکتا اور غلام بھی آزاد نہیں ہو سکتا کیونکہ شک

آگیا دو احتمال ہیں، ایک ہوتا تو پھر تو یقینی بات تھی ہم فیصلہ کر لیتے۔ وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ أَوْ وَهُوَ حُرٌّ اور اگر اس شخص نے کہا هُوَ حُرٌّ وہ آزاد ہے أَوْ یا یوں کہا وَهُوَ حُرٌّ لَا یَکُونُ قَبُولًا تو اس صورت میں یہ قبول نہیں ہو گا لِلْبَیْعِ بیع کے لیے فَیَحْتَمِلُ أَنْ یَکُونَ إِخْبَارًا عَنِ الْحُرِّیَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْإِیجَابِ پس یہ احتمال رکھتا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ خبر ہو، اخبار بمعنی خبر کے، یہ خبر ہو عَنِ الْحُرِّیَّةِ اس حریت سے الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْإِیجَابِ جو ایجاب سے پہلے سے ہی ہے، یعنی یہ بتلانا چاہ رہا ہے کہ بھئی یہ تو آزاد ہے پہلے سے ہی! یہ بھی احتمال ہے اور یہ بھی احتمال ہے وَأَنْ یَکُونَ إِنْشَاءً لِلْحُرِّیَّةِ بَعْدَ الْقَبُولِ کہ یہ انشاء ہے حریت کے لیے قبول کرنے کے بعد۔ قبول کرنے کے بعد کیا کر رہا ہے؟ انشائے حریت کر رہا ہے یعنی حریت کو وجود دے رہا ہے یعنی اس غلام کو کیا کر رہا ہے؟ آزاد، یہ بھی احتمال ہے اس میں، دونوں احتمال آ گئے فَلَا یَثْبُتُ الْقَبُولُ وَالْإِعْتَاقُ بِالشَّكِّ تو لہٰذا قبول اور اعتاق یہ شک کی وجہ سے ثابت نہیں ہوں گے۔ مسئلہ بھی سمجھ میں آگیا؟ اچھی طرح؟ جی۔

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُومُ اور کبھی کبھار فا داخل ہوتی ہے علتوں پر بھی إِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُومُ جب وہ علت جو ہے مِمَّا ان علتوں میں سے ہو تَدُومُ جو دائمی رہتی ہیں جن میں دوام ہوتا ہے۔ بھئی دیکھیے علت مقدم ہوتی ہے اور حکم کیا ہوتا ہے؟ مؤخر۔ اور فا مقدم پر داخل کرتے ہیں یا مؤخر پر؟ فا تو مؤخر پر داخل کرتے ہیں، لہٰذا علت مقدم ہے تو اس پر فا کا داخل کرنا جائز نہیں ہونا چاہیے کیونکہ فا تو مؤخر پر داخل ہوا کرتی ہے مقدم پر نہیں۔ لیکن کہتے ہیں کبھی کبھار علت پر بھی فا داخل کر دیتے ہیں! بھئی علت پر فا کیسے داخل ہوئی؟ علت تو مقدم ہوتی ہے! تو بتلا رہے ہیں بھئی ایسی علت پر فا کو داخل کرتے ہیں جو بعد میں بھی موجود رہے۔ جب بعد میں بھی ہے تو مؤخر بھی ہو گئی یا نہیں؟ مقدم تو تھی ہی مؤخر بھی ہو گئی یا نہیں ہو گئی؟ ہو گئی، جب بعد میں بھی اس کا وجود ہے تو لہٰذا اس پر فا کا داخل کرنا صحیح ہوا۔ جیسے وہ آگے مثال ذکر کریں گے، ایک آدمی سخت تکلیف میں ہے مصیبت میں ہے آپ نے کہا أَبْشِرْ خوش ہو جاؤ یا خوشخبری قبول کرو فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ تحقیق تمہارے پاس مددگار پہنچ گیا، مددگار آگیا۔ اب دیکھیے مددگار کا آنا یہ ایک آنی چیز ہے، ایک لمحے میں جیسے ہی اولِ نظر پڑ گئی فوراً کیا کہہ دیتے ہیں؟ آگیا بھئی۔ تو مددگار کا آنا یہ تو آنی چیز ہے لیکن اس شخص مددگار کا وجود تو بعد میں بھی رہے گا یا نہیں بھئی؟ اس کا وجود تو بعد میں بھی رہے گا۔ تو جیسے یہاں پر فا کو داخل کیا گیا اسی طرح علت ہوتی تو مقدم ہے لیکن اگر ایسی علت ہے جس میں دوام ہے، اس حکم کے بعد بھی اس کا وجود رہتا ہے باقی، تو اس صورت میں اس علت پر بھی کیا کر دیتے ہیں؟ فا کو داخل کر دیتے ہیں کیونکہ یہ مؤخر بھی ہوئی۔ کیا ہوئی؟ مؤخر۔ معنی سمجھ میں آ رہا ہے بھئی؟

تو کہتے ہیں وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُومُ اور کبھی فا علتوں پر بھی داخل ہوتی ہے إِذَا كَانَتْ جب وہ علت جو ہے مِمَّا ان علتوں میں سے ہو تَدُومُ جن میں دوام ہوتا ہے جو دائمی ہوتی ہیں فَتَكُونُ مَوْجُودَةً بَعْدَ الْحُكْمِ تو وہ علت حکم کے بعد بھی موجود رہے گی۔ دیکھیے بھئی ادھر دیکھیے! علت ہے تو مقدم، علت آئے گی تو کیا آئے گا؟ حکم آئے گا۔ تو فا کو

کس پر داخل ہونا چاہیے؟ حکم پر۔ لیکن کبھی کبھار فا کو کس پہ داخل کر دیتے ہیں؟ علت۔ بھئی علت تو مقدم ہے اور فا تو مقدم پر داخل نہیں ہوتی بلکہ کس پر داخل ہوتی ہے؟ مؤخر پر۔ کہتے ہیں دیکھیے یہ ان علتوں میں ہو گا، یہ علت آئی، اس علت کے بعد کون آیا؟ معلول یعنی حکم آیا، اور حکم آنے کے بعد بھی وہ علت اس میں دوام ہے وہ اسی طرح موجود ہے۔ جب اسی طرح موجود ہے تو حکم کے بعد بھی علت ہے یا نہیں؟ پہلے تو تھی ہی بعد میں بھی ابھی تک باقی ہے یا باقی نہیں؟ باقی ہے تو مؤخر ہو گئی یا نہیں ہو گئی مؤخر؟ تو مؤخر ہو گئی، جب مؤخر ہو گئی تو جو مؤخر اس پر کیا داخل کرتے ہیں؟ فا۔ تو اس وجہ سے پھر فا کا داخل کرنا جائز ہوتا ہے کہ حکم کے بعد بھی وہ علت پائی جا رہی ہے اسی طرح موجود ہے۔ یہ معنی ہے فَتَكُونُ مَوْجُودَةً بَعْدَ الْحُكْمِ تو وہ علت جو ہے حکم کے بعد بھی موجود ہوتی ہے كَمَا كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْحُكْمِ جیسے کہ وہ حکم سے پہلے موجود تھی فَيَحْصُلُ التَّعْقِيبُ الَّذِي كَانَ مَدْلُولَ الْفَاءِ پس حاصل ہو جائے گی وہ تعقیب جو کہ فا کا مدلول ہے۔ تعقیب والا معنی آگیا یا نہیں بھئی یہاں پر؟ تو وہ تعقیب والا معنی حاصل ہو جائے گا جو فا کا مدلول ہے وَإِنْ لَمْ يُشْتَرَطِ الدَّوَامُ فِي الْعِلَّةِ اور اگر دوام کی شرط نہ ہو علت کے اندر، یعنی علت میں دوام نہ ہو، تو کہتے ہیں لَا يَحْسُنُ دُخُولُ الْفَاءِ عَلَيْهَا تو پھر اس پر فا کا داخل کرنا پسندیدہ نہیں لِأَنَّهَا تَتَقَدَّمُ الْحُكْمَ اس لیے کیونکہ یہ تو حکم پر مقدم ہوتی ہے فَكَيْفَ تَكُونُ مَحَلَّ الْفَاءِ تو پھر یہ فا کا محل کیسے بن سکتی ہے؟ یہ تو مقدم ہوتی ہے پھر فا کا محل کیسے بن سکتی ہے؟ وَهَذَا كَمَا يُقَالُ اور یہ اس طرح ہے جیسے کہا جائے أَبْشِرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ خوشخبری قبول کرو یا تمہیں بشارت ہو فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ تحقیق تمہارے پاس مددگار آگیا۔ غوث کہتے ہیں فریادرس بھئی، مددگار۔ خوش ہو جاؤ پس تحقیق تمہارے پاس مددگار آگیا فَإِنَّ إِتْيَانَ الْغَوْثِ وَإِنْ كَانَ آنِيًا اگرچہ غوث کا آنا مددگار کا آنا اگرچہ وہ آنی ہے، بھئی اس کو کہہ رہا ہے خوش ہو جاؤ، علت کیا؟ خوش ہو جاؤ اس کے لیے علت کیا ہے؟ مددگار کا آنا، اور مددگار کا آنا تو ایک لمحے میں ہے، کس میں ہے؟ ایک لمحے میں، جیسے ہی اول نظر پڑتی ہے کیا کہہ دیتے ہیں فلاں آگیا! تو یہ تو ایک آن کی ایک لمحے کی چیز ہے، تو لہٰذا یہ تو مؤخر نہیں ہو سکتا۔ لیکن مددگار مدد کرنے والا جو ہے اس کا وجود بعد میں بھی ہے یا بعد میں نہیں ہے؟ اس میں تو دوام ہے وہ بعد میں بھی باقی رہے گا اس کے خوش ہو جانے کے بعد، اس نے کہا نا أَبْشِرْ خوش ہو جاؤ، خوش ہو جانے کے بعد بھی اس کا وجود باقی رہے گا۔ تو مددگار کا آنا یہ تو کیا ہے؟ علت، کس چیز کے لیے؟ اس کی بشارت کے لیے بھئی، اس کے خوش ہونے کے لیے، لیکن یہ مددگار کا وجود جیسے پہلے تھا اس خوش ہو جانے کے بعد بھی ہے، تو یہ حکم سے مؤخر بھی ہوا۔ جب مؤخر ہوا تو اب اس پر فا کا داخل کرنا درست ہے، ورنہ فا کا داخل کرنا صحیح نہیں تھا بھئی کیونکہ یہ تو کیا ہے؟ علت ہے اور علت تو کیا ہوتی ہے؟ مقدم ہوتی ہے اور جو صرف مقدم ہو مؤخر کسی بھی لحاظ سے نہ ہو اس پر فا کا داخل کرنا پسندیدہ نہیں۔ تو کہتے ہیں فَإِنَّ إِتْيَانَ الْغَوْثِ وَإِنْ كَانَ آنِيًا اس لیے کیونکہ مددگار کا آنا اگرچہ وہ ایک آنی چیز ہے ایک آن کی ایک لمحے میں ہو گا لَكِنْ إِنَّ ذَاتَهُ دَائِمَةٌ لیکن اس کی ذات جو ہے وہ تو دائمی ہے تَبْقَى إِلَى

مُدَّةٍ باقی رہے گی ایک مدت تک فَيَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْبِشَارَةِ تو یہ بشارت پر مقدم بھی ہوا وَلَاحِقًا عَنْهَا اور اس سے مؤخر بھی ہوا اس سے پیچھے بھی ہوا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ تو لہٰذا تعقیب کا معنی متحقق ہو گیا ثابت ہو گیا فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْفَاءُ تو لہٰذا اس پر کیا داخل ہو جائے گی؟ فا داخل ہو جائے گی بھئی۔ هَذَا مِمَّا شَرَطَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ اِحْتِيَالًا لِمَعْنَى التَّعْقِيبِ۔ یہ جو دوامِ علت کی شرط لگائی نا، علت پر تو کبھی بھی فا نہیں داخل ہونی چاہیے لیکن علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں کہ علت پر فا داخل ہو سکتی ہے جب کہ اس علت میں دوام ہو اور حکم کے بعد بھی اس کا وجود باقی رہے، جب باقی رہے گا تو وہ مؤخر بھی ہو گئی اور مؤخر ہوئی تو اس پر فا کا داخل کرنا صحیح۔ تو کہتے ہیں هَذَا یہ جو ہے، کس کی طرف اشارہ ہے؟ یہ جو دوامِ علت ہے مِمَّا ان چیزوں میں سے ہے شَرَطَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ جس کی شرط لگائی ہے علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ نے اِحْتِيَالًا لِمَعْنَى التَّعْقِيبِ تعقیب کے معنی کا حیلہ کرنے کے لیے، تاکہ تعقیب کا معنی پایا جائے تو یہ حیلہ کیا کہ علت کے اندر چونکہ دوام ہے یہ بعد میں بھی موجود ہے لہٰذا اس وجہ سے اس پر اب فا کا داخل کرنا صحیح ہے۔

وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ وَغَيْرُهُ اور ذکر کیا ہے صاحبِ توضیح یعنی علامہ صدر الشریعہ اور دیگر علماء نے کہ أَنَّهَا إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ کہ فا جو ہے یہ داخل ہو گی علت پر إِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِيَّةً جب یہ کون سی علت ہو؟ علتِ غائی۔ بھئی دیکھیے علتیں چار قسم پر ہیں: ایک علتِ فاعلی ہے، ایک علتِ مادی ہے، ایک علتِ صوری ہے اور ایک علتِ غائی ہے۔ یہ اور جگہ بھی آپ پڑھ چکے ہوں گے۔ مثلاً کرسی ہے یا یوں کہیں چارپائی ہے۔ چارپائی اس کے بنانے کے لیے کوئی بنانے والا چاہیے مثلاً وہ ترکھان یا کوئی بڑھئی جو ہے وہ ہے اس کے لیے علتِ فاعلی، بنانے والا۔ اور چارپائی کے بننے کے لیے بھئی لکڑی چاہیے رسی وغیرہ چاہیے، یہ چیزیں جو ہوئیں یہ علتِ مادی ہیں جن سے مل کر وہ چیز بنتی ہے۔ اور پھر جب وہ بنانے والا ان چیزوں کو لکڑیوں کو جوڑ دے گا اس طریقے سے اور پھر ان میں اسی طرح رسی لگا دے گا تو اب ایک خاص صورت حاصل ہو گی اور اسے ہم چارپائی کہیں گے۔ اگر وہ صورت نہیں تو چارپائی کا وجود بھی نہیں، تو یہ علتِ صوری ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ یہ صورت علت ہے، یہ صورت ہے تو چارپائی ہے یہ صورت نہیں تو چارپائی بھی نہیں۔ اور پھر اس کے بعد اس چارپائی پر بیٹھا جاتا ہے لیٹا جاتا ہے، یہ ہے علتِ غائی۔ تو علتِ فاعلی بڑھئی وغیرہ، علتِ مادی وہ لکڑی اور رسی، اور علتِ صوری وہ اس کی چارپائی کی جو صورت ہے، اور علتِ غائی جو اس کے بنانے کا مقصد ہے اس پر بیٹھا جاتا ہے لیٹا جاتا ہے، تو یہ چار علتیں ہیں بھئی۔ اور یہ جو علتِ غائی ہے یاد رکھیے یہ وجود کے اعتبار سے سب سے مؤخر ہے۔ بنانے والا ہو پہلے، پھر وہ چیزیں بھی جن سے چارپائی بنی وہ بھی موجود ہوں، پھر وہ ان کو جوڑے بھی بنائے بھی اور وہ صورت بھی دے دے، تو پھر سب سے آخر میں اب چارپائی پر بیٹھا جائے گا اور اس پر لیٹا جائے گا۔ تو یہ علتِ غائی وجود میں سب سے مؤخر ہوتی ہے لیکن ذہن میں سب سے مقدم ہوتی ہے۔ وہ جب چارپائی بنانے لگا تو اسی وقت اس کے ذہن میں کیا تھا کس لیے بنا رہا ہوں؟ اس پر بیٹھنے یا لیٹنے کے لیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو علتِ غائی خارج میں سب سے مؤخر ذہن میں سب

سے مقدم بھئی۔ تو علامہ صدر الشریعہ فرماتے ہیں بھئی، بات چل رہی ہے کہ کبھی کبھار فا جو ہے علتوں پر بھی داخل ہو جاتی ہے، علامہ صدر الشریعہ رحمہ اللہ اور بعض دیگر علماء فرماتے ہیں کہ یہ فا علت پر صرف اس وقت داخل ہو گی جب وہ علت علتِ غائی ہو بھئی، اور علتِ غائی تو سب سے مؤخر ہوا کرتی ہے لہٰذا اس پر فا کا داخل کرنا ٹھیک ہے بھئی۔ تو علامہ فخر الاسلام نے کیا حیلہ کیا؟ کہ اس علت میں کیا ہونا چاہیے؟ دوام ہونا چاہیے۔ اور صاحبِ توضیح کیا فرماتے ہیں کہ وہ علت کون سی ہونی چاہیے جس پر فا داخل کر رہے ہیں؟ علتِ غائی ہونی چاہیے تاکہ تعقیب کا معنی پایا جائے۔ تو کہتے ہیں وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ وَغَيْرُهُ اور ذکر کیا صاحبِ توضیح وغیرہ نے کہ أَنَّهَا إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَّةِ کہ یہ فا جو ہے یہ داخل ہو گی علت پر إِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِيَّةً جب وہ علت جو ہے علتِ غائیہ ہو لِيَكُونَ وُجُودُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْلُولِ تاکہ اس علت کا وجود جو ہے معلول سے مؤخر ہو جائے، جب مؤخر ہو جائے گا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ تو اس صورت میں تعقیب کا معنی پایا جائے گا اور پھر اس پر فا کا داخل کرنا صحیح ہو گا۔ وَالْكَلَامُ فِيهِ طَوِيلٌ اور اس کے اندر کلام بڑا طویل کلام ہے بھئی جو بڑی کتابوں میں مذکور ہے وہاں دیکھا جا سکتا ہے۔

كَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول بھئی أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ تو ادا کر مجھے ایک ہزار فَأَنْتَ حُرٌّ کیونکہ تو آزاد ہے۔ ترجمے پہ نظر ہے؟ فا کا ترجمہ میں کیونکہ کے ساتھ کر رہا ہوں۔ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا ادا کر تو مجھے ایک ہزار فَأَنْتَ حُرٌّ کیونکہ تو آزاد ہے۔ دیکھیے خود ترجمہ کر رہے ہیں آگے أَيْ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا لِأَنَّكَ حُرٌّ تو مجھے ایک ہزار ادا کر لِأَنَّكَ حُرٌّ کیونکہ تو آزاد ہے فَيَعْتِقُ فِي الْحَالِ تو وہ غلام فی الحال اسی وقت آزاد ہو جائے گا۔ اب دیکھیے یہاں فا داخل کی کس پر؟ أَنْتَ حُرٌّ پر، اور یہ حریت جو ہے یہ علت ہے ادائے الف کے لیے۔ فا کس پر داخل ہو رہی ہے؟ علت پر۔ آزاد ہے اس لیے مجھے کیا کر؟ ایک ہزار ادا کر۔ تو آزادی علت ہے کس کے لیے؟ ادائے الف کے لیے۔ اور علت پر تو فا کا داخل کرنا پسندیدہ نہیں تھا کیونکہ علت تو مقدم ہوتی ہے، لیکن اس پر فا کو داخل کیا گیا۔ تو ہم نے بتلایا تھا کب داخل کریں گے علت پر فا کو؟ جب اس میں دوام ہو، تو دیکھو حریت کے اندر بھی دوام ہے کہ حریت علت ہے ادا کی اور علت کیا ہوتی ہے؟ مقدم، تو حریت پہلے آئی اس کے بعد کیا آئے گا؟ ادا، اور ادا کے بعد بھی یہ علت رہے گی یا نہیں؟ حریت اس کے بعد بھی یہ رہے گی ادائیگی کے بعد بھی، تو حریت ادا سے جس طرح مقدم ہے اسی طرح مؤخر بھی تو ہے، اور جب مؤخر ہے تو تعقیب والا معنی آگیا، جب تعقیب والا معنی آگیا تو أَنْتَ حُرٌّ پر فا کا داخل کرنا صحیح ہوا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ فَالْحُرِّيَّةُ دَائِمَةُ الْوُجُودِ حَيْثُ كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْأَدَاءِ وَتَبْقَى بَعْدَهُ پس حریت جو ہے اس کا وجود دائمی ہے اس حیثیت سے کہ وہ ادا سے پہلے بھی موجود تھی اور وَتَبْقَى بَعْدَهُ اور ادا کے بعد بھی موجود رہے گی إِلَى مُدَّةٍ ایک مدت تک فَلَا تَتَوَقَّفُ عَلَى أَدَاءِ الْأَلْفِ پس لہٰذا یہ حریت ادائے الف پر موقوف نہیں ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ ادا کرے گا تو آزاد ہو گا۔ سمجھ میں آیا؟ جی۔ بَلْ يَكُونُ حُرًّا بلکہ وہ غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا وَيَصِيرُ الْأَلْفُ دَيْنًا عَلَيْهِ اور یہ الف اس پر، ایک ہزار اس پر دین ہو جائے گا۔ تو لہٰذا اس مثال کے اندر فا کس پر داخل

ہوئی ہے؟ علت پر یا حکم پر؟ علت پر داخل ہوئی ہے، اور حکم کیا اس کا؟ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا بھئی، حریت ہے اس وجہ سے اب کیا کرو؟ ایک ہزار ادا کرو بھئی۔

فَإِنْ قِيلَ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَقْدِيرُهُ۔ یہ ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ فَإِنْ قِيلَ کہتے ہیں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَقْدِيرُهُ کہ یہ کیوں نہیں جائز کہ اس کلام کی تقدیر یوں ہو بھئی إِنْ أَدَّيْتَ فَأَنْتَ حُرٌّ۔ تقدیرِ کلام یوں کر لو بھئی گویا اس نے کہا تو یہ ہے أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ لیکن کلام کی تقدیر، تقدیراً کیا ہے کس طرح گویا اس نے کہا؟ إِنْ أَدَّيْتَ فَأَنْتَ حُرٌّ یوں تقدیر کر لیں۔ کہتے ہیں اس صورت میں پھر یہ جوابِ امر بن جائے گا! أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا تو مجھے ایک ہزار، بھئی دیکھیے ادھر آپ نے کل کے سبق میں بھی جوابِ امر کی بات آئی تھی بھئی، جوابِ امر۔ اور میں نے بتلایا تھا کہ امر کے بعد اگر کیا آجائے؟ فعلِ مضارع آجائے اور اس پر فا اور واؤ نہ ہو تو وہ مجزوم ہو گا اور اسے کیا کہتے ہیں؟ جوابِ امر کہتے ہیں، اور یہاں پر پھر کیا محذوف نکالتے ہیں؟ یہ مجزوم کیوں ہوتا ہے اس کی کیا وجہ میں نے بتائی تھی؟ کہ وہ جو پیچھے امر گزرا اسی کے مطابق یہاں شرط مع إِنْ کے محذوف نکال لیتے ہیں، إِنْ یہاں مقدر ہوتا ہے اور إِنْ صرف اکیلا مقدر ہوتا ہے یا ساتھ شرط بھی ہوتی ہے؟ شرط، اور شرط کون سی بناتے ہیں؟ وہی جو پیچھے امر ذکر تھا اسی کے مطابق شرط بنا لیا کرتے ہیں۔ تو یہاں پر بھی اسی طرح ہے أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا یہ امر آیا اس کے بعد کیا آگے آیا فَأَنْتَ حُرٌّ، تو معترض اعتراض کرتا ہے کہ آپ نے کہا فی الحال آزاد ہو جائے گا اور پیسے بعد میں ادا کرے، بھئی اس کے بجائے آپ یوں کر لیں یہاں یہ فا کو جزائیہ بنا لیں اور اس کو جوابِ امر بنا لیں، پیچھے امر آیا اس فَأَنْتَ حُرٌّ کو کیا کر لیں؟ جوابِ امر اور یہاں پر کیا محذوف نکال لیں؟ إِنْ مع شرط، تو کلام کس طرح ہو جائے گا؟ أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا إِنْ أَدَّيْتَ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ یوں کلام بنا لیں! اب تعقیب کا معنی بھی آگیا، کس طرح؟ إِنْ أَدَّيْتَ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ تو اگر تو ہزار ادا کرے گا تو تو آزاد ہے، تو ادائے الف پہلے ہو گا اور آزادی بعد میں آئے گی۔ تو دیکھو فا کا بھی کیا معنی تھا؟ تعقیب والا، اب تعقیب والا معنی بغیر کسی تکلف کے صحیح ہو جائے گا۔ ابھی تو آپ نے بڑا تکلف کیا بھئی کہ حریت اسی وقت آگئی، بھئی اگر اسی وقت آگئی تو پھر تو یہ مقدم ہوئی، آپ نے کہا بھئی آئی تو اس وقت ہے لیکن اس میں دوام ہے ادائیگی کے بعد بھی یہ چلتی جا رہی ہے اسی طرح اپنی حالت پر، تو اس اعتبار سے مؤخر ہے آپ نے تاویل کی تھی، اس کے بجائے کیا کر لیں؟ اس کو جوابِ امر بنا لیں پھر کوئی تاویل نہیں کرنا پڑے گی بھئی! أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا آپ مجھے ایک ہزار ادا کریں إِنْ أَدَّيْتَ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ اگر آپ نے ایک ہزار ادا کر دیے تو آپ کیا ہیں؟ آزاد، تو اس صورت میں دیکھو ادائے الف پہلے ہو گا اور آزادی بعد میں، اور آزادی پر کیا داخل کی ہے؟ فا، اور اس کو ہونا بھی کیا چاہیے؟ مؤخر، تو اب یہ ادائے الف پر مؤخر ہو گئی فا کا معنی بالکل صحیح ہو گیا اپنی جگہ پر بھئی، تعقیب کا فائدہ دے رہی ہے ادائیگی پہلے اور جس پر فا داخل ہے یعنی أَنْتَ حُرٌّ وہ اس کے بعد۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ جی۔ تو کہتے ہیں فَإِنْ قِيلَ اگر یہ اعتراض کیا جائے لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ تَقْدِيرُهُ کہ یہ کیوں نہیں جائز کہ اس کلام کی تقدیر یوں ہو إِنْ أَدَّيْتَ فَأَنْتَ حُرٌّ، اس إِنْ أَدَّيْتَ سے

پہلے وہی کلام موجود ہے بھئی أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا إِنْ أَدَّيْتَ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ اگر تو نے ادا کر دیے تو تو آزاد ہے فَيَصِيرُ جَوَابًا لِلْأَمْرِ تو اس صورت میں یہ جواب بن جائے گا کس کا؟ امر کا وَتَتَوَقَّفُ الْحُرِّيَّةُ عَلَى الْأَدَاءِ اور حریت موقوف ہو جائے گی ادا پر وَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ بِلَا تَكَلُّفٍ اور تعقیب کا معنی بھی پایا جائے گا بغیر کسی تکلف کے۔

أُجِيبَ تو اس کا جواب دیا گیا۔ کہتے ہیں بھئی جوابِ امر جو ہوتا ہے وہاں إِنْ کو مقدر نکالنا پڑتا ہے، وہاں إِنْ کیا ہوتا ہے؟ مقدر۔ إِنْ مقدر ہوتا ہے اور یہ جو إِنْ ہے یہ جس جملے پر داخل ہوتا ہے اس کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے۔ مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں إِنْ ضَرَبْتَنِي ضَرَبْتُكَ، ضَرَبْتَ یہ ماضی کا صیغہ ہے، ضَرَبْتُكَ ضَرَبْتُ یہ بھی کون سا صیغہ ہے؟ ماضی۔ لیکن إِنْ ان کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے، تو ترجمہ کیا کریں گے إِنْ ضَرَبْتَنِي ضَرَبْتُكَ؟ اگر آپ میری پٹائی کریں گے تو میں بھی آپ کی پٹائی کروں گا۔ تو دیکھو اس نے ماضی کو کس معنی میں کر دیا؟ مستقبل کے معنی میں۔ تو إِنْ جو ہے ماضی کو بھی مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اور مضارع اس کو خاص کر دیتا ہے مستقبل، مضارع میں مستقبل کا معنی پہلے تھا لیکن ساتھ ساتھ حال کا بھی احتمال تھا لیکن جب إِنْ آیا اس کو صرف کس کے ساتھ خاص کر دیا؟ مستقبل، اور اسی طرح جملہ اسمیہ جو ہے اس کو بھی إِنْ کس معنی میں کر دیتا ہے؟ مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے۔ یہ إِنْ معنی کے اندر عمل کرتا ہے۔ ماضی کو بھی مستقبل کے معنی میں، جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنی میں اور مضارع کو بھی خاص کر دیتا ہے کس کے ساتھ؟ مستقبل کے ساتھ۔ لیکن کہتے ہیں یہ اس وقت کرتا ہے جب یہ لفظوں میں موجود ہو۔ إِنْ یاد رکھیے کبھی لفظوں میں موجود ہوتا ہے اور کبھی مقدر نکالتے ہیں جیسے ابھی جوابِ امر کی صورت میں ہم نے کیا کیا تھا إِنْ کو مقدر نکالا تھا۔ تو کہتے ہیں إِنْ وہ فعلِ مضارع جو ہے اس کے اندر تو مستقبل والا معنی پہلے ہی موجود تھا تو إِنْ مقدرہ اس میں تو عمل کر لیتا ہے اور اس کو خاص کر دیتا ہے کس کے ساتھ؟ مستقبل کے ساتھ، لیکن ماضی اور جملہ اسمیہ جو ہو اس میں إِنْ مقدرہ اس کے معنی کو نہیں بدل سکتا، یعنی وہ اس کے معنی کو حال سے یا ماضی سے مستقبل کی طرف نہیں بدل سکتا۔ إِنْ لفظوں کے اندر ظاہراً ہو پھر تو وہ ماضی کے معنی کو بھی مستقبل کی طرف بدل دے گا اور جملہ اسمیہ کے معنی کو بھی کس کی طرف بدل دے گا؟ مستقبل کی طرف، لیکن اگر إِنْ مقدر ہو پھر وہ ان کے معنی کو مستقبل کی طرف نہیں بدل سکتا بھئی۔ اور یہاں آیا أَنْتَ حُرٌّ یہ کیا ہے؟ جملہ اسمیہ۔ اگر یہاں آپ إِنْ مقدر نکالیں پھر بھی یہ اس کے معنی کو مستقبل کی طرف نہیں بدل سکتا لہٰذا اس کو جوابِ امر ہم بنا ہی نہیں سکتے کیونکہ جوابِ امر تو ہوتا ہی مستقبل میں ہے! أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا مجھے کیا کرو؟ ایک ہزار ادا کرو، اگر ادا کرو گے تو آپ آزاد ہو گے! یہ تو مستقبل والا معنی ہے اور مستقبل والا معنی کس کا کر رہے ہیں جملہ اسمیہ کا کس کی وجہ سے؟ إِنْ مقدرہ کی وجہ سے! نہیں بھئی إِنْ مقدرہ وہ جملہ اسمیہ کے معنی کو اور اسی طرح ماضی کے معنی کو مستقبل کی طرف نہیں بدلتا لہٰذا وہ یہاں کام نہیں دے گا بھئی۔ جواب سمجھ میں آیا؟ أُجِيبَ جواب دیا گیا بِأَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ بِتَقْدِيرِ كَلِمَةِ إِنْ کہ امر جو ہے وہ مستحق ہوتا ہے جواب کا تقدیرِ کلمہ إِنْ کے ساتھ یعنی کلمہ إِنْ وہاں مقدر ہوتا ہے وَكَلِمَةُ

إِنْ إِنَّمَا تَجْعَلُ الْمَاضِيَ وَالْجُمْلَةَ الِاسْمِيَّةَ بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ اور کلمہ إِنْ جو ہے یہ ماضی کو اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے إِذَا كَانَتْ ظَاهِرَةً جب یہ کلمہ إِنْ کیا ہو؟ ظاہر ہو یعنی لفظوں میں موجود ہو أَمَّا إِذَا كَانَتْ مُقَدَّرَةً اور اگر یہ کلمہ إِنْ مقدر ہو فَلَا تَجْعَلُهُمَا بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ تو پھر وہ ان کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا فَلَا يُقَالُ پس یہ نہیں کہا جاتا، یوں نہیں کہتے عربی میں اِئْتِنِي أَكْرَمْتُكَ، کیونکہ جوابِ امر میں کیا لے کر آ رہے ہیں؟ ماضی بھئی، اور یہاں پر إِنْ مقدر ہے تو وہ إِنْ مقدر أَكْرَمْتُكَ کو ماضی کے صیغے کو مستقبل کی طرف نہیں بدل سکتا۔ اور اسی طرح آگے وَأَنْتَ مُكْرَمٌ، یہاں بھی اِئْتِنِي نکال لیں اِئْتِنِي أَنْتَ مُكْرَمٌ، تو یہاں بھی جملہ اسمیہ ہے تو أَنْتَ مُكْرَمٌ یہ نہیں کہتے بھئی کیونکہ إِنْ جو ہے وہ مقدر ہے اور وہ اس جملہ اسمیہ اور ماضی کے معنی کو مستقبل کی طرف نہیں بدلتا، تو یہاں صرف فعلِ مضارع ہی لے کر آتے ہیں اِئْتِنِي أُكْرِمْكَ. سمجھ میں آگئی بات؟ فَلَا يُقَالُ اِئْتِنِي أَكْرَمْتُكَ وَأَنْتَ مُكْرَمٌ پس یہ نہیں کہا جاتا اِئْتِنِي أَكْرَمْتُكَ اور اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاتا اِئْتِنِي أَنْتَ مُكْرَمٌ بھئی، یہاں اِئْتِنِي ایک اور نکال لیں دو مثالیں ہیں الگ الگ بھئی۔

وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْوَاوِ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ حَتَّى لَزِمَهُ دِرْهَمَانِ اور کبھی مستعار لیا جاتا ہے فا واؤ کے معنی میں بھئی، بطور استعارہ کے استعمال ہوتا ہے فا واؤ کے معنی میں فِي قَوْلِهِ کسی شخص کے اس قول کے اندر لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ۔ بھئی ایک آدمی ہے دوسرے کے بارے میں کہتا ہے بتلاتا ہے لَهُ عَلَيَّ مثلاً لِزَيْدٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ، زید کا مجھ پر ایک درہم ہے پس ایک درہم، تو یہاں کہتے ہیں فا جو ہے وہ واؤ کے معنی میں لیں گے۔ فا کو کس معنی میں لیں گے؟ واؤ کے، اور یہ یعنی مطلقِ عطف کے لیے ہے فا بھئی تعقیب کے لیے نہیں، اور واؤ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ جمع کا فائدہ دیتا ہے تو اس شخص پر کتنے درہم واجب ہو جائیں گے؟ دو درہم واجب ہو جائیں گے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ یہ کلام کہا تو حَتَّى لَزِمَهُ دِرْهَمَانِ یہاں تک کہ اس شخص پر دو درہم لازم ہو جائیں گے۔ بَيَانٌ لِلْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فِي الْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا یہ فا کے مجازی معنی کا بیان ہے اس کی حقیقت کے بیان کے بعد، یعنی پہلے حقیقی معنی بیان کر دیا اب اس کے مجازی معنی بیان کر رہے ہیں لِأَنَّ الْفَاءَ فِي قَوْلِهِ اس لیے کیونکہ وہ فا جو کسی شخص کے اس قول کے اندر ہو فَدِرْهَمٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ لِلتَّعْقِيبِ یہ فا تعقیب کے لیے نہیں ہو سکتی، لَا يُمْكِنُ ممکن نہیں ہے کہ یہ فا تعقیب کے لیے ہو إِذِ التَّعْقِيبُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْأَعْرَاضِ دُونَ الْأَعْيَانِ اس لیے کیونکہ تعقیب جو ہے وہ اعراض کے اندر ہوتی ہے اعیان کے اندر نہیں ہوتی مولانا۔ سمجھ میں آیا؟ افعال ہیں بھئی، افعال کے اندر تو تعقیب ہو سکتی ہے ایک فعل دوسرے کے بعد ہو مولانا، اعیان کے اندر تعقیب نہیں ہو سکتی بھئی۔ وَالدِّرْهَمُ عَيْنٌ اور درہم کیا ہے؟ عین ہے مولانا، تو لہٰذا یہاں پر تعقیب تو ہو نہیں سکتی کیونکہ فا عین پر داخل ہو رہی ہے، تو کہتے ہیں وَالدِّرْهَمُ عَيْنٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ التَّعْقِيبُ درہم عین ہے اس میں تصور نہیں کیا جا سکتا تعقیب کا إِلَّا بِسَبَبِ الْوُجُوبِ فِي الذِّمَّةِ مگر بوجہ واجب ہونے کے ذمہ کے اندر بھئی۔ وجوب فی الذمہ کے اندر تو درہم مؤخر ہو سکتا ہے ذات کے اعتبار سے دوسرے درہم سے مؤخر نہیں ہو سکتا بھئی۔ اور وجوب فی الذمہ یہ

کیا ہے؟ فعل ہی ہے نا! واجب ہونا ذمے میں، ایک شخص پر ایک درہم واجب ہو بعد میں اس نے اس سے کوئی اور چیز خریدی تو ایک اور درہم بھی واجب ہوا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو ایک درہم پہلے واجب تھا دوسرا درہم اس کے بعد واجب ہوا ہے۔ تو کہتے ہیں کہ درہم عین ہے لَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ التَّعْقِيبُ اس کے اندر تعقیب کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا إِلَّا بِسَبَبِ الْوُجُوبِ فِي الذِّمَّةِ مگر ذمہ میں وجوب کے سبب سے وَالْحَالُ أَنَّهُ لَمْ يُبَاشِرْ سَبَبًا آخَرَ بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِالدِّرْهَمِ الْأَوَّلِ اور حال یہ ہے کہ اس نے سرانجام نہیں دیا سَبَبًا آخَرَ کوئی دوسرا سبب بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِالدِّرْهَمِ الْأَوَّلِ پہلے درہم پر تکلم کے بعد۔ بھئی جب اس نے کہا لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ یہ فا کیا چاہتا ہے دوسرے درہم کا وجوب کب ہونا چاہیے؟ پہلے کے بعد، اور پہلے کے بعد فوراً ہی فَدِرْهَمٌ دوسرا درہم بھی آگیا، درمیان میں اس نے کوئی ایسا کام کیا جس کی وجہ سے یہ دوسرا درہم کا وجوب مؤخر ہو جاتا؟ جی نہیں! تو اس نے کوئی ایسا کام سرانجام ہی نہیں دیا جس کی وجہ سے اس کا وجوب مؤخر ہوتا۔ تو یہ معنی ہے وَالْحَالُ حال یہ ہے أَنَّهُ لَمْ يُبَاشِرْ سَبَبًا آخَرَ بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِالدِّرْهَمِ الْأَوَّلِ کہ اس نے سرانجام نہیں دیا کوئی دوسرا سبب درہمِ اول پر تکلم کے بعد حَتَّى يَكُونَ وُجُوبُ هَذَا عَقِيبَ الْأَوَّلِ یہاں تک کہ اس درہم کا وجوب جو ہے پہلے کے بعد میں ہوتا فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْوَاوِ پس ضروری ہے کہ یہ فا کس معنی میں ہو؟ واؤ کے معنی میں ہو فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمَانِ تو گویا اس نے یوں کہا لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ وَدِرْهَمٌ بھئی، تو اس پر دو درہم واجب ہو جائیں گے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَمَّا لَمْ يَسْتَقِمْ مَعْنَى الْفَاءِ جُعِلَ تَأْكِيدًا لِمَا قَبْلَهُ۔ امامِ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب درست نہیں رہتا فا کا معنی یہاں پر جُعِلَ تَأْكِيدًا لِمَا قَبْلَهُ تو اس کو ماقبل کے لیے تاکید بنا دیا گیا كَأَنَّهُ قِيلَ گویا کہ یوں کہا گیا، فَدِرْهَمٌ نہیں کہا گیا گویا کہ کیا کہا گیا؟ فَهُوَ دِرْهَمٌ، یہ پہلے ہی کی تاکید ہو گئی۔ ایک آدمی نے کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے فَهُوَ دِرْهَمٌ پس وہ ایک درہم ہے، اسی کی تاکید کر دی کوئی الگ فائدہ نہیں آیا الگ درہم واجب نہیں فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ تو اس صورت میں کیا لازم ہو گا؟ ایک ہی درہم ان کے نزدیک، جبکہ ہمارے نزدیک دو درہم واجب ہوں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ محشی لکھتے ہیں بھئی کہ ہمارا مذہب اولیٰ ہے مولانا اس لیے کہ امامِ شافعی رحمہ اللہ کی تقریر کو اگر تسلیم کیا جائے تو اس صورت میں محذوف نکالنا پڑتا ہے فَهُوَ، اور وہ کلام جو محذوف سے سالم ہو وہ اولیٰ ہوتا ہے کس کی بہ نسبت جس میں کیا کرنا پڑے؟ محذوف نکالنا پڑے۔ نیز امامِ شافعی رحمہ اللہ نے اس کو تاکید کے لیے بنایا اور ایک ہے تاکید ایک ہے تاسیس، اور تاسیس اولیٰ ہے تاکید سے۔ تاسیس کسے کہتے ہیں؟ کہ لفظ کوئی نیا معنی دے۔ تاکید کہتے ہیں وہی معنی دے لفظ جو پہلے سے حاصل تھا، اس کو کہتے ہیں تاکید۔ تاکید کسے کہتے ہیں؟ لفظ اسی معنی کا فائدہ دے جس کا معنی پہلے لفظ سے حاصل ہوا تھا، دوسرا لفظ بھی اسی معنی کا فائدہ دے اسے کیا کہتے ہیں؟ تاکید۔ اور اگر دوسرا لفظ نئے معنی کا فائدہ دے یہ کیا کہلاتا ہے؟ تاسیس۔ اور عِنْدَ الْبُلَغَاءِ مولانا تاسیس اولیٰ ہے تاکید سے، لفظ کو نئے معنی پر جدید فائدے پر محمول کرنا یہ اولیٰ ہے کہ اس کو کس پر محمول کیا جائے؟ پہلے ہی معنی پر محمول کیا جائے یعنی تاکید پر بھئی۔ تو امامِ شافعی رحمہ اللہ کی

صورت میں تاکید ہے، فَدِرْهَمٌ اسی پہلے درہم کی تاکید ہے اور ہمارے نزدیک فَدِرْهَمٌ کیا ہے؟ تاسیس ہے، نیا فائدہ دیا، پہلے سے ایک درہم واجب تھا اس نے ایک نیا فائدہ دیا کیا کہ ایک اور درہم اس پر واجب ثابت ہو گیا مولانا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ چلیے بس مولانا، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۵۸: حروفِ معانی (۴): حرف «ثُمَّ» (تراخی) اور غیر مدخول بہا کو «أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ» کہنے کا حکم

نور الانوار صفحہ: ۱۲۰ — بتاریخ: ۱۲ جنوری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَثُمَّ لِلتَّرَاخِي بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَكَتَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ، فَإِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذَلِكَ قَالَ ثُمَّ طَالِقٌ، وَهَذَا هُوَ الْكَامِلُ فِي التَّرَاخِي أَيْ فِي التَّكَلُّمِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

آج حروفِ معانی میں سے ثُمَّ کی بحث ہم پڑھیں گے بھئی۔ بھئی یاد رکھیے ثُمَّ تراخی کے لیے آتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تو یہاں عطف کے لیے وہ ثُمَّ لے کر آیا، اور ثُمَّ آتا ہے تراخی کے لیے یعنی تاخیر بِمُهْلَةٍ، تاخیر کس کے ساتھ؟ مہلت کے ساتھ بھئی۔ فا کے اندر وصل ہوتا تھا جبکہ ثُمَّ کے اندر مہلت ہوتی ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں گویا یہ اسی طرح ہے اس نے تو یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ لیکن یوں سمجھا جائے گا گویا اس نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ پھر کچھ دیر خاموش رہا پھر کہا ثُمَّ طَالِقٌ بھئی۔ کیونکہ ثُمَّ کس لیے آتا ہے؟ تراخی کے لیے آتا ہے بھئی، تو لہٰذا أَنْتِ طَالِقٌ کہنے کے بعد گویا کچھ دیر ٹھہرا رہا اور اس کے بعد پھر اس نے کیا کہا ثُمَّ طَالِقٌ کہا بھئی۔ یہ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ الله کا مذہب ہے، اس لیے کیونکہ ثُمَّ آتا ہے تراخی کے لیے تو حکم کے اندر تو تراخی آئے گی ہی، ایک طلاق ہو گی پھر اس کے کچھ دیر بعد دوسری طلاق ہو گی، لیکن کامل تراخی یہ ہے کہ حکم کے ساتھ ساتھ تکلم میں بھی تراخی آئے۔ کیا آئے؟ تکلم میں بھی۔ بھئی دوسری طلاق نے کچھ دیر بعد واقع ہونا ہے تھوڑی سی مہلت کے بعد کیونکہ وہ ثُمَّ کا لفظ لے کر آیا ہے، تو جب طلاق کے وقوع کے

اندر مہلت ہے تو پھر تکلم میں بھی کیا سمجھا جائے گا کہ مہلت ہے ! ابھی جیسے بیان کیا اس نے کیا کہا أَنْتِ طَالِقٌ پھر کچھ دیر خاموش رہا گویا اور پھر اس نے کیا کہا ہے ثُمَّ طَالِقٌ۔ اصل میں تو اس نے ملا کر ہی کہا لیکن سمجھا یوں جائے گا کہ اس نے پہلے أَنْتِ طَالِقٌ کہہ کر اس پر توقف کر لیا پھر کچھ دیر بعد کیا کہا ثُمَّ طَالِقٌ۔ یہ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ آگے صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تکلم میں تراخی نہیں ہے تکلم کے اندر تو ثُمَّ طَالِقٌ پہلے طَالِقٌ کے ساتھ ملا ہوا ہے لیکن حکم میں تراخی آئے گی۔ کیا آئے گی؟ حکم کے اندر تراخی آئے گی بھئی، کچھ دیر بعد طلاق واقع ہو گی دوسری۔ تو وہ کہتے ہیں کہ ظاہر کے اعتبار سے یہ لفظ جڑا ہوا ہے تو لفظ جڑا ہی رہے گا، تکلم کے اندر تراخی نہیں یعنی لفظوں کے اندر تراخی نہیں ہے بلکہ صرف کس کے اندر تراخی ہے؟ حکم کے اندر بھئی۔ صورت سمجھ بھی آ رہی ہے کہ نہیں بھئی؟ لفظوں میں تراخی کا کیا معنی؟ وہ لفظ ہی کچھ دیر بعد اس نے کہے ہیں یوں سمجھا جائے گا۔ کہے تو اس نے ملا کر ہیں لیکن سمجھا کیا جائے گا؟ لفظ کہے ہی اس نے کچھ دیر بعد ہیں، یہ ہے تکلم میں تراخی۔ حکم میں تراخی کا کیا معنی؟ ہاں وہ کچھ دیر بعد اس کا حکم آئے گا یعنی اس نے ثُمَّ طَالِقٌ کہا ہے تو طلاق کچھ دیر بعد واقع ہو گی۔ تو صاحبین فرماتے ہیں کہ تکلم میں تراخی نہیں آئے گی تکلم میں تو لفظ جڑا ہوا ہے وہ جڑا ہی رہے گا کیونکہ اس کے بغیر عطف صحیح نہیں بنتا۔ عطف کے لیے کیا ضروری؟ لفظوں کا آپس میں ملا ہونا ضروری ہے بھئی۔ تو وہ فرماتے ہیں صاحبین کہ اس صورت میں عطف صحیح نہیں رہے گا لہٰذا لفظوں کے اعتبار سے تراخی نہیں آئے گی یعنی تکلم میں تراخی نہیں آئے گی صرف کس کے اندر تراخی آئے گی؟ حکم کے اندر تراخی آئے گی بھئی۔ جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ثُمَّ تراخی کے لیے آ رہا ہے تو حکم میں تراخی آئے اور لفظوں میں نہ آئے یہ درست نہیں بھئی۔ تراخی آئے تو کامل درجے کی تراخی ہونی چاہیے اور کامل درجے کی تراخی یہ ہے کہ حکم کے ساتھ ساتھ تکلم میں بھی کیا آنی چاہیے؟ تراخی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کوئی شخص اگر اپنی بیوی کو کہے أَنْتِ طَالِقٌ تو فوراً طلاق واقع ہوا کرتی ہے دیر سے واقع نہیں ہوتی۔ تو یہ أَنْتِ طَالِقٌ یہ انشاء ہے، انشاء کے حکم میں تاخیر ہو اور لفظ پہلے ہوں یہ تو مناسب نہیں ہے لہٰذا یوں سمجھو لفظ بھی مؤخر ہیں، کچھ دیر بعد گویا اس نے ثُمَّ طَالِقٌ کہا اور اسی وقت طلاق بھی واقع ہو گئی بھئی۔ تو لفظ بھی مؤخر ہوئے اور حکم بھی کیا ہو گیا؟ مؤخر۔ یہ کس کا مذہب ہے؟ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ صاحبین فرماتے ہیں تکلم میں تراخی نہیں صرف کس میں تراخی ہے؟ حکم میں تراخی، جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں حکم میں بھی تراخی اور جب حکم میں تراخی ہے تو پھر لفظوں کو بھی کیا ہونا چاہیے؟ اس میں بھی تراخی ہونی چاہیے، تو لفظوں میں بھی تراخی اور حکم میں بھی تراخی ہے بھئی۔ جب حکم مؤخر مانا جا رہا ہے تو لفظوں کو بھی فرض کر لیجیے کہ وہ مؤخر ہیں۔ اس نے تو ملا کر کہا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ لیکن سمجھیں یوں گویا اس نے أَنْتِ طَالِقٌ کہہ کر توقف کر لیا اور پھر کچھ دیر بعد اس

نے ثُمَّ طَالِقٌ کہا، حکم تو تھا ہی مؤخر لفظ بھی کیا مانے جائیں؟ مؤخر مانے جائیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

کہتے ہیں وَثُمَّ لِلتَّرَاخِي بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَكَتَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ اور ثُمَّ جو ہے وہ تراخی کے لیے ہے اسی درجے میں مَا لَوْ سَكَتَ جیسے کہ وہ کیا ہو؟ خاموش ہوا وہ شخص کہنے والا ثُمَّ اسْتَأْنَفَ پھر نئے سرے سے اس نے کلام کیا۔ کچھ دیر خاموش رہا، أَنْتِ طَالِقٌ کہہ کر گویا کہ، یہ اسی درجے میں ہے حقیقتاً تو نہیں حقیقتاً تو اس نے ملا کر کہا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ لیکن یہ اسی درجے میں ہے جیسے کہ وہ کچھ دیر خاموش رہا پھر اس کے بعد نئے سرے سے اس نے کلام کیا اور کیا کہا ثُمَّ طَالِقٌ۔ فَإِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ پس جب خاوند نے کہا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ تو گویا کہ وہ خاموش ہو گیا اپنے قول أَنْتِ طَالِقٌ پر وَبَعْدَ ذَلِكَ قَالَ اور پھر اس کے بعد اس نے کہا ثُمَّ طَالِقٌ یہ اس نے پھر کہا بعد میں۔ وَهَذَا هُوَ الْكَامِلُ فِي التَّرَاخِي اور یہی ہے کامل تراخی کے اندر۔ کامل ہے تراخی میں کیا چیز؟ أَيْ فِي التَّكَلُّمِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا کہ تراخی حکم کے ساتھ ساتھ کس میں ہو؟ تکلم الفاظ میں بھی ہو۔ یہ ہے کامل تراخی کے اندر أَيْ فِي التَّكَلُّمِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا یعنی تکلم اور حکم دونوں میں وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ اور یہ مذہب ہے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا لِأَنَّ التَّرَاخِيَ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ مُمْتَنِعٌ فِي الْإِنْشَاءَاتِ اس لیے کیونکہ حکم میں تراخی ہو مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ اور ساتھ تکلم میں وصل، تکلم میں وصل مانا جائے اور حکم میں کیا مانی جائے؟ تراخی مانی جائے مُمْتَنِعٌ فِي الْإِنْشَاءَاتِ یہ انشاءات میں ممتنع ہے۔ انشاء کسی چیز کو وجود دینا، کوئی شخص اپنے غلام کو کہتا ہے هَذَا حُرٌّ اس سے کیا ہو گا؟ فوراً ہی وہ آزاد۔ یہاں بھی جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ تو اس سے فوراً کیا آجایا کرتی ہے؟ طلاق۔ تو یہ انشائے طلاق ہے اور انشائے طلاق کے اندر لفظ پہلے آجائیں اور حکم تھوڑی دیر بعد آجائے یہ ممکن ہی نہیں ہے، جب لفظ آئیں گے تو اسی وقت کیا آئے گا؟ حکم۔ اور یہاں ثُمَّ استعمال کیا، ثُمَّ تو کیا چاہتا ہے کہ حکم میں تراخی ہونی چاہیے، جب حکم میں تراخی ہے تو لازمی بات ہے پھر لفظوں میں بھی کیا ماننا پڑے گا؟ تراخی ماننا پڑے گی بھئی تاکہ جس وقت لفظ آئے اسی وقت حکم بھی آجائے تاکہ حکم اپنے لفظوں سے مؤخر نہ ہو جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟ یہ معنی ہے لِأَنَّ التَّرَاخِيَ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ مُمْتَنِعٌ فِي الْإِنْشَاءَاتِ اس لیے کیونکہ حکم کے اندر تراخی ساتھ تکلم میں وصل کے ہوتے ہوئے یہ ممتنع ہے انشاءات کے اندر فَلَمَّا كَانَ الْحُكْمُ مُتَرَاخِيًا پس جب حکم متراخی ہے كَانَ التَّكَلُّمُ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيرًا تو تکلم بھی متراخی ہو گا تقدیراً بھئی، تقدیراً یعنی اس کو فرض کر لیا جائے گا۔ تو حکم کے ساتھ ساتھ تکلم بھی متراخی ہو گا تقدیراً۔ وَعِنْدَهُمَا صاحبین کے نزدیک التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ، صاحبین کے نزدیک تراخی حکم میں ہو گی مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ ساتھ کس کے؟ تکلم میں وصل کے۔ وہ کہتے ہیں تکلم میں وصل ہی رہے گا حکم میں تراخی آئے گی، جبکہ امام صاحب فرماتے

ہیں بھئی حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں وصل ہو یہ ممکن ہی نہیں ہے بھئی۔ تو صاحبین فرماتے ہیں کہ تراخی حکم میں ہو گی ساتھ تکلم میں وصل کے ہوتے ہوئے عَمَلًا بِالظَّاهِرِ کس پر عمل کرتے ہوئے؟ ظاہر پر۔ وہ کہتے ہیں ظاہر میں تو لفظ جڑے ہوئے ہیں تو ان کو تو جڑا ہی رہنے دو وہ اسی طرح رہیں گے اور صرف حکم میں تراخی آئے گی لِأَنَّ ظَاهِرَ اللَّفْظِ مَوْصُولٌ مَعَ الْأَوَّلِ اس لیے کیونکہ ظاہرِ لفظ جو ہے وہ تو ملا ہوا ہے پہلے کے ساتھ یعنی معطوف تو ملا ہوا ہے کس کے ساتھ؟ معطوف علیہ کے ساتھ وَالْعَطْفُ لَا يَصِحُّ مَعَ الِانْفِصَالِ اور نیز اس لیے کہ عطف وہ صحیح نہیں ہوتا انفصال کی صورت میں، اگر صرف آپ ثُمَّ طَالِقٌ کو مؤخر کر دیں تو پھر تو عطف ہی صحیح نہیں ہے! صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ صاحبین کی دلیل چل رہی ہے بھئی فَكَانَ الْأَوْلَى هُوَ التَّرَاخِي فِي الْحُكْمِ فَقَطْ پس اولیٰ جو ہے وہ صرف حکم کے اندر تراخی ہے، یعنی تکلم میں نہیں۔ تو امام صاحب کا کیا مذہب ہوا؟ کہ ثُمَّ کے ذریعے تکلم میں بھی تراخی آئے گی اور حکم میں بھی، اور صاحبین کے نزدیک حکم میں تو تراخی آئے گی تکلم میں تراخی نہیں بھئی۔

وَثَمَرَةُ هَذَا الْخِلَافِ مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ اور اس اختلاف کا ثمرہ جو ہے وہ ہے جس کو بیان کیا مصنف نے اپنے اس قول کے ذریعے حَتَّى إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ۔ بھئی صورت یہ ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا، یعنی جس سے اس کا نکاح تو ہو چکا ہے لیکن صحبت نہیں کی ابھی شادی یا رخصتی نہیں ہوئی بھئی، تو نکاح ہو چکا ہے اور غیر مدخول بہا کا حکم آپ جانتے ہیں کہ اس کو طلاق دی جائے تو طلاقِ رجعی واقع ہی نہیں ہوتی کون سی واقع ہوتی ہے؟ طلاقِ بائن واقع ہوتی ہے، ایک ہی طلاق سے وہ فوراً بائنہ ہو جاتی ہے اور نیز اس پر عدت بھی نہیں ہے وہ فوراً ہی کہیں اور نکاح کرنا چاہے تو نکاح کر سکتی ہے بھئی۔ تو لہٰذا ایک شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ۔ تو امام صاحب کے نزدیک مسئلے کی اور صورت ہو گی صاحبین کے نزدیک اور۔ امام صاحب فرماتے ہیں اس نے کہا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ تو شرط کو کس کے ساتھ ملایا؟ آخری والی کے ساتھ۔ تو شرط اس کے ساتھ جڑ جائے گی اور باقی دو الگ، گویا اس نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ پھر کچھ دیر خاموش رہا، پھر کہا طَالِقٌ پھر کچھ دیر خاموش رہا، پھر کہا طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تکلم میں بھی تراخی آگئی۔ تو فرماتے ہیں امام صاحب جب اس نے کہا أَنْتِ طَالِقٌ پہلا لفظ آیا پھر کچھ دیر خاموش رہا تو أَنْتِ طَالِقٌ کہتے ہی پہلی طلاق واقع ہو گئی اور پہلی طلاق واقع ہوتے ہی کون سی واقع ہوئی؟ طلاقِ بائن، نکاح ٹوٹ گیا ختم بالکل اس سے تعلق ہی ختم، اب وہ عورت اسی وقت کہیں اور نکاح کرنا چاہے کر سکتی ہے اس پر کوئی عدت نہیں ہے۔ پھر کچھ دیر بعد اس نے کیا کہا طَالِقٌ کہتے ہیں یہ طلاق لغو چلی گئی۔ کیوں؟ نکاح ہی ختم ہو چکا، تعلق ہی بالکل ختم، محل ہی نہیں رہا کس پہ طلاق واقع کر رہا ہے بھئی؟ پھر کچھ دیر بعد اس نے کہا طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ تجھے طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی، یہ طلاق شرط کے ساتھ معلق تھی لیکن

یہ بھی لغو چلی گئی بھئی کس کی طلاق معلق کر رہے ہو محل ہی باقی نہیں رہا بھئی، وہ بیوی ہی نہیں رہی تمہاری! صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو یہ باقی دونوں لغو چلی جائیں گی اور پہلی واقع ہو جائے گی۔ صاحبین کا مذہب آگے آجائے گا بھئی، وہ اکٹھا ہی بیان کریں گے۔ حَتَّى إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا یہاں تک کہ خاوند نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا، یعنی وہ بیوی جس سے اس نے صحبت نہیں کی اسے کہا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ تجھے طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی فَعِنْدَهُ يَقَعُ الْأَوَّلُ تو امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہو جائے گی وَيَلْغُو مَا بَعْدَهُ اور اس کے مابعد کی طلاقیں لغو ہو جائیں گی لِأَنَّ التَّرَاخِيَ لَمَّا كَانَ فِي التَّكَلُّمِ اس لیے کیونکہ تراخی جب تکلم کے اندر ہے فَكَأَنَّهُ قَالَ تو گویا کہ خاوند نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ خاوند نے أَنْتِ طَالِقٌ کہا اور پھر اس مقدار پر کیا ہو گیا؟ خاموش ہو گیا فَوَقَعَ هَذَا الطَّلَاقُ تو یہ طلاق واقع ہو گئی وَلَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِمَا بَعْدَهُ اور پھر محل ہی باقی نہ رہا اس کے مابعد کے لیے یعنی بعد والی طلاقوں کے لیے محل ہی باقی نہ رہا لِأَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوءَةٍ اس لیے کیونکہ وہ غیر موطوءہ ہے یعنی جس کے ساتھ صحبت نہیں کی گئی ہے فَيَلْغُو تو وہ بعد والی کیا ہو جائیں گی؟ لغو ہو جائیں گی۔

وَهَذَا إِذَا أَخَّرَ الشَّرْطَ کہتے ہیں یہ اس صورت میں ہے جب شرط کو مؤخر کیا ہو، إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کو کہاں ذکر کیا تھا؟ آخر میں مؤخر ذکر کیا تھا۔ وَلَوْ قَدَّمَ الشَّرْطَ اور اگر خاوند شرط کو مقدم کر دے بِأَنْ قَالَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے پھر طلاق ہے پھر طلاق ہے، تو اس صورت میں اب کیا صورت ہو گی بھئی؟ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ یہ پہلی طلاق تو معلق ہو گئی، پھر کہا ثُمَّ طَالِقٌ یہ طلاق کیا ہو گئی؟ پہلی واقع نہیں ہوئی پہلی معلق ہو گئی، دوسری؟ یہ فی الحال واقع ہو جائے گی اور واقع ہوتے ہی عورت کیا ہو جائے گی؟ بائنہ ہو جائے گی بھئی۔ پھر کچھ دیر بعد اس نے کہا طَالِقٌ تو یہ تیسری یہ لغو ہو گئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ پہلی معلق، دوسری واقع اور تیسری لغو۔ تو کہتے ہیں تَعَلَّقَ الْأَوَّلُ بِهِ تو معلق ہو جائے گی پہلی طلاق بِهِ أَيْ بِالشَّرْطِ کس کے ساتھ؟ شرط کے ساتھ وَوَقَعَ الثَّانِي اور دوسری طلاق واقع ہو جائے گی وَلَغَا الثَّالِثُ اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی لِأَنَّ الْأَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ اس لیے کیونکہ پہلی طلاق ملی ہوئی ہے شرط کے ساتھ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُعَلَّقًا بِهِ پس ضروری ہوا کہ وہ اس کے ساتھ معلق ہو جائے ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ پھر اس کے بعد جب خاوند خاموش ہوا وَقَالَ اور پھر کہا طَالِقٌ وَقَعَ هَذَا الثَّانِي تو یہ دوسری طلاق واقع ہو جائے گی فِي الْحَالِ اسی وقت ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ پھر جب اس نے کہا طَالِقٌ لَغَا هَذَا الثَّالِثُ تو یہ تیسری طلاق لغو ہو جائے گی لِعَدَمِ الْمَحَلِّ اس لیے کیونکہ محل ہی باقی نہ رہا۔ بھئی پہلی طلاق معلق ہو جائے گی، بھئی پھر اس کا کیا فائدہ ہوا؟ یہ تو بائنہ ہو گئی! یاد رکھیے تعلیق جو ہے وہ طلاق کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ وہ طلاق اسی طرح معلق رہے گی۔ فرض کیجیے اس نے اس وقت تو طلاق دے دی دو دن بعد پھر اسی سے نکاح کر لیتا ہے، اب نکاح کر لیا تو وہ تعلیق ابھی بھی باقی ہے، لہٰذا یہ عورت اس گھر میں گئی تو وہ طلاق اب اس پر واقع ہو جائے گی جو معلق تھی۔ تعلیق نکاح کے ٹوٹنے سے تعلیق نہیں ختم

ہوتی تعلیق اسی طرح باقی رہتی ہے بھئی، لہٰذا جب دوبارہ نکاح کر لیا بھئی تو یہ عورت عقد میں آگئی لیکن اگر یہ اس گھر میں پھر چلی گئی تو کیا ہو جائے گی طلاق؟ وہ جو معلق طلاق تھی وہ واقع ہو جائے گی۔ ہاں نکاح ختم ہوا پہلی جب طلاق واقع ہو گئی پہلی مرتبہ میں، اب یہ عورت ابھی نکاح نہیں ہوا اس گھر میں چلی گئی، اب وہ تعلیق والی طلاق متوجہ ہوئی بھئی، دخولِ دار پہ کیا تھی؟ طلاق معلق تھی، اب طلاق آنا چاہتی ہے لیکن اب تو یہ محل ہی نہیں لہٰذا اب تعلیق کھل جائے گی ختم ہو جائے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب دوبارہ اس سے نکاح کر لیتا ہے تو اب اس گھر میں جائے تو طلاق واقع نہیں ہو گی۔ صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ نہیں بھئی؟ کہ طلاق کے بعد نکاح نہ ہوتے ہوئے اگر عورت اس گھر میں چلی جائے یا اس فعل کو کر لے تو وہ جو معلق طلاق ہے وہ اب واقع ہونا چاہے گی لیکن اس وقت تو محل ہی نہیں لہٰذا وہ بھی کیا ہو جائے گی؟ لغو چلی جائے گی۔ لیکن اگر اس نے نکاح کر لیا وہ ابھی گھر میں نہیں گئی تھی اور نکاح کرنے کے بعد اب وہ عورت گھر میں گئی تو اس پر وہ طلاق واقع ہو جائے گی وہ جو معلق تھی۔ تو تعلیق سے وہ طلاق معلق ہی رہتی ہے چاہے نکاح ٹوٹ بھی جائے۔ ہاں ایک صورت میں تعلیق بھی ختم ہو جاتی ہے اگر تین طلاقوں سے جدا کی تھی۔ عورت کس کے ساتھ جدا کی؟ تین طلاقوں۔ طلاق کوئی معلق کی تھی، خاوند نے بیوی سے کہا تھا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو اگر اس گھر میں گئی تجھے طلاق ہے۔ عورت اس گھر میں ابھی نہیں گئی، بعد میں خاوند نے تین طلاقیں اکٹھی دے دیں۔ کیا ہوئیں؟ بھئی وہ طلاق تو معلق ہے واقع تو نہیں ہوئی نا! تو خاوند کو تو ابھی بھی تین طلاقوں کا اختیار ہے تو خاوند نے تین طلاقیں دے دیں۔ اب تین طلاقیں دینے کے بعد بھئی اس سے نکاح بالکل ہی ختم ہو گیا، اب یہ اس خاوند کے پاس آ ہی نہیں سکتی جب تک کسی اور سے نکاح نہ کرے اور پھر وہ اس سے صحبت کر کے طلاق نہ دے اور درمیان میں عدت بھی دونوں طرف گزارے اور پھر آئے بھئی۔ تو لہٰذا اس صورت میں اگر تین طلاقوں سے جدائی آئے تو اس صورت میں وہ جو معلق طلاق ہوتی ہے وہ ختم ہو جایا کرتی ہے، پھر اب بعد میں اس نے عدت گزاری کسی اور خاوند سے نکاح کیا اس نے صحبت کی پھر اس نے طلاق دے دی پھر اس نے عدت گزاری پھر اس خاوند نے نکاح کر لیا، اب وہ اس گھر میں وہ ابھی تک نہیں گئی، خاوند نے ایک طلاق پہلے معلق کر رکھی تھی لیکن تین کے ذریعے تعلق ٹوٹا تھا لہٰذا اب اس گھر میں جائے تو طلاق واقع نہیں ہو گی کیونکہ جدائی کس کے ذریعے آئی تھی درمیان میں؟ تین طلاقوں کے ذریعے۔ صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟ تو یہی بتلانے لگے ہیں بھئی کہ ہم نے کہا نا پہلی طلاق معلق ہو گئی اور دوسری واقع ہو گئی بھئی یہ معلق ہونے کا پھر کیا فائدہ ہے؟ کہتے ہیں بھئی وَفَائِدَةُ تَعَلُّقِ الْأَوَّلِ اور پہلی طلاق کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ أَنَّهُ إِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنِّكَاحِ کہ اگر یہ شخص اس کا مالک بن گیا دوسری مرتبہ نکاح کے ذریعے وَوُجِدَ الشَّرْطُ اور پھر وہ شرط پائی گئی یعنی دخولِ دار پایا گیا يَقَعُ الطَّلَاقُ حِينَئِذٍ بِالتَّعْلِيقِ السَّابِقِ تو اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی سابقہ تعلیق کی وجہ سے۔

وَلَا يُقَالُ إِذَا كَانَ التَّرَاخِي جی کہتے ہیں یہ اعتراض نہ کریں بھئی، کوئی اعتراض کرنے والا یہ کہتا ہے کہ بھئی جب تراخی تکلم کے اندر بھی آگئی ثُمَّ طَالِقٌ تو پھر یہ تو طَالِقٌ اکیلا رہ گیا! تو کلام تو مکمل ہی نہیں ہوا بھئی اور یہ صرف خبر ہے مولانا، جب کلام تام نہیں تو یہ تو فائدہ بھی کوئی نہیں دے گا طلاق بھی واقع نہیں۔ کہتے ہیں نہیں بھئی ظاہری صورت کے اعتبار سے تو کلام ملا ہوا تھا تو عطف صحیح تھا، تو اس عطف کے اعتبار سے یہاں کیا کر لیں گے اس کے مطابق مبتدا محذوف نکال لیں گے۔ تو اس کا عطف کس پر تھا؟ پہلی طَالِقٌ پر اور اس کے لیے مبتدا کیا تھا؟ أَنْتِ، تو اس کے لیے بھی أَنْتِ کیا کر لیں گے مبتدا محذوف نکال لیں گے کیونکہ صورۃً تو ہے بہرحال اس کے ساتھ ملا ہوا عطف صحیح ہے۔ وَلَا يُقَالُ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے یہ نہ کہا جائے کہ إِذَا كَانَ التَّرَاخِي فِي التَّكَلُّمِ کہ جب تراخی تکلم کے اندر ہے بَقِيَ قَوْلُهُ طَالِقٌ بِلَا مُبْتَدَأٍ تو خاوند کا قول طَالِقٌ جو دوسرا اور تیسرا اس نے کہا بِلَا مُبْتَدَأٍ وہ بغیر مبتدا کے باقی رہا فَكَيْفَ يَقَعُ پس وہ کیسے واقع ہو گی طلاق لِأَنَّا نَقُولُ اس لیے کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں يُضْمَرُ الْمُبْتَدَأُ کہ مبتدا کو کیا کیا جائے گا؟ مقدر نکالا جائے گا بِدَلَالَةِ الْعَطْفِ عطف کی دلالت کی وجہ سے لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ اس لیے کیونکہ وہ کیا ہے؟ ضروری ہے فَكَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ خاوند نے یوں کہا ثُمَّ أَنْتِ طَالِقٌ، دیکھا مبتدا محذوف نکال لیا۔ بِخِلَافِ الشَّرْطِ، بھئی جب مبتدا محذوف نکالا ہے تو شرط بھی تو محذوف نکالو ہر ایک کے ساتھ! شرط سب سے مقدم تھی، دوسرے کے لیے بھی کیا کرو؟ شرط مقدر نکالو، تیسرے کے لیے بھی کیا کرو؟ شرط مقدر نکالو! کہتے ہیں نہیں بھئی شرط ایک زائد چیز ہے وہ قید ہوا کرتی ہے اس کے نکالنے کی ضرورت نہیں لیکن مبتدا کی تو ضرورت ہے اس کے بغیر تو کلام ہی تام نہیں ہوتا، تو جس کی ضرورت تھی اس کو نکالا ہم نے محذوف مانا مقدر نکالا اور جو ضرورت سے زائد ہے قید ہے یعنی شرط اس کو محذوف اور مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔ بِخِلَافِ الشَّرْطِ بخلاف شرط کے فَإِنَّهُ زَائِدٌ لَا يُحْتَاجُ إِلَى تَقْدِيرِهِ کیونکہ وہ زائد ہے وہ محتاج نہیں ہے اپنی تقدیر کی۔

وَقَالَا یہ تو امام صاحب کا مذہب تھا مولانا، وَقَالَا صاحبین فرماتے ہیں يَتَعَلَّقْنَ جَمِيعًا وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيبِ کہ تینوں طلاقیں کیا ہو جائیں گی؟ معلق ہو جائیں گی وَيَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيبِ اور نازل ہوں گی یعنی واقع ہوں گی ترتیب سے۔ چاہے شرط کو مقدم کرو چاہے شرط کو مؤخر کرو صاحبین فرماتے ہیں تکلم کے اندر وصل ہے، جب تکلم میں وصل ہے تو تینوں طلاقوں کے ساتھ شرط ذکر ہو رہی ہے تو شرط کے ساتھ تینوں معلق ہو جائیں گی۔ چنانچہ جب وہ اس گھر کے اندر جائے گی تو کیا ہو جائیں گی تینوں طلاقیں ترتیب سے واقع ہوں گی۔ تو واقع ہوں گی اب اس کا بھی لحاظ رکھنا ایک واقع ہو گی پہلے پھر دوسری پھر تیسری، لیکن یہاں تو عورت غیر مدخول بہا ہے ایک واقع ہوتے ہی کیا ہو جائے گی وہ؟ بائنہ ہو جائے گی تو باقی دو کیا ہو جائیں گی؟ لغو ہو جائیں گی۔ تو ساری ترتیب سے واقع ہوں گی لِأَنَّ الْوَصْلَ فِي التَّكَلُّمِ مُتَحَقِّقٌ عِنْدَهُمَا اس لیے کیونکہ تکلم کے اندر وصل ثابت ہے صاحبین کے نزدیک، وہ متحقق ثابت ہے یعنی پایا جا رہا ہے وَلَا فَصْلَ فِي الْعِبَارَةِ اور عبارت میں فصل نہیں ہے انفصال اور جدائی نہیں ہے فَيَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ تو ساری کی ساری جو ہیں وہ متعلق ہو جائیں گی شرط کے ساتھ سَوَاءٌ قَدَّمَ

الشَّرْطَ أَوْ أَخَّرَ برابر ہے کہ وہ شرط کو مقدم کرے یا مؤخر کرے وَلَكِنْ فِي الْوُقُوعِ يَنْزِلْنَ عَلَى التَّرْتِيبِ لیکن وقوع کے وقت وہ واقع ہوں گی ترتیب سے فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ اگر وہ عورت مدخول بہا ہوئی یعنی اس کے ساتھ خاوند صحبت کر چکا ہے تو يَقَعُ الثَّلَاثُ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا اور اگر وہ عورت مدخول بہا نہیں ہے یعنی اس کے ساتھ خاوند نے صحبت نہیں کی يَقَعُ الْأَوَّلُ تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی وَبَانَتْ بِهِ اور وہ اس کی وجہ سے بائنہ ہو جائے گی وَلَا يَقَعُ الثَّانِي وَالثَّالِثُ اور دوسری اور تیسری واقع نہیں وہ لغو چلی جائیں گی۔

وَأَمَّا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ اور باقی امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہو یعنی اس کے ساتھ خاوند نے صحبت نہیں کی ہے فَقَدْ عَلِمْتَ حَالَهَا تو تحقیق اس کا حال تو آپ جان چکے بھئی، وہ تو دونوں صورتیں متن میں ذکر ہو گئیں۔ وَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا اور اگر عورت مدخول بہا ہے یعنی خاوند اس سے صحبت کر چکا ہے تو فَإِنْ قَدَّمَ الْجَزَاءَ اگر خاوند نے کیا کیا؟ جزا کو مقدم کیا یعنی شرط کو مؤخر کیا، کیسے کہا؟ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، تو أَنْتِ طَالِقٌ کہا ایک واقع ہو گئی، کچھ دیر بعد أَنْتِ طَالِقٌ کہا دوسری واقع ہو گئی، پھر کچھ دیر بعد کہا أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ تو تیسری کیا ہو جائے گی؟ معلق ہو جائے گی۔ تو اس صورت کے اندر فَإِنْ قَدَّمَ الْجَزَاءَ اگر اس نے جزا کو مقدم کر دیا یعنی شرط کو مؤخر کیا يَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي فِي الْحَالِ تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائیں گی وَتَعَلَّقَ الثَّالِثُ بِالشَّرْطِ اور تیسری معلق ہو جائے گی شرط کے ساتھ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى الْأَوَّلَيْنِ گویا کہ اس نے سکوت کیا پہلی دو پر ثُمَّ قَالَ پھر کہا أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ اور یہ معلق ہو جائے گی۔ اور اگر شرط کو کیا کیا؟ شرط کو مقدم کیا، یوں کہا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تو پہلی طلاق تو کیا ہو جائے گی؟ شرط کے ساتھ معلق، اور اگلی واقع، تیسری بھی واقع ہو جائے گی۔ وَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ اور اگر شرط کو مقدم کیا تَعَلَّقَ الْأَوَّلُ بِالشَّرْطِ تو پہلی معلق ہو جائے گی شرط کے ساتھ وَوَقَعَ الثَّانِي وَالثَّالِثُ فِي الْحَالِ لِمَا قُلْنَا اور دوسری اور تیسری فی الحال ہی واقع ہو جائیں گی اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی جو ہم نے کہا، هَكَذَا قِيلَ اس طرح کہا گیا ہے بھئی، یہ تقریر کی گئی ہے بھئی امام صاحب کے مذہب کی۔

وَفِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ۔ جی اور حضور علیہ السلام کا قول بھئی، فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ پس چاہیے اس شخص کو کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ دے ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ پھر کر لے وہ کام جو بہتر ہے۔ بَيَانٌ لِمَجَازِ كَلِمَةِ ثُمَّ یہ کلمہ ثُمَّ کے مجاز کا بیان ہے بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا اس کی حقیقت کے بیان کے بعد بھئی۔ یہاں بتلائیں گے مجازاً ثُمَّ واؤ کے معنی میں ہے بھئی۔ اس حدیث میں کیا ہے ثُمَّ مجازاً کس معنی میں ہے؟ واؤ کے معنی میں ہے بھئی۔ دیکھیے کہتے ہیں یہ مجاز کا بیان ہے وَجَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ اور ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ بِجَوَازِ تَقْدِيمِ الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَى الْحِنْثِ کہ امامِ شافعی رحمہ اللہ جو ہیں حانث ہونے پر کفارہ بالمال کے مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں۔ بھئی ایک شخص کسی بات پر قسم اٹھا لیتا ہے، حدیث میں آتا ہے جس نے کسی

بات پر کوئی قسم اٹھائی اور دوسری بات کو اس سے بہتر پایا تو اسے چاہیے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ دے دے اور اس کام کو کر لے جو بہتر ہے۔ تو یہاں دیکھیے کفارے کا ذکر پہلے ہے پھر ثُمَّ ہے پھر اس کے بعد اس کام کو کرنے کا ذکر ہے یعنی حانث ہونے کا ذکر بعد میں ہے۔ کس کا؟ حانث ہونے کا، تو کفارے کا ذکر پہلے آیا اور حانث ہونے کا ذکر بعد میں، چنانچہ امامِ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کفارہ بالمال، کفارہ بھئی قسم کا کیا کفارہ ہے؟ سب سے پہلے کیا کرے گا؟ غلام کو آزاد کرے گا، یا پھر دس مسکینوں کو کھانا کھلائے گا۔ کتنا کھلائے گا دس مسکینوں کو؟ دو وقت کا کھانا ایک دن کی ضرورت ان کی پوری ہو، یا ان کو کپڑے پہنا دے، یا اگر ان کی استطاعت نہ ہو تو پھر کیا کرے؟ تین روزے رکھ لے۔ اگر ان کی استطاعت نہ ہو پھر کیا کرے گا؟ تین روزے، ہاں اگر استطاعت ہے پھر تین روزوں کی اجازت نہیں۔ اچھا تو دیکھو امامِ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں کہ کفارہ بالمال جو ہے حانث ہونے پر مقدم کیا جا سکتا ہے، جائز ہے، اور کہاں سے استدلال کیا؟ اس حدیث سے استدلال کیا بھئی کیونکہ اس میں کفارے کا ذکر پہلے ہے اور حانث ہونے کا ذکر بعد میں ہے معلوم ہوا کفارہ پہلے بھی دے سکتا ہے ان کے نزدیک، جائز ہے۔ جبکہ عِنْدَ الْأَحْنَافِ بھئی کفارہ حانث ہونے کے بعد تو دیا جا سکتا ہے حانث ہونے سے پہلے کفارہ دینا جائز نہیں، وہ کفارہ نہیں ادا ہوا بھئی، ویسے صدقہ آپ کی طرف سے ہو جائے گا لیکن کفارہ نہیں ادا ہوا۔

جی دیکھیے کہتے ہیں اور وہ سوالِ مقدر وہ یہ ہے کہ امامِ شافعی رحمہ اللہ جو ہیں يَقُولُ بِجَوَازِ تَقْدِيمِ الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَى الْحِنْثِ وہ حانث ہونے پر کفارہ بالمال کے مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ جس نے قسم اٹھائی کسی بات پر فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا پھر اس نے اس کے علاوہ کسی اور چیز کو بہتر جانا فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ پس اسے چاہیے کہ کفارہ دے اپنی قسم کا ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ پھر وہ کام کر لے جو بہتر ہے فَإِتْيَانُ الْخَيْرِ كِنَايَةٌ عَنِ الْحِنْثِ پس اس بہتر کام کا کرنا یہ کنایہ ہے حانث ہونے سے، یعنی حدیث میں آیا کہ پہلے کفارہ دے دے اور پھر کیا ہو جائے؟ حانث ہو جائے وَذَكَرَهَا بِلَفْظِ ثُمَّ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ثُمَّ کے لفظ کے ساتھ ذکر فرمایا بَعْدَ التَّكْفِيرِ کس کے بعد؟ کفارہ دینے کے بعد بھئی فَعُلِمَ پس جان لیا گیا کہ أَنَّ تَقْدِيمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ جَائِزٌ کہ کفارے کا مقدم کرنا حانث ہونے پر یہ جائز ہے۔ فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ پس جواب دیا مصنف رحمہ اللہ نے کہ أَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِي هَذَا الْحَدِيثِ کہ ثُمَّ کا جو لفظ ہے اس حدیث کے اندر اُسْتُعِيرَ بِمَعْنَى الْوَاوِ اس کو مستعار لیا گیا ہے واؤ کے معنی میں یعنی واؤ کے معنی میں بطور استعارے کے استعمال ہوا ہے عَمَلًا بِحَقِيقَةِ الْأَمْرِ حقیقتِ امر پر عمل کرتے ہوئے تَدُلُّ عَلَيْهِ الرِّوَايَةُ الْأُخْرَى جس پر دلالت کرتی ہے ایک دوسری روایت دوسری حدیث بھئی، اور وہ حدیث یہ ہے وَهِيَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے فَلْيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لِيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ۔ دیکھو اس دوسری حدیث کے اندر حانث ہونے کا ذکر پہلے ہے اور کفارے کا ذکر بعد میں ہے بھئی فَإِنَّهُ يَقْتَضِي تَقْدِيمَ الْحِنْثِ عَلَى الْكَفَّارَةِ اس لیے کیونکہ یہ حدیث تقاضا کرتی ہے حانث ہونے کے مقدم کرنے کا کفارے پر کہ حانث ہونا کیا ہو کفارے

پر مقدم ہو فَوَجَبَ التَّطْبِيقُ بَيْنَهُمَا تو پس تطبیق ان کے درمیان واجب ہوئی۔ اب دو حدیثیں آئیں ایک میں کیا ہے کفارے کا ذکر پہلے حانث ہونے کا ذکر بعد میں، اور دوسری حدیث میں حانث ہونے کا ذکر پہلے اور کفارے کا ذکر بعد میں، تو اب ان میں تطبیق واجب ہوئی۔ تطبیق کا معنی ہے ان میں مطابقت پیدا کرنا باہم موافق بنانا ایک دوسرے کے بھئی تاکہ اختلاف ختم ہو جائے۔ تو تطبیق واجب ہوئی بِأَنْ يُجْعَلَ ثُمَّ فِي الرِّوَايَةِ الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ بایں طور کہ بنایا جائے ثُمَّ کو پہلی روایت کے اندر واؤ کے معنی میں۔ بھئی دیکھیے اگر پہلی حدیث کو اپنے حال پر باقی رکھیں تو اس سے کیا معلوم ہوا؟ کہ امر کے صیغے ہیں نا امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے اور درمیان میں ثُمَّ آیا تو اس سے پتا چلا کہ پہلے کفارہ دینا اور پھر حانث ہونا واجب ہے، یہ ترتیب سمجھ میں آئی۔ اور دوسری حدیث سے کیا معلوم ہوا؟ کہ پہلے حانث ہونا پڑے گا پھر اس کے بعد کفارہ دے گا یہ واجب ہے، تو دونوں میں کیا آیا؟ تعارض آیا مولانا۔ تو لہٰذا ہم نے کیا کیا پہلی حدیث کے اندر ثُمَّ کو کس معنی میں لے لیا؟ واؤ کے معنی میں۔ اب دو امر رہ گئے وہاں اور واؤ آتا ہے مطلق جمع کے لیے، بس اتنا پتا لگا پہلی حدیث سے کہ کفارہ دینا بھی واجب حانث ہونا بھی واجب۔ امر وجوب کے لیے آتا ہے نا اور واؤ نے کوئی ترتیب کا فائدہ دیا؟ نہیں۔ ہاں صرف اتنا پتا چلا دونوں چیزیں واجب ہو گئیں مولانا اس صورت میں، کفارہ دینا بھی واجب اور حانث ہونا بھی واجب بھئی۔ اور ترتیب کا فائدہ اس دوسری روایت نے دیا بھئی وہاں ثُمَّ اپنے ہی معنی پر ہے، معلوم ہوا حانث ہونا اس کو مقدم کرنا پڑے گا اور کفارے کو مؤخر یہ واجب ہے۔ تو ترتیب کا پتا دوسری روایت سے چلا اور اس روایت سے صرف کس چیز کا پتا چلا؟ وجوبِ کفارہ اور وجوبِ حنث کا پتا لگا۔ فَيُفْهَمُ مِنْهُ پس پہلی روایت میں جب ہم نے ثُمَّ کو واؤ کے معنی میں لیا فَيُفْهَمُ مِنْهُ وُجُوبُ كِلَا الْأَمْرَيْنِ پس سمجھا جائے گا اس سے وجوب دونوں کاموں کا بِلَا تَرْتِيبٍ بغیر ترتیب کے وَبَقِيَتْ ثُمَّ فِي الرِّوَايَةِ الْأُخْرَى عَلَى أَصْلِهَا اور باقی رہا ثُمَّ دوسری روایت میں اپنی اصل پر فَيُفْهَمُ مِنْهَا التَّرْتِيبُ تو سمجھی جائے گی اس دوسری روایت سے ترتیب۔

فَإِنْ قِيلَ لِمَ لَا تَعْكِسُ الْأَمْرَ۔ اب معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے شافعی کہ بھئی آپ نے اپنی مرضی کی اور پہلی روایت کے اندر ثُمَّ کو لے لیا واؤ کے معنی میں اور دوسری روایت میں ثُمَّ کو اس کے اپنے اصلی معنی پر رکھا۔ ہم آپ کے برعکس کرتے ہیں! دوسری روایت جو آپ پیش کر رہے ہیں اپنے مسلک کی تائید میں ہم اس میں ثُمَّ کو واؤ کے معنی میں لیتے ہیں اور پہلی روایت جو ہماری تائید کر رہی ہے ہم اس میں ثُمَّ کو کیا کرتے ہیں؟ اپنے اصلی معنی پر رکھتے ہیں! آپ نے یوں تطبیق دی ہم اس کے برعکس تطبیق دیتے ہیں، اب بتلائیے کیا جواب ہے آپ کے پاس اس بات کا؟ تو جواب اس کا یہ دیں گے آگے کہ بھئی آپ یہ دوسری تطبیق جو دے رہے ہیں یہ درست نہیں بنے گی اس لیے کیونکہ قسم جو ہے قسم حنث کے لیے سبب ہے کفارے کے لیے بھئی۔ قسم سبب ہے کس کے لیے؟ کفارے کے لیے، اور سبب کے بعد مسبب یا حکم آیا کرتا ہے سبب سے پہلے نہیں آتا۔ حنث سبب کس کے لیے کفارے کے لیے تو حنث ہو گا تو کفارہ آئے گا، حنث نہیں ہو گا تو کفارہ

بھی نہیں آسکتا کیونکہ مسبب سبب سے پہلے نہیں آسکتا۔ تو یہ قیاس اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ پہلے کیا ہونا چاہیے؟ حنث ہونا چاہیے اس کے بعد کیا ہونا چاہیے؟ کفارہ ہونا چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ اس وجہ سے ہم نے جو تطبیق دی ہے قیاس بھی اس کی تائید کر رہا ہے تو یہ راجح ہو گئی آپ کی تطبیق کی بہ نسبت بھئی۔ دیکھیے کہتے ہیں فَإِنْ قِيلَ پس اگر کہا جائے لِمَ لَا تَعْكِسُ الْأَمْرَ آپ اس کام کو الٹ کیوں نہیں دیتے کہ پہلی روایت میں تو اصل پر رکھیں اور دوسری روایت میں ثُمَّ کو واوٗ کے معنی میں لے لیں؟ قُلْنَا تو ہم جواب میں کہیں گے هَذَا الرَّأْيُ مُوَافِقٌ لِلْقِيَاسِ کہ یہ جو ہماری رائے ہے یہ موافق ہے کس کے؟ قیاس کے، عقلی قاعدہ اور ضابطہ بھی یہی چاہتا ہے فَيَتَرَجَّحُ تو ہماری رائے کو ترجیح حاصل ہو گی لِأَنَّ الْكَفَّارَةَ سَبَبُهَا الْحِنْثُ اس لیے کہ کفارہ جو ہے اس کا سبب ہے حانث ہونا فَكَيْفَ تَتَقَدَّمُ عَلَى السَّبَبِ تو وہ سبب پر کیسے مقدم ہو سکتا ہے؟ الْحِنْثُ کا ترجمہ اس طرح کریں وہ گناہ یا وہ معصیت جو قسم توڑنے کی صورت میں لازم آئی وہ سبب بنتی ہے کس کے لیے؟ کفارے کے لیے بھئی۔ گناہ ہوا نا آپ نے اللہ کا نام لے کر قسم اٹھائی تھی اور اس قسم کو توڑ دیا تو یہ بے ادبی کی آپ نے، اس گناہ کے سبب سے آپ پر کیا آرہا ہے؟ کفارہ آرہا ہے اس کو مٹانے کے لیے اور دھونے کے لیے بھئی، وہ اس کو مٹا دے گا کفارہ بھئی۔ اچھا آگے انہوں نے کیا لکھا ہے إِذِ الْيَمِينُ بِاللَّهِ تَعَالَى مَشْرُوعَةٌ وَمُبَاحَةٌ اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانا یہ تو مشروع ہے اور مباح ہے فَلَا تَصْلُحُ سَبَبًا لَهَا تو یہ تو صلاحیت نہیں رکھتا کہ سبب بن سکے کس کے لیے؟ کفارے کے لیے۔ ایک آدمی کہے بھئی ہم تو قسم کو سبب بناتے ہیں کفارے کے لیے حنث کو سبب نہیں بناتے، آپ نے حنث کو سبب بنایا اور کہا کہ حنث ہو گا تو پھر اس کے بعد کفارہ آئے گا اس سے پہلے نہیں آسکتا، ہم کس کو سبب بناتے ہیں؟ قسم کو، اور قسم پہلے آچکی یا نہیں آچکی؟ آچکی لہٰذا حانث ہونے سے پہلے ہی اب کفارہ دے سکتے ہیں کیونکہ سبب اس کا قسم ہے جو پہلے آچکی ہے۔ تو یہ اس کا رد کر رہے ہیں کہتے ہیں قسم کھانا اللہ رب العزت کے نام کی یہ تو جائز اور مباح کام ہے، کوئی گناہ تھوڑی ہے جس کے مٹانے کے لیے کفارے کو واجب کیا جائے؟ گناہ تو کہاں پر ہو رہا ہے؟ جب اس قسم کو توڑ رہا ہے حانث ہو رہا ہے وہاں ہو رہا ہے تو وہ سبب بنے گا قسم اس کے لیے سبب نہیں بن سکتی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ حنث کو سبب بنانے کی وجہ بیان کی انہوں نے إِذِ الْيَمِينُ بِاللَّهِ تَعَالَى مَشْرُوعَةٌ وَمُبَاحَةٌ اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم اٹھانا یہ تو مشروع اور مباح ہے فَلَا تَصْلُحُ سَبَبًا لَهَا پس یہ قسم صلاحیت ہی نہیں رکھتی کہ اس کفارے کے لیے سبب بن سکے لِأَنَّ الْكَفَّارَةَ تَنْبِئُ عَنِ السَّتْرِ اس لیے کیونکہ کفارہ تو خبر دیتا ہے ستر سے ڈھانپنے سے وَهُوَ إِنَّمَا يَتَصَوَّرُ عِنْدَ وُجُودِ الْجِنَايَةِ اور ڈھانپنے کا تصور تو صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب جنایت اور جرم کا وجود ہو، ڈھانپیں گے تو تب جب جرم پایا جائے گا وَالْجِنَايَةُ تَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْحِنْثِ لَا عِنْدَ الْحَلِفِ اور جنایت اور جرم تو متحقق ہوتے ہیں حانث ہونے کے وقت نہ کہ قسم اٹھانے کے وقت فَلَا جَرَمَ لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ قَبْلَ الْحِنْثِ پس یقینی طور پر کفارہ واجب نہیں ہو گا حانث

ہونے سے پہلے فَلَا بُدَّ مِنْ تَأْوِيلِ الرِّوَايَةِ الْأُولَى پس ضروری ہے پہلی روایت کے اندر تاویل کرنا اور ثُمَّ کو واوَ کے معنی میں لینا وَإِبْقَاءِ الثَّانِيَةِ عَلَى ظَاهِرِهَا اور دوسری روایت کو اس کے ظاہر ہی پر باقی رکھنا بھئی کہ وہاں ثُمَّ تراخی کے لیے اپنے اصل معنی پر ہے۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۵۹: حروفِ معانی (۵): مشیئتِ موصولہ («اِنْ شَاءَ اللّٰہُ») کا حکم اور حرف «بَلْ» اور «لٰکِنْ» کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۱۲۲ — بتاریخ: ۱۵ جنوری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْمَشِيئَةُ الْمَوْصُولَةُ تَرْفَعُ جَمِيعَ مَا تَقَدَّمَ إِذَا كَانَ الْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ جُمْلَةً تَامَّةً، وَإِلَّا فَتَقْتَصِرُ عَلَى الْمَعْطُوفِ، فَلَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فَلَا يَقَعُ شَيْءٌ، وَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ ثُمَّ ثِنْتَيْنِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَقَعَتِ الْوَاحِدَةُ فَقَطْ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

جی دیکھیے یہاں پر ایک مسئلہ بیان کرنے لگے ہیں وہی ثُمَّ کی بحث ابھی چل رہی ہے، مشیئت کا مسئلہ بیان کرنے لگے ہیں کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ۔ إِنْ شَاءَ اللَّهُ کہتا ہے بھئی، اس کو مشیئت کہتے ہیں، اللہ کی مشیئت کے ساتھ اس نے معلق کیا۔ بھئی ایک تو عام مشیئت ہوتی ہے مخلوق وغیرہ کی مشیئت جیسے زید ہے بھئی إِنْ شَاءَ زَيْدٌ کہا، اس کی مشیئت کے ساتھ معلق کیا، یہ بھی شرط ہی ہے بھئی۔ تو اس صورت کے اندر تو یہ پچھلے ہی کی طرح ہو جائے گا بھئی جیسے شرط گزری ہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، وہ ساری سورتیں اس میں جاری ہو جائیں گی مخلوق کی مشیئت اگر ذکر کرے، اس لیے کیونکہ معلوم چلا جا سکتا ہے مخلوق کی مشیئت کو کہ آیا وہ شخص چاہتا ہے یا نہیں چاہتا۔ زید سے جا کر پوچھا جا سکتا ہے تم چاہتے ہو طلاق کا واقع ہونا کہ نہیں؟ وہ بتلا دے گا بھئی۔ لیکن إِنْ شَاءَ اللَّهُ کہا، اللہ کی مشیئت تو معلوم نہیں ہو سکتی! ہو سکتی ہے معلوم؟ نہیں، لہٰذا طلاق واقع ہی نہیں ہوگی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو مشیئت سے مراد مشیئتِ الٰہیہ ہے یہاں بھئی اللہ کی مشیئت، یا کسی ایسی مخلوق کی مشیئت جس کو معلوم نہ کیا جا سکے جیسے إِنْ شَاءَ جِبْرِيلُ

کہا۔ اب جبریل علیہ السلام سے کون پوچھنے کے لیے جائے بھئی کہ تم طلاق واقع کرنے کی مشیئت رکھتے ہو یا نہیں رکھتے؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو مشیئت سے مراد یہاں اللہ کی مشیئت ہے یا ایسی مخلوق کی مشیئت جس کی مشیئت کا علم نہیں ہو سکتا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اور اس کا حکم پھر استثناء ہی کی طرح ہوتا ہے کہ ماقبل کے حکم کو وہ باطل کر دیتی ہے ختم کر دیتی ہے۔ جب کہا نا أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تو اس إِنْ شَاءَ اللَّهُ نے ماقبل کو باطل کر دیا بالکل کوئی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی کیونکہ مشیئتِ الٰہی کا تو علم ہی نہیں ہو سکتا کہ اللہ رب العزت اس کی طلاق چاہتے ہیں واقع ہونی یا نہیں چاہتے۔ سمجھ میں آگئی بات؟ اچھا۔

اب دیکھیے کہتے ہیں وَالْمَشِيئَةُ الْمَوْصُولَةُ تَرْفَعُ جَمِيعَ مَا تَقَدَّمَ کہ مشیئتِ موصولہ جو ہے یعنی کلام کے آخر میں آتا ہے إِنْ شَاءَ اللَّهُ اس کو مشیئت کہتے ہیں تو یہ ملا ہوا جو ہو تَرْفَعُ جَمِيعَ مَا تَقَدَّمَ جتنے ماقبل میں جملے گزرے ان تمام کو کیا کر دے گا؟ اٹھا دے گا ختم کر دے گا باطل کر دے گا، بشرطیکہ إِذَا كَانَ الْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ جُمْلَةً تَامَّةً، بلکہ یوں کہیں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جملہ تامہ ہوں بھئی۔ معطوف اور معطوف علیہ دونوں پورے جملے ہوں، ماقبل میں دو جملے ہیں یا تین جملے ہیں وہ دونوں کیا ہیں ہر ایک جملہ تامہ ہے پورا جملہ ہے نہ کہ مفرد ہے، تو اس صورت کے اندر آخر میں یہ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آیا یہ ماقبل میں جتنے جملے بھی گزرے تینوں کو ختم کر دے گا۔ مثلاً خاوند نے بیوی سے کہا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، کوئی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ جی پہلا کیا کہا أَنْتِ طَالِقٌ یہ پورا جملہ ہے، پھر آگے ثُمَّ طَالِقٌ، طَالِقٌ کے شروع میں بھی کل ہی ہم نے پڑھا مبتدا محذوف نکالتے ہیں أَنْتِ طَالِقٌ اور تیسرے میں بھی أَنْتِ طَالِقٌ مبتدا محذوف نکالیں گے تو تینوں جملے پورے ہیں۔ جب تینوں جملے پورے ہیں تو إِنْ شَاءَ اللَّهُ تینوں کے ساتھ متعلق ہو جائے گا اور تینوں ہی کو باطل کر دے گا ان میں سے ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ سمجھ میں آگئی بات؟ إِذَا كَانَ الْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ جُمْلَةً تَامَّةً جب کہ معطوف علیہ جملہ تامہ ہو پورا جملہ ہو۔ اور اگر پورا جملہ نہ ہو وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو تو فَتَقْتَصِرُ عَلَى الْمَعْطُوفِ تو پھر مشیئت صرف معطوف ہی پر کیا کرے گی اقتصار کرے گی یعنی صرف اسی کے ساتھ خاص رہے گی معطوف علیہ کی طرف نہیں جائے گی۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً ثُمَّ ثِنْتَيْنِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ۔ اب ذرا غور کرنا دیکھیے بھئی! معطوف اور معطوف علیہ کا فرق آپ کو معلوم ہونا چاہیے۔ پہلے جملے جو کہا خاوند نے أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اس میں طَالِقٌ کا عطف کس پر تھا؟ ماقبل طَالِقٌ پر اور اس کے ماقبل میں مبتدا بھی موجود ہے اس میں بھی مبتدا محذوف نکال لیا اس میں بھی جملے پورے ہو گئے بھئی معطوف بھی اور معطوف علیہ بھی بھئی جملے ہو گئے۔ جبکہ اس دوسری مثال کے اندر کیا کہہ رہا ہے وہ شخص اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً ثُمَّ ثِنْتَيْنِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ۔ ثِنْتَيْنِ کا عطف وَاحِدَةً پر ہے جملے پر عطف ہی نہیں کر رہا ہے یہ مفرد پر عطف کر رہا ہے! وہاں تو جملے کا جملے پر عطف کر رہا تھا، کیا کہا تھا أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ یعنی ثُمَّ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وہاں جملے کا جملے پر عطف تھا اس لیے مشیئت تمام کے ساتھ متعلق ہو جائے گی اور سب کو باطل کر دے

گی، لیکن یہاں کیا کہہ رہا ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً ثُمَّ ثِنْتَيْنِ، تو ثِنْتَيْنِ تثنیہ کا صیغہ بھئی أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً تجھے ایک طلاق ہے ثُمَّ ثِنْتَيْنِ پھر دو طلاقیں ہیں۔ تو یہاں ثِنْتَيْنِ کا عطف وَاحِدَةً پر ہے اور وَاحِدَةً جملہ ہے؟ جی نہیں وَاحِدَةً تو مفرد ہے! کیا ہے یہ؟ مفرد ہے جملہ نہیں ہے۔ تو یہ مفرد کا مفرد پر عطف ہے لہٰذا اب مشیئت صرف معطوف کے ساتھ متعلق ہوگی معطوف علیہ کے ساتھ نہیں، یعنی ثِنْتَيْنِ کے ساتھ متعلق ہوگی اور جو دو طلاقیں ثِنْتَيْنِ کے ذریعے دی تھیں ان کو باطل کر دے گی وہ واقع نہیں ہوں گی اور وَاحِدَةً کے ذریعے جو ایک طلاق دی تھی وہ واقع ہو جائے گی کیونکہ مشیئت کا تعلق اس کے ساتھ نہیں ہوا۔ مشیئت کا تعلق معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے ساتھ کب ہوتا ہے جب معطوف اور معطوف علیہ دونوں جملے ہوں اور یہاں تو معطوف اور معطوف علیہ مفرد ہیں بھئی لہٰذا صرف کس کے ساتھ متعلق ہوگی مشیئت؟ معطوف کے ساتھ۔ دیکھیے بھئی! یہی بتلایا انہوں نے وَإِلَّا اور اگر معطوف اور معطوف علیہ جملہ تامہ نہ ہوں فَتَقْتَصِرُ عَلَى الْمَعْطُوفِ تو مشیئت اقتصار کرے گی قصر کرے گی صرف معطوف پر، صرف معطوف کے ساتھ خاص رہے گی معطوف علیہ کی طرف نہیں جائے گی۔ فَلَوْ قَالَ پس اگر کہا خاوند نے أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فَلَا يَقَعُ شَيْءٌ تو کوئی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی کیونکہ یہاں جملے کا جملے پر عطف ہے۔ وَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً ثُمَّ ثِنْتَيْنِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى اور اگر اس نے کہا تجھے ایک طلاق ہے پھر دو طلاقیں ہیں إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَقَعَتِ الْوَاحِدَةُ فَقَطْ تو صرف ایک طلاق ہی واقع ہوگی بھئی کیونکہ ثِنْتَيْنِ کا عطف وَاحِدَةً پر ہے جو کہ مفرد ہے جملہ تامہ نہیں ہے لہٰذا اب مشیئت معطوف یعنی ثِنْتَيْنِ کے ساتھ خاص رہے گی وہ دو طلاقیں تو واقع نہیں ہوں گی البتہ پہلے والی ایک واقع ہو جائے گی۔

اِعْلَمْ أَنَّ التَّعْلِيقَ إِنْ كَانَ بِالشَّرْطِ الْمُتَعَارَفِ کہ جان لو کہ تعلیق یعنی معلق کرنا طلاق کا معلق کرنا اگر ہو بِالشَّرْطِ الْمُتَعَارَفِ متعارف شرط کے ساتھ جانی پہچانی شرط کے ساتھ جیسے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یا إِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا یا إِنْ شَاءَ فُلَانٌ کہ اگر فلاں آدمی چاہے بھئی آدمی کی مشیئت کو بھی معلوم کیا جا سکتا ہے، اگر ان کے ساتھ معلق کیا فَحُكْمُهُ مَا تَقَدَّمَ تو اس کا حکم وہی ہے جو پیچھے گزر چکا ابھی ہم تفصیل کے ساتھ پڑھ چکے امام صاحب کا مذہب بھی اور صاحبین کا مذہب بھی۔ وَإِنْ كَانَ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى اور اگر طلاق کو معلق کرے تعلیق ہو اللہ کی مشیئت کے ساتھ أَوْ بِمَشِيئَةِ مَنْ لَا يُمْكِنُ الْإِحَاطَةُ بِهَا یا ایسی ذات کی مشیئت کے ساتھ کہ ممکن نہیں ہے جس کی مشیئت کا احاطہ کرنا یعنی اس کی مشیئت کو جاننا اور معلوم کرنا كَمَشِيئَةِ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جیسے کہ مشیئت کس کی ہو جبریل علیہ السلام کی ہو مَثَلًا فَإِنَّهَا بِمَنْزِلَةِ الِاسْتِثْنَاءِ فِي إِبْطَالِ حُكْمِ صَدْرِ الْكَلَامِ تو بے شک یہ مشیئت استثناء کے درجے میں ہو جائے گی صدرِ کلام کے حکم کو باطل کرنے میں، یعنی شروع کے کلام کے حکم کو باطل کرنے میں یہ استثناء کے درجے میں ہے۔ تو کہہ رہے ہیں لَكِنْ هَذَا إِذَا كَانَتْ مَوْصُولَةً لیکن یہ اس وقت ہوگا جب کہ یہ مشیئت ملی ہوئی ہو کلام کے ساتھ، بیچ میں رکے نہیں فَفِي هَذِهِ الصُّورَةِ پس اس صورت کے اندر تَرْفَعُ الْمَشِيئَةُ جَمِيعَ مَا تَقَدَّمَ مشیئت اٹھا دے گی ان تمام کو تمام جملوں کو جو پیچھے گزرے بِالِاتِّفَاقِ بالاتفاق عِنْدَ الْأَئِمَّةِ الثَّلَاثَةِ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھئی، تینوں کا اس بات پر اتفاق ہے یعنی امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی اور صاحبین کا بھی بھئی تینوں کا اتفاق ہے

کہ باطل کر دے گی کب إِذَا كَانَ الْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ وَالْمَعْطُوفُ كِلَاهُمَا جُمْلَةً تَامَّةً جب کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں کے دونوں جملہ تامہ ہوں۔ دیکھیے ماتن نے تو معطوف کا لفظ نہیں ذکر کیا تھا معطوف علیہ کا لفظ ہی صرف ذکر کیا انہوں نے ساتھ معطوف کو بھی ملایا جو میں نے آپ کو شروع میں بتا دیا تھا کہ دونوں جملے ہونے چاہئیں بھئی۔ جب کہ دونوں جملہ تامہ ہوں لِأَنَّ آخِرَ الْكَلَامِ فِيهَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ وجہ اس کی یہ کہ کلام کا آخر جو ہے اس صورت کے اندر وہ بدل دیتا ہے کلام کے اول کو فَيَتَوَقَّفُ الصَّدْرُ عَلَى الْآخِرِ تو صدرِ کلام موقوف رہتا ہے کس پر؟ آخرِ کلام پر وَإِنْ كَانَ التَّرَاخِي بِثُمَّ فِي التَّكَلُّمِ اگرچہ ثُمَّ کے ذریعے تراخی تکلم میں ہی مانی جائے عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ کما ہو مذہب ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ ابھی پیچھے امام صاحب کا مذہب کیا گزرا کہ ثُمَّ کے ذریعے تکلم میں بھی تراخی آتی ہے وہ جملے الگ الگ ہو جاتے ہیں، کہتے ہیں یہاں بھی ثُمَّ کے ذریعے ہے تو تکلم میں تراخی لیکن مشیئت اس طرح کی چیز ہے استثناء کی طرح یہ ماقبل کو بدل کر رکھ دیتی ہے چاہے تکلم میں تراخی ہو تب بھی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو یہ ان کا مذہب تو وہی رہا ثُمَّ میں کہ ثُمَّ تکلم میں بھی تراخی کے لیے آتا ہے لیکن یہ مشیئت استثناء کی طرح ایک ایسی چیز تھی جس نے کلام کے اول حصے کو بھی سارے کو کیا کر دیا؟ بدل دیا اس لیے تمام کے ساتھ متعلق ہو جائے گی اور سب کو باطل کر دے گی فَلَا يَقَعُ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثِ پس ان تینوں طلاقوں میں سے کوئی چیز بھی واقع نہیں ہو گی لِأَنَّ مَشِيئَةَ اللَّهِ تَعَالَى لَا تُعْلَمُ اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مشیئت معلوم نہیں ہو سکتی فَلَا يَقَعُ بِالشَّكِّ تو شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہو گی۔

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جُمْلَةً تَامَّةً کہتے ہیں اب دوسری صورت کہ معطوف اور معطوف علیہ اگر جملہ تامہ نہ ہوں بَلْ كَانَ هُنَاكَ عَطْفُ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُفْرَدِ بلکہ وہاں پر مفرد کا مفرد پر عطف ہو تَقْتَصِرُ الْمَشِيئَةُ عَلَى الْمَعْطُوفِ تو مشیئت اقتصار کرے گی خاص ہو جائے گی کس کے ساتھ؟ معطوف کے ساتھ وَلَا تَتَعَدَّى إِلَى الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ اور تجاوز نہیں کرے گی معطوف علیہ کی طرف كَقَوْلِهِ جیسے خاوند کا یہ قول أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً ثُمَّ ثِنْتَيْنِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى تجھے طلاق ہے ایک پھر دو اگر چاہے اللہ تعالیٰ فَتَقَعُ الْوَاحِدَةُ فَقَطْ پس صرف ایک طلاق واقع ہو جائے گی لِأَنَّ حَرْفَ ثُمَّ فِي الْأَصْلِ لِلتَّرَاخِي اس لیے کہ حرفِ ثُمَّ جو ہے اصل میں تراخی کے لیے آتا ہے لَكِنْ هَاهُنَا صَارَ بِمَعْنَى الْوَاوِ لیکن یہاں پر ثُمَّ ہو گیا کس معنی میں؟ واؤ کے معنی میں کس لیے؟ لِيَعْطِفَ الْمَشِيئَةَ إِلَى مَا سَبَقَ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ تاکہ یہ پھیر سکے مشیئت کو مَا سَبَقَ کی طرف کس طریقے پر؟ ضرورت کے طریقے پر۔ دیکھیے کہہ رہے ہیں بھئی سمجھ لیجیے ذرا اس بات کو ادھر متوجہ ہوں۔ بھئی جب معطوف اور معطوف علیہ دونوں جملہ تامہ تھے جیسے پہلی مثال أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى، بھئی امام صاحب کے نزدیک تو ثُمَّ آتا ہے تکلم میں بھی تراخی کے لیے، تو چاہے تو یہ کہہ دو جو پہلے بات گزر چکی اور چاہے یہ کہہ دو کہ اس صورت کے اندر امام صاحب کے نزدیک تو یہ جملے الگ الگ ہو گئے تھے نا تکلم میں بھی تراخی تھی لیکن وہ کہتے ہیں کہ یہاں اس مشیئت کی وجہ سے ثُمَّ کو بنا لو واؤ کے معنی میں۔ جب ثُمَّ چلا گیا واؤ کے معنی میں تو اب تکلم میں تراخی رہی یا وہ ختم ہو گئی؟ ختم ہو گئی وہ تو ثُمَّ میں

تھی واؤ میں تھوڑی ہے تکلم کے اندر تراخی ! اس لیے مشیئت اب تمام کے ساتھ جڑ جائے گی بھئی۔ تو یہاں انہوں نے کیا کیا پھر پہلی صورت میں جب جملے کا جملے پر عطف ہو کہ ثُمَّ کس معنی میں ہو جاتا ہے؟ واؤ کے معنی میں اور کس وجہ سے یہ کام کیا؟ ضرورت کی وجہ سے کیا مشیئت کی وجہ سے کہ وہ کلام کو بدل رہی ہے اس وجہ سے کیا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ اچھا تو کہتے ہیں پھر ایسا کریں ثُمَّ نے جب واؤ کا معنی لے لیا اپنے لیے اس نے ایک خلافِ قیاس کام کیا اپنے معنی کو چھوڑ کر ایک دوسرے معنی میں وہ گیا ضرورت کی وجہ سے، اور یہاں پر أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً ثُمَّ ثِنْتَيْنِ دیکھو اس دوسری مثال میں کتنے ثُمَّ آرہے ہیں؟ ایک ہی ثُمَّ آرہا ہے ایک ہی ہے نا اور اس سے پہلے کیا آرہا ہے؟ وَاحِدَةً، اور ثِنْتَيْنِ کے بعد کیا آرہا ہے؟ إِنْ شَاءَ اللَّهُ۔ إِنْ شَاءَ اللَّهُ کس کے ساتھ جڑا ہوا ہے؟ ثِنْتَيْنِ کے ساتھ تو جڑا ہوا ہے ثِنْتَيْنِ کے فوراً بعد آیا معطوف کے ساتھ تو جڑا ہوا ہے وہ اس کے لیے کافی ہو گیا بھئی، وہ مشیئت کے لیے ثِنْتَيْنِ کافی ہو گیا لہٰذا اس کو ضرورت نہیں کہ اس ثُمَّ کو بھی آپ واؤ کے معنی میں کریں اور اس إِنْ شَاءَ اللَّهُ کو کس کے ساتھ جوڑیں؟ وَاحِدَةً کے ساتھ بھی جوڑیں بھئی۔ اس کے لیے ضرورت نہیں کیونکہ مشیئت کو چاہیے تھا کوئی ماقبل جس کو وہ باطل کرے اور وہ ثِنْتَيْنِ اس کو مل گیا لہٰذا ثُمَّ کو یہاں پر واؤ کے معنی میں کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کو وَاحِدَةً کے ساتھ بھی جوڑا جائے بھئی۔ یہ مفہوم ہے آگے عبارت آرہی ہے بھئی۔ تو دیکھیے کس طرح وہ بیان کرتے ہیں اس بات کو لِأَنَّ حَرْفَ ثُمَّ فِي الْأَصْلِ لِلتَّرَاخِي اس لیے کہ حرفِ ثُمَّ جو ہے وہ اصل میں تراخی کے لیے ہے لَكِنْ هَاهُنَا صَارَ بِمَعْنَى الْوَاوِ لیکن یہاں پر ثُمَّ جو ہے کس معنی میں ہو گیا؟ واؤ کے معنی میں لِيَعْطِفَ الْمَشِيئَةَ إِلَى مَا سَبَقَ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ تاکہ پھیرے مشیئت کو وہ جو گزر چکا ماقبل یعنی معطوف علیہ کی طرف، تاکہ مشیئت کو پھیر دے معطوف علیہ کی طرف بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ کس طریقے پر؟ ضرورت کے طریقے پر۔ دیکھو خلافِ قیاس کام کر رہے ہو تم، ثُمَّ کا معنی تو تراخی تھا تم اس کو واؤ کے معنی میں بنا رہے ہو کیوں؟ ضرورت کی وجہ سے تاکہ مشیئت پچھلے جملے کے ساتھ بھی متعلق ہو جائے إِذَا كَانَ الْمَعْطُوفُ كَلَامًا تَامًّا جب کہ معطوف کیا ہو؟ کلامِ تام ہو، اور معطوف علیہ پہلے گزر چکا کہ جب دونوں کلامِ تام ہوں گے تب ایسا ہو گا بھئی، تب یہ واؤ کے معنی میں جا رہا ہے۔ اب دوسری صورت کہ اگر کلامِ تام نہیں بلکہ مفرد کا مفرد پر عطف ہے وَإِذَا لَمْ يَكُنْ تَامًّا اور جب معطوف اور معطوف علیہ کلامِ تام نہ ہوں کما فی ثُمَّ ثِنْتَيْنِ جیسے اس مثال میں ثُمَّ ثِنْتَيْنِ میں کہ ثِنْتَيْنِ کا عطف کس پر تھا؟ وَاحِدَةً پر، تو دونوں مفرد تھے کلامِ تام کوئی بھی نہیں ہے ان میں سے، تو اگر ایسا نہ ہو لَا يَصِيرُ بِمَعْنَى الْوَاوِ تو پھر یہ ثُمَّ واؤ کے معنی میں نہیں ہو گا اس دوسری مثال میں أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً ثُمَّ ثِنْتَيْنِ کے اندر ثُمَّ واؤ کے معنی میں نہیں ہو گا فَلَا يَعْطِفُهَا إِلَى مَا سَبَقَ پس یہ ثُمَّ نہیں پھیرے گا اس مشیئت کو مَا سَبَقَ کی طرف۔ کس کی طرف؟ مَا سَبَقَ یعنی وَاحِدَةً کی طرف جو کہ معطوف علیہ تھا، اس معطوف علیہ کی طرف اس مشیئت کو نہیں پھیرے گا کیونکہ یہ تو ثُمَّ تراخی کے لیے ہے واؤ کے معنی میں جاتا تو پھر پھیرتا نا ! واؤ کے معنی میں گیا ہی نہیں یہ تو تراخی کے معنی میں ہے لہٰذا اب مشیئت صرف ثِنْتَيْنِ کے ساتھ ہی متعلق رہے گی مَا سَبَقَ یعنی معطوف علیہ وَاحِدَةً کی

طرف نہیں جائے گی لِأَنَّ مَا يَثْبُتُ بِالضَّرُورَةِ لَا يَعْدُو مَحَلَّ الضَّرُورَةِ اس لیے کیونکہ جو چیز ثابت ہوا کرتی ہے ضرورت سے لَا يَعْدُو مَحَلَّ الضَّرُورَةِ وہ محلِ ضرورت سے تجاوز نہیں کرتی۔ ثُمَّ کس معنی میں جا رہا تھا؟ واؤ کے معنی میں اور جا رہا تھا کس وجہ سے؟ ضرورت کی وجہ سے، اور یہاں پر بھئی اور وہ کب کرے گا جب جملہ تامہ ہو بھئی ماقبل میں تب ایسا کرے گا، اور یہاں پر ثِنْتَيْنِ اور وَاحِدَةً یہ جملہ تامہ ہی نہیں یہ تو مفرد ہیں یہ محلِ ضرورت ہے ہی نہیں بھئی، اس لیے یہاں پر ثُمَّ اپنے ہی معنی پر رہے گا اور مشیئت کو وَاحِدَةً کی طرف نہیں پھیرا جائے گا۔ وَأَمَّا الْإِعْرَابُ فَيُعْدِي إِلَيْهِ ہاں کہتے ہیں اعراب وہ متجاوز ہو جائے گا۔ دیکھیے کیا کہا گیا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً ثُمَّ ثِنْتَيْنِ، وَاحِدَةً مفعول مطلق تھا طَالِقٌ کے لیے اس پر نصب آیا اس لیے ثِنْتَيْنِ پر بھی نصب آیا بھئی۔ تو کہتے ہیں اعراب تو ثُمَّ کی وجہ سے ثِنْتَيْنِ پر چلا گیا وَاحِدَةً سے وہ عطف ہو گیا ثُمَّ کی وجہ سے لَكِنْ هُوَ غَيْرُ الْمَعْنَى لیکن کہتے ہیں اعراب کوئی اور چیز ہے اور معنی اور چیز ہے بھئی۔

وَأَمَّا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَتَرْفَعُ جَمِيعَ مَا تَقَدَّمَ مُطْلَقًا اور رہے امامِ شافعی رحمہ اللہ تو ان کے نزدیک مشیئت جو ہے جَمِيعَ مَا تَقَدَّمَ ماقبل سب کو اٹھا دیتی ہے مطلقاً، وہ معطوف اور معطوف علیہ جملے ہونے کی شرط نہیں لگاتے۔ چاہے معطوف اور معطوف علیہ دونوں جملہ تامہ ہوں چاہے دونوں کیا ہوں؟ مفرد ہوں، فرماتے ہیں دونوں صورتوں کے اندر مشیئت سب کو اٹھا دے گی لہٰذا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً ثُمَّ ثِنْتَيْنِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ اس صورت میں بھی وہ فرماتے ہیں کہ ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوگی کیونکہ مشیئت وَاحِدَةً کے ساتھ بھی ان کے نزدیک متعلق ہو جائے گی بھئی۔ مطلقاً تام ہوں معطوف اور معطوف علیہ تب بھی تام نہ ہوں تب بھی سب کو اٹھا دے گی مشیئت۔

وَبَلْ لِلْإِضْرَابِ اور بَلْ آتا ہے اضراب کے لیے۔ أَيْ لِإِعْرَاضِ الْمُتَكَلِّمِ عَنِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ وَإِقْبَالِهِ إِلَى الْمَعْطُوفِ۔ اضراب کا معنی ہے متکلم کا اعراض کر لینا معطوف علیہ سے اور متوجہ ہو جانا کس کی طرف؟ معطوف کی طرف۔ میں کہتا ہوں آپ سے جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو۔ کیا کہتا ہوں؟ جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو۔ یہاں معطوف علیہ زید اور معطوف کیا ہے؟ عمرو۔ اور پہلے میں نے مجیئت ثابت کر دی کس کے لیے؟ زید کے لیے۔ لیکن پھر مجھے خیال آیا یا یاد آیا ارے نہیں زید تو نہیں آیا بَلْ عَمْرٌو بلکہ کون آیا ہے؟ عمرو آیا ہے۔ تو دیکھو پہلے متکلم کس کی طرف گیا تھا؟ معطوف علیہ کی طرف اور پھر وہاں سے اس نے اعراض کر لیا اس سے منہ پھیر لیا اور اب کس کی طرف متوجہ ہوا؟ معطوف کی طرف یعنی عمرو کی طرف اور اب سارا حکم کس کے لیے لایا؟ معطوف کے لیے۔ یہ جو حکم آ رہا ہے بَلْ عَمْرٌو یہ عطف ہی کی وجہ سے آ رہا ہے کہ مجیئت کو ثابت کیا معطوف علیہ سے ہٹا کر کس کے لیے کر دیا؟ عَمْرٌو کے لیے کر دیا۔ اسی کا نام اضراب ہے کہ معطوف علیہ سے متکلم اعراض کر لیتا ہے ہٹ جاتا ہے اور کس کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے پھر؟ معطوف کی طرف بھئی۔ سمجھ میں آ گئی؟ اسی لیے مابعد کی عبارت آنے لگی ہے۔ کہتے ہیں أَيْ لِإِعْرَاضِ الْمُتَكَلِّمِ عَنِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ وَإِقْبَالِهِ إِلَى الْمَعْطُوفِ، اضراب کا معنی کہ متکلم کا اعراض کر لینا معطوف علیہ سے اور اس کا متوجہ ہو جانا معطوف کی طرف كَأَنَّهُ سَكَتَ عَنِ الْأَوَّلِ گویا کہ

اس نے سکوت اختیار کر لیا کس سے؟ اول معطوف علیہ سے وَأَثْبَتَ الْحُكْمَ لِلثَّانِي اور ثابت کر دیا حکم کو دوسرے کے لیے یعنی معطوف کے لیے جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو زید سے ہٹا کر کس کے لیے مجیئت ثابت کر دی؟ عمرو کے لیے۔ هَذَا هُوَ أَصْلُهُ یہ بَلْ کی اصل ہے کہ وہ کس لیے آتا ہے؟ اضراب کے لیے آتا ہے۔

فَإِذَا دَخَلَ عَلَى الْمُفْرَدِ پس جب داخل ہوتا ہے بَلْ مفرد پر كَانَ لِلْإِضْرَابِ الْمُجَرَّدِ تو وہ صرف محض اضراب کے لیے ہوتا ہے فَيَجْعَلُ مَا قَبْلَهُ كَالْمَسْكُوتِ عَنْهُ تو وہ ماقبل معطوف علیہ کو مسکوت عنہ کی طرح کر دیتا ہے گویا اس کا تذکرہ ہی نہیں کیا زبان سے نکالا ہی نہیں۔ جب کہ مفرد کا مفرد پر عطف ہو جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو اب زید بالکل درمیان سے نکل گیا بھئی جیسے اس کا نام ہی نہ لیا گیا ہو وہ مسکوت عنہ ہو گیا اور حکم کس کے لیے ثابت کر دیتا ہے؟ مابعد معطوف کے لیے وَيُثْبِتُ الْحُكْمَ لِمَا بَعْدَهُ اور مابعد کے لیے حکم کو ثابت کر دیتا ہے۔ نَحْوُ رَأَيْتُ زَيْدًا بَلْ عَمْرًا جیسے جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو کی مثال دے لیں چاہے رَأَيْتُ زَيْدًا بَلْ عَمْرًا کی مثال دے لیں ایک ہی بات ہے بھئی۔ کہ زید کے دیکھنے کی نفی ہو گئی زید گویا کہ مسکوت عنہ اس کا تذکرہ ہی نہیں کیا اور کس کے دیکھنے کا اثبات ہو گیا؟ عمرو کے دیکھنے کا۔ تو کہتے ہیں وَإِذَا دَخَلَ عَلَى الْجُمْلَةِ ہاں بَلْ اگر جملے پر داخل ہو یعنی جملے کا جملے پر عطف ہو فَقَدْ يَكُونُ لِلْإِضْرَابِ مَعَ الْقَطْعِ بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا۔ تو کہتے ہیں جملے پر جب داخل ہو تو کبھی کبھار یہ بَلْ اضراب کے لیے ہوتا ہے مَعَ الْقَطْعِ قطع کے ساتھ۔ اضراب کے لیے ہو گا مَعَ الْقَطْعِ کس کے ساتھ؟ قطع کے ساتھ، أَيْ إِبْطَالِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ یعنی معطوف علیہ کو باطل کر دینے کے ساتھ۔ یعنی جہاں بَلْ مفرد پر داخل ہو وہاں تو معطوف علیہ کو باطل کرے گا ہی کرے گا زید کی مجیئت کی تو نفی ہو گئی مجیئت کس کے لیے ثابت ہو گئی؟ عمرو کے لیے۔ کہتے ہیں جب جملے پر داخل ہوتا ہے تب بھی معطوف علیہ کو کبھی کبھار وہ باطل کر دیتا ہے، کبھی کرے گا کبھی نہیں بھئی اس لیے دو صورتیں بیان کر رہے ہیں کہ جملے پر داخل ہو تو اضراب کے لیے ہو گا مع القطع یعنی معطوف علیہ کو باطل کرے گا وہ ختم ہو جائے گا نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھئی أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ کیا یہ مشرکین و کفار کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جنون ہے بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ بلکہ آپ تو ان کے پاس حق لے کر تشریف لائے! ماقبل کا انکار ہو گیا نا کہ جنون نہیں ہے ماقبل جملہ تھا بِهِ جِنَّةٌ ماقبل کی نفی کر دی معطوف علیہ جملے کی نفی کر دی اور مابعد جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ کا اثبات کر دیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ أَيْ لَمْ يَكُنْ بِهِ جِنَّةٌ قَطْعًا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جنون نہیں ہے قطعاً قَطْعًا اس کا انکار کیا نفی کی اس لیے مَعَ الْقَطْعِ اوپر کہہ دیا انہوں نے بھئی۔ فَقَدْ يَكُونُ لِلْإِضْرَابِ مَعَ الْقَطْعِ کبھی کبھار اضراب کے لیے ہو گا بَلْ جملے پر جب داخل ہو کس کے ساتھ؟ قطع کے ساتھ کہ اس کا قطعاً انکار کیا جا رہا ہو گا نفی کی جا رہی ہو گی لَمْ يَكُنْ بِهِ جِنَّةٌ قَطْعًا۔ وَقَدْ يَكُونُ لِمُجَرَّدِ الِانْتِقَالِ عَنْ شَيْءٍ إِلَى آخَرَ بِلَا إِبْطَالٍ اور کبھی بَلْ جب جملے پر داخل ہوتا ہے تو اس صورت میں مَعَ الْقَطْعِ مع الابطال نہیں ہو گا صرف ایک جملے

سے دوسرے جملے کی طرف منتقل ہونے کے لیے ہو گا ماقبل جملے کو باطل کرنا مقصود نہیں ہے۔ پہلی صورت کیا ہوئی کہ بَلْ جملے پر داخل ہوا مَعَ الْقَطْعِ یعنی ماقبل جملے کو باطل بھی کر دیا گیا اور مابعد کا اثبات کیا گیا، دوسری صورت کہ بَلْ جملے پر داخل ہوا لیکن ماقبل کو باطل کرنا مقصود نہیں ہے صرف اتنا ہے کہ ایک جملے سے نکل کر دوسرے جملے کی طرف آپ جا رہے ہیں اور پہلا جملہ بھی اپنی جگہ پر برقرار ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَقَدْ یَکُونُ اور کبھی کبھار ہوتا ہے لِمُجَرَّدِ الِانْتِقَالِ صرف منتقل ہونے کے لیے عَنْ شَيْءٍ إِلَى آخَرَ ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف ایک جملے سے دوسرے جملے کی طرف بِلَا إِبْطَالٍ بغیر ماقبل کے باطل کرنے کے ماقبل جملے کو باطل نہیں کرے گا۔ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھئی بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا۔ دیکھیے اس سے پہلے قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى یہ پچھلی دو آیتیں ہیں قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى تحقیق کامیاب ہوا جس نے پاکیزگی اختیار کی شرک اور کفر سے اپنے آپ کو بچایا پاکیزگی اختیار کی وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ اور اپنے رب کے نام کو یاد کیا فَصَلَّى پس نماز پڑھی بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بلکہ تم لوگ تو دنیا کی زندگی کو ترجیح دیتے ہو! بَلْ جملے پر داخل ہوا کیا مطلب کہ اس نے ماقبل جملوں کو باطل کر دیا کہ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى کا مضمون باطل ہو گیا؟ ارے نہیں بھئی یہاں صرف ایک جملے سے دوسرے جملے کی طرف انتقال مقصود ہے ماقبل کو باطل کرنا مقصود نہیں ہے۔

فَإِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ بَلْ دِرْهَمَانِ۔ ایک شخص اقرار کرنے لگا ہے اقرار کسے کہتے ہیں؟ اپنے ذمے دوسرے کے حق کو واجب بتلانا۔ اقرار کرنا ہے بھئی کیا کہا اس نے لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ بَلْ دِرْهَمَانِ کہ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے بلکہ دو درہم ہیں! أَيْ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ دیکھو بھئی پہلی صورت جو ابھی اوپر پڑھ کر آ چکے آپ لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ بَلْ دِرْهَمَانِ یہ مفرد کا مفرد پر عطف ہے بَلْ کے ذریعے، اور ابھی آپ پڑھ کر آ چکے کہ بَلْ مفرد پر داخل ہو تو ماقبل کو کیا کر دیتا ہے؟ مسکوت عنہ کر دیتا ہے ماقبل کو کیا کرے گا گویا اس کا تذکرہ ہی نہیں کیا مسکوت عنہ قرار پائے گا اور مابعد اس کا حکم باقی رہے گا بھئی۔ تو لہٰذا کہتے ہیں بَلْ یہاں کس لیے آئے گا لتدارک الغلط کے لیے بھئی۔ میں نے پہلے آپ سے مثال دی جَاءَنِي زَيْدٌ میں نے کہا میرے پاس کون آیا؟ زید، پھر مجھے یاد آیا ارے نہیں زید نہیں آیا تھا کون آیا تھا؟ عمرو، میں نے اپنی غلطی کی تلافی کی اور فوراً کیا کہا بَلْ عَمْرٌو تو زید کو کیا کر دیا؟ مسکوت عنہ اس کی نفی کر دی گویا زید کا تذکرہ ہی نہیں کیا اور کس کے لیے مجیئت ثابت کر دی میں نے؟ عمرو کے لیے۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو یہ بَلْ کس لیے آیا تدارکِ غلط کے لیے پہلے زید میرے منہ سے نکل گیا اس کی میں تلافی کرنا چاہتا ہوں کہ عمرو دراصل آیا تھا تو میں نے ساتھ بَلْ عَمْرٌو کہہ دیا بھئی۔ تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہاں پر بھی بَلْ کو کس لیے بنایا جائے تدارکِ غلط کے لیے، تو جب شخص یہ کہتا ہے کہ فلاں کا مجھ پر ایک درہم واجب ہے بلکہ دو درہم تو کتنے واجب ہونے چاہئیں تھے؟ دو، پہلے کا تو وہ انکار کر رہا ہے وہ تو مسکوت عنہ اس کو تو ختم کیا تدارکِ غلط کر رہا ہے غلطی کی تلافی کہ میں نے ایک کہہ دیا بھول کر حالانکہ اس کے مجھ پر کتنے واجب ہیں؟ دو درہم۔ تو دو ہی واجب ہونے چاہئیں نا جیسے جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو زید نکل گیا اس کے لیے حکم ہی نہیں ہے حکم صرف عمرو کے لیے ہے تو یہاں پر بھی

بَلْ دِرْهَمَانِ کہا تو حکم مابعد کے لیے ہونا چاہیے کہ کتنے درہم واجب ہونے چاہئیں؟ دو درہم پہلے والا ایک نکل جانا چاہیے تھا۔ لیکن علمائے کرام فرماتے ہیں فقہائے کرام رحمہم اللہ کہ اس شخص پر تین درہم واجب ہو جائیں گے۔ کتنے واجب ہو جائیں گے؟ تین درہم بھئی، پہلا ایک بھی واجب اور بعد والے دو بھی واجب کل ملا کر تین۔ کیوں بھئی؟ بَلْ کس لیے آتا تھا ماقبل کو تو وہ نفی کر دیتا ہے مسکوت عنہ بنا دیتا ہے پہلے درہم کا تو گویا تذکرہ ہی نہیں ہوا وہ تو نکل جانا چاہیے صرف مابعد دو واجب ہونے چاہئیں نا؟ فرماتے ہیں ہاں بات تمہاری ٹھیک ہے بَلْ آتا تو اسی کام کے لیے کہ ماقبل کی نفی کرے گا لیکن بَلْ کو یہاں اس سے روک دیا جائے گا منع کر دیا جائے گا۔ کیوں بھئی؟ اس لیے کیونکہ اس نے اقرار کیا ہے لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ اقرار کر دیا کہ نہیں کیا کہ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے؟ اور ایک دفعہ اقرار کرنے کے بعد اگر کوئی شخص اپنے اقرار سے پھرنا چاہے تو شریعت اجازت دیتی ہے اسے؟ پھر تو ہر شخص اقرار کرنے کے بعد مکر جائے گا کہے گا نہیں میں رجوع کرتا ہوں کوئی اس پر واجب ہی نہیں ہو گا کسی کا حق ہی وصول نہیں ہو گا! اس لیے ایک دفعہ اقرار کرنے کے بعد رجوع کرنا جائز نہیں۔ اس نے جب کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ اس نے ایک درہم کا تو کر لیا اقرار، اور بَلْ دِرْهَمَانِ کہہ کر یہ اس ایک درہم سے رجوع کرنا چاہتا ہے اس کو باطل کرنا چاہتا ہے جبکہ اقرار کے بعد رجوع کرنا درست نہیں ہوا کرتا اس لیے پہلا ایک درہم بھی اس پر واجب رہے گا اسی طرح اپنی حالت پر اس کا انکار نہیں ہو سکے گا وہ مسکوت عنہ نہیں ہو سکے گا اور بَلْ دِرْهَمَانِ کے ذریعے جو دو کا اقرار کر رہا ہے یہ دو بھی واجب ہو جائیں گے کل ملا کر اس پر کتنے واجب ہو جائیں گے؟ تین واجب۔ یہ وجہ ہوئی بَلْ کا معنی تو ٹھیک تھا کہ پہلا ایک ختم ہو جانا چاہیے تھا صرف دو واجب ہونے چاہئیں تھے۔ اسی لیے اگر مال کے علاوہ کسی اور چیز میں دیکھو بَلْ آجائے تو وہاں ایسا نہیں ہو گا۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثِنْتَيْنِ۔ کیا کہتا ہے بیوی سے؟ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثِنْتَيْنِ تجھے ایک طلاق ہے بلکہ دو طلاقیں ہیں۔ کتنی واقع ہوں گی بولو؟ دو ہی واقع ہوں گی کیونکہ بَلْ آتا ہی کس لیے ہے تدارکِ غلط کے لیے وہ ماقبل کو مسکوت عنہ کر دیتا ہے، وَاحِدَةً ختم ہو گیا کتنی واقع ہوں گی؟ دو ہی واقع ہوں گی ثِنْتَيْنِ کے ذریعے۔ یہاں تو تین نہیں ہم واقع کر رہے! ہاں کوئی شخص اگر اپنی بیوی کو یہ کہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً، وَاحِدَةً کہے ہی نہ صرف یوں کہے أَنْتِ طَالِقٌ بَلْ ثِنْتَيْنِ یا کہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ تو اس صورت میں تین واقع ہوں گی کیونکہ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً کے ذریعے ایک طلاق واقع ہو چکی اور واقع ہو جانے کے بعد اس کا انکار کرنا چاہے ہو سکتا ہے؟ نہیں، اور مابعد میں بَلْ کے بعد دوبارہ طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ بھی لے آیا دو اور واقع کر رہا ہے تو وہ دو بھی واقع ہوں گی اور پہلی ایک وہ بھی واقع۔ لیکن دوسری صورت میں طَالِقٌ کو دوبارہ نہیں لایا تھا کیا کہا تھا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثِنْتَيْنِ طَالِقٌ کا لفظ ایک ہی دفعہ بولا اور آخر میں بَلْ ثِنْتَيْنِ کو لا کر اس نے بتلا دیا ہے کہ اس أَنْتِ طَالِقٌ سے میری مراد ایک نہیں بلکہ کیا ہے؟ دو طلاقیں واقع کرنا ہے لہٰذا دو ہی واقع ہوں گی۔ سمجھ میں آگیا فرق؟ تو دیکھیے کس طرح بیان کرتے ہیں فِيمَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ بَلْ دِرْهَمَانِ پس جب کہا کسی شخص نے فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے بلکہ دو درہم أَيْ لِتَدَارُكِ الْغَلَطِ بَلْ یہاں کس

لیے ہے؟ تدارکِ غلط کے لیے جیسے میں نے مثال دے کر سمجھایا بھئی کہ ماقبل مسکوت عنہ وہ نکل جائے گا صرف مابعد کا حکم رہے گا فَمُقْتَضَى كَلِمَةِ بَلْ پس کلمہ بَلْ کا تقاضا کیا ہے؟ نَفْيُ الدِّرْهَمِ الْأَوَّلِ کہ پہلے درہم کی نفی ہونی چاہیے تھی اس کو تو مسکوت عنہ قرار دینا چاہیے تھا لَكِنَّهُ لَا يَصِحُّ لیکن اس کا مسکوت عنہ قرار دینا اس کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے لِأَنَّ الرُّجُوعَ عَنِ الْإِقْرَارِ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ بَاطِلٌ اس لیے کیونکہ اقرار سے رجوع کرنا حقوق العباد میں یعنی بندوں کے حقوق میں وہ باطل ہے۔ ہاں حقوق اللہ جو ہیں ان کے اندر بندہ اقرار کر کے پھر مکر بھی جائے تو شریعت کہتی ہے جاؤ بھئی چلے جاؤ گھر کو اپنے۔ مثلاً زنا کا اقرار کر لیا کسی نے آکر اور پھر جب اس پر حد جاری کرنے لگے اس سے پہلے ہی کہتا ہے نہیں جی میں نے کوئی زنا شنا نہیں کیا میں ویسے جھوٹ بول رہا تھا، چھوڑ دیں گے اسے کہیں گے جاؤ چلے جاؤ۔ لیکن بندوں کے جو حقوق ہیں ان میں اگر ایک دفعہ اقرار کر لیا کہ اس کے مجھ پر اتنے پیسے ہیں بعد میں کہے میں رجوع کرتا ہوں اس کا رجوع معتبر نہیں ہے بھئی۔ تو یہ حقوق العباد کا مسئلہ ہے تو بندوں کے حقوق میں اقرار سے رجوع کرنا باطل ہے فَيَبْطُلُ الْإِضْرَابُ تو اضراب باطل ہو جائے گا یعنی پہلے کی نفی نہیں ہو سکے گی وَيَبْقَى الْعَطْفُ اور عطف باقی رہے گا فَيَلْزَمُهُ ثَلَاثَةٌ تو کل ملا کر اس شخص پر کتنے لازم ہو جائیں گے؟ تین درہم عِنْدَنَا ہمارے نزدیک۔ وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثِنْتَيْنِ اور اسی طرح جب کہا خاوند نے تجھے طلاق ہے ایک بلکہ دو يَقَعُ الثَّلَاثُ، دیکھو یہاں انہوں نے لکھ دیا يَقَعُ الثَّلَاثُ جبکہ آپ حاشیے میں دیکھ لیں طَالِقٌ وَاحِدَةً کہنے کے بعد آگے کیا ہو بَلْ طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ یہ لفظ کہے تب تین واقع ہوں گی بھئی ورنہ وہی دو واقع ہوں گی جو میں نے آپ کو پہلے تفصیل کے ساتھ مسئلہ بتا دیا۔ دیکھیں حاشیے میں انہوں نے بھی یہی دیا ہے پانچ نمبر حاشیہ اگر آپ دیکھیں قَوْلُهُ يَقَعُ الثَّلَاثُ کے تحت هَذَا سَهْوٌ یہ سہو ہو گیا مصنف یا شارح سے إِذْ هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنْ يَكُونَ الْعَطْفُ بِتَكْرَارِ لَفْظِ الطَّلَاقِ بَعْدَ بَلْ یہ بنی ہے اس پر کہ عطف ہو بتکرارِ لفظِ طلاق کے بَلْ کے بعد بھی أَيْ بَلْ طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ، سمجھ میں آیا بھئی؟ اس پر بنی ہے اگر بَلْ کے بعد دوبارہ طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ لائے گا تو پھر بے شک تین واقع ہوں گی لیکن یہاں عبارت میں تو تذکرہ نہیں لہٰذا یہاں کتنی واقع ہوں گی؟ دو ہی واقع ہوں گی۔ سمجھ میں آگیا بھئی حاشیے میں انہوں نے بتلا دیا۔ أَمَّا إِذَا لَمْ يُكَرِّرْ فَيَقَعُ ثِنْتَانِ فَقَطْ کما فی التوضیح وغیرہ، دیکھ لیا وہی جو بات میں نے عرض کی تھی حاشیے میں لکھی ہوئی ہے۔

اچھا تو آجائیے دوبارہ اسی عبارت کی طرف کہ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ کہا يَقَعُ الثَّلَاثُ تین واقع ہو جائیں گی لِأَنَّ إِبْطَالَ الْوَاحِدَةِ بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِهَا لَا يَصِحُّ اس لیے کہ ایک کو باطل کرنا اس کے تکلم کے بعد وہ صحیح نہیں ہے ایک تو واقع ہو چکی اس کو کیسے باطل کرے گا تو تین واقع ہو گئیں۔ نَعَمْ، اب خود ہی مصنف کو یا شارح کو خیال آگیا خود ہی بتلانے لگے ہیں نَعَمْ ہاں يَصِحُّ الْإِبْطَالُ فِيمَا يَحْتَمِلُ الفَسْخَ۔ ہاں کہتے ہیں باطل کرنا صحیح ہو جائے گا فِيمَا اس چیز میں اس معاملے میں يَحْتَمِلُ الفَسْخَ جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو جس کو فسخ کیا جا سکتا ہو ختم کیا جا سکتا ہو روکا جا سکتا ہو۔ بھئی دیکھیے اقرار کا فسخ ہو سکتا ہے؟ نہیں ہو سکتا اقرار کرنے کے بعد بندہ مکرنا چاہے اس کو فسخ کرنا چاہے ختم نہیں ہو سکتا۔ طلاق دینے کے بعد ایک بندہ چاہتا

ہے میں طلاق کو واپس لے لوں فسخ کر دوں ہو سکتی ہے؟ نہیں۔ لیکن کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں فسخ ہو سکتا ہے۔ مثلاً میں نے فلانے کو اپنا وکیل بنایا کہ بھئی تم میرے مال کو بیچ دو یا میرے لیے مال خرید لو میری دکان کے لیے وکیل بنایا، کل کو میں اس کو معزول کرنا چاہتا ہوں ہٹانا چاہتا ہوں وکالت کو فسخ کرنا چاہتا ہوں ختم کرنا چاہتا ہوں کر سکتا ہوں یا نہیں؟ کر سکتا ہوں! یہاں فسخ ہو سکتا ہے لہٰذا اب بَلْ اپنے اصل معنی پر رہے گا اور ماقبل کو باطل کر دے گا، صرف مابعد ہو گا۔ کما اذا قال جیسے کوئی شخص کہتا ہے فُلَانٌ وَكِيلِي بَلْ فُلَانٌ فلاں شخص میرا وکیل ہے، زید میرا وکیل ہے بَلْ عَمْرٌو بلکہ عمرو میرا وکیل ہے۔ یہاں زید نکل جائے گا وکالت سے اور کون اس کا وکیل بنے گا؟ صرف مابعد میں آنے والا عمرو اس کا وکیل بنے گا کیونکہ وکالت کے اندر فسخ ہوتا ہے بھئی تو پہلی وکالت فسخ ہو گئی بَلْ کی وجہ سے۔ نَعَمْ يَصِحُّ الْإِبْطَالُ فِيمَا يَحْتَمِلُ الفَسْخَ ہاں ابطال کرنا صحیح ہو گا اس معاملے میں جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے كَمَا إِذَا قَالَ فُلَانٌ وَكِيلِي بَلْ فُلَانٌ فَيَبْطُلُ وَكَالَةُ الْأَوَّلِ پس باطل ہو جائے گی پہلے کی وکالت وَيَصِيرُ الثَّانِي وَكِيلًا اور دوسرا ہو جائے گا اس کا وکیل۔

وَلَكِنْ لِلِاسْتِدْرَاكِ۔ لَكِنْ یہ کس لیے آتا ہے؟ استدراک کے لیے آتا ہے۔ بَعْدَ النَّفْيِ نفی کے بعد۔ بھئی ماقبل کے بعد کوئی وہم پیدا ہو رہا ہو تو اس وہم کو دور کرنے کے لیے لَكِنْ کو لایا جاتا ہے بھئی۔ وہ بھی آگے بتلائیں گے اس کی پوری تفصیل آ رہی ہے۔ پہلے دیکھو لَكِنْ کی ایک موٹی سی پہچان بتلا رہے ہیں کہ لَكِنْ نفی کے بعد واقع ہو تو مفرد پر بھی داخل ہوتا ہے اور جملے پر بھی داخل ہوتا ہے۔ ماقبل میں کیا آ رہا ہو؟ نفی، اور نفی کے بعد لَكِنْ ہو نفی کے بعد وہ مفرد پر بھی داخل ہو جاتا ہے اور جملے پر بھی داخل ہو جاتا ہے۔ اگر مفرد پر داخل ہو رہا ہے یہ بھی ساتھ نوٹ کر لو وہ عاطفہ ہو گا۔ نفی کے بعد لَكِنْ کس پر داخل ہو رہا ہو؟ مفرد پر تو وہ عاطفہ ہو گا اور اگر نفی کے بعد ہے لیکن جملے پر داخل ہو رہا ہے پھر وہ عاطفہ نہیں ہو گا وہ ویسے حرفِ ابتدا ہو گا اور استدراک کا معنی دے گا بھئی۔ دونوں صورتیں کس کی ہوئیں؟ کہ ماقبل میں نفی ہو، اور اگر ماقبل میں ایجاب ہو یعنی مثبت کلام ہو منفی کلام نہ ہو تو اس کے بعد لَكِنْ مفرد پر کبھی داخل ہو ہی نہیں سکتا، کس پر داخل ہو گا ہمیشہ؟ جملے ہی پر داخل ہو گا اور پھر وہ حرفِ ابتدا ہو گا استدراک کا معنی دے گا وہ عاطفہ نہیں ہو گا۔ لہٰذا پتا چلا لَكِنْ عاطفہ صرف ایک صورت میں بنتا ہے کب بھئی؟ جب کہ اس سے پہلے نفی ہو اور لَكِنْ کس پر داخل ہو؟ مفرد پر، تب لَكِنْ کو عاطفہ کہتے ہیں اس کے علاوہ جملے پر داخل ہو چاہے نفی کے بعد ہو چاہے ایجاب کے بعد ہو اس کو عاطفہ نہیں کہتے بھئی۔ یاد رہے گا بھئی فرق؟ جی۔ تو کہتے ہیں وَلَكِنْ لِلِاسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ لَكِنْ جو ہے استدراک کے لیے آتا ہے نفی کے بعد تَدْخُلُ عَلَى الْمُفْرَدِ وَالْجُمْلَةِ اور داخل ہوتا ہے مفرد پر بھی اور جملے پر بھی نفی کے بعد آ کر بھئی نَحْوُ مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو۔ پہلے آ رہی ہے نفی مَا جَاءَنِي زَيْدٌ میرے پاس نہیں آیا زید، نفی آ رہی ہے نا؟ اور لَكِنْ عَمْرٌو یہ داخل ہو رہا ہے اب کس پر؟ مفرد پر عَمْرٌو مفرد پر داخل ہوا اور اپنے ماقبل کے خلاف حکم دے رہا ہے دیکھو عَمْرٌو کے لیے اب کیا ہے لَكِنْ عَمْرٌو لیکن عمرو آیا ہے! تو لَكِنْ جب عاطفہ ہو تو مابعد کے لیے ماقبل کے خلاف حکم ہوتا ہے بھئی۔ مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو میرے پاس زید نہیں آیا لیکن کون آیا؟ عمرو

آیا۔ اس پر مفرد ہے اس پر داخل ہو گیا۔ وَمَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو قَدْ جَاءَ یہ نفی کے بعد کس پہ داخل ہو گیا بھئی؟ عَمْرٌو قَدْ جَاءَ جملے پر داخل ہو گیا۔ دیکھو نفی کے بعد مفرد پر بھی داخل کیا پہلی مثال میں اور دوسری مثال میں کس پر داخل کر کے دکھلایا جملے پر بھی داخل کر کے دکھلایا۔ وَبَعْدَ الْإِيجَابِ اور ایجاب کے بعد اگر لَكِنْ ہو یعنی ماقبل میں کلام مثبت ہو منفی نہ ہو تَخْتَصُّ بِالْجُمْلَةِ تو پھر لَكِنْ خاص ہو جائے گا کس کے ساتھ؟ جملے کے ساتھ، وہاں مفرد پر داخل نہیں ہو گا صرف جملے ہی پر داخل ہو گا جیسے جَاءَنِي زَيْدٌ دیکھو مَا ہٹا دو یہاں سے مثبت کر لیا کلام جَاءَنِي زَيْدٌ میرے پاس زید آیا لَكِنْ عَمْرٌو لَمْ يَجِئْ لیکن عمرو نہیں آیا۔ یہ بھی یاد رکھو ماقبل اگر منفی تھا تو لَكِنْ کے مابعد کیا ہوتا تھا مثبت اور اگر ماقبل مثبت ہے تو لَكِنْ کے مابعد منفی ہو گا۔

فَلَا يَجُوزُ جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو۔ تو لہٰذا کہتے ہیں جب ایجاب کے بعد لَكِنْ صرف جملے پر داخل ہوتا ہے فَلَا يَجُوزُ پس یہ کہنا جائز نہیں ہو گا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو کہ ایجاب کے بعد کس پر داخل کر دیا لَكِنْ کو آپ نے عَمْرٌو مفرد پر، کہتے ہیں یہ عربی زبان میں جائز نہیں ہے کیونکہ ایجاب کے بعد صرف جملے پر لَكِنْ داخل ہوا کرتا ہے مفرد پر نہیں۔ وَلَا يَكُونُ حَرْفَ عَطْفٍ إِلَّا عِنْدَ الدُّخُولِ عَلَى الْمُفْرَدِ وہی بات جو میں نے پہلے آپ کو بتلا دی کہ لَكِنْ حرفِ عطف صرف اس وقت ہو گا جب وہ کس پر داخل ہو؟ مفرد پر، اور مفرد پر کب داخل ہوتا ہے جب کہ ماقبل میں نفی ہو۔ لَكِنْ کب ہو گا حرفِ عطف بولو؟ جب نفی کے بعد مفرد پر داخل ہو تب لَكِنْ حرفِ عطف ہوتا ہے اور اگر نفی یا ایجاب کے بعد جملے پر داخل ہو اس کو حرفِ عطف نہیں کہتے وہ حرفِ ابتدا کہلاتا ہے بھئی۔ وَمَعْنَى الِاسْتِدْرَاكِ اب استدراک کا معنی بھی بتانے لگے ہیں بھئی أَثْبَتَ لِمَا بَعْدَهُ حُكْمًا مُخَالِفًا لِمَا قَبْلَهُ کہ مابعد کے لیے ایسا حکم ثابت کرنا جو ماقبل کے حکم کے خلاف ہو۔ ماقبل میں اگر نفی تھی تو مابعد میں کیا آ جائے گا اثبات، اور ماقبل میں اگر اثبات تھا تو مابعد میں کیا آ جائے گی نفی۔ یہ معنی ہے خلاف ہونے کا بھئی۔ مابعد کا حکم ماقبل کے خلاف ہوتا ہے لَكِنْ میں کہ اگر ماقبل میں نفی تھی مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو تو عَمْرٌو کے لیے کیا ہوا اثبات کہ زید نہیں آیا البتہ عمرو آیا ہے، اور اگر ماقبل میں اثبات ہو جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو لَمْ يَجِئْ تو مابعد کے لیے نفی ہو جائے گی۔ سمجھ میں آگیا خلاف ہونے کا معنی؟ جی استدراک کسے کہتے ہیں أَنْ يُثْبَتَ لِمَا بَعْدَهُ کہ ثابت کیا جائے لَكِنْ کے مابعد کے لیے حُكْمًا مُخَالِفًا لِمَا قَبْلَهُ ایسا حکم جو ماقبل کے حکم کے مخالف ہو لِأَجْلِ دَفْعِ مَا يُوهَمُ مِنْ تَحَقُّقِ الْمُشَابَهَةِ وَالْمُلَابَسَةِ بَيْنَهُمَا دور کرنے کے لیے اس کو مَا يُوهَمُ جس کا وہم کیا جاتا ہے مِنْ تَحَقُّقِ الْمُشَابَهَةِ مشابہت کے تحقق کی وجہ سے وَالْمُلَابَسَةِ بَيْنَهُمَا اور آپس کے میل جول کی وجہ سے۔ بھئی وہ زید اور عمرو دو پکے دوست ہیں ہر وقت اکٹھے رہتے ہیں ساتھ رہتے ہیں کبھی ایک دوسرے سے جدا ہی نہیں ہوتے، میں نے آکر جب آپ سے یہ خبر دی کہ مَا جَاءَنِي زَيْدٌ زید نہیں آیا میرے پاس، آپ کو فوراً خیال گزرے گا اچھا زید اور عمرو تو اکٹھے ہوتے ہیں ہر وقت زید نہیں آیا تو معلوم ہوا عمرو بھی نہیں آیا ہو گا! کیا آپ کو وہم گزرا کہ زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہیں آیا ہو گا کیونکہ دونوں ہر وقت اکٹھے ہوتے ہیں ان کا آپس میں بڑا گہرا تعلق ہے تلبس

ہے ملابست ہے ان کی آپس میں یا مشابہت دونوں ایک جیسے ہیں ایک نہیں آیا تو دوسرا بھی نہیں آیا ہو گا۔ اس وہم کو دور کرنے کے لیے اب لَكِنْ لایا جاتا ہے تو ساتھ ہی میں کہہ دیتا ہوں مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو میرے پاس زید تو نہیں آیا لیکن کون آگیا ہے؟ عمرو آیا ہے تا کہ آپ کو یہ وہم نہ ہو کہ عمرو بھی نہیں آیا ہو گا۔ اسی کو استدراک کہتے ہیں بھئی اس وہم کو دور کرنے کے لیے آتا ہے۔ تو کہتے ہیں اور معنی استدراک کا یہ ہے کہ ثابت کیا جائے مابعد کے لیے ایسا حکم جو ماقبل کے مخالف ہے کس لیے؟ لِأَجْلِ دَفْعِ مَا يُوهَمُ اس چیز کے دور کرنے کے لیے جس کا وہم ہوتا ہے مِنْ تَحَقُّقِ الْمُشَابَهَةِ مشابہت کے پائے جانے سے وَالْمُلَابَسَةِ بَيْنَهُمَا اور ان دونوں کے درمیان ملابست کے پائے جانے سے جو وہم پیدا ہوتا تھا کہ زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہیں آیا ہو گا، یا جَاءَنِي زَيْدٌ زید آیا ہے تو آپ کو فوراً خیال ہو گا تو عمرو بھی اس کے ساتھ ہی آیا ہو گا اکٹھے جو رہتے ہیں تو میں کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو لَمْ يَجِئْ میرے پاس زید تو آیا لیکن عمرو اس کے ساتھ نہیں آیا بھئی آپ کا وہم دور کرنے کے لیے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں بِأَنَّهُ إِذَا قَالَ بایں طور کہ جب قائل نے کہا مَا جَاءَنِي زَيْدٌ میرے پاس زید نہیں آیا فَكَأَنَّهُ تَوَهَّمَ السَّامِعُ تو گویا کہ سننے والے کو وہم گزرا لِمُلَابَسَةٍ بَيْنَ زَيْدٍ وَعَمْرٍو اس ملابست اور تعلق کی وجہ سے جو زید اور عمرو کے درمیان ہے، وہم یہ گزرا کہ أَنَّ عَمْرًا أَيْضًا لَمْ يَجِئْ کہ عمرو بھی نہیں آیا ہو گا فَقَالَ تو متکلم نے کہا اس کے اس وہم کو دور کرنے کے لیے لَكِنْ عَمْرٌو أَيْ جَاءَ لیکن عمرو وہ آیا ہے دَفْعًا لِوَهْمِ السَّامِعِ سامع کے اس وہم کو دور کرنے کے لیے۔

فَإِذَا قَالَ لَا مَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ لَكِنْ دِرْهَمٌ پس اگر کہا کسی شخص نے لَا مَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ فلاں کا کوئی مال مجھ پر نہیں ہے لَكِنْ دِرْهَمٌ۔ دیکھو ماقبل میں نفی ہے یا اثبات؟ نفی ہے اور لَكِنْ کس پر داخل ہو رہا ہے نفی کے بعد دِرْهَمٌ مفرد پر اور مابعد کا حکم ماقبل کے خلاف یعنی کیا معنی ہوا کہ فلاں کا مجھ پر کوئی مال واجب نہیں لیکن ایک درہم مجھ پر واجب ہے اس کا۔ تو چنانچہ اس شخص پر ایک درہم واجب ہو جائے گا مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عَمْرٌو ہی کی طرح لَزِمَهُ الدِّرْهَمُ تو لازم ہو جائے گا اس کہنے والے پر ایک درہم عَمَلًا بِمُقْتَضَى لَكِنْ، لَكِنْ کے مقتضیٰ پر عمل کرتے ہوئے کیونکہ لَكِنْ کا مقتضیٰ یہی ہے کہ ماقبل میں نفی ہو تو مابعد میں کیا ہو جائے گا اثبات لہٰذا ایک درہم ثابت ہو جائے گا کہ وہ تیرے ذمے واجب ہے۔ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ مَالٌ لَكِنْ لَا أَقْضِيهِ دیکھو یہ ایجاب کے بعد لَكِنْ لائے لِفُلَانٍ عَلَيَّ مَالٌ فلاں کا مجھ پر مال ہے اب لَكِنْ آگے جملے پر داخل کیا جا رہا ہے کہ نہیں؟ کیونکہ ایجاب ہے، اور ماقبل کے خلاف لَكِنْ لَا أَقْضِيهِ ماقبل میں اثبات تھا کہ فلاں کا مجھ پر مال ہے آگے کیا لایا؟ نفی لیکن میں اس مال کو ادا نہیں کروں گا! سمجھ میں آرہی ہے بات بھئی؟ تو یہ دوسری مثال دے دی ایجاب والی کہ ایک شخص کہتا ہے فلاں کا مجھ پر مال ہے لیکن میں اسے ادا نہیں کروں گا فَيُجْبَرُ عَلَى الْقَضَاءِ تو اس پر قضا کے لیے جبر کیا جائے گا زبردستی اس سے وہ مال دلوایا جائے گا عَمَلًا بِالْإِقْرَارِ کیونکہ اس نے پہلے اقرار کر لیا یا نہیں کر لیا لِفُلَانٍ عَلَيَّ مَالٌ اور اب اس کو دینے سے انکار کر رہا ہے وہ انکار اس کا معتبر نہیں مانا جائے گا اقرار کے بعد۔ وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً

لَكِنْ ثِنْتَانِ لَا اور اسی طرح جب خاوند نے اپنی بیوی سے کہا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً تجھے ایک طلاق ہے لَكِنْ ثِنْتَانِ لَا لیکن دو نہیں ہیں يَقَعُ الْوَاحِدَةُ تو ایک واقع ہو جائے گی کیونکہ ایک کا اس نے اثبات کر دیا۔ بعض نسخوں میں وَكَذَلِكَ کی جگہ پر هَكَذَا لکھا ہے فَهَكَذَا تو یہ تشبیہ دے دی انہوں نے کس کے ساتھ؟ وہ بَلْ کے ساتھ بھئی۔ یعنی اگر اس نے کہا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَكِنْ ثِنْتَيْنِ اگر چلو یوں ہی کہا اس نے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَكِنْ ثِنْتَيْنِ لَا نکال دو بیچ سے۔ پہلے تو میں نے لَا کے ساتھ معنی کیا نا کہ لَا کا لفظ موجود ہے تو اس کا معنی یہ ہوا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً تجھے ایک طلاق ہے لَكِنْ ثِنْتَانِ لَا لیکن دو نہیں ہیں تو ایک ہی واقع ہو گی۔ اور بعض نسخوں کے اندر یہ لَا کا لفظ نہیں ہے وہاں کس طرح عبارت ہے سنو! کہتے ہیں فَهَكَذَا إِذَا قَالَ تو اسی بَلْ ہی کی طرح ہو جائے گا جب کہا اس نے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَكِنْ ثِنْتَيْنِ کہ تجھے طلاق ہے ایک لیکن دو۔ تجھے طلاق ہے ایک لیکن دو، پہلے تو لَكِنْ ثِنْتَانِ لَا ہم کر رہے تھے یعنی لَا نافیہ جنس نہیں بلکہ لَيْسَ کے معنی میں جو آتا ہے جس کا اسم مرفوع ہوا کرتا ہے اور اس کی خبر محذوف نکال لی لَكِنْ ثِنْتَانِ لَا تَقَعَانِ لیکن دو واقع نہیں تو ایک واقع۔ اب دوسرے نسخے کے مطابق جہاں لَا نہیں ہے اور فَهَكَذَا شروع میں لکھا ہے وہ کہتے ہیں یہ پھر بَلْ ہی کی طرح ہو جائے گا لَكِنْ یہاں کہ جملے کا جملے پر عطف ہے گویا یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَكِنْ طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ اور جب دونوں طَالِقٌ آئیں گے میں نے کیا کہا تھا کتنی واقع ہو جائیں گی؟ تین، پہلی کے ذریعے ایک واقع ہو چکی اور اب لَكِنْ کے مابعد طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ وہ دو اور بھی واقع ہو جائیں گی جیسے بَلْ میں ہوا تھا بعینہٖ یہاں بھی تین ہی واقع ہو جائیں گی۔ اور اگر وہ یوں کہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَكِنْ ثِنْتَيْنِ اور طَالِقٌ کا لفظ دوبارہ نہ لائے جیسے ہم نے بَلْ میں پڑھا تھا پھر یہاں بھی کتنی واقع ہوں گی؟ دو ہی واقع ہوں گی جیسے بَلْ میں دو ہی واقع ہوئی تھیں تین واقع نہیں ہوئی تھیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ دونوں نسخوں کے اعتبار سے ترجمہ ہو گیا۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ٦٠: حروفِ معانی (٦): کلمہ «أَوْ» کے پانچ معانی (تخییر، اباحت، تقسیم، ابہام، شک) اور ان کی امثلہ

نور الانوار صفحہ: ١٢٣ — بتاریخ: ١٧ جنوری ٢٠١١ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَكَلِمَةُ أَوْ لِلتَّخْيِيرِ أَوِ الْإِبَاحَةِ أَوِ التَّقْسِيمِ أَوِ الْإِبْهَامِ أَوِ الشَّكِّ، ثُمَّ قَدْ تَتَعَاقَبُ التَّسْوِيَةُ وَالإِبَاحَةُ فِي النَّفْيِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

حروفِ معانی کی بحث چل رہی ہے۔ آج ہم کلمہ أَوْ کو پڑھیں گے بھئی۔ کلمہ أَوْ کا موضوع لہ یعنی حقیقی معنی یاد رکھیے اَحَدُ الشَّيْئَيْنِ یا اَحَدُ الْأَشْيَاءِ ہے بھئی۔ کیا حقیقی معنی ہے کلمہ أَوْ کا؟ اَحَدُ الشَّيْئَيْنِ یا اَحَدُ الْأَشْيَاءِ بھئی۔ پھر موقع محل کی مناسبت سے قرینے کو دیکھتے ہوئے اس کلمہ أَوْ کے بہت سے معانی ہو جاتے ہیں، جیسے مصنف بھی یہاں پر ذکر فرما رہے ہیں قریباً پانچ چھ معانی انہوں نے یہاں ذکر کیے ہیں بھئی اس کے۔ موقع محل کی مناسبت سے اس کے مختلف معانی ہوا کرتے ہیں۔ دیکھیے کیا فرماتے ہیں کہتے ہیں وَكَلِمَةُ أَوْ لِلتَّخْيِيرِ کلمہ أَوْ تخییر کے لیے آتا ہے أَوِ الْإِبَاحَةِ یا اباحت کے لیے آتا ہے أَوِ التَّقْسِيمِ یا تقسیم کے لیے آتا ہے أَوِ الْإِبْهَامِ یا ابہام کے لیے آتا ہے أَوِ الشَّكِّ یا شک کے لیے آتا ہے۔ اچھا یہاں یہ بڑی اہم بات ہے کہ تخییر اور اباحت کا فرق آپ کو معلوم ہونا چاہیے۔ کلمہ أَوْ تخییر کے لیے آتا ہے اور کلمہ أَوْ کس لیے آتا ہے؟ اباحت کے لیے، ان کا فرق آپ جانتے ہیں بھئی؟ بہت اہم اور بنیادی فرق جو ہر وقت مستحضر رہنا چاہیے۔ کلمہ أَوْ جب تخییر کے لیے آئے یاد رکھیے تخییر کا معنی بھی اختیار دینا اور اباحت کا معنی ہے مباح کرنا اس میں بھی گویا اختیار دینا ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن دونوں میں فرق یہ کہ جہاں کلمہ أَوْ تخییر کے لیے آتا ہے تخییر کے اندر جمع کرنا جائز نہیں ہوتا، ان سب کو جمع

کرنا جن چیزوں کا تذکرہ کیا گیا ان سب کو جمع کرنا یہ تخییر میں جائز نہیں ہوتا، اور جہاں کلمہ أَوْ اباحت کے لیے آئے وہاں سب کو جمع کرنا جائز ہوتا ہے۔ یاد رہے گا بھئی؟ تخییر اور اباحت میں کیا فرق ہوا؟ کلمہ أَوْ جہاں تخییر کے لیے ہو وہاں تمام چیزوں کو جمع کرنا جن کے درمیان أَوْ آیا ہے ان سب کو جمع کرنا جائز نہیں ہوتا، اور اباحت میں سب کو جمع کرنا جائز ہوتا ہے۔ آگے شارح مثال کے ذریعے واضح کریں گے وہاں بات سمجھ میں آجائے گی مزید بھئی آپ کو۔ پھر تقسیم کے لیے آتا ہے یعنی انواع کو اقسام کو جدا جدا الگ الگ کرنے کے لیے آتا ہے کلمہ أَوْ بھئی۔ اور ابہام کے لیے آتا ہے، ابہام کہ متکلم کو تو حقیقتِ حال کا پتا ہے کہ کون سی چیز واقع ہے، کون سا امر واقع ہے متکلم کو اس کا علم ہے لیکن مخاطب مصلحت کا تقاضا یہ کہ مخاطب سے اس کو چھپایا جائے مبہم رکھا جائے اس کے لیے۔ متکلم کو تو علم ہوتا ہے لیکن وہ مخاطب پر اس کو مبہم رکھنا چاہتا ہے تاکہ اس کو پتا نہ چل سکے متعین طور پر، اس کو ابہام کہتے ہیں۔ اور شک؟ شک کا معنی متکلم خود شک میں ہے اسے پتا نہیں یہ کام ہوا یا یہ ہوا، اس نے کیا أَوْ لا کر کلام کر دیا بھئی۔ پانچوں معانی سمجھ میں آگئے بھئی؟ اب دیکھ لیجیے ان پانچوں معانی کو پہلے وہ بیان کریں گے اور اس کے بعد پھر مابعد کی عبارت کی طرف چلیں گے۔[1]

شَرَعَ فِي الْبَحْثِ عَنْ كَلِمَةِ أَوْ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنَ الْعَوَاطِفِ الصِّرْفَةِ۔ فرماتے ہیں شروع کیا مصنف نے کلمہ أَوْ کی بحث کو

---

[1]

جدول — حروفِ عطف (واو، فاء، ثم، بل، لکن، او، حتیٰ) کے اصولی معانی اور فقہی احکام:

حرفِ عطف	معنیٰ موضوع لہ (حقیقی)	اہم فقہی تفریع و حکم
اَلْوَاوُ	مطلق جمع و مقارنت (بلا ترتیب و معیت)	غیر مدخول بہا سے کہا «إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ» تو داخل ہونے پر ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔
اَلْفَاءُ	وصل و تعقیب بلا مہلت	غیر مدخول بہا سے کہا «أَنْتِ طَالِقٌ فَطَالِقٌ» تو صرف پہلی طلاق واقع ہو گی؛ مدخول بہا پر دونوں۔
ثُمَّ	تراخی (مہلت کے ساتھ عطف)	غیر مدخول بہا سے کہا «أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ» تو پہلی ہی سے بائنہ ہو گئی، دوسری لغو۔
بَلْ	اضراب و تدارکِ غلط (اول ساقط، ثانی ثابت)	اقرار میں اضراب باطل ہے («تیرے مجھ پر ہزار درہم ہیں بلکہ پانچ سو» — دونوں لازم آئیں گے)۔
لٰكِنْ	استدراک بعد النفی (ثبوتِ ضد)	مفرد پر عطف کے لیے ماقبل نفی شرط ہے؛ جملے پر عطف میں نفی و اثبات دونوں جائز۔
أَوْ	احد الشیئین (تخییر، اباحت، تقسیم، ابہام، شک)	عبدین میں سے ایک کی بیع بلا خیارِ تعیین فاسد ہے؛ طلاق میں تخییر، اور کفارہ میں تخییر۔
حَتّٰى	انتہائے غایت (ماقبل کا حکم مابعد تک ممتد)	قوتِ عطف میں واو سے کمزور اور او سے قوی ہے۔

بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنَ الْعَوَاطِفِ الصِّرْفَةِ خالص عاطفہ حروف سے فارغ ہونے کے بعد۔ بھئی اس سے پہلے ذکر کیا مصنف نے واؤ کو پھر ذکر کیا فا کو پھر ذکر کیا ثُمَّ کو اور اب ذکر کر رہے ہیں کس کو؟ أَوْ کو۔ کہتے ہیں أَوْ بھی تو عطف کے لیے آتا ہے اس کو پیچھے کیوں کیا ان تین سے؟ واؤ سے، فا سے اور ثُمَّ سے پیچھے کیوں کیا؟ کہتے ہیں وہ جو تین تھے واؤ اور فا اور ثُمَّ یہ ہیں خالص عاطفہ جن میں تشریک ہوتی ہے پوری طرح بھئی۔ معطوف اور معطوف علیہ کو حکم کے اندر شریک کیا جاتا ہے ان تین کے اندر بھئی کس میں؟ واؤ میں، فا میں اور ثُمَّ میں۔ اس لیے کیونکہ جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو واؤ کا معنی کیا؟ اور۔ جَاءَنِي زَيْدٌ فَعَمْرٌو مجیئت تو دونوں کے لیے ثابت ہو رہی ہے البتہ تعقیب مع الوصل بھی ساتھ بتلا دی۔ جَاءَنِي زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو مجیئت دونوں کے لیے ثابت البتہ تراخی بھی آگئی کہ پہلے زید آیا بعد میں عمرو آیا، لیکن مجیئت دونوں کے لیے ثابت۔ اگر میں کہوں جَاءَنِي زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو کیا دونوں کے لیے مجیئت ثابت ہوئی؟ جی نہیں یا تو زید آیا یا عمرو آیا بھئی! اس طرح کہہ لیں حروفِ عاطفہ تو یہ سارے ہی ہیں لیکن ان میں تشریک بھی پائی جاتی ہے کہ معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ وہ حکم میں شریک کرتے ہیں پچھلے والے تین جو ہیں جبکہ أَوْ معطوف کو معطوف علیہ کے ساتھ حکم میں شریک نہیں کرتا ان میں سے تو کسی ایک کے ساتھ حکم متعلق ہوتا ہے سب کے ساتھ نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ شَرَعَ فِي الْبَحْثِ عَنْ كَلِمَةِ أَوْ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنَ الْعَوَاطِفِ الصِّرْفَةِ شروع کیا مصنف نے کلمہ أَوْ کی بحث کو خالص عاطفہ سے فارغ ہونے کے بعد وَذَكَرَ لَهَا خَمْسَةَ مَعَانٍ اور اس کلمہ أَوْ کے لیے مصنف نے پانچ معانی ذکر کیے:

الْأَوَّلُ التَّخْيِيرُ، پہلا تخییر وَهُوَ أَلَّا يَجُوزَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأُمُورِ الَّتِي دَخَلَتْ فِيهَا كَلِمَةُ أَوْ اور تخییر یہ ہے کہ نہ جائز ہو جمع کرنا ان امور کے درمیان جن میں داخل ہوا کلمہ أَوْ، جن میں داخل ہے کلمہ أَوْ۔ جیسے میں نے ابھی بتلایا تھا، تخییر کسے کہتے ہیں؟ کلمہ أَوْ جن امور کے درمیان داخل ہو ان کو جمع کرنا جائز نہ ہو اسے تخییر کہتے ہیں بھئی۔ ایک لے سکتے ہیں سب کو جمع نہیں کر سکتے۔ كَخِصَالِ الْكَفَّارَةِ جیسے کفارے کی خصلتیں ہیں بھئی۔ کفارے میں میں نے کل بھی بتلایا تھا بھئی إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ بھئی دس مسکینوں کو کھانا کھلانا أَوْ كِسْوَتُهُمْ یا ان کو کپڑا پہنانا أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ یا ایک گردن کا آزاد کرنا بھئی۔ کلمہ أَوْ آیا ان سب کے درمیان لیکن ان میں سے کرے گا تو کوئی ایک چیز کفارے کے نام پر یہ تینوں اکٹھی جمع نہیں کر سکتا بھئی کہ کفارہ تینوں ہی بن جائیں۔ تینوں کفارہ نہیں بنیں گی کفارہ کیا ہو گی؟ ان میں سے کوئی ایک ہو گی بھئی تخییر ہے اس کو اختیار ہے چاہے کھانا کھلا دے دس مسکینوں کو، چاہے ان کو کپڑا پہنا دے، چاہے غلام آزاد کر دے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ کفارے کے نام پر کوئی ایک ہی چیز ہو گی دوسری اگر کرے گا تو وہ صدقہ و خیرات میں تو شمار ہو گی لیکن کفارہ نہیں بنے گی وہ کیونکہ کفارہ تخییر کے طور پر تھا کوئی ایک چیز ان میں سے ہونی چاہیے تھی ساری جمع نہیں ہو سکتیں۔

وَالثَّانِي الْإِبَاحَةُ اور دوسرا اباحت بھئی وَهُوَ أَنْ يَجُوزَ الْجَمْعُ بَيْنَهَا اور وہ یہ کہ جائز ہو جمع کرنا ان امور کے درمیان جن

پر جن کے درمیان میں کلمہ أَوْ آیا بھئی۔ نَحْوُ جَالِسِ الْحَسَنَ أَوِ ابْنَ سِيرِينَ آپ کسی کو نصیحت کرتے ہیں بھئی نیک لوگوں کی صحبت اختیار کیا کرو اور کہتے ہیں اس سے جَالِسِ الْحَسَنَ أَوِ ابْنَ سِيرِينَ کہ آپ ہم نشینی اختیار کریں حسن بصری رحمہ اللہ کی أَوِ ابْنَ سِيرِينَ یا ابنِ سیرین رحمہ اللہ کی۔ مطلب یہ تھوڑی ہے کہ کسی ایک کی صحبت اختیار کریں آپ ان دونوں ہی کی صحبت اختیار کر لیں یہ تو اور بھی اچھی بات ہے بھئی! یہاں دونوں کو جمع کرنا بھی جائز ہے کہ کچھ وقت آپ کن کے پاس بیٹھیں حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس اور کچھ وقت آپ بیٹھیں حضرت ابنِ سیرین رحمہ اللہ کے پاس۔ تو یہاں پر دیکھو جمع کرنا جائز ہے تو کلمہ أَوْ یہاں کس لیے ہے؟ اباحت کے لیے ہے، تخییر کے لیے نہیں۔ جَالِسِ الْحَسَنَ أَوِ ابْنَ سِيرِينَ أَيْ كِلَاهُمَا مِمَّنْ يُبَاحُ مُجَالَسَتُهُ یعنی دونوں کے دونوں ان لوگوں میں سے ہیں کہ جن کی مجالست جن کی ہم نشینی مباح ہے جائز ہے سَوَاءٌ أَخَذْتَ بِالْمُجَالَسَةِ مَعَ أَحَدِهِمَا أَوْ مَعَ كِلَيْهِمَا برابر ہے کہ آپ اختیار کریں ہم نشینی ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ یا دونوں ہی کے ساتھ۔ وَلَا شَكَّ أَنَّ التَّخْيِيرَ وَالْإِبَاحَةَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقَانِ فِي الْأَمْرِ۔ اور یاد رکھیے کہ تخییر اور اباحت جو ہیں یہ امر میں متحقق ہوتے ہیں نفی اور نہی میں نہیں۔ جب کلام کیا ہو؟ امر ہو نفی اور نہی نہ ہو بھئی جیسے ابھی ہم نے پیچھے مثالیں دیکھیں وہاں امر ہے بھئی نفی یا نہی نہیں ہے، جیسے تخییر کی بھی مثال آسکتی ہے خُذْ هَذَا أَوْ ذَاكَ۔ وہاں إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ کے شروع میں امر تو نہیں تھا لیکن میں امر کی مثال اب دے رہا ہوں کہ آپ کسی سے کہتے ہیں خُذْ هَذَا أَوْ ذَاكَ یہ لے لو یا وہ لے لو۔ کلمہ أَوْ آیا اور تخییر کے لیے، ایک لینے کی اجازت دے رہا ہے دونوں کو جمع نہیں کر سکتا بھئی۔ اسی طرح امر ہی میں دیکھ لیجیے اباحت کی مثال جو اوپر گزری جَالِسِ یہ امر تھا جَالِسِ الْحَسَنَ أَوِ ابْنَ سِيرِينَ۔ تو کہہ رہے ہیں یہ جو تخییر اور اباحت ہیں کلمہ أَوْ کے معانی یہ امر میں تو متحقق ہو جاتے ہیں، کس میں؟ امر میں، نہی کے اندر یہ متحقق نہیں ہوتے بھئی۔ نہی کے اندر یہ متحقق نہیں ہوں گے وہ آگے آجائے گی اس کی بحث ان شاء اللہ تفصیل کے ساتھ۔ ابھی اتنا یاد رکھیں کہ تخییر اور اباحت کا تحقق امر میں تو ہو گا نفی یا نہی میں ان کا تحقق نہیں ہوتا۔ اگر ہو تو اس کی پھر تاویل کس طرح کی جائے گی وہ ابھی آرہا ہے آگے تھوڑی دیر میں۔ وَلَا شَكَّ أَنَّ التَّخْيِيرَ وَالْإِبَاحَةَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقَانِ فِي الْأَمْرِ اور کوئی شک نہیں کہ تخییر اور اباحت یہ دونوں متحقق ہوتی ہیں امر میں دُونَ النَّفْيِ وَالنَّهْيِ نہ کہ نفی اور نہی کے اندر۔

وَالثَّالِثُ التَّقْسِيمُ اور تیسرا کلمہ أَوْ کا معنی تقسیم بھئی وَهُوَ تَمْيِيزُ بَعْضِ الْأَجْزَاءِ عَنْ بَعْضٍ اور تقسیم کسے کہتے ہیں؟ بعض اجزاء کو بعض سے ممتاز اور جدا کرنا، الگ الگ کرنا۔ تقسیم یہی ہوتا ہے نا آپ الگ الگ کر کے رکھ دیتے ہیں یہ ایک قسم ہے یہ الگ اور یہ دوسری الگ اور یہ تیسری الگ، ہر ایک دوسری سے ممتاز اور جدا ہو گئی۔ نَحْوُ الْكَلِمَةُ إِمَّا اسْمٌ أَوْ فِعْلٌ أَوْ حَرْفٌ جیسے آپ نحو کے شروع ہی میں پڑھتے ہیں بھئی کلمہ جو ہے یا اسم ہے یا فعل ہے یا حرف ہے۔ یہاں أَوْ کس لیے آرہا ہے؟ تقسیم کے لیے بھئی کہ کلمہ کی تین قسمیں کی گئیں کہ کلمہ یا تو اسم ہو گا یا فعل ہو گا یا حرف ہو گا۔

وَالرَّابِعُ الْإِبْهَامُ اور چوتھا کلمہ أَوْ کا معنی ابہام بھئی وَهُوَ أَنْ يَعْلَمَ الْمُتَكَلِّمُ الْحُكْمَ اور ابہام کسے کہتے ہیں کہ متکلم جانتا ہو حکم کو وَلَكِنَّهُ أَبْهَمَ عَلَى الْمُخَاطَبِ لیکن متکلم نے مبہم کر دیا اس حکم کو مخاطب پر، خود تو جانتا ہے متکلم، شک اور ابہام میں یہی فرق، ابہام میں متکلم کو تو علم ہوتا ہے لیکن وہ مخاطب پر اس بات کو مبہم رکھنا چاہتا ہے مخفی رکھنا چاہتا ہے اس سے، اور شک کے اندر متکلم کو خود بھی علم نہیں ہوتا متعین طور پر۔ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھئی وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ۔یہاں اللہ رب العزت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرما رہے ہیں کہ آپ مشرکین وغیرہ سے کہہ دیجیے وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ کہ بے شک ہم یا تم لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ البتہ ہدایت پر ہیں یا کھلی گمراہی میں ہیں۔ حضور کو کیا علم نہیں تھا بھئی کہ کون ہدایت پر ہیں کون گمراہی پر؟ حضور علیہ السلام تو جانتے تھے کہ میں اور میرے صحابہ ہی ہدایت پر ہیں اور یہ جو مشرکین ہیں یہ گمراہی پر ہیں۔ لیکن اگر آپ ان کو صاف اس طرح کہہ دیتے کہ تم گمراہ ہو اور ہم ہدایت پر ہیں تو پھر تو وہ آپ کے قریب بھی نہ پھٹکتے بھئی! کوئی بھی بات ہی نہ سنتے آپ کی اتنی سخت بات سن کر پہلے ہی بھاگ جاتے کہ یہ کیا کہہ رہے ہیں یہ ہمیں گمراہ کہہ رہے ہیں یہ دیکھو ہمیں ذلیل کر رہے ہیں ہمیں برا بھلا کہہ رہے ہیں وہ بھاگ جاتے۔ تو آپ نے ابہام رکھا گول مول سی بات کی تاکہ وہ ضد اور عناد میں آکر آپ سے دور نہ بھاگیں کیا فرمایا کہ ہم یا تم ہدایت پر ہیں یا صریح گمراہی میں ہیں، آؤ بیٹھ کر بات چیت کرتے ہیں پھر دیکھ لیں گے کون ہدایت پر ہے اور کون گمراہی پر۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ مصلحت تھی متکلم کو علم تھا لیکن مخاطب پر اس کو مبہم رکھا گیا۔ تو یہاں جو کلمہ أَوْ آیا وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ اور اسی طرح لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ دونوں جگہ کلمہ أَوْ کس لیے ہے؟ ابہام کے لیے ہے بھئی۔

وَالْخَامِسُ الشَّكُّ اور پانچواں معنی کلمہ أَوْ کا وہ شک ہے بھئی وَهُوَ أَنْ لَا يَعْلَمَ الْمُتَكَلِّمُ الْحَقِيقَةَ اور شک یہ کہ نہ جانتا ہو متکلم حقیقتِ حال کو بھئی نَحْوُ رَأَيْتُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا جیسے کوئی شخص کہتا ہے میں نے زید کو دیکھا یا عمرو کو دیکھا۔ کوئی دور جا رہا تھا شخص اسے پتا نہیں چلا صحیح طور پر تو کہتا ہے میں نے زید یا عمرو کو دیکھا، متکلم کو ہی شک ہے اسے علم ہی نہیں۔ اسی طرح جیسے قرآنِ کریم میں آتا ہے أَصْحَابُ الْكَهْفِ کو جب اللہ تعالیٰ نے بیدار کیا تھا تو آپس میں پوچھنے لگے بھئی کتنا سوتے رہے کتنا عرصہ گزرا آپ لوگوں پہ؟ تو انہوں نے کہا قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ۔یہاں کلمہ أَوْ کس لیے ہے؟ شک کے لیے، کہنے لگے ہم ٹھہرے ہوں گے اس غار کے اندر سوتے رہے ہوں گے ایک دن أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ یا دن کا کچھ حصہ بھئی، وہ خود شک میں تھے انہیں حقیقت کا علم نہیں تھا۔ قَالَ الشَّارِحُ التَّفْتَازَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ حَاصِلُ مَعْنَى أَوْ۔ جی یہ تو تفصیلی معانی ذکر کیے نا پانچ، اور شروع ہی میں میں نے بتا دیا تھا کلمہ أَوْ کا حقیقی معنی اصل معنی موضوع لہ ایک ہی ہے اَحَدُ الشَّيْئَيْنِ یا اَحَدُ الْأَشْيَاءِ۔ یہ باعتبار قرائن کے ہیں کہیں تخییر کا قرینہ پایا گیا تو ہم کہہ دیتے ہیں کلمہ أَوْ کس لیے تخییر، کہیں اباحت کا قرینہ پایا گیا تو ہم کہہ دیتے ہیں کلمہ أَوْ اباحت کے لیے ہے لیکن کلمہ أَوْ تو اپنے اسی اصل حقیقی معنی ہی کے اندر ان تمام مقامات پر مستعمل

ہوتا ہے اور اس کا حقیقی معنی کیا ہے؟ اَحَدُ الشَّيْئَيْنِ یا اَحَدُ الْأَشْيَاءِ۔ سمجھ میں آگئی؟ یہ سارے معانی تو کس کے اعتبار سے آتے ہیں تخییر وغیرہ کے؟ قرائن کے اعتبار سے آتے ہیں اس کے معانی نہیں ہیں کلمہ أَوْ کے۔ تو کہتے ہیں حَاصِلُ مَعْنَى أَوْ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ أَوْ کے معنی کا حاصل جو ہے قَصْدُ أَحَدِ الشَّيْئَيْنِ أَوِ الْأَشْيَاءِ وہ دو چیزوں یا کئی چیزوں میں سے ایک کا قصد اور ارادہ کرنا ہے تو خلاصہ اس کے معنی کا یہ ہوا اَحَدُ الشَّيْئَيْنِ یا اَحَدُ الْأَشْيَاءِ۔ وَأَمَّا التَّخْيِيرُ وَالْإِبَاحَةُ وَالتَّقْسِيمُ وَالْإِبْهَامُ وَالشَّكُّ اور رہے یہ جو ابھی پانچ معانی بیان ہوئے تخییر ہے اباحت ہے تقسیم ہے ابہام ہے شک ہے فَمِنْ قِبَلِ الْقَرَائِنِ یہ تو قرائن کی جانب سے یہ معانی آتے ہیں قرائن سے معلوم ہوتے ہیں أَوْ کا اپنا معنی نہیں ہے یہ۔ أَوْ کا اپنا معنی تو کیا ہے اَحَدُ الشَّيْئَيْنِ یا اَحَدُ الْأَشْيَاءِ ہے۔ پانچوں معانی اچھی طرح سمجھ میں آگئے بھئی؟ اب چلوں آگے؟

ثُمَّ قَدْ تَتَعَاقَبُ التَّسْوِيَةُ وَالإِبَاحَةُ فِي النَّفْيِ کہتے ہیں پھر کبھی کبھار پے در پے آتے ہیں ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں تسویہ اور اباحت نفی کے اندر كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا۔ اچھا بات کو پہلے سمجھ لیجیے ذرا توجہ رکھنا۔ ابھی ہم نے پیچھے پڑھا کہ کلمہ أَوْ جو ہے تخییر اور اباحت کے لیے آتا ہے۔ بتلایا گیا تھا کہ تخییر میں تو جمع کرنا ان چیزوں کا جائز نہیں ہوتا جن کے درمیان کلمہ أَوْ ہے اور اباحت میں سب کو جمع کرنا جائز ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی بتلایا گیا کہ تخییر اور اباحت کا تحقق نفی اور نہی میں نہیں ہوا کرتا بلکہ کس میں ہوتا ہے؟ امر میں ہوتا ہے نفی اور نہی میں ان کا تحقق نہیں ہوتا۔ کہتے ہیں کبھی کبھار کلمہ أَوْ تخییر یا اباحت والا وہ واقع ہو جاتا ہے نفی یا نہی کے بعد بھی، کس کے بعد؟ آنا کس کے بعد چاہیے؟ امر کے بعد، ان کا تحقق امر ہی میں ہوتا ہے لیکن کبھی کبھار یہ دیکھے گئے کہ آجاتے ہیں نفی یا نہی کے بعد۔ بھئی وہاں تخییر یا اباحت کا معنی تو درست نہیں بنتا وہ معنی تو ہم نہیں لے سکتے نفی یا نہی کے بعد اب کیا کریں گے کلمہ أَوْ کے بارے میں؟ ایک صورت تو یہ پہلے تخییر کو لیں۔ اگر کلمہ أَوْ نفی یا نہی کے بعد آجائے ویسے تو آتا تھا تخییر کے لیے اب آگیا کس کے بعد؟ نفی یا نہی کے بعد، تو کہتے ہیں نفی اور نہی کے بعد آنے کی وجہ سے اس میں تخییر کے معنی کا تحقق نہیں ہو سکتا اب تخییر اپنے معنی سے ہٹ جائے گا اور کس معنی پر چلا جائے گا؟ تسویہ کے معنی پر چلا جائے گا، نفی میں سے ایک دوسری چیز آکر اس کے پیچھے ہو جائے گی کیا؟ تخییر ختم اور تخییر کے بعد اس کے پیچھے کون آجائے گا اس کی جگہ پر؟ تسویہ آجائے گا یعنی برابر ہونے کا معنی دے گا۔ تخییر کس معنی میں چلا جائے گا؟ جب وہ نفی اور نہی کے بعد واقع ہو تو وہ تخییر کے معنی میں نہیں رہے گا کیونکہ نفی اور نہی کے بعد تخییر اور اباحت کا تحقق نہیں ہوتا، جب تحقق نہیں ہو سکتا اب مجبور ہیں اس کو اپنے معنی تخییر سے ہٹا کر کسی اور معنی کی طرف لے جائیں اور دوسرا معنی کیا متعین کیا علماء نے؟ تسویہ، تخییر کے بدلے لے آئیں گے تسویہ کا معنی یعنی یہ کلمہ أَوْ ان چیزوں کے برابر ہونے کو بتلائے گا، حکم میں برابر ہیں جتنی چیزیں بعد میں مذکور ہیں ان سب کا حکم کیا ہے؟ مساوی ہے اور برابر ہے۔ ایک صورت تو یہ ہوئی کہ کلمہ أَوْ تخییر کو چھوڑ کر کس کے لیے ہو جائے نفی کے اندر یا نہی میں؟ تسویہ کے لیے ہو

جائے۔ اور دوسری صورت کہ نفی اور نہی کے بعد کلمہ أَوْ آیا اور یہ کلمہ أَوْ کا معنی کیا کر لیا جائے کہ یہ کلمہ أَوْ نفی اور نہی سے پہلے کا ہے اور اباحت کے لیے ہے کہ ان چیزوں کا کرنا تیرے لیے مباح تھا لیکن نفی اور نہی نے آکر اس کی اباحت کو ختم کر دیا اور اب ان میں سے کسی چیز کا کرنا بھی تیرے لیے جائز اور مباح نہیں رہا۔ تو کلمہ أَوْ کا معنی کس وقت کا لیا؟ نفی اور نہی کے داخل ہونے سے پہلے وہ اباحت کا فائدہ دے رہا تھا اور جب اس پر نفی یا نہی داخل ہوئی اس نے اس کی اباحت کو ختم کر دیا کہ پہلے تو یہ چیزیں تیرے لیے مباح تھیں کلمہ أَوْ اباحت کے لیے تھا لیکن نفی اور نہی نے آکر بتلا دیا کہ اب ان میں سے کوئی چیز بھی تیرے لیے مباح نہیں ہے۔ اس کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ آپ کفار و مشرکین میں سے وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا ان میں سے کسی گناہ گار اور ناشکرے کی اطاعت نہ کریں، یعنی کافر بھی ان کی اطاعت نہ کریں وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا۔ دیکھو أَوْ آرہا ہے کس کے بعد آرہا ہے؟ وَلَا تُطِعْ کے بعد آرہا ہے اور لَا تُطِعْ کیا ہے؟ نہی ہے۔ نہی کے بعد آرہا ہے أَوْ، اور ہم نے ابھی پڑھا نہی اور نفی کے بعد تخییر یا اباحت متحقق نہیں ہو سکتیں۔ کیوں نہیں متحقق ہو سکتیں؟ ذرا اگر فرض کرو ہم تخییر کا ہی معنی لیں کہ کلمہ أَوْ کو تخییر پر ہی برقرار رکھیں یا اباحت ہی پر برقرار رکھیں ذرا معنی کر کے دیکھنا تو کیا ترجمہ ہو گا وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا؟ تخییر اور اباحت تو اختیار دینے کے لیے ہوتی ہیں دونوں چیزیں، تو کیا معنی ہو گا کہ اے پیغمبر آپ ان کفار میں سے آثم کی یا کفور کی ان میں سے کسی ایک کی اطاعت نہ کریں! ایک کی اطاعت نہ کرنے کا اختیار دے دیا ایک کی اطاعت نہ کریں تو پھر کیا مفہوم ہوا؟ دوسرے کی کر لیں! بھئی آثم کی اطاعت نہ کریں آپ کو اختیار ہے جس کی مرضی ان میں سے اطاعت نہ کریں، آثم کی نہ کریں لیکن کفور کی کر لیں، یا کفور کی نہ کریں آثم کی کر لیں! یا اباحت جس میں جمع بھی ہو سکتا ہے اس کا معنی ہو گا کسی ایک کی اطاعت نہ کریں دوسرے کی کر لیں یا دونوں ہی کی اطاعت نہ کریں یہ سارے اختیار آپ کو حاصل ہیں! کیا یہ معنی درست ہو سکتا ہے قرآن کی آیت کا کہ ان میں سے کسی ایک کی اطاعت نہ کریں دوسرے کی کر لیں؟ ان میں سے تو کسی کی بھی اطاعت نہیں کرنی نہ آثم کی نہ کفور کی! معلوم ہوا نفی اور نہی کے بعد تخییر اور اباحت ان دونوں کے معنی درست نہیں بنتے۔ جب درست نہیں بنتے ان کا تحقق نہیں ہو سکتا تو لہٰذا اب تاویل کی جائے گی کہ اگر وہ کلمہ أَوْ تخییر والا ہو تو اس کو پھیر دیا جائے گا تسویہ کی طرف تو تخییر کی جگہ لے لے گا تسویہ، اور اگر اباحت والا ہو تو کہیں گے بھئی یہ اباحت تو نفی سے پہلے پہلے کی تھی یعنی آثم اور کفور ان دونوں کی اطاعت کی اباحت تھی تجھے اختیار تھا ان میں سے جس کی چاہے اطاعت کر لیکن جب وَلَا تُطِعْ نہی داخل ہوئی اس نے دونوں کی اطاعت کرنے کی اباحت کو ختم کر دیا اب ان میں سے کسی کی بھی اطاعت مباح نہیں۔ جی پہلی جو صورت تخییر کی جگہ کس نے لے لی؟ تسویہ نے۔ ترجمہ کرنا ذرا تسویہ کسے کہتے ہیں دونوں کا حکم برابر، تو کیا معنی ہو گا وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا؟ کہ آثم اور کفور عدمِ اطاعت کے حکم میں دونوں برابر ہیں، ان میں سے آثم ہو تب بھی اس کی اطاعت نہیں کرنی اور کفور ہو تو اس کی بھی اطاعت نہیں کرنی، ان دونوں کا حکم اطاعت کے نہ کرنے میں مساوی اور برابر ہے۔ معنی ٹھیک ہو گیا یا نہیں ہو گیا بھئی؟ یہ کی ہم نے

تاویل نفی اور نہی کی صورت میں کہ تخییر کو کس کی طرف پھیر دو؟ تسویہ کی طرف تو معنی بالکل ٹھیک ہو جاتا ہے۔ اور اگر اباحت کے لیے ہو تو معنی یہ کرو کہ لَا تُطِعْ کے آنے سے پہلے پہلے آثم یا کفور کی اطاعت یہ تیرے لیے مباح تھی لیکن جب لَا تُطِعْ اس پر داخل ہوا اس نے اس اباحت کو باطل کر دیا ختم کر دیا اب نہ تو آثم کی اطاعت مباح تیرے لیے اور نہ کفور کی اطاعت۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ تعاقب کا یہ معنی ہے آنا بعض کا پیچھے بعض کے، تو میں نے بتایا تخییر کے پیچھے کیا چلا آیا نفی کی صورت میں؟ تسویہ آگیا اور اباحت سے بھی معنی اب کیا لیا نفی سے پہلے اباحت اور نفی نے آکر اس کی اباحت کو ختم کر دیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ دیکھ لیجیے عبارت۔ کہتے ہیں ثُمَّ قَدْ تَتَعَاقَبُ التَّسْوِيَةُ وَالإِبَاحَةُ فِي النَّفْيِ پھر کبھی کبھار تعاقب کرتی ہیں پے در پے آتی ہیں تسویہ اور اباحت کس کے اندر بھئی؟ نفی کے اندر كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نہ اطاعت کیجیے ان میں سے کسی گناہ گار یا ناشکرے کی۔ اب دیکھیے پہلے وہ بتا رہے ہیں تَعَاقَبَ کے بارے میں۔ تَعَاقَبَ الشَّيْئَانِ تَعَاقَبَ بابِ تفاعل سے جب یہ صیغہ استعمال ہو آگے تثنیہ کا صیغہ ہو اس کا کیا معنی عربی زبان میں کرتے ہیں وہ بتا رہے ہیں: تَعَاقَبَ الشَّيْئَانِ جَاءَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَقِيبَ الْآخَرِ کہ ان دونوں میں سے ایک آیا دوسرے کے پیچھے بھئی، دوسرے کے پیچھے آیا اس کے بعد آیا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اور جیسے ہم نے ابھی کیا کہ تخییر ہٹی اور تخییر کے پیچھے اس کے بعد اس کی جگہ لینے کے لیے کون آگیا؟ تسویہ آگیا، یا تسویہ کو ہٹاؤ اور تسویہ کی جگہ کون آگیا؟ اباحت۔ کسی سے بھی آپ معنی کر لیں جیسے میں نے دونوں طریقوں سے آپ کے سامنے معنی اس کا کر دیا بھئی۔ اب تسویہ ہی کو لیں تو نفی کا تقاضا نہی کا تقاضا کیا تھا کہ یہاں تخییر ہونی چاہیے یا اباحت لیکن اس کا تحقق ممکن نہیں اس لیے تخییر کو ہٹایا اور اس کے بعد کون آگیا اس کی جگہ؟ تسویہ آگیا، اور اس کو بھی ہٹائیں تو کون آسکتا ہے اباحت جس کی میں نے صورت بیان کر دی آپ کے سامنے دونوں اس کی جگہ آسکتے ہیں بھئی دونوں کے اعتبار سے معنی بن سکتا ہے وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا کا۔ وَمَعْنَى تَعَاقُبِ التَّسْوِيَةِ وَالإِبَاحَةِ اور تسویہ اور اباحت کے تعاقب کا معنی یہ ہے کہ أَنْ تَقَعَ كَلِمَةُ أَوْ التَّخْيِيرِيَّةُ أَوِ الإِبَاحِيَّةُ بَعْدَ النَّفْيِ وَالنَّهْيِ کہ واقع ہو کلمہ أَوْ تخییر والا ہو یا اباحت والا بَعْدَ النَّفْيِ وَالنَّهْيِ نفی اور نہی کے بعد۔ نفی سے مراد مطلق نفی اس میں نہی بھی داخل، کہ واقع ہو نفی اور نہی کے بعد فَتَنْعَدِمُ التَّخْيِيرُ پس تخییر تو کیا ہو جائے گی؟ معدوم کیونکہ نفی اور نہی میں تخییر کا تحقق نہیں ہو سکتا جیسے میں نے ابھی ترجمہ کر کے دکھلایا فَتَنْعَدِمُ التَّخْيِيرُ پس تخییر معدوم ہو جائے گی لِعَدَمِ تَصَوُّرِهِ فِيهِ اس لیے کیونکہ تخییر کا تصور نہیں کیا جا سکتا کس میں؟ فِيهِ یعنی نفی یا نہی میں وَيُوجَدُ بَدَلَهُ اور پایا جائے گا اس تخییر کے بدلے کیا بھئی؟ مَعْنَى التَّسْوِيَةِ تسویہ کا معنی۔ تو دیکھو تخییر ہٹا اور اس کے پیچھے کون آگیا اس کی جگہ پر؟ تسویہ کا معنی آگیا تخییر کی جگہ پر بھئی، کیونکہ تخییر کا نفی میں تصور نہیں فَتَتَعَاقَبُ التَّسْوِيَةُ التَّخْيِيرَ پس پیچھے آیا تسویہ کس کے؟ تخییر کے۔ تخییر کو ہٹایا گیا اور اس کے پیچھے کون چلا آیا اس کی جگہ پر؟ تسویہ چلا آیا۔

وَكَذَلِكَ الْإِبَاحَةُ فِي النَّفْيِ لَا يَبْقَى عَلَى حَالِهِ اور اسی طرح اباحت نفی کے اندر وہ بھی باقی نہیں رہتی اپنی حالت پر،

وہ بھی اپنی حالت پر باقی نہیں رہ سکتی ابھی تو میں نے تخییر ہی کی صورت پڑھ کر سنائی اب اباحت کے بارے میں بتا رہے ہیں کہ نفی اور نہی کے بعد کلمہ أَوْ ہو تو اس میں اباحت جو ہے وہ بھی اپنے معنی اور اپنے حال پر باقی نہیں رہ سکتی بَلْ يُحْمَلُ عَلَى أَنَّ الْإِبَاحَةَ فِي الشَّيْئَيْنِ كَانَتْ ثَابِتَةً قَبْلَ دُخُولِ النَّفْيِ وَالنَّهْيِ بلکہ اس کو محمول کیا جائے گا اس بات پر کہ اباحت ان دونوں چیزوں میں جیسے پیچھے آثم اور کفور ہے، اباحت ان دو چیزوں میں پہلے سے ثابت تھی نفی اور نہی کے داخل ہونے سے پہلے كَمَا تَقُولُ لَا تُجَالِسِ الْحَسَنَ أَوِ ابْنَ سِيرِينَ جیسے آپ کسی سے کہتے ہیں ہم نشینی مت اختیار کیجیے حسن بصری کی یا ابنِ سیرین کی، أَيْ جَالِسِ الْحَسَنَ أَوِ ابْنَ سِيرِينَ تو پہلے تو نہی کے آنے سے پہلے جَالِسِ الْحَسَنَ أَوِ ابْنَ سِيرِينَ تھا بھئی کہ ان میں سے کسی کی بھی ہم نشینی اختیار کر لو آپ کو اختیار حاصل ہے، یہ تھا جب ثُمَّ تُدْخِلُ حَرْفَ النَّهْيِ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ الْمُبَاحِ پھر آپ نے داخل کر دیا حرفِ نہی کو اس کلامِ مباح پر لِنَفْيِ الْإِبَاحَةِ کس لیے داخل کیا نفی اور نہی کو؟ اباحت کی نفی کرنے کے لیے کہ نہ تو آپ کے لیے حسن بصری کی ہم نشینی مباح اور نہ ابنِ سیرین کی۔ نفی اور نہی سے پہلے تو اباحت تھی نفی اور نہی ان پر داخل ہوئی تاکہ وہ اس اباحت کی نفی کر دے کہ اب ان میں سے کسی کی بھی ہم نشینی مباح نہیں ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں فَيَكُونُ النَّفْيُ وَارِدًا عَلَى الْإِبَاحَةِ پس اس صورت میں نفی جو ہوئی وہ وارد ہوئی کس پر؟ اباحت پر وَتَزُولُ تِلْكَ الْإِبَاحَةُ اور وہ اباحت اس کی وجہ سے کیا ہو گئی؟ زائل ہو گئی ختم ہو گئی بھئی فَيَتَعَاقَبُ النَّفْيُ الْإِبَاحَةَ پس اس صورت میں پیچھے آئی نفی یا نہی کس کے؟ اباحت کے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ پہلے اباحت تھی وہ ہٹی اباحت ختم ہوئی اور اس کے پیچھے اس کی جگہ پر کون چلا آیا؟ نفی چلی آئی اس کی اباحت کو ختم کر دیا فَيَنْعَدِمُ الْفِعْلُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ پس معدوم ہو جائے گا فعل یعنی مجالست بھئی دونوں جگہ پر کہ نہ تو حسن کی مجالست مباح ہو گی اور نہ ابنِ سیرین کی مجالست مباح ہو گی، وہ فعل جو تھا مجالست والا وہ دونوں سے کیا ہو گیا؟ معدوم ہو گیا اس نہی کی وجہ سے۔ وَمَعْنَى تَعَاقُبِ التَّسْوِيَةِ وَالْإِبَاحَةِ فِي الْمَتْنِ، جی یہ تو تخییر کے پیچھے کون آرہا تھا بولو؟ تسویہ آرہا تھا تخییر کو ہٹایا اور اس کی جگہ تسویہ آگیا، اور اباحت اپنی جگہ رہا اور اباحت کے پیچھے آکر نفی نے اس اباحت کو کیا کر دیا؟ ختم کر دیا۔ ہاں لیکن متن میں دیکھو لفظ کیا ہیں ثُمَّ قَدْ تَتَعَاقَبُ التَّسْوِيَةُ وَالْإِبَاحَةُ کہا، یہ تھوڑی کہا کہ تخییر اور تسویہ کا تعاقب ہوتا ہے اور اباحت اور نفی کا تعاقب ہوتا ہے! جی جو ہم نے پیچھے اس کی تفصیل بیان کی اس سے تو پتا چلا تخییر کے پیچھے کون آرہا ہے تسویہ اور اباحت کے پیچھے کون آرہی ہے نفی آرہی ہے لیکن متن سے تو کچھ اور معلوم ہوتا ہے کہ تعاقب تو ہو رہا ہے تسویہ اور اباحت کا آپس میں کہ تسویہ کے پیچھے کون آجائے اباحت یا اباحت کے پیچھے کون آجائے تسویہ آجائے بھئی، جیسے میں نے شروع میں آپ کو تقریر کر کے سنا دیا تھا۔ تو کہتے ہیں وَمَعْنَى تَعَاقُبِ التَّسْوِيَةِ وَالْإِبَاحَةِ فِي الْمَتْنِ متن میں جو تسویہ اور اباحت کا تعاقب ذکر کیا گیا اس کا معنی یہ ہے کہ أَنْ يَخْلُفَ أَحَدُهُمَا مَكَانَ الْآخَرِ کہ ان دو میں سے ایک جانشین بن جائے خلیفہ بن جائے دوسرے کی جگہ پر، یا تسویہ کی جگہ اباحت کو لے آؤ یا اباحت کی جگہ کس کو لے آؤ؟ تسویہ کو لے آؤ اس نفی اور نہی کی صورت میں تو دونوں ہی صورتوں میں معنی ٹھیک ہو جائے گا۔ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا۔

اباحت ہٹاؤ اس کی جگہ تسویہ کو لاؤ، آثم اور کفور عدمِ اطاعت کے حکم میں دونوں مساوی اور برابر ہیں۔ معنی ٹھیک ہو گیا یا نہیں ہو گیا؟ اچھا اس تسویہ کو ہٹاؤ اور کس کو لے آؤ؟ اباحت کو لاؤ تو معنی یہ ہو جائے گا کہ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ نہی سے پہلے تو آثم اور کفور کی اطاعت مباح تھی تیرے لیے لیکن جب لَا تُطِعْ آیا اس نے اس کی اباحت کو ختم کر دیا اب ان میں سے کسی کی بھی اطاعت مباح نہیں ہے۔ دونوں طریقوں سے معنی بن گیا۔ کہتے ہیں متن میں جو آیا تَتَعَاقَبُ التَّسْوِيَةُ وَالإِبَاحَةُ اس سے مراد یہ کہ تسویہ کی جگہ کس کو لے آیا جائے اباحت کو یا اباحت کی جگہ کس کو لے آیا جائے تسویہ کو تو اس کو اس کا تعاقب کہہ دیا کہ کبھی نفی اور نہی کے بعد أَوْ آئے وہاں تسویہ بھی مراد لے سکتے ہیں کبھی اس تسویہ کو ہٹا کر اس کی جگہ کس کو بھی لا سکتے ہیں اباحت کو بھی، اور کہیں اباحت مراد لیں گے اور اس اباحت کو ہٹا کر اس کی جگہ کس کو لے آئیں گے؟ تسویہ کو لے آئیں گے دونوں طریقوں سے کلام کا مفہوم درست ہو جایا کرتا ہے۔ فَيَجُوزُ أَنْ يُرَادَ هُنَا التَّسْوِيَةُ پس جائز ہے کہ مراد لیا جائے یہاں پر جہاں نفی کے بعد أَوْ آیا کیا مراد لیا جائے؟ تسویہ مراد لیا جائے وَيَجُوزُ أَنْ يُرَادَ نَفْيُ الْإِبَاحَةِ اور یہ بھی جائز ہے کہ مراد لی جائے نفیِ اباحت۔ بات تو سمجھ میں آ گئی نا دونوں کی میں نے تقریر کر دی آپ کے سامنے فَيَتَحَقَّقُ الْمَعْنَى بِكِلَا التَّقْدِيرَيْنِ پس معنی جو ہے درست ہو جائے گا متحقق ہو جائے گا دونوں تقدیروں پر چاہے تسویہ کی تقدیر پر معنی کرو چاہے اباحت کی تقدیر پر معنی کرو۔ فَقَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا پس اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نہ اطاعت کیجیے ان میں سے کسی گناہ گار کی یا ناشکرے کی إِنْ حُمِلَ عَلَى التَّسْوِيَةِ اگر اس کو تسویہ پر محمول کیا جائے کلمہ أَوْ کو تو دیکھیے کس طرح معنی کریں گے يَكُونُ الْمَعْنَى تو اس آیتِ کریمہ کا معنی ہو گا أَنَّ كِلَيْهِمَا فِي حُكْمِ عَدَمِ الْإِطَاعَةِ سَوَاءٌ کہ دونوں کے دونوں عدمِ اطاعت کے حکم میں کیا ہیں؟ برابر ہیں کہ آثم ہے تب بھی اس کی اطاعت نہیں کرنی اور کفور ہے تب بھی اس کی اطاعت نہیں کرنی فَلَا تُطِعْهُمَا لہٰذا آپ ان دونوں کی اطاعت نہ کیجیے۔ یہ تو ہو گیا تسویہ پر محمول کرتے ہوئے معنی۔ وَإِنْ حُمِلَ عَلَى نَفْيِ الْإِبَاحَةِ اب تسویہ ہٹا دو اور اس کی جگہ کس کو لے آؤ نفیِ اباحت کو، اور اگر محمول کیا جائے اس کلمہ أَوْ کو کس پر؟ نفیِ اباحت پر يَكُونُ الْمَعْنَى تو معنی ہو گا أَنَّ إِطَاعَةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَانَ مُبَاحًا کہ دونوں میں سے ہر ایک کی اطاعت وہ تیرے لیے مباح تھی نفی اور نہی سے پہلے کی بات کر رہے ہیں وَالْآنَ قَدْ نُهِيَ عَنْ تِلْكَ الْإِبَاحَةِ اور اب لَا تُطِعْ کے ذریعے منع کر دیا گیا تجھے اس اباحت سے۔ پہلے تو مباح تھی جب لَا تُطِعْ آیا اب تجھے اس اباحت سے منع کر دیا گیا روک دیا گیا ختم ہو گئی وہ اباحت فَصَارَ الطَّاعَةُ مَنْسُوخًا وَمَنْهِيًّا عَنْهُ فِي حَقِّ كِلَيْهِمَا پس ہو گئی اطاعت منسوخ اور منع کی گئی دونوں کے حق میں بھئی دونوں میں سے اب کسی کی بھی اطاعت نہیں کی جائے گی۔ یہ انہوں نے نفی اور نہی سے پہلے کو دیکھا یعنی شریعت سے پہلے شریعت نے آ کر ہی منع کیا نا شریعت کے آنے سے پہلے عقلی طور پر تو ہر کام ہی مباح تھا وہ چاہتا تو آثم کی بھی اطاعت کر لیتا چاہتا تو کفور کی بھی اطاعت کرتا شرعاً ابھی منع نہیں ہوئی تھی نا پھر شریعت نے آ کر وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ کہہ کر منع کر دیا اس اباحت کو جو پہلے عقلی

طور پر حاصل تھی۔ اسی لیے اس نے لفظ استعمال کیا کہ اب یہ طاعت کیا ہو گئی دونوں کی منسوخ ہو گئی شریعت کے حکم سے پہلے عقلی طور پر شریعت کے آنے سے پہلے تو مباح ہی تھی۔ ہاں جی صورت اچھی طرح سمجھ میں آ گئی آپ کو؟

وَعَلَى هَذَا لَوْ قَالَ ایک فقہی مسئلہ اسی ضابطے پر متفرع کرنے لگے ہیں۔ وَعَلَى هَذَا اور اسی پر متفرع ہو گا کہ لَوْ قَالَ اگر کہا کسی شخص نے دوسرے شخص سے یا ویسے قسم اٹھا لی اور یہ کہا وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا۔ بھئی لَا أُكَلِّمُ کیا آ گیا؟ نفی آ گئی اور اس کے مابعد میں کیا آ گیا أَوْ نفی کے بعد أَوْ آ گیا۔ چاہے تسویہ پر محمول کر دو چاہے اباحت پر نتیجہ ایک نکلے گا اور وہ نتیجہ کیا ہے میں پہلے بتلا دیتا ہوں۔ وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا خدا کی قسم میں بات چیت نہیں کروں گا زید سے یا عمرو سے! کس صورت میں یہ شخص حانث ہو گا؟ دونوں میں سے کسی ایک سے بھی بات کر لے تو یہ شخص اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا زید سے بات کرے تب بھی حانث عمرو سے بات کرے تب بھی حانث۔ کیسے؟ محمول کرو ذرا أَوْ کو پہلے تسویہ پر۔ تسویہ کا کیا معنی؟ زید اور عمرو دونوں مساوی اور برابر ہیں حکم میں یعنی عدمِ تکلم کے حکم میں دونوں کیا ہیں برابر ہیں نہ زید سے بات ہو سکتی ہے نہ عمرو سے بات، تو کسی ایک سے بات کی حانث ہو گا یا نہیں ہو گا؟ زید سے کرے تب بھی حانث عمرو سے کرے تب بھی حانث کیونکہ زید اور عمرو عدمِ تکلم کے حکم میں دونوں برابر۔ اچھا تسویہ ہٹا دو اباحت لے آؤ نفیِ اباحت تو اس کا معنی کیا ہو گا؟ وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ کے آنے سے پہلے زید سے بات کرنا اور عمرو سے بات کرنا یا دونوں سے بات کرنا تیرے لیے کیا تھا؟ مباح تھا لیکن جب اس پر داخل ہوا وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ اس نے اس کی اباحت کو ختم کر دیا اور اب ان میں سے کسی ایک سے بھی بات کرنا تیرے لیے مباح نہیں رہا! اب کسی ایک سے بات کرے گا حانث ہو جائے گا، زید سے بات کرے گا تب بھی حانث عمرو سے بات کرے گا تب بھی حانث بھئی۔ فقہی مسئلہ اس پر متفرع کیا۔ وَعَلَى هَذَا لَوْ قَالَ اور اسی پر متفرع ہو گا کہ اگر کسی شخص نے کہا وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا خدا کی قسم میں کلام نہیں کروں گا زید یا عمرو سے يَكُونُ حَانِثًا بِتَكْلِيمِ أَيِّهِمَا كَانَ تو یہ شخص حانث ہو جائے گا ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرنے سے بھی بھئی کہ جس سے بھی ان دونوں میں سے کلام کرے گا یہ شخص حانث ہو جائے گا لِأَنَّ مَعْنَاهُ عَلَى التَّسْوِيَةِ دیکھو دونوں طریقوں سے معنی کر کے بتلائیں گے اس لیے کیونکہ اس کا معنی تسویہ پر محمول کرنے کی صورت میں یہ ہے کہ أَنَّ زَيْدًا وَعَمْرًا كِلَيْهِمَا فِي عَدَمِ التَّكَلُّمِ سَوَاءٌ کہ زید اور عمرو دونوں کے دونوں عدمِ تکلم میں مساوی اور برابر ہیں دونوں ہی سے کلام نہیں ہو گا کر لیا کسی ایک سے بھی حانث ہو جاؤ گے۔ وَعَلَى الْإِبَاحَةِ اور اباحت پر محمول کرنے کی صورت میں کیا معنی ہو گا کہ أَنَّهُ كَانَ يَجُوزُ التَّكَلُّمُ مَعَ أَيِّهِمَا كَانَ کہ اس شخص کے لیے جائز تھا کلام کرنا ان دونوں میں سے جس کے ساتھ بھی چاہتا قَبْلَ الْحَلِفِ قسم سے پہلے اس کے لیے جائز اور مباح تھا کہ دونوں میں سے جس سے چاہتا کلام کرتا یا دونوں ہی سے کلام کر لیتا فَلَمَّا حَلَفَ عَلَى لَا أُكَلِّمُ پس جب اس نے قسم اٹھا لی لَا أُكَلِّمُ پر صَارَ مَمْنُوعًا عَنِ التَّكَلُّمِ مَعَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا تو یہ شخص اب

ممنوع ہو گیا اس کو روک دیا گیا دونوں میں سے ہر ایک سے کلام کرنے سے، اب دونوں میں سے کسی سے بھی کلام نہیں کر سکتا یہ اباحت ختم ہو گئی لہٰذا اگر کسی سے کلام کیا زید سے کرے چاہے عمرو سے یہ شخص حانث ہو جائے گا۔

فَلَا حَاجَةَ إِلَى مَا قِيلَ إِنَّ كَلِمَةَ أَوْ هَاهُنَا بِمَعْنَى الْوَاوِ۔ جی سمجھ لیں! تو ان دونوں تقدیروں میں سے آپ کسی بھی تقدیر پر أَوْ کو محمول کر لیں چاہے تسویہ پر محمول کر لیں چاہے نفیِ اباحت پر محمول کر لیں وہی نتیجہ نکلے گا۔ ایک تیسرے صاحب آئے وہ کہتے ہیں نہیں جی میں تسویہ پر بھی نہیں محمول کرتا أَوْ کو اور میں نفیِ اباحت پر بھی نہیں محمول کرتا میں سیدھا سادا کہتا ہوں کہ أَوْ کس معنی میں ہے؟ واوٗ کے معنی میں! وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا أَيْ زَيْدًا وَعَمْرًا خدا کی قسم میں زید اور عمرو سے بات نہیں کروں گا! وہ کہنے لگے ہم اس کو واوٗ کے معنی میں لے لیتے ہیں۔ فَلَا حَاجَةَ إِلَى مَا قِيلَ تو کہتے ہیں حاجت اور ضرورت نہیں ہے اس قول کی جو کہا گیا کہ إِنَّ كَلِمَةَ أَوْ هَاهُنَا بِمَعْنَى الْوَاوِ کہ کلمہ أَوْ یہاں کس معنی میں ہے؟ واوٗ کے معنی میں، نہیں ہے ضرورت اس کی لِأَنَّهُ يَلْزَمُ حِينَئِذٍ أَنْ لَا يَحْنَثَ بِتَكْلِيمِ أَحَدِهِمَا اس لیے کیونکہ اگر أَوْ کو واوٗ کے معنی میں لیں اس سے تو لازم آئے گا کہ کسی ایک سے کلام کرنے پر یہ حانث نہ ہو! کیسے بھئی؟ واوٗ کس لیے آتا ہے بولو ذرا؟ جمع کے لیے۔ کلام ہو جائے گا وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا وَعَمْرًا خدا کی قسم میں کلام نہیں کروں گا کس سے؟ زید اور عمرو کے جمع کے ساتھ یعنی دونوں کے ساتھ کلام نہیں کروں گا! گویا نفی کر رہا ہے قیدِ جمع کی کہ میں دونوں سے کلام نہیں کروں گا جمع کی نفی کر رہا ہے کہ میں دونوں سے کلام نہیں کروں گا! اس کا مطلب ہوا کسی ایک سے کلام کر لے تو حانث نہیں ہو گا ہاں اگر دونوں سے ہی کلام کر لیا زید سے بھی کلام کر لیا اور عمرو سے بھی تب حانث ہو گا کیونکہ جب أَوْ کو واوٗ کے معنی میں لیا گیا واوٗ ہوتا ہے جمع کے لیے تو نفی جو ہے وہ جمع پر وارد ہو جائے گی کہ میں دونوں سے کلام نہیں کروں گا کسی ایک سے کر لیا تو کوئی حرج نہیں۔ جیسے آپ کہتے ہیں بھئی میں یہ دو روٹیاں نہیں کھاؤں گا! آپ ایک کھا لیں تو حانث ہوں گے اگر قسم اٹھائی تھی کہ دو روٹیاں نہیں کھاؤں گا اور کھائی ایک؟ نہیں! دو کھانے پر حانث ہوں گے۔ اسی طرح واوٗ ہوتا ہے جمع کے لیے دو روٹیوں کی طرح وہ جمع کر دے گا دونوں کو زید اور عمرو کو، اب اس پر نفی داخل ہوئی میں ان دونوں سے کلام نہیں کروں گا تو کسی ایک سے کلام کر لے تو حانث نہیں ہونا چاہیے دونوں سے کلام کرے گا تب حانث ہونا چاہیے حالانکہ متفقہ مسئلہ یہ کہ وہ کسی ایک سے بھی کلام کر لے تب بھی کیا ہو جاتا ہے؟ حانث۔ اگر أَوْ کو واوٗ کے معنی میں لیں پھر تو کسی ایک سے کلام کرنے پر اسے حانث نہیں ہونا چاہیے جیسے آپ دو روٹیاں نہ کھانے کی قسم اٹھائیں تو ایک روٹی کھا لینے سے آپ حانث نہیں ہوں گے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ یہ تیسرا قول اس لیے کمزور ہے یہ درست نہیں ہے تو کہتے ہیں لِأَنَّهُ يَلْزَمُ حِينَئِذٍ اگر أَوْ کو واوٗ کے معنی میں لیں تو اس وقت تو لازم آئے گا أَنْ لَا يَحْنَثَ کہ یہ قسم کھانے والا حانث نہ ہو بِتَكْلِيمِ أَحَدِهِمَا ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کرنے پر بَلْ بِتَكْلِيمِ كِلَيْهِمَا بلکہ کب حانث ہو گا؟ جب دونوں سے کلام کرے گا پھر حانث ہو گا ایک سے کلام

کرنے پر حانث نہیں ہو گا كَمَا لَوْ نَصَّ عَلَى الْوَاوِ جیسے کہ یہ شخص صراحتاً واؤ کا لفظ ذکر کر دے اور کیا کہے وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا وَعَمْرًا تو اس صورت میں بھی وہ کب حانث ہو گا ایک سے کلام کرنے پر نہیں دونوں سے کلام کرنے پر حانث ہو گا۔ جیسے وہ آگے قَوْلُهُ کہہ کر خود بتا رہے ہیں وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا وَعَمْرًا اس مثال میں ایک سے کلام کرنے پر حانث نہیں دونوں سے کلام کرنے پر وہ شخص حانث ہوتا ہے وَهَذَا بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ حالانکہ یہ بات تو بالاتفاق باطل ہے بھئی کہ أَوْ والا کلام جو تھا کہ وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ زید یا عمرو کسی ایک سے بھی اس نے کلام کر لیا تو یہ حانث ہو جائے گا اور اگر آپ أَوْ کو واؤ کے معنی میں لیں پھر تو ایک سے کلام کرنے پر یہ حانث نہیں ہو سکتا جبکہ بالاتفاق تمام فقہاء فرماتے ہیں ایک سے بھی کلام کرے تو حانث ہو جاتا ہے تو پتا چلا آپ کی یہ توجیہ اور تاویل کہ أَوْ کو واؤ کے معنی میں لیا جائے یہ درست نہیں ہے۔ لِأَنَّ النَّفْيَ فِيهِ يَكُونُ رَاجِعًا إِلَى الْجَمْعِ اس لیے کیونکہ نفی جو ہو گی اس واؤ والی صورت کے اندر وہ تو راجع ہو گی لوٹے گی کس کی طرف؟ جمع کی طرف وَفِي مَسْأَلَتِنَا اور ہمارے مسئلے میں جب کہا وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا، يَكُونُ رَاجِعًا إِلَى كُلِّ فَرْدٍ اس میں نفی راجع ہوتی ہے ہر ایک فرد کی طرف کہ زید سے بھی کلام نہیں کرے گا عمرو سے بھی کلام نہیں کرے گا اور واؤ میں نفی راجع ہوئی کس کی طرف؟ جمع کی طرف کہ دونوں سے اکٹھا کلام نہیں کرے گا بھئی، کسی ایک سے کر لیا تو کوئی حرج نہیں۔

ثُمَّ أَخَذَ يُفَرِّعُ عَلَى التَّخْيِيرِ وَالْإِبَاحَةِ مَسَائِلَ جَزَائِيَّةً قَالَ فَفِي قَوْلِهِ۔ فرماتے ہیں شارح رحمہ اللہ کہ مصنف نے شروع کیا متفرع کرنا تخییر اور اباحت پر مسائلِ جزائیہ کا قَالَ چنانچہ مصنف فرماتے ہیں: فَفِي قَوْلِهِ پس کسی شخص کے اس قول کے اندر إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ لَا۔ ایک شخص ہے وہ اپنی بیوی سے کہتا ہے بھئی إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ لَا تو تجھے طلاق ہے یا نہیں ہے! لَا يَقَعُ، اگر عورت اس گھر میں چلی گئی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ جی کیا وجہ؟ ہم تو پہلے پڑھ چکے تھے طلاق دینے کے بعد اس کے ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے بندے کو؟ اور أَوْ لَا کے ذریعے گویا ختم کر رہا ہے لیکن پھر بھی آپ کہہ رہے ہیں نہیں واقع ہو گی! بھئی دیکھنا ذرا وہ کس طرح کہتے ہیں توجہ سے۔ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق ہے تو طلاق ابھی واقع تو نہیں ہوئی نا! وہ تو پیچھے جب رجوع درست نہیں تھا جب کہ طلاق واقع ہو چکی ہو، اور یہاں تو إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق ہے أَوْ لَا یا نہیں، أَوْ آتا ہے تسویہ کے لیے! أَوْ لَا کے بعد لَا کے بعد محذوف نکالو، پہلے میں نے کیا بتایا پہلی جزا کیا بنی فَأَنْتِ طَالِقٌ اور دوسری جزا بنے گی لَا کے بعد نکالو أَوْ لَا تَطْلُقِينَ۔ دوبارہ سن لو ساری بات! إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یہ تو ہو گئی شرط۔ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی فَأَنْتِ طَالِقٌ یہ اس کی جزا، یا نہیں أَوْ لَا تَطْلُقِينَ یہ محذوف نکالو أَوْ لَا کا معنی پورا محذوف نکالتے ہوئے کیا بنا أَوْ لَا تَطْلُقِينَ۔ پہلے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق ہو گی، پھر کہا أَوْ لَا تَطْلُقِينَ کہ تو گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق نہیں ہو گی! تو دیکھو طلاق ہو گی یا نہیں ہو گی اس کے درمیان لے کر آیا کلمہ أَوْ اور کلمہ أَوْ سے پہلے انہوں نے بتلا دیا ہم تفریع

کس پر کرنے لگے ہیں تخییر پر! کلمہ أَوْ کس لیے آتا ہے؟ تخییر کے لیے بھئی۔ اچھا تخییر ہے طلاق کے واقع ہونے میں یا طلاق کے نہ واقع ہونے میں اس وقت عورت اس گھر میں چلی گئی تو طلاق واقع ہو گی یا نہیں واقع ہو گی؟ دونوں میں شک پڑ گیا پتہ نہیں طلاق ہو گی یا طلاق نہیں ہو گی کہ أَنْتِ طَالِقٌ اس پہ عمل کیا جائے یا لَا تَطْلُقِينَ اس پہ عمل کیا جائے! دونوں میں تخییر ہے اس کو اختیار ہے بھئی کہ داخل ہونے پر طلاق ہو گی یا نہیں ہو گی کون سی صورت مراد ہے تعین نہیں اور شک کے ساتھ طلاق واقع نہیں ہوا کرتی اس لیے عورت کو طلاق واقع نہیں ہو گی بھئی! سمجھ میں آگئی؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ وہاں کیوں واقع کی تھی أَنْتِ طَالِقٌ کہا تھا اس نے وہاں شرط نہ تھی جب کہا أَنْتِ طَالِقٌ وہ طلاق تو فوراً واقع ہو چکی اور واقع ہونے کے بعد اب اس کا اختیار ختم ہے اس کو باطل نہیں کر سکتا، لیکن یہاں تو پہلے سے کیا موجود ہے شرط موجود ہے طلاق تو ابھی واقع ہی نہیں ہوئی وہ تو معلق کر رہا ہے شرط پر اور ساتھ دو جزائیں ذکر کیں کہ تجھے طلاق ہو گی یا تجھے طلاق نہیں ہو گی! اب جب عورت داخل ہوئی پتا نہیں طلاق ہونا مقصود ہے یا طلاق نہ ہونا شک پڑ گیا لہٰذا شک کی وجہ سے اب طلاق واقع نہیں ہو گی اس عورت پر بھئی۔ دیکھ لیجیے عبارت۔ فَفِي قَوْلِهِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ لَا لَا يَقَعُ، اگر کہا خاوند نے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق ہے أَوْ لَا یا نہیں لَا يَقَعُ طلاق واقع نہیں ہو گی طَلَاقُ التَّقْدِيرُ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ لَيْسَتْ بِطَالِقٍ جیسے میں نے لَا تَطْلُقِينَ نکالا انہوں نے کیا نکالا فَأَنْتِ طَالِقٌ کے مقابلے میں أَوْ لَيْسَتْ بِطَالِقٍ یا تو طلاق والی نہیں ہے فَهُنَا تَخْيِيرٌ بَيْنَ الْجَزَائَيْنِ پس یہاں پر تخییر ہے دونوں جزاؤں کے درمیان پہلی جزا تھی فَأَنْتِ طَالِقٌ اور دوسری جزا ہے لَيْسَتْ بِطَالِقٍ دونوں جزاؤں میں تخییر ہے أَعْنِي وُقُوعَ الطَّلَاقِ وَعَدَمَ وُقُوعِهِ یعنی طلاق کے واقع ہونے میں اور طلاق کے واقع نہ ہونے میں دونوں میں تخییر ہو گئی کون سی مراد فَلَا يَتَعَيَّنُ الثُّبُوتُ تو ثبوتِ طلاق متعین نہ ہوا ہو سکتا ہے عدمِ وقوع مراد ہو اس کی دوسری جزا مراد ہو بھئی فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَ الدُّخُولِ بِالشَّكِّ تو داخل ہوتے وقت شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہو گی۔

وَفِي قَوْلِهِ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ هَذِهِ۔ جی دوسری صورت اور کسی شخص کے اس قول کے اندر دیکھنا ذرا! شرط وہی نکال لو پیچھے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ هَذِهِ تو تجھے طلاق ہے یا اس کو! دوسری بیوی بھی پاس بیٹھی تھی اس کی طرف اشارہ کر دیا کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے یا اس کو! یہاں بھی کلمہ أَوْ کس لیے آگیا تخییر کے لیے آگیا ان دونوں میں سے کسی ایک کو کیا ہونی ہے طلاق ہونی ہے اس کے داخل ہونے کی صورت میں۔ چنانچہ وہ عورت اس گھر میں چلی گئی تو اب کس کو طلاق ہو گی أَنْتِ طَالِقٌ والی کو ہو گی یا هَذِهِ والی کو ہو گی؟ پتا نہیں کس کو ہو گی اب خاوند سے ہی پوچھا جائے گا تم بیان کرو تم کس کو طلاق دینا چاہتے ہو کیونکہ أَوْ کس لیے تھا تخییر کے لیے بھئی۔ وَفِي قَوْلِهِ فَأَنْتِ طَالِقٌ أَوْ هَذِهِ اور خاوند کے اس قول میں پیچھے وہی شرط نکال لو کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے یا اس کو طلاق ہے لَا يَتَعَيَّنُ الطَّلَاقُ متعین نہیں ہو گی طلاق أَيْ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مُعَيَّنَةً یعنی واقع نہیں ہو گی طلاق ان دو بیویوں میں سے کسی ایک پر معین طور پر لِأَنَّ مَعْنَاهُ اس لیے کیونکہ اس کلام کا معنی یہ ہے کہ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ

أَوْ هَذِهِ طَالِقٌ فَهُنَا أَيْضًا تَخْيِيرٌ بَيْنَ الْجَزَائَيْنِ پس یہاں پر بھی تخییر ہے ان دونوں جزاؤں کے درمیان کون سی دو جزائیں بھئی فَأَنْتِ طَالِقٌ ایک جزا اور هَذِهِ طَالِقٌ دوسری جزا ان دونوں کے درمیان تخییر آگئی أَوْ کی وجہ سے فَلَا يَتَعَيَّنُ أَحَدُهُمَا إِلَّا بِالْبَيَانِ پس متعین نہیں ہوگی ان دو میں سے کوئی ایک بھی مگر خاوند کے بیان کرنے سے ہی خاوند بتلائے گا کہ میں کس کو طلاق واقع کرنا چاہ رہا تھا اپنے اس کلام کے ذریعے بھئی۔

وَفِي قَوْلِهِ إِنْ ضَرَبْتَ۔ ایک تیسرا مسئلہ اسی پر متفرع ہو رہا ہے تخییر اور اباحت پر بھئی: اور کسی شخص کے اس قول کے اندر اپنے غلام سے کہہ رہا ہے کوئی آقا إِنْ ضَرَبْتَ أَوْ شَتَمْتَ أَوْ قَتَلْتَ فَأَنْتَ حُرٌّ۔ اگر تو نے مارا پٹائی کی، اپنے دشمن کے ساتھ شاید لڑنے کے لیے بھیجا ہوا ہے غلام کو، اور آقا کہہ رہا ہے اپنے غلام سے إِنْ ضَرَبْتَ اگر تو نے اسے مارا اس کی پٹائی کی أَوْ شَتَمْتَ یا اسے گالی دی أَوْ قَتَلْتَ یا تو نے اسے قتل کر دیا فَأَنْتَ حُرٌّ تو تو آزاد ہے! یعنی خوش ہو کر کہہ رہا ہے تو نے ان میں سے جو کام بھی کر دیا تو آزاد۔ اب ذرا غور کرنا دیکھو جزا فَأَنْتَ حُرٌّ آرہی ہے کلمہ أَوْ سے پہلے یا بعد میں آرہی ہے؟ بعد میں اور کلمہ أَوْ کن کے درمیان آرہا ہے بتلاؤ ذرا؟ شرطوں کے درمیان آرہا ہے! شرائط کے درمیان ضرب شتم اور قتل ان شرائط میں کلمہ أَوْ آرہا ہے تو تخییر کن کے اندر ہوئی پھر جن کے درمیان کلمہ أَوْ آیا ان شرطوں میں تخییر ہوئی کہ وہ ان میں سے جون سی شرط بھی پوری کر دے گا غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ اس نے پٹائی کر دی تب بھی آزاد گالی دے دی تب بھی آزاد قتل کر دیا تب بھی آزاد ہو جائے گا جون سی شرط بھی اس میں سے پوری ہو جائے گی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ کلمہ أَوْ شرطوں کے درمیان داخل ہو رہا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَفِي قَوْلِهِ اور آقا کے اس قول میں إِنْ ضَرَبْتَ أَوْ شَتَمْتَ أَوْ قَتَلْتَ فَأَنْتَ حُرٌّ يَتَعَلَّقُ بِأَيِّهَا كَانَ متعلق ہو جائے گی عتق یعنی آزادی ان میں سے جون سا بھی ہو یعنی ضرب ہو شتم ہو یا قتل ہو ان میں سے جون سا بھی پایا جائے اسی کے ساتھ آزادی متعلق ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ التَّقْدِيرُ يَتَعَلَّقُ الْعِتْقُ فَيَثْبُتُ التَّخْيِيرُ بَيْنَ هَذِهِ الشُّرُوطِ پس ثابت ہو جائے گی تخییر ان شروط کے درمیان کون سی شروط ضرب شتم اور قتل فَبِأَيِّ شَرْطٍ وُجِدَ يَثْبُتُ الْجَزَاءُ پس جون سی شرط بھی پائی گئی تو جزا ثابت ہو جائے گی وَهُوَ الْعِتْقُ اور جزا کیا ہے وہ آزادی ہے بھئی وہ ثابت ہو جائے گی۔ بَلْ لَوْ جَمَعَ الْكُلَّ یہ تو اس صورت میں کوئی ایک شرط پوری کر دے تب بھی آزاد، اور ایک شخص اس غلام نے جا کر تینوں ہی کام کر دیے بھئی گالی بھی دی پہلے پھر اس کی پٹائی بھی کی اور ساتھ اس کا کام بھی تمام کر دیا قتل بھی کر دیا بھئی تینوں کو جمع کر دیا تو اس صورت میں تو بطریقِ اولیٰ آزاد ہو گا بھئی یا نہیں؟ بَلْ لَوْ جَمَعَ الْكُلَّ بلکہ اگر اس غلام نے جمع کر لیا ان سب کو ضَرَبَ وَشَتَمَ وَقَتَلَ کہ اس نے مارا بھی گالی بھی دی اور قتل بھی کیا يَحْصُلُ بِطَرِيقِ الْأَوْلَى تو آزادی حاصل ہو جائے گی بطریقِ اولیٰ لِأَنَّ كَلِمَةَ أَوْ لِلْإِبَاحَةِ اس لیے کیونکہ کلمہ أَوْ یہاں کس لیے ہے؟ اباحت کے لیے جہاں جمع کرنا بھی جائز ہوتا ہے تو یہاں جمع بھی ہو سکتا ہے تخییر کے لیے نہیں ہے کلمہ أَوْ یہاں کس لیے ہے؟ اباحت کے لیے کہ تو ایک کر دے تب بھی آزاد سب کو جمع کر لے تب بھی آزاد۔ تخییر میں تو جمع کرنا جائز نہیں

تھا نا یہاں جمع بھی کیا جا سکتا ہے تو کلمہ أَوْ اباحت کے لیے ہے سَوَاءٌ أَخَذَ بِالْفَرْدِ أَوْ بِالْكُلِّ برابر ہے کہ وہ اختیار کرے ایک فرد کو ان میں سے کسی ایک کام کو کرے یا سب کو کر لے دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا۔

وَفِي قَوْلِهِ لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ أَوْ تَشْرَبِ اللَّبَنَ۔ یہ کوئی حکیم صاحب ہیں جو آپ کو نصیحت کر رہے ہیں کہ مچھلی کھانے کے بعد اوپر سے دودھ مت پیا کرو بھئی اس سے برص کی بیماری سفید داغ ہو جایا کرتے ہیں طبیعت خراب ہو جایا کرتی ہے مچھلی کے کھانے پر دودھ مت پیا کرو بھئی۔ کیا کہا اس نے لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ أَوْ تَشْرَبِ اللَّبَنَ۔ تو دیکھو یہاں جو نہی آ رہی ہے نہ وہ دراصل نہی ہے دونوں کے جمع کرنے سے! نہی جو آ رہی ہے لَا تَأْكُلِ یہ مچھلی کھانے سے منع نہیں کر رہا وہ حکیم بھئی تم مچھلی کھاؤ ہی نا مچھلی کیا مضر چیز ہے کیا صحت کے لیے؟ نہیں وہ تو اچھی ہے صحت کے لیے! یا اکیلا دودھ پینا کیا مضر ہے صحت کے لیے کہ اس سے روک رہا ہو؟ نہیں بلکہ کس چیز سے روک رہا ہے کہ دونوں کو جمع نہ کرو بھئی! اس سے روک رہا ہے، لیکن ہم تو کلمہ أَوْ کے اعتبار سے دیکھتے ہیں کہ کلمہ أَوْ کے اعتبار سے اس جملے کا معنی کس طرح کریں گے۔ اچھا یہ تو میں نے مفہوم آپ کو بتلایا کہ اس کا مطلب ہے کہ دونوں کو جمع نہ کرو مچھلی اور دودھ دونوں کو اپنے پیٹ میں اکٹھا جمع مت کرو بھئی۔ اچھا ذرا ترکیب کو دیکھ لیجیے لَا تَأْكُلِ نفی اور نہی ہے نا تو فعلِ مضارع اس کے بعد مجزوم لَا تَأْكُلْ مجزوم صیغہ اور السَّمَكَ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب اور لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ مل کر کے ہوا معطوف علیہ، آگے آگیا أَوْ حرفِ عطف اور آگے آ رہا ہے تَشْرَبِ اللَّبَنَ۔ اگر تَشْرَبِ کا سیدھا سادا عطف کر دیں آپ کس پر تَأْكُلْ پر تو تَشْرَبْ پر بھی جزم آ جائے گا اور را کے نیچے جو کسرہ ہے یہ تو التقائے ساکنین کی وجہ سے تَشْرَبْ را ساکن تھا آگے لام بھی ساکن تو التقائے ساکنین کی وجہ سے را کو کسرہ دے دیا لیکن اصل میں ہے مجزوم کس کی وجہ سے کہ اس کا عطف ہوا لَا تَأْكُلْ پر۔ اس صورت میں ترجمہ ہو جائے گا نہ تو مچھلی کھا اور نہ دودھ پی أَوْ تَشْرَبِ یا نہ تو کیا کر دودھ پی۔ یا تو تو مچھلی نہ کھا اور یا دودھ نہ پی۔ ایک صورت لیکن یہ تَشْرَبَ بھی پڑھتے ہیں با کے فتحہ کے ساتھ تَشْرَبَ اللَّبَنَ۔ با کے فتحہ کے ساتھ کس طرح پڑھیں گے بولو؟ آپ نے کافیہ کے اندر پڑھا، ہدایۃ النحو میں پڑھا کہ امر، نہی، نفی، تمنی، عرض، استفہام ان چھ چیزوں کے بعد اگر واؤ آئے یا فا آئے یا أَوْ آئے تو اس کے بعد أَنْ مقدر ہوتا ہے وہ آگے آنے والے فعلِ مضارع کو نصب دیتا ہے۔ تو اس أَوْ کے بعد أَنْ ناصبہ کو مقدر مانا جائے اس صورت میں تَشْرَبَ اللَّبَنَ منصوب بھی پڑھ سکتے ہیں آپ۔ اور اب کیا عطف ہو گا؟ أَنْ کی وجہ سے تَشْرَبَ مصدر کے معنی میں چلا جائے گا یعنی شرب کے معنی میں اب تو مفرد ہو گیا، جب مفرد ہو گیا تو ماقبل میں لَا تَأْكُلْ بھی کیا کس کی تاویل میں چلا جائے گا مفرد یعنی اکل کی تاویل میں چلا جائے گا معطوف جب مفرد ہے تو معطوف علیہ کو بھی مفرد بنائیں گے۔ پھر یوں عبارت بن جائے گی جیسے انہوں نے آخر میں دی آپ کے سبق کی آخری سطر میں چلے جائیں ذرا لَا يَكُنْ مِنْكَ أَكْلُ السَّمَكِ أَوْ شُرْبُ اللَّبَنِ نہیں ہونا چاہیے تیری طرف سے مچھلی کا کھانا یا دودھ کا پینا۔ تو أَنْ مقدر مان کر وہ مصدر کے معنی میں جائے گا اس صورت میں تَشْرَبَ کے نصب کے ساتھ پڑھیں گے بھئی۔ اچھا اب آ جائیے دوبارہ اس کے معنی کو حل کرنے کے

لیے یہاں پر لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ نہی کے بعد کلمہ أَوْ آرہا ہے کہ نہیں آرہا بولو بھئی؟ ابھی پیچھے ہم پڑھ کر آئے کہ نہی کے بعد جب کلمہ أَوْ آئے ہم اس کو دو چیزوں پر محمول کر سکتے ہیں یا تسویہ پر محمول کر لو یا محمول کر لو نفیِ اباحت پر۔ آپ کا کیا خیال ہے یہاں تسویہ اور نفیِ اباحت کا معنی درست ہو جائے گا؟ پہلے تسویہ پر محمول کرو دیکھو معنی ٹھیک بنتا ہے لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ أَوْ تَشْرَبِ اللَّبَنَ کیا معنی کرو گے تسویہ کا؟ کہ مچھلی اور دودھ دونوں نہ کھانے کے حکم میں برابر ہیں نہ تو مچھلی کھا سکتا ہے نہ تو دودھ پی سکتا ہے! ارے بھئی مچھلی بھی کھانا منع ہو گئی اس کے لیے دودھ پینا بھی منع ہو گیا حالانکہ نہ تو مچھلی کھانے سے روکنا مقصود تھا اور نہ دودھ کے پینے سے روکنا مقصود ہے اکیلے اکیلے سے تو روکنا مقصود ہی نہیں تو تسویہ والا معنی تو یہاں نہیں چلے گا بھئی۔ نفیِ اباحت والا معنی چلاؤ، نفیِ اباحت کیا کہ نہی کے آنے سے پہلے مچھلی کھانا اور دودھ پینا تیرے لیے مباح تھا لیکن جب اس پر نہی داخل ہوئی اب دونوں کی اباحت ختم ہو گئی نہ تو اب اکیلی مچھلی کھا سکتا ہے اور نہ اکیلا دودھ پی سکتا ہے! کیا یہ معنی درست ہو جائے گا؟ نہیں بھئی اکیلی مچھلی یا اکیلے دودھ سے تو منع کرنا مقصود ہی نہیں، یہاں تو دونوں کے جمع کرنے سے منع کرنا مقصود ہے! تو لہٰذا کہتے ہیں یہاں تسویہ یا نفیِ اباحت کا معنی نہیں چلے گا کیا کرنا پڑے گا اب؟ فرماتے ہیں یہاں کلمہ أَوْ بمعنی واوٗ کے لینا پڑے گا کہ کلمہ أَوْ کس معنی میں ہے واوٗ کے معنی میں اور واوٗ کا معنی کیا ہوتا ہے بولو؟ جمع، لہٰذا منع کیا گیا لَا تَأْكُلْ منع کس سے آگئی جمع کرنے سے کہ دونوں کو جمع نہ کرو بھئی! دیکھیے کس طرح اب عبارت آرہی ہے پہلے میں نے مفہوم بتا دیا اس کا وَفِي قَوْلِهِ لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ أَوْ تَشْرَبِ اللَّبَنَ اور حکیم وغیرہ کے اس قول کے اندر کہ مچھلی مت کھا یا دودھ مت پی يَكُونُ نَهْيًا عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا عِنْدَنَا یہ ہمارے نزدیک نہی ہے ان دونوں کو جمع کرنے سے مچھلی اور دودھ کو جمع کرنے سے نہی ہے نہ کہ اکیلی مچھلی کھانے سے یا اکیلا دودھ پینے سے نہی ہے أَيْ لَا يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا یعنی ان دونوں کے درمیان وہ شخص جمع نہ کرے کہ مچھلی بھی کھائے اور اوپر سے دودھ بھی پیے لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي هَذَا النَّهْيِ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ عَلَى التَّسْوِيَةِ وَعَلَى نَفْيِ الْإِبَاحَةِ اس لیے کیونکہ حکم جو ہے اس نہی کے اندر صحیح نہیں ہے کہ ہو کس طور پر؟ تسویہ کے طریقے پر یا نفیِ اباحت کے طریقے پر لِأَنَّ أَكْلَ السَّمَكِ وَحْدَهُ وَشُرْبَ اللَّبَنِ وَحْدَهُ غَيْرُ مَنْهِيٍّ عَنْهُ وَغَيْرُ مُضِرٍّ بَلْ نَافِعٌ اس لیے کیونکہ مچھلی کا کھانا اکیلا ہی اور دودھ کا پینا اکیلے ہی اس سے تو نہ منع کیا گیا ہے اور نہ وہ مضر ہے بَلْ نَافِعٌ بلکہ وہ دونوں چیزیں تو کیا ہیں فائدہ مند ہیں اکیلی مچھلی کھاؤ تب بھی فائدہ مند اکیلا دودھ پیو تب بھی فائدہ مند تو ان سے تو منع نہیں کیا گیا نا کہ آپ تسویہ پر محمول کر دو یا نفیِ اباحت پر محمول کر دو اس صورت میں تو ان کے اکیلے اکیلے کھانے پینے سے بھی منع لازم آجائے گا حالانکہ ان کے اکیلے اکیلے کھانے پینے سے منع نہیں بَلِ الْمَنْهِيُّ وَالْمُضِرُّ هُوَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بلکہ ممنوع چیز اور مضر چیز وہ تو دونوں کے درمیان جمع کرنا ہے فَيَكُونُ كَلِمَةُ أَوْ هُنَا بِمَعْنَى الْوَاوِ الْجَامِعَةِ پس یہاں پر اب مجبور ہوئے اور کہنا پڑا ہمیں پیچھے تو ضرورت نہ تھی یہاں ضرورت پیش آگئی کہ کلمہ أَوْ کو کس معنی میں لے لو واوٗ جامعہ جمع کرنے والی واوٗ کے معنی میں فَيَكُونُ النَّفْيُ رَاجِعًا إِلَى الْجَمْعِ تو اس صورت میں نفی جو ہے وہ کس کی طرف راجع ہو گی لوٹے گی؟ جمع کی طرف راجع ہو گی کہ دونوں کو جمع نہیں

کرنا۔ وَفِي قَوْلِهِ أَوْ تَشْرَبِ اللَّبَنَ اور اس قول أَوْ تَشْرَبِ اللَّبَنَ کے اندر يَجُوزُ الْجَزْمُ عَطْفًا عَلَى لَا تَأْكُلْ، جزم پڑھنا بھی جائز ہے کس پر تَشْرَبْ پر عطف کرتے ہوئے لَا تَأْكُلْ پر لَا تَأْكُلْ مجزوم اس پر عطف کرتے ہوئے جزم پڑھنا بھی جائز اور تَشْرَبِ جو کسرہ دے دیتے ہیں میں نے بتلایا التقائے ساکنین کی وجہ سے وَالنَّصْبُ اور تَشْرَبَ پر نصب پڑھنا بھی جائز ہے بِإِضْمَارِ أَنْ أَنْ کو مقدر مان کر أَنْ کو مضمر مان کر عَطْفًا عَلَى الْمَصْدَرِ الْمُتَوَهَّمِ اور اس صورت میں عطف ہوگا مصدرِ متوہم پر۔ بھئی جب أَنْ نکالو گے تو أَنْ مابعد کو مصدر کے معنی میں کر دے گا تو ماقبل کا کس پر عطف کرو گے جب مابعد مصدر بن چکا؟ ماقبل کو بھی تاویل کر کے مصدر بنا لیا جائے گا تاکہ مصدر کا مصدر پر عطف ہو جائے اسی کو وہ کہہ رہے ہیں اس صورت میں ماقبل میں توہم کیا جائے گا مصدر کا اور مصدرِ متوہم پر اس کا عطف کر دیا جائے گا أَيْ لَا يَكُنْ مِنْكَ أَكْلُ السَّمَكِ أَوْ شُرْبُ اللَّبَنِ نہیں ہونا چاہیے تیری طرف سے مچھلی کا کھانا یا دودھ کا پینا۔

▪ متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل

وَحَتَّى لِلْغَايَةِ تَدْخُلُ عَلَى الْمُفْرَدِ فَتَجُرُّ تَارَةً وَتَعْطِفُ أُخْرَى، وَعَلَى الْمُضَارِعِ فَتَنْصِبُهُ.

جی کلمہ حَتَّى کے بارے میں بتلانے لگے ہیں کہ حَتَّى غایت کے لیے آتا ہے، انتہا کے لیے آتا ہے بھئی۔ لیکن یہ کہ حَتَّى کبھی داخل ہوتا ہے مفرد پر اور کبھی داخل ہوتا ہے مضارع پر بھئی۔ اور جملے پر بھی داخل ہوتا ہے وہ آگے آرہا ہے، حَتَّى ابتدائیہ اس کو کہتے ہیں نا جب جملے پر داخل ہوتا ہے۔ جب مفرد پر داخل ہو تو دو صورتیں ہیں: کبھی ہوگا حَتَّى جارہ اور مابعد مفرد کو جر دے گا، اور کبھی ہوگا حَتَّى عاطفہ اور مابعد کا ماقبل پر عطف کر دے گا بھئی۔ دونوں صورتیں مفرد کی۔ تیسری صورت مضارع پر داخل ہوتا ہے حَتَّى اور مضارع کو نصب دیتا ہے باضمارِ أَنْ۔ خود حَتَّى نہیں نصب دے سکتا مضارع کو بلکہ مضارع سے پہلے کیا نکالتے ہیں؟ أَنْ ناصبہ کو مقدر نکالتے ہیں وہ مضارع کو نصب دیتا ہے، اور حَتَّى کو کہتے ہیں یہ حَتَّى پھر وہی جارہ ہی ہوتا ہے کیونکہ أَنْ جب مقدر نکلے گا تو أَنْ مضارع کو کس معنی میں کر دے گا؟ مصدر کے معنی میں کر دے گا، تو جب مصدر بن گیا تو حَتَّى اس مصدر پر داخل ہو کر اس کو تقدیراً جر دیتا ہے یہ حَتَّى جارہ ہوتا ہے۔ البتہ کوفہ کے رہنے والے نحوی، ہم تو فروع کے اندر مسائل کے اندر احناف کوفی ہیں ہم لوگ جتنے ہیں اور نحو میں ہم بصری ہیں، نحو میں بصریین کی بات کا اعتبار ہے فروع اور مسائل میں کوفیین کی بات کا اعتبار ہے بھئی۔ تو کوفیین جو ہیں نحوی وہ حضرات فرماتے ہیں مضارع کو حَتَّى خود نصب دیتا ہے أَنْ ناصبہ کو مقدر نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اچھا تو ہم کیا بات کر رہے تھے کہ حَتَّى مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اس صورت میں باضمارِ أَنْ اس کو نصب دیتا ہے اور کبھی حَتَّى جملہ اسمیہ یا فعلیہ پر داخل ہو اس کو حَتَّى ابتدائیہ کہتے ہیں وہ کوئی عمل نہیں کرتا بھئی اس میں۔ لیکن ہے بہرحال غایت کے لیے ہر جگہ، انتہا کے لیے

ہے۔ اچھا جب حَتَّى جارہ ہو تو کیا وہ بھی انتہا کے لیے؟ جی ہاں وہ بھی انتہا اور غایت کے لیے۔ اور جب حَتَّى عاطفہ ہو تو کیا وہ بھی انتہا اور غایت کے لیے؟ ہاں بھئی وہ بھی انتہا اور غایت ہی کے لیے ہے۔ تو پھر حَتَّى جارہ اور عاطفہ کی غایت میں فرق کیا ہوا بولو ذرا؟ جی دیکھیے کلمہ حَتَّى کو جب آپ عاطفہ بناتے ہیں تو آپ کس طرح کہتے ہیں؟ أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأْسَهَا میں نے مچھلی کھا لی یہاں تک کہ اس کا سر بھی! مچھلی کا سر بھی کھا گئے آپ لوگ۔ اور یا دوسری مثال مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءُ سب لوگ مر گئے یا مر جائیں گے یہاں تک کہ انبیاء بھی۔ اور تیسری مثال قَدِمَ الْحَاجُّ حَتَّى الْمُشَاةُ حاجی لوگ آ گئے یہاں تک کہ پیدل چلنے والے بھی۔ دیکھو جب حَتَّى عاطفہ ہوتا ہے تو یہ ماقبل سے مابعد تک اس فعل کو اس کام کو درجہ بدرجہ چلاتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ مابعد کو بھی اسی ماقبل ہی کے حکم میں داخل کر کے پھر انتہا کر دیتا ہے بات کی۔ أَكَلْتُ السَّمَكَةَ میں نے مچھلی کھانی شروع کی، مچھلی شروع کی کھانی اس کا ایک ایک جزء درجہ بدرجہ کھاتا گیا کھاتا گیا یہاں تک کہ بات کہاں تک پہنچی؟ سر تک پہنچی میں نے اس کا سر بھی کھا لیا اور اس کے بعد کام ختم کہ پوری مچھلی کھا لی۔ مَاتَ النَّاسُ عام لوگوں سے موت شروع ہوئی چلتے چلتے بڑھتے بڑھتے یہاں تک کہ انبیاء علیہم السلام ان پر بھی موت آ گئی ان کو بھی موت آ گئی۔ قَدِمَ الْحَاجُّ حاجی لوگ آنا شروع ہوئے، پہلے کون سے آئے جہاز والے پہلے آ گئے پھر اس کے بعد بحری جہاز والے آ گئے پھر اس کے بعد بسوں والے آ گئے کاروں والے آ گئے اونٹوں والے آ گئے گھوڑوں والے آ گئے سب سے آخر میں کون پہنچے پیدل چلنے والے وہ بھی آ گئے اور بات ختم۔ تو دیکھا حَتَّى عاطفہ میں درجہ بدرجہ وہ فعل چلتا چلا جا رہا ہوتا ہے اور حَتَّى کا مدخول جو مابعد ہے حَتَّى عاطفہ کا اس کو بھی اس فعل میں داخل کرنے کے بعد انتہا ہوتی ہے گویا وہ داخل ہوتا ہے اس فعل میں اس حکم کے اندر جو ماقبل کے لیے حکم تھا اکل کا موت کا یا قدوم کا۔ جبکہ حَتَّى جارہ جو ہوتا ہے وہ بتلاتا ہے صرف ماقبل فعل کی انتہا ہو گئی میرے مابعد تک لیکن مابعد کا اس میں داخل ہونا ضروری نہیں۔ جیسے نِمْتُ الْبَارِحَةَ حَتَّى الصَّبَاحِ میں گزشتہ رات سوتا رہا حَتَّى الصَّبَاحِ یہاں تک کہ صبح ہو گئی، نیند کی انتہا بتلا دی کہاں تک ہوئی ہے نیند بولو؟ صبح تک، صبح سویا ہے؟ نہیں وہ تو داخل نہیں نیند کے حکم میں بھئی۔ یا مثلاً قرآنی آیت ہے سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ کہ لیلۃ القدر سلامتی ہی سلامتی ہے کب تک؟ طلوعِ فجر تک، تو طلوعِ فجر تک اس کی انتہا بتلا دی اور طلوعِ فجر کے بعد اب لیلۃ القدر رہی؟ نہیں وہ ختم ہو گئی بھئی۔ تو حَتَّى جارہ وہ ماقبل فعل کی انتہا بتلا دیتا ہے کہ میرا مابعد اس کی انتہا ہے اس کے اندر وہ حکم نہیں پایا جا رہا، اور حَتَّى عاطفہ کا مابعد جو ہوتا ہے وہ بھی اسی حکم کے اندر داخل ہوتا ہے جو ماقبل کے لیے حکم تھا اکل کا موت کا یا قدوم کا، وہ درجہ بدرجہ چلتے ہوئے آخر اس کو بھی اپنے اندر شامل کر لیتا ہے یہاں آ کر کے اب بات ختم ہو جاتی ہے۔ فرق بھی سمجھ میں آیا کہ نہیں؟ دوبارہ سن لو حَتَّى جارہ کا مابعد ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتا وہاں پہنچ کر کے ماقبل کا فعل ختم ہو جاتا ہے اور مابعد اس حکم میں داخل نہیں ہوتا، لیکن حَتَّى عاطفہ کا مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور وہ ماقبل کا

ہی ایک جزء ہوتا ہے جیسے سر مچھلی ہی کا ایک جزء ہے پیادہ چلنے والے حاجیوں کا ہی ایک جزء ہیں انبیاء لوگوں ہی کا ایک جزء ہیں، تو ان کو بھی اس حکم میں داخل کر کے پھر فعل کی انتہا ہوتی ہے کہ وہ فعل درجہ بدرجہ چلا آرہا تھا آخر کار یہ جو اس کا جزء تھا مابعد میں حَتَّى کے اس کو بھی اس حکم میں داخل کر لیا اور بات ختم ہو گئی۔ یہ ان دونوں کی غایتوں کے اندر فرق ہے بھئی۔

پڑھ کر سنا رہا ہوں، ساری عبارت تقریر کر دی آپ کے سامنے حَتَّى سمجھ میں آگیا ہو گا ان شاء اللہ سب کو آپ کو۔ وَحَتَّى لِلْغَايَةِ تَدْخُلُ عَلَى الْمُفْرَدِ اور حَتَّى غایت کے لیے آتا ہے مفرد پر داخل ہوتا ہے فَتَجُرُّ تَارَةً تو ایک بار جر دیتا ہے وَتَعْطِفُ أُخْرَى اور دوسری بار عطف کرتا ہے۔ كَقَوْلِكَ اِشْتَرَيْتُ الْحِمَارَ حَتَّى الْإِكَافِ أَوِ الْإِكَافَ. میں نے گدھا خریدا حَتَّى الْإِكَافِ یہاں تک کہ اس پر جو پالان ڈالا ہوا تھا نا وہ کاٹھی سی رکھی ہوئی تھی کپڑا وغیرہ بوری وغیرہ جو اوپر ڈالی تھی حَتَّى الْإِكَافِ یا حَتَّى الْإِكَافَ دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔ اگر حَتَّى الْإِكَافِ پڑھا تو حَتَّى ہو گا جارہ اور میں نے کیا بتایا حَتَّى جارہ ہو تو کیا مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے؟ نہیں تو إِكَاف خریدنے میں داخل نہیں ہو گا، اور اگر حَتَّى الْإِكَافَ پڑھا الحمار پر عطف کرتے ہوئے تو حَتَّى ہو گا عاطفہ اور عاطفہ میں کیا مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے؟ جی ہاں اس کا مطلب ہو گا پالان سمیت اس نے گدھا خرید لیا۔ فَعَلَى الْأَوَّلِ لَا يَدْخُلُ الْإِكَافُ فِي الشِّرَاءِ پس پہلی صورت پر یعنی جر والی صورت میں نہیں داخل ہو گا پالان خریداری کے اندر وَعَلَى الثَّانِي يَدْخُلُ اور دوسری صورت میں پالان بھی داخل ہو جائے گا خریداری میں گدھے کے ساتھ اس کا پالان بھی خرید لیا گیا۔

وَعَلَى الْمُضَارِعِ اور داخل ہوتا ہے حَتَّى تَدْخُلُ عَلَى الْمُضَارِعِ مضارع پر فَتَنْصِبُهُ تو اس مضارع کو نصب دیتا ہے بِتَقْدِيرِ أَنْ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ أَنْ کو مقدر مان کر بصریین کے نزدیک وَبِنَفْسِهَا عِنْدَ الْكُوفِيِّينَ اور بذاتِ خود ہی نصب دے دیتا ہے حَتَّى کوفیین کے نزدیک نحو کے اندر ہم بصری ہیں میں نے بتلا دیا كَقَوْلِكَ جیسے آپ کا یہ قول سِرْتُ حَتَّى أَدْخُلَ الْبَلَدَ میں چلا یہاں تک کہ داخل ہو گیا شہر میں۔ وَتَدْخُلُ أَيْضًا عَلَى الْجُمْلَةِ الِاسْمِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ اور حَتَّى داخل ہوتا ہے جملہ اسمیہ پر اور جملہ فعلیہ پر بھی بھئی اس کو حَتَّى ابتدائیہ پھر کہتے ہیں فَلَا تَعْمَلُ شَيْئًا تو اس صورت میں کوئی عمل بھی نہیں کرتا نحو مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءُ مَاتُوا یا أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأْسُهَا مَأْكُولٌ۔ مرفوع پڑھتے ہیں رَأْسُهَا مَأْكُولٌ خبر اس کے بعد محذوف نکالتے ہیں نا أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأْسِهَا یا رَأْسَهَا یا رَأْسُهَا تین اعراب پڑھتے تھے آپ کافیہ اور ہدایۃ النحو میں، تو مرفوع جب پڑھتے تھے تو مرفوع کس طرح رَأْسُهَا مبتدا اور مَأْكُولٌ اس کی خبر محذوف نکالتے تھے جملہ اسمیہ بن جاتا تھا حَتَّى اس جملہ اسمیہ پر داخل ہے وہ ابتدائیہ ہے کوئی عمل نہیں کرتا۔ مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءُ مَاتُوا لوگ مر گئے یہاں تک کہ انبیاء بھی انتقال فرما گئے وَجَاءَنِي الْقَوْمُ حَتَّى زَيْدٌ جَاءَ جملہ اسمیہ پر داخل کر کے دکھلا رہے ہیں بھئی اور اگر جَاءَ زَيْدٌ کہہ دیں تو کس پر داخل ہو جائے گا فعلیہ پر۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْغَايَتَيْنِ اور فرق دونوں غایتوں کے درمیان یعنی حَتَّى عاطفہ اور حَتَّى جارہ کی غایت میں فرق کیا ہے بھئی

دونوں کا معنی انتہا ہے نا غایت ہے تو ان دونوں کی غایتوں میں فرق کیا ہے وہ بتانے لگے ہیں أَنَّ إِحْدَاهُمَا وَهِيَ الَّتِي تَكُونُ لِلْعَطْفِ کہ ان دو میں سے ایک اور وہ جو عطف کے لیے ہوتا ہے حَتَّى عاطفہ يُوجِبُ دُخُولَ الْمَعْطُوفِ الَّذِي هُوَ غَايَةٌ فِي حُكْمِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ وہ حَتَّى عاطفہ واجب کر دیتا ہے معطوف کا داخل ہونا وہ معطوف جو کہ غایت ہے اس حَتَّى کے بعد ہے کس میں داخل ہونا بھئی يُوجِبُ دُخُولَ سے متعلق فِي حُكْمِ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ کہ معطوف علیہ کے حکم میں وہ معطوف داخل ہو جائے۔ حَتَّى عاطفہ کے بعد جو معطوف ہے وہ بھی کس کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے معطوف علیہ کے حکم میں جیسے اِشْتَرَيْتُ الْحِمَارَ حَتَّى الْإِكَافَ گدھا خریدنے کے حکم کے اندر إِكَاف بھی داخل ہو گیا جب حَتَّى کو عاطفہ بنایا أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأْسَهَا مچھلی کھانے کے حکم میں اس کا سر بھی داخل ہو گیا جب حَتَّى کو عاطفہ بنایا لیکن اگر حَتَّى جارہ ہو تَارَةً بِالِاجْتِمَاعِ کہتے ہیں حَتَّى عاطفہ کا معطوف معطوف علیہ کے حکم میں داخل ہوتا ہے کبھی تو اجتماع کے طور پر بِالِاجْتِمَاعِ، تَارَةً کا مقابل آگے وہ نہیں لائیں گے میں لا کر دکھا دوں گا عبارت میں رہ گیا ہے ان سے۔ کہتے ہیں کبھی داخل ہوتا ہے کس طور پر؟ اجتماع کے طور پر نَحْوُ مَاتَ كُلُّ أَبٍ لِي حَتَّى آدَمَ۔ حَتَّى عاطفہ لیکن منصرف نہیں ہے نا آدم اس لیے اس کو فتحہ دے رہے ہیں وہ نہ الجھن میں پڑ جانا۔ مَاتَ كُلُّ أَبٍ لِي میرا ہر باپ فوت ہو گیا باپ دادا پر دادا جتنے اوپر ہیں نا سب کو أَب کہتے ہیں میرا ہر باپ فوت ہو گیا یہاں تک کہ حضرت آدم علیہ السلام جو سب سے بڑے باپ ہیں وہ بھی۔ اب دیکھیے ہمارے نزدیک سے انہوں نے چلنا شروع کیا ہمارا باپ دادا پر دادا فوت ہوتے چلے گئے اوپر کو جا رہا ہے نا یا نہیں؟ ہم یہ کہتے ہیں بھئی سب سے پہلے کس کا انتقال ہوا تھا ان میں سے؟ آدم علیہ السلام کا، ان کے بعد ان کے بیٹے کا پوتے کا پڑپوتے کا وہاں سے چلے تھے تو ہمارے تک پہنچے اور اس شخص نے الٹا چلایا کام کو یا نہیں چلایا کہ میرے باپ دادا پر دادا سب کا انتقال ہو گیا یہاں تک کہ حضرت آدم علیہ السلام کا بھی انتقال ہو گیا حالانکہ ان کا انتقال تو سب سے پہلے ہوا تھا آخر میں تو نہیں نا ہوا تھا! تو لہٰذا یہاں خارج میں ترتیب نہیں دیکھی جائے گی کس طرح کہ درجہ بدرجہ کس طرح موت واقع ہو رہی ہے اس کا لحاظ نہیں کیا جائے گا صرف ذہن کے اندر لحاظ کر لیا گیا کہ ان سب ہی کا انتقال ہوا ہے باپ دادا سے لیتے ہوئے حضرت آدم علیہ السلام تک اس ترتیب کا خارج میں واقع ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ سب ہی کس میں جمع ہو رہے ہیں موت کے اندر بھئی۔ ایک دوسری مثال اس کے آگے نکال لو تَارَةً بِالِاجْتِمَاعِ تھا نا اور آگے آپ نکال لو اپنے پاس سے وَتَارَةً بِالتَّدْرِيجِ فِي الْخَارِجِ۔ کیا نکال لو بھئی؟ ہاں پہلا تھا اجتماع کا کہ سب اس حکم میں جمع ہو گئے اس ترتیب کے ساتھ جیسے ذکر کیے گئے اس ترتیب کے ساتھ خارج میں موت واقع نہیں ہوئی لیکن یہاں ترتیب کیا ہو گی خارج میں بھی بعینہٖ اسی طرح تدریج کے ساتھ ہو گا کام بھئی۔ پہلی مثال جیسے دی تھی أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأْسَهَا مچھلی کا کھانا اس نے شروع کیا درجہ بدرجہ ایک ایک بوٹی کھاتے کھاتے کہاں تک پہنچ گیا سر تک اور اس کو بھی کھا گیا دیکھو خارج میں بھی درجہ بدرجہ اسی طرح کام ہوا ہے جیسے

ذکر کیا جا رہا ہے جبکہ آدم علیہ السلام والی مثال میں خارج میں اس طرح کام واقع نہیں ہوا تھا کہ سب سے پہلے باپ پھر دادا پھر پردادا اور سب سے آخر میں حضرت آدم فوت ہوئے ہوں وہاں اس طرح نہیں تھا۔ تو مابعد معطوف علیہ کے حکم میں داخل ہوتا ہے چاہے فی الواقع خارج میں بھی اسی طرح تدریج ہو درجہ بدرجہ کام اس تک پہنچا ہو یا خارج میں اس طرح نہ ہو صرف ذہن میں اس چیز کو فرض کر لیا گیا ہو کہ جتنے باپ ہیں سب فوت ہوئے آخر حضرت آدم علیہ السلام تک بھئی کہ ان سب پر موت آگئی۔ سمجھ میں آگیا دونوں کا فرق؟ تَارَةً بِالِاجْتِمَاعِ کا مقابل کیا لکھ لو گے؟ وَتَارَةً بِالتَّدْرِيجِ فِي الْخَارِجِ نَحْوُ أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأْسَهَا.

چلیں جی آگے فَتَكُونُ بِمَعْنَى الْوَاوِ. پس حَتَّى جو ہے کس معنی میں ہو گا جب عاطفہ ہو واؤ کے معنی میں کہ مابعد کو بھی ماقبل کے حکم میں شریک کر لیتا ہے فَتَكُونُ لِتَرْتِيبِ الْأَجْزَاءِ فِي الذِّهْنِ لَا فِي الْخَارِجِ پس یہ جو ابھی مثال دی تھی انہوں نے حضرت آدم علیہ السلام والی کہ اس صورت میں حَتَّى ہو گا اجزاء کو ذہن میں مرتب کرنے کے لیے نہ کہ خارج میں، یعنی ذہن میں اس نے ترتیب دی باپ دادا پر دادا اور حضرت آدم کی ورنہ خارج میں اس ترتیب سے موت واقع نہیں ہوئی لِأَنَّ مَوْتَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُتَقَدِّمٌ اس لیے کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام کی موت تو سب سے مقدم ہے۔ وَالْأُخْرَى، اوپر کہا تھا نا أَنَّ إِحْدَاهُمَا دونوں غایتوں میں فرق کرنے لگے ہیں ان میں سے ایک وہ جو عاطفہ ہو، اب اس کا مقابل آرہا ہے وَالْأُخْرَى اور دوسری غایت وَهِيَ الَّتِي تَكُونُ لِلْجَرِّ اور وہ وہ ہے جو جر کے لیے ہوتی ہے أَوْ لِنَصْبِ الْمُضَارِعِ یا مضارع کو نصب دینے کے لیے فَتَكُونُ بِمَعْنَى إِلَى وہ حَتَّى کس معنی میں ہوتا ہے إِلَى انتہائیہ کے معنی میں لِامْتِدَادِ الْحُكْمِ السَّابِقِ إِلَى مَا بَعْدَهَا سَوَاءٌ كَانَ مَا بَعْدَهَا دَاخِلًا فِي الْحُكْمِ السَّابِقِ أَوْ غَيْرَ دَاخِلٍ، ماقبل کے حکم کو مابعد حَتَّى تک دراز کرنے اور کھینچنے کے لیے ہوتا ہے برابر ہے کہ مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہو یا داخل نہ ہو۔ زیادہ تر تو داخل نہیں ہوتا حَتَّى جارہ میں جیسے میں نے مثال دے دی آپ کو سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ اور نِمْتُ الْبَارِحَةَ حَتَّى الصَّبَاحِ کی۔

كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَيَعْجَبُ مِنْ عَبْدٍ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ إِنِّي قَدْ ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي ذُنُوبِي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى عَبْدِي عَرَفَ أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ وَيُعَاقِبُ. یہ حَتَّى وغیرہ کی جو بحث تھی وہ تو ختم ہو گئی اب یہاں سے آگے حروفِ جارہ کو شروع کرنے لگے ہیں، حروفِ عاطفہ ختم ہو گئے اب حروفِ جارہ شروع ہونے لگے ہیں ان میں سب سے پہلے کون سا حرف بولو شروع کرنے لگے ہیں؟ عَلَى کو شروع کرنے لگے ہیں كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وغیرہ تو نہیں آپ کی کتاب میں لکھا ہوا نا؟ یہاں سے عَلَى کی بحث شروع ہو چکی حروفِ جارہ اور یہ اگلے سبق کا حصہ ہے بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ٦١: حروفِ معانی (٧): مہر اور بیع میں کلمہ «أَوْ» کے داخل ہونے کے فقہی احکام (امام اعظم و صاحبین کا مسلک)

نور الانوار صفحہ: ١٢٥ — بتاریخ: ١٨ جنوری ٢٠١١ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَفِي الْمَهْرِ كَذٰلِكَ عِنْدَهُمَا إِنْ صَحَّ التَّخْيِيْرُ وَفِي النَّقْدَيْنِ يَجِبُ الْأَقَلُّ، يَعْنِيْ إِذَا دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بِأَنْ يَقُوْلَ تَزَوَّجْتُ عَلٰى هٰذَا أَوْ هٰذَا فَأَيَّهُمَا أَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَهُمَا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی گزشتہ سبق میں أَوْ کی بحث ہم نے شروع کی تھی اور آپ نے پڑھا تھا کہ أَوْ جو ہے أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ کے لیے آتا ہے بھئی، اور اس کے ذریعے تخییر آیا کرتی ہے۔ تو آج آپ کو بتلا رہے ہیں کہ مہر کے اندر بھی اسی طرح ہوگا مسئلہ، یعنی أَوْ کے ذریعے تخییر آئے گی صاحبین کے نزدیک بھئی۔ مثلاً ایک شخص جو ہے نکاح کرتا ہے کسی عورت سے اور نکاح کے اندر وہ مہر جو ذکر کرتا ہے وہ لفظ أَوْ کے ساتھ دو چیزیں ذکر کرتا ہے، مثلاً کیا کہتا ہے: تَزَوَّجْتُ عَلٰى هٰذَا أَوْ هٰذَا، دو چیزیں ذکر کر دیں بھئی۔ تو صاحبین کے نزدیک یہ تخییر صحیح ہوگی، یہ تخییر کا فائدہ دے گا أَوْ مہر کے اندر بھی، لیکن شرط یہ ہے کہ یہ تخییر صحیح ہونی چاہیے۔ تخییر کیا ہونی چاہیے؟ صحیح ہونے کا معنی یہ ہے کہ یہ کوئی فائدہ بھی دے بھئی، کیا ہو؟ اس میں فائدہ بھی ہو کوئی بھئی۔ مثلاً یعنی یہ تخییر جو ہے دو ایسی چیزوں کے درمیان ہونی چاہیے جس میں دونوں میں من وجہ خاوند کا نفع ہو اور دونوں میں ہی من وجہ نقصان ہو۔ تو دو چیزیں ہونی چاہئیں نفع یا نقصان ہو کہ وہ کیا ہونی چاہئیں؟ دو مختلف جنسیں ہونی چاہئیں، یعنی أَوْ سے پہلے ایک جنس ذکر کی ہے تو أَوْ کے بعد دوسری جنس ذکر ہونی چاہیے۔ مثلاً أَوْ سے پہلے اگر دراہم ذکر کیے ہیں تو أَوْ کے بعد

دینار ذکر ہونے چاہئیں۔ اور یا پھر صفت کا اختلاف ہو بھئی، صفت کا۔ مثلاً أَوْ سے پہلے نقد کا ذکر ہے اگرچہ جنس وہی ہے دراہم لیکن أَوْ کے بعد مؤجل یعنی جن کی مدت متعین ہو وہ دراہم پھر ذکر ہوں۔

تو دیکھو ماقبل میں مثلاً ایک شخص نکاح کرتا ہے اور یوں کہتا ہے: تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ مِائَةِ دِيْنَارٍ، تو صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ تخییر صحیح ہے، اس کا فائدہ ہے، یہ دائر ہے سہولت اور تنگی کے درمیان، دونوں میں من وجہ خاوند کا نفع اور من وجہ کیا ہے؟ نقصان ہے، دونوں الگ الگ یعنی دونوں الگ الگ جنسیں ہیں یہاں پر بھئی، دونوں الگ الگ جنسیں ہیں۔ یا کیا ہونا چاہیے؟ دونوں کی صفت الگ الگ ہونی چاہیے بھئی، صفت۔ مثلاً اول میں بھی وہی جنس أَوْ سے پہلے بھی وہی جنس ذکر، أَوْ کے بعد بھی وہی جنس ذکر، لیکن دونوں کی صفت مختلف ہو جیسے مثلاً کہتا ہے: تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى أَلْفِ حَالَّةٍ أَوْ أَلْفَيْنِ مُؤَجَّلَةٍ، کہ میں تم سے نکاح کرتا ہوں ایک ہزار نقد پر یا دو ہزار مؤجل پر بھئی، مدت متعین ہے مثلاً سال بعد یا دو سال تک کی مدت متعین ہے۔ تو دیکھیے یہاں پر ان دونوں کے اندر من وجہ خاوند کا نفع ہے اور من وجہ نقصان ہے۔ ایک أَلْف پہلے أَوْ سے پہلے کیا ذکر ہیں؟ نقد ہزار بھئی، اور أَوْ کے بعد کیا ذکر ہیں؟ دو ہزار ادھار، دو ہزار مؤجل ذکر ہیں۔ تو دونوں میں نفع بھی ہے، دونوں میں نقصان بھی ہے۔ أَلْفِ حَالَّةٍ کے اندر نفع کیا ہے؟ کہ تھوڑے دینے پڑیں گے ہزار، اور بعد والے تو کتنے ہیں؟ دو ہزار۔ اور دو ہزار میں بھی نفع ہے بایں اعتبار کہ وہ ابھی تو نہیں دینے، اس کے اندر تو دو سال کی مدت ہے بھئی، تو اس میں بھی اس اعتبار سے نفع۔ اور دونوں میں من وجہ نقصان بھی ہے۔ أَلف جو حالی ہیں یعنی نقد ہیں ان کے اندر نقصان یہ کہ ابھی فوراً دینے پڑیں گے، اور أَلْفَيْنِ جو مؤجل ہیں ان کے اندر نقصان یہ کہ وہ زیادہ دینے پڑیں گے بھئی۔ تو من وجہ کیا ہے؟ دونوں میں نفع ہے اور من وجہ دونوں میں نقصان۔

تو صاحبین فرماتے ہیں کہ جب کلمۂ أَوْ مہر کے اندر آجائے تو وہ اسی طرح تخییر کا فائدہ دے گا یعنی خاوند کے لیے تخییر ثابت ہو جائے گی، اسے اختیار ہوگا ان دو چیزوں میں سے جو بھی دینا چاہے دے سکتا ہے، لیکن شرط اس کی یہ ہے کہ اس تخییر کا کوئی فائدہ بھی ہو، یعنی وہ چیزیں جو ہیں وہ تنگی اور آسانی اور نفع اور نقصان کے درمیان دائر ہوں، ایک میں ایک نفع ہے تو دوسری میں دوسرا نفع، ایک میں ایک مشکل ہے تو دوسری میں دوسری مشکل ہونی چاہیے۔ اور وہ کس طرح ہوگا؟ کہتے ہیں بھئی جنس الگ الگ ہونی چاہیے، أَوْ سے پہلے اور جنس ہے مثلاً درہم ہیں تو أَوْ کے بعد دینار ذکر ہونے چاہئیں، یا کم از کم جنس ایک ہے تو پھر صفت الگ ہونی چاہیے یعنی اول بھی دینار ہیں بعد میں بھی دینار ہیں لیکن اول والے نقد ہیں اور بعد والے ادھار، تو صفت میں کم از کم اختلاف ہونا چاہیے بھئی۔ اس صورت میں خاوند کے لیے اختیار ثابت ہو جائے گا اور وہ جو بھی دینا چاہے دے سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ لیکن اگر ایک ہی جنس دونوں طرف ذکر ہوئی، ایک ہی جنس دونوں طرف، مثلاً کیا کہتا ہے: تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ أَلْفَيْنِ، تو ایک ہی جنس ذکر کی اور صفت میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے، تو پھر یاد رکھیے صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ جو اقل ہے، جو کم ہے ان دو میں سے وہ واجب ہو جائیں گے بھئی، پھر

اختیار دینے کا کوئی فائدہ نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ دیکھیے آگے تقریر ساری آرہی ہے بھئی۔

کہتے ہیں: وَفِي الْمَهْرِ كَذٰلِكَ عِنْدَهُمَا، اور مہر کے اندر بھی اسی طرح ہے صاحبین کے نزدیک یعنی اس میں بھی تخییر آجائے گی خاوند کے لیے، إِنْ صَحَّ التَّخْيِيْرُ اگر تخییر صحیح ہو، شرط یہ ہے کہ تخییر صحیح ہونی چاہیے۔ کیا معنی تخییر صحیح ہونے کا؟ یعنی اس میں خاوند کا کوئی فائدہ ہو بھئی، اختیار دینے کا کوئی فائدہ بھی ہو اسے۔ وَفِي النَّقْدَيْنِ يَجِبُ الْأَقَلُّ اور نقدیوں کے اندر یعنی درہم و دنانیر کے اندر يَجِبُ الْأَقَلُّ اقل واجب ہوں گے۔ بھئی مطلق نقدیاں مراد نہیں ہیں، یہ وہ صورت مراد ہے جب دونوں طرف ایک ہی جنس ہو، نہ جنس کا اختلاف ہو اور نہ صفت کا اختلاف ہو، تو اس صورت میں جو اقل ہوگا وہ واجب ہوگا۔ یہ معنی نہیں کہ ایک طرف درہم ذکر ہیں ایک طرف دینار ذکر ہیں، آپ کہیں یہ تو دونوں وہی نقدین ہیں، دونوں نقدیاں ہیں اور اس صورت میں ماتن نے کیا فرمایا يَجِبُ الْأَقَلُّ اقل واجب ہوں گے! نہیں بھئی، یہ نقدین کی وہ صورت ذکر ہو رہی ہے جب دونوں کی جنس بھی ایک ہو اور صفت بھی ایک ہی ہو بھئی، صرف مقدار کا فرق ہو، ایک کم ہو ایک زیادہ ہو، تو اس صورت میں اقل واجب ہوں گے۔

يَعْنِيْ إِذَا دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ یعنی جب داخل کیا خاوند نے أَوْ کو مہر کے اندر بِأَنْ يَقُوْلَ بایں طور کہ وہ کہتا ہے تَزَوَّجْتُ عَلٰى هٰذَا أَوْ هٰذَا کہ میں نے نکاح کیا اس پر یا اس پر، فَأَيَّهُمَا أَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَهُمَا پس ان دونوں میں سے جو بھی دے دے گا خاوند اس عورت کو صَحَّ تو صحیح ہے عِنْدَهُمَا صاحبین کے نزدیک، وَلٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ تخییر صحیح بھی ہونی چاہیے دو چیزوں میں۔ صحیح ہونے کا کیا معنی؟ کہ اس کا کوئی فائدہ بھی ہو بھئی خاوند کو۔ بِأَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا دَائِرًا بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ صحیح بھی ہونی چاہیے یعنی اس میں فائدہ بھی ہو بایں طور کہ أَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا دَائِرًا بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دائر ہو کس کے درمیان؟ نفع اور نقصان کے درمیان، بِاخْتِلَافِ الْجِنْسِ أَوِ الصِّفَةِ اختلافِ جنس یا اختلافِ صفت کی وجہ سے۔ بِأَنْ يَقُوْلَ بایں طور کہ خاوندیوں کہتا ہے: عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ مِائَةِ دِيْنَارٍ، أَيْ تَزَوَّجْتُ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ مِائَةِ دِيْنَارٍ۔ تو دیکھیے نکاح کیا ہے کس پر؟ ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار۔ تو یہاں اختلافِ جنس ہے، ماقبل میں درہم ہیں تو مابعد میں دینار ہیں۔ أَوْ يَقُوْلَ یا یوں کہتا ہے: عَلٰى أَلْفٍ حَالَّةٍ أَوْ أَلْفَيْنِ مُؤَجَّلَةٍ، ایک ہزار حالی ہوں یعنی نقد ہوں یا دو ہزار مؤجل ہوں مدت کے ساتھ بھئی، مدت کے ساتھ۔ تو اس میں دیکھیے جنس ایک ہی ہے، ماقبل میں بھی ہزار درہم ہی ذکر، مابعد میں بھی دو ہزار درہم ذکر، جنس تو ایک ہی ہے لیکن صفت مختلف ہے، ماقبل والے نقد ہیں تو مابعد والے مؤجل ہیں۔

أَوْ يَقُوْلَ یا یوں کہتا ہے: عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ هٰذَا الْعَبْدِ، کہ میں نکاح کرتا ہوں اس غلام پر یا اس غلام پر، اس غلام یا اس غلام پر دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے۔ اب آپ بتائیے بھئی، خاوند نے نکاح کیا اور کیا کہا: عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ، اس غلام پر یا اس غلام پر۔ جنس الگ ہے؟ جی، جنس الگ نہیں، دونوں طرف غلام ہیں۔ صفت الگ ہے؟ صفت بھی نہیں الگ بھئی۔ حالانکہ ہم نے کیا کہا تھا اختلافِ جنس یا اختلافِ صفت ہو تو پھر کلمۂ أَوْ فائدہ دے گا اور

تخییر آئے گی ورنہ تو کیا واجب ہو جائے گا؟ اقل واجب ہو جائے گا۔ تو لہٰذا اس صورت میں اقل واجب ہوگا اور شارح سے تسامح ہوا کہ اس کو یہاں پر ذکر کر دیا بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ شارح سے کیا ہوا ہے؟ تسامح ہوا بھئی، سستی ہو گئی، بے دھیانی ہو گئی، یہ یہاں ذکر کر دیا کیونکہ آگے دو چار پانچ سطروں بعد وہ خود بتلائیں گے کہ بھئی غلاموں کی صورت میں کون سا غلام واجب ہوگا؟ اقل قیمت والا غلام واجب ہو جائے گا بھئی، یعنی یہ وہ ایک ہی جنس والی صورت بن گئی۔

فَإِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ مُشْتَمِلٌ عَلٰى نَفْعٍ وَضَرَرٍ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک جو ہے وہ مشتمل ہے نفع اور ضرر نقصان پر وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ اور تنگی اور سہولت پر، ایک میں تنگی ہے تو ایک میں سہولت ہے، فَيَصِحُّ التَّخْيِيْرُ تو تخییر صحیح ہے فَيُعْطِيْهَا مَا شَاءَ پس وہ دے گا خاوند بیوی کو مَا شَاءَ جو وہ چاہے، خاوند کو اختیار ہوگا۔ وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ اور اگر تخییر صحیح نہ ہو یعنی اس میں کوئی فائدہ نہ ہو بِأَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ مِنَ النَّقْدَيْنِ بایں طور کہ وہ تخییر کس میں ہو؟ قلیل اور کثیر میں ہو بس، ایک طرف کم ہے ایک طرف زیادہ ہے اور مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ اور کس میں سے ہو؟ ایک ہی جنس میں سے ہو مِنَ النَّقْدَيْنِ نقدیوں میں سے۔ مثلاً مثال کے طور پر يَقُوْلُ یوں کہتا ہے: تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ أَلْفَيْ دِرْهَمٍ، میں تجھ سے نکاح کرتا ہوں ایک ہزار درہم پر یا دو ہزار درہم پر۔ تو دیکھیے نہ صفت میں فرق ہے اور نہ جنس میں اختلاف ہے، تو اس صورت میں يَجِبُ الْأَقَلُّ لَا مَحَالَةَ واجب ہو جائے گا اقل ہی قطعی طور پر۔ قطعی طور پر یہاں خاوند کو اختیار دینے کا کوئی فائدہ نہیں بھئی، سمجھ میں آیا؟ کیونکہ خاوند کا فائدہ تو کس میں ہے یہاں؟ اقل میں ہی ہے ہر صورت میں، تو لہٰذا وہی واجب ہو جائے گا بھئی کیونکہ دو، ایک کم ہے ایک زیادہ ہے، تو کم والا تو یقینی ہے۔ إِذْ لَا فَائِدَةَ لِلزَّوْجِ فِيْ هٰذَا الِاخْتِيَارِ اس لیے کیونکہ کوئی فائدہ نہیں ہے خاوند کا اس اختیار کے اندر بَلْ نَفْعُهُ فِيْ إِعْطَاءِ الْأَقَلِّ أَلْبَتَّةَ بلکہ اس کا نفع تو کم دینے ہی میں ہے قطعی طور پر۔

وَلَمْ يُعْتَبَرْ، جی یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کیا کہا کہ یہاں خاوند کو اختیار نہیں دیا جائے گا جبکہ دونوں طرف ایک ہی جنس ذکر ہو اور اختلافِ صفت بھی نہ ہو، تو نہ اختلافِ جنس ہوا نہ اختلافِ صفت ہوا تو اس صورت میں کیا چیز واجب ہوتی ہے؟ اقل واجب ہوتی ہے کیونکہ اختیار دینے میں خاوند کا نفع نہیں۔ بھئی خاوند کا نفع تو نہیں لیکن اختیار دیا جائے عورت کا نفع تو ہے اکثر کی صورت میں! آپ نے کہا اقل ہی واجب ہوگا لیکن بھئی اکثر کی صورت میں کس کا نفع ہے؟ عورت کا نفع تو ہے، لہٰذا اختیار ہونا چاہیے عورت کے نفع کو مدنظر رکھتے ہوئے۔ جواب دیں گے کہ بھئی نہیں، کہ نکاح میں اصل ہے یہ مہر کے اندر ذمے کا بری ہونا کہ خاوند کا ذمہ کیا ہو جائے؟ بری ہو جائے، یہ اصل ہے اور یہ مال اقل کی صورت میں جب ہو رہا ہے تو اکثر کی طرف جانے کی ضرورت نہیں۔ اور نیز مال جو ہے مال، وہ نکاح میں اصل نہیں ہے۔ بھئی آپ نے پڑھا یا نہیں کہ نکاح کیا جائے اور مہر کو سرے سے ذکر ہی نہ کیا جائے تو نکاح ہو جائے گا یا نہیں ہوگا؟ نکاح تو ہو جائے گا البتہ کیا آجائے گا؟ مہرِ مثل آجائے گا، مہرِ مثل آجائے گا یا بعد میں جو مقرر کرنا چاہیں وہ بھی ہو سکتا ہے۔ تو لیکن بہرحال معلوم ہوا مہر یعنی مال نکاح کے باب میں اصل نہیں، اگر اصل ہوتا پھر تو نکاح اس کے

ذکر کے بغیر منعقد ہی نہیں ہوتا لیکن اس کے ذکر کے بغیر بھی کیا ہو جاتا ہے؟ منعقد ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں پر پھر زیادتی کی رعایت کو، جو زائد ہے اس کی رعایت نہیں کی جائے گی بھئی، اس کی وجہ سے اختیار نہیں آئے گا۔ وَلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْعُهَا فِيْ قَبُوْلِ الْكَثِيْرِ اور اعتبار نہیں کیا جائے گا اس عورت کے اس بیوی کے نفع کا کثیر کو قبول کرنے میں لِأَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ اس لیے کیونکہ اصل کیا ہے مہر میں؟ ذمے کا بری ہونا ہے، وَالْمَالُ فِي النِّكَاحِ لَيْسَ أَمْرًا أَصْلِيًّا اور مال جو ہے وہ نکاح کے اندر امرِ اصلی نہیں ہے حَتّٰى تُعْتَبَرَ رِعَايَةُ الزِّيَادَةِ یہاں تک کہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔

وَقَدْ فُهِمَ مِنْ هٰذَا التَّقْرِيْرِ اور تحقیق مفہوم ہوا اس سے، سمجھا گیا اس تقریر سے یعنی یہ بات سمجھ میں آتی ہے اس تقریر سے جو ہم نے تقریر کی أَنَّ قَيْدَ فِي النَّقْدَيْنِ اتِّفَاقِيٌّ کہ جو متن میں قید آئی نا فِي النَّقْدَيْنِ، وَفِي النَّقْدَيْنِ يَجِبُ الْأَقَلُّ اور دو نقدیوں کی صورت میں اقل واجب ہوگا، اور میں نے بتایا تھا دو نقدیوں میں اقل کب واجب ہوگا؟ یہ کون سی صورت ہے؟ جب دونوں طرف جنس بھی ایک ہو یہ وہ صورت ذکر ہو رہی ہے۔ تو شارح فرما رہے ہیں یہ جو متن میں نقدین کی قید آئی یہ اتفاقی ہے، احترازی نہیں۔ یعنی اس کے ذریعے اور چیزوں سے احتراز نہیں کہ نقدیوں کی صورت میں تو اقل واجب ہوں گے اور چیزوں کے اندر اقل واجب نہیں، ایسا نہیں ہے، یہ احترازی قید نہیں ہے بلکہ یہ ویسے اتفاقی قید ہے ذکر کر دی ماتن نے بھئی۔ باقی چیزوں میں بھی جب جنس ایک ہو، نہ اختلافِ جنس ہو نہ اختلافِ صفت ہو تو وہاں بھی اقل ہی واجب ہوگا جیسے اس کی مثال آگے وہ ذکر کریں گے کہ کسی شخص نے نکاح کیا کہ میں تمہیں بطورِ مہر کے یہ غلام دوں گا یا یہ غلام، تو دیکھیے یہاں اختلافِ جنس نہیں ہے تو کیا واجب ہوگا کون سا غلام؟ جس کی قیمت کم ہے۔ وَقَدْ فُهِمَ مِنْ هٰذَا التَّقْرِيْرِ اور تحقیق سمجھا گیا ہے اس تقریر سے یعنی سمجھ آتی ہے اس تقریر سے کہ أَنَّ قَيْدَ فِي النَّقْدَيْنِ اتِّفَاقِيٌّ کہ فِي النَّقْدَيْنِ کی قید جو ہے متن میں وہ اتفاقی ہے لِأَنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ هٰذَا الْعَبْدِ کیونکہ جب اس نے نکاح کیا اس غلام پر یا اس غلام پر يَجِبُ عِنْدَهُمَا الْعَبْدُ الْأَقَلُّ قِيْمَةً واجب ہوگا صاحبین کے نزدیک وہ غلام جو کم ہے قیمت کے اعتبار سے، هٰكَذَا قِيْلَ اس طرح کہا گیا ہے۔

وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَهُمَا اور یہ سارا کا سارا صاحبین کے نزدیک ہے جتنی تفصیل بیان ہوئی، کس کا مذہب ہے؟ صاحبین کا مذہب ہے۔ وَعِنْدَهُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ اور امام صاحب کے نزدیک مہرِ مثل واجب ہوگا فِيْ كُلٍّ مِنْ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ ان تمام مسائل کے اندر، ان تمام مسائل میں مہرِ مثل واجب ہوگا۔ بھئی امام صاحب کا یہ مذہب نہیں ہے کہ مہرِ مثل واجب ہوگا، بلکہ مہرِ مثل کو حاکم بنایا جائے گا، حکم بنایا جائے گا بھئی، اس کے ذریعے فیصلہ کیا جائے گا۔ امام صاحب کا مذہب کیا ہے؟ کہ مہرِ مثل کو حکم بنایا جائے گا بھئی، فیصل بنایا جائے گا، اس کے ذریعے فیصلہ کیا جائے گا۔ مہرِ مثل واجب نہیں ہوگا بلکہ مہرِ مثل کو حکم بنایا جائے گا، فیصل بنایا جائے گا بھئی۔ کس طرح؟ کہتے ہیں جب دو چیزوں کے درمیان أَوْ کو ذکر کیا تو مہرِ مثل کو دیکھیں گے۔ زیادہ والے کے برابر یا اس سے بھی زیادہ ہو، مثلاً اس نے کیا کہا تھا ایک ہزار یا دو ہزار پر، تو اگر مہرِ

مثل دو ہزار یا دو ہزار سے زیادہ ہوا تو پھر دو ہزار دینے پڑیں گے۔ کتنے دینے پڑیں گے؟ دو ہزار۔ مہرِ مثل تو دو ہزار سے بھی زیادہ ہے لیکن وہ عورت زائد کو ساقط کرنے پر خود ہی راضی ہے، وہ راضی ہوئی تھی یا نہیں نکاح پر اسی طرح؟ تو معلوم ہوا زیادتی اس نے خود ہی معاف کر دی ہے، تو لہٰذا کیا دیا جائے گا؟ دو ہزار۔ یہ کون سی صورت میں؟ جبکہ مہرِ مثل اس زائد یعنی دو ہزار کے برابر یا اس سے زیادہ ہو۔ اور اگر مہرِ مثل اقل کے برابر یا اس سے کم ہوا تو اس صورت میں اقل دیا جائے گا۔ مثلاً اقل تھا ایک ہزار اور مہرِ مثل ہے نو سو درہم، تو پھر اس صورت میں کیا دیا جائے گا؟ ہزار، جو اقل ہے وہ دیا جائے گا۔ بھئی مہرِ مثل تو کم ہے اقل سے اور آپ کہہ رہے ہیں کہ اقل دیا جائے گا؟ کہتے ہیں بھئی یہ زائد دینے پر خود خاوند ہی تو راضی ہے، اسی نے تو یہ ایک ہزار کو ذکر کیا ہے، معلوم ہوا یہ زائد دینے پر وہ راضی ہے۔ تو لہٰذا مہرِ مثل کو حکم بنائیں گے بھئی دونوں صورتوں میں اقل اور اکثر کی صورت میں: اگر مہرِ مثل اکثر کے برابر ہوا یا اکثر سے زیادہ تو اکثر واجب ہوگا، اگر مہرِ مثل اقل کے برابر یا اقل سے کم ہوا تو اقل واجب ہوگا، اور اگر مہرِ مثل اقل اور اکثر کے درمیان ہوا تو پھر مہرِ مثل ہی دینا پڑے گا بھئی، پھر نہ اقل آئے گا اور نہ اکثر آئے گا۔ اگر مہرِ مثل ہزار اور دو ہزار کے درمیان ہے مثلاً چودہ سو پندرہ سو ہے تو پھر وہی دینا پڑے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ امام صاحب کا مذہب ہے۔

تو امام صاحب کے نزدیک ماتن نے تو کہا وَعِنْدَهُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ امام صاحب کے نزدیک مہرِ مثل واجب ہوگا، میں نے تفصیل بیان کر دی کہ مہرِ مثل واجب نہیں ہوگا بلکہ مہرِ مثل کو حکم بنایا جائے گا بھئی ان تمام مسائل میں، لِأَنَّهُ هُوَ الْمُوْجَبُ الْأَصْلِيُّ فِي النِّكَاحِ اس لیے کیونکہ وہی موجبِ اصلی ہے نکاح میں یعنی وہی واجب ہوتا ہے نکاح میں اصلاً۔ بھئی یاد رکھیں نکاح میں اصل جو ہے مہرِ مثل ہے بھئی، مہرِ مثل۔ نکاح کریں تو مہرِ مثل ہی کو آنا چاہیے۔ کس کو آنا چاہیے؟ مہرِ مثل کو۔ لیکن جب وہ میاں بیوی آپس میں کوئی مہر مقرر کر لیتے ہیں تو اس مقرر کرنے کی وجہ سے مہرِ مثل کو چھوڑ دیا جاتا ہے کہ انہوں نے خود اس پر راضی ہو گئے ہیں اور تو لہٰذا جو مقرر کیا ہوتا ہے وہی واجب ہو جایا کرتا ہے، ورنہ اصلاً تو کس کو آنا چاہیے؟ مہرِ مثل ہی کو آنا چاہیے بھئی، مہرِ مثل۔ یعنی اس جیسی عورت جو ہے اس کے جو اسی خاندان کی ہے، اسی کے عمر میں بھی اسی کی طرح ہو اور عمر میں بھی، حسن و جمال میں بھی، دینداری وغیرہ ان چیزوں کے اندر اس جیسی جو عورت ہو اس خاندان کی اس کا جو مہر ہوا کرتا ہے وہ مہر آنا چاہیے بھئی، وہ ہے موجبِ اصلی بھئی نکاح کے اندر۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ لِأَنَّهُ هُوَ الْمُوْجَبُ الْأَصْلِيُّ فِي النِّكَاحِ اس لیے کیونکہ مہرِ مثل جو ہے وہی موجبِ اصلی ہے نکاح کے اندر یعنی وہی واجب ہوتا ہے نکاح میں اصلاً، وَالْعُدُوْلُ عَنْهُ إِلَى الْمُسَمّٰى اور یہ جو عدول کیا جاتا ہے اس سے مسمّٰی یعنی مقررہ مہر کی طرف یعنی اس کو چھوڑ کر کس کی طرف جایا جاتا ہے؟ مقررہ مہر کی طرف، إِنَّمَا يَكُوْنُ عِنْدَ مَعْلُوْمِيَّةِ التَّسْمِيَةِ یہ اس وقت ہے جبکہ وہ تسمیہ معلوم ہو یعنی وہ ذکر کرنا معلوم ہو، کوئی معین مہر ذکر ہو، وَلَمْ تُوْجَدْ اور وہ پایا نہیں گیا۔ یہاں تو کوئی مقرر مہر اس نے ذکر کیا تھا؟ یہاں تو اس نے أَوْ کے ذریعے ذکر کیا تھا اور أَوْ کے ذریعے تو أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ کا فائدہ دیتا ہے، مہر تو پھر

بھی مجہول رہا، پتہ نہ چلا، متعین نہ ہوا، اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ مہرِ مثل کو حکم بنایا جائے گا۔

وَلٰكِنْ فِيْ صُوْرَةِ الْأَلِفِ الْحَالَّةِ وَالْأَلْفَيْنِ النَّسِيْئَةِ لیکن الفِ حالی اور الفینِ نسیئہ یعنی ادھار کی صورت میں، یعنی وہ صورت جس میں خاوند نے کس پر نکاح کیا تھا؟ کیا کہا تھا کہ ایک ہزار نقد دوں گا یا دو ہزار ادھار یعنی مؤجل دوں گا، اس صورت میں امام صاحب فرماتے ہیں: إِنْ كَانَ مَهْرُ الْمِثْلِ أَلْفَيْنِ اگر مہرِ مثل کتنا ہوا؟ دو ہزار ہوا أَوْ أَكْثَرَ یا دو ہزار سے بھی زیادہ ہوا فَالْخِيَارُ لَهَا تو اختیار عورت کو ہوگا۔ یہ وصف بھئی وصف، جب وصف میں اختلاف ہے جنس تو ایک ہی ہے لیکن وصف میں کیا ہے؟ اختلاف، تو اس صورت میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں اختیار آئے گا لیکن ایک صورت میں ہے کہ عورت کو اختیار ہوگا دوسری صورت میں خاوند کو اختیار ہوگا اور فیصلہ مہرِ مثل ہی کے ذریعے ہوگا۔ کس طرح؟ کہ اگر مہرِ مثل وہ جو زیادہ مقداریان کی یعنی دو ہزار اس کے برابر یا اس سے زائد ہو تو عورت کا اختیار ہوگا۔ کیوں؟ عورت کا کیوں اختیار؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ مہرِ مثل تو اس سے بھی زیادہ ہے، عورت اپنے نقصان پر راضی ہو رہی ہے تو اختیار بھی اسی کو ہونا چاہیے۔ اور اگر مہرِ مثل اقل کے برابر یا اس سے کم ہوا تو اختیار کس کو ہوگا؟ صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ نہیں بھئی؟ اگر مہرِ مثل اقل کے برابر یا اس سے کم ہوا تو پھر اختیار خاوند کو ہوگا۔ بھئی کیوں خاوند کو کیوں اختیار؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ اس کو زائد چیز دینی پڑ رہی ہے، مہرِ مثل تو اقل سے بھی تھوڑا ہے وہ زائد دے رہا ہے، نقصان اس کا ہے تو اختیار بھی اسی کو ہونا چاہیے۔ یہ معنی ہے: إِنْ كَانَ مَهْرُ الْمِثْلِ أَلْفَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فَالْخِيَارُ لَهَا اگر مہرِ مثل دو ہزار ہو یا اس سے زیادہ ہو تو اختیار جو ہے عورت کو ہوگا، وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ أَلْفٍ فَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ اور اگر کم تھا مہرِ مثل ہزار سے فَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ تو پھر اختیار خاوند کو ہوگا يُعْطِيْهَا أَيَّهُمَا شَاءَ وہ دے دے اس عورت کو یعنی بیوی کو جو بھی چاہے ان دونوں میں سے۔

وَفِي الْكَفَّارَةِ يَجِبُ أَحَدُ الْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ اور کفارے کے اندر، بھئی دیکھیے أَوْ کس لیے آیا کرتا ہے؟ أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ۔ أَوْ کے ذریعے دو چیزوں میں سے ایک کا اختیار، دو چیزوں میں اختیار، دو سے زیادہ ہوئیں تو ان میں بھی اسی طرح اختیار آئے گا۔ لہٰذا أَوْ جب کفارے کے باب میں آئے بھئی، اگر کسی چیز کا کفارہ ذکر کیا گیا ہو قرآن و حدیث میں اور درمیان میں کیا لفظ آجائے؟ أَوْ کا لفظ آجائے، تو أَوْ آتا ہے تخییر کے لیے تو یہاں بھی کیا آئے گی؟ تخییر آئے گی اور کفارہ دینے والے کو اختیار ہوگا کہ ان دو تین چیزوں میں سے جس کے ذریعے بھی وہ کفارہ ادا کرنا چاہے کفارہ ادا کر سکتا ہے، یعنی ان میں سے ایک اس پر واجب ہے، تینوں کی تینوں اس پر واجب نہیں اور اختیار اسے ہے جو بھی دینا چاہے۔ ایک دے دے گا تو کفارہ ادا ہو جائے گا، اور اگر تینوں دے گا تو تینوں کے ذریعے کفارہ ادا نہیں ہوگا، کفارہ تو ایک ہی کے ذریعے ادا ہوگا، دو باقی اسے صدقے کا ثواب مل جائے گا بھئی۔ یعنی تینوں دینے کی صورت میں تین واجبوں کا ثواب نہیں ملے گا بلکہ ثواب تو کس کا ملے گا؟ ایک ہی واجب کا ثواب ملے گا اس لیے کیونکہ أَوْ ذکر تھا اور أَوْ کس لیے آیا کرتا ہے؟ مذکورہ چیزوں میں سے ایک کے لیے آیا کرتا ہے، تو ان میں سے ایک واجب ہے لہٰذا ایک واجب کا ثواب ملے گا اور باقی صدقے کا ثواب مل جائے گا اسے

بھئی۔ اور اگر اس نے تینوں میں سے کسی پر بھی عمل نہ کیا تو پھر اسے سزا ملے گی لیکن سزا بھی ایک ہی کی ملے گی، تینوں کی سزا نہیں کیونکہ ایک ہی واجب تھا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں: وَفِي الْكَفَّارَةِ يَجِبُ أَحَدُ الْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ اور کفارے کے اندر واجب ہوگی ان چیزوں میں سے ایک ہی ہمارے نزدیک خِلَافًا لِلْبَعْضِ بخلاف بعض علماء کے، يَعْنِيْ أَنَّ فِيْ كُلِّ كَفَّارَةٍ رُدِّدَ فِيْهَا بَيْنَ الْأَشْيَاءِ بِكَلِمَةِ أَوْ یعنی ہر اس کفارے کے اندر جس میں تردید کی گئی ہو چیزوں کے درمیان کلمۂ أَوْ کے ذریعے كَمَا فِيْ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ جیسے کس کے اندر ہے؟ کفارۂ یمین کے اندر ہے مِنْ قَوْلِهِ تَعَالٰى، مِنْ بیانیہ ہے یعنی کہ اللہ تعالیٰ کا قول، اللہ تعالیٰ کفارۂ یمین ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ، کہ قسم کا کفارہ جو ہے وہ کھانا کھلانا ہے دس مسکینوں کو مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ متوسط درجے کا اس میں سے جو تم کھلاتے ہو اپنے گھر والوں کو، یعنی اپنے گھر والوں کو جو کھانا کھلاتے ہو اس جیسا متوسط درجے کا کھانا دس مسکینوں کو کھلانا، أَوْ كِسْوَتُهُمْ یا ان کو کپڑے پہنانا یعنی انہیں کپڑے دینا، أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ یا ایک گردن کا آزاد کرنا یعنی غلام یا باندی کا آزاد کرنا۔ تو یہاں پر تین چیزیں ذکر ہوئیں کفارۂ یمین کے اندر اور درمیان میں کلمۂ أَوْ ذکر کیا گیا اور أَوْ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ مذکورہ چیزوں میں سے ایک کا فائدہ دیتا ہے، تو ان میں سے بھی ایک چیز واجب ہوگی بطورِ کفارے کے بھئی۔ اب وہ کفارہ دینے والے کی مرضی ہے، چاہے تو کیا کرے؟ دس مسکینوں کو کھانا کھلا دے متوسط درجے کا، اور کھانا بھی پھر اگر کھانا کھلاتا ہے تو دو وقت کا کھانا کھلانا پڑے گا بھئی، دو وقت کا، دو وقت کا۔ یا ہر مسکین کو کیا کرے؟ پونے دو سیر گندم دے دے، نصف صاع گندم، یا کھجور وغیرہ میں سے دینا چاہتا ہے تو ایک صاع دے دے بھئی۔ یا ان کو کیا کرے ان دس کو؟ کپڑے دے دے، یا کیا کرے گا؟ غلام آزاد کرے، اس کو اختیار ہوگا جو بھی کرنا چاہے بھئی کر سکتا ہے۔

وَكَمَا فِيْ كَفَّارَةِ حَلْقِ الرَّأْسِ مِنْ عُذْرٍ اور جیسے کہ حلقِ راس کے کفارے میں ہے عذر کی وجہ سے جو حلقِ راس ہو۔ دیکھیے احرام کی حالت میں بال کٹوانا ممنوع ہیں بھئی، احرام میں بہت سی پابندیاں انسان پر لاگو ہو جاتی ہیں ان میں سے ایک پابندی کیا ہے؟ کہ بال وغیرہ نہیں کاٹ سکتا۔ لیکن اگر کسی شخص کو عذر کی وجہ سے سر منڈوانا پڑا بھئی تو اس صورت میں اسے کفارہ دینا پڑے گا جس کا ذکر اللہ قرآن میں فرماتے ہیں، کیا ہے وہ کفارہ: فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، کہ اگر عذر کی وجہ سے کیا کر لیتا ہے کوئی شخص احرام کی حالت میں سر منڈوا لیتا ہے تو پھر فَفِدْيَةٌ فدیہ دینا ہے مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ کس میں سے؟ یعنی کہ روزے یا صدقہ یا نسک قربانی بھئی۔ تو روزے رکھنے پڑیں گے یا صدقہ دینا پڑے گا یا قربانی کرنا پڑے گی بھئی، قربانی کرنا پڑے گی۔ تفصیل یہ ہے جو دیگر احادیث وغیرہ سے معلوم ہوتی ہے کہ اگر سر منڈوانا پڑ گیا حالتِ احرام میں تو پھر روزے رکھنا چاہتا ہے تو تین روزے رکھ لے، اور صدقہ کرنا چاہتا ہے تو چھ مسکینوں کو ہر مسکین کو کتنا

دے دے؟ نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور وغیرہ دے دے۔ نصف صاع کتنا ہے؟ پونے دو سیر تقریباً بھئی۔ یہ چھ مسکینوں کو۔ تین روزے یا چھ مسکینوں پر صدقہ کر دے۔ تو کیا کرے گا؟ تین روزے رکھ لے گا یا چھ مسکینوں پر صدقہ کر دے، ہر ایک کو نصف صاع گندم دے دے یا اور چیز دینا چاہتا ہے کھجور وغیرہ تو پھر وہ ایک صاع دے دے اور نصف صاع کتنا ہوتا ہے؟ پونے دو سیر بھئی تقریباً۔ أَوْ نُسُكٍ یا کیا کرے؟ قربانی کر دے بھئی، قربانی کوئی جانور ذبح کر دے۔ تو اب یہ اس میں أَوْ کے ذریعے ذکر ہوئیں تین چیزیں تو کرنے والے کو اختیار ہے بھئی، ایک چیز کوئی جو بھی چاہے ان میں سے کر سکتا ہے۔

وَكَمَا فِيْ كَفَّارَةِ جَزَاءِ الصَّيْدِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا۔ اسی طرح یاد رکھیے احرام کے اندر شکار کرنا منع ہے بھئی۔ اگر کسی شخص نے شکار کیا جان بوجھ کر تو اللہ فرماتے ہیں فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ تو بدلہ ہوگا مثل اس جانور کے جس کو اس نے قتل کیا۔ بدلہ دے گا کتنا بھئی؟ اسی جانور کے برابر جیسا کہ جس کو اس نے قتل کیا مِنَ النَّعَمِ مویشیوں میں سے۔ نَعَم کسے کہتے ہیں؟ مویشی، چوپائے یعنی گائے، بیل، بکری، بھیڑ، اونٹ وغیرہ بھئی، مویشیوں میں سے۔ فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ پس بدلہ ہے مثل اس کے جو اس نے قتل کیا مِنَ النَّعَمِ کس میں سے؟ چوپایوں میں سے، يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ فیصلہ کریں اس کا دو عادل آدمی تم میں سے یعنی دو قابلِ اعتماد آدمی تم میں سے فیصلہ کریں اس کا، هَدْيًا اس حال میں، ہدی کہتے ہیں قربانی کا جانور، اس حال میں کہ وہ قربانی کا جانور ہو بَالِغَ الْكَعْبَةِ پہنچنے والا ہو کعبہ تک۔ کہاں تک پہنچنے والا ہو؟ کعبہ تک۔ تو اس کا بدلہ ہے اس کے مثل جو اس نے قتل کیا، کس میں سے دے اس کا مثل؟ چوپایوں میں سے دے اور اس کا فیصلہ دو عادل یعنی قابلِ اعتماد آدمی کریں گے اس حال میں کہ وہ جانور کیا ہوگا؟ هَدْيًا وہ ہدی ہوگا قربانی کے لیے اور کہاں پہنچنے والا ہوگا؟ کعبہ تک یعنی حرم میں اس کی قربانی کی جائے بھئی، کہاں کی جائے؟ حرم میں قربانی کی جائے۔ أَوْ كَفَّارَةٌ یا کفارہ ہے طَعَامُ مَسَاكِيْنَ مسکینوں کو کھانا کھلانا أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا یا اس کے برابر روزے ہیں، یا اس کے برابر روزے ہیں۔

تو یہاں پر بھی بھئی دیکھیے کفارہ اس کا کسی شخص نے حالتِ احرام کے اندر جان بوجھ کر شکار کر لیا تو اس کی جزا یا اس کا کفارہ اس کا بدلہ کتنی چیزیں ذکر کی گئیں؟ تین چیزیں ذکر کی گئیں بھئی۔ بھئی تفصیل یاد رکھیے اگر کسی شخص نے شکار کیا تو اگر شکار کیا کسی حلال جانور کا یعنی جس کا گوشت کھایا جاتا ہے تو پھر اس صورت میں اس کی قیمت لگوائی جائے گی اس آس پاس کے علاقوں میں بھئی کہ اس جانور کی کتنی قیمت بنتی ہے بھئی یا اس طرح کا جانور ہو۔ پھر اس جانور کی قیمت جو بنتی ہے وہ اس کو صدقہ کرنا پڑے گا، اس میں پھر یا تو کیا کرے؟ اگر اس میں کوئی قربانی کا جانور خریدا جا سکتا ہے بکری، بھیڑ، گائے، بیل، اونٹ جو بھی خریدا جا سکتا ہے، اس کو خرید کر حرم میں کیا کر دے اس کی؟ قربانی کر دے، ایک صورت۔ دوسری صورت: یا اس کی قیمت جو ہے وہ مسکینوں کو کھلا دے، ان پر صدقہ کر دے، مسکینوں پر کیا کر دے؟ صدقہ کر دے

بھئی مسکینوں پر۔ اور یا تیسری صورت کیا ہے؟ کہ روزے رکھے۔ اور روزے کتنے رکھے گا؟ کہتے ہیں بھئی ایک مسکین کو نصف صاع گندم دی جاتی ہے تو نصف صاع کی قیمت سے دیکھا جائے کتنی گندم بنتی ہے اور یہ کتنے مسکینوں کا حصہ بنتا ہے، جتنوں کا وہ حصہ بنتا ہے اتنے ہی روزے رکھ لے بھئی، یعنی جتنے نصف صاع بنتے ہیں اس میں سے اتنے کیا کر لے؟ روزے۔ صورت سمجھ میں آگئی کہ نہیں بھئی؟ یہ تو وہ صورت ہے، یہ تو تین چیزوں میں اختیار ہے: یا تو قربانی کا جانور خریدا جائے اور اس کو حرم میں بھیج کر اس کی قربانی کروائے، یا پھر کیا کرے مسکینوں پر صدقہ کر دے، یا پھر کیا کرے اس کے برابر روزے رکھے۔ اور اگر جانور کم قیمت والا تھا جس سے قربانی کا کوئی جانور خریدا ہی نہیں جا سکتا، بکری بھی اس سے نہیں خریدی جا سکتی مثلاً خرگوش کا اس نے شکار کیا تھا، تو پھر اس صورت میں دو چیزوں میں اختیار ہوگا: یا تو اس کو صدقہ کر دے اس کی برابر قیمت کو یا کیا کر لے اس کے برابر روزے رکھ لے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ تو وہ جانور جو حلال ہو جس کا کھانا جائز ہو اس کا اس نے شکار کیا تھا۔ اور اگر کسی ایسے جانور کا شکار کیا جس کا کھانا جائز نہیں مثلاً بھیڑیے کا شکار کیا، تو پھر اس صورت میں یاد رکھیے اس کی قیمت بھیڑ بکری سے زیادہ نہیں سمجھی جائے گی، اگر زیادہ بن بھی رہی ہو تو بس اسی بکری کے برابر ہی اس کو سمجھا جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

دیکھیے کتاب پر: وَكَمَا فِيْ كَفَّارَةِ حَلْقِ الرَّأْسِ مِنْ عُذْرٍ اور جیسے کہ عذر کی وجہ سے سر کے منڈوانے کے کفارے میں ہے مِنْ قَوْلِهِ تَعَالٰى یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول: فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ پس فدیہ ہے روزوں کا یا صدقے کا یا قربانی کا، وَكَمَا فِيْ كَفَّارَةِ جَزَاءِ الصَّيْدِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالٰى اور جیسے جزائے صید کے کفارے کے اندر ہے مِنْ قَوْلِهِ تَعَالٰى یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول: فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ پس بدلہ ہے مثل اس جانور کے جس کو اس نے قتل کیا ہے مِنَ النَّعَمِ مویشیوں میں سے يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ فیصلہ کریں اس کا دو قابلِ اعتماد آدمی تم میں سے هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ اس حال میں کہ قربانی کا جانور کعبہ کو پہنچے أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ یا کفارہ ہے مسکینوں کو کھانا کھلانا أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا یا اس کے برابر روزے، يَجِبُ عِنْدَنَا أَحَدُ الْأَشْيَاءِ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِبَاحَةِ واجب ہوگی ہمارے نزدیک ان میں سے ایک چیز اباحت کے طریقے پر، یعنی ان تینوں میں تینوں مباح ہیں جو بھی کفارے کے طور پر کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ فَلَوْ أَدَّى الْكُلَّ لَا يَقَعُ عَنِ الْكَفَّارَةِ إِلَّا وَاحِدٌ اگر اس نے سارے کے سارے ادا کر دیے یعنی تینوں ہی تو لَا يَقَعُ عَنِ الْكَفَّارَةِ تو یہ کفارے سے واقع نہیں ہوں گے إِلَّا وَاحِدٌ مگر ایک، ان میں سے ایک کفارے سے واقع ہوگا وَالْبَاقِيْ تَبَرُّعٌ اور باقی تبرع ہیں بھئی۔ تبرع کا معنی ہے ایسی چیز جو کسی پر واجب نہ ہو بھئی، کسی کو کوئی چیز دینا جو آپ پر واجب نہیں تھی اس کو کیا کہتے ہیں؟ تبرع کہتے ہیں بھئی۔ اور باقی تبرع ہے، وَإِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلٰى وَاحِدٍ مِنْهَا اور اگر اس نے سب کو ہی معطل چھوڑ دیا یعنی کسی پر بھی عمل نہیں کیا، کوئی بھی کفارہ نہیں دیا يُعَاقَبُ عَلٰى وَاحِدٍ مِنْهَا تو اس کو سزا دی جائے گی ان میں سے ایک پر، سب کی سزا نہیں ملے گی بلکہ ایک کی۔

بِخِلَافِ الْبَعْضِ بخلاف بعض علماء کے وَهُمُ الْعِرَاقِيُّوْنَ وَالْمُعْتَزِلَةُ اور وہ عراق والے ہیں اور معتزلہ یعنی فقہاء ہیں بعض عراق کے اور ایک گمراہ فرقہ معتزلہ کا ہے، وہ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ فَإِنَّ الْكُلَّ وَاجِبٌ عِنْدَهُمْ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ سب کے سب جو ہیں وہ واجب ہیں ان کے نزدیک عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ کس طریقے پر؟ بدل کے طریقے پر، یہ سب واجب ہیں بھئی ان کے نزدیک۔ فَإِنْ فَعَلَ أَحَدَهَا سَقَطَ وُجُوْبُ بَاقِيْهَا، واجب تو سارے ہیں لیکن کس طریقے پر واجب ہیں؟ بدل کے طریقے پر، فَإِنْ فَعَلَ أَحَدَهَا اگر اس نے ان میں سے ایک بھی کر لیا سَقَطَ وُجُوْبُ بَاقِيْهَا تو باقیوں کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ وَإِنْ أَدَّى الْكُلَّ اور اگر اس نے سارے کے سارے ادا کر دیے يَقَعُ الْكُلُّ وَاجِبًا تو سارے کے سارے ہی واقع ہوں گے یعنی سب کے سب ادا ہو جائیں گے یعنی تین واجبوں کا اسے ثواب مل جائے گا، يَقَعُ الْكُلُّ وَاجِبًا تو ان میں سے ہر ایک واجب ہو کر واقع ہوگا۔ وَإِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى الْجَمِيْعِ اور اگر اس نے سب کو ہی چھوڑ دیا تو يُعَاقَبُ عَلَى الْجَمِيْعِ تو اس کو سزا دی جائے گی سب پر یعنی تین واجبوں کے چھوڑنے کی اس کو سزا دی جائے گی۔ یہ کس کا مذہب بیان ہو رہا ہے؟ عراق کے بعض فقہاء اور معتزلہ کا بھئی۔

بھئی یہاں محشی لکھتے ہیں کہ شارح سے پھر تسامح ہوا۔ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ معتزلہ کے دو گروہ ہیں: کچھ تو مشاہیرِ معتزلہ ہیں اور کچھ ایک اور گروہ ہے عام معتزلہ کا۔ مشاہیرِ معتزلہ یعنی مشہور جو معتزلہ ہیں ان کا مذہب یہ ہے کہ ان کے نزدیک سارے واجب ہوتے ہیں لیکن عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ، کس طریقے پر؟ بدل کے طریقے پر واجب ہوتے ہیں، اور ایک کو ادا کر دے گا تو باقی کیا ہو جائیں گے؟ ساقط ہو جائیں گے کیونکہ بدل کے طریقے پر واجب ہیں اور بدل کے طریقے پر جو واجب ہیں تو گویا کہ ایک ہی واجب ہے بھئی بدل کے طریقے پر۔ جیسے بھئی نمازِ جنازہ، کسی مسلمان کا انتقال ہو جائے تو تمام مسلمانوں پر اس کی نمازِ جنازہ واجب ہوتی ہے لیکن اگر چند بھی ادا کر دیں تو سب کی طرف سے ادا ہو جاتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں بھی اسی طرح کہتے ہیں واجب تو تینوں ہیں لیکن بدل کے طریقے پر ہیں، اگر ایک کو بھی ادا کر دے گا تو باقی سب کا وجوب کیا ہو جائے گا؟ ساقط ہو جائے گا بھئی۔ یہ مذہب ہے مشاہیرِ معتزلہ کا، اور یہ بعینہ ہمارا بھی یہی مذہب ہے کہ ان تین میں سے ایک واجب، صرف لفظوں کا فرق ہے: وہ کہتے ہیں تینوں واجب لیکن عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ اور ہم کیا کہتے ہیں؟ ایک واجب۔ وہ کہتے ہیں تینوں واجب لیکن کس طریقے پر؟ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ، بھئی عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ میں بھی واجب تو ایک ہی ہوتا ہے بھئی، لہٰذا صرف لفظوں کا فرق ہے مذہب ایک۔ نیز ہمارے نزدیک بھی کوئی ایک ادا کرے گا تو کیا ہو جائے گا؟ ادا ہو گیا بھئی، ان کے نزدیک بھی ایک ادا کرے گا تو باقی ذمے سے کیا ہو گئے؟ ساقط۔ نیز ان کے نزدیک بھی اگر تینوں ادا کرتا ہے تو ایک واجب کا ثواب ملے گا، تینوں کا ثواب نہیں ملے گا، اور اگر نہیں عمل کرتا تو ایک واجب چھوڑنے کی سزا ملے گی، تو یہ بعینہ ہمارا ہی مذہب ہے بھئی مشاہیرِ معتزلہ کا۔ اور یہ جو باقی وہ دوسرے معتزلہ کا گروہ ہے ان کے نزدیک تینوں واجب ہیں، تینوں واجب ہیں، ہاں ایک ادا کر دے گا تو باقی دو ساقط ہو گئے لیکن اگر تینوں ادا کیے تو تینوں واجب

ادا ہوئے تین واجبوں کا ثواب ملے گا اور اگر تینوں کو چھوڑ دیا تو تین واجب چھوڑنے کی سزا ملے گی۔ یہ کس کا مذہب ہے؟ باقی دوسرے معتزلہ کا۔ تو شارح سے تسامح ہوا کہ مذہب تو ذکر کیا مشاہیرِ معتزلہ کا اور آگے تفصیل بیان کر دی کس کی؟ معتزلہ کے دوسرے گروہ کی۔ مذہب کیسے بیان کیا مشاہیرِ معتزلہ کا؟ کہ فَإِنَّ الْكُلَّ وَاجِبٌ عِنْدَهُمْ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ کہ ان کے نزدیک سب واجب ہوں گے کس طریقے پر؟ بدل کے طریقے پر۔ اور آگے تفصیل بیان کر رہے ہیں تو وہ دوسرے مذہب کی بیان کر رہے ہیں: فَإِنْ فَعَلَ أَحَدَهَا سَقَطَ وُجُوْبُ بَاقِيْهَا اگر ایک ادا کر دیا تو باقیوں کا وجوب ساقط ہو جائے گا، وَإِنْ أَدّٰى الْكُلَّ يَقَعُ الْكُلُّ وَاجِبًا اور اگر سب کے سب ادا کیے تو سارے ہی واجب ہو کر ادا ہوں گے، وَإِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ اور اگر سب کو اس نے چھوڑ دیا تو يُعَاقَبُ عَلَى الْجَمِيْعِ تو سزا ملے گی سب پر بھئی، یہ تو وہ دوسرے معتزلہ کا گروہ، تو شارح سے یہاں کیا ہوا؟ تسامح ہوا۔

یہ تھا بعض فقہائے عراق کا مذہب اور اسی طرح معتزلہ کے ایک گروہ کا مذہب۔ قُلْنَا ہم جواب میں کہتے ہیں: هٰذَا خِلَافُ وَضْعِ اللُّغَةِ وَالشَّرْعِ فَلَا يُعْتَبَرُ کہ یہ لغت کی وضع کے بھی خلاف ہے اور شریعت کی وضع کے بھی خلاف ہے لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ لغت کی وضع کے بھی خلاف ہے اس لیے کیونکہ لغت کے اندر أَوْ جو ہے وہ أَحَدُ الْأَشْيَاءِ کے لیے آیا کرتا ہے بھئی، جمع کرنے کے لیے نہیں آتا۔ اور شرع کی وضع کے بھی خلاف ہے بھئی، شریعت نے جو تین چیزیں بیان کیں وہ سہولت اور آسانی کے لیے بیان کیں نہ کہ مشکل کے لیے کہ تینوں ہی کو کرنا پڑے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيْقَةِ كَلِمَةِ أَوْ شَرَعَ فِيْ مَجَازِهَا پھر جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے کلمۂ أَوْ کی حقیقت سے تو شروع ہوئے اس کے مجاز میں، یعنی اس کا حقیقی معنی بیان کر دیا اب اس کا مجازی معنی بیان کرنے لگے ہیں، فَقَالَ پس فرمایا: وَفِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر: أَنْ يُقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا لِلتَّخْيِيْرِ عِنْدَ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰى بَلْ۔ کہ اللہ تعالیٰ کا یہ جو قول ہے أَنْ يُقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا اس میں یہ جو أَوْ آیا لِلتَّخْيِيْرِ یہ کس لیے ہے؟ تخییر کے لیے ہے امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک، وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰى بَلْ اور ہمارے نزدیک یہ بَلْ کے معنی میں ہے۔ یہ أَوْ جو ہے کس معنی میں ہے؟ بَلْ کے معنی میں ہے۔

تَمَامُ الْآيَةِ پوری آیت یہ ہے بھئی: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ۔ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ یہی بدلہ ہے ان لوگوں کا يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ جو لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے، جو جنگ کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں، اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں، أَنْ يُقَتَّلُوْا یہی بدلہ ہے ان کا کہ أَنْ يُقَتَّلُوْا کہ وہ قتل کیے جائیں أَوْ يُصَلَّبُوْا یا انہیں سولی دی جائے أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ یا وہ زمین سے دور کر دیے جائیں، یا زمین سے وہ دور کر دیے جائیں بھئی۔ یہی بدلہ ہے ان لوگوں کا جو اللہ سے اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد مچاتے

ہیں۔ اللہ اور اس کے رسول سے لڑنے اور جنگ کرنے کا معنی یہ ہے یعنی ان کے احکامات کی بے حرمتی کرتے ہیں، ان پر عمل نہیں کرتے بھئی، ان کی بے حرمتی کرتے ہیں، لوگوں کو تکلیف دیتے ہیں تو یہ دراصل اللہ ہی سے اور اللہ کے رسول سے ہی جنگ ہے۔ مفسرین کا تقریباً اتفاق ہے کہ یہ آیت جو ہے ڈاکوؤں کے بارے میں ہے بھئی، کس کے بارے میں؟ ڈاکو، ڈاکہ ڈالنے والے۔ تو ان کے بارے میں اللہ نے چار سزائیں ذکر فرمائیں کہ یا تو ان کو قتل کیا جائے یا ان کو سولی دی جائے یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں یا ان کو زمین سے دور کر دیا جائے، چار سزائیں بھئی۔

دیکھیے بھئی آگے ساری تشریح شارح کرتے جا رہے ہیں: فَإِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِيْنَ وَلِسَاعِي الْفَسَادِ أَعْنِيْ قُطَّاعَ الطَّرِيْقِ أَرْبَعَةَ أَجْزِيَةٍ پس بے شک اللہ تعالیٰ نے تحقیق نقل فرمایا لڑنے والوں کے لیے اور فساد مچانے والوں کے لیے یعنی کہ قطاع الطریق یعنی کہ ڈاکہ ڈالنے والے جو ہیں ان کے لیے اللہ نے نقل فرمائیں أَرْبَعَةَ أَجْزِيَةٍ چار جزائیں، چار بدلے مِنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْأَيْدِيْ وَالْأَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ وَالنَّفْيِ مِنَ الْأَرْضِ یعنی کہ چار سزائیں کون سی ذکر فرمائیں؟ یعنی کہ قتل اور سولی دینا وَقَطْعِ الْأَيْدِيْ وَالْأَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ اور ہاتھ اور پاؤں کا مخالف سمت سے کاٹنا وَالنَّفْيِ مِنَ الْأَرْضِ اور زمین سے دور کرنا بھئی بِطَرِيْقِ التَّرْدِيْدِ بِكَلِمَةِ أَوْ تردید کے طریقے پر یہ اللہ نے چار سزائیں ذکر فرمائیں کلمۂ أَوْ کے ساتھ۔ فَمَالِكٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُوْلُ إِنَّهَا عَلٰى حَالِهَا تو امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جو أَوْ ہے یہ اپنے حال پر ہی ہے فَيَتَخَيَّرُ الْإِمَامُ بَيْنَهَا تو ان سزاؤں کے درمیان امام یعنی خلیفہ کو اختیار ہوگا، کیونکہ أَوْ بھی کس لیے آیا کرتا ہے؟ تخییر کے لیے آتا ہے، یہاں أَوْ آیا تو تخییر ہی کا فائدہ دے گا یہ اور خلیفۃ المسلمین کو اختیار ہوگا ان چار سزاؤں میں سے جو بھی سزا دینا چاہے ڈاکوؤں کو وہ دے سکتا ہے۔

وَعِنْدَنَا بِمَعْنٰى بَلْ اور ہمارے نزدیک یہ کس معنی میں ہے أَوْ؟ بَلْ کے معنی میں ہے بھئی، بَلْ کے معنی میں لِلْإِعْرَاضِ عَنْ كَلَامٍ وَشُرُوْعٍ فِيْ آخَرَ اعراض کرنے کے لیے ایک کلام سے اور دوسرے میں شروع ہونے کے لیے، یعنی ایک بات کو چھوڑ کر دوسری میں شروع ہونے کے لیے، ایک بات کو چھوڑ کر دوسری میں شروع ہونے کے لیے ہے یہاں أَوْ، بَلْ کے معنی میں ہے بھئی، بَلْ کے معنی میں۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ أَوْ کس معنی میں ہوا؟ بَلْ کے معنی میں۔ اور أَوْ اور بَلْ میں مناسبت بھی موجود ہے۔ آپ کہیں گے بھئی کیا مناسبت ہے؟ أَوْ اور بَلْ میں مناسبت موجود ہے کس طرح؟ جیسے بَلْ اعراض کے لیے آتا ہے اسی طرح أَوْ بھی اعراض کے لیے آتا ہے۔ بَلْ کس لیے آتا ہے؟ اعراض کے لیے، اسی طرح أَوْ بھی اعراض کے لیے آتا ہے۔ کیسے؟ بھئی دیکھیے میں آپ سے کہتا ہوں: جَاءَنِيْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو، تو میں نے بَلْ کے ذریعے کیا کیا؟ زید سے اعراض کیا کہ مجیئت زید کے لیے نہیں ثابت بلکہ کس کے لیے ثابت ہے؟ عمرو کے لیے، تو بَلْ اعراض کے لیے آتا ہے یہ آپ پہلے بھی پڑھ چکے ہیں۔ اسی طرح أَوْ بھی اعراض کے لیے آتا ہے یعنی تعیین سے غیرِ تعیین کی طرف اعراض ہوتا ہے أَوْ کے ذریعے۔ کس سے کس کی طرف اعراض ہوتا ہے؟ تعیین سے غیرِ تعیین کی طرف اعراض ہوتا ہے۔ میں آپ سے کہتا ہوں: جَاءَنِيْ زَيْدٌ، تعیین ہے یا نہیں کس کی مجیئت ہے یہاں پر؟ زید کی۔ لیکن اسی کے ساتھ میں أَوْ لاتا ہوں: جَاءَنِيْ زَيْدٌ

أَوْ عَمْرٌو، یہ أَوْ نے کیا کیا؟ تعیین سے کلام کو کس کی طرف پھیر دیا؟ غیرِ تعیین کی طرف۔ تو أَوْ سے ماقبل صرف زید تک دیکھیں تو یہاں تعیین ہی تعیین تھی، اس أَوْ نے تعیین سے پھیر دیا کس کی طرف؟ غیرِ تعیین کی طرف بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو دونوں میں مناسبت بھی موجود ہے۔

تو لہٰذا یہاں پر بھی أَوْ اعراض کے لیے ہے عَنْ كَلَامٍ وَشُرُوْعٍ فِيْ آخَرَ ایک کلام سے اعراض کے لیے اور دوسرے میں شروع ہونے کے لیے ہے لِأَنَّ جِنَايَاتِ قُطَّاعِ الطَّرِيْقِ كَانَتْ عَلٰى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ اس لیے کیونکہ ڈاکو جو ہیں ان کی جنایت ان کے جرم جو ہیں وہ چار قسم پر ہیں۔ بھئی دیکھیے ڈاکو کا جرم چار قسم پر ہو سکتا ہے: یا تو وہ صرف مال لوٹ لے، قتل وغیرہ کی نوبت نہیں آئی۔ دوسری صورت: صرف قتل کرتا ہے، مال وغیرہ لوٹنے کی نوبت نہیں آتی۔ تیسری صورت: قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا۔ چوتھی صورت: نہ قتل کیا نہ مال لوٹا، صرف ڈرایا دھمکایا بھئی۔ تو کتنی صورتیں ہیں؟ چار ہی صورتیں ہیں۔ ہم کہہ رہے ہیں أَوْ یہاں کس لیے ہے؟ بَلْ کے لیے ہے، ہم کہتے ہیں کہ بھئی ڈاکو کا جرم جو ہے وہ چار قسم پر ہو سکتا ہے تو ان چار قسموں کے لیے چار قسم کی سزائیں اللہ نے اس آیت میں ذکر فرمائی ہیں چار قسم پر۔ جرم جتنا بڑا ہے سزا بھی اس کے مطابق ذکر کی گئی اور جرم اگر چھوٹا ہے تو سزا بھی اس کے مطابق ہلکی ذکر کی گئی بھئی۔

دیکھیے وہ ذکر کر رہے ہیں: لِأَنَّ جِنَايَاتِ قُطَّاعِ الطَّرِيْقِ كَانَتْ عَلٰى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ اس لیے کہ ڈاکوؤں کے جرم جو ہیں وہ چار قسم پر ہیں أَخْذُ الْمَالِ فَقَطْ یعنی صرف مال کو لینا یعنی صرف مال لوٹا، وَالْقَتْلُ فَقَطْ اور صرف قتل کیا یہ دوسری صورت، وَالْقَتْلُ وَأَخْذُ الْمَالِ جَمِيْعًا اور قتل اور مال کا لینا دونوں یہ تیسری صورت، وَالتَّخْوِيْفُ فَقَطْ اور صرف ڈرانا مِنْ غَيْرِ قَتْلٍ وَأَخْذِ مَالٍ بغیر قتل کیے اور مال لیے۔ فَقَابَلَ بِهٰذِهِ الْجِنَايَاتِ الْأَرْبَعِ الْأَجْزِيَةَ الْأَرْبَعَ پس مقابلہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے ان چار جنایتوں کا چار سزاؤں کے ساتھ، چار بدلوں کے ساتھ، وَلٰكِنْ لَمْ يَذْكُرِ الْجِنَايَاتِ فِي النَّصِّ اعْتِمَادًا عَلٰى فَهْمِ الْعَاقِلِيْنَ لیکن اللہ نے جنایتوں کو ذکر نہیں فرمایا نص کے اندر اعتماد کرتے ہوئے عقل والوں کی فہم پر کہ عقل والے خود ہی کیا ہیں؟ سمجھ جائیں گے۔ تو اس آیت میں صرف سزاؤں کو تو ذکر فرمایا ان کی جنایتوں اور جرائم کو ذکر نہیں فرمایا بھئی۔ وَذٰلِكَ اور یہ اس وجہ سے لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِنَّمَا يَكُوْنُ عَلٰى حَسَبِ الْجِنَايَةِ کہ جزا بدلہ جو ہے وہ جرم کے بقدر ہی ہوگا، جزا کتنی ہونی چاہیے؟ جرم کے بقدر ہی ہونی چاہیے، فَغِلَظُهَا بِغِلَظِهِ وَخِفَّتُهَا بِخِفَّتِهِ پس سزا کی سختی جرم کی سختی کی وجہ سے ہوگی یعنی جرم جب سخت ہوگا تو سزا بھی سخت ہوگی، وَخِفَّتُهَا بِخِفَّتِهِ اور سزا کی نرمی جرم کی نرمی کی وجہ سے یعنی جرم ہلکا ہوگا تو سزا بھی ہلکی ہوگی۔ وَلَا يَلِيْقُ مِنَ الْحَكِيْمِ الْمُطْلَقِ أَنْ يُجَازِيَ اور یہ لائق نہیں ہے یعنی شایانِ شان نہیں ہے حکیمِ مطلق کے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے کہ أَنْ يُجَازِيَ کہ وہ بدلہ دے، کیا بدلہ دے؟ أَغْلَظَ الْجِنَايَةِ بِأَخَفِّهَا سخت ترین جنایت کا ہلکی ترین سزا کے ساتھ أَوْ بِالْعَكْسِ یا اس کا عکس یعنی ہلکی ترین جنایت پر سخت ترین سزا دے۔ یہ اللہ کے شایانِ شان نہیں کہ سخت ترین جرم پر ہلکی

ترین سزا دے یا ہلکے ترین جرم پر سخت ترین سزا دے۔ کس طرح؟ بھئی امام مالک رحمہ اللہ نے کلمۂ أَوْ کو تخییر کے لیے بنایا یعنی امام کو یعنی خلیفۃ المسلمین کو اختیار ہوگا کہ ان چار سزاؤں میں سے جو بھی سزا دینا چاہے وہ دے سکتا ہے۔ معلوم ہوا اس کو اختیار ہے چاروں میں سے جو بھی سزا دینا چاہے دے سکتا ہے، اور ڈاکو کا جرم تو چار قسم پر ہے اور ان چاروں کے اندر گویا اس کو چاروں کا اختیار ہوا، اس کو چاروں کا اختیار ہوا اور یہ چاروں جرم تو ایک قسم کے نہیں ہیں بھئی: ایک تو ان میں سب سے ہلکا ہے صرف ڈرایا دھمکایا ہے نہ مال لیا ہے اور نہ قتل، اس صورت میں بھی چاروں کا اختیار ہو گیا خلیفہ کو، معلوم ہوا وہ سخت ترین سولی بھی دے سکتا ہے قتل بھی کر سکتا ہے بھئی، تو یہ تو جرم ہلکا ہوا اور سزا کیا ہو گئی؟ سخت۔ اور نیز ان چار صورتوں میں ایک کیا ہے؟ سخت ترین جرم ہے کہ مال بھی لوٹتا ہے اور قتل بھی کرتا ہے، اور اس صورت میں بھی خلیفہ کو چاروں سزاؤں کا اختیار ہے اور ان چار سزاؤں میں تو ایک سزا سب سے ہلکی ہے کہ صرف کیا کیا جائے زمین سے دور کیا جائے یعنی جلاوطن کر دیا جائے، جرم اتنا بڑا قتل بھی کیا مال بھی لوٹا ہے اور سزا اتنی ہلکی کہ صرف کیا کرے؟ جلاوطن! تو لہٰذا اس صورت میں یہ خرابی لازم آتی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

فَكَانَ تَقْدِيْرُ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ تو عبارتِ قرآن کی تقدیر جو ہے وہ اس طرح ہے، دیکھیے بھئی وہی آیت کو ذکر کریں گے اور درمیان میں، آیت میں تو صرف سزائیں ذکر ہیں درمیان میں جرائم بھی ذکر کرتے جائیں گے یہ سزا کب ہے یہ سزا کب ہے: أَنْ يُقَتَّلُوْا ان کو قتل کیا جائے کب؟ إِذَا قَتَلُوْا فَقَطْ جب انہوں نے صرف کیا کیا ہو؟ قتل، بَلْ يُصَلَّبُوْا بلکہ ان کو سولی دی جائے کب؟ إِذَا ارْتَفَعَتِ الْمُحَارَبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَأَخْذِ الْمَالِ جب بلند ہو جائے لڑائی یعنی بھڑک اٹھے جنگ بِقَتْلِ النَّفْسِ نفس کو قتل کرنے کی وجہ سے وَأَخْذِ الْمَالِ اور مال کو لینے، نفس کو قتل کرنے اور مال کو لوٹنے کی وجہ سے جب لڑائی بھڑک اٹھے تو اس وقت کیا کرو ان کو؟ سولی دو۔ تو معلوم ہوا قتلِ نفس اور اخذِ مال دونوں جب جمع ہوں تو اس صورت میں سولی دو۔ بَلْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ بلکہ ان کے ہاتھ کاٹے جائیں وَأَرْجُلُهُمْ اور ان کے پاؤں مخالف سمت سے کب؟ إِذَا أَخَذُوا الْمَالَ فَقَطْ جب انہوں نے صرف مال لیا ہو۔ جی یہ تین صورتیں ذکر ہو گئیں، چوتھی آگے آرہی ہے: بَلْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ بلکہ ان کو زمین سے دور کیا جائے إِذَا خَوَّفُوا الطَّرِيْقَ جب انہوں نے راستے کو ڈرایا ہو یعنی راستے والوں کو ڈرایا ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو چار جرائم ہیں وہ چار سزاؤں کے مطابق ذکر کیے گئے آیت میں۔

اور نیز آگے مزید تائید فرما رہے ہیں شارح، کہتے ہیں بھئی یہ معنی یہ چار سزائیں ہم نے ویسے اپنی طرف سے نہیں، بعینہ یہی معنی ایک حدیث کے اندر بھی ذکر ہے بھئی، چنانچہ یہ جو ہم نے معنی کیا آیت کا یہ حدیث سے اخذ کرتے ہوئے ہے ویسے نہیں ہے بھئی۔ وہ حدیث کیا ہے؟ کہتے ہیں: وَقَدْ وَرَدَ هٰذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهِ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اور تحقیق آیا ہے بعینہ یہی بیان اس حدیث کے اندر جو روایت کی گئی ہے حضور علیہ السلام سے کہ أَنَّهُ وَادَعَ أَبَا بُرْدَةَ کہ حضور علیہ السلام نے صلح فرمائی ابو بردہ کے ساتھ، یہ کوئی سردار تھا کسی قبیلے وغیرہ کا اس کے ساتھ صلح فرمائی۔ وَادَعَ کا معنی ہے

وَادَعَ يُوَادِعُ مُوَادَعَةً بھئی دشمنی کو چھوڑ دینا، وَدَعَ يَدَعُ کا معنی ہوتا ہے نا چھوڑنا تو وَادَعَ دشمنی کو چھوڑ دینا یعنی صلح کرنا کہ حضور علیہ السلام نے صلح فرمائی ابو بردہ سے۔ یہ ابو بردہ بعض جگہ آیا ہے بھئی، با پر پیش ہے اور را ساکن ہے أَبُوْ بُرْدَةَ، لیکن علماء نے لکھا بعض نے کہ صحیح لفظ أَبُوْ بَرْزَةَ ہے بھئی، أَبُوْ بَرْزَةَ با پر فتحہ ہے اور دال نہیں ہے بلکہ را کے بعد زا ہے بھئی زا، تو دونوں بہرحال لفظ آئے ہیں روایتوں میں: ایک أَبَا بُرْدَةَ اور ایک أَبَا بَرْزَةَ۔ تو حضور صلی الله علیہ وسلم نے صلح فرمائی ابو بردہ سے أَنْ لَا يُعِيْنَهُ وَلَا يُعِيْنَ عَلَيْهِ کہ نہ تو وہ ان کی مدد کرے گا یعنی حضور صلی الله علیہ وسلم کی اور نہ ان کے خلاف کسی کی مدد کرے گا۔ صلح کی بھئی معاہدہ کر لیا کہ تم ہماری مدد نہیں کرو گے تو ہمارے مخالف کی بھی مدد نہیں کرو گے۔ یہ معنی ہے أَنْ لَا يُعِيْنَهُ کہ وہ مدد نہیں کرے گا حضور علیہ السلام کی وَلَا يُعِيْنَ عَلَيْهِ اور نہ حضور علیہ السلام کے، عَلٰی ضرر کے لیے آتا ہے نا، حضور صلی الله علیہ وسلم کے خلاف وہ مدد کرے گا کسی کی۔ فَجَاءَهُ أُنَاسٌ تو آئے حضور صلی الله علیہ وسلم کے پاس کچھ لوگ يُرِيْدُوْنَ الْإِسْلَامَ اسلام کا ارادہ کرتے تھے یعنی مسلمان ہونے کے لیے کچھ لوگ حضور صلی الله علیہ وسلم کی طرف آئے راستے میں تھے، فَقَطَعَ أَصْحَابُ أَبِيْ بُرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ تو ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا، فَنَزَلَ جِبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو جبریل علیہ السلام نازل ہوئے بِالْحَدِّ فِيْهِمْ ان کے بارے میں حد کے ساتھ کہ أَنَّ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ صُلِّبَ کہ ان میں سے جس نے قتل کیا ہے اور مال بھی لیا ہے صُلِّبَ اس کو سولی دی جائے، وَمَنْ قَتَلَ اور جس نے قتل کیا ہے وَلَمْ يَأْخُذِ الْمَالَ اور مال نہیں لیا قُتِلَ اس کو قتل کیا جائے، وَمَنْ أَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ اور جس نے مال تو لیا ہے اور قتل نہیں کیا قُطِّعَتْ يَدُهُ وَرِجْلُهُ مِنْ خِلَافٍ تو کاٹا جائے اس کے ہاتھ کو اور اس کے پاؤں کو مخالف سمت سے، وَمَنْ أَفْرَدَ الْإِخَافَةَ نُفِيَ مِنَ الْأَرْضِ اور جس نے اکیلا ڈرایا ہی ہے یعنی صرف ڈرایا ہی ہے نُفِيَ مِنَ الْأَرْضِ اس کو زمین سے دور کیا جائے۔

بھئی نَفْيٌ مِنَ الْأَرْضِ کا معنی میں زمین سے دور کرنے کا کر رہا ہوں، عام علماء مفسرین اس کا معنی کرتے ہیں جلاوطن کرنا اور زمین سے دور کرنا یہ قرآن کے الفاظ کا حقیقی معنی ہے بھئی: يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ زمین سے دور کیے جائیں، اور باقی اس کا کیا معنی کرتے ہیں؟ جلاوطنی کے۔ اور یہ جو لفظی معنی ہے یہ عین موافق ہے مذہبِ ابی حنیفہ رحمہ الله کے۔ امام صاحب کے نزدیک اس کو جلاوطن نہیں کیا جائے گا ورنہ تو پہلے یہاں فساد پھیلا رہا تھا، یہاں والے تو چلو محفوظ ہو گئے لیکن جہاں دوسری جگہ پہنچا ان کے لیے تو وہ مصیبت بنائے گا وہاں پر بھئی! تو وہ فرماتے ہیں زمین سے دور کرنے کا معنی یہ ہے کہ ظاہرِ زمین سے اس کو دور کرو یعنی اس کو قید میں ڈال دو، جب تک توبہ نہیں کر لیتا، توبہ کے آثار اس پر نظر نہیں آتے، پتہ نہ چل جائے بھئی یہ واقعی اب نیک بن گیا ہے اس وقت تک ان کو نہیں چھوڑا جائے گا چاہے اسی میں ان کی موت ہی کیوں نہ آجائے جیل کے اندر، ہمیشہ ورنہ جیل میں ہی پڑے رہیں گے۔

تو وَمَنْ أَفْرَدَ الْإِخَافَةَ اور جس نے الگ کیا اخافت ڈرانے کو یعنی صرف ڈرایا ہی ہے نُفِيَ مِنَ الْأَرْضِ اس کو زمین سے دور کیا جائے، وَلٰكِنْ حَمَلَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ قَوْلَهُ لیکن امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ الله نے محمول کیا حضرت جبریل

علیہ السلام کے اس قول کو مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ صُلِّبَ، حدیث میں جبریل علیہ السلام نے کیا فرمایا؟ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ صُلِّبَ جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی لیا صُلِّبَ اس کو سولی دی جائے، تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس کو محمول کرتے ہیں عَلٰی اخْتِصَاصِ الصَّلْبِ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ کہ سولی دینا خاص ہے اس حالت کے ساتھ۔ امام صاحب کیا فرماتے ہیں؟ سولی دینا خاص ہے اس حالت کے ساتھ یعنی صرف اسی حالت میں سولی دی جائے گی، باقی تین حالتوں میں سولی نہیں۔ تو سولی دینا خاص ہے اس حالت کے ساتھ لَا اخْتِصَاصِ هٰذِهِ الْحَالَةِ بِالصَّلْبِ نہ کہ اس حالت کے سولی کے ساتھ اختصاص پر، اس پر محمول نہیں کرتے کہ یہ حالت سولی کے ساتھ خاص ہو ایسا نہیں ہے بھئی۔ سولی دینا اسی حالت کے ساتھ خاص ہے، قتل بھی کیا ہو اور مال بھی لوٹا ہو تو کیا کر سکتے ہیں؟ سولی دے سکتے ہیں، باقی صورتوں میں سولی نہیں، سولی دینا اسی صورت کے ساتھ خاص ہے۔ لیکن یہ حالت سولی کے ساتھ ہی خاص ہو یعنی اس حالت میں صرف سولی ہی دی جا سکتی ہے اور کوئی سزا نہیں دی جا سکتی ہے وہ اس کے قائل نہیں۔ امام صاحب فرماتے ہیں بلکہ یہاں خلیفہ کو اختیار ہے چار چیزوں کا: چاہے تو صرف سولی دے دے، چاہے تو صرف قتل کر دے، اور چاہے تو ان کے ساتھ ہاتھ پاؤں کے کٹوانے کو بھی جمع کر دے یعنی ہاتھ اور پاؤں بھی مخالف سمت سے کاٹے اور سولی بھی دے دے، یا ہاتھ اور پاؤں بھی مخالف سمت سے کاٹے اور قتل بھی کر دے۔ تو کتنی صورتیں ہو گئیں؟ چار صورتیں: صرف قتل، صرف سولی، قتل مع قطع، سولی مع قطع، چاروں کا اختیار ہوگا اس صورت کے اندر۔ تو امام صاحب فرماتے ہیں جب مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو صرف اسی حالت میں سولی دی جا سکتی ہے اور حالتوں میں سولی نہیں دی جا سکتی، لیکن یہ حالت صرف سولی کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ اس حالت میں اور بھی سزائیں چار صورتیں ہیں ان میں سے جو بھی دینا چاہے خلیفہ دے سکتا ہے۔ صورت، عبارت سمجھ میں آگئی بھئی؟

بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ فِيْهَا غَيْرُهُ اس حیثیت سے کہ اس میں اس کے علاوہ جائز ہی نہ ہو یعنی ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں کل چار صورتیں ہیں، بَلْ أَثْبَتَ لِلْإِمَامِ الْخِيَارَ فِي الْأَرْبَعَةِ بلکہ ثابت کیا امام صاحب نے خلیفہ کے لیے اختیار کو چار چیزوں کے اندر: إِنْ شَاءَ قَطَعَ اگر چاہے تو کیا کرے؟ ہاتھ پاؤں کا قطع کرے یعنی ہاتھ پاؤں کو کاٹے ثُمَّ قَتَلَ پھر کیا کر دے؟ قتل کر دے أَوْ صَلَبَ، صَلَبَ کا عطف ہے قَتَلَ پر، اگر چاہے تو ہاتھ پاؤں کاٹے ثُمَّ صَلَبَ پھر کیا کر دے؟ سولی دے دے، تو دیکھو قطع اور قتل، اور قطع اور سولی دونوں آگئیں، وَإِنْ شَاءَ قَتَلَ أَوْ صَلَبَ مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ اور چاہے تو صرف قتل یا سولی دے دے بغیر قطع کے ہی۔ کتنی صورتیں ہو گئیں؟ چار۔ بھئی یہ کیوں چار صورتیں کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الْجِنَايَةَ تَحْتَمِلُ الِاتِّحَادَ وَالتَّعَدُّدَ اس لیے کیونکہ یہ جنایت اتحاد اور تعدد دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اتحاد ہے بھئی، دیکھا جائے تو جرم متحد ہے ایک ہی جرم ہے، کیا جرم ہے؟ ڈاکہ ڈالا ہے، کیا کیا ہے؟ ڈاکہ ڈالا ہے، قطعِ طریق کیا ہے۔ اور دیکھا جائے تو جرم کے اندر تعدد بھی ہے بھئی، کیا جرم کیا؟ قتل بھی کیا ہے مال بھی لوٹا ہے، دیکھا جائے تو دو جرم ہیں بھئی۔ تو من وجہ جرم ایک، من وجہ جرم دو،

تو جرم کے اندر یہاں جنایت میں اتحاد کا بھی احتمال اور تعدد کا بھی احتمال فَتُرَاعٰی کِلْتَا الْجِهَتَيْنِ فِيْهِ تو رعایت رکھی گئی اس میں دونوں جہتوں کی، دونوں جہتوں کی رعایت رکھی گئی بھئی۔ بھئی جرم دو ہیں تو سزائیں بھی دو ہونی چاہئیں: قطع بھی ہو اور قتل یا سولی بھی ہو۔ قطع ہو کس لیے؟ مال لوٹا ہے، سولی ہو کس لیے؟ قتل کیا ہے بھئی۔ تو جرم متعدد تو سزا بھی کیا ہونی چاہیے؟ متعدد۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جب مال بھی لوٹا ہے بھئی جرم دو ہیں مال بھی لوٹا ہے اور قتل بھی کیا ہے تو مال لوٹنے کی وجہ سے کیا آجائے گا؟ قطع، اور قتل کی وجہ سے سولی یا قتل جو بھی بنا لیں بھئی۔ اور دیکھا جائے تو جرم ایک ہی ہے بھئی کیا کیا ہے انہوں نے؟ ڈاکہ ڈالا ہے بھئی، تو جرم ایک ہے اس اعتبار سے سزا بھی ایک ہی یعنی صرف سولی دے دے یا صرف کیا کر دے؟ قتل کر دے، تو دونوں کی رعایت رکھی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

حدیث سے تو یہ معلوم ہو رہا تھا کہ جب قتل اور اخذِ مال کیا ہو تو صرف کیا دی جائے؟ سولی، لیکن امام صاحب بھئی جو پھر مسائل کی اتنی گہرائی میں چلے جاتے ہیں کہ وہاں تک جانا کسی کے بس میں نہیں رہتا وہ فرماتے ہیں چار صورتیں یہاں جائز ہیں بھئی، چار صورتیں بھئی۔ اور ان کی دلیل جو ہے دیگر آیات اور احادیث ہیں بھئی۔ قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَيْكُمْ، تم پر جو کوئی زیادتی کرے تو تم بھی اس کے ساتھ اسی کے مثل زیادتی کرو بھئی یعنی اتنا ہی بدلہ۔ تو انہوں نے بھی کیا کیا ہے؟ دو جرم کیے ہیں تو ان کو بھی سزا اتنی ہی ہونی چاہیے بھئی۔ حدیث میں تو صرف سولی کا ذکر ہے لیکن امام صاحب فرماتے ہیں قطع بھی کر سکتے ہیں، جرم متعدد ہیں تو سزا بھی کہ جو جتنی زیادتی کرے اسی کی زیادتی کے مثل اس کو بدلہ دیا جائے گا۔ نیز قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں: وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا، برائی کا بدلہ اسی کے مثل برائی ہے بھئی، تو جرم جب دو ہیں تو سزا بھی کتنی ہو؟ دو ہونی چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ آیتیں وغیرہ اور اسی طرح اور احادیث بھی امام صاحب کی دلیلیں ہیں بھئی، جیسے وہ حدیث عرنیین کی وہ حدیث آئی تھی بھئی، ماقبل میں واقعہ ذکر ہو چکا بھئی، یہ حدیثیں وغیرہ اور یہ آیتیں امام صاحب کا مستدل ہیں بھئی۔

وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْيِ لَيْسَ الْجَلَاءَ عَنِ الْوَطَنِ اور نفی سے مراد وطن سے جلاوطنی نہیں ہے كَمَا يُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ جیسے کہ ظاہر اس کا وہم ڈالتا ہے بَلِ النَّفْيُ عَنِ الظُّهُوْرِ عَلٰی وَجْهِ الْأَرْضِ بلکہ نفی ہے زمین پر سے ظہور کی نفی ہے یعنی ان کو ظاہرِ زمین پر نہ کھلا چھوڑو یعنی ان کو کس میں ڈال دو؟ قید میں۔ بَلِ النَّفْيُ عَنِ الظُّهُوْرِ عَلٰی وَجْهِ الْأَرْضِ بلکہ ظہور کی نفی ہے زمین کے اوپر سے، زمین کے اوپر سے ظہور کی نفی ہے بِأَنْ يُحْبَسُوْا بایں طور کہ ان کو قید میں ڈالا جائے حَتّٰی يَتُوْبُوْا یہاں تک کہ وہ کیا کر لیں؟ توبہ کر لیں بھئی۔

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ مِثَالٍ آخَرَ لِمَجَازِهَا عَلٰی مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی خَاصَّةً پھر شروع ہوئے مصنف ایک دوسری مثال میں لِمَجَازِهَا أَيْ لِمَجَازِ أَوْ کس کے مجاز میں؟ أَوْ کے، أَوْ کے مجاز کی ایک دوسری مثال میں شروع ہوئے عَلٰی مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ خَاصَّةً خاص طور پر امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب پر، فَقَالَ پس فرمایا: وَقَالَا اور صاحبین

فرماتے ہیں إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَدَابَّتِهِ هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا۔ صورتِ مسئلہ یہ: ایک شخص جو تھا اس کا غلام کھڑا تھا اور ساتھ ہی اس کا کوئی جانور بھی سواری کا کھڑا ہے، گھوڑا کھڑا ہے یا گدھا وغیرہ، تو اس نے اشارہ کر کے کہا ان دونوں کی طرف: هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا، ایک تو غلام ہے اور ایک کیا ہے؟ جانور ہے، هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ اس شخص کا یہ قول باطل ہو جائے گا۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ غلام آزاد ہو جائے گا بھئی۔ مسئلہ سمجھ میں آیا بھئی؟

بھئی کیوں صاحبین کے نزدیک یہ قول کیوں باطل ہوگا؟ بھئی وجہ اس کی یہ کہ یہ مجازی معنی جو ہے، مجازی معنی کی طرف تب ہی جائیں گے جب حقیقی معنی ممکن ہو بھئی، اور یہاں أَوْ کا حقیقی معنی ممکن ہی نہیں ہے بھئی۔ أَوْ کا مجازی معنی تو یہ کہ کوئی معین مراد لیا جائے اور حقیقی معنی یہ کہ کوئی ایک غیرِ معین۔ تو حقیقی معنی ہوا أَوْ کا واحدِ غیرِ معین: جَاءَنِيْ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو کیا معنی ہوتا ہے؟ جَاءَنِيْ وَاحِدٌ غَيْرُ مُعَيَّنٍ۔ تو أَوْ کا حقیقی معنی کیا ہے؟ واحدِ غیرِ معین، اور أَوْ کا مجازی معنی کیا ہے؟ واحدِ معین، کوئی ایک متعین مراد ہو۔ تو یہاں پر حقیقی معنی تو یہ ہے کہ ان دونوں میں سے غیرِ متعین کو آزاد ہونا چاہیے اور مجازی معنی کیا کہ ایک متعین کو کیا ہونا چاہیے یعنی غلام کو آزاد ہونا چاہیے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی کی طرف تب جائیں گے جب حقیقی معنی ممکن بھی ہو، اور یہاں حقیقی معنی ممکن ہی نہیں ہے۔ حقیقی معنی کیا تھا؟ واحدِ غیرِ معین، اور یہاں واحدِ غیرِ معین یہ آزادی درست ہی نہیں ہے اس لیے کیونکہ اس نے کس چیز کو ذکر کیا ہے؟ آزادی کو ذکر کیا ہے اور آزادی غلام میں تو صلاحیت ہے آزادی کو قبول کرنے کی، جانور کے اندر آزادی کو قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ تو لہٰذا یہاں آزادی ثابت ہو واحدِ غیرِ معین کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے، آزادی کس کے لیے ثابت ہو؟ واحدِ غیرِ معین کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے، یہاں تو ایک متعین ہی ہے اسی میں آزادی ہو سکتی ہے دوسرے میں تو آزادی کا امکان ہی نہیں ہے۔ تو لہٰذا یہاں حقیقی معنی ممکن نہیں، واحدِ غیرِ معین والا معنی ممکن نہیں۔ جب واحدِ غیرِ معین والا معنی یعنی حقیقی معنی ممکن نہیں تو پھر مجازی معنی کی طرف بھی ہم نہیں جائیں گے جیسے اس مثال کے اندر تھا ایک شخص نے اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو کہا تھا هٰذَا ابْنِيْ یہ کیا ہے میرا بیٹا ہے، صاحبین فرماتے ہیں بھئی یہ حقیقی معنی یہاں ممکن ہی نہیں ہے کہ عمر میں بڑا اس کا بیٹا ہو ہی نہیں سکتا لہٰذا مجازی معنی حریت ہی یہاں نہیں آئے گا اور وہ شخص آزاد نہیں۔ تو یہاں پر بھی أَوْ کا حقیقی معنی ممکن نہیں تو مجازی معنی کی طرف بھی نہیں جائیں گے لہٰذا غلام آزاد نہیں۔

جبکہ امام صاحب کے نزدیک مجاز خلیفہ ہے حقیقت کا کس چیز میں؟ تکلم کے اندر، یعنی وہ لفظ کیا ہوں؟ صحیح ہونے چاہئیں، عقلاً صحیح ہوں عربی اعتبار سے صحیح ہوں تو پھر جب حقیقی معنی ممکن نہ ہو تو بھی جب لفظ تکلم کے اعتبار سے صحیح ہیں مجاز کی طرف جانا صحیح ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقی معنی تو ممکن نہیں، آزادی واحدِ غیرِ معین کے لیے تو یہاں نہیں ہو سکتی لیکن واحدِ معین یہ أَوْ کا مجازی معنی ہے لہٰذا اس کی طرف چلے جائیں گے اور واحدِ معین کون ہے؟ غلام ہے، اس میں کیا آجائے گی؟ آزادی آجائے گی بھئی۔ بھئی واحدِ معین کس طرح اس کا مجازی معنی ہے؟ کہتے ہیں بھئی اس

کا اس میں احتمال ہے کس میں؟ أَوْ میں، جبھی تو ایک شخص نے جب کہا تھا هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا تو قاضی اس کو مجبور کر سکتا ہے یا نہیں کر سکتا بیان پر؟ آپ پڑھ چکے ہیں قاضی مجبور کرے گا کہ بتاؤ متعین کرو ایک کو! معلوم ہوا واحدِ متعین کا أَوْ میں احتمال ہے جبھی قاضی اس کو مجبور کر رہا ہے، اگر اس میں احتمال ہی نہ ہوتا ایک چیز کا اس پر قاضی کیسے کسی کو مجبور کر سکتا ہے بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ معلوم ہوا أَوْ کے اندر واحدِ معین کا احتمال ہے بھئی، تو اسی کو پھر ہم ثابت کر دیں گے جب واحدِ غیرِ معین کو مراد نہ لے سکیں۔

دیکھیے: وَقَالَا صاحبین فرماتے ہیں إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَدَابَّتِهِ هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا کہ جب کسی شخص نے اپنے غلام اور اپنے جانور سے کہا هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا یہ آزاد ہے یا یہ، صاحبین فرماتے ہیں إِنَّهُ بَاطِلٌ یہ باطل ہوگا اس کا کلام لِأَنَّهُ اسْمٌ لِأَحَدِهِمَا غَيْرِ عَيْنٍ اس لیے کیونکہ أَوْ جو ہے وہ نام ہے لِأَحَدِهِمَا غَيْرِ عَيْنٍ ان دو میں سے ایک غیرِ معین کا۔ أَوْ کس لیے آتا ہے؟ واحدِ غیرِ معین کے لیے نا، وہی تو بیان کر رہے ہیں: لِأَنَّهُ اس لیے کیونکہ أَوْ جو ہے وہ نام ہے لِأَحَدِهِمَا غَيْرِ عَيْنٍ ان دونوں میں سے ایک غیرِ معین یعنی واحدِ غیرِ معین کا نام ہے وَذٰلِكَ غَيْرُ مَحَلٍّ لِلْعِتْقِ اور یہ واحدِ غیرِ معین یہ تو آزادی کا محل نہیں۔ بھئی دو چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے تو واحدِ غیرِ معین آزادی کا محل ہے؟ نہیں، آزادی کا محل کون؟ غلام، واحدِ معین ہے، واحدِ غیرِ معین تو آزادی کا محل نہیں۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں: وَذٰلِكَ غَيْرُ مَحَلٍّ لِلْعِتْقِ اور یہ واحدِ غیرِ متعین جو ہے یہ تو آزادی کا محل نہیں ہے لِأَنَّ حَقِيْقَةَ كَلِمَةِ أَوْ اس لیے کیونکہ کلمۂ أَوْ کی حقیقت یہ ہے کہ أَنْ يُرَدِّدَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ يَكُوْنُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَالِحًا لِذٰلِكَ الْحُكْمِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ کہ وہ تردید کرتا ہے دو چیزوں کے درمیان کہ ہو ان دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھنے والی اس حکم کی بدل کے طریقے پر، کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کیا ہو؟ بدل کے طریقے پر اس حکم کی صلاحیت رکھتی ہو حَتّٰى يُعَيِّنَ الْمُتَكَلِّمُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَحَدَهُمَا یہاں تک کہ پھر متکلم بعد میں متعین کرے ان دونوں میں سے ایک کو۔ صلاحیت دونوں میں ہونی چاہیے پھر متکلم بعد میں کیا کر سکتا ہے؟ ان دونوں میں سے ایک کو متعین کر سکتا ہے۔ وَهَاهُنَا الدَّابَّةُ غَيْرُ صَالِحَةٍ لِلْعِتْقِ اور یہاں پر دابہ جو ہے وہ آزادی کی صلاحیت نہیں رکھتا فَاسْتَحَالَ الْحُكْمُ الْحَقِيْقِيُّ تو یہاں پر حکمِ حقیقی محال ہوا یعنی واحدِ غیرِ معین والا معنی محال ہوا فَبَطَلَ الْكَلَامُ تو کلام باطل ہوا۔

وَقِيْلَ اور کہا گیا ہے، بھئی یہ تو تقریر کی بعض علماء نے، بعض علماء نے یہ مذہب بیان کیا صاحبین کا۔ بعض علماء نے ذکر کیا کہ صاحبین کا یہ مذہب اس صورت میں ہے جب اس کہنے والے نے کوئی نیت نہ کی ہو: جب کوئی نیت نہیں کی تو کلام کے حقیقی معنی پر عمل ممکن نہ رہا اور جب حقیقی معنی پر عمل ممکن نہ رہا تو مجازی معنی کی طرف بھی ان کے مذہب کے مطابق نہیں جا سکتے۔ لیکن اگر کہنے والے نے نیت کی تھی غلام کی، هٰذَا أَوْ هٰذَا حُرٌّ جب اس نے نیت کی تھی غلام کی تو اس صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا بھئی۔ کیوں؟ کیونکہ أَوْ واحدِ معین کا احتمال تو رکھتا ہے اور جب احتمال رکھتا ہے اور اس نے نیت بھی کر لی تو وہی احتمال کیا ہو جائے گا؟ ثابت ہو جائے گا۔ وَقِيْلَ اور کہا گیا ہے کہ إِنَّ هٰذَا إِذَا لَمْ يَنْوِ کہ یہ

اس وقت ہے صورت جب اس نے نیت نہ کی ہو، وَإِنْ نَوَى الْعَبْدَ خَاصَّةً اور اگر اس نے خاص طور پر غلام کی نیت کی ہے يَعْتِقُ عِنْدَهُمَا عَلٰى مَا فِي الْمَبْسُوْطِ تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا صاحبین کے نزدیک بنابر اس کے جو کہ بسوط کتاب میں ہے۔

وَعِنْدَهُ اور امام صاحب کے نزدیک هُوَ كَذٰلِكَ یہ اسی طرح ہے، یہ کیا معنی اسی طرح؟ کہ أَوْ جو ہے وہ واحدِ غیرِ معین کے لیے آتا ہے، کس کے لیے آتا ہے؟ واحدِ غیرِ معین کے لیے، کہ وہ اسی طرح ہے یعنی أَوْ واحدِ غیرِ معین کے لیے آتا ہے لٰكِنْ عَلَى احْتِمَالِ التَّعَيُّنِ لیکن کس احتمال پر؟ تعیین کا، اس میں تعیین کا بھی تو احتمال ہوتا ہے۔ يَعْنِيْ قَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّ الْأَمْرَ كَذٰلِكَ فِي الْحَقِيْقَةِ وَنَفْسِ الْأَمْرِ کہ معاملہ اسی طرح ہے حقیقت اور نفس الامر میں عَلٰى مَا قُلْتُمْ بنابر اس کے جو آپ نے کہا کہ أَوْ کس لیے آتا ہے؟ واحدِ غیرِ معین کے لیے، لٰكِنَّهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعَيُّنَ لیکن یہ مجاز کے طریقے پر تعیین کا احتمال رکھتا ہے حَتّٰى لَزِمَهُ التَّعْيِيْنُ یہاں تک کہ اس پر کیا لازم ہو جائے گی؟ تعیین لازم ہو جائے گی كَمَا فِيْ مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ جیسے کس کے اندر تھا؟ دو غلاموں کے مسئلے میں۔ بھئی جب اس نے کہا تھا هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا دو غلاموں کی طرف تو اس وقت اس پر تعیین واجب ہوئی تھی یا نہیں ہوئی تھی؟ جی، وہ تعیین لازم ہو گئی تھی۔ کیوں لازم ہوئی تھی؟ کیونکہ أَوْ تعیین کا احتمال رکھتا ہے اسی لیے۔ بِأَنْ يُرَدِّدَ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ بایں طور کہ وہ تردید کرتا ہے دو غلاموں کے درمیان وَيَقُوْلَ اور کہتا ہے هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا کہ یہ آزاد ہے یا یہ فَيُجْبِرُهُ الْقَاضِيْ عَلَى التَّعْيِيْنِ تو مجبور کرے گا اس کو قاضی تعیین پر، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ لَمَا أَجْبَرَهُ عَلَيْهِ اگر أَوْ جو ہے وہ احتمال نہ رکھتا تعیین کا لَمَا أَجْبَرَهُ عَلَيْهِ تو قاضی اس کو اس پر مجبور نہ کرتا، تعیین پر مجبور نہ کرتا۔

وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ أَوْلٰى مِنَ الْإِهْدَارِ اور عمل کرنا محتمل پر یہ بہتر ہے اس کو ضائع کرنے سے۔ بھئی کلام کے احتمال پر عمل کر لینا بہتر ہے کہ کلام کو بالکل ہی ضائع اور لغو کر دیا جائے۔ صاحبین کا قول لیا جائے تو اس شخص کا یہ کلام کہ هٰذَا حُرٌّ أَوْ هٰذَا یہ تو کیا ہو جاتا ہے؟ لغو قرار دینا پڑتا ہے، تو بجائے اس کے کلام کو لغو قرار دیا جائے بہتر ہے کہ کلام کو اس کے ایک احتمال پر محمول کر لیا جائے جس کا اس میں احتمال بھی ہو، اور یہاں پر بھی أَوْ کے اندر کس چیز کا احتمال ہے؟ واحدِ معین کا احتمال تو ہے، اسی پر محمول کر لیتے ہیں۔ یہ معنی ہے وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ أَوْلٰى مِنَ الْإِهْدَارِ اور محتمل پر عمل کرنا یہ اولیٰ ہے اہدار سے، اس کو بیکار چھوڑنے سے ہی، ضائع کرنے سے ہی، لغو کرنے سے ہی لِأَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يُصَحَّحُ حَتَّى الْإِمْكَانِ اس لیے کیونکہ عاقل بالغ شخص کا کلام جو ہے يُصَحَّحُ اس کی تصحیح کی جائے گی، اس کی درستگی کی جائے گی حَتَّى الْإِمْكَانِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ یعنی جہاں تک ممکن ہو سکے اس کی تصحیح کی جائے گی، حَتَّى الْإِمْكَانِ جہاں تک ممکن ہو سکے بِالْحَقِيْقَةِ أَوِ الْمَجَازِ حقیقت یا مجاز کے ذریعے اس کی تصحیح کی کوشش کی جائے گی۔

فَجَعَلَ مَا وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهِ مَجَازًا عَمًّا يَحْتَمِلُهُ پس قرار دیا یعنی بنا دیا مَا، مَا سے کیا مراد ہے؟ أَوْ، پس بنایا امام صاحب نے

أَوْ کو، وہ أَوْ وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهِ جس کو وضع کیا گیا تھا کس کے لیے؟ اپنی حقیقت کے لیے۔ کیا حقیقی معنی تھا أَوْ کا؟ واحدِ غیرِ معین۔ تو یہ أَوْ جس کو وضع کیا گیا تھا اپنی حقیقت کے لیے یعنی واحدِ غیرِ معین کے لیے اس کو بنایا امام صاحب نے مَجَازًا کیا بنایا؟ مجاز عَمَّا يَحْتَمِلُهُ اس چیز سے جس کا اس میں احتمال تھا یعنی کس سے؟ واحدِ معین سے۔ معنی سمجھ میں آگیا؟ تو امام صاحب نے اس أَوْ کو جس کو اپنی حقیقت کے لیے وضع کیا گیا تھا اس کو مجاز بنا دیا اس معنی سے جس کا اس میں احتمال تھا یعنی واحدِ معین سے وَإِنِ اسْتَحَالَتْ حَقِيْقَتُهُ اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے یعنی حقیقی معنی اگرچہ محال ہے کیونکہ ایک جانور ہے تو واحدِ غیرِ معین یہاں لے ہی نہیں سکتے وہ تو محال ہے، لیکن پھر بھی محال ہونے سے کچھ نہیں ہوتا، امام صاحب کے نزدیک خلیفہ کس چیز میں ہے؟ تکلم میں ہے بھئی، تکلم میں ہے۔

فَجَرٰى عَلٰى أَصْلِهِ الْمَذْكُوْرِ پس امام صاحب چلے اپنے اسی ضابطے پر جو ذکر ہوا تھا فِيْ قَوْلِهِ اس شخص کے اس قول کے اندر لِلْأَكْبَرِ سِنًّا مِنْهُ جب اس نے کس سے کہا تھا؟ اپنے سے عمر میں بڑے غلام کو کہا تھا هٰذَا ابْنِيْ، تو وہاں پر جو اصل ذکر ہوا تھا امام صاحب کا امام صاحب اسی پر چلے بِجَعْلِهِ مَجَازًا بناتے ہوئے اس أَوْ کو مجاز عَمَّا يَحْتَمِلُهُ اس معنی سے جس کا اس میں احتمال تھا بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ بعد اس کے کہ جب حقیقت محال ہو گئی، حقیقت پر عمل ممکن نہ رہا جیسے هٰذَا ابْنِيْ میں حقیقت محال تھی تو پھر ہم کس کی طرف چلے گئے تھے؟ مجاز کی طرف، تو یہاں پر بھی حقیقی معنی یعنی واحدِ غیرِ معین وہ محال ہوا تو ہم واحدِ معین کی طرف چلے گئے۔ وَهُمَا يُنْكِرَانِ الِاسْتِعَارَةَ اور صاحبین جو ہیں وہ اس استعارے کا انکار کرتے ہیں، یعنی استعارہ کس کو کہتے ہیں بھئی اصولِ فقہ میں؟ مجاز ہی کو کہتے ہیں، صاحبین اس مجاز کا انکار کرتے ہیں عِنْدَ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ جبکہ حکم کیا ہو؟ محال ہو یعنی جب حقیقی معنی ممکن نہ ہو تو پھر مجازی معنی بھی وہ کہتے ہیں لینا جائز نہیں۔ فَهُمَا جَرَيَا أَيْضًا عَلٰى أَصْلِهِمَا فِيْ ذٰلِكَ الْمِثَالِ تو صاحبین بھی چلے یہاں پر عَلٰى أَصْلِهِمَا اپنے اصل اپنے قانون پر فِيْ ذٰلِكَ الْمِثَالِ جو کس میں ذکر کیا گیا تھا؟ اس مثال میں، فَيَبْطُلُ هَاهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّةَ تو یہاں پر بھی یہ کلام اس کا باطل ہو جائے گا، لغو ہو جائے گا كَمَا بَطَلَ ثَمَّةَ جیسے اس شخص کا کلام هٰذَا ابْنِيْ وہاں پر باطل ہوا تھا صاحبین کے نزدیک۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ ثَمَّةَ کیا ہے؟ اسمِ اشارہ ہے، اس کے ساتھ کبھی تا ملا دیتے ہیں اور کبھی تا نہیں ملاتے بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ٦٢: حروفِ معانی (٨): کلمہ «أَوْ» کا بمعنی واوِ عطف (عموم) مستعار ہونا اور اس کے شواہد

نور الانوار صفحہ: ١٢٧ — بتاریخ: ١٩ جنوری ٢٠١١ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لَهَا فَقَالَ: وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُوْمِ فَتَصِيْرُ بِمَعْنٰى وَاوِ الْعَطْفِ لَا عَيْنَهَا، يَعْنِيْ كَمَا أَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلٰى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوْفِ وَالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ كِلَيْهِمَا فَكَذٰلِكَ أَوْ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

أَوْ کی بحث چل رہی ہے بھئی، جی أَوْ کی بحث چل رہی ہے: ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لَهَا پھر ذکر کیا مصنف رحمہ اللہ نے أَوْ کا ایک اور مجاز فَقَالَ پس فرمایا: وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُوْمِ اور أَوْ کو کبھی کبھار عموم کے لیے مستعار لیا جاتا ہے فَتَصِيْرُ بِمَعْنٰى وَاوِ الْعَطْفِ تو یہ کس معنی میں ہو جاتا ہے؟ واوِ عطف کے معنی میں ہو جاتا ہے لَا عَيْنَهَا لیکن عینِ واو نہیں ہوتا۔ واو کے معنی میں تو ہوا لیکن عینِ واو نہیں ہوا، کچھ فرق ہوتا ہے دیکھیے آگے بیان کر رہے ہیں: يَعْنِيْ كَمَا أَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلٰى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوْفِ وَالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ كِلَيْهِمَا فَكَذٰلِكَ أَوْ، یعنی جس طرح واو دلالت کرتا ہے حکم کے ثابت کرنے پر معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے لیے فَكَذٰلِكَ أَوْ تو اسی طرح أَوْ ہوگا بھئی، أَوْ بھی اسی طرح ہے کہ وہ بھی کیا کرے گا؟ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے لیے حکم ثابت کرے گا۔ فَتَكُوْنُ بِمَعْنَى الْوَاوِ تو یہ واو کے معنی میں ہوگا لٰكِنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى الِاجْتِمَاعِ وَالشُّمُوْلِ وَأَوْ تَدُلُّ عَلَى انْفِرَادِ كُلٍّ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَلَا يَكُوْنُ عَيْنَهَا، لیکن واو دلالت کرتا ہے اجتماع اور شمول پر بھئی اور أَوْ دلالت کرتا ہے ان دونوں میں سے معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے انفراد پر دوسرے سے الگ بھئی، دوسرے سے الگ، فَلَا يَكُوْنُ عَيْنَهَا تو یہ عینِ واو نہیں ہوگا بھئی۔

واو تو کس چیز پر دلالت کرتا ہے بھئی؟ اجتماع اور شمول پر، جبکہ أَوْ جو ہے معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے الگ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً دیکھیے بھئی کوئی شخص قسم اٹھاتا ہے: وَاللهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا، یا یوں پہلے واو کی صورت بنائیں: وَاللهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا وَعَمْرًا۔ جی تو یہاں اس نے واو استعمال کیا اور واو کس چیز پر دلالت کرتا ہے؟ اجتماع و شمول پر، لہٰذا وہ دونوں کے ساتھ بات کرے گا تو حانث ہوگا، ایک سے بات کرنے پر حانث نہیں ہوگا بھئی۔ اور اگر أَوْ کے ساتھ کہتا ہے تو أَوْ بھئی کیسے کہتا ہے: وَاللهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا، تو أَوْ کے ساتھ ذکر کیا۔ تو یہاں پر جیسے واو میں معطوف علیہ کے ساتھ ساتھ معطوف کے لیے بھی حکم ثابت ہو جاتا تھا یہاں بھی معطوف علیہ کے ساتھ معطوف کے لیے بھی حکم ثابت ہوگا یعنی عدمِ تکلم کا حکم دونوں کے لیے ہوگا۔ کس کے لیے ہوگا؟ دونوں کے لیے عدمِ تکلم کا حکم ہوگا، تو اب وہ کسی ایک سے بات کرے گا تو حانث ہو جائے گا بھئی۔ کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا بھئی۔ تو یہ واو کی طرح ہے کس اعتبار سے؟ کہ جیسے واو کے اندر عدمِ تکلم عام تھا، زید کے لیے بھی عدمِ تکلم کا حکم تھا اور عمرو سے بھی عدمِ تکلم کا حکم تھا تو یہاں بھی حکم عام ہوا تو یہ واو کی طرح ہوا۔ لیکن واو کی طرح بعینہ واو نہیں ہے کیونکہ واو کس چیز پر دلالت کرتا ہے؟ اجتماع اور شمول پر، لہٰذا دونوں سے بات کرے گا تو حانث ہوگا ایک سے بات کرنے پر حانث نہیں ہوگا، جبکہ أَوْ انفراد پر دلالت کرتا ہے لہٰذا ہر ایک دوسرے سے الگ ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک الگ بھئی کسی ایک سے بھی بات کر لے گا تو کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا۔ فرق سمجھ میں آیا بھئی؟

وَذٰلِكَ أَيْ كَوْنُهَا مُسْتَعَارَةً بِمَعْنَى الْوَاوِ اور یہ یعنی اس أَوْ کا واو کے معنی میں مستعار ہونا إِذَا كَانَتْ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ أَوْ مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ یہ اس وقت ہے جبکہ یہ أَوْ نفی کے مقام میں ہو یا اباحت کے مقام میں ہو بھئی، نفی کے مقام میں ہو یا اباحت کے مقام میں ہو بھئی، لِأَنَّهُمَا قَرِيْنَتَانِ لِهٰذَا الْمَجَازِ اس لیے کیونکہ یہ دونوں قرینے ہیں اس مجاز کے لیے۔ اس مجازی معنی کے لیے یہ دونوں قرینے ہیں: مقامِ نفی میں ہونا، أَوْ مقامِ نفی میں آئے گا تو کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا فائدہ دے گا، اسی طرح أَوْ مقامِ اباحت میں آئے گا تو بھی کس چیز کا فائدہ دے گا؟ عموم کا فائدہ دے گا بھئی، عموم کا فائدہ دے گا، اباحت کے مقام میں ہے تو عموم کا فائدہ دے گا بھئی۔

بھئی ایک ہے اباحت، ایک ہے تخییر، فرق جانتے ہو کہ نہیں بھئی؟ تخییر کے اندر اجتماع جائز نہیں ہوتا بھئی، جن چیزوں میں اختیار دیا گیا ان کے اجتماع کی اجازت نہیں ہوتی، جبکہ اباحت میں اجتماع کی اجازت ہوتی ہے بھئی۔ اور اس کے لیے تخییر کہاں ہے اباحت کہاں ہے اس پر کوئی قرینۂ خارجی دلالت کرے گا بھئی۔ مثلاً بھئی میں نے آپ سے کہا یہ کتاب لے لیجیے یا یہ کتاب لے لیجیے: اگر یہ مقامِ تخییر ہوا تو اس صورت میں آپ کو ان میں سے ایک کتاب لینے کی اجازت ہے بھئی، ان میں سے ایک، اور اگر مقامِ اباحت ہوا تو اس صورت میں آپ کے لیے دونوں کتابیں لینا بھی جائز ہوگا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو تخییر میں اجتماع کی اجازت نہیں جبکہ اباحت میں جمع کی اجازت ہوتی ہے۔ تو یہ دونوں مقامِ نفی یا مقامِ اباحت

کے اندر ہونا یہ دونوں قرینے ہیں مجاز کے لیے، اور مجاز خلاف الاصل ہے اور خلاف الاصل کے لیے قرینہ چاہیے ہوتا ہے تو اس کے لیے بھی قرینہ ضروری ہے بھئی، تو وہ قرینہ کیا ہوگا یہاں پر؟ مقامِ نفی میں ہونا یا مقامِ اباحت کے اندر ہونا بھئی۔ تو کہتے ہیں لِأَنَّهُمَا قَرِيْنَتَانِ لِهٰذَا الْمَجَازِ اس لیے کیونکہ وہ دونوں قرینے ہیں اس مجاز کے لیے وَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ إِلَّا بِقَرِيْنَةٍ اور رجوع نہیں کیا جاتا مجاز کی طرف مگر قرینے کے ذریعے۔

كَقَوْلِهِ جیسے کہ کسی شخص کا یہ قول ہے: وَاللّٰهِ لَا أُكَلِّمُ فُلَانًا أَوْ فُلَانًا، واللہ میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا، حَتّٰى إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا يَحْنَثُ جب ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرے گا تو کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا، وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا مَرَّةً اور اگر دونوں سے بات کرتا ہے تو حانث نہیں ہوگا مگر ایک ہی مرتبہ، حانث نہیں ہوگا مگر ایک ہی مرتبہ بھئی۔ مِثَالٌ لِوُقُوْعِهَا فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ یہ مثال ہے لِوُقُوْعِهَا، ہا ضمیر أَوْ کو راجع ہے، أَوْ کے واقع ہونے کی فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ کس مقام میں؟ نفی کے مقام میں۔ بھئی دیکھیے انہوں نے پیچھے آپ کو بتایا کہ دو جگہیں ہیں جہاں پر أَوْ جو ہے واو کے معنی میں ہوگا: ایک موضعِ نفی ہے اور ایک موضعِ اباحت ہے، ایک نفی کا مقام ہے ایک اباحت کا مقام ہے، ان دو جگہوں کے اندر جب أَوْ آجائے تو یہ أَوْ کس معنی میں ہوتا ہے؟ واو کے معنی میں ہوتا ہے بھئی۔ اب یہ دو جگہیں ہیں تو دونوں کی علیحدہ علیحدہ مثالیں ذکر کریں گے۔ پہلے یہ بتلا رہے ہیں مِثَالٌ لِوُقُوْعِهَا فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ یہ أَوْ کے واقع ہونے کی مثال ہے محلِ نفی کے اندر بھئی۔ دیکھیے جو انہوں نے مثال ذکر کی کسی شخص نے کیا کہا: وَاللّٰهِ لَا أُكَلِّمُ فُلَانًا أَوْ فُلَانًا، واللہ میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا، تو یہاں أَوْ آیا اور کس مقام میں آیا؟ نفی کے مقام میں آیا لَا أُكَلِّمُ وہ کہہ رہا ہے میں بات نہیں کروں گا بھئی، تو یہ اس کی مثال ہے بھئی۔

وَالظَّاهِرُ أَنَّ قَوْلَهُ حَتّٰى إِذَا كَلَّمَ تَفْرِيْعٌ، اچھا بھئی دیکھیے ذرا پیچھے متن پر آئیے دیکھیے، متن میں مصنف نے دو باتیں کی تھیں بھئی: پہلی بات یہ کی تھی کہ یہ أَوْ جو ہے بِمَعْنٰى وَاوِ الْعَطْفِ کس معنی میں ہوگا؟ واوِ عطف کے معنی میں ہوگا۔ پہلی بات کیا کی؟ کہ أَوْ کس معنی میں ہوگا؟ واوِ عطف، اور دوسری بات کی لَا عَيْنَهَا عینِ واو نہیں ہوگا بھئی۔ کتنی باتیں ہوئیں؟ دو۔ پہلی بات کیا کہ أَوْ کس معنی میں ہوگا؟ واوِ عطف کے معنی میں ہوگا، اور دوسری بات یہ کی کہ عینِ واو نہیں ہوگا۔ تو دو باتیں کیں تو انہی پر آگے دو تفریعات کر رہے ہیں۔ اس سے نیچے متن میں کیا آیا تھا جو مثال ذکر کی: وَاللّٰهِ لَا أُكَلِّمُ فُلَانًا أَوْ فُلَانًا کسی شخص نے کہا کہ واللہ میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا، حَتّٰى إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا يَحْنَثُ یہاں تک کہ اس نے ان دونوں میں سے ایک سے بات کرلی تو کیا ہو جائے گا؟ حانث، یہ ایک تفریع ہے۔ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا مَرَّةً اور اگر دونوں سے بات کی تو حانث نہیں ہوگا مگر ایک ہی مرتبہ یعنی ایک ہی کفارہ دینا پڑے گا بھئی، ایک ہی کفارہ، یہ دوسری تفریع ہے۔ تو دو تفریعات ذکر ہوئیں اور اوپر دو باتیں ذکر ہوئی تھیں، اب کون سی بات کس کی تفریع ہے؟ ایک بات کون سی ہوئی: حَتّٰى إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا يَحْنَثُ ایک یہ تفریع، ایک وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا مَرَّةً یہ دوسری تفریع۔ اب کون سی تفریع کس بات پر ہے؟ تو شارح آگے

آپ کو بتلائیں گے کہ ظاہر یہی ہے کہ پہلی بات پہلی پر تفریع ہے اور دوسری بات دوسری پر۔ پہلی بات کون سی؟ حَتّٰی إِذَا كَلَّمَ یہ تفریع ہے کس پر؟ بِمَعْنٰی وَاوِ الْعَطْفِ کہ أَوْ کس معنی میں ہوگا؟ واوِ عطف، یہ اس پر تفریع ہے۔ اور وَلَوْ كَلَّمَهُمَا یہ بعد میں آیا تو یہ وہ بعد والی بات پر تفریع ہے، کون سی بات پر؟ لَا عَيْنَهَا پر کہ اس کا عین نہیں ہوگا بھئی۔

تو یہی بات بیان کر رہے ہیں: وَالظَّاهِرُ اور ظاہر یہ ہے کہ أَنَّ قَوْلَهُ حَتّٰی إِذَا كَلَّمَ کہ مصنف کا قول حَتّٰی إِذَا كَلَّمَ تَفْرِيْعٌ یہ تفریع ہے لِكَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ، أَوْ کے واو کے معنی میں ہونے پر، وَقَوْلَهُ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا تَفْرِيْعٌ لِعَدَمِ كَوْنِهَا، كَوْنِهِمَا ہے آپ کی کتابوں میں بھئی؟ كَوْنِهَا ہونا چاہیے بھئی، ہا ضمیر أَوْ کو راجع ہے كَوْنِهِمَا نہیں۔ اور مصنف کا قول جو ہے وَلَوْ كَلَّمَهُمَا یہ تفریع ہے کس بات پر؟ لِعَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ اس أَوْ کے عینِ واو نہ ہونے پر بھئی، عینِ واو نہ ہونے پر تفریع ہے۔

اچھا بھئی تو انہوں نے بتلایا بھئی حَتّٰی إِذَا كَلَّمَ یہ تفریع ہے أَوْ کے بمعنی واو ہونے پر اور وَلَوْ كَلَّمَهُمَا یہ تفریع ہے أَوْ کے عینِ واو نہ ہونے پر بھئی، عینِ واو نہ ہونے پر۔ يَعْنِيْ إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الْوَاوِ یعنی جب أَوْ واو کے معنی میں ہوگا فَيَعُمُّ الْحِنْثُ بِتَكَلُّمِ أَحَدِهِمَا أَيِّهِمَا كَانَ تو حانث ہونا عام ہوگا ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تکلم کرنے پر أَيِّهِمَا كَانَ جو کوئی بھی ان دونوں میں سے ہو۔ بھئی دیکھیے أَوْ جو ہے یہاں پر یہ انہوں نے کہا نا حَتّٰی إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا جب وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی بات کرے گا تو کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا، تو جس طرح واو جو ہے وہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے لیے حکم ثابت کرتا ہے اسی طرح یہاں پر جو أَوْ آیا یہ بھی واو کے معنی میں ہے تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے ساتھ کلام کی ممانعت کو ثابت کر دے گا، لہٰذا دونوں سے کلام کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی، حانث ہونا عام ہو جائے گا: ایک سے کلام کرے گا تو بھی حانث ہو جائے گا، دوسرے سے کلام کرے گا تو بھی حانث ہو جائے گا، اور اگر ایک سے کلام کیا تو ایک کفارہ دینا پڑے گا، دوسرے سے کلام کیا تو دوسرا کفارہ دینا پڑے گا۔ تو دیکھو معطوف اور معطوف علیہ دونوں سے کلام کی ممانعت آئی، دونوں سے الگ الگ بات کرتا ہے تو دو کفارے دینے پڑتے ہیں، یہ کس بات پر تفریع ہے؟ معلوم ہوا کہ أَوْ جو ہے کس معنی میں ہے؟ واو کے معنی میں ہے، معطوف و معطوف علیہ دونوں کے لیے حکم ثابت ہے، تو ایک سے بھی کلام کرے گا حانث ہو جائے گا دوسرے سے کلام کرے گا تو پھر حانث ہو جائے گا اور کتنے کفارے دینا پڑیں گے؟ دو کفارے دینا پڑیں گے بھئی، دو کفارے جیسے واو کی صورت میں وہ دونوں سے کلام کی ممانعت آجاتی اور دونوں سے کلام کرتا تو کتنے کفارے آجاتے؟ دو کفارے آجاتے۔

يَعْنِيْ إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الْوَاوِ یعنی جب أَوْ جو ہے واو کے معنی میں ہو فَيَعُمُّ الْحِنْثُ تو حانث ہونا عام ہوگا بِتَكَلُّمِ أَحَدِهِمَا أَيِّهِمَا كَانَ ان دونوں میں سے کسی ایک سے تکلم کرنے سے جو کوئی بھی ہو ان میں سے، إِذْ لَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ اس لیے کیونکہ یہ أَوْ جو ہے اگر واو کے معنی میں نہ ہوتا لَمْ يَحْنَثْ تو وہ حانث نہ ہوتا إِلَّا بِتَكَلُّمِ أَحَدِهِمَا ان دونوں میں سے کسی ایک

سے بات کرنے سے ہی۔ بھئی دیکھیے اگر أَوْ واو کے معنی میں نہ ہوتا اپنے ہی معنی میں ہوتا تو أَوْ تو کس لیے آیا کرتا ہے؟ أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ، تو أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ سے کلام کرنے کی ممانعت آگئی أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ سے، اور جب ایک سے بات کر لیتا تو أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ سے تو کلام کی ممانعت تھی اور اس نے کیا کر لیا؟ أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ سے کلام کر لیا، تو قسم ٹوٹ جاتی اور قسم ٹوٹ گئی تو ختم ہو گئی۔ اس کے بعد یہاں تو کفارہ آجائے گا لیکن دوسرے سے بات کرتا تو پھر قسم نہ ٹوٹتی کیونکہ قسم تو پہلے ہی ٹوٹ چکی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو أَوْ اگر اپنے معنی میں ہوتا تو دونوں سے الگ الگ کلام کرنے کی صورت میں پہلے سے کلام کرتے ہی قسم ٹوٹ جاتی اور پھر کفارہ آجاتا، دوسرے سے کلام کرنے پر قسم نہ ٹوٹتی اور کفارہ بھی نہ آتا کیونکہ قسم تو پہلے ہی ٹوٹ چکی ہے بھئی۔ یہ کب ہوتا؟ اگر أَوْ اپنے معنی میں ہوتا۔ جی یہی بات بیان کر رہے ہیں: إِذْ لَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ اگر یہ أَوْ جو ہے واو کے معنی میں نہ ہوتا لَمْ يَحْنَثْ تو وہ حانث نہ ہوتا إِلَّا بِتَكَلُّمِ أَحَدِهِمَا مگر ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ تکلم کرنے پر، فَإِذَا تَكَلَّمَ بِأَحَدِهِمَا پس جب وہ کلام کر لیتا ان دو میں سے ایک کے ساتھ ارْتَفَعَ الْيَمِيْنُ تو قسم اٹھ جاتی وَحَنِثَ بِهِ اور اس کی وجہ سے وہ حانث ہو جاتا، ایک سے کرنے سے حانث ہو جاتا، ثُمَّ بِتَكَلُّمِ آخَرَ لَمْ يَتَعَلَّقْ حُكْمُ الْحِنْثِ پھر دوسرے کے ساتھ تکلم کرنے سے حانث ہونے کا حکم متعلق نہ ہوتا، دوسرے سے بات کرنے پر وہ حانث نہ ہوتا بھئی۔ یہ کب ہوتا؟ اگر أَوْ اپنے معنی میں ہوتا۔ لیکن ہم نے تو بتایا کہ دونوں میں سے جس سے بھی بات کرے گا کیا ہو جائے گا؟ حانث، ایک سے بات کرے گا تب بھی حانث ایک کفارہ آگیا، دوسرے سے بات کرے گا پھر حانث ہو جائے گا، معلوم ہوا یہاں أَوْ کس معنی میں ہے؟ واو کے معنی میں ہے، جس طرح واو معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے لیے حکم ثابت کرتا ہے تو یہاں بھی کلام کی ممانعت دونوں کے ساتھ ہوتی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ تفریع ہے کس بات پر؟ کہ أَوْ کس معنی میں ہے؟ واو کے معنی میں ہے بھئی، أَوْ واو کے معنی میں ہے اس لیے یہاں دونوں سے کلام کرے گا الگ الگ تو دو کفارے آئیں گے۔

وَإِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَاوِ اور جب أَوْ جو ہے وہ عینِ واو نہیں ہے، اب یہ دوسری تفریع جو تھی کون سی: وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا مَرَّةً اگر دونوں سے کلام کرتا تو حانث نہ ہوتا مگر ایک ہی مرتبہ، یہ تفریع تھی کس بات پر؟ کہ أَوْ عینِ واو نہیں ہے، بالکل واو کی طرح نہیں ہے، اب یہ اس کی تفصیل بیان کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں: وَإِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَاوِ اور جب أَوْ جو ہے وہ عینِ واو نہیں ہے فَلَوْ كَلَّمَهُمَا جَمِيْعًا پس اگر وہ دونوں سے کلام کرتا تو حانث نہیں ہوگا إِلَّا مَرَّةً مگر ایک ہی مرتبہ، دونوں سے اکٹھا کلام کرے بھئی، دونوں کھڑے تھے اس نے ان سے کلام کر لیا تو اس صورت میں ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا، ایک ہی کفارہ دینا پڑے گا۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں وہ اس صورت میں وہ حانث نہیں ہوگا مگر ایک ہی مرتبہ وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ إِلَّا كَفَّارَةُ يَمِيْنٍ وَاحِدَةٍ اور واجب نہیں ہوگا اس پر مگر ایک ہی قسم کا کفارہ إِذْ هَتْكُ حُرْمَةِ اسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَمْ يُوْجَدْ إِلَّا مَرَّةً

وَاحِدَةً اس لیے کیونکہ اللہ کے نام کی بے حرمتی نہیں پائی گئی مگر ایک ہی مرتبہ۔ جب دونوں سے مل کر کلام کر رہا ہے اور لفظ استعمال کیا أَوْ، اور یہ أَوْ کس معنی میں ہے؟ واو کے معنی میں لیکن عینِ واو نہیں ہے۔ اگر عینِ واو ہوتا تو پھر اس صورت میں دو کفارے آتے کیونکہ اس نے واو کی صورت میں کیا ہوتا لَا أُكَلِّمُ فُلَانًا وَفُلَانًا فلاں سے اور فلاں سے بات نہیں کروں گا، تو دونوں سے کلام کی ممانعت آجاتی اور دونوں سے جب وہ مل کر کر رہا ہے تو کتنے کفارے آنے چاہئیں؟ دو کفارے، لیکن ہم نے کیا کہا أَوْ عینِ واو نہیں ہے، جب عینِ واو نہیں ہے تو لہٰذا اس صورت میں دو کفارے نہیں آئیں گے بلکہ ایک ہی کفارہ آئے گا اس لیے کیونکہ اللہ کے نام کی بے حرمتی ایک ہی مرتبہ پائی گئی۔ بھئی اس نے قسم اٹھائی تھی نا، قسم اٹھا کر اللہ کا نام لے کر اس نے کہا تھا کہ میں ان دونوں سے بات نہیں کروں گا، اب اللہ کا نام لے کر ایک بات کی ہے اور پھر اس کے خلاف کر رہا ہے تو یہ کیا کر رہا ہے؟ اللہ کے نام کی بے حرمتی کر رہا ہے، تو لیکن یہ بے حرمتی ایک ہی مرتبہ پائی گئی اس لیے ایک ہی کفارہ آئے گا بھئی، ایک ہی کفارہ آئے گا۔ اور اگر یہ عینِ واو کے معنی میں ہوتا پھر کتنے کفارے آنے چاہئیں تھے؟ دو، کیونکہ واو تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں سے حکم کی نفی کر دیتا ہے، الگ الگ دونوں سے حکم کی جب نفی ہو گئی اور وہ تو دونوں سے بات کر رہا ہے تو کتنے کفارے آنے چاہئیں تھے؟ دو کفارے بھئی۔

إِذْ هَتْكُ حُرْمَةِ اسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَمْ يُوْجَدْ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، ہتک کا معنی ہوتا ہے پردہ دری کرنا، پردہ دری کرنا بھئی، إِذْ هَتْكُ حُرْمَةِ اسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَمْ يُوْجَدْ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً اس لیے کیونکہ اللہ کے نام کی بے حرمتی نہیں پائی گئی مگر ایک ہی مرتبہ، وَلَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ اگر یہ عینِ واو ہوتا یہ أَوْ لَصَارَ بِمَنْزِلَةِ الْيَمِيْنَيْنِ تو یہ کس درجے میں ہوتا؟ دو قسموں کے درجے میں ہو جاتا فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى حِدَةٍ تو کفارہ واجب ہوتا ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ، زید سے بات کرنے پر علیحدہ کفارہ آتا، بات تو وہ اکٹھی کر رہا ہے لیکن زید سے بھی بات کر لی گویا اور عمرو سے بھی تو ہر ایک سے بات کرنے کی وجہ سے دو کفارے واجب ہو جاتے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

خلاصۂ کلام کیا ہوا؟ کہ حَتّٰى إِذَا كَلَّمَ یہ تفریع ہے أَوْ کے بمعنی واو ہونے پر، اور وَلَوْ كَلَّمَهُمَا یہ تفریع ہے أَوْ کے عینِ واو نہ ہونے پر بھئی، عینِ واو نہ ہونے پر۔ چنانچہ پہلی تفریع میں آپ کو بتایا کہ أَوْ واو کے معنی میں ہے، جیسے واو جو ہے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے لیے حکم ثابت کر دیتا ہے یہاں بھی معطوف اور معطوف علیہ دونوں سے کلام کی ممانعت ثابت ہو جائے گی بھئی، تو ان میں سے جس سے بھی بات کرے گا حانث ہو جائے گا، دوسرے سے بھی بات کرے گا تو کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا بھئی۔ اگر یہ واو کے معنی میں نہ ہوتا تو اپنے ہی معنی میں ہوتا، تو أَوْ تو آتا ہے أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ کے لیے أَحَدُ الشَّيْئَيْنِ کے لیے، تو وہ کسی ایک سے ہی بات کرتا تو اسی وقت حانث ہو جاتا دوسرے سے بات کرنے پر دوسرا کفارہ نہ آتا، لیکن یہاں تو دوسرے سے بات کرنے پر دوسرا کفارہ بھی آرہا ہے معلوم ہوا یہ أَوْ اپنے معنی میں نہیں ہے بلکہ کس

معنی میں ہے؟ واو کے معنی میں ہے، واو کے معنی میں۔ اور پھر نیز دوسری تفریع کی کہ یہ عینِ واو بھی نہیں ہے اس لیے کیونکہ اگر یہ عینِ واو ہوتا تو پھر دونوں سے اکٹھی بات کرنے کی صورت میں دو کفارے آتے لیکن یہاں تو دونوں سے اکٹھی بات کرنے پر ایک کفارہ آرہا ہے، معلوم ہوا یہ عینِ واو نہیں ہے بھئی۔

وَقِيْلَ، جی یہاں سے اب ایک دوسری تقریر ذکر کریں گے بعض شارحین کی۔ بعض شارحین نے اس مقام کی اور تقریر کی۔ انہوں نے تو بتایا کہ پہلی تفریع ہے پہلی بات پر دوسری تفریع ہے دوسری بات پر، بعض شارحین نے عکس کیا کہ پہلی بات دوسری بات پر تفریع ہے اور دوسری بات پہلی بات پر تفریع ہے بھئی۔ کس طرح؟ دیکھیے بھئی: وَقِيْلَ التَّفْرِيْعُ عَلَى الْعَكْسِ اور کہا گیا ہے کہ تفریع جو ہے اس کے عکس پر ہے يَعْنِيْ أَنَّ قَوْلَهُ حَتّٰى إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا يَحْنَثُ یعنی ماتن کا قول حَتّٰى إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا يَحْنَثُ یہ تفریع ہے عَلٰى عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ کس بات پر؟ أَوْ کے عینِ واو نہ ہونے پر، لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ اس لیے کیونکہ اگر أَوْ جو ہے وہ عینِ واو ہوتا لَمْ يَحْنَثْ تو وہ حانث، بھئی دیکھیے یہ اور تقریر کرتے ہیں۔ اب وہ کہتے ہیں واو جمع کا فائدہ دیتا ہے، جب کوئی شخص یہ کہے وَاللهِ لَا أُكَلِّمُ زَيْدًا وَعَمْرًا واللہ میں زید اور عمرو سے بات نہیں کروں گا تو اس واو نے جمع کا فائدہ دیا، لہٰذا اب یہ دونوں سے کلام کرے گا اکٹھا تو حانث ہوگا، ایک سے بات کرلے گا تو حانث نہیں ہوگا۔ تقریر سمجھ میں آرہی ہے دوسری؟ یہ بالکل اس سے الگ تقریر کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ واو جمع کا فائدہ دیتا ہے تو معطوف اور معطوف علیہ یہ جمع ہوں گے تو پھر قسم ٹوٹے گی، دونوں سے بات کرے گا تو قسم ٹوٹے گی، ایک سے بات کرنے پر قسم نہیں ٹوٹے گی بھئی، نہیں ٹوٹے گی۔ لیکن یہاں ذکر کیا کیا؟ أَوْ ذکر کیا۔ یہاں جب أَوْ ذکر کیا، کیا پڑھا آپ نے؟ ایک سے بھی بات کرلے گا تو کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا، معلوم ہوا یہ عینِ واو نہیں! اگر عینِ واو ہوتا پھر تو دونوں سے بات کرنے پر حانث ہوتا ایک سے بات کرنے پر حانث نہ ہوتا، معلوم ہوا یہ عینِ واو نہیں ہے بھئی۔

لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَاوِ اس لیے کیونکہ اگر یہ أَوْ جو ہے عینِ واو ہوتا لَمْ يَحْنَثْ تو وہ حانث نہ ہوتا إِلَّا بِتَكَلُّمِ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ مگر یہ کہ وہ مجموعے سے کلام کرتا مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ، دونوں سے اکٹھا کلام کرتا پھر حانث ہوتا، واو کی صورت میں اس وقت حانث ہوتا ہے ویسے حانث نہیں۔ اور یہ أَوْ یہ واو کی طرح تو ہے لیکن عینِ واو نہیں اس لیے ایک سے بھی بات کرلے گا تو کیا ہو جائے گا؟ حانث۔ فَيَتَوَقَّفُ الْحِنْثُ عَلٰى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِكِلَيْهِمَا تو حانث ہونا موقوف ہوتا اس بات پر کہ وہ کلام کرے دونوں سے اکٹھا ہی، فَلَا يَحْنَثُ بِمُجَرَّدِ تَكَلُّمِ أَحَدِهِمَا تو ایک کے ساتھ بات کرنے پر وہ حانث نہ ہوتا۔ یہ کس صورت میں؟ واو کی صورت میں، ایک کے ساتھ بات کرنے پر وہ حانث نہ ہوتا دونوں سے اکٹھی بات کرتا پھر کیا ہوتا؟ پھر حانث ہوتا کیونکہ واو کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ جمع کا۔ اس نے کیا کہا ہے میں زید اور عمرو سے، واو کی صورت بنائیں نا، اس نے کیا کہا ہے میں زید اور عمرو سے بات نہیں کروں گا، واو لے کر آتا تو واو لے کر آنے کی صورت میں واو جمع کا فائدہ دیتا

اور جمع کی صورت میں دونوں سے اکٹھی بات کرتا تب تو حانث ہوتا الگ الگ بات کرتا تو حانث نہ ہوتا۔ اور یہاں ذکر اس نے أَوْ کیا اور یہ أَوْ بتلایا کس معنی میں ہے؟ واو کے معنی میں لیکن عینِ واو نہیں۔ عینِ واو ہوتا تو پھر واو والے احکام جاری ہوتے: دونوں سے اکٹھی بات کرتا تو حانث ہوتا الگ الگ بات کرنے سے حانث نہ ہوتا، لیکن یہاں پر کیا فرما رہے ہیں؟ الگ الگ بات کرنے پر بھی کیا ہو رہا ہے؟ حانث، معلوم ہوا یہ عینِ واو نہیں ہے۔ یہ معنی ہے: فَإِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَاوِ يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ أَيِّهِمَا كَانَ جب یہ عینِ واو نہیں ہے تو وہ حانث ہو جائے گا ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی بات کرنے پر۔

وَأَنَّ قَوْلَهُ اور مصنف کا جو قول ہے وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، یہ جو قول ہے مصنف کا یہ تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ یہ اس أَوْ کے بمعنی واو ہونے پر تفریع ہے إِذْ لَوْ تَكَلَّمَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ بِالْوَاوِ اس لیے کیونکہ اگر وہ شخص تکلم کرتا اس مقام میں واو پر یعنی واو لے کر آتا تو لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا مَرَّةً تو وہ حانث نہ ہوتا مگر ایک ہی مرتبہ، ایک ہی مرتبہ وَلَمْ تَجِبْ إِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ اور واجب نہ ہوتا مگر ایک ہی کفارہ وَإِنْ كَلَّمَهُمَا جَمِيْعًا اگرچہ ان دونوں سے بات کرتا، فَكَذٰلِكَ أَوْ تو اسی طرح کیا ہے؟ أَوْ ہے۔ یہ أَوْ کس کی طرح ہے؟ بھئی عینِ واو تو نہیں ہے وہ تو تقریر گزر گئی، اب کون سی تقریر کریں گے؟ کون سی تفریع؟ یہ أَوْ واو کی طرح ہے۔ یہ أَوْ کس کی طرح ہے؟ واو کی طرح ہے۔ جب واو کی طرح ہے تو واو کی طرح ہی حکم آئے گا، اور واو کی صورت میں جب دونوں سے اکٹھا بات کرتا تھا تو کتنے کفارے آتے تھے؟ واو کی صورت میں؟ ایک، ابھی یہ دوسری تقریر چل رہی ہے۔ پچھلی تقریر میں تو تھا کہ دونوں سے اکٹھی بات کرے گا اور واو کے معنی میں ہوتا تو دو کفارے آتے، یہ دوسری تقریر ہے اس کے مطابق واو نے کس چیز کا فائدہ دیا؟ جمع کا، اور وہ شخص حانث تب ہی ہوگا جب دونوں سے اکٹھا کلام کرے گا تو یہاں بھی جب دونوں سے وہ اکٹھا کلام کرے گا تو حانث ہو جائے گا اور ایک ہی کفارہ آئے گا کیونکہ قسم بھی ابھی اس نے واو لاتا تو یہی معنی ہوتا کہ میں دونوں سے اکٹھا کلام نہیں کروں گا اور اب وہ دونوں سے اکٹھا کلام کر رہا ہے تو ایک ہی قسم ٹوٹی، تو کتنے کفارے آتے؟ ایک ہی، اور أَوْ کی صورت میں بھی یہاں ایک ہی کفارہ آئے گا معلوم ہوا یہ بھی واو کے معنی میں ہے، یہ کس کی طرح ہے؟ واو کی طرح ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ معنی ہے: إِذْ لَوْ تَكَلَّمَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ بِالْوَاوِ اگر وہ کلام کرتا اس مقام میں واو کے ساتھ لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا مَرَّةً تو حانث نہ ہوتا مگر ایک ہی مرتبہ وَلَمْ تَجِبْ إِلَّا كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ اور واجب نہ ہوتا مگر ایک ہی کفارہ وَإِنْ كَلَّمَهُمَا جَمِيْعًا اگرچہ وہ کلام کرتا ان دونوں سے ہی یعنی اگرچہ وہ دونوں سے اکٹھا کلام کرتا فَكَذٰلِكَ أَوْ اسی طرح کیا ہے؟ أَوْ بھی ہے، وہاں بھی جب دونوں سے اکٹھا کلام کرے گا تو ایک ہی کفارہ آئے گا دو کفارے نہیں آئیں گے بھئی۔ صورت اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟

وَلَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا فُلَانًا أَوْ فُلَانًا اور اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ کلام نہیں کرے گا کسی ایک سے بھی سوائے فلاں یا فلاں کے، وہ شخص قسم اٹھاتا ہے وَاللهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا فُلَانًا أَوْ فُلَانًا واللہ میں کسی سے بات نہیں کروں

گا سوائے فلاں یا فلاں کے، أَوْ لے کر آیا بھئی إِلَّا کے بعد بھئی، فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا تو اس شخص کے لیے جائز ہوگا ان دونوں سے کلام کرنا۔ کیونکہ قسم کیا اٹھائی تھی؟ کسی سے کلام نہیں کروں گا سوائے فلاں یا فلاں کے، فلاں یا فلاں کے۔ تو ماقبل میں نفی تھی اور اس کے بعد إِلَّا آیا اور إِلَّا کیا کرتا ہے؟ نفی کو توڑ دیتا ہے۔ تو ماقبل میں کلام کی ممانعت کا ذکر تھا تو مابعد کے لیے کیا ہو جائے گا؟ کلام کا اثبات ہو جائے گا کہ ان سے کلام کر سکتا ہے بھئی، نفی کو توڑ دیا تو باقیوں کے جن کا استثنا کیا ان کے لیے اثبات ہو جائے گا بھئی، ان سے وہ بات کر سکتا ہے جائز ہے بھئی۔ اب اگر یہ أَوْ اپنے معنی میں ہوتا تو پھر أَوْ تو آتا ہے أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ کے لیے، تو اس کے لیے تو ایک کے ساتھ کلام کی اجازت ہوتی دوسرے سے کلام کر لیتا تو کیا ہو جاتا؟ حانث ہو جاتا۔ لیکن ہم نے بتایا کہ أَوْ اگر کہاں پر آئے؟ اباحت کے مقام میں آئے تو پھر وہ واو کے معنی میں ہوگا بھئی، واو کے معنی میں ہوگا، اور واو کے اندر جیسے معطوف علیہ کا جو حکم ہوتا ہے وہی کس کا حکم ہوتا ہے؟ معطوف کا حکم ہوتا ہے، تو یہاں بھی دونوں کے لیے کلام کا اثبات، کلام کا کرنا جائز ہو جائے گا مباح ہو جائے گا بھئی، مباح ہو جائے گا۔

تو پہلی مثال تھی جب أَوْ مقامِ نفی میں آئے، پچھلی مثالیں جو گزریں وہ أَوْ کہاں پر آیا تھا؟ مقامِ نفی میں، اور یہ مثال ہے کہتے ہیں: مِثَالٌ لِوُقُوْعِهَا فِيْ مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ یہ مثال ہے أَوْ کے واقع ہونے کی مقامِ اباحت کے اندر لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ مِنَ الْحَظْرِ إِبَاحَةٌ وَإِطْلَاقٌ۔ حظر کا معنی ہے ممانعت، اس لیے کیونکہ ممانعت سے استثنا یہ اباحت ہے وَإِطْلَاقٌ اور اطلاق ہے، قید کا اٹھانا ہے، قید کا اٹھانا ہے یعنی منع کو اٹھانا ہے۔ کیا کہا اس نے؟ وَاللهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا واللہ میں کسی سے کلام نہیں کروں گا، تو ہر ایک سے کلام کی ممانعت آگئی، پھر اس ممانعت میں سے اس نے کیا کیا؟ استثنا کیا، تو ممانعت سے استثنا کا کیا معنی ہوتا ہے؟ اباحت ہوتا ہے کہ جن کا استثنا کیا ان سے اس کے لیے بات کرنا جائز ہے مباح ہے بھئی۔ معنی سمجھ میں آگیا؟ لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ مِنَ الْحَظْرِ إِبَاحَةٌ وَإِطْلَاقٌ اس لیے کیونکہ استثنا کرنا مِنَ الْحَظْرِ ممانعت سے إِبَاحَةٌ یہ اباحت ہے وَإِطْلَاقٌ اور اطلاق یعنی قید کا اٹھانا ہے، ممانعت کا اٹھانا ہے۔

وَالتَّفْرِيْعُ فِيْ قَوْلِهِ اور یہ جو تفریع ہے ماتن کے قول کے اندر فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا یہ تفریع ہے بھئی کس پر؟ کہتے ہیں تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ یہ أَوْ کے بمعنی واو ہونے پر تفریع ہے کہ أَوْ کس معنی میں ہے؟ واو کے معنی میں ہے إِذْ لَوْ تَكَلَّمَ هَاهُنَا بِالْوَاوِ اس لیے کیونکہ اگر وہ شخص یہاں پر واو پر تکلم کرتا لَجَازَ لَهُ التَّكَلُّمُ بِهِمَا تو اس کے لیے دونوں سے تکلم کرنا جائز ہوتا، فَكَذَا فِيْ أَوْ تو اسی طرح ہے کس میں؟ أَوْ میں بھی اسی طرح ہے دونوں سے کلام کرنا اس کے لیے جائز ہوگا۔ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ اگر یہ أَوْ واو کے معنی میں نہ ہوتا لَا يَحِلُّ التَّكَلُّمُ تو تکلم جائز نہ ہوتا إِلَّا مِنْ وَاحِدٍ مگر ایک سے ہی کیونکہ أَوْ تو کس لیے آیا کرتا ہے؟ أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ کے لیے، تو ایک سے کلام جائز ہوتا فَإِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا جب وہ کلام کر لے گا ان دو میں سے ایک سے انْحَلَّتِ الْيَمِيْنُ تو قسم کھل جائے گی ثُمَّ إِذَا تَكَلَّمَ، بھئی یہ أَوْ اگر اپنے معنی میں ہوتا، أَوْ کیا ہوتا؟ اپنے معنی میں ہوتا تو أَوْ کس لیے آیا کرتا ہے؟ أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ کے لیے، تو ایک سے کلام تو وہ کر سکتا تھا، تو ایک سے کلام کرے گا تو قسم ابھی

نہیں ٹوٹی، قسم پوری ہو گئی ایک سے کلام کرنے کی اجازت تھی وہ اس نے کر لیا، لیکن دوسرے سے کلام کرتا تو کیا ہو جاتا؟ حانث ہو جاتا۔ لیکن ہم نے کیا کہا؟ حانث نہیں ہوگا، دونوں سے بات کر سکتا ہے، معلوم ہوا یہ أَوْ اپنے معنی میں نہیں ہے بلکہ کس کے معنی میں ہے؟ واو کے معنی میں ہے۔ تو یہ معنی ہے کہ اگر یہ أَوْ اپنے معنی میں ہوتا تو ایک سے بات کرنے کی گنجائش ہوتی فَإِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا پس جب پھر وہ ایک سے کلام کر لیتا انْحَلَّتِ الْيَمِيْنُ تو قسم کھل جاتی ثُمَّ إِذَا تَكَلَّمَ بِالْآخَرِ پھر جب وہ دوسرے سے کلام کرتا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ تو کفارہ واجب ہو جاتا اگر یہ أَوْ اپنے معنی میں ہوتا۔

وَلَمْ يَذْكُرْ هَاهُنَا ثَمَرَةَ عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ اور یہاں پر مصنف نے اس أَوْ کے عینِ واو نہ ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں کیا۔ یہ تو کون سا ثمرہ ذکر کیا؟ مقامِ اباحت کی بات چل رہی ہے نا، پیچھے تو تھی مثال کس کی؟ مقامِ نفی کی، اس میں دونوں کا ثمرہ ذکر کیا اور یہاں پر ایک ثمرہ ذکر کیا۔ کون سا ثمرہ؟ کہ یہ أَوْ کس معنی میں ہے؟ واو کے معنی میں ہے، اور دوسری بات کیا تھی کہ عینِ واو نہیں ہے اس کا ثمرہ ذکر نہیں کیا بھئی۔ یہ معنی ہے وَلَمْ يَذْكُرْ هَاهُنَا ثَمَرَةَ عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ اور ذکر نہیں کیا مصنف نے یہاں پر أَوْ کے عینِ واو نہ ہونے کا ثمرہ۔

وَقِيْلَ اور کہا گیا ہے تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِيْ قَوْلِهِ جَالِسِ الْفُقَهَاءَ أَوِ الْمُحَدِّثِيْنَ۔ أَوِ، أَوْ ہے یا واو ہے؟ أَوْ ہونا چاہیے بھئی أَوْ کی بات چل رہی ہے اس وقت۔ اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے، کہا گیا ہے کہ تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ کہ اس کا ثمرہ ظاہر ہوگا کس کا ثمرہ؟ أَوْ کے عینِ واو نہ ہونے کا ثمرہ کہ عینِ واو کی طرح یہ نہیں ہے اس کا ثمرہ ظاہر ہوگا فِيْ قَوْلِهِ اس قول کے اندر: جَالِسِ الْفُقَهَاءَ أَوِ الْمُحَدِّثِيْنَ، جَالِسْ بیٹھو یعنی ہم نشینی اختیار کرو الْفُقَهَاءَ فقہاء کی أَوِ الْمُحَدِّثِيْنَ یا محدثین کی۔ کوئی شخص دوسرے کو کہتا ہے بھئی بطورِ نصیحت کے کہتا ہے جَالِسِ الْفُقَهَاءَ أَوِ الْمُحَدِّثِيْنَ فقہاء کی ہم نشینی اختیار کرو یا محدثین کی ہم نشینی اختیار کرو۔ اب یہاں وہ أَوْ لے کر آیا، أَوْ۔ اور اگر واو ہوتا یہاں پر، کیا ہوتا؟ واو ہوتا تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے لیے حکم ثابت ہوتا اور پیچھے ہے امر جَالِسْ اور امر آتا ہے وجوب کے لیے، تو دونوں کی ہم نشینی اس مخاطب پر واجب ہو جاتی۔ اگر کیا ذکر ہوتا؟ واو، اگر واو ذکر ہوتا تو واو تو دونوں کے لیے حکم ثابت کرتا ہے دونوں چیزوں کو جمع کر دیتا ہے تو لہٰذا اس مخاطب پر کیا واجب ہو جاتا؟ دونوں کی ہم نشینی اس پر واجب ہو جاتی۔ لیکن اس نے کیا ذکر کیا؟ أَوْ، جب أَوْ ذکر کیا تو اس نے اباحت کا فائدہ دیا کہ فقہاء کی ہم نشینی اختیار کرو یا محدثین کی ہم نشینی اختیار کرو، تو اس کے لیے وہ چاہے تو فقہاء کی ہم نشینی اختیار کر لے، چاہے تو محدثین کی ہم نشینی اختیار کر لے اور چاہے تو دونوں کی ہم نشینی اختیار کر لے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کیونکہ یہ مقامِ اباحت ہے بھئی، کون سا مقام ہے؟ مقامِ اباحت بھئی۔

دیکھیے: فَإِنَّهُ إِنْ تَكَلَّمَ بِالْوَاوِ اگر وہ تکلم کرتا واو پر اس مثال میں تَجِبُ عَلَيْهِ مُجَالَسَتُهُمَا تو واجب ہو جاتی اس شخص پر یعنی اس مخاطب پر کیا واجب ہوتی؟ مُجَالَسَتُهُمَا دونوں کی ہم نشینی، وَإِنْ تَكَلَّمَ بِأَوْ اور اگر وہ تکلم کرے کس پر؟ أَوْ پر تُبَاحُ

لَهُ مُجَالَسَتُهُمَا تو اس کے لیے مباح ہوگی ان دونوں کی ہم نشینی، دونوں کی ہم نشینی اس کے لیے مباح ہوگی۔ فَأَوْ تُفِيْدُ إِبَاحَةَ الْجَمْعِ پس أَوْ جو ہے وہ جمع کے مباح ہونے کا فائدہ دیتا ہے وَالْوَاوُ تُوْجِبُهُ اور واو اس جمع کو واجب کرتا ہے۔ واو کی صورت میں دونوں کی ہم نشینی واجب، تو واو نے جمع کا فائدہ دیا دونوں کو جمع کر دیا یعنی اس میں بھی بیٹھنا پڑے گا اور اس میں بھی بیٹھنا پڑے گا تو یہ جمع کرنا واجب، یہ کون دیتا ہے فائدہ؟ واو۔ اور أَوْ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ اباحت کا، اس میں جمع کرنا جائز ہوتا، تو أَوْ اباحتِ جمع کا فائدہ دیتا ہے اور واو وجوبِ جمع کا فائدہ دیتا ہے۔ فرق سمجھ میں آگیا بھئی؟ یہ معنی ہے فَأَوْ تُفِيْدُ إِبَاحَةَ الْجَمْعِ پس أَوْ جو ہے وہ فائدہ دیتا ہے اباحتِ جمع کا وَالْوَاوُ تُوْجِبُهُ اور واو جو ہے واجب کرتا ہے جمع کو۔

وَهٰذَا مِمَّا لَا يُعْرَفُ اور یہ جو بیان کیا گیا، یہ فرق جو بیان کیا گیا کہ واو جمع کو واجب کرتا ہے اور أَوْ جمع کو مباح کرتا ہے یہ ان چیزوں میں سے ہے لَا يُعْرَفُ جو معروف نہیں ہیں، عام لوگوں کو اس کا پتہ نہیں، خواص بڑے علماء نے ہی اس کو ذکر کیا ہے بھئی۔ جبکہ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالتَّخْيِيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْأُصُوْلِيِّيْنَ مَشْهُوْرٌ جبکہ اباحت اور تخییر کے درمیان جو فرق ہے وہ اہلِ عربیت اور اصولیین کے طریقے پر وہ مشہور ہے بھئی، وہ معروف ہے سب کو علم ہے بھئی۔ بھئی ایک ہے اباحت، ایک ہے تخییر: تخییر کے اندر یاد رکھیے جمع کی اجازت نہیں ہوتی، مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں خُذْ هٰذَا الْكِتَابَ أَوْ هٰذَا یہ کتاب لے لو یا یہ والی کتاب، تو اگر یہ مقامِ تخییر ہو تو آپ کے لیے ایک کتاب اٹھانا جائز ہے، ایک کی گنجائش ہے اٹھا سکتے ہیں دونوں نہیں اٹھا سکتے، یا یہ والی اٹھا لیں یا یہ والی آپ کو اختیار ہے، یہ ہے مقامِ تخییر۔ اور ایک ہے مقامِ اباحت جس میں دونوں کو جمع کرنے کی بھی اجازت ہوتی ہے، تو اگر یہی کلام اباحت کے موقع پر ہو خُذْ هٰذَا الْكِتَابَ أَوْ هٰذَا الْكِتَابَ یہ کتاب لے لو یا یہ کتاب، تو اگر اباحت ہو تو اس صورت میں آپ دونوں کو بھی اٹھا سکتے ہیں۔ تخییر میں دونوں کو جمع کرنے کی اجازت نہیں جبکہ اباحت میں دونوں کو جمع کرنے کی اجازت ہوتی ہے بھئی۔ یہ فرق ہے اباحت اور تخییر میں اور کہتے ہیں یہ فرق جو ہے مشہور ہے بھئی، جبکہ وہ جو انہوں نے ذکر کیا کہ أَوْ اباحتِ جمع کا فائدہ دیتا ہے اور واو وجوبِ جمع کا فائدہ دیتا ہے یہ فرق معروف نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ چلیے بس مولانا صاحب، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ٦٣: حروفِ معانی (٩): کلمہ «أَوْ» کا بمعنی «حَتّٰی» یا «إِلَّا أَنْ» مستعار ہونا اور کلمہ «حَتّٰی» کے احکام

نور الانوار صفحہ: ١٢٨ — بتاریخ: ٢٠ جنوری ٢٠١١ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لِأَوْ فَقَالَ: وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنٰى حَتّٰى أَوْ إِلَّا أَنْ إِذَا فَسَدَ الْعَطْفُ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ، يَعْنِي الْأَصْلَ فِيْ أَوْ أَنْ تَكُوْنَ لِلْعَطْفِ فَإِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَطْفُ بِأَنْ يَخْتَلِفَ الْكَلَامَانِ اسْمًا وَفِعْلًا أَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا أَوْ مُثْبَتًا وَمَنْفِيًّا أَوْ شَيْئًا آخَرَ يُشَوِّشُ الْعَطْفَ وَيَمْنَعُهُ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لِأَوْ پھر مصنف نے أَوْ کا ایک اور مجاز ذکر کیا فَقَالَ پس فرمایا: وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنٰى حَتّٰى أَوْ إِلَّا أَنْ اور مستعار لیا جاتا ہے أَوْ کو بِمَعْنٰى حَتّٰى کس کے معنی میں؟ حَتّٰى کے معنی میں أَوْ إِلَّا أَنْ یا کس کے معنی میں؟ إِلَّا أَنْ۔ یہ ایک اور مجازی معنی بیان کر رہے ہیں أَوْ کا بھئی۔ أَوْ تو ہے دراصل عطف کے لیے بھئی اور أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ کے لیے آتا ہے، أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ کا فائدہ دیتا ہے، لیکن یہ مستعار لیا جاتا ہے کبھی کبھار حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں۔ کب لیتے ہیں یہ حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں؟ کہتے ہیں: إِذَا فَسَدَ الْعَطْفُ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامِ جب عطف فاسد ہو بوجہ کلام کے اختلاف کے بھئی، کلام کے اختلاف کی وجہ سے عطف فاسد ہو یعنی یہ ہے تو عطف کے لیے لیکن جب عطف درست نہ ہوتا ہو کلام میں اختلاف کی وجہ سے تو اس صورت میں اس کو حَتّٰى کے معنی میں لے لیں گے یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں لے لیں گے۔ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ اور وہ کلام جو ہے، ضرب کا معنی بیان کرنا، اور وہ کلام بیانِ غایت کا بھی احتمال رکھتا ہو، یہ شرط ہے بھئی یہ آگے ذکر کریں گے کہ أَوْ تو ہے عطف کے لیے لیکن اگر عطف درست نہ بنتا ہو تو پھر اس کو کس معنی میں لے لیں گے؟ حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ کے

معنی میں لے لیں گے، لیکن یہ اس صورت میں جبکہ وہ جو کلام ہے وہ بیانِ غایت کا احتمال رکھتا ہو یعنی اس کی کوئی غایت یعنی کوئی انتہا بیان کی جا سکتی ہو، جو ماقبل میں أَوْ سے پہلے جو چیز ذکر ہوئی وہ کس چیز کا احتمال رکھتی ہو؟ غایت کا احتمال کہ اس کی انتہا بیان کی جا سکے بھئی، بیان کی جا سکے۔

جی دیکھیے اب: يَعْنِي الْأَصْلَ فِيْ أَوْ أَنْ تَكُوْنَ لِلْعَطْفِ یعنی اصل تو أَوْ کے اندر یہ ہے کہ وہ عطف کے لیے ہونا چاہیے فَإِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَطْفُ پس جب عطف درست نہ ہو، بھئی عطف درست نہ ہو کیوں؟ متن میں کہہ رہا تھا لِاخْتِلَافِ الْكَلَامِ، اب وہ صورتیں آگے ذکر کریں گے کہ کس طرح عطف درست نہیں ہوتا کلام میں کس طرح اختلاف ہوتا ہے أَوْ سے ماقبل میں اور أَوْ کے مابعد میں۔ کہتے ہیں فَإِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَطْفُ جب عطف درست نہ ہو بِأَنْ يَخْتَلِفَ الْكَلَامَانِ بایں طور کہ مختلف ہوں دونوں کلام کس اعتبار سے مختلف ہوں؟ اسمًا وَفِعْلًا اسم اور فعل ہونے کے اعتبار سے، یعنی أَوْ کے ایک طرف اسم ہے تو دوسری طرف فعل ہے یا پہلے فعل ہے تو بعد میں اسم ہے، اب فعل کا فعل پر عطف ہوتا ہے اور اسم کا اسم پر عطف ہوتا ہے، تو جب دونوں مختلف ہوئے تو لہٰذا اس صورت میں عطف نہیں ہو سکے گا تو پھر اس کو حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں لیں گے لیکن اس کے لیے بھی وہ شرط کہ کلام کیا ہے؟ غایت کے بیان کا احتمال رکھتا ہو اس شرط کو یاد رکھنا ہے۔ تو مختلف صورتیں ذکر کر رہے ہیں کلام کے اختلاف کی: ایک صورت ذکر کر دی کہ اسمًا وَفِعْلًا کہ اختلاف کس اعتبار سے ہو؟ اسم اور فعل ہونے کے اعتبار سے ہو، أَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا یا ماضی اور مضارع ہونے کے اعتبار سے ہو یعنی ایک ماضی ہے تو دوسرا مضارع ہے تو عطف درست نہیں بنتا، أَوْ مُثْبَتًا وَمَنْفِيًّا یا مثبت اور منفی ہونے کے اعتبار سے یعنی ایک مثبت ہے تو دوسرا منفی ہے، أَوْ شَيْئًا آخَرَ یا کوئی اور چیز ہے جو يُشَوِّشُ الْعَطْفَ وَيَمْنَعُهُ جو عطف میں خلل ڈالتی ہے اور عطف کو روکتی ہے، کوئی اور ایسی چیز ہے جو عطف میں کیا کر رہی ہے؟ خلل ڈال رہی ہے اور اس کو روک رہی ہے تو پھر اس صورت میں اس کو کس معنی میں لیں گے؟ حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ۔

لیکن شرط کیا ذکر کی تھی کہ اولِ کلام کس چیز کا احتمال رکھتا ہو؟ بیانِ غایت کا یعنی اس کی کوئی غایت بیان کی جا سکتی ہو، وہ اب ذکر کرنے لگے ہیں: وَيَكُوْنُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مُمْتَدًّا اور اولِ کلام کو ممتد ہونا چاہیے یعنی اس میں طول ہونا چاہیے۔ کیا ہونا چاہیے؟ طول ہونا چاہیے، ایک چیز میں طول ہوگا تو اس کی انتہا بیان کی جا سکتی ہے، اگر ایک چیز میں طول ہی نہیں ہے ایک لمحے میں خود گزر جاتی ہے تو پھر انتہا اس کی کیا بیان کریں گے بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس میں طول ہونا چاہیے بھئی۔ مثلاً آپ کسی دوسرے شخص سے کہتے ہیں: لَأَلْزَمَنَّكَ أَوْ تَقْضِيَنِيْ حَقِّيْ، لَأَلْزَمَنَّكَ أَوْ تَقْضِيَنِيْ حَقِّيْ کہ میں تیرے ساتھ لازم رہوں گا، أَوْ یہاں حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں ہے۔ حَتّٰى کے معنی میں ہو تو کیا ترجمہ کریں گے؟ یہاں تک کہ، اور إِلَّا أَنْ کے معنی میں ہو تو کیا کریں گے ترجمہ؟ مگر یہ کہ۔ تو دیکھیے لَأَلْزَمَنَّكَ آپ مخاطب کو کہتے ہیں میں تیرے ساتھ لازم رہوں گا أَوْ تَقْضِيَنِيْ حَقِّيْ أَيْ حَتّٰى تَقْضِيَنِيْ حَقِّيْ یہاں تک کہ تو میرا حق مجھے دے دے، میں تیرے ساتھ لازم رہوں گا یہاں تک کہ

تو مجھے میرا حق دے دے۔ تو دیکھو لازم رہنا یہ ماقبل ہے اور اس میں امتداد ہے طول ہے، آپ کسی کے ساتھ ساتھ رہیں تھوڑی دیر رہیں گھنٹہ رہیں دو گھنٹے رہیں دس گھنٹے رہیں بھئی اس کے ساتھ ساتھ رہیں تو یہ ہے لازم ہونے میں امتداد ہے، تو لہٰذا اس کی غایت بیان کی جا سکتی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو أَوْ تَقْضِيَنِي حَقِّي یہاں تک کہ تو مجھے میرا حق دے دے، اور یہ اس کے لیے غایت بن سکتا ہے کہ آپ اس کے ساتھ لازم رہیں یہاں تک کہ وہ آپ کا حق یا آپ کا جو مال اس کے ذمے ہے وہ جب اس کی ادائیگی کر دے تو پھر آپ کیا کر دیں؟ اس کو چھوڑ دیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو امتداد کا معنی سمجھ میں آیا کہ اس ماقبل میں کیا ہو؟ طول ہو، اس کی غایت بیان کی جا سکتی ہو۔

وَيَكُوْنُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مُمْتَدًّا اور اولِ کلام جو ہے وہ ممتد ہونا چاہیے یعنی اس میں طول ہونا چاہیے امتداد ہونا چاہیے بِحَيْثُ اس طور پر کہ تُضْرَبُ لَهُ غَايَةٌ کہ بیان کی جا سکتی ہو اس کے لیے غایت فِيْ مَا بَعْدَهَا أَيْ فِيْ مَا بَعْدَ أَوْ، ہا ضمیر کس کو راجع ہے؟ أَوْ کو، کہ اولِ کلام ممتد ہونا چاہیے اس حیثیت سے کہ اس کی غایت بیان کی جا سکتی ہو أَوْ کے بعد، فَحِيْنَئِذٍ تو اس وقت تُسْتَعَارُ كَلِمَةُ أَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى أَوْ إِلَّا أَنْ تو اس وقت مستعار لیا جائے گا کلمۂ أَوْ کو حَتّٰى کے معنی میں یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں، مستعار لیا جائے گا یعنی مجازاً استعمال کیا جائے گا أَوْ کو حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں۔

فَعَدَمُ اسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ بِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ يَكْفِيْ لِخُرُوْجِ أَوْ عَنْ مَعْنَاهَا۔ بھئی یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ آپ أَوْ کے حقیقی معنی کو چھوڑ کر کس معنی کی طرف جانا چاہتے ہیں؟ مجازی معنی کے لیے، تو اس مجازی معنی کی طرف جانے کے لیے تو ضروری ہے کہ حقیقی معنی ممکن نہ ہو۔ تو جواب دے رہے ہیں بھئی کہ فَعَدَمُ اسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ کہ عطف کا درست نہ ہونا بِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ بوجہ دو کلاموں کے مختلف ہونے کے يَكْفِيْ لِخُرُوْجِ أَوْ عَنْ مَعْنَاهَا یہ کافی ہے أَوْ کے نکلنے کے لیے عَنْ مَعْنَاهَا اپنے معنی سے۔ بھئی أَوْ تو عطف کے لیے ہے جب عطف نہیں ہو رہا تو یہ بات کافی ہے، جب عطف ہی نہیں ہو رہا تو اب مجبوراً جانا کس کی طرف پڑے گا؟ مجازی معنی کی طرف جانا ہی پڑے گا۔ تو یہ معنی ہے کہ فَعَدَمُ اسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ بِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ يَكْفِيْ لِخُرُوْجِ أَوْ عَنْ مَعْنَاهَا پس عطف کا درست نہ ہونا بوجہ دو کلاموں کے مختلف ہونے کے یہ کافی ہے أَوْ کے نکلنے کے لیے اپنے معنی سے یعنی معنی حقیقی سے نکلے اور کس کی طرف چلا جائے؟ معنی مجازی کی طرف۔ وَلٰكِنْ كَوْنُ السَّابِقِ مُمْتَدًّا بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبَ الْغَايَةِ فِيْ مَا بَعْدَهَا شَرْطٌ لِكَوْنِهَا بِمَعْنٰى حَتّٰى أَوْ إِلَّا أَنْ، مگر سابق کا یعنی ماقبل کا جو ہے وہ ممتد ہونا اس حیثیت سے کہ احتمال رکھتا ہو غایت کے بیان کا فِيْ مَا بَعْدَهَا کس کے بعد؟ أَوْ کے بعد، لیکن سابق کا ممتد ہونا اس طور پر کہ أَوْ کے مابعد اس کی غایت کو بیان کیا جا سکتا ہو شَرْطٌ یہ کیا ہے؟ شرط ہے لِكَوْنِهَا بِمَعْنٰى حَتّٰى أَوْ إِلَّا أَنْ اس أَوْ کے حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں ہونے کے لیے۔

لِأَنَّ حَتّٰى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِيْ بِهَا الْمُغَيّٰى كَمَا أَنَّ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِيْ أَوْ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الْآخَرِ۔ یہاں سے مناسبت ذکر کر رہے ہیں۔ آپ جانتے ہیں بھئی معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان کوئی مناسبت ہونی چاہیے، بغیر مناسبت کے استعمال

کرنا جائز نہیں، کوئی مناسبت ہونی چاہیے بھئی۔ آپ کتاب کا لفظ بولتے ہیں اور اس سے مراد آسمان لیتے ہیں بھئی ان دونوں میں تو کوئی مناسبت نہیں ہے، تو معنی حقیقی اور معنی مجازی میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی مناسبت ہوا کرتی ہے بھئی۔ تو یہاں سے اب مناسبت ذکر کرنے لگے ہیں کہ أَوْ کی حَتّٰی کے ساتھ کیا مناسبت ہے اور پھر بتلائیں گے أَوْ کی إِلَّا أَنْ کے ساتھ کیا مناسبت ہے۔ تو پہلے حَتّٰی کے ساتھ مناسبت ذکر کرنے لگے ہیں۔ مناسبت یہ ذکر کر رہے ہیں کہ بھئی حَتّٰی جو ہے وہ انتہا بتلانے کے لیے آتا ہے۔ کس کے لیے؟ انتہا کے لیے۔ حَتّٰی کے بعد غایت ذکر ہوتا ہے تو حَتّٰی کا مابعد غایت کہلاتا ہے اور ماقبل مغیا کہلاتا ہے بھئی، مغیا کہلاتا ہے۔ تو جس طرح حَتّٰی کے ذریعے انتہا بیان کی جاتی ہے اسی طرح أَوْ کے ذریعے دوسرے کے وجود کی انتہا ہو جاتی ہے۔ یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا کیا معنی ہے: انہوں نے کیا کہا حَتّٰی کس لیے آتا ہے؟ غایت بیان کرنے کے لیے، اس کے ذریعے ماقبل کی کیا ہو جاتی ہے؟ انتہا، غایت آگیا نا تو ماقبل کی کیا ہو جاتی ہے؟ انتہا ہو جاتی ہے۔ دیکھیے لَأَلْزَمَنَّكَ حَتّٰى تَقْضِيَنِي حَقِّي میں تیرے ساتھ ضرور بالضرور لازم رہوں گا، تیرے ساتھ ساتھ رہوں گا یہاں تک کہ تو مجھے کیا کر دے؟ میرا حق دے دے۔ تو دیکھیے جب وہ اس کا حق ادا کر دے گا تو ماقبل میں جو لازم ہونا تھا اس کی کیا ہو جائے گی؟ انتہا۔ تو حَتّٰی کس لیے آتا ہے؟ انتہا بتلانے کے لیے آتا ہے، انتہا بتلانے کے لیے۔ تو أَوْ بھی اسی طرح انتہا بتلانے کے لیے آتا ہے، اس کے ذریعے دوسرے کے وجود کی انتہا ہو جاتی ہے۔ کس طرح؟ مثلاً دیکھیے میں آپ سے کہتا ہوں: جَاءَنِي زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو میرے پاس زید آیا یا عمرو آیا۔ تو اس کے ذریعے اب أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ کے لیے مجیئت ثابت ہے لیکن پتہ نہیں کس کے لیے ہے، ہو سکتا ہے مجیئت کس کے لیے ثابت ہو؟ زید کے لیے اور ہو سکتا ہے کس کے لیے ثابت ہو؟ عمرو کے لیے ہو، ایک کے لیے ثابت ہے لیکن کس کے لیے ہے پتہ نہیں۔ پھر میں تعیین کر دیتا ہوں کہ بھئی زید آیا، تو جب میں نے تعیین کر دی تو دوسرے کا بھی تو احتمال تھا وہ احتمال ختم ہو گیا! پہلے تو دونوں کا احتمال تھا ہو سکتا ہے زید آیا ہو ہو سکتا ہے عمرو آیا ہو لیکن جب میں ایک کی تعیین کر دوں گا تو دوسرے کے وجود کی انتہا ہو جائے گی، وہ منتفی ہو جائے گا، اس کا احتمال ختم ہو جائے گا، اس کے احتمال کی انتہا ہو جائے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو جس طرح حَتّٰی انتہا بیان کرنے کے لیے آتا ہے اسی طرح أَوْ کے اندر بھی بھئی تعیین کا احتمال ہوتا ہے اور جب تعیین کر دی جائے تو دوسرے کے وجود کی انتہا ہو جاتی ہے، اس کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ مناسبت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟

لِأَنَّ حَتّٰى لِلْغَايَةِ اس لیے کیونکہ حَتّٰی جو ہے وہ غایت کے لیے آتا ہے، غایت بیان کرنے کے لیے يَنْتَهِي بِهَا الْمُغَيّٰى اس کے ذریعے انتہا ہو جاتی ہے کس کی؟ مغیا کی۔ بھئی جس کی غایت بیان کی جائے اس کو مغیا کہتے ہیں، تو حَتّٰی کے مابعد غایت ذکر ہوگا اور ماقبل کی انتہا بیان ہو رہی ہے تو ماقبل کو کیا کہیں گے؟ مغیا کہیں گے۔ تو حَتّٰی جو ہے وہ غایت کے لیے آتا ہے يَنْتَهِي بِهَا الْمُغَيّٰى اس کے ذریعے انتہا ہو جاتی ہے مغیا کی كَمَا أَنَّ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِي أَوْ يَنْتَهِي بِوُجُوْدِ الْآخَرِ جیسے کہ دو چیزوں میں سے ایک جو ہے أَوْ کے اندر اس کی انتہا ہو جاتی ہے دوسرے کے وجود سے، انتہا ہو جاتی ہے دوسرے کے

وجود سے۔ جب تعیین کر دی تو دوسرے کے وجود کا جو احتمال تھا اس کی انتہا ہو گئی بھئی، دوسرے کا احتمال نہ رہا: اگر زید تعیین کر دی زید آیا ہے تو عمرو کا احتمال ختم اس کی انتہا ہو گئی، اور اگر بتلایا عمرو آیا تھا تو زید کے وجود کی کیا ہو گئی؟ انتہا ہو گئی بھئی۔ تو مناسبت موجود ہے دونوں کے اندر۔

وَإِلَّا أَنْ اسْتِثْنَاءٌ فِي الْوَاقِعِ، اب إِلَّا أَنْ کے ساتھ جو ہے وہ مناسبت ذکر کر رہے ہیں بھئی کہ آپ نے کیا کہا یا حَتّٰی کے معنی میں ہوگا أَوْ یا إِلَّا أَنْ، تو إِلَّا أَنْ کے ساتھ اس کی کیا مناسبت ہے؟ بتلا رہے ہیں کہ إِلَّا استثنا کے لیے آتا ہے اور استثنا مستثنیٰ کو ماقبل کے حکم سے نکال دیتا ہے یعنی ماقبل کا جو حکم ہے مابعد کا حکم اس کے مخالف ہو جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں: جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا میرے پاس وہ لوگ آئے سوائے زید کے، تو قوم کے لیے کیا ثابت؟ مجیئت، میں نے زید کو مجیئت سے نکال دیا تو زید کے لیے کیا ثابت ہوئی؟ عدمِ مجیئت۔ تو إِلَّا جو ہے اس کا مابعد جو ہے ماقبل کے حکم کے مخالف ہوا کرتا ہے، مخالف ہوتا ہے۔ اسی طرح أَوْ کے اندر جو ہے ایک أَوْ کا ماقبل ہے ایک أَوْ کا مابعد ہے، یہاں پر بھی معطوف اور معطوف علیہ کا حکم مخالف ہوتا ہے کیونکہ أَوْ کس لیے آتا ہے؟ أَحَدُ الْمَذْكُوْرَيْنِ کے لیے۔ تو جَاءَنِي زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو بھئی، تو اگر مجیئت زید کے لیے ہے تو عمرو کے لیے نہیں ہے اور اگر عمرو کے لیے ہے تو زید کے لیے نہیں ہے۔ تو جس طرح إِلَّا أَنْ کے اندر بھئی ماقبل کا حکم مابعد کے مخالف ہوتا ہے اسی طرح أَوْ کے اندر بھی ماقبل کا حکم مابعد کے مخالف ہوتا ہے: ایک کا وجود ہے تو دوسرے کا وجود نہیں، اول کا وجود ہے تو ثانی کا وجود نہیں، ثانی کا وجود ہے تو اول کا وجود نہیں، تو وہاں پر بھی ماقبل اور مابعد کا حکم ایک دوسرے کے مخالف ہوتا ہے۔ تو یہ مناسبت ہے دونوں کے اندر۔

وَإِلَّا أَنْ اسْتِثْنَاءٌ فِي الْوَاقِعِ اور إِلَّا أَنْ جو ہے استثنا ہے واقع کے اندر حُكْمُهُ مُخَالَفَةُ مَا سَبَقَ فِي الْأَحْكَامِ اس کا حکم جو ہوتا ہے وہ مخالف ہوتا ہے ماقبل کے فِي الْأَحْكَامِ کس کے اندر؟ احکام کے اندر، كَمَا أَنَّ حُكْمَ الْمَعْطُوْفِ بِأَوْ يُخَالِفُ حُكْمَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ بِوُجُوْدِ أَحَدِهِمَا فَقَطْ جیسے کہ معطوف بأَوْ جو ہے اس کا حکم مخالف ہوتا ہے معطوف علیہ کے حکم کے بِوُجُوْدِ أَحَدِهِمَا فَقَطْ ان دونوں میں سے صرف ایک کے وجود کے ساتھ، ایک کے لیے حکم ہے تو دوسرے کے لیے حکم نہیں ہوتا۔ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ أَوْ وَبَيْنَ كُلٍّ مِنْ حَتّٰى وَإِلَّا أَنْ مُنَاسَبَةٌ يَجُوْزُ اسْتِعَارَتُهَا لَهُمَا پس پائی گئی بھئی بَيْنَ أَوْ وَبَيْنَ كُلٍّ مِنْ حَتّٰى وَإِلَّا أَنْ، أَوْ کے درمیان اور دونوں کے درمیان یعنی کہ حَتّٰى اور إِلَّا أَنْ ان دونوں کے درمیان بھئی أَوْ اور ان دونوں کے درمیان کیا پائی گئی؟ مناسبت پائی گئی، يَجُوْزُ اسْتِعَارَتُهَا تو جائز ہے أَوْ کا استعارہ لَهُمَا ان دونوں کے لیے یعنی حَتّٰى اور إِلَّا أَنْ کے لیے۔

لٰكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَتّٰى وَإِلَّا أَنْ، جی یہاں سے اب فرق بیان کرنے لگے ہیں حَتّٰى اور إِلَّا أَنْ کے درمیان، ان دونوں میں آپس میں کیا فرق ہے وہ بتا رہے ہیں۔ کہتے ہیں: لٰكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَتّٰى وَإِلَّا أَنْ لیکن فرق جو ہے حَتّٰى اور إِلَّا أَنْ کے درمیان

یہ ہے کہ أَنَّ حَتّٰی تَجِيْءُ بِمَعْنَى الْعَطْفِ أَيْضًا دُوْنَ إِلَّا أَنْ کہ حَتّٰی جو ہے عطف کے معنی میں بھی آتا ہے نہ کہ إِلَّا أَنْ۔ حَتّٰی صرف محض عطف کے لیے بھی آتا ہے لیکن إِلَّا أَنْ جو ہے وہ عطف کے لیے نہیں آتا، تو یہ پہلا فرق ہے۔ دوسرا فرق: وَأَنَّ كَوْنَ الثَّانِيْ جُزْءًا مِنَ الْأَوَّلِ أَوْ عِنْدَهُ، عِنْدَهُ سے پہلے أَوْ کا لفظ ہے بھئی؟ جی عِنْدَهُ سے پہلے أَوْ کا لفظ ہونا چاہیے: مِنَ الْأَوَّلِ أَوْ عِنْدَهُ شَرْطٌ فِيْ حَتّٰی دُوْنَ إِلَّا أَنْ۔ یاد رکھیے حَتّٰی کے اندر ضروری ہے کہ حَتّٰی کا مابعد ماقبل کا جزء ہو۔ کیا ہو؟ مابعد ماقبل کا جزء ہو اور اگر جزء نہیں تو اس کے قریب ہو یعنی اس سے ملا ہوا ہو۔ حَتّٰی میں کیا ضروری؟ مابعد ماقبل کا جزء ہونا چاہیے جیسے آپ کہتے ہیں: أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتّٰی رَأْسَهَا میں نے مچھلی کھائی یہاں تک کہ اس کا سر بھی کھا لیا۔ تو حَتّٰی فائدہ دیتا ہے عموم کا بھئی: أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتّٰی رَأْسَهَا عموم کا فائدہ دیا کہ مچھلی کھائی یہاں تک کہ اس کا سر بھی کھا لیا یعنی پوری مچھلی کھا لی بھئی، کس چیز کا فائدہ دیا؟ عموم کا فائدہ دیا۔ اور مابعد ماقبل کا جزء ہونا ضروری یا ماقبل کے ساتھ متصل ہونا ضروری، اور یہاں دیکھیے مابعد راس سمکہ وہ سمکہ کا جزء ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور اگر جزء نہیں تو کم از کم اس کے ساتھ جڑا ہوا ہو جیسے آپ کہتے ہیں: نِمْتُ الْبَارِحَةَ حَتَّى الصَّبَاحِ۔ بارحہ کہتے ہیں گزشتہ رات کو، نِمْتُ الْبَارِحَةَ میں سویا گزشتہ رات حَتَّى الصَّبَاحِ صبح تک بھئی، میں گزشتہ رات سویا صبح تک۔ اب دیکھیے حَتّٰی کے مابعد ہے صبح، اور صبح وہ رات کا جزء تو نہیں لیکن اس کے ساتھ ملی ہوئی ہے، رات کا آخری جزء صبح کے پہلے جزء کے ساتھ ملا ہوا ہے بھئی، رات کے گزرتے ہی فوراً کیا آتی ہے؟ صبح آتی ہے۔ تو یہاں مابعد ماقبل کا جزء تو نہیں لیکن اس کے ساتھ ملا ضرور ہوا ہے، تو حَتّٰی میں یہ شرط ہے کہ مابعد ماقبل کا یا تو جزء ہو یا اس کے ساتھ ملا ہوا ہو، جبکہ إِلَّا أَنْ میں یہ شرط نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو میں گزشتہ رات سویا صبح تک، اور یہاں بھی دیکھو اس نے عموم کا فائدہ دیا یعنی ساری رات میں سویا رہا، معنی کیا ہو گیا؟ ساری رات میں سویا رہا، یہ عموم کا اس نے فائدہ دیا بھئی۔

نیز یاد رکھیے بھئی ایک حَتّٰی جارہ ہے ایک حَتّٰی عاطفہ ہے بھئی۔ حَتّٰی عاطفہ کے اندر ضروری ہے کہ مابعد ماقبل کا جزء ہو۔ کس میں؟ حَتّٰی عاطفہ میں۔ آپ عطف کرنا چاہتے ہیں حَتّٰی کے ذریعے تو ضروری ہے کہ مابعد ماقبل کا جزء ہو، یہ حَتّٰی عاطفہ میں ہے۔ جبکہ حَتّٰی جارہ جو ہے وہ اصل ہے، حَتّٰی عاطفہ اور حَتّٰی جارہ میں سے اصل کیا ہے؟ حَتّٰی جارہ اصل ہے کہ جو جر دیتا ہے، اور حَتّٰی جارہ کے اندر وہ عام ہے: مابعد ماقبل کا جزء بھی ہو سکتا ہے اور مابعد ماقبل کا جزء تو نہیں لیکن ملا ہوا ضرور ہونا چاہیے بھئی۔ تو حَتّٰی عاطفہ میں ضروری ہے کہ مابعد ماقبل کا جزء ہو، جبکہ حَتّٰی جارہ میں مابعد ماقبل کا جزء بھی ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ملا ہوا بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن حَتّٰی عاطفہ میں یہ جائز نہیں کہ مابعد ماقبل کے ساتھ صرف ملا ہوا ہو اور جزء نہ ہو، ایسا نہیں۔ تو حَتّٰی جارہ عام ہے بھئی اس میں مابعد ماقبل کا جزء بھی ہو سکتا ہے اور مابعد ماقبل کے ساتھ ملا ہوا بھی ہو سکتا ہے، جبکہ حَتّٰی عاطفہ میں ضروری ہے کہ مابعد ماقبل کا جزء ہو۔ لہٰذا أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتّٰی رَأْسَهَا دیکھو رَأْس کا میں نے عطف کس پر کیا؟ السَّمَكَةَ پر، وہ منصوب تھا تو رَأْسَهَا بھی کیا ہے؟ منصوب ہے، یہ حَتّٰی عاطفہ ہے جس میں مابعد

ماقبل کا جزء ہوتا ہے۔ اور آپ اس کو حَتّٰی جارہ بھی بنا سکتے ہیں: أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتّٰى رَأْسِهَا کیونکہ حَتّٰی جارہ عام ہے اس میں مابعد ماقبل کا جزء بھی ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ملا ہوا بھی ہو سکتا ہے تو حَتّٰی جارہ بھی آپ پڑھ سکتے ہیں۔ لیکن دوسری مثال جو میں نے ذکر کی نِمْتُ الْبَارِحَةَ حَتَّى الصَّبَاحِ اس میں صبح تو رات کا جزء نہیں لہٰذا یہاں عاطفہ نہیں بنا سکتے حَتّٰی کو، نِمْتُ الْبَارِحَةَ حَتَّى الصَّبَاحَ یہ کہنا چاہتے ہیں؟ نہیں، یہ نہیں کہہ سکتے، یہاں کون سا بنانا پڑے گا؟ حَتّٰی جارہ ہی بنانا پڑے گا۔ فرق سمجھ میں آگیا بھئی؟

اچھا تو إِلَّا أَنْ سے کیا فرق؟ إِلَّا أَنْ کے اندر مابعد کا ماقبل کا جزء ہونا یا مابعد کا ماقبل کے ساتھ ملا ہونا ضروری نہیں جبکہ حَتّٰی میں یہ شرط ہے، یہی دوسرا فرق بیان کر رہے ہیں کہ وَأَنَّ كَوْنَ الثَّانِيْ جُزْءًا مِنَ الْأَوَّلِ اور ثانی کا جزء ہونا اول میں سے أَوْ عِنْدَهُ یا ثانی کا عِنْدَهُ أَيْ عِنْدَ الْأَوَّلِ اول کے پاس ہونا یعنی اس کے قریب ہونا یعنی اس کے ساتھ ملا ہونا، مراد کیا ہے؟ اس کے ساتھ ملا ہونا، وہی بات بیان کر رہے ہیں جو میں نے پہلے تفصیلاً بیان کر دی کہ حَتّٰی کے اندر ثانی کا اول کا جزء ہونا یا ثانی کا اول کے پاس ہونا یعنی اس کے ساتھ ملا ہونا شَرْطٌ فِيْ حَتّٰى یہ شرط ہے کس کے اندر؟ حَتّٰی کے اندر دُوْنَ إِلَّا أَنْ نہ کہ إِلَّا أَنْ کے اندر بھئی۔ وَسَيَجِيْءُ تَحْقِيْقُهُ فِيْ بَحْثِ حَتّٰى اور عنقریب اس کی تحقیق آجائے گی حَتّٰی کی بحث کے اندر۔

كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ۔ اللہ تعالیٰ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے فرماتے ہیں: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ نہیں ہے آپ کے لیے مِنَ الْأَمْرِ اس معاملے میں، یہ جو کفار کا معاملہ ہے اس کے معاملے میں نہیں ہے آپ کے لیے کچھ بھی یعنی کوئی دخل آپ کا اس میں نہیں ہے یعنی آپ کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔ اے پیغمبر لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ آپ کا اس معاملے میں کوئی اختیار نہیں ہے أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ، أَوْ کس معنی میں لیں گے یہاں؟ حَتّٰی کے معنی میں یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں، تو یہاں تک کہ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اللہ ان پر رجوع فرما لے یعنی ان کفار کو توبہ کی توفیق دے دے أَوْ يُعَذِّبَهُمْ یا اللہ ان کو عذاب دے دے، ان کو ہلاک کر دے۔ تو لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ اے پیغمبر آپ کا ان کفار کے معاملے میں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ ان پر رجوع کر لے انہیں توبہ کی توفیق دے دے یا ان کو عذاب دے دے۔

فَإِنَّ قَوْلَهُ أَوْ يَتُوْبَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُوْنَ مَعْطُوْفًا عَلٰى قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ۔ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا قول جو ہے أَوْ يَتُوْبَ، لَا يَصْلُحُ یہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ أَنْ يَكُوْنَ مَعْطُوْفًا عَلٰى قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ کہ یہ معطوف ہو اللہ تعالیٰ کے قول لَيْسَ لَكَ پر لِعَدَمِ اتِّسَاقِ النَّظْمِ بوجہ نظم میں ربط کے نہ ہونے کے کہ اس صورت میں تو نظم میں ربط نہیں رہے گا یعنی کلام اللہ میں ربط نہیں رہے گا، کیونکہ لَيْسَ ہے ماضی اور يَتُوْبُ کیا ہے؟ مضارع، نیز وہ ہے منفی اور یہ کیا ہے؟ مثبت، تو لہٰذا اس وجہ سے عطف درست نہیں معنی صحیح نہیں بنتا بھئی۔ تو معلوم ہوا يَتُوْبَ کا عطف جو ہے وہ لَيْسَ پر نہیں ہو سکتا۔ وَلَا عَلٰى قَوْلِهِ، اچھا بھئی دیکھیے آیت کے اندر دو أَوْ آئے ہیں: أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ، یہ پہلے أَوْ کے بارے میں یہ بحث ہے بھئی، دوسرا تو عاطفہ ہی بنے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ پہلا أَوْ جو ہے اس کی بات کی جائے گی کہ یہ جو ہے حَتّٰی یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں ہے۔ تو

انہوں نے بتلا دیا کہ یَتُوْبَ جو ہے یہ لَیْسَ پر اس کا عطف نہیں ہو سکتا۔ اچھا بھئی لَیْسَ پر نہیں ہو سکتا تو پھر آگے الْأَمْرِ کا لفظ آرہا ہے اس پر عطف کر لیں یا شَيْءٌ کا لفظ آرہا ہے اس پر عطف کر لیں؟ تو بتلائیں گے بھئی یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لیے کیونکہ الْأَمْرِ اسم ہے اور یَتُوْبُ کیا ہے؟ فعل ہے اور فعل کا عطف اسم پر نہیں ہوتا، اسی طرح شَيْءٌ بھی اسم ہے اور یَتُوْبُ فعل ہے، فعل کا عطف اسم پر نہیں۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں: وَلَا عَلٰی قَوْلِهِ اور نہ اس کا عطف ہو سکتا ہے اللہ کے قول الْأَمْرِ پر، عَلٰی قَوْلِهِ الْأَمْرِ وہ اعرابِ حکائی پڑھ لیں بھئی جس طرح آیت میں آیا تھا الْأَمْرِ مجرور تھا تو یہاں بھی کیا پڑھ لیں؟ مجرور، یعنی جس طرح وہاں ہو وہی اعراب یہاں پڑھا جائے مثال کے اندر ذکر کے اندر تو اس کو اعرابِ حکائی کہا جاتا ہے۔ تو اس کا عطف جو ہے الْأَمْرِ پر بھی نہیں ہو سکتا جو اللہ کا قول الْأَمْرِ ہے أَوْ شَيْءٌ یا شَيْءٌ پر بھی نہیں ہو سکتا وَهُوَ ظَاهِرٌ اور یہ بات ظاہر ہے کیونکہ وہ اسم ہے اور یہ فعل ہے۔

وَلٰكِنَّهُ يَصْلُحُ قَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ أَنْ يَمْتَدَّ إِلٰى، اچھا عطف تو صحیح نہیں ہو سکتا تو اب ہم کس کی طرف جائیں گے؟ أَوْ کو کس معنی میں لیں گے؟ حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ، اور لیکن اس کے لیے کیا شرط تھی؟ کہ ماقبل میں کیا ہونا چاہیے؟ امتداد ہونا چاہیے اور اس کی غایت بیان کی جا سکے بھئی، اب وہ بیان کرنے لگے ہیں کہ یہاں یہ صلاحیت ہے: وَلٰكِنَّهُ يَصْلُحُ قَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ لیکن صلاحیت رکھتا ہے اللہ کا قول لَيْسَ لَكَ کہ أَنْ يَمْتَدَّ إِلٰى غَايَةِ التَّوْبَةِ أَوِ التَّعْذِيْبِ کہ اس میں امتداد ہو توبہ یا تعذیب کی غایت تک یعنی توبہ اور تعذیب کو اس کے لیے کیا بنایا جائے؟ غایت بنایا جائے اور اس میں امتداد ہو یہ ممکن ہے یہ اس میں صلاحیت ہے۔ کس طرح صلاحیت ہے؟ بھئی دیکھیے اللہ کیا فرما رہے ہیں اے پیغمبر آپ کو اختیار نہیں ہے، اور اختیار نہ ہونے میں امتداد ہے، امتداد ہے۔ مثلاً آپ کو ایک معاملے میں اختیار نہیں ہے بھئی، دو گھنٹے تک آپ کو کوئی اختیار نہیں، تین گھنٹے تک آپ کو کوئی اختیار نہیں، دس دن تک آپ کو کوئی اختیار نہیں، بیس دن تک آپ کو کوئی، تو امتداد ہو سکتا ہے یا نہیں بھئی؟ تو اس کی غایت بیان کی جا سکتی ہے۔ یہ معنی ہے وَلٰكِنَّهُ يَصْلُحُ قَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ أَنْ يَمْتَدَّ إِلٰى غَايَةِ التَّوْبَةِ أَوِ التَّعْذِيْبِ لیکن صلاحیت رکھتا ہے اللہ تعالیٰ کا قول لَيْسَ لَكَ کہ اس میں امتداد ہو بھئی توبہ یا تعذیب کی غایت تک یعنی توبہ اور تعذیب اس کے لیے کیا بن جائیں؟ غایت بن جائیں، فَيَكُوْنُ أَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى أَوْ إِلَّا أَنْ تو أَوْ جو ہے وہ حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں ہوگا۔

فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى تو معنی آیت کا یہ ہوگا: لَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِ الْكُفَّارِ اے پیغمبر نہیں ہے آپ کو کفار کے معاملے میں شَيْءٌ کوئی چیز یعنی کوئی اختیار نہیں ہے، کفار کے معاملے میں آپ کو کوئی اختیار نہیں ہے فِيْ دُعَاءِ الشَّرِّ۔ جی بھئی یہ آگے بیان کریں گے، غزوۂ احد کے اندر جب مسلمانوں کی جنگ ہوئی مشرکینِ مکہ کے ساتھ جس میں پھر مسلمانوں کا بڑا نقصان ہوا، بہت سے مسلمان شہید ہو گئے اور اسی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی شہید ہوئے اور ان کا مثلہ بھی کیا گیا، تو اس غزوۂ احد کے اندر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی کفار نے پتھر وغیرہ برسائے

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی شدید زخمی ہو گئے، شدید زخمی ہو گئے۔ تو اس موقع پر آپ نے ان کفار کی اس جو انہوں نے اتنی سخت تکلیف مسلمانوں کو اور آپ کو پہنچائی تو آپ نے ان کے لیے بددعا کا ارادہ فرمایا، تو اس پر آپ کو روک دیا گیا، اللہ تعالیٰ نے روک دیا۔ اللہ سے اجازت طلب کی کہ اے اللہ میں ان کے لیے بددعا کرتا ہوں، اللہ نے روک دیا کہ نہیں اے پیغمبر یہ جو کچھ کرتے ہیں کرنے دو، آپ کو ان پر بددعا کرنے کی اجازت نہیں ہے، آپ کا کام ان کو صرف ڈرانا اور ان کو خبردار کرنا ہے، ہو سکتا ہے انہی میں سے کل اللہ اسلام کی حفاظت کرنے والوں کو پیدا فرما دے، اور پھر واقعی ایسا ہوا بھئی کتنے ہی لوگ ان میں سے بعد میں مسلمان ہو گئے بھئی! تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان پر بددعا کرنے سے روک دیا گیا، اور یا اسی طرح حضور علیہ السلام نے ان کے لیے دعا کا ارادہ کیا بھئی، دعا کا ارادہ کیا تو اس سے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو روک دیا گیا بھئی۔ تفصیل آگے آرہی ہے، مختلف اقوال ہیں مفسرین کے، تفاسیر میں دیکھی جا سکتی ہے ان اقوال کی۔ تو بہرحال بیان یہ کرنا ہے کہ یہاں پیغمبر علیہ السلام کو منع کیا گیا کہ آپ کو ان کے معاملے میں کوئی اختیار نہیں: نہ تو آپ ان کے لیے بددعا کر سکتے ہیں، بددعا کرنے کی آپ کو اجازت ہے اور نہ دعا کی اجازت ہے۔

یہی بیان کریں گے دیکھیے: فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى تو معنی آیت کا یہ ہوگا لَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِ الْكُفَّارِ شَيْءٌ اے پیغمبر آپ کو کفار کے معاملے میں کوئی اختیار نہیں ہے فِيْ دُعَاءِ الشَّرِّ شر کی دعا میں یعنی بددعا کرنے میں أَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ یا شفاعت کے یعنی سفارش کے طلب کرنے میں کہ آپ ان کی سفارش کریں، کوئی آپ کو اختیار نہیں ہے حَتّٰى يَتُوْبَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ یہاں تک کہ اللہ رجوع فرما لے ان پر فَإِنَّهُ حِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ لَكَ طَلَبُ الشَّفَاعَةِ، تو اللہ ان کی توبہ قبول فرما لے، یہاں تک کہ اللہ ان کی توبہ قبول فرما لے فَإِنَّهُ حِيْنَئِذٍ تو پھر اس وقت يَكُوْنُ لَكَ طَلَبُ الشَّفَاعَةِ آپ ان کے لیے شفاعت طلب کر سکتے ہیں، ان کی سفارش کر سکتے ہیں، أَوْ يُعَذِّبَهُمْ یا کیا کر لے؟ اللہ ان کو عذاب دے دے فَيَكُوْنُ لَكَ دُعَاءُ الشَّرِّ تو پھر اس صورت میں آپ کو ان پر شر کی دعا کی اجازت ہوگی یعنی پھر آپ ان کے لیے بددعا کر سکتے ہیں۔

وَرُوِيَ اور روایت کیا گیا ہے أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اسْتَأْذَنَ اللّٰهَ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت طلب فرمائی اللہ تعالیٰ سے کہ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ کہ وہ ان پر بددعا فرمائیں۔ دَعَا يَدْعُوْ کا صلہ آپ نے پڑھا ہے بھئی عَلٰی آجائے تو یہ کس معنی میں ہوتا ہے؟ بددعا کے معنی میں ہوتا ہے بھئی۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت طلب فرمائی اللہ تعالیٰ سے أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ کہ وہ ان پر بددعا فرمائیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان پر بددعا فرمانا چاہتے تھے اور اللہ سے اجازت طلب فرمائی فَنَزَلَتْ تو یہ آیت نازل ہوئی۔

وَقِيْلَ اور کہا گیا ہے، دوسرا قول ذکر کر رہے ہیں، وَقِيْلَ کہا گیا ہے إِنَّهُ لَمَّا شُجَّ وَجْهُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ کہ جب زخمی کیا گیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ انور کو۔ شَجٌّ بھئی، ایک ہوتا ہے شَجٌّ ایک جِرَاحَةٌ آپ پڑھ چکے ہیں فقہ کے اندر کہ شَجٌّ وہ زخم جو چہرے اور سر میں لگایا جائے بھئی وہ کیا کہلاتا ہے؟ شَجٌّ، اور باقی بدن پر اگر کوئی جنایت کرتا ہے زخم لگاتا ہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ جِرَاحَةٌ کہتے ہیں۔ تو شَجٌّ کی صورت میں کیا کیا سزا آئے گی کیا کیا دینا پڑے گا اس کی تفصیل آپ پڑھ چکے

ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ وہ دس قسم کے زخم آتے ہیں ان کی تفصیل بیان ہوتی ہے فقہ کی کتابوں میں بھئی۔ وَقِيْلَ اور کہا گیا ہے إِنَّهُ لَمَّا شُجَّ وَجْهُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ أُحُدٍ کہ جب زخمی کیا گیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرۂ مبارک کو احد کے دن سَأَلَ أَصْحَابُهُ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ تو درخواست کی صحابہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ کہ حضور علیہ السلام ان کفار پر بددعا فرمائیں، صحابہ نے کہا یا رسول اللہ ان کے بارے میں بددعا فرمائیں، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو حضور علیہ السلام نے فرمایا: مَا بَعَثَنِيَ اللّٰهُ لَعَّانًا اللہ نے مجھ کو لعنت کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا وَلٰكِنْ بَعَثَنِيْ دَاعِيًا بلکہ اللہ نے مجھے داعی دعوت دینے والا بنا کر بھیجا ہے، اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ اے اللہ میری قوم کو ہدایت دے دے فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ پس بے شک وہ نہیں جانتے ان کو علم نہیں ہے، فَنَزَلَتْ تو پس یہ آیت نازل ہوئی وَنَهَى اللّٰهُ عَنِ الدُّعَاءِ عَلَيْهِمْ اور اللہ نے منع فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان پر بددعا کرنے سے أَوْ سُؤَالِ الْهِدَايَةِ لَهُمْ یا ان کے لیے ہدایت کا سوال کرنے سے۔ وَهٰذَا مَا جَرٰى عَلَيْهِ الْأُصُوْلِيُّوْنَ اور یہ وہ تقریر ہے جس پر چلے ہیں علمائے اصول بھئی، علمائے اصولِ فقہ والے جس پر چلے ہیں، علمائے اصولِ فقہ والے یہ تقریر کرتے ہیں اس مقام پر۔

وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ اور تحقیق ذکر کیا ہے صاحبِ کشاف نے۔ صاحبِ کشاف بھئی علامہ زمخشری، علامہ جار اللہ زمخشری بھئی۔ کشاف عظیم تفسیر ہے مولانا جو علامہ زمخشری نے لکھی، عظیم تفسیر بھئی اور اتنی عظیم تفسیر ہے کہ قیامت تک آنے والے تمام علماء قرآن کی تفسیر لکھنے میں ان کی تفسیر کے محتاج ہیں بھئی، جو بھی تفسیر لکھنا چاہتا ہے اس کو علامہ زمخشری کی تفسیر دیکھنا پڑتی ہے بھئی۔ تو یہ اتنی عظیم تفسیر ہے بھئی اتنی عظیم، علماء فرماتے ہیں ممکن ہے کہ شاید بروزِ قیامت علامہ زمخشری اللہ کے دربارِ جلال و جمال میں اپنی تفسیر لیے ہوئے حاضر ہوں کہ اے اللہ میں نے آپ کی کتاب کی وہ عظیم تفسیر لکھی تھی کہ قیامت تک آنے والے تمام علماء اس کے محتاج تھے بھئی۔ تو یہ ہیں صاحبِ کشاف بھئی علامہ زمخشری، اور یہ معتزلی تھے بھئی، معتزلہ ایک گمراہ فرقہ گزرا ہے، گمراہ بھئی، سمجھ میں آیا؟ گمراہ فرقہ گزرا ہے گمراہ تو ہے لیکن کافر نہیں بھئی، کافر نہیں بدعتی ان کو کہا جاتا ہے بھئی۔

جی اب یہ تو تقریر کر دی علمائے اصولِ فقہ والوں کی، اب صاحبِ کشاف وہ اور تقریر کرتے ہیں اس مقام پر بھئی۔ وہ أَوْ يَتُوْبَ کا عطف کریں گے ماقبل پر بھئی، لَيْسَ لَكَ سے بھی ماقبل جو ہیں قرآن کے الفاظ جو ہیں ان پر وہ عطف کریں گے دیکھیے بھئی۔ بھئی دیکھیے: وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ مَعْطُوْفٌ، یہ مَعْطُوْفٌ پر کوئی حاشیہ لگا ہے آپ کا بھئی؟ ہاں یہ حاشیہ نمبر دیکھیے بھئی حاشیے میں وَتَمَامُ الْآيَةِ آرہا ہے اس میں؟ جی یہ پوری آیت ہے ذرا اس آیت پہ نظر رکھنا: وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ الْعَزِيْزِ الْحَكِيْمِ، اور مدد نہیں ہے مگر اللہ کی طرف سے ہی جو زبردست ہیں حکمت والے ہیں لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا تاکہ کاٹ دیں اللہ طَرَفًا ایک حصے کو ایک ٹکڑے کو مِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ان لوگوں میں سے جنہوں نے کفر کیا، تاکہ اللہ کاٹ دیں طَرَفًا، طَرَف کا معنی حصہ ٹکڑا، تاکہ کاٹ دیں اللہ ایک حصہ ان لوگوں میں سے جنہوں نے کفر کیا أَوْ

يَكْبِتَهُمْ یا اللہ ان کو ذلیل کر دے فَيَنْقَلِبُوْا خَائِبِيْنَ پس وہ واپس پھر جائیں واپس پلٹ جائیں خَائِبِيْنَ نامراد ہو کر ناکام ہو کر، لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ آپ کو کوئی اختیار نہیں ان کے معاملے میں أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ یا اللہ ان پر رجوع فرما لیں ان کو توبہ کی توفیق دے دیں أَوْ يُعَذِّبَهُمْ یا یہ کہ اللہ ان کو عذاب دے دیں فَإِنَّهُمْ ظَالِمُوْنَ پس یقیناً وہ ظالم ہیں۔ آیت کا معنی سمجھ میں آگیا؟ بھئی دیکھیے کہ تاکہ اللہ کاٹ دیں ان لوگوں کے ایک حصے کو جنہوں نے کفر کیا یعنی ان میں سے بعض کو اللہ ہلاک فرما دیں، ان میں سے ایک حصے ٹکڑے کو اللہ کاٹ دیں یعنی ان میں سے بعض کو اللہ کیا کر دیں؟ ہلاک فرما دیں، أَوْ يَكْبِتَهُمْ یا اللہ ان کو ذلیل کر دیں یعنی ان کو شکست کی ذلت سے دوچار کر دیں، شکست کی ذلت سے فَيَنْقَلِبُوْا خَائِبِيْنَ پس وہ واپس پلٹ جائیں ناکام ہو کر۔ وہ تو فتح کی امید لے کر آئے تھے مسلمانوں کو ختم کرنے کے لیے غزوۂ بدر میں، مسلمانوں کو ختم کرنے کی نیت سے آئے تھے لیکن یہ کہ اللہ ان کو کیا کر دے؟ ذلیل کر دے یعنی ان کو شکست دے پس وہ نامراد ہو کر ناکام ہو کر واپس چلے جائیں۔ أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ، درمیان میں یہ جو لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ یہ جملہ معترضہ ہے بھئی علامہ زمخشری فرماتے ہیں، جملہ معترضہ وہ جس کا ماقبل اور مابعد سے تعلق نہ ہو یہ درمیان میں ایک ایسے الگ بات آگئی بھئی کہ اے پیغمبر آپ کو ان کے معاملے میں کوئی اختیار نہیں۔ تو پہلے لِيَقْطَعَ اس پر يَكْبِتَ کا عطف اسی يَقْطَعَ پر ہے بھئی، اسی طرح پھر يَتُوْبَ کا بھی عطف اسی پر ہے کس پر؟ لِيَقْطَعَ پر، اور اسی طرح يُعَذِّبَ کا عطف بھی اسی پر ہے۔ تو دیکھیے چار صورتیں آگئیں: تاکہ اللہ ان میں سے بعض کو ہلاک کر دے، یا ان کو شکست کے ذریعے ذلیل کر دے، یا اللہ ان کو توبہ کی توفیق دے دے، یا اللہ ان کو عذاب دے دے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو معلوم ہوا علامہ زمخشری نے يَتُوْبَ کا عطف کس پر کیا؟ لِيَقْطَعَ پر کیا عطف بھئی۔

یہی اب بیان کریں گے: وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَّافِ اور تحقیق ذکر کیا ہے صاحبِ کشاف نے أَنَّ قَوْلَهُ کہ اللہ تعالیٰ کا قول أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ یہ مَعْطُوْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَوْ يَكْبِتَهُمْ یہ معطوف ہے اللہ کے قول لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَوْ يَكْبِتَهُمْ پر، اس پر کیا ہے؟ اس پر معطوف ہے۔ وَقَوْلُهُ اور اللہ کا قول لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ یہ جو ہے جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ بَيْنَهُمَا یہ ان دونوں کے درمیان جملہ معترضہ ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان۔ وَالْمَعْنٰى اور معنی آیت کا یہ ہے کہ أَنَّ اللّٰهَ مَالِكُ أَمْرِهِمْ کہ اللہ ان کفار کے معاملے کے مالک ہیں: فَإِمَّا أَنْ يُهْلِكَهُمْ یا تو یہ کہ اللہ ان کو ہلاک کر دیں گے، بھئی وہی چار صورتیں تھیں نا پہلی میں کیا تھا لِيَقْطَعَ طَرَفًا ان کے ایک حصے کو کاٹ دے یعنی ہلاک کر دے وہی سب کا معنی ذکر کریں گے، فَإِمَّا أَنْ يُهْلِكَهُمْ یا تو یہ کہ اللہ ان کو ہلاک کر دے أَوْ يَهْزِمَهُمْ یا ان کو کیا کر دے؟ شکست دے یعنی وہ جو ذلیل کر دے آیا تھا آیت کے اندر یا ان کو شکست دے دے أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ یا کیا کرے اللہ ان پر؟ رجوع فرما لے إِنْ أَسْلَمُوْا اگر یہ کیا ہو جائیں؟ مسلمان ہو جائیں أَوْ يُعَذِّبَهُمْ یا اللہ ان کو عذاب دے دے إِنْ أَصَرُّوْا عَلَى الْكُفْرِ اگر وہ کفر پر اصرار کریں یعنی اسی پر جمے رہیں، وَلَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِهِمْ شَيْءٌ اور آپ کو کوئی اختیار نہیں ان کے معاملے میں إِنَّمَا أَنْتَ عَبْدٌ مَبْعُوْثٌ لِإِنْذَارِهِمْ آپ تو ایسے بندے ہیں جن کو بھیجا گیا ہے ان کے ڈرانے کے لیے، ان کو خبردار کرنے

کے لیے، ان کو خبردار کرنے کے لیے۔ انذار کا کیا معنی ہے؟ ڈرانا، لیکن بڑا بہترین ترجمہ اس کا خبردار کرنا؛ پیغمبر بھیجے گئے ہیں ڈرانے کے لیے ایک یہ ترجمہ، پیغمبر بھیجے گئے ہیں خبردار کرنے کے لیے، کون سا زیادہ پسندیدہ ہے؟ خبردار کرنا، تو یہ قرآن میں بھی جہاں آئے آپ یہ معنی کریں گے تو ترجمے کا لطف ہی اور ہو جائے گا بھئی۔ إِنَّمَا أَنْتَ عَبْدٌ مَبْعُوْثٌ لِإِنْذَارِهِمْ آپ تو ایسے بندے ہیں جن کو بھیجا گیا ہے ان کو خبردار کرنے کے لیے۔

تو دیکھیے یہ علامہ زمخشری کی تقریر آئی۔ علمائے اصولِ فقہ نے أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اس کا عطف کیا ہی نہیں بلکہ أَوْ کو کس معنی میں لیا؟ حَتّٰی یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں، اور علامہ زمخشری نے أَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ کا عطف کس پر کیا؟ لِيَقْطَعَ پر کیا بھئی۔ تو کہتے ہیں فَنَظَرُ الْأُصُوْلِيِّيْنَ إِنَّمَا هُوَ فِيْ مُجَرَّدِ قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ تو اصولیین کی جو نظر ہے وہ صرف اللہ کے قول لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ میں ہے، صرف اس پر انہوں نے نظر کی، علمائے اصولِ فقہ نے صرف اس پر نظر کی اس سے ماقبل کی طرف نظر نہیں کی، صرف اسی پر نظر کی حَتّٰی مَنَعُوا الْعَطْفَ عَلَيْهِ یہاں تک کہ اس پر عطف کو منع کر دیا وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا إِلٰى مَا سَبَقَ اور انہوں نے اس سے ماقبل کی طرف توجہ ہی نہیں کی۔ فَكِلَا الْأَمْرَيْنِ صَحِيْحٌ كَمَا تَرٰى پس دونوں امر صحیح ہیں جیسے کہ آپ دیکھ رہے ہیں: صرف لَيْسَ لَكَ پر نظر کی جائے تو اس پر تو عطف درست ہی نہیں بنتا أَوْ کو کس معنی میں لینا پڑے گا؟ حَتّٰی یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں، اور اگر ماقبل کی طرف نظر کی جائے تو پھر اس پر تو عطف ہو جاتا ہے تو اس پر عطف کرنا بھی صحیح ہے بھئی، تو دونوں تقریریں اپنے اپنے مقام کے اعتبار سے درست ہیں بھئی۔

وَحَتّٰی لِلْغَايَةِ اور حَتّٰی جو ہے وہ غایت کے بیان کرنے کے لیے آتا ہے یعنی انتہا بیان کرنے کے لیے كَإِلٰى جس طرح کہ إِلٰى ہے۔ جیسے إِلٰى غایت بیان کرنے کے لیے آتا ہے بھئی میں آپ سے کہتا ہوں سِرْتُ مِنَ الْبَيْتِ إِلَى الْمَسْجِدِ میں چلا گھر سے مسجد تک، میری سیر کی انتہا کس پر ہو رہی ہے؟ مسجد پر، یہ کس نے بتایا؟ إِلٰى نے بتلایا بھئی۔ يَعْنِيْ أَنَّ حَتّٰى وَإِنْ عُدَّتْ هَاهُنَا فِيْ حُرُوْفِ الْعَطْفِ یعنی کہ حَتّٰی جو ہے اگرچہ شمار کیا گیا ہے یہاں پر حروفِ عطف میں سے لٰكِنَّ الْأَصْلَ فِيْهَا مَعْنَى الْغَايَةِ كَإِلٰى لیکن اس حَتّٰی کے اندر اصل کیا ہے؟ غایت کے معنی ہیں کس کی طرح؟ إِلٰى کی طرح، بِأَنْ يَكُوْنَ مَا بَعْدَهَا جُزْءًا لِمَا قَبْلَهَا بایں طور کہ اس حَتّٰی کا مابعد جو ہے وہ جزء ہوگا کس کا؟ اس کے ماقبل کا كَمَا فِيْ أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتّٰى رَأْسَهَا جیسے اس کے اندر ہے کہ میں نے مچھلی کھائی یہاں تک کہ اس کا سر بھی کھا گیا، تو دیکھو عموم آیا یعنی کہ پوری مچھلی کھا گیا، أَوْ غَيْرَ جُزْءٍ یا مابعد ماقبل کا جزء نہیں ہوگا كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: هِيَ حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ یہ لیلۃ القدر سلامتی والی ہے حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ کب تک؟ طلوعِ فجر تک بھئی، طلوعِ فجر تک۔ اب دیکھیے طلوعِ فجر یہ فجر رات کا جزء نہیں ہاں اس کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔

وَأَمَّا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْقَرِيْنَةِ فَالْأَكْثَرُ عَلٰى أَنَّ مَا بَعْدَهَا دَاخِلٌ فِيْ مَا قَبْلَهَا اور باقی اطلاق اور قرینے کے نہ ہوتے وقت بھئی، بھئی حَتّٰی آئے اور مطلق آئے کوئی قید وغیرہ ذکر نہیں بھئی اور کوئی قرینہ وغیرہ موجود نہیں ہے تو پھر اس صورت

میں مابعد ماقبل کے حکم میں ہوگا اس میں داخل ہوگا یا داخل نہیں ہوگا؟ جب بھئی حَتّٰی کیا آئے؟ مطلق آئے کوئی قید وغیرہ ساتھ ذکر نہیں کوئی قرینہ نہیں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے پتہ چلے کہ مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہے یا داخل نہیں، تو اس صورت میں کہتے ہیں اکثر علماء اس بات کی طرف گئے ہیں کہ مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا، جو ماقبل کا حکم ہوگا وہی کس کا حکم ہوگا؟ مابعد کا بھی حکم ہوگا۔ وَأَمَّا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْقَرِيْنَةِ اور اطلاق کے وقت اور قرینے کے نہ ہوتے وقت فَالْأَكْثَرُ اکثر علماء جو ہیں عَلٰی وہ اس بات پر ہیں کہ أَنَّ مَا بَعْدَهَا دَاخِلٌ فِيْ مَا قَبْلَهَا کہ حَتّٰی کا مابعد جو ہے وہ داخل ہوگا حَتّٰی کے ماقبل میں، حَتّٰی کا مابعد حَتّٰی کے ماقبل میں داخل ہوگا یعنی اس کے حکم میں داخل ہوگا، اس کے حکم میں داخل ہوگا۔ وَسَيَأْتِيْ تَفْصِيْلُ إِلٰى فِيْ مَوْضِعِهَا اور عنقریب إِلٰی کی تفصیل آجائے گی اس کی جگہ پر، إِلٰی کا بھی انہوں نے ذکر کیا نا تو کہتے ہیں إِلٰی کی تفصیل اپنی جگہ پر آجائے گی۔

وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعَطْفِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ اور استعمال کیا جاتا ہے حَتّٰی کو عطف کے لیے مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ ساتھ غایت کے معنی کے قائم ہونے کے، یعنی غایت کا معنی بھی قائم ہوگا وہ بھی پایا جائے گا۔ بھئی حروفِ عطف کی بحث چل رہی ہے نا اس وقت، تو حَتّٰی عطف کے لیے بھی آتا ہے اور حَتّٰی بطورِ جارہ بھی ہے، تو یہاں عطف کی بات کر رہے ہیں کہ حَتّٰی جو ہے وہ استعمال کیا جاتا ہے عطف کے لیے مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ ساتھ غایت کے معنی کے قیام کے یعنی ساتھ اس میں غایت کا معنی بھی پایا جائے گا کیونکہ حَتّٰی کی اصل کیا ہے؟ حَتّٰی کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ غایت کا فائدہ دیتا ہے تو عطف کے لیے جب آئے گا اس وقت بھی غایت کا معنی پایا جائے گا۔

اب مناسبت ذکر کر رہے ہیں بھئی کہ بھئی آپ نے کہا حَتّٰی جب عطف کے لیے آئے گا تو وہاں غایت کا معنی بھی پایا جائے گا، تو یہ عطف اور غایت کے اندر کیا مناسبت ہے بھئی؟ بتلانے لگے ہیں بھئی، کہتے ہیں: بِمُنَاسَبَةِ اس مناسبت کے ساتھ کہ أَنَّ الْمَعْطُوْفَ يَعْقُبُ الْمَعْطُوْفَ عَلَيْهِ فِي الذِّكْرِ وَالْحُكْمِ کہ معطوف جو ہے وہ پیچھے آتا ہے معطوف علیہ کے فِي الذِّكْرِ وَالْحُكْمِ ذکر اور حکم میں كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ يَعْقُبُ الْمُغَيّٰى جیسے کہ غایت وہ پیچھے آتی ہے مغیا کے۔ کہتے ہیں بھئی مناسبت یہ ہے عطف اور غایت کے اندر کہ جس طرح غایت مغیا کے بعد آتا ہے اسی طرح معطوف جو ہے وہ معطوف علیہ کے بعد آتا ہے ذکر میں بھی اور حکم میں بھی۔ بھئی حَتّٰی سے ماقبل جو ہوگا وہ کیا کہلائے گا؟ معطوف علیہ، جو مابعد ہوگا وہ کیا کہلائے گا؟ معطوف۔ تو معطوف ذکر میں بھی معطوف علیہ کے بعد ہوگا اور حکم میں بھی معطوف علیہ کے بعد ہوگا۔ بھئی ذکر میں تو بعد میں ہے ہی، معطوف معطوف علیہ کے بعد ذکر ہوتا ہے، مثلاً کیا مثال بنائیں؟ مثلاً حَتّٰی کو چھوڑیں ویسے معطوف کے ذریعے مثال سمجھیں بھئی: میں نے کہا جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو، تو زَيْدٌ کون ہے؟ معطوف علیہ اور عَمْرٌو کیا ہے؟ معطوف، تو دیکھو معطوف ذکر میں معطوف علیہ کے بعد آیا، پہلے میں نے کس کا ذکر کیا؟ معطوف علیہ کا اس کے بعد معطوف کا۔ یہ بات تو واضح ہے۔ دوسری بات انہوں نے یہ کی کہ معطوف معطوف علیہ کے پیچھے آتا ہے حکم میں بھی! بھئی یہ کیا معنی؟ یہ مشکل

بات ہے بھئی۔ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو کیا اس کلام کا یہ معنی ہے کہ زید پہلے آیا اور عمرو بعد میں آیا؟ نہیں، حکم دونوں کے لیے ثابت ہے، ہو سکتا ہے زید پہلے ہو عمرو بعد میں ہو، اور ہو سکتا ہے عمرو پہلے اور زید بعد میں آیا ہو، یا ہو سکتا ہے دونوں اکٹھے آئے ہوں! تو یہ تو کیا کہہ رہے ہیں کہ معطوف جو ہے وہ معطوف علیہ سے حکم میں مؤخر ہوتا ہے؟ مراد ہے تکلم میں بھئی! کس کے اندر؟ تکلم کے اندر جو حکم آپ لگاتے ہیں پہلے معطوف علیہ پر لگاتے ہیں پھر معطوف پر لگاتے ہیں۔ میں کہنا چاہتا ہوں جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو میرے پاس کون آیا زید اور عمرو، تو دیکھو میں کون سا حکم لگا رہا ہوں؟ مجیئت کا، تو مجیئت کا حکم تکلم کے اندر جب میں نے کہا جَاءَنِيْ زَيْدٌ ابھی آگے میں نہیں گیا، مسلسل بول رہا ہوں لیکن یہاں تک پہنچا تو مجیئت کا حکم میں نے کس کے لیے ثابت کر دیا پہلے؟ تکلم میں پہلے زید کے لیے اس کے بعد وَعَمْرٌو پھر کس کے لیے؟ عمرو کے لیے۔ تو دیکھو تکلم کے اندر مراد ہے کہ تکلم کے اندر حکم پہلے معطوف علیہ پر لگتا ہے اور پھر اس کے بعد معطوف پر بھئی، خارج میں ایسا ضروری نہیں بھئی۔ یہ معنی ہے کہ أَنَّ الْمَعْطُوْفَ يَعْقُبُ الْمَعْطُوْفَ عَلَيْهِ فِي الذِّكْرِ وَالْحُكْمِ کہ معطوف جو ہے وہ پیچھے آتا ہے معطوف علیہ کے ذکر میں بھی اور حکم میں كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ يَعْقُبُ الْمُغَيّٰى جیسے کہ غایت وہ پیچھے آتی ہے مغیا کے۔

كَقَوْلِهِمْ جیسے کہ عربوں کا قول ہے: اِسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتّٰى الْقَرْعٰى۔ یہ آگے شرح میں بتلائیں گے آپ کو۔ اِسْتَنَّ يَسْتَنُّ اسْتِنَانٌ، استنان کے معنی بھئی آپ نے دیکھا ہو بھئی گھوڑا، کتا، بلی وغیرہ جب یہ تیز دوڑ رہے ہوں تو کس طرح دوڑتے ہیں؟ اگلے دونوں قدم اکٹھے اٹھاتے ہیں اور پھر اکٹھے ہی زمین پر رکھتے ہیں جب تیز دوڑ رہے ہوں، اور آہستہ دوڑ رہے ہوں تو پھر اس طرح نہیں ہوتا بھئی۔ دیکھا ہے کہ نہیں دیکھا بھئی آپ نے؟ جی یہ تو عام مشاہدے کی بات ہے۔ تو یہ جو اس طریقے سے دوڑنا ہے دونوں پاؤں اگلے اکٹھے اٹھانا اور پھر اکٹھے زمین پر رکھنا اس کو کہتے ہیں استنان۔ کیا کہتے ہیں؟ استنان، یعنی یوں کہہ لیں سرپٹ دوڑنا بھئی، سرپٹ دوڑنا۔ اچھا، فِصَالٌ بتلائیں گے آپ کو فِصَالٌ جمع ہے فَصِيْلٌ کی، اور فصیل جو ہے اونٹنی کے بچے کو کہتے ہیں۔ فصیل کسے کہتے ہیں؟ اونٹنی کا بچہ۔ اور قَرْعٰى جمع ہے قَرِيْعٌ کی، اور قریع بھی وہ اونٹنی کا بچہ ہے لیکن اونٹنی کا وہ بچہ جس کو قَرَعٌ کی بیماری ہو، قَرَعٌ سے ہی قَرِيْعٌ ہے نا، اسے کیا بیماری ہو؟ قَرَعٌ کی بیماری ہو، اور قَرَعٌ بیماری یہ ایک خارش کی بیماری ہوتی ہے اونٹ جانوروں وغیرہ کی جس میں اونٹ کے جسم پر سفید سفید بہت سے دانے بن جاتے ہیں بھئی، سفید سفید دانے، پھوڑے وغیرہ بن جاتے ہیں اس کو کیا کہتے ہیں؟ قَرَعٌ بھئی یہ خارش کا جو مرض ہے۔ اب دیکھیے کہتے ہیں كَقَوْلِهِمْ جیسے عربوں کا قول ہے: اِسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتّٰى الْقَرْعٰى سرپٹ دوڑے اونٹ کے بچے حَتّٰى الْقَرْعٰى یہاں تک کہ جو خارش زدہ تھے، جو خارش زدہ اونٹ کے بچے تھے وہ بھی سرپٹ دوڑے۔ معنی سمجھ میں آگیا؟

اب دیکھیے: اَلْفِصَالُ جَمْعُ فَصِيْلٍ فصال جو ہے وہ فصیل کی جمع ہے وَهُوَ وَلَدُ النَّاقَةِ اور وہ اونٹنی کا بچہ ہے یعنی اسے کہتے ہیں، وَالِاسْتِنَانُ اور استنان جو ہے أَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ کہ وہ اٹھائے اپنے دونوں ہاتھ، بھئی اگلے دونوں پاؤں کو کیا کہہ دیتے

ہیں؟ ہاتھ کہہ دیتے ہیں، وہ یہ کہ وہ جانور جو ہے وہ اٹھائے اپنے دونوں ہاتھ اکٹھے ہی وَيَطْرَحَهُمَا مَعًا اور ان کو اکٹھا ڈال دے، طَرَحَ يَطْرَحُ کے معنی ڈالنا، اور ان کو اکٹھا ڈال دے یعنی اکٹھا رکھ دے زمین پر فِيْ حَالَةِ الْعَدْوِ دوڑنے کی حالت میں، عَدَا يَعْدُوْ عَدْوًا کا معنی دوڑنا، دوڑنے کی حالت میں۔ وَالْقَرْعٰى جَمْعُ قَرِيْعٍ اور قَرْعٰى جمع ہے قَرِيْعٌ کی وَهُوَ الْفَصِيْلُ الَّذِيْ لَهُ بَشَرٌ أَبْيَضُ لِلدَّاءِ۔ یہی ہے آپ کی کتابوں میں عبارت؟ لَهُ بَشَرٌ أَبْيَضُ لِلدَّاءِ؟ بھئی بَشَرٌ یہ کتابت کی غلطی ہے، اگر یہی معنی کریں تو کس طرح ہوگا کہ قَرْعٰى جمع ہے قَرِيْعٌ کی وَهُوَ الْفَصِيْلُ الَّذِيْ اور وہ اونٹنی کا وہ بچہ ہے الَّذِيْ لَهُ بَشَرٌ أَبْيَضُ، بَشَرٌ کہتے ہیں کھال کو، لَهُ بَشَرٌ أَبْيَضُ جس کی سفید کھال ہو لِلدَّاءِ کس کی وجہ سے؟ بیماری کی وجہ سے! حالانکہ یہ درست نہیں ہے بھئی، یہ کتابت کی غلطی ہے بھئی سفید کھال ہو بیماری کی وجہ سے یہ کوئی معنی بھی نہیں بنتا بھئی۔ یہ لفظ ہے اصل میں بَشَرٌ لفظ نہیں ہے بَثْرٌ لفظ ہے، بَثْرٌ ثا کے ساتھ، ثا کے ساتھ۔ منار کی دوسری شروحات میں آپ دیکھیں تو وہاں یہ لفظ اسی طرح آپ کو مل جائے گا، منار کی بہت سی شروحات ہیں بھئی پہلے ذکر ہو چکا بھئی یہ جو متن ہے منار اس کی بہت سی شروحات ہیں بھئی۔ تو یہ بَشَرٌ لفظ نہیں ہے بلکہ بَثْرٌ ہے، ثا ہے شین کی جگہ اور ثا بھی ساکن ہے بَثْرٌ، اور پھر اس صورت میں لَهُ نہیں آئے گا بِهِ آئے گا بھئی بِهِ: وَهُوَ الْفَصِيْلُ الَّذِيْ بِهِ بَثْرٌ أَبْيَضُ لِلدَّاءِ۔ اور بَثْرٌ کہتے ہیں وہ جو دانے ہیں بھئی وہ پھوڑے وغیرہ اور دانے جو اس کے جسم پر بنے ان کو کیا کہتے ہیں؟ بَثْرٌ کہتے ہیں۔ دیکھیے اب کیا عبارت بنے گی؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْفَصِيْلُ الَّذِيْ بِهِ بَثْرٌ أَبْيَضُ لِلدَّاءِ اور وہ اونٹنی کا بچہ ہے جس کو سفید دانے ہوں مرض کی وجہ سے۔ اب معنی ٹھیک بن گیا یا نہیں بھئی؟

فَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلَى الْفِصَالِ تو یہ جو الْقَرْعٰى کا لفظ ہے یہ معطوف ہے الْفِصَالُ پر، درمیان میں حَتّٰى آیا نا اور حَتّٰى کس لیے آتا ہے؟ عطف کے لیے آتا ہے تو یہاں بھی الْقَرْعٰى کا عطف الْفِصَالُ پر ہوا، تو کہتے ہیں فَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلَى الْفِصَالِ وہ معطوف ہے الْفِصَالُ پر مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ ساتھ غایت کے معنی کے ہوتے ہوئے، ساتھ ساتھ غایت کا معنی بھی ہے۔ یعنی کیا معنی تھا؟ اونٹ کے بچے سرپٹ دوڑے یہاں تک کہ خارش زدہ بھی، یعنی آپ نے ذہن میں ترتیب دے دی اونٹ کے بچوں کو: ایک اعلیٰ ہیں جو خارش زدہ نہیں ہیں بغیر بیماری کے ہیں وہ ہوئے اعلیٰ، اور جو خارش زدہ ہیں وہ ہیں ادنیٰ۔ تو آپ نے پہلے فعل کو یعنی استنان کو ثابت کیا اعلیٰ کے لیے اور پھر ادنیٰ کے لیے، تو یہ ترقی مِنَ الْأَعْلٰى إِلَى الْأَدْنٰى بھئی، ترتیب دے دی نا ذہن میں کہ اعلیٰ کے لیے تو یہ فعل ثابت ہے ہی حتیٰ کہ جو ادنیٰ ہیں کمزور ہیں بیمار ہیں وہ بھی سرپٹ دوڑے، ان کے لیے بھی یہ فعل ثابت ہے۔ تو ترتیب کس میں دی؟ اعلیٰ سے کس کی طرف؟ ادنیٰ کی طرف ترتیب دے دی، اعلیٰ کو الگ کر دیا ادنیٰ کو الگ کر دیا۔ تو دیکھو اعلیٰ تو دوڑے ہی یہاں تک کہ جو ادنیٰ تھے وہ بھی دوڑے، تو غایت کا معنی آگیا کہ سارے دوڑے حتیٰ کہ جو آخری درجے کے ہیں ادنیٰ ترین ہیں وہ بھی کیا ہوئے؟ دوڑے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور کبھی اس کا عکس ہوتا ہے بھئی، ترقی مِنَ الْأَدْنٰى إِلَى الْأَعْلٰى ہوتی ہے، آگے اس کی مثال آجائے گی بہرحال یہاں یہ یاد رکھیں بھئی۔ جی مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ ساتھ غایت کے معنی کے قائم ہوتے ہوئے لِأَنَّهُ كَانَ أَرْذَلَ مِنَ الْفِصَالِ اس لیے کیونکہ وہ جو ہیں

قَرْعٰی جو ہیں یہ خارش زدہ یہ ارذل ہیں یعنی گھٹیا ہیں ادنیٰ درجے کے ہیں مِنَ الْفِصَالِ کس سے؟ فصال سے جو اور اونٹنی کے بچے ہیں جو تندرست ہیں، لَا يُتَوَقَّعُ الِاسْتِنَانُ مِنْهَا یہ جو قرعیٰ ہیں ان سے توقع نہیں ہو سکتی کس کی؟ استنان کی، ان سے تو سرپٹ دوڑنے کی توقع نہیں ہوتی بھئی لیکن حتیٰ کہ یہ بھی دوڑے بھئی، تو ترتیب دے دی اعلیٰ اور ادنیٰ کو الگ کر دیا۔

وَهٰذَا مَثَلٌ يُضْرَبُ لِمَنْ يَتَكَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا يَنْبَغِيْ، اچھا اب بتلانے لگے ہیں کہ بھئی یہ جو ہے نا اِسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتَّى الْقَرْعٰى یہ عرب کا محاورہ ہے، محاورہ ہے اور یہ کس وقت بولتے ہیں وہ ذکر کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں یہ محاورہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی شخص بڑے ادنیٰ درجے والا ہے اور وہ کسی اعلیٰ درجے والے کے ساتھ بات کرتا ہے، اعلیٰ درجے والے کے ساتھ یعنی جس کا مرتبہ و مقام بہت بڑا ہے، اس کے لیے مناسب ہی نہیں تھا اس کے سامنے بات کرنا یہ پھر اپنی حیثیت سے بڑھ کر کیا کرتا ہے؟ اس کے ساتھ بات کرتا ہے بھئی، تو اس موقع پر کہتے ہیں اِسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتَّى الْقَرْعٰى اونٹ کے بچے تو دوڑے حتیٰ کہ خارش زدہ بھی سرپٹ دوڑے بھئی کہ اپنی حیثیت سے بڑھ کر کام کر رہا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَهٰذَا مَثَلٌ يُضْرَبُ یہ مثل ہے یعنی محاورہ ہے يُضْرَبُ بیان کی جاتی ہے لِمَنْ اس شخص کے لیے يَتَكَلَّمُ جو بات کرتا ہے مَعَ مَنْ اس شخص کے ساتھ لَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَتَكَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ کہ مناسب نہیں ہے اس کے لیے کہ یہ بات کرے بَيْنَ يَدَيْهِ اس کے سامنے لِعُلُوِّ قَدْرِهِ بوجہ اس کے مرتبے کی بلندی کے، یعنی اس کا مرتبہ اور مقام اتنا اونچا ہے تمہارا مقام تو اتنا اونچا نہیں کس حیثیت سے تم اس سے بات کر رہے ہو بھئی! تو اس کے لیے مناسب نہیں تھا کہ اس کے سامنے بات کرے بوجہ اس کے بلندیِ مرتبہ کے۔ تو یہ یاد رکھیے ضرب المثل ہے یہ اس موقع پر بولتے ہیں جب کوئی شخص اپنی حیثیت یا اپنی طاقت سے بڑھ کر کام کا ارادہ کرے، اپنی حیثیت اور طاقت سے بڑھ کر: اس کی حیثیت نہیں اس کی طاقت نہیں ہے اس سے بڑھ کر ایک کام کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس وقت کہتے ہیں بھئی اِسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتَّى الْقَرْعٰى کہ اونٹ کے بچے دوڑے یہاں تک کہ خارش زدہ بھی سرپٹ دوڑے۔ مثلاً ایک غریب آدمی ہے وہ ساتھیوں سے مشورہ کرتا ہے کہ بھئی میرا ارادہ بن رہا ہے کہ مثلاً دارالحکومت کے اندر ایک بڑا سا محل اپنے لیے بنوا لوں بھئی! بھئی تمہاری اتنی حیثیت ہی نہیں ہے کیسی بات کر رہے ہو کس کام کا ارادہ کر رہے ہو بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو جب کوئی اس طرح اپنی حیثیت سے بڑھ کر اپنی طاقت سے بڑھ کر کسی کام کا ارادہ اور کوشش کرتا ہے تو اس موقع پر یہ ضرب المثل بولتے ہیں بھئی۔

کہتے ہیں: وَهٰذَا كُلُّهُ فِي الْأَسْمَاءِ یہ سب کس کے اندر ہے؟ اسماء کے اندر ہے کہ حَتّٰى کس لیے آئے گا؟ عطف کے لیے آئے گا اور ساتھ اس میں کون سا معنی پایا جائے گا؟ غایت والا معنی بھئی۔ دیکھیے اسماء کے اندر آیا نا حَتّٰى کے بعد الْقَرْعٰى یہ بھی اسم تو معطوف بھی اسم اور ماقبل میں معطوف علیہ الْفِصَالُ بھی اسم، تو یہ اسماء کے اندر ہے۔ وَمَوَاضِعُهَا فِي الْأَفْعَالِ اور حَتّٰى کے مواضع کس کے اندر؟ افعال کے اندر أَيْ بَيَانُ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتّٰى فِي الْأَفْعَالِ یعنی افعال میں کلمۂ حَتّٰى کے استعمال کی جگہوں کا بیان، افعال میں کلمۂ حَتّٰى کے استعمال کی جگہوں کا بیان۔ بھئی متن میں آیا تھا مَوَاضِعُهَا،

شارح نے شرح کے اندر بَيَانُ مَوَاضِعِ کہا، بیان کا لفظ پہلے نکال لیا۔ وجہ یہ کہ أَنْ تُجْعَلَ آگے خبر ہے اور مَوَاضِعُهَا یہ ہے مبتدا، اور اس خبر کا حمل مبتدا پر درست نہیں ہوتا تھا تو لہٰذا اس سے پہلے کیا لفظ نکال لیا؟ بیان کا، اب حمل کیا ہو جائے گا؟ صحیح کہ افعال کے اندر حَتّٰی کے استعمال کی جگہوں کا بیان یہ ہے کہ أَنْ تُجْعَلَ غَايَةً کہ اس کو کیا بنا دیا جائے؟ غایت بنا دیا جائے، اور پھر غایت بِمَعْنٰی إِلٰی، غایت کس معنی میں؟ إِلٰی کے معنی میں اس کو غایت بنا دیا جائے۔ بھئی افعال کے اندر حَتّٰی آیا، حَتّٰی کے ماقبل بھی فعل ہے حَتّٰی کے مابعد بھی فعل ہے، تو اس صورت میں کہتے ہیں اس حَتّٰی کو غایت کے معنی میں بنا دیں گے کون سی غایت؟ غایت بِمَعْنٰی إِلٰی، أَوْ غَايَةً هِيَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ یا ایسی غایت جو نیا جملہ ہو، نئے سرے سے جملہ ہو بھئی نیا کلام ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یعنی حَتّٰی کو کیا کریں گے افعال کے اندر جب آئے؟ یہ غایت کا فائدہ دے گا، تو پھر اس کو یا تو غایت بنا دو بِمَعْنٰی إِلٰی کے یا غایت بناؤ لیکن نیا جملہ ہو یعنی ماقبل کے ساتھ وہ جڑا ہوا نہ ہو۔ إِلٰی کے معنی میں ہوگا تو پھر إِلٰی تو کیا کرتا ہے؟ مابعد کو جر دیتا ہے اور پھر جار مجرور مل کر کیا ہوتے ہیں؟ ماقبل میں فعل وغیرہ سے متعلق ہوتے ہیں، تو إِلٰی کے معنی میں ہوگا تو پھر یہ ماقبل کے ساتھ جڑ جائے گا اسی کلام کا جزء ہو جائے گا۔ اور إِلٰی کے معنی میں نہیں ہوگا اس کے بعد نیا جملہ ہے تو پھر ماقبل کا ایک پورا جملہ ایک مابعد کا پورا جملہ، ہاں غایت کا معنی آئے گا لیکن مابعد والا جملہ ماقبل والے جملے کا جزء نہیں بنے گا، إِلٰی کی صورت میں مابعد والا جملہ ماقبل کا جزء بن جائے گا بھئی۔

یہ معنی ہے: فَالْأَوَّلُ پس اول جو ہے یعنی جس میں حَتّٰی کو غایت بناتے ہیں کس معنی میں؟ إِلٰی کے معنی میں كَقَوْلِهِ جیسے کہ کسی شخص کا یہ قول ہے: سِرْتُ میں چلا حَتّٰی أَدْخُلَهَا یہاں تک کہ میں اس شہر میں داخل ہو رہا ہوں، میں چلا یہاں تک کہ میں اس شہر میں داخل ہو رہا ہوں حَتّٰی أَدْخُلَهَا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ ترکیب کیا ہوگی؟ سِرْتُ فعل با فاعل، تُ ضمیر فاعل، حَتّٰی بمعنی إِلٰی کے یعنی حَتّٰی جارہ۔ اچھا آگے أَدْخُلَ فعل مضارع أَنَا ضمیر اس کے اندر فاعل، هَا ضمیر، ہاں دَخَلَ فعل کے بعد اگر کوئی جگہ مکان ذکر ہو تو اس میں نحویوں کا اختلاف ہے: دَخَلْتُ الدَّارَ اب یہ الدَّارَ اس کو کیا بنائیں گے؟ تو صاحبِ کافیہ فرماتے ہیں کہ اس کو مفعول فیہ بنائیں گے۔ کیا بنائیں گے؟ مفعول فیہ کیونکہ یہ مفعول فیہ ہے ظرف ہے بھئی جگہ کا نام ہے، جبکہ باقی نحوی کہتے ہیں اس کو مفعول بہ بنائیں گے کیونکہ اس دار پر دخول واقع ہوا ہے بھئی۔ تو لہٰذا اس میں نحویوں کا اختلاف کہ دخول کے فعل کے بعد اگر ظرف آئے تو اس کو مفعول بہ بنائیں گے یا مفعول فیہ: باقی نحوی کہتے ہیں مفعول بہ بنائیں گے جبکہ صاحبِ کافیہ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ اس کو کیا بنائیں گے؟ مفعول فیہ بنائیں گے۔ تو لہٰذا یہ هَا ضمیر یہ الدَّار یا الْبَلْدَة کو راجع ہے بھئی، اس کا ذکر تو نہیں یہاں پر لیکن بہرحال کسی کا قول نقل کیا اسی طرح اٹھا کر بھئی نحو کے اندر جیسے مثال ذکر ہوتی ہے وہیں سے اٹھا کر اسی طرح یہاں ذکر کر دی، تو هَا ضمیر راجع ہوئی الدَّار کو بھئی اور اس کو چاہے مفعول بہ بنائیں چاہے مفعول فیہ بنائیں یہ منصوب ہے محلاً، اور أَدْخُلَ فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ یا مفعول فیہ سے مل کر پھر یہ حَتّٰی کے بعد أَنْ مقدر ہے۔ کیا مقدر ہے؟ أَنْ مقدر ہے بھئی کیونکہ حَتّٰی کو ہم نے جارہ بنایا نا اور حَتّٰی جر اسم کو دیتا ہے یا فعل کو دیتا ہے؟ اسم کو جر دیا جاتا ہے جر تو خاصہ ہے اسم کا، تو لہٰذا یہاں أَنْ مقدر ہے اور یہی أَنْ، أَدْخُلَ کو

نصب بھی تو دے رہا ہے! صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ نصب بھی دے رہا ہے، تو یہ جملہ فعلیہ ہو کر، أَدْخُلَ فعل اپنے فاعل اور مفعول بہ یا مفعول فیہ سے مل کر جملہ فعلیہ ہو کر أَنْ کی وجہ سے بتاویلِ مفرد، مصدر مفرد ہے نا، بتاویلِ مصدر کہہ لیں یا بتاویلِ مفرد ہو کر یہ مجرور ہوا کس کے لیے؟ حَتّٰی کے لیے، حَتّٰی جارہ اپنے مجرور سے مل کر یہ متعلق ہوا سِرْتُ فعل کے ساتھ، سِرْتُ فعل اپنے فاعل اور متعلق سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔ ترکیب سمجھ میں آگئی؟ تو دیکھو یہاں پر مابعد کا جملہ جو ہے یہ ماقبل کے جملے کا جزء ہے اسی کے ساتھ ہم نے جوڑ دیا۔ ترکیب سمجھ میں آگئی بھئی؟ فَإِنَّ حَتّٰی مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ سِرْتُ پس یقیناً حَتّٰی جو ہے وہ اپنے مابعد کے ساتھ یہ متعلق ہے اس شخص کے قول سِرْتُ کے ساتھ فَيَكُوْنُ مِنْ أَجْزَاءِ أَوَّلِ الْكَلَامِ تو یہ کس میں سے ہوگا؟ اولِ کلام کے اجزاء میں سے كَمَا لَوْ دَخَلَ إِلٰى كَانَ كَذٰلِكَ جیسے کہ اگر إِلٰى داخل ہوتا تو بھی اسی طرح ہوتا۔ معنی سمجھ میں آگیا؟

وَالثَّانِيْ اور دوسرے کی مثال جس میں ہم حَتّٰی فعل پر داخل ہوگا اور اس کو غایت بنائیں گے اور اس کے بعد نیا جملہ ہوگا یعنی ماقبل کا جزء نہیں ہوگا اس کی مثال ذکر کر رہے ہیں: وَالثَّانِيْ كَقَوْلِهِ اور ثانی جیسے کسی شخص کا یہ قول ہے خَرَجَتِ النِّسَاءُ حَتّٰى خَرَجَتْ هِنْدٌ نکلیں عورتیں یہاں تک کہ ہند بھی نکلی، عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ہند بھی نکل آئی بھئی۔ اب دیکھیے یہاں ہم نے ذہن میں عورتوں کو ترتیب دیا، عورتوں کو ترتیب دیا کہ عورتیں ایک ہیں اعلیٰ اور ایک ہے ان میں سب سے ادنیٰ مثلاً ہند، ہند ان میں سب سے ادنیٰ ہے مثلاً ان کی خادمہ ہے، کیا ہے ان کی؟ خادمہ، تو ذہن میں ترتیب دے دی پھر ہم نے کیا کی؟ ترقی مِنَ الْأَعْلٰى إِلَى الْأَدْنٰى کہ باقی عورتیں تو نکلیں یہاں تک کہ جو ان میں سب سے ادنیٰ درجے کی ہند تھی وہ بھی نکل آئی بھئی، تو دیکھو عموم کا فائدہ دیا حَتّٰی نے یعنی سب کی سب عورتیں نکل آئیں بھئی، سب کی سب عورتیں۔ تو دیکھیے غایت آگیا بھئی، غایت کا فائدہ دیا کس طرح کہ اعلیٰ تو نکلیں ہی جو سب سے ادنیٰ تھی آخری درجے والی وہ بھی نکل آئی یعنی ساری کی ساری نکل آئیں تو دیکھو غایت کا فائدہ دیا۔ اور کبھی اس کا عکس ہوتا ہے: ترقی مِنَ الْأَدْنٰى إِلَى الْأَعْلٰى ہوتی ہے، اسی میں آپ دیکھ لیں فرض کریں ہند ان میں سب سے اعلیٰ ہے تو آپ نے کہا عورتیں ادنیٰ درجے کی تو نکلیں ہی یہاں تک کہ ان میں جو سب سے اعلیٰ درجے کی ہے ہند وہ بھی نکل آئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ كَقَوْلِهِ خَرَجَتِ النِّسَاءُ حَتّٰى خَرَجَتْ هِنْدٌ جیسے نکلیں عورتیں یہاں تک کہ ہند بھی نکلی فَإِنَّ هٰذِهِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا پس یقیناً یہ جو ہے ایک نیا جملہ ہے جس کا تعلق نہیں ہے اپنے ماقبل کے ساتھ وَلَيْسَ لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْإِعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلْأَوَّلِ اور اس جملے کے لیے کوئی محلِ اعراب نہیں ہے جیسے کہ پہلے جملے کے لیے تھا۔ پہلے جملے کے لیے محلِ اعراب تھا بھئی کہ وہ کیا تھا؟ وہ حَتّٰی یا إِلٰى کی وجہ سے کیا تھا؟ مجرور تھا بھئی، تو وہ جو تھا وہ تو مجرور تھا لیکن اس خَرَجَتْ هِنْدٌ یہ جو ہے ثانی اس کے لیے کوئی محلِ اعراب نہیں ہے بھئی، کوئی محلِ اعراب نہیں ہے بھئی۔

تو بھئی دیکھیے اول کے اندر بھئی حَتّٰى أَدْخُلَهَا وہ بھی غایت ہے، حَتّٰى خَرَجَتْ هِنْدٌ یہ بھی غایت ہے عورتیں نکلیں یہاں

تک کہ کون نکلی؟ ہند۔ لیکن وہاں غایت ہے صرف ذہن میں یا تکلم میں نہیں بلکہ خارج میں بھی واقع کے اندر بھی: سیر کی انتہا کہاں پر ہو رہی ہے؟ شہر میں داخل ہونے پر بھئی، سمجھ میں آیا؟ اور وہ مؤخر ہے بھئی سیر سے دخولِ دار کیا ہے؟ مؤخر ہے۔ جبکہ یہاں ترتیب ذہن کے اندر ہے خارج کے اندر ہو بھی سکتی ہے اور ہو سکتا ہے خارج میں نہ ہو: یعنی عورتیں نکلیں کہنے والا یہ کہنا چاہتا ہے کہ ساری عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ہند جو سب سے اعلیٰ ہے ان میں وہ بھی نکل آئی تو ترقی مِنَ الْأَدْنٰى إِلَى الْأَعْلٰى ہوئی بھئی، تو اس کو غایت بنایا لیکن یہ ضروری نہیں کہ خارج کے اندر بھی ہند کیا ہو؟ اعلیٰ تو ہے ہی خارج میں بھی یہ ہو کہ وہ آخر میں نکلے، ہو سکتا ہے وہ سب سے پہلے نکلی ہو، ہو سکتا ہے درمیان میں ہو، ہو سکتا ہے واقعی کیا ہو؟ سب سے آخر میں ہو، بس بتلانا یہ ہے حَتّٰى سے کیا پتہ چلا عموم کا کہ ساری عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے اعلیٰ تھی وہ بھی نکلی بھئی۔ اور کبھی کبھار مولانا اول اعلیٰ ذکر ہوتے ہیں بعد والا ادنیٰ، اب ہو سکتا ہے یہ ہند سب سے ادنیٰ ہو کہ ساری عورتیں نکلیں اعلیٰ تو نکلیں یہاں تک کہ جو سب سے ادنیٰ تھی ہند وہ بھی نکلی بھئی، تو بھی کیا ہوا؟ عموم آیا مولانا۔ تو پہلے کے اندر فرق کیا آیا؟ پہلی کے اندر خارج میں ترتیب ہے اور یہاں پر خارج میں ترتیب ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی، ہاں ذہن میں ترتیب ہے بھئی ذہن میں آپ نے کیا کیا پہلے فعل کو کس کے لیے ثابت کیا؟ اعلیٰ کے لیے پھر ادنیٰ کے لیے، یا پہلے ادنیٰ کے لیے پھر اعلیٰ کے لیے بھئی۔ دوسری مثال نحو کے اندر جیسے آپ نے پڑھی ہے بھئی: مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءُ لوگ مر گئے لوگوں کا انتقال ہوا یہاں تک کہ انبیاء کا۔ اب آپ بتائیے مولانا حَتَّى الْأَنْبِيَاءُ کیا خارج میں انبیاء کا انتقال بعد میں ہوا ہے؟ نہیں، لوگوں کے ساتھ ہی ہوا ہے بھئی، تو لہٰذا یہاں ترتیب کہاں پر ہے؟ ذہن میں ترتیب ہے اور ترقی ہے مِنَ الْأَدْنٰى إِلَى الْأَعْلٰى یعنی موت ادنیٰ کے لیے جیسے ثابت ہے اسی طرح انبیاء کے لیے بھی ثابت ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ أَنْ يَحْتَمِلَ الصَّدْرُ الِامْتِدَادَ اور اس غایت کی علامت یہ ہے، انہوں نے بتایا بھئی افعال کے اندر آئے تو اس کو غایت کے معنی میں بنائیں گے غایت بمعنی إِلٰى یا محض غایت کے معنی میں بنا لیں گے، لیکن اس کی علامت کیا ہے کیسے ہمیں پتہ چلے گا کہ اس کو غایت کے معنی میں بنانا ہے یا غایت کے معنی میں نہیں بنانا؟ تو وہ علامت ذکر کر رہے ہیں: وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ اور غایت کی علامت یہ ہے أَنْ يَحْتَمِلَ الصَّدْرُ الِامْتِدَادَ کہ ماقبل جو ہے، صدر یعنی ماقبل شروع کا حصہ کلام کا، وہ احتمال رکھتا ہو امتداد کا یعنی اس میں طول ہو سکے وَأَنْ يَصْلُحَ الْآخِرُ دَلَالَةً عَلَى الِانْتِهَاءِ اور آخر حصہ یعنی حَتّٰى کا مابعد جو ہے وہ صلاحیت رکھے کس چیز کی؟ دَلَالَةً عَلَى الِانْتِهَاءِ انتہا پر دلالت کرنے کی یعنی وہ غایت بننے کی، انتہا پر دلالت کرنے یعنی کیا معنی؟ یعنی غایت بننے کی صلاحیت رکھے۔ بھئی پہلے بھی شرطیں ذکر ہو چکی ہیں بھئی کہ ماقبل میں کیا ہو؟ أَوْ کو ہم نے بعض جگہ پر حَتّٰى کے معنی میں لیا تھا یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں وہاں کیا شرط تھی؟ ماقبل میں طول ہو سکے اور مابعد میں انتہا غایت بننے کی صلاحیت ہو بھئی، بس یہاں پر بھی وہی شرطیں ہیں تو یہ دو علامتیں ہیں کہ ماقبل میں امتداد ہو اور مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت ہو یعنی وہ انتہا پر دلالت کر سکے۔

كَالسَّيْرِ يَحْتَمِلُ الِامْتِدَادَ جیسے کہ چلنا، بھئی اوپر مثال آئی تھی سِرْتُ حَتّٰى أَدْخُلَهَا میں چلا یہاں تک کہ شہر میں داخل ہو رہا ہوں، اب چلنا گھومنا اس میں امتداد کی صلاحیت ہے یا نہیں؟ آپ گھنٹہ چلیں دو گھنٹے چلیں تین گھنٹے چلیں اس میں امتداد ہے، اور دخولِ شہر یہ اس کے چلنے کی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟ کہ آپ کس لیے چلے ہیں؟ شہر میں داخل ہونے کے لیے، تو چلیں گے جب شہر میں داخل ہو جائیں گے تو چلنے کی کیا ہو جائے گی؟ انتہا ہو جائے گی۔ تو ماقبل میں امتداد ہونا چاہیے اور مابعد میں اس کے غایت بننے کی صلاحیت ہونی چاہیے۔ كَالسَّيْرِ يَحْتَمِلُ الِامْتِدَادَ إِلٰى مُدَّةٍ مَدِيْدَةٍ جیسے کہ چلنا جو ہے وہ احتمال رکھتا ہے امتداد لمبا ہونے کا إِلٰى مُدَّةٍ مَدِيْدَةٍ ایک لمبی مدت تک، وَالدُّخُوْلُ يَصْلُحُ لِلِانْتِهَاءِ إِلَيْهِ اور دخول جو ہے یعنی دخولِ بلد وہ صلاحیت رکھتا ہے اس کی انتہا ہونے کی۔ وَهٰكَذَا خُرُوْجُ النِّسَاءِ جُمْلَةً يَصْلُحُ أَنْ يَمْتَدَّ إِلٰى خُرُوْجِ هِنْدٍ اسی طرح عورتوں کا نکلنا، دوسری مثال ذکر کی تھی نا خَرَجَتِ النِّسَاءُ، اسی طرح عورتوں کا نکلنا جُمْلَةً اکٹھے ہی يَصْلُحُ یہ صلاحیت رکھتا ہے أَنْ يَمْتَدَّ إِلٰى خُرُوْجِ هِنْدٍ کہ اس میں امتداد ہو کب تک؟ خروجِ ہند تک، عورتیں نکلتی چلی جائیں یہاں تک کہ پھر کون نکل آئے آخر میں؟ ہند، تو یہاں بھی خروجِ نساء کے اندر صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ ممتد ہو جائے خروجِ ہند تک لِأَنَّهَا تَكُوْنُ أَعْلٰى مِنْهُنَّ اس لیے کیونکہ وہ ان میں سے کیا ہے؟ اعلیٰ ہے یعنی آپ نے ذہن میں ترتیب دی بھئی کس میں؟ ذہن میں، تو ادنیٰ نکلیں یہاں تک کہ اعلیٰ یعنی ہند بھی نکل آئی أَوْ خَادِمَةً لَهُنَّ یا یہ کہ یہ ان کی خادمہ ہے تو یہ ادنیٰ ہوئی، تو اعلیٰ تو نکلیں یہاں تک کہ جو سب سے ادنیٰ یعنی ان کی خادمہ بھی نکل آئی۔ تو عورتوں کے نکلنے میں امتداد کی صلاحیت ہے وَهُوَ اور یہ جو ہے یعنی خروجِ ہند يَصْلُحُ لِلِانْتِهَاءِ إِلَيْهِ یہ اس خروجِ نساء کے لیے انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ فَإِنْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا پس جب دونوں شرطیں اکٹھی پائی جائیں کون سی دونوں شرطیں؟ ماقبل میں امتداد ہو اور مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت ہو، تَكُوْنُ حَتّٰى لِلْغَايَةِ فِي الْفِعْلِ تو حَتّٰى غایت کے لیے ہوگا فعل کے اندر۔

فَإِنْ لَمْ تَسْتَقِمْ پس اگر غایت، بِيَ ضمیر راجع ہے غایت کو، فَإِنْ لَمْ تَسْتَقِمْ اگر غایت درست نہ ہوتا ہو یعنی اس کی علامتیں پوری نہ ہوں فَلِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ تو پھر اس صورت میں حَتّٰى مجازات کے لیے ہوگا بمعنی لامِ کَیْ، کس معنی میں؟ لامِ کَیْ کے معنی میں بھئی جو سببیت بیان کرنے کے لیے آتا ہے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں: أَسْلَمْتُ میں اسلام لایا، کیوں؟ أَسْلَمْتُ لِأُدْخَلَ الْجَنَّةَ میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل کیا جاؤں بھئی، تاکہ مجھے کس میں داخل کر دیا جائے؟ أَسْلَمْتُ لِأُدْخَلَ الْجَنَّةَ بھئی، تو یہ دیکھو میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل کر دیا جائے مجھے، تو یہ تاکہ کس کا معنی کر رہے ہیں؟ لامِ کَیْ کا۔ تو یہاں پر بھی جب حَتّٰى اس میں غایت والا معنی درست نہیں بنتا تو پھر یہ مجازات کے لیے آئے گا لامِ کَیْ کے معنی میں ہوگا اور اس کا پھر کیا ترجمہ کریں گے ہم؟ تاکہ کے ساتھ۔ سمجھ میں آیا؟ جیسے اوپر والی مثالوں میں تھا وہاں حَتّٰى غایت کے لیے تھا وہاں کیا ترجمہ کرتے تھے؟ یہاں تک کہ: سِرْتُ حَتّٰى أَدْخُلَهَا میں چلا یہاں تک کہ شہر میں داخل ہو رہا ہوں، عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ہند بھی نکلی بھئی، تو وہاں ترجمہ کریں گے غایت کے لیے یہاں تک کا، اور لامِ کَیْ کے معنی میں ہو تو پھر تاکہ کا ترجمہ کریں۔ فَإِنْ لَمْ

تَسْتَقِمْ اگر غایت درست نہ ہو یعنی وہ وہاں درست نہ بنتا ہو فَلِلْمُجَازَاةِ تو پھر حَتّٰی جو ہے وہ مجازات کے لیے ہوگا بِمَعْنٰی لَامِ كَيْ لامِ كَیْ کے معنی میں أَيْ فَإِنْ عُدِمَ الشَّرْطَانِ جَمِيْعًا یعنی اگر دونوں شرطیں اکٹھی ہی معدوم ہو جائیں یعنی ایک بھی نہیں پائی گئی أَوْ أَحَدُهُمَا یا دونوں میں سے ایک معدوم ہو جائے نہ پائی جائے فَتَكُوْنُ حِيْنَئِذٍ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ تو اس وقت جو ہے حَتّٰی جو ہے لامِ كَیْ کے معنی میں ہوگا لِأَجْلِ السَّبَبِيَّةِ سببیت کی وجہ سے فَيَكُوْنُ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِيْ مُسَبَّبًا تو اس صورت میں اول سبب ہوگا اور ثانی مسبب ہوگا۔ بھئی اول پھر اس صورت میں سبب ہوگا اور ثانی کیا ہوگا؟ مسبب۔ بعینہ وہی مثال بھئی: سِرْتُ حَتّٰى أَدْخُلَهَا اب یہاں حَتّٰی کو فرض کریں آپ کس معنی میں لیتے ہیں؟ لامِ كَیْ کے معنی میں، تو اب کیا ترجمہ کریں گے؟ پہلے کیا ترجمہ کیا تھا؟ میں چلا یہاں تک کہ شہر میں داخل ہو رہا ہوں تو غایت تھا، اب آپ تاکہ کے ساتھ پہلے کو سبب بنا دیں اور دوسرے کو مسبب: میں چلا تاکہ شہر میں داخل ہو جاؤں، تاکہ شہر میں داخل ہو جاؤں، تو اول چلنا سبب کس لیے چلے ہیں؟ شہر میں داخل ہونے کے لیے تو ثانی کیا ہوا؟ مسبب۔ یہ معنی ہے فَيَكُوْنُ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِيْ مُسَبَّبًا تو اس صورت میں اول سبب ہوگا اور ثانی مسبب ہوگا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمُجَازَاةِ بوجہ مناسبت پائے جانے کے غایت اور مجازات کے درمیان۔ بھئی یہ تو غایت کے لیے ہونا چاہیے تھا مجازات کے معنی میں کر رہے ہیں تو ان میں کیا مناسبت ہے؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الْجَزَاءِ کہ فعل جو ہے اس کی انتہا ہو جاتی ہے جزا کے پائے جانے سے كَمَا يَنْتَهِي الْمُغَيّٰى بِوُجُوْدِ الْغَايَةِ جیسے کہ مغیا کی انتہا ہو جاتی ہے غایت کے پائے جانے سے۔ بھئی غایت سے مغیا کی کیا ہو جاتی ہے؟ انتہا، عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ہند بھی نکلی تو معلوم ہوا نکلنے کی انتہا کس پر ہو رہی ہے؟ ہند پر۔ تو جس طرح غایت سے مغیا کی انتہا ہو جاتی ہے اسی طرح اگر اس کو لامِ كَیْ کے معنی میں لیں گے تو اول ہوا سبب ثانی ہوا مسبب: میں چلا بھئی میں کیوں چلا؟ تاکہ شہر میں داخل ہو جاؤں، مقصد کیا تھا؟ شہر میں داخل ہونا، تو جب مقصد حاصل ہو گیا تو سیر کی کیا ہو جائے گی؟ انتہا۔ تو یہاں بھی اسی طرح صورت سمجھ میں آگئی؟ جیسے غایت کے آنے پر مغیا کی انتہا ہو جاتی ہے اسی طرح مسبب کے پائے جانے پر سبب کی انتہا ہو جاتی ہے۔ یہ معنی ہے لِأَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِيْ بِوُجُوْدِ الْجَزَاءِ اس لیے کیونکہ فعل جو ہے اس کی انتہا ہو جاتی ہے جزا کے پائے جانے سے یعنی جب اس کی جزا آگئی اس کا بدلہ آگیا، میں چلا تاکہ شہر میں داخل ہو جاؤں تو جزا آگئی بھئی بدلہ آگیا چلنے کا شہر میں داخل ہو گیا تو اس پر انتہا ہو جائے گی۔

فَإِنْ تَعَذَّرَ هٰذَا جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ اگر یہ بھی متعذر ہو جائے، بھئی افعال کے درمیان حَتّٰی آیا تو اس کو اولاً غایت کے لیے بنائیں گے، اگر غایت کے لیے نہ بنا سکیں تو پھر اس کو لامِ كَیْ کے معنی میں مجازات کے لیے لیں گے، اگر مجازات کے لیے بھی نہ بنا سکیں تو پھر کہتے ہیں پھر یہ عطفِ محض کے لیے ہوگا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہی بات کہہ رہے ہیں: فَإِنْ تَعَذَّرَ هٰذَا اگر یہ بھی متعذر ہو جائے ممکن نہ رہے یعنی مجازات بھی ممکن نہ رہے جُعِلَتْ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ تو پھر اس صورت میں حَتّٰی کو مستعار لیں گے عطفِ محض کے لیے وَبَطَلَ مَعْنَى الْغَايَةِ اور غایت کا معنی باطل ہو جائے

گا پھر غایت کا معنی نہیں ہوگا اس میں۔ أَيْ إِنْ تَعَذَّرَتِ السَّبَبِيَّةُ أَيْضًا، اچھا انہوں نے تَعَذَّرَ کی ضمیر لوٹائی کس کو؟ سببیت کو بھئی، أَيْ إِنْ تَعَذَّرَتِ السَّبَبِيَّةُ أَيْضًا یعنی اگر سببیت متعذر ہو جائے یعنی اول ثانی کے لیے سبب نہیں بن سکتا تَكُوْنُ حِيْنَئِذٍ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ مَجَازًا تو اس صورت میں حَتّٰی جو ہے وہ عطفِ محض کے لیے ہوگا مجازاً وَلَا يُرَاعٰى حِيْنَئِذٍ مَعْنَى الْغَايَةِ أَصْلًا اور رعایت نہیں رکھی جائے گی اس وقت میں مَعْنَى الْغَايَةِ أَصْلًا سرے سے غایت کے معنی کی یعنی اس وقت سرے سے پھر غایت کے معنی کی رعایت رکھی ہی نہیں جائے گی بھئی۔

وَهٰذِهِ اسْتِعَارَةٌ اخْتَرَعَهَا الْفُقَهَاءُ اور یہ ایک ایسا استعارہ ہے جس کو بنایا ہے فقہاء نے، اختراع کا معنی اپنی طرف سے بنا لینا گھڑ لینا، یہ ایک ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء نے اپنی طرف سے بنایا ہے وَلَا نَظِيْرَ لَهَا فِيْ كَلَامِ الْعَرَبِ اور اس کی کوئی مثال نہیں ہے کلامِ عرب کے اندر، اس کی کوئی مثال نہیں ہے کلامِ عرب کے اندر بھئی۔ یہ شارح فرما رہے ہیں بھئی، لیکن یاد رکھیے انہوں نے کہا یہ ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء نے بنایا ہے جس کی کلامِ عرب میں کوئی مثال نہیں، بھئی یاد رکھیے استعارہ ہے مجاز ہے نا مجاز کی بات چل رہی ہے، مجاز کے لیے پہلے کسی مثال کا ہونا ضروری نہیں ہوتا بھئی، مجازی معنی میں استعمال کر رہے ہیں تو اس کے لیے پہلے سے کسی نظیر کا ہونا ضروری نہیں ہے، تو یہ کوئی اعتراض نہیں کہ کلامِ عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے، مجاز کے لیے نظیر کی ضرورت نہیں ہوتی۔ نیز دوسری بات کہ آگے مسائلِ زیادات ذکر ہو رہے ہیں اور اسی کے اندر ایک اس کی مثال بھی آئے گی اور یہ امام محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ جس طرح فقہ کے امام ہیں اسی طرح عربی لغت کے بھی امام ہیں بھئی، عربی لغت میں بھی امام ہیں، آپ سے لغت کی باتیں اخذ کی جاتی ہیں لغت کی باتیں لی جاتی ہیں، لغت میں آپ کی بات آجائے تو پہاڑ کی طرح مضبوط سمجھی جاتی ہے کیونکہ آپ لغت کے امام ہیں۔ جب وہ اس کی مثال ذکر کر رہے ہیں تو پھر اس کے بعد یہ کہنا کہ عرب سے ہم نے اس کی کوئی مثال نہیں سنی یہ اعتراض درست نہیں ہے بھئی، جب امامِ لغت ایک بات کر رہے ہیں معلوم ہوا ان کے پاس دلیل موجود ہے بھئی، انہوں نے کلامِ عرب میں اس کی مثال ملی ان کو کوئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

ثُمَّ ذَكَرَ أَمْثِلَةَ كُلٍّ مِنَ الثَّلَاثَةِ مِنَ الْفِقْهِ پھر ذکر کیں مصنف نے ان تینوں میں سے ہر ایک کی مثالیں فقہ میں سے۔ بھئی تین باتیں ذکر کی تھیں کہ جب افعال کے اندر حَتّٰی آئے تو پھر یہ غایت کے لیے ہوگا، اور غایت کے لیے نہ ہو سکے تو پھر یہ مجازات کے لیے ہوگا، اگر مجازات کے لیے بھی نہ ہو سکے تو پھر یہ عطفِ محض کے لیے ہوگا، ان تینوں کی اب مثالیں ذکر کریں گے بھئی بات اور واضح ہو جائے گی۔ کہتے ہیں: ثُمَّ ذَكَرَ أَمْثِلَةَ كُلٍّ مِنَ الثَّلَاثَةِ مِنَ الْفِقْهِ پھر ذکر کیں مصنف نے ان تینوں میں سے ہر ایک کی مثالیں فقہ میں سے فَقَالَ پس فرمایا: وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ الزِّيَادَاتِ اور انہی پر زیادات کے مسائل ہیں، زیادات کتاب کے، یہ امام محمد رحمہ اللہ کی تصنیف ہے بھئی۔ بھئی اسی پر ہیں زیادات کے مسائل، کیا معنی اسی پر؟ شرح کر رہے ہیں: أَيْ عَلٰى هٰذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلَاثَةِ الْأَمْثِلَةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِي الزِّيَادَاتِ یعنی انہی تین قواعد پر مبنی ہیں وہ مثالیں جو ذکر کی

گئی ہیں کس کے اندر؟ زیادات کتاب کے اندر۔

جیسے کہ: كَإِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيحَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ۔ ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے: إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى تَصِيحَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ اگر میں تیری پٹائی نہ کروں یہاں تک کہ تو چیخنے لگے تو میرا غلام آزاد ہے! غایت کے معنی ہیں نا غایت کے، یہاں تک کہ۔ اگر میں تیری پٹائی نہ کروں یہاں تک کہ تو چیخنے لگے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میں تیری اتنی پٹائی کروں گا کہ تو چیخنے لگے گا، اگر میں تیری اتنی پٹائی نہ کروں کہ تو چیخنے لگے تو اس صورت میں میرا غلام آزاد۔ معنی سمجھ میں آگیا؟ هٰذَا مِثَالٌ لِلْغَايَةِ الَّتِيْ بِمَعْنٰى إِلٰى یہ مثال ہے اس غایت کی الَّتِيْ بِمَعْنٰى إِلٰى جو کس معنی میں ہے؟ بھئی بتایا تھا غایت بمعنی إِلٰى ہوگا یا ویسے ہی غایت ہوگا، یہ اس غایت کی مثال ہے جو بمعنی إِلٰى ہے فَإِنَّ ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ أَمْرٌ يَصْلُحُ أَنْ يَكُوْنَ مُمْتَدًّا إِلَى الصِّيَاحِ اس لیے کیونکہ مخاطب کی ضرب جو ہے وہ ایک ایسی چیز ہے جو صلاحیت رکھتی ہے أَنْ يَكُوْنَ مُمْتَدًّا إِلَى الصِّيَاحِ کہ اس میں امتداد ہو کہاں تک؟ چیخنے تک، مخاطب کی ضرب صلاحیت رکھتی ہے کہ اس میں امتداد ہو چیخنے تک۔ بھئی بتلایا تھا اس کے لیے دو شرطیں تھیں غایت کے لیے، کیا؟ ماقبل میں امتداد ہو اور مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت۔ بھئی ماقبل میں امتداد ہو سکتا ہے یہاں۔ یاد رکھیے ضرب ہے آنی چیز، ایک آن میں ہو جاتی ہے، اس میں امتداد نہیں: آپ نے لاٹھی اٹھائی دوسرے کو دے ماری، ایک لمحے میں اس کو لگی ضرب ہو گئی، اس میں امتداد نہیں۔ آپ ضرب کو لمبا کر سکتے ہیں اسی ایک ضرب کو کسی طرح لمبا کر کے کھینچ کے لے جائیں؟ نہیں، یہ ایک ضرب ہو تو وہ ایک آن میں ہی ہوگی بھئی اور گزر جائے گی۔ ہاں ایک صورت میں امتداد ہے کہ ضرب پر ضرب لگاتے چلے جائیں! اب امتداد آگیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں امتداد اس طریقے پر ہے کہ پٹائی پر پٹائی کرتا چلا جائے مارتا چلا جائے اب اس صورت میں کیا آگیا؟ امتداد آگیا۔ یہ معنی ہے اس لیے کیونکہ مخاطب کی جو ضرب ہے وہ ایک ایسی چیز ہے جو صلاحیت رکھتی ہے کہ امتداد ہو اس میں إِلَى الصِّيَاحِ کب تک؟ چیخنے تک۔ پہلی شرط تو پوری کہ امتداد ماقبل میں ہو سکتا ہے۔ بعد والی چیز کیا تھی؟ چیخنا، وَالصِّيَاحَ، اس کا عطف ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ پر کریں ماقبل میں بھئی، وَالصِّيَاحَ يَصْلُحُ انْتِهَاءً لَهُ اور صیاح چیخنا صلاحیت رکھتا ہے اس کے لیے انتہا بننے کی۔ چیخنا کیا ہے؟ اس کے لیے انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیوں؟ بھئی کوئی دوسرے کی پٹائی کر رہا ہو اور وہ چیخنا شروع کر دے تو اس پر ضرب کی انتہا ہو سکتی ہے، یہ ضرب کے لیے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس مارنے والے کو اس پر ہو سکتا ہے ترس آجائے، اس کا دل نرم ہو جائے، یہ چیخنے لگا بھئی اتنی پٹائی کی وہ چیخنے لگا اس کو ترس آئے گا یہ کیا کرے گا؟ اس کی پٹائی کرنا چھوڑ دے گا۔ تو دیکھو چیخنا یہ ضرب کے لیے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس پر ماقبل کی کیا کر دی جائے؟ انتہا ہو جائے انتہا کر دی جائے۔ یا چیخنے لگے تو پھر اس وجہ سے پٹائی کرنے والا اس کو چھوڑ دیتا ہے کہ اگر یہ چیخا تو فلاں شخص کہیں اس کی چیخ سن کر اس کی مدد کو نہ آجائے اور پھر کہیں وہ میری پٹائی نہ شروع کر دے! تو چیخنا پٹائی کے لیے انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں رکھتا؟ رکھتا ہے، یا تو کس وجہ سے؟ یا اس کو ترس آجائے، یا کس وجہ سے؟ کہ اس کو

دوسرے کے آنے کا خوف ہو کہ کوئی اور آجائے گا بھئی۔ تو یہ چیخنا جو ہے صلاحیت رکھتا ہے انْتِهَاءً لَهُ اس پٹائی کی انتہا بننے کی لِهَيَجَانِ الرَّحْمَةِ بوجہ رحمت کے جوش میں آنے کے کہ رحمت کیا ہو؟ جوش میں، رحمت کہتے ہیں رقتِ قلب کو دل کا نرم ہونا یعنی ترس آجائے اس پر، لِهَيَجَانِ الرَّحْمَةِ رحمت کے جوش میں آنے کی وجہ سے أَوْ لِحُدُوْثِ الْخَوْفِ مِنْ أَحَدٍ، حدوث کا معنی پیدا ہونا، أَوْ لِحُدُوْثِ الْخَوْفِ مِنْ أَحَدٍ یا کسی سے خوف کے پیدا ہونے کی وجہ سے، کسی کا خوف پیدا ہو گیا اگر یہ اب چیخنے لگا اب بھی اگر میں نے پٹائی کی تو وہ آجائے گا لہٰذا فوراً کیا کر دیتا ہے؟ اس کی پٹائی کرنا چھوڑ دیتا ہے، تو یہ صلاحیت رکھتا ہے۔

معلوم ہوا خارج کے اعتبار سے ہے بھئی! انتہا بننے کی صلاحیت کس اعتبار سے ہے؟ ذہن کے اعتبار سے نہیں بلکہ خارج اور واقع کے اعتبار سے یہ چیز اس کے لیے اس ماقبل کے ختم ہونے کا ذریعہ بن سکتی ہے یا ختم ہونے کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ جیسے آگے ایک مثال آئے گی آگے متن میں آرہی ہے: إِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ فَعَبْدِيْ حُرٌّ اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھے ناشتہ کروائے تو میرا غلام آزاد ہے، تو میرا غلام آزاد ہے۔ اب دیکھیے یہاں حَتّٰى کو غایت کے معنی میں نہیں لے سکتے۔ کیوں نہیں لے سکتے؟ اس لیے کیونکہ حَتّٰى کے مابعد ہے ناشتہ کروانا چاشت کا کھانا کھلانا اور ماقبل میں آنے کا ذکر ہے، اور چاشت کا کھانا کھلانا کسی کو یہ آنے کے لیے انتہا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا خارج کے اعتبار سے۔ بھئی آپ کا ایک ساتھی آپ کے پاس آتا ہے آپ اس کو ناشتہ کرواتے ہیں تو کیا یہ ناشتہ کروانے کی وجہ سے وہ آنا چھوڑ دے گا؟ نہیں، وہ تو اور زیادہ آپ کے پاس آئے گا بھئی! تو معلوم ہوا ناشتہ کروانا یہ آنے کے لیے انتہا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، تو دیکھو خارج واقع کے اعتبار سے دیکھنا ہے آپ نے بھئی لفظوں یا ذہن کے اعتبار سے نہیں دیکھنا، واقع کے اندر یہ مابعد والی چیز آجائے تو یہ ماقبل والا کام روک دیا جاتا ہے یا روکا جا سکتا ہے یا نہیں روکا جا سکتا بھئی۔ فَإِنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصِّيَاحِ پس اگر اس کہنے والے نے ضرب چھوڑ دی پٹائی کرنا چھوڑ دی قَبْلَ الصِّيَاحِ چیخنے سے پہلے ہی أَوْ لَمْ يَضْرِبْ أَصْلًا یا سرے سے پٹائی ہی نہیں کی يَحْنَثُ تو اس صورت میں کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

وَإِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ فَعَبْدِيْ حُرٌّ اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھے، دیکھا یہاں حَتّٰى کا معنی میں تاکہ کے ساتھ کر رہا ہوں یہاں تک کے ساتھ نہیں کیونکہ یہاں یہ غایت نہیں بن سکتا کیونکہ ناشتہ کروانا وہ آنے کے لیے غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، وَإِنْ لَمْ آتِكَ اور اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھے ناشتہ کروائے فَعَبْدِيْ حُرٌّ تو میرا غلام آزاد ہے۔ هٰذَا مِثَالٌ لِلْمُجَازَاةِ یہ مثال ہے مجازات کی لِأَنَّ الْإِتْيَانَ اس لیے کیونکہ آنا وَإِنْ صَلُحَ لِلِامْتِدَادِ اگرچہ وہ صلاحیت رکھتا ہے امتداد کی بِحُدُوْثِ الْأَمْثَالِ حدوثِ امثال کے ذریعے۔ یہ سمجھ لیں یہ مشکل بات ہے۔ بھئی آنا یہ ایک آنی چیز ہے، آنا کیا ہے؟ آنی، جیسے ہی اول نظر پڑتی ہے کہتے ہیں وہ آگیا، یہ آنے میں امتداد ہو ہی نہیں سکتا جیسے ضرب کے اندر امتداد نہیں ہو سکتا تھا۔

لیکن ضرب میں امتداد پھر کس طرح آیا تھا؟ بار بار پٹائی کرنے سے، بار بار پٹائی کرنا۔

بھئی دیکھیے ایک تھوڑی اور تفصیل یاد رکھیں یہاں: آپ کتابوں میں پڑھتے ہیں کہ جملہ اسمیہ وہ ثبوت کا فائدہ دیتا ہے اور جملہ فعلیہ حدوث کا فائدہ دیتا ہے، پڑھتے ہیں یا نہیں؟ بھئی اس کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ جملہ اسمیہ ثبوت کا فائدہ دیتا ہے یعنی ایک چیز دوسرے کے لیے ثابت ہے: زَيْدٌ قَائِمٌ زید کے لیے کیا ثابت ہے؟ قیام ثابت ہے، جبکہ جملہ فعلیہ حدوث کا فائدہ دیتا ہے۔ حدوث کا معنی یہ ہوتا ہے کہ ایک چیز پہلے نہیں تھی پھر اس کا وجود آیا پھر اس کا وجود پایا گیا۔ زَيْدٌ قَائِمٌ کے اندر یہ بات نہیں تھی کہ پہلے قیام تھا یا پہلے قیام نہیں تھا، نہیں بس صرف اتنا پتہ لگا زید کے لیے کیا ثابت ہے؟ قیام ثابت، لیکن اگر آپ کہتے ہیں قَامَ زَيْدٌ آپ کیا لے کر آئے؟ جملہ فعلیہ، اور جملہ فعلیہ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ حدوث۔ حدوث کا کیا معنی؟ حدوث اور تجدد دونوں کا ایک معنی ہے یاد رکھیں، حدوث اور تجدیہ کتابوں میں آئے گا لفظ بھئی، حدوث اور تجدد کا ایک معنی ہے: حدوث کا معنی پہلے ایک چیز نہیں تھی پھر اس کا وجود پایا گیا یعنی یہ قیام پہلے زید کے لیے نہیں تھا پھر اس کے بعد کیا ہوا؟ ثابت ہوا، پھر اس کے بعد چاہے ختم ہو گیا یا رہا وہ الگ بات ہے لیکن پہلے نہیں تھا پھر اس کے بعد پایا گیا۔ معنی سمجھ میں آگیا؟ تو جملہ اسمیہ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ ثبوت کا، ایک چیز دوسرے کے لیے ثابت ہے پہلے تھی یا نہیں تھی اس سے قطعِ نظر، اور جملہ فعلیہ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ حدوث اور تجدد کا۔ حدوث اور تجدد کا کیا معنی؟ پہلے ایک چیز کا وجود نہیں تھا پھر اس کا وجود آیا، قَامَ زَيْدٌ پہلے زید کے لیے قیام نہیں تھا پھر اس کے بعد زید کے لیے قیام کا ثبوت ہوا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

پھر اس کے بعد کہتے ہیں کہ جملہ اسمیہ کبھی کبھار دوام کا بھی فائدہ دیتا ہے، اب ثبوت کا تو یہ فائدہ دے گا ہی لیکن کبھی کبھار کس چیز کا فائدہ دے گا؟ دوام کا بھی، کوئی قرینہ وغیرہ ساتھ مل جائے گا اس سے پتہ لگ جائے گا کہ یہاں اب یہ دوام کا فائدہ دے رہا ہے۔ پہلے میں تھا زَيْدٌ قَائِمٌ زید کے لیے صرف قیام کا ثبوت تھا دوام نہیں تھا، لیکن کبھی قرینہ ساتھ ملتا ہے پھر دوام کا بھی فائدہ آتا ہے مثلاً میں کہتا ہوں: زَيْدٌ طَوِيْلٌ زید کیا ہے؟ لمبا ہے یعنی طَوِيْلُ الْقَامَةِ لمبے قد والا ہے، اب یہ جملہ اسمیہ ہے اور لمبا قد جس کا لمبا قد ہو اس کا لمبا ہی رہتا ہے یا نہیں رہتا پھر؟ لمبا قد ہی رہتا ہے، تو یہاں اب اس طویل القامہ ہونا یہ تو ایک ایسا وصف ہے جب ایک دفعہ آجاتا ہے پھر ساتھ ہی رہتا ہے موت تک تو لہٰذا اس نے دوام کا بھی فائدہ دیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو جملہ اسمیہ کبھی دوام کا فائدہ دیتا ہے۔ اور جملہ فعلیہ اگر مضارعہ ہو فعل مضارع ہو اس میں پھر لکھتے ہیں وہ کبھی استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔ کس چیز کا؟ وہاں دوام کا لفظ نہیں استعمال کرتے وہاں استمرار کا لفظ استعمال کرتے ہیں، استمرار۔ استمرار کا کیا معنی؟ استمرار کا معنی یہ ہے کہ ایک چیز پائی گئی پھر ختم ہو گئی، حدوث آیا نا جملہ فعلیہ کس چیز کا فائدہ دیتا ہے حدوث کا، ایک چیز پائی گئی پھر ختم ہو گئی، پھر پائی گئی پھر ختم ہو گئی، پھر پائی گئی پھر ختم ہو

گئی، پھر پائی گئی پھر ختم ہو گئی، یہ ہے استمرار۔ دوام میں تو ایسا نہیں تھا دائماً ایک چیز ثابت تھی دوسرے کے لیے لیکن استمرار میں کیا ہوتا ہے؟ ایک چیز آرہی ہے پھر ختم ہو رہی ہے پھر آرہی ہے ختم ہو رہی ہے پھر پائی جا رہی ہے پھر پائی جا رہی ہے یہ ہے استمرار بھئی۔ تو ضرب کے اندر بھئی پچھلی مثال میں گزرا ضرب کے اندر امتداد ہو سکتا تھا لیکن کس طریقے پر؟ استمرار کے طریقے پر ہو سکتا تھا کہ بار بار ضرب لگائے بھئی، پھر ختم ہو گئی پھر ضرب لگائی پھر ضرب لگائی پھر ضرب لگائی، تو جوں جوں ضرب لگتی جا رہی ہے پہلے نہیں تھی پائی گئی ختم بھی ہو گئی پائی گئی پھر ختم بھی ہو گئی یہ ہے استمرار بھئی۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ تو لہٰذا جملہ اسمیہ میں اس لیے دوام کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور جملہ فعلیہ مضارعہ کے اندر استمرار کا۔ یہ جو استمرار ہے یہ ہے حدوثِ امثال۔ یہ کیا ہے؟ حدوثِ امثال۔ حدوث کا کیا معنی؟ پیدا ہونا پایا جانا ایک چیز کا، اور امثال جمع ہے مَثَل کی اور مَثَل بمعنی مِثْل کے ہے یعنی مثلوں کا پایا جانا۔ حدوثِ امثال کا کیا معنی؟ مثلوں کا پایا جانا، ایک چیز کے مثل پائے جائیں۔ دیکھیے استمرار میں بھی حدوثِ امثال ہے: ایک ضرب پائی گئی پھر اسی کے مثل ضرب پھر پائی گئی پھر اسی کے مثل پھر ضرب پائی گئی پھر اسی کے مثل، تو حدوثِ امثال ہے یا نہیں اس کے اندر؟ تو یہاں فعل کے اندر جب استمرار ہوتا ہے وہاں حدوثِ امثال ہوتا ہے اس جیسے فعل بار بار پائے جا رہے ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو یہاں پر بھی یہی کہہ رہے ہیں لِأَنَّ الْإِتْيَانَ، اب آنا یہ تو ایک آنی چیز ہے ایک لمحے والی چیز ہے اس میں تو امتداد نہیں آنے کے اندر جیسے ہی پہلی نظر پڑے گی آپ کیا کہیں گے زید آگیا، لیکن یہاں پر امتداد ہو سکتا ہے کس طرح ہو سکتا ہے امتداد؟ حدوثِ امثال کے ذریعے یعنی بار بار آنا پایا جائے، بار بار آنا تو دیکھو حدوثِ امثال ہو رہا ہے وہی فعل بار بار پایا جا رہا ہے بھئی۔ یہ بات بیان کر رہے ہیں: لِأَنَّ الْإِتْيَانَ وَإِنْ صَلُحَ لِلامْتِدَادِ بِحُدُوْثِ الْأَمْثَالِ اس لیے کیونکہ اتیان جو ہے وہ اگرچہ صلاحیت رکھتا ہے امتداد کی کس طریقے پر؟ بِحُدُوْثِ الْأَمْثَالِ حدوثِ امثال کے ذریعے لٰكِنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ انْتِهَاءً لَهُ لیکن ناشتہ کروانا یہ صلاحیت نہیں رکھتا اس کے لیے انتہا ہونے کی لِأَنَّهَا إِحْسَانٌ اس لیے کیونکہ ناشتہ کروانا یہ تو کیا ہے؟ احسان ہے وَهُوَ دَاعٍ لِزِيَادَةِ الْإِتْيَانِ اور وہ تو داعی ہے بلانے والا ہے زیادہ آنے کو، اس کی وجہ سے آنا اور زیادہ پایا جائے گا لَا تَنْهٰى اس کی وجہ سے رکے گا نہیں، فَلَمْ يَصْلُحْ تو لہٰذا یہ صلاحیت نہیں رکھتا یہ لفظ حَتّٰى، حَمْلُهُ عَلَى الْغَايَةِ کہ اس کو کس پر محمول کیا جائے؟ غایت پر، فَتَكُوْنُ بِمَعْنٰى لَامِ كَيْ تو یہ کس معنی میں ہوگا؟ لامِ کَیْ کے معنی میں ہوگا أَيْ إِنْ لَمْ آتِكَ لِكَيْ تُغَدِّيَنِيْ اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھے ناشتہ کروائے۔

اب آپ بتائیے اس نے کیا کہا تھا؟ اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھے ناشتہ کروائے تو میرا غلام آزاد، وہ آیا اس لیے تاکہ دوسرا اسے ناشتہ کروائے لیکن دوسرے نے ناشتہ نہیں کروایا، غلام آزاد ہوگا یا نہیں؟ بھئی غور و توجہ کر کے پھر جواب دینا۔ اس نے کیا کہا تھا؟ اگر میں تیرے پاس اس لیے نہ آیا تاکہ تو مجھے ناشتہ کروائے تو میرا غلام آزاد، وہ آیا اسی مقصد کے

لیے کہ یہ اس کو ناشتہ کروائے لیکن اس نے ناشتہ نہیں کروایا غلام آزاد ہوگا یا نہیں؟ نہیں ہوگا۔ کیوں؟ ہاں وہ تو اس نے اپنا کام پورا کیا، اس نے تو کہا تھا میں اس لیے اگر نہ آیا کہ تو مجھے ناشتہ کروائے اور وہ آیا تو ہے اور کس لیے آیا ہے؟ اسی لیے آیا ہے کہ وہ اسے ناشتہ کروائے، اس نے تو اپنا کام پورا کر دیا لہٰذا غلام آزاد نہیں، اور باقی ناشتہ کروانا یا نہ کروانا اس کی تو اس نے بات نہیں کی تھی، اس نے تو کیا کہا تھا؟ اگر میں اس لیے نہ آیا کہ تو مجھے ناشتہ کروائے تو پھر میرا غلام آزاد ہے بھئی۔ معنی سمجھ میں آیا کہ نہیں بھئی؟ لہٰذا اب وہ ناشتہ کروانا وہ تو مخاطب کا فعل ہے بھئی اور وہ متکلم کے اختیار میں نہیں ہے لہٰذا اس سے قسم پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اب دیکھیے کہتے ہیں: فَإِنْ أَتَاهُ وَلَمْ يُغَدِّهِ لَمْ يَحْنَثْ پس اگر وہ اس کے پاس آیا اور اس نے اسے ناشتہ نہ کروایا لَمْ يَحْنَثْ تو حانث نہیں ہوگا لِأَنَّهُ أَتَاهُ لِلتَّغْدِيَةِ اس لیے کیونکہ وہ تو ناشتہ کے لیے آیا ہے وَالتَّغْدِيَةُ فِعْلُ الْمُخَاطَبِ اور تغدیہ ناشتہ کروانا تو کس کا کام ہے؟ مخاطب کا کام ہے لَا اخْتِيَارَ فِيْهِ لِلْمُتَكَلِّمِ متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

وَإِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ۔یہاں پر دیکھیے یہ حَتّٰى یہ نہ غایت کے معنی میں ہوگا تو یہاں تک کہ یہ ترجمہ اس کا نہیں کریں گے کیونکہ یہ غایت کے لیے نہیں، اور نیز پھر یہ مجازات کے لیے بھی نہیں ہوگا لہٰذا اس کا ترجمہ تاکہ کے ساتھ بھی نہیں کریں گے، یہاں یہ صرف عطف کے لیے ہوگا اور پھر یہ فا کے معنی میں ہوگا تو اس کا ترجمہ پھر کے ساتھ کر لیں گے، پھر یا پس۔ بات سمجھ میں آگئی؟ دیکھیے: وَإِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس ناشتہ نہ کیا فَعَبْدِيْ حُرٌّ تو میرا غلام آزاد ہے۔ معنی سمجھ میں آیا؟ بھئی دیکھیے ماقبل میں ہے لَمْ آتِكَ، إِنْ لَمْ آتِكَ۔ اچھا، آتِكَ یہ لَمْ جو ہے نفی ہے بھئی، لَمْ کیا ہے؟ نفی، اور یہ لَمْ داخل ہے آتِكَ پر تو آتِكَ ہوا منفی، لَمْ ہے نفی اور آتِكَ ہے منفی، اور یہ جو أَتَغَدّٰى ہے اس کا عطف منفی پر ہے نفی پر نہیں! یعنی اس کا عطف آتِكَ پر ہے منفی پر، نفی یعنی لَمْ آتِكَ پر اس کا عطف نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو جب منفی پر اس کا عطف ہے تو گویا اس پر بھی کون سا حرف داخل ہے؟ حرفِ نفی، تو اس کے بھی ترجمے میں نہیں کا لفظ لانا ہے: وَإِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس ناشتہ نہ کیا تو میرا غلام آزاد ہے۔

هٰذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ یہ مثال ہے عطفِ محض کی لِعَدَمِ اسْتِقَامَةِ الْمُجَازَاةِ بوجہ مجازات کے درست نہ ہونے کے فَإِنَّ التَّغْدِيَةَ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ اس لیے کیونکہ ناشتہ کرنا جو ہے اس مثال کے اندر وہ متکلم کا فعل ہے۔ بھئی اوپر والی مثال میں اس نے کہا تھا حَتّٰى تُغَدِّيَنِيْ تو مجھے کیا کرے؟ ناشتہ کروائے، اور یہاں کیا کہہ رہا ہے؟ أَتَغَدّٰى، تو ناشتہ کرنے کی نسبت کس کی طرف کر رہا ہے؟ اپنی طرف۔ تو یہاں پر تغدیہ جو ہے اس مثال کے اندر وہ متکلم کا اپنا فعل ہے كَالْإِتْيَانِ جیسے کہ آنا جو ماقبل میں تھا وہ بھی کس کا فعل تھا؟ وہ بھی متکلم کا فعل تھا، تو مابعد بھی متکلم کا فعل ہے وَالْإِنْسَانُ لَا يُجَازِيْ نَفْسَهُ فِي الْعَادَةِ اور انسان بدلہ نہیں دیتا اپنے نفس کو عادت کے اندر۔ بھئی انسان اپنے نفس کو عادت کے اندر

خودبدلہ نہیں دیتا، بدلہ جس کو دیا جائے وہ غیر ہوتا ہے اور بدلہ دینے والا اس سے غیر ہوا کرتا ہے۔ خود ہی اپنے نفس کو آپ کسی چیز کا بدلہ نہیں دیتے، بھئی کیا آپ نے کبھی کوئی غلطی کرنے پر خود اپنے نفس کی پٹائی کی ہے؟ نہیں، انسان اپنے آپ کو خود بدلہ نہیں دیتا، ہاں اور کوئی ہو سکتا ہے استاد نے یا والدین نے آپ کی پٹائی کی ہو کیونکہ بدلہ اور شخص دیا کرتا ہے۔ یا کبھی آپ نے نیکی کرنے پر اپنے نفس کو کوئی انعام دیا بھئی؟ نہیں، کیونکہ عادتاً انسان اپنے نفس کو خود بدلہ نہیں دیتا، اور دیتا ہے کبھی ہاں ہو سکتا ہے اساتذہ دیں آپ کو یا والدین دیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور یہاں پر اس نے کیا کہا؟ حَتّٰی کے بعد أَتَغَدّٰی ذکر ہے اور حَتّٰی کو ہم غایت تو نہیں بنا سکتے، غایت کیوں نہیں بنا سکتے؟ کیونکہ اوپر بات ہو گئی کیونکہ ناشتہ یہ آنے کے لیے غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، ناشتہ کروانے سے تو کوئی منع تھوڑی ہوگا وہ تو اور زیادہ آئے گا تو یہ غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پھر مجازات پر محمول کرنا چاہتے تھے ہم لیکن مجازات کے اندر دونوں فعلوں کی نسبت متکلم کی طرف ہے، مجازات میں تو ماقبل سبب ہوتا ہے مابعد مسبب ہوتا ہے اس کا بدلہ ہوتا ہے اس کی جزا ہوتا ہے اور دونوں فعلوں کی نسبت متکلم کی طرف ہے معلوم ہوا بدلہ دینے والا بھی کون ہو گیا؟ متکلم، حالانکہ انسان خود ہی اپنے نفس کو بدلہ نہیں دیتا، تو مجازات پر بھی محمول نہیں کر سکتے۔ تو پھر تیسری کیا صورت تھی اس کو کس پر محمول کریں گے؟ عطفِ محض پر۔

وَلِهٰذَا قِيْلَ اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے: أَسْلَمْتُ كَيْ أُدْخَلَ الْجَنَّةَ بِصِيْغَةِ الْمَجْهُوْلِ لَا بِصِيْغَةِ الْمَعْلُوْمِ، اسی لیے کہا گیا ہے کہ أَسْلَمْتُ كَيْ أُدْخَلَ الْجَنَّةَ یہ مجہول کے صیغے کے ساتھ ہے معلوم کے صیغے کے ساتھ نہیں، اس لیے کیونکہ اگر أَسْلَمْتُ كَيْ أَدْخُلَ الْجَنَّةَ ہو تو پھر اول سبب ہے ثانی مسبب ہے تو یہ خود گویا کیا کر رہا ہے؟ اپنے نفس کو بدلہ دے رہا ہے حالانکہ انسان عادتاً اپنے نفس کو بدلہ نہیں دیتا بدلہ دینے والی ذات اور ہوا کرتی ہے، تو لہٰذا یہاں أُدْخَلَ فعل پڑھا جائے تاکہ متکلم کی طرف اس کی نسبت نہ ہو۔

فَتَعَيَّنَ أَنْ تُجْعَلَ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ تو متعین ہو گیا کہ آپ اس حَتّٰی کو مستعار بنائیں گے عطف کے لیے فَكَأَنَّهُ قِيْلَ گویا کہ یوں کہا گیا: إِنْ لَمْ آتِكَ اگر میں تیرے پاس نہ آیا فَلَمْ أَتَغَدَّ عِنْدَكَ پھر تیرے پاس ناشتہ نہ کیا، دیکھو حَتّٰی کو فا کے معنی میں کر لیا فا لے آئے بیچ میں، پھر تیرے پاس ناشتہ نہ کیا فَعَبْدِيْ حُرٌّ تو میرا غلام آزاد ہے۔ فَإِنْ لَمْ يَأْتِ پس اگر یہ اس کے پاس آیا ہی نہ تو بھی کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا، کئی صورتیں ذکر کریں گے سب کے آخر میں جزا لائیں گے کہ يَحْنَثُ ان سب صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا: فَإِنْ لَمْ يَأْتِ اگر وہ آیا ہی نہ أَوْ أَتَاهُ وَلَمْ يَتَغَدَّ یا آیا تو لیکن ناشتہ نہیں کیا تو اس صورت میں بھی حانث، أَوْ أَتَاهُ وَتَغَدّٰى مُتَرَاخِيًا عَنِ الْإِتْيَانِ یا آیا اور ناشتہ کیا اس نے تاخیر کے ساتھ آنے سے، آنے کے بڑی دیر بعد اس نے ناشتہ کیا يَحْنَثُ تو اس صورت میں بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ فا کے معنی میں ہے اور فا تعقیب مع الوصل کے لیے آتی ہے تراخی کے لیے نہیں آتی۔ لِأَنَّ الْأَقْرَبَ فِيْ هٰذِهِ الِاسْتِعَارَةِ حَرْفُ الْفَاءِ اس لیے کیونکہ سب سے قریب اس

استعارے کے اندر حرفِ فا ہے۔ کیوں؟ فا کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ یہاں فا اور حَتّٰی کے درمیان مناسبت ہے: حَتّٰی اصل میں آتا تو کس لیے ہے؟ غایت کے لیے ہے اور غایت مغیا کے بعد آیا کرتی ہے، اسی طرح فا بھی تعقیب کے لیے آتا ہے کہ بعد والا پہلے والے کے بعد میں آتا ہے بھئی۔ مناسبت سمجھ میں آگئی؟ اس لیے کیونکہ سب سے قریب اس استعارے کے اندر وہ حرفِ فا ہے فَإِذَا جُعِلَتْ بِمَعْنَى الْفَاءِ پس جب اس حَتّٰی کو ہم نے فا کے معنی میں کر دیا لَا يَسْتَقِيْمُ التَّرَاخِيْ تو پھر تراخی درست نہیں رہتی۔

وَقِيْلَ اور کہا گیا ہے، بعض علماء فرماتے ہیں: كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ أَنْسَبُ کہ اس کا واو کے معنی میں ہونا یہ زیادہ مناسب ہے، أَنْسَبُ یہ كَوْنُهَا کی خبر ہے بھئی، بات سمجھ میں آئی؟ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ یہ ہے مبتدا اور أَنْسَبُ خبر بھئی۔ اور کہا گیا ہے کہ اس حَتّٰی کا واو کے معنی میں ہونا یہ زیادہ مناسب ہے لِأَنَّ الْمُجَوِّزَ لِلِاسْتِعَارَةِ الِاتِّصَالُ اس لیے کیونکہ استعارہ کو جائز قرار دینے والی چیز جو ہے وہ اتصال ہے، وہ کیا ہے؟ اتصال ہے وَهُوَ فِي الْوَاوِ أَكْثَرُ اور وہ واو کے اندر زیادہ ہے بھئی۔ بھئی استعارہ جائز کس وجہ سے ہوتا ہے؟ کہ مناسبت پائی جائے دونوں معانی کے درمیان اتصال پایا جائے، تو استعارے کو جائز کرنے والی چیز کیا ہے؟ اتصال ہے اور اتصال واو کے اندر زیادہ ہے بھئی اس لیے کیونکہ واو جمع کا فائدہ دیتا ہے: جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌو، واو نے کیا کر دیا؟ زید اور عمرو کو آنے کے اندر جمع کر دیا کہ یہ بھی آیا ہے اور یہ بھی آیا ہے۔ نیز لکھتے ہیں کہ یہ واو جو ہے یہ حروفِ عاطفہ میں سے اصل ہے اور اس کا معنی گویا کہ تمام حروفِ عاطفہ کے معنی کا جزء ہوتا ہے، تمام حروفِ عاطفہ جتنے بھی ہیں ان کے معنی میں کس کا معنی بھی پایا جاتا ہے؟ واو والا معنی بھی پایا جاتا ہے، تو واو کے اندر اتصال زیادہ ہے لہٰذا اس کے معنی میں ہونا چاہیے۔ یہ بعض علماء نے کہا لیکن قِيْلَ کے ذریعے ذکر کر دیا، قِيْلَ کے ساتھ ذکر کیا ہے معلوم ہوا یہ قول کمزور ہے۔

وَلٰكِنَّهُمْ تَكَلَّمُوْا لیکن علمائے اصولِ فقہ جو ہیں انہوں نے کلام کیا ہے فِيْ أَنَّهُ اس بات کے اندر کہ لَا بُدَّ أَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهُ أَتَغَدَّ کہ ماتن کا قول أَتَغَدَّ جو ہے بِإِسْقَاطِ الْأَلِفِ یہ کس کے ساتھ ہونا چاہیے؟ اسقاطِ الف کے ساتھ ہونا چاہیے۔ بھئی یہ جو أَتَغَدّٰی کے آخر میں الف ہے یہ یا جو کیا بن چکی ہے؟ الف بن چکی ہے أَتَغَدّٰی، یہ جو آخر میں الف پڑھ رہا ہوں اس کی بات کر رہے ہیں اس أَتَغَدّٰی کو کس کے ساتھ ہونا چاہیے؟ اسقاطِ الف کے ساتھ یعنی أَتَغَدّٰی نہیں ہونا چاہیے بلکہ أَتَغَدَّ یہ ہونا چاہیے أَتَغَدَّ۔ کیوں؟ لِيَكُوْنَ مَجْزُوْمًا مَعْطُوْفًا عَلٰى آتِكَ تاکہ یہ مجزوم ہو معطوف ہو آتِكَ پر۔ لَمْ آتِكَ اصل میں کیا تھا؟ لَمْ نہ ہو تو آتِيْكَ، تا کے بعد کیا تھی؟ یا، لیکن لَمْ نے کیا کیا؟ لَمْ کیا کرتا ہے آخر سے حرفِ علت کو گرا دیتا ہے تو لَمْ آتِكَ، اور میں نے آپ کو بتلایا تھا کہ أَتَغَدّٰی کا عطف کس پر ہے؟ منفی پر یا نفی پر؟ منفی پر، اور منفی مجزوم ہے تو أَتَغَدّٰی کو بھی کیا ہونا چاہیے؟ مجزوم ہونا چاہیے آخر سے الف کو گر جانا چاہیے! تو علماء فرماتے ہیں کہ اس أَتَغَدّٰی کو اسقاطِ الف کے ساتھ ہونا چاہیے تاکہ یہ مجزوم ہو جائے معطوف ہو جائے آتِكَ پر۔ وَقِيْلَ اور کہا گیا ہے، بعض نے پھر جواب دیا لَا بَأْسَ بِهِ اس میں کوئی حرج نہیں ہے لِأَنَّ

مَا قُلْنَا اس لیے کیونکہ وہ جو ہم نے کہا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنٰى وہ کیا ہے؟ حاصلِ معنی کا بیان ہے لَا بَيَانُ تَقْدِيْرِ الْإِعْرَابِ تقدیرِ اعراب کا بیان نہیں، یہاں ہمارا مقصد معنی کو بیان کرنا ہے تقدیرِ اعراب کو بیان کرنا نہیں ہے تو اگر یہ مجزوم نہ بھی ہو تو بھی معنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

وَمَا يُتَوَهَّمُ اور وہ جو وہم کیا گیا ہے کہ أَنَّهُ مَعْطُوْفٌ عَلَى النَّفْيِ دُوْنَ الْمَنْفِيِّ فَسَاقِطٌ لَا عِبْرَةَ بِهِ۔ بھئی بعض علماء نے کہا کہ یہ جو أَتَغَدّٰى ہے یہ منفی یعنی آتِكَ پر معطوف نہیں ہے بلکہ کس پر معطوف ہے؟ نفی پر یعنی لَمْ آتِكَ پر! منفی پر معطوف نہیں بلکہ کس پر معطوف ہے؟ نفی پر۔ کہتے ہیں یہ جو وہم کیا بعض علماء نے تو یہ ساقط ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں بھئی۔ کہتے ہیں وَمَا يُتَوَهَّمُ اور وہ جو وہم کیا گیا ہے أَنَّهُ مَعْطُوْفٌ عَلَى النَّفْيِ دُوْنَ الْمَنْفِيِّ کہ معطوف ہے نفی پر نہ کہ منفی پر فَسَاقِطٌ تو وہ ساقط ہے لَا عِبْرَةَ بِهِ اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے فَتَأَمَّلْ پس آپ اس میں غور کر لیجیے، غور کر لیجیے کیونکہ معنی ہی درست نہیں بنتا بھئی۔ کس طرح؟ اب جو ہم نے ترجمہ کیا تھا تو أَتَغَدّٰى کے ساتھ بھی نفی کو لائے تھے یا نہیں لائے تھے بھئی؟ اس کے ساتھ بھی ہم نفی لائے تھے: اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس ناشتہ نہ کیا تو میرا غلام آزاد۔ اگر اس کو لَمْ آتِكَ پر عطف کریں تو پھر یہ مثبت کا مثبت ہی رہے گا، کیا معنی ہو جائے گا؟ اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس ناشتہ کیا تو میرا غلام آزاد! معلوم ہوا آئے نہ اور ناشتہ کرے پھر غلام آزاد ہوتا ہے، اور یہ ممکن ہے کہ آئے نہ اور ناشتہ کر لے اس کے پاس؟ ناشتہ تو تبھی کر سکتا ہے جب آئے گا اس کے پاس، تو آئے نہ اور ناشتہ کر لے یہ معنی ہی درست نہیں بنتا، لہٰذا اس کا عطف منفی پر ہی رکھیں گے، نفی پر عطف درست نہیں بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ٦٤: حروفِ معانی (١٠): حروفِ جر کا بیان — حرف «بَاء» (الصاقِ حقیقی و حکمی اور استعانت) کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ١٣١ — بتاریخ: ٢٢ جنوری ٢٠١١ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ، وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَأَنَّهُ قَالَ أَوَّلًا مِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا عَطَفَ هٰذَا عَلَيْهِ. فَالْبَاءُ لِلْإِلْصَاقِ، فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ الْمُلْصَقُ بِهِ، هٰذَا هُوَ أَصْلُهَا فِي اللُّغَةِ وَالْبَوَاقِيْ مَجَازٌ فِيْهَا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ اور حروفِ معانی میں سے حروفِ جر ہیں بھئی۔ بھئی حروفِ معانی کی بحث شروع کی تھی حقیقت اور مجاز کی بحث کے بعد کیونکہ ان کا حقیقت اور مجاز کے ساتھ اتصال ہے، یہ حروف بھی کبھی اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور کبھی مجازی معنی میں۔ پھر ان میں سے سب سے پہلے حروفِ عاطفہ کو ذکر کیا، حروفِ عاطفہ جو عطف کے لیے آئیں بھئی یعنی جو عمل نہیں کرتے صرف کس چیز کا فائدہ دیتے ہیں؟ عطف کا، عمل لفظوں میں نہیں کرتے۔ اور پھر اس کے بعد اب حروفِ عاملہ بیان کرنے لگے ہیں تو سب سے پہلے حروفِ جارہ بیان کر رہے ہیں۔ جی تو مصنف فرماتے ہیں: وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ اور حروفِ معانی میں سے حروفِ جر ہیں، وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ۔ یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں بھئی سوالِ مقدر کا: سوال یہ کہ ماتن نے کہا وَمِنْهَا واو لے کر آئے اور واو تو عطف کے لیے آتا ہے، تو ماقبل میں یہ کس جملے پر عطف ہے بھئی؟ ماقبل میں تو کوئی ایسا جملہ پہلے نہیں گزرا جس پر اس کا ہم عطف کر سکیں! حقیقت اور مجاز کے بعد مصنف نے کہا کہ انہی کے ساتھ متصل ہیں حروفِ معانی اور پھر فوراً شروع کر دیا فَالْوَاوُ، واو کی بحث

شروع کر دی بھئی۔ تو یہ کس پر عطف ہے؟ ماقبل میں اگر یہ ہوتا وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ تو ہم اس کو بھی اس پر کیا کر دیتے؟ عطف کر دیتے، لیکن یہاں ماقبل میں تو ایسا کوئی جملہ نہیں گزرا تو کس پر یہ عطف ہوگا یہ واو عطف کے لیے اب کس پر عطف کریں اس کا؟ تو شارح فرما رہے ہیں بھئی کہ یہ ماقبل کے کلام کے مضمون پر عطف ہے بھئی۔ کس پر عطف ہے؟ ماقبل کے کلام کے مضمون پر۔ بھئی ماقبل کے اندر حروفِ عاطفہ کی بحث آئی تو گویا کہ مصنف نے یوں کہا: مِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ، حروفِ عاطفہ کی بحث آگئی تو گویا کیا کہا مصنف نے؟ مِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ کہ حروفِ معانی میں سے حروفِ عاطفہ ہیں، اور اب اسی پر عطف کر رہے ہیں وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ۔ تو یہ ماقبل کا جو کلام تھا اس کا مضمون یعنی یوں کہیں جو حاصلِ کلام تھا اس پر کیا کیا جا رہا ہے؟ عطف کیا جا رہا ہے۔ تو کہتے ہیں: وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ اور یہ عطف ہے سابقہ کلام کے مضمون پر كَأَنَّهُ قَالَ أَوَّلًا گویا کہ مصنف نے پہلے یوں فرمایا مِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ یوں فرمایا، ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا پھر ان سے فارغ ہونے کے بعد عَطَفَ هٰذَا عَلَيْهِ اس پر یہ عطف کر دیا بھئی۔[1]

فَالْبَاءُ لِلْإِلْصَاقِ پس با جو ہے وہ الصاق کے لیے ہے۔ الصاق کا معنی اتصال بھئی، اتصال، ملنا ملنا، ایک چیز کا دوسری کے ساتھ ملنا یہ کیا ہے؟ اتصال ہے یہ الصاق ہے۔ تو کہتے ہیں با جو ہے وہ الصاق کے لیے آتی ہے فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ پس وہ جس پر با داخل ہو جائے هُوَ الْمُلْصَقُ بِهِ وہ ملصق بہ ہے، هٰذَا هُوَ أَصْلُهَا فِي اللُّغَةِ یہ ہے با کی اصل لغت کے اندر یعنی عربی زبان میں۔ کہتے ہیں بھئی عربی زبان میں اصل یہ ہے کہ با جو ہے الصاق کا فائدہ دے گا اتصال کا فائدہ دے گا، ایک

---

[1] جدول — حروفِ جر (باء، علیٰ، من، الیٰ، فی، لام) اور اسمائے ظروف کے اصولی معانی:

حرفِ جر	معنیٰ حقیقی و مجازی	اہم فقہی مسئلہ
اَلْبَاءُ	الصاق (حقیقی یا حکمی) اور استعانت	«وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» میں باء الصاق کے لیے ہے، آلہ (ہاتھ) کے استیعاب سے چوتھائی سر کا مسح فرض۔
عَلٰى	استعلاء اور ایجابِ دین/فرض	«وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» میں فرضیت کے لیے؛ اور شرط کے لیے مجاز ہوتا ہے۔
مِنْ	ابتدائے غایت (اور تبعیض وبیانِ جنس)	«تیری زمین میں سے میرے لیے ہے» میں تبعیض؛ اور طلاق میں ابتدا کے لیے۔
إِلٰى	انتہائے غایت (مدِ حکم الی الغایۃ)	«إِلَى الْمَرَافِقِ» میں مرافق غایتِ غسل ہیں لہٰذا کہنیاں وضو میں داخل ہیں؛ «إِلَى اللَّيْلِ» میں رات خارج۔
فِي	ظرفیت (مکان اور زمان کے لیے)	قسم یا طلاق میں ظرف کے ذکر سے فعلِ مظروف (جیسے صوم یا طلاق فی الدار) مراد ہوتا ہے۔
اَللَّامُ	اختصاص اور ملک و استحقاق	«اَلْمَالُ لِزَيْدٍ» میں ملک؛ اور عاقبت و تعلیل کے لیے بھی آتا ہے۔

چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملا دے گا، اور یاد رکھیے پھر جس پر با داخل ہو وہ ہے ملصق بہ جس کے ساتھ ملایا گیا، اور کس کو ملایا گیا؟ ماقبل کو! با کا مابعد جو ہے اس کے ساتھ ملایا گیا اور کس کو ملایا گیا؟ ماقبل کو ملایا گیا تو وہ ہوا ملصق۔ مدخولِ با ہوا ملصق بہ جس کے ساتھ ملایا گیا اور جانبِ آخر کو کیا کہیں گے؟ ملصق کہیں گے۔ مثلاً میں کہتا ہوں: مَرَرْتُ بِزَيْدٍ میں زید کے پاس سے گزرا۔ اب دیکھیے با کس پر داخل ہوئی ہے؟ زید پر، تو جس پر با داخل ہو وہ کیا ہے؟ ملصق بہ اس کے ساتھ ملایا گیا، کس چیز کو ملایا گیا ہے؟ مرور کو، وہ جو متکلم کا مرور ہے گزرنا ہے اس کو با نے کس کے ساتھ ملا دیا؟ زید کے ساتھ ملا دیا با نے، یہ فائدہ دیا الصاق کا، تو مرورِ متکلم جو ہے وہ کیا ہوا؟ ملصق اور زید کون ہوا؟ ملصق بہ بھئی۔

کہتے ہیں هٰذَا هُوَ أَصْلُهَا فِي اللُّغَةِ یہ اصل ہے با کی لغت کے اندر یعنی عربی میں یہ اصل میں الصاق کے لیے ہی ہے، الصاق کے لیے وضع ہے، وَالْبَوَاقِيْ مَجَازٌ فِيْهَا اور باقی جو ہیں وہ اس کے اندر مجاز ہیں یعنی با کے اور جتنے معانی آتے ہیں بھئی نحو کی کتابوں میں آپ نے با کے بہت سے معانی پڑھے ہوں گے، کہتے ہیں ان میں الصاق اصل ہے اور باقی معانی مجاز ہیں بھئی، مجاز ہیں۔ با آتا ہے الصاق کے لیے، پھر یہ الصاق یہ جو ملنا ہے یہ کبھی حقیقتاً ہوگا اور کبھی مجازاً ہوگا۔ حقیقتاً مثلاً آپ کہتے ہیں: بِهِ دَاءٌ فلاں کو کیا ہے؟ مرض ہے، اب دیکھیے یہاں الصاق حقیقتاً ہے بھئی مرض حقیقتاً اس کے ساتھ ملا ہوا ہے حقیقتاً۔ اور کبھی الصاق کیا ہوگا؟ حکماً ہوگا، کبھی حقیقتاً ہوگا اور کبھی حکماً الصاق ہوگا جیسے میں نے مثال ذکر کی بھئی مَرَرْتُ بِزَيْدٍ، یہاں متکلم کا مرور حقیقتاً تو زید کے ساتھ نہیں ملا ہوا بھئی لیکن حکماً کیا ہے؟ ملا ہوا ہے اس کے پاس سے ہی گزرے ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو حقیقتاً تو مرور اس کے ساتھ جڑا نہیں ہوا بھئی زید کے ساتھ، پچھلی مثال میں تو مرض حقیقتاً فلاں کے ساتھ جڑا ہوا تھا جبکہ یہاں حقیقتاً مرور اس کے ساتھ جڑا نہیں ہے بھئی۔

وَتَصْحَبُ الْأَثْمَانَ اور یہ ساتھ آتی ہے ثمنوں کے یعنی ثمنوں پر داخل ہوتی ہے بھئی، مراد کیا ہے؟ ثمنوں پر داخل ہوتی ہے۔ بھئی دیکھیے سونا، چاندی اور کرنسی یہ ہیں ثمن بھئی ثمن، ان کی وضع کا مقصد ہی کیا ہے؟ ثمن کے طور پر ان کو وضع کیا گیا ہے سونا، چاندی اور کرنسی۔ اور یہ سونا، چاندی اور کرنسی یہ جو ثمن ہیں یاد رکھیے یہ وسیلہ اور ذریعہ ہوتے ہیں۔ یہ کیا ہوتے ہیں؟ وسیلہ اور ذریعہ ہوتے ہیں۔ تو یہ ثمن جو ہیں یہ سونا چاندی وغیرہ ان کو کس لیے بنایا گیا ہے؟ بطورِ ثمن کے، بطورِ ثمن کے، اور ثمن جو ہوتا ہے وہ ذریعہ ہوتا ہے اس کے ذریعے مبیع تک پہنچا جاتا ہے کسی چیز کو خریدا جاتا ہے۔ جس طرح دیکھیے آپ کنویں سے پانی نکالنا چاہتے ہیں تو رسی اور ڈول کی آپ کو ضرورت پڑے گی، رسی اور ڈول ذریعہ ہے اور اس کے ذریعے آپ کس کو حاصل کر لیں گے؟ پانی کو۔ تو یہاں بیع کے اندر بھی یہ جو ثمن ہوتی ہے یہ ذریعہ اور وسیلہ ہوتا ہے اس کے ذریعے مبیع تک پہنچا جاتا ہے بھئی۔ تو یہ جو سونا چاندی اور کرنسی ہیں یہ آپ کے پاس ہوں تو یہ آپ کو کوئی نفع نہیں دیں گے، ہاں جب یہ آپ کے ہاتھ سے نکلیں گے آپ ان کو خرچ کریں گے تو پھر یہ آپ کو نفع دیں گے: ان کے ذریعے آپ

کھانے کی چیز بھی خرید سکتے ہیں، پہننے کی چیز بھی خرید سکتے ہیں، رہنے کی جگہ بھی خرید سکتے ہیں۔ تو یہ بھی ذریعہ ہیں کس تک پہنچنے کا؟ مبیع تک پہنچنے کا، تو لہٰذا جب یہ ذریعہ ہیں تو ان پر با داخل کی جاتی ہے کیونکہ یہ وسیلہ اور ذریعہ ہیں اور با بھی جو ہے وہ وسیلے اور ذریعے کے لیے ہے اور یہ وسیلوں اور ذریعوں پر داخل ہوتی ہے۔ مثلاً آپ عربی میں کہتے ہیں: كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ میں نے کس کی مدد سے لکھا؟ قلم کی مدد سے لکھا، تو دیکھو قلم ذریعہ ہے جس کے ذریعے لکھا جاتا ہے تو با کس پر داخل ہوتی ہے؟ ذریعے اور وسیلے پر داخل ہوتی ہے، تو ثمن بھی بیع کے اندر وسیلہ اور ذریعہ ہوتا ہے جس کے ذریعے کس تک ہم پہنچتے ہیں؟ مبیع تک پہنچتے ہیں بھئی، تو اسی لیے با جو ہے وہ کس پر داخل ہوتی ہے؟ وسیلے یعنی ثمن پر داخل ہوگی بیع کے اندر۔

بھئی آپ عام بیوع کرتے ہیں پیسے وغیرہ دے کر کوئی چیز خریدتے ہیں اس میں تو ثمن واضح ہے جو آپ پیسے دے رہے ہیں وہ ثمن ہے جو چیز خرید رہے ہیں وہ مبیع ہے، لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ دونوں طرف سامان وغیرہ ہوتا ہے، سامان: مثلاً آپ کتاب دے کر قلم خریدتے ہیں کسی ساتھی سے، اب یہاں ایک طرف کتاب ہے دوسری طرف قلم ہے نہ سونا ہے نہ چاندی ہے نہ کرنسی، اب ان میں سے کس کو مبیع بنایا جائے گا اور کس کو ثمن قرار دیا جائے؟ تو چنانچہ آپ نے فقہ میں پڑھا ہوگا کہ جس پر با داخل کی گئی ہے وہ ہے ثمن اور جو دوسری جانب چیز ذکر ہے اس کو کیا کہیں گے؟ مبیع کہیں گے۔ چنانچہ جو ثمن ہوگا اس پر ثمن کے احکام لاگو ہوں گے اور جو مبیع ہے اس پر مبیع کے احکام لاگو ہوں گے، پڑھا ہے یا نہیں آپ نے فقہ میں بھئی؟ تو با کس پر داخل ہوتی ہے؟ ثمن پر، تو جس پر با داخل ہوگی اس کو ثمن قرار دیا جائے گا اور اس کے مطابق بیع کے احکامات جاری ہوں گے بھئی۔

تو یہی بات کر رہے ہیں بھئی: وَتَصْحَبُ الْأَثْمَانَ اور یہ با داخل ہوتی ہے ثمنوں پر حَتّٰى لَوْ قَالَ یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے یوں کہا: اِشْتَرَيْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ، اِشْتَرَيْتُ مِنْكَ میں نے خرید لیا آپ سے هٰذَا الْعَبْدَ یہ غلام بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ کس کے بدلے میں؟ ایک کُر عمدہ گندم کے بدلے میں، ایک کُر عمدہ گندم کے بدلے میں۔

اچھا بھئی یہاں کُر کا لفظ آیا اس کو پہلے سمجھ لیں۔ یاد رکھیے یہ قدیم پیمانہ تھا، قدیم ایک پیمانے کا نام ہے کُرٌّ بھئی۔ ایک کُر کتنا ہوتا ہے بھئی؟ اوزانِ شرعیہ یاد ہیں یا بھول گئے بھئی؟ بھئی یاد رکھیں پھر یاد کر لیں بار بار میں ایسی ضروری چیز ہے بار بار دہراتا ہوں تاکہ آپ کو یاد ہو جائیں: یاد رکھیے آٹھ چاول کے دانے ہوں تو یہ برابر ہیں ایک رتی کے، آٹھ رتیاں ہوں تو یہ برابر ہیں ایک ماشے کے۔ جلدی جلدی لکھیے بھئی: آٹھ چاول کے دانے ایک رتی، آٹھ رتیاں ہوں تو ایک ماشہ، بارہ ماشے ہوں تو یہ ایک تولہ بنتا ہے بھئی ایک تولہ۔ اور آج کل بھئی ہمارے ہاں کلو چلتے ہیں تو یاد رکھیے یہ کلو جو ہے اس میں ہزار گرام ہوتے ہیں ہزار، اور تولہ جو ہے وہ گیارہ اعشاریہ چھ چھ چار گرام ہوتا ہے۔ تولہ کتنے کے برابر ہے؟ گیارہ اعشاریہ چھ چھ چار۔ یاد رکھیے یہ اعشاریہ کے بعد جو عدد ہوتے ہیں ان کو الگ الگ پڑھا جاتا ہے تو اس کو گیارہ اعشاریہ چھ سو چونسٹھ نہیں پڑھنا

بھئی، یہ غلط ہے حساب کے قوانین کے اعتبار سے اور بڑے بڑے لوگ اس میں غلطی کرتے ہیں بھئی، یہ قطعی قوانین میں سے ہے کہ ان کو الگ الگ پڑھا جائے گا بھئی: گیارہ اعشاریہ چھ چھ چار گرام۔ گیارہ اعشاریہ چھ چھ چار گرام ہوں تو یہ ایک تولہ بنتا ہے بھئی ایک تولہ۔ اور اسی تولے ہوں تو یہ ایک سیر بنتا ہے، اسی تولے ہوں تو یہ ایک سیر بنتا ہے۔ پہلے ہمارے ہاں بھئی سیر رائج تھے بھئی اب تو کلو چلتے ہیں، کلو سیر سے کچھ بڑا ہوتا ہے، تو اگر آپ ہزار، کلو میں کتنے گرام ہوتے ہیں ہزار، ہزار کو اگر آپ گیارہ اعشاریہ چھ چھ چار سے تقسیم کریں تو کلو میں تولے نکل آئیں گے کہ اتنے تولے ہوتے ہیں اور تقریباً یہ چھیاسی تولے کے لگ بھگ بنتا ہے کلو بھئی، چھیاسی تولے تقریباً ایک کلو میں ہوتے ہیں بھئی، یعنی سیر اور کلو میں چھ تولے کا فرق ہے بھئی تقریباً چھ تولے کا، کلو چھ تولے تقریباً زیادہ ہوتا ہے سیر سے۔

اچھا بھئی بات ہماری کُر کے بارے میں چل رہی ہے تو صرف اس سے متعلقہ بحث کرتے ہیں۔ تو آٹھ چاول کے دانے ہوں تو یہ کتنا ہوا؟ ایک رتی، آٹھ رتیاں ہوں تو ایک ماشہ، بارہ ماشے ہوں تو ایک تولہ، اور یاد رکھیے پونے چونتیس تولے ہوں تو یہ ایک رطل بنتا ہے بھئی، پونے چونتیس تولے، مد نہیں رطل رطل، پونے چونتیس تولے ہوں تو یہ ایک رطل بنتا ہے را طا لام رطل۔ پونے چونتیس تولے ایک رطل، دو رطل ملیں تو یہ بنتا ہے ایک مُد میم دال بھئی مُد، دو رطل ہوں تو کتنا بن گیا؟ ایک مد بن گیا۔ اور چار مد ہوں تو یہ بنتا ہے ایک صاع بھئی، چار مد ہوں تو یہ بنتا ہے ایک صاع، ایک صاع۔ معلوم ہوا ایک صاع میں آٹھ رطل ہو گئے کیونکہ صاع میں چار مد ہیں نا اور مد میں دو رطل ہیں تو ایک صاع میں آٹھ رطل ہو گئے، اور ایک رطل کتنے کا تھا؟ پونے چونتیس تولے، تو یہ جمع کریں پونے چونتیس آٹھ مرتبہ ہو اس کو آٹھ سے ضرب دیں، کیلکولیٹر نہیں کسی کے پاس؟ جلدی جلدی کیجیے بھئی، پونے چونتیس لکھیں گے کیسے؟ تینتیس اعشاریہ سات پانچ، تینتیس اعشاریہ سات پانچ کو آٹھ سے ضرب دیں بھئی: دو سو ستر! دو سو ستر تولے، معلوم ہوا ایک صاع دو سو ستر تولے کا ہوتا ہے بھئی دو سو ستر تولے۔ اور سیروں کے حساب سے، بھئی صاع تو جگہ جگہ آتا ہے یہ تو آپ کو ویسے ہی یاد ہونا چاہیے ایک صاع دو سو ستر تولے کا ہوتا ہے، اور سیروں کے حساب سے یہ تین سیر چھ چھٹانک کا بنے گا بھئی، تین سیر چھ چھٹانک یعنی ڈیڑھ پاؤ، ایک پاؤ میں چار چھٹانک ہوتے ہیں نا، تین سیر چھ چھٹانک یعنی تین سیر ڈیڑھ پاؤ، اگر یہ دو چھٹانک اور ہوتا تو ساڑھے تین بن جاتا بھئی یعنی یہ ساڑھے تین سے تھوڑا سا کم ہوتا ہے۔ اچھا اور ساڑھے تین کا آدھا کتنا ہوتا ہے؟ تین کا آدھا کتنا؟ ڈیڑھ، اور آدھے کا آدھا کتنا؟ پاؤ، تو پونے دو۔ تو اسی لیے آپ پڑھتے ہیں بھئی صدقۂ فطر کی مقدار کتنی ہے؟ پونے دو کلو گندم کہتے ہیں دیں یا اس کی قیمت دیں بھئی، تو یہ پونے دو سیر سے بھی ایک چھٹانک کم ہے بھئی کیونکہ تین سیر چھ چھٹانک کا آدھا ہے نا! حساب سمجھ میں آگیا؟ اچھا تو بہرحال چونکہ وہ تھوڑا سا فرق ہے تو اسی کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں کہ پونے دو سیر، یہ نصف صاع کی مقدار بیان کی جاتی ہے نصف صاع، تو ایک صاع وہی تین سیر چھ چھٹانک۔

اچھا یہ صاع ہوا، ساٹھ صاع ہوں تو یہ ایک وَسْق بنتا ہے وسق، ساٹھ صاع ہوں تو یہ ایک وسق بنتا ہے واو سین قاف دو نقطوں والا، واو سین قاف دو نقطوں والا بھئی وَسْق سین ساکن ہے، یہ ایک وسق ہوا۔ کتنے صاع؟ ساٹھ صاع بھئی۔

اچھا تو اس میں ساٹھ صاع ہوئے، تو ایک صاع کتنے کا تھا؟ دو سو ستر تولے، تین سیر چھ چھٹانک کا، اب اگر آپ حساب کریں گے ساٹھ سے ضرب دیں گے: سولہ ہزار دو سو تولے بن گئے، اچھا یہ تولوں کا انہوں نے حساب نکال لیا۔ تین سیر چھ چھٹانک، تو بہر حال آپ یہ بعد میں حساب کر لیجیے گا بھئی، یہ جب آپ اس کو تین سیر چھ چھٹانک کو ساٹھ سے ضرب دیں گے ساٹھ گنا کر لیں گے تو یہ ایک وسق سیروں میں نکل آئے گا کتنے میں؟ سیروں میں، اور اچھا ایک من میں کتنے سیر ہوتے ہیں؟ چالیس، تو جو نکلے گا اس کو چالیس سے تقسیم کرنا تو من نکل آئیں گے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ یہ نکلے گا بھئی پانچ من اڑھائی سیر! ایک وسق کی مقدار کتنی ہے؟ پانچ من اڑھائی سیر یعنی دو سیر اور آدھا سیر، پانچ من اڑھائی سیر یہ ایک وسق نکلا بھئی۔ اور بارہ وسق ہوں تو یہ ایک کُر بنتا ہے بھئی! بارہ وسق ہوں تو یہ ایک کُر بنتا ہے، ایک کُر بھئی۔ تو پانچ کو ذرا بارہ سے ضرب دیں: بارہ پنجے ساٹھ، ساٹھ من، اور ڈھائی سیر کو بھی بارہ سے ضرب دیں: تیس سیر بن جائے گا، تو یہ پونے اکسٹھ من کا ہے ایک کُر بھئی، پونے اکسٹھ من! تو یہ بڑا پیمانہ تھا سب سے بڑا بھئی پیمائش کا بھئی۔ اچھا بھئی کُر کی مقدار پتہ چل گئی بھئی؟

اچھا اب دیکھیے: حَتّٰی لَوْ قَالَ یہاں تک کہ اگر کسی نے یہ کہا اِشْتَرَیْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ میں نے خرید لیا تم سے یہ غلام عمدہ گندم کے ایک کُر کے بدلے میں، یَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا۔ بھئی اب دیکھیے اس جملے کے اندر بھئی اِشْتَرَیْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ، اب دیکھیے ایک طرف غلام ہے ایک طرف گندم ہے ثمن کی جنس میں سے کوئی بھی نہیں ہے تو اب کیسے پتہ چلے گا کہ کیا ثمن ہے اور کیا مبیع؟ کس کو دیکھنا پڑے گا؟ با کو دیکھتے ہیں با کس پر داخل ہو رہی ہے؟ كُرٍّ مِنْ حِنْطَةٍ پر داخل ہو رہی ہے تو معلوم ہوا یہ گندم یہ ہے ثمن اور غلام کیا ہے؟ مبیع۔ تو کہتے ہیں یَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا تو یہ کُر جو ہے وہ ثمن ہوگا فَيَصِحُّ الِاسْتِبْدَالُ بِهٖ۔ جی یہاں سے ایک اور ضابطہ بیان کر رہے ہیں۔ بھئی آپ نے بیع کے باب میں پڑھا ہوگا کہ مبیع میں قبل القبض تصرف جائز نہیں جبکہ ثمن میں قبل القبض تصرف جائز ہے: مبیع میں قبل القبض قبضے سے پہلے بیع کے اندر تصرف کرنا جائز نہیں ہے جبکہ ثمن میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔ تصرف مثلاً بھئی میں نے آپ سے کہا کہ میں نے یہ کتاب آپ سے سو روپے میں خرید لی، آپ نے کہا مجھے منظور ہے، بس ایجاب و قبول ہوتے ہی میں کتاب کا مالک بن گیا، کتاب ابھی آپ کے پاس ہے لیکن میں اس کا مالک، ایجاب و قبول ہوتے ہی مشتری اس کا مالک بن جاتا ہے تو کتاب کا میں مالک بن گیا اگرچہ ابھی آپ کے پاس ہے، ہاں اور میرے ذمے آپ کے سو روپے لازم اور واجب ہو گئے بھئی میں نے سو روپیہ آپ کا دینا ہے۔ اب آپ بتائیے اس میں مبیع کیا؟ کتاب، اور ثمن کتنا ہے؟ سو روپیہ۔ اب کتاب ہوئی مبیع اور مبیع کے اندر قبل القبض تصرف جائز نہیں: یہ کتاب آپ مجھے دے دیں میں اس پر قبضہ کر لوں پھر میری مرضی ہے اس میں جو بھی تصرف کروں کسی کو تحفہ دینا چاہتا ہوں تحفہ دے دوں میں کسی کے ہاتھ بیچنا چاہتا ہوں تو بیچ بھی سکتا ہوں، لیکن قبضے سے پہلے میں اس میں کوئی تصرف کرتا ہوں مثلاً یہ کتاب ابھی آپ کے پاس ہے میں زید سے کہتا ہوں بھئی وہ کتاب اس کے پاس ہے ابھی میں نے لی تو نہیں لیکن میں اس کا مالک ہوں میں خرید چکا ہوں وہ کتاب میں آپ کو ایک

سو بیس روپے میں بیچتا ہوں ! نہیں بھئی یہ میں کیا کر رہا ہوں؟ بیع میں قبل القبض تصرف کر رہا ہوں اور بیع میں قبل القبض تصرف جائز نہیں۔ یا اس کی دوسری صورت تصرف کی بنا لیں: کتاب آپ نے دینی ہے کتاب ابھی آپ کے پاس ہے میں آپ سے کہتا ہوں بھئی یوں کرو کتاب نہ دو کتاب کے بدلے مجھے اپنا قلم دے دو، تو یہ میں کیا کر رہا ہوں؟ بیع میں تصرف کر رہا ہوں قبل القبض اور یہ تو جائز نہیں۔ یا تیسری صورت بھئی تصرف کی بنا لیں: بیع آپ کے پاس ہے ابھی میں زید سے کہتا ہوں بھئی وہ کتاب اس کے پاس ہے میں اس کا مالک ہوں میں نے تمہیں وہ کتاب تحفے کے طور پر دے دی جاؤ اس سے جا کر لے لو، بھئی یہ میں کیا کر رہا ہوں؟ بیع میں قبل القبض تصرف کر رہا ہوں اور بیع میں تو قبل القبض تصرف کی اجازت نہیں۔ جبکہ ثمن کے اندر قبل القبض تصرف کی اجازت ہوتی ہے، لہٰذا میں نے آپ کا سو روپیہ دینا ہے ابھی دیا نہیں آپ مجھے کہتے ہیں بھئی یوں کرو وہ سو روپیہ آپ نے مجھے دینا ہے وہ سو آپ رکھیں اس کے بدلے مجھے اپنا قلم دے دیں، تو یہ آپ کر سکتے ہیں کیونکہ آپ کس میں تصرف کر رہے ہیں؟ ثمن میں اور ثمن میں قبل القبض بھی تصرف جائز ہے۔ تو یہ بیعِ منقولی کے اندر ہے بھئی: دیکھو چیزیں دو قسم پر ہیں کچھ منقولی ہیں کچھ غیرِ منقولی ہیں، منقولی جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کیا جا سکتا ہے غیرِ منقولی جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل نہیں کیا جا سکتا۔ یہ کتاب ہے، قلم ہے، گاڑی ہے، موٹر سائیکل ہے یہ سب چیزیں منقولی ہیں، جبکہ اس کے مقابلے میں گھر، گھر کو اب آپ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں کر سکتے، گھر ہے، کھیت ہے، زمین ہے وغیرہ یہ چیزیں غیرِ منقولی ہیں۔ تو یہ ضابطہ کس کا بیان ہو رہا ہے؟ بیعِ منقولی کا، بیعِ منقولی میں قبل القبض تصرف جائز نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور ثمن کے اندر قبل القبض بھی تصرف جائز ہے۔

تو یہاں پر بھی دیکھیے بھئی گندم بھی منقولی ہے بھئی یہ تو ثمن ہے اور غلام بھی کیا ہے؟ منقولی ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ اس کو نقل کیا جا سکتا ہے۔ تو کہتے ہیں يَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا تو کُر جو ہے وہ ثمن ہوگا فَيَصِحُّ الِاسْتِبْدَالُ بِهِ تو صحیح ہے اس کو بدلنا یعنی اس کی جگہ دوسری چیز دینا صحیح ہے بھئی اس کو بدل لینا جائز ہے کیونکہ ثمن ہے اور ثمن کے اندر قبل القبض تصرف جائز ہے بھئی، تو وہ کہتا ہے بھئی آپ نے میری گندم تو دینی ہے آپ کے ذمے ہے اس گندم کے بجائے آپ مجھے جو دے دیں اتنی اتنی تو یہ تصرف اس کے لیے جائز ہوگا۔ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ مَدْخُوْلُ الْبَاءِ هُوَ الثَّمَنَ اس لیے کیونکہ جب با کا مدخول وہ ثمن ہے كَانَ الْعَبْدُ مَبِيْعًا تو غلام کیا ہوگا؟ غلام مبیع ہوگا وَكُرُّ الْحِنْطَةِ ثَمَنًا اور حنطہ کا کُر وہ ثمن ہوگا فَيَكُوْنُ الْبَيْعُ حَالًّا تو بیع کون سی ہوگی؟ حالی ہوگی یعنی نقد بیع جو ہو رہی ہے، ایک آگے بیعِ سلم آرہی ہے بھئی اس کا ذکر آگے آئے گا بھئی تو یہ بیع حالی ہوگی یعنی بیعِ سلم نہیں ہوگی، وَيَصِحُّ اسْتِبْدَالُ كُرِّ الْحِنْطَةِ بِكُرِّ الشَّعِيْرِ اور صحیح ہوگا بدلنا گندم کے کُر کو کس کے ساتھ؟ جو کے کُر کے ساتھ قَبْلَ الْقَبْضِ قبضے سے پہلے إِذْ يَجُوْزُ الِاسْتِبْدَالُ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ الْقَبْضِ اس لیے کیونکہ بدلنا جائز ہے ثمن میں قبضے سے پہلے ہی، وَلَوْ كَانَ مَبِيْعًا لَمْ يَجُزْ ذٰلِكَ اور اگر یہ مبیع ہوتا تو پھر جائز نہ ہوتا۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا أَضَافَ الْعَقْدَ إِلَى الْكُرِّ بخلاف اس کے کہ جب اس شخص نے نسبت کر دی عقد کرنے والے نے عقد

کی إِلَى الْكُرِّ کس کی طرف؟ کُر کی طرف عقد کی نسبت کی بِأَنْ قَالَ بایں طور کہ اس نے یوں کہا: اِشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ بِهٰذَا الْعَبْدِ میں نے تم سے خریدا ایک کُر گندم کا بِهٰذَا الْعَبْدِ اس غلام کے بدلے میں! بس ذرا سی عبارت بدلی مسئلہ ہی سارا بدل گیا بھئی: پہلے با داخل کی تھی کُر پر اب با کس پر داخل کر دی؟ عبد پر داخل کر دی۔ کہتے ہیں حَيْثُ يَكُوْنُ هٰذَا الْعَقْدُ عَقْدَ السَّلَمِ اس حیثیت سے کہ یہ عقد جو ہوا یہ اب عقدِ سلم ہوا بھئی، یہ عقدِ سلم ہوگا۔

بھئی یاد رکھیے عقدِ سلم کسے کہتے ہیں؟ کہ جس میں آپ کوئی چیز لینے جاتے ہیں مثلاً گندم وغیرہ اور ثمن اسی مجلس میں دے دیتے ہیں اور گندم وغیرہ وہ آپ کو چار چھ مہینے بعد دے گا بھئی، اس کو کیا کہتے ہیں؟ عقدِ سلم کہتے ہیں، عقدِ سلم۔ اس میں ثمن اسی مجلس میں دیے جاتے ہیں اور مبیع متعینہ مدت کے بعد ملتا ہے، تو یہ عقدِ سلم ہے۔ تو یہ جو اس شخص نے عقد کیا اس نے با کو کس پر داخل کر دیا؟ عبد پر تو وہ ثمن بن گیا اور كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ جو ہے وہ مبیع بن گئی، اور کیا کہا؟ اِشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ میں نے تم سے خریدا ایک کُر گندم کا، تو كُرًّا نکرہ ہے اور نکرہ ذاتِ معین پر دلالت کرتا ہے یا غیرِ معین پر؟ ذاتِ غیرِ معین پر، معلوم ہوا کُر وہاں موجود نہیں ہے اور وہ اس کی اس کے ساتھ بیع کر رہا ہے معلوم ہوا کُر اس کے ذمے ہو جائیں گے اس کو بعد میں دینے پڑیں گے۔ متعین ہوتے تو پھر تو یہ کہتا نا هٰذَا الْكُرَّ یہ والا کُر، اور غلام اس کے پاس موجود ہے غلام اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے بِهٰذَا الْعَبْدِ یہ والا غلام بھئی یہ میں اس کے بدلے میں خرید رہا ہوں تم سے کیا خرید رہا ہوں؟ ایک کُر گندم کا خرید رہا ہوں۔ تو یاد رکھیے اب یہ بیعِ سلم بن گئی کیونکہ مبیع غیرِ متعین ہوا: بیعِ سلم میں بھی مبیع غیرِ متعین ہوتا ہے، بھئی وہ چھ مہینے بعد گندم لا کر دے گا تو کوئی متعین گندم تھی کہ یہ والی گندم جو آپ کے پاس پڑی ہے یہ چھ ماہ بعد میرے حوالے کرنا؟ نہیں بھئی، جہاں سے بھی وہ اس جیسی گندم لائے انتظام کرے اور آپ کے حوالے کر دے، تو اس کے اندر مبیع متعین نہیں ہوتا جبکہ ثمن اس کے اندر متعین ہوتے ہیں اسی مجلس میں حوالے کرنا پڑتے ہیں، بیعِ سلم کی شرائط میں سے ہے بھئی کہ ثمن اسی مجلس میں دیے جائیں گے۔ تو یہ عقدِ سلم بن جائے گا۔ کیا بن جائے گا؟ عقدِ سلم، اور لہٰذا جب یہ عقدِ سلم ہو گیا تو اس صورت میں عقدِ سلم کی شرائط کا لحاظ رکھنا پڑے گا، اور عقدِ سلم کی شرائط آپ فقہ کی کتابوں میں پڑھ چکے ہیں کہ اس کے اندر جو مبیع ہے جو چھ ماہ بعد ملنا ہے اس کی جنس بھی متعین ہونی چاہیے کہ کیا چیز گندم خریدنی ہے یا جو خریدنے ہیں یا چاول وہ بھی متعین ہوں، اس کی نوع بھی متعین ہو، اور اسی طرح اس کی صفت بھی ہو اعلیٰ درجے کا متوسط درجے کا یا ادنیٰ درجے کا یہ بھی متعین ہو، اور اسی طرح اس کی مقدار بھی معلوم ہونی چاہیے کتنی مقدار ہے جیسے یہاں ایک کُر مقدار ذکر کی گئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور اسی مجلس کے اندر ثمن کی ادائیگی بھی ضروری ہے کہ اس پر وہ قبضہ کر لے جو بیچنے والا ہے، اور نیز وہ محل بھی وہ جگہ بھی متعین ہونی چاہیے جہاں پر وہ گندم کی ادائیگی کرے گا، یہ اس وقت جگہ کی تعیین ضروری ہے اگر جو چیز خریدی گئی ہے وہ وزنی ہے، اس کی بھی تعیین ضروری ہے ورنہ تو بعد میں جھگڑا

ہوگا: وہ آپ کو کہے گا آؤ بھئی گندم آکر فلاں جگہ کراچی میں میں نے منگوا کر خرید کر رکھ لی ہے جاؤ جا کر کراچی سے لے لو! آپ کہیں گے بھئی عجیب بات ہے یہاں تو لانے لے جانے میں ہی میرا پتہ نہیں کتنے ہزار خرچہ ہو جائے گا گندم مجھے یہاں میرے گھر پر چاہیے، تو اب جھگڑا آئے گا۔ یا وہ کہے گا آؤ بھئی میری دکان سے آکر لے کر جاؤ، آپ کہیں گے نہیں بھئی مجھے اپنے گھر پر چاہیے دکان سے گھر تک میرا خرچہ ہوگا وہ تم میرے اوپر کیوں ڈال رہے ہو؟ تو لہٰذا جب وزنی چیز ہو تو پہلے سے متعین ہونا چاہیے فلاں جگہ پر ادائیگی ہوگی اس چیز کی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ عقدِ سلم کے اندر یہ شرائط وغیرہ کا لحاظ رکھنا پڑے گا بھئی۔

اور پھر یاد رکھیے عقدِ سلم کے اندر نہ مبیع میں استبدال جائز ہے اور نہ ثمن میں استبدال جائز ہے۔ بھئی مبیع میں تو قبل القبض تصرف جائز ہی نہیں ہوتا اور وہ کُر گندم کا کیا ہے؟ وہ مبیع ہے، آپ اس کو کہتے ہیں بعد میں بھئی ایک کُر گندم کے بجائے یوں کرو مجھے ایک کُر جو کا دے دینا، نہیں بھئی یہ آپ کس میں تصرف کر رہے ہیں؟ مبیع میں، اور قبل القبض مبیع میں تصرف جائز نہیں۔ نیز یہاں پر ثمن میں بھی تصرف جائز نہیں ہے عقدِ سلم کے اندر! مثلاً عقد کر لیا اب وہ آپ سے کہتا ہے بھئی تم نے یہ غلام مجھے دینا تھا یوں کرو اس غلام کے بجائے مجھے ایک گاڑی دے دو، فرض کرو کوئی چیز کر لیں تو وہ غلام کے بجائے وہ گاڑی لینا چاہتا ہے ثمن میں تصرف کر رہا ہے اور کون سے عقد کے اندر؟ عقدِ سلم کے اندر۔ بھئی ثمن میں ویسے تصرف کی اجازت تھی لیکن عقدِ سلم کے اندر اجازت نہیں۔ کیوں؟ اس کی کیا وجہ ہے؟ وجہ اس کی یہ کہ عقدِ سلم میں اسی مجلس کے اندر ثمن پر قبضہ شرط ہے: مبیع تو ملنا ہے چھ مہینے کے بعد لیکن ثمن کی تو ابھی ادائیگی ضروری ہے تو اسی مجلس میں ثمن پر قبضہ شرط ہے کہ بائع کیا کر لے اسی مجلس میں ثمن پر قبضہ کر لے، اور اگر وہ بدل لیتا ہے غلام کے بجائے گاڑی لیتا ہے تو غلام پر قبضہ پایا گیا؟ نہیں، اس نے تو گاڑی پر قبضہ کیا غلام پر تو قبضہ نہیں کیا تو شرط پوری نہیں ہوئی لہٰذا عقد ہی فاسد ہو جائے گا! تو اس میں ضروری ہے کہ اسی جگہ پر کیا کرے ثمن پر قبضہ کرے تو لہٰذا اس میں بھی استبدال جائز نہیں ہے اسی وجہ سے۔ بھئی بات سب کو سمجھ بھی آئی کہ نہیں؟

تو کہتے ہیں: حَيْثُ يَكُوْنُ هٰذَا الْعَقْدُ عَقْدَ السَّلَمِ اس حیثیت سے کہ یہ عقد جو ہے عقدِ سلم ہوگا إِذِ الْعَبْدُ مُشَارٌ إِلَيْهِ مَوْجُوْدٌ اس لیے کیونکہ غلام جو ہے وہ مشار الیہ ہے موجود ہے یعنی اس کی طرف اشارہ کر رہا ہے نا هٰذَا الْعَبْدِ، وہ مشار الیہ ہے موجود ہے فَيُسَلِّمُهُ فِي الْمَجْلِسِ تو وہ اس کے سپرد کر دے گا اسی مجلس میں، وَالْكُرُّ غَيْرُ مُعَيَّنٍ اور کُر جو ہے وہ غیرِ معین ہے کیونکہ اس نے کیا ذکر کیا تھا كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ نکرہ ذکر کیا تھا تو کُر غیرِ معین ہے فَيَكُوْنُ مَبِيْعًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ تو وہ ایسا مبیع ہے جو متعین نہیں ہے، فَلَا بُدَّ فِيْهِ أَنْ تُوْجَدَ شَرَائِطُ السَّلَمِ پس ضروری ہے اس کے اندر کہ سلم کی شرائط پائی جائیں حَتّٰى يَصِحَّ تاکہ یہ صحیح ہو جائے، شرائطِ سلم پائی جائیں یہ ضروری ہے تاکہ یہ عقد کیا ہو جائے؟ صحیح ورنہ تو فاسد ہو جائے گا، فَلَا يَجُوْزُ اسْتِبْدَالُهُ تو لہٰذا اب اس کُر کو بدلنا جائز نہیں۔ کُر کو بدلنا جائز نہیں، کیوں جائز نہیں؟ کہتے ہیں إِذْ لَا يَجُوْزُ الِاسْتِبْدَالُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ

اس لیے کیونکہ مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے۔ بھئی یاد رکھیے یہ عقدِ سلم کے اندر یہ جو خریدار ہے اس کو کہتے ہیں رَبُّ السَّلَمِ، خریدار کو کیا کہتے ہیں؟ رَبُّ السَّلَمِ، اور جو وہ ثمن حوالے کرے گا اسی مجلس میں اس کو کہتے ہیں رَأْسُ الْمَالِ، اور وہ جو بائع ہے جس کے ساتھ یہ عقد کر رہا ہے اس کو کہتے ہیں مُسْلَمٌ إِلَيْهِ، اور وہ چیز جس کو وہ ادا کرے گا چھ مہینے بعد یعنی مبیع اس کو کہتے ہیں مُسْلَمٌ فِيْهِ۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہی بات کر رہے ہیں إِذْ لَا يَجُوْزُ الِاسْتِبْدَالُ فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ اس لیے کیونکہ جائز نہیں ہے مسلم فیہ یعنی مبیع کے اندر استبدال کیونکہ مبیع کے اندر ہم ضابطہ ذکر کر چکے کہ اس میں قبل القبض تصرف جائز نہیں، تو پچھلے مسئلے میں گندم کا جو کُر تھا وہ ثمن تھا اس میں استبدال جائز تھا لیکن یہاں پر وہ کیا بن چکا؟ مبیع بن چکا اس میں استبدال جائز نہیں بھئی، اور نیز میں نے یہ بھی ذکر کر دیا کہ یہاں غلام کے اندر یعنی ثمن میں بھی اب تصرف جائز نہیں کیونکہ اسی مجلس میں اس پر قبضہ ضروری ہے اگر اس میں استبدال کرے گا تو قبضہ تو نہ پایا گیا وہ تو شرط تھی عقدِ سلم کے لیے۔

فَلَوْ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَعَبْدِيْ حُرٌّ يَقَعُ عَلَى الْحَقِّ پس اگر کہا کسی شخص نے إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ اگر تو نے مجھے خبر دی فلاں کے آنے کی فَعَبْدِيْ حُرٌّ تو میرا غلام آزاد ہے يَقَعُ عَلَى الْحَقِّ تو یہ جو قسم ہے اس کی یہ واقع ہوگی حق پر بھئی، کس پر؟ حق یعنی سچی خبر پر۔ یہ اس کا کلام کس پر محمول ہوگا؟ سچی خبر پر یعنی سچی خبر دے گا تو تب اس کا غلام آزاد ہوگا، اگر جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد نہیں ہوگا۔ بھئی اس نے کیا کہا تھا؟ اگر تو نے مجھے خبر دی کہ زید آگیا ہے تو میرا غلام آزاد، اور اس نے لفظ کیا استعمال کیا أَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ با کو لے کر آیا اور با کس چیز کا فائدہ دیتی ہے؟ الصاق کا، معلوم ہوا خبر دینا وہ ملا ہوا ہو کس کے ساتھ؟ آنے کے ساتھ، اور آنے کے ساتھ خبر کا دینا تب ہی مل سکتا ہے جب وہ آئے اور پھر یہ خبر دے تو خبر دینا مل گیا کس کے ساتھ؟ آنے کے ساتھ۔ اور اگر وہ آیا ہی نہ ہو اور یہ جھوٹی خبر دے دے تو اب خبر تو دے رہا ہے لیکن کیا یہ خبر ملصق ہے اس کے آنے کے ساتھ؟ نہیں، وہ تو آیا ہی نہیں ہے ملصق کہاں سے ہو! تو لہٰذا وہ سچی خبر دے گا تو پھر غلام آزاد ہوگا جھوٹی خبر دینے پر غلام آزاد نہیں ہوگا۔ وجہ سمجھ میں آگئی؟ کیونکہ اس نے کیا لفظ استعمال کیا ہے؟ با اور با کس لیے آتی ہے؟ الصاق کے لیے، معلوم ہوا خبر دینا ملا ہو کس کے ساتھ؟ آنے کے ساتھ، اور خبر دینا آنے کے ساتھ تب ہی مل سکتا ہے جب وہ آیا بھی ہے پھر اس نے خبر بھی دی تو خبر مل گئی کس کے ساتھ؟ آنے کے ساتھ۔

فَلَوْ قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ اگر تو نے مجھے خبر دی فلاں کے آنے کی فَعَبْدِيْ حُرٌّ تو میرا غلام آزاد ہے يَقَعُ عَلَى الْحَقِّ تو یہ قسم واقع ہوگی سچی خبر پر أَيْ عَلَى الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ، حق کا معنی بیان کر رہے ہیں أَيْ عَلَى الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ یعنی وہ خبر جو نفس الامر میں واقع ہو یعنی نفس الامر میں بھی ثابت ہو بھئی یعنی ایسا ہوا ہو پھر وہ خبر دے۔ وَذٰلِكَ اور یہ اس وجہ سے لِأَنَّ الْبَاءَ لَمَّا كَانَتْ لِلْإِلْصَاقِ اس لیے کیونکہ با جب الصاق کے لیے ہے كَانَ الْمَعْنٰى تو کلام کا معنی یہ ہوا: إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ خَبَرًا مُلْصَقًا بِقُدُوْمِ فُلَانٍ اگر تو نے مجھے خبر دی ایسی خبر جو ملی ہوئی ہو فلاں کے آنے کے ساتھ، فلاں

کے آنے کے ساتھ تو پھر میرا غلام آزاد ہے، وَلَا يَكُوْنُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ قُدُوْمُ فُلَانٍ اور یہ خبر جو ہے وہ ملصق بالقدوم نہیں ہو سکتی إِلَّا مگر اس وقت إِذَا وَقَعَ قُدُوْمُ فُلَانٍ جب دوسرے کا آنا واقع بھی ہو بھئی، فَإِنْ أَخْبَرَ بِالْقُدُوْمِ خَبَرًا صَادِقًا يَحْنَثُ الْمُتَكَلِّمُ پس اگر اس نے خبر دی آنے کی خَبَرًا صَادِقًا کس قسم کی خبر؟ اگر اس نے آنے کی سچی خبر دی تو يَحْنَثُ الْمُتَكَلِّمُ تو متکلم حانث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا وَإِلَّا لَا ورنہ نہیں ہوگا۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ بخلاف اس کے اگر اس نے یہ لفظ استعمال کیا اور یوں کہا: إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ، جزا محذوف ہے پچھلے کلام میں آگئی اس لیے اس کو دوبارہ ذکر نہیں کیا۔ بھئی پہلی صورت میں اس نے کہا تھا إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ، اب کیا کہتا ہے یا نہیں لاتا: إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ اگر تو نے مجھے خبر دی کہ فلاں آگیا ہے فَعَبْدِيْ حُرٌّ تو میرا غلام آزاد۔ اب اس نے با جب استعمال نہیں کی، پہلے تو با تھی با کی صورت میں خبر کا الصاق ضروری تھا آنے کے ساتھ، اب اس نے با استعمال نہیں کی لہذا اب الصاق بھی ضروری نہیں۔ جب الصاق نہیں تو اب چاہے وہ سچی خبر دے چاہے جھوٹی خبر دے دونوں صورتوں میں اس کا غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد۔ وہ جا کر بھئی ابھی وہ زید آیا ہی نہیں جس کے اس نے آنے کی بات کی تھی وہ جا کر کہتا ہے بھئی زید آگیا، خبر دے دی یا نہیں؟ اس نے زید کے آنے کی خبر دے دی چاہے جھوٹی ہی سہی لیکن خبر تو دے دی اور اس نے بھی کہا تھا اگر تو نے مجھے زید کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد، تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو یہاں خبر کا اس کے آنے کے ساتھ ملا ہونا ضروری نہیں کیونکہ با لے کر نہیں آیا وہ کلام میں۔ مسئلہ بھی سمجھ میں آیا کہ نہیں؟

فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مَعًا اس لیے کیونکہ یہ قسم واقع ہوگی سچی اور جھوٹی دونوں خبروں پر لِأَنَّ مُقْتَضَى الْخَبَرِ هُوَ الْإِطْلَاقُ اس لیے کیونکہ خبر کا مقتضیٰ یہاں پر اطلاق ہے، یہاں خبر مطلق ہے: پچھلے میں خبر کا الصاق ہونا چاہیے تھا اس کا قدومِ فلاں کے ساتھ اور یہاں الصاق کی قید نہیں کیونکہ با نہیں ہے تو یہاں خبر مطلق ہوگی بھئی چاہے آنے کے ساتھ دے یا چاہے آنے کے بغیر ہی دے دے یعنی جھوٹی خبر ہی دے دے، وَلَا مُقْتَضِيَ لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ۔ تو یہاں خبر کا مقتضیٰ وہ اطلاق ہے یعنی وہ مقید نہیں ہوگی آنے کے ساتھ وَلَا مُقْتَضِيَ لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ اور اس اطلاق سے عدول کا کوئی مقتضی بھی نہیں ہے: خبر کس چیز کا تقاضا کر رہی ہے با جب اس نے استعمال نہیں کی؟ کہ آنے کے ساتھ ملی ہونی چاہیے یا مطلق ہو؟ مطلق ہو، تو یہاں خبر تقاضا کر رہی ہے اطلاق کا اور اطلاق سے ہم عدول کر کے کس کی طرف چلے جائیں؟ قید کی طرف کہ خبر اس کے آنے کے ساتھ دے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہیں، تو یہ اطلاق سے ہم عدول کر کے الصاق کی طرف چلے جائیں اس کا کوئی مقتضی بھی نہیں ہے تو اس کو اپنے اطلاق پر ہی باقی رکھیں گے، خبر اپنے اطلاق پر ہے اب وہ چاہے سچی خبر دے چاہے جھوٹی خبر دے بس جب خبر دے گا کہ فلاں آگیا یہ کہتے ہی دوسرے کا غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ یہ معنی ہے لِأَنَّ مُقْتَضَى الْخَبَرِ هُوَ الْإِطْلَاقُ اس لیے کیونکہ خبر کا مقتضیٰ وہ اطلاق ہے وَلَا مُقْتَضِيَ لِلْعُدُوْلِ عَنْهُ اور اس سے عدول کا کوئی

مقتضی بھی نہیں ہے کہ ہم اطلاق کو چھوڑ کر تقیید کی طرف جائیں۔

وَلَا يُقَالُ اور یہ نہ کہا جائے یہ اعتراض نہ کیا جائے، یہ بھئی ایک اعتراض اور اس کا پھر آگے جواب دے رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ ہوتا ہے معترض اعتراض کرتا ہے کہ بھئی یہ کلام کیا ہے؟ إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ۔ بھئی أَخْبَرْتَنِيْ، أَخْبَرْتَ فعل با فاعل ہے نون وقایہ کا ہے اور یا ضمیر مفعول اول، اور أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ یہ کیا ہے؟ مفعول ثانی۔ تو أَخْبَرَ کے دو مفعول آئے اور دوسرے مفعول کی طرف یہ بواسطۂ با کے متعدی ہوتا ہے: أَخْبَرَ پہلے ایک مفعول کو تو براہِ راست نصب دیتا ہے دوسرے کو وہ نصب نہیں دے سکتا وہ کس کے ذریعے متعدی ہوتا ہے؟ با کے ذریعے، تو گویا کلام یوں ہوا إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِأَنَّ فُلَانًا، تو مفعول اول کو تو یہ براہِ راست نصب دے گا اور مفعول ثانی کی طرف کس کے واسطے سے متعدی ہوگا؟ با کے واسطے سے، تو با کو وہاں مقدر نکالنا پڑے گا۔ کیا کرنا پڑے گا؟ أَنَّ سے پہلے با کو مقدر، جب با کو مقدر نکالیں گے تو با پھر اسی الصاق کا فائدہ دے دے گی معلوم ہوا سچی خبر دینے کی صورت میں غلام آزاد ہوگا ورنہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اشکال سمجھ میں آیا؟

تو جواب دیں گے بھئی کہ بھئی یہ جو با کو ہم مقدر نکالتے ہیں ٹھیک ہے آپ کی بات ہم با کو مقدر یہاں نکالیں گے لیکن یہ جو با کو مقدر نکالیں گے یہ معنی میں ربط کے لیے ہوگا تاکہ معنی میں ربط پیدا ہو جائے باقی اس کے دوسرے اثرات نہیں پڑیں گے بھئی یعنی یہاں اب وہ الصاق والا معنی پیدا نہیں ہوگا بھئی۔ جواب سمجھ میں آیا بھئی؟ وَلَا يُقَالُ اور یہ نہ کہا جائے یعنی یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِنَّ تَعْدِيَةَ الْإِخْبَارِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا بِالْبَاءِ کہ یہ اخبار جو فعل ہے اس کو متعدی کرنا نہیں ہوگا مگر با کے ذریعے ہی یعنی یہ دوسرے مفعول کی طرف کس کے ذریعے متعدی ہوگا؟ با کے ذریعے، فَيَكُوْنُ التَّقْدِيْرُ تو تقدیرِ کلام یوں ہوئی إِنْ أَخْبَرْتَنِيْ بِأَنَّ فُلَانًا قَدِمَ دیکھو با نکال لی، فَكَانَ كَالْأَوَّلِ تو یہ کلام بھی پہلے کلام کی طرح ہوا وہاں با تھی یہاں بھی با آگئی تو وہاں پر سچی خبر کے ساتھ مقید تھی خبر تو یہاں بھی سچی خبر ہونی چاہیے۔ تو جواب دے رہے ہیں کہتے ہیں یہ اعتراض نہ کیا جائے لِأَنَّا نَقُوْلُ اس لیے کیونکہ ہم کہتے ہیں تَقْدِيْرُ الْبَاءِ لَا يَكْفِيْ إِلَّا لِسَلَاسَةِ الْمَعْنٰى دُوْنَ تَأْثِيْرَاتِهِ الْأُخَرِ، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ با کو مقدر نکالنا وہ کافی نہیں ہے مگر لِسَلَاسَةِ الْمَعْنٰى، سلاست کہتے ہیں روانی کو، ربط کو، روانی اور ربط، کہتے ہیں تقدیرِ با وہ کافی نہیں ہے مگر معنی کے ربط کے لیے، یہاں با کیوں نکالتے ہیں؟ معنی میں ربط دینے کے لیے، کہ تقدیرِ با کافی نہیں ہے مگر معنی کے ربط کے لیے دُوْنَ تَأْثِيْرَاتِهِ الْأُخَرِ نہ کہ اس کی دوسری تاثیروں کے لیے، دوسری چیزوں میں یہ اثر انداز نہیں ہوگا بھئی الصاق وغیرہ کے معنی کا فائدہ نہیں دے گا۔

یہ ایک جواب دیا مصنف نے کہ معترض نے کہا تھا بھئی با کو یہاں مقدر نکالنا پڑے گا کیونکہ أَخْبَرَ کیا کرتا ہے ایک مفعول کو نصب دیتا ہے اور دوسرے پر کیا لے کر آتے ہیں با اس کو وہ نصب نہیں دیتا وہاں با لانی پڑتی ہے، شارح نے اعتراض بھی کیا اور پھر جواب دیتے ہوئے تسلیم کر لیا کہ ہاں آپ کی بات ٹھیک ہے با نکالنا پڑے گی لیکن اس سے کوئی الصاق وغیرہ کے معنی کا فائدہ نہیں ہوگا وہ صرف معنی میں ربط دینے کے لیے ہے۔ یہ تو تسلیمی جواب تھا اعتراض تسلیم کیا اور پھر

اس کا جواب دیا۔ لیکن محشی جواب دیتے ہیں بھئی کہ نہیں با کو نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے: أَخْبَرَ براہِ راست بھی دو مفعولوں کو نصب دے دیتا ہے! أَخْبَرَ کیا کرتا ہے؟ ایک مفعول تو یا ضمیر متکلم کی ہے اس کو تو نصب دے رہا ہی ہے أَنَّ فُلَانًا قَدِمَ اس کو بھی کیا کرے گا؟ نصب دے دے گا کیونکہ أَخْبَرَ جیسے با کے ذریعے متعدی ہوتا ہے مفعول ثانی کی طرف اسی طرح بغیر با کے بھی متعدی ہو جاتا ہے بھئی۔ جواب سمجھ میں آیا؟ تو یہ محشی جواب دیتے ہیں بھئی اور لغت وغیرہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے بھئی، لغت میں بھی دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ أَخْبَرَ واقعی کبھی دوسرے مفعول کی طرف بواسطۂ با کے متعدی ہوتا ہے اور کبھی بغیر با کے ہی اس کو سیدھا نصب دے دیتا ہے۔

وَلَوْ قَالَ اور اگر یہ کہا: إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِيْ، خاوند بھئی اپنی بیوی سے کہتا ہے إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اگر تو اس گھر سے نکلی إِلَّا بِإِذْنِيْ مگر میری اجازت سے، اور آگے جزا محذوف کر دی کہ پھر تجھے طلاق ہے۔ تو اب دیکھیے بِإِذْنِيْ میں خاوند کیا لے کر آیا؟ با، اور با کس چیز کا فائدہ دیتی ہے؟ الصاق۔ معلوم ہوا اس عورت کا خروج جب بھی گھر سے پایا جائے اس کو ملا ہوا ہونا چاہیے کس کے ساتھ؟ اجازت کے ساتھ، بِإِذْنِيْ خاوند کی اجازت سے، یعنی خاوند سے اجازت جب بھی نکلنے لگے اجازت کو اس خروج کے ساتھ ملا ہوا ہونا چاہیے پہلے اجازت لے پھر نکل جائے۔ تو اب اجازت جب لے لے گی اور پھر خروج آیا تو خروج کا الصاق کس کے ساتھ ہوا؟ اجازت کے ساتھ، دونوں پائے جا رہے ہیں اکٹھے ہی بھئی۔ تو جب بھی نکلے گی اجازت لینا ضروری، اگر بغیر اجازت کے جب بھی نکلے گی تو خروج تو پایا گیا اور الصاقِ اجازت ہے؟ نہیں، اجازت کا ملنا نہیں تو فوراً کیا واقع ہو جائے گی؟ طلاق واقع ہو جائے گی۔ معنی سمجھ میں آگیا؟

تو کہتے ہیں اگر یوں کہا خاوند نے إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِيْ اگر تو اس گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ يُشْتَرَطُ تَكْرَارُ الْإِذْنِ لِكُلِّ خُرُوْجٍ تو شرط لگائی جائے گی اجازت کے تکرار کی ہر خروج ہر نکلنے کے لیے، جب بھی نکلے گی کیا ضروری؟ اجازت، لِأَنَّ مَعْنَاهُ اس لیے کیونکہ اس کلام کا معنی یہ ہوا: إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ فَأَنْتِ طَالِقٌ إِلَّا خُرُوْجًا مُلْصَقًا بِإِذْنِيْ، إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اگر تو گھر سے نکلی فَأَنْتِ طَالِقٌ تو تجھے طلاق ہے إِلَّا خُرُوْجًا مُلْصَقًا بِإِذْنِيْ مگر ایسا نکلنا جو ملا ہوا ہو میری اجازت سے، اس کا استثنا کر دیا اس صورت میں تجھے طلاق نہیں ہوگی۔ جب بھی مجھ سے اجازت لے کر نکلے گی تو تجھے طلاق نہیں، إِلَّا کے ذریعے اس کا استثنا کر دیا جبکہ اس کے بغیر، بغیر اجازت کے جب بھی نکلے گی اسے کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ دیکھیے إِلَّا کے بعد بِإِذْنِيْ تھا صرف متن میں، شارح نے کیا کیا؟ إِلَّا خُرُوْجًا مُلْصَقًا بِإِذْنِيْ بھئی اس کو نکالا اس سے پہلے بھئی، اور خُرُوْجًا نکرہ ہے اور اس کی صفت کیا لائے مُلْصَقًا بِإِذْنِيْ یہ کیا ہے اس کی؟ صفت۔ تو خُرُوْجًا نکرہ ہے اور نکرہ کی صفت صفتِ عامہ آگئی، اور آپ پہلے پڑھ چکے کہ نکرہ سیاقِ اثبات میں جب اس کی صفت صفتِ عامہ لائی جائے تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے! نکرہ کہاں آئے؟ سیاقِ اثبات میں۔ بھئی نکرہ تحت النفی تو عموم کا فائدہ دیتا ہی ہے وہ تو مشہور ضابطہ ہے، سیاقِ اثبات میں اثبات کے مقام میں اگر نکرہ آئے اور کیا آجائے اس کی؟ صفتِ عامہ تو وہ کس چیز کا فائدہ دے گا؟

عموم کا۔ بھئی پیچھے مثال گزری تھی مثلاً ایک شخص کہتا ہے: وَاللهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا، چلو پہلے كُوْفِيًّا کو ذرا ہٹاؤ: وَاللهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا رَجُلًا واللہ میں کسی ایک سے بھی بات نہیں کروں گا إِلَّا رَجُلًا سوائے ایک آدمی کے، تو اب استثنا کتنے کا ہوا؟ ایک آدمی، ایک آدمی سے بات کرنے کی اجازت ہے، جب وہ ایک آدمی سے بات کرلے گا قسم پوری ہو گئی، اب اگر کسی اور سے کرے گا فوراً کیا ہو جائے گی؟ قسم ٹوٹ جائے گی حانث ہو جائے گا۔ اور یہ رَجُلًا مقامِ اثبات میں ہے یا مقامِ نفی میں ہے؟ بھئی یہ مقامِ اثبات میں ہے! ماقبل میں تو نفی ہے وَاللهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا لیکن إِلَّا نے کیا کیا اس نفی کو؟ اس نے توڑ دیا اس نفی کو ختم کر دیا، تو اور کسی سے بات کی اجازت نہیں ایک آدمی سے بات کی اجازت ہے، تو دیکھو مقامِ اثبات میں آیا۔ اب اس کی صفتِ عامہ لے آئیں ذرا كُوْفِيًّا، تو اب دیکھیے کیا ہوا کلام: وَاللهِ لَا أُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا واللہ میں کسی سے بات نہیں کروں گا مگر کس سے؟ کوفہ والے آدمی سے، اب صفتِ عامہ ہے تو اب یہ عموم کا فائدہ دے گا: پہلے صرف ایک آدمی سے کلام کی اجازت تھی اب کوفہ کے ہر آدمی سے کلام کی اجازت ہو گئی! میں کسی سے کلام نہیں کروں گا سوائے کوفہ کے مردوں سے، تو اب کوفہ کے تمام مردوں سے وہ کلام کرلے پھر بھی حانث نہیں ہوگا کیونکہ وہ ان کا استثنا کر چکا ہے۔ تو معلوم ہوا نکرہ موضعِ اثبات میں آئے اور اس کی صفتِ عامہ آجائے تو اس میں کیا آجاتا ہے؟ عموم۔ تو یہاں بھی خُرُوْجًا نکرہ ہے اور مقامِ اثبات میں ہے، إِلَّا کے بعد آیا اب یہ مقامِ اثبات میں ہے اور اس کی صفت مُلْصَقًا بِإِذْنِيْ صفتِ عامہ لائی گئی تو یہ عموم کا فائدہ دے گا۔ معلوم ہوا کہ ہر وہ خروج مستثنیٰ ہو گیا جس میں اجازت ہو: اس عورت کو خروج پر طلاق ہے لیکن ہر وہ خروج مستثنیٰ ہے جس کے ساتھ کیا ملی ہوئی ہو؟ اجازت، معلوم ہوا اس صورت میں طلاق نہیں جب بھی وہ اجازت لے کر نکلے گی اسے طلاق نہیں، اور اگر اجازت کے بغیر نکلی پھر کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ تو کہتے ہیں: وَهُوَ نَكِرَةٌ مَوْصُوْفَةٌ فِي الْإِثْبَاتِ اور یہ نکرۂ موصوفہ ہے اثبات کے اندر فَتَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ پس یہ عام ہوگا عمومِ صفت کے ساتھ فَيَحْرُمُ مَا سِوَاهُ پس حرام ہوں گے اس کے علاوہ یعنی اس خروج کے علاوہ باقی خروج حرام ہوں گے اور اس پر طلاق واقع ہوگی، اس خروج کے علاوہ کون سے خروج کے علاوہ؟ جس میں اجازت ہو ان کے علاوہ، فَحَيْثُمَا تَخْرُجُ بِلَا إِذْنِهِ تَكُوْنُ طَالِقًا پس جب بھی وہ نکلے گی اس کی اجازت کے بغیر تو وہ طلاق والی ہو جائے گی۔

وَلَعَلَّهُ فِيْمَا لَمْ تُوْجَدْ قَرِيْنَةُ يَمِيْنِ الْفَوْرِ۔ شارح فرما رہے ہیں کہ شاید یہ اس صورت میں ہے جب یمین الفور کا قرینہ نہ پایا جائے۔ یمین الفور یاد ہے یا نہیں بھئی؟ سخت غضب کی حالت میں اگر خاوند کوئی قسم وغیرہ اٹھاتا ہے تو اس کو اسی حالت پر محمول کیا جاتا ہے: لڑائی جھگڑے کے اندر عورت گھر سے نکلنے لگی خاوند نے کہا اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے! اگر لفظوں کے اعتبار سے دیکھا جائے تو کلام کو عام اس نے کیا کہ گھر سے نکلی تو تجھے طلاق، ابھی نکلے پھر بھی طلاق ہوگی دس دن بعد نکلے پھر بھی کیا ہوگی؟ طلاق کیونکہ اس نے طلاق کو کس سے معلق کر دیا ہے؟ گھر سے نکلنے سے۔ لیکن علماء

کیا فرماتے ہیں کہ یہ یمینِ فور ہے یعنی جو سخت غصے اور غضب کی حالت میں کھائی ہے خاوند نے اور یہ اسی حالت پر محمول ہوتی ہے، معلوم ہوا یہ خاوند ہر خروج کو نہیں روکنا چاہتا صرف اس وقت یہ جو نکل رہی ہے متعین خروج ہے اس کو روکنا چاہتا ہے لہٰذا اسی پر محمول ہوگی، لہٰذا وہ عورت اگر کچھ دیر ٹھہر گئی یہاں تک کہ خاوند کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا پھر نکلے گی تو اسے طلاق نہیں ہوگی بھئی۔ تو شارح فرما رہے ہیں کہ یہاں انہوں نے یمینِ فور کی بات ہی نہیں کی، خاوند نے کیا کہا إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِيْ، تو یہاں اگر یمینِ فور پر محمول کرتے تو کیا معنی ہوتا کلام کا؟ اس وقت جو تو نکل رہی ہے اس وقت اگر تو میری اجازت کے بغیر نکلی تو تجھے طلاق، بعد والوں کی بات ہی کوئی نہیں صرف اس متعین خروج کی بات ہو رہی ہے، یہ کس صورت میں؟ یمینِ فور۔ تو شارح فرماتے ہیں ماتن نے یمینِ فور کی بات ہی نہیں کی کہتے ہیں شاید یہ اس صورت میں ہے جب یمینِ فور کا کوئی قرینہ موجود نہ ہوگا پھر اس صورت میں یہ با اپنا فائدہ دے گی اور ہر خروج کا ملصق بالاذن ہونا ضروری ہو جائے گا جب یمینِ فور کا کوئی قرینہ نہ ہو یعنی غصے والی حالت ہی نہیں ہے لڑائی ہے ہی نہیں تو اس وقت بھئی، یا یمینِ فور کا بھی قرینہ ہو لیکن با کی رعایت غالب ہو اس پر، یمینِ فور پر کس کی رعایت غالب ہو؟ با کی رعایت غالب ہو تو اس صورت میں ہوگا بھئی۔ ایک طرف یمینِ فور ہے وہ بتلاتی ہے کہ صرف اسی خروج میں بغیر اجازت کے نکلی تو طلاق بعد والی کی بات ہی نہیں، اور ایک طرف با ہے با بتلا رہی ہے کہ نہیں جب بھی نکلنا ہو کس کے ساتھ نکلنا ضروری ہوگا؟ اجازت سے، تو کہتے ہیں اس صورت میں ہے جب با کی رعایت یمینِ فور پر غالب ہو بھئی پھر یہ مسئلہ اس طرح ہوگا۔ کہتے ہیں: وَلَعَلَّهُ فِيْمَا لَمْ تُوْجَدْ قَرِيْنَةُ يَمِيْنِ الْفَوْرِ اور شاید یہ مسئلہ جو ہے اس وقت ہے جب نہ پایا جائے یمینِ فور کا قرینہ یعنی سرے سے یمینِ فور کا قرینہ ہی نہ ہو یعنی خاوند کا غصہ ہی نہ ہو أَوْ تَكُوْنُ رِعَايَةُ الْبَاءِ غَالِبَةً عَلَيْهَا یا جس وقت کہ با کی رعایت اس یمینِ فور کے قرینے پر غالب ہو۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ بخلاف خاوند کے اس قول کے اندر إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ۔ بھئی إِلَّا بِإِذْنِيْ کے بجائے خاوند کیا کہتا ہے؟ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ، مثلاً یوں کہتا ہے: إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ فَأَنْتِ طَالِقٌ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ کہ تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دے دوں۔ اب با کو لے کر آیا؟ با کو نہیں لایا، لہٰذا اب ہر خروج کا ملصق بالاذن ہونا ضروری نہیں۔ لہٰذا جب ایک دفعہ اجازت لے لے گی تو خاوند کی بات پوری ہو گئی، اب وہ نکلی ہے اجازت لے کر نکلی ہے یا بغیر اجازت کے؟ اجازت لے کر نکلی ہے لہٰذا اس کو طلاق نہیں ہوگی اور خاوند نے بھی یہی کہا تھا کہ اگر میری اجازت کے بغیر نکلی تو طلاق ہے میری اجازت کے ساتھ نکلی تو پھر طلاق نہیں، قسم پوری ہو گئی، اس کے بعد اب وہ بغیر اجازت کے بھی نکلے تو قسم پوری ہو چکی ہے لہٰذا اب پھر اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ أَيْ يَقُوْلُ یعنی یوں کہے خاوند إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ اگر تو گھر سے نکلی إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دے دوں فَأَنْتِ طَالِقٌ تو تجھے طلاق ہے، فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ تَكْرَارُ الْإِذْنِ فِيْهِ لِكُلِّ خُرُوْجٍ پس اس صورت میں شرط نہیں لگائی جائے گی اجازت کے تکرار کی ہر خروج کے لیے بَلْ إِذَا وُجِدَ الْإِذْنُ مَرَّةً يَكْفِيْ بلکہ جب پائی جائے اجازت ایک مرتبہ تو یہ کافی ہے لِعَدَمِ الْحِنْثِ حانث نہ ہونے کے لیے۔ بھئی قسم پوری ہو جائے گی

نا خاوند نے کیا کہا تھا اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دے دوں، اس نے اجازت دے دی یا نہیں دے دی؟ اجازت دے دی تو بات پوری ہو گئی اب پھر بعد میں نکلتی بھی رہے بغیر اجازت کے تو پھر حانث نہیں ہوگا۔

لِأَنَّ الْبَاءَ لَيْسَتْ بِمَوْجُوْدَةٍ فِيْهِ اس لیے کیونکہ با اس کے اندر موجود نہیں ہے وَالِاسْتِثْنَاءُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيْمٍ اور یہاں استثنا بھی ہم نہیں کر سکتے بھئی، إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ اس کا استثنا بھی درست نہیں ہے بھئی۔ اچھا کیونکہ ماقبل میں خروج کا ذکر ہے اور إِلَّا کے بعد اجازت کا ذکر ہے، بھئی استثنا تبھی صحیح ہوتا ہے نا جب مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو، اگر یہ اس کی جنس میں سے ہی نہ ہو تو استثنا بھی صحیح نہیں۔ تو یہاں مابعد میں کس چیز کا ذکر؟ اجازت کا، اور ماقبل میں کس کا ذکر؟ خروج کا ذکر تو دو الگ الگ چیزیں ہیں پھر استثنا بھی صحیح نہیں بنتا۔ وَالِاسْتِثْنَاءُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيْمٍ اور استثنا بھی درست نہیں ہے لِأَنَّ الْإِذْنَ لَا يُجَانِسُ الْخُرُوْجَ اس لیے کیونکہ اجازت وہ خروج کے مجانس نہیں ہے یعنی اس کی جنس میں سے نہیں ہے، فَيَكُوْنُ بِمَعْنَى الْغَايَةِ تو لہٰذا یہاں پر إِلَّا أَنْ کس معنی میں ہو جائے گا؟ غایت کے معنی میں ہو جائے گا، وَالْغَايَةُ يَكْفِيْ وُجُوْدُهَا مَرَّةً اور غایت کا وجود ایک مرتبہ بھی کافی ہے فَتَرْتَفِعُ حُرْمَةُ الْخُرُوْجِ بِوُجُوْدِ الْإِذْنِ مَرَّةً پس خروج کی حرمت وہ اٹھ جائے گی ایک مرتبہ کی اجازت کے پائے جانے سے بھی، ایک مرتبہ بھی اجازت پائی جائے تو خروج کی حرمت اٹھ جائے گی۔ بھئی آپ نے پڑھا ہے یا نہیں پچھلے مسائل کے اندر بھئی کہ أَوْ کبھی کبھار حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں آتا ہے غایت بتلانے کے لیے بھئی، کیا بتلانے کے لیے؟ غایت بتلانے کے لیے: لَأُلَازِمَنَّكَ أَوْ تُعْطِيَنِيْ حَقِّيْ میں تیرے ساتھ لازم رہوں گا یہاں تک کہ تو مجھے میرا حق دے دے، یہاں أَوْ کو ہم نے کس معنی میں لیا تھا؟ حَتّٰى یا إِلَّا أَنْ کے معنی میں بھئی غایت بتلانے کے لیے، تو یہاں پر بھی إِلَّا أَنْ جو ہے وہ کس معنی کا فائدہ پھر دے گا؟ استثنا کے لیے تو یہ ہو نہیں سکتا تو پھر کس معنی میں لے لیں گے؟ غایت کے معنی میں لیں گے یعنی تجھے گھر سے نکلنے کی اجازت نہیں تیرا گھر سے نکلنا حرام ہے اور اس کی غایت کیا ہے انتہا کس پر ہوگی کہ تو مجھ سے اجازت لے لے، تو جب اجازت لے لے گی تو غایت پایا گیا لہٰذا بات کیا ہو گئی خاوند کی؟ پوری ہو گئی، اب عورت نکلے گی تو اسے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ مسئلہ سمجھ میں آگیا بھئی؟ یہ معنی ہے فَيَكُوْنُ بِمَعْنَى الْغَايَةِ تو یہ إِلَّا جو ہے یہ غایت کے معنی میں ہوگا وَالْغَايَةُ يَكْفِيْ وُجُوْدُهَا مَرَّةً اور غایت کا وجود ایک مرتبہ بھی کافی ہے فَتَرْتَفِعُ حُرْمَةُ الْخُرُوْجِ بِوُجُوْدِ الْإِذْنِ مَرَّةً پس اٹھ جائے گی خروج کی حرمت ایک مرتبہ بھی اجازت کے پائے جانے سے۔

وَيُعْتَرَضُ عَلَيْهِ اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے بِأَنَّ تَقْدِيْرَ الْغَايَةِ تَكَلُّفٌ کہ غایت کی تقدیر یہ تکلف ہے وَالْأَوْلٰى تَقْدِيْرُ الْبَاءِ اور بہتر کیا ہے؟ تقدیر با۔ بھئی آپ نے تکلف کیا إِلَّا کو استثنا کے معنی میں لینے کے بجائے غایت کے معنی میں لے گئے بھئی، اور بہتر تو تھا تَقْدِيْرُ الْبَاءِ، کون سی تقدیر بہتر تھی؟ کہ یہاں با مقدر نکالتے تو إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكِ کس معنی میں ہوتا؟ إِلَّا بِأَنْ آذَنَ لَكِ با کو مقدر نکالتے، جب با کو نکالتے تو فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى پھر بعینہ وہی اوپر والی صورت بن جاتی: بِإِذْنِيْ کے لیے ہم نے کیا نکالا تھا؟ خُرُوْجًا مُلْصَقًا، تو یہاں بھی با جب مقدر نکالیں گے إِلَّا بِأَنْ آذَنَ لَكِ تو پھر اس با کے لیے بھی کیا نکالنا پڑے گا؟

خُرُوْجًا مُلْصَقًا نکالنا پڑے گا! یہی بات بیان کر رہے ہیں: فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى تو کلام کا معنی یہ ہو جائے گا إِلَّا خُرُوْجًا بِأَنْ آذَنَ لَكِ مگر ایسا خروج کہ جو ملصق ہو میری اجازت کے ساتھ، فَيَكُوْنُ مَآلُهُ وَمَآلُ قَوْلِهِ إِلَّا بِإِذْنِيْ وَاحِدًا تو اس صورت میں اس قول کا مآل اور اس شخص کے اس قول کا مآل جو اوپر ذکر ہوا تھا إِلَّا بِإِذْنِيْ ان دونوں کا مآل کیا ہو جائے گا؟ ایک بھئی، مآل لوٹنے کی جگہ یعنی نتیجہ، دونوں کا نتیجہ ایک ہی ہوگا: إِلَّا بِإِذْنِيْ کے اندر کیا صورت تھی کہ ہر مرتبہ نکلتے ہوئے اجازت ضروری تھی، یہاں بھی بانکال لی تو یہاں بھی ہر مرتبہ نکلتے ہوئے اجازت ضروری ہوگی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ ایک اعتراض کیا گیا: فَيُشْتَرَطُ تَكْرَارُ الْإِذْنِ لِكُلِّ خُرُوْجٍ تو جب دونوں کا مآل ایک ہوا تو شرط ہوگی اجازت کے تکرار کی لِكُلِّ خُرُوْجٍ ہر نکلنے کے لیے۔

أَوْ يُقَالُ یا یوں کہا جائے کہ إِنَّ الْمُضَارِعَ مَعَ أَنْ بِتَأْوِيْلِ الْمَصْدَرِ کہ فعل مضارع مَعَ أَنْ کس کے ساتھ؟ أَنْ کے ساتھ بِتَأْوِيْلِ الْمَصْدَرِ یہ مصدر کی تاویل میں ہے، آپ جانتے ہیں بھئی فعل پر جب أَنْ داخل ہو جائے تو اس کو کس معنی میں کر دیتا ہے؟ مصدر، تو یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ یہ أَنْ کے ساتھ مصدر کی تاویل میں ہے وَالْمَصْدَرُ قَدْ يَقَعُ حِيْنًا اور مصدر کبھی کبھار وقت بھی واقع ہوتا ہے۔ کیا واقع ہوتا ہے؟ وقت، كَمَا يُقَالُ جیسے عربی میں کہتے ہیں: آتِيْكَ خُفُوْقَ النَّجْمِ۔ خفوق کا معنی غروب ہونا ڈوبنا، میں آؤں گا تیرے پاس خُفُوْقَ النَّجْمِ ستارے کا ڈوبنا، کیا معنی ستارے کا ڈوبنا؟ أَيْ وَقْتَ خُفُوْقِ النَّجْمِ یعنی ستارے کے ڈوبنے کے وقت میں۔ تو دیکھو یہاں پر بھی مصدر میں وقت کا معنی آیا تو جب مضارع بھی اوپر أَنْ کے ساتھ کس تاویل میں ہوا؟ مصدر کی تاویل میں ہوا تو وہاں بھی کون سا معنی آجائے گا؟ وقت والا معنی آجائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ دیکھیے ابھی مزید تفصیل آرہی ہے: تو کہتے ہیں مصدر بھی کبھی کبھار وقت واقع ہوتا ہے كَمَا يُقَالُ آتِيْكَ خُفُوْقَ النَّجْمِ أَيْ وَقْتَ خُفُوْقِهِ اس کے ڈوبنے کے وقت آؤں گا، فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى تو معنی کلام کا یہ ہوا لَا تَخْرُجْ کہ تو نہ نکل وَقْتًا کسی بھی وقت إِلَّا وَقْتَ الْإِذْنِ، أَنْ آذَنَ کو کیا بنا دیا؟ مصدر إِذْنٌ اور اس کے ساتھ کیا لفظ نکال لیا؟ وقت کیونکہ مصدر کس معنی میں ہوتا ہے کبھی؟ وقت کے معنی میں، تو إِلَّا وَقْتَ الْإِذْنِ مگر میری اجازت کے وقت، یعنی تو نہ نکل گھر سے مگر میری اجازت کے وقت یعنی جب بھی نکلے گی جس وقت بھی نکلے گی کیا ضروری؟ میری اجازت ضروری! تو بات تو وہی ہوئی۔ تو ایک صورت یہ ہے کہ یا تو أَنْ آذَنَ لَكِ سے پہلے بانکال لو جب بانکالیں گے تو پھر اس صورت میں یہ کلام بعینہ پہلے کلام کی طرح ہو جائے گا، یا دوسری صورت یہ ہے کہ أَنْ آذَنَ لَكِ یہ مصدر بن جائے گا اور مصدر کبھی کس معنی میں ہوتا ہے؟ وقت کے معنی میں تو یہاں وقت کا معنی آجائے گا أَيْ لَا تَخْرُجْ وَقْتًا تو نہ نکل کسی بھی وقت۔ بھئی مستثنیٰ منہ نکالنا ہے یا نہیں؟ مابعد میں تو ہم نے وقت نکال لیا تو اس کے لیے ماقبل میں کیا نکالیں گے پھر؟ وقت، اسی کے ذریعے عام مستثنیٰ منہ نکال لیا جاتا ہے۔ اصل میں تو یوں بن گیا نا لَا تَخْرُجْ إِلَّا وَقْتَ الْإِذْنِ، اور وَقْتَ الْإِذْنِ یہ مستثنیٰ ہے مستثنیٰ کے لیے کیا چاہیے؟ مستثنیٰ منہ تو وہ اسی کی جنس سے ماقبل میں نکال لیتے ہیں عام، تو ماقبل میں وَقْتًا کوئی وقت یہ عام نکال لیا اس میں

سے استثنا کس کا کر دیا؟ وَقْتَ الْإِذْنِ کا: تو نہ نکل کسی بھی وقت إِلَّا وَقْتَ الْإِذْنِ مگر اجازت کے وقت، معلوم ہوا اجازت کے وقت کا استثنا کر دیا اس کی اجازت ہے باقی کسی وقت نکلنے کی اجازت نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اچھا بھئی یاد رکھیے یہ جو مصدرِ تاویلی ہوتا ہے: ایک مصدرِ حقیقی ہے إِذْنٌ یا خُفُوْقٌ اس میں بھی بعض اوقات وقت کا معنی آجاتا ہے جیسے انہوں نے مثال ذکر کر دی آتِيْكَ خُفُوْقَ النَّجْمِ أَيْ وَقْتَ خُفُوْقِ النَّجْمِ۔ یہ جو إِلَّا کے بعد اگر أَنْ مع فعل کے آجائے جیسے أَنْ آذَنَ، أَنْ کس کے ساتھ آیا؟ فعل کے ساتھ، یاد رکھیے إِلَّا کے بعد جب أَنْ مع فعل کے آجائے تو یہ مصدر بنے گا اور یہ مصدرِ تاویلی ہے، حقیقتاً مصدر ہے یا أَنْ کی تاویل کی وجہ سے مصدر؟ یہ مصدرِ تاویلی ہے، اور مصدرِ تاویلی جب مستثنیٰ واقع ہو تو علماء لکھتے ہیں کہ وہاں وقت کا لفظ مضاف محذوف نکال لیتے ہیں جیسے انہوں نے نکالا وَقْتَ الْإِذْنِ، أَنْ آذَنَ کو کس معنی میں لے لیا؟ مصدر کے معنی میں اذن کے معنی میں اور اس سے پہلے کیا لفظ نکال لیا؟ وقت۔ تو مصدرِ تاویلی جب مستثنیٰ ہو تو اس سے پہلے وقت کا لفظ مضاف محذوف نکالا جاتا ہے، یہ بعض علماء کہتے ہیں۔ اور بعض کہتے ہیں نہیں وقت کو مضاف محذوف نکالنے کی ضرورت ہی نہیں ہے یہ مصدر خود ہی وقت کے معنی کو متضمن ہوگا! یہ جو مصدرِ تاویلی ہے جو مستثنیٰ واقع ہو رہا ہے یہ خود ہی کس کو متضمن ہوگا؟ وقت کے معنی کو، اس میں وقت کا معنی آجائے گا: أَنْ آذَنَ لَكِ، أَنْ آذَنَ کس معنی میں ہوا؟ اَلْإِذْنُ کے معنی میں اور اس اَلْإِذْنُ کے اندر کون سا معنی آجائے گا؟ وقت والا معنی اس کے اندر خود ہی آجائے گا وقت کو مضاف نکالنے کی ضرورت نہیں۔ بعض نے تو کیا کہا؟ وقت کو مضاف نکال لیں گے اور بعضوں نے کیا کہا وقت کو مضاف نکالنے کی بھی ضرورت نہیں اسی کے اندر کون سا معنی آجائے گا؟ وقت والا معنی آجائے گا۔ جی تو اشکال سمجھ میں آئے؟ تو کہتے ہیں فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى تو معنی یہ ہو جائے گا لَا تَخْرُجْ وَقْتًا إِلَّا وَقْتَ الْإِذْنِ کہ تو نہ نکل کسی بھی وقت مگر اجازت کے وقت یعنی اس وقت تو نکل سکتی ہے فَيَجِبُ لِكُلِّ خُرُوْجٍ إِذْنٌ تو واجب ہو جائے گا ہر خروج کے لیے اجازت بھئی واجب ہو جائے گی۔

بھئی اشکال انہوں نے کیا کیا کہ اس کلام میں ماتن نے کہا تھا أَنْ آذَنَ لَكِ کہا با کو لے کر نہیں آئے، جب با لے کر نہیں آئے تو اب ہر مرتبہ نکلنے کے لیے اجازت ضروری نہیں ہوگی ایک دفعہ اجازت لے لے کافی ہے اس کے بعد بغیر اجازت کے بھی جائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ معترض اعتراض کرنے والا کہتا ہے کہ بھئی آپ نے یہاں إِلَّا کو جو ہے وہ غایت کے معنی میں لیا، غایت کے معنی میں لینے کے بجائے آپ یہاں پر اس سے بہتر ہے کہ آپ کیا مقدر نکال لیں؟ با، با مقدر نکالیں گے تو یہ بعینہ پہلے کلام کی طرح ہو جائے گا اور جب یہ اس کی طرح ہوا تو اسی کی طرح فائدہ دے گا اور اس کلام میں تو ہر مرتبہ نکلنے کے لیے اجازت ضروری تھی تو یہاں بھی ہر مرتبہ نکلنے کے لیے اجازت ضروری ہوگی۔ یا یوں کر لیں کہ یہ مصدرِ تاویلی ہے اور مصدرِ تاویلی میں وقت کا معنی آتا ہے تو لہٰذا یہاں بھی وقت کا معنی آجائے گا، جب وقت کا معنی آیا تو یہ وَقْتَ الْإِذْنِ بن گیا اور وَقْتَ الْإِذْنِ یہ مستثنیٰ ہے اور مستثنیٰ کے لیے پھر کیا چاہیے؟ مستثنیٰ منہ، تو مستثنیٰ منہ تو پیچھے ذکر نہیں تو وہ اسی کی جنس میں سے ایک عام مستثنیٰ منہ بنا لیتے ہیں بھئی تو ماقبل میں بھی وَقْتًا نکرہ نکال لیا عام، تو اس صورت میں بھی اب کلام

کا وہی معنی ہوا کہ تو کسی بھی وقت گھر سے نہ نکل مگر اس وقت جب میری اجازت ہو، تو ہر خروج کے لیے کیا ضروری ہو گئی؟ اجازت، یہ اعتراض ہوئے بھئی۔

وَأُجِيْبَ عَنِ الْأَوَّلِ اور جواب دیا گیا پہلے اعتراض سے بِأَنَّ تَقْدِيْرَ قَوْلِهِ إِلَّا خُرُوْجًا بِأَنْ آذَنَ لَكِ كَلَامٌ مُخْتَلٌّ لَا يُعْرَفُ لَهُ وَجْهُ صِحَّةٍ۔ جواب دیا گیا بھئی پہلے اعتراض کا کہ اس خاوند کے قول کی تقدیر کس طرح کرنا إِلَّا خُرُوْجًا بِأَنْ آذَنَ لَكِ کہ کیا مقدر نکالو؟ با اور با سے پہلے پھر کیا نکالنا پڑے گا؟ خُرُوْجًا، تو یہ جو تقدیر ہے إِلَّا خُرُوْجًا بِأَنْ آذَنَ لَكِ، كَلَامٌ مُخْتَلٌّ یہ کلام مختل ہے اس میں خلل ہے خرابی ہے لَا يُعْرَفُ لَهُ وَجْهُ صِحَّةٍ اس کے صحیح ہونے کی صورت معلوم نہیں ہوتی بھئی، یہ صحیح ہونے کی صورت معلوم نہیں ہوتی بھئی یعنی کوئی صورت نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے یہ کلام صحیح ہو جائے، کوئی ایسی صورت نہیں یہ کلام مختل ہے اس میں خلل ہے اس کے صحیح ہونے کی صورت معلوم نہیں یہ کس طرح صحیح ہو سکتا ہے یہ کلام ہی درست نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ جو بات ذکر کی نا کہ یہ کلام مختل ہے آپ با نکالیں اور پھر با سے پہلے خروج نکالیں تو یہ کلام کیا ہے؟ مختل ہے، یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے! وہ فرماتے ہیں یہ کلام کیا ہے؟ مختل ہے، اور وہ جیسے فقہ کے امام اسی طرح عربی لغت کے بھی امام ہیں وہ فرما رہے ہیں یہ کلام مختل ہے بھئی اور ان کی بات معمولی نہیں ان سے ہی تو ہم لغت کی باتیں لیتے ہیں وہ تو امام ہیں لغت کے بھئی تمام علماء کا اتفاق ہے، تو وہ فرما رہے ہیں یہ کلام مختل ہے۔ انہوں نے صرف اتنا ذکر کیا اور کچھ نہیں ذکر کیا کہ کیا خرابی کیا ہے اس کلام کے اندر کس وجہ سے یہ مختل ہے یہ ذکر نہیں کیا۔ تو علماء نے مختلف صورتیں ذکر کیں، ایک صورت جو محشی ذکر کرتے ہیں کہ بھئی دیکھیے پیچھے جو کلام تھا نا إِلَّا بِإِذْنِيْ وہاں ہم نے خُرُوْجًا کو نکالا تھا اس لیے کیونکہ با آئی ہے اور با کے لیے کیا چاہیے؟ ملصق تو ضرور چاہیے، تو وہاں ہمیں خروج کو پہلے نکالنا پڑا خُرُوْجًا مُلْصَقًا بِالْإِذْنِ۔ لیکن یہاں پر تو با ہے ہی نہیں! جب با ہے ہی نہیں تو لہٰذا یہاں پر اب ملصق کو نکالنے کی ضرورت بھی نہیں ہے بھئی۔ وہاں پر جب خروج نکالا تھا تو استثنا صحیح ہوا تھا اور یہاں با ہے ہی نہیں اور آپ خروج نکالتے ہیں گویا کہنا یہ چاہتے ہیں آپ کہ یہاں خروج کو بھی حذف کیا گیا اور با کو بھی کیا کیا گیا؟ حذف۔ بھئی پچھلی مثال میں تو خروج کو حذف کرنا ٹھیک تھا کیوں؟ کیونکہ با اس پر دلالت کر رہی تھی، با چاہتی تھی میرے لیے کوئی ملصق چاہیے با ہی بتلا رہی تھی یہاں ایک ملصق محذوف ہے وہ ہم نے کیا نکالا تھا؟ خروج۔ یہاں تو کوئی ایسی چیز ہی نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ یہاں کیا حذف ہوا ہے؟ خروج حذف ہوا ہے! تو لہٰذا یہاں پر خروج کو نکالنا صحیح نہیں ہے بھئی۔ تقریر سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ بھئی یہاں پر بھی خروج محذوف ہے تو پھر اس کی تو کوئی دلیل نہیں ہے، کس دلیل کی بنیاد پر آپ کہتے ہیں کہ خروج محذوف ہے؟ پچھلی مثال میں تو با دلیل موجود تھی با بتلا رہی تھی کہ یہاں کیا محذوف ہے با کے لیے ملصق ضرور چاہیے تو ملصق خروج ہم نے نکالا وہاں، یہاں کوئی دلیل نہیں کس بنا پر آپ کہتے ہیں کہ خروج کیا ہے محذوف ہے؟ پہلے با کو نکالتے ہیں پھر با کے لیے آگے کیا نکالتے ہیں خروج کو نکالتے ہیں تو یہ درست نہیں ہے بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ یہ تو پہلے اعتراض کا جواب تھا بھئی انہوں نے کہا با نکالیں اور پھر اس صورت میں ہر خروج کے ساتھ اجازت ضروری ہو جائے گی۔

اور دوسرا اشکال کیا تھا؟ کہ یہاں کون سا لفظ نکال لیں؟ وقت والا لفظ نکال لیں یا یہ مصدر ہی وقت کے معنی میں ہوا تو اس میں بھی اجازت ضروری ہوئی۔ تو کہتے ہیں بھئی ٹھیک آپ کی بات مان لیں تو یہاں گویا دو صورتیں بن گئیں: ایک صورت یہ بنتی ہے کہ وقت کو نکالا جائے ایک صورت بنتی ہے کہ وقت کو نہ نکالا جائے۔ مصنف نے تقریر کی کہ وقت نہیں نکالیں گے، آپ نے کیا کہا؟ کیا نکال لیں؟ وقت۔ اگر وقت نہ نکالیں تو صرف ایک دفعہ اجازت کے بعد دوبارہ بغیر اجازت کے نکلے گی تو طلاق واقع نہیں، اور اگر وقت کو نکالیں تو پھر دوسری دفعہ بغیر اجازت کے نکلے گی تو کیا واقع ہو جائے گی؟ طلاق واقع ہو جائے گی۔ تو طلاق میں شک آگیا! اس قول کی طرف دیکھیں تو طلاق واقع ہوتی ہے دوسرے قول کی طرف دیکھیں تو طلاق واقع نہیں ہوتی، ایک قول کے اعتبار سے طلاق واقع ہوتی ہے ایک اعتبار سے طلاق واقع نہیں ہوتی تو وقوعِ طلاق میں شک آگیا اور شک کی وجہ سے تو طلاق واقع نہیں ہوتی! نتیجہ پھر بھی وہی رہے گا بھئی کہ دوسری مرتبہ نکلنے کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی بھئی۔ اچھی طرح بات سمجھ میں آگئی؟ وَعَنِ الثَّانِي اور دوسرے اعتراض سے یہ جواب دیا بِأَنَّهُ يَحْنَثُ حِينَئِذٍ إِنْ خَرَجَتْ مَرَّةً بِلَا إِذْنٍ کہ اس صورت میں وہ خاوند کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا اس وقت إِنْ خَرَجَتْ مَرَّةً بِلَا إِذْنٍ اگر وہ نکلی ایک مرتبہ بغیر اجازت کے، یہ کون سی صورت میں ایک مرتبہ بغیر اجازت کے نکلی؟ جب کون سا لفظ نکالا آپ نے؟ وقت والا، وَعَلَى التَّقْدِيرِ الْأَوَّلِ اور پہلی تقدیر پر جب وقت کا لفظ ہم نے نہیں نکالا تھا جیسے متن میں ذکر ہوا لَا يَحْنَثُ اس صورت میں خاوند حانث نہیں ہوگا۔ تو ایک اعتبار سے حانث ہو رہا ہے دوسرے اعتبار سے حانث نہیں ہو رہا شک آگیا فَلَا يَحْنَثُ بِالشَّكِّ تو شک کی وجہ سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

اب پھر اعتراض کرتے ہیں، کسی نے اعتراض کیا اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بھئی قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ۔ بعینہ یہی عبارت ہے جو آپ کے متن میں آئی کہ داخل نہ ہو تم پیغمبر کے گھروں میں إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ، إِلَّا کے بعد کیا آیا؟ أَنْ يُؤْذَنَ، اور وہاں پر علماء لکھتے ہیں کہ پیغمبر کے گھر میں جب بھی داخل ہونے لگیں اجازت ضروری! دیکھو ہر دخول کے لیے کیا ضروری؟ اجازت، تو یہاں بھی ہر خروج کے لیے کیا ہونی چاہیے؟ اجازت ہونی چاہیے۔ اشکال سمجھ میں آیا؟ تو اس کا جواب دے رہے ہیں بھئی، کہتے ہیں: وَأَمَّا وُجُوْبُ الْإِذْنِ لِكُلِّ دُخُوْلٍ اور باقی اجازت کا واجب ہونا ہر دخول کے لیے فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ کہ اے مومنو تم داخل نہ ہو پیغمبر کے گھروں میں إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ مگر یہ کہ تمہیں اجازت دے دی جائے، تو اس کے اندر جو اجازت کا وجوب آیا ہے فَمُسْتَفَادٌ مِنَ الْقَرِيْنَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَاللَّفْظِيَّةِ یہ حاصل ہو رہا ہے معلوم ہو رہا ہے قرینۂ عقلیہ اور قرینۂ لفظیہ سے! یہ لفظوں سے نہیں إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ اس سے یہ ہر دخول کے لیے اجازت ضروری یہ اس سے نہیں معلوم ہو رہا بلکہ کس سے معلوم ہو رہا ہے؟ قرینۂ عقلیہ اور قرینۂ لفظیہ سے۔ قرینۂ عقلیہ یہ کہ بھئی ہر شخص جانتا ہے کہ کسی کے گھر میں بغیر اجازت کے جائیں گے

تو وہ پسند نہیں کرے گا، یا یوں کہیں ہر شخص کوئی بھی شخص وہ اپنے گھر میں کسی کے بغیر اجازت داخل ہونے کو پسند نہیں کرتا، یہ قرینۂ عقلیہ بتلا رہا ہے کہ اجازت لینی چاہیے۔ اور دوسرا قرینۂ لفظیہ ہے ایک لفظی قرینہ بھی بتلا رہا ہے کہ ہر مرتبہ داخل ہوتے وقت کیا ضروری ہے؟ اجازت۔ وہ لفظی قرینہ کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وہ اللہ کا یہ قول ہے: إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ، یہ جو ہے یہ بات تکلیف دیتی ہے پیغمبر کو، اَلْآيَةُ یا اَلْآيَةَ، اَلْآيَةُ أَيِ الْآيَةُ مَعْرُوْفَةٌ یا اَلْآيَةَ أَيِ اقْرَإِ الْآيَةَ۔ یہ بات پیغمبر کو تکلیف دیتی ہے یہ قرینۂ لفظیہ یہ بتلا رہا ہے کہ اس سے پیغمبر کو تکلیف ہوتی ہے، جب تکلیف ہوتی ہے معلوم ہوا ہر مرتبہ کیا لینی چاہیے؟ اجازت لینی چاہیے ورنہ پیغمبر کو اس سے تکلیف ہوتی ہے۔ تو یہ قرینۂ عقلیہ اور قرینۂ لفظیہ کے ذریعے معلوم ہوا کہ ہر دخول کے لیے اجازت ضروری ہے، إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ اس سے یہ معلوم نہیں ہوا بھئی۔ جواب سمجھ میں آگیا بھئی؟

وَفِيْ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيْئَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمَعْنَى الشَّرْطِ اور خاوند کے اس قول کے اندر، کوئی خاوند اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيْئَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى تجھے طلاق ہے اللہ کی مشیت کے ساتھ اللہ کے چاہنے کے ساتھ، تو کہتے ہیں بِمَعْنَى الشَّرْطِ تو یہ کس معنی میں ہوگی؟ شرط کے معنی میں، گویا وہ یہ کہنا چاہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى کہ تجھے طلاق ہے اگر اللہ نے چاہا، اور اللہ کی مشیت اللہ کی چاہت کا علم ہو سکتا ہے کہ اللہ چاہتے ہیں یا نہیں چاہتے؟ اللہ کی مشیت کا تو علم نہیں ہو سکتا، چنانچہ طلاق اس صورت میں واقع نہیں ہوگی بھئی کیونکہ آپ نے پڑھا ہے کہ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ کہہ دیا جائے ساتھ ملا کر تو اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی تو یہاں بھی اسی طرح ہے، تو یہ با کس چیز کا فائدہ دے گی؟ شرط کا۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ خاوند کے اس قول کے اندر أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيْئَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمَعْنَى الشَّرْطِ یہ با کس معنی میں ہوگی؟ شرط کے معنی میں فَيَكُوْنُ تَقْدِيْرُهُ تو تقدیرِ کلام یوں ہو گئی أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى اس طرح ہوا کلام فَلَا يَقَعُ تو لہٰذا طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وَلَا يُرِيْدُ، یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں: سوال یہ بھئی کہ آپ نے کہا کہ بِمَشِيْئَةِ اللّٰهِ کے اندر یہ با کس معنی میں ہے؟ شرط کے، بھئی ہم نے تو آج تک کسی کتاب میں با کا یہ معنی نہیں پڑھا کہ وہ شرط کے لیے آئے! تو جواب دے رہے ہیں کہ بھئی مصنف کے کہنے کا بھی یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ با کس معنی میں ہے؟ شرط کے معنی میں ہے، ہاں یہ شرط کے معنی کا فائدہ دے رہی ہے! شرط کے معنی کا فائدہ دے رہی ہے کیوں؟ کیونکہ با آتی ہے الصاق کے لیے، تو معنی کیا ہوا؟ تجھے طلاق ہے اللہ کی مشیت کے ساتھ کہ اللہ کی مشیت ساتھ ملی ہو تجھے پھر طلاق ہے، تو اللہ کی مشیت ساتھ ملی ہوئی ہوگی تو طلاق ہے اور اس سے خود بخود وہی شرط والا معنی آگیا معلوم ہوا اگر اللہ کی مشیت نہیں تو طلاق بھی نہیں، تو بعینہ وہی شرط والا معنی آگیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں: وَلَا يُرِيْدُ بِهٰذَا اور یہ ارادہ نہیں کیا مصنف نے اس کلام کے ذریعے کہ أَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ کہ با جو ہے وہ شرط کے معنی میں ہے لِأَنَّهُ لَمْ يَرِدْ فِيْهِ اسْتِعْمَالٌ کیونکہ اس میں یہ استعمال وارد نہیں ہوا، با میں یہ استعمال نہیں آیا بھئی کہ با کس معنی میں آئی ہو؟ شرط کے، عربوں نے کبھی اس طرح ہم نے نہیں سنا استعمال کیا

ہو، بَلْ مَعْنَاهُ بلکہ معنی یہ ہے کہ أَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ عَلٰى أَصْلِهَا کہ با جو ہے وہ الصاق کے لیے ہی ہے اپنی اصل پر ہی فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى تو کلام کا معنی یہ ہوا: أَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا مُلْصَقًا بِمَشِيْئَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى کہ تجھے طلاق ہے ایسی طلاق جو ملی ہوئی ہو اللہ کی مشیت کے ساتھ، وَلَا يَكُوْنُ مُلْصَقًا بِهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى اور طلاق ملصق نہیں ہو سکتی اللہ کی مشیت کے ساتھ مگر یہ کہ اللہ چاہیں، اللہ چاہیں گے تو طلاق کیا ہوئی؟ ملصق ہوئی، وَهِيَ لَا تُعْلَمُ قَطُّ اور اس کو کبھی بھی نہیں جانا جا سکتا کہ اللہ کی مشیت ہے یا اللہ کی مشیت نہیں ہے، فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ بِهِ تو اسی وجہ سے طلاق اس کے ذریعے واقع نہیں ہوگی۔

وَلٰكِنَّهُ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ لیکن اس پر اعتراض کیا گیا بِأَنَّهُ لِمَ لَا يَجُوْزُ أَنْ تَكُوْنَ الْبَاءُ لِلسَّبَبِيَّةِ کہ یہ کیوں نہیں جائز کہ با سببیت کے لیے ہو؟ اس با کو کس لیے بنا لیں؟ بھئی با سببیت کے لیے تو آتی ہے تو اس با کو کس معنی میں لے لیں؟ سببیت کے معنی میں لے لیں وَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اور کلام کا معنی یوں کر لیں: أَنْتِ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِيْئَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى کہ تجھے طلاق ہے اللہ کی مشیت کی وجہ سے، پھر تو طلاق واقع ہو جائے گی! تجھے طلاق ہے کس کی وجہ سے؟ اللہ کی مشیت کے سبب سے، فَيَقَعُ الطَّلَاقُ تو طلاق واقع ہو جائے گی كَمَا فِيْ قَوْلِهِ جیسے کہ اس قول کے اندر بِعِلْمِ اللّٰهِ۔ فقہاء لکھتے ہیں اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ بِعِلْمِ اللّٰهِ تجھے طلاق ہے اللہ کے علم کی وجہ سے تو طلاق ہو جائے گی، یا یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ بِقُدْرَةِ اللّٰهِ، یا یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ بِأَمْرِ اللّٰهِ، یا یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ بِحُكْمِ اللّٰهِ، تو ان سب صورتوں میں فقہاء لکھتے ہیں طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ با کون سی ہوگی؟ سببیت والی ہوگی۔ جی تو یہی بات کر رہے ہیں کہ پس طلاق واقع ہونی چاہیے كَمَا فِيْ قَوْلِهِ جیسے کہ اس قول کے اندر بِعِلْمِ اللّٰهِ وَقُدْرَتِهِ اللہ کے علم کے سبب سے اور اللہ کی قدرت کے سبب سے وَأَمْرِهِ اور اللہ کے امر کے سبب سے وَحُكْمِهِ اور اللہ کے حکم کے سبب سے، تو یہاں بھی با کو سببیت کے لیے بنا لو یہاں بھی طلاق ہو جانی چاہیے۔

وَالْجَوَابُ جواب یہ دے رہے ہیں کہ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الطَّلَاقِ الْحَظْرُ کہ اصل کیا ہے طلاق کے اندر؟ منع ہے، حظر کا کیا معنی؟ منع۔ اصل طلاق کے اندر منع ہے بھئی، حدیث میں آتا ہے کہ اللہ کے نزدیک مباح چیزوں میں سب سے ناپسندیدہ اور مبغوض چیز اللہ کے نزدیک وہ طلاق ہے! مباح جن کی اجازت ہے لیکن اللہ کو سخت ناپسند ہے وہ کیا چیز ہے؟ طلاق ہے بھئی۔ تو مباح چیزوں میں سب سے ناپسند اللہ کو طلاق ہے معلوم ہوا کہ طلاق نہیں دینی چاہیے بھئی الا بہت ہی حد سے زیادہ کوئی ضرورت پیش آجائے پھر طلاق دینی چاہیے۔ تو کہتے ہیں اصل جو ہے طلاق کے اندر منع ہے فَيَنْبَغِيْ أَنْ لَا يَقَعَ تو مناسب یہ ہے کہ واقع نہیں ہونی چاہیے۔ بھئی طلاق کے اندر اصل ہے منع تو مناسب یہ ہے کہ واقع نہیں ہونی چاہیے، تو اب دو صورتیں آگئیں: اگر ہم أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيْئَةِ اللّٰهِ میں با کو الصاق کے لیے بنائیں تو طلاق واقع نہیں ہوتی، اور اگر ہم اس با کو سببیت کے لیے بنائیں تو طلاق واقع ہو جاتی ہے، تو کون سی صورت پر عمل کرنا اولیٰ ہے؟ الصاق پر تاکہ عورت کو طلاق واقع نہ ہو بھئی وہ بچ جائے کیونکہ طلاق کوئی پسندیدہ چیز نہیں ہے بھئی۔

یہ معنی ہے، باقی کہتے ہیں یہ جو بِعِلْمِ اللّٰهِ وغیرہ کی صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی تھی، کہتے ہیں اس لیے کہ أَنْتِ طَالِقٌ بِعِلْمِ اللّٰهِ یہاں با کو الصاق کے معنی میں نہیں لے سکتے کیونکہ الصاق کے معنی میں لیں گے تو معنی کیا ہو جائے گا؟ پچھلی کا کیا معنی ہوا تھا أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيْئَةِ اللّٰهِ اس کا کیا معنی ہوا تھا؟ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ، تو یہاں بھی وہی صورت بنانی پڑے گی أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ عَلِمَ اللّٰهُ تجھے طلاق ہے اگر اللہ جانتے ہیں! یہ کیا معنی ہوا اگر اللہ جانتے ہیں؟ اللہ کو تو ہر چیز کا علم ہے وہ شرط بنتی ہی نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ کہتے ہیں: أَمَّا وُقُوْعُهُ فِيْ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَحْوِهِ باقی طلاق کا واقع ہونا اللہ کے علم میں اور اس جیسی صورتوں میں فَلِأَنَّهُ لَمْ يَجِئْ بِمَعْنٰى إِنْ عَلِمَ اللّٰهُ اس لیے کیونکہ یہ کلام اس معنی میں نہیں آیا إِنْ عَلِمَ اللّٰهُ اگر اللہ جانتے ہیں اس معنی میں نہیں آیا، فَلَا مَسَاغَ فِيْهِ تو اس کے اندر اس کی گنجائش نہیں ہے إِلَّا بِجَعْلِهِ بِمَعْنَى السَّبَبِيَّةِ وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ بِهِ فَتَأَمَّلْ. بھئی اس میں الصاق والا معنی نہیں بن سکتا کیونکہ إِنْ عَلِمَ اللّٰهُ نہیں آیا اس کی گنجائش نہیں ہے، تو جب اس کو ہم بائے الصاق کے لیے نہیں بنا سکتے تو پھر اس کو سببیت کے معنی میں بنانا پڑے گا وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ بِهِ اور اس کے ذریعے طلاق واقع کرنے کے لیے، إِلَّا بِجَعْلِهِ بِمَعْنَى السَّبَبِيَّةِ وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ بِهِ مگر یہ کہ اس کو قرار دیا جائے سببیت کے معنی میں اور اس کے ذریعے طلاق کے واقع ہونے کے لیے اس کو بنایا جائے، فَتَأَمَّلْ پس آپ اس میں کیا کر لیجیے؟ غور کر لیجیے۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ٦٥: حروفِ معانی (١١): آیتِ مسحِ سر («وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ») میں باء کے معنی میں احناف اور شوافع کا اختلاف

نور الانوار صفحہ: ١٣٣ — بتاریخ: ٢٦ جنوری ٢٠١١ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى: اَلْبَاءُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ لِلتَّبْعِيْضِ، فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى وَامْسَحُوْا بَعْضَ رُءُوْسِكُمْ، وَالْبَعْضُ مُطْلَقٌ بَيْنَ أَنْ يَكُوْنَ شَعْرًا أَوْ مَا فَوْقَهُ حَتّٰى قَرِيْبِ الْكُلِّ، فَعَلٰى أَيِّ بَعْضٍ يَمْسَحُ يَكُوْنُ آتِيًا بِالْمَأْمُوْرِ بِهِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

حروفِ معانی کی بحث ہم پڑھ رہے ہیں بھئی۔ گزشتہ سبق میں با کے بارے میں پڑھا آپ نے کہ با جو ہے الصاق کے لیے آتی ہے بھئی۔ آج اسی پر متفرع ہونے والے ایک اختلاف کو ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ یہ جو اللہ تعالیٰ قرآن میں جو فرماتے ہیں وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ، تو یہاں پر ائمہ کا اختلاف ہے: امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ وہ فرماتے ہیں یہ با تبعیض کے لیے ہے۔ تو وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ یہ با تبعیض کے لیے ہے تو معنی ہوا وَامْسَحُوْا بَعْضَ رُءُوْسِكُمْ کیا کرو اپنے بعضِ راس پر مسح کرو یعنی سر کے کچھ حصے پر۔ اور پھر یہ بعض مطلق ہے: ایک بال ہو، دو ہوں، تین بال ہوں یعنی کل کے قریب کل سے کم جتنا بھی ہے وہ اس بعض کے اندر داخل ہے بھئی۔ کل سے جتنا بھی کم ہو تھوڑا سا کم ہو تو بس یہ سارا کیا ہے؟ بعض ہے، ایک بال سے لے کر قَرِيْبٌ إِلَى الْكُلِّ تک بھئی، قَرِيْبٌ إِلَى الْكُلِّ تک یہ سارا بعض کے اندر داخل ہے۔ تو لہٰذا ان کے نزدیک بعضِ راس پر مسح فرض ہوا کیونکہ امر آیا اور امر آتا ہے وجوب کے لیے تو بعضِ راس پر مسح فرض ہوا، اور بعض مطلق ہے ایک بال پر کر لے مسح تو بھی ٹھیک، تین بالوں پر کر لیا تو بھی ٹھیک یا جتنے حصے پر بھی کر لیا بھئی۔

جبکہ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ با زائدہ ہے بھئی۔ یہ با کیا ہے؟ زائدہ ہے، تو گویا معنی یہ ہوا وَامْسَحُوْا رُءُوْسَكُمْ مسح کرو اپنے سروں کا۔ یہ با زائدہ ہے اس لیے کیونکہ مسح خود متعدی ہوتا ہے مفعول کو نصب دیتا ہے بھئی، خود جب مفعول کو نصب دیتا ہے اور با کو لایا گیا معلوم ہوا یہ با زائد ہے، تو اپنے سر کا مسح کرو اور سر تو سارے کو کہتے ہیں لہٰذا سارے سر پر مسح فرض ہوگا بھئی۔ تو ان کے نزدیک استیعاب فرض ہے یعنی مسح کے اندر سارے سر کا گھیرنا فرض ہے۔

جبکہ ہم کہتے ہیں کہ بھئی یہ تبعیض کے لیے با کو بنانا یہ خلاف الاصل ہے، نیز اس کو زائد قرار دینا یہ بھی خلاف الاصل ہے، اصل تو یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی کا فائدہ دے نہ کہ یہ کہ وہ زائد ہو۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ با اصل میں الصاق کے لیے ہے اور یہاں پر بھی با جو ہے وہ الصاق کے لیے ہے، اور پھر یہ با جو ہے یہ عموماً آلے اور وسیلے پر داخل ہوتی ہے جیسے كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ بھئی، با کس پر داخل ہے؟ آلے اور وسیلے پر۔ تو یہاں پر بھی مسح کے اندر بھی جو با داخل ہوتی ہے یہ آلے اور وسیلے پر داخل ہوتی ہے۔ عربی میں کہتے ہیں مثلاً دیوار کو آپ نے ہاتھ سے چھوا تو کہتے ہیں مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِالْيَدِ، مَسَحْتُ الْحَائِطَ یا مَسَحْتُ الْجِدَارَ بِالْيَدِ میں نے دیوار کو چھوا ہاتھ سے بھئی، ہاتھ سے۔ تو یہ مفعول کی طرف جب متعدی ہو بغیر واسطے کے تو اس صورت میں وہ مفعول یعنی وہ ممسوح کل کا کل ہوگا بھئی۔ یعنی مَسَحْتُ الْجِدَارَ بِالْيَدِ کا کیا معنی؟ مفعول کون ہے؟ اَلْجِدَارَ، معلوم ہوا پوری دیوار کو آپ نے ہاتھ سے چھوا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ پوری دیوار کو۔ جبکہ بِالْيَدِ جس پر با داخل ہوئی وہ تو آلہ ہے آلہ، اور آلے کا کل ہونا ضروری نہیں: پورے ہاتھ سے دیوار کو چھونا ضروری نہیں، ہاتھ کے بعض حصے سے بھی دیوار کو چھو لیں تو درست ہے بھئی کیونکہ آلہ مقصود نہیں ہوتا بھئی، آلے میں اتنا جزء کافی ہے جس سے وہ فعل سرانجام دیا جا سکے۔ تو یہاں بھی بعضِ ید کے ذریعے دیوار کو چھو لیا مقصد حاصل ہو گیا تو آلے کے اندر کل مراد نہیں ہوتا ہاں مفعول کے اندر کیا مراد ہوتا ہے؟ کل مراد ہوتا ہے بھئی۔ تو با مسح کے اندر کس پر داخل ہوتی ہے؟ آلے پر اور آلہ تو کل مراد نہیں ہوتا، اور یہاں پر با جو ہے وہ داخل ہوئی ہے رُءُوْس پر بھئی یعنی مفعول پر، تو یہ آلے کے مشابہ ہو گیا! اصل میں تو با کو کس پر داخل ہونا چاہیے تھا؟ آلے پر لیکن یہاں کس پر داخل ہے؟ مفعول یعنی ممسوح پر داخل ہے، اور جب اس پر با داخل ہوئی تو یہ اس آلے کے مشابہ ہو گیا، اور جب آلے کے مشابہ ہو گیا تو اسی کی طرح حکم ثابت ہو جائے گا: آلے کا تو کل مراد نہیں ہوتا تھا لہٰذا یہ جب آلے کے مشابہ ہوا تو اس کا بھی کل مراد نہیں ہوگا۔ معلوم ہوا جب کل مراد نہیں تو بعضِ راس جو ہے وہ اس طرح ثابت ہو جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو بہرحال بحث یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ اس با کو تبعیض کے لیے بناتے ہیں، امام مالک رحمہ اللہ اس کو زائد قرار دیتے ہیں، جبکہ ہمارے نزدیک یہ با الصاق کے لیے ہے اپنے حقیقی معنی پر بھئی۔

دیکھیے بھئی اب کتاب پر: وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اَلْبَاءُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى کہ با جو ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ اس میں یہ جو با آئی لِلتَّبْعِيْضِ یہ تبعیض کے لیے ہے، فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى تو

معنی ہوگا وَامْسَحُوْا بَعْضَ رُءُوْسِكُمْ مسح کرو اپنے بعضِ رؤس کا یعنی کچھ سر کا، وَالْبَعْضُ مُطْلَقٌ اور یہ بعض کیا ہے؟ مطلق ہے بَيْنَ أَنْ يَكُوْنَ شَعْرًا أَوْ مَا فَوْقَهُ، یہ مطلق ہے کس چیز کے درمیان؟ ایک بال یا ایک سے زیادہ حَتّٰى قَرِيْبِ الْكُلِّ یہاں تک کہ کل کے قریب تک، کل تو نہ ہو کل سے تھوڑا سا بھی کم ہو یہ سب بعض کے اندر داخل ہیں، فَعَلٰى أَيِّ بَعْضٍ يَمْسَحُ يَكُوْنُ آتِيًا بِالْمَأْمُوْرِ بِهِ پس جس بعض پر بھی اس نے مسح کر لیا تو یہ مامور بہ کو ادا کرنے والا ہوگا یہ شخص بھئی۔ کیا کہلائے گا یہ شخص کہ اس نے کیا کیا؟ مامور بہ کو ادا کر لیا ہے۔

وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى إِنَّهَا صِلَةٌ اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ با صلہ ہے أَيْ زَائِدَةٌ یعنی زائدہ ہے بھئی۔ قرآن کے اندر زائد کوئی حروف وغیرہ آئیں تو زائد کے لفظ کے بجائے صلہ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ کیا لفظ استعمال کیا جاتا ہے؟ صلہ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اس لیے کیونکہ زائد سے شبہ پڑتا ہے کہ شاید یہ لفظ بالکل ہی بیکار ہے زائد ہے بھئی، حالانکہ ایسا نہیں بھئی بالکل زائد نہیں بلکہ کلام کے اندر یہ زائد حروف حسن پیدا کرتے ہیں اور نیز تاکید کا فائدہ دیتے ہیں تو ان سے کلام کا حسن بہت بڑھ جاتا ہے، تو ان کو زائد کہنا مناسب نہیں لہٰذا کیا لفظ استعمال کیا جاتا ہے؟ صلہ۔ تو امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّهَا صِلَةٌ أَيْ زَائِدَةٌ یہ صلہ ہے یعنی زائد ہے، فَكَانَ الْمَعْنٰى تو معنی ہوا وَامْسَحُوْا رُءُوْسَكُمْ مسح کرو تم اپنے سروں کا وَالظَّاهِرُ مِنْهُ الْكُلُّ اور ظاہر اس سے کل ہی ہے، گویا یوں کہا گیا وَامْسَحُوْا رُءُوْسَكُمْ اپنے سروں کا مسح کرو اور ظاہر کیا ہے کہ اس سے کیا مراد ہے؟ کل کیونکہ راس کس کو کہا جاتا ہے؟ کل سر کو، فَيَكُوْنُ مَسْحُ كُلِّ الرَّأْسِ فَرْضًا تو سارے سر کا مسح فرض ہوگا۔

وَلَيْسَ كَذٰلِكَ اور ایسا نہیں ہے مصنف فرما رہے ہیں أَيْ لَيْسَ لِلتَّبْعِيْضِ وَالزِّيَادَةِ یہ با جو ہے تبعیض اور زیادت کے لیے نہیں ہے لِأَنَّ التَّبْعِيْضَ مَجَازٌ اس لیے کیونکہ تبعیض جو ہے وہ مجاز ہے فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ لہٰذا اس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، وَلَوْ كَانَ التَّبْعِيْضُ حَقِيْقَةً اور اگر تبعیض جو ہے وہ حقیقت ہو وَهُوَ مُوْجَبُ مِنْ اور وہ تو کس کا موجب ہے؟ مِنْ کا! با کا حقیقی معنی تو الصاق ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کس لیے بناتے ہیں اس کو؟ تبعیض کے لیے، اور تبعیض تو اس کا مجازی معنی ہے اور مجازی معنی کی طرف نہیں جایا جائے گا جب حقیقی معنی ممکن ہو، اور اگر اس کو با کا حقیقی معنی تسلیم کیا جائے، دو ہی احتمال ہیں نا انہوں نے کہا با کس لیے ہے تبعیض کے لیے یا تو یہ مجازی معنی ہے یا حقیقی معنی، اگر مجازی معنی ہے پھر تو مجازی معنی کی طرف رجوع نہیں کریں گے جب تک حقیقی معنی ممکن ہو، اور اگر اس کو وہ حقیقت قرار دیتے ہیں تو پھر بھئی تبعیض یہ تو مقتضیٰ ہے مِنْ کا! کس کا؟ مِنْ کا، مِنْ تبعیض کے لیے آتا ہے بھئی، تو تبعیض یہ تو مِنْ کا موجب ہے مِنْ جو ہے وہ تبعیض کے لیے آیا کرتا ہے: أَخَذْتُ مِنَ الدَّرَاهِمِ کیا معنی کرتے ہیں؟ أَيْ أَخَذْتُ بَعْضَ الدَّرَاهِمِ بعض دراہم اٹھائے۔ تو یہ موجب ہے مِنْ کا تو اس صورت میں لَزِمَ الِاشْتِرَاكُ وَالتَّرَادُفُ، اگر یہ با بھی تبعیض کے لیے ہو جائے اس کا حقیقی معنی ہو جائے حالانکہ یہ تو حقیقی معنی کس کا ہے؟ مِنْ کا، لَزِمَ الِاشْتِرَاكُ وَالتَّرَادُفُ تو اس صورت میں اشتراک اور ترادف لازم آئے گا وَكِلَاهُمَا خِلَافُ الْأَصْلِ اور وہ دونوں کیا ہیں؟ خلاف الاصل۔ اشتراک بھی لازم آئے گا اور ترادف

بھئی: اشتراک کس طرح؟ بھئی ہم نے بتایا با کا حقیقی معنی ہے الصاق اور اگر ان کی یہ بات مان لی جائے کہ با تبعیض کے لیے ہے یہ بھی اس کا حقیقی معنی ہے تو با مشترک ہوا دو معانی کے درمیان بھئی، مشترک اسی کو کہتے ہیں نا لفظ ایک ہو اور معانی کئی ہوں، تو لفظ ایک ہوا اور معانی کئی ہوئے تو یہ اشتراک لازم آیا کہ با الصاق کے لیے بھی اور با تبعیض کے لیے بھی بھئی۔ اور نیز ترادف بھی لازم آتا ہے بھئی: ترادف کسے کہتے ہیں کہ لفظ کئی ہوں اور معنی ایک ہو، تو یہاں پر بھی با کا معنی بھی تبعیض مِنْ کا معنی بھی تبعیض تو لفظ دو اور معنی ایک ہوا تو ترادف لازم آئے گا بھئی۔ تو کہتے ہیں اس صورت میں لَزِمَ الِاشْتِرَاكُ وَالتَّرَادُفُ اشتراک اور ترادف لازم آئے گا وَكِلَاهُمَا خِلَافُ الْأَصْلِ اور یہ دونوں خلاف الاصل ہیں، اصل تو یہ ہے ان کی نفی ہونی چاہیے اشتراک اور ترادف کی بھئی۔ وَكَذٰلِكَ الزِّيَادَةُ أَيْضًا خِلَافُ الْأَصْلِ اور اسی طرح زیادہ ہونا زیادت جو ہے یہ بھی خلاف الاصل ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے اس کو زائد قرار دیا اور یہ بھی کیا ہے؟ خلاف الاصل ہے، اصل تو یہ کہ لفظ اپنے معنی کا فائدہ دے بھئی۔ بَلْ هِيَ لِلْإِلْصَاقِ بلکہ یہ جو با ہے یہ الصاق کے لیے ہے حَقِيْقَةً عَلٰى أَصْلِ وَضْعِهَا باعتبارِ حقیقت کے اپنی اصلِ وضع پر، یہ با کس لیے ہے؟ الصاق کے لیے ہے اپنی اصلِ وضع کے مطابق بھئی۔

وَإِنَّمَا جَاءَ التَّبْعِيْضُ، یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں: سوال یہ کہ اے احناف آپ کہتے ہو یہ با الصاق کے لیے ہے تبعیض کے لیے نہیں، حالانکہ تمہارے نزدیک بھی کل سر کا مسح فرض نہیں بعضِ راس کا مسح فرض ہے اور وہ چوتھائی سر ہے یا مقدارِ ناصیہ ہے! ناصیہ سر کا اگلا حصہ بھئی، سر کا اگلا حصہ جو ہے چوتھائی سر یہ ناصیہ کہلاتا ہے بھئی۔ تو اے احناف جب آپ نے با کو تبعیض کے لیے نہیں بنایا الصاق کے لیے بنایا تو پھر یہ آپ تبعیض کہاں سے ثابت کرتے ہو مسحِ راس کے اندر؟ تو اس کا اب جواب دینے لگے ہیں کہ بھئی ہم تبعیض ثابت کرتے ہیں لیکن با کے ذریعے نہیں بلکہ دوسرے طریقے سے جو آگے ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ کہتے ہیں: وَإِنَّمَا جَاءَ التَّبْعِيْضُ فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ بِطَرِيْقٍ آخَرَ اور تبعیض جو مسحِ راس کے اندر آئی ہے وہ دوسرے طریقے سے ہے كَمَا قَالَ جیسے کہ مصنف نے فرمایا: لٰكِنَّهَا إِذَا دَخَلَتْ فِيْ آلَةِ الْمَسْحِ كَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًا إِلٰى مَحَلِّهِ فَيَتَنَاوَلُ كُلَّهُ، لیکن جب یہ با داخل ہو جائے کس کے اندر؟ فِيْ آلَةِ الْمَسْحِ آلۂ مسح میں كَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًا إِلٰى مَحَلِّهِ تو فعل جو ہے وہ متعدی ہوگا اپنے محل کی طرف فَيَتَنَاوَلُ كُلَّهُ تو یہ شامل ہوگا سارے کے سارے کو، كَمَا إِذَا قِيْلَ جیسے کہا جائے مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِيْ۔ اب دیکھیے مسح فعل ہے اور یہ متعدی ہے اپنے محل کی طرف یعنی اَلْحَائِطَ کی طرف، اس کی طرف متعدی ہے یعنی اس کو نصب دے رہا ہے، کیا کر رہا ہے؟ نصب دے رہا ہے، متن میں آیا فَيَتَنَاوَلُ كُلَّهُ تو یہ سارے کو شامل ہوگا، تو مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِيْ کا کیا معنی ہوگا؟ میں نے ساری دیوار کو ہاتھ سے چھوا، میں نے ساری دیوار کو ہاتھ سے، کیونکہ فعل متعدی ہے کس کی طرف؟ اپنے محل یعنی محلِ مسح کی طرف اور اس کو نصب دے رہا ہے براہِ راست اور با کس پر داخل ہے؟ آلے پر داخل ہے، تو جب فعلِ مسح متعدی ہو اپنے محل کی طرف تو کیا مراد ہوتا ہے؟ کل محل مراد ہوتا ہے معلوم ہوا کہ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِيْ کا کیا معنی؟ میں نے ساری دیوار کو ہاتھ سے چھوا، ساری دیوار کا مسح کیا۔

فَالْحَائِطُ مَحَلُّ الْفِعْلِ پس حائط جو ہے وہ محلِ فعل ہے یعنی مسح کا وَمَفْعُوْلٌ لَهُ، اور مفعول لہ نہ کرنا اس کا ترجمہ، وَمَفْعُوْلٌ لَهُ اور مفعول ہے لَهُ اس فعل کے لیے! مسح کے لیے کیا ہے بھئی؟ مسح کیا کر رہا ہے اَلْحَائِطَ کو نصب دے رہا ہے نا تو اس کے لیے کیا ہوا؟ مفعول ہوا یعنی مفعول بہ۔ تو کہتے ہیں فَالْحَائِطُ مَحَلُّ الْفِعْلِ پس دیوار جو ہے وہ محلِ فعل ہے وَمَفْعُوْلٌ لَهُ اور مفعول ہے اس فعلِ مسح کے لیے يُرَادُ بِهِ كُلُّهُ اس کے ذریعے ساری کی ساری دیوار مراد ہوگی، وَالْيَدُ آلَةٌ اور ہاتھ جو ہے وہ آلہ ہے دَخَلَ عَلَيْهَا الْبَاءُ اس پر کیا داخل ہوئی ہے؟ با داخل ہوئی ہے مَسَحْتُ بِيَدِيْ تو دیکھو ید پر داخل ہوئی ہے با، وَيُرَادُ بِهَا الْبَعْضُ اور اس کے ذریعے بعض مراد ہے یعنی آلے کا بعض مراد ہے إِذِ الْمُعْتَبَرُ فِي الْآلَةِ قَدْرُ مَا يَحْصُلُ بِهِ الْمَقْصُوْدُ اس لیے کیونکہ معتبر جو ہے وہ آلے کے اندر اتنی مقدار جس کے ذریعے مقصود حاصل ہو جائے۔ بھئی آلہ کل مراد نہیں ہوتا آلے میں کتنا حصہ مراد ہوتا ہے؟ جس کے ذریعے مقصود حاصل ہو جائے یعنی جس کے ذریعے وہ فعل سرانجام دیا جا سکے بھئی، اب ہاتھ کے کچھ حصے کے ذریعے بھی مسح کا فعل سرانجام دیا جا سکتا ہے تو اتنی مقدار جس سے وہ مقصود حاصل ہو جائے وہ کافی ہے۔ تو کہتے ہیں إِذِ الْمُعْتَبَرُ فِي الْآلَةِ قَدْرُ مَا يَحْصُلُ بِهِ الْمَقْصُوْدُ اس لیے کیونکہ معتبر جو آلے کے اندر ہے وہ اتنی مقدار ہے جس کے ذریعے مقصود حاصل ہو جائے یعنی وہ فعل سرانجام دیا جا سکے۔

وَإِذَا دَخَلَتْ فِيْ مَحَلِّ الْمَسْحِ، بھئی یہ تو صورت تھی با کس پر داخل ہوئی تھی؟ آلے پر اور فعل براہِ راست مفعول کو کیا کر رہا تھا؟ نصب، اب اس کا اگر عکس ہو: وَإِذَا دَخَلَتْ فِيْ مَحَلِّ الْمَسْحِ اور جب یہ با داخل ہو جائے محلِ مسح میں جیسے قرآن میں کیا آیا وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ، تو راس تو محلِ مسح ہے اس پر کیا داخل ہو گئی؟ با، بَقِيَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًا إِلَى الْآلَةِ تو فعل باقی رہے گا متعدی ہو کر آلہ کی طرف! بھئی دیکھیے پہلے کیا تھا مثال کیا تھی؟ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِيْ، فعل کس کو نصب دے رہا ہے؟ حائط کو اور با کس پر داخل؟ آلے پر، لیکن اگر با داخل کر دی حائط پر اور یوں کہا گیا مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ تو معلوم ہوا اب کیا مفعول ہے بھئی فعل کس کو نصب دے رہا ہے؟ پہلے تو حائط کو نصب دے رہا تھا اب اس پر تو با آگئی! کہتے ہیں اب وہ آلہ مسح کے محل کی جگہ آگیا: أَيْ مَسَحْتُ يَدِيْ بِالْحَائِطِ، مَسَحْتُ يَدِيْ مفعول چاہیے یعنی اس کے لیے تو فعل اب متعدی ہو جائے گا معلوم ہوا آلے کو مفعول بنا دیا گیا اور مفعول کو کس کی جگہ لے گئے؟ آلے کی جگہ لے گئے۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ تو یہاں بھی اسی طرح ہے قرآن میں اللہ کس طرح فرماتے ہیں وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ، تو رؤس تو ہے محلِ مسح لیکن اس پر با داخل کر دی گئی، جب اس پر با داخل ہوئی تو اب مفعول کون بن جائے گا؟ آلہ، گویا کیا کہا گیا؟ وَامْسَحُوْا أَيْدِيَكُمْ بِرُءُوْسِكُمْ، وَامْسَحُوْا أَيْدِيَكُمْ بِرُءُوْسِكُمْ جیسے کیا تھا مَسَحْتُ يَدِيْ بِالْحَائِطِ۔ صورت سمجھ میں بھی آرہی ہے کہ نہیں بھئی؟ تو مفعول تو ایک چاہیے تو گویا پہلے مفعول محلِ مسح تھا اب اس پر با آگئی وہ آلے کی جگہ چلا گیا اور آلہ اس کی جگہ پر آگیا وہ منصوب ہوا، تو گویا کس طرح ہو گیا وَامْسَحُوْا أَيْدِيَكُمْ بِرُءُوْسِكُمْ۔

تو کہتے ہیں وَإِذَا دَخَلَتْ فِيْ مَحَلِّ الْمَسْحِ اور جب با داخل ہو گئی محلِ مسح میں بَقِيَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًا إِلَى الْآلَةِ تو فعل باقی رہا

متعدی ہو کر آلے کی طرف كَمَا إِذَا قِيْلَ جیسے کہ کہا جائے مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ، مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ تو یہ کس معنی میں ہوا؟ مَسَحْتُ يَدِيْ بِالْحَائِطِ، أَوْ قِيْلَ یا کہا جائے وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ، فَحِيْنَئِذٍ يَكُوْنُ الْمَسْحُ مُتَعَدِّيًا إِلَى الْآلَةِ تو اس صورت میں مسح کا فعل جو ہے وہ متعدی ہوگا آلے کی طرف فَكَأَنَّهُ قِيْلَ گویا کہ یوں کہا گیا مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْحَائِطِ، فَيُشْبِهُ الْمَحَلُّ بِالْوَصَائِلِ تو یہ محل مشابہ ہوا کس کے؟ وسائل کے مشابہ آلوں کے مشابہ ہو گیا فِيْ أَخْذِ بَعْضِهِ کس چیز کے اندر؟ بعض کے لینے میں، یعنی جیسے آلے کے اندر اوپر گزرا بعض مراد ہوتا ہے کل آلہ نہیں تو یہاں بھی اب یہ با اس پر داخل ہوئی یہ آلے کے مشابہ ہوا اور آلے کا تو بعض کافی ہوتا ہے تو اس کا بھی بعض کافی ہے، فَلَا يَقْتَضِي اسْتِيْعَابَ الرَّأْسِ تو لہٰذا یہ استیعابِ راس کا تقاضا نہیں کرتا۔ استیعاب کا معنی گھیرنا، سارے سر کو گھیر لینا مسح میں، فَلَا يَقْتَضِي اسْتِيْعَابَ الرَّأْسِ لہٰذا یہ مسح جو ہے وہ تقاضا نہیں کرتا پورے سر کے گھیرنے کا وَإِنَّمَا يَقْتَضِيْ إِلْصَاقَ الْآلَةِ بِالْمَحَلِّ اور یہ تقاضا کرتا ہے کس چیز کا؟ إِلْصَاقَ الْآلَةِ بِالْمَحَلِّ کہ آلہ کس کے ساتھ مل جائے؟ محل کے ساتھ مل جائے وَذٰلِكَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْكُلَّ عَادَةً کیونکہ بھئی قرآن میں آیا وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ تو گویا کیا کہا گیا؟ وَامْسَحُوْا أَيْدِيَكُمْ بِرُءُوْسِكُمْ، تو آلے کی طرف فعل براہِ راست متعدی ہوا نا وَامْسَحُوْا أَيْدِيَكُمْ اور جس کو نصب دیتا تھا وہ تو کل مراد ہوتا تھا لیکن یہ ہے آلہ لہٰذا یہاں کل مراد نہیں ہوگا بھئی۔ یہ معنی ہے وَإِنَّمَا يَقْتَضِيْ إِلْصَاقَ الْآلَةِ بِالْمَحَلِّ کہ یہ تقاضا کرتا ہے آلے کے ملنے کا محل کے ساتھ وَذٰلِكَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْكُلَّ عَادَةً اور وہ واجب نہیں کرتا کل کو عادتاً، عادتاً وہ کل کو واجب نہیں کرتا بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ سارا ہاتھ ویسے بھی سر کے ساتھ نہیں لگ سکتا بھئی ممکن نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی مسح کیا جائے بھئی؟

فَصَارَ الْمُرَادُ بِهِ أَكْثَرَ الْيَدِ تو اس کے ذریعے اکثرِید مراد ہوگا۔ بھئی جس کی طرف براہِ راست متعدی ہوتا تھا فعل اس کا تو کل مراد ہوتا تھا لیکن یہاں کل مراد نہیں ہوگا عادتاً کل مراد نہیں ہوتا لہٰذا اس سے اکثرِید مراد ہوگا یعنی اپنے ہاتھ کے اکثر حصے سے کیا کر لو؟ بعضِ راس پر کیا کر لو؟ مسح۔ اور اکثر کا اعتبار: بھئی ہاتھ میں پانچ انگلیاں ہیں تو اکثر کتنی ہوں گی؟ چار بھی اکثر ہیں تین بھی اکثر لیکن تین سے کم ہوئے دو تو پھر تو یہ اکثر نہیں، لہٰذا کم از کم کتنی انگلیوں سے مسح ہو؟ تین انگلیوں سے مسح ہو بھئی کم از کم۔ تو اس کے ذریعے اکثرِید مراد ہوگا وَذٰلِكَ مِقْدَارُ ثَلَاثِ أَصَابِعَ اور وہ تین انگلیوں کی مقدار ہے لِأَنَّ الْأَصَابِعَ أَصْلٌ فِي الْيَدِ وَالْكَفَّ تَابِعٌ اس لیے کیونکہ انگلیاں ہاتھ میں اصل ہیں اور ہتھیلی تابع ہے بھئی، لِأَنَّ الْأَصَابِعَ أَصْلٌ فِي الْيَدِ وَالْكَفَّ تَابِعٌ اس لیے کیونکہ انگلیاں ہاتھ میں اصل ہیں اور ہتھیلی تابع ہے۔ چنانچہ بھئی اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ کی انگلیاں کاٹ دے، پانچوں انگلیاں کاٹیں ہتھیلی نہیں کاٹی تو بھی ہاتھ کی پوری دیت دینا پڑے گی بھئی! صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ اور کتنا ہے وہ؟ پچاس اونٹ دینے پڑیں گے! کتنے اونٹ؟ پچاس بھئی۔ اور اگر ہتھیلی بھی ساتھ کاٹ دی پھر بھی وہی پچاس اونٹ ہی آئیں گے، معلوم ہوا اصل کیا ہیں؟ انگلیاں ہیں ہتھیلی ان کے تابع ہے۔ لِأَنَّ الْأَصَابِعَ أَصْلٌ فِي الْيَدِ وَالْكَفَّ تَابِعٌ اس لیے کیونکہ انگلیاں ہاتھ میں اصل ہیں اور ہتھیلی تابع ہے وَالثَّلَاثُ أَكْثَرُهَا اور تین جو ہیں وہ اکثر ہیں انگلیوں کے فَأُقِيْمَ مَقَامَ الْكُلِّ تو ان کو سب کے قائم مقام کر دیا گیا فَصَارَ التَّبْعِيْضُ مُرَادًا بِهٰذَا الطَّرِيْقِ تو تبعیض جو ہے وہ

اس طریقے سے مراد ہوئی لَا كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ أَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِيْضِ نہ کہ وہ جیسے کہ گمان کیا امام شافعی رحمہ اللہ نے کہ با کس کے لیے ہے؟ تبعیض کے لیے، تو ہم بھی تبعیض کے قائل ہیں لیکن ہم تبعیض اس طریقے پر ثابت کرتے ہیں با کے ذریعے نہیں بھئی۔

آگے شارح فرماتے ہیں: هٰذَا إِحْدٰى رِوَايَتَيْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ یہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلرِّوَايَةِ الْأُخْرٰى اور درپے نہیں ہوئے مصنف دوسری روایت کے یعنی پیچھے نہیں پڑے دوسری روایت کے یعنی اسے ذکر نہیں کیا۔ دوسری روایت کے پیچھے نہیں پڑے یعنی اسے ذکر نہیں کیا بھئی، وہ کیا ہے؟ بھئی دوسری روایت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ ہے کہ آیت میں مسحِ راس کا ذکر آیا۔ کس کا؟ مسحِ راس کا، اور مسحِ راس ہمیں اتنا تو پتہ چل گیا سر پر مسح کرنا ہے محل کا تو علم ہوا لیکن کتنی مقدار پر کرنا ہے اس اعتبار سے آیت مجمل ہے! اور اس کے لیے بیان چاہیے اور پھر حدیث کے ذریعے اس کا بیان آیا کہ کم از کم وہ کتنی مقدار ہے؟ ناصیہ کی مقدار ہے بھئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو کے لیے تشریف لائے، حدیث آپ پڑھ چکے قدوری وغیرہ میں بھی، اور آپ نے ناصیہ کی مقدار پر وضو میں مسح فرمایا۔ معلوم ہوا کل راس فرض نہیں ورنہ حضور علیہ السلام فرض کو نہ چھوڑتے کبھی بھی بھئی، اور نیز کم سے کم جو مسح کی مقدار احادیث میں ملتی ہے وہ ناصیہ کی مقدار ہے معلوم ہوا کم از کم اتنی مقدار یہ فرض ہے، اگر اس سے کم ہوتا فرض تو کبھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ تعلیمِ امت کے لیے ضرور فرما دیتے بھئی! ویسے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ مبارکہ تو یہی تھی کہ وہ پورے سر کا مسح فرماتے تھے پورے سر کا مسح، لیکن وہ ہمارے نزدیک سنت پر محمول ہے سنت یا استحباب پر بھئی، اور ایک مرتبہ یا چند مرتبہ جو ناصیہ پر مسح فرمایا یہ تعلیمِ امت کے لیے بتلانے کے لیے کہ یہ مقدار تو فرض ہے باقی پورے سر کا مسح بہتر ہے سنت ہے مستحب ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایک یا تین بال، ہم کہتے ہیں کہ اگر ایک یا تین بال ہوتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ تعلیمِ امت کے لیے ضرور فرماتے بھئی، لیکن ناصیہ سے کم مقدار ثابت نہیں معلوم ہوا کم از کم اتنا ضرور کرنا پڑے گا مسح معلوم ہوا یہ فرض ہے، یہ مقدار کیا ہے؟ فرض ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو ہمارے پاس دلائل بہت ہیں مولانا، احناف کے پاس دلائل کے انبار موجود ہیں لیکن یہاں اس وقت لمبی بحث نہیں بس با کے بارے میں بات آئی با کے ذریعے بھی دلائل ہم بناتے ہیں ایک دلیل نہیں کئی دلائل بناتے ہیں کئی صورتیں بنتی ہیں بھئی۔ تو بس ایک مختصر تقریر کرتے جاتے ہیں کتاب کے اصولِ فقہ کے مطابق بھئی کسی مسئلے پر مفصل بحث یہاں مقصود نہیں ہوتی بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دوسری روایت کو مصنف نے ذکر ہی نہیں کیا ماتن نے ذکر ہی نہیں کیا، شارح نے صرف مختصر اشارہ کر دیا اس کی طرف کہ دوسری روایت یہ ہے کہ آیت جو ہے یہ مقدارِ مسح

کے اعتبار سے یہ آیت مجمل ہے: محلِ مسح تو معلوم کہاں کرنا ہے؟ سر پر، لیکن مقدارِ مسح میں یہ آیت مجمل اس کا پتہ نہیں، امام مالک رحمہ الله فرما رہے ہیں سارے سر کا مسح فرض، امام شافعی رحمہ اللہ فرما رہے ہیں ایک یا تین بال کر لو تب بھی کافی، تو اب کیا کریں؟ تو معلوم ہوا یہ آیت کیا ہے؟ مقدارِ مسح کے اعتبار سے مجمل ہے اور مجمل کے لیے بیان چاہیے اور بیان پھر اس کے لیے کیا بن جائے گی؟ حدیث بن جائے گی بھئی۔ اور وہ روایت یہ ہے کہ أَنَّهُ مُجْمَلٌ فِيْ حَقِّ الْمِقْدَارِ کہ آیت مجمل ہے مقدار کے حق میں لِأَنَّهُ لَمْ يُعْلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ كُلُّ الرَّأْسِ أَوْ بَعْضُهُ اس لیے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ اس سے مراد سارا سر ہے یا بعضِ راس ہے یعنی کچھ حصہ، فَيَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ تو پھر اس صورت میں حضور علیہ السلام کا فعل بھئی وہ کیا بھئی وَهُوَ أَنَّهُ مَسَحَ عَلٰى نَاصِيَتِهِ وہ یہ کہ حضور علیہ السلام نے مسح فرمایا اپنی ناصیہ پر، تو یہ جو فعلِ نبی ہے بَيَانًا لَهُ یہ کیا بن جائے گا اس کے لیے؟ بیان بن جائے گا۔ اور ناصیہ کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں وَالنَّاصِيَةُ هِيَ مِقْدَارُ رُبْعِ الرَّأْسِ ناصیہ جو ہے چوتھائی سر کی مقدار ہے فَيَكُوْنُ مَسْحُ رُبْعِ الرَّأْسِ فَرْضًا سَوَاءٌ كَانَ بِثَلَاثِ أَصَابِعَ أَوْ كُلِّهَا تو اس صورت میں چوتھائی سر کا مسح جو ہے وہ فرض ہوگا برابر ہے چاہے وہ تین انگلیوں کے ذریعے ہو أَوْ كُلِّهَا یا سب انگلیوں کے ذریعے، تین انگلیوں سے کم از کم مسح ہو یا سارے ہاتھ کے ذریعے ہو۔ اچھا مصنف نے کیا کہا وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلرِّوَايَةِ الْأُخْرٰى دوسری روایت کے پیچھے مصنف نہیں پڑے، کیوں؟ آگے علت ذکر کر رہے ہیں لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيْهَا طَوِيْلٌ کیونکہ اس کے اندر کلام بڑا طویل ہے، اس میں بڑی بحثیں ہیں اس قول کی تفصیل کے اندر اعتراضات جوابات وغیرہ بڑی لمبی بحث ہے تو اس کو انہوں نے ذکر نہیں کیا بھئی۔ تو لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيْهَا طَوِيْلٌ کس سے تعلق ہے اس کا؟ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلرِّوَايَةِ الْأُخْرٰى اس سے متعلق ہے بھئی۔

وَإِنَّمَا يَثْبُتُ اسْتِيْعَابُ، جی یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوالِ مقدر کا: سوال یہ کہ اے احناف آپ نے کہا وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ یہاں پر با داخل ہوئی ہے راس پر محلِ مسح پر با داخل ہو گئی تو یہ آلے کے مشابہ ہوا اور آلے میں تو کل نہیں مراد ہوتا تو یہاں بھی کل مراد نہیں، یہ تو بعینہ اسی طرح آیتِ تیمم کے اندر بھی آیا ہے بھئی! آیتِ تیمم میں اللہ تعالیٰ کیا فرماتے ہیں؟ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى أَوْ عَلٰى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ مِنْهُ۔ تو آیتِ تیمم میں دیکھیے اسی طرح آیا بھئی فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ، فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ جیسے آیتِ وضو میں آیا تھا وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وہاں آیا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ بعینہ ایک جیسی عبارت بھئی ایک جیسا کلام ہے دونوں جگہ، اور اے احناف آیتِ وضو کے اندر تو آپ نے اس کے ذریعے کیا ثابت کیا؟ تبعیض کو ثابت کیا کہ راس پر با داخل ہوئی اور راس مشابہ ہو گیا آلے کے اور آلے میں کل مراد نہیں ہوتا تو بعض مراد ہوگا، تو بعینہ اسی طرح آیتِ تیمم کے اندر بھی با جو ہے کس پر داخل ہے؟ وجوہ پر اور اسی پر عطف ہے ایدی کا بھی تو اس پر بھی با گویا داخل ہے تو لہٰذا یہاں پر بھی بعضِ وجہ یا بعضِ ایدی جو ہیں ان کا مسح فرض ہونا چاہیے! لیکن آپ کیا کہتے ہیں کہ تیمم کے اندر پورے چہرے کا مسح اور اسی طرح کہنیوں تک ہاتھوں کا مسح ضروری ہے! اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟ کہ یہاں آپ با کے ذریعے اسی

طرح آپ نے تقریر کی اور تبعیض ثابت کی اور وہاں پر آپ جو ہے تبعیض کو نہیں مانتے تو اس کی کیا وجہ ہے؟

تو جواب دے رہے ہیں: وَإِنَّمَا يَثْبُتُ اسْتِيْعَابُ مَسْحِ الْوَجْهِ وَالْيَدِ فِي التَّيَمُّمِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ، ثابت ہے چہرے اور ہاتھوں کے مسح کا استیعاب یعنی پورا ان کو گھیر لینا کس کے اندر؟ تیمم میں، تیمم میں ہاتھوں اور چہرے کے مسح کا استیعاب بھئی لِقَوْلِهِ تَعَالٰى اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے ہے فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيْكُمْ لِأَنَّهُ خَلَفٌ عَنِ الْوُضُوْءِ اس لیے کیونکہ یہ کیا ہے؟ وضو کا خلیفہ ہے، وضو کا نائب ہے فَيُعَامَلُ مُعَامَلَتَهُ فِي الْوَجْهِ وَالْيَدِ لہٰذا اس کے ساتھ بھی اسی کا معاملہ کیا جائے گا بھئی چہرے اور ہاتھوں میں۔ بھئی دیکھیے جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ ٹھیک ہے وہ آیت بھی اسی آیت کی طرح ہے وہاں سے بھی تبعیض ثابت ہونی چاہیے تھی لیکن یہ جو تیمم ہے یہ خلیفہ ہے کس کا؟ وضو کا، اور وضو کے اندر تو پورے چہرے کا دھونا اور ہاتھوں کا کہنیوں سمیت دھونا فرض تھا تو خلیفہ کا بھی وہی حکم ہوگا اور وہاں بھی استیعابِ وجہ اور استیعابِ ید کیا ہوگا؟ ضروری ہوگا۔

اس پر اشکال ہوتا ہے بھئی جو انہوں نے کہا کہ تیمم چونکہ وضو کا خلیفہ ہے اس کا نائب ہے اس کا قائم مقام ہے اور قائم مقام کا وہی حکم ہوا کرتا ہے جو اصل کا ہے تو اصل یعنی وضو کے اندر استیعاب چہرے اور ہاتھوں کے دھونے کا ضروری تھا تو تیمم جو اس کا قائم مقام ہے اس کے اندر بھی چہرے اور ہاتھوں کے مسح کا استیعاب ضروری ہوگا، تو اس پر اشکال ہوتا ہے کہ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ خلیفہ ہے قائم مقام ہے اور اس کا حکم اصل کی طرح نہیں جیسے بھئی مسح علی الخفین! مسح علی الخفین یہ قائم مقام ہے غسل کا دھونے کا، اور غسلِ رجلین میں کیا کیا جاتا ہے؟ پورے پاؤں کو دھویا جاتا ہے، لیکن جو اس کا قائم مقام ہے جو اس کا خلیفہ ہے یعنی مسح علی الخفین اس میں استیعاب ضروری نہیں پورے موزے پر مسح ضروری نہیں بلکہ بعض موزے پر بھی مسح کافی ہے بھئی! اشکال سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہاں پر بھی تو استیعاب کا حکم ہونا چاہیے کیونکہ آپ نے ہمیں بتایا کہ خلیفہ کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے۔ تو جواب اس کا یہ کہ یہ موزوں پر جو مسح ہے یہ غسلِ رجلین کا خلیفہ نہیں اس کا بدل ہے بھئی! اگر خلیفہ ہوتا تو اس کا بھی وہی حکم ہوتا لیکن یہ خلیفہ ہے ہی نہیں یہ تو اس کا بدل ہے۔ بدل اور خلیفہ میں یہ فرق ہے کہ خلیفہ وہاں آئے گا جہاں اصل ممکن نہ ہو: تیمم اسی وقت جائز ہوگا جب وضو ممکن نہ ہو، پانی آپ کے پاس ہے ہی نہیں یا کسی عذر کی وجہ سے پانی کے استعمال پر قادر نہیں تو لہٰذا اب کیا کر لیں گے؟ مجبوری ہے تو اب تیمم کرنا پڑے گا بھئی، تو یہاں پر اصل ممکن نہیں تھا اس لیے ہم کس کی طرف چلے گئے؟ خلیفہ یعنی نائب کی طرف چلے گئے۔ جبکہ موزوں پر مسح وہ خلیفہ نہیں ہے وہ بدل ہے: بدل کے اندر مبدل منہ بھی ممکن ہوتا ہے کیونکہ یہاں پر آپ موزوں پر مسح کر رہے ہیں اور یہ بھی جائز ہے آپ موزے اتار دیں اور پاؤں دھو لیں بھئی! تو یہاں پر بدل کے اندر مبدل منہ بھی ممکن ہوتا ہے اصل بھی ممکن ہوتا ہے جبکہ خلیفہ کے اندر اصل ممکن ہی نہیں ہوتا، تو دونوں میں فرق

ہے بھئی: جو خلیفہ ہے اس میں تو اصل والا حکم آئے گا جبکہ بدل کے اندر اصل والا حکم ضروری نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو موزوں پر مسح وہ خلیفہ نہیں ہے پاؤں دھونے کا بلکہ وہ اس کا بدل ہے بھئی۔

وَلِأَنَّهُ ثَبَتَ الِاسْتِيْعَابُ فِيْهِ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ اور نیز اس لیے کیونکہ استیعاب جو ہے اس تیمم کے اندر ثابت ہے بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ کس کے ذریعے؟ سنتِ مشہورہ یعنی حدیثِ مشہورہ کے ذریعے ثابت ہے! ہم دوسرا جواب کیا دیتے ہیں؟ پہلا جواب تو ہم نے یہ دیا کہ یہ خلیفہ ہے وضو کا تو وضو والا ہی حکم یہاں بھی آئے گا وضو میں استیعاب ضروری تھا تو یہاں بھی استیعاب ضروری ہوگا، دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ یہاں پر جو استیعاب ہے یعنی پورے چہرے کا مسح کرنا اور پورے ہاتھوں کا مسح کرنا کہنیوں تک اس کو ہم کس کے ذریعے ثابت کرتے ہیں؟ سنتِ مشہورہ یعنی خبرِ مشہور کے ذریعے، وَهِيَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِعَمَّارٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اور وہ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے جو آپ نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: يَكْفِيْكَ ضَرْبَتَانِ تمہارے لیے دو ضربیں کافی ہیں ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَيْنِ ایک ضرب چہرے کے لیے اور ایک ضرب لِلذِّرَاعَيْنِ، ذراع کہتے ہیں کہنی سے انگلیوں تک یہ جو ہاتھ کا حصہ ہے اس کو ذراع کہتے ہیں، تو ذراعین کے لیے ایک ضرب کافی ہے اور چہرے کے لیے ایک ضرب کافی ہے یہ حدیث میں آیا۔

حدیث میں بھئی حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سفر میں تھے، اور سفر کے اندر صحرا کے اندر قدیم زمانے میں تو سفر بڑا مشکل ہوتا تھا اب تو اللہ نے بڑی سہولتیں بنا دیں بھئی، تو صحرا کے اندر جنگل میں سفر کر رہے تھے تو کہیں پر جنابت کی حالت پیش آگئی بھئی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھی اور حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھی بھئی۔ آیتِ تیمم نازل ہو چکی تھی بھئی۔ اب حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں حدثِ اصغر کی صورت میں تیمم کس طرح کرتے ہیں وہ طریقہ تو معلوم تھا لیکن حدثِ اکبر میں تیمم کیسے کیا جائے گا پانی کہیں مل نہیں رہا اب کیا کریں نماز کا وقت ہو گیا؟ تو حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں وہیں وہ ریت پر جو ہے لوٹ پوٹ ہوا بھئی، ریت میں الٹے پلٹے پوری ریت کو پورے بدن پر لگا لیا کہ وضو کے اندر جب چہرے پر اور ہاتھوں پر مسح کافی تھا وضو کی طرح ہی تو یہاں غسل میں بھی اسی طرح لازمی بات ہے تیمم ہوگا، تو اس طرح پھر اس کے بعد انہوں نے نماز پڑھی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نماز کو مؤخر فرمایا کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ تیمم وضو کے قائم مقام تو ہو سکتا ہے غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب تشریف لائے سفر سے واپسی ہوئی تو واقعہ ذکر فرمایا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: يَكْفِيْكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةٌ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٌ لِلذِّرَاعَيْنِ تمہارے لیے دو ضربیں کافی تھیں دو ضربیں کافی ہیں: ایک ضرب چہرے کے لیے اور ایک ضرب ذراعین کے لیے بھئی، یعنی ایک مرتبہ مٹی پر ہاتھ مار کر انسان جھاڑ لے اور پورے چہرے کا مسح کر لے اور دوسری مرتبہ مٹی پر ہاتھ مارے اور جھاڑ لے اور پھر کیا کر لے؟ دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کر لے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ معلوم ہوا

کہ جنابت کی حالت میں بھی تیمم اسی طرح کیا جائے گا جس طرح بے وضو ہونے کی حالت میں تیمم کیا جاتا تھا بھئی۔ تو یہ حدیثِ عمار ہے رضی الله تعالیٰ عنه اور مشہور حدیث ہے بھئی مسلم، ترمذی، ابو داؤد وغیرہ کئی کتابوں میں مذکور ہے تو یہ حدیثِ مشہور ہے، اور کہتے ہیں حدیثِ مشہور کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے بھئی، کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ یعنی کتاب اللہ سے تو استیعاب معلوم نہیں ہو رہا تھا کتاب اللہ میں تو مطلق تھا لیکن حدیث کے ذریعے استیعاب کا پتہ چلا تو لہٰذا کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہوئے استیعاب کا حکم لگا دیا جائے گا کہ پورے چہرے کا مسح اور ہاتھوں کا کہنیوں سمیت مسح کیا ہے؟ ضروری ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِهِ جَائِزٌ اور زیادتی کرنا اس قسم کی حدیث کے ذریعے اس جیسی حدیث کے ذریعے جَائِزٌ یہ جائز ہے یعنی کتاب اللہ پر زیادتی کرنا۔

وَعَلٰى لِلْإِلْزَامِ اور عَلٰى الزام کے لیے آتا ہے بھئی۔ دوسرا حروفِ جارہ میں سے اب عَلٰى کے بارے میں بتلا رہے ہیں: عَلٰى الزام کے لیے آتا ہے لازم کر دینے کے لیے ایک شخص پر دوسری چیز کو لازم کرنے کے لیے بھئی۔ فَقَوْلُهُ پس کسی شخص کا یہ قول لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ۔ بھئی ایک شخص کہتا ہے لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ کیا کلمہ استعمال کیا بھئی؟ عَلٰى، اور عَلٰى کس لیے آتا ہے؟ الزام کے لیے، تو اس پر ایک ہزار دین لازم ہو جائے گا اس نے کیا کر لیا اقرار کر لیا اپنے اوپر لازم کر لیا، يَكُوْنُ دَيْنًا تو اس صورت میں یہ ہزار درہم کس چیز کے ہوں گے؟ دین کے ہوں گے بھئی، کس چیز کے؟ دین کیونکہ اس نے عَلٰى کلمہ استعمال کیا ہے۔ ہاں البتہ اگر اس کے ساتھ ودیعت کا لفظ ملا دیا اس نے: لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ وَدِيْعَةً، اب یہ جو درہم ہوئے یہ باعتبارِ ودیعت یعنی امانت کے طور پر ہوئے! اگر یہ ودیعت کا لفظ اس کے ساتھ نہ ملتا تو عَلٰى الزام کے لیے آتا ہے اور لہٰذا معلوم ہوا وہ جو درہم ہیں اس پر وہ کس طریقے پر ہیں؟ دین کے طریقے پر ہیں بھئی دین کے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ دین آپ جانتے ہیں ذمے سے ساقط نہیں ہوتا جبکہ امانت جو ہوتی ہے امانت اگر آپ کے پاس کسی شخص نے رکھوائی اور آپ نے اس کی حفاظت کا پورا بندوبست کیا ہے پھر کوئی چرا کر لے گیا تو بس بھئی اب آپ پر وہ پیسے اپنی طرف سے دینا ضروری نہیں: امانت تھی آپ نے بھی کوئی کمی نہیں کی اپنی طرف سے حفاظت کی پھر کوئی چور اٹھا کر لے گیا تو آپ سے کیا ہو گئی؟ ساقط ہو گئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ فرق ہے دونوں کے اندر جبکہ دین جو ہے وہ ساقط نہیں ہوتا بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَعَلٰى لِلْإِلْزَامِ فَقَوْلُهُ لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ يَكُوْنُ دَيْنًا تو کسی شخص کا یہ قول جو ہے کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں يَكُوْنُ دَيْنًا تو یہ دین ہوگا إِلَّا أَنْ يَتَّصِلَ بِهَا الْوَدِيْعَةُ مگر اس کے ساتھ یہ کہ ودیعت مل جائے یعنی ودیعت کا لفظ مل جائے، لِأَنَّ حَقِيْقَةَ عَلٰى فِي اللُّغَةِ الِاسْتِعْلَاءُ اس لیے کیونکہ عَلٰى کی حقیقت کیا ہے لغت میں عربی زبان میں؟ عَلٰى استعلاء کے لیے آتا ہے ایک چیز دوسری کے اوپر ہو، استعلاء کا معنی اوپر ہونا۔ پھر کہتے ہیں وَالِاسْتِعْلَاءُ قَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً کبھی تو استعلاء حقیقتاً ہوگا جیسے زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ زید چھت پر ہے، دیکھو حقیقتاً زید کیا ہے؟ چھت کے اوپر ہے تو دیکھو عَلٰى نے

استعلاء کا فائدہ دیا۔ اور کبھی استعلاء جو ہے حکماً ہوتا ہے جیسے اس شخص نے ابھی کہا لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ، تو یہ کیا مراد لیں گے ہم اس سے؟ دین، دین آئے گا اس پر ایک ہزار بطورِ دین کے واجب ہو جائیں گے کیونکہ دین بھی انسان کے اوپر ہوتا ہے گویا اس پر سوار ہوتا ہے بھئی! کیا ہوتا ہے؟ اس پر سوار ہوتا ہے اس پر بوجھ ہے بھئی۔ تو معلوم ہوا استعلاء دو قسم پر ہے: کبھی حقیقتاً ہوگا جیسے زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ اور کبھی کیا ہوگا؟ حکماً ہوگا جیسے دین کے اندر۔ تو کہتے ہیں وَقَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً کبھی استعلاء حقیقتاً ہوگا جیسے زَيْدٌ عَلَى السَّطْحِ وَقَدْ يَكُوْنُ حُكْمًا اور کبھی استعلاء حکماً ہوگا بِأَنْ يَلْزَمَ عَلٰى ذِمَّتِهِ بایں طور کہ وہ اس کے ذمے لازم ہو جائے مِثْلُ مثال کے طور پر جیسے شخص کا یہ قول ہے لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ، فَكَأَنَّهُ يَعْلُوْهُ وَيَرْكَبُهُ گویا کہ یہ جو مال جو ہے يَعْلُوْهُ یہ الفِ درہم کیا ہیں اس پر؟ اس کے اوپر چڑھ گئے وَيَرْكَبُهُ اور اس پر سوار ہیں بھئی فَيَجِبُ عَلَيْهِ پس اس پر واجب ہوں گے۔ فَإِنْ يَصِلْ بِهَا لَفْظَ الْوَدِيْعَةِ پس اگر وہ ملا دے اس کے ساتھ لفظِ ودیعت کو، وہ کہنے والا اس کے ساتھ کس کو ملا دے؟ لفظِ ودیعت کو، فَإِنْ يَصِلْ بِهَا لَفْظَ الْوَدِيْعَةِ پس اگر وہ ملا دے اس کے ساتھ لفظِ ودیعت کو بِأَنْ يَقُوْلَ بایں طور کہ وہ یوں کہتا ہے لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ وَدِيْعَةً کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں باعتبارِ ودیعت کے، لَمْ تَخْرُجْ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ تو اب بھی یہ الزام کے معنی سے نہیں نکلا اب بھی اس پر کیا ہیں ایک ہزار لازم ہیں وَلٰكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُهُ لَا أَدَاؤُهُ لیکن اس پر ان کی حفاظت واجب ہے ادا واجب نہیں! یعنی معلوم ہوا یہ جو پیسے ہیں اس پر بطورِ امانت کے ہیں اور امانت کی کیا کی جاتی ہے؟ حفاظت کی جاتی ہے یہ اس پر دین نہیں اس پر الگ سے واجب نہیں ہے بھئی۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟

فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ پس اگر یہ عَلٰی داخل ہو جائے معاوضاتِ محضہ کے اندر تو كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ تو یہ عَلٰی با کے معنی میں ہوگا۔ بھئی با بھی آپ نے پڑھی معاوضات پر داخل ہوا کرتی ہے بھئی: بِعْتُ هٰذَا الْكِتَابَ بِأَلْفِ رُوْبِيَّةٍ، دیکھا با کس پر داخل ہوئی؟ عوض پر داخل ہوئی ہے، تو جب عَلٰی داخل ہو جائے معاوضاتِ محضہ پر تو اس صورت میں یہ عَلٰی بھی کس معنی میں ہوگا؟ با کے معنی میں ہوگا اور معلوم ہوا جس پر یہ داخل ہوا وہ عوض ہے بھئی، وہ کیا ہے؟ عوض ہے۔ معاوضاتِ محضہ کہا، معاوضاتِ محضہ کسے کہتے ہیں؟ آگے آپ کو بتلائیں گے: کہتے ہیں معاوضاتِ محضہ سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں عوض اصلی ہوتا ہے اور ان سے کبھی جدا نہیں ہوتا! وہ معاملات جن کے اندر عوض کیا ہوتا ہے؟ اصلی ہوتا ہے اور ان سے جدا نہیں ہوتا وہ عوض کے بغیر ہو ہی نہیں سکتیں بھئی، مثلاً جیسے بیع ہے: بیع میں بھی کیا ہوتا ہے؟ دونوں طرف سے عوض ہوتا ہے بھئی۔ اسی طرح اجارہ ہے: اجارے کے اندر آپ ایک چیز کرائے پر دیتے ہیں تو اس کا عوض لیتے ہیں بھئی اس میں اجارہ بغیر عوض کے نہیں ہے بھئی۔ اسی طرح نکاح ہے بھئی: نکاح کے اندر جب بھی نکاح کریں گے مہر ضروری ہے بھئی اگر ذکر نہ کریں تب بھی خود بخود مہر آجائے گا بھئی۔ تو معاوضاتِ محضہ سے کیا مراد ہیں؟ وہ معاملات جن کے اندر عوض اصلی ہوتا ہے اور ان سے کبھی بھی جدا نہیں ہوتا بھئی۔

تو کہتے ہیں: فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِ پس اگر یہ عَلٰی داخل ہو جائے معاوضاتِ محضہ کے اندر كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ تو یہ با کے معنی میں ہوگا بِأَنْ يَقُوْلَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے مَثَلًا مثال کے طور پر کوئی شخص: بِعْتُ هٰذَا بیع کی بات کی بھئی تو اس میں بھی دیکھو عوض آئے گا، أَوْ آجَرْتُ هٰذَا یا یہ چیز میں نے کرائے پر دی تو اجارے کے اندر بھی کیا آئے گا؟ عوض آئے گا، أَوْ نَكَحْتُهَا یا میں نے اس سے کیا کیا؟ نکاح عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ، اس کا تعلق تینوں سے ہے بھئی۔ تو اول دو کے اندر اس کو حذف کر دیا کیونکہ آخر والا آنے والا اس پر دلالت کر رہا تھا: گویا پہلی مثال یوں ہوئی بِعْتُ هٰذَا عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ تو یہ کس معنی میں ہوا؟ عَلٰى آیا اور کس کے اندر آیا معاوضاتِ محضہ کے اندر تو یہ کس کے معنی میں ہے؟ با کے معنی میں گویا اس نے یوں کہا بِعْتُ هٰذَا بِأَلْفِ دِرْهَمٍ۔ دوسری مثال آجَرْتُ هٰذَا عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ یہاں عَلٰى عوض پر داخل ہوئی بھئی تو لہٰذا کس معنی میں ہے عَلٰى؟ با کے معنی میں أَيْ آجَرْتُ هٰذَا بِأَلْفِ دِرْهَمٍ۔ تیسرے میں نَكَحْتُهَا عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ میں نے اس عورت سے نکاح کیا ایک ہزار درہم پر تو یہ عَلٰى کس معنی میں ہوگا؟ عوض پر داخل ہوئی با کے معنی میں ہے تو یہ الفِ درہم معلوم ہوا مہر ہے بھئی۔ فَكَانَ بِمَعْنَى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ تو اس صورت میں یہ کس معنی میں ہوگا؟ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ کے معنی میں ہوگا مَجَازًا مجازی طریقے پر لِأَنَّ الْبَاءَ لِلْإِلْصَاقِ اس لیے کیونکہ با کس لیے آتی ہے؟ الصاق کے لیے آتی ہے وَعَلٰى لِلْإِلْزَامِ اور عَلٰى کس لیے ہے؟ الزام کے لیے ہے جیسے ابھی انہوں نے اوپر بتایا فَالْإِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ تو الصاق جو ہے لزوم کے مناسب ہے۔ یہ بھئی حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان مناسبت ذکر کر رہے ہیں: عَلٰى کا حقیقی معنی تو کیا؟ الزام اور مجازاً یہاں کس معنی میں ہے؟ با اور با کس لیے آتی ہے الصاق تو معلوم ہوا یہ الصاق کے معنی میں ہے یہاں، اور دونوں میں مناسبت بھی ہے بھئی: الصاق کا کیا معنی؟ ایک چیز کا دوسری کے ساتھ مل جانا اور لزوم جہاں ہوگا وہاں بھی ایک چیز دوسری کے ساتھ لازم ہو گئی اس کے ساتھ جڑ گئی بھئی لازم ہو گئی، تو دونوں میں مناسبت بھی ہے۔ تو یہی بات کر رہے ہیں فَالْإِلْصَاقُ يُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ پس الصاق جو ہے وہ لزوم کے مناسب ہے۔ وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ، میں نے آپ کو بتایا معاوضات سے کیا مراد ہیں جن میں عوض کیا ہوتا ہے؟ اصلی ہوتا ہے اور ان سے کبھی جدا نہیں ہوتا، وہی معنی بیان کر رہے ہیں: وَالْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ مَا يَكُوْنُ الْعِوَضُ فِيْهِ أَصْلِيًّا اور معاوضات سے مراد وہ عقد ہیں يَكُوْنُ الْعِوَضُ فِيْهِ أَصْلِيًّا جن کے اندر عوض اصلی ہوتا ہے وَلَا يَنْفَكُّ قَطُّ عَنِ الْعِوَضِ اور وہ کبھی بھی جدا نہیں ہوتے عوض سے، فَيُحْمَلُ عَلٰى أَنَّ الْمُسَمّٰى عِوَضُهُ پس اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ یہ جو مسمّٰی ہے جو ذکر کیا گیا یعنی جس پر کیا داخل ہوا ہے؟ عَلٰى داخل ہوا عِوَضُهُ یہ اس کا عوض ہے۔

وَكَذَا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا اور اسی طرح جب عَلٰى کو استعمال کیا جائے طلاق کے اندر عِنْدَهُمَا صاحبین کے نزدیک بھئی۔ صاحبین کے نزدیک اگر طلاق کے مسئلے کے اندر بھی طلاق کے ساتھ عَلٰى کا لفظ آجائے اور ساتھ عوض بھی ذکر ہے تو اس صورت میں بھی عَلٰى بمعنی با کے ہوگا: جیسے معاوضات کے اندر عَلٰى کس معنی میں ہوتا تھا؟ با کے معنی

میں تو طلاق کے اندر بھی عَلٰی کس معنی میں ہوگا؟ با کے معنی میں ہوگا۔ تو معلوم ہوا مثلاً کوئی عورت ہے وہ اپنے خاوند سے کہتی ہے: طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ، کیا لفظ لے کر آئی؟ عَلٰی اور عَلٰی کس پر داخل کیا ہے؟ عوض پر، لہٰذا یہ عَلٰی کس معنی میں ہے؟ با کے معنی میں اور یہ عوض ہے بھئی صاحبین کے نزدیک، تو یہ عَلٰی بھی با کے معنی میں ہے اور یہ عوض پر داخل ہو رہی ہے۔ جبکہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب آگے آئے گا وہ فرماتے ہیں کہ یہ عَلٰی جو ہے یہ شرط کے معنی میں ہے! شرط کے معنی میں۔ تو ترجمہ کیا ہوگا صاحبین کے نزدیک؟ طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ یہ کس معنی میں ہوا؟ طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا بِأَلْفِ دِرْهَمٍ تو مجھے تین طلاقیں دے دے ایک ہزار درہم کے بدلے میں، بدلے میں! تو معلوم ہوا یہ جو ایک ہزار درہم ذکر کر رہی ہے یہ عوض ہے بھئی اور طلاق کیا ہے؟ معوض ہے بھئی۔ یہ تو صاحبین کا مذہب ہوا کہ طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ کس معنی میں ہے؟ تو مجھے طلاق دے دے ایک ہزار درہم کے بدلے میں۔ امام صاحب فرماتے ہیں یہ عَلٰی شرط کے لیے ہے تو معنی ہوا طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا تو مجھے تین طلاقیں دے دے عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ ایک ہزار درہم کی شرط پر! تو یہ آپس میں شرط اور مشروط ہوئے جبکہ صاحبین کے نزدیک عوض اور معوض ہوئے۔

اور اس پر پھر ثمرۂ اختلاف یہ نکلے گا کہ صاحبین کے نزدیک اگر وہ خاوند ایک طلاق دے دیتا ہے تو کل کتنی طلاقیں ہیں؟ تین، اس نے تین طلاقوں پر ہزار کہے تھے، اب ایک طلاق اس نے دی ہے تو ایک ہزار درہم کا تیسرا حصہ اب خاوند کو دینا پڑے گا اور طلاقِ بائن ہوگی! کون سی طلاق ہوگی؟ بائن کیونکہ طلاق کے مقابلے میں جب عوض آجائے تو کون سی طلاق آیا کرتی ہے؟ طلاقِ بائن آیا کرتی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ طلاقِ بائن آیا کرتی ہے بھئی۔ تو لہٰذا ایک ہزار کا تیسرا حصہ بیوی پر واجب ہو جائے گا جب خاوند ایک طلاق دے اور طلاق بھی کون سی ہوگی؟ بائن کیونکہ معوض کے اندر تقسیم آئے تو عوض میں بھی تقسیم آتی ہے۔ مثلاً بھئی میرے سامنے تین کتابیں ہیں میں نے آپ سے کہا یہ تین کتابیں بھئی تین سو روپے کی ہیں، تین کتابیں کتنے کی؟ تین سو کی، تو آپ اگر ایک لیں گے تو پھر کتنے دیں گے؟ ایک سو دیں گے لازمی بات ہے کیونکہ معوض میں تقسیم آئے گی تو عوض کے اندر بھی کیا آئے گی؟ تقسیم، لہٰذا خاوند نے ایک طلاق دی ہے تو عوض میں بھی کیا آئے گی؟ تقسیم آئے گی ایک ہزار کا تیسرا حصہ بیوی پر ضروری ہو جائے گا وہ دے گی بھئی۔ جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ شرط اور مشروط کے معنی میں ہے اور شرط کے اندر تقسیم سے مشروط میں تقسیم نہیں آتی بھئی! شرط کے اندر تقسیم سے مشروط میں تقسیم نہیں آتی، کس طرح؟ بھئی دیکھیے آپ بھی جانتے ہیں یہ بات: آپ نے اپنے ساتھی سے کہا کہ بھئی اگر آپ بیس روٹیاں کھا لیں یہ جو سامنے بیس روٹیاں پڑی ہیں تو میں آپ کو دو ہزار روپے انعام دوں گا، دو ہزار انعام ہے کس شرط پر بھئی؟ بیس روٹیاں کھانے پر، اس نے دو روٹیاں کھائیں اور کہا لاؤ بھئی دو سو روپے دے دو! آپ دیں گے؟ نہیں! تو دیکھو شرط کے اندر تقسیم سے مشروط کے اندر تقسیم نہیں آتی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا امام صاحب کے نزدیک

یہاں تین طلاقیں دے گا تو ایک ہزار درہم تو واجب ہو جائیں گے لیکن اگر ایک طلاق دی تو پھر ایک ہزار کا تیسرا حصہ عورت پر واجب نہیں ہوگا، اور جب واجب نہیں ہے تو طلاق بھی کون سی ہوگی؟ طلاقِ رجعی ہوگی کیونکہ عوض نہیں آیا طلاق کے مقابلے میں! ہاں بائن کا لفظ کہہ دے وہ تو الگ بات ہے ہماری اس سے بحث نہیں صرف خاوند اسے کیا کہتا ہے میں نے تجھے طلاق دے دی، تو صاحبین کے نزدیک چونکہ عوض آرہا ہے تو طلاق کون سی ہو جائے گی؟ بائن ہوگی اور امام صاحب کے نزدیک عوض نہیں آرہا تو کون سی طلاق ہوگی؟ رجعی۔ فرق سمجھ میں آگیا دونوں مسائل میں؟

وَكَذَا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا اور اسی طرح جب عَلٰی استعمال ہو طلاق میں عِنْدَهُمَا صاحبین کے نزدیک بِأَنْ تَقُوْلَ الْمَرْأَةُ لِزَوْجِهَا بایں طور کہ عورت کہتی ہے اپنے خاوند سے طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ تو مجھے تین طلاق دے دے عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ ایک ہزار درہم پر، فَعِنْدَهُمَا هُوَ بِمَعْنٰى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ تو صاحبین کے نزدیک یہ کس معنی میں ہوا؟ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ کے معنی میں ہوا كَمَا كَانَ فِي الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ جیسے کس کے اندر تھا؟ بیع اور اجارہ میں تھا لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِذَا دَخَلَهُ عِوَضٌ صَارَ فِيْ مَعْنَى الْمُعَاوَضَاتِ اس لیے کیونکہ طلاق جب اس کے اندر عوض داخل ہو جائے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَصْلِ مِنْهَا اگرچہ اصل میں تو طلاق کیا ہے؟ معاوضات میں سے نہیں ہے بھئی، طلاق میں عموماً معاوضہ لیا جاتا ہے؟ نہیں، اصل میں تو یہ معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس کے ساتھ عَلٰى کے ساتھ عوض آجائے تو پھر یہ معاوضات میں سے ہو جائے گی۔ فَإِنْ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ وَاحِدَةً پس اگر طلاق دے دی اس عورت کو اس کے خاوند نے ایک طلاق يَجِبُ ثُلُثُ الْأَلْفِ تو ایک ہزار کا تیسرا حصہ واجب ہو جائے گا لِأَنَّ أَجْزَاءَ الْعِوَضِ تَنْقَسِمُ عَلٰى أَجْزَاءِ الْمُعَوَّضِ اس لیے کیونکہ عوض کے جو اجزاء ہیں وہ تقسیم ہوتے ہیں معوض کے اجزاء پر۔

وَعِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى رَحْمَةً وَاسِعَةً لِلشَّرْطِ اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ عَلٰى شرط کے لیے ہوگا فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ اس مثال کے اندر لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ فِي الْأَصْلِ اس لیے کیونکہ طلاق جو ہے اصل میں معاوضات میں سے نہیں ہے وَإِنَّمَا الْعِوَضُ فِيْهِ عَارِضٌ اور عوض جو ہے اس کے اندر وہ عارضی ہے وہ عارض ہے فَلَمْ يَلْحَقْ بِهَا أَيْ فَلَمْ يَلْحَقِ الطَّلَاقُ بِهَا أَيْ بِالْمُعَاوَضَاتِ تو لہٰذا طلاق معاوضات کے ساتھ ملحق نہیں ہوگی، فَكَأَنَّهَا قَالَتْ گویا بیوی نے یوں کہا عَلٰى شَرْطِ أَلْفِ دِرْهَمٍ ایک ہزار درہم کی شرط پر۔ وَكَلِمَةُ عَلٰى تُسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ اور کلمۂ عَلٰى شرط کے معنی میں استعمال بھی ہوتا ہے قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں قرآن میں: يُبَايِعْنَكَ عَلٰى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا یہ عورتیں بیعت کرتی ہیں آپ کی اس شرط پر کہ وہ شریک نہیں ٹھہرائیں گی اللہ کے ساتھ کسی چیز کو، دیکھو یہاں عَلٰى کس معنی میں ہے؟ شرط کے معنی میں۔ لِأَنَّ الْجَزَاءَ لَازِمٌ لِلشَّرْطِ اس لیے کیونکہ جزا جو ہے وہ لازم ہے شرط کے لیے! جزا شرط کے ساتھ لازم ہے بھئی، یہ مناسبت ذکر کر رہے ہیں حقیقی معنی کی مجازی معنی کے ساتھ: بھئی حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی کی طرف جب جاتے ہیں تو دونوں میں مناسبت ضروری ہے، پیچھے عَلٰى کبھی کس معنی میں آتا تھا با کے معنی میں وہاں

بھی مناسبت ذکر ہوئی تھی، تو یہاں امام صاحب جو عَلٰی کو شرط کے معنی میں لیتے ہیں تو مناسبت ذکر کر رہے ہیں کہ بھئی دیکھیے عَلٰی بھی آتا ہے الزام کے لیے ایک چیز کو دوسری کے ساتھ لازم کرنے کے لیے، جب ایک چیز کو دوسری کے ساتھ لازم کریں گے تو اس کے ساتھ لازم ہو گئی، اسی طرح شرط کے ساتھ بھی جزا لازم ہے، شرط کے ساتھ بھی جزا لازم ہے تو دونوں میں دیکھو لزوم والا معنی آگیا۔ فَيَكُوْنُ أَقْرَبَ إِلٰى مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ مِنْ مَعْنَى الْبَاءِ تو لہٰذا یہ جو ہے شرط یہ زیادہ قریب ہوئی إِلٰى مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ حقیقی معنی کے مِنْ مَعْنَى الْبَاءِ کس کے مقابلے میں؟ با کے معنی کے مقابلے میں۔ بھئی با تھی الصاق کے لیے اور عَلٰی ہے الزام کے لیے: تو وہاں عَلٰی ہے الزام کے لیے اور اس کو کس معنی میں لے لیا الصاق کے معنی میں، اور یہاں عَلٰی ہے کس لیے؟ الزام کے لیے اور یہاں بھی وہی لزوم والا ہی معنی ہے ابھی بھی کہ جزا کیا ہوتی ہے شرط کے ساتھ لازم ہوتی ہے، تو اس معنی کے مقابلے میں یہ معنی حقیقت کے زیادہ قریب ہوا: عَلٰی کس لیے آتا ہے الزام کے لیے اور جزا بھی شرط کے ساتھ لازم ہے تو دیکھو وہ لازم والا معنی ہے، اور ایک معنی عَلٰی کو کس معنی میں لے لیا تھا الصاق کے، تو کون سا زیادہ قریب ہوا؟ یہ شرط والا معنی زیادہ قریب ہوا۔ فَإِنْ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً پس اگر خاوند نے طلاق دے دی اسے ایک ہی لَا يَجِبُ شَيْءٌ تو پھر کوئی چیز اس عورت پر واجب نہیں ہوگی لِأَنَّ أَجْزَاءَ الشَّرْطِ لَا تَنْقَسِمُ عَلٰى أَجْزَاءِ الْمَشْرُوْطِ اس لیے کیونکہ شرط کے جو اجزاء ہیں وہ تقسیم نہیں ہوتے مشروط کے اجزاء پر، هٰكَذَا قَالُوْا اسی طرح علماء نے فرمایا ہے۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ اور حروفِ معانی میں سے مِنْ جو ہے لِلتَّبْعِيْضِ وہ تبعیض کے لیے آتا ہے یعنی تبعیض کا فائدہ دیتا ہے بعضیت کا فائدہ، هٰذَا أَصْلُ وَضْعِهَا یہ اس کی اصلِ وضع ہے وَالْبَوَاقِيْ مِنَ الْمَعَانِيْ مَجَازٌ فِيْهَا اور اس کے جو باقی معانی ہیں وہ اس میں مجاز ہیں بھئی۔ بھئی بعض علماء کہتے ہیں کہ مِنْ جو ہے ابتدائے غایت کے لیے آتا ہے: سِرْتُ مِنَ الْبَيْتِ إِلَى الْمَسْجِدِ میں کمرے سے کہاں تک گیا؟ مسجد تک، تو یہ چلنے کی ابتدا کہاں سے ہوئی؟ بیت سے کمرے سے اور یہ کس نے بتلایا؟ مِنْ نے، تو وہ کہتے ہیں مِنْ ابتدائے غایت کے لیے آتا ہے۔ جبکہ علمائے اصول فرماتے ہیں کہ مِنْ جو ہے اس کا حقیقی معنی ابتدائے غایت نہیں ہے بلکہ تبعیض ہے بھئی، اسی طرح اور بھی بعض اقوال ہیں اس کے اندر، تو کہتے ہیں باقی معانی اس کے مجاز ہیں اصلِ وضع میں یہ کس لیے ہے؟ تبعیض کے لیے ہے۔

فَإِذَا قَالَ پس جب کہا کسی شخص نے: مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَأَعْتِقْهُ، جس کو بھی تو چاہے میرے غلاموں میں سے، جس کو بھی تو چاہتا ہے میرے غلاموں میں سے کیا چاہتا ہے عِتْقَهُ اس کی آزادی، میرے غلاموں میں سے جس کی آزادی تم چاہتے ہو فَأَعْتِقْهُ اسے کیا کر دو؟ آزاد کر دو، لَهُ أَنْ يُعْتِقَهُمْ إِلَّا وَاحِدًا مِنْهُمْ عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تو اس مخاطب کے لیے جائز ہے کہ وہ آزاد کر دے ان سب کو سوائے ایک کے ان میں سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ امام صاحب فرماتے ہیں بھئی ایک غلام کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کو وہ مخاطب آزاد کر سکتا ہے۔ بھئی اس کی کیا وجہ ہے؟ وجہ

آگے ذکر کریں گے کہ بھئی دیکھیے کہنے والے نے کیا کہا تھا مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ، مَنْ لے کر آیا اور مِنْ لے کر آیا: مَنْ ہے عموم وہ عموم کا فائدہ دے گا اور مِنْ تبعیض کا فائدہ دے گا، تو لہٰذا ضروری ہوا کہ ایسی صورت اختیار کی جائے کہ عموم بھی آجائے مَنْ کا اور مِنْ کی تبعیض بھی آجائے دونوں پر عمل ہو جائے، تو لہٰذا ہم یوں کہیں گے کہ مِنْ کی تبعیض پر کس طرح عمل ہوگا؟ ایک غلام کو چھوڑ دیں گے! جب ایک رہ گیا تو سارے آزاد کیے یا بعض کیے بھئی؟ ایک کو چھوڑ کر بعض آزاد ہوئے تو دیکھو مِنْ کی تبعیض پر عمل ہوا، اور مَنْ کے عموم پر بھی عمل ہو گیا کہ اس ایک کے علاوہ باقی سارے وہ کیا کر سکتا ہے؟ آزاد، تو دیکھو دونوں پر عمل ہو گیا۔

وَذٰلِكَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ اور یہ اس وجہ سے کہ کلمۂ مَنْ جو ہے وہ عموم کے لیے ہے وَكَلِمَةَ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ اور کلمۂ مِنْ جو ہے وہ تبعیض کے لیے ہے فَيَجِبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلٰى بَعْضٍ عَامٍّ پس واجب ہوا کہ اس کو محمول کیا جائے بعضِ عام پر! کس پر محمول کیا جائے؟ بعضِ عام، یہ بعض کس کا ترجمہ؟ مِنْ کا، اور عام کس کا ترجمہ؟ مَنْ کا، تو دیکھا دونوں پر تاکہ عمل ہو جائے۔ پس واجب ہوا کہ اس کو محمول کیا جائے بعضِ عام پر لِيَسْتَقِيْمَ الْعَمَلُ بِهِمَا تاکہ درست ہو جائے عمل ان دونوں پر فَلِلْمُخَاطَبِ أَنْ يُعْتِقَ مَنْ شَاءَ مِنْ أَيِّ بَعْضٍ عَامٍّ پس مخاطب کے لیے جائز ہوگا کہ وہ آزاد کر دے مَنْ شَاءَ جس کو بھی چاہے مِنْ أَيِّ بَعْضٍ عَامٍّ جون سے بھی بعضِ عام میں سے جس کو بھی چاہے وہ آزاد کر دے فَيَبْقَى الْوَاحِدُ مِنْهُمْ تو ان میں سے ایک باقی رہے گا۔

وَعِنْدَهُمَا مِنْ لِلْبَيَانِ اور صاحبین کے نزدیک یہ مِنْ بیان کے لیے بنائیں گے، یہ تبعیض کے لیے نہیں بلکہ بیان کے لیے، تو یہ مِنْ بیان کے لیے ہوگا۔ دیکھیے صاحبین کے نزدیک بھئی مِنْ بیان کے لیے ہوگا: امام صاحب کے نزدیک کیا ترجمہ ہوگا؟ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ جس کو بھی تو آزاد کرنا چاہے میرے غلاموں میں سے فَأَعْتِقْهُ پس تو اسے کیا کر دے؟ آزاد کر دے، میرے غلاموں میں سے جس کو چاہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ترجمہ کیا ہوگا مِنْ کو بیان کے لیے بنائیں گے؟ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَأَعْتِقْهُ، ذرا مِنْ عَبِيْدِيْ کو ختم کریں: مَنْ شِئْتَ عِتْقَهُ جس کی تو آزادی کو چاہے اور مِنْ بیان آیا مِنْ عَبِيْدِيْ یعنی کہ میرے غلام! تو دیکھیے یہ مَنْ کا بیان آیا جس کو تو آزاد کرنا چاہے یہ مِنْ کیا آیا؟ مِنْ بیان ہے یعنی کہ میرے غلام، تو اس کو اسی کی جگہ پر لے جائیں مِنْ کا ترجمہ یعنی سے کرتے ہیں لیکن یہاں مناسب نہیں بن رہا تو اس کو اسی کی جگہ پر لے جائیں: میرے جن غلاموں کو تم آزاد کرنا چاہو فَأَعْتِقْهُ اسے کیا کر دو؟ آزاد کر دو۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَعِنْدَهُمَا مِنْ لِلْبَيَانِ اور صاحبین کے نزدیک مِنْ جو ہے بیان کے لیے ہے فَلَهُ أَنْ يُعْتِقَ كُلًّا مِنْهُمْ تو اس مخاطب کے لیے جائز ہے کہ وہ آزاد کر دے كُلًّا مِنْهُمْ ان میں سے سب کو كَمَا فِيْ قَوْلِهِ جیسے کہ کسی شخص کے اس قول کے اندر تھا: مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَأُعْتِقُهُ جو کوئی چاہتا ہے میرے غلاموں میں سے آزادی کو فَأُعْتِقُهُ تو میں اسے آزاد کرتا ہوں، میرے غلاموں میں سے جو کوئی آزادی کو چاہتا ہے فَأُعْتِقُهُ میں اسے کیا کرتا ہوں؟ آزاد کرتا ہوں، فَإِنْ شَاءَ الْكُلُّ عَتَقُوْا جَمِيْعًا اگر

ان سب نے چاہا سب غلاموں نے چاہا عَتَقُوْا جَمِيْعًا تو وہ سب کے سب کیا ہو جائیں گے؟ آزاد ہو جائیں گے بھئی۔

بھئی یہ بحث پہلے بھی گزر چکی، اچھا یہ بحث پیچھے گزر چکی میری کتاب میں تو ہے صفحہ پچھتر بھئی عام کی بحث بھئی، مَنْ اور مَا کی بحث جہاں آئی تھی وہاں پر۔ مل گئی بھئی جگہ؟ بتاؤ صفحہ بتاؤ دوسروں کو اگر جس کو مل گئی ہے، چوراسی صفحہ ہوگا آپ کی کتاب میں بھئی: فَإِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِي الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاءُوْا عَتَقُوْا، متن مل گیا بھئی؟ بھئی دیکھیے یہاں پر یہی بحث ہوئی تھی کہ کسی شخص نے اگر یہ کہا کہ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِي الْعِتْقَ جس نے بھی چاہا میرے غلاموں میں سے آزادی کو فَهُوَ حُرٌّ تو وہ آزاد ہے فَشَاءُوْا تو ان سب نے چاہا عَتَقُوْا وہ سب کیا ہو جائیں گے؟ آزاد۔ وجہ اس کی انہوں نے ذکر کی تھی کہ یہاں پر دیکھیے مَنْ ہے عموم کے لیے اور اس کے آگے شَاءَ مشیت کی صفت آئی اور اس مشیت کا اسناد بھی کس کی طرف ہے؟ مَنْ کی طرف، تو مَنْ کا عموم پکا ہو گیا پختہ ہو گیا! مَنْ کے اندر بھی عموم تھا آگے اس کی صفت جو شَاءَ آئی اس میں بھی کیا تھا؟ اس میں بھی عموم تھا تو اس صفت کی وجہ سے مَنْ کا عموم کیا ہوا؟ پکا ہو گیا۔ جب مَنْ کا عموم پکا ہو گیا تو اب ہم مِنْ کو تبعیض پر محمول نہیں کریں گے بلکہ بیان پر محمول کریں گے کیونکہ عموم پکا ہو چکا بھئی، اب مِنْ کو تبعیض پر محمول نہیں کیا جائے گا بھئی کس پر محمول کریں گے؟ بیان پر، لہٰذا یہ مِنْ بیان کے لیے ہے تبعیض کے لیے نہیں تو تبعیض والا معنی یہاں ہے ہی نہیں، جب تبعیض والا معنی ہی نہیں ہے تو سب غلام چاہیں تو سب کیا ہو جائیں گے؟ آزاد ہو جائیں گے۔ اس کے بجائے اگر وہ یوں کہتا مخاطب کی طرف نسبت کرتا: مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ جس کے بارے میں تو چاہے میرے غلاموں میں سے آزادی کو تو وہ کیا ہے آزاد ہے یا تو اسے آزاد کر دے، تو اب دیکھیے یہاں پر مَنْ تو عموم کے لیے ہے لیکن آگے مشیت صفت جو لائی گئی اس کا اسناد مَنْ کی طرف نہیں ہے بلکہ مخاطب کی طرف ہے! تو مَنْ میں تھا عموم آگے صفتِ عامہ نہیں آئی بھئی تو اس کا عموم پکا نہ ہوا، جب اس کے عموم میں تاکید نہ آئی تو آگے مِنْ کو اسی طرح تبعیض پر ہم محمول کریں گے۔ پچھلی مثال میں مشیت کا اسناد کس کی طرف تھا؟ اسی مَنْ کی طرف یعنی غلاموں ہی کی طرف تھا تو لہٰذا ان میں عموم تھا تو یہاں عموم پکا ہو گیا تھا لہٰذا ہم نے مِنْ کو کس پر محمول کیا تھا؟ بیان پر، لیکن یہاں مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ جب کہا تو یہاں مشیت کا اسناد کس کی طرف کر دیا؟ مخاطب کی طرف کر دیا تو مشیت میں عموم نہ آیا مشیت صرف کس کی مراد ہے؟ مخاطب کی جبکہ پہلے مشیت کس کی مراد تھی؟ جو بھی چاہے ان غلاموں میں سے تو وہ مشیت عام تھی، تو مَنْ میں بھی عموم تھا آگے مشیت صفت بھی عام آگئی تو مَنْ کا عموم کیا ہو گیا؟ پکا، لہٰذا مِنْ کو اب ہم نے تبعیض پر محمول نہیں کیا تھا بلکہ کس پر محمول کیا تھا؟ بیان پر۔ جبکہ جب اسناد مخاطب کی طرف کیا مَنْ شِئْتَ اب مَنْ کے اندر تو عموم ہے لیکن شِئْتَ کی آگے جو مشیت ہے صفت جو اس کی اس کے اندر عموم نہیں تو لہٰذا مَنْ کا عموم پکا نہ ہوا، جب پکا نہ ہوا تو پھر مِنْ کو تبعیض ہی پر ہم نے محمول کیا تھا اور اس صورت میں مخاطب کو اختیار تھا کہ وہ ایک غلام کو چھوڑ کر باقیوں کو کیا کر

سکتا ہے؟ آزاد۔ جب مشیت کا اسناد مَنْ کی طرف تھا تو عموم تھا سارے غلام چاہتے تو سارے آزاد ہو جاتے کیونکہ تبعیض والا معنی ہے ہی نہیں یہاں پر، اور جب مشیت کا اسناد مخاطب کی طرف کیا تو مَنْ کا عموم پکا نہ ہوا لہٰذا اب مِنْ کو تبعیض ہی کے لیے رکھا، اب مَنْ پر بھی عمل ضروری اس کے عموم پر اور مِنْ کی تبعیض پر بھی عمل ضروری، اور دونوں پر عمل اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ ایک غلام کے علاوہ باقی سب غلاموں کو آزاد کرنے کا مخاطب کو اختیار ہو: ایک غلام کو چھوڑ دیں گے تو تبعیض پر عمل ہوا اور باقی سب کو وہ آزاد کر سکتا ہے تو عموم پر عمل ہو جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ مفصل تقریر پہلے گزر چکی یہ مختصراً میں نے بیان کر دی بھئی۔

تو صاحبین فرماتے ہیں کہ مِنْ لِلْبَيَانِ یہ مِنْ بیان کے لیے ہے فَلَهُ أَنْ يُعْتِقَ كُلًّا مِنْهُمْ تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ آزاد کر دے ہر ایک کو ان میں سے كَمَا فِي قَوْلِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَأُعْتِقُهُ جیسے اس کلام کے اندر ہے: مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ، غلاموں میں سے یہ والا ترجمہ یہاں نہ کریں پھر کون سا ترجمہ کر لیں؟ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ میرا جو غلام بھی آزادی کو چاہتا ہے فَأُعْتِقُهُ میں اسے کیا کرتا ہوں؟ آزاد کرتا ہوں، فَإِنْ شَاءَ الْكُلُّ عَتَقُوْا جَمِيْعًا اگر ان سب نے چاہا تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے بھئی، سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ مَنْ میں عموم آگے مشیت کا اسناد بھی کس کی طرف؟ مَنْ کی طرف تو عموم کیا ہو گیا؟ پکا، لہٰذا مِنْ کو کس پر محمول کریں گے؟ بیان پر محمول کریں گے تبعیض پر محمول نہیں کریں گے۔ ہاں اس کے بجائے اگر وہ یہ کہتا مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ تو اب مشیت کا اسناد کس کی طرف؟ مخاطب کی طرف، تو مَنْ میں تو عموم ہے لیکن آگے مشیت اس کی صفت اس میں عموم نہیں لہٰذا مَنْ کا عموم پکا نہ ہوا تو اب مِنْ کو کس پر محمول کریں گے؟ تبعیض پر ہی محمول کریں گے اور دونوں پر عمل کیا جائے گا: مَنْ کے عموم پر بھی عمل کیا جائے گا اور مِنْ کی تبعیض پر بھی۔

وَالْفَرْقُ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ مِثْلُ مَا مَرَّ فِيْ أَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ اور امام صاحب کے نزدیک فرق وہی ہے جو گزر گیا اس مثال کے اندر أَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ۔ اچھا انہوں نے أَيُّ عَبِيْدِيْ کو ذکر کر دیا، یہ بھی وہیں پر وہاں پر بھی بالکل یہی بحث تھی اور ایک ڈیڑھ صفحے بعد یہ أَيُّ عَبِيْدِيْ کی بحث آئی تھی: أَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ میرے جس غلام نے بھی تمہاری پٹائی کی فَهُوَ حُرٌّ تو وہ آزاد ہے۔ لِأَنَّ الْمَشِيْئَةَ صِفَةٌ عَامَّةٌ فِيْهِ اس لیے کیونکہ اس کے اندر مشیت کیا ہے؟ صفتِ عامہ ہے نُسِبَتْ إِلٰى كَلِمَةِ مَنْ جس کی نسبت کس کی طرف کی گئی ہے؟ کلمۂ مَنْ کی طرف فَيَعُمُّ پس یہ مَنْ عام ہو جائے گا بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ کس کی وجہ سے؟ عمومِ صفت کی وجہ سے، بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ بخلاف مَنْ شِئْتَ کے فَإِنَّهُ نُسِبَتْ فِيْهِ الْمَشِيْئَةُ إِلَى الْمُخَاطَبِ دُوْنَ مَنْ اس لیے کیونکہ اس کے اندر مشیت کی نسبت جو ہے مخاطب کی طرف ہے دُوْنَ مَنْ نہ کہ مَنْ کی طرف فَلَا يَعُمُّ لہٰذا مَنْ عام نہیں ہوگا۔

وَلِأَنَّ الْعَمَلَ بِالتَّبْعِيْضِ أَيْضًا مُمْكِنٌ ثَمَّةَ اور اس وجہ سے کہ عمل تبعیض پر بھی ممکن ہے ثَمَّةَ وہاں پر: مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَأُعْتِقُهُ، توجہ ہے سبق کی طرف؟ اس کے اندر بھی تبعیض پر عمل ممکن ہے! بھئی ہم نے کہا سب غلاموں نے چاہا

تو سب آزاد ہو جائیں گے، یہ کہتے ہیں یہاں پر بھی تبعیض پر عمل ممکن ہے بھئی! کس طرح یہاں تو تبعیض نہیں ہے بھئی؟ کہتے ہیں بھئی مثلاً اس کے پانچ غلام ہیں ہر ایک نے چاہا تو سب آزاد ہو جائیں گے تو عموم پر بھی عمل ہوا اور تبعیض پر بھی عمل۔ بھئی عموم پر تو عمل ہوا تبعیض پر کیسے عمل ہوا؟ کہتے ہیں بھئی دیکھیے ایک غلام نے چاہا آزادی کو تو یہ ایک باقیوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے کیا ہے؟ بعض ہے، تو یہ آزاد۔ دوسرے نے چاہا یہ بھی باقی سب کی طرف نسبت کرتے ہوئے کیا ہے؟ بعض۔ تو ہر غلام باقیوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے بعض ہے تو لہٰذا یہاں تبعیض پر بھی عمل ہو گیا اور عموم پر بھی عمل ہوا کہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ معنی ہے لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالتَّبْعِيْضِ أَيْضًا مُمْكِنٌ ثَمَّةَ اس لیے کیونکہ تبعیض پر عمل ممکن ہے وہاں پر فَإِنَّ كُلَّ عَبْدٍ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ اس لیے کیونکہ ہر غلام بعض ہے قطعِ نظر کرتے ہوئے غیروں سے باقی غلاموں سے، بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ بخلاف مَنْ شِئْتَ کے فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ التَّبْعِيْضُ فِيْهِ إِلَّا بِإِخْرَاجِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ کیونکہ وہاں جو ہے وہ ممکن نہیں ہے تبعیض پر عمل کرنا مگر یہ کہ ان میں سے ایک کو نکال دیا جائے! ایک کو کیا کیا جائے؟ نکال دیا جائے، وہاں تبعیض پر عمل نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں چاہنے والے غلام ہیں اور جس غلام نے بھی چاہا وہ باقیوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے بعض ہے جبکہ وہاں چاہنے والا کون ہے؟ مخاطب ہے، تو مخاطب جب چاہے گا سب کو چاہے گا تو عموم آجائے گا مولانا تبعیض پر عمل نہ ہو سکے گا بھئی، چاہنے والا ایک ہی ہے بھئی: وہاں تو چاہنے والا ہر ایک غلام الگ الگ تھا اور ہر غلام باقیوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے کیا ہے؟ بعض، اور یہاں چاہنے والا ایک ہی ہے تو لہٰذا وہ ایک اگر سب کو چاہتا ہے پھر تو عموم ہی عموم آجائے گا تبعیض پر تو عمل ممکن نہیں رہے گا، تو لہٰذا یہاں تبعیض پر عمل کے لیے ضروری ہوا کہ کیا کہا جائے ایک غلام کو چھوڑ کر باقی غلام کیا ہو جائیں گے؟ آزاد ہو جائیں گے۔ صورت بھی سمجھ میں آگئی کہ نہیں آئی بھئی؟

وَإِلٰى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ اور إِلٰى جو ہے وہ انتہائے غایت کے لیے آتا ہے۔ إِلٰى بھئی یاد رکھیے إِلٰى حروفِ معانی میں سے کسی مسافت کی انتہا بیان کرنے کے لیے آتا ہے: سِرْتُ مِنَ الدَّارِ إِلَى الْمَسْجِدِ میں گھر سے مسجد تک گیا، تو یہ آپ کے چلنے کی انتہا کہاں پر ہوئی؟ مسجد پر اور یہ فائدہ کس نے دیا؟ یہ إِلٰى نے دیا بھئی۔ تو یہ معنی ہے وَإِلٰى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ اور إِلٰى جو ہے انتہائے غایت کے لیے آتا ہے أَيْ لِانْتِهَاءِ الْمَسَافَةِ بھئی، بتلایا یہ غایت کا لفظ جو متن میں آیا یہ مسافت کے معنی میں ہے بھئی، مسافت کے معنی میں ہے۔ بھئی وجہ یہ کہ غایت کسے کہتے ہیں؟ انتہا کو، اور متن میں کیا آیا؟ لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ، تو غایت کا معنی بھی انتہا تو غایت کی جگہ ذرا اٹھا کر انتہا کا لفظ رکھیں کیا عبارت بنی؟ إِلٰى لِانْتِهَاءِ الِانْتِهَاءِ، إِلٰى کیا ہے؟ انتہا کی انتہا کے لیے! تو یہ تو کوئی معنی نہیں بنتا بھئی، تو جواب دے رہے ہیں شارح کہ یہاں غایت کس معنی میں ہے؟ مسافت کے معنی میں ہے تو إِلٰى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ کا کیا معنی ہوا؟ إِلٰى انتہائے مسافت کے لیے ہے، مسافت کی انتہا کے لیے ہے۔ مسافت کی انتہا یہ مسافت کا جزء ہوا: ایک چیز کل ہے ایک اس کی انتہا ہے آخری کنارہ ہے تو یہ انتہا کل کا کیا ہوئی؟ جزء، اور بعض اوقات آپ جانتے

ہیں مجازاً کل بول کر کبھی جزء مراد لیتے ہیں اور کبھی جزء بول کر کل مراد لیتے ہیں، تو یہاں بھی ذکر ہے غایت کا اور غایت تو جزء ہے اور مراد کل ہے یعنی مغیا ! غایت بول کر کیا مراد ہے؟ مغیا یعنی جزء بول کر کل مراد ہے، یہاں متن میں جو غایت کا لفظ آیا اس سے مسافت مراد ہے اور انتہا اس کا ایک جزء ہے تو جزء بول کر کیا مراد ہوا؟ کل مراد ہوا۔ سمجھ میں آئی بات کہ نہیں؟ وَإِلٰی لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ أَيْ لِانْتِهَاءِ الْمَسَافَةِ، إِلٰی جو ہے وہ انتہائے مسافت کے لیے ہے أُطْلِقَ عَلَيْهَا الْغَايَةُ إِطْلَاقًا لِلْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ اس مسافت پر اطلاق کیا گیا غایت کا إِطْلَاقًا لِلْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ جزء کا کل پر اطلاق کرتے ہوئے عَلٰى مَا قِيْلَ بنابر اس کے جو کہا گیا ہے۔

ثُمَّ بَيَّنَ قَاعِدَةً پھر مصنف نے وہ ضابطہ بیان کیا کہ أَنَّهُ أَيُّ مَوْضِعٍ تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِيْهِ وَأَيُّ مَوْضِعٍ لَا تَدْخُلُ کہ کس مقام پر غایت جو ہے وہ مغیا میں داخل ہوگا اور کس مقام پر غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگا۔ بھئی دیکھیے إلٰی آتا ہے غایت کے لیے یعنی إلٰی کے مابعد غایت ذکر ہوگی اور إلٰی سے ماقبل مغیا ذکر ہوگا، اب کس مقام پر غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگا اور کس مقام پر غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوگا؟ جیسے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، تو إلٰی کے بعد مرافق کا ذکر ہے، تو اب ماقبل کا حکم کیا ہے دھونے کا تو کیا یہ کہنیاں بھی دھونے میں داخل ہیں یا داخل نہیں؟ اسی طرح قرآن میں اللہ فرماتے ہیں ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ پھر روزوں کو پورا کرو کہاں تک؟ رات تک، تو ماقبل کا کیا حکم ہے اس میں روزہ ہے اور إلٰی کے بعد کس کا ذکر؟ لیل کا ذکر، تو کیا مابعد بھی ماقبل کے حکم میں داخل ہے کیا رات کو بھی روزہ ہوگا یا رات تک روزہ ہوگا؟ تو یہ جو غایت ہے یہ ماقبل کے حکم میں کہاں داخل ہوگی اور کہاں داخل نہیں ہوگی؟ دیکھو إِلَى الْمَرَافِقِ کے اندر ہم نے کیا کہا؟ غایت مغیا کے حکم میں داخل ہے کہنیوں کو بھی کیا کرنا پڑے گا؟ دھونا پڑے گا کہنیوں کا دھونا بھی فرض ہے اگر چھوڑ دیا تو وضو ہی نہیں ہوگا، اور ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ یہاں پر ہم کیا کہتے ہیں کہ روزہ کہاں تک ہوگا؟ رات تک ہوگا رات روزے میں داخل نہیں۔ تو دیکھو بعض جگہ ہم غایت کو مغیا میں داخل کرتے ہیں بعض جگہ داخل نہیں کرتے، اب اس کے لیے ضابطہ چاہیے بھئی کس جگہ پر غایت مغیا میں داخل ہوگا اور کس جگہ غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگا؟ اس کے لیے اب ضابطہ بیان کرنے لگے ہیں مصنف بھئی۔

چنانچہ یہی بات شارح بیان کر رہے ہیں: ثُمَّ بَيَّنَ قَاعِدَةً کہ پھر مصنف نے ضابطہ بیان کیا بِأَنَّهُ أَيُّ مَوْضِعٍ تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِيْهِ کہ کس مقام پر غایت داخل ہوگا فِيْهِ کس کے اندر؟ مغیا میں وَأَيُّ مَوْضِعٍ لَا تَدْخُلُ اور کس مقام پر غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگا، فَقَالَ پس فرمایا: فَإِنْ كَانَتِ الْغَايَةُ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا۔ یاد رکھیے بھئی اگر غایت خود قائم ہو اپنی ذات کے اعتبار سے، غایت کیا ہو؟ خود قائم ہو اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی اس کا الگ وجود ہے مغیا سے، خود اپنا الگ وجود ہے تو اس صورت میں غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگا بھئی ! کیا صورت میں نے بیان کی؟ اگر غایت کا اپنا الگ مستقل وجود ہے تو اس صورت

میں غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگا۔ اور اگر غایت کا اپنا مستقل وجود نہیں تو پھر اس صورت میں صدرِ کلام پہلے سے غایت کو شامل تھا یا شامل نہیں تھا؟ اگر وہ صدرِ کلام پہلے سے غایت کو شامل تھا تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگا، اور اگر صدرِ کلام غایت کو شامل نہیں تھا یا اس کے شامل ہونے میں شک تھا تو اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوگا۔ خلاصۂ کلام ذکر کر رہا ہوں بھئی آگے ساری تفصیل خود بھی آجائے گی بھئی: غایت خود قائم ہوگا یا خود قائم نہیں ہوگا، اگر خود قائم ہے تو پھر غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوگا۔ اگر خود قائم نہیں ہے تو پھر صدرِ کلام غایت کو شامل ہوگا یا شامل نہیں ہوگا: اگر شامل ہے تو پھر غایت مغیا میں داخل ہوگا اس کے حکم میں، اور اگر صدرِ کلام میں غایت داخل نہیں یا اس کے داخل ہونے میں شک ہے تو اس صورت میں پھر غایت مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوگا بھئی۔ بات سمجھ میں آئی؟ کیا ہوا خلاصہ؟ اگر غایت کا اپنا مستقل وجود ہے تو اس صورت میں غایت مغیا میں داخل نہیں، اور پھر اگر مستقل وجود نہیں تو پھر غایت صدرِ کلام میں شامل ہوگا یا شامل نہیں ہوگا: اگر داخل تھا تو اس صورت میں داخل رہے گا، اور اگر داخل نہیں تھا یا اس کے داخل ہونے میں شک تھا تو پھر اس صورت میں بھی داخل نہیں ہوگا بھئی۔ دیکھیے آگے سب کی مثالیں بھی آرہی ہیں۔

کہتے ہیں: فَإِنْ كَانَتِ الْغَايَةُ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا اگر غایت جو ہے وہ قائم بنفسہا ہو یعنی خود قائم ہو كَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول: مِنْ هٰذِهِ الْحَائِطِ إِلٰى هٰذِهِ الْحَائِطِ اس دیوار سے لے کر اس دیوار تک، لَا تَدْخُلُ الْغَايَتَانِ فِي الْإِقْرَارِ تو یہ دونوں غایت جو ہیں وہ اقرار میں داخل نہیں ہوں گے! الگ کسی دلیل سے ہو جائیں وہ الگ بات ہے ہم صرف ان لفظوں کے اعتبار سے کہہ رہے ہیں۔ ایک شخص کہتا ہے لِزَيْدٍ زید کے لیے مِنْ هٰذِهِ الْحَائِطِ إِلٰى هٰذِهِ الْحَائِطِ اس دیوار سے لے کر اس دیوار تک یہ زید کا ہے، اقرار کر لیا بھئی۔ اب بھئی یہ درمیان کی جگہ تو زید کی ہو گئی، اور یہ جو دیواریں ہیں ایک غایت ہے ابتدا کا اور ایک غایت ہے انتہا کا، یہ بھی داخل ہیں یا داخل نہیں یہ بھی زید کی ہو گئیں یا نہیں؟ تو ضابطہ ذکر کر دیا انہوں نے کہ اگر غایت خود قائم ہو، تو دیواریں بھی خود کیا ہیں؟ قائم ہیں آگے تفصیل آرہی ہے، اس صورت میں یہ اقرار میں داخل نہیں ہوں گی۔ فَإِنَّ الْحَائِطَ غَايَةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا اس لیے کیونکہ دیوار جو ہے وہ ایسا غایت ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قائم ہے۔ بھئی اپنی ذات کے اعتبار سے قائم ہونے کا کیا معنی؟ شارح اب تفصیل بیان کر رہے ہیں: أَيْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ التَّكَلُّمِ غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِيْ وُجُوْدِهَا إِلَى الْمُغَيّٰى، مَوْجُوْدَةً قَبْلَ التَّكَلُّمِ یعنی کہ وہ غایت تکلم سے پہلے کا موجود ہو! غایت تکلم سے پہلے کا موجود ہو۔ اللہ، چلیے بس کریں بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ٦٦: حروفِ معانی (١٢): حرف «عَلٰی» (استعلاء و ایجاب)، حرف «مِنْ» (ابتدائے غایت و تبعیض) اور حرف «اِلٰی» (انتہائے غایت)

نور الانوار صفحہ: ١٣٥ — بتاریخ: ٢٩ جنوری ٢٠١١ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَإِلَى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ أَيْ لِانْتِهَاءِ الْمَسَافَةِ أُطْلِقَ عَلَيْهَا الْغَايَةُ إِطْلَاقًا لِلْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ عَلَى مَا قِيلَ، ثُمَّ بَيَّنَ قَاعِدَةَ أَنَّهُ أَيَّ أَيُّ مَوْضِعٍ تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِيهِ وَأَيُّ مَوْضِعٍ لَا تَدْخُلُ فَقَالَ:

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گزشتہ سبق میں ہم نے إِلَى کی بحث شروع کی تھی، حروفِ معانی میں سے إِلَى بھی۔ مصنف نے آپ کو بتلایا وَإِلَى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ، إِلَى جو ہے وہ انتہائے غایت کے لیے آتا ہے۔ اس پر اشکال ہوا تھا بھئی کہ غایہ بھی انتہا کو کہتے ہیں، تو معنیٰ کلام کیا ہوا کلام إِلَى وَإِلَى لِانْتِهَاءِ الِانْتِهَاءِ، یہ تو کوئی بامعنیٰ کلام نہ ہوا۔ تو شارح نے آپ کو بتلایا تھا أَيْ لِانْتِهَاءِ الْمَسَافَةِ کہ غایہ سے کیا مراد ہے؟ مسافت مراد ہے۔ تو غایہ جو ہے انتہا کو کہتے ہیں اور یہ مسافت کا جز ہے بھئی، مسافت کا جز، تو جز بول کر کل مراد ہے، یعنی غایہ بول کر مسافت مراد ہے، غایہ بول کر مسافت مراد ہے۔ یہ معنیٰ ہے أُطْلِقَ عَلَيْهَا الْغَايَةُ، اطلاق کیا گیا عَلَيْهَا أَيْ عَلَى الْمَسَافَةِ مسافت پر غایہ کا إِطْلَاقًا لِلْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ جز کا کل پر اطلاق کرتے ہوئے عَلَى مَا قِيلَ بنا بر اس کے جو کہا گیا ہے۔

ثُمَّ بَيَّنَ قَاعِدَةً پھر مصنف نے قاعدہ بیان کیا کہ کس مقام پر غایہ جو ہے مغیا میں داخل ہوگا اور کس مقام پر غایہ مغیا میں داخل نہیں ہوگا۔ بھئی إِلَى آتا ہے غایہ کے لیے، إِلَى کا ما بعد ہے غایہ اور إِلَى سے ما قبل ہوا مغیا، تو کس مقام پر إِلَى کا ما بعد ما

قبل کے حکم میں داخل ہو گا اور کس مقام پر داخل نہیں ہو گا۔ یاد رکھیے یہاں پر چار مذاہب ہیں بھئی اس بارے میں۔ چار مذاہب یہ آپ کے حاشیے میں بھی دیے ہوئے ہیں۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ إِلَی کا ما بعد مطلقاً إِلَی کے ما قبل کے حکم میں داخل ہو گا، یعنی ہمیشہ غایہ مغیا کے حکم میں داخل ہو گا مطلقاً۔ بعض علماء اس طرف گئے کہ غایہ کبھی بھی مغیا میں داخل نہیں ہو گا، یعنی پہلے مذہب کا عکس۔ پہلوں نے تو کہا تھا کہ غایہ ہمیشہ مغیا میں داخل ہوتا ہے اور بعض وہ کیا کہتے ہیں کہ غایہ کبھی بھی مغیا میں داخل نہیں ہوتا، نہیں ہوتا۔ اچھا، اور تیسرا بعض علماء اس طرف گئے کہ اگر غایہ مغیا کی جنس میں سے ہے تو پھر غایہ مغیا کے حکم میں داخل ہو گا، اور اگر غایہ مغیا کی جنس میں سے نہیں ہے تو پھر اس صورت میں غایہ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہو گا۔ جبکہ چوتھا مذہب یہ ہے کہ غایہ مغیا کے اندر داخل ہونا یا نہ ہونا اس کا پتہ إِلَی سے نہیں چلے گا، اس کے لیے مستقل کوئی الگ دلیل چاہیے بھئی۔ الگ کوئی دلیل آکر بتلائے گی کہ غایہ مغیا کے حکم میں داخل ہے یا غایہ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہے بھئی، یہ کسی الگ دلیلِ خارجی سے پتہ چلے گا، إِلَی سے پتہ نہیں چل سکتا اس کا۔

اور مصنف کا بھی پسندیدہ مذہب یہی ہے، اسی کی یہ تفصیل بیان کر رہے ہیں آگے بھئی کہ إِلَی کا ما بعد ما قبل کے حکم میں کب داخل ہو گا اور کب داخل نہیں ہو گا، اس کے لیے اب وہ ضابطہ بیان کرنے لگے ہیں۔ ضابطے کا خلاصہ گزشتہ سبق کے آخر میں بھی کچھ میں نے مختصراً بیان کیا تھا کہ بھئی غایہ پر نظر کریں، اگر غایہ اپنی ذات کے اعتبار سے قائم ہو یعنی قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہو تو اس صورت میں غایہ مغیا میں داخل نہیں ہو گا۔ یعنی غایہ میں دو صورتیں بنتی ہیں: یا وہ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہو گا یا قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں ہو گا۔ اگر قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہے تو پھر وہ داخل نہیں، اور اگر وہ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں تو پھر اس صورت میں پھر دیکھیں کہ صدرِ کلام غایہ کو شامل تھا یا شامل نہیں۔ اگر شامل تھا پھر تو یہ داخل ہو گا، اور اگر شامل نہیں تھا یا اس کے شامل ہونے میں شک تھا تو پھر بھی داخل نہیں ہو گا۔ یعنی خلاصہ کیا ہوا؟ غایہ اگر قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہو تو پھر بھی داخل نہیں۔ اگر قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں ہے تو پھر وہ صدرِ کلام اس کو شامل ہو گا یا شامل نہیں ہو گا۔ اگر شامل ہے پھر تو داخل ہو گا اور اگر شامل نہیں یا شامل ہونے میں شک ہے تو اس صورت میں بھی غایہ مغیا میں داخل نہیں ہو گا بھئی۔

یہی بات بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں فَإِنْ كَانَتِ الْغَايَةُ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا اگر غایہ جو ہے وہ خود ہی قائم ہو كَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول مِنْ هٰذِهِ الْحَائِطِ إِلَى هٰذِهِ الْحَائِطِ اس دیوار سے لے کر اس دیوار تک۔ دیکھیے اس میں ایک شخص نے دوسرے کے لیے مثلاً اقرار کرتا ہے لِزَيْدٍ مِنْ هٰذِهِ الْحَائِطِ إِلَى هٰذِهِ الْحَائِطِ زید کے لیے اس دیوار سے لے کر اس دیوار تک ہے، تو دو دیواروں کے درمیان کی جگہ کا تو اس نے زید کے لیے اقرار کر لیا، اب یہ دو دیواریں بھی داخل ہوں گی یا داخل نہیں ہوں گی بھئی؟ یہ بھی زید کی ہو جائیں گی یا زید کی نہیں ہوں گی؟ اگر یہاں غایہ مغیا میں داخل ہے پھر تو یہ بھی زید کی ہوئیں، اور غایہ مغیا میں یعنی مسافت میں ایک ہے ابتدائے غایت، ایک ہے انتہائے غایت۔ کہا نا یہاں سے یہاں تک، تو ایک کس

کے لیے غایہ ہے؟ ابتدا والی، ایک غایہ ہے انتہا والی۔ تو اب یہ داخل ہوگی یا داخل نہیں بھئی؟ تو کہتے ہیں اگر آپ وہی ضابطہ ذہن میں رکھیں کہ غایہ اگر قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہو تو داخل ہے، داخل نہیں، اور اگر قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں تو پھر صدرِ کلام اس کو شامل ہے یا شامل نہیں۔ اگر شامل ہے تو داخل ہو گا، اگر شامل نہیں یا اس کے شامل ہونے میں شک ہے تو بھی داخل نہیں ہو گا۔ تو کہتے ہیں یہاں پر غایہ جو ہے قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہے، دیوار خود قائم ہے بھئی، دیوار خود قائم ہے، تو لہٰذا لَا تَدْخُلُ الْغَايَتَانِ فِي الْإِقْرَارِ اس صورت میں دونوں غایہ، دونوں غایہ کون کون سے دونوں غایہ؟ ایک غایۂ ابتدا اور ایک غایۂ انتہا، یہ دونوں داخل نہیں ہوں گے اقرار کے اندر۔ تو ان دو دیواروں کے درمیان کی جگہ تو زید کے لیے ثابت ہو گئی لیکن یہ دو دیواریں زید کے لیے ثابت نہیں بھئی۔

دیکھیے خود آگے تفصیل بھی کر رہے ہیں، کہتے ہیں فَإِنَّ الْحَائِطَ غَايَةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا اس لیے کیونکہ دیوار وہ ایسی غایہ ہے جو قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہے، خود قائم ہے۔ بھئی قَائِمٌ بِنَفْسِهَا کا کیا معنیٰ خود قائم ہے؟ خود شارح تفصیل بیان کر رہے ہیں أَيْ مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ کہ وہ تکلم سے پہلے ہی موجود ہو۔ اور اس شخص کے یہ کہنے سے پہلے مِنْ هٰذِهِ الْحَائِطِ إِلَى هٰذِهِ الْحَائِطِ کیا پہلے دیوار کا وجود تھا یا نہیں تکلم سے پہلے؟ تکلم سے پہلے بھی اس کا وجود تھا۔ تو ایک تو یہ شرط ہے، قَائِمٌ بِنَفْسِهَا کس کو کہیں گے کہ ایک تو یہ کہ مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ کہ وہ تکلم سے پہلے ہی موجود ہو، دوسری شرط غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِي وُجُودِهَا إِلَى الْمُغَيَّا وہ محتاج نہ ہو اپنے وجود کے اندر مغیا کی، وہ اپنے وجود کے اندر مغیا کی محتاج نہ ہو، یعنی اس کا اپنا الگ وجود ہو۔

آگے مثال آئے گی جیسے بھئی کہنیاں، کہنیاں۔ قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ۔ اب یہاں مَرَافِقُ أَيْدِي کے اندر داخل ہیں یا داخل نہیں دھونے کے اندر؟ تو دیکھیے أَيْدِي ان کا وجود تو ہے لیکن الگ نہیں ہے۔ یَدٌ کا اطلاق یاد رکھیے انگلیوں کے سرے سے لے کر کندھے تک جو بازو ہے سارا، اس سارے بازو کو یَدٌ کہتے ہیں عربی میں۔ تو غایہ یعنی کہنیاں اپنے وجود میں یَدٌ کی محتاج ہوئیں، یَدٌ ہے تو کہنی ہے، یَدٌ نہیں تو کہنی بھی نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں پر جبکہ یہاں پر یہ جو دیوار ہے یہ اس زمین کی محتاج نہیں اپنے وجود میں بھئی، یہ زمین ہے تو دیوار ہے، یہ زمین نہیں تو دیوار بھی نہیں، ایسا نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو دو شرطیں ذکر کیں مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ، قَائِمٌ بِنَفْسِهَا کا کیا معنیٰ کہ وہ تکلم سے پہلے موجود ہو اور وہ اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو یعنی اس کا اپنا الگ وجود ہو، یہ ہے قَائِمٌ بِنَفْسِهَا کا معنیٰ۔ تو یہ دیواروں کی دیوار کے اندر یہ دونوں شرطیں پائی جا رہی ہیں، تکلم سے پہلے بھی موجود ہیں اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج بھی نہیں، فَلَا تَدْخُلَانِ فِي الْمُغَيَّا تو یہ دونوں غایہ جو ہیں یعنی ابتدائے غایہ اور انتہائے غایہ یا غایۂ ابتدا اور غایۂ انتہا یہ دونوں داخل نہیں ہوں گی مغیا کے اندر۔

وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جو ہم نے دو قیدیں ذکر کیں دونوں کے ذریعے کچھ چیزوں سے احتراز کیا۔ پہلی جو ہم نے قید ذکر کی کون سی؟ مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ۔ کہتے ہیں ہم نے احتراز کیا اپنے قول مَوْجُودَةٌ قَبْلَ

التَّكَلُّمِ کے ذریعے، کس سے احتراز کیا؟ عَنِ الْآجَالِ الْمَضْرُوبَةِ لِلدُّيُونِ وَالثَّمَنِ۔ مَضْرُوبٌ، ضَرْبٌ کا ایک معنیٰ بیان کرنے کے بھی آتے ہیں، یہاں مَضْرُوبٌ بمعنیٰ بیان کیا ہوا۔ آجَالٌ، أَجَلٌ کو کہتے ہیں مدت بھئی، مقررہ وقت۔ تو کہتے ہیں ہم نے مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ کے ذریعے احتراز کیا ان مدتوں سے الْمَضْرُوبَةِ جو بیان کی جائیں لِلدُّيُونِ وَالثَّمَنِ دیون اور ثمن کے لیے۔ بھئی دیون اور ثمن میں کبھی مدت بیان کی جاتی ہے کہ آپ کے ساتھ مثلاً میں بیع کرتا ہوں کہ یہ کتاب میں نے آپ کو سو روپے میں بیچ دی اور مدت مقرر کر لیتے ہیں کہ ٹھیک ایک مہینے بعد آپ اس کے پیسے ادا کر دیں گے۔ تو یہ جو مدت بیان کی گئی دیون اور ثمن کے لیے، ان سے احتراز کیا۔ ان سے کیا کیا؟ احتراز۔ کس قول کے ذریعے؟ مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ. بھئی دیکھیے یہ جو مدت ہے، مثلاً میں کہتا ہوں بھئی آپ رمضان کے مہینے تک پیسے دیں گے۔ کب تک دیں گے؟ رمضان تک۔ اب رمضان کا اپنا الگ وجود ہے۔ اپنا کیا ہے؟ الگ وجود ہے۔ لیکن قَبْلَ التَّكَلُّمِ یہ موجود ہے جو بیان ہو رہا ہے؟ وہ تو آنے والے رمضان کی بات ہو رہی ہے، وہ تو تکلم سے پہلے اس کا وجود ہی نہیں، وہ تو بعد میں وجود آئے گا، تو اس سے ہم نے احتراز کیا بھئی۔ ان کا اگرچہ اپنا مستقل وجود تو ہے۔ ہم نے یہی کہا نا کہ مستقل اپنا وجود بھی ہو اور تکلم سے پہلے بھی موجود ہو۔ ان کا ایک شرط تو اس میں پوری ہے، یہ ان کا اپنا الگ وجود تو ہے لیکن دوسری شرط پوری نہیں۔ کیا شرط تھی؟ کہ تکلم سے پہلے ان کا وجود ہونا چاہیے، اور ان کا وجود تو تکلم سے پہلے نہیں ہے۔ تو ان سے ہم نے احتراز کیا بھئی، یہ قید اسی لیے لگائی تاکہ یہ بھی اس سے نکل جائیں کیونکہ یہ لہٰذا یہ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں کہیں گے ان کو، ان کو قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں کہیں گے، اگرچہ ان کا اپنا الگ وجود ہے لیکن تکلم سے پہلے یہ موجود نہیں ہیں۔

تو کہتے ہیں وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ کہتے ہیں ہم نے اپنے قول مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ کے ذریعے احتراز کیا عَنِ الْآجَالِ الْمَضْرُوبَةِ لِلدُّيُونِ وَالثَّمَنِ ان مدتوں سے جن کو بیان کیا جائے دیون اور ثمن کے لیے فِي قَوْلِهِ کسی شخص کے اس قول کے اندر بِعْتُ هٰذَا وَأَجَّلْتُ الثَّمَنَ إِلَى شَهْرٍ میں نے یہ چیز بیچی اور مدت دی ثمن کی ایک مہینے تک، أَوْ آجَرْتُهُ إِلَى رَمَضَانَ أَوْ إِلَى الْغَدِ یا میں نے کرائے پر دی یہ چیز رمضان تک کے لیے أَوْ إِلَى الْغَدِ یا کل تک کے لیے وَنَحْوِهِ اس جیسے قول جو ہیں، ان کے اندر یہ جو مدت بیان کی ان سے ہم نے احتراز کیا اپنی کون سی قید ذکر کی مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ کے ذریعے۔ فَإِنَّ كُلَّ هٰذِهِ وَإِنْ كَانَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا اس لیے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اگرچہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے قائم ہے ظَاهِرًا باعتبار ظاہر کے، لٰكِنَّهَا وُجِدَتْ بَعْدَ التَّكَلُّمِ لیکن یہ کب پائی گئی ہیں؟ تکلم کے بعد پائی جاتی ہیں۔ وَاحْتَرَزْنَا، وَاحْتَرَزْنَا نا ہے آپ کی کتابوں میں؟ نہیں۔ نا ہونا چاہیے بھئی۔ وَاحْتَرَزْنَا بِقَوْلِنَا اور احتراز کیا ہم نے بِقَوْلِنَا اپنے قول غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِي وُجُودِهَا یہ جو ہم نے قید لگائی تھی کہ جو اپنے وجود میں محتاج نہ ہو، تو اپنے اس قول کے ذریعے ہم نے احتراز کیا عَنِ اللَّيْلِ، عَنِ اللَّيْلِ کس سے؟ رات سے۔ فَإِنَّهُ مُفْتَقِرٌ فِي وُجُودِهِ إِلَى النَّهَارِ اس لیے کیونکہ رات جو ہے وہ محتاج ہے اپنے وجود کے اندر نہار کی۔ رات اپنے وجود میں کس کی محتاج ہے؟ نہار کی، کیونکہ دن گزرے گا تو رات آئے گی بھئی۔ رات کہتے کس کو ہیں؟ غروبِ

شمس سے لے کر طلوع تک بھئی۔ تو یہ جو غروبِ شمس سے لے کر طلوعِ فجر تک کا وقت ہے اس کو رات کہتے ہیں لیکن یہ رات اپنے وجود میں کس کی محتاج؟ دن کی محتاج، دن گزرے گا سورج ڈوبے گا تو رات آئے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو لہٰذا رات بھی معلوم ہوا قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں ہے، قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں ہے۔ لہٰذا اللہ فرماتے ہیں: ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ۔ تو معلوم ہوا یہ جو لَیْلٌ ہے یہ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں ہے، یہ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں ہے بھئی۔ تو یہ معلوم ہوا داخل ہو گئی کس کے اندر؟ غیرِ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا میں۔ یہ جب قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں ہے تو کیا ہوئی؟ غیرِ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا میں داخل ہو گئی، اس کی بات آگے وہ کریں گے بھئی۔

وَأَمَّا دُخُولُ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اب یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ کہ آپ نے کہا قَائِمٌ بِنَفْسِهَا کا معنیٰ یہ کہ وہ غایہ وہ تکلم سے پہلے موجود ہو اور اپنے وجود میں مغیا کا محتاج نہ ہو، اس کا اپنا الگ وجود ہو، تو پھر اس صورت میں غایہ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، یہی بات ہوئی نا؟ کہتے ہیں ہم آپ کو دکھاتے ہیں قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى، پاک ہے وہ ذات جو لے گئی اپنے بندے کو لَیْلًا رات کے ایک چھوٹے سے حصے میں مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ کہاں سے؟ مسجد الحرام سے إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى کنارے کی مسجد تک، دور کی مسجد تک۔ پاک ہے وہ ذات جو رات کے ایک حصے کے اندر اپنے بندے کو لے گئی مسجد الحرام سے لے کر دور کی مسجد تک بھئی۔ اب یہاں دیکھیے إِلَى آیا اور إِلَى کے بعد آیا الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى، اور الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى اس کا وجود یعنی وہ بیت المقدس ہے بھئی مراد، کیا مراد ہے؟ بیت المقدس۔ بیت المقدس کا وجود قَبْلَ التَّكَلُّمِ ہے، اس کا وجود پہلے سے ہی تھا، اور نیز وہ اپنے وجود میں مغیا کی محتاج بھی نہیں، اس کا اپنا الگ وجود ہے۔ تو لہٰذا آپ کے ضابطے کے تحت جب غایہ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہو تو وہ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتا۔ تو معلوم ہوا اِسراء، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سفر مکہ مکرمہ سے لے کر بیت المقدس تک تھا اس کو اِسراء کہتے ہیں، اور پھر بیت المقدس سے لے کر جو آسمانوں تک سفر تھا اس کو معراج کہا جاتا ہے بھئی۔ تو معلوم ہوا آپ کے ضابطے کے مطابق یہ بیت المقدس یعنی مسجدِ اقصیٰ جو ہے یہ اِسراء سے خارج ہے، اِسراء سے خارج ہے۔ معلوم ہوا اس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف نہیں لے کر گئے بھئی، اس سے ما قبل میں اِسراء کا ذکر ہے نا، اور آپ نے بتایا کہ غایہ جب قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہو تو وہ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، تو معلوم ہوا وہ مغیا کے حکم میں داخل نہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے اندر تشریف نہیں لے گئے۔ لیکن یہ بات تو قطعی طور پر ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو ہے وہ بیت المقدس کے اندر تشریف لے گئے تھے اور آپ نے وہاں باقاعدہ تمام انبیاء کی امامت فرمائی بھئی۔ اشکال سمجھ میں آیا بھئی؟ آپ کے ضابطے کے مطابق تو اس کو داخل نہیں ہونا چاہیے تھا اِسراء میں لیکن یہ تو اِسراء میں داخل ہے بھئی۔

تو جواب دیں گے آگے کہ بھئی یہ جو مسجد الاقصیٰ کے اندر بیت المقدس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے یہ اس آیت سے نہیں ثابت۔ آیت سے تو ضابطے کے مطابق یہی بات ظاہر ہو رہی ہے کہ اندر تشریف نہیں لے گئے، لیکن اس کا ثبوت احادیثِ مشہورہ سے ہے۔ کس کے ذریعے؟ احادیثِ مشہورہ کے ذریعے پتہ چلتا ہے، آیت سے اس کا علم نہیں ہوتا ضابطے کے مطابق بھئی۔

تو کہتے ہیں وَأَمَّا دُخُولُ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى اور باقی مسجد الاقصیٰ کے اندر داخل ہونا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى پاک ہے وہ ذات جو رات کے وقت لے گئی، اِسراء کہتے ہیں رات کا سفر جو ہے اس کو اِسراء کہتے ہیں، جو رات کے وقت لے گئی بِعَبْدِهِ اپنے بندے کو لَيْلًا یہ تقلیل کے لیے ہے بھئی، تنوین آئی اور کس لیے ہے؟ تقلیل کے لیے، قلت کمی بتلانے کے لیے یعنی رات کے ایک چھوٹے سے حصے کے اندر مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ مسجد الحرام سے إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى دور کی مسجد تک۔ بھئی اس کا معنیٰ میں نے دور کی مسجد تک کا کیا بھئی۔ اب اگرچہ وہاں مسجد الاقصیٰ موجود ہے بھئی لیکن اس کا معنیٰ مسجد الاقصیٰ کے نہیں کیے، میں نے کیا معنیٰ کیا؟ دور کی۔ وجہ یہ ہے بھئی کہ مسجد الاقصیٰ اسی قرآنی لفظ کو دیکھتے ہوئے اس مسجد کا نام مسجد الاقصیٰ رکھا گیا۔ اس وقت مسجد الاقصیٰ وہاں موجود بیت المقدس تو تھا لیکن اس کا نام مسجد الاقصیٰ نہیں، مسجد الاقصیٰ بعد میں بنی ہے بھئی اور اس کا نام اسی آیت سے اخذ کرتے ہوئے مسجد الاقصیٰ رکھا گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو بس، تو اس لیے دور کی مسجد بھئی۔ تو کہتے ہیں یہ جو مسجد الاقصیٰ میں داخل ہونا فَبِالْأَخْبَارِ الْمَشْهُورَةِ لَا بِالنَّصِّ یہ اخبارِ مشہورہ کے ذریعے ہے یعنی احادیثِ مشہورہ کے ذریعے ہے لَا بِالنَّصِّ نص کے ذریعے یعنی آیت کے ذریعے نہیں ہے ثابت یہ۔

وَإِنْ لَمْ تَكُنْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا اور اگر غایہ وہ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہ ہو، خود قائم نہیں ہے، تو پھر دیکھیں گے کہ صدرِ کلام اس کو شامل تھا یا شامل نہیں تھا۔ تو کہتے ہیں فَإِنْ كَانَ صَدْرُ الْكَلَامِ مُتَنَاوِلًا لِّلْغَايَةِ پس پھر اگر صدرِ کلام جو ہے وہ شامل ہوا غایہ کو، تو كَانَ ذِكْرُهَا لِإِخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا فَتَدْخُلُ تو اس کا ذکر غایہ کا ذکر وہ نکالنے کے لیے ہے اس کے ما بعد کو، اس کے ما بعد، اس کے بعد والوں کو، اس کے پیچھے والوں کو نکالنے کے لیے ہے فَتَدْخُلُ تو غایہ خود داخل ہو جائے گی بھئی مغیا کے حکم میں۔ بھئی دیکھیے ادھر دیکھیے بھئی۔ انہوں نے کہا اگر غایہ خود قائم نہ ہو یعنی اس کا اپنا الگ وجود نہ ہو جیسے بھئی کہنیاں، کہنیوں کا اپنا الگ وجود نہیں۔ یَدٌ جس کا اطلاق ہاتھ کی انگلیوں کے سرے سے لے کر کندھے تک جو بازو ہے سارا اس سارے کو یَدٌ کہتے ہیں عربی میں، اور اسی کا ایک جز کہنی بھی ہے۔ تو یہ یَدٌ ہے تو کہنی ہے، یہ ہاتھ نہیں تو کہنی بھی نہیں، تو معلوم ہوا یہ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں۔ جب قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں تو پھر دیکھیں گے کہ یہ صدرِ کلام اس غایہ کو شامل تھا یا شامل نہیں تھا، یعنی جو إِلَى سے ما قبل تھا اس میں یہ داخل تھے، غایہ اس میں داخل تھا یا داخل نہیں تھا۔ تو جب قرآن میں اللہ نے فرمایا فَاغْسِلُوا

وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ تم دھوؤ اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھوں کو، تو اب بتائیے بھئی أَيْدِي کے اندر کہنی آگئی یا نہیں آگئی؟ آ گئی، تو یہ صدرِ کلام اس کو شامل تھا۔ تو پھر اس کے بعد جب غایہ کے بعد اس کو ذکر کیا گیا تو یہ بتلانے کے لیے کہ اس کے ما بعد اس سے جو پیچھے کا حصہ ہے یعنی کہنی سے اوپر بازو کی طرف کا جو کندھے کی طرف کا جو حصہ ہے وہ اس کو نکالنے کے لیے اس کو ذکر کیا جاتا ہے۔ جب یہ پہلے خود صدرِ کلام میں شامل تھی، پھر اس کو پہلے سے شامل ہے، پھر غایہ کے طور پر اس کو ذکر کیا جا رہا ہے تو کیا مقصد ہوتا ہے اس کو ذکر کرنے کا؟ کہ اس کے پیچھے والا باقی حصہ خارج ہے، یہ انتہا ہے دھونے کی، یعنی کہنیوں کو۔ تو خود تو یہ داخل رہے گا لیکن اس سے پیچھے والا اس سے آگے والا حصہ یعنی جو کندھے تک باقی بازو کا حصہ ہے وہ دھونے کے حکم سے خارج اور خود یہ کہنیاں شامل ہیں، داخل ہیں۔

یہی بات کر رہے ہیں فَإِنْ كَانَ صَدْرُ الْكَلَامِ مُتَنَاوِلًا لِّلْغَايَةِ پس اگر صدرِ کلام وہ شامل ہوا غایہ کو كَانَ ذِكْرُهَا لِإِخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا تو اس غایہ کا ذکر اس کے پیچھے اس کے ما بعد والوں کو نکالنے کے لیے ہے فَتَدْخُلُ پس یہ خود کیا ہے؟ داخل رہے گی كَمَا فِي الْمَرَافِقِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جیسے کہ مرافق کے اندر ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا اس لیے کیونکہ مرافق جو ہیں وہ خود قائم نہیں ہیں، یہ خود ان کا اپنا یَدٌ سے الگ ان کا اپنا وجود نہیں ہے۔ وَصَدْرُ الْكَلَامِ اور صدرِ کلام بھئی وہ کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْأَيْدِي وہ أَيْدِي ہے، تو یہ جو صدرِ کلام ہے مُتَنَاوِلٌ لَّهَا وہ اس کو شامل ہے لِأَنَّهَا مُتَنَاوِلٌ إِلَى الْإِبِطِ اس لیے کیونکہ يَدٌ أَيْدِي جو ہیں وہ شامل ہیں إِلَى الْإِبِطِ بغلوں تک بھئی، بغل تک کے سارے حصے کو یہ شامل ہیں، إِبِطٌ بغل کو کہتے ہیں۔ لِأَنَّهَا مُتَنَاوِلٌ إِلَى الْإِبِطِ اس لیے کیونکہ يَدٌ جو ہے وہ شامل ہے إِبِطٌ تک، فَيَكُونُ ذِكْرُهَا لِإِخْرَاجِ مَا وَرَاءَهَا پس یہ جو مرافق کا ذکر کیا گیا یہ اس کے پیچھے کو بعد والے حصے کو نکالنے کے لیے ہے فَتَدْخُلُ بِنَفْسِهَا تو خود کہنیاں جو ہیں وہ داخل رہیں گی۔ فَبَطَلَ مَا قَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى إِنَّ كُلَّ غَايَةٍ لَّا تَدْخُلُ تَحْتَ الْمُغَيَّا پس باطل ہو گیا وہ جو فرمایا امام زفر رحمہ اللہ نے کہ ہر غایہ جو ہے وہ داخل نہیں ہو گی مغیا میں۔ امام زفر کیا فرماتے ہیں؟ کوئی بھی غایہ مغیا کے تحت داخل نہیں۔ میں نے تین چار مذاہب ذکر کیے تھے، ایک مذہب کس کا ہے؟ امام زفر کا۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ غایہ کبھی بھی مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی، تو کہتے ہیں ان کا وہ قول باطل ہو گیا۔

وَتُسَمَّى هٰذِهِ غَايَةَ الْإِسْقَاطِ اور اس کو کیا کہتے ہیں؟ غایۂ اسقاط، اس کو غایۂ اسقاط کہتے ہیں بھئی۔ یہ کہنیوں کو کیا کہیں گے؟ غایۂ اسقاط بھئی۔ اب بھئی یہ غایۂ اسقاط یہ تو علماء نے ذکر کیا اپنی کتابوں میں کہ ان کہنیوں کو یہ کیا ہے؟ غایۂ اسقاط ہیں، غایۂ اسقاط بھئی۔ لیکن آگے اس غایۂ اسقاط کا کیا معنیٰ بھئی؟ شارح دو معنیٰ بیان کریں گے۔ پہلے والے علماء نے کیا ذکر کیا کہ کہنیاں کیا ہیں؟ غایۂ اسقاط ہیں، آگے تفصیل نہیں بیان کی۔ اب شارح بتلائیں گے کہ غایۂ اسقاط کا کیا معنیٰ ہو سکتا ہے، دو معنیٰ بیان کریں گے۔ دیکھیے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ۔ یہ إِلَى الْمَرَافِقِ، إِلَى ہے

حرفِ جر اور الْمَرَافِقِ ہے مجرور، جار مجرور کے لیے ہمیشہ کوئی نہ کوئی متعلق چاہیے۔ تو اب پہلی تقریر کے مطابق یہ جار مجرور متعلق ہیں فَاغْسِلُوا کے ساتھ، امر کے ساتھ، فَاغْسِلُوا جو امر آیا اس کے ساتھ متعلق ہیں، دھوؤ تم، دھوؤ تم بھئی، کہاں تک دھوؤ؟ کہنیوں تک۔ تو یہ اس سے متعلق ہے۔ اور دوسرا معنیٰ بیان کریں گے کہ یہ إِلَى الْمَرَافِقِ یہ متعلق ہے اسقاط کے ساتھ۔ کس کے ساتھ؟ اسقاط۔ دو تقریریں کریں گے بھئی توجہ سے سن لینا۔ ایک تقریر کے مطابق کیا بتلائیں گے یہ کس کے ساتھ؟ یہ غسل سے متعلق ہیں، اور ایک تقریر کے مطابق یہ اسقاط کے ساتھ متعلق ہیں بھئی۔ تو غسل کے ساتھ متعلق ہوں تو پھر اس صورت میں یہ غایۂ اسقاط ہیں، کیا معنیٰ غایۂ اسقاط ہونے کا؟ متعلق تو یہ کس سے ہیں؟ غسل سے، پھر غایۂ اسقاط کا کیا معنیٰ؟ بھئی یہ متعلق ہیں یہ غایۂ غسل ہے، یعنی یہ کس کا غایہ ہے؟ یہ غسل کا غایہ ہے لِأَجْلِ إِسْقَاطِ مَا وَرَاءَهَا اس کے پیچھے کو ساقط کرنے کے لیے، اس سے اوپر والے حصے کو ساقط کرنے کے لیے۔ اس کو غایۂ اسقاط کیوں کہتے ہیں؟ متعلق تو یہ غسل سے ہے، پھر بھئی اس کو غایۂ اسقاط کیوں کہتے ہیں؟ کہتے ہیں اس لیے کہ یہ اپنے سے پیچھے والے حصے کو کیا کر دیتی ہے؟ ساقط کرنے کے لیے ہے، یعنی کہنی سے اوپر کی طرف کندھے کی طرف جو بازو کا حصہ جا رہا ہے یہ باقی سارا بازو کیا ہے؟ یہ ساقط ہے کس چیز سے؟ دھونے سے، غسل سے ساقط ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اس لیے اس کو غایۂ اسقاط کہتے ہیں بھئی۔

دیکھیے بھئی، کہتے ہیں وَتُسَمَّى هٰذِهِ غَايَةَ الْإِسْقَاطِ اور اس کو غایۂ اسقاط کہتے ہیں أَيْ غَايَةَ الْغَسْلِ لِأَجْلِ إِسْقَاطِ مَا وَرَاءَهَا یعنی یہ غسل کا غایہ ہے لِأَجْلِ إِسْقَاطِ مَا وَرَاءَهَا اس سے پیچھے والے حصے کو ساقط کرنے کے لیے، یعنی اس نے یہ بتلا دیا کہ خود اس کو تو دھو لو لیکن اس سے اوپر کا باقی کا جو حصہ ہے وہ دھونے کے حکم سے ساقط ہے، خارج ہے بھئی۔ یہ ایک معنیٰ۔ أَوْ غَايَةَ لَفْظِ الْإِسْقَاطِ یا یہ کس کا غایہ ہے؟ لفظِ اسقاط کا غایہ ہے۔ کیا معنیٰ؟ یعنی یہ اسقاط سے متعلق ہے، تو کس طرح ہوا کلام گویا؟ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ آگے ہے مُسْقِطِينَ إِلَى الْمَرَافِقِ۔ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ مُسْقِطِينَ إِلَى الْمَرَافِقِ تم دھوؤ اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھوں کو اس حال میں کہ تم ساقط کرنے والے ہو دھونے کو إِلَى الْمَرَافِقِ کہاں تک؟ کہنیوں تک بھئی۔ معنیٰ سمجھ میں آگیا بھئی؟ تو معلوم ہوا یہ غایہ ہوا کس سے متعلق ہے؟ مُسْقِطِينَ۔ جب مُسْقِطِينَ سے متعلق ہوا اسقاط کے لیے یہ غایہ ہوا فَهِيَ خَارِجَةٌ عَنِ الْإِسْقَاطِ تو اس صورت میں یہ کیا ہوگی؟ اسقاط سے خارج ہوگی، اسقاط سے خارج ہوگی۔ جب اسقاط سے خارج ہے یعنی ان کو نہیں ساقط کرنا، جب نہیں ساقط کرنا تو کیا کرنا ہے؟ دھونا ہے، تو معلوم ہوا یہ کس میں داخل ہیں؟ دھونے کے حکم میں داخل ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو دو تقریریں کیں شارح نے کہ ہمارے بڑے علماء نے ذکر کیا تھا کہ یہ غایۂ اسقاط ہے، اب غایۂ اسقاط کا کیا معنیٰ؟ دو معنیٰ ذکر کیے بھئی کہ یا تو یہ معنیٰ یہ ہے متعلق تو یہ غسل سے ہی ہے لیکن معنیٰ کیا ہوا کہ اس کو کیوں ذکر کیا گیا تاکہ اس سے پیچھے والے سے غسل کو کیا کر دے؟ ساقط کر دے بھئی، ساقط کر دے، یعنی خود یہ داخل ہیں اور پیچھے والا حصہ دھونے سے ساقط۔ یا یہ متعلق ہی اسقاط سے ہیں بھئی، اور

جب متعلق ہی اسقاط سے ہیں تو معنیٰ کیا ہوا؟ اس حال میں کہ تم دھونے کو کیا کر دو؟ ساقط کر دو، کہاں تک؟ کہنیوں تک۔ تو اس صورت میں یہ خود کیا ہوئیں؟ خود اسقاط سے خارج ہوئیں، اسقاط سے خارج ہوئیں، ان کو نہیں ساقط کرنا، یہ اسقاط سے خارج ہیں، جب اسقاط سے خارج ہیں تو کس میں داخل ہیں؟ غسل میں یعنی دھونے کے حکم میں داخل ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَيَنْتَقِضُ هٰذَا بِقَوْلِهِ قَرَأْتُ هٰذَا الْكِتَابَ إِلَى بَابِ الْقِيَاسِ اب یہ ایک اعتراض کر رہے ہیں بھئی، کہتے ہیں وَيَنْتَقِضُ هٰذَا اور ٹوٹ جاتا ہے یہ ضابطہ بِقَوْلِهِ کسی شخص کے اس قول سے قَرَأْتُ هٰذَا الْكِتَابَ إِلَى بَابِ الْقِيَاسِ میں نے پڑھا اس کتاب کو باب القیاس تک بھئی، باب القیاس تک۔ اب دیکھیے بھئی ایک آدمی آپ سے آپ کا ساتھی آپ کو آکر بتاتا ہے کہ میں نے اس کتاب کو باب القیاس تک پڑھ لیا ہے، آپ کیا سمجھتے ہیں باب القیاس کو بھی پڑھا ہے یا اس سے پہلے تک پڑھا ہے؟ اس سے پہلے تک پڑھا ہے۔ حالانکہ کتاب کے اندر باب القیاس داخل تھا یا داخل نہیں تھا؟ داخل تھا۔ تو یہ معلوم ہوا قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں ہے، جب قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں ہے تو ہم نے ضابطہ ذکر کیا تھا کہ صدرِ کلام اس کو شامل ہو گا یا شامل نہیں۔ اگر شامل ہے پھر تو غایہ بھی حکم میں داخل، اور یہاں بھی کتاب صدرِ کلام کیا ہے؟ قَرَأْتُ هٰذَا الْكِتَابَ، تو اس کتاب کے اندر باب القیاس بھی تھا یا نہیں؟ تو صدرِ کلام اس کو شامل ہوا۔ جب صدرِ کلام اس کو شامل ہو تو پھر کیا بتلایا تھا آپ نے؟ غایہ مغیا کے حکم میں داخل ہے۔ تو معلوم ہوا باب القیاس کو بھی پڑھا ہو اس صورت میں، حالانکہ سب جانتے ہیں کہ یہ کلام کس وقت کرتے ہیں جب باب القیاس نہ پڑھا ہو بھئی۔ تو دیکھو غایہ مغیا سے خارج ہوا حالانکہ آپ کے ضابطے کے تحت اس کو کیا ہونا چاہیے تھا؟ داخل ہونا چاہیے تھا۔

تو کہتے ہیں وَيَنْتَقِضُ هٰذَا بِقَوْلِهِ یہ ٹوٹ جاتا ہے آپ کا ضابطہ کسی شخص کے اس قول سے قَرَأْتُ هٰذَا الْكِتَابَ إِلَى بَابِ الْقِيَاسِ میں نے پڑھا اس کتاب کو باب القیاس تک، فَإِنَّ بَابَ الْقِيَاسِ خَارِجٌ عَنِ الْقِرَاءَةِ پس یہ باب القیاس جو ہے وہ قراءت سے خارج ہے وَإِنْ كَانَ الْكِتَابُ مُتَنَاوِلًا لَّهُ اگرچہ کتاب یعنی صدرِ کلام اس کو شامل ہے۔ کہتے ہیں یہ باب القیاس قراءت سے خارج ہے، ضابطے کے خلاف ہوا، کہتے ہیں عَمَلًا بِالْعُرْفِ یہ کس پر عمل کرتے ہوئے؟ عرف پر عمل کرتے ہوئے۔ ضابطہ تو یہی ہے کہ صدرِ کلام جب شامل ہو غایہ کو تو پھر اس صورت میں غایہ حکم میں داخل ہوتا ہے، اس کو بھی داخل ہونا چاہیے تھا لیکن ایک اس سے بھی بڑھ کر قوی دلیل آگئی اور وہ ہے عرف بھئی۔ لوگ عام عادت میں کیا سمجھتے ہیں اس سے؟ کہ یہ شامل نہیں، تو لہٰذا اس قوی دلیل کی وجہ سے اب یہ شامل نہیں ورنہ ضابطے کے مطابق اس کو کیا ہونا چاہیے تھا؟ شامل۔ تو جب قوی دلیل آگئی تو اس کی وجہ سے اب یہ خارج ہو گیا بھئی۔

وَإِنْ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا اور اگر صدرِ کلام جو ہے وہ غایہ کو شامل نہ ہو أَوْ كَانَ فِيهِ شَكٌّ یا اس کے داخل ہونے میں شک ہو

فَذِكْرُهَا لِمَدِّ الْحُكْمِ إِلَيْهَا تو پھر اس کا ذکر جو ہے حکم کو اس تک کھینچنے کے لیے ہو گا فَلَا تَدْخُلُ پس یہ داخل نہیں ہو گا كَاللَّيْلِ فِي الصَّوْمِ جیسے کہ رات روزے میں۔ بھئی یہ تو پچھلی صورت میں تھا کہ اگر غایہ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہ ہو تو پھر صدرِ کلام اس کو شامل ہو گا یا شامل نہیں۔ اگر شامل ہے پھر تو وہ داخل ہو گا، اگر شامل نہ ہو یا اس کے شامل ہونے میں شک ہو تو کہتے ہیں پھر اس صورت میں یہ داخل نہیں ہو گا، پھر صرف اس کو اس لیے ذکر کیا گیا تاکہ حکم کو کھینچ کر اس تک پہنچا دے۔ کیا کرے؟ کھینچ کر حکم کو اس تک پہنچا دے، جیسے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ بھئی۔ اب دیکھیے روزہ، روزہ تو کھانے پینے اور صحبت سے رکنے کا نام ہے، کچھ دیر کے لیے بھی رکے تو یہ صوم تو پایا گیا، اس کو بھی صوم کہیں گے کچھ دیر کے لیے رک جائے۔ تو لہٰذا رات اس کے اندر تو داخل نہیں تھی، تو جب رات کو غایہ کے طور پر ذکر کیا گیا تو مقصد کیا تھا؟ روزے کے حکم کو کھینچ کر کہاں تک پہنچانا ہے؟ رات تک، یعنی رات تک یہ امساک ہونا چاہیے پھر یہ روزہ کہلائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو دیکھو جب اس کے داخل نہ ہو تو اس صورت میں صرف حکم کو کھینچنے کے لیے ہے اس تک۔

فِي قَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ پھر پورا کرو تم روزوں کو رات تک، مِثَالٌ لِّمَا لَمْ يَتَنَاوَلْهَا الصَّدْرُ یہ مثال ہے اس غایہ کی جس کو صدرِ کلام شامل نہیں، فَإِنَّ الصَّوْمَ لُغَةً الْإِمْسَاكُ سَاعَةً پس روزہ جو ہے لغۃً یعنی عربی زبان کے اعتبار سے وہ امساک رکنے کا نام ہے سَاعَةً ایک گھڑی، ایک گھڑی ہی ہو چاہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ ایک گھڑی رکنے کا نام ہے۔ فَذِكْرُ اللَّيْلِ لِأَجْلِ مَدِّ الصَّوْمِ إِلَى نَفْسِهِ پس رات کا جو ذکر ہے وہ روزے کو اپنے تک کھینچنے کے لیے ہے، فَذِكْرُ اللَّيْلِ پس رات کا ذکر جو ہے لِأَجْلِ مَدِّ الصَّوْمِ إِلَى نَفْسِهِ کس لیے ہے؟ روزے کو کھینچنے کے لیے اس کی ذات تک، روزے کو اس کی ذات تک کھینچنے کے لیے ہے رات کا ذکر، فَلَا يَدْخُلُ هُوَ تَحْتَ الصَّوْمِ پس وہ رات جو ہے وہ صوم کے تحت داخل نہیں۔ وَمِثَالُ مَا فِيهِ شَكٌّ اور مثال اس چیز کی جس میں شک ہو کہ جہاں غایہ کے صدرِ کلام میں داخل ہونے میں شک ہو۔

اس کی مثال کہتے ہیں مِثْلُ الْآجَالِ فِي الْأَيْمَانِ جیسے کہ مدتیں ہیں قسموں میں۔ بھئی ایک مدتیں آئی تھیں ثمن اور دیون کے اندر، ثمن اور دیون کے اندر بھئی۔ اس میں کیا بتلایا تھا؟ اس میں تو بھئی یقین ہے، خارج ہونے میں کیا ہے؟ یقین ہے، اور یہ جو قسم کی جو مدتیں ہیں ان کے اندر شک ہے بھئی۔ مِثْلُ الْآجَالِ فِي الْأَيْمَانِ جیسے کہ مدتیں ہیں قسموں کے اندر كَمَا إِذَا حَلَفَ جیسے کہ کوئی شخص قسم اٹھاتا ہے لَا يُكَلِّمُ إِلَى رَجَبَ کہ وہ کلام نہیں کرے گا کب تک؟ اس رجب تک، فَإِنَّ فِي دُخُولِ رَجَبَ فِيمَا قَبْلَهُ شَكًّا پس بے شک جو ہے رجب کے ما قبل کے اندر داخل ہونے میں شک ہے کیونکہ صدرِ کلام مطلق ہے،

اس نے کہا لَا أُكَلِّمُ إِلَى رَجَبَ میں کلام نہیں کروں گا۔ اب لَا أُكَلِّمُ تو یہ مطلق ہے بھئی، کیا ہے؟ مطلق ہے، اس میں کوئی قید نہیں کہ یہ بات وہ ہمیشہ کے لیے کر رہا ہے یا دو چار دن کی بات کر رہا ہے، دو چار دن بات نہیں کرے گا یا ہمیشہ نہیں کرے گا، کوئی قید نہیں۔ تو نہ اس میں تابید ہے اور نہ کوئی مدت ہے، تو یہ کلام مطلق ہوا بھئی۔ کیا ہوا؟ مطلق۔ جب یہ مطلق ہوا، بھئی دیکھیے یہاں دو صورتیں بنائیں گے یاد رکھنا۔ ایک صورت میں یہاں تابید کریں گے، لَا أُكَلِّمُ جب کوئی کہے تو اس کا مطلب کہتے ہیں ہمیشہ کے سمجھا جاتا ہے۔ آپ کا ایک ساتھی مثلاً کہتا ہے بھئی میں زید سے بات نہیں کروں گا، آپ کیا سمجھتے ہیں اس کا معنیٰ؟ کہ ابھی بھی ہمیشہ کی وہ بات کر رہا ہے کہ اب کبھی بھی بات نہیں کرے گا۔ تو یہاں اس بارے میں آگے دو قول آئیں گے بھئی۔ ایک قول یہ کہ یہ صدرِ کلام مطلق ہے، اس میں کسی قسم کی قید نہیں۔ جب کسی قسم کی قید نہیں تو پھر اس صورت میں صدرِ کلام مطلق ہوا تو غایہ پتہ نہیں اس کے اندر داخل ہے یا داخل نہیں، شک آگیا۔ تابید ہوتی پھر ہمیشہ کے اندر تو رجب نے آجانا تھا یا نہیں آجانا تھا؟ اس میں تو رجب نے آجانا تھا، وہ تو اس صورت میں تو صدرِ کلام اس کو شامل ہے، لیکن کون سی صورت ہم بنا رہے ہیں؟ کہ یہاں صدرِ کلام مطلق ہے، مطلق۔ جب مطلق ہے تو غایہ کے اس میں داخل ہونے کے اندر کیا آیا؟ شک آیا۔ جب شک آیا تو اس صورت میں بتلا دیا اوپر ضابطہ کہ اس صورت میں بھی یہ داخل نہیں ہے بھئی۔

فَإِنَّ فِي دُخُولِ رَجَبَ فِيمَا قَبْلَهُ شَكًّا اس لیے کیونکہ رجب کے اپنے ما قبل کے اندر داخل ہونے میں شک ہے فَلَا يَدْخُلُ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ عَنْهُ پس یہ داخل نہیں ہوگا اس کی قسم میں ظاہرِ روایت میں عَنْهُ أَيْ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ، جو ظاہرِ روایت ہے جو مشہور روایت ہے کس سے؟ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے، اس کے مطابق یہ رجب یہ اس عدمِ تکلم میں داخل نہیں۔ لہٰذا رجب شروع ہوتے ہی پھر کلام کر سکتا ہے، پھر قسم نہیں ٹوٹے گی بھئی، کیونکہ ما قبل کے داخل ہونے میں اس کے رجب کے داخل ہونے میں کیا تھا؟ شک تھا، اور جب شک ہو تو ہم نے کیا کہا کہ غایہ مغیا میں داخل نہیں۔ اس نے کیا کہا؟ لَا أُكَلِّمُ إِلَى رَجَبَ، تو رجب کے ما قبل میں داخل ہونے میں شک اور جب شک ہے تو یہ اس کے اندر داخل نہیں۔ جب داخل نہیں تو یہ قسم میں داخل نہیں، لہٰذا رجب تک کسی وقت کلام کر لیا پھر تو حانث ہو جائے گا، رجب میں کرے گا تو حانث نہیں کیونکہ یہ اس میں داخل نہیں ہے بھئی۔

یہ ہے امام صاحب کی مشہور روایت، ظاہرِ روایت بھئی۔ وَهُوَ قَوْلُهُمَا اور یہی قول ہے صاحبین کا بھی، یہی قول ہے صاحبین کا بھی۔ وَفِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْهُ اور حسن ابن زیاد سے جو روایت ہے عَنْهُ أَيْ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ کس سے؟ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے جو حسن ابن زیاد روایت کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ أَنَّهُ يَدْخُلُ یہ رجب بھی کیا ہوگا؟ داخل ہوگا لِأَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ كَانَ لِلتَّأْبِيدِ کیونکہ اولِ کلام کس لیے تھا؟ تابید کے لیے تھا۔ پہلی کے مطابق وہ مطلق تھا تو داخل ہونے میں شک، اب مطلق کلام کیا جائے تو اس کو کس پر محمول کرتے ہیں؟ تابید پر، تو تابید کے اندر تو رجب بھی داخل ہے آنے والا،

تو اولِ کلام تابید کے لیے تھا فَلَا تَخْرُجُ الْغَايَةُ عَمَّا قَبْلَهَا تو اس صورت میں غایہ ما قبل سے نہیں نکلے گا بھئی۔ اوپر ضابطہ بیان ہوا بھئی، اگر صدرِ کلام میں غایہ داخل تھا تو پھر مرافق يَدٌ کے اندر داخل تھیں تو اس کے حکم میں بھی داخل ہیں، تو رجب بھی ما قبل میں پہلے سے ہی داخل تھا تو اس کو غایہ کے طور پر ذکر کر دیا گیا تو یہ اب بھی ما قبل کے حکم میں داخل ہے۔ لہٰذا اب رجب میں بھی بات کرنا ممنوع، رجب کے بعد بات کر سکتا ہے، رجب کے اندر نہیں۔ اگر رجب کے اندر بات کر لے گا تو کیا ہو جائے گا؟ حانث ہو جائے گا۔

تو یہ معنیٰ ہے فَلَا تَخْرُجُ الْغَايَةُ عَمَّا قَبْلَهَا پس غایہ اپنے سے ما قبل سے خارج نہیں ہو گی۔ وَتُسَمَّى هٰذِهِ غَايَةَ الِامْتِدَادِ اور اس کو کیا کہتے ہیں؟ غایۂ امتداد۔ بھئی غایۂ امتداد کیوں کہتے ہیں؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الْغَايَةَ مَدَّتِ الْحُكْمَ إِلَى نَفْسِهَا اس لیے کیونکہ غایہ نے کھینچا حکم کو، لمبا کیا حکم کو إِلَى نَفْسِهَا اپنی ذات تک، اپنی ذات تک کھینچ کر لمبا کر دیا حکم کو وَبَقِيَتْ بِنَفْسِهَا خَارِجَةً عَنْهُ اور خود اس سے خارج رہی۔ یہ پہلے قول کے مطابق۔ پہلے قول کے مطابق کیا تھا؟ بھئی یہ جو اوپر آیا نا متن میں، اگر یہ اس کو دوسری روایت لیں پھر تو یہ دوسری قسم میں داخل ہو جائے گی، صدرِ کلام جس کو شامل تھا۔ تیسری صورت ذکر کر رہے ہیں، تیسری صورت کیا تھی؟ اگر غایہ مغیا میں پہلے سے داخل نہ ہو، صدرِ کلام غایہ کو پہلے سے شامل نہ ہو یا شک ہو، تو پھر اس صورت میں غایہ کیا ہوتا ہے؟ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتا۔ یہ متن میں آیا یا نہیں بھئی؟ متن کی بات کر رہا ہوں، یہ متن میں آیا تھا کہ اگر غایہ صدرِ کلام کے اندر داخل نہیں تھا یا اس کے داخل ہونے میں شک تھا تو پھر خود یہ حکم سے خارج رہے گا۔ یہ جو ہے غایہ اس غایہ کو کیا کہتے ہیں؟ غایۂ امتداد۔ غایۂ امتداد کیوں کہتے ہیں؟ کیونکہ یہ کس لیے ہے یہ غایہ؟ یہ حکم کو لمبا کرنے کے لیے اپنی ذات تک حکم کو کھینچ کر لمبا کر دیتی ہے، اپنی ذات تک پہنچا دیتی ہے لیکن خود اس سے خارج رہتی ہے بھئی، خود یہ اس مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی۔ صورت سمجھ میں آ گئی کہ نہیں بھئی؟

بھئی درمیان میں یہ جو ایک روایت آئی تھی نا امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی، اس روایت کو اگر لیا جائے تو پھر لَا يُكَلِّمُ إِلَى رَجَبَ یہ کس کے ساتھ ہونا چاہیے؟ یہ وہ فِي الْمَرَافِقِ کے ساتھ یہ اس جیسی مثال بن جائے گی۔ سمجھ بھی آ رہی ہے کہ آپ خاموش کیوں بیٹھے ہیں؟ سمجھ آ رہی ہے بات؟ امام صاحب سے دو روایتیں آئیں نا۔ غایہ کے اندر بھئی إِلَى کے غایہ کے اندر تین چار صورتیں جو انہوں نے ذکر کیں، سب سے پہلے بتلایا تھا کہ غایہ قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہو گا یا قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں ہو گا۔ اگر قَائِمٌ بِنَفْسِهَا ہے تو پھر اس صورت میں غایہ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اگر قَائِمٌ بِنَفْسِهَا نہیں تو پھر صدرِ کلام اس کو شامل ہو گا یا شامل نہیں۔ اگر صدرِ کلام اس کو شامل ہے تو پھر غایہ مغیا کے حکم میں داخل۔ تو امام صاحب کی یہ والی روایت لیں تو اس کے مطابق بھی دیکھو کلام کو کس پر محمول کیا لَا أُكَلِّمُ کو؟ تابید پر، اور تابید کے اندر تو کیا داخل ہے؟

رجب بھی داخل ہے، تو لہٰذا اس کو اوپر ذکر ہونا چاہیے تھا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ ایک روایت ساتھ ذکر کر دی، لیکن ظاہرِ روایت یہی ہے کہ یہ کلام جو اس نے کہا لَا أُكَلِّمُ یہ مطلق ہے اور جب مطلق ہو تو اس میں تابید کی شرط نہیں، تو لہٰذا آگے رجب کے اس میں داخل ہونے میں کیا آگیا؟ شک آگیا بھئی، تو لہٰذا رجب داخل نہیں ہوگا اس کے اندر۔ تو یہ وہ صورت ذکر ہو رہی ہے جب غایہ مغیا کے اندر یعنی صدرِ کلام میں داخل نہیں یا اس کے داخل ہونے میں شک ہو، تو یہ جو إِلَى کے بعد جو غایہ ذکر ہو رہا ہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ غایۂ امتداد۔ یہ کیا ہوتا تھا داخل ہوتا تھا یا نہیں؟ یہ داخل نہیں ہوتا تھا، تو اس کو بھی اسی لیے غایۂ امتداد کہتے ہیں کہ یہ حکم کو کھینچ کر اپنے تک تو پہنچا دیتا ہے لیکن خود خارج رہتا ہے۔ یہی بات کر رہے ہیں لِأَنَّ الْغَايَةَ مَدَّتِ الْحُكْمَ إِلَى نَفْسِهَا اس لیے کیونکہ غایہ نے لمبا کر دیا حکم کو اپنی ذات تک وَبَقِيَتْ بِنَفْسِهَا خَارِجَةً عَنْهُ اور خود اس سے خارج ہی رہی۔

وَفِي لِلظَّرْفِيَّةِ اور فِي جو ہے وہ ظرفیت کے لیے آتا ہے وَهٰذَا هُوَ أَصْلُ مَعْنَاهُ فِي اللُّغَةِ اور یہ اس کا اصل معنیٰ ہے فِي اللُّغَةِ لغت میں، عربی زبان میں۔ فِي کس لیے ہے؟ ظرفیت۔ بھئی فِي یہ بتلانے کے لیے آتا ہے کہ اس کا ما بعد ما قبل کے لیے ظرف ہے، زَيْدٌ فِي الدَّارِ زید گھر میں ہے، معلوم ہوا کہ دار پر کیا داخل ہوا؟ فِي، تو معلوم ہوا یہ دار کیا ہے؟ ظرف ہے کس کے لیے؟ زید کے لیے، زید اس کے اندر ہے بھئی، گھر کے اندر، یہ معنیٰ کس نے دیا؟ فِي نے بھئی۔ تو یہ فِي ظرفیت کے لیے آتا ہے اور یہ اس کا اصل معنیٰ ہے عربی زبان میں۔ وَاتَّفَقَ أَصْحَابُنَا فِي هٰذَا الْقَدْرِ اور اتفاق کیا ہمارے فقہاء نے اتنی مقدار میں۔ اتنا تو سب کا اتفاق ہے، امام صاحب بھی یہی فرماتے ہیں کہ فِي ظرفیت کے لیے آتا ہے، یہ بتلاتا ہے کہ ما بعد کیا ہے؟ ظرف، اور صاحبین بھی فرماتے ہیں کہ فِي آئے تو بتلائے گا کہ ما بعد کیا ہے؟ ظرف، لیکن کبھی کبھار فِي کو ذکر کرتے ہیں کبھی فِي کو ذکر نہیں کرتے، اس صورت میں اختلاف ہے بھئی، اس صورت میں اختلاف ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ فِي کو ذکر کریں یا نہ کریں۔

بھئی ایک ہوتا ہے معیار، پہلے معیار اور ظرف سمجھ لیں۔ معیار آپ جانتے ہیں بھئی کہ جہاں زائد وقت نہ بچتا ہو اس کو کیا کہیں گے؟ معیار، جیسے دن معیار ہے روزے کے لیے۔ روزہ ادا کریں تو دن کا کچھ حصہ بھی باقی نہیں بچتا، روزہ کیا کر لیتا ہے؟ پورے دن کا استیعاب کر لیتا ہے، گھیر لیتا ہے بھئی۔ تو معیار کے اندر زائد وقت نہیں بچتا۔ اور ایک ہوتا ہے ظرف، ظرف کے اندر زائد وقت بچ جاتا ہے، جیسے ظہر کا وقت ظہر کی نماز کے لیے ظرف ہے، تو کیا ظہر کی نماز پورے ظہر کے وقت کا احاطہ کر لیتی ہے یا اس کے ایک حصے میں ادا ہو جاتی ہے؟ ایک حصے میں ادا ہو جاتی ہے۔ تو دیکھو یہاں اس کے حصے میں ادا ہو گئی، زائد وقت بچ گیا، تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ ظرف۔ تو جہاں وقت باقی نہیں بچتا اس کو کیا کہتے ہیں؟ معیار، اور جہاں وقت بچ جاتا ہے اسے کیا کہتے ہیں؟ ظرف۔

اب صاحبین کا اور امام صاحب کا اختلاف ہے بھئی کہ فِي ذکر کرنے یا نہ کرنے کی صورت میں۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ

فِي کو ذکر کریں یا فِي کو ذکر نہ کریں، یہ جو فعل ہے اپنے اس فِي کے ما بعد سارے کا احاطہ کر لے گا۔ فعل کیا کر لے گا؟ ما بعد سارے کا احاطہ کر لے گا چاہے فِي لفظوں میں ذکر ہو یا فِي لفظوں میں ذکر نہ ہو۔ لہٰذا ایک شخص یہ کہتا ہے، اپنی بیوی سے مثلاً کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا، ایک یہ صورت غَدًا کو بغیر فِي کے ذکر کیا، اور ایک یہ صورت ہے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ، أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ۔ کہتے ہیں دونوں صورتوں میں اول طلوع ہوتے ہی طلوعِ فجر ہوتے ہی عورت کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ فِي کو ذکر کریں یا حذف کریں دونوں صورتیں برابر ہیں بھئی۔ یہ کس کے نزدیک؟ صاحبین کے نزدیک۔ ہاں البتہ اگر وہ شخص جب اس نے فِي ذکر کیا تھا أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ، اس صورت میں وہ کہتا ہے بھئی میں نے تو عصر کی نیت کی تھی، تو کہتے ہیں دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ دیانتاً یعنی یہ اللہ اور اس شخص کا معاملہ ہے، وہ کہہ رہا ہے میں نے یہ نیت کی تھی، نیت پر تو ہم مطلع نہیں ہو سکتے لیکن اللہ جانتے ہیں، تو یہ اس کا اور اللہ کا معاملہ ہے، دیانتاً اس کی تصدیق کریں گے یعنی مفتی کے پاس جا کر فتویٰ پوچھے گا کہ میں نے یہ نیت کی تھی اس کے مطابق کیا فتویٰ ہے تو مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے گا کہ اگر یہ نیت کی تھی تو یہ مسئلہ اس طرح ہے، عصر ہی کے وقت طلاق ہو گی، اس سے پہلے طلاق نہیں ہو گی۔ یہ صاحبین فرماتے ہیں۔

جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ نہیں، دونوں میں فرق ہو گا۔ فرق یہ کہ اگر، یعنی صاحبین کے قول کا خلاصہ کیا ہوا؟ فِي کو ذکر کریں یا نہ کریں دونوں صورتوں میں ما بعد معیار بنے گا، کیا بنے گا؟ معیار۔ وہ فعل پورے اس وقت کے احاطہ کرنے کا تقاضا کرے گا، تقاضا کرے گا۔ لہٰذا جب غَدًا کہا اس صورت میں بھی أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا تمہیں طلاق ہے کل، تو یہ طلاق کیا تقاضا کرتی ہے کہ کل کے سارے دن کا احاطہ کر لے، سارے دن وہ عورت طلاق والی رہے۔ تو یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کیا ہو؟ اول جز میں طلاق واقع ہو گئی تو اب سارے دن وہ متصف ہے کس کے ساتھ؟ طلاق کے ساتھ، طلاق کے ساتھ متصف ہے۔ تو صاحبین فرماتے ہیں کہ فِي کو ذکر کریں یا نہ کریں یہ کیا تقاضا کرتا ہے کہ ما بعد اس کے لیے معیار ہو یعنی یہ اس کا احاطہ کر لے، استیعاب کر لے، استیعاب کر لے۔ البتہ فِي کو خود جب اس نے ذکر کر دیا اور پھر کہتا ہے میں نے یہ نیت کی تھی عصر کی تو پھر چونکہ اس کا بھی احتمال ہے اس کے اندر بھئی، ظرفیت کا بھی اس میں فِي کو جب لفظوں میں ذکر کر دیا اب ظرفیت، پہلے تو تھا معیار ہی لیکن اب ظرفیت کا بھی احتمال آگیا، لہٰذا جب اس نے کہا کہ میں نے یہ نیت کی تھی تو دیانتاً کیا کی جائے گی اس کی؟ تصدیق کی جائے گی، لیکن اگر قاضی کے پاس گیا تو قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا بھئی۔ کیونکہ معلوم ہوا وہ طلاق کو مؤخر کرنا چاہتا ہے، اپنے لیے آسانی پسند کر رہا ہے، تو اس میں بدگمانی دلوں میں آتی ہے کہ یہ اپنے لیے کیا کر رہا ہے؟ آسانی پسند کر رہا ہے اس لیے یہ عصر کی بات کر رہا ہے بھئی۔ تو لہٰذا قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا، قاضی یہی کہے گا اول صبح طلوع ہوتے ہی کیا ہو گئی؟ طلاق ہو گئی، البتہ مفتی کے پاس جائے گا تو پھر وہ اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دے دے گا بھئی۔

جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ نہیں، أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا اس صورت میں تو طلاق تقاضا کرتی ہے اگلے دن کے استیعاب

کا، لیکن جب فِي کو ذکر کر دیا اور یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ تو فِي آتا ہے ظرفیت کے لیے، لہٰذا یہ طلاق تقاضا کرے گی کہ اگلا دن اس کے لیے ظرف ہو معیار نہ ہو، یعنی یہ اس کا استیعاب نہ کرے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا اب اگر وہ شخص کہتا ہے کہ أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ اس کے اندر کہتا ہے میں نے نیت کی تھی عصر کے وقت کی، تو کہتے ہیں دیانتاً بھی تصدیق کی جائے گی اور قضاءً بھی کیا کی جائے گی اس کی؟ تصدیق، کیونکہ فِي آتا ہی کس لیے ہے؟ ظرفیت کے لیے آتا ہے کہ اس کے کسی ایک جز کے اندر وہ فعل پایا جائے، تو کل کے کسی بھی جز کی وہ نیت کر لے اس کی نیت کرنا صحیح ہے۔ مسئلہ بھی سمجھ میں آیا کہ نہیں بھئی اچھی طرح؟

کہتے ہیں وَفِي لِلظَّرْفِيَّةِ، فِي ظرفیت کے لیے آتا ہے وَهٰذَا هُوَ أَصْلُ مَعْنَاهُ فِي اللُّغَةِ اور یہ اس کا اصل معنیٰ ہے عربی زبان میں، وَاتَّفَقَ أَصْحَابُنَا فِي هٰذَا الْقَدْرِ اور اتفاق کیا ہمارے فقہاء نے اتنی مقدار میں، وَلٰكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي حَذْفِهِ وَإِثْبَاتِهِ فِي ظَرْفِ الزَّمَانِ لیکن انہوں نے اختلاف کیا ہے اس کے حذف کرنے میں اور اس کے ثابت رکھنے میں ظرفِ زمان کے اندر، یعنی جب یہ ظرفِ زمان پر داخل ہو بھئی تو پھر اس صورت میں اختلاف کیا ہے ظرفِ زمان پر۔ یہ اختلاف نہیں ہے کہ اس کو حذف کرنا جائز ہے یا جائز نہیں، اس کو ثابت ہی رکھنا پڑے گا، یہ اختلاف نہیں۔ اختلاف کس چیز میں ہے؟ کہ ما بعد کیا ہو گا، معیار ہو گا یا ظرف ہو گا، اس میں اختلاف کیا ہے بھئی۔ أَيْ فِي كَوْنِ مَا بَعْدَهُ مِعْيَارًا لِّمَا قَبْلَهُ اس بات کے اندر کہ اس کا ما بعد معیار ہو گا ما قبل کے لیے غَيْرَ فَاضِلٍ عَنْهُ اس سے زائد نہیں ہو گا، جب معیار ہوا تو زائد وقت نہیں ہے، أَوْ كَوْنِهِ ظَرْفًا فَاضِلًا عَنْهُ یا اس وقت کے ظرف ہونے میں جو زائد ہو اس سے، ایسا ظرف جو اس سے زائد ہو، اس کے اندر اختلاف کیا ہے کہ یہ ما بعد جو ہے معیار ہو گا یا ظرف ہو گا۔ فَقَالَا تو صاحبین فرماتے ہیں هُمَا سَوَاءٌ دونوں برابر ہیں، فِي کو ذکر کریں یا فِي کو حذف کریں دونوں برابر ہیں۔ بھئی کس چیز میں؟ کہتے ہیں فِي أَنَّهُ يَسْتَوْعِبُ جَمِيعَ مَا بَعْدَهُ کہ یہ گھیر لے گا اپنے سارے ما بعد کو، یعنی استیعاب کر لے گا، یعنی وہ کیا تقاضا کرے گا کہ ما بعد اس کے لیے کیا بنے؟ معیار بنے۔

فَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا اگر خاوند نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا أَوْ فِي غَدٍ یا کیا کہا خاوند نے أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ وَلَمْ يَنْوِ اور اس نے کوئی نیت نہیں کی يَقَعُ فِي أَوَّلِ الْغَدِ تو واقع ہو جائے گی طلاق اولِ غد میں، اگلے دن کے شروع میں ہی۔ وَإِنْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ اور اگر اس نے نیت کی کس کی؟ ہاں آخرِ نہار کی، ہاں دونوں صورتوں میں، دونوں میں بھئی صرف فِي والی صورت میں نہیں دونوں میں، کہتے ہیں اگر اس نے نیت کی آخرِ نہار کی يُصَدَّقُ فِيهِمَا دِيَانَةً تو اس شخص کی تصدیق کی جائے گی فِيهِمَا دونوں صورتوں میں چاہے فِي کو ذکر کرے یا فِي کو ذکر نہ کرے، دونوں صورتوں میں اس کی تصدیق کی جائے گی دِيَانَةً لَا قَضَاءً نہ کہ قضاءً لِأَنَّهُ خِلَافُ الظَّاهِرِ اس لیے کیونکہ یہ خلافِ ظاہر ہے، اس لیے کیونکہ فِي ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ما قبل کیا تقاضا کرتا ہے وہ ما بعد کا استیعاب کر لے۔ فَإِنَّ الْأَصْلَ فِيهِ اس لیے کیونکہ اصل اس کے اندر یہ ہے أَنْ يَسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِيعَ الْغَدِ کہ استیعاب کر لے طلاق پورے کل کا سَوَاءٌ كَانَ بِذِكْرِ فِي أَوْ بِحَذْفِهِ برابر ہے کہ وہ فِي کے ذکر کے ساتھ ہو یا اس کے حذف کے ساتھ۔

وَفَرَّقَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى رَحْمَةً وَّاسِعَةً بَيْنَهُمَا اور فرق کیا ہے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے دونوں کے درمیان فِيمَا إِذَا نَوَى آخِرَ النَّهَارِ اس صورت میں جب اس نے کس وقت کی نیت کی؟ آخِرَ النَّهَارِ دن کے آخری حصے کی۔ فَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا پس اگر خاوند نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا وَلَمْ يَنْوِ اور اس نے کوئی نیت نہیں کی يَقَعُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ تو طلاق واقع ہو جائے گی اولِ نہار میں، وَإِنْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ يُصَدَّقُ دِيَانَةً لَا قَضَاءً اور اگر اس نے آخرِ نہار کی نیت کی تو اس کی دیانتاً تو تصدیق کی جائے گی قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی۔ وَإِنْ قَالَ اور اگر اس نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ تجھے کل کے دن میں طلاق ہے، پہلی میں تو کیا ترجمہ تھا أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا تمہیں کل طلاق ہے، ترجمہ کیا ہو گا أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا؟ تمہیں کل طلاق ہے، اور اگر کہا أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ کیا ترجمہ؟ تمہیں کل کے دن میں طلاق ہے، تو يَقَعُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ تو اس صورت میں بھی طلاق اولِ نہار میں ہی واقع ہو گی إِنْ لَمْ يَنْوِ اگر اس نے نیت نہ کی۔ کیونکہ اس نے کہا تمہیں کل کے دن میں طلاق ہے تو دن کے کسی بھی جز میں طلاق واقع ہو سکتی ہے، لیکن جونہی پہلا جز آئے گا کوئی مقابل تو ہے نہیں وہاں پر، لہٰذا اسی میں کیا ہو جائے گی؟ طلاق واقع ہو جائے گی بھئی کیونکہ وہ بھی تو اگلے دن کا حصہ ہے بھئی۔ وَإِنْ نَوَى آخِرَهُ اور اگر اس نے آخرِ دن کی نیت کی يُصَدَّقُ دِيَانَةً وَّقَضَاءً تو دیانتاً بھی اس کی تصدیق کی جائے گی اور قضاءً بھی لِأَنَّ ذِكْرَ فِي لَا يَقْتَضِي الِاسْتِيعَابَ عِنْدَهُ اس لیے کیونکہ فِي کا ذکر وہ استیعاب کا تقاضا نہیں کرتا امام صاحب کے نزدیک بھئی۔ صاحبین کے نزدیک فِي کا ذکر ہو پھر بھی وہ کس کا تقاضا کرتا ہے؟ استیعاب کا۔

وَنَظِيرُ هٰذَا اور اس کی مثال جو ہے لَأَصُومَنَّ الدَّهْرَ کوئی شخص کہتا ہے کہ وَاللّٰهِ لَأَصُومَنَّ الدَّهْرَ واللہ میں ضرور بالضرور پورا زمانہ روزے رکھوں گا، بغیر فِي کے دہر کو ذکر کیا۔ وَفِي الدَّهْرِ اور ایک کیا کہتا ہے؟ وَاللّٰهِ لَأَصُومَنَّ فِي الدَّهْرِ واللہ میں زمانے میں روزہ رکھوں گا۔ تو دونوں میں امام صاحب فرماتے ہیں فرق ہو گا۔ جس نے بغیر فِي کے کہا تھا لَأَصُومَنَّ الدَّهْرَ اسے کیا کرنا پڑے گا؟ سارا زمانہ اب ہمیشہ روزے رکھنا پڑیں گے، اور جس نے کہا تھا لَأَصُومَنَّ فِي الدَّهْرِ تو یہ ایک گھڑی کا بھی امساک پایا جائے تو اس نے کیا کیا؟ اپنی قسم کو پورا کر لیا۔ فَإِنَّ الْأَوَّلَ يَقْتَضِي اسْتِيعَابَ الْعُمُرِ پس پہلا کلام جو ہے وہ تقاضا کرتا ہے عمر بھر کے استیعاب کا بِخِلَافِ الثَّانِي بخلاف ثانی کے کہ وہاں ایک گھڑی کا امساک بھی کافی ہے۔

بات سمجھ میں آگئی؟ خلاصۂ کلام کیا ہوا کہ فِي ظرفیت کے لیے آتا ہے، امام صاحب کا بھی یہی قول، صاحبین کا بھی یہی قول، لیکن پھر آگے جب ظرفِ زمان پر بعض اوقات فِي کو لاتے ہیں بعض اوقات حذف کرتے ہیں، صاحبین فرماتے ہیں ظرفِ زمان پر فِي کو لاؤ یا حذف کرو دونوں صورتوں کے اندر یہ استیعاب کا فائدہ دے گا، ما قبل تقاضا کرے گا کہ ما بعد کا کیا کر لے؟ استیعاب کر لے۔ اور جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر فِي کو ذکر نہیں کیا پھر تو یہ استیعاب کا تقاضا کرے گا ما قبل کہ اس کا استیعاب کر لے ما بعد کا، لیکن اگر فِي کو ذکر کیا تو پھر اس صورت میں ما قبل ما بعد کے استیعاب کا تقاضا نہیں کرے گا۔ صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں چاہے فِي کو ذکر کرے یا فِي کو ذکر نہ کرے، دونوں صورتوں میں اگر اس شخص

نے کیا کہا؟ مثلاً کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا یا أَنْتِ طَالِقٌ فِي غَدٍ دونوں صورتوں میں اگلے دن کے شروع میں ہی کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی، لیکن اگر وہ آخرِ دن کی نیت کر لیتا ہے کہ عصر کے وقت یا مغرب سے کچھ پہلے کی نیت کر لیتا ہے تو اس صورت میں بھی چونکہ کلام کے اندر اس کا احتمال تو ہے لہٰذا دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن قضاءً تصدیق نہیں، دونوں صورتوں میں قضاءً تصدیق نہیں کریں گے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ بھئی دیانتاً تو دونوں صورتوں میں تصدیق کریں گے لیکن صاحبین نے تو کیا کہا تھا قضاءً کسی صورت میں تصدیق نہیں کریں گے، امام صاحب کیا فرماتے ہیں کہ اگر فِي کو ذکر کیا ہے تو اس صورت میں قضاءً بھی اس کی کیا کی جائے گی؟ تصدیق کی جائے گی کیونکہ فِي جو ہے وہ استیعاب کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہٰذا کلام بھی یہی تقاضا کر رہا تھا وہ فِي کو لے کر آیا، فِي کو جب لے کر آیا تو یہ فِي نے کیا بتلایا کہ ما قبل ما بعد کا استیعاب نہیں کرے گا، اور اس نے کہا میں نے نیت عصر کی کی ہے تو اس نے نیت کلام کے مقتضیٰ کے مطابق کی ہے بھئی، کلام بھی یہی تقاضا کر رہا ہے کہ ما قبل ما بعد کا استیعاب نہ کرے اور وہ بھی یہی کہہ رہا ہے۔ جبکہ صاحبین کیا فرماتے تھے کہ اگر اس نے عصر کا وقت بیان کیا تو پھر یہ کلام تو تقاضا کر رہا ہے استیعاب کا اور وہ کہہ رہا ہے کیا؟ جو وہ بیان کر رہا ہے وہ خلافِ استیعاب ہے وہ ظرفیت بتلا رہا ہے، تو لہٰذا اس کی نیت خلافِ ظاہر ہو گئی لہٰذا قضاءً اس کی تصدیق نہیں کریں گے، جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں اس کی نیت کلام کے مقتضیٰ کے مطابق ہے جب فِي کو ذکر کیا ہے اس نے تو لہٰذا قاضی بھی کیا کرے گا اس کی؟ تصدیق کرے گا۔ صورت اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟

وَإِذَا أُضِيفَ إِلَى مَكَانٍ بِأَنْ يَقُولَ صورتِ مسئلہ یہ ہے بھئی ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ، کسی جگہ کو ذکر کرتا ہے۔ پہلے تو زمانے کا ذکر تھا أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا، اب کس کو ذکر کر رہا ہے؟ جگہ کو، أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ۔ تو یاد رکھیے طلاق زمانے کے ساتھ تو مقید ہو سکتی ہے، جگہ کے ساتھ مقید نہیں ہو سکتی، کیونکہ جب طلاق عورت کو ایک جگہ پر ہوئی ہے تو دنیا بھر میں وہ جہاں بھی جائے وہ طلاق کے ساتھ متصف ہے بھئی۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ مکہ کے اندر ہے تو طلاق ہے، مکہ سے نکلے تو طلاق نہیں، جہاں بھی جائے گی اب وہ کیا ہے؟ طلاق والی ہے۔ تو طلاق جو ہے وہ جگہ کے ساتھ مقید نہیں ہو سکتی، ہاں زمانے کے ساتھ مقید ہو سکتی ہے۔ کوئی دیکھو ایک خاوند ہے اپنی بیوی کو کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ تو بیوی کو کیا ہو گئی؟ طلاق۔ تو اس وقت بھی اسے طلاق سے وہ متصف، آنے والے زمانے میں بھی وہ طلاق سے متصف، لیکن ماضی کے اندر وہ متصف تھی؟ ماضی کے اندر وہ طلاق سے متصف نہیں تھی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو طلاق زمانے کے ساتھ تو مقید ہو سکتی ہے جگہ کے ساتھ مقید نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ تو کہتے ہیں اسی وقت کیا ہو جائے گی؟ طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ طلاق جگہ کے ساتھ مقید نہیں ہو سکتی تو وہیں پر طلاق ہو جائے گی۔ یا یہاں پر فعل کو محذوف نکالنا پڑے گا أَيْ أَنْتِ طَالِقٌ فِي دُخُولِ مَكَّةَ تجھے طلاق ہے دخولِ مکہ میں یعنی جس وقت تو مکہ میں داخل ہو۔ تو اب اگر فعل آپ نے نکال لیا تو پھر اس صورت میں مکہ میں داخل ہوتے وقت طلاق ہو جائے گی اور پھر بھی

جگہ کے ساتھ مقید پھر بھی نہیں، ہر جگہ پر کیا ہے؟ طلاق والی ہی ہے وہ اب۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَإِذَا أُضِيفَ إِلَى مَكَانٍ اور جب طلاق کی نسبت کی جائے جگہ کی طرف بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ خاوندیوں کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَكَّةَ کہ تجھے طلاق ہے مکہ میں يَقَعُ حَالًا تو طلاق فی الحال اسی وقت واقع ہو جائے گی لِأَنَّ الْمَكَانَ لَا يَصْلُحُ مُقَيِّدًا لِّلطَّلَاقِ اس لیے کیونکہ مکان جگہ جو ہے وہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ مقید ہو جائے طلاق کے لیے، إِذِ الطَّلَاقُ إِذَا يَقَعُ يَقَعُ فِي الْأَمَاكِنِ كُلِّهَا اس لیے کیونکہ طلاق جب واقع ہو جاتی ہے تو واقع ہوتی ہے وہ تمام جگہوں کے اندر فَيَلْغُو ذِكْرُ الْمَكَانِ تو جگہ کا ذکر لغو ہو جائے گا، بیکار ہو جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ إِلَّا أَنْ يُضْمَرَ الْفِعْلُ مگر یہ کہ فعل کو مقدر نکالا جائے أَيِ الْمَصْدَرُ یعنی کہ مصدر کو۔ شارح بتلانا یہ چاہتے ہیں کہ متن میں جو فعل کا لفظ آیا اس سے مصدر مراد ہے، کیا مراد ہے؟ مصدر۔ مصدر کو بھی لغت میں فعل کہا جاتا ہے، ہدایۃ النحو کافیہ وغیرہ میں آپ پڑھ چکے ہوں گے کہ مصدر کو بھی کیا کہتے ہیں؟ فعل کہتے ہیں۔ میں اس کی مثال ذکر کرتا ہوں آسان سی، وہ ہمیشہ ذہن میں رکھیں کبھی اشکال نہیں ہو گا بھئی، عربی زبان میں مصدر کو کیا کہتے ہیں؟ فعل۔ اردو میں بھی آپ فعل کہتے ہیں۔ مثلاً میں آپ سے پوچھتا ہوں بھئی آپ گھر نہیں گئے کئی دنوں سے، کیا بات ہے؟ آپ نے کہا کہ مجھے آج کل بہت سے کام کرنا پڑتے ہیں، بہت سے افعال کرنا پڑتے ہیں، ان افعال کی وجہ میں مصروفیت کی وجہ سے میں نہیں جا سکا۔ میں کہتا ہوں کون کون سے فعل ہیں؟ اب میں آپ سے کیا پوچھ رہا ہوں؟ فعل۔ آپ نے کہا کہ مجھے سبقوں کا پڑھنا، مطالعہ کرنا، تکرار کرنا، امتحان کی تیاری کرنا، یہ سب کام مجھے کرنا پڑتے ہیں اس لیے ابھی تک میں گھر نہیں گیا بھئی۔ بھئی میں نے آپ سے پوچھا تھا کیا فعل کرنا پڑتے ہیں آپ کو، میں نے آپ سے فعل پوچھے آپ مجھے مصادر گنوا رہے ہیں: پڑھنا مصدر ہے یا نہیں؟ مطالعہ کرنا، تکرار کرنا، یہ سب مصدر ہیں، تو آپ مجھے مصدر گنوا رہے ہیں۔ معلوم ہوا مصدر کو ہی عربی زبان میں اور اردو زبان میں کیا کہہ دیتے ہیں؟ فعل کہتے ہیں بھئی۔

إِلَّا أَنْ يُضْمَرَ الْفِعْلُ مگر یہ کہ فعل کو مقدر نکالا جائے أَيِ الْمَصْدَرُ یعنی کہ مصدر کو، مصدر کو مقدر نکالا جائے اس لیے کیونکہ مصدر اسم ہے اور حرفِ جر فِي ذکر ہوا ہے اور فِي فعل پر نہیں داخل ہوتا کس پر داخل ہوتا ہے؟ اسم پر داخل ہوتا ہے حرفِ جر بھئی کیونکہ جر خاصہ ہے اسم کا۔ بِأَنْ يُرَادَ فِي دُخُولِكِ مَكَّةَ بایں طور کہ یہ مراد ہو تیرے مکہ میں داخل ہوتے وقت بھئی، فَيَصِيرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ تو اس صورت میں یہ کس معنیٰ میں ہو جائے گا؟ شرط کے معنیٰ میں ہو جائے گا بھئی۔ دیکھیے آگے آپ کو بتلائیں گے کہ یہ حقیقتاً شرط نہیں ہو گا، شرط کے معنیٰ میں ہو جائے گا۔ فرق کیا ہے؟ فرق یہ کہ اگر حقیقتِ شرط ہو تو شرط کے بعد مشروط پایا جاتا ہے۔ إِنْ دَخَلْتِ مَكَّةَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے مثلاً، یا دوسری صورت بناؤ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ اب آپ بتائیے وہ عورت گھر میں داخل ہو رہی ہے تو داخل ہوتے وقت طلاق ہو گی یا داخل ہونے کے بعد ہو گی؟ داخل ہونے کے بعد ہو گی بھئی کیونکہ شرط پائی جائے گی تو مشروط پایا جائے گا۔ تو اگر حقیقتِ شرط ہو تو پھر جزا اس سے مؤخر آئے گی، مشروط اس سے مؤخر ہوتا ہے،

دخول پہلے ہو گا اور اس کے فوراً بعد کیا آجائے گی؟ طلاق۔ اور ایک ہے معنیٰ شرط، معنیٰ شرط میں اس کے ساتھ ہی آئے گی بھئی جو مشروط ہے، تو لہٰذا اب وہ مکہ میں داخل ہو رہی ہے تو دخول کے ساتھ ہی کیا آجائے گی؟ داخل ہونے کے بعد نہیں، دخول کے ساتھ ہی طلاق آجائے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

یہ معنیٰ ہے فَيَصِيرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ تو یہ شرط کے معنیٰ میں ہو جائے گا فَكَأَنَّهُ قِيلَ گویا کہ یوں کہا گیا حِينَئِذٍ اس وقت إِنْ دَخَلْتِ مَكَّةَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق، یوں کہا گیا، حقیقتاً یوں نہیں لیکن اس کی طرح ہو گیا فَتَطْلُقُ مَعَ الدُّخُولِ لَا بَعْدَ الدُّخُولِ تو اس صورت میں وہ طلاق والی ہو جائے گی دخول کے ساتھ ہی لَا بَعْدَ الدُّخُولِ نہ کہ دخول کے بعد كَمَا فِي حَقِيقَةِ الشَّرْطِ جیسے کس کے اندر ہوتا ہے؟ حقیقتِ شرط۔ حقیقتِ شرط میں دخول کے بعد طلاق آتی ہے، دخول کے ساتھ نہیں آتی، تو یہ حقیقتِ شرط نہ ہوا شرط کے معنیٰ میں ہو گیا۔ يُؤَيِّدُهُ اب اس کی تائید ہوتی ہے اس بات سے أَنَّهُ لَوْ قَالَ کہ اگر کسی شخص نے یوں کہا کسی عورت سے کہا، کسی عورت سے کہا أَنْتِ طَالِقٌ مَعَ نِكَاحِكِ تجھے طلاق ہے تیرے نکاح کے ساتھ ہی، اور پھر اس کے ساتھ نکاح کر لیتا ہے، نکاح کر لیتا ہے، آپ کیا کہیں گے بھئی؟ تجھے طلاق ہے نکاح کے ساتھ ہی ساتھ ساتھ۔ کہتے ہیں طلاق واقع نہیں ہو گی کیونکہ نکاح کے بعد طلاق ہو سکتی ہے نکاح کے ساتھ تو طلاق نہیں ہو سکتی۔ نکاح ہوتے ہی اگلے لمحے میں ہو جائے پھر بھی بعد میں تو ہے اور یہ کیا کہہ رہا ہے؟ نکاح کے ساتھ ہی، اور نکاح کے ساتھ تو طلاق نہیں نکاح کے بعد ہوا کرتی ہے طلاق، لہٰذا اس صورت میں لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ طلاق واقع نہیں ہو گی وَإِنْ نَكَحَهَا اگرچہ وہ اس عورت سے نکاح کر لے۔ وَلَوْ قَالَ اور اگر وہ یوں کہے أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ نَكَحْتُكِ تجھے طلاق ہے اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا، کہتے ہیں يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ طلاق نکاح کے بعد واقع ہو جائے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ دراصل بتلانا یہ چاہتے ہیں کہ حقیقتِ شرط کے اندر طلاق بعد میں یعنی مشروط بعد میں آتا ہے شرط کے بعد۔ مشروط کس کے بعد آتا ہے؟ شرط کے بعد۔ اسی لیے دیکھو شرط ذکر کی إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے، تو طلاق کب آئے گی؟ نکاح کے بعد، اسی لیے فقہاء کیا فرماتے ہیں نکاح کرتے ہی کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ معلوم ہوا حقیقتِ شرط کے اندر مشروط کب آتا ہے؟ شرط کے بعد، اور اوپر انہوں نے کہا یہ معنیٰ شرط میں ہے، کس میں ہے؟ معنیٰ شرط کے اندر ہے، اور معنیٰ شرط میں ایسا نہیں ہے کہ وہ اس کے بعد آئے بلکہ ساتھ ہی آئے گی۔

سمجھ میں آئی بات؟ تو یہ جو انہوں نے کہا نا آگے يُؤَيِّدُهُ یہ توجہ سے سننا بھئی، يُؤَيِّدُهُ یہاں انسان پریشان ہوتا ہے کہ یہ کیا بات کر رہے ہیں بھئی، انہوں نے کہا پہلے کہا فَتَطْلُقُ مَعَ الدُّخُولِ لَا بَعْدَ الدُّخُولِ کہ عورت طلاق والی ہو جائے گی کب؟ دخول کے ساتھ ہی لَا بَعْدَ الدُّخُولِ نہ کہ دخول کے بعد كَمَا فِي حَقِيقَةِ الشَّرْطِ جیسے کس کے اندر ہوتا ہے؟ حقیقتِ شرط۔ حقیقتِ شرط میں دخول کے بعد طلاق آئے گی کیونکہ شرط کے بعد مشروط آتا ہے، اور حقیقتِ شرط میں، توجہ ہے؟ حقیقتِ شرط میں مشروط کب آتا ہے؟ شرط کے بعد آتا ہے، يُؤَيِّدُهُ اس کی تائید ہوتی ہے اس آگے ہماری مثال سے بھی۔ اس میں

أَنْتِ طَالِقٌ مَعَ نِكَاحِكِ اور أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ نَكَحْتُكِ، یہاں ایک طلاق ساتھ آرہی ہے مَعَ کی وجہ سے اور دوسری شرط کی وجہ سے بعد میں ہے، تو وہ بعد والی واقع ہو رہی ہے، معلوم ہوا وہ بعد میں آرہی ہے اسی لیے واقع ہو رہی ہے اور پہلی صورت میں ساتھ آرہی ہے اس وجہ سے وہ واقع نہیں ہو رہی۔ معلوم ہوا شرط میں مشروط کب آتا ہے؟ جب شرط پائی جائے اس کے بعد بھئی۔ چلیے بس کریں، بس بھئی۔ هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ٦٧: حروفِ معانی (١٣): حرف «فِي» (ظرفیت)، حرف «لَام» (ملک و اختصاص) اور اسمائے ظروف («قَبْلَ، بَعْدَ، عِنْدَ، بَيْنَ»)

نور الانوار صفحہ: ١٣٧ — بتاریخ: ٣١ جنوری ٢٠١١ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا ذَكَرَ أَنَّ فِي لِلظَّرْفِيَّةِ أَوْرَدَ بِتَقْرِيبِهِ بَيَانَ بَاقِي أَسْمَاءِ الظُّرُوفِ الْمُضَافَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حُرُوفَ جَرٍّ فَقَالَ: وَمِنْهَا أَسْمَاءُ الظُّرُوفِ، فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ أَيْ لِمُقَارَنَةِ مَا بَعْدَهَا لِمَا قَبْلَهَا، فَإِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً مَعَ وَاحِدَةٍ أَوْ مَعَهَا وَاحِدَةٌ يَقَعُ ثِنْتَانِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْطُوءَةً أَوْ لَا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَلَمَّا ذَكَرَ اور جب مصنف رحمہ اللہ نے یہ ذکر کر دیا کہ أَنَّ فِي لِلظَّرْفِيَّةِ کہ فِي کس لیے آتا ہے؟ ظرفیت کے لیے، تو أَوْرَدَ بِتَقْرِيبِهِ، أَوْرَدَ لے کر آئے بِتَقْرِيبِهِ اسی کی مناسبت سے، تو لے کر آئے اسی کی مناسبت سے بَيَانَ بَاقِي أَسْمَاءِ الظُّرُوفِ الْمُضَافَةِ باقی وہ اسمائے ظروف جو مضاف ہوتے ہیں وَإِنْ لَمْ تَكُنْ حُرُوفَ جَرٍّ اگرچہ وہ حروفِ جر نہیں ہیں فَقَالَ پس فرمایا۔ بھئی دیکھیے مصنف نے پیچھے ذکر کر دیا کہ فِي ظرفیت کے لیے ہے تو ظرفیت آگئی بھئی، ظرفیت کا تذکرہ آگیا۔ تو جب ظرفیت کا تذکرہ آگیا تو اسی کی مناسبت سے آگے اسمائے ظروف کا ذکر شروع فرما دیا اگرچہ یہ حروفِ جارہ نہیں ہیں لیکن اس مناسبت سے ان کو یہاں ذکر کیا فَقَالَ پس کہا وَمِنْهَا أَسْمَاءُ الظُّرُوفِ۔

وَمِنْهَا أَسْمَاءُ الظُّرُوفِ اور حروفِ معانی میں سے اسمائے ظروف ہیں بھئی۔ حروفِ معانی میں سے کیا ہیں؟ اسمائے ظروف۔ بھئی یہ اسماء ہیں اور انہوں نے شروع میں کہا تھا حروفِ معانی۔ وہاں پر بھی آپ کو شارح نے بتلایا تھا کہ چونکہ ان میں سے اکثر حروف ہیں اس لیے حروف کو غلبہ دے دیا، اس لیے سبھی کو کیا کہہ دیا؟ حروف کہہ دیا گیا بھئی، ورنہ جیسے

یہ کیا ہیں؟ ظروف، یہ اسماء ہیں بھئی ظروف بھئی جو جملے میں ظرف واقع ہوتے ہیں یعنی مفعول فیہ، جیسے مَعَ ہے، قَبْلُ ہے، بَعْدُ وغیرہ بھئی۔ تو غلبہ دے دیا گیا۔ بعض اوقات ایک چیز کو دوسری پر غلبہ دے کر دوسری پر بھی وہی لفظ بول دیا جاتا ہے۔ جیسے دیکھیے آپ کہتے ہیں والدین، والدین یہ تو والد کی تثنیہ ہے بھئی، ایک تو والد ہے ایک تو والدہ ہے، لیکن والد کو غلبہ دے دیا گیا اور والدہ کو بھی کیا کہہ دیا گیا؟ والد، تو دو والد ہوئے تو تثنیہ آگئی والدین بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یا جیسے کبھی کبھار غلبہ دیا جاتا ہے سورج کو بھی چاند کے ساتھ ملاتے ہوئے دونوں کو قمرین کہہ دیتے ہیں، حالانکہ ایک قمر ہے اور ایک تو شمس ہے، لیکن شمس پر قمر کو غلبہ دیا اور اس کو بھی گویا قمر ہی بنا دیا، قمر ہی قرار دے دیا، اس پر بھی یہی لفظ بول دیا تو دو قمر ہوئے تو کیا کہہ دیتے ہیں؟ قمرین۔ یا جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی الله تعالیٰ عنہ ہیں اور حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ، تو حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ کا ہی نام حضرت صدیق پر بھی بولتے ہوئے دونوں کو عمرین کہہ دیتے ہیں۔ اب ان میں تو ایک تو حضرت عمر ہیں ایک تو حضرت ابوبکر صدیق ہیں لیکن عمر کے نام کو غلبہ دے کر کیا بنا لیا گیا؟ تثنیہ۔ تو یہ ہے تغلیب بھئی، غلبہ دینا بھئی۔ تو یہاں پر بھی اسی طرح ہے، کچھ حروف تھے کچھ اسماء تھے لیکن چونکہ حروف زیادہ تھے اس لیے ان کو غلبہ دے کر سب پر کون سا لفظ بول دیا گیا؟ حروف والا ہی۔

تو کہتے ہیں وَمِنْهَا أَسْمَاءُ الظُّرُوفِ اور حروفِ معانی میں سے اسمائے ظروف ہیں، فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ پس مَعَ جو ہے وہ مقارنت کے لیے آتا ہے۔ مقارنت کہتے ہیں اتحادِ زمانی کو بھئی، ایک چیز کو کیا کر دیتا ہے؟ دوسری کے ساتھ ملا دینا زمانے کے اعتبار سے۔ مثلاً میں کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ مَعَ عَمْرٍو، کیا معنیٰ؟ زید عمرو کے ساتھ آیا یعنی دونوں ایک ہی زمانے میں آئے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ اتحادِ زمانی جو ہے یہ مقارنت ہے۔ تو مَعَ جو ہے وہ مقارنت کے لیے آتا ہے أَيْ لِمُقَارَنَةِ مَا بَعْدَهَا لِمَا قَبْلَهَا یعنی اپنے ما بعد کو ما قبل کے ساتھ اس کی مقارنت کے لیے آتا ہے، اس کو ملانے کے لیے آتا ہے زمانے کے اعتبار سے۔ فَإِذَا قَالَ پس جب کہا کسی خاوند نے اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً مَعَ وَاحِدَةٍ تجھے طلاق ہے ایک کے ساتھ ایک، تو کتنی ہو جائیں گی؟ دو، کیونکہ اکٹھی واقع ہوں گی زمانے کے اعتبار سے، چاہے وہ عورت مدخول بہا ہو یا غیرِ مدخول بہا ہو، اس سے صحبت کر چکا ہو یا نہ کر چکا ہو۔ جس سے صحبت نہیں کی آپ جانتے ہیں اسے ایک ہی طلاق سے وہ بائنہ ہو جایا کرتی ہے اور اس پر عدت بھی کوئی نہیں، وہ فوراً ہی اگلا نکاح جہاں چاہے کر سکتی ہے۔ تو لہٰذا اگر اس کو ترتیب سے طلاقیں دے کہ تجھے طلاق ہے، پھر کہے تجھے طلاق ہے، پھر کہے تجھے طلاق ہے، تو پہلی سے ہی وہ بائنہ ہو گئی نکاح بالکل ختم ہو گیا، اگلی دو طلاقیں لغو چلی گئیں۔ لیکن اگر اکٹھی واقع کرے تو اکٹھی تو نکاح کے بعد کتنی طلاقوں کا حق ہوتا ہے؟ تین، تو پھر تو دو یا تین اکٹھی بھی واقع کر سکتا ہے کہ اگر یوں کہا اسے تجھے دو طلاقیں ہیں تو دونوں اکٹھی پڑ جائیں گی، اگر کہا تجھے تین طلاقیں ہیں تو اکٹھی پڑ جائیں گی۔ ہاں آگے پیچھے کرتا ہے پھر ایک سے ہی بائنہ ہو جائے گی اور باقی کیا ہو جائیں گی؟ لغو ہو جائیں

گی۔ تو یہاں اس صورت میں یہاں پر بھی چاہے وہ عورت مدخول بہا ہو یا غیرِ مدخول بہا ہو، اس سے صحبت کر چکا ہو یا نہ کی ہو، دونوں صورتوں میں کتنی طلاقیں واقع ہوں گی؟ دو واقع ہوں گی بھئی۔

تو یوں کہا فَإِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً مَعَ وَاحِدَةٍ کہ تجھے طلاق ہے ایک کے ساتھ ایک، تو دیکھیے مَعَ کی اضافت کس کی طرف کی؟ وَاحِدَةٍ کی طرف، اسمِ ظاہر کی طرف کی۔ یا یوں کہے أَوْ مَعَهَا وَاحِدَةٌ، پورا کلام کیا ہوا؟ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً مَعَهَا وَاحِدَةٌ۔ اب مَعَ کی اضافت کس کی طرف کی ہے؟ ضمیر کی طرف۔ کہتے ہیں معنیٰ کیا ہو گا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً تجھے ایک طلاق ہے مَعَهَا وَاحِدَةٌ ایسی ایک کہ اس کے ساتھ ایک ہے، تو ہر صورت میں چاہے مَعَ کی اضافت ضمیر کی طرف کریں اس کے ساتھ ضمیر کو ذکر کریں یا اسمِ ظاہر کو ذکر کریں دونوں صورتوں میں کتنی طلاقیں ہوں گی؟ دو ہوں گی۔ کیونکہ آگے مسئلہ آ رہا ہے قَبْلُ اور بَعْدُ کی صورت میں ضمیر کی طرف اگر ان کی اضافت ہو گی تو حکم اور ہو گا، اگر اسمِ ظاہر کی طرف ہو گی تو حکم اور ہو گا۔ لیکن یہاں پر چونکہ یہ مقارنتِ زمانی کے لیے آتا ہے تو لہٰذا چاہے ضمیر کی طرف مَعَ کی اضافت کریں چاہے اسمِ ظاہر کی طرف کریں دونوں صورتوں میں حکم ایک ہی ہے۔ اسمِ ظاہر جانتے ہو یا نہیں جانتے بھئی؟ یہ اسمِ ضمیر کے مقابلے میں ہے، جو ضمیر نہیں وہ کیا ہے؟ اسمِ ظاہر ہے۔ تو أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً مَعَ وَاحِدَةٍ کس کی طرف اضافت کی مَعَ کی؟ اسمِ ظاہر کی طرف۔ یا کہا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً مَعَهَا وَاحِدَةٌ کس کی طرف مَعَ کی اضافت کی؟ ضمیر۔ دونوں صورتوں میں يَقَعُ ثِنْتَانِ دو طلاقیں واقع ہوں گی سَوَاءٌ كَانَتْ مَوْطُوءَةً أَوْ لَا برابر ہے کہ وہ عورت موطوءہ ہو یا نہ ہو یعنی اس سے صحبت کر چکا ہو یا نہ کی ہو۔

وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيمِ، قَبْلُ سے لفظِ قبل مراد ہے لہٰذا اس پر تنوین پڑھیں گے بھئی وَقَبْلٌ لِلتَّقْدِيمِ۔ عبارت میں جب آتا ہے تو اس وقت یہ مضاف ہوتا ہے اس لیے اس پر تنوین نہیں آتی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ کیونکہ مضاف پر تنوین نہیں آتی، یا کبھی یہ مبنی ہوتا ہے اس لیے اس پر تنوین نہیں آتی کیونکہ مبنی پر بھی تنوین نہیں آتی۔ لیکن یہاں پر لفظ مراد ہے تو یہاں تنوین پڑھیں بھئی وَقَبْلٌ لِلتَّقْدِيمِ۔ ہاں یہاں پر بھی آپ تنوین کے بغیر پڑھ سکتے ہیں وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيمِ، لیکن پھر کیا تاویل کریں گے؟ غیرِ منصرف ہے، ہم نے اب کیا پڑھا اس کو؟ غیرِ منصرف۔ بھئی وہ جو عبارتوں میں قَبْلُ قَبْلُ آتا ہے اس کا نام ہی ہم نے قَبْلُ رکھ دیا، تو علمیت آ گئی اس کے اندر اور نیز یہ تانیث بھی ہے كَلِمَةٌ کی تاویل میں، تو علمیت بھی آ گئی اور تانیث بھی آ گئی تو کیا بن گیا؟ دو اسباب آ گئے، تو دو اسبابِ منعِ صرف آئیں تو کلمہ کیا بن جاتا ہے؟ غیرِ منصرف، تو قَبْلُ پڑھیں بھئی۔ اور اگر آپ اس کو كَلِمَةٌ کے بجائے لَفْظٌ کی تاویل میں لیتے ہیں تو پھر علمیت تو ہے لیکن تانیث نہیں، صرف ایک سبب ہے تو اس صورت میں قَبْلٌ پڑھیں گے تنوین کے ساتھ۔

تو کہتے ہیں وَقَبْلٌ لِلتَّقْدِيمِ اور قَبْلُ جو ہے وہ تقدیم کے لیے ہے، مقدم کرنے کے لیے أَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُقَدَّمًا عَلَى مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ۔ بھئی یاد رکھیے یہ قَبْلُ اور بَعْدُ کی بحث کریں گے، قَبْلُ اور بَعْدُ ہمیشہ مضاف الیہ چاہتے ہیں جیسے مَعَ مضاف الیہ

چاہتا تھا۔ مَعَ کا معنیٰ تھا ساتھ، بھئی کس کے ساتھ؟ مضاف الیہ چاہیے۔ قَبْلُ کا معنیٰ پہلے، بھئی کس سے پہلے؟ مضاف الیہ چاہیے بھئی۔ اسی طرح بَعْدُ کا معنیٰ بعد میں، بھئی کس کے بعد؟ کیا چاہیے اس کے ساتھ؟ مضاف الیہ کہ فلاں کے بعد۔ تو یہ قَبْلُ جو ہے وہ تقدیم کے لیے آتا ہے کہ آپ کہتے ہیں جَاءَنِي زَيْدٌ قَبْلَ عَمْرٍو، کیا معنیٰ؟ زید آیا عمرو سے پہلے۔ تو مضاف الیہ کون؟ عمرو، اور ما قبل میں کون؟ زید۔ تو جو ما قبل میں ہے وہ مقدم ہے کس پر؟ عمرو یعنی جس کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہے۔ تو یہی بتلا رہے ہیں أَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُقَدَّمًا عَلَى مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ یعنی اس چیز کے لیے کہ اس کا جو ما قبل ہے وہ مقدم ہے اس پر جس کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہے۔ وَبَعْدُ اس میں بھی اسی طرح بَعْدٌ بھی پڑھ سکتے ہیں اور بَعْدُ بھی، وَبَعْدُ لِلتَّأْخِيرِ اور بَعْدُ کس لیے آتا ہے؟ تاخیر کے لیے آتا ہے یعنی مؤخر کرنے کے لیے أَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُؤَخَّرًا عَمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ یعنی اس چیز کے لیے کہ اس کے ما قبل کے مؤخر ہونے کے لیے عَمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ اس چیز سے جس کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہے۔ جَاءَنِي زَيْدٌ بَعْدَ عَمْرٍو آیا میرے پاس زید عمرو کے بعد، تو مؤخر کون ہے؟ زید، اور کس سے مؤخر ہے؟ عمرو جس کی طرف اس کی اضافت کی گئی۔ یہی کہہ رہے ہیں أَيْ لِكَوْنِ مَا قَبْلَهَا مُؤَخَّرًا عَمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ یعنی کہ اس کے ما قبل جو ہے اس کے مؤخر ہونے کے لیے عَمَّا أُضِيفَ إِلَيْهِ اس سے جس کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہے۔

وَحُكْمُهَا فِي الطَّلَاقِ ضِدُّ حُكْمِ قَبْلُ، وَحُكْمُهَا فِي الطَّلَاقِ ضِدُّ حُكْمِ قَبْلِ یا قَبْلَ۔ قَبْلِ پڑھا تو منصرف پڑھا، قَبْلَ پڑھا تو غیرِ منصرف پڑھا، دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔ اور یہ جو بَعْدُ کا حکم ہے طلاق کے اندر وہ قَبْلُ کے حکم کی ضد ہے۔ بَعْدُ کا حکم طلاق کے مسئلے میں قَبْلُ کے حکم کی ضد ہے۔ یاد رکھیے آگے ایک مسئلہ بیان کریں گے اور یہ جو مسئلہ ذکر کیا ماتن نے یہ غیرِ موطوءہ کے بارے میں ہے یعنی وہ عورت جس سے صحبت نہ کی گئی ہو۔ تو لہٰذا یہ مسئلہ اسی سے متعلق ہے، منار جو متن ہے اس کی بہت سی شروحات ہیں، وہ دیگر شارحین اس بات کی تصریح کرتے ہیں کہ مصنف نے آگے آنے والا مسئلہ جو بیان کر رہے ہیں وہ کس سے متعلق ہے؟ غیرِ موطوءہ سے جس سے خاوند نے ابھی صحبت نہ کی ہو۔ اور اس کے بارے میں تو آپ جانتے ہیں کہ اس پر اگر الگ الگ طلاقیں واقع کی جائیں تو ایک سے ہی وہ بائنہ ہو جاتی ہے اور باقی طلاقیں لغو ہو جاتی ہیں۔ تو اگلا جو وضعِ مسئلہ ہے وہ غیرِ موطوءہ کے بارے میں ہے، غیرِ موطوءہ کے بارے میں۔ اور اس غیرِ موطوءہ کے اندر بتلا رہے ہیں کہ جہاں قَبْلُ سے ایک طلاق آئے گی تو بَعْدُ سے وہاں کتنی آجائیں گی؟ دو، اور جہاں بَعْدُ سے ایک طلاق آئے گی وہاں قَبْلُ میں کتنی آجائیں گی؟ دو، دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ دیکھیے یہی بیان کر رہے ہیں أَيْ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلٍ ہر وہ جگہ جہاں پر واقع ہو لفظِ قبل سے، قَبْلُ کے لفظ سے واقع ہو، ہر وہ جگہ جہاں قَبْلُ کے لفظ کے ذریعے واقع ہو کیا واقع ہو؟ طَلَاقٌ وَّاحِدٌ ایک طلاق، يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدِ طَلَاقَانِ تو واقع ہوں گی بَعْدُ کے لفظ سے وہاں پر دو طلاقیں، وَفِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلِ طَلَاقَانِ اور ہر وہ جگہ جہاں پر قَبْلُ کے لفظ سے دو طلاقیں واقع ہوں يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدِ طَلَاقٌ وَّاحِدٌ واقع ہوں گی وہاں پر بَعْدُ کے لفظ سے ایک ہی طلاق عَلَى مَا قَالَ بنا بر اس کے جو علماء نے

فرمایا ہے، جیسا کہ انہوں نے لکھا فرمایا بھئی۔

وَإِذَا قُيِّدَتْ بِالْكِنَايَةِ اور جب اس کو مقید کیا جائے کنایہ کے ساتھ یعنی ان میں سے ہر ایک کو۔ بھئی دیکھیے قُيِّدَتْ کی ضمیر راجع کرنی تھی قَبْلُ اور بَعْدُ کی طرف، اور قَبْلُ اور بَعْدُ تو دو ہو گئے اور قُيِّدَتْ کے اندر کون سی ضمیر ہے؟ واحد مؤنث کی، تو لہٰذا واحد کی ضمیر تثنیہ کی طرف کیسے لوٹ سکتی ہے؟ یہ تو معلوم ہوا صرف یا قَبْلُ کا لفظ مراد ہے یا صرف بَعْدُ۔ شارح آپ کو بتلائیں گے بھئی أَيْ كُلُّ وَاحِدٍ کی تاویل میں ہے، ہر ایک ان میں سے۔ اور مؤنث کی ضمیر راجع کیوں؟ کیونکہ یہ کلمہ ہیں بھئی، کیا ہیں؟ کلمہ ہیں بھئی۔ تو ان میں سے ہر ایک إِذَا قُيِّدَتْ بِالْكِنَايَةِ جب ان کو مقید کیا جائے کنایہ کے ساتھ۔ اچھا بھئی دیکھیے یاد رکھیے قَبْلُ اور بَعْدُ کے لیے مضاف الیہ چاہیے، ان کا مضاف الیہ کبھی ضمیر ہوگی کبھی اسمِ ظاہر ہوگا، کبھی ضمیر ہوگی اور کبھی اسمِ ظاہر ہوگا۔ کہتے ہیں آپ کو بتائیں گے جب ان کا مضاف الیہ ضمیر ہو تو پھر یہ ما بعد کی صفت بنیں گے، اور جب ان کا مضاف الیہ اسمِ ظاہر ہو تو یہ ما قبل کی صفت بنیں گے۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ جب ان کا مضاف الیہ کیا ہو؟ ضمیر ہو تو پھر یہ ما بعد کی صفت بنیں گے اور جب ان کا مضاف الیہ اسمِ ظاہر ہو تو یہ ما قبل کی۔ دیکھیے اب مثالوں سے بات یہیں سمجھ لیجیے۔ میں آپ سے کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ قَبْلَ عَمْرٍو، کیا معنیٰ؟ کون پہلے آیا؟ زید، اور کس سے پہلے آیا؟ عمرو سے۔ اچھا یہ پہلے آنا کس کی صفت ہے؟ زید کی صفت ہے۔ اور اس کے بجائے میں کہتا ہوں یا دوسری بَعْدُ کی بھی یہیں مثال بنا لیں، تو یہاں پر پہلی مثال میں جَاءَنِي زَيْدٌ قَبْلَ عَمْرٍو قبلیت پہلے آنا یہ کس کی صفت ہے؟ زید کی، ہاں ما قبل کی صفت ہے۔ اچھا اور جَاءَنِي زَيْدٌ بَعْدَ عَمْرٍو آیا زید کس کے بعد؟ عمرو کے بعد۔ یہ بعد میں ہونا کس کی صفت ہے؟ زید کی یعنی ما قبل کی۔ دیکھو ہم اسمِ ظاہر کی طرف مضاف کر رہے ہیں قَبْلُ اور بَعْدُ کو: قَبْلَ عَمْرٍو، بَعْدَ عَمْرٍو، کس کی طرف مضاف کیا؟ اسمِ ظاہر۔ اور جب اس کو اسمِ ظاہر کی طرف مضاف کریں گے تو یہ ما قبل کی صفت بنے گی یعنی پہلے ہونا یا بعد میں ہونا یہ کس کی صفت ہوگا؟ ما قبل کی صفت ہوگا۔ لیکن جب ان کو ضمیر کی طرف مضاف کریں گے تو پھر یہ ما بعد کی صفت بنیں گے۔ مثلاً میں کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ قَبْلَهُ عَمْرٌو آیا میرے پاس زید کہ اس سے پہلے عمرو تھا، کیا معنیٰ؟ پہلے کون آیا؟ عمرو، تو پہلے ہونا کس کی صفت ہے؟ عمرو، دیکھو ما بعد کی صفت ہے، ضمیر کی طرف میں نے مضاف کیا۔ بَعْدُ میں بھی اسی طرح دیکھ لیں جَاءَنِي زَيْدٌ بَعْدَهُ عَمْرٌو آیا میرے پاس زید بَعْدَهُ کہ اس کے بعد عَمْرٌو عمرو تھا، معلوم ہوا یہ بعد میں کون آیا؟ عمرو، تو بعد میں ہونا کس کی صفت؟ ما بعد کی بھئی۔ تو معلوم ہوا قَبْلُ اور بَعْدُ کی اضافت اگر اسمِ ظاہر کی طرف کریں تو یہ ما قبل کی صفت ہوں گے اور اگر ان کی اضافت ضمیر کی طرف کریں تو یہ ما بعد کی صفت ہوں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو یہی بات بیان کر رہے ہیں وَإِذَا قُيِّدَتْ بِالْكِنَايَةِ اور جب ان کو مقید کیا جائے کنایہ کے ساتھ۔ کنایہ سے مراد ہے ضمیر بھئی، کیا مراد ہے؟ ضمیر۔ بھئی دیکھیے ایک ہے لفظ کو صراحتاً ذکر کرنا اور ایک ہے ضمیر کی صورت میں ذکر کرنا۔ تو اسمِ ظاہر

کے ساتھ ذکر کیا تو آپ نے صراحتاً ذکر کر دیا ایک چیز کو، اور ضمیر کے ساتھ ذکر کیا تو کنایتاً ذکر کیا، صراحتاً ذکر نہیں کیا بھئی۔ تو اس لیے ضمیر کو کیا کہہ دیا؟ کنایہ کہہ دیا کہ یعنی صراحتاً نہیں ذکر کیا کنایہ کے ساتھ کسی کو ذکر کیا۔ تو وَإِذَا قُيِّدَتْ بِالْكِنَايَةِ اور جب ان کو مقید کیا جائے کنایہ کے ساتھ، کیا معنیٰ مقید کیا جائے کنایہ کے ساتھ؟ ضمیر کی طرف ان کی اضافت کی جائے بھئی، تو پھر یہ کس کی صفت بنتے تھے؟ ما بعد کی۔ وہی بیان کر رہے ہیں كَانَتْ صِفَةً لِّمَا بَعْدَهَا تو یہ صفت ہوں گے اپنے ما بعد کے لیے أَيْ إِذَا قُيِّدَ كُلٌّ مِّنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِنَايَةِ جب مقید کیا جائے ہر ایک کو قَبْلُ اور بَعْدُ میں سے کنایہ کے ساتھ۔ دیکھو وہی بات جو میں نے کی تھی كُلٌّ مِّنَ، وہ ضمیر کا مرجع بتلایا کہ كُلُّ وَاحِدٍ کی تاویل میں ہے۔ جب مقید کیا جائے قَبْلُ اور بَعْدُ میں سے ہر ایک کو کنایہ کے ساتھ بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے خاوند أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ۔

ترکیب سمجھ لیں یہاں پر بھئی۔ أَنْتِ طَالِقٌ، أَنْتِ ہے مبتدا، طَالِقٌ ہے اس کی خبر، وَاحِدَةً أَيْ طَلْقَةً وَّاحِدَةً یا طَلَاقًا وَّاحِدَةً بھئی، یہ صفت ہے کس کی؟ مفعولِ مطلق کی۔ اور قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ، قَبْلَ منصوب لفظاً مضاف، هَا ضمیر مضاف الیہ۔ اچھا یہ وَاحِدَةً کو موصوف بنائیں بھئی، کیا بنائیں گے؟ موصوف۔ یہ ہے تو وہی مفعولِ مطلق کی صفت ہے لیکن کیا بن رہا ہے؟ موصوف۔ اچھا قَبْلَهَا مضاف مضاف الیہ مل کر یہ ظرف ہے بھئی، ظرف کے لیے ہمیشہ عامل چاہیے تو اس کے لیے ثَابِتٌ نکالیں گے، کیا نکالیں گے؟ ثَابِتٌ۔ اور ثَابِتٌ یہ ہے خبرِ مقدم، ثَابِتٌ قَبْلَهَا، اور وَاحِدَةٌ ہے مبتدائے مؤخر بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ اچھا اور ثَابِتٌ کے اندر، ثابت ہے اس سے پہلے، ثَابِتٌ کے اندر هُوَ ضمیر کس کو راجع؟ ثَابِتَةٌ نکالیں گے بلکہ، کیا نکالیں گے؟ ثَابِتَةٌ کیونکہ ہمیں هِيَ ضمیر چاہیے کیونکہ خبر کو کس سے جوڑا جاتا ہے؟ مبتدا سے، اور مبتدا ہے وَاحِدَةٌ تو وہ مؤنث ہے تو عائد بھی کس قسم کا چاہیے؟ مؤنث چاہیے، تو ثَابِتَةٌ قَبْلَهَا۔ تو ثَابِتَةٌ کے اندر هِيَ ضمیر کس کو راجع؟ وَاحِدَةٌ کو، اور اضمار قبل الذکر بھی نہیں، لفظوں میں تو اضمار قبل الذکر ہے لیکن رتبے کے اعتبار سے نہیں کیونکہ مبتدا کا رتبہ کیا ہوتا ہے؟ خبر پر مقدم ہوتا ہے۔ اچھا اور قَبْلَهَا، هَا ضمیر کس کو راجع؟ یہ ما قبل میں جو وَاحِدَةً آیا تھا اس کو راجع، یہ ہے عائد بھئی۔ پہلے ثَابِتَةٌ میں عائد چاہیے تھا وہ کس کے ساتھ جوڑنے کے لیے؟ مبتدا کے ساتھ کیونکہ خبر کو جوڑتے ہیں مبتدا سے تو اس کے اندر جو ضمیر ہے وہ وَاحِدَةٌ کو راجع جو بعد میں آ رہا ہے۔ اور پھر یہ پورا جملہ بنے گا اور جملے کو صفت بنا رہے ہیں کس کی؟ وَاحِدَةً کی، تو جملے کو جب بھی کسی چیز سے جوڑیں ربط چاہیے عائد چاہیے تو یہاں کون سی ضمیر ہے؟ یہ قَبْلَهَا کے ساتھ جو هَا ضمیر جڑی ہے یہ وَاحِدَةً کو راجع تو یہ جملہ صفت بنے گا کس کی؟ وَاحِدَةً کی۔ ترکیب سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ خاوندیوں کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ۔ ایک اور بات یاد رکھیے کہ ماضی میں ایک شخص آج طلاق دیتا ہے بیوی کو لیکن ماضی میں اس کو واقع کرنا چاہتا ہے، مثلاً یوں کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ أَمْسِ، طلاق ابھی دے رہا ہے اور کیا کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ أَمْسِ تجھے گزشتہ کل میں طلاق ہے۔ تو یاد رکھیے یہ گزشتہ کل میں طلاق واقع کرنے پر اب قادر ہے؟ اب نہیں، وہ تو وقت گزر چکا۔ تو ماضی میں جب طلاق واقع کی جائے تو ماضی میں تو واقع ہو نہیں سکتی وہ

اسی وقت پھر اسی حال میں واقع ہو جائے گی بھئی۔ ضابطہ سمجھ میں آگیا کہ ماضی میں طلاق واقع کی جائے تو کس وقت واقع ہوتی ہے؟ حال کے اندر واقع ہوتی ہے، اسی وقت میں واقع ہو جاتی ہے ماضی میں نہیں وہ واقع کر سکتا۔ تو کہتے ہیں بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ خاوندیوں کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ تجھے طلاق ہے وَاحِدَةً ایسی ایک طلاق قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ۔ تو یہ طلاق کس وقت دے رہا ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً؟ فی الحال دے رہا ہے، یہ فی الحال دے رہا ہے۔ اور دیکھو وَاحِدَةً قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ ایسی ایک طلاق کہ اس سے پہلے ایک ہے، یعنی وہ ایک کس میں گویا ہوئی؟ ماضی میں، اور ماضی میں تو یہ طلاق واقع، یہ ایک فی الحال ہے اور اس سے پہلے ایک ہے تو معلوم ہوا وہ تو کس میں ہو گی؟ ماضی میں، اور یہ ماضی میں بھی طلاق واقع کرنا چاہ رہا ہے اور ماضی میں تو طلاق واقع نہیں ہو گی، پھر؟ اسی وقت واقع ہوتی ہے، تو گویا اسی وقت وہ بھی واقع ہو گی اور یہ بھی تو کتنی طلاقیں ہو جائیں گی؟ دو، دونوں اکٹھی ہو جائیں گی۔ وضعِ مسئلہ ہے غیرِ موطوءہ کے اندر، آگے پیچھے طلاقیں ہوئیں تو ایک واقع ہو گی اور اسی سے بائن ہو جائے گی دوسری واقع نہیں ہو سکے گی، لیکن یہاں پر جو اس نے لفظ استعمال کر لیے اس نے قَبْلُ کی اضافت کر دی ضمیر کی طرف بھئی، اور جب ضمیر کی طرف اضافت کی تو اس صورت میں معلوم ہوا وہ کب طلاق واقع کرنا چاہتا ہے؟ ماضی میں، اور ماضی میں جو طلاق واقع کی جاتی ہے وہ بھی کس وقت واقع ہوتی ہے؟ حال میں۔ تو حال میں ایک تو یہ خود واقع کر رہا تھا اور ایک اس سے پہلے والی جو بتا رہا تھا وہ بھی حال میں تو دونوں اکٹھی ہو جائیں گی تو عورت کو کتنی طلاقیں ہو جائیں گی؟ دو طلاقیں ہو جائیں گی۔ مسئلہ سمجھ میں آرہا ہے سب کو بھئی؟

أَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ بھئی یہ بھی دوسری مثال ذکر کر دی لیکن آدھا جملہ حذف کر دیا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ کیونکہ پہلی مثال سے اس کا پتہ چل رہا تھا اس لیے باقی لفظوں کو ذکر نہیں کیا۔ اب دیکھیے کیا معنیٰ ہو گا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تجھے ایک ایسی طلاق ہے کہ اس کے بعد ایک طلاق ہے۔ تو أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً یہ کس وقت واقع کر رہا ہے؟ یہ حال میں کر رہا ہے اور ساتھ ہی کہہ رہا ہے بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ کہ اس کے بعد ایک اور ہے، وہ اس کے بعد ہو گی تو کتنی طلاقیں ہوں گی؟ ہاں ایک، کیونکہ پہلی ہوتے ہی وہ بائنہ ہو گئی اس کے بعد دوسری طلاق بھی آنا چاہتی ہے اس نے کہا اس کے بعد بھی ایک طلاق ہے لیکن ایک سے ہی وہ بائنہ ہو گئی تو چنانچہ دوسری طلاق کیا ہو جائے گی؟ لغو ہو جائے گی بھئی، لغو ہو جائے گی۔

اور ان دونوں صورتوں میں دیکھیے قَبْلُ اور بَعْدُ کی اضافت ضمیر کی طرف کی ہے، اس صورت میں یہ کس کی صفت بنتے ہیں؟ ما بعد کی۔ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ تجھے ایک ایسی طلاق ہے کہ اس سے پہلے ایک طلاق ہے، تو پہلے کون سی ہوئی؟ جو بعد میں ذکر کر رہا ہے۔ یا کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تجھے ایک طلاق ہے اس کے بعد، تو یہ بعد میں ہونا کس کی صفت ہے؟ ما بعد کی صفت ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ أَوِ الْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِّمَا بَعْدَهَا فِي الْمَعْنَى تو اس صورت میں یہ جو پہلے ہونا اور بعد میں ہونا یہ صفت ہو گی اس کے ما بعد کی فِي الْمَعْنَى کس اعتبار سے؟ معنیٰ کے

اعتبار سے بھئی وَإِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ التَّرْكِيبِ النَّحْوِيِّ صِفَةً لِّمَا قَبْلَهَا اگرچہ نحوی ترکیب کے اعتبار سے یہ کس کی صفت ہے؟ ما قبل۔ بھئی نحوی ترکیب تو میں نے آپ کو بتا دی دونوں صورتوں میں قَبْلُ ہو یا بَعْدُ، وَاحِدَةً جو ہے پہلے وَاحِدَةً قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ کہیں یہ بھی وَاحِدَةً کی صفت، وَاحِدَةً بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تو بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ کس کی صفت ہے؟ وَاحِدَةً کی۔ تو نحوی اعتبار سے تو یہ دونوں صورتوں میں ما قبل ہی کی صفت ہے لیکن معنیٰ کے اعتبار سے کس کی صفت ہے؟ ما بعد کی صفت کہ یعنی پہلے ہونا یا بعد میں ہونا یہ بعد والے میں ہو گا بھئی۔ وَإِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ التَّرْكِيبِ النَّحْوِيِّ صِفَةً لِّمَا قَبْلَهَا اگرچہ نحوی ترکیب کے اعتبار سے یہ صفت ہیں اپنے ما قبل کے لیے فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَاقَانِ پس واقع ہو جائیں گی پہلی صورت میں دو طلاقیں وَفِي الثَّانِي طَلَاقٌ وَّاحِدٌ اور دوسری صورت میں ایک طلاق، یعنی قَبْلُ کی صورت میں ہو رہی ہیں دو طلاقیں اور بَعْدُ کی صورت میں ایک طلاق۔

اچھا آگے جو بات آئے گی اس کو بھی یہاں سمجھ لیں۔ وضعِ مسئلہ کس کے بارے میں ہے؟ غیرِ موطوءہ کے بارے میں، دیگر شراحِ منار نے اس کی تصریح کی ہے۔ مصنف یعنی یہ صاحبِ نور الانوار سے یہاں تسامح ہوا۔ وہ سمجھے شاید وضعِ مسئلہ عام ہے بھئی، یعنی یا وضعِ مسئلہ وہ سمجھے موطوءہ کے اندر ہے بھئی، کس کے اندر ہے؟ موطوءہ۔ چنانچہ وہ اپنی تقریر کریں گے لیکن میں نے بتا دیا یہ کیا ہے شارح کا؟ تسامح ہے۔ غیرِ موطوءہ میں کریں تو دیکھیں بات کتنی واضح ہے کہیں شبہ نہیں۔ اور موطوءہ میں کریں تو وہ کس طرح تقریر کرتے ہیں دیکھیے ابھی وہ یوں کہیں گے کہ بھئی جب کہا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تجھے ایک ایسی طلاق ہے کہ اس کے بعد ایک طلاق، تو شارح کہیں گے دیکھو ایک تو ابھی واقع کر دی أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً اور آگے کیا کہا؟ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ اس کے بعد ایک اور ہے۔ تو لفظوں کے اعتبار سے آپ غور کریں خاوند طلاقیں ابھی دے رہا ہے لیکن ان میں ترتیب قائم کر رہا ہے۔ شارح کہیں گے کہ خاوند نے گویا پہلی طلاق ابھی واقع کی اور دوسری کے بارے میں کہا اس کے بعد ایک اور آئے گی، ایک اور آئے گی، ابھی میں نے دی نہیں لیکن آئے گی ایک اور طلاق اس کے بعد میں دوں گا۔ اور شارح کہتے ہیں اس کا تو ابھی پتہ ہی نہیں، اس نے صرف بات کی ہے میں اس کے بعد ایک اور طلاق دوں گا تو اس کا پتہ ہی نہیں اس لیے ایک واقع ہوئی، اس لیے ایک واقع ہوئی کیونکہ اگلی کا صرف ابھی بتایا ہے دی نہیں۔ حالانکہ یہ شارح کا تسامح ہے بھئی، وہ دونوں اکٹھی دے رہا ہے ایک کے بعد ایک ہے، ایک کے بعد ایک ہے تو وہ دے دونوں اکٹھی رہا ہے۔ تو شارح کو یہ تاویل کرنا پڑی کہ ایک وہ صرف بتا رہا ہے کہ اس کے بعد ایک اور آئے گی۔ کیوں تاویل کرنا پڑی؟ کیونکہ اگر موطوءہ کا مسئلہ بنائیں تو پھر تو دو ہو رہی ہیں، دو ہو رہی ہیں یا نہیں؟ اور مسئلہ بنانا ہے کہ ایک ہونی چاہیے۔ قَبْلُ میں دو ہوئی ہیں یا نہیں؟ تو بَعْدُ میں کتنی ہونی چاہیے؟ ایک۔ اگر یہ تقریر شارح نہ کریں تو پھر تو دو ہو رہی ہیں اس پر بھی دو ہو رہی ہیں، تو معلوم ہوا وہ کہہ رہے ہیں دوسری والی طلاق ابھی دی نہیں صرف اس کا وعدہ کیا اس کا بتلایا ہے۔ اگر بتلایا نہ ہو تو پھر تو یہاں موطوءہ میں کتنی ہو جائیں گی؟ دو، حالانکہ ابھی مصنف نے بتلایا جہاں قَبْلُ میں دو طلاقیں ہوں گی وہاں بَعْدُ

میں ایک۔ تو اگر وہ یہ تقریر نہ کریں تو قَبْلُ میں بھی دو ہو رہی ہیں بَعْدُ میں بھی دو ہو رہی ہیں، حالانکہ جہاں قَبْلُ میں دو ہوں وہاں بَعْدُ میں ایک ہونی چاہیے اور جہاں بَعْدُ میں دو ہوں وہاں قَبْلُ میں ایک ہونی چاہیے، ضابطہ تو یہی ہے اسی پہ چلنا ہے ہر حال میں۔ تو اگر غیرِ موطوءہ میں مسئلہ بناؤ تو بالکل واضح ہے بھئی اور دیگر شراح نے تصریح بھی کی ہے، اور اگر موطوءہ میں بنائیں تو پھر شارح والی تاویل کرنا پڑتی ہے بھئی۔ تو شارح سے تسامح ہوا ان کی اس بات کی طرف توجہ نہ رہی، وہ سمجھے شاید یہ مسئلہ موطوءہ کے بارے میں ہے اور موطوءہ میں تو یہاں بھی دو طلاقیں آ رہی ہیں اب کیا کریں؟ تو وہ کہنے لگے کہ دوسری کا ابھی پتہ ہی نہیں وہ آگے آئے گی کسی وقت تو اس لیے ایک ہی ہوئی ہے بھئی۔ تقریر سمجھ میں ان کی آگئی بھئی اچھی طرح؟

تو کہتے ہیں وَفِي الثَّانِي طَلَاقٌ دیکھو اب وہی تقریر کریں گے، دوسری صورت میں ایک ہی طلاق واقع ہوئی۔ بھئی ایک کیوں واقع ہوئی؟ وجہ بیان کر رہے ہیں دونوں کی، پہلے میں دو ہوئیں اور دوسری میں ایک۔ کہتے ہیں لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ اس لیے کیونکہ پہلے کا معنیٰ یہ ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً کہ تجھے ایک ایسی طلاق ہے الَّتِي سَبَقَتْهَا وَاحِدَةٌ أُخْرَى کہ جس سے مقدم ہو چکی ہے ایک دوسری طلاق، جس سے مقدم ہو چکی ہے ایک دوسری طلاق یعنی ماضی میں ایک طلاق دینا چاہ رہا ہے اور وہ تو ہو نہیں سکتی حال میں ہی ہو گی فَتَقَعَانِ مَعًا فِي الْحَالِ تو دونوں طلاقیں اکٹھی حال میں واقع ہو جائیں گی۔ وَمَعْنَى الثَّانِي اور دوسری کا معنیٰ یہ ہے دوسرے کلام کا جس میں بَعْدُ لایا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِي سَتَجِيءُ بَعْدَهَا أُخْرَى کہ تجھے طلاق ہے ایک ایسی طلاق الَّتِي سَتَجِيءُ بَعْدَهَا أُخْرَى کہ جو عنقریب اس کے بعد دوسری آئے گی، دیکھو آئے گی فَتَقَعُ هٰذِهِ فِي الْحَالِ تو یہ ایک تو ابھی واقع ہو جائے گی وَلَا يُعْلَمُ مَا سَيَجِيءُ اور اس کا پتہ ہی نہیں جو ابھی آئے گی وہ تو ابھی آئی نہیں بھئی تو ایک واقع ہو گی۔ مسئلہ اچھی طرح سمجھ میں بھی آیا کہ ویسے ہی سر ہلا رہے ہیں بھئی؟

وَإِذَا لَمْ تُقَيَّدْ كَانَتْ صِفَةً لِّمَا قَبْلَهَا اور جب اس قَبْلُ اور بَعْدُ کو مقید نہ کیا جائے کس کے ساتھ؟ کنایہ کے ساتھ یعنی ضمیر کے ساتھ، تو یہ دونوں جو ہیں كَانَتْ صِفَةً لِّمَا قَبْلَهَا یہ صفت ہوں گے کس کی؟ اپنے ما قبل کی، أَيْ إِذَا لَمْ يُقَيَّدْ كُلٌّ مِّنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِنَايَةِ جب مقید نہ کیا جائے ہر ایک کو قَبْلُ اور بَعْدُ میں سے بِالْكِنَايَةِ کنایہ یعنی ضمیر کے ساتھ بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ خاوندیوں کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَ وَاحِدَةٍ تجھے ایک طلاق ہے قَبْلَ وَاحِدَةٍ ایک طلاق سے پہلے، پہلے۔ کیا معنیٰ ہو گا؟ تجھے ایک طلاق ہے قَبْلَ وَاحِدَةٍ، یہ والی پہلے ہے اس کے بعد ایک اور آ رہی ہے، اس ایک سے یہ والی طلاق کیا ہے؟ پہلے ہے۔ تو دیکھو پہلے ہونا، بھئی اس میں دونوں جگہ وَاحِدٌ وَاحِدٌ کا لفظ آ رہا ہے اس لیے آپ کو اشتباہ پڑ رہا ہے، اور مثال بناؤ: جَاءَنِي زَيْدٌ قَبْلَ عَمْرٍو آیا میرے پاس زید عمرو سے پہلے، تو پہلے ہونا کس کے لیے ہے؟ کون پہلے آیا؟ زید پہلے آیا، جَاءَنِي زَيْدٌ قَبْلَ عَمْرٍو زید عمرو سے پہلے آیا تو ما قبل والا مقدم ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں بھی اسی طرح ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً قَبْلَ وَاحِدَةٍ تجھے ایک طلاق ہے ایک طلاق سے پہلے، معلوم ہوا پہلے کون سی ہے؟ ما قبل والی یا ما بعد والی؟ ما قبل

والی پہلے ہے اور اس کے بعد ایک ہے، تو کتنی طلاقیں ہوں گی؟ توجہ نہیں میرا خیال سبق کی طرف۔ ایک طلاق کون سی والی پہلے ہے؟ ما قبل والی، وہ پہلے ہے اور وہ تو فی الحال ہے، تو دوسری اس کے بعد ابھی مستقبل میں آنے لگی ہے، ایک ابھی ہو رہی ہے ایک مستقبل میں آ رہی ہے کتنی طلاقیں ہوں گی؟ ایک ہی ہو گی۔ کیوں؟ کیونکہ وہ پہلی سے ہی فی الحال والی سے بائنہ ہو گئی اس کے بعد جو آ رہی ہے وہ لغو چلی گئی بھئی۔

تو معلوم ہوا پہلے ہونا ما قبل کی صفت ہے۔ اگر بَعْدُ کو لے آئیں: أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ۔ دیکھو دوسری پہلے مثال بناؤ: جَاءَنِي زَيْدٌ بَعْدَ عَمْرٍو آیا میرے پاس زید کس کے بعد؟ آیا میرے پاس زید عمرو کے بعد، معلوم ہوا ما قبل میں جو زید ہے وہ پہلے ہے یا بعد میں ہے؟ بعد میں ہے، تو دیکھو بعد میں ہونا ما قبل کی صفت ہے۔ یہاں بھی اسی طرح ہے اگر یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ تجھے ایک طلاق ہے ایک کے بعد، معلوم ہوا ما قبل والی، جَاءَنِي زَيْدٌ بَعْدَ عَمْرٍو آیا میرے پاس زید کس کے بعد؟ عمرو کے بعد، تو بعد میں کون ہے؟ زید ہے نا، یعنی ما قبل والا بعد میں ہے، ما قبل والا بعد میں ہے، ما قبل والا۔ یہاں بھی اسی طرح أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ جو پہلے والی وَاحِدَةً ہے وہ کب ہے؟ وہ بعد میں ہے، وہ بعد میں ہے، اور بعد والی پہلے ہے تو وہ پہلے والی واقع ہو جائے گی۔ دیکھو نا پہلے والی تو حال ہی میں ہے، ہے تو حال میں لیکن پہلے یا بعد میں ہونا کس کی صفت ہے صرف اس پہ نظر رکھیں۔ مثلاً میں کہتا ہوں جَاءَنِي زَيْدٌ بَعْدَ عَمْرٍو میرے پاس زید آیا کس کے بعد؟ عمرو کے بعد، تو بعد میں کون؟ ما قبل والا، یہ زید کیا ہے؟ بعد میں ہے، کس کے بعد ہے؟ عمرو کے بعد، تو ما قبل والا بعد میں ہے، ما قبل والا بعد میں ہے، ما قبل والا یعنی بعد میں ہونا ما قبل کی صفت ہے۔ اب دیکھیے یہاں پر بھی أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ، أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً یہ وَاحِدَةً تو ہے حال میں یہ تو قطعی بات ہے، اب یہ بعد میں ہونا یہ کس کی صفت ہے؟ ما قبل کی، کس کی صفت ہے؟ ما قبل کی، معلوم ہوا یہ حال والی بعد میں ہے دوسری اس سے پہلے ہے، دوسری اس سے پہلے ہے، تو معلوم ہوا ماضی میں طلاق واقع کرنا چاہ رہا ہے اور ماضی میں طلاق واقع کر سکتا ہے؟ نہیں۔ تو یہ ایک تو تھی ہی حال میں وہ ماضی والی بھی حال میں آ گئی دونوں اکٹھی واقع ہو جائیں گی کتنی طلاقیں ہوں گی؟ دو ہو جائیں گی بھئی۔ معلوم ہوا قَبْلُ کی صورت میں یہاں ایک طلاق ہے اور بَعْدُ کی صورت میں دو۔

یہی بات بیان کر رہے ہیں تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِّمَا قَبْلَهَا تو اس صورت میں پہلے ہونا اور بعد میں ہونا یہ صفت ہے ما قبل کے لیے فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَاقٌ پس واقع ہو گی پہلی صورت میں ایک طلاق وَفِي الثَّانِي طَلَاقَانِ اور دوسری صورت میں دو طلاقیں لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ اس لیے کیونکہ پہلے کلام کا معنیٰ یہ ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً تجھے ایک طلاق ہے الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى جو ایک دوسری طلاق سے پہلے ہے یعنی وہ بعد میں آئے گی بعد والی بعد میں آئے گی، الْآتِيَةِ دیکھو صفت بھی آگے لے آئے بھئی، ایسی جو آگے آنے والی ہے فَتَقَعُ الْأُولَى تو پہلی کیا ہو گی؟ واقع ہو جائے گی وَلَا يُعْلَمُ حَالُ الْآتِيَةِ اور

آنے والی کا تو حال ابھی معلوم نہیں ہے۔ یہ شارح کی تقریر ہے کہ ابھی دوسری کا صرف بتایا ہے دی نہیں، حالانکہ ہم نے بتایا وضعِ مسئلہ کس میں؟ غیرِ موطوءہ میں، تو بعد والی بھی آنا چاہتی ہے دے اسی وقت رہا ہے لیکن ایک کیا ہے؟ وہ لغو چلی گئی بھئی یہ نہیں کہ اس کا آنے کا ابھی حال معلوم نہیں ہے۔ وَمَعْنَى الثَّانِي اور دوسرے کا معنیٰ یہ ہے أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِي كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ کہ تجھے ایک ایسی طلاق ہے کہ جس کے بعد ایک دوسری طلاق ہے، نہیں أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً الَّتِي كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى الْمَاضِيَةِ کہ تجھے ایک ایسی طلاق ہے جو ایک دوسری گزشتہ طلاق کے بعد ہے، تجھے ایک طلاق ہے جو ایک دوسری گزشتہ طلاق کے بعد ہے، تو ماضی میں واقع کرنا چاہتا ہے ایک کو بعد والی کو ماضی میں کرنا چاہتا ہے فَتَقَعَانِ مَعًا تو دونوں اکٹھی واقع ہو جائیں گی۔

وَهٰذَا كُلُّهُ فِي الطَّلَاقِ اور یہ ساری صورت کس میں ہے؟ طلاق کے اندر ہے اس طرح ہو گا۔ وَأَمَّا فِي الْإِقْرَارِ اور باقی اقرار کے اندر وہاں قَبْلُ اور بَعْدُ میں کیا ہو گا؟ کہتے ہیں فَيَلْزَمُ فِي قَوْلِهِ کہ لازم ہو گا کسی شخص کے اس قول کے اندر لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ وَّاحِدٌ قَبْلَ دِرْهَمٍ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے ایک درہم سے پہلے، تو اس صورت میں ایک درہم ہے ایک درہم سے پہلے، ما قبل والا پہلے ہے، ما بعد والا بعد میں ہے نا اس سے یہ پہلے والا پہلے ہے، تو لہٰذا کہتے ہیں کیا لازم آئے گا فَيَلْزَمُ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ وَّاحِدٌ قَبْلَ دِرْهَمٍ اس میں کیا لازم آئے گا؟ دِرْهَمٌ وَّاحِدٌ ایک ہی درہم لازم آئے گا بھئی کیونکہ ایک تو اس نے کہا ابھی ہے اور یہ والا ایک دوسرے سے پہلے ہے دوسرا اس کے بعد آنا ہے لیکن دوسرا بھئی کوئی اس نے ایسا کوئی کام ہی نہیں کیا جس کی وجہ سے اس پر ایک اور درہم بھی واجب ہو جائے تو ایک ہی درہم اس پر واجب ہو گا بھئی۔ وَفِي الصُّوَرِ الْأُخَرِ اور دوسری صورتوں کے اندر، بھئی اس میں دیکھیے قَبْلُ کی اضافت کس کی طرف کی؟ اسمِ ظاہر کی طرف، باقی صورتیں یعنی قَبْلُ کی اضافت کس کی طرف ہو؟ ضمیر کی طرف، یا بَعْدُ ہو چاہے اس کی اضافت ضمیر کی طرف ہو یا اسمِ ظاہر کی طرف، تو باقی تینوں صورتوں میں يَلْزَمُهُ دِرْهَمَانِ اس پر کتنے درہم لازم ہوں گے؟ دو درہم، هٰكَذَا قَالُوا اسی طرح علماء نے فرمایا ہے۔ مسئلہ سب کو اچھی طرح سمجھ میں آگیا؟

وَعِنْدٌ لِّلْحَضْرَةِ یا وَعِنْدُ اسی طرح بھئی جیسے قَبْلُ اور قَبْلٌ پڑھا تھا۔ وَعِنْدُ لِلْحَضْرَةِ اور عِنْدَ کا لفظ جو ہے لِلْحَضْرَةِ وہ موجودگی کے لیے ہے۔ بھئی آپ بھی کہتے ہیں الْمَالُ عِنْدِي مال میرے پاس ہے، مال میرے پاس ہے، تو یہ پاس موجودگی کے لیے آتا ہے۔ فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ جب کہا کسی نے کسی دوسرے سے لَكَ عِنْدِي أَلْفُ دِرْهَمٍ کہ تمہارے میرے پاس ایک ہزار درہم ہیں كَانَ وَدِيعَةً تو یہ کیا ہو گی؟ ودیعت امانت ہو گی لِأَنَّ الْحَضْرَةَ تَدُلُّ عَلَى الْحِفْظِ دُونَ اللُّزُومِ اس لیے کیونکہ موجودگی یہ دلالت کرتی ہے حفاظت پر کہ اس کے پاس وہ کیا ہیں ایک ہزار بطورِ حفاظت کے طور پر ہیں یعنی امانت کے طور پر ہیں دُونَ اللُّزُومِ نہ کہ لزوم، یعنی یہ ایک ہزار اس پر ودیعت امانت کے طور پر ہوں گے نہ کہ دین کے طور پر، لزوم یعنی کیا معنیٰ؟ دین، یعنی اس پر لازم نہیں ہوں گے دین کے طور پر نہیں ہوں گے لِأَنَّ عِنْدَ يَكُونُ لِلْقُرْبِ اس لیے کیونکہ عِنْدَ قرب کے لیے آتا

ہے، قریب ہونے کے لیے پاس ہونے کے لیے آتا ہے کہ میرے پاس ہیں، وَالْقُرْبُ الْمُتَيَقَّنُ هُوَ قُرْبُ الْأَمَانَةِ دُونَ الدَّيْنِ اور یقینی قرب وہ کون سا قرب ہے؟ پاس ہونا وہ کون سا پاس ہونا یقینی ہے؟ بطورِ امانت کے ہونا یقینی ہے البتہ دین کا اس میں احتمال ہے۔ لہٰذا اگر وہ دین کا لفظ ساتھ ذکر کر دیتا ہے لِفُلَانٍ عِنْدِي أَلْفُ دِرْهَمٍ دَيْنًا، تو اگر خود دین کا لفظ لے آئے تو دین کا اس میں احتمال تو تھا اسی دین کو اس نے پکا کر دیا اس احتمال کو کہ یہی مراد ہے تو اب بطورِ دین کے آئیں گے، ورنہ اگر دین کا لفظ نہ ذکر کرے تو پھر کس طریقے پر آئیں گے؟ بطورِ امانت کے ہوں گے۔ لِأَنَّ الْقُرْبَ الْمُتَيَقَّنَ هُوَ قُرْبُ الْأَمَانَةِ دُونَ الدَّيْنِ اس لیے کیونکہ وہ یقینی قرب یقینی پاس ہونا جو ہے وہ بطورِ امانت کے پاس وہ امانت کا پاس ہونا ہے نہ کہ دین کا لِأَنَّهُ مُحْتَمَلٌ اس لیے کیونکہ دین جو ہے وہ اس کا احتمال ہے وَلِهٰذَا إِذَا وَصَلَ بِهِ لَفْظَ الدَّيْنِ اسی وجہ سے اگر اس نے اس کے ساتھ ملا دیا دین کے لفظ کو بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے لَكَ عِنْدِي أَلْفٌ دَيْنًا تمہارے میرے پاس ایک ہزار بطورِ دین کے ہیں يَكُونُ دَيْنًا تو اس صورت میں کیا ہو جائے گا؟ دین ہو جائے گا۔

وَغَيْرٌ يُسْتَعْمَلُ صِفَةً لِّلنَّكِرَةِ اور غَيْرٌ کا لفظ جو ہے اس کو استعمال کیا جاتا ہے نکرہ کے لیے بطورِ صفت کے وَيُسْتَعْمَلُ اسْتِثْنَاءً اور اس کو استعمال کیا جاتا ہے بطورِ استثناء کے بھی۔ یاد رکھیے استثناء کے لیے لفظ ہے إِلَّا اور غَيْرٌ کا لفظ اس کو وضع کیا گیا ہے صفت کے لیے، کس کے لیے؟ صفت کے لیے، لیکن دونوں کبھی کبھار ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں۔ إِلَّا وضع تو استثناء کے لیے ہے لیکن کبھی کس طور پر آجاتا ہے؟ صفت کے طور پر بھی آجاتا ہے جیسے کلمے میں ہے لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، یہاں یہ إِلَّا کس معنیٰ میں ہے؟ یہ صفت کے لیے ہے غَيْرٌ کے معنیٰ میں ہے بھئی۔ اور غَيْرٌ وضع ہے صفت کے لیے لیکن یہ کبھی کس لیے آجاتا ہے؟ إِلَّا کے یعنی استثناء کے لیے بھی استعمال ہو جاتا ہے۔ تو کہتے ہیں غَيْرٌ جو ہے وہ صفت ہے نکرہ کے لیے اور استعمال کیا جاتا ہے اس کو استثناء کے لیے بھی لٰكِنَّ الِاسْتِعْمَالَ الْأَوَّلَ أَصْلٌ فِيهِ لیکن پہلا استعمال اس کے اندر اصل ہے یعنی کیا بنے نکرہ کے لیے؟ صفت بنے، وَالثَّانِيَ تَبَعٌ اور ثانی یعنی استثناء کے لیے ہونا وہ تابع ہے، فَهُوَ أَيْضًا دَاخِلٌ فِي الظُّرُوفِ تَغْلِيبًا تو یہ بھی داخل ہے ظروف کے اندر تَغْلِيبًا تغلیب کے طریقے پر۔ بھئی غَيْرٌ ظروف میں سے نہیں ہے اور یہاں تو ذکر ظروف کا چل رہا ہے، کہتے ہیں یہاں بھی ظروف کو اس پر غلبہ دیتے ہوئے اس پر بھی کیا لفظ بول دیا گیا؟ ظروف ہی کا لفظ بول دیا گیا انہی میں اس کو شامل کر دیا گیا بھئی۔ جبکہ محشی لکھتے ہیں کہ یہ معلوم ہوا شارح کے پاس جو منار کا نسخہ تھا اس میں کچھ عبارت موجود نہیں تھی ورنہ منار کے کہتے ہیں دوسرے نسخوں میں یہ عبارت موجود ہے وَمِنْهَا حُرُوفُ الِاسْتِثْنَاءِ اور حروفِ معانی میں سے کیا ہیں؟ حروفِ استثناء بھی ہیں، تو اس کے مطابق پھر یہ غلبے والی تاویل کرنے کی ضرورت ہی نہیں وہ اس کو الگ باقاعدہ ذکر کر رہے ہیں بھئی۔

كَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرُ دَانِقٍ بِالرَّفْعِ جیسے کسی شخص کا یہ قول فلاں کا مجھ پر ایک ایسا درہم ہے غَيْرُ دَانِقٍ جو دانق سے غیر ہے بِالرَّفْعِ اس کو رفع کے ساتھ پڑھنا ہے یعنی غَيْرُ پر کیا پڑھنا ہے؟ رفع۔ بھئی آگے مثال

آئے گی وہاں غَيْرَ پڑھیں گے بھئی را پر فتحہ پڑھیں گے بھئی، تو یہ رفع والی صورت ہے۔ بھئی دیکھیے لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے، اب آگے غَيْرُ دَانِقٍ، دَانِقٌ یا دَانَقٌ نون پر کسرہ بھی صحیح اور نون پر فتحہ بھی ٹھیک ہے، دانق جو ہے یہ درہم کے چھٹے حصے کو کہتے ہیں یعنی چھ دانق ملیں تو ایک درہم بنتا ہے بھئی، چھٹا حصہ ہے۔ اب ایک آدمی نے یہ کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرُ دَانِقٍ، یہ غَيْرُ پر اگر رفع پڑھے گا تو حکم اور ہو گا اگر اس پر نصب پڑھے گا تو حکم اور ہو گا۔ اگر اس پر رفع پڑھا تو ما قبل میں کیا ہے؟ دِرْهَمٌ، وہ معرفہ ہے یا نکرہ ہے؟ نکرہ ہے اور وہ مرفوع ہے، آگے غَيْرُ دَانِقٍ یہ بھی کیا ہوا؟ یہ بھی نکرہ ہے اور اس پر بھی رفع ہے، معلوم ہوا یہ اس کو اس کی صفت بنا رہا ہے کیونکہ موصوف صفت کا اعراب ایک ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے غَيْرَ دَانِقٍ پڑھا تو معلوم ہوا یہ اس کو اس کی صفت نہیں بنا رہا تو دونوں صورتوں میں مسئلہ الگ ہو گا۔ چنانچہ اگر اس نے غَيْرُ دَانِقٍ پڑھا لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرُ دَانِقٍ فلاں کا مجھ پر، موصوف صفت کا ترجمہ میں نے بتلایا تھا موصوف سے پہلے ایسا یا ایسی کا لفظ لے آئیں، فلاں کا مجھ پر ایسا درہم ہے غَيْرُ دَانِقٍ جو دانق سے غیر ہے، دانق سے الگ ہے، دانق اور چیز ہے درہم اور، تو فلاں کا مجھ پر ایسا درہم ہے جو دانق سے غیر ہے، تو کتنا آئے گا؟ کہتے ہیں ایک پورا درہم آجائے گا۔ اور اگر غَيْرَ پڑھا لِفُلَانٍ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرَ دَانِقٍ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے، اب صفت بنا رہا ہے؟ نہیں، تو اب استثناء والا ترجمہ کریں: فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے سوائے ایک دانق کے یعنی ایک دانق کم ایک درہم ہے، تو اس صورت میں ایک دانق کم ایک درہم اس پر واجب ہو گا بھئی۔

تو کہتے ہیں كَقَوْلِهِ کسی شخص کا جیسے یہ قول لَهُ عَلَيَّ دِرْهَمٌ غَيْرُ دَانِقٍ بِالرَّفْعِ فلاں کا مجھ پر ایک ایسا درہم ہے جو دانق سے غیر ہے بِالرَّفْعِ کس کے ساتھ پڑھا؟ رفع کے ساتھ، فَيَلْزَمُ دِرْهَمٌ تَامٌّ تو اس پر لازم ہو جائے گا ایک پورا درہم لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ صِفَةٌ لِّلدِّرْهَمِ اس لیے کیونکہ غَيْرُ کا لفظ اس وقت درہم کی صفت ہو گا فَيَكُونُ الْمَعْنَى تو معنیٰ کلام کا یہ ہو جائے گا لَهُ عَلَيَّ الدِّرْهَمُ الَّذِي میرے اوپر فلاں کا وہ درہم ہے الَّذِي هُوَ مُغَايِرٌ لِّلدَّانِقِ جو دانق سے مغائر ہے اس سے الگ ہے فَلَا يُسْتَثْنَى مِنْهُ شَيْءٌ تو لہٰذا اس سے کسی شے کا استثناء نہیں کیا جائے گا فَيَلْزَمُ دِرْهَمٌ تَامٌّ تو اس پر کیا لازم ہو گا؟ فَلَا يُسْتَثْنَى مِنْهُ شَيْءٌ تو لہٰذا اس درہم سے کسی شے کا استثناء نہیں ہو گا فَيَلْزَمُ دِرْهَمٌ تَامٌّ تو اس پر ایک پورا درہم لازم ہو گا۔ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصْبِ اور اگر وہ نصب کے ساتھ کہے كَانَ اسْتِثْنَاءً تو یہ غَيْرَ کس لیے ہو گا؟ استثناء ہو گا فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمٌ إِلَّا دَانِقًا تو اس پر لازم ہو گا ایک درہم إِلَّا دَانِقًا مگر ایک دانق کم، وَهُوَ مِقْدَارُ سُدُسِ الدِّرْهَمِ اور دانق جو ہے یہ سدس درہم کی مقدار ہے یعنی درہم کے چھٹے حصے کی مقدار ہے۔

وَسِوَى مِثْلُ غَيْرٍ اور سِوَى جو ہے یہ بھی کس کی طرح ہے؟ غَيْرُ کی طرح ہے۔ بھئی کیا معنیٰ غَيْرُ کی طرح ہے؟ کہتے ہیں فِي كَوْنِهِ صِفَةً وَّاسْتِثْنَاءً اس کے صفت اور استثناء، یعنی یہ بھی کبھی صفت کے طور پر آتا ہے اور کبھی استثناء کے طور پر، وَهُوَ ظَرْفٌ فِي الْحَقِيقَةِ اور یہ سِوَى جو ہے اصل میں تو ظرف ہے لٰكِنْ لَمَّا كَانَ إِعْرَابُهُ تَقْدِيرِيًّا۔ بھئی سِوَى اس کے

آخر میں تو الفِ مقصورہ ہے لہٰذا اس پر تو اعراب ظاہر ہو ہی نہیں سکتا، اعراب ظاہر ہو ہی نہیں سکتا تو لازمی بات ہے اعراب تقدیری ہو گا۔ جب اعراب تقدیری ہو گا تو اب ہمیں پتہ نہیں چلے گا، اگر رفع ہوتا تو ہم صفت بناتے، نصب ہوتا تو ہم استثناء کے لیے بناتے، لیکن اعراب تو ہے تقدیری پتہ نہیں چل رہا تو کہتے ہیں اس صورت میں یہ کہنے والے کی نیت پر موقوف ہو گا بھئی، نیت پر موقوف ہو گا، اس سے پوچھا جائے گا تمہاری کیا نیت تھی؟ تم استثناء کرنا چاہتے تھے یا استثناء نہیں کرنا چاہتے تھے بھئی؟ تو اس کے مطابق بتلایا جائے گا مسئلہ۔ تو کہتے ہیں لَمَّا كَانَ إِعْرَابُهُ تَقْدِيرِيًّا جب اس کا اعراب جو ہے وہ تقدیری ہے يُحَالُ عَلَى النِّيَّةِ تو اس کو حوالے کیا جائے گا نیت پر وَلَعَلَّ الْقَاضِيَ لَا يُصَدِّقُهُ فِي صُورَةِ التَّخْفِيفِ اور شاید قاضی بھی اس کی تصدیق نہیں کرے گا تخفیف کی صورت میں، تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ بھئی اعراب کا تو پتہ نہیں چل رہا، اگر صفت کے طور پر بنائیں پھر تو استثناء نہیں ہوتا کچھ نکلتا نہیں ما قبل میں سے اور وہ۔

استثناء کے لیے بنائیں گے تو پھر ما قبل سے کسی چیز کا استثناء کر دے گا، اس کو نکال دے گا تو ما قبل کم ہو جائے گا بھئی۔ تو لہٰذا اگر یہ کہتا ہے میرا تو استثناء کا ارادہ تھا تو کہتے ہیں شاید پھر قاضی اس کی تصدیق نہ کرے کیونکہ یہ ایسی صورت کو اختیار کر رہا ہے وہ صورت بتلا رہا ہے جس میں اس کے لیے آسانی ہے، تو دلوں میں بدگمانی پیدا ہوتی ہے کہ شاید یہ کیا کر رہا ہے؟ اپنی آسانی کے لیے جھوٹ بول رہا ہے بھئی، اس لیے قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الشَّرْطِ اور حروفِ معانی میں سے حروفِ شرط ہیں، فَإِنْ أَصْلٌ فِيهَا پس إِنْ جو ہے ان حروفِ معانی کے اندر اصل ہے لِأَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ إِلَّا لِهٰذَا الْمَعْنَى اس لیے کیونکہ یہ استعمال نہیں کیا جاتا مگر اسی معنیٰ کے لیے۔ بھئی حروفِ شرط میں إِنْ اصل ہے کیونکہ یہ صرف اسی معنیٰ کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کسی معنیٰ کے لیے نہیں۔ آگے إِذَا آئے گا، إِذَا وغیرہ وہ ظرف کے طور پر بھی استعمال ہوتے ہیں اور شرط کے طور پر بھی، جبکہ إِنْ صرف شرط کے لیے ہے تو معلوم ہوا یہ اس میں اصل ہے بھئی۔ وَغَيْرُهَا اور اس کے علاوہ جو ہیں تُسْتَعْمَلُ لِمَعَانٍ أُخَرَ وہ دوسرے معانی کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں، لِمَعَانٍ أُخَرَ بھئی وہ استعمال ہوتے ہیں اور دوسرے معانی کے لیے بھی، وَلِهٰذَا غَلَّبَ إِنْ اور اسی وجہ سے مصنف نے غلبہ دیا إِنْ کو فَسَمَّى الْكُلَّ بِحَرْفِ الشَّرْطِ پس سب ہی کو حرفِ شرط کہہ دیا، سب کا کیا نام رکھ دیا؟ حرفِ شرط، وَإِنْ كَانَ بَعْضُهَا اسْمًا اگرچہ ان میں سے بعض کیا ہیں؟ اسم۔ بھئی آگے حروفِ شرط آرہے ہیں نا، حروفِ شرط میں إِنْ ہے یہ تو حرف ہے لیکن آگے إِذَا، مَتَى وغیرہ آئیں گے وہ تو اسماء ہیں، تو کہتے ہیں بھئی چونکہ إِنْ اصل تھا لہٰذا اس اصل کو باقی سب پر غلبہ دیتے ہوئے باقی سب کو کیا کہہ دیا؟ حروف کہہ دیا کہ حروفِ شرط بھئی۔

وَإِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى أَمْرٍ مَّعْدُومٍ عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ اچھا بھئی، بھئی دیکھیے إِنْ یہ بھی شرط کے لیے آتا ہے، لَوْ، لَوْ بھی شرط کے لیے آتا ہے، إِذَا، إِذَا بھی شرط کے لیے آتا ہے۔ لیکن إِنْ ایسی چیز کے لیے استعمال کرتے ہیں جس کے ہونے اور نہ ہونے میں شک ہو، وہاں کیا استعمال کرتے ہیں؟ إِنْ، یعنی جس کی امید ہے قطعی نہیں۔ إِنْ جَاءَنِي زَيْدٌ اگر زید میرے پاس

آیا، تو دیکھو زید کا آنے کا بھی احتمال اور نہ آنے کا بھی۔ اور جہاں یقین ہو اس کے لیے إِنْ نہیں استعمال کرتے وہاں إِذَا استعمال کرتے ہیں۔ آپ کسی کو یہ نہیں کہہ سکتے إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ اگر سورج طلوع ہوا تو میں یہ کام کروں گا، بھئی یہ إِنْ کا مقام نہیں ہے، سورج کا طلوع ہونا تو کیا ہے؟ یقینی ہے، تو وہاں إِذَا استعمال کرتے ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور جو محال ہو وہاں لَوْ استعمال کرتے ہیں، کیا استعمال کرتے ہیں؟ لَوْ استعمال کیا جاتا ہے جیسے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا، اگر اس زمین اور آسمان میں اور معبود ہوتے اللہ کے علاوہ لَفَسَدَتَا تو ان کا نظام خراب ہو جاتا، خراب ہو جاتا۔ اور ان کا نظام تو خراب نہیں، معلوم ہوا اللہ کے علاوہ اور آلہہ بھی نہیں ہیں بھئی، نہیں ہیں۔ تو دیکھو اور آلہہ کا ہونا ممکن ہی نہیں ہے بھئی تو اس کے لیے کیا استعمال کیا گیا؟ لَوْ استعمال کیا گیا۔ تو جس چیز میں تردد ہو اس کے ہونے کی امید توقع ہو یقین نہ ہو اس کے لیے لاتے ہیں إِنْ، اور جو یقینی ہو اس کے لیے لاتے ہیں إِذَا، اور جو محال ہو اس کے لیے لاتے ہیں لَوْ بھئی۔

یہی بات بیان کر رہے ہیں وَإِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى أَمْرٍ مَّعْدُومٍ اور یہ إِنْ جو ہے یہ داخل ہوتا ہے ایک ایسے امر پر جو معدوم ہوتا ہے یعنی ابھی ہوا نہیں، لیکن عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ، خَطَرٌ کا معنیٰ امکان، توقع بھئی، عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ لیکن اس کے ہونے کی توقع ہوتی ہے، لَيْسَ بِكَائِنٍ لَّا مَحَالَةَ اور وہ نہیں ثابت ہوتا قطعی طور پر یعنی قطعی طور پر وہ ہونے والا نہیں ہوتا۔ معنیٰ سمجھ میں آیا بھئی؟ قطعی طور پر وہ ہونے والا نہیں ہوتا یعنی اس میں تردد ہوتا ہے، فَلَا تُسْتَعْمَلُ فِيمَا لَمْ يَكُنْ عَلَى خَطَرِ الْوُجُودِ پس إِنْ کو استعمال نہیں کیا جاتا اس چیز کے اندر جس کے وجود کی توقع نہ ہو بھئی۔ جس کے وجود کی توقع نہ ہو، بھئی إِنْ کو کہاں استعمال کرتے ہیں؟ جس کے پائے جانے کی توقع ہو، جس کے پائے جانے کی توقع نہ ہو وہاں پر إِنْ کو استعمال نہیں کرتے، تو جس چیز کے پائے جانے کی توقع نہ ہو بَلْ مُحَالًا بلکہ وہ کیا ہو؟ محال ہو وہاں پر إِنْ کو استعمال نہیں کیا جاتا إِلَّا بِضَرْبٍ مِّنَ التَّأْوِيلِ مگر ایک نوع کی تاویل کے ساتھ۔ اگر ایسی جگہ آگیا ایک چیز محال ہے اور وہاں إِنْ ذکر ہے تو پھر کوئی تاویل کرنا پڑے گی کہ یہ إِنْ کس کے معنیٰ میں ہے؟ لَوْ کے معنیٰ میں ہے وغیرہ، لِأَنَّهُ مَحَلُّ لَوْ اس لیے کیونکہ وہ تو محال کس چیز کا محل ہے؟ لَوْ کا ہے۔ وَلَا يُسْتَعْمَلُ عَلَى أَمْرٍ كَائِنٍ لَّا مَحَالَةَ اور استعمال نہیں کیا جاتا إِنْ کو عَلَى أَمْرٍ ایک ایسے معاملے میں كَائِنٍ لَّا مَحَالَةَ جو قطعی طور پر ہونے والا ہو، اس میں بھی إِنْ کو استعمال نہیں کیا جاتا إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ مگر کسی تاویل کے ساتھ لِأَنَّهُ مَحَلُّ إِذَا اس لیے کیونکہ وہ إِذَا کا محل ہے۔

فَإِذَا قَالَ پس جب کہا خاوند نے اپنی بیوی سے إِنْ لَّمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے، اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے۔ فقہائے کرام پر اللہ کی کروڑہا رحمتیں ہوں بھئی، کتنے کیسے کیسے مشکل سے مشکل جس کا امکان بھی تھا پیش آنے کا ان سارے مسائل کو باقاعدہ دلائل کے ساتھ مزین کر کے لکھ دیا ہماری آسانی کے لیے بھئی کہ کوئی اس طرح آئے کوئی اس طرح مسئلہ پوچھنے آئے اس طرح کا واقعہ آئے تو یہ مسئلہ ہو گا یوں مسئلہ ہو گا، پہلے ہی سے سارا کچھ درج کر دیا۔ تو پس اگر کہا کسی خاوند نے اپنی بیوی سے إِنْ لَّمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر میں نے تجھے طلاق

نہ دی تو تجھے طلاق ہے، کہتے ہیں لَمْ تَطْلُقْ، لَمْ تَطْلُقْ ہے آپ کی کتابوں میں؟ تَطْلُقْ ہونا چاہیے۔ لَمْ تَطْلُقْ تو وہ عورت طلاق والی نہیں ہوگی اسے طلاق نہیں ہوگی حَتَّى يَمُوتَ أَحَدُهُمَا یہاں تک کہ ان دونوں میں سے ایک مرجائے۔ بھئی خاوند نے یہ کہا نا اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق ہے، اور یہ قطعی طور پر پتہ نہیں چل سکتا، طلاق تو آگے مستقبل کی زندگی میں وہ کسی بھی وقت دے سکتا ہے، ساری زندگی کا وقت اس میں طلاق دے سکتا ہے اور اس نے تو کیا کہا ہے؟ اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق ہے۔ تو آپ سال بعد کہیں کہ اس نے طلاق نہیں دی طلاق ہونی چاہیے، نہیں بھئی ہو سکتا ہے آگے دے دے۔ اچھا دو سال بعد آپ کہیں بھئی اب تو طلاق ہو جانی چاہیے اس نے کہا تھا میں نے اگر طلاق نہ دی تو طلاق ہے، بھئی یہ تو ہو سکتا ہے آگے چل کر کیا کرے وہ؟ طلاق دے دے بھئی۔ تو ابھی بھی امکان ہے یا نہیں؟ ہر اگلے دن میں امکان ہے، ہر اگلے لمحے میں امکان ہے شاید وہ طلاق دے دے۔ تو جب امکان ہے ممکن ہے طلاق دینا اور اس نے تو کیا کہا تھا اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو مستقبل کے اعتبار سے بات کی تھی، تو لہٰذا اس عورت کو آخری موت تک جو ہے طلاق نہیں ہوگی۔ کیونکہ موت سے قبل ہر لمحے کے اندر طلاق دینا ممکن ہے۔ ہاں جب موت کا وقت آگیا چاہے خاوند کی چاہے بیوی کی، عین موت کا وقت آگیا بھئی، چند لمحے پہلے جب صرف اتنا وقت رہ گیا اب اس میں وہ أَنْتِ طَالِقٌ بھی نہیں کہہ سکتا، ایک دو لمحے پہلے تین لمحے پہلے کہہ لیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو بس جب اتنا وقت کم ہوگیا کہ اس میں اب أَنْتِ طَالِقٌ بھی نہیں کہہ سکتا اب طلاق ہو جائے گی کیونکہ اب تو طلاق وہ دے ہی نہیں سکتا امکان ہی آگے نہ رہا اور اس نے بھی کیا کہا تھا اگر میں تجھے طلاق نہ دوں۔ پہلے تو مستقبل میں ہر وقت کے اندر طلاق دینے کا امکان موجود تھا، جب امکان موجود تھا تو ابھی بھی شرط نہیں پوری ہوئی تھی لہٰذا طلاق نہیں ہوئی تھی، لیکن اب جب موت کا وقت اتنا قریب آگیا اب تو طلاق دینے کا موقع ہی نہ رہا اور اس نے بھی یہی کہا تھا اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے، تو لہٰذا اب طلاق واقع ہو جائے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

لِأَنَّ هٰذَا الشَّرْطَ لَا يُعْلَمُ قَطْعًا إِلَّا حِينَ مَوْتِ أَحَدِهِمَا اس لیے کیونکہ یہ شرط معلوم نہیں ہو سکتی قطعی طور پر مگر ان دونوں میں سے کسی ایک کی موت کے وقت، فَإِنَّهُ قَبْلَ الْمَوْتِ يُمْكِنُ فِي كُلِّ حِينٍ أَنْ يُطَلِّقَهَا اس لیے کیونکہ موت سے پہلے ممکن ہے ہر وقت کے اندر کہ وہ اسے طلاق دے دے، موت سے پہلے ہر وقت کیا ممکن ہے کہ وہ اسے طلاق دے ممکن تو ہے۔ فَإِذَا لَمْ يُطَلِّقْ پس جب اس نے طلاق نہ دی وَشَارَفَ مَوْتُ الزَّوْجِ، شَارَفَ کا معنیٰ قریب ہونا، وَشَارَفَ مَوْتُ الزَّوْجِ اور خاوند کی موت قریب آگئی تَطْلُقُ تو اب عورت کو کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی وَتَحْرُمُ عَنِ الْمِيرَاثِ اور یہ عورت میراث سے محروم ہو جائے گی إِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا اگر یہ کیا ہوئی؟ غیرِ مدخول بہا ہوئی یعنی اس سے صحبت نہ کی، کیونکہ ایک طلاق ہوتے ہی فوراً کیا ہو جائے گی؟ بائنہ ہو گئی اور نکاح بالکل ختم ہوا۔ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا بخلاف اس کے اگر وہ عورت مدخول بہا ہوئی یعنی اس سے صحبت کر چکا ہے لِأَنَّ امْرَأَةَ الْفَارِّ تَرِثُ بَعْدَ الدُّخُولِ اس لیے کیونکہ امراۃ الفار وہ وارث ہوتی ہے صحبت کے بعد۔

امراۃ الفار، بھئی فَارٌّ: ایک شخص ہے وہ اپنی بیوی کو مرض الموت میں طلاق دیتا ہے تو یہ رجلِ فار ہے، فَارٌّ بھاگنے والا، فرار اختیار کرنے والا، یہ کیا ہے؟ رجلِ فار، اور اس کی بیوی ہے امراۃ فار، امراۃ فار۔ یا یہ تو ایک صورت تھی مرض الموت میں طلاق دے رہا ہے، یا اس خاوند پر قصاص کا، اس نے کسی کو قتل کر دیا ہے اب اس کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا، اب اس وقت یہ اپنی بیوی کو کیا کرتا ہے؟ طلاق دیتا ہے، تو یہ اس کی بیوی کیا کہلائے گی؟ امراۃ فار۔ یہ خاوند فرار اختیار کرنا چاہتا ہے، مرض الموت میں طلاق دی یہ خاوند فرار اختیار کرنا چاہتا ہے۔ بھئی کس چیز سے فرار؟ اس بات سے فرار کہ یہ میری وارثہ نہ بنے۔ بھئی طلاق دینی تھی، مرض الموت میں طلاق دے رہا ہے بستر سے ہل بھی نہیں سکتا اس وقت طلاق دے رہا ہے، بھئی طلاق دینی تھی تو پہلے دینی چاہیے تھی آپ کو، اب طلاق دینے کا کیا معنیٰ اب تو آپ خود مرنے لگے ہو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ معلوم ہوا اس کا صرف ایک ہی مقصد ہے طلاق دینے کا کہ یہ چاہتا ہے اس کو میری وراثت میں سے کچھ نہ ملے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا اگر عورت سے صحبت نہیں کی پھر تو اسے کچھ نہیں ملے گا، لیکن اگر صحبت کر چکا ہے پھر اس صورت میں یاد رکھیے طلاق کے بعد بھی یہ عورت عدت کے اندر تھی کہ خاوند کا انتقال ہو گیا تو یہ عورت وارثہ بنے گی۔ ہاں عدت کے بعد خاوند کا انتقال ہوا پھر وارثہ نہیں بنے گی پھر تو نکاح کا بالکل تعلق ہی ختم ہو گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ لیکن جب تک عدت میں ہے تو وہ عورت آگے اس وقت تک نکاح نہیں کر سکتی، معلوم ہوا ابھی پچھلے نکاح کا کچھ نہ کچھ اثر باقی ہے جبھی آگے نکاح نہیں کر سکتی۔ تو جب عدت گزر جائے اس کے بعد خاوند کا انتقال ہوا ہے تو پھر تو یہ عورت میراث سے محروم ہے لیکن اگر عدت کے اندر خاوند کا انتقال ہوا تو اسے کیا ملے گی؟ میراث ملے گی۔

تو کہتے ہیں بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا بخلاف اس کے کہ وہ عورت اگر مدخول بہا ہوئی یعنی اس سے صحبت کر چکا ہے تو وہ وارث بنے گی لِأَنَّ امْرَأَةَ الْفَارِّ تَرِثُ بَعْدَ الدُّخُولِ اس لیے کیونکہ امراۃ فار جو ہے وہ وارث بنتی ہے صحبت کے بعد۔ وَكَذَا إِذَا شَارَفَ مَوْتُ الْمَرْأَةِ اور اسی طرح جب قریب آجائے عورت کی موت تَطْلُقُ الْبَتَّةَ تو اس وقت بھی اسے طلاق ہو جائے گی۔ عورت کی موت جب بالکل قریب آگئی اتنا وقت رہ گیا کہ جس میں اب خاوند وہ ٹھیک تو ہے لیکن وقت ہی اتنا تھوڑا ہو گیا کہ اس میں وہ أَنْتِ طَالِقٌ کہہ ہی نہیں سکتا بھئی، اس کی روح بالکل نکلنے لگی ہے، تو اس صورت میں بھی تَطْلُقُ الْبَتَّةَ طلاق ہو جائے گی اسے قطعی طور پر۔ تَطْلُقُ الْبَتَّةَ، تَطْلُقُ الْبَتَّةَ یہ الْبَتَّةَ کا جو ہمزہ ہے یہ ہمزۂ وصلی ہے یاد رکھیے بھئی، الْبَتَّةَ کا جو ہمزہ ہے وہ ہمزۂ وصلی ہے یاد رکھیے ہمیشہ یہ بات بھئی۔ یہ بات ذکر کی ہے بعض شارحینِ منار نے علامہ ابن حجر کے حوالے سے کہ علامہ ابن حجر وہ لکھتے ہیں کہ یہ الْبَتَّةَ یہ بَتَّةٌ مصدر ہے نا، بَتَّةٌ مصدر ہے اسی پر الف لام داخل ہوا ہے تو یہ وہ الف لام والا ہمزہ وہ وصلی ہوتا ہے آپ جانتے ہیں درجِ عبارت میں گر جاتا ہے۔ تو تَطْلُقُ الْبَتَّةَ تو طلاق ہو جائے گی اسے قطعی طور پر لِأَنَّهُ تَحَقَّقَ الشَّرْطُ حِينَئِذٍ اس لیے کیونکہ شرط پائی گئی اس وقت، شرط کیا تھی؟ اگر میں تجھے طلاق نہ دوں، اور اس نے بھی طلاق نہیں دی اب تو آگے کوئی امکان ہی نہیں ہے تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ مسئلہ بھی سمجھ میں آیا؟

وَإِذَا عِنْدَ نُحَاةِ الْكُوفَةِ تَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ اور إِذَا جو ہے، اچھا إِذَا کے بارے میں یاد رکھیے۔ إِذَا کے بارے میں اختلاف ہے کوفہ کے نحویوں کا اور بصرہ کے نحویوں کا۔ کوفہ اور بصرہ کے نحویوں کا اختلاف ہے کس کے بارے میں؟ إِذَا کے بارے میں بھئی۔ اچھا کوفہ اور بصرہ کے نحویوں کا إِذَا کے بارے میں اختلاف ہے، کوفہ کے نحوی کہتے ہیں کہ إِذَا شرط کے لیے بھی آتا ہے اور وقت کے لیے بھی آتا ہے۔ شرط کے لیے اس کی وضع الگ ہے اور وقت کے لیے اس کی وضع الگ ہے یعنی دونوں اس کے حقیقی معنیٰ ہیں۔ جب شرط کے لیے ہو گا تب ظرفیت کے لیے نہیں ہے، اور جب ظرفیت کے لیے ہے اس وقت شرط کے لیے نہیں ہے بھئی۔ جبکہ بصرہ کے نحوی کہتے ہیں کہ یہ وقت کے اندر حقیقت ہے، کس کے اندر؟ وقت کے اندر حقیقت ہے لیکن کبھی کبھار اس کو شرط کے لیے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے اور جب شرط کے لیے بھی استعمال ہو تو اس وقت بھی اس میں وقت کا معنیٰ پایا جائے گا۔ تو کوفہ کے نحوی کیا کہتے ہیں؟ یہ وقت اور شرط، پہلا قول ان کا ہے کوفہ والوں کا کہ یہ شرط اور وقت دونوں کے لیے ہے۔

دیکھیے بھئی، کہتے ہیں وَإِذَا عِنْدَ نُحَاةِ الْكُوفَةِ اور إِذَا جو ہے کوفہ کے نحویوں کے نزدیک تَصْلُحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ یہ صلاحیت رکھتا ہے وقت اور شرط دونوں کی عَلَى السَّوَاءِ برابری کے طریقے پر فَيُجَازَى بِهَا مَرَّةً وَّلَا يُجَازَى بِهَا أُخْرَى پس اس کی جزا لائی جاتی ہے ایک مرتبہ اور اس کی جزا نہیں لائی جاتی دوسری مرتبہ، فَيُجَازَى بِهَا مَرَّةً یعنی کبھی اس کی جزا لائی جاتی ہے وَلَا يُجَازَى بِهَا أُخْرَى اور کبھی اس کی جزا نہیں لائی جاتی يَعْنِي أَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الظَّرْفِ وَالشَّرْطِ یعنی یہ لفظ جو ہے مشترک ہے ظرف اور شرط کے اندر فَتُسْتَعْمَلُ تَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمُجَازَاةِ پس اس کو استعمال کیا جاتا ہے کبھی عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمُجَازَاةِ، کلمِ مجازات یعنی کلماتِ شرط جن کے آگے جزا آتی ہے، کلماتِ شرط بھئی۔ تو کبھی اس کو استعمال کیا جاتا ہے عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمُجَازَاةِ کلماتِ شرط کے استعمال کے طریقے پر مِنْ جَعْلِ الْأَوَّلِ سَبَبًا وَّالثَّانِي مُسَبَّبًا یعنی اول کو سبب اور ثانی کو مسبب بناتے ہوئے وَمِنْ جَزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا اور اس کے بعد مضارع کے مجزوم ہوتے ہوئے، مجزوم کرتے ہوئے وَدُخُولِ الْفَاءِ فِي جَزَائِهَا اور فا کے اس کی جزا میں داخل ہوتے ہوئے بھئی، یعنی اس کی جزا میں کیا داخل ہو گی؟ فا۔ بھئی تین چیزیں ہوں گی جب إِذَا دیکھو کس کے لیے آئے؟ شرط کے لیے آئے تو تین چیزیں ہوں گی: اول سبب ہو گا ثانی کیا ہو گا؟ مسبب، دوسری بات فعلِ مضارع کو بھی یہ جزم دے گا اپنے بعد، تیسری بات آگے اس کے بعد فا بھی آئے گی جزا پر بھئی۔ کتنی چیزیں؟ تین: اول سبب ہو گا ثانی مسبب، دوسری بات یہ فعلِ مضارع کو اپنے بعد جزم بھی دے گا، تیسری بات کہ جزا پر فا بھی داخل ہو گی۔

تو ایک یہ استعمال ہے، وَتَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ الظُّرُوفِ مِنْ غَيْرِ جَزْمٍ وَّدُخُولِ فَاءٍ فِيمَا بَعْدَهَا اور کبھی کبھار اس کو استعمال کیا جاتا ہے کلماتِ ظروف کے طریقے پر مِنْ غَيْرِ جَزْمٍ بغیر کسی جزم کے وَدُخُولِ فَاءٍ اور بغیر فا کے داخل ہونے

کے فِيمَا بَعْدَهَا اس کے ما بعد میں وَإِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ بَعْدَهَا كَلِمَتَيْنِ عَلَى نَمَطِ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ اگرچہ، وَإِنْ إِنْ سے پہلے یہ واو آیا یہ کیا ہے؟ إِنْ وصلیہ ہے بھئی اس کا معنیٰ اگرچہ کے ساتھ کریں گے، اگرچہ مذکور اس کے بعد دو کلمے ہوں عَلَى نَمَطِ الشَّرْطِ وَالْجَزَاءِ، نَمَطٌ طریقہ، شرط اور جزا کے طریقے پر، شرط اور جزا کے۔ بھئی کبھی تو یہ شرط کے لیے ہی آئے گا وہاں تین چیزیں ضرور ہوں گی: اول سبب ہو گا ثانی مسبب ہو گا، نیز یہ فعلِ مضارع کو جزم بھی دے گا، اور تیسری بات کہ اس کی جزا پر آگے فا بھی داخل ہو گی۔ اور کبھی کبھار یہ ظرف کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور اس صورت میں یہ فعلِ مضارع کو جزم بھی نہیں دے گا اور جزا پر فا بھی داخل نہیں ہو گی اگرچہ اس کے بعد شرط اور جزا والی صورت ہی کیوں نہ ہو، دو کلمے آرہے ہیں دو کلمے ہیں شرط اور جزا کی صورت میں لیکن یہ پھر بھی صرف کس طریقے پر استعمال ہو گا؟ ظرف کے طریقے پر، نہ جزم دے گا اور نہ اس کے بعد فا آئے گی۔

مِثَالُ الْأَوَّلِ پہلے کی مثال: وَاسْتَغْنِ مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغِنَى، وَإِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ فَتَحَمَّلِ۔ وَاسْتَغْنِ اور تو بے پرواہ ہو جا، بے نیاز ہو جا، مَا بمعنیٰ مَا دَامَ کے ہے بھئی، اور تو بے پرواہ ہو جا بے نیاز ہو جا مَا أَغْنَاكَ رَبُّكَ جب تک کہ تجھے بے نیاز کر دے، أَغْنَى کا معنیٰ مالدار کرنا بے نیاز کرنا، جب تک کہ تجھے بے نیاز کر دے تجھے تیرا پروردگار بِالْغِنَى مالداری کے ساتھ۔ جب تک تجھے تیرا پروردگار مالداری کے ساتھ بے پرواہ کر دے اسْتَغْنِ تو بھی کیا کر؟ تو بھی بے نیاز ہو جا بھئی، جب تک اللہ تجھے بے نیاز کرتے ہیں مال دیتے ہیں تو بھی بے نیاز رہ کسی کی پرواہ نہ کر۔ وَإِذَا تُصِبْكَ خَصَاصَةٌ اور جب تجھے پہنچے، خَصَاصَةٌ کہتے ہیں تنگدستی کو، اور جب تجھے تنگدستی پہنچے یعنی فقر پہنچے فَتَحَمَّلِ تو اس کو برداشت کر، تو پھر اسے کیا کر؟ برداشت کر یعنی صبر کر۔ یعنی جب تک تمہارا پروردگار تمہیں مالداری کے ذریعے بے نیاز کیے رکھے اس وقت تک بے نیازی سے رہو اور جس وقت تنگدستی آجائے تو پھر اسے صبر کے ساتھ برداشت کرو بھئی۔ بعض روایتوں میں تَحَمَّلْ میں حا کی جگہ جیم آیا ہے فَتَجَمَّلِ تو تُو خوبصورت ہو جا آراستہ ہو جا، یعنی صبر کے ذریعے اپنے آپ کو آراستہ کر لے، مرادی معنیٰ پھر بھی وہی۔ جب تک اللہ تجھے مالداری کے ذریعے بے نیاز کر دے تو بے نیازی سے رہ کسی سے کوئی چیز طلب نہ کر اور جب تجھ پر تنگدستی بھی آجائے فَتَجَمَّلِ تو اپنے آپ کو آراستہ کر لے کس کے ذریعے؟ صبر کے ذریعے یعنی کبھی کسی کے سامنے ہاتھ نہ پھیلا بھئی، صبر کے ساتھ بھئی اپنے آپ کو آراستہ اور خوبصورت رکھ بھئی صبر کرتا رہ بھئی۔ معنیٰ سمجھ میں آگیا؟ مقامِ استشہاد ہے وَإِذَا تُصِبْكَ، اصل میں تھا إِذَا تُصِيبُكَ یا تو ساکن تھی پھر إِذَا کی وجہ سے با بھی کیا ہو گئی؟ ساکن، تو اجتماعِ ساکنین آیا تو یا گر گئی إِذَا تُصِبْكَ، دیکھو إِذَا نے فعلِ مضارع کو جزم دیا۔ اور فَتَحَمَّلِ آگے جزا پر کیا آئی؟ فا بھی آئی بھئی، فا بھی آئی۔ اور کیا شرط تھی؟ اول سبب ثانی مسبب: جب تجھ پر تنگدستی آئے تو اسے برداشت کر، تو دیکھو تنگدستی کا آنا سبب ہے اس کو برداشت کرنا مسبب ہے بھئی۔ تو یہاں دیکھیے إِذَا شرط کے طور پر استعمال ہو رہا ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي اور دوسرے کی مثال: وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةٌ أُدْعَى لَهَا، وَإِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جُنْدَبُ۔ وَإِذَا تَكُونُ كَرِيهَةٌ،

كَرِيهَةٌ کہتے ہیں سخت جنگ بھئی اور اسی طرح مصیبت اور تکلیف کو بھی کہتے ہیں بھئی، اور یہ كَانَ تامہ ہے بھئی۔ كَانَ تامہ، ویسے تو كَانَ ایک اسم کو چاہتا ہے ایک خبر کو لیکن کبھی صرف اسم پر ہی بات پوری ہو جاتی ہے صرف اسم کا تقاضا کرتا ہے اسے کیا کہتے ہیں؟ كَانَ تامہ۔ إِذَا تَكُونُ كَرِيهَةٌ جب جنگ ہوتی ہے أُدْعَى لَهَا، دَعَا يَدْعُو کے معنیٰ کیا ہوتے ہیں؟ بلانا، أُدْعَى لَهَا تو میں بلایا جاتا ہوں اس کے لیے۔ جب جنگ ہوتی ہے تو مجھے اس کے لیے بلایا جاتا ہے، وَإِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ، حَيْسٌ یہ عرب کا کوئی خاص میٹھا پکوان میٹھا کھانا تھا، کھجور پنیر اور دیسی گھی سے وہ بنایا کرتے تھے، کھجور پنیر اور دیسی گھی سے، تو ایک خاص کوئی ڈش ہوتی تھی ان کی بھئی، اور يُحَاسُ اسی سے وہ حیس کو پکانا اسی کو کیا کہتے ہیں؟ يُحَاسُ۔ وَإِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ اور جب حیس پکایا جاتا ہے جب حیس تیار کیا جاتا ہے يُدْعَى جُنْدَبٌ تو طلب کیا جاتا ہے جندب کو، جندب کو بلا لیتے ہیں، جندب کسی آدمی کا نام ہے۔ شاعر کہتا ہے جب کوئی لڑائی تکلیف مصیبت آتی ہے اس وقت تو سارے دوڑے دوڑے میرے پاس آتے ہیں کہ آؤ بھئی ہماری مدد کو آؤ مجھے اس وقت بلایا جاتا ہے، اور جب کوئی خوشی اور راحت اور کھانے پینے کا معاملہ ہوتا ہے تو اس وقت مجھے کوئی پوچھتا ہی نہیں جندب کو بلا کر لے آتے ہیں بھئی۔ تو یہ گلے کے طور پر، تو یہ شعر اس موقع پر کہا جاتا ہے جب کوئی کسی کو غم میں تو یاد رکھے تکلیف میں تو یاد رکھے اور خوشی پر بھلا دے تو یہ شعر اس موقع پر بولتے ہیں بھئی۔ تو دیکھیے یہاں پر بھئی وَإِذَا تَكُونُ، دیکھو تَكُونُ اس کو جزم نہیں دیا إِذَا نے ورنہ تو تَكُنْ ہونا چاہیے تھا واو کو گرنا چاہیے تھا، اور پھر آگے أُدْعَى لَهَا پر فا بھی نہیں لائی گئی۔ اسی طرح وَإِذَا يُحَاسُ دیکھو يُحَاسُ یہاں پر بھی إِذَا نے جزم نہیں دیا اور يُدْعَى جُنْدَبٌ پر فا بھی نہیں داخل کی گئی۔ تو یہ دوسری کی مثال بھئی جس میں یہ صرف ظرف کے طور پر استعمال ہو رہا ہے۔

وَإِذَا جُوزِيَ بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ اور جب اس کی جزا لائی جائے سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ تو اس سے وقت کا معنیٰ ساقط ہو جائے گا۔ بھئی کوفہ والے کیا کہتے تھے کہ وقت کی بھی اس میں صلاحیت ہے اور شرط کی بھی بھئی، تو وہی بات بیان کر رہے ہیں کہ جب اس کی جزا لائی جائے یعنی اسے شرط کے طور پر استعمال کیا جائے تو سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ تو اس سے وقت کا معنیٰ ساقط ہو جائے گا كَأَنَّهَا حَرْفُ الشَّرْطِ گویا کہ یہ حرفِ شرط ہے، وقت والا معنیٰ ہے ہی نہیں صرف یہ حرفِ شرط ہے، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ اور یہ قول ہے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا۔ وہ فرماتے ہیں کہ إِذَا جب حرفِ شرط کے طور پر استعمال ہو گا اس کی جزا جب آگے آئے گی تو یہ صرف حرفِ شرط ہے اس میں وقت والا معنیٰ نہیں ہے۔ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ، وجہ ذکر کر رہے ہیں بھئی کہ یہ صرف حرفِ شرط کیوں ہو گا وقت والا معنیٰ کیوں نہیں ہو گا؟ کہتے ہیں بھئی دیکھیے ابھی بیان ہو چکا کہ یہ ظرف کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور شرط، معلوم ہوا یہ دونوں معانی میں مشترک ہے اس کے دونوں معانی آتے ہیں، اور مشترک کا ایک وقت میں ایک ہی معنیٰ مراد ہوتا ہے سارے معنیٰ تو مراد نہیں ہوتے ورنہ تو عمومِ مشترک لازم آئے گا وہ تو جائز نہیں ہے، تو یہاں بھی ایک ہی معنیٰ مراد ہو گا اور جب یہ شرط کے لیے ہے تو پھر لازمی بات

ہے ظرف والے معنیٰ سے خالی ہو گا۔ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اس لیے کیونکہ جب یہ مشترک ہے شرط اور ظرف کے درمیان وَلَا عُمُومَ لِلْمُشْتَرَكِ اور مشترک کے لیے عموم بھی نہیں ہے فَتَعَيَّنَ عِنْدَ إِرَادَةِ أَحَدِ الْمَعْنَيَيْنِ بُطْلَانُ الْآخَرِ پس متعین ہو گیا جب دو معنیٰ میں سے ایک کا ارادہ کیا جائے اس وقت متعین ہو گیا کیا متعین ہو گیا؟ بُطْلَانُ الْآخَرِ دوسرے معنیٰ کا باطل ہونا ضَرُورَةً یقینی طور پر بدیہی طور پر۔

وَعِنْدَ نُحَاةِ الْبَصْرَةِ هِيَ لِلْوَقْتِ حَقِيقَةً فَقَطْ اور بصرہ کے نحویوں کے نزدیک یہ وقت کے لیے ہی ہے حقیقتاً صرف، یعنی یہ صرف کس کے لیے وضع ہے؟ وقت ہی کے لیے وضع ہے وہی اس کی حقیقت ہے، وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ اور کبھی کبھار اس کو استعمال کیا جاتا ہے شرط کے لیے بھی مِنْ غَيْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ عَنْهَا اس سے وقت کے معنیٰ کے ساقط کیے بغیر ہی عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ کس طریقے پر؟ مجاز۔ بھئی بصرہ کے نحوی کہتے ہیں کہ اصل میں تو یہ وضع ہے وقت کے لیے لیکن کبھی کبھار اس کو کس معنیٰ کے لیے استعمال کر لیتے ہیں؟ شرط کے لیے بھی اور یہ اس کا مجازی معنیٰ ہے، لیکن جب شرط کے لیے استعمال ہو گا تو اس وقت بھی اس میں وقت کا معنیٰ ہو گا وقت کے معنیٰ سے یہ خالی نہیں جبکہ امام صاحب کا مذہب اوپر گزر گیا کہ جب یہ شرط کے لیے ہو گا تو وقت کے معنیٰ سے خالی ہو گا۔ تو یہ کہتے ہیں وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ عَنْهَا کبھی کبھار اس کو شرط کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اس سے وقت کے معنیٰ کو ساقط کیے بغیر ہی عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ، اس کو استعمال کیا جاتا ہے شرط کے لیے عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ کس طریقے پر؟ مجاز کے طریقے پر، تو اس کا تعلق وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ سے ہے بھئی، مِثْلُ مَتَى، مَتَى کی طرح، مَتَى کی طرح فَإِنَّهَا لِلْوَقْتِ اس لیے کیونکہ مَتَى بھی کس لیے آتا ہے؟ وقت کے لیے آتا ہے لَا يَسْقُطُ عَنْهَا ذٰلِكَ بِحَالٍ اور یہ وقت اس سے ساقط نہیں ہوتا کسی بھی حال میں۔ بھئی دیکھیے مَتَى یہ اس کے ذریعے کبھی سوال کیا جاتا ہے اور کبھی اس کو شرط کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اور یہ اصل میں وضع ہے وقت کے معنیٰ کے لیے۔ تو اصل میں تو یہ وضع ہے وقت کے معنیٰ کے لیے اور اس کو استعمال کس لیے کرتے ہیں؟ شرط کے لیے بھی اور استفہام سوال کے لیے بھی۔ مثلاً سوال کی مثال آپ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں مَتَى تَجِيءُ آپ کب تشریف لائیں گے؟ تو یہ سوال کر رہے ہیں آپ۔ اور کبھی کبھار شرط کے لیے آتا ہے مَتَى تَجْلِسْ أَجْلِسْ جب آپ بیٹھیں گے اس وقت میں بیٹھوں گا، جب آپ بیٹھیں گے تو میں بیٹھوں گا، تو یہ شرط کے لیے ہے۔ لیکن چاہے یہ استفہام کے لیے ہو چاہے شرط کے لیے ہو اس میں ظرف والا معنیٰ پھر بھی موجود ہے۔ مَتَى تَجِيءُ آپ کب آئیں گے؟ استفہام ہے لیکن کس چیز کا پوچھ رہے ہیں؟ وقت کے بارے میں پوچھ رہے ہیں۔ مَتَى تَجْلِسْ أَجْلِسْ آپ جب بیٹھیں گے میں بیٹھوں گا، دیکھیے شرط ہے لیکن کیا ذکر ہو رہا ہے مَتَى تَجْلِسْ میں؟ وقت، جس وقت آپ بیٹھیں گے اس وقت میں بیٹھوں گا۔ تو جس طرح مَتَى سے وقت کا معنیٰ جدا نہیں ہوتا اسی طرح إِذَا کو جب شرط کے لیے استعمال کر لیں تو اس سے بھی وقت کا معنیٰ جدا نہیں ہو گا۔

تو کہتے ہیں یہ مَتَی کی طرح ہے فَإِنَّهَا لِلْوَقْتِ اس لیے کیونکہ وہ وقت کے لیے ہے لَا يَسْقُطُ عَنْهَا ذٰلِكَ بِحَالٍ اور وہ وقت اس سے ساقط نہیں ہوتا کسی بھی حال میں، وَإِذَا لَمْ يَسْقُطْ ذٰلِكَ عَنْ مَتَى اور جب وہ وقت ساقط نہیں ہوتا مَتَی سے مَعَ لُزُومِ الْمُجَازَاةِ لَهَا باوجود اس کے کہ مَتَی کے ساتھ مجازات لازم ہے۔ بھئی مَتَی کو کس طریقے پر استعمال کرتے ہیں؟ کبھی استفہام کے لیے اور کبھی شرط کے لیے۔ استفہام کے لیے نہیں ہوگا تو پھر قطعی طور پر کس لیے ہوگا؟ دو ہی طریقے ہیں نا یا استفہام کے لیے یا شرط کے لیے، جب استفہام کے لیے نہیں ہے تو شرط کے لیے ہے۔ تو کہتے ہیں استفہام کے معنیٰ میں جب یہ نہ ہو تو قطعی طور پر یہ شرط ہی کے لیے ہوگا اس کے ساتھ مجازات لازم ہوگی یعنی اس کی جزا لانا لازم ہوگا پھر بھی اس سے وقت کا معنیٰ جدا نہیں ہوتا۔ تو إِذَا جو ہے إِذَا کے ساتھ تو مجازات لازم بھی نہیں ہے، تو جس کے ساتھ مجازات لازم ہے اس سے وقت والا معنیٰ جدا نہیں ہوتا تو جس کے ساتھ لازم نہیں ہے اس سے بطریقِ اولیٰ وقت کا معنیٰ جدا نہیں ہوگا بھئی۔ تو کہتے ہیں وَإِذَا لَمْ يَسْقُطْ ذٰلِكَ عَنْ مَتَى اور جب یہ وقت والا معنیٰ مَتَی سے ساقط نہیں ہوتا مَعَ لُزُومِ الْمُجَازَاةِ لَهَا باوجود اس کے کہ اس کے ساتھ مجازات لازم ہے فِي غَيْرِ مَوْضِعِ الِاسْتِفْهَامِ موضعِ استفہام کے علاوہ میں، موضعِ استفہام کے علاوہ میں اس کے ساتھ مجازات کے لازم ہونے کے باوجود مَتَی سے وقت کا معنیٰ ساقط نہیں ہوتا، فَالْأَوْلَى أَنْ لَّا يَسْقُطَ ذٰلِكَ عَنْ إِذَا تو اولیٰ یہ ہے کہ یہ وقت والا معنیٰ إِذَا سے بھی ساقط نہ ہو مَعَ عَدَمِ لُزُومِ الْمُجَازَاةِ لَهَا باوجود اس کے کہ اس کے ساتھ مجازات لازم نہیں ہے۔

وَهُوَ قَوْلُهُمَا اور یہی قول ہے صاحبین کا بھی أَيْ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَى، وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِمَا لیکن ان پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَسْقُطِ الْوَقْتُ عَنْهَا کہ جب إِذَا سے وقت کا معنیٰ ساقط نہیں ہوا يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ تو لازم آئے گا جمع بین الحقیقۃ والمجاز۔ بصرہ والوں نے کہا اصل میں ہے یہ وقت کے لیے اور شرط میں ہو تو یہ مجاز ہے اور آپ کہہ رہے ہیں جب مجاز ہو تو اس وقت بھی وقت کا معنیٰ ہے، تو وقت تو تھا حقیقی معنیٰ اور شرط کیا ہے؟ مجازی معنیٰ، تو ایک ہی وقت میں کیا ہوا؟ حقیقی معنیٰ بھی اور مجازی معنیٰ بھی، تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آیا، تو یہ اشکال ان پر ہوتا ہے۔ وَالْجَوَابُ اور جواب یہ، جواب یہ دیں گے بھئی کہ حقیقت اور مجاز کا جمع کرنا ارادے کے اعتبار سے جائز نہیں ہے اگر بغیر ارادے کے جمع ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں۔ آپ ایک ہی وقت میں ایک لفظ سے اس کے حقیقی معنیٰ کا بھی ارادہ کریں اور مجازی معنیٰ کا بھی ارادہ کریں یہ درست نہیں، لیکن آپ ارادہ کرتے ہیں ایک معنیٰ کا اور دوسرا معنیٰ خود بخود ساتھ آجائے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ وَالْجَوَابُ اور جواب یہ کہ أَنَّهَا لَمْ تُسْتَعْمَلْ إِلَّا فِي الْوَقْتِ الَّذِي هُوَ مَعْنًى حَقِيقِيٌّ لَّهَا تو کہتے ہیں کہ یہ استعمال نہیں ہوتا مگر اس وقت کے اندر جو اس کا حقیقی معنیٰ ہے، یعنی اس کو ہمیشہ وقت ہی کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے اور وقت کیا ہے اس کا؟ حقیقی، تو اس کو ہمیشہ اس وقت ہی کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے جو اس کا حقیقی معنیٰ ہے وَالشَّرْطُ إِنَّمَا لَزِمَ تَضَمُّنًا اور شرط جو ہے وہ اس کے ساتھ ضمناً لازم ہو جاتی ہے مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ

بغیر کسی ارادے کے كَالْمُبْتَدَإِ الْمُتَضَمِّنِ لِمَعْنَى الشَّرْطِ جیسے کہ وہ بتدا جو متضمن ہوتا ہے شرط کے معنیٰ کو، جیسے کہ وہ بتدا جو کس کو متضمن ہوتا ہے؟ شرط کے معنیٰ کو متضمن ہوتا ہے۔

بھئی یاد رکھیے کبھی کبھار بتدا بھی متضمن ہوتا ہے شرط کے معنیٰ کو یعنی اس میں شرط والا معنیٰ آجاتا ہے۔ جب بتدا میں شرط والا معنیٰ آجائے تو پھر اس کی خبر پر فا داخل کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور یہ دو قسم کے بتدا ہیں بھئی، کافیہ میں آپ تفصیل پڑھ چکے ہوں گے: ایک وہ نکرہ جس کی صفت فعل یا ظرف آئے۔ وہ نکرہ جس کی صفت کیا آئے؟ فعل یا ظرف، یہ بتدا متضمن ہوگا معنیٰ شرط کو، اس کی خبر پر فا کا لانا جائز۔ مثلاً میں کہتا ہوں كُلُّ رَجُلٍ یہ ہے بتدا اور اس کی صفت لائی گئی، کیا میں نے ذکر کیا تھا؟ وہ بتدا جس کی صفت کیا ہو؟ فعل یا ظرف، تو كُلُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي یہ دیکھو کیا صفت آگئی؟ فعل آ گیا، نکرہ کے بعد فعل آئے اس کے لیے کیا بنتا ہے عموماً؟ صفت، تو كُلُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي فَلَهُ دِرْهَمٌ، تو آپ اس فا کو دیکھ کر شرط اور جزا والی ترکیب میں نہ شروع ہو جائیں یہ كُلُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي یہ موصوف صفت مل کر بتدا اور فَلَهُ دِرْهَمٌ یہ پورا جملہ اس کی خبر ہے، یہ خبر ہے۔ اور یہ فا کیوں لائے؟ کیونکہ بتدا میں شرط والا معنیٰ ہے: جو شخص بھی میرے پاس آئے ہر وہ شخص جو میرے پاس آئے اس کے لیے ایک درہم ہے۔ اسی طرح كُلُّ رَجُلٍ فِي الدَّارِ دیکھو كُلُّ رَجُلٍ کی صفت کیا آئی؟ فِي الدَّارِ ظرف، تو اس میں بھی کون سا معنیٰ آگیا؟ شرط والا، تو اس کی خبر پر فا کا لانا جائز: كُلُّ رَجُلٍ فِي الدَّارِ فَلَهُ دِرْهَمٌ۔ اسی طرح وہ اسمِ موصول جس کا صلہ فعل یا ظرف ہو۔ موصول کے لیے کیا چاہیے؟ صلہ، وہ بتدا ایسا اسمِ موصول ہو جس کا صلہ فعل یا ظرف ہو تو وہ بھی متضمن ہوتا ہے معنیٰ شرط کو اس کی خبر پر بھی فا کا لانا جائز۔ وہی مثال: الَّذِي يَأْتِينِي فَلَهُ دِرْهَمٌ، الَّذِي فِي الدَّارِ فَلَهُ دِرْهَمٌ بھئی۔ تو کہتے ہیں كَالْمُبْتَدَإِ الْمُتَضَمِّنِ لِمَعْنَى الشَّرْطِ جیسے کہ وہ بتدا جو متضمن ہوتا ہے معنیٰ شرط کو یعنی اس میں خود بخود بلا ارادہ ہی کیا ہو جاتے ہیں؟ شرط والے معنیٰ آجاتے ہیں، اصل میں تو وہ بتدا ہے لیکن اس میں شرط والے معنیٰ آجاتے ہیں۔ تو یہاں بھی اسی طرح إِذَا کو استعمال تو وقت کے معنیٰ میں ہم کر رہے ہیں لیکن خود بخود اس میں کون سے معنیٰ آگئے؟ شرط والے بھی۔

حَتَّى إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ یہاں تک کہ کہا اگر خاوند نے اپنی بیوی سے إِذَا لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، إِذَا لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ۔ اب بتائیے بھئی امام صاحب کے نزدیک بھئی یہ کس لیے إِذَا استعمال ہو رہا ہے؟ شرط، اور جب شرط کے لیے ہو تو اس میں ظرف والا معنیٰ نہیں، تو ترجمہ کیا کریں گے إِذَا لَمْ أُطَلِّقْكِ؟ إِنْ لَّمْ أُطَلِّقْكِ اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق، اور إِنْ لَّمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ کا مسئلہ پیچھے گزر چکا کب ہو گی طلاق؟ موت کے بالکل قریب جب دونوں میں سے کوئی مرنے لگے اس وقت طلاق ہو گی، یہ کس کے نزدیک؟ امام صاحب کے نزدیک۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ اگرچہ شرط کے لیے ہے لیکن اس میں کون سا معنیٰ ہے؟ وقت والا، وہ کہتے ہیں اس کا ترجمہ ہو گا جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے، اور چنانچہ کہتے ہیں یہ بات کہتے ہی فوراً طلاق ہو جائے گی۔ امام صاحب کے نزدیک طلاق آخرِ عمر میں ہو گی صاحبین کے نزدیک فوراً ہو

جائے گی کیونکہ اس میں وقت والا معنیٰ ہے۔ گویا اس نے یوں کہا، ترجمہ میں نے کیا کیا؟ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے، معلوم ہوا مفہوم کیا ہوا؟ جب بھی کوئی ایسا زمانہ پایا گیا جس میں میں نے تجھے طلاق نہ دی ہو تو تجھے طلاق۔ تو جیسے ہی یہ بات کہہ کر فارغ ہو گا ایک لمحہ گزر گیا، ایک لمحہ ایک زمانہ پایا گیا اور اس میں اس نے طلاق دی ہے؟ نہیں، تو اس نے کیا کہا تھا جب بھی میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق، تو اگلے لمحے میں فوراً کیا ہو جائے گی؟ طلاق واقع ہو جائے گی۔

حَتَّى إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا إِذَا لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَهُ تو طلاق واقع نہیں ہو گی امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک مر نہ جائے لِأَنَّهُ عِنْدَهُ بِمَنْزِلَةِ حَرْفِ الشَّرْطِ اس لیے کیونکہ ان کے نزدیک یہ حرفِ شرط کے درجے میں ہے وَسَقَطَ مَعْنَى الْوَقْتِ اور اس سے وقت کا معنیٰ ساقط ہو گیا فَصَارَ كَأَنَّهُ تو یہ اسی طرح ہو گیا كَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ اس نے یوں کہا ہے إِنْ لَّمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، وَفِيهِ اور اس صورت کے اندر تو لَا يَقَعُ طلاق واقع نہیں ہوتی مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک مر نہ جائے یہ پیچھے گزر چکا۔ وَقَالَا صاحبین فرماتے ہیں يَقَعُ کہ طلاق واقع ہو جائے گی كَمَا فَرَغَ جیسے ہی وہ فارغ ہو گا۔ یہ کاف کس لیے ہے؟ کاف یہ کبھی مفاجات کے لیے بھی آتا ہے، مفاجات کے لیے یعنی فوراً ہی جیسے ہی وہ فارغ ہو گا بھئی فوراً ہی۔ وَقَالَا يَقَعُ كَمَا فَرَغَ صاحبین فرماتے ہیں طلاق واقع ہو جائے گی كَمَا فَرَغَ جیسے ہی وہ اس کلام سے فارغ ہو گا مِثْلُ مَتَى کس کی طرح؟ مَتَى کی طرح۔ اگر کوئی شخص یہ کہے مَتَى لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، وہی معنیٰ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق، تو ایک لمحہ بھی بعد میں پایا گیا جس کے اندر طلاق نہ دی تو خود بخود کیا ہو جائے گی؟ طلاق واقع ہو جائے گی لِأَنَّهُ عِنْدَهُمَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ اس لیے کیونکہ صاحبین کے نزدیک إِذَا سے وقت کا معنیٰ ساقط نہیں ہوتا فَصَارَ الْمَعْنَى تو کلام کا معنیٰ یہ ہو گیا فِي زَمَانٍ لَّمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ کہ اس زمانے کے اندر جس میں میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق ہے، فَإِذَا فَرَغَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ پس جب خاوند اس کلام سے فارغ ہوا وُجِدَ زَمَانٌ تو پایا گیا ایسا زمانہ لَمْ يُطَلِّقْهَا فِيهِ جس میں اس خاوند نے اسے طلاق نہیں دی ایک لمحہ ایسا پایا گیا فَيَقَعُ فِي الْحَالِ تو طلاق فی الحال ہی واقع ہو جائے گی كَمَا فِي مَتَى جیسے کس کے اندر تھی؟ مَتَى کے اندر۔

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ اور دلیل اس پر یہ ہے، صاحبین کی دلیل بھئی، كہ أَنَّهُ لَوْ قَالَ کہ اگر خاوند نے یوں کہا ہو أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا شِئْتِ تجھے طلاق ہے إِذَا شِئْتِ جب تو چاہے لَا يَتَقَيَّدُ بِالْمَجْلِسِ تو یہ اختیار جو ہے یہ مقید نہیں ہو گا مجلس کے ساتھ كَمَتَى شِئْتِ جیسے کہ مَتَى شِئْتِ کے اندر۔ بھئی دیکھیے بعض اوقات کسی کو اختیار دیا جاتا ہے مثلاً خاوند بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شِئْتِ تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے، معلوم ہوا خاوند کیا کر رہا ہے؟ بیوی کو اختیار دے رہا ہے، اور یاد رکھیے اختیار اختتامِ مجلس تک ہوا کرتا ہے۔ کب تک ہوتا ہے؟ اختتامِ مجلس تک۔ کیا معنیٰ اختتامِ مجلس؟ جب تک وہ بیوی وہاں بیٹھی ہے مثلاً تین گھنٹے وہاں بیٹھی رہی تو؟ نہیں نہیں ایسا نہیں یہ معنیٰ نہیں مجلس کا۔ آپ بھی پڑھتے ہیں اختیار مجلس تک باقی رہتا ہے،

مجلس سے مراد وہ پورے جب تک وہ بیٹھا ہے وہ مراد نہیں ہوتا، مجلس سے مراد ہوتی ہے حالت، حالت۔ سمجھ میں آئی بات؟ حالت یعنی جب تک کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے، بھئی مجلس کہتے ہیں نا خاوند نے بیوی کو اختیار دیا اور بیوی اٹھ کر چلی گئی، آپ کیا کہتے ہیں اختیار ہے کہ ختم ہو گیا؟ ختم ہو گیا۔ کیوں؟ آپ کیوں کہتے ہیں اختیار ختم ہو گیا؟ وجہ یہ کہ آپ نے اس کو اختیار دیا تھا پھر وہ اٹھ کر جا رہی ہے، اس کا اٹھ کر جانا دلیل ہے اس بات کی کہ اسے یہ بات پسند نہیں وہ اس سے اعراض کر رہی ہے۔ اسی لیے جب اس نے اعراض کیا اس کا اختیار ختم ہو گیا بھئی۔ لہٰذا جب بھی وہ کوئی ایسا کام کرے چاہے وہیں بیٹھے بیٹھے کر لے جو اعراض پر دلالت کرے، جیسے اٹھ کر جانا اعراض پر دلالت کرتا تھا وہاں بیٹھے بیٹھے بھی کوئی ایسا عمل کر لے جو اعراض پہ دلالت کرے تو اختیار ختم ہو جائے گا۔ مثلاً خاوند نے بیوی سے کہا تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے، اب اسے اختیار مل گیا طلاق کا، لیکن اس نے کیا کیا؟ بیوی نے وہیں بیٹھے بیٹھے بھئی موبائل نکالا اپنی سہیلی سے گپ شپ لگانا شروع کر دی۔ بھئی اس کا دوسرے کام میں مشغول ہونا معلوم ہوا اسے یہ بات پسند نہیں وہ اس سے منہ موڑ رہی ہے، اگر اسے یہ بات پسند ہوتی تو اس سے کبھی بھی منہ نہ موڑتی۔ تو اس نے اعراض کیا اب اگرچہ وہ وہیں بیٹھی ہے لیکن اس کا اختیار کیا ہوا؟ ختم ہو گیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ ہاں اگر سہیلی سے اس نے اسی بات کے بارے میں مشورہ شروع کر دیا کہ مجھے اختیار دیا ہے بتاؤ میں کیا کروں؟ اب یہ اعراض نہیں ہے وہ تو اسی بات کے بارے میں کیا کر رہی ہے؟ مشورہ۔ تو لہٰذا جب بھی کوئی ایسا کام پایا جائے جو اعراض پر دلالت کرے تو اختیار ختم ہو جائے گا۔ تو مجلس سے مراد وہ بیٹھنا نہیں مراد ہوتا بلکہ وہ حالت مراد ہوتی ہے بھئی، وہ حالت بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

تو اختیار اختتامِ مجلس تک ہوتا ہے یہ آپ پڑھتے آئے ہیں بھئی، لیکن یہ کب؟ اگر خاوند نے یوں کہا تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے۔ اور اگر خاوند یوں کہتا ہے تجھے طلاق ہے إِذَا شِئْتِ جب تو چاہے، اب؟ کہتے ہیں اب یہ اختیار مجلس کے بعد بھی رہے گا کیونکہ خاوند نے کیا کہہ دیا إِذَا جب تو چاہے جس وقت تو چاہے، خود ہی کھلی چھٹی دے دی اس کو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جیسے مَتَى شِئْتِ کے اندر مجلس کے بعد بھی اختیار رہتا تھا أَنْتِ طَالِقٌ مَتَى شِئْتِ جب تو چاہے، تو جیسے مَتَى کے اندر وقت والا معنیٰ تھا معلوم ہوا یہاں إِذَا کے اندر بھی کون سا معنیٰ ہے؟ وقت والا معنیٰ ہے جبھی فقہاء فرماتے ہیں کہ مجلس کے بعد بھی اسے اختیار رہے گا۔ معلوم ہوا یہاں إِذَا بھی کس معنیٰ میں ہے؟ مَتَى کے معنیٰ میں ہے اور مَتَى میں تو کیا تھا؟ وقت کا معنیٰ تھا، معلوم ہوا إِذَا میں بھی وقت کا معنیٰ ہے حالانکہ یہاں پر یہ شرط کے طور پر ہے، معلوم ہوا شرط کے طور پر بھی جب إِذَا استعمال ہو تو اس سے وقت کا معنیٰ جدا نہیں ہوتا، یہ صاحبین کی دلیل ہے۔

وَالْجَوَابُ جواب یہ، جواب سمجھ لیجیے بھئی۔ جواب اس کا امام صاحب کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ بھئی دیکھیے کہ جب کہا أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا شِئْتِ ہاں ہمارے نزدیک بھی اس صورت میں اختیار مجلس کے بعد بھی اسے رہے گا لیکن اس وجہ سے نہیں کہ إِذَا مَتَى کے معنیٰ میں ہے۔ وجہ اس کی یہ کہ یہاں علماء کے دو قول آگئے: بعض نے کہا کہ یہ اس وقت اس میں

وقت والا معنیٰ نہیں اور بعضوں نے کیا کہا؟ اس میں وقت والا معنیٰ ہے، وقت والا معنیٰ ہے۔ اب عورت کو اختیار تو مل گیا بالاتفاق، دونوں گروہوں کے نزدیک جب کہا نا أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا شِئْتِ عورت کو اختیار ملا یا نہیں؟ مل گیا۔ تو اختیار کا ملنا تو یقینی ہے لیکن مجلس کے اختتام پر یہ اختیار ختم ہو گا یا نہیں اس میں شک آگیا، کیا آگیا؟ شک آگیا۔ اگر اس کو إِنْ کے معنیٰ میں لیں تو مجلس کے اختتام پر اختیار بھی ختم، اور اگر إِذَا کو مَتَى کے معنیٰ میں لیں تو مجلس کے بعد بھی باقی رہے گا۔ تو اختیار کا ملنا تو یقینی ہے اس میں تو کسی قسم کا شک نہیں اور اختیار کے ختم ہونے میں شک آگیا اور شک کی وجہ سے ایک یقینی چیز ختم نہیں ہو سکتی لہٰذا اس لیے بعد میں بھی اس کا اختیار باقی رہے گا۔ سمجھ میں آیا؟ تو اختیار کے منقطع ہونے میں شک آیا اس لیے کیونکہ الْيَقِينُ لَا يَزُولُ إِلَّا بِالْيَقِينِ یقین زائل نہیں ہوتا مگر کس کی وجہ سے؟ یقین کی وجہ سے ہی، یا یوں کہیں الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ شک کی وجہ سے یقین زائل نہیں ہوتا یعنی یقینی چیز زائل نہیں ہوتی۔ تو یہاں اختیار کا ملنا تو یقینی لیکن اختیار کے ختم ہونے میں شک: اگر إِنْ کے معنیٰ میں لیں تو اختیار ختم، إِذَا کو مَتَى کے معنیٰ میں لیں تو اختیار ختم نہیں، تو اب شک آگیا دونوں طرف علماء گئے ہیں کہ پتہ نہیں اختیار ختم ہوا یا ختم نہیں ہوا۔ تو اختیار کا ملنا تو یقینی تھا تو شک کی وجہ سے وہ انقطاع نہیں آئے گا، انقطاع میں شک ہے تو شک کی وجہ سے انقطاع نہیں آئے گا بعد میں بھی اختیار رہے گا بھئی۔

یہ معنیٰ ہے وَالْجَوَابُ عَنْهُ اور جواب اس سے یہ ہے کہ أَنَّهُ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالْمَشِيئَةِ کہ خاوند نے معلق کر دیا طلاق کو اس عورت کی مشیت کے ساتھ فَوَقَعَ الشَّكُّ فِي انْقِطَاعِهِ تو شک واقع ہو گیا اس کے منقطع ہونے میں، یہ جو طلاق معلق ہے کس کے ساتھ؟ مشیت کے ساتھ اس کے منقطع ہونے میں کیا آگیا؟ شک آگیا فَلَا يَنْقَطِعُ تو شک کی وجہ سے وہ منقطع نہیں ہو گا۔ وَفِيمَا نَحْنُ فِيهِ اور اس صورت میں جس میں ہم ہیں وَقَعَ الشَّكُّ فِي الْوُقُوعِ فِي الْحَالِ۔ اچھا اور باقی اس عورت کو، بھئی امام صاحب نے کیا فرمایا تھا إِذَا لَمْ أُطَلِّقْكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ امام صاحب کیا فرماتے تھے؟ موت کے وقت طلاق ہو گی، اور صاحبین کیا فرماتے ہیں؟ اس کے فوراً بعد طلاق ہو جائے گی۔ تو اس کا بھی جواب دے رہے ہیں کہ بھئی دیکھیے یہ إِذَا یا تو إِنْ کے معنیٰ میں ہے یعنی اس میں وقت کا معنیٰ نہیں ایک قول کے مطابق، اور دوسرا قول لیا جائے تو اس میں وقت والا معنیٰ ہے۔ تو اگر اس کو إِنْ کے معنیٰ میں لیں تو طلاق واقع ہوتی ہے آخرِ عمر میں موت کے وقت بھئی، اور اگر اس کو مَتَى کے معنیٰ میں لیں تو اس میں طلاق اس کلام کے فوراً بعد ہی واقع ہو جائے گی۔ تو علماء کا اختلاف آگیا بھئی، اب ایک قول کی طرف دیکھیں تو اس کے فوراً بعد کیا آنی چاہیے؟ طلاق ہونی چاہیے، اور دوسرے قول کو دیکھیں تو موت کے وقت طلاق ہونی چاہیے، تو طلاق کے واقع ہونے میں شک آگیا، طلاق کے واقع ہونے میں شک آگیا۔ لہٰذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہو گی، یقین ہو پھر تو واقع ہو گی یقین نہیں تو پھر طلاق بھی واقع نہیں ہو گی۔ لہٰذا بات وہی جو امام صاحب نے فرمائی کہ طلاق کب واقع ہو گی؟ ہاں کیونکہ طلاق کے واقع ہونے میں شک آگیا تو لہٰذا اب واقع نہیں ہو گی۔

وَفِيمَا نَحْنُ فِيهِ اور اس مسئلے میں جس کے اندر ہم ہیں وَقَعَ الشَّكُّ فِي الْوُقُوعِ فِي الْحَالِ واقع ہوا شک اس طلاق کے

واقع ہونے میں فی الحال فَلَا يَقَعُ بِالشَّكِّ تو لہٰذا طلاق واقع نہیں ہوگی شک کی وجہ سے۔ وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَنْوِ شَيْئًا اور یہ سارا اس وقت ہے جس وقت خاوند نے کوئی نیت نہ کی ہو، أَمَّا إِذَا نَوَى الْوَقْتَ أَوِ الشَّرْطَ ہاں باقی اس وقت جب اگر اس نے نیت کی ہو وقت کی یا شرط کی فَهُوَ عَلَى مَا نَوَى تو یہ اسی پر ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے یعنی جیسی نیت کی ہے اسی کے مطابق مسئلہ ہوگا: اگر اس نے وقت کی نیت کی ہے تو پھر فوراً ہی طلاق ہو جائے گی اور اگر اس نے صرف شرط کی نیت کی ہے تو موت کے وقت طلاق ہوگی۔

وَإِذَا مَا مِثْلُ إِذَا بھئی یہ متن نہیں ہے یہ اس پر لکیر کھینچی ہوئی ہے لیکن یاد رکھیے یہ متن نہیں ہے یہ شارح بتلا رہے ہیں کہ إِذَا کے ساتھ کبھی مَا بھی لگ جاتا ہے تو إِذَا مَا مِثْلُ إِذَا یہ بھی کس کی طرح ہے؟ إِذَا کی طرح ہے لٰكِنَّهُ لَمْ يَنْفَكَّ عَنْهُ مَعْنَى الْمُجَازَاةِ بِالِاتِّفَاقِ لیکن اس سے جدا نہیں ہوتا مجازات کا معنیٰ بالاتفاق بھئی۔ إِذَا سے تو کبھی مجازات کا معنیٰ جدا ہو جاتا تھا صرف کس معنیٰ میں آتا تھا؟ ظرفیت کے معنیٰ میں اور کبھی مجازات کے لیے، لیکن إِذَا کے ساتھ جب مَا آجائے یعنی إِذَا مَا تو پھر اس سے مجازات کا معنیٰ کبھی بھی نہیں جدا ہوتا یعنی جب بھی آئے گا یہ کلمۂ مجازات کے طور پر آئے گا یعنی اس کے ساتھ جزا آئے گی بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ٦٨: حروفِ معانی (١٤): حروفِ شرط — «إِنْ»، «إِذَا»، «مَتٰی»، «كُلَّمَا» اور کلمہ «لَوْ» کے فقہی احکام

نور الانوار صفحہ: ١٤٠ — بتاریخ: ١ فروری ٢٠١١ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَوْ لِلشَّرْطِ وَرُوِيَ عَنْهُمَا أَنَّهُ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، يَعْنِي أَنَّ لَوْ لَمْ يَبْقَ عَلَى مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ وَهُوَ مَعْنَى الْمَاضِي۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

حروفِ شرط کی بحث چل رہی تھی، اس میں سے آج لَوْ کو بیان کر رہے ہیں۔ یاد رکھیے إِنْ بھی شرط کے لیے آتا ہے اور لَوْ بھی، لیکن فرق یہ ہے کہ إِنْ وہ مستقبل کے لیے ہوتا ہے جبکہ لَوْ ماضی کے لیے۔ إِنْ اگر ماضی پر بھی داخل ہو اس کو مستقبل کے معنیٰ میں کر دے گا، مثلاً آپ کہتے ہیں إِنْ ضَرَبْتَ ضَرَبْتُ، إِنْ ضَرَبْتَ ضَرَبْتُ اگر آپ پٹائی کریں گے تو میں بھی پٹائی کروں گا۔ اب دیکھیے صیغے ماضی کے ہیں لیکن ترجمہ کون سا کر رہے ہیں آپ؟ مستقبل والا۔ ضَرَبْتَ ماضی کا صیغہ ہے لیکن آپ کیا ترجمہ کر رہے ہیں إِنْ ضَرَبْتَ ضَرَبْتُ اگر آپ پٹائی کریں گے تو میں بھی پٹائی کروں گا، تو معنیٰ مستقبل والا۔ تو إِنْ ماضی پر بھی داخل ہو تو اسے مستقبل کے معنیٰ میں کر دیتا ہے۔ جبکہ لَوْ ماضی کے لیے ہے، اگر یہ مضارع پر بھی داخل ہو تو اسے کس معنیٰ میں کر دے گا؟ ماضی کے معنیٰ میں کر دے گا بھئی۔ تو لَوْ ماضی کے لیے آتا ہے۔ جیسے لَوْ جِئْتَنِي لَأَكْرَمْتُكَ، لَوْ جِئْتَنِي لَأَكْرَمْتُكَ اگر آپ میرے پاس آئے ہوتے لَأَكْرَمْتُكَ تو میں نے آپ کا اکرام کیا ہوتا، دیکھو ماضی کا معنیٰ کر رہے ہیں۔ اگر آپ میرے پاس آئے ہوتے تو میں نے آپ کا اکرام کیا ہوتا، اور معلوم ہوا میں نے آپ کا اکرام نہیں کیا۔ کیوں نہیں کیا؟ کیونکہ آپ آئے نہیں، تو ثانی منتفی ہوتا ہے کس وجہ سے؟ کیونکہ اول کیا ہے؟ منتفی ہے۔ معنیٰ سمجھ میں آیا؟ اگر آپ

آئے ہوتے تو میں نے اکرام کیا ہوتا یعنی میں نے اکرام نہیں کیا، کیوں نہیں کیا؟ ثانی منتفی ہے اکرام، کیوں منتفی ہے؟ کیونکہ اول کیا ہے؟ وہ منتفی ہے وہ موجود نہیں بھئی۔ معنیٰ سمجھ میں آگیا بھئی؟

تو کہتے ہیں وَلَوْ لِلشَّرْطِ اور لَوْ جو ہے وہ شرط کے لیے ہے، وَرُوِيَ عَنْهُمَا اور روایت کیا گیا ہے صاحبین سے کہ أَنَّهُ إِذَا قَالَ کہ جب کہا خاوند نے مثلاً اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ، یہ خاوند نے کہا أَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ، تو صاحبین فرماتے ہیں فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ تو یہ لَوْ کس معنیٰ میں ہے؟ إِنْ کے معنیٰ میں ہے، گویا خاوند نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ۔ تو لہٰذا یہ عورت جب اس گھر میں داخل ہوگی تو اسے پھر طلاق ہوگی، تو یہاں لَوْ إِنْ کے معنیٰ میں ہوا۔ يَعْنِي أَنَّ لَوْ لَمْ يَبْقَ عَلَى مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ یعنی کہ لَوْ جو ہے لفظِ لَوْ لَمْ يَبْقَ عَلَى مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ وہ اپنے اصلی معنیٰ پر باقی نہ رہا۔ بھئی اصلی معنیٰ کون سا؟ کہتے ہیں وَهُوَ مَعْنَى الْمَاضِي اور وہ ماضی کا معنیٰ ہے کیونکہ لَوْ کس لیے آتا ہے؟ ماضی کے لیے آتا ہے، تو یہ اپنے اصلی معنیٰ پر باقی نہ رہا بلکہ کس معنیٰ میں ہو گیا؟ إِنْ کے معنیٰ میں ہو گیا۔

بھئی اس کے بعد ایک سطر چھوڑ کر اس سے نیچے آرہا ہے بَلْ صَارَ بِمَعْنَى إِنْ، تو یہ لَوْ اپنے ماضی کے معنیٰ میں نہ رہا بَلْ صَارَ بِمَعْنَى إِنْ بلکہ کس کے معنیٰ میں ہو گیا؟ إِنْ کے معنیٰ میں ہو گیا فِي حَقِّ الِاسْتِقْبَالِ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ یعنی استقبال یعنی مستقبل کے حق میں فقہاء کے عرف میں، فقہاء کے عرف میں یہ کس معنیٰ میں ہو گیا؟ مستقبل کے معنیٰ میں ہو گیا بھئی۔ درمیان میں بتلا رہے ہیں ماضی کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور کس طرح ہوتا ہے وہ بیان کر رہے ہیں بھئی۔ کہتے ہیں پھر اوپر دیکھیے کہ وہ معنیٰ ماضی کا معنیٰ ہے بِمَعْنَى بایں معنیٰ کہ أَنَّ انْتِفَاءَ الْجَزَاءِ فِي الْخَارِجِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ کہ جزا کا انتفاء ہے خارج میں یعنی خارج میں جزا نہیں۔ لَوْ جِئْتَنِي لَأَكْرَمْتُكَ جزا کیا ہے؟ لَأَكْرَمْتُكَ، اور خارج میں یہ جزا نہیں ہے منتفی، کیا ترجمہ میں نے کیا تھا لَوْ جِئْتَنِي لَأَكْرَمْتُكَ؟ اگر آپ میرے پاس آئے ہوتے تو میں نے آپ کا اکرام کیا ہوتا، تو معلوم ہوا اکرام کیا ہے؟ منتفی ہے۔ کیوں منتفی ہے؟ کیونکہ شرط یعنی اول کیا ہے؟ منتفی ہے۔ یہی بیان کر رہے ہیں بِمَعْنَى أَنَّ انْتِفَاءَ الْجَزَاءِ فِي الْخَارِجِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي یعنی کہ جزا کا انتفاء جو ہے یعنی جزا کا منتفی ہونا خارج میں ہے فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي کس زمانے میں؟ زمانۂ ماضی میں ہے بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ بوجہ شرط کے منتفی ہونے کے كَمَا هُوَ عِنْدَ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ جیسے کہ یہ اہلِ عربیت کے نزدیک ہے، اہلِ عربیت بھئی یعنی عربی زبان والوں کے نزدیک بھئی۔

أَوْ یا پھر یہ: أَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِي الْمَاضِي لِأَجْلِ انْتِفَاءِ الْجَزَاءِ، یا بایں معنیٰ اس کا عطف بھی اوپر والے أَنَّ انْتِفَاءَ الْجَزَاءِ پر ہے کہ أَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِي الْمَاضِي کہ شرط منتفی ہے ماضی میں لِأَجْلِ انْتِفَاءِ الْجَزَاءِ بوجہ جزا کے منتفی ہونے کے كَمَا هُوَ عِنْدَ أَرْبَابِ الْمَعْقُولِ جیسے کہ یہ اہلِ معقول کے نزدیک ہے یعنی مناطقہ وغیرہ کے نزدیک بھئی۔ کس کے نزدیک؟ مناطقہ۔ بھئی دیکھیے اہلِ عربیت کہتے ہیں لَوْ آتا ہے انتفائے ثانی کے لیے بوجہ انتفائے اول کے، یعنی اول سبب ہوتا ہے ثانی کا، اول سبب اور ثانی مسبب۔ بھئی مسبب منتفی ہے، کیوں منتفی ہے؟ اول یعنی سبب منتفی ہے، جب سبب نہیں ہے تو مسبب بھی نہیں۔ جبکہ اربابِ عقول یعنی مناطقہ وغیرہ جو ہیں وہ کہتے ہیں لَوْ آتا ہے انتفائے اول کے لیے بوجہ انتفائے ثانی

کے، وہ عکس کرتے ہیں۔ پہلوں نے کیا کہا تھا؟ انتفائے ثانی ہوتا ہے کس وجہ سے؟ انتفائے اول کی وجہ سے، یہ اس کا عکس کرتے ہیں کہتے ہیں انتفائے اول ہوتا ہے کس کی وجہ سے؟ انتفائے ثانی کی وجہ سے۔ یعنی کیا معنیٰ کریں گے؟ بھئی دیکھیے ان میں فرق اس لیے کہ ایک کہتا ہے اول سبب ہے ثانی کے انتفاء کے لیے، دوسرے کہتے ہیں مناطِقہ کہتے ہیں کہ ثانی سبب ہے اول کے، بھئی یہ استدلال کے طور پر لَوْ کو لیتے ہیں بھئی۔ ایک لَوْ استدلالی ہے یعنی استدلال کیا جائے جیسے بطورِ دلیل کے ذکر کیا جائے بھئی، دلیل کے طور پر۔ دلیل کے طور پر لَوْ کو استعمال کیا جاتا ہے اور اس وقت اول پر دلیل بنائی جاتی ہے ثانی کے انتفاء کی وجہ سے کہ اول منتفی ہے اس لیے کہ ثانی منتفی ہے۔ تو یہ لَوْ استدلالی ہے بھئی دونوں میں فرق، وہ لَوْ عام شرط کے لیے ہے تو شرط میں تو اول شرط منتفی ہوتی ہے تو جزا بھی کیا ہوتی ہے؟ منتفی، اور یہ لَوْ استدلالی ہے استدلال کے طریقے پر کہ یہاں پر ثانی کے انتفاء کے ذریعے استدلال کیا جاتا ہے اول کے انتفاء پر۔ جیسے دیکھیے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں بھئی بطورِ دلیل کے ذکر کر رہے ہیں بھئی اللہ تعالیٰ: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا، اگر زمین و آسمان میں اور آلہہ ہوتے اللہ کے علاوہ لَفَسَدَتَا تو ان کا نظام فاسد ہو جاتا، اور فساد تو منتفی ہے، ثانی کیا ہے؟ منتفی ہے، معلوم ہوا تعددِ آلہہ بھی منتفی، معلوم ہوا اور آلہہ بھی نہیں ہیں اللہ کے علاوہ اور معبود نہیں ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ فساد کے انتفاء کو دلیل بنایا گیا کس چیز پر؟ تعددِ آلہہ کے منتفی ہونے پر، زیادہ معبودوں کے نہ ہونے پر، تو یہ کیا ہے؟ لَوْ استدلالی ہے استدلال کے لیے بھئی۔

جی تو یہاں درمیان میں یہ لَوْ کے معنیٰ بیان کر دیے، اب پھر وہی بات میں نے بھئی بَلْ صَارَ آگے جو آرہا ہے بَلْ صَارَ بِمَعْنَى إِنْ میں نے بتلایا تھا اس کا تعلق کس سے ہے؟ يَعْنِي أَنَّ لَوْ لَمْ يَبْقَ عَلَى مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ بَلْ صَارَ بِمَعْنَى إِنْ بھئی۔ درمیان میں انہوں نے کچھ اس کے معنیٰ کہ یہ ماضی کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور کس کس طرح ہوتا ہے وہ بیان کیا تھا میں نے اسی لیے پہلے یہ سمجھا دیا تاکہ ربط رہے عبارت میں بھئی۔ تو یہ اپنے معنیٰ اصلی میں نہ رہے گا بلکہ ہو جائے گا إِنْ کے معنیٰ میں فِي حَقِّ الِاسْتِقْبَالِ زمانۂ مستقبل کے حق میں فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ کس کے عرف میں؟ فقہاء کے عرف میں۔ یہ تو صاحبین کے نزدیک ہے، وہ فرماتے ہیں اگر کسی نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ تو اس صورت میں یہ لَوْ کس معنیٰ میں ہو گا؟ إِنْ کے معنیٰ میں ہو جائے گا بھئی اور مسئلہ اسی طرح بنے گا جیسے إِنْ کی صورت میں ہوتا تھا۔ جبکہ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ ان سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے بھئی کہ لَوْ کی صورت میں مسئلہ کس طرح ہو گا بھئی۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں وَلَمْ يُرْوَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى رَحْمَةً وَّاسِعَةً فِي هٰذَا الْبَابِ شَيْءٌ أَصْلًا اور روایت نہیں کیا گیا امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس باب کے اندر شَيْءٌ کوئی چیز أَصْلًا سرے سے، ان سے سرے سے اس باب میں کوئی چیز روایت ہی نہیں کی گئی۔

وَكَيْفَ لِلسُّؤَالِ عَنِ الْحَالِ اور كَيْفَ جو ہے وہ سوال کے لیے آتا ہے حالت کے بارے میں، حالت کے بارے میں

سوال کرنے کے لیے آتا ہے كَيْفَ فِي أَصْلِ وَضْعِ اللُّغَةِ اصلِ وضعِ لغت میں بھئی، یعنی اس کو اس لیے وضع کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعے سوال کیا جائے حالت کے بارے میں۔ اور یاد رکھیے ایسی حالت مراد ہوگی جو اپنے اختیار میں نہ ہو، جو اپنے اختیار میں نہ ہو۔ تَقُولُ آپ کہتے ہیں كَيْفَ زَيْدٌ زید کیسا ہے یعنی اس کا کیا حال ہے؟ أَيْ صَحِيحٌ أَمْ سَقِيمٌ یعنی تندرست ہے یا بیمار ہے۔ تو میں نے بتایا کس حال کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے؟ جو انسان کے اپنے اختیار میں نہ ہو۔ بعض احوال انسان کے اختیار میں ہیں بعض احوال انسان کے اختیار میں نہیں۔ چنانچہ آپ کہتے ہیں مَتَى تَجْلِسْ أَجْلِسْ جب آپ بیٹھو گے میں بھی بیٹھوں گا، یہ بیٹھنا یہ حالت ہے یہ آپ کے اختیار میں ہے بھئی، لیکن آپ یہ نہیں کہہ سکتے كَيْفَ تَكُنْ أَكُنْ جس حال میں آپ ہو گے میں بھی اس حال میں ہو جاؤں گا کیونکہ یہ تو آپ کے اختیار میں ہی نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو اس کے ذریعے بس حالت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے۔ فَإِنِ اسْتَقَامَ اگر درست رہے، بھئی کیا درست رہے؟ بتلا رہے ہیں بھئی أَيِ السُّؤَالُ عَنِ الْحَالِ یعنی حالت کے بارے میں سوال، فَبِهَا تو اچھی بات ہے وَإِلَّا بَطَلَ اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر یہ کیا ہو جائے گا؟ باطل۔ یہ إِلَّا کون سا ہے بھئی؟ مستثنیٰ متصل بنے گا یا منقطع بھئی؟ ہاں شاباش، یہ إِلَّا سے پہلے واو آ جائے تو یہ دراصل وہ إِلَّا استثناء والا نہیں ہے بلکہ یہ إِنْ اور لَا سے مرکب ہوتا ہے، إِلَّا أَيْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اس کے ذریعے سوال درست نہ ہو تو بَطَلَ تو كَيْفَ کا لفظ کیا ہو جائے گا؟ باطل ہو جائے گا بھئی، لغو چلا جائے گا۔ لَفْظُ كَيْفَ بتلا رہے ہیں لَفْظُ كَيْفَ یہ نکال کر بتلا دیا کہ بَطَلَ کے اندر ضمیر کس کو راجع ہے؟ كَيْفَ کے لفظ کو راجع ہے تو لفظِ كَيْفَ باطل ہو جائے گا۔

وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ عَنْهَا أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ۔ بھئی یہاں پر تو مسئلہ ذکر کریں گے سوال تو نہیں ذکر کریں گے، مثلاً ایک آدمی اپنے غلام سے کہتا ہے أَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ۔ اب یہاں تو سوال نہیں کیا جا رہا تو یہاں انہوں نے تو کہا اگر سوال کرنا صحیح ہو تو پھر اچھی بات ہے كَيْفَ اپنے معنیٰ میں رہے گا، بھئی یہاں تو سوال ہے ہی نہیں۔ نظر ہے مسئلے پر بھئی؟ أَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ تو یہاں تو سوال تو وہ نہیں کر رہا نہ سوال کے بارے میں ہماری بحث ہے بھئی، مسائل کے بارے میں بحث کر رہے ہیں کہ اگر یہ کہا کسی نے تو کس طرح مسئلہ ہو گا یہ لفظ استعمال کیا تو کس طرح مسئلہ ہو گا۔ تو پھر یہاں سوال کے درست ہونے کا کیا معنیٰ؟ بتلا رہے ہیں بھئی کہ سوال کے درست ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ جس چیز کو ذکر کیا جا رہا ہے اس كَيْفَ کے ساتھ اس کی کئی حالتیں ہوں بھئی، وہ حالتوں والی ہو، وہ کیفیتوں والی ہو۔ اگر وہ حالتوں اور کیفیت والی ہے تو معلوم ہوا سوال کرنا صحیح ہے تو معلوم ہوا كَيْفَ اپنے معنیٰ میں ہو گا اپنے معنیٰ کا فائدہ دے گا، اگر اس چیز کے احوال ہی نہیں ہیں تو پھر كَيْفَ بھی لغو چلا جائے گا۔ بھئی ایک چیز کے احوال ہوں تو كَيْفَ کے ذریعے سوال کیا جا سکتا ہے، اگر ایک چیز کے احوال ہی نہیں ہیں تو كَيْفَ کے ذریعے سوال کرنا بھی صحیح نہیں۔ تو لہٰذا سوال کے درست ہونے کا معنیٰ کیا ہوا کہ وہ چیز جس کو كَيْفَ کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے وہ کیا ہونی چاہیے؟ احوال والی ہونی چاہیے، مختلف احوال مختلف صفات

والی ہونی چاہیے بھئی، چاہے سوال ہو وہاں پر یا نہ ہو بھئی۔

دیکھیے وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ عَنْهَا اور اس چیز کے بارے میں سوال کے درست ہونے سے مراد یہ ہے أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَّحَالٍ کہ وہ چیز کیفیت والی ہو وَحَالٍ، حَالٍ کا عطف كَيْفِيَّةٍ پر ہے أَيْ ذَا حَالٍ کہ وہ چیز کیفیت والی اور حال والی ہو مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ قطعِ نظر کرتے ہوئے اس بات سے کہ أَنْ يَكُونَ ثَمَّ سُؤَالٌ أَوْ لَا کہ وہاں پر کوئی سوال ہو یا سوال نہ ہو۔ سوال کیا جائے یا سوال نہ کیا جائے اس سے بحث نہیں، بس وہ چیز کیا ہونی چاہیے؟ احوال والی ہونی چاہیے کیفیتوں والی ہونی چاہیے اس میں کئی کیفیتیں ہوں یعنی اس کے بارے میں سوال کرنا صحیح ہو، اگرچہ آپ اس وقت سوال نہیں کر رہے لیکن بہرحال وہاں سوال کیا جا سکے اس کے مختلف احوال ہوں بھئی۔ مثال آگے ذکر کریں گے بھئی دیکھیے کہتے ہیں اگر کوئی شخص اپنے غلام کو کہتا ہے أَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ تو آزاد ہے كَيْفَ شِئْتَ، اب یہاں کہتے ہیں جب آزادی آ جائے واقع ہو جائے تو اس کے کوئی احوال نہیں، مختلف احوال نہیں ہیں ایک ہی آزادی آئے گی بھئی، کیفیتیں نہیں ہیں۔ تو لہٰذا یہاں كَيْفَ کا لفظ جو ہے وہ لغو چلا جائے گا اور غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا کس قول کے اندر؟ أَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ، کیونکہ آزادی جب واقع ہو جائے تو اس کے کوئی احوال نہیں ہیں کہ وہ مختلف ہو ایک آزادی دوسری طرح کی ہو ایک آزادی دوسری طرح کی ہو، نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اگرچہ پہلے مختلف ہو سکتی ہے آقا غلام کو کہتا ہے مال لے کے آ تو پھر آزاد کروں گا، یا کہتا ہے میں ویسے ہی آزاد کرتا ہوں، یا کہتا ہے میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے، وہ پہلے کی باتیں ہیں، جب آزادی آئی اس کے بعد اس کے احوال مختلف نہیں سب میں ایک ہی جیسی آزادی آئے گی۔ جبکہ اس کے مقابلے میں طلاق کے احوال ہیں واقع ہونے کے بعد بھی: طلاق ہو سکتا ہے کیا ہو؟ رجعی ہو، ہو سکتا ہے کیا ہو؟ بائن ہو، ہو سکتا ہے ایک ہو، ہو سکتا ہے دو ہوں، ہو سکتا ہے تین ہوں وغیرہ، تو واقع ہونے کے بعد بھی طلاق کے احوال مختلف ہیں لیکن آزادی کے احوال مختلف نہیں۔ لہٰذا آزادی کے ساتھ كَيْفَ کا لفظ ذکر کرے گا تو وہ لغو چلا جائے گا کوئی فائدہ نہیں دے گا اور غلام تو اسی وقت آزاد ہو جائے گا۔

جبکہ اس کے مقابلے میں اگر بیوی کو کوئی شخص یوں کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ، أَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ تو آگے بتلائیں گے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں: ایک اصل ایک وصف۔ اصل یعنی اصلِ طلاق، طلاق تو ابھی واقع ہو جائے گی، جبکہ کیفیت كَيْفَ شِئْتِ جیسے تو چاہے، کس چیز کو عورت کے سپرد کر رہا ہے؟ کیفیت کو اس کے سپرد کر رہا ہے تو کیفیت عورت کے سپرد ہو گی اصلِ طلاق ابھی واقع ہو جائے گی وہ جس کیفیت پر چاہے یعنی رجعی تو ہو گی ہی وہ بائنہ چاہتی ہے یا نہیں اور تین چاہتی ہے یا نہیں۔ لیکن پھر خاوند کی بھی نیت کا اعتبار کرنا پڑے گا اس لیے کیونکہ یہ حق دینے والا اس کو کون ہے؟ خاوند، لہٰذا ضروری ہے کہ عورت کی نیت خاوند کی نیت کے موافق ہو جائے تو پھر اس کے مطابق طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر عورت کی نیت خاوند کی نیت کے مطابق نہ ہوئی تو خاوند کی نیت اور عورت کی نیت

اور، اور إِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا دونوں کیا ہو جائیں گی؟ ساقط ہو جائیں گی، تو وہ كَيْفَ شِئْتِ کا فائدہ ختم ہو گیا۔ تَعَارَضَا تَسَاقَطَا کی وجہ سے كَيْفَ شِئْتِ کا فائدہ کیا ہوا؟ ختم، اور أَنْتِ طَالِقٌ سے تو ایک طلاق ہو چکی تھی وہ اسی طرح رہے گی یعنی رجعی ہو کر رہے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَالْمُرَادُ بِاسْتِقَامَةِ السُّؤَالِ عَنْهَا اس چیز کے بارے میں سوال کے درست ہونے کا معنیٰ یہ ہے أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَّحَالٍ کہ وہ چیز کیفیت والی اور حال والی ہو مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ أَنْ يَكُونَ ثَمَّ سُؤَالٌ أَوْ لَا قطعِ نظر اس بات سے کہ وہاں پر کوئی سوال ہو یا نہ ہو كَمَا فِي الطَّلَاقِ جیسے کس کے اندر ہے؟ طلاق کے اندر کہ طلاق کیفیت والی اور حال والی ہے یعنی واقع ہونے کے بعد بھی اس کے احوال ہیں۔ وَبِعَدَمِ اسْتِقَامَتِهِ اور اس چیز کے بارے میں سوال کے درست نہ ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ أَنْ لَّا يَكُونَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّةٍ وَّحَالٍ کہ وہ چیز کیفیت اور حال والی نہ ہو كَمَا فِي الْعَتَاقِ جیسے کس کے اندر؟ عتاق۔ بھئی یہ لفظ عِتَاق رائج ہے لیکن میں پہلے بھی بتا چکا ہوں صحیح لفظ کیا ہے؟ عَتَاق ہے، كَمَا فِي الْعَتَاقِ جیسے کہ آزادی کے اندر ہے عَلَى رَأْيِهِ أَيْ عَلَى رَأْيِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ کس کی رائے میں؟ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی، ان کے نزدیک عتاق کیفیت والی نہیں لہٰذا كَيْفَ کا لفظ لغو چلا جائے گا اور طلاق کیفیت والی ہے لہٰذا وہاں كَيْفَ کا لفظ لغو نہیں جائے گا۔

ثُمَّ بَيَّنَ كِلَا الْمِثَالَيْنِ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفِّ پھر بیان کیا مصنف نے دونوں مثالوں کو، پھر مصنف نے دونوں مثالیں بیان کیں عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفِّ لف کی ترتیب کے بغیر یعنی اس کی ترتیب نہیں رکھی کیونکہ پہلے کیا کہا تھا؟ فَإِنِ اسْتَقَامَ اگر سوال درست ہو سکے یعنی اس چیز میں کیفیتیں ہوں اور کیفیتیں کس میں ہیں؟ طلاق میں ہیں، لہٰذا طلاق کو پہلے ذکر ہونا چاہیے تھا اس کی مثال کو، وَإِلَّا بَطَلَ ورنہ کیا ہو جائے گا؟ كَيْفَ کا لفظ باطل ہو جائے گا اور یہ کس میں باطل ہو رہا تھا؟ عتاق کے اندر، تو پہلے طلاق کی مثال آنی چاہیے تھی پھر عتاق کی لیکن مصنف نے پہلے عتاق کی مثال ذکر کی اور پھر طلاق کی تو یہ غیرِ ترتیبِ لف ہوا بھئی۔ فَقَالَ پس مصنف فرماتے ہیں وَلِذٰلِكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ أَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ إِنَّهُ إِيقَاعٌ اور اسی وجہ سے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کسی شخص کے اس قول میں أَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شِئْتَ اس میں فرماتے ہیں إِنَّهُ إِيقَاعٌ، یہ مقولہ آگیا قول کا بھئی اور قول کے بعد کیا پڑھتے ہیں؟ إِنَّ پڑھتے ہیں تو إِنَّ یہاں پڑھیں گے کہ یہ قول جو ہے إِيقَاعٌ عتاق کا واقع کرنا ہے۔ مِثَالٌ لِّبُطْلَانِ لَفْظِ كَيْفَ یہ كَيْفَ کے لفظ کے بطلان کی مثال ہے جس میں كَيْفَ کا لفظ کیا ہو رہا ہے؟ باطل، فَإِنَّ الْعِتْقَ لَيْسَ ذَا حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ اس لیے کیونکہ آزادی وہ حال والی نہیں ہے امام صاحب کے نزدیک، وَكَوْنُهُ مُدَبَّرًا وَّمُكَاتَبًا وَّعَلَى مَالٍ وَّغَيْرِ مَالٍ عَوَارِضُ لَهُ اور اس غلام کا مدبر ہونا یا مکاتب ہونا یا مال پر ہونا اس کی آزادی کا یا غیرِ مال پر ہونا عَوَارِضُ لَهُ یہ تو اس آزادی کے عوارض ہیں یہ احوال نہیں ہیں، یہ عوارض ہیں یہ آزادی سے پہلے کے ہیں تو اس لیے ان کو عوارض کہا اور بعد میں اس کے کوئی احوال نہیں سب صورتوں میں ایک ہی

جیسی آزادی آئے گی فَلَا يُعْتَبَرُ تو ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا فَيَلْغُو كَيْفَ شِئْتَ تو كَيْفَ شِئْتَ کا لفظ لغو ہو جائے گا وَيَقَعُ الْعِتْقُ فِي الْحَالِ اور آزادی فی الحال واقع ہو جائے گی۔

وَفِي الطَّلَاقِ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ اور طلاق کی صورت میں ایک طلاق واقع ہو جائے گی، میں نے بتلایا بھئی اگر خاوند نے کیا کہا أَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ تو ایک طلاق تو اسی وقت واقع ہو جائے گی اور کیفیت کس کے سپرد ہو گئی؟ عورت کے سپرد ہو گئی اس میں اس کا اختیار ہو گا۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ طلاق کے اندر ایک طلاق واقع ہو جائے گی وَيَبْقَى الْفَضْلُ فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرِ مُفَوَّضًا إِلَيْهَا اور باقی رہے گی زیادتی، بھئی ایک تو ہے اصل اور ایک ہے وصف، تو اصل تو واقع ہو جائے گی اور جو زائد چیز ہے یعنی وصف اور مقدار وہ عورت کے سپرد ہو جائے گی کہ وہ بائنہ چاہتی ہے یا بائنہ نہیں چاہتی اور تعداد تین چاہتی ہے یا نہیں وہ عورت کے سپرد ہو گا۔ تو ایک ہے اصلِ طلاق اور یہ باقی وصف اور قدر کیا ہیں؟ زائد ہیں اس پر یہ احوال ہیں۔ تو یہ معنیٰ ہے وَيَبْقَى الْفَضْلُ اور فضل جو زیادتی ہے وہ باقی رہے گی، بھئی کس چیز میں زیادتی؟ کہتے ہیں فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرِ وصف اور قدر مقدار کے اندر یہ باقی رہیں گے مُفَوَّضًا إِلَيْهَا اس عورت کے سپرد ہو کر بِشَرْطِ نِيَّةِ الزَّوْجِ خاوند کی نیت کی شرط کے ساتھ، میں نے بتایا کہ کیا ضروری ہے اس عورت کی نیت کس کے مطابق ہو؟ خاوند کی نیت کے مطابق ہو تو پھر اس کے مطابق طلاق ہو گی ورنہ نہیں بھئی۔ مِثَالٌ لِّاسْتِقَامَةِ الْحَالِ یہ مثال ہے حال کے درست ہونے کی یعنی جس میں حال درست ہے بھئی کیونکہ طلاق کیفیت والی ہے۔

فَإِنَّ الطَّلَاقَ ذُو حَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ پس بے شک طلاق جو ہے وہ حال والی ہے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ بھئی حال والی ہے کیا معنیٰ؟ مِنْ بیانیہ ہے: مِنْ كَوْنِهِ رَجْعِيًّا أَوْ بَائِنًا یعنی اس کا رجعی یا بائن ہونا، خَفِيفَةً أَوْ غَلِيظَةً اس کا خفیفہ یا غلیظہ ہونا، خفیفہ ہلکی غلیظہ سخت یعنی تین طلاقیں ہیں ان کو غلیظہ کہتے ہیں، اس کا خفیفہ یا غلیظہ ہونا، عَلَى مَالٍ أَوْ غَيْرِ مَالٍ اس کا مال پر یا غیرِ مال پر ہونا، یہ احوال ہیں اس کے۔ فَيَقَعُ نَفْسُ الطَّلَاقِ بِمُجَرَّدِ التَّكَلُّمِ تو نفسِ طلاق محض تکلم سے ہی واقع ہو جائے گی بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ، أَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ کے ذریعے ہی کیا ہو جائے گی؟ نفسِ طلاق تو اسی سے واقع ہو جائے گی وَيَكُونُ بَاقِي التَّفْوِيضِ إِلَيْهَا اور باقی تفویض کس کو ہو گی؟ عورت کے باقی سپرد ہو جائے گی فِي حَقِّ الْحَالِ کس کے حق میں؟ اس حال کے حق میں الَّذِي هُوَ مَدْلُولُ كَيْفَ جو کس کا مدلول ہے؟ كَيْفَ، یعنی كَيْفَ کا جو مدلول ہے اور كَيْفَ کس لیے آتا ہے؟ حال کے لیے، تو احوال عورت کے سپرد ہو جائیں گے اور نفسِ طلاق واقع ہو جائے گی۔ وَهُوَ بھئی خود بتلا رہے ہیں وہ كَيْفَ کا مدلول وہ کیا ہے وہ حال، کہتے ہیں وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ وہ کیا ہے؟ وصف کی زیادتی وہ جو زائد وصف ہے أَعْنِي كَوْنَهُ بَائِنًا یعنی اس کا بائن ہونا طلاق کا، وَالْقَدْرِ اس کا عطف ہے الْوَصْفِ پر بھئی: فَضْلُ الْوَصْفِ وَفَضْلُ الْقَدْرِ وصف اور مقدار کی جو زیادتی ہے۔ بھئی وصف کی زیادتی بتلا دیا کیا ہے؟ یعنی اس طلاق کا بائن ہونا، اور مقدار کیا ہے؟ کہتے ہیں أَعْنِي كَوْنَهُ ثَلَاثًا یعنی اس طلاق کا تین ہونا وَاثْنَيْنِ اور دو ہونا، تو یہ عورت کے سپرد ہے إِذَا وَافَقَ نِيَّةَ الزَّوْجِ جبکہ وہ کس کے موافق ہو؟ خاوند کی نیت کے مطابق ہو۔

فَإِنِ اتَّفَقَ نِيَّتُهُمَا پس اگر متفق ہو گئیں دونوں کی نیتیں، جو خاوند نے نیت کی ہے وہی عورت نے بھی نیت کر لی يَقَعُ مَا نَوَيَا تو واقع ہو جائے گا وہ جس کی ان دونوں نے نیت کی ہے۔ وَإِنِ اخْتَلَفَتْ اور اگر دونوں میں اختلاف ہوا ایک کی نیت اور ہے دوسرے کی نیت اور، فَلَا بُدَّ مِنْ اعْتِبَارِ النِّيَّتَيْنِ تو پھر ضروری ہے دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا۔ جب دونوں نیتوں کا اعتبار کیا تو ایک نیت کچھ اور ہے دوسری نیت کچھ اور ہے تو دونوں میں کیا آگیا؟ تعارض، اور إِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا دونوں ساقط ہو جائیں گی۔ یہی بیان کر رہے ہیں تو کہتے ہیں جب دونوں مختلف ہو جائیں فَلَا بُدَّ مِنْ اعْتِبَارِ النِّيَّتَيْنِ تو ضروری ہے دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا فَإِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا پس جب دونوں متعارض ہوں گی تو ساقط ہو جائیں گی دونوں فَبَقِيَ أَصْلُ الطَّلَاقِ الَّذِي هُوَ الرَّجْعِيُّ تو باقی رہے گی وہ اصلِ طلاق جو کہ رجعی ہے۔

فَإِنْ نَوَتِ الثِّنْتَيْنِ اگر بیوی نے نیت کی دو طلاقوں کی وَنَوَاهُمَا أَيْضًا اور خاوند نے بھی ان دو کی نیت کی، بیوی نے بھی دو طلاقوں کی نیت کی اور خاوند نے بھی، لَا يَقَعُ پھر واقع نہیں ہو گی، وہی ایک ہی ہو گی رجعی۔ بھئی کیوں؟ اب تو دونوں کی نیت موافق ہے ایک دوسرے کے! کہتے ہیں بھئی خاوند کے لفظوں کو دیکھیں ذرا، خاوند نے کیا کہا تھا؟ أَنْتِ طَالِقٌ، أَنْتِ طَالِقٌ تجھے طلاق ہے تو اس نے طلاق کا لفظ استعمال کیا اور طلاق یہ اسمِ جنس ہے، کیا ہے؟ اسمِ جنس ہے۔ طَالِقٌ تو طلاق والی ہے تو طلاق مصدر پر دلالت ہوئی یا نہ ہوئی؟ طلاق مصدر پر دلالت ہوئی تو طلاق والی ہے، اور طلاق ہے مصدر اور مصدر اسمِ جنس ہے اور اسمِ جنس کا اطلاق قلیل اور کثیر پر ہوتا ہے: قلیل پر یعنی ایک فرد پر بھی ہوتا ہے اور کثیر یعنی تمام افراد پر بھی ہوتا ہے۔ تو ایک طلاق بھی اس سے مراد لے سکتے ہیں اور تینوں طلاقیں بھی مجموعہ بھی مراد لے سکتے ہیں لیکن کوئی عدد مراد نہیں لے سکتے۔ یہ بحث پیچھے گزر چکی ہے بھئی کہ اسمِ جنس کے ذریعے ایک کی نیت بھی صحیح اور سارے مجموعے کی بھی نیت صحیح۔ بھئی اس لیے کیونکہ لفظ مفرد ہے، طلاق مصدر آیا نا تو اس نے ایک پہ دلالت کرنی ہے، تو ایک جو ہے ہی ایک وہ تو حقیقی اس کا فردِ حقیقی ہوا اور جو تین طلاقیں ہیں وہ سارا مجموعہ ہے تو وہ بھی فردِ حکمی ہے۔ تو ایک فردِ حقیقی ہوا ایک فردِ حکمی، تو طلاق مصدر ہے اور مصدر مفرد ہے اسمِ جنس ہے اس نے ایک فرد پہ دلالت کرنی ہے عدد پہ یہ دلالت نہیں کرے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور فرد دو قسم پر ہیں: ایک فردِ حقیقی حقیقتاً جو ایک ہو، اور ایک فردِ حکمی کہ سارے افراد کو ملایا یہ بھی ایک ہے۔ بھئی کس طرح ایک ہے؟ یعنی یہ سارا ایک ہی جنس ہے یہ ساری بھئی، یہ ساری کیا ہے؟ ایک ہی جنس ہے، اس اعتبار سے دیکھو ایک ہونے کا معنیٰ آگیا یا نہیں؟ تو یہ حکماً ایک فرد ہے اگرچہ حقیقتاً تو نہیں لیکن یہ سارا مجموعہ کیا ہے؟ حکماً ایک فرد۔ بھئی یہ مثال پہلے بھی گزر چکی، یہاں چونکہ طلاق کے افراد ہی تین ہیں اس لیے بات ذرا سمجھنا مشکل ہو جاتی ہے، فرض کرو دس طلاقیں ہوتیں، فرض کر لو کتنی ہوتیں؟ دس۔ اب دیکھو ایک تو ہوا اس کا فردِ حقیقی اور مجموعہ کتنا؟ دس، تو یہ ایک ہی جنس ہے ساری یہ بھی کیا ہے؟ فرد ہے لیکن یہ حقیقتاً تو نہیں فرد یہ کیا ہے؟ حکماً، اور درمیان والے سارے عدد ہیں، درمیان والے سارے عدد ہیں۔ تو لہٰذا اسمِ جنس لائے اور اسمِ جنس اس کا اطلاق قلیل پر بھی ہوتا ہے

اور کثیر پر: قلیل سے مراد فردِ حقیقی، کثیر سے مراد ساروں کا مجموعہ۔ لہٰذا ایک تو قطعی مراد ہے اس سے ایک طلاق تو ضرور آئے گی، سارا مجموعہ مثلاً فرض کریں کتنی تھیں؟ دس، کل کتنی فرض کیں آپ نے؟ دس، تو دس کی بھی اگر وہ نیت کرتا وہ دس بھی آجاتیں کیونکہ وہ بھی ایک ہی ہے لیکن کون سا فرد ہے؟ فردِ حکمی، لیکن درمیان والے وہ کسی کی بھی نیت کرتا تو کوئی بھی طلاق واقع نہ ہوتی کیونکہ یہ اسمِ جنس ہے اسمِ جنس ایک پر بھی دلالت کرتا ہے سارے مجموعے پر بھی دلالت کرتا ہے لیکن درمیان والے کسی پر یہ دلالت نہیں کرتا نہ اس کا احتمال ہے۔ جب لفظ میں ایک چیز کا احتمال ہی نہیں ہے تو اس کی نیت کرنا بھی درست نہیں، نیت کر بھی لو بھئی یہ اس پہ دلالت ہی نہیں کر رہا اس کا اس میں احتمال ہی نہیں ہے تو لہٰذا نیت کرنا بھی صحیح نہیں۔ تو یہاں پر دیکھو تین طلاقیں ہیں: اب خاوند ایک کی نیت کر رہا ہے تو ایک تو فردِ حقیقی ہے، تینوں کی نیت کرلے تو ایک فردِ حقیقی اور تین فردِ حکمی تو تین کی نیت کرنا بھی صحیح، لیکن دو تو ایک محضِ عدد ہے درمیان والا جس کا لفظ میں کوئی احتمال ہی نہیں ہے، جب لفظ میں احتمال نہیں ہے تو نیت کر بھی لے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ لہٰذا اسی لیے انہوں نے بتلایا آپ کو کہ اگر دو کی نیت کی خاوند اور بیوی دونوں نے کرلی پھر بھی یہ نیت صحیح نہیں دو واقع نہیں ہوں گی اس لیے کیونکہ دو ایک محضِ عدد ہے لفظ میں اس کا احتمال ہی نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں فَإِنْ نَوَتِ الثِّنْتَيْنِ اگر نیت کرلی اس بیوی نے دو طلاقوں کی وَنَوَاهُمَا أَيْضًا اور خاوند نے بھی ان دو کی نیت کرلی لَا يَقَعُ تو پھر دو واقع نہیں ہوں گی لِأَنَّهُ عَدَدٌ مَّحْضٌ اس لیے کیونکہ وہ کیا ہے؟ عددِ محض، نہ تو وہ فردِ حقیقی ہے نہ فردِ حکمی یہ تو عددِ محض ہے لَيْسَ مَدْلُولًا لِّلَّفْظِ یہ لفظ کا مدلول نہیں ہے۔ وَأَمَّا الثَّلَاثُ باقی تین؟ بھئی خاوند نے بھی تین کی نیت کی بیوی نے بھی تین کی نیت کی آپ کہتے ہیں تین واقع ہو جائیں گی، تو یہ بھی تو لفظ کا مدلول نہیں ہے! تو میں نے ابھی بیان کر دیا کہ ٹھیک ہے لفظ کا مدلول تو نہیں لیکن احتمال تو ہے کیونکہ یہ فردِ حکمی تو ہے تو لہٰذا اس میں نیت صحیح ہو جائے گی۔ وہی اب شارح بھی بیان کر رہے ہیں وَأَمَّا الثَّلَاثُ اور باقی تین جو ہیں طلاقیں فَإِنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَيْضًا مَدْلُولَ اللَّفْظِ اگرچہ یہ بھی لفظ کا مدلول نہیں ہے لٰكِنَّهُ وَاحِدٌ اعْتِبَارِيٌّ لیکن یہ کیا ہے؟ واحدِ اعتباری ہے یعنی ہم نے اس کو کیا اعتبار کرلیا؟ واحد یعنی فردِ حکمی ہے مِمَّا احْتَمَلَهُ اللَّفْظُ عِنْدَ وُجُودِ الدَّلِيلِ هَاهُنَا جس کا لفظ احتمال رکھتا ہے دلیل کے پائے جانے کے وقت میں هَاهُنَا یہاں پر، یہاں پر دلیل کے پائے جانے کے وقت میں۔ بھئی لفظ میں اس کا احتمال تو تھا اور یہاں دلیل بھی موجود ہے، دلیل کیا؟ كَيْفَ کا لفظ ہے بھئی، كَيْفَ کا لفظ بھئی۔ لفظ میں احتمال بھی تھا اور اس پر پھر دلیل بھی آگئی تو وہ احتمال ثابت ہو جائے گا بھئی۔ دلیل ہے یہاں پر هُوَ لَفْظُ كَيْفَ وہ کیا ہے؟ كَيْفَ کا لفظ ہے بھئی، كَيْفَ کا لفظ بھئی جیسے تو چاہے بھئی جس طرح تو چاہے۔

وَإِنَّمَا احْتَاجَ إِلَى مُوَافَقَةِ نِيَّةِ الزَّوْجِ یہ سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ کہ خاوند کی نیت کی موافقت کی کیا ضرورت ہے خاوند نے تو سپرد کر دیے احوال کس کے؟ بیوی کے، تو صرف بیوی کی نیت کا اعتبار کرنا چاہیے خاوند کی نیت

کا اعتبار نہیں کرنا چاہیے! کہتے ہیں بھئی خاوند کی نیت کا بھی اعتبار کرنا پڑے گا وجہ یہ کہ خاوند نے کہا جیسے تو چاہے، جیسے تو چاہے، اب دو چیزیں ہیں یہاں پر خاوند کی کیا مراد ہے؟ رجعی اور بائنہ ہونے کے اعتبار سے وہ اختیار دے رہا ہے یا ایک دو اور تین ہونے کے اعتبار سے وہ اختیار دے رہا ہے بھئی، تو دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ سمجھ میں آگئی بات؟ وہ کس اعتبار سے اختیار دے رہا ہے رجعی اور بائنہ ہونے کے اعتبار سے اختیار دے رہا ہے یا عدد کے اعتبار سے اختیار دے رہا ہے تو اس کا پتہ ہی کس سے چلے گا؟ خاوند کی نیت سے پتہ چلے گا اس لیے ہم نے کہا خاوند کی نیت کا اعتبار بھی ضروری ہے۔ وَإِنَّمَا احْتَاجَ إِلَى مُوَافَقَةِ نِيَّةِ الزَّوْجِ اور یہ محتاج ہے خاوند کی نیت کی موافقت کا بھی مَعَ أَنَّهُ فَوَّضَ الْأَحْوَالَ بِيَدِهَا باوجود اس کے کہ اس نے سپرد کر دیے احوال عورت کے لِأَنَّ حَالَةَ مَشِيئَتِهَا مُشْتَرَكَةٌ اس لیے کیونکہ عورت کی مشیت کی حالت عورت کے چاہنے کی حالت وہ مشترک ہے بَيْنَ الْبَيْنُونَةِ وَالْعَدَدِ بینونت اور عدد دو چیزوں کے درمیان بھئی، مُحْتَاجَةٌ إِلَى، اس مُحْتَاجَةٌ کا عطف ہے مُشْتَرَكَةٌ پر: اس عورت کی مشیت کی حالت مشترک ہے ان دو میں وَمُحْتَاجَةٌ إِلَى النِّيَّةِ اور محتاج ہے اس کے خاوند کی نیت کی لِيَتَعَيَّنَ أَحَدُ مُحْتَمَلَيْهِ تاکہ متعین ہو جائے اس کے دو احتمالوں میں سے ایک بھئی کہ وہ کس چیز میں اختیار دے رہا ہے بینونت میں یا عدد کے اندر بھئی۔

وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا کہتے ہیں یہ سارا مسئلہ یہ ساری صورت اس وقت ہے إِذَا كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا جب وہ عورت کیا ہو؟ مدخول بہا یعنی اس سے صحبت کر چکا ہے، فَإِنْ لَّمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا اگر وہ عورت مدخول بہا نہ ہوئی یعنی اس سے صحبت نہیں کی اور اسے کہا خاوند نے أَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ، کیا مسئلہ تھا؟ طلاق تو ایک اسی وقت واقع ہو جاتی تھی احوال عورت کے سپرد ہوتے تھے اور یہ تو غیرِ مدخول بہا ہے تو جیسے ہی ایک طلاق واقع ہوئی یہ فوراً کیا ہو گئی؟ بائنہ ہو گئی جدا ہو گئی نکاح ختم، اب فوراً چاہے کہیں نکاح کر سکتی ہے عدت بھی کوئی نہیں لہٰذا كَيْفَ شِئْتِ کیا ہوا؟ لغو ہو جائے گا۔ یہی بات کہہ رہے ہیں فَإِنْ لَّمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا اگر وہ عورت مدخول بہا نہ ہوئی تَقَعُ الْوَاحِدَةُ تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی وَتَبِينُ بِهَا اور اس ایک کے ذریعے وہ بائنہ ہو جائے گی وَيَلْغُو قَوْلُهُ كَيْفَ شِئْتِ اور لغو ہو جائے گا خاوند کا قول كَيْفَ شِئْتِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ بوجہ فائدے کے نہ ہونے کے۔

وَقَالَا یہ تو تھا امام صاحب کا مذہب، وَقَالَا اور صاحبین فرماتے ہیں مَا لَمْ يَقْبَلِ الْإِشَارَةَ وہ چیز جو اشارے کو قبول نہ کرے۔ بھئی کچھ چیزیں ہیں جو ظاہراً ہمیں آنکھ سے نظر آتی ہیں ان کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے: یہ کتاب ہے آپ کے سامنے پڑی ہے آپ اس کی طرف اشارہ کر کے کہہ سکتے ہیں یہ کتاب ہے، قلم آپ کے سامنے بلکہ دور ایک چیز نظر آ رہی ہے آپ ہاتھ سے اشارہ کر سکتے ہیں وہ فلاں چیز ہے۔ اور کچھ معانی ہیں جن کی طرف اشارہ نہیں کیا جا سکتا بھئی، عقل میں تو وہ چیز آتی ہے لیکن خارج میں اس کا اپنا کوئی وجود نہیں، خارج میں اپنا وجود نہیں۔ مثلاً اوصاف میں دیکھ لیں اوصاف، بہادری ہے بہادری، بہادری آپ خارج میں اس کی طرف انگلی سے اشارہ کر سکتے ہیں بھئی؟ اس کا الگ کوئی وجود نہیں وہ

تو ایک وصف ہے کسی کی ذات کے ساتھ قائم ہے بھئی اس کا اپنا الگ کوئی وجود نہیں۔ تو بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں ان کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے جن کا اپنا الگ وجود ہوتا ہے اور بعض چیزیں جن کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا۔ تو صاحبین فرماتے ہیں وہ چیز جو اشارے کو قبول نہ کرے یعنی جس کی طرف اشارہ نہ کیا جا سکے فَحَالُهُ وَوَصْفُهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ تو اس کا حال اور وصف بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ اس کے اصل کے درجے میں ہے۔ بھئی دیکھیے طلاق، طلاق کی طرف آپ اشارہ کر سکتے ہیں؟ نہیں، خارج میں کوئی طلاق کا جسم آپ نے دیکھا ہو؟ نہیں بھئی یہ تو ایک معنیٰ ہے قائم ہے اس عورت کے ساتھ جس کو طلاق ہوئی وہ ہے طلاق والی اس کے ساتھ یہ وصف قائم ہے لیکن اس کا اپنا الگ کوئی وجود نہیں، معلوم ہوا اس کی طرف اشارہ نہیں کیا جا سکتا۔

اب آپ پچھلے مسئلے جیسے ذکر ہوا بھئی: طلاق ہے اصل اور رجعی یا بائنہ ہونا ایک یا دو یا تین ہونا یہ اس کے اوصاف ہیں، طلاق کیا ہے؟ اصل، اور یہ دو تین کیا ہیں؟ اوصاف، اور طلاق جو اصل ہے اس کی طرف ہاتھ سے اشارہ ہو سکتا ہے؟ اس کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا۔ تو جب کوئی ایسی چیز ہو جس کی طرف اشارہ نہ ہو سکے تو وہ اصل اور وہ جو اس کے اوصاف ہیں سب ایک ہی چیز کے درجے میں ہیں، سب کیا ہیں؟ ایک ہی چیز کے درجے میں ایک جیسے ہی ہیں بھئی، ایک جیسے ہی ہیں۔ سمجھ میں آئی بات؟ ایک جیسے ہیں۔ بھئی کس طرح ایک جیسے ہیں؟ بھئی دیکھیے ایک ہے اصل ایک ہے وصف: وصف جو ہوتا ہے وصف محتاج ہوتا ہے اصل کا، اصل ہے تو اس کے ساتھ والا وصف بھی ہے اصل ہی نہیں تو اس کے ساتھ والا وصف بھی نہیں۔ مثلاً آپ کہتے ہیں زید بہادر ہے تو زید ہے تو یہ بہادری اس کے ساتھ ہے زید نہیں تو بہادری بھی نہیں، تو وصف جو ہوتا ہے وہ محتاج ہوتا ہے کس کا؟ اصل کا۔ یہ بات تو طے ہے کہ وصف محتاج ہوتا ہے اصل کا، اور یہاں پر اصل ایسا ہے جس کی طرف اشارہ نہیں کیا جا سکتا یعنی وہ آنکھوں سے نظر نہیں آتا تو اس قسم کے اصل کا پتہ اس کے اوصاف سے چلتا ہے۔ وہ اصل جس کی طرف اشارہ نہ ہو سکے اس کا پتہ کس سے چلتا ہے؟ اوصاف سے چلتا ہے۔ مثلاً نکاح ہے، نکاح آپ نے کبھی خارج میں نکاح کا کوئی الگ وجود دیکھا؟ نہیں نکاح کا اپنا وجود نہیں، ہاں نکاح کا پتہ ہمیں اس کے اوصاف سے چلے گا کیا؟ کہ خاوند کے لیے بیوی وہ حلال ہو جائے گی، یہ حلال ہونے سے پتہ چلا کہ نکاح ہے، تو دیکھو اصل کا پتہ کس سے چل رہا ہے؟ وصف سے۔ معلوم ہوا اصل بھی اپنی معرفت میں اپنی پہچان کے اندر محتاج ہو گیا کس کا؟ وصف کا۔ وصف اپنے وجود میں محتاج تھا کس کا؟ اصل کا، اور اصل اپنی معرفت میں محتاج ہوا کس کا؟ وصف کا، تو دونوں ایک جیسے ہو گئے دونوں محتاج ہو گئے ایک دوسرے کے۔ جب دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہو گئے تو ایک چیز کی طرح ہو گئے، جب ایک چیز کی طرح ہو گئے تو جب خاوند نے کہا أَنْتِ طَالِقٌ كَيْفَ شِئْتِ تو احوال سپرد کر رہا ہے عورت کے اور احوال عورت کے سپرد ہیں تو اصل بھی تو وصف کی طرح ہے یہاں تو اصل بھی عورت کے سپرد ہو جائے گا صاحبین فرماتے ہیں۔ امام صاحب نے تو فرمایا تھا طلاق واقع ہو جائے گی، صاحبین فرماتے ہیں طلاق واقع نہیں طلاق بھی کس کے

سپرد ہو گئی؟ عورت کے سپرد ہو گئی۔ فرق سمجھ میں آگیا؟

تو کہتے ہیں وَقَالَا صاحبین فرماتے ہیں مَا لَمْ يَقْبَلِ الْإِشَارَةَ وہ چیز جو اشارے کو قبول نہ کرے فَحَالُهُ وَوَصْفُهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ تو اس کا حال اور وصف کس کے درجے میں ہیں؟ اصل کے درجے میں ہیں فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ تو اصل بھی کیا ہو جائے گا؟ متعلق ہو جائے گا بِتَعَلُّقِهِ أَيْ بِتَعَلُّقِ الْوَصْفِ وصف کے متعلق ہونے سے، وصف کے متعلق ہونے سے۔ وصف کس سے متعلق ہو گیا؟ وصف تو عورت سے متعلق ہو گیا نا کس کے سپرد ہو گیا؟ عورت کے، تو جب وصف اس کے سپرد ہوا تو اصل بھی کیا ہوا اس کے سپرد، یہ معنیٰ ہے فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ تو اصل بھی متعلق ہو جائے گا وصف کے متعلق ہونے کی وجہ سے۔ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا كُلَّ مَا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ الْغَيْرِ الْمَحْسُوسَةِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَنَحْوِهِمَا یعنی صاحبین کے نزدیک ہر وہ چیز جو امورِ شرعیہ غیرِ محسوسہ میں سے ہو، شرعی امور میں سے ہے طلاق عتاق وغیرہ بھئی اور کس میں سے ہو؟ غیرِ محسوس یعنی آنکھوں سے دکھائی نہ دیتے ہوں یعنی جس کی طرف اشارہ نہ ہو سکے جیسے کہ طلاق اور عتاق ہیں وَنَحْوِهِمَا اور اس جیسی اور چیزیں ہیں جیسے نکاح وغیرہ، تو فَالْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةٍ وَّاحِدَةٍ تو حال اور اصل کیا ہیں؟ ایک ہی درجے میں ہیں بھئی ایک چیز کے درجے میں ہیں إِذْ هُمَا غَيْرُ مَحْسُوسَيْنِ اس لیے کیونکہ دونوں کیا ہیں؟ غیرِ محسوس۔ تو إِذْ هُمَا غَيْرُ مَحْسُوسَيْنِ جب دونوں جو ہیں وہ غیرِ محسوس ہیں فَلَا مَعْنَى لِجَعْلِ أَحَدِهِمَا وَاقِعًا وَّالْآخَرِ مَوْقُوفًا تو کوئی معنیٰ نہیں ہے کہ لِجَعْلِ أَحَدِهِمَا وَاقِعًا کہ ایک کو تو واقع قرار دیا جائے وَالْآخَرِ مَوْقُوفًا اور دوسرے کو موقوف۔ امام صاحب نے ایک طلاق کو تو واقع قرار دیا تھا اور وصف کو موقوف قرار دیا تھا، صاحبین فرماتے ہیں جب دونوں غیرِ محسوس ہیں تو ایک کو واقع قرار دینا اور دوسرے کو موقوف قرار دینے کا کوئی معنیٰ نہیں ہے، جب ایک موقوف ہے تو لازمی بات ہے دوسرا بھی کیا ہو گا؟ موقوف ہو گا۔ بَلْ يُعَلَّقُ الْأَصْلُ، بھئی يَتَعَلَّقُ ہونا چاہیے یہاں پر بھئی، سمجھ میں آیا؟ يَتَعَلَّقُ، لیکن چلیے يُعَلَّقُ کر لیں، يَتَعَلَّقُ ہی ہونا چاہیے بھئی، يَتَعَلَّقُ ہونا چاہیے بھئی۔

بَلْ يَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِالْمَشِيئَةِ بلکہ اصل بھی متعلق ہو جائے گا اس عورت کی مشیت کے ساتھ كَمَا تَعَلَّقَ الْوَصْفُ بِهَا جیسے کہ وصف اس عورت کی مشیت سے متعلق ہو گیا تھا۔ جیسے وصف کیا ہے؟ اس عورت کی مشیت سے متعلق ہوا تھا اسی طرح اصل بھی عورت کی مشیت سے متعلق ہو جائے گا۔ تو يَتَعَلَّقُ ہونا چاہیے يُعَلَّقُ نہیں بھئی، کیوں؟ بَلْ يُعَلَّقُ الْأَصْلُ بلکہ اصل بھی معلق کیا جائے گا مشیت کے ساتھ، معلق کیا نہیں جائے گا بھئی اس کے قول کہتے ہی خود بخود کیا ہو جائے گا؟ معلق ہو جائے گا بھئی۔ فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ پس طلاق واقع نہیں ہو گی مَا لَمْ تَشَأْ جب تک وہ عورت نہ چاہے، وَذٰلِكَ لِئَلَّا يَلْزَمَ التَّرْجِيحُ بِلَا مُرَجِّحٍ تاکہ کہیں ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔ ہم نے یہ جو کہا نا کہ طلاق بھی واقع نہیں ہو گی جب تک وہ عورت نہ چاہے، تاکہ کہیں ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے، اس لیے کیونکہ ادھر دیکھیے بھئی ابھی ہم نے بیان کیا وصف اور اصل دونوں کیا ہو گئے؟ ایک دوسرے جیسے ہو گئے، جب دونوں ایک جیسے ہیں ایک دوسرے کی طرح ہیں تو ایک کو کہا جائے وہ عورت کے سپرد اور دوسرا واقع ہو گیا، یہ تو آپ نے کیا کیا؟ ترجیح بلا مرجح، دونوں ایک جیسی چیزیں ہیں اور ایک کو آپ کیا کر رہے ہیں؟

ترجیح دے رہے ہیں دوسرے پر اور کوئی مرجح موجود نہیں ہے، کس دلیل کی بنا پر ایک کو آپ کیا کر رہے ہیں؟ کہہ رہے ہیں واقع ہوا اور صرف ایک کیا ہوا اس کے سپرد ہوا۔ تو کہتے ہیں لِئَلَّا يَلْزَمَ التَّرْجِيحُ بِلَا مُرَجِّحٍ تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے۔

لَا لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ مُمْتَنِعٌ، عَرَضْ لفظ ہے بھئی را پر بھی فتحہ، اس وجہ سے نہیں کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے۔ بھئی یہ بعض اور شارحین نے اس مقام پر تقریر کی تھی شارح ان کو رد فرما رہے ہیں، شارح ان کو رد فرما رہے ہیں۔ اور شارحین کہتے ہیں بھئی کہ بھئی دیکھیے یہاں پر طلاق عورت کی صفت ہے، طلاق کیا ہے؟ عورت کی صفت ہے، تو یہ صفت ہوئی یہ عرض ہوا۔ بھئی عرض اور جوہر جانتے ہو کہ نہیں؟ جوہر اور عرض بھئی منطق میں آپ پڑھ چکے ہوں گے: جوہر وہ جس کا اپنا الگ وجود ہو جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہیں، اور عرض وہ جو جوہر کے ساتھ قائم ہے۔ تو جوہر جس کا اپنا الگ وجود ہے، بھئی یہ جو چیزیں آپ کو خارج میں نظر آرہی ہیں یہ سب کیا ہیں؟ جوہر ہیں، اور وصف جو ان کے ساتھ قائم ہو جیسے بہادری، بہادری کا کوئی اپنا الگ وجود ہے؟ نہیں، مثلاً آپ نے کہا زید بہادر ہے تو زید ہے تو یہ بہادری ہے زید کی، زید نہیں تو یہ بہادری بھی نہیں، ہاں زید کا اپنا الگ وجود ہے وہ اس بہادری وغیرہ کا محتاج نہیں۔ تو جوہر وہ جس کا اپنا الگ وجود ہو اور عرض وہ جس کا اپنا الگ وجود نہ ہو وہ وصف ہوتا ہے بھئی، کیا ہوتا ہے؟ وصف ہوتا ہے غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے وصف ہو کر۔ تو وصف کا اپنا الگ وجود نہیں ہوتا وہ تو خود غیر کا محتاج ہے، تو اس وصف کے ساتھ کوئی اور وصف قائم ہو جائے وصف کا وصف یہ ممتنع ہے مولانا، یہ کیا ہے؟ ممتنع، وصف کا وصف نہیں ہو سکتا۔ کیوں؟ کیونکہ وصف تو محتاج ہوتا ہے کس کا؟ کسی ایسی چیز کا جس کے ساتھ قائم ہو سکے، اور اگر وصف کا وصف ہو تو وہ وصف محتاج ہوا اس دوسرے وصف کا کہ اس کے ساتھ قائم ہو اور یہ تو خود بیچارہ محتاج ہے اس کا اپنا الگ وجود نہیں ہے یہ غیر کا محتاج ہے، تو وصف کے ساتھ وصف بھی قائم نہیں ہو سکتا۔

تو بعض شارحین کہتے ہیں کہ جو ماتن نے تقریر کی فَحَالُهُ وَوَصْفُهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ تو اس کا حال اور وصف کس کے درجے میں ہو جائیں گے؟ اصل کے درجے میں ہو جائیں گے، بھئی یہ کیوں کہا؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ معنیٰ یہ ہے کہ ان میں سے ایک کو عرض اور دوسرے کو اصل نہیں بنا سکتے بلکہ دونوں ہی عرض ہیں، ایک کو اصل بناؤ گے تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ لازم آئے گا۔ ایک کو اصل آپ طلاق کو اصل بنا رہے ہیں طلاق تو خود عرض ہے اس کا اپنا الگ کوئی وجود نہیں، آپ اس کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں کوئی الگ وجود ہو؟ اس کا اپنا الگ وجود نہیں یہ تو خود غیر کے ساتھ قائم ہے، تو لہٰذا اگر طلاق کو اصل بناؤ گے اور احوال کو صفت بناؤ گے تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ لازم آئے گا۔ لہٰذا ان کو اصل اور وصف بناؤ ہی نہ یہ سب ایک جیسی چیزیں ہیں سب اوصاف ہیں، سب کیا ہیں؟ سب اوصاف ہیں، طلاق بھی وصف ہے اور جو بائن اور مقدار وغیرہ وہ بھی سارے اوصاف ہیں، سارے اوصاف ہیں اور یہ سب کس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں؟ عورت کی ذات کے ساتھ۔ کس کے ساتھ؟ عورت کی ذات کے ساتھ۔ ہاں تو یہ سب اوصاف

ہیں ان میں ایسا نہ کہو کہ طلاق اصل ہے اور باقی چیزیں اوصاف ورنہ تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ حالانکہ وہ تو ممتنع ہے ممکن ہی نہیں ہے بھئی۔ تو یہ دوسرے شارحین کی تقریر چل رہی ہے وہ کہتے ہیں کہ طلاق کو اصل اور باقیوں کو وصف نہ بناؤ، جب اصل اور وصف نہیں بناؤ گے سب کیا ہوئے؟ سب اوصاف ہو گئے، جب سب اوصاف ہو گئے تو ایک جیسے ہو گئے، جب ایک جیسے ہو گئے تو احوال تو وہ کس کے سپرد کر رہا ہے؟ عورت کے، تو سارے احوال کس کے سپرد ہو گئے؟ عورت کے، اور طلاق بھی کس میں سے ہے؟ احوال میں سے، وہ بھی کس کے سپرد ہو گئی؟ وہ بھی عورت کے سپرد ہو گئی۔

شارح فرماتے ہیں نہیں بھئی یہ تقریر درست نہیں، یہ تقریر نہ کی جائے اس مقام پر۔ بھئی کیوں نہ کی جائے؟ کہتے ہیں اس لیے کہ ماتن کی عبارت کے خلاف ہے یہ تقریر۔ ماتن متن میں کہہ رہے ہیں فَحَالُهُ وَوَصْفُهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ، معلوم ہوا ایک کو وہ اصل بنا رہے ہیں اور باقیوں کو وصف بنا رہے ہیں، تو ایسی تقریر کرو جو ماتن کے قول کے مطابق ہو یہ تو آپ ایسی تقریر کر رہے ہیں جو ماتن کے قول کے ہی خلاف ہے۔ ماتن نے متن میں کیا کہا؟ طلاق کو کیا کہا؟ اصل، کہا یا نہیں بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ؟ اصل کو وہ خود ذکر کر رہے ہیں معلوم ہوا طلاق کو وہ اصل بنا رہے ہیں اور باقی چیزوں کو حال اور وصف بنا رہے ہیں، تو اگر آپ کی بات مانی جائے پھر تو یہ ماتن کا کلام ہی غلط ہمیں قرار دینا پڑے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا یہ تقریر نہ کی جائے بھئی۔ تو کہتے ہیں دیکھیے بھئی کتاب پر، یہ اس وجہ سے تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے لَا لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ مُمْتَنِعٌ یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے جیسے کہ بعض شارحین نے تقریر کی فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُومَا مَعًا بِالْمَحَلِّ، یہ وہ دوسرے شارحین کی تقریر ہی چل رہی ہے وہ کہتے ہیں انہوں نے کیا کہا تھا کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے پس مناسب یہ ہے کہ أَنْ يَقُومَا مَعًا بِالْمَحَلِّ کہ یہ دونوں قائم ہو جائیں اکٹھے ہی محل کے ساتھ یعنی طلاق بھی اور وصف بھی دونوں کس کے ساتھ قائم ہو جائیں؟ محل یعنی عورت کے ساتھ، محل کیا ہے؟ عورت کے ساتھ وہ قائم ہو جائیں بھئی عَلَى مَا ظَنُّوا بنا بر اس کے جو انہوں نے گمان کیا ان شارحین نے وَبَنَوْا عَلَيْهِ النِّكَاتِ اور بنیاد رکھی اس پر نکات کی بھئی، کئی باریک باتیں بھی انہوں نے باریک مسائل بھی اس پر نکال دیے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ تقریر نہ کی جائے ان کی یہ بات متن کے مطابق درست نہیں ہے بھئی۔ معنیٰ سمجھ میں آگیا اچھی طرح؟

وَبِمَا حَرَّرْنَا انْدَفَعَ مَا قِيلَ اور شارح فرماتے ہیں وَبِمَا حَرَّرْنَا اور وہ جو ہم نے تحریر کر دیا اس کی وجہ سے انْدَفَعَ مَا قِيلَ دور ہو گیا یعنی اٹھ گیا وہ جو کہا گیا ہے کہ إِنَّ فِي كَلَامِ الْمُصَنِّفِ مُسَامَحَةَ الْقَلْبِ کہ مصنف کے کلام کے اندر قلب کی مسامحت ہے، قلب کی مسامحت ہے۔ بھئی شارح فرماتے ہیں بعض علماء نے متن پر اعتراض کیا تھا کہ متن کے اندر قلب ہے، ماتن سے تسامح ہو گیا سستی ہو گئی کوتاہی ہو گئی بھئی، کہنا چاہیے تھا: متن میں انہوں نے کیا کہا؟ فَحَالُهُ وَوَصْفُهُ، حال اور وصف

کا ایک معنیٰ ہے یاد رکھیں ایک کو ختم کریں ذرا فَحَالُهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ، فَحَالُهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ، تو میں نے بتلایا بھئی حال اور وصف کا ایک معنیٰ ہے یہ عطف عطفِ تفسیری ہے بھئی حَالُهُ کے بعد جو وَصْفُهُ آیا یہ اسی کی تفسیر بیان کر رہا ہے۔ اچھا تو بات یہ چل رہی تھی کہ بعضوں نے کیا کہا متن میں قلب ہوا ہے، متن میں کیا آیا؟ فَحَالُهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ اس کا حال کس کے درجے میں ہے؟ اصل کے درجے میں۔ نہیں یوں نہ کہو یوں کہنا چاہیے تھا: اصل کس کے درجے میں ہے؟ حال کے درجے میں ہے بھئی یوں کہنا چاہیے تھا۔ کیا کہنا چاہیے تھا؟ فَأَصْلُهُ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ۔ بھئی ایک تو ہے اصل اور ایک ہے وصف، وصف تو کس کے سپرد ہیں؟ امام صاحب بھی فرماتے ہیں صاحبین بھی فرماتے ہیں وصف کس کے سپرد؟ عورت کے سپرد۔ اختلاف صرف کس میں ہے؟ اصل میں: اصل امام صاحب کے نزدیک عورت کے سپرد نہیں صاحبین کے نزدیک یہ عورت کے سپرد ہے۔ کیوں یہ عورت کے سپرد کیوں؟ کیونکہ أَصْلُهُ بِمَنْزِلَةِ وَصْفِهِ کہ اصل بھی کس کے درجے میں ہے؟ وصف کے درجے میں ہے اور وصف تو سپرد ہو رہا ہے لہٰذا اصل کو بھی کیا ہونا چاہیے؟ سپرد ہونا چاہیے۔ اب سمجھ میں آئی عبارت؟ تو کہتے ہیں ماتن کی عبارت میں قلب ہے اصل میں ہونا چاہیے تھا فَأَصْلُهُ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ یا بِمَنْزِلَةِ وَصْفِهِ بھئی۔

شارح کہتے ہیں نہیں بھئی جو تقریر ہم نے کر دی اس تقریر کے مطابق یہ اعتراض واقع ہی نہیں ہو گا۔ ہم نے کیا تقریر کی؟ ہم نے یہ تقریر کی کہ اصل اور وصف ایک چیز کے درجے میں ہو گئے، اصل اور وصف ایک چیز کے درجے میں ہو گئے: جس طرح وصف محتاج تھا اپنے وجود میں کس کا؟ وصف محتاج تھا اپنے وجود میں اصل کا، اسی طرح اصل اپنی معرفت میں محتاج ہے کس کا؟ وصف کا محتاج ہے، تو دونوں ایک چیز کی طرح ہو گئے تو اب آپ جس طرح بھی کہنا چاہیں کہہ سکتے ہیں۔ جب دونوں ایک چیز کے درجے میں ہو گئے تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ پس اس کا حال کس کے درجے میں ہے؟ اصل کے درجے میں، یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کا اصل کس کے درجے میں ہے؟ وصف کے درجے میں ہے۔ دونوں جب ایک چیز جیسے ہو گئے تو آپ کیا کر سکتے ہیں؟ کسی کو بھی ایک کے درجے میں قرار دے سکتے ہیں، یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وصف کس کے درجے میں ہوا؟ اصل کے درجے میں، یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اصل کس کے درجے میں ہوا؟ وصف کے کیونکہ دونوں کیا ہوئے؟ ایک چیز کے درجے میں ہو گئے۔

تو کہتے ہیں وَبِمَا حَرَّرْنَا انْدَفَعَ مَا قِيلَ وہ جو ہم نے تحریر کیا اس کی وجہ سے انْدَفَعَ مَا قِيلَ دور ہو گیا وہ اعتراض جو کہا گیا ہے کہ إِنَّ فِي كَلَامِ الْمُصَنِّفِ مُسَامَحَةَ الْقَلْبِ کہ مصنف کے کلام میں قلب کی مسامحت ہے وَالْأَوْلَى اور بہتر یہ تھا أَنْ يَقُولَ کہ وہ یوں کہتے، اب دیکھو وہ متن کو جو بعض نے اعتراض کیا نا کہ قلب ہے وہ کہتے ہیں یوں ہونی چاہیے تھی عبارت، وہی متن اب چلے گا: فَأَصْلُهُ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ وَوَصْفِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ۔ دیکھا وہی سارا متن ہے صرف کیا کیا؟ جنہوں نے کہا تھا کہ قلب ہے تو انہوں نے کیا کیا؟ حال اور وصف کی جگہ کس کو لے آئے؟ اصل کو، اور اصل کی جگہ کس کو لے آئے؟ حال اور وصف کو لے آئے۔ تو یوں کہنا چاہیے تھا فَأَصْلُهُ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ وَوَصْفِهِ کہ اس کا اصل جو ہے اس کے حال اور وصف

کے درجے میں ہے فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ پس اصل متعلق ہو جائے گا وصف کے متعلق ہونے کی وجہ سے۔ کہتے ہیں یہ اعتراض بھی اٹھ گیا ہماری تقریر سے۔ کیوں اٹھ گیا؟ خود بتلا رہے ہیں وَذٰلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا جُعِلَ الْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ اس لیے کیونکہ جب قرار دے دیا گیا حال اور اصل کو ایک چیز کے درجے میں أَخَذَ كُلٌّ مِّنْهَا حُكْمَ الْآخَرِ تو ان دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا، ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا دونوں ایک دوسرے جیسے ہو گئے تو وہ حکم جو حال کا تھا وہ اصل کا ہوا اور جو اصل کا حکم ہے وہ حال کا ہوا، تو دونوں طرح کہنا صحیح ہے کہ حال اور وصف اصل کے درجے میں ہے یا اصل کس کے درجے میں ہے؟ حال اور وصف کے درجے میں۔

وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُولُ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں يَلْزَمُ مِنْ هٰذَا اتِّبَاعُ الْأَصْلِ لِلْوَصْفِ کہ اس صورت میں لازم آتا ہے اصل کا تابع ہونا وصف کے وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ اور یہ خلاف القیاس ہے۔ امام صاحب کی طرف سے اب جواب دیا گیا بھئی صاحبین کو۔ امام صاحب نے تو کہا تھا طلاق واقع ہو گی اور وصف سپرد ہو گا، صاحبین نے کیا کہا کہ وصف تو سپرد ہے ہی ساتھ ساتھ اصل بھی سپرد ہو جائے گا۔ امام صاحب فرماتے ہیں اس صورت میں تو یہ خرابی لازم آتی ہے کہ اصل وصف کے تابع ہو گیا، اصل کس کے تابع ہو گیا؟ وصف کے۔ ہونا تو یہ چاہیے وصف کو اصل کے تابع ہونا چاہیے نہ کہ اصل کو وصف کے تابع۔ آپ نے کہا چونکہ احوال اس کے سپرد ہو رہے ہیں تو اصل کو بھی کیا ہونا چاہیے اس کے سپرد، تو آپ نے اصل کو کس کے تابع کر دیا؟ وصف کے تابع کر دیا وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ اور یہ کیا ہے؟ خلاف القیاس ہے فَلَا يُعْتَبَرُ لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

وَكَمِ اسْمٌ لِّلْعَدَدِ الْوَاقِعِ اور كَمْ جو ہے وہ نام ہے اس عدد کے لیے جو واقع ہو بھئی۔ بھئی دیکھیے كَمْ کے ذریعے کبھی کبھار سوال کیا جاتا ہے، كَمْ کنایہ ہوتا ہے عدد سے بھئی۔ کبھی اس کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے اور کبھی اس کے ذریعے خبر دی جاتی ہے۔ اگر سوال کیا جائے تو اس کو كَمْ استفہامیہ کہتے ہیں، اگر خبر دی جائے تو اس کو كَمْ خبریہ کہتے ہیں، كَمْ خبریہ اور كَمْ استفہامیہ دو قسمیں ہیں۔ اور میں نے بتلایا یہ کنایہ ہوتا ہے کس سے؟ عدد سے۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ كَمِ اسْمٌ لِّلْعَدَدِ الْوَاقِعِ، كَمْ جو ہے وہ نام ہے اس عدد کا جو واقع میں ہو۔ فَإِذَا قَالَ پس جب کہا کسی شخص نے یوں اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ كَمْ شِئْتِ، تو لَمْ تَطْلُقْ مَا لَمْ تَشَأْ تو عورت کو طلاق نہیں ہو گی جب تک وہ نہ چاہے۔ بھئی کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ اسْمًا لِّلْعَدَدِ الْوَاقِعِ الْمَوْجُودِ فِي الْخَارِجِ اس لیے کیونکہ جب كَمْ جو ہے وہ نام ہے اس عدد کا جو واقع ہو موجود ہو خارج میں۔ كَمْ کس چیز کا نام ہے؟ ایسا عدد جو خارج میں موجود ہو، اور خاوند کیا کہہ رہا ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ كَمْ شِئْتِ۔ تو كَمْ تو آتا ہے ایسے عدد کے لیے جو خارج میں موجود ہو واقع ہو اور یہاں کوئی عدد ہے پہلے سے؟ نہیں، یہاں تو کوئی عدد پہلے سے ایک یا دو یا تین کوئی بات کی اس نے پہلے؟ کوئی ایسا عدد نہیں۔ تو لہٰذا جب یہ نام ہے ایسے عدد کا جو واقع ہو موجود ہو خارج میں وَلَمْ يَكُنْ فِي

الْخَارِجِ هَاهُنَا عَدَدٌ اوریہاں پر خارج میں کوئی عدد نہیں ہے حَتَّى يُسْأَلَ عَنْهُ أَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ یہاں تک کہ اس کے بارے میں کیا کیا جائے؟ سوال کیا جائے أَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ یا اس کے بارے میں خبر دی جائے، کیونکہ كَمْ کس لیے آتا ہے؟ سوال یا خبر دینے کے لیے آتا ہے اور عدد کے لیے ہے تو کوئی عدد ہو گا تو اس کے بارے میں ہم سوال کریں گے یا کوئی عدد ہو گا تو ہم اس کے بارے میں خبر دیں گے یہاں تو کوئی ایسا عدد ہی نہیں ہے۔ تو لہٰذا یہاں پر خارج میں کوئی ایسا عدد نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے بارے میں سوال کیا جائے أَوْ يُخْبَرَ عَنْهُ یا اس کے بارے میں خبر دی جائے لِتَكُونَ اسْتِفْهَامِيَّةً أَوْ خَبَرِيَّةً تاکہ یہ کیا ہو جائے؟ استفہامیہ یا خبریہ ہو جائے: سوال کریں گے تو استفہامیہ ہو جاتا خبر دیتے تو کون سا ہو جاتا؟ كَمْ خبریہ ہو جاتا۔

تو جب کوئی ایسا عدد نہیں ہے فَلَا بُدَّ أَنْ يُسْتَعَارَ بِمَعْنَى أَيِّ عَدَدٍ شِئْتِ تو ضروری ہوا کہ اس کو مستعار لیا جائے کس معنیٰ میں؟ أَيِّ عَدَدٍ شِئْتِ کے معنیٰ میں، یعنی یہ مجازاً أَيِّ عَدَدٍ شِئْتِ کے معنیٰ میں ہو گا۔ گویا خاوند نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ عَلَى أَيِّ عَدَدٍ شِئْتِ تجھے طلاق ہے جس عدد پر تو چاہے، تجھے طلاق ہے جس عدد پر تو چاہے۔ وَهُوَ تَمْلِيكٌ اور یہ تو کیا ہے یہ کہنا جس عدد پر تو چاہے؟ معلوم ہوا خاوند کیا کر رہا ہے؟ اس کو اختیار دے رہا ہے اسے عدد کا مالک بنا رہا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو وَهُوَ تَمْلِيكٌ اور یہ تو تملیک ہے یعنی مالک بنانا یعنی اختیار دینا ہے يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ، یہ تو ایسی تملیک ہے يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ جو کہ مجلس پر بند رہے گی یعنی اختیار ہے لیکن کب تک رہے گا؟ مجلس تک کیونکہ اختیار مجلس تک رہتا ہے۔ فَكَأَنَّهُ قَالَ تو گویا کہ خاوند نے یوں کہا إِنْ شِئْتِ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَإِنْ شِئْتِ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا یعنی اگر تو ایک چاہتی ہے تو ایک، یعنی خاوند نے کیا کہا یوں کہا گویا أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شِئْتِ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةٌ وَإِنْ شِئْتِ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا تجھے طلاق ہے اگر تو ایک چاہتی ہے تو ایک طلاق اور اگر تو زیادہ چاہتی ہے تو جو اس ایک پر زیادہ ہے وہ ہے تجھے طلاق۔ فَإِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ پس اگر اس عورت نے چاہا مجلس ہی کے اندر يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَإِلَّا لَا تو طلاق واقع ہو جائے گی عَلَى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَإِلَّا لَا خاوند کی نیت کے مطابق وَإِلَّا لَا ورنہ نہیں ہو گی۔ لیکن ظاہریہ ہے مولانا کہ یہاں خاوند کی نیت کا اعتبار نہیں ہو گا بھئی، خاوند کی نیت کا اعتبار نہیں ہو گا بھئی۔ وجہ؟ اوپر ہم نے اعتبار کیا تھا وجہ یہ کہ وہاں دو چیزیں تھیں: کون کون سی؟ ایک وصف تھا بائنہ ہونا اور ایک مقدار تھی دو چیزیں تھیں تو پتہ تو چلے خاوند نے کس چیز کا ارادہ کیا ہے ان دو میں سے وہ بینونت کا اختیار دے رہا ہے یا عدد کا اختیار دے رہا ہے اس لیے ہم نے کیا کہا تھا خاوند کی نیت کا بھی اعتبار، اور یہاں تو صرف وہ عدد کا اختیار دے رہا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ لہٰذا ظاہر یہی ہے جیسا کہ اور بعض علماء نے بھی اس کو ذکر کیا کہ خاوند کی نیت پر دارومدار نہیں ہو گا یہاں پر۔

وَحَيْثُ وَأَيْنَ اسْمَانِ لِلْمَكَانِ اور حَيْثُ اور أَيْنَ جو ہیں یہ مکان کے نام ہیں مکان کے لیے یعنی آتے ہیں۔ فَإِذَا قَالَ پس جب کہا کسی شخص نے اپنی بیوی سے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتِ کہ تجھے طلاق ہے حَيْثُ شِئْتِ جہاں، یہ جگہ کے لیے آتے ہیں نا جہاں تو چاہے أَوْ أَيْنَ شِئْتِ یا جہاں تو چاہے ایک ہی معنیٰ دونوں کا، تو اس صورت میں أَنَّهُ لَا يَقَعُ تو طلاق واقع

نہیں ہو گی مَا لَمْ تَشَأْ جب تک وہ عورت نہ چاہے۔ بھئی دیکھیے حَيْثُ اور أَيْنَ مکان کے لیے آتے ہیں: حَيْثُ تَجْلِسْ أَجْلِسْ جہاں آپ بیٹھیں گے وہاں میں بیٹھوں گا جگہ کے لیے، أَيْنَ تَجْلِسْ أَجْلِسْ جہاں آپ بیٹھیں گے وہاں میں بیٹھوں گا دونوں جگہ کے لیے ہیں، اور طلاق آپ پڑھ چکے جگہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتی: ایک جگہ طلاق ہو تو ساری دنیا میں ہی کیا ہو گی؟ طلاق، کسی دوسرے شہر میں چلی جائے وہاں طلاق نہ ہو ایسا نہیں۔ تو طلاق جگہ کے ساتھ یعنی مکان کے ساتھ مقید نہیں ہو سکتی، ہاں زمانے کے ساتھ مقید ہو جاتی ہے: مثلاً خاوند بیوی کو آج طلاق دیتا ہے تو آج کے زمانے میں بھی طلاق ہے مستقبل میں بھی طلاق اس کے ساتھ ہے لیکن ماضی میں تو یہ طلاق نہیں تھی، یا خاوند کیا کہتا ہے بیوی کو کہ میں تجھے دس دن بعد طلاق دوں گا تو دیکھو آج بھی یہ طلاق نہیں گزشتہ ماضی میں بھی نہیں تھی اور مستقبل میں آئے گی، تو دیکھو یہ طلاق زمانے کے ساتھ کیا ہے؟ مقید ہے۔ طلاق زمانے کے ساتھ تو مقید ہو جاتی ہے جگہ کے ساتھ مقید نہیں، اور اس نے تو حَيْثُ اور أَيْنَ کو ذکر کیا یہاں پر خاوند نے أَنْتِ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتِ، أَنْتِ طَالِقٌ أَيْنَ شِئْتِ، تو جگہ کے ساتھ مقید ہو نہیں سکتی تو لہٰذا یہ حَيْثُ اور أَيْنَ إِنْ کے معنیٰ میں ہو جائیں گے، کس کے معنیٰ میں؟ إِنْ کے معنیٰ میں۔

تو گویا یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ شِئْتِ تو جب وہ چاہے گی تب ہو گی اس سے پہلے نہیں ہو گی لِأَنَّهُمَا لَمَّا كَانَا لِلْمَكَانِ اس لیے کیونکہ یہ دونوں جب مکان کے لیے ہیں وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يَخْتَصُّ بِالْمَكَانِ أَصْلًا اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ مختص نہیں ہوتی سرے سے ہی فَيُحْمَلُ عَلَى مَعْنَى إِنْ شِئْتِ تو اس کو محمول کیا جائے گا کس معنیٰ پر؟ إِنْ شِئْتِ کے معنیٰ پر فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ تو طلاق واقع نہیں ہو گی جب تک وہ نہ چاہے وَتَتَوَقَّفُ مَشِيئَتُهَا عَلَى الْمَجْلِسِ بِخِلَافِ إِذَا وَمَتَى اور یہ طلاق موقوف رہے گی اس عورت کی مشیت پر اس عورت کے چاہنے پر عَلَى الْمَجْلِسِ اس مجلس پر ہی موقوف رہے گی اس عورت کی مشیت پر بھئی بِخِلَافِ إِذَا وَمَتَى بخلاف کس کے؟ إِذَا اور مَتَى کے لِأَنَّهُمَا لَمَّا جُعِلَا بِمَعْنَى إِنْ اس لیے کیونکہ، أَنَّهُمَا کی ضمیر حَيْثُ اور أَيْنَ کو راجع، اس لیے کیونکہ جب ان کو کس معنیٰ میں کر دیا گیا؟ إِنْ کے معنیٰ میں کر دیا گیا وَإِنْ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ اور إِنْ تو کیا ہے؟ إِنْ یہ لفظِ إِنْ مراد ہے یہاں پر دو دفعہ إِنْ آیا اور دونوں سے لفظِ إِنْ مراد ہے، اس لیے کیونکہ ان دونوں کو جب کر دیا گیا بِمَعْنَى إِنْ کس کے معنیٰ میں؟ إِنْ کے معنیٰ میں، وَإِنْ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ اور لفظِ إِنْ تو بند رہتا ہے کہاں پر؟ مجلس پر، اس میں مجلس تک ہی اختیار ہوتا ہے فَكَذَا هُمَا تو اسی طرح یہ دونوں بھی ہوں گے یعنی اس میں بھی اختیار مجلس تک رہے گا۔

وَإِذَا وَمَتَى يَدُلَّانِ عَلَى عُمُومِ الزَّمَانِ جبکہ اس کے مقابلے میں إِذَا اور مَتَى وہ دونوں دلالت کرتے ہیں کس پر؟ عمومِ زمان پر۔ دیکھو إِذَا اور مَتَى عمومِ زمانے کے لیے آتے ہیں: مَتَى تَجْلِسْ أَجْلِسْ جب تو بیٹھے گا تو میں بیٹھوں گا۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ تو دیکھو عمومِ زمانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں لہٰذا إِذَا اور مَتَى کے اندر جو اختیار رہے گا وہ مجلس کے بعد بھی رہے گا کیونکہ إِذَا اور مَتَى آتے ہی کس لیے ہیں؟ زمانے کے عموم کے لیے آتے ہیں اس لیے ان میں مجلس کے بعد بھی

اختیار رہے گا۔ تو کہتے ہیں وَإِذَا وَمَتَى يَدُلَّانِ عَلَى عُمُومِ الزَّمَانِ وَكُلِّيَّتِهِ اس لیے کیونکہ إِذَا اور مَتَى جو ہیں یہ دونوں دلالت کرتے ہیں زمانے کے عموم پر اور اس کے کلی ہونے پر فَلَا يَتَوَقَّفُ الْمَشِيئَةُ فِيهِمَا عَلَى الْمَجْلِسِ لہٰذا ان دونوں میں یعنی إِذَا اور مَتَى میں مشیت جو ہے مجلس پر موقوف نہیں رہے گی۔ وَإِنَّمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنَى إِذَا اور بھئی یہ حَيْثُ اور أَيْنَ ان کو ہم نے کس معنیٰ میں لے لیا؟ إِنْ کے معنیٰ میں، بھئی ان کو إِذَا اور مَتَى کے معنیٰ میں کیوں نہیں لے لیتے؟ وہ بیان کر رہے ہیں کہتے ہیں إِنَّمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنَى إِذَا وَمَتَى ان کو إِذَا اور مَتَى کے معنیٰ میں نہیں قرار دیا گیا لِأَنَّهُمَا إِذَا خَلَصَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ اس لیے کیونکہ جب یہ دونوں خالی ہو گئے مکان کے معنیٰ سے: پہلے تو ان میں کون سا معنیٰ تھا حَيْثُ اور أَيْنَ میں؟ مکان والا بھی، شرط کے ساتھ ساتھ مکان والا معنیٰ بھی تھا، تو اب جب مکان والے معنیٰ سے خالی کر دیا تو صرف کیا رہ گئے؟ شرط کے معنیٰ میں کر دیا۔ تو کہتے ہیں إِذَا خَلَصَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ اس لیے کیونکہ جب یہ دونوں خالی ہو گئے مکان کے معنیٰ سے فَالْأَقْرَبُ إِلَيْهِمَا هُوَ إِنْ تو ان کے سب سے قریب کون سا ہوا؟ إِنْ، کلمۂ إِنْ ان کے قریب ہوا الدَّالَّةُ عَلَى، یہ صفت ہے إِنْ کی بھئی إِنْ سے لفظِ إِنْ مراد ہے یہ علم کے درجے میں ہے اس لیے اس کی صفت بھی معرفہ لائی گئی، تو ان کے سب سے قریب جو ہے وہ لفظِ إِنْ ہے وہ إِنْ الدَّالَّةُ عَلَى مُجَرَّدِ الشَّرْطِ جو صرف کس پر دلالت کرتا ہے؟ صرف شرط پر دلالت کرتا ہے، وَلَا يُنَاسِبُ أَنْ يُجْعَلَ عُمُومُ الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِّنْ عُمُومِ الزَّمَانِ اور یہ مناسب نہیں ہے کہ عمومِ مکان کو مجاز قرار دیا جائے عمومِ زمان سے۔ بھئی حَيْثُ اور أَيْنَ جب ان کو ہم نے مکان کے معنیٰ سے خالی کیا تو کس معنیٰ میں کر لیا؟ شرط یعنی إِنْ کے معنیٰ میں کر لیا اور ان کو إِذَا اور مَتَى کے معنیٰ میں نہیں کیا کیونکہ یہ مناسب نہیں ہے کہ یہ آتے تو مکان کے لیے ہیں اور ان کو کس معنیٰ میں لے لیا جائے؟ زمانے کے معنیٰ میں لے لیا جائے یہ مناسب نہیں، تو قریب جو تھا وہ إِنْ تھا ہم نے اسی کے معنیٰ میں اس کو کر دیا۔ یہ معنیٰ ہے وَلَا يُنَاسِبُ اور یہ مناسب نہیں ہے أَنْ يُجْعَلَ عُمُومُ الْمَكَانِ کہ قرار دیا جائے عمومِ مکان کو، یہ کس کے اندر تھا عمومِ مکان؟ حَيْثُ اور أَيْنَ، ان میں جو عمومِ مکان تھا اس کو قرار دیا جائے مُسْتَعَارًا أَيْ مَجَازًا مِّنْ عُمُومِ الزَّمَانِ کس سے مجاز قرار دیا جائے؟ عمومِ زمان سے یعنی کہ إِذَا اور مَتَى سے، تو یہ مناسب نہیں ہے۔

فَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِّنْ كَيْفَ وَكَمْ وَحَيْثُ وَأَيْنَ مُشَابَهَةٌ یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ کہ یہاں كَيْفَ کو کیوں ذکر کیا؟ حَيْثُ کو کیوں ذکر کیا؟ أَيْنَ کو کیوں ذکر کیا؟ كَمْ کو کیوں ذکر کیا؟ جواب دے رہے ہیں کہ بھئی بات یہ کہ حروفِ شرط کی بحث چل رہی تھی، کس کی؟ حروفِ شرط، اور حروفِ شرط کے لیے کئی ظروف بھی آتے ہیں تو ظروف بھی آ گئے اور یہ سارے بھی ان کی ظرف کے ساتھ مناسبت ہے اس لیے ان کو بھی ساتھ ذکر کر دیا۔ کس طرح؟ كَيْفَ یاد رکھیے كَيْفَ قائم مقامِ ظرف کے ہے، کس کے قائم مقام ہے؟ ظرف کے قائم مقام۔ اور كَمْ، كَمْ جو ہے یاد رکھیے یہ کبھی ظرف واقع ہوتا ہے، كَمْ کے اندر اس کے ما بعد کو دیکھتے ہیں جو ما بعد ہوتا ہے وہی كَمْ ہوتا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو اس کے

بعد اگر ظرف آئے تو یہ خود بھی کیا ہو گا؟ ظرف ہو گا۔ اور اسی طرح حَيْثُ اور أَيْنَ یہ تو ہیں ہی ظرف بھئی۔ اس لیے چونکہ پیچھے إِذَا ظرفیہ کی بات آئی تھی ظرف کی جب بات آئی تو ساتھ ان کو بھی ذکر کر دیا کیونکہ یہ بھی کیا ہیں؟ کوئی قائم مقامِ ظرف ہے کوئی ظرف کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ تو کہتے ہیں فَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِّنْ كَيْفَ وَكَمْ وَحَيْثُ وَأَيْنَ مُشَابَهَةٌ بِمَعْنَى الشَّرْطِ، ہاں تو ان کی شرط کے معنیٰ کے ساتھ مناسبت ہے بھئی، ان میں ظرف والا معنیٰ ہے اور ظرف میں إِذَا جو ہے اس کی تو کس کے ساتھ مناسبت ہے وہ شرط کے لیے استعمال ہوتا ہے تو اس لیے ان کو یہاں ذکر کر دیا۔ تو کہتے ہیں فَلِكُلٍّ وَاحِدٍ مِّنْ كَيْفَ وَكَمْ وَحَيْثُ وَأَيْنَ یہ سب جو ہیں مُشَابَهَةٌ بِمَعْنَى الشَّرْطِ ان کی مشابہت ہے کس کے ساتھ؟ معنیٰ شرط کے ساتھ، تو یہ سب مشابہ ہوئے إِذَا شرطیہ کے ساتھ کیونکہ یہ بھی ظرف وہ بھی ظرف اور اس کا ذکر تھا تو اس کو بھی ذکر کر دیا فَلِذٰلِكَ ذُكِرَتْ فِيهَا اسی وجہ سے ان حروفِ معانی میں ان کو بھی ذکر کر دیا۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ پھر اس کے بعد ذَكَرَ الْجَمْعَ فِي بَحْثِ حُرُوفِ الْمَعَانِي ذکر کیا جمع کو مصنف نے حروفِ معانی میں، آگے بھئی جمع کی بحث کرنے لگے ہیں: جمع مُسْلِمُونَ، مُسْلِمَاتٌ واو نون اور الف تا کے ساتھ جو جمع آتی ہے۔ تو سوال پیدا ہوا بھئی جمع کو یہاں کیوں ذکر کر رہے ہیں یہاں تو حروفِ معانی کی بحث چل رہی تھی؟ جواب دیں گے کہ بھئی جمع پر دلالت حروف کرتے ہیں: مُسْلِمُونَ میں واو کس پر دلالت کر رہا ہے واو نون؟ جمع پر، مُسْلِمَاتٌ میں الف تا، تو یہ الف تا اور واو کیا ہیں؟ حروف ہی تو ہیں اور ہم بھی کس کی بحث کر رہے ہیں؟ حروفِ معانی کی، اس لیے ان کو یہاں ذکر کیا۔ کہتے ہیں ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ فِي بَحْثِ حُرُوفِ الْمَعَانِي اس کے بعد مصنف نے جمع کو ذکر کر دیا حروفِ معانی کی بحث میں بِاعْتِبَارِ کس اعتبار سے؟ کہ أَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْأَلِفَ وَالتَّاءَ كُلَّهَا حُرُوفٌ دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ یہ واو یا الف اور تا یہ سب کے سب جو ہیں وہ ایسے حروف ہیں جو دلالت کرتے ہیں جمع ہونے کے معنیٰ پر۔

فَقَالَ پس مصنف نے فرمایا: الْجَمْعُ الْمَذْكُورُ بِعَلَامَةِ الذُّكُورِ عِنْدَنَا يَتَنَاوَلُ۔ ضابطہ یہ بتائیں گے بھئی دیکھیے: جمع مذکر کی جو علامت ہے وہ جمع جس کے ساتھ کون سی علامت آئے؟ مذکر والی یعنی مُسْلِمُونَ، تو یاد رکھیے یہ وضع ہے کس کے لیے؟ مذکر کے لیے، اور الف تا کے ساتھ ہو تو یہ کس کے لیے وضع؟ مؤنث کے لیے۔ یاد رکھیے جب مُسْلِمُونَ کا لفظ بولا جائے تو یہ وضع تو ہے مذکر کے لیے لیکن تبعاً مؤنث بھی اس میں داخل ہو جائیں گے، تبعاً کیا؟ مؤنث بھی داخل ہو جائیں گے۔ یعنی یہاں پر بھی دیکھو اہلِ اسلام بہت زیادہ اب ان میں سے کچھ مرد ہیں کچھ عورتیں تو ہم نے مردوں کو عورتوں پر غلبہ دے کر کیا لفظ بول دیا؟ مذکر والا لفظ ہی سب پر بول دیا۔ تغلیب پڑھ چکے ہیں یا نہیں اس سے پہلے آپ؟ تو یہاں پر بھی غلبہ دیا گیا۔ تو لہٰذا جب مرد اور عورت سب ہوں اور لفظ بولا جائے کون سا؟ مذکر والا جمع کا، تو وہ ان سب کو شامل ہو گا۔ لیکن اگر صرف عورتیں ہوں پھر مُسْلِمُونَ کا لفظ ان پر صادق نہیں وہ اس میں داخل نہیں۔ کیوں؟ کیونکہ بھئی پہلے عورتوں کو ہم نے کس طریقے پر داخل کیا تھا؟ تغلیب کے طریقے پر داخل کیا تھا مرد بھی ساتھ تھے لیکن ہم نے مردوں کو کیا کیا؟ غلبہ دیا، اب

تو مرد کوئی ہے ہی نہیں صرف عورتیں ہیں ان پر آپ تغلیب کیسے کریں گے یہاں پر بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو مرد اور عورت کا اختلاط ہو تو وہاں مذکر والا لفظ سب پہ بولا جا سکتا ہے لیکن صرف عورتیں ہوں تو وہاں مذکر والا لفظ ان پر نہیں بولا جا سکتا بھئی۔

تو کہتے ہیں الْجَمْعُ الْمَذْكُورُ بِعَلَامَةِ الذُّكُورِ وہ جمع جو ذکر کی جائے مذکر کی علامت کے ساتھ عِنْدَنَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ وَالْإِنَاثَ عِنْدَ الِاخْتِلَاطِ وہ ہمارے نزدیک شامل ہو گا مذکر اور مؤنث سب کو عِنْدَ الِاخْتِلَاطِ کس وقت؟ اختلاط کے وقت، وَلَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ الْمُنْفَرِدَاتِ اور یہ شامل نہیں ہو گا اکیلی مؤنث کو، عورتیں ہوں صرف اکیلی تو ان کو شامل نہیں ہو گا لِأَنَّ تَنَاوُلَ الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ لِلْإِنَاثِ اس لیے کیونکہ جمع مذکر کا شامل ہونا مؤنث کو یعنی عورتوں کو إِنَّمَا هُوَ لِلتَّغْلِيبِ یہ کس وجہ سے ہے؟ یہ تغلیب کی وجہ سے ہے وَالتَّغْلِيبُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الِاخْتِلَاطِ دُونَ الْإِنَاثِ الْمُنْفَرِدَاتِ اور تغلیب تو پائی جائے گی اختلاط کے وقت صرف اکیلی عورتوں کے وقت نہیں بھئی۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ اور امامِ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ عِنْدَ الِاخْتِلَاطِ أَيْضًا ان کے نزدیک جمع مذکر کا صیغہ جو ہے وہ مؤنث کو شامل نہیں ہو گا عِنْدَ الِاخْتِلَاطِ اختلاط کے وقت أَيْضًا، اختلاط کے وقت بھی شامل نہیں ہو گا صرف مذکر ہی مراد ہوں گے مؤنث مراد نہیں ہوں گے لِأَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَّخْصُوصَةٌ لِّمَعْنًى اس لیے کیونکہ ہر علامت جو ہے وہ مخصوص ہوتی ہے ایک معنیٰ کے ساتھ هُوَ حَقِيقَتُهَا وہ معنیٰ کیا ہوتا ہے اس کی؟ حقیقت ہوتا ہے۔ تو یہاں معنیٰ اس کی حقیقت ہے اور عورت پر بول رہے ہیں وہ مجاز ہے تو اس صورت میں کیا خرابی لازم آئے گی؟ جمع بین الحقیقۃ والمجاز اور جو اے احناف تمہارے نزدیک جائز نہیں۔ لِأَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَّخْصُوصَةٌ لِّمَعْنًى، دیکھو مَعْنًى نکرہ ہے اور هُوَ حَقِيقَتُهَا اس کے بعد جملہ اسمیہ آیا تو یہ اس مَعْنًى کی صفت بنے گا، کیا بنے گا؟ صفت، اور موصوف صفت کا ترجمہ موصوف سے پہلے کیا لاتے ہیں؟ ایسا۔ اس لیے کیونکہ ہر علامت جو ہے وہ مخصوص ہوتی ہے ایسے معنیٰ کے ساتھ جو اس کی حقیقت ہوتا ہے فَلَوْ تَنَاوَلَ الْإِنَاثَ اگر یہ اناث کو بھی شامل ہو جائے لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ تو لازم آئے گا جمع بین الحقیقۃ والمجاز، وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِي قَوْلِهِ اور اسی طرح تکرار لازم آئے گا اللہ کے اس قول میں إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ۔ تکرار اس طرح کہ الْمُسْلِمِينَ جمع مذکر ہے اور آپ نے کیا کہا کہ یہ دونوں کو شامل ہوتا ہے جب مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں ان کا اختلاط ہو تو مُسْلِمُونَ کا لفظ کیا ہو گا؟ دونوں کو شامل، تو لہٰذا عورتیں الْمُسْلِمِينَ میں بھی آگئیں تغلیباً اور پھر وَالْمُسْلِمَاتِ دوبارہ بھی آیا تو تکرار آگیا بھئی اور تکرار تو پسندیدہ نہیں۔

قُلْنَا ہم جواب میں کہتے ہیں: نُزُولُ الْآيَةِ فِي حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيبِ قُلُوبِهِنَّ۔ بھئی دیکھیے یہ آیت نازل ہوئی اس میں مسلمان مردوں اور عورتوں کا مردوں کے ساتھ بار بار عورتوں کا ذکر آتا ہے۔ وجہ اس کی یہ کہ بعض عورتوں نے آکر امہات المؤمنین سے ذکر کیا اور بعض اسی طرح امہات المؤمنین جیسے حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں بھی آتا ہے انہوں نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا کہ یا رسول اللہ کیا بات ہے قرآن میں ہر جگہ مردوں ہی مردوں کا ذکر

ہے عورتوں کا کہیں علیحدہ مستقلاً ذکر نہیں، معلوم ہوا ہم بہت ہی حقیر چیز ہیں ہماری کوئی ذرا بھی اہمیت ہی نہیں ہے اسی لیے ہمارا ذکر بھی نہیں۔ تو اس پر اللہ نے باقاعدہ ان کا قرآن میں ذکر فرمایا بھئی عورتوں کا، تو ان کو خوش کرنے کے لیے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ ہاں تو یہ جواب ہم دے رہے ہیں امامِ شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بھئی الْمُسْلِمِينَ میں جب عورتیں آگئی تھیں تو وَالْمُسْلِمَاتِ میں تو تکرار لازم آئے گا، تو جواب دے رہے ہیں کہ نُزُولُ الْآيَةِ فِي حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيبِ قُلُوبِهِنَّ کہ آیت کا نزول ان کے حق میں ان کے دلوں کو خوش کرنے کے لیے تھا حَيْثُ قُلْنَ اس حیثیت سے کہ انہوں نے کہا تھا مَا بَالُنَا، بَالٌ کہتے ہیں شان کو حالت کو، مَا بَالُنَا ہماری کیا شان ہے ہماری کیا حالت ہے لَمْ نُذْكَرْ فِي الْقُرْآنِ صَرِيحًا وَّاسْتِقْلَالًا کہ ہمیں ذکر نہیں کیا گیا قرآن کے اندر صراحتاً اور مستقلاً بھئی، ہماری کیا شان ہے معلوم ہوا ہماری کوئی حالت نہیں ہے کوئی اہمیت نہیں ہے، فَنَزَلَتِ الْآيَةُ فِي حَقِّهِنَّ تو یہ آیت نازل ہوئی ان عورتوں کے حق میں لِأَجْلِ هٰذَا اس وجہ سے لَا أَنَّهُنَّ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ اس وجہ سے نہیں کہ وہ جمع مذکر میں داخل نہیں تھیں، وہ تو داخل ہوتی ہیں جمع مذکر میں تغلیب کے طریقے پر۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ آیت اس لیے نازل ہوئی بھئی، یہ آیت اس لیے نازل ہوئی۔ تو جہاں مذکر کا صیغہ آئے وہاں عورتیں بھی اس میں کیا ہوں گی؟ شامل ہوں گی، تو یہاں ان کو خوش کرنے کے لیے اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ ہاں یہاں پر اب پھر جب الْمُسْلِمِينَ اور وَالْمُسْلِمَاتِ ایک دوسرے کے مقابلے میں ہیں تو اب داخل نہیں ہوں گی بھئی، ویسے عام ہو مقابلہ جہاں نہ ہو وہاں تو داخل ہوں گی لیکن یہاں جب صراحتاً الگ الگ ذکر ہیں تو الْمُسْلِمِينَ سے مسلمان مرد ہی مراد ہوں گے اور وَالْمُسْلِمَاتِ سے مسلمان عورتیں مراد ہوں گی، تو یہاں داخل نہیں جب داخل نہیں تو وَالْمُسْلِمَاتِ میں تکرار بھی نہیں۔ وَالتَّغْلِيبُ بَابٌ وَّاسِعٌ فِي الْقُرْآنِ اور تغلیب جو ہے وہ ایک وسیع باب ہے قرآن کے اندر یعنی قرآن میں بکثرت استعمال ہوا ہے غلبہ دیا گیا ہے ایک چیز کو دوسری چیز پر۔

وَإِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّأْنِيثِ يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ خَاصَّةً اور اگر ذکر کیا جائے جمع کو بِعَلَامَةِ التَّأْنِيثِ کس کے ساتھ؟ تانیث کی علامت کے ساتھ يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ خَاصَّةً تو یہ شامل ہوگا عورتوں ہی کو مؤنث ہی کو خاص طور پر، یعنی مُسْلِمَاتٌ کہا جائے تو صرف اس میں عورتیں شامل ہوں گی مرد شامل نہیں۔ بھئی کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ وہاں جو ہم نے عورتوں کو شامل کیا تھا وہ تغلیب کے طریقے پر تھا اور یہاں تغلیب پر نہیں عمل کر سکتے کیونکہ مرد اعلیٰ ہے عورت جو ہے وہ ادنیٰ ہے اس کے مقابلے میں، تو مرد کو اصل بنایا عورت پر غلبہ دے دیا گیا یہ تو صحیح تھا اور عورت کو یہاں غلبہ دے کر مرد کو اس میں داخل کرنا یہ صحیح نہیں۔ یہاں مُسْلِمَاتٌ مؤنث کا لفظ ذکر ہے نا تو اگر مان لیا جائے کہ مرد بھی اس میں داخل ہیں تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ مرد کس کے تابع ہو گئے؟ عورتوں کے، حالانکہ یہ درست نہیں۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اللہ نے مرد کو بڑی فضیلت دی ہے بھئی، بڑی فضیلت دی ہے، ہاں یہ ہے کہ وہ اپنے مقام کو پہچان لے بھئی۔ اللہ ہمیں اپنے احکامات پر پوری طرح عمل کرنے کی توفیق نصیب فرمائے، آمین۔ وَإِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّأْنِيثِ يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ خَاصَّةً اور اگر ذکر کیا جائے جمع کو تانیث کی علامت کے ساتھ تو یہ شامل ہوگا مؤنث ہی کو خاص طور پر بس مردوں کو نہیں لِأَنَّ الرَّجُلَ لَا يَكُونُ تَبَعًا لِّلْأُنْثَى اس لیے کیونکہ

مرد جو ہے وہ مؤنث کے تابع نہیں ہو سکتا حَتَّى يَدْخُلَ فِي تَغْلِيبِ الْأُنْثَى یہاں تک کہ وہ داخل ہو جائے کس کے اندر؟ مؤنث کی تغلیب میں۔

حَتَّى قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ یہاں تک کہ فرمایا امامِ محمد رحمہ اللہ نے سیرِ کبیر میں، سیرِ کبیر امامِ محمد رحمہ اللہ کی کتاب ہے وہ فرماتے ہیں إِذَا قَالَ جب کسی شخص نے یوں کہا آمِنُونِي عَلَى بَنِيَّ۔ بھئی مسلمانوں نے کفار کے قلعے کا محاصرہ کر لیا، ایک آدمی ان میں سے کفار میں سے کہنے لگا آمِنُونِي عَلَى بَنِيَّ۔ بَنِيَّ بھئی بَنُونَ، بَنُونَ ابْنٌ کی جمع ہے بَنُونَ اور اس کے ساتھ یا ملا دی تو آخری نون تو اضافت کی وجہ سے گر گیا کیا بن گیا؟ بَنُوِيْ، پھر واو کو یا کر کے یا میں ادغام کر دیا گیا اور ما قبل میں کسرہ دیا کیونکہ یا اپنے سے ما قبل کیا چاہتی ہے؟ کسرہ تو بَنِيَّ ہو گیا۔ تو ان میں سے ایک شخص کہتا ہے آمِنُونِي عَلَى بَنِيَّ امان دے دو تم مجھے میرے بیٹوں پر، اور اس کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹیاں بھی ہیں، کہتے ہیں اس کے بیٹوں کو امان دے دیا تو بیٹوں کو بھی ہو گا اور بیٹیوں کو بھی ہو گا۔ وَلَهُ بَنُونَ وَبَنَاتٌ، وَلَهُ بَنُونَ بھئی مُسْلِمُونَ، وَلَهُ بَنُونَ وَبَنَاتٌ اور اس کے بیٹے بھی ہیں اور بیٹیاں بھی ہیں، تو إِنَّ یہ قَالَ کا مقولہ ہے قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ کہ اس صورت میں وہ فرماتے ہیں إِنَّ الْأَمَانَ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيقَيْنِ کہ امان دونوں فریقوں کو شامل ہو گا بیٹوں کو بھی اور بیٹیوں کو بھی، ذکر تو اس نے بیٹوں کا کیا لیکن غلبہ دے کر بیٹیاں بھی اس میں شامل ہیں لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ وَالْإِنَاثَ عِنْدَ الِاخْتِلَاطِ اس لیے کیونکہ جمع مذکر وہ شامل ہوتا ہے مذکر اور مؤنث دونوں کو عِنْدَ الِاخْتِلَاطِ کس وقت؟ اختلاط کے وقت جب دونوں ہوں بھئی۔ وَلَوْ قَالَ آمِنُونِي عَلَى بَنَاتِي اگر اس شخص نے یوں کہا آمِنُونِي عَلَى بَنَاتِي امان دے دو تم مجھے میری بیٹیوں پر لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ مِنْ أَوْلَادِهِ تو جو اس کی اولاد میں سے مذکر ہیں ان کو شامل نہیں ہو گا لِأَنَّ الْجَمْعَ لِلْمُؤَنَّثِ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيبِ اس لیے کیونکہ جمع مؤنث وہ شامل نہیں ہو گی مذکر کو کس طریقے پر؟ تغلیب کے طریقے پر، کیونکہ مؤنث کا لفظ ذکر کیا ہے تو اس میں مذکر تغلیباً داخل نہیں ہو سکتے۔ وَلَوْ قَالَ عَلَى بَنِيَّ اور اگر اس نے کیا کہا؟ آدھا کلام حذف کر دیا آمِنُونِي عَلَى بَنِيَّ کہ مجھے امان دے دو میرے بیٹوں پر وَلَيْسَ لَهُ سِوَى الْبَنَاتِ اور اس کے لیے بیٹیوں کے سوا اور نہیں ہیں یعنی صرف بیٹیاں ہیں تو لَا يَثْبُتُ الْأَمَانُ لَهُنَّ تو ان بیٹیوں کے لیے امان ثابت نہیں ہو گی بھئی۔ کیوں؟ کیونکہ جمع مذکر کا صیغہ اختلاط کے وقت تو مؤنث کو شامل ہوتا ہے صرف مؤنث ہوں تو ان کو شامل نہیں ہو گا لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ إِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الِاخْتِلَاطِ تَغْلِيبًا دُونَ الِانْفِرَادِ لِعَدَمِ التَّغْلِيبِ اس لیے کیونکہ جمع مذکر وہ شامل ہوتا ہے مؤنث کو اختلاط کے وقت تغلیباً تغلیب کے طریقے پر دُونَ الِانْفِرَادِ نہ کہ اکیلے ہوتے ہوئے لِعَدَمِ التَّغْلِيبِ بوجہ تغلیب کے نہ ہونے کے۔

وَلَوْ ذَكَرَ هٰذِهِ الْأَمْثِلَةَ عَلَى سَبِيلِ النَّشْرِ الْمُرَتَّبِ لَكَانَ أَوْلَى وَأَخْصَرَ اگر مصنف ان مثالوں کو نشرِ مرتب کے طریقے پر ذکر کر دیتے تو یہ بہتر ہوتا اور مختصر ہوتا، بہتر ہوتا اور مختصر ہوتا۔ بھئی دیکھیے اوپر تین باتیں ذکر کی تھیں متن میں کہ جمع مذکر جو ہے وہ ذکور اور اناث دونوں کو اختلاط کے وقت شامل ہو گا، جہاں جمع کی بحث شروع کی نا جمع مذکر وہ ذکور اور اناث دونوں کو شامل ہو گا کس وقت؟ اختلاط کے وقت، اور آگے مثالوں میں بھی پہلے کہا آمِنُونِي عَلَى بَنِيَّ وَلَهُ بَنُونَ وَبَنَاتٌ، یہ بھی اختلاط والی

مثال ذکر کی تو یہ تو ٹھیک ہے۔ آگے کیا کہا تھا؟ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ الْمُنْفَرِدَاتِ اور اکیلی عورتیں ہوں تو ان کو شامل نہیں ہو گا۔ دوسری صورت میں مثال کیا ذکر کرنی چاہیے تھی؟ صیغہ مذکر کا ہی ہو اور ہوں صرف کیا؟ بیٹیاں، وہ ہونا چاہیے تھا لیکن اس کو تیسرے نمبر پر آگے انہوں نے ذکر کیا تو ترتیب وہ نہ رہی جو اوپر لف کی ترتیب تھی نشر کی وہ ترتیب نہ رہی۔ کہتے ہیں اگر لف کی ترتیب پر نشر کو ذکر کرتے تو یہ بہتر بھی ہوتا اور کلام بھی مختصر ہو جاتا، دوبارہ لَوْ قَالَ عَلَى بَنِيَّ یہ کہنے کی ضرورت نہ ہوتی وہ اسی ایک سے ہی کام چل جاتا۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ٦٩: تقسیمِ ثالث کا تتمہ: صریح اور کنایہ کی تعریفات، احکام اور حقیقت و مجاز کے ساتھ ان کی نسبت

نور الانوار صفحہ: ۱۴۲ — بتاریخ: ۲ فروری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَأَمَّ الصَّرِيحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ ظُهُورًا بَيِّنًا حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا۔ فِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الصَّرِيحَ وَالْكِنَايَةَ يَجْتَمِعُ مَعَ كُلٍّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَكَأَنَّهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

آج ہم صریح اور کنایہ کے بارے میں پڑھیں گے بھئی۔ یہ تقسیم چل رہی ہے استعمال کے اعتبار سے کہ استعمال کے اعتبار سے کتنی قسمیں لفظ کی؟ چار قسمیں ہیں بھئی۔ حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ۔ حقیقت اور مجاز کی بڑی طویل بحث ختم ہوئی گزشتہ سبق کے اندر۔ اسی کے اندر حروف معانی کی بحث بھی آئی کیونکہ وہ بھی کبھی اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوتے ہیں اور کبھی اپنے مجازی معنی میں۔ تو دو قسمیں حقیقت اور مجازیان ہو گئیں اس تقسیم کی۔ اب صریح اور کنایہ کا

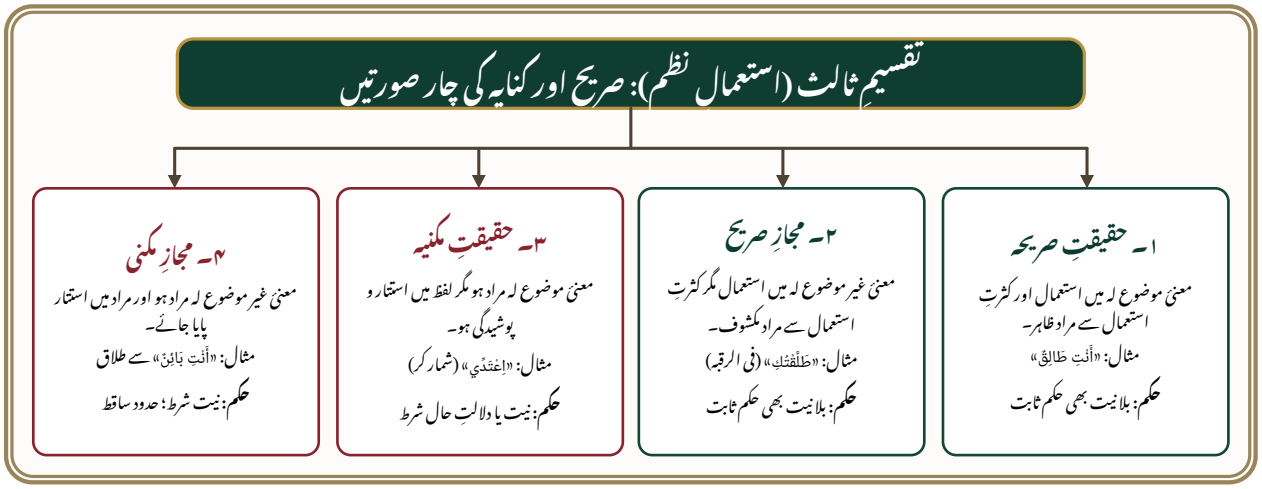
بیان کریں گے۔[1]

یاد رکھیے آسان لفظوں میں صریح وہ لفظ ہے جس کا معنی واضح ہو، ظاہر ہو، اس میں اور کسی قسم کا احتمال نہ ہو۔ جبکہ کنایہ وہ ہے جس کے اندر اور بھی احتمالات ہوں۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے کہ أَنْتِ طَالِقٌ۔ اب دیکھیے أَنْتِ طَالِقٌ کا ایک ہی معنی ہے کہ تجھے طلاق ہے، اس کا اور کوئی معنی نہیں بھئی۔ جبکہ اس کے مقابلے میں اگر وہ اسے کہتا ہے أَنْتِ بَائِنٌ تو دیکھیے اب بائن کا معنی ہے جدا۔ اب اس میں کئی احتمالات آ گئے۔ ایک تو یہ احتمال ہو سکتا ہے طلاق والا کہ تو مجھ سے جدا ہے، خاوند اسے کہہ رہا ہے۔ یا تو جدا ہے، ہو سکتا ہے اس کا یہ معنی ہو کہ تو باقی عورتوں سے جدا ہے، تیرے جیسی تو کوئی بھی نہیں بھئی۔ یا تو معنی یہ ہو سکتا ہے تو حسن و جمال کے اندر جدا ہے، تیرے جیسی حسن و جمال والی کوئی نہیں۔ یا یہ بھی معنی ہو سکتا ہے تو جدا ہے یعنی میرے مال سے جدا ہے، آج کے بعد میرے مال میں میری اجازت کے بغیر تم نے کچھ خرچ نہیں کرنا۔ تو دیکھو کئی احتمال آ گئے تو جدا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہاں پر صریح جو ہوتا ہے اس میں اور کوئی احتمال نہیں ہوتا، اس کا معنی خوب واضح ہوتا ہے، جبکہ کنایہ جو ہے اس کے اندر اس کا معنی واضح نہیں ہوتا، اس کے اندر کئی احتمال ہوتے ہیں۔ یہ ہے صریح اور کنایہ۔

جی اور یاد رکھیے یہ صریح اور کنایہ جو ہیں حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ حقیقت کسے کہتے تھے؟ کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو۔ مجاز کسے کہتے تھے؟ کہ لفظ اپنے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو۔ تو حقیقت جب لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے تو اس وقت وہ صریح بھی ہو سکتا ہے اور کنایہ بھی۔ اگر اس کا معنی واضح ہو گا تو ہم کیا کہیں گے یہ حقیقت صریحہ ہے۔ اور اگر اس کا معنی ظاہر نہ ہو تو کیا کہیں گے یہ حقیقت کنایہ ہے۔ اسی طرح مجاز کے اندر بھی احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے وہ مجاز مشہور ہے، سب کو پتہ ہے، تو اس کا معنی خوب ظاہر ہے تو اسے

[1]

نقشۂ اصولیہ (۴): حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ کی چار ترکیبی صورتیں اور احکامِ نیت:



کیا کہیں گے؟ صریح۔ اور اگر وہ مشہور نہیں ہے تو پھر اسے کیا کہیں گے؟ کنایہ۔ تو گویا یوں کہو آسان لفظوں میں کہ یہ صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں۔ چنانچہ بعض علماء نے باقاعدہ ان کو حقیقت اور مجاز کی قسمیں بنایا کہ حقیقت بھی دو قسم پر ہے صریح اور کنایہ، اور مجاز بھی دو قسم پر ہے صریح اور کنایہ بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی تو یہ صریح جس کے معنی میں اور کوئی احتمال نہیں ہوتا، خوب واضح معنی ہوتا ہے، جبکہ کنایہ جو ہے جس کا معنی واضح نہ ہو، اس میں کئی احتمالات ہوں۔ اب دیکھیے کتاب پر۔

وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ ظُهُورًا بَيِّنًا۔ باقی صریح جو ہے تو وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد ظاہر ہو اس سے۔ وہ لفظ ہے، مَا سے مراد کیا ہے؟ لفظ بھئی۔ پس صریح جو ہے وہ لفظ ہے ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ کہ جس کی مراد اس لفظ سے، کہ اس کی مراد اس لفظ سے ظاہر ہو ظُهُورًا بَيِّنًا خوب ظاہر بھئی، واضح بھئی۔ بَيِّن کا معنی واضح۔ کس قسم کا ظہور ہو؟ بَيِّن ہو، واضح ہو۔ حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا چاہے وہ حقیقت ہو یا مجاز ہو۔ بھئی بتلایا صریح وہ ہے جس کا معنی خوب ظاہر ہو، جس کی مراد، جس کا ارادہ کیا گیا۔ تو جس کی مراد خوب ظاہر ہو چاہے وہ حقیقت ہو چاہے وہ مجاز۔ تو یہ جو کہا نا چاہے وہ حقیقت ہو چاہے وہ مجاز ہو اس میں گویا اشارہ کر دیا، بتلا دیا کہ صریح حقیقت بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی ہو سکتا ہے۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں شارح بھی کہ فِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الصَّرِيحَ وَالْكِنَايَةَ يَجْتَمِعُ مَعَ كُلٍّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ کہ اس کے اندر تنبیہ ہے، یہ جو انہوں نے کہا نا حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا مصنف کے اس قول میں تنبیہ ہے اس بات پر کہ صریح اور کنایہ یہ جمع ہو جاتے ہیں ہر ایک کے ساتھ حقیقت اور کنایہ میں سے۔ فَكَأَنَّهُمَا قِسْمَانِ مِنْهُمَا تو گویا کہ یہ دونوں جو ہیں، کون دونوں؟ صریح اور کنایہ، قِسْمَانِ مِنْهُمَا قسمیں ہیں ان دونوں کی۔ کن دونوں کی بھئی؟ حقیقت اور مجاز کی۔

وَلَمَّا كَانَ ظُهُورُهُ مِنْ وُجُوهِ الِاسْتِعْمَالِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَيْدٍ يَخْرُجُ بِهِ النَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ۔ بھئی دیکھیے صریح وہ ہے جس کی مراد ظاہر ہوتی ہے۔ جس کی مراد کیا ہوتی ہے؟ ظاہر۔ یعنی جس معنی کا ارادہ کیا گیا، مراد سے کیا معنی؟ جس کا ارادہ کیا گیا۔ تو وہ معنی جس کا ارادہ کیا گیا وہ خوب ظاہر ہوتا ہے وہاں پر بھئی۔ اب ظہور کے اعتبار سے بھی آپ چار قسمیں پڑھ چکے ہیں بھئی۔ تو اس صریح میں بھی ظہور ہے اور وہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم میں بھی ظہور ہے بھئی۔ تو اب وہ اس کے اندر داخل ہو رہی تھیں۔ ان میں سے ظاہر تو نہیں داخل ہو رہی، باقی تین قسمیں اس تعریف میں داخل ہو رہی ہیں۔ ظاہر، چار قسمیں تھیں نا ظاہر، نص، مفسر اور محکم۔ ادنیٰ درجے کا ظہور کس میں ہے؟ ظاہر میں۔ اس سے زیادہ ظہور نص میں، اس سے زیادہ ظہور مفسر میں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا ظاہر تو یہاں داخل نہیں ہو رہا کیونکہ انہوں نے کہا ظُهُورًا بَيِّنًا صریح میں کیا ہو گا؟ ظہورِ بَيِّن ہو گا جبکہ ظاہر کے اندر ظہورِ بَيِّن نہیں ہوتا، تو وہ تو اس میں داخل نہ ہوا، لیکن باقی تین قسمیں داخل ہو رہی ہیں بھئی۔ تو ان کو نکالنے کی ضرورت ہے بھئی کہ ان کو اس میں داخل نہیں ہونا چاہیے۔ شارح بتلائیں گے آپ کو کہ بھئی کوئی قید لگانے کی ضرورت نہیں نص، مفسر اور محکم کو نکالنے کے لیے، کوئی قید لگانے کی ضرورت نہیں بھئی۔ کیوں ان کو

نکالنا نہیں؟ کہتے ہیں بھئی یہ ہم تقسیم جب ہم نے بیان کی تھی اسی وقت وہ نکل گئے تھے۔ وہ قسمیں تھیں ظہور کے اعتبار سے اور یہاں ہم نے کہا یہ قسمیں ہیں استعمال کے اعتبار سے۔ یہ حقیقت اور مجاز، صریح، کنایہ کس اعتبار سے قسمیں ہیں؟ استعمال۔ تو جب ہم نے کہہ دیا یہ استعمال کے اعتبار سے قسمیں ہیں تو وہ خود بخود اس سے کیا ہو گئیں؟ خارج ہو گئیں، لہٰذا کسی قید کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں بھئی۔

دیکھیے کہتے ہیں وَلَمَّا كَانَ ظُهُورُهُ مِنْ وُجُوهِ الِاسْتِعْمَالِ جب جو ہے اس کا ظہور جو ہے استعمال کے طریقوں کے اعتبار سے ہے، کس کا؟ صریح کا۔ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَيْدٍ تو کوئی حاجت نہیں کسی ایسی قید کی يَخْرُجُ بِهِ النَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ جس کے ذریعے نص اور مفسر نکل جائیں لِأَنَّ ظُهُورَهُ مِنْ حَيْثُ الِاسْتِعْمَالِ اس لیے کیونکہ صریح کا ظہور جو ہے وہ استعمال کے اعتبار سے ہے وَظُهُورُهُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَائِنِ اور ان دونوں کا ظہور متکلم کے ارادے اور قرینوں کے اعتبار سے ہے بھئی۔ کس اعتبار سے؟ متکلم کے ارادے اور قرینوں کے اعتبار سے ہے۔ بھئی دیکھیے نص کس کو کہتے تھے؟ وہ مقصد جس کے لیے کلام کو چلایا جائے اسے کیا کہتے تھے؟ نص۔ اور البتہ اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال ہوتا تھا، جبکہ مفسر جس میں اس سے بھی بڑھ کر ظہور ہے اس کے اندر تخصیص اور تاویل کا احتمال نہیں ہوتا۔ تو مفسر کا پتہ اس قرینے سے چلتا ہے کہ اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال نہیں، اور نص کا پتہ کس سے چلتا ہے؟ متکلم کے ارادے سے، اس نے اس معنی کا ارادہ کیا ہوتا ہے، اسی معنی کے لیے وہ کلام کو لے کر آتا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ یہ جو صریح ہے اس کا ظہور استعمال کے اعتبار سے ہے وَظُهُورُهُمَا بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ وَالْقَرَائِنِ اور نص اور مفسر کا جو ظہور ہے وہ کس اعتبار سے ہے؟ متکلم کے ارادے، یہ کس سے تعلق ہے اس کا؟ نص سے، وَالْقَرَائِنِ اور قرینوں کے اعتبار سے ان کا ظہور ہے، اس کا تعلق کس سے؟ مفسر سے۔

كَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا قول أَنْتَ حُرٌّ وَأَنْتِ طَالِقٌ۔ کوئی آقا اپنے غلام سے کہتا ہے أَنْتَ حُرٌّ۔ تو دیکھیے یہاں کوئی اور معنی کوئی اور احتمال ہے اس لفظ میں؟ نہیں۔ جی معلوم ہوا وہ اس کو آزاد کر رہا ہے، اس کا معنی بالکل واضح ہے تو یہ صریح ہے بھئی۔ یہ کیا ہے؟ صریح۔ اسی طرح کوئی خاوند اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ۔ بھئی یہاں طلاق کے علاوہ کوئی اور احتمال ہے؟ یہاں تو اور کوئی بھی احتمال نہیں، لہٰذا ان لفظوں میں کوئی احتمال نہیں تو یہ کیا کہلائیں گے؟ صریح۔

الظَّاهِرُ أَنَّهُمَا مِثَالَانِ لِلصَّرِيحِ مِنَ الْحَقِيقَةِ۔ ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں مثالیں ہیں صریح کی مِنَ الْحَقِيقَةِ کس میں سے؟ حقیقت میں سے۔ کیونکہ ابھی بتلایا کہ صریح حقیقت بھی ہو سکتا ہے اور صریح مجاز۔ تو یہ حقیقت کی مثالیں ہیں فَإِنَّهُمَا حَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِي إِزَالَةِ الرِّقِّ وَالنِّكَاحِ صَرِيحَانِ فِيهِمَا اس لیے کیونکہ یہ دونوں لفظ جو ہیں کون سے؟ أَنْتَ حُرٌّ اور أَنْتِ طَالِقٌ، حَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ بھئی ان کو شریعت نے وضع ہی کس لیے کیا ہے؟ بھئی یاد رکھیے پہلے ہی سمجھ لیں اس کو۔ یہ لفظ اگر

دیکھا جائے عربی زبان کے اعتبار سے تو لغت کے اعتبار سے یہ خبر ہے۔ أَنْتَ مبتدا اور حُرٌّ اس کی خبر۔ تو خبر دی جا رہی ہے کہ تو آزاد ہے۔ تو لغت کے اعتبار سے ان کا حقیقی معنی کیا ہے؟ خبر۔ کیا معنی ہے؟ خبر۔ لیکن شریعت نے اسی أَنْتَ حُرٌّ کو ازالہ رقیت کے لیے قرار دے دیا کہ أَنْتَ حُرٌّ کہنے سے غلام آزاد ہو جائے گا بھئی۔ آقا اگر اپنے غلام کو کیا کہے گا؟ أَنْتَ حُرٌّ۔ لغت تو کہہ رہی ہے یہ خبر دے رہا ہے بھئی، پہلے سے آزادی پہلے سے ہو اس کے ذریعے صرف کیا دی جاتی ہے؟ خبر۔ جبکہ شریعت نے بتلایا نہیں، یہ اگر غلام کو کہا تو اس کے ذریعے کیا آجائے گی کیا پیدا ہو جائے گی؟ حریت پیدا ہو جائے گی، انشاء حریت ہو گا بھئی، یعنی رقیت ختم ہو جائے گی، غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد۔ تو شریعت کے اعتبار سے یہ ازالہ رقیت میں حقیقت ہے۔ شریعت نے اس کو معین ہی کس لیے کر دیا؟ ازالہ رقیت کے لیے۔ تو شرعی اعتبار سے یہ ازالہ رقیت میں ہے حقیقت۔ اور لغوی اعتبار سے اس کا حقیقی معنی کیا تھا؟ خبر۔ تو حقیقت ہوئی اس کی خبر اور ازالہ رقیت لغوی اعتبار سے وہ مجاز ہوا۔ بھئی لغوی اعتبار سے اس کا حقیقی معنی کیا؟ خبر دینے کے لیے۔ اور آپ اگر اس کو کس میں لیں؟ ازالہ رقیت کے لیے۔ شرعی اعتبار کو ابھی چھوڑیں، لغوی اعتبار سے جب آپ اس کے ذریعے کسی غلام کو آزاد کر رہے ہیں تو لغوی اعتبار سے آپ خبر دے رہے ہیں یا انشاء حریت کر رہے ہیں؟ انشاء۔ تو خبر ہوتا تو یہ کیا تھی؟ حقیقت۔ اور آپ کیا کر رہے ہیں؟ انشاء حریت، تو یہ کیا ہوا؟ مجاز ہو گیا۔ تو گویا اگر أَنْتَ حُرٌّ جو ہے اس کے ذریعے ازالہ رقیت کا ارادہ کیا جائے تو لغوی اعتبار سے یہ ہے مجاز، لیکن شرعی اعتبار سے حقیقت ہے کیونکہ شریعت نے اس لفظ کو متعین کر دیا کس لیے؟ ازالہ رقیت کے لیے اور اسی میں استعمال ہو رہا ہے تو یہ کس میں استعمال ہوا؟ اپنے معنی موضوع لہ میں، حقیقی میں، تو یہ کیا ہے؟ حقیقت۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسی طرح أَنْتِ طَالِقٌ ہے، لغوی اعتبار سے یہ خبر ہے۔ لیکن شریعت نے اسی أَنْتِ طَالِقٌ کو کس کے لیے مقرر کر دیا؟ جی ازالہ نکاح کے لیے۔ کس کے لیے؟ ازالہ نکاح کے لیے۔ تو شرعی اعتبار سے أَنْتِ طَالِقٌ جو ہے ازالہ نکاح میں حقیقت ہے بھئی۔ لیکن لغوی اعتبار سے أَنْتِ طَالِقٌ تو کیا ہے؟ خبر ہے۔ اور اس کو اگر استعمال کیا جائے ازالہ نکاح کے لیے تو پھر یہ لغوی اعتبار سے کیا ہو گا؟ مجاز ہو گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو شارح بیان کر رہے ہیں الظَّاهِرُ أَنَّهُمَا مِثَالَانِ لِلصَّرِيحِ مِنَ الْحَقِيقَةِ ظاہر یہی ہے کہ یہ دونوں مثالیں ہیں صریح کی حقیقت میں سے فَإِنَّهُمَا حَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِي إِزَالَةِ الرِّقِّ وَالنِّكَاحِ اس لیے کیونکہ یہ دونوں حقیقت شرعیہ ہیں رقیت اور نکاح کے ازالے میں، رقیت اور نکاح کے ختم کرنے میں، صَرِيحَانِ فِيهِمَا اور ان دونوں میں کیا ہیں وہ؟ صریح ہیں، یعنی ازالہ رقیت اور ازالہ نکاح میں یہ دونوں صریح ہیں، یہ معنی ان سے ظاہر ہے بھئی۔ وَيَحْتَمِلُ اور یہ بھی احتمال ہے أَنْ يَكُونَا مِثَالَيْنِ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ کہ یہ دو مثالیں ہوں حقیقت اور مجاز دونوں کی۔ جہت بدلے گی تو حقیقت اور مجاز بدل جائے گا بھئی۔ اگر لغوی اعتبار سے دیکھیں تو یہ کیا ہیں؟ مجاز ہیں بھئی ازالہ رقیت اور ازالہ نکاح میں۔ تو یہ مثالیں ہو گئیں مجاز کی لغوی اعتبار سے۔ اور شرعی اعتبار سے دیکھیں تو یہی دو مثالیں کس کی ہو گئیں؟ حقیقت کی بھئی۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَا مِثَالَيْنِ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز دونوں کی ہوں

بِاعْتِبَارِ جِهَتَيْنِ دو جہتوں کے اعتبار سے لِأَنَّهُمَا مَجَازَانِ لُغَوِيَّانِ فِي هَذَا الْمَعْنَى اس لیے کیونکہ یہ دونوں مجاز لغوی ہیں اس معنی کے اندر۔ کس معنی میں؟ ازالہ رقیت اور ازالہ نکاح میں، اس معنی میں یہ دونوں مجاز لغوی ہیں، حقیقت نہیں ہیں وَحَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيهِ اور دونوں اس معنی کے اندر حقیقت شرعیہ ہیں، هَكَذَا قِيلَ اس طرح کہا گیا ہے، یعنی علماء نے یہ تقریر کی ہے اس مقام پر۔

وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَغْنَى عَنِ الْعَزِيمَةِ۔ یاد رکھیے صریح کا حکم اب بیان کر رہے ہیں۔ کہ صریح جو ہے اس میں چونکہ اور کوئی احتمال نہیں ہوتا لہذا صریح کہنے سے خود بخود اس کا معنی ثابت ہو جائے گا۔ خود بخود اس کا معنی کیا ہو جائے گا؟ ثابت ہو جائے گا۔ نیت پر اس کا دارومدار نہیں۔ خاوند نے نیت کی ہو یا نہ کی ہو، أَنْتِ طَالِقٌ کہے گا تو بیوی کو کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی۔ آقا نے نیت کی ہو یا نیت نہ کی ہو، غلام کو أَنْتَ حُرٌّ کہے گا تو غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ وجہ یہ کہ اس میں اور کوئی احتمال ہی نہیں ہے بھئی، ایک ہی ان کا معنی ہے اور وہی معنی کیا ہو جائے گا؟ ثابت ہو جائے گا۔ گویا یہ لفظ ہی اپنے معنی کے قائم مقام ہیں۔ لفظ ہی کیا ہیں؟ اپنے معنی کے قائم مقام۔ تو وہ خود جب لفظ ثابت ہو رہے ہیں گویا کیا ثابت ہو رہا ہے؟ معنی ثابت ہو رہا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کہتے ہیں وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ اور حکم اس صریح کا جو ہے وہ حکم کا متعلق ہونا ہے عین کلام کے ساتھ۔ حکم کس سے متعلق ہو گا؟ عین کلام سے، یعنی نیت کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہو گا۔ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ اور یہ جو کلام ہے یہ قائم مقام ہو جائے گا اپنے معنی کے حَتَّى اسْتَغْنَى عَنِ الْعَزِيمَةِ۔ عزیمت کا معنی ارادہ، یہاں تک کہ یہ بے نیاز ہو گا ارادے سے۔ نیت اور ارادے پر اس کا دارومدار نہیں ہو گا۔

أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْوِيَ الْمُتَكَلِّمُ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ یعنی یہ محتاج نہیں ہے اس بات کا کہ نیت کرے متکلم اس معنی کی لفظ سے، یعنی متکلم کی نیت کا یہ محتاج نہیں ہو گا۔ فَإِنْ قَصَدَ پس اگر ارادہ کیا کسی شخص نے أَنْ يَقُولَ کہ یوں کہے سُبْحَانَ اللَّهِ۔ ایک شخص تسبیح پڑھ رہا ہے بھئی سُبْحَانَ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ کہتے ہوئے اچانک زبان سے نکلا أَنْتِ طَالِقٌ۔ تو کہتے ہیں یہ لفظ صریح ہے، اس میں تو اور کسی معنی کا احتمال ہی نہیں، لہذا بیوی کو کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی۔ تو کہتے ہیں فَإِنْ قَصَدَ اگر کسی نے ارادہ کیا أَنْ يَقُولَ کہ یوں کہے سُبْحَانَ اللَّهِ فَجَرَى عَلَى لِسَانِهِ تو اس کی زبان پر یہ لفظ جاری ہوا أَنْتِ طَالِقٌ، یہ اس کی زبان پر جاری ہو گیا سُبْحَانَ اللَّهِ کے بجائے یہ لفظ زبان سے نکل آیا يَقَعُ الطَّلَاقُ تو طلاق واقع ہو جائے گی بھئی وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْهُ اگرچہ اس نے اس کا ارادہ نہ کیا ہو۔ وَهَكَذَا قَوْلُهُ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ اور اسی طرح اس شخص کا قول بِعْتُ اور اشْتَرَيْتُ ہے بھئی۔

یاد رکھیے کوئی شخص مثلاً ذکر کر رہا ہے یا کوئی اور بات کرنے لگا، زبان سے نکل آیا أَنْتِ طَالِقٌ۔ تو یاد رکھیے انہوں نے بتلایا طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن یہ مسئلہ ہے قضاءً، دیانتاً نہیں۔ دیانتاً یعنی اس کے درمیان اور اللہ کے درمیان بھئی، اس

اعتبار سے طلاق واقع نہیں کیونکہ اس کی نیت نہیں تھی۔ لیکن اگر قضاءً قاضی کے پاس مسئلہ گیا تو قاضی پھر کیا کہے گا؟ طلاق ہو گئی کیونکہ أَنْتِ طَالِقٌ کا تو ایک ہی معنی ہے اور کوئی معنی نہیں۔ لہٰذا وہ تسبیح پڑھ رہا تھا، زبان سے اچانک أَنْتِ طَالِقٌ نکل آیا، بیوی پاس ہی بیٹھی تھی، سن لیا اس نے۔ وہ تو فوراً قاضی کے پاس چلی گئی بھئی، وہ تو پہلے ہی جان چھڑانے کا سوچ رہی تھی، تو اب قاضی کیا فیصلہ کرے گا؟ طلاق ہو گئی بھئی۔ لیکن اگر اس کی نیت نہیں تھی تو پھر دیانتاً طلاق واقع نہیں ہو گی بھئی۔

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَمَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ۔ اور باقی کنایہ جو ہے فَمَا پس وہ لفظ ہے اسْتَتَرَ الْمُرَادُ کہ جس کی مراد پوشیدہ ہو بِهِ اس لفظ کے ذریعے۔ اس لفظ کے ذریعے جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہو، جس معنی کا ارادہ کیا گیا ہو وہ پوشیدہ ہو۔ تو کہتے ہیں وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَمَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ باقی کنایہ پس وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد پوشیدہ ہو وَلَا يُفْهَمُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ اور وہ سمجھ میں نہ آئے مگر کسی قرینے کے ذریعے حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا چاہے وہ حقیقت ہو یا مجاز۔ فِيهِ تَنْبِيهٌ أَيْضًا۔ یہ جو مصنف نے کہا حقیقت ہو یا مجاز، اس سے کیا پتہ چلا؟ کہ کنایہ دونوں کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ تو کہتے ہیں فِيهِ تَنْبِيهٌ أَيْضًا اس کے اندر بھی اس بات پر تنبیہ ہے عَلَى أَنَّ الْكِنَايَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ کہ کنایہ وہ جمع ہو جاتا ہے حقیقت اور مجاز کے ساتھ۔ وَالْمُرَادُ بِالِاسْتِتَارِ هُوَ الِاسْتِتَارُ بِحَسَبِ الِاسْتِعْمَالِ اور استتار انہوں نے کہا کہ اس کی مراد پوشیدہ ہو، یہ پوشیدہ ہونے کا کیا معنی؟ کہتے ہیں هُوَ الِاسْتِتَارُ بِحَسَبِ الِاسْتِعْمَالِ وہ استعمال کے اعتبار سے پوشیدہ ہونا ہے بھئی، اور اعتبارات سے نہیں، صرف استعمال کے اعتبار سے اس کی مراد پوشیدہ ہو۔

وَلَا حَاجَةَ إِلَى إِخْرَاجِ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ لِأَنَّ خِفَاءَهُمَا بِحَسَبِ مَانِعٍ آخَرَ۔ بھئی اس کنایہ کے اندر خفا ہوتا ہے۔ اسی طرح خفی، مشکل، مجمل وغیرہ کے اندر بھی کیا ہوتا ہے؟ خفا۔ تو یہاں کہتے ہیں خفی اور مشکل بھی اس کے اندر داخل ہو رہے تھے، ان میں بھی خفا ہے اور تو ان کو نکالنے کے لیے قید ہونی چاہیے جس سے وہ نکل جائیں۔ تو جواب دے رہے ہیں کہ بھئی یہ خفی اور مشکل تقسیم کے وقت ہی نکل گئے کیونکہ وہاں پر ہی ہم نے بتا دیا تھا کہ یہ قسمیں ہیں کس اعتبار سے یہ صریح وغیرہ؟ استعمال کے اعتبار سے ہیں اور وہ خفی، مشکل وغیرہ قسمیں تھیں وہ خفا کے اعتبار سے قسمیں تھیں تو وہ وہیں پر نکل گئے تھے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَلَا حَاجَةَ إِلَى إِخْرَاجِ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ اور کوئی حاجت نہیں ہے خفی اور مشکل کو نکالنے کی لِأَنَّ خِفَاءَهُمَا بِحَسَبِ مَانِعٍ آخَرَ اس لیے کیونکہ ان دونوں کا جو خفا ہے وہ کسی اور مانع کی وجہ سے ہو گا بھئی، استعمال کی وجہ سے نہیں۔ فَلَوْ وَقَعَ الْخِفَاءُ فِي الصَّرِيحِ اگر خفا واقع ہو جائے صریح میں، بھئی صریح تو وہ ہے جس میں ظہور ہو اور کنایہ تو وہ جس کے اندر خفا ہو، لیکن اگر کبھی کیا ہے خفا واقع ہو جائے کس میں؟ صریح میں، أَوِ الظُّهُورُ فِي الْكِنَايَةِ یا ظہور آجائے کس کے اندر؟ کنایہ میں بِعَوَارِضَ أُخَرَ دوسرے عوارض کی وجہ سے لَا يَضُرُّ ذَلِكَ فِي كَوْنِهِ صَرِيحًا أَوْ كِنَايَةً تو یہ اس کے صریح یا کنایہ ہونے میں کوئی نقصان نہیں دیتا لِأَنَّ الْعَوَارِضَ أُخَرَ لَا تُعْتَبَرُ اس لیے کیونکہ دوسرے عوارض کا کوئی اعتبار نہیں ہے فَالْمَدَارُ

فِيهِمَا عَلَى الِاسْتِعْمَالِ ان میں مدار کس چیز پر ہے؟ ان میں دارومدار استعمال پر ہے۔ اگر اور عوارض کی وجہ سے صریح ہونا تو ظاہر چاہیے تھا لیکن اس میں کسی اور عارض کی وجہ سے خفا آگیا، کنایہ اس کی مراد تو پوشیدہ ہوتی ہے لیکن اگر کسی عارض کی وجہ سے ظہور آگیا تو اس سے ان کو کوئی نقصان نہیں ہو گا کیونکہ ان میں دیکھنا آپ نے ان میں دارومدار کس چیز پر ہے؟ استعمال پر ہے بھئی۔ تو استعمال کے اعتبار سے معنی ظاہر ہونا چاہیے تو وہ صریح ہو گا اور استعمال کے اعتبار سے مراد پوشیدہ ہو تو وہ کنایہ ہو گا۔

وَلِهَذَا قَالُوا اور اسی وجہ سے علماء نے ذکر کیا ہے، علماء فرماتے ہیں کہ إِنَّ الْحَقِيقَةَ الْمَهْجُورَةَ كِنَايَةٌ کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے۔ حقیقت مہجورہ بھئی وہ حقیقت جس کے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا گیا ہو، تو وہ کنایہ ہے بھئی۔ کیونکہ جب اس کو چھوڑ دیا گیا تو اب ذہن اس کی طرف نہیں جائے گا، لوگوں نے اس معنی کو ہی چھوڑ دیا، اس کا ارادہ ہی نہیں کرتے، تو لہٰذا اب اگرچہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو لیکن اس کو کیا کہیں گے؟ کنایہ۔ جب اس معنی کا آپ نے ارادہ کر لیا، آپ نے حقیقت مہجورہ کا ارادہ کر لیا، اگرچہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے لیکن یہ معنی تو لوگ مراد ہی نہیں لیتے تو لوگ اس معنی کو سمجھیں گے فوراً؟ لوگ اس معنی کو نہیں سمجھیں گے۔ جب نہیں سمجھیں گے تو یہ صریح ہوا یا کنایہ ہوا؟ یہ کنایہ ہوا بھئی۔ تو کہتے ہیں إِنَّ الْحَقِيقَةَ الْمَهْجُورَةَ كِنَايَةٌ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے وَالْمُسْتَعْمَلَةَ صَرِيحٌ اور حقیقت مستعملہ صریح ہے کیونکہ اس کا معنی ظاہر ہوتا ہے، لوگ بھی اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور اسی معنی کو سمجھتے ہیں۔ اسی طرح وَالْمَجَازُ الْمُتَعَارَفُ صَرِيحٌ وَغَيْرُ الْمُتَعَارَفِ كِنَايَةٌ۔ مجاز متعارف کیا ہے؟ صریح۔ جی وَالْمَجَازَ الْمُتَعَارَفَ پیچھے یہ سب إِنَّ کا اسم جو ہے اسی پر عطف کر لیں وَالْمَجَازَ الْمُتَعَارَفَ صَرِيحٌ اور یہ علماء نے فرمایا کہ مجاز متعارف صریح ہے، وہ مجاز جو مشہور ہے بھئی، سب کو پتہ ہے، تو وہ مجاز بھی کیا ہے؟ یہ صریح ہے۔ وَغَيْرَ الْمُتَعَارَفِ كِنَايَةٌ اور مجاز غیر متعارف جو مشہور نہیں ہے وہ کیا ہو گا؟ کنایہ ہو گا۔

مِثْلُ أَلْفَاظِ الضَّمِيرِ جیسے کہ ضمیر کے الفاظ ہیں بھئی، ضمیریں ہیں بھئی، كَهَاءِ الْكِنَايَةِ جیسے ہا کنایہ کی۔ بھئی پیچھے گزرا تھا یا نہیں؟ ضمیر کو انہوں نے کیا کہا تھا؟ کنایہ۔ کیونکہ ایک ہے صراحتاً کسی کا نام لیا جائے کہ زید میرے پاس آیا تھا، اور ایک ہے صراحتاً نام نہ لیا جائے ضمیر سے ذکر کیا جائے کہ هُوَ جَاءَنِي وہ میرے پاس آیا تھا۔ تو اب صراحتاً نام نہیں لیا بلکہ اس سے کنایہ کیا، تو اس کو کنایہ انہوں نے کہا تھا یہ جو ضمیر استعمال ہوئی۔ تو اسی لیے اس کو ہائے کنایہ سے تعبیر کر رہے ہیں جو پہلے بھی بات گزر چکی ہے كَهَاءِ الْكِنَايَةِ جیسے کہ ہائے کنایہ ہے بھئی۔ اچھا بھئی ہائے کنایہ یعنی غائب کی ضمیریں مراد ہیں۔ غائب کی ضمیر اسی لیے میں آپ کو کہتا ہوں بھئی ضَرَبْتُهُ، ضَرَبْتُ تو فعل با فاعل، آگے کون سی ضمیر ہے؟ ہا ضمیر، اس کو ہا کہنا ہے، هُ نہیں کہنا بھئی۔ کیونکہ اس کا نام لینا ہے اور جیسے بِسْمِ اللَّهِ میں با شروع میں ہے آپ با جارہ کہتے ہیں بِ جارہ نہیں کہتے۔ تو حروف میں جو اس حرف کا نام ہے وہ لیتے ہیں تو یہاں پر بھی ہا اکیلی ہے تو اس کا جو نام تھا حروف تہجی میں وہ لیں گے ہا۔ انہوں نے بھی دیکھیے اسی طرح ذکر کیا اس کو جیسے کہ ہائے کنایہ ہے وَأَنَا اور أَنَا کی ضمیر ہے وَأَنْتَ اور یعنی

متکلم اور مخاطب کی جو ضمیریں، غائب، متکلم، مخاطب ساری ضمیریں ہیں، یہ سب کیا ہیں؟ ان سب کو کنایہ یہ کہہ رہے ہیں بھئی، کنایہ کہتے ہیں فَإِنَّ كُلَّهَا وُضِعَتْ لِيَسْتَعْمِلَهَا الْمُتَكَلِّمُ عَلَى طَرِيقِ الِاسْتِتَارِ وَالْخِفَاءِ اس لیے کیونکہ ان سب کو وضع کیا گیا ہے تاکہ ان کو متکلم استعمال کرے کس طریقے پر؟ استتار اور خفا کے طریقے پر۔ بھئی متکلم اپنے بارے میں جب بات کرتا ہے تو أَنَا سے تعبیر کرتا ہے یا نَحْنُ سے، اپنا نام نہیں لیتا۔ تو دیکھو اس نے کنایہ کیا، نام کے بجائے ضمیر لے آیا۔ اور مخاطب کے لیے وہ أَنْتَ کہتا ہے حالانکہ کہنا کیا چاہیے؟ مخاطب اس کا تو نام ہونا چاہیے، لیکن طریقہ یہی ہے کلام کے اندر کہ اپنے لیے بھی اور مخاطب کے لیے کیا استعمال کی جاتی ہے؟ ضمیر۔ اور غائب بھی جب ایک شخص کا نام وغیرہ ذکر ایک دفعہ ہو جائے تو دوبارہ نام ذکر نہیں کیا جاتا بلکہ ضمیر استعمال کی جاتی ہے۔ تو کہتے ہیں فَإِنَّ كُلَّهَا وُضِعَتْ لِيَسْتَعْمِلَهَا الْمُتَكَلِّمُ عَلَى طَرِيقِ الِاسْتِتَارِ وَالْخِفَاءِ اس لیے کیونکہ ان میں سے سب جو ہیں ان کو وضع کیا گیا ہے تاکہ استعمال کرے متکلم ان کو استتار اور خفا کے طریقے پر۔

وَكَوْنُهُ أَعْرَفَ الْمَعَارِفِ عِنْدَ النَّحْوِيِّينَ لَا يَضُرُّ بِكَوْنِهِ كِنَايَةً لِأَنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ آخَرُ۔ بھئی یاد رکھیے نحوی حضرات معرفہ کی چھ سات قسمیں آپ نے نحو میں پڑھی ہوں گی بھئی۔ اور یاد رکھیے ان سب میں تعریف ایک درجے کی نہیں ہے کہ وہ برابر کے معرفہ ہوں، کسی میں تعریف زیادہ ہے اور کسی میں تعریف کم، تو کوئی اعلیٰ درجے کا معرفہ ہے کوئی ادنیٰ درجے کا معرفہ ہے۔ ان چھ سات قسموں کے اندر یاد رکھیے سب سے زیادہ تعریف نحوی حضرات ذکر کرتے ہیں کہ ضمیروں کے اندر ہے۔ کس کے اندر ہے؟ ضمیروں کے اندر۔ اور پھر ضمیروں کے اندر بھی درجے ہیں۔ سب سے زیادہ تعریف ضمیروں کے اندر بھی متکلم کی ضمیر میں ہے۔ اس کے بعد درجہ ہے مخاطب کی ضمیر کا، اور پھر تیسرے نمبر پر غائب کی ضمیر۔ تو متکلم کی جو ضمیر ہے یہ اعرف المعارف ہے یا تینوں ضمیریں باقیوں کے مقابلے میں کیا ہیں؟ اعرف المعارف ہیں۔ بھئی سب سے زیادہ تعریف متکلم کی ضمیر میں اس لیے ہے کہ تعریف کا معنی ہوتا ہے پہچاننا۔ معرفہ بھی کسی ایسی ذات پہ دلالت کرتا ہے جس کو آپ پہچانتے ہیں، آپ کے نزدیک متعین ہوتی ہے۔ اس لیے اس کو کیا کہتے ہیں؟ معرفہ، کیونکہ وہ متعین ذات پر دلالت کرتا ہے جس کو آپ پہچانتے ہیں، جانتے ہیں۔ تو یہ جو ضمیروں کے اندر یہ معرفہ کی اقسام ہیں ان میں تعریف ہوتی ہے اور سب سے زیادہ تعریف أَنَا کی ضمیر میں ہے، متکلم کی ضمیروں میں ہے کیونکہ انسان سب سے زیادہ اپنے آپ کو پہچانتا ہے، سب سے زیادہ اپنے آپ سے واقف ہوتا ہے۔ اس کے بعد درجہ ہے مخاطب کا، مخاطب کو پہچانتا ہے کیونکہ مخاطب وہ ہے جو اس کے سامنے موجود ہے، اس میں کسی قسم کا شک اور شبہ نہیں ہے تو وہ دوسرے درجے پر۔ اور تیسرے درجے پر کون ہے؟ غائب ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا نحوی حضرات لکھتے ہیں کہ یہ ضمیریں جو ہیں اعرف المعارف ہیں۔ اور یہ ماتن نے تو کیا کہا؟ یہ کیا ہیں؟ یہ کنایات ہیں بھئی، یہ کنایات ہیں، ان میں استتار اور خفا ہے۔ استتار اور خفا۔ تو یہی بات دیکھیے بیان کر رہے ہیں کہ ضمیروں کے اندر جو ہیں ان میں استتار اور خفا ہے جبکہ ان کا اعرف المعارف ہونا نحویوں کے

نزدیک لَا يَضُرُّ بِكَوْنِهِ كِنَايَةً وہ اس کے کنایہ ہونے میں نقصان نہیں دیتا لِأَنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ آخَرُ اس لیے کیونکہ وہ دوسری چیز ہے بھئی، دوسری چیز ہے۔

شاید بھئی ضمیریں تو اعرف المعارف ہیں اور کنایہ غائب کی ضمیر کو تو قرار دیا جا سکتا ہے لیکن شارح نے أَنَا اور أَنْتَ کو بھی اس میں ذکر کر دیا۔ غائب کی ضمیر تو ٹھیک ہے اس میں خفا ہوتا ہے۔ ضمیر کا مرجع آپ ڈھونڈتے ہیں یا نہیں ڈھونڈتے؟ هُوَ سے کون مراد ہے؟ أَنَا سے تو پتہ ہے متکلم بولنے والا مراد ہے، أَنْتَ سے تو سامنے والا مراد ہے، اس میں تو خفا نہیں۔ ہاں هُوَ کے اندر خفا ہے تو اس کو تو کنایہ کہنا ٹھیک لیکن أَنَا اور أَنْتَ؟ لیکن بہرحال شارح نے ان کو بھی ذکر کیا کہ یہ سب کیا ہیں؟ کنایہ ہیں۔ شاید یہ وضع کے اعتبار سے ان کی مراد ہو بھئی، وضع کے اعتبار سے۔ کہ دیکھو میں نے کہا هُوَ قَائِمٌ، زید کی طرف اشارہ کیا۔ پہلے میرے اور آپ کے درمیان زید کا ذکر چل رہا تھا، اب میں نے کہا هُوَ قَائِمٌ وہ کھڑا ہے۔ آپ سمجھ گئے کون مراد ہے؟ زید۔ اچھا، کچھ دیر بعد میرے اور آپ کے درمیان عمرو کی بات چلی، میں نے کہا هُوَ قَائِمٌ، آپ کون سمجھے کون کھڑا ہے؟ عمرو۔ بھئی وہی هُوَ ضمیر ہے، پہلے زید کے لیے تھی اب عمرو کے لیے ہے بھئی۔ یا اسی طرح متکلم میں دیکھ لیں، میں بات کر رہا ہوں تو میں اپنے لیے کیا ضمیر استعمال کروں گا؟ أَنَا۔ اگر آپ بات کر رہے ہیں آپ بھی کیا استعمال کریں گے؟ أَنَا۔ تیسرا شخص بات کر رہا ہے وہ متکلم ہو گیا وہ بھی اپنے لیے کیا استعمال کرے گا؟ أَنَا۔ دیکھو وہی أَنَا سب استعمال کر رہے ہیں۔ یا مخاطب کی ضمیر دیکھ لو، اگر میرے سامنے زید کھڑا ہے تو میں اسے أَنْتَ کہہ کر مخاطب کروں گا، اگر عمرو کھڑا ہوا اسے میں أَنْتَ کہہ کر مخاطب کروں گا، اگر بکر ہوا تو اسے أَنْتَ کہہ کر مخاطب کروں گا۔ تو دیکھو وہی أَنْتَ ہے، میں زید کے لیے بھی استعمال کر رہا ہوں، عمرو کے لیے بھی اور بکر کے لیے بھی۔ تو یاد رکھیے یہ جو ضمیریں ہیں یہ وضع کے اعتبار سے عام ہیں، استعمال کے اعتبار سے خاص ہیں۔ مثلاً هُوَ کی ضمیر وضع کی گئی ہے ہر غائب کے لیے، ہر مذکر غائب کے لیے آپ اس کو استعمال کر سکتے ہیں، لیکن جب استعمال کریں گے تو کسی ایک خاص کے لیے کریں گے۔ تو وضع کے اعتبار سے یہ عام، استعمال کے اعتبار سے خاص۔ أَنَا ضمیر ہر متکلم کے لیے وضع کی گئی لیکن جب کوئی استعمال کرے گا تو وہ متکلم کوئی خاص ہو گا بھئی۔ أَنْتَ کی ضمیر ہر مخاطب کے لیے وضع کی گئی لیکن جب استعمال کیا جائے گا تو کسی ایک خاص کے لیے استعمال کریں گے آپ۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو شاید اس اعتبار سے کہ ان کو ہر غائب یا ہر متکلم یا ہر مخاطب کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے، شاید اس اعتبار سے شارح نے ان کو کیا قرار دیا؟ کنایہ قرار دیا۔ اس اعتبار سے ان میں خفا ہے، جب تک استعمال نہیں کریں گے اس وقت تک پتہ نہیں چلے گا۔ یہاں تک بات اچھی طرح سمجھ میں آ گئی؟

تو کہتے ہیں یہ جو ضمیریں ہیں ان کے اندر استتار اور خفا ہوتا ہے وَلِهَذَا أَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَنْ دَقَّ بَابَهُ فَقَالَ مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنَا فَقَالَ أَنَا أَنَا۔ یہ حدیث ہے بھئی یہاں تک۔ بھئی حضرت جابر رضی الله تعالیٰ عنه فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ آیا حضور صلی الله علیہ وسلم کے گھر کا دروازہ کھٹکھٹایا۔ اندر سے حضور صلی الله علیہ وسلم نے

پوچھا مَنْ أَنْتَ تم کون ہو؟ میں نے کہا أَنَا میں ہوں جی، أَنَا میں ہوں۔ حضور صلی الله علیہ وسلم نے ناگواری کا اظہار فرمایا اور بولے أَنَا أَنَا میں، میں۔ یعنی یہ میں کیا ہوتا ہے بھئی؟ میں سے اب اندر والے کو تو پتہ نہیں چلے گا بھئی۔ أَنَا تو ہر متکلم اپنے لیے استعمال کرتا ہے، ہر آنے والا یہی کہے گا میں ہوں، تو پتہ تو نہیں چلے گا اندر والے کو۔ تو حضور صلی الله علیہ وسلم نے ناراضگی کا اظہار فرمایا کہ بھئی میں نے کیا پوچھا ہے کون ہو، تمہیں اپنا نام بتانا چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جس سے اندر والے کو علم ہو سکے کہ کون آیا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں چونکہ ضمیر کے اندر استتار ہوتا ہے وَلِهَذَا أَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَنْ دَقَّ بَابَهُ اسی لیے حضور صلی الله علیہ وسلم نے انکار فرمایا کس پر؟ عَلَى اس شخص پر مَنْ دَقَّ بَابَهُ جس نے ان کا دروازہ کھٹکھٹایا تھا فَقَالَ تو حضور صلی الله علیہ وسلم نے فرمایا مَنْ أَنْتَ تم کون ہو فَقَالَ أَنَا تو انہوں نے کہا میں ہوں فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَنَا أَنَا۔ جی یہاں تک یہ حدیث ہے، آگے شارح بتلا رہے ہیں أَيْ لِمَ تَقُولُ أَنَا أَنَا تم أَنَا أَنَا کیوں کہہ رہے ہو؟ بَلِ اذْكُرِ اسْمَكَ حَتَّى أَفْهَمَ بلکہ اپنا نام ذکر کرو تاکہ میں سمجھ جاؤں بھئی۔ یہ مراد تھی حضور صلی الله علیہ وسلم کی۔ تو ترجمہ کیا ہوا وَلِهَذَا أَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى مَنْ دَقَّ بَابَهُ حضور علیہ السلام نے انکار فرمایا یعنی یوں کہیں ناگواری کا اظہار فرمایا، ناگواری کا اظہار فرمایا اس شخص پر جس نے آپ صلی الله علیہ وسلم کے گھر کا دروازہ کھٹکھٹایا تھا۔

ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ مِثَالٌ لِلْكِنَايَةِ الْحَقِيقِيَّةِ۔ اب شارح فرما رہے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ مثال ہے کنایہ حقیقیہ کی۔ یہ جو الفاظ ضمیر ہیں یہ کس کی مثال ہے؟ کنایہ حقیقیہ کی۔ جی تو یہ وَلَمْ يَذْكُرْ مِثَالَ الْكِنَايَةِ الْمَجَازِيَّةِ اور ماتن نے کنایہ مجازی کی مثال ذکر نہیں کی بھئی۔

وَحُكْمُهَا أَنْ لَا يَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا إِلَّا بِالنِّيَّةِ۔ جی اب کنائے کا حکم بتا رہے ہیں۔ صریح کا تو حکم بتا دیا کہ اس کا معنی ثابت ہو جائے گا، اس میں کسی نیت کی ضرورت نہیں، جبکہ کنائے کے معنی میں چونکہ استتار ہوتا ہے لہٰذا وہاں کہنے والے کی نیت ضروری ہے۔ جی کہتے ہیں وَحُكْمُهَا أَنْ لَا يَجِبَ الْعَمَلُ بِهَا إِلَّا بِالنِّيَّةِ اور حکم کنائے کا یہ ہے کہ واجب نہیں ہے اس پر عمل، لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا أَيْ بِالْكِنَايَةِ کنائے کا حکم یہ ہے کہ اس کنائے پر عمل واجب نہیں ہے إِلَّا بِالنِّيَّةِ مگر نیت سے، أَيْ بِنِيَّةِ الْمُتَكَلِّمِ یعنی متکلم کی نیت سے لِكَوْنِهَا مُسْتَتِرَةَ الْمُرَادِ بوجہ اس کے مستتر المراد ہونے کے فَلَا يَطْلُقُ، فَلَا تَطْلُقُ ہونا چاہیے بھئی۔ فَلَا تَطْلُقُ بھئی مؤنث کا صیغہ نا، طلاق والی کون ہو گی؟ عورت۔ فَلَا تَطْلُقُ لہٰذا عورت کو طلاق نہیں ہو گی فِي أَنْتِ بَائِنٌ، أَنْتِ بَائِنٌ کہنے سے عورت کو طلاق نہیں ہو گی مَا لَمْ يَنْوِ نِيَّتَهُ جب تک خاوند طلاق کی نیت نہ کرے أَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَائِمًا مَقَامَهَا یا جب تک کوئی اور چیز اس نیت کے قائم مقام نہ ہو۔ ہا ضمیر کس کو لوٹائیں؟ نیت کو۔

بھئی یاد رکھیے دیکھو بھئی أَنْتِ طَالِقٌ کا تو معنی واضح تھا اس میں تو نیت کی ضرورت نہیں، لیکن أَنْتِ بَائِنٌ میں میں نے

بیان کر دیا أَنْتِ بَائِنٌ کا کیا معنی؟ تو جدا ہے۔ کئی احتمال تھے کہ تو حسن و جمال میں جدا ہے یا اپنے گھر والوں سے قبیلے والوں سے جدا ہے ذہانت وغیرہ کے اندر یا یہ بھی ہو سکتا ہے تو مجھ سے جدا ہے، تو کئی احتمال تھے۔ تو لہذا وہاں پر کیا چاہیے؟ نیت چاہیے بھئی، یا جو چیز نیت کے قائم مقام ہو جیسے دلالت حال۔ یعنی حال دلالت کر رہا ہو کہ خاوند نے اس چیز کا ارادہ کیا ہو گا۔ حال کیا کر رہا ہو؟ دلالت کر رہا ہو۔ تو وہاں کیا ضروری؟ نیت ضروری یا کوئی ایسی چیز جو نیت کے قائم مقام ہو كَدَلَالَةِ حَالَةِ الْغَضَبِ أَوْ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ جیسے حالت غضب کی دلالت یا مذاکرہ طلاق کی دلالت۔ بھئی دیکھیے جھگڑے کے اندر میاں بیوی میں لڑائی ہوئی، جھگڑا ہوا، اس جھگڑے کے اندر خاوند نے کہا أَنْتِ بَائِنٌ۔ معلوم ہوا اب اس کا کسی اور معنی کا ارادہ نہیں، جھگڑے کے بیچ میں أَنْتِ بَائِنٌ کہہ رہا ہے معلوم ہوا اس کے ذریعے اس نے کس چیز کا ارادہ کیا؟ طلاق۔ تو یہاں اب نیت کو دیکھنے کی بھی ضرورت نہیں، یہ جھگڑا ہی دلالت کر رہا ہے کہ اس نے اس کے ذریعے کس چیز کی نیت کی ہے؟ طلاق کی۔ تو دیکھو یہ نیت کے قائم مقام چیز موجود ہے، یہ حالت دلالت کر رہی ہے۔ یا اور حالت دیکھو بھئی مذاکرہ طلاق۔ مذاکرہ طلاق یاد رکھو اس کو کہتے ہیں کہ میاں بیوی میں بحث چل رہی ہے، بیوی طلاق کا مطالبہ کر رہی ہے اور خاوند اس سے بحث کر رہا ہے بھئی۔ یہ ہے مذاکرہ طلاق۔ بیوی کیا کر رہی ہے؟ طلاق کا مطالبہ کر رہی ہے کہ مجھے طلاق دے دو میں تمہارے ساتھ نہیں رہنا چاہتی بھئی۔ اس دوران خاوند نے کہہ دیا أَنْتِ بَائِنٌ۔ تو یہ مذاکرہ طلاق نے دلالت کر دی کہ معلوم ہوا خاوند کا کیا ارادہ ہے؟ طلاق ہی کا ارادہ ہے بھئی۔ تو لہذا کوئی نہ کوئی چیز بھئی کنائے کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس کے لیے کوئی قرینہ چاہیے جس سے پتہ چلے یہ والا معنی مراد ہے، تو وہ قرینہ کبھی نیت ہو گی خاوند کی یا دلالت حال۔ اور دلالت حال میں پھر دو صورتیں آگئیں، کبھی وہ کیا ہو گی؟ حالت غضب اور کبھی کیا؟ مذاکرہ طلاق بھئی۔

وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازًا حَتَّى كَانَتْ بَوَائِنَ۔ اور جو طلاق کے کنایات ہیں، کنایات طلاق، سُمِّيَتْ بِهَا أَيْ بِالْكِنَايَةِ ان کو کنایہ کہا جاتا ہے مَجَازًا مجازی طور پر حَتَّى كَانَتْ بَوَائِنَ یہاں تک کہ یہ کیا ہوں گے؟ بوائن ہوں گے، یعنی ان سے طلاق بائن ہو گی، یہ سب طلاق بائن ہوں گے۔ یاد رکھیے آپ کو آگے بتلائیں گے کہ جتنے کنایات ہیں، ایک تو صریح لفظ ہے أَنْتِ طَالِقٌ اور ایک ہے کنایہ أَنْتِ بَائِنٌ کہتا ہے یا أَنْتِ حَرَامٌ کہتا ہے یا أَنْتِ بَتَّةٌ کہتا ہے وغیرہ بہت سے الفاظ بھئی۔ جن کے اور بھی بہت سے معانی آتے ہوں اور طلاق والا معنی بھی آتا ہو بھئی، کوئی بھی ایسا لفظ ہو بھئی، تو ان کو کہتے ہیں کنایات طلاق۔ کیا کہتے ہیں؟ کنایات طلاق۔ اور جتنے کنایات ہیں ان سب کے ذریعے طلاق بائن ہوتی ہے سوائے تین کنایات کے، ان سے طلاق رجعی ہوتی ہے جن کا آگے ذکر آجائے گا بھئی۔ تین کنایات ہیں ان سے طلاق رجعی ہوتی ہے۔ اب یہ جو کنایات طلاق ہیں، کیا نام ہے ان کا، کیا کہتے ہیں أَنْتِ بَائِنٌ وغیرہ کو؟ کنایہ طلاق۔ کیا کہتے ہیں؟ کنایہ طلاق۔ اچھا کنایہ طلاق، معلوم ہوا أَنْتِ بَائِنٌ بول کر کیا مراد ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ مراد ہے۔ کیا مراد ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ مراد ہے۔ تو أَنْتِ طَالِقٌ کہنے سے کتنی طلاقیں آتی ہیں؟ ایک، اور کون سی؟ رجعی۔ یاد رکھیے صریح سے رجعی طلاق آتی ہے جب تک کوئی اور لفظ نہ بڑھائے

طلاق کے ساتھ تو اس وقت تک طلاق کون سی ہوگی؟ رجعی ہوگی ورنہ اگر بائن وغیرہ کا لفظ ساتھ بڑھائے گا تو پھر طلاق بائن آئے گی ورنہ نہیں۔ تو اب معلوم ہوا أَنْتِ بَائِنٌ یہ کنایہ ہے کس سے؟ أَنْتِ طَالِقٌ سے، اور أَنْتِ طَالِقٌ کی صورت میں کون سی طلاق آتی ہے؟ رجعی، ایک رجعی، تو أَنْتِ بَائِنٌ سے بھی کیا آنی چاہیے؟ ایک رجعی آنی چاہیے۔ ماتن بتلا رہے ہیں کہ نہیں بھئی، یہ لفظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں۔ پھر بھئی کنایہ نہیں ہیں تو ان کو کنایات طلاق کیوں کہتے ہو؟ کہتے ہیں مجازاً ہم ان کو کنایات طلاق کہتے ہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یہ أَنْتِ بَائِنٌ، أَنْتِ طَالِقٌ سے کنایہ نہیں ہے۔ پھر بھئی آپ کہتے تو ہیں یہ کنایہ طلاق ہے؟ کہتے ہیں ہم اس کو مجازاً کہتے ہیں کنایہ طلاق بھئی۔

تو کہتے ہیں یہی بات دیکھیے کہ وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازًا اور کنایات طلاق جو ہیں ان کو کہا جاتا ہے کنایہ مَجَازًا کس طریقے پر؟ مجازاً حَتَّى كَانَتْ بَوَائِنَ یہاں تک کہ یہ سب بوائن ہوں گے یعنی طلاق بائن ہوگی ان سے۔ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ یہ جواب ہے ایک سوال مقدر کا وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ کہ تم نے یہ کہا ہے کہ إِنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو وَالْحَالُ أَنَّ أَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ اور حال یہ ہے کہ طلاق بائن کے الفاظ جو ہیں مِثْلُ قَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول ہے أَنْتِ بَائِنٌ یا بَتَّةٌ أَيْ أَنْتِ بَتَّةٌ بھئی جی یہ سب خبر ہیں، بتدا پہلے میں ذکر کر دیا باقی سے خود سمجھ میں آرہا ہے اس لیے حذف کر دیا وَبَتْلَةٌ أَيْ أَنْتِ بَتْلَةٌ وَحَرَامٌ أَيْ أَنْتِ حَرَامٌ وَنَحْوُهَا اور اس جیسی مثالیں جو ہیں كُلُّهَا مَعْلُومَةُ الْمَعَانِي یہ سب کیا ہیں؟ ان سب کے معانی معلوم ہیں وَاسْتُعْمِلَتْ فِيهَا صَرَاحَةً اور ان کو اس میں استعمال کیا گیا ہے صراحتاً فَكَيْفَ تُسَمُّونَهَا كِنَايَةً تو آپ ان کو کنایہ کیسے کہتے ہیں؟ بھئی بَائِنٌ کا تو معنی میں نے بتلا دیا کیا معنی؟ جدا ہے۔ بَتَّةٌ کا بھی یہی معنی جدا ہے، الگ ہے۔ بَتْلَةٌ کا بھی یہی معنی جدا ہے، الگ ہے۔ حَرَامٌ کا معنی حرام ہے یعنی ممنوع ہے بھئی، روکی گئی ہے بھئی۔ تو ان سب کے کہتے ہیں معانی معلوم ہیں۔ ان سب کے معانی معلوم ہیں یا نہیں؟ ابھی میں نے بیان کر دیے، یہ عام ان کے معنی سب کو معلوم ہیں۔ اور ان کو انہی معنی میں استعمال کیا گیا، بائن کے معنی جدا ہونے ہی کے ہیں یہاں پر بھی، تو پھر ان کو کنایہ آپ کس طرح کہتے ہیں؟ ان کو تو صریح کہنا چاہیے۔ کہتے ہیں بھئی ہم ان کو کنایہ مجازاً کہتے ہیں۔ ان کو کنایہ مجازاً کہتے ہیں۔ بھئی وہی میں نے جو اشکال دوسرے رنگ میں اشکال ذکر کیا اور اس کا جواب بتلایا۔ میں نے کیا اشکال کیا تھا کہ أَنْتِ بَائِنٌ کنایہ ہے کس سے؟ أَنْتِ طَالِقٌ سے، تو أَنْتِ طَالِقٌ میں رجعی آتی ہے تو اس کے اندر بھی کیا آنی چاہیے؟ رجعی۔ تو انہوں نے کہا اس کو کنایہ مجازاً کہتے ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں یہ اشکال کر رہے ہیں کہ بھئی أَنْتِ بَائِنٌ اس کا معنی تو ظاہر ہے، أَنْتِ بَائِنٌ کا کیا معنی؟ تو جدا ہے، اور کنایہ تو کس کو کہتے ہیں جس کی مراد کیا ہوتی ہے؟ پوشیدہ ہوتی ہے، تو پھر آپ اس کو صریح کہنا چاہیے، اس کو کنایہ کیوں کہتے ہیں؟ تو جواب دے رہے ہیں کہ اس کو کنایہ ہم مجازاً کہتے ہیں بھئی۔ کہ ان سب کے معانی معلوم ہیں اور ان میں اس کو استعمال کیا گیا صراحتاً فَكَيْفَ تُسَمُّونَهَا كِنَايَةً تو آپ کیسے ان کو کنایہ کہتے ہیں؟ فَأَجَابَ تو جواب دیا مصنف نے بِأَنَّ تَسْمِيَتَهَا كِنَايَةً کہ ان کا نام جو کنایہ رکھا گیا إِنَّمَا هِيَ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ یہ مجاز

کے طریقے پر ہے لِأَنَّ مَعْنَى كُلِّ وَاحِدٍ مَعْلُومٌ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا معنی جو ہے وہ معلوم ہے لَا إِبْهَامَ فِيهِ اس میں کوئی ابہام نہیں، معنی ہر ایک کا معلوم ہے إِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ اس لیے کیونکہ بائن کا معنی واضح ہے لَكِنْ لَا يُعْلَمُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ بَائِنٌ لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس چیز سے جدا ہے۔

أَمِنَ الزَّوْجِ کیا خاوند سے جدا ہے أَوْ مِنَ الْعَشِيرَةِ یا خاندان اور قبیلے سے جدا ہے، عشیرہ خاندان، قبیلہ، أَوْ مِنَ الْمَالِ یا کس سے جدا ہے؟ مال سے، یعنی خاوند کے مال سے جدا ہے، خاوند کہہ رہا ہے میرے مال سے جدا ہے اس میں کوئی تم نے دخل نہیں دینا، أَوِ الْجَمَالِ یا کس چیز میں جدا ہے؟ حسن و جمال میں جدا ہے باقی عورتوں سے۔ تو اب یہ پتہ نہیں، بائن کا تو معنی معلوم ہے لیکن یہ معلوم نہیں کس چیز سے جدا ہے۔ فَإِذَا نَوَى پس جب اس خاوند نے نیت کی کہ أَنَّهَا بَائِنٌ عَنِّي کہ یہ مجھ سے جدا ہے زَالَ الْإِبْهَامُ تو اس صورت میں ابہام زائل ہو گیا فَكَانَ عَامِلًا بِمُوجَبِهِ تو لفظ عمل کرنے والا ہوا بِمُوجَبِهِ اپنے مقتضیٰ کے ساتھ۔ عمل کرنے والا ہوا اپنے مقتضیٰ کے ساتھ عمل کرنے والا ہوا۔ بھئی بَائِنٌ کا مقتضیٰ کیا ہے، اس کا معنی کیا ہے؟ جدا۔ تو یہ جدا ہونے کے ساتھ عمل کرے گا۔ اور جدائی طلاق رجعی میں آتی ہے یا طلاق بائن میں؟ طلاق رجعی میں تو رجوع کر سکتا ہے خاوند بھئی، طلاق بائن کے اندر رجوع نہیں کر سکتا۔ اگر پھر اس کو رکھنا چاہتا ہے تو دوبارہ نکاح کرنا پڑے گا۔ اور اسی خاوند سے نکاح کرنا چاہے عورت تو عدت کے اندر بھی کر سکتی ہے کیونکہ اسی سے پہلے نکاح تھا، کسی اور سے نکاح کرنا چاہتی ہے تو وہ عدت کے بعد کرے گی بھئی۔ تو لہٰذا تو یہ لفظ اپنے مقتضیٰ کے ساتھ عمل کرے گا۔ کیا معنی، اس کا مقتضیٰ کیا ہے؟ جدائی۔ تو یہ بھی کس طرح عمل کرے گا، کون سی طلاق آئے گی جس میں جدائی آتی ہو؟ اور وہ کون سی طلاق ہے؟ طلاق بائن۔ تو یہ لفظ عمل کرنے والا ہوا اپنے مقتضیٰ کے ساتھ وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا اسی وجہ سے واقع ہو گی طلاق بائن اس کے ذریعے۔ وَلَوْ كَانَتْ كِنَايَةً حَقِيقَةً اور اگر یہ کنایات ہوتے حقیقتاً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيلِ تو وہ اس قبیل سے ہوتے کہ أَنْ يُذْكَرَ أَنْتِ بَائِنٌ کہ ذکر کس کو کیا جائے؟ أَنْتِ بَائِنٌ، اگر یہ حقیقتاً کنایہ ہوتے تو یہ اس قبیل سے ہوتے گویا کہ یوں ذکر کیا گیا أَنْتِ بَائِنٌ وَيُرَادَ بِهِ أَنْتِ طَالِقٌ اور مراد کیا ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ، تو فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ تو اس صورت میں کیا واقع ہوتی؟ طلاق رجعی۔ تو حقیقتاً کنایہ ہوتے، دیکھو وہی جو میں نے ذکر کیا تھا کہ اگر یہ أَنْتِ طَالِقٌ سے کنایہ ہیں تو أَنْتِ طَالِقٌ کے ذریعے تو کیا آتی ہے؟ طلاق رجعی، تو ان سے بھی کیا آنی چاہیے؟ طلاق رجعی آنی چاہیے۔ تو وہی بتلا رہے ہیں کہ یہ حقیقتاً اس سے کنایہ نہیں، اگر حقیقتاً ہوتے تو واقعی ان سے کیا آتی؟ طلاق رجعی آتی۔ تو یہ اس سے حقیقتاً کنایت نہیں، یہ طلاق والا عمل تو کریں گے لیکن اپنے مقتضیٰ کے ساتھ، اپنے معنی کے ساتھ، ان کا معنی بھی اس میں رہے گا اور ان کا معنی تو کیا ہے؟ جدا ہونا، تو وہ جدائی والا معنی آئے گا اور وہ طلاق بائن میں آتا ہے، لہٰذا اس میں کیا آئے گی؟ طلاق بائن آئے گی۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا بِأَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرًا لَا مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی مراد جو ہے وہ مستتر ہو، پوشیدہ ہو نہ کہ اس کا معنی لغوی وَهَاهُنَا كَذَلِكَ اور یہاں پر اسی طرح ہے۔ یہ اور اعتراض کر رہے ہیں بھئی۔ کہ کنایہ کس کو کہتے ہیں؟ جس کا معنی مراد پوشیدہ ہو۔ بھئی بعضوں نے اوروں نے اعتراض کیا،

وہ کہتے ہیں نہیں، یہ آپ نے کہا یہ کنایات طلاق کو ہم کنایہ کہتے ہیں یہ حقیقتاً کہتے ہیں یا مجازاً؟ مجازاً کہتے ہیں، کنایات طلاق کو جو ہم کنایہ کہتے ہیں وہ مجازاً۔ اب بعضوں نے اعتراض کیا نہیں، یہ مجازاً کنایہ نہیں، یہ حقیقتاً کنایہ ہیں۔ یہ کیا ہیں؟ حقیقتاً کنایہ ہیں۔ کس طرح حقیقتاً کنایہ ہیں؟ کہتے ہیں دیکھیے کنایہ اس کو کہتے ہیں نا جس کا معنی مراد پوشیدہ ہو، معنی لغوی کی بات ہم نہیں کر رہے، کس کی بات کر رہے ہیں؟ معنی مراد۔ اور ان کا جو آپ نے کہا ان کا معنی تو ظاہر ہے، بھئی وہ تو ان کا معنی لغوی ظاہر ہے، بَائِنٌ کا کیا معنی ہے، لغت میں بائن کا کیا معنی ہوتا ہے؟ جدا۔ تو وہ معنی ظاہر ہے، لیکن خاوند کی جو مراد ہے جس کا ارادہ کیا وہ تو پوشیدہ ہے، جب تک بتلائے گا نہیں پتہ نہیں چلے گا۔ تو لہٰذا جب ان کی مراد پوشیدہ ہوئی تو ان کو کنایہ کہنا صحیح ہوا، یہ حقیقتاً کنایہ ہیں مجازاً کنایہ نہیں ہیں۔ اعتراض سمجھ میں آگیا؟

تو کہتے ہیں یہاں پر بھی اسی طرح ہے فَإِنَّ الْبَائِنَ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ وَاضِحًا پس بائن جو ہے اگرچہ اس کا معنی لغوی واضح ہے لَكِنَّ مَعْنَاهُ الْمُرَادَ بِهِ مُسْتَتِرٌ لیکن اس کا معنی مراد پوشیدہ ہے وَهُوَ أَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ الزَّوْجِ اور وہ یہ کہ وہ خاوند سے جدا ہے، یہ مراد ہے خاوند کی اور یہ پوشیدہ ہے کیونکہ اور بھی احتمالات موجود ہیں فَكَانَتْ كِنَايَاتٍ حَقِيقَةً تو یہ کیا ہوں گے؟ حقیقتاً کنایات ہوں گے بھئی۔ وَلِهَذَا قَالُوا اور اسی وجہ سے علماء نے فرمایا ہے کہ إِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلَى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ کہ یہ کنایات ہیں کس کے مذہب پر؟ علمائے بیان کے مذہب پر دُونَ الْأُصُولِ نہ کہ علمائے اصول۔ علمائے اصول کے نزدیک تو یہ کنایات ہیں ہی نہیں حقیقتاً بلکہ مجازاً کنایات ہیں، ابھی ماتن نے آپ کو بتایا کہ أَنْتِ بَائِنٌ یہ حقیقتاً کنایہ ہے یا مجازاً کنایہ ہے؟ مجازاً۔ تو علمائے اصول کے نزدیک یہ مجازاً کنایہ ہیں اور علمائے علم بیان جو ہیں ان علمائے بیان کے نزدیک یہ حقیقتاً کنایہ ہیں بھئی۔ جیسے ابھی تقریر کی معترض نے کہ ان کا معنی مراد تو کیا ہے؟ پوشیدہ ہے اور کنایہ بھی اس کو کہتے ہیں جس کا معنی مراد پوشیدہ ہو۔

یاد رکھیے علم بیان ان شاء اللہ اگلے سال آپ پڑھیں گے بھئی۔ مختصر المعانی جس کے اندر تین علوم بیان ہوں گے: علم معانی، علم بیان اور علم بدیع بھئی۔ تو یہ علم بیان میں آپ کو کنایہ کے بارے میں بتلائیں گے۔ کنایہ کہتے ہیں ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کرنا۔ ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کرنا۔ مثلاً دیکھیے ایک شخص کا قد لمبا ہے میں اسے صراحتاً کہتا ہوں اس کے بارے میں زَيْدٌ طَوِيلُ الْقَامَةِ۔ زید کیا ہے؟ زید لمبے قد والا ہے، زَيْدٌ طَوِيلُ الْقَامَةِ۔ یہ ہے میں نے صراحتاً کہا وہ لمبے قد والا ہے۔ اور کبھی یہی بات کنایتاً کہی جاتی ہے، مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں زَيْدٌ طَوِيلُ النِّجَادِ۔ اب میں بات وہی کر رہا ہوں زید لمبے قد والا ہے لیکن میں نے کنایتاً کی۔ نجاد بھئی پہلے نجاد کہتے کس کو ہیں یہ سمجھ لیں۔ بھئی جس طرح یہ آپ نے دیکھا ہو گا بندوق وغیرہ کو گلے میں لٹکانے کے لیے اس کے ساتھ ایک چمڑا ساپٹی سی لگی ہوتی ہے بھئی۔ اسی طرح قدیم زمانے میں تلوار کو جب لٹکاتے تھے تو اسی طرح کا ایک چمڑا کندھے پر سے گزار کر اس کے ساتھ پہلو میں تلوار لٹکائی جاتی تھی، اور اس چمڑے کا جو پٹی ہوتی تھی اس کو نجاد کہتے ہیں عربی میں، اور اردو میں حمائل کہتے ہیں، حمائل۔ چنانچہ آپ اردو کی کتابوں

میں بھی پڑھیں گے تلوار حمائل کی اور گھر سے نکلے۔ کیا معنی؟ یعنی اس چمڑے میں تلوار لٹکائی اور گھر سے نکل گئے بھئی۔ تو اس کو حمائل کہتے ہیں۔ اب دیکھیے میں کہنا کیا چاہتا تھا؟ زید لمبے قد والا ہے۔ زید لمبے قد والا ہے۔ اور میں نے کیا کہا؟ زَيْدٌ طَوِيلُ النِّجَادِ زید لمبی حمائل والا ہے۔ اب بھئی جس کی حمائل لمبی ہے لازمی بات ہے اس کا قد بھی لمبا ہوگا۔ ہاں جس کا قد لمبا ہو ضروری نہیں اس کی حمائل بھی لمبی ہو۔ چھوٹی حمائل اس نے بنوائی ہو، ہو سکتا ہے لمبی بنوائی ہو۔ لیکن حمائل لمبی ہے تو معلوم ہوا لازمی بات ہے اس کا قد کیا ہے؟ لمبا۔ اس کے ساتھ لازم ہے قد کا لمبا ہونا بھئی۔ چھوٹے قد والا تو لمبی حمائل نہیں بنوائے گا، لازمی بات ہے بڑے قد والا ہی لمبی حمائل بنوائے گا۔ تو جب میں نے کہا زید لمبی حمائل والا ہے تو اس کے ساتھ لازم ہوا کیا؟ کہ جب حمائل لمبی ہے تو لازم ہے کہ اس کا قد۔ تو ذکر کیا میں نے ملزوم یعنی لمبی حمائل کو اور اس کے ساتھ لازم کیا ہے؟ قد کا لمبا ہونا اور اس کا میں نے ارادہ کیا۔ تو ملزوم بول کر کس کا ارادہ کرنا؟ لازم کا، اس کو کیا کہتے ہیں؟ کنایہ۔ میں نے کہا زید لمبی حمائل والا ہے۔ بھئی اب یاد رکھو میں کہنا اب بھی وہی بات چاہ رہا ہوں، کیا کہنا چاہ رہا ہوں؟ لمبے قد۔ اگر میرا ارادہ ہی یہی ہے میں بتلانا ہی یہ چاہتا ہوں کہ اس کی حمائل لمبی ہے پھر نہیں کنایہ بھئی، پھر تو میں حقیقی معنی کا ارادہ کر رہا ہوں۔ بلکہ کنایہ میں کیا ضروری کہ ملزوم بول کر کس کا ارادہ کیا جائے؟ لازم۔ تو جب میں بولوں حمائل کے بارے میں اور ارادہ میرا قد کے بارے میں ہو تو پھر یہ کیا ہوگا؟ کنایہ، ملزوم بول کر لازم کا ارادہ بھئی۔

تو کہتے ہیں فَإِنَّ الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ پس کنایہ جو ہے علمائے علم بیان والوں کے نزدیک کہ أَنْ يُذْكَرَ لَفْظٌ کہ ذکر کیا جائے لفظ کو وَيُرَادَ بِهِ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ اور ارادہ کس کا ہو؟ معنی موضوع لہ جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ بلکہ اس حیثیت سے کہ اس معنی موضوع لہ سے منتقل ہوں کس کی طرف؟ اس کے ملزوم کی طرف۔ اس کے ملزوم کی طرف۔ ملزوم کے بجائے لازم ہونا چاہیے بھئی، ملزوم سے کس کی طرف انتقال ہوتا ہے؟ لازم کی طرف۔ بھئی لمبی حمائل کے ساتھ تو لمبا قد لازم ہے لیکن لمبے قد کے ساتھ لمبی حمائل لازم نہیں، ہو سکتا ہے چھوٹی حمائل ہو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ ہاں اگر دونوں طرف سے ایک جیسا مسئلہ ہو، یہ اس کے ساتھ لازم ہے تو وہ اس کے ساتھ لازم ہے، پھر ٹھیک ہے ہر ایک من وجہ لازم ہے اور من وجہ ملزوم، تو اس صورت میں ملزوم کا لفظ درست ہے پھر بھئی۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ منتقل ہو اس سے اس کے ملزوم کی طرف كَمَا فِي طَوِيلِ النِّجَادِ جیسے کہ طَوِيلُ النِّجَادِ کے اندر يُرَادُ بِهِ طُولُ النِّجَادِ اس کے ذریعے حمائل کا لمبا ہونا مراد ہے لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ اپنی ذات کی حیثیت سے نہیں بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ بلکہ اس حیثیت سے کہ اس سے منتقل ہو کس کی طرف؟ اس کے ملزوم کی طرف الَّذِي هُوَ طُولُ الْقَامَةِ جو کہ قد کا لمبا ہونا ہے۔ وَهَاهُنَا كَذَلِكَ اور یہاں پر بھی اسی طرح ہے فَإِنَّ بَائِنًا مَحْمُولٌ عَلَى مَعْنَاهُ، بَائِنًا یعنی جدا یہ اپنے ہی معنی پر محمول ہے، بَائِنٌ اپنے ہی معنی یعنی جدا ہونے پر محمول ہے لَكِنْ لِيَنْتَقِلَ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ لیکن کس طریقے پر کہ منتقل ہو اس سے اس کے ملزوم کی طرف وَهُوَ الطَّلَاقُ اور وہ طلاق ہے

بِصِفَةِ الْبَيْنُونَةِ کس صفت کے ساتھ؟ بینونت، جدائی کی صفت کے ساتھ عِنْدَ النِّيَّةِ نیت کے پائے جانے کے وقت بھئی۔

وَهُوَ أَيْضًا لَا يَخْلُو مِنْ خَدْشَةٍ فَتَأَمَّلْ۔ شارح فرماتے ہیں کہ علم بیان والوں کے نزدیک بھی أَنْتِ بَائِنٌ کو کنایہ کہنا یہ خدشے سے خالی نہیں۔ یہ خدشے سے خالی نہیں فَتَأَمَّلْ آپ اس میں کیا کر لیجیے؟ غور کر لیجیے۔ کیوں خدشے سے کیوں نہیں خالی؟ بھئی ابھی میں نے بیان کر دیا علم بیان والوں کے نزدیک بھی کنایہ کیا ہوتا ہے؟ ملزوم بول کر لازم کا ارادہ، اور یہاں پر یہ کیا کہہ رہے ہیں؟ لازم سے کس کی طرف انتقال بیان کر رہے ہیں؟ ملزوم کی طرف انتقال بیان کر رہے ہیں بھئی۔ تو لہٰذا یہ بھی خدشے سے خالی نہیں۔ بلکہ کہتے ہیں یہاں پر اس کے معنی سے کسی اور چیز کی طرف انتقال ہے ہی نہیں بھئی، بَائِنٌ کا اپنا ہی معنی ہے، کسی اور معنی کی طرف یہاں پر انتقال نہیں۔ بھئی بَائِنٌ کا کیا معنی؟ جدا ہونا، اور یہاں پر بھی کون سا معنی ہے؟ جدا ہونے والا ہی معنی ہے، اس سے کسی اور معنی کی طرف انتقال نہیں۔ ہاں البتہ جدائی مخصوص محل میں مخصوص طریقے پر مراد ہے، باقی چیزوں سے جدائی مراد نہیں۔ تو کئی احتمال تھے ناپتہ نہیں کس چیز سے جدائی مراد ہے، تو کہتے ہیں کنایہ کے اندر تو ملزوم سے انتقال ہوتا ہے لازم کی طرف جبکہ یہاں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال نہیں، وہ اپنے ہی معنی موضوع لہ کے اندر استعمال ہو رہے ہیں البتہ مخصوص طریقے پر اور مخصوص محل میں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

إِلَّا اعْتَدِّي وَاسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ وَأَنْتِ وَاحِدَةٌ۔ تو کہتے ہیں پیچھے ذکر ہوا تھا متن میں کہ تمام کنایات وہ بوائن ہیں إِلَّا اعْتَدِّي مگر اعْتَدِّي یہ ایک کنایہ جو ہے اس سے بھی طلاق رجعی ہو گی، وَاسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ تو اپنے رحم کو صاف کر لے اس سے بھی یہ کنایہ ہے لیکن اس سے بھی کون سی ہو گی طلاق؟ طلاق رجعی، وَأَنْتِ وَاحِدَةٌ تو اکیلی ہے، تو یکتا ہے، تو ایک ہی ہے، اس سے بھی کون سی طلاق ہو گی؟ طلاق رجعی۔ تو یہ تین کنایات ہیں ان سے طلاق رجعی ہو گی، باقی کنایات سے طلاق بائن ہو گی۔ شارح یہی بتلا رہے ہیں کہتے ہیں اسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ یہ استثناء ہے ماتن کے قول حَتَّى كَانَتْ بَوَائِنَ سے يَعْنِي أَنَّ أَلْفَاظَ الْكِنَايَاتِ كُلَّهَا بَوَائِنُ إِلَّا هَذِهِ الْأَلْفَاظَ الثَّلَاثَةَ کہ کنایات کے تمام الفاظ بوائن ہیں سوائے ان تین الفاظ کے فَإِنَّهَا رَجْعِيَّةٌ بے شک یہ کیا ہیں؟ رجعی ہیں لِأَجْلِ وُجُودِ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِيهَا تَقْدِيرًا بوجہ ان میں طلاق کے لفظ کے پائے جانے کے تَقْدِيرًا تقدیراً بھئی۔ تقدیری طور پر کیا ہے یہاں طلاق کا لفظ موجود ہے، تو جب تقدیراً طلاق کا لفظ موجود ہے تو طلاق کے لفظ سے کون سی طلاق آیا کرتی ہے؟ طلاق رجعی، تو اس لیے ان میں رجعی آئے گی۔ اب بتلانے لگے ہیں کس طرح۔

أَمَّا فِي قَوْلِهِ اعْتَدِّي باقی ماتن کے قول اعْتَدِّي کے اندر، یعنی اس میں طلاق رجعی کس طرح آئے گی وہ بیان کرنے لگے ہیں۔ بھئی دیکھیے اعْتَدِّي کا معنی ہے یہ امر کا صیغہ ہے مؤنث کا، اعْتَدِّي تو ایک عورت شمار کر لے۔ تو کیا کر لے؟ شمار کر لے۔ تو خاوند نے بیوی سے کہا اعْتَدِّي تو شمار کر لے۔ اب پتہ نہیں شمار کرنے سے اس کی کیا مراد ہے، شاید وہ یہ کہنا چاہتا ہے بھئی تیرے اوپر اللہ کے اتنے احسانات ہیں تم ذرا شمار تو کرو کتنے احسانات ہیں، تو اللہ کی اپنے اوپر نعمتیں شمار کر لے۔

یا میرے تمہارے اوپر کتنے احسانات ہیں ان کو شمار کر لے۔ یا معنی یہ ہے کہ میں نے تجھے طلاق دے دی ہے اس لیے تو اپنی عدت کو شمار کر لے۔ تو طلاق والا معنی بھی ہے اور احتمالات بھی ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ اعْتِدَادَ نِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهَا پس کیونکہ یہ لفظ احتمال رکھتا ہے اس عورت پر اللہ کی نعمتوں کے شمار کرنے کا وَيَحْتَمِلُ اعْتِدَادَ الْحَيْضِ لِلْفَرَاغِ عَنِ الْعِدَّةِ یا یہ احتمال رکھتا ہے حیض کے شمار کرنے کا تاکہ فارغ ہو جائے عدت سے۔ یہ دوسرا معنی طلاق والا ہے۔ فَإِذَا نَوَى هَذَا جب خاوند نے اس معنی کی نیت کی کہ تو اپنے یعنی حیض شمار کر لے تاکہ عدت سے فارغ ہو جائے، فَإِذَا نَوَى هَذَا جب خاوند نے یہ نیت کر لی يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ تو طلاق رجعی واقع ہو گی۔ فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهِ تو اگر وہ عورت جو ہے مدخول، فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا بھئی، اگر وہ عورت کیا ہوئی؟ مدخول بہا ہونا چاہیے بھئی، اگر وہ عورت مدخول بہا ہوئی يَثْبُتُ الطَّلَاقُ اقْتِضَاءً تو طلاق کس طرح ثابت ہو گی؟ اقتضاءً۔ بھئی وہ تو کہہ رہا ہے نا اعْتَدِّي۔ اس سے طلاق والا معنی لیں تو کیا معنی؟ شمار کر یعنی اپنے حیضوں کو شمار کر تاکہ عدت گزار لے، عدت پوری ہو تیری۔ بھئی عدت کب شمار کرتی ہے عورت؟ طلاق کے بعد۔ معلوم ہوا اس سے پہلے اقتضاءً ایک طلاق ماننا پڑے گی ورنہ تو خاوند کا یہ کہنا ہی صحیح نہیں بنتا۔ اگر طلاق نہ ہو تو پھر عدت ہے کوئی بھئی؟ نہیں۔ تو معلوم ہوا وہ کہہ رہا ہے عدت شمار کر جب اس نے نیت طلاق کی کی ہے تو معلوم ہوا اس اعْتَدِّي سے پہلے کیا ماننا پڑے گا؟ ایک طلاق ماننا پڑے گی کہ میں نے تجھے طلاق دے دی ہے، یہ ماننا پڑے گا۔ اور کون سا لفظ مانا آپ نے کہ میں نے تجھے فرض کریں کیا نکالا آپ نے کہ میں نے تجھے طلاق دے دی ہے، دیکھو طلاق کا لفظ آیا، صریح آیا اور صریح سے کون سی طلاق ہوتی ہے؟ رجعی، اسی وجہ سے اس میں بھی کیا ہو گی؟ رجعی ہو گی۔

تو فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا اگر عورت مدخول بہا ہوئی یعنی وہ اس سے صحبت کر چکا ہے يَثْبُتُ الطَّلَاقُ اقْتِضَاءً تو ثابت ہو گی طلاق اقتضاء کے طریقے پر كَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ خاوند نے یوں کہا اعْتَدِّي تو عدت شمار کر لِأَنِّي طَلَّقْتُكِ کیونکہ میں تجھے طلاق دے چکا ہوں أَوْ طَلِّقِي ثُمَّ اعْتَدِّي یا یوں نکالیں گے عبارت طَلِّقِي تو اپنے آپ کو طلاق دے دے ثُمَّ اعْتَدِّي پھر کیا کر؟ اپنی عدت شمار کر أَوْ كُونِي طَالِقًا یا تو طلاق والی ہو جا ثُمَّ اعْتَدِّي پھر تو کیا کر اپنی عدت شمار کر فَيَقَعُ الطَّلَاقُ تو اس صورت میں طلاق واقع ہو گی وَتَجِبُ الْعِدَّةُ اور عدت واجب ہو جائے گی۔ یہ تو وہ عورت تھی جس کے ساتھ صحبت کر چکا ہے۔ وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا اور اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہوئی فَحِينَئِذٍ لَا عِدَّةَ عَلَيْهَا أَصْلًا تو اس وقت تو اس پر سرے سے کوئی عدت ہی نہیں ہے۔ پھر بھئی اس پر تو عدت ہی نہیں ہے پھر اس کو کہنا کہ تو عدت شمار کر، پھر اس صورت میں یاد رکھیے اعْتَدِّي یہ مجاز ہو جائے گا کس سے؟ کس سے مجاز ہو گا؟ یہی جو لفظ ذکر کر دیے بھئی جو انہوں نے پیچھے ذکر کیے طَلِّقِي یا كُونِي طَالِقًا سے کیا ہو جائے گا؟ مجاز ہو جائے گا بھئی کیونکہ عدت تو ہے نہیں یہاں۔ تو اعْتَدِّي کا کیا معنی؟ كُونِي طَالِقًا۔ تو اعْتَدِّي کا یہ معنی موضوع لہ یہ ہے؟ نہیں۔ اور ہم کس معنی میں استعمال کر رہے ہیں؟ كُونِي طَالِقًا، تو یہ کون سا معنی ہوا؟ غیر موضوع لہ میں استعمال کر رہے ہیں تو یہ کیا ہو جائے گا؟ مجاز۔ تو پچھلی صورت میں طلاق کو نکالا ہم نے اقتضاءً اور یہاں

پر طلاق کس طریقے پر ہے؟ مجاز کے طریقے پر بھئی۔

تو کہتے ہیں وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا، دیکھا بِهَا ہا ضمیر آگئی بھئی، عورت کو راجع ہے نا وہ تو مؤنث کی ضمیر چاہیے، اور اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہوئی فَحِينَئِذٍ لَا عِدَّةَ عَلَيْهَا أَصْلًا تو اس پر سرے سے کوئی عدت ہی نہیں ہے فَيَجِبُ أَنْ يُجْعَلَ قَوْلُهُ اعْتَدِّي مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِهِ كُونِي طَالِقًا أَوْ طَلِّقِي تو واجب ہوا کہ قرار دیا جائے خاوند کے قول اعْتَدِّي کو مجاز عَنْ قَوْلِهِ خاوند کے قول كُونِي طَالِقًا یا طَلِّقِي سے فَقَدْ ذُكِرَ الْمُسَبَّبُ وَأُرِيدَ بِهِ السَّبَبُ تو پس تحقیق مسبب ذکر کیا گیا اور ارادہ کیا گیا اس کے ذریعے سبب کا۔ بھئی دیکھیے آپ نے پڑھا تھا مجاز لفظ کو اپنے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو یہ کیا ہے؟ مجاز۔ اور اس کے اندر آپ نے پڑھا تھا اتصال ضروری ہے، دونوں معنوں کے اندر معنی حقیقی اور معنی مجازی میں ربط ضروری ہے، مناسبت ضروری ہے۔ اگر کوئی مناسبت نہیں ہے تو کتاب بول کر آپ آسمان مراد نہیں لے سکتے کیونکہ دونوں میں کوئی مناسبت نہیں۔ تو لہٰذا مناسبت چاہیے اور وہاں بتلایا تھا پھر بھئی کہ مناسبتیں بہت سی ہیں، دو واضح جو انہوں نے ذکر کی تھیں کہ کبھی علت اور معلول والا تعلق ہوگا اور کبھی سبب اور مسبب۔ اگر معنی حقیقی اور معنی مجازی کے اندر علت اور معلول والا تعلق ہے تو پھر علت بول کر معلول کا ارادہ بھی صحیح، اس طریقے پر بھی مجاز صحیح، اور معلول بول کر علت کا ارادہ کرنا اس طریقے پر بھی مجاز صحیح۔ لیکن اگر سبب مسبب والا تعلق ہو معنی حقیقی اور معنی مجازی میں تو پھر ایک مثلاً سبب ہے ایک معنی اور دوسرا اس کا مسبب، تو سبب بول کر مسبب کا ارادہ تو صحیح لیکن مسبب بول کر سبب کا ارادہ صحیح نہیں۔ کیا نکلا خلاصہ؟ مسبب بول کر سبب کا ارادہ صحیح نہیں۔ اب آپ بتائیے طلاق وہ دیکھیے طلاق ہے سبب اور عدت ہے مسبب، طلاق آئے گی تو اس کے بعد کیا آئے گی؟ عدت۔ تو طلاق ہے سبب اور عدت ہے مسبب۔ اور یہاں ذکر کیا کر رہا ہے وہ اعْتَدِّي؟ مسبب ذکر کر رہا ہے اور ارادہ کس کا کر رہا ہے؟ طلاق یعنی سبب کا، حالانکہ مسبب بول کر تو سبب کا ارادہ صحیح نہیں ہے۔ تو جواب پہلے بھی گزر چکا اگر وہ مسبب خاص ہو اسی سبب کے ساتھ، یعنی بھئی بعض اوقات دیکھیے مثلاً یہ ایک چیز ہے اس کے ہو سکتا ہے تین سبب ہوں، اس وجہ سے بھی یہ چیز آجاتی ہے، دوسری وجہ سے بھی یہ چیز آجاتی ہے، تیسری وجہ سے بھی یہ چیز آجاتی ہے۔ تو اس صورت میں دیکھیے ایک ہی چیز کے تین سبب ہیں تو لہٰذا یہاں سبب بول کر مسبب کا تو ارادہ صحیح ہوگا لیکن مسبب بول کر سبب کا ارادہ صحیح نہیں۔ لیکن اگر ایک چیز کا ایک ہی سبب ہے اور کسی طرح سے وہ آتی ہی نہیں تو پھر وہاں مسبب بول کر سبب کا ارادہ بھی صحیح کیونکہ وہ سبب بھی گویا علت کے درجے میں ہو گیا، جب وہ علت کے درجے میں ہوا تو علت والا حکم اور علت کے اندر تو علت اور معلول دونوں جانب سے استعارہ صحیح تھا تو یہاں بھی استعارہ دونوں جانب سے صحیح ہو جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ اگرچہ مسبب بول کر سبب کا استعارہ صحیح نہیں ہوتا لیکن اگر وہ مسبب خاص ہو اسی سبب کے ساتھ تو پھر استعارہ صحیح ہو جاتا ہے اور یہاں بھی اسی طرح ہے، عدت خاص ہے طلاق کے ساتھ، طلاق ہی کی وجہ سے

عدت آتی ہے کسی اور وجہ سے نہیں آتی۔

تو کہتے ہیں فَقَدْ ذُكِرَ الْمُسَبَّبُ وَأُرِيدَ بِهِ السَّبَبُ پس تحقیق ذکر مسبب کو کیا گیا اور ارادہ سبب کا کیا گیا اس کے ذریعے وَهُوَ جَائِزٌ اور یہ جائز ہے إِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ جبکہ وہ مسبب مختص ہو اس سبب کے ساتھ، اس سبب کے ساتھ خاص ہو۔ وَالِاعْتِدَادُ فِي الْأَصْلِ وَبِالذَّاتِ مُخْتَصٌّ بِالطَّلَاقِ اور یہ عدت گزارنا جو ہے اصل کے اندر اور اپنی ذات کے اعتبار سے یہ خاص ہے طلاق کے ساتھ لِأَنَّهَا مَا شُرِعَتْ إِلَّا لِتُعْرَفَ بَرَاءَةُ الرَّحِمِ اس لیے کیونکہ اس کو مشروع نہیں کیا گیا مگر اسی لیے تاکہ جان لیا جائے رحم کے صاف ہونے کو۔ بھئی عورت کو طلاق دی جائے تو اس پر عدت گزارنا واجب، اس سے پہلے وہ کسی اور سے نکاح نہیں کر سکتی۔ کیوں، وجہ اس کی کیا ہے؟ بھئی تاکہ پتہ چل جائے کہ کہیں عورت کے پیٹ میں اس گزشتہ خاوند کی اولاد تو نہیں۔ اگر ابھی سے یہ نکاح کر لے گی اور یہ پہلے سے ہی حاملہ تھی تو دوسرا خاوند اس کے ہاں اولاد ہو گی وہ تو سمجھے گا یہ میری اولاد ہے، اس طرح کیا ہو گا؟ نسب وغیرہ کا خلط ملط بیچ میں آجائے گا۔ تو اس لیے شریعت نے حکم دیا کہ عورت کیا کرے؟ تین حیض گزارے تاکہ خوب اچھی طرح پتہ لگ جائے کہ اس کے پیٹ میں اس خاوند کی اولاد نہیں ہے بھئی۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ عدت جو ہے لِأَنَّهَا مَا شُرِعَتْ إِلَّا لِتُعْرَفَ بَرَاءَةُ الرَّحِمِ اس کو مشروع نہیں کیا گیا مگر اس لیے تاکہ جان لیا جائے رحم کے صاف ہونے کو۔ تو جب رحم کے صاف ہونے کو جاننا ہے تو یہ کس کے بعد آئے گی؟ طلاق کے بعد نا، طلاق کے بعد۔ کس کے بعد؟ طلاق کے بعد یہ اسی لیے ہے تاکہ پتہ چل جائے کہ عورت کا رحم کیا ہے؟ صاف ہے۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بھئی ہم آپ کو دکھاتے ہیں عدت آرہی ہے بغیر طلاق کے، آپ نے تو کہا عدت طلاق کے ساتھ خاص ہے، ہم دکھاتے ہیں کہ عدت بغیر طلاق کے آرہی ہے۔ مثلاً ایک باندی ہے، باندی نے آقا کی اجازت سے کسی شخص سے نکاح کر لیا۔ جب نکاح کر لیا تو بعد میں آقا نے اس کو آزاد کیا۔ اب یاد رکھیے جب تک باندی تھی، باندی کی کتنی طلاقیں ہوتی ہیں؟ دو، اور اب یہ جب آزاد ہو جائے گی تو آزاد عورت کی کتنی طلاقیں ہوتی ہیں؟ تین۔ تو اب دیکھیے پہلے گویا اس کے گلے میں دو رسیاں تھیں، اب تین رسیاں آگئیں۔ تو یہ کیسی آزادی ہے جس کی وجہ سے اس کی قید بڑھ رہی ہے؟ تو چنانچہ شریعت اس کو اختیار دے دیتی ہے کہ تمہیں اختیار ہے، آزادی ملتے ہی تمہیں اختیار ہے، اگر اس خاوند سے جدائی چاہتی ہو تو جدائی کو اختیار کر لو، خود بخود فوراً کیا ہو جائے گی؟ خاوند سے جدا ہو جائے گی۔ اور اس پر پھر عدت واجب ہے، اگر اس نے جدائی کو اختیار کر لیا تو اس پر کیا واجب ہے؟ عدت۔ اب دیکھو طلاق کوئی نہیں، باندی نے اختیار کیا نا، طلاق تو خاوند دیتا ہے باندی تو نہیں دے گی۔ تو باندی نے جدائی کو اختیار کیا اور فوراً کیا آگئی اس پر؟ عدت آگئی، تو عدت بغیر طلاق کے دیکھو آگئی۔ یا اسی طرح ایک عورت ہے اس کے خاوند کا انتقال ہوا، اس پر بھی عدت واجب ہوتی ہے، تو دیکھو طلاق کوئی نہیں اور اس عورت پر کیا آگئی؟ عدت، اور آپ نے کہا تھا عدت تو صرف کس کے بعد آتی ہے؟ طلاق

کے بعد۔ تو جواب دے رہے ہیں کہتے ہیں وَأَمَّا فِي الْأَمَةِ اور باقی باندی کے اندر إِذَا أُعْتِقَتْ جب اس کو آزاد کر دیا جائے فَإِنَّمَا شُرِعَ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ تو اس پر جو ہے عدت مشروع کی گئی تَشْبِيهًا بِالطَّلَاقِ کس کے مشابہ کرنے کے لیے؟ طلاق کے مشابہ کرتے ہوئے بھئی، طلاق کے مشابہ کرتے ہوئے کہ چونکہ نکاح ٹوٹا ہے تو یہ کس کے مشابہ ہوا؟ طلاق ہی کے مشابہ، وہ جدائی اختیار کر رہی ہے نا، نکاح تو ان کا ختم ہو رہا ہے تو اس طلاق کے مشابہ کرتے ہوئے۔ وَفِي الْمَوْتِ اور باقی موت کے اندر جو عدت آئی کہتے ہیں إِنَّمَا شُرِعَتْ لِأَجْلِ الْحِدَادِ۔ حداد کہتے ہیں سوگ منانا، سوگ منانا۔ تو کہتے ہیں موت کے اندر إِنَّمَا شُرِعَتْ لِأَجْلِ الْحِدَادِ یہ جو عدت ہے یہ مشروع ہوئی ہے سوگ منانے کے لیے۔ کس لیے؟ سوگ منانے کے لیے فَلَا يَكُونُ فِي الْوَاقِعِ مِنَ الْعِدَّةِ تو یہ واقع میں عدت ہے ہی نہیں، یہ تو سوگ ہے بھئی۔ یہ کیا ہے؟ سوگ ہے وَلِذَا شُرِعَتْ بِالْأَشْهُرِ دُونَ الْحَيْضِ اسی لیے یہ مشروع ہوئی ہے مہینوں کے ساتھ نہ کہ حیض کے ساتھ۔ چار مہینے دس دن بھئی خاوند کے انتقال کے بعد عورت عدت گزارتی ہے تو معلوم ہوا یہ براءت رحم کے لیے ہے ہی نہیں، یہ کس مقصد کے لیے ہے؟ سوگ منانے کے لیے ہے، اسی لیے حیضوں کا اعتبار نہیں کرنا، چار مہینے دس دن کا اعتبار کرنا ہے چاہے اس میں ایک بھی حیض اسے نہ آئے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَأَمَّا فِي قَوْلِهِ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ۔ جی کنایوں کی تفصیل چل رہی ہے بھئی۔ اعْتَدِّي کی صورت میں بتلایا طلاق رجعی آتی ہے، اب اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ اس کے اندر بھی کون سی آئے گی؟ طلاق رجعی، اور أَنْتِ وَاحِدَةٌ پھر اس کو بھی بیان کریں گے اس میں بھی کیا آئے گی؟ طلاق رجعی۔ تو اعْتَدِّي کو بیان کر دیا، اب اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ کو بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَأَمَّا فِي قَوْلِهِ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ باقی خاوند کے اس قول کے اندر اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ اس لیے کیونکہ یہ احتمال رکھتا ہے کہ یہ جو ہو طَلَبُ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ لِأَجْلِ الْوَلَدِ۔ بھئی خاوند نے کیا کہا اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ؟ کیا معنی؟ تو اپنے رحم کو صاف کر لے۔ ہو سکتا ہے اس کی مراد یہ ہو کہ تو اپنے رحم کو صاف کر لے تاکہ میں پھر تجھ سے صحبت کروں اور پھر اس سے ہمیں اولاد اللہ نصیب فرمائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یا تو ہو سکتا ہے خاوند کا یہ معنی ہو یعنی اولاد کے لیے اپنے رحم کو صاف کر لے، یا ہو سکتا ہے خاوند کا یہ معنی ہو کہ تو اپنے رحم کو صاف کر لے تاکہ پھر کیا کرے؟ کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے۔ تو یہ طلاق والا معنی ہے اور پہلا معنی طلاق والا نہیں تھا تو دیکھو اس میں دونوں احتمال آگئے۔ فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ طَلَبُ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ لِأَجْلِ الْوَلَدِ أَوْ لِنِكَاحِ زَوْجٍ آخَرَ اس لیے کیونکہ ہو سکتا ہے یہ رحم کے صاف کرنے کو جو طلب کر رہا ہے یہ اولاد کے لیے ہو یا دوسرے خاوند سے نکاح کے لیے ہو فَإِذَا نَوَى هَذَا جب خاوند نے یہ نیت کر لی یعنی دوسرے خاوند سے نکاح کے لیے ہو يَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ تو طلاق رجعی واقع ہو گی۔ فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا اگر وہ عورت مدخول بہا ہوئی فَكَأَنَّهُ قَالَ تو گویا خاوند نے یوں کہا كُونِي طَالِقًا ثُمَّ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ کہ تو طلاق والی ہو جا پھر اپنے رحم کو صاف کر لے۔ کیا معنی بھئی، کیا سمجھ میں آیا اس سے؟ طلاق کس طریقے پر آ رہی ہے؟ اقتضاءً آ رہی ہے بھئی، اسْتَبْرِئِي تو اپنے رحم کو

صاف کر لے اگلے نکاح کے لیے، یعنی اس سے پہلے وہ کیا دے چکا؟ طلاق دے چکا ہے تو اسی لیے كُونِي طَالِقًا اقتضاءً طلاق نکالی۔ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا اور اگر وہ عورت مدخول بہا نہ ہوئی یعنی اس سے صحبت نہیں کی يَكُونُ قَوْلُهُ اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهِ كُونِي طَالِقًا تو اس صورت میں خاوند کا قول اسْتَبْرِئِي رَحِمَكِ یہ مستعار یعنی مجاز ہو گا خاوند کے قول كُونِي طَالِقًا سے عَلَى نَحْوِ كُلِّ مَا مَرَّ فِي اعْتَدِّي اس سارے اسی طریقے پر جس طرح کہ اعْتَدِّي کے اندر گزرا، وہی ساری تقریر یہاں پر بھی ہے۔

وَأَمَّا، أَمَّا ہے لفظ بھئی آپ کی کتابوں میں کہ مَا ہے؟ ہاں الف بھی ہونا چاہیے بھئی۔ وَأَمَّا أَنْتِ وَاحِدَةٌ یہ وہ تیسرا کنایہ بھئی جس سے طلاق رجعی ہوتی ہے۔ اور باقی أَنْتِ وَاحِدَةٌ بھئی فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ بھئی دیکھیے أَنْتِ وَاحِدَةٌ یہ کنایہ ہے، کنایہ کس کو کہتے تھے؟ جس میں کئی احتمالات ہوتے ہیں۔ أَنْتِ وَاحِدَةٌ میں تو ایک ہے، اس میں بھی کئی احتمال، ہو سکتا ہے کیا معنی ہو؟ تو ایک ہے، تو اکیلی ہے، الگ ہے اپنی قوم سے۔ تو ایک ہے اپنی قوم سے یعنی اکیلی ہے یعنی تجھ جیسی ان میں کوئی ذہین نہیں۔ یا کیا معنی؟ تو ایک ہے حسن و جمال کے اندر، تیرے جیسے حسن و جمال والی تو کوئی اور ہے ہی نہیں۔ یا یہ معنی تو ایک ہے یعنی تجھے ایک طلاق ہے بھئی۔ تجھے ایک طلاق ہے۔ دیکھیے یہی بیان کر رہے ہیں فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ اس لیے کیونکہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا معنی یہ ہو أَنْتِ وَاحِدَةٌ عِنْدَ قَوْمِكِ تو ایک ہے اپنی قوم کے نزدیک، اپنی قوم والوں کے نزدیک تو ایک ہی ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ أَوْ عِنْدِي یا تو میرے نزدیک ایک ہے فِي الْجَمَالِ حسن و جمال کے اندر أَوِ الْمَالِ یا مال میں۔ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا معنی یہ ہو أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً کہ تجھے ایک طلاق ہے، یہ بھی معنی ہو سکتا ہے۔ فَإِذَا نَوَى هَذَا جب خاوند نے یہ نیت کر لی فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ تو اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔ وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُهُمْ اسی وجہ سے بعض علماء جو ہیں وہ فرماتے ہیں کہ إِنَّهُ إِنْ قُرِئَ وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ دیکھیے أَنْتِ وَاحِدَةٌ اس کے اندر اگر کہتے ہیں أَنْتِ وَاحِدَةٌ پڑھا، تین صورتیں بتائیں گے: ایک کیا کہ وَاحِدَةٌ پہ رفع پڑھیں أَنْتِ وَاحِدَةٌ، ایک ہے نصب پڑھے أَنْتِ وَاحِدَةً، ایک کیا ہے کہ اس پر وقف کرے بھئی أَنْتِ وَاحِدَةْ نہ رفع پڑھے اور نہ نصب۔ تو اسی لیے کہا بعض علماء نے کہ إِنَّهُ إِنْ قُرِئَ وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ اگر وَاحِدَةٌ کو رفع کے ساتھ پڑھا گیا لَمْ تَطْلُقْ قَطُّ تو اس عورت کو طلاق نہیں ہو گی کبھی بھی۔ کیوں؟ طلاق والی عبارت اوپر انہوں نے نکالی تھی کیا عبارت تھی؟ أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً تو وَاحِدَةً کس طرح ہے وہاں پر؟ منصوب۔ تو لہٰذا اگر رفع کے ساتھ پڑھا پھر طلاق نہیں ہو گی کیونکہ پھر یہ عبارت بنتی ہی نہیں وہاں پر بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو کہتے ہیں اس صورت میں اسے کبھی بھی طلاق نہیں ہو گی لِأَنَّ مَعْنَاهَا مُنْفَرِدَةٌ عَنْ قَوْمِكِ اس لیے کیونکہ أَنْتِ وَاحِدَةٌ کا تو معنی پھر ہو جائے گا تو ایک ہے یعنی مُنْفَرِدَةٌ عَنْ قَوْمِكِ تو اپنی قوم سے یکتا ہے، الگ ہے، منفرد ہے، تو اپنی قوم سے منفرد ہے۔ وَإِنْ قُرِئَ وَاحِدَةً بِالنَّصْبِ يَقَعُ الطَّلَاقُ الْبَتَّةَ اور اگر وَاحِدَةً نصب کے ساتھ پڑھا گیا تو اس صورت میں قطعی طور پر طلاق واقع ہو جائے گی بھئی۔ کیوں؟ لِأَنَّ مَعْنَاهَا أَنْتِ طَالِقٌ طَلْقَةً وَاحِدَةً اس صورت میں معنی کیا ہو گا تجھے ایک طلاق ہے۔ وَإِنْ قُرِئَ بِالْوَقْفِ اور اگر اس کو وقف کے

ساتھ پڑھا گیا یعنی أَنْتِ وَاحِدَةٌ فَحِينَئِذٍ يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ تو یہ محتاج ہو گی کس چیز کی؟ نیت کی۔ فَإِنْ نَوَى اگر خاوند نے نیت کی تَقَعُ الرَّجْعِيَّةُ عِنْدَنَا تو رجعی طلاق واقع ہو گی ہمارے نزدیک وَلَا تَقَعُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک واقع نہیں ہو گی۔

وَلَكِنَّ الْأَصَحَّ، یہ تو بعض علماء نے کہا کہ رفع پڑھا تو یہ مسئلہ ہو گا، نصب اور وقف کیا تو یہ مسئلہ ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں وَلَكِنَّ الْأَصَحَّ أَنْ لَا اعْتِبَارَ لِلْإِعْرَابِ لیکن کہتے ہیں اصح قول یہی ہے کہ اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے لِأَنَّ الْعَوَامَّ لَا يُمَيِّزُونَ عَنْ وُجُوهِ الْإِعْرَابِ اس لیے کیونکہ عوام جو ہیں وہ فرق نہیں کرتے اعراب کی اقسام کے اندر فَعَلَى كُلِّ حَالٍ يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ تو ہر حال میں یہ کس کا محتاج ہو گا؟ نیت کا۔ أَمَّا فِي الْوَقْفِ وَالنَّصْبِ فَظَاهِرٌ وقف اور نصب کی صورت میں تو یہ بات ظاہر ہے کہ أَنَّهُ يَصِحُّ مَعْنَى الطَّلَاقِ بِالنِّيَّةِ کہ طلاق کا معنی نیت کی وجہ سے صحیح ہو جائے گا وَأَمَّا فِي الرَّفْعِ باقی رفع کی صورت میں فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ اس لیے کیونکہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا معنی یہ ہو۔ بھئی انہوں نے کہا تھا رفع کی صورت میں طلاق والا معنی بنے گا ہی نہیں، طلاق والے معنی کے لیے تو کیا ضروری نصب یا وقف ہونا چاہیے۔ تو کہتے ہیں نہیں بھئی اس صورت میں بھی احتمال یہ ہے کہ اس کا معنی یہ ہو بھئی دیکھیے کہ اس کا معنی یہ ہو أَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ تو ایک طلاق والی ہے۔ بھئی آپ کہتے ہیں ذُو مَالٍ، کیا معنی؟ مال والا۔ مذکر کے لیے ذُو لاتے ہیں، مؤنث کے لیے ذَاتُ لاتے ہیں، ذَاتُ مَالٍ کیا معنی؟ مال والی۔ تو یہاں ذَاتُ کا لفظ اسی لیے لائے کہ مؤنث ہے عورت، أَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ تو ایک طلاق والی ہے۔ دیکھو اب بتلا رہے ہیں کہ رفع کی صورت میں بھی طلاق کی عبارت بن جاتی ہے۔ تو دیکھیے ذَاتُ مرفوع ہے مضاف اور طَلْقَةٍ کیا ہے؟ مضاف الیہ، اور وَاحِدَةٍ اس طَلْقَةٍ کی صفت ہے تو وہ بھی مجرور۔ پھر کیا کیا گیا؟ مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا، کیا بن گیا؟ أَنْتِ طَلْقَةٌ وَاحِدَةٌ۔ پھر طَلْقَةٌ کو بھی حذف کر دیا گیا، کیا رہ گیا؟ أَنْتِ وَاحِدَةٌ۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ کہتے ہیں ثُمَّ حُذِفَ الْمُضَافُ پھر مضاف کو حذف کر دیا گیا یعنی ذَات کے کلمے کو وَأُقِيمَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ مَقَامَهُ اور مضاف الیہ کو اس کا قائم مقام کر دیا گیا، پھر اس کے بعد میں نے پھر بتلایا پھر موصوف کو حذف کر دیا گیا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ پھر موصوف کو حذف کر دیا گیا۔

وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الصَّرِيحُ اور اصل کہتے ہیں کلام کے اندر صریح ہے فَفِي الْكِنَايَةِ ضَرْبُ قُصُورٍ کیونکہ کنائے کے اندر ایک نوع کی کمی ہے۔ صریح وہ ہے نا جس کا معنی ظاہر ہوتا ہے اور کنایہ جس میں کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے تو اس کے لیے معنی مراد پر مطلع ہونے کے لیے قرینہ چاہیے ہوتا ہے اس کے بغیر پتہ نہیں چلتا۔ تو اسی لیے کہتے ہیں اصل کلام کے اندر صریح ہے فَفِي الْكِنَايَةِ ضَرْبُ قُصُورٍ کیونکہ کنایہ کے اندر ایک نوع کی کمی ہے۔ ایک نوع کی کمی ہے بھئی لِأَنَّهَا تَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ أَوْ دَلَالَةِ الْحَالِ اس لیے کیونکہ کنایہ وہ محتاج ہوتا ہے نیت کا یا دلالت حال کا بِخِلَافِ الصَّرِيحِ بخلاف صریح کے کہ وہ محتاج نہیں ہے نیت یا دلالت حال کے بھئی۔

وَيَظْهَرُ هَذَا التَّفَاوُتُ فِيمَا يُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ اور ظاہر ہو گا یہ فرق بھئی دونوں میں، یہ اختلاف اور یہ فرق جو ہے فِيمَا ان چیزوں کے اندر يُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ جن کو چھوڑ دیا جاتا ہو، جن کو ساقط کر دیا جاتا ہو شبہات کی وجہ سے۔ یہ فرق ظاہر ہو گا یعنی حدود وغیرہ کے اندر بھئی۔ حدود کے اندر یہ فرق کیا ہو گا؟ ظاہر۔ بھئی آپ جانتے ہیں الْحُدُودُ تَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ، حدود کیا ہیں شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، شبہات کی وجہ سے ان کو ساقط کر دیا جاتا ہے۔ تو لہٰذا حدود کے اندر اب بات واضح ہو گی، فرق ظاہر ہو گا دونوں کا، کنائے کے ذریعے حد ثابت نہیں ہو سکتی، صریح کے ذریعے حد ثابت ہو گی۔ صریح کے ذریعے حد ثابت ہو گی دیکھیے۔ تو کہتے ہیں یہ فرق ظاہر ہو گا ان چیزوں کے اندر جو شبہات کی وجہ سے ساقط کر دی جاتی ہیں وَهُوَ الْحُدُودُ وَالْكَفَّارَاتُ اور وہ حدود اور کفارات ہیں فَإِنَّهَا لَا تَثْبُتُ بِالْكِنَايَةِ پس یہ جو ہیں حدود اور کفارات یہ ثابت نہیں ہوں گے کنایہ کے ذریعے كَمَا إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ جیسے کسی شخص نے اپنے خلاف اقرار کیا بِأَنِّي جَامَعْتُ فُلَانَةَ جِمَاعًا حَرَامًا۔ فُلَانَةَ پہ تنوین تو نہیں ہے؟ تنوین نہیں ہونی چاہیے یہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ فُلَانَةَ کیا ہے؟ غیر منصرف ہے کیونکہ فلاں کے ذریعے کیا کیا جاتا ہے؟ کسی علم سے کنایہ کیا جاتا ہے تو یہ علم ہی کے درجے میں ہوتا ہے اور نیز اس کے ساتھ تائے تانیث بھی مل گئی تو دو سبب آ گئے ایک علمیت اور ایک تانیث تو یہ غیر منصرف ہے بھئی۔ جیسے کوئی شخص اپنے خلاف اقرار کرتا ہے بِأَنِّي جَامَعْتُ فُلَانَةَ جِمَاعًا حَرَامًا لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَدُّ الزِّنَا تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہو گی۔ بھئی ایک آدمی کہتا ہے إِنِّي جَامَعْتُ فُلَانَةَ جِمَاعًا حَرَامًا میں نے فلانی عورت سے جماع کیا حرام جماع۔ اب یاد رکھیے اس صورت میں حد واجب نہیں ہو گی کیونکہ حد ادنیٰ شبہ سے بھی ساقط ہو جاتی ہے اور یہ جو اس نے جَامَعْتُ کہا، جَامَعَ کا معنی کیا ہے؟ ویسے معنی آپ کرتے ہیں صحبت کرنے کے لیکن لفظوں کے اعتبار سے دیکھیں یہ جمع سے ہے، کس سے ہے؟ جمع۔ تو جَامَعَ کا معنی ہے باہم جمع ہونا۔ باب مفاعلہ ہے نا، دونوں جانب سے فعل کو چاہتا ہے تو جَامَعَ کا معنی کیا ہوا؟ باہم جمع ہونا۔ تو لہٰذا شبہ آ گیا کہ پتہ نہیں اب اس باہم جمع ہونا اس نے کہا میں نے جماع کیا ہے کیا مراد ہے، کہ معلوم نہیں اس کی کیا مراد ہے زنا مراد ہے اس سے یا محض جمع ہونا مراد ہے؟ کیا مراد ہے؟ محض جمع ہونا۔ یعنی زنا تو نہیں کیا ہاں ایک جگہ پر دونوں جمع ہوئے اور اس سے زنا سے کم درجے کی اور چیزیں بے شک سب اس کے اندر آ جائیں لیکن حد تو صرف کس میں آیا کرتی ہے؟ زنا میں آیا کرتی ہے بھئی۔ تو لہٰذا اس میں احتمال ہے ہو سکتا ہے اور مجامعت ہو لیکن زنا یعنی دخول وغیرہ نہ ہو تو شبہ آ گیا اور حد کیا ہوتی ہے ادنیٰ شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ لِأَحَدٍ اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی سے کہا جَامَعْتَ فُلَانَةَ تو نے فلانی سے جماع کیا۔ تو نے فلانی سے جماع۔ بھئی اگر یوں کہے کوئی کسی سے زَنَيْتَ فُلَانَةَ تو نے فلانی سے زنا کیا، پھر تو اس پر کیا آ جاتی؟ حد آ جاتی بھئی حد قذف، لیکن یہ کیا کہہ رہا ہے؟ جَامَعْتَ فُلَانَةَ۔ اسی طرح کہا لِأَحَدٍ کسی نے دوسرے سے جَامَعْتَ فُلَانَةَ تو نے کیا کیا فلانی سے؟ جماع کیا ہے، تو لَا يَجِبُ عَلَيْهِ حَدُّ الْقَذْفِ تو اس شخص پر کہنے والے پر حد قذف واجب نہیں ہو گی مَا لَمْ يَقُلْ جب تک وہ یہ نہیں کہتا نِكْتَهَا کہ تو نے اس سے زنا کیا ہے أَوْ زَنَيْتَ بِهَا یا تو نے اس سے زنا کیا۔ تو نِكْتَهَا کہے یہ صریح لفظ ہے زنا کے اندر یا زَنَيْتَ

بِهَا کہے تو اس صورت کے اندر جو ہے وہ اب اس پر حد قذف آئے گی بھئی، چار گواہ اس سے طلب کیے جائیں گے نہ پیش کر سکا تو حد قذف اس پر لگ جائے گی۔ نِكْتَهَا بھئی یہ حاشیے میں انہوں نے دیا ہوا ہے نَاكَ الْمَرْأَةَ سے ہے یعنی عورت سے زنا کرنا۔ اور عجیب بات لغت کے اندر یہ لفظ مجھے نہیں ملا بھئی، بڑا تلاش کیا تو عام لغات میں یہ لفظ نہیں ہے، معلوم ہوتا ہے یہ کوئی قدیم لفظ ہو گا بھئی، کوئی قدیم لفظ بھئی۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ لِآخَرَ اور اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا، ایک شخص نے دوسرے سے کہا زَنَيْتَ تو نے زنا کیا ہے، تو دوسرے نے کہا صَدَقْتَ۔ اب جس پہ الزام تھا وہ کہہ رہا ہے صَدَقْتَ تو نے سچ کہا۔ اس صورت میں بھی یہ تصدیق کر رہا ہے اسی پہ زنا کا الزام تھا، صَدَقْتَ سے اس نے تصدیق کر دی کہ ہاں واقعی میں نے زنا کیا ہے اور اس پر پھر کیا آنی چاہیے حد زنا؟ کہتے ہیں نہیں بھئی حد زنا نہیں آئے گی کیونکہ ہو سکتا ہے اس نے یہ تو نہیں کہا، پوری بات تو نہیں کی کہ تو نے یہ جو میرے اوپر زنا کا الزام لگایا ہے اس میں تو نے سچ کہا، اس نے صرف کیا کہا؟ صَدَقْتَ تو نے سچ کہا۔ ہو سکتا ہے اس کا اور معنی ہو، مثلاً ایک معنی جو یہ ذکر کر رہے ہیں یہی معنی ضروری نہیں اور بھی کوئی معنی ہو سکتا ہے لیکن بہرحال مثلاً اس کا کہنے کا یہ مطلب ہو کہ صَدَقْتَ قَبْلَ ذَلِكَ فَلِمَ كَذَبْتَ الْآنَ اس سے پہلے تو تو نے سچ کہا تھا اب جھوٹ کیوں بول رہا ہے؟ اب تو نے جھوٹ کیوں بولا بھئی؟ پہلے تو تو نے سچ کہا تھا اب جھوٹ تو نے کیوں بولا؟ تو صَدَقْتَ کے ساتھ باقی کلام محذوف جو ہے یہ کچھ بھی ہو سکتا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں إِذَا قَالَ لِآخَرَ کسی نے دوسرے سے کہا زَنَيْتَ فَقَالَ صَدَقْتَ اس نے کہا تو نے سچ کہا لَا يُحَدُّ حَدَّ الزِّنَا تو اس پر حد زنا نہیں لگائی جائے گی لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ اس لیے کیونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا معنی یہ ہو صَدَقْتَ قَبْلَ ذَلِكَ فَلِمَ كَذَبْتَ الْآنَ کہ تو نے اس سے پہلے تو سچ کہا تھا تو اب جھوٹ کیوں کہا ہے۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا بخلاف اس کے کہ جب تہمت لگائی کسی شخص پر زنا کی فَقَالَ الْآخَرُ تو دوسرے نے کہا هُوَ كَمَا قُلْتَ وہ اسی طرح ہے جیسے تو نے کہا۔ بھئی ایک آدمی نے دوسرے کے بارے میں کہا، کسی سے بات کر رہا تھا زید کے بارے میں، بات کسی اور سے کر رہا ہے لیکن کر کس کی رہا ہے؟ زید کی مثلاً اور کہتا ہے مثلاً اس پر الزام لگاتے ہوئے کہ اس نے زید نے کیا کیا ہے؟ زنا کیا ہے۔ سننے والے نے کیا کہا؟ هُوَ كَمَا قُلْتَ وہ اسی طرح ہے جیسے تو نے کہا۔ اب یہ کہنے والا اس پر تو حد قذف آئے گی ہی، جس نے کہا نا هُوَ كَمَا قُلْتَ وہ اسی طرح ہے جیسے تو نے کہا، اس پر بھی حد قذف آجائے گی بھئی۔ اس لیے کیونکہ وہ کاف لے کر آیا کاف بھئی اور تشبیہ کا بیان کر رہا ہے اور یہاں تشبیہ ان تمام چیزوں میں آجائے گی جو اس کہنے والے نے کہی تھیں۔ جو مخاطب نے جو جو الزام یا جو جو باتیں کی تھیں معلوم ہوا یہ سب میں اس کی تصدیق کر رہا ہے اور انہی کے اندر ایک کیا الزام تھا؟ زنا والا بھی، تو لہٰذا گویا اس نے بھی اس پر زنا کا الزام لگا دیا تو اس پر بھی کیا آجائے گی؟ حد قذف، تو دونوں پر حد قذف آجائے گی الا یہ کہ گواہ پیش کر دیں چار بھئی۔ بِخِلَافِ مَا إِذَا

قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا بخلاف اس کے کہ جب تہمت لگائی کسی شخص پر زنا کی فَقَالَ الْآخَرُ تو دوسرے نے کہا هُوَ كَمَا قُلْتَ وہ ایسا ہی ہے جیسا آپ نے کہا يُحَدُّ هَذَا الْمُصَدِّقُ حَدَّ الْقَذْفِ تو حد لگائی جائے گی اس تصدیق کرنے والے پر بھی حد قذف لِأَنَّ كَافَ التَّشْبِيهِ يُوجِبُ الْعُمُومَ فِي جَمِيعِ مَا وَصَفَ بِهِ اس لیے کیونکہ کاف تشبیہ جو ہے وہ ثابت کرتا ہے عموم کو فِي جَمِيعِ مَا وَصَفَ بِهِ ان تمام چیزوں میں جن کے ساتھ اس نے اس کا وصف بیان کیا ہے، جن کے ساتھ اس نے اس کو موصوف کیا ہے ان تمام میں عموم کو ثابت کرتا ہے فَبَطَلَ كَوْنُهُ كِنَايَةً تو اس کا کنایہ ہونا باطل ہوا بھئی۔ کنایہ تو تب ہوتا نا اس میں کئی احتمال ہوتے، یہاں تو کئی احتمال نہیں وہ تو اس نے جو جو کہا ان سب کی اس نے تصدیق کر دی بھئی۔ تو پھر یہ کنایہ رہے گا ہی نہیں بلکہ صریح بن جائے گا اور جب صریح بن گیا تو اس کے ذریعے حدود کا ثابت کرنا صحیح ہو جائے گا بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

الْبَابُ السَّادِسُ: التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ بِاعْتِبَارِ الِاسْتِدْلَالِ وَالْوُجُوهُ الْفَاسِدَةُ

تقسیمِ رابع باعتبارِ استدلال: دلالاتِ اربعہ (عبارت، اشارت، دلالت و اقتضاء النص) اور وجوہِ فاسدہ — اسباق ۷۰ تا ۷۸

سبق نمبر ۷۰: تقسیمِ رابع (دلالاتِ اربعہ — ۱): استدلال بعبارۃ النص اور استدلال باشارۃ النص کی تعریفات و امثلہ

نور الانوار صفحہ: ۱۴۶ — بتاریخ: ۳ فروری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ. إِنَّمَا عُدَّ الِاسْتِدْلَالُ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ تَسَامُحًا لِأَنَّهُ فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَمَا ثَبَتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

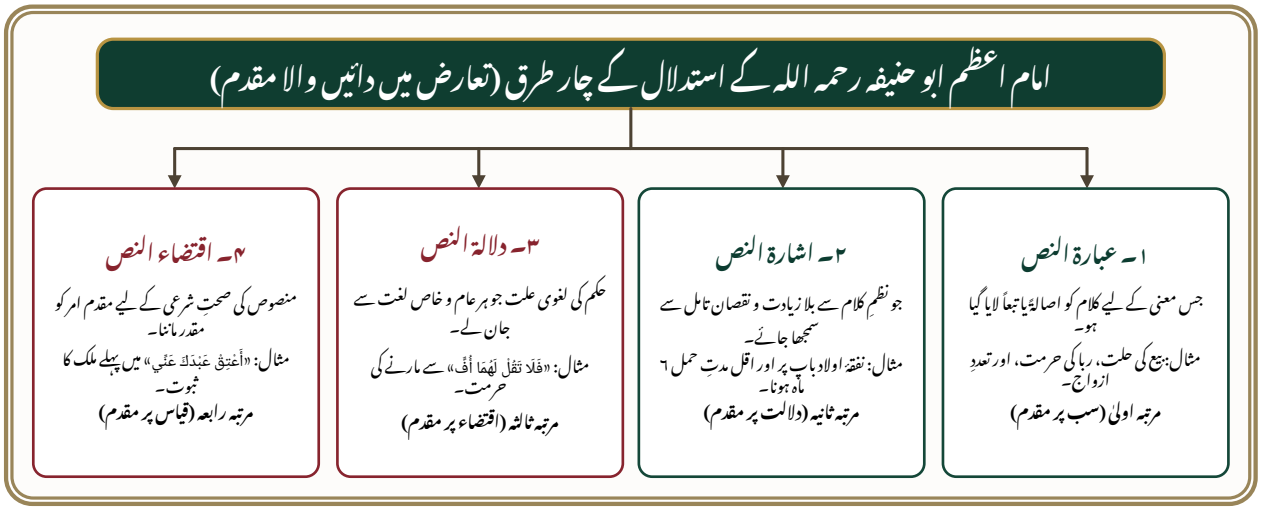
ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ پھر شروع ہوئے مصنف تقسیم رابع کے اندر بھئی۔ تین تقسیمات مکمل ہوئیں اور آج چوتھی تقسیم بیان کر رہے ہیں۔ چوتھی تقسیم کے اعتبار سے بھی آپ نے پڑھا تھا چار قسمیں ہیں: عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص بھئی۔ وہ چاروں اب بیان کریں گے۔ کہتے ہیں وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ اور باقی استدلال کرنا عبارۃ النص سے فَهُوَ الْعَمَلُ تو وہ عمل کرنا ہے بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ اس کے ظاہر پر جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے۔ وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ، استدلال بعبارۃ النص کیا ہے؟ وہ عمل کرنا ہے اس لفظ کے ظاہر پر جس

کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے بھئی۔ دیکھیے آگے تفصیل بیان کر رہے ہیں۔[1]

إِنَّمَا عُدَّ الِاسْتِدْلَالُ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ تَسَامُحًا۔ بھئی یہاں سے شارح بتلا رہے ہیں کہ ہم یہ جو تقسیم پڑھ رہے ہیں یہ نظم کی اقسام پڑھ رہے ہیں بھئی۔ اب انہوں نے کہا وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ عبارۃ النص سے استدلال کرنا، بھئی استدلال تو مجتہد کا کام ہے بھئی، کس کا کام ہے؟ مجتہد کا کام ہے، یہ مجتہد کی صفت ہے، یہ تو نظم کی قسم نہیں ہے بھئی۔ تو مصنف نے اس کو یہاں ذکر کیا حالانکہ یہ نظم کی قسم نہیں ہے بلکہ یہ تو کس کی صفت ہے؟ مجتہد کی صفت ہے بھئی۔ تو شارح آپ کو بتلائیں گے کہ یہ علامہ فخر الاسلام کا تسامح ہے اور وہ مختلف قسم کی عبارتیں جگہ جگہ لے کر آتے ہیں، لیکن کہتے ہیں کوئی حرج نہیں اس طرح کی عبارت لانے میں بھی کیونکہ مقصد کیا ہے؟ واضح ہے بھئی۔ إِنَّمَا عُدَّ الِاسْتِدْلَالُ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ شمار کیا گیا ہے استدلال کو نظم کی اقسام میں سے تَسَامُحًا تسامح کے طریقے پر لِأَنَّهُ فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ اس لیے کیونکہ یہ تو استدلال کرنے والے کا فعل ہے وَالَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ اور وہ جو کتاب کی اقسام میں سے ہے یعنی نظم کی اقسام میں سے هُوَ ذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وہ تو عبارۃ النص کی ذات ہے بھئی۔ انہوں نے کہا استدلال بعبارۃ النص، عبارۃ النص سے استدلال کرنا۔ عبارۃ النص سے استدلال کرنا یہ نہیں ہے نظم کی قسم بلکہ نظم کی قسم تو خود کیا ہے؟ عبارۃ النص ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وہ جو کتاب کی اقسام میں سے ہے وہ تو عبارۃ النص کی ذات ہے بھئی، یعنی وہ ذات عبارۃ النص یعنی وہ کلام بھئی، کلام اسی کا کیا نام ہے؟ وہ نظم ہی کا کیا نام ہے؟ عبارۃ النص نظم ہی کا نام ہے بھئی۔ وَمَا ثَبَتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ اور وہ جو ثابت ہو اس کے ذریعے وہ حکم ہے جو ثابت ہوتا ہے عبارۃ النص سے۔ بھئی دیکھیے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں بھئی فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ۔ یہ الفاظ یہ جو نظم ہے، نظم، یہ ہے عبارۃ النص۔ یہ کیا ہے؟ عبارۃ النص۔ تو یہ جو عبارۃ النص یہ ذات

---

[1] نقشۂ اصولیہ (۵): طرقِ استدلالِ اربعہ (عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص) اور ترتیبِ ترجیح:



ہے بھئی، یہ کلام ہی کا نام ہے اور اس کے ذریعے حکم ثابت ہوتا ہے تو اس کو کیا کہیں گے کہ یہ حکم ثابت ہے کس سے؟ عبارۃ النص سے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَمَا ثَبَتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ اور وہ جو اس کے ذریعے ثابت ہو وہ حکم ہے جو ثابت ہوتا ہے عبارۃ النص سے۔

وَالِاسْتِدْلَالُ هُوَ الِانْتِقَالُ مِنَ الْأَثَرِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ اور استدلال جو ہے یہ منتقل ہونا ہے اثر سے مؤثر کی طرف أَوْ بِالْعَكْسِ یا اس کا عکس بھئی یعنی مؤثر سے اثر کی طرف۔ استدلال اس کو کہتے ہیں کہ ایک چیز کے سمجھنے سے دوسری چیز کا پتہ چل جائے، اس کو کیا کہتے ہیں؟ استدلال کہتے ہیں۔ یعنی ایک چیز سے یوں کہیں دوسری چیز کا علم ہو جائے اس کو کہتے ہیں استدلال۔ مثلاً آپ نے دور سے دھواں دیکھا آسمان پر تو آپ کو علم ہو گیا کہ نیچے کیا ہے؟ آگ، نیچے آگ ہے۔ تو دیکھو یہاں آگ مؤثر ہے اور دھواں اس کا اثر ہے۔ تو آپ نے کس سے کس پر استدلال کیا؟ دھوئیں سے آگ پر، آپ نے کہا نیچے معلوم ہوا آگ لگی ہوئی ہے، تو دھوئیں سے آگ پر استدلال کیا۔ تو یہ مؤثر سے اثر پر یا اثر سے مؤثر پر استدلال کیا ہے؟ اثر سے مؤثر پر استدلال کیا ہے۔ اور کبھی مؤثر سے اثر پر استدلال کیا جاتا ہے جیسے آگ کو آپ نے دیکھا تو آپ نے کہا بھئی آگ ہے تو یقیناً اس کا پھر دھواں بھی ہو گا۔ تو یہ دیکھو مؤثر سے کس کی طرف منتقل ہوئے آپ؟ اثر کی طرف، اس کو استدلال کہتے ہیں بھئی، استدلال۔ تو کہتے ہیں وَالِاسْتِدْلَالُ هُوَ الِانْتِقَالُ مِنَ الْأَثَرِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ أَوْ بِالْعَكْسِ استدلال وہ منتقل ہونا ہے اثر سے مؤثر کی طرف یا اس کا عکس۔ تو دھوئیں سے آپ کا ذہن منتقل ہوا کس کی طرف؟ آگ کی طرف، یا آگ سے آپ کا ذہن کس کی طرف منتقل ہوا؟ دھوئیں کی طرف، یہ ہے استدلال بھئی۔ وَالْأَخِيرُ هُوَ الْمُرَادُ هَاهُنَا اور آخر والا ہی یہاں پر مراد ہے۔ آخر والا کون سا؟ مؤثر، یہ جو بالعکس میں آیا بھئی، مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا بھئی۔ مؤثر سے اثر کی طرف۔ دیکھو عبارۃ النص سے، نظم ہے نا، کلام ہے کلام الٰہی، جب اس کو دیکھا اس سے ذہن کس کی طرف منتقل ہوا جب اس کو سنا؟ اس سے ثابت ہونے والے حکم کی طرف۔ یہ کلام آیا اس سے کیا سمجھ میں آیا اس کا معنی، تو کلام سے ذہن کس کی طرف منتقل ہوا اس کے معنی کی طرف بھئی۔ تو یہ ہے مؤثر سے اثر کی طرف انتقال بھئی۔ یہ معنی کہاں سے آیا بھئی، یہ حکم کہاں سے آیا؟ عبارۃ النص سے آیا، تو یہ ہے مؤثر سے اثر کی طرف انتقال۔

تو کہتے ہیں وَالْأَخِيرُ هُوَ الْمُرَادُ هَاهُنَا اور آخر والا وہ مراد ہے یہاں پر وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْآنِ اور نص جو ہے وہ قرآن کی عبارت ہے۔ بھئی ایک تو وہ نص جو آپ پہلے پڑھ چکے ظاہر، نص، مفسر اور محکم۔ نص کس کو کہتے تھے؟ وہ مقصد جس کے لیے کلام کو چلایا جائے اسے کیا کہتے ہیں؟ نص کہتے ہیں۔ نص کہتے ہیں اور اس کلام کو کیا کہتے ہیں؟ عبارۃ النص۔ وہ مقصد جس کے لیے کلام کو چلایا گیا وہ ہے نص، اور کیا بات کی میں نے؟ کلام کو جس مقصد کے لیے چلایا گیا وہ مقصد کیا ہے؟ نص، اور یہ کلام کیا کہلائے گا؟ عبارۃ النص کہلائے گا۔ تو کہتے ہیں وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْآنِ۔ بھئی میں نے نص کا کیا معنی کیا؟ جس

مقصد کے لیے کلام کو چلایا جائے، اور یہ کیا بتلا رہے ہیں وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْآنِ نص وہ کیا ہے؟ عبارت قرآن ہے۔ بھئی یاد رکھیے یہ جو ہم عام معنی میں نص کا لفظ بولتے ہیں، نص کا لفظ فقہاء، طلباء استعمال کرتے ہیں عام بھئی۔ اگر آپ پوچھتے ہیں کسی مسئلے کے بارے میں کہ یہ مسئلہ کس طرح ہے، آپ کو بتایا جاتا ہے یہ مسئلہ اس طرح ہے۔ آپ پوچھتے ہیں نص میں ہے یہ، نص آئی ہے اس کے بارے میں کوئی؟ کیا معنی ہوتا ہے نص آنے کا؟ یعنی قرآن یا حدیث میں یہ آیا ہے یا نہیں۔ تو اب دیکھو نص سے الفاظ قرآن یا الفاظ حدیث مراد ہوتے ہیں اور یہ عام رائج ہے بھئی فقہاء کے اندر بھئی۔ تو ایک وہ والا نص ہے جو ظاہر، نص، مفسر میں پڑھا، وہ مقصد جس کے لیے کلام کو چلایا جائے، اور ایک یہ نص ہے جس سے کیا مراد لیتے ہیں؟ قرآن اور حدیث کے الفاظ مراد لیتے ہیں اور یہ بھی عام شائع اور رائج ہے، اسی کو ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْآنِ اور نص جو ہے وہ قرآن کی عبارت ہے أَعَمَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا أَوْ مُفَسَّرًا أَوْ خَاصًّا اس حال میں کہ یہ عام ہے اس سے کہ وہ نص ہو یا ظاہر ہو یا مفسر ہو یا خاص ہو یا عام ہو جو بھی ہو بھئی۔ بس قرآن کے اندر یا حدیث کے اندر جب ہم پوچھیں بھئی نص ہے اس کے بارے میں تو کیا مراد ہوتی ہے ہماری؟ کہ قرآن کے الفاظ میں یہ ذکر ہے یا حدیث کے اندر اس کا ذکر ہے یا نہیں، تو وہ معنی مراد ہے بھئی، چاہے وہ نص ہو چاہے ظاہر ہو چاہے مفسر ہو یا خاص عام ساری قسمیں اس کے اندر آگئیں بھئی۔ وَهَذَا الإِطْلَاقُ شَائِعٌ فِي عُرْفِ الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ اور یہ اطلاق شائع ہے، رائج ہے۔ یہ اطلاق کیا بھئی؟ یہ جو نص کا اطلاق کرتے ہیں کس پر؟ قرآن کی عبارت پر۔ یہ اطلاق شائع ہے فقہاء کے عرف میں مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ بغیر کسی انکار کے بھئی، سب اس کو استعمال کرتے ہیں کوئی انکار اس کا نہیں کرتا۔ وَلِذَا جَاءَ فِي التَّعْرِيفِ بِقَوْلِهِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ دُونَ مَا سِيقَ النَّصُّ لَهُ اسی وجہ سے جَاءَ فِي التَّعْرِيفِ بِقَوْلِهِ مصنف تعریف کے اندر اپنا یہ قول لے کر آئے مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ، اوپر کیا آیا تھا؟ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ، دُونَ مَا سِيقَ النَّصُّ لَهُ نص کا لفظ نہیں لائے بلکہ نص کے بجائے کیا لفظ لے آئے؟ کلام کا لفظ لے کر آئے کیونکہ نص اور کلام کیا ہیں یہاں پر مترادف ہیں، نص سے بھی کیا مراد ہوتا ہے؟ وہی عبارت قرآن، کلام ہی مراد ہوتا ہے۔

وَالْعَمَلُ هُوَ، اب دیکھیے بھئی اوپر متن میں جو لفظ آئے تھے ان کی تشریح کرنے لگے ہیں وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ اور عمل، فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ متن میں آیا تھا بھئی۔ بھئی اس عمل سے اعضاء کے ذریعے کوئی عمل مراد نہیں، آپ ہاتھ پاؤں سے کوئی عمل کرتے ہیں وہ والا عمل مراد نہیں ہے بھئی جیسے نماز پڑھتے ہیں آپ تو ارکان سرانجام دیتے ہیں باقاعدہ عمل کرتے ہیں، وہ عمل مراد نہیں ہے جو اعضاء کے ذریعے سرانجام دیا جائے بلکہ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ وہ کیا مراد ہے؟ مجتہد کا عمل ہے بھئی۔ اور مجتہد کا کیا عمل ہوتا ہے؟ أَعْنِي الِاسْتِنْبَاطَ یعنی کہ استنباط دُونَ عَمَلِ الْجَوَارِحِ نہ کہ جوارح، اعضاء بھئی، نہ کہ اعضاء کا عمل بھئی۔ معلوم ہوا اوپر متن میں جو عمل کا لفظ آیا اس سے مراد عمل مجتہد یعنی استنباط مراد ہے۔ کیا مراد ہے؟ استنباط۔ فَيَصِيرُ حَاصِلُ الْمَعْنَى تو حاصل معنی یہ ہوا جو آگے ذکر کر رہے ہیں۔ بھئی دیکھیے اسی متن کو ذکر کریں گے، سارے متن کو، لیکن ہر ہر لفظ کو کھول کر بیان کرتے جائیں گے۔ متن میں کیا آیا تھا؟ وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ۔ استدلال بتایا انہوں

نے کس کو کہتے ہیں؟ اثر سے مؤثر یا مؤثر سے اثر کی طرف جو انتقال ہوتا ہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ استدلال، اور یہاں کون سا مراد ہے؟ مؤثر سے اثر کی طرف انتقال، یہی بیان کر رہے ہیں وَأَمَّا انْتِقَالُ الذِّهْنِ مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ إِلَى الْحُكْمِ اور باقی ذہن کا منتقل ہونا قرآن کی عبارت سے حکم کی طرف۔ عبارت قرآن مؤثر ہے اور اس کے ذریعے کس کا پتہ چلے گا آگے؟ اس سے حکم کا پتہ چلے گا بھئی۔ تو یہ جو ذہن منتقل ہوتا ہے عبارت قرآن سے حکم کی طرف فَهُوَ اسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ تو وہ مجتہد کا استنباط ہے مِنْ ظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ اس کے ظاہر سے۔ ظَاهِر کے بعد لَفْظ مضاف محذوف ہے مِنْ ظَاهِرِ لَفْظِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ وہ مجتہد کا استنباط کرنا ہے مِنْ ظَاهِرِ لَفْظِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ۔ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ کیا معنی؟ جس کے لیے کلام کو چلایا گیا یعنی وہ معنی، وہ معنی جس کے لیے کلام کو چلایا گیا۔ اس سے پہلے لفظ مضاف نکالا آپ نے، اس معنی کا جو لفظ ہے، اس معنی کا جو لفظ ہے اور اس سے پہلے مضاف ہے ظاہر، کیا معنی ہو گیا؟ وہ مقصد جس کے لیے کلام کو چلایا گیا اس لفظ کے ظاہر سے مجتہد کا استنباط کرنا۔ وہ مقصد جس کے لیے کلام کو چلایا گیا اس کے جو لفظ ہیں یعنی عبارۃ النص جو ہے اس کے ظاہر سے مجتہد کا استنباط کرنا بھئی، کوئی مسئلہ معلوم کرنا۔ معنی اوپر سمجھ میں آگیا بھئی؟ اوپر ذرا متن پہ آئیے وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ اور باقی استدلال جو ہے یعنی عبارۃ النص سے منتقل ہونا ذہن کا کس کی طرف؟ حکم کی طرف، تو استدلال بعبارۃ النص کا کیا معنی ہوا؟ عبارۃ النص کے ذریعے ذہن کا منتقل ہونا اس کے حکم کی طرف۔ عبارۃ النص کے ذریعے ذہن کا منتقل ہونا اس کے حکم کی طرف فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ تو وہ استنباط کرنا ہے مجتہد کا بِظَاهِرِ لَفْظِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ وہ معنی جس کے لیے کلام کو چلایا گیا اس کا جو لفظ ہے یعنی جو عبارۃ النص ہے اس کے ظاہر سے استنباط کرنا، ان لفظوں کے ظاہر سے استنباط کرنا، کوئی مسئلہ نکالنا بھئی۔

وَالْمُرَادُ مِنْ هَذَا السَّوْقِ أَعَمُّ مِمَّا يَكُونُ فِي النَّصِّ۔ بھئی یہ جو متن میں آیا نا مَا سِيقَ الْكَلَامُ جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہو، اس سے مقصود اصلی مراد نہیں ہے۔ مقصود اصلی نہیں مراد۔ ایک ہوتا ہے مقصود اصلی اور ایک ہے غیر مقصود اور ایک ہے محض مقصود بھئی۔ ایک ہے مقصود اصلی، ایک ہے غیر مقصود اور ایک کیا ہے؟ محض مقصود، یعنی نہ وہ مقصود اصلی بھی نہیں اور غیر مقصود بھی نہیں، ہاں مقصود ہے بھئی، وہ بھی کیا ہے؟ مقصود ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ یہاں پر سوق جو ہے وہ عام ہے۔ سوق یہاں پر عام ہے، یعنی جس مقصد کے لیے کلام کو چلایا گیا ہو تو کہتے ہیں آپ اس سے یہ نہ سمجھیں کہ اس سے مراد صرف مقصود اصلی مراد ہے بلکہ مقصود ہونا چاہیے اس کو چاہے مقصود اصلی ہو یا مقصود اصلی نہ ہو یوں کہیں بھئی، چاہے مقصود اصلی ہو چاہے مقصود اصلی نہ ہو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں وَالْمُرَادُ مِنْ هَذَا السَّوْقِ اور مراد اس سوق سے، سوق کا کیا معنی؟ چلانا، چلاؤ بھئی عبارت کا، أَعَمُّ مِمَّا يَكُونُ فِي النَّصِّ اس سے عام ہے، اس سوق سے مراد وہ سوق ہے جو عام ہے اس سوق سے جو کس کے اندر ہوتا ہے؟ نص کے اندر کیونکہ نص میں جو ہم ذکر کرتے ہیں وہ کیا ہوتا ہے؟ مقصود اصلی، تو یہ مقصود اصلی تو نہیں لیکن بہرحال مقصود ہوتا ہے فَإِنَّ السَّوْقَ فِي النَّصِّ مَا يَكُونُ مَقْصُودًا

أَصْلِيًّا اس لیے کیونکہ سوق جو ہوتا ہے نص کے اندر وہ ہے جو مقصود اصلی ہے وَفِي عِبَارَةِ النَّصِّ مَا كَانَ مَقْصُودًا أَصْلِيًّا أَوْ لَا جبکہ عبارۃ النص کے اندر چاہے وہ مقصود اصلی ہو یا مقصود اصلی نہ ہو۔ مقصود تو ہو گا چاہے مقصود اصلی ہو چاہے مقصود اصلی نہ ہو بھئی۔

فَإِذَا تَمَسَّكَ أَحَدٌ لِإِبَاحَةِ النِّكَاحِ، دیکھیے ابھی اور وضاحت آجائے گی بھئی جب مثالیں آئیں گی بات خوب واضح ہو جائے گی ان شاء اللہ بھئی۔ فَإِذَا تَمَسَّكَ أَحَدٌ لِإِبَاحَةِ النِّكَاحِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى بھئی قرآن میں اللہ فرماتے ہیں فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ کہ نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تمہارے نزدیک پاکیزہ ہوں دو دو سے، تین تین سے اور چار چار سے۔ اب اس آیت کے لانے کا مقصود اصلی کیا ہے؟ عدد کو بیان کرنا کہ ایک مرد کتنے نکاح کر سکتا ہے بھئی۔ عدد بیان کرنا ہے بھئی، دو بھی کر سکتا ہے، تین بھی اور چار بھی لیکن اس سے زیادہ نہیں کر سکتا۔ تو یہ آیت کس لیے لائی گئی، اس کا مقصود اصلی کیا ہے؟ عدد کو بیان کرنا۔ لیکن اس کے ساتھ ایک اور چیز کا پتہ بھی چل گیا کہ نکاح جائز ہے۔ کس چیز کا پتہ چل گیا؟ نکاح جائز ہے۔ بھئی تو لہٰذا مقصود اصلی تو ہوا عدد کو بیان کرنا، لیکن جواز نکاح بھی مقصود ہوا کیونکہ جواز نکاح ذکر ہو گا تو اس کے ساتھ عدد بیان ہو سکتا ہے، جواز نکاح نہ ہو تو اس کے بغیر تو عدد بھی بیان نہیں ہو سکتا۔ یعنی جواز نکاح بھی مقصود ہے لیکن اس جواز نکاح کا ذکر کس اعتبار سے آگیا، وہ کس اعتبار سے مقصود ہوا؟ اسی دوسرے معنی کو، مقصود اصلی کو پورا کرنے کے لیے۔ اسی مقصود اصلی کو پورا کرنے کے لیے، وہ تبھی پورا ہو گا نا جواز نکاح آئے گا تو اس کے ساتھ پھر عدد کا بھی پتہ لگے گا کہ دو یا تین یا چار کر سکتے ہیں۔ تو اس میں جواز نکاح بھی مقصود ہوا۔ عدد ہے مقصود اصلی اور جواز نکاح کیا ہے؟ مقصود، یعنی اس کو اس لیے لایا گیا، یہ بھی مقصود ہے اس اعتبار سے کہ اس کی وجہ سے وہ مقصود اصلی، وہ والا معنی پورا ہو رہا ہے بھئی۔ وہ والا معنی کیا ہو رہا ہے؟ پورا ہو رہا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا اب کوئی شخص استدلال کرتا ہے فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ سے کس چیز پر؟ اباحت نکاح پر کہ نکاح کرنا جائز ہے کیونکہ قرآن میں اللہ فرماتے ہیں فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ، اس سے وہ استدلال کر رہا ہے۔ تو اصل میں تو یہ ہے عدد کے لیے لیکن وہ استدلال کس پر کر رہا ہے؟ اباحت نکاح پر، تو اس صورت میں کہتے ہیں یہ عبارۃ النص ہو گا بھئی۔ کیا ہو گا؟ عبارۃ النص ہو گا بھئی۔ اباحت نکاح کے لیے یہ عبارۃ النص ہے۔ کیا ہے؟ عبارۃ النص۔ اباحت نکاح تو اس کا مقصود اصلی نہیں ہے، تو اگر آپ کہیں نا مقصود اصلی کے اعتبار سے کلام کو عبارۃ النص کہیں گے تو پھر عدد کے اعتبار سے تو اس کو عبارۃ النص کہہ سکتے ہیں، اباحت نکاح کے اعتبار سے اس کو عبارۃ النص نہیں کہہ سکتے بھئی۔ مقصود اصلی جس مقصد کے لیے کلام کو چلایا گیا وہ معنی مثلاً کیا ہے یہاں پر؟ عدد۔ تو آپ عدد کے لیے کہیں یہ عدد کے لیے عدد ہے نص، نص کس کو کہتے ہیں جس مقصد کے لیے کلام کو چلایا جائے، تو بیان عدد ہوا نص اور اس کی عبارت کیا ہے عبارۃ النص؟ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ۔ تو یہ مقصود اصلی کے اعتبار سے تو عبارۃ النص آپ نے بنا دیا، تو پھر جو مقصود اصلی نہیں ہے اس کے اعتبار سے اس کو عبارۃ النص نہیں کہیں گے؟ کہتے ہیں نہیں، مقصود اگر ہے چاہے وہ مقصود اصلی نہیں ہے لیکن بہرحال مقصود تو ہے تو اس کے اعتبار سے بھی اس کو کیا کہیں گے؟

عبارۃ النص ہی کہیں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟ اسی لیے کہا اوپر جو مَا سِيقَ کا لفظ آیا تھا وہاں سوق سے مراد مقصود اصلی نہیں ہے بلکہ مقصود ہو بھئی، وہ مقصود اصلی سے عام ہے لیکن بہرحال مقصود ہونا چاہیے چاہے مقصود اصلی ہو یا مقصود اصلی نہ ہو اسے عبارۃ النص کہیں گے بھئی۔

فَإِذَا تَمَسَّكَ أَحَدٌ پس جب استدلال کیا کسی نے لِإِبَاحَةِ النِّكَاحِ نکاح کے جائز ہونے کے لیے بِقَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول سے فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ تو كَانَ عِبَارَةَ النَّصِّ تو یہ آیت کیا ہو گی، یہ قول کیا ہو گا اللہ کا؟ یہ عبارۃ النص ہو گا بھئی وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَصًّا فِيهِ اگرچہ یہ اس کے اندر نص نہیں ہے بَلْ ظَاهِرًا بلکہ ظاہر ہے۔ یہ معنی یہ نکاح اس سے جب عددبیان ہو رہا ہے تو جواز نکاح بھی سمجھ میں آرہا ہے اس سے، تو جو معنی سمجھ میں آئے لیکن اس کے لیے کلام کو چلایا نہ گیا ہو اس کو کیا کہتے ہیں؟ ظاہر۔ بھئی ظاہر، نص، مفسر، محکم۔ ظاہر کس کو کہتے تھے؟ وہ معنی جو کلام سے سمجھ میں آئے۔ اور نص کسے کہتے تھے؟ جس مقصد کے لیے کلام کو چلایا جائے۔ تو کس مقصد کے لیے اس آیت کو چلایا گیا؟ بیان عدد کے لیے، تو بیان عدد ہوا نص، اور ایک اور معنی جو اس سے سمجھ میں آیا وہ کیا ہے؟ اباحت نکاح، اس کو کیا کہیں گے؟ ظاہر کہیں گے بھئی۔ تو کہتے ہیں یہ اس کے اندر عبارۃ النص ہو گا اباحت نکاح کے اندر وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَصًّا فِيهِ بَلْ ظَاهِرًا اگرچہ یہ اس میں نص نہیں ہے بلکہ یہ آیت اس میں ظاہر ہے یعنی یہ معنی اس سے ظاہر ہو رہا ہے بِخِلَافِ الْعَدَدِ فَإِنَّهُ نَصٌّ فِيهِ بخلاف عدد کے کہ اس میں یہ آیت کیا ہے؟ نص ہے بھئی، نص ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آئی؟ کیا کہا انہوں نے؟ اوپر پھر متن پہ آئیے وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ، یہاں لَفْظ مضاف محذوف نکالیں بِظَاهِرِ لَفْظِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ اور باقی عبارۃ النص سے استدلال کرنا، عبارۃ النص سے استدلال کا کیا معنی تھا؟ عبارۃ النص سے ذہن کا منتقل ہونا کس کی طرف؟ حکم کی طرف، فَهُوَ الْعَمَلُ وہ کیا ہے؟ وہ مجتہد کا عمل ہے یعنی اس کا استنباط کرنا ہے بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ۔ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ وہ مقصد جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے چاہے وہ مقصد اصلی ہو یا مقصد اصلی نہ ہو، تو وہ مقصد جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے اس کے جو لفظ ہیں اس کے ظاہر سے، دیکھو ظاہر سے، اس کے ظاہر سے استنباط کرنا ہے بھئی۔ اب بات واضح ہو گئی سب پر؟

جی اس بحث کا خلاصہ بھئی دوبارہ سن لیں۔ اوپر متن پہ ذرا نظر رکھیے وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ۔ باقی استدلال کرنا عبارۃ النص سے تو وہ عمل کرنا ہے بِظَاهِرِ لَفْظِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ وہ معنی جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے اس کے لفظ کے ظاہر پر۔ وہ عمل کرنا ہے اس معنی کے لفظ کے ظاہر پر بھئی جس کے لیے کلام کو چلایا گیا۔ بھئی انہوں نے آپ کو بتلایا کہ اولاً تو انہوں نے آپ کو یہ بتلایا کہ ماتن جو ہیں ماتن سے تسامح ہوا، یہ نظم کی اقسام ہم پڑھ رہے ہیں اور یہاں پر انہوں نے استدلال لفظ ذکر کر دیا وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ حالانکہ استدلال کرنا یہ مجتہد کا کام ہے تو استدلال مجتہد کی صفت ہوئی، نظم کی قسم نہیں بھئی، اور ہم تو یہاں کیا پڑھ رہے ہیں؟ نظم کی قسمیں پڑھ رہے ہیں۔ اور

پھر انہوں نے آپ کو استدلال کا معنی بتلایا کہ استدلال کہتے کس کو ہیں؟ اثر سے مؤثر کی طرف منتقل ہونا یا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونا۔ اور مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونا یہ یہاں پر مراد ہے۔ مؤثر کیا چیز ہے؟ وہ عبارۃ النص ہے بھئی، عبارۃ النص۔ نص کی جو عبارت ہے وہ ہے مؤثر اور اس کا اثر کیا ہے؟ اس سے حکم معلوم ہو گا، حکم آئے گا بھئی اس سے۔ تو عبارۃ النص ہوئی مؤثر اور اس کا حکم جو اس سے ثابت ہوا وہ اس کا اثر ہے۔ تو استدلال کا کیا معنی ہوا؟ ذہن کا منتقل ہونا عبارۃ النص سے اس کے حکم کی طرف۔ استدلال کا کیا معنی ہوا؟ عبارۃ النص آئی بھئی، عبارۃ النص تو اس میں کوئی نہ کوئی حکم ہو گا وہ اس کا اثر ہے۔ تو عبارۃ النص ہوئی مؤثر، حکم ہوا اس کا اثر، اور استدلال ہم نے کیا کہا تھا؟ مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا۔ تو یہاں بھی استدلال کس کو کہتے ہیں کہ اس عبارت سے مجتہد کا ذہن منتقل ہوتا ہے حکم کی طرف، حکم کا اس کو پتہ چلتا ہے۔ تو بات کر رہے ہیں وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ اور باقی استدلال بعبارۃ النص یعنی اس کلام سے ذہن کا منتقل ہونا کس کی طرف؟ حکم کی طرف۔ سمجھ میں آیا بھئی کیا کہا؟ استدلال بعبارۃ النص، عبارۃ النص سے استدلال کرنا یعنی عبارۃ النص سے اس کے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا۔ اور عبارۃ النص کے اندر انہوں نے آپ کو بتلایا کہ نص جو ہے وہ عبارت قرآن مراد ہے، وہی کلام مراد ہے بھئی۔ ایک نص کا وہ معنی تھا جو آپ نے پہلے پڑھا تھا کہ ظاہر، نص، مفسر، محکم، وہاں نص کا کیا معنی پڑھا تھا؟ وہ معنی جس کے لیے کلام کو چلایا جائے، وہ مقصود اصلی جس کے لیے کلام کو چلایا جائے۔ اور یہاں پر یہ جو نص آیا، نص فقہاء کے ہاں رائج ہے وہ کس پر اطلاق کرتے ہیں اس کا؟ قرآن کے الفاظ پر اس کا اطلاق کرتے ہیں تو یہ عبارۃ النص یعنی وہ جو کلام کی عبارت ہے، کلام اللہ کی جو عبارت ہے اس سے استدلال کرنا۔ لفظوں پہ ذرا نظر رکھو وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ، نص کیا ہے؟ وہ عبارت قرآن یعنی کلام ہے، تو استدلال بعبارۃ النص أَيْ بِعِبَارَةِ الْكَلَامِ استدلال کرنا کس سے؟ کلام کی عبارت سے یعنی کلام اللہ کی عبارت سے استدلال کرنا۔ استدلال کا کیا معنی کیا؟ ذہن کا اس سے منتقل ہونا کس کی طرف؟ حکم کی طرف۔ تو کلام اللہ کی عبارت سے استدلال کرنا یعنی ذہن کا منتقل ہونا اس کے حکم کی طرف، اس کا کیا معنی ہے؟ کہتے ہیں فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ پس وہ عمل کرنا ہے، عمل کا کیا معنی کیا انہوں نے؟ مجتہد کا جو استنباط ہے، استدلال ہی کا معنی ہے نا، استدلال ہی کو اس میں آگے بیان کر رہے ہیں، استدلال بعبارۃ النص ہی کو تو آگے بیان کر رہے ہیں۔ استدلال کرنا عبارۃ النص سے یعنی عبارۃ النص سے جو ذہن کا منتقل ہونا ہے حکم کی طرف وہ کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ وہ استنباط کرنا ہے یعنی مسئلہ نکالنا ہے بِظَاهِرِ لَفْظِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ۔ مَا سِيقَ الْكَلَامُ، مَا سے کیا مراد ہے؟ وہ معنی، وہ معنی سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ جس کے لیے اس کلام کو چلایا گیا۔ وہ معنی جس کے لیے اس کلام کو چلایا گیا اس کے لفظ سے، اس کے لفظ کے ظاہر سے۔ کس سے؟ اس کے لفظ کے ظاہر سے۔ وہ معنی جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے تو اس کا جو کلام ہے، اس کے جو لفظ ہیں ان لفظوں کے ظاہر سے

ہی مجتہد کا استنباط کرنا یہ کہلاتا ہے استدلال بعبارۃ النص۔ معنی سمجھ میں آیا؟ مجتہد کیا کرتا ہے وہ معنی جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے اس کے جو لفظ ہیں یعنی وہ عبارت، اس کے جو لفظ ہیں یعنی جو عبارت ہے اس کے ظاہر سے استنباط کرنا، ان لفظوں کے ظاہر سے استنباط کرنا یہ ہے استدلال بعبارۃ النص۔ یہ کیا ہے؟ استدلال بعبارۃ النص۔ استنباط بھی وہی ہے نا مسئلہ نکالنا، مسئلہ معلوم کرنا جو وہ استدلال ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسی استدلال بعبارۃ النص کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ عبارۃ النص سے استدلال کرنے کا کیا معنی ہے؟ بتلایا کہ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ کا جو لفظ ہے یعنی اس نص کے جو لفظ ہیں ان لفظوں کے ظاہر سے ہی ایک مسئلہ نکالنا بھئی، مسئلہ نکالنا اس کو کہتے ہیں استدلال بعبارۃ النص۔ کیا کہتے ہیں؟ استدلال بعبارۃ النص۔

بھئی دیکھیے ہاں آگے انہوں نے پھر آپ کو بتلایا کہ بھئی دیکھیے کلام کے اندر ایک ہوتا ہے مقصود اصلی اور اس کے ساتھ بعض اوقات کوئی اور چیز بھی مقصود ہوتی ہے اگرچہ وہ مقصود اصلی نہیں مگر ہوتی کیا ہے؟ مقصود، جیسے اس کی مثال ذکر کی اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتے ہیں فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ پس تم نکاح کرو وہ جو تمہیں پسند ہوں عورتوں میں سے کتنی دو دو اور تین تین یا چار چار سے نکاح کرو۔ اب دیکھیے یہ آیت کس مقصد کے لیے چلائی گئی؟ عدد کو بیان کرنے کے لیے کہ ایک شخص کتنے نکاح کر سکتا ہے۔ بتلایا دو بھی کر سکتا ہے، تین بھی کر سکتا ہے اور چار بھی۔ ایک کو ذکر نہیں کیا کیونکہ ایک فَانْكِحُوا کے لفظ سے ہی معلوم ہو رہا تھا، نکاح کے لیے کم از کم ایک عورت تو ضرور چاہیے تو لہٰذا اس کو آگے دوبارہ ذکر نہیں کیا گیا۔ اب دیکھیے یہ آیت چلائی گئی عدد بیان کرنے کے لیے لیکن اسی سے جواز نکاح کا بھی پتہ چلا۔ کس کا پتہ چلا؟ جواز نکاح کا۔ تو مقصود اصلی تو ہوا بیان عدد لیکن اس کے ساتھ ساتھ جواز نکاح بھی مقصود ہو گیا۔ کیوں؟ کیونکہ عدد تبھی آئے گا جب پہلے جواز نکاح آئے گا۔ تو جواز نکاح جو ہے وہ مقصود ہوا اس اعتبار سے کہ اسی کی وجہ سے وہ مقصود اصلی والا معنی پورا ہو گا۔ عدد تبھی آئے گا نا جب کیا ہے پہلے؟ جواز نکاح۔ تو جواز نکاح سے وہی بیان عدد والا معنی پورا ہو رہا ہے، اس کے بغیر وہ پورا ہی نہیں ہوتا بھئی۔ تو بیان عدد ہوا مقصود اصلی اور جواز نکاح بھی مقصود ہوا، اگرچہ مقصود اصلی نہیں لیکن مقصود ہے، مقصود ہے بھئی۔ انہوں نے کیا کہا؟ وہ مقصد جس کے لیے کلام کو چلایا گیا اس کے لفظ کے ظاہر سے استنباط کرنا۔ اس کے ظاہر سے استنباط کرنا۔ بھئی بتلا یہ رہے ہیں، تفصیل یہ بیان کر رہے ہیں شرح کے اندر کہ آپ یہ نہ سمجھنا کہ جو مقصود اصلی ہو اس کی عبارت جو ہے اس کو کہیں گے عبارۃ النص۔ اس کو کیا کہیں گے؟ عبارۃ النص۔ اگر صرف مقصود اصلی کو مدنظر رکھا جائے پھر تو صرف یہ کہہ سکتے ہیں بھئی یہ آیت جو ہے یہ آیت کس لیے لائی گئی؟ بیان عدد کے لیے، تو بیان عدد کے لیے یہ عبارۃ النص ہے اور کسی چیز کے لیے عبارۃ النص نہیں۔ کس کے لیے یہ عبارۃ النص ہے؟ صرف بیان عدد کے لیے عبارۃ النص ہے۔ لیکن شارح نے آپ کو بتلایا کہ اگر اس کے ذریعے استدلال کیا جائے اباحت نکاح پر تو بھی یہ یوں ہی کہیں گے کہ یہ اس کے لیے عبارۃ النص ہے۔ کیا کہیں گے؟ عبارۃ النص۔ تو آپ کے ذہن میں

شبہ آئے گا بھئی یہ اس کے لیے عبارۃ النص کیسے ہوئی، یہ تو اس کا مقصود اصلی نہیں۔ جواب دے دیا کہ بھئی مقصود ہونا عام ہے چاہے اصلی ہو یا اصلی نہ ہو، مقصود ہونا چاہیے۔ تو بیان عدد کے لیے بھی کہیں گے یہ عبارۃ النص ہے، جواز نکاح کے لیے بھی اس کو کیا کہیں گے؟ یہ عبارۃ النص ہے بھئی کیونکہ دونوں مقصود ہیں، ہاں یہ ہے ایک مقصود اصلی ہے تو ایک مقصود اصلی نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو دونوں صورتوں میں کہیں گے یہ استدلال ہے بعبارۃ النص۔ اس نے کہا بھئی یہ آیت لائی گئی ہے بیان عدد کے لیے ایک مجتہد نے کہا، آپ نے کہا یہ استدلال ہوا کس سے؟ عبارۃ النص سے۔ دوسرا کہتا ہے بھئی دوسرا کوئی شخص اس کے ذریعے استدلال کرتا ہے اباحت نکاح پر، آپ کیا کہیں گے؟ یہ بھی کیا ہے؟ استدلال ہے بعبارۃ النص بھئی، عبارۃ النص ہی سے یہ استدلال ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وہ مقصد جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے اس کے جو لفظ ہیں ان لفظوں کے ظاہر ہی سے استنباط کرنا اس کو کہتے ہیں استدلال بعبارۃ النص کہتے ہیں بھئی۔ بحث اچھی طرح سمجھ میں آگئی بھئی؟

آگے دیکھیے بھئی وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ لُغَةً لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَلَا سِيقَ لَهُ النَّصُّ وَلَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ اور باقی استدلال کرنا اشارۃ النص سے۔ استدلال باشارۃ النص کا کیا معنی کریں گے اوپر بیان ہو چکا؟ اشارۃ النص سے ذہن کا منتقل ہونا اس کے حکم کی طرف۔ آپ سے کوئی پوچھے استدلال باشارۃ النص کا کیا معنی، کیا کہیں گے؟ اشارۃ النص سے ذہن کا منتقل ہونا کس کی طرف؟ اس کے حکم کی طرف منتقل ہونا بھئی۔ اچھا یہ کس کو کہتے ہیں کہ اشارۃ النص سے ذہن کا حکم کی طرف منتقل ہونا اس کا کیا معنی ہے؟ کہتے ہیں فَهُوَ الْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ لُغَةً پس وہ عمل کرنا ہے، عمل کا کیا معنی کیا انہوں نے؟ استنباط، یعنی وہ مجتہد کا استنباط کرنا ہے بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ، بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ مَا سے کیا مراد ہے؟ معنی، تو وہ معنی جو نظم سے ثابت ہے۔ یہاں پر بھی لَفْظ مضاف محذوف نکالیں گے جیسے اوپر بِظَاهِرِ لَفْظِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ، ظَاهِر کے بعد کیا لفظ نکالا تھا؟ مَا سے پہلے لَفْظ کا یہ محذوف نکالا تھا، یہاں پر بِمَا یہ مَا سے پہلے کیا نکالیں گے لَفْظ، بِلَفْظِ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ وہ معنی جو نظم سے ثابت ہے اسی کے لفظ سے استنباط کرنا۔ استدلال باشارۃ النص کس کو کہتے ہیں؟ وہ استنباط کرنا ہے بِلَفْظِ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ وہ معنی جو نظم سے ہی ثابت ہے اس کے لفظ سے، لفظ ہی سے استنباط کرنا۔ کس سے؟ لفظ ہی سے استنباط کرنا اور وہ معنی ثابت ہے نظم سے باعتبار لغت کے۔ باعتبار لغت ہی کے ثابت ہے بھئی، باعتبار لغت ہی کے بھئی، شرعاً یا عقلاً نہیں آگے تفصیل آرہی ہے بھئی۔ یعنی عربی جاننے والا بھی اس معنی کو سمجھ لیتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو عربی زبان کے اعتبار سے جو معنی ثابت ہے اس کے لفظ سے جو استنباط کیا جائے اسے کہتے ہیں استدلال باشارۃ النص۔ معنی سمجھ میں آیا؟ وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ بھئی، کوئی آپ سے پوچھے اشارۃ النص سے استدلال کرنے کا کیا معنی؟ آپ کیا کہیں گے؟ وہ معنی جو عربی زبان کے اعتبار سے نظم سے ثابت ہو رہا ہے اسی معنی

کا جو لفظ ہے یعنی جس سے یہ معنی آیا اسی لفظ سے کیا کرنا؟ استنباط کرنا، یعنی لفظ ہی سے استنباط کرنا یہ کیا ہو گا؟ یہ استدلال باشارۃ النص ہے، یہ اشارۃ النص سے استدلال کر رہا ہے۔ بھئی دیکھیے اشارۃ النص، ایک ہے اشارہ ایک ہے اشارۃ النص۔ اشارۃ النص وہ نص کے الفاظ ان کو کیا کہتے ہیں؟ جیسے

عِبَارَةُ النَّصِّ کس کو کہتے تھے؟ وہ نص کی عبارت ہی کو کیا کہتے تھے؟ عبارۃ النص کہتے تھے۔ کیا کہتے تھے؟ عبارۃ النص کہتے تھے اور اس سے کوئی حکم معلوم ہو تو اس کو کہتے تھے استدلال بعبارۃ النص۔ یہاں پر بھی استدلال کہا جا رہا ہے اشارۃ النص سے۔ ایک ہے اشارۃ النص۔ اشارۃ النص وہ نص کے جو الفاظ ہیں جو اشارہ کر رہے ہیں کسی بات کی طرف، اس کو کیا کہیں گے؟ یہ الفاظ جو ہیں، یہ نظم جو ہے اس کو کیا کہیں گے؟ اس کو کہیں گے اشارۃ النص، اور جو معلوم ہوا اس کو کہیں گے اشارہ۔ اس کو کیا کہیں گے؟ اشارہ۔ جو نظم ہے اس کو کہیں گے اشارۃ النص، اور جو اشارہ ہوا، جو معلوم ہوا اس کو کیا کہیں گے؟ اشارہ کہیں گے۔ تو بات چل رہی ہے استدلال کرنا اشارۃ النص سے یعنی اشارۃ النص سے ذہن کا منتقل ہونا اس کے حکم یعنی اشارہ کی طرف۔ اشارۃ النص سے ذہن کا منتقل ہونا کس کی طرف؟ اشارے کی طرف۔ یہ کس کو کہتے ہیں؟ کہتے ہیں فَهُوَ الْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ لُغَةً وہ استنباط کرنا ہے، وہ معنی جو نظم ہی سے باعتبار عربی زبان کے ثابت ہے اسی کے لفظ سے استنباط کرنا۔ نظم کے اس معنی کے لفظ ہی سے، اس عبارت ہی سے استدلال کرنا یہ ہے اشارۃ النص۔ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ لیکن یہ مقصود نہیں ہوتا۔ اوپر جو آیا تھا استدلال بعبارۃ النص وہاں پر وہ معنی کیا ہوا کرتا تھا؟ مقصود، ہاں وہ تھا عام چاہے مقصود اصلی ہو چاہے محض مقصود ہو، مقصود اصلی تو نہیں لیکن مقصود ہے بہرحال۔ لیکن اس کے بارے میں بتایا کہ یہ مقصود نہیں ہوتا۔ یہ معنی کیا ہے؟ مقصود نہیں ہوتا وَلَا سِيقَ لَهُ النَّصُّ اور نہ اس کے لیے نص کو چلایا گیا ہوتا ہے، غیر مقصود معنی ہے وَلَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ اور نیز یہ ہر اعتبار سے ظاہر بھی نہیں ہوتا بلکہ من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ غیر ظاہر ہوتا ہے۔ من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ غیر ظاہر ہوتا ہے۔

اب دیکھیے پھر تعریف پہ نظر ڈالیے۔ اشارۃ النص سے، اشارۃ النص کس کا نام ہے؟ لفظ کا نام ہے۔ کس کا نام ہے؟ لفظ کا۔ اور اس سے جو معنی نکلے گا اس کو کیا کہیں گے؟ اشارہ۔ تو اشارۃ النص یعنی وہ جو کلام ہے اس کے اشارے سے استدلال کرنے کا معنی یہ ہے، کیا معنی ہے؟ هُوَ الْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ لُغَةً وہ معنی جو نظم سے ہی عربی زبان کے اعتبار سے ثابت ہے۔ ایک معنی ثابت ہو رہا ہے کس سے؟ نظم ہی سے، کس سے؟ یعنی لفظ ہی سے اور کس اعتبار سے ثابت ہو رہا ہے؟ عربی زبان کے۔ تو یہ معنی اس لفظ ہی سے ثابت ہو رہا ہے تو اس کا جو لفظ ہے، اس کا جو لفظ ہے اس سے استنباط کرنا یعنی یہی والا معنی نکالنا جو اس سے معلوم ہو رہا ہے۔ اس سے استنباط کرنا یعنی یہی والا معنی اس سے نکالنا اس کو کیا کہیں گے؟ استدلال باشارۃ النص۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ باریک سی بات ہے۔ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ لیکن یہ غیر مقصود ہوتا ہے، غیر مقصود۔ عبارۃ النص میں بھی نظم ہی سے ایک معنی نکالا جاتا تھا، معنی معلوم ہوتا تھا لیکن وہ معنی کیا ہوتا تھا؟

مقصود ہوتا تھا تو ہم کہتے تھے یہ استدلال ہے بعبارۃ النص کہیں گے۔ اور اگر ایسا معنی ایک نکالا گیا تو پھر وہ معنی عربی زبان کے اعتبار سے سمجھ میں تو آرہا ہے اس سے لیکن نص کو اس کے لیے چلایا نہیں گیا تو پھر اس کو کیا کہیں گے؟ نص میں اس کی طرف اشارہ ہے۔ نص میں اس کی طرف اشارہ ہے، تو یہ نص اس کے لیے کیا ہوئی؟ اشارۃ النص۔ یہ کیا ہوئی؟ اشارۃ النص۔ تو معنی جو معلوم ہوا وہ ہوا اشارہ اور یہ نص اس کے لیے کیا ہوئی؟ اشارۃ النص۔ تو جب یہ معنی نکالا اس لفظ سے تو کیا کہیں گے؟ استدلال کیا کس سے؟ اشارۃ النص سے استدلال کیا۔ اب معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ تو یہی کہہ رہے ہیں کہ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ لیکن یہ غیر مقصود ہوتا ہے وَلَا سِيقَ لَهُ النَّصُّ اور نہ اس کے لیے نص کو چلایا گیا ہوتا ہے وَلَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ اور یہ ہر اعتبار سے ظاہر بھی نہیں ہوتا، یعنی من وجہ ظاہر ہوتا ہے تو من وجہ غیر ظاہر کہہ لیں یا خفی کہہ لیں بھئی۔ تو یہ من وجہ غیر ظاہر ہوتا ہے۔

فَقَوْلُهُ بِنَظْمِهِ اب فوائد قیود ذکر کر رہے ہیں۔ بھئی چار قسمیں ہیں: عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص۔ ان سب کو اب صرف اشارۃ النص کی چونکہ تعریف ہے تو باقی سب کو تعریف سے خارج کرنا ہے مختلف قیودات کے ذریعے۔ تو بتلا رہے ہیں کون سی قسم کون سی قید کے ذریعے نکلے گی اور کون سی نہیں نکلے گی۔ کہتے ہیں فَقَوْلُهُ بِنَظْمِهِ ماتن کا قول بِنَظْمِهِ جو ہے شَامِلٌ لِلْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ یہ عبارت کو بھی شامل ہے عبارۃ النص کو بھی اور اشارۃ النص کو بھی کیونکہ یہ کس کی قسمیں ہیں؟ نظم ہی کی قسمیں ہیں نا تو انہوں نے بھی متن میں کیا قید لگائی تعریف کے اندر؟ بِنَظْمِهِ۔ تو عبارۃ النص بھی اب داخل ہے اور اشارۃ النص بھی داخل ہے اس کے اندر۔ وَلَكِنْ تَخْرُجُ بِهِ دَلَالَةُ النَّصِّ لیکن اس قید کے ذریعے دلالۃ النص نکل گئی لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ بِالنَّظْمِ اس لیے کیونکہ دلالۃ النص جو ہے وہ نظم سے نہیں ثابت بَلْ بِمَعْنَى النَّظْمِ بلکہ نظم کے معنی سے ثابت ہے۔ بھئی دیکھیے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں، دلالۃ النص کو سمجھ لیں، قرآن میں اللہ فرماتے ہیں والدین کے بارے میں فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ والدین کو اف بھی نہ کہو۔ والدین کو اف بھی نہ کہو۔ اب بھئی کیا مقصد ہے اف نہ کہنے سے؟ یعنی ان کو تکلیف نہ دو۔ ان کو تکلیف نہ دو۔ تو اف کہنے سے منع کیا گیا معلوم ہوا والدین کو اف کہنا حرام ہے۔ والدین کو اف کہنا حرام ہے۔ یہ معنی ہمیں معلوم ہوا، کس سے معلوم ہوا؟ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ۔ تو یہ اس کے لیے کیا ہے؟ عبارۃ النص۔ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ یہ جو ہم نے معنی نکالا والدین کو اف کہنا حرام ہے یہ کس سے نکالا؟ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ۔ تو یہ اس کے لیے کیا ہوئی؟ عبارۃ النص، یہ نظم اس کے لیے عبارۃ النص کیونکہ اسی مقصد کے لیے چلائی گئی ہے کہ والدین کو اف بھی نہ کہو یعنی انہیں معمولی درجے کی تکلیف بھی نہ دو۔ اس سے ایک اور معنی معلوم ہوا بھئی۔ آیت میں تو صرف اتنا کہا گیا انہیں اف بھی نہ کہو، تو معلوم ہوا اف کہنے سے جب منع کیا گیا ہے کیونکہ اس میں والدین کی تکلیف ہے تو جس چیز میں اس سے بڑھ کر تکلیف ہوگی وہ بطریق اولیٰ حرام ہوگی، یعنی والدین کو مارنا یا ان کو گالی دینا بھئی۔ جب اف کہنے سے منع کیا گیا ہے، اف کہنا حرام ہے تو مارنا یا گالی دینا بطریق اولیٰ حرام ہوگا بھئی۔ تو یہ جو مارنے اور گالی دینے کی حرمت معلوم ہوئی یہ کس سے

معلوم ہوئی؟ وہ جو معنی ہم نے نکالا تھا کون سا معنی؟ کہ والدین کو اف کہنا حرام ہے، اس سے معلوم ہوا۔ تو دیکھو دلالۃ النص جو ہے وہ نظم کے معنی سے ثابت ہوتی ہے۔ کس کے ذریعے؟ نظم کے معنی سے ثابت ہوتی ہے۔ نظم سے ایک معنی سمجھ میں آتا ہے کہ بھئی نچلے درجے والوں کا جب یہ حکم ہے، جب نچلے درجے والوں کا یہ حکم آگیا نا حکم کی بات آگئی، حکم کیا ہے؟ معنی کا نام ہے، جب نچلے درجے والوں کا یہ حکم ہے تو معلوم ہوا اوپر والے درجے کا بطریق اولیٰ یہ حکم ہے۔ تو یہ استدلال کس کے ذریعے کیا گیا؟ معنی کے ذریعے استدلال کیا گیا۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ کیا معنی آیت سے سمجھ میں آئے تھے؟ والدین کو اف کہنا حرام ہے، معلوم ہوا انہیں ادنیٰ درجے کی تکلیف دینا بھی جائز نہیں۔ جب ادنیٰ درجے کی تکلیف دینا جائز نہیں تو معلوم ہوا کہ اعلیٰ درجے کی تکلیف دینا بطریق اولیٰ جائز نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ جو معنی نکالا گیا بھئی کہ اعلیٰ درجے کی تکلیف بھی جائز نہیں یعنی پٹائی کرنا یا گالی دینا بھی جائز نہیں، یہ کس سے معلوم ہوا؟ وہ نظم کا جو معنی نکلا تھا اس معنی سے پھر یہ بات بھی سمجھ میں آگئی۔ اف کہنے سے منع کیا گیا، کیوں منع کیا گیا؟ کیونکہ اس سے ان کو تکلیف ہوتی ہے۔ جب اس سے ان کو تکلیف ہوتی ہے اس لیے منع کیا گیا، اس معنی سے، یہ معنی ہے نا اف کہنے سے منع کیا گیا کیونکہ اس سے ان کو کیا ہوتی ہے؟ تکلیف، تو اس معنی سے ایک اور معنی بھی سمجھ میں آگیا کہ جب اف کہنے سے روکا گیا ہے تو لازمی بات ہے ضرب اور گالی دینے سے بطریق اولیٰ روکا گیا ہے بھئی۔ تو یہ کیا ہے؟ دلالۃ النص بھئی، آگے تفصیل بھی آجائے گی مختصراً میں نے کہا یہاں بیان کردوں۔ تو فوائد قیود ذکر کر رہے تھے کہتے ہیں بِنَظْمِهِ جب کہا تو اس میں عبارۃ النص بھی داخل ہے اور اشارۃ النص بھی داخل ہے کیونکہ وہ بھی نظم کی اقسام ہیں وَلَكِنْ تَخْرُجُ بِهِ دَلَالَةُ النَّصِّ لیکن اس کے ذریعے دلالۃ النص نکل گیا لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ بِالنَّظْمِ اس لیے کیونکہ وہ نظم کے ذریعے نہیں ثابت بَلْ بِمَعْنَى النَّظْمِ بلکہ نظم کے معنی سے ثابت ہے بھئی۔

وَقَوْلُهُ لُغَةً اور ماتن نے جو کہا لُغَةً کہ یہ معنی جو ثابت ہے نظم سے عربی زبان کے اعتبار سے، تو یہ جو لُغَةً کی قید لگائی کہتے ہیں يَخْرُجُ بِهِ الْمُقْتَضَى اس کے ذریعے مقتضیٰ بھی خارج ہوا۔ اقتضاء النص کا بھی آگے بیان آرہا ہے۔ بھئی اقتضاء النص یہ ہے کہ مذکور کی تصحیح کے لیے غیر مذکور کو ماننا۔ مذکور کی تصحیح کے لیے، مذکور کی صحت کے لیے غیر مذکور کو ماننا۔ مثلاً بھئی آپ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ۔ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ آپ اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کر دیجیے ایک ہزار درہم کے بدلے میں۔ بھئی غلام تو اس کا ہے وہ آپ کی طرف سے کیسے آزاد کرے گا؟ یہ تو جب بھی آزاد کرے اس کی طرف سے ہونا چاہیے، آپ کی طرف سے آزاد نہیں۔ لیکن یہاں پر کہتے ہیں محذوف ماننا پڑے گا آپ کی طرف سے ہونے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے یہاں بیع کو مقدر مانا جائے اور اس کے ساتھ پھر توکیل کو۔ بیع کو بھی مانا جائے اور اس کے ساتھ توکیل کو بھی مانا جائے تو اس صورت میں پھر اعتاق کہنے والے کی طرف سے ہو جائے گا۔ اس نے تو صرف

اتنا کہا اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کر دو، بھئی غلام اس کا ہے اس کی طرف سے تو آزاد ہو ہی نہیں سکتا، تو اس کے ان لفظوں کو أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ اس کو صحیح کرنے کے لیے کیا ماننا پڑے گا؟ بیع کو بھی ماننا پڑے گا اور توکیل کو بھی، گویا اس نے یوں کہا ہے کہ تم اپنا یہ غلام میرے ہاتھ ایک ہزار کے بدلے فروخت کر دو، پھر اس کے بعد جب فروخت کر دو تو تم میری طرف سے وکیل بن جاؤ اور وکیل بن کر پھر اس کو میری طرف سے کیا کر دو؟ آزاد کر دو۔ گویا اس نے یوں کہا بھئی۔ تو أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ یہ ہے مذکور، اس مذکور کو صحیح رکھنے کے لیے کیا ضروری ہوا؟ بیع اور توکیل کو ماننا۔ ہاں تو اس مذکور نے تقاضا کیا کہ مجھ سے پہلے دو اور چیزیں مان لینا پھر میں صحیح ہوں ورنہ صحیح نہیں۔ تو یہ کلام اس کا تقاضا کر رہا ہے، یہ کلام أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ یہ ہوا مقتضی اور اس نے کس چیز کا تقاضا کیا؟ بیع کا بھی اور توکیل کا بھی، تو بیع اور توکیل ہوئے مقتضیٰ۔ وہ کیا ہوئے؟ مقتضیٰ۔ اور یہ جو مقتضیٰ ہے یہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتے ہیں عربی زبان کے اعتبار سے نہیں۔ کس اعتبار سے ثابت ہیں؟ شرعاً۔ شریعت نے کہا بھئی اس کے کلام کو صحیح کرنے کے لیے اس سے پہلے کیا مان لو؟ بیع کو بھی مان لو اور توکیل کو بھی مان لو پھر اس کی یہ بات صحیح ہو جائے گی، اگر نہیں مانو گے تو اس کی یہ بات صحیح نہیں، غلام تو پھر اس کی طرف سے آزاد نہیں ہو گا بھئی۔ تو لہٰذا یہ جو اقتضاء النص ہے جو مقتضیٰ ہے اس کا پتہ کس نے بتلایا؟ شریعت نے بتلایا۔ تو جب انہوں نے اوپر متن کے اندر قید لگا دی وہ معنی جو معلوم ہو رہا ہے باعتبار لغت کے، باعتبار زبان کے تو اس سے اقتضاء النص بھی خارج ہوا کیونکہ اقتضاء النص کس کے ذریعے ثابت ہے؟ شریعت کے اعتبار سے وہ ثابت ہے یا عقل کے اعتبار سے وہ ثابت ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو جب، دوبارہ دیکھیے فوائد قیود، جب بِنَظْمِهِ کہا تو اس کے ذریعے عبارۃ النص بھی ابھی تک داخل ہے اور اشارۃ النص بھی داخل ہے، لیکن دلالۃ النص خارج ہو گیا کیونکہ دلالۃ النص جو ہے وہ نظم کے ذریعے نہیں ثابت بلکہ وہ معنی نظم کے ذریعے ثابت ہوتا ہے تو دلالۃ النص تو نکل گیا۔ آگے جب لُغَةً کی قید لگائی کہ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ لُغَةً وہ معنی نظم سے ثابت ہو لغت کے اعتبار سے، نظم سے ثابت ہو لغت کے اعتبار سے، تو اس کے ذریعے اقتضاء النص خارج ہوا کیونکہ وہ نظم سے ثابت ہوتا ہے لیکن عربی زبان کے اعتبار سے نہیں بلکہ شریعت کے اعتبار سے بھئی، تو وہ بھی نکل گیا۔ اب صرف کیا رہ گئے؟ عبارۃ النص اور اشارۃ النص۔ دلالۃ النص بِنَظْمِهِ کی قید سے نکل گیا اور اقتضاء النص لُغَةً کی قید کے ذریعے نکل گیا۔ اب رہ گیا عبارۃ النص، اس کو نکالنا ہے اور اشارۃ النص اسی کی تو تعریف ہو رہی ہے تو اس کو نہیں نکالنا صرف کس کو نکالنا ہے؟ عبارۃ النص کو۔ تو اس کو آگے نکالیں گے دیکھیے بھئی وَقَوْلُهُ لُغَةً يَخْرُجُ بِهِ الْمُقْتَضَى لِأَنَّهُ لَيْسَ بِثَابِتٍ لُغَةً بَلْ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا اور لُغَةً کی جو قید ہے ماتن کا قول جو ہے لُغَةً اس کے ذریعے مقتضیٰ نکل گیا اس لیے کیونکہ وہ لغتاً نہیں ثابت بلکہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہے۔ وَقَوْلُهُ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَلَا سِيقَ لَهُ النَّصُّ لیکن وہ معنی جو ہوتا ہے وہ غیر مقصود ہوتا ہے اور نص

کو اس کے لیے چلایا نہیں گیا ہوتا تَخْرُجُ بِهِ الْعِبَارَةُ اس کے ذریعے، آگے جو انہوں نے کہا لیکن وہ مقصود نہیں ہوتا اور نہ اس کے لیے نص کو چلایا گیا ہوتا ہے تو اس سے عبارۃ النص بھی خارج بھئی۔ کیا ہوئی؟ عبارۃ النص، کیونکہ اوپر عبارۃ النص میں آپ نے پڑھا تھا کہ وہ معنی کیا ہو گا؟ مقصود ہو گا چاہے وہ مقصود اصلی ہو چاہے مقصود اصلی نہ ہو لیکن بہرحال مقصود ہو گا۔ اور جب انہوں نے کہہ دیا کہ وہ معنی غیر مقصود ہو گا اور نہ اس کے لیے نص کو چلایا گیا ہے تو عبارۃ النص اس قید کے ذریعے خارج ہوا بھئی۔ تو چار قسموں میں سے تین کو نکالنا تھا، اشارۃ النص کو باقی رکھنا تھا کیونکہ اس کی تعریف ہو رہی ہے تو تین قسمیں نکل گئیں اور صرف کیا باقی رہ گیا؟ اشارۃ النص۔ تو کہتے ہیں وَقَوْلُهُ لَكِنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَلَا سِيقَ لَهُ النَّصُّ لیکن یہ کہ وہ غیر مقصود ہوتا ہے نہ اس کے لیے نص کو چلایا گیا ہوتا ہے تَخْرُجُ بِهِ الْعِبَارَةُ اس قید سے عبارۃ النص خارج ہو گئی لِأَنَّهَا مَقْصُودَةٌ وَمَسُوقَةٌ اس لیے کیونکہ وہ مقصود ہوتی ہے اور وہ چلائی گئی ہوتی ہے۔ یہ مصنف کی عبارت بھئی محشی بھی لکھتے ہیں کہ یہ عبارت میں سستی کی ہے مصنف نے، یہ عبارت اس طرح نہیں ہونی چاہیے بھئی۔ عبارۃ النص مقصود نہیں ہوتی، عبارۃ النص کا معنی مقصود ہوتا ہے۔ کیا ہوتا ہے؟ معنی مقصود ہوتا ہے۔ تو معنی ہوتا ہے مقصود اور عبارۃ النص خود مَسُوقَةٌ چلائی گئی ہوتی ہے۔ معنی ہوتا ہے مقصود۔ دیکھیے حاشیے میں کہہ رہے ہیں کہ وَالْأَوْلَى أَنْ يَقُولَ بہتر یہ تھا کہ یوں فرماتے مصنف: لِأَنَّهَا أَيِ الْعِبَارَةَ مَسُوقَةٌ لِمَدْلُولِهَا اس لیے کیونکہ وہ عبارت جو ہے وہ چلائی گئی ہوتی ہے لِمَدْلُولِهَا اپنے مدلول یعنی اپنے معنی کے لیے وَهُوَ مَقْصُودٌ مِنْهَا اور وہ معنی اس سے کیا ہوتا ہے؟ مقصود ہوتا ہے أَصَالَةً أَوْ لَا أَصَالَةً چاہے اصالتاً مقصود ہو چاہے غیر اصالتاً مقصود، لیکن ہوتا مقصود ہے اس سے معنی۔

وَقَوْلُهُ لَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ زِيَادَةُ تَأْكِيدٍ فِي إِخْرَاجِ الْعِبَارَةِ وَتَوْضِيحٍ لِلتَّعْرِيفِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ۔ اچھا بھئی تعریف کر رہے ہیں، آگے جو آیا وَلَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ اور وہ معنی ہر اعتبار سے ظاہر بھی نہیں ہوتا، من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ ظاہر نہیں ہوتا۔ شارح فرما رہے ہیں کہ یہ جو قید ذکر کی مصنف نے یہ تاکید کی زیادتی ہے عبارۃ النص کو نکالنے کے لیے۔ اس کو زائد لے کر آئے بطور تاکید کے کس کو نکالنے کے لیے؟ عبارۃ النص کو نکالنے کے لیے۔ بھئی کس طرح عبارۃ النص کو نکالا؟ کہتے ہیں بھئی دیکھیے عبارۃ النص میں اوپر آپ کو بتلایا تھا کہ وہ معنی نص سے ظاہر ہو گا۔ استدلال بعبارۃ النص کا کیا معنی تھا؟ فَهُوَ الْعَمَلُ بِظَاهِرِ لَفْظِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ۔ وہ کیا ہو گا؟ ظاہر ہو گا بھئی، لفظ کے ظاہر سے ہو گا یعنی وہ معنی کیا ہو گا اس سے؟ ظاہر ہو گا بھئی بِظَاهِرِ لَفْظِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ وہ معنی جس کے لیے کلام کو چلایا گیا ہے اس کے لفظ کے ظاہر سے ہی کیا کرنا؟ استدلال کرنا۔ تو اس کے ظاہر سے استدلال کی وہاں قید تھی اور یہاں پر انہوں نے بِمَا ثَبَتَ کہا، بِظَاهِرِ مَا ثَبَتَ نہیں اسی لیے کہا کیونکہ یہ پورے طور پر اس سے ظاہر نہیں ہوتا۔ تو چونکہ عبارۃ النص جو ہے وہ پورے طور پر ظاہر ہوتا ہے جبکہ یہ اشارۃ النص پورے طور پر ظاہر نہیں ہوتا، تو جب انہوں نے کہہ دیا وَلَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ کہ یہ ہر اعتبار سے ظاہر نہیں ہوتا تو کون نکل گیا؟ عبارۃ النص نکل گیا کیونکہ وہ تو پورے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن عبارۃ النص تو پہلے ہی نکل چکا تھا تو بتلایا اس کو تاکید کے طور پر بڑھا دیا مصنف نے۔ عبارۃ النص پہلے ہی سے غَيْرُ مَقْصُودٍ وَلَا سِيقَ لَهُ النَّصُّ

کی قید کے ذریعے خارج ہو رہا تھا تو اس کو بھی اسی کی تاکید کے طور پر لے آئے کہ جیسے اس سے وہ خارج ہو رہا تھا اس کے ذریعے بھی کیا ہے وہ خارج ہو رہا ہے، تو اس کو اس کی تاکید کے طور پر لائے بھئی اسی معنی کو اور پکا کرنے کے لیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اسی یعنی اخراج کو پکا کرنے کے لیے، عبارۃ النص کا جو اخراج تھا اسی کو پکا کرنے کے لیے بھئی اس کی تاکید کے طور پر لے آئے۔ وَتَوْضِيحٍ لِلتَّعْرِيفِ أَيْ زِيَادَةُ تَوْضِيحٍ بھئی اس کا عطف تَأْكِيدٍ پر ہے، اور تعریف کی مزید وضاحت کے لیے اس کو لے کر آئے تاکہ تعریف اور واضح ہو جائے بھئی، اور واضح ہو جائے وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ اگرچہ یہ محتاج الیہ نہیں تھا یعنی اس کی ضرورت نہیں تھی لیکن انہوں نے اس کو بس تاکید کے طور پر اور تعریف کی مزید وضاحت کے لیے تاکہ خوب بات اچھی طرح واضح ہو جائے کہ بھئی اشارۃ النص جو ہوتا ہے وہ پورے طور پر ظاہر نہیں ہوتا بھئی بلکہ من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ ظاہر نہیں ہوتا بھئی۔

يَعْنِي أَنَّهُ ظَاهِرٌ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ۔ بتلا رہے ہیں لَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ کا کیا معنی ہے، کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ أَنَّهُ ظَاهِرٌ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ کہ یہ معنی من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ ظاہر نہیں، یعنی بعض اعتبارات سے دیکھا جائے تو ظاہر، دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو ظاہر نہیں بھئی۔ كَمَا إِذَا رَأَى إِنْسَانٌ إِنْسَانًا بِقَصْدِ نَظَرِهِ وَمَعَ ذَلِكَ يَرَى مَنْ كَانَ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ۔ بھئی یہ مثال ذکر کر رہے ہیں جس سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں فرق واضح ہوتا ہے۔ کہتے ہیں دیکھیے آپ کسی انسان کی طرف جب دیکھتے ہیں تو وہ انسان تو آپ کو دکھائی دے رہا ہے، اس کے دائیں بائیں کی چیزیں بھی آپ کو دکھائی دیں گی۔ تو یہ جو انسان کو دیکھنا ہے، یہ انسان جو آپ کو دکھائی دیا یہ کس کے درجے میں ہے؟ یہ عبارۃ النص کے درجے میں ہے اور دائیں بائیں جو چیزیں نظر آئیں جو غیر مقصود ہیں وہ اشارۃ النص کے درجے میں ہیں بھئی۔ بات واضح ہو گئی بھئی؟ جو بالارادہ ہے وہ دیکھو مقصود، عبارۃ النص میں کیا ہو گا معنی؟ مقصود۔ تو آپ نے بھی اس انسان کو دیکھا کس نیت سے؟ ارادے کے ساتھ دیکھا۔ اور اشارۃ النص کیا ہوتا ہے؟ غیر مقصود۔ تو دائیں بائیں کی چیزیں جو دکھائی دیں وہ مقصود نہیں تھیں وہ بھی غیر مقصود تھیں تو وہ اشارۃ النص کی طرح ہیں بھئی۔ كَمَا إِذَا رَأَى إِنْسَانٌ إِنْسَانًا جیسے جب دیکھے کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو بِقَصْدِ نَظَرِهِ اپنی نظر کے ارادے سے وَمَعَ ذَلِكَ يَرَى اور اس کے ساتھ ساتھ وہ دیکھتا ہے مَنْ كَانَ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ جو اس کے دائیں اور بائیں ہیں یعنی جو دائیں بائیں ہیں وہ بھی اس کو دکھائی دے رہے ہیں بِمُؤْقِ عَيْنِهِ۔ مُؤْقٌ بھئی، ہمزہ پڑھ لیں یا ہمزہ کو واو سے بدل دیتے ہیں مُوقٌ، تو یہ گوشہ چشم کو کہتے ہیں آنکھ کا کنارہ بھئی۔ اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اس کے دائیں اور بائیں بھی دیکھتا ہے بِمُؤْقِ عَيْنِهِ اپنے گوشہ چشم سے مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ بغیر توجہ کے، مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ وَقَصْدٍ بغیر توجہ اور ارادے کے۔ بھئی اس کو تو دیکھا اپنے نظر کے ارادے سے اور دائیں بائیں کی چیزیں جو اس کو گوشہ چشم سے نظر آئیں وہ بغیر توجہ اور بغیر ارادے کے ہیں فَالْأَوَّلُ بِمَنْزِلَةِ الْعِبَارَةِ تو اول جو ہے جس انسان کو ارادے سے دیکھا وہ ہوا عبارۃ النص کے درجے میں وَالثَّانِي بِمَنْزِلَةِ الْإِشَارَةِ اور دوسرا کس کے درجے میں ہے؟ اشارۃ النص کے درجے میں ہے۔

اب دیکھیے مثال سے اور وضاحت آجائے گی۔ كَقَوْلِهِ تَعَالَى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ۔ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ وہ شخص جس کے لیے جنم دیا گیا ہے، الْمَوْلُودُ لَهُ، الْمَوْلُودُ جنم دیا گیا ہے لَهُ اس کے لیے، وہ شخص جس کے لیے جنم دیا گیا ہے یعنی بچے کو، اس پر ہے رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ ان ماؤں کا رزق اور ان کے کپڑے۔ وہ شخص جس کے لیے بچے کو جنم دیا گیا ہے اس شخص پر ان بچوں کی ماؤں کا نفقہ بھی ہے اور ان کے کپڑے بھی ہیں بھئی، کپڑے بھی ہیں۔ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ وہ شخص جس کے لیے بچے کو جنم دیا گیا ہے اس پر ان ماؤں کا رزق بھی ہے یعنی ان کا نفقہ بھی ہے وَكِسْوَتُهُنَّ اور ان کے کپڑے بھی ہے مِثَالٌ لِلْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ مَعًا یہ مثال ہے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی اکٹھی۔ یہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کی اکٹھی مثال ہے۔ دیکھیے کس طرح آگے آجائے گا وَضَمِيرُ هُنَّ رَاجِعٌ إِلَى الْوَالِدَاتِ الْمَذْكُورَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ اور یہ هُنَّ جو رِزْقُهُنَّ اور كِسْوَتُهُنَّ کے ساتھ جو هُنَّ ضمیر آئی، اس ضمیر کی بات کر رہے ہیں، کہتے ہیں وَضَمِيرُ هُنَّ اور هُنَّ کی جو ضمیر ہے رَاجِعٌ إِلَى الْوَالِدَاتِ یہ راجع ہے ان ماؤں کی طرف الْمَذْكُورَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جو مذکور ہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول میں وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ اور مائیں دودھ پلائیں اپنی اولاد کو دو سال پورے۔ اب دیکھیے اس آیت کو کس مقصد کے لیے چلایا گیا؟ یہ بتلانے کے لیے کہ یہ جو مائیں ہیں ان کا نفقہ اس بچے کے باپ یعنی ان کے خاوندوں پر ہے۔ ان ماؤں کا نفقہ اور ان کے کپڑے کس پر ہیں؟ وہ جو بچے کا باپ ہے اس پر ہیں بھئی۔ یہ آیت اس مقصد کے لیے چلائی گئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ جو معنی ہمیں معلوم ہوا کہ وہ بچے کا جو باپ ہے اس پر ہے ان ماؤں کا نفقہ بھی اور ان کے کپڑے بھی، یہ جو معنی ہم نے نکالا کس سے نکالا؟ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ اور یہ عبارت اسی مقصد کے لیے لائی گئی تو کیا کہیں گے اس کو؟ استدلال بعبارۃ النص۔ تو اس حکم کے لیے یہ عبارۃ النص ہے بھئی۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟

اب بھئی اشارۃ النص کی مثال آگے اسی میں بتائیں گے آپ کو وہ آگے آجائے گی۔ اب کہتے ہیں یہ جو ماؤں کا نفقہ اور ان کے کپڑے بچے کے باپ پر واجب کیے گئے یہ کس وجہ سے ہے؟ یا تو اس وجہ سے واجب کیے گئے کہ یہ ان کی بیویاں ہیں، ان کی منکوحہ ہیں، پھر کہتے ہیں اس میں تو کوئی مضائقہ نہیں یہ تو مناسب ہے، جب یہ ان کی بیویاں ہیں تو ان کا نفقہ اور ان کے کپڑے خاوندوں پر ہی ہونے چاہئیں۔ اور اگر اس وجہ سے یہ نفقہ اور کسوہ واجب کیے گئے باپ پر کہ یہ ان کے بچوں کو دودھ پلانے والی ہیں تو یہ اس صورت پر ہم محمول کر لیں گے کہ جب خاوند جو ہے بچے کا باپ وہ ان عورتوں کو طلاق دے چکا ہے اور ان کی عدت گزر چکی ہے، اب تو ان پر اس کا نفقہ اور کسوہ نہیں تھے لیکن چونکہ یہ اس کے بچے کو دودھ پلانے والی ہیں تو اس وجہ سے اب ان کا نفقہ اور کسوہ کس پر ہیں؟ وہ بچوں کے باپ پر ہے بھئی۔ معنی سمجھ میں آیا بھئی؟ تو بہرحال بھئی آیت چلائی گئی ہے نفقے اور کسوہ کو کس پر واجب کرنے کے لیے؟ بچے کے باپ پر کہ نفقہ اور کسوہ کس پر ہیں؟ بچے کے باپ پر ہے۔ باقی یہ دو احتمال ویسے ذکر کر دیے کہ بھئی کس وجہ سے یہ اس پر واجب کیا گیا، یا تو اس وجہ

سے واجب کیا گیا یہ ان کی بیویاں ہیں یا اس وجہ سے واجب کیا گیا کہ یہ ان کے بچوں کو دودھ پلانے والی ہیں تو اس کو اس صورت پر ہم محمول کریں گے بھئی جب وہ طلاق دے چکا ہے اور ان کی عدت گزر چکی ہے اس پر محمول کر لیں گے بھئی ورنہ اگر طلاق نہیں دی پھر تو وہ بیویاں ہیں وہ پہلے والی صورت میں ہی آجائیں گی بھئی۔

تو کہتے ہیں فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ إِيجَابَ نَفَقَتِهَا وَكِسْوَتِهَا اگر اس آیت کے ذریعے مراد وہ نفقے اور کسوہ کو واجب کرنا ہے لِأَجْلِ أَنَّهَا زَوْجَتُهُ وَمَنْكُوحَتُهُ اس وجہ سے کہ یہ اس کی بیوی ہے اور اس کی منکوحہ ہے فَلَا مُضَايَقَةَ فِيهِ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں یعنی یہ تو مناسب بات ہے کیونکہ اس کا نفقہ اور کسوہ ہونا بھی کس پر چاہیے؟ خاوند پر ہی ہونا چاہیے۔ اور اگر یہ اس وجہ سے واجب کیا جا رہا ہے کیونکہ بچوں کو دودھ پلانے والی ہیں، بھئی بیوی ہونے کی حیثیت سے تو نفقہ تو تھا ہی تو صرف وہ صورت نکال لیں گے کہ جب نفقہ خاوند پر جب طلاق دے چکا ہے اس پر واجب نہیں تھا تو طلاق کے بعد ہے بھئی۔ وَإِنْ كَانَ لِأَجْلِ أَنَّهَا مُرْضِعَةٌ لِوَلَدِهِ اور اگر یہ اس وجہ سے ہے کہ وہ دودھ پلانے والی ہے اس کے بچے کو تو يُحْمَلُ عَلَى أَنَّهُنَّ مُطَلَّقَاتٌ مُنْقَضِيَةٌ عِدَّتُهُنَّ تو اس کو محمول کیا جائے گا اس بات پر کہ وہ ایسی مطلقہ ہیں کہ مُنْقَضِيَةٌ عِدَّتُهُنَّ کہ گزر چکی ہے جن کی عدت۔ مُطَلَّقَاتٌ موصوف، مُنْقَضِيَةٌ عِدَّتُهُنَّ یہ اس کی صفت ہے۔ اور یہ مُنْقَضِيَةٌ اسم فاعل ہے۔ اسم فاعل کے لیے فاعل چاہیے، گزر چکی، کیا گزر چکی؟ عِدَّتُهُنَّ یہ اس کے لیے فاعل ہے، تو عِدَّتُهُنَّ کو رفع کون دے رہا ہے؟ مُنْقَضِيَةٌ۔ اور یہ پھر مُنْقَضِيَةٌ اپنے فاعل سے مل کر یہ صفت بنے گی مُطَلَّقَاتٌ کی، مُطَلَّقَاتٌ کی صفت بھئی۔ اور اس کو صفت بحال متعلقہ کہتے ہیں، آپ نحو کے اندر پڑھ چکے ہیں کہ صفت دو قسم پر ہے: کبھی صفت بحالہ اور کبھی صفت بحال متعلقہ۔ اگر وہ صفت والا معنی موصوف کے اندر پایا جا رہا ہے تو اس کو کہتے ہیں صفت بحالہ، اور اگر صفت والا معنی موصوف کے متعلق میں پایا جا رہا ہے تو اس کو صفت بحال متعلقہ۔ مثلاً میں کہتا ہوں رَجُلٌ شُجَاعٌ، یہ شجاعت کس میں ہے؟ اسی رجل میں، تو یہ صفت بحالہ ہے۔ اور اگر میں کہوں رَجُلٌ شُجَاعٌ أَبُوهُ ایسا شخص کہ بہادر ہے اس کا باپ، اب یہ شُجَاعٌ لفظوں میں تو صفت ہے رَجُلٌ کی لیکن معنی کے اعتبار سے صفت ہے کس کی؟ اس کے باپ کی، تو یہ صفت بحال متعلقہ ہے۔ یہاں پر بھی مُنْقَضِيَةٌ لفظوں میں تو صفت ہے مُطَلَّقَاتٌ کی لیکن معنی کے اعتبار سے یہ صفت ہے عدت کی۔ کیوں؟ بھئی گزرنے والی وہ مطلقات ہیں یا وہ عدت ہے؟ عدت ہے بھئی مُنْقَضِيَةٌ۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ بات یہاں تک اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟ فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ یہاں سے کیا بیان کیا؟ یہ ایک زائد بات ذکر کر رہے ہیں شارح، زائد بات۔ یہ آیت چلائی گئی ہے یہ بتلانے کے لیے کہ جو بچوں کی مائیں ہیں ان کا نفقہ اور کسوہ کس پر ہے؟ بچے کے باپ پر بھئی۔ اچھا تو پھر اس میں دو صورتیں ہیں، دو صورتیں یہ کہ یا تو وہ عورتیں نکاح میں ہوں گی یا ان کو کیا دے چکا ہے؟ طلاق دے چکا۔ دونوں صورتوں میں نفقہ اور کسوہ آئے گا۔ اگر نکاح میں ہے پھر تو سیدھی سی بات ہے بھئی وہ اس کی منکوحہ ہے، بیوی ہے، خاوند پر نفقہ آنا ہی چاہیے۔ لیکن اگر طلاق دے چکا ہے اور عدت گزر گئی تو اب وہ چونکہ اس کے بچے کو دودھ پلا رہی ہے تو اب بطور اجرت کے اس

کا نفقہ اور کسوہ کس پر ہوگا؟ اس بچے کے باپ پر ہوگا بھئی۔

وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ اور ہر تقدیر پر بھئی سِيقَ لِإِثْبَاتِ النَّفَقَةِ اس آیت کو چلایا گیا ہے نفقے کو ثابت کرنے کے لیے وَفِيهِ إِشَارَةٌ اور اس آیت میں اشارہ ہے إِلَى أَنَّ النَّسَبَ إِلَى الْآبَاءِ کہ نسب جو ہے وہ باپوں کی طرف ہوتا ہے۔ نسب کس کی طرف؟ باپ کی طرف ہوا کرتا ہے بھئی۔ یہ اس آیت میں اشارہ ہے۔ نفقے کے اثبات کے اعتبار سے یہ عبارۃ النص ہے اور نسب باپ کے لیے ثابت ہے اس کے لیے یہ اشارۃ النص ہے بھئی۔ لِأَنَّ الْمَعْنَى اس لیے کیونکہ معنی یہ ہوا اس آیت کا وَعَلَى الَّذِي وُلِدَ الْوَلَدُ لِأَجْلِهِ۔ دیکھیے آیت میں آیا تھا عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ، شارح اس کا ترجمہ کر رہے ہیں الْمَوْلُودُ لَهُ کا۔ آیت میں کیا تھا؟ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ، وہ کہتے ہیں وَعَلَى الَّذِي وُلِدَ الْوَلَدُ لِأَجْلِهِ وہ شخص وُلِدَ الْوَلَدُ کہ جنم دیا گیا ہے بچے کو لِأَجْلِهِ اس کی وجہ سے۔ وہ شخص جس کی وجہ سے بچے کو جنم دیا گیا ہے یعنی اس کا والد مراد ہوا، اس پر رِزْقُ الْوَالِدَاتِ، آیت میں تھا رِزْقُهُنَّ ضمیر کا مرجع بتلا دیا رِزْقُ الْوَالِدَاتِ ان پر ان ماؤں کا رزق ہے، ان کا نفقہ ہے وَكِسْوَتُهُنَّ اور ان کے کپڑے ہیں۔ فَالنِّسْبَةُ إِلَيْهِ بِلَامِ الِاخْتِصَاصِ پس نسبت باپ کی طرف جو ہے وہ لام اختصاص کے ذریعے ہے بھئی۔ وہ شخص جس کے لیے بچے کو جنم دیا گیا اس کی طرف نسبت کس کے ذریعے کی گئی؟ لام اختصاص کے ذریعے بھئی۔ بھئی لام اختصاص جو ایک چیز کے دوسرے کے ساتھ اختصاص پر دلالت کرتا ہے جیسے آپ کہتے ہیں الْمَالُ لِزَيْدٍ، کیا معنی؟ یہ کس کا مال ہے؟ زید کا یعنی یہ زید کے ساتھ خاص ہے۔ تو یہاں پر بھی اسی طرح کیا آیا؟ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ، لَهُ آیا لام اختصاص آیا، معلوم ہوا یہ بچہ اس کا نسب کس کے لیے ہے؟ اس شخص کے لیے ہے جس کے لیے اس کو جنم دیا گیا ہے، اس کا نسب بھی اسی کے لیے ہے بھئی۔ یہ کس نے بتلایا کہ اسی کے ساتھ خاص ہے؟ لَهُ میں جو لام ہے اس نے بتلایا بھئی۔ فَالنِّسْبَةُ إِلَيْهِ بِلَامِ الِاخْتِصَاصِ پس نسبت کی گئی اس شخص کی طرف وہ لام اختصاص کے ذریعے ہے يُعْرَفُ بِهِ اس کے ذریعے جان لیا گیا کہ أَنَّ الْأَبَ هُوَ الَّذِي اخْتَصَّ بِهَذِهِ النِّسْبَةِ کہ باپ جو ہے وہی ہے جو خاص ہے اس نسبت کے ساتھ، وُلِدَ الْوَلَدُ لِأَجْلِهِ جس کے لیے بچے کو جنم دیا گیا یعنی بچہ اس کے ساتھ خاص ہے بِخِلَافِ لَفْظِ الْوَالِدِ وَالْأَبِ، بِخِلَافِ لَفْظِ الْوَلَدِ، وَلَد ہے آپ کی کتابوں میں؟ وَالِد ہونا چاہیے بھئی۔ اگر وَالِد نہیں ہے وَلَد ہے تو پھر الف ڈالیں بھئی وَالِد ہونا چاہیے بِخِلَافِ لَفْظِ الْوَالِدِ وَالْأَبِ بخلاف والد اور اب کے لفظ کے فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى اس لیے کیونکہ وہ دلالت نہیں کرتا اس معنی پر، يَرْحَمُكَ اللَّهُ، إِذْ لَيْسَ فِيهِ لَامُ الِاخْتِصَاصِ اس لیے کیونکہ اس کے اندر لام اختصاص نہیں ہے۔ بھئی اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ وہ شخص جس کے لیے بچے کو جنم دیا گیا اس پر ہے ان ماؤں کا رزق اور ان کے کپڑے۔ تو یہ بات اس طرح بھی بیان ہو سکتی تھی عَلَى الْوَالِدِ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ والد پر کیا ہے ان کا رزق اور ان کے کپڑے، معنی یہی بنتا تھا یا نہیں بھئی اس میں؟ یا یوں کہا جاتا عَلَى الْأَبِ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ باپ پر ان کا رزق اور ان کا کسوہ ہے، لیکن اللہ نے کس انداز میں ذکر فرمایا؟ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ، اور اس ترکیب کے اندر لام اختصاص آگیا اور اس لام اختصاص نے ایک اور فائدہ دیا وہ یہ کہ اس بچے کا اختصاص ہے

اس شخص کے ساتھ یعنی اس کی نسبت اسی کے ساتھ خاص ہے یعنی نسب اسی کے لیے ثابت ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا یہاں والدیا اب کے طور سے بھی ذکر کیا جا سکتا تھا لیکن اس صورت میں لام اختصاص نہ آتا اور یہ فائدہ معلوم نہ ہوتا بھئی۔ تو کہتے ہیں یہی بات بیان کر رہے ہیں بِخِلَافِ لَفْظِ الْوَالِدِ وَالْأَبِ فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى بخلاف والد اور اب کے لفظ کے کہ وہ دلالت نہیں کرتا اس معنی پر إِذْ لَيْسَ فِيهِ لَامُ الِاخْتِصَاصِ اس لیے کیونکہ اس میں لام اختصاص نہیں ہے۔

وَكَذَا يُشِيرُ هَذَا اور اسی طرح یہ جو لام اختصاص ہے یہ اشارہ کر رہا ہے اس بات کی طرف إِلَى أَنَّ لِلْأَبِ حَقَّ التَّمَلُّكِ فِي مَالِ وَلَدِهِ کہ باپ جو ہے اس کو مالک ہونے کا حق ہے اپنی اولاد کے مال میں۔ لام اختصاص آیا نا جی، لام اختصاص تو یہ فائدہ دے رہا تھا کہ اس بچے کو اس شخص کا مملوک ہونا چاہیے۔ کیا ہونا چاہیے؟ مملوک۔ لیکن وہاں مملوک تو ہو نہیں سکتا کہ آزاد ہے تو لہٰذا بچے میں تو اثر ظاہر نہیں ہوا اس کا لیکن بچے کے مال میں اثر ظاہر ہو گا کہ باپ بوقت ضرورت، بوقت حاجت اس کے مال کو استعمال کر سکتا ہے۔ باپ مثلاً اگر فقیر ہے اور بیٹا اس کا مالدار ہے مثلاً کسی نے وصیت کر دی اس کے بیٹے کے لیے اس کو مال مل گیا بہت سارا تو اب اس صورت میں ضرورت اور حاجت کے وقت جو ہے باپ کیا کر سکتا ہے؟ اس کے مال کو استعمال کر سکتا ہے بھئی کیونکہ وہ اسی کا مملوک ہے بھئی، لیکن حاجت کے وقت بھئی بغیر حاجت کے نہیں بھئی۔ جبکہ باپ خود فقیر ہے کچھ کھانے پینے کو نہیں تو اسی کے ذریعے کھانے پینے کا انتظام کر سکتا ہے۔ تو کہتے ہیں وَكَذَا يُشِيرُ اسی طرح یہ لام اشارہ کرتا ہے إِلَى أَنَّ لِلْأَبِ حَقَّ التَّمَلُّكِ فِي مَالِ وَلَدِهِ کہ باپ جو ہے اس کو مالک ہونے کا حق ہے فِي مَالِ وَلَدِهِ اپنی اولاد کے مال میں عِنْدَ الْحَاجَةِ ضرورت کے وقت لِأَنَّهُ مَمْلُوكُهُ اس لیے کیونکہ وہ اس کا مملوک ہے۔ ہونا تو اس کو مملوک ہی چاہیے تھا لیکن مملوک تو ہو نہیں سکتا کیونکہ وہ آزاد ہے تو پھر کس میں اثر ظاہر ہو گا؟ اثر ظاہر ہو گا اس کے بچے میں تو ظاہر نہیں ہوا پھر اس کے مال میں اثر ظاہر ہو گا بھئی، تو وہ مال اس کا گویا اسی کا کیا ہے؟ مملوک ہے۔

وَإِلَى أَنَّهُ لَا يُشَارِكُ الْوَالِدَ أَحَدٌ فِي نَفَقَةِ وَلَدِهِ اور یہ اس بات کی طرف بھی اشارہ کر رہا ہے کہ شریک نہیں ہو گا والد کے ساتھ کوئی ایک بھی فِي نَفَقَةِ وَلَدِهِ اپنی اولاد کے نفقے میں۔ بھئی اولاد کا نفقہ والد پر ہے کیونکہ یہ لام اختصاص آیا بھئی، تو اس نے بتلایا کہ اس اولاد کا اختصاص اس شخص کے ساتھ ہے تو جب اس کے ساتھ اختصاص ہے تو اس کا نفقہ بھی انہی پر ہے بھئی۔ اور رشتہ دار بھی ہیں اور باپ بھی مالدار ہے اور رشتہ دار مثلاً ماں بھی مالدار ہے، اب باپ اس کو کہتا ہے تم اس پر خرچ کرو، نہیں نہیں بھئی یہ کس کی ذمہ داری ہے؟ باپ کی ذمہ داری ہے، اس کو خرچ کرنا پڑے گا بھئی جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے بھئی۔ یہ معنی ہے اور اس میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ لَا يُشَارِكُ الْوَالِدَ أَحَدٌ کہ شریک نہیں ہو گا والد کے ساتھ کوئی ایک بھی رشتہ داروں میں سے فِي نَفَقَةِ وَلَدِهِ اس کی اولاد کے نفقے میں كَمَا لَا يُشَارِكُهُ فِي هَذِهِ النِّسْبَةِ أَحَدٌ جیسے کوئی اس باپ کے ساتھ شریک نہیں ہے اس نسبت کے اندر۔ عَلَى مَا فَصَّلْنَا كُلَّ ذَلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ بنا

بر اس کے جو ہم نے اس سارے کی تفصیل بیان کر دی تفسیر احمدی کے اندر بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۷۱: تقسیمِ رابع (دلالاتِ اربعہ — ۲): عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا حکم اور تعارض کے وقت عبارۃ النص کی ترجیح

نور الانوار صفحہ: ۱۴۷ — بتاریخ: ۵ فروری ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ، يَعْنِي أَنَّ كُلًّا مِنَ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ، لٰكِنْ تَرْجَحُ الْعِبَارَةُ عَلَى الْإِشَارَةِ وَقْتَ التَّعَارُضِ۔ وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ اور یہ دونوں برابر ہیں ایجابِ حکم کے اندر بھئی۔ حکم کے واجب کرنے میں یہ دونوں برابر ہیں، یعنی عِبَارَةُ النَّصّ اور اِشَارَةُ النَّصّ۔ یہ حکم کے واجب کرنے میں برابر ہیں۔ یعنی جس طرح عِبَارَةُ النَّصّ کے ذریعے جو حکم معلوم ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے، اسی طرح اِشَارَةُ النَّصّ کے ذریعے جو حکم معلوم ہوگا وہ بھی قطعی ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَهُمَا سَوَاءٌ فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ اور یہ دونوں یعنی عِبَارَةُ النَّصّ اور اِشَارَةُ النَّصّ برابر ہیں حکم کے واجب کرنے میں، إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ مگر یہ کہ پہلا جو ہے وہ زیادہ لائق ہے تعارض کے وقت۔

یعنی بھئی یہ دونوں اگرچہ قطعی ہیں، ان کے ذریعے جو حکم معلوم ہوگا وہ دونوں میں کیا ہوگا؟ قطعی ہوگا۔ اِشَارَةُ النَّصّ سے جو حکم معلوم ہو وہ بھی قطعی، عِبَارَةُ النَّصّ سے جو حکم معلوم ہو وہ بھی قطعی ہے۔ لیکن تعارض کے وقت اگر ان دونوں میں تعارض آگیا، مثلاً عِبَارَةُ النَّصّ سے ایک حکم معلوم ہو رہا ہے اور اِشَارَةُ النَّصّ سے اس کی ضد معلوم ہو رہی ہے تو پھر ترجیح عِبَارَةُ النَّصّ کو ہوگی۔ کس کو ترجیح ہوگی؟ عِبَارَةُ النَّصّ کو۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ یہ دونوں حکم کے واجب کرنے میں برابر ہیں إِلَّا أَنَّ الْأَوَّلَ أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ لیکن پہلا جو ہے وہ زیادہ لائق ہے تعارض کے وقت۔ يَعْنِي أَنَّ كُلًّا مِنَ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ یعنی دونوں میں سے ہر ایک عِبَارَةُ النَّصّ اور اِشَارَةُ النَّصّ، ان دونوں میں سے ہر ایک جو ہے قَطْعِيُّ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمُرَادِ مراد پر دلالت کرنے میں قطعی ہیں، قطعی ہیں اپنی مراد پر دلالت کرنے میں۔ لٰكِنْ تَرْجَحُ الْعِبَارَةُ

عَلَى الْإِشَارَةِ وَقْتَ التَّعَارُضِ لیکن ترجیح پا جائے گی عبارت اشارہ پر، عِبَارَةُ النَّصّ ترجیح پا جائے گی اِشَارَةُ النَّصّ پر وَقْتَ التَّعَارُضِ تعارض کے وقت بھئی۔

مِثَالُهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي حَقِّ النِّسَاءِ مثال اس کی وہ حضور علیہ السلام کا قول ہے عورتوں کے حق میں، آپ نے فرمایا: إِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِينٍ کہ یہ عورتیں جو ہیں یہ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ اور نَاقِصَاتُ الدِّينِ ہیں، یعنی دین اور عقل دونوں اعتبار سے ناقص ہیں، کم ہیں بھئی، کمی ہے ان میں۔ قُلْنَ تو ان عورتوں نے کہا: وَمَا نُقْصَانُ عَقْلِنَا وَدِينِنَا کہ اللہ کے پیغمبر ہمارے عقل اور دین میں کا نقصان کیا ہے؟ کیا کمی ہے ہماری عقل میں اور ہمارے دین میں؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام فرمانے لگے: أَلَيْسَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرِّجَالِ کیا عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے نصف کے برابر نہیں ہے؟ قُلْنَ بَلَى انہوں نے کہا کیوں نہیں! قَالَ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا حضور علیہ السلام فرمانے لگے کہ یہ ان کی عقل میں نقصان کی وجہ سے ہے۔ ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ پھر حضور علیہ السلام فرمانے لگے، یہ تو عقل کا نقصان بیان ہوا کہ بھئی دیکھو عورتوں کی گواہی مردوں سے نصف قرار دی گئی ہے۔ اور یہ تو تھا عقل میں نقصان اور دین میں کیا نقصان ہے وہ بیان فرمانے لگے۔

ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ پھر حضور علیہ السلام فرمانے لگے: تَقْعُدُ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا فِي قَعْرِ بَيْتِهَا لَا تَصُومُ وَلَا تُصَلِّي کہ بیٹھ جاتی ہے إِحْدَاكُنَّ تم میں سے کوئی ایک شَطْرَ دَهْرِهَا۔ شَطْر کہتے ہیں نصف کو، دَهْر کہتے ہیں زمانے کو، دَهْرِهَا اس کا، اس عورت کا زمانہ۔ کوئی ایک تم میں سے جو ہے وہ اپنا زمانہ، اپنا نصف زمانہ بیٹھ جاتی ہے فِي قَعْرِ بَيْتِهَا۔ قَعْر ویسے کہتے ہیں تہہ کو، کسی چیز کا نچلا حصہ، تہہ۔ فِي قَعْرِ بَيْتِهَا یہاں مراد ہے گھر کے اندر بھئی، فِي قَعْرِ بَيْتِهَا اپنے گھر کے اندر۔ حضور علیہ السلام فرمانے لگے تَقْعُدُ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا فِي قَعْرِ بَيْتِهَا بیٹھ جاتی ہے تم میں سے کوئی ایک اپنے زمانے کا نصف اپنے گھر کے اندر، اپنے زمانے کا نصف اپنے گھر کے اندر بیٹھی رہتی ہے لَا تَصُومُ وَلَا تُصَلِّي نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزہ رکھتی ہے۔ بھئی وہ حیض کے ایام مراد ہیں جن میں وہ نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ تو کیا ایسا نہیں ہوتا کہ تم میں سے کوئی ایک جو ہے وہ بیٹھی رہتی ہے؟ قُلْنَ بَلَى انہوں نے کہا کیوں نہیں! قَالَ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا یہ ان کے دین کا نقصان ہے، اس میں یعنی دین میں کمی ہے، اس کی وجہ سے ہے۔

فَالْحَدِيثُ وَإِنْ كَانَ مَسُوقًا لِنُقْصَانِ دِينِهِنَّ یہ حدیث اگرچہ اس کو یہ چلائی گئی ہے ان کے دین کے نقصان کے لیے، یعنی اس کو بیان کرنے کے لیے، لٰكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ إِشَارَةً لیکن اس حدیث سے مفہوم ہوتا ہے بطورِ اشارہ کے أَنَّ أَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا۔ بھئی دیکھیے عورتیں کچھ ایام جو ان کے حیض کے ہیں اس میں نہ نماز پڑھتی ہے اور نہ روزے رکھتی ہے، ان دنوں میں وہ نہ نماز پڑھ سکتی ہے اور نہ روزے۔ نمازوں کی تو قضا بھی نہیں اس پر، ہاں روزوں کی اس پر قضا ہے۔ اور آیا اپنے زمانے کا نصف، زمانے کا نصف بھئی مراد ہے کچھ حصہ مراد ہے، لفظی ترجمہ تو نصف ہے لیکن مراد کیا ہے کچھ حصہ

وہ بیٹھی رہتی ہے اپنے زمانے کا، اپنی عمر کا۔ تو کہتے ہیں یہ حدیث اگرچہ چلائی گئی ہے عورتوں کے دین کے نقصان کو بیان کرنے کے لیے لٰكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ إِشَارَةً لیکن اس سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے بطورِ اشارہ کے کہ أَنَّ أَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے، یہ اشارہ کے طور پر معلوم ہو رہا ہے۔ کیوں؟ لِأَنَّ لَفْظَ الشَّطْرِ مَوْضُوعٌ لِلنِّصْفِ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ اس لیے کیونکہ شَطْر کا لفظ یہ وضع کیا گیا ہے نصف کے لیے اصلِ لغت میں۔ عربی زبان میں اس لفظ کو کس کے لیے وضع کیا گیا ہے؟ نصف کے لیے۔ تو معلوم ہوا آدھی زندگی گویا ہر مہینے کا آدھا، اور ہر مہینے کا آدھا کتنا ہے؟ پندرہ دن۔ معلوم ہوا پندرہ دن حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے بھئی۔ یہ اِشَارَةُ النَّصّ سے معلوم ہوا۔

وَبِهِ تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي أَنَّ أَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا اور اسی سے استدلال کیا امام شافعی رحمہ اللہ نے کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک دس دن ہے زیادہ مدت۔ تو وہ اب احناف کا مذہب بھی آگے بیان کر رہے ہیں: وَلٰكِنَّهُ مُعَارَضٌ لیکن یہ حدیث معارض ہے بِمَا اس حدیث سے رُوِيَ جو روایت کی گئی ہے أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: أَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ کہ کم سے کم حیض جو ہے باکرہ اور ثیبہ لڑکی کا ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهِنَّ۔ جَارِيَة جیسے باندی کو کہتے ہیں اسی طرح لڑکی کو بھی کہتے ہیں، جیسے غُلَام جیسے غلام کو کہتے ہیں اسی طرح لڑکے کو بھی کہتے ہیں۔ حضور علیہ السلام نے فرمایا أَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهِنَّ وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةُ أَيَّامٍ کہ کم سے کم حیض جو ہے باکرہ اور ثیبہ لڑکی کا وہ تین دن ہے، تین دن اور اس کی راتیں بھئی، اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔ تو اس، یہ حدیث اس کے معارض آئی۔

اب اس حدیث کو چلایا ہی کس مقصد کے لیے گیا؟ حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت بیان کرنے۔ تو یہ اس اعتبار سے اکثرِ مدت میں یہ ہوئی عِبَارَةُ النَّصّ، اور اوپر والی حدیث سے اِشَارَةُ النَّصّ کے طور پر معلوم ہو رہا تھا کہ پندرہ دن ہے۔ تو تعارض آیا اِشَارَةُ النَّصّ میں اور عِبَارَةُ النَّصّ میں، تو ترجیح کس کو ہوگی؟ عِبَارَةُ النَّصّ۔ تو یہ معارض ہے اس حدیث کے، لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ فِي هٰذَا الْمَعْنٰى فَرَجَحَتْ عَلَى الْإِشَارَةِ کیونکہ یہ عبارت ہے اس معنی کے اندر یعنی زیادہ سے زیادہ مدت کے اندر، فَرَجَحَتْ عَلَى الْإِشَارَةِ تو یہ جو ہے راجح ہو جائے گی اشارہ، یہ راجح ہو گئی اشارہ پر یعنی اِشَارَةُ النَّصّ پر، یعنی عِبَارَةُ النَّصّ کیا ہوا راجح ہو گیا اِشَارَةُ النَّصّ پر۔

وَلِلْإِشَارَةِ عُمُومٌ كَمَا لِلْعِبَارَةِ اور اشارے کے لیے بھی عموم ہوتا ہے جیسے کہ عبارت کے لیے۔ یعنی اِشَارَةُ النَّصّ میں بھی اسی طرح عموم ہوتا ہے جیسے کس کے اندر ہوتا ہے؟ عِبَارَةُ النَّصّ میں۔ بھئی کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا ثَابِتٌ بِنَفْسِ النَّظْمِ اس لیے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک جو ہے نفسِ نظم کے ذریعے ثابت ہے۔ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْهُمَا خَاصًّا وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا مَخْصُوصَ الْبَعْضِ وَغَيْرَهُ پس یہ احتمال رکھتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک خاص ہو، اور یہ احتمال رکھتا ہے کہ ہر ایک ان میں سے کیا ہو؟ عام مَخْصُوصُ الْبَعْضِ ہو یا عام غیرِ مَخْصُوصُ الْبَعْضِ۔ هَا ضمیر راجع ہے مَخْصُوصُ الْبَعْضِ کو۔

عَامًّا مَخْصُوصَ الْبَعْضِ وَغَيْرَ مَخْصُوصِ الْبَعْضِ بھئی۔ عبارت سمجھ میں آگئی؟ بھئی دیکھیے یہ جو عموم اور خصوص جو ہے، عام اور خاص ہونا، یہ لفظ کی صفت ہے بھئی، لفظ کو کہتے ہیں یہ عام ہے یا خاص، معنی کی صفت نہیں بھئی۔ اور یہ دونوں عِبَارَةُ النَّصّ اور اِشَارَةُ النَّصّ یہ بھی کس کی قسمیں ہیں؟ نظم کی قسمیں ہیں، اور نظم کے اندر ہی تو تقسیم آپ پڑھ چکے ہیں، عام بھی ہو سکتا ہے اور خاص بھی۔ تو لہٰذا جیسے عِبَارَةُ النَّصّ کے اندر عموم اور خصوص ہوگا، اسی طرح اِشَارَةُ النَّصّ میں بھی عموم اور خصوص آسکتا ہے کیونکہ دونوں نظم کی قسمیں ہیں۔ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا ثَابِتٌ بِنَفْسِ النَّظْمِ اس لیے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ثابت ہے نظم کی ذات سے ہی۔ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ كُلٌّ مِنْهُمَا خَاصًّا وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا مَخْصُوصَ الْبَعْضِ وَغَيْرَهُ تو یہ احتمال رکھتا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک خاص ہو، اور یہ بھی کہ وہ عام مَخْصُوصُ الْبَعْضِ ہو یا غیرِ مَخْصُوصُ الْبَعْضِ ہو۔

مِثَالُ الْإِشَارَةِ الْمَخْصُوصِ الْبَعْضِ مثال اس اشارے کی جو مَخْصُوصُ الْبَعْضِ ہے قَوْلُهُ تَعَالٰى وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ اور تم نہ کہو ان لوگوں کو جو قتل کیے جائیں اللہ کے راستے میں أَمْوَاتٌ مردہ۔ جو اللہ کے راستے میں قتل کیے جائیں ان کو مردہ مت کہو۔ فَإِنَّهُ سِيقَ لِعُلُوِّ دَرَجَاتِ الشُّهَدَاءِ اس، پس یہ جو آیت ہے اس کو چلایا گیا ہے شہدا کے بلند درجات کو بتلانے کے لیے۔ وَلٰكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ إِشَارَةً لیکن مفہوم ہوتا ہے اس سے بطورِ اشارہ کے أَنْ لَا يُصَلّٰى عَلَيْهِ کہ اس پر نماز نہ پڑھی جائے۔ کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّهُ حَيٌّ کیونکہ وہ کیا ہے؟ زندہ ہے۔ اللہ فرما رہے ہیں ان کو مردہ مت کہو، معلوم ہوا وہ زندہ ہیں، جب زندہ ہیں تو معلوم ہوا ان پر نمازِ جنازہ بھی نہیں۔ یہ اِشَارَةُ النَّصّ سے یہ بات معلوم ہوئی۔ وَالْحَيُّ لَا يُصَلّٰى عَلَيْهِ اور جو زندہ ہوتا ہے اس پر نماز نہیں، نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جاتی۔ ثُمَّ خُصَّ مِنْهُ حَمْزَةُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالٰى عَنْهُ پھر اس سے تخصیص کر لی گئی حضرت حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی، فَإِنَّهُ صُلِّيَ عَلَيْهِ سَبْعِينَ صَلَاةً اس لیے کیونکہ ان پر ستر مرتبہ نماز پڑھی گئی بھئی، ستر نمازیں پڑھی گئیں۔ وَهٰذَا كُلُّهُ عَلٰى رَأْيِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور یہ سارا امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے پر ہے بھئی۔ وہ فرماتے ہیں کہ اِشَارَةُ النَّصّ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے اور یہ عام ہے اور پھر اس سے کس کی تخصیص کر لی گئی؟ حضرت حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی۔ جی، جبکہ ہمارے نزدیک پڑھی جائے گی بھئی شہید کی نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی بھئی۔

وَأَمَّا عَلٰى رَأْيِنَا باقی ہماری رائے پر فَمِثَالُهُ مَا قِيلَ تو اس کی مثال وہ ہے جو کہا گیا ہے أَنَّهُ خُصَّ مِنْ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالٰى کہ تخصیص کی گئی ہے اللہ تعالیٰ کے قول کے عموم سے، کون سا اللہ تعالیٰ کا قول؟ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ الْآيَةُ یہ جو آیت ہے بھئی وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ والی، اس آیت کے عموم سے تخصیص کی گئی ہے۔ کس چیز کی تخصیص؟ وَطْءُ الْأَبِ جَارِيَةَ وَلَدِهِ باپ کا صحبت کرنا اپنے بیٹے کی باندی سے۔ باپ اپنے بیٹے کی باندی سے بھئی دیکھیے اوپر یہ مسئلہ ذکر ہوا تھا کہ لامِ اختصاص آیا ہے بھئی لامِ اختصاص۔ اور لامِ اختصاص نے کیا فائدہ دیا؟ کہ بیٹے کو کیا ہونا چاہیے باپ کا مملوک، لیکن بیٹے میں تو اثر ظاہر نہیں

ہوگا لیکن کس میں اثر ظاہر ہوگا؟ بیٹے کے مال میں، اور باپ ضرورت کے وقت اسے استعمال کر سکتا ہے، کیونکہ وہ مال باپ کا مملوک ہے۔ لامِ اختصاص نے بتلایا۔ لیکن اس سے تخصیص کر لی گئی بیٹے کی باندی کی، کہ باپ کے لیے اس سے صحبت کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر کرے گا تو پھر باپ پر اس کا ضمان آجائے گا، بیٹے کو باندی کی قیمت دینا پڑے گی اسے بھئی۔ باپ اس کا مالک تو بن جائے گا باندی کا، لیکن اب کیا دینا پڑے گی اسے؟ قیمت۔ تو دیکھو اس نے بتلایا تھا لامِ اختصاص نے کہ ہر چیز کا مالک کون ہے؟ باپ۔ لیکن اس میں سے تخصیص کر لی گئی اس کی باندی کی۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ أَنَّهُ خُصَّ مِنْ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالٰی کہ تخصیص کر لی گئی اللہ تعالیٰ کے یہ جو قول ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ الْآيَةُ اس کے عموم سے تخصیص کر لی گئی وَطْءُ الْأَبِ جَارِيَةَ وَلَدِهِ باپ کا صحبت کرنا اپنے بیٹے کی باندی سے، فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ یہ جو ہے باپ کے لیے حلال نہیں ہے جائز نہیں ہے حَتّٰى وَجَبَتْ عَلَيْهِ قِيمَتُهَا یہاں تک کہ اس پر واجب ہو جائے اس باندی کی قیمت عَلٰى مَا عُرِفَ بنا بر اس کے جو کہ جانا گیا ہے یعنی فقہ کے اندر۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ باقی وہ جو ثابت ہو دَلَالَةُ النَّصِّ کے ذریعے فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ پس وہ معنی ہے جو ثابت ہوتا ہے مَعْنَى النَّصِّ کے ذریعے لُغَةً لَا اجْتِهَادًا باعتبار لغت کے نہ کہ باعتبار اجتہاد کے۔ عَدَلَ هٰهُنَا عَنْ طَرِيقِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ بھئی دیکھیے مصنف نے اپنا طریقہ بدل لیا۔ پہلے کہا تھا وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ، پھر کہا وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ، تو یہاں بھی یہی کہنا چاہیے تھا وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، لیکن یہاں وہ کہتے ہیں أَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ بھئی اس کو بیان کر رہے ہیں شارح۔ کہتے ہیں عَدَلَ هٰهُنَا عَنْ طَرِيقِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ عدول کیا، عدول کیا مصنف نے یہاں پر عِبَارَةُ النَّصّ اور اِشَارَةُ النَّصّ کے طریقے سے عدول کیا یعنی اس کو چھوڑ دیا۔ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ اور مناسب یہ تھا کہ وہ یوں کہتے: أَمَّا الِاسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَالْعَمَلُ بِمَا ثَبَتَ اس طرح کی عبارت لے کر آتے۔ لٰكِنْ هٰذِهِ مُسَامَحَةٌ قَدِيمَةٌ مِنْ فَخْرِ الْإِسْلَامِ لیکن کہتے ہیں یہ پرانی مسامحت ہے علامہ فخر الاسلام کی، یہ ان کی پرانی مسامحت ہے وہ اسی طرح چشم پوشی سے کام لیتے ہیں اور وسعت سے کام لیتے ہوئے کبھی کیسی عبارت لے آتے ہیں اور کبھی کیسی عبارت۔

حَيْثُ يَذْكُرُ تَارَةً الِاسْتِدْلَالَ وَالْوُقُوفَ اس حیثیت سے کہ وہ علامہ فخر الاسلام وہ ذکر کرتے ہیں کبھی کبھار، کیا ذکر کرتے ہیں؟ الِاسْتِدْلَالَ وَالْوُقُوفَ استدلال اور وقوف یعنی واقف ہونا۔ وقوف کا کیا معنی؟ واقف ہونا، وہ استدلال بھئی، واقف۔ استدلال میں کیا ہوتا ہے؟ مجتہد حکم پر مطلع ہوتا ہے، حکم نکالتا ہے، وہی وقوف ہے واقف ہونا۔ کہ کبھی کبھار تو وہ استدلال اور وقوف کو ذکر کرتے ہیں، وَهُوَ فِعْلُ الْمُجْتَهِدِ اور یہ کس کا فعل ہوتا ہے؟ استدلال اور واقف ہونا یہ تو مجتہد کا فعل ہے۔ وَتَارَةً الْعِبَارَةَ وَالْإِشَارَةَ اور کبھی کبھار وہ عبارت اور اشارہ کو ذکر کرتے ہیں، استدلال کو ساتھ ذکر کرتے ہی نہیں بلکہ براہِ راست کس کو ذکر کر دیتے ہیں؟ عِبَارَةُ النَّصّ کو اور اِشَارَةُ النَّصّ کو، وَهُوَ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ حَقِيقَةً اور یہ کس میں سے ہیں؟

نظم کے اقسام میں سے باعتبار حقیقت کے، یہ حقیقتاً نظم کی اقسام ہیں۔ وَتَارَةً الثَّابِتَ بِالْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ اور کبھی کبھار وہ کیا ذکر کرتے ہیں؟ وہ جو ثابت ہے عِبَارَةُ النَّصّ سے، وہ جو ثابت ہے جیسے ابھی اس متن میں کہا وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ دیکھو کیا لفظ لے آئے؟ ثابت۔ بھئی عِبَارَةُ النَّصّ سے کیا ثابت ہے؟ حکم۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کبھی استدلال ذکر کر دیتے ہیں، استدلال وہ مجتہد کا وصف ہے۔ کبھی براہِ راست عِبَارَةُ النَّصّ اِشَارَةُ النَّصّ کو ذکر کر دیتے ہیں اور وہ نظم کی قسمیں ہیں۔ اور کبھی کبھار وہ ثَابِتٌ بِإِشَارَةِ النَّصِّ وغیرہ کہہ دیتے ہیں اور ثَابِتٌ بِإِشَارَةِ النَّصِّ یا ثَابِتٌ بِعِبَارَةِ النَّصِّ یہ تو کیا ہے؟ یہ تو حکم ہے۔ تو یہ تین طرح عبارتیں لاتے ہیں بھئی، تینوں الگ چیزیں ہیں، لیکن کہتے ہیں کوئی حرج نہیں بھئی جب مقصود واضح ہے تو عبارت کے اس طرح لانے میں اور وسعت سے کام لینے میں کوئی حرج نہیں۔ تو کہتے ہیں وَتَارَةً الثَّابِتَ بِالْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ اور کبھی کبھار وہ لے کر آتے ہیں الثَّابِتَ بِالْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَهُوَ مِنْ صِفَاتِ الْحُكْمِ اور یہ کس کی صفات میں سے ہے ثَابِتٌ بِالْعِبَارَةِ؟ یہ حکم کی صفات میں سے ہے۔ وَلَا ضَيْرَ فِيهِ بَعْدَ وُضُوحِ الْمَقْصُودِ اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے بعد جب کہ مقصد واضح ہے۔

وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيرٍ خَرَجَتْ مِنْ قَوْلِهِ بِمَعْنَى النَّصِّ اور ہر تقدیر پر بھئی نکل گیا مصنف کے قول بِمَعْنَى النَّصِّ جب مصنف نے کہا نا، کیا کہا متن میں؟ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ پیچھے کیا آیا تھا؟ فَمَا ثَبَتَ بِنَظْمِهِ آیا تھا اِشَارَةُ النَّصّ میں بھئی، اور اس سے پیچھے کیا تھا مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ، تو کلام اور نظم کی قید وہاں ذکر کی تھی، یہاں معنی کی قید۔ تو جب معنی کے ذریعے کی قید لگا دی تو عِبَارَةُ النَّصّ بھی خارج اور اِشَارَةُ النَّصّ بھی خارج ہوئے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيرٍ اور ہر تقدیر پر خَرَجَتْ مِنْ قَوْلِهِ بِمَعْنَى النَّصِّ نکل گئے مصنف کے قول بِمَعْنَى النَّصِّ کے ذریعے کیا نکل گئے؟ الْعِبَارَةُ وَالْإِشَارَةُ عِبَارَةُ النَّصّ بھی نکل گئے اِشَارَةُ النَّصّ بھی۔

وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ الْمَوْضُوعُ لَهُ اور اس کے ذریعے معنیِ لغوی وہ معنیِ لغوی الْمَوْضُوعُ لَهُ جس کے لیے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے وہ مراد نہیں ہے، بَلْ مَعْنَاهُ الِالْتِزَامِيُّ بلکہ کون سا معنی مراد ہے؟ معنیِ التزامی۔ بھئی دیکھیے انہوں نے متن پہ آئیے: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ اور وہ جو ثابت ہے دَلَالَةُ النَّصِّ کے ذریعے، یعنی کیا، کیا ثابت ہے؟ حکم۔ حکم ہے نا ثابت؟ وہ حکم جو دَلَالَةُ النَّصِّ سے ثابت ہے فَمَا پس وہ حکم ہے ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ جو کس سے ثابت ہے؟ کس سے؟ مَعْنَى النَّصِّ سے جو ثابت ہے، مَعْنَى النَّصِّ سے۔ اب مَعْنَى النَّصِّ کہا انہوں نے، کہتے ہیں مَعْنَى النَّصِّ سے نص کا لغوی معنی نہ سمجھنا جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے، وہ لغوی معنی مراد نہیں ہے کہ لغوی معنی سے جو معنی ثابت ہوگا اس کو دَلَالَةُ النَّصِّ کہیں گے، لغوی معنی سے نہیں بلکہ التزامی معنی مراد ہے۔ کون سا معنی؟ التزامی معنی مراد ہے، التزامی معنی۔ دیکھیے آگے تفصیل آ رہی ہے: وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ الْمَوْضُوعُ لَهُ بَلْ مَعْنَاهُ الِالْتِزَامِيُّ اور اس کے ذریعے اس کا

معنیِ لغوی جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے وہ مراد نہیں ہے بلکہ معنیِ التزامی مراد ہے، كَالْإِيلَامِ مِنَ التَّأْفِيفِ جیسے کہ ایلام تکلیف دینا مِنَ التَّأْفِيفِ اف کہنے سے۔

بھئی قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں؟ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ۔ لغوی معنی تو کیا ہے اس کلام کا؟ والدین کو اف نہ کہو، یہ لغوی معنی ہے۔ لیکن لغوی معنی نہیں مراد بلکہ کون سا معنی مراد ہے؟ التزامی، یعنی جو اس کے ساتھ لازم ہے۔ کیا لازم ہے؟ اف کہیں گے تو والدین کو کیا ہوگی؟ تکلیف ہوگی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وہ تکلیف جو ہے تکلیف، اف کہنے سے روکنے، روکا گیا ہے کیونکہ اف کہنے سے کیا ہوگی والدین کو تکلیف۔ تو یہ جو تَأْفِيف ہے، تَأْفِيف کا معنی ہے اف کہنا، اس اف کہنے سے کون سا معنی سمجھ میں آیا؟ تکلیف دینے والا معنی سمجھ میں آیا۔ یہ اس کے ساتھ لازم ہے، جب اف کہیں گے تو اف تو ہے ہی جب انسان کسی سے تنگ آتا ہے تب کہتا ہے نا اف۔ تو لہٰذا اس میں، تو اس میں کیا ہے ان کی تکلیف۔ تو اف کہنے کے ساتھ کیا لازم ہے؟ ان کو تکلیف دینا۔ تو یہ جو معنیِ التزامی ہے اس سے آگے جو بات معلوم ہوگی وہ ہے دَلَالَةُ النَّصِّ، وہ کیا ہے؟ دَلَالَةُ النَّصِّ۔ قرآن میں تو آیا والدین کو اف نہ کہو، یہ لغوی معنی ہے، والدین کو اف بھی نہ کہو۔ اس سے التزاماً کیا بات معلوم ہوئی؟ کہ ان کو تکلیف نہ دو۔ اس سے التزاماً اس سے ایک اور بات معلوم ہوئی کہ جب اف کہنے سے روکا گیا کیوں، کیوں روکا گیا؟ کہ اس سے ان کو تکلیف ہوتی ہے، جب اس ادنیٰ درجے کی تکلیف سے روکا گیا ہے اور یہ حرام ہے یہ اف کہنا، تو اس سے اعلیٰ درجے کی تکلیف بطریقِ اولیٰ حرام ہے بھئی۔ معنی سمجھ میں آیا بھئی؟ تو کہتے ہیں یہ، بلکہ كَالْإِيلَامِ مِنَ التَّأْفِيفِ یعنی جیسے کہ تکلیف دینے کا معنی تَأْفِيف سے جیسے وہ معلوم ہوا وہ معنیِ التزامی۔ تو تَأْفِيف کیا ہوا؟ اف کہنا، معنیِ لغوی۔ اور إِيلَام کیا ہے؟ معنیِ التزامی۔

وَقَوْلُهُ لُغَةً تَمْيِيزٌ عَنْ مَعْنَى النَّصِّ اور لُغَةً جو ہے یہ تمیز ہے مَعْنَى النَّصِّ سے، نص کا معنی کس اعتبار سے؟ لغت کے اعتبار سے۔ وَيَخْرُجُ بِهِ الِاقْتِضَاءُ وَالْمَحْذُوفُ اور اس کے ذریعے اقْتِضَاء اور مَحْذُوف خارج ہوئے۔ وہ معنی جو نص سے معلوم ہو رہا ہے باعتبار لغت کے، باعتبار لغت کے۔ بھئی عربی زبان جاننے والا کوئی بھی شخص جب اس کلام کو سنے گا خود بخود سمجھ جائے گا کہ والدین کو تکلیف دینا جائز نہیں۔ نہیں۔ والدین کو تکلیف دینا جائز نہیں، اور جب اف کہنے سے بھی منع کیا گیا ہے تو پٹائی اور گالی دینے سے بطریقِ اولیٰ منع کیا گیا ہے۔ یہ ہر عربی زبان جاننے والا اس سے سمجھ جائے گا، اس میں کسی قسم کی اجتہاد کی ضرورت نہیں۔ بعض معنی ہیں ان پر تو صرف مجتہد مطلع ہوتا ہے لیکن کہتے ہیں یہ جو دَلَالَةُ النَّصِّ ہے ہر عربی زبان جاننے والا اس پر مطلع ہو جاتا ہے، آپ بھی مطلع ہو گئے اس پر بھئی کہ بھئی جب ادنیٰ درجے کی تکلیف سے روکا گیا تو ظاہر سی بات ہے اعلیٰ درجے کی تکلیف سے بطریقِ اولیٰ روکا گیا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جیسے اس کے اندر پڑھا بھئی چور کیا چوری کرنے والے مرد اور عورت کا ہاتھ کاٹ دو قرآن میں اللہ فرماتے ہیں۔ تو اب ایک جیب کترا ہے، چور تو غفلت کی حالت میں مال لے جاتا ہے جب انسان سویا ہوتا ہے، اور جیب کترا تو بیداری کی حالت میں مال

لے جاتا ہے، تو یہ جرم اس سے بڑا ہوا۔ تو چور کا جرم جب چھوٹا ہے اس کے لیے ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے، تو اس سے خود بخود آپ کو پتہ چل گیا کہ جب ادنیٰ جرم والے کی ہاتھ کاٹا جائے گا تو بڑے جرم والے کا بطریقِ اولیٰ ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یہ کیا ہے؟ دَلَالَةُ النَّصِّ کے طریقے پر بھئی۔

تو کہتے ہیں یہ جو لُغَةً ہے یہ تمیز ہے مَعْنَى النَّصِّ سے۔ وَيَخْرُجُ بِهِ الِاقْتِضَاءُ وَالْمَحْذُوفُ اور اس کے ذریعے اقْتِضَاء اور مَحْذُوف خارج ہوئے۔ اقْتِضَاء بھئی، جس کا پتہ کس سے چلتا ہے؟ شریعت بتلاتی ہے۔ آپ نے کہا تھا أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ آپ کے اس کلام کے، نے اپنے صحیح ہونے کے لیے تقاضا کیا کہ مجھ سے پہلے کیا مان لو؟ بیع بھی اور توکیل بھی۔ بیع تو وہ، بیع اور توکیل وہ مُقْتَضٰی ہوئے۔ لیکن یہ کس نے بتلایا؟ شریعت نے بتلایا کہ یہ چیزیں ماننا پڑیں گی پھر آپ کا یہ کلام صحیح ہو جائے گا اس پر عمل ہو سکے گا، اگر یہ چیزیں نہ مانی جائیں تو پھر یہ غلام آپ کی طرف سے آزاد بھی نہیں ہو سکتا، بیع کو بھی ماننا پڑے گا اور توکیل یعنی وکیل بنانے کو بھی ماننا پڑے گا۔ تو اس، یہ جو اقْتِضَاءُ النَّصِّ ہے اس کا پتہ شریعت سے چلتا ہے۔ اسی طرح آپ عبارت میں کبھی مَحْذُوف وغیرہ نکالتے ہیں، اس کا پتہ عقل سے چلتا ہے۔ اور انہوں نے اوپر قید کون سی لگائی متن میں؟ پتہ کس سے چلے؟ لغت، زبان کے اعتبار سے علم ہوتا ہو۔ تو لہٰذا جب زبان کی قید لگا دی تو اقْتِضَاءُ النَّصِّ بھی خارج اور مَحْذُوف جو آپ نکالتے ہیں وہ بھی اس سے کیا ہوا؟ خارج۔ کیونکہ ان کا پتہ زبان کے اعتبار سے نہیں، کسی عرب کو پتہ نہیں ہوگا کہ آپ مثلاً کہتے ہیں کہ زَيْدٌ فِي الدَّارِ بھئی زَيْدٌ ثَابِتٌ فِي الدَّارِ یہ آپ مَحْذُوف نکالتے ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ کسی جس نے، جس عرب نے نحو نہیں پڑھی اگرچہ وہ پوری عربی زبان اس کی مادری زبان ہے لیکن اس کو اس چیزوں کا پتہ نہیں ہوگا بھئی۔ تو لہٰذا اقْتِضَاءُ النَّصِّ اس کا پتہ شریعت سے چلتا ہے، مَحْذُوف کا پتہ عقل سے چلتا ہے، تو لہٰذا انہوں نے تو قید لگا دی کہ لغت، عربی زبان کے اعتبار سے اس کا پتہ چلتا ہو، تو لہٰذا اقْتِضَاء اور مَحْذُوف خارج ہوئے۔ لِأَنَّهُمَا ثَابِتَانِ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا اس لیے کیونکہ وہ ثابت ہیں باعتبار شریعت کے یا باعتبار عقل کے۔

وَقَوْلُهُ لَا اجْتِهَادًا تَأْكِيدٌ لِقَوْلِهِ لُغَةً اور اوپر ماتن نے متن میں جو قید بڑھائی لَا اجْتِهَادًا کہ وہ باعتبار لغت کے معلوم ہو، اجتہاد کے طور پر معلوم نہ ہو، کہتے ہیں تَأْكِيدٌ لِقَوْلِهِ لُغَةً یہ بھی اسی لُغَةً کے تاکید ہے بھئی۔ کیونکہ لُغَةً کی جب قید لگا دی، معلوم ہوا وہ عربی زبان کے اعتبار سے اس کا علم ہوتا ہے، اجتہاد کے اعتبار سے علم نہیں ہوتا، اسی میں تاکید آگئی۔ وَفِيهِ رَدٌّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اور اس کے اندر رد ہے ان پر جنہوں نے یہ گمان کیا أَنَّ دَلَالَةَ النَّصِّ هُوَ الْقِيَاسُ لٰكِنَّهُ خَفِيٌّ وَالدَّلَالَةُ جَلِيٌّ۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ دَلَالَةُ النَّصِّ وہ بھی قیاس ہے، لیکن قیاس یہ ہے بس خفی ہوتا ہے اور دَلَالَةُ النَّصِّ جلی ہے ظاہر ہے بھئی، ہے یہ بھی قیاس۔ یہ بھی کیا ہے؟ قیاس ہے۔ مجتہد اجتہاد کے ذریعے ایک چیز کی علت نکالتا ہے، اگر یہ قیاس جو کر رہا ہے وہ خفی ہے تو اس کو قیاس کہیں گے، اگر یہی قیاس ظاہر ہو تو اس کو کیا کہیں گے؟ دَلَالَةُ النَّصِّ بھئی۔ کہتے ہیں کہ یہ جو اوپر ماتن

نے قید لگائی لَا اجْتِهَادًا اس کے ذریعے ان کا رد ہو گیا بھئی۔ کیونکہ اگر قیاس اس کو قرار دیا جائے تو قیاس تو کس کا کام ہے؟ مجتہد کا کام ہے، تو انہوں نے کہہ دیا لغت کے اعتبار سے اس کا پتہ چلتا ہے اجتہاد کے اعتبار سے پتہ، اجتہاد کی نہیں اس میں ضرورت بھئی۔

تو کہتے ہیں وَفِيهِ رَدٌّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اس میں رد ہے ان پر جنہوں نے یہ گمان کیا أَنَّ دَلَالَةَ النَّصِّ هُوَ الْقِيَاسُ کہ دلالتِ نص وہ بھی قیاس ہے لٰكِنَّهُ خَفِيٌّ لیکن وہ خفی ہے وَالدَّلَالَةُ جَلِيٌّ وَالدَّلَالَةَ جَلِيٌّ، دَلَالَةَ النَّصِّ پر عطف کر لیں، اور دلالت جو ہے وہ جلی ہے۔ وَكَيْفَ يَكُونُ هٰذَا اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دَلَالَةُ النَّصِّ بھی کیا ہو قیاس ہو؟ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ لَا يَقِفُ عَلَيْهِ إِلَّا الْمُجْتَهِدُ حال یہ ہے کہ قیاس جو ہے وہ ظنی ہے اس پر واقف نہیں ہوتا مگر مجتہد ہی۔ وَالدَّلَالَةُ قَطْعِيَّةٌ اور دَلَالَةُ النَّصِّ جو ہے، دلالت جو ہے وہ قطعی ہے، يَعْرِفُهَا كُلُّ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ اس کو جان لیتا ہے ہر وہ شخص جو اہلِ زبان ہو۔ وَأَيْضًا كَانَتْ هِيَ مَشْرُوعَةً قَبْلَ شَرْعِ الْقِيَاسِ اور نیز یہ جو ہے، یہ دَلَالَةُ النَّصِّ، دلالت جو ہے یہ مشروع ہے قیاس کے مشروع ہونے سے پہلے ہی۔ وَلَا يُنْكِرُهَا مُنْكِرُ الْقِيَاسِ اور نیز اس دلالت کا انکار منکرینِ قیاس بھی نہیں کرتے۔

چار فرق بتلا دیے بھئی۔ بعض علماء نے کیا کہا تھا؟ کہ دَلَالَةُ النَّصِّ وہ بھی قیاس ہے، لیکن یہ قیاس کون سا ہے؟ قیاسِ جلی ہے۔ باقی قیاس جو ہیں وہ قیاسِ خفی اور دلالت قیاسِ جلی۔ ماتن نے رد کر دیا لَا اجْتِهَادًا کی قید لگا کر کہ وہ معنی لغت کے اعتبار سے معلوم ہوتے ہیں، اجتہاد کے اعتبار سے نہیں۔ اگر اس کو بھی قیاس قرار دیا جائے تو قیاس پر تو صرف کون مطلع ہوتا ہے؟ مجتہد مطلع ہوتا ہے۔ تو یہ اجتہاداً معلوم نہیں ہوتا بلکہ لغتاً یہ معنی معلوم ہوتا ہے۔ اور چار فرق بیان کر دیے دَلَالَةُ النَّصِّ اور قیاس میں: پہلا کہ قیاس ظنی ہے، دَلَالَةُ النَّصِّ قطعی ہے۔ دوسرا فرق قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہوتا ہے، جبکہ دَلَالَةُ النَّصِّ پر ہر اہلِ زبان اس پر مطلع ہو جاتا ہے۔ تیسری بات یہ ذکر کی کہ دَلَالَةُ النَّصِّ وہ قیاس، اس کی مشروعیت قیاس کی مشروعیت سے پہلے ہے بھئی، وہ اس پر مقدم ہے۔ اور چوتھی بات کہ قیاس اس کا تو بعض لوگوں نے انکار بھی کیا ہے، لیکن دَلَالَةُ النَّصِّ کا کسی نے بھی انکار نہیں کیا بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۷۲: تقسیمِ رابع (دلالاتِ اربعہ — ۳): دلالۃ النص (فحوی الخطاب) کی تعریف، امثلہ اور قیاس کے ساتھ اس کا فرق

نور الانوار صفحہ: ۱۴۸ — بتاریخ: ۶ فروری ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

کل آپ نے یہ پڑھا تھا، بھئی، کہ دلالۃ النص کی ایک اور مثال، کہ جو لوگ حضرت ماعز رضی الله تعالیٰ عنہ کے علاوہ ہوں، ان میں سے کوئی زنا کرے، اور وہ شادی شدہ ہو، تو اس کو بھی رجم کیا جائے گا۔ یہ بات دلالۃ النص سے ثابت ہوئی۔

اور وہ حضرت ماعز رضی الله تعالیٰ عنہ پر کس کے ذریعے ثابت ہوئی تھی؟ عبارت النص کے ذریعے۔ وہ اس لیے، بھئی، کہ وہ شادی شدہ تھے۔ تو یہ بات دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے۔ بلکہ اس کی مزید تفصیل آگے بھی آرہی ہے۔

آگے دیکھیے: وَمِثَالُ إِثْبَاتِ الْحُدُودِ بِالدَّلَالَةِ إِثْبَاتُ الرَّجْمِ عَلَى غَيْرِ مَاعِزٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الَّذِي ثَبَتَ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ. وہ حضرت ماعز جن پر ثابت ہوئی تھی، ان پر کس کے ذریعے ثابت ہوئی تھی؟ عبارت النص کے ذریعے۔ لِأَنَّ مَاعِزًا إِنَّمَا رُجِمَ، اس لیے کیونکہ حضرت ماعز رضی الله تعالیٰ عنہ جو ہیں ان کو رجم کیا گیا، لِأَنَّهُ زَانٍ مُحْصَنٌ، اس وجہ سے کیونکہ وہ زانی تھے محصن یعنی محصن پاک دامن یعنی یوں کہیں شادی شدہ، بھئی۔ وہ شادی شدہ محصن زانی تھے، اس وجہ سے ان کو رجم کیا گیا۔ لَا لِأَنَّهُ مَاعِزٌ، اس وجہ سے نہیں کہ وہ ماعز تھے، أَوْ صَحَابِيٌّ یا صحابی۔ کیوں رجم کیا گیا؟ شادی شدہ تھے اور زنا کیا تھا۔ تو یہی بات جب کہیں کسی اور میں ملے گی، تو اس کو بھی کیا کریں گے؟ رجم۔ لیکن حضرت ماعز میں یہ رجم ثابت ہوا کس کے ذریعے؟ عبارت النص کے ذریعے، اور کسی دوسرے میں دلالۃ النص کے ذریعے۔

فَكُلُّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ يُرْجَمُ، پس جو کوئی بھی ایسا ہوا اس کو رجم کیا جائے گا۔ وَلَكِنْ ثَبَتَ الرَّجْمُ عَلَى كُلِّ زَانٍ مُحْصَنٍ بِنَصٍّ آخَرَ أَيْضًا، لیکن یہ جو رجم ہے یہ ہر زانیِ محصن پر ثابت ہے دوسری نص کے ذریعے بھی۔

یعنی یہ صرف اس کی یہی ایک دلیل نہیں ہے حضرت ماعز رضی الله تعالیٰ عنہ کا واقعہ، بلکہ یہ جو شادی شدہ زانی ہو،

اس کو جو رجم کیا جائے گا، اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ نص کے ذریعے بھی ثابت ہے باقاعدہ۔ کس کے ذریعے؟ نص کے ذریعے بھی یعنی دو دلیلیں ہیں بھئی، ایک نص ہے اور ایک دلالۃ النص ہے بھئی۔ اور وہ نص کیا بھئی؟ بھئی نص یہ آپ کے حاشیے میں دی ہے بھئی، بِنَصِّ آخَرَ کے اوپر حاشیہ دیا ہے بھئی۔ تیرہ نمبر میری کتاب میں حاشیہ ہے۔

کہتے ہیں: وَهِيَ آيَةٌ مَنْسُوخَةُ التِّلَاوَةِ، یہ وہ آیت ہے جس کی تلاوت منسوخ ہے، تلاوت منسوخ ہے، وَبَاقٍ حُكْمُهَا اور اس کا حکم باقی ہے، وہ یہ بھئی: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا، شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت إِذَا زَنَيَا جب یہ دو زنا کر لیں، فَارْجُمُوهُمَا تو پس ان دونوں کو رجم کر دو، نَكَالًا مِنَ اللَّهِ بطور سزا کے اللہ کی طرف سے۔ شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت جب یہ دونوں زنا کر لیں تو ان کو رجم کر دو اللہ کی طرف سے بطور سزا کے۔

معنیٰ سمجھ میں آگیا بھئی؟ یاد رکھیے یہ قرآن کی آیت تھی، لیکن پھر اس کی تلاوت منسوخ کر دی گئی بھئی، اسی وجہ سے قرآن میں آپ کو یہ آیت نہیں ملے گی۔ تو یہ آیت ہے، تلاوت منسوخ ہے، لیکن حکم ابھی بھی باقی ہے بھئی۔ شادی شدہ کوئی مرد یا عورت زنا کریں تو ان کو کیا کیا جائے گا؟ رجم ہی کیا جائے گا بھئی۔ آیت کا معنیٰ سمجھ میں آگیا بھئی؟

بھئی یہ وہ آیت ہے جس کے بارے میں ایک اعتراض بھئی جو غلام احمد پرویز نے کیا تھا۔ والد صاحب حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ، ان کا اور غلام احمد پرویز کا مناظرہ ہوا بھئی ایک مرتبہ۔ غلام احمد پرویز بھئی، منکرِ حدیث بھئی، حدیث کا انکار کرنے والا۔ حدیث کا انکار کرنے والا بھئی۔ یہ حدیث کا انکار کرتا تھا اور یہ کہتے تھے قرآن ہی کافی ہے بھئی۔ قرآن ہی کافی ہے۔

تو یہ حدیث کا انکار کرنے والے لوگوں میں سے تھا بھئی، اور اس کی بڑی پارٹی تھی، اور باقاعدہ حکومت کی طرف سے بجٹ میں ان کا حصہ رکھا جاتا تھا، اتنا اثر و نفوذ تھا ان لوگوں کا بھئی۔ اتنا اثر تھا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ یہ لاہور ہی کے اندر، یہ گلبرگ کے اندر یہ رہتا تھا، اور ابھی بھی وہاں اس کا وہ ٹرسٹ ہے، اور لوگ ان کی جماعت والے ہیں بھئی، لیکن یہ حدیث کا انکار کرتے ہیں بھئی۔ یہ کہتے ہیں قرآن ہی کافی ہے۔

اور یہ کہتے ہیں حضور علیہ السلام کا کام صرف قرآن پہنچانا تھا، آگے اس کی تشریح وغیرہ کی ضرورت نہیں۔ حدیث کیا ہے؟ احادیث بھئی، وہ قرآن کی تفسیر اور شرح ہے نا؟ تو یہ بات تو واضح ہے قرآن کے اندر ہر چیز تو صراحتاً ذکر نہیں بھئی۔ تو وہ کہتے ہیں نہیں قرآن کافی ہے، حدیث کی کوئی ضرورت نہیں۔ حضور علیہ السلام کا کام صرف اتنا تھا کہ وہ کتاب کو یعنی قرآن کو امت تک پہنچائیں، اور ان کا کام نہیں تھا۔ گویا دوسرے لفظوں میں وہ یہ کہتے ہیں کہ پیغمبر کی مثال ایک ڈاکیے کی سی تھی جس کا کام خط پہنچانا ہوتا ہے اور کوئی عمل دخل اس کا نہیں ہوتا۔

اور یہ باجماعِ امت بھئی یہ کافر ہیں منکرینِ حدیث بھئی۔ تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ منکرینِ حدیث کافر ہیں

بھئی۔ اور اس کو، اس کی کتابیں اگر کبھی دیکھیں، اتنی کمال کی تحریر ہے کہ انسان اس میں بہتا چلا جاتا ہے۔ کمال درجے کا قلم ہے اس شخص کا بھئی، کمال درجے کا۔ کہ انسان ایک دفعہ پڑھنا شروع کرتا ہے تو بس اس کی ہاں میں ہاں ملاتا چلا جاتا ہے۔ اور تو یہ جو فساد، اسی طرح فتنے برپا کرنے والے لوگ ہوتے ہیں، ان میں صلاحیت ہوتی ہے باقاعدہ، لیکن یہ اس صلاحیت کو غلط راستے کی طرف لے جاتے ہیں بھئی۔ ورنہ آپ اپنے ساتھ کوئی آدمی کوئی پارٹی بنانا چاہے کوئی آسان کام ہے؟ کوئی بھی نہیں ملتا ساتھ۔ اس میں کوئی کمال ہوتا ہے تو لوگ اس کے ساتھ ملتے ہیں۔ تو اس کو بھی اللہ نے بڑا زوردار قلم نصیب فرمایا تھا۔ اتنا زوردار کہ آپ ابھی تو آپ کو پڑھنا نہیں چاہیے یاد رکھیں بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ اس کی باتیں بہت اثر کرتی ہیں۔ ہاں جب آپ پڑھ لیں پورا، تو اس کے بعد اگر موقع ملتا ہے اس نیت سے کہ ہم بھی ان فتنوں کا مقابلہ کریں، جواب دیں، کہیں پر کوئی ہم پر اعتراض کرے تو ہم اس کا جواب دے سکیں، اس نیت سے اور پھر ساتھ اپنے علماء کی کتابوں کو بھی ملائے، تو پھر دیکھ لیں، لیکن ابھی نہیں دیکھنا چاہیے آپ کو بھئی۔

تو یہ منکرینِ حدیث بھئی، یہ کہتے تھے قرآن کافی ہے حدیث کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہاں اپنے مطلب کی کوئی حدیث ہوتی تھی اس کو مان لیتے تھے، جو مطلب کے خلاف اس کو مانتے ہی نہیں تھے بھئی۔ بخاری، مسلم، ترمذی وغیرہ نہیں بھئی نہیں، ہمارے مطلب کی جو ہے اس کو ماننا ہے، جو مطلب کی نہیں ہے اس کو نہیں ماننا بھئی۔

تو یہ اس کا مناظرہ ہوا بھئی والد صاحب رحمہ اللہ سے۔ اور ملتان کے اندر بھئی، اور ملتان کا جو بار روم تھا، جو وکیلوں کا مرکز ہوتا ہے، جہاں وہ سارے جمع ہوتے ہیں، وہاں پر۔ تو سارے وکلاء اور یہ دنیاوی اعتبار سے بڑے بڑے یہ لوگ جمع ہوتے تھے۔ ایک دن یہ تقریر کرتا تھا، ایک دن پھر اگلے دن والد صاحب رحمہ اللہ وہاں جاتے اور اس کی باتوں کا رد فرماتے اور اس کے جو جو اعتراضات ہوتے تھے ان کے جوابات دیتے تھے۔

انہی میں والد صاحب ذکر فرماتے تھے کہ ایک دن اس نے بڑا ہی مشکل اعتراض کر دیا، سارے علماء اس کا اعتراض سن کر پریشان ہو گئے۔ باقی تو اس کی ویسی باتیں ہوتی تھیں اس کے ہم آرام سے جواب دے دیتے تھے، علماء نے ہر چیز کا واضح جواب دیا ہے بشرطیکہ کوئی محنت کرے اور مطالعہ کرے ان چیزوں کا۔ تو ایک ایسا اعتراض اس نے ایک دن کر دیا جو کسی نے آج تک ذکر ہی نہیں کیا تھا، کتابوں وغیرہ میں کہیں اس کا ذکر نہیں تھا۔

وہ آکر اعتراض کرنے لگا، تقریر کر رہا ہے، کہنے لگا بھئی دیکھو یہ علماء نے اپنی طرف سے رجم کی سزا نکالی ہے۔ زنا کرنے والے کے بارے میں تو اللہ قرآن میں فرماتے ہیں ان کو سو کوڑے لگاؤ، بس۔ یہ رجم، یہ علماء نے اپنی طرف سے بنا رکھا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ وہ آیت ذکر کرتے ہیں دلیل کے طور پر: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ۔ یہ آیت علماء نے اپنی طرف سے گھڑ رکھی ہے۔

تو کہتے ہیں یہ آیت ہی نہیں ہے، پھر کہنے لگا اگر یہ آیت تسلیم بھی کر لی جائے، فرض کریں ہم مان لیتے ہیں اس کو آیت بھئی، تو بھی الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ، شَيْخ کا معنیٰ ہوا بوڑھا شخص، بوڑھا آدمی، اور الشَّيْخَةُ کا معنیٰ ہوا بوڑھی عورت۔ تو آیت کا تو ترجمہ یہ بن رہا ہے کہ بوڑھا مرد یا بوڑھی عورت زنا کریں تو ان کو کیا کیا جائے؟ رجم کیا جائے۔ یہ شادی شدہ کا معنیٰ کہاں سے نکالتے ہیں؟ بڑے لوگ کہتے ہیں، لوگوں پہ اس کی تقریر کا اثر ہوا کہ واقعی شیخ تو بوڑھے آدمی کو عربی میں کہتے ہیں بھئی، اور الشَّيْخَةُ تو بوڑھی عورت کو کہتے ہیں۔ علماء بھی سارے پریشان ہو گئے یہ کیسا اعتراض اس نے کر دیا بھئی۔

والد صاحب فرماتے ہیں لیکن پھر اللہ نے میرے دل میں بات ڈال دی الحمد للہ، اور اگلے دن میں گیا اور وہاں تقریر کی۔ اور میں نے کہا کہ یہ شخص عربی سے واقف ہی نہیں ہے، بس اردو میں اس کو اگر اللہ نے قلم دے دیا ہے، اس کو کیا معلوم عربی کی باریکیوں کا۔ اور فرمانے لگے کہ الشَّيْخُ اور الشَّيْخَةُ کے معنیٰ پر اور بھی اقوال ذکر کیے مفسرین وغیرہ کے، کہ وہ اس کا یہ معنیٰ کرتے ہیں، یہ معنیٰ شادی شدہ کے معنیٰ کرتے ہیں۔ پھر فرمانے لگے کہ بھئی میں زیادہ دور کی بات نہیں کرتا، منجد تو یہاں بھی موجود ہو گی آپ لوگوں کے پاس بھی موجود ہو گی عربی کی لغت جو ہے جو مشہور ہے، ہر جگہ ہوتی ہے۔ آپ لوگوں کے پاس بھی لائبریری میں ہو گی، ابھی منگوائیے میں آپ کو دکھاتا ہوں۔ کہتے ہیں المنجد منگوائی گئی، میں نے اس میں دکھایا ان کو، دیکھو بھئی، کیا لکھا ہے شَيْخ کا معنیٰ؟ الشَّيْخُ کا معنیٰ لکھا ہوا تھا بھئی، یعنی اس قسم کے الفاظ تھے: الشَّيْخُ مَنْ لَهُ الزَّوْجَةُ، وہ شخص جس کی بیوی ہو یعنی شادی شدہ۔ اور الشَّيْخَةُ کا کیا معنیٰ ہے؟ مَنْ لَهَا الزَّوْجُ جس کا خاوند ہو۔ میں نے کہا یہ دیکھو بھئی، منجد والا تو کہتا ہے کہ شیخ کہتے ہیں شادی شدہ کو اور شیخہ بھی کہتے ہیں شادی شدہ کو، اور یہ منکرِ حدیث کیا کہتا ہے؟ بوڑھے کو کہتے ہیں۔ بوڑھے کو بھی کہتے ہیں لیکن شادی شدہ کو بھی عربی میں کہتے ہیں الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ۔ پھر فرمانے لگے کہ میں نے ان لوگوں سے کہا کہ میں اس سے بھی بڑھ کر آپ کو ایک عجیب نکتہ آپ کو بتلاؤں، قرآن کے اندر بھی جہاں بھی شَيْخ کا لفظ ذکر آیا ہے، ہمیشہ اس کا اطلاق شادی شدہ ہی پر ہوا ہے، غیر شادی شدہ پر کہیں اس کا اطلاق نہیں ہوا۔ تو کہتے ہیں قرآن سے بھی میں نے مثالیں دیں دیکھو یہاں پر شیخ کا لفظ آیا فلاں کے لیے اور وہ شادی شدہ تھے بھئی۔ اور لوگوں کی تسلی ہوئی۔ کہتے ہیں چنانچہ اس طرح اس کو وہاں عبرتناک شکست ہوئی اور اسے وہاں سے بھاگنا پڑا بھئی۔

تو یہ کچھ مزید فائدے کی بات تھی، میں نے کہا آپ کو بتلا دوں بھئی۔

اچھا بھئی، اب دیکھیے آگے کتاب پر بھئی: وَإِثْبَاتُ حَدِّ قَطْعِ الطَّرِيقِ عَلَى مَنْ كَانَ رِدْءًا لَهُمْ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ﴾ ۔ بھئی یہ آیت پیچھے اسباق کے اندر ذکر ہو چکی ہے، کہ قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾، کہ بدلہ ان لوگوں کا جو جنگ کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور فساد مچاتے ہیں زمین کے اندر، ان کا بدلہ یہ ہے کہ ان کو قتل کیا جائے یا سولی دی جائے یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمت سے کٹوا دیے جائیں أَوْ يُنْفَوْا

مِنَ الْأَرْضِ یا ان کو زمین سے ان کی نفی کر دی جائے بھئی، ظاہرِ ارض سے یعنی قید میں ڈالا جائے یا جلا وطن کیا جائے جیسا کہ اور علماء لکھتے ہیں۔

تو دیکھیے، تو معلوم ہوا اس آیت کے ذریعے ڈاکو کی حد ثابت ہے کہ اس کے ہاتھ اور پاؤں کو مخالف سمت سے کاٹا جائے گا کیونکہ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وہ زمین میں کیا کرتے ہیں؟ فساد مچاتے ہیں، فساد مچاتے ہیں۔

تو کہتے ہیں ڈاکوؤں پر جو حد ثابت ہوئی وہ تو عبارت النص سے ہوئی۔ کس سے؟ وہ کیا کرتے ہیں زمین میں؟ فساد مچاتے ہیں۔ اور ان پر حد ثابت ہوئی کہ فساد مچاتے ہیں کہ ان کی وجہ سے لوگوں کا سفر کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ جب لوگ راستوں میں ڈاکے ڈالیں گے تو لوگوں کا سفر کیا ہو جائے گا؟ دشوار ہو جائے گا۔ اور یہی معنیٰ پائے جا رہے ہیں ان کے مددگاروں میں بھی۔ ڈاکوؤں کے جو مددگار ہیں، وہ بھی سبب بن رہے ہیں کس چیز کا؟ ان کی وجہ سے بھی لوگوں کا سفر کرنا دشوار۔ تو لہٰذا ڈاکوؤں کے لیے جو سزا ثابت ہوئی، ان کے ہاتھ اور پاؤں کو مخالف سمت سے کاٹنا، وہ تو ثابت ہوئی عبارت النص سے، اور ان کے جو مددگار ہیں، ان میں بھی وہی معنیٰ پایا گیا، تو ان کے لیے یہ سزا ثابت ہوئی دلالۃ النص کے ذریعے بھئی۔ ڈاکو، ایک ہیں ڈاکو ایک ان کے مددگار، تو ڈاکوؤں کے لیے سزا ثابت ہوئی عبارت النص سے اور کہ وجہ کیا کہ ان کی وجہ سے لوگوں کا سفر کرنا دشوار ہوتا ہے، اور یہی معنیٰ کس کے اندر پایا جا رہا ہے؟ ان کے مددگاروں کے اندر بھی پایا جا رہا ہے، تو ان کے بھی ہاتھ اور پاؤں کو مخالف سمت سے کاٹا جائے گا، ان پر بھی یہ حد ثابت ہو گئی کس کے ذریعے؟ دلالۃ النص کے ذریعے۔

تو یہ معنیٰ ہے: وَإِثْبَاتُ حَدِّ قَطْعِ الطَّرِيقِ اور ثابت کرنا قطعِ طریق یعنی راستہ کاٹنا یعنی ڈاکہ ڈالنے کی حد، ڈاکہ ڈالنے کی حد کو ثابت کرنا، عَلَى مَنْ كَانَ رِدْءًا لَهُمْ اس شخص پر جو ان کا مددگار ہے، بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ﴾ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی دلالت کی وجہ سے ہے: ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ﴾۔

وَمِثَالُ إِثْبَاتِ الْكَفَّارَاتِ بِالدَّلَالَةِ إِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلَى امْرَأَةٍ وُطِئَتْ عَمْدًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ۔ بھئی دیکھیے، ایک مرتبہ ایک صحابی آئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس، ایک دیہاتی تھے بھئی۔ اور آپ جانتے ہیں روزے کے اندر کھانے، پینے اور بیوی سے صحبت کرنے سے روکا گیا ہے۔ تو ایک دیہاتی صحابی تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور فرمانے لگے یا رسول اللہ میں تو تباہ ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا ہوا؟ کہا یا رسول اللہ میں نے رمضان میں دن کے وقت بیوی سے صحبت کر لی۔ تو حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ بھئی ایک غلام یا باندی آزاد کرو۔ کہنے لگا یا رسول اللہ میں تو بہت غریب ہوں، غلام اور باندی تو بہت ہی کوئی امیر ہوتا تھا اس کو ہی میسر ہوتے تھے، میں تو بہت غریب ہوں میں کہاں سے غلام یا باندی آزاد کروں؟

تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کہ اچھا، کہ یوں کرو کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ۔ ساٹھ مسکینوں کو۔

نہیں، حضور نے فرمایا کہ ساٹھ روزے رکھو، ساٹھ روزے رکھو۔ تو کہنے لگا یا رسول اللہ روزے کی وجہ سے ہی تو اس مسئلے میں بتلا ہوا ہوں، ساٹھ روزے میں کیسے رکھوں گا مسلسل بھئی؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اچھا، یوں کرو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو۔ کہنے لگا یا رسول اللہ میں تو بہت غریب ہوں میرے پاس تو کچھ ہے ہی نہیں، کیسے میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤں گا؟ تو فرمایا اچھا بیٹھ جاؤ بھئی۔ چنانچہ وہ بیٹھ گئے بھئی۔

کچھ دیر گزری تھی کہ ایک شخص جو ہے کھجوروں کا ایک بڑا ٹوکرا، بہت سی کھجوریں لے آیا بھئی، جو کافی بڑی مقدار تھی بھئی اتنے کے برابر بنتا تھا جو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا جتنا خرچہ ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بھئی وہ کدھر ہے وہ دیہاتی جو آیا تھا؟ اس نے کہا یا رسول اللہ میں حاضر ہوں۔ فرمایا یہ لو، یہ لے جاؤ اور یہ ساٹھ مسکینوں کو یہ کھلا دو ان میں تقسیم کر دو فقراء میں۔ کہنے لگا یا رسول اللہ مدینہ منورہ میں سب سے غریب میں خود ہوں، ہم سے بڑھ کر تو کوئی غریب ہے ہی نہیں یہاں پر، کیا میں اپنے بیوی بچوں کو نہ کھلا دوں؟ فرمایا ہاں جاؤ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی مسکرا دیے اور فرمایا اچھا جاؤ بھئی اپنے بیوی بچوں ہی کو کھلا دو لیکن تمہارے بعد اور کسی کے لیے یہ کافی نہیں ہوگا اس طرح کرنا بھئی، فقراء ہی کو کھلانا پڑے گا بھئی۔

تو یہ صحابی تھے بھئی۔ اب دیکھیے ان پر کفارہ ثابت ہوا، کفارہ ثابت ہوا۔ تو ان پر جو کفارہ ثابت ہوا وہ تو عبارت النص سے ثابت ہوا۔ اور ان کے علاوہ کسی پر ثابت ہوگا، تو وہ کس سے ہوگا؟ دلالۃ النص۔ کیونکہ کفارہ ان پر کیوں ثابت ہوا تھا؟ کیونکہ انہوں نے دن میں روزے کی حالت میں بیوی سے صحبت کی تھی، تو یہ معنیٰ جب کسی اور میں پایا جائے گا تو اس پر بھی یہ کفارہ واجب ہو جائے گا بھئی۔ کفارہ واجب۔ اسی طرح ان کی جو بیوی ہیں، ان صحابی پر تو کفارہ عبارت النص سے ثابت ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ کفارہ دو، اور ان کی بیوی جن کے ساتھ صحبت کی گئی، جن کے ساتھ انہوں نے صحبت کی، ان پر کفارہ دلالۃ النص سے ثابت ہوگا۔ تو ان کی بیوی پر اور دیگر لوگوں پر کفارہ کس طریقے سے ثابت ہوگا؟ دلالۃ النص سے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَمِثَالُ إِثْبَاتِ الْكَفَّارَاتِ بِالدَّلَالَةِ اور کفاروں کے ثابت کرنے کی مثال دلالۃ النص کے ذریعے: إِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلَى امْرَأَةٍ وُطِئَتْ عَمْدًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وہ کفارے کو ثابت کرنا ہے عَلَى امْرَأَةٍ اس عورت پر وُطِئَتْ جس کے ساتھ صحبت کر لی گئی ہو عَمْدًا جان بوجھ کر فِي نَهَارِ رَمَضَانَ کس میں؟ رمضان کے مہینے میں۔ یعنی جو کرنے والا ہے صحبت خاوند، اس پر بھی آئے گا اور اس کی بیوی پر بھی آئے گا، تو سب کا اسی میں آگیا ذکر۔ بیوی، عورت کا بھی ذکر آگیا، آگے مردوں کا بھی ذکر آرہا ہے۔ اس عورت پر جس سے صحبت کر لی گئی ہو جان بوجھ کر رمضان میں دن کے وقت بِدَلَالَةِ النَّصِّ یہ کفارہ جو اس عورت پر ثابت ہوا کس کے ذریعے ہوگا؟ دلالۃ النص کے ذریعے۔ وہ دلالۃ النص: بِدَلَالَةِ نَصٍّ وَرَدَ فِي الْأَعْرَابِيِّ، اس نص کی دلالت سے جو وارد ہوئی ہے کس کے بارے میں؟ اس دیہاتی کے بارے میں بھئی۔ أَعْرَابِيّ، اعرابی دیہاتی کو کہتے

ہیں۔

تو یہ وَرَدَ نکرہ ہے... اور یہ نَصٌّ کے بعد... اوہو، وَرَدَ فعل ہے، اور نَصٌّ جو ہے یہ نکرہ ہے، نکرہ کے بعد فعل آیا تو موصوف صفت، اس کے یہ اس کے لیے صفت بنے گا بھئی۔ بِدَلَالَةِ نَصٌّ وَرَدَ فِي الْأَعْرَابِيِّ ایسی نص کی دلالت کی وجہ سے جو وارد ہوئی دیہاتی کے بارے میں، حِينَ جَامَعَ فِي رَمَضَانَ عَمْدًا جب انہوں نے صحبت کی رمضان کے اندر جان بوجھ کر، جان بوجھ کر۔

یہ نص تو وارد ہوئی ہے اس اعرابی کے بارے میں جنہوں نے صحبت کی تھی رمضان میں جان بوجھ کر۔ اس نص کی دلالت سے کفارہ ثابت ہوا کس پر؟ وہ عورت جس کے ساتھ جان بوجھ کر رمضان میں دن میں صحبت کی گئی ہو۔ اور اسی طرح وَعَلَى كُلِّ مَنْ يَفْعَلُ الْجِمَاعَ سِوَاهُ، اسی طرح ہر اس شخص پر جو جماع کرتا ہے ان کے علاوہ، اس دیہاتی کے علاوہ اور جو بھی کوئی رمضان کے اندر دن کے وقت اپنی بیوی سے روزے کی حالت میں صحبت کرے گا اس پر یہ کفارہ واجب ہو گا۔ کس کے ذریعے ثابت ہو گا؟ دلالۃ النص کے ذریعے۔

لِأَنَّهُ إِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِفَسَادِ صَوْمِهِ، اس لیے کیونکہ ان پر جو کفارہ واجب ہوا تھا لِفَسَادِ صَوْمِهِ ان کے روزے کے فاسد ہونے کی وجہ سے تھا، لَا لِأَنَّهُ أَعْرَابِيٌّ مَخْصُوصٌ أَوْ رَجُلٌ اس وجہ سے نہیں کہ وہ کوئی مخصوص دیہاتی تھے یا کوئی مرد تھے، اس وجہ سے۔ بلکہ کفارہ کیوں آیا تھا ان پر؟ کیونکہ ان کا روزہ کیا ہوا تھا؟ فاسد ہوا تھا۔

وَإِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلَى مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ عَمْدًا بِدَلَالَةِ هَذَا النَّصِّ الْوَارِدِ فِي الْجِمَاعِ۔ اسی طرح، یہ تو تھا صحبت کرنے والے پر کفارہ واجب ہو گا اس نص کی دلالت کی وجہ سے۔ اسی طرح اگر رمضان کے اندر دن میں روزے کی حالت میں کوئی شخص جان بوجھ کر کھا لیتا ہے کچھ یا پی لیتا ہے، تو اس پر بھی یہی کفارہ آئے گا، اور یہ بھی کس طریقے پر آئے گا؟ دلالۃ النص۔ کیونکہ اس دیہاتی صحابی پر جو کفارہ آیا تھا وہ کس وجہ سے تھا؟ کہ انہوں نے جان بوجھ کر اپنا روزہ فاسد کیا تھا۔ تو جو جان بوجھ کر کھائے پیے گا وہ بھی کیا کر رہا ہے؟ جان بوجھ کر اپنے روزے کو فاسد۔ تو ان پر جب کفارہ تھا تو ان میں بھی یہی معنیٰ پایا گیا تو ان پر بھی کیا آ جائے گا؟ کفارہ آ جائے گا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو یہ جو کفارہ آئے گا یہ کس طریقے پر آئے گا؟ دلالۃ النص کے ذریعے۔

تو کہتے ہیں: وَإِثْبَاتُ الْكَفَّارَةِ عَلَى مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ عَمْدًا اور کفارے کو ثابت کرنا اس شخص پر جو کھائے یا پیے جان بوجھ کر، بِدَلَالَةِ هَذَا النَّصِّ الْوَارِدِ فِي الْجِمَاعِ وہ بھی اسی نص کی دلالت کے ذریعے ہے جو وارد ہوئی ہے جماع کے بارے میں، لِأَنَّهُ إِنَّمَا وَجَبَتْ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ لِأَجْلِ أَنَّهُ إِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ لَا لِأَنَّهُ جِمَاعٌ فَقَطْ، اس لیے کیونکہ ان پر جو کفارہ ہوا تھا اس وجہ سے ہوا تھا کہ أَنَّهُ إِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ کہ وہ روزے کو فاسد کرنا تھا، لَا لِأَنَّهُ جِمَاعٌ فَقَطْ صرف اس وجہ سے نہیں کہ وہ جماع تھا، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ روزے کو فاسد کرنا تھا۔ فَكُلُّ مَا فِيهِ إِفْسَادٌ لِلصَّوْمِ مِنَ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْوَطْءِ تَجِبُ فِيهِ الْكَفَّارَةُ، پس ہر وہ چیز جس کے اندر روزے کا فاسد کرنا ہو یعنی کہ کھانا اور پینا اور صحبت کرنا، یہ ان سب کے اندر تَجِبُ فِيهِ الْكَفَّارَةُ

ان میں کیا واجب ہو گا؟ کفارہ واجب ہو گا، غَيْرَ مُخْتَصٍّ بِالْجِمَاعِ اس حال میں کہ یہ جماع کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ یعنی صرف جماع کی صورت میں افسادِ صوم ہو، صرف اس صورت میں کفارہ آئے ایسا نہیں ہے، بلکہ افسادِ صوم جس صورت میں بھی پایا جائے گا، کیا آجائے گا؟ کفارہ آئے گا، تو یہ جماع کے ساتھ مختص نہیں ہے۔

وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْكَرَ هَذِهِ الدَّلَالَةَ، اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے، وَيَقُولُ اور وہ فرماتے ہیں: لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ إِلَّا بِالْجِمَاعِ کہ کفارہ واجب نہیں ہو گا مگر جماع سے ہی۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں رمضان میں دن کے وقت روزے کی حالت میں خاوند نے اگر اپنی بیوی سے صحبت کی تب تو کفارہ آئے گا، اگر کھائے یا پیے تو اس صورت میں کفارہ نہیں آئے گا بھئی۔ کیونکہ حدیث میں صرف صحبت کا ذکر ہے اس پر کفارے کا ذکر ہے، کھانے پینے کا ذکر ہی نہیں۔ فَالْعِلَّةُ عِنْدَهُ لَيْسَ إِفْسَادَ الصَّوْمِ بَلِ الْجِمَاعَ فَقَطْ، پس علت جو ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ روزے کو فاسد کرنا نہیں ہے بلکہ صرف جماع ہے۔

وَلِهَذَا قَالُوا، اور اسی وجہ سے علماء فرماتے ہیں، اسی وجہ سے علماء فرماتے ہیں، کہ إِنْ عُدَّ أَمْثَالُ هَذِهِ الْأَحْكَامِ فِي الدَّلَالَةِ، کہ ان احکام کو اگر شمار کیا جائے دلالت کے اندر، ان احکام جیسوں کو، إِنْ عُدَّ أَمْثَالُ هَذِهِ الْأَحْكَامِ فِي الدَّلَالَةِ کہ اگر ان احکام جیسوں کو شمار کیا جائے دلالت کے اندر، لَا يَحْسُنُ تو یہ اچھا نہیں ہے۔ ان جیسے احکام کو دلالت میں اگر شمار کیا جائے تو یہ اچھا نہیں ہے۔ کیوں؟ لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کو، کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کو نہیں پہچانا مَعَ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ باوجودیہ کہ وہ اہلِ زبان تھے بھئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ بھئی وہ تو عربی النسل ہیں، سید ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں سے ہیں، وہ عربی ان کی مادری زبان ہے، وہ اس کا انکار کر رہے ہیں۔ معلوم ہوا یہ دلالۃ النص نہیں بھئی۔

کیوں؟ بھئی دلالۃ النص کی تعریف میں آپ نے پڑھا تھا لُغَةً لَا اجْتِهَادًا، اس کا پتہ کس سے چلتا ہے؟ لغت سے ہی چلتا ہے، وہاں اجتہاد کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ تو معلوم ہوا دلالۃ النص ایسی چیز ہوتی ہے کہ ہر وہ زبان جاننے والا اس کو پہچان لیتا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ جو زبان والے بھی ہیں، مجتہد بھی ہیں، وہ اس کا کیا کر رہے ہیں؟ انکار کر رہے ہیں، معلوم ہوا ان کو اس کا علم نہ ہو سکا معلوم ہوا یہ دلالۃ النص میں سے نہیں، اگر یہ دلالۃ النص میں سے، یہ جو احکام ہم نے ذکر کیے، دلالۃ النص میں سے ہوتے تو وہ اہلِ زبان ہیں ان کو ضرور پتہ چلتا۔ تو بہتر یہ ہے، کہتے ہیں ان کو دلالۃ النص میں نہ شمار کیا جائے، بلکہ ان کو قیاس میں شمار کیا جائے۔ کس میں؟ ہاں قیاس میں تو ٹھیک ہے امام شافعی رحمہ اللہ ایک بات کو تسلیم کرتے ہیں یا تسلیم نہیں کرتے، ہم ان کا عکس کریں، لیکن دلالۃ النص وہ تو ہر عربی زبان جاننے والا اس کو پہچان لیتا ہے، کسی پر وہ بات مخفی نہیں رہتی بھئی۔

تو کہتے ہیں: لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کو نہیں پہچانا مَعَ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ

باوجود اس کے کہ وہ اہلِ لسان ہیں، وہ اہلِ زبان ہیں، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُعَدَّ فِي الْقِيَاسِ تو مناسب یہ ہے کہ ان کو شمار کیا جائے قیاس کے اندر، وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ لَنَا وَلَهُ اور اس قسم کی مثالیں بہت سی ہیں ہمارے لیے بھی اور ان کے لیے بھی۔ یعنی جس میں ہمارے علماء کیا کہتے ہیں یہ دلالۃ النص سے ثابت ہے اور وہ امام شافعی رحمہ اللہ کیا کرتے ہیں اس کا؟ انکار کرتے ہیں بھئی، تو ان کو شمار قیاس میں کرنا چاہیے بھئی۔

وَالثَّابِتُ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِأَنَّهُ لَا عُمُومَ لَهُ، اور وہ حکم جو ثابت ہو دلالۃ النص کے ذریعے لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا لِأَنَّهُ لَا عُمُومَ لَهُ اس لیے کیونکہ اس میں کوئی عموم نہیں ہے بھئی۔ بھئی دلالۃ النص میں عموم نہیں بھئی، عموم اور خصوص تو لفظ کے اندر جاری ہوتا ہے بھئی، عموم اور خصوص بھئی، لفظ عام ہو گا یا لفظ خاص ہو گا، تو یہ لفظ کی صفات ہیں، معنیٰ کی صفات نہیں۔ جب معنیٰ کی صفات نہیں، اور دلالۃ النص وہ تو کس سے ثابت ہے؟ معنیٰ کے ذریعے ثابت ہے، تو اس میں عموم اور خصوص نہیں آئے گا بھئی، تو تخصیص بھی نہیں آئے گی۔

تو کہتے ہیں: إِذِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ اسی لیے کہ عموم و خصوص جو ہیں وہ الفاظ کے عوارض ہیں بھئی، وَهَذَا مَعْنًى لَازِمٌ لِلْمَوْضُوعِ لَهُ لَا لَفْظِهِ اور یہ جو معنیٰ ہے یعنی یہ دلالۃ النص یہ تو لازم ہے کس کے ساتھ؟ معنیٰ موضوع لہ کے ساتھ لازم ہے لَا لَفْظِهِ نہ کہ اس کے لفظ کے ساتھ۔ وہی دلالت بھئی بتلایا تھا یا نہیں؟ ایک معنیٰ موضوع لہ ہے اس کے ساتھ کیا، اُف کہنے سے روکا گیا، اس کے ساتھ کیا لازم تھا؟ کہ ان کو تکلیف نہ دو۔ تو دیکھو یہ معنیٰ موضوع لہ کے ساتھ لازم ہے تکلیف نہ دینا، لفظ کے ساتھ لازم نہیں۔

وَلِأَنَّ الْعِلَّةَ كَالْأَذَى مَثَلًا، اور اس وجہ سے کہ علت یعنی کہ اذیت دینا، أَذَى کا کیا معنیٰ ہے یہاں؟ اذیت دینا۔ مَثَلًا مثال کے طور پر، إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ جب ثابت ہو گیا اس کا علت ہونا حرمت کے لیے، بھئی اذیت، یہ ثابت ہوا اذیت یہ علت ہے حرمت کی۔ بھئی اُف کہنے میں کیا تھی؟ والدین کی اذیت تھی، تو اُف کہنے سے منع کیا گیا۔ تو اسی طرح مارنے اور گالی دینے میں بھی اذیت ہے، تو اس کی بھی حرمت آگئی، معلوم ہوا اس حرمت کی علت کیا ہے؟ اذیت۔ تو جب یہ ثابت ہو گیا اس کا علت ہونا حرمت کے لیے لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عِلَّةٍ تو یہ احتمال نہیں رکھتی کہ وہ علت نہ ہو، بِأَنْ يُوجَدَ الْأَذَى بایں طور کہ اذیت تو پائی جائے وَلَمْ تُوجَدِ الْحُرْمَةُ اور حرمت نہ پائی جائے، فَأَيْنَمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وُجِدَتِ الْحُرْمَةُ پس جہاں بھی علت پائی جائے گی حرمت پائی جائے گی، وَلَا يُسَمَّى هَذَا تَعْمِيمًا اور اس کو تعمیم نہیں کہتے۔

بھئی دیکھیے، انہوں نے کہا اوپر کہ دلالۃ النص کے ذریعے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا، اس لیے کیونکہ وہاں عموم ہے ہی نہیں۔ عموم ہو گا تو پھر تخصیص بھی جائز ہو گی، عموم ہی نہیں تو تخصیص بھی نہیں۔ بھئی جیسے بھئی طلاق وہیں ہو گی نا جہاں نکاح ہو گا، نکاح نہیں تو طلاق بھی نہیں۔ تو تخصیص بھی وہیں ہوتی ہے جہاں عموم پایا

جائے اور جہاں عموم ہی نہیں ہے وہاں تخصیص بھی نہیں۔ تو یہاں اس دلالۃ النص کے اندر عموم ہی نہیں جب عموم نہیں تو تخصیص بھی نہیں۔

اور کہتے ہیں دیکھیے کہ جب ایک چیز کا پتہ لگ گیا یہ علت ہے، جب یہ پتہ چل گیا یہ اذیت یہ علت ہے حرمت کی۔ اذیت یہ علت ہے کس چیز کی؟ تو جس چیز کے اندر بھی یہ علت ہو گی، جس چیز میں بھی اذیت ہو گی وہ سب حرام ہو جائیں گی بھئی اس کے لیے، اس شخص کے لیے۔ اُف کہنے میں بھی کیا تھی؟ اذیت۔ وہ تو نص میں ہی آ گیا۔ لیکن اس کے بعد یہ علت جہاں جہاں پائی جائے گی وہاں پر حرمت والا حکم آتا جائے گا۔ ضرب کے اندر بھی اذیت ہے والدین کے لیے، گالی دینے میں بھی اذیت ہے، تو ان سب کے اندر بھی یہ حکم آ جائے گا۔ اور جب یہ علت ہونا اس کا ثابت ہو گیا، تو یہ نہیں ہو سکتا کہیں یہ علت پائی جائے اور حرمت والا حکم نہ آئے۔ جہاں بھی یہ علت آئے گی حرمت والا حکم ضرور آ جائے گا۔ اور تخصیص کا معنیٰ تو ہوتا ہے بعض چیزوں کو حکم سے نکال دینا۔ اگر تخصیص یہاں جائز ہو تو معنیٰ ہو گا بعض جگہیں ایسی بھی ہیں جہاں پر اذیت تو ہے لیکن حرمت والا حکم نہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہو سکتا بھئی۔ جب علت یہ چیز ہے تو وہ جہاں بھی پائی جائے گی وہ علت بنے گی اور حرمت والا حکم آئے گا۔ ایسا کبھی نہیں ہو سکتا کہ علت پائی جائے اور پھر وہ حکم نہ پایا جائے بھئی۔

اگر علت پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے پھر تو معلوم ہوا یہ علت ہی نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو تخصیص کا معنیٰ تو ہوتا ہے بعض افراد کو اس حکم سے نکال دیا جائے۔ بعض افراد کو حکم سے نکال دیا جائے، تو اگر یہاں تخصیص مانی جائے، مان لی جائے تو کیا معنیٰ کرنا پڑے گا؟ کہ بعض جگہ پر علت ہے اور حرمت والا حکم نہیں۔ جب علت ہے اور حرمت والا حکم نہیں، معلوم ہوا یہ علت ہی نہیں ہے۔ تو یہ علت ہی نہیں۔ تو لہٰذا ایسا نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا جہاں بھی علت پائی جائے گی حرمت والا حکم ضرور آئے گا اور اس کو کہتے ہیں تعمیم نہیں کہتے اس کو شمول کہتے ہیں۔ کیا کہتے ہیں؟ شمول۔ کہ اپنی تمام صورتوں کو شامل ہو گی، جہاں بھی علت وہاں حکم آئے گا، اور جہاں علت نہیں وہ والا حکم بھی نہیں۔ ہاں یہ نہیں ہو سکتا کہ علت پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے بھئی۔

معنیٰ سمجھ میں آ گیا بھئی؟ یہ معنیٰ ہے کہ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ جب اذیت کا حرمت کے لیے علت ہونا ثابت ہو گیا، لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عِلَّةٍ تو اب یہ احتمال نہ رہا کہ یہ غیر علت ہو جائے، بِأَنْ يُوجَدَ الْأَذَى وَلَمْ تُوجَدِ الْحُرْمَةُ اور بایں طور کہ اذیت تو پائی جائے اور حرمت نہ پائی جائے، فَأَيْنَمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وُجِدَتِ الْحُرْمَةُ پس جہاں بھی علت پائی جائے گی وہاں حرمت پائی جائے گی، وَلَا يُسَمَّى هَذَا تَعْمِيمًا اور اس کو تعمیم نہیں کہا جاتا بھئی۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ۔ تَقَدُّمِهِ کے بعد عَلَيْهِ کا لفظ ہے بھئی؟ جی، عَلَيْهِ کا لفظ ہونا چاہیے یہ کتابت کی غلطی ہے بھئی۔ بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ عَلَيْهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ، فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى۔

اچھا بھئی توجہ سے سننا یہ مشکل مقام ہے ذرا بھئی۔ ابھی متن ہی کو آگے شرح میں بھی تقریر کریں گے، اس متن کو حل کرنے کے لیے دو تقریریں کریں گے، وہ یہیں پر ہم کر لیتے ہیں پہلے، اس کے بعد پھر شرح کی طرف جائیں گے۔ شرح کی طرف۔

دیکھیے بھئی: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، اور باقی وہ جو ثابت ہو اقتضائے نص کے ذریعے کہ اقتضائے نص کی وجہ سے، فَمَا پس وہ چیز ہے لَا يَعْمَلُ النَّصُّ کہ نص عمل نہیں کرتی إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ عَلَيْهِ مگر اس شرط پر کہ وہ اس پر مقدم ہو۔ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ اس لیے کیونکہ وہ ایسی چیز ہے جس کا تقاضا کیا ہے نص نے، لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ اس معنیٰ کے صحیح ہونے کے لیے جس کو وہ نص شامل ہے، فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ پس یہ مقتضیٰ جو ہے یہ مضاف ہوا نص کی طرف، یا یہ حکم مضاف ہوا نص کی طرف، بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى مقتضیٰ کے واسطے سے۔

بھئی دیکھیے، دو تقریریں کریں گے۔ پہلی تقریر بھئی۔ پہلی تقریر۔ کہتے ہیں: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، اور باقی وہ جو ثابت ہے نص کے تقاضا کرنے کی وجہ سے۔

بھئی چار چیزیں پہلے سمجھ لیں: ایک ہے مُقْتَضِي، ایک ہے مُقْتَضَى، ایک ہے اقْتِضَاء، اور ایک ہے حُكْمِ مُقْتَضَى۔ ایک ہے حُكْمِ مُقْتَضَى۔ کتنی چیزیں؟ چار چیزیں: ایک مُقْتَضِي، ایک مُقْتَضَى، ایک اقْتِضَاء، اور ایک حُكْمِ مُقْتَضَى۔

بھئی دیکھیے مثال ذہن میں رکھیں، ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے: أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ، تم اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کر دو ایک ہزار درہم کے بدلے میں، ایک ہزار درہم کے بدلے میں۔ اب دیکھیے یہ غلام تو مخاطب کا ہے لیکن یہ کہنے والا کہہ رہا ہے کہ میری طرف سے آزاد کر دو۔ تو یہ غلام اب اس کی طرف سے آزاد نہیں ہو سکتا الا یہ کہ یہاں پر دو چیزیں مانی جائیں، ایک بیع اور دوسری توکیل۔ ایک بیع اور توکیل۔ یعنی گویا کہنے والے نے یوں کہا کہ بھئی اپنا غلام میرے ہاتھ فروخت کر دو، اور پھر تم میری طرف سے وکیل بن کر اس کو کیا کر دو؟ آزاد کر دو۔ تو لہٰذا اس نے تو صرف یہ کہا میری طرف سے آزاد کر دو، لیکن اس کلام نے تقاضا کیا۔ کس چیز کا تقاضا کیا؟ اس کلام نے اپنے صحیح ہونے کے لیے یہ تقاضا کیا۔ یہ کلام تبھی صحیح ہو سکتا ہے، وہ غلام اس کہنے والے کی طرف سے تبھی آزاد ہو سکتا ہے کہ اس سے پہلے کیا مانا جائے؟ بیع اور توکیل کو مانا جائے۔

تو یہ کلام جو ہے أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ یہ ہوا مُقْتَضِي، اس نے تقاضا کیا اپنے صحیح ہونے کے لیے۔ کس چیز کا تقاضا

کیا؟ بیع اور توکیل کا۔ تو بیع اور توکیل ہوئے مُقْتَضَى۔ بیع اور توکیل کیا ہیں؟ وہ کلام جس نے تقاضا کیا وہ ہے مُقْتَضِي تقاضا کرنے والا، اور جس چیز کا تقاضا کیا وہ کیا ہیں؟ بیع اور توکیل، وہ ہیں مُقْتَضَى جن کا تقاضا کیا گیا۔

اچھا، اور یہ مُقْتَضَى کیوں آیا؟ کیونکہ نص نے اس کا تقاضا کیا۔ نص نے کیا کیا؟ تو یہ تقاضا کرنے کی وجہ سے آتا ہے مُقْتَضَى۔ وہ نص ہے تقاضا کرنے والی، اور نص کے تقاضا کرنے کی وجہ سے کون آیا؟ مُقْتَضَى۔ دیکھیے بھئی مثال سے وضاحت ہو گی۔ دیکھیے، مثلاً یہ دو چیزیں میرے سامنے پڑی ہیں، ایک یہ چیز پڑی ہے، ایک یہ چیز سامنے پڑی ہوئی ہے بھئی، نظر آ رہی ہے سب کو بھئی؟ جی۔ یہ دو چیزیں پڑی ہیں اور درمیان میں فاصلہ ہے دونوں کے بھئی۔ اب ان میں سے یہ پہلی چیز ہے سمجھیں یہ ہے مُقْتَضِي، دوسری چیز ہے مُقْتَضَى اور درمیان میں فاصلہ ہے۔ اچھا یہ مُقْتَضِي یہ وہ نص ہے، اس نص نے تقاضا کیا، کیا آنا چاہیے؟ مُقْتَضَى آنا چاہیے، تو مُقْتَضِي اور مُقْتَضَى کے درمیان جو ربط ہے، وہ کیا ہے؟ اقْتِضَاء۔ وہ کیا ہے؟ تقاضا کرنا۔ نص نے تقاضا کیا تو مُقْتَضَى آیا، درمیان میں ربط کیا ہے؟ اقْتِضَاء ہے تقاضا کرنا۔

بھئی یہ تقاضا کرنا پایا جائے گا تو ایک کو مُقْتَضِي کہیں گے دوسرے کو مُقْتَضَى، اگر تقاضا کرنا ہی نہیں ہے تو مُقْتَضِي مُقْتَضَى کہاں سے آئے بھئی؟ تقاضا کرنا ہے تو تقاضا کرنے والا ہوا مُقْتَضِي، اور جس کا تقاضا کیا گیا وہ ہے مُقْتَضَى۔ اچھا تو پھر یہ نص ہوئی مُقْتَضِي، اس نے کیا تقاضا، تو کون آیا؟ مُقْتَضَى آیا، اور پھر بیع اور توکیل مانیں گے، اور پھر بیع اور توکیل کا حکم ثابت ہو گا، کیا ہو گا؟ اس کا حکم ثابت ہو گا۔ بیع بھی مان لیں گے توکیل بھی پھر مان لیں گے، اور وہ غلام آزاد کرے گا تو وہ غلام کہنے والے کی طرف سے آزاد ہوا اب، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ یہ ہے اس کا حکم بھئی۔ مُقْتَضِي کون؟ نص، أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي یہ ہے مُقْتَضِي۔ پھر دوسری چیز کیا ہے؟ اس نے کیا کیا؟ تقاضا کیا۔ تقاضا کیا تو تیسری چیز کیا آ گئی؟ مُقْتَضَى آ گیا۔ مُقْتَضَى کیا ہے؟ بیع اور توکیل، اس کو ماننا پڑے گا۔ جب مُقْتَضَى آ گیا، بیع اور توکیل آ گئی، تو ان کا حکم بھی ثابت ہو گا، یوں سمجھیں کہ بیع ہو گئی، وہ کہنے والا اس چیز کا مالک بن گیا اور پھر توکیل بھی آ گئی، اور وہ دوسرا اس کا کیا بن گیا؟ وکیل بن گیا۔ اب وہ آزاد کرے گا، تو وہ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ یہ جس نے کہا تھا، اس کی طرف سے اب یہ غلام آزاد ہو جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ یہ چار چیزیں ہیں یہاں پر: تو ایک کیا ہے؟ مُقْتَضِي، ایک کون ہے؟ مُقْتَضَى، اور جو درمیان میں ربط وہ کیا ہے؟ اقْتِضَاء، اور پھر جو مُقْتَضَى سے ثابت ہو گا وہ کیا ہے؟ اس کا حکم بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

اب دیکھیے انہوں نے کہا متن میں: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ۔ یہاں دو تقریریں کریں گے۔ پہلی تقریر کے مطابق الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، اس سے مراد لیں گے مُقْتَضَى۔ کیا مراد لیں گے؟ بھئی دیکھیے، مُقْتَضِي کے بعد مُقْتَضَى آیا، کیوں؟ کس وجہ سے؟ درمیان میں کیا ربط تھا؟ اقْتِضَاء۔ نص نے تقاضا کیا تو مُقْتَضَى آیا اور یہ مُقْتَضِي بن گئی اور وہ کیا بن گیا؟ مُقْتَضَى بن گیا۔ نص نے تقاضا کیا۔ تو یہی بات کر رہے ہیں: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، باقی وہ جو ثابت ہے نص کے تقاضا کرنے کی

وجہ سے۔ نص کے تقاضا کرنے کی وجہ سے کون ثابت ہے؟ مُقْتَضَى ثابت ہوا نا، نص نے تقاضا کیا تو کون آگیا؟ مُقْتَضَى، تقاضا کرنے کی وجہ سے نص مُقْتَضِي ہوئی اور جو چیز آگئی وہ کیا بن گئی؟ مُقْتَضَى۔ تو سمجھ بھی آرہی ہے بات کہ مشکل ہے؟ کہتے ہیں: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، باقی وہ چیز جو نص کے تقاضا کرنے کی وجہ سے ثابت ہے، یعنی کون؟ مُقْتَضَى، یعنی مُقْتَضَى جو ہے، اب اس سارے کو اٹھا کر ادھر مُقْتَضَى رکھ لیں۔ مُقْتَضَى جو ہے، فَمَا پس وہ چیز ہے لَا يَعْمَلُ النَّصُّ کہ نص عمل نہیں کرتی، کس چیز کا عمل نہیں کرتی؟ اپنے یعنی اپنا معنیٰ ثابت نہیں کرتی۔ اس نے کیا کہا تھا؟ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ، اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلے آزاد۔ اگر بیع اور توکیل نہ مانی جائے نا، تو اگر وہ غلام آزاد کرے گا تو اس کی طرف سے ہی آزاد ہو گا کہنے والے کی طرف سے آزاد نہیں۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ کہنے والے کی طرف سے آزاد کرنے کے لیے ضروری ہوا کہ کیا مانو؟ بیع بھی مانو اور توکیل بھی مانو۔ تو نص ہے، نص کیا ہے؟ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ۔ یہ نص، یہ عمل نہیں کرتی، یعنی اس کا معنیٰ نہیں ثابت ہو سکتا، وہ غلام اس کی طرف سے آزاد نہیں ہو سکتا، کب تک؟ إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ بِتَقَدُّمِهِ، ہا ضمیر راجع ہے ما کو، بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ وہ چیز، لَا يَعْمَلُ النَّصُّ کہ نص عمل نہیں، نص کے عمل نہ کرنے کا کیا معنیٰ؟ کہ نص کا اپنا معنیٰ نہیں ثابت ہوتا، وہ تو کہہ رہا ہے میری طرف سے غلام آزاد کر، آپ بیع اور توکیل کے بغیر کہیں تو پھر یہ اس کی طرف سے ہو گا؟ وہ تو اسی کی طرف سے ہو جائے گا، تو نص عمل نہیں کرتی کیا معنیٰ؟ اپنا معنیٰ ثابت نہیں کر سکتی، إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ مگر یہ کہ وہ چیز اس پر مقدم ہو جائے۔ وہ چیز کیا ہو جائے؟ کس کی تعریف کر رہے ہیں؟ مُقْتَضَى کی۔ أَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، توجہ سے سننا مشکل مقام ہے، أَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، کیا مراد لیا اس سے ہم نے؟ مُقْتَضَى۔ تو اب یہ مُقْتَضَى کی تعریف ہو رہی ہے۔ مُقْتَضَى کس چیز کا نام ہے؟ کہتے ہیں فَمَا، پس مُقْتَضَى جو ہے مَا وہ چیز ہے لَا يَعْمَلُ النَّصُّ کہ نص عمل نہیں کرتی إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ مگر یہ کہ وہ چیز اس پر مقدم ہو جائے، وہ چیز مُقْتَضَى وہ چیز ہے کہ نص عمل نہیں کر سکتی جب تک یہ چیز اس پر مقدم نہ ہو جائے بھئی۔

کون تھا مُقْتَضَى؟ بیع اور توکیل۔ کیا تھے؟ بیع اور توکیل۔ اس کی تعریف کر رہے ہیں کہ یہ جو مُقْتَضَى وہ چیز ہے کہ نص عمل نہیں کرے گی یعنی اپنے معنیٰ کو ثابت نہیں کرے گی جب تک یہ بیع اور توکیل یعنی یہ مُقْتَضَى اس پر مقدم نہ مان لیں آپ۔ جب یہ مقدم مانیں گے پھر اس کے بعد یہ غلام کہنے والے کی طرف سے آزاد ہو گا ورنہ نص اپنا عمل نہیں کرے گی، غلام کہنے والے کی طرف سے آزاد نہیں۔ اب معنیٰ سمجھ میں آگیا؟ اچھی طرح؟

تو کہتے ہیں مُقْتَضَى جو ہے مَا وہ چیز ہے لَا يَعْمَلُ النَّصُّ کہ نص عمل نہیں کرتی إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ عَلَيْهِ مگر یہ کہ وہ چیز مقدم ہو عَلَيْهِ اس نص پر، وہ چیز کیا ہو؟ بیع اور توکیل کیا ہوں اس نص پر مقدم ہوں تب ہی أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ یہ اپنا اثر دکھائے گا اپنا حکم ثابت کرے گا ورنہ اس کے بغیر ثابت نہیں۔ یہاں تک بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی سب کو؟

فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ اس لیے کیونکہ یہ ایسی چیز ہے، فَإِنَّ ذَلِكَ، ذَلِكَ کس کی طرف اشارہ ہے؟ تعریف کس کی چل رہی ہے؟ مُقْتَضَى کی، تو اسی کی طرف اشارہ ہے، وہ جو ثابت باقتضائے نص ہے بھئی، ثابت باقتضائے نص ہم نے کیا مراد لیا؟ مُقْتَضَى۔ فَإِنَّ ذَلِكَ اس لیے کیونکہ وہ یعنی مُقْتَضَى جو ہے أَمْرٌ ایسی چیز ہے، ایسا امر ہے اقْتَضَاهُ النَّصُّ جس کا تقاضا کس نے کیا ہے؟ نص نے تقاضا کیا ہے۔ کیوں تقاضا کیا ہے نص نے؟ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ اس معنیٰ کے صحیح ہونے کے لیے جس کو یہ نص شامل تھی۔ نص کس معنیٰ، نص کا کیا معنیٰ تھا؟ کہ اپنا غلام میری طرف سے کیا کر دو؟ آزاد کر دو۔ یعنی غلام کس کی طرف سے آزاد ہونا چاہیے؟ کہنے والے کی طرف سے۔ لیکن نص جس معنیٰ کو شامل تھی، اس کا صحیح ہونا کس پر موقوف ہے؟ مُقْتَضَى پر یعنی بیع اور توکیل۔ تو اس بیع اور توکیل کا تقاضا خود کون کر رہی ہے؟ نص۔ کیوں تقاضا کر رہی ہے؟ تاکہ اس نص کا جو معنیٰ ہے وہ صحیح ہو جائے، یہی بات کر رہے ہیں فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ اس لیے کیونکہ یہ ایک ایسی چیز ہے مُقْتَضَى جس کا نص نے تقاضا کیا ہے لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ اس معنیٰ کے صحیح ہونے کے لیے جس کا نص شامل تھی۔ فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ پس یہ جو ہے کون بھئی کس کی بات چل رہی ہے؟ مُقْتَضَى کی، تو یہ مُقْتَضَى جو ہے فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ یہ منسوب ہوا نص کی طرف۔

بھئی ایک ہے مُقْتَضِي، ایک ہے مُقْتَضَى۔ مُقْتَضَى اور مُقْتَضِي میں تعلق کس وجہ سے آیا؟ اقْتِضَاء کے۔ اس نے نص نے اس کا تقاضا کیا تو مُقْتَضَى آیا۔ تو مُقْتَضَى کی نسبت ہے نص کی طرف کس کے واسطے سے؟ اقْتِضَاء کے واسطے سے، یہی بیان کر رہے ہیں فَصَارَ هَذَا پس یہ جو مُقْتَضَى ہے مُضَافًا إِلَى النَّصِّ یہ منسوب ہے کس کی طرف؟ نص کی طرف بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى کس کے واسطے سے؟ بھئی میں نے کیا بتایا، یہ مُقْتَضَى منسوب ہے نص کی طرف یعنی مُقْتَضِي کی طرف کس کے واسطے سے؟ اقْتِضَاء کے واسطے سے اور یہ کیا کہہ رہے ہیں؟ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى، یاد رکھیے مُقْتَضَى پھر مصدر ہے اقْتِضَاء کے معنیٰ میں، کس کے معنیٰ میں؟ اقْتِضَاء کے معنیٰ میں ہے بھئی یہ مصدر ہے بھئی۔ تو کیا معنیٰ ہو گیا؟ فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الِاقْتِضَاءِ، تو یہ جو مُقْتَضَى ہے یہ منسوب ہوا نص کی طرف یعنی مُقْتَضِي کی طرف کس کے واسطے سے؟ اقْتِضَاء کے واسطے سے، وہی بات جو میں نے پہلے بیان کی تھی۔ یہاں تک معنیٰ اچھی طرح سمجھ میں آگیا؟ یہ ایک تقریر تھی بھئی۔

اب اس کو ذرا پہلے دیکھتے ہیں شرح میں۔ کہتے ہیں: فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ تَوْجِيهَانِ اس عبارت کے اندر دو توجیہیں ہیں، أَحَدُهُمَا ایک توجیہ ان میں سے یہ ہے أَنْ يَكُونَ الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ هُوَ الْمُقْتَضَى، میں نے کیا بتایا تھا ثابت باقتضائے نص کا کیا معنیٰ ہے؟ مُقْتَضَى، یہی بیان کر رہے ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ ثابت باقتضائے نص جو ہے هُوَ الْمُقْتَضَى وہ کیا ہو؟ وہ مُقْتَضَى ہو، اسمَ الْمَفْعُولِ یعنی کہ اسمِ مفعول بھئی، مُقْتَضَى اسمِ مفعول ہو بھئی۔

بھئی مُقْتَضِي اور مُقْتَضَى آئیں گے عبارت میں، مُقْتَضِي ایک آدھ جگہ آئے گا، تو بہرحال جہاں بھی مُقْتَضَى پڑھوں

آپ اعراب لگاتے چلے جائیں بھئی ورنہ پھر آپ کو بعد میں مشکل پیش آئے گی، جہاں میں مُقْتَضَى پڑھوں اس پر اعراب لگا دیں اور جہاں مُقْتَضِي پڑھوں وہاں بھی اعراب لگاتے جانا۔

تو ان دو توجیہات میں سے ایک توجیہ یہ ہے کہ ثابت باقتضائے نص جو ہے هُوَ الْمُقْتَضَى وہ کیا ہے؟ مُقْتَضَى یعنی تعریف کس کی کی جا رہی ہے؟ مُقْتَضَى کی بھئی اسم المفعول یعنی کہ اسمِ مفعول کی۔ وَالِاقْتِضَاءُ مَصْدَرٌ عَلَى مَعْنَاهُ اور اقْتِضَاء مصدر ہے اپنے ہی معنیٰ پر۔ بھئی دیکھیے پھر متن پہ آئیے: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، ترجمہ کیا کیا تھا میں نے؟ وہ جو ثابت ہے نص کے تقاضا کرنے کی وجہ سے۔ اقْتِضَاء کا کیا معنیٰ کر رہا ہوں میں؟ تقاضا کرنا، تو معنیٰ مصدری ہی کر رہا ہوں یا نہیں کر رہا؟ وہی معنیٰ مصدری۔ آگے دوسری تقریر کے اندر اس اقْتِضَاء کو مُقْتَضَى اسمِ مفعول کے معنیٰ میں لیں گے۔ تو ابھی ہم کون سا معنیٰ کر رہے ہیں اقْتِضَاء کا؟ وہی مصدری معنیٰ کر رہے ہیں بھئی، یہی بیان کر رہے ہیں کہ وَالِاقْتِضَاءُ مَصْدَرٌ عَلَى مَعْنَاهُ اور اقْتِضَاء جو ہے وہ مصدر ہے اپنے ہی معنیٰ پر، وَيَكُونُ الْمَعْنَى اور معنیٰ یہ ہو گیا: وَأَمَّا الْمُقْتَضَى، متن میں کیا آیا تھا؟ أَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ اور وہ جو نص کے تقاضا کرنے کی وجہ سے ثابت ہے، اور وہ کیا تھا؟ مُقْتَضَى۔ تو شارح آگے الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ سارے کو اٹھا کر اس کی جگہ کیا لفظ لے آئے؟ مُقْتَضَى ہی لے آئے دیکھیے: وَيَكُونُ الْمَعْنَى معنیٰ یہ ہوا: وَأَمَّا الْمُقْتَضَى اور باقی مُقْتَضَى جو ہے فَمَا وہ چیز ہے لَمْ يَعْمَلِ النَّصُّ کہ نص عمل نہیں کر سکتی یعنی اپنا معنیٰ ثابت نہیں کر سکتی إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ عَلَى النَّصِّ مگر یہ کہ وہ چیز مقدم ہو عَلَى النَّصِّ کس پر؟ بھئی متن میں میں نے آپ کو لکھوایا تھا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ کے بعد کیا لفظ بڑھا دیں؟ عَلَيْهِ کا لفظ بڑھا دیں۔ تو دیکھیے اور عَلَيْهِ کی ہا ضمیر نَصّ کو میں نے راجع کی تھی، شارح اسی کو ذکر کر رہے ہیں عَلَى النَّصِّ، ہا ضمیر کس کو راجع؟ نَصّ کو۔ معلوم ہوا دیکھا انہوں نے شرح میں بھی ذکر کیا، متن میں یہ لفظ ہے یہ اور دیگر نسخوں کے اندر بھی موجود ہے بھئی جو منار کے نسخے ہیں، تو یہاں شرح سے بھی پتہ چل گیا آپ کو عَلَيْهِ کا لفظ ہونا چاہیے۔ تو وہ مُقْتَضَى جو ہے فَمَا وہ چیز ہے لَمْ يَعْمَلِ النَّصُّ کہ نص عمل نہیں کرتی إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ عَلَى النَّصِّ مگر اس شرط پر، مگر یہ اس چیز کے نص پر مقدم ہونے کی شرط پر، کہ وہ چیز نص پر مقدم ہو گی تو نص اپنے معنیٰ میں عمل کرے گی۔

فَإِنَّ ذَلِكَ الْمُقْتَضَى، بھئی پیچھے متن میں کیا آیا تھا؟ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ، میں نے بتایا تھا ذَلِكَ سے کس کی طرف اشارہ ہے؟ مُقْتَضَى کی طرف، شارح دیکھیے ذَلِكَ کے بعد مشارٌ الیہ نکالیں گے بتائیں گے: فَإِنَّ ذَلِكَ الْمُقْتَضَى اس لیے کیونکہ وہ مُقْتَضَى بھئی، أَمْرٌ وہ ایسی چیز ہے اقْتَضَاهُ النَّصُّ جس کا کس نے تقاضا کیا؟ نص نے تقاضا کیا ہے، بِصِحَّةِ ہے؟ بِصِحَّةِ نہیں ہونا چاہیے بھئی لِصِحَّةِ، یہ متن کی شرح چل رہی ہے متن میں بھی آیا لِصِحَّةِ، یہاں بھی لام ہونا چاہیے یا نہیں بھئی۔ لِصِحَّةِ جس کا نص نے تقاضا کیا ہے لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ اس معنیٰ کے صحیح ہونے کے لیے جس کو وہ نص شامل ہے۔

فَصَارَ هَذَا، پیچھے متن میں آئیے بھئی، فَصَارَ هَذَا پس ہو گیا یہ، کون بھئی اشارہ کس کی طرف تھا؟ مُقْتَضَى کی طرف، یہ مُقْتَضَى منسوب ہوا نص یعنی مُقْتَضِي کی طرف کس کے واسطے سے؟ اقْتِضَاء کے واسطے سے۔ دیکھیے تو هَذَا کا مشارٌ الیہ

بتائیں گے شرح کے اندر: فَصَارَ هَذَا أَيِ الْمُقْتَضَى پس ہو گیا یہ یعنی کون؟ مُقْتَضَى، مُضَافًا إِلَى النَّصِّ منسوب کس کی طرف؟ نص کی طرف، بِوَاسِطَةِ الِاقْتِضَاءِ کس کے واسطے سے؟ متن میں کیا آیا تھا؟ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى۔ میں نے کیا بتلایا تھا مُقْتَضَى کا کیا معنیٰ کریں؟ اقْتِضَاء، وہی بتلا دیا انہوں نے بِوَاسِطَةِ الِاقْتِضَاءِ کہ منسوب ہے نص کی طرف اقْتِضَاء کے واسطے سے۔ فَحِينَئِذٍ تو پس اس وقت، یہ جو توجیہ ہم نے کی، يَكُونُ قَوْلُهُ مصنف کا قول جو ہے الْمُقْتَضَى جو متن میں آخر میں آیا بِمَعْنَى الِاقْتِضَاءِ یہ کس معنیٰ میں لینا ہو گا؟ یہ اقْتِضَاء کے معنیٰ میں ہو گا۔

وَنُسْخَةُ تَقَدُّمِهِ بِالْإِضَافَةِ أَوْلَى مِنْ تَقَدَّمَ بِالْمَاضِي، بھئی متن میں دیکھیے: إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ۔ یہاں تو ہے بِشَرْطِ، شَرْطِ مضاف، تَقَدُّمِهِ مضافٌ الیہ۔ شَرْطِ مضاف ہے تَقَدُّم کی طرف اور تَقَدُّم مضاف ہے ہا ضمیر کی طرف بھئی۔ یعنی جب مضاف ہے تو شَرْط پہ تنوین نہیں پڑھنی بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ۔ اور بعض نسخوں میں آیا ہے تَقَدُّمِهِ کے بجائے صرف تَقَدَّمَ کا لفظ آیا ہے، کیا آیا ہے؟ منار کے بعض نسخوں میں تَقَدَّمَ کا۔ تو تَقَدَّمَ پھر، ہم نے تو ابھی جو پڑھا تَقَدُّم مصدر پڑھا نا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ، بعضوں میں کیا آیا؟ تَقَدَّمَ، پھر وہاں پر کہتے ہیں وہاں یوں پڑھیں گے: بِشَرْطِ تَقَدَّمَ، بِشَرْطِ تَقَدَّمَ، تو اس صورت میں پھر شَرْطِ پر تنوین آئے گی کیونکہ یہ مضاف نہیں اس کے بعد تو کیا آ رہا ہے؟ فعل آ رہا ہے۔

شارح فرماتے ہیں: وَنُسْخَةُ تَقَدُّمِهِ بِالْإِضَافَةِ أَوْلَى، تَقَدُّمِهِ والا نسخہ جو ہے جو اضافت کے ساتھ ہے یہ بہتر ہے مِنْ تَقَدَّمَ بِالْمَاضِي کس نسخے سے؟ تَقَدَّمَ ماضی کے ساتھ جو آیا اس سے یہ بہتر ہے بھئی۔ وَيَكُونُ تَعْرِيفًا لِلْمُقْتَضَى، تو یہ کس کی تعریف ہوئی؟ مُقْتَضَى کی، ہاں تو يَكُونُ تَعْرِيفًا لِلْمُقْتَضَى تو یہ مُقْتَضَى کی تعریف ہو گی لَا لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ بِهِ نہ کہ اس حکم کی جو مُقْتَضَى کے ذریعے ثابت ہے۔ یہ تعریف کس کی ہوئی؟ مُقْتَضَى کی تعریف ہوئی نہ کہ وہ حکم جو مُقْتَضَى سے ثابت ہے۔ فَيُخَالِفُ قَرِينَهُ تو یہ اپنے ساتھی کے مخالف ہوا، عَنِ الثَّابِتِ کون بھئی اس کا ساتھی؟ کہتے ہیں: عَنِ الثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ یعنی کہ ثابت بدلالۃ النص۔

اچھا، متن پہ ذرا آؤ۔ أَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ سے کیا معنیٰ کیا ہم نے اس کا؟ مُقْتَضَى۔ معلوم ہوا مُقْتَضَى کی تعریف ہو رہی ہے، مُقْتَضَى کی۔ اور ایک چیز جو مُقْتَضَى سے ثابت ہوتی ہے وہ اس کا حکم ہے، حکم کی تعریف یہ نہیں ہے، مُقْتَضَى سے ثابت ہونے والے حکم کی تعریف نہیں ہے بلکہ یہ خود کس کی تعریف ہے؟ مُقْتَضَى کی۔ اور اس سے پیچھے کس کو ذکر کیا تھا ماتن نے، تیسری قسم کون سی ذکر کی تھی؟ وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، وہ چیز جو دلالۃ النص سے ثابت ہے، وہ کس کی تعریف تھی؟ حکم کی۔ دلالۃ النص کے ذریعے کیا ثابت ہو گا؟ اس کا حکم۔ تو وہ تعریف تھی حکم کی، دلالۃ النص سے جو چیز ثابت ہے۔ اور یہ تعریف ہوئی خود مُقْتَضَى کی، مُقْتَضَى سے ثابت ہونے والے حکم کی تعریف نہیں، تو یہ اس کے مخالف ہو گیا۔ وہاں تعریف تھی دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کی، تو چاہیے تھا کہ یہاں بھی اسی طرح ہوتے، مُقْتَضَى

سے ثابت ہونے والے حکم کی تعریف کی جاتی، تو یہ لیکن یہاں پر عین کس کی تعریف کر دی؟ مُقْتَضَی، تو یہ اس کے مخالف ہوا بھئی۔ یہ معنیٰ ہے فَيُخَالِفُ قَرِينَهُ تو یہ مخالف ہوا اپنے ساتھی عَنِ الثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ یہ اس کے مخالف ہوا۔

وَثَانِيهِمَا دوسری توجیہ ان میں سے یہ ہے... دوسری توجیہ ذرا متن پہ ہی رہنا، اب متن پہ ہی میں دوبارہ آپ کو سمجھاتا ہوں بھئی۔ دوسری توجیہ، کہ متن میں آیا وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، یہ اقْتِضَاء بمعنیٰ مُقْتَضَی کے ہے، یہ اقْتِضَاء کس معنیٰ میں ہے؟ مُقْتَضَی کے معنیٰ میں ہے۔

بھئی آپ کو یہ بات میں پہلے بھی بتا چکا ہوں یاد رکھیے، کتابوں میں عبارت آتی ہے هَذَا مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ اور کبھی آتا ہے هَذَا مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ، تو اس کا کیا معنیٰ ہوتا ہے؟ عموماً رائج غلطی ہے، شائع غلطی ہے، علماء کہتے ہیں اس کا معنیٰ یہ ہوا یہ مصدر... اگر لکھا ہو مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ تو کہتے ہیں یہ مصدر اسمِ فاعل کے معنیٰ میں ہے، اور لکھا ہو مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ تو کہتے ہیں یہ مصدر ہے کس کے معنیٰ میں؟ اسمِ مفعول کے معنیٰ میں، لیکن یہ معنیٰ اس کا نہیں ہے بھئی۔ مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ کا معنیٰ یہ ہے کہ یہ مصدرِ معروف ہے، اور مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ کا معنیٰ ہے یہ مصدرِ مجہول ہے۔ سمجھ میں آئی بات؟ دیکھیے، قیمتی نکتہ ہمیشہ یاد رکھیں، یہ جو گردانیں آپ پڑھتے ہیں مثلاً صرفِ صغیر، ضَرَبَ يَضْرِبُ ضَرْبًا فَهُوَ ضَارِبٌ وَضُرِبَ يُضْرَبُ ضَرْبًا فَذَاكَ مَضْرُوبٌ، اب یہ صرفِ صغیر ہے، صرفِ صغیر انتہائی مختصر، ہر گردان سے صرف ایک ایک صیغہ لیتے ہیں۔ دیکھو ضَرَبَ پورے ماضی کے چودہ صیغوں میں سے صرف پہلا صیغہ لیا ماضی معروف میں، اور يَضْرِبُ فعلِ مضارع کے چودہ صیغوں میں سے صرف ایک لیا، آگے ضَرْبًا مصدر ذکر کر دیا، اور یہ مصدر ہے منصوب ہے مفعولِ مطلق ہونے کی وجہ سے، کیونکہ مفعولِ مطلق کسے کہتے ہیں؟ وہ مصدر جو ماقبل فعل ہی کے معنیٰ میں ہوتا ہے، تو یہاں بھی ضَرْبًا يَضْرِبُ ہی کے معنیٰ میں ہے تو لہٰذا یہ مفعولِ مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب۔ کوئی آپ سے پوچھے یہ منصوب کیوں پڑھتے ہیں کیا جواب دیں گے؟ مفعولِ مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ اچھا، بھئی آگے پھر کیا آیا؟ فَهُوَ ضَارِبٌ یہ اسمِ فاعل آگیا دیکھو اسمِ فاعل کی گردان میں سے صرف ایک صیغہ آیا۔ آگے کیا آیا بھئی؟ وَضُرِبَ یہ فعلِ ماضی مجہول میں سے صرف پہلا صیغہ لیا پوری گردان میں سے، وَيُضْرَبُ پورے مضارع مجہول میں سے ایک صیغہ لیا، پھر آگے آگیا ضَرْبًا۔ بھئی یہ ضَرْبًا دوبارہ کیوں ذکر، یہ تو مختصر گردان ہے ایک ایک صیغہ لینا ہے، ضَرْبًا ایک دفعہ گزر چکا تھا، تو یاد رکھیے یہی نکتہ ہے اس کے اندر، کہ وہ ضَرْبًا جو تھا وہ مصدرِ معروف تھا، یہ ضَرْبًا جو ہے یہ مصدرِ مجہول ہے بھئی۔ اور مصدرِ معروف کا کیا معنیٰ کیا تھا آپ نے؟ ضَرْبًا پٹائی کرنا، اور مصدرِ مجہول ضَرْبًا کا کیا معنیٰ کریں گے؟ پٹائی کیے جانا، پٹائی کیے جانا یعنی پٹائی ہونا یوں کہہ لیں، پٹائی ہونا۔ تو پٹائی کرنا اور چیز ہے، پٹائی ہونا اور چیز ہے بھئی۔ تو یہ نکتہ ہے اس کے اندر بھئی۔ اور عربی کے اندر چونکہ مصدرِ معروف اور مصدرِ مجہول کا وزن ایک ہی ہے الگ نہیں، اردو میں تو آپ نے الگ کر دیے پٹائی کرنا اور پٹائی کیے جانا یا پٹائی ہونا، تو اردو میں تو فرق ہو گیا، لیکن عربی میں چونکہ ایک ہی وزن ہے تو چنانچہ علماء کو پھر بعض جگہ بتانا پڑتا ہے کہ یہ مصدر کیا

ہے مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ ہے یعنی یہ مصدرِ معروف ہے، کبھی بتانا پڑتا ہے کہ یہ مصدر مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ کون سا ہے مصدرِ مجہول ہے بھئی۔

نیز بھئی، مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ کا یہ معنیٰ میں نے بتلا دیا، یہ معنیٰ نہ کرنا کہ اسمِ فاعل کے معنیٰ میں ہے کیونکہ یہ عبارت آپ کو بعض اوقات فعل کے ساتھ بھی ملے گی، صیغہ لکھا ہو گا مثلاً یَضْرِبُ اور آگے لکھا ہو گا مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ، کیا معنیٰ؟ یہ معروف یَضْرِبُ پڑھنا، یُضْرَبُ نہ پڑھنا۔ اور کبھی اسی طرح یُضْرَبُ لکھا ہو گا اعراب میں تو غلطی ہو سکتی ہے لہٰذا وہ لفظوں میں تصریح کر دیتے ہیں مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ کہ یہ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ ہے کیا معنیٰ؟ یعنی مجہول یُضْرَبُ پڑھنا، اس کو یَضْرِبُ نہ پڑھنا بھئی۔ تو لہٰذا مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ کا کیا معنیٰ؟ یہ مصدرِ معروف ہے، اور مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ کا کیا معنیٰ؟ یہ مصدرِ مجہول ہے۔ ہاں پھر مصدر کبھی کبھار اسمِ فاعل یا اسمِ مفعول کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے وہ الگ چیز ہے بھئی۔ سمجھ میں آئی بات؟ تو جہاں لکھا ہو مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ یہ ضروری نہیں کہ وہ اسمِ فاعل کے معنیٰ میں ہو، ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی وہ الگ چیز ہے۔ تو مصدر پھر کبھی کبھار کس معنیٰ میں ہوتا ہے؟ اسمِ فاعل یا اسمِ مفعول کے معنیٰ میں ہوتا ہے۔ اور لیکن پھر یاد رکھنا، اسمِ فاعل کے معنیٰ میں مصدرِ معروف ہو گا صرف، جو مصدرِ معروف ہے وہ کس کے معنیٰ میں ہو گا؟ اسمِ فاعل، مصدرِ مجہول نہیں۔ اور اسمِ مفعول کے معنیٰ میں صرف مصدرِ مجہول ہو گا۔ اگر کہہ دیا جائے یہ مصدر اسمِ فاعل کے معنیٰ میں ہے تو آپ سمجھ گئے یہ کون سا مصدر ہے؟ مصدرِ معروف۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ اسمِ مفعول کے معنیٰ میں ہے، آپ سمجھ گئے کون سا مصدر ہے؟ مصدرِ مجہول کیونکہ اسمِ فاعل کے معنیٰ میں مصدرِ معروف ہو سکتا ہے اور اسمِ مفعول کے معنیٰ میں مصدرِ مجہول ہو سکتا ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی؟

اب دیکھیے عبارت بھئی: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ۔ دوسری تعریف بھئی، پہلی تعریف کے، پہلے ہم نے کس کی تعریف کی تھی پہلی توجیہ کے مطابق؟ مُقْتَضَى کی۔ اب دوسری تعریف کے مطابق مُقْتَضَى سے ثابت ہونے والے حکم کی تعریف کریں گے، مُقْتَضَى سے ثابت ہونے والے حکم کی۔ اب یہ اپنے ساتھی کا مخالف نہیں ہو گا، ماقبل میں بھی دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کی تعریف کی تھی، یہاں بھی مُقْتَضَى سے ثابت ہونے والے حکم کی تعریف ہو گی۔ کس طرح دیکھیے، کہ یہاں اب وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ یہ جو اقْتِضَاء کا لفظ آیا، یہ ہے بمعنیٰ مُقْتَضَى کے، کس معنیٰ میں؟ یعنی مصدر کو کس معنیٰ میں لے لیا؟ اسمِ مفعول کے معنیٰ میں لے لیا، اور اسمِ مفعول کے معنیٰ میں کون سے مصدر کو لیتے ہیں؟ مصدرِ مجہول۔ معلوم ہوا یہ مصدرِ مجہول ہے۔ تو کہتے ہیں باقی وہ جو ثابت ہے بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، اقْتِضَاء کو کس معنیٰ میں لے لیا؟ مُقْتَضَى، تو مُقْتَضَى کا لفظ یہاں لے آئیں۔ وہ چیز جو ثابت ہے یعنی وہ حکم جو ثابت ہے بِمُقْتَضَى النَّصِّ کس سے؟

مُقْتَضَائے نص سے۔ فَمَا پس وہ چیز ہے، وہ حکم ہے، اب مَا سے کیا مراد؟ حکم۔ وہ حکم ہے لَا يَعْمَلُ النَّصُّ کہ عمل نہیں کرتی نص فِيهِ، یہاں فِيهِ پھر محذوف نکالنا پڑے گا اس توجیہ کے مطابق، کیا نکالنا پڑے گا؟ فِيهِ۔ کیوں؟ بھئی اس لیے کیونکہ مَا موصولہ ہے نا فَمَا، یہ مَا موصولہ ہے۔ آگے اس کا کیا ذکر ہو رہا ہے؟ صلہ، اور صلے کے اندر عائد کا ہونا ضروری، کیونکہ صلہ جملہ ہوتا ہے اور جملے کو جس چیز سے بھی جوڑا جائے کیا ضروری؟ ربط، عائد کا ہونا ضروری۔ پچھلی تقریر میں بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ ہا ضمیر کس کو ہم نے لوٹائی تھی؟ اسی مَا کو لوٹائی تھی وہ عائد تھا۔ اب اس تقریر کے مطابق عائد نہیں ہو سکتا یہ، لہٰذا کون سا نسخہ اختیار کرنا پڑے گا یہاں؟ بِشَرْطِ تَقَدَّمَ، ورنہ معنیٰ صحیح نہیں بنے گا۔

اچھا دیکھیے ذرا، فَمَا کس کی تعریف کر رہے ہیں؟ وہ حکم جو کس سے ثابت؟ مُقْتَضَى سے، اس کی تعریف کر رہے ہیں۔ پس وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہے، فَمَا پس وہ حکم ہے لَا يَعْمَلُ النَّصُّ فِيهِ أَيْ فِي إِثْبَاتِهِ کہ نص عمل نہیں کرتی فِي إِثْبَاتِهِ اس کے ثابت کرنے میں، یہاں فِيهِ کی ہا ضمیر کس کو راجع؟ مَا کو، اور پھر یاد رکھو اس فِيهِ کی ہا ضمیر سے پہلے إِثْبَات مصدر محذوف ماننا پڑے گا، فِيهِ أَيْ فِي إِثْبَاتِهِ، فِيهِ أَيْ فِي إِثْبَاتِهِ، گہری بات ہے توجہ سے سن لو بھئی۔ پس وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہے وہ حکم ہے کہ لَا يَعْمَلُ النَّصُّ فِيهِ أَيْ فِي إِثْبَاتِهِ کہ نص عمل نہیں کرتی فِي إِثْبَاتِهِ اس کے ثابت کرنے میں۔ نص کیا تھی؟ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ، یہ نص عمل نہیں کرتی فِي إِثْبَاتِهِ اس حکم کے ثابت کرنے میں، یعنی یوں کہو یہ حکم اس نص سے ثابت نہیں ہوتا۔ معنیٰ سمجھ میں آگیا؟ نص اس کے اثبات میں عمل نہیں کرتی بھئی توجہ سے سنو، نص اس کے ثابت کرنے میں عمل نہیں کرتی یعنی نص اس کو ثابت نہیں کرتی۔ کیا معنیٰ ہوا؟ نص اس کو ثابت نہیں کرتی۔ کس کو نہیں ثابت کرتی، کس کی بات ہو رہی ہے؟ وہ حکم جو مُقْتَضَى سے ثابت ہوا، وہ حکم جو مُقْتَضَى سے ثابت ہوا، اس کی تعریف کر رہے ہیں نا؟ وہ حکم ہے کہ نص اس کو ثابت نہیں کرتی إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدَّمَ عَلَيْهِ مگر ایک ایسی شرط کے ساتھ کہ جو اس نص پر کیا ہو؟ مقدم ہو۔

توجہ ہے؟ جی۔ دیکھیے۔ بھئی یہ مُقْتَضَى کیوں مانا نص سے پہلے آپ نے؟ نص نے خود اس کا تقاضا کیا تاکہ نص کا اپنا معنیٰ صحیح ہو جائے۔ جی۔ پھر دیکھیے بھئی ادھر میری طرف توجہ کریں۔ یہ ہے دیکھیے، یہ ہے فرض کریں یہ ایک چیز یہ ہے مُقْتَضِي، یہ اس کے ساتھ والی چیز ہے مُقْتَضَى، اور پھر مُقْتَضَى سے آگے یہ ایک تیسری چیز ہے یہ ہے مُقْتَضَى سے ثابت ہونے والا حکم، صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ جو مُقْتَضَى سے ثابت ہونے والا حکم ہے اس کی اب تعریف ہو رہی ہے۔ کہتے ہیں مُقْتَضَى سے ثابت ہونے والا حکم وہ حکم ہے کہ یہ جو پہلی چیز یعنی نص، یہ اس حکم کو ثابت نہیں کرتی جب تک اس نص سے پہلے اس مُقْتَضَى کو نہ مانیں۔ جب نص سے پہلے اس مُقْتَضَى کو مان لیں گے، تو اس مُقْتَضَى سے پھر اس کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔ تو نص اس حکم کو ثابت تو کر رہی ہے لیکن کس کے واسطے سے؟ مُقْتَضَى۔ نص نے تقاضا کیا مُقْتَضَى کا

اور پھر مُقْتَضَی سے اس کا حکم آگیا بھئی۔ تو نص نے کس کا تقاضا کیا؟ مُقْتَضَی، اور پھر مُقْتَضَی کے بعد کیا آگیا اس کا؟ حکم۔ تو یہ نص اس مُقْتَضَی کے حکم کو ثابت نہیں کر سکتی جب تک اس نص پر مُقْتَضَی کو پہلے نہ مان لیا جائے۔ جب اس کو پہلے مان لیں گے، تو پھر وہ نص بھی کیا کرے گی اس مُقْتَضَی کے حکم کو ثابت کر دے گی۔ اب عبارت سمجھ میں آگئی؟

یہی بات دیکھیے بھئی: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ اور باقی وہ جو حکم ثابت ہے مقتضائے نص سے، فَمَا پس وہ حکم ہے لَا يَعْمَلُ النَّصُّ فِيهِ أَيْ فِي إِثْبَاتِهِ کہ نص عمل نہیں کرتی اس کے ثابت کرنے میں یعنی نص اسے ثابت نہیں کرتی، إِلَّا بِشَرْطٍ تَقَدَّمَ عَلَيْهِ مگر ایک ایسی شرط کے ساتھ جو اس نص پر، ایک شرط جو نص پر مقدم ہو، نص سے پہلے کیا ماننا پڑے گا؟ بیع اور توکیل کو ماننا پڑے گا یعنی مُقْتَضَی کو، جب اس کو مان لیں گے تو پھر مُقْتَضَی سے ثابت ہونے والا جو حکم ہے نص اس کو بھی کیا کر دے گی؟ ثابت کر دے گی بھئی۔

فَإِنَّ ذَلِكَ، بھئی ذَلِكَ کس کی طرف پہلے اشارہ تھا؟ مُقْتَضَی کی طرف، اب ہاں ذَلِكَ اشارہ ہے اس شرط کی طرف۔ فَإِنَّ ذَلِكَ اشارہ ہے کس کی طرف؟ اس لیے کیونکہ یہ جو شرط ہے جس کا انہوں نے کہا نا کہ اس کا نص پر مقدم ہونا ضروری ہے، اور وہ شرط کیا چیز ہے؟ وہی مُقْتَضَی ہی تو ہے، پس کیونکہ یہ جو شرط ہے یعنی یہ جو مُقْتَضَی ہے أَمْرٌ یہ ایک ایسی چیز ہے اقْتَضَاهُ النَّصُّ جس کا کس نے تقاضا کیا؟ نص نے خود تقاضا کیا ہے لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ اس معنیٰ کے صحیح ہونے کے لیے جس کو نص شامل۔ نص جس معنیٰ کو شامل ہے، نص کس معنیٰ کو شامل تھی؟ نص میں وہ کیا کہہ رہا تھا اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد، اور یہ اس کی طرف سے آزاد نہیں ہو سکتا جب تک پہلے کیا نہ ماننا پڑے؟ بیع اور توکیل یعنی مُقْتَضَی کو نہ مانے بھئی۔ تو خود نص نے تقاضا کیا ہے اس کا اپنے معنیٰ کے صحیح ہونے کے لیے۔ فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ۔ اب تو، اب یہ هَذَا کا اشارہ جو ہے، پہلے کس کی طرف تھا؟ مُقْتَضَی کی طرف، اب کس کی طرف اشارہ ہے؟ حکم، یہی بیان کر رہے ہیں جس کی تعریف چل رہی ہے اسی کی طرف اشارہ ہے یعنی مُقْتَضَی سے ثابت ہونے والا حکم۔ پس یہ جو مُقْتَضَی سے ثابت ہونے والا حکم جو ہے یہ ہو گیا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ، کیا ہوا؟ نص کی طرف منسوب ہوا، بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى کس کے واسطے سے؟ مُقْتَضَی کے واسطے سے۔

یہ معنیٰ یہ جو حکم ثابت ہوا یہ بھی کس کی طرف منسوب ہے؟ یہ تعریف کس کی چل رہی ہے؟ وہ حکم جو کس سے ثابت؟ مُقْتَضَی سے ثابت ہوا۔ یہ حکم بھی منسوب ہے کس کی طرف؟ نص ہی کی طرف منسوب ہے لیکن کس کے واسطے سے؟ مُقْتَضَی کے، درمیان میں مُقْتَضَی کا واسطہ ہے، تو ہم یہ کہیں گے اس حکم کو بھی نص ہی نے ثابت کیا لیکن کس کے واسطے سے؟ مُقْتَضَی، نص نے تقاضا کیا مُقْتَضَی کا اور مُقْتَضَی نے پھر تقاضا کیا، مُقْتَضَی سے کیا ثابت ہوا اس کا؟ حکم

ثابت، تو یہ حکم بھی گویا نص ہی سے ثابت ہے لیکن کس کے واسطے سے؟ مُقْتَضَى۔ اب عبارت سمجھ میں آگئی؟ فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ پس یہ حکم منسوب ہوا نص کی طرف بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى کس کے واسطے سے؟ مُقْتَضَى کے واسطے سے۔ پہلے مُقْتَضَى کس معنیٰ میں تھا؟ اقْتِضَاء، اب مُقْتَضَى اپنے ہی معنیٰ میں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اب دیکھیے شرح کے اندر دوسری تقریر: وَثَانِيهِمَا اور ان توجیہات میں سے دوسری یہ ہے أَنْ يَكُونَ الِاقْتِضَاءُ بِمَعْنَى الْمُقْتَضَى کہ متن میں جو اقْتِضَاء مصدر آیا تھا وہ کس معنیٰ میں ہو؟ مُقْتَضَى کے معنیٰ میں ہو، وَهُوَ تَعْرِيفٌ لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْمُقْتَضَى لَا لِلْمُقْتَضَى اور یہ تعریف ہو اس حکم کی جو مُقْتَضَى سے ثابت ہے نہ کہ خود مُقْتَضَى کی۔ یہ خود، پہلی تو تعریف کس کی تھی؟ پہلی توجیہ کے مطابق مُقْتَضَى، اب کس کی تعریف ہے؟ حکم جو مُقْتَضَى سے ثابت۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ یہ تعریف ہے اس حکم کی جو مُقْتَضَى سے ثابت ہے نہ کہ مُقْتَضَى کی۔ وَقَوْلُهُ تَقَدَّمَ اور ماتن کا قول تَقَدَّمَ، صِيغَةُ فِعْلٍ مَاضٍ یہ کس کا صیغہ ہے؟ فعلِ ماضی کا۔ پہلے ہم نے کیا کیا تھا؟ مصدر بنایا تھا اور ہا ضمیر مضاف تھی۔

وَالْمَعْنَى اور معنیٰ یہ ہوا، اب وہی پورے متن کو دوبارہ ذکر کریں گے: وَأَمَّا الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ اور باقی وہ حکم جو ثابت ہے کس سے؟ مقتضائے نص سے، متن میں کیا آیا تھا اقْتِضَاءِ النَّصِّ اس کو انہوں نے کس سے بدل دیا مُقْتَضَى۔ وہ حکم جو ثابت ہے مقتضائے نص سے، فَمَا پس وہ حکم ہے لَمْ يَعْمَلِ النَّصُّ فِيهِ دیکھو وہ فِيهِ جو میں نے آپ کو بتلایا تھا، کہ نص اس میں عمل نہیں کرتی أَيْ فِي إِثْبَاتِهِ اس کے ثابت کرنے میں، إِلَّا بِشَرْطٍ تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ الشَّرْطُ عَلَى النَّصِّ مگر اس شرط پر کہ وہ، مگر ایک ایسی شرط کے ساتھ تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ الشَّرْطُ عَلَى النَّصِّ کہ وہ شرط کیا ہو؟ نص پر مقدم ہو، وہ شرط کون ہے؟ وہی وَهُوَ الْمُقْتَضَى وہی مُقْتَضَى ہے۔ فَإِنَّ ذِكْرَ الشَّرْطِ ذِكْرَ کا مشارٌ الیہ بتایا: فَإِنَّ ذِكْرَ الشَّرْطِ اس لیے کیونکہ وہ شرط جو ہے، شرط سے کون مراد ہے؟ مُقْتَضَى بھئی، وہ شرط جو ہے یعنی مُقْتَضَى جو ہے أَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ وہ ایک ایسی چیز ہے جس کا نص نے تقاضا کیا ہے لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ اس معنیٰ کے صحیح ہونے کے لیے جس کو وہ نص شامل ہے۔ فَصَارَ هَذَا پس ہو گیا یہ، یہ هَذَا کے ذریعے کس کی طرف پہلے اشارہ تھا؟ مُقْتَضَى، اب کس کی طرف اشارہ ہے؟ حکم، یہی بیان کر رہے ہیں: فَصَارَ هَذَا أَيِ الْحُكْمُ الَّذِي نَحْنُ فِي تَعْرِيفِهِ پس ہو گیا یہ یعنی وہ حکم جس کی ہم تعریف میں ہیں اس وقت، جس کی تعریف ہم کر رہے ہیں، یہ حکم ہو گیا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ کس کی طرف مضاف؟ نص کی طرف، وہ نص الْمُقْتَضِي جو تقاضا کرنے والی ہے یعنی مُقْتَضِي، تو یہ حکم مضاف ہوا نصِ مُقْتَضِي کی طرف بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى کس کے واسطے سے؟ مُقْتَضَى کے واسطے سے۔ فَإِنَّ النَّصَّ الْمُقْتَضِيَ دَالٌّ عَلَى الْمُقْتَضَى اس لیے کیونکہ وہ نص جو تقاضا کرنے والی ہے دَالٌّ عَلَى الْمُقْتَضَى وہ دلالت کر رہی ہے کس پر؟ مُقْتَضَى پر، وہ دلالت کر رہی ہے مُقْتَضَى پر، وَهُوَ دَالٌّ عَلَى حُكْمِهِ اور وہ دلالت کر رہا ہے کس پر؟ اپنے

حکم پر۔

بھئی انہوں نے کہا نا، وہ حکم منسوب ہوا کس کی طرف؟ نص کی طرف یعنی مُقْتَضِي کی طرف کس کے واسطے سے؟ مُقْتَضَى کے واسطے سے۔ اسی کو بیان کر رہے ہیں کیونکہ نصِ مُقْتَضِي نے پہلے کس کا تقاضا کیا؟ مُقْتَضَى، اور پھر مُقْتَضَى سے کیا ثابت ہوا اس کا؟ حکم۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں فَإِنَّ النَّصَّ الْمُقْتَضِيَ دَالٌّ عَلَى الْمُقْتَضَى اس لیے کیونکہ نصِ مُقْتَضِي جو ہے وہ دلالت کرنے والی ہے مُقْتَضَى پر، وَهُوَ دَالٌّ عَلَى حُكْمِهِ اور وہ دلالت کر رہا ہے اپنے حکم پر۔

فَحِينَئِذٍ يَكُونُ قَوْلُهُ اس صورت کے اندر ماتن کا قول جو ہے فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ، دَلِيلًا لِقَوْلِهِ إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدَّمَ، یہ جو متن میں دیکھیے بھئی: فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ، یہ جو ہے کہتے ہیں یہ دلیل ہے کس کی؟ بِشَرْطِ تَقَدَّمَ کی، بِشَرْطِ تَقَدَّمَ۔

تو انہوں نے کہا تو کیا کہا؟ إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدَّمَ، حکم وہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی یعنی نص اسے ثابت نہیں کرتی مگر یہ کہ اس نص پر کیا مقدم ہو؟ ایک شرط یعنی کہ مُقْتَضَى مقدم ہو۔ بھئی کیوں یہ شرط کیوں مقدم ہو گی؟ وجہ کیا ہے اس کی؟ علت ذکر کر دی فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ اقْتَضَاهُ کیونکہ یہ نص خود کیا کر رہی ہے اس کا تقاضا کر رہی ہے، تو یہ اسی کی دلیل ہے بھئی۔ یہ شرط کیوں مقدم ہو گی؟ کیونکہ نص نے خود کیا کیا ہے اس کا تقاضا، تو یہ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ یہ اسی کی دلیل ہے اس تقدمِ شرط کی دلیل ہے۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں: فَحِينَئِذٍ يَكُونُ قَوْلُهُ اس صورت میں ماتن کا قول فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ یہ جو قول ہے دَلِيلًا لِقَوْلِهِ یہ ماتن کے قول إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدَّمَ کی دلیل ہے۔

وَيَكُونُ حَمْلُ قَوْلِهِ اور ماتن کا یہ جو قول ہے، دیکھیے متن میں: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ اور باقی وہ حکم جو ثابت ہے مقتضائے نص سے، فَمَا پس وہ حکم ہے، یہ خبر ہے اس کی۔ أَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ یہ کیا ہے؟ مبتدا، اور فَمَا لَمْ يَعْمَلِ النَّصُّ إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ عَلَيْهِ یہ کیا ہے اس کی خبر ہے۔ اب آگے جو آیا فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى کہتے ہیں یہ ربط بتلا رہا ہے دونوں کے اندر ورنہ حمل صحیح نہیں، ورنہ حمل صحیح نہیں۔ کیوں؟ کیا کہتے ہیں؟ دیکھیے، انہوں نے کہا وہ حکم... متن پہ نظر رکھو: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ، وہ حکم جو مقتضائے نص سے ثابت ہے، آگے کہتے ہیں وہ حکم ہے کہ نص اس کو ثابت نہیں کرتی۔ پیچھے بات ہو رہی تھی وہ حکم جو کس سے ثابت ہے؟ اور آگے کہہ رہے ہیں وہ حکم ہے جس کو کون ثابت کر رہا ہے؟ نص ثابت کر رہی ہے۔ تو دونوں میں ربط نہیں جڑ رہا بھئی۔ تعریف کر رہے ہیں اس حکم کی جو ثابت ہو کس سے؟ مُقْتَضَى سے، اور آگے بیان کیا کر رہے ہیں؟ نص اس کو ثابت کر رہی ہے۔ پیچھے کہا وہ حکم جو مُقْتَضَى سے ثابت ہے، اب کہہ رہے ہیں وہ حکم ہے کہ نص جسے ثابت نہیں کرتی مگر یہ کہ اس نص پر پہلے ایک شرط مانی جائے، جب اس شرط کو مان لو گے تو نص اس حکم کو ثابت کر دے گی۔ تو معلوم ہوا یہ حکم تو کس سے ثابت ہوا؟ نص سے، اور پھر تعریف

کس کی کر رہے ہیں؟ وہ حکم جو کس سے ثابت ہے؟ مقتضائے نص سے، تو دیکھو ربط نہیں بنتا۔ کہتے ہیں فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى یہ ربط بتلا رہا ہے، یہ ربط مانو گے تو حمل صحیح ہو گا، یہ ربط نہیں مانو گے تو حمل بھی صحیح نہیں۔ کیوں؟ یہاں یہ کیا بتلا رہے ہیں: فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ... کہ یہ حکم بھی نص ہی کی طرف مضاف ہے یعنی نص ہی سے ثابت ہے، لیکن کس کے واسطے سے؟ ہاں، اب ربط آگیا۔ وہ حکم جو مُقْتَضَى کے ذریعے ثابت ہے وہ نص ہی کے ذریعے ثابت ہے لیکن کس کے واسطے سے؟ مُقْتَضَى کے واسطے سے۔ صورت سمجھ، اب ربط آگیا یا نہیں آگیا؟

تو کہتے ہیں: وَأَمَّا الثَّابِتُ بِوَاسِطَةِ قَوْلِهِ... جی پیچھے، وَيَكُونُ حَمْلُ قَوْلِهِ اور ماتن کے قول کا حمل، کون سے قول کا حمل؟ بھئی آپ جانتے ہیں یا نہیں، خبر کا مبتدا پر حمل ہوتا ہے، فَمَا لَمْ يَعْمَلِ کا عطف ہو رہا ہے کس پر؟ فَمَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ، یہ خبر ہے نا، اس کا حمل ہو رہا ہے کس پر؟ أَمَّا الثَّابِتُ پر۔ تو کہتے ہیں وَيَكُونُ حَمْلُ قَوْلِهِ ماتن کا جو قول ہے فَمَا لَمْ يَعْمَلِ النَّصُّ اس کا حمل کس پر؟ عَلَى قَوْلِهِ ماتن کے قول وَأَمَّا الثَّابِتُ اس پر جو ہے، بِوَاسِطَةِ قَوْلِهِ یہ کس قول کے، ماتن کے اس قول کے واسطے سے ہے فَصَارَ هَذَا، اس کے واسطے سے ہے، وَإِلَّا فَلَا ارْتِبَاطَ بَيْنَهُمَا ورنہ ان دونوں میں کوئی ربط نہیں ہے بھئی۔ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۷۳: تقسیمِ رابع (دلالاتِ اربعہ — ۴): اقتضاء النص کی تعریف، مقتضیٰ اور محذوف کا فرق اور ان کے مراتب

نور الانوار صفحہ: ۱۵۰ — بتاریخ: ۷ فروری ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَعَلَامَتُهُ أَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُورُ وَلَا يَلْغٰى عِنْدَ ظُهُورِهِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ. يَعْنِي أَنَّ عَلَامَةَ الْمُقْتَضٰى أَنْ لَّا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضٰى عِنْدَ ظُهُورِهِ كَقَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ.

بھئی اِقْتِضَاءُ النَّصّ کی بحث چل رہی ہے اور اب آگے جو مُقْتَضٰی ہے اس کی علامت ذکر کر رہے ہیں۔ بھئی دراصل ایک ہوتا ہے مُقْتَضٰی، ایک ہے مَحْذُوف۔ ایک مُقْتَضٰی ہے اور ایک مَحْذُوف۔ مُقْتَضٰی بھی کلام کے اندر مذکور نہیں ہوتا، مَحْذُوف بھی کلام کے اندر مذکور نہیں ہوتا، تو ان دونوں میں فرق کیسے ہو گا؟ کس طرح ہم پہچانیں گے کہ اس چیز کو مُقْتَضٰی کہیں گے اور اس چیز کو مَحْذُوف کہیں گے؟ تو وہ اب اس کی، مُقْتَضٰی کی علامت ذکر کر رہے ہیں بھئی جس سے اس کی پہچان ہو جائے گی۔

کہتے ہیں وَعَلَامَتُهُ اور مُقْتَضٰی کی علامت یہ ہے أَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُورُ کہ صحیح ہو جائے اس کے ذریعے مذکور۔ مذکور یعنی مُقْتَضِی۔ مذکور کون تھا؟ مُقْتَضِی مذکور تھا۔ تو علامت، مُقْتَضٰی کی علامت یہ ہے کہ اس کے ذریعے مذکور یعنی مُقْتَضِی صحیح ہو جائے۔ وَلَا يَلْغٰى عِنْدَ ظُهُورِهِ اور وہ بدلے نہ، اس میں کوئی تبدیلی نہ آئے۔ عِنْدَ ظُهُورِهِ أَيْ ظُهُورِ الْمُقْتَضٰى۔ کس کے ظہور کے وقت؟ مُقْتَضٰی کے۔ جب مُقْتَضٰی ظاہر ہو تو اس مُقْتَضِی میں کوئی تبدیلی نہ آئے بھئی۔

لَغَا يَلْغٰى کے معنیٰ لغو ہونا، بیکار ہونا، لیکن یہاں اس معنیٰ میں نہیں ہے، یہ یہاں کس معنیٰ میں ہے؟ بدلنے کے معنیٰ میں، يَتَغَيَّرُ کے معنیٰ میں ہے۔ آگے شارح آپ کو بتلائیں گے بھئی۔

تو کہتے ہیں مُقْتَضٰی کی علامت یہ ہے کہ اس کی وجہ سے مُقْتَضِی صحیح ہو جائے اور وہ مُقْتَضِی اس مُقْتَضٰی کے ظہور سے اس میں تبدیلی نہ آئے۔ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ بخلاف مَحْذُوف کے کہ اس کے ظہور سے مذکور میں تبدیلی آتی ہے۔ مُقْتَضٰی

کے ظہور سے مُقْتَضِی میں کوئی تبدیلی نہیں آتی، لیکن مَحْذُوف کو اگر نکالا جائے تو اس صورت میں مذکور میں تبدیلی آجاتی ہے بھئی۔

یَعْنِی أَنَّ عَلَامَةَ الْمُقْتَضٰی یعنی کہ مُقْتَضٰی کی علامت یہ ہے أَنْ لَّا یَتَغَیَّرَ الْمُقْتَضِی عِنْدَ ظُهُورِهِ۔ دیکھو یَلْغٰی کے کیا معنیٰ کیے؟ یَتَغَیَّرُ کے معنیٰ، جی، اس کے۔ کہ مُقْتَضٰی کی علامت یہ ہے أَنْ لَّا یَتَغَیَّرَ الْمُقْتَضِی عِنْدَ ظُهُورِهِ کہ مُقْتَضِی بدلتا نہیں ہے اس کے ظہور کے وقت۔ کَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا قول إِنْ أَکَلْتُ فَعَبْدِی حُرٌّ اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔ إِنْ أَکَلْتُ فَعَبْدِی حُرٌّ اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔

بھئی دیکھیے، اب کھانے کا فعل بغیر، أَکَلَ، أَکْل کا کیا معنیٰ؟ کھانا۔ أَکْل بغیر مَأْکُول کے ہو سکتا ہے؟ نہیں۔ کھانے کے لیے ہمیشہ کوئی کھائی جانے والی چیز ہوگی تو کھانے کا فعل پایا جائے گا، اگر کوئی ایسی چیز نہیں تو کھانے کا فعل بھی نہیں پایا جا سکتا۔ تو جب اس نے إِنْ أَکَلْتُ کہا اب وہ مَأْکُول تو اس نے ذکر نہیں کیا، تو اس کو اس نے تقاضا کیا بھئی کہ یہاں کیا ہونا چاہیے؟ کوئی مَأْکُول ہونا چاہیے بھئی۔ تو یہ ہے مُقْتَضٰی۔

تو دیکھیے یہی ذکر کر رہے ہیں کَقَوْلِهِ کسی شخص کا یہ قول إِنْ أَکَلْتُ فَعَبْدِی حُرٌّ اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔ فَإِذَا قُدِّرَ الْمُقْتَضٰی جب مقدر نکالا جائے مُقْتَضٰی کو بِأَنْ یَقُولَ بایں طور کہ یوں کہا جائے إِنْ أَکَلْتُ طَعَامًا اگر میں نے کھانا کھایا لَا یَتَغَیَّرُ بَاقِی الْکَلَامِ عَنْ سُنَّتِهِ فِی اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰی تو بدلتا نہیں ہے باقی کا کلام اپنے طریقے سے لفظ اور معنیٰ میں۔

پہلے کیا تھا؟ إِنْ أَکَلْتُ فَعَبْدِی حُرٌّ۔ اب طَعَامًا نکالا إِنْ أَکَلْتُ طَعَامًا فَعَبْدِی حُرٌّ۔ دیکھو لفظ اور معنیٰ میں کوئی تبدیلی نہیں آئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ تو یہ بدلتا نہیں ہے باقی کا کلام عَنْ سُنَّتِهِ اپنے طریقے سے فِی اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰی لفظ اور معنیٰ میں۔

بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ بخلاف مَحْذُوف کے إِذَا قُدِّرَ کہ جب اس کو مقدر نکالا جائے اِنْقَطَعَ الْکَلَامُ عَنْ سُنَّتِهِ تو مُنْقَطِع ہو جاتا ہے، کٹ جاتا ہے کلام عَنْ سُنَّتِهِ اپنے طریقے سے۔ کَمَا فِی قَوْلِهِ تَعَالٰی جیسے کہ اللہ کے اس قول کے اندر ہے وَسْأَلِ الْقَرْیَةَ۔ وَسْأَلِ الْقَرْیَةَ بستی سے پوچھیے۔ بھئی بستی سے پوچھا جاتا ہے یا بستی والوں سے؟ بستی والوں سے۔ معلوم ہوا یہاں أَہْل کا لفظ مُضَاف مَحْذُوف ہے أَیْ وَسْأَلْ أَہْلَ الْقَرْیَةِ۔ وَسْأَلْ أَہْلَ الْقَرْیَةِ بستی والوں سے پوچھیے۔

تو یہاں دیکھو جب أَہْل کا لفظ نکال لیا تو کلام میں تبدیلی آگئی، جو مذکور ہے اس میں تبدیلی آگئی۔ کس طرح؟ وَسْأَلِ الْقَرْیَةَ صورتاً سوال کس سے پوچھیے؟ ذکر کیا ہے بستی سے پوچھیے۔ لیکن جب أَہْل نکال لیا تو اب کیا معنیٰ ہوا؟ بستی والوں سے۔ جی، تو صورتاً تبدیلی آئی، اگرچہ حقیقتاً دونوں میں معنیٰ وہی تھا پہلے میں بھی وہی مراد تھا، حقیقت کے اعتبار سے بستی سے پوچھنا مراد نہیں بلکہ کس سے پوچھنا مراد ہے؟ بستی والوں سے۔ لیکن بہرحال صورتاً تو یہ تھا کہ کس سے پوچھیے؟ بستی سے۔ تو صورت میں تبدیلی، اب تو پہلے قَرْیَة سے سوال کا ذکر تھا، اب أَہْلِ قَرْیَة سے سوال کا ذکر ہو گیا۔ اور نیز پہلے قَرْیَة کا لفظ مَنْصُوب تھا، مَفْعُول تھا إِسْأَلْ کے لیے، اور اب أَہْلَ الْقَرْیَةِ اب مَجْرُور ہو گیا، مُضَافٌ إِلَیْهِ بن گیا بھئی۔ تو دیکھو تبدیلی آ

گئی۔ معلوم ہوا یہ مَحْذُوف ہے کیونکہ مَحْذُوف کی وجہ سے مذکور میں تبدیلی آتی ہے جبکہ مُقْتَضٰی کی وجہ سے مذکور میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

تو کہتے ہیں فَإِذَا قُدِّرَ لَفْظُ الْأَہْلِ اور جب مقدر نکالا جائے لفظ أَہْل کو وَيُقَالُ اور یوں کہا جائے وَسْأَلْ أَہْلَ الْقَرْيَةِ فَبِہِ يَتَحَوَّلُ السُّؤَالُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْأَہْلِ تو پھر جاتا ہے سوال بستی سے اہل بستی کی طرف وَيَتَغَيَّرُ إِعْرَابُ الْقَرْيَةِ مِنَ النَّصْبِ إِلَى الْجَرِّ اور بدل جاتا ہے قَرْيَة کا اعراب نَصْب سے جَر کی طرف۔ وَلٰكِنْ تَنْتَقِضُ الْقَاعِدَتَانِ لیکن یہ دونوں ضابطے ٹوٹ جاتے ہیں۔

بھئی دیکھیے ماتن نے متن میں دو ضابطے بیان کر دیے۔ ایک ضابطہ یہ بیان کیا کہ مُقْتَضٰی سے، مُقْتَضٰی بھی غیر مذکور ہے مَحْذُوف بھی غیر مذکور ہے، فرق بیان کر رہے ہیں کس طرح پہچانیں گے کیا مُقْتَضٰی ہے اور کیا مَحْذُوف ہے۔ بتلایا تھا انہوں نے کہ مُقْتَضٰی کے نکالنے سے، ذکر کرنے سے مذکور میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اور مَحْذُوف کے ذکر کرنے سے مذکور میں تبدیلی آجاتی ہے۔ تو دو ضابطے ذکر کیے۔ کون کون سے؟ مُقْتَضٰی کے ذکر کرنے سے کلام میں کوئی تبدیلی نہیں آتی، پہلا ضابطہ، کہتے ہیں یہ ضابطہ بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ اور دوسرا ضابطہ کیا؟ مَحْذُوف کے نکالنے سے اور ذکر کرنے سے کلام میں تبدیلی آتی ہے بھئی۔ مُقْتَضٰی میں تبدیلی نہیں آتی اور مَحْذُوف میں تبدیلی آتی ہے۔ اب کہہ رہے ہیں یہ دونوں قاعدے ٹوٹ جاتے ہیں۔ بِقَوْلِہٖ۔ جی، اب یہ دوسرا قاعدہ جو تھا کہ مَحْذُوف کے ظہور سے مذکور بدل جاتا ہے، مَحْذُوف کے ذکر اور ظہور سے مذکور بدل جاتا ہے، ہاں کہتے ہیں یہ ٹوٹ جائے گا اس بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی اللہ تعالیٰ کے اس قول سے فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ پس ہم نے کہا یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ آپ ماریے اپنی لاٹھی پتھر پر فَانْفَجَرَتْ مِنْہُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا پس پھوٹ پڑے اس میں سے بارہ چشمے۔

ہم نے کہا اپنی لاٹھی سے پتھر کو ماریے، پھر آگے اللہ فرما رہے ہیں پس پھوٹ پڑے اس میں سے بارہ چشمے۔ درمیان میں عبارت مَحْذُوف۔ کیا؟ جب ہم نے کہا پتھر پر لاٹھی ماریے پھر انہوں نے لاٹھی ماری، پھر پتھر پھٹ گیا اور اس میں سے بارہ چشمے پھوٹ پڑے۔ تو درمیان میں عبارت مَحْذُوف۔ اب وہ عبارت مَحْذُوف نکالیں گے اور دیکھنا مذکور پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی، حالانکہ انہوں نے کیا کہا تھا؟ مَحْذُوف کو اگر ظاہر کیا جائے اس کو ذکر کیا جائے تو اس سے مذکور میں تبدیلی آجاتی ہے۔

فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ پس ہم نے کہا کہ آپ اپنی لاٹھی ماریے پتھر پر فَانْفَجَرَتْ مِنْہُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا پس پھوٹ پڑے اس میں سے بارہ چشمے فَإِنَّہٗ إِنْ قُدِّرَ قَوْلُہٗ پس یہاں اگر مقدر نکالا جائے اللہ کے قول، فَضَرَبَ پس انہوں نے لاٹھی ماری فَانْشَقَّ الْحَجَرُ پس پھٹ گیا وہ پتھر فَانْفَجَرَتْ پس پھوٹ پڑے اس سے۔ تو لَا يَتَغَيَّرُ كَلَامُ الْبَاقِي تو بدلتا نہیں ہے باقی کا کلام بِتَقْدِيرِہٖ اس کی تقدیر سے، اس کو مقدر نکالنے سے مَعَ أَنَّہٗ مَحْذُوفٌ باوجود اس کے کہ یہ کیا ہے؟ مَحْذُوف۔ تو معلوم ہوا آپ کا یہ دوسرا ضابطہ ٹوٹ گیا۔

اور پہلا ضابطہ؟ کہتے ہیں وہ بِقَوْلِہٖ وہ بھی ٹوٹ جاتا ہے اس قول سے أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِأَلْفٍ۔ آپ نے مثال ذکر کی تھی أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِأَلْفٍ آپ اپنا غلام آزاد کر دیجیے میری طرف سے ہزار کے بدلے۔ تو کس کس چیز کو نکالا تھا آپ نے؟ بَیْع اور تَوْکِیل کو اور وہ مُقْتَضٰی تھا۔ اور آپ نے ہمیں کہا مُقْتَضٰی کو نکالیں، اس کو ظاہر کیا جائے تو مذکور پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی، لیکن یہاں دیکھیے تبدیلی آئے گی۔

فَإِنَّہٗ إِنْ قُدِّرَ الْبَیْعُ پس بے شک یہاں جب بَیْع کو مقدر نکالا جائے وَیُقَالُ اور یوں کہا جائے بِعْ عَبْدَکَ عَنِّی بیچ دے اپنا غلام مجھ پر وَکُنْ وَکِیلِی بِالْإِعْتَاقِ اور تو وَکِیلْ بِالْإِعْتَاق ہو جا، آزاد کرنے کا وکیل ہو جا۔ فَإِنَّہٗ یَتَغَیَّرُ الْکَلَامُ حِینَئِذٍ پس بے شک کلام بدل جاتا ہے اس وقت مَعَ أَنَّہٗ مُقْتَضًی باوجود اس کے کہ یہ مُقْتَضٰی ہے لِأَنَّہٗ یَصِیرُ حِینَئِذٍ اس لیے کیونکہ، بھئی دیکھیے اگر مُقْتَضٰی کو نہ مانیں تو کلام کیا کہا تھا اس نے؟ أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِأَلْفٍ تو اپنے غلام کو آزاد کر دے میری طرف سے ایک ہزار کے بدلے۔ اگر مُقْتَضٰی نہ مانیں تو کس کے غلام کو آزاد کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے؟ بھئی ایک ہے آمِر حکم دینے والا، یہ جو کہہ رہا ہے أَعْتِقْ یہ ہے آمِر اور جس کو حکم دے رہا ہے وہ ہے مَأْمُور۔ تو اگر مُقْتَضٰی کو نہ مانیں تو پھر أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِأَلْفٍ کس کا حکم، کس کے غلام کو آزاد کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے؟ مَأْمُور کے۔ اور جب آپ بَیْع اور تَوْکِیل مان لیں گے تو پھر کس کے غلام کو آزاد کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے؟ پھر آمِر کے غلام کو۔ تو دیکھو تبدیلی آگئی، حالانکہ آپ نے کہا تھا کہ مُقْتَضٰی کو اگر ظاہر کیا جائے تو اس صورت میں کلام میں تبدیلی نہیں آتی۔

لِأَنَّہٗ یَصِیرُ حِینَئِذٍ مَأْمُورًا بِإِعْتَاقِ عَبْدِ الْآمِرِ اس لیے کیونکہ اس وقت وہ ہو جائے گا، کیا ہو جائے گا؟ مَأْمُور بِإِعْتَاقِ عَبْدِ الْآمِرِ آمِر کے غلام کو آزاد کرنے پر وہ مأمور ہو گا۔ وَیَکُونُ قَبْلَ ذٰلِکَ مَأْمُورًا بِإِعْتَاقِ عَبْدِ الْمَأْمُورِ اور اس سے پہلے وہ مأمور تھا بِإِعْتَاقِ عَبْدِ الْمَأْمُورِ مأمور کے غلام کو آزاد کرنے پر، یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنے پر وہ مأمور۔

وَلِہٰذَا قِیلَ اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے، بھئی یہ ضابطے چونکہ دونوں ٹوٹ جاتے ہیں۔ انہوں نے تو فرق ذکر کیا لیکن شارح نے بتلایا کہ یہ دونوں ضابطے ٹوٹ جاتے ہیں۔ انہوں نے کہا تھا مُقْتَضٰی کے ذکر سے مذکور میں کوئی تبدیلی نہیں آتی اور مَحْذُوف کے ذکر سے مذکور میں تبدیلی۔ انہوں نے بتلا دیا دونوں ضابطے ٹوٹ جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے چونکہ دونوں ضابطے ٹوٹ جاتے ہیں اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ إِنَّ الْفَرْقَ بَیْنَہُمَا ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ أَنَّ الْمُقْتَضٰی شَرْعِیٌّ کہ مُقْتَضٰی کیا ہوتا ہے؟ شَرْعِیّ، شَرْعِی ہوتا ہے۔ بھئی یہ بَیْع اور تَوْکِیل آپ نے کیوں نکالی؟ کس نے بتایا؟ شریعت نے بتلایا کہ یہ نکالو گے تو اس کی طرف سے آزاد ہو گا ورنہ تو جس کو حکم دیا جا رہا ہے غلام اسی کی طرف سے آزاد ہو جائے گا اگر بَیْع اور تَوْکِیل نہیں مانو گے۔ تو اسی لیے کہا گیا کہ مُقْتَضٰی شَرْعِیّ ہے وَالْمَحْذُوفَ لُغَوِیٌّ اور مَحْذُوف لُغَوِی ہے، اس کا پتہ لغت کے اعتبار سے چلتا ہے وَأَمْثَالُہٗ اور اس کے مثل، یعنی اس لُغَوِی کے مثل ہے کہ جو مثل ہیں۔ مَحْذُوف لُغَوِی ہے یا لُغَوِی کے جو مثل ہیں یعنی عَقْلِی ہے۔

گویا یہ کہا انہوں نے بعض علماء نے کہ مُقْتَضٰی اور مَحْذُوف میں یہ فرق ہے کہ مُقْتَضٰی شَرْعِی ہو گا اس کا پتہ کس سے چلے گا؟ شریعت سے، اور جبکہ مَحْذُوف لُغَوِی یا اس کے جیسے یعنی عَقْلِی ہو گا۔ لُغَوِی ہو گا یا عَقْلِی ہو گا۔ یا تو اس کا پتہ عربی زبان سے چلے گا یا اس کا پتہ عقل بتلائے گی بھئی۔ یہ فرق ہے۔

وَقِيلَ اور کہا گیا ہے کہ إِنَّ الْمُقْتَضِيَ وَالْمُقْتَضٰى كِلَاهُمَا يُرَادَانِ فِي الْاِقْتِضَاءِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ۔ بھئی دراصل یہ مَحْذُوف اور مُقْتَضٰی میں فرق یہ اِشْتِبَاہ میں ڈال دیتا ہے انسان کو۔ اب کس کو مَحْذُوف کہیں، کس کو مُقْتَضٰی کہیں؟ مَحْذُوف بھی غیر مذکور کے قبیل سے ہے، مُقْتَضٰی بھی غیر مذکور۔ تو مُتَقَدِّمِین ان میں فرق نہیں کرتے تھے بھئی۔ کیونکہ وہ مُقْتَضٰی کی تعریف کیا کرتے تھے؟ وہ تعریف کرتے تھے غیر مَنْطُوق کو مَنْطُوق مان لینا۔ مَنْطُوق جس پر نُطق کیا جائے، جس پر کلام کیا جائے، جس پر تلفظ کیا جائے، جس کو بولا جائے۔ غیر مَنْطُوق کو کیا ماننا؟ مَنْطُوق ماننا۔ کیوں؟ تاکہ مَنْطُوق صحیح ہو جائے۔ کیا صحیح ہو جائے؟ یعنی جس پر نُطق کیا گیا ہے أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ یہ ہے مَنْطُوق، اس مَنْطُوق کو صحیح قرار دینے کے لیے غیر مَنْطُوق یعنی بَیْع اور تَوْکِیل جو ہے اس کو بھی کیا مان لو؟ مَنْطُوق مان لو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ تعریف مَحْذُوف پر بھی صادق آتی ہے اور مُقْتَضٰی پر بھی۔ وہاں بھی کیا کیا جاتا ہے؟ غیر مَنْطُوق کو مَنْطُوق ماننا پڑتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو چنانچہ بعد میں پھر یہ فرق بیان کیا کہ مُقْتَضٰی وہ شَرْعِی ہو گا اس کا پتہ شریعت سے چلے گا جبکہ مَحْذُوف لُغَوِی ہو گا یا عَقْلِی ہو گا یعنی لغت بتلائے گی اس کا پتہ یا عقل بتلائے گی۔ وَقِيلَ بعضوں نے اور فرق کیا، کہا نہیں بلکہ فرق اس طرح ہو گا کہ اِقْتِضَاء کے اندر مُقْتَضِی اور مُقْتَضٰی دونوں مقصود ہوں گے، دونوں مُرَاد ہوں گے۔ دونوں کیا ہوں گے؟ جبکہ حَذْف کے اندر وہ صرف مَحْذُوف مراد ہو گا۔

بعضوں نے اور فرق کیا بھئی، وہ کہتے ہیں کہ اِقْتِضَاء کے اندر مُقْتَضِی اور مُقْتَضٰی دونوں مراد ہوں گے کیونکہ مُقْتَضِی جو ہے وہ تقاضا کرنے والا ہے اور کس لیے کس کا تقاضا کر رہا ہے؟ مُقْتَضٰی کا۔ کس لیے تقاضا کر رہا ہے؟ اپنے صحیح ہونے کے لیے۔ تو مُقْتَضٰی کی ضرورت ہے مُقْتَضِی کے صحیح کرنے کے لیے۔ تو مُقْتَضٰی بھی مراد ہوا بھئی۔ مُقْتَضٰی بھی مراد ہوا کیونکہ مُقْتَضٰی کی ضرورت ہے مُقْتَضِی کو صحیح کرنے کے لیے، اور مُقْتَضِی بھی مراد ہے کیونکہ اسی کی صحت اور اس کا صحیح ہونا ہی تو مقصود ہے بھئی۔ تو یہاں پر دونوں مقصود ہوتے ہیں مُقْتَضِی بھی اور مُقْتَضٰی بھی کس کے اندر؟ اِقْتِضَاء کے اندر۔ جبکہ مَحْذُوف کے اندر مَحْذُوف مراد ہوتا ہے اور مذکور مراد نہیں ہوتا بھئی۔ جیسے قرآن میں کیا آیا تھا؟ وَسْأَلِ الْقَرْيَةَ۔ تو یہاں مَحْذُوف کیا نکالا؟ أَہْل کا لفظ بھئی۔ اور وہ مَحْذُوف مقصود ہے کیونکہ سوال قَرْيَة سے ہو گا یا أَہْلِ قَرْيَة سے ہو گا؟ أَہْلِ قَرْيَة سے، تو وہ مَحْذُوف جو ہے وہ مقصود ہے بھئی۔ تو یہ فرق ہوا دونوں کے اندر، بعضوں نے یہ بیان کیا کہ اِقْتِضَاء کے اندر مُقْتَضِی اور مُقْتَضٰی دونوں مراد ہوتے ہیں جبکہ مَحْذُوف کے اندر صرف مَحْذُوف مراد ہوتا ہے مذکور مراد نہیں ہوتا بھئی۔

وَقِيلَ إِنَّ الْمُقْتَضِيَ وَالْمُقْتَضٰى كِلَاهُمَا يُرَادَانِ فِي الْاِقْتِضَاءِ اور کہا گیا ہے کہ مُقْتَضِی اور مُقْتَضٰی دونوں مراد ہوتے ہیں

اِقْتِضَاء کے اندر بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ بخلاف مَحْذُوف کے، فَإِنَّ الْمُرَادَ فِيهِ الْمَحْذُوفُ لَا غَيْرُ اس کے اندر صرف مَحْذُوف مراد ہوتا ہے نہ کہ کوئی اور۔

وَبِالْجُمْلَةِ اور جی، جملہ مجموعی اعتبار سے یعنی حاصل کلام یہ، بھئی ایک سوال، سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ کہ آپ نے مُقْتَضٰی اور مَحْذُوف کو الگ الگ کر دیا، آپ نے ہمیں بتلایا کہ مُقْتَضٰی اور ہوتا ہے اور مَحْذُوف اور ہوتا ہے، یہ تو پھر پانچ قسمیں ہونی، پانچویں قسم بن گئی، پانچویں قسم بھئی۔ ایک تو تھا عِبَارَةُ النَّصّ، ایک تھا إِشَارَةُ النَّصّ، ایک ہے دَلَالَةُ النَّصّ اور ایک کیا ہے؟ اِقْتِضَاءُ النَّصّ۔ اور اِقْتِضَاءُ النَّصّ کے اندر مَحْذُوف بھی داخل ہو رہا تھا آپ نے اس کو کیا کر دیا؟ نکال دیا، جب اس سے بھی نکال دیا تو یہ کون سی قسم بن گئی؟ پانچویں قسم بن گئی۔

تو جواب دے رہے ہیں آگے کہ نہیں بھئی، یہ جو مَحْذُوف ہے یہ بھی مذکور کی طرح ہے۔ اَلْمَحْذُوفُ مَحْذُوف بتائیں گے، یہ مُقَدَّر کے حکم میں ہے۔ کس کے حکم میں؟ مُقَدَّر کے۔ اور اَلْمُقَدَّرُ كَالْمَلْفُوظِ ضابطہ ہے مولانا، مُقَدَّر بھی کس کی طرح ہوتا ہے؟ مَلْفُوظ کی طرح ہوتا ہے یعنی جس پر تلفظ کیا گیا ہو بھئی۔ تو جب وہ مَلْفُوظ کی طرح ہوا، مَحْذُوف کس کی طرح؟ مَلْفُوظ کی طرح ہوا، تو مَلْفُوظ میں تو وہ چار قسمیں جاری ہو رہی تھیں عِبَارَةُ النَّصّ، إِشَارَةُ النَّصّ، دَلَالَةُ النَّصّ اور اِقْتِضَاءُ النَّصّ۔ تو مَحْذُوف بھی جب مذکور کی طرح ہوا تو وہ اس میں، وہ بھی انہی میں سے کسی کے اندر داخل ہو جائے گا بھئی، وہ کوئی الگ قسم نہیں۔ جیسے مذکور ان چار کے اندر کسی میں داخل ہوتا تھا وہ بھی ان میں سے کسی کے اندر داخل ہو جائے گا۔

وَبِالْجُمْلَةِ اور جملہ مجموعی اعتبار سے یعنی حاصل کلام یہ فَالْمَحْذُوفُ فِي حُكْمِ الْمُقَدَّرِ کہ مَحْذُوف جو ہے وہ مُقَدَّر کے حکم میں ہے اور اَلْمُقَدَّرُ كَالْمَلْفُوظِ لَا يَخْلُو عَنِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَالدَّلَالَةِ وَالْاِقْتِضَاءِ اور وہ خالی نہیں ہے عِبَارَة، إِشَارَة، دَلَالَة اور اِقْتِضَاء سے انہی میں سے کسی میں داخل ہے۔ وَلَيْسَ قِسْمًا خَارِجًا عَنِ الْأَرْبَعَةِ اور وہ کوئی الگ قسم نہیں ہے چار سے، کوئی چار سے خارج قسم نہیں ہے۔ وَلَيْسَ قِسْمًا خَارِجًا عَنِ الْأَرْبَعَةِ اور وہ کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو خارج ہو چار سے۔

وَمِثَالُهُ الْأَمْرُ بِالتَّحْرِيرِ لِلتَّكْفِيرِ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ۔ اور اس کی مثال، اِقْتِضَاءُ النَّصّ کی مثال، مُقْتَضٰی کی مثال۔ بھئی متن میں ابھی تک ذکر نہیں کی اِقْتِضَاءُ النَّصّ کی مثال، متن میں صرف پہلے اس کی تعریف کی پھر اس کی علامت بتلائی اب اس کی مثال ذکر کر رہے ہیں، ہاں شارح نے پہلے ہی بتلا دی آپ کو۔ کہتے ہیں وَمِثَالُهُ اور اس کی مثال الْأَمْرُ بِالتَّحْرِيرِ لِلتَّكْفِيرِ حکم ہے آزاد کرنے کا لِلتَّكْفِيرِ کس لیے؟ کفارہ دینے کے لیے، مُقْتَضٍ یہ تقاضا کرتا ہے لِلْمِلْكِ ملکیت کا وَلَمْ يَذْكُرْهُ اور حال یہ کہ اس نے اس کو ذکر نہیں کیا۔

بھئی دیکھیے حکم دینے والے نے، ایک شخص نے دوسرے سے کیا کہا تھا؟ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ تو اپنے غلام کو میری

طرف سے ایک ہزار کے بدلے آزاد کر دے۔ اب یہ ہے أَمْرٌ بِالتَّحْرِيرِ، کس چیز کا حکم دے رہا ہے؟ آزاد کرنے کا حکم دے رہا ہے، جی، اور کس لیے دے رہا ہے؟ یہ کفارہ دینا چاہتا ہے، تو یہ کس لیے حکم دے رہا ہے؟ کفارہ دینے کے لیے بھئی، کفارہ دینے کے لیے یہ آزاد کرنے کا حکم دے رہا ہے۔ اور یہ کس چیز کا تقاضا کر رہا ہے؟ ملکیت کہ یہ پہلے اس کا مالک تو ہو پھر اسی کی طرف سے کفارہ ہو گا، اور اس نے ملکیت کو ذکر کیا؟ نہیں، ملکیت کو اس نے ذکر نہیں کیا۔ تو لہٰذا کیا ماننا پڑے گی؟ مَحْذُوف، بَيْع اور پھر تَوْكِيل۔ بَيْع سے مالک بنے گا اور پھر اس دوسرے کو گویا وکیل بناتے ہوئے آزاد کرنے کا حکم دے رہا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہی بات ذکر کر رہے ہیں وَمِثَالُهُ الْأَمْرُ بِالتَّحْرِيرِ اور اس کی مثال آزاد کرنے کا حکم دینا ہے یعنی أَعْتِقْ عَبْدَكَ لِلتَّكْفِيرِ کس لیے؟ کفارہ دینے کے لیے، مُقْتَضِي یہ جو أَمْرٌ بِالتَّحْرِيرِ ہے یہ تقاضا کر رہا ہے کس چیز کا؟ ملکیت کا کہ اس کو پہلے کیا ہونا چاہیے؟ مالک وَلَمْ يَذْكُرْهُ اور حال یہ ہے کہ اس نے اس کو ذکر، ملکیت کو ذکر نہیں کیا، تو اس کو ہمیں خود ماننا پڑے گا بَيْع کو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

ایک یہ تقریر۔ دوسری تقریر بھئی، اس کے مطابق اس مثال کو کس کو بنایا مثال؟ مثال کے لفظ نہیں ذکر کیے انہوں نے صرف اتنا کہا مِثَالُهُ الْأَمْرُ بِالتَّحْرِيرِ لِلتَّكْفِيرِ، آپ خود سمجھ گئے کون سی مثال ہے؟ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ۔ لیکن ایک اور مثال بھی اس کی بنتی ہے۔ کیا؟ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتے ہیں فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ تو کیا کرنا ہے؟ ایک غلام کو آزاد کرنا ہے کفارے کے اندر بھئی۔ ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا ہے۔ اور یہ آپ جانتے ہیں آزاد کس کو کرتا ہے انسان؟ غلام بھی ہو اور اپنا بھی ہو، پھر ہی اس کی طرف سے ہو گا۔ معلوم ہوا آزاد بھی اس میں داخل نہیں کیونکہ آزاد تو پہلے سے ہی ہے اور دوسرے کا اس میں غلام بھی اس میں داخل نہیں۔ تو معلوم ہوا آزاد کرو ایک رَقَبَة کو، کس قسم کی رَقَبَة کو آزاد کرو؟ جو جس کے تم مالک ہو، جس کے تم مالک ہو پھر ہی تمہاری طرف سے کفارہ ادا ہو گا۔ تو قرآن میں تو اللہ نے صرف اتنا ذکر فرمایا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ کیا کرنا ہے؟ ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

اور تو دیکھیے متن پر ذرا نظر رکھیں، مِثَالُهُ تو یہ جو اللہ فرما رہے ہیں فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ کیا کرنا ہے؟ ایک غلام کو آزاد کرنا ہے یہ ہے أَمْرٌ بِالتَّحْرِيرِ، آزاد کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ لِلتَّكْفِيرِ کس لیے؟ کفارے کے لیے۔ مُقْتَضِ لِلْمِلْكِ یہ کس کا تقاضا کر رہا ہے؟ کہ وہ آزاد کرنے والا اس کا مالک بھی ہو بھئی یہ غلام اس کا مَمْلُوک ہو۔ وَلَمْ يَذْكُرْهُ اور حال یہ ہے کہ اللہ نے اس کو ذکر نہیں فرمایا، کہ یہ مِلک کو اللہ نے ذکر نہیں فرمایا کہ وہ تمہارا مَمْلُوک ہو یہ بات اللہ نے ذکر نہیں فرمائی، لیکن یہ تقاضا کر رہا ہے اس کو ماننا پڑے گا۔ گویا یوں کہا گیا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ لَكُمْ کہ آزاد کرو ایک ایسی گردن جو تمہاری مَمْلُوک ہو بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو دو باتیں آگئیں یا تو اس کے ذریعے اشارہ ہے أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ اور یا اس کے ذریعے اشارہ ہے اللہ کے قول فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ کی طرف۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَالظَّاہِرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالتَّحْرِیرِ ہُوَ قَوْلُہُ تَعَالٰی فَتَحْرِیرُ رَقَبَۃٍ اور ظاہر یہ ہے کہ أَمْرٌ بِالتَّحْرِیرِ وہ اللہ کا قول فَتَحْرِیرُ رَقَبَۃٍ ہے۔ شارح کیا فرما رہے ہیں؟ بھئی میں نے کتنے احتمال ذکر کیے اس میں؟ دو۔ اور شارح فرما رہے ہیں ان میں سے زیادہ ظاہر یہی ہے کہ کون سا احتمال، کون سا قول مراد ہے؟ فَتَحْرِیرُ رَقَبَۃٍ۔ بھئی یہ کیوں ظاہر کیوں ہے؟ وجہ یہ مولانا کہ متن میں آیا لِلتَّکْفِیرِ کفارے کے لیے اور یہ فَتَحْرِیرُ رَقَبَۃٍ یہ بھی کس لیے اللہ ذکر فرما رہے ہیں؟ کفارے کے طور پر، تو یہ کفارے کے طور پر ہے۔ أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِأَلْفٍ اس میں کوئی کفارے کا ذکر ہے؟ نہیں، اس میں تو کوئی کفارے کا ذکر نہیں، ہو سکتا ہے ایک آدمی ویسے ہی ایک غلام کو آزاد کرنا چاہتا ہے بطور ثواب، ثواب کی نیت سے بھئی۔ تو اس میں چونکہ کفارے کا ذکر نہیں اور یہ جو قرآن میں ہے یہ ہے ہی کفارے کے طور پر اور متن میں بھی کیا لفظ آیا؟ لِلتَّکْفِیرِ، تو لہٰذا زیادہ ظاہر یہی ہے کہ یہ مراد ہے مصنف کی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

یہ معنیٰ ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ أَنَّ الْأَمْرَ بِالتَّحْرِیرِ کہ أَمْرٌ بِالتَّحْرِیرِ جو ہے ہُوَ قَوْلُہُ تَعَالٰی وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے فَتَحْرِیرُ رَقَبَۃٍ فَإِنَّہُ مُقْتَضٍ لِلْمِلْکِ غَیْرِ الْمَذْکُورِ اس لیے کیونکہ یہ تقاضا کر رہا ہے اس ملکیت کا جو ذکر نہیں ہے فَکَأَنَّہُ قَالَ پس گویا کہ اللہ نے یوں فرمایا فَتَحْرِیرُ رَقَبَۃٍ مَمْلُوکَۃٍ لَکُمْ پس آزاد کرنا ہے ایک ایسی گردن کا جو تمہاری مملوک ہو فَإِنَّ إِعْتَاقَ الْحُرِّ وَعَبْدِ الْغَیْرِ لَا یَصِحُّ اس لیے کیونکہ آزاد کو آزاد کرنا اور غیر کے غلام کو آزاد کرنا لَا یَصِحُّ یہ تو صحیح نہیں ہے۔ فَتَحْرِیرُ رَقَبَۃٍ مُقْتَضٍ پس تَحْرِیرُ رَقَبَۃٍ یہ ہوا مُقْتَضِی وَمَمْلُوکَۃٍ لَکُمْ مُقْتَضًی یہ کیا ہوا؟ مُقْتَضٰی ہوا۔

وَحُکْمُہُ اور حکم کیا ہے مُقْتَضٰی کا؟ ہُوَ الْمِلْکُ وہ ملکیت ہے، وہ ملکیت ہے ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضٰی جو کس کے ذریعے ثابت ہے؟ مُقْتَضٰی۔ بھئی ملکیت حکم کیا ہے بھئی؟ مَمْلُوکَۃٍ یہ اس کا تقاضا کس نے کیا؟ تَحْرِیرُ رَقَبَۃٍ نے تقاضا کیا کہ کیا لفظ مانو؟ مَمْلُوکَۃٍ لَکُمْ۔ اور مَمْلُوکَۃٍ لَکُمْ کا حکم کیا ہے؟ ہُوَ الْمِلْکُ ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضٰی وہ ملکیت ہے جو ثابت ہے کس کے ذریعے؟ یہ مَمْلُوکَۃٍ لَکُمْ یہ مُقْتَضٰی ہے نا، اسی کے ذریعے جو تمہارے مملوک ہو اس کے ذریعے ثابت ہے۔ وَہُوَ بِالْمُقْتَضَی الَّذِی ہُوَ ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضِی وہ مُقْتَضٰی جو کس کے ذریعے ثابت ہے؟ مُقْتَضِی کے ذریعے ثابت ہے۔

وَقِیلَ اور کہا گیا ہے، اب دوسری تقریر کر رہے ہیں، اَلْمُرَادُ بِہِ قَوْلُہُ کہ اس کے ذریعے مراد جو ہے کسی شخص کا یہ قول ہے أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِأَلْفٍ فَإِنَّہُ یَقْتَضِی مَعْنَی الْبَیْعِ اس لیے کیونکہ یہ تقاضا کرتا ہے بَیْع کے معنیٰ کا فَکَأَنَّہُ قَالَ پس گویا کہ کہنے والے نے یوں کہا بِعْ عَبْدَکَ عَنِّی وَکُنْ وَکِیلِی بِالْإِعْتَاقِ کہ بیچ دو اپنا غلام میرے ہاتھ اور ہو جاؤ میری طرف سے آزاد کرنے کے وکیل۔ فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَیْعُ اقْتِضَاءً پس جب بَیْع اِقْتِضَاءً ثابت ہوئی۔ بھئی أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِأَلْفٍ یہاں پر آپ نے کس کو اِقْتِضَاءً مانا؟ بَیْع کو، بَیْع کو۔

تو کہا جب فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَیْعُ اقْتِضَاءً جب بَیْع اِقْتِضَاءً ثابت ہوئی فَلَا یُشْتَرَطُ فِیہِ شَرَائِطُ نَفْسِہِ تو اس میں شرط نہیں لگائی جائے گی نفس بَیْع کی شرائط بھئی۔ نفس بَیْع کی شرائط اس میں نہیں لگائی جائیں گی بھئی۔ بَیْع کے اندر کیا شرائط تھیں؟

إِيجَاب ہو اور کیا ہو؟ قَبُول ہو وغیرہ بھئی۔ تو یہ تو یہ شرائط اس میں نہیں لگائی جائے گی فَيَسْتَغْنِى عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ پس یہ بَيْع جو ہے بے نیاز ہو گی کس سے إِيجَاب اور قَبُول سے وَلَا يَجْرِى فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ اور اس میں خِيَارِ رُؤْيَت اور خِيَارِ عَيْب اور خِيَارِ شَرْط بھی جاری نہیں ہوں گے۔

بھئی خِيَارِ رُؤْيَت جانتے ہو یا نہیں جانتے بھئی؟ خِيَارِ رُؤْيَت اس کو کہتے ہیں کہ کوئی چیز آپ نے دیکھے بغیر ہی خرید لی کسی سے، تو اب جب تک آپ نے اس کو دیکھا نہیں آپ کو شریعت نے خِيَارِ رُؤْيَت دیا ہے۔ مثلاً آپ نے زید سے گاڑی خرید لی، بَيْع ہو گئی، إِيجَاب و قَبُول ہو گیا، آپ گاڑی کے مالک بن گئے، لیکن گاڑی زید کے گھر پر کھڑی ہے یا زید کے کسی جگہ پر کھڑی ہے اور آپ دس دن بعد جا کر اس کو دیکھتے ہیں، مہینے بعد گئے آپ لینے گاڑی بھئی اپنی مرضی آپ کی، آپ گئے لینے، آپ نے جا کر جب گاڑی کو دیکھا آپ کو پسند نہیں آئی۔ گاڑی میں کوئی عیب نہیں، کوئی خرابی نہیں، کچھ نہیں، بس آپ کو پسند نہیں آئی۔ شریعت نے آپ کو خِيَارِ رُؤْيَت دیا ہے کہ دیکھو پہلی مرتبہ جب دیکھو اور وہ چیز پسند نہ آئے تو تم کیا کر سکتے ہو؟ اس کو واپس لوٹا سکتے ہو بھئی۔ یہ ہے خِيَارِ رُؤْيَت بھئی۔

اور ایک ہے خِيَارِ عَيْب بھئی۔ خِيَارِ عَيْب یہ کہ آپ نے کوئی چیز خریدی اور وہ چیز آپ کے پاس آ گئی، آپ نے اس کو استعمال بھی شروع کر دیا اس کا، چند دن بعد یا کچھ دیر بعد آپ کو پتہ چلا بھئی اس چیز میں تو یہ خرابی ہے اور یہ خرابی بَائِع کی طرف سے ہی آئی ہے۔ معلوم ہوا اس نے مجھے خراب چیز ہی دی ہے، تو شریعت نے آپ کو خِيَارِ عَيْب دیا ہے، آپ اس عیب کی وجہ سے اس چیز کو کیا کر سکتے ہیں؟ واپس لوٹا سکتے ہیں۔ لیکن شرط یہی ہے کہ یہ عیب کس کے پاس سے آیا ہو؟ بَائِع کے پاس سے آیا ہو، بَائِع کے پاس سے۔ اگر بَائِع کے پاس سے نہیں آیا، مُشْتَرِی کے پاس یہ عیب پیدا ہوا ہے پھر چیز واپس کرنا جائز نہیں یہ کہہ کر کہ یہ تو تمہاری طرف سے عیب آیا تھا۔ لوگ عموماً یوں ہی کرتے ہیں بھئی چیز لے گئے اور خود اس میں عیب پیدا کر دیتے ہیں اور پھر الزام لگا دیا جاتا ہے بَائِع پر کہ یہ اس کے پاس تھی یہ چیز مجھے ملی ہی اس طرح تھی۔ بھئی ٹھیک ہے آپ بے شک لوگوں کو قائل کرنے میں کامیاب بھی ہو جائیں اور چیز واپس بھی کر دیں لیکن بہرحال اللہ تو ہر چیز کو دیکھ رہے ہیں ہر چیز لکھی جا رہی ہے تو آخرت میں سخت مواخذہ ہو گا اس پر بھئی۔

تو یہ تھا بھئی خِيَارِ عَيْب۔ اور ایک ہے خِيَارِ شَرْط بھئی۔ خِيَارِ شَرْط اس کو کہتے ہیں کہ بَائِع یا مُشْتَرِی میں سے کوئی ایک اپنے لیے خِيَار رکھ لیتا ہے، یہ زیادہ سے زیادہ تین دن تک ہوتا ہے، بَيْع کو فَسْخ کرنے کا اختیار۔ بَائِع کہتا ہے بھئی یہ چیز میں بیچتا ہوں آپ کو لیکن مجھے اختیار ہے تین دن کے اندر اگر میں چاہوں تو بَيْع کو فَسْخ کر سکتا ہوں۔ یا مُشْتَرِی کہتا ہے بھئی کہ اگر تین دن کے اندر میں چاہوں تو بَيْع کو فَسْخ کر سکتا ہوں، تو یہ خِيَارِ شَرْط ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَلَا يَجْرِى فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ۔ یہ بَيْع چونکہ اِقْتِضَاءً ثابت ہوئی ہے لہٰذا اس کے اندر خِيَارِ رُؤْيَت، خِيَارِ عَيْب اور خِيَارِ شَرْط بھی جاری نہیں ہو گا۔ بَلْ يُشْتَرَطُ فِيهِ شَرَائِطُ الْإِعْتَاقِ بلکہ اس کے اندر إِعْتَاق کی شرائط

جو ہیں ان کی شرط لگائی جائے گی، مِنْ کَوْنِ الْآمِرِ مُکَلَّفًا أَہْلًا لِلْإِعْتَاقِ یعنی کہ آمِر کا مُکَلَّف ہونا اور آزاد کرنے کا اہل ہونا۔ آمِر کیا ہو بھئی حکم دینے والا؟ مُکَلَّف۔ جس نے کہا تھا أَعْتِقْ عَبْدَکَ، اس بَیْع کی شرائط کا تو یہاں لحاظ نہیں رکھیں گے کیونکہ بَیْع اِقْتِضَاءً ثابت ہوئی ہے، لیکن إِعْتَاق تو وہ لفظوں میں ذکر کر رہا ہے تو اس إِعْتَاق کی شرائط کا لحاظ رکھنا پڑے گا بھئی، اور اگر وہ حکم دینے والا بچہ ہے تو بھئی وہ تو بچہ تو آزاد کرنے کا اہل ہی نہیں ہے، یا غلام ہے تو وہ تو آزاد کرنے کا اہل ہی نہیں، یا مجنون ہے تو وہ بھی آزاد کرنے کا اہل ہی نہیں ہے، تو پھر اس صورت میں درست نہ ہو گا۔

تو مِنْ یہ بیان ہے بھئی یہ شَرَائِطِ إِعْتَاق کا۔ اس میں شرط لگائی جائے گی شرائط یعنی مِنْ بیان ہے تو یعنی کے ساتھ ترجمہ کریں گے مِنْ کَوْنِ الْآمِرِ مُکَلَّفًا أَہْلًا لِلْإِعْتَاقِ یعنی کہ آمِر کا مُکَلَّف ہونا، إِعْتَاق کا اہل ہونا۔ فَلَا یَصِحُّ مِنَ الصَّبِیِّ وَالْمَجْنُونِ پس لہٰذا یہ صحیح نہیں ہے بچے کی طرف سے اور مجنون کی طرف سے۔

وَعَلٰی ہٰذَا یَقُولُ أَبُو یُوسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لَوْ قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِغَیْرِ ذِکْرِ الْأَلْفِ۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اوپر والی عبارت میں تو اس نے بِأَلْفٍ ذکر کیا تھا ہزار کے بدلے، اگر بِأَلْفٍ ساتھ ذکر نہ کرے صرف یوں کہے أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی تم اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کر دو۔ کہتے ہیں اس صورت میں یہ کلام، پہلا کلام جو تھا بِأَلْفٍ کے ساتھ وہ بَیْع کا تقاضا کر رہا تھا۔ کس کی وجہ سے بَیْع کا تقاضا کر رہا تھا؟ یہ جو بِأَلْفٍ آیا تھا یہ أَلف بتلا رہا تھا کہ وہ عِوَض دے گا اس کا بھئی۔ تو یہ اور عِوَض اس کی طرف سے غلام ہو جائے گا اس کی طرف سے ہزار درہم ہو جائیں گے تو معلوم ہوا یہ بَیْع ہے بھئی۔ تو وہاں ہم نے بَیْع کو مُقْتَضٰی نکالا تھا۔ اور یہاں اس نے عِوَض نہیں ذکر کیا تو یہ کلام ہِبَہ کا تقاضا کرے گا کہ اپنا غلام مجھے کیا کرو؟ تحفے میں دے دو، مجھے اس کا مالک بنا دو اور پھر میری طرف سے وکیل بن کر اسے کیا کر دو؟ آزاد کر دو۔

چنانچہ فرماتے ہیں یہ ہِبَہ کا تقاضا کر رہا ہے لہٰذا ہِبَہ اِقْتِضَاءً ثابت ہو جائے گا، لیکن ہِبَہ میں ایک بات یاد رکھیں کسی کو چیز تحفے کے طور پر دینا، یاد رکھیے ہِبَہ جو ہے وہ قَبْضَے سے تَام ہوتا ہے، پورا ہوتا ہے۔ آپ کسی کو کہتے ہیں بھئی یہ گاڑی میں نے آپ کو دے دی، وہ اس گاڑی کا مالک نہیں بنے گا صرف آپ کے کہنے سے، بلکہ جب آپ باقاعدہ اس کے حوالے کر دیں گے اب وہ مالک بن جائے گا کیونکہ ہِبَہ پورا ہی کس کے ذریعے ہوتا ہے؟ قَبْضَے کے ذریعے، جب وہ اس پر قبضہ کر لے گا تو اب ہِبَہ پورا ہوا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو قَبْضَہ ہِبَہ کے لیے شرط ہے، ہِبَہ کے پورا ہونے کے لیے شرط ہے۔ اور آپ نے یہ ضابطہ بھی پڑھا ہے کہ ہِبَہ کے اندر رُجُوع بھی جائز ہے۔ پڑھا یا نہیں؟ کیا معنیٰ رُجُوع کا؟ آپ گئے جا کر کہا میری گاڑی آپ کے پاس ہے میں نے آپ کو تحفے کے طور پر دی تھی مجھے واپس دے دو۔ تو یاد رکھیے ہِبَہ میں رجوع ہو سکتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ بھی راضی ہے، وہ بھی راضی، آپ نے کہا گاڑی مجھے دے دو وہ راضی ہو گیا لو بھئی اپنی گاڑی لے جاؤ تو ٹھیک ہے آپ لے آئیں۔ اگر وہ راضی نہیں، پھر؟ پھر قاضی کے پاس آپ کو جانا پڑے گا وہاں جا کر ثابت کریں کہ میں نے یہ گاڑی اس کو ہِبَہ کی تھی

اور پھر قاضی کیا کرے گا آپ کو گاڑی واپس دلوا دے گا بھئی۔ یہ معنیٰ ہے بھئی، یعنی جب تک اس کی اگر اس کی مرضی نہیں ہے تو زبردستی ویسے نہیں لے سکتے بھئی قَضَاءِ قَاضِی کی پھر ضرورت پڑے گی۔

تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہاں اِقْتِضَاءً ہِبَہ ثابت ہوا، جیسے وہاں اِقْتِضَاءً بَیْع ثابت ہوئی تھی۔ اور جب بَیْع اِقْتِضَاءً ثابت ہوئی تھی تو بَیْع کی شرائط کا لحاظ وہاں نہیں رکھا گیا تھا، بلکہ وہاں تو بَیْع کے جو ارکان ہیں إیجَاب اور قَبُول وہ بھی ساقط ہو گئے تھے۔ تو جیسے وہاں ارکان ساقط ہو گئے تھے تو یہاں تو شرط ساقط کرنا پڑے گی، ماننا پڑے گی صرف اور شرط ساقط ہو جائے گی، جب ارکان ساقط ہو گئے تھے بَیْع کے اندر تو ہِبَہ کے اندر شرط بِطَرِیقِ أَوْلٰی ساقط ہو جائے گی۔ لہٰذا ہِبَہ ثابت ہو جائے گا، ہِبَہ ثابت ہو جائے گا وہ فرماتے ہیں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور غلام جو، جو مأمور جو ہے وہ غلام کو آزاد کرے گا تو یہ آمِر کی طرف سے آزاد ہو گا وہ فرماتے ہیں، کیونکہ ہِبَہ کیا ہوا؟ یہاں ہِبَہ اِقْتِضَاءً ثابت ہوا ہے لہٰذا قَبْضَے کی شرط اس میں لگائی ہی نہیں جائے گی بھئی۔ تو غلام، حالانکہ ورنہ تو ہِبَہ پورا کس سے ہوتا تھا؟ قَبْضَے سے، یعنی آمِر اس پر قبضہ کرے پھر ہِبَہ پورا ہوتا تھا، لیکن فرماتے ہیں کہ یہاں ہِبَہ کس طرح ثابت ہے؟ اِقْتِضَاءً، اور جیسے بَیْع اِقْتِضَاءً ثابت تھی تو وہاں بَیْع کے تو شرائط تو چھوڑو ارکان بھی ساقط ہو گئے تھے، تو لہٰذا یہاں پر تو ارکان نہیں ساقط ہو رہے صرف کیا ساقط ہو رہا ہے؟ صرف شرائط۔ تو یہ یہاں بِطَرِیقِ أَوْلٰی ہِبَہ ثابت بھی ہو جائے گا اور پھر یہ غلام آزاد کس کی طرف سے شمار ہو گا؟ حکم دینے والے کی طرف سے۔ جبکہ طَرَفَیْن رَحِمَہُمَا اللہ فرماتے ہیں نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس طرح غلام اس نے آزاد کر دیا تو وہ مأمور کی طرف سے آزاد ہو گا آمِر کی طرف سے آزاد نہیں، جب آمِر کی طرف سے آزاد نہیں اور آمِر تو اس کو بطور کفارے کے مثلاً ادا، آزاد کرنا چاہتا تھا تو اس کا کفارہ بھی ادا نہیں ہوا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

وَعَلٰی ہٰذَا یَقُولُ اور اسی بنا پر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں لَوْ قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی اگر کسی نے یوں کہا أَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِغَیْرِ ذِکْرِ الْأَلْفِ أَلف کو ذکر کیے بغیر ہی فَإِنَّہُ یَقْتَضِی الْہِبَۃَ تو یہ ہِبَہ کا تقاضا کرتا ہے کَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ اقْتَضَی الْبَیْعَ جیسے کہ اول نے بَیْع کا تقاضا کیا تھا۔ وَتَسْتَغْنِی ہٰذِہِ الْہِبَۃُ عَنِ الْقَبْضِ اور یہ ہِبَہ بھی بے نیاز ہو گا بے پرواہ ہو گا قَبْضَے سے کَمَا اسْتَغْنَی الْبَیْعُ عَنِ الْإِیجَابِ وَالْقَبُولِ جیسے کہ بَیْع مُسْتَغْنِی ہو گئی تھی بے نیاز ہو گئی تھی إیجَاب اور قَبُول سے۔ بَلْ أَوْلٰی بلکہ یہ بِطَرِیقِ أَوْلٰی بے نیاز ہو گا لِأَنَّ الْقَبْضَ شَرْطٌ وَالْإِیجَابَ وَالْقَبُولَ رُکْنٌ اس لیے کیونکہ قبضہ تو شرط ہے اور إیجَاب و قَبُول تو رکن تھے۔ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّکْنُ السُّقُوطَ پس جب رکن ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے فَالشَّرْطُ أَوْلٰی تو شرط بِطَرِیقِ أَوْلٰی۔ وَلٰکِنَّا نَقُولُ لیکن ہم کہتے ہیں إِنَّ الْإِیجَابَ وَالْقَبُولَ فِی الْبَیْعِ کہ إیجَاب اور قَبُول بَیْع کے اندر جو ہیں مِمَّا یَحْتَمِلُ السُّقُوطَ ان چیزوں میں سے ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتے ہیں۔

خود بَیْع کے اندر ہی یہ تو اِقْتِضَاءً بَیْع کو چھوڑو ویسے الگ کوئی بَیْع ہو اس کے اندر بھی کبھی کبھار إیجَاب اور قَبُول ساقط ہو جاتے ہیں جیسے کہ بَیْعِ تَعَاطِی کے اندر ہوتا ہے۔ کس کے اندر؟ بَیْعِ تَعَاطِی بھئی۔ بَیْعِ تَعَاطِی یعنی عملی بَیْع یعنی عمل

کے ذریعے بَیْع ہوتی ہے لفظ نہیں ہوتا وہاں، یعنی إیجَاب و قَبُول نہیں ہوتے۔ صورت یہ آپ گئے دکان پر، آپ نے ایک چیز اٹھائی، پیسے رکھ دیے، دکاندار نے چیز آپ کے حوالے کی، پیسے اٹھائے اور جیب میں رکھ لیے، آپ چیز لے کر آ گئے، اب دیکھو نہ إیجَاب ہے نہ قَبُول ہے لیکن بَیْع پائی گئی، اس کو کیا کہتے ہیں؟ بَیْعِ تَعَاطِی، بَیْعِ تَعَاطِی۔ تو دیکھو عام بَیْع کے اندر بھی إیجَاب اور قَبُول ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بَیْعِ تَعَاطِی کے اندر ہیں، لیکن ہِبَہ کے اندر تو قبضہ کسی صورت ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا ہِبَہ سے قبضہ کبھی بھی ساقط نہیں ہو گا، جبکہ بَیْع سے ویسے بھی إیجَاب و قَبُول ساقط ہو جاتے ہیں بَیْع جیسے بَیْعِ تَعَاطِی میں تو اِقْتِضَاءً بِطَرِیقِ أَوْلٰی کیا ہو جائیں گے إیجَاب و قَبُول ساقط ہو جائیں گے بھئی۔

وَلٰکِنَّا نَقُولُ إِنَّ الْإِیجَابَ وَالْقَبُولَ فِی الْبَیْعِ مِمَّا یَحْتَمِلُ السُّقُوطَ کہ إیجَاب اور قَبُول بَیْع کے اندر ان چیزوں میں سے ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتے ہیں کَمَا فِی التَّعَاطِی جیسے بَیْعِ تَعَاطِی کے اندر بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِی الْہِبَۃِ بخلاف قبضے کے ہِبَہ میں فَإِنَّہُ لَا یَحْتَمِلُ السُّقُوطَ بِحَالٍ پس وہ جو ہے وہ احتمال نہیں رکھتا ساقط ہونے کا کسی بھی حال میں۔

تَعَاطِی بھئی، عملی بَیْع۔ بھئی یاد رکھیے ہماری اکثر بُیُوعَات جو ہیں وہ بَیْعِ تَعَاطِی کے قبیل سے ہوتی ہیں، بَیْعِ تَعَاطِی کے، ورنہ ہماری اکثر بُیُوع فاسد ہو جائیں۔ بَیْع کا ایک ضابطہ یہ ہے کہ کسی سے اگر کوئی چیز خریدیں اور وزن یا پیمائش وغیرہ کے اعتبار سے خریدیں، ماپ کے اعتبار سے خریدیں تو ضروری ہے کہ بَائِع آپ کو وہ چیز ماپ کر دے۔ آپ گئے اور دکاندار، ایک شخص سے آپ نے کہا میں نے آپ سے دس کلو چینی خرید لی اتنے میں، اس نے قبول کر لیا، اب وہ آپ کو ایک پیکٹ اٹھا کر دیتا ہے جس میں دس کلو چینی ہے، ماپتا نہیں ہے آپ کے سامنے۔ آپ نے کہا بھئی ماپو، اس نے کہا بھئی پوری ہے میں نے ماپ کر رکھی ہے اس میں پہلے سے ہی۔ آپ لے آئے۔ یاد رکھیے آپ کے لیے اس کو استعمال کرنا جائز نہیں اور نہ اس کو آگے بیچنا جائز ہے۔ کیونکہ یہ چینی آپ نے کس طریقے پر خریدی ہے؟ وزن کے اعتبار سے خریدی ہے، آپ نے کہا تھا مجھے دس کلو چاہیے، دس کلو میں نے خرید لی آپ سے، اور جب کوئی چیز وزن کے باقاعدہ بَیْع میں وزن کے ذکر کیا جائے اور خریدی جائے تو اس میں باقاعدہ ضروری ہے کہ بیچنے والا آپ کے سامنے اس چیز کو کیا کرے؟ تولے اور پھر آپ کے حوالے کرے۔ مثلاً یا ماپنے والی چیز ہے، آپ دودھ لینے گئے اور آپ نے کہا مجھے دس لیٹر دودھ میں نے آپ سے خرید لیا، اس نے إیجَاب و قَبُول کیا بھئی۔ اب وہ کیا کرتا ہے ایک برتن بھرا ہوا پڑا تھا وہ سارا آپ کے حوالے کرتا ہے، آپ نے کہا بھئی ماپو تو سہی میرے سامنے، اس نے کہا میں نے ماپ کے پہلے سے رکھا ہوا ہے، تو یاد رکھیے یہ دودھ آپ کے لیے استعمال کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ آپ نے ویسے پیسے دیے کہ یہ سارا دودھ میں اتنے پیسوں میں لیتا ہوں یا آپ نے باقاعدہ پیمائش کا ذکر کیا تھا؟ ماپنے کا، ماپنے کا ذکر کیا تھا، اور جب وزن اور ماپ کا ذکر ہو تو ضروری ہے کہ دکاندار آپ کے سامنے اس چیز کو کیا کرے؟ اس کو وزن کرے یا اس کو ماپے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

لیکن ہماری اکثر بُیُوع چونکہ بَیْعِ تَعَاطِی کے قبیل سے ہیں، اس لیے دیکھیے آپ دکان پر جاتے ہیں، آپ کہتے ہیں ایک کلو

چینی دے دیجیے۔ وہ چینی کا کلو والا پیکٹ آپ کو دیتا ہے، آپ اٹھا کر لے آتے ہیں، پیسے دے دیتے ہیں۔ آپ نے چینی ویسے خریدی ہے یا کلو کا کہہ کر؟ کلو کا کہہ کر، اور اس نے کوئی آپ کے سامنے وزن کیا؟ نہیں۔ پھر تو یہ بَیْع فاسد ہونی چاہیے۔ لیکن یاد رکھیے کہ ہماری چونکہ اکثر بُیُوع بَیْعِ تَعَاطِی کے قبیل سے ہیں اس لیے یہ جائز ہو جائے گا، اگر یہ بَیْعِ تَعَاطِی نہ ہوتی تو پھر یہ جائز بھی نہیں تھا۔ کس طرح بَیْعِ تَعَاطِی ہے؟ بھئی بَیْعِ تَعَاطِی ہی تو ہے۔ آپ گئے، آپ نے جا کر کیا کہا؟ ایک کلو چینی دے دو۔ یہ کیا ہے؟ إیجَاب نہیں ہے مولانا، یہ تو أَمْر ہے أَمْر۔ إیجَاب میں آپ نے پڑھا تھا کون سا صیغہ ہونا چاہیے؟ ماضی کا صیغہ یا حال کا صیغہ ہونا چاہیے بھئی۔ اردو میں حال کا بھی چل جائے گا، عربی میں تو مضارع حال اور استقبال دونوں کے لیے آتا ہے نا اس لیے وہاں پر درست نہیں، لیکن اردو میں حال کا الگ صیغہ ہے اور مستقبل کا الگ ہے، اس لیے حال سے بھی ہو جائے گی۔ تو یہ تو آپ أَمْر دے رہے ہیں مجھے ایک کلو چینی دے دو، اس نے پیکٹ اٹھایا آپ کے حوالے کر دیا۔ نہ آپ کی طرف سے إیجَاب ہے نہ اس کی طرف سے قَبُول ہے، آپ نے پیسے نکال، پوچھا کتنے پیسے؟ اس نے کہا اتنے پیسے، آپ نے پیسے دیے، پیسے اس نے اٹھا کر رکھ لیے، آپ چینی لے کر آ گئے۔ نہ إیجَاب ہوا نہ قَبُول ہوا، یہ کون سی بَیْع ہے؟ بَیْعِ تَعَاطِی بھئی۔ اور بَیْعِ تَعَاطِی اس میں تو وزن کی کوئی بات ہی نہیں ہوئی یوں سمجھیں۔ بَیْعِ تَعَاطِی ہوئی نا، نہ إیجَاب نہ قَبُول، إیجَاب ہوتا تو اس میں وزن کی بات آتی آپ ذکر کرتے لیکن یہاں نہ إیجَاب ہے نہ قَبُول ہے، لہٰذا اس لیے یہ ہماری بُیُوع کیا ہیں؟ صحیح ہو جاتی ہیں بھئی۔

وَالثَّابِتُ مِنْهُ كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ إِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ اور وہ جو ثابت ہو اس سے یعنی مُقْتَضٰی سے، جو مُقْتَضٰی سے ثابت ہو كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وہ کس کی طرح ہے جو دَلَالَةُ النَّصّ سے ثابت ہو اسی کی طرح ہے، اور دَلَالَةُ النَّصّ تو کیا تھی؟ قَطْعِی تھی، تو معلوم ہوا اِقْتِضَاءُ النَّصّ سے جو ثابت ہے وہ بھی قَطْعِی ہو گا۔ إِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ مگر مُعَارَضَے کے وقت یعنی اگر ان دونوں میں تعارض آئے اِقْتِضَاءُ النَّصّ سے ایک بات ثابت ہو رہی ہے اور دَلَالَةُ النَّصّ سے اس کی ضد ثابت ہو رہی ہے تو ترجیح کس کو ہو گی؟ دَلَالَةُ النَّصّ کو ترجیح ہو گی۔

أَيْ هُمَا سَوَاءٌ فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ الْقَطْعِيِّ یعنی یہ دونوں برابر ہیں حُكْمِ قَطْعِی کے واجب کرنے کے اندر۔ إِلَّا أَنَّهُ يَتَرَجَّحُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ مگر یہ کہ ترجیح پا جائے گی دلالت اقتضاء پر مُعَارَضَے کے وقت۔ مِثَالُهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ مثال اس کی حضور علیہ السلام کا قول ہے لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهَا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کپڑے پر حیض کا خون لگ جائے اس کے بارے میں پوچھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حُتِّيهِ۔ حَتَّ يَحُتُّ کے معنیٰ ہوتے ہیں رگڑنے کے، ملنے کے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حُتِّيهِ تم اس کو رگڑ دو، مل دو۔ ثُمَّ اقْرُصِيهِ۔ قَرَصَ يَقْرُصُ کے معنیٰ ہوتے ہیں کھرچنا بھئی انگلیوں کے سرے سے یا ناخنوں سے کسی چیز کو کھرچنا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حُتِّيهِ اس کو رگڑ دو،

ثُمَّ اقْرُصِيهِ پھر اس کو انگلیوں سے کھرچ دو، ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ پھر اس کو تم دھو لو پانی سے، پھر تم اس کو دھو لو کس سے؟ پانی سے۔

فَإِنَّهُ يَدُلُّ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ پس یہ حدیث دلالت کرتی ہے اِقْتِضَاءُ النَّصّ سے عَلٰى أَنْ لَّا يَجُوزَ غَسْلُ النَّجَسِ بِغَيْرِ الْمَاءِ مِنَ الْمَائِعَاتِ۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے اِقْتِضَاءُ النَّصّ کے طریقے پر کہ نجس، نجس چیز کو دھونا جائز نہیں ہے پانی کے بغیر مِنَ الْمَائِعَاتِ کس میں سے؟ مَائِع کہتے ہیں بہنے والی چیز، مائع، مائع چیز بھئی بہنے والی۔ یہ حدیث اِقْتِضَاءُ النَّصّ کے طریقے پر بتلاتی ہے کہ نجس چیز کا دھونا جائز نہیں بِغَيْرِ الْمَاءِ غَيْرِ مَاء کے ساتھ، غَيْرِ مَاء کے ساتھ نجس چیز کو دھونا جائز نہیں۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیا فرما رہے ہیں؟ اِغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ اس کو دھو لے کس سے؟ پانی سے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کو ساتھ ذکر فرمایا۔ اگر پانی کے علاوہ کسی اور پاک چیز سے بھی دھونا جائز ہوتا مثلاً سرکے سے، سرکہ، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف اتنا فرماتے ثُمَّ اغْسِلِي پھر اس کو کیا کر دو؟ دھو لو۔ لیکن آپ نے پانی کو بھی ساتھ ذکر فرمایا پھر اس کو دھو لو پانی سے۔ معلوم ہوا پانی سے دھوئے بغیر یعنی پانی کے علاوہ کسی اور چیز سے دھونے سے وہ چیز پاک نہیں ہو گی بھئی۔

تو یہ حدیث دلالت کر رہی ہے اِقْتِضَاءُ النَّصّ کے طریقے پر أَنْ لَّا يَجُوزَ غَسْلُ النَّجَسِ بِغَيْرِ الْمَاءِ ترجمے پر نظر رکھنا بھئی کہ جائز نہیں ہے نجس چیز کو دھونا غَيْرِ مَاء کے ساتھ۔ بھئی غَيْرِ مَاء کیا؟ مِنَ الْمَائِعَاتِ یعنی کہ بہنے والی چیزیں، یہ بیان ہے غَيْرِ مَاء کا۔ لِأَنَّهُ لَمَّا أَوْجَبَ الْغَسْلَ بِالْمَاءِ اس لیے کیونکہ حضور علیہ السلام نے جب پانی کے ساتھ دھونے کو واجب قرار دیا فَيَقْتَضِي صِحَّتُهُ تو اس کا صحیح ہونا تقاضا کرتا ہے أَنْ لَّا يَجُوزَ بِغَيْرِ الْمَاءِ کہ جائز نہیں ہونا چاہیے غَيْرِ مَاء کے ساتھ، پانی کے علاوہ کے ساتھ جائز نہیں ہونا چاہیے۔ وَلٰكِنَّهُ بِعَيْنِهِ يَدُلُّ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لیکن بِعَيْنِهِ یہی کلام دلالت کر رہا ہے دَلَالَةُ النَّصّ کے ساتھ عَلٰى أَنَّهُ يَجُوزُ غَسْلُهُ بِالْمَائِعَاتِ کہ اس کا دھونا بہنے والی چیزوں کے ذریعے بھی ان کے ساتھ دھونا بھی جائز ہے۔ کیوں؟ وَذٰلِكَ اور یہ اس وجہ سے لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَأْخُوذَ مِنْهُ اس لیے کیونکہ وہ معنیٰ جو اس سے لیا گیا ہے یعنی جو اس سے سمجھ میں آتا ہے الَّذِي يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ جس کو ہر ایک جانتا ہے هُوَ التَّطْهِيرُ وہ کیا ہے؟ پاک کرنا۔ یہ پانی سے دھونے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیوں دے رہے ہیں؟ پاک کرنا مقصد ہے تاکہ وہ کپڑا پاک ہو جائے۔ پاک کرنے کے لیے اور پاک کرنا یعنی نجاست کو دور کرنا جیسے پانی سے ہو سکتا ہے اسی طرح کسی اور پاک بہنے والی چیز کے ذریعے بھی ہو سکتا ہے بھئی۔ تو اِقْتِضَاءُ النَّصّ سے پتہ لگا کہ پانی کے علاوہ کسی اور چیز سے دھونا جائز نہیں اس سے پاک نہیں ہو گا، اور دَلَالَةُ النَّصّ نے بتلایا کہ پانی کے علاوہ کسی اور چیز سے دھوؤ گے تو بھی کیا ہو جائے گا؟ پاک ہو جائے گا۔ تو کس کو ترجیح؟ دَلَالَةُ النَّصّ کو، معلوم ہوا پانی کے علاوہ کسی اور چیز سے دھو لیں گے تب بھی کپڑا کیا ہو جائے گا؟ پاک ہو جائے گا۔

وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْمَعْنَى الْمَأْخُوذَ مِنْهُ الَّذِي يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ هُوَ التَّطْهِيرُ اس لیے کیونکہ وہ معنیٰ جو اس سے لیا گیا ہے اور جسے

ہر ایک جانتا ہے سمجھتا ہے وہ تَطْہِیر ہے۔ وَذٰلِکَ یَحْصُلُ بِہِمَا جَمِیعًا اور وہ ان دونوں کے ذریعے حاصل ہو جاتا ہے یعنی پانی کے ذریعے بھی اور غیر پانی کے ذریعے بھی۔ أَلَا تَرٰی کیا آپ دیکھتے نہیں أَنَّ مَنْ أَلْقَی الثَّوْبَ النَّجِسَ لَا یُؤَاخَذُ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِیہِ جس شخص نے ڈال دیے نجس کپڑے تو اس کی گرفت نہیں کی جاتی اس میں پانی کے استعمال کے ساتھ، پانی کے استعمال پر بھئی۔ بھئی دیکھیے اصل مقصد ہے پاکی حاصل کرنا، کیا ہے؟ پاکی حاصل کرنا۔ لہٰذا ایک آدمی کے کپڑوں پر نجاست لگی اس نے وہ کپڑے ہی ڈال دیے، پھینک دیے، دوسرے کپڑے پہن لیے، تو کیا لوگ اس کو ملامت کریں گے؟ اس نے پاکی حاصل کر لی یا نہیں کر لی؟ نجس چیز کو اپنے سے دور کر دیا یا نہیں کر دیا؟ جب اپنے سے نجاست کو دور کر دیا تو اب آپ اس کو کہیں بھئی کپڑے کو تو نے دھویا کیوں نہیں؟ بھئی میں نے کپڑے ہی کو ڈال دیا ہے اس کو استعمال ہی نہیں کر رہا تو پاکی تو حاصل ہو گئی، لہٰذا اس صورت میں جب وہ کپڑے کو ڈال دیتا ہے تو کوئی بھی اس کو ملامت نہیں کرتا کہ تو نے کپڑے کو دھویا کیوں نہیں بھئی۔ صورت، کیونکہ کپڑے کو دھونے میں بھی پاکی حاصل تھی اور سرے سے کپڑے ہی کو پھینک دیا تو اس صورت میں بھی کیا حاصل ہو گئی؟ پاکی تو حاصل ہو گئی۔

أَلَا تَرٰی کیا آپ دیکھتے نہیں أَنَّ مَنْ أَلْقَی الثَّوْبَ النَّجِسَ لَا یُؤَاخَذُ بِاسْتِعْمَالِ الْمَاءِ فِیہِ جس نے ڈال دیے یعنی پھینک دیے نجس کپڑے اس کی گرفت نہیں کی جاتی اس میں پانی کے استعمال پر لِأَنَّ الْمَقْصُودَ وَہُوَ إِزَالَۃُ النَّجَاسَۃِ حَاصِلٌ عَلٰی کُلِّ حَالٍ اس لیے کیونکہ مقصود جو ہے وہ نجاست کو دور کرنا وہ حاصل ہے ہر حال میں۔ فَتَرَجَّحَتِ الدَّلَالَۃُ عَلَی الْاِقْتِضَاءِ تو دیکھیے اس حدیث میں مُعَارَضَہ آیا دَلَالَۃُ النَّصّ میں اور اِقْتِضَاءُ النَّصّ میں، فَتَرَجَّحَتِ الدَّلَالَۃُ عَلَی الْاِقْتِضَاءِ تو ترجیح پا گئی دلالت اقتضاء پر۔

وَمَا قِیلَ، بھئی بعض علماء نے کہا کہ نُصُوص میں ہمیں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جس میں دَلَالَۃُ النَّصّ اور اِقْتِضَاءُ النَّصّ میں مُعَارَضَہ آئے، ایک دوسرے کے مقابل آئیں اور پھر ہم کس کو دے دیں ترجیح؟ دَلَالَۃُ النَّصّ کو۔ شارح فرما بتائیں گے کہ بعض نے یوں کہا ہے لیکن انہوں نے پوری کوشش نہیں کی ورنہ میں نے ابھی مثال ذکر کر دی بھئی حدیث کے اندر کیا تھا؟ اِقْتِضَاءُ النَّصّ اور دَلَالَۃُ النَّصّ میں کیا آ رہا تھا؟ مُعَارَضَہ بھئی۔

وَمَا قِیلَ اور وہ جو کہا گیا ہے مِنْ أَنَّ مِثَالَہُ لَمْ یُوجَدْ فِی النُّصُوصِ کہ اس کی مثال جو ہے وہ نہیں پائی گئی نُصُوص کے اندر فَإِنَّمَا ہُوَ مِنْ قِلَّۃِ التَّتَبُّعِ وہ قِلَّتِ تَتَبُّع کی وجہ سے ہے، اس وجہ سے انہوں نے یہ کہا۔ تَتَبُّع کہتے ہیں جستجو، کوشش، کم کوشش اور کم جستجو کی وجہ سے انہوں نے ایسا کہا ورنہ مثال ابھی بیان کر دی گئی۔

وَلَا عُمُومَ لَہُ عِنْدَنَا اور مُقْتَضٰی جو ہے اس میں عُمُوم بھی نہیں ہوتا ہمارے نزدیک۔ مُقْتَضٰی کے اندر بھئی عُمُوم بھی نہیں ہوتا، کیوں؟ اس لیے کیونکہ عُمُوم اور خُصُوص لفظ میں عُمُوم اور خُصُوص جاری ہوتا ہے، لفظ عام ہو گا یا خاص ہو گا، جبکہ مُقْتَضٰی وہ معنیٰ کا نام ہے، کس چیز کا نام ہے؟ معنیٰ کا نام ہے۔

لِأَنَّ الْعُمُومَ وَالْخُصُوصَ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ اس لیے کیونکہ عُمُوم اور خُصُوص جو ہیں وہ الفاظ کے عَوَارِض میں سے ہیں وَالْمُقْتَضٰى مَعْنًى لَا لَفْظٌ اور مُقْتَضٰی معنیٰ ہے لفظ نہیں ہے۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى يَجْرِي فِيهِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مُقْتَضٰی کے اندر عُمُوم اور خُصُوص جاری ہوتے ہیں لِأَنَّهُ عِنْدَهُ كَالْمَحْذُوفِ الَّذِي يُقَدَّرُ اس لیے کیونکہ ان کے نزدیک مُقْتَضٰی جو ہے اس مَحْذُوف کی طرح ہے جس کو مقدر مانا جائے۔

وَهٰذَا أَصْلٌ كَبِيرٌ تو ان کے نزدیک مُقْتَضٰی کس کی طرح؟ مَحْذُوف کی طرح۔ اور ابھی پیچھے گزرا تھا مَحْذُوف کس کی طرح ہے؟ مذکور کی طرح ہے اور لہٰذا اس میں مذکور کی ساری قسمیں جاری ہوں گی اور مذکور کے اندر ہی ہاں عُمُوم بھی جاری ہوتا تھا اور خُصُوص بھی۔ وَهٰذَا أَصْلٌ كَبِيرٌ مُخْتَلَفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ اور یہ بڑا ضابطہ ہے، أَصْلٌ ضابطہ، وَهٰذَا أَصْلٌ كَبِيرٌ یہ بڑا ضابطہ ہے مُخْتَلَفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ جس میں اختلاف کیا گیا ہے ہمارے اور ان کے درمیان یعنی جس میں ان کا اور ہمارا اختلاف ہے، يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ مُتَفَرِّع ہوتے ہیں اس پر یعنی نکلتے ہیں اس پر بہت سے احکامات۔

وَلَا يُقَالُ اور یہ نہ کہا جائے کہ إِنَّ قَوْلَهُ أَعْتِقْ عَبِيدَكَ عَنِّي يَقْتَضِي الْبَيْعَ۔ یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ کہ آپ نے ابھی ہمیں بتایا کہ مُقْتَضٰی میں عُمُوم نہیں جاری ہوتا۔ ایک آدمی دوسرے سے کہتا ہے أَعْتِقْ عَبِيدَكَ عَنِّي، أَعْتِقْ عَبِيدَكَ عَنِّي، عَبِيد جمع ہے عَبْد کی، تم اپنے غلاموں کو میری طرف سے آزاد کردو۔ تو یہاں اِقْتِضَاءً کیا مانیں گے؟ بَيْع، اور بَيْع تمام غلاموں کی مانیں گے یا ایک آدھ کی؟ تمام کی، اور جب وہ آزاد بھی کرے گا تو سارے کس کی طرف سے آزاد ہوں گے؟ آمِر کی طرف سے آزاد ہوں گے۔ تو عُمُوم تو آگیا بھئی دیکھو اس کے اندر تمام افراد کا احاطہ کر لیا یا نہیں بَيْع نے؟ جی۔ تو جواب دیں گے اس کا کہ بھئی اِقْتِضَاءً ہم نے صرف بَيْع کو نکالا ہے، بَيْع اور تَوْكِيل کس کو؟ بَيْع اور تَوْكِيل، باقی یہ جو آپ کہہ رہے ہیں نا دیکھو عَبِيد کا لفظ اس میں عُمُوم آرہا ہے کہتے ہیں عَبِيد کا لفظ تو اس کی عبارت میں ذکر تھا أَعْتِقْ عَبِيدَكَ، أَعْتِقْ عَبِيدَكَ، تو عُمُوم اس عَبِيد کی وجہ سے آرہا ہے کیونکہ اسی عَبِيد کے لیے، انہی عَبِيد کے لیے ہم نے بَيْع اور تَوْكِيل کو نکالا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا مُقْتَضٰی میں پھر بھی وہی بات ہے کہ اس میں عُمُوم نہیں ہوگا بھئی۔

وَلَا يُقَالُ اور یہ نہ کہا جائے کہ إِنَّ قَوْلَهُ أَعْتِقْ عَبِيدَكَ عَنِّي يَقْتَضِي الْبَيْعَ وَهُوَ عَامٌّ لِلْعَبِيدِ كُلِّهِمْ یہ نہ کہا جائے کہ أَعْتِقْ عَبِيدَكَ عَنِّي یہ تقاضا کرتا ہے بَيْع کا وَهُوَ عَامٌّ اور یہ بَيْع عام ہے لِلْعَبِيدِ كُلِّهِمْ اس کے سارے غلاموں کے لیے لِأَنَّا نَقُولُ کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ إِنَّهُ فِي مَعْنٰى بِعْ عَبِيدَكَ عَنِّي ثُمَّ كُنْ وَكِيلِي بِإِعْتَاقِهِمْ کہ کلام کس معنیٰ میں ہوا؟ بِعْ عَبِيدَكَ عَنِّي ثُمَّ كُنْ وَكِيلِي بِإِعْتَاقِهِمْ کہ تو اپنے غلاموں کو مجھ پر بیچ دے پھر تو ان کے آزاد کرنے پر میری طرف سے وکیل ہو جا فَالْعَبِيدُ مَذْكُورٌ صَرِيحٌ فِي الْعِبَارَةِ تو عَبِيد کا لفظ تو صراحتاً مذکور ہے عبارت کے اندر وَلِهٰذَا يَكُونُ عَامًّا اسی وجہ سے یہ عام ہوگا۔

حَتّٰى إِذَا قَالَ إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ وَنَوٰى طَعَامًا دُونَ طَعَامٍ۔ مَا دو دفعہ ہے؟ ایک دفعہ ہونا چاہیے بھئی۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ کہ اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے وَنَوٰى طَعَامًا دُونَ طَعَامٍ اور اس نے نیت کی ایک

کھانے کی نہ کہ دوسرے کی۔

بھئی دیکھیے، پیچھے مثال گزر چکی إنْ أَكَلْتُ، پیچھے کیا مثال گزری تھی؟ بھئی جہاں سبق شروع ہوا تھا وہیں پر آیا تھا إنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ۔ وہاں پر آپ نے طَعَام کو نکالا تھا اور بتلایا تھا کہ یہ طَعَام مُقْتَضٰی ہے یہ کیا ہے؟ مُقْتَضٰی، کیونکہ أَكْل بغیر مَأْكُول کے نہیں ہو سکتا تو اس نے صرف أَكْل کا فعل ذکر کیا ہے تو یہ أَكْل کا فعل تقاضا کر رہا ہے کس چیز کے وجود کا؟ مَأْكُول کے وجود کا۔ تو معلوم ہوا جو طَعَام جو آپ نے نکالا وہ مُقْتَضٰی ہے وہ کیا ہے؟ مُقْتَضٰی۔ اور ابھی انہوں نے آپ کو ضابطہ بتلایا کہ مُقْتَضٰی کے اندر عُمُوم نہیں ہوتا، مُقْتَضٰی میں عُمُوم نہیں ہوتا کیونکہ مُقْتَضٰی ہم نے ضرورت کی وجہ سے نکالا ہے اور اَلضَّرُورِيُّ يُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ اور جو ضروری ہے اس کو مقدر نکالا جائے گا مانا جائے گا کتنا؟ بقدرِ ضرورت، اور ضرورت جب ایک فرد سے پوری ہو جاتی ہے تو اس میں عُمُوم اسی لیے نہیں آئے گا بھئی۔

تو لہٰذا معلوم ہوا طَعَامًا کیا ہے؟ مُقْتَضٰی، اور مُقْتَضٰی میں ابھی بتایا عُمُوم نہیں۔ جب عُمُوم نہیں تو تَخْصِيص بھی نہیں، کیونکہ عُمُوم ہو تو اس کے بعد ہی تَخْصِيص آتی ہے نا، نکاح ہو تو اس کے بعد ہی طلاق آتی ہے، تو تَخْصِيص تو عُمُوم کی فرع ہے عُمُوم ہو گا تو تَخْصِيص آتی ہے جہاں عُمُوم ہی نہ ہو وہاں تَخْصِيص بھی نہیں۔ لہٰذا وہ کہتا ہے بھئی میں نے تو، اس نے کھانا کھا لیا، غلام نے اس کو کھانا کھاتے ہوئے دیکھ لیا، وہ قاضی کے پاس چلا گیا، قاضی صاحب اس نے یہ کہا تھا کہ اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد، اور اب اس نے کھانا کھا لیا معلوم ہوا میں آزاد ہو گیا ہوں لیکن یہ مان نہیں رہا۔ قاضی اس کو طلب کرے گا ہاں بھئی تم نے یہ کہا تھا؟ اس کو کہتا ہے ہاں میں نے کہا تھا لیکن میری نیت فلاں کھانے کی تھی اگر وہ والا کھانا کھاؤں تو غلام آزاد ہے اور میں نے وہ والا کھانا تو نہیں کھایا میں نے دوسرا کھانا کھایا ہے۔ تو یاد رکھیے اس شخص کی تصدیق نہ قَضَاءً کی جائے گی نہ دِيَانَةً کی جائے گی۔

قَضَاءً تو ظاہر ہے بھئی کیونکہ وہ ایسے راستے کو اختیار کر رہا ہے جس میں اس کی آسانی ہے وہ چاہتا ہے غلام ہاتھ سے نہ نکلے، اور دِيَانَةً بھی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیوں؟ وجہ یہ کہ یہاں یہ جو ایک تَخْصِيص کر رہا ہے، کیا کر رہا ہے؟ تَخْصِيص کر رہا ہے تو اس نے کیا ذکر کیا تھا؟ إنْ أَكَلْتُ اگر میں نے کھایا، اور کیا نکالا آپ نے مُقْتَضٰی؟ طَعَامًا، اور یہ طَعَامًا مُقْتَضٰی ہے اور مُقْتَضٰی میں عُمُوم نہیں ہوتا جب عُمُوم نہیں ہے تو تَخْصِيص بھی نہیں ہے، وہ اس میں سے تَخْصِيص کر رہا ہے کہ میں نے تو کس کی نیت کی تھی؟ فلاں کھانے کی نیت کی تھی۔ معلوم ہوا وہ تَخْصِيص کرنا چاہتا ہے، بھئی تَخْصِيص تو تب آتی جب یہاں عُمُوم ہوتا یہاں عُمُوم ہی نہیں تو لہٰذا تَخْصِيص بھی نہیں۔ جب تَخْصِيص نہیں آ سکتی یہاں تو دِيَانَةً بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قَضَاءً بھی اس کی تصدیق نہیں کیونکہ یہاں تَخْصِيص کا احتمال ہی نہیں ہے جہاں تَخْصِيص کا احتمال ہو وہاں ہم تَخْصِيص مان لیتے ہیں لیکن یہاں تو سرے سے کوئی تَخْصِيص کا احتمال ہی نہیں ہے بھئی۔

جی دیکھیے اب کہتے ہیں لَا يُصَدَّقُ عِنْدَنَا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی ہمارے نزدیک لَا دِيَانَةً وَلَا قَضَاءً نہ تو دِيَانَةً اور

نہ قَضَاءً لِأَنَّ طَعَامًا إِنَّمَا يَنْشَأُ مِنِ اقْتِضَاءِ الْأَكْلِ اس لیے کیونکہ طَعَام جو ہے وہ اس پیدا ہوا اِقْتِضَاءِ أَكْل، أَكْل کے تقاضے کی وجہ سے یہاں طَعَام کیا ہوا؟ پیدا ہوا، لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ بِدُونِ الْمَأْكُولِ اس لیے کیونکہ أَكْل بغیر مَأْكُول کے نہیں ہو سکتا فَلَا يَكُونُ عَامًّا جب اِقْتِضَاءِ أَكْل سے یہ پیدا ہوا تو یہ مُقْتَضٰی ہوا فَلَا يَكُونُ عَامًّا تو یہ مُقْتَضٰی عام نہیں ہو گا فَلَا يَقْبَلُ التَّخْصِيصَ تو یہ تَخْصِيص کو بھی قبول نہیں کرے گا۔

وَأَمَّا حِنْثُهُ بِكُلِّ طَعَامٍ یہ اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کہا مُقْتَضٰی میں عُمُوم نہیں ہوتا اور دوسری طرف آپ کہہ رہے ہیں کچھ بھی کھا لے گا تو یہ حانث ہو جائے گا، تو کچھ بھی کھا لے دیکھو عُمُوم آگیا یا نہیں؟ آگیا۔ کہتے ہیں بھئی یہ عُمُوم اس وجہ سے نہیں کہ طَعَام عام ہے طَعَام کے لفظ میں عُمُوم ہے، یہ اس وجہ سے کہ کچھ بھی کھائے گا تو أَكْل کا فعل پایا جائے گا یا نہیں؟ اور اس نے بھی تو کہا تھا إِنْ أَكَلْتُ تو یہ أَكْل کا فعل پائے جانے کی وجہ سے کیا ہو جائے گا غلام اس کا آزاد ہو جائے گا، تو یہ جو، یہ أَكْل کا فعل پایا جائے گا اس لیے جو ہے وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

وَأَمَّا حِنْثُهُ بِكُلِّ طَعَامٍ اور باقی اس شخص کا حانث ہونا ہر کھانے کے ذریعے فَإِنَّمَا هُوَ لِوُجُودِ مَاهِيَّةِ الْأَكْلِ وہ مَاهِيَّتِ أَكْل کے پائے جانے کی وجہ سے ہے یعنی مَاهِيَّتِ أَكْل یعنی حقیقتِ أَكْل، کھانے کی حقیقت کے پائے جانے کی وجہ سے ہے یعنی اس فعل کی لَا لِأَنَّ الطَّعَامَ عَامٌّ اس وجہ سے نہیں کہ طَعَام عام تھا۔ وَإِنْ قَالَ اور اگر کسی شخص نے یوں کہا إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا یوں کہا، طَعَام کا لفظ لفظوں میں صراحتاً ذکر کر دیا اب تو یہ لفظ ہوا اور لفظ میں تو عُمُوم اور خُصُوص جاری ہوتے ہیں لہٰذا اب اس کی کیا کی جائے گی؟ تصدیق کی جائے گی وہ کہتا ہے میں نے فلاں کھانے کی نیت کی تھی۔

إِنْ اگر اس نے یوں کہا إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا أَوْ لَا آكُلُ أَكْلًا یا یوں کہا کہ میں أَكْل، یہ مصدر نہیں ہے یہاں یاد رکھیے یہ أَكْل بمعنیٰ مَا يُؤْكَلُ کے ہے جس کو کھایا جائے خوراک یعنی خوراک، اور وَلَا آكُلُ أَكْلًا اور میں خوراک نہیں کھاؤں گا يَحْنَثُ بِكُلِّ طَعَامٍ تو اب وہ حانث ہو گا ہر طَعَام کی وجہ سے وَيُصَدَّقُ فِي نِيَّةِ التَّخْصِيصِ اور تَخْصِيص کی نیت میں اس کی پھر تَخْصِيص کی جائے گی، لِأَنَّهُ مَلْفُوظٌ حِينَئِذٍ کیونکہ یہاں پر طَعَام اور أَكْل کا لفظ کیا ہے؟ مَلْفُوظ ہے اس وقت۔

وَلٰكِنْ إِيرَادُ هٰذَا الْمِثَالِ عَلٰى قَوْلِ مَنْ يَشْتَرِطُ فِي الْمُقْتَضٰى أَنْ يَكُونَ شَرْعِيًّا مُشْكِلٌ۔ اچھا، متن میں مثال ذکر کی إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ اور أَكَلْتُ کے بعد أَكَلْتُ نے کس چیز کا تقاضا کیا؟ طَعَام کا، تو طَعَام کیا ہوا؟ مُقْتَضٰی۔ شارح فرما رہے ہیں یہ مثال ان علماء کے مذہب پر بیان کرنا مشکل ہے، درست نہیں بنتی جنہوں نے کہا تھا کہ مُقْتَضٰی شَرْعِی ہوتا ہے ہمیشہ۔ بتلایا تھا نا مُقْتَضٰی ہمیشہ کیا ہو گا؟ شَرْعِی ہو گا۔ کیونکہ إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا تو یہ جو طَعَامًا نکالا یہ آپ کو شریعت نے نہیں بتلایا یہ تو عقل نے بتلا دیا کہ أَكْل بغیر مَأْكُول کے نہیں ہو سکتا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ پھر ان کے مذہب پر یہ مثال درست نہیں رہتی۔

وَلٰكِنْ إِيرَادُ هٰذَا الْمِثَالِ عَلٰى قَوْلِ مَنْ يَشْتَرِطُ فِي الْمُقْتَضٰى أَنْ يَكُونَ شَرْعِيًّا مُشْكِلٌ۔ أَوْرَدَ يُورِدُ کا معنیٰ لانا، لیکن اس مثال کو لانا ان علماء کے قول پر جو شرط لگاتے ہیں مُقْتَضٰی کے اندر کہ وہ شَرْعِی ہونا چاہیے مُشْكِلٌ یہ مثال ان کے مذہب

کے مطابق لانا مشکل ہے یعنی درست نہیں بنتی لِأَنَّهُ عَقْلِيٌّ اس لیے کیونکہ یہ مثال تو عَقْلِی ہے، یہ مُقْتَضٰی تو عَقْلِی ہے۔ وَالْأَوْلٰى أَنْ يُقَالَ اور بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ إِنَّ الْمُقْتَضٰى مَا يَكُونُ شَرْعِيًّا أَوْ عَقْلِيًّا کہ مُقْتَضٰی وہ ہے جو شَرْعِی ہو گا یا عَقْلِی ہو گا وَالْمَحْذُوفَ مَا يَكُونُ لُغَوِيًّا اور مَحْذُوف وہ ہے جو لُغَوِی ہو گا۔ یعنی مُقْتَضٰی عَقْلِی بھی ہو سکتا ہے اور شَرْعِی بھی، جبکہ مَحْذُوف صرف لُغَوِی ہی ہو گا بھئی۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ وَنَوٰى ثَلَاثًا لَا يَصِحُّ اور اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا مثلاً اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ یہ کہا أَوْ طَلَّقْتُكِ یہ کہا کہ میں نے تجھے طلاق دے دی وَنَوٰى ثَلَاثًا اور نیت کی اس نے تین طلاقوں کی لَا يَصِحُّ تو یہ نیت صحیح نہیں یعنی تین طلاقیں اس کے نہیں ہوں گی بھئی، ایک ہی ہو گی۔ تَفْرِيعٌ آخَرُ عَلٰى عَدَمِ كَوْنِ الْمُقْتَضٰى عَامًّا یہ دوسری تفریع ہے مُقْتَضٰی کے عام نہ ہونے پر، وَذٰلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ اور یہ اس وجہ سے کسی شخص کا یہ قول أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ خَبَرِيَّه تو خبر ہے۔ بھئی یہ کیا ہیں؟ أَنْتِ طَالِقٌ، أَنْتِ مُبْتَدَأ، طَالِقٌ خَبَر، تو طلاق والی ہے، یہ تو صرف خبر دے رہا ہے۔ أَوْ طَلَّقْتُكِ میں نے تجھے طلاق دے دی زمانہ ماضی میں، یہ تو خبر بتلا رہا ہے کیا کر رہا ہے؟ خبر۔ وَهُوَ لَا يَصِحُّ اور خبر دینا تو صحیح نہیں ہو سکتا یہ إِلَّا أَنْ يَسْبِقَ عَلَيْهِ طَلَاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ مگر یہ کہ اس پر مقدم ہو چکی ہو طلاق خاوند کی جانب سے۔

بھئی عورت کو کہہ رہا ہے أَنْتِ طَالِقٌ تو طلاق والی ہے۔ عورت، خبر دے رہا ہے، عورت طلاق والی کب ہو سکتی ہے؟ جب پہلے سے خاوند نے طلاق دی ہو۔ پہلے سے خاوند نے طلاق دی ہو۔ اور اسی طرح کہا طَلَّقْتُكِ میں نے تجھے طلاق دی، اچھا چلیے اس کی بحث آگے آئے گی۔ تو یہ خبر دے رہا ہے تو دونوں بہرحال یہ دونوں خبر ہیں اور طَلَّقْتُكِ بھی دیکھ لیں میں نے تجھے طلاق دے دی یہ بھی کیا کر رہا ہے؟ خبر دے رہا ہے بھئی ماضی کی بات کی خبر دے رہا ہے کہ میں نے تجھے طلاق دی۔ اور یہ خبر صحیح نہیں ہو سکتی الا یہ کہ اس سے پہلے کیا مانی جائے؟ کہ خاوند نے اس کو طلاق دی، اور خاوند نے پہلے کوئی طلاق دی ہے؟ نہیں، خاوند نے تو پہلے طلاق نہیں دی۔ تو یہ خبر صحیح ہو نہیں سکتی، یہ اپنے صحیح ہونے کے لیے تقاضا کرتی ہے کہ خاوند کی طرف سے طلاق مانی جائے کہ خاوند نے اس کو کیا کیا ہے؟ طلاق دی ہے، خاوند نے طلاق دی ہو گی تو أَنْتِ طَالِقٌ کہنا صحیح ہو جائے گا، طَلَّقْتُكِ کہنا صحیح ہو جائے گا۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے؟ کہ مشکل ہے؟ نہیں۔

تو یہ خبر ہیں وَهُوَ لَا يَصِحُّ اور یہ صحیح نہیں خبر دینا صحیح نہیں ہے إِلَّا أَنْ يَسْبِقَ عَلَيْهِ طَلَاقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ مگر یہ کہ مقدم ہو چکی ہو اس پر طلاق خاوند کی جانب سے یعنی اس خبر پر مقدم ہو چکی ہو طلاق، پہلے سے گزر چکی ہو مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ کس کی طرف سے؟ شوہر کی طرف سے، لِيَكُونَ هٰذَا خَبَرًا عَنْهُ تاکہ یہ کیا ہو جائے اس سے، وہ طلاق گزر چکی ہے تو پھر یہ اس سے خبر ہو جائے گی صحیح ہو جائے گی۔ وَلَمْ يَسْبِقِ الطَّلَاقُ مِنْهُ فِي الْوَاقِعِ اور واقع میں تو طلاق خاوند کی طرف سے مقدم نہیں ہوئی فَلِضَرُورَةِ تَصْحِيحِ الْكَلَامِ وَصِدْقِهِ پس اس کلام کے صحیح کرنے کی ضرورت کی وجہ سے اور اس کے سچا ہونے کی ضرورت کی بنا پر قَدَّرْنَا ہم نے یہ مقدر نکالا مانا کہ أَنَّ الزَّوْجَ طَلَّقَهَا قَبْلَ ذٰلِكَ کہ خاوند نے اس کو اس سے پہلے ہی طلاق دے دی تھی

وَہٰذَا إِخْبَارٌ مِنْہُ اور یہ اس کی، خبر ہے اسی سے جو اس نے طلاق دی تھی فَكَأَنَّہُ قَالَ فِي الْأَوَّلِ گویا کہ خاوند نے پہلی صورت میں یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ تو طلاق والی ہے لِأَنِّي طَلَّقْتُكِ قَبْلَ ہٰذَا کیونکہ میں تجھے اس سے پہلے ہی طلاق دے چکا ہوں تو اب تو طلاق والی ہے۔

معلوم ہوا أَنْتِ طَالِقٌ تبھی صحیح ہوگا جب اس سے پہلے خاوند کی طرف سے طلاق دینا پایا جائے، کیونکہ یہ خبر ہے اور خبر تبھی صادق ہوتی ہے جب اس سے پہلے وہ واقعہ ہوا بھی ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو معلوم ہوا طلاق دینا یہ پایا گیا ہو پھر ہی خبر صحیح ہوگی۔ تو ایک ہے طلاق دینا، دیکھیے أَنْتِ طَالِقٌ بھی دلالت کر رہا ہے طلاق پر، کس پر؟ طلاق پر۔

اچھا بھئی دیکھیے بھئی ہم نے کیا کہا کہ أَنْتِ طَالِقٌ کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس سے پہلے کیا مانی جائے؟ طلاق دینا پایا جائے، طَلَاق یعنی مَصْدَر، مَصْدَر پہلے پایا جائے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ أَنْتِ طَالِقٌ یہ خبر ہے اور طَالِقٌ طلاق مصدر پر دلالت کر رہا ہے بھئی، طَالِقٌ طلاق والی، دیکھو طلاق سمجھ میں آرہا ہے یا نہیں اس سے؟ اور یہ باعتبار عربی زبان کے سمجھ میں آرہا ہے تو اس کو آپ مُقْتَضٰی کیسے کہہ رہے ہیں؟ ابھی آپ نے ہمیں بتایا کہ مُقْتَضٰی یا تو شَرْعِی ہوگا یا عَقْلِی ہوگا اور اگر وہ لُغَوِی ہو تو اس کو کیا کہیں گے؟ مَحْذُوف کہیں گے، مُقْتَضٰی نہیں کہیں گے۔ تو یہ أَنْتِ طَالِقٌ طلاق اس سے باعتبار عربی زبان کے طلاق مصدر سمجھ میں آرہا ہے۔ تو شارح آپ کو بتلائیں گے کہ بھئی ہاں ٹھیک ہے طلاق اس سے عربی زبان کے اعتبار سے سمجھ میں آرہا ہے لیکن ہم اس مصدر کی بات نہیں کر رہے، ہم تَطْلِیق کی بات کر رہے ہیں۔ ایک ہے طَلَاق، وہ طلاق عورت کی صفت ہے اور ایک ہے تَطْلِیق، طلاق دینا، وہ خاوند کا کام ہے وہ خاوند کی صفت ہے۔ تو یہاں پر کون سی طلاق ماننا پڑے گی اِقْتِضَاءً؟ تَطْلِیق ماننا پڑے گی، اور أَنْتِ طَالِقٌ طلاق پر تو دلالت کر رہا ہے لیکن تَطْلِیق پر دلالت نہیں کر رہا۔ جب تَطْلِیق اس سے سمجھ میں نہیں آرہی تو لازمی بات ہے اس کو اِقْتِضَاءً ماننا پڑے گا بھئی، وہ مُقْتَضٰی ہوگا مَحْذُوف نہیں۔ طَلَاق تو لغتاً سمجھ میں آئے گا وہ تو آپ مَحْذُوف کہہ سکتے ہیں لیکن تَطْلِیق جو ہے اِقْتِضَاءً ثابت ہے تو وہ کیا ہے؟ وہ مَحْذُوف نہیں بلکہ مُقْتَضٰی ہے، مُقْتَضٰی ہے۔

تو کہتے ہیں وَالطَّلَاقُ الْمَفْہُومُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ فِي ضِمْنِ قَوْلِہِ أَنْتِ طَالِقٌ ہُوَ الطَّلَاقُ الَّذِي ہُوَ وَصْفُ الْمَرْأَةِ اور وہ طلاق جو سمجھ میں آتی ہے عربی زبان کے اعتبار سے اس خاوند کے اس قول کے ضمن میں أَنْتِ طَالِقٌ اس کے ضمن میں جو طلاق سمجھ میں آتی ہے ہُوَ الطَّلَاقُ الَّذِي ہُوَ وَصْفُ الْمَرْأَةِ وہ طلاق ہے جو کس کا وصف ہے؟ عورت کا وصف ہے، وہ طلاق عورت کے ساتھ قائم ہے کہ عورت طلاق والی ہے۔ لَا التَّطْلِيقُ الَّذِي ہُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ نہ کہ وہ تَطْلِیق جو کس کا فعل ہے؟ خاوند کا۔ فَلَا يَكُونُ ہٰذَا إِلَّا اقْتِضَاءً تو لہٰذا یہ تَطْلِیق نہیں ہوگی مگر کس طریقے پر؟ اِقْتِضَاء کے طریقے پر ہی۔ فَلَا تَصِحُّ فِيہِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ وَالِاثْنَيْنِ لہٰذا اس کے اندر تین یا دو کی نیت کرنا بھی صحیح نہیں، کیونکہ اس کلام نے اپنے صحیح ہونے کے لیے کس چیز کا تقاضا کیا کہ کیا چیز مانی جائے؟ تَطْلِیق مانی جائے طلاق دینا کس کی طرف سے خاوند کی طرف سے، تو وہ تَطْلِیق کیا ہوا؟ مُقْتَضٰی،

اور مُقْتَضٰی میں عُمُوم نہیں ہوتا لہٰذا اس کے ذریعے دو یا تین طلاقیں نہیں آسکتیں بلکہ صرف کتنی آئے گی؟ ایک۔ اسی لیے اوپر متن میں کہا کہ تین کی نیت اس میں کریں بھی تو یہ صحیح نہیں ہے ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔

وَأَمَّا قَوْلُهُ طَلَّقْتُكِ اور باقی خاوند کا قول طَلَّقْتُكِ۔ بھئی طَلَّقَ، طَلَّقَ يُطَلِّقُ تَطْلِيقًا یہ تو عربی زبان کے اعتبار سے تَطْلِيق پر دلالت کر رہا ہے۔ وہ کس کا فعل ہے تَطْلِيق؟ خاوند کا فعل، طلاق تو عورت کی صفت لیکن تَطْلِيق خاوند کی صفت، تو یہ تو تَطْلِيق پر دلالت کر رہا ہے اسی باب سے ہے، کہتے ہیں ہاں ٹھیک ہے یہ تَطْلِيق پر دلالت کر رہا ہے لیکن یہ صیغہ کون سا؟ ماضی کا، اور یہ کون سی تَطْلِيق بتلا رہا ہے؟ ماضی میں، اور ماضی میں کوئی تَطْلِيق ہوئی تھی؟ نہیں۔ آپ کہتے ہیں اس سے فی الحال طلاق ہو جایا کرتی ہے اور وہ خبر کس کی دے رہا ہے؟ ماضی کی۔ تو یہ طَلَّقْتُكِ یہ تَطْلِيق پر دلالت تو کر رہا ہے لیکن وہ تَطْلِيق ہے ماضی والی اور ہم کہہ رہے ہیں اس طَلَّقْتُكِ سے طلاق ہو جائے گی یعنی تَطْلِيق ہو گا تَطْلِيق کا فعل ہو گا اور وہ تَطْلِيق کس زمانے میں ہو گی؟ وہ ہو گی زمانہ حال میں، وہ کس میں؟ زمانہ حال میں۔ تو وہ تَطْلِيق جو اس طَلَّقْتُكِ سے سمجھ میں آرہی ہے عربی زبان کے اعتبار سے وہ ہے زمانہ ماضی والی، اور اس کے صحیح ہونے کے لیے کون سی تَطْلِيق مانی جائے؟ زمانہ حال میں تَطْلِيق کہ خاوند کی طرف سے طلاق دینا پایا جائے بھئی، کیا پایا جائے؟ طلاق دینا۔ اور وہ خاوند کی طرف سے طلاق اس سے طلاق واقع کب ہوتی ہے؟ کیا کہتے ہیں فقہاء؟ کسی نے اپنی بیوی سے کہا طَلَّقْتُكِ تو کب طلاق ہو گی؟ اسی وقت ہو گی، تو یہاں تَطْلِيق ایک زمانہ حال میں ماننا پڑے گا اور یہ طَلَّقْتُكِ یہ تقاضا کر رہا ہے کہ اس وقت کیا مانی جائے؟ تَطْلِيق مانی جائے بھئی، کیا مانی جائے؟ تَطْلِيق مانی جائے، تو لہٰذا یہ جو مصدر فی الحال والا ہوا اس سے سمجھ میں آیا یہ اِقْتِضَاءً ہے۔ وہ تَطْلِيق جو اس سے سمجھ میں آیا وہ ماضی والی وہ لغت کے اعتبار سے اور یہ تَطْلِيق جو فی الحال ہے یہ اِقْتِضَاء کے طریقے پر بھئی۔ تو یہ تَطْلِيق اِقْتِضَاء کے طریقے پر ہے اور مُقْتَضٰی کے اندر عُمُوم نہیں ہوتا لہٰذا اس کے اندر بھی دو یا تین کی نیت کرنا صحیح نہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں وَأَمَّا قَوْلُهُ طَلَّقْتُكِ فَهُوَ یہ کلام جو ہے وَإِنْ كَانَ دَالًّا عَلَى التَّطْلِيقِ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ یہ اگرچہ دلالت کر رہا ہے اس تَطْلِيق پر جو مُتَكَلِّم یعنی خاوند کا فعل ہے، متکلم یعنی کہنے والا یعنی خاوند کا فعل ہے، لٰكِنَّهُ دَالٌّ عَلٰى مَصْدَرٍ مَاضٍ لَا عَلٰى مَصْدَرٍ حَادِثٍ فِي الْحَالِ لیکن یہ دلالت کر رہا ہے اس مصدر پر جو ماضی میں ہے لَا عَلٰى مَصْدَرٍ حَادِثٍ فِي الْحَالِ نہ اس مصدر پر جو پیش آیا کس میں، جو حادث ہوا ہے یعنی پیدا ہوا ہے فِي الْحَالِ حال کے اندر، فَالْمَصْدَرُ الْحَادِثُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا اقْتِضَاءً مِنَ الشَّارِعِ پس وہ مصدر جو پیدا ہوا وہ ثابت نہیں ہے مگر اِقْتِضَاءً ہی مِنَ الشَّارِعِ شریعت سے، فَلَمْ تَصِحَّ فِيهِ نِيَّةُ الِاثْنَيْنِ وَالثَّلَاثِ پس اس کے اندر بھی دو اور تین کی نیت کرنا صحیح نہیں۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں يَقَعُ مَا نَوٰى مِنَ الثَّلَاثِ أَوِ الِاثْنَيْنِ کہ واقع ہو جائیں گی وہ جس کی اس نے نیت کی ہے یعنی کہ دو یا تین لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الطَّلَاقِ اس لیے کیونکہ یہ کلام کس پر دلالت کر رہا ہے؟ طلاق

پر فَتَعْمَلُ نِيَّتُهُ فِيهِ لہذا اس کی نیت اس کے اندر عمل کرے گی اور تین طلاقیں ثابت ہو جائیں گی۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ بخلاف کسی شخص کے اس قول کے اندر طَلِّقِي نَفْسَكِ تو اپنے آپ کو کیا کر؟ طلاق۔ خاوند اپنی بیوی سے کہتا ہے طَلِّقِي نَفْسَكِ تو اپنے آپ کو طلاق دے دے۔ یا یہ کہتا ہے أَنْتِ بَائِنٌ ان دونوں صورتوں میں۔ یہ پہلے کے خلاف ہیں یعنی ان میں تین کی نیت صحیح نہیں تھی ان میں تین کی نیت صحیح ہے۔ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ تَخْرِيج کے اختلاف پر، یعنی ان کی تَخْرِيج میں اختلاف ہے، ان کی تَخْرِيج میں اختلاف۔ یعنی طَلِّقِي نَفْسَكِ اس میں بھی تین کی نیت کرے تو تین ہو جائیں گی اور أَنْتِ بَائِنٌ میں بھی تین کی نیت کرے تو تین ہو جائیں گی۔ لیکن تخریج دونوں کی الگ ہے یعنی طَلِّقِي نَفْسَكِ میں طلاق اور طریقے سے ہو گی اور أَنْتِ بَائِنٌ میں بھی تین طلاقیں ہوں گی لیکن وہ اور طریقے سے، دونوں کی تخریج الگ ہے دونوں مسئلوں کی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنیٰ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ۔ یہ ایک معنیٰ ہے عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ کا۔ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ کا دوسرا معنیٰ آگے بیان کریں گے کہ تخریج کے اختلاف کا معنیٰ یہ ہے کہ ہمارا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے ان کی تخریج میں۔ ہمارا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ان کی تخریج میں۔ پہلے قول کے مطابق تو ان دونوں کی تخریج میں اختلاف، دوسرا قول کیا؟ کہ ہمارا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک ان کے اندر یہ ہماری تخریج الگ ان کی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تخریج الگ ان کی، یہ معنیٰ بھئی دیکھیے۔

بھئی یاد رکھیے بِخِلَافِ قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ وَأَنْتِ بَائِنٌ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ یہ سارا متن ہے، بِخِلَافِ سے لے کر تَخْرِيجِ تک یہ اس پر لکیر کھینچ لیں یہ سارا متن ہے بھئی۔ نشان لگا لیا بھئی؟ بِخِلَافِ سے لے کر تَخْرِيجِ تک۔

اچھا آگے دیکھیے اب شرح میں، يَعْنِي تَخْرِيجُ طَلِّقِي نَفْسَكِ فِي صِحَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى حِدَةٍ وَتَخْرِيجُ أَنْتِ بَائِنٌ فِيهَا عَلَى حِدَةٍ یعنی طَلِّقِي نَفْسَكِ کی تخریج فِي صِحَّةِ الثَّلَاثِ تین طلاقوں کے صحیح ہونے میں عَلَى حِدَةٍ وہ علیحدہ ہے کہ کس طرح اس سے تین طلاقیں صحیح ہوں گی اور اسی طرح أَنْتِ بَائِنٌ کی تخریج وہ ان تین طلاقوں کے اندر علیحدہ ہے کہ اس سے کس طرح ہوں گی۔

أَمَّا تَخْرِيجُ طَلِّقِي نَفْسَكِ، طَلِّقِي نَفْسَكِ کی تخریج جو ہے فَهُوَ أَنَّهُ أَمْرٌ وہ یہ کہ یہ أَمْر ہے، طَلِّقِي کیا ہے؟ أَمْر، يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً اور یہ لغتاً کس پر دلالت کرتا ہے؟ مصدر۔ بھئی آپ نے پڑھا تھا أَمْر کی بحث میں کہ ہر أَمْر مُخْتَصَر ہے لمبے کلام سے، طَلِّقِي مُخْتَصَر ہے اِفْعَلِي، اِفْعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ۔ اِضْرِبْ مختصر ہے اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ، تو کون سا فعل واقع کر؟ ضرب والا۔ اور طَلِّقِي اِفْعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ تو کون سا فعل واقع کر؟ طلاق والا۔ تو لہذا اسی سے مختصر کر کے طَلِّقِي بنایا گیا۔ تو لمبا کلام کیا ہوا؟ اِفْعَلِي فِعْلَ الطَّلَاقِ، طلاق کا لفظ آگیا باقاعدہ، اور طلاق مصدر ہے اور مصدر اِسْمِ جِنْس ہے اور اِسْمِ جِنْس اس کا اطلاق قلیل پر بھی ہوتا ہے اور کثیر پر بھی ہوتا ہے۔ قلیل یعنی ادنیٰ فرد ایک، اور کثیر یعنی تمام افراد کیونکہ وہ بھی ایک

ہی ہے یعنی فَرْدِ حُکْمِی ہے۔ اِسْمِ جِنْس فرد پر دلالت کرتا ہے، فَرْدِ حَقِیقِی پر تو یقیناً اس کی دلالت ہے فَرْدِ حُکْمِی کا بھی اس میں احتمال ہوتا ہے، وہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے۔ تو جب اس میں فَرْدِ حُکْمِی، فَرْدِ حُکْمِی طلاق کا کیا ہے؟ تین طلاقیں، تمام طلاقیں، تو فَرْدِ حُکْمِی ہوا، تو اس کا بھی اس میں احتمال تھا اور پھر جب نیت کر لی تو اسی احتمال کی نیت کی ہے یا غیر احتمال کی نیت کی؟ احتمال ہی کی نیت کی تو وہ ثابت بھی ہو جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ اس وجہ سے طَلِّقِی نَفْسَکِ کے اندر تین طلاقوں کی نیت بھی کی تو ایک احتمال ہی کی نیت کی ہے لہٰذا وہ ثابت بھی ہو جائے گا اور تین طلاقیں ہو جائیں گی۔

کہتے ہیں فَهُوَ أَنَّهُ أَمْرٌ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً یہ طَلِّقِی نَفْسَکِ جو ہے یہ أَمْر ہے دلالت کرتا ہے مصدر پر باعتبار لغت کے۔ کس طرح مصدر پر لغت کے اعتبار سے دلالت کر رہا ہے؟ اِفْعَلِی فِعْلَ الطَّلَاقِ تو دیکھو اس میں طلاق مصدر آ گیا یا نہیں آ گیا؟ وَهُوَ لَفْظٌ فَرْدٌ اور وہ مفرد لفظ ہے يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وہ واقع کس پر ہوتا ہے؟ ایک پر یعنی فَرْدِ حَقِیقِی پر وَيَحْتَمِلُ الثَّلَاثَ عِنْدَ النِّيَّةِ اور تین کا بھی احتمال رکھتا ہے نیت کے وقت بھئی یعنی فَرْدِ حُکْمِی کا۔ فَهُوَ لَيْسَ بِمُقْتَضًى حَتَّى لَمْ يَجْرِ فِيهِ الْعُمُومُ تو یہ مُقْتَضٰی نہیں ہے یہاں تک کہ اس میں عُمُوم جاری نہ ہوتا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ یہ مُقْتَضٰی نہیں ہے بلکہ یہ مصدر خود دلالت کر رہا ہے اس پر۔

وَأَمَّا تَخْرِيجُ أَنْتِ بَائِنٌ اور أَنْتِ بَائِنٌ کی تخریج جو ہے فَهُوَ أَنَّ الْبَيْنُونَةَ نَوْعَانِ غَلِيظَةٌ وَخَفِيفَةٌ کہ جدائی جو ہے وہ دو قسم پر ہے، ایک سخت جدائی ہے اور ایک خفیف جدائی ہے۔ خفیف جدائی بھئی ایک یا دو طلاقوں سے جدائی آئی، بینونت ہوئی بینونت جدائی ہوئی نکاح ٹوٹ گیا، تو حرمت آ گئی لیکن یہ حرمت اٹھ سکتی ہے یا نہیں دوبارہ نکاح کر لیں؟ اٹھ سکتی ہے، تو یہ بَيْنُونَتِ خَفِيفَہ ہے، بَيْنُونَتِ خَفِيفَہ۔ اور اگر ایک ہے بَيْنُونَتِ غَلِيظَہ سخت حرمت آ گئی یعنی تین طلاقیں دے دیں، اب کس قسم کی جدائی آئی؟ بَيْنُونَتِ غَلِيظَہ۔ اب یہ آپس میں نکاح کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے الا یہ کہ عدت کے بعد یہ عورت کسی اور سے نکاح کرے وغیرہ بھئی وہ لیکن ویسے یہ طلاق ختم نہیں ہو سکتی۔

تو یہاں پر جب خاوند نے کہا أَنْتِ بَائِنٌ تو فَهُوَ أَنَّ الْبَيْنُونَةَ نَوْعَانِ بینونت جو ہے وہ دو قسم پر ہے غَلِيظَةٌ وَخَفِيفَةٌ ایک غَلِيظَہ ہے اور ایک خَفِيفَہ فَإِذَا نَوَى الْغَلِيظَةَ پس جب خاوند نے غَلِيظَہ بینونت کی نیت کر لی وَهُوَ الثَّلَاثُ اور وہ کتنی ہیں؟ تین فَقَدْ نَوَى أَحَدَ مُحْتَمَلَيْهِ تو اس نے کس کی نیت کی ہے؟ کلام کے دو محتملوں میں سے ایک کی نیت کی ہے۔ بھئی اس نے أَنْتِ بَائِنٌ ذکر کیا، بَائِنٌ دو قسم پر ہے خَفِيفَہ بھی ہو سکتا ہے اور غَلِيظَہ، تو کلام میں دونوں احتمال ہے اور اس نے بھی ایک احتمال کی نیت کر لی مثلاً تین طلاقوں کی تو وہی واقع ہو جائیں گی بھئی۔ فَقَدْ نَوَى أَحَدَ مُحْتَمَلَيْهِ فَتَصِحُّ تو اس نے نیت کر لی کلام کے دو محتملوں میں سے ایک کی تو صحیح ہو جائے گی یعنی تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ وَلَا يَكُونُ هٰذَا مِنَ الْعُمُومِ فِي شَيْءٍ اور یہ عُمُوم میں سے کوئی چیز نہیں ہے یہ عُمُوم نہیں ہے بلکہ کلام ہی کے احتمال میں سے کی نیت کی ہے۔

وَلَا يُتَصَوَّرُ مِثْلُ هٰذَا فِي طَلِّقِي نَفْسَكِ اور اس قسم کا تصور طَلِّقِي نَفْسَكِ کے اندر نہیں کیا جا سکتا۔ انہوں نے کہا نا دونوں کی تخریج الگ الگ ہے، بعضوں نے کہا ایک ہی تخریج کر لیں یہی اس میں بھی کر لیں طَلِّقِي نَفْسَكِ اپنے آپ کو طلاق دے اور طلاق دو قسم پر ایک خفیفہ ایک غلیظہ جیسے یہاں آپ نے کہا بینونت ایک خفیفہ اور ایک غلیظہ تو ایک تخریج ہو جائے گی۔ کہتے ہیں نہیں بھئی نہیں، یہاں وہ تخریج نہیں چل سکتی۔ جدائی تو خفیفہ اور غلیظہ ہے طلاق خفیفہ اور غلیظہ نہیں ہوتی طلاق تو ایک دو یا تین ہوا کرتی ہیں، عام لوگ اسی طرح جانتے ہیں وہ خفیف اور غلیظ طلاق کو نہیں جانتے۔

تو کہتے ہیں وَلَا يُتَصَوَّرُ مِثْلُ هٰذَا فِي طَلِّقِي نَفْسَكِ اس قسم کا تصور نہیں کیا جا سکتا طَلِّقِي نَفْسَكِ کے اندر لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِنَّمَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْأَفْرَادِ اس لیے کیونکہ طلاق وہ مشتمل ہوتی ہے افراد پر مِنَ الْوَاحِدِ وَالِاثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ یعنی کہ ایک اور دو اور تین، یہ مِنْ بیان ہے افراد کا۔ لَا عَلَى نَوْعَيِ الْغَلِيظَةِ وَالْخَفِيفَةِ عُرْفًا نہ کہ وہ مشتمل نہیں ہوتی کس پر؟ غَلِيظَہ اور خَفِيفَہ پر عُرْفًا عرف میں بھئی لوگ اس کو نہیں سمجھتے بھئی۔

وَقِيلَ اور کہا گیا ہے، یہ پہلا معنیٰ تھا دیکھو دونوں کی تخریج الگ الگ تھی، وَقِيلَ مَعْنٰى قَوْلِهِ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ کہ مصنف کے قول عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ کا معنیٰ یہ ہے کہ أَنَّ تَخْرِيجَنَا عَلٰى حِدَةٍ وَتَخْرِيجَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى حِدَةٍ کہ ہماری تخریج علیحدہ ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تخریج علیحدہ ہے فَتَخْرِيجُنَا هُوَ مَا بَيَّنَّا پس ہماری تخریج تو وہ ہے جو ہم نے بیان کر دی وَتَخْرِيجُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تخریج جو ہے هُوَ أَنَّ كُلَّ ذٰلِكَ مُقْتَضًى وہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کیا ہے؟ مُقْتَضٰی ہے وَيَجْرِي فِيهِ الْعُمُومُ اور مُقْتَضٰی میں تو عُمُوم جاری ہوتا ہے ان کے نزدیک فَتَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ تو ان کے نزدیک تین کی نیت کرنا بھی صحیح ہے بھئی۔ چلیے بس بھئی هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۷۴: الوجوہ الفاسدہ للاستدلال (۱): مفہومِ مخالف (مفہومِ لقب، مفہومِ وصف، مفہومِ شرط وغیرہ) کے عدمِ حجیت کا بیان

نور الانوار صفحہ: ۱۵۳ — بتاریخ: ۸ فروری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمَسُّكَاتُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى مُنْحَصِرَةً فِي الْأَرْبَعِ، أَعْنِي الْعِبَارَةَ وَالْإِشَارَةَ وَالدَّلَالَةَ وَالِاقْتِضَاءَ، وَكَانَ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَمَسَّكُوْنَ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ أَيْضًا سِوٰى هٰذِهِ، أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فَصْلًا بَعْدَ ذٰلِكَ لِتَحْقِيْقِهَا وَبَيَانِ فَسَادِهَا، فَقَالَ: فَصْلٌ، التَّنْصِيْصُ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوْصِ عِنْدَ الْبَعْضِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ تَمَسُّكَاتُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ مُنْحَصِرَةً فِي الْأَرْبَعِ، پھر جب امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے تمسّکات، تَمَسُّك کا معنیٰ وہی اِستِدْلَال ہے، جب امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے استدلالات بند تھے چار میں، أَعْنِي الْعِبَارَةَ وَالْإِشَارَةَ وَالدَّلَالَةَ وَالِاقْتِضَاءَ یعنی کہ عبارتُ النَّص، اشارتُ النَّص، دلالتُ النَّص اور اقتضاءُ النَّص۔ امام صاحب کے استدلالات انہی میں بند ہیں۔ وہ فرماتے ہیں استدلال یا تو عبارتُ النَّص سے ہو گا، یا اشارتُ النَّص سے ہو گا، یا دلالتُ النَّص سے، یا اقتضاءُ النَّص سے ہو گا۔ جب کہ بعض اور علماء اور فقہاء جو ہیں وہ اور چیزوں کے ذریعے بھی استدلال کرتے ہیں، لیکن وہ ہمارے نزدیک درست نہیں۔ تو چنانچہ مصنّف اس فصل کے اندر ان دوسری چیزوں کو ذکر کریں گے جن سے اور علماء استدلال کرتے ہیں، لیکن ہمارے نزدیک وہ صحیح نہیں۔ تو مصنّف ان کی تحقیق کریں گے اور ان کے فساد کو بیان کریں گے کہ کس طرح یہ فاسد ہیں، ہمارے نزدیک یہ کیوں معتبر نہیں ہیں بھئی۔

وَكَانَ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ اور ان کے علاوہ جو علماء ہیں یعنی فقہاء ہیں، يَتَمَسَّكُوْنَ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ وہ استدلال کرتے ہیں اور بھی وجوہ سے، أَيْضًا سِوٰى هٰذِهِ علاوہ اس کے، وہ ان چار کے علاوہ اور وجوہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ فَأَوْرَدَ، أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ فَصْلًا بَعْدَ ذٰلِكَ تو مصنّف ایک فصل لے کر آئے اس کے بعد، یعنی ان چار قسموں کے بعد، لِتَحْقِيْقِهَا وَبَيَانِ فَسَادِهَا ان دوسری وجوہات کی تحقیق کے لیے اور ان کے فساد کو بیان کرنے کے لیے۔ فَقَالَ پس فرمایا: فَصْلٌ۔ التَّنْصِيْصُ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوْصِ عِنْدَ الْبَعْضِ۔ تَنْصِيص کا معنیٰ ہے تصریح کرنا، تصریح کرنا، نَص لانا اس پر بھئی۔ التَّنْصِيْصُ عَلَى الشَّيْءِ کسی چیز پر نص لانا بِاسْمِهِ الْعَلَمِ اس کے نام عَلَم کے ساتھ، اس کے نام یعنی عَلَم کے ساتھ، يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوْصِ یہ خصوص پر دلالت کرتا ہے عِنْدَ الْبَعْضِ بعض فقہاء کے نزدیک بھئی۔

بعض فقہاء فرماتے ہیں بھئی جب کسی چیز پر نص لائی جائے اور اس چیز کا عَلَم ذکر کر دیا جائے تو یہ اس کا جو عَلَم ذکر کیا گیا، یہ بتلا دیتا ہے کہ یہ حکم اگر اس چیز کا ہے، مثلاً اگر اس کے لیے اثبات ہے تو باقیوں سے حکم کی نفی ہے، اور اگر اس سے نفی ہے تو باقیوں کے لیے حکم کا اثبات ہے، یہ ہے تخصیص بھئی، تخصیص۔ تو بعض فقہاء فرماتے ہیں جب کسی چیز پر کوئی نص لائی جائے، کوئی حکم لگایا جائے اور اس چیز کو اس کے عَلَم کے ساتھ ذکر کیا جائے تو یہ اس کا نام، اس کے جو نام کو ذکر کیا گیا، عَلَم کو ذکر کیا گیا اور اس پر نص لائی گئی، یہ خصوص پر دلالت کرتا ہے۔ خصوص کا کیا معنیٰ؟ کہ یہ حکم اسی کے ساتھ خاص ہے، باقیوں سے حکم کی نفی کر دیتا ہے۔

التَّنْصِيْصُ عَلَى الشَّيْءِ نص لانا کسی چیز پر بِاسْمِهِ الْعَلَمِ اس کے اسم یعنی کہ عَلَم کے ساتھ، يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوْصِ یہ دلالت کرتا ہے خصوص پر عِنْدَ الْبَعْضِ بعض فقہاء کے نزدیک۔ هٰذَا وَجْهٌ أَوَّلٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ یہ پہلی وجہ ہے وجوہِ فاسدہ میں سے، أَيِ الْحُكْمُ عَلَى الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهِ عَنْ غَيْرِهِ عِنْدَ الْبَعْضِ یعنی حکم لگانا عَلَم پر، کس پر حکم لگانا؟ عَلَم پر حکم لگانا، یہ دلالت کرتا ہے عَلٰى نَفْيِهِ نفیِ حکم پر عَنْ غَيْرِهِ اس کے علاوہ سے عِنْدَ الْبَعْضِ بعض فقہاء کے نزدیک۔ کہ جب ایک حکم عَلَم پر لگایا جائے تو یہ دلالت کرتا ہے کہ اس کے علاوہ سے حکم کی نفی ہے بھئی، یہ بعض فقہاء فرماتے ہیں۔

وَالْمُرَادُ بِالْعَلَمِ، جی، متن میں عَلَم کا لفظ آیا تھا، شارح آپ کو بتلائیں گے کہ عَلَم سے وہ عَلَم نہیں مراد جو آپ نے نحو میں پڑھا ہے، کسی کا نام ہو، کسی متعیّن ذات پر جو دلالت کرتا ہے، وہ نہیں۔ وجہ اس کی یہ کہ آگے حدیث آ رہی ہے: اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ۔ اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ۔ اور یہ جو مَاء ہے، یہ بھی عَلَم ہے۔ یہ بھی کیا ہے؟ عَلَم۔ اب حالانکہ یہ وہ نحوی عَلَم تو نہیں، نحوی عَلَم تو جو کسی کا نام ہو۔ تو شارح بتلائیں گے بھئی کہ ہاں وہ نحوی عَلَم مراد نہیں ہے، بلکہ چاہے وہ عَلَم ہو، چاہے وہ اسمِ جنس ہو، یعنی ایسا اسم ہو جو صرف ذات پر دلالت کرے، وصف پر دلالت نہ کرے، وہ ہے عَلَم۔ ایسا اسم ہو جو ذات پر تو دلالت کرے، کسی صفت پر دلالت نہ کرے، تو پھر یہ عَلَم ہے بھئی، چاہے وہ حقیقتاً عَلَم ہو جیسے زید، عمرو، بکر، یا چاہے اسمِ جنس

ہو۔ اسمِ جنس جیسے مَاء کا لفظ آگے آرہا ہے، یہ اسمِ جنس ہے بھئی۔

اسمِ جنس اسے کہتے ہیں جو قلیل اور کثیر پر صادق آتا ہے اور جس کے اجزاء ایک دوسرے جیسے ہوتے ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اسمِ جنس کسے کہتے ہیں؟ جو قلیل اور کثیر پر صادق آئے اور جس کے اجزاء ایک جیسے ہوں، ان میں کوئی فرق نہ ہو۔ پانی تھوڑا ہو پھر بھی آپ کہتے ہیں هٰذَا مَاءٌ یہ پانی ہے۔ بہت زیادہ ہو پھر بھی آپ کہتے ہیں هٰذَا مَاءٌ یہ پانی ہے، قلیل پر بھی صادق آتا ہے اور کثیر پر بھی۔ اور ایک پانی کے آپ دس حصے کر دیں تو ہر حصہ ایک دوسرے جیسا ہی ہے، ان میں کوئی فرق نہیں۔ تو اسمِ جنس وہ جو قلیل اور کثیر پر بھی صادق آئے اور جس کے اجزاء بھی ایک جیسے ہوں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ پانی کے دس حصے بھی کر دیں وہ سب ایک دوسرے جیسے ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَالْمُرَادُ بِالْعَلَمِ هٰهُنَا اور عَلَم سے مراد یہاں پر هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الذَّاتِ دُوْنَ الصِّفَةِ وہ لفظ ہے جو دلالت کر رہا ہو ذات پر نہ کہ صفت پر، سَوَاءٌ كَانَ عَلَمًا أَوِ اسْمَ جِنْسٍ برابر ہے کہ وہ عَلَم ہو یا اسمِ جنس ہو۔ تو جب یہ قید لگا دی کہ وہ لفظ ہے جو دلالت کر رہا ہو ذات پر نہ کہ صفت پر، تو اب مَاء کا لفظ بھی داخل ہوا کیونکہ وہ بھی صرف ذات پر دلالت کر رہا ہے، کسی وصف پر دلالت نہیں کرتا۔

وَبِالْبَعْضِ، اور انہوں نے کہا عِنْدَ الْبَعْضِ بعض فقہاء کے نزدیک یہ ضابطہ ہے۔ وہ کون ہیں بعض، وہ بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَبِالْبَعْضِ هُوَ بَعْضُ الْأَشْعَرِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ اور وہ بعض جو ہیں وہ اشاعرہ ہیں اور حنابلہ ہیں بھئی، بعضِ اشاعرہ اور بعضِ حنابلہ ہیں۔ اشاعرہ، اَشْعَرِیَّہ، یہ امام ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃ کے متبعین بھئی، جو امام ہیں عقائد کے بھئی۔ جس طرح فروع میں ہمارے امام ہیں امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ، اسی طرح یاد رکھیے عقائد کے اندر ہمارے امام ہیں امام ابو منصور ماتریدی، اور دوسرے امام ہیں عقائد کے اندر مشہور امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ بھئی۔ امام ابو الحسن اشعری بھئی۔ تو وہ بعضِ اشاعرہ، وَالْحَنَابِلَةِ حنابلہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃ کے مذہب والے بھئی۔ تو وہ سب نہیں بھئی، انہوں نے کہا بعضِ اشعریہ اور بعضِ حنابلہ کا یہ مذہب ہے کہ جب کسی چیز پر نص لائی جائے اس کے عَلَم کے ساتھ تو وہ اس کی تخصیص پر دلالت کرتا ہے۔

وَيُسَمّٰى هٰذَا مَفْهُوْمَ اللَّقَبِ عِنْدَهُمْ اور اس کو مَفْهُوْمُ اللَّقَبِ کہا جاتا ہے ان کے نزدیک۔ وَالْأَصْلُ فِيْهِ اور اصل اس کے اندر یہ ہے کہ أَنَّ مَا يُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ إِمَّا أَنْ يُفْهَمَ مِنْ صَرِيْحِ اللَّفْظِ، بھئی دیکھیے یہاں دو چیزیں سمجھ لیں اچھی طرح۔ ایک ہے مَنْطُوْق بھئی، مَنْطُوْق۔ نُطق سے ہے، طاء ہے بھئی۔ آگے مصنّف بھی اس کو بیان کریں گے۔ ایک ہے منطوقِ کلام، ایک ہے مفہومِ کلام۔ منطوقِ کلام، یہ بھی مفہوم کا نام ہے، لیکن کلام، کسی کی بات کو، کلام کو سنتے ہی بغیر غور و فکر کے اوّلاً جو معنیٰ ذہن میں آئے اسے کہتے ہیں منطوقِ کلام۔ کلام کو سنتے ہی بغیر غور و فکر کے اوّلاً جو معنیٰ ذہن کے اندر آئے

اس کو کیا کہتے ہیں؟ منطوقِ کلام۔ اور جو معنیٰ غور و فکر کے بعد سمجھ میں آئے اس کو کہتے ہیں مفہومِ کلام بھئی۔ کیا کہتے ہیں؟ مفہومِ کلام۔ تو منطوقِ کلام جو بغیر غور و فکر کے جو معنیٰ سمجھ میں آجائے، مفہومِ کلام جو غور و فکر کے بعد سمجھ میں آئے۔

جیسے دیکھیے مثال سے وضاحت ہوگی۔ بھئی میرا گمان تھا کسی بات کے بارے میں کہ وہ بات آپ نے بھی کی ہے اور زید نے بھی کی ہے، دونوں نے یہ بات کی ہے۔ یا میرا یہ خیال ہے کہ آپ نے کی ہے، زید نے نہیں کی بھئی۔ جو بھی صورت آپ بنا لیں، چاہے میرا یہ گمان ہو دونوں نے کی ہے یا میرا یہ خیال ہے کہ آپ نے کی ہے، زید نے نہیں کی۔ چنانچہ میں نے آپ سے کہا آپ نے یہ بات کی ہے۔ آپ اگر جواب میں یوں کہتے ہیں: مَا قُلْتُ هٰذَا، میں نے نہیں کہا یہ۔ میں نے یہ نہیں کہا۔ تو آپ نے صرف اپنے سے نفی کی، یہاں کوئی تخصیص والا معنیٰ نہیں۔

لیکن علمائے علمِ معانی والوں کا ضابطہ اگر یہاں پر آپ لگائیں تو پھر تخصیص پیدا کر سکتے ہیں آپ کلام میں تبدیلی کر کے۔ علمِ معانی کے اندر ان شاء اللہ اگلے سال آپ پڑھیں گے بھئی کہ جب مُسْنَدٌ فعلی پر مُسْنَدٌ اِلَیْہ کو مقدّم کر دیا جائے اور اس کے ساتھ حرفِ نفی ملا ہو تو وہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے۔ بھئی ایک مسند الیہ ہوتا ہے کلام میں یعنی مبتدا یا محکومٌ علیہ کہہ لیں یعنی فاعل، اور ایک کیا ہوتا ہے؟ مسند۔ اب مثلاً میں کہتا ہوں أَنَا قُلْتُ، أَنَا قُلْتُ۔ تو أَنَا کو کیا بنائیں گے؟ مبتدا، قُلْتُ فعل با فاعل، اور یہ پورا جملہ فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ ہو کر خبر بنے گا۔ تو أَنَا ہوا مبتدا یعنی مسند الیہ، اور اس مسند الیہ کو مسندِ فعلی پر مقدّم کیا گیا ہے۔ آگے مسند کیا آرہا ہے؟ فعل۔ اس فعل پر، اس مسندِ فعلی پر مسند الیہ کو کیا کر دیا گیا؟ مقدّم کر دیا گیا۔ اور پھر اس کے ساتھ آپ حرفِ نفی بھی ملا دیتے ہیں: مَا أَنَا قُلْتُ هٰذَا۔ مَا أَنَا قُلْتُ هٰذَا۔ تو چنانچہ بھئی علمِ معانی والے بتلاتے ہیں بھئی کہ مسندِ فعلی پر جب مسند الیہ کو مقدّم کر دیا جائے اور اس کے ساتھ حرفِ نفی ملا ہوا ہو تو وہ تخصیص کا فائدہ دے گا۔

لہٰذا اب کلام کا معنیٰ کیا ہوگا؟ یہ میں نے تو نہیں کہا۔ یہ میں نے تو نہیں کہا۔ کیا سمجھ میں آیا اس سے؟ کہ کس نے، اپنے سے نفی کی ہے، میں نے نہیں کہا اور غیر کے لیے اثبات کیا ہے بھئی۔ تو آپ اگر، میرا گمان تھا کہ آپ نے بھی بات کی ہے، زید نے بھی بات کی ہے، آپ نے جواب میں اگر آپ یہ کہیں مَا قُلْتُ هٰذَا میں نے نہیں کہا تو اس سے آپ اپنے سے نفی تو کر رہے ہیں لیکن دوسرے کے لیے اثبات نہیں ہے، اس میں تخصیص نہیں ہے۔ لیکن اگر آپ جواب میں مجھے کہتے ہیں مَا أَنَا قُلْتُ هٰذَا یہ میں نے تو نہیں کہا، معلوم ہوا غیر نے کہا ہے، اپنے سے نفی کی ہے تو غیر کے لیے اثبات کیا ہے۔

تو اس کلام کا ایک ظاہری معنیٰ ہے اور ایک جو بغیر غور و فکر کے سمجھ میں آیا، اور وہ کیا؟ آپ نے اپنے سے نفی کی اس بات کی، یہ ہے ظاہری معنیٰ۔ اور جب غور کیا تو پتہ چلا یہاں تخصیص ہے، یہ تخصیص ہے مفہومِ کلام بھئی۔ منطوقِ کلام کیا تھا؟ آپ، اپنے سے جو آپ نے نفی کی۔ اور جو غیر کے لیے اثبات کیا، تخصیص آئی، یہ تخصیص کیا ہے؟ مفہومِ کلام بھئی۔

تو منطوقِ کلام جو بغیر غور و فکر کے سمجھ میں آئے، اور مفہومِ کلام جو غور و فکر کے بعد سمجھ میں آئے۔ چنانچہ اسی وجہ سے علماء لکھتے ہیں یہ کلام کہنا غلط ہے: مَا أَنَا قُلْتُ هٰذَا وَلَا غَيْرِيْ۔ مَا أَنَا قُلْتُ هٰذَا وَلَا غَيْرِيْ۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کہ پہلے کلام کا منطوق تو ہے میں نے نہیں کہا، لیکن مفہوم کیا ہے؟ کہ میرے غیر نے کہا ہے، میرے غیر نے کہا ہے۔ تو پہلے جز کا مفہومِ کلام ہوا کہ میرے غیر نے کہا ہے، اور آگے آیا وَلَا غَيْرِيْ، اس کا منطوق بتلا رہا ہے کہ غیر نے بھی نہیں کہا، تو دونوں میں تضاد آگیا بھئی، تناقض آیا دونوں کے اندر۔ پہلے کا مفہوم بتلا رہا ہے غیر نے کہا ہے، دوسرے کا منطوق بتلا رہا ہے کہ غیر نے نہیں کہا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

تو یہی دیکھیے اب کتاب پر: وَالْأَصْلُ فِيْهِ اور ضابطہ اس کے اندر، اصل اس کے اندر یہ ہے اس وجہِ فاسد کے اندر کہ أَنَّ مَا يُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ کہ وہ جو لفظ سے سمجھ میں آتا ہے یعنی مفہوم ہوتا ہے وہ معنیٰ، إِمَّا أَنْ يُفْهَمَ مِنْ صَرِيْحِ اللَّفْظِ یا تو وہ معنیٰ سمجھ میں آئے گا صریح لفظ سے ہی، وَهُوَ الْمَنْطُوْقُ اور وہ منطوق ہے، أَوْ لَا یا صریح لفظ سے سمجھ میں نہیں آئے گا، وَهُوَ الْمَفْهُوْمُ وہ کیا ہے؟ مفہوم ہے۔ میں نے واضح تعریف بیان کر دی آپ کے لیے۔

پھر کہتے ہیں وَالْمَفْهُوْمُ نَوْعَانِ مفہوم دو قسم پر ہے: مَفْهُوْمُ مُوَافَقَةٍ ایک تو مفہومِ موافقت ہے، اور ایک مفہومِ مخالفت ہے۔ بھئی اس کو بھی پہلے سمجھ لیں۔ مفہومِ موافقت نام سے ہی پتہ چل رہا ہے۔ دیکھیے مفہومِ موافقت یہ ہے کہ ایک چیز کے لیے ایک حکم ذکر کیا گیا، تو یہ تو مذکور کے لیے حکم ذکر ہوا، غیرِ مذکور کے لیے بھی یہی حکم ثابت کرنا یہ ہے مفہومِ موافقت۔ جو مذکور کے لیے تھا وہی مفہوم کس کے لیے؟ غیرِ مذکور کے لیے۔ جیسے بھئی اسی کو ہمارے نزدیک تو دلالتُ النَّص کہتے ہیں۔ جیسے حضرت ماعز رضی الله تعالیٰ عنه کے لیے رجم کی سزا ثابت ہوئی تھی عبارتُ النَّص سے، انہی کے بارے میں آیا تھا، جب کہ جو غیرِ مذکور ہے، جس کا ذکر نہیں، کوئی اور اگر اس طرح کرتا ہے تو اس کے لیے بھی یہی حکم آئے گا رجم والا، لیکن کس طریقے پر؟ دلالتُ النَّص کے طریقے پر۔ اسی کے موافق ہے دیکھو یہ، اسی کے مطابق ہے غیرِ مذکور کے لیے بھی وہی حکم، یہ ہے مفہومِ موافقت۔

اور ایک ہے مفہومِ مخالفت بھئی۔ مفہومِ مخالفت یہ ہے جس میں غیرِ مذکور کے لیے حکم مذکور سے عکس ہو، اس کے مخالف ہو بھئی، مخالف ہو۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ اس کے مخالف ہو۔ جیسے بھئی آگے مثال ذکر ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اور جو شخص تم میں سے قدرت نہیں رکھتا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ کہ وہ پاک دامن مومنہ عورتوں سے نکاح کر لے، فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ تو وہ عورتیں جن کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہیں مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ یعنی کہ مومنہ باندیاں، مومن باندیاں جو ہیں ان سے کیا کر لے؟ نکاح کر لے۔ دیکھیے اللہ فرما رہے ہیں کہ جو شخص تم میں سے آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت نہیں رکھتا تو وہ

مومنہ باندی سے نکاح کرلے۔ جو شخص تم میں سے آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت نہیں رکھتا وہ کس سے نکاح کرلے؟ مومنہ باندی سے۔

امام شافعی رحمہ اللہ اس کا مفہومِ مخالف بیان کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں دیکھو آیت میں اللہ فرما رہے ہیں جو آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہیں رکھتا وہ کیا کرے؟ باندی سے نکاح کرے۔ معلوم ہوا صرف وہ باندی سے نکاح کر سکتا ہے، اور جو آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھتا ہے اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں، یہ مفہومِ مخالفت ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یعنی جس کا ذکر ہے اس کے لیے تو یہ حکم ہے، اور کس کا ذکر ہے؟ جس میں قدرت نہ ہو، اس کا یہ حکم ہے وہ نکاح کر سکتا ہے۔ تو جس کا ذکر نہیں، یعنی جس میں قدرت ہے، اس کا حکم اس کے مخالف ہوگا، یعنی اس کے لیے نکاح کی اجازت نہیں، یہ ہے مفہومِ مخالفت بھئی۔

تو کہتے ہیں وَالْمَفْهُوْمُ نَوْعَانِ اور مفہوم پھر دو قسم پر ہے: مَفْهُوْمُ مُوَافَقَةٍ ایک مفہومِ موافقت ہے وَهُوَ أَنْ يُفْهَمَ مِنَ اللَّفْظِ حَالُ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ عَلٰى وَفْقِ الْمَنْطُوْقِ۔ بھئی ایک تو وہ جس کو ذکر کیا گیا، اور جس کو ذکر نہیں کیا گیا وہ مَسْكُوْتٌ عَنْهُ ہے، جس کے بارے میں سکوت کیا گیا، کیا گیا؟ سکوت کیا گیا۔ وہ مسکوت یعنی وہی غیرِ مذکور بھئی جس کے بارے میں سکوت کیا گیا۔ تو کہتے ہیں مفہومِ موافقت یہ ہے، وَهُوَ وہ یہ ہے أَنْ يُفْهَمَ مِنَ اللَّفْظِ کہ سمجھا جائے لفظ سے حَالُ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ کس کا حال سمجھا جائے لفظ سے؟ مَسْكُوْتٌ عَنْهُ کے حال کو یعنی غیرِ مذکور کے حال کو، عَلٰى وَفْقِ الْمَنْطُوْقِ منطوق کے موافق، اس کے مطابق بھئی۔ جیسے کس میں تھا؟ مثال میں نے ذکر کر دی، حضرت ماعز کے لیے جو حکم تھا وہی حکم دوسرا جس میں وہ علّت ہوگی اس کے لیے بھی وہی حکم ہوگا۔

وَمَفْهُوْمُ مُخَالَفَةٍ اور دوسری قسم مفہوم کی مفہومِ مخالفت ہے، وَهُوَ أَنْ يُفْهَمَ مِنْهُ حَالُهُ خِلَافَ مَا فُهِمَ مِنَ الْمَنْطُوْقِ اور وہ یہ کہ سمجھا جائے مِنْهُ أَيْ مِنَ اللَّفْظِ لفظ سے، حَالُهُ أَيْ حَالُ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ کہ سمجھا جائے لفظ سے مسکوتٌ عنہ کے حال کو خِلَافَ مَا فُهِمَ مِنَ الْمَنْطُوْقِ اس کے خلاف جو سمجھا گیا ہے کس سے؟ منطوق سے۔ یعنی اس کے خلاف ہو اس کا حکم بھئی۔

وَهُوَ اور وہ یہ، وَهُوَ إِنْ فُهِمَ مِنِ اسْمِ الْعَلَمِ سُمِّيَ مَفْهُوْمَ اللَّقَبِ۔ پھر یہ مفہومِ مخالفت جو ہے، اگر یہ مفہوم ہو اسمِ عَلَم سے، سُمِّيَ مَفْهُوْمَ اللَّقَبِ تو اس کو وہ کیا کہتے ہیں؟ مفہومِ لقب کہتے ہیں۔ بھئی مفہومِ مخالف سمجھ میں آیا لیکن کس سے سمجھ میں آیا؟ عَلَم کے ذریعے۔ جب عَلَم کے ساتھ ایک پر حکم لگایا گیا ہے، اس شخص کا یہ حکم ہے، معلوم ہوا غیر کے لیے یہ حکم نہیں ہے، تو یہ مفہومِ مخالف سمجھ آیا اور کس سے سمجھ میں آیا؟ عَلَم کے اس سے بھئی۔ تو سُمِّيَ مَفْهُوْمَ اللَّقَبِ اس کو کیا کہتے ہیں؟ مفہومِ لقب۔

وَإِنْ فُهِمَ مِنَ الشَّرْطِ اور اگر یہ مفہومِ مخالف سمجھا جائے شرط سے، جیسے وہ ابھی آیت کے اندر آیا تھا بھئی، جو اس کی استطاعت نہیں رکھتا، یہ شرط ہے، تو وہ کیا کرلے؟ باندی سے نکاح کرلے۔ تو اگر یہ مفہومِ مخالف شرط سے سمجھ میں آئے أَوِ الْوَصْفِ یا کس سے؟ وصف سے، سُمِّيَ مَفْهُوْمَ الشَّرْطِ أَوِ الْوَصْفِ تو اس کو مفہومِ شرط یا مفہومِ وصف کہتے ہیں۔ شرط سے سمجھ میں آئے تو مفہومِ شرط، وصف سے سمجھ میں آئے تو مفہومِ وصف۔ مفہومِ شرط کی مثال سمجھ میں آگئی بھئی؟ وہ جو آیت میں ذکر ہوا۔ آیت میں کیا شرط ذکر ہوئی تھی باندی سے نکاح کی؟ جو آزاد عورت کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ اس کا مفہومِ مخالف کیا ہوا؟ جو قدرت رکھتا ہے اس کے لیے جائز نہیں۔ تو یہ مفہومِ مخالف کس سے سمجھ میں آیا؟ شرط سے، تو اس کو کیا کہیں گے؟ مفہومِ شرط کہیں گے۔ اور اگر وصف سے سمجھ میں آئے جیسے اسی آیت میں آگے اللہ کیا فرماتے ہیں: مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ۔ کن باندیوں سے نکاح کرلے؟ مومن باندیوں سے۔ مومن کی صفت آگئی باندیوں کے ساتھ۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ غیرِ مومن باندیوں سے نکاح کی اجازت نہیں۔ لہٰذا اگر کوئی اہلِ کتاب میں سے باندی ہے، عیسائی یا یہودی باندی ہے، اس کے ساتھ نکاح کی اجازت نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ کس سے نکالتے ہیں؟ وصف کے ذریعے مفہومِ مخالف نکالتے ہیں، تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ مفہومِ وصف۔ تو عَلٰى مَا سَيَأْتِيْ بنا بر اس کے جو عنقریب آجائے گا، ان کا آگے ذکر آجائے گا مفہومِ شرط اور مفہومِ وصف کا۔

وَلٰكِنَّهُمُ اشْتَرَطُوْا لیکن ان علماء نے، بھئی یہ علماء جو مفہومِ مخالفت کے قائل ہیں، اِشْتَرَطُوْا انہوں نے شرط لگائی ہے کہ أَنْ لَّا تَظْهَرَ أَوْلَوِيَّةُ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ أَوْ مُسَاوَاتُهُ لِلْمَنْطُوْقِ کہ مسکوتٌ عنہ کا اولیٰ ہونا یا اس کا برابر ہونا منطوق سے، یہ ظاہر نہ ہو بھئی۔ یہ ظاہر نہ ہو۔ بھئی برابر ہونا، ایک چیز اگر دوسری کے برابر ہے، دوسری جیسی ہے تو پھر تو قیاس کے ذریعے جب ایک کا حکم معلوم ہے تو قیاس کے ذریعے دوسری کا بھی وہی حکم ہوگا۔ پھر تو مفہومِ مخالفت آئے گا ہی نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو مساوات نہیں ہونی چاہیے کس میں؟ مذکور میں اور غیرِ مذکور میں۔ اگر برابری ہوگی تو پھر کیا آئے گا؟ قیاس آجائے گا اور وہ بتلائے گا کہ یہ دونوں ایک جیسے ہیں، برابر ہیں، تو جب ایک کا یہ حکم ہے تو دوسرے کا بھی یہی حکم ہے، لہٰذا وہاں مفہومِ مخالف آئے گا ہی نہیں بلکہ مفہومِ موافقت آجائے گا بھئی۔

اور نیز یہ بھی ظاہر نہ ہو کہ مسکوتٌ عنہ یعنی غیرِ مذکور وہ اولیٰ ہے مذکور سے۔ اگر غیرِ مذکور مذکور سے اولیٰ ہے تو جب مذکور کا یہ حکم ہے تو غیرِ مذکور کا بطریقِ اولیٰ یہ حکم ہوگا۔ جیسے بھئی فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ، والدین کو اُف بھی نہ کہو۔ اُف کہنے میں تکلیف ہے، اس لیے اُف کا کیا حکم بیان ہوا کہ اُف کہنا جائز نہیں۔ تو پٹائی کرنا اور گالی دینا یہ تو اس سے بڑھ کر ہے بھئی تکلیف دینے میں، تو اس کے لیے بطریقِ اولیٰ وہی حکم ہوگا، اس سے بھی نہی ہوگی، یہ بھی حرام ہوں گے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا اگر مساوات ہو تو تب قیاس کے ذریعے ثابت ہو جائے گا وہی حکم اس کے لیے بھی، اور اگر غیرِ مذکور اولیٰ ہو

مذکور سے تو اس کے لیے بطریقِ اولیٰ وہ حکم ثابت ہو جائے گا دلالۃُ النَّص کے ذریعے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسی لیے وَلٰكِنَّهُمُ اشْتَرَطُوْا لیکن ان علماء نے یہ شرط لگائی ہے أَنْ لَّا تَظْهَرَ أَوْلَوِيَّةُ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ کہ ظاہر نہ ہو مسکوتٌ عنہ کا اولیٰ ہونا، أَوْ مُسَاوَاتُهُ یا اس کا مساوی ہونا لِلْمَنْطُوْقِ منطوق کے۔

وَلَا يُخْرَجُ مَخْرَجَ الْعَادَةِ اور اس کو نکالا بھی نہ گیا ہو عادت کے طور پر، یعنی اس کو ذکر بھی نہ کیا گیا ہو عادت کے طور پر، عادتاً بھی اس کو ذکر نہ کیا گیا ہو، عادت کے طور پر بھی اس کو ذکر نہ کیا گیا ہو۔ شرائط ہیں بھئی۔ وہ کہتے ہیں مفہومِ مخالف معتبر ہے لیکن ایک شرط یہ کہ غیرِ مذکور مذکور سے اولیٰ نہ ہو، دوسری شرط غیرِ مذکور مذکور کے برابر نہ ہو، تیسری شرط یہ جو ذکر کیا گیا اس کو محض عادت کے طور پر ذکر نہ کیا گیا ہو۔ مثال سے بات سمجھ میں آئے گی بھئی۔ دیکھیے قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، ان عورتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے جن سے نکاح کرنا انسان کے لیے حرام ہے، انہی کا تذکرہ کرتے ہوئے اللہ فرماتے ہیں: وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ۔ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ اور تمہاری وہ سوتیلی بیٹیاں اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ جو تمہاری پرورش میں ہوں، وہ بھی تم پر حرام ہیں۔ رَبَائِبْ رَبِيْبَہ کی جمع ہے، کس کو کہتے ہیں؟ سوتیلی بیٹی۔ بھئی ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا، اس عورت کی ایک بیٹی ہے پہلے خاوند سے، تو اس شخص کی کیا ہوئی یہ؟ سوتیلی بیٹی ہوئی بھئی۔ تو یاد رکھیے سوتیلی بیٹی سے نکاح حرام ہے، اللہ ذکر فرما رہے ہیں۔

بھئی مسئلہ ایک ذہن میں آیا، آپ کو بتلا دوں۔ یاد رکھیے کسی عورت سے نکاح کرتے ہی اس کی ماں اس شخص پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔ صرف نکاح کیا ہے ابھی، صحبت بھی نہیں کی، لیکن نکاح کرتے ہی اس عورت کی ماں کیا ہو گئی ہمیشہ کے لیے؟ حرام۔ یہ اب اس عورت کو طلاق دے کر بعد میں اس کی ماں سے نکاح کرنا چاہتا ہے، نہیں بھئی اب قطعاً نہیں ہو سکتا، کبھی بھی نہیں ہو سکتا۔ سمجھ میں آیا؟ تو نکاح کرتے ہی اس کی ماں حرام ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اس کی ساس بن گئی، ماں کی طرح ہو گئی اس شخص کے لیے بھئی۔ جب کہ اس کے مقابلے میں اگر کسی عورت سے انسان نکاح کرے اور اس کی بیٹی بھی ہو، تو بیٹی صرف نکاح کرنے سے حرام نہیں ہوتی۔ بیٹی حرام ہو گی جب اس کے ساتھ صحبت کر لے یا خلوت کر لے کیونکہ خلوت بھی صحبت کے قائم مقام ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

اچھا، تو دیکھیے اللہ قرآن میں فرما رہے ہیں: وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ اور حرام ہیں تم پر وہ تمہاری وہ سوتیلی بیٹیاں اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ جو تمہاری پرورش میں ہیں۔ تو اس کا مفہومِ مخالف تو یہ بنا کہ جو پرورش میں، جو خاوند کی پرورش میں نہیں ہے وہ اس پر حرام نہیں، لیکن یہ مفہومِ مخالف والے بھی کہتے ہیں کہ نہیں بھئی یہاں مفہومِ مخالف معتبر نہیں۔ کیوں نہیں معتبر؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ یہ جو صفت ذکر کی گئی اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ یہ عادت کے طور پر ذکر کی گئی، کیونکہ عموماً اور عادتاً ایسا ہوتا ہے کہ سوتیلی بیٹی خاوند ہی کی، اس کے، وہ جو دوسرا نکاح کیا عورت نے، اسی شخص کی پرورش میں عموماً ہوتی

ہے۔ تو یہ جو صفت ذکر کی گئی کس کے طور پر ذکر کی گئی؟ عادت کے موافق جو ہے اس کو ذکر کیا گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ معنیٰ ہے وَلَا يُخْرَجُ مَخْرَجَ الْعَادَةِ اور ذکر بھی نہ کیا گیا ہو اس کو بطورِ عادت کے۔

وَلَا يَكُوْنُ لِسُؤَالٍ اور نیز وہ جو صفت وغیرہ ہے یا وہ جو بات، حکم ذکر کیا جا رہا ہے، وہ کسی سوال کی وجہ سے بھی نہ ہو، کسی سوال کی وجہ سے بھی نہ ہو۔ مثلاً آپ سے ایک شخص نے آکر پوچھا کیا زیور میں زکوٰۃ ہے؟ آپ نے کہا ہاں، آپ نے کہا زیور میں زکوٰۃ ہے۔ آپ نے کیا کہا؟ زیور میں زکوٰۃ ہے۔ اس کا مفہومِ مخالف کیا نکلا؟ زیور کے علاوہ جو سونا چاندی ہے اس میں زکوٰۃ نہیں ہے بھئی۔ لیکن یہاں مفہومِ مخالف وہ کہتے ہیں معتبر نہیں، کیونکہ یہ کلام ویسے نہیں کیا گیا بلکہ کس کے؟ سوال کے جواب کے طور پر ذکر کیا گیا ہے بھئی۔ سوال میں یہ بات پوچھی گئی تھی، اس لیے کہنے والے نے بھی صرف اتنا ہی بتایا۔

أَوْ حَادِثَةٍ، أَيْ لَا يَكُوْنُ لِحَادِثَةٍ نیز وہ جو صفت وغیرہ یا جو بات ذکر کی گئی ہے وہ کسی حادثے یعنی کسی واقعے کی وجہ سے بھی نہ ہو، ورنہ مفہومِ مخالف معتبر نہیں ہو گا۔ مثلاً بھئی مجھے پتہ ہے کہ زید جو ہے اس کو اس بات کا پتہ نہیں ہے کہ زیور میں زکوٰۃ ہے۔ اس کو اس بات کا پتہ نہیں ہے۔ تو چنانچہ میں اسے کہتا ہوں کہ زیور میں زکوٰۃ ہے۔ تو یہ جو میں نے کلام کیا کہ زیور میں زکوٰۃ ہے، یہ میں نے ویسے نہیں کیا، یہ اس واقعے کی وجہ سے کیا جو پیش آیا۔ وہ کیا؟ کہ میں جانتا تھا اس کو علم نہیں تو میں نے یہ بات اس کو بتلائی۔ یا دو آدمی آپس میں بات کر رہے تھے کہ بھئی پتہ نہیں زیور میں زکوٰۃ ہے یا نہیں، دوسرا بھی آپس میں بحث وغیرہ کر رہے ہیں، میں نے گزرتے ہوئے کہا زیور میں زکوٰۃ ہے۔ تو میں نے یہ جو کہا زیور میں زکوٰۃ ہے کس کی وجہ سے کہا؟ اس واقعے کی وجہ سے کہا بھئی۔ تو لہٰذا یہاں بھی مفہومِ مخالف معتبر نہیں ہے بھئی۔

وَلَا لِكَشْفٍ اور نیز وہ صفت وغیرہ، صفت جو ہے وہ کشف کے، کشف کے لیے بھی نہ ہو۔ کشف کا معنیٰ کھولنا، وضاحت کرنا۔ بھئی یاد رکھیے صفت لائی جاتی ہے کلام کے اندر، موصوف صفت آتے ہیں۔ تو یہ صفت کے لانے کے کئی مقاصد ہوتے ہیں۔ بعض اوقات صفت اس لیے لائی جاتی ہے تاکہ موصوف کے معنیٰ کی وضاحت کر دے کہ موصوف کسے، یہ کیا چیز ہے۔ کبھی صفت کس لیے لائی جاتی ہے؟ موصوف کی وضاحت کے لیے لائی جاتی ہے کہ یہ کیا چیز ہے، اسی کے معنیٰ کو بیان کرتی ہے۔ مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں: الْجِسْمُ الطَّوِيْلُ الْعَرِيْضُ الْعَمِيْقُ يَحْتَاجُ إِلٰى فَرَاغٍ يَشْغَلُهُ۔ یاد رکھیے جسم اس کو کہتے ہیں جس میں طول بھی ہو، عرض بھی ہو اور عمق بھی ہو۔ لمبائی، چوڑائی اور گہرائی تینوں چیزیں اس میں ہوں تو اس کو جسم کہتے ہیں۔ مثلاً آپ کے سامنے یہ کتاب پڑی ہے، اس کی لمبائی بھی ہے، چوڑائی بھی ہے، اونچائی بھی ہے، تو یہ جسم ہے۔ اگر لمبائی اور چوڑائی تو ہے، اونچائی نہیں، تو اس کو سطح کہتے ہیں۔ اور اگر چوڑائی بھی نہیں صرف لمبائی ہے تو پھر اس کو خط کہتے ہیں بھئی۔ پڑھ چکے ہیں یا نہیں آپ بھئی؟ تو جسم اسے کہتے ہیں جس میں طول بھی ہو، عرض بھی ہو اور عمق۔

تو میں نے کیا کہا آپ سے؟ الْجِسْمُ الطَّوِيْلُ الْعَرِيْضُ الْعَمِيْقُ، وہ جسم الطَّوِيْلُ جو کیا ہو؟ لمبا ہو، الْعَرِيْضُ جو چوڑا ہو، الْعَمِيْقُ جو گہرا ہو۔ تو یہ صفت میں کس لیے لے کر آیا؟ اسی جسم کے معنیٰ کی وضاحت کر رہا ہوں بھئی، یہ صفت کشف کے لیے ہے، اسی کے معنیٰ کو کھولنے کے لیے ہے۔ تو میں نے کہا وہ جسم جو عریض، عمیق اور طویل ہو، يَحْتَاجُ إِلٰى فَرَاغٍ وہ محتاج ہوتا ہے خالی جگہ کا يَشْغَلُهُ جسے وہ گھیر لے۔ بھئی ہر جسم کے لیے خالی جگہ چاہیے۔ یہ کتاب آپ کے سامنے پڑی ہے بھئی، اس نے فضا کی ایک مخصوص مقدار کو گھیرا ہوا ہے یا نہیں گھیرا ہوا؟ آپ موجود ہیں، بھئی آپ نے فضا کے ایک حصے کو گھیر رکھا ہے۔ مثلاً آپ اٹھ گئے تو یہاں پر اس وقت ہوا موجود۔ اب آپ نے دوسری جگہ فضا کو گھیر لیا، آپ پھر یہاں آ گئے، اب پھر اس جگہ کو آپ کے وجود نے گھیر لیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو جسم جو ہے اس نے فضا کے کچھ حصے کو گھیر رکھا ہوتا ہے، اس کے لیے ضروری ہے کیونکہ جسم میں طول، عرض اور عمق ہے اور اس کو اپنا وجود، اس کے لیے، اس کے سمانے کے لیے جگہ چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ، معنیٰ سمجھ میں آ گیا بھئی؟ تو وہ کہتے ہیں بھئی جو قائلین ہیں مفہومِ مخالف کے، وہ کہتے ہیں یہ صفت جو ذکر کی گئی ہو یہ کشف کے لیے نہ ہو بھئی، یعنی موصوف کے معنیٰ کے وضاحت کے لیے نہ ہو بھئی۔

أَوْ مَدْحٍ اور نہ یہ مدح کے لیے ہو۔ بھئی کبھی کبھار صفت مدح کے لیے لائی جاتی ہے، جیسے آپ کو پتہ ہے کہ زید عالم ہے اور پھر میں کہتا ہوں جَاءَنِيْ زَيْدٌ الْعَالِمُ، میرے پاس عالم زید آیا۔ بھئی یہ تو آپ کو بھی پتہ تھا، تو یہ عالم کی صفت اس وقت میں صرف کس لیے لایا ہوں؟ بطورِ مدح کے لے کر آیا ہوں۔ اور کبھی صفت کو بطورِ ذم کے ذکر کیا جاتا ہے، مثلاً ایک شخص ہے وہ جاہل ہے اور آپ کو بھی پتہ ہے وہ جاہل ہے، میں آپ سے کہتا ہوں جَاءَ فُلَانٌ الْجَاهِلُ، فلاں جاہل آیا ہے۔ آپ کو بھی جاہل کا پتہ تھا پھر اس صفت نے کیا فائدہ دیا؟ یہ صرف میں مذمت کے طور پر لایا ہوں بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ اسی مدح کے قبیل سے ہے بھئی مدح سے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ بھئی، الرَّحْمٰن اور الرَّحِيْم یہ صفات ہیں اللہ کی جو ذکر کی گئیں یہ بطورِ مدح کے ہیں بھئی۔ اور اسی طرح أَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ، یہ جو الرَّجِيْم صفت لائی گئی شیطان کی، یہ بطورِ مذمت کے ہے بھئی۔

تو وہ کہتے ہیں بھئی یہ جو صفت لائی جائے، یہ کشفِ معنیٰ کے لیے، موصوف کے معنیٰ کے کشف کے لیے بھی نہ ہو، مدح کے لیے بھی نہ ہو یا مذمت کے لیے بھی نہ ہو۔ وَلَا يُفِيْدُ فَائِدَةً أُخْرٰى اور کوئی اور فائدہ بھی نہ دے۔ فَحِيْنَئِذٍ يَتَعَيَّنُ النَّفْيُ عَمَّا عَدَاهُ تو پھر اس صورت سے مَا عَدَا سے، اس کے علاوہ سے نفی متعیّن ہو جائے گی، یعنی پھر نفی کا یہ فائدہ دے گی بھئی۔ بھئی دیکھیے صفت کے چند فائدے ذکر کر دیے، مثلاً کبھی کشفِ معنیٰ کے لیے آئے گی، کبھی مدح کے لیے، کبھی ذم کے لیے، کبھی اور فائدوں کے لیے لائی جاتی ہے بھئی صفت، صفت۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جو اگلے سال آپ علمِ معانی

میں پڑھیں گے بھئی۔

اچھا بھئی۔ فَحِيْنَئِذٍ يَتَعَيَّنُ النَّفْيُ عَمَّا عَدَاهُ، تو اس صورت میں نفی متعیّن ہو جائے گی اس کے علاوہ سے، یعنی یہ جب تمام شرائط اگر پوری ہوں پھر مفہومِ مخالف معتبر ہو گا، ورنہ مفہومِ مخالف معتبر نہیں۔ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ جیسے کہ حضور علیہ السلام کا قول ہے: اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ۔ پانی پانی سے ہے، یہ تو لفظی ترجمہ ہوا۔ کیا معنیٰ اس کا؟ کہتے ہیں فَالْمَاءُ الْأَوَّلُ الْغُسْلُ ماءِ اوّل کیا ہے؟ غسل ہے اس سے مراد، وَالْمَاءُ الثَّانِي الْمَنِيُّ اور ماءِ ثانی کیا ہے؟ منی ہے، یعنی غسل منی کے نکلنے سے واجب ہو گا۔ یہ ہوا حدیث کا معنیٰ بھئی۔ معنیٰ سمجھ میں آگیا بھئی؟

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَاهُ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ، جب اس حدیث کا معنیٰ یہ ہے کہ غسل منی سے ہے، یعنی خروجِ منی کی وجہ سے غسل واجب ہو گا۔ بھئی حدیث میں جب یہ بیان ہوا غسل خروجِ منی کی وجہ سے واجب ہو گا، معلوم ہوا اور کسی وجہ سے واجب نہیں ہو گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ چنانچہ ایک شخص اپنی بیوی سے صحبت کرتا ہے اور انزال کے بغیر، انزال کا معنیٰ ہے خروجِ منی بھئی، اور انزال کے بغیر ہی وہ اس سے جدا ہو جاتا ہے، صحبت تو کی لیکن انزال نہ ہوا یعنی خروجِ منی نہ پایا گیا، تو کیا اس صورت میں بھی غسل واجب ہو گا یا غسل واجب نہیں؟ مفہومِ مخالف والے کہتے ہیں بھئی حدیث میں آیا تھا غسل کب واجب ہو گا؟ خروجِ منی کی صورت میں، اور یہاں اگرچہ وہ صحبت کر چکا، دخول کر چکا لیکن خروجِ منی نہیں، لہٰذا غسل بھی واجب نہیں بھئی۔ یہ ہے مفہومِ مخالف، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں وَلَمَّا كَانَ مَعْنَاهُ الْغُسْلُ مِنَ الْمَنِيِّ جب اس حدیث کا معنیٰ یہ ہے کہ غسل منی سے ہے، فَفَهِمَ الْأَنْصَارُ تو انصار سمجھے، انصار بھئی مدینہ کے رہنے والے بھئی، انہوں نے چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد فرمائی تھی اسی لیے ان کو انصار کہا جاتا ہے بھئی۔ فَهِمَ الْأَنْصَارُ عَدَمَ وُجُوْبِ الِاغْتِسَالِ بِالْإِكْسَالِ لِعَدَمِ الْمَاءِ۔ اِکْسَال وہی بھئی صحبت کرنا بغیر انزال کے، جماع کرنا بغیر انزال کے، یہ آگے ذکر بھی کر رہے ہیں بھئی۔ تو جب یہ حدیث کا یہ معنیٰ ہوا کہ غسل منی ہی کی وجہ سے ہے، فَهِمَ الْأَنْصَارُ تو انصار جو تھے مدینہ والے وہ سمجھے، کیا سمجھے؟ عَدَمَ وُجُوْبِ الِاغْتِسَالِ غسل کا واجب نہ ہونا بِالْإِكْسَالِ کس کی وجہ سے؟ اِکْسَال یعنی بغیر انزال کے صحبت۔ انصار یہ بات سمجھے اس سے کہ بغیر انزال کے صحبت ہو تو اس صورت میں غسل واجب نہیں ہو گا لِعَدَمِ الْمَاءِ بوجہ ماء یعنی منی کے نہ پائے جانے کے۔

اب خود معنیٰ اکلاس، اِکْسَال کا کر رہے ہیں: وَهُوَ إِخْرَاجُ الذَّكَرِ قَبْلَ الْإِنْزَالِ، اور وہ ذکر کا نکالنا ہے انزال سے پہلے ہی۔ وَهُمْ كَانُوْا أَهْلَ اللِّسَانِ اور وہ انصار وہ تو اہلِ زبان تھے۔ فَلَوْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ لَمَا فَهِمُوْا ذٰلِكَ، اگر یہ حدیث، یہ کلام جو ہے دلالت نہ کرتا کس چیز پر؟ مَا عَدَا سے اس کے علاوہ یعنی اس کے علاوہ سے نفی پر دلالت نہ کرتا، لَمَا فَهِمُوْا ذٰلِكَ تو وہ اس سے یہ بات نہ سمجھتے۔ وہ کیا سمجھے تھے اس سے؟ کہ خروجِ منی نہ ہو تو پھر غسل بھی نہیں ہو گا، وہ اس حدیث سے سمجھے بھئی، اور وہ اہلِ زبان تھے۔ معلوم ہوا مفہومِ مخالف معتبر ہے۔

وَعِنْدَنَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اور ہمارے نزدیک یہ حدیث اس پر دلالت نہیں کر رہی، أَيْ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ یعنی اس کے علاوہ کی نفی پر دلالت نہیں کر رہی، وَإِلَّا يَلْزَمُ الْكُفْرُ وَالْكَذِبُ فِيْ قَوْلِهِ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم۔ ورنہ تو لازم آئے گا کفر اور جھوٹ بھئی کسی شخص کے اس قول کے اندر مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ۔ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ، اس لیے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا، بھئی اس میں کیا کہا گیا؟ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ محمد اللہ کے رسول ہیں۔ مفہومِ مخالف کیا نکلا؟ کہ ان کے علاوہ جو ہیں وہ رسول نہیں، باقی رسولوں کی نفی ہو گئی، تو یہ کفر ہوا، اور کذب ہوا، جھوٹ ہوا، کیونکہ یہ خلافِ واقع ہے، اور بھی اللہ کے رسول ہیں بھئی۔ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ لَّا يَكُوْنَ غَيْرُ مُحَمَّدٍ رَسُوْلًا کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ محمد صلى الله عليه وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہ ہو، وَذٰلِكَ كُفْرٌ وَكَذِبٌ اور یہ کفر اور جھوٹ ہے۔

سَوَاءٌ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ أَوْ لَمْ يَكُنْ برابر ہے کہ وہ کسی عدد کے ساتھ ملایا گیا ہو یا نہ ملایا گیا ہو۔ بھئی بعض علماء نے اور قید کا اعتبار کیا، وہ کہتے ہیں اگر عدد کا ذکر ہو گا تو مفہومِ مخالف معتبر ہے، اگر عدد کا ذکر نہیں تو مفہومِ مخالف بھی معتبر نہیں۔ عدد کا اگر ذکر ہو گا تو پھر مفہومِ مخالف معتبر ہے۔ جیسے بھئی آگے حدیث آ رہی ہے حضور علیہ السلام نے فرمایا: خَمْسٌ مِنَ الْفَوَاسِقِ پانچ چیزیں فاسقوں میں سے ہیں، يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ ان کو قتل کیا جائے حِل اور حرم دونوں جگہ۔ اور وہ پانچ چیزیں کون سی ہیں؟ الْحَدَأَةُ چیل بھئی، وَالْفَأْرَةُ اور چوہا، وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ اور کاٹنے والا کتا، وَالْحَيَّةُ اور سانپ، وَالْعَقْرَبُ اور بچھو بھئی۔ یہ پانچ چیزیں حدیث میں ہیں اور عدد ذکر ہے خَمْسٌ مِنَ الْفَوَاسِقِ۔ جب معلوم ہوا عدد ذکر ہے تو یہی پانچ فواسق ہیں، انہی پانچ کو حرم میں قتل کرنا جائز ہے، باقی چیزوں کا حکم کیا معلوم ہوا مفہومِ مخالف؟ وہ فواسق میں سے نہیں، ان کا قتل کرنا جائز نہیں بھئی۔

تو سَوَاءٌ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ أَوْ لَمْ يَكُنْ۔ بھئی متن دیکھیے پیچھے وَعِنْدَنَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ ہمارے نزدیک یہ اس پر دلالت نہیں کرتا، سَوَاءٌ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ أَوْ لَمْ يَكُنْ برابر ہے کہ وہ ملایا گیا ہو عدد کے ساتھ أَوْ لَمْ يَكُنْ یا نہ ملایا گیا ہو۔ فِيْهِ رَدٌّ عَلٰى مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا اس میں رد ہے ان لوگوں پر جنہوں نے ان کے درمیان فرق کیا ہے، ان فقہاء پر رد ہے جنہوں نے فرق کیا ان کے درمیان۔ وَقَالَ اور انہوں نے فرمایا، انہوں نے ذکر کیا: إِنْ كَانَ مَقْرُوْنًا بِالْعَدَدِ اگر وہ ملایا گیا ہو جو مذکور ہے یعنی وہ جو، کس کی بات چل رہی ہے؟ جس کو، عَلَم کو ذکر کیا گیا ہے، جس کے، ہاں اگر اس کے ساتھ کیا ذکر وہ مَقْرُوْنٌ بِالْعَدَدِ وہ عَلَم کس کے ساتھ ملایا گیا ہو؟ عدد کے ساتھ، نَحْوُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ جیسے کہ حضور علیہ السلام کا قول ہے خَمْسٌ مِنَ الْفَوَاسِقِ پانچ چیزیں فواسق میں سے ہیں، يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ قتل کیا جائے گا ان کو حِل اور حرم میں۔

بھئی یاد رکھیے حرم، بیت اللہ کے اردگرد چاروں طرف چند چند کلومیٹر تک کا جو علاقہ ہے یہ حرم کہلاتا ہے۔ حرم، اور اس کے اندر شکار کھیلنا اور اس جگہ کی بڑی حرمت ہے، اور اس کے اندر شکار تک کھیلنے کی اجازت نہیں بھئی، شکار تک کھیلنے کی اجازت نہیں۔ اور اس کے باہر کی جو زمین ہے، باہر کی ساری دنیا، وہ حِل ہے بھئی حِل، اسے حِلٌّ کہتے ہیں بھئی۔

کیا کہتے ہیں؟ حِلّ۔ تو حضور علیہ السلام فرما رہے ہیں کہ پانچ چیزیں فواسق میں سے ہیں يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ ان کو قتل کیا جائے گا حِل میں اور حرم میں۔ حرم میں تو کسی چیز کو قتل کرنے کی اجازت نہیں، کسی چیز کو ادنیٰ درجے کی تکلیف دینے کی بھی اجازت نہیں، لیکن ان پانچ کو حرم کے اندر بھی کیا کیا جائے گا؟ قتل کیا جائے گا۔ وہ پانچ چیزیں کیا ہیں؟ الْحَدَأَةُ، بھئی کس طرح لکھا ہے آپ کی کتابوں میں؟ الف کے بعد ہمزہ ہے اور پھر گول تا ہے؟ نہیں بھئی یہ کتابت کی غلطی ہے، الف کے اوپر ہمزہ ہونا چاہیے بھئی، یہ الف نہیں ہے یہ دراصل ہمزہ ہے۔ اور الْحَدَأَةُ حا، دال، ہمزہ تینوں پر فتحہ ہے۔ اور یہ چیل کو کہتے ہیں بھئی، چیل آپ جانتے ہیں بھئی۔ وَالْفَأْرَةُ اور چوہا، وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ عَقُوْر کاٹنے والا، مبالغے کا صیغہ ہے عَاقِر سے، عَقُوْر بہت کاٹنے والا بھئی۔ بعض کتے ہوتے ہیں بھئی وہ بہت زیادہ کاٹنے والے بھئی، کبھی ایک کو کاٹا کبھی دوسرے کو کاٹا، تو اس کا بھی یہ حکم آیا کہ اس کو بھی قتل کر سکتے ہیں بھئی۔ وَالْحَيَّةُ اور سانپ ہے، وَالْعَقْرَبُ اور بچھو ہے بھئی، بچھو بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ معلوم ہوا بچھو کو قتل کرنا جائز ہے بھئی۔

اللہ! بچپن میں والد صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ مدینہ منورہ جب گئے بھئی، وہاں پر مکہ سے پھر جب ہم مدینہ پہنچے، ابھی سامان ہم نے باہر رکھا ہے، جگہ جس میں رہنا ہے، ابھی اندر کچھ افراد اندر چلے گئے ہیں، کچھ سامان اٹھا کر ہم اندر جا رہے ہیں، تو وہاں ایک بچھو نکل آیا بھئی بڑا۔ اور پھر اس کو میں نے پتھر سے مار دیا بھئی۔ بعد میں پھر پریشان بھی ہوئے بھئی حرم کے اندر یہاں تو کسی چیز کو مارنا نہیں چاہیے تھا، لیکن پھر والد صاحب کو پتہ چلا تو فرمانے لگے نہیں بھئی بچھو ہو تو اس کو مارنا جائز ہے بھئی۔ دیکھیے یہ وہ حدیث ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ مارنا جائز ہے۔

فَحِيْنَئِذٍ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ الْبَتَّةَ تو اس وقت یہ دلالت کرے گا مَا عَدَا سے نفی پر قطعی طور پر، اس کے علاوہ سے نفی پر قطعی طور پر یہ دلالت کرے گا۔ کب؟ جب ساتھ عدد ذکر ہو۔ یہ بعض دیگر علماء وہ کہتے ہیں نہیں بھئی اگر ویسے ہو، عدد نہ ہو، پھر تو مفہومِ مخالف معتبر نہیں، لیکن اگر عدد آئے تو پھر مفہومِ مخالف معتبر ہے۔ تو اس صورت میں جب عدد ذکر ہو گیا تو مَا عَدَا سے اس حکم کی نفی ہو گئی قطعی طور پر۔ ان پانچ کا یہ حکم ہے ان کو قتل کر سکتے ہو، معلوم ہوا باقی کسی کو قتل نہیں کر سکتے کسی چیز کو۔ کہتے ہیں وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو، اگر باقیوں سے حکم کی نفی نہ ہو، لَبَطَلَ فَائِدَةُ الْعَدَدِ پھر تو عدد کا فائدہ ہی باطل ہو جائے گا، کوئی فائدہ ہی نہیں رہا اس کے ذکر کرنے کا۔

وَعِنْدَنَا وَجْهُ التَّخْصِيْصِ بِهِ زِيَادَةُ اهْتِمَامِهِ وَالِاعْتِنَاءُ بِشَأْنِهِ وَنَحْوُ ذٰلِكَ۔ ہم کہتے ہیں نہیں، عدد ذکر ہو یا ذکر نہ ہو، مفہومِ مخالف معتبر نہیں۔ وہ کہتے ہیں بھئی پھر عدد ذکر کرنے کا کیا فائدہ؟ ہم کہتے ہیں عدد کو ذکر کیا جاتا ہے زیادتِ اہتمام کے لیے، اہمیت بتلانے کے لیے بھئی، وَالِاعْتِنَاءُ بِشَأْنِهِ، اِعْتِنَاء کا معنیٰ توجہ، شَان کا معنیٰ حالت، ان کی حالت پر توجہ دینے کے لیے، یعنی ان کی اہمیت بیان کرنے کے لیے بھئی ان کو عدد کو ساتھ ذکر کر دیا جاتا ہے، لیکن اس کا یہ معنیٰ نہیں ہوتا کہ باقیوں کا

حکم اس کے مخالف ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی اچھی طرح؟ جی۔

تو وَعِنْدَنَا اور ہمارے نزدیک وَجْهُ التَّخْصِيْصِ بِهِ، وَجْهُ التَّخْصِيْصِ بِهِ أَيْ بِالْعَدَدِ عدد کے ساتھ تخصیص کی وجہ جو ہے، زِيَادَةُ اهْتِمَامِهِ وہ اس کے زیادہ اہمیت کے لیے ہے، وَالِاعْتِنَاءُ بِشَأْنِهِ اور اس کی حالت پر توجہ دینے کے لیے ہے بھئی، اس کی حالت پر توجہ دینے کے لیے ہے، اس لیے عدد کو ذکر کیا جاتا ہے، وَنَحْوُ ذٰلِكَ اور اس جیسے اور کسی وجہ سے بھئی۔

وَلٰكِنْ أَفْتَى الْمُتَأَخِّرُوْنَ بِأَنَّهُ فِي الرِّوَايَاتِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ دُوْنَ الْمُخَاطَبَاتِ۔ اب یاد رکھیے ہمارے نزدیک مفہومِ مخالف معتبر نہیں۔ دیگر فقہاء بعض کے نزدیک مفہومِ مخالف معتبر ہے لیکن ہمارے نزدیک مفہومِ مخالف معتبر نہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا ہمیشہ، مفہومِ مخالف ہمارے نزدیک نصوص کے اندر یعنی قرآن و حدیث میں معتبر نہیں۔ قرآن و حدیث میں ایک چیز کا ذکر ہو تو اس کا تو وہ حکم ہو گا لیکن جس کا ذکر نہیں اس کا حکم اس کے خلاف ہو ایسا ہونا ضروری نہیں۔ ہم کہتے ہیں اس کے بارے میں قرآن اور حدیث خاموش ہیں، ان کا ذکر ہی نہیں ہے، تو نہ ان کے لیے حکم کا ثبوت ہو گا نہ حکم کی نفی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ ہمارے نزدیک مفہومِ مخالف معتبر نہیں ہے کس کے اندر؟ قرآن و حدیث، نصوص میں یعنی قرآن اور حدیث۔ باقی فقہاء وغیرہ کے کلام میں، وہاں پر مفہومِ مخالف ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے بھئی۔ چنانچہ آپ بھی کتابوں میں پڑھتے ہیں، متن میں آتی ہیں کئی قیودات، نیچے شارح آپ کو بتلاتے ہیں: دیکھو یہ قید ذکر کی یہ نکل گیا، دوسری قید ذکر کی یہ کیا ہوا؟ نکل گیا۔ دیکھو وہ دوسرے کو اس حکم سے نکالتے جا رہے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جی۔ تو مفہومِ مخالف ہمارے نزدیک معتبر نہیں لیکن کس کے اندر؟ نصوص کے اندر، اور باقی فقہاء وغیرہ کے کلام میں مفہومِ مخالف ہمارے نزدیک بھی معتبر ہے بھئی۔

یہی بات ذکر کر رہے ہیں: وَلٰكِنْ أَفْتَى الْمُتَأَخِّرُوْنَ لیکن فتویٰ دیا ہے متأخرین علماء نے بِأَنَّهُ فِي الرِّوَايَاتِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ کہ یہ کسی چیز کا ذکر کرنا روایات میں کس چیز کے ساتھ؟ اس کے عَلَم کے ساتھ، یہ عَلَم کے ساتھ ہو کوئی چیز فِي الرِّوَايَاتِ کس کے اندر؟ روایات کے اندر یعنی فقہی روایات کے اندر، تو يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ تو یہ دلالت کرے گا اس کے علاوہ سے نفی پر دُوْنَ الْمُخَاطَبَاتِ نہ کہ مخاطبات کے اندر۔ مخاطبات سے مراد ہیں نصوصِ شرعیہ۔ نصوصِ شرعیہ کے اندر تو مفہومِ مخالف معتبر نہیں لیکن اور روایات کے اندر وہ کس پر دلالت کریں گی؟ مفہومِ مخالف پر دلالت کریں گی بھئی۔

كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهِدَايَةِ جیسے کہ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں: أَنَّ قَوْلَهُ فِي الْكِتَابِ جَازَ الْوُضُوْءُ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرِ إِشَارَةٌ إِلٰى أَنَّهُ يَتَنَجَّسُ مَوْضِعُ الْوُقُوْعِ۔ بھئی دیکھیے۔ یاد رکھیے ہدایہ یہ شرح ہے اور اس کا متن جو ہے وہ زیادہ تر قدوری ہے بھئی، ہدایہ شرح ہے اور متن جو ہے وہ اکثر عبارت قدوری کی ہے بھئی۔ اب صاحبِ ہدایہ، وہاں متن آتا ہے ہدایہ میں، صاحبِ قدوری فرماتے ہیں کہ بڑا تالاب اس کو کہتے ہیں، غدیرِ عظیم کا ذکر آتا ہے بھئی، کس پانی سے وضو کرنا جائز ہے اور کس سے جائز نہیں

ہے، وہاں اسی فصل کے اندر بڑے تالاب غدیرِ عظیم کا ذکر آتا ہے۔ صاحبِ قدوری فرماتے ہیں بڑا تالاب وہ ہے کہ جس کے ایک طرف کے پانی کو حرکت دیں تو دوسری طرف کے پانی میں حرکت نہ ہو بھئی۔ لہریں نہیں مراد بھئی لہریں، لہر تو بڑی دور تک چلی جاتی ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ باقاعدہ پانی ہلے نہ وہاں بھئی، تو ایک طرف کے پانی کو حرکت دیں تو دوسری طرف کا پانی نہ ہلے تو یہ غدیرِ عظیم ہے، اور اس کے اندر اگر ایک طرف نجاست گر جائے تو دوسری طرف سے وضو کرنا جائز ہے۔ یہ کون فرماتے ہیں؟ صاحبِ قدوری۔

آگے صاحبِ ہدایہ شرح میں کہتے ہیں بھئی دیکھیے اوپر صاحبِ قدوری نے کہا کہ دوسری جانب سے وضو کرنا جائز ہے۔ دوسری جانب سے وضو کرنا جائز ہے۔ کہتے ہیں معلوم ہوا جہاں نجاست گری ہے وہ نجس ہو چکی، وہاں سے کرنا جائز نہیں۔ صاحبِ قدوری نے تو یہ نہیں کہا کہ جہاں نجاست گری ہے وہاں سے کرنا جائز نہیں۔ صاحبِ ہدایہ خود ہی مفہومِ مخالف دیکھو نکال رہے ہیں کہ وہ صاحبِ قدوری فرما رہے ہیں ایک دوسری طرف سے وضو کرنا جائز ہے، معلوم ہوا جس طرف نجاست گری ہے اس طرف سے کرنا جائز نہیں بھئی۔ دیکھا بھئی؟ معلوم ہوا فقہاء کے کلام میں کیا ہے؟ مفہومِ مخالف معتبر ہے۔

كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهِدَايَةِ جیسے کہ صاحبِ ہدایہ نے فرمایا ہے، أَنَّ قَوْلَهُ فِي الْكِتَابِ کہ جو صاحبِ قدوری کا قول ہے فِي الْكِتَابِ کتاب کے اندر، یہ أَنَّ قَوْلَهُ یہ ساری ہدایہ کی عبارت چل رہی ہے وہ متن کی شرح کر رہے ہیں بھئی۔ أَنَّ قَوْلَهُ فِي الْكِتَابِ کہ ماتن کا جو قول ہے کتاب کے اندر، کیا قول ہے؟ جَازَ الْوُضُوْءُ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرِ کہ وضو کرنا جائز ہے دوسری جانب سے، یہ جو ماتن کا قول ہے، إِشَارَةٌ یہ اشارہ ہے إِلٰى أَنَّهُ يَتَنَجَّسُ مَوْضِعُ الْوُقُوْعِ کہ نجس ہو گئی ہے واقع ہونے کی جگہ یعنی جہاں پر نجاست واقع ہوئی ہے۔ وَمِثْلُ هٰذَا فِيْ كِتَابِهِ كَثِيْرٌ اور اس قسم کی مثالیں ان کی کتاب میں کثیر ہیں، بکثرت ہیں بھئی، یعنی جہاں وہ مفہومِ مخالف کا اعتبار کرتے ہیں۔

وَمَا يُوْهِمُهُ كَلَامُهُمْ مِنَ النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ فِيْ بَعْضِ الِاسْتِدْلَالَاتِ فَكُلُّ ذٰلِكَ مُؤَوَّلٌ بِتَأْوِيْلَاتٍ فَتَنَبَّهْ لَهُ۔ بھئی مصنّف فرما رہے ہیں کہ بعض فقہاء کی عبارتوں سے آپ کو یوں لگے گا، بعض استدلالات کے اندر آپ کو یوں لگے گا شاید ان کے ہاں مفہومِ مخالف معتبر ہے، ہمارے بعض فقہاء۔ ان کی بعض عبارتوں سے، بعض استدلالات سے کیا وہم پڑتا ہے؟ کہ شاید ان کے نزدیک مفہومِ مخالف معتبر ہے۔ شارح فرما رہے ہیں کہ نہیں بھئی یہ وہم ان کے کلام سے جہاں پڑتا ہے تو وہاں پر تاویل کی جاتی ہے بھئی، ان کے نزدیک بھی مفہومِ مخالف معتبر نہیں ہے بھئی، تو آپ اس پر متنبّہ رہیے کہتے ہیں۔ کہتے ہیں وَمَا اور وہ جو يُوْهِمُهُ كَلَامُهُمْ وہ جو وہم ڈالتا ہے كَلَامُهُمْ ان فقہاء کا مِنَ النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ یعنی کہ نفی کرنا اس کے مَا عَدَا سے فِيْ بَعْضِ الِاسْتِدْلَالَاتِ بعض استدلالات کے اندر، فَكُلُّ ذٰلِكَ مُؤَوَّلٌ بِتَأْوِيْلَاتٍ تو وہ سب کے سب مُؤَوَّل ہیں مختلف تاویلات کے ساتھ، یعنی ان کی تاویل کی گئی ہے مختلف قسم کی۔ مُؤَوَّل بھئی، دو واو ہیں ایک واو ہے؟ دو واو ہونے چاہئیں بھئی۔ یہ مُؤَوَّل، یہ واو یہ میم کے ساتھ جو جڑا ہوا ہے یہ تو ہمزہ ہے، اور آگے ایک واوِ مشدّد ہونا چاہیے، مُؤَوَّل بھئی مُؤَوَّل۔

فَتَنَبَّهْ لَهُ تو آپ اس پر متنبہ رہیے بھئی، اس بات پر مطلع رہیے۔

لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ النَّفْيَ أَوِ الْإِثْبَاتَ، اس لیے کیونکہ نص تو اس کو شامل ہی نہیں ہے تو کیسے وہ ثابت کرے گی نفی کے اعتبار سے یا اثبات کے اعتبار سے؟ بھئی دیکھیے ہمارے نزدیک مفہومِ مخالف معتبر نہیں، وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ اوپر ذکر کیا ہمارے نزدیک مفہومِ مخالف معتبر نہیں چاہے عدد ساتھ ذکر ہو چاہے عدد ذکر نہ ہو۔ وجہ یہ کہ نص کے اندر، نص اس کو شامل ہی نہیں، اس کا ذکر ہی نہیں ہے بھئی۔ جب ایک چیز کا نص میں ذکر ہی نہیں ہے، جو ذکر ہے اس کا تو حکم بیان ہو گیا، جو غیرِ مذکور ہے نہ اس کے لیے حکم کی نفی ہو سکتی ہے اور نہ اثبات۔ یعنی اگر نص میں اثبات ہے تو مفہومِ مخالف باقیوں سے کیا ہو گی؟ نفی، اور اگر نص کے اندر نفی ہے تو مفہومِ مخالف کیا ہو گا؟ باقیوں کے لیے اثبات۔ کہتے ہیں نہیں بھئی جو بھی مفہومِ مخالف آپ نکالنا چاہیں وہ یہاں ہمارے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ نص میں اس چیز کا ذکر ہی نہیں ہے۔ جو ذکر ہے اس کا تو ٹھیک ہے یہ حکم ہے ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، لیکن جس کا ذکر ہی نہیں ہے اس کا یہ حکم بھی نہیں ہے بھئی۔

لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا اس لیے کیونکہ نص تو اس کو شامل ہی نہیں ہے، فَكَيْفَ يُوْجِبُ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا تو وہ کیسے واجب کرے گی یعنی حکم کو، تو نص کیسے حکم کو واجب کرے گی نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا بطورِ نفی کے یا بطورِ اثبات کے؟ نفی کی حیثیت سے یا اثبات کی حیثیت سے۔ أَيْ لَا يَدُلُّ عَلَى الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ أَصْلًا یعنی نص دلالت نہیں کرتی مسکوتٌ عنہ پر سرے سے ہی، یعنی اس میں ہے ہی نہیں اس کا ذکر ہی نہیں ہے۔ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ مِنْ حَيْثُ النَّفْيُ وَالْإِثْبَاتُ تو وہ کیسے حکم کو نص واجب کرے گی نفی یا اثبات کی حیثیت سے؟ فَإِذَا قُلْتَ پس جب آپ کہیں جَاءَنِيْ زَيْدٌ کہ میرے پاس زید آیا ہے، فَقَدْ سَكَتَّ عَنْ عَمْرٍو تو تحقیق آپ نے سکوت کیا عمرو کے بارے میں۔ آپ نے جب صرف اتنا کہا جَاءَنِيْ زَيْدٌ اس سے اتنا تو پتہ چل گیا آپ کے پاس کون آیا ہے؟ زید۔ لیکن اس سے یہ معنیٰ نکالنا کہ عمرو نہیں آیا، بھئی عمرو کے بارے میں تو آپ نے تذکرہ ہی نہیں کیا بھئی، اس کے بارے میں تو سکوت کیا ہے آپ نے بھئی۔ لہٰذا آپ کا کلام عمرو کے نہ تو آنے پر دلالت کر رہا ہے اور نہ نہ آنے پر بھئی۔ پس جب آپ نے کہا جَاءَنِيْ زَيْدٌ، فَقَدْ سَكَتَّ عَنْ عَمْرٍو تو تحقیق آپ نے سکوت کیا عمرو کے بارے میں، آپ یعنی خاموش رہے عمرو کے بارے میں، فَلَا يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهِ وَإِثْبَاتِهِ تو یہ اس کی نفی اور اس کے اثبات پر دلالت نہیں کرتا، یعنی اس کے آنے کی نفی یا اس کے آنے کے اثبات پر دلالت نہیں کرتا۔

وَفَائِدَةُ التَّخْصِيْصِ۔ یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ: بھئی بعض فقہاء نے کیا فرمایا تھا؟ کہ اگر کسی چیز کی تصریح عَلَم کے ساتھ کی جائے، کسی چیز کی تصریح عَلَم کے ساتھ کی جائے تو یہ اس کی تخصیص پر دلالت کرتا ہے کہ یہ اسی کا حکم ہے، تو باقیوں سے کیا ہو جائے گی؟ حکم کی نفی ہو جائے گی۔ ہمارے نزدیک نہیں بھئی، ایک چیز کی اگر عَلَم کے ساتھ تصریح بھی کر دی جائے تو اس سے مفہومِ مخالف ثابت نہیں ہو گا۔ تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے پھر عَلَم کے ساتھ اس کی

تصریح کرنے کا کیا فائدہ ہوا؟ عَلَم کے ساتھ اس کی تصریح عَلَم کے ساتھ کی گئی اس کا کیا فائدہ ہوا؟ تو جواب دے رہے ہیں بھئی۔ کہ بھئی اس کا فائدہ یہ کہ یہ صرف اس کا حکم ہے، باقیوں کے بارے میں بھئی غور کریں آپ لوگ اور خود اس کا حکم نکالیں۔ چنانچہ فقہاء پھر اس میں غور کرتے ہیں اور حکم معلوم کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے ان کو اجتہاد کا ثواب ملتا ہے، اور اجتہاد۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اجتہاد کا ثواب ملتا ہے، یہ فائدہ ہوا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟

کہتے ہیں وَفَائِدَةُ التَّخْصِيْصِ اور تخصیص کا فائدہ یہ ہے، تخصیص کا کیا معنیٰ؟ عَلَم کے ساتھ اس کی تصریح جو کی گئی، اس عَلَم کے طور پر تصریح کا فائدہ یہ ہے: أَنْ يَّتَأَمَّلَ الْمُسْتَنْبِطُوْنَ فِيْهِ کہ غور کریں استنباط کرنے والے اس میں، فَيُثْبِتُوْا الْحُكْمَ فِيْ غَيْرِهِ پس وہ ثابت کریں حکم کو اس کے علاوہ میں، یعنی اس میں غور کریں اس کا تو یہ حکم ہے، اجتہاد کرنے والے غور کریں بھئی کیوں اس کا یہ حکم ہے، اس کی علّت کیا ہے، اور پھر اس علّت کے ذریعے باقیوں کا حکم بھی نکالیں، تو اس طرح ان کو اجتہاد کا ثواب ملے گا۔ فَيُثْبِتُوْا الْحُكْمَ فِيْ غَيْرِهِ پس وہ ثابت کریں گے حکم کو اس کے علاوہ میں بھی بِالْقِيَاسِ قیاس کے ذریعے، وَيَنَالُوْا دَرَجَةَ الِاجْتِهَادِ اور پا لیں گے اجتہاد کا درجہ۔

ثُمَّ أَجَابَ عَنِ اسْتِدْلَالِهِمْ بِفَهْمِ الْأَنْصَارِ فَقَالَ۔ اب جواب دینے لگے ہیں، بھئی اوپر ان علماء نے انصارِ مدینہ کو ذکر کیا تھا بطورِ دلیل کے کہ دیکھو انصار یہ مفہومِ مخالف سمجھے تھے، معلوم ہوا مفہومِ مخالف معتبر ہے۔ تو اس کا جواب دینے لگے کہ جو مفہومِ مخالف سمجھے تھے انصار، وہ اس جو عَلَم کے طور پر تصریح کی گئی اس کی وجہ سے نہیں سمجھے، بلکہ وہ جو الف لام آیا تھا الْمَاءُ، یہ الف لام استغراقی ہے، اس کی وجہ سے انہوں نے حصر سمجھا تھا کہ غسل، ہر غسل جو ہے وہ منی ہی کی وجہ سے ہو گا۔ ہر غسل منی سے۔ تو یہ جو ہر غسل، تمام افرادِ غسل، یہ جو پہلے الْمَاءُ پر الف لام آیا یہ الف لام استغراقی ہے، اس نے حصر کا فائدہ دیا، لفظِ مَاء نے خود اس کا فائدہ نہیں دیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

ثُمَّ أَجَابَ عَنِ اسْتِدْلَالِهِمْ بِفَهْمِ الْأَنْصَارِ پھر جواب دیا ان کا جو استدلال تھا انصار کے فہم سے اس کا جواب دیا، فَقَالَ پس فرمایا: وَالِاسْتِدْلَالُ مِنْهُمْ بِحَرْفِ الِاسْتِغْرَاقِ اور وہ جو انصار کا استدلال تھا، بِحَرْفِ الِاسْتِغْرَاقِ وہ کس کے ذریعے تھا؟ حرفِ استغراق کے ذریعے تھا۔ أَيِ الِاسْتِدْلَالُ مِنَ الْأَنْصَارِ یعنی وہ جو استدلال تھا انصار کی طرف سے عَلٰى عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْإِكْسَالِ اِکْسَال کی وجہ سے غسل کے واجب نہ ہونے پر، إِنَّمَا كَانَ بِحَرْفِ اللَّامِ الَّذِيْ هُوَ لِلِاسْتِغْرَاقِ اس حرفِ لام کے ذریعے تھا جو کس کے لیے ہے؟ استغراق۔ یاد رکھیے الف لام جو ہے اس کے ذریعے کسی چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور اوّلاً جو ہے الف لام جو ہے اس کو عہدی بنانے کی کوشش کی جائے گی۔ الف لامِ عہدی جس کے ذریعے کسی متعیّن چیز کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اگر الف لام عہدی نہ بن سکے، کوئی معہود متعیّن چیز وہاں ہے ہی نہیں، تو پھر اس کو الف لامِ استغراقی پر محمول کیا جائے گا۔ تو الْمَاءُ کے اندر الف لام آیا، پہلے اس کو عہدی پر محمول کیا گیا کوئی خاص متعیّن

پانی مراد ہو، لیکن پھر متعیّن یعنی غسل مراد ہو، لیکن پھر کوئی متعیّن غسل تو مراد تھا نہیں، متعیّن فرد تھا نہیں، تو اس کس پر محمول کر لیا انہوں نے؟ استغراق پر محمول کر لیا اور اس سے حصر کا فائدہ حاصل ہوا۔

تو کہتے ہیں یہ جو استدلال تھا كَانَ بِحَرْفِ اللَّامِ الَّذِيْ هُوَ لِلاسْتِغْرَاقِ اس حرفِ لام کے ذریعے ہے جو استغراق کے لیے ہے عِنْدَ عَدَمِ دَلَالَةِ الْعَهْدِ جب کہ عہد یعنی کسی متعیّن چیز پر دلالت نہ ہو۔ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى تو معنیٰ کلام کا یہ ہوا أَنَّ جَمِيْعَ أَفْرَادِ الْغُسْلِ مِنَ الْمَنِيِّ کہ تمام افرادِ غسل جو ہیں وہ کس کی وجہ سے ہوں گے؟ منی کی وجہ سے۔ یہ مِنْ سببیہ ہے، سبب بتلا رہا ہے، تمام افرادِ غسل منی کے سبب سے ہوں گے یعنی اس کے خروج کے سبب سے ہوں گے، لَا بِوَاسِطَةِ أَنَّ التَّنْصِيْصَ بِشَيْءٍ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ عَمَّا عَدَاهُ نہ کہ اس واسطے سے کہ کسی چیز پر نص کا لانا وہ دلالت کرتا ہے اس کے علاوہ سے حکم کی نفی پر۔ جو بات انہوں نے کی اس طریقے سے حصر نہیں آیا بلکہ حصر کس طریقے سے آیا؟ لامِ استغراقی کے ذریعے آیا۔

اچھا بھئی۔ اب اشکال ہوتا ہے احناف پر کہ بھئی اے احناف تسلیم آپ نے بھی کر لیا کہ یہاں حصر آگیا، معلوم ہوا غسل تب ہی واجب ہوگا جب خروجِ منی ہو، پھر آپ اِکْسَال کی صورت میں غسل کو واجب کیوں قرار دیتے ہیں؟ آپ نے بھی تسلیم کر لیا کہ غسل کس صورت میں واجب ہوگا؟ ہر تمام افرادِ غسل کس کی وجہ سے واجب ہوں گے؟ خروجِ منی کی وجہ سے۔ تو لہٰذا اِکْسَال کی صورت میں تو غسل واجب نہیں ہونا چاہیے، لیکن آپ کیا کرتے ہیں؟ آپ کہتے ہیں اِکْسَال کی صورت میں بھی کیا واجب ہوگا؟ غسل واجب ہوگا بھئی۔ تو اب اس کا جواب دیں گے آگے۔

يَرِدُ عَلَيْنَا حِيْنَئِذٍ وارد ہوتا ہے ہمارے اوپر اس وقت، اس صورت میں جب یہ ہم نے ذکر کر دیا، جواب دے دیا، تو کہ أَنَّ الْحَدِيْثَ قَدْ دَلَّ عَلٰى عَدَمِ وُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْإِكْسَالِ کہ حدیث جو ہے تحقیق اس نے دلالت کر دی غسل کے واجب نہ ہونے پر بِالْإِكْسَالِ کس کی وجہ سے؟ اِکْسَال۔ حدیث نے بتلا دیا کہ صرف خروجِ منی کی صورت میں غسل ہوگا، اِکْسَال کی صورت میں معلوم ہوا غسل نہیں ہوگا۔ سَوَاءٌ كَانَ بِاللَّامِ أَوْ بِالتَّنْصِيْصِ برابر ہے کہ یہ دلالت کس کے ذریعے ہو؟ لام کے ذریعے ہو یا تنصیص کے ذریعے ہو، دلالت تو ہو گئی۔ فَمِنْ أَيْنَ قُلْتُمْ بِوُجُوْبِ الْغُسْلِ بِالْإِكْسَالِ پس کہاں سے تم نے کہا ہے غسل کے واجب ہونے کا اِکْسَال کی وجہ سے؟

فَأَجَابَ تو جواب دیا مصنّف نے وَقَالَ اور فرمایا: وَعِنْدَنَا هُوَ كَذٰلِكَ اور ہمارے نزدیک بھی اسی طرح ہے، حصر ہے، یعنی ہمارے نزدیک بھی اسی طرح ہے، ہمارے نزدیک بھی کیا ہے؟ حصر ہے فِيْمَا، مَا سے مراد ہے غسل، اس غسل کے اندر يَتَعَلَّقُ بِعَيْنِ الْمَاءِ جس کا تعلق عینِ ماء سے ہو، جس کا تعلق کس سے ہو؟ عینِ ماء سے، یعنی جس کا تعلق شہوت سے ہو۔ آگے بتلائیں گے شرح میں آپ کو، جس کا تعلق کس سے ہو؟ ماتن فرماتے ہیں ہمارے نزدیک بھی اسی طرح ہے، یعنی تمام افرادِ غسل جو کس کی وجہ سے ہیں؟ شہوت کی وجہ سے، وہ بند ہیں خروجِ منی میں۔ وہ غسل جو شہوت کی وجہ سے واجب

ہوا کرتے ہیں وہ بند ہیں کس کے اندر؟ خروجِ منی، یعنی خروجِ منی ہو گا تو یہ غسل واجب ہو گا، خروجِ منی نہیں تو غسل بھی واجب نہیں۔ بھئی یہ شہوت کی قید اس لیے لگائی کیونکہ ورنہ تو اعتراض واقع ہوتا کہ حیض کے بعد بھی عورت پر غسل واجب ہوتا ہے، نفاس کے بعد بھی عورت پر غسل واجب ہوتا ہے، لیکن وہ شہوت کی وجہ سے نہیں ہے بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو جب شہوت کی قید لگائی تو وہ نکل گئے اس سے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو وَعِنْدَنَا هُوَ كَذٰلِكَ ہمارے نزدیک بھی اسی طرح ہے یعنی حصر ہے فِيْمَا اس غسل کے اندر يَتَعَلَّقُ بِعَيْنِ الْمَاءِ جس کا تعلق عینِ ماء سے ہو یعنی عینِ منی سے ہو یعنی کہ شہوت سے ہو۔ غَيْرَ أَنَّ الْمَاءَ يَثْبُتُ مَرَّةً عِيَانًا وَطَوْرًا دَلَالَةً مگر یہ کہ پانی یعنی منی جو ہے يَثْبُتُ وہ ثابت ہوتی ہے مَرَّةً کبھی عِيَانًا مشاهدةً، کبھی منی کا ثبوت مشاہدۃً ہوتا ہے، انسان خود اس کے خروج کو دیکھتا ہے، وَطَوْرًا دَلَالَةً اور کبھی اس کا ثبوت جو ہے دلالتاً ہو گا، ایک چیز ہو گی جو اس پر دلالت کر رہی ہے اگرچہ خود اس کے خروج کا مشاہدہ نہیں ہوا۔

يَعْنِيْ أَنَّ عِنْدَنَا الْحَصْرَ أَيْضًا ثَابِتٌ فِي الْغُسْلِ الَّذِيْ يَتَعَلَّقُ بِالْمَنِيِّ یعنی ہمارے نزدیک بھی جو حصر جو ہے وہ ثابت ہے اس غسل کے اندر الَّذِيْ يَتَعَلَّقُ بِالْمَنِيِّ جس کا تعلق کس سے ہے؟ منی سے ہے، أَيْ جَمِيْعُ الْغُسْلِ الَّذِيْ يَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ مُنْحَصِرٌ فِي الْمَاءِ یعنی وہ تمام غسل جن کا تعلق شہوت سے ہے وہ بند ہیں کس کے اندر؟ پانی یعنی منی میں۔ فَلَا يَضُرُّ خُرُوْجُ الْغُسْلِ بِالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ تو کوئی نقصان نہیں دیتا نکلنا غسل بالحیض والنفاس کا، وہ غسل جو حیض اور نفاس کی وجہ سے واجب ہے اس کا نکلنا کوئی نقصان نہیں دیتا بھئی کیونکہ وہ شہوت کی وجہ سے نہیں ہے۔ لِأَنَّ وُجُوْبَهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِالشَّهْوَةِ اس لیے کیونکہ اس غسل کا وجوب، اس کا تعلق شہوت سے نہیں ہے۔

وَلٰكِنَّ الْمَاءَ عَلٰى نَوْعَيْنِ لیکن ماء یعنی منی جو ہے وہ دو قسم پر ہے: مَرَّةً يَكُوْنُ عِيَانًا کبھی تو وہ کیا ہو گی؟ عیاناً مشاہدۃً ہو گی، بِأَنْ يُنْزِلَ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ بایں طور کہ اس کو انزال ہو گا اس شخص کو نفس الامر میں یعنی واقع میں ہی، فِي النَّوْمِ کس کے اندر؟ نیند کے اندر یعنی احتلام ہو گا، أَوِ الْيَقَظَةِ بِالْوَطْءِ یا بیداری کی حالت میں ہی ہو گا مشاہدہ خروجِ منی کا بالوطء کس کی وجہ سے؟ وطی صحبت کی وجہ سے، أَوْ بِغَيْرِهِ یا اس کے علاوہ یعنی صحبت نہیں کی بیوی کے ساتھ ملاعبت کرتے ہوئے ہی خروجِ منی ہو گیا، تو دیکھو بیداری خود مشاہدہ کر لیا خروجِ منی کا۔ وَمَرَّةً يَكُوْنُ دَلَالَةً اور کبھی کبھار کیا ہو گا خروجِ منی؟ دلالتاً ہو گا یعنی کوئی چیز دلالت کرے گی، بِأَنْ يُقَامَ دَلِيْلُهُ بایں طور کہ اس کی دلیل کو قائم کیا جائے گا، خروجِ منی کی دلیل، وَهُوَ الْتِقَاءُ الْخِتَانَيْنِ اور وہ کیا ہے؟ دو شرم گاہوں کا مل جانا۔ تو اس کو قائم مقام، اس کی دلیل کو قائم کیا جائے گا مَقَامَهُ اس کے مقام پر۔ کبھی اس کی دلیل کو اس کا قائم مقام بنایا جائے گا بھئی، درمیان میں دلیل ذکر کر دی، وہ کیا ہے؟ التقاءِ ختانین، یعنی کبھی التقاءِ ختانین کو اس کا قائم مقام کر دیا جائے گا یعنی خروجِ منی کا۔ التقاءِ ختانین کو کس کا قائم مقام کر

دیا جائے گا؟ خروجِ منی کا قائم مقام کر دیا جائے گا، اور التقاءِ ختانین کے اندر آپ پڑھ چکے ہیں کیا واجب ہوتا ہے؟ غسل واجب ہوتا ہے۔ کیوں؟ خروجِ منی تو نہیں ہے لیکن ہم نے التقاءِ ختانین کو کس کے قائم مقام کر دیا ہے؟ خروجِ منی کے قائم مقام کر دیا۔

کیوں بھئی قائم مقام کیوں کیا؟ کہتے ہیں لِأَنَّهُ سَبَبٌ لِنُزُوْلِ الْمَاءِ اس لیے کیونکہ وہ اس منی کے نزول کا سبب ہے، وَنَفْسُهُ تَغِيْبُ عَنْ بَصَرِهِ اور نفس اس کا یعنی نفسِ ذکر جو ہے وہ تو غائب ہے اس کی نگاہ سے۔ دخول کی حالت میں نفسِ ذکر تو بصر سے غائب ہے۔ اب جب نظر نگاہ سے غائب ہے تو معلوم نہیں ہو سکتا ہے خروجِ منی ہوا ہو، لیکن ہو قلیل سا اس کو پتہ ہی نہ چلا ہو، محسوس ہی نہ ہوا ہو، امکان آگیا یا نہیں آگیا؟ امکان آگیا۔ تو لہٰذا ہم نے جب یہاں پر خروجِ منی کا پتہ نہیں چل سکتا تو اس کے سبب ہی کو کس کے قائم مقام کر دیا؟ خروجِ منی کے یعنی التقاءِ ختانین کے۔

تو کہتے ہیں وَنَفْسُهُ تَغِيْبُ عَنْ بَصَرِهِ اور نفسِ ذکر وہ تو غائب ہے اس کی نگاہ سے وَلَعَلَّهُ لَمْ يَشْعُرْ بِهِ لِقِلَّتِهِ اور شاید کہ اس شخص کو اس کا شعور ہی نہ ہو یعنی اس کو اس کا احساس ہی نہ ہو خروجِ منی کا، لِقِلَّتِهِ اس کے قلیل ہونے کی وجہ سے، فَأَقَمْنَا السَّبَبَ مَقَامَ الْمُسَبَّبِ تو ہم نے سبب کو مسبّب کے قائم مقام کر دیا، وَأَوْجَبْنَا الْغُسْلَ عَلَيْهِ بِمُجَرَّدِ الْالْتِقَاءِ احْتِيَاطًا اور ہم نے اس پر غسل کو واجب قرار دے دیا بِمُجَرَّدِ الْالْتِقَاءِ محض التقاءِ ختانین ہی کی وجہ سے احْتِيَاطًا بطورِ احتیاط کے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہاں جہاں پر علّت کا پتہ نہ چل سکے وہاں سبب کو اس کا قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔ غسل، شہوت کی وجہ سے جو غسل آتا ہے اس کی علّت تو تھی خروجِ منی، لیکن علّت کا پتہ نہیں چل سکتا تو اس علّت کا جو سبب ہے یعنی التقاءِ ختانین، اس کو اس کے قائم مقام کر دیا بھئی۔ جیسے بھئی خروجِ ریح کی صورت میں وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور نیند کی حالت میں چونکہ خروجِ ریح کا پتہ نہیں چل سکتا، لہٰذا نیند ہی کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا اور نیند پر ہی کیا حکم لگا دیا گیا کہ سونے سے کیا حکم، کیا ہو گا؟ وضو ٹوٹ جائے گا۔ نیز اسی طرح جیسے سفر ہے بھئی، سفر کے اندر قصر نماز کا حکم دیا گیا کہ نمازوں میں قصر کریں، چار کی جگہ دو پڑھیں۔ کیوں؟ وجہ اس کی کیا تھی؟ کیونکہ سفر میں مشقّت ہے، لیکن اس مشقّت کا پتہ نہیں چل سکتا بھئی کس کو مشقّت زیادہ ہوئی ہے کس کو کم ہوئی ہے۔ تو سفر ہی کو کس کے قائم مقام کر دیا گیا؟ مشقّت کے، کہ سفر اتنا ہے تو بس مشقّت کو اب نہیں دیکھنا بھئی، اب کیا کرنا پڑے گا اس سفر میں؟ قصر کریں گے بھئی۔ بات سب کو اچھی طرح سمجھ میں آگئی بھئی؟

نیز حدیث کا بھی، یہ تو بھئی بحث چل رہی ہے اصولِ فقہ کے طرز میں، کسی مسئلے پر ہمارا مقصد بحث کرنا نہیں ہے، بس اصولِ فقہ کے انداز میں جو جو جواب دیا جا سکتا ہے یا جو ثابت کیا دلیل بنتی ہے اس کو ذکر کرتے چلے جاتے ہیں۔ ورنہ ہمارے پاس ہر مسئلے کے اندر احناف کے پاس الحمد للہ ثم الحمد للہ دلائل کے انبار ہیں بھئی۔ حضرت والدِ محترم رحمہ اللہ تعالیٰ وہ جب دلائل ذکر کرتے چلے جاتے، احناف کا مذہب بیان ہوتا، شوافع کا بھی، امام مالک رحمہ اللہ اور فقہاء

کے مذاہب بھی بیان ہوتے، ان کی دلیلیں بھی ذکر ہوتیں، پھر ان کی دلیلوں کے جوابات بھی ذکر ہوتے، پھر احناف کے مزید جوابات چلتے، ان کے مخالفین کی ایک ایک دلیل کے کئی کئی جوابات دیے جاتے، احادیث سے بھی، قرآن سے بھی، قیاس کے ذریعے بھی، اجماع کے، بہت سے جوابات دیے جاتے اور پھر جواب دیتے دیتے والد صاحب رحمہ اللہ کی زبان پر یہ لفظ آجاتے، کہتے ہیں بھئی، فرماتے یہ احناف کا مذہب ہے مولانا، یوں معلوم ہوتا ہے براہِ راست آسمان سے نازل ہو رہا ہو بھئی۔ اتنا واضح ہے، اتنا واضح ہر چیز کے اندر بھئی، اتنا واضح۔ اتنے مضبوط ہمارے پاس دلائل موجود ہیں۔ لیکن یہاں کسی ایک مسئلے پر طویل بحث مقصود نہیں ہے، بس اس کو مختصراً ذکر کرتے ہیں، اس کا جواب یا دلیل ذکر کرتے چلے جاتے ہیں۔

اور یہ جو حدیث ہے یاد رکھیے اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ بھئی، یہ انصارِ مدینہ وہ اس کے قائل تھے، وہ پہلے، کہ اِکْسَال کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوگا کیونکہ خروجِ منی نہیں۔ لیکن پھر ان کو جب علم ہوا، حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بتلایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ التقاءِ ختانین کی صورت میں بھی غسل واجب ہوگا چاہے انزال ہو یا انزال نہ ہو، جب اس حدیث کا ان کو پتہ چلا تو انہوں نے رجوع کر لیا بھئی اور وہ بھی اس بات کے قائل ہو گئے کہ اِکْسَال کی صورت میں بھی کیا ہوگا؟ غسل واجب ہوگا بھئی۔ چنانچہ بعض علماء پھر فرماتے ہیں کہ التقاءِ ختانین والی حدیث کی وجہ سے یہ والی حدیث منسوخ ہو چکی ہے، جب کہ دیگر کہتے ہیں بھئی یہ حدیث منسوخ نہیں یہ محمول ہے احتلام پر صرف بھئی، کس پر؟ احتلام پر بھئی، کہ اَلْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ غسل کب واجب ہوگا؟ جب خروجِ منی ہو احتلام کے اندر بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ چلیے بس کرتے ہیں بھئی بس۔ وَهٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۷۵: الوجوہ الفاسدہ للاستدلال (۲): مفہومِ وصف اور مفہومِ شرط کے فاسد ہونے پر دلائل

نور الانوار صفحہ: ۱۵۵ — بتاریخ: ۹ فروری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى هٰذَا ابْتِدَاءُ وَجْهٍ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ يَتَضَمَّنُ مَفْهُومَ الْوَصْفِ وَالشَّرْطِ يَعْنِي أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُسْنِدَ إِلَى شَيْءٍ مَوْصُوفٍ بِوَصْفٍ خَاصٍّ أَوْ عُلِّقَ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَفْيِهِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

پہلے متن دیکھ لیجیے۔ وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى اور جب حکم کی نسبت کی جائے کسی ایسے مسمّٰی کی طرف بِوَصْفٍ خَاصٍّ جو موصوف ہو کسی وصفِ خاص کے ساتھ، یعنی جس کے ساتھ کوئی خاص وصف ذکر کیا گیا ہو، أَوْ عُلِّقَ بِشَرْطٍ یا اس کو معلّق کیا گیا ہو کسی شرط کے ساتھ۔ یعنی جب حکم کی نسبت ایسے مسمّٰی کی طرف ہو جس کے ساتھ کوئی وصف ذکر ہے، خاص وصف، یا حکم کی نسبت ایسے مسمّٰی کی طرف ہے جس کو کسی شرط کے ساتھ معلّق کیا گیا ہے، كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَفْيِهِ تو یہ جو ہے، یہ وصف اور تعلیق جو ہیں ان میں سے ہر ایک دَلِيلًا عَلَى نَفْيِهِ وہ دلیل ہوگا اس حکم کی نفی پر، یعنی وہ حکم نہیں پایا جائے گا عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ أَوِ الشَّرْطِ جس وقت وصف یا شرط نہ ہوں بھئی۔ جب کوئی ایسی چیز جس پر کوئی حکم لگایا گیا ہے اور اس کے ساتھ اس کا کوئی خاص وصف ذکر ہے، تو یہ وصف بتلائے گا کہ یہ وصف ہے تو یہ حکم ہے، یہ وصف نہیں تو حکم بھی نہیں۔ یا اسی طرح کسی چیز پر کوئی حکم لگایا گیا اور اس کو معلّق کر دیا گیا شرط کے ساتھ، تو یہ شرط بتلائے گی کہ شرط

ہے تو حکم ہے، شرط نہیں تو حکم بھی نہیں بھئی۔[1]

دیکھیے اب بھئی۔ کہتے ہیں وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى جب حکم کی نسبت کی جائے کسی مسمّٰی کی طرف، یعنی کسی چیز کی طرف بھئی۔ هٰذَا ابْتِدَاءُ وَجْهٍ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ یہ ابتدا ہے دوسری وجہ کی وجوہِ فاسدہ میں سے۔ بھئی وجوہِ فاسدہ کا ذکر چل رہا تھا، کچھ اور وجوہ جو اور فقہا کے نزدیک دلیل ہیں، ہمارے نزدیک دلیل نہیں بھئی۔ ان میں سے ایک کا ذکر پہلے ہو چکا اور وہ کیا تھا، پہلی قسم کیا تھی؟ جی، وہ مفہومِ لقب تھا بھئی۔ کیا تھا؟ مفہومِ لقب۔ یعنی جب کسی چیز کے عَلَم کے ساتھ اس کی تصریح کی جائے تو عَلَم کے ساتھ یہ تصریح کرنا خصوص پر دلالت کرتا ہے، معلوم ہوا یہ حکم اسی کے ساتھ خاص ہے، اوروں سے حکم کی کیا کر دے گا؟ نفی کر دے گا بھئی۔

اب دوسری وجہ بتلا رہے ہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں هٰذَا ابْتِدَاءُ وَجْهٍ ثَانٍ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ یہ ابتدا ہے دوسری وجہ کی وجوہِ فاسدہ میں سے وَهُوَ يَتَضَمَّنُ مَفْهُومَ الْوَصْفِ وَالشَّرْطِ اور یہ متضمّن ہے مفہومِ وصف اور مفہومِ شرط کو۔ يَعْنِي أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُسْنِدَ إِلَى شَيْءٍ یہ اوپر وہ متن کا ترجمہ اب کر رہے ہیں، اوپر متن میں کیا تھا وَالْحُكْمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى یہ بتلا رہے ہیں يَعْنِي أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُسْنِدَ إِلَى شَيْءٍ جب حکم جو ہے اس کی نسبت کی جائے، اس کا اسناد کیا جائے کسی چیز کی طرف مَوْصُوفٍ بِوَصْفٍ خَاصٍّ ایسی چیز جو موصوف ہو کسی خاص وصف کے ساتھ أَوْ عُلِّقَ بِشَرْطٍ یا اس کو معلّق کیا جائے کسی شرط کے ساتھ كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَفْيِهِ تو یہ جو وصف اور یہ جو تعلیق ہیں یہ دلیل ہوں گے عَلَى نَفْيِهِ اس حکم کی نفی پر۔ کب؟

---

[1]

جدول — مفہومِ مخالف (الوجوہ الفاسدہ للاستدلال) کی اقسام اور احناف کے نزدیک ان کے عدمِ حجیت کی دلیل:

قسمِ مفہومِ مخالف	مثال	مذہبِ احناف اور وجہِ بطلان
۱۔ مفہومِ لقب (اسم)	«گندم میں زکوٰۃ ہے» سے جَو میں زکوٰۃ کی نفی کرنا	بالاتفاق باطل؛ کیونکہ اسم صرف تصورِ ذات کے لیے ہے، نفیِ ماعدا کے لیے نہیں۔
۲۔ مفہومِ وصف (صفت)	«فِي السَّائِمَةِ زَكَاةٌ» سے معلوفہ کی نفی بذریعۂ لفظ کرنا	نصوص میں فاسد ہے؛ صفت کا ذکر غلبہ، تعلیل یا ترغیب کے لیے ہوتا ہے، نفیِ حکم کے لیے نہیں۔
۳۔ مفہومِ شرط	«وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا» سے غیر حاملہ کی نفی	نصوص میں شرط عدمِ شرط کے وقت نفیِ حکم کو مستلزم نہیں (معلق بالشرط قبل الشرط معدوم ہے)۔
۴۔ مفہومِ غایت و عدد	ستر بار استغفار والی آیت سے اکہتر بار پر بخشش ثابت کرنا	عدد کا ذکر مبالغہ یا خاص مصلحت کے لیے ہوتا ہے، زائد و ناقص کی نفی کے لیے نہیں۔

آگے متن میں آرہا ہے عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ أَوِ الشَّرْطِ جس وقت وصف یا شرط نہ ہوں بھئی۔

دیکھیے اب شرح میں بتلا رہے ہیں أَيْ كَانَ كُلٌّ مِنَ دیکھا كَانَ کہ مفرد کی ضمیر ہے بھئی كَانَ دَلِيلًا، تو كَانَ کے اندر مفرد کی ضمیر ہے وہ اس کا اسم ہے۔ بھئی پیچھے تو دو چیزیں ذکر ہوئیں وصف یا تعلیق۔ وصف اور تعلیق، تو بتلایا أَيْ كُلُّ وَاحِدٍ کی تاویل میں ہے۔ أَيْ كُلٌّ مِنَ الْوَصْفِ وَالتَّعْلِيقِ ہر ایک وصف اور تعلیق میں سے دَالًّا عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ، متن میں کیا آیا تھا؟ نَفْيِهِ، هَا ضمیر کا مرجع بتلایا عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ وہ حکم کی نفی پر دلالت کریں گے یہ دونوں عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ أَوِ الشَّرْطِ جس وقت وصف یا شرط معدوم ہوں، عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک۔ بھئی امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں جب کسی چیز پر حکم لگایا گیا اور اس کے ساتھ کوئی خاص وصف ذکر ہے، تو یہ وصف بھی شرط کے درجے میں ہے۔ یہ وصف ہے تو حکم ہے، وصف نہیں تو حکم بھی نہیں۔ اسی طرح اگر کسی چیز پر حکم لگایا گیا اور اس کو معلّق کر دیا گیا کسی شرط کے ساتھ، تو شرط ہے تو حکم ہوگا، شرط نہیں تو حکم بھی نہیں ہوگا۔

حَتَّى لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ یہاں تک کہ وہ جائز قرار نہیں دیتے باندی کے نکاح کو عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ، طَوْل کا معنی قدرت، أَيْ عِنْدَ قُدْرَةِ الْحُرَّةِ جب آزاد عورت کی قدرت ہو بھئی۔ بھئی گزشتہ سبق میں میں یہ بیان کر چکا ہوں، آگے اللہ تعالیٰ کا قول دیکھیے شرح میں آرہا ہے اس کو دیکھ لیں۔ اللہ فرماتے ہیں وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اور جو تم میں سے استطاعت نہیں رکھتا طَوْلًا قدرت بھئی، قدرت کی نہیں رکھتا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ کہ وہ نکاح کرے پاک دامن مومنہ عورتوں سے فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ تو پس پھر ان سے جس کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہیں مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ یعنی کہ مومنہ باندیاں بھئی، یعنی کہ مومنہ باندیاں، یعنی ان سے پھر نکاح کر لو۔

اب دیکھیے یہاں پر باندی سے نکاح کی اجازت دی گئی لیکن شرط ذکر کر دی گئی۔ کس وقت؟ جب آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہو۔ بھئی آزاد عورت ہے اس کے نفقے وغیرہ کا خرچہ زیادہ ہوگا اور باندی کا تو کم ہوگا بھئی۔ تو آزاد عورت کا نفقہ اور مہر زیادہ ہوگا اور باندی کا کم ہوگا۔ تو جو شخص قدرت نہیں رکھتا، اس کے پاس اتنا مال نہیں ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کر سکے، تو پھر کس سے نکاح کر لے؟ باندی سے نکاح کر لے۔ تو باندی سے نکاح کی اجازت دی گئی لیکن اس کے ساتھ شرط ذکر کر دی گئی کہ جب آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہو۔ تو چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط چونکہ ساتھ ذکر کر دی گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شرط ہے تو اجازت ہے، یہ شرط نہیں تو نکاح کی اجازت بھی نہیں۔ اور پھر آگے جو باندیاں ہیں ان کے ساتھ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ مومنات کی قید لگا دی گئی۔ کن سے نکاح کر سکتا ہے؟ کن باندیوں سے؟ مومنات سے۔ معلوم ہوا مومنہ باندی ہو تو نکاح جائز ہے، مومنہ نہیں تو نکاح بھی جائز نہیں بھئی۔ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

حَتَّى لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْأَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ یہاں تک کہ وہ جائز قرار نہیں دیتے باندی سے نکاح کو آزاد عورت کی قدرت

کے وقت وَنِكَاحَ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ اور وہ جائز قرار نہیں دیتے کس کے؟ کتابیہ باندی کے نکاح کو لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ بوجہ فوت ہونے شرط اور وصف کے الْمَذْكُورَيْنِ فِي النَّصِّ جو کہ مذکور ہیں نص کے اندر۔ یہ دو چیزیں جب فوت ہوں گی، جو بھی چیز فوت ہوگی وہاں نکاح کی اجازت نہیں۔ اگر شرط نہ پائی جائے تو بھی نکاح کی اجازت نہیں، اگر ایک آدمی کو قدرت ہے تو وہ باندی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اور اگر وصف نہ ہو یعنی باندی مومنہ نہ ہو تو بھی نکاح جائز نہیں ہوگا۔ جو کہ مذکور ہیں نص کے اندر، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اور جو شخص تم میں سے قدرت نہیں رکھتا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ کہ وہ نکاح کر لے پاک دامن مومنہ عورتوں سے فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ تو ان میں سے جن کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہیں مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ یعنی تمہاری مومنہ باندیاں۔ جو مومن باندیاں ہیں بھئی، جو تمہاری مومن باندیاں ہیں۔

بھئی فَتَيَات کا لفظ آیا۔ فَتَيَات جمع ہے فَتَاةٌ کی، فَتَاةٌ۔ اور فَتَاةٌ مؤنث ہے فَتًى کی۔ اور فَتًى کہتے ہیں جوان کو بھئی، جوان۔ تو جوان مرد ہو تو فَتًى، جوان عورت ہو تو فَتَاة۔ تو باندیوں کو بھی فَتًى اور فَتَاة کہہ دیا جاتا ہے چاہے ان کی عمر زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔ بھئی کیوں ان کو فَتًى اور فَتَاة کیوں کہا جاتا ہے؟ یہ تو جوان کو کہتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ بھئی کہ بھئی ان کی عمر چاہے زیادہ بھی ہو پھر بھی ان کی جیسے بڑی عمر کے آدمی کی عزت کی جاتی ہے اس طریقے سے ان کی عزت نہیں کی جاتی بلکہ جیسے نوجوان سے کام لیا جاتا ہے اور کام کا کہا جاتا ہے اسی طرح ان سے کام لیا جاتا ہے بھئی، اس لیے ان کو فَتًى اور فَتَاة کہہ دیتے ہیں بھئی۔ تو فَتَيَات سے کیا مراد ہیں؟ باندیاں۔

أَيْ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَادَةً وَقُدْرَةً یعنی جو شخص تم میں سے استطاعت نہیں رکھتا زیادت اور قدرت أَنْ يَنْكِحَ الْحَرَائِرَ الْمُؤْمِنَاتِ کہ وہ نکاح کر لے آزاد مومنہ عورتوں سے لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَهْرِهِنَّ وَنَفَقَتِهِنَّ بوجہ ان کے مہر کے زیادہ ہونے کے اور ان کے نفقے کے زیادہ ہونے کے فِي مَعَاشِهِنَّ ان کے گزر بسر میں، ان کی گزر بسر میں، فَلْيَنْكِحْ مَمْلُوكَةً مِنْ مَمْلُوكَاتِ أَيْمَانِكُمْ پس چاہیے اس کو کہ وہ نکاح کر لے مَمْلُوكَةً مِنْ مَمْلُوكَاتِ أَيْمَانِكُمْ کسی باندی سے، کسی مملوکہ سے مِنْ مَمْلُوكَاتِ أَيْمَانِكُمْ جو تمہارے داہنے ہاتھوں کی مملوکہ ہیں ان میں سے کسی ایک مملوکہ سے نکاح کر لے۔

آگے شارح فرما رہے ہیں أَيْ أَيْمَانِ إِخْوَانِكُمْ۔ آیت میں تو کیا آیا؟ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ جن کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہیں۔ شارح فرما رہے ہیں کہ بھئی أَيْمَان کے بعد إِخْوَان کا لفظ مضاف محذوف ہے بھئی، كُمْ ضمیر کی طرف جو مضاف ہے۔ وجہ یہ کہ اگر آیت کے ظاہر کو دیکھا جائے تو تم نکاح کر لو کس سے؟ جن کے تمہارے دائیں ہاتھ مالک ہیں یعنی جو تمہاری باندیاں ہیں، اور اپنی باندی سے تو نکاح جائز نہیں۔ اپنی باندی سے تو نکاح جائز نہیں بھئی۔ آزاد کر دو پھر بے شک نکاح کر لو، لیکن باندی ہو اور تمہاری ہو اور تم اسی حالت میں اس سے نکاح بھی کرنا چاہو، یہ نہیں ہو سکتا بھئی۔ تو شارح نے بتلایا کہ كُمْ ضمیر سے پہلے إِخْوَان کا لفظ محذوف ہے یعنی اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے کیا کر لو؟ نکاح کر لو بھئی۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ إِذْ لَا يَجُوزُ نِكَاحُ أَمَتِهِ أَصْلًا اس لیے کیونکہ اپنی جو باندی ہے اس سے نکاح جائز ہی نہیں ہے سرے سے۔

مِنْ إِمَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ، دیکھو آیت میں آیا تھا مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ، شارح ترجمہ کر رہے ہیں مِنْ إِمَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ بھئی۔ إِمَاء أَمَةٌ کی جمع ہے، اپنی مومن باندیوں سے۔

فَاللّٰهُ تَعَالَى پس اللہ تعالیٰ جو ہیں انہوں نے قَدْ نَصَّ عَلَى انہوں نے تصریح فرمائی ہے عَلَى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْحُرَّةَ کہ اگر کوئی شخص استطاعت نہ رکھے آزاد عورت کی فَلْيَنْكِحْ أَمَةً تو اسے چاہیے کہ باندی سے نکاح کر لے ثُمَّ قَيَّدَ الْأَمَةَ بِالْمُؤْمِنَةِ پھر مقیّد کیا اللہ تعالیٰ نے باندی کو مومنہ کی قید سے فَلَوْ عَمِلْنَا بِالْوَصْفِ وَالشَّرْطِ جَمِيعًا پس اگر ہم عمل کریں وصف اور شرط دونوں پر حَكَمْنَا تو ہم یہ حکم لگائیں گے أَنَّ طَوْلَ الْحُرَّةِ مَانِعٌ لِلْأَمَةِ کہ آزاد عورت کی قدرت یہ مانع ہے باندی سے وَأَنَّ الْأَمَةَ الْكِتَابِيَّةَ أَيْضًا لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ اور یہ حکم لگائیں گے کہ جو کتابیہ باندی ہے یعنی اہلِ کتاب میں سے جو ہے اس کے ساتھ بھی جائز نہیں ہے نکاح کرنا مومن کے لیے مَا لَمْ تَصِرْ مُؤْمِنَةً جب تک وہ مومنہ نہ ہو جائے بھئی۔

وَعِنْدَنَا جَازَ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ وَالْمُؤْمِنَةِ عَلَى طَوْلِ الْحُرَّةِ وَعَدَمِهِ جَمِيعًا اور ہمارے نزدیک کتابیہ باندی سے بھی نکاح جائز ہے اور مومنہ سے بھی جائز ہے عَلَى طَوْلِ الْحُرَّةِ وَعَدَمِهِ آزاد عورت کی قدرت ہونے اور نہ ہونے دونوں صورتوں میں۔ ان کے نزدیک آزاد عورت کی قدرت ہو تو باندی سے نکاح جائز نہیں، ہمارے نزدیک قدرت ہو پھر بھی نکاح جائز ہے۔ ہاں البتہ یہ شرط ہے ہمارے نزدیک کہ اگر آزاد عورت پہلے سے نکاح میں ہو تو پھر نہیں جائز، تو آزاد عورت پہلے سے نکاح میں نہ ہو پھر کیا ہے؟ باندی سے بھی نکاح جائز ہے بھئی۔

بھئی یہاں تک بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟ آسان سی بات ہے بھئی۔ وَحَاصِلُهُ أَيْ حَاصِلُ مَا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى اور حاصل اس کا جو فرمایا ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے شَيْئَانِ وہ دو چیزیں ہیں۔ الْأَوَّلُ أَنَّهُ أَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ پہلی بات یہ کہ انہوں نے ملایا ہے وصف کو شرط کے ساتھ کہ وصف بھی کس کی طرح ہے؟ شرط کی طرح ہے۔ فِي كَوْنِهِ مُوجِبًا لِلْحُكْمِ عِنْدَ وُجُودِهِ وَغَيْرَ مُوجِبٍ عِنْدَ عَدَمِهِ بھئی وصف کو ملایا ہے شرط کے ساتھ کس چیز میں؟ آگے وہ ذکر کر رہے ہیں فِي كَوْنِهِ مُوجِبًا اس شرط کے حکم کو ثابت کرنے والا ہونا جب شرط پائی جائے۔ شرط جب پائی جائے گی تو وہ حکم کو ثابت کرے گی وَغَيْرَ مُوجِبٍ عِنْدَ عَدَمِهِ اور جب شرط نہیں ہوگی تو حکم کو بھی ثابت نہیں کرے گی۔ تو اس چیز کے اندر وصف کو بھی شرط کے ساتھ ملا دیا کہ وصف ہوگا تو حکم ہوگا، وصف نہیں تو حکم بھی نہیں۔ جس طرح شرط ہے تو حکم ہے، شرط نہیں تو حکم بھی نہیں۔

أَلَا تَرَى کیا آپ دیکھتے نہیں أَنَّ مَنْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا أَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً تجھے طلاق ہے اس حال میں کہ تو سوار ہو فَكَأَنَّهُ قَالَ پس گویا کہ اس نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ كُنْتِ رَاكِبَةً کہ تجھے طلاق ہے اگر تو سوار ہو۔ تو دیکھیے کہنے والے نے تو رَاكِبَة کو صفت کے طور پر ذکر کیا لیکن یہ صفت بھی کس کے درجے میں ہے؟ شرط کے درجے میں۔ کہا تو اس نے کہ أَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً لیکن گویا کس طرح کہا اس نے؟ ہاں إِنْ كُنْتِ رَاكِبَةً فَأَنْتِ طَالِقٌ بھئی گویا اس نے یوں

کہا بھئی۔ تو یہ معلوم ہوا وصف کس کے درجے میں ہے؟ شرط کے بھئی۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بات وصف کی چل رہی ہے کہ وصف شرط کے درجے میں ہے اور آپ نے جو مثال پیش کی أَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً تجھے طلاق ہے اس حال میں کہ تو سوار ہو، یہ رَاكِبَةً یہ تو حال واقع ہو رہا ہے وصف نہیں، اور بات کس کی چل رہی ہے؟ وصف کی کہ وصف شرط کے درجے میں ہے۔ تو جواب یہ کہ وصف سے مراد وصفِ نحوی نہیں مراد بھئی۔ بس صفت مراد ہے اور چاہے وہ حال کی صورت میں ہو کیونکہ حال بھی کیا ہوتا ہے دراصل؟ وصف ہی ہوتا ہے بھئی۔

فَكَمَا أَنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الرُّكُوبِ فِي صُورَةِ الشَّرْطِ پس جیسے کہ طلاق موقوف ہوتی ہے سوار ہونے پر شرط کی صورت میں فَكَذَا فِي صُورَةِ الْوَصْفِ اسی طرح وصف کی صورت میں بھی ہوگی۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے إِنْ رَكِبْتِ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو کب طلاق ہوگی؟ سوار ہونے پر طلاق ہوگی ویسے نہیں کیونکہ شرط ہے۔ اور اگر وہ یہ کہہ دیتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً تو اس صورت میں بھی کب طلاق ہوگی؟ جب وہ سوار ہوگی تب طلاق ہوگی۔ معلوم ہوا وصف کس کے درجے میں ہے؟ شرط کے درجے میں ہے۔ تو یہ پہلی بات امام شافعی رحمہ اللہ کی کہ انہوں نے ملایا ہے وصف کو شرط کے ساتھ۔

وَالثَّانِي اور دوسری بات یہ کہ أَنَّهُ اعْتَبَرَ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ کہ انہوں نے اعتبار کیا ہے کہ تعلیق بالشرط یہ عمل کرنے والی ہے منعِ حکم کے اندر نہ کہ سبب کے اندر۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب بیان ہو رہا ہے۔ وہ فرماتے ہیں ایک ہے سبب، ایک ہے حکم۔ أَنْتِ طَالِقٌ ہے سبب اور اس کا حکم کیا ہے؟ اس سے کیا واقع ہو جائے گی؟ طلاق۔ تو أَنْتِ طَالِقٌ ہے سبب اور وقوعِ طلاق ہے حکم۔ وہ فرماتے ہیں یہ شرط جو ہوتی ہے یہ حکم سے مانع ہوتی ہے، سبب سے مانع نہیں۔ یہ أَنْتِ طَالِقٌ بھئی اس پر کیا داخل کی؟ شرط۔ مثلاً خاوند اپنی بیوی سے کہتا ہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے۔ تو اب أَنْتِ طَالِقٌ یہ ہے سبب اور اس سے کیا ہوا کرتی ہے؟ طلاق، تو وقوعِ طلاق اس کا حکم ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ جو شرط ساتھ ذکر ہوئی إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ اگر تو اس گھر میں گئی، اس شرط نے أَنْتِ طَالِقٌ کو نہیں روکا، اس نے اس کے حکم کو روک دیا۔ أَنْتِ طَالِقٌ تو آگیا، پایا گیا، کہنے والے نے زبان سے کہہ دیا اور اگر ویسے کہا جاتا تو اس سے طلاق واقع ہو جاتی، لیکن یہاں پر طلاق واقع نہیں ہو رہی یعنی اس کا حکم نہیں پایا جا رہا کیونکہ مانع آگیا اور وہ مانع کیا ہے؟ شرط ہے، وہ مانع شرط، شرط اس سے مانع ہے۔ تو جب تک وہ گھر میں نہیں جائے گی وقوعِ طلاق بھی نہیں ہوگا۔ أَنْتِ طَالِقٌ تو پایا جا رہا ہے لیکن وقوعِ طلاق نہیں پایا جا رہا، کس کی وجہ سے؟ مانع کیا چیز موجود ہے؟ شرط ہے۔ تو شرط مانع ہوتی ہے حکم سے نہ کہ سبب سے۔ سبب تو اس نے زبان سے کہہ دیا ہے أَنْتِ طَالِقٌ کا لفظ۔ تو سبب تو پایا جا رہا ہے لیکن حکم نہیں۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط مانع بنتی ہے کس سے؟ حکم سے نہ کہ سبب سے بھئی۔

جبکہ آگے احناف کا مذہب بیان ہوگا۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ شرط سبب ہی سے مانع ہو جاتی ہے۔ شرط سبب ہی کو نہیں آنے دیتی۔ خاوند نے اگرچہ کہہ دیا ہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ لیکن شرط نے اس سبب کو سبب بننے سے ہی روک دیا۔ اس شرط نے اس سبب کو سبب بننے سے ہی روک دیا۔ گویا یوں سمجھو سبب ہے ہی نہیں۔ گویا یوں سمجھو أَنْتِ طَالِقٌ اس وقت کہا ہی نہیں۔ جب گھر میں اس گھر میں وہ عورت داخل ہوگی تو اس وقت گویا أَنْتِ طَالِقٌ پایا جائے گا اور جیسے ہی پایا جائے گا ساتھ ہی حکم یعنی وقوعِ طلاق بھی پایا جائے گا۔ اختلاف سمجھ میں آیا؟ عِنْدَ الشَّوَافِعِ شرط مانع ہوتی ہے صرف حکم سے نہ کہ سبب سے، جبکہ عِنْدَ الْأَحْنَاف شرط مانع ہوتی ہے سبب سے یعنی وہ اس کو سبب بننے ہی نہیں دیتی۔ شرط سبب کو سبب بننے ہی نہیں دیتی تو گویا سبب پایا ہی نہیں گیا۔ تو یہ سبب کب پایا جائے گا؟ جب شرط پائی جائے گی۔ تو اس وقت أَنْتِ طَالِقٌ بھی ہوگا اور اس وقت اس کا حکم یعنی وقوعِ طلاق بھی ہوگا۔ یہاں تک بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے ایک تو وصف کو شرط کے ساتھ ملایا ہے وَالثَّانِي اور دوسرا یہ کہ أَنَّهُ اعْتَبَرَ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ کہ انہوں نے اعتبار کیا ہے اس بات کا کہ شرط کے ساتھ معلّق کرنا یہ عمل کرنے والا ہے منعِ حکم کے اندر یعنی حکم کو روکنے والا ہے دُونَ السَّبَبِ نہ کہ سبب۔ تو یہ شرط تعلیق بالشرط عمل کرنے والی ہے منعِ حکم کے اندر نہ کہ منعِ سبب میں۔ فَفِي قَوْلِهِ پس کسی شخص کے اس قول کے اندر إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے، تو اس قول کے اندر السَّبَبُ هُوَ أَنْتِ طَالِقٌ سبب کیا ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ، وَالْحُكْمُ هُوَ وُقُوعُ الطَّلَاقِ اور حکم جو ہے وہ طلاق کا واقع ہونا ہے وَالتَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ اور تعلیق بالشرط أَعْنِي دُخُولَ الدَّارِ یعنی کہ دخولِ دار إِنَّمَا عَمِلَ فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ اس نے منعِ حکم میں عمل کیا نہ کہ سبب میں۔ فَإِنَّهُ قَدْ وُجِدَ حِسًّا وَلَا مَرَدَّ لَهُ اس لیے کیونکہ سبب تو حسًّا پایا جا رہا ہے وَلَا مَرَدَّ لَهُ اور اس کے لیے لوٹنا نہیں، یہ لوٹایا نہیں جا سکتا۔ زبان سے اس نے أَنْتِ طَالِقٌ کہہ دیا ہے یا نہیں کہہ دیا؟ تو یہ تو حسًّا موجود ہے، ہم نے اپنے کانوں سے سنا ہے، حسًّا پایا گیا اور اس کو اب واپس لوٹایا نہیں جا سکتا۔ احناف تو کہتے ہیں اس کا وجود ہی گویا نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کیسے وجود نہیں ہے؟ اس کا حسًّا وجود پایا گیا اور اس کے واپس لوٹنے کی گنجائش نہیں۔ آپ، ایک دفعہ پایا گیا، آپ پھر کہیں کہ ختم ہو گیا؟ نہیں بھئی جب ایک دفعہ پایا گیا تو اب اس کو آپ کہیں نہیں پایا گیا، ختم ہو گیا، یہ نہیں کہہ سکتے بھئی، یہ سبب پایا گیا بھئی۔ بھئی کوئی شخص اپنی بیوی سے أَنْتِ طَالِقٌ کہہ دے تو کیا یہ الفاظ واپس ہو سکتے ہیں؟ نہیں، ان الفاظ کے واپس ہونے کی کوئی صورت نہیں، تو امام شافعی رحمہ اللہ بھی یہاں فرماتے ہیں کہ اس شخص نے أَنْتِ طَالِقٌ کا لفظ شرط کے ساتھ معلّق کرتے ہوئے أَنْتِ طَالِقٌ کہا ہے، اور جب أَنْتِ طَالِقٌ کہا ہے تو وہ موجود ہے، اس کے واپس

ہونے کی کوئی صورت نہیں لہٰذا أَنْتِ طَالِقٌ یہاں سبب تو موجود ہے، اس کو موجود ہی ماننا پڑے گا کیونکہ اس کی واپسی کی کوئی صورت نہیں۔ البتہ صرف حکم جو ہے وہ نہیں آئے گا شرط نہ ہونے کی وجہ سے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو أَنْتِ طَالِقٌ جو ہے سبب موجود ہے اور مانع شرط صرف کس چیز میں بن رہی ہے؟ حکم کے واقع ہونے میں یعنی طلاق کے واقع ہونے میں مانع بنے گی بھئی۔

تو فَإِنَّهُ قَدْ وُجِدَ حِسًّا اس لیے کیونکہ وہ سبب حسًّا پایا گیا ہے وَلَا مَرَدَّ لَهُ اور اس کے لیے لوٹنا نہیں ہے فَلَا يُعَلَّقُ عَلَيْهِ إِلَّا وُقُوعُ الطَّلَاقِ لہٰذا شرط پر معلّق نہیں کیا جائے گا مگر صرف وقوعِ طلاق کو۔ احناف کے نزدیک تو سبب بھی معلّق ہو گیا شرط پر۔ سبب أَنْتِ طَالِقٌ پایا ہی نہیں جا رہا جب تک شرط یعنی دخولِ دار نہ ہو۔ تو شوافع کہتے ہیں نہیں سبب سے تو وہ مانع بن ہی نہیں سکتی، سبب تو اس نے زبان سے کہا ہے، پایا گیا ہے حسًّا، تو لہٰذا صرف یہ کس میں مانع بنے گی؟ حکم سے۔ یعنی سبب پایا گیا لیکن حکم یعنی وقوعِ طلاق نہیں پایا جائے گا جب تک شرط نہ پائی جائے بھئی۔

یہ معنی ہے فَلَا يُعَلَّقُ عَلَيْهِ إِلَّا وُقُوعُ الطَّلَاقِ تو اس شرط پر معلّق نہیں کیا جائے گا مگر صرف وقوعِ طلاق کو یعنی صرف وہ معلّق ہوگا، سبب معلّق نہیں ہوگا وہ تو پایا گیا ہے۔ فَيَكُونُ عَدَمُ الْحُكْمِ لِأَجْلِ عَدَمِ الشَّرْطِ تو عدمِ حکم جو ہے وہ عدمِ شرط کی وجہ سے ہے۔ عدمِ حکم عدمِ شرط کی وجہ سے۔ بھئی شرط جب ذکر ہوئی ساتھ تو معلوم ہوا طلاق تب واقع ہوگی جب یہ شرط ہوگی اور جب تک شرط نہیں تب تک وقوعِ طلاق بھی نہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں عدمِ حکم جو ہے وہ عدمِ شرط کی وجہ سے ہے عَدَمًا شَرْعِيًّا اور کون سا عدم ہے؟ عدمِ شرعی۔ تو یہ جو عدمِ حکم عدمِ شرط کی وجہ سے ہے یہ عدمِ شرعی ہے لَا عَدَمًا أَصْلِيًّا نہ کہ عدمِ اصلی۔

احناف کے نزدیک یہ عدمِ اصلی ہے۔ عدمِ اصلی جب تک کسی چیز کا وجود ہی نہ آیا ہو ابھی۔ ایک چیز پائی ہی نہیں گئی یہ کیا ہے؟ عدمِ اصلی۔ اور ایک ہے آئے اور آکر پھر ختم ہو جائے، یہ بھی عدم ہے لیکن یہ عدمِ اصلی نہیں۔ عدمِ اصلی تو کس کو کہتے ہیں؟ جو ابھی چیز پائی ہی نہیں گئی، پیدا ہی نہیں ہوئی، اس کا ابھی وجود ہی نہیں ہے، تو یہ جو اوّلًا عدم ہے یہ کہلاتا ہے عدمِ اصلی۔ تو احناف کے نزدیک یہاں مانع کیا ہے؟ عدمِ اصلی ہے، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہاں عدمِ اصلی نہیں بلکہ عدمِ شرعی ہے یعنی مفہومِ مخالف۔ کیا ہے؟ مفہومِ مخالف۔ بھئی ایک چیز کو کسی شرط کے ساتھ مقیّد کیا جائے تو شرط ہوگی تو وہ چیز ہوگی، شرط نہیں تو حکم بھی نہیں۔ بھئی شرط میں تو صرف اتنا ذکر ہے، شرط ہوگی تو یہ حکم بھی ہوگا، اور اس کا مفہومِ مخالف کیا نکلا؟ شرط نہیں تو حکم بھی نہیں، حالانکہ یہ ذکر نہیں ہے لیکن مفہومِ مخالف خود ہی یہ نکل آیا کہ شرط نہیں تو حکم بھی نہیں۔ تو یہ مفہومِ مخالف کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی بھئی۔ یہ جو مفہومِ مخالف ہے، اور یہ

ایک شرعی حکم ہے ان کے نزدیک باقاعدہ بھئی۔ تو یہ عدم کون سا ہوا؟ عدمِ شرعی۔ یعنی شریعت اس کو معدوم شمار کرتی ہے، شریعت اس طلاق کو معدوم شمار کرتی ہے ان کے نزدیک جب تک شرط نہ پائی جائے۔ شرط ہے تو یہ والا حکم ہے، شرط نہیں تو یہ والا حکم بھی نہیں ہے۔ تو یہ عدم کون سا آیا؟ عدمِ شرعی بھئی، کیونکہ سبب تو موجود ہے لیکن شریعت اس کا اعتبار نہیں کر رہی اس کی وجہ سے حکم واقع نہیں ہو رہا۔

تو کہتے ہیں یہ عدمِ شرعی ہے لَا عَدَمًا أَصْلِيًّا نہ کہ عدمِ اصلی عَلَى مَا قُلْنَا بنا بر اس کے جو ہم نے کہا فَيَنْتَفِي الْحُكْمُ بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ ضَرُورَةً پس حکم منتفی ہوگا شرط کے منتفی ہو جانے کی وجہ سے ضَرُورَةً یقینی طور پر بدیہی۔ یقینی بات ہے جب شرط نہیں تو حکم بھی نہیں، بدیہی بات ہے بھئی جس میں غور و فکر کی بھی کہتے ہیں ضرورت نہیں۔

وَيَكُونُ هٰذَا التَّعْلِيقُ نَظِيرَ التَّعْلِيقِ الْحِسِّيِّ اور یہ تعلیق مثال ہوگی تعلیقِ حسّی کی بھئی۔ بھئی دیکھیے یہاں وقوعِ طلاق معلّق ہو گیا کس پر؟ شرط پر۔ معلّق، تعلیق کا معنی ہوتا ہے لٹکنا، لٹکنا۔ تو وقوعِ طلاق لٹک گیا کس پر؟ شرط پر۔ شرط پائی جائے گی تو وقوعِ طلاق ہے، شرط نہیں تو طلاق بھی نہیں۔ تو حکم معلّق ہو گیا شرط پر، اور کیا یہ ہمیں آنکھوں سے دکھائی دیتا ہے؟ نہیں، یہ تو ایک عقلی بات ہے سمجھی جانے والی بھئی، خارج میں اس کا اپنا الگ وجود نہیں۔ اور اگر خارج میں واقعی کوئی چیز کسی دوسری چیز سے لٹکی ہوئی ہو تو یہ تعلیقِ حسّی ہوگی بھئی، کیا ہوگی؟ تعلیقِ حسّی۔ یعنی جو ہمیں آنکھوں سے دکھائی دے۔ تو کہتے ہیں یہ تعلیق بھی تعلیقِ حسّی کی طرح ہی ہے، یہ تعلیقِ عقلی جو ابھی ہم نے بیان کی کہ حکم معلّق ہو گیا کس کے ساتھ؟ شرط کے ساتھ، یہ کس کی طرح ہے؟ تعلیقِ حسّی کی طرح ہے۔ کہتے ہیں جیسے ایک لالٹین ہے اس کو رسّی کے ذریعے لٹکا دیا جائے۔ اب لالٹین یہ وزن رکھنے والی چیز ہے اور جو چیز وزن رکھنے والی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ وہ نیچے کو جائے گی، نیچے کو گرے گی۔ لیکن اس رسّی نے لالٹین کو نیچے گرنے سے روک دیا۔ یہ لالٹین نیچے کیوں گرتی ہے؟ کیونکہ اس کا وزن ہوتا ہے۔ تو وزنی ہونا یہ سبب ہے اور نیچے گرنا یہ حکم ہے۔ وزنی ہونا سبب اور نیچے گرنا حکم۔ تو رسّی نے کیا کیا؟ وزن کو ختم کر دیا یا حکم یعنی نیچے گرنے کو ختم کیا؟ حکم یعنی نیچے گرنے کو ختم کیا، لالٹین کا وزن نہیں اس نے ختم کیا بھئی۔ تو جیسے حسّی چیز کے اندر رسّی حکم سے مانع ہوتی ہے نہ کہ سبب سے، اسی طرح عقلی کے اندر بھی شرط جو ہے وہ حکم سے مانع ہوگی، سبب سے مانع نہیں ہوگی۔

تو کہتے ہیں وَيَكُونُ هٰذَا التَّعْلِيقُ نَظِيرَ التَّعْلِيقِ الْحِسِّيِّ اور یہ تعلیق جو ہے تعلیقِ حسّی کی نظیر ہوگی كَتَعْلِيقِ الْقِنْدِيلِ بِالْحَبْلِ، قِنْدِیل کہتے ہیں بھئی لالٹین کو، كَتَعْلِيقِ الْقِنْدِيلِ بِالْحَبْلِ جیسے کہ لٹکانا لالٹین کو رسّی سے فَإِنَّهُ لَا يُؤَثِّرُ فِي إِزَالَةِ ثِقْلِهِ اس لیے کیونکہ یہ رسّی جو ہے یہ اثر نہیں ڈالتی فِي إِزَالَةِ ثِقْلِهِ کس کے اندر؟ اس کے بوجھ کو دور کرنے میں، یہ اس کا وزن ختم نہیں

کرتی وَإِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي إِزَالَةِ سُقُوطِهِ اور یہ اثر ڈالتی ہے اس کے سقوط کو زائل کرنے میں یعنی اس کو گرنے نہیں دیتی، اس کی گرنے کو زائل کر دیتی ہے۔

وَتَصِحُّ تَعْدِيَةُ هٰذَا الْحُكْمِ الْعَدَمِيِّ إِلَى غَيْرِهِ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب بیان ہو رہا ہے کہ صحیح ہے متعدّی کرنا اس حکم کو الْعَدَمِيِّ جو معدوم ہے إِلَى غَيْرِهِ غیر کی طرف۔ بھئی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی حکم نہیں پایا گیا اور یہ عدم کون سا ہے؟ عدمِ اصلی ہے یا عدمِ شرعی؟ عدمِ شرعی ہے یعنی ایک چیز کا وجود تو ہے لیکن شریعت اس کا اعتبار نہیں کر رہی کہ یہ حکم نہیں پایا جائے گا جب تک یہ شرط نہیں پائی جائے گی۔ تو لہٰذا اس کو متعدّی کرنا دوسری جگہ کی طرف بھی صحیح ہے، دوسری جگہ کی طرف بھی صحیح ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک یہ عدمِ اصلی ہے، ایک چیز کا وجود ہی نہیں، جب وجود ہی نہیں ہے تو متعدّی کرنے کا کیا معنیٰ؟ لہٰذا اس کو دوسری چیز کی طرف متعدّی بھی نہیں کیا جائے گا بھئی۔ تو کہتے ہیں اور وہ صحیح ہوگا متعدّی کرنا اس حکم کو جو کہ معدوم ہے إِلَى غَيْرِهِ غیر کی طرف وَنَحْنُ نُخَالِفُهُ فِي جَمِيعِ هٰذَا اور ہم ان کی مخالفت کرتے ہیں اس سب کے اندر۔ یعنی ہمارے نزدیک وصف شرط کے درجے میں نہیں اور نہ انتفائے شرط انتفائے حکم پر دلالت کرتا ہے بھئی۔ انہوں نے کیا کہا کہ شرط حکم کو روکتی ہے سبب کو نہیں روکتی، ہم کہتے ہیں نہیں بھئی شرط سبب ہی کو روک دیتی ہے، تو ان تمام چیزوں میں ہم ان کی مخالفت کرتے ہیں۔

حَتَّى أَبْطَلَ تَعْلِيقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ، عَتَاق بھئی عین کے فتحے کے ساتھ ہے بھئی، یہاں تک کہ باطل قرار دیا ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے طلاق کو معلّق کرنے کو اور عَتَاق کو معلّق کرنے کو بِالْمِلْكِ ملکیت کے ساتھ۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے طلاق اور عتاق کو ملکیت کے ساتھ معلّق کرنے کو باطل قرار دیا ہے۔ حَتَّى أَبْطَلَ تَعْلِيقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ بھئی امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب بیان ہو رہا ہے اسی پر تفریع بیان ہو رہی ہے حَتَّى أَبْطَلَ تَعْلِيقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ یہاں تک کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ملکیت کے ساتھ طلاق کو معلّق کرنا اور ملکیت کے ساتھ عتاق کو معلّق کرنے کو باطل قرار دیا ہے بھئی۔

بھئی دیکھیے ملکیت ہو تو وہاں تو حکم کو معلّق کرنا صحیح ہوگا۔ مثلاً بھئی ایک شخص کی بیوی ہے تو اسے مِلکِ نکاح حاصل ہے، اب وہ اسے أَنْتِ طَالِقٌ بھی کہہ سکتا ہے طلاق واقع ہو جائے گی، اور وہ اسے یہ بھی کہہ سکتا ہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ طلاق کو معلّق بھی کر سکتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص کا غلام ہے اگر وہ اس کا غلام کا مالک ہے، غلام اس کی مِلک ہے، پھر تو وہ اسے کہہ سکتا ہے أَنْتَ حُرٌّ وہ آزاد ہو جائے گا یا اسے یہ بھی کہہ سکتا ہے إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ حُرٌّ اگر تو اس گھر میں چلا گیا تو تو کیا ہے؟ آزاد ہے، کوئی مثلاً کوئی شرط بنا لو کوئی صورت ہو۔ تو اپنی مِلک ہو پھر تو حکم کو واقع کرنا بھی ٹھیک اور اس کو معلّق کرنا بھی ٹھیک۔ لیکن اگر اپنی ملکیت نہ ہو، مثلاً کسی اجنبیہ سے کوئی شخص کہتا ہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ

اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے تو پھر تو یہ وہ ویسے اس اجنبیہ کو طلاق دینے کا حق رکھتا ہے بھئی؟ وہاں مِلکِ نکاح ہی نہیں ہے أَنْتِ طَالِقٌ کہے گا وہ بھی لغو ہو جائے گا اور أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کہے گا وہ بھی کیا ہو جائے گا؟ لغو ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اپنا غلام نہیں ہے اسے دس دفعہ کہے أَنْتَ حُرٌّ وہ آزاد نہیں، تو جب اسے آزاد أَنْتَ حُرٌّ کے ذریعے نہیں کر سکتا تو اس کی آزادی کو کسی شرط پر معلّق بھی نہیں کر سکتا بھئی۔ یہ تو بالاتفاق مذہب ہے اسی طرح ہمارا بھی اور شوافع کا بھی۔ کہ اگر ملکیت نہیں ہے تو وقوعِ حکم بھی صحیح نہیں اور تعلیق بھی صحیح نہیں، اور اگر ملکیت ہے تو وقوعِ حکم بھی صحیح ہے اور تعلیق بھی صحیح۔

البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر اجنبیہ کو یوں کہا جائے إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے، کیا اس صورت میں طلاق معلّق ہوگی یا معلّق نہیں؟ ہمارے نزدیک طلاق معلّق ہو جائے گی اس لیے کیونکہ اس شخص نے اگرچہ اجنبیہ سے کہا ہے لیکن اس حکم کے ساتھ اس نے شرط کیا لگا دی؟ اس کو معلّق کس کے ساتھ کیا؟ ملکیت کے ساتھ۔ کس کے ساتھ؟ ملکیت کے۔ اس وقت تو مِلک نہیں لیکن حکم کی اس نے معلّق کر دیا ملکیت کے ساتھ إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا یعنی اگر تجھ پر مجھے مِلکِ نکاح حاصل ہو گئی تو تجھے کیا ہے؟ طلاق ہے۔ تو لہٰذا اب اس صورت میں ہمارے نزدیک یہ تعلیق صحیح ہو جائے گی اس لیے کیونکہ حکم کو وہ معلّق کس کے ساتھ کر رہا ہے؟ ملکیت کے ساتھ معلّق کر رہا ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ تعلیق صحیح نہیں۔ اسی طرح غلام کے اندر کوئی شخص اگر کسی اجنبی، کسی اور کا غلام ہے، اسے کہتا ہے إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ اگر میں تیرا مالک ہوا تو تو آزاد ہے۔ تو اگر ویسے اجنبی غلام کو أَنْتَ حُرٌّ کہیں یا تعلیق کریں تو وہ باطل ہو جاتی ہے لغو ہو جاتی ہے، تو یہاں پر بھی أَنْتَ حُرٌّ لغو ہونا چاہیے، لیکن اس أَنْتَ حُرٌّ کی وہ تعلیق کس کے ساتھ کر رہا ہے؟ اس کی نسبت کس کی طرف کر رہا ہے؟ ملکیت کی طرف، تو لہٰذا ہمارے نزدیک یہ تعلیق صحیح ہو جائے گی چنانچہ اگر یہ شخص اس غلام کا مالک بنا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح اجنبیہ سے کہا تھا إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو نکاح اگر اس سے کر لیا تو فوراً کیا واقع ہو جائے گی؟ طلاق واقع ہو جائے گی۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ملکیت کے ساتھ طلاق کو معلّق کرنا یا عتاق کو معلّق کرنا یہ درست ہی نہیں ہے۔ کیوں درست نہیں ہے؟ وہی ان کا ضابطہ ہے۔ ہمارے نزدیک درست کیوں ہے؟ وہی وجہ ہمارا اپنا ضابطہ ہے۔ ان کا ضابطہ کیا تھا؟ کہ شرط جو ہے یہ حکم سے مانع ہوتی ہے سبب سے مانع نہیں ہوتی۔ سبب تو گویا ابھی ہی پایا جا رہا ہے البتہ حکم نہیں پایا جا رہا۔ تو اس نے اجنبیہ سے کیا کہا ہے ایک شخص نے؟ إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ أَنْتِ طَالِقٌ اس وقت پایا جا رہا ہے لیکن وقوعِ طلاق سے یہ کیا بنے گا؟ مانع۔ اور أَنْتِ طَالِقٌ اس وقت پایا جائے تو کیا اس اجنبیہ کو طلاق وہ دے سکتا ہے؟ صرف اکیلا أَنْتِ طَالِقٌ کہے تو بھی طلاق لغو چلی جاتی

ہے۔ تو اس وقت بھی سبب تو پایا جا رہا ہے لیکن مِلکِ نکاح ہی نہیں ہے بھئی، تو یہ سبب ہی سبب نہیں بن سکتا بھئی یہ لغو چلا گیا بھئی۔ کیا ہوا یہ؟ لغو چلا گیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک ضابطہ کیا ہے؟ شرط کس چیز سے مانع ہوتی ہے؟ حکم سے مانع ہوتی ہے، سبب سے مانع نہیں ہوتی۔ سبب گویا ابھی پایا جا رہا ہے أَنْتِ طَالِقٌ اور یہ شخص حق رکھتا ہے کہ اس اجنبیہ کو أَنْتِ طَالِقٌ کہے؟ یہ تو أَنْتِ طَالِقٌ کہنے کا حق ہی نہیں رکھتا بھئی تو لہٰذا جب اس کو أَنْتِ طَالِقٌ سے اس پر طلاق واقع کرنے کا حق نہیں ہے تو اس کو معلّق کرنے کا بھی حق نہیں کیونکہ سبب تو ابھی ہی پایا جا رہا ہے اور اس وقت تو مِلکِ نکاح نہیں ہے، جب مِلکِ نکاح نہیں سبب ہے تو اس سبب کا کوئی اعتبار ہی نہیں یہ سبب بنے گا ہی نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اپنی بیوی ہو اسے أَنْتِ طَالِقٌ تو کہہ سکتا ہے انسان لیکن اجنبیہ ہے تو وہاں أَنْتِ طَالِقٌ طلاق کا سبب ہی نہیں بنے گا کیونکہ ملکیت ہی نہیں۔ تو أَنْتِ طَالِقٌ وہیں پر صحیح ہوگا جہاں ملکیت بھی ہو۔ تو یہاں پر بھی أَنْتِ طَالِقٌ تو ہے گویا، سبب تو ہے، اور یہ سبب، سبب اس وقت بن ہی نہیں سکتا کیونکہ مِلکِ نکاح نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسی طرح غلام سے کہا کیا کہا؟ إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ اگر میں تیرا مالک بنا تو تو آزاد ہے۔ اب امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک أَنْتَ حُرٌّ تو ابھی سبب موجود ہے اور حریّت جو وقوعِ حریّت جو ہے، جو اس کا حکم ہے وہ نہیں پایا جائے گا لیکن اس وقت تو سبب، سبب بن ہی نہیں سکتا بھئی کیونکہ اسے اس پر ملکیت ہی حاصل نہیں بھئی۔ اب صورت اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟ جبکہ ہمارے نزدیک یہ سبب اس وقت پایا ہی نہیں جا رہا، یہ سبب پایا ہی کب جائے گا؟ جب شرط پائی جائے گی۔ اور شرط اس نے کیا ذکر کی ہے؟ إِنْ مَلَكْتُكَ جب مالک ہوگا، اور جب مالک ہوگا اس وقت أَنْتَ حُرٌّ پایا جائے گا اور اس وقت وہ سبب بنے گا یا نہیں بنے گا؟ اس وقت سبب بن جائے گا بھئی۔ اسی طرح عورت سے کہا إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو یہاں پر أَنْتِ طَالِقٌ اس وقت ہمارے نزدیک گویا ہے ہی نہیں، یہ پایا ہی کس وقت جائے گا؟ جب شرط، جب اس سے نکاح کرے گا، اور جب نکاح کرے گا تو اس وقت کیا پایا گیا؟ أَنْتِ طَالِقٌ کا لفظ پایا گیا اور پھر جب وہ پایا گیا تو اس سے کیا ہو جائے گی؟ طلاق واقع ہو جائے گی۔ صورت اچھی طرح واضح ہو گئی؟ جی ہاں۔

یہ معنی ہے حَتَّى أَبْطَلَ تَعْلِيقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ یہاں تک کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ملکیت کے ساتھ طلاق کی تعلیق اور عتاق کی تعلیق کو باطل قرار دیا ہے۔ تَفْرِيعٌ لِمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ یہ تفریع ہے اس کی جس کی طرف امام شافعی رحمہ اللہ گئے ہیں أَيْ إِذَا قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ جب کہا کسی شخص نے اجنبیہ سے إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے أَوْ إِنْ مَلَكْتُكِ فَأَنْتِ حُرَّةٌ یا کسی غیر کی باندی سے کہا إِنْ مَلَكْتُكِ فَأَنْتِ حُرَّةٌ اگر میں تیرا مالک ہوا تو تو آزاد ہے يَبْطُلُ هٰذَا الْكَلَامُ عِنْدَهُ تو یہ کلام باطل ہو جائے گا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لِأَنَّهُ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ اس لیے کیونکہ سبب پایا گیا۔ کیونکہ شرط صرف کس چیز سے مانع ہے؟ حکم سے، اور سبب تو پایا جا رہا ہے، گویا أَنْتِ طَالِقٌ یا أَنْتِ حُرَّةٌ پایا جا رہا ہے اور وہ اپنے محل سے ملاقات نہیں کر رہا۔ اس کا محل کیا تھا؟ ہاں، ملکیت۔ أَنْتِ حُرَّةٌ اسی کو کہہ سکتا ہے

جو اس کی مملوکہ ہو، اور أَنْتِ طَالِقٌ اسی کو کہہ سکتا ہے جو اس کی بیوی ہے یعنی اس کی منکوحہ یعنی جس میں اسے مِلکِ نکاح ہے۔ تو سبب تو پایا جا رہا ہے اور اس کا محل اس وقت نہیں پایا جا رہا تو لہٰذا اس کا کلام کیا ہو جائے گا؟ لغو ہو جائے گا۔ لِأَنَّهُ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ اس لیے کیونکہ سبب پایا گیا وَهُوَ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتِ حُرَّةٌ اور وہ اس کہنے والے کا قول أَنْتِ طَالِقٌ اور أَنْتِ حُرَّةٌ ہے، یہ سبب ہے یہ تو پایا گیا وَلَمْ يَتَّصِلْ وَلَمْ يُصَادِفِ الْمَحَلَّ، صَادَفَ يُصَادِفُ کے معنی ہوتے ہیں ملاقات کرنا، وَلَمْ يَتَّصِلْ اور یہ ملا نہیں وَلَمْ يُصَادِفِ الْمَحَلَّ اور اس نے اپنے محل سے ملاقات نہیں کی یعنی یہ مِلک میں واقع نہیں ہوا یہ کلام اپنی مِلک میں فَيَلْغُو تو یہ کیا ہو جائے گا؟ لغو ہو جائے گا فَصَارَ كَمَا إِذَا قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ تو یہ اسی طرح ہو جائے گا جیسے اس نے کسی اجنبیہ سے کہا ہو إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے وَهُوَ بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ اور یہ تو بالاتفاق باطل ہے اجنبیہ سے یہ کہنا، تو یہاں بھی کہتے ہیں اسی طرح صورت بن جائے گی۔

وَجَوَّزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے جائز قرار دیا ہے مال کے ساتھ کفارہ دینے کو قَبْلَ الْحِنْثِ حانث ہونے سے پہلے۔ بھئی دیکھیے قسم کا کفارہ۔ قسم کا کفارہ کیا ہے؟ کہ ایک غلام یا باندی کو آزاد کیا جائے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے یا ان کو کپڑے پہنائے جائیں، اور اگر ان دونوں کی قدرت نہ ہو تو پھر تین مسلسل روزے رکھے جائیں۔ اگر ان کی قدرت نہ ہو۔ اگر ان کی قدرت ہے پھر روزوں کی اجازت نہیں بھئی۔ تو یہ کفارہ ہے۔ اب اس میں تین چیزیں ذکر ہوئیں: غلام کا آزاد کرنا، یہ بھی مالی کفارہ ہوا، اور مسکینوں کو کھانا کھلانا، یہ بھی کیا ہے؟ مالی کفارہ ہے، اور تین روزے رکھنا، یہ تو بدنی کفارہ، بدنی عبادت ہو گئی بھئی۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اگر کوئی شخص حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال دے، مال کے ساتھ کفارہ ادا کرے تو یہ جائز ہے۔ یہ جائز ہے۔ روزے تو پہلے نہیں رکھ سکتا بھئی حانث ہونے سے پہلے، لیکن حانث ہونے سے پہلے ہی کیا کر دیتا ہے؟ کفارہ بالمال، غلام یا باندی آزاد کر دیتا ہے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلا دیتا ہے یا ان کو کپڑے پہنا دیتا ہے، تو وہ فرماتے ہیں یہ جائز ہے اور یہ کفارہ بن جائے گا، چنانچہ حانث ہونے کے بعد دوبارہ کفارہ نہیں دینا پڑے گا، یہی کفارہ کافی ہو جائے گا۔ جبکہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ حانث ہونے سے پہلے کفارہ دینا جائز ہی نہیں، لہٰذا اگر پہلے دے بھی دیا وہ کفارہ شمار ہی نہیں ہوگا، حانث ہونے کے بعد دوبارہ کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔ مسئلہ سمجھ میں آگیا بھئی؟

تو امام شافعی رحمہ اللہ جو ہیں مال کے ساتھ کفارہ دینے کو جائز قرار دیتے ہیں قَبْلَ الْحِنْثِ حانث ہونے سے پہلے ہی۔ تَفْرِيعٌ آخَرُ لَهُ یہ ایک دوسری تفریع ہے امام شافعی رحمہ اللہ کی أَيْ إِذَا حَلَفَ وَاللّٰهِ لَا أَفْعَلُ كَذَا اگر ایک شخص نے قسم اٹھائی کہ واللہ میں یہ کام نہیں کروں گا وَلَمْ يَحْنَثْ بَعْدُ اور اس کے بعد وہ حانث بھی نہیں ہوا یعنی ابھی اس نے قسم بھی نہیں توڑی وَكَفَّرَ بِالْمَالِ اور اس نے کفارہ دیا مال کے ساتھ يَصِحُّ عِنْدَهُ تو صحیح ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وَيُعْتَبَرُ بِهَا اور اس کا اعتبار کیا جائے گا بَعْدَ الْحِنْثِ حانث ہونے کے بعد بھی، یعنی یہی کافی ہو جائے گا، حانث ہونے کے بعد بھی اس کا اعتبار کیا جائے

گا لِأَنَّهُ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ اس لیے کیونکہ تحقیق سبب پایا گیا وَهُوَ الْيَمِينُ اور وہ قسم ہے۔

بھئی یاد رکھیے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جو کفارہ آیا اس کفارے کا سبب یَمِین ہے، قسم ہے، جبکہ ہمارے نزدیک کفارے کا سبب حانث ہونا ہے۔ تو ان کے نزدیک جب قسم کھا لی تو سبب پایا گیا اور جب سبب پایا جائے تو کفارہ دینا صحیح ہو جائے گا بھئی۔ کفارہ دینا صحیح ہو جائے گا۔ جبکہ ہمارے نزدیک کفارے کا سبب کیا ہے؟ حانث ہونا، اور ابھی حانث ہونا سبب ہی نہیں ہے، تو لہٰذا کفارہ ادا کرے تو وہ ادا بھی نہیں ہوگا۔

لِأَنَّهُ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ اس لیے کیونکہ سبب پایا گیا وَهُوَ الْيَمِينُ اور وہ قسم ہے إِذْ عِنْدَهُ الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ اس لیے کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قسم وہ کفارے کا سبب ہے وَالْحِنْثُ شَرْطٌ لَهَا اور حانث ہونا اس کے لیے شرط ہے بھئی، یہ شرط ہے۔ وَالتَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ مُقَدَّرٌ بھئی حانث ہونا اس کے لیے شرط ہے، کس طرح شرط ہے؟ کہتے ہیں بھئی تقدیرًا، تقدیرًا گویا اس نے یوں کہا، یہ دیکھیے آگے ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَالتَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ مُقَدَّرٌ اور تعلیق بالشرط جو ہے مقدّر ہے فَكَأَنَّهُ قَالَ الْحَالِفُ گویا کہ قسم کھانے والے نے یوں کہا إِنْ حَنِثْتُ فَعَلَيَّ كَفَّارَةُ يَمِينٍ اگر میں حانث ہو گیا تو مجھ پر قسم کا کفارہ ہے، اگر میں حانث ہو گیا تو مجھ پر قسم کا کفارہ ہے۔ تو سبب تو پایا گیا، سبب کیا ہے کفارے کا ان کے نزدیک؟ قسم۔ قسم پائی گئی تو لہٰذا اس کے بعد اس کو ادا کرنا صحیح ہو جائے گا۔ فَإِذَا وُجِدَ السَّبَبُ يَصِحُّ الْحُكْمُ مُرَتَّبًا عَلَيْهِ پس جب سبب پایا جائے تو صحیح ہے حکم اس حال میں کہ اس پر مرتّب ہو یعنی اس پر مرتّب، تو اس پر مرتّب ہو کر حکم بھی صحیح ہوگا۔ جب سبب صحیح ہے، جب سبب پایا گیا ہے تو اس پر مرتّب ہو کر حکم بھی صحیح ہو جائے گا۔

کہتے ہیں جیسے احناف آپ کا بھی تو یہی مذہب ہے، سبب پایا جائے تو حکم صحیح ہو جاتا ہے۔ مثلًا آپ کے نزدیک زکوٰۃ کا سبب وہ نصاب کے بقدر مال کا مالک ہونا ہے۔ زکوٰۃ کا سبب کیا ہے؟ نصاب کے بقدر مال کا مالک ہونا، اور شرط حَوَلَانِ حَوْل ہے سال کا گزرنا۔ لہٰذا ایک شخص سال کے شروع میں نصاب کے بقدر مال کا مالک ہوا تو سبب پایا گیا لیکن ابھی شرط پوری نہیں۔ شرط پوری ہوگی جب سال گزر جائے اور وہ مال اس کے پاس موجود ہے نصاب کے بقدر تو اب زکوٰۃ کیا ہوگی؟ اسے ادا کرنا پڑے گی۔ لیکن اگر وہ سال کے بیچ میں ہی کسی وقت زکوٰۃ ادا کر دیتا ہے تو عِنْدَ الْأَحْنَاف زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، کیونکہ سبب زکوٰۃ کا پایا گیا اگرچہ ابھی شرط نہیں پائی گئی لیکن سبب تو پایا گیا بھئی۔ نصاب بھئی نصاب پایا گیا بھئی، نصاب پایا گیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو جیسے وہاں سبب کے ہوتے ہوئے حکم کا ہونا صحیح تھا، یہاں بھی سبب کے ہوتے ہوئے کفارے کا ادا ہونا صحیح ہے بھئی۔

وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ اور ماتن نے جو ہے مال کی قید لگائی یا امام شافعی رحمہ اللہ نے، وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے تکفیر کو مال کے ساتھ مقیّد کیا کہ کفارہ بالمال حانث ہونے سے پہلے دے سکتا ہے، معلوم ہوا روزے اس سے پہلے

نہیں رکھ سکتا، تو یہ مال کی قید کیوں لگائی وہ وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے تکفیر کو مال کے ساتھ مقیّد کیا ہے لِأَنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوبِ الْأَدَاءِ فِيهِ عَلَى زَعْمِهِ اس لیے کیونکہ نفسِ وجوب جو ہے وہ جدا ہو جاتا ہے وجوبِ ادا سے فِيهِ أَيْ فِي الْمَالِ کس کے اندر؟ مال کے اندر، عَلَى زَعْمِهِ ان کے گمان کے مطابق بھئی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دیکھیے نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے مال کے اندر۔ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا۔ بھئی نفسِ وجوب یہ جیسے ہی آپ کسی کے ساتھ بیع کرتے ہیں، ایجاب و قبول ہوتا ہے، ایجاب و قبول کرتے ہی مشتری مبیع کا مالک بن جاتا ہے اور اس پر اس کے ثمن واجب ہو جاتے ہیں بھئی۔ تو یہ ہے نفسِ وجوب، ثمن کا وجوب اس پر آگیا، ثمن اس پر واجب ہو گئے۔ لیکن ادائیگی ابھی ضروری نہیں، ادائیگی تب واجب ہوگی جب وہ بائع مطالبہ کرے اور کہے لاؤ بھئی پیسے دے دو۔ تو جب وہ مطالبہ کرے گا تو ادا بھی واجب ہو جائے گی، اب ادائیگی اس پر کیا ہو گئی؟ واجب۔ تو یہ ہے وجوبِ ادا، ادا کا واجب ہونا۔ تو نفسِ وجوب اور چیز ہے، وجوبِ ادا اور چیز۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دیکھو بیع مالی عقد ہے اور اس کے اندر وجوبِ ادا نفسِ وجوب سے جدا ہو سکتا ہے۔ مثلاً آپ اور میں بیع کرتے ہیں اور بیع میں ہی طے کر لیتے ہیں، میں آپ سے یہ کہتا ہوں کہ بھئی میں ایک ماہ کے بعد پیسے ادا کروں گا، تو ایک ماہ جب تک پورا نہیں ہوتا اس وقت تک مجھ پر وجوبِ ادا نہیں۔ نفسِ وجوب تو عقد کرتے ہی مجھ پر آگیا لیکن وجوبِ ادا کب آئے گا؟ ایک ماہ بعد۔ تو کہتے ہیں دیکھو مال کے اندر نفسِ وجوب سے وجوبِ ادا الگ ہو جایا کرتا ہے، جبکہ بدنی جو عبادتیں ہیں ان کے اندر نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا۔ جیسے ہی ظہر کا وقت آتا ہے ظہر کی نماز واجب ہو جاتی ہے نفسِ وجوب آتا ہے، اور نفسِ وجوب کے ساتھ ہی وہاں پھر وجوبِ ادا بھی آجاتا ہے۔ تو باقی بدنی عبادتوں کے اندر نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا، جبکہ مال کے اندر نفسِ وجوب سے وجوبِ ادا جدا ہو جاتا ہے۔

وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ اور مقیّد کیا ہے اس کفارے کو مال کے ساتھ لِأَنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوبِ الْأَدَاءِ فِيهِ اس لیے کیونکہ نفسِ وجوب جدا ہو جاتا ہے وجوبِ ادا سے مال کے اندر عَلَى زَعْمِهِ امام شافعی رحمہ اللہ کے گمان پر كَالثَّمَنِ الْمُؤَجَّلِ جیسے کہ ثمنِ مؤجّل یعنی وہ ثمن جس کی مدت مقرر ہو يَثْبُتُ نَفْسُ وُجُوبِهِ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ ثابت ہو جاتا ہے نفسِ وجوب محض ذمّہ سے ہی، اس کے ذمّے سے ہی کیا ہو جاتا ہے محض ذمّہ سے ہی نفسِ وجوب اس پر آجاتا ہے وَلَا يَثْبُتُ وُجُوبُ الْأَدَاءِ اور وجوبِ ادا ثابت نہیں ہوتا إِلَّا عِنْدَ حُلُولِ الْأَجَلِ، حُلُول کا معنیٰ ہے وقت ہونا، أَجَل مدت، اور لیکن وجوبِ ادا نہیں ہوگا، وہ ثابت نہیں ہوگا مگر عِنْدَ حُلُولِ الْأَجَلِ مدت کے وقت ہونے پر۔ فَفِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ أَيْضًا تو دیکھو مال کے اندر نفسِ وجوب سے وجوبِ ادا جدا ہو جاتا ہے فَفِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ أَيْضًا يُمْكِنُ أَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوبِ بِالْحَلْفِ کہ نفسِ وجوب جو ہے وہ ثابت ہو جائے قسم کے ساتھ، کفارہ مالیہ میں بھی کیا ممکن ہے کہ ثابت ہو جائے نفسِ وجوب تو بھئی دیکھیے ان کے نزدیک کفارے کا سبب کیا چیز ہے؟ یَمِین سبب ہے۔ اور سبب آتا ہے تو سبب کے آتے ہی کیا آجاتا ہے؟ نفسِ وجوب آجاتا ہے۔ تو نفسِ وجوب تو کفارے کا اسی وقت آگیا اور وجوبِ ادا کب آئے گا؟ حانث ہونے کے بعد۔ حانث ہونے

کے بعد بھئی۔ بھئی ایک ہے سبب، سبب کے آتے ہی وجوب آجایا کرتا ہے۔ جیسے نماز کے لیے سبب کیا ہے؟ وقت ہے۔ تو ہر نماز کا وقت اس کے وجوب کا سبب ہے۔ جیسے ہی ظہر کا وقت آئے گا ظہر کی نماز آپ پر واجب، جیسے ہی عصر کا وقت آئے گا عصر کی نماز آپ پر واجب، جیسے ہی مغرب کا وقت آئے گا مغرب کی نماز آپ پر، یہ ہے نفسِ وجوب۔ اور عبادت ہے اور عبادت میں نفسِ وجوب کے ساتھ ہی فوراً کیا آجاتا ہے؟ وجوبِ ادا بھی آجاتا ہے، تو لہٰذا وہاں ادائیگی بھی پھر فوری ضروری ہوتی ہے بھئی اس وقت کے اندر ہی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو بھئی جب سبب پایا جائے تو نفسِ وجوب آجاتا ہے، تو یہاں پر بھی کفارے کا سبب کس کو بناتے ہیں؟ قسم کو، تو قسم تو پائی گئی ہے تو اس میں بھی یہاں وہ کہتے ہیں نفسِ وجوب آچکا ہے اور وجوبِ ادا کب آئے گا؟ حانث ہونے کے بعد، جب نفسِ وجوب آچکا ہے تو کفارہ بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔

تو کہتے ہیں فَفِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ أَيْضًا يُمْكِنُ پس کفارہ مالیہ کے اندر بھی ممکن ہے أَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوبِ بِالْحَلْفِ کہ ثابت ہو جائے نفسِ وجوب قسم سے ہی وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ يَكُونُ بَعْدَ حِنْثِهِ اور وجوبِ ادا کب ہوگا؟ حانث ہونے کے بعد بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ بخلاف بدنی کے یعنی روزے وغیرہ کے فَإِنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وُجُوبُ الْأَدَاءِ بخلاف بدنی عبادت کے کہ اس میں نفسِ وجوب جدا نہیں ہوتا وجوبِ ادا سے فَيَكُونَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ پس یہ دونوں اکٹھے ہی ہوں گے حانث ہونے کے بعد۔ یعنی اگر روزے کے ساتھ کفارہ دینا چاہتا ہے وہاں تو نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہو سکتا، تو لہٰذا وہاں پر حانث ہونے کے بعد ہی جب شرط پوری ہو جائے گی نفسِ وجوب بھی آجائے گا اور وجوبِ ادا بھی آجائے گا، تو لہٰذا بدنی عبادت یعنی کفارہ یعنی روزہ رکھنا چاہتا ہے وہ حانث ہونے کے بعد رکھ سکتا ہے، وہ حانث ہونے سے پہلے نہیں۔

وَنَحْنُ نَقُولُ اور ہم کہتے ہیں هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ یہ فرق ساقط ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں لِأَنَّ ذَاتَ الْمَالِ إِنَّمَا تُقْصَدُ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ کیونکہ ذاتِ مال جو ہے اس کا ارادہ کیا جاتا ہے حقوق العباد میں۔ ہم کہتے ہیں بھئی آپ نے کفارے کو قیاس کیا کس پر؟ بیع پر۔ بھئی وہ تو بیع وغیرہ میں جو مال میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا ہوتا ہے وہ حقوق العباد کے اندر ہے بھئی، کس کے اندر؟ حقوق العباد کے اندر نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے، لیکن حقوق اللہ کے اندر نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا بھئی، نفسِ وجوب، اس لیے وجہ اس کی یہ بھئی، حقوق العباد کے اندر نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے اس لیے جدا ہو جاتا ہے کیونکہ وہاں مال ہی مقصود ہوتا ہے، بندے کا مقصود ہی کیا ہوتا ہے وہاں پر؟ مال مقصود ہوتا ہے۔ جبکہ حقوق اللہ کے اندر ہم زکوۃ دیتے ہیں، یہاں مال مقصود نہیں ہے یہ ادا والا فعل مقصود ہے۔ کیا فعل مقصود ہے؟ اللہ کو ہمارے مال کی کوئی حاجت نہیں تو یہاں مال مقصود نہیں بلکہ کیا مقصود ہے؟ ادا، یہ ادا والا فعل پایا جانا چاہیے بھئی۔ تو جب یہاں حقوق العباد سے یہ فرق آگیا، حقوق العباد میں مال مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادا مقصود ہوتی ہے، تو لہٰذا اس کو قیاس کرنا حقوق اللہ پر درست نہیں، وہاں تو نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا ہو جائے گا لیکن یہاں تو ادا کا فعل مقصود ہے لہٰذا یہاں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوگا۔

تو کہتے ہیں وَنَحْنُ نَقُولُ ہم کہتے ہیں هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ یہ فرق ساقط ہے لِأَنَّ ذَاتَ الْمَالِ إِنَّمَا تُقْصَدُ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ اس لیے کیونکہ ذاتِ مال جو ہے وہ اس کا ارادہ کیا جاتا ہے حقوق العباد کے اندر وَأَمَّا فِي حُقُوقِ اللّٰهِ تَعَالَى اور باقی اللہ کے حقوق میں فَالْمَقْصُودُ هُوَ الْأَدَاءُ مقصود جو ہے وہ ادا ہوتی ہے فَيَكُونُ كَالْبَدَنِيِّ تو یہ بھی کس کی طرح ہوا؟ یہ کفارہ مال بھی کس کی طرح، کفارہ بالمال بھی کس کی طرح ہوا؟ بدنی کی طرح ہی ہوا لَا يَنْفَكُّ فِيهِ نَفْسُ الْوُجُوبِ عَنْ وُجُوبِ الْأَدَاءِ جدا نہیں ہوگا اس میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے بھئی، اور وجوبِ ادا تو آپ بھی مانتے ہیں حانث ہونے کے بعد آتا ہے، تو لہٰذا نفسِ وجوب بھی حانث ہونے کے بعد ہی آئے گا بھئی اس سے پہلے نہیں آئے گا بھئی۔

خلاصہ ایک دفعہ پھر سن لیں ان شاء اللہ اس سے بات بالکل واضح ہو جائے گی اگر کوئی اشتباہ وغیرہ ہے ان شاء اللہ وہ بھی ختم ہو جائے گا بھئی۔ بھئی دیکھیے یہاں پر ذکر یہ ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب کسی چیز کے ساتھ کوئی خاص وصف ذکر کیا جائے یا اس کے ساتھ کوئی شرط ذکر کی جائے یعنی اس کو شرط کے ساتھ معلّق کر دیا جائے تو اس صورت میں وہ وصف موجود ہوگا تو حکم بھی موجود ہوگا، اسی طرح وہ شرط موجود ہوگی تو حکم پایا جائے گا، اور اگر شرط نہیں تو حکم بھی نہیں۔ یہ وہ مفہومِ مخالف کا یہاں اعتبار کرتے ہیں کہ شرط نہیں ہے تو حکم بھی نہیں ہے، اسی طرح وصف بھی شرط کے درجے میں ہے تو لہٰذا اگر وہ وصفِ خاص نہیں ہوگا تو وہ حکم بھی نہیں ہوگا بھئی۔ دوسری بات وہ یہ اعتبار کرتے ہیں کہ یہ جو شرط ہوتی ہے یہ حکم سے مانع ہوتی ہے سبب سے مانع نہیں ہوتی بھئی۔ مثلاً خاوند اپنی بیوی سے کہتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ تو اس صورت میں یہ أَنْتِ طَالِقٌ یہ ہے سبب اور وقوعِ طلاق یہ اس کا حکم ہے۔ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے تو یہاں اس نے طلاق کو معلّق کر دیا شرط کے ساتھ، اور شرط مانع ہوتی ہے ان کے نزدیک حکم سے نہ کہ سبب سے، تو ان کے نزدیک گویا أَنْتِ طَالِقٌ اس وقت موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی وقوعِ طلاق نہیں ہو رہا کس وجہ سے؟ کیونکہ شرط نہیں پائی جا رہی بھئی۔ کیونکہ شرط نہیں پائی جا رہی۔ تو لہٰذا تو معلوم ہوا یہ جو عدم ہے یہ عدمِ شرعی ہے بھئی، ہاں کون سا عدم ہے؟ یعنی أَنْتِ طَالِقٌ تو موجود لیکن حکم نہیں آ رہا۔ کیوں نہیں آ رہا حکم؟ کیونکہ شرط نہیں پائی جا رہی۔ تو لہٰذا أَنْتِ طَالِقٌ سبب موجود ہے اور حکم نہیں آ رہا تو یہ عدمِ شرعی ہوا یعنی شریعت اس کا اعتبار نہیں کرتی۔ أَنْتِ طَالِقٌ موجود ہے لیکن شریعت اس کا اعتبار نہیں کرتی یعنی اس کی وجہ سے اس کا حکم نہیں۔ تو یہ ایک باقاعدہ شرعی حکم ہوا بھئی۔ کیا ہوا؟ شرعی حکم ہوا بھئی۔ اور لہٰذا جب یہ ایک شرعی حکم ہے تو یہ شرعی حکم قیاس کے ذریعے دوسری جگہ بھی متعدّی کیا جا سکتا ہے، دوسری جگہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے بھئی۔ قیاس میں بھی کیا کیا جاتا ہے؟ ایک شرعی حکم، جو ایک چیز کا شرعی حکم ہے اس کو دوسری چیز کی طرف متعدّی کر دیا جاتا ہے، دوسری چیز پر بھی وہی شرعی حکم لگا دیا جاتا ہے علّتِ جامعہ کی وجہ سے یعنی ایسی علّت جو دونوں کے اندر پائی جا رہی ہو۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہاں پر یہ عدمِ شرعی ہے بھئی، وہ سبب موجود ہے لیکن حکم

نہیں آ رہا، حکم کا شریعت اعتبار نہیں کر رہی کیونکہ شرط نہیں پائی جا رہی۔ جبکہ ہمارے نزدیک جو ہے شرط جو ہوتی ہے حکم کے ساتھ ساتھ سبب کے لیے بھی مانع ہوتی ہے، حکم کے لیے بھی مانع اور سبب کے لیے بھی مانع، لہٰذا جب خاوند نے اپنی بیوی سے کہا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے، تو یہاں پر یہ شرط مانع بن گئی سبب سے ہی، یہ أَنْتِ طَالِقٌ یہاں سبب ہی نہیں بنے گا سرے سے اس لیے کیونکہ شرط نہیں پائی جا رہی، تو یہ سبب ہی نہیں، تو یہ گویا کہ موجود ہی نہیں ہے۔ جب شرط پائی جائے گی دخولِ دار پایا جائے گا تو اس وقت پھر یہ أَنْتِ طَالِقٌ بھی پایا جائے گا اور پھر اس کی وجہ سے اس وقت طلاق بھی واقع ہو جائے گی بھئی۔ تو ہمارے نزدیک یہ عدم، عدمِ اصلی ہے۔ عدمِ اصلی میں نے بتلایا کسے کہتے ہیں؟ کہ ایک چیز کا سرے سے وجود ہی نہ ہو پھر اس کے بعد جب وجود آ گیا، تو یہ جو وجود سے پہلے ہے یہ ہے عدمِ اصلی، وجود کے بعد پھر ختم ہو جائے وہ چیز تو بھی عدم آ جائے گا لیکن وہ عدم پھر عدمِ اصلی نہیں ہے۔ تو یہاں پر ہمارے نزدیک سبب پایا ہی نہیں جا رہا، شرط اس کے سبب بننے سے ہی مانع ہو گئی، تو گویا اس کا وجود ہی نہیں تو یہ عدمِ اصلی ہے۔ جب یہ عدمِ اصلی ہے تو لہٰذا اس کو متعدّی بھی نہیں کیا جائے گا بھئی کیونکہ متعدّی تو کس کو کیا جاتا ہے؟ شرعی حکم کو ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف متعدّی کیا جاتا ہے۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایک شرعی حکم ہے لہٰذا اس کو باقاعدہ متعدّی کیا جا سکتا ہے جبکہ ہمارے نزدیک یہ عدمِ اصلی ہے، ایک چیز کا وجود ہی نہیں ہے، ایک حکم ہے ہی نہیں سرے سے، تو اس کو متعدّی کیا جائے گا ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف بھئی؟ فرق سمجھ میں آ گیا؟ تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط مانع ہوتی ہے صرف کس چیز سے؟ حکم سے، جبکہ ہمارے نزدیک شرط مانع ہوتی ہے حکم اور سبب دونوں سے تو گویا سبب پایا ہی نہیں گیا سرے سے بھئی۔

تو چنانچہ اسی پر پھر تفریع کرتے ہوئے کہا آگے مصنّف نے کہ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص کسی اجنبیہ سے کہے إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر میں تجھ سے نکاح کر لوں تو تجھے طلاق ہے، تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں پر یہ شرط کس چیز سے مانع بنے گی؟ حکم سے، اور سبب سے مانع نہیں، سبب پایا جائے گا اور سبب پایا گیا أَنْتِ طَالِقٌ اس وقت، اور أَنْتِ طَالِقٌ اس وقت سبب بن ہی نہیں سکتا کیونکہ وہ عورت اس کی منکوحہ ہی نہیں ہے، اجنبیہ کو أَنْتِ طَالِقٌ وہ کہہ ہی نہیں سکتا۔ شرط کو ہٹا دیں ذرا بالکل سرے سے، اس عورت اجنبیہ کو اگر وہ أَنْتِ طَالِقٌ کہے تو اس کا کوئی اعتبار ہوگا؟ کوئی طلاق واقع ہوگی؟ نہیں کیونکہ یہ اس وقت محل ہی نہیں ہے، عورت اس کے نکاح میں ہی نہیں، تو یہ جیسے أَنْتِ طَالِقٌ جب، أَنْتِ طَالِقٌ صرف اکیلا کہے بغیر شرط کے تو جیسے وہ لغو چلا جائے گا اسی طرح یہ تعلیق بھی کیا ہو جائے گی؟ لغو چلی جائے گی کیونکہ شرط صرف حکم سے مانع ہوتی ہے سبب سے مانع نہیں، سبب گویا اس وقت بھی موجود ہے، أَنْتِ طَالِقٌ گویا اس وقت بھی موجود ہے، اور اس وقت اگر أَنْتِ طَالِقٌ ہو وہ تو سبب بن ہی نہیں سکتا صلاحیت ہی نہیں، کیوں نہیں صلاحیت؟ کیونکہ عورت اس کی

منکوحہ ہی نہیں ہے بھئی۔ جبکہ ہمارے نزدیک بھئی یہ شرط جو ہوتی ہے وہ سبب اور حکم دونوں سے مانع ہوتی ہے تو اس وقت گویا أَنْتِ طَالِقٌ پایا ہی نہیں گیا۔ ہمارے، بھئی اگر پایا جاتا واقعی اس نے لغو چلا جانا تھا کیونکہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہی نہیں ہے، لیکن اس وقت یہ پایا ہی نہیں گیا اس وقت اس نے أَنْتِ طَالِقٌ گویا کہا ہی نہیں کیونکہ شرط مانع ہے اس سے بھئی۔ ہاں جس وقت وہ اس سے نکاح کرلے گا، اس نے کیا کہا تھا إِنْ نَكَحْتُكِ اگر میں تجھ سے، تو جب نکاح کرلے گا اس وقت پھر تو مِلکِ نکاح پائی جائے گی اور پھر اس وقت گویا أَنْتِ طَالِقٌ پایا جائے گا اور اس کی وجہ سے کیا واقع ہو جائے گی؟ طلاق واقع ہو جائے گی بھئی۔ صورت اچھی طرح واضح ہو گئی بھئی؟

نیز اسی پر انہوں نے تفریع کرتے ہوئے کہا تھا کہ کفارہ بالمال حانث ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے بھئی، کفارہ بالمال۔ بھئی قسم کا کفارہ جو ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے یا ان کو کپڑے پہنائے جائیں یا ایک غلام یا باندی کو آزاد کیا جائے، اور اگر ان کی استطاعت نہ ہو تو پھر تین مسلسل روزے رکھے جائیں بھئی، تین مسلسل روزے۔ تو تین مسلسل روزے یہ تو بدنی عبادت ہوئی اور یہ جو غلام آزاد کرنا، مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو کپڑے پہنانا یہ مالی عبادت ہے، مالی عبادت۔ تو وہ دونوں کے اندر فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں یاد رکھو ان کے نزدیک یہ کفارے کا سبب یہاں پر قسم ہے بھئی۔ کیا چیز سبب ہے؟ قسم۔ قسم ان کے نزدیک سبب ہے اور حانث ہونا اس کے لیے شرط ہے بھئی۔ حانث ہونا اس کے لیے شرط۔ تو قسم جب سبب ہے تو سبب پایا جا رہا ہے۔ جب سبب پایا جا رہا ہے تو سبب کی وجہ سے آپ جانتے ہیں نفسِ وجوب آجایا کرتا ہے، جیسے وقت جو ہے نماز کے لیے سبب ہے، وقت کیا ہے نماز کے لیے؟ وقت پایا جائے گا تو نفسِ وجوب آجائے گا، نفسِ وجوب، اور پھر اس کے ساتھ ہی لیکن عبادت، نماز جو ہے عبادت ہے، عبادتِ بدنی یعنی اس میں باقاعدہ افعال ارکان سرانجام دینا پڑتے ہیں بھئی تو اس کے اندر نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہو سکتا بھئی، تو جونہی نفسِ وجوب آئے گا ساتھ ہی کیا آجائے گا؟ وجوبِ ادا بھی آجائے گا بھئی کہ ادا کرو اس کو، مطالبہ آجائے گا من جانب الله بھئی حکم آجائے گا اللہ کی طرف سے کہ اس کو اب کیا کرو؟ ادا کرو، تو ادائیگی بھی واجب ہو جائے گی بھئی، ادائیگی بھی واجب۔ تو ان کے نزدیک جو ہے کفارے کا سبب ہے وہ قسم ہے اور حانث ہونا اس کے لیے شرط ہے، تو لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کفارہ بالمال حانث ہونے سے پہلے ہی ادا کرنا چاہے تو ادا ہو جائے گا بھئی اس لیے کیونکہ سبب موجود ہے اور جب سبب موجود ہو تو نفسِ وجوب آچکا ہے اس شخص پر کفارے کا، نفسِ وجوب، اور جب نفسِ وجوب آچکا ہے تو سبب پایا جا چکا ہے تو لہٰذا اب اس کی ادائیگی بھی کرے گا تو ادا ہو جائیں گے۔ جیسے بھئی احناف کے نزدیک زکوۃ کا نفسِ وجوب جو ہے وہ کس سے آتا ہے؟ نصاب کے بقدر مال کا مالک ہونے سے نفسِ وجوب آجاتا ہے اور سال کا گزرنا اس کے لیے شرط ہے، تو لہٰذا اگر سال گزرنے سے پہلے ہی کوئی شخص زکوۃ ادا کرتا ہے تو وہ زکوۃ ادا ہو جائے گی کیونکہ نفسِ وجوب پایا گیا، سبب پایا گیا ہے جس کی وجہ سے نفسِ وجوب آچکا لہٰذا وہ ادا ہو جائے گی بھئی۔ تو وہ فرماتے ہیں یہاں پر بھی

اسی طرح سبب موجود ہے، قسم ہے سبب وہ سبب موجود ہے، حانث ہونے سے پہلے وہ کفارہ دیتا ہے تو نفسِ وجوب پایا گیا تھا لہٰذا کیا ہو جائے گا؟ ادا ہو جائے گا۔ وہ دراصل اس کو قیاس کرتے ہیں بیع وغیرہ پر بھئی، کہ بیع وغیرہ کے اندر دیکھیے نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے۔ بیع وغیرہ میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے، آپ کو میں نے بتلایا کہ اگر کوئی شخص کسی کے ساتھ بیع کرتا ہے تو ایجاب و قبول کرتے ہی اس پر ثمن کا وجوب آگیا، ثمن اس پر واجب ہو گئے لیکن ادائیگی ضروری نہیں، ادائیگی اس وقت واجب ہوگی جب وہ مطالبہ کرے گا۔ لہٰذا اگر کوئی شخص کسی کے ساتھ بیع کرتا ہے، ایجاب و قبول کرتا ہے اور اس میں یہ طے کر لیتے ہیں کہ پیسے وہ ایک مہینے کے بعد دے گا، تو دیکھیے عقد کرتے ہی نفسِ وجوب آگیا اور وجوبِ ادا کب آئے گا؟ ایک مہینے کے بعد جب مدت پوری ہو جائے گی۔ تو وہ فرماتے ہیں دیکھو مال کے مسئلے میں نفسِ وجوب، وجوبِ ادا سے علیحدہ ہو جاتا ہے تو یہاں بھی کفارہ بالمال ادا کر رہا ہے، مال کی بات ہے اور مال کے اندر نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا ہو جاتا ہے، لہٰذا یوں کہا جائے کہ قسم کی وجہ سے نفسِ وجوب آیا تھا اور حانث ہونے کی وجہ سے وجوبِ ادا آئے گا بھئی، حانث ہونے کی وجہ سے وجوبِ ادا آئے گا، تو نفسِ وجوب جب آچکا ہے تو اس وقت وہ کفارہ بھی صحیح ہو جائے گا اگر ادا کر دیتا ہے، چنانچہ حانث ہونے کے بعد دوبارہ اسے کفارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا بلکہ وہ جو پہلے ہی ادا کیا تھا اسی کا اعتبار کیا جائے گا، کفارہ ادا ہو گیا۔

جبکہ ہمارے نزدیک بھئی ہم کہتے ہیں کہ آپ کا یہ دونوں میں فرق کرنا درست نہیں ہے، آپ نے جو بات کی مال کی وہ حقوق العباد کے اندر کی اور حقوق العباد کے اندر مقصود ہی مال ہوا کرتا ہے۔ جب مال مقصود ہے تو وہاں ٹھیک ہے نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا ہو جائے گا، لیکن عبادتِ مالی جو ہے اس کے اندر، وہ بھی عبادت ہے وہاں مال مقصود نہیں ہوتا وہاں وہ ادا کا فعل مقصود ہوتا ہے کہ یہ شخص اس چیز کو ادا کرے۔ تو فعلِ ادا مقصود ہوا بھئی وہاں پر بھی۔ جیسے عبادتِ بدنی کے اندر فعلِ ادا فعل مقصود ہوتا ہے، یہاں بھی کیا مقصود ہوا؟ فعل۔ تو یہ بھی کس کی طرح ہوا؟ عبادتِ بدنی کی طرح ہوا، یہ کفارہ بالمال بھی عبادتِ بدنی کی طرح ہوا۔ اور عبادتِ بدنی میں تو آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں بھی نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوگا بھئی۔ اور وجوبِ ادا تو کس وقت آتا ہے؟ آپ بھی مانتے ہیں قسم کے اندر وجوبِ ادا کب آئے گا؟ حانث ہونے کے بعد، اور اس سے نفسِ وجوب تو جدا ہو نہیں سکتا لہٰذا ماننا پڑے گا کہ کفارے کے اندر بھی حانث ہونے کے بعد ہی نفسِ وجوب آئے گا وجوبِ ادا کے ساتھ ہی۔ وجوبِ ادا کس کے بعد آرہا ہے؟ حانث ہونے کے بعد، اور ہم نے بتایا کہ نفسِ وجوب یہاں وجوبِ ادا سے جدا نہیں، اور وجوبِ ادا آرہا ہے حانث ہونے کے بعد، تو نفسِ وجوب بھی اسی وقت آئے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اسی وقت نفسِ وجوب آئے گا اس سے پہلے نفسِ وجوب ہی نہیں، جب نفسِ وجوب اس سے پہلے ہے ہی نہیں تو لہٰذا اس سے پہلے وہ کفارہ ادا کرے گا تو وہ ادا بھی نہیں ہوگا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح بھئی؟

چلیے بس بھئی، هٰذَا وَالْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۷۶: الوجوہ الفاسدہ للاستدلال (۳): معلق بالشرط کا قبل از وجودِ شرط سبب نہ بننا (مذہبِ احناف بمقابلہ شوافع)

نور الانوار صفحہ: ۱۵۶ — بتاریخ: ۱۰ فروری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا حَقِيقَةً وَإِنِ انْعَقَدَ صُورَةً، فَإِذَا قَالَ: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، فَكَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ، قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ، فَحِينَ يُوجَدُ دُخُولُ الدَّارِ يُوجَدُ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

یہاں تک شوافع کا مذہب بیان ہوا تھا، اب احناف کا مذہب بیان ہو رہا ہے بھئی۔ میں نے بتلا دیا آپ کو کہ شوافع کے نزدیک بھئی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی شرط جو ہوتی ہے وہ حکم سے مانع ہوتی ہے، سبب سے مانع نہیں ہوتی۔ جبکہ احناف کے نزدیک شرط سبب ہی سے مانع ہوتی ہے، شرط کی وجہ سے سبب، سبب بن ہی نہیں سکتا بھئی، تو گویا سبب پایا ہی نہیں گیا۔ تو جب خاوند نے اپنی بیوی سے کہا أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، تو یہ والا أَنْتِ طَالِقٌ یہ گویا اس وقت موجود ہی نہیں ہے، کیونکہ یہ شرط اس کو سبب بننے ہی نہیں دے رہی تو سبب ہی نہیں ہے اس وقت۔ اور پھر یہ جس وقت دخولِ دار پایا جائے گا تو اس وقت شرط پائی گئی، جب شرط پائی گئی تو اب وہ سبب کو سبب بننے دے گی تو گویا اس وقت أَنْتِ طَالِقٌ پایا گیا، اور اس وقت جب أَنْتِ طَالِقٌ پایا گیا تو فوراً اس کا حکم بھی آجائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہی بات بیان کر رہے ہیں دیکھیے بھئی: وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا، اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط جو ہوتا ہے لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا وہ سبب ہو کر منعقد نہیں ہوتا یعنی سبب نہیں بنتا حَقِيقَةً باعتبار حقیقت کے، حقیقتاً وہ سبب نہیں بنتا، وَإِنِ انْعَقَدَ صُورَةً اگرچہ صورتاً وہ منعقد ہوا ہے بھئی، صورتاً سبب بن رہا ہے حقیقتاً سبب ہے ہی نہیں اس وقت یہ۔

فَإِذَا قَالَ: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، پس جب خاوند نے یوں کہا بیوی سے: اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے، فَكَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ، قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ، تو گویا اس نے اپنے قول أَنْتِ طَالِقٌ پر تکلم ہی نہیں کیا، یہ لفظ اس نے گویا کہ کہے ہی نہیں ہیں قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ قبل اس گھر میں داخل ہونے کے۔ فَحِينَ يُوجَدُ دُخُولُ الدَّارِ يُوجَدُ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ، پس جس وقت پایا جائے گا دخولِ دار اس وقت اس خاوند کا تکلم اپنے قول أَنْتِ طَالِقٌ پر پایا جائے گا۔

لِأَنَّ الْإِيجَابَ لَا يُوجَدُ إِلَّا بِرُكْنِهِ، اس لیے کیونکہ ایجاب یعنی اثبات بھئی۔ اثبات بھئی، لَا يُوجَدُ إِلَّا بِرُكْنِهِ، وہ نہیں پایا جاتا مگر اپنے رکن کے ساتھ۔ بھئی دیکھیے ایجاب، اثبات کسی چیز کا کرنا ہے، ایجاب کا کیا معنی کیا میں نے؟ اثبات، اس لیے کیونکہ ایجاب یعنی جب کسی چیز کا اثبات کرنا ہو تو اس کا اثبات اپنے رکن سے ہوتا ہے۔ طلاق واقع کرنی ہو تو اس کا رکن کیا ہے؟ کیا کہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ یہ رکن ہے، یہ ہو گی، یہ پایا جائے گا یہ کلام، تو پھر طلاق کا بھی اثبات ہو گا، طلاق بھی ثابت ہو گی۔ آزادی کو ثابت کرنا ہے، تو أَنْتَ حُرٌّ کہے گا، یہ أَنْتَ حُرٌّ رکن ہے، یہ رکن پایا جائے گا تو اثباتِ حریت بھی ہو گا۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ یہ معنی ہے لِأَنَّ الْإِيجَابَ لَا يُوجَدُ إِلَّا بِرُكْنِهِ، ایجاب یعنی اثبات لَا يُوجَدُ وہ پایا نہیں جاتا إِلَّا بِرُكْنِهِ مگر اپنے رکن کے ساتھ بھئی۔ رکن سے یہاں کیا مراد؟ مسئلہ کس کا چل رہا ہے مسئلہ یہ؟ اگر طلاق کا ہو تو اس میں رکن کیا ہو گا؟ أَنْتِ طَالِقٌ، اور اگر عتاق ہو تو اس میں رکن کیا ہو گا؟ أَنْتَ حُرٌّ ہو گا بھئی۔ محشی اور تقریر کرتے ہیں اس... جی، وہ درست نہیں ہے، آگے شارح خود بتلا رہے ہیں، آگے شرح میں دیکھیے آئے گا بھئی۔

وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي مَحَلِّهِ، اور حکم ثابت نہیں... اور رکن، وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي مَحَلِّهِ، رکن ثابت نہیں ہوتا إِلَّا فِي مَحَلِّهِ مگر اپنے محل میں۔ بھئی جس چیز کا اثبات کرنا ہے وہ اپنے رکن کے بغیر نہیں ہو گی۔ رکن آئے گا تو اس کا اثبات ہو سکے گا، رکن نہیں تو اثبات بھی نہیں۔ أَنْتِ طَالِقٌ نہیں تو طلاق بھی نہیں ہو گی بھئی، أَنْتَ حُرٌّ نہیں تو حریت کا ثبوت بھی نہیں ہو گا۔ ہاں، اور یہ جو رکن ہے یہ ثابت نہیں ہوتا مگر اپنے محل میں، یعنی أَنْتِ طَالِقٌ اپنے محل یعنی ملکِ نکاح میں ہو گی تو اس کے ذریعے طلاق کا اثبات ہو سکے گا۔ منکوحہ کو کہے گا، منکوحہ محل ہے اس کا کیونکہ اس میں ملکِ نکاح ہے بھئی، تو وہاں پر أَنْتِ طَالِقٌ کا رکن پایا جائے گا تو یہ کیا کرے گا؟ طلاق کو ثابت کر دے گا۔ غلام کسی کا مملوک ہے تو یہ اس کا محل ہے، یہاں پر أَنْتَ حُرٌّ کہے گا اپنے محل کے اندر دیکھو اپنی ملک کے اندر، تو پھر کیا ہو گا اس سے؟ حریت ثابت ہو گی بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہی بات کر رہے ہیں لِأَنَّ الْإِيجَابَ لَا يُوجَدُ إِلَّا بِرُكْنِهِ، ایجاب نہیں پایا جاتا یعنی اثبات نہیں پایا جاتا مگر اپنے رکن کے ساتھ، وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي مَحَلِّهِ، اور رکن وہ ثابت نہیں ہوتا مگر اپنے محل میں یعنی ملکیت میں۔

وَهُوَ هُنَا وَإِنْ وُجِدَ الرُّكْنُ وَهُوَ أَنْتِ طَالِقٌ، اور یہاں پر اگرچہ رکن پایا گیا اور وہ کیا ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ، رکن کیا ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ۔ محشی اور چیز بتلاتے ہیں بھئی میں نے اسی لیے کہا اس کو چھوڑیں، یہ تقریر آسان، بہتر ہے بھئی۔ لٰكِنْ لَمْ يُوجَدِ الْمَحَلُّ، تو یہاں رکن یعنی أَنْتِ طَالِقٌ تو پایا گیا لٰكِنْ لَمْ يُوجَدِ الْمَحَلُّ لیکن محل نہیں پایا گیا۔ کیوں؟ احناف کے نزدیک گویا محل

ہی نہیں ہے اس وقت بھئی۔ لِأَنَّ الشَّرْطَ حَالَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَحَلِّ، اس لیے کیونکہ شرط حائل ہو گئی بَيْنَهُ أَيْ بَيْنَ الرُّكْنِ بھئی کس کے درمیان؟ رکن کے درمیان وَبَيْنَ الْمَحَلِّ اور محل کے درمیان بھئی۔ فَيَبْقَى غَيْرَ مُضَافٍ إِلَيْهِ، بِدُونِ الِاتِّصَالِ، متن صرف دیکھیں: فَيَبْقَى غَيْرَ مُضَافٍ إِلَيْهِ بِدُونِ الِاتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا۔ کیونکہ شرط حائل ہو گئی رکن کے درمیان اور محل کے درمیان فَيَبْقَى أَيْ فَيَبْقَى الرُّكْنُ تو رکن باقی رہ گیا غَيْرَ مُضَافٍ إِلَيْهِ اس حال میں کہ وہ محل کی طرف منسوب نہیں ہے یعنی اس سے ملا نہیں ہوا، غَيْرَ مُضَافٍ کا کیا معنی؟ آگے شارح بتلا رہے ہیں: غَيْرَ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ کہ اپنے محل کی طرف مضاف نہیں یعنی اس کے ساتھ ملا نہیں ہوا بھئی۔ کیوں نہیں ملا ہوا؟ رکن اپنے محل یعنی ملکِ نکاح کے ساتھ نہیں ملا، کیوں نہیں ملا؟ کیونکہ مانع کیا آیا بیچ میں؟ شرط مانع بن گئی، اس نے أَنْتِ طَالِقٌ کو اپنے محل یعنی اس کی بیوی کے ساتھ متصل ہونے ہی نہیں دیا۔ وَبِدُونِ الِاتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا، اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر یہ سبب بن ہی نہیں سکتا۔ أَنْتِ طَالِقٌ کب سبب بنتا ہے طلاق کا؟ جب اپنی منکوحہ سے کہا جائے، اور یہاں تو وہ شرط اس کو منکوحہ سے ملنے ہی نہیں دے رہا، لہٰذا یہ سبب بھی نہیں بنے گا بھئی۔ تو جب سبب نہیں بن رہا گویا اس وقت یہ پایا ہی نہیں گیا بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ اب دوبارہ دیکھیے متن میں انہوں نے کہا فَيَبْقَى غَيْرَ مُضَافٍ إِلَيْهِ، اس، پس باقی رہے گا رکن اس حال میں کہ وہ مضاف نہیں ہے۔ آگے اشکال ہوتا تھا کہ پیچھے آپ نے غَيْرَ مُضَافٍ کہا، منسوب نہیں ہو گا، اور آگے آپ نے کہا بِدُونِ الِاتِّصَالِ، اتصال کے بغیر۔ پیچھے آپ نے مضاف ہونے کی نفی کی ہے اور آگے اتصال کی نفی بتلا رہے ہیں۔ تو شارح بتلا رہے ہیں بھئی کہ یہ مضاف وہی اتصال کے معنی میں ہے بھئی، دونوں کیا ہیں؟ ایک ہی چیز ہیں۔ غَيْرَ مُضَافٍ إِلَيْهِ أَيْ غَيْرَ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ، دیکھیے اسی لیے انہوں نے مُتَّصِلٍ کے ساتھ مضاف کا ترجمہ کیا، کہ وہ ملا نہ ہوا ہو اپنے محل کے ساتھ۔ وَبِدُونِ الِاتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا، اور محل کے ساتھ اتصال کے بغیر تو أَنْتِ طَالِقٌ جو ہے وہ سبب بن کر منعقد ہی نہیں ہوتا۔

فَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ، پس جب معاملہ اس طرح ہے، بات اس طرح ہے، اِنْعَكَسَ حَالُ التَّفْرِيعَاتِ، تو عکس ہو جائے گا تمام تفریعات کا حال، جو ابھی تک گزریں ان تمام تفریعات کا حال کیا ہو جائے گا؟ برعکس ہو جائے گا، یعنی جو امام شافعی رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کے برعکس ہو جائے گا۔ فَيَصِحُّ تَعْلِيقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ، پس صحیح ہو جائے گی طلاق کی تعلیق اور عتاق کی تعلیق ملکیت کے ساتھ فِيمَا إِذَا قَالَ اس صورت کے اندر جب کسی شخص نے یہ کہا تھا مثلاً اجنبیہ سے: إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے، أَوْ إِنْ مَلَكْتُكَ فَأَنْتَ حُرٌّ، یا یہ کہا تھا کسی غیر کے غلام کو: اگر میں تیرا مالک ہوا تو تو آزاد ہے۔ لِأَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ قَوْلُهُ: أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتَ حُرٌّ، اس لیے کیونکہ اس شخص کا قول أَنْتِ طَالِقٌ اور أَنْتَ حُرٌّ پایا ہی نہیں گیا۔ تعلیق کر رہا ہے نا وہ تو، تو تعلیق کے وقت گویا اس کا یہ قول پایا ہی نہیں گیا۔ اگر اس وقت پایا جاتا تو کیا ہوتا؟ لغو چلا جاتا لازمی بات ہے کیونکہ محل ہی نہیں تھا۔ لیکن یہ تو اس وقت گویا پایا ہی نہیں گیا، تو اس وقت یہ گویا پایا

ہی نہیں گیا حَتّٰی یَحْتَاجَ إِلَی الْمَحَلِّ یہاں تک کہ پھر یہ محتاج ہوتا محل کا۔ اگر پایا جاتا تو پھر یہ محل کا محتاج ہوتا، لیکن پایا ہی نہیں گیا تو محل کا بھی محتاج نہیں ہے۔ فَإِذَا وُجِدَ النِّكَاحُ وَالْمِلْكُ، پس جس وقت نکاح اور ملکیت پائی جائے گی، فَحِينَئِذٍ يَكُونُ مَحَلًّا لِوُرُودِ قَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتَ حُرٌّ، تو اس وقت جو ہے محل ہو گا اس کے آنے کا، کس کے؟ اس شخص کے قول أَنْتِ طَالِقٌ اور أَنْتَ حُرٌّ کے وارد ہونے کا یعنی نازل ہونے کا محل ہو گا اس وقت، فَلَا بَأْسَ بِهِ لِوُقُوعِهِ فِي مَحَلِّهِ، تو پھر کوئی حرج نہیں ہے اس کے واقع ہونے میں اپنے محل میں۔ اپنے محل میں واقع ہونے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اب تو محل موجود ہے، اب وہ واقع ہو سکتے ہیں۔

وَبَطَلَ التَّكْفِيرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ، اور اسی طرح کفارہ بالمال دینا یہ بھی باطل ہو جائے گا حانث ہونے سے پہلے۔ لِأَنَّ الْيَمِينَ لَا يَنْعَقِدُ إِلَّا لِلْبِرِّ، بھئی امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا ذکر کیا تھا؟ کہ کفارہ، کفارے کا سبب وہ یمین ہے۔ ہم کہتے ہیں نہیں، یمین سبب ہی نہیں ہے۔ یمین تو پوری کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ قسم کھانے کا کیا مقصود ہوتا ہے؟ کہ انسان اس کو کیا کرے گا؟ پورا کرے گا، تو اس کو کفارے کا سبب نہیں بنایا جا سکتا۔ کفارے کا سبب کس کو بنانا پڑے گا؟ حانث ہونے کو بھئی۔ لِأَنَّ الْيَمِينَ لَا يَنْعَقِدُ إِلَّا لِلْبِرِّ، اس لیے کیونکہ قسم منعقد نہیں ہوتی مگر پوری کرنے کے لیے، فَكَيْفَ يَكُونُ سَبَبًا لِلْحِنْثِ؟ تو یہ کیسے سبب بنے گی حانث ہونے کے لیے؟ فَلَا يَصِحُّ التَّقْدِيمُ عَلَى السَّبَبِ، لہٰذا صحیح نہیں ہے مقدم کرنا سبب پر، یعنی کفارہ بالمال کو سبب پر یعنی حانث ہونے پر مقدم کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ حانث ہونا سبب ہے۔

وَصَحَّ أَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ عِنْدَنَا لَيْسَ لِعَدَمِ الشَّرْطِ بَلْ لِعَدَمِ السَّبَبِ، اور یہ بات بھی صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک جو عدمِ حکم ہوتا ہے وہ عدمِ شرط کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ لِعَدَمِ السَّبَبِ کس وجہ سے ہوتا ہے؟ عدمِ سبب، کہ سبب ہی موجود نہیں ہے بھئی۔ جب أَنْتِ طَالِقٌ یہ ہے سبب، یہ موجود ہی نہیں ہے تو طلاق کہاں سے واقع ہو گی بھئی؟ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہ سبب کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم نہیں ہوتا۔ فَلَا يَكُونُ عَدَمًا شَرْعِيًّا بَلْ عَدَمًا أَصْلِيًّا، لہٰذا یہ عدمِ شرعی نہیں ہے بلکہ یہ عدمِ اصلی ہے۔ بھئی عدمِ شرعی ہوتا تو پھر تو وہ شرعی حکم تھا، اور شرعی حکم میں کیا کیا جاتا ہے؟ حکم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ متعدی کیا... اور ہمارے نزدیک یہ عدمِ شرعی ہے ہی نہیں، یہ شرعی حکم ہے ہی نہیں بلکہ یہ عدمِ اصلی ہے، سرے سے ایک چیز ہی موجود نہیں۔ جب ایک چیز کا وجود ہی نہیں ہے تو اس کو متعدی کرنے کا کیا معنی بھئی؟ تو یہ معنی ہے: فَلَا يَكُونُ عَدَمًا شَرْعِيًّا بَلْ عَدَمًا أَصْلِيًّا، تو یہ عدمِ شرعی نہ ہو گا بلکہ عدمِ اصلی ہو گا، لَا يُعَدّٰى إِلٰى غَيْرِهِ، متعدی نہیں کیا جائے گا اس کو اس کے غیر کی طرف، کیونکہ وجود ہی نہیں ہے تو متعدی کیا کیا جائے اس حکم کو غیر کی طرف۔ وَهٰذَا هُوَ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ، اور یہ ہے ثمرۂ اختلاف ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان۔ یہ ہے ثمرۂ اختلاف ہمارے اور ان کے درمیان بھئی۔

وَإِلَّا فَلَا يَخْفٰى، ورنہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ أَنَّ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ فِي قَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، کہ اگر گھر میں داخل ہونے سے پہلے ہی خاوند کے اس قول کے اندر: أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، تجھے طلاق ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی، لَوْ طَلَّقَ بِطَلَاقٍ آخَرَ اگر اس نے اس کو دوسری طلاق دے دی، يَقَعُ بِالِاتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ، تو پھر بالاتفاق واقع ہو جائے گی ہمارے اور ان کے درمیان بالاتفاق یہ طلاق واقع ہو جائے گی بھئی۔ کیا ہو گی یہ طلاق؟ واقع ہو جائے گی بھئی۔ بھئی دیکھیے خاوند نے اپنی بیوی سے کہا ہے: أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، تجھے طلاق ہے اگر تو اس گھر میں گئی۔ ابھی وہ اس گھر میں گئی نہیں، اس سے پہلے خاوند پھر بغیر شرط کے کہہ دیتا ہے: أَنْتِ طَالِقٌ، تجھے طلاق ہے۔ تو طلاق کیا ہو جائے گی اس پر؟ واقع ہو جائے گی بھئی۔

فَتَقَرَّرَ أَنَّ الشَّرْطَ فِي التَّعْلِيقَاتِ يَدْخُلُ فِي السَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا، پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط جو ہے تعلیقات کے اندر وہ داخل ہوتی ہے سبب اور حکم دونوں پر۔ ہمارے نزدیک اگر کسی طلاق کو معلق کیا جائے کسی شرط کے ساتھ تو سبب اور حکم دونوں سے وہ مانع بن جائے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط صرف کس چیز سے مانع؟ حکم سے۔ ہمارے نزدیک حکم اور سبب دونوں سے مانع بن جائے گی بھئی۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ شرط جب داخل ہو جائے تعلیقات میں يَدْخُلُ فِي السَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا، تو وہ داخل ہو گی سبب اور حکم دونوں میں یعنی دونوں کو کیا کر دے گی؟ معلق کر دے گی۔

لِأَنَّهَا مِنْ قَبِيلِ الْإِسْقَاطَاتِ، بھئی دیکھیں یاد رکھیے، ایک لفظ آ رہا ہے تعلیقات، ایک اور لفظ آگے آئے گا اثباتات بھئی۔ تعلیقات: وہ چیزیں جو تعلیق کو قبول کر لیتی ہیں، وہ چیزیں جو تعلیق کو قبول کر لیتی ہیں۔ اور بعض چیزیں تعلیق کو قبول نہیں کرتیں۔ بھئی طلاق دینا، طلاق، اسی طرح آزاد کرنا، یہ تعلیق کو قبول کر لیتے ہیں۔ طلاق کو معلق کیا دخولِ دار پر، طلاق معلق ہو جاتی ہے یا نہیں ہوتی بھئی؟ معلق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح آزادی کو کسی چیز پر معلق کیا جائے تو آزادی بھی معلق ہو جائے گی۔ اور کچھ چیزیں ہیں جو اثبات... اچھا، یہ کیوں ان میں تعلیق، یہ تعلیق کو کیوں قبول کر لیتی ہیں؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ یہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں۔ کس کے قبیل سے؟ اسقاط، ان میں ساقط کرنا ہوتا ہے، ساقط کرنا، اس لیے تعلیق کو قبول کر لیتی ہیں۔ بھئی دیکھیے جب أَنْتِ طَالِقٌ کہا جائے، تو کوئی خاوند کا بیوی پر کوئی حق ثابت ہوتا ہے یا خاوند کا حق بیوی پر سے ساقط ہو جاتا ہے؟ ساقط ہو جاتا ہے۔ خاوند کا حق أَنْتِ طَالِقٌ کہنے سے بیوی پر حق ثابت نہیں ہوتا بلکہ ساقط ہو جاتا ہے، تو یہ اسقاط کے قبیل سے ہے۔ اسی طرح غلام، اپنے غلام کو اگر أَنْتَ حُرٌّ کہا جائے، تو آقا کا حکم غلام پر، کوئی حق جو ہے آقا کا وہ ثابت ہوتا ہے یا اس پر سے ساقط ہو جاتا ہے؟ ساقط ہو جاتا ہے اس پر سے آقا کا حق بھئی۔ تو لہٰذا معلوم ہوا یہ طلاق اور عتاق اسقاط کے قبیل سے ہیں، اور اسقاط کو کسی چیز سے معلق کرنا صحیح ہے، اسقاط کو کسی چیز سے معلق کرنا صحیح۔ جبکہ بیع وغیرہ یہ اثبات کے قبیل سے ہیں، اثبات کی۔ دیکھیے آپ جب بیع کرتے ہیں تو مبیع کے مالک بن جاتے ہیں، آپ اگر

مشتری ہیں، تو وہاں مشتری بیع کا مالک بن جاتا ہے، تو ملکیت کا اثبات ہوتا ہے۔ کیا ہوتا ہے؟ اثبات۔ تو معلوم ہوا بیع کس قبیل سے ہے؟ اثبات کے قبیل سے ہے، اور اثبات کے قبیل سے جو چیز ہو اس کو معلق کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ اگر معلق کریں گے تو یہ تو جوئے کی طرح ہو جائے گا بھئی کہ اگر یہ کام ہوا تو میرے اور تمہارے درمیان بیع ہے، اگر نہ ہوا تو بیع نہیں، یہ تو جوئے کی طرح ہو گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ معلوم ہوا اسقاطات جو ہیں وہ تعلیق کو قبول کر لیتے ہیں اور جو اثباتات ہیں وہ تعلیق کو قبول نہیں کرتے بھئی۔

تو کہتے ہیں فَتَقَرَّرَ أَنَّ الشَّرْطَ فِي التَّعْلِيقَاتِ يَدْخُلُ فِي السَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا، پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط جو ہے تعلیقات کے اندر وہ داخل ہوتی ہے سبب اور حکم دونوں میں، لِأَنَّهَا مِنْ قَبِيلِ الْإِسْقَاطَاتِ، اس لیے کیونکہ یہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں، فَتَقْبَلُ التَّعْلِيقَ بِكَمَالِهِ، تو یہ تعلیق کو کامل طور پر قبول کر لیں گے۔ تعلیق کو کیا کریں گے؟ بھئی کامل تعلیق کیا ہے؟ کہ صرف حکم کو معلق ہونا چاہیے یا حکم اور سبب دونوں کو معلق ہونا چاہیے؟ کامل تعلیق تو یہی ہے کہ حکم اور سبب دونوں کو معلق ہونا چاہیے، اور یہ چیزیں چونکہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں تو یہ کامل تعلیق کو قبول کر لیں گی، حکم بھی معلق ہو جائے گا اور سبب بھی۔ یہ معنی ہے فَتَقْبَلُ کہ یہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں فَتَقْبَلُ التَّعْلِيقَ بِكَمَالِهِ تو یہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کر لیں گی۔ بِخِلَافِ الْبَيْعِ بخلاف بیع کے، فَإِنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْإِثْبَاتَاتِ، اس لیے کیونکہ وہ اثباتات کے قبیل سے ہے کیونکہ اس کے ذریعے ملکیت ثابت ہوتی ہے، وَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيقَ، اور یہ تعلیق کو قبول نہیں کرتی إِذْ بِهِ يَصِيرُ قِمَارًا، کیونکہ اس کے ذریعے پھر یہ جوا بن جائے گی بھئی، کیا بن جائے گی؟ جوا بن جائے گی۔

فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ خِيَارُ الشَّرْطِ۔ یہاں پر سے یہاں ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ سوال یہ کہ بیع کے اندر خیارِ شرط تو آتا ہے ہم نے پڑھا ہے، اور خیارِ شرط اس کی وجہ سے بھی بیع کو تین دن تک کیا کر سکتا ہے؟ زیادہ سے زیادہ تین دن تک یہ اختیار ہوتا ہے اور اس کے اندر بیع کو کیا کیا جا سکتا ہے؟ فسخ کیا جا سکتا ہے، تو گویا یہاں بھی بیع معلق ہوئی، کیا ہوئی؟ معلق ہوئی۔ تو جواب دیں گے اس کا بھئی کہ بھئی قیاس تو یہی تقاضا کرتا ہے کہ بیع اثباتات کے قبیل سے ہے، یہ تعلیق کو سرے سے قبول اس کو کرنا ہی نہیں چاہیے، بیع کو معلق ہونا ہی نہیں چاہیے۔ لیکن چونکہ نصوص میں اس کا ذکر ہے، اس کی حاجت ہے، ضرورت پیش آتی ہے۔ آپ ایک چیز خریدنے گئے بھئی اور وہ چیز مل رہی ہے اس وقت، لیکن آپ کو خطرہ ہے کہ پتہ نہیں یہ اگر میں خریدتا ہوں تو نفع کا سودا ہو گا یا گھاٹے کا سودا ہو گا، مجھے تو زیادہ اس چیز کا پتہ ہی نہیں۔ تو شریعت نے پھر خیارِ شرط کی اجازت دی کہ آپ خیارِ شرط کے ساتھ چیز خرید لیں اور کچھ دیر کا، جتنی تین دن کے اندر اندر جتنا ایک دن، دو دن، تین دن کا خیار رکھنا چاہتے ہیں خیار رکھ لیں، اور اس خیار پر وہ چیز خرید لیں، پھر آکر اپنے ساتھیوں سے مشورہ کریں تو اگر وہ کہیں آپ نے ٹھیک سودا کیا ہے تو اس بیع کی اجازت دے دیں، اور اگر سودا درست نہیں ہے تو پھر آپ کو فسخ کا حق آپ نے رکھا ہوا تھا اس کو استعمال کریں اور بیع کو کیا کر دیں؟ فسخ کر دیں۔ تو اس کی... تو لہٰذا بیع تو اثباتات کے قبیل

سے ہے، قیاس تو یہ تقاضا کرتا ہے اس کے اندر تعلیق سرے سے ہونی ہی نہیں چاہیے، لیکن چونکہ نصوص میں خیارِ شرط آیا ہے اور اس کی حاجت اور ضرورت بھی ہے، اس لیے یہاں پر تعلیق جائز ہوگی۔ لیکن یہاں پر بھی پھر تعلیق ہم کم سے کم ثابت کریں گے، اور کم تعلیق کس کے اندر ہے؟ صرف حکم کو معلق کیا جائے یا حکم اور سبب دونوں کو معلق کیا جائے؟ کم درجے کی تعلیق صرف حکم کو معلق کیا جائے۔ لہٰذا ہم وہاں پر کہیں گے کہ بیع کے ارکان تو موجود ہیں، سبب تو موجود ہے، صرف حکم کیا ہے؟ وہ حکم معلق ہوا اس خیارِ شرط کے ساتھ بھئی، تو وہاں کم درجے کی تعلیق ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں ضرورت تھی اور ضرورت صرف حکم کو معلق کر دیں تو ضرورت پوری ہو جاتی ہے، لہٰذا صرف حکم معلق ہوگا، بیع خود معلق نہیں ہوگی۔

تو کہتے ہیں فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ خِيَارُ الشَّرْطِ پس جب داخل ہو جائے بیع پر خیارِ شرط يَكُونُ مَانِعًا لِلْحُكْمِ فَقَطْ، یہ صرف حکم سے مانع ہوگا خیارِ شرط، دُونَ السَّبَبِ نہ کہ سبب سے، لِيَقِلَّ أَثَرُ الشَّرْطِ حَتَّى الْإِمْكَانِ، تاکہ کم ہو جائے شرط کا اثر بقدرِ امکان۔ شرط کا اثر کیا ہو؟ کم سے کم۔ بھئی شرط تو یہاں ہونی، یہاں تو تعلیق ہونی ہی نہیں چاہیے تھی لیکن ضرورت کی وجہ سے آ رہی ہے تعلیق، تو ضرورت کی وجہ سے پھر کم سے کم شرط کا اثر رکھنا چاہیے، اور شرط کا اثر اگر حکم اور سبب دونوں مانع بنے شرط دونوں سے، پھر تو یہ شرط نے پورا اثر دکھایا، اور اگر صرف حکم سے مانع بنے تو پھر شرط کا اثر کم۔ تو ہم نے دونوں جانبوں کی رعایت کی: بیع کی جانب کی بھی رعایت کر دی اور شرط کی جانب کی بھی رعایت کر دی۔ بیع کی جانب کی یہ رعایت کی کہ سبب کے اندر شرط مانع نہیں، اور شرط کی رعایت کی کہ حکم کے اندر وہ کیا بن گئی؟ مانع بن گئی بھئی۔ یہ معنی لِيَقِلَّ أَثَرُ الشَّرْطِ حَتَّى الْإِمْكَانِ تاکہ کم ہو جائے شرط کا اثر بقدرِ امکان یعنی جتنا ممکن ہو سکے۔

وَقَدْ يُقَرَّرُ الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ بِعُنْوَانٍ آخَرَ، اور تحقیق ثابت کیا جاتا ہے اس اختلاف کو جو ہمارے درمیان ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان ہے بِعُنْوَانٍ آخَرَ دوسرے عنوان سے۔ بھئی یہ تو ایک طریقے سے اختلاف بیان ہوا، ایک طریقے سے، کہ ان کے نزدیک امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط صرف حکم سے مانع ہوتی ہے سبب سے نہیں، ہمارے نزدیک شرط حکم اور سبب دونوں سے مانع ہوتی ہے۔ بعض علماء نے اسی اختلاف کو دوسرے انداز میں ذکر کیا بھئی، دوسرے عنوان سے یعنی دوسرے طریقے سے انہوں نے دوسرے انداز میں اس کو ذکر کیا۔ وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ، کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إِنَّ الْكَلَامَ هُوَ الْجَزَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ، کہ کلام اصل میں وہ جزا ہے اور شرط اس کے لیے قید ہے۔ بھئی دیکھیے یہ اہلِ عربیت کا مذہب ہے بھئی، اہلِ لغت کا یعنی عرب والوں کا کہ کلام یہ جو شرط اور جزا ہوتے ہیں، شرط اور جزا میں سے یاد رکھیے اصل جو ہے جزا ہوا کرتی ہے۔ نحوی ترکیب میں بھی یاد رکھنا، نحوی ترکیب بھی اسی طرح ہے، اصل جزا ہوا کرتی ہے اور شرط اس کے لیے قید ہوا کرتی ہے۔ شرط اس کے لیے قید ہوا کرتی ہے۔

چنانچہ بھئی اگلے سال آپ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ جب روح المعانی پڑھیں گے، وہاں علامہ تفتازانی آپ کو بتلائیں گے بھئی کہ جزا اصل ہے اور شرط اس کے لیے قید بھئی۔ بھئی یاد رکھیے یہ مفعول بہ، یہ حال، یہ صفت وغیرہ یہ ساری قیودات ہوتی ہیں، یہ کیا ہوتی ہیں؟ یہ ساری قیدیں ہوا کرتی ہیں بھئی۔

مثلاً میں کہتا ہوں ضَرَبْتُ میں نے پٹائی کی، اس کے ساتھ اگر میں مفعول بہ لگا دوں ضَرَبْتُ زَيْدًا اب کیا معنی ہوا؟ میں نے زید کی پٹائی کی۔ معلوم ہوا میری ضرب زید میں ہے، زید مقید ہو گئی کس کے ساتھ؟ زید کے ساتھ کہ یہ ضرب کس پر واقع ہوئی ہے؟ زید پر واقع ہوئی ہے۔ اور اسی طرح بھئی حال اگر آجائے ضَرَبْتُ زَيْدًا قَائِمًا میں نے پٹائی کی زید کی اس حال میں کہ میں کھڑا تھا۔ تو دیکھو حال بھی قید ہے، معلوم ہوا یہ جو ضرب واقع ہوئی ہے عام حالت، ہر حالت میں نہیں ہوئی بلکہ کون سی حالت میں ہے؟ قیام کی حالت میں ہے۔ اسی طرح اگر میں اس کے ساتھ ظرف ذکر کر دوں: ضَرَبْتُ زَيْدًا قَائِمًا أَمْسِ، وقت ذکر کر دیا، یہ بھی قید ہے، معلوم ہوا جو میں نے ضرب، پٹائی کی ہے وہ زید کی کی ہے اور کھڑے ہو کر کی ہے اور ویسے ہر وقت کسی اور وقت میں نہیں بلکہ کس وقت میں کی ہے؟ گزشتہ کل میں میں نے اس کی پٹائی کی ہے۔ تو یہ جو مفعول بہ ہیں، صفت ہیں، حال وغیرہ یہ سب قیدیں ہوا کرتی ہیں بھئی قیدیں۔ اسی طرح کہتے ہیں جزا جو ہے وہ اصل کلام ہے اور یہ شرط اس کے لیے قید ہے۔ چنانچہ بھئی شرط اور جزا مل کر جملہ شرطیہ بنتے ہیں، کیا بنتے ہیں؟ جملہ شرطیہ۔ ایک اور بات بھی آپ کو بتلا دوں بھئی ہمارے ہاں ایک عام رائج ہے کہتے ہیں جملہ شرطیہ جزائیہ ہوا، جملہ شرطیہ... نہیں بھئی صرف اتنا کہو جملہ شرطیہ ہوا بھئی، جملہ شرطیہ۔ چنانچہ آپ کو کسی کتاب کے اندر بڑی پرانی، بڑی کتابوں کے اندر کہیں یہ لفظ نہیں ملے گا جملہ شرطیہ جزائیہ ہوا۔ وہ جب بھی ذکر کریں گے کیا کہیں گے؟ جملہ شرطیہ ہوا۔ اب یہ جملہ شرطیہ یاد رکھیے انشاء بھی ہو سکتا ہے اور خبر بھی۔ جملہ دو قسم پر ہے نا، یا جملہ انشائیہ ہو گا یا جملہ خبریہ۔ اب یہ جملہ شرطیہ بھی اسی طرح ہے، یہ انشائیہ بھی ہو سکتا ہے خبریہ بھی۔ اب اس کا پتہ کیسے چلے گا کہ یہ جملہ شرطیہ خبریہ ہے یا انشائیہ ہے؟ تو یاد رکھو علماء بتلاتے ہیں کہ جزا پہ نظر کرو: اگر جزا جملہ خبریہ ہے تو اس جملہ شرطیہ کو خبریہ کہیں گے، اور اگر جزا جملہ انشائیہ ہے تو اس جملہ شرطیہ کو انشائیہ کہیں گے۔ مثلاً میں کہتا ہوں إِنْ جَاءَنِي زَيْدٌ فَعَمْرٌو أَخِي، إِنْ جَاءَنِي زَيْدٌ فَعَمْرٌو أَخِي، مثلاً کوئی صورت بنا لیں: اگر زید میرے پاس آیا تو عمر میرا بھائی ہے بھئی یعنی بھائیوں کی طرح ہے یوں سمجھنا۔ إِنْ جَاءَنِي زَيْدٌ فَعَمْرٌو أَخِي۔ اب بتائیے جزا کیا ہے؟ فَعَمْرٌو أَخِي، عمر میرا بھائی ہے یہ جزا، اور شرط اس کے لیے قید، اور پھر یہ جملہ شرطیہ کون سا ہو گا؟ خبریہ، کیونکہ جزا عَمْرٌو أَخِي یہ کیا ہے؟ خبر ہے، جملہ خبریہ، تو اس جملہ شرطیہ کو پھر کیا کہیں گے؟ جملہ شرطیہ خبریہ۔ اور اگر یہ جزا جملہ انشائیہ ہوئی، مثلاً میں کہتا ہوں إِنْ جَاءَنِي زَيْدٌ فَأَكْرِمْهُ، اگر میرے پاس زید آئے فَأَكْرِمْهُ تو آپ اس کا اکرام کرنا۔ اب یہ دیکھیے أَكْرِمْ امر آیا بھئی، اور امر جزا امر ہے تو یہ کون سا جملہ بنے گا؟ جملہ انشائیہ، امر انشاء کی قسم ہے، تو لہٰذا اس جملہ شرطیہ کو کیا کہیں گے؟ جملہ شرطیہ انشائیہ بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

تو معلوم ہوا جزا اصل ہے اور شرط اس کے لیے قید ہے۔ تو لہٰذا جب شرط اس کے لیے قید ہے تو یہ حصر کا فائدہ دے گی، کس چیز کا؟ حصر کا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب بیان ہو رہا ہے، ان کا وہی مذہب ہے جو اہلِ عربیت کا ہے اور اہلِ عربیت کے نزدیک جزا اصل ہے اور شرط اس کے لیے قید ہے۔ میں نے کہا بھئی أَكَلْتُ خُبْزًا بَارِدًا، کیا معنی؟ میں نے ٹھنڈی روٹی کھائی۔ دیکھو یہ بَارِدًا صفت آئی خُبْزًا کی، اس نے بتلا دیا روٹی کو بند کر دیا کس صفت کے اندر؟ ٹھنڈا ہونے میں، معلوم ہوا میں نے ٹھنڈی روٹی کھائی ہے گرم کی نفی ہو گئی میں نے گرم نہیں کھائی۔ یہ قید جو ہوتی ہے یہ حصر کا فائدہ دیتی ہے، ایک چیز کو دوسری میں بند کر دیتی ہے۔ جیسے اس سے پچھلی مثال میں میں نے کہا تھا ضَرَبْتُ زَيْدًا قَائِمًا میں نے زید کی پٹائی کی قیام کی حالت میں، معلوم ہوا میری یہ ضرب قیام کی حالت میں ہے غیر قیام کی حالت میں نہیں، دیکھو حصر کا فائدہ دیا غیر قیام والی ضرب یہ نہیں ہے بھئی، کون سی حالت میں ہے؟ قیام کی حالت میں۔ اسی طرح میں نے کہا ضَرَبْتُ زَيْدًا قَائِمًا أَمْسِ، گزشتہ کل میں میری یہ ضرب بند ہو گئی، معلوم ہوا میری یہ ضرب کس زمانے میں واقع ہوئی ہے؟ گزشتہ کل، باقی زمانے میں کسی میں یہ والی ضرب واقع نہیں ہوئی، تو دیکھو یہ حصر۔ تو یہ قید جو ہوتی ہے یہ حصر کا فائدہ دیتی ہے۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ بھی فرماتے ہیں کہ یہاں پر جزا اصل ہے، شرط اس کے لیے قید ہے، تو گویا اور یہ قید ہے جب تو قید تو حصر کا فائدہ دیتی ہے، معلوم ہوا کہ شرط ہو گی تو یہ حکم ہے، شرط نہیں تو حکم بھی نہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ اس طرح وہ استدلال کرتے ہیں۔ دیکھیے بھئی: وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ إِنَّ الْكَلَامَ هُوَ الْجَزَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ کہ کلام جو ہے وہ جزا ہے وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ اور شرط اس کے لیے قید ہے، یہ بھی یعنی ظرف، حال وغیرہ کی طرح ہے جیسے وہ قیدیں ہوتی ہیں۔ فَكَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ اس کہنے والے خاوند نے یوں کہا: أَنْتِ طَالِقٌ فِي وَقْتِ دُخُولِكِ الدَّارَ، کہا تو کیا تھا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ لیکن یہ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کیا ہے؟ شرط، اور شرط بھی کس کی طرح ہوتی ہے؟ ظرف اور حال کی طرح ہوتی ہے، تو یہ گویا اس نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ فِي وَقْتِ دُخُولِكِ الدَّارَ، تجھے طلاق ہے اس گھر میں داخل ہوتے وقت، تو لہٰذا اسی وقت طلاق واقع ہو گی بھئی۔ فَهٰذَا الْقَيْدُ يُفِيدُ حَصْرَ الطَّلَاقِ فِيهِ تو یہ قید جو ہے فائدہ دے گی طلاق کا اس کے اندر بند کرنے کا، طلاق اسی کے اندر بند ہو گی بھئی، یعنی گھر میں دخول ہو گا تو طلاق ہو گی، شرط پائی جائے گی تو حکم بھی ہو گا، شرط نہیں تو حکم بھی نہیں بھئی۔ دیکھا؟ انتفائے شرط سے انتفائے حکم ہو رہا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ بھی یہی مفہومِ مخالف نکالتے ہیں کہ شرط ہے تو حکم ہے، شرط نہیں تو حکم بھی نہیں۔ اس طرح وہ اپنا مذہب ثابت کر رہے ہیں۔ اور کہتے ہیں وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ، اور یہ مذہب ہے اہلِ عربیت کا۔

وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ، اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إِنَّ الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ كِلَاهُمَا بِمَنْزِلَةِ كَلَامٍ وَاحِدٍ، کہ شرط اور جزا دونوں ایک کلام کے درجے میں ہیں، یہ دونوں کس کے درجے میں ہیں؟ ایک کلام کے درجے میں۔ بھئی

دیکھیے امام صاحب فرماتے ہیں، یہ مناطقہ کا مذہب ہے بھئی اہلِ معقول کا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے تو فرمایا تھا کہ جزا کلام ہے اور شرط اس کے لیے قید۔ امام صاحب فرماتے ہیں نہیں، جزا اصل کلام نہیں، شرط اور جزا دونوں سے مل کر کلام بن رہا ہے، یعنی شرط پر جزا کا حکم لگایا جا رہا ہے۔ کس پر؟ شرط پر، گویا شرط ہے محکومٌ علیہ یعنی مسندٌ الیہ، اور جزا کیا ہے؟ مسند ہے، مسند ہے۔ شرط کیا تھی یہاں اس جو کلام ہم ذکر کر رہے ہیں مثال، اس مثال میں شرط کیا تھی؟ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، یہ ہے محکومٌ علیہ یعنی مسندٌ الیہ، اور فَأَنْتِ طَالِقٌ یہ کیا ہے؟ مسند ہے یعنی وقوعِ طلاق۔ تو دخولِ دار یہ ہے مسندٌ الیہ اور وقوعِ طلاق یہ ہے مسند۔ تو دخولِ دار پر وقوعِ طلاق ہوگی، یہ حکم ہوا بھئی۔ فرق سمجھ میں آیا؟ دخولِ دار کے لیے وقوعِ طلاق ہے، یعنی دخولِ دار میں وقوعِ طلاق ہے۔ اس نے صرف اتنا بتایا کہ دخولِ دار میں، دخولِ دار کے لیے اس پر وقوعِ طلاق ثابت ہے۔ باقیوں سے کوئی نفی نہیں ہوئی، حصر ہے ہی نہیں یہاں۔ میں کہتا ہوں زَيْدٌ قَائِمٌ، کیا معنی؟ زید کھڑا ہے، تو زید کے لیے قیام ثابت ہوا۔ تو کیا باقیوں سے نفی ہو گئی؟ باقیوں سے نفی نہیں، صرف زید کے لیے قیام ثابت ہوا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ بھی صرف دخولِ دار پر وقوعِ طلاق ہے، باقی سے کلام خاموش ہے اس کا اس میں ذکر ہی نہیں ہے۔ تو لہٰذا حصر نہیں۔ جب حصر نہیں تو لہٰذا شرط پائے جانے پر یہ حکم تو پایا جائے گا لیکن شرط کے انتفاء سے حکم نہ پایا جائے ایسا نہیں۔ ابھی مثال تو دی: خاوند بیوی سے کہہ دیتا ہے أَنْتِ طَالِقٌ، معلق کرنے کے بعد کیا کہہ دیتا ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ کہہ دیتا ہے، طلاق واقع ہو جائے گی یا نہیں واقع ہو جائے گی؟ ہو جائے گی۔ اور آپ نے تو کیا کہا تھا انتفائے شرط سے کیا ہو گا؟ شرط پائی گئی؟ بھئی دیکھو خاوند نے بیوی سے کہا: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے۔ ابھی وہ اس گھر میں نہیں گئی، خاوند نے پھر صرف اتنا کہا: أَنْتِ طَالِقٌ، آپ کیا کہیں گے؟ طلاق ہو گئی۔ دیکھا؟ حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا تو کیا مذہب ہے؟ شرط نہیں تو حکم طلاق بھی نہیں۔ حالانکہ طلاق ہو رہی ہے دیکھو، شرط نہیں ہے اور طلاق ہو رہی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو دیکھو یہاں حصر ہے ہی نہیں بھئی۔ وجودِ شرط پر تو وقوعِ طلاق ہو گا لیکن انتفائے شرط سے انتفائے طلاق بھی ہو جائے ایسا نہیں، بلکہ أَنْتِ طَالِقٌ کہے گا تو کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو معلوم ہوا یہ کلام جو ہے اس میں صرف دخولِ دار پر وقوعِ طلاق کا حکم لگایا گیا ہے، اس میں حصر نہیں ہے یعنی انتفائے دخولِ دار پر انتفائے وقوعِ طلاق نہیں ہے بھئی۔ تو معلوم ہوا ہمارے نزدیک مفہومِ مخالف معتبر نہیں ہے بھئی۔ بات سمجھ بھی آگئی کہ مشکل ہے بھئی؟

وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ، اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إِنَّ الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ كِلَاهُمَا بِمَنْزِلَةِ كَلَامٍ وَاحِدٍ، کہ شرط اور جزا دونوں ایک ہی کلام کے درجے میں ہیں، يَدُلُّ عَلَى وُقُوعِ الطَّلَاقِ حِينَ الشَّرْطِ، یہ ایک کلام کے درجے میں ہیں جو دلالت کرتا ہے عَلَى وُقُوعِ الطَّلَاقِ حِينَ الشَّرْطِ وقوعِ طلاق پر شرط کے وقت میں، وَسَاكِتٌ عَنْ سَائِرِ التَّقَادِيرِ، اور یہ ساکت ہے، خاموش ہے باقی تقدیروں سے یعنی باقی احوال سے۔ تقادیر کس معنی میں؟ احوال۔ باقی احوال کا ذکر نہیں،

اس میں صرف اتنا ذکر ہے: شرط پائی جائے گی تو طلاق بھی پائی جائے گی، بس۔ یہ اس میں نہیں ہے کہ شرط نہیں ہو گی تو طلاق بھی نہیں ہو گی بھئی۔ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ، تو یہ حصر پر دلالت نہیں کرتا، وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ الْمَعْقُولِ، اور یہ مذہب ہے کس کا؟ اہلِ معقول یعنی مناطقہ کا بھئی۔

وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالٰى جَوَابًا عَنِ الْوَصْفِ. بھئی یہاں تک تو جواب ہوا شرط کا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وجودِ شرط ہے تو حکم بھی ہے، شرط منتفی تو حکم بھی منتفی۔ اس کا جواب ہم نے دے دیا۔ باقی وصف، وہ کہتے تھے وصف ہے تو حکم ہے، وصف نہیں تو حکم بھی نہیں۔ ماتن نے اس کا جواب نہیں دیا۔ کیوں نہیں جواب دیا؟ کہتے ہیں شارح بتلائیں گے: یا تو اس وجہ سے جواب نہیں دیا کیونکہ وصف یہ... انہوں نے بتلایا تھا وصف شرط کی طرح ہے، جب شرط کا جواب دے دیا تو وہی جواب کس کا ہو گیا؟ وصف کا بھی ہو گیا۔ یا اس وجہ سے جواب نہیں دیا کیونکہ وصف کا جو جواب جو ہے وہ واضح ہے اور مشہور ہے بھئی، سب کو پتہ ہے اس لیے اس کو ذکر نہیں کیا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ دیکھیے بھئی: وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالٰى جَوَابًا عَنِ الْوَصْفِ، اور مصنف رحمہ اللہ نے وصف سے جواب کو ذکر نہیں کیا إِمَّا لِأَنَّ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابٌ عَنْهُ، یا تو اس وجہ سے کیونکہ شرط سے جو جواب ہے وہی جواب وصف کا بھی ہے، وَإِمَّا لِوُضُوحِهِ وَشُهْرَتِهِ، یا اس وجہ سے، بوجہ اس کے واضح ہونے اور مشہور ہونے کے۔ وَهُوَ، اور وہ یہ، واضح اور مشہور ہے اور وہ کیا ہے؟ وہ خود اب شارح بتلا بھی رہے ہیں: وَهُوَ أَنَّ لِلْوَصْفِ دَرَجَاتٍ ثَلَاثًا، اور یہ کہ وصف کے تین درجات ہیں بھئی، تین درجے ہیں بھئی۔ ایک ادنیٰ درجہ ہے، ایک متوسط درجہ ہے اور ایک اعلیٰ درجہ۔

أَدْنَاهَا، ادنیٰ درجہ اس کا تین میں سے یہ ہے: أَنْ يَكُونَ اتِّفَاقِيًّا، کہ وصف کس قسم کا ہو؟ اتفاقی ہو یعنی احترازی نہ ہو، كَقَوْلِهِ تَعَالٰى: وَرَبَائِبُكُمُ اللَّتِي فِي حُجُورِكُمْ، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: اور تمہاری وہ سوتیلی بیٹیاں جو تمہاری پرورش میں ہوں۔ اب یہاں ان عورتوں کا ذکر چل رہا تھا جن سے نکاح کرنا حرام ہے، ان میں سوتیلی بیٹی کا ذکر آیا لیکن ساتھ وصف ذکر کر دیا گیا: وہ جو تمہاری پرورش میں ہوں۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو پرورش میں نہیں ہیں اس خاوند کی اس کے لیے ان کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے، بلکہ یہ قیدِ اتفاقی ہے کیونکہ عموماً اور عادتاً ہوتا کیا ہے؟ جو سوتیلی بیٹی ہوتی ہے ماں کے پاس ہے تو اسی خاوند کی پرورش میں ہوتی ہے بھئی۔ تو یہ قیدِ اتفاقی ہے، جی۔ تو دیکھو قیدِ اتفاقی ہے، تو اس کے اندر اگر صفت کیا آئی؟ وہ جو تمہاری پرورش میں ہیں، ان سے نکاح حرام ہے، تو کیا یہ ثابت ہوا جو پرورش میں نہیں ہیں ان سے نکاح جائز ہے؟ یہ تو اس سے ثابت نہیں ہوا کیونکہ یہ قید کون سی ہے؟ قیدِ... یہ صفتِ اتفاقی ہے بھئی، قیدِ اتفاقی ہے۔ تو اس میں تو سرے سے مفہومِ مخالف معتبر ہی نہیں ہے کسی کے بھی نزدیک۔

وَأَوْسَطُهَا، اور ایک متوسط درجے کا وصف ہے: أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ، جو کس معنی میں ہوتا ہے؟ جو شرط کے معنی میں ہوتا ہے، كَقَوْلِهِ تَعَالٰى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول گزرا بھئی: مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ، یعنی کہ جو تمہاری مومن باندیاں ہیں

بھئی، مومن باندیاں۔ یہاں امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ یہ مُؤْمِنَات صفت کس کے درجے میں ہے؟ شرط کے درجے میں ہے، اور لہٰذا یہ شرط ہوتی ہے تو حکم ہوتا ہے، شرط نہ ہو تو حکم بھی نہیں۔ تو یہاں پر بھی یہ صفت ہے تو نکاح بھی جائز ہے باندی سے اگر وہ مومنہ ہے، اگر صفت نہیں یہ والی یعنی وہ مومنہ نہیں تو پھر اس سے نکاح بھی جائز نہیں۔ اچھا یہ دوسرے درجے میں ہے۔

وَأَعْلَاهَا، اور تیسرا وہ وصف ہے جو ان تین میں سے سب سے اعلیٰ درجے کا ہے: أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ، کہ وہ وصف کس معنی میں ہو؟ علت کے معنی میں ہو بھئی۔ علت اسے کہتے ہیں کہ علت ہو تو معلول ضرور پایا جائے بھئی، معلول بھئی۔ یعنی وہ علت ہے تو یعنی حکم بھی پھر پایا جائے گا، جیسے كَقَوْلِهِ، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: السَّارِقُ، اسی طرح الزَّانِي۔ قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں: السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا۔ اسی طرح قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو وہاں پر دیکھیے السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ آیا، سارق مذکر کو مقدم کیا گیا اور السَّارِقَةُ مؤنث کو مؤخر کیا گیا۔ ویسے ایک اور فائدہ بتلا رہا ہوں بھئی: السَّارِقُ مذکر کو مقدم کیا گیا، السَّارِقَةُ مؤنث کو مؤخر کیا گیا، وجہ اس کی یہ کیونکہ بات چوری کی ہو رہی ہے اور چوری کے لیے بھی جرأت کی ضرورت ہوتی ہے بھئی تو اور جرأت کس کے اندر زیادہ؟ مرد میں زیادہ، اس لیے اس کو مقدم کیا گیا۔ اور دوسری جگہ آیا الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي، وہاں زانیہ مؤنث کو مقدم کیا گیا کیونکہ زنا کا سبب شہوت ہے اور شہوت عورت میں زیادہ ہے، اس لیے وہاں پر اس کو مقدم کیا گیا بھئی۔ تو دیکھیے یہاں پر بھی دیکھیے وصفِ سرقہ پر حکم لگایا گیا ہے ہاتھ کاٹنے کا، کس پر؟ ہاتھ کاٹنے کا۔ السَّارِقُ کس معنی میں ہے؟ الَّذِي سَرَقَ، وہ جس نے چوری کی۔ تو وہ مرد جس نے چوری کی، تو یہ علت ہے مولانا، وصفِ سرقہ علت ہے اور حکم کیا ہے؟ کیا کیا جائے گا اس کا؟ ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح زنا یہ وصف ہے اور یہ علت ہے، اس پر کیا کیا جائے گا غیر شادی شدہ کو؟ سو کوڑے لگائے جائیں گے بھئی۔ تو یہ وصف علت کے معنی میں ہے، علت کے معنی میں ہے۔

وَلَا أَثَرَ لِانْتِفَاءِ الْعِلَّةِ فِي انْتِفَاءِ الْحُكْمِ، اور کوئی اثر نہیں ہے انتفائے علت کا انتفائے حکم میں۔ بھئی انتفائے علت سے انتفائے حکم ثابت نہیں ہوتا۔ یہ سب سے اعلیٰ درجہ تھا، وصف کے کتنے درجے؟ تین درجے: ایک ادنیٰ درجے کا، ایک متوسط درجے کا، ایک اعلیٰ۔ اعلیٰ درجے کا وصف وہ ہے جو علت کے درجے میں ہوتا ہے، اور علت جب پائی جائے تو حکم ضرور پایا جاتا ہے۔ وہ تو ٹھیک ہے، وصف ہو گا تو حکم بھی پایا جائے گا، لیکن وصف نہیں تو حکم بھی نہیں یہ، یہ ایسا نہیں ہے۔ انتفائے علت سے انتفائے حکم نہیں۔ کیوں؟ کیونکہ ہو سکتا ہے ایک چیز کی اور بھی کئی علتیں ہوں، وہ کسی اور علت کی وجہ سے وہ حکم پایا جائے۔ مثلاً دیکھیے: سورج علت ہے روشنی معلول ہے اس کا، سورج ہے تو روشنی ہے۔ روشنی کی علت کیا ہے؟ سورج۔ تو سورج ہے پھر تو روشنی ہے، علت ہے تو حکم بھی ہے۔ لیکن علت نہ ہو تو کیا حکم بھی نہیں ہو

گا؟ سورج نہ ہو تو کیا روشنی بھی نہیں ہو گی؟ آپ رات کو لائٹ جلاتے ہیں یا نہیں جلاتے؟ روشنی تو ہوتی ہے۔ تو علت کے انتفاء سے حکم کا انتفاء نہیں ہوتا، کیونکہ ہو سکتا ہے ایک حکم کی اور علت ہو اس کی وجہ سے ہو، تو جیسے روشنی کی اور علت ہے بھئی چراغ جلا لیا، لالٹین جلا لی، بلب جلا لیا، تو ایک ہی چیز کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں۔ تو علت جب پائی جائے حکم تو ضرور پایا جائے گا، لیکن علت کے منتفی ہونے سے یہ ضروری نہیں کہ حکم بھی کیا ہو جائے؟ منتفی ہو جائے، کیونکہ ہو سکتا ہے وہ کسی اور علت کی وجہ سے پھر پایا جائے۔ تو جب سب سے اعلیٰ درجے کی صفت ہے وہاں پر انتفائے وصف سے انتفائے حکم نہیں ہے، تو ادنیٰ درجے میں بطریقِ اولیٰ جو ہے انتفائے وصف سے انتفائے حکم نہیں ہو گا۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ یہ معنی وَلَا أَثَرَ لِانْتِفَاءِ الْعِلَّةِ فِي انْتِفَاءِ الْحُكْمِ، اور کوئی اثر نہیں ہے انتفائے علت کا انتفائے حکم میں، فَمَا دُونَهُ أَوْلٰى، تو جو اس سے ادنیٰ درجے کے ہیں وہ بطریقِ اولیٰ وہاں پر انتفائے وصف سے انتفائے حکم نہیں ہو گا۔

وَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ، اور مطلق جو ہے وہ محمول ہو گا مقید پر۔ هٰذَا وَجْهٌ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ، یہ تیسری وجہ ہے وجوہِ فاسدہ میں سے۔ بھئی ان وجوہ کا ذکر چل رہا ہے جو اور فقہاء کے نزدیک تو معتبر ہیں، ہمارے نزدیک معتبر نہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ ایک جگہ ایک چیز کا حکم مطلق ہے، دوسری جگہ مقید ہے، تو مطلق کو بھی مقید پر محمول کیا جائے گا اور مطلق میں بھی اس قید کا اعتبار کیا جائے گا، کیا کیا جائے گا؟ قید کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے دیکھیے بھئی قتل کے کفارے میں اللہ فرماتے ہیں فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید ہے۔ جبکہ اس کے مقابلے میں ظہار اور یمین کا جو کفارہ ہے، قسم کا کفارہ، وہاں اللہ صرف یہ فرماتے ہیں فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، وہاں مومنہ کی قید نہیں۔ لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ کہ مطلق کو کس پر محمول کیا جائے گا؟ مقید پر۔ لہٰذا ایک مطلق تھا اس میں مومنہ کی قید نہیں، ایک مقید تھا اس میں مومنہ کی قید تھی، تو مطلق کو بھی مقید پر محمول کیا جائے گا اور وہاں بھی اس قید کا اعتبار کیا جائے گا، لہٰذا کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی مطلق رقبہ کو آزاد... مطلق رقبہ نہیں بلکہ کفارہ کس سے ادا ہو گا؟ رقبۂ مومنہ سے ادا ہو گا بھئی۔ آزاد مسلمان غلام یا باندی کو آزاد کرے گا تو کفارہ ادا ہو گا۔ بات واضح ہو گئی؟

هٰذَا وَجْهٌ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ، یہ تیسری وجہ ہے وجوہِ فاسدہ میں سے۔ وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ، اب معنی، فرق بتلا رہے ہیں بھئی مطلق کسے کہتے ہیں، مقید کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں وَالْمُطْلَقُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ، مطلق وہ ہے جو ذات کے درپے ہو نہ کہ صفات کے، یعنی جس میں ذات کا ذکر ہو صفت کا ذکر نہ ہو وہ ہے مطلق، لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْإِثْبَاتِ، نہ تو نفی کے طریقے پر اور نہ اثبات کے طریقے پر۔ بھئی جس میں صرف ذات کا ذکر کیا جائے صفات کا ذکر نہ ہو نہ نفی کے طریقے پر یعنی نہ تو صفات کی کوئی نفی کی جائے نہ صفت کا اثبات کیا جائے، اگر نفی صفت کی کر دی تو بھی مقید بن جائے گا بھئی، قید آ جائے گی یا نہیں بھئی؟ اور اگر اثبات کریں گے تو بھی کیا آ جائے گی؟ قید آ جائے گی بھئی۔ تو مطلق وہ ہے جس میں صرف ذات کا ذکر ہو نہ کہ صفات کا لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْإِثْبَاتِ نہ تو نفی کے طور پر اور نہ اثبات کے طور پر۔ وَالْمُقَيَّدُ

هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا، اور مقید وہ ہے جو ذات کے درپے ہو، ذات کے پیچھے ہو، مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا ساتھ اس کی صفت کے، یعنی اس میں صفت بھی ذکر ہو۔

فَإِذَا وَرَدَا فِي مَسْأَلَةٍ شَرْعِيَّةٍ، پس جب یہ دونوں وارد ہو جائیں کسی مسئلۂ شرعیہ کے اندر یعنی مطلق بھی اور مقید بھی، وَرَدَا تثنیہ کا صیغہ آیا نا، پس جب یہ دونوں وارد ہو جائیں کسی مسئلۂ شرعی کے اندر فَالْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ، پس مطلق جو ہے وہ محمول ہو گا مقید پر۔ کیا معنی؟ أَيْ يُرَادُ بِهِ الْمُقَيَّدُ، مطلق کے ذریعے بھی کیا مراد ہو گا؟ مقید ہی مراد ہو گا۔ وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَتَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، اگرچہ وہ دونوں دو حادثوں میں ہی کیوں نہ ہوں۔ اگرچہ وہ دونوں دو حادثوں میں ہوں یعنی حادثہ ہے واقعہ یعنی مسئلہ، اگرچہ دو الگ الگ مسئلوں میں ہی کیوں نہ ہوں، بھئی ایک میں کفارۂ قتل ذکر تھا، ایک میں کفارۂ یمین ذکر تھا، ایک میں کفارۂ ظہار ذکر تھا، تینوں الگ الگ مسئلے ہیں، لیکن امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں چاہے الگ مسئلے ہیں پھر بھی مطلق کو کس پر محمول کریں گے؟ مقید پر محمول کریں گے۔ یہ معنی ہے وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَتَيْنِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اگرچہ وہ دونوں دو مختلف مسئلوں میں ہوں امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک۔ بھئی جب دو مختلف مسئلوں کے اندر مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا تو ایک مسئلے کے اندر بطریقِ اولیٰ مطلق کو مقید پر محمول کریں گے۔ یہی بتلا رہے ہیں: وَيُعْلَمُ مِنْهُ، اور اس سے یہ معلوم ہوا أَنَّهُمَا إِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ، کہ اگر یہ دونوں ایک ہی حادثے، ایک ہی مسئلے میں ہوئے، فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيقِ الْأَوْلَى، تو مطلق جو ہے محمول ہو گا مقید پر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بِالطَّرِيقِ الْأَوْلَى بطریقِ اولیٰ اس پر محمول ہو گا۔

وَنَظِيرُهُ لَمْ يُذْكَرْ فِي الْمَتْنِ، اور اس کی مثال متن میں ذکر نہیں کی، کس کی؟ ایک ہی مسئلے کے اندر مطلق بھی آیا ہو اور مقید بھی آیا ہو۔ اس کی مثال متن میں ماتن نے ذکر نہیں کی، دو الگ الگ مسئلوں میں ایک میں مطلق ہو ایک میں مقید ہو وہ تو متن میں ذکر ہے، لیکن ایک ہی مسئلے میں مطلق اور مقید آئے ہوں اس کو متن میں ذکر نہیں کیا، وہ شارح اب آپ کو خود بتلا رہے ہیں۔ تو کہتے ہیں اس کی مثال کو یعنی ایک ہی مسئلے میں دونوں آئے ہوں اس کو ذکر نہیں کیا متن میں وَهُوَ آيَةُ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ، اور وہ جو ہے اس کی مثال جو ہے وہ کفارۂ ظہار کی آیت ہے، فَإِنَّهَا حَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ، بے شک وہ جو ہے ایک ہی حادثہ، ایک ہی واقعہ ہے، ایک ہی مسئلہ ہے، ذُكِرَ فِيهَا ثَلَاثُ أَحْكَامٍ اس کے اندر تین احکام ذکر ہوئے ہیں: مِنَ التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ وَالْإِطْعَامِ، تین احکام کیا بیان ہوئے؟ یعنی کہ آزاد کرنا اور روزے اور کھانا کھلانا۔ وَقَيَّدَ الْأَوَّلَ وَالثَّانِيَ بِقَوْلِهِ: مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا، اور مقید کیا اللہ تعالیٰ نے اول اور ثانی کو اپنے قول مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا کے ساتھ، قبل اس کے کہ باہم اختلاط کریں۔ بھئی دیکھیے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ، اور وہ لوگ جو ظہار کر لیتے ہیں اپنی بیویوں سے، ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا، پھر وہ تلافی کرنا چاہیں اس کی جو انہوں نے کہا تھا، فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ تو ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا ہے، مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا، قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، یعنی دونوں میاں بیوی کے اختلاط کرنے سے پہلے یعنی صحبت کرنے سے پہلے غلام یا باندی کو آزاد... تو یہاں مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا کی قید ہے، تحریرِ رقبہ سے پہلے صحبت نہ

ہو بھئی۔ ذٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ یہ وہ چیز ہے جس سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ اور اللہ جو کچھ تم عمل کرتے ہو اس سے باخبر ہیں۔ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ پس جو نہ پائے یعنی جس کو غلام میسر نہ ہو، فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تو دو ماہ کے مسلسل روزے ہیں بھئی، مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا قبل اس کے کہ باہم دونوں اختلاط کریں یعنی صحبت کریں۔ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ پس جو اس کی استطاعت نہ رکھے فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا تو پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ تو تحریرِ رقبہ میں بھی اللہ تعالیٰ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا کی قید ذکر فرما رہے ہیں، اور دو ماہ کے مسلسل روزوں میں بھی اللہ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا کی قید ذکر فرما رہے ہیں، لیکن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا اس کے اندر یہ قید ذکر نہیں، تو یہ ہوا مطلق اور وہ دونوں ہوئے مقید بھئی۔

اب دیکھیے کتاب میں متن پر: تو کہتے ہیں وَقَيَّدَ الْأَوَّلَ وَالثَّانِيَ بِقَوْلِهِ: مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا، تو اللہ تعالیٰ نے اول اور ثانی کو یعنی تحریر اور صیام جو ہیں ان کو مقید کیا اپنے قول مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا سے، وَلَمْ يُقَيِّدِ الْإِطْعَامَ بِهِ، اور اطعام یعنی کھانا کھلانے کو اس کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَحْمِلُ الْإِطْعَامَ عَلَى التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ، تو امام شافعی رحمہ اللہ اطعام کو بھی محمول کرتے ہیں کس پر؟ تحریر اور صیام پر، کہ مطلق محمول ہو گا مقید پر لہٰذا اطعام کے اندر بھی مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا کی قید معتبر ہو گی، صحبت کرنے سے پہلے کھانا کھلایا جائے گا بھئی۔ تو وہ اس اطعام کو محمول کرتے ہیں تحریر اور صیام پر وَيُقَيِّدُهُ بِقَوْلِهِ: مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا، اور اس کو بھی وہ مقید کرتے ہیں اللہ کے قول مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا کے ساتھ بھئی۔

وَنَظِيرُ مَا وَرَدَا فِي حَادِثَتَيْنِ، اور مثال اس کی جو کہ وارد ہوئے ہوں مطلق اور مقید دونوں فِي حَادِثَتَيْنِ دو الگ حادثوں میں، هُوَ قَوْلُهُ، وہ یہ قول ہے مصنف کا بھئی: مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ، جیسے قتل کا کفارہ ہے اور باقی کفارات ہیں۔ فَإِنَّ كَفَّارَةَ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ، پس کفارۂ قتل جو ہے وہ ایک حادثہ ہے، ایک مسئلہ ہے، وَرَدَ فِيهَا الْمُقَيَّدُ، جس میں مقید آیا ہے، وارد ہوا ہے، وَهُوَ قَوْلُهُ: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، اور وہ اللہ کا یہ قول ہے: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ۔ وَكَفَّارَةُ الظِّهَارِ وَالْيَمِينِ حَادِثَةٌ أُخْرٰى، اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین یہ دوسرا مسئلہ ہے، وَرَدَ فِيهَا الْمُطْلَقُ، اس میں مطلق وارد ہوا ہے، مطلق آیا ہے، وَهُوَ قَوْلُهُ: تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، اور وہ اللہ کا قول تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ہے۔ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُولُ، پس امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إِنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ مُرَادٌ هَاهُنَا أَيْضًا، کہ ایمان کی قید وہ یہاں پر بھی مراد ہے، کفارۂ ظہار میں بھی ایمان، مومن ہونے کی قید ہے اور کفارۂ یمین میں بھی۔ لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ، اس لیے کہ ایمان کی جو قید ہے وہ وصف کی زیادتی ہے، ایسا وصف جو کس کے قائم مقام ہے؟ شرط کے قائم مقام ہے، فَيُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوصِ، تو یہ نفی کو ثابت کرے گا اپنے عدم کے وقت میں، کس کے اندر؟ منصوص میں جس پر نص لائی گئی۔ بھئی نص میں تو صرف اس بات کا ذکر ہے... نص میں تو کیا قید ذکر ہے؟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، اور ظہار اور یمین میں فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی ایمان کی قید معتبر ہے، یہاں بھی رقبہ جو آزاد کرے کیا ہونا چاہیے؟ مومن ہو وہ بھئی، لہٰذا مومن نہیں ہو گا تو کفارہ بھی ادا نہیں ہو گا۔ یہی بات کر رہے ہیں: فَيُوجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوصِ، تو یہ نفی کو ثابت کر دے گا اپنے نہ ہوتے ہوئے یعنی اس وصفِ ایمان کے نہ ہونے کے وقت میں فِي الْمَنْصُوصِ منصوص جس پر نص لائی گئی ہے

اس میں۔ فَكَأَنَّهُ قَالَ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ، تو گویا کہ اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل میں یوں فرمایا: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً، آیت میں تو کیا تھا؟ مُؤْمِنَةٍ، فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، اور مومنہ وصف ہے اور وصف کس کے درجے میں ہے؟ شرط، اسی لیے اس کو دیکھو شرط کی صورت دے رہے ہیں: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً، پس گردن کا آزاد کرنا ہے اگر وہ مومنہ ہو۔ وَيُفْهَمُ مِنْهُ، اور اس سے یہ مفہوم ہوا أَنَّهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوزُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ، کہ اگر وہ مومنہ نہ ہوئی وہ رقبہ تو وہ کفارۂ قتل میں جائز نہیں، بِنَاءً عَلَى مَا مَضَى مِنْ أَصْلِهِ، بناء بر اس کے جو گزر گیا مِنْ أَصْلِهِ یعنی کہ ان کا قانون بھئی ان کا ضابطہ۔ کیا قانون اور ضابطہ ان کا گزرا؟ کہ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوَصْفَ كِلَاهُمَا يُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا، کہ شرط اور وصف یہ دونوں نفیِ حکم کو ثابت کرتے ہیں عِنْدَ عَدَمِهِمَا اپنے عدم کے وقت، جب شرط اور وصف نہیں ہوں گے تو حکم بھی نہیں ہو گا۔ وَإِذَا ثَبَتَ هٰذَا فِي الْمَنْصُوصِ، اور جب یہ بات ثابت ہو گئی منصوص کے اندر وَهُوَ عَدَمٌ شَرْعِيٌّ، اور وہ کیا ہے؟ عدمِ شرعی ہے بھئی۔ جب یہ بات منصوص میں ثابت ہو گئی، کون سی بات؟ کہ جب شرط اور وصف نہیں ہوں گے تو حکم بھی نہیں ہو گا، اور وہ، اور یہ عدمِ اصلی ہے یا عدمِ شرعی ہے ان کے نزدیک بھئی؟ ان کے نزدیک یہ عدمِ شرعی ہے، تو يُحْمَلُ عَلَيْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ، تو محمول کیا جائے گا اسی پر باقی کفارات کو بھی قیاس کے ذریعے۔ بھئی قیاس میں کیا کیا جاتا ہے؟ ایک حکم کو متعدی کیا جاتا ہے دوسری چیز کی طرف، اور متعدی کس کو کرتے ہیں؟ حکمِ شرعی کو، اور یہاں پر بھی جو عدم ہے وہ عدم کیا ہے؟ حکمِ شرعی ہے لہٰذا اس کو متعدی کرنا صحیح، جبکہ ہمارے نزدیک یہ عدم کون سا ہے؟ عدمِ اصلی ہے، گویا وجود ہی نہیں ایک چیز کا، جب وجود ہی نہیں، ہے ہی نہیں ایک چیز تو متعدی کس چیز کو کرتے ہو بھئی؟ حکم ہے ہی نہیں کوئی بھئی۔ اچھا، تو لہٰذا وہ فرماتے ہیں یہ عدمِ شرعی ہے، يُحْمَلُ عَلَيْهِ سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ، محمول کیا جائے گا اسی پر باقی کفارات کو بھی قیاس کے طریقے پر۔

بھئی قیاس کے طریقے پر باقی کفارات پر بھی یہ حکم لگایا جائے گا، بھئی قیاس کے لیے تو علتِ جامعہ کا ہونا ضروری، ایسی علت جو دونوں میں پائی جائے، مقیس میں بھی اور مقیس علیہ میں بھی، پھر علتِ جامعہ کیا ہے؟ کہتے ہیں لِاشْتِرَاكِهَا فِي كَوْنِهَا كَفَّارَةً، بوجہ ان کے شریک ہونے کے کفارہ ہونے میں۔ یہ سارے کفارات کیا ہیں آپس میں؟ شریک ہیں، کس چیز میں شریک ہیں؟ کہ ان میں سے ہر ایک کفارہ ہے، تو سارے کفارے ہو گئے یا نہیں بھئی؟ ایک جیسے ہو گئے، ایک جیسی چیزیں ہوئیں، تو لہٰذا اب جب ایک جیسی چیز ہو تو حکم اس کی طرف متعدی کر دیا جاتا ہے بھئی۔ وَهٰذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: وَفِي نَظِيرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ، اور یہ معنی ہے مصنف کے قول کا: وَفِي نَظِيرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ، أَيْ بَعْضِ الْكَفَّارَاتِ، بَعْضِ الْكَفَّارَاتِ، یہ مِنْ تبعیضیہ ہے اور مِنْ تبعیضیہ یاد رکھیے یہ اسم ہے بھئی، کیا ہے؟ اسم، اسم۔ تو یہ بَعْضُ الْكَفَّارَاتِ، یہ مِنَ الْكَفَّارَاتِ یہ بَعْضُ الْكَفَّارَاتِ کے معنی میں ہوا اور یہ ہے مبتدائے مؤخر، اور فِي نَظِيرِهَا ہے خبرِ مقدم بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی، یہ اگلے سال إِنْ شَاءَ اللّٰهُ آپ مختصر المعانی کے اندر پڑھ لیں گے بھئی۔ وَفِي نَظِيرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ، اور اس کی نظیر، اس کی مثالوں میں سے ہے

بعض کفارات، لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ، کیونکہ یہ جنسِ واحد ہیں۔

وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے بعض فقہاء کے نزدیک يُحْمَلُ عَلَيْهِ لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ، کہ محمول کیا جائے گا مطلق کو عَلَيْهِ کس پر؟ مقید پر، لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ قیاس کے طریقے پر نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ تو فرماتے ہیں بھئی ان کے... کہ وہ کس طریقے پر ثابت کرتے ہیں مصنف نے کیا بتلایا؟ قیاس کے طریقے پر کہ دو، سارے کفارات ہیں تو ایک جنس ہوئے، تو جب ایک کے اندر ایک وصف معتبر ہے تو دوسرے کے اندر بھی اس کا، اس وصف کا اعتبار کرنا پڑے گا کیونکہ سب کیا ہیں؟ کفارات، ایک جیسی چیزیں ہیں تو جو ایک کا حکم ہو گا وہی دوسرے کا بھی حکم ہو گا، تو مطلق کو کس پر محمول کریں گے؟ مقید پر، اور مطلق کے اندر بھی وہ قید معتبر ہو گی۔ بعض فقہائے شوافع کہتے ہیں کہ قیاس کے طریقے پر نہیں محمول کریں گے، قیاس کے طریقے پر محمول نہیں کریں گے۔ بھئی قیاس میں تو یہ تھا کہ قیاس ایک چیز کا تقاضا کرتا ہے تو پھر حکم ثابت کرتے ہیں یا حکم ثابت نہیں کرتے۔ کہتے ہیں نہیں بھئی، قیاس تقاضا کرے یا نہ کرے مطلق کو کیا کریں گے؟ مقید پر محمول کریں گے، کیونکہ عرب کی یہ عادت ہے کہ وہ ایک جگہ جب ایک چیز کو ذکر کر دیتے ہیں تو دوسری جگہ اس کو پھر ذکر نہیں کرتے، اسی پر اکتفا کرتے ہوئے کہ پہلے ذکر ہو چکی ہے لہٰذا اسی سے سمجھ جائیں گے لوگ بھئی۔ تو یہ عرب کی عادت ہے کہ ایک جگہ جب قید کو ذکر کر دیتے ہیں تو دوسری جگہ قید کو ذکر نہیں کرتے، تو یہاں بھی اسی طرح ایک جگہ قید ذکر کر دی گئی ہے باقی جگہ اسی پر اکتفا کرتے ہوئے قید چھوڑ دی گئی ہے، لہٰذا اس مطلق کو بھی کس پر محمول کریں گے؟ مقید پر، تو لیکن یہ بہر حال قیاس کے طریقے پر نہیں ہے۔ وَهُوَ مَعْرُوفٌ، اور یہ معروف ہے بھئی، کہ بعض فقہائے شوافع جو ہیں محمول کرتے ہیں مطلق کو مقید پر مگر قیاس کے طریقے پر نہیں، وَهُوَ مَعْرُوفٌ اور یہ معروف ہے سب کو معلوم ہے بھئی کہ عرب کیا کرتے ہیں؟ ایک جگہ قید ذکر کر دیں تو اسی پر اکتفا کرتے ہوئے دوسری جگہ قید کو ذکر نہیں کرتے۔

ثُمَّ اعْتُرِضَ عَلَى الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، پھر اعتراض کیا گیا امام شافعی رحمہ اللہ پر أَنَّكُمْ كَمَا حَمَلْتُمُ الْيَمِينَ عَلَى الْقَتْلِ فِي حَقِّ قَيْدِ الْإِيمَانِ، کہ آپ نے جیسے محمول کیا ہے قسم کو قتل پر فِي حَقِّ قَيْدِ الْإِيمَانِ، بھئی قتل کے اندر کیا ذکر تھی؟ مومنہ کی قید تھی، آپ نے اسی قید کا اعتبار کس کے اندر کیا؟ قسم کے اندر بھی اعتبار کیا، وہاں بھی کیا؟ تحریر رقبۂ مومنہ۔ تو جیسے آپ نے محمول کیا یمین کو قتل پر فِي حَقِّ قَيْدِ الْإِيمَانِ ایمان کی قید کے حق میں اس کے اعتبار سے، فَيَنْبَغِي أَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْيَمِينِ فِي حَقِّ طَعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ، تو مناسب یہ ہے کہ آپ محمول کریں قتل کو یمین پر۔ یمین کو آپ نے محمول کیا تھا کس پر؟ قتل پر، تو اب قتل کو بھی محمول کرو کس پر؟ یمین پر۔ اور یمین کے اندر تو یہ بھی ذکر ہے کہ دس مسکینوں کو کھانا کھلا سکتے ہو یا ان کو کپڑے پہنا سکتے ہو، تو قتل کے اندر بھی یہ ہونا چاہیے: دس مسکینوں کو یا کھانا کھلا دو یا ان کو کپڑے پہنا دو۔ تو کہتے ہیں جب آپ نے یمین کو قتل پر محمول کیا تھا ایمان کی قید کے حق میں تو مناسب یہ ہے کہ قتل کو بھی اب محمول کریں یمین پر فِي حَقِّ طَعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ دس مسکینوں کو کھانا کھلانے کے حق میں، وَتُثْبِتُوا فِيهِ الطَّعَامَ أَيْضًا، اور اس

میں بھی کیا کرو؟ طعام کو ثابت کرو۔ یہ امام شافعی رحمہ اللہ پر اعتراض ہوتا تھا، ماتن اب اسی کا جواب ذکر کریں گے، امام شافعی رحمہ اللہ پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ذکر کر رہے ہیں آگے۔ فَأَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: وَالطَّعَامُ فِي الْيَمِينِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ، تو جواب دیا اس اعتراض سے مصنف نے اپنے اس قول کے ذریعے: اور طعام جو ہے، وہ طعام فِي الْيَمِينِ جو قسم میں ہے لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ وہ قتل میں ثابت نہیں ہے، لِأَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ، اس لیے کیونکہ فرق ثابت ہے اسمِ علم کی وجہ سے، فرق ثابت ہے کس کی وجہ سے؟ اسمِ علم کی وجہ سے، وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوُجُودَ، اور وہ ثابت نہیں کرتا مگر وجود ہی کو۔

بھئی دیکھیے وجوہِ فاسدہ میں سے سب سے پہلی وجہ کیا ذکر ہوئی تھی؟ وجوہِ فاسدہ میں سے سب سے پہلی وجہ؟ مفہومِ لقب آیا تھا بھئی مفہومِ لقب، کہ اگر کسی چیز پر، کسی چیز کو اسمِ علم کے ساتھ ذکر کیا جائے اور اس پر کوئی حکم لگایا جائے، تو یہ کس پر دلالت کرے گا؟ خصوص پر، یعنی یہ حکم اسی کا ہے باقیوں سے حکم کی کیا کر دے گا؟ نفی کر دے گا۔ اور اسمِ علم کا کیا معنی کیا تھا؟ جو وہ جو علم ہے وہ بھی اس میں داخل اور اسمِ جنس بھی اس کے اندر داخل، اسمِ جنس جس کے... جو قلیل اور کثیر پر صادق، جس کے افراد کیا ہوتے ہیں ایک دوسرے جیسے ہوتے ہیں، تو وہ مفہومِ لقب تھا بھئی۔ اور یہاں پر بھی کہتے ہیں کہ یہاں پر بھی دونوں میں فرق ثابت ہے اسمِ علم کی وجہ سے، اور اسمِ علم وہ بعض فقہاء کے نزدیک وہ تخصیص کا فائدہ دیتا تھا، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ تخصیص کا فائدہ نہیں دیتا۔ تو یہاں پر بھی عَشَرَةُ مَسَاكِينَ یہ اسمِ عدد ہے اسمائے عدد میں سے، عَشَرَةُ مَسَاكِينَ کیا ہے؟ اسمِ علم ہے اسمائے عدد میں سے عَشَرَةٌ کا لفظ، وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا وُجُودَ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُودِهِ، اور یہ ثابت نہیں کرتا مگر حکم کے وجود کو عِنْدَ وُجُودِهِ اپنے وجود کے وقت۔ اس سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ جب یہ ہے تو حکم بھی ہے، اس سے انتفائے... یہ جب نہ ہو تو انتفائے حکم پر یہ دلالت نہیں کرتا کہ یہ نہ ہو تو حکم... یعنی یہ علم، اسمِ علم منتفی ہو تو حکم بھی منتفی ہو گا ایسا نہیں۔

بھئی دیکھیے قسم کے کفارے میں عَشَرَةُ مَسَاكِينَ کی بات آئی، اور عَشَرَةُ مَسَاكِينَ، عَشَرَةٌ عدد ہے اور عدد اسمِ جنس ہے بھئی، عدد کیا ہے؟ اسمِ جنس ہے، کہ بھئی اس کے اجزاء الگ الگ کر دیں بھئی، اجزاء الگ الگ، تو افراد ایک جیسے ہیں یا نہیں بھئی؟ دس مسکین ہیں دس، ہر ایک مسکین ہے، تو دس۔ تو یہ صرف اپنے وجود کے وقت حکم کو ثابت کرتا ہے لیکن اپنے انتفاء کے وقت یہ حکم کی نفی کر دے ایسا نہیں ہے۔ دس مسکین اگر ہوئے اور آپ نے ان کو کھانا کھلا دیا تو کفارۂ قسم کا ادا ہو جائے گا یا نہیں؟ ہو جائے گا۔ دس مسکین جب موجود ہیں تو کفارہ بھی ادا ہے۔ لیکن دس مسکین نہ ہوں تو کفارہ نہ ہو ایسا نہیں۔ یہ اثباتِ حکم تو کرے گا اپنے وجود کے وقت، لیکن یہ اپنے انتفاء کے وقت انتفائے حکم نہیں کرے گا۔ مثلاً صرف ایک مسکین ہے، آپ اس ایک ہی کو دس دن تک کھانا کھلاتے رہیں تو بھی کفارہ ادا ہو جائے گا۔ صرف پانچ مسکین

ہیں آپ ان کو دو دن کھانا کھلا دیں تو کفارہ ادا ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو دیکھو یہاں حکم لگایا گیا، یہاں پر کس چیز کا ذکر آیا؟ اسمِ علم کا ذکر آیا، اور اسمِ علم بعض فقہاء کے نزدیک تو تخصیص پر دلالت کرتا تھا لیکن ان کے نزدیک وہ چیز ہے تو حکم ہے وہ چیز نہیں تو حکم بھی نہیں، لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تو یہاں اس میں یہ ضابطہ ثابت نہیں بھئی۔ وہ شرط اور وصف کی بات تو امام شافعی رحمہ اللہ نے کی ہے، اسمِ علم کی بات انہوں نے نہیں کی، اور یہاں اسمِ علم آیا اور اسمِ علم وہ فرماتے ہیں کہ اسمِ علم جب وہ موجود ہے تو حکم ہو گا، لیکن جب وہ منتفی ہو جائے تو حکم بھی منتفی ہو ایسا نہیں ہے بھئی۔ وہ اس میں جب وہ حکم ثابت نہیں ہوتا کہ حکم کی نفی ہو جائے، تو اس کے مقابلے میں وہاں قتل میں اطعام بھی ثابت نہیں ہو گا۔

فَكَيْفَ يَتَعَدّٰى حُكْمُهُ إِلَى الْقَتْلِ، پس کیسے متعدی ہو گا اس کا حکم قتل کی طرف؟ وَحَاصِلُهُ اور حاصل اس کا یہ ہے أَنَّ عَشَرَةَ مَسَاكِينَ اسْمُ عَدَدٍ وَهُوَ مِنْ قَبِيلِ اسْمِ الْعَلَمِ، کہ عَشَرَةُ مَسَاكِينَ یہ اسمِ عدد ہے اور وہ اسمِ علم کے قبیل سے ہے۔ وَالنَّفْيُ عِنْدَ انْتِفَائِهِ غَيْرُ ثَابِتٍ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ، اور اس کے انتفاء کے وقت حکم کی نفی یہ ثابت نہیں ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، فَلَا يَتَعَدّٰى إِلَى الْقَتْلِ، تو پس یہ قتل کی طرف متعدی بھی نہیں ہو گا۔ وَإِنْ قِيلَ، اور اگر یہ کہا جائے: لَا نَحْمِلُ عَلَيْهِ بَلْ نَحْمِلُ مُطْلَقَ الْقَتْلِ فِي الرَّقَبَةِ وَالصِّيَامِ عَلَى الْمُقَيَّدِ بِعَدَمِ الْقُدْرَةِ عَلَى الْإِطْعَامِ فِي الْيَمِينِ، کہ بھئی ہم جو ہیں قیاس کے ذریعے محمول نہیں کرتے بلکہ ہم مطلق جو ہے قتل کا رقبہ اور صیام میں، اس کو محمول کرتے ہیں مقید پر، کس میں؟ بِعَدَمِ الْقُدْرَةِ عَلَى الْإِطْعَامِ فِي الْيَمِينِ، یعنی یمین کے اندر جو اطعام پر عدمِ قدرت کے ساتھ مقید ہے، اس پر ہم محمول کرتے ہیں، کما کہ تمہارا مذہب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے، تو یہاں قتل میں صیام جو ہے وہ مطلق ہے اس میں اطعام پر عدمِ قدرت کی قید نہیں اور یمین میں صیام جو ہے وہ مقید ہے اطعام پر عدمِ قدرت کے ساتھ۔ تو مطلق کو مقید پر محمول کرو۔

فَالْجَوَابُ: پس اس کا جواب یہ ہے أَنَّ الْمُقَيَّدَ عَدَمُ الْقُدْرَةِ، کہ جو مقید ہے عدمِ قدرت کے ساتھ، كُلِّهِ مِنْهَا، کس میں سے؟ اس میں سے، یعنی کفارۂ یمین میں جو مقید ہے وہ عدمِ قدرت کے ساتھ مقید ہے عتاق اور اطعام دونوں سے۔ فَلَوْ حُمِلَ عَلَيْهِ الْمُطْلَقُ فِي الْقَتْلِ لَتَرَتَّبَ الصِّيَامُ فِيهِ عَلٰى عَدَمِ الْقُدْرَةِ عَلَى الْإِطْعَامِ، پس اگر اس پر قتل میں مطلق کو محمول کیا جائے تو پھر قتل میں بھی روزے مرتب ہوں گے اطعام پر قدرت نہ ہونے پر، حَتّٰى لَا يَجُوزَ الصِّيَامُ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْإِطْعَامِ، یہاں تک کہ روزے جائز نہ ہوں گے اطعام پر قدرت ہوتے ہوئے، وَذٰلِكَ بَاطِلٌ لِأَنَّ الْقَتْلَ لَيْسَ فِيهِ إِطْعَامٌ أَصْلًا، اور یہ باطل ہے کیونکہ قتل میں تو سرے سے اطعام ہے ہی نہیں، لِأَنَّ الطَّعَامَ فِي الْيَمِينِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ، اس لیے کیونکہ طعام جو یمین میں ہے وہ قتل میں ثابت ہی نہیں ہوا۔

وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِ، اور یہ معنی ہے مصنف کے قول کا: وَالطَّعَامُ فِي الْيَمِينِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ، کہ طعام جو یمین میں

ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہوا۔ لِأَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ، اس لیے کیونکہ تفاوت ثابت ہے اسمِ علم کے ساتھ، وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوُجُودَ، اور وہ ثابت نہیں کرتا مگر وجود کو، بھئی یعنی عَشَرَةُ مَسَاكِينَ یہ اسمِ عدد ہے اور اسمائے عدد اسمائے علم میں سے ہیں اور یہ اپنے وجود کے وقت تو حکم ثابت کرتے ہیں لیکن اپنے عدم کے وقت حکم کی نفی نہیں کرتے۔

وَالْحَاصِلُ أَنَّ كَفَّارَةَ الْقَتْلِ تَدُورُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ: التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ، اور حاصل یہ ہے کہ کفارۂ قتل دو چیزوں کے درمیان دائر ہے: تحریر اور صیام۔ وَكَفَّارَةُ الْيَمِينِ تَدُورُ بَيْنَ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: التَّحْرِيرِ وَالْإِطْعَامِ وَالْكِسْوَةِ، اور کفارۂ یمین تین چیزوں کے درمیان دائر ہے: تحریر، اطعام اور کسوہ، ثُمَّ الصِّيَامِ، پھر صیام۔ فَلَمَّا كَانَ الْإِطْعَامُ مَخْصُوصًا بِاسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ عَشَرَةُ مَسَاكِينَ، پس جب اطعام مخصوص تھا اسمِ علم کے ساتھ اور وہ عَشَرَةُ مَسَاكِينَ ہے، لَمْ يَتَعَدَّ إِلَى الْقَتْلِ، تو وہ قتل کی طرف متعدی نہیں ہوا، وَلَمَّا لَمْ يَتَعَدَّ، اور جب متعدی نہیں ہوا، بَقِيَ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا قَائِمًا، تو ان دونوں کے درمیان تفاوت باقی رہا، وَلَمْ يَثْبُتِ الطَّعَامُ فِي الْقَتْلِ، اور قتل میں طعام ثابت نہ ہوا۔

وَأَمَّا عِنْدَنَا، اور بہرحال ہمارے نزدیک فَالْمُطْلَقُ يَبْقَى عَلَى إِطْلَاقِهِ، تو مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے، وَلَا يُحْمَلُ عَلَى الْمُقَيَّدِ، اور مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔ إِلَّا إِذَا كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ، مگر جب کہ دونوں ایک ہی حادثے میں ہوں، تب بھی ہم کب محمول کرتے ہیں؟ جب دونوں ایک ہی حادثے میں ہوں، جیسے کفارۂ ظہار کی آیت میں تحریر اور صیام مقید ہیں مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا کے ساتھ اور اطعام مطلق ہے۔ تو وہاں بھی ہمارے نزدیک اطعام اپنے اطلاق پر رہے گا یا مقید ہو گا؟ ہمارے نزدیک تو مطلق اپنے اطلاق پر رہتا ہے، لہٰذا اطعام کے اندر صحبت سے پہلے کھانا کھلانا ضروری نہیں، اگرچہ صحبت کے بعد بھی کھانا کھلا دے تب بھی کفارہ ادا ہو جائے گا۔

فَإِذَا كَانَ الْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ فِي حَادِثَتَيْنِ، پس جب مطلق اور مقید دو الگ حادثوں میں ہوں، فَلَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَنَا بِالْإِجْمَاعِ، تو مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا ہمارے نزدیک بالاجماع، کیونکہ دونوں کا حکم الگ، سبب الگ، حادثہ الگ، تو ایک کی قید دوسرے میں کیسے لگائی جا سکتی ہے؟

وَإِنْ كَانَا فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ، اور اگر دونوں ایک ہی حادثے میں ہوں، مَثَلًا عِبَارَتَانِ فِي مَسْأَلَةٍ وَاحِدَةٍ، مثلاً ایک ہی مسئلے میں دو عبارتیں آئیں، ایک مطلق اور ایک مقید، فَفِيهِ خِلَافٌ بَيْنَ أَصْحَابِنَا، تو اس میں ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف ہے: بعض کے نزدیک مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا اور بعض کے نزدیک مقید پر محمول ہو گا۔ اور صحیح یہی ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا، جب تک کہ کوئی دلیل مقید کرنے کی نہ آجائے، جیسا کہ کفارۂ ظہار میں تحریر اور صیام مقید ہیں اور اطعام مطلق ہے، تو اطعام اپنے اطلاق پر رہے گا۔

واللہ أعلم بالصواب۔

سبق نمبر ۷۷: الوجوہ الفاسدہ للاستدلال (۴): قیدِ اسامہ (سائمہ) اور قیدِ عدالت پر وارد ہونے والے دو اعتراضات کا جواب

نور الانوار صفحہ: ۱۶۰ — بتاریخ: ۱۳ فروری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

فَأَمَّا قَيْدُ الْإِسَامَةِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ يُوجِبِ النَّفْيَ، جَوَابٌ عَمَّا يَرِدُ عَلَيْنَا مِنَ النَّقْضَيْنِ، وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِذَا وَرَدَ الْإِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ لَا يُحْمَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، وَهَاهُنَا وَرَدَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ، وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ فِي الْأَسْبَابِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی یہاں سے ماتن احناف پر وارد ہونے والے دو اعتراضات جو ہیں، ان کا جواب ذکر کر رہے ہیں۔ دو اعتراضات اور ان کے جواب ذکر ہیں بھئی۔ اعتراض یہ شارح ذکر کر دیں گے، متن میں وہ جواب دے رہے ہیں بھئی۔

پہلا اعتراض احناف پر یہ ہوتا ہے کہ اے احناف! آپ نے ہمیں بتایا کہ اسباب کے اندر چونکہ کوئی تقابل نہیں، کوئی مقابلہ نہیں، لہٰذا اسباب کے اندر اگر ایک نص مطلق آئی ہو اور ایک مقید آئی ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ جیسا کہ اس حدیث کے اندر آپ نے، جو صدقۂ فطر کی حدیث تھی، اس میں ایک میں مطلق عَبْد جو ہے، اس کو سبب بتلایا گیا تھا، اور دوسری حدیث میں کیا آیا تھا؟ ہر مسلمان عبد کی طرف سے، ہر مسلمان غلام کی طرف سے ادا کرو۔ تو وہاں آپ نے کہا تھا کہ یہاں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے کیونکہ یہ سبب ہیں اور اسباب کے اندر تو مقابلہ نہیں، ایک چیز کے کئی سبب ہو سکتے ہیں۔ تو رأس مطلق بھی سبب ہو سکتا ہے صدقۂ فطر کا، اور رأسِ مسلم بھی صدقۂ فطر کا سبب ہو سکتا ہے۔ یہ پہلا اعتراض۔

دوسرا اعتراض یہ کریں گے کہ بھئی اے احناف! آپ نے ہمیں بتلایا تھا کہ جب حادثے مختلف ہوں، مسئلے مختلف ہوں، اور ایک مسئلے کے بارے میں نص مطلق آئی ہو اور دوسرے مسئلے کے بارے میں مقید آئی ہو، تو اس صورت میں بھی چونکہ مسئلے ہی الگ الگ ہیں، لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا۔ لیکن ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ آپ نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے بھئی۔ اعتراضات سمجھ میں آ گئے بھئی؟ جی۔

دیکھیے بھئی اب پوری تفصیل آ رہی ہے شرح کے اندر۔ جی کہتے ہیں: فَأَمَّا قَيْدُ الْإِسَامَةِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ يُوجِبِ النَّفْيَ۔ اِسَامَت کا معنیٰ ہے جانور کو چرانے کے لیے جنگل میں لے کر جانا بھئی۔ اور عدالت کا معنیٰ ہے عادل ہونا بھئی، قابلِ اعتماد ہونا۔ کہتے ہیں: فَأَمَّا قَيْدُ الْإِسَامَةِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ يُوجِبِ النَّفْيَ، باقی اسامت اور عدالت کی جو قید ہے، اس نے نفی کو ثابت نہیں کیا۔ جَوَابٌ عَمَّا يَرِدُ عَلَيْنَا مِنَ النَّقْضَيْنِ، یہ جواب ہے اس سے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں دو اعتراضات۔ نَقْض اعتراض کو کہتے ہیں۔ جو ہم پر وارد ہوتے ہیں دو اعتراض۔ وَهُوَ اور وہ یہ، بھئی پہلا اعتراض اب آگے ذکر کریں گے۔ وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِذَا وَرَدَ الْإِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ، کہ جب وارد ہو اطلاق اور قید سبب کے اندر، تو لَا يُحْمَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، تو محمول نہیں کیا جائے گا ان دو میں سے ایک کو دوسرے پر۔ وَهَاهُنَا وَرَدَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ، حضور علیہ السلام کا قول آیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ، پانچ اونٹوں کے اندر ایک بھیڑ بکری ہے۔ شَاةٌ کسے کہتے ہیں؟ بھیڑ بکری، دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے بھئی۔ کہ پانچ اونٹوں کے اندر ایک بھیڑ بکری ہے۔ اور دوسری حدیث ہے: وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ، کہ پانچ سائمہ اونٹوں کے اندر بھیڑ بکری ہے بھئی۔ اور یہ حدیثیں، دو نص جو آئی ہیں، فِي الْأَسْبَابِ، یہ کس کے بارے میں ہیں؟ اسباب کے بارے میں ہیں۔ بھئی دیکھیے، اونٹوں کی زکوٰۃ بیان ہو رہی ہے۔ حضور علیہ السلام فرماتے ہیں، ایک حدیث میں آیا پانچ اونٹوں کے اندر، یعنی جب ان پر ایک سال گزر جائے تو ان میں ایک بھیڑ بکری دینا پڑے گی بطورِ زکوٰۃ کے۔ دوسری حدیث کے اندر آیا پانچ سائمہ اونٹوں کے اندر جو ہے، سال گزر جائے تو ایک بھیڑ بکری دینا پڑے گی بطورِ زکوٰۃ کے۔

تو ایک نص مطلق ہے، ایک مقید ہے، ایک میں سائمہ کی قید ہے۔ سائمہ وہ جانور جو سال کا اکثر حصہ باہر چر کر گزارتے ہوں بھئی۔ بھئی کچھ تو وہ جانور ہیں جن کے لیے گھروں میں چارہ کاٹ کر لایا جاتا ہے اور وہ، انہیں عَلُوفہ کہتے ہیں۔ جبکہ کچھ دوسرے جانور جو سال کا اکثر حصہ باہر چر کر گزارتے ہیں، ان کو سَائِمَہ کہتے ہیں۔ تو ایک حدیث میں زکوٰۃ کا سبب مطلق اِبِل کو بتلایا گیا، مطلق اونٹ جو ہیں وہ زکوٰۃ کا سبب ہیں، ان میں زکوٰۃ دینا پڑے گی۔ دوسری حدیث کے اندر اس سے پتہ چلا کہ جو سائمہ اونٹ ہیں، سال کا اکثر حصہ جو باہر چر کر، باہر چرنے والے جو اونٹ ہیں ان میں زکوٰۃ ہے بھئی۔ تو دونوں، ایک مطلق ہے، ایک مقید ہے، اور احناف! آپ نے ہمیں کیا کہا تھا؟ اسباب کے اندر کوئی مقابلہ نہیں، ایک چیز کے کئی سبب ہو

سکتے ہیں، تو لہٰذا مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھنا چاہیے، مقید کو اپنی تقیید پر باقی رکھنا چاہیے، اور دونوں پر عمل ہونا چاہیے۔ اور جب دونوں پر عمل کیا جائے گا تو ہر اونٹ کے اندر زکوٰۃ ہونی چاہیے جب اس میں سال گزر جائے تو ہر پانچ اونٹوں پر ایک بھیڑ بکری آنی چاہیے، چاہے وہ چرنے والے ہوں یا چرنے والے باہر نہ ہوں۔ لیکن اے احناف! آپ کے نزدیک سائمہ کی قید معتبر ہے، آپ کہتے ہیں باہر پانچ، سال کا اکثر حصہ باہر چر کر گزارنے والے اونٹ ہیں تو پھر ان میں زکوٰۃ ہے ورنہ ان میں زکوٰۃ نہیں۔ معلوم ہوا آپ نے اسباب کے اندر بھی مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے بھئی۔ اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟ جی۔

تو کہتے ہیں: لِأَنَّ الْإِبِلَ سَبَبُ الزَّكَاةِ، اس لیے کیونکہ اونٹ جو ہیں وہ زکوٰۃ کا سبب ہیں، وَالْأَوَّلُ مُطْلَقٌ وَالثَّانِي مُقَيَّدٌ، اور پہلی نص جو ہے وہ مطلق ہے، اس میں سائمہ کی قید نہیں، وَالثَّانِي مُقَيَّدٌ بِالْإِسَامَةِ، اور دوسری کے اندر اسامت کی قید ہے، وَقَدْ حَمَلْتُمُ الْمُطْلَقَ هَاهُنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ، اور تحقیق تم نے محمول کیا ہے اے احناف! یہاں پر مطلق کو مقید پر، حَتَّى قُلْتُمْ، یہاں تک کہ تم نے کہا ہے: لَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِي غَيْرِ السَّائِمَةِ، کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی غیرِ سائمہ کے اندر۔ جو سائمہ اونٹ نہیں ہیں ان میں زکوٰۃ بھی واجب نہیں۔

وَأَيْضًا قُلْتُمْ إِنْ كَانَتِ، اب یہ دوسرا اعتراض ذکر کر رہے ہیں، اور نیز آپ نے یہ بھی کہا ہے اے احناف: إِذَا كَانَتِ الْحَادِثَةُ مُخْتَلِفَةً، جب حادثہ مختلف ہو، لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ، تو محمول نہیں کیا جائے گا مطلق کو مقید پر۔ وَقَدْ حَمَلْتُمْ قَوْلَهُ تَعَالَى، اور تحقیق تم نے محمول کیا ہے اللہ تعالیٰ کے قول: وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ، اور گواہ بنا لو تم دو گواہ اپنے مردوں میں سے۔ دیکھیے یہ نص آئی اور اس کے اندر گواہوں کے عادل ہونے کی کوئی قید ذکر نہیں کہ گواہ، یہ نص کہ گواہ کیا ہونے چاہئیں عادل، یہ اس نص میں ذکر نہیں۔ معلوم ہوا یہ مطلق ہے، چاہے گواہ عادل ہو یا عادل نہ ہو۔ اور اس، اللہ کے اس قول کو اے احناف! آپ نے محمول کیا ہے عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى، اللہ تعالیٰ کے اس قول پر: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ، اور تم گواہ بنا لو دو عادل آدمیوں کو اپنے میں سے۔ اور اس نص کے اندر دیکھو عدالت کی قید ہے کہ گواہ کس قسم کے بناؤ؟ عادل، یعنی گواہوں کو عادل ہونا چاہیے۔ عادل کا کیا معنیٰ؟ قابلِ اعتماد بھئی، قابلِ اعتماد۔ اور، تو دو قابلِ اعتماد آدمیوں کو گواہ بنا لو۔

اور یہ نصیں الگ الگ مسئلے کے بارے میں آئی ہیں۔ پہلی نص جو آئی ہے وہ دَیْن کے مسئلے میں ہے، قرض وغیرہ جو ہے کہ اس کے اندر کیا کرو؟ دو گواہ بنا لو۔ اور دوسری نص جو آئی ہے وہ طلاق کے اندر رجوع کرنے کے بارے میں ہے کہ اس میں کیا کر لو؟ دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو بھئی۔ تو ایک نص کا تعلق ایک مسئلے سے، دوسری نص کا تعلق دوسرے مسئلے سے، تو لہٰذا ایک مطلق ہے، ایک مقید ہے، تو ایک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرنا چاہیے اے احناف! آپ کے ضابطے کے مطابق، لیکن آپ نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے چنانچہ آپ کہتے ہیں کہ گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے بھئی۔ معلوم ہوا آپ نے کیا کیا ہے؟ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے جب ہی آپ کہتے ہیں کہ گواہوں کو عادل ہونا چاہیے۔

حَتَّى، تم اے احناف! تم نے محمول کیا اللہ کے اس قول کو: وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ، کو اللہ کے اس قول پر: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ، پر، حَتَّى شَرَطْتُمُ الْعَدَالَةَ فِي الْإِشْهَادِ مُطْلَقًا، یہاں تک کہ اے احناف! تم نے شرط لگائی ہے عادل ہونے کی گواہ بنانے میں مطلقاً، مَعَ أَنَّ الْأَوَّلَ وَارِدٌ فِي حَادِثَةِ الدَّيْنِ، باوجود اس کے کہ پہلی نص جو ہے وہ آئی ہے دَیْن کے مسئلے میں، وَالثَّانِي فِي بَابِ الرَّجْعَةِ فِي الطَّلَاقِ، اور دوسری نص آئی ہے طلاق میں رجوع کرنے کے باب میں۔

فَأَجَابَ، تو جواب دیا مصنف نے کہ: أَنَّ قَيْدَ الْإِسَامَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى، کہ اسامت کی جو قید ہے پہلے مسئلہ میں، وَقَيْدَ الْعَدَالَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ، اور عدالت کی جو قید ہے مسئلۂ ثانی میں، لَمْ يُوجِبِ النَّفْيَ عَمَّا عَدَاهُ كَمَا فَهِمْتُمْ، اس نے نفی کو ثابت نہیں کیا اپنے علاوہ کے اندر جیسا کہ آپ سمجھے۔ اپنے علاوہ کے اندر نفی کو ثابت نہیں کیا، یعنی یہاں پر نفیِ قید سے نفیِ حکم نہیں آئی اے معترض! آپ جیسا سمجھے۔ آپ یہ سمجھے کہ چونکہ ایک کے اندر اسامت کی قید ہے، تو اسامت ہوگی تو زکوٰۃ آئے گی، اسامت نہیں ہوگی تو زکوٰۃ بھی نہیں ہوگی۔ اور ایک، اسی طرح دوسری نص میں ایک میں عادل ہونے کی شرط ہے، ایک میں نہیں، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عادل ہوگا تو گواہی قبول ہے، عادل نہیں تو گواہی بھی قبول نہیں۔ نہیں، ایسا نہیں ہے۔ اس، جو نص آئی ہے اس نے نفی کو اپنے علاوہ کے اندر ثابت نہیں کیا كَمَا فَهِمْتُمْ، جیسا آپ سمجھے ہیں۔ لَكِنَّ السُّنَّةَ الْمَعْرُوفَةَ فِي إِبْطَالِ الزَّكَاةِ عَنِ الْعَوَامِلِ۔

جواب یہ دیں بھئی، جواب یہ دیں گے کہ یہاں پر ایک جو اونٹوں کے زکوٰۃ کے بارے میں دو حدیثیں آئیں، یہاں ہم نے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا بلکہ ایک تیسری حدیث نے آکر بتلایا کہ وصفِ اطلاق یہاں منسوخ ہے۔ وصفِ اطلاق کیا ہے؟ منسوخ ہے تیسری حدیث کے ذریعے بھئی۔ تیسری حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جو جانور کھیتی باڑی والے ہیں اور جو جانور باربرداری والے ہیں، اور اسی طرح وہ جانور جن کو گھروں پر چارہ لا کر کھلایا جاتا ہے، ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اس حدیث نے بتلایا، اس حدیث میں کیا آیا؟ جن جانوروں کو گھر پر چارہ لا کر کھلایا جاتا ہے ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ معلوم ہوا اس اطلاق کو اس حدیث نے منسوخ کر دیا بھئی۔ ہم نے تو مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھا تھا، مقید کو اپنی تقیید پر رکھا تھا، لیکن اس تیسری حدیث نے کیا کیا؟ اس پہلی حدیث کے وصفِ اطلاق کو منسوخ کر دیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

تو دیکھیے کہتے ہیں: لَكِنَّ السُّنَّةَ الْمَعْرُوفَةَ فِي إِبْطَالِ الزَّكَاةِ، لیکن مشہور حدیث جو ہے زکوٰۃ کے باطل کرنے کے بارے میں عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ، عَوَامِل جمع ہے عَامِلَةٌ کی، عَامِلَةٌ وہ جانور جس سے کھیتی باڑی کا کام لیا جاتا ہو۔ حَوَامِل جمع ہے حَامِلَةٌ کی، وہ جانور جس سے باربرداری کا کام لیا جاتا ہو یعنی بوجھ وغیرہ اس پر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا ہو بھئی۔ اور سُنَّةٌ مَعْرُوفَةٌ یعنی حدیثِ مشہور بھئی۔ لَكِنَّ السُّنَّةَ الْمَعْرُوفَةَ فِي إِبْطَالِ الزَّكَاةِ، لیکن حدیثِ مشہور جو ہے زکوٰۃ کے باطل کرنے کے بارے میں عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ، کھیتی باڑی والے جانوروں سے اور باربرداری والے جانوروں سے، ان کے بارے میں جو حدیث آئی ہے، ان سے زکوٰۃ کے باطل کرنے کے بارے میں، أَوْجَبَتْ نَسْخَ الْإِطْلَاقِ، اس حدیث نے کیا کیا

یہاں پر؟ اطلاق کے منسوخ ہونے کو ثابت کیا بھئی، ثابت۔ یاد رکھیے أَوْجَبَ کا لفظ جہاں آئے، واجب کرنا اس کا ہمیشہ ترجمہ نہ کریں، آپ خود غور کر لیا کریں موقع محل پر أَوْجَبَ کے معنیٰ أَثْبَتَ کے بھی آتے ہیں، اور اسی طرح وَجَبَ کے معنیٰ ثَبَتَ کے بھی آتے ہیں بھئی، استعمال ہوتا ہے عام کتابوں میں۔ اس حدیث نے أَوْجَبَتْ نَسْخَ الْإِطْلَاقِ ثابت کیا اطلاق کے منسوخ ہونے کو۔ يَعْنِي إِنَّمَا عَمِلْنَا فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى بِالسُّنَّةِ الثَّالِثَةِ، یعنی ہم نے عمل کیا پہلے مسئلہ کے اندر تیسری حدیث پر، الدَّالَّةِ عَلَى نَفْيِ الزَّكَاةِ عَنْ غَيْرِ السَّائِمَةِ، جو دلالت کرنے والی ہے زکوٰۃ کی نفی پر غیرِ سائمہ سے۔ کہ غیرِ سائمہ پر زکوٰۃ نہیں ہے، وہ حدیث دلالت کرتی ہے۔ وَهِيَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، اور وہ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے: لَا زَكَاةَ فِي الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ وَالْعَلُوفَةِ، زکوٰۃ نہیں ہے کھیتی باڑی والے جانوروں میں اور باربرداری والے جانوروں میں وَالْعَلُوفَةِ، عَلُوفہ وہ جانور جن کو گھر پر چارہ لا کر کھلایا جاتا ہو۔ یہ عَلَف سے ہے، عَلَف چارے کو کہتے ہیں بھئی۔ تو چارہ جن کو کھلایا جاتا ہو ان میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ لِأَنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ كُلَّهَا غَيْرُ السَّائِمَةِ، اس لیے کیونکہ یہ تینوں جانور جو ہیں، تینوں قسم کے، یہ غیرِ سائمہ ہیں، یعنی ان کو گھر پر چارہ کھلایا جاتا ہے، جنگل میں یہ چرنے والے نہیں۔ وَمَا عَمِلْنَا بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ، اور ہم نے عمل نہیں کیا مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا، یعنی ہم نے مطلق کو یہاں مقید پر محمول نہیں کیا بلکہ اس حدیث کی وجہ سے، اس حدیث نے بتلایا کہ اطلاق منسوخ ہے بھئی۔

وَالْأَمْرُ بِالتَّثَبُّتِ فِي نَبَإِ الْفَاسِقِ أَوْجَبَ نَسْخَ الْإِطْلَاقِ۔ تَثَبُّت کا معنیٰ ہے غور و فکر سے کام لینا، غور و فکر کرنا، اور اسی طرح تحقیق کرنا بھئی۔ تَثَبُّت کا کیا معنیٰ؟ تحقیق کرنا۔ وَالْأَمْرُ بِالتَّثَبُّتِ فِي نَبَإِ الْفَاسِقِ، اور جو غور و فکر کرنے کا حکم دیا گیا ہے فاسق کی خبر میں، أَوْجَبَ نَسْخَ الْإِطْلَاقِ، یہ بھی نَسْخ لفظ ہے بھئی، فَسْخ نہیں، أَوْجَبَ نَسْخَ الْإِطْلَاقِ، اس نے ثابت کیا اطلاق کے نسخ کو۔ کس کو ثابت کیا؟ اطلاق کے نسخ کو۔ کہ یہاں بھی وصفِ اطلاق منسوخ ہے۔ بھئی دیکھیے، دوسرا اعتراض یہ ہوا تھا کہ گواہی کے مسئلے میں بعض جگہ عادل ہونے کی قید ذکر تھی، بعض جگہ عادل ہونے کی قید ذکر نہیں تھی۔ تو یہاں پر دو الگ واقعے تھے، اعتراض یہ ہوا تھا آپ نے دو الگ واقعے ہونے کے باوجود ایک کو مطلق کو مقید پر محمول کیا اور وہاں بھی عادل ہونے کی قید آپ لگاتے ہیں ہر جگہ مطلقاً بھئی۔ تو جواب دے رہے ہیں کہ یہاں پر بھی جو قرآن میں ایک تیسری نص جو ہے، تیسری نص وارد ہوئی ہے جس میں حکم دیا گیا ہے کہ جب کوئی فاسق خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو۔ کیا کر لیا کرو؟ اس کی تحقیق کر لیا کرو، اسی طرح آگے نہ بیان کیا کرو اور دوسروں تک نہ پہنچاؤ۔

تو یہ معنیٰ ہے: وَالْأَمْرُ بِالتَّثَبُّتِ فِي نَبَإِ الْفَاسِقِ، اور جو تحقیق کرنے کا حکم ہے فِي نَبَإِ الْفَاسِقِ، فاسق کی خبر کے بارے میں، أَوْجَبَ نَسْخَ الْإِطْلَاقِ، اس نے اطلاق کے نسخ کو ثابت کیا۔ يَعْنِي هَكَذَا إِنَّمَا عَمِلْنَا فِي الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ بِالنَّصِّ الثَّالِثِ، اسی طرح ہم نے عمل کیا دوسرے مسئلے میں بھی تیسری نص پر، الْوَارِدِ فِي بَابِ التَّثَبُّتِ فِي نَبَإِ الْفَاسِقِ، جو وارد ہوئی ہے فاسق کی خبر کے بارے میں تحقیق کرنے کے باب میں، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى، اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا، اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو! اگر آئے تمہارے پاس کوئی فاسق بِنَبَإٍ خبر کے ساتھ، یعنی کوئی فاسق اگر تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے، فَتَبَيَّنُوا تو تحقیق کر لیا کرو۔ فَلَمَّا كَانَ خَبَرُ الْفَاسِقِ وَاجِبَ التَّوَقُّفِ، جب فاسق کی خبر جو ہے واجبُ التوقف ہے، اس میں توقف کرنا واجب ہے بھئی، جب تک پتہ نہ چل جائے، تو توقف کرنا واجب ہے اس میں، فَلَا جَرَمَ تُشْتَرَطُ الْعَدَالَةُ فِي الْمُخْبِرِ، تو یقینی طور پر شرط لگائی جائے گی عادل ہونے کی خبر دینے والے میں۔ اس نص نے آکر بتلایا بھئی کہ کیا کرنا پڑے گا؟ غور و فکر کرنا، فاسق کی خبر میں غور و فکر کرنا واجب ہوا، تو معلوم ہوا خبر کس کی قبول کی جائے گی؟ جو عادل ہوگا بھئی۔ تو یقینی طور پر عادل ہونے کی شرط لگائی جائے گی خبر دینے والے میں، وَمَا عَمِلْنَا بِحَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ، اور ہم نے عمل نہیں کیا مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا۔ جی۔

وَقِيلَ اور کہا گیا ہے: إِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ، قِرَان قَرَنَ يَقْرِنُ، قِرَان کے معنیٰ ہوتے ہیں ملانے کے۔ اور کہا گیا ہے: إِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ، کہ نظم کے اندر ملانا، نظم میں ملانا۔ هَذَا وَجْهٌ رَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ، یہ چوتھی وجہ ہے وجوہِ فاسدہ میں سے، ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، جس کی طرف امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ گئے ہیں، وَهُوَ اور وہ یہ، کہ: أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَرْفِ الْوَاوِ، کہ جمع کرنا دو کلاموں کے درمیان حرفِ واوٗ کے ساتھ، يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ، یہ ثابت کرتا ہے حکم میں ملانے کو۔ کس چیز کو ثابت کرتا ہے؟ حکم میں ملانے کو۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں بھئی۔ امام مالک رحمہ اللہ، وہ فرماتے ہیں کہ جب دو حکموں کو واوٗ کے ساتھ نظم میں ملایا گیا ہو، کیا کیا گیا ہو؟ جب دو حکموں کو واوٗ کے ذریعے نظم میں ملایا گیا ہو، تو حکم کے اندر بھی دونوں ملے ہوئے ہوں گے۔ یہاں یعنی جہاں ایک کا حکم ہوگا وہیں دوسرے کا بھی حکم ہوگا، جہاں ایک کا حکم نہیں وہاں دوسرے کا بھی حکم نہیں۔ جیسے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ۔ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ایک حکم ہے، نماز قائم کرو۔ وَآتُوا الزَّكَاةَ دوسرا حکم ہے، زکوٰۃ ادا کرو۔ اور ان کو واوٗ کے ذریعے ملایا گیا۔ جب ان کو نظم کے اندر واوٗ کے ساتھ ملایا گیا ہے، تو ان کا حکم میں بھی یہ دونوں ملے ہوئے ہوں گے۔ یعنی جن کو یہ پہلا حکم دیا جا رہا ہے انہی کو یہ دوسرا بھی حکم دیا جا رہا ہے، اور جن کو پہلا حکم نہیں دیا جا رہا ان کو دوسرا حکم بھی نہیں۔ معلوم ہوا جو بالغ ہے، عاقل ہے، مومن ہے، اس پر نماز جیسے واجب ہے، اسی طرح اگر اس کے پاس مالِ نصاب کے بقدر مال ہے تو اس پر زکوٰۃ بھی واجب۔ اور بچہ چونکہ نابالغ ہے، مکلف نہیں ہے، تو اس پر نماز واجب نہیں، جب نماز واجب نہیں تو اس پر یہ زکوٰۃ کی ادائیگی بھی واجب نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو جب دو حکموں کو نظم میں ملایا گیا ہوگا تو وہ دونوں حکم میں بھی ملے ہوں گے، یعنی جو ایک حکم کے مخاطب ہیں وہی دوسرے حکم کے بھی مخاطب ہیں بھئی۔

یہ معنیٰ ہے اب صرف متن دیکھ لیں: وَقِيلَ اور کہا گیا ہے إِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ کہ نظم کے اندر ملانا بِحَرْفِ الْوَاوِ حرفِ واوٗ کے ساتھ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ یہ حکم میں بھی ملانے کو ثابت کرتا ہے۔ کیا معنیٰ حکم میں ملانے کا؟ أَيِ الِاشْتِرَاكَ

فِيهِ، یعنی اس حکم میں اشتراک کو ثابت کرتا ہے کہ یہ دونوں مشترک ہیں بھئی۔ لِأَنَّ رِعَايَةَ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْجُمَلِ شَرْطٌ، اس لیے کیونکہ مناسبت کی رعایت یہ جملوں کے اندر شرط ہے بھئی۔

بھئی یاد رکھیے، یاد رکھیے بھئی! اگلے سال ان شاء اللہ آپ پڑھیں گے مختصر المعانی کے اندر بھئی، بڑی نحو ہے جو، ایک تو ابھی تک آپ نحو پڑھتے رہے ہیں یہ چھوٹی نحو ہے مولانا، اور وہ بڑی نحو ہے بھئی۔ اور اس میں پھر آپ کو ایک ایک نکتہ بتلائیں گے۔ واؤ کے ذریعے عطف کرنے میں کیا نکتے ہوتے ہیں؟ یہاں تو آپ کو اتنا بتاتے ہیں کہ واؤ کے بعد والے کا وہی اعراب ہوگا جو واؤ سے ماقبل معطوفٌ علیہ کا تھا۔ وہ یہ نہیں بتائیں گے اعراب وہی ہے، نہیں، وہ اس سے گہری بات کی طرف جائیں گے، یہ واؤ لاتے کیوں ہیں، اس کا مقصد کیا ہوتا ہے بھئی؟ ثُمَّ کیوں لاتے ہیں، اس کا مقصد کیا ہوتا ہے؟ صفت کیوں لاتے ہیں، صفت کا مقصد کیا ہوتا ہے؟ اسمِ موصول کیوں لاتے ہیں، اس کے مقاصد کیا ہوتے ہیں؟ اسی طرح اسمِ اشارہ لاتے ہیں، اس کے مقاصد کیا ہوتے ہیں؟ یہ ساری چیزیں پھر وہ وہاں بیان کریں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ مختصر المعانی کے اندر۔ تو یہاں پر یاد رکھیے وہاں ایک باب آئے گا فَصْل اور وَصْل کا، فصل اور وصل۔ بھئی یاد رکھیے جب ایک جملے کا آپ عطف کریں دوسرے جملے پر تو یہ آپ نے وصل کیا، ملا دیا دونوں کو۔ اور ایک ہے فصل، درمیان میں حرفِ عطف نہیں لاتے۔ جیسے اس وقت قرآن کی آیت ہے: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ، درمیان میں واؤ لایا گیا تو یہ ہے وصل۔ اگر واؤ نہ ہوتا، أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، اور آگے کیا ہوتا؟ آتُوا الزَّكَاةَ، تو یہ فصل ہوتا۔ دیکھو عطف نہیں کیا، معلوم ہوا دونوں کو الگ الگ کر دیا گیا بھئی۔ جی۔

تو امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب دو حکموں کو آپس میں ملایا گیا ہے نظم میں حرفِ واؤ کے ذریعے، تو آپ جانتے ہیں وصل کہاں کرتے ہیں؟ جہاں جب دونوں جملوں میں کوئی مناسبت ہوتی ہے، اگر مناسبت نہ ہو پھر وصل نہیں کرتے بلکہ کیا کرتے ہیں؟ فصل۔ اور یہاں واؤ لایا گیا معلوم ہوا دونوں میں مناسبت ہے، ایک کا عطف دوسرے پر ہو رہا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں جملوں میں مناسبت ہے اور دونوں میں اشتراک ہے، جو ایک جملے کے مخاطب ہیں وہی دوسرے جملے کے بھی وہی لوگ مخاطب ہیں۔ تو جن پر نماز فرض ہے انہی پر زکوٰۃ فرض ہے، جن پر نماز نہیں فرض ان پر زکوٰۃ بھی نہیں فرض بھئی۔

یہ معنیٰ ہے: لِأَنَّ رِعَايَةَ الْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْجُمَلِ شَرْطٌ، اس لیے کیونکہ مناسبت کی رعایت دو جملوں کے درمیان یہ شرط ہے، یعنی عطف کے لیے۔ فَلَا تَجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ، پس زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی بچے پر، لِاقْتِرَانِهَا بِالصَّلَاةِ، اس وجہ سے کہ زکوٰۃ ملی ہوئی ہے کس کے ساتھ؟ نماز کے ساتھ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى، اللہ تعالیٰ کے اس قول میں: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ. فَهُمَا جُمْلَتَانِ كَامِلَتَانِ عُطِفَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى بِالْوَاوِ، پس یہ دونوں کامل جملے ہیں، پورے پورے جملے ہیں کہ عطف کیا گیا ہے ان میں سے ایک کا دوسرے پر واؤ کے ساتھ، فَيَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا، تو یہ تقاضا کرتا ہے دونوں کے درمیان برابری کا۔ سمجھ میں آیا؟ دونوں میں برابری کا تقاضا کرتا ہے یہ جو واؤ کے ذریعے عطف کیا گیا ہے۔ وَعِنْدَنَا أَيْضًا لَا تَجِبُ

الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ، ہمارے نزدیک بھی بچے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، لَكِنْ لَا لِأَجْلِ الْعَطْفِ، مگر اس عطف کی وجہ سے نہیں، بَلْ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، بلکہ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: لَا زَكَاةَ فِي مَالِ الصَّبِيِّ، بچے کے مال میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ، اور انہوں نے قیاس کیا ہے جملۂ ناقصہ پر بھئی۔ کس پر؟ جملۂ ناقصہ پر۔ أَيْ قَاسَ هَؤُلَاءِ الْقَائِلُونَ الْجُمْلَةَ الْكَامِلَةَ الْمَعْطُوفَةَ عَلَى الْكَامِلَةِ، قیاس کیا ہے ان قائلین نے جملۂ کاملہ، وہ جملہ پورا جملہ جس کا عطف کیا گیا ہو دوسرے پورے جملے پر، اس کو انہوں نے قیاس کیا ہے، مِثْلُ قَوْلِهِ، جیسے کسی شخص کا یہ قول ہے: زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ طَالِقٌ بھئی۔ زَيْنَبُ طَالِقٌ یہ بھی پورا جملہ اور هِنْدٌ طَالِقٌ یہ بھی پورا جملہ، تو یہ ایک جملے کا جو دوسرے جملے پر عطف ہوا ہے، اس کو انہوں نے قیاس کیا ہے بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ، کس پر؟ جملۂ ناقصہ پر، الْمَعْطُوفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ، جس کا عطف کیا گیا ہو پورے جملے پر، مِثْلُ قَوْلِهِ، جیسے کسی شخص کا یہ قول ہے: زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ۔ زَيْنَبُ طَالِقٌ وَهِنْدٌ۔ یہاں دیکھیے زَيْنَبُ طَالِقٌ اس پر وَهِنْدٌ کا عطف کیا گیا، هِنْدٌ کے آگے خبر نہیں، معلوم ہوا اسی طَالِقٌ کے اندر وہ زینب کے ساتھ شریک ہے، دونوں کی خبر کیا ہے؟ طَالِقٌ ہے بھئی۔ تو چونکہ اب یہ ہِند یہ پورا ہی نہیں ہو رہا، لہٰذا اس کے لیے لامحالہ کیا چاہیے ہمیں؟ خبر، اور خبر تو کہنے والے نے ذکر نہیں کی، معلوم ہوا وہی خبر ہے جو پہلے ذکر ہوئی بھئی۔ تو جیسے اس کے لیے خبر چاہیے تھی، تو یہاں جیسے دونوں خبر میں شریک ہو گئے، طَالِقٌ جیسے زینب کے لیے خبر اسی طرح ہِند کے لیے بھی خبر، تو اسی طرح کہتے ہیں جب پورے جملے کو پورے جملے پر عطف کیا جائے تو وہاں بھی اسی طرح ہوگا یعنی وہ حکم میں ملے ہوئے ہوں گے۔

فَإِنَّهُمَا يَشْتَرِكَانِ فِي الْخَبَرِ لَا مَحَالَةَ، پس یہ دونوں جو ہیں ملے ہوئے ہوں گے، کون؟ زینب اور ہِند، یہ دونوں شریک ہوں گی فِي الْخَبَرِ خبر کے اندر لَا مَحَالَةَ قطعی طور پر، فَكَذَا الْأُولَيَانِ، اسی طرح پہلے دو جملے بھی ہیں۔ وہ جو مکمل جملے ہیں وہ بھی اسی طرح ہیں بھئی جس طرح یہ ناقص جملے کا عطف جو تھا یہ جس طرح شریک تھے بھئی۔ وَقُلْنَا اور ہم کہتے ہیں کہ إِنَّ عَطْفَ الْجُمْلَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ لَا يُوجِبُ الشِّرْكَةَ، کہ ایک جملے کا عطف دوسرے جملے پر یہ ثابت نہیں کرتا شرکت کو، لِأَنَّ الشِّرْكَةَ إِنَّمَا وَجَبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِافْتِقَارِهَا إِلَى مَا تَتِمُّ بِهِ، اس لیے کیونکہ شرکت جو ثابت ہوئی ہے جملۂ ناقصہ کے اندر بوجہ اس کے محتاج ہونے کے إِلَى مَا اس چیز کی طرف تَتِمُّ بِهِ جس کے ذریعے وہ پورا ہو جائے۔ بھئی دوسرے جملے کے اندر تو ہِند بھی زینب کے ساتھ شریک ہو گئی تھی طَالِقٌ کے اندر کیونکہ وہ محتاج تھا، وہ جملہ پورا ہی نہیں ہو رہا تھا اس کے بغیر بھئی۔ اس وجہ سے وہاں پر جہاں جملۂ ناقصہ ہو وہاں تو وہ محتاج ہوتا ہے خبر کا، اس لیے وہاں وہ خبر میں شریک ہو جاتے ہیں، لیکن یہاں تو جب دو جملے پورے ہوں تو وہاں ایک جملہ دوسرے کا محتاج نہیں بھئی، وہاں شرکت نہیں ہوگی۔

لِافْتِقَارِهَا إِلَى مَا تَتِمُّ بِهِ، اس وجہ سے کہ وہ محتاج ہوتا ہے اس چیز کا جس سے وہ پورا ہوتا ہے، وَهُوَ الْخَبَرُ، اور وہ کیا ہے؟ خبر ہے، اس کے ذریعے پورا ہوتا ہے تو اس میں اس وجہ سے شریک ہوا۔ فَإِنَّ هِنْدًا كَانَتْ مُحْتَاجَةً إِلَى طَالِقٍ، اس

لیے کیونکہ ہِنْد جو ہے محتاج ہے طَالِقٌ کے لفظ کی، اس کے بغیر جملہ پورا نہیں۔ فَلِهَذَا جَاءَتِ الشِّرْكَةُ، تو اسی وجہ سے شرکت آگئی۔ بِخِلَافِ الْكَامِلَةِ الْمَعْطُوفَةِ، بخلاف اس کامل جملے کے جو معطوفہ ہو، فَإِنَّهَا تَامَّةٌ، وہ پورا جملہ ہے تو وہ محتاج نہیں۔ فَإِذَا تَمَّتْ بِنَفْسِهَا لَا تَجِبُ الشِّرْكَةُ إِلَّا فِيمَا تَفْتَقِرُ إِلَيْهِ، پس جب وہ پورا ہو جاتا ہے خود ہی، بھئی جب دو جملوں کا، پہلا جملہ پورا ہے دوسرا ناقصہ ہے، وہ محتاج تھا خبر کا دوسرا ناقصہ، لیکن اگر دونوں جملے کیا ہیں؟ پورے ہیں تو پھر اس صورت میں دوسرا جملہ پہلے کا محتاج نہیں۔ یہ معنیٰ ہے فَإِذَا تَمَّتْ بِنَفْسِهَا جب دوسرا جملہ خود پورا ہے، تو لَا تَجِبُ الشِّرْكَةُ تو شرکت ثابت نہیں ہوگی، إِلَّا فِيمَا تَفْتَقِرُ إِلَيْهِ، مگر اس چیز میں جس کا وہ محتاج ہو۔ ہاں، دوسرا جملہ اگر کسی چیز کا محتاج ہے پھر وہاں پر شرکت آئے گی، اگر وہ محتاج نہیں تو پھر شرکت بھی نہیں۔ مثلاً دوسرا جملہ کس چیز کا محتاج ہے؟ مثلاً تعلیق کے اندر شرط کا محتاج ہے، تعلیق کے اندر شرط۔ بھئی مثلاً ایک شخص جو ہے وہ اپنی بیوی سے کہتا ہے: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ۔ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے۔ اب وَعَبْدِي حُرٌّ، یہ عَبْدِي حُرٌّ پورا جملہ ہے، اور اس کا عطف کس پر کیا گیا؟ أَنْتِ طَالِقٌ پر عطف کیا گیا، اور یہ اپنا معنیٰ پورا ادا کر رہا ہے، لہٰذا یہ پہلے کے ساتھ شریک نہیں ہوگا۔ اس کا معنیٰ الگ ہے، اپنا معنیٰ پورا دے رہا ہے، یہ اپنا معنیٰ پورا۔ ہاں جس چیز میں محتاج ہے اس میں اس کے ساتھ شریک ہو جائے گا، اور یہاں دوسرا جملہ تعلیق میں شرط کا محتاج ہے، کس چیز کا؟ شرط کا محتاج ہے، اور لہٰذا اس شرط میں وہ اس کے ساتھ شریک ہو جائے گا۔ چنانچہ جب وہ عورت اس گھر میں جائے گی تو اس کو طلاق بھی ہو جائے گی اور دوسرا بھی اس کے ساتھ شریک تھا شرط میں، تو اس کا غلام بھی کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

تو کہتے ہیں اگر وہ خود پورا ہو تو شرکت ثابت نہیں ہوگی إِلَّا فِيمَا تَفْتَقِرُ إِلَيْهِ مگر اس چیز میں جس کے اندر وہ محتاج ہے، كَالتَّعْلِيقِ، جیسے کہ تعلیق ہے فِي قَوْلِهِ کسی شخص کے اس قول کے اندر: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ۔ فَإِنَّ الْجُمْلَةَ الْأَخِيرَةَ، اس پس بے شک یہ جو آخری جملہ ہے، وَإِنْ كَانَتْ تَامَّةً إِيقَاعًا، اگرچہ یہ پورا ہے وقع کرنے کے اعتبار سے، لَكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيقًا، لیکن یہ ناقص ہے باعتبارِ تعلیق کے، اس کے ساتھ الگ شرط نہیں ذکر۔ فَصَارَتْ مُشْتَرِكَةً مَعَهَا فِي التَّعْلِيقِ، تو یہ مشترک ہو جائے گا اس کے ساتھ تعلیق میں، شریک ہو جائے گا۔ بِخِلَافِ قَوْلِهِ، بخلاف کسی شخص کے اس قول کے اندر: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ۔

ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے وَزَيْنَبُ طَالِقٌ اور زینب کو طلاق۔ تو فقہا فرماتے ہیں، مخاطب جو عورت ہے، جو بیوی ہے، اس کی طلاق تو اس دخولِ دار پر معلق ہو گئی، لیکن آگے جو کہا نا وَزَيْنَبُ طَالِقٌ، یہ اسی وقت واقع ہو گئی، یہ معلق نہیں ہوگی بھئی۔ یہ معلق نہیں۔ بھئی کیا وجہ ہے، یہ کیوں نہیں معلق ہوگی؟ یہ بھی تو بعینہ اسی پہلے جملے کی طرح ہے وَعَبْدِي حُرٌّ، جیسے وہ پورا جملہ تھا یہ بھی کیا ہے پورا جملہ۔ تو جواب دیں گے آپ کو بھئی، کہتے ہیں اس لیے کہ معلوم ہوا کہنے والا زینب کی طلاق اسی وقت واقع کرنا چاہتا ہے۔ جب وہ، جب مخاطبہ کی جو ہے، اس

کی طلاق کو تو وہ دخولِ دار پر معلق کرنا چاہتا ہے لیکن زینب کی طلاق ابھی واقع کرنا چاہتا ہے۔ بھئی کس طرح پتہ چلا ابھی واقع کرنا چاہتا ہے؟ کہتے ہیں یہ جو زینب کے بعد طَالِقٌ کا لفظ لایا۔ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ۔ اگر یہ زینب کی طلاق کو بھی معلق کرنا چاہتا تو طلاق کا لفظ تو ایک دفعہ پہلے گزر چکا تھا اور صرف زینب کو ذکر کر دیتا وہ بھی اس کے ساتھ شریک ہو جاتی اور دونوں کی طلاق دخولِ دار پر معلق ہو جاتی، لیکن یہ دوبارہ جو طَالِقٌ لے کر آیا یہ بتلا رہا ہے کہ یہ زینب کی طلاق کو معلق نہیں کرنا چاہتا، اسے فی الحال طلاق دے رہا ہے، واقع کر رہا ہے۔ بھئی اس طرح تو پچھلے جملے میں بھی ہو سکتا تھا وہاں بھی؟ کہتے ہیں نہیں بھئی وہاں نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہاں دونوں کی خبر الگ الگ ہے۔ أَنْتِ کی خبر طَالِقٌ تھی، اور عَبْدِي کی خبر حُرٌّ تھی۔ تو وہاں خبر الگ تھی، وہاں خبر کو الگ لانا ہی پڑا، مجبوری تھی۔ جبکہ یہاں تو دونوں کی خبر کیا ہے؟ طَالِقٌ، تو ایک سے ہی کام چل سکتا تھا، پھر بھی اس نے الگ ذکر کیا معلوم ہوا تعلیق وہ نہیں چاہتا یہاں بھئی۔

فَإِنَّهُ لَا يُعَلَّقُ طَلَاقُ زَيْنَبَ، یہاں طلاق معلق نہیں کی جائے گی زینب کی، إِذْ لَوْ كَانَ غَرَضُهُ التَّعْلِيقَ، اس لیے کیونکہ اگر وہ خاوند کا مقصد جو ہے وہ تعلیق ہوتی، وہ اس طلاق کو بھی معلق کرنا چاہتا، لَقَالَ وَزَيْنَبُ، تو وہ صرف کیا کہتا؟ وَزَيْنَبُ کہتا، بِدُونِ ذِكْرِ الْخَبَرِ، خبر کو ذکر کیے بغیر ہی، لِأَنَّ خَبَرَ كِلْتَا الْجُمْلَتَيْنِ وَاحِدَةٌ، اس لیے کیونکہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہی ہے، فَإِذَا أَعَادَهُ، پھر جب اس نے اس کو لوٹایا، یعنی دوبارہ خبر کو ذکر کر دیا، عُلِمَ أَنَّ غَرَضَهُ التَّنْجِيزُ، تو معلوم ہوا اس کی غرض اور مقصد کیا ہے؟ التَّنْجِيزُ۔ تَنْجِيز کا معنیٰ ہے واقع کرنا۔ ایک ہے تعلیق، ایک ہے تنجیز۔ تعلیق کا معنیٰ معلق کرنا، تنجیز کا معنیٰ واقع کرنا۔

وَالْعَامُّ إِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ، هَذَا وَجْهٌ خَامِسٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ۔ یہ پانچویں وجہ ہے وجوہِ فاسدہ میں سے۔ کہتے ہیں: وَالْعَامُّ إِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ، اور عام جب وہ آئے جزا کے طور پر، جزا کے مقام میں، کہتے ہیں: هَذَا وَجْهٌ خَامِسٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ، یہ پانچویں وجہ ہے وجوہِ فاسدہ میں سے، أَوْرَدَهُ عَلَى خِلَافِ الطَّرْزِ السَّابِقِ، یہاں اس کو مصنف لے کر آئے ہیں سابقہ طریقے کے خلاف۔ بھئی پہلے کیا تھا؟ وجوہِ فاسدہ چل رہی ہیں نا، جی، اور وجوہِ فاسدہ میں مصنف کیا کرتے تھے؟ وجہِ فاسد کو پہلے ذکر کرتے تھے اور اپنے مذہب کو بعد میں بھئی۔ تو اصالتاً وجہِ فاسد کو ذکر کرتے اور تبعاً پھر اپنے مذہب کو ذکر کرتے۔ یہاں مصنف نے عکس کیا، اپنے مذہب کو پہلے اصالتاً ذکر کیا اور وجہِ فاسد کو تبعاً ذکر کیا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں: أَوْرَدَهُ عَلَى خِلَافِ الطَّرْزِ السَّابِقِ، یہاں اس کو لے کر آئے ہیں مصنف سابقہ طریقے کے خلاف، حَيْثُ أَوْرَدَ مَذْهَبَهُ أَصَالَةً، اس حیثیت سے کہ لے کر آئے ہیں اپنے مذہب کو اصالت کے طور پر، وَالْمَذْهَبَ الْفَاسِدَ تَبَعًا، اور مذہبِ فاسد کو تبعاً لائے ہیں۔

وَتَفْصِيلُهُ، تفصیل اس کی یہ ہے کہ أَنَّ صِيغَةَ الْعَامِّ إِذَا أُورِدَتْ فِي حَقِّ شَخْصٍ خَاصٍّ، جب اس کو لایا جائے کسی خاص شخص کے حق میں، کسی خاص شخص کے بارے میں، فِي نَصٍّ نص کے اندر، أَوْ قَوْلِ الصَّحَابَةِ، یا کس میں؟ قول، صحابہ کے قول میں، فَإِنْ كَانَتْ كَلَامًا مُبْتَدَأً، پس اگر وہ نیا کلام ہوا، فَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهَا عَامَّةٌ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهَا، تو اس بات میں کوئی

اختلاف نہیں ہے کہ وہ عام ہوگا اپنے تمام افراد کے لیے، وَلَا تَخْتَصُّ بِسَبَبٍ خَاصٍّ، اور وہ مختص نہیں ہوگا اس خاص سبب کے ساتھ، وَرَدَتْ فِيهِ، جس میں وہ وارد ہوا ہے۔ وَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ، بلکہ وہ کس طریقے پر آیا عام؟ جزا کے مقام پر آیا یعنی جزا کے طور پر آیا، كَمَا رُوِيَ جیسے روایت کیا گیا ہے کہ أَنَّ مَاعِزًا رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ زَنَا فَرُجِمَ، کہ حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے زنا سرزد ہوا پس ان کو رجم کر دیا گیا، أَوْ سَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ، حضور علیہ السلام سے سہو ہوا فَسَجَدَ تو آپ نے سجدہ کیا۔ فَإِنَّ قَوْلَهُ، پس یہ جو قول آیا بھئی نص کے اندر: إِنَّ مَاعِزًا زَنَا فَرُجِمَ، یہ رُجِمَ اور اسی طرح آگے آیا فَسَجَدَ، یہ رُجِمَ اور سَجَدَ کے لفظ عام ہیں۔ فَإِنَّ قَوْلَهُ رُجِمَ وَسَجَدَ عَامٌّ، رُجِمَ اور سَجَدَ کے قول جو ہیں عام ہیں، صَالِحٌ فِي نَفْسِهِ لِكُلِّ رَجْمٍ وَكُلِّ سُجُودٍ، یہ عام ہیں، صلاحیت رکھتے ہیں اپنی ذات کے اعتبار سے ہر رجم کی اور ہر سجدے کی، وَقَعَ مَوْقِعَ الْجَزَاءِ، اور کس مقام پر آئے ہیں؟ جزا۔

بھئی جزا سے مراد وہ نحوی جزا نہیں ہے جو شرط کے بعد لائی جاتی ہے، بلکہ یہاں مطلق مراد یہ ہے کہ یعنی کہ مابعد ماقبل پر مرتب ہو رہا ہو، مابعد کیا ہو؟ ماقبل پر مرتب ہو رہا ہو، جیسے یہاں فا لائی گئی: إِنَّ مَاعِزًا زَنَا فَرُجِمَ، تو یہ رجم کس پر مرتب ہو رہا ہے؟ ماقبل پر۔ اسی طرح سَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ، یہ سجدہ کس پر مرتب ہو رہا ہے؟ ماقبل پر، یہ فا بتلا رہی ہے، تو جزا سے وہ نحوی جزا مراد نہیں ہے جو شرط میں آئے، بلکہ کیا مراد ہے؟ کہ مابعد کس پر مرتب ہو رہا ہو؟ ماقبل پر مرتب ہو رہا ہو بھئی۔

اب دیکھیے یہاں رجم آیا، فَرُجِمَ، اب یہ عام ہے بھئی۔ اسی طرح آیا فَسَجَدَ، یہ بھی کیا ہے؟ عام ہے۔ بھئی رجم، رجم کیا گیا۔ ساتھ یہ نہیں ذکر لِأَجْلِ الزِّنَا، کس کی وجہ سے؟ ہاں، بس اتنا آیا فَرُجِمَ، کیا کیا گیا؟ ماقبل میں بے شک ذکر ہے، ہم اس کی بات نہیں کر رہے، ہم صرف فَرُجِمَ لفظ پہ ہماری نظر ہے، رُجِمَ، اس کے اندر ساتھ سبب کا ذکر نہیں تو یہ عام ہوا۔ اسی طرح فَسَجَدَ آیا، تو سَجَدَ لِلسَّهْوِ، یہ ساتھ ہے کوئی؟ نہیں، قید کوئی نہیں ذکر، تو یہ عام آیا۔ تو عام سے مراد آگے آپ کو بتلائیں گے، وہ عام نہیں مراد جو آپ نے بحث پڑھی تھی کہ وہ نام ہے اس چیز کا جو افراد پر بولا جائے، کس پر بولا جائے؟ خاص اس کو کہتے تھے نا جس میں افراد نہیں ہوتے تھے، اور عام جس میں افراد ہوتے تھے۔ کہتے ہیں وہ عام نہیں مراد، اس لیے کیونکہ اگر وہ عام مراد لیں تو وہ تو نام تھا اسم کا، اور یہ تو سَجَدَ اور رُجِمَ تو فعل ہیں، یہ تو اس میں داخل ہی نہیں ہو سکتے بھئی۔ تو لہٰذا مراد کیا ہے؟ مطلق مراد ہے، یعنی جس میں کوئی قید نہیں۔ تو یہ عام ہے اور صلاحیت رکھتا ہے اپنی ذات کے اعتبار سے ہر رجم کی، رُجِمَ، رجم کیا گیا، یہ صلاحیت رکھتا ہے یہ رجم کون سا ہو سکتا ہے؟ زنا کی وجہ سے بھی، یہ رجم کس کی وجہ سے ہو سکتا ہے؟ مرتد وغیرہ ہونے کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے، یہ رجم کسی کو قتل وغیرہ کیا تھا اس طریقے پر بھی، اس کے طور پر بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح سجدے کا ذکر ہے، سجدہ کیا، سہو کے لیے، یہ تو ساتھ ذکر نہیں، تو یہ سجدہ بھی عام ہوا، یہ سجدہ ہو

سکتا ہے سہو کے لیے بھی ہو سکتا ہے، یہ سجدہ تلاوت وغیرہ کا بھی ہو سکتا ہے، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ تو یہ عام ہے۔ تو اب جب عام آئے تو اس صورت میں دیکھیے تفصیل یہ ہے کہ عام آئے، عام کا صیغہ، یعنی مطلق کوئی لفظ آئے، کہ عام کا جو لفظ آیا وہ جزا کے طور پر ہوگا یا جزا کے طور پر نہیں ہوگا۔ جزا کے طور پر کیا معنیٰ؟ ماقبل پر مرتب ہو رہا ہوگا یا ماقبل پر مرتب نہیں۔ اگر ماقبل پر مرتب نہیں ہو رہا، پھر بالاتفاق جو ہے تو، کہ یہ تمام افراد کو شامل ہوگا۔ اس میں عموم ہوگا، یہ تمام افراد کو شامل۔ اور اگر یہ جزا کے طور پر ہوا، ایک صورت یہ، یا پھر یہ سوال کے جواب میں آیا بھئی، جواب کے طور پر آیا۔ کس طریقے پر؟ جواب کے طور پر آیا، تو پھر اس صورت میں یہ مستقل ہوگا یا مستقل نہیں ہوگا۔ اگر مستقل نہیں تو وہ بھی عام نہیں۔ اگر مستقل ہے، پھر اس کے اندر جواب دینے والے نے کچھ زیادتی کی سوال پر یا سوال پر زیادتی نہیں کی۔

تو یہ چار پانچ صورتیں بن جائیں گی بھئی۔ پہلی صورت کیا؟ کہ عام آئے، اور جزا کے طور پر ہوگا یا نہیں ہوگا۔ ایک صورت ہو گئی جزا کے طور پر ہوگا، دوسری صورت جزا کے طور پر نہیں ہوگا۔ تو یہ جزا کے طور پر ہوگا یا جواب کے طور پر ہے؟ جی۔ اگر جواب کے طور پر ہے، جواب کے بھئی، یعنی سوال کے بعد آیا ہے، جواب کے طور پر ہے، تو جواب کے اندر پھر مستقل ہوگا یا مستقل نہیں ہوگا۔ اگر مستقل نہیں تو بھی عام نہیں۔ اگر مستقل ہے، پھر اس نے اس میں کچھ زیادتی کی ہوگی یا زیادتی نہیں کی ہوگی۔ اگر زیادتی نہیں کی پھر، اس صورت میں کہتے ہیں کہ یہ ہماری بحث سے یہ قسم خارج ہے بھئی، اگر مستقل ہے اور زیادتی نہیں کی تو پھر ہماری بحث سے خارج۔ لیکن اگر مستقل ہے اور اس میں کہنے والے نے کچھ زیادتی بھی کر دی، جس چیز کے جواب میں اس کو لے کر آیا ہے اس سے کچھ زائد لفظ بھی اس نے ساتھ ملا دیا، تو پھر اس کے اندر کہتے ہیں اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک یہ جو زیادتی کی ہے اس کی وجہ سے اب یہ زیادتی اپنا اثر دکھائے گی اور اس کے اندر عموم آئے گا، جبکہ دیگر ائمہ کیا فرماتے ہیں کہ یہ پھر بھی اپنے سبب کے ساتھ ہی خاص رہے گا۔ کس کے ساتھ؟ اپنے سبب کے ساتھ ہی خاص رہے گا۔

صورت سمجھ میں آئی؟ عام آیا، کہاں پر آیا؟ جزا کے طور پر ہوگا یا نئے کلام کے طور پر۔ اگر نئے کلام کے طور پر ہے پھر تو عام ہوگا۔ لیکن اگر یہ جزا کے طور پر ہے یعنی ماقبل پر مرتب ہو رہا ہے تو پھر یہ اپنے سبب کے ساتھ ہی خاص رہے گا۔ اور اگر جواب کے طور پر آیا ہے، تو جواب کے طور پر پھر وہ مستقل ہوگا یا غیرِ مستقل۔ اگر مستقل نہیں ہے تو بھی کیا ہے اپنے، اپنے، اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔ کس کے ساتھ؟ اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔ اور اگر مستقل ہے، پھر اس نے اس میں کچھ زیادتی کی ہوگی یا زیادتی نہیں۔ اگر زیادتی نہیں کی تو پھر اس صورت میں یہ ہماری بحث سے خارج۔ اور اگر اس نے کچھ زیادتی کی ہے اس کے اندر، تو پھر اس صورت میں اختلاف ہے بھئی۔ ہمارے نزدیک عام ہوگا اور دیگر ائمہ کے نزدیک اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔ دیکھیے آگے مثالیں آئیں گی اور بات واضح ہو جائے گی بھئی۔

دیکھیے پہلے انہوں نے کہا: فَإِنْ كَانَتْ كَلَامًا مُبْتَدَأً، اگر وہ نیا کلام ہو، فَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهَا عَامَّةٌ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهَا، تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ عام ہوگا اپنے تمام افراد کے لیے۔ جزا کے طور پر نہیں آیا، بلکہ نئے کلام، بھئی وَإِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ کے نیچے دوسری تیسری سطر ہے، فَإِنْ كَانَتْ کہ عام کا صیغہ آیا، کسی خاص شخص کے بارے میں آیا، کس کے بارے میں آیا؟ بھئی آیا تو کسی خاص شخص کے بارے میں لیکن لفظ عام ذکر کر دیا گیا۔ تو اب اگر یہ نئے کلام کے طور پر ہے یعنی ماقبل پر مرتب نہیں کیا جا رہا فا وغیرہ کے ساتھ وہ ذکر نہیں، فَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهَا عَامَّةٌ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهَا، تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ عام ہوگا اپنے تمام افراد کے لیے، جو جن میں وہ علت ہوگی، جو وہ بات، ان سب کا حکم اکٹھا ہی بیان کر دیا گیا بھئی۔ وَلَا تَخْتَصُّ بِسَبَبٍ خَاصٍّ، اور وہ اپنے سببِ خاص کے ساتھ مختص نہیں ہوگا۔ حضرت خولہ رضی الله تعالیٰ عنہا کے بارے میں جو وہ ظہار کا حکم اللہ نے نازل فرمایا وہ انہی کے مسئلے کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ عام لفظ لائے گئے، تو معلوم ہوا سب کا یہی حکم ہے بھئی۔

سمجھ میں آیا؟ چنانچہ بھئی مشہور فقہی ضابطہ ہے: الْعِبْرَةُ لِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوصِ السَّبَبِ. الْعِبْرَةُ لِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوصِ السَّبَبِ. اعتبار جو ہے وہ عمومِ الفاظ کا ہے، خصوصِ سبب کا اعتبار نہیں۔ خاص سبب کے بارے میں نص آئی ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ کس کو دیکھا جائے گا؟ نص کے الفاظ کو، اگر وہ عام ہیں تو سب کا یہ حکم بیان ہو رہا ہے صرف ان کا حکم نہیں۔ لیکن اگر لفظ بھی خاص ہیں پھر تو انہی کا حکم بیان ہو رہا ہے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

وَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ، اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ وہ جو ہے، وہ عام جو ہے، وہ جزا کے مقام میں آیا ہے، كَمَا رُوِيَ جیسے روایت کیا گیا ہے: أَنَّ مَاعِزًا زَنَا فَرُجِمَ، دیکھو فا لائی گئی۔ اگر فا نہ ہوتی، تو پھر کیا تھا؟ عام تھا، لیکن اب کیا ہے؟ خاص ہوا اپنے سبب کے ساتھ، تو ان کو رجم کیا گیا۔ أَوْ سَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ، حضور صلی الله علیہ وسلم سے سہو ہوا تو آپ نے سجدہ فرمایا، فَإِنَّ قَوْلَهُ رُجِمَ وَسَجَدَ عَامٌّ، رُجِمَ اور سَجَدَ کا قول جو ہے یہ تو عام ہے، صَالِحٌ فِي نَفْسِهِ لِكُلِّ رَجْمٍ وَكُلِّ سُجُودٍ، اور یہ صلاحیت رکھتا ہے ہر رجم اور ہر سجدہ کے، سجدے کی بھئی۔ سُجُود مصدر ہے سجدہ کرنے کے۔ وَقَعَ مَوْقِعَ الْجَزَاءِ، اور یہ کس مقام پر آیا؟ جزا۔ جب جزا کے مقام پر آیا اب یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے بھئی۔

أَوْ مَخْرَجَ الْجَوَابِ، یا وہ عام کس مقام پر آیا؟ جواب کے مقام میں آیا، وَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ، اور حال یہ کہ اس شخص نے اس پر کوئی زیادتی بھی نہیں کی، بِأَنْ يَقُولَ مَنْ دُعِيَ إِلَى الْغَدَاءِ، بایں طور کہ کہتا ہے وہ شخص جس کو دعوت دی گئی ہے چاشت کے کھانے کی، ایک آدمی کو دوسرے نے دعوت دی: آؤ بھئی میرے ساتھ کھانا کھاؤ چاشت کا۔ اس نے کہا: إِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ، اگر میں چاشت کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اب دیکھیے، اگر صرف لفظوں کو دیکھا جائے، تو اس نے تو

کہا میں اگر چاشت کا کھانا کھاؤں تو میرا غلام کیا ہے؟ آزاد۔ معلوم ہوا یہاں کھائے، کہیں اور کھائے، اکیلا کھائے، کسی کے ساتھ کھائے، ہر جگہ اس میں غلام کو کیا ہونا چاہیے؟ آزاد۔ لیکن یہ اس نے جواب کے طور پر کہا ہے، اور کوئی لفظ زیادہ کیا؟ کوئی لفظ زیادہ نہیں کیا، جس چیز کی طرف بلایا تھا اسی کی بات کی ہے: إِنْ تَغَدَّيْتُ فَعَبْدِي حُرٌّ۔ ہاں اگلی مثال ایک آئے گی اس میں کہے گا: إِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ فَعَبْدِي حُرٌّ، اگر آج میں نے چاشت کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد۔ احناف کہتے ہیں یہ جو الْيَوْمَ کا لفظ اس نے بڑھا دیا، یہ اب اپنا اثر دکھائے گا بھئی، اب یہ اس میں عموم آجائے گا، اب یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں۔ پہلے تو کیا تھا؟ اگرچہ کلام مستقل تھا لیکن اس نے کوئی لفظ اس میں بڑھایا نہیں تھا، جتنا اس سے کہا گیا تھا اتنا ہی اس نے جواب میں ذکر کیا، اور اب اس نے کون سا لفظ بڑھا دیا؟ الْيَوْمَ۔ اب کہتے ہیں آج کے دن میں وہ چاہے اس کے ساتھ چاشت کا کھانا کھائے، کسی اور کے ساتھ، اکیلا کھائے، ہر صورت میں غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا بھئی۔

فَإِنَّهُ وَقَعَ فِي مَوْضِعِ الْجَوَابِ، پس یہ جو ہے واقع ہوا ہے جواب کے مقام میں وَلَمْ يَزِدْ عَلَى قَدْرِهِ، اور اس نے زیادتی بھی نہیں کی اس کی مقدار پر یعنی کوئی لفظ نہیں بڑھایا۔ وَلَمْ يَسْتَقِلَّ بِنَفْسِهِ، اور مستقل نہ ہو اپنی ذات کے اعتبار سے۔ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَلَمْ يَزِدْ، یہ عطف ہے مصنف کے قول وَلَمْ يَزِدْ پر، فَهُوَ قَيْدٌ لِلْجَوَابِ، تو یہ قید ہے جواب کے لیے جیسے وہ قید تھی جواب کے لیے۔ کیا تھا متن پہ دوبارہ نظر رکھو: جواب کے طور پر آئے عام، وَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ، اور وہ اس پر کوئی زیادتی نہ کرے، ایک صورت یہ۔ أَوْ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وہ جواب کے طور پر آئے، وَلَمْ يَسْتَقِلَّ بِنَفْسِهِ، اور خود مستقل نہ ہو بھئی، یہ دوسری صورت آگئی۔ فَهُوَ قَيْدٌ لِلْجَوَابِ، تو یہ قید ہے جواب کے لیے، أَيْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ، یعنی وہ عام جو ہے جواب کے طور پر آیا، وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ، اور وہ مستقل نہیں تھا اپنی ذات کے اعتبار سے، بِأَنْ قَالَ شَخْصٌ لِآخَرَ، بایں طور کہ کہا کسی شخص نے دوسرے سے: أَلَيْسَ لِي عَلَيْكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ، کیا میرے تم پر ایک ہزار درہم نہیں ہیں؟ فَقَالَ بَلَى، اس نے کیا کہا؟ کیوں نہیں۔ تو دیکھو بَلَى، یہ کوئی مستقل کلام ہے؟ یہ مستقل ہے، کلام ہی نہیں ہے۔ أَوْ قَالَ، یا کسی نے دوسرے سے کہا: أَكَانَ لِي عَلَيْكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ، کیا میرے آپ پر ایک ہزار درہم ہیں؟ فَقَالَ نَعَمْ، اس نے کہا: ہاں۔ تو یہ دیکھو نَعَمْ کیا ہے؟ غیرِ مستقل۔ اگر یوں کہتا: لَكَ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ، اس نے کیا کہا تھا؟ پہلا سوال: أَلَيْسَ لِي عَلَيْكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ، کیا میرے آپ پر ایک ہزار درہم نہیں ہیں؟ اس نے غیرِ مستقل کلام کیا، صرف بَلَى یا نَعَمْ کہہ دیا دونوں سوالوں کے مطابق، ایک میں جواب میں کیا کہا بَلَى، دوسرے میں نَعَمْ۔ اگر وہ مستقل کلام کرتا، یوں کہتا: لَكَ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ، پھر تو یہ ہماری بحث سے خارج ہوتا، غیرِ مستقل کی بات کی۔ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ، اگر یہ مستقل ہوتا اپنی ذات کے اعتبار سے، بِأَنْ يَقُولَ، بایں طور کہ وہ یوں کہتا جواب میں: لَكَ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ، کہ تمہارے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں، فَهُوَ إِقْرَارٌ مُبْتَدَأٌ، پھر یہ تو نیا اقرار ہوتا، خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيهِ، یہ خارج ہوتا اس بحث سے جس میں ہم ہیں بھئی۔

يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ، ان صورتوں کے اندر یہ عام خاص ہوگا اپنے سبب کے ساتھ۔ کون سی تین صورتیں ذکر کر دیں؟ عام

جب جزا کے طور پر آئے یعنی ماقبل پر مرتب ہو رہا ہو۔ دوسری صورت، جواب کے طور پر ہے لیکن مستقل نہیں ہے۔ تیسری صورت، جواب کے طور پر ہے لیکن اس میں اس نے کوئی زیادتی نہیں کی بھئی۔ تو يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ، اس صورت میں مختص ہوگا وہ عام اپنے سبب کے ساتھ، أَيْ يَخْتَصُّ الْعَامُّ فِي هَذِهِ الصُّوَرِ الثَّلَاثِ بِسَبَبِ الْوُرُودِ اتِّفَاقًا، عام خاص ہوگا ان تین صورتوں کے اندر اس سببِ ورود کے وارد ہونے والے سبب کے ساتھ بالاتفاق، وَلَا يَحْتَمِلُ ابْتِدَاءَ الْكَلَامِ قَطُّ، اور یہ کبھی بھی ابتدائے کلام کا احتمال نہیں رکھتا۔ تو یہ انہی کے ساتھ خاص ہوگا، پھر باقیوں کا حکم اگر ایسی جگہ پر ہم نے معلوم کرنا ہو ان کا حکم کس سے پتہ چلائیں گے؟ قیاس یا دوسری نص سے پتہ چلائیں گے۔

وَإِنْ زَادَ عَلَى قَدْرِ الْجَوَابِ، اور اگر اس نے بڑھا دیا جواب کی مقدار پر، بِأَنْ يَقُولَ الْمَدْعُوُّ إِلَى الْغَدَاءِ، بایں طور کہ وہ جس کو دعوت دی گئی ہے چاشت کے کھانے کی طرف وہ کہتا ہے: إِنْ تَغَدَّيْتُ الْيَوْمَ فَعَبْدِي حُرٌّ، اگر آج میں نے چاشت کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُتَنَازَعُ فِيهِ، اور یہ وہ چوتھی قسم ہے جس میں تنازع ہے، جھگڑا ہے، اختلاف ہے۔ فَعِنْدَنَا لَا يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ، ہمارے نزدیک یہ اب اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں رہے گی کیونکہ اس نے لفظ کیا کر دیا؟ بڑھا دیا۔ وَيَصِيرُ مُبْتَدَأً، اور یہ نیا کلام ہوا، حَتَّى لَا تَلْغُوَ الزِّيَادَةُ، یہاں تک کہ وہ جو اس نے زیادتی اس میں لفظ بڑھایا ہے، وہ جو زائد لفظ ہے وہ لغو نہیں ہوگا، خِلَافًا لِلْبَعْضِ، بخلاف بعض علماء فقہا کے، وَهُوَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ وَزُفَرُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى، وہ امام مالک، امام شافعی اور امام زفر رحمہم اللہ ہیں۔ فَعِنْدَهُمْ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ أَيْضًا، تو ان کے نزدیک یہ بھی اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا، فَإِنْ تَغَدَّى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَعَ غَيْرِ الدَّاعِي أَوْ وَحْدَهُ لَا يَعْتِقُ عَبْدُهُ، پس ان کے نزدیک اگر اس نے چاشت کا کھانا کھا لیا اس دن کے اندر دعوت دینے کے علاوہ کسی کے ساتھ، أَوْ وَحْدَهُ یا اکیلا، لَا يَعْتِقُ عَبْدُهُ، اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ وَنَحْنُ نَقُولُ، ہم کہتے ہیں: إِنَّ فِيهِ إِلْغَاءَ الْقَيْدِ الزَّائِدِ، کہ اس صورت میں تو وہ زائد قید کو لغو کرنا لازم آتا ہے، اس نے جو الْيَوْمَ کا لفظ کہا تھا اس کو کیا ماننا پڑے گا؟ لغو۔ اس نے تو کہا تھا آج میں چاشت کا کھانا نہیں کھاؤں گا ورنہ میرا غلام آزاد، اور آپ کہتے ہیں آج ہی کھا لے لیکن دعوت دینے والے کے ساتھ نہ کھائے، تو کیا کرنا پڑے گا؟ اس الْيَوْمَ کے لفظ کو لغو قرار دینا پڑے گا، تو کہ اس صورت میں إِنَّ فِيهِ إِلْغَاءَ الْقَيْدِ الزَّائِدِ زائد قید جو ہے اس کو لغو کرنا پڑے گا۔ وَهُوَ قَوْلُهُ، بھئی زائد قید کون سی؟ کہتے ہیں وہ اس کا قول الْيَوْمَ ہے بھئی۔ کیا ہے؟ الْيَوْمَ۔ فَيَنْبَغِي أَلَّا يَخْتَصَّ بِسَبَبِهِ، پس مناسب یہ ہے کہ یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ رہے، بَلْ أَيْنَمَا تَغَدَّى أَوْ حَيْثُمَا تَغَدَّى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، بلکہ جہاں بھی وہ چاشت کا کھانا کھا لے، أَوْ حَيْثُمَا تَغَدَّى یا جس وقت بھی وہ چاشت کا کھانا کھا لے، حَيْثُ بھی جگہ کے لیے آتا ہے، أَيْنَمَا اور حَيْثُمَا کا ایک معنیٰ، جس جگہ بھی وہ چاشت کا کھانا کھا لے، لیکن ایک میں جگہ کا معنیٰ آگیا تو حَيْثُمَا کس معنیٰ میں کر لیں؟ وقت کے معنیٰ میں کر لیں، اس معنیٰ میں بھی یہ استعمال ہوتا ہے، بَلْ أَيْنَمَا تَغَدَّى بلکہ اس نے جہاں بھی چاشت کا کھانا کھایا أَوْ حَيْثُمَا تَغَدَّى یا جس وقت بھی چاشت کا کھانا کھایا فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ اس دن میں، مَعَ الدَّاعِي أَوْ وَحْدَهُ أَوْ

مَعَ غَيْرِهِ، دعوت دینے والے کے ساتھ یا اکیلے یا کسی اس کے اور کے ساتھ، يَحْنَثُ الْبَتَّةَ، تو وہ حانث ہو جائے گا قطعی طور پر، احْتِرَازًا عَنْ إِلْغَاءِ الْكَلَامِ، بچتے ہوئے اس کے کلام کو لغو کرنے سے، تاکہ کہیں اس کا کلام لغو نہ ہو جائے۔

وَلَكِنْ فِي إِطْلَاقِ الْعَامِّ عَلَى هَذِهِ الصِّيَغِ نَوْعُ مُسَامَحَةٍ، لیکن عام کا اطلاق ان صیغوں پر، اس میں ایک نوع کی مسامحت چشم پوشی ہے بھئی۔ کیا ہے؟ چشم پوشی کی گئی بھئی، ان پر عام کے لفظ کا اطلاق کر دیا گیا، اگرچہ عام تو اس کو کہتے ہیں جو کس پر بولا جائے؟ افراد پر، یہ وہ عامِ اصطلاحی تو نہیں، پھر بھی چشم پوشی کرتے ہوئے ان پر عام کا لفظ بول دیا گیا۔ پھر کیوں بولا گیا ان پر عام کا لفظ بھئی؟ بعض نے جوابات دینے کی کوشش کی۔ فَقِيلَ پس کہا گیا ہے کہ إِنَّهُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا وَرَدَ تَحْتَهُ، کہ یہ قطعِ نظر کرتے ہوئے اس سبب سے جس کے تحت یہ وارد ہوا ہے، صَالِحٌ لِكُلِّ رَجْمٍ، یہ صلاحیت رکھتا ہے ہر رجم کی، سَوَاءٌ كَانَ لِلزِّنَا أَوْ لِغَيْرِهِ، برابر ہے کہ وہ زنا کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے۔ وَكَذَلِكَ لِكُلِّ سُجُودٍ، اسی طرح یہ صلاحیت رکھتا ہے، سَجَدَ جو ہے صلاحیت رکھتا ہے ہر سجدے کی، أَعَمَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِلسَّهْوِ أَوْ لِغَيْرِهِ، برابر ہے چاہے وہ سہو کے لیے ہو یا غیرِ سہو کے لیے۔ وَكَذَلِكَ لِكُلِّ أَلْفٍ مِنْ جِنْسِ هَذَا الْمَالِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ، اسی طرح جو أَلْف کا ذکر آیا یہ ہر مال میں سے اس مال کی جنس میں سے ہر أَلْف کی صلاحیت رکھتا ہے چاہے اس میں سے ہو یا اس کے علاوہ میں سے۔ وَكَذَلِكَ لِكُلِّ غَدَاءٍ مَدْعُوٍّ أَوْ غَيْرِهِ، اور اسی طرح یہ صلاحیت رکھتا ہے ہر غدا کی جس کی طرف دعوت دی گئی ہے یا اس کے علاوہ کی طرف۔ اس اعتبار سے یہ عام ہے، اس میں کیا ہے؟ صلاحیت ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جی۔ ان میں سے ہر ایک عام ہے بھئی اس اعتبار سے۔ وَقِيلَ اور کہا گیا ہے کہ إِنَّهُ أُرِيدَ بِالْعَامِّ هَاهُنَا الْمُطْلَقُ، کہ یہاں پر عام سے کس کا ارادہ کیا گیا ہے؟ مطلق کا۔ مطلق مراد ہے یعنی جس میں قید نہ ہو، كَمَا هُوَ رَأْيُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، جیسے کہ رائے ہے امام شافعی رحمہ اللہ کی۔ تو یہ کس کا ارادہ کیا گیا؟ مطلق کا، لَا الْمُصْطَلَحُ عَلَيْهِ، نہ کہ وہ جس پر اصطلاح ہے، یعنی وہ اصطلاحی عام کا ارادہ نہیں کیا گیا۔ فَتَأَمَّلْ پس آپ اس میں غور کر لیجیے بھئی۔

وَقِيلَ الْكَلَامُ الْمَذْكُورُ لِلْمَدْحِ أَوِ الذَّمِّ لَا عُمُومَ لَهُ وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا، اور کہا گیا ہے کہ وہ کلام جس کو ذکر کیا جائے مدح کے لیے یا مذمت کے لیے، لَا عُمُومَ لَهُ اس میں عموم نہیں ہوگا، وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا اگرچہ لفظ عام ہی کیوں نہ ہو۔ اگرچہ لفظ عام ہو بھئی۔ بھئی بات کیا چل رہی ہے؟ کہ عام یعنی مطلق الفاظ آ جائیں تو کہاں وہ اپنے جیسے سب کو شامل ہوگا اور کہاں وہ شامل نہیں ہوگا؟ انہی میں سے بعضوں نے کہا، بعض فقہا کہتے ہیں اگر کوئی کلام بطورِ مدح کے ذکر کیا جائے یا بطورِ مذمت کے، اب چاہے لفظ عام ہی کیوں نہ ہو، یہ اوروں کو شامل نہیں ہے، جن کے بارے میں آئے ہیں انہی کا حکم اس میں ہے، باقیوں کا حکم معلوم کرنا ہے تو قیاس سے کرنا پڑے گا یا کسی دوسری نص سے، اس نص میں ان کا ذکر نہیں۔ جیسے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ۔ تو یہ کہتے ہیں جن کے بارے میں یہ آیت نازل

ہوئی صرف انہی کے بارے میں بتایا گیا، یہ نیکی کرنے والے جو ہیں یہ صحابہ، لَفِي نَعِيمٍ یہ کس میں ہوں گے؟ نعمتوں میں ہوں گے۔ صرف ان کا ذکر ہے اس میں۔ باقی؟ بعد والے نیکی کرنے والے؟ نہیں بھئی، ان کا ذکر ہی نہیں ہے، یہ ان کی مدح کے طور پر اللہ نے نازل فرمائی یہ آیت بھئی، اللہ مدح فرما رہے ہیں کہ یہ نیکی کرنے والے کس میں ہوں گے؟ نعمتوں میں ہوں گے۔ اور آگے آیا وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ، اور فاجر کس میں ہوں گے؟ فاجر بدکاری کرنے والے جہنم میں ہوں گے بھئی۔ اب وہ کہتے ہیں کہ یہ بطورِ مذمت کے ہے بھئی، تو یہ صرف انہی کا ذکر ہے اس میں، ہر فاجر اس میں داخل نہیں۔ پھر باقیوں کا حکم؟ کہتے ہیں باقیوں کا پتہ اور نصوص سے چلے گا یا کیا کرنا پڑے گا؟ قیاس کرنا پڑے گا، اس میں اوروں کا ذکر نہیں، جن کے بارے میں ہے انہی کا صرف ذکر ہے۔

ہم کہتے ہیں نہیں! مدح اور ذم کے طور پر بھی اگر کوئی نص آئی ہو، اگر اس کے لفظ عام ہیں، تو إِنَّمَا الْعِبْرَةُ لِعُمُومِ اللَّفْظِ بھئی، اعتبار کس کا ہے؟ عمومِ لفظ کا ہے، لَا لِخُصُوصِ السَّبَبِ، نہ کہ خصوصِ سبب۔ اس سبب جن کے بارے میں آئی ہے صرف ان کے ساتھ خاص نہیں ہوگا یہ۔ تو کہتے ہیں: الْكَلَامُ الْمَذْكُورُ لِلْمَدْحِ أَوِ الذَّمِّ لَا عُمُومَ لَهُ، کہ وہ کلام جس کو ذکر کیا جائے مدح یا ذم کے طور پر لَا عُمُومَ لَهُ اس میں عموم نہیں ہوتا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًّا اگرچہ لفظ جو ہے وہ عام ہو، وَهَذَا هُوَ الْوَجْهُ السَّادِسُ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ، اور یہ چھٹی وجہ ہے وجوہِ فاسدہ میں سے، فَلَا يَكُونُ عِنْدَهُمْ قَوْلُهُ تَعَالَى، پس نہیں ہوگا ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا یہ قول: إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، بے شک نیکی کرنے والے نعمتوں میں ہوں گے، وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ، اور بے شک بدکاری کرنے والے جہنم میں ہوں گے، تو ان کے نزدیک یہ قول نہیں ہے مِمَّا ان میں سے کہ يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى حَالِ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، کہ جس کے ذریعے استدلال کیا جائے ہر نیک اور ہر فاجر کے حال پر۔ ہر نیک اور ہر فاجر کے حال پر اس سے استدلال کیا جائے بھئی، کہ یہ دیکھو اس کا تو ذکر نیک کا کیا حکم اللہ نے فرمایا إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ، وہ کہتے ہیں نہیں، ہر نیک کا حکم یہاں سے نہیں معلوم ہوتا، یہ صرف جن کے بارے میں نازل ہوئی ہے انہی کے ساتھ خاص ہے، اور اسی طرح إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ جن کے بارے میں نازل ہوئی ہے انہی کے ساتھ یہ حکم خاص ہے۔ تو استدلال نہیں کیا جائے گا اس کے ذریعے ہر نیک اور بدکار کے حال پر، بَرٌّ نیک کو کہتے ہیں بھئی، بَلْ عَلَى مَنْ نَزَلَ فِي حَقِّهِمْ فَقَطْ، بلکہ صرف وہ جن کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی ہے، وَالْبَاقِي يُقَاسُ عَلَيْهِمْ أَوْ يَثْبُتُ بِنَصٍّ آخَرَ، اور باقی جو ہیں ان کو ان پر قیاس کیا جائے گا یا وہ کسی دوسری نص سے ثابت ہوں گے۔ وَعِنْدَنَا هَذَا فَاسِدٌ، اور ہمارے نزدیک یہ فاسد ہے، لِأَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَى الْعُمُومِ، اس لیے کیونکہ لفظ کیا کر رہا ہے؟ دلالت کر رہا ہے عموم پر، فَلَا يُنَافِيهِ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ أَيْضًا، تو لہٰذا اس کے منافی نہیں ہے دلالت کرنا عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ أَيْضًا مدح اور ذم پر بھی دلالت۔ ہم کہتے ہیں بھئی مدح اور ذم کے طور پر ٹھیک ہے یہ آیت نازل ہوئی بھئی، بعضوں کی مدح ہے بعضوں کی مذمت ہے، لیکن مدح اور ذم کے ہونے سے یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ اور کوئی اس میں داخل ہی نہ ہو بھئی، عموم اس کے منافی نہیں ہے بھئی۔ تو اس کے منافی نہیں ہے

دَلَالَتُهُ عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ أَيْضًا. فَحِينَئِذٍ يَجُوزُ أَنْ يُتَمَسَّكَ بِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى، پس اس وقت جائز ہوگا کہ استدلال۔

معلوم ہوا بھئی مدح یا مذمت کے طور پر کوئی نص آئی ہو تو وہ بھی اپنے سبب کے ساتھ خاص نہیں ہوگی بشرطیکہ اس کے الفاظ کیا ہوں؟ عام ہوں بھئی۔ پس جس وقت یہ بات ثابت ہو گئی تو يَجُوزُ أَنْ يُتَمَسَّكَ بِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى کہ استدلال کیا جائے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے عموم سے: وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ، اور وہ لوگ جو جمع کرتے ہیں سونے اور چاندی کو، الْآيَةَ، أَيِ اقْرَأِ الْآيَةَ، آیت پڑھ لیجیے یا الْآيَةُ مَعْرُوفَةٌ آیت مشہور ہے، اس کے ذریعے استدلال کیا جا سکتا ہے عَلَى وُجُوبِ الزَّكَاةِ فِي حُلِيِّ النِّسَاءِ، کس کے اندر؟ عورتوں کے زیور میں زکوٰۃ کے واجب ہونے پر۔ اگرچہ یہ آیت مذمت کے طور پر نازل ہوئی ہے جو لوگ سونے اور چاندی کو جمع رکھتے تھے اور خرچ نہیں کرتے تھے ان کے بارے میں، لیکن الفاظ دیکھیے: وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ، الفاظ عام آئے ہیں، جو لوگ جمع کرتے ہیں سونے اور، تو الفاظ عام آئے ہیں تو لہٰذا اس کے ذریعے استدلال کیا جا سکتا ہے کہ عورتوں کے زیور میں زکوٰۃ واجب ہے۔ عورتوں کے زیور میں زکوٰۃ واجب ہے بھئی۔ وَإِنْ كَانَ وَارِدًا فِي قَوْمٍ مَخْصُوصٍ كَنَزُوا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ، اگرچہ یہ آیت نازل ہوئی ہے، وارد ہوئی ہے ایک مخصوص قوم کے بارے میں جنہوں نے کیا کیا تھا؟ سونے اور چاندی کو جمع کیا تھا۔ معلوم ہوا یہ آیت پوری کس طرح ہے؟ اللہ کیا فرماتے ہیں: وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وہ لوگ جو سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ کے راستے میں، فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ، تو ان کو خوشخبری دے دیجیے دردناک عذاب کی۔ تو لہٰذا معلوم ہوا سونا اور چاندی جب ہو اور اس کو انسان جمع رکھے، اس کی زکوٰۃ ادا نہ کرے تو ان کے بارے میں اللہ کیا فرما رہے ہیں؟ اگرچہ آیت نازل ہوئی خاص لوگوں کے بارے میں لیکن الفاظ تو عام ہیں، معلوم ہوا یہ وعید سب کے لیے ہے جو بھی سونا اور چاندی جمع رکھتا ہے اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتا، تو اسی میں پھر عورتوں کے زیور بھی آ گئے، تو عورتوں کے زیور پہ بھی معلوم ہوا کیا آئے گی؟ زکوٰۃ واجب ہوگی۔

وَيَكُونُ إِطْلَاقُ الصِّيغَةِ الْمُذَكَّرِ، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بھئی آپ نے عورتوں کے زیور کو اس میں داخل کر دیا حالانکہ اللہ نے تو فرمایا وَالَّذِينَ، اور یہ اسمِ موصول مذکر کے لیے استعمال ہوتا ہے تو اس میں تو عورتوں کا ذکر ہی نہیں؟ کہتے ہیں بھئی عورتوں پر بھی الَّذِينَ کا لفظ بولا جاتا ہے تَغْلِيبًا، پیچھے آپ پڑھ چکے کہ جہاں اختلاط ہو مذکر اور مؤنث دونوں کا، تو وہاں مذکر کا صیغہ تَغْلِيبًا وہ شامل ہوتا ہے مؤنث کو بھی۔ وَيَكُونُ إِطْلَاقُ صِيغَةِ الْمُذَكَّرِ، یعنی الَّذِينَ جو ہے اس کا اطلاق عَلَيْهِنَّ عورتوں پر تَغْلِيبًا، یہ کس طریقے پر ہوگا؟ تغلیباً ہوگا، كَمَا حَرَّرْتُهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ، جیسے کہ اس کو میں نے ذکر کیا ہے، تحریر کیا ہے تفسیرِ احمدی میں۔

وَقِيلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ إِلَى الْجَمَاعَةِ، هَذَا وَجْهٌ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ، یہ ساتویں وجہ ہے وجوہِ فاسدہ میں سے۔ فَإِنَّ عِنْدَهُمْ إِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ. بھئی یہ ساتویں وجہِ فاسد ذکر کر رہے ہیں۔ ساتویں وجہِ فاسد یہ ذکر کریں گے کہ جب

جمع کی نسبت جماعت کی طرف کی جائے، کس کی نسبت؟ جمع کی نسبت جماعت کی طرف کی جائے، تو پہلی جمع کے ہر ہر فرد کے لیے دوسری پوری پوری جمع ثابت ہو جائے گی۔ پہلی جمع کے، یا یوں کہیں پہلی جمع کے ہر ہر فرد کے لیے دوسری جمع کا ہر ہر فرد ثابت ہو جائے گا۔ کیا ضابطہ ہوا؟ پہلی جمع کے ہر فرد کے لیے دوسری جمع کا ہر فرد ثابت ہو جائے گا، جو ہمارے نزدیک یہ درست نہیں بھئی۔

وَقِيلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ إِلَى الْجَمَاعَةِ، اور کہا گیا ہے کہ وہ جمع جس کی نسبت کی گئی ہو جماعت کی طرف، هَذَا وَجْهٌ سَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ، یہ ساتویں وجہ ہے وجوہِ فاسدہ میں سے۔ فَإِنَّ عِنْدَهُمْ إِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ، پس ان فقہا کے نزدیک جب واقع ہو جائے جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ، حُكْمُهُ، تو حکم اس کا یہ ہے: حُكْمُ حَقِيقَةِ الْجَمَاعَةِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ، جماعت کی حقیقت کا حکم ہوگا ہر ایک کے اندر یعنی ہر ایک کے لیے وہ پوری جماعت ثابت ہو جائے گی۔ أَيْ لَا بُدَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْجَمْعِ الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الثَّانِي، یعنی ضروری ہوگا ہر فرد کے لیے پہلی جمع کے افراد میں سے، دوسری جمع کے افراد میں سے ہر فرد۔ فَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى، پس اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً، پس آپ لے لیجیے ان مالداروں کے مالوں میں سے صدقہ، ان مالداروں کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجیے۔ أَمْوَال جمع آیا، آگے هُمْ ضمیر بھی جمع کی۔ تو جمع کی نسبت جمع کی طرف ہے۔ اب یہ فقہا فرماتے ہیں کہ جمع کی اضافت جمع کے لیے ہوئی، تو ہر غنی جو ہے، ہر مالدار جو ہے، اس کے ہر ہر مال کے اندر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ہر مالدار کے ہر ہر مال کے اندر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ ہم کہتے ہیں نہیں، ہر ہر مال کے اندر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی بھئی۔ پس اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً آپ لے لیجیے ان کے مالوں میں سے زکوٰۃ، لَا بُدَّ فِي كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَائِمِ وَالنُّقُودِ وَالْعُرُوضِ لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ أَنْ تَجِبَ الصَّدَقَةُ، ضروری ہے کہ ہر مال کے اندر، ہر مال کیا معنیٰ بھئی ہر ہر مال؟ کہتے ہیں: مِنَ السَّوَائِمِ یعنی کہ چرنے والے باہر، وَالنُّقُودِ اور نقدیاں، یعنی درہم دنانیر کرنسی وغیرہ، وَالْعُرُوضِ اور سامان، سب کے اندر لِكُلِّ أَحَدٍ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ مالداروں میں سے ہر ایک کے لیے جو ہے أَنْ تَجِبَ الصَّدَقَةُ کیا واجب ہو جائے گا؟ صدقہ۔ ان کو اپنے مویشیوں میں سے بھی صدقہ دینا پڑے گا، ان کو اپنے سامان وغیرہ میں سے بھی زکوٰۃ دینی پڑے گی، اور ان کو اپنی نقدیوں میں سے بھی زکوٰۃ دینا پڑے گی۔

وَنَحْنُ نَقُولُ، ہم کہتے ہیں: لَا تَجِبُ الصَّدَقَةُ فِي كُلِّ دِرْهَمٍ وَدِينَارٍ بِالْإِجْمَاعِ، کہ صدقہ تو واجب، زکوٰۃ تو واجب نہیں ہے ہر درہم اور دینار میں بالاجماع، مَعَ أَنَّهُمَا مِنْ أَفْرَادِ الْأَمْوَالِ، باوجود اس کے کہ یہ اموال کے افراد میں سے ہیں۔ ہم کہتے ہیں بھئی ہر درہم اور دینار میں تو بالاجماع صدقہ واجب نہیں، بھئی ہر درہم اور دینار میں صدقہ ہے، زکوٰۃ ہے؟ نصاب کے بقدر نہیں تو اس میں کوئی زکوٰۃ ہے؟ نہیں، اس میں زکوٰۃ نہیں، معلوم ہوا ہر درہم اور دینار میں زکوٰۃ نہیں حالانکہ باوجود اس کے کہ یہ اموال کے افراد میں سے ہیں۔ فَلَا تَجِبُ فِي كُلِّ أَنْوَاعِهَا أَيْضًا، لہٰذا تمام انواع کے اندر بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ عَلَى مَا ذُكِرَ فِي الْعَضُدِيِّ، جیسے کہ ذکر کیا گیا ہے کس کے اندر؟ عضدی کے اندر، جو شرح ہے اصولِ ابنِ حاجب کی بھئی۔

وَعِنْدَنَا، بھئی پھر کیا کریں گے؟ وہ کہتے ہیں: وَعِنْدَنَا يَقْتَضِي مُقَابَلَةَ الْآحَادِ بِالْآحَادِ، یہ جو جمع کی نسبت جمع کی طرف کی گئی یہ تقاضا کرتا ہے آحاد کا مقابلہ آحاد کے ساتھ ہو، یعنی ایک فرد کے لیے ایک فرد ثابت ہو جائے گا، ایک فرد کے لیے ایک فرد۔ آگے مثال بھی دیں گے، آپ کہتے ہیں: رَكِبُوا دَوَابَّهُمْ، رَكِبُوا وہ سوار ہوئے دَوَابَّهُمْ، کیا ترجمہ کرتے ہیں؟ رَكِبُوا وہ سوار ہوئے دَوَابَّهُمْ اپنی اپنی سواری پر، حالانکہ دَوَابّ جمع ہے، هُمْ ضمیر بھی جمع ہے۔ تو اس کا اگر آپ کا ضابطہ لیا جائے تو معنیٰ تو یہ ہوگا ان میں سے ہر ایک ہر ہر سواری پر سوار ہوا، حالانکہ یہ معنیٰ ہوتا؟ نہیں، ہر ایک اپنی اپنی سواری پر یعنی مُقَابَلَةُ الْآحَادِ بِالْآحَادِ یعنی ایک فرد کے لیے ایک فرد ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح آپ کہتے ہیں: لَبِسُوا ثِيَابَهُمْ، پہنے انہوں نے اپنے کپڑے۔ اگر آپ کا ضابطہ لگایا جائے، کیا معنیٰ؟ ثِيَاب بھی جمع اور هُمْ بھی جمع، کیا معنیٰ؟ ہر ایک نے، ان میں سے ہر ہر فرد نے ہر ہر کپڑے کو پہنا، حالانکہ یہ معنیٰ ہوتا ہے؟ نہیں، ہر ایک نے اپنے اپنے، ایک ہر ایک نے ایک ایک کپڑا پہن لیا، صورت سمجھ میں آگئی۔ اسی طرح اللہ قرآن میں فرماتے ہیں: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، وُجُوه جمع اور كُمْ بھی جمع، کیا معنیٰ؟ اگر آپ کا ضابطہ مانیں تو ہر ایک کیا کرے گا؟ ہر چہرے کو دھوئے گا! ہر ایک اپنے اپنے چہرے کو دیکھو، دیکھو یہاں مُقَابَلَةُ الْآحَادِ بِالْآحَادِ ہے بھئی۔

وَعِنْدَنَا يَقْتَضِي مُقَابَلَةَ الْآحَادِ بِالْآحَادِ، اور ہمارے نزدیک یہ تقاضا کرتا ہے آحاد کا آحاد سے مقابلے کا، حَتَّى إِذَا قَالَ لِامْرَأَتَيْهِ، یہاں تک کہ کہا کسی شخص نے اپنی دو بیویوں سے: إِذَا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَأَنْتُمَا طَالِقَتَانِ، جب تم جنم دو دو بچوں کو تو تم دونوں کو طلاق۔ إِذَا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ جب تم دو جنم دو دو بچوں کو۔ ان کے نزدیک وَلَدْتُمَا تثنیہ ہے، وَلَدَيْنِ یہ بھی کیا ہے؟ تثنیہ، معلوم ہوا ہر ایک کے لیے کیا ہو؟ دو دو، یعنی ہر ایک عورت ان میں سے جب دو بچوں کو جنم دے گی پھر ان کو طلاق واقع ہوگی۔ ہمارے نزدیک نہیں، وہ دو ہیں بچے بھی دو ہیں، معلوم ہوا ہر ایک، ایک ایک بچے کو کیا کرے گی؟ جنم دے دے گی تو ان کو طلاق ہو جائے گی۔ حَتَّى إِذَا قَالَ لِامْرَأَتَيْهِ، یہاں تک کہ کہا کسی شخص نے اپنی دو بیویوں سے کہا: إِذَا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَأَنْتُمَا طَالِقَتَانِ، جب تم جنم دو دو بچوں کو تو تم دونوں طلاق والی ہو یعنی تم دونوں کو طلاق ہے۔ فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلَقَتَا، جنم دیا ان میں سے ہر ایک نے ایک بچے کو، تو دونوں طلاق والی ہو جائیں گی۔ وَلَا يَلْزَمُ أَنْ تَلِدَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَلَدَيْنِ، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جنم دے ہر عورت دو بچوں کو، كَمَا قَالَ زُفَرُ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى، جیسے کہ امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے۔ وَإِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهَا مُسَامَحَةٌ، اور جمع کا اطلاق جو اس پر کیا گیا، بھئی متن میں آیا تھا الْجَمْعُ الْمُضَافُ إِلَى الْجَمَاعَةِ اور مثال میں تثنیہ کو ذکر کر دیا گیا، کہتے ہیں اس پر جمع کا جو اطلاق کیا گیا مُسَامَحَةً کس طریقے پر ہے؟ چشم پوشی کرتے ہوئے، وسعت سے کام لیتے ہوئے، بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ، کس اعتبار سے؟ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ، ایک سے زیادہ، یعنی جمع سے مراد لے لیا انہوں نے، ایک سے زیادہ دو ہیں تو وہ بھی گویا جمع ہو گئے۔ وَنَحْوُهُ، اور اسی کی مثل ہے: لَبِسُوا ثِيَابَهُمْ، انہوں نے اپنے کپڑے پہنے، وَرَكِبُوا دَوَابَّهُمْ، وہ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے، وَقَوْلُهُ تَعَالَى، اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، تم دھو لو اپنے چہروں کو، الْآيَةَ، عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي الْفِقْهِ، بنا بر اس کے جو ثابت ہے کس کے اندر؟ فقہ میں جیسا کہ ثابت ہے بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۷۸: الوجوہ الفاسدہ للاستدلال (۵): امر بالشیء کا اس کی ضد سے نہی کو مستلزم ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۱۶۴ — بتاریخ: ۱۴ فروری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَقِيلَ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ هٰذَا وَجْهٌ ثَامِنٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ، وَفِيهِ اخْتِلَافٌ كَثِيرٌ، فَقِيلَ لَا حُكْمَ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّهِمَا أَصْلًا، وَقِيلَ لَهُ حُكْمٌ فِيهِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی یہاں سے آپ کو بتلائیں گے نئی بحث کہ جب کسی چیز کا حکم دیا ہو شریعت نے، شریعت نے تو ایک چیز کے کرنے کا حکم دیا ہے تو کیا یہ اس کی ضد سے روکنے کا حکم ہوگا یا نہیں بھئی؟ ایک چیز کے شریعت نے کرنے کا حکم دیا ہے تو کیا یہ اس کی ضد سے روکنے کا حکم ہوگا یا روکنے کا حکم نہیں ہوگا؟ مثلاً شریعت نے حکم دیا ہے نماز میں پاک جگہ پر سجدہ کرنے کا، تو حکم دیا ہے پاک جگہ پر سجدہ کرنے کا تو اس کی ضد کیا ہے؟ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا، تو کیا اس سے یہ نہی اس کو شمار کریں گے یا شمار نہیں کریں گے؟ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ ایک چیز کا جب حکم دیا گیا ہو تو کیا یہ اس کی ضد سے نہی اس کو شمار کیا جائے گا یا نہی شمار نہیں کیا جائے گا؟ یا اسی طرح شریعت نے ایک چیز سے روکا ہو، نہی کی ہو، تو کیا یہ جو ایک چیز سے روکا گیا ہے، کیا یہ اس کی ضد کا حکم ہوگا یا حکم نہیں ہوگا؟ ضد، چیز کے، سے روکا گیا ہے، جب اس چیز سے روکا گیا ہے تو کیا اس کی ضد کا حکم ہوگا، اسے شمار کریں گے یا حکم شمار نہیں کریں گے؟ یہ بحث ہوگی بھئی۔ یہاں خلاصہ سمجھ میں آگیا بھئی؟

کہتے ہیں وَقِيلَ الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ اور کہا گیا ہے کسی چیز کا حکم جو ہے هٰذَا وَجْهٌ ثَامِنٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ یہ آٹھویں وجہ ہے وجوہِ فاسدہ میں سے، وَفِيهِ اخْتِلَافٌ كَثِيرٌ اور اس میں بہت اختلاف ہے، فَقِيلَ لَا حُكْمَ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّهِمَا أَصْلًا

پس کہا گیا ہے کہ کوئی حکم نہیں ہے امر اور نہی کا ان کی ضد کے اندر سرے سے۔ ایک چیز کا حکم دیا گیا ہے تو اس کی ضد میں کوئی حکم نہیں آئے گا یعنی اس میں اس کے چھوڑنے کا یہ حکم نہیں آئے گا، اور ایک چیز سے روکا گیا ہے تو اس کی ضد کے یہ کرنے کا حکم نہیں ہے بھئی، یہ معنی ہے کہ امر اور نہی جو ہیں ان کا ان کی ضد میں کوئی حکم نہیں ہے۔ وَقِيلَ اور کہا گیا ہے لَهُ حُكْمٌ فِيهِ کہ اس کا اس میں حکم ہے، وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ کہ کسی چیز کا حکم جو ہے يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهِ یہ تقاضا کرتا ہے اس کی ضد سے نہی کا، روکنے کا، وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ اور اسی طرح کسی چیز سے روکنا يَكُونُ أَمْرًا بِضِدِّهِ یہ حکم ہے اس کی ضد کا۔ فَيَدُلُّ الْأَمْرُ عَلَى تَحْرِيمِ ضِدِّهِ۔ بھئی حکم جب ایک چیز کا دیا گیا وہ تو ہوئی واجب، اور وہ کیا کہتے ہیں؟ جب ایک چیز کا حکم دیا گیا ہے تو اس کی ضد سے روکا گیا ہے تو وہ اس کی ضد کیا ہو جائے گی؟ حرام ہو جائے گی بھئی، کیا ہو جائے گی؟ حرام۔ اور دوسری طرف نہی ہے، ایک چیز سے روکا گیا ہے تو اس کی ضد کے کرنے کا حکم ہے، تو جو جس چیز سے روکا گیا تھا وہ تو کیا تھی؟ حرام، تو اس کی ضد کیا ہوئی؟ وہ واجب ہوگی، وہ کیا ہوگی؟ واجب ہوگی۔ فَيَدُلُّ الْأَمْرُ عَلَى تَحْرِيمِ ضِدِّهِ تو پس امر جو ہے وہ دلالت کرے گا اپنی ضد کے حرام کرنے پر وَالنَّهْيُ عَلَى وُجُوبِ ضِدِّهِ اور نہی جو ہے وہ دلالت کرے گی عَلَى وُجُوبِ ضِدِّهِ اپنی ضد کے واجب ہونے پر۔

فَإِنْ كَانَ لَهُ ضِدٌّ وَاحِدٌ فَهِيَ پس اگر اس کی ایک ہی ضد ہو، بھئی اس امر یا نہی کی ایک ہی ضد ہے اگر، تو پھر تو کہتے ہیں فَهِيَ اچھی بات ہے۔ مثلاً جیسے ایمان کا حکم دیا گیا۔ کس کا حکم دیا گیا؟ ایمان کا۔ تو ایمان کا حکم دیا گیا تو اس، حکم ایمان کا ہے لیکن اسی سے کفر کی حرمت بھی ثابت ہو جائے گی۔ حکم کس چیز کا دیا جا رہا ہے؟ ایمان کا، اور اس ایمان کی ضد کیا ہے؟ کفر، تو اس کی ضد کیا ہو جائے گی؟ حرام بھئی، اسی حکم سے ہی جس سے ایمان کے وجوب کا پتا چل رہا ہے اسی حکم سے کفر کے حرام ہونے کا پتا چل رہا ہے۔ اور جیسے کفر سے روکا گیا ہے، کیا کیا گیا ہے؟ کفر سے روکا گیا ہے، تو جس، جہاں کفر سے روکا گیا ہے، کفر سے نہی آئی، اور کفر کی ایک ہی ضد ہے کیا چیز؟ ایمان، تو ایمان کیا ہوگا؟ واجب ہوگا، وہ اسی نہی سے پتا چل جائے گا جو کفر سے نہی آئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں فَإِنْ كَانَ لَهُ ضِدٌّ وَاحِدٌ فَهِيَ اگر اس کی ایک ہی ضد ہو تو اچھی بات ہے، وَإِنْ كَانَتْ لَهُ أَضْدَادٌ كَثِيرَةٌ اور اگر اس کی بہت سی ضدیں ہوں فَفِي الْأَمْرِ يَحْرُمُ جَمِيعُ أَضْدَادِهِ تو امر کے اندر اس کی ساری ضدیں حرام ہو جائیں گی۔ امر تو آیا وجوب کے لیے لیکن یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس کی ضد کیا ہونی چاہیے؟ حرام، تو ساری ضدیں حرام ہوں گی۔ وَفِي النَّهْيِ اور نہی میں کیا کیا جاتا ہے؟ روکا جاتا ہے، تو اس کی جتنی أَضْدَاد ہیں کیا وہ ساری واجب ہوں گی؟ کہتے ہیں نہیں، ان میں سے کسی ایک، کوئی ایک غَيْرُ مُعَيَّن کیا ہوگی؟ اس پر عمل ضروری ہوگا وہ واجب ہوگی۔ وَفِي النَّهْيِ يَكْفِي لَهُ الْإِتْيَانُ بِوَاحِدٍ مِنَ الْأَضْدَادِ غَيْرِ مُعَيَّنٍ اور نہی کے اندر کافی ہے لانا کسی ایک کو بھی ان کی ضدوں میں سے اس حال غَيْرَ مُعَيَّنٍ، اس حال میں

کہ وہ غیر معین ہو۔ کسی ایک، ان ضدوں میں سے کسی ایک کو لانا یعنی اس پر عمل کرنا کافی ہوگا۔ وَهٰذَا هُوَ مُخْتَارُ الْجَصَّاصِ اور یہ مختار ہے یہ قول کس کا؟ امام جصاص کا۔

یہ ان کے نزدیک ہے بھئی۔ وَعِنْدَنَا اور ہمارے نزدیک وَعِنْدَنَا الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهِ ہمارے نزدیک کسی چیز کا حکم یہ تقاضا کرتا ہے، کسی چیز کا امر یہ تقاضا کرتا ہے اس کی ضد کے مکروہ ہونے کا، یعنی وہ مکروہِ تحریمی ہوگی بھئی۔ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ اور کسی چیز سے جو نہی آئے يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ضِدُّهُ فِي مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس کی ضد کس معنی میں ہو؟ سنتِ واجبہ، سنتِ واجبہ کا یہ معنی لکھتے ہیں بھئی سنتِ مؤکدہ۔ سنتِ مؤکدہ کے معنی میں ہے بھئی، سنتِ مؤکدہ کے معنی میں۔ انہوں نے کہا بھئی سنتِ مؤکدہ کے معنی میں ہے، یہ نہیں کہا وہ سنتِ مؤکدہ ہے، بلکہ سنتِ مؤکدہ کے معنی میں ہے، کیونکہ سنت تو وہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کو بھئی کیا کہیں گے؟ جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے بھئی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اور یہاں کس سے ہم نکال رہے ہیں اس کا سنتِ مؤکدہ ہونا؟ ایک چیز کے بارے میں نہی آئی ہے ہم اس کی ضد کو کس درجے میں لیتے ہیں؟ سنتِ مؤکدہ کے معنی میں لیتے ہیں، سنتِ مؤکدہ نہیں، کیونکہ سنتِ مؤکدہ تو وہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اور اس کا ثبوت تو نقل کے ذریعے ہوگا اور یہ تو ہم کس کے ذریعے کر رہے ہیں؟ عقل کے ذریعے۔ تو سنت کا ثبوت نقل سے ہے کہ حدیث میں روایات میں آئے اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے، اسے سنت کہتے ہیں، اور یہاں تو ہم کیا کر رہے ہیں؟ عقل کے ذریعے کہ اس کی ضد جو ہے وہ کس کے درجے میں ہے؟ سنتِ مؤکدہ کے حکم میں۔ یہ معنی ہے وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَقْتَضِي اور کسی چیز سے نہی یہ تقاضا کرتی ہے أَنْ يَكُونَ ضِدُّهُ فِي مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ کہ اس کی ضد جو ہے سنتِ واجبہ یعنی سنتِ مؤکدہ کے معنی میں ہو۔

وَذٰلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ فِي نَفْسِهِ لَا يَدُلُّ عَلَى ضِدِّهِ۔ بھئی یہ کیوں؟ اَمْرٌ بِشَيْءٍ اپنی ضد کے، ہم نے کہا امر بشیء وہ تقاضا کرتا ہے اپنی ضد کے مکروہ ہونے کا، کہ اس کی ضد کیا ہے؟ مکروہ۔ انہوں نے تو کہا تھا امر بشیء اپنی ضد کے حرام ہونے کا تقاضا کرے گا، ہم کیا کہتے ہیں؟ مکروہ۔ بھئی یہ کیوں ہم نے کہا مکروہ ہونے کا؟ کہتے ہیں ذٰلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ فِي نَفْسِهِ لَا يَدُلُّ عَلَى ضِدِّهِ کیونکہ کوئی چیز اپنی ذات کے اعتبار سے اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی۔ مثلاً جب کہا گیا ایمان لاؤ، تو اس نے صرف اس بات پر دلالت کی کہ کیا کریں گے، کیا کرنا ضروری ہے؟ ایمان لانا ضروری، اس نے اپنی ضد پر کوئی دلالت نہیں کی۔ تو کیونکہ کوئی شے جو ہے اپنی ذات کے اعتبار سے لَا يَدُلُّ عَلَى ضِدِّهِ یہ دلالت نہیں کرتی اپنی ضد پر۔ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ ضَرُورَةَ الِامْتِثَالِ اور لازم ہو جاتا ہے حکم اس کی ضد کے اندر ضَرُورَةَ الِامْتِثَالِ، امتثال کا معنی ہے تعمیل کرنا، تعمیل کے ضروری ہونے کی وجہ سے۔ تعمیل کے ضروری ہونے کی وجہ سے، تعمیل چونکہ ضروری ہے اور تعمیل کی یہی صورت

ہوگی کہ جب اس چیز کا حکم دیا جا رہا ہے معلوم ہوا کیا کرنا پڑے گا؟ اس کی ضد کو چھوڑنا پڑے گا۔ اور ایک چیز سے روکا جا رہا ہے تو معلوم ہوا اس کی ضد کو کرنا پڑے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اس لیے ہم نے کہا کہ اس کی ضد وہ کس، یہ امر بشیء تقاضا کس چیز کا کرتا ہے؟ اپنی ضد کے مکروہ ہونے کا ہمارے نزدیک، اور نہی عن الشیء یہ تقاضا کرتی ہے اپنی ضد کے سنتِ مؤکدہ کے معنی میں ہونے کا بھئی۔ اس وجہ سے ہم اس بات کے قائل ہوئے کیونکہ تعمیل کے لیے إِنَّمَا يَلْزَمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ ضَرُورَةَ الِامْتِثَالِ اس کی ضد کے اندر حکم لازم ہوا تعمیل کے ضروری ہونے کی وجہ سے بھئی، اس وجہ سے ہم نے کہا کہ ضد کے اندر امر کے اندر کراہت آئے گی اور نہی کے اندر سنتِ واجبہ کے معنی میں ہوگا۔

فَتَكْفِي الدَّرَجَةُ الْأَدْنَى فِي ذٰلِكَ تو کافی ہوگا ادنیٰ درجہ ہی اس کے اندر وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْأَوَّلِ اور وہ کیا ہے ادنیٰ درجہ؟ کراہت ہے پہلی صورت میں یعنی امر کی صورت میں لِأَنَّهَا دُونَ التَّحْرِيمِ اس لیے کیونکہ وہ تحریم سے کم ہے بھئی، تحریم سے کم ہے۔ بھئی دیکھیے ایک چیز کا جب حکم دیا جا رہا ہے تو لازم ہے کہ اس کی ضد کو کیا کرنا پڑے گا؟ چھوڑنا پڑے گا، تبھی فرمانبرداری ہو سکے گی، تبھی تعمیلِ حکم ہو سکے گی۔ معلوم ہوا اس کی ضد کو چھوڑنا ضروری، اس کی ضد کو چھوڑنا ضروری، کس لیے؟ تعمیلِ حکم کے لیے۔ ضرورت کی بنا پر ہم نے یہ حکم لگایا ہے، کس بنا پر؟ ضرورت کی بنا پر۔ کیا ضرورت؟ تعمیل تبھی ہو سکے گی۔ تو یہ ضروری ہے اس کے ساتھ اور الضَّرُورِيُّ يُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ اس لیے ضرورت پوری ہو جائے اور ضرورت ادنیٰ درجے میں پوری ہو جاتی ہے کہ اس کو مکروہِ تحریمی قرار دے دیا جائے، اعلیٰ درجے کی یہاں ضرورت نہیں ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں اسی لیے کہا فَتَكْفِي الدَّرَجَةُ الْأَدْنَى فِي ذٰلِكَ تو کافی ہوگا ادنیٰ درجہ ہی اس کے اندر وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْأَوَّلِ اور یہ کراہت ہے پہلی صورت میں یعنی امر کے اندر لِأَنَّهَا دُونَ التَّحْرِيمِ اس لیے کیونکہ یہ تحریم سے کم درجہ ہے، وَالسُّنَّةُ الْوَاجِبَةُ فِي الثَّانِي اور کیا ہوگا ادنیٰ درجہ؟ سنتِ واجبہ ہوگا دوسری قسم کے اندر یعنی نہی عن الشیء کے اندر لِأَنَّهَا دُونَ الْفَرْضِ کیونکہ یہ فرض سے کم ہے بھئی، تو ضرورت اس سے پوری ہو جاتی ہے اور ضرورت جتنی تھی وہ کافی ہے بھئی۔

وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالِاقْتِضَاءِ۔ اچھا بھئی متن میں آیا اَلْأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي، اَلنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَقْتَضِي، یہ دونوں تقاضا کرتے ہیں۔ تو کہتے ہیں بھئی تقاضا کرتے ہیں معلوم ہوا وہ جو دوسری چیز کا مکروہ ہونا ہے یا دوسری چیز کا سنتِ مؤکدہ ہونا ہے یہ مقتضیٰ ہوا، یہ تقاضا کرنے والے ہوئے اور وہ کیا ہوئے؟ مقتضیٰ۔ کہتے ہیں نہیں بھئی نہیں، ابھی جو آپ نے اقتضاء النص کی بحث پڑھی تھی وہاں پر جو تقاضے کا لفظ آیا تھا، اقتضاء کا لفظ، وہ والا مراد نہیں ہے بھئی، وہ مراد نہیں ہے۔ اقتضاء النص کس کو کہتے تھے؟ اقتضاء النص بھئی منطوق کو صحیح کرنے کے لیے غیرِ منطوق کو کیا مان لینا؟ منطوق مان لینا، أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ۔ وہاں پر مخاطب کا غلام کہنے والے کی طرف سے آزاد ہو، اس کے لیے کیا ضروری تھا؟ بیع کو بھی مانا جائے اور توکیل کو بھی مانا جائے۔ تو وہاں دیکھو بیع اور توکیل یہ منطوق تو نہیں ہیں، منطوق جس پر نطق کیا جائے، کیا کیا جائے؟ نطق۔ ایک

منطوق پہلے گزرا ہے وہ جو کلام سے فوراً معنی سمجھ میں آتا ہے ابتدائی طور پر وہ نہیں مراد بھئی، منطوق جس پر نطق کیا گیا جو بولا گیا ہے۔ تو یہاں پر کہنے والے نے بولا کیا؟ اعتاق کو صرف ذکر کیا اس نے، اور کس چیز کو ذکر نہیں کیا؟ بیع اور توکیل۔ تو اس اعتاق کو صحیح کرنے کے لیے یعنی اس منطوق کو صحیح کرنے کے لیے غیرِ منطوق یعنی جس کو ذکر نہیں کیا گیا وہ کیا ہیں؟ بیع اور توکیل، اس کو بھی منطوق ماننا پڑا ہمیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں وہ والا اقتضاء یہاں مراد نہیں ہے۔ پھر بھئی کیا معنی اس کا؟ بھئی اس کا معنی ہے اس کے ساتھ جو چیز لازم ہے اس کو ثابت کرنا۔ امر بشیء تقاضا کرتا ہے، کیا معنی؟ امر بشیء کے ساتھ جو چیز لازم ہے اس کو ثابت کرنا، اس کو کیا کرنا؟ ثابت کرنا۔ جب ایک چیز کا حکم دیا جا رہا ہے تو تعمیلِ حکم کے لیے کیا ضروری؟ اس کی ضد کو چھوڑ دیا جائے، وہ اس کے ساتھ کیا ہے؟ لازم ہے۔ ایک چیز سے روکا جا رہا ہے، اس کے ساتھ کیا لازم؟ کہ اس کی ضد کو کیا جائے بھئی۔ تو یہاں مراد کیا ہے؟ اس کے ساتھ جو لازم ہے اس کو ثابت کرنا، وہ ہے تقاضے کا معنی۔ وہ اقتضاء کا وہ معنی نہ کرنا جو آپ نے پہلے پڑھا تھا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالِاقْتِضَاءِ الْمُصْطَلَحَ السَّابِقَ اور اس اقتضاء سے مراد وہ سابقہ اصطلاح نہیں ہے بِجَعْلِ غَيْرِ الْمَنْطُوقِ مَنْطُوقًا لِتَصْحِيحِ الْمَنْطُوقِ یعنی قرار دینا غیرِ منطوق کو منطوق، غیرِ منطوق کو کیا قرار دینا؟ منطوق، لِتَصْحِيحِ الْمَنْطُوقِ کس کے لیے؟ منطوق کو صحیح کرنے کے لیے، یعنی آسان لفظوں میں کہو غیرِ مذکور کو مذکور ماننا کس لیے؟ مذکور کو صحیح کرنے کے لیے، تو وہ مراد نہیں ہے، بَلْ إِثْبَاتُ أَمْرٍ لَازِمٍ فَقَطْ بھئی بلکہ صرف امرِ لازم کو ثابت کرنا ہے جن کے ساتھ یہ لازم ہے۔

وَهٰذَا إِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الِاشْتِغَالِ بِالضِّدِّ تَفْوِيتُ الْمَأْمُورِ بِهِ اور یہ اس وقت ہے بھئی، بھئی ہم نے کیا کہا؟ ہمارا کیا مذہب ہے؟ ایک چیز کا جب حکم دیا گیا تو یہ کیا تقاضا کرتا ہے؟ اس کی ضد کو کیا ہونا چاہیے؟ مکروہِ تحریمی، اور جب ایک چیز سے منع کیا جائے تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس کی ضد کو کیا ہونا چاہیے؟ سنتِ مؤکدہ۔ کہتے ہیں یاد رکھنا یہ اس وقت ہے جب اس کی ضد میں مشغول ہونے سے یہ اصل خود فوت نہ ہوتا ہو، اصل خود فوت نہ ہوتا ہو، یعنی مامور بہ فوت، جس کا حکم دیا جا رہا ہے وہ فوت نہ ہو جاتا ہو۔ اگر اس کی ضد میں مشغول ہونے سے مامور بہ ہی فوت ہو جاتا ہے تو پھر وہ مکروہ قرار نہیں دیں گے، اسے پھر کیا قرار دیں گے؟ پھر اسے حرام قرار دیں گے۔ ہم نے کیا کہا بھئی ایک چیز کا جب حکم دیا جائے تو پھر اس کی ضد کیا ہوگی؟ مکروہ، یہ صرف اس وقت ہے جب کہ ضد کے اندر مشغول ہونے سے مامور بہ خود فوت نہ ہوتا ہو۔ اگر مامور بہ ہی فوت ہو رہا ہے اس کی ضد میں مشغول ہونے سے تو پھر اس کو مکروہِ تحریمی نہیں کہیں گے بلکہ کیا کہیں گے؟ حرام کہیں گے۔ جیسے دیکھیے بھئی ایمان کا حکم دیا گیا، ایمان کا، ایمان کی ضد کیا ہے؟ کفر، تو کفر میں مشغول ہونے سے کیا ہوگا؟ ایمان ہی فوت ہو جاتا ہے لہٰذا یہاں پر کفر کو کیا کہیں گے؟ حرام کہیں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں وَهٰذَا إِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الِاشْتِغَالِ بِالضِّدِّ یہ اس وقت ہے جس وقت لازم نہ آتا ہو ضد کے اندر مشغول ہونے سے، کیا لازم نہ آتا ہو؟ تَفْوِيتُ الْمَأْمُورِ بِهِ ماموربہ کو فوت کر دینا، فَإِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذٰلِكَ اگر یہ لازم آتا ہو اس سے ذٰلِكَ یہ، يَكُونُ حَرَامًا بِالِاتِّفَاقِ تو بالاتفاق کیا ہوگا؟ حرام ہوگا۔ وَهٰذَا مَعْنَى مَا قَالَ اور یہ معنی ہے جو مصنف نے فرمایا، وَفَائِدَةُ هٰذَا الْأَصْلِ اور فائدہ اس اصل قانون کا یہ ہے کہ أَنَّ التَّحْرِيمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ کہ جب تحریم وہ مقصود نہیں ہے امر کے ذریعے لَمْ يُعْتَبَرْ تو اس کا اعتبار بھی نہیں کیا جائے گا إِلَّا مِنْ حَيْثُ يُفَوِّتُ الْأَمْرَ اس، مگر اس حیثیت سے کہ وہ امر کو کیا کر دے؟ فوت کر دے۔ بھئی دیکھیے جب ایک چیز کا حکم دیا جا رہا ہے تو اس کے ذریعے ایک چیز کو واجب کرنا مقصود ہے، کیا کرنا مقصود ہے؟ واجب کرنا۔ اس کی ضد کو حرام کرنا مقصود ہی نہیں، اس کا تو یہاں تذکرہ ہی نہیں ہے بھئی، تو یہاں مقصود صرف کیا ہے؟ مذکور کو واجب قرار دینا۔ تو لہٰذا یہاں اس کی ضد کو حرام قرار دینا مقصود ہی نہیں ہے تو لہٰذا اس کو ہم کیا قرار دے دیں گے؟ مکروہ، لیکن اگر اس میں مشغول ہونے سے یہ ماموربہ خود ہی فوت ہو جاتا ہے پھر اس کو کیا قرار دے دیں گے؟ حرام قرار دے دیں گے۔ یہ معنی ہے اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ أَنَّ التَّحْرِيمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ کہ تحریم جب وہ مقصود ہی نہیں ہے امر کے ذریعے لَمْ يُعْتَبَرْ تو اس تحریم کا اعتبار بھی نہیں کیا جائے گا إِلَّا مِنْ حَيْثُ يُفَوِّتُ الْأَمْرَ مگر اس حیثیت سے جب وہ امر کو کیا کر دے؟ فوت کر دے، پھر اس تحریم کا اعتبار کیا جائے گا۔ فَإِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوهًا تو اگر وہ اس کو فوت نہ کرتی ہو تو پھر اس صورت میں مکروہ ہوگا بھئی، وہ اس کی ضد مکروہ ہوگی۔

كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ جیسے کہ قیام کا حکم ہے يَعْنِي إِلَى الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ فَرَاغِ الْأُولَى یعنی دوسری رکعت کی طرف کھڑا ہونا پہلی رکعت سے فارغ ہونے کے بعد أَوِ الثَّالِثَةِ بَعْدَ فَرَاغِ التَّشَهُّدِ یا تیسری رکعت کی طرف کا جو قیام کا حکم دیا گیا ہے تشہد سے فارغ ہونے کے بعد، لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُودِ۔ بھئی دیکھیے خلاصہ پھر سن لو۔ ایک چیز کی ایک ہی ضد ہو، تو ایک چیز کا جب حکم دیا گیا ہے اس کی ایک ہی ضد ہے پھر تو وہ حرام ہوگی۔ پھر تو کیا ہوگی؟ حرام، کیونکہ اس میں اگر ہم مشغول ہوں گے تو یہ امر ماموربہ ہی کیا ہو جائے گا؟ فوت ہو جائے گا۔ لیکن اگر ایک چیز کی کئی ضدیں ہیں، تو پھر اس صورت کے اندر اگر اس ضد میں مشغول ہونے سے ماموربہ فوت نہیں ہوتا تو اس ضد کو کیا قرار دیا جائے گا؟ مکروہِ تحریمی قرار دیا جائے گا۔ جیسے قیام ہے بھئی، قیام، کھڑا ہونا، اس کی ضد بیٹھنا بھی اس کی ضد، سجدہ کرنا بھی اس کی ضد، رکوع کرنا بھی اس کی ضد، کئی ضدیں ہیں اس کی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب حکم دیا گیا کہ پہلی رکعت جب پوری کر چکو تو پھر کھڑے ہو جاؤ، اسی طرح تیسری رکعت میں جب، تیسری رکعت کے لیے دوسری رکعت میں جب تشہد پڑھ لو، اس سے فارغ ہو جاؤ تو کیا کرو؟ کھڑے ہو جاؤ تیسری رکعت کے لیے۔ تو یہ امر آیا قیام کا کہ کھڑے ہو جاؤ، اور اس کی کئی ضدیں اور ان میں مشغول ہونے سے قیام فوت نہیں ہوتا بھئی، ان میں مشغول ہونے سے قیام فوت نہیں ہوتا۔ بھئی آپ دوسری رکعت، پہلی رکعت جب

پوری کر چکے تو کیا حکم ہے؟ اس کے بعد کیا ہو جاؤ؟ دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہو جاؤ، لیکن ایک شخص بیٹھ جاتا ہے اور پھر کچھ دیر بعد کھڑا ہوا، تو اب یہ بیٹھا جو کچھ دیر، کیا اس سے قیام فوت ہوا؟ جی؟ مؤخر تو ہو گیا لیکن فوت نہیں ہوا لہٰذا اس کو کیا کہیں گے؟ مکروہ کہیں گے بھئی۔ ہاں اگر اس سے قیام ہی فوت ہو جاتا پھر ہم اس کو کیا قرار دیتے؟ حرام قرار دیتے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

کل، یہ معنی ہے كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ جیسے کہ قیام کا حکم جو ہے یعنی دوسری رکعت کی طرف پہلی سے فارغ ہونے کے بعد یا تیسری رکعت کی طرف تشہد سے فارغ ہونے کے بعد، لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُودِ یہ قعود یعنی بیٹھنے سے نہی نہیں ہے قَصْدًا بالإرادہ، حَتَّى إِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ یہاں تک کہ وہ بیٹھا پھر کھڑا ہوا لَا تَفْسُدُ صَلَاتُهُ بِنَفْسِ الْقُعُودِ تو فاسد نہیں ہوگی اس کی نماز نفسِ بیٹھنے سے ہی، وَلٰكِنَّهُ يُكْرَهُ لیکن یہ کیا ہے؟ مکروہ ہے، لِأَنَّ نَفْسَ الْقُعُودِ اس لیے کیونکہ نفسِ قعود جو ہے وَهُوَ قُعُودٌ مِقْدَارَ تَسْبِيحَةٍ اور وہ ایک تسبیح کی مقدار بیٹھنا ہے لَا يُفَوِّتُ الْقِيَامَ وہ قیام کو فوت نہیں کرتا فَيُكْرَهُ پس یہ بیٹھنا کیا ہوگا؟ مکروہ۔ وَإِنْ مَكَثَ كَثِيرًا اور اگر وہ بڑی دیر ٹھہرا رہا یعنی بیٹھا اور پھر بیٹھنے کے بعد اسی طرح بڑی دیر تک ٹھہرا رہا بِحَيْثُ ذَهَبَ أَوَانُ الْقِيَامِ یہاں تک کہ چلا گیا قیام کا وقت ہی يَفْسُدُ الصَّلَاةُ تو نماز کیا ہو جائے گی؟ فاسد ہو جائے گی۔

معنی سمجھ میں آیا بھئی؟ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ قیام کا تو کوئی وقت مقرر نہیں ہے، جتنی دیر بھی بیٹھے اس کے بعد قیام ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا؟ قیام تو ہو سکتا ہے بھئی، تو ہاں یہ ہے وقت گزر جائے یا کچھ تو اور وجہ ہے۔ محشی پھر کہتے ہیں بھئی اس سے بہتر مثال دوسری، کہ دیکھیے یہاں قعود لمبا بھی ہو جائے تو قیام فوت نہیں ہوتا، اور انہوں نے کیا کہا کہ اگر وہ بڑی دیر بیٹھا رہا یہاں تک کہ قیام کا وقت ہی چلا گیا تو نماز کیا ہو جائے گی؟ فاسد ہو جائے گی۔ محشی کہتے ہیں اس سے بہتر یہ مثال ذکر کی جائے کیونکہ بھئی قیام کا تو کوئی وقت مقرر نہیں ہے، دیر تک بیٹھے پھر بھی قیام تو کیا جا سکتا ہے اس کے بعد بھی، تو بہتر مثال یہ ہے جیسے تکبیرِ تحریمہ کے اندر قیام شرط ہے، تکبیرِ تحریمہ میں کیا شرط ہے؟ قیام شرط ہے، اب یہاں اگر اس کی ضد میں مشغول ہوگا تو قیام فوت ہو جائے گا، مثلاً اس نے بیٹھ کر تکبیرِ تحریمہ کہی، بیٹھ کر جب تکبیرِ تحریمہ کہی تو قیام فوت ہو گیا اور جب قیام فوت ہوا تو نماز ہی کیا ہوگی؟ فاسد ہوگی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جی۔

وَمِنْ هٰهُنَا ظَهَرَ اور یہاں سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ أَنَّ الِاشْتِغَالَ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ الْمُوَسَّعِ لِلصَّلَاةِ لَا يَحْرُمُ کہ مشغول ہونا ضد کے اندر فِي الْوَقْتِ الْمُوَسَّعِ اس، ایسے وقت میں جس میں وسعت ہو، جو وسیع ہو لِلصَّلَاةِ نماز کے لیے، ایسا وقت جو جس میں کیا ہو؟ وسعت ہو نماز کے لیے، تو اس صورت میں ضد کے اندر مشغول ہونا لَا يَحْرُمُ یہ حرام نہیں ہے بھئی، وَفِي الْوَقْتِ الْمُضَيَّقِ لَهَا يَحْرُمُ اور اس وقت میں جو تنگ ہو اس کے لیے، تو يَحْرُمُ اس صورت میں کیا ہو جائے گا؟ حرام ہو جائے گا بھئی حرام ہو جائے گا۔ وقت تنگ ہے، اس کے اندر اب وہ قعود کرتا ہے اب تو پھر قیام کا وقت ہی نہیں رہے

گا، گزر جائے گا، وقت نکل جائے گا تو اس صورت میں یہ حرام ہوگا۔ وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الضِّدُّ فِي نَفْسِهِ عِبَادَةً مَقْصُودَةً أَوْ أَمْرًا مُبَاحًا اگرچہ وہ ضد اپنی ذات کے اعتبار سے عبادتِ مقصودہ یا امرِ مباح ہی کیوں نہ ہو، اگرچہ وہ ضد اپنی ذات کے اعتبار سے عبادتِ مقصودہ یا امرِ مباح ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً بھئی، ایک ہے فرض نماز اور ایک اس کی ضد ہے مثلاً نفلی نماز۔ اب ظہر کا وقت آیا تو یہ ظہر کی نماز آپ پر فرض ہو گئی، آپ فرض کے بجائے نفلوں میں مشغول ہو گئے لیکن کیا اس سے فرض نماز فوت ہوئی آپ کی؟ فرض فوت نہیں ہوئے لہٰذا ٹھیک ہے آپ نفل پڑھ لیں۔ لیکن اگر وقت تنگ ہو گیا، اتنا وقت رہ گیا کہ جس کے اندر فرض ادا کیے جا سکتے ہیں، اب آپ اس کی فرض کی ضد نفلوں کے اندر مشغول ہو گئے، اگرچہ نفل اس وقت نفل وہ عبادتِ مقصودہ ہیں بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لیکن اس وقت وہ کیا ہو جائیں گے؟ معلوم ہوا حرام ہو جائیں گے بھئی، کیونکہ اس کی وجہ سے کیا خرابی لازم آ رہی ہے؟ فرض فوت ہو رہا ہے بھئی۔ معنی سمجھ میں آ گیا بھئی؟ جی۔ تو کہتے ہیں وَإِنْ كَانَ ذٰلِكَ الضِّدُّ فِي نَفْسِهِ عِبَادَةً مَقْصُودَةً أَوْ أَمْرًا مُبَاحًا اگرچہ وہ ضد اپنی ذات کے اعتبار سے عبادتِ مقصودہ یا امرِ مباح ہی کیوں نہ ہو لیکن اگر اس میں مشغول ہونے کی وجہ سے وہ مامور بہ ہی فوت ہو جاتا ہے تو اس صورت میں ان کو کیا قرار دیا جائے گا؟ حرام قرار دیا جائے گا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ إِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْإِزَارِ وَالرِّدَاءِ، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب مُحْرِم بھئی جس نے احرام باندھا ہو لَمَّا نُهِيَ جب اس کو منع کیا گیا عَنْ لُبْسِ الْمَخِيطِ کس سے؟ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے، مَخِيط سلے ہوئے، كَانَ مِنَ السُّنَّةِ تو یہ سنت میں سے ہوگا کیا؟ لُبْسُ الْإِزَارِ وَالرِّدَاءِ تہبند اور چادر کا پہننا، تہبند اور چادر کا پہننا کیا ہوگا؟ سنت۔ بھئی یہ حدیث آپ کے حاشیے میں دی ہوئی ہے کہ ایک شخص آیا اور اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا، يَرْحَمُكَ اللّٰه، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! مُحْرِم کیا کپڑے پہنے؟ کون سے کپڑے پہنے گا؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ وہ قمیص بھی نہ پہنے، پگڑیاں بھی نہ پہنے، شلوار بھی نہ پہنے، اور اسی طرح بُرْنُس بَرَانِس جمع ہے بُرْنُس کی یہ ٹوپی کی کوئی خاص قسم ہے وہ بھی نہ پہنے، اور اسی طرح موزے بھی، موزے بھی نہیں پہنے گا۔ تو دیکھیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلی ہوئی چیزیں ذکر فرما دیں کہ ان کو نہ پہنے، یہ ذکر فرمایا، تو نہی آئی ان چیزوں کے پہننے سے، اور جب نہی آئے کسی چیز سے تو ہم نے کیا کہا تھا؟ یہ نہی کیا تقاضا کرتی ہے؟ کہ اس کی ضد کیا ہوگی؟ سنتِ مؤکدہ۔ معلوم ہوا اب اس کے لیے اپنے ستر کو ڈھانپنا تو ضروری ہے، تو اس کے لیے پھر کیا پہنے؟ تہبند اور چادر، ان کے ذریعے یہ کافی ہے ان کا پہننا اور یہ تہبند اور چادر کا پہننا یہ کس کے درجے میں ہوگا؟ سنتِ مؤکدہ کے درجے میں ہوگا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ جی۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ إِنَّ الْمُحْرِمَ کہ مُحْرِم جو ہے لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيطِ جب اس کو روکا گیا سلے ہوئے کپڑے پہننے سے كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْإِزَارِ وَالرِّدَاءِ تو تہبند اور چادر کا پہننا سنت میں سے ہوگا، تَفْرِيعٌ عَلَى أَصْلٍ یہ تفریع ہے اصل پر ضابطے پر کہ أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي کہ نہی تقاضا کرتی ہے أَنْ يَكُونَ ضِدُّهُ فِي مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ کہ اس کی ضد

جو ہے سنتِ واجبہ کے معنی میں ہوگی۔ وَذٰلِكَ اور یہ اس وجہ سے لِأَنَّهُ لَمَّا نُهِيَ الْمُحْرِمُ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيطِ کہ جب منع کیا گیا مُحْرِم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے وَلَا بُدَّ أَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ الْعَوْرَةَ اور ضروری ہے کہ وہ کوئی چیز پہنے جس کے ذریعے اپنے عورت شرمگاہ کو ڈھانپ لے، وَأَدْنَى مَا تَكُونُ بِهِ الْكِفَايَةُ اور ادنیٰ وہ چیز جس کے ذریعے، جس پر اکتفا ہو سکتا ہے هُوَ الْإِزَارُ وَالرِّدَاءُ وہ تہبند اور چادر ہے، لَزِمَ أَنْ لَا يُتْرَكَا تو لازم ہوا کہ ان کو نہ چھوڑا جائے كَمَا لَمْ تُتْرَكِ السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ جیسے کہ سنتِ مؤکدہ کو نہیں چھوڑا جاتا۔ تو معلوم ہوا یہ سنتِ مؤکدہ کے درجے میں ان کو اب نہیں چھوڑا جائے گا۔ وَإِلَّا فَالسُّنَّةُ الِاصْطِلَاحِيَّةُ هُوَ مَا كَانَ مَرْوِيًّا عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ تو یہ اس معنی میں ہوگا، میں نے کیا بتایا تھا بھئی معنی، سنتِ مؤکدہ کے معنی میں کیوں کہا انہوں نے؟ کیونکہ یہ عقل سے ہم نے ثابت کیا ہے اور سنتِ مؤکدہ تو اصل میں کس سے ثابت ہوتی ہے؟ نقل سے، وہی بات بیان کر رہے ہیں کہ یہ اس کے معنی میں ہوگا جیسے کہ سنتِ مؤکدہ کو نہیں چھوڑا جاتا یعنی اس کو بھی نہ چھوڑے، وَإِلَّا ورنہ تو فَالسُّنَّةُ الِاصْطِلَاحِيَّةُ ورنہ تو سنتِ اصطلاحی جو ہے هُوَ مَا كَانَ مَرْوِيًّا عَنِ الرَّسُولِ وہ ہے جو روایت کی گئی ہو حضور علیہ السلام سے قَوْلًا أَوْ فِعْلًا باعتبار قول یا باعتبار فعل کے، لَا مَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ نہ کہ وہ جو عقل سے ثابت ہو۔

وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں، عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قُلْنَا یہ عطف ہے مصنف کے قول قُلْنَا پر، وَلِهٰذَا قُلْنَا جو پچھلے متن میں آیا تھا اس پر عطف ہے، اور اسی وجہ سے امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں، جی، وَتَفْرِيعٌ عَلَى أَصْلٍ اور یہ تفریع ہے اس اصل پر کہ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهِ کہ امر جو ہے وہ تقاضا کرتا ہے كَرَاهَةَ ضِدِّهِ، عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفِّ جو لف کی ترتیب پر نہیں ہے۔ بھئی پہلے کیا ذکر کیا تھا؟ امر بشیء تقاضا کرتا ہے متن میں بھئی شروع میں آیا تھا امر بشیء تقاضا کرتا ہے اپنی ضد کی کراہت کا، اور نہی عن الشیء تقاضا کرتی ہے اپنی ضد کے سنتِ مؤکدہ کے معنی میں، تو نہی کی بات بعد میں تھی امر کی پہلے تھی، اور مثال میں کیا کیا انہوں نے جو تفریع کی؟ نہی کی بات پہلے کر دی کہ سلے ہوئے کپڑے پہننے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور امر کی بات اب کرنے لگے ہیں، تو یہ جو، یہ لف کی ترتیب پر نہیں ہے یہ نشر بھئی۔

يَعْنِي لِأَجْلِ هٰذِهِ الْقَاعِدَةِ اور یعنی اسی قاعدے کی وجہ سے قَالَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ خَاصَّةً امام ابویوسف رحمہ اللہ نے خاص طور پر فرمایا، یعنی یہ انہی کا قول ہے خاص طور پر یہ طرفین کا قول نہیں ہے بھئی، ان کی بات آگے آ رہی ہے، تو امام ابویوسف رحمہ اللہ خاص طور پر فرماتے ہیں إِنَّ مَنْ سَجَدَ عَلَى مَكَانٍ نَجِسٍ جس شخص نے سجدہ کیا ناپاک جگہ پر، ایک ہے نَجَس ایک ہے نَجِس، نَجَس نجاست کو کہتے ہیں، نَجَس نجاست کو کہتے ہیں اور نَجِس جس پر نجاست لگی ہو یعنی ناپاک، تو نَجَس یوں کہیں ناپاکی کو کہتے ہیں اور نَجِس ناپاک کو کہتے ہیں بھئی، معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ تو وہ فرماتے ہیں إِنَّ مَنْ سَجَدَ عَلَى مَكَانٍ نَجِسٍ جس شخص نے سجدہ کیا ناپاک جگہ پر لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهُ اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِالنَّهْيِ اس لیے کیونکہ وہ نہی سے مقصود نہیں ہے۔

بھئی دیکھیے نماز کے بارے میں حکم دیا گیا کہ پاک جگہ پر سجدہ کریں، کس پر؟ پاک جگہ پر سجدہ کرو۔ اب تو پاک جگہ پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا، اب اگر ایک شخص ناپاک جگہ پر سجدہ کر لیتا ہے، مثلاً ایک شخص نماز میں مصروف ہے فرض کرو صورت بنا لیں ایک فرش ہے، فرش پر نماز پڑھ رہا ہے اور وہ اس نے سجدہ کیا، جب سجدہ کیا زمین پر پیشانی اور ماتھا رکھا تو اسے اندازہ ہوا اس جگہ کی بو سے کہ یہ جگہ پاک نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ اب یہ اس نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا، اس نے سر اٹھایا سجدے سے اور پھر تھوڑا سا سر پیچھے رکھ لیا وہ جگہ پاک تھی، تو کیا اس طرح کرنے سے جب اس نے سجدے کا اعادہ کر لیا، پہلا سجدہ تو ناپاک جگہ پر تھا وہ درست نہیں، تو کیا اب اس کی نماز ہو جائے گی اس طرح؟ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں جب اس نے سجدے کا پاک جگہ پر اعادہ کر لیا تو اس نے مامور بہ پر عمل کر دیا۔ حکم بھی کیا دیا گیا تھا؟ پاک جگہ پر سجدہ کرنے کا، اس نے بھی پاک جگہ پر سجدہ کر لیا۔ پاک جگہ پر سجدہ کرنے کا حکم ہے تو اس کی ضد کیا ہے کہ معلوم ہوا ناپاک جگہ پر سجدہ نہیں کرنا، تو ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا وہ کیا ہوگا؟ جی؟ وہ مکروہِ تحریمی ہوگا نا، کیا ہوگا؟ مکروہِ تحریمی، کیونکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مقصود نہیں، مقصود تو یہاں کیا تھا؟ پاک جگہ پر سجدہ کرنا۔ اس کی ضد سے روکنا تو یہاں مقصود نہیں، اور اس نے بھی پاک جگہ پر سجدہ کر لیا اعادہ کر کے تو اس کی نماز ہو جائے گی بھئی۔

جبکہ طرفین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز ہی فاسد ہو گئی، اب اعادے سے بھی نماز نہیں ہوگی، نئے سرے سے پڑھے بھئی۔ وجہ اس کی یہ کہ اس کو حکم دیا گیا تھا پاکی کا بھئی، جب ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو گویا اسی طرح ہو گیا جیسے یہ خود ناپاکی کو اٹھائے ہوئے ہے، خود ناپاکی کی حالت میں گویا نماز پڑھ رہا ہے اور ناپاکی کی حالت میں تو نماز نہیں ہوتی لہٰذا اس کی بھی یہ نماز کیا ہو جائے گی؟ فاسد ہو جائے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وہ فرماتے ہیں جس شخص نے سجدہ کیا ناپاک جگہ پر لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهُ اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِالنَّهْيِ اس لیے کیونکہ وہ نہی کے ذریعے مقصود نہیں ہے، وَإِنَّمَا الْمَأْمُورُ بِهِ فِعْلُ السُّجُودِ عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ اور مامور بہ جو ہے وہ تو سجدہ کرنے کا فعل ہے پاک جگہ پر، فَإِذَا أَعَادَهَا عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ جَازَ عِنْدَهُ پس جب اس نے اس کا اعادہ کر لیا پاک جگہ پر تو جائز ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک، فَالِاشْتِغَالُ بِالسُّجُودِ عَلَى مَكَانٍ نَجِسٍ يَكُونُ مَكْرُوهًا عِنْدَهُ لَا مُفْسِدًا لِلصَّلَاةِ تو مشغول ہونا ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے میں یہ مکروہ ہوگا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ نماز کو فاسد کرنے والا نہیں ہے لِأَنَّهُ لَمْ يُفَوِّتِ الْمَأْمُورَ بِهِ حِينَ أَعَادَهَا اس لیے کیونکہ اس نے مامور بہ کو فوت نہیں کیا جب اس نے اس کا اعادہ کر لیا۔ اگر اعادہ نہ کرتا پھر تو مامور بہ فوت ہو جاتا، لیکن اس نے تو کیا کیا؟ اعادہ کر لیا تو مامور بہ فوت نہ ہوا تو لہٰذا نماز ہو گئی۔

وَقَالَا اور طرفین رحمہما اللہ فرماتے ہیں السَّاجِدُ عَلَى النَّجَسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَامِلِ لَهُ أَيْ لِلنَّجَسِ کہ سجدہ کرنے والا نجس یعنی ناپاک جگہ پر یہ کس کے درجے میں ہے؟ اس ناپاکی کو اٹھانے کے درجے میں ہے یعنی ناپاکی کو۔ لِأَنَّهُ إِذَا سَجَدَ عَلَى النَّجَسِ أَخَذَ وَجْهُهُ صِفَةَ النَّجَسِ اس لیے کیونکہ جب اس نے سجدہ کیا ناپاک جگہ پر تو اس کے چہرے نے لے لی اس ناپاک کی

صفت، جگہ تو وہ ناپاک تھی، جب اس کا چہرہ اس کے ساتھ مل گیا تو اس نے بھی اس کی صفت لے لی، یہ بھی کس کی طرح ہوا جیسے اس پر کیا لگی ہو؟ نجاست۔ لِأَجْلِ الْمُجَاوَرَةِ بوجہ، مجاورت کا معنی ویسے پڑوس ہے یہاں مراد ہے اتصال، بوجہ اتصال مل جانے کی وجہ سے اس کے ساتھ، فَلَمْ تُوجَدِ الطَّهَارَةُ فِي بَعْضِ أَجْزَاءِ الصَّلَاةِ پس پاکی نہ پائی گئی نماز کے بعض اجزاء میں۔ نماز میں تو کیا ضروری تھا کہ پوری نماز کس حالت میں ادا کی جائے؟ پاکی کی حالت میں، اور جب اس نے نجس جگہ پر سجدہ کیا تو اب اس کا چہرہ گویا اس پر ہی نجاست لگی ہے صرف اس سجدے کے اندر، تو پوری نماز میں پاکی پائی گئی کہ بعض اجزاء میں نہ پائی گئی؟ بعض اجزاء میں، حالانکہ ضروری تھا کہ پوری نماز میں پاکی ہونی چاہیے تو کچھ اجزاء کے اندر پاکی والی حالت نہ رہی لہٰذا نماز ہی کیا ہو جائے گی؟ فاسد۔

وَالتَّطْهِيرُ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ دَائِمٌ اور پاکی حاصل کرنا نجاست اٹھانے سے یہ دائمی فرض ہے، فَيَصِيرُ ضِدُّهُ مُفَوِّتًا لِلْفَرْضِ تو اس کی ضد جو ہے وہ فوت کرنے والی ہو گئی فرض کو كَمَا فِي الصَّوْمِ جیسے کس کے اندر؟ روزے کے اندر۔ فَكَمَا أَنَّ الْكَفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرْضٌ فِي الصَّوْمِ جیسے کہ رکنا شہوت کو پورا کرنے سے یہ فرض ہے روزے میں۔ روزے کی حالت میں بھئی کھانا پینا بھی حرام اور بیوی سے صحبت بھی حرام، تو شہوت پوری کرنے سے رکنا یہ روزے کے اندر فرض ہے، تو اگر وہ صحبت میں مصروف ہوگا تو یہ فرض کیا ہو جائے گا؟ فوت، اور روزے کے کسی ایک جز میں رکنا ضروری ہے یا پورے روزے میں؟ پورے، تو ایک جز کے اندر صحبت تو ایک جز میں پائی جائے گی لیکن اس سے پورا روزہ ہی کیا ہو جائے گا؟ فاسد، اسی طرح پورے روزے کے اندر کھانے پینے سے رکنا فرض ہے اگر کسی ایک جز کے اندر بھی کھانا پینا پایا جائے گا تو وہ روزہ کیا ہو جائے گا؟ فاسد۔ اسی طرح پوری نماز کے اندر پاکی ضروری ہے اگر ایک جز کے اندر بھی ناپاکی آ جائے گی تو پوری نماز ہی کیا ہو جائے گی؟ فاسد ہو جائے گی۔ تو کہتے ہیں فَكَمَا أَنَّ الْكَفَّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرْضٌ فِي الصَّوْمِ جیسے کہ رکنا شہوت پوری کرنے سے یہ فرض ہے روزے کے اندر وَالصَّوْمُ يُفَوَّتُ بِالْأَكْلِ فِي جُزْءٍ مِنْ وَقْتِهِ اور روزہ جو ہے وہ فوت ہو جاتا ہے اس کے وقت میں کسی جز کے اندر کھانے سے، فَكَذٰلِكَ الْكَفُّ عَنْ حَمْلِ النَّجَاسَةِ فَرْضٌ فِي الصَّلَاةِ اسی طرح نجاست اٹھانے سے رکنا یہ فرض ہے نماز کے اندر وَهُوَ يُفَوَّتُ بِالسُّجُودِ عَلَى مَكَانٍ نَجِسٍ فَتَفْسُدُ اور یہ فرض فوت ہو جاتا ہے نجس، ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوَاحِقِهَا اور جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے کتاب اللہ کی اقسام کے بیان سے بِلَوَاحِقِهَا ساتھ اس کے لواحق اس کے ساتھ اور کچھ باتیں بحثیں جو انہوں نے ذکر کیں۔ تو کتاب اللہ کی بحث اور اس کے لواحق، اس کے ساتھ اور جو چیزیں ملی ہوئی تھیں، ان کی بحث سے فارغ ہوئے أَوْرَدَ بَعْدَهَا بَعْضَ مَا ثَبَتَ مِنَ الْكِتَابِ تو وہ لے کر آئے وہ کچھ چیزیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں، بھئی وہ کیا چیزیں ہیں؟ مِنْ آگے بیان آیا مَا کا، بعض وہ چیزیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہیں مِنَ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ یعنی کہ احکامِ مشروعہ، یہ وہ لے کر آئے مصنف اس کے بعد

اقْتِدَاءً لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ اقتدا کرتے ہوئے علامہ فخر الاسلام کی، وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ بَابِ الْقِيَاسِ اور مناسب یہ تھا کہ مصنف اس کو قیاس کے باب کے بعد ذکر کرتے فِي جُمْلَةِ بَحْثِ الْأَحْكَامِ الْآتِيَةِ وہ احکام جو آنے والے ہیں ان کی جملہ بحث کے اندر لے کر آتے كَمَا فَعَلَ ذٰلِكَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ جیسے کہ کس نے کیا ہے؟ صاحبِ توضیح نے بھئی صاحبِ توضیح نے۔ توضیح احناف کی اصولِ فقہ کی بڑی مضبوط کتاب ہے مولانا بڑی مضبوط کتاب، والد صاحب رحمہ اللہ فرماتے تھے احناف کی اصول کی کتابوں میں کمزوری ہے اور ایک کتاب بڑی مضبوط ہے اور وہ توضیح ہے بھئی توضیح۔

تو اب بحث ذکر کرنے لگے ہیں بھئی۔ فَقَالَ پس مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا فَصْلٌ اَلْمَشْرُوعَاتُ عَلَى نَوْعَيْنِ، مشروعات جو ہیں وہ دو قسم پر ہیں، عَزِيمَةٌ ایک کیا ہے؟ عزیمت ہے، ایک آگے آئے گا ایک رخصت ہے۔ بھئی دیکھیے عزیمت بتلائیں گے کہ وہ چیزیں جس طرح ابتداءً کوئی حکم اللہ کی طرف سے آیا ہے، واجب ہوا ہے، اس کو کہیں گے عزیمت، اس میں کسی عذر کا دخل نہ ہو، اور عذر کی وجہ سے اس میں جو سہولت ملے گی اس کو رخصت کہیں گے۔ مثلاً بھئی روزے کا ابتداءً کیا حکم ہے؟ کہ ہر عاقل بالغ مسلمان پر روزہ فرض ہے، لیکن اگر کوئی شخص بیمار ہو جائے تو شریعت نے رخصت دے دی کہ یہ اگر بعد میں بھی روزہ رکھنا چاہتا ہے ابھی نہیں رکھنا چاہتا تو ابھی افطار بے شک کر لے، روزہ نہ رکھے اور بعد میں کیا کر لے؟ اس کی قضا کر لے۔ تو یہ جو ابتداءً حکم ہے بغیر عوارض کے اس کو کہتے ہیں عزیمت، اور عوارض کی وجہ سے جو حکم بدلا اور جو حکم دوسرا آیا اس کو کیا کہتے ہیں؟ رخصت کہتے ہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں مشروعات جو ہیں وہ دو قسم پر ہیں، ایک عزیمت ہے، يَعْنِي أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَشْرُوعَةَ بتلایا بھئی مشروعات سے کیا مراد ہے؟ احکامِ مشروعہ، وہ احکام جو مشروع ہوئے ہیں الَّتِي شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالَى لِعِبَادِهِ وہ جن کو اللہ نے مشروع فرمایا ہے اپنے بندوں کے لیے عَلَى نَوْعَيْنِ وہ دو قسم پر ہیں أَحَدُهُمَا الْعَزِيمَةُ وَالثَّانِي الرُّخْصَةُ ایک ان میں سے عزیمت ہے اور دوسری رخصت ہے، فَالْعَزِيمَةُ وَهِيَ اسْمٌ لِمَا هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا پس عزیمت وہ نام ہے اس کا جو اصل ہے ان میں، مشروعات میں سے غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ جو عوارض سے متعلق نہیں ہے جس میں عوارض کا دخل نہیں ہے بھئی، يَعْنِي لَمْ يَكُنْ شَرْعُهَا بِاعْتِبَارِ الْعَوَارِضِ یعنی اس کا مشروع ہونا جو ہے وہ عوارض کے اعتبار سے نہ ہو كَمَا كَانَ شَرْعُ الْإِفْطَارِ بِاعْتِبَارِ الْمَرَضِ جیسے کہ افطار کا مشروع ہونا مرض کے اعتبار سے ہے، تو یہ تو عارض کی وجہ سے ہے بھئی کہ اب انسان کیا کر سکتا ہے؟ روزہ چھوڑ سکتا ہے، بَلْ يَكُونُ حُكْمًا أَصْلِيًّا مِنَ اللّٰهِ تَعَالَى ابْتِدَاءً بلکہ یہ اصلی حکم ہے اللہ کی طرف سے ابتداءً، ابتدائی طور پر ہی، سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ برابر ہے کہ وہ متعلق ہو فعل کے ساتھ كَالْمَأْمُورَاتِ جیسے مامورات جن کا حکم دیا گیا ہے، أَوْ مُتَعَلِّقًا بِالتَّرْكِ یا اس کا تعلق کس سے ہو؟ ترک سے ہو كَالْمُحَرَّمَاتِ جیسے کہ محرمات ہیں بھئی۔ حکم دیا گیا بعض اوقات کسی چیز کے کرنے کا حکم دیا جاتا ہے اور بعض اوقات کسی چیز سے رکنے کا حکم دیا جاتا ہے، تو بہرحال ابتداءً بغیر عوارض کے جو حکم ہے اس

کو کیا کہتے ہیں؟ عزیمت کہتے ہیں، اور عوارض کی وجہ سے جو حکم ہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ رخصت کہتے ہیں۔

وَهِيَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ اور یہ عزیمت چار قسم پر ہے لِأَنَّهَا لَا تَخْلُو مِنْ أَنْ يُكْفَرَ جَاحِدُهَا أَوْ لَا اس لیے کیونکہ یہ خالی نہیں ہے، یا تو کافر قرار دیا جائے گا اس کا، اس کے انکار کرنے والے کو أَوْ لَا یا نہیں۔ جاحد انکار کرنے والا، كَفَرَ يُكَفِّرُ تکفیر کا معنی ہے کافر قرار دینا، کافر بنانا نہیں، کافر تو اس انسان کا اپنا عمل اس کو کافر بناتا ہے پھر علماء صرف کیا کرتے ہیں؟ وہ کافر قرار دیتے ہیں، بتلاتے ہیں کہ اس شخص کا یہ عمل کفر والا عمل ہے یہ کافر اس عمل کی وجہ سے ہوا بھئی۔ لِأَنَّهَا لَا تَخْلُو اس لیے کیونکہ یہ عزیمت یہ خالی نہیں ہے کہ اس کے، یعنی ان دو احوال سے خالی نہیں ہے کہ کافر قرار دیا جائے گا اس کے انکار کرنے والے کو أَوْ لَا یا کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔ اَلْأَوَّلُ هُوَ الْفَرْضُ پہلا جو ہے وہ کیا ہے؟ فرض۔ فرض وہ ہے بھئی جس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جاتا ہے، جو شخص فرض کا انکار کرے گا، نماز کا انکار کرتا ہے، روزے کا انکار کرتا ہے، حج کا انکار کرتا ہے اس کو کیا کہیں گے؟ کافر۔ یا اس کے کرنے، اس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا، اس میں پھر دو، وہ دو حال سے خالی نہیں کہ اس کے چھوڑنے پر سزا آخرت میں ملے گی یا آخرت میں سزا نہیں ملے گی، اگر آخرت میں سزا ملتی ہے اس کے چھوڑنے پر تو یہ واجب ہے، یہ کیا ہے؟ واجب۔ وَالثَّانِي لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يُعَاقَبَ بِتَرْكِهِ أَوْ لَا اور دوسری قسم وہ پھر خالی نہیں ہے یا تو سزا دی جائے گی اس کے چھوڑنے پر أَوْ لَا یا سزا نہیں دی جائے گی۔ اَلْأَوَّلُ هُوَ الْوَاجِبُ پہلا کیا ہے؟ واجب یعنی جس کے چھوڑنے پر سزا دی جائے گی۔ وَالثَّانِي لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَسْتَحِقَّ تَارِكُهُ الْمَلَامَةَ أَوْ لَا کیونکہ دوسری قسم جس کے چھوڑنے پر سزا نہیں ہے وہ پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس کو چھوڑنے والا ملامت کا مستحق ہوگا یا مستحق نہیں ہوگا۔ فَالْأَوَّلُ هُوَ السُّنَّةُ تو پہلی قسم کیا ہے؟ سنت ہے یعنی جس کو چھوڑنے والا ملامت کا مستحق ہوگا، وَالثَّانِي هُوَ النَّفْلُ اور دوسری قسم کیا ہے؟ نفل ہے۔

بھئی اس پر اشکال ہوتا ہے آپ نے ہمیں چار قسمیں گنوا دیں، فرض، واجب، سنت اور نفل، حرام بھی تو ایک حکمِ شرعی ہے بعض چیزوں کو کیا قرار دیا جاتا ہے؟ حرام، اسی طرح بعض مکروہِ تحریمی ہیں، تو جواب یہ بھئی کہ حرام جو ہے دَاخِلٌ فِي الْفَرْضِ وہ داخل ہے فرض میں بِاعْتِبَارِ التَّرْكِ ترک کے اعتبار سے، یعنی حرام بھی کس میں داخل ہے؟ فرض میں داخل ہے لیکن یہ ترک کے اعتبار سے ہے۔ معلوم ہوا فرض دو قسم پر ہوا، کچھ چیزوں کا کرنا فرض ہے کچھ چیزوں کا چھوڑنا فرض ہے بھئی، تو جو چھوڑنا جن کا فرض ہے وہ چیزیں حرام ہیں وہ اسی میں داخل ہو گئیں۔ وَكَذَا الْمَكْرُوهُ فِي الْوَاجِبِ اور اسی طرح مکروہِ تحریمی کس میں داخل ہے؟ واجب میں، معلوم ہوا واجب دو قسم پر ہے کچھ چیزوں کا کرنا واجب ہے کچھ چیزوں کا چھوڑنا واجب ہے، جن چیزوں کا چھوڑنا واجب ہے وہی کیا ہیں دراصل؟ مکروہِ تحریمی ہیں۔ وَالْمُبَاحُ مِمَّا لَيْسَ بِمَشْرُوعٍ بِالْمَعْنَى الَّذِي قُلْنَا اور مباح جو ہے مِمَّا ان چیزوں میں سے ہے لَيْسَ بِمَشْرُوعٍ جو مشروع نہیں ہے بِالْمَعْنَى الَّذِي قُلْنَا اس معنی کے اعتبار سے جو ہم نے کہی بھئی۔ مباح وہ مشروع نہیں ہے اس معنی کے اعتبار سے جو ہم نے کہا بھئی۔

بھئی یہ اشکال کا جواب دے رہے ہیں، اشکال یہ کہ ابھی بھی ایک چیز باقی رہ گئی اور وہ مباح ہے، آپ نے ہمیں فرض، واجب، سنت، نفل، حرام اور مکروہِ تحریمی ان کو تو آپ نے شمار کر لیا، ایک قسم رہ گئی اور وہ کیا ہے؟ مباح بھئی۔ تو جواب دے رہے ہیں کہ بھئی مباح داخل نہیں ہوتا تو کوئی حرج نہیں کیونکہ مباح وہ مشروع نہیں ہے اس معنی کے اعتبار سے جو ہم نے کہا بھئی، جو ہم نے کہا کس اعتبار سے؟ کہتے ہیں اس معنی کے اعتبار سے مباح ان مشروع میں داخل نہیں ہے کیونکہ ہم نے کیا کہا تھا؟ وہ چیزیں جن کو اللہ نے مشروع فرمایا ہو یعنی جن کا حکم دیا ہو بھئی، جن کا حکم دیا ہو، اور مباح وہ، وہ تو ایسی چیز نہیں جس کا اللہ نے حکم دیا ہے لہٰذا اگر یہ داخل نہ بھی ہو تو کوئی حرج نہیں۔ بعضوں نے اور جواب دیا، وہ کہتے ہیں مباح بھی نفل میں داخل ہے بھئی۔ مباح کس میں داخل ہے؟ نفل میں داخل ہے بھئی۔ کس طرح؟ کہتے ہیں بھئی نفل کی کیا تعریف ہوئی؟ کہ اس کے انکار کرنے والے کو کافر بھی نہ قرار دیا جاتا ہو، اس کے چھوڑنے پر سزا بھی نہ ہو، اور اس کے چھوڑنے پر ملامت بھی نہ ہو، یہی تعریف ہوئی نا؟ اس کے چھوڑنے پر ملامت بھی نہ ہو تو وہ ہے نفل، تو مباح پر بھی یہ تعریف صادق آرہی ہے، اس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جاتا، اس کے چھوڑنے پر سزا نہیں ہے، اور اس کے چھوڑنے پر ملامت نہیں، تو ساری تعریف نفل والی اس پر بھی صادق آرہی ہے لہٰذا یہ کس میں داخل ہوا؟ نفل ہی میں داخل ہو گیا۔

فَالْأَوَّلُ فَرِيضَةٌ پس پہلی قسم فریضہ ہے بھئی، وہی فرض کی بات بھئی، یہ تو شارح نے بتلایا تھا بھئی فرض اسے کہتے ہیں، واجب اسے، سنت اسے، اب متن میں بھی وہ بتلائیں گے۔ کہتے ہیں فَالْأَوَّلُ فَرِيضَةٌ پس پہلی قسم جو ہے، عزیمت کتنی قسم پر بتلایا؟ چار، پس ان میں سے پہلی قسم فریضہ ہے، وَهِيَ مَا لَا يَحْتَمِلُ زِيَادَةً وَلَا نُقْصَانًا اور یہ وہ عزیمت ہے جو احتمال نہیں رکھتی زیادتی اور کمی کا، یعنی جس میں یہ اللہ کی طرف سے مقرر ہے اس میں کسی قسم کی کمی اور زیادتی نہیں کی جا سکتی۔ ثَبَتَتْ بِدَلِيلٍ ثابت ہو یہ ایسی دلیل کے ذریعے لَا شُبْهَةَ فِيهِ جس میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو، یعنی دلیلِ قطعی کے ذریعے ثابت ہوگا بھئی، کس کے ذریعے؟ دلیلِ قطعی کے ذریعے۔ فرض جو ہے یاد رکھو وہ ہمیشہ دلیلِ قطعی کے ذریعے ثابت ہوگا کیونکہ ابھی انہوں نے آپ کو بتلایا کہ فرض کے انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا، معلوم ہوا یہ اتنی مضبوط بات ہے، اتنی قطعی ہے کہ اس میں ذرہ بھر بھی شک و شبہ کی گنجائش نہیں پھر ایک شخص کیا کر رہا ہے اس کا انکار کر رہا ہے تو اسے کیا قرار دیں گے؟ کافر بھئی، تو معلوم ہوا اس میں ایک تو یہ مقرر ہے اللہ کی طرف سے، مثلاً ظہر کی چار رکعتیں ہیں، عصر کی چار رکعتیں ہیں، مغرب کی تین رکعتیں ہیں، کسی قسم کی ان میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں، اور یہ قطعی دلیل کے ذریعے ثابت ہیں جن میں کسی قسم کا شک اور شبہ نہیں ہے۔

فَأَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَالصِّيَامَاتِ پس رکعتوں کی تعداد اور روزے جو ہیں وَكَيْفِيَّتُهُمَا اور ان کی کیفیت جو ہے كُلُّهَا مُتَعَيَّنٌ

بِتَعْيِينٍ یہ سب کے سب متعین ہیں تعین کے ساتھ لَا زِيَادَةَ فِيهِ وَلَا نُقْصَانَ نہ ان میں زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ کمی، وَثَابِتٌ بِمَقْطُوعٍ اور یہ ثابت ہیں ایسی قطعی دلیل کے ذریعے لَا يَحْتَمِلُ الشُّبْهَةَ جو شبہ کا احتمال نہیں رکھتی۔ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يَتَنَاوَلُ بَعْضَ الْمُبَاحَاتِ وَالنَّوَافِلِ الثَّابِتَتَيْنِ كَذٰلِكَ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو شامل ہے بعض مباحات کو بھی بعض مباح چیزوں کو بھی وَالنَّوَافِلِ اور بعض نوافل کو بھی شامل ہے الثَّابِتَتَيْنِ كَذٰلِكَ جو کہ اس حال میں کہ وہ اسی طریقے پر ثابت ہیں۔ بھئی انہوں نے تعریف کیا کی؟ کہ جو کمی اور زیادتی کا احتمال نہ رکھتے ہوں، جو فرض، وہ عزیمت ہے جو کمی اور زیادتی کا احتمال نہ رکھے اور ایسی دلیل کے ذریعے ثابت ہو جس میں کسی قسم کا شبہ نہ ہو، کہتے ہیں اس پر تو بعض مباحات بھی داخل ہو رہے ہیں بعض نوافل بھی داخل ہو رہے ہیں کیونکہ وہ بھی کتاب اللہ سے ثابت ہیں، اللہ کیا فرماتے ہیں كُلُوا وَاشْرَبُوا کھاؤ اور پیو بھئی، کھانے اور پینے کا مباح ہونا ثابت ہوا یا نہیں ہوا؟ جی۔ اسی طرح تو بعض چیزیں مباحات اور نوافل وہ کتاب اللہ سے ثابت ہیں، جب کتاب اللہ سے ثابت ہیں تو ان میں کسی قسم کا شک اور شبہ ہے؟ کسی قسم کا بھی شک اور شبہ نہیں، لہٰذا وہ بھی فرض کی تعریف میں داخل ہو رہے ہیں۔ تو جواب دیا، دیں گے شارح بھئی کہ فرض کی ہم نے کیا تعریف کی؟ وَهِيَ مَا، یہ مَا سے مراد عزیمت ہے، کیا مراد ہے؟ عزیمت مراد ہے، اور جب مَا سے مراد عزیمت لے لی تو یہ چیزیں وہیں پر خارج ہو گئیں، آگے تعریف کی وجہ سے اب وہ پھر داخل نہیں ہوں گی وہ تو خارج ہو چکی ہیں۔ تو یہ کہتے ہیں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ تو بعض مباح اور نوافل کو بھی شامل ہے الثَّابِتَتَيْنِ كَذٰلِكَ اس حال میں کہ وہ بھی اسی طرح ثابت ہیں یعنی ان میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے، لِأَنَّ كَلِمَةَ مَا عِبَارَةٌ عَنْ عَزِيمَةٍ مَعْهُودَةٍ لَمْ يَتَنَاوَلْهَا قَطُّ اس لیے کیونکہ کلمہ مَا جو ہے وہ عبارت ہے اس عزیمت سے جو متعین ہے، جو ان کو کبھی بھی شامل نہیں ہے وہ اس میں داخل ہی نہیں ہے بھئی، كَالْإِيمَانِ وَالْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ جیسے کہ ایمان ہے بھئی، ایمان کیا ہے؟ فرض، وَالْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ اور جیسے ارکانِ اربعہ وَهِيَ الصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ یعنی کہ نماز، روزہ، زکوۃ اور حج بھئی۔

وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ عِلْمًا وَتَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ اور حکم اس کا جو ہے وہ لازم ہونا ہے، لازم ہے یہ، فرض جو ہے وہ کیا ہوگا؟ لازم ہوگا عِلْمًا باعتبار علم کے، علم سے مراد ہے یقین، علم کے کیا معنی ہیں؟ یقین، یعنی اس پر یقین لازم ہوگا، اس پر یعنی اس کا اعتقاد رکھنا کیا ہوگا؟ لازم۔ تو اس کا علم جو ہے حکم کیا ہے لازم ہونا ہے باعتبار علم کے اس کا، وَتَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ اور حکم اس کا کیا ہے؟ لازم ہونا کس اعتبار سے؟ تصدیقِ قلبی کے اعتبار سے یعنی دل سے بھی کیا کرے اس کی تصدیق کرے، دل سے بھی اس کو اسی طرح مانے۔ قِيلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ۔ اچھا بھئی متن میں آیا وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ حکم کیا ہے اس کا فرض کا؟ لازم ہونا کہ یہ لازم ہوگا بھئی انسان پر، اور آگے کہا عِلْمًا وَتَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ، کیا یہ دونوں ایک چیز ہیں؟ بعض نے کہا ہاں یہ دونوں ایک چیز ہیں بھئی، علم اور تصدیق بالقلب کیا ہیں؟ یقین، یعنی دل ان کا اعتقاد رکھے، دل سے ان پر یقین کرے، ان کو مانے بھئی۔ مصنف بتائیں گے نہیں، یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، ایک ہے یقین وہ عام ہے، اختیاری بھی ہو سکتا ہے اور غیر

اختیاری بھی، اور تصدیق بالقلب کیا ہے؟ وہ اختیاری چیز ہے دل سے۔ جیسے بھئی دیکھیے کفارِ مکہ جو ہیں وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو جانتے تھے بھئی، وہ نشانیاں وغیرہ دیکھتے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زبانِ مبارک سے قرآن سنتے تھے اسی سے ان کو پتا چل گیا تھا کہ یہ انسانی کلام نہیں بھئی، یہ انسانی کلام نہیں، معجزات وغیرہ دیکھتے تھے، ان کے کردار کی پاکیزگی دیکھتے تھے، ان سب چیزوں سے اتنا ان کو یقین تھا، وہ جانتے تھے کہ یہ پیغمبر ہیں، تو یقین ان کو بھی حاصل تھا لیکن تصدیق بالقلب یعنی یہ عقیدہ رکھنا اس کو سچا ماننا یہ ان کا اعتقاد نہیں تھا بھئی، اختیاری، تو اختیاری طور پر وہ اس کو مانتے نہیں تھے غیر اختیاری طور پر یقین ان کو بھی حاصل تھا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

تو کہتے ہیں قِيلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ کہا گیا ہے یہ دونوں مترادف ہیں، وَالْأَصَحُّ اور صحیح قول یہ ہے کہ أَنَّ التَّصْدِيقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيهِ بِالِاخْتِيَارِ الْقَصْدِيِّ کہ تصدیق وہ ہے جس میں اعتقاد رکھا جائے اختیارِ قصدی یعنی بالارادہ اختیار کے ساتھ جس میں اعتقاد رکھا جائے، وَهُوَ أَخَصُّ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ اور وہ علمِ قطعی سے اخص، بھئی علم تو عام ہے، اختیاری بھی قطعی علم یقین ہو، یقین میں نے بتایا اختیاری بھی ہو سکتا ہے اور غیر اختیاری بھی ہو سکتا ہے تو وہ عام ہے اور یہ تصدیق بالقلب اس کے مقابلے میں اخص ہے۔ إِذْ قَدْ يَحْصُلُ بِلَا اخْتِيَارٍ اس لیے کیونکہ یہ علمِ قطعی یعنی یقینی علم جو ہے کبھی کبھار بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے وَلَا يُصَدَّقُ بِهِ اور تصدیق نہیں کی جاتی كَمَا كَانَ لِلْكُفَّارِ الَّذِينَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ جیسے کہ وہ کفار جو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جانتے تھے كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ جیسے کہ وہ اپنے بچوں کو پہچانتے تھے یعنی بچوں میں جس طرح ان کو کسی قسم کا شک و شبہ نہیں تھا، یقین تھا کہ یہ ہماری اولاد ہے اسی طرح پیغمبر کو بھی وہ پہچانتے تھے کہ یقیناً کیا ہیں اللہ کے رسول ہیں لیکن پھر بالارادہ وہ اس کو مانتے نہیں تھے۔

تو اس کا حکم کیا بیان کیا بھئی فرض کا؟ وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ اس کا حکم لازم ہونا ہے باعتبار علم کے اور باعتبار تصدیقِ قلبی کے وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ اور لازم ہونا ہے باعتبار عمل کے بدن سے بھئی۔ بھئی یاد رکھیے فرض جو ہے اس میں اعتقاد بھی ضروری اور عمل بھی ضروری۔ اعتقاد اگر نہیں رکھتا تو بھی ابھی بتلایا کہ اس کے انکار کرنے والے کو کیا قرار دیا جائے گا؟ کافر، تو اس میں اعتقاد بھی ضروری ہوتا ہے اور عمل بھی واجب ہے، جبکہ آگے واجب آئے گا اس میں اعتقاد ضروری نہیں واجب نہیں البتہ عمل کیا ہے؟ واجب ہے بھئی۔ تو یہ معنی ہے کہ اس کا حکم کیا ہے؟ اعتقاد کے اعتبار سے بھی لزوم اور بدنی عمل کے اعتبار سے بھی لزوم۔ فَفِي الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ هُوَ أَدَاؤُهَا بِالْبَدَنِ پس عبادتِ بدنیہ کے اندر وہ اس کو ادا کرنا ہے بدن کے ساتھ، وَفِي الْمَالِيَّةِ اور عبادتِ مالیہ کے اندر إِعْطَاؤُهَا وہ اس کو عطا کرنا ہے أَوْ إِنَابَةُ وَكِيلٍ لَهَا یا نائب بنانا ہے کسی وکیل کو اس کے لیے، حَتَّى يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ یہاں تک کہ کافر قرار دیا جائے گا اس کے انکار کرنے والے کو، أَيْ يُنْسَبُ إِلَى الْكُفْرِ مُنْكِرُهُ یعنی نسبت کی جائے گی کفر کی طرف اس کے انکار کرنے والے کی۔

بھئی متن میں میں نے پڑھا حَتَّى يُكْفَرَ، أَكْفَرَ يُكْفِرُ إِكْفَار سے اس کے معنی کیا کیے شارح نے؟ دوسرے کی طرف کفر کی نسبت کرنا، وہی معنی دوسرے کو کافر قرار دینا، تو یہاں پر اگر يُكَفَّر بھی پڑھا جائے حَتَّى يُكَفَّرَ تو بھی معنی ٹھیک رہے گا لیکن علماء اور شارحین منار کی دوسری شروحات میں اس کے دیگر شارحین لکھتے ہیں کہ اگرچہ لغوی اعتبار سے يُكَفَّر بھی پڑھنا یہاں صحیح لیکن متن کی جو روایات آئی ہیں وہاں وہ بابِ تفعیل سے نہیں بلکہ کس باب سے ہیں؟ بابِ افعال سے تو اس کو اس لیے يُكْفَر پڑھیں بھئی۔ حَتَّى يُكْفَرَ جَاحِدُهُ یہاں تک کہ کافر قرار دیا جائے گا اس کے انکار کرنے والے کو أَيْ يُنْسَبُ إِلَى الْكُفْرِ مُنْكِرُهُ یعنی نسبت کی جائے گی کفر کی طرف اس کے انکار کرنے والے کی، تَفْرِيعٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيقِ یہ تفریع ہے علم اور تصدیق پر۔ بھئی کیا بتلایا تھا حکم کیا ہے فرض کا؟ علم اور تصدیق کے اعتبار سے بھی لازم ہے اور عمل کے اعتبار سے بھی لازم ہے۔ علم اور تصدیق کے اعتبار سے لازم ہے اسی پر تفریع کرتے ہوئے کہا انکار جو کرتا ہے، عمل کی بات نہیں کی جو عمل نہیں کرتا اسے کافر قرار دیں گے بلکہ کیا کہا؟ جو انکار کرتا ہے اسے کیا قرار دیں گے؟ کافر، تو دیکھو یہ کس پر مرتب کیا؟ علم اور تصدیق، جو علم، جو اس کو یقینی نہیں مانتا اور اس کی تصدیق نہیں کرتا اسے کیا قرار دیا جائے گا؟ کافر، تو یہ تفریع ہوئی بھئی علم اور تصدیق پر۔

وَيُفَسَّقُ تَارِكُهُ اور فاسق قرار دیا جائے گا اس کے چھوڑنے والے کو بِلَا عُذْرٍ بغیر کسی عذر کے۔ بھئی جو چھوڑنے والا ہے اعتقاد تو ہے اس کا، مانتا تو ہے لیکن چھوڑ دیتا ہے اس کو فرض کو بغیر کسی عذر کے اس کو کیا کہیں گے؟ فاسق۔ بِلَا عُذْرٍ کی قید لگائی معلوم ہوا عذر کی وجہ سے کوئی چھوڑ دے تو اس پر فاسق ہونے کا حکم نہیں لگائیں گے، مثلاً کوئی بیمار ہے بیماری کی وجہ سے اب روزہ ابھی نہیں رکھتا تو اسے آپ فاسق نہیں کہیں گے کیونکہ وہ اسے عذر ہے بھئی۔ کہتے ہیں تَفْرِيعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ یہ تفریع ہے عمل بالبدن پر، وَاحْتَرَزَ بِهِ عَنِ التَّرْكِ بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ وَبِعُذْرِ الرُّخْصَةِ اور احتراز کیا اس کے ذریعے اکراہ کے عذر کی وجہ سے چھوڑنے والے سے، چھوڑنے سے، وَبِعُذْرِ الرُّخْصَةِ اور رخصت کے عذر کی وجہ سے چھوڑنے سے، یعنی کسی عذر کی وجہ سے جو چھوڑ دے۔ اکراہ: کسی پر زبردستی کی جائے بھئی، ایک شخص ہے وہ اب روزہ رکھنا چاہتا ہے دوسرے نے بندوق اٹھائی اور کہا کہ روزہ نہیں رکھنا تم نے اگر روزہ رکھا تو میں تمہیں جان سے مار دوں گا، اب وہ افطار کرتا ہے روزہ نہیں رکھتا تو اب اس کو فاسق نہیں قرار دیا جائے گا کیونکہ اس نے عذر کی وجہ سے فرض کو چھوڑا ہے۔ تو کہتے ہیں وَاحْتَرَزَ بِهِ عَنِ التَّرْكِ بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ وَبِعُذْرِ الرُّخْصَةِ احتراز کیا اس کے ذریعے رخصت کے عذر کی وجہ اور اکراہ کے عذر کی وجہ سے چھوڑنے سے فَإِنَّهُ لَا يُفَسَّقُ حِينَئِذٍ اس لیے کیونکہ اس وقت اس کو فاسق قرار نہیں دیا جائے گا۔

وَالثَّانِي وَاجِبٌ اور دوسری قسم عزیمت کی وہ واجب ہے، وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ اور وہ ہے جس کے، جو ثابت ہو ایسی دلیل کے ذریعے فِيهِ شُبْهَةٌ جس میں کیا ہو؟ شبہ۔ بھئی پیچھے بھی متن میں آیا تھا بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ جس میں شبہ نہ ہو، یہاں بھی آیا بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ۔ دَلِيلٍ نکرہ آیا اور نکرہ کے بعد فعل آئے تو اس کی کیا بنتا ہے؟ صفت، کیوں بنتا ہے؟ کیونکہ وہ

فعل نے اپنے فاعل سے مل کر کیا بننا ہے؟ جملہ، اور جملہ کس کے حکم میں ہوتا ہے؟ نکرہ، تو یہ اس نکرہ کے بعد نکرہ چونکہ آتا ہے اس کی صفت بنتا ہے، یہاں بھی دَلِيلٍ نکرہ آیا فِيهِ شُبْهَةٌ یہ جملہ اسمیہ ہے پورا فِيهِ خبرِ مقدم شُبْهَةٌ مبتدا مؤخر تو یہ پورا جملہ اسمیہ ہوا اور جملہ کس کے حکم میں ہوتا ہے؟ نکرہ کے حکم میں لہٰذا یہ اس کی صفت بنے گا۔ تو کہتے ہیں واجب وہ ہے جو ثابت ہو ایسی دلیل سے فِيهِ شُبْهَةٌ جس میں کیا ہو؟ شبہ ہو۔ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ الْبَعْضِ جیسے کہ عام مخصوص البعض وَالْمُجْمَلِ اور جیسے کہ مجمل ہے وَخَبَرِ الْوَاحِدِ اور جیسے کہ خبرِ واحد ہے۔ بھئی اب وہ دلیلیں بتلا رہے ہیں بھئی جن میں شبہ ہو، عام مخصوص البعض وہ عام جس سے بعض افراد کی تخصیص کر لی جائے۔ بھئی دیکھیے عام سے جب بعض افراد کی تخصیص کر لی گئی تو جو باقی افراد ہیں ان سب کے اندر شبہ آگیا کہ پتا نہیں یہ بھی حکم میں داخل ہے یا اس کے اندر بھی وہ علت موجود ہے اور اس کو بھی نکالنا پڑے گا۔ مثلاً میں نے کہا کہ درجہ رابعہ والے تمام طلبہ کو سو سو روپیہ دیا جائے لیکن زید، عمر اور بکر کو نہ دیا جائے، اب آپ نے غور کرنا شروع کیا بھئی ان تین کی تخصیص کیوں ہوئی؟ ان کو کیوں نکالا گیا حکم سے؟ فرض کریں آپ کو علت پتا چل گئی، اب مثلاً کہ یہ بھئی یہ تکرار نہیں کرتے، اب یہ احتمال تو باقی سب کے اندر بھی ہے، جس جس میں یہ علت آپ کو ملے گی آپ کیا کریں گے؟ اس کو حکم سے نکال، لیکن بہرحال جب تین کو نکال دیا تو باقی ہر ایک کے اندر احتمال ہے کہ شاید اس میں بھی یہ علت ہو، اگر یہ علت ہے تو اس کو بھی کیا کرنا پڑے گا؟ نکال، تو باقیوں میں عمل تو کریں گے لیکن احتمال تو ہے شاید اس میں بھی کیا ہو؟ یہ والی علت ہو، تو اب یہ قطعی رہا یا ظنی بن گیا بھئی؟ ظنی، تو عام مخصوص البعض ظنی ہوتا ہے۔ اسی طرح مجمل ہے، خبرِ واحد جو ہے وہ بھی ظنی ہے، تو ان کے ذریعے جو ثابت ہوگا وہ واجب کہلائے گا فرض نہیں۔ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْأُضْحِيَّةِ جیسے کہ صدقہ فطر ہے اور قربانی ہے، أُضْحِيَّة یاء مشدد ہے بھئی۔ فَإِنَّهُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِي فِيهِ شُبْهَةٌ اس لیے کیونکہ یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں، ثابت ہیں ایسی خبرِ واحد کے ذریعے جس میں کیا ہے؟ شبہ ہے فَيَكُونَانِ وَاجِبَيْنِ تو یہ دونوں یعنی صدقہ فطر اور قربانی یہ واجب ہوں گے۔

وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ عَمَلًا لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِينِ۔ بھئی اس واجب کا کیا حکم ہے؟ کہتے ہیں لازم ہونا ہے باعتبار عمل کے یعنی عمل کے اعتبار سے تو یہ لازم ہے لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِينِ لیکن علم کے اعتبار سے یہ لازم نہیں عَلَى الْيَقِينِ یقینی طور پر بھئی، یعنی اس میں یقین رکھنا، اعتقاد رکھنا یہ واجب، یہ ضروری نہیں لیکن عمل کرنا ضروری۔ تو یہ فرق ہوا، فرض میں اعتقاد بھی ضروری ہوتا ہے اور عمل بھی ضروری، جبکہ واجب کے اندر عمل تو ضروری ہے اعتقاد ضروری نہیں۔ فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِي الْعَمَلِ دُونَ الْعِلْمِ یہاں تک کہ، پس یہ فرض کی طرح ہے عمل کے اعتبار سے دُونَ الْعِلْمِ نہ کہ علم کے۔ جیسے وہ فرض تھا عمل میں ضروری تھا یہ بھی عمل میں ضروری، لیکن علم اس کا ضروری تھا اور اس کا علم یقین اس میں ضروری نہیں۔ حَتَّى لَا يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ یہاں تک کہ کافر قرار نہیں دیا جائے گا اس کے انکار کرنے والے کو لِعَدَمِ الْعِلْمِ، یہ تفریع کس کے لیے ہے؟ عدمِ علم پر ہے۔ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهُ اور فاسق قرار دیا جائے گا اس کے چھوڑنے والے کو إِذَا اسْتَخَفَّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ جب یہ اس

کو ہلکا سمجھے کس کی وجہ سے؟ خبرِ واحد کی وجہ سے، یعنی وہ یہ کہتا ہے بھئی یہ تو خبرِ واحد کے ذریعے ثابت ہے، کس کے ذریعے ثابت ہے؟ خبرِ واحد، ہاں تو لہٰذا معلوم ہوا یہ واجب نہیں ہے بھئی، خبرِ واحد کی وجہ سے اس کو کیا سمجھتا ہے وہ؟ معمولی سمجھتا ہے یعنی واجب نہیں سمجھتا، واجب نہیں سمجھتا۔ إِذَا اسْتَخَفَّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ جب وہ اس کو ہلکا سمجھے اخبارِ آحاد کی وجہ سے۔ معنی خود بیان کر رہے ہیں شارح بھئی، ہلکا سمجھے اخبارِ آحاد کی وجہ سے کیا معنی؟ بِأَنْ لَا يَرَى الْعَمَلَ بِهَا وَاجِبًا یعنی یہ رائے نہ رکھے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے، لَا أَنْ يَتَهَاوَنَ بِهَا اس کو ہلکا سمجھے اس کا یہ معنی نہ کرنا أَنْ يَتَهَاوَنَ بِهَا کہ وہ اس کو حقیر سمجھے، تہاوُن کا کیا معنی؟ حقیر، حقیر سمجھنے یہ معنی نہ کرنا بھئی اس لیے کیونکہ اگر حقیر سمجھتا ہے تو شریعت کو حقیر سمجھنا اور اس کی تحقیر کرنا یہ تو کفر ہے اس صورت میں اسے کیا قرار دیا جائے گا؟ کافر قرار دیا جائے گا۔ لَا أَنْ يَتَهَاوَنَ بِهَا نہ یہ کہ اس کو حقیر سمجھے فَإِنَّ التَّهَاوُنَ بِالشَّرِيعَةِ كُفْرٌ اس لیے کہ شریعت کو حقیر سمجھنا یہ تو کفر ہے۔ وَإِنَّمَا خَصَّ أَخْبَارَ الْآحَادِ بِالذِّكْرِ اعْتِبَارًا لِلْغَالِبِ اور خاص کیا اخبارِ آحاد کو ذکر کے ساتھ اعتبار کرتے ہوئے غالب کا۔ بھئی دیکھیے متن میں کیا آیا؟ جب وہ ہلکا سمجھے اس کو کس کی وجہ سے؟ اخبارِ آحاد یعنی خبرِ واحد کی وجہ سے۔ اس سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے جیسے واجب ہمیشہ خبرِ واحد ہی سے ثابت ہوگا، واجب کس سے ثابت ہوگا؟ خبرِ واحد، اسی لیے اس، کیا کہا کوئی شخص اس خبرِ واحد ہونے کی وجہ سے کہ یہ تو خبرِ واحد سے ثابت ہے اس لیے اس کو وہ واجب نہیں سمجھتا، تو اس سے یہ شبہ پڑتا تھا، کہتے ہیں نہیں بھئی واجب صرف خبرِ واحد سے ثابت نہیں ہوتا ہم بتلا چکے ہیں، عام مخصوص البعض، مجمل وغیرہ کے ذریعے بھی کیا ثابت ہوگا؟ واجب ثابت ہو جاتا ہے۔ پھر بھئی متن میں یہ کیوں ذکر کیا اخبارِ آحاد کو اس کے ساتھ؟ کہتے ہیں بھئی اکثر کی وجہ سے، اکثر کس کے ذریعے ثابت ہوتا ہے واجب؟ خبرِ واحد، اس لیے اس کو ذکر کیا۔ یہ معنی ہے وَإِنَّمَا خَصَّ أَخْبَارَ الْآحَادِ بِالذِّكْرِ اخبارِ آحاد کو ذکر کے ساتھ خاص کیا اعْتِبَارًا لِلْغَالِبِ اعتبار کرتے ہوئے غالب کا اکثر کا لَا لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِأَخْبَارِ الْآحَادِ نہ کہ اس وجہ سے کہ واجب ثابت نہیں ہوتا مگر خبرِ واحد ہی سے، یعنی واجب صرف خبرِ واحد ہی سے ثابت ہوتا ہے اس وجہ سے نہیں کیا بلکہ اکثر چونکہ خبرِ واحد سے ثابت ہوتا ہے اس لیے اس کو ذکر کیا۔

فَأَمَّا مُتَأَوِّلًا فَلَا باقی اگر وہ تاویل کرنے والا ہے تو نہیں۔ انہوں نے کیا کہا کہ اس واجب کو چھوڑنے والے کو کیا سمجھا جائے گا؟ فاسق، اسے کیا قرار دیا جائے گا؟ فاسق۔ لیکن اگر وہ تاویل کرنے والا ہے پھر اسے فاسق بھی نہیں کہیں گے۔ مثلاً اگر اور علماء یا فقہاء انکار کریں واجب کا اور تاویل کرتے ہیں، اس کی وجہ ذکر کرتے ہیں کہ بھئی یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے یا یہ ثابت ہے حدیثِ ضعیف سے یا حدیثِ غریب سے، تو اس صورت میں ان کو فاسق بھی قرار نہیں دیا جائے گا اس لیے کہ یہ جو انہوں نے تاویل کی یہ کوئی اپنی نفسانی خواہش کی وجہ سے نہیں کی بلکہ یہ تو اس چیز کی وجہ سے کی جو علماء کو ورثے میں ملی ہے یعنی دقتِ نظر اور ذہانت بھئی، دقتِ نظر اور ذہانت، گہرائی علوم میں ان کو عطا کی گئی تو ان علوم میں گہرائی اور ذہانت کی وجہ سے انہوں نے غور و فکر کیا اور پھر بتلایا تو کہ یہ اس وجہ سے یہ ثابت نہیں ہے بھئی، تو وہ اس پر مانتے ہی نہیں عمل ہی نہیں کرتے، تو اس کی وجہ سے ان پر یہ حکم نہیں لگایا جائے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ فَأَمَّا مُتَأَوِّلًا

فَلَا باقی وہ، تاویل کرنے والا، أَيْ فَأَمَّا تَرْكُ الْعَمَلِ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ اور باقی عمل کو چھوڑنا اخبارِ آحاد کی وجہ سے بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ تاویل کے طریقے پر، بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہتے ہیں هٰذَا الْخَبَرُ ضَعِيفٌ أَوْ غَرِيبٌ أَوْ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ یہ خبر یا تو ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے فَلَا يُفَسَّقُ بِهِ تو اس کی وجہ سے فاسق قرار نہیں دیا جائے گا، لِأَنَّ هٰذَا لَيْسَ لِلْهَوَى وَالشَّهْوَةِ اس لیے کیونکہ، ہویٰ کہتے ہیں خواہشِ نفسانی کو، یہ اچھی بھی ہو سکتی ہے بری بھی لیکن یہ اب اکثر استعمال ہوتا ہے بری خواہشِ نفس کے اندر، اس لیے کیونکہ یہ بری خواہشِ نفس اور شہوت کی وجہ سے نہیں ہے یہ جو انہوں نے قول کیا، بَلْ مِمَّا تَوَارَثَ بِهِ الْعُلَمَاءُ بلکہ یہ ان چیزوں میں سے ہے تَوَارَثَ بِهِ الْعُلَمَاءُ جو علماء کو ورثے میں ملی ہے لِأَجْلِ الدِّقَّةِ وَالْفَطَانَةِ گہرائی اور ذہانت کی وجہ سے، گہری سوچ اور گہرے غور و فکر اور ذہانت کی وجہ سے یہ ورثے میں ملی ہے، وہ اس طرح غور و فکر کرتے ہیں اور اسی طرح وہ احکام نکالتے ہیں بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

الْبَابُ السَّابِعُ: تَقْسِيمَاتُ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ (الْعَزِيمَةُ وَالرُّخْصَةُ)

تقسیماتِ احکامِ مشروعہ: عزیمت کی چار اقسام (فرض، واجب، سنت، نفل) اور رخصت کی چار اقسام — اسباق ۷۹ تا ۸۱

سبق نمبر ۷۹: تقسیماتِ احکامِ مشروعہ (۱): عزیمت کی چار اقسام — فرض، واجب، سنت اور نفل کی تعریفات اور احکام

نور الانوار صفحہ: ۱۶۶ — بتاریخ: ۱۵ فروری ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ، وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ.

عزیمت کی چار اقسام ہم پڑھ رہے تھے، پہلی قسم جو ہے وہ فرض، دوسری قسم واجب، آج تیسری قسم ہم پڑھیں گے بھئی، سنت بھئی۔ کہتے ہیں وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ اور تیسری قسم جو ہے وہ سنت ہے، وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ اور یہ وہ طریقہ ہے الْمَسْلُوكَةُ جس پر چلا جائے فِي الدِّينِ دین کے اندر۔ تو دین کے اندر وہ طریقہ جس پر چلا جائے، یہ وہ سنت ہے۔ وَحُكْمُهَا اور حکم اس کا جو ہے أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا کہ مطالبہ کیا جائے گا آدمی سے اس کے قائم کرنے کا۔ حکم کیا ہے سنت کا کہ آدمی سے اس کے قائم کرنے کا، یعنی اس پر عمل کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا، مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ بغیر فرض ہونے اور واجب ہونے کے۔ یعنی یہ فرض بھی نہیں ہے، واجب بھی نہیں ہے اور لیکن آدمی سے اس کے

مطالبہ کیا جائے گا اس پر عمل کرنے کا۔[۱]

فَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ بِأَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ، پس ماتن نے احتراز کیا اپنے قول أَنْ يُطَالَبَ کے ذریعے نفل سے، کیونکہ نفل میں مطالبہ نہیں ہوتا، نفل انسان کی مرضی ہے پڑھے یا نہ پڑھے۔ وَبِقَوْلِهِ مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وُجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ، اور اپنے قول جو ہے غیر افتراض اور وَلا وُجُوبٍ کے ذریعے احتراز کیا ماتن نے فرض اور واجب سے، کہ یہ فرض بھی نہیں ہے اور واجب بھی نہیں۔ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَ هَذِهِ الْقُيُودَاتِ فِي التَّعْرِيفِ، اور مناسب یہ تھا کہ مصنف ذکر کرتے ان قیودات کو تعریف کے اندر بھئی، إِلَّا أَنَّهُ اكْتَفَى عَنْهَا بِالْحُكْمِ، لیکن انہوں نے اکتفا کیا ان سے حکم پر بھئی۔ بھئی دیکھیے پہلے تعریف کی سنت کی وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ، اور آگے پھر حکم کے اندر کیا بتلایا کہ آدمی سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا اس پر عمل کرنے کا، بغیر واجب اور بغیر فرض کے طور پر، یعنی واجب کے طور پر بھی نہیں ہوگا اور فرض کے طور پر بھی نہیں ہوگا بھئی مطالبہ۔ تو یہ تعریفات کہتے ہیں یہ قیودات تو مصنف کو تعریف کے اندر ذکر کرنی چاہئیں تھیں، لیکن انہوں نے حکم میں ان کو ذکر کر کے اسی پر اکتفا کر لیا، اسی پر کیا کر لیا؟ اکتفا کر لیا۔

وَلَكِنْ قَالُوا لیکن علماء فرماتے ہیں إِنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ وَالْحُكْمَ لَا يَصْدُقَانِ إِلَّا عَلَى السُّنَّةِ الْهُدَى وَالتَّقْسِيمُ الْآتِي إِنَّمَا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ۔ بھئی ایک سنت کی یہ تعریف کی، اب آگے تقسیم کریں گے۔ ایک سنتِ ہدیٰ ہے اور ایک سنتِ زوائد ہے بھئی۔ تو آگے تقسیم جو ہے وہ مطلق سنت کی ہے، اور پیچھے جو تعریف کی وہ کس کی تھی؟ وہ سننِ ہدیٰ کی تھی۔ کس کی؟ سننِ ہدیٰ کی تعریف کی۔ یہ شبہ پڑتا تھا شاید یہ جو پیچھے تعریف کی گئی یہ شاید مطلق سنت کی تعریف ہے۔ شارح نے بتلا دیا،

[۱]

نقشۂ اصولیہ (۶): تقسیماتِ احکامِ مشروعہ — عزیمت کی ۴ اقسام اور رخصت کی ۴ اقسام کا شجرہ:



آگے بتلائیں گے آپ کو کہ یہ جو تعریف کی یہ کس کی تعریف کی ہے؟ سننِ ہدیٰ کی۔ اور آگے جو تقسیم کریں گے وہ سننِ ہدیٰ کی تقسیم نہیں ہے بلکہ مطلق سنت کی۔ وَلَكِنْ قَالُوا لیکن علماء نے فرمایا ہے کہ إِنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ وَالْحُكْمَ لَا يَصْدُقَانِ إِلَّا عَلَى سُنَّةِ الْهُدَى کہ یہ تعریف اور یہ حکم صادق نہیں آتے مگر سنتِ ہدیٰ پر، وَالتَّقْسِيمُ الْآتِي إِنَّمَا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ اور آنے والی تقسیم جو ہے وہ مطلق سنت کی ہے۔ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ تَقَعُ عَلَى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَغَيْرِهِ، مگر یہ کہ سنت جو ہے یہ واقع ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے پر بھی اور آپ کے علاوہ اور یعنی صحابہ کے طریقے پر بھی۔ یعنی سنت کا لفظ واقع ہوتا ہے یعنی بولا جاتا ہے بھئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے پر بھی اور صحابہ کے طریقے پر بھی بولا جاتا ہے۔ يَعْنِي الصَّحَابَةَ، بتلایا غیر سے کیا مراد ہے؟ صحابہ۔ يُقَالُ کہا جاتا ہے سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ بھئی، حضرت ابوبکر صدیق کے طریقہ تو کہتے ہیں ان کی سنت ہے بھئی، وَعُمَرَ اور سُنَّةُ عُمَرَ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سنت کہتے ہیں، وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ اور خلفائے راشدین کی سنت۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ مُطْلَقُهَا طَرِيقَةُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں مطلق سنت بولا جائے، ساتھ کوئی قید ذکر نہ ہو، صرف سنت کا لفظ بولا جائے تو اس سے کیا مراد لیتے ہیں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں مُطْلَقُهَا أَيْ مُطْلَقُ السُّنَّةِ طَرِيقَةُ النَّبِيِّ کہ مطلق سنت وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ ہے، يَعْنِي إِذَا يُطْلَقُ لَفْظُ السُّنَّةِ بِلَا قَرِينَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلَى طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ، کہ جب اطلاق کیا جائے لفظِ سنت کا بغیر کسی قرینے کے تو پھر اس کا اطلاق صحابہ کے طریقے پر نہیں ہوتا۔ كَمَا رُوِيَ جیسے روایت کیا گیا ہے أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى قَالَ کہ سعید ابن المسیب رحمہ اللہ سے روایت کیا گیا ہے، انہوں نے فرمایا، سعید ابن المسیب رحمہ اللہ بڑے جلیل القدر تابعی گزرے ہیں بھئی، وہ فرماتے ہیں: مَا دُونَ الثَّلَاثِ مِنَ الدِّيَةِ لَا يُنَصَّفُ وَهُوَ السُّنَّةُ. بھئی یاد رکھیے، کسی نے کسی دوسرے کو غلطی سے قتل کر دیا تو کتنی دیت دینا پڑے گی؟ سو اونٹ بھئی، کتنی ہے؟ سو اونٹ۔ یاد رکھیے عورت کی دیت مرد سے نصف ہے ہر مسئلے کے اندر، ہر دیت میں عورت جو ہے اس کا نصف واجب ہوگا جتنا مرد میں واجب ہوتا ہے۔ مثلاً ایک موقع پر مرد میں سو اونٹ واجب ہوتے ہیں تو عورت کے لیے پچاس اونٹ واجب ہوں گے۔ یعنی ایک شخص نے غلطی سے مرد کو قتل کیا تو سو اونٹ آئیں گے اس پر، اور اگر غلطی سے عورت کو قتل کیا ہے تو پچاس اونٹ آئیں گے۔ اسی طرح ہر چیز میں جتنی جتنی دیت واجب ہوتی ہے، عورت میں اس سے نصف دیت آئے گی۔ مثلاً ایک ہاتھ کے اندر مرد کا ایک ہاتھ غلطی سے کاٹ دیا تو اس میں پچاس اونٹ دیت ہے، عورت کے اندر اگر عورت کا ہاتھ غلطی سے کاٹا تو اس میں پچیس اونٹ۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، یہ سعید ابن المسیب رحمہ اللہ جیسے ان کا قول ذکر ہو رہا ہے کہ ثلث سے کم ہو دیت تو پھر اس کی تنصیف نہیں ہوگی۔ کل دیت کتنی ہے؟ سو اونٹ۔ ثلث یعنی تیسرا حصہ۔ تیسرے حصے سے کم دیت آرہی ہو کسی جگہ تو اس کی تنصیف نہیں ہوگی، مرد عورت اس میں برابر ہیں۔ مثلاً ایک جگہ پر پچیس

اونٹ آرہے ہیں تو یہ ثلث سے کم ہیں، تو لہٰذا عورت کے لیے بھی پچیس اونٹ ہوں گے اور مرد کے لیے بھی پچیس۔ ہاں ثلث سے بڑھ جائے جب دیت تو پھر وہاں پر عورت کے لیے کتنی ہوگی؟ مرد سے نصف ہوگی۔

روایت کیا گیا أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى قَالَ، سعید ابن المسیب رحمہ اللہ نے فرمایا مَا دُونَ الثُّلُثِ مِنَ الدِّيَةِ لَا يُنَصَّفُ کہ ثلث سے جو کم دیت ہے لَا يُنَصَّفُ اس کی تنصیف نہیں کی جائے گی، وَهُوَ السُّنَّةُ اور یہ سنت ہے۔ انہوں نے صرف اتنا فرمایا وَهُوَ السُّنَّةُ یہ سنت ہے۔ فَأَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، ارادہ کیا اس کے ذریعے انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا۔ تو دیکھو سنت کا لفظ مطلق ذکر کیا اور کس کا ارادہ کیا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کا۔ تو یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی بات چل رہی ہے بھئی۔ وَهِيَ اور وہ یہ ہے سنت کہ أَنَّ الدِّيَةَ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ ثُلُثًا فَالرَّجُلُ وَالْأُنْثَى فِيهِ سَوَاءٌ، جب کہ دیت ثلث کو نہ پہنچے تو مرد اور عورت اس میں برابر ہیں، وَإِذَا بَلَغَتْ ثُلُثًا فَصَاعِدًا يُؤْخَذُ لِلْمَرْأَةِ نِصْفُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ، اور جب ثلث کو پہنچ جائے یا اس سے زیادہ ہو جائے تو لیا جائے گا عورت کے لیے نصف اس کا جو لیا جاتا ہے مرد کے لیے۔ وَإِذَا أُرِيدَتْ سُنَّةُ غَيْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يُقَالُ هَذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ أَوْ سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ وَنَحْوُهُ. اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کی سنت مراد ہو، اس کا جب ارادہ کیا جائے تو اس وقت کیا کہتے ہیں؟ مطلق نہیں کہتے بلکہ نسبت کی جاتی ہے کہ مثلاً کہتے ہیں سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ یہ شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی سنت ہے یا حضرت ابوبکر صدیق وغیرہ ان کی سنت ہے بھئی۔

ہم جواب دیتے ہیں کہ نہیں، مطلق کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مراد نہیں ہوگی، بلکہ ہم کہتے ہیں حضرت سعید ابن المسیب نے یہ جو کہا نا وَهُوَ السُّنَّةُ اس سے مراد حضرت زید ابن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سنت ہے بھئی، سنت ہے۔ تو لہٰذا بلکہ یہ ہماری دلیل بن گئی۔ پہلے آپ اپنی دلیل بنا رہے تھے کہ مطلق بولا اور کس کی سنت مراد لی؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی۔ ہم کہتے ہیں نہیں، بلکہ اس سے کس کی سنت مراد ہے؟ حضرت زید ابن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی، اس مسئلہ کے اندر وہ امام ہیں سعید ابن المسیب کے، تو یہ تو ہماری دلیل بن گئی کہ مطلق بولا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ نہیں مراد بلکہ حضرت زید ابن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا طریقہ مراد ہے۔

وَهِيَ نَوْعَانِ اور یہ دو قسم پر ہے سنت، أَيْ مُطْلَقُ السُّنَّةِ یعنی مطلقِ سنت دو قسم پر ہے، لَا الَّتِي مَضَى تَعْرِيفُهَا نہ کہ وہ سنت جس کی تعریف گزر گئی۔ وہ کون، تعریف کس کی گزری تھی؟ سنتِ ہدیٰ کی۔ تو وہ نہیں بلکہ مطلق سنت دو قسم پر ہے۔ أَيْ مُطْلَقُ، کون دو قسم پر ہے؟ مطلق سنت۔ لَا الَّتِي مَضَى تَعْرِيفُهَا وَحُكْمُهَا نہ کہ وہ سنت جو گزر گئی جس کی تعریف اور اس کا حکم۔ تو یہ مطلق سنت عَلَى نَوْعَيْنِ دو قسم پر ہے: الْأَوَّلُ سُنَّةُ الْهُدَى پہلی قسم سنتِ ہدیٰ ہے۔ بھئی یاد رکھیے سنتِ ہدیٰ وہ جس کی تعریف پیچھے گزر گئی، وہ دین کا وہ طریقہ جس پر چلا جائے اور آدمی سے کیا کیا جائے اس پر عمل کرنے کا مطالبہ کیا جائے بغیر فرض اور واجب کے بھئی۔ یعنی واجب کے طریقے پر یا فرض ہونے کے طریقے پر مطالبہ نہ ہو بلکہ

اس کے علاوہ طریقے پر۔ اور ایک سننِ زوائد ہے۔ یاد رکھیے سننِ زوائد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جو عادات تھیں بھئی، بیٹھنے میں، قیام میں، لباس وغیرہ میں جو عادتیں تھیں وہ سننِ زوائد۔ تو کہتے ہیں پہلی قسم سنتِ ہدیٰ ہے، وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً اور اس کا چھوڑنے والا مستحق ہوتا ہے إِسَاءَةً برائی کا۔ اس کا چھوڑنے والا برائی کا۔ اساءت کہتے ہیں برائی کو بھئی، غلط کام کو۔ اس کا چھوڑنے والا برائی کا مستحق ہوتا ہے۔ اس کا چھوڑنے والا برائی کا مستحق ہوتا ہے۔ کس کا چھوڑنے والا؟ برائی کا مستحق ہوتا ہے۔ کیا معنی بھئی برائی کا مستحق؟ أَيْ جَزَاءَ إِسَاءَةٍ یعنی برائی کے بدلے کا مستحق ہوتا ہے۔ برائی کرنے والے کو جو بدلہ دیا جاتا ہے یا غلط کام کرنے والے کو جو بدلہ دیا جاتا ہے اس کا مستحق ہوتا ہے، یعنی جیسے غلط کام کرنے والے کو ملامت کیا جاتا ہے، اس پر اظہارِ ناراضگی کیا جاتا ہے، اس کا مستحق ہوتا ہے سنت کو چھوڑنے والا۔ یعنی آخرت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ناراضگی کا اظہار فرمائیں گے اور اسے ملامت کیا جائے گا کہ کیوں اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں کو چھوڑا بھئی۔ اور یہ بھی اس وقت ہے اگر وہ اصرار کے ساتھ چھوڑتا ہے بھئی، اگر کبھی کبھار رہ جائے کسی وجہ سے تو اس پر ملامت نہیں بلکہ اصرار پر بھئی ملامت ہوگی کہ کیوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کو چھوڑ دیا۔

معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً اور اس کو چھوڑنے والا برائی کا مستحق ہوتا ہے، أَيْ جَزَاءَ إِسَاءَةٍ یعنی برائی کے بدلے کا مستحق ہوتا ہے، برائی کی جزا کا مستحق ہوتا ہے، كَاللَّوْمِ جیسے ملامت ہے وَالْعِتَابِ اور ناراضگی ہے۔ أَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْإِسَاءَةِ إِسَاءَةً۔ بھئی شارح نے بتلایا إِسَاءَةً سے پہلے کیا لفظ مضاف محذوف ہے؟ جَزَاءَ۔ یا کہتے ہیں جزا کا لفظ بھی محذوف نہیں ہے، إِسَاءَةً سے ہی جزائے اساءت مراد ہے، اساءت سے ہی جزائے اساءت مراد ہے، جیسے کہتے ہیں اللہ کے اس قول میں ہے: جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا، برائی کا بدلہ اسی کے مثل برائی ہے۔ برائی کا بدلہ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ برائی کا بدلہ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا اسی کے مثل برائی ہے۔ بھئی دیکھیے برائی کا بدلہ، ایک شخص نے غلطی کی اب اگر اس سے بدلہ لیا جاتا ہے کیا یہ بدلہ غلطی ہے؟ یہ تو دوسرے کا حق ہے۔ تو یہ جو بدلہ لیا یہ تو برائی نہیں ہے لیکن قرآن میں اس پر بھی سَيِّئَةٌ کے لفظ کا اطلاق کیا گیا، اس پر بھی سَيِّئَةٌ۔ تو سَيِّئَةٌ بول کر کیا مراد ہے دراصل؟ ہاں وہ تو برائی نہیں ہے لیکن اس پر سَيِّئَةٌ کے لفظ کا اطلاق کیا گیا کیونکہ اس سے سَيِّئَةٌ کے پڑوس میں آرہا تھا بھئی، تو ایک چیز دوسرے کے جوار میں واقع ہوتی ہے پڑوس میں تو اسی لفظ کو اس کے لیے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے، حالانکہ جو بدلہ لیا جا رہا ہے وہ تو سیئہ نہیں ہے بھئی۔ تو وہاں جیسے سَيِّئَةٌ بول کر جزائے سیئہ مراد ہے، یہاں بھی إِسَاءَةً بول کر جزائے اساءت مراد ہے۔ تو کہتے ہیں أَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْإِسَاءَةِ إِسَاءَةً یا نام رکھا گیا جزائے اساءت کا اساءت ہی، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر ہے جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا برائی کا بدلہ برائی ہے اسی کے مثل۔

كَالْجَمَاعَةِ وَالْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ جیسے کہ جماعت ہے بھئی، جماعت کے ساتھ نماز بھئی۔ اسی طرح اذان اور اسی طرح

اقامت، یہ سب سنتِ ہدیٰ کی مثالیں ہیں۔ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ كُلَّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّينِ وَأَعْلَامِ الْإِسْلَامِ۔ شعائر اور اعلام کا ایک معنی ہے، علامتیں، علامتیں بھئی۔ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ كُلَّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّينِ وَأَعْلَامِ الْإِسْلَامِ اس لیے کیونکہ یہ سب جو ہیں، دین کے شعائر دین کے علامتوں میں سے ہیں اور اسلام کی علامتوں میں سے ہیں، دین کی جملہ علامتوں میں سے ہیں یہ اور اسلام کی جملہ علامتوں میں سے ہیں یہ چیزیں بھئی۔ وَلِهَذَا قَالُوا اور اسی وجہ سے فقہاء نے فرمایا ہے إِذَا أَصَرَّ أَهْلُ مِصْرٍ عَلَى تَرْكِهَا کہ جب اصرار کریں أَهْلُ مِصْرٍ کسی شہر والے عَلَى تَرْكِهَا اس کے چھوڑنے پر، ان سنتوں کے اور ان شعائر کو چھوڑنے پر، يُقَاتَلُوا بِالسِّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْإِمَامِ تو ان سے قتال کیا جائے گا، لڑائی کی جائے گی اسلحے کے ساتھ امام یعنی خلیفہ کی جانب سے۔ یہ شعائر ہیں، اسلام کی علامتیں ہیں بھئی، یہ اذان، یہ جماعت، یہ اقامت وغیرہ یہ سب کیا ہیں؟ اسلام کی علامتیں ہیں۔ تو اگر کسی شہر والے ان کو چھوڑنے پر اصرار کرتے ہیں، یعنی اصرار کا معنی جانتے ہو یا نہیں؟ دوام، استمرار کے ساتھ چھوڑتے ہیں، تو ان کے ساتھ لڑائی کی جائے گی اسلحے کے ساتھ امام کی جانب سے۔ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كُلٍّ مِنْهَا آثَارٌ لَا تُحْصَى اور تحقیق آئے ہیں ان میں سے ہر ایک کے بارے میں آثار بھئی احادیث لَا تُحْصَى جن کو شمار نہیں کیا جا سکتا، ان میں اتنی احادیث وارد ہوئی ہیں جن کو شمار نہیں کیا جا سکتا۔

وَالثَّانِي الزَّوَائِدُ اور دوسری قسم سننِ زوائد ہے، وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً اور اس کا چھوڑنے والا وہ برائی کا مستحق نہیں ہوتا، كَسِيَرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي لِبَاسِهِ وَقُعُودِهِ وَقِيَامِهِ۔ سِيَر جمع ہے سیرت کی، سیرت طریقے کو کہتے ہیں۔ كَسِيَرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جیسے کہ حضور علیہ السلام کے طریقے تھے فِي لِبَاسِهِ اپنے لباس میں وَقُعُودِهِ اور اپنے بیٹھنے میں وَقِيَامِهِ اور اپنے قیام میں۔ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ كُلَّهَا لَا تَصْدُرُ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى وَجْهِ الْعِبَادَةِ وَقَصْدِ الْقُرْبَةِ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ، کیونکہ یہ سب چیزیں جو ہیں، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لباس، بیٹھنا، قیام وغیرہ یہ حضور علیہ السلام سے ان کا صدور جو ہے عبادت کے طریقے پر نہیں ہوا وَقَصْدِ الْقُرْبَةِ اور قربت کے ارادے سے نہیں ہوا، یعنی اللہ کی قربت کے ارادے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا صدور نہیں ہوا، بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ بلکہ عادت کے طریقے پر ہوا، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت تھی یوں بیٹھتے تھے، یوں کھڑے ہوتے تھے، یوں لباس پہنتے تھے وغیرہ بھئی۔

فَإِنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةً حَمْرَاءَ وَخَضْرَاءَ وَبَيْضَاءَ طَوِيلَ الْكُمَّيْنِ، اس لیے کہ حضور علیہ السلام جو ہیں وہ پہنتے تھے سرخ جبہ بھئی، سرخ جبہ اور اسی طرح سبز جبہ اور سفید بھی، طَوِيلَ الْكُمَّيْنِ لمبی آستینوں والا۔ سرخ اور سبز بھئی یہ وہ گہرا سرخ اور گہرا سبز مراد نہیں ہے، ہلکا یا دھاری دار بھی بھئی، جو مردانہ قسم کا ہو وہ مراد ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت تھی وہ پہنتے تھے۔ وَرُبَّمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَحَمْرَاءَ اور بسا اوقات آپ پہنتے تھے عِمَامَةً سَوْدَاءَ سیاہ پگڑی وَحَمْرَاءَ اور سرخ، سرخ پگڑی۔ وَكَانَ مِقْدَارُهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ اور اس کی مقدار جو ہوتی تھی سات گز ہوتی تھی، سات گز۔ گز شرعی گز مراد ہے بھئی ڈیڑھ فٹ کا، ڈیڑھ فٹ کا، تو سات شرعی گز کتنے ہوئے؟ تو یہ بھئی یہ شرعی گز ڈیڑھ فٹ کا ہے اور عام گز وہ تین فٹ کا ہوتا ہے بھئی، تو یعنی ساڑھے تین گز بھئی، عام رائج گز جو ہیں ساڑھے

تین۔ اور میٹر ہوں تو وہ اس سے بھی کم ہو جائیں گے کیونکہ میٹر جو ہے وہ گز سے تین انچ بڑا ہوتا ہے بھئی۔ وَكَانَ مِقْدَارُهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ اور اس کی مقدار سات گز ہوتی أَوِ اثْنَيْ عَشَرَ ذِرَاعًا یا بارہ ذراع ہوتی أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ یا اس سے کم ہوتی یا اس سے زیادہ۔ وَكَانَ يَقْعُدُ مُحْتَبِيًا تَارَةً اور کبھی کبھار آپ بیٹھتے تھے احتبا کرتے ہوئے۔ احتبا بھئی، احتبا اس کو کہتے ہیں بھئی، یوں بیٹھنا کہ یوں بیٹھنا بھئی کہ انسان نیچے بیٹھے اور دونوں پاؤں نیچے زمین پر رکھے ہوں بھئی، گھٹنے اپنے سامنے کھڑے ہیں، پھر ان کو کبھی یوں ہاتھ سے، ہاتھ گھٹنوں کے گرد باندھ بھی لیتا ہے انسان بھئی، یا چادر وغیرہ سے بھی باندھ لیتا ہے، احتبا میں مختلف صورتیں ہیں، تو یہ کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نیچے تشریف فرما ہوتے اور اپنے پاؤں اپنے سامنے کھڑے کیے ہوتے بھئی۔ پھر اس میں بھی دیکھو بھئی ایک تو یہ ہے کہ بالکل گھٹنوں کو اپنے سینے کے ساتھ ملا کر رکھا ہے، اور ایک ذرا پاؤں ذرا الگ کر کے رکھے ہیں بھئی۔ اگر آپ نے دیکھا ہو بھئی دیہات میں بڑے بوڑھوں کو جب بیٹھتے ہیں سادہ سے انداز میں، ذہن میں اب آگئی صورت بھئی؟ تو وہ جس طرح وہ بیٹھتے ہیں، تو عرب میں بھی اسی طرح سادہ لوگ، سادہ زندگی اور اسی طرح وہ بیٹھتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس طرح بیٹھتے تھے بھئی۔ طریقہ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو گھٹنے یعنی اپنے سامنے کھڑے ہوتے اور پاؤں نیچے زمین پر اور پھر جی اس طرح وہ تشریف فرما ہوتے۔

وَكَانَ يَقْعُدُ مُحْتَبِيًا تَارَةً تو یہ احتبا ہے اس طرح بیٹھنا بھئی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی احتبا کی صورت میں بیٹھتے تھے، وَمُرَبِّعًا اور کبھی کبھار، مربع، مربع یہ چونکڑی مار کر بیٹھنا بھئی، چار زانو بیٹھنا بھئی، اس کو مُرَبِّعًا اور مُتَرَبِّعًا بھی کہتے ہیں بھئی۔ اور مُرَبِّعًا لِلْعُذْرِ اور کبھی چونکڑی مار کر بیٹھتے لِلْعُذْرِ عذر کی وجہ سے، وَعَلَى هَيْئَةِ التَّشَهُّدِ أَكْثَرَ اور اکثر جو ہیں وہ تشہد کی حالت پر بیٹھتے تھے بھئی، جس طرح نماز میں تشہد کے اندر انسان بیٹھتا ہے اکثر اس طرح بیٹھتے۔ فَهَذَا كُلُّهَا مِنْ سُنَنِ الزَّوَائِدِ تو یہ سب کس میں سے ہیں؟ سننِ زوائد میں سے ہیں۔ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهَا ثواب ملے گا، ثواب دیا جائے گا آدمی کو ان کے کرنے پر وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهَا اور اس کو سزا نہیں دی جائے گی ان کو چھوڑنے پر۔ بھئی سننِ ہدیٰ کے چھوڑنے پر تو ملامت تھی اور ناراضگی کا اظہار تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ناراضگی کا اظہار فرمائیں گے کہ میرے طریقے پر کیوں عمل نہیں کیا تم نے، اور جبکہ سننِ زوائد کے اندر اس کے چھوڑنے پر سزا بھی نہیں اور ملامت بھی نہیں۔ وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ اور یہ مستحب کے معنی میں ہے، إِلَّا أَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا أَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهَذَا مَا اعْتَادَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مگر مستحب وہ ہے جس کو پسند کیا ہو علماء نے اور یہ وہ ہے جو عادت تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی۔

وَالرَّابِعُ النَّفْلُ اور چوتھی قسم جو ہے وہ نفل ہے عزیمت میں سے، وَهُوَ مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ اور وہ عزیمت ہے کہ ثواب دیا جائے گا آدمی کو اس کے کرنے پر اور سزا نہیں دی جائے گی اس کے چھوڑنے پر۔ عَرَّفَهُ بِحُكْمِهِ اتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ، عَرَّفَهُ تعریف کی اس کے حکم کے ساتھ اتباع کرتے ہوئے سلف کی۔ نفل کی تعریف نہیں کی، حکم

.بیان کر دیا مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ۔ سلف صالحین بھئی، بزرگوں کا اتباع کرتے ہوئے وہ اسی طرح نفل کی کیا کر دیتے ہیں تعریف کے بجائے اس کا حکم ہی بیان کر دیتے ہیں۔ وَفِي ذِكْرِ نَفْيِ الْعِقَابِ دُونَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ تَنْبِيهٌ، بھئی ماتن نے کہا وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ نفل کے چھوڑنے پر سزا نہیں دی جائے گی، تو ماتن نے عقاب سزا کی نفی کی، مذمت اور عتاب کی نفی نہیں کی۔ کیوں بھئی؟ کہنا تو یہ چاہیے تھا کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور اگر چھوڑ دے گا تو اس کی مذمت یا اس پر اظہارِ ناراضگی نہیں ہوگا۔ کہتے ہیں وجہ اس کی یہ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ اس کا علم نہیں ہے کہ نفل نہ پڑھنے پر انسان کو ملامت کیا جائے گا یا ملامت نہیں کیا جائے گا۔ یہ تو علم ہے کہ سزا نہیں ملے گی لیکن ملامت ہوگی یا ملامت نہیں ہوگی چونکہ اس کا علم نہیں لہٰذا اس کو ذکر بھی نہیں کیا۔ وَفِي ذِكْرِ نَفْيِ الْعِقَابِ عقاب کی نفی کے ذکر میں دُونَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ نہ کہ عتاب اور ذم کے، تَنْبِيهٌ اس میں تنبیہ ہے عَلَى اس بات پر کہ أَنَّهُ لَا يُدْرَى حَالُ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ، لَا يُدْرَى کہ معلوم نہیں ہے مذمت اور عتاب کا حال، مذمت اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے۔ لیکن علمائے محققین لکھتے ہیں بھئی کہ نفل کے چھوڑنے پر بھی ملامت اور ناراضگی نہیں ہوگی بھئی، نفل انسان کا اپنا حق ہے اس کی مرضی ہے، شریعت نے اختیار دیا ہے۔

وَالزَّائِدُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهَذَا الْمَعْنَى اور زائد دو رکعت پر مسافر کے لیے وہ نفل ہیں اس معنی کی وجہ سے۔ بھئی دیکھیے مسافر، مسافر سفر کے اندر قصر کرتا ہے نماز کے اندر، یعنی چار رکعت کے بجائے کتنی پڑھتا ہے؟ دو رکعت پڑھتا ہے، دو رکعت بھئی۔ سفر کے احکام معلوم ہیں یا نہیں بھئی؟ مسافر کب بنے گا اور کس طرح بنے گا؟ جی اڑتالیس میل کی مسافت کا جو ہے وہ ارادہ کرے، تو شہر کے آخری مکانات سے جدا ہوتے ہی وہ کیا بن جائے گا؟ مسافر بن جائے گا، مسافر بھئی۔ اب ایک شخص مسافر تھا، اس پر دو رکعت تھی ظہر کی، اس نے دو کے بجائے چار پڑھ لیں بھئی۔ آپ کیا حکم لگائیں گے؟ یاد رکھیے اگر درمیان میں اس نے قعدہ کیا ہے تشہد کے لیے بیٹھا تھا تو پہلی دو رکعتیں فرض ہو گئیں، اگلی دو رکعتیں نفل ہو گئیں، لیکن اگر وہ درمیان میں بیٹھا ہی نہیں تو پھر اس کی نماز ہی فاسد ہو جائے گی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ مسافر کو دو ہی پڑھنا پڑیں گی وہ چار نہیں پڑھ سکتا بھئی۔ وَالزَّائِدُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهَذَا الْمَعْنَى اور وہ جو زائد ہیں دو رکعتوں پر مسافر کے لیے وہ نفل ہیں لِهَذَا الْمَعْنَى اس معنی کی وجہ سے، بھئی کون سا معنی؟ کہ أَنَّهُ يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ کہ اس کو ثواب ملے گا اس کے کرنے پر اور سزا نہیں دی جائے گی اس کو اس کے چھوڑنے پر۔

وَلَا يُقَالُ یہاں سے ایک سوال کا، اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ کہ بھئی فقہاء تو فرماتے ہیں جس نے چار پڑھ لیں درمیان میں تشہد بھی کیا اور دو کے بجائے چار پڑھ لیں تو دو تو فرض ہوئے اور دو نفل ہوئے، فقہاء تو فرماتے ہیں اس نے برا کیا بھئی۔ فقہاء کیا فرماتے ہیں؟ اس نے برا کیا۔ اور آپ کیا کہہ رہے ہیں کہ یہ نفل ہے اس پر اس کو ثواب ملے گا۔ کہتے ہیں ہاں بھئی یہ نفل ہے اس پر اس کو ثواب ملے گا، لیکن فقہاء جو فرماتے ہیں کہ اس نے برا کیا وہ اس اعتبار

سے کہ اس نے سلام میں تاخیر کر دی، چاہیے تو کیا تھا؟ کہ دو کے بعد کیا کرتا؟ سلام پھیرتا پھر نفل دو پڑھتا، اس نے سلام کو مؤخر کر دیا اور نیز اس وجہ سے کہ اس نے نفلوں کو فرضوں کے ساتھ ملا دیا بھئی، چاہیے تو کیا تھا؟ نفلوں کی الگ نیت کرتا، الگ تکبیرِ تحریمہ کے ساتھ ان کو ادا کرتا۔ کہتے ہیں وَلَا يُقَالُ یہ نہ کہا جائے کہ إِنَّهُ يُخَالِفُ مَا ذَكَرَ الْفُقَهَاءُ کہ یہ تو مخالف ہے اس کے جو ذکر کیا ہے فقہاء نے کہ أَنَّهُ لَوْ صَلَّى أَرْبَعًا کہ اگر اس مسافر نے چار رکعت پڑھیں وَقَعَدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ اور وہ بیٹھا دو رکعت پر یعنی درمیان میں، تَمَّ فَرْضُهُ وَأَسَاءَ تو اس کا فرض پورا ہو گیا اور اس نے برا کیا۔ لِأَنَّ هَذِهِ الْإِسَاءَةَ لَيْسَتْ بِاعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ اس لیے کیونکہ یہ جو برا ہے یہ نفس دو رکعت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے یہ برا، بَلْ لِتَأْخِيرِ السَّلَامِ بلکہ سلام کو مؤخر کرنے کی وجہ سے وَاخْتِلَاطِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ اور نفلوں کے فرضوں کے ساتھ ملنے کی وجہ سے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں لَمَّا شَرَعَ النَّفْلَ عَلَى هَذَا الْوَصْفِ وَجَبَ أَنْ يَبْقَى كَذَلِكَ. امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب نفل کو شروع کیا ہے اس وصف پر تو واجب ہوا کہ وہ باقی بھی رہیں اسی طرح۔ یاد رکھیے بھئی ہمارے نزدیک ہمارا مذہب یہ ہے کہ نفل جب تک شروع نہیں کیے وہ نفل ہیں، آپ کی مرضی ہے پڑھیں یا نہ پڑھیں، لیکن جب ایک دفعہ شروع کر دیے اب واجب ہو گئے آپ پر، اب ان کو پورا کرنا ضروری ہے، اگر آپ کو درمیان میں توڑنا پڑے نماز تو پھر آپ کو کیا کرنا پڑے گی اس کی؟ قضا۔ کیونکہ یہ پہلے تو نفل تھے مرضی تھی پڑھیں یا نہ پڑھیں، جب ایک دفعہ شروع کر دیے اب واجب بن گئے بھئی۔ اسی طرح روزہ نفلی روزہ آپ پر ضروری نہیں ہے آپ رکھیں یا نہ رکھیں، لیکن اگر ایک دفعہ شروع کر دیا اور پھر کسی وجہ سے توڑنا پڑا تو اب یہ واجب بن چکا ہے، پھر کیا کرنا پڑے گی اس کو آپ؟ آپ کو اس کی قضا کرنا پڑے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں، جیسے شروع میں اس کا شروع کرنا ضروری نہیں تھا، اس کو پورا کرنا بھی ضروری نہیں۔ تو لہٰذا اگر درمیان میں توڑ بھی دیتا ہے تو اس کی قضا اس پر واجب نہیں ہوگی بھئی۔ یہ کس کا مذہب ہے؟ امام شافعی رحمہ اللہ کا۔ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں لَمَّا شَرَعَ النَّفْلَ عَلَى هَذَا الْوَصْفِ جب شروع کیا نفل کو اس وصف پر وَجَبَ أَنْ يَبْقَى كَذَلِكَ تو واجب ہے کہ وہ اسی طرح باقی رہیں، يَعْنِي أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ فِي حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا كَانَ لَمْ يَلْزَمْ قَبْلَ الِابْتِدَاءِ یعنی کہ لازم نہیں ہے بقا کی حالت میں بھی نفل كَمَا كَانَ لَمْ يَلْزَمْ قَبْلَ الِابْتِدَاءِ جیسے کہ وہ لازم نہیں تھے ابتدا سے پہلے، جیسے پہلے وہ ضروری نہیں تھے بعد میں بھی بقا کے اعتبار سے بھی ضروری نہیں۔ فَإِنْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ اگر شروع ہوا کوئی شخص نفلوں میں لَا يَلْزَمُ إِتْمَامُهُ تو اس پر لازم نہیں ہے اس کو پورا کرنا، وَلَوْ أَفْسَدَهُ اور اگر اس نے اس کو فاسد کر دیا توڑ ڈالا درمیان میں لَا يَلْزَمُ قَضَاؤُهُ تو اس پر اس کی قضا لازم نہیں ہے سَوَاءٌ كَانَ صَوْمًا أَوْ صَلَاةً برابر ہے کہ چاہے وہ روزہ ہو یا نماز ہو۔

قُلْنَا ہم کہتے ہیں إِنَّ مَا أَدَّاهُ کہ وہ جو اس نے ادا کر دیا، ہم کہتے ہیں وہ جو اس نے، بھئی نفل شروع کیے مثلاً نفل نماز شروع کی بھئی، ایک رکعت کے بعد اس نے نفل توڑ دیے، تو ہم کہتے ہیں وہ جتنی ادا کر چکا ہے اس کی حفاظت واجب ہے،

اس کی حفاظت واجب ہے، اور اس کی حفاظت نہیں ہو سکتی مگر یہ کہ اس کو پورا کیا جائے بھئی۔ اس کی حفاظت نہیں ہو سکتی جو پڑھ چکا ہے مگر یہ کہ کیا کہا جائے کہ باقی بھی اس پر لازم ہے، تبھی ان کی حفاظت ہو سکتی ہے نا۔ بھئی دیکھیے نماز اور روزہ، نماز جب تک دو رکعتیں پوری نہیں کریں گے کوئی اس کو نماز نہیں کہتا، ایک رکعت پر اگر کوئی ختم کر دیتا ہے توڑ دیتا ہے تو کیا آپ کہیں گے اس نے نماز پڑھی ہے یا نفل پڑھے ہیں؟ نہیں۔ دو ہوں گے تو پھر کہیں گے اس نے کیا کیا ہے نماز پڑھی ہے، نفل پڑھے ہیں بھئی۔ اور روزہ اسی طرح روزہ جب تک صبح سے لے کر رات شام تک نہیں ہوتا اس وقت تک کوئی بھی اس کو روزہ نہیں کہتا، کسی کو اگر درمیان میں نفلی روزہ رکھا اور درمیان میں اس کو توڑنا پڑا تو کوئی بھی نہیں کہے گا کہ اس نے روزہ رکھا ہے۔ معلوم ہوا یہ پورا کیا جائے تو پھر اس کو نماز کہتے ہیں، روزے کو پورا کیا جائے تو اس کو روزہ کہتے ہیں، جب تک پورا نہیں نماز نہیں، جب تک پورا نہیں روزہ نہیں بھئی۔

تو قُلْنَا ہم کہتے ہیں إِنَّ مَا أَدَّاهُ کہ بے شک وہ جو اس نے ادا کر دیا، کچھ حصہ ادا کر دیا یا نہیں بھئی؟ آگے تو پھر اس نے وہ تو کچھ حصہ جو اس نے ادا کر دیا ہے، وَجَبَتْ صِيَانَتُهُ تو اس کی حفاظت واجب ہے وَلَا سَبِيلَ إِلَيْهَا اور کوئی راستہ نہیں ہے اس کی حفاظت کی طرف إِلَّا بِإِلْزَامِ الْبَاقِي مگر یہ کہ باقی کو کیا قرار دیا جائے؟ لازم۔ اس کی حفاظت تبھی ہوگی جب کہ باقی کو کیا قرار دیا جائے؟ لازم۔ اگر باقی کو لازم قرار نہ دیا جائے، ابھی یہ نماز توڑ دے تو ما قبل والی نماز ہوئی؟ نہیں۔ دو رکعتیں تو پوری نہیں ہوئیں، تو باقی کی حفاظت نہ رہی وہ عبادت رہی نہیں ختم ہو گئی بھئی۔ تو اس کی حفاظت کے لیے ضروری ہے کہ باقی کو بھی کیا قرار دیا جائے؟ لازم اس پر قرار دیا جائے۔ لِأَنَّ الصَّلَاةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا اس لیے کیونکہ نماز اور روزہ مِمَّا ان چیزوں میں سے ہیں لَمْ يُفِدْ حُكْمَهُ جو فائدہ نہیں دیتے اپنے حکم کا، جو اپنے حکم کا فائدہ نہیں دیتے إِلَّا إِذَا كَانَ تَامًّا مگر جس وقت یہ پورے ہوں بِكَوْنِهِ شَفْعًا أَوْ صَوْمَ يَوْمٍ بایں صورت کہ وہ جفت ہوں یا ایک دن کا روزہ ہو۔ شَفْعٌ جفت کو کہتے ہیں جوڑا بھئی، یعنی دو رکعتیں جب تک نہ ہوں یا پورے دن کا جب تک روزہ نہ ہو تب تک ان کو نماز یا روزہ نہیں کہتے، یعنی ان پر پھر ثواب اس وقت ہی ملے گا جب پورا کرے گا اس سے پہلے نہیں۔ فَإِنْ أَدَّى بَعْضَ الصَّلَاةِ أَوِ الصَّوْمِ یا اگر اس نے ادا کیا بَعْضَ الصَّلَاةِ نماز کا کچھ حصہ أَوِ الصَّوْمِ یا روزے کا کچھ حصہ اس نے ادا کر دیا ہے فَعَلَيْهِ أَنْ يُتِمَّهُ تو اس پر واجب ہے کہ وہ اس کو پورا کرے وَإِلَّا يَلْزَمُ إِبْطَالُ عَمَلِهِ ورنہ لازم آئے گا اس کا اپنے عمل کو باطل کرنا کہ اس نے کیا کیا ہے اپنے عمل کو باطل کیا۔ اگر درمیان میں چھوڑ دے اور پورا نہیں کرتا تو کیا لازم آئے گا اس نے اپنے عمل کو باطل کر دیا، وَهُوَ حَرَامٌ اور یہ تو حرام ہے لِقَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ اللہ نہی فرما رہے ہیں کہ نہ باطل کرو اپنے عملوں کو، معلوم ہوا باطل کرنا حرام ہے بھئی۔ وَإِنْ أَفْسَدَهُ يَجِبُ أَنْ يَقْضِيَهُ اور اگر یہ اس کو فاسد کر دیتا ہے تو واجب ہے کہ یہ اس کی قضا کرے لِتَكُونَ فِيهِ صِيَانَةٌ تاکہ اس کے اندر اس کی حفاظت ہو جائے بھئی۔

وَلَا يُقَالُ لَيْسَ فِيهِ إِبْطَالُ الْعَمَلِ بَلِ امْتِنَاعٌ عَنْهُ یہ نہ کہا جائے کہ اس کے اندر تو ابطالِ عمل ہے ہی نہیں بلکہ امتناع عن العمل ہے، امتناع کا معنی باز رہنا۔ عمل پورا ہی نہیں ہوا بھئی، پورا ہوتا تو پھر آپ کہتے ابطالِ عمل ہے، اب کیا کر رہا ہے اس کو باطل کرو، یہ تو ابھی عمل پورا ہی نہیں ہوا تو یہ گویا رک گیا اس سے، کیا ہوا؟ رک گیا، تو یہ اللہ تو فرما رہے ہیں لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ اپنے عملوں کو باطل نہ کرو اور یہ تو ابھی عمل بنا ہی نہیں ہے بھئی جب تک پورا نہیں ہوتا، تو یہاں ابطالِ عمل ہے ہی نہیں بلکہ کیا ہے؟ امتناع عن العمل ہے، عمل سے رکنا ہے، باز رہنا ہے، تو یہ۔ تو جواب دے رہے ہیں مصنف کہ یہ نہ کہا جائے کہ یہ ابطالِ عمل اس میں نہیں ہے بلکہ امتناع عن العمل ہے لِأَنَّا نَقُولُ کیونکہ ہم کہتے ہیں إِنَّ الْأَجْزَاءَ الْمُؤَدَّاةَ کہ وہ اجزاء جو ادا کر دیے گئے لَمَّا كَانَ لَهُ عُرْضَةٌ جب ان کے اندر یہ صلاحیت ہے أَنْ تَصِيرَ عِبَادَةً بَعْدَ التَّمَامِ کہ وہ عبادت بن جائیں پورا ہونے کے بعد۔ ابھی تو ٹھیک ہے وہ عبادت نہیں لیکن اگر ان کو پورا کیا جاتا تو کیا بن جاتے یہ؟ پھر یہ عبادت بن جاتے، تو ان میں صلاحیت تھی کہ یہ پورا ہونے کے بعد عبادت بن جائیں، وَلَمْ يُتِمَّهَا اور اس نے اس کو پورا نہیں کیا فَكَأَنَّهُ أَبْطَلَهَا گویا کہ اس نے کیا کر دیا اس کو؟ باطل کر دیا۔

وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلَّهِ تَعَالَى تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا اور یہ جو ہے یہ منت کی طرح ہے، هُوَ ضمیر کس کو راجع؟ شرح میں بتلائیں گے دیکھیے آگے أَيِ الشُّرُوعُ، هُوَ ضمیر کس کو راجع کی؟ شروع کو، یہ جو شروع کیا تھا نماز کو بھئی نفل کو یا روزے کو۔ لیکن بہتر یہ ہے اس ضمیر کو هُوَ ضمیر کو لوٹایا جائے جو پچھلے متن میں آیا مَا أَدَّاهُ وہ جو اس نے ادا کر دیا۔ یہ جو اس نے ادا کر دیا كَالنَّذْرِ یہ کس کی طرح ہے؟ منت کی طرح ہے بھئی۔ صَارَ لِلَّهِ تَعَالَى جو کس کے لیے ہو گئی؟ اللہ کے لیے، تَسْمِيَةً ذکر کرنے کے اعتبار سے لَا فِعْلًا نہ کہ فعل۔ بھئی ایک آدمی کہتا ہے لِلَّهِ عَلَيَّ أَنْ أُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ کہ اللہ کے لیے مجھ پر واجب ہے کہ میں کیا کروں گا؟ دو رکعت پڑھوں گا دو رکعت نفل۔ تو اب یہ دو رکعت پڑھنا اس پر واجب ہو گئے، ضروری ہو گئے، واجب ہو گئے، اور یہ کس کا حق ہیں؟ اللہ کا حق ہیں، اس نے خود اپنے اوپر واجب کیے ہیں بھئی، اللہ نے تو نہیں یہ واجب کیے تھے لیکن اس نے خود اپنے اوپر واجب کر لیے۔ تو یہ اب اللہ کا حق ہوئے، اللہ کے لیے ہوئے اور اس نے کوئی فعل کیا ہے یا صرف زبان سے کہا ہے؟ زبان سے کہا، تو دیکھو صرف زبان سے کہنے کی وجہ سے یہ اس پر کیا ہو گئے؟ واجب، اگرچہ اس نے کوئی فعل نہیں کیا بھئی، فعل نہیں کیا۔

اور یہ کہہ رہے ہیں متن میں وَهُوَ كَالنَّذْرِ یہ جو اس نے ادا کر دیا بھئی کچھ روزہ شروع کر دیا یا نفل شروع کر دیے تو یہ جو اس نے ادا کر دیا ہے ماتن فرماتے ہیں یہ کس کی طرح ہے؟ یہ کس کی طرح ہے؟ منت کی طرح ہے۔ جو اس نے ادا کیا وہ اللہ کے لیے ہو گیا شروع کرنے سے، جب شروع کیا، بھئی جیسے ہی نفل شروع کیے اگر اختتام تک پہنچا دے گا تو یہ عبادت ہے یا نہیں بھئی؟ تو یہ جب اس نے شروع کیا تو یہ اللہ کے لیے ہو گئے شروع کرنے کی وجہ سے، جیسے کہ وہ منت کی وجہ سے جس چیز کی منت مانی گئی ہے وہ بھی کس کے لیے ہو جاتی ہے؟ اللہ کے لیے، لیکن وہ جس کی منت مانی گئی وہ اللہ کے لیے ہوئی

صرف ذکر کرنے کے اعتبار سے، اس نے صرف کیا کیا ہے ابھی؟ صرف ذکر، وہ ذکر کرنے کے اعتبار سے اللہ کے لیے ہوئی اور یہ جس کو اس نے ادا کیا ہے یہ بھی اللہ کے لیے ہے، لیکن یہ ذکر کے اعتبار سے یا فعل کے اعتبار سے ہے؟ یہ فعل کے اعتبار سے ہے۔ وہ منت میں جس چیز کی منت مانی تھی وہ بھی اللہ کے لیے ہوئی لیکن وہ صرف ذکر کرنے کے اعتبار سے ابھی اس نے صرف ذکر کیا ہے، اور یہ جو ادا کر چکا ہے یہ بھی اللہ کے لیے ہے کس اعتبار سے؟ فعل کے، اس کا کچھ فعل وہ کر چکا ہے بھئی۔ تو وہ منت بھی اللہ کے لیے وہ ذکر کے اعتبار سے، یہ جو ادا کر چکا یہ بھی اللہ کے لیے فعل کے اعتبار سے۔ اور آپ بتائیے ذکر کے اعتبار سے ایک چیز اللہ کے لیے ہو وہ اعلیٰ ہے یا فعل کے اعتبار سے جو اللہ کے لیے ہو وہ اعلیٰ ہوگی بھئی؟ تو فعل کے اعتبار سے جو ہے وہ اعلیٰ ہوگی۔ تو جب ادنیٰ میں، جب ادنیٰ کو جو ہے اس کی حفاظت ضروری ہے، منت میں صرف ذکر کیا تھا اور ذکر کیا ہے صرف ذکر کے اعتبار سے اللہ کے لیے ہونا یہ ادنیٰ درجہ اور دوسرا کیا ہے فعل کے اعتبار سے اللہ کے لیے ہونا وہ ہے اعلیٰ، تو ادنیٰ درجے کی جب حفاظت ضروری ہے آپ کہتے ہیں اس کو پورا کرنا ضروری ہے، تو جو اعلیٰ حالت ہے اس کو بطریقِ اولیٰ پورا کرنا ضروری ہوگا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَهُوَ كَالنَّذْرِ اور وہ جو ہے یعنی جس کو ادا کر چکا ہے كَالنَّذْرِ وہ منت کی طرح ہے صَارَ لِلَّهِ وہ منت جو کس کے لیے ہو؟ اللہ کے لیے ہو تَسْمِيَةً باعتبار تسمیہ کے لَا فِعْلًا نہ کہ باعتبار فعل کے۔ أَيِ الشُّرُوعُ مَقِيسٌ عَلَى النَّذْرِ یعنی یہ شروع کرنا جو ہے اس کو قیاس کیا گیا ہے نذر منت پر لِأَنَّ النَّذْرَ صَارَ لِلَّهِ تَعَالَى مِنْ حَيْثُ الذِّكْرِ اس لیے کیونکہ منت وہ اللہ کے لیے ہو گئی ذکر کی حیثیت سے لَا مِنْ حَيْثُ الْفِعْلِ نہ کہ فعل کی حیثیت سے، بِأَنْ قَالَ بایں طور کہ وہ یوں کہتا ہے لِلَّهِ عَلَيَّ أَنْ أُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ اللہ کے لیے مجھ پر واجب ہے کہ میں دو رکعتیں پڑھوں، ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهِ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ پھر واجب ہوا لِصِيَانَتِهِ أَيْ لِصِيَانَةِ النَّذْرِ نذر کی حفاظت کے لیے واجب ہوا، کیا واجب ہوا؟ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ۔ بھئی منت مانی ہے بعد میں وہ نفل پڑھنا پڑیں گے یا نہیں اس کو؟ شروع کرنا پڑے گا یا نہیں ان کو؟ پڑے گا، تو یہ معنی ہوا کہ ان منت کی حفاظت کے لیے واجب ہوا ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ اس فعل کی ابتدا، ابھی تو اس نے صرف ذکر کیا ہے لیکن پھر اس کی ابتدا بھی اس پر کیا ہو جائے گی واجب، اور کیوں واجب ہوگی؟ اس منت کی، اس تسمیہ کی حفاظت کے لیے۔ أَيْ ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَةِ هَذَا الذِّكْرِ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِإِجْمَاعٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ پھر واجب ہو جائے گا اس ذکر کی حفاظت کے لیے یہ جو اس نے زبان سے منت مانی تھی اس ذکر کی حفاظت کے لیے واجب ہو جائے گا ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ، کیا واجب ہوگا؟ اس فعل کی ابتدا واجب ہو جائے گی بِإِجْمَاعٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاجماع۔ فَإِذَا وَجَبَ لِتَعْظِيمِ ذِكْرِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِي النَّذْرِ پس جب واجب ہوئی اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر کی تعظیم کی وجہ سے، اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر کی تعظیم کی وجہ سے جب واجب ہوئی فعل کی ابتدا منت میں بالاتفاق، فَلَأَنْ يَجِبَ لِصِيَانَةِ ابْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاؤُهُ أَوْلَى تو یہ کہ واجب ہو، تو واجب ہو کیا واجب ہو؟ بَقَاؤُهُ، ہا ضمیر راجع ہے فعل کو، بقائے فعل واجب ہو، کس لیے واجب ہو؟ لِصِيَانَةِ ابْتِدَاءِ الْفِعْلِ درمیان میں بتلایا ابتدائے فعل کی حفاظت، تو لہٰذا ابتدائے فعل کی حفاظت کے لیے بقائے فعل کا واجب ہونا بطریقِ اولیٰ ہوگا بھئی۔ دوبارہ ادھر نظر

کریں بھئی ادھر دیکھیں، جب تسمیہ کی حفاظت کے لیے ابتدائے فعل واجب ہوا، تسمیہ کی حفاظت کے لیے ابتدائے فعل واجب ہوا تو ابتدائے فعل کے لیے بقائے فعل بطریقِ اولیٰ واجب ہوگا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ بطریقِ اولیٰ ہوگا بِالِاهْتِمَامِ وَالدَّوَامِ۔ بِالِاهْتِمَامِ وَالدَّوَامِ، اہتمام اور دوام کے اعتبار سے۔ دوام وہی بقا مراد ہے، بقا۔

بھئی دیکھیے ایک ہے ذکر، ایک ہے فعل، کس میں اہتمام زیادہ؟ فعل میں۔ آپ کا ایک ساتھی آیا اور آپ اسے کہتے ہیں میں آپ کے لیے چائے لاتا ہوں، زبان سے کہا، اور ایک یہ ہے کہ آپ باقاعدہ اٹھ گئے چائے لینے کے لیے، کس میں اہتمام زیادہ ہے بھئی؟ باقاعدہ فعل، جو فعل ہے، تو ایک ہے ذکر ایک ہے فعل بھئی، اہتمام کس کے اندر زیادہ؟ فعل میں اہتمام زیادہ بھئی، معلوم ہوا ذکر میں اہتمام کم۔ اچھا اور دوسرا ہے ابتدا اور ابقا، یا یوں کہیں دوام۔ ایک ہے ابتدا ایک ہے دوام، کسی فعل کو شروع کرنا آسان ہوتا ہے یا اس کو شروع کے بعد پورا کرنا آسان ہوتا ہے؟ یوں کہیں، ایک چیز کو شروع کرنا مشکل ہوتا ہے یا شروع کے بعد اس کو پورا کرنا مشکل ہوتا ہے؟ شروع کرنا مشکل ہے بھئی جب ایک نیا کام شروع کرنے لگے ہیں تو مشکل دکھائی دیتا ہے اور ایک دفعہ جب شروع کر دیں پھر تو آسان ہی معلوم ہوتا ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو ایک ہے ابتدائے فعل ایک ہے دوامِ فعل، ان دونوں میں سے آسان کون سا ہے؟ دوامِ فعل۔ اور ایک ہے تسمیہ اور ایک ہے فعل، ان دونوں میں سے اہتمام کس میں زیادہ؟ فعل میں اہتمام زیادہ ہے۔ تو دیکھیے اب کہتے ہیں لِأَنَّ الدَّوَامَ أَسْهَلُ مِنَ الِابْتِدَاءِ فِي الْيُسْرِ اس لیے کیونکہ دوام یعنی باقی رکھنا أَسْهَلُ یہ زیادہ آسان ہے مِنَ الِابْتِدَاءِ کس سے؟ ابتدا سے، فِي الْيُسْرِ آسانی میں سہولت میں۔ وَالْفِعْلُ، وَالْفِعْلَ او، اسی پر عطف کر رہنے دیں دوام پر بھئی، وَالْفِعْلَ أَوْلَى مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي الِاهْتِمَامِ اور فعل اولیٰ ہے کس سے؟ تسمیہ سے، فِي الِاهْتِمَامِ کس چیز میں؟ اہتمام کے اندر بھئی، اہتمام کے اندر۔

حاصل یہ کہ دو چیزیں ہیں یہاں پر، ایک ہے تسمیہ ایک ہے فعل، تسمیہ اور فعل میں سے اعلیٰ کون؟ فعل، اور ادنیٰ کون؟ تسمیہ۔ یہ یاد رکھنا بھئی فعل اعلیٰ تسمیہ ادنیٰ۔ اچھا اس کے بعد دو اور چیزیں ہیں، ایک ہے ابتدائے فعل ایک ہے ابقائے فعل، ان دونوں میں سے مشکل کون سا؟ ابتدائے فعل مشکل اور ابقائے فعل آسان۔ تو منت کے اندر اس نے ذکر کس کو کیا؟ تسمیہ ذکر کیا صرف۔ اور تسمیہ یہ ادنیٰ ہے یا فعل ادنیٰ تھا؟ تسمیہ۔ تو ادنیٰ چیز کی حفاظت کے لیے آپ نے مشکل کام کا حکم دیا یعنی ابتدائے فعل کا۔ ادنیٰ چیز کی حفاظت کے لیے مشکل کام یعنی ابتدائے فعل کا حکم دیا گیا، تو اعلیٰ چیز کے لیے آسان چیز کا حکم بطریقِ اولیٰ دیا جائے گا۔ اعلیٰ چیز کیا؟ فعل، اس کے لیے آسان چیز کیا؟ بقا، بقائے فعل یا ابقائے فعل اس کا بطریقِ اولیٰ وہ اس پر واجب ہوگا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟

وَرُخْصَةٌ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ عَزِيمَةٌ۔ جی رُخْصَةٌ کہتے ہیں یہ عطف ہے مصنف کے قول عَزِيمَةٌ پر بھئی، جہاں سے بحث شروع کی تھی وہاں پر آیا تھا الْمَشْرُوعَاتُ عَلَى نَوْعَيْنِ مشروعات دو قسم پر ہے: عَزِيمَةٌ ایک عزیمت ہے، وَرُخْصَةٌ اور

دوسری رخصت ہے۔ وَلَمْ يُعَرِّفْهَا، بھئی آگے متن میں دیکھیے وَهِيَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ چار قسموں پر ہے، فوراً تقسیم شروع کر دی۔ بھئی پہلے چیز کی تعریف کی جاتی ہے پھر تقسیم کی جاتی ہے، جیسے کافیہ والے شروع میں کیا کرتے ہیں الْكَلِمَةُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مُفْرَدٍ پہلے تعریف کرتے ہیں پھر اس کے بعد بتلاتے ہیں وَهِيَ اسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ بھئی پھر قسمیں۔ تو پہلے مصنف کو تعریف کرنی چاہیے تھی رخصت کی، اس کے بعد اس کی قسمیں بتلانی چاہئیں تھیں۔ تو جواب دیں گے کہ بھئی رخصت کی چار قسمیں ہیں اور کوئی ایک حقیقتِ متحدہ اس کی ہے ہی نہیں جس کی تعریف کی جائے، ساری الگ الگ چیزیں ہیں۔ تو ایک تعریف اس کی ممکن ہی نہیں ہے، جب ایک ممکن ہی نہیں ہے تو مجبوراً تعریف کو چھوڑ کر کیا بیان کرنا شروع کر دیا؟ قسمیں۔ یہ اسی طرح ہے جیسے صاحبِ کافیہ مستثنیٰ کی بحث میں مستثنیٰ کی تعریف کرنے کے بجائے اولاً کیا کر دیتے ہیں؟ تقسیم، متصل اور منقطع بھئی، اور پھر ہر ایک کی الگ الگ تعریف کرتے ہیں کیونکہ وہاں ایک تعریف دونوں کی ہے ہی نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

وَلَمْ يُعَرِّفْهَا بھئی اور اس کی تعریف نہیں کی لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُشْتَرَكَةٍ مَعْنًى اس لیے کیونکہ یہ مشترکِ معنوی نہیں ہے، بھئی مشترک ایک مشترکِ لفظی ہے ایک مشترکِ معنوی۔ مشترکِ معنوی وہ کلی کو کہتے ہیں، کس کو کہتے ہیں؟ کلی کلی، جس کے افراد کثیر ہوں یہ مشترکِ معنوی ہے، جیسے انسان، انسان کے بہت سارے افراد ہیں تو انسان کیا ہے مشترکِ معنوی، زید پر بھی صادق آ رہا ہے عمر پر بھی بکر پر بھی خالد پر بھی سب پر صادق آ رہا ہے، تو اشتراک ہے یا نہیں ان کے اندر انسان ہونے میں؟ تو یہ مشترکِ معنوی ہے، اور ایک مشترکِ لفظی وہ کسے کہتے ہیں؟ کہ ایک لفظ ہے اور اس کو الگ الگ معانی کے لیے الگ الگ وضع کیا گیا بھئی، تو یہ کیا ہے مشترکِ لفظی۔ تو کہتے ہیں یہ مشترکِ معنوی ہے ہی نہیں، یعنی اس کی، مشترکِ معنوی کس کو کہتے ہیں حقیقت ایک ہوتی ہے افراد زیادہ ہوتے ہیں، اس کی کوئی ایک حقیقت ہے ہی نہیں رخصت کی کہ آگے پھر اس کے افراد زیادہ ہوں بلکہ ہر ایک کی حقیقت ایک دوسرے سے الگ الگ ہے اس لیے بھئی اس کی تعریف نہیں کی۔ وَلَمْ يُعَرِّفْهَا لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُشْتَرَكَةٍ مَعْنًى اس لیے کیونکہ یہ مشترکِ معنوی نہیں ہے وَلَيْسَ لَهَا حَقِيقَةٌ مُتَّحِدَةٌ تُوجَدُ فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِهَا عَلَى السَّوِيَّةِ اور اس کی کوئی ایسی حقیقتِ متحدہ نہیں ہے جو پائی جائے اس کی تمام انواع کے اندر عَلَى السَّوِيَّةِ برابری کے طریقے پر، بَلْ قَسَّمَهَا أَوَّلًا إِلَى الْأَنْوَاعِ بلکہ تقسیم کیا اس کو پہلے انواع کی طرف ثُمَّ عَرَّفَ كُلَّ نَوْعٍ عَلَى حِدَةٍ پھر تعریف کی ہر نوع کی علیحدہ، پھر بیان تعریف کی ہر نوع کی علیحدہ۔

اچھا وَتَقْسِيمُهَا بِاعْتِبَارِ، بھئی سوال پیدا ہوا کہ جب اس کی ایک تعریف نہیں ہو سکتی تو تقسیم کیسے کر رہے ہیں؟ اشکال سمجھ میں آیا؟ جب ایک تعریف ہی نہیں ہو سکتی تو تقسیم کیسے ہو سکتی ہے؟ تقسیم تو ایک جیسی چیز ہو پھر اس کی تقسیم کی جاتی ہے۔ جواب دے رہے ہیں کہ بھئی کہ یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ جن جن چیزوں پر رخصت کا لفظ بولا جاتا ہے

ان کے اعتبار سے ہے، جن جن چیزوں پر رخصت کا لفظ بولا جاتا ہے وہ چار قسم پر ہیں تو اس اعتبار سے تقسیم کر رہے ہیں بھئی۔ کہتے ہیں وَتَقْسِيمُهَا بِاعْتِبَارِ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الرُّخْصَةِ اور اس کی تقسیم جو ہے ان چیزوں کے اس کے چیزوں کے اعتبار سے ہے جن پر رخصت کے اسم کا اطلاق کیا جاتا ہے، رخصت کا لفظ ان پر بولا جاتا ہے۔ فَقَالَ پس فرمایا وَهِيَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ اور یہ چار قسم پر ہیں: نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ دو قسمیں کس میں سے ہیں؟ حقیقت میں سے، أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخَرِ وہ جو حقیقت میں دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک زیادہ حقدار ہے دوسری سے، یعنی ایک دوسری سے زیادہ انسب ہے، ایک دوسری سے زیادہ انسب ہے، یعنی ان میں سے ایک دوسری کے مقابلے میں زیادہ لائق ہے کہ اس کو کیا کہا جائے؟ حقیقت کہا جائے، دونوں برابر درجے کی نہیں ہیں۔ دو قسمیں حقیقت میں سے ہیں لیکن دو بھی برابر نہیں، ایک زیادہ لائق ہے کہ اس کو کیا کہا جائے دوسری کے مقابلے میں حقیقت کہا جائے، یعنی ان میں سے ایک زیادہ مناسب ہے کہ اس پر حقیقت کا اطلاق کیا جائے دوسری کے مقابلے میں۔ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اور دو قسمیں مجاز میں سے ہیں، أَحَدُهُمَا أَتَمُّ مِنَ الْآخَرِ مجاز کے اندر بھی جو دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک دوسری سے زیادہ تام ہے، یعنی ایک، معلوم ہوا مجاز کے اندر جو دو قسمیں ہیں ایک ان میں سے مجاز ہونے میں دوسری کے مقابلے میں تام ہے، یعنی ایک ان میں سے پورے طور پر مجاز ہے ایک پورے طور پر مجاز نہیں ہے۔

وَتَفْصِيلُهُ تفصیل اس کی یہ ہے کہ أَنَّ الرُّخْصَةَ الْحَقِيقِيَّةَ هِيَ الَّتِي تَبْقَى عَزِيمَتُهُ مَعْمُولَةً، بھئی دیکھیے انہوں نے کہا رخصت چار قسم پر ہے، دو قسمیں کس میں سے ہیں حقیقت میں سے اور دو قسمیں کس میں سے؟ مجاز میں سے۔ بھئی مجاز کسے کہتے ہیں؟ جس کے مقابلے میں کوئی حقیقت ہو۔ بھئی دیکھیے یہاں ایک ہے رخصت اور ایک عزیمت، اگر عزیمت بھی موجود ہے اور اس کے ساتھ ساتھ رخصت بھی، اگر عزیمت بھی موجود ہے اور اس کے ساتھ ساتھ رخصت بھی ہے تو یہ ہے حقیقتاً رخصت، یہ کیا ہے؟ کیونکہ اس کا مقابل عزیمت پورے طور پر موجود ہے تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں پورے طور پر موجود آگئی بھئی، تو یہ ہے حقیقتاً رخصت۔ اور بعض اوقات ایسا ہوتا ہے بھئی کہ عزیمت کا وجود رہتا ہی نہیں، یہ رخصت ہی اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے، عزیمت کا وجود رہتا ہی نہیں یہ رخصت ہی کیا ہو جاتی ہے؟ قائم مقام، جیسے بھئی سفر میں چار کے بجائے دو پڑھنا۔ اب یہاں رخصت ہی رخصت ہے، اب اگر آپ چار پڑھیں گے تو چار نہیں ہوں گی کیونکہ رخصت ہی کس کے قائم مقام ہو گئی؟ عزیمت کے۔ تو کبھی کبھار ایسا ہوتا ہے دو حکم برابر ہوتے ہیں ایک کو کہتے ہیں عزیمت دوسرا اس کے مقابلے میں ہے رخصت، جیسے بھئی کسی نے دوسرے نے تلوار نکالی مشرک نے مسلمان پر کہ بھئی کلمۂ کفر زبان سے کہو، کلمۂ کفر کہو۔ تو اب کلمۂ کفر بھئی اس کی تو کسی حال میں اجازت نہیں بھئی لیکن اس وقت شریعت نے رخصت دے دی بھئی کہ اگر یہ کہنا چاہتا ہے تو زبان سے کلمۂ کفر کہہ دے لیکن دل میں کیا ہونا چاہیے؟ تصدیق ہونی چاہیے بھئی، دل میں ایمان ہونا چاہیے۔ تو یہاں پر رخصت آگئی، لہٰذا وہ کلمۂ کفر زبان سے کہہ سکتا ہے، گنجائش

آگئی اس کے لیے، لیکن دوسری طرف عزیمت بھی اپنی جگہ پر اسی طرح ہے چنانچہ اگر اس نے نہ کہا اور اس نے اس کو قتل کر دیا تو عظیم اجر ملے گا اس کو بھئی۔ دیکھو عزیمت اپنی جگہ پر ابھی بھی موجود، عزیمت کیا تھی کہ کبھی بھی کسی حال میں کلمۂ کفر زبان پر نہ آئے، تو عزیمت موجود اس کے ساتھ ساتھ رخصت بھی موجود ہے بھئی۔ تو صورت سمجھ میں آگئی؟ بعض احوال میں رخصت کے ساتھ عزیمت اسی طرح موجود ہوتی ہے، بعض احوال میں رخصت کیا ہو جاتی ہے عزیمت کے قائم مقام ہو جاتی ہے، تو لہٰذا اب وہ صورتیں بنیں گی، بعض صورتوں میں حقیقت یعنی عزیمت پورے طور پر باقی ہوتی ہے، بعض صورتوں میں من وجہ باقی ہوتی ہے اور من وجہ ختم ہو جاتی ہے۔ اور بعض صورتوں کے اندر بھئی رخصت جب عزیمت کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو پھر عزیمت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور بعض صورتوں میں پھر بھی کچھ نہ کچھ باقی رہتی ہے، اس اعتبار سے چار قسمیں بنیں گی بھئی دیکھیے بھئی۔

وَتَفْصِيلُهُ تفصیل اس کی یہ ہے کہ أَنَّ الرُّخْصَةَ الْحَقِيقِيَّةَ کہ رخصتِ حقیقی جو ہے هِيَ الَّتِي تَبْقَى عَزِيمَتُهُ مَعْمُولَةً وہ ہے، رخصتِ حقیقی وہ ہے کہ باقی ہو اس کی عزیمت بھی معمول ہو کر، یعنی اس پر بھی کیا ہو سکتا ہو؟ عمل ہو سکتا ہو۔ فَكُلَّمَا كَانَتِ الْعَزِيمَةُ ثَابِتَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ أَيْضًا فِي مُقَابَلَتِهَا حَقِيقَةً تو جب تک جو ہے عزیمت ثابت رہے گی اس وقت تک رخصت بھی اس کے مقابلے میں حقیقت ہوگی۔ فَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ پس پہلی دو قسموں کے اندر لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيمَةُ مَوْجُودَةً مَعْمُولَةً فِي الشَّرِيعَةِ جب عزیمت بھی موجود ہے اور معمول ہے شریعت میں یعنی اس پر عمل کیا جاتا ہے كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِي مُقَابَلَتِهَا أَيْضًا حَقِيقَةً ثَابِتَةً تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں حقیقتِ ثابتہ ہوگی۔ پہلی دو قسموں میں کیا ہے؟ عزیمت بھی اپنی جگہ ہوگی اور رخصت بھی اپنی جگہ پر، تو رخصت عزیمت کے مقابلے میں آگئی اس لیے یہ حقیقتاً رخصت ہے۔ اور بعض جگہ تو رخصت نے باقاعدہ عزیمت کی جگہ پکڑ لی تھی گویا خود ہی عزیمت جیسی بن گئی تھی بھئی، تو وہاں وہ رخصت حقیقتاً نہ رہی بلکہ مجازاً ہوئی بھئی۔

تو کہتے ہیں لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيمَةُ مَوْجُودَةً مَعْمُولَةً فِي الشَّرِيعَةِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِي مُقَابَلَتِهَا أَيْضًا حَقِيقَةً ثَابِتَةً جب عزیمت موجود ہو معمول ہو شریعت کے اندر تو رخصت بھی اس کے مقابلے میں حقیقت ہوگی، ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْهُمَا پھر ان دو قسموں میں سے پہلی قسم کے اندر لَمَّا كَانَتِ الْعَزِيمَةُ مَوْجُودَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ جب عزیمت موجود ہو تمام اعتبارات سے كَانَتِ الرُّخْصَةُ أَيْضًا حَقِيقَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ تو رخصت بھی حقیقت ہوگی تمام وجوہ کے اعتبار سے۔ پہلی قسم میں عزیمت تمام ہر اعتبار سے موجود ہے تو رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت ہے۔ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي بخلاف دوسری قسم کے، فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ فِيهِ مَوْجُودَةٌ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ اس کے اندر عزیمت جو ہے وہ من وجہ موجود ہے نہ کہ من وجہ، فَلَا تَكُونُ الرُّخْصَةُ أَحَقَّ إِذًا تو اس صورت میں رخصت بھی زیادہ حقدار نہیں کہ اس کو حقیقت کہا جائے بھئی۔ ایک میں زیادہ حقدار ہے اور ایک میں زیادہ حقدار نہیں بھئی۔

وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْآخَرَيْنِ اور دوسری دو قسموں کے اندر لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيمَةُ مِنَ الْبَيْنِ جب عزیمت فوت ہو گئی بیچ میں سے، عزیمت بالکل ختم ہو گئی، مسافر اب چار پڑھ ہی نہیں سکتا، پڑھنی ہی کتنی پڑیں گی؟ دو، تو عزیمت بیچ میں سے فوت ہو گئی، وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً اور وہ موجود ہی اب نہیں ہے، تو كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِي مُقَابَلَتِهَا مَجَازًا تو رخصت اس کے مقابلے میں مجازاً ہے، حقیقتاً تو اس کے مقابلے میں ہی نہیں ہے حقیقتاً تو یہ خود ہی کیا بن چکی ہے؟ عزیمت بن چکی ہے، لیکن ہم اس کو کیا کہہ رہے ہیں؟ رخصت، تو یہ رخصت کس طریقے پر کہہ رہے ہیں؟ مجازاً کہہ رہے ہیں۔ بِمَعْنَى أَنَّ إِطْلَاقَ الرُّخْصَةِ عَلَيْهَا مَجَازٌ بایں معنی کہ اس پر رخصت کا اطلاق جو ہے مجازاً ہے، ان دونوں پر مجازاً ہے، إِذْ هِيَ صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ الْعَزِيمَةِ اس لیے کیونکہ یہ کس کے درجے میں ہو گئی؟ یہ اس عزیمت کے درجے میں ہو گئی، صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ الْعَزِيمَةِ قَائِمَةً مَقَامَهَا یہ عزیمت کے درجے میں ہو گئی اس حال میں کہ یہ اس کے قائم مقام ہے۔ ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْهُمَا پھر ان میں دو میں سے جو پہلی قسم ہے، لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيمَةُ مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ، یہ جو مجاز کی دو قسمیں ہیں ان میں عزیمت کیا ہوئی تھی؟ ختم ہو گئی تھی، پھر ان میں تفصیل ہے کہ ان میں سے جو پہلی قسم ہے لَمَّا فَاتَتِ الْعَزِيمَةُ مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ جب عزیمت پورے عالم سے ہی ختم ہو گئی وَلَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَوَادِّ اور وہ پائی نہیں جا رہی کسی چیز کے اندر بھی مِنَ الْمَوَادِّ مادوں میں سے یعنی کسی بھی صورت میں وہ کسی بھی اعتبار سے وہ نہیں پائی جا رہی، تو كَانَتِ الرُّخْصَةُ أَتَمَّ الْمَجَازِ تو رخصت زیادہ تام، أَتَمَّ الْمَجَازِ تو رخصت پورے طور پر پورے طور پر مجاز ہے بھئی، لَا شَبَهَ لَهُ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَصْلًا اس کی کوئی مشابہت نہیں ہے حقیقت کے ساتھ سرے سے ہی۔ عزیمت کیا ہوئی؟ بالکل ختم ہو گئی اس کا وجود ہی نہ رہا، اس کی جگہ جو حکم آگیا شریعت کا، اب اس کو ہم رخصت کہہ رہے ہیں جیسے دو رکعت پڑھنی ہے سفر میں، لیکن دراصل یہ کیا ہے؟ یہ عزیمت ہے، حکم ہی یہ ہے شریعت کا اس حالت میں، چار پڑھو گے وہ تو ہوں گی ہی نہیں، تو اس کو ہم کیا کہہ رہے ہیں؟ رخصت کہہ رہے ہیں، اور حالانکہ یہ تو رخصت نہیں یہ تو کیا ہے؟ عزیمت ہی ہے بھئی، تو اس کو جو ہم رخصت کہہ رہے ہیں وہ کس طریقے پر کہہ رہے ہیں؟ مجاز کے طریقے پر۔ اور اس نے چونکہ پورے طور پر عزیمت کی جگہ لے لی ہے لہٰذا یہ بھی پورے طور پر مجاز ہے۔ یہ بھی کیا ہے؟ پورے طور پر۔ اگر حقیقت بعض اعتبارات سے پائی جائے پھر تو اس نے اس کی جگہ پورے طور پر نہ لی، تو یہ بعض اعتبارات سے جب وہ پائی جا رہی ہے تو پھر بھی اس کو تو مجاز تو کہیں گے اس نے اس کی جگہ تو لی ہے لیکن بعض اعتبارات سے عزیمت ابھی بھی پائی جا رہی ہے تو اس کے مجاز ہونے میں کمی آجائے گی۔ کیا آجائے گی؟ کمی۔ تو جب پوری جگہ لے لے عزیمت بالکل ختم ہو جائے تو یہ پورے طور پر مجاز ہے اور اگر عزیمت من وجہ ابھی بھی موجود ہو تو پھر یہ پورے طور پر مجاز نہیں ہے۔

تو یہ معنی ہے چونکہ جب عزیمت پورے عالم سے ختم ہو جائے اور نہ پائی جائے کسی بھی چیز کے اندر مادوں میں سے، كَانَتِ الرُّخْصَةُ أَتَمَّ الْمَجَازِ تو رخصت جو ہے زیادہ تام مجاز ہے، لَا شَبَهَ لَهُ، بھئی میں نے بتلایا تھا ایک شَبَهٌ ہے اور ایک شِبْهٌ،

شِبْهٌ کا کیا معنی؟ مِثْلٌ اور شَبَهٌ کا معنی؟ مشابہت بھئی یہ مصدر ہے۔ تو دیکھ لیجیے آپ لَا شِبْهَ لَهُ أَيْ لَا مِثْلَ لَهُ یہ بات یہاں بنتی نہیں، اور لَا شَبَهَ لَهُ أَيْ لَا مُشَابَهَةَ لَهُ تو اس کی کوئی مشابہت نہیں ہے مِنَ الْحَقِيقَةِ أَصْلًا حقیقت کے ساتھ سرے سے ہی۔ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي بخلاف قسمِ ثانی کے فَإِنَّهُ لَمَّا وُجِدَتِ الْعَزِيمَةُ فِي بَعْضِ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ أَنْقَصَ فِي مَجَازِيَّتِهَا بس دوسری قسم کے اندر جب عزیمت پائی گئی بعض مادوں کے اندر تو رخصت جو ہے وہ کم ہوئی مجاز ہونے میں، اپنے مجاز ہونے میں وہ کم ہو گئی کہ حقیقت بھی کچھ نہ، عزیمت بھی کچھ نہ کچھ پائی جا رہی ہے۔

أَمَّا أَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ باقی وہ جو زیادہ لائق ہے حقیقت کی دو انواع میں سے فَمَا پس وہ ہے اسْتُبِيحَ جس کو مباح سمجھا جائے، جس کو کیا سمجھا جائے؟ مباح سمجھا جائے۔ آگے متن میں آرہا ہے مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا ساتھ محرم کے قیام کے یعنی محرم بھی ہو، وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا اور ساتھ اس کا حکم بھی ہو، محرم اور اس کا حکم دونوں قائم ہوں۔ بھئی یاد رکھیے مُحَرِّم سے مراد ہے دلیلِ محرم، محرم سے کیا مراد؟ دلیلِ محرم، بھئی وہ دلیل جس سے حرمت ثابت ہو وہ کیا ہے؟ محرم، حرام کرنے والی ہے۔ اور حکم کیا ہوگا پھر؟ جب دلیل حرمت کی قائم ہے تو حکم کیا ہوگا وہ چیز حرام ہوگی، تو حرمت ہے حکم، محرم ہے وہ دلیل اور حرمت ہے اس کا حکم۔

اب دیکھیے کلمۂ کفر پر کسی شخص کو مجبور کیا گیا، ایک شخص نے تلوار نکالی، اچھا اکراہ بھی یہیں سمجھ لیں، یاد رکھیے اکراہ کسی پر زبردستی کرنا، کسی کو مجبور کرنا کسی فعل پر، یہ دو قسم پر ہے: ایک کو اکراہِ ملجی کہتے ہیں، ملجی، اور دوسرے کو اکراہِ غیرِ ملجی۔ اکراہِ ملجی وہ ہے جس میں قتل یا عضو تلف کر دینے کی دھمکی ہو کہ میں تمہیں قتل کر دوں گا یا میں تمہارے ہاتھ پاؤں توڑ ڈالوں گا، یہ ہے اکراہِ ملجی، اور جس کو دھمکی دی گئی ہے اس کو یقین ہے کہ اگر میں نے ایسا نہ کیا تو یہ مجھے قتل کر دے گا یا میرے ہاتھ پاؤں توڑ دے گا۔ اگر اسے یقین ہے کہ نہیں یہ تو ویسے ہی کہہ رہا ہے پھر بھی اکراہِ ملجی نہیں ہے بھئی، لفظوں پہ پھر نہیں دیکھنا آپ نے بھئی، صرف لفظ اس نے کہے ہیں تو لفظوں سے کچھ نہیں بھئی اس کو بھی یقین ہو کہ اگر میں نے ایسا نہ کیا تو یہ ایسا کر گزرے گا، یہ ہے اکراہِ ملجی۔ اور ایک ہے اکراہِ غیرِ ملجی، جس میں قتل یا عضو کو کاٹنے یا توڑنے کی دھمکی نہ ہو وہ ہے اکراہِ غیرِ ملجی۔ مثلاً ایک آدمی نے دوسرے سے کہا بھئی کہ میں تمہاری زبردست پٹائی کروں گا، تم زبان سے کلمۂ کفر کہو۔ تو یاد رکھیے اب اجازت نہیں ہے کلمۂ کفر کہنے کی کیونکہ یہ اکراہِ غیرِ ملجی ہے، ہاں اکراہِ ملجی کے اندر شریعت نے گنجائش دی ہے، اکراہِ غیرِ ملجی میں گنجائش نہیں ہے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ اب دیکھیے ایک شخص نے تلوار نکالی اور دوسرے سے کہا مومن سے کہ زبان سے کلمۂ کفر کہو، ورنہ یا تو میں تمہیں دھمکی دی کہ میں تمہیں قتل کر دوں گا یا دھمکی دی میں تمہارے ہاتھ یا پاؤں کاٹ ڈالوں گا، جو بھی دھمکی اس نے دی۔ تو یہ اکراہِ ملجی ہے یا غیرِ ملجی؟ یہ اکراہِ ملجی ہے۔ اور اکراہِ ملجی کے اندر شریعت نے گنجائش دے دی،

رخصت آگئی کہ وہ زبان سے کلمۂ کفر کہہ سکتا ہے بشرطیکہ دل میں ایمان ہو بھئی، تصدیق ہو بھئی۔ اب دیکھیے دلیل بھی موجود ہے، کلمۂ کفر نہیں کہنا چاہیے زبان سے بھئی اس بات پر نقلی دلائل بھی موجود، عقلی دلائل بھی موجود ہیں، کفر و شرک سے منع کیا گیا ہے بھئی نیز یہ عالم بتلاتا ہے کہ اس کا بنانے والا ایک ہی ہے بھئی۔ تو یہ عقلی اور نقلی دلائل بھی موجود ہیں، دلیل بھی موجود اور اس کا حکم بھی موجود ہے، کیا حکم؟ کہ یہ چیزیں کہنا زبان سے حرام ہیں، کفر و شرک حرام ہیں۔ اس کے ہوتے ہوئے پھر شریعت کی طرف سے گنجائش آگئی، تو محرم اور اس کا حکم یعنی حرمت بھی موجود ہیں اس کے باوجود شریعت کی طرف سے کیا آگئی؟ رخصت کہ وہ کیا کہہ سکتا ہے زبان سے کلمۂ کفر کہہ سکتا ہے بشرطیکہ دل کے اندر ایمان ہو۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ اب آئیے متن پر۔ کہتے ہیں أَمَّا أَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ باقی حقیقت کی دو انواع میں سے جو زیادہ حقدار ہے، جو زیادہ مناسب ہے فَمَا پس وہ ہے اسْتُبِيحَ جو کیا ہو؟ جو مباح ہو جائے، مباح کر دی جائے۔ اس پر اشکال ہوتا ہے بھئی مباح کیسے ہو جائے گی؟ مباح تو ابھی بھی نہیں ہو سکتی، محرم بھی موجود دلیل بھی موجود، اور اس کا حکم یعنی حرمت بھی موجود، تو یہ مباح تو نہیں ہو سکتی۔ تو جواب دیں گے بھئی، شارح بتلائیں گے أَيْ عُومِلَ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ یعنی اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جائے گا، مباح نہیں ہو جائے گی وہ بلکہ کلمۂ کفر مباح نہیں ہو جائے گا، ہاں اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جائے گا۔ فِي سُقُوطِ، بھئی کیا معنی مباح والا معاملہ کیا جائے گا؟ کہتے ہیں فِي سُقُوطِ الْمُؤَاخَذَةِ یعنی اس سے مؤاخذہ ساقط ہو جائے گا، یعنی اب جیسے مباح پر مؤاخذہ نہیں آخرت میں یہ کلمۂ کفر بھی کس کی طرح ہو گیا؟ مباح جیسا ہو گیا تو اس پر بھی آخرت میں مؤاخذہ نہیں ہوگا بھئی، آخرت میں اس پر گرفت نہیں ہوگی بھئی۔ أَيْ عُومِلَ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ الْمُؤَاخَذَةِ یعنی اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جائے گا مؤاخذے کے ساقط ہونے کے اندر، لَا أَنَّهُ يَصِيرُ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ نہ یہ کہ خود یہ اپنی ذات کے اعتبار سے کیا بن گیا؟ مباح بن گیا۔ کیوں؟ وجہ آگے جو آرہی ہے مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا ساتھ پائے جانے محرم اور اس کے حکم دونوں کے، یعنی جب یہ دونوں پائے جا رہے ہوں۔ بھئی حکم کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْحُرْمَةُ وہ حرمت ہے۔ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرِّمُ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَيْنِ پس جب محرم اور حرمت جو ہیں دونوں موجود ہیں، فَالِاحْتِيَاطُ وَالْعَزِيمَةُ فِي الْكَفِّ عَنْهُ تو احتیاط اور عزیمت کس کے اندر ہے؟ فِي الْكَفِّ عَنْهُ اس سے رک جانے میں ہے، کلمۂ کفر سے رک جانے میں احتیاط اور عزیمت ہے کیونکہ محرم بھی موجود اور اس کا حکم بھی موجود، تو احتیاط اسی میں ہے عزیمت اسی میں ہے کہ یہ کلمہ زبان سے نہ کہے۔ وَمَعَ ذَلِكَ يُرَخَّصُ فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ اور اس کے باوجود اس کو رخصت دے دی گئی فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ، مباشرت کا معنی سرانجام دینا، طرفِ مقابل، طرفِ مقابل بھئی کیا ہے یہاں پر؟ ایک طرف ہے کلمۂ کفر سے رکنا، دوسرا مقابل کیا ہوگا؟ کلمۂ کفر کہنا۔ تو کلمۂ کفر نہ کہنا احتیاط اور عزیمت تو اسی میں ہے، لیکن اس کو رخصت دے دی گئی طرفِ مقابل یعنی کلمۂ کفر کے کہنے

کی۔ یہ معنی ہے وَمَعَ ذَلِكَ يُرَخَّصُ فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرَفِ الْمُقَابِلِ اور اس کے باوجود اس کو رخصت دی گئی طرفِ مقابل کے سرانجام دینے میں یعنی اس کے کرنے کی اس کو اجازت دے دی گئی۔ فَكَانَ هُوَ أَحَقَّ بِإِطْلَاقِ اسْمِ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِ مِنَ الْوُجُوهِ الْبَاقِيَةِ تو یہ قسم جو ہے یہ زیادہ لائق ہے کہ اطلاق کیا جائے اس پر رخصت کے نام کا باقی کے وجوہ کے مقابلے میں، باقیوں کے مقابلے میں اس پر رخصت کے نام کا اطلاق کیا جائے یہ زیادہ اس کے لائق ہے۔

كَالْمُكْرَهِ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ، جیسے، ایک ہے مُکْرِہ اکراہ کرنے والا اور ایک مُکْرَہ جس پر اکراہ کیا جائے۔ كَالْمُكْرَهِ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ جیسے کہ جس کو مجبور کیا گیا ہے کلمۂ کفر کے کہنے پر، أَيْ كَتَرَخُّصِ مَنْ أُكْرِهَ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ جیسے کہ رخصت اس شخص کو جس کو مجبور کیا گیا ہے کلمۂ کفر کے کہنے پر، بِمَا ایسی چیز کے ساتھ يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى عُضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ جس سے اس کو خوف ہے اپنی جان کا یا اپنے اعضاء میں سے کسی عضو کا، یعنی کون سا اکراہ ہونا چاہیے؟ اکراہِ ملجی، لَا بِمَا دُونَهُ نہ کہ اس سے کم درجے کا یعنی اکراہِ غیرِ ملجی میں نہیں بھئی۔ فَإِنَّهُ رُخِّصَ لَهُ إِجْرَاؤُهَا عَلَى اللِّسَانِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ پس اس کو رخصت دے دی گئی اس کلمۂ کفر کو جاری کرنے کی زبان پر بشرطیکہ اس کا دل مطمئن ہو ایمان کے ساتھ، مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ لِلشِّرْكِ باوجود اس کے کہ شرک سے جو محرم ہے یعنی شرک سے جو روکنے والی دلیل ہے، بھئی وہ کیا ہے؟ میں نے بتلایا تھا عقلی دلائل بھی ہیں اور نقلی بھی۔ عقلی کیا ہے؟ وَهُوَ حُدُوثُ الْعَالَمِ اس جہان کا حادث ہونا۔ ایک ہے حادث، ایک ہے قدیم۔ قدیم صرف اللہ کی ذات و صفات ہیں اور حادث باقی تمام چیزیں حادث ہیں۔ معلوم ہوا ان کا پہلے وجود نہیں تھا پھر ان کا وجود آیا، اور پھر جب ان کا وجود آیا تو ان کو وجود دینے کے لیے کسی ذات کی ضرورت ہے، بغیر کسی ذات کے ان کا وجود خود بخود تو ہو نہیں سکتا، معلوم ہوا اس عالم کے بنانے والی ایک ذات موجود ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَهُوَ حُدُوثُ الْعَالَمِ اور وہ اس عالم کا حادث ہونا ہے، یہ ہے مُحَرِّم یعنی دلیلِ عقلی، وَالنُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ اور وہ نصوص جو اس پر دلالت کرنے والی ہیں جو نقلی دلائل ہیں قرآن و حدیث کے بھئی۔ بھئی یہ انہوں نے حدوثِ عالم ایک دلیل ذکر کر دی، یہ بڑی دلیل، واضح دلیل، بڑے توحید پر بہت دلائل موجود ہیں بھئی توحید پر۔ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا گیا توحید کی کیا دلیل ہے؟ فرمایا شہد کی مکھی، اس کے ایک سرے پر شفا ہے تو دوسرے سرے پر تکلیف ہے، یہی توحید کی علامت۔ امام شافعی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا توحید کی کیا دلیل ہے؟ فرمایا کہ شہد، یہ شہتوت کا پتا، شہتوت کا پتا، اسی پتے کو کوئی جانور کھاتا ہے تو مینگنی بنتی ہے، اسی پتے کو بکری کھاتی ہے تو دودھ بنتا ہے، اسی پتے کو شہد کی مکھی کھاتی ہے تو شہد بنتا ہے، اسی پتے کو ریشم کا کیڑا کھاتا ہے تو ریشم بنتا ہے، یہ دلیل ہے توحید کی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ صحرا کے اندر کسی جگہ پر کچھ قدموں کے نشانات آپ کو کہیں پر بھی دکھائی دے جائیں وہ قدموں کے نشانات بتلا دیتے ہیں یہاں سے کوئی گزرا ہے، تو یہ سارا عالم خود بخود بتا دیتا ہے کہ اس کو بنانے والی کوئی ایک ذات موجود ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں بھئی کیونکہ محرم شرک سے جو محرم ہے وہ دلیل بھی موجود ہے وَهُوَ حُدُوثُ الْعَالَمِ وَالنُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ وہ حدوثِ عالم ہے اور وہ نصوص جو اس پر دلالت کرنے والی ہیں، وَالْحُرْمَةُ، مُحَرِّم لِلشِّرْكِ وَالْحُرْمَةُ اور حرمت، درمیان میں محرم للشرک کے بارے میں بتایا وہ کیا کیا ہیں۔ تو مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ لِلشِّرْكِ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ باوجود اس کے کہ محرم للشرک اور حرمت دونوں موجود ہیں بِلَا رَيْبٍ بلا شک و شبہ، وَمَعَ ذَلِكَ يُرَخَّصُ لَهُ اور اس کے ساتھ پھر اس کو رخصت دے دی گئی، لِأَنَّ حَقَّهُ فِي نَفْسِهِ يَفُوتُ عِنْدَ الِامْتِنَاعِ صُورَةً وَمَعْنًى اس لیے کیونکہ اس انسان کا حق جس پر اکراہ کیا گیا ہے اس کا حق فِي نَفْسِهِ اس کی ذات کے اعتبار سے يَفُوتُ وہ فوت ہو جاتا ہے عِنْدَ الِامْتِنَاعِ باز رہنے کے وقت بھئی۔ اگر وہ کلمۂ کفر نہیں کہے گا تو اس انسان کا اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا حق بالکل فوت ہو جائے گا، صُورَةً وَمَعْنًى صورتاً بھی اس کا حق فوت ہو جائے گا اور معناً بھی اس کا حق فوت ہو جائے گا بھئی۔ بھئی کس طرح صورتاً اور معناً دونوں طرح حق فوت ہوگا؟ کہتے ہیں أَمَّا صُورَةً فَبِتَخْرِيبِ الْبُنْيَةِ باقی صورتاً جو ہے، تخریب کا معنی ہے خراب کرنا، بگاڑنا، بنیہ کہتے ہیں ساخت کو بھئی، ساخت، ڈھانچہ۔ بھئی وہ کیا کرے گا دوسرا اگر یہ نہیں مانے گا؟ تو کیا کرے گا وہ؟ مثلاً اسے قتل کر دیتا ہے یا اس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیتا ہے، تو دیکھو اس کے ڈھانچے کو بگاڑ دیا، کیا کیا؟ تو دیکھو صورتاً بھی اس کا حق فوت ہوا اس آدمی کا، اس کے ڈھانچے کو اس نے بگاڑ دیا۔ اور معناً بھی اس کا حق فوت ہوا کس طرح؟ کہتے ہیں فَبِزُهُوقِ الرُّوحِ روح کے نکل جانے سے، پھر اس کو قتل کر دیتا ہے مثلاً تو اس کی روح نکل جائے گی بھئی۔ تو صورتاً بھی اس کا حق فوت اور معناً بھی اس کا حق کیا ہو گیا؟ فوت۔ تو لہٰذا اگر یہ کلمۂ کفر زبان سے نہیں کہتا تو اس آدمی کا وہ دوسرا اس کو قتل کرتا ہے یا ہاتھ پاؤں کاٹتا ہے تو صورتاً بھی اس مکرح کا حق فوت ہوا اور معناً بھی اس کا حق فوت ہوا۔ لیکن اگر اس کے بجائے وہ زبان سے کلمۂ کفر کہہ دیتا ہے تو صورتاً تو حق اللہ فوت ہو گیا لیکن معناً حق اللہ ابھی بھی باقی ہے بھئی۔ کس طرح؟ دل میں تصدیق تو ہے۔ زبان سے اگر فوت ہو گیا حق اللہ لیکن دل میں تصدیق تو ہے۔ تو لہٰذا کلمۂ کفر نہ کہنے میں اس انسان کا صورتاً بھی حق فوت ہوتا ہے اور معناً بھی، اور کہہ دینے کی صورت میں صرف حق اللہ صورتاً فوت ہوتا ہے معناً فوت نہیں ہوتا اس لیے شریعت نے اجازت دے دی بھئی۔

کہتے ہیں أَمَّا صُورَةً فَبِتَخْرِيبِ الْبُنْيَةِ باقی صورتاً جو ہے جو اس کا حق کا فوت ہونا ہے فَبِتَخْرِيبِ الْبُنْيَةِ وہ ڈھانچے کے بگاڑنے کے ذریعے ہے، وَأَمَّا مَعْنًى اور باقی معناً جو اس کے حق کا فوت ہونا ہے فَبِزُهُوقِ الرُّوحِ وہ روح کے نکل جانے سے ہے، وَفِي الْإِقْدَامِ عَلَيْهَا اور اس پر پیش قدمی کرنے سے، کلمۂ کفر پر وہ کیا کر لیتا ہے؟ پیش قدمی، وَفِي الْإِقْدَامِ عَلَيْهَا اور اس کلمۂ کفر پر پیش قدمی کرنے پر لَا يَفُوتُ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنًى حق اللہ جو ہے معناً فوت نہیں ہوتا، معنوی اعتبار سے اب بھی باقی ہے لِأَنَّ التَّصْدِيقَ بَاقٍ کیونکہ تصدیق باقی ہے بھئی۔

وَإِفْطَارِهِ فِي رَمَضَانَ، متن کیا آیا تھا پیچھے بھئی؟ كَالْمُكْرَهِ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ۔ یہ إفطار کا عطف إِجْرَاءِ پر ہے: كَالْمُكْرَهِ عَلَى إِفْطَارِهِ فِي رَمَضَانَ جیسے کسی شخص کو مجبور کیا گیا ہے رمضان میں افطار کرنے پر، کہ روزہ نہ رکھو یا روزہ توڑو۔ أَيْ إِذَا

أُكْرِهَ الصَّائِمُ بِمَا فِيهِ إِلْجَاءٌ عَلَى إِفْطَارِهِ جب مجبور کیا گیا روزہ دار کو بِمَا ایسی چیز کے ساتھ فِيهِ إِلْجَاءٌ جس میں مجبور کرنا تھا بھئی یعنی اکراہِ ملجی کے ساتھ اس کو مجبور کیا گیا عَلَى إِفْطَارِهِ اس کے روزے کے افطار پر فِي رَمَضَانَ رمضان کے اندر يُبَاحُ لَهُ الْإِفْطَارُ تو اس کے لیے افطار جو ہے مباح ہو جائے گا، مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ باوجود اس کے، بھئی یہ ساری اسی کی مثالیں چل رہی ہیں، محرم بھی موجود اور حرمت بھی موجود۔ محرم کیا ہے؟ رمضان کا مہینہ موجود ہے اور رمضان کا مہینہ ہو تو افطار کی اجازت نہیں بلکہ کیا کرنا پڑے گا؟ روزہ رکھنا پڑے گا، تو محرم بھی موجود اور اس کا حکم یعنی حرمت بھی موجود، لیکن اس کے باوجود شریعت نے رخصت دے دی اس کو۔ مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَهُوَ شُهُودُ رَمَضَانَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ باوجود اس کے کہ محرم اور وہ رمضان کے مہینے کا حاضر ہونا اور حرمت یہ دونوں موجود ہیں لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى بَاقٍ بِالْخَلَفِ اس لیے کیونکہ اس کا حق جو ہے وہ فوت ہو جائے گا رَأْسًا پورے طور پر، اس کا حق فوت ہو جائے گا پورے طور پر، وَحَقَّ اللَّهِ تَعَالَى بَاقٍ بِالْخَلَفِ اور اللہ کا حق جو ہے وہ باقی رہے گا بِالْخَلَفِ خلیفہ کے ساتھ، نائب کے ساتھ۔ حق اللہ کا تو نائب ہے لیکن حق العبد کا نائب یہاں کوئی نہیں۔ حق اللہ کا نائب کیا ہے، کیا خلیفہ ہے؟ اس کی قضا کر سکتا ہے بعد میں بھئی، قضا کر لے اس روزے کی پھر۔

وَإِتْلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ اور اسی طرح اس کا تلف کرنا غیر کے مال کو، اس کا بھی اسی پر عطف ہے، جیسے ایک شخص کو مجبور کیا گیا کہ وہ کیا کرے غیر کے مال کو تلف کرے، تباہ کرے اس کو برباد کرے۔ تو اب دیکھیے یہاں محرم بھی موجود کہ یہ غیر کا مال ہے، اور حرمت بھی موجود ہے غیر کا مال اس کے لیے جائز نہیں تلف کرنا، لیکن پھر بھی شریعت نے کہا کہ اگر اکراہِ ملجی کے ساتھ کسی کو مجبور کیا گیا ہے تو وہ دوسرے کے مال کو کیا کر سکتا ہے؟ تلف کر سکتا ہے، تباہ کر سکتا ہے۔ کیوں؟ کیونکہ اگر نہیں کرے گا تو اس کا، مکرح کا اپنا حق پورے طور پر فوت ہو جائے گا، لیکن اگر کر لیتا ہے تو دوسرے کا حق پورے طور پر فوت نہیں بلکہ اس کا قائم مقام موجود ہے، وہ کیا؟ بعد میں اس کو ضمان دے دے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ یہ معنی ہے وَإِتْلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ اور اس کا، مکرح کا تلف کرنا غیر کے مال کو، أَيْ إِذَا أُكْرِهَ عَلَى إِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ رُخِّصَ لَهُ ذَلِكَ جب اس کو مجبور کیا گیا غیر کے مال کو تلف کرنے پر تو اس کو اس کی رخصت دے دی گئی مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ باوجود اس کے کہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں، لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ رَأْسًا اس لیے کیونکہ اس کا اپنا حق تو فوت ہو جائے گا سرے سے ہی یعنی پورے طور پر ہی، وَحَقَّ الْمَالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ اور مالک کا حق جو ہے باقی ہے ضمان کے ساتھ۔

وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ اور چھوڑ دینا الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ اپنی جان کا خوف رکھنے والے کا، اپنی جان کا خوف رکھنے والے کا چھوڑ دینا، کس چیز کو چھوڑ دینا؟ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ امر بالمعروف۔ بھئی ویسے تو حکم دیا گیا ہے ہر حال میں امر بالمعروف کا کہ نیکی کی تلقین کرو دوسروں کو، لیکن ایک شخص ہے وہ جابر سلطان کے سامنے کھڑا ہے، اب جابر سلطان نے کوئی اس پر تلوار تو نہیں نکالی ہوئی لیکن اسے خوف ہے کہ اس وقت اگر میں نے امر بالمعروف کیا کوئی نیکی کی بات کی تو یہ

مجھے کیا کر دے گا؟ قتل کروا دے گا۔ اب یہاں اکراہ تو نہیں ہے لیکن اس کو اپنی جان کا خوف ہے تو اس صورت میں امر بالمعروف کو ترک کرنے کی شریعت نے اجازت دے دی، امر بالمعروف کو شریعت نے ترک کرنے کی اجازت دے دی بھئی۔ یہ معنی ہے وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ اور اپنی جان کا خوف رکھنے والے کا چھوڑ دینا امر بالمعروف کو۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جابر سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہنا یہ کوئی آسان کام نہیں بھئی، یہ اللہ نے اس زمانے کے اندر آپ کو بھی دکھلایا، کس طرح لال مسجد والوں کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی کہ جابر سلطان کے سامنے پوری دنیا کے سامنے آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کھڑے ہو گئے، اپنی جانیں قربان کر دیں بھئی، اور کتنا عظیم مقام ملا ہوگا جس کا ہم تصور بھی نہیں کر سکتے۔

عَطْفٌ عَلَى الْمُكْرَهِ یہ عطف ہے کس پر؟ مکرح پر عطف ہے۔ بھئی ما قبل میں میں نے عطف بتلایا تھا اِفطار اور اِتلاف کا عطف کس پر تھا؟ جی؟ وہاں عطف تھا إِجْرَاءِ پر، اور اب عطف کس پر ہے؟ مکرح پر عطف ہے، مکرح پر کیوں عطف ہے؟ بھئی وہ جو پچھلی صورتیں تھیں وہ مکرح کی صورتیں تھیں: كَالْمُكْرَهِ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ، كَالْمُكْرَهِ عَلَى إِفْطَارِهِ فِي رَمَضَانَ، كَالْمُكْرَهِ عَلَى إِتْلَافِهِ مَالَ الْغَيْرِ، اور یہ جو ہے یہ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ یہ بھئی یہ مکرح تو ہے ہی نہیں، بادشاہ نے کوئی تلوار نکالی ہوئی ہے؟ نہیں، اس نے کہا اس نے تو کہا کچھ بھی نہیں لیکن اس کو خوف ہے اگر میں کہوں گا تو کیا کر دے گا مجھے یہ قتل کر دے گا۔ تو کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى الْمُكْرَهِ یہ مکرح پر عطف ہے، أَيْ إِذَا تَرَكَ الْخَائِفُ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ لِلسُّلْطَانِ الْجَائِرِ یعنی جب چھوڑ دیا اپنی جان کا خوف رکھنے والے نے امر بالمعروف کو جابر سلطان کی وجہ سے، جائر بمعنی جابر کے ظالم بھئی، جابر سلطان کی وجہ سے، جَازَ لَهُ ذَلِكَ تو جائز ہے اس کے لیے یہ یعنی یہ چھوڑنا اس کے لیے جائز، مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ باوجود اس کے کہ محرم، بھئی محرم کیا ہے؟ وَهُوَ الْوَعِيدُ عَلَى تَرْكِ الْأَمْرِ اور وہ وعید ہے امر بالمعروف کے چھوڑنے پر جو وعیدیں آئی ہیں احادیث میں بھئی، مَعَ مُوجَبِهِ قَائِمٌ جی اس کا عطف پچھلے سے ہے مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ مَعَ مُوجَبِهِ قَائِمٌ باوجود اس کے کہ محرم ساتھ اپنے موجب یعنی اپنے حکم کے ساتھ موجود ہے، حرمت بھی ہے اور محرم بھی ہے، لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ رَأْسًا اس لیے کیونکہ اس کہنے والے کا حق تو پورے طور پر فوت ہو جائے گا وَحَقَّ اللَّهِ تَعَالَى بَاقٍ بِاعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرْكِ اور اللہ کا حق تو باقی ہے اس اعتقاد کے ساتھ کہ یہ چھوڑنا حرام ہے، کہ دل میں کیا اعتقاد رکھے کہ میں چھوڑ تو رہا ہوں لیکن یہ امر بالمعروف کو چھوڑنا حرام ہے یہ اعتقاد ہے، تو دیکھو حق اللہ باقی ہے ابھی بھی۔

وَجِنَايَتِهِ عَلَى الْإِحْرَامِ اور اسی طرح مکرح کی جنایت کرنا احرام پر بھئی، مکرح کی جنایت کرنا احرام پر۔ بھئی آپ جانتے ہیں احرام کے اندر بہت سی پابندیاں انسان پر لاگو ہو جاتی ہیں، مثلاً بال نہیں کاٹ سکتا، ناخن نہیں کاٹ سکتا، بیوی سے صحبت نہیں کر سکتا، خوشبو نہیں لگا سکتا وغیرہ بھئی۔ اب ایک شخص ہے وہ حالتِ احرام کے اندر تھا، دوسرے نے راستے میں کہیں ملا اس نے تلوار نکالی کہ چلو بھئی یہ کام جو خلافِ احرام تھا یہ کرو مثلاً شکار کھیلو وغیرہ بھئی۔ تو اب یہ اس نے جنایت کروائی اس پر احرام کے اندر بھئی، تو شریعت نے رخصت دے دی کہ اس کے لیے گنجائش ہے بھئی، مثلاً

شکار کی، شکار کہا کیا کرو؟ شکار کھیلو، تو پھر اس کے بھئی یہاں پر اگر یہ عمل نہیں کرتا تو اس بیچارے کا حق تو پورے طور پر فوت ہو جائے گا، لیکن اگر عمل کر لیتا ہے تو پھر حق اللہ پھر بھی باقی ہے کس طرح اس کا کیا کرے؟ ضمان بعد میں دے دے گا بھئی۔ أَيْ وَكَجِنَايَةِ الْمُكْرَهِ عَلَى إِحْرَامِهِ جیسے کہ مکرح کی جنایت، بتلایا بھئی جِنَايَتِهِ متن میں آیا تھا ہا ضمیر کس کو راجع ہے؟ مکرح کو، كَجِنَايَةِ الْمُكْرَهِ عَلَى إِحْرَامِهِ جیسے مکرح کی جنایت اپنے احرام پر، يُبَاحُ لَهُ مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ تو مباح ہوگا اس کے لیے وہ چیز جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَحُكْمِهِ جَمِيعًا ساتھ باوجود قائم ہونے محرم اور اس کے حکم دونوں کے، لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ رَأْسًا اس لیے کیونکہ اس کا حق تو فوت ہو جائے گا پورے طور پر وَحَقَّ اللَّهِ تَعَالَى بَاقٍ بِأَدَاءِ الْغُرْمِ اور اللہ کا حق باقی ہے ضمان کی ادائیگی کے ساتھ۔

لَا يَخْلُو هَذَا اللَّفْظُ عَنِ انْتِشَارٍ اور یہ لفظ خالی نہیں ہے انتشار سے بھئی۔ بھئی دیکھیے یہ جنایت یہ بھی مکرح والی صورت ہے، ما قبل بھی مکرح والی صورتیں تھیں، درمیان میں وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ آیا یہ مکرح نہیں ہے۔ تو لہٰذا اب اس ضمیر جِنَايَتِهِ کی ہا ضمیر کو درمیان میں ایک اجنبی کے آنے کے باوجود اس ضمیر کو کس کی طرف لوٹانا؟ مکرح کی طرف لوٹانا اس میں کیا ہے؟ انتشار ہے بھئی، انتشار ہے بھئی، کیونکہ ذہن تو یہی کہتا ہے شاید یہ خَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ کی طرف ضمیر راجع ہے بھئی۔ لَا يَخْلُو هَذَا اللَّفْظُ عَنِ انْتِشَارٍ خالی نہیں ہے یہ لفظ انتشار سے، وَلَوْ أَرْجَعَ ضَمِيرَهُ إِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الِانْتِشَارِ قَلِيلًا اور اگر اس ضمیر کو لوٹا دیا جائے خائف کی طرف تو پھر یہ نکل جائے گا انتشار سے تھوڑا سا، پورے طور پر پھر بھی نہیں نکلے گا۔ وَجِنَايَتِهِ ہا ضمیر کس کو لوٹائیں؟ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ وہ جسے اپنے نفس کا خوف ہے۔ بھئی مکرح کو بھی تو اپنے نفس کا خوف ہی تھا، تو یہ بھی مکرح ہے لیکن ہا ضمیر کس کو لوٹائی؟ خائف علی نفسہ کو، تو وہ شخص جسے اپنی نفس کا خوف ہے اس کی جنایت کرنا عَلَى الْإِحْرَامِ کس پر؟ احرام پر، وہ شخص جسے اپنے نفس کا خوف ہے۔ اب کہتے ہیں انتشار تھوڑا سا کم ہو گیا، پورے طور پر پھر بھی نہیں ختم، کیونکہ مراد اس سے کون ہے؟ مکرح ہی ہے، ضمیر لوٹائی خائف کو اور مراد کون ہے؟ مکرح، کیونکہ مکرح کو بھی تو اپنے نفس کا کیا ہوتا ہے؟ خوف، لیکن بھئی اس میں تو صرف وہ صورت آئی کہ جب اس نے قتل کی دھمکی دی ہو، اگر عضو کاٹنے کی دھمکی دی ہو وہ صورت تو نکل گئی حالانکہ اس کا بھی یہی حکم ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا اگر ہا ضمیر راجع کریں مکرح کی طرف تو پھر تو ہے انتشارِ ضمائر، اور اگر راجع کریں خائف علی نفسہ کی طرف تو پھر انتشار کچھ کم ہو جاتا ہے لیکن بہرحال ختم نہیں ہوتا پورے طور پر۔ یہ معنی وَلَوْ أَرْجَعَ ضَمِيرَهُ إِلَى الْخَائِفِ اگر لوٹائے اس کی ضمیر کو خائف کی طرف فَيَخْرُجُ عَنِ الِانْتِشَارِ قَلِيلًا تو یہ تھوڑا سا انتشار سے نکل آئے گا، وَلَوْ قَدَّمَهُ عَلَى قَوْلِهِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ أَوْلَى بِاتِّصَالِ أَمْثِلَةِ الْمُكْرَهِ كُلِّهَا اور اگر اس کو یہ مقدم کر دیتے یہ جو وَجِنَايَتِهِ عَلَى الْإِحْرَامِ والی مثال تھی اس کو اگر یہ مقدم کر دیتے عَلَى قَوْلِهِ اپنے قول وَتَرْكِ الْخَائِفِ اس پر کیا کر دیتے؟ مقدم کر دیتے، فِي الذِّكْرِ ذکر کے اندر لَكَانَ أَوْلَى تو یہ البتہ زیادہ بہتر تھا، بِاتِّصَالِ أَمْثِلَةِ الْمُكْرَهِ كُلِّهَا کس وجہ سے؟ مکرح کی ساری مثالوں کے مل جانے کی وجہ سے

یہ بہتر ہوتا بھئی۔

وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ اور مجبور کا کھا لینا غیر کے مال کو۔ بھئی ایک شخص ہے شدید بھوک کی حالت میں کوئی چیز کھانے کو نہیں، یہ اسے یقین ہے کہ اگر میں نہیں کھاؤں گا تو میں مرجاؤں گا بھئی، اس حالت میں اسے غیر کا مال ملا بھئی، غیر کی کوئی کھانے کی چیز وہ اس کو اٹھا لیتا ہے، اس سے کوئی چیز خرید کر کھا لیتا ہے یا اسے ہی کھا لیتا ہے تو شریعت نے گنجائش دے دی۔ وجہ اس کی یہ کہ اگر ایسا نہیں کرے گا تو اس کا حق تو پورے طور پر فوت ہو جائے گا یہ مرجائے گا، اور اگر کر لیتا ہے تو دوسرے کا حق پورے طور پر فوت نہیں اس کا نائب ابھی بھی موجود، کیا کرے؟ اسے بعد میں ضمان دے دے اسے۔ یہ معنی ہے وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ اور کھا لینا مجبور کا غیر کے مال کو، أَيْ كَتَنَاوُلِ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمَخْمَصَةِ یا کھا لینا اس شخص کا جو مجبور ہے بِالْمَخْمَصَةِ، مخمصہ کہتے ہیں شدید بھوک کو، شدید بھوک کی وجہ سے، حَيْثُ يُرَخَّصُ لَهُ اس حیثیت سے کہ رخصت دے دی گئی اس کو تَنَاوُلُ طَعَامِ الْغَيْرِ دوسرے کے طعام کو کھانے کی، لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا اس لیے کیونکہ اس کا حق تو فوت ہو جائے گا موت کی وجہ سے جلدی ہی، وَحَقَّ الْمَالِكِ مَرْعِيٌّ بِالضَّمَانِ بَعْدَهُ اور مالک کا جو اس کھانے کا جو مالک ہے اس کا حق اس کی تو رعایت ہو جائے گی ضمان کے ذریعے اس کے بعد بھی، مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ مَعًا باوجود اس کے کہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اکٹھے ہی۔

وَحُكْمُهُ أَيْ حُكْمُ هَذَا النَّوْعِ الْأَوَّلِ مِنَ الرُّخْصَةِ اور حکم اس کا یعنی یہ رخصت میں سے جو پہلی قسم ہے اس کا حکم یہ ہے کہ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى کہ عزیمت کو لے لینا اولیٰ ہے، عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، حَتَّى لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ یہاں تک کہ اگر اس نے صبر کیا اور اس کو قتل کر دیا گیا فِي صُورَةِ الْإِكْرَاهِ کس صورت میں؟ اکراہ کی صورت میں كَانَ شَهِيدًا تو یہ کیا ہوگا؟ شہید۔ لِأَنَّهُ بَذَلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى اس لیے کیونکہ اس نے اپنی جان خرچ کر دی اللہ کا حق قائم کرنے میں۔ وَكَذَا لَوْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ فِي صُورَةِ الْخَوْفِ اور اسی طرح اگر اس نے امر بالمعروف کیا خوف کی حالت صورت میں، أَوْ لَمْ يَتَنَاوَلْ مَالَ الْغَيْرِ وَمَاتَ یا اس نے نہیں کھایا غیر کے مال کو اور مر گیا لَمْ يَمُتْ آثِمًا تو یہ گناہگار ہو کر نہیں مرے گا بَلْ شَهِيدًا بلکہ شہید ہوگا۔ وَإِنْ عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ أَيْضًا يَجُوزُ لَهُ اور اگر اس نے رخصت پر عمل کیا تو یہ بھی اس کے لیے جائز ہے عَلَى مَا حَرَّرْتُ بنا بر اس کے جو میں نے تحریر کیا کہ یہاں باوجود محرم اور حکم کے ہونے کے اس کے ساتھ کون سا معاملہ کیا جاتا ہے؟ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے تو یہاں عمل جائز ہو جاتا ہے۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۸۰: تقسیماتِ احکامِ مشروعہ (۲): رخصت کی چار اقسام — رخصتِ حقیقت (نوعِ اول و ثانی) کی تفصیل و امثلہ

نور الانوار صفحہ: ۱۷۰ — بتاریخ: ۱۹ فروری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالثَّانِي مَا اسْتُبِيحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لَكِنَّ الْحُكْمَ تَرَاخَى عَنْهُ فَهُوَ أَدْوَنُ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الرُّخَصِ الْحَقِيقِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ الْحُكْمَ تَرَاخَى عَنْهُ كَانَ غَيْرَ أَحَقَّ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

رخصت کے بارے میں بحث شروع کی تھی، گزشتہ سبق میں آپ نے پڑھا تھا کہ رخصت جو ہے وہ چار قسم پر ہے، اور دو قسم جو ہیں وہ حقیقت میں سے ہیں اور دو مجاز میں سے۔ دو قسم رخصتِ حقیقی ہے دو جگہ، اور دو جگہ مجازاً رخصت کا اطلاق ہوتا ہے، اور پھر جو دو قسمیں جو ہیں حقیقت کی وہ ان میں سے ایک دوسری کے بنسبت زیادہ حقدار ہے بھئی۔ یعنی

رخصتِ حقیقی ہونے میں ایک دوسری کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے اور زیادہ لائق ہے۔[۱]

اور وہ پہلی قسم ہم نے پڑھ لی تھی کہ جو زیادہ لائق ہے وہ جس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے باوجود اس کے کہ مُحَرِّم اور حکم دونوں موجود ہوتے ہیں۔ یعنی دلیل اور حکم دونوں چیزیں موجود ہوتی ہیں، لیکن اس کے باوجود اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جاتا ہے۔

دوسری قسم آج آپ پڑھیں گے بھئی۔ کہتے ہیں وَالثَّانِي مَا اسْتُبِيحَ، اور دوسری قسم رخصت کی وہ ہے جس کو مباح سمجھا جائے۔ اور یہاں یہ حقیقتاً مباح ہے بھئی۔ پچھلی میں کیا تھا؟ اس کو مباح سمجھا جاتا تھا، مباح والا معاملہ کیا جاتا تھا، حقیقتاً مباح نہیں بھئی۔ حقیقتاً مباح نہیں بھئی۔ کیونکہ سبب بھی موجود اور حکم بھی موجود۔ جبکہ دوسری قسم وہ حقیقتاً جو ہے وہ مباح ہو گئی بھئی۔

تو کہتے ہیں وَالثَّانِي مَا اسْتُبِيحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ، اور دوسری قسم وہ ہے جس کو مباح سمجھا جائے مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ ساتھ سبب کے قیام ہوتے ہوئے، قیامِ سبب یعنی سبب کے ہوتے ہوئے، لَكِنَّ الْحُكْمَ تَرَاخَى عَنْهُ، لیکن حکم اس سے مؤخر ہو گیا بھئی۔ بھئی پہلی قسم جو تھی اس کے اندر دلیل یعنی مُحَرِّم بھی موجود ہوتا تھا یعنی سبب، سبب بھی موجود ہوتا تھا۔ سبب سے کیا مراد؟ وہ دلیلِ مُحَرِّم حرام کرنے والی دلیل، اور اس کا حکم یعنی حرمت بھی موجود ہوتی تھی۔ جبکہ اس قسم کے اندر دلیل تو موجود ہے یعنی سبب تو موجود ہو گا لیکن حکم کیا ہو جائے گا؟ حکم مؤخر ہو جائے گا وہ موجود نہیں ہو گا بھئی۔

تو کہتے ہیں فَهُوَ أَدْوَنُ مِنَ الْأَوَّلِ، یہ پہلی قسم سے کم درجے کی ہے، لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ اس لیے کیونکہ اس

---

[۱] جدول — احکامِ مشروعہ: عزیمت کی ۴ اقسام اور رخصتِ حقیقت و رخصتِ مجاز کی ۴ اقسام کا جدول:

قسمِ حکمِ مشروع	ذیلی اقسام و حقیقت	اصولی حکم اور فقہی مثال
۱۔ عزیمت (احکامِ اصلیہ — ۴)	(۱) فرض، (۲) واجب، (۳) سنت، (۴) نفل	ابتداءً بغیر کسی عذر کے مشروع ہونے والے احکام؛ فرض قطعی ہے، واجب ظنی، سنت طریقۂ مسلوکہ اور نفل مندوب۔
۲۔ رخصتِ حقیقت (اول و دوم)	(اول) سببِ حرمت و حکم دونوں قائم؛ (دوم) سبب قائم مگر حکم متراخی	(اول) اکراہِ کامل پر کلمۂ کفر یا اتلافِ مالِ غیر (عزیمت و صبر اولیٰ)؛ (دوم) مسافر کو افطار کی رخصت (صوم اولیٰ)۔
۳۔ رخصتِ مجاز (اول و دوم)	(اول — اتم) اصر و اغلال کا کلی سقوط؛ (دوم) حرمت یا شطرِ صلاۃ کا سقوط	(اول) پچھلی شریعتوں کے بھاری احکام کا منسوخ ہونا؛ (دوم) اضطرار میں میتہ کھانا اور سفر میں قصرِ صلاۃ (عمل واجب)۔

حیثیت سے کہ سبب تو قائم ہے، فَهُوَ مِنَ الرُّخَصِ الْحَقِيقِيَّةِ یہ رخصتِ حقیقی میں سے ہے، وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ الْحُكْمَ تَرَاخَى عَنْهُ كَانَ غَيْرَ أَحَقَّ، لیکن اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہو گیا تو زیادہ حقدار نہیں ہے بھئی۔

پہلی قسم میں کیا تھا؟ سبب بھی موجود ہوتا تھا یعنی مُحَرِّم اور حکم یعنی حرمت بھی موجود ہوتی تھی۔ لیکن اس کے باوجود شریعت کی طرف سے گنجائش آجاتی تھی۔ مثلاً کلمۂ کفر زبان سے کہنے پر کسی کو مجبور کیا گیا، اب دلائل بھی موجود ہیں اس بات پر کہ کلمۂ کفر زبان پر نہیں آنا چاہیے عقلی بھی اور نقلی بھی، اور اس کی حرمت بھی موجود کہ کلمہ زبان سے کہنا حرام ہے، لیکن اس حالتِ اکراہ کے اندر رخصت آگئی، گنجائش مل گئی۔ کہ اگر دل میں ایمان ہے تو زبان سے کلمۂ کفر کہہ سکتا ہے۔ اور اس حالت میں عزیمت پر عمل اولیٰ تھا۔ یہاں تک کہ اگر وہ صبر کرے، اکراہ وغیرہ ہر چیز کو برداشت کر لے لیکن اپنی زبان سے کلمۂ کفر نہ کہے، عزیمت پر ہی جما رہے، یہاں تک کہ دوسرے اس کو قتل کر دیں تو وہ شہید ہو گا اور اسے ثواب ملے گا۔

جبکہ اس قسم کے اندر سبب تو موجود ہوتا ہے لیکن حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ جیسے مسافر کو رخصت دی گئی رمضان کے اندر، وہ چاہے تو اس وقت روزے رکھے اور چاہے تو نہ رکھے۔ وہاں حکم مؤخر ہو گیا بھئی، شُهُودُ الشَّهْرِ تو موجود ہے اور شُهُودُ الشَّهْرِ کی صورت میں یعنی رمضان کا مہینہ جب موجود ہو تو روزے واجب ہوتے ہیں بھئی، روزوں کی ادائیگی واجب، لیکن اس پر وجوب نہ رہا بھئی۔ وجوبِ ادا اس سے کیا ہو گئی؟ مؤخر ہو گئی دیکھو بھئی، وجوبِ ادا مؤخر۔ اور یہاں پر بھی عزیمت پر عمل اولیٰ ہے، لیکن اگر یہاں نقصان پہنچنے کا خدشہ ہو تو پھر افطار ہی افضل ہے اس کے لیے۔ یہاں تک کہ بھئی اس کو پتا ہے مجھے تکلیف پہنچے گی اور پھر بھی یہ سفر میں روزہ رکھتا ہے، یہاں تک کہ وہ ہلاک ہو گیا اس کی وجہ سے، تو کہتے ہیں یہ گنہگار ہوا، اس نے گویا اپنے نفس کو خود قتل کیا۔ شریعت نے اس کو رخصت دی تھی اس نے اس پر عمل نہیں کیا۔ تو پہلی قسم کے اندر دیکھو اگر وہ مرتا تھا وہ شہید تھا اور اس کو عظیم اجر ملتا تھا، جبکہ یہاں پر اگر وہ ہلاک ہوتا ہے، اسے علم ہے میں روزہ رکھوں گا مجھے تکلیف پہنچے گی میں ہلاکت میں پڑ جاؤں گا مصیبت میں، پھر بھی وہ روزہ رکھ رہا ہے، تو گویا اپنے آپ کو خود ہلاک کرنے والا ہے، تو اس صورت میں کیا ہو گا؟ گنہگار ہو گا اگر وہ ہلاک ہو جاتا ہے بھئی۔ فرق سمجھ میں آیا بھئی؟

كَالْمُسَافِرِ جیسے کہ مسافر ہے، أَيْ كَإِفْطَارِ الْمُسَافِرِ۔ شارح نے مسافر سے پہلے إِفْطَار مضاف محذوف نکالا كَإِفْطَارِ الْمُسَافِرِ، اس لیے کیونکہ بات رخصت کی چل رہی ہے، تو یہاں مسافر یہ تو خود رخصت کی مثال نہیں ہے، ہاں إِفْطَارِ مُسَافِر کس کی مثال ہے؟ رخصت کی مثال ہے، تو مضاف محذوف نکالا تاکہ مثال مُمَثَّلٌ لَهُ کے مطابق ہو جائے۔ كَإِفْطَارِ الْمُسَافِرِ جیسے کہ مسافر کا افطار ہے، يُرَخَّصُ لَهُ اس کے لیے رخصت ہے، فَإِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شُهُودُ الشَّهْرِ مَوْجُودٌ فِي حَقِّهِ اس لیے کیونکہ سبب جو ہے وہ اس مہینے کی موجودگی جو ہے، مہینے کا حاضر ہونا موجود ہے اس کے حق میں، لَكِنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ وُجُوبُ أَدَاءِ

الصَّوْمِ تَرَاخَى عَنْهُ لیکن اس کا حکم جو ہے وَهُوَ وُجُوبُ أَدَاءِ الصَّوْمِ ادائے صوم کا واجب ہونا تَرَاخَى عَنْهُ یہ اس سے مؤخر ہو گیا إِلَى إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ یہاں تک کہ وہ کچھ اور ایام پالے بھئی، رمضان کے بعد کچھ اور ایام پالے پھر کیا کرلے اس میں روزے رکھ لے بھئی۔ اس وقت مؤخر ہو گیا بھئی ادائے روزہ اس پر ضرور واجب نہیں اب۔ تو کہتے ہیں بھئی حکم اس سے مؤخر ہو گیا إِلَى إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ چند اور ایام کے پالینے تک، یہاں تک کہ یہ چند اور ایام پالے یعنی رمضان کے بعد کچھ اور ایام پالے تو اس میں کیا کرلے ان روزوں کی قضا کرلے بھئی۔

وَحُكْمُهُ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى، اور حکم اس قسم کا یہ ہے کہ عزیمت کو لے لینا یہ اولیٰ ہے یعنی عزیمت پر عمل کرنا یہ اولیٰ ہے، لِكَمَالِ سَبَبِهِ۔ سَبَبِهِ پر لکیر ہے بھئی، یہ بھی متن کا حصہ ہے بھئی سَبَبِهِ، لِكَمَالِ سَبَبِهِ بوجہ سبب کے کامل ہونے کے۔ بھئی یہ دلیل ذکر کر رہے ہیں عزیمت پر عمل اولیٰ کیوں ہے؟ لِكَمَالِ سَبَبِهِ پہلی دلیل کیا ذکر کی کہ سبب کامل ہے۔ بھئی وہ کیا؟ کہتے ہیں وَهُوَ شُهُودُ الشَّهْرِ وہ اس مہینے کا حاضر ہونا، موجود ہونا ہے۔ حَتَّى كَانَ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ أَفْضَلَ مِنَ الْإِفْطَارِ عِنْدَنَا یہاں تک کہ سفر میں روزہ رکھنا یہ افضل ہے افطار سے ہمارے نزدیک۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ الْإِفْطَارُ أَفْضَلُ، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افطار افضل ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افطار افضل ہے۔ لیکن یہ درست نہیں مولانا، حق یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے کہ سفر کے اندر روزہ افضل ہے۔ ہاں اگر تکلیف پہنچنے کا خطرہ ہو کہ مجھے تکلیف ہو گی بہت زیادہ مشقت ہو گی روزے کی وجہ سے، پھر ان کے نزدیک افطار بہتر ہے اور اس صورت میں تو ہمارے نزدیک بھی پھر افطار بہتر ہے، تو امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی عین ہی وہی مذہب ہے جو ہمارا ہے بھئی۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ الْإِفْطَارُ أَفْضَلُ، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افطار افضل ہے لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: أُولَئِكَ الْعُصَاةُ أُولَئِكَ الْعُصَاةُ۔ عُصَاة جمع ہے عَاصِي کی بھئی۔ عَاصِي نافرمان، گنہگار بھئی۔ بھئی احادیثِ مبارکہ میں آتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فتحِ مکہ کے سال چلے، فتحِ مکہ کے لیے تمام صحابہ ہمراہ ہیں بھئی۔ تو ایک مقام پر پہنچے بھئی اور قدیم زمانے میں تو سفر کی اور بھی زیادہ مشقت تھی، اور پھر خصوصاً عرب کا صحرائی ریگستانی علاقہ وہاں تو شدید گرمی پڑتی تھی۔ تو چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلایا گیا کہ روزے کی وجہ سے لوگ بہت تکلیف میں مبتلا ہو گئے بھئی۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ اطلاع ملی تو آپ نے پانی منگوایا بھئی۔ کیونکہ صحابہ دیکھتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو اور پھر اس کو لے لیا کرتے تھے بھئی۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی منگوایا، بعض روایات میں عصر کا وقت تھا بھئی۔ صحابہ کی بہت سے صحابہ کی بہت بری حالت بھئی، سخت گرمی، سفر، روزہ، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی منگوایا اور پھر پانی کا برتن بلند کیا تاکہ سارے دیکھ لیں بھئی، اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں سے پانی پی لیا، روزہ توڑ دیا بھئی۔ تو صحابہ نے بھی، بہت سے صحابہ نے بھی روزہ توڑ دیا بھئی۔ چند ایک تھے، ان کو ان کی ہمت ہو گی کہ ہم روزہ رکھ لیتے ہیں، لیکن بہتر یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے جیسا فرمایا ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی کہ بعض نے ابھی تک روزہ رکھا ہے روزہ نہیں توڑا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناراضگی کا اظہار فرمایا اور فرمایا: أُولَئِكَ الْعُصَاةُ أُولَئِكَ الْعُصَاةُ۔ یہ گنہگار ہیں، یہ گنہگار ہیں۔

تو یہ پہلی دلیل ہے بھئی امام شافعی رحمہ اللہ کے لیکن میں نے بتایا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ مذہب ہی نہیں ہے بھئی تو یہ دلیل کے طور پر ان کی طرف سے ذکر کرنا۔ جی، تو اسی طرح حضور علیہ السلام کا یہ قول جو ہے: لَيْسَ مِنَ امْبِرِّ امْصِيَامُ فِي امْسَفَرِ۔ بھئی یہ ایک قبیلے کی لغت ہے، وہ الف لام کے بجائے الف میم پڑھتے ہیں بھئی۔ بھئی ہم تو الف لام پڑھتے ہیں بھئی، عام آپ کتابوں میں جو پڑھتے ہیں الف لام معرفہ بنانے کے لیے لاتے ہیں، مثلاً رَجُل کو معرفہ بنانا ہے الف لام لائیں گے الرَّجُلُ۔ اور بعض کے طریقہ کیا تھا وہ الف لام کے بجائے الف میم لاتے تھے، تو رَجُل کو معرفہ وہ کس طرح پڑھیں گے؟ اَمْرَجُلُ، تو یہاں بھی اسی طرح ہے بھئی۔ یہ آگے لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ، الْبِرِّ ہے لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ، اور آگے الصِّيَامُ ہے میم کی جگہ لام پڑھیں تو آپ کو معنیٰ سمجھ میں آجائے گا، فِي امْسَفَرِ یہ کیا ہے دراصل؟ فِي السَّفَرِ بھئی۔ تو حضور علیہ السلام کا دوسرا قول یہ ہے لَيْسَ مِنَ امْبِرِّ امْصِيَامُ فِي امْسَفَرِ، بالکل اسی طرح پڑھیں جیسے الف لام کی صورت میں پڑھتے تھے لیکن لام کی جگہ میم پڑھتے جائیں۔ لَيْسَ مِنَ امْبِرِّ امْصِيَامُ فِي امْسَفَرِ، نہیں ہے نیکی میں سے، نیکی میں سے نہیں ہے، کیا نہیں ہے نیکی میں سے؟ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ سفر میں روزہ رکھنا۔ سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے بھئی۔ بہت سی حدیث میں الف لام کے ساتھ بھی یہ حدیث اسی طرح مذکور ہے بھئی۔ تو بہرحال یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں ایک مرتبہ، وہی سفر ہوگا یا کسی اور میں، کہ ایک شخص جو ہے اس پر لوگوں نے ہجوم کیا ہوا ہے، سفر میں تھے، لوگ اس کے گرد صحابہ جمع ہیں اور سایہ کر رہے ہیں، حضور علیہ السلام کو بتلایا گیا ہوگا کہ یہ کوئی صحابی ہیں اور روزے کی شدت سے ان کی حالت خراب ہوگئی ہے تو اب سایہ کر رہے ہیں اور صحابہ ان کے پاس جمع ہوگئے۔ تو اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لَيْسَ مِنَ امْبِرِّ امْصِيَامُ فِي امْسَفَرِ بھئی۔ اور چونکہ یہ لوگ، ان کی یہ لغت تھی تو حضور علیہ السلام نے بھی انہی کی لغت میں کلام کیا، انہی کے طریقے پر کلام کیا، کہ سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں ہے۔

قُلْنَا ہم جواب دیتے ہیں، كَانَ ذَلِكَ مَحْمُولًا عَلَى حَالَةِ الْجِهَادِ کہ یہ جو ہے محمول ہے جہاد کی حالت پر۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب تو میں نے بتایا وہ بھی یہی مذہب ہے لیکن مصنف کو جو روایت پہنچی بھئی کیونکہ بعض روایات میں یہ بھی آیا کہ ان کا یہ مذہب ہے کہ افطار افضل ہے۔ حالانکہ حق کیا ہے ان کے نزدیک بھی روزہ ہی افضل ہے۔ تو ان کے مطابق دو دلیلیں ذکر کردیں کہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ دلیلیں ذکر کرتے ہیں بھئی روایت کرنے والے، تو جواب دیا بھئی کہ ہمارے نزدیک یہ محمول ہے حالتِ جہاد پر۔ بھئی حالتِ جہاد کے اندر تو روزہ نہ رکھنا افضل ہے ان کے نزدیک بھی اور ہمارے نزدیک بھی کیونکہ روزہ رکھے گا تو ضعف ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے پورے طور پر صحیح طرح طریقے سے مقابلہ نہ کر سکے گا دشمن سے۔

وَلِتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ، یہ دوسری دلیل ہے بھئی۔ کس چیز کی دلیل؟ کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ حکم تو یہ ہے عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، اور دلیل ذکر کی تھی لِكَمَالِ سَبَبِهِ بوجہ سبب کے کامل ہونے کے کہ اس کا سبب کامل طور پر یعنی رمضان کا مہینہ موجود ہے، اور دوسرا وَلِتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ اور رخصت میں تردد ہونے کی وجہ سے۔ رخصت میں تردد ہونے کی وجہ سے۔ بھئی دیکھیے رخصت جو ہے مقصد اس کا سہولت ہے بھئی۔ رخصت کیوں دی گئی؟ اس کا سبب کیا ہے؟ سہولت۔ لیکن یہاں پر سہولت دیکھا جائے تو من وجہ عزیمت کے اندر ہے اور من وجہ رخصت کے اندر ہے۔ دونوں میں، ایک طرف ہے عزیمت کہ روزہ رکھا جائے، دوسری طرف ہے رخصت کہ کیا کیا جائے روزہ نہ رکھا جائے، دونوں میں من وجہ سہولت ہے اور من وجہ مشکل ہے۔ عزیمت کے اندر بھی من وجہ مشکل ہے تو من وجہ سہولت، اور رخصت یعنی افطار کے اندر بھی من وجہ مشکل ہے اور من وجہ سہولت ہے آسانی ہے۔ کس طرح؟

بھئی عزیمت میں تو یہ مشکل ہے اس وقت سفر میں ہے، سفر میں روزہ رکھے گا تو کچھ مشکل تو ہوگی لازمی بات ہے بھئی۔ اور آسانی یہ ہے اس میں کہ اس وقت تمام لوگ روزہ رکھ رہے ہیں تو جب سب لوگوں کے ساتھ یہ روزہ رکھے گا تو اتنا مشکل نہیں لگتا۔ بھئی سب لوگ جب ایک مشکل کام کو سر انجام دے رہے ہیں بھئی، عربی میں کہتے ہیں بھئی: اَلْبَلِيَّةُ إِذَا عَمَّتْ طَابَتْ، مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو خوشگوار لگنے لگتی ہے بھئی۔ جب سب لوگ ایک مشکل میں بتلا ہوں تو وہ مشکل زیادہ معلوم نہیں ہوتی بھئی۔ خود ایک انسان اکیلا بتلا ہو باقی نہ بتلا ہوں پھر تو بڑا مشکل لگتا ہے، لیکن اگر سب اس میں بتلا ہوں تو پھر وہ کوئی مشکل مشکل دکھائی ہی نہیں دیتی۔ چنانچہ عربی میں کیا کہتے ہیں: اَلْبَلِيَّةُ إِذَا عَمَّتْ طَابَتْ، جب مشکل عام ہو جائے تو وہ خوشگوار لگنے لگتی ہے۔

تو چنانچہ یہاں دیکھو بھئی عزیمت کے اندر من وجہ مشکل ہے من وجہ سہولت ہے۔ مشکل کیا ہے کہ اس وقت سفر میں ہے تکلیف ہوگی، سہولت کیا ہے کہ سارے روزہ رکھ رہے ہیں تو اس کو روزہ رکھنا اتنا دشوار معلوم نہیں ہوگا۔ اور رخصت میں بھی اسی طرح ہے، من وجہ مشکل ہے اور من وجہ سہولت ہے۔ سہولت تو یہ ہے روزہ نہیں رکھے گا بھئی سہولت آگئی یا نہیں آگئی؟ بعد میں جب قیام کرے گا تب رکھے۔ اور مشکل بھی ہے رخصت میں من وجہ، مشکل یہ ہے کہ جب بعد میں رکھے گا تو اس وقت تو باقی لوگ روزہ نہیں رکھ رہے بھئی، یہ اکیلا روزے رکھنے میں مصروف ہوگا تو وہ رکھنا بڑا مشکل لگتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو دیکھو عزیمت میں بھی من وجہ سہولت ہے اور رخصت میں بھی من وجہ سہولت ہے بھئی، اس وجہ سے یہاں عزیمت پر عمل اولیٰ ہے کیونکہ من وجہ اس کے اندر بھی سہولت آگئی بھئی۔

وَلِتَرَدُّدٍ فِي الرُّخْصَةِ، اور رخصت میں تردد ہونے کی وجہ سے، فَالْعَزِيمَةُ تُؤَدِّي مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ وَجْهٍ پس عزیمت جو ہے وہ ادا کر دیتی ہے رخصت کا معنیٰ من وجہ۔ عزیمت ہی کے اندر کیا آگئی من وجہ سہولت آگئی بھئی، تو وہی رخصت

والا معنیٰ اس عزیمت نے ادا کر دیا بھئی۔

دلیلیں سمجھ میں آئیں دو بھئی؟ پہلی دلیل کیا تھی؟ عزیمت، ہم نے کہا عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے، یہاں پر بھی روزہ ہی رکھنا چاہیے اس کو۔ پہلی دلیل کیا؟ لِكَمَالِ سَبَبِهِ کیونکہ ان کا سبب کامل طور پر موجود ہے یعنی جس سے وجوب آرہا ہے یعنی رمضان کا مہینہ۔ اور دوسری دلیل کیا ذکر کی؟ کیونکہ رخصت میں تردد، رخصت تو ہوتی ہے سہولت کے لیے اور جس طرح یہاں سہولت رخصت میں ہے اسی طرح عزیمت میں بھی کیا ہے؟ سہولت ہے، تو لہٰذا رکھ لے اولیٰ ہے۔

عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ لِكَمَالِ سَبَبِهِ، یہ عطف ہے بھئی لِتَرَدُّدِ اس کا یہ عطف ہے مصنف کے قول لِكَمَالِ سَبَبِهِ پر، فَهُوَ دَلِيلٌ ثَانٍ لِكَوْنِ الْعَزِيمَةِ أَوْلَى تو یہ دوسری دلیل ہے عزیمت کے اولیٰ ہونے کی، وَذَلِكَ لِأَنَّ الرُّخْصَةَ إِنَّمَا هُوَ لِلْيُسْرِ یہ اس وجہ سے کیونکہ رخصت جو ہے وہ سہولت کے لیے ہوتی ہے، وَالْيُسْرُ كَمَا يَكُونُ فِي الْإِفْطَارِ وَهُوَ الظَّاهِرُ اور رخصت جس طرح کہ افطار میں ہوگا اور وہ تو ظاہر ہے۔ افطار میں کیا ہوگی؟ سہولت ہوگی یعنی روزہ نہ رکھے، سہولت ہے۔ كَذَلِكَ يَكُونُ فِي الصَّوْمِ اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی کیا ہوگی؟ سہولت ہوگی، لِأَجْلِ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ وَشَرِكَتِهِ مَعَ سَائِرِ النَّاسِ بوجہ باقی مسلمانوں کی موافقت کے اور اس کے شریک ہونے تمام لوگوں کے ساتھ بھئی، کہ یہ بھی کیا ہوا تمام لوگوں کے ساتھ شریک ہو گیا۔ فَإِنَّ الْبَلِيَّةَ إِذَا عَمَّتْ طَابَتْ اس لیے کیونکہ مشکل اور مصیبت جب عام ہو جائے یعنی سب اس میں جب بتلا ہوں طَابَتْ تو وہ خوشگوار لگتی ہے، فَمَا ظَنُّكَ بِالْعِبَادَةِ تو آپ کا کیا گمان ہے عبادت کے بارے میں؟ جب مصیبت میں عام لوگ سب لوگ اس میں بتلا ہوں تو وہ اتنی مشکل معلوم نہیں ہوتی، تو عبادت کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ وہ تو بطریقِ اولیٰ جب سب لوگ اگرچہ مشکل ہے لیکن جب چونکہ سب رکھ رہے ہیں تو وہ ذرا بھی مشکل معلوم نہیں ہوگی۔ ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ يَعْسُرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِي الْإِقَامَةِ پھر اس کے بعد بھئی مشکل ہو جائے گا اس پر روزہ رکھنا فِي الْإِقَامَةِ کس وقت؟ اقامت کی حالت میں بعد میں روزہ رکھنا مشکل ہو جائے گا، إِذَا رَأَى سَائِرَ النَّاسِ يُفْطِرُونَ جب وہ دیکھے گا کہ تمام لوگ تو کیا کر رہے ہیں؟ افطار کر رہے ہیں یعنی انہوں نے روزہ نہیں رکھا ہوا اور اس کو روزہ رکھنا پڑے گا۔ وَمَا أَحْسَنَ هَذِهِ الدِّقَّةَ لِلْحَنَفِيَّةِ اور کتنا، کیا خوب ہے یہ گہرائی احناف کے لیے بھئی۔ کتنی گہری اور باریک بات ہے احناف کی یہ۔ وَلَقَدْ جَرَّبْنَاهَا مِرَارًا اور تحقیق ہم نے اس کا بہت مرتبہ تجربہ کیا ہے بھئی۔ شارح کیا فرماتے ہیں کہ احناف کی یہ باریک اور گہری بات کیا خوب ہے کتنی اچھی بات ہے، ہم خود اس کا بہت مرتبہ تجربہ کر چکے ہیں کہ بعد میں روزے رکھنا بڑا مشکل کام ہوتا ہے جب سب افطار میں ہوں اور ایک شخص کیا کر رہا ہو؟ روزے، وہ بڑا مشکل کام ہے۔ اور آجکل تو ویسے بھی بھئی سفر ایک آدھ دن کا ہوتا ہے آپ کا، قدیم زمانے میں تو کئی کئی دن سفر ہوتا تھا بھئی، کئی کئی دن تو بہت سے روزے جمع ہو جاتے تھے پھر وہ ایک آدھ روزہ تو چلو اتنا مشکل نہ ہو زیادہ ہو جائیں پھر تو بہت مشکل ہو جاتا ہے بھئی۔

إِلَّا أَنْ يُضَعِّفَهُ الصَّوْمُ، مگر یہ کہ روزہ اس کو کمزور کر دے۔ بھئی پیچھے کہا تھا کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے إِلَّا أَنْ يُضَعِّفَهُ

الصَّوْمُ مگر یہ کہ روزہ اس کو کیا کر دے؟ ضعیف، کمزور کر دے۔ پھر ہمارے نزدیک بھی افطار افضل ہے بھئی پھر روزہ نہ رکھے پھر عزیمت پر عمل اولیٰ نہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں اسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ یہ استثناء ہے مصنف کے قول الْأَخْذُ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَى سے، يَعْنِي أَنَّ عِنْدَنَا الْعَزِيمَةَ أَوْلَى فِي كُلِّ حِينٍ یعنی کہ ہمارے نزدیک بھی الْعَزِيمَةَ پڑھیں بھئی یہ أَنَّ کا اسم ہے یعنی ہمارے نزدیک بھی الْعَزِيمَةَ أَوْلَى فِي كُلِّ حِينٍ عزیمت اولیٰ ہے ہر وقت میں، إِلَّا أَنْ يُضَعِّفَهُ الصَّوْمُ مگر یہ کہ روزہ اس کو کمزور کر دے فَحِينَئِذٍ الْفِطْرُ أَوْلَى بِالِاتِّفَاقِ تو اس وقت فِطر اولیٰ ہے بالاتفاق بھئی۔ بھئی فِطر یہ ایسا لفظ ہے جس کا اردو میں کوئی مترادف نہیں ہے بھئی، ایک تو ہے روزہ، روزے کی ضد کیا ہے؟ جی؟ اردو میں اس کا کوئی مترادف نہیں۔ ہاں، پنجابی میں ہے بھئی پنجابی میں کھوجا کہتے ہیں کھوجا۔ روزہ ہے یا کھوجا ہے؟ استعمال ہوتا ہے یا نہیں بھئی؟ ہاں، تو فِطر کا اردو میں کوئی مترادف نہیں، وہ حالت جس میں روزہ نہ ہو اس کو فِطر کہتے ہیں، ایک تو روزہ ہے اور جو اس کی ضد ہے اسے کیا کہیں گے؟ فِطر کہیں گے۔

فَحِينَئِذٍ الْفِطْرُ أَوْلَى بِالِاتِّفَاقِ تو اس وقت فِطر یعنی کھوجا جو ہے وہ اولیٰ ہے بالاتفاق، كَمَا إِذَا كَانَ مَعَهُ الْجِهَادُ أَوْ مَشَاغِلُ أُخَرُ جیسے کہ جس وقت اس کے ساتھ جہاد ہو یا دوسرے مشغلے ہوں، جہاد وغیرہ یا اس جیسے کوئی مشکل کام دینی کام کے لیے نکلا ہے تو اس صورت میں مشکل پیش آئے گی جہاد کے اندر روزے کی وجہ سے، تو روزہ نہ رکھے۔ فَإِنْ صَامَ وَمَاتَ يَمُوتُ آثِمًا پس اگر اس نے روزہ رکھا اور مر گیا يَمُوتُ آثِمًا تو وہ مرے گا اس حال میں کہ گنہگار ہو گا، تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

وَأَمَّا أَتَمُّ نَوْعَيِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْإِصْرِ وَالْأَغْلَالِ، اور باقی زیادہ تام ہے جو مجاز کی دو قسموں میں سے نَوْعَيِ الْمَجَازِ، نون اضافت سے گر گیا، مجاز کی دو انواع میں سے جو زیادہ تام ہے۔ بھئی حقیقت کے اعتبار سے رخصت دو قسم پر تھی، ایک رخصتِ حقیقی اور ایک رخصتِ مجازی۔ حقیقت کے اعتبار سے دو قسمیں گزر گئیں جن میں سے ایک زیادہ لائق تھی دوسرے کے مقابلے میں کہ اس کو حقیقت کہا جائے، اسی طرح مجاز کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں بھئی رخصت کی، لیکن ان میں سے ایک دوسرے کے مقابلے میں زیادہ تام ہے بھئی، تو جو تام ہے پہلے اس کو ذکر کریں گے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَأَمَّا أَتَمُّ نَوْعَيِ الْمَجَازِ اور باقی مجاز کی دو قسموں میں سے جو زیادہ تام ہے یعنی مجاز ہونے میں جو زیادہ تام ہے فَمَا وہ ہے وُضِعَ عَنَّا وہ جو ہم سے دور کر دیے گئے، ہم سے ہٹا دیے گئے، ہم سے ختم کر دیے گئے، مِنْ بیان ہے مَا کا کیا چیز جو ہم سے ختم کر دی گئی؟ مِنَ الْإِصْرِ وَالْأَغْلَالِ۔ إِصْر کہتے ہیں بوجھ کو بھئی بوجھ کو، سختی کو۔ وَالْأَغْلَالِ بھئی أَغْلَال جمع ہے غُلٌّ کی، غُلٌّ وہ گلے میں پہنایا جانے والا طوق بھئی، یا اسی طرح بیڑی جو قیدی کو پہنائی جاتی ہے یا قیدی کے گلے میں جو طوق ڈالا جاتا ہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ غُلٌّ کہتے ہیں بھئی۔ وہ جو ہم سے دور کر دیے گئے یعنی کہ بوجھ اور طوق، بوجھ اور طوق۔ بھئی مراد یہ ہے گزشتہ امتوں میں بعض احکام بڑے سخت تھے بھئی، بڑی مشقت اور مشکل والے احکام تھے لیکن اس امت سے اللہ تعالیٰ نے اس امت پر خصوصی فضل فرمایا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت ہے جو خاتم النبیین ہیں،

جن کے لیے تمام کائنات کو تخلیق کیا گیا، تو ان کے اکرام کرتے ہوئے تکریم کرتے ہوئے سخت احکامات کو اس امت سے اٹھا لیا گیا بھئی۔ یہ ہیں رخصت بھئی، ان کے لیے وہ حکم تھے ہمارے لیے یہ حکم نہیں، تو رخصت آگئی یا نہیں آگئی؟ کہتے ہیں بھئی کہنا تو اس کو نَسخ کہنا چاہیے تھا لیکن مجازاً اس کو کیا کہہ دیتے ہیں؟ رخصت۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ آگے تفصیل آرہی ہے بھئی تفصیل آرہی ہے، کون کون سے مشکل احکام تھے وہ سارے وہی بیان کریں گے آگے بھئی۔

أَيْ سَقَطَ عَنَّا یعنی ہم سے ساقط ہو گئے وہ جو بوجھ اور مشکل کام تھے ہم سے ساقط ہو گئے، وَلَمْ يُشْرَعْ فِي حَقِّنَا مَا كَانَ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ اور مشروع نہیں ہوئے ہمارے حق میں وہ جو تھے سابقہ شریعتوں کے اندر، مِنَ الْمِحَنِ الشَّاقَّةِ وَالْأَعْمَالِ الثَّقِيلَةِ۔ مِحَن جمع ہے مِحْنَةٌ کی، آزمائش، آزمائش۔ مِنَ الْمِحَنِ الشَّاقَّةِ جو تکلیف دہ آزمائشیں تھیں، وَالْأَعْمَالِ الثَّقِيلَةِ اور جو بوجھل اعمال تھے بھئی، وہ اعمال جو بوجھل تھے، بوجھ تھے بڑے مشکل تھے مراد۔ وَالْإِصْرُ هُوَ الشِّدَّةُ اور إِصْر جو ہے یہ شدت ہے، میں نے بتلایا بھئی إِصْر کا کیا معنیٰ ہے؟ بوجھ اور سختی بھئی۔ هُوَ الشِّدَّةُ وہ سختی ہے۔ وَالْأَغْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ اور أَغْلَال غُلٌّ کی جمع ہے أَيِ الْمَوَاثِيقُ اللَّازِمَةُ كَالْغُلِّ یعنی وہ مَوَاثِيق جمع ہے مِيثَاق کی اور یہ عہد کو کہتے ہیں، عہد بھئی معاہدہ، قول و قرار، الْمَوَاثِيقُ اللَّازِمَةُ یعنی وہ عہد اور وہ قول و قرار جو لازم تھے، یعنی وہ احکام جو لازم تھے مراد یہ ہیں بھئی، كَالْغُلِّ جیسے کہ بیڑی ہوتی ہے بھئی۔ جیسے بیڑی لازم ہوتی ہے قیدی سے وہ اس سے جان نہیں چھڑا سکتا، اسی طرح بعض احکام بھی بڑے مشکل تھے اور وہ ان امتوں پر لازم تھے بھئی۔ وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُمَا جَمِيعًا كِنَايَةٌ عَنِ الْأُمُورِ الشَّاقَّةِ اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ أَنَّهُمَا جَمِيعًا کہ یہ دونوں جو ہیں كِنَايَةٌ عَنِ الْأُمُورِ الشَّاقَّةِ یہ دونوں کنایہ ہیں مشکل امور سے بھئی۔ وَإِنْ خَصَّ الْمُفَسِّرُونَ الْبَعْضَ بِالْإِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْأَغْلَالِ اگرچہ خاص کیا ہے مفسرین نے بعض کو إِصْر کے ساتھ اور بعض کو أَغْلَال کے ساتھ۔ بھئی متن میں کیا آیا؟ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْإِصْرِ وَالْأَغْلَالِ وہ جو ہم سے دور کر دیے گئے یعنی کہ بوجھ اور طوق، اور مراد اس سے کیا ہیں؟ وہ مشکل احکام مراد ہیں۔ پھر مفسرین نے تخصیص کی بعض ان میں سے احکام تھے، تھے دونوں ہی مشکل، انہوں نے کہا ان میں سے یہ یہ جو ہیں یہ إِصْر میں داخل ہیں اور یہ یہ جو قسمیں ہیں یہ أَغْلَال میں داخل ہیں۔ شارح فرماتے ہیں نہیں بھئی یہ اگرچہ مفسرین نے تخصیص کی ہے کہ یہ إِصْر میں ہے یہ أَغْلَال میں ہے لیکن زیادہ ظاہر یہی ہے کہ دونوں سے مراد مشکل امور ہیں مشکل احکام جو گزشتہ امتوں میں تھے اور ہم پر وہ حکم نہیں ہیں بھئی۔

یہ معنیٰ وَإِنْ خَصَّ الْمُفَسِّرُونَ الْبَعْضَ بِالْإِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْأَغْلَالِ اگرچہ خاص کیا مفسرین نے بعض کو إِصْر کے ساتھ اور بعض کو أَغْلَال کے ساتھ، وَذَلِكَ مِثْلُ قَطْعِ الْأَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ اور وہ جیسے کہ کاٹنا خطاکار اعضاء کو، گناہ کرنے والے اعضاء کو کاٹنا بھئی یہ بعض گزشتہ امتوں پر بعض پر حکم تھا بھئی۔ وَقَرْضِ مَوَاضِعِ النَّجَاسَةِ اور قَرْض، قَرْض کا معنیٰ کاٹنا، وَقَرْضِ مَوَاضِعِ النَّجَاسَةِ نجاست کی جگہوں کو کاٹنا۔ بھئی نجاست کہیں لگ جاتی تھی۔ پہلا حکم کیا بتایا؟ گناہ کرنے والے اعضاء کو کاٹنا، زبان سے جھوٹ بولا زبان کاٹنی پڑے گی، ہاتھ سے چوری کی ہاتھ کاٹنا پڑے گا، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جس عضو کے

ذریعے گناہ کیا جاتا اس کو کاٹنا پڑتا۔ اسی طرح نجاست کی جگہوں کو کاٹنا پڑتا بھئی، نجاست کپڑے پر لگ گئی تو دھونے سے پاک نہیں ہو گا وہ کپڑے کا حصہ ہی کاٹ کر الگ کرنا پڑے گا بھئی یا بدن پر لگ گئی۔ وَقَتْلِ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ اور نفس کو قتل کرنا توبہ کے لیے توبہ کی وجہ سے، بھئی توبہ کے لیے صورت کیا ہوتی تھی کہ اپنے آپ کو قتل کرے ختم کرے پھر ہی اس کی توبہ ہوتی تھی بھئی۔ وَعَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ فِي غَيْرِ الْمَسْجِدِ اور نماز کا جائز نہ ہونا مسجد کے علاوہ میں۔ بھئی آپ کے لیے تو سہولت ہے بھئی جہاں وقت آتا ہے نماز کا مسجد ہو یا نہ ہو بھئی نماز ادا کر سکتے ہیں، جبکہ ان کے لیے مسجد کے علاوہ دوسری جگہ پر کسی جگہ پر بھی نماز ادا کرنے کی اجازت نہیں تھی بھئی۔ وَعَدَمِ التَّطْهِيرِ بِالتَّيَمُّمِ اور پاک نہ ہونا تیمم کے ذریعے، بھئی ان کے لیے پاکی پانی ہی کے ذریعے ضروری ہوتی تھی۔ آپ کے لیے حکم آگیا سہولت اور آسانی والا بھئی، حضرت عائشہ صدیقہ رضی الله تعالیٰ عنہا کی وجہ سے بھئی اللہ نے یہ حکم نازل فرمایا۔ جب وہ واقعہ آپ پڑھ چکے ہوں گے، تو تیمم کی اجازت دی گئی کہ پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کر لو بھئی، کتنی بڑی سہولت آگئی بھئی کتنی سہولت آگئی جس کا آپ تصور نہیں کر سکتے بھئی۔ وَحُرْمَةِ أَكْلِ الصَّائِمِ بَعْدَ النَّوْمِ اور روزہ دار کا کھانے کا حرام ہونا سونے کے بعد۔ نیند کے بھئی، روزہ دار بھئی افطار کرتا تھا، افطار کے بعد جب پھر رات کو سو جاتا بھئی، بس اس کے بعد پھر کھانا پینا حرام ہوتا تھا بھئی، روزہ شروع ہو گیا اس کے بعد اگلے دن افطار تک۔ اب تو سہولت بھئی آگئی کتنی سہولت کہ سحری تک آپ طلوعِ فجر تک آرام سے کھاتے ہیں پیتے ہیں اور پھر صبح صادق سے غروبِ آفتاب تک روزہ ہوتا ہے بھئی۔ وَحُرْمَةِ الْوَطْءِ فِي لَيَالِي رَمَضَانَ اور صحبت کا حرام ہونا رمضان کی راتوں میں۔ رمضان کی راتوں میں بھی پہلے کیا تھا؟ صحبت کیا تھی؟ حرام تھی، پھر اس کے بعد یہ حکم ختم کر دیا گیا۔ وَمَنْعِ الطَّيِّبَاتِ عَنْهُمْ بِالذُّنُوبِ اور پاکیزہ چیزوں کا منع کرنا ان سے گناہوں کی وجہ سے، بھئی ان پر چیزیں حلال ہوتیں لیکن گناہوں کی وجہ سے بعض پاکیزہ چیزیں کیا کر دی جاتی تھیں؟ حلال چیزوں کو ان کے لیے گناہوں کی وجہ سے حرام کر دیا جاتا تھا۔

وَكَوْنِ الزَّكَاةِ رُبْعَ الْمَالِ اور زکوٰۃ کا چوتھائی مال ہونا۔ بھئی ہمارے نزدیک تو چالیسواں حصہ دینا پڑتا ہے زکوٰۃ میں، ان کے نزدیک چوتھا حصہ۔ چالیسواں حصہ مثلاً سو میں سے ہمیں کتنے دینے پڑتے ہیں؟ ڈھائی روپے دینے پڑتے ہیں، ان کے نزدیک سو میں سے چوتھا حصہ یعنی پچیس روپے دینے پڑتے بھئی، تو کتنا فرق ہے بھئی۔ وَعَدَمِ صَلَاحِيَةِ الزَّكَاةِ وَالْغَنَائِمِ لِشَيْءٍ إِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنْزَلَةِ مِنَ السَّمَاءِ اور زکوٰۃ اور غنیمتیں جو ہیں ان کا صلاحیت نہ رکھنا کسی بھی چیز کی إِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ مگر آگ سے جلنے کا الْمُنْزَلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وہ آگ جو آسمان سے اتاری جاتی۔ بھئی اس امت کے لیے آسانی کر دی گئی زکوٰۃ کا مال حلال کر دیا گیا غریبوں کو دیں وہ ان کو کھا سکتے ہیں ان کے لیے پاکیزہ ہے، اور غنیمتیں، مالِ غنیمتیں جو حاصل ہوتی ہیں جہاد کے اندر وہ حلال کر دی گئیں۔ پہلی امتوں کے اندر ایسا نہیں تھا بھئی، یہ زکوٰۃ اور غنیمتیں ان سب کو اکٹھا کر کے ایک جگہ جمع کر دیا جاتا تھا اور اللہ کی طرف سے اوپر سے آگ اترتی اور سارے کو جلا کر ختم کر دیتی تھی بھئی۔ یہ معنیٰ ہے وَعَدَمِ صَلَاحِيَةِ

الزَّكَاةِ وَالْغَنَائِمِ اور غنیمتوں اور زکوۃ کا صلاحیت نہ رکھنا لِشَيْءٍ کسی بھی چیز کا یعنی وہ کسی چیز کے قابل نہ تھیں إِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنْزَلَةِ مِنَ السَّمَاءِ مگر آسمان سے اتاری ہوئی آگ کے ذریعے جلنے کے۔

وَمُجَازَاةِ حَسَنَةٍ بِحَسَنَةٍ لَا بِعَشْرٍ اور بدلہ ایک نیکی کا ایک نیکی کے ساتھ نہ کہ دس کے ساتھ۔ بدلہ دینا بھئی ہماری امت میں، ہمارے لیے تو اللہ نے کیا حکم نازل فرما دیا؟ ایک نیکی کرو گے دس گنا اجر ملے گا، کم از کم دس گنا ضرور ملے گا، اور زیادہ کی کوئی حد نہیں سات سو گنا بھی ہو سکتا ہے اور اس سے بھی زیادہ ہو سکتا ہے ایک نیکی کا اجر بھئی۔ ان کے لیے ایک نیکی کرتے تھے تو ایک ہی اجر لکھا جاتا تھا بھئی۔ یہ معنیٰ ہے وَمُجَازَاةِ حَسَنَةٍ بِحَسَنَةٍ لَا بِعَشْرٍ اور بدلہ ایک نیکی کا ایک نیکی کے ساتھ نہ کہ دس کے ساتھ۔ وَكِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّيْلِ بِالصُّبْحِ عَلَى الْبَابِ اور لکھا جانا رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر۔ بھئی بعض امتیں ایسی وہ رات کو جو گناہ کرتے تھے صبح ان کے دروازے پر لکھا ہوتا تھا بھئی۔ تو دیکھو کتنی مشکل بات بھئی، کتنی رسوائی کی بات، اور اس امت پر اللہ نے فضل کیا اور اللہ تعالیٰ نے فضل فرمایا اور تمام گناہوں پر پردے ڈال دیے گئے بھئی۔ الا یہ کوئی حد سے زیادہ جرات کرے تو اللہ اس کو رسوا فرما دیتے ہیں ورنہ اللہ کی عظیم رحمت ہے بھئی کہ سب کے گناہوں پر پردے ڈال رکھے ہیں بھئی۔ وَوُجُوبِ خَمْسِينَ صَلَاةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ اور پچاس نمازوں کا فرض ہونا ہر دن رات میں۔ ہم پر تو پانچ نمازیں ہیں، کہتے ہیں بنی اسرائیل پر پچاس نمازیں تھیں دن رات میں بھئی۔

وَحُرْمَةِ الْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ اور جیسے کہ معاف کر دینے کا حرام ہونا قصاص سے بھئی۔ بھئی اب تو آسانی ہے قاتل سے کوئی قصاص لینا چاہے جس نے جان بوجھ کر قتل کیا چاہے اس سے قصاص لے لے اور چاہے کیا کرے اسے معاف کر دے، جبکہ پہلے معاف کرنے کی گنجائش نہیں تھی، معاف کرنا حرام تھا، ہر صورت میں کیا کرنا پڑتا؟ قصاص ہی لینا پڑتا تھا۔ بلکہ بعض شارحین نے تو لکھا کہ قتلِ خطا کے اندر بھی قصاص واجب ہوتا تھا بھئی، قتلِ عمد میں بھی اور قتلِ خطا میں بھی ہر ایک میں قصاص ہی لینا پڑتا تھا۔ وَعَدَمِ مُخَالَطَةِ الْحَائِضَاتِ فِي أَيَّامِهَا اور مخالطت کا نہ ہونا حائضہ عورتوں کے ساتھ ان کے ایام میں۔ بھئی اب تو ایامِ حیض کے اندر بھی عورت اسی طرح گھر میں ہے، ساتھ ہے سب کے، لیکن پہلے جو تھی اس طرح رہنے کی اجازت نہیں تھی، ایامِ حیض میں کیا حکم تھا کہ عورت جدا ہو جائے الگ رہے سب سے بھئی۔ وَتَحْرِيمِ الشُّحُومِ وَالْعُرُوقِ فِي اللَّحْمِ۔ شُحُوم بھئی چربیاں، عُرُوق رگیں بھئی یہ خون کی رگیں جو بدن میں ہوتی ہیں۔ وَتَحْرِيمِ الشُّحُومِ وَالْعُرُوقِ فِي اللَّحْمِ چربیاں اور جو رگیں ہیں گوشت کے اندر ان کا حرام کرنا بھئی۔ بھئی یہ حرام تھیں بھئی، اب تو گوشت کے اندر جو چربی یا رگیں وغیرہ ہیں ان کا حکم اسی طرح گوشت کی طرح حلال ہے ان کا کھانا، لیکن پہلے جو تھیں وہ حرام تھیں بھئی حرام۔ وَتَحْرِيمِ السَّبْتِ اور ہفتے کے دن کے حرام ہونا بھئی حرام کرنا۔ ہفتے کے دن یہاں تک کہ آپ پڑھ چکے بھئی شکار کھیلنا بھی بنی اسرائیل کے لیے حرام تھا، اور پھر ان میں سے وہ چند لوگوں نے حیلے کے ذریعے شکار کیا تھا اور پھر ان کی صورتیں مسخ کر دی گئیں بھئی۔ وَفَرْضِيَّةِ الصَّلَاةِ فِي اللَّيْلِ اور نماز کا فرض ہونا رات کے اندر بھئی، نماز کا رات کے

اندر فرض ہونا بھئی۔ جی تہجد کا بھئی یہ تہجد فرض تھے بعض امتوں پر۔ وَأَمْثَالُ ذَلِكَ كَثِيرٌ اور اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں، فَرُفِعَ كُلُّ هَذَا عَنْ أُمَّتِنَا تَخْفِيفًا وَتَكْرِيمًا پس یہ سب ہم سے اٹھا لیے گئے ہماری امت سے آسانی کرتے ہوئے اور تکریم کرتے ہوئے عزت کے طور پر بھئی، اس امت پر آسانی اور اس کی عزت کرتے ہوئے اللہ نے یہ مشکل احکام ہم سے اٹھا لیے۔

فَسُمِّيَ ذَلِكَ رُخْصَةً مَجَازًا تو اس کو مجازاً رخصت کہا جاتا ہے۔ یہ جو قسم ہے اس کو کیا کہا جاتا ہے؟ رخصت، اس کو مجازاً رخصت کہا جاتا ہے، لِأَنَّ الْأَصْلَ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا لَنَا قَطُّ اس لیے کیونکہ ان کی جو اصل ہے یعنی عزیمت، اصل سے کیا مراد ہے؟ عزیمت، وہ کبھی بھی ہمارے لیے مشروع نہیں رہی بھئی۔ یہ حکم کبھی ہماری امت کے لیے تھا ہی نہیں ان میں سے کہ پہلے آیا ہو اور پھر بعد میں کیا کر دیا گیا ہو؟ منسوخ کر دیا گیا ہو، یہ احکام ہماری امت کے تھے ہی نہیں تو ان کو مجازاً رخصت کہا جاتا ہے۔ وَلَوْ عَمِلْنَا بِهِ أَحْيَانًا أَثِمْنَا وَعُوتِبْنَا اگر ہم ان پر کبھی عمل کر لیں تو گنہگار ہوں گے اور ہم پر عتاب ہو گا، ناراضگی ہو گی۔ وَكَانَ الْقِيَاسُ فِي ذَلِكَ اور قیاس اس قسم کے اندر یہ تھا أَنْ يُسَمَّى نَسْخًا کہ اس کو کیا کہنا چاہیے؟ نسخ کہنا چاہیے، وَإِنَّمَا سَمَّيْنَاهُ رُخْصَةً مَجَازًا مَحْضًا اور اس کو ہم نے رخصت کہا محض مجاز کے طور پر بھئی، مجازِ محض کے طور پر۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ یہ تو ہمارے حق میں کبھی مشروع ہوئے ہی نہیں تو ان کو رخصت مجازاً کہا جا رہا ہے۔ مشروع ہوتے پھر اس کے بعد رخصت آتی تو اس کو کیا کہتے؟ پہلے یہ حکم ہوتا ہمارے لیے پھر سہولت آتی تو ہم اس کو رخصت کہتے لیکن یہ تو شروع سے تھا ہی نہیں ہماری امت میں ان میں سے کوئی بھی حکم نہیں تھا، تو ان کو مجازاً رخصت کہا جاتا ہے۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ اور چوتھی قسم وہ جو ساقط ہو گئی عَنِ الْعِبَادِ بندوں سے مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ باوجود اس کے مشروع ہونے کے فِي الْجُمْلَةِ مجموعی اعتبار سے۔ چوتھی قسم وہ جو بندوں سے ساقط ہو گئی لیکن اس کے باوجود مجموعی اعتبار سے کہیں نہ کہیں وہ مشروع ہے بھئی۔ بھئی دیکھیے جیسے مسافر سفر کے اندر وہ پوری نماز نہیں پڑھتا بلکہ چار کے بجائے کتنی پڑھے گا؟ دو۔ یہ جو قصر ہے، یہ رخصت ہے بھئی رخصت۔ تو یہاں اس وقت رخصت کا حکم، بھئی عزیمت باقی ہی نہیں رہی۔ اس وقت پوری وہ پڑھ ہی نہیں سکتا، تو رخصت حقیقتاً یہ تو دراصل عزیمت ہے بھئی۔ کیا ہے؟ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے گزشتہ سبق میں بھئی، کیونکہ اسی نے بھئی کس کی جگہ لے لی؟ عزیمت۔ عزیمت تو یہ ہے نا کہ عزیمت الگ ہو رخصت الگ ہو، پھر آپ کو اختیار دیا جائے کہ بھئی چار کے بجائے چار پڑھنا چاہو تو یہ عزیمت ہے دو پڑھنا چاہو تو رخصت۔ لیکن یہاں تو حکم ہی یہ آگیا کہ پڑھنی ہی کتنی پڑیں گی؟ دو پڑھنی پڑیں گی، اگر چار پڑھیں گے تو یہ ہو گی نہیں بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ چار پڑھ ہی نہیں سکتے بھئی۔ تو یہ تو عزیمت ہو چکی لیکن اس کو مجازاً کیا کہہ دیا گیا؟ رخصت کہہ دیا گیا۔ اور پھر لہٰذا اس کو رخصت کے بجائے رخصتِ اسقاط کہا جاتا ہے، کیا کہا جاتا

ہے؟ رخصتِ اسقاط زیادہ تر اس پر بولا جاتا ہے کیونکہ دراصل یہ تو رخصت ہے ہی نہیں کیا بن چکی؟ یہ تو عزیمت ہے بھئی۔

اور پھر دیکھیے یہ آپ سفر پر نکلے، آپ تو قصر کر رہے ہیں لیکن جو مقیم ہیں وہ سارے کیا کر رہے ہیں؟ وہ پوری نماز پڑھ رہے ہیں، پوری نماز پڑھ رہے ہیں تو فِي الْجُمْلَةِ عزیمت ابھی بھی موجود ہے۔ آپ تو مسافر ہیں آپ پر تو نہیں لیکن باقیوں کے لیے عزیمت ابھی بھی موجود ہے۔ اس وجہ سے اس کا درجہ مجاز ہونے میں کم ہوا بھئی۔ اس کا، اس کو مجازاً ہم رخصت کہتے ہیں لیکن مجاز ہونے میں اس کا درجہ کیا ہو گیا؟ کم۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ہر جگہ سے ختم ہو جانا چاہیے تھا عزیمت کو، لیکن عزیمت ابھی بھی موجود ہے، آپ قصر کر رہے ہیں لیکن باقی لوگ مقیم جو ہیں وہ کیا کر رہے ہیں؟ وہ عزیمت پر عمل کر رہے ہیں، تو عزیمت ابھی بھی موجود ہے لہٰذا معلوم ہوا اس کا درجہ کم ہو گیا رخصت کا۔

وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ اور چوتھی قسم وہ ہے جو ساقط ہو جائے بندوں سے باوجود اس کے مشروع ہونے کے فِي الْجُمْلَةِ مجموعی اعتبار سے، أَيْ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ سِوَى مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ یعنی بعض دوسری جگہوں میں سِوَى مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ علاوہ رخصت کے مقام میں، رخصت کے مقام کے علاوہ میں دوسری جگہوں کے اندر عزیمت ابھی بھی موجود ہے، مشروع ہے۔ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ فِي مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ پس اس حیثیت سے أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ فِي مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ کہ اصل جو ہے یعنی عزیمت وہ باقی نہیں ہے کس جگہ پر؟ رخصت کے مقام میں، رخصت کے مقام میں اس حیثیت سے کہ اصل یعنی عزیمت باقی نہیں ہے، كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ یہ کس کی قسم ہے؟ مجاز کی قسم ہے بھئی۔ بھئی میں نے بتلایا تھا، رخصت تو حقیقتاً اس کو کہیں گے نا کہ ایک طرف عزیمت بھی پائی جا رہی ہو اور ایک طرف رخصت بھی پائی جا رہی ہو، یہ رخصتِ حقیقی ہے کیونکہ اس کے مقابلے میں کیا موجود ہے؟ عزیمت۔ جبکہ یہاں پر تو رخصت نے کس کی جگہ لے لی؟ عزیمت کی جگہ لے لی، اب اس کے مقابلے میں کوئی اور عزیمت ہے؟ اور کوئی عزیمت ہے ہی نہیں یہ خود ہی عزیمت ہے تو اس کو رخصت کہنا مجازاً ہے بھئی۔ کیا ہے؟ مجازاً ہے۔ یہ معنیٰ ہے کہ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ فِي مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ اس حیثیت سے کہ عزیمت رخصت کے مقام میں باقی ہی نہ رہی یہ مجاز کی قسم ہے، وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ بَقِيَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ اور اس حیثیت سے کہ وہ عزیمت جو ہے وہ باقی ہے دوسری جگہوں میں، كَانَ أَنْقَصَ فِي الْمَجَازِيَّةِ تو یہ مجاز ہونے میں کم درجے کا ہوا، فَيَكُونُ شَبِيهًا بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ تو یہ مشابہ ہوا پہلی قسم کے، کس کے مشابہ ہوا؟ پہلی قسم کے مشابہ ہو گیا۔

كَقَصْرِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ جیسے کہ نماز کا قصر جو ہے سفر کے اندر۔ فِيهِ مُسَامَحَةٌ اس میں تسامح ہوا ہے بھئی مصنف سے، کہتے ہیں وَالْأَوْلَى أَنْ يَقُولَ اور بہتر یہ تھا کہ یوں کہتے: كَسُقُوطِ إِكْمَالِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ، نماز کو پورا کرنے کا ساقط ہونا سفر میں۔ نماز میں سفر میں پوری نہیں کریں گے بلکہ پورا کرنا ساقط ہو گیا دو رکعت پڑھیں گے، لِيُوَافِقَ قَرِينَهُ تاکہ یہ موافق ہو جائے اپنے ساتھی کے بھئی۔ بھئی دیکھیے اگلی مثال آ رہی ہے اگلے متن میں دیکھیں سُقُوطِ حُرْمَةِ الْخَمْرِ، دیکھو سُقُوط

کے ساتھ ذکر کیا اس کو سُقُوطِ حُرْمَةِ الْخَمْرِ، تو لہٰذا یہ جو پچھلے متن میں آیا كَقَصْرِ الصَّلَاةِ اس کو بھی سُقُوط کے ساتھ ذکر کرنا چاہیے تھا اور کس طرح کہنا چاہیے تھا؟ كَسُقُوطِ إِكْمَالِ الصَّلَاةِ، اِکمالِ صلوٰۃ کا ساقط ہونا۔ تو تاکہ یہ اپنے ساتھی کے بھی موافق ہو جاتا۔ ساتھی کون ہے؟ اگلی مثال، تاکہ دونوں ایک دوسرے جیسے ہو جاتے۔ وَيُطَابِقَ أَصْلَهُ اور تاکہ یہ اپنی اصل کے بھی مطابق ہو جاتا بھئی، کس طرح اصل؟ پیچھے تعریف دیکھی بھئی وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ، تعریف کس کے ساتھ کی؟ سَقَطَ کے ساتھ، وہ جو ساقط ہو جائے۔ تو مُمَثَّلٌ لَهُ ہوا مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ، تو مثال بھی کیا ہونی چاہیے؟ سُقُوط کے ساتھ ہونی چاہیے بھئی۔ لَكِنَّهُ عَبَّرَ بِالْحَاصِلِ تَخْفِيفًا لیکن تعبیر کیا اس کو مصنف نے حاصلِ معنیٰ کے ساتھ تَخْفِيفًا بطورِ تخفیف کے آسانی کے۔ حاصلِ معنیٰ بھئی یوں کہتے كَسُقُوطِ إِكْمَالِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ سفر میں نماز کے پورا کرنے کا کامل کرنے کا ساقط ہو جانا، اسی کا حاصلِ معنیٰ کیا ہوا؟ قصرِ صلوٰۃ، تو حاصلِ معنیٰ کے ساتھ ذکر کیا۔ تَخْفِيفًا کس لیے؟ تخفیف کے لیے کیونکہ اگر وہ عبارت لاتے تو بات لمبی ہو جاتی اور اب کیا ہوئی عبارت مختصر ہو گئی بھئی۔

فَهُوَ عِنْدَنَا رُخْصَةُ إِسْقَاطٍ تو یہ ہمارے، یہ جو قصر ہے یہ ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے، لَا يَجُوزُ الْعَمَلُ بِعَزِيمَتِهَا اس کی عزیمت پر عمل جائز ہی نہیں ہے۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ رُخْصَةُ تَرْفِيهٍ یہ رخصتِ ترفیہ ہے بھئی۔ رَفَّهَ يُرَفِّهُ تَرْفِيهًا کا معنیٰ ہے آسان بنانا، سہولت دینا۔ تو تَرْفِيه کا کیا معنیٰ ہوا؟ آسانی اور سہولت۔ ہمارے نزدیک یہ رخصتِ اسقاط ہے، کیا نام ہے اس کا؟ رخصتِ اسقاط ہے، نماز اب پوری پڑھ ہی نہیں سکتا وہ ساقط کر دی گئی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ رخصتِ ترفیہ ہے، سہولت والی رخصت ہے، راحت پہنچانے والی رخصت ہے بھئی۔ وَالْأَوْلَى الْإِكْمَالُ اور اولیٰ جو ہے وہ پورا کرنا ہے، ہمارے نزدیک تو اب پوری نماز ہو گی ہی نہیں بلکہ کتنی پڑھنی پڑے گی؟ قصر ہی کرنا پڑے گی، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پوری بھی پڑھ سکتا ہے قصر بھی کر سکتا ہے اور پوری پڑھنا اولیٰ ہے بھئی، تو ان کے نزدیک یہ رخصت سہولت کے لیے ہے، ہمارے نزدیک یہ رخصتِ اسقاط ہے جو بقیہ نماز ہے وہ اب واجب ہی نہیں وہ چار کے بجائے چار میں سے دو رکعتیں ہی کیا کر دی گئیں؟ ساقط کر دی گئیں بھئی۔

تو کہتے ہیں وہ فرماتے ہیں وَالْأَوْلَى الْإِكْمَالُ اور اولیٰ جو ہے پورا کرنا ہے بِقَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے۔ وہ دلیل کے طور پر یہ قول اللہ کا ذکر کرتے ہیں، کہتے ہیں: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ اور جب تم زمین میں سفر کرو فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ کہ تم کمی کرو نماز کے اندر إِنْ خِفْتُمْ اگر تمہیں یہ خوف ہو أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا کہ تم کو آزمائش میں ڈالیں گے یعنی تکلیف دیں گے وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا۔ اللہ قرآن میں کیا فرماتے ہیں؟ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا، اگر تم زمین میں سفر کرو تو کوئی حرج نہیں ہے کہ نماز میں کمی کر دو یعنی چار کے بجائے کتنی پڑھو؟ دو پڑھو اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ تمہیں تکلیف دیں گے کفر کرنے والے۔

تو دیکھیے امام شافعی رحمہ اللہ دلیل ذکر فرما رہے ہیں، کہتے ہیں عُلِّقَ الْقَصْرُ بِالْخَوْفِ قصر کو معلق کیا گیا کس کے ساتھ؟ خوف کے ساتھ۔ اگر تمہیں یہ خوف ہو تو کیا کر لو؟ نماز میں قصر کر لو۔ وَنُفِيَ فِيهِ الْجُنَاحُ اور نفی کی گئی اس کے اندر جُنَاح یعنی گناہ کی، جُنَاح گناہ کو کہتے ہیں گناہ، کہ تم پر کوئی گناہ نہیں ہے تم پر کوئی حرج نہیں ہے۔ فَعُلِمَ پس جان لیا گیا أَنَّ الْأَوْلَى هُوَ الْإِكْمَالُ کہ اولیٰ کیا ہے؟ پورا کرنا ہے بھئی پورا کرنا۔ بھئی اللہ نے کیا ذکر فرمایا؟ ان کی دلیل کیا ہوئی؟ اللہ فرما رہے ہیں اگر تم زمین میں سفر کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم نماز میں کمی کرو۔ معلوم ہوا نماز میں کمی کر دو تو کوئی گناہ نہیں، کمی کر دو تو کوئی گناہ نہیں کوئی حرج نہیں معلوم ہوا پوری بھی پڑھ سکتے ہیں۔ اور دوسرا کیا ذکر کیا؟ قصر کو معلق کیا گیا کس کے ساتھ؟ خوف، اگر تمہیں خوف ہو پھر کیا کرو؟ قصر کر دو، اور نیز گناہ کی بھی نفی کی گئی، پس معلوم ہوا کہ پوری بھی پڑھ سکتے ہیں تو اولیٰ پوری پڑھنا ہے وہ فرماتے ہیں۔

وَنَحْنُ نَقُولُ اور ہم کہتے ہیں إِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ کہ جب یہ آیت نازل ہوئی قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ذکر فرمایا: يَا رَسُولَ اللهِ اے اللہ کے پیغمبر، مَا بَالُنَا ہماری کیا شان ہے ہماری کیا حالت ہے؟ بَال حال کو کہتے ہیں، مَا بَالُنَا ہمارا کیا حال ہے نَقْصُرُ کہ ہم قصر کریں وَنَحْنُ آمِنُونَ اور ہم مامون ہیں بھئی امن میں ہیں۔ بھئی روایات میں آتا ہے احادیثِ مبارکہ میں کہ ایک صحابیِ رسول حضرت یعلیٰ ابن امیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ ہم سفر میں قصر کرتے ہیں، حالانکہ اللہ تو فرما رہے ہیں اگر تمہیں خوف ہو کہ کافر تمہیں تکلیف دیں گے پھر کیا کر سکتے ہو نماز میں؟ قصر کر سکتے ہو، اور اب تو ہم امن میں ہیں، اور امن کی حالت میں معلوم ہوا قصر نہیں کرنا چاہیے بھئی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمانے لگے کہ ہاں مجھے بھی اس سے حیرت ہوئی تھی، مجھے بھی اس سے اشکال ہوا تھا جیسے تمہیں اشکال ہوا ہے۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اے اللہ کے پیغمبر، ہم امن میں ہیں اب تو کفار کا خوف نہیں کیا اب بھی ہم قصر کریں گے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں، یہ صدقہ ہے جو اللہ نے تمہیں عطا کیا ہے تو اس صدقے کو قبول کر لو۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ روایت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا يَا رَسُولَ اللهِ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ کہ ہماری کیا حالت ہے کہ ہم قصر کریں وَنَحْنُ آمِنُونَ اور ہم امن میں ہیں محفوظ ہیں، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ هَذِهِ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ تَعَالَى بِهَا عَلَيْكُمْ کہ یہ صدقہ ہے جو عطا فرمایا ہے اللہ تعالیٰ نے تم کو، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ تو تم قبول کر لو اللہ کے صدقے کو۔ سَمَّاهُ صَدَقَةً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو صدقہ قرار دیا، صدقہ فرمایا۔ وَالصَّدَقَةُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ اور صدقہ ایسی چیز کے ساتھ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے وہ اسقاطِ محض ہے۔ بھئی دیکھیے صدقے میں تو کیا کیا جاتا ہے؟ کسی کو کسی چیز کا مالک بنایا جاتا ہے، آپ غریب محتاج کو پیسے دیتے ہیں اس کو اس کا مالک بنا دیتے ہیں، لیکن یہاں کسی چیز کا مالک بنایا جا رہا ہے؟ تو کہتے ہیں صدقہ کرنا ایسی چیز کا جو تملیک کا احتمال نہ رکھے جہاں کسی کو مالک نہیں بنایا جا سکتا، إِسْقَاطٌ مَحْضٌ یہ کیا ہے؟ یہ

اسقاطِ محض ہے ساقط کر دینا ہے کسی چیز کو۔ تو یہاں بھی کیا کیا جا رہا ہے؟ ساقط کیا جا رہا ہے نماز میں کمی کی جا رہی ہے۔ معنیٰ سمجھ میں آیا کہ نہیں آیا بھئی؟ کیونکہ یہاں تو کوئی چیز نہیں ہے ایسی جس کا ہمیں مالک بنایا گیا ہو، معلوم ہوا یہ کیا ہے؟ اسقاطِ محض ہے کمی کی جا رہی ہے ایک چیز میں۔

کہتے ہیں وَالصَّدَقَةُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ اور صدقہ کرنا ایسی چیز کے ساتھ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے یہ اسقاطِ محض ہے، لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ عَنْ جِهَةِ الْعِبَادِ یہ احتمال نہیں رکھتا لوٹانے کا بندوں کی طرف سے، بندے اس کو رد نہیں کر سکتے، كَوَلِيِّ الْقِصَاصِ جیسے کہ ولیِ قصاص، قصاص کا جو ولی ہے۔ بھئی دیکھیے ایک شخص ہے دوسرے کو اس نے عمداً قتل کیا تو اس کو بھی قصاص میں کیا کیا جائے گا؟ قتل کیا جائے گا۔ لیکن وہ جو ولیِ قصاص ہے قصاص کی جس کو ولایت ہے بھئی جو لے گا قصاص، اس نے اس کو معاف کر دیا۔ کیا کیا؟ معاف کر دیا۔ تو کیا یہ اس کو رد کر سکتا ہے کہ نہیں بھئی نہیں مجھے معافی قبول نہیں مجھے بھی کیا کیا جائے قتل؟ کہتے ہیں نہیں بھئی اس کو رد کرنے کے، وہ رد نہیں کر سکتا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہاں پر بھی دیکھو کسی چیز کا مالک نہیں بنایا جا رہا ایک چیز کو کیا کیا جا رہا ہے دوسرے سے ساقط کیا جا رہا ہے۔ تو جب بندہ ایک چیز کو دوسرے سے ساقط کر رہا ہو تو دوسرا اس کو رد نہیں کر سکتا۔ بھئی ویسے صدقے میں تو رد کر سکتا ہے، ایک فقیر کو آپ مال لے جاتے ہیں بھئی یہ لیجیے یہ پیسے میری طرف سے آپ رکھ لیجیے بھئی وہ کہتا ہے نہیں میں نہیں لیتا، تو وہ تملیک کے اندر تو وہ رد کر سکتا ہے لیکن اسقاطِ محض کے اندر کوئی رد نہیں ہو سکتا جیسے ابھی مثال گزر گئی۔ ولیِ قصاص کیا کرنا چاہتا ہے قاتل کو معاف کر رہا ہے اور قاتل کہتا ہے مجھے قبول نہیں، تو کیا وہ رد کر سکتا ہے اس کو؟ وہ رد نہیں کر سکتا قصاص ساقط ہو جائے گا اس پر سے کیونکہ یہاں تملیک ہے ہی نہیں یہ تو اسقاطِ محض ہے یہاں قبول ضروری نہیں۔ تو لہٰذا جب بندہ کسی سے کسی چیز کو ساقط کر رہا ہو تو دوسرا اس کو رد نہیں کر سکتا، تو جب اللہ کسی سے کسی چیز کو ساقط کر رہے ہوں تو بندہ بطریقِ اولیٰ کیا ہے اس کو رد نہیں کر سکتا۔

یہ معنیٰ ہے کہ وَالصَّدَقَةُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ إِسْقَاطٌ مَحْضٌ صدقہ کرنا ایسی چیز کے ساتھ جو تملیک کا احتمال نہ رکھے یہ ایسا اسقاطِ محض ہے، لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ عَنْ جِهَةِ الْعِبَادِ یہ احتمال واپس کرنے کا نہیں رکھتا بندوں کی طرف سے، كَوَلِيِّ الْقِصَاصِ إِذَا عَفَا عَنِ الْجِنَايَةِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ جیسے قصاص کا ولی جو ہے جب وہ معاف کر دے جنایت کو تو یہ رد کا احتمال نہیں رکھتا۔ وَإِنْ كَانَ الْمُتَصَدِّقُ مِمَّنْ لَا تَلْزَمُ طَاعَتُهُ اگرچہ وہ صدقہ کرنے والا ان لوگوں میں سے ہے کہ اس پر اس کی اطاعت بھی لازم نہیں۔ بھئی ولیِ قصاص جو ہے وہ قاتل کے بارے میں کیا کہتا ہے؟ میں نے اس کو معاف کر دیا، اگرچہ یہ جو صدقہ کرنے والا ہے یعنی ولیِ قصاص، اس کا حکم ماننا اس قاتل پر ضروری نہیں۔ اس قاتل پر اس کا حکم ماننا ضروری نہیں، اس پر اس کی اطاعت ضروری نہیں، پھر بھی وہ واپس کر ہی نہیں سکتا اس کے، وہ کہہ رہا ہے میں نے معاف کیا تو قصاص ختم ہو جائے گا ساقط ہو جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ وَإِنْ كَانَ الْمُتَصَدِّقُ مِمَّنْ لَا تَلْزَمُ طَاعَتُهُ اگرچہ صدقہ کرنے والا ان لوگوں

میں سے ہو کہ لازم نہ ہو اس پر اس کی اطاعت، فَمِمَّنْ تَلْزَمُ طَاعَتُهُ وَهُوَ اللهُ تَعَالَى أَوْلَى بِأَنْ لَا يُرَدَّ پس اس ذات کی طرف سے صدقہ جس کی اطاعت لازم ہو بھئی اور وہ اللہ تعالیٰ ہیں، أَوْلَى وہ زیادہ لائق ہے بِأَنْ لَا يُرَدَّ کہ اس کو ردنہ کیا جائے بھئی، اس کو ردنہ کیا جائے۔ تو یہاں صدقے کو ہر حال میں قبول کرنا ہی پڑے گا کیونکہ یہ رد کا احتمال ہی نہیں رکھتا، تو قصر ہی پڑھنا پڑے گی چار نہیں پڑھ سکتا بھئی۔ بِأَنْ لَا يُرَدَّ ہے کہ أَنْ لَا يُرَادَ ہے آپ کی کتابوں میں؟ يُرَدَّ ہونا چاہیے، بِأَنْ لَا يُرَدَّ یہ زیادہ لائق ہے کہ اس کو ردنہ کیا جائے۔

وَأَمَّا، جی امام شافعی رحمہ اللہ کو جواب دے رہے ہیں ہم بھئی۔ انہوں نے کیا کہا تھا؟ کہ اللہ کیا فرماتے ہیں ایک تو خوف کے ساتھ معلق کیا اور دوسرا گناہ کی نفی کی، کوئی گناہ نہیں تم پر اگر تم کیا کرو نماز میں قصر کرو، معلوم ہوا ضروری نہیں ہے قصر واجب نہیں ہے۔ وَأَمَّا نَفْيُ الْجُنَاحِ بھئی پھر یہ گناہ کی نفی جو کی گئی تم پر کوئی گناہ نہیں ہے اس کا کیا معنیٰ ہے اے احناف؟ آپ تو کیا کہتے ہو؟ احناف کا کیا مذہب ہے؟ قصر ہی کرنا پڑے گا، پوری نماز نہیں پڑھ سکتا۔ تو اللہ تو فرما رہے ہیں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے، معلوم ہوا اس سے تو یہی پتا چل رہا ہے کہ پوری پڑھ سکتا ہے، اگر قصر کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے معلوم ہوا قصر کی گنجائش ہے واجب نہیں۔ تو جواب دے رہے ہیں وَأَمَّا نَفْيُ الْجُنَاحِ عَنْهُمْ باقی ان سے جو گناہ کی نفی کی گئی، فَإِنَّمَا هُوَ لِتَطْيِيبِ أَنْفُسِهِمْ وہ ان کے نفسوں کو خوش کرنے کے لیے ہے، لِأَنَّهُمْ كَانُوا مَظِنَّةَ أَنْ يَخْطُرَ بِبَالِهِمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْقَصْرِ۔ بھئی کہتے ہیں جُنَاح گناہ کی نفی اس لیے کی گئی تم پر کوئی گناہ نہیں ان مومنین کے دلوں کو خوش کرنے کے لیے، کیونکہ اس موقع پر دلوں میں یہ خیال آسکتا تھا کہ یہ جو ہم کمی کر رہے ہیں شاید اس میں گناہ ہے بھئی۔ دل میں یہ گمان آ سکتا تھا، نماز پوری نہیں پڑھ رہا کتنی پڑھ رہا ہے؟ دو، چار کے بجائے دو پڑھ رہا ہے تو دل میں گمان ہو سکتا تھا کہ شاید یہ کیا ہے میں گناہ کر رہا ہوں، درست نہیں مجھے پوری پڑھنی چاہیے بھئی۔ تو اللہ نے کیا فرمایا؟ کوئی گناہ نہیں بھئی، اس گمان کو بھی ختم کر دیا بھئی۔ وَأَمَّا نَفْيُ الْجُنَاحِ عَنْهُمْ فَإِنَّمَا هُوَ لِتَطْيِيبِ أَنْفُسِهِمْ وہ ان کے نفسوں کو خوش کرنے کے لیے ہے لِأَنَّهُمْ كَانُوا مَظِنَّةَ أَنْ يَخْطُرَ بِبَالِهِمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْقَصْرِ اس لیے کیونکہ وہ جائے گمان تھے اس بات کے کہ آئے، خَطَرَ يَخْطُرُ کا معنیٰ دل میں کسی بات کا آنا اور بَال دل کو کہتے ہیں، أَنْ يَخْطُرَ بِبَالِهِمْ وہ جائے گمان تھے کہ ان کے دل میں یہ بات آئے کہ أَنَّ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْقَصْرِ کہ ان پر گناہ ہے قصر میں۔ یہ گمان آسکتا تھا اس کو اللہ نے ختم فرما دیا کہ تم پر کوئی گناہ نہیں ہے۔

وَبِهِ عُلِمَ اور اس سے معلوم ہوا کہ أَنَّ قَيْدَ الْخَوْفِ أَيْضًا اتِّفَاقِيٌّ لَا مَوْقُوفًا عَلَيْهِ الْقَصْرُ، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ خوف کی جو قید لگائی گئی یہ بھی اتفاقی ہے اور قصر اس پر موقوف نہیں ہے، إِنْ خِفْتُمْ اگر تمہیں خوف ہو یہ اتفاقی قید ہے احترازی نہیں ہے بھئی، اس پر قصر موقوف نہیں ہے بھئی۔

اچھا بھئی مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک جو ہے یہ جو قصرِ صلوٰۃ ہے سفر کے دوران چار کے بجائے کتنی رکعتیں پڑھی جاتی ہیں؟ دو رکعتیں، یہ ہمارے نزدیک رخصتِ اسقاط ہے اور یہاں عزیمت پر عمل کرنا ہی جائز نہیں ہے۔ جبکہ امام

شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ رخصتِ ترفیہ ہے سہولت کے لیے آسانی کے لیے یہ رخصت ہے اور بہتر ہے کہ پورا پڑھا جائے نماز کو بھئی دو کے بجائے چار، لیکن اگر دو بھی پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں کہتے ہیں۔ اور وہ کہتے ہیں دیکھیے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں کہ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا، کہ جب تم سفر کرو زمین میں تو تم پر کوئی حرج نہیں ہے کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم قصر کرو نماز کے اندر اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ تکلیف دیں گے تمہیں کفر کرنے والے۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دیکھیے یہاں پر قصرِ صلوٰۃ کو معلق کیا گیا خوف کے ساتھ اگر تمہیں خوف ہو کہ دشمن تمہیں تکلیف دیں گے تو تم قصر کرو، اور نیز گناہ کی نفی کی گئی کہ کوئی حرج نہیں ہے اگر تم کیا کر لو نماز میں قصر کر لو اس میں کوئی گناہ نہیں، معلوم ہوا بہتر یہی ہے کہ پوری پڑھی جائے لیکن اگر قصر بھی کر لے گا تو اس میں کوئی گناہ نہیں، تو بہتر کیا ہوا؟ نماز کو پورا کرنا۔

ہم کہتے ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تھی تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر پوچھا کہ جب اب تو ہم امن میں ہیں محفوظ ہیں تو کیا اب بھی ہم قصر کریں؟ آیت میں تو اللہ فرما رہے ہیں کہ اگر تمہیں خوف ہو دشمنوں کا کفار کا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم جواب میں فرمانے لگے کہ یہ صدقہ ہے جو اللہ نے تمہیں عطا فرمایا ہے پس اس صدقے کو کیا کر لو؟ اللہ کے اس صدقے کو تم قبول کر لو۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو صدقہ فرمایا، اور صدقہ ایسی چیز جو تملیک کا احتمال نہ رکھے جس میں مالک بنانا نہیں ہے، تو یہ صدقہ دراصل کیا ہے؟ یہ دراصل اسقاط ہوتا ہے بھئی، کیا ہوتا ہے؟ اسقاط ہوتا ہے اور اس کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ جیسے مقتول کے اولیاء اگر قاتل کو قصاص معاف کر دیں تو یہ اسقاطِ محض ہے دیکھو اور اس کو وہ رد نہیں کر سکتا بھئی۔ عام صدقے کو تو رد کر سکتا ہے اگر کسی چیز کا مالک بنایا جا رہا ہے لیکن یہ چونکہ اسقاط ہے لہٰذا اس کو وہ رد نہیں کیا جا سکتا۔ تو جب عام لوگوں کے اس قسم کے صدقے کو رد نہیں کیا جا سکتا تو اللہ تعالیٰ جس کی اطاعت لازم ہے بطریقِ اولیٰ اس کے صدقے کو رد نہیں کیا جا سکتا۔

اور نیز یہ جو آپ نے کہا کہ دیکھو اللہ فرما رہے ہیں تم پر کوئی حرج نہیں ہے گناہ نہیں اگر تم قصر کر لو، اس کا یہ معنیٰ نہیں کہ پوری بھی پڑھ سکتے ہو بلکہ یہ تو اللہ مومنین کے دلوں کو خوش کرنے کے لیے فرما رہے ہیں کیونکہ اس مقام پر مومنین کے دلوں میں یہ گمان آ سکتا تھا کہ یہ جو ہم قصر کر رہے ہیں شاید یہ اس میں حرج ہے گناہ ہے بھئی ہم کمی کر رہے ہیں۔ تو اللہ نے فرمایا کہ تم پر کوئی حرج نہیں ہے بھئی اس قصر کے اندر تم پر کوئی حرج نہیں ہے بھئی۔ اور نیز یہ جو حدیث میں آ گیا کہ یہ صدقہ ہے اس سے یہ بھی پتا چل گیا کہ یہ جو قید آئی تھی آیت کے اندر کہ اگر تمہیں خوف ہو کہ دشمن تمہیں تکلیف دیں گے کفار تمہیں تکلیف دیں گے یہ بھی قیدِ اتفاقی ہے بھئی، کیا ہے؟ قیدِ اتفاقی ہے کیونکہ حدیث میں کیا آیا؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ ہم اب محفوظ ہیں اب تو دشمن کا خوف بھی نہیں ہے کیا ہم پھر بھی قصر کریں؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا؟ کہ یہ اللہ کی طرف سے صدقہ ہے اللہ کے صدقے کو قبول کر لو۔ دیکھو

معلوم ہوا یہ قید بھی اتفاقی ہے بھئی اتفاقی بھئی، احترازی قید نہیں ہے بھئی۔ چلیے بس کریں، بس۔ هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۸۱: تقسیماتِ احکامِ مشروعہ (۳): رخصتِ مجاز (نوعِ اول وثانی) اور اضطرار و اکراہ میں حرمتِ خمر و میتہ کے سقوط کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۱۷۲ — بتاریخ: ۲۰ فروری ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَسُقُوطِ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ فِي حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُكْرَهِ فَإِنَّ حُرْمَتَهَا لَمْ تَبْقَ وَقْتَ الِاضْطِرَارِ وَالْإِكْرَاهِ أَصْلًا وَإِنْ بَقِيَتْ فِي حَقِّ غَيْرِهِمَا لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

رخصت کی چوتھی قسم ہم پڑھ رہے تھے بھئی، کہ جو بندوں سے ساقط ہو جائے لیکن مجموعی اعتبار سے وہ مشروع ہو بھئی۔ یعنی بعض اوقات جو ہیں اس کے اندر رخصت مل جاتی ہے لیکن مجموعی اعتبار سے اس کی عزیمت بھی موجود ہوتی ہے۔ اس کی پہلی مثال جیسے قَصْرِ صَلَاة بھئی۔ قَصْرِ صَلَاة مسافر کو تو رخصت مل گئی لیکن اس مجموعی اعتبار سے عزیمت اب بھی موجود ہے، یعنی وہ لوگ جو مسافر نہیں ہیں وہ پوری نمازیں پڑھ رہے ہیں اور مسافر کیا کر رہا ہے؟ قصر۔ تو رخصت جیسے موجود ہے، دوسری جگہ پر عزیمت بھی پورے طور پر موجود ہے۔ یہ چوتھی قسم۔

اسی کی دوسری مثال ذکر کر رہے ہیں: وَسُقُوطِ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ، اور مُردار اور شراب کی حرمت کا ساقط ہو جانا، فِي حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُكْرَهِ، مجبور اور مُکرَہ کے حق میں جس پر زبردستی کی گئی ہے۔ مجبور اور وہ شخص جس پر زبردستی کی گئی

ہے ان کے حق میں مُردار اور شراب کی حرمت کا ساقط ہو جانا۔ فَإِنَّ حُرْمَتَهَا لَمْ تَبْقَ وَقْتَ الِاضْطِرَارِ وَالْإِكْرَاهِ أَصْلًا، اس لیے کیونکہ ان کی حرمت جو ہے اضطرار، مجبوری کے وقت اور اکراہ یعنی زبردستی کے وقت باقی ہی نہیں رہی سرے سے۔ وَإِنْ بَقِيَتْ فِي حَقِّ غَيْرِهِمَا، اگرچہ باقیوں کے حق میں ان کی حرمت اب بھی باقی ہے۔ جو مجبور نہیں، جس پر اکراہ نہیں ان کے لیے اب بھی حرمت باقی ہے۔ البتہ جو مجبور ہے یا جس پر اکراہ ہے ان کے حق میں حرمت والا حکم ہی ختم ہوا بھئی۔

لِقَوْلِهِ تَعَالَى، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ۔ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ نے واضح کر دیا تمہارے لیے وہ جو تم پر حرام کیا ہے، مگر وہ چیز جس کی طرف تم مجبور کر دیے جاؤ، مجبور ہو جاؤ۔ فَإِنَّ قَوْلَهُ، پس اللہ تعالیٰ کا یہ جو قول ہے: إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ، مگر وہ جس کی طرف تم مجبور ہو جاؤ، اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ، یہ استثنا ہے اللہ تعالیٰ کے قول مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ سے۔ فَكَأَنَّهُ قِيلَ، گویا کہ یوں فرمایا گیا: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ إِلَّا حَالَ الضَّرُورَةِ، اور تحقیق اللہ نے واضح کر دیا تمہارے لیے وہ جو تم پر حرام کیا ہے تمام احوال کے اندر، مگر ضرورت کی حالت میں۔ فَإِنْ لَمْ يَأْكُلِ الْمَيْتَةَ أَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ حِينَئِذٍ وَمَاتَ يَمُوتُ آثِمًا، پس اگر اس نے نہ کھایا مُردار کو یا شراب نہ پی اس وقت اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا بھئی۔

بھئی استثنا کیا گیا وہ چیزیں جو اللہ نے تم پر حرام کی ہیں، مگر وہ جن کی طرف تم مجبور کر دیے جاؤ۔ معلوم ہوا وہ حرام رہیں ہی نہیں بلکہ اکراہ کے وقت اور مجبوری کے وقت وہ کیا بن گئیں؟ حلال۔ بھئی حرمت سے نکالا جا رہا ہے۔ ایک طرف حرمت ہے تو دوسری طرف یقینی بات ہے کون سا حکم ہے؟ حِلّت والا حکم ہے۔ تو جب حرمت سے نکال دیا گیا، استثنا کر دیا گیا تو کس میں داخل ہو گئیں چیزیں؟ حِلّت میں داخل۔ معلوم ہوا وہ حلال ہو گئیں۔ اب مجبوری کے وقت اور اکراہ کے وقت وہ شراب یا وہ مُردار، وہ حرام رہے ہی نہیں بلکہ کیا بن گئے؟ حلال بن گئے۔ اور پھر اس کے باوجود یہ ان چیزوں کو نہیں کھاتا اور مر جاتا ہے، تو پھر تو وہ حلال چیز کے کھانے سے رکا اور بلاوجہ اپنے نفس کو اس نے ہلاکت میں ڈال دیا، تو یہ کیا ہوگا؟ گنہگار ہوگا بھئی۔

بِخِلَافِ الْإِكْرَاهِ عَلَى كَلِمَةِ الْكُفْرِ، بخلاف زبردستی جو کرنا ہے کلمۂ کفر پر، فَإِنَّهُ وَإِنْ ذُكِرَ فِيهِ الِاسْتِثْنَاءُ، اگرچہ اس کے اندر بھی استثنا ذکر کیا گیا ہے، بِقَوْلِهِ، اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ساتھ: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، مگر وہ جس پر زبردستی کی گئی اور اس کا دل مطمئن تھا ایمان کے ساتھ۔ بھئی یہاں پر بھی تو استثنا آیا اسی طرح۔ قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں؟ مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ۔ جس نے کفر کیا اللہ کے ساتھ اس پر ایمان لانے کے بعد، مگر وہ جس کو مجبور کیا گیا، جس پر زبردستی کی گئی اور اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا بھئی۔ تو یہاں بھی تو استثنا کیا گیا۔ تو جیسے بھئی پچھلی مثال میں حرمت سے استثنا کیا گیا تھا، تو حرمت سے استثنا کیا ثابت کرتا ہے؟ حِلّت کو۔ تو یہاں پر بھی

اس آیت کے اندر بھی كُفْرٌ بِاللهِ جو ہے وہ حرام ہے، لیکن اس سے استثنا کیا گیا تو كُفْرٌ بِاللهِ کو کیا ہونا چاہیے؟ حلال ہونا چاہیے مجبوری کے وقت۔ لیکن بتلائیں گے آپ کو کہ نہیں بھئی، یہ وہ ماقبل مَنْ كَفَرَ بِاللهِ سے جو ہے یہ استثنا نہیں، حرمت سے یہ استثنا نہیں ہے، بلکہ یہ غضب اور عذاب سے استثنا ہے۔ کس سے؟ غضب اور عذاب سے استثنا ہے کہ جس نے کفر کیا اللہ کے ساتھ ایمان لانے کے بعد، ان پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان پر اللہ کا عذاب ہوگا، مگر وہ جن کو مجبور کیا گیا، ان پر اللہ کا غضب نہیں ہوگا اور اللہ کا عذاب نہیں ہوگا۔ معلوم ہوا حرمت کے حکم سے ان کو نہیں نکالا، صرف سزا کے حکم سے نکالا ہے کہ سزا ان کو نہیں ملے گی۔ حرمت والا حکم اب بھی باقی ہے، وہ چیزیں حرام ہیں۔ البتہ اگر یہ رک جاتا ہے، اپنی جان دے دیتا ہے تو اس صورت میں عظیم اجر ملے گا۔ لیکن اگر کر لیتا ہے، مجبوری ہے، دوسرا اس کو قتل کرنے والا ہے تو اس صورت میں اللہ کی طرف سے آخرت میں اس پر غضب بھی نہیں ہوگا اور عذاب بھی نہیں ہوگا۔ فرق سمجھ میں آیا دونوں کے اندر بھئی؟

تو کہتے ہیں: بِخِلَافِ الْإِكْرَاهِ عَلَى كَلِمَةِ الْكُفْرِ، بخلاف کلمۂ کفر پر اکراہ کے، فَإِنَّهُ وَإِنْ ذُكِرَ فِيهِ الِاسْتِثْنَاءُ أَيْضًا، اگرچہ اس کے اندر بھی استثنا کو ذکر کیا گیا ہے، بِقَوْلِهِ، اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ساتھ: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، مگر وہ جس کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن تھا ایمان کے ساتھ۔ لٰكِنَّهُ لَيْسَ اسْتِثْنَاءً مِنَ الْحُرْمَةِ، لیکن یہ حرمت سے استثنا نہیں ہے، بَلْ مِنَ الْغَضَبِ أَوِ الْعَذَابِ، بلکہ یہ غضب یا عذاب سے استثنا ہے، إِذِ التَّقْدِيرُ، اس لیے کہ تقدیرِ کلام یوں ہے: مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ، جس نے کفر کیا اللہ کے ساتھ اس پر ایمان لانے کے بعد، فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، تو ان پر اللہ کا غضب ہوگا وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ اور ان کے لیے بڑا عذاب ہوگا، إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، مگر وہ جس پر زبردستی کی گئی اور اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا۔

وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ أَبِي يُوسُفَ وَالشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى، اور امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمہما اللہ سے روایت میں یہ ہے کہ أَنَّهُ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ، کہ یہاں بھی حرمت ساقط نہیں ہوگی۔ ہم نے تو کہا بھئی، اوپر جو پہلا مسئلہ جو ذکر ہوا قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ، یہ حرمت سے استثنا ہے۔ جب حرمت سے استثنا ہوا تو حالتِ مجبوری میں، حالتِ اکراہ کے اندر شراب اور مُردار حرام رہے ہی نہیں کیونکہ ان کا استثنا کر دیا گیا مجبوری کی حالت میں۔ وہ کیا بن جائیں گے؟ حلال بن جائیں گے۔ امام ابو یوسف اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں، یہ حرمت سے استثنا نہیں ہے۔ ان کی حرمت اب بھی ساقط نہیں، یہ اب بھی حرام ہیں۔ ہاں البتہ ان پر اللہ آخرت میں مؤاخذہ نہیں فرمائیں گے۔ جیسے كُفْرٌ بِاللهِ پر اکراہ کی حالت میں آخرت میں مؤاخذہ نہیں ہوگا، آخرت میں گرفت نہیں ہوگی، اسی طرح ان پر بھی آخرت میں گرفت نہیں ہوگی۔ یعنی یہ اب بھی حرام ہیں ان کے نزدیک، مجبوری کی حالت میں بھی حرام ہیں، اور جب حرام ہیں تو اگر یہ شخص ان کے کھانے سے رکا رہا، اپنی جان دے دی تو اس کو ثواب ملے گا۔ وہ فرماتے ہیں بھئی امام ابو یوسف اور امام

شافعی رحمہما اللہ، اس کو ثواب ملے گا۔ لیکن اگر اس نے کھا لیا تو گنجائش دے دی گئی، کھا سکتا ہے اور اس پر آخرت میں مؤاخذہ نہیں ہوگا۔ تو ان کے نزدیک یہ وہ پہلی قسم ہی میں سے ہوا بھئی۔ کس میں سے ہوا؟ پہلی قسم۔ وہ جو إِكْرَاهٌ فِي الْكُفْرِ والی صورت تھی بھئی کہ کلمۂ کفر زبان سے کہو، وہ پہلی قسم تھی رخصت کی، جس میں اس پر عمل کرنے والے کو رخصت ہے لیکن اگر اسی پر جما رہا اور جان دے دی تو ثواب ملے گا۔ تو یہاں پر بھی اسی طرح اگر شراب پینے سے اور مُردار کھانے سے رکا رہا یہاں تک کہ جان دے دی اپنی، تو یہ بھی کس میں داخل ہے؟ پہلی قسم میں، اس کو بھی ثواب ملے گا کیونکہ یہ حلال اب بھی نہیں ہوئی۔ یہ حرمت سے استثنا نہیں ہے، حرمت سے استثنا نہیں ہے۔ ان کی حرمت اب بھی ہے، صرف اسی پہلی قسم کی طرح اللہ فرما رہے ہیں کہ ان پر اللہ آخرت میں مؤاخذہ نہیں فرمائیں گے بھئی۔

اور تو کہتے ہیں امام ابو یوسف امام شافعی رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ أَنَّهُ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ، کہ ان کی حرمت ساقط نہیں ہوگی، وَلٰكِنْ لَا يُؤَاخَذُ بِهَا كَمَا فِي الْإِكْرَاهِ عَلَى الْكُفْرِ، لیکن ان پر مؤاخذہ نہیں ہوگا، جیسے اکراہ علی الکفر کے اندر تھا۔ فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، تو یہ بھی پہلی قسم میں سے ہی ہے، پہلی قسم کے قبیل میں سے ہے، لِقَوْلِهِ تَعَالَى، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ۔ کہتے ہیں اللہ کے اس قول کی وجہ سے، اللہ کیا فرماتے ہیں؟ پس جو کوئی مجبور ہو گیا، غَيْرَ بَاغٍ اس حال میں کہ وہ سرکشی کرنے والا نہ ہو، وَلَا عَادٍ اور اس حال میں کہ وہ حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو، فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ بے شک اللہ بخشنے والے رحم کرنے والے ہیں۔

وہ دلیل ذکر کر رہے ہیں، کہتے ہیں: دَلَّ إِطْلَاقُ الْمَغْفِرَةِ عَلَى قِيَامِ الْحُرْمَةِ، مغفرت کے اطلاق نے دلالت کر دی حرمت کے قیام پر۔ اللہ فرما رہے ہیں إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ بے شک اللہ بخشنے والے ہیں۔ معلوم ہوا یہ اب بھی حرام ہے، گناہ کا کام ہے، لیکن اللہ کیا فرما دیں گے اس کو؟ بخش دیں گے، معاف فرما دیں گے۔ تو یہ جو مغفرت کا اطلاق کیا گیا، اس نے دلالت کر دی کہ حرمت اب بھی قائم ہے موجود ہے۔

وَالْجَوَابُ، ہم جواب دیتے ہیں کہ أَنَّ إِطْلَاقَ الْمَغْفِرَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الِاضْطِرَارَ الْمُرَخِّصَ لِلتَّنَاوُلِ يَكُونُ بِالِاجْتِهَادِ۔ جواب دے رہے ہیں بھئی، کہ بھئی یہ جو اللہ فرما رہے ہیں کہ بے شک اللہ بخشنے والے ہیں، اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ اب بھی حرام ہیں۔ یہ اس وجہ سے کیونکہ شدید بھوک کی حالت میں مُردار اور شراب کیا ہو جاتے ہیں ہمارے نزدیک؟ حلال ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اب اسے یقین ہے کہ اگر میں نے نہ کھایا تو میں مر جاؤں گا۔ تو اب یہ «میں نے نہ کھایا تو میں مر جاؤں گا» یہ ایک اجتہادی چیز ہے۔ وہ آدمی کا اپنا ذہن اس کو کیا کہہ رہا ہے؟ کہ اگر نہ کھایا تو تم مر جاؤ گے۔ ہو سکتا ہے ابھی پھر بھی یہ کچھ زندہ رہے لیکن اس کا خیال کیا ہے؟ شاید میں مر جاؤں گا اگر اب میں نے نہ کھایا، حالانکہ ضروری تو نہیں۔ تو یہ تو ایک اجتہادی چیز ہے، رائے کی بات ہے، اس کا ذہن اسے کہہ رہا ہے، تو ہو سکتا ہے اس میں اس سے غلطی ہو جائے۔ ابھی وہ پھر بھی

کافی وقت گزار سکتا تھا لیکن اس کا خیال تھا اب اگر میں نے نہ کھایا تو میں مرجاؤں گا۔ تو لہذا اس اجتہاد کے اندر غلطی کا بھی امکان ہے بھئی۔ چنانچہ اسی وجہ سے اللہ فرمارہے ہیں کہ اللہ بخشنے والے ہیں، اللہ کیا فرمادیں گے؟ اللہ بخش دیں گے بھئی۔ جواب سمجھ میں آیا؟ جی۔ یہ پہلا جواب ہوا بھئی۔

وَالْجَوَابُ، جواب یہ کہ أَنَّ إِطْلَاقَ الْمَغْفِرَةِ، کہ مغفرت کا اطلاق جو ہے بِاعْتِبَارِ أَنَّ الِاضْطِرَارَ الْمُرَخِّصَ لِلتَّنَاوُلِ، اس اعتبار سے ہے کہ وہ مجبوری، وہ اضطرار جس کی رخصت دی گئی ہے کھانے کے لیے، يَكُونُ بِالِاجْتِهَادِ، یہ کس کے ذریعے ہوگی بھئی؟ اجتہاد کے ذریعے۔ وہ اجتہاد کے ذریعے ہوگی بھئی، وہ مجبوری کا پتا اجتہاد سے چلے گا اس آدمی کی اپنی رائے سے۔ یہ پہلا جواب ہوا۔

دوسرا جواب: وَعَسَى أَنْ يَقَعَ التَّنَاوُلُ زَائِدًا عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ۔ بھئی یاد رکھیے مجبوری کی حالت میں مُردار اور شراب حلال، لیکن اس میں بھی صرف اتنی مقدار حلال ہے جس سے اس کی جان بچ جائے۔ اس سے زائد کھانے کی اجازت نہیں۔ اور شدید بھوک کی حالت میں اتنی رعایت رکھنا بڑا مشکل ہو جاتا ہے انسان کے لیے بھئی کہ کتنا میں کھاؤں گا بس یہ کافی ہے میرے بچ جانے کے لیے اس سے زائد نہیں۔ تو اس میں بھی کیا ہے؟ یہ رعایت رکھنا بڑا مشکل کام ہے، تو اس وجہ سے اللہ نے فرمایا کہ اللہ بخشنے والے ہیں رحم کرنے والے ہیں بھئی۔ جواب سمجھ میں آگیا دوسرا؟ وَعَسَى أَنْ يَقَعَ التَّنَاوُلُ زَائِدًا عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ، اور واقع ہو جائے تناول یعنی جو کھانا ہے وہ زائد ہو جائے حاجت کی مقدار سے، لِأَنَّ مَنِ ابْتُلِيَ بِهٰذِهِ الْمَخْمَصَةِ، اس لیے کیونکہ جو شخص مبتلا کیا گیا اس قدر بھوک میں، تَعْسُرُ عَلَيْهِ رِعَايَةُ قَدْرِ الْحَاجَةِ، تو مشکل ہوتی ہے اس پر حاجت کی مقدار کی رعایت رکھنا۔

وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ حَرَامًا، اور اختلاف کا فائدہ ظاہر ہوگا اس صورت میں إِذَا حَلَفَ جب کسی شخص نے قسم اٹھائی لَا يَأْكُلُ حَرَامًا کہ وہ حرام نہیں کھائے گا۔ ایک آدمی نے قسم اٹھالی کہ واللہ میں حرام چیز نہیں کھاؤں گا۔ فَشَرِبَ خَمْرًا حَالَ الِاضْطِرَارِ، اب بھئی اس نے مجبوری کی حالت میں شراب پی لی۔ تو ہمارے نزدیک حانث ہوگا یا نہیں؟ جی؟ نہیں۔ ہمارے نزدیک شراب حلال ہو چکی، حرام رہی نہیں، تو اس نے حرام تو پھر بھی نہیں کھایا بھئی، حرام نہیں پیا۔ لہذا حانث نہیں ہوا۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حرام تھی تو وہ حانث ہو جائے گا، حرام چیز اس نے کھائی بھئی۔ فرق سمجھ میں آگیا بھئی؟ جی۔ فَشَرِبَ خَمْرًا حَالَ الِاضْطِرَارِ، تو اس نے شراب پی لی اضطرار کی حالت میں، فَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ، تو ان کے نزدیک جو ہے حانث ہو جائے گا، وَعِنْدَنَا لَا، اور ہمارے نزدیک نہیں۔

وَسُقُوطِ غَسْلِ الرِّجْلِ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ، اور پاؤں دھونے کا ساقط ہونا مدتِ مسح میں۔ بھئی دیکھیے شریعت کا حکم ہے کہ موزے پہننے والا جو ہے وہ ان پر مسح کر سکتا ہے، مسح کرلے، اور مدتِ مسح مقیم کے لیے ایک دن رات ہے تو مسافر کے لیے تین دن اور تین راتیں۔ تو یہ جو پاؤں دھونے کا سقوط ہوا، یہ بھی چوتھی قسم میں سے ہے۔ کس میں سے ہے؟ چوتھی قسم میں سے ہے۔ کہ مدتِ مسح کے اندر پاؤں کا دھونا ساقط ہے۔ جیسے مدتِ سفر کے دوران، سفر کے دوران جیسے وہاں

پوری نماز پڑھنا ساقط ہوتا تھا، اسی طرح جب موزے پہنے ہوئے ہوں تو اس وقت پاؤں کا دھونا ساقط ہو جاتا ہے۔

فَإِنَّ اسْتِتَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ يَمْنَعُ سِرَايَةَ الْحَدَثِ إِلَيْهِ، اس لیے کیونکہ چھپنا قدم کا موزے میں یہ روکتا ہے حدث کی سرایت کو اس کی طرف۔ بھئی دیکھیے پاؤں دھوئے جاتے ہیں وضو کے اندر، اسی طرح ہاتھ، چہرہ وغیرہ، اور جنابت کی حالت میں پورے بدن کو دھونا ضروری ہوتا ہے۔ یہ دراصل نجاستِ حکمیہ سرایت کر جاتی ہے ان اعضاء پر بھئی۔ کیا کر جاتی ہے سرایت؟ نجاستِ حکمیہ۔ بھئی ظاہری نجاست تو نہیں، ظاہراً تو کوئی نجاست نہیں لگی ہوئی، کوئی گندگی وغیرہ بدن پر نہیں لگی، لیکن اللہ کی طرف سے حکم آیا کہ کیا کرو جب بے وضو ہو نماز پڑھنے لگو تو کیا کر لو؟ وضو۔ معلوم ہوا بے وضو ہونے سے ان اعضاء پر کیا سرایت کر جاتی ہے؟ نجاست۔ لیکن نجاستِ حقیقیہ نہیں کون سی؟ نجاستِ حکمیہ سرایت کر جاتی ہے۔ اب جب موزے پہنے ہوئے ہوں تو یہ یاد رکھیے یہ موزے اس نجاستِ حکمیہ کو پاؤں تک سرایت کرنے سے روک دیتے ہیں۔ اب وہ نجاستِ حکمیہ پاؤں تک سرایت نہیں کرتی بلکہ صرف کس پر آتی ہے؟ موزوں پر آتی ہے۔ چنانچہ پھر وہ مسح، اس کے لیے مسح کا حکم دیا گیا کہ جب وضو کرنے لگو تو پھر موزوں پر کیا کر لو؟ مسح کر لو، تاکہ وہ جو نجاستِ حکمیہ جس نے نازل ہونا تھا پاؤں تک لیکن موزوں نے اس کو پاؤں تک جانے سے روک دیا اپنے اوپر ہی، تو وہ اب موزوں پر طاری ہوئی تو ان پر کیا کر لو؟ مسح کر لو بھئی، تاکہ نجاست ختم ہو جائے وہ نجاستِ حکمیہ۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ جی۔

یہ معنی ہے: فَإِنَّ اسْتِتَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ يَمْنَعُ سِرَايَةَ الْحَدَثِ إِلَيْهِ، پس قدم کا چھپنا موزے میں یہ روک دیتا ہے حدث کے اس کی طرف سرایت کرنے کو۔ وَقَدْ كَانَ طَاهِرًا، اور تحقیق یہ پاک تھا۔ بھئی جب موزے پہنے تھے وضو کر کے پہنے جاتے ہیں نا موزے، اس وقت تو نجاست کی سرایت تھی ہی نہیں تو اس وقت پاک تھا اور اب جو سرایت کی تو موزے نے اس کو روک لیا وہاں تک جانے ہی نہیں دیا۔ تو وَقَدْ كَانَ طَاهِرًا، اور وہ تحقیق پاؤں جو تھے وہ پاؤں پاک تھا۔ وَمَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ، اور وہ جو اترا ہے موزے کے اوپر، یعنی وہ جو نجاستِ حکمیہ نازل ہوئی ہے موزے کے اوپر، فَقَدْ زَالَ بِالْمَسْحِ، تحقیق وہ زائل ہو جاتی ہے کس کے ذریعے؟ وہ مسح کے ذریعے زائل ہو جاتی ہے۔ فَلَا يُشْرَعُ الْغَسْلُ فِي هٰذِهِ الْمُدَّةِ، لہذا مشروع نہیں ہے دھونا اس مدت میں۔ اس مدت کے اندر دھونا مشروع نہیں ہے۔ وَإِنْ بَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِ اللَّابِسِ. یعنی اس مدت میں دھونا مشروع نہیں یعنی جائز ہی نہیں ہے بھئی۔ مشروع نہیں ہے یعنی؟ جائز ہی نہیں۔ بھئی جیسے وہ قَصْرِ صَلَاة بھئی، مسافر پوری پڑھ ہی نہیں سکتا، یہاں پر بھی موزہ پہنا ہوا ہے تو پاؤں دھو ہی نہیں سکتا۔ وَإِنْ بَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِ اللَّابِسِ، اگرچہ یہ غسل جو ہے یہ باقی ہے غیر لابس کے حق میں جس نے موزے نہیں پہنے۔ بھئی وہاں قصر کون کرتا تھا؟ مسافر، اور باقیوں میں تو عزیمت پوری موجود تھی جو مقیم تھے وہ کیا کرتے تھے؟ پوری نماز پڑھتے تھے۔ تو یہاں پر بھی یہ جو پہننے والا ہے اس کے حق میں تو غسل یعنی پاؤں کا دھونا مشروع نہیں، لیکن باقی لوگ جنہوں نے موزے نہیں پہنے ہوئے ان کے حق میں دھونا مشروع ہے۔ یہ معنی ہے وَإِنْ بَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِ اللَّابِسِ اگرچہ وہ دھونا جو ہے وہ باقی ہے غیر لابس کے حق میں۔

وَهٰذَا عَلَى رِوَايَةِ الْأُصُولِيِّينَ، اور یہ جو ہے علمائے اصول کی روایت پر ہے۔ بھئی علمائے اصول کا مذہب کیا بیان ہوا؟ کہ جب موزے پہنے ہوں تو پاؤں کا دھونا جائز ہی نہیں ہے، کیا کرے گا موزوں پر؟ مسح۔ اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صاحبِ ہدایہ تو فرماتے ہیں کہ کوئی شخص وضو کر رہا ہے، اب موزے پہنے ہوئے ہیں، ان پر مسح کرنے کے بجائے وہ موزے اتارتا ہے اور پاؤں دھو لیتا ہے تو اس کو تو زیادہ ثواب ملے گا۔ کون فرماتے ہیں؟ صاحبِ ہدایہ۔ کیونکہ مسح مشکل ہے یا پاؤں کا دھونا مشکل ہے؟ پاؤں کا دھونا مشکل ہے، اور لازمی بات ہے عبادت میں جتنی مشکل ہوگی اسی قدر ثواب بھی اس پر زیادہ ملے گا۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں زیادہ ثواب ملے گا اس کو۔ جبکہ علمائے اصول کیا فرماتے ہیں؟ مسح ہی کہ دھو نہیں سکتا، دھوئے گا تو گنہگار ہوگا۔ مشروع ہی نہیں ہے بھئی، گنہگار ہوگا۔

تو یہی اشکال شارح کو بھی پیش آیا، چنانچہ اسی کو وہ ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں یہ اشکال ہوا یا نہیں بھئی؟ جی۔ علمائے اصولِ فقہ فرما رہے ہیں گنہگار ہوگا، اور فقہا کیا فرما رہے ہیں؟ زیادہ ثواب ملے گا۔ تو یہی فرما رہے ہیں، کہتے ہیں: وَهٰذَا عَلَى رِوَايَةِ الْأُصُولِيِّينَ یہ علمائے اصول کی روایت پر ہے، وَأَمَّا صَاحِبُ الْهِدَايَةِ فَقَدْ قَالَ، اور باقی صاحبِ ہدایہ پس تحقیق انہوں نے فرمایا ہے کہ إِنْ نَزَعَ الْخُفَّ فِي الْمُدَّةِ وَغَسَلَ الرِّجْلَ يَكُونُ مَأْجُورًا، اگر اس نے موزے کو اتار دیا مدت کے اندر ہی اور پاؤں دھو لیا تو اس کو اجر ملے گا۔

یہی اشکال کس کو پیش آیا؟ شارح کو بھی، چنانچہ انہوں نے کہا بھئی یہ تو علمائے اصولِ فقہ کا مذہب ہے فقہا تو اس کے خلاف فرماتے ہیں صاحبِ ہدایہ۔ جواب یہ بھئی کہ شارح کو یہاں سمجھنے میں غلطی لگی بھئی۔ علمائے اصول کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ موزے جس وقت تک پہنے ہوئے ہیں اس وقت تک پاؤں دھونے کی اجازت نہیں۔ اگر اس حالت میں بھی وہ پاؤں کو دھونے کی کوشش کرتا ہے، مثلاً بھئی دریا یا ندی کے کنارے بیٹھا ہوا ہے، موزہ پاؤں پر ہے، اسی حالت میں وہ موزہ پہنے ہوئے ہی پاؤں کو پانی میں پورا ڈبو دیتا ہے، خوب اچھی طرح پانی اندر پہنچا دیتا ہے، تو اس صورت میں یہ کیا ہوگا؟ گنہگار۔ یہ درست نہیں ہے بھئی، گناہ ہوگا بھئی۔ علمائے اصول کا یہ معنی۔ جب اس نے موزے کو اتار دیا، پھر تو وہ ہماری بحث سے ہی خارج ہے، پھر تو کیا کرنا پڑے گا؟ پاؤں کو دھونا ہی پڑے گا۔ تو صاحبِ ہدایہ بھی وہی فرما رہے ہیں جب موزے کو اتار دیا پھر تو دھوئے گا اور دھونا کیا ہوا؟ اس پر اجر بھی اس کو ملے گا کہ مسح کر سکتا تھا لیکن پھر اس نے۔ تو علمائے اصول کی کیا مراد ہے؟ جب اس نے ابھی موزہ پہنا ہوا ہو اس وقت مسح ہی مشروع ہے غسل مشروع نہیں، جب اتار دے گا پھر غسل مشروع ہو جائے گا بھئی۔ تطبیق آ گئی یا نہیں دونوں کے اندر بھئی؟ جی آ گئی۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ، اور جب فارغ ہوئے مصنف احکامِ مشروعہ کے بیان سے، ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ أَسْبَابِهَا بِهٰذَا التَّقْرِيبِ، تو ذکر کیا ان کے بعد ان احکامِ مشروعہ کے اسباب کے بیان کو اسی مناسبت سے۔ احکامِ مشروعہ بیان ہوئے بھئی، کہ کچھ عزیمت ہیں کچھ رخصت ہیں اب بیان کر دیے، تو اب یہ بیان کریں گے کہ ان کے اسباب کیا کیا ہیں اور مناسبت بھی ہے احکام کے بعد کس کو ذکر کر رہے ہیں؟ اسباب کو۔ اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ، اقتدا کرتے ہوئے علامہ

فخر الاسلام کی، وَكَانَ الْأَوْلَى أَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ، اور بہتر یہ تھا کہ ان کو ذکر کرتے قیاس کے بعد بھئی، ان اسباب وغیرہ کو کہاں ذکر کرتے؟ قیاس کے بعد ذکر کرتے فِي بَحْثِ الْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ اسباب اور علتوں کی بحث میں، كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ، جیسے کس نے کیا ہے؟ صاحبِ توضیح نے کیا ہے بھئی۔ توضیح احناف کی اصولِ فقہ کی نہایت مضبوط کتاب ہے بھئی نہایت مضبوط۔

فَقَالَ، پس فرمایا مصنف نے: فَصْلٌ: الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِأَقْسَامِهِمَا، امر اور نہی دونوں جو ہیں اپنی اقسام کے ساتھ۔ امر اور نہی دونوں اپنی اقسام کے ساتھ۔ بھئی کون سی اقسام ہیں امر اور نہی کی کیا کیا؟ کہتے ہیں: مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُؤَقَّتًا أَوْ مُطْلَقًا، یعنی کہ امر کا مؤقت ہونا اور یا مطلق ہونا، مُوَسَّعًا أَوْ مُضَيَّقًا، اس کا موسّع یا مضیّق ہونا، یعنی اس کے وقت کا وسعت والا کیا ہوا ہونا یا تنگ کیا ہوا ہو۔ بھئی دیکھیے ایک شخص جو ہے غریب ہے اس پر تو حج فرض نہیں لیکن ایک شخص کے پاس جب اسبابِ حج جمع ہو گئے تو اس پر حج فرض ہو جائے گا اور حج یہ جب بھی ادا کرنا چاہے ادا کر سکتا ہے۔ لیکن آپ اس بحث کے اندر جہاں امر کی بحث میں یہ بات آئی تھی یہ آپ نے پڑھا تھا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ وقت کی تنگی کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ وقت کی وسعت کا اعتبار کرتے ہیں۔ کس طرح؟ دیکھو ایک شخص ہے اس کے پاس اسباب جمع ہو گئے اس پر حج فرض ہوا تو اس کو اسی سال حج پر جانا چاہیے امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں بھئی، ورنہ گنہگار ہوگا کیونکہ ہو سکتا ہے اگلے حج تک اس کی زندگی ہی نہ باقی ہو، تو دیکھو انہوں نے وقت کے تنگ ہونے کا اعتبار کیا۔ صرف ایک سال ہی گویا اس کو مل رہا ہے یوں سمجھے اور وقت اس میں ایک ہی حج ہو سکتا ہے یا دو تین ہو سکتے ہیں؟ ایک ہی حج کی گنجائش ہے تو دیکھو وقت تنگ ہوا بھئی اس کے لیے۔ اور دوسری طرف اگر اس کو زندگی لمبی مل جائے تو جب بھی کرے گا وہ حج ادا ہی ہوگا قضا نہیں ہوگا، تو امام محمد رحمہ اللہ نے وقت کے وسعت کا اعتبار کیا بھئی۔ بحث پیچھے گزر چکی بھئی۔

وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ أَوِ الْحِسِّيَّةِ، بھئی متن میں آیا نا امر اور نہی اپنی اقسام کے ساتھ، تو وہ قسمیں کچھ شارح یاد کروا رہے ہیں آپ کو کہ کون کون سی قسمیں گزری تھیں۔ وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ أَوِ الْحِسِّيَّةِ، یا نہی کا ہونا امورِ شرعیہ یا امورِ حسیہ سے۔ بھئی امورِ شرعیہ کن کو کہتے تھے؟ جن کے معنی میں شریعت نے تبدیلی پیدا کر دی ہو، جیسے بیع بھئی، بیع پہلے کس کو کہتے تھے؟ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ۔ بعد میں شریعت نے معنی میں تبدیلی کی، کہا بھئی صرف مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ نہیں باہمی رضامندی بھی ہوگی، کیا ہوگی؟ باہمی رضامندی بھی ہوگی، اور بھی بہت سی شرائط ذکر کر دیں کہ بیع صرف کے اندر ان چیزوں کا خیال رکھنا، بیعِ سلم میں ان چیزوں کا خیال رکھنا، بیعِ تولیہ میں ان چیزوں کا خیال رکھنا وغیرہ۔ دیکھو کتنی شرائط ذکر کر دیں، پہلے ان چیزوں کا ہمیں علم نہیں تھا بھئی۔ تو یہ کیا ہوا؟ فعلِ شرعی کہلائے گا جن کے معنی میں شریعت نے تبدیلی پیدا کر دی۔ اور ایک فعلِ حسی تھا، یعنی جس کے جو معنی شریعت آنے سے پہلے تھے وہی معنی شریعت نے بھی برقرار رکھے ان میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ جیسے زنا، زنا پہلے بھی کسے کہتے تھے؟ غیر ملک کے اندر وطی کرنا، اور شریعت نے بھی یہی معنی

رکھے غیر ملک کے اندر وطی کرنا۔ تو یہ جو نہی آئے گی یا تو امورِ شرعیہ سے آئے گی یعنی جن کے معنی میں شریعت نے تبدیلی پیدا کر دی ہے، أَوِ الْحِسِّيَّةِ یا کس میں آئے گی نہی؟ امورِ حسیہ سے جن کے معنی میں شریعت نے کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی۔ أَوْ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ، اور پھر وہ منہی عنہ جو ہے وہ قبیحٌ لعینہ ہوگا یا قبیحٌ لغیرہ۔ بھئی بعض چیزوں کی ذات میں ہی قباحت ہے، برائی ہے جیسے کفر، کفر کی ذات ہی میں کیا ہے وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ہی برا ہے تو یہ قبیحٌ لعینہ ہوا۔ اور بعض چیزیں ایسی تھیں جن میں غیر کی وجہ سے قبح آتا تھا ان میں قباحت آتی تھی، جیسے بھئی یوم النحر کے دن روزہ۔ روزہ تو اپنی ذات کے اعتبار سے بھئی عبادت ہے اللہ کی لیکن یہاں پر اس میں خرابی کس وجہ سے آئی؟ کہ إِعْرَاضٌ عَنْ ضِيَافَةِ اللهِ لازم آتا تھا بھئی، تو یہ قبیحٌ لغیرہ ہوا۔ وَنَحْوِ ذٰلِكَ، اس جیسی بھئی وہ جو قسمیں آپ پیچھے پڑھ چکے ہیں۔

تو کہتے ہیں امر اور نہی اپنی اقسام کے ساتھ لِطَلَبِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ کس لیے ہوتے ہیں؟ احکامِ مشروعہ کی طلب کے لیے۔ امر اور نہی دونوں اپنی اقسام کے ساتھ یہ کس لیے ہوتے ہیں؟ احکامِ مشروعہ کی طلب کے لیے۔ شارح آپ کو بتلائیں گے احکامِ مشروعہ سے مراد وہ احکام نہیں ہیں حرمت اور وجوب وغیرہ۔ حکم کیا ہے؟ امر سے کیا آئے گا؟ وجوب آئے گا، نہی سے کیا آئے گی؟ حرمت آئے گی، یہ حکم ہے ان کا۔ تو کہتے ہیں احکام سے مراد یہ نہیں ہیں حرمت اور وجوب وغیرہ بلکہ احکامِ مشروعہ سے مراد وہ عبادتیں ہیں۔ کیا مراد ہیں؟ وہ عبادتیں ہیں۔ تو اب دیکھیے الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ کی جگہ عبادات لگائیں کہ امر اور نہی متن پہ نظر رکھیں اپنی اقسام کے ساتھ لِطَلَبِ الْعِبَادَاتِ کس لیے ہیں؟ عبادات کو طلب کرنے کے لیے ہیں بھئی۔ تو پھر یہ جو طلب آیا بھئی، امر تو ہوتا ہے طلب کے لیے، نہی تو کس لیے ہوتی ہے؟ روکنے کے لیے، تو یہاں تو صرف انہوں نے طلب ذکر کیا۔ جواب دیں گے کہ طلب عام ہے، چاہے طلبِ فعل ہو چاہے طلبِ ترکِ فعل ہو۔ طلبِ فعل کس میں ہوگا؟ امر میں، اور طلبِ ترکِ فعل کس میں ہوگا؟ نہی کے اندر بھئی۔

کہتے ہیں: الْمُرَادُ بِالْأَحْكَامِ الْمَحْكُومُ بِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا، کہ احکام سے کیا مراد ہیں؟ الْمَحْكُومُ بِهَا جن کا حکم کیا گیا ہے مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا یعنی کہ عبادات اور اس کے علاوہ، لَا نَفْسُ الْأَحْكَامِ، نہ کہ نفسِ احکام جو ہیں وہ مراد نہیں ہیں بھئی، یعنی وجوب اور حرمت وغیرہ مراد نہیں ہیں۔ وَبِالطَّلَبِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِفِعْلٍ أَوْ لِكَفٍّ، اور طلب کے ذریعے مراد عام ہے اس سے کہ وہ فعل کے لیے ہو یا لِكَفٍّ اس سے روکنے کے لیے ہو بھئی، فعل کے لیے ہو یا روکنے کے لیے ہو بھئی۔ بھئی وہی ایک میں فعل کا حکم دیا جاتا ہے امر میں اور نہی میں فعل سے روکا جاتا ہے۔

وَلَهَا أَسْبَابٌ تُضَافُ إِلَيْهَا، اور ان کے اسباب ہوتے ہیں جن کی طرف ان کی نسبت کی جاتی ہے، أَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُنْسَبُ الْأَحْكَامُ إِلَيْهَا، بھئی اسباب سے کیا مراد ہیں؟ علتیں مراد ہیں، أَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُنْسَبُ الْأَحْكَامُ إِلَيْهَا یعنی ایسی شرعی علتیں ہوتی ہیں جن کی طرف احکام کی نسبت کی جاتی ہے، مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ، ظاہر کے اعتبار سے، وَإِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيقِيُّ

فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللهُ تَعَالَى، اگرچہ مؤثرِ حقیقی جو ہے تمام اشیا کے اندر وہ اللہ تعالیٰ ہیں بھئی۔ بھئی عبادتیں وغیرہ جو ہیں ان کے اسباب ہیں، ان کی طرف ان کی نسبت کی جاتی ہے اور اسباب سے کیا مراد ہیں؟ علتیں۔ کہتے ہیں ظاہر کے اعتبار سے نسبت ان اسباب کی طرف کی جاتی ہے۔ جیسے بھئی ظہر کی نماز کا وجوب کس سے آتا ہے؟ ظہر کے وقت سے۔ تو دیکھو ظاہر کے اعتبار سے ہم وقت کی طرف نسبت کر رہے ہیں، ورنہ اصل میں تو واجب کرنے والے کون ہیں؟ اللہ تعالیٰ ہیں بھئی۔ معنی سمجھ میں آیا بھئی؟ تو ظاہر کے اعتبار سے احکام کی ان کی طرف نسبت ہوتی ہے اگرچہ مؤثرِ حقیقی تمام اشیا میں وہ اللہ ہیں۔

مِنْ حُدُوثِ الْعَالَمِ، یہ اب کچھ اسباب ذکر کر رہے ہیں۔ کس کو ذکر کر رہے ہیں؟ اسباب ذکر کر رہے ہیں اور آگے کس چیز کے یہ اسباب ہیں وہ آگے ذکر کریں گے بھئی۔ مِنْ حُدُوثِ الْعَالَمِ، یعنی کہ عالم کا حادث ہونا، وَالْوَقْتِ، اور وقت، وَمِلْكِ الْمَالِ، اور مال کا مالک ہونا، وَأَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ، اور رمضان کے مہینے کے ایام، وَالرَّأْسِ الَّذِي يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ، اور وہ رَأس، وہ سر یعنی وہ ذات الَّذِي يَمُونُهُ جس کا وہ خرچہ اٹھاتا ہے، جس کی مشقت اٹھاتا ہے، وَيَلِي عَلَيْهِ اور اس کا ذمہ دار ہے یعنی اس پر اس کو ولایت ہے۔ الَّذِي يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ، جس کا وہ خرچ برداشت کرتا ہے وَيَلِي عَلَيْهِ اور اس کا ذمہ دار ہے یعنی اس پر اس کو ولایت حاصل ہے۔ وَالْبَيْتِ، اور بیت اللہ، وَالْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا، اور وہ زمین جو بڑھنے والی ہے، نامی کا معنی بڑھنے والی جس میں بڑھوتری ہو، افزائش ہو، زیادتی ہو، بڑھ رہی ہو بھئی، وَالْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ، اور وہ زمین جو بڑھنے والی ہے پیداوار کی وجہ سے، تَحْقِيقًا تحقیقی طور پر أَوْ تَقْدِيرًا یا تقدیراً، وَالصَّلَاةِ، اور نماز، وَتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ بِالتَّعَاطِي، اور تعلق ہونا اس بقا کا الْمَقْدُورِ جو مقدر کر دی گئی جس کا حکم کر دیا گیا، اس کا تعلق ہونا بِالتَّعَاطِي تعاطی یعنی لین دین بھئی، یعنی معاملات، اس کا تعلق معاملات سے ہونا۔ ترجمہ سمجھ میں آ رہا ہے بھئی؟ بھئی دیکھیے اللہ نے انسان کی بقا مقدر کر دی ہے اس دنیا میں تا قیامت۔ اللہ نے کیا حکم، کیا فیصلہ فرما دیا کہ انسان کب تک رہے گا اس دنیا میں؟ قیامت تک رہے گا۔ تو یہ جو اللہ نے مقدر کر دی انسان کے لیے بقا، اس کا تعلق باہمی معاملات سے ہے۔ باہمی معاملات ہوں گے، بیع و شرا، نکاح وغیرہ، تب ہی بقا ہو سکتی ہے نا ورنہ تو بقا نہیں ہو سکتی بھئی۔ معنی سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ جو تَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ، تعلق ہونا کس کا تعلق؟ وہ بقا جو مقدر جس کا حکم فیصلہ کر دیا گیا، حکم کر دیا گیا، اس بقا کا تعلق ہونا بِالتَّعَاطِي کس کے ساتھ؟ معاملات کے ساتھ، لین دین کے ساتھ۔ هٰذِهِ كُلُّهَا أَسْبَابٌ، یہ سب کے سب اسباب ہیں۔

ثُمَّ شَرَعَ بَعْدَهَا فِي بَيَانِ الْمُسَبَّبَاتِ عَلَى طَرِيقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ، پھر شروع ہوئے اس کے بعد مصنف مسببات کے بیان میں عَلَى طَرِيقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ، لف و نشر مرتب کے طریقے پر۔ لف و نشر کئی دفعہ میں بتلا چکا ہوں، لف و نشر کس کو کہتے ہیں کہ پہلے چند چیزوں کو بیان کیا جائے دو تین چار یا جتنی بھی چیزیں، پھر ہر ایک سے متعلقہ بات کو آگے ذکر کیا جائے، ذکر کیا جائے، اور تصریح نہ کی جائے کس کا تعلق کس سے ہے، پڑھنے والا خود ہی سمجھ جاتا ہے کہ کس چیز کا تعلق

کس سے۔ تو لف کے اندر بھی کچھ چیزیں ذکر ہوں گی اور انہی سے متعلقہ کچھ چیزیں پھر نشر میں ذکر ہوں گی، تو اگر نشر میں وہی ترتیب تھی جو لف کی تھی، یعنی جو پہلے نمبر پر لف میں تھا نشر میں بھی پہلے نمبر پر، جو دوسرے نمبر پر لف میں تھا نشر میں اس کا متعلق بھی دوسرے نمبر پر، اس طرح اگر ترتیب سے ہوں تو اسے کیا کہتے ہیں؟ لَفٌّ وَنَشْرٌ مُرَتَّبٌ۔ اور اگر اس ترتیب پر نہ ہو تو لَفٌّ وَنَشْرٌ غَيْرُ مُرَتَّبٍ۔ یہاں کس طریقے پر ذکر کریں گے وہ؟ لَفٌّ وَنَشْرٌ مُرَتَّبٌ کے طریقے پر۔ اوپر کچھ اسباب ذکر ہوئے، یہ کس چیز کے سبب ہیں؟ یہ تو اوپر جو ہوئے وہ ہیں سبب، اور آگے ان کے مسبَّب ذکر ہوں گے جس کے لیے یہ سبب ہیں بھئی۔

فَقَالَ، پس فرمایا: لِلْإِيمَانِ، کس کے لیے؟ ایمان کے لیے۔ دیکھیے صرف متن: لِلْإِيمَانِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْحَجِّ وَالْعُشْرِ وَالْخَرَاجِ وَالطَّهَارَةِ وَالْمُعَامَلَاتِ۔ دیکھو یہ ان سب کے مطابق مسببات ذکر کیے اور ترتیب سے ہیں۔ لِلْإِيمَانِ، هٰذَا مُسَبَّبٌ لِحُدُوثِ الْعَالَمِ، یہ مسبب ہے کس کا؟ حدوثِ عالم، اس کا تعلق کس سے ایمان کا؟ اوپر جو آیا تھا مِنْ حُدُوثِ الْعَالَمِ، یعنی کہ حدوثِ عالم۔ تو یہ وہ علت ہے اور یہ اس کا معلول یعنی یہ مسبب ہے۔ فَإِنَّ الْإِيمَانَ بِالصَّانِعِ لَا يَجِبُ إِلَّا لِحُدُوثِ الْعَالَمِ، اس لیے کیونکہ صانع یعنی بنانے والے پر ایمان واجب نہیں ہے مگر عالم کے حادث ہونے کی وجہ سے، إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ حَادِثًا لَمَا احْتَجْنَا إِلَى الصَّانِعِ، اس لیے کیونکہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو ہم محتاج نہ ہوتے صانع کی طرف۔ بھئی دیکھیے حادث، حادث وہ جس کا پہلے وجود نہ ہو اور بعد میں آیا ہو، اور ایک ہے قدیم، قدیم صرف اللہ کی ذات اور اللہ کی صفات۔ یہ عالم حادث ہے، یہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہے بھئی۔ تو حادث یعنی جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ مثلاً یہ کتاب ہے، اس کے لیے کوئی بنانے والا چاہیے۔ تو اگر اس کے لیے بنانے والا خود حادث ہے، تو اس کے لیے پھر کوئی بنانے والا چاہیے۔ اس کا بنانے والا بھی کوئی حادث ہوا تو حادث تو کیا ہوتا ہے جو غیر کا محتاج ہوتا ہے، اس کے لیے بھی کوئی بنانے والا چاہیے ہوگا۔ اگر اس کا بنانے والا بھی کوئی حادث ہے تو اس کے لیے بھی کوئی بنانے والا چاہیے ہوگا، تو یہ سلسلہ چلتا ہی چلا جائے گا بھئی اور کہیں بھی نہیں رکے گا اور اس کو تسلسل کہتے ہیں۔ کیا کہتے ہیں؟ تسلسل۔ اور تسلسل باطل ہے بھئی، تسلسل باطل ہے۔ تو انسان مجبور ہوا، مناطقہ جو مسلمان نہیں تھے بھئی، یونان سے آیا، وہ بھی بنانے والی ذات کو تسلیم کرتے تھے۔ کیوں؟ کیونکہ تسلسل لازم آتا تھا۔ تو لازمی طور پر ماننا پڑے گا کہ اس حادث چیزوں کو بنانے والی کوئی ایسی ذات ہو جو خود کسی کے محتاج نہ ہو، جو خود بخود پہلے سے ہو۔ ورنہ ہر حادث کے لیے بنانے والا کون چاہیے؟ حادث۔ اس کے لیے پھر کون چاہیے؟ حادث۔ یہ تو سلسلہ کہیں رکے گا ہی نہیں۔ تو مجبور ہو گئے مناطقہ بھی کہ یہاں حادث کے لیے کیا چاہیے؟ کوئی ایسی ذات چاہیے جو خود بخود ہو، جو اپنے وجود میں غیر کی محتاج نہ ہو۔ چنانچہ اس کے لیے پھر انہوں نے تسلیم کیا واجب الوجود ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہ جو حدوثِ عالم ہے، اگر یہ حادث نہ ہوتا تو ہم محتاج نہ ہوتے کس کی طرف؟ صانع۔ تو اب عالم حادث ہے، اب مجبوراً کیا کرنا پڑے گا انسان کو؟ ماننا ہی پڑے گا کہ کوئی نہ کوئی ذات اس

کو بنانے والی ہے اور وہ اپنے وجود میں کسی کے محتاج نہیں، اس کا ہونا واجب ہے اور وہ خود بخود ہے، اور وہی ان تمام چیزوں کو وجود دینے والی ہے۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ جی۔ یہ معنی ہے: فَإِنَّ الْإِيمَانَ بِالصَّانِعِ لَا يَجِبُ إِلَّا لِحُدُوثِ الْعَالَمِ، اس لیے کیونکہ صانع پر ایمان یہ واجب نہیں ہے مگر عالم کے حادث ہونے کی وجہ سے، إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ حَادِثًا لَمَا احْتَجْنَا إِلَى الصَّانِعِ، اس لیے کیونکہ اگر یہ عالم حادث نہ ہوتا تو ہم محتاج نہ ہوتے صانع کے۔

كَمَا قَالَ الْأَعْرَابِيُّ، جیسے کہ ایک دیہاتی نے کہا بھئی: الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ، مینگنی دلالت کرتی ہے اونٹ پر۔ مینگنی کس پر دلالت کرتی ہے؟ بھئی کہیں پر مینگنیاں پڑی ہوں تو یہ بتلاتی ہے کہ یہاں سے کوئی اونٹ گزرا ہے۔ سمجھ میں آئی بات؟ جی۔ اونٹ گزرا ہے۔ وَآثَارُ الْقَدَمِ عَلَى الْمَسِيرِ، اور قدموں کے نشانات دلالت کرتے ہیں عَلَى الْمَسِيرِ چلنے پر کہ یہاں سے کوئی گزرا ہے جبھی قدموں کے نشان ہیں۔ فَسَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَأَرْضٌ ذَاتُ فِجَاجٍ، پس برجوں والا آسمان، وَأَرْضٌ ذَاتُ فِجَاجٍ، اور فجاج کہتے ہیں کشادہ راستے بھئی، فَجٌّ کی جمع ہے اور کشادہ راستے بھئی۔ فَسَمَاءٌ ذَاتُ أَبْرَاجٍ، پس برجوں والا آسمان، وَأَرْضٌ ذَاتُ فِجَاجٍ، اور وسیع راستوں والی زمین، كَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ، یہ کیسے دلالت نہیں کرتیں لطیف و خبیر پر، وہ ذات جو لطیف ہے اور خبیر ہے بھئی۔ دیہاتی سے پوچھا گیا بھئی، اللہ کی ذات پر کوئی دلیل ہے؟ کیا دلیل ہے؟ عجیب بھئی، عرب کے لوگ بھئی۔ کہتے ہیں: الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ، مینگنی دلالت کرتی ہے اونٹ پر کہ یہ خود بخود مینگنی نہیں، یقیناً یہاں سے کوئی کیا گزرا ہے؟ اونٹ گزرا ہے۔ قدموں کے نشانات پڑے ہوں تو انسان سمجھ جاتا ہے خود بخود نہیں پڑے، یہاں سے کوئی گزرا ہے۔ تو پھر یہ آسمان جو برجوں والا ہے اور یہ زمین جو کشادہ راستوں والی ہے، یہ کیسے دلالت نہیں کرتی اللہ تعالیٰ کی ذات پر بھئی؟ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ اچھا بھئی برجوں کا ذکر آیا، برج۔ بھئی برج آسمان کے اندر حصے بنائے ہوئے ہیں اہلِ ہیئت نے، بارہ حصے بھئی، بارہ حصے۔ بھئی اس کو سمجھنے کے لیے اگر آپ کے پاس گھڑی ہو بھئی، یہ سوئیوں والی گھڑی، ذرا اس کو اپنے سامنے رکھیں میں آپ کو سمجھاؤں بھئی بارہ برج کس طرح ہیں۔ سوئیوں والی گھڑی اپنے سامنے رکھیں تو آپ کو سمجھ میں آئے گا۔ بھئی دیکھیے قدیم ہیئت والے تو کہتے تھے زمین ساکن ہے سورج اس کے گرد گھوم رہا ہے۔ اور سورج اس کے گرد گھوم رہا ہے، لیکن جدید ہیئت بتلاتی ہے کہ نہیں، سورج کے گرد زمین گھوم رہی ہے، سورج بھی ساکن نہیں ہے لیکن زمین سورج کے گرد گھوم رہی ہے، نہ یہ کہ سورج کس کے گرد گھوم رہا ہے؟ زمین۔ اب دیکھیے بھئی یہ جو مرکز جہاں پر سوئیاں گھوم رہی ہیں گھڑی کی، اس کو سمجھیں سورج ہے، یہ کیا ہے؟ یہ سورج ہے جہاں پر سوئیاں لگی ہوئی ہیں۔ اور یہ جو گھنٹے والی سوئی ہے چھوٹی سوئی، اس کی جو نوک ہے یہ سمجھیں یہ زمین ہے۔ یہ اب سورج کے گرد گھوم رہی ہے بھئی، اور کتنے گھنٹے میں چکر پورا کرتی ہے؟ بارہ۔ بھئی یہ گھڑی کی سوئی کی بات کر رہا ہوں۔ مرکز کو کیا سمجھیں؟ سورج ہے۔ اور یہ گھنٹے والی سوئی کی نوک کو کیا سمجھیں؟ یہ زمین ہے بھئی۔ یہ سوئی گھوم رہی ہے نا چھوٹی بارہ گھنٹے میں ایک چکر پورا کرتی

ہے، تو یہ بارہ گھنٹے کو سال فرض کریں۔ گویا زمین سال کے اندر پورا سورج کے گرد ایک چکر پورا کر کے عین اس مقام پر پہنچ جاتی ہے جہاں ایک سال پہلے تھی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اب دیکھو یہ جو گھنٹے والی سوئی چل رہی ہے، مثلاً بارہ سے چلنا شروع ہوئی، بارہ سے لے کر تو یہ بارہ گھنٹے انہوں نے بنائے۔ بارہ گھنٹے، یہ ایک چکر میں کتنے گھنٹے بنائے؟ بارہ گھنٹے انہوں نے بنائے۔ تو اسی طرح یہ مثلاً بارہ سے لے کر ایک تک یہ ایک حصہ ہے، ایک سے لے کر دو تک یہ دوسرا حصہ ہے، دو سے لے کر تین تک یہ تیسرا حصہ ہے، تین سے لے کر چار تک یہ چوتھا حصہ ہے، اس طرح بارہ حصے ہیں۔ تو دیکھو یہ جو گھنٹے والی سوئی ہے، یہ ایک گھنٹہ کہاں گزارے گی؟ بارہ سے ایک کے درمیان۔ پھر اگلا گھنٹہ کہاں سے کہاں گزارے گی؟ ایک سے دو کے درمیان۔ اسی طرح زمین بھی جب سورج کے گرد گھومتی ہے تو بارہ برجوں کے اندر ایک ماہ ایک برج میں اور پھر دوسرے برج میں پھر تیسرے، جو حصہ آسمان کا اس کے سامنے ہوگا اس کو کیا کہہ دیتے ہیں وہ؟ برج کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ برج کہتے ہیں یہ فلاں برج میں ہے اس وقت زمین، پھر اگلے برج میں چلی جائے گی، پھر اگلے برج میں چلی جائے گی۔ تو یہ سال کے اندر یہ بارہ برج میں سے گزرتی ہوئی پھر وہیں پہنچ جاتی ہے جہاں سے چلی تھی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ فَسَمَاءُ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَأَرْضٌ ذَاتُ فِجَاجٍ كَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ، پس وہ آسمان جو برجوں والا ہے اور وہ زمین جو کشادہ راستوں والی ہے، وہ کیسے دلالت نہیں کرے گی لطیف اور خبیر ذات پر۔

وَالصَّلَاةِ، هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْوَقْتِ، یہ متعلق ہے وقت کے ساتھ۔ اوپر کیا آیا تھا متن میں بھئی؟ مِنْ حُدُوثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتِ، تو یہ صلاۃ مسبَّب ہے اور وقت اس کا سبب ہے۔ فَإِنَّ الْوَقْتَ سَبَبُ وُجُوبِ الصَّلَاةِ بِإِيجَابِ اللهِ تَعَالَى فِي هٰذَا الْوَقْتِ، پس وقت جو ہے وہ سبب ہے نماز کے واجب ہونے کا اللہ کے واجب کر دینے کی وجہ سے اس وقت میں۔ وَالْإِيجَابُ غَيْبٌ عَنَّا، اور ایجاب تو ہم سے غائب ہے، اللہ نے حکم دیا، اللہ نے واجب کیا، لیکن یہ واجب کرنا ہم سے پوشیدہ ہے وہ تو ہمیں معلوم نہیں بھئی۔ فَأُقِيمَ الْوَقْتُ مَقَامَهُ، تو وقت کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا۔

وَالزَّكَاةِ، بھئی اوپر کیا آیا تھا؟ وَمِلْكِ الْمَالِ۔ تو یہ وَالزَّكَاةِ، هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى مِلْكِ الْمَالِ، یہ دیکھتے ہوئے ہے مِلکِ مال کی طرف، یعنی وہ مِلکِ مال سبب ہے اور زکوٰۃ مسبَّب۔ فَإِنَّ الْمَالَ النَّامِيَ الْحَوْلِيَّ الَّذِي هُوَ زَائِدٌ عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ سَبَبُ وُجُوبِهَا، اس لیے کیونکہ وہ مال اَلنَّامِي جو بڑھنے والا ہے، الْحَوْلِيَّ جس پر سال گزر چکا ہے، الَّذِي هُوَ زَائِدٌ عَلَى قَدْرِ الْحَاجَةِ وہ جو زائد ہے حاجت کی مقدار سے، سَبَبُ وُجُوبِهَا وہ اس زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہے۔

وَالصَّوْمِ، پیچھے کیا تھا متن میں؟ وَأَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ۔ تو کہتے ہیں: وَالصَّوْمِ، هٰذَا مُتَعَلِّقٌ بِأَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ، یہ متعلق ہے شَہرِ رمضان کے ایام سے۔ فَإِنَّ وُجُوبَ الصَّوْمِ بِسَبَبِ شَهْرِ رَمَضَانَ، اس لیے کیونکہ روزے کا جو وجوب ہے وہ رمضان کے مہینے کے سبب سے ہے، بِدَلِيلِ إِضَافَتِهِ إِلَيْهِ، اس کی طرف اضافت کی دلیل کی وجہ سے، کیا کہا جاتا ہے؟ صَوْمُ رَمَضَانَ، روزے کی اضافت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ رمضان، یہ اضافت دلیل ہے کہ یہ سبب ہے اس کے لیے۔ وَتَكَرُّرُهُ بِتَكَرُّرِهِ،

اور ان روزوں کا تکرر ہوتا ہے رمضان کے تکرر سے، جب جب رمضان آئے گا تب تب روزے واجب ہوتے جائیں گے۔ لٰكِنَّ اللّٰهَ تَعَالَى أَخْرَجَ اللَّيَالِيَ عَنْ مَحَلِّيَّةِ الصَّوْمِ، لیکن اللہ تعالیٰ نے نکال دیا راتوں کو روزے کا محل ہونے سے، فَتَعَيَّنَ لَهُ النَّهَارُ، تو اس کے لیے کیا متعین ہو گئے؟ دن متعین ہو گئے بھئی۔ اسی لیے أَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ کہا، شَہرِ رمضان کے ایام دن جو ہیں وہ سبب ہیں روزوں کا۔

وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ، اس کا تعلق کس سے ہے بھئی؟ پیچھے کیا آیا تھا؟ وَالرَّأْسِ الَّذِي يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ۔ کہتے ہیں: هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى الرَّأْسِ الَّذِي يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ، یہ دیکھتے ہوئے ہے اس رَأس کی طرف جس کا وہ خرچہ اٹھاتا ہے اور اس پر ذمہ دار ہے اس پر اسے ولایت حاصل ہے۔ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِوُجُوبِ هٰذِهِ الصَّدَقَةِ، اس لیے کیونکہ وہ رأس جو ہے وہ سبب ہے اس صدقے کے واجب ہونے کا۔ وَالْأَصْلُ فِي ذٰلِكَ هُوَ رَأْسُهُ، اور اصل اس کے اندر اس کا اپنا رأس ہے، صدقہ دینے والے کا اپنا رأس ہے، فَإِنَّهُ يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ، اس لیے کیونکہ یہ اس کا خرچہ اٹھاتا ہے اور اس پر ذمہ دار ہے۔ بھئی اپنی ذات، اپنی ذات کا خرچہ خود اٹھاتا ہے نا انسان، تو اپنی ذات کا یہ خود خرچہ بھی اٹھاتا ہے اور اپنی ذات پر یہ ذمہ دار بھی ہے، اسی کو ولایت بھی حاصل ہے۔ تو اصل میں تو یہ ہے۔ ثُمَّ أَوْلَادُهُ الصِّغَارُ وَعَبِيدُهُ، پھر اس کے بعد اس کی نابالغ اولاد ہے اور اس کے غلام ہیں، فَإِنَّهُ يَمُونُهُمْ وَيَلِي عَلَيْهِمْ، اس لیے کیونکہ یہ ان کا خرچ بھی اٹھاتا ہے اور ان پر ذمہ دار بھی ہے، ان پر ولایت بھی اس کو حاصل ہے۔ بِخِلَافِ الزَّوْجَةِ وَالْأَوْلَادِ الْكِبَارِ، بخلاف بیوی کے اور بالغ اولاد کے، فَإِنَّهُ لَا يَلِي عَلَيْهِمْ، اس کو ان پر ولایت حاصل نہیں، تو لہذا ان کا صدقۂ فطر بھی اس پر واجب نہیں بھئی۔ ان کو خود دینا پڑے گا اپنا بھئی۔

وَالْحَجِّ، هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى الْبَيْتِ، اور حج یہ بیت اللہ کی طرف دیکھتے ہوئے بھئی یعنی یہ اس کا مسبب ہے۔ فَإِنَّهُ سَبَبُ وُجُوبِ الْحَجِّ، اس لیے کیونکہ بیت اللہ جو ہے وہ وجوبِ حج کا سبب ہے۔ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَكَرَّرْ فِي الْعُمُرِ، اسی وجہ سے حج مکرر نہیں ہوتا عمر میں۔ بھئی حج ایک ہی فرض ہوتا ہے انسان پر یا زیادہ فرض ہیں؟ ایک۔ ایک ہی حج فرض ہے۔ کیوں؟ کیوں ایک فرض ہے؟ کیونکہ اس کا سبب بیت اللہ وہ بھی ایک ہی ہے بھئی۔ لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ، اس لیے کیونکہ بیت اللہ جو ہے ایک ہی ہے، وَالْوَقْتُ شَرْطُهُ وَظَرْفُهُ، اور وقت اس کے لیے شرط ہے اور اس کے لیے ظرف ہے بھئی۔ وہ وقت ہوگا تو حج ہوگا، وہ سال کے مخصوص ایام، ہر وقت نہیں ہو سکتا۔

وَالْعُشْرِ، هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى الْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا، یہ دیکھتے ہوئے ہے الْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا جو متن میں آیا تھا۔ فَإِنَّهُ إِذَا حَدَثَ الْخَارِجُ مِنَ الْأَرْضِ تَحْقِيقًا يَجِبُ الْعُشْرُ، جب پیدا ہو جائے پیداوار یعنی حاصل ہو جائے پیداوار زمین سے تَحْقِيقًا تو عشر واجب ہوگا، وَسَقَطَ إِذَا اصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ آفَةٌ، اور ساقط ہو جائے گا جب تباہ کر دے کھیتی کو کوئی آفت۔ وَيَتَكَرَّرُ الْوُجُوبُ بِتَكَرُّرِ النَّمَاءِ، اور وجوب مکرر ہوگا نما کے مکرر ہونے سے، نما مکرر ہوگی تو وجوب بھی کیا ہوگا؟ مکرر۔ بھئی جتنی دفعہ فصل پیدا ہوگی، جتنی دفعہ پیداوار حاصل ہوگی کیا کرنا پڑے گا؟ عشر دینا پڑے گا اس میں سے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جی۔ تو دیکھیے انہوں نے متن میں کہا تھا کہ وہ زمین اَلنَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ جو بڑھنے والی ہے کس کی وجہ سے؟ پیداوار کی وجہ سے،

تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا تَحْقِيقًا یا تقدیراً۔ تو تَحْقِيقًا کا تعلق یہ عشر سے ہے۔ حقیقتاً پیداوار ہوگی تو عشر ہوگا، پیداوار نہیں تو عشر بھی نہیں۔ جبکہ خراج جو ہے خراج، اس میں حقیقتاً پیداوار ہونا ضروری نہیں۔ اس سے تعلق ہے یہ تَقْدِيرًا کا۔ یعنی خراج آئے گا، اگر انسان کی زمین ہے خراجی اور وہ کھیتی وغیرہ اسباب پر قادر تھا، پھر بھی اس نے کاشت نہیں کیا زمین کو، پھر بھی اس سے خراج لیا جائے گا کیونکہ تقدیراً وہ قادر تھا یا نہیں بھئی؟ قادر تو تھا۔ جبکہ عشر میں تقدیراً قادر ہونا ضروری نہیں بلکہ حقیقتاً کیا حاصل ہونی چاہیے؟ پیداوار حاصل۔ لہذا عشر میں اگر زمین کو خودبیکار چھوڑ دیا تو عشر بھی نہیں، ہاں پیداوار ہوگی تو کیا ہوگا؟ عشر۔ جبکہ خراج کے اندر ایسا نہیں ہے بھئی۔

وَالْخَرَاجِ، هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى قَوْلِهِ أَوْ تَقْدِيرًا، یہ دیکھتے ہوئے ہے مصنف کے قول أَوْ تَقْدِيرًا کی طرف، فَإِنَّ الْأَرْضَ النَّامِيَةَ بِالْخَارِجِ تَقْدِيرًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ سَبَبٌ لِلْخَرَاجِ، اس لیے کیونکہ وہ زمین جو بڑھنے والی ہے پیداوار کے ذریعے تَقْدِيرًا، تقدیری طور پر بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ بصورت قادر ہونے کے زراعت پر یعنی کاشت پر قادر ہونے کی وجہ سے سَبَبٌ لِلْخَرَاجِ یہ کیا ہے؟ سبب ہے خراج کا، سَوَاءٌ زَرَعَهَا أَوْ عَطَّلَهَا، برابر ہے کہ وہ اس کو کاشت کرے یا اس کو معطل چھوڑ دے۔ وَهُوَ الْأَلْيَقُ بِحَالِ الْكَافِرِ الْمُتَوَغِّلِ فِي الدُّنْيَا، اور یہ زیادہ لائق ہے کافر کے حال کے الْمُتَوَغِّلِ فِي الدُّنْيَا، توغل کا معنی ہے کسی چیز میں خوب گھس جانا، حد سے آگے بڑھ جانا، پوری طرح کسی چیز میں مشغول ہو جانا۔ تو کافر بھی پورے طور پر کس میں مشغول ہیں؟ دنیا ہی میں مشغول ہیں، خالق کی طرف ان کی کوئی توجہ نہیں، آخرت کی طرف ان کی کوئی توجہ نہیں بھئی۔ تو یہ زیادہ لائق ہے اس کافر کے حال کے جو دنیا میں ہمہ تن مشغول ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جی۔ تو یہاں پر تقدیراً قادر ہونا ہی کافی ہے۔

وَالطَّهَارَةِ، هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى الصَّلَاةِ، اور طہارت یہ کس کی طرف دیکھتے ہوئے ہے بھئی؟ صلاۃ کا لفظ آیا تھا متن میں اسباب کے اندر بھئی۔ فَإِنَّ شَرْعِيَّةَ الصَّلَاةِ سَبَبُ وُجُوبِ الطَّهَارَةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْحُكْمِيَّةِ، اس لیے کیونکہ نماز کا مشروع ہونا یہ سبب ہے طہارت کے واجب ہونے کا، چاہے طہارتِ حقیقیہ ہو چاہے طہارتِ حکمیہ۔ بھئی طہارتِ حقیقیہ تو یہ ہے کہ واقعی آپ کے کپڑوں پر کوئی نجاست لگ گئی یا آپ کے بدن پر نجاست لگ گئی، اب اسے کیا کریں گے؟ پانی سے دھوئیں گے، وہ نجاست ختم ہو گئی تو طہارت اس جگہ پر آگئی وہ جگہ پاک ہو گئی۔ اور ایک طہارتِ حکمیہ ہے، وہ نجاستِ حکمیہ کے اندر ہوگی ابھی جو میں نے بتایا بھئی، بے وضو ہوا تو شریعت نے کیا حکم دیا؟ وضو کرو، ہاتھ دھو، چہرے کو دھو، سر کا مسح کرو، پاؤں دھو۔ تو دیکھو حالانکہ ان اعضاء پر کوئی نجاست حقیقتاً لگی ہے؟ نہیں۔ ہاں نجاستِ حکمیہ ان میں سرایت کر گئی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جی۔ تو یہ جو نجاستِ حکمیہ کے لیے پھر کیا کیا جائے گا؟ وضو، یا تو یہ صغریٰ ہے طہارتِ صغریٰ، اور اگر غسل ہو تو وہ طہارتِ کبریٰ ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ طہارتِ حقیقیہ ہو اور حکمیہ ہو، اور اسی طرح صغریٰ اور کبریٰ۔ كَمَا أَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لَهَا، جیسے کہ وقت اس کے لیے سبب ہے۔

وَالْمُعَامَلَاتِ، هٰذَا نَاظِرٌ إِلَى تَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ، یہ دیکھتے ہوئے ہے تَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ کی طرف۔ بھئی کیا معنی میں نے بیان کیا تھا بھئی؟ پیچھے متن میں وَتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ بِالتَّعَاطِي، وہ بقا جو مقدر کر دی گئی اس کا تعلق کس کے ساتھ؟ معاملات کے ساتھ، کس کے ساتھ؟ معاملات۔ تو یہ جو بقائے مقدور کا تعلق معاملات کے ساتھ ہے یہ سبب ہے، یہ تعلق سبب ہے کس چیز کا؟ معاملات کا، کس کا؟ معاملات کا سبب ہے۔ فَإِنَّهُ لَمَّا حَكَمَ اللّٰهُ تَعَالَى بِبَقَاءِ الْعَالَمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، اس لیے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے حکم فرما دیا عالم کی بقا کا قیامت کے دن تک، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَبْقَى مَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ مُعَامَلَةٌ يَتَهَيَّأُ بِهَا مَعَاشُهُمْ، اور یہ بات معلوم ہے کہ یہ باقی نہیں رہے گا مگر یہ جب تک کہ ان کے درمیان کیا نہ ہو؟ ایسا معاملہ نہ ہو جس کے ذریعے ممکن ہو سکے، تہیہ کے معنی تیار ہونا، ممکن ہونا، معاش کہتے ہیں گزر بسر کا سامان، جب تک نہ ہو ان کے درمیان ایسا معاملہ جس کے ذریعے ممکن ہو سکے، حاصل ہو سکے ان کے گزر بسر کا سامان، بھئی اللہ نے کیا حکم فرمایا یہ کب تک رہیں گے انسان اس دنیا میں، یہ عالم کب تک رہے گا؟ قیامت تک رہے گا۔ اور انسان کی اس میں بقا کے لیے کیا ضروری؟ معاملات وغیرہ ضروری بھئی، نکاح ضروری، بیع و شرا ضروری تاکہ ضرورتیں اس کی پوری ہو سکیں اور اس کی نسل بھی چل سکے۔ تو لہذا یہ بقا نہیں ہوگی جب تک ان کے درمیان ایسا معاملہ نہ ہو جس کے ذریعے ان کے گزر بسر کا سامان حاصل ہو۔ يَعْنِي مِنَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَالنِّكَاحِ يَكُونُ مُبْقِيًا لِهٰذَا الْجِنْسِ بِالتَّوَالُدِ، یعنی کہ بیع اور اجارہ ہے اور ایسا نکاح جو باقی رکھنے والا ہو اس جنس کو یعنی انسان کو بِالتَّوَالُدِ باہم نسل کے بڑھنے سے۔ عُلِمَ أَنَّ تَعَلُّقَ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ بِالتَّعَاطِي هُوَ سَبَبُ الْمُعَامَلَاتِ وَشَرْعِيَّتِهَا، تو جان لیا گیا کہ وہ بقائے مقدر جس کا تعلق معاملات سے ہے وہ سبب ہے معاملات کے لیے اور وہ سبب ہے ان معاملات کا اور ان کے مشروع ہونے کا سبب ہے۔ وَهٰذَا مُخْتَصٌّ بِالْإِنْسَانِ، اور یہ مختص ہے خاص ہے انسان کے ساتھ، بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ، بخلاف کس کے؟ حیوانات کے، فَإِنَّهُمْ يَبْقَوْنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِدُونِ مُعَامَلَةٍ وَنِكَاحٍ، اس لیے کیونکہ بے شک وہ باقی رہیں گے قیامت کے دن تک بغیر کسی معاملے اور نکاح کے، لِأَنَّ خِلْقَتَهُمْ كَذٰلِكَ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِأَفْعَالِهِمْ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ، کیونکہ ان کی پیدائش ہی اسی طرح ہے اور ان کے افعال کے ساتھ امر اور نہی کا تعلق بھی نہیں ہے۔

وَقَدْ تَمَّ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ الْمُرَتَّبُ بَيْنَ أَسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَمُسَبَّبَاتِهَا، اور تحقیق پورا ہو گیا وہ لف و نشر جو مرتب تھا عبادات اور معاملات کے اسباب کے درمیان اور ان کے مسببات کے درمیان۔ وَبَقِيَتِ الْعُقُوبَاتُ وَشِبْهُهَا فَبَيَّنَهَا بِقَوْلِهِ، تو باقی رہ گئے عقوبات اور ان کی مثل چیزیں جو ہیں، پس ان کو بیان کیا مصنف نے اپنے اس قول کے ساتھ: وَأَسْبَابُ الْعُقُوبَاتِ وَالْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ مَا نُسِبَتْ إِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَزِنًى وَسَرِقَةٍ وَأَمْرٍ دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ، اور عقوبات یعنی سزاؤں کے اسباب جو ہیں اور اسی طرح حدود کے اسباب جو ہیں اور اسی طرح کفارات کے اسباب جو ہیں، ما وہ ہیں یہ خبر ہے بھئی، وہ ہیں نُسِبَتْ إِلَيْهِ جن کی طرف ان کی نسبت کی جاتی ہے۔ سزا، حدود، کفارات وغیرہ کے اسباب وہ ہیں جن کی طرف ان کی نسبت کی جاتی ہے مِنْ قَتْلٍ وَزِنًى وَسَرِقَةٍ، یعنی کہ قتل اور زنا اور چوری، وَأَمْرٍ دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ، اور وہ امر جو دائر ہو ممانعت اور اباحت کے درمیان۔

بھئی سزاؤں کی جن چیزوں کی طرف نسبت کی جاتی ہے وہی ان کے اسباب ہیں۔ حدود کی جن کی طرف نسبت کی جاتی ہے، مثلاً کہتے ہیں حدِ زنا ہے، حدِ قذف ہے، حدِ سرقہ ہے، تو جن کی طرف ان کی نسبت کی جاتی ہے۔ اسی طرح سزائیں بھئی، قصاص ہے کس کی وجہ سے آئے گا؟ قتل کی وجہ سے آئے گا۔ اسی طرح کفارات ہیں بھئی، ان کی نسبت کی جاتی ہے کس کی طرف؟ اس چیز کی طرف دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ جو دائر ہوتی ہے ممانعت اور اباحت کے درمیان۔ کفارات کے سبب کیا چیزیں ہیں؟ وہ چیزیں جو دائر ہیں ممانعت اور اباحت کے درمیان۔ یعنی مِن وجہٍ وہ ممنوع ہوتی ہیں، مِن وجہٍ مباح ہوتی ہیں۔ کفارات کا سبب کیا ہیں؟ وہ چیزیں جو مِن وجہٍ ممنوع ہوتی ہیں اور مِن وجہٍ کیا ہوتی ہیں؟ مباح ہوتی ہیں بھئی۔ بھئی دیکھیے رمضان میں کوئی جان بوجھ کر کھا لے یا پی لے، آپ کیا حکم دیتے ہیں؟ شریعت نے بتلایا کہ اس پر کفارہ آئے گا، آپ بتلاتے ہیں اس کو مسئلہ کہ بھئی تمہیں ساٹھ روزے رکھنا پڑیں گے اور ایک قضا بھی کرنا پڑے گی۔ ساٹھ روزے تو کفارہ ہیں، اور ایک جو روزہ توڑا اس کی قضا بھی الگ سے کرنا پڑے گی۔ تو یہ ساٹھ روزے آئے، یہ کیا ہیں؟ کفارہ۔ اس کفارے کا سبب کیا ہے؟ وہ جو اس نے کھایا پیا تھا۔ اور وہ جو کھانا پینا تھا، مِن وجہٍ مباح تھا، مِن وجہٍ ممنوع تھا۔ مباح کس طرح تھا؟ بھئی اپنی چیز کھا رہا ہے، کیا کھا رہا ہے؟ اپنا مال کھا رہا ہے، اپنا مال کھانا تو انسان کے لیے کیا ہوتا ہے؟ مباح ہوتا ہے، تو اس اعتبار سے مباح تھا کھانا۔ لیکن دوسری اعتبار سے دیکھا جائے تو بھئی اس وقت تم روزے کی حالت میں ہو، اس وقت تو کھانا ٹھیک نہیں، تو اس اعتبار سے یہ کام ممنوع تھا۔ تو مِن وجہٍ وہ کام ممنوع تھا، مِن وجہٍ مباح تھا۔ تو یہ جو عمل تھا یہ کفارے کا سبب ہے، تو کفارات کا سبب کیا چیز ہوا کرتی ہے؟ وہ چیز جو مِن وجہٍ کیا ہوتی ہے؟ مباح، اور مِن وجہٍ ممنوع ہوتی ہے۔ یہ معنی ہے: وَأَمْرٍ دَائِرٍ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ، اور وہ چیز جو دائر ہو ممانعت اور اباحت کے درمیان بھئی۔

فَالْعُقُوبَاتُ أَعَمُّ مِنَ الْحُدُودِ، بھئی دیکھیے پہلے آیا أَسْبَابُ الْعُقُوبَاتِ سزاؤں کے اسباب، اور اس کے بعد کیا آیا؟ حُدُود۔ تو یاد رکھیے حدود عقوبات کے اندر بھی داخل تھیں۔ کس میں؟ عقوبات۔ سزا، حدود بھی کس میں سے ہیں؟ سزاؤں میں سے ہی ہیں نا، تو سزائیں عام ہیں کیونکہ سزائیں تو کئی قسم پر۔ قصاص بھی سزا ہے لیکن وہ حدود میں سے تو نہیں۔ اسی طرح قاضی تعزیر بھئی، تعزیر اپنی طرف سے جو قاضی سزا دیتا ہے وہ بھی تو سزائیں ہیں لیکن وہ بھی حدود کے اندر داخل نہیں بھئی۔ تو عقوبات کے بعد حدود کو ذکر کیا تو یہ اس کو کیا کہتے ہیں؟ تَخْصِيصٌ بَعْدَ التَّعْمِيمِ، کیا کہتے ہیں؟ تَخْصِيصٌ بَعْدَ التَّعْمِيمِ کہ ایک چیز جو پہلے بھی داخل تھی اس کو بعد میں خاص طور پر الگ ذکر کیا جائے۔ فَالْعُقُوبَاتُ أَعَمُّ مِنَ الْحُدُودِ، پس عقوبات جو ہیں وہ زیادہ عام ہیں حدود سے لِأَنَّهُ يَشْمَلُ الْقِصَاصَ أَيْضًا، اس لیے کیونکہ وہ قصاص کو بھی شامل ہیں۔ وَالْكَفَّارَةُ نَوْعٌ آخَرُ، اور کفارہ دوسری نوع ہے۔ فَسَبَبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ، پس قصاص کا سبب وہ قتلِ عمد ہے، وَسَبَبُ حَدِّ الزِّنَا هُوَ الزِّنَا، اور حدِ زنا کا سبب زنا ہے، وَسَبَبُ قَطْعِ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ، اور قَطْعِ يَد ہاتھ کاٹنے کا جو سبب ہے وہ چوری ہے، يُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ، کیا کہا جاتا ہے؟ حَدُّ السَّرِقَةِ، دیکھو نسبت اضافت کی جاتی ہے اس کی طرف۔ وَسَبَبُ الْكَفَّارَةِ هُوَ أَمْرٌ دَائِرٌ بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ، اور کفارے کا سبب وہ امر ہے جو دائر ہو ممانعت اور اباحت کے درمیان۔

وَذٰلِكَ لِأَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ، بھئی دیکھیے بھئی یہ کیوں کہا آپ نے کہ کفارے کا سبب وہ چیز ہے جو مِن وجہٍ ممنوع ہو اور مِن وجہٍ مباح ہو؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ کفارہ خود بھی عقوبت اور سزا کے درمیان دائر ہوتا ہے۔ کفارہ کیا تھا روزہ توڑنے کا؟ ساٹھ روزے مسلسل رکھنا پڑیں گے۔ اب ساٹھ روزوں کو دیکھا جائے تو مِن وجہٍ یہ عبادت ہیں اللہ کی، اور دوسری طرف دیکھا جائے تو یہ سزا بھی ہیں۔ تو دیکھو کفارے میں عبادت کا بھی پہلو ہوتا ہے اور سزا کا بھی پہلو ہوتا ہے، تو ان کا جو سبب ہے اس میں بھی دو پہلو ہوں گے، اباحت والا بھی اور ممانعت والا بھی۔ وَذٰلِكَ لِأَنَّهَا لَمَّا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ، اس لیے کیونکہ کفارہ جب وہ خود دائر ہے عبادت اور عقوبت یعنی سزا کے درمیان، فَسَبَبُهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا دَائِرًا بَيْنَ الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ، تو پس اس کفارے کا جو سبب ہے ضروری ہوا کہ وہ بھی ایسا امر ہو جو دائر ہو ممانعت اور اباحت کے درمیان، لِتَكُونَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْإِبَاحَةِ وَالْعُقُوبَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْحَظْرِ، تاکہ عبادت جو ہے اس کی نسبت کس کی طرف کی جائے؟ اباحت والی صفت کی طرف، اور سزا کی نسبت کس کی طرف کی جائے؟ ممانعت والی صفت کی طرف۔

كَالْقَتْلِ خَطَأً، جیسے قتل کرنا غلطی سے، فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةِ رَمْيٌ إِلَى الصَّيْدِ وَهُوَ مُبَاحٌ، اس لیے کیونکہ یہ صورت کے اعتبار سے رمی کا معنی پھینکنا یعنی تیر پھینکنا إِلَى الصَّيْدِ کس کی طرف؟ شکار، یہ صورت کے اعتبار سے تو یہ شکار کی طرف تیر پھینکنا ہے اور یہ کیا ہے؟ مباح ہے، شکار کو تیر مارنا تو۔ وَمِنْ حَيْثُ تَرْكُ التَّثَبُّتِ مَحْظُورٌ، اور اس حیثیت سے کہ اس میں تحقیق کو چھوڑنا ہے مَحْظُورٌ یہ ممنوع ہے۔ بھئی دیکھیے ایک آدمی نے ایک شکار پر تیر چلایا، وہ سمجھ رہا تھا یہ شکار ہے لیکن قریب جا کر دیکھا تو کوئی انسان مرا پڑا تھا۔ اب دیکھا جائے تو یہ شکار پر تیر چلا رہا ہے صورت کے اعتبار سے، یہ مباح کام کر رہا ہے کوئی حرام کام نہیں، تو یہ مباح ہوا۔ اور دوسری طرف اس پر کیا ضروری تھی؟ تحقیق ضروری تھی کہ یہ واقعی شکار ہے کوئی انسان تو نہیں ہے، اس نے اس کو چھوڑ دیا تو اس اعتبار سے یہ ممنوع ہوا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ وَمِنْ حَيْثُ تَرْكُ التَّثَبُّتِ مَحْظُورٌ، تثبّت کا معنی تحقیق کرنا بھئی، اور تحقیق کو چھوڑنے کے اعتبار سے یہ ممنوع تھا، مَحْظُورٌ أَيْ مَمْنُوعٌ یہ ممنوع تھا۔ لِأَنَّهُ قَدْ أَصَابَ آدَمِيًّا وَأَتْلَفَهُ، اس لیے کیونکہ یہ تو آدمی کو جا لگا اور اس کو کیا کر دیا؟ تلف کر دیا، ہلاک کر دیا۔ فَتَجِبُ فِيهِ الْكَفَّارَةُ، تو اس کے اندر کفارہ واجب ہوگا۔

وَالْإِفْطَارُ عَمْدًا فِي رَمَضَانَ، اور جان بوجھ کر افطار کرنا رمضان میں، فَإِنَّهُ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ اتِّصَالُ مَا هُوَ مَمْلُوكٌ لِمَالِكِهِ، تو یہ مباح ہے اس حیثیت سے کہ اتصال آیا اس چیز کے ساتھ جو اس مالک کی مملوک ہے، کس چیز کو کھا رہا ہے؟ اپنی مملوک چیز کو کھا رہا ہے، وَمَحْظُورٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جِنَايَةٌ عَلَى الصَّوْمِ الْمَشْرُوعِ، اور یہی چیز ممنوع بھی ہے اس حیثیت سے کہ یہ تو جنایت ہے، جرم ہے روزے پر، وہ روزہ جو مشروع ہے بھئی۔ فَيَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ، تو پس یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ کفارے کا سبب بنے۔

وَإِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ، اور سبب کو جانا جائے گا۔ بھئی آگے اب ضابطہ بتلا رہے ہیں، کہ ہم نے تو کچھ چیزیں آپ کو بیان

کر دیں کہ یہ سبب ہیں اور دوسری چیزیں ان کے مسببات ہیں، اب پتا کیسے چلے گا؟ ضابطۂ کلی بتلا رہے ہیں کہ بھئی سبب وہ ہوتا ہے کہ جس کی طرف چیز کی نسبت کی جاتی ہو، وہ اس کا کیا ہوتا ہے؟ سبب ہوتا ہے، تو یہ اسی کے ذریعے سبب کا پتا چلے گا۔ کہتے ہیں: وَإِنَّمَا يُعْرَفُ السَّبَبُ، کہ سبب کو جانا جائے گا، بَيَانٌ كُلِّيَّةٌ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَفْصِيلِهِ لِيُعْلَمَ مِنْهُ مَا لَمْ يُعْلَمْ قَبْلَهُ، یہ ضابطے کا بیان ہے سبب کے پہچاننے کے لیے تفصیل بیان کرنے کے بعد اب ضابطے کا بیان ہے سبب کو جاننے کے لیے، تاکہ جان لیا جائے اس کے ذریعے اس کو بھی جس کو پہلے سے نہیں جانا گیا۔ أَيْ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ، یعنی جانا جائے گا کسی چیز کا کسی حکم کے لیے سبب ہونے کو، اس کو جانا جائے گا کس طریقے پر؟ حکم کی اس کی طرف نسبت کے ذریعے اور اس کے ساتھ حکم کے تعلق کی وجہ سے۔ فَالْمَنْسُوبُ إِلَيْهِ وَالْمُتَعَلَّقُ بِهِ يَكُونُ سَبَبًا لِلْمَنْسُوبِ وَالْمُتَعَلِّقِ، پس جس کی طرف نسبت کی گئی ہے اور جس کے ساتھ اس کا تعلق ہے وہ سبب ہوگا اس منسوب کا اور اس متعلق کا البتہ تحقیقی طور پر، لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ أَنْ يَكُونَ مُسَبَّبًا لَهُ وَحَادِثًا بِهِ، اس لیے کیونکہ اصل یہ ہے کسی چیز کی کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کرنے میں، ایک چیز کی جب دوسری چیز کی طرف نسبت اور اضافت کی جائے اور اس کے ساتھ اس کو جوڑا جائے تو اس میں اصل یہ ہے کہ یہ اسی کا مسبب ہو اور اسی کے ذریعے پیدا ہو بھئی، كَمَا يُقَالُ كَسْبُ فُلَانٍ، جیسے کہا جائے فلاں کی کمائی، فلاں کی کمائی، دیکھو کمائی کی نسبت فلاں کی طرف کر دی، معلوم ہوا وہ کیا ہے؟ وہ اس کا سبب ہے اور یہ کمائی اس کا مسبب ہے۔

وَحِينَئِذٍ يَرِدُ عَلَيْنَا، اور اس وقت ہم پر وارد ہوتا ہے۔ آگے پھر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے، آپ نے کیا کہا؟ کہ سبب کا پتا کس سے چلے گا؟ جب چیز کی نسبت اس کی طرف کسی چیز کی طرف کی جا رہی ہے معلوم ہوا وہ اس کا سبب ہے، جیسے صَوْمُ رَمَضَانَ روزے کی نسبت کس کی طرف کی گئی؟ اضافت کس کی طرف؟ رمضان کی طرف، معلوم ہوا رمضان اس کا سبب۔ حَجُّ بَيْتِ اللهِ حج کی نسبت کس کی طرف کی گئی؟ بیت اللہ، معلوم ہوا بیت اللہ اس کا سبب ہے۔ تو اس پر اشکال ہوتا ہے کہ بھئی بسا اوقات شرط کی طرف بھی اضافت کر دی جاتی ہے، جیسے کہتے ہیں صَدَقَةُ الْفِطْرِ، صدقۂ فطر، حالانکہ صدقۂ فطر کا سبب ابھی پڑھا آپ نے وہ رأس ہے، کیا ہے؟ رأس، اور فطر یعنی وہ فطر کا وقت پا لینا یعنی عید کا دن پا لینا وہ تو اس کے لیے شرط ہے، اصل سبب کون ہے؟ رأس۔ تو آپ تو کبھی کبھار شرط کی طرف بھی اضافت کر دی جاتی ہے اور آپ نے تو ہمیں کیا بتایا؟ اضافت کے ذریعے تو سبب کا پتا چلتا ہے سبب کی طرف اضافت ہوتی ہے۔ تو جواب دیں گے کہ شرط کی طرف بھی مجازاً کبھی کبھار نسبت کر دی جاتی ہے لیکن اصل یہ ہے ہونی کس کی طرف چاہیے نسبت اور اضافت؟ سبب کی طرف بھئی۔

تو: وَحِينَئِذٍ يَرِدُ عَلَيْنَا، اور اس وقت ہم پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ أَنَّكُمْ رُبَّمَا أَضَفْتُمْ إِلَى الشَّرْطِ فَكَيْفَ يَطَّرِدُ هٰذَا،

کہ آپ لوگ بسا اوقات نسبت کر دیتے ہیں شرط کی طرف بھی تو کیسے ہوگا عام یہ قانون؟ فَقَالَ، تو جواب دیا: وَإِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَحَجَّةِ الْإِسْلَامِ، کہ اضافت کی جاتی ہے شرط کی طرف مجازاً جیسے کہ صدقۂ فطر اور جیسے حجِ اسلام بھئی۔ فَإِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيدِ شَرْطٌ لِلصَّدَقَةِ، اس لیے کیونکہ فطر جو ہے وہ یومِ عید ہے وہ شرط ہے صدقے کے لیے، وَالسَّبَبُ هُوَ رَأْسُ الَّذِي يَمُونُهُ وَيَلِي عَلَيْهِ، اور سبب وہ تو وہ رأس، سر ہے، وہ ذات ہے جس کا یہ خرچ اٹھاتا ہے اور جس پر اس کو ولایت حاصل ہے، وَالصَّدَقَةُ تُضَافُ إِلَيْهِمَا جَمِيعًا، اور صدقہ کی ان دونوں کی طرف نسبت کی جاتی ہے ان دونوں کی طرف اضافت کی جاتی ہے۔ بھئی صَدَقَةُ الْفِطْرِ بھی کہتے ہیں اور صَدَقَةُ الرَّأْسِ بھی کہتے ہیں، ہاں صَدَقَةُ الْفِطْرِ یہ مشہور زیادہ ہے اور صَدَقَةُ الرَّأْسِ یہ کم استعمال ہوا ہے بہت کم بھئی، تو صَدَقَةُ الْفِطْرِ مشہور یہ ہے زیادہ لیکن یہ شرط ہے اس کے لیے۔ وَكَذَا الْإِسْلَامُ شَرْطُ الْحَجِّ، اور اسی طرح اسلام جو ہے وہ حج کی شرط ہے، وَالسَّبَبُ هُوَ بَيْتُ اللهِ تَعَالَى، اور سبب وہ بیت اللہ ہے، وَالْحَجُّ يُضَافُ إِلَيْهِمَا جَمِيعًا، اور حج کی ان دونوں کی طرف نسبت کی جاتی ہے، جیسے حَجَّةُ الْبَيْتِ بھی کہتے ہیں، حَجَّةُ بَيْتِ اللهِ، اور حَجَّةُ الْإِسْلَامِ بھی کہتے ہیں، دونوں کی طرف اضافت کی جاتی ہے لیکن اسلام شرط ہے اور بیت اللہ اس کے لیے سبب ہے۔

چلیے بھئی کتاب اللہ کا طویل حصہ مکمل ہوا بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ بھئی۔

الْبَابُ الثَّامِنُ: الْأَصْلُ الثَّانِي — بَابُ السُّنَّةِ وَتَقْسِيمَاتِ الْخَبَرِ

اصلِ ثانی: باب السنۃ — متواتر، مشہور، خبرِ واحد، شرائطِ راوی، اقسامِ انقطاع، محلِ خبر اور طعن — اسباق ۸۲ تا ۹۱

سبق نمبر ۸۲: باب السنۃ (۱): سنت کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور طریقِ اتصال کے اعتبار سے خبر کی تین اقسام (متواتر، مشہور، خبرِ واحد)

نور الانوار صفحہ: ۱۷۵ — بتاریخ: ۶ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ الْكِتَابِ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ فَقَالَ بَابُ أَقْسَامِ السُّنَّةِ، اَلسُّنَّةُ تُطْلَقُ عَلَى قَوْلِ الرَّسُولِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفِعْلِهِ وَسُكُوتِهِ وَعَلَى أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ وَأَفْعَالِهِمْ، وَالْحَدِيثُ يُطْلَقُ عَلَى قَوْلِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خَاصَّةً وَلٰكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالسُّنَّةِ هَاهُنَا هُوَ هٰذَا فَقَطْ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

کتاب اللہ کی بحث مکمل ہوئی، آج ہم سنت کی بحث شروع کریں گے۔ کتاب میں سے سنت کی بحث شروع کرنے

سے پہلے ایک ضروری بحث لکھ لیجیے آپ سب بھئی۔[۱]

لکھیے بھئی جلدی جلدی لکھتے جائیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے چار اسماء معروف ہیں۔ نمبر ایک خبر، نمبر دو اثر، اثرثا کے ساتھ بھئی، اثر، نمبر تین سنت، نمبر چار حدیث۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ یہ حدیث ہی کے چاروں نام ہیں بھئی، خبر بھی کہتے ہیں اس کو، اثر بھی، سنت بھی اور حدیث بھی۔

آگے لکھیے: جمہور محدثین کے نزدیک یہ چاروں نام تقریباً مترادف ہیں۔ البتہ بعض محدثین ان میں کچھ فرق کرتے ہیں، جس کی تفصیل اصولِ حدیث کی کتابوں میں آپ پڑھیں گے۔

آگے الگ سطر میں لکھیے: علمائے اصولِ فقہ ان چاروں ناموں میں کچھ فرق کرتے ہیں۔ علمائے اصولِ فقہ کے نزدیک حدیث نام ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات کا۔

الگ سطر لکھیے بھئی: تقریر کا معنی ہے اثبات، یعنی کسی چیز کو ثابت کرنا۔ تقریرِ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی صحابی کوئی قول یا کوئی فعل کرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم خاموشی اختیار فرمائیں اور سکوت فرمائیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ قول و فعل شرعاً جائز ہے، کیونکہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ نبی کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے اور نبی اس سے منع نہ فرمائیں۔ پیغمبر کا تو کام ہی اصلاح ہے، وہ کوئی غلط کام دیکھ کر خاموش نہیں رہ سکتا۔ یہی محل ہے اس مشہور قول کا: اَلسُّكُوتُ فِي مَحَلِّ بَيَانٍ بَيَانٌ۔ اس فعل کو تقریرِ نبی کہتے ہیں۔ جیسے صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں اپنے سابقہ

---

[۱]

جدول — باب السنۃ کا اجمالی جدول: تعریفِ سنت اور تقسیماتِ خبر (متواتر، مشہور، خبرِ واحد):

قسمِ سنت / خبر	تعریف و معیارِ اتصال	مرتبۂ حجیت اور فقہی اثر
۱۔ خبرِ متواتر	جو تینوں قرنوں (صحابہ، تابعین، تبع تابعین) میں ایسی جماعت سے منقول ہو جن کا کذب پر اتفاق عقلاً محال ہو	علمِ یقینی (ضروری) کا فائدہ دیتی ہے؛ کتاب اللہ پر زیادتی (نسخ) اس سے جائز ہے؛ منکر کافر۔
۲۔ خبرِ مشہور	جو قرنِ اول میں خبرِ واحد تھی، پھر قرنِ ثانی و ثالث میں تواتر و تلقی بالقبول کو پہنچ گئی	علمِ طمانینت کا فائدہ دیتی ہے؛ عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید اس سے جائز ہے؛ منکر گمراہ و بدعتی۔
۳۔ خبرِ واحد	جس کے راوی تواتر و شہرت کی حد کو نہ پہنچیں (بشرطِ عقل، ضبط، عدالت و اسلام)	ظنِ غالب اور عمل کا موجب ہے (علمِ یقینی کا نہیں)؛ قیاس پر مقدم ہے مگر کتاب و سنتِ مشہورہ کے معارض نہیں ہو سکتی۔

حالات کا سنانا یا کبھی کبھار شعر وغیرہ کا پڑھنا۔

بھئی لکھ لیا یہاں تک؟ جی۔ یہاں تک بات سمجھ لیں۔ بھئی سب سے پہلے آپ کو یہ بتلایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے چار نام ہیں بھئی مشہور بھئی: خبر، اثر، سنت اور حدیث۔ کہیں پہ آئے گا خبر لفظ، کہیں آئے گا اثر کا لفظ، کہیں سنت اور کہیں حدیث، یہ چاروں مترادف ہیں۔ اور پھر بتلایا بعض علماء فرق کرتے ہیں ان میں محدثین جو ہیں، علمائے اصولِ فقہ ان میں فرق کرتے ہیں اور حدیث جو ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال و تقریرات کو کہتے ہیں بھئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقریرات بھئی۔ اقوال و افعال تو آپ جانتے ہیں، حدیث جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ذکر ہو، یا جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ذکر ہو۔ تقریرُ النبی، یہ نیا لفظ آیا بھئی۔ تقریرُ النبی یاد رکھیے کس کو کہتے ہیں؟ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیغمبر کے سامنے کوئی کام کیا جائے اور پیغمبر اس کو دیکھ کر خاموش رہیں، پیغمبر کا خاموش رہنا اس بات کی دلیل ہے یہ کام جائز ہے، اگر یہ جائز نہ ہوتا پیغمبر ضرور اس پر روکتے ٹوکتے منع کرتے بھئی۔ کیونکہ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ پیغمبر کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے اور پیغمبر اسے دیکھ کر خاموش رہیں بھئی، پیغمبروں کا تو کام ہی کیا ہے؟ اصلاح ہے بھئی اصلاح۔ تو یہ ہے تقریرُ النبی، جیسے صحابہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں اپنے سابقہ حالات کبھی سناتے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع نہیں فرمایا، معلوم ہوا جائز ہے سنانا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں کبھی کوئی شعر وغیرہ سناتے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع نہیں فرمایا، معلوم ہوا شعر سنانا بھی جائز ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ ہے تقریرُ النبی بھئی، تقریرُ النبی۔

والد صاحب کے عجیب مولانا استدلالات ہوتے تھے اور عجیب استدلال ان کے بھئی۔ عربی زبان میں اللہ آپ سب کو مہارت نصیب فرمائے، آمین، اور پھر آپ حضرت والد صاحب رحمہ اللہ شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ، پھر ان کی کتابیں دیکھیں بھئی، پھر آپ کو اندازہ ہو، اور عربی زبان کی فصاحت و بلاغت کا بھی اندازہ ہو، کتنی فصیح اور دلکش عربی ان کی کہ انسان حیران ہوتا ہے بھئی۔ حتیٰ کہ عرب، عرب علماء، ائمہ جو آج کے بڑے بڑے علماء عرب کے، وہ بھی حضرت کی عربی دیکھ کر اور فصاحت و بلاغت دیکھ کر حیران رہ جاتے۔ اور کئی مرتبہ یہ تو کئی مرتبہ کا واقعہ کہ حضرت کی کتاب کا ایک آدھ صفحہ پڑھتے ہی وہاں کے بڑے علماء فوراً پوچھتے کہ بھئی یہ کیا آج کے زمانے کی کتاب ہے؟ یہ تو یوں لگتا ہے کہ سینکڑوں سال پہلے کے جو ہمارے بڑے بڑے فصیح و بلیغ ائمہ گزرے تھے، ان جیسی دلکش اور فصیح عربی ہے، آج کا بڑے سے بڑا عرب بھی اس طرح کی دلکش عربی نہیں لکھ سکتا۔ تو ایسی فصاحت و بلاغت اللہ نے ان کو نصیب فرمائی تھی عربی میں اور پھر ان کے استدلالات ایسے زبردست استدلالات ہوتے کہ انسان حیران رہ جاتا بھئی۔ ان کے استدلال کی قوت کا اندازہ لگائیے بھئی، اپنی بعض کتابوں میں لکھتے ہیں ایک جگہ ایک وجہ کو ترجیح دیتے

ہوئے، آج کل تو دلائل صرف نقل کیے جاتے ہیں بھئی، بعض نے یوں ذکر کیا، حضرت خود استنباط فرماتے دلائل کا بھئی۔ وہ طریقہ جو آج سے صدیوں پہلے بند ہو چکا وہ اللہ نے ان کو نصیب فرمایا تھا اور وہ چند ان گنے چنے علماء میں سے جن کو اللہ نے یہ ملکہ نصیب فرمایا، تو وہ ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ اس وجہ کو امام رازی رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے۔ کوفہ اور بصرہ والوں وغیرہ کا اختلاف یہ ذکر کرتے ہوئے اس پہ ترجیح ذکر کرتے ہیں کہ امام رازی نے اس مذہب والوں کو ترجیح دی ہے اور یہ یہ دلائل ذکر کیے ہیں امام رازی رحمہ اللہ نے، اور پھر آگے والد صاحب رحمہ اللہ آگے لکھتے کہ میں بھی اسی کو ترجیح دیتا ہوں جس کو امام رازی رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے، لیکن ان دلائل کی وجہ سے نہیں ترجیح دیتا جو امام رازی رحمہ اللہ نے ذکر کیے ہیں، میرے پاس ان سے بھی قوی دلائل موجود ہیں، اور پھر آگے وہ دلائل ذکر کرتے بھئی۔

تو یہ تقریرُ النبی آیا بھئی، تقریرُ النبی کی والد صاحب رحمہ اللہ قرآن سے دلیل ذکر کرتے تھے۔ تقریرُ النبی علماء ذکر کو تو کرتے ہیں، والد صاحب قرآن سے اس کی مثال ذکر کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت خضر علیہ السلام کا جو واقعہ ہے وہ تقریرُ النبی کی مثال ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام حضرت خضر علیہ السلام کے ساتھ روانہ ہوئے بھئی۔ حضرت خضر علیہ السلام کو اللہ نے تکوینی علم نصیب فرمایا تھا، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس تشریعی علم تھا شریعت کا علم تھا۔ تو حضرت خضر علیہ السلام جو ہیں انہوں نے ایک جگہ پر وہ کشتی میں سفر کر رہے تھے کشتی کو خراب کر دیا توڑ دیا کچھ، دوسری جگہ پہنچے وہاں پر ایک بچے کو انہوں نے قتل کر دیا، تیسری جگہ پر ایک گاؤں میں پہنچے بستی میں ان بستی والوں نے مہمان نوازی سے انکار کر دیا، اور ایک دیوار گرنے والی تھی حضرت خضر علیہ السلام نے اس کو سیدھا کر دیا دوبارہ بنا دیا، اور ہر جگہ پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ٹوکا بھئی کہ یہ آپ کیا کر رہے ہیں؟ یہ آپ کیا کر رہے ہیں؟ تو والد صاحب فرماتے تھے کہ یہ تقریرُ النبی کی مثال ہے۔ اگرچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے وعدہ کیا کہ میں بولوں گا نہیں، ٹوکوں گا نہیں آپ کو، وعدہ کر کے ساتھ چلے، فرماتے کہ میں بھول گیا۔ کہتے ہیں ایک آدھ مرتبہ بھول جاتا ہے انسان یا دو مرتبہ، ہر مرتبہ تو نہیں بھولتا، یہ دراصل تقریرُ النبی کی مثال ہے۔ مثلاً وہ کشتی کو توڑا، بچے کو قتل کیا تو بظاہر یہ کام تو جائز نہیں تھے۔ تو پیغمبر کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے اور پیغمبر خاموش رہے یہ ہو ہی نہیں سکتا بھئی۔ اسی وجہ سے انہوں نے ہر مرتبہ وہ اسی وجہ سے وہ ہر مرتبہ بولے اور انہوں نے ٹوکا بھئی۔ اور پھر اس سے بڑھ کر آگے والد صاحب فرماتے تھے ایک عجیب نکتہ بتلاتے تھے۔ فرماتے تھے کہ انسان، جیسے انسان کی حقیقت حیوانِ ناطق ہے بھئی، اسی طرح پیغمبروں کی فطرت میں ایک تیسری چیز داخل ہے کہ وہ ناحق اور ناجائز کو دیکھ کر خاموش نہیں رہ سکتے۔ یہ ان کی فطرت میں داخل ہے۔ یعنی جیسے انسان کی حقیقت حیوان اور ناطق، یہ حیوان اور ناطق ہونا انسان سے جدا ہو ہی نہیں سکتا کسی صورت میں، اسی طرح پیغمبروں کی حقیقت میں ایک تیسری چیز بھی ہے کہ وہ ناجائز کو دیکھ کر خاموش نہیں رہ سکتے یہ ان کی فطرت میں داخل ہے بھئی فطرت میں۔ اور پھر فرماتے اس سے بھی بڑھ کر ایک اور نکتہ بتلاؤں ہم پیغمبروں کی تو فطرت میں داخل ہے، اور پیغمبروں کے بعد جو

سب سے اعلیٰ جماعت ہے یعنی صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین، ان کی فطرت میں تو نہیں داخل لیکن ان کے ساتھ لازم ہے، ان سے جدا نہیں ہو سکتی یہ بات بھئی۔ جیسے سورج سے روشنی کبھی جدا نہیں ہو سکتی بھئی، اسی طرح صحابۂ کرام سے یہ وصف کبھی جدا نہیں ہو سکتا بھئی، یہ ان کے ساتھ لازم ہے بھئی لازم۔ چنانچہ وہ جدھر کا رخ کرتے ہیں وہ حق ہی پھیلاتے چلے جاتے ہیں بھئی۔ پیغمبروں کی فطرت میں داخل ہے اور صحابۂ کرام کے ساتھ لازم ہے بھئی لازم جو کسی سے جدا نہ ہو سکے جو چیز بھئی۔ تو یہ ہے مولانا تقریظ النبی بھئی۔

اچھا بھئی آگے لکھیے بھئی، الگ سطر میں لکھیے بھئی: عام علمائے اصولِ فقہ کے نزدیک اثر اور خبر بھی مرادفِ حدیث ہیں، لیکن بعض فقہائے کرام فرق کرتے ہیں اور صرف حدیثِ موقوف پر اثر کا اطلاق کرتے ہیں، جبکہ خبر کا اطلاق حدیثِ مرفوع اور موقوف دونوں پر کرتے ہیں۔ یہ طریقہ ہے صاحبِ ہدایہ اور صاحبِ بدائع کا۔ بدائع، با دال الف اور عین کے ساتھ ہمزہ ملا کر ہمزہ عین بھئی، الف ہمزہ عین، بدائع۔ لکھ لیا بھئی؟ یہ طریقہ ہے صاحبِ ہدایہ اور صاحبِ بدائع کا۔ چنانچہ جب ہدایہ میں یوں کہا جائے كَذَا فِي الْحَدِيثِ تو حدیثِ مرفوع مراد ہوتی ہے، اور جب صرف صحابی کا قول کسی مسئلہ میں مروی ہو تو صاحبِ ہدایہ یوں فرماتے ہیں كَذَا فِي الْأَثَرِ۔ جبکہ سنت عام ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال و تقریرات کو بھی شامل ہے اور صحابہ کے قول و فعل کو بھی شامل ہے۔

آگے الگ سطر میں لکھیے: سنت کا ایک اور معنی بھی ہے، وہ یہ کہ سنت ایک قسم ہے شریعت کے احکامِ خمسہ یا ستہ میں سے، ستہ یعنی چھ بھئی، شریعت کے احکامِ خمسہ یا ستہ میں سے۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ احکامِ شریعت پانچ ہیں: نمبر ایک فرض، نمبر دو سنت، نمبر تین مباح، نمبر چار مکروہ، نمبر پانچ حرام۔ سنت شامل ہے نوافل کو بھی۔ امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ ایک چھٹی قسم بھی بتلاتے ہیں جس کا نام واجب ہے۔ واجب کا درجہ فرض سے کم اور سنت سے زیادہ ہے۔ دیگر ائمہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ تو ان اقسامِ ستہ میں سے ایک کا نام سنت ہے جو کہ فرض اور واجب کے مقابل ہے۔

الگ سطر میں لکھیے بھئی: ماخذ اور اصل کے لحاظ سے حدیث کی تین قسمیں ہیں: نمبر ایک حدیثِ مرفوع، نمبر دو حدیثِ موقوف، قاف دو نقطوں والا، نمبر تین حدیثِ مقطوع، قاف دو نقطوں والا، طا اور آخر میں عین بھئی، مقطوع۔

آگے عنوان دیں بھئی: حدیثِ مرفوع۔ مرفوع وہ حدیث ہے جس میں نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے قول و فعل کا ذکر ہو۔

اگلا عنوان دیں بھئی: حدیثِ موقوف۔ موقوف وہ حدیث ہے جس میں صحابی کا قول و فعل مذکور ہو۔

آگے لکھیے: حدیثِ مقطوع۔ مقطوع وہ حدیث ہے جس میں تابعی کا قول و فعل ذکر ہو۔

آگے عنوان دیجیے: حکم۔ حدیثِ مرفوع بالاتفاق مسائلِ شرعیہ میں حجت اور دلیل ہے اور واجب الاتباع ہے۔ اور

حدیثِ موقوف بھی مسائلِ شرعیہ میں حجت ہے، بشرطیکہ اس مسئلہ میں حدیثِ مرفوع موجود نہ ہو۔ حدیثِ مقطوع حجت نہیں ہے۔ اگر قرآن و سنت کی مؤید ہو تو بہتر، ورنہ مستقل حجت اور دلیل نہیں ہے۔ ہاں موجبِ اطمینان و تسکین ضرور ہے۔

آگے الگ سطر لکھیے بھئی، الگ بحث ہے: حدیث کی تقسیم باعتبار عددِ روات، روات جمع ہے راوی کی بھئی روات، یعنی باعتبار عددِ رجالِ حدیث۔ بایں لحاظ حدیث کی تقسیم دو طرح ہے: ایک تقسیم علمائے اصولِ فقہ والوں کی ہے، اور ایک تقسیم محدثین کی ہے۔ لکھ لیا بھئی؟

آگے الگ عنوان دیں: تقسیمِ اول۔ علمائے اصولِ فقہ کے نزدیک حدیث کی تقسیم ثلاثی ہے، یعنی وہ اس کی تین قسمیں بناتے ہیں: خبرِ متواتر، خبرِ مشہور اور خبرِ واحد۔

آگے عنوان الگ دیں بھئی: وجہِ حصر، حا صاد را، حصر۔ وجہِ حصر تو جانتے ہی ہیں بھئی ہر جگہ ذکر آتا ہے یعنی تین قسمیں کیوں ہیں، تین میں کیوں بند کیا، وجہِ حصر۔ لکھیے آگے: وجہِ حصریہ ہے کہ اگر حدیث کے روایت کرنے والے ہر زمانے میں اتنے زیادہ ہوں کہ عقل ان کے جھوٹ پر جمع ہونے کو محال سمجھے تو یہ متواتر ہے۔ اور اگر اتنے زیادہ نہ ہوں تاہم صحابہ کے علاوہ کسی طبقہ میں روایت کرنے والے تین سے کم نہ ہوں تو یہ خبرِ مشہور ہے۔ اور اگر روایت کرنے والے تین سے کم ہوں یعنی دو ہوں یا دو سے کم ہوں تو وہ خبرِ واحد ہے۔ خبرِ واحد کو خبرِ آحاد بھی کہتے ہیں۔

الگ سطر لکھیے: خبرِ متواتر سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے۔ نیز خبرِ متواتر میں راویوں کی کوئی تعداد متعین نہیں، بلکہ عقل کے سپرد ہے۔ بعض علماء لکھتے ہیں کہ خبرِ متواتر میں کم از کم چار راویوں کا ہونا ضروری ہے، بعض نے دس کہے، بعض نے بارہ، بعض نے بیس، بعض نے چالیس اور بعض نے ستر کی تعداد لکھی ہے۔ مگر جمہور کے نزدیک کوئی تعداد متعین نہیں۔ ہاں اتنی تعداد ضرور ہو کہ عقل یہ تسلیم کرے کہ اتنے لوگ جھوٹ پر جمع نہیں ہو سکتے۔

یہاں تک لکھ لیا بھئی؟ جی۔ بھئی دیکھیے یہ تقسیم ہے حدیث کی راویوں کے اعتبار سے کہ حدیث کو روایت کرنے والے ہر ہر طبقے میں، ہر ہر زمانے میں کتنے لوگ ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جی۔ تو یہ ابتدائے اسلام میں اللہ نے ایسے علماء کو پیدا فرما دیا جنہوں نے احادیث کی حفاظت کی اور دین کو ہم تک صحیح صورت میں پہنچایا اور اس پھر یہ جو روایت کرنے والے ہوتے تھے دین کی باتیں روایت کر رہے ہیں، احادیث روایت کر رہے ہیں، اس کے لیے باقاعدہ ایک پھر علم بعد میں علماء نے مدون کیا بھئی اور اس کو علمِ رجالِ حدیث کہا جاتا ہے، جس میں راوی ایک ایک راوی کے بارے میں پھر بحث ہوتی ہے کہ کس قسم کا انسان تھا، قابلِ اعتماد ہے یا نہیں، نیک شخص تھا، سچ بولنے والا تھا، قابلِ اعتماد تھا وغیرہ، تو یہ بہت بڑا علم ہے۔ تو بہرحال یہ تو آگے کی بات ہے، اس وقت بات چل رہی ہے راویوں کی تعداد کے اعتبار سے کہ ہر ہر طبقے میں،

بھئی صحابہ میں ایک حدیث ہے مثلاً وہ صحابہ میں کتنے لوگ ہیں اس کو روایت کرنے والے، تابعین میں پھر آگے کتنے لوگ ہیں اس کو روایت کرنے والے، پھر تبع تابعین کے اندر کتنے ہیں اس کو روایت کرنے والے بھئی۔ جتنے زیادہ، جتنی بڑی تعداد ہوگی اتنی ہی حدیث قابلِ اعتماد ہو جائے گی کہ یہ یقیناً یقیناً حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی بات ہے اس میں کسی قسم کے شک اور شبہے کی گنجائش نہیں بھئی۔ تو یہ پہلا درجہ خبرِ متواتر کا ہے۔ خبرِ متواتر جس کو روایت کرنے والے ہر ہر طبقے میں، صحابہ میں، تابعین میں، تبع تابعین میں اتنے اتنے لوگ روایت کرنے والے ہوں کہ عقل خود یہ فیصلہ کر دے کہ بھئی اتنے لوگ تو جھوٹ نہیں بول سکتے، یقیناً یقیناً یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی بات ہے بھئی۔ تو یہ کیا ہے؟ خبرِ متواتر بھئی۔ تو اولاً اس طرح احادیث روایت ہوتی تھیں، بعض علماء لکھتے بھی تھے اور روایت ہوتی تھیں، پھر باقاعدہ کتابی شکل میں آکر امام بخاری رحمہ اللہ، امام مسلم رحمہ اللہ، امام ترمذی رحمہ اللہ انہوں نے آکر پھر باقاعدہ کتابی شکل میں جمع کر دیا ان احادیث کو بھئی۔ تو یہ جو راویوں کی تعداد کے اعتبار سے جو ہے حدیث تین قسم پر ہے بھئی، اور یہ کس کی تقسیم ہے؟ علمائے اصولِ فقہ والوں کی بھئی۔ پہلی خبرِ متواتر ہے جس کے روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہوں کہ عقل خود بتلا دے کہ اتنے لوگ جھوٹ نہیں بول سکتے، یقیناً قطعی طور پر بات اسی طرح ہے بھئی۔ اور اگر روایت کرنے والے اتنے زیادہ نہیں لیکن کسی بھی طبقے میں تین سے کم نہیں تو اس کو خبرِ مشہور کہا جاتا ہے۔ اور اگر کسی طبقے میں یا تمام طبقات میں تین سے راوی کم ہو جائیں تو اس کو خبرِ واحد بھی کہتے ہیں اور خبرِ آحاد بھی کہتے ہیں بھئی، خبرِ آحاد بھی۔ اور بعض علماء نے راویوں کی تعداد لکھی، خبرِ متواتر کے لیے کم از کم ہر طبقے میں چار راوی ہونے چاہئیں، بعضوں نے کہا ہر طبقے میں کم از کم دس ہونے چاہئیں، بعضوں نے کہا بارہ۔ لیکن عند الجمہور کوئی تعداد متعین نہیں، بس اتنی تعداد ہو کہ عقل خود فیصلہ کر دے کہ بھئی اتنے لوگ جھوٹ نہیں بول سکتے بھئی، یقیناً یہ بات سچی ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

دوسری آگے لکھیے: تقسیمِ ثانی۔ عنوان لکھیے: تقسیمِ ثانی۔ بھئی یہ حدیث کی تقسیم ہے راویوں کی تعداد کے اعتبار سے اور بتلایا اس میں علمائے اصولِ فقہ اور محدثین کا الگ الگ طریقہ ہے۔ علمائے اصولِ فقہ کا طریقہ آپ نے پڑھ لیا، اب علمائے محدثین کا طریقہ بھی لکھ لیجیے بھئی، تقسیمِ ثانی بھئی۔ محدثین کے نزدیک حدیث کی تقسیم ثنائی ہے، ثا کے ساتھ ہے بھئی ثا، ثنائی، یعنی وہ اس کی دو قسمیں بناتے ہیں: خبرِ متواتر اور خبرِ آحاد، یعنی خبرِ واحد۔

آگے لکھیے: وجہِ حصر۔ وجہِ حصر یہ ہے کہ حدیث کو روایت کرنے والی جماعت ہر زمانے اور ہر طبقے میں اتنی بڑی ہو کہ عقلاً ان کا اجتماع علی الکذب محال ہو، اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ خبرِ آحاد ہے۔ خبرِ آحاد نام ہے، راوی کا ایک ہونا ضروری نہیں۔ خبرِ آحاد مفیدِ ظن ہے عند الاکثر، ظا کے ساتھ ظنون، مفیدِ ظن ہے عند الاکثر۔ جبکہ خبرِ متواتر مفیدِ علمِ یقینی ہے۔ متواتر احادیث بہت قلیل ہیں۔

پھر محدثین خبرِ واحد کی تین قسمیں بناتے ہیں: خبرِ مشہور، خبرِ عزیز، خبرِ غریب۔

آگے لکھیے: وجہِ حصر۔ وجہِ حصر یہ ہے کہ اگر حدیث کو روایت کرنے والی جماعت اتنی بڑی نہ ہو لیکن کسی طبقے اور کسی زمانے میں راوی تین سے کم نہ ہوں تو یہ خبرِ مشہور ہے۔ اور اگر حدیث کے روایت کرنے والے کسی طبقے میں دو ہوں یا تمام طبقات میں دو ہوں تو وہ خبرِ عزیز ہے۔ اور اگر کسی طبقے میں یا تمام طبقات میں راوی ایک ہو تو وہ حدیث غریب ہے۔ پس محدثین کے نزدیک خبرِ مشہور قسم ہے خبرِ واحد کی، جبکہ عند الفقہاء خبرِ مشہور مقابل ہے خبرِ واحد کے۔ فرق سمجھ میں آیا بھئی؟ جی۔ محدثین کے نزدیک خبرِ مشہور خبرِ واحد کی قسم ہے جبکہ فقہاء کے نزدیک خبرِ مشہور خبرِ واحد کے مقابل ہے۔

آگے لکھیے: حکم بھئی، حکم۔ خبرِ متواتر پر اعتقاد بھی واجب ہے اور عمل بھی، یعنی اس کے حق ہونے کا عقیدہ رکھنا بھی فرض ہے اور اس پر عمل کرنا بھی فرض ہے۔ اس کا رد کرنا اور انکار کرنا کفر ہے۔ خبرِ متواتر کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم پر زیادتی کرنا بھی جائز ہے اور اس کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم کو منسوخ کرنا بھی جائز ہے۔

آگے الگ سطر لکھیے: خبرِ مشہور پر عمل تو واجب ہے مگر اعتقاد واجب نہیں۔ نیز خبرِ مشہور کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم پر زیادتی کرنا تو جائز ہے مگر کتاب اللہ کے کسی حکم کو خبرِ مشہور سے منسوخ کرنا جائز نہیں۔ جبکہ خبرِ واحد کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بھی جائز نہیں، یعنی شرط اور واجب کے درجے میں کتاب اللہ پر خبرِ واحد کے ذریعے زیادتی جائز نہیں۔ نیز خبرِ واحد پر عمل کے واجب ہونے میں بھی علماء کا اختلاف ہے۔

بھئی بحث مکمل ہوئی بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ محدثین کیا تقسیم کرتے ہیں؟ ثنائی، دو قسمیں بناتے ہیں خبرِ متواتر اور خبرِ آحاد۔ اور پھر خبرِ آحاد یا خبرِ واحد جو ہے اس کی آگے تین قسمیں بناتے ہیں مشہور، عزیز اور غریب۔ مشہور جس کے روایت کرنے والے کسی زمانے میں تین سے کم نہ ہوں، عزیز جس کے روایت کرنے والے کسی طبقے میں یا تمام طبقات میں دو ہوں، اور تیسرا غریب جس کے روایت کرنے والے کسی ایک طبقے میں یا تمام طبقات میں ایک ہوں۔ اور پھر یہ بھی آپ نے پڑھا خبرِ متواتر جو ہے اس سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے اس میں کسی قسم کے شک اور شبہے کی گنجائش نہیں، لہذا اس پر اعتقاد رکھنا بھی واجب اور عمل کرنا بھی واجب ہے۔ اور اس کا رد کرنا کفر ہے۔ جبکہ خبرِ مشہور اس سے کم درجے کی ہے اس پر عمل تو واجب ہے لیکن اعتقاد رکھنا واجب نہیں بھئی، اور اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔ خبرِ متواتر کے ذریعے تو کتاب اللہ کو منسوخ کرنا بھی جائز ہے لیکن خبرِ مشہور کے ذریعے منسوخ تو نہیں کر سکتے البتہ کتاب اللہ پر زیادتی کی جا سکتی ہے یعنی شرط اور واجب کے درجے میں۔ جبکہ خبرِ واحد کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں یعنی شرط اور واجب کے درجے میں زیادتی نہیں کر سکتے بھئی۔ بات سمجھ میں آئی اچھی طرح یہاں تک بھئی؟ چلیے بس بھئی باقی پھر آگے کل کتاب شروع کر لیں گے، بس بھئی هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۸۳: باب السنۃ (۲): خبرِ متواتر اور خبرِ مشہور کی تعریفات، احکام اور امثلہ

نور الانوار صفحہ: ۱۷۵ — بتاریخ: ۸ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ الْكِتَابِ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ فَقَالَ بَابُ أَقْسَامِ السُّنَّةِ، اَلسُّنَّةُ تُطْلَقُ عَلَى قَوْلِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَفِعْلِهِ وَسُكُوتِهِ وَعَلَى أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ وَأَفْعَالِهِمْ، وَالْحَدِيثُ يُطْلَقُ عَلَى قَوْلِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خَاصَّةً وَلٰكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالسُّنَّةِ هَاهُنَا هُوَ هٰذَا فَقَطْ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی گزشتہ سبق میں میں نے آپ کو یہ بحث لکھوا دی تھی آسان اور مختصر الفاظ میں اور بتلایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثِ مبارکہ جو ہے، احادیثِ مبارکہ، ان کے چار نام مشہور ہیں بھئی: خبر، اثر، سنت اور حدیث۔ جمہور کے نزدیک یہ نام مترادف ہیں تقریباً، لیکن بعض علماء ان میں کچھ فرق کرتے ہیں۔ اور علمائے اصولِ فقہ جو ہیں وہ بھی ان

میں کچھ فرق کرتے ہیں۔[1]

اور پھر اس میں تقسیم بتلائی تھی آپ کو کہ علمائے اصولِ فقہ جو ہیں وہ حدیث کی تقسیم ثلاثی کرتے ہیں، یعنی تین قسمیں بناتے ہیں: ایک خبرِ متواتر، خبرِ مشہور اور خبرِ آحاد یا خبرِ واحد کہہ لیں۔ اور خبرِ متواتر کسے کہتے تھے؟ جس کے روایت کرنے والے ہر زمانے میں اتنے زیادہ ہوں کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کو محال سمجھے، یعنی عقل یہ خود فیصلہ کرے کہ اتنے لوگ جھوٹ پر جمع نہیں ہو سکتے، یقیناً یقیناً یہ بات سچی ہے۔ اور اس سے نچلا درجہ تھا خبرِ مشہور کا کہ اگر روایت کرنے والے ہر زمانے میں اتنے زیادہ تو نہ ہوں لیکن کسی زمانے میں اور کسی طبقے میں روایت کرنے والے تین سے کم نہ ہوں تو وہ خبرِ مشہور ہے۔ اور اگر کسی طبقے میں روایت کرنے والے دو یا ایک ہیں تو پھر وہ خبرِ آحاد یا خبرِ واحد ہے بھئی۔

اور ان کا حکم بھی بتلایا تھا کہ خبرِ متواتر جو ہے اس پر اعتقاد بھی واجب ہے اور عمل بھی واجب ہے۔ وہ علمِ یقینی کا فائدہ دیتی ہے تو عمل بھی واجب اور اعتقاد بھی واجب، اور اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی بھی جائز اور کتاب اللہ کو منسوخ کرنا بھی جائز اس کے ذریعے بھئی۔ جبکہ خبرِ مشہور جو ہے اس کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ تو جائز نہیں البتہ کتاب اللہ پر زیادتی اس کے ذریعے جائز ہے۔ جبکہ خبرِ آحاد اس کا درجہ سب سے کم ہے اور اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، یعنی میں نے بتلایا تھا آپ کو بھئی خبرِ واحد کے ذریعے زیادتی جائز نہیں یعنی شرط اور واجب کے درجے میں زیادتی جائز نہیں بھئی۔ شرط اور واجب کے، ویسے سنت وغیرہ کے درجے میں، مستحب کے درجے میں زیادتی جائز ہے لیکن واجب اور شرط کے درجے میں زیادتی نہیں ہو سکتی۔ اور نیز خبرِ واحد پر عمل، پر اعتقاد تو واجب نہیں، عمل واجب ہے یا واجب نہیں اس میں بھی علماء کا اختلاف ہے بھئی۔ اب وہی ساری تفصیل یہ صاحبِ منار بھی بیان کریں گے اور اسی کی تشریح

---

[1] جدول — اقسامِ سنّت باعتبارِ طریقِ اتصال (متواتر، مشہور اور خبرِ واحد) کا تقابلی جدول:

قسمِ خبر	تعریف و ہیئتِ نقل	اصولی حکم اور منکر کا حکم
۱۔ خبرِ متواتر	جو ہر قرن (صحابہ، تابعین، تبع تابعین) میں ایسی جماعت سے منقول ہو جن کا کذب پر اتفاق عقلاً محال ہو۔	علمِ یقینی (ضروری) اور عمل دونوں کا موجب ہے؛ اس کا منکر کافر ہے (جیسے رکعاتِ صلاۃ اور مقادیرِ زکوٰۃ)۔
۲۔ خبرِ مشہور	جو قرنِ اول میں خبرِ واحد تھی، پھر قرنِ ثانی و ثالث میں تواتر و شہرت کو پہنچ گئی اور امت نے تلقی بالقبول کیا۔	علمِ طمانینت کا موجب ہے؛ کتاب اللہ پر زیادتی (نسخ) اس سے جائز ہے؛ منکر گمراہ و بدعتی ہے (کافر نہیں)۔
۳۔ خبرِ واحد	جس کے راوی تواتر اور شہرت کی حد کو نہ پہنچیں (ایک، دو یا چند راوی)۔	ظنِ غالب اور عمل کے وجوب کا موجب ہے (علمِ یقینی کا نہیں)؛ بشرطیکہ راوی میں ۴ شرائط پائی جائیں۔

صاحبِ نور الانوار بھی کریں گے بھئی۔

دیکھیے اب کتاب پر: وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ الْكِتَابِ، اور جب مصنف رحمہ اللہ کتاب اللہ کی اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے، شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ تو وہ شروع ہوئے سنت کی اقسام کے بیان میں، فَقَالَ پس فرمایا: بَابُ أَقْسَامِ السُّنَّةِ، یہ باب ہے سنت کی قسموں کے بیان میں۔ اَلسُّنَّةُ تُطْلَقُ عَلَى قَوْلِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَفِعْلِهِ وَسُكُوتِهِ، سنت جو ہے اس کا اطلاق ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر اور ان کے فعل پر اور ان کے سکوت پر۔ سکوت سے کیا مراد ہے؟ وہی تقریرُ النبی مراد ہے بھئی کہ پیغمبر کے سامنے کوئی کام کیا جائے اور پیغمبر اس کو دیکھ کر خاموش رہیں، یہ اس کام کے جائز ہونے کی دلیل ہوتی ہے اور اسے تقریرُ النبی کہتے ہیں بھئی۔ کیونکہ میں نے آپ کو بتلایا تھا کہ پیغمبر کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے تو پیغمبر کبھی خاموش رہ ہی نہیں سکتا بھئی، پیغمبروں کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ وہ ناجائز کو دیکھ کر فوراً بولیں گے، اسے منع کریں گے، ٹوکیں گے۔ لیکن اگر کسی بات کو دیکھ کر پیغمبر خاموش ہے، یہ اس کام کے جائز ہونے کی دلیل ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں سنت کا اطلاق حضور علیہ السلام کے قول، فعل اور سکوت یعنی تقریر پر ہوتا ہے، وَعَلَى أَقْوَالِ الصَّحَابَةِ وَأَفْعَالِهِمْ اور صحابہ کے اقوال اور افعال پر۔ صحابہ کے اقوال و افعال کو بھی سنت کہتے ہیں بھئی۔ تو سنت دیکھو عام ہے، حضور علیہ السلام کے قول، فعل اور تقریر کو بھی شامل اور صحابہ کے اقوال اور افعال کو بھی شامل۔ وَالْحَدِيثُ يُطْلَقُ عَلَى قَوْلِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خَاصَّةً، اور حدیث جو ہے اس کا اطلاق ہوتا ہے حضور علیہ السلام کے قول پر خاص طور پر۔ حدیث کا اطلاق کس پر ہوتا ہے؟ حضور علیہ السلام کے قول پر۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی اس میں نہیں داخل، صحابہ کے اقوال و افعال بھی نہیں داخل، صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھئی۔ وَلٰكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالسُّنَّةِ هَاهُنَا هُوَ هٰذَا فَقَطْ، لیکن مناسب یہ ہے کہ سنت سے مراد یہاں پر یہی ہو صرف بھئی۔ یعنی سنت تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل، تقریر، صحابہ کے اقوال و افعال سب پر اطلاق ہوتا ہے لیکن یہاں سنت سے کیا مراد ہے یہ جو مصنف ذکر کر رہے ہیں؟ یہی جو حدیث کا معنی کیا۔ حدیث کا اطلاق صرف کس پر ہوتا ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر، تو یہاں سنت سے بھی مراد صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہی ہے۔ بھئی کیوں؟ کیا وجہ ہے آپ نے کیوں یہ فرمایا کہ مناسب یہ ہے کہ سنت سے بھی یہی مراد ہو؟ کہتے ہیں: لِأَنَّ الْمُصَنِّفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ ذَكَرَ أَفْعَالَ النَّبِيِّ وَأَفْعَالَ الصَّحَابَةِ وَأَقْوَالَهُمْ بَعْدَ هٰذَا الْبَابِ فِي فَصْلٍ آخَرَ، اس لیے کیونکہ مصنف نے ذکر کیا ہے حضور علیہ السلام کے افعال کو اور صحابہ کے اقوال اور افعال کو اس باب کے بعد دوسری فصل میں الگ ذکر کیا ہے۔ معلوم ہوا یہاں سنت سے صرف کیا مراد ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال۔

اَلْأَقْسَامُ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا فِي بَحْثِ الْكِتَابِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ، وہ اقسام جن کا مقدم ہو چکا ذکر کتاب اللہ کی بحث میں، مِن بیان ہے بھئی وہ اقسام کا، یعنی کہ خاص اور عام اور امر اور نہی اور اس کے علاوہ جو

ہیں، كُلُّهَا ثَابِتَةٌ فِي السُّنَّةِ، یہ سب کے سب سنت میں بھی ثابت ہیں۔ بھئی کتاب اللہ کے اندر جتنی اقسام گزریں وہ سب سنت کے اندر بھی ثابت ہیں یعنی کون سی سنت؟ سنتِ قولیہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اقوال ہیں، ان میں بھی یہ ساری قسمیں جاری ہوتی ہیں بھئی۔ اب تک تقریباً کتاب اللہ کے اندر ہم نے اسی اقسام پڑھیں بھئی، اقسام اور آگے ان کے اقسام کی اقسام جو ہیں کتنی بنتی ہیں؟ اسی اقسام آپ پڑھ چکے ہیں، کہتے ہیں وہ ساری سنتِ قولی کے اندر بھی جاری ہوں گی بھئی۔ کیا کیا قسمیں پڑھی تھیں؟ مثلاً خاص، عام، مشترک، مؤول، امر، نہی وغیرہ جتنی قسمیں پیچھے پڑھیں وہ ساری سنتِ قولی میں بھی جاری ہوں گی بھئی۔ فَيُعْلَمُ حَالُهَا بِالْمُقَايَسَةِ عَلَيْهِ، پس جانا جائے گا ان کے حال کو اسی پر قیاس کرتے ہوئے۔ جو ماقبل میں کتاب اللہ کے اندر جس طرح گزر چکا ہے اسی طرح اسی پر قیاس کرتے ہوئے آپ کس میں جان لیں گے؟ سنت میں بھی ان کو اسی طرح جانا جائے گا بھئی۔ وَهٰذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا تَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ وَلَمْ يُوجَدْ فِي الْكِتَابِ قَطُّ، اور یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جو خاص ہیں سنت کے ساتھ بھئی، جن کے ساتھ سنت خاص ہے صرف اس میں وہ چیزیں بیان ہوں گی اور وہ پائی نہیں جاتی کتاب اللہ میں کبھی بھی۔ تو یہاں اب وہ چیزیں بیان نہیں ہوں گی بھئی، ان کو اسی پر قیاس کرتے ہوئے وہ اسی قسمیں آپ ان میں جان لیں گے جبکہ یہاں صرف وہ بحثیں اور وہ باتیں کریں گے جو سنت کے ساتھ خاص ہیں کتاب اللہ میں وہ نہیں ہیں بھئی۔

وَذٰلِكَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ، اور وہ چار قسمیں ہیں، أَيْ أَرْبَعُ تَقْسِيمَاتٍ بھئی۔ بتلایا اقسام کس معنی میں ہے؟ تقسیمات کے معنی میں، ان چار تقسیمات ہیں۔ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ أَقْسَامٌ مُتَعَدِّدَةٌ، اور ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام ہیں۔ وَهٰذَا عَلَى طِبْقِ أُصُولِ الْفِقْهِ لَا أُصُولِ الْحَدِيثِ، طِبق اور طَبق بھئی، طا پر فتحہ بھی پڑھ سکتے ہیں اور کسرہ بھی اور با ساکن ہے، بمعنیٰ مطابق کے بھئی مطابق۔ وَهٰذَا عَلَى طِبْقِ أُصُولِ الْفِقْهِ لَا أُصُولِ الْحَدِيثِ، اور یہ اصولِ فقہ کے مطابق ہیں نہ کہ اصولِ حدیث کے۔ میں نے بتلایا تھا بھئی، ایک تقسیم ہے محدثین کی، ایک تقسیم ہے علمائے اصولِ فقہ کی۔ تو یہاں پر جو بیان کریں گے کس کے مطابق بیان کریں گے؟ علمائے اصولِ فقہ کے مطابق نہ کہ علماءِ علمِ حدیث کے۔ تو کہتے ہیں: وَهٰذَا عَلَى طِبْقِ أُصُولِ الْفِقْهِ لَا أُصُولِ الْحَدِيثِ، یہ اصولِ فقہ کے مطابق ہے نہ کہ اصولِ حدیث کے، وَإِنِ اشْتَرَكَا فِي بَعْضِ الْأَسَامِي وَالْقَوَاعِدِ، اگرچہ دونوں مشترک ہیں بعض ناموں کے اندر اور بعض قواعد میں۔ ناموں اور قواعد میں اگرچہ اشتراک ہے لیکن الگ الگ تقسیم ہے بھئی۔ وہ محدثین بھی بناتے تھے خبرِ متواتر اور خبرِ آحاد، اور پھر خبرِ آحاد کی تقسیم کرتے تھے خبرِ مشہور، خبرِ عزیز اور خبرِ غریب۔ جبکہ علمائے اصولِ فقہ بھی تقسیم کرتے ہیں: خبرِ متواتر ہوگی یا خبرِ مشہور ہوگی یا خبرِ آحاد۔ لیکن فرق تھا، نام تو ایک جیسے ہیں لیکن فرق یہ کہ علمائے اصولِ فقہ کے نزدیک مشہور اور خبرِ واحد ایک دوسرے کے مقابل ہیں، جبکہ محدثین کے نزدیک خبرِ مشہور خبرِ واحد کی قسم ہے بھئی۔ یہ معنی ہے وَإِنِ اشْتَرَكَا فِي بَعْضِ الْأَسَامِي وَالْقَوَاعِدِ، اگرچہ دونوں مشترک ہیں بعض ناموں اور قواعد کے اندر۔

التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ فِي كَيْفِيَّةِ الِاتِّصَالِ بِنَا مِنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، پہلی تقسیم ہے فِي كَيْفِيَّةِ الِاتِّصَالِ، اتصال کی کیفیت میں، ملنے کی کیفیت میں، بِنَا، ہم سے، ہماری نا یہ ضمیر ہے بھئی، مِنْ رَسُولِ اللّٰهِ، حضور علیہ السلام سے ہم تک جو اتصال کی کیفیت ہے، یعنی حضور علیہ السلام سے حدیث ہم تک کس طریقے سے پہنچی ہے؟ اس کیفیت میں۔ میں نے بتلایا تھا بھئی ہم نے پہلی تقسیم کس اعتبار سے پڑھی تھی؟ عددِ رجال کے اعتبار سے کہ کتنے روایت کرنے والے ہیں اس حدیث کو، یعنی اس میں یہ بیان، یہ دیکھو کیفیتِ اتصال ہے کس طریقے سے کس کیفیت سے حدیث ہم تک پہنچی ہے۔ یا تو اس کے روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہوں گے کہ ان کا جھوٹ پر جمع ہونے کو عقل محال سمجھے، یا اس سے کم ہوں گے، یا پھر کسی بعض طبقوں میں دو یا دو سے بھی کم ہوں گے وہ تین قسمیں بھئی۔ یہ ہے کیفیتِ اتصال۔ تو کہتے ہیں: التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ فِي كَيْفِيَّةِ الِاتِّصَالِ بِنَا مِنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، پہلی تقسیم جو ہے ہمارے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتصال کی کیفیت میں ہے۔ أَيْ كَيْفَ يَتَّصِلُ بِنَا هٰذَا الْحَدِيثُ مِنْهُ بِطَرِيقِ التَّوَاتُرِ أَوْ غَيْرِهِ، کہ کیسے ملی ہمیں یہ حدیث حضور علیہ السلام سے، تواتر کے طریقے پر یا اس کے علاوہ پر۔

وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ كَامِلًا كَالْمُتَوَاتِرِ، اور پھر یہ جو اتصال ہے یا تو کامل ہوگا جیسے کہ متواتر ہے۔ وَهُوَ الْخَبَرُ الَّذِي رَوَاهُ قَوْمٌ لَا يُحْصَى عَدَدُهُمْ وَلَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، اور وہ خبر ہے یعنی وہ حدیث ہے الَّذِي رَوَاهُ قَوْمٌ جس کو روایت کریں ایسے لوگ، قَوْمٌ نکرہ ہے آگے فعل آرہا ہے تو یہ صفت بنے گا اس کی، ایسی حدیث ایسی خبر الَّذِي رَوَاهُ قَوْمٌ لَا يُحْصَى عَدَدُهُمْ کہ شمار نہیں کیا جا سکتا ان کے عدد کو، وَلَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ اور وہم نہیں کیا جا سکتا، تواطؤ کا معنی موافقت بھئی، اور وہم نہیں کیا جاتا ان کے اجتماع علی الکذب پر یعنی موافقت پر۔ یعنی اس میں یہ وہم نہیں ہوتا کہ ان لوگوں نے جھوٹ پر کیا کر لیا ہوگا؟ اتفاق۔ اتنے زیادہ روایت کرنے والے ہیں کہ عقل خود فیصلہ کر دیتی ہے اور بتلا دیتی ہے کہ اتنے لوگ جھوٹ پر جمع نہیں ہو سکتے۔ جب یہ سب روایت کر رہے ہیں معلوم ہوا یہ بات قطعی طور پر اسی طرح ہے جس طرح یہ روایت کر رہے ہیں۔ یہ معنی ہے بھئی کہ وَلَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ کہ وہم نہیں کیا جاتا ان کی موافقت علی الکذب پر، لِكَثْرَتِهِمْ، بوجہ ان کی کثرت کے، وَتَبَايُنِ أَمَاكِنِهِمْ، اور ان کی جگہوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے، کوئی کہاں کا رہنے والا ہے کوئی کہاں کا رہنے والا ہے اور وہ سب اسی حدیث کو روایت کر رہے ہیں معلوم ہوا یہ اسی طرح ہے بھئی، وَعَدَالَتِهِمْ، اور ان کے عادل ہونے کی وجہ سے۔

وَلَمْ يُشْتَرَطْ فِيهِ تَعَيُّنُ عَدَدٍ، اور اس میں عدد کے تعین کی کوئی شرط نہیں لگائی گئی، كَمَا قِيلَ إِنَّهَا سَبْعَةٌ وَقِيلَ أَرْبَعُونَ وَقِيلَ سَبْعُونَ، جیسے کہ کہا گیا ہے کہ کتنا عدد ہونا چاہیے؟ سات کا عدد ہونا چاہیے، اور کہا گیا ہے چالیس بھئی، اور کہا گیا ہے ستر بھئی۔ بعض، میں نے بتلایا تھا، بعض علماء کیا کہتے ہیں خبرِ متواتر میں کم از کم کتنی تعداد ہو؟ بعضوں نے چار کہا تھا، بعضوں

نے سات، بعضوں نے دس، بعضوں نے بارہ، بعضوں نے چالیس اور بعضوں نے ستر کا قول کیا ہے۔ لیکن عند الجمہور کوئی عدد متعین نہیں ہے، بس جس سے علمِ یقینی حاصل ہو جائے جس حد جس سے بھی بھئی۔ بَلْ كُلُّ مَا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ فَهُوَ مِنْ أَمَارَةِ التَّوَاتُرِ، بلکہ ہر وہ جس سے حاصل ہو جائے علمِ ضروری یعنی یقینی علم تو یہ تواتر کی علامتوں میں سے ہے، أَمَارَة علامت بھئی، تو یہ تواتر کی علامتوں میں سے ہے۔

وَيَدُومُ هٰذَا الْحَدُّ، اور دائمی رہے یہی حد۔ یہ حد کیا ہے؟ یعنی روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہیں کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کو محال سمجھتی ہے، یہ حد دائمی رہنی چاہیے ہر طبقے میں، پہلے میں بھی دوسرے میں بھی اور تیسرے میں، سب طبقات کے اندر بھئی۔ تو دیکھیے مختلف طبقات ہو گئے، مثلاً ایک پہلا طبقہ ہوا، ایک دوسرا ہوا، ایک تیسرا طبقہ ہوا بھئی، تیسرا طبقہ۔ تو پہلے طبقے میں بھی اتنے ہی روایت کرنے والے ہوں، دوسرے طبقے میں بھی اتنے ہی روایت کرنے والے ہوں، تیسرے طبقے میں بھی اتنے ہی روایت کرنے والے ہوں، یہاں تک کہ آخری نقل کرنے والے تک حدیث پہنچے۔ تو پہلے طبقے میں بھی یہی حد، آخری طبقے میں بھی یہی حد، درمیان والے میں بھی یہی حد۔ تو پہلا طبقہ آخری طبقے کی طرح ہوا، آخری طبقہ پہلے طبقے کی طرح ہوا، اور درمیان والا بھی ان دونوں کی طرح ہوا کیونکہ سب میں کون سی حد ہے؟ اتنے کثیر لوگ ہیں کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کو محال سمجھتی ہے تو یہ اس میں تمام طبقات برابر ہوتے ہیں بھئی۔ یہ معنی ہے: فَيَكُونُ آخِرُهُ كَأَوَّلِهِ وَأَوَّلُهُ كَآخِرِهِ وَأَوْسَطُهُ كَطَرَفَيْهِ، تو اس کا آخر کس کی طرح ہوگا؟ اس کے اول کی طرح، اور اس کا اول اس کے آخر کی طرح ہوگا، اور اس کا وسط جو ہے درمیان جو ہے وہ اس کی دونوں طرفین یعنی اول اور آخر کی طرح ہوگا یعنی سب میں ایک ہی طرح کی کثرت ہے بھئی۔ يَعْنِي يَسْتَوِي فِيهِ جَمِيعُ الْأَزْمِنَةِ مِنْ أَوَّلِ مَا نَشَأَ ذٰلِكَ الْخَبَرُ إِلَى آخِرِ مَا بَلَغَهَا إِلَى هٰذَا النَّاقِلِ، یعنی اس میں تمام زمانے برابر ہوں گے پہلے زمانے سے جس میں یہ خبر پیدا ہوئی یعنی جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ پہلے زمانے میں، آخر میں جب یہ پہنچی اس نقل کرنے والے تک۔ جو بھی روایت کرنے والا جس زمانے میں بھی ہے اس تک یہ خبر اول زمانے سے لے کر آخر تک اسی طرح پہنچی۔ فَالْأَوَّلُ هُوَ زَمَانُ ظُهُورِ الْخَبَرِ، تو پہلا زمانہ کون سا ہے؟ اس خبر کے ظاہر ہونے کا زمانہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ جب آپ نے یہ فرمایا۔ وَالْآخِرُ هُوَ زَمَانُ كُلِّ نَاقِلٍ يَتَصَوَّرُهُ آخِرًا، اور آخر جو ہے وہ زمانہ ہے ہر اس نقل کرنے والے کا، ہر روایت کرنے والے کا جو اس حدیث کا تصور کرتا ہے اس خبر کا، اس خبر کا تصور کرتا ہے آخراً اس حال میں کہ وہ آخر ہو۔ جو بھی ہو بھئی، آخر والا تو کوئی بھی ہو سکتا ہے: تیسرے طبقے والا ہوا، چوتھے والا ہوا، پانچویں والا ہوا یہاں تک کہ اب ہمارا زمانہ آگیا بھئی، ہر ہر زمانے میں تو آخری ناقل تو کوئی بھی ہو سکتا تھا: تیسرے زمانے والا تھا تو وہ آخری تھا، چوتھے والا آیا تو وہ اب آخری بن گیا، پھر پانچویں والا آیا تو وہ آخری، یہاں تک کہ ہمارا زمانہ آگیا بھئی۔ تو جو بھی نقل کرنے والا ہے آخری حدیث کو، آخری شخص جو روایت کرنے والا ہے، اس آخری روایت کرنے والے تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر اسی طرح حدیث کثرت کے ساتھ روایت کرنے والے ہوں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جی۔ تو یہ بعد میں تو پھر احادیث مدون ہو گئیں بھئی، کیا

ہوئیں؟ مدون ہو گئیں، باقاعدہ کتابوں میں یہ بخاری، ترمذی، مسلم، ابو داؤد وغیرہ ان میں درج کر دی گئیں بھئی۔

فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَوَّلِ كَذٰلِكَ كَانَ آحَادَ الْأَصْلِ، اگر اول میں اس طرح نہ ہو ابتدا میں، تو یہ حدیث کس قسم کی ہوگی خبر کس قسم کی ہوگی؟ آحاد الاصل ہوگی بھئی، آحاد الاصل۔ فَسُمِّيَ مَشْهُورًا إِنِ انْتَشَرَ فِي الْأَوْسَطِ وَالْآخِرِ، تو اس کو کیا کہیں گے؟ پھر اس کو خبرِ مشہور کہیں گے کیونکہ اول زمانے کے اندر روایت کرنے والے اتنے زیادہ نہیں۔ تو اس کو مشہور کہیں گے کب؟ اگر یہ منتشر ہو جائے بھئی پھیل جائے درمیان والے اور آخر والے زمانے میں۔ اول زمانے میں تو یعنی صحابہ کے زمانے میں تو یہ خبرِ آحاد تھی، بعد والے زمانوں میں تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں یہ پھیل گئی اور بہت زیادہ لوگ روایت کرنے والے ہو گئے۔ تابعین بھی بہت زیادہ ہیں، تبع تابعین بھی بہت زیادہ ہیں، البتہ صحابہ میں سے ایک دو اس کو روایت کرنے والے ہیں۔ تو پھر اس کو متواتر نہیں کہیں گے کیونکہ تواتر میں تو ہم نے کیا کہا تھا؟ ہر طبقے میں روایت کرنے والے بہت زیادہ ہوں۔ تو پھر اس صورت میں اس کو خبرِ مشہور کہیں گے بھئی کیونکہ پہلے اولِ زمانہ یعنی صحابہ کے زمانے میں اس کو روایت کرنے والے اتنے زیادہ نہیں ہیں بھئی۔ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَوْسَطِ وَالْآخِرِ كَذٰلِكَ كَانَ مُنْقَطِعًا، اور اگر وہ نہ ہو درمیان والے اور آخر والے زمانے میں اس طرح یعنی اتنے زیادہ روایت کرنے والے نہ ہوں تو یہ حدیث کیا ہوئی؟ منقطع ہوگی بھئی، یہ حدیث کی قسم بھئی۔

كَنَقْلِ الْقُرْآنِ وَالصَّلَاةِ الْخَمْسِ، جیسے کہ قرآن کا نقل ہے اور پانچ نمازیں۔ بھئی قرآن دیکھیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک نقل ہوتا چلا آیا ہے بھئی۔ یہ آپ تک کیسے پہنچا قرآن؟ نقل در نقل ہوتا ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے پہنچا اور اتنے زیادہ لوگ اس کو روایت کرنے والے ہیں ہر ہر زمانے میں، سینکڑوں ہزاروں لاکھوں حفاظ کے سینوں میں قرآن محفوظ ہوتا تھا بھئی ہر ہر زمانے کے اندر۔ کہ آج چودہ سو سال سے زیادہ گزر چکے لیکن قرآن بعینہٖ اسی طرح ایک ایک حرف اس کا اسی طرح ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ نازل ہوا تھا بھئی۔ تو اس میں کسی قسم کے شک اور شبہے کی گنجائش نہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ بعینہٖ اسی طرح ہے تو یہ متواتر کی مثال ہے قرآن بھئی۔ اور اسی طرح پانچ نمازیں بھئی، ہر ہر زمانے میں یہ بات نقل کرنے والے اور اس پر عمل کرنے والے بھئی، ہر ہر زمانے میں مسلمان کتنی نمازیں پڑھتے رہے؟ پانچ۔ اور یہ تواتر کے ساتھ یہ سلسلہ لاکھوں کروڑوں لوگوں کے ذریعے ہر ہر طبقے سے ہوتا ہوا آج تک پہنچا۔ اب اس میں ذرہ برابر بھی کسی قسم کے شک اور شبہے کی گنجائش نہیں کہ شاید نمازیں چھ تھیں یا سات تھیں یا ہو سکتا ہے تین تھیں، نہیں بھئی، اتنے لوگ نقل کر رہے ہیں معلوم ہوا اس میں کسی قسم کا شک نہیں ہے، یہ یقینی بات ہیں، نمازیں اتنی ہی تھیں اور اسی طرح ہم تک ان کی روایتیں پہنچی ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ جی۔

تو کہتے ہیں: كَنَقْلِ الْقُرْآنِ وَالصَّلَاةِ الْخَمْسِ، جیسے کہ قرآن کا نقل ہے اور پانچ نمازوں کا۔ مِثَالٌ لِمُطْلَقِ الْمُتَوَاتِرِ دُونَ

مُتَوَاتِرِ السُّنَّةِ، یہ مثال ہے مطلقِ متواتر کی نہ کہ متواتر السّنۃ کی۔ بھئی بحث تو ہماری چل رہی ہے سنت کی اور مثال کیا ذکر کی؟ نقلِ قرآن۔ قرآن تو سنت میں سے نہیں۔ صلوٰۃ، پانچ نمازیں، بھئی یہ تو سنت میں سے نہیں۔ یہ نہیں کہا پانچ نمازوں کی حدیث، پانچ نمازوں کی حدیث ہوتی وہ تو سنت میں سے، یہ صرف کیا کہہ رہے ہیں؟ پانچ نمازیں۔ تو نقلِ قرآن بھی سنت میں سے نہیں اور پانچ نمازیں بھی سنت میں سے نہیں۔ تو یہ مثال متواتر السّنۃ کی مثال نہیں ہے، مطلقِ متواتر کی کہ یہ بھی کیا ہیں؟ متواتر ہیں۔ تو متواتر کی مثال مطلق متواتر کی مثال ذکر کر دی بھئی۔ متواتر السّنۃ کی مثال کیوں نہیں ذکر کی بھئی؟ وہ آگے ذکر کر رہے ہیں بھئی۔

کہتے ہیں: لِأَنَّ فِي وُجُودِ السُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ اخْتِلَافًا، اس لیے کیونکہ سنتِ متواترہ کے وجود میں اختلاف ہے بھئی، قِيلَ لَمْ يُوجَدْ مِنْهَا شَيْءٌ، کہا گیا اس میں سے کوئی بھی کوئی چیز نہیں پائی جاتی بھئی۔ بھئی یاد رکھیے بھئی احادیثِ متواترہ ہیں یا نہیں ہیں؟ علماء کا اختلاف ہے۔ بعض علماء کہتے ہیں احادیث میں سے کوئی حدیث متواتر نہیں ہے۔ یا تو خبرِ مشہور ہیں یا خبرِ آحاد ہیں۔ قرآن تو ٹھیک ہے متواتر ہے، پانچ نمازیں بھی متواتر لیکن بات چل رہی ہے اس وقت حدیث کی۔ احادیث میں سے کوئی حدیث متواتر نہیں ہے۔ جبکہ باقی علماء فرماتے ہیں بھئی کہ حدیث میں بھی متواتر احادیث موجود ہیں اگرچہ ان کی تعداد بہت تھوڑی ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تعداد ان کی تھوڑی ہے لیکن بہرحال متواتر احادیث موجود ہیں اور باقاعدہ علماء نے اس پر کتابیں لکھی ہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں لِأَنَّ فِي وُجُودِ السُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ اخْتِلَافًا، اس لیے کیونکہ سنتِ متواترہ کے پائے جانے میں اختلاف ہے، قِيلَ لَمْ يُوجَدْ مِنْهَا شَيْءٌ، کہا گیا ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی جاتی یعنی کوئی حدیث متواتر نہیں ہے۔ وَقِيلَ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، اور کہا گیا ہے إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ یہ حدیث متواتر ہے بھئی۔ وَقِيلَ اور کہا گیا ہے: اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ، یہ حدیث کیا ہے؟ متواتر ہے بھئی۔ تو میں نے بتلایا علماء نے باقاعدہ کتابیں لکھی ہیں اس پر۔ بعض کے نزدیک تعداد کچھ ہے، بعض کے نزدیک۔ بعضوں نے دیکھو بعضوں نے کہا صرف ایک حدیث ہے إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ یہ متواتر ہے، بعضوں نے کہا اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ صرف یہ ایک حدیث جو ہے یہ متواتر ہے۔ اور اسی طرح ایک اور حدیث ہے بھئی: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ۔ حضور علیہ السلام فرماتے ہیں جس نے جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھا تو اسے اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لینا چاہیے۔ یعنی میری طرف نسبت کر کے جس نے جھوٹی حدیث بیان کی اپنی طرف سے، میں نے ایک بات نہیں کہی اور وہ شخص روایت کرنے والا کیا کہتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس طرح فرمایا تھا، تو اس قسم کے آدمی کو کیا کرنا چاہیے؟ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لینا چاہیے بھئی۔ تو بہرحال بھئی متواتر احادیث موجود ہیں اگرچہ ان کی تعداد بہت تھوڑی ہے بھئی۔ یہ تو تھا بھئی تواترِ لفظی کی بات چل رہی ہے، بعینہٖ وہی حدیث، اس حدیث کے لفظ اس کو روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہوں کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کو محال سمجھے۔ وہ حدیث کے لفظ، یہ ہے تواترِ لفظی۔ اور ایک ہے تواترِ معنوی بھئی، اس کی بہت سی مثالیں ہیں، بہت سی احادیث ہیں۔ مثلاً مسح علی الخفین کی حدیث ہے، اب مسح علی الخفین کے بارے میں ایک ہی حدیث تو روایت نہیں

کی گئی کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا مقیم جو ہے ایک دن رات مسح کرلے اور مسافر کیا کرے تین دن اور تین راتیں۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ لفظ روایت کرنے والے تو تواتر کی حد تک نہیں پہنچتے، لیکن یہ مسح علی الخفین کی حدیث اتنے صحابہ سے مروی ہے، ہر ایک اپنے اپنے لفظوں میں بیان کرتا ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا یا یہ عمل تھا یا اس طرح فرمایا آپ نے، تو ہر ایک اپنے اپنے لفظوں میں یہ مسح علی الخفین کو ذکر کرتا ہے۔ تو تواترِ لفظی تو نہیں، لفظ تو ہر ایک کے اپنے اپنے ہیں، ہر ایک اپنے انداز میں بیان کر رہا ہے، لیکن ان تمام احادیث میں ایک چیز مشترک ہے کہ ان سے کیا ثابت ہو رہا ہے؟ مسح علی الخفین۔ تو یہ تواترِ لفظی نہیں اس کو تواترِ معنوی کہتے ہیں۔ کیا کہتے ہیں؟ تواترِ معنوی کہتے ہیں۔ تو تواترِ معنوی کی احادیث تو بہت زیادہ ہیں لیکن تواترِ لفظی والی بہت قلیل ہیں۔ یا اسی طرح جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات جو بھئی۔ اب معجزات کے بارے میں بہت سی خبرِ آحاد آتی ہیں، بعضوں میں آتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں سے پانی کے چشمے جاری ہوئے، بعضوں میں آتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو ہے وہ تھوڑا سا کھانا تھا اور سینکڑوں صحابہ نے کھا لیا، اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی کے اشارے سے چاند کے دو ٹکڑے فرما دیے، اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے پر درخت زمین کو چیرتا پھاڑتا ہوا چلتا ہوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ کی رسالت کی گواہی دی اور پھر اپنی جگہ پر چلا گیا۔ گوہ بھئی ایک شخص شکار کر کے لایا تھا، یہ چھپکلی کی طرح کا ایک بڑا سا جانور ہوتا ہے بھئی ایک گز ڈیڑھ کے لگ بھگ بھئی، اور وہ اس نے شکار کیا ہوا تھا مرا ہوا تھا اور اس گوہ نے مری ہوئی گوہ نے گواہی دی بھئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پوچھنے پر اس شخص کے سامنے۔ اس طرح بہت سے احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کا ذکر آتا ہے۔ تو ہر ہر معجزہ تو خبرِ واحد ہے لیکن ان تمام سے، ان تمام خبرِ آحاد سے ایک بات تو ثابت ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صاحبِ معجزات تھے۔ کیا تھے؟ صاحبِ معجزات، معجزوں والے تھے بھئی، بڑے معجزے لے کر آئے تھے۔ تو دیکھو یہ کیا ہوا؟ تواترِ معنوی بھئی۔ یہ قسمیں تواترِ قدرِ مشترک وغیرہ یہ قسمیں آپ پڑھیں گے آگے ان شاء اللہ جا کر، لیکن بس اتنا یاد رکھیں ایک تواترِ لفظی ہے کہ بعینہٖ وہی لفظوں میں کیا ہو؟ تواتر ہو، اور ایک کیا ہے تواترِ معنوی کہ وہ ایک حکم یا ایک بات جو ہے اس کے اندر کیا ہو؟ تواتر ہو بھئی۔ تو یہ جو بات بیان ہو رہی ہے کہ سنتِ متواترہ میں اختلاف ہے یہ تواترِ لفظی کی بات ہو رہی ہے، تواترِ معنوی میں تو اختلاف ہی نہیں وہ تو ثابت ہیں بھئی بہت سی احادیث جن میں تواترِ معنوی ہے۔

وَإِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ كَالْعِيَانِ عِلْمًا ضَرُورِيًّا، اور یہ واجب کرتی ہے ثابت کرتی ہے یہ خبرِ متواتر بھئی، کیا ثابت کرتی ہے؟ عِلْمَ الْيَقِينِ علمِ یقین۔ یقینی علم اس سے ثابت ہوتا ہے واجب ہوتا ہے۔ كَالْعِيَانِ، جیسے کہ مشاہدہ، عیان کا کیا معنی؟ مشاہدہ۔ عِلْمًا ضَرُورِيًّا، أَيْ كَالْعِيَانِ يُوجِبُ عِلْمًا ضَرُورِيًّا، جیسے مشاہدہ علمِ یقینی کو ثابت کرتا ہے بھئی۔ عِلْمًا ضَرُورِيًّا کا کیا معنی؟ علمِ یقینی، یا علمِ بدیہی بھئی۔ بدیہی جانتے ہو یا نہیں بھئی؟ جس میں غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی بھئی، دلیل وغیرہ کی جس میں حاجت نہیں ہوتی، ایک ظاہر سی بات ہے بھئی اس کو بدیہی کہتے ہیں۔ تو ضروری کا معنی چاہے یقینی کے کر لیں

چاہے بدیہی کے کر لیں ایک ہی بات ہے بھئی۔ كَالْعِيَانِ عِلْمًا ضَرُورِيًّا، جیسے مشاہدہ علمِ یقینی کو ثابت کرتا ہے بھئی۔ کس کو ثابت کرتا ہے؟ مشاہدہ۔ بھئی آپ کے سامنے زید آیا، آپ نے خود اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا، مشاہدہ کر لیا، اب بیس آدمی آکر آپ سے کہتے ہیں زید نہیں آیا، کیا آپ مانیں گے ان کی بات؟ نہیں، بھئی آپ نے جب اپنی آنکھوں سے اس چیز کو دیکھا ہے تو مشاہدے سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے پھر اس میں کسی قسم کا شک و شبہ نہیں رہتا بھئی۔ تو جس طرح مشاہدے سے یقینی علم حاصل ہوتا ہے اسی طرح خبرِ متواتر سے بھی یقینی علم حاصل ہوتا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَإِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ، اور یہ جو ہے علمِ یقینی کو واجب کرتی ہے خبرِ متواتر، كَالْعِيَانِ عِلْمًا ضَرُورِيًّا، جیسے کہ مشاہدہ جو ہے علمِ یقینی کو ثابت کرتا ہے۔

لَا كَمَا يَقُولُ الْمُعْتَزِلَةُ، نہ جیسے کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ معتزلہ ایک گمراہ فرقہ بھئی، یہ کثرتِ علم کی وجہ سے بھئی گمراہ ہوئے تھے بھئی، کثرتِ علم کی وجہ سے۔ یہ منطق اور فلسفے کے بہت ماہر تھے، تو پہلے بھی ان کا ذکر گزر چکا، انہوں نے منطق اور فلسفہ ہی کو اصل بنا لیا اور قرآن و حدیث کو ان کے تابع کر دیا۔ منطق اور فلسفے کی بات کو تو اٹل سمجھتے تھے، قرآن و حدیث میں کوئی ان کے خلاف بات آتی ان منطق اور فلسفے کی، تو قرآن و حدیث میں تاویل کرتے تھے، منطق اور فلسفے کو اپنی جگہ پر رکھتے تھے۔ حالانکہ ہونا کیا چاہیے تھا؟ قرآن و حدیث اصل ہیں اور منطق اور فلسفے میں جو ان کے خلاف آئے معلوم ہوا وہ بات درست نہیں۔ لَا كَمَا يَقُولُ الْمُعْتَزِلَةُ، نہ جیسے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ إِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ طُمَأْنِينَةٍ، طمانینہ طا کے ضمے کے ساتھ بھئی، اطمینان کو کہتے ہیں، يُرَجِّحُ جَانِبَ الصِّدْقِ، کہ جیسے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ جو خبرِ متواتر جو ہے یہ اطمینان والا علم ثابت کرتی ہے، یعنی اس سے کون سا علم ثابت ہوتا ہے؟ اطمینان بھئی، اطمینان ہو جاتا ہے انسان کو کہ کیا؟ يُرَجِّحُ جَانِبَ الصِّدْقِ، ایسا اطمینان جو صدق کی جانب کو ترجیح دیتا ہے۔ زیادہ خیال کیا ہوتا ہے کہ یہ بات سچی ہوگی، صدق والی جانب راجح ہوتی ہے بھئی ایسا اطمینان اس سے۔ تو معتزلہ کہتے ہیں بھئی خبرِ متواتر سے یقینی علم نہیں حاصل ہوتا بلکہ علمِ اطمینان حاصل ہوگا جو کس کو ترجیح دے رہا ہوگا جانبِ صدق۔ اطمینان والا علم ہوگا کہ بھئی اس میں یقیناً سچ والی جانب کیا ہوگی؟ سچ والی جانب راجح ہے، یعنی جھوٹ کا امکان اس میں کم ہو گیا، ختم نہیں ہوا۔ ہم تو کہتے ہیں خبرِ متواتر میں جھوٹ کا، غلطی کا احتمال ہی نہیں، وہ کہتے ہیں نہیں، سچ والی جانب راجح ہو گئی، جھوٹ وغیرہ کا احتمال پوری طرح یا غلطی کا احتمال پوری طرح ختم نہیں ہوا۔ تو وہ کہتے ہیں إِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ طُمَأْنِينَةٍ يُرَجِّحُ جَانِبَ الصِّدْقِ، کہ اس کے ذریعے ایسا علمِ اطمینانی ثابت ہوتا ہے جو صدق کی جانب کو ترجیح دیتا ہے، وَلَا يُفِيدُ الْيَقِينَ اور یہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی خبرِ متواتر۔

وَلَا كَمَا يَقُولُهُ أَقْوَامٌ، اور نہ جیسے کہ اور قومیں کہتی ہیں اور لوگ کہتے ہیں کہ إِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمًا اسْتِدْلَالِيًّا يَنْشَأُ مِنْ مُلَاحَظَةِ الْمُقَدِّمَاتِ لَا ضَرُورِيًّا، کہ یہ ثابت کرتی ہے خبرِ متواتر علمِ استدلالی کو، ایسا علمِ استدلالی جو پیدا ہوتا ہے مقدمات کے ملاحظہ

کرنے سے۔ بھئی ایک علمِ بدیہی ہے جس میں دلیل کی ضرورت نہیں، ایک علمِ استدلالی ہے جس میں کس کی ضرورت پڑتی ہے؟ دلیل کی۔ معتزلہ کا بھی رد کر دیا، اب بعض علماء اس طرف گئے ہم نے تو کہا کہ خبرِ متواتر کے ذریعے علمِ ضروری یعنی علمِ بدیہی حاصل ہوگا، جبکہ بعض علماء کہتے ہیں علمِ بدیہی نہیں بلکہ علمِ استدلالی حاصل ہوگا جو کہ يَنْشَأُ مِنْ مُلَاحَظَةِ الْمُقَدِّمَاتِ مقدمات کے ملاحظے سے پیدا ہوتا ہے بھئی۔ استدلالی علم کسے کہتے ہیں جو کس کا محتاج ہو؟ دلیل کا، صغریٰ کبریٰ ملانا پڑتا ہے پھر نتیجہ نکلتا ہے، صغریٰ کبریٰ ملیں گے تو یہ نتیجہ نکلا۔ تو وہ یہی کہتے ہیں کہ اس سے ایسا علمِ استدلالی ثابت ہوتا ہے جو مقدمات کے ملاحظہ کرنے سے پیدا ہوتا ہے یعنی صغریٰ اور کبریٰ کے ملانے سے یعنی دلیل سے حاصل ہوتا ہے، لَا ضَرُورِيًّا ضروری علم حاصل نہیں ہوتا، یہ بعض لوگوں کا قول ہے اس کو بھی رد کر دیا۔

وَذٰلِكَ، اور یہ اس وجہ سے۔ بھئی ہمارا مذہب کیا بیان ہوا کہ خبرِ متواتر سے کون سا علم آئے گا؟ علمِ یقینی ہوگا بھئی علمِ یقینی۔ اس کی اب وجہ ذکر کر رہے ہیں، کہتے ہیں یہ جو خبرِ متواتر سے علمِ یقینی حاصل ہوتا ہے یہ اس وجہ سے: لِأَنَّ وُجُودَ مَكَّةَ وَبَغْدَادَ أَوْضَحُ وَأَجْلَى مِنْ أَنْ يُقَامَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، اس لیے کیونکہ مکہ اور بغداد کا وجود اس سے زیادہ واضح اور اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ اس پر کوئی دلیل قائم کی جائے۔ بھئی دیکھیے خبرِ متواتر کے ذریعے علمِ یقینی حاصل ہوتا ہے، کون سا علم؟ علمِ یقینی۔ آپ کے نزدیک بھی اسی طرح ہے بھئی، یہ کوئی کتاب کی بات نہیں آپ کے نزدیک بھی جب بہت سے لوگ روایت کرنے والے اس طرح ہوں آپ کی عقل خود فیصلہ کر دیتی ہے بتلا دیتی ہے کہ یہ سب یقیناً سچ بول رہے ہیں یہ بات جھوٹی نہیں ہو سکتی۔ مثلاً بھئی لوگ آپ کو بتلاتے ہیں بھئی مکہ ایک شہر ہے اور وہاں بیت اللہ ہے، آپ خود کبھی گئے مکہ؟ ہو سکتا ہے آپ میں سے ایک آدھ گیا ہو لیکن جو نہیں گئے، لیکن کیا آپ کو کبھی مکہ کے وجود میں شک ہوا؟ آپ نے دیکھا بھی نہیں، مشاہدہ تو نہیں کیا، لیکن آپ کو قطعی اور یقینی علم حاصل ہے جس طرح مشاہدے سے علم حاصل ہونا تھا وہی علم یہاں اس وقت آپ کو حاصل ہے۔ آپ کو بتلاتے ہیں مدینہ منورہ ہے وہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا روضۂ مبارک ہے مسجدِ نبوی ہے، آپ کے ذہن میں کبھی شک آیا؟ حالانکہ آپ نے مشاہدہ نہیں کیا، لیکن اتنے لوگ بتلانے والے ہیں اتنی کثرت سے کہ عقل خود بتلا دیتی ہے کہ اس بات میں کسی قسم کا شک اور شبہ نہیں۔ اسی طرح لوگ آپ کو بتلاتے ہیں بھئی بغداد ایک شہر ہے وغیرہ، تو یہ سب اس کی مثالیں ہیں بھئی کہ خبرِ متواتر سے کون سا علم حاصل ہوتا ہے؟ یقینی علم حاصل ہوتا ہے۔ اس وقت جو آپ کو مکہ کے بارے میں علم حاصل ہے، اگر آپ وہاں چلے بھی جائیں وہی علم ہے کوئی اس میں اضافہ نہیں ہوا۔ پہلے بھی یقینی علم تھا اب مشاہدے کے بعد بھی یقینی، تو معلوم ہوا خبرِ متواتر سے مشاہدے جیسا علم ہی حاصل ہوتا ہے بھئی۔

یہ معنی ہے وَذٰلِكَ کہ جو خبرِ متواتر کے ذریعے یقینی علم حاصل ہوتا ہے لِأَنَّ وُجُودَ مَكَّةَ وَبَغْدَادَ أَوْضَحُ وَأَجْلَى اس لیے

کیونکہ مکہ اور بغداد جو ہیں ان کا وجود زیادہ واضح اور زیادہ ظاہر ہے اس سے مِنْ أَنْ يُقَامَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ اس بات سے زیادہ ظاہر اور واضح ہے کہ اس پر کوئی دلیل قائم کی جائے۔ ان پر کسی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے مکہ کے وجود پر یا بغداد پر؟ نہیں، اس سے زیادہ ان کا ظاہر ہوا۔ آگے بھئی وَيَعْتَرِيَ واو ہے آپ کی کتابوں میں؟ واو ہونا چاہیے بھئی، واو ہونا چاہیے ورنہ عبارت درست نہیں بنتی۔ وَيَعْتَرِيَ الشَّكُّ فِي إِثْبَاتِهِ، اعْتَرَىٰ يَعْتَرِي کے معنی ہیں پیش آنا بھئی، پیش آنا۔ اچھا اور یہ يَعْتَرِيَ کا عطف ہے يُقَامَ پر: مِنْ أَنْ يُقَامَ، مِنْ أَنْ يَعْتَرِيَ۔ اب دیکھیے أَنْ يُقَامَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ اس کو ہٹائیں اس کی جگہ يَعْتَرِيَ الشَّكُّ فِي إِثْبَاتِهِ رکھیں۔ مکہ اور بغداد کا وجود اس سے زیادہ واضح اور ظاہر ہے مِنْ أَنْ يَعْتَرِيَ الشَّكُّ فِي إِثْبَاتِهِ کہ شک پیش آ جائے ان کے ثابت کرنے میں، یعنی اس میں کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں ہے بھئی۔ آگے ہے وَيُحْتَاجَ فِي دَفْعِهِ إِلَى مُقَدِّمَاتٍ غَامِضَةٍ ظَنِّيَّةٍ، کہ مکہ اور بغداد کا وجود اس سے زیادہ واضح اور ظاہر ہے کہ وہ محتاج ہو اس شک کے فِي دَفْعِهِ اس شک کے دور کرنے میں إِلَى مُقَدِّمَاتٍ غَامِضَةٍ ظَنِّيَّةٍ، غامضہ گہرے بھئی، کہ وہ محتاج ہو اس شک کے دور کرنے میں گہرے ظنی مقدمات کے۔ بھئی مکہ اور بغداد دیکھیے تین باتیں ذکر کر رہے ہیں بھئی کہ مکہ اور بغداد کا وجود اس سے زیادہ واضح اور ظاہر ہے کہ ان پر کوئی دلیل قائم کی جائے، اور یہ کہ ان میں کسی قسم کا شک آئے ان کے ثابت کرنے میں شک پیش آ جائے، اور اس سے زیادہ ظاہر اور واضح ہیں کہ وہ محتاج ہوں اس شک کے دور کرنے میں گہرے ظنی مقدمات کے۔ شک ہی نہیں پیش آتا تو شک کے دور کرنے کے لیے گہرے مقدمات کی کہاں سے ضرورت پیش آئے گی بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ فِي دَفْعِهِ کہ ہا ضمیر شک کو راجع ہے اس شک کے دفع کرنے میں۔

أَوْ يَكُونَ اتِّصَالًا فِيهِ شُبْهَةٌ صُورَةً، بھئی یہ تو خبرِ متواتر کی بات ختم ہوئی، اب خبرِ مشہور کی بات کرنے لگے ہیں۔ بھئی دیکھیے یاد رکھیے خبرِ متواتر میں نہ صورتاً شک ہے نہ معناً شک ہے۔ خبرِ مشہور جو ہے اس کے اندر صورتاً شک ہے معناً شک نہیں۔ جبکہ خبرِ واحد میں صورتاً بھی شک ہے اور معناً بھی۔ خبرِ متواتر میں کیا بتلایا؟ نہ صورتاً شک نہ معناً، اور اگر صورتاً شک ہے یہ کس میں؟ خبرِ مشہور۔ اور خبرِ واحد میں؟ ہاں یوں کہیں: خبرِ متواتر کے اتصال میں نہ صورتاً شبہ ہے اور نہ معناً شبہ، خبرِ مشہور کے اتصال میں صورتاً شبہ تو ہے معناً شبہ نہیں، اور خبرِ واحد کے اتصال میں صورتاً بھی شبہ اور معناً بھی شبہ۔ أَوْ يَكُونَ اتِّصَالًا فِيهِ شُبْهَةٌ صُورَةً، یا جو ہے اس خبر جو ہے اس کے اتصال کے اندر شبہ ہو صورتاً، أَيْ مِنْ حَيْثُ عَدَمِ تَوَاتُرِهِ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ، یعنی اس حیثیت سے کہ اس کا تواتر نہیں ہے پہلے زمانے میں، پہلے زمانے یعنی صحابہ کے زمانے کے اندر اس میں تواتر نہیں ہے، وَإِنْ لَمْ يَبْقَ ذٰلِكَ مَعْنًى، اگرچہ یہ شبہ معنی کے اعتبار سے باقی نہیں۔ صرف کس اعتبار سے ہے شبہ؟ صورت، کس اعتبار؟ صورت۔ کس حیثیت سے؟ کہ صحابہ کے زمانے میں میں نے بتلایا اوپر بات گزر گئی بھئی، اگر صحابہ کے زمانے میں روایت کرنے والے اتنے زیادہ نہ ہوں، بعد والے تابعین اور تبع تابعین کے اندر بھئی اگرچہ وہ خوب مشہور ہو گئی اور تواتر کی حد تک جا پہنچی، لیکن چونکہ پہلے طبقے کے اندر روایت کرنے والے اتنے زیادہ نہیں اس لیے اس کو خبرِ متواتر نہیں

کہیں گے بلکہ کیا کہیں گے؟ خبرِ مشہور۔

كَالْمَشْهُورِ، جیسے کہ مشہور ہے۔ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْآحَادِ فِي الْأَصْلِ، اور وہ خبر ہے جو آحاد میں سے ہے اصل میں، اصل میں أَيْ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ کس میں؟ قرنِ اول پہلے، پہلے زمانے میں یہ خبرِ آحاد میں سے ہے۔ صحابہ روایت کرنے والے اتنے زیادہ نہیں، ان کے زمانے میں یہ کس میں سے تھی؟ خبرِ آحاد میں، اور تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں سے یہ کس میں بن گئی؟ خبرِ متواتر میں سے بن گئی۔ لیکن اب وہ پہلے طبقے میں چونکہ روایت کرنے والے زیادہ نہیں تو اب ہم اس کو خبرِ متواتر نہیں کہیں گے بلکہ کیا کہیں گے؟ خبرِ مشہور۔ یہ معنی ہے وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْآحَادِ، اور وہ خبر ہے جو آحاد میں سے ہے فِي الْأَصْلِ أَيْ فِي الْقَرْنِ الْأَوَّلِ کس میں؟ پہلے زمانے میں، وَهُوَ قَرْنُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُمْ، اور وہ صحابہ کا زمانہ ہے۔ ثُمَّ انْتَشَرَ حَتَّى يَنْقُلَهُ قَوْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ، پھر یہ پھیل گئی یہاں تک کہ اب اس کو نقل کرتے ہیں ایسے لوگ یعنی اتنے لوگ کہ وہم نہیں کیا جا سکتا ان کی موافقت علی الکذب پر۔ بعد والے زمانوں میں اتنے ہو گئے کہ اب ان میں کذب کا احتمال نہ رہا۔ وَهُوَ الْقَرْنُ الثَّانِي وَمَنْ بَعْدَهُمْ، اور وہ کون سے زمانے والے ہیں؟ دوسرے زمانے والے اور جو ان کے بعد ہیں، يَعْنِي قَرْنَ التَّابِعِينَ وَتَبَعِ التَّابِعِينَ، تابعین اور تبع تابعین کا زمانہ بھئی۔ وَلَا اعْتِبَارَ لِلشُّهْرَةِ بَعْدَ ذٰلِكَ، اور اس کے بعد شہرت کا کوئی اعتبار نہیں۔ بھئی صحابہ کے زمانے میں تو یہ خبرِ مشہور کیا تھی؟ خبرِ آحاد تھی۔ بعد میں تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں یہ کہاں تک پہنچ گئی؟ تواتر کی حد تک پہنچی لیکن اب اس کو کہیں گے کیا؟ خبرِ مشہور۔ اور بعد والے زمانوں کا کہتے ہیں اعتبار نہیں، تابعین اور تبع تابعین تک کے زمانے کا اعتبار تو ہے، تبع تابعین کے بعد والوں کا اعتبار نہیں۔ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ اس زمانے تک ہر حدیث مشہور ہو چکی تھی۔ اس زمانے کے اندر ہی بھئی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین بھئی، یہ اس امت کے افضل ترین طبقات ہیں بھئی اور ان کے اندر ہی اللہ نے ایسے لوگ پیدا فرما دیے جنہوں نے اپنی ساری ساری زندگیاں اسی کے اندر لگا دیں، ایک ایک حدیث کو جمع کرتے تھے، تو احادیث جتنی بھی احادیث تھیں وہ حدِ شہرت تک پہنچ چکی تھیں اس زمانے کے اندر بھئی۔ یہ معنی ہے وَلَا اعْتِبَارَ لِلشُّهْرَةِ بَعْدَ ذٰلِكَ اور اس کے بعد شہرت کا کوئی اعتبار نہیں، فَإِنَّ عَامَّةَ أَخْبَارِ الْآحَادِ قَدِ اشْتَهَرَتْ فِي هٰذَا الزَّمَانِ، اس لیے کیونکہ اکثر اخبارِ آحاد جو ہیں وہ مشہور ہو گئی تھیں اس زمانے میں، فَلَمْ يَبْقَ شَيْءٌ مِنْهَا آحَادًا، پس کوئی بھی چیز ان میں سے آحاد نہ رہی بھئی، سب مشہور ہو چکی تھیں۔

وَإِنَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ طُمَأْنِينَةٍ، اور یہ واجب کرتی ہے کس کو؟ علمِ طمانینہ، اطمینان والے علم کو ثابت کرتی ہیں۔ دیکھیے خود معنی کر رہے ہیں، طمانینت کا کیا معنی؟ أَيِ اطْمِئْنَانٍ يُرَجِّحُ جِهَةَ الصِّدْقِ، ایسا اطمینان جو ترجیح دیتا ہے صدق کی جانب کو کہ یہ خبر کیا ہوگی؟ سچی ہی ہوگی۔ فَهُوَ دُونَ الْمُتَوَاتِرِ وَفَوْقَ الْوَاحِدِ، تو یہ متواتر سے کم درجے کی ہے اور خبرِ واحد سے اوپر ہے۔ حَتَّى جَازَتِ الزِّيَادَةُ بِهِ عَلَى كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالَى، یہاں تک کہ اس کے ذریعے زیادتی کرنا جائز ہے کتاب اللہ پر، وَلَا يُكَفَّرُ جَاحِدُهُ، کیا ترجمہ کریں گے؟ کافر قرار دینا بھئی، كَفَّرَ يُكَفِّرُ کا معنی کافر قرار دینا، کفر کی نسبت کرنا، کافر بنانا نہیں، کافر تو انسان

کا اپنا عمل اس کو بناتا ہے ہاں پھر علماء صرف کیا بیان کرتے ہیں؟ کفر کی نسبت اس کی طرف بیان کی جاتی ہے کہ یہ شخص یہ عمل کیا اس لیے کافر ہو گیا بھئی۔ تو کہتے ہیں اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے یعنی شرط اور واجب کے درجے میں بھی کتاب اللہ پر زیادتی کی جا سکتی ہے، وَلَا يُكَفَّرُ جَاحِدُهُ اور اس کے انکار کرنے والے کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا، بَلْ يُضَلَّلُ عَلَى الْأَصَحِّ، بلکہ گمراہ قرار دیا جائے گا اصح قول کے مطابق۔ بھئی خبرِ متواتر کے انکار کرنے والے کو تو کافر قرار دیا جائے گا کیونکہ اس میں علم بھی واجب اور عمل بھی واجب، جبکہ خبرِ مشہور میں عمل تو واجب ہے علم واجب نہیں، اس سے البتہ اطمینان والا علم حاصل ہوتا ہے لہذا اس کو اگر کوئی اس کا انکار کرتا ہے کافر تو نہیں کہیں گے لیکن گمراہ اس کو قرار دیا جائے گا۔ وَقَالَ الْجَصَّاصُ إِنَّهُ أَحَدُ قِسْمَيِ الْمُتَوَاتِرِ فَيُفِيدُ عِلْمَ الْيَقِينِ، اور امام جصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے تو یہ علمِ یقین کا فائدہ دے گی، علمِ یقین کا فائدہ دے گی یہ خبرِ مشہور۔ امام جصاص رحمہ اللہ فرماتے ہیں متواتر دو قسم پر ہے بھئی اور یہ خبرِ مشہور بھی متواتر کی ایک قسم ہے، یہ دوسری قسم ہے اس کی۔ اور خبرِ متواتر کے انکار کرنے والے کو تو کیا کہتے ہیں؟ اس کو کافر قرار دیا جاتا ہے تو خبرِ مشہور کے انکار کرنے والے کو بھی کیا قرار دیں گے؟ کافر قرار دیں گے۔ یہ معنی ہے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے فَيُفِيدُ عِلْمَ الْيَقِينِ تو یہ علمِ یقینی کا فائدہ دیتی ہے وَيُكَفَّرُ جَاحِدُهُ كَالْمُتَوَاتِرِ، اور اس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا جیسے کہ متواتر ہے یعنی جیسے اس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جاتا ہے، عَلَى مَا مَرَّ بِنَا، بنابر اس کے جو گزر گیا جو پیچھے بیان ہو چکا۔

أَوْ يَكُونُ اتِّصَالًا فِيهِ شُبْهَةٌ صُورَةً وَمَعْنًى، یا جو ہے اس خبر کے اندر ایسا اتصال، اس خبر کے اتصال کے اندر شبہ ہوگا صورتاً بھی اور معناً بھی، لِأَنَّهُ لَمْ يَشْتَهِرْ فِي قَرْنٍ مِنَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي شَهِدَ بِخَيْرِيَّتِهِمْ، اس لیے کیونکہ وہ مشہور نہیں ہوئی پہلی تین زمانوں کے اندر، پہلے تین زمانوں میں سے کسی زمانے میں وہ مشہور نہیں ہوئی، وہ تین زمانے کہ حضور علیہ السلام نے گواہی دی ہے ان کے خیر ہونے کے اندر بھئی۔ بھئی خبرِ واحد کی بات آئی، خبرِ واحد کے اتصال میں شبہ ہوتا ہے صورتاً بھی اور معناً بھی۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ یہ ان پہلے تین زمانوں میں شہرت کی حد تک نہیں پہنچی۔ پہلے تین زمانوں میں شہرت کی حد تک نہیں پہنچی وہ تین زمانے جن کی خیر ہونے کی بہتر ہونے کی خود حضور علیہ السلام نے گواہی دی ہے بھئی۔ چنانچہ بھئی دیکھیے یہ شَهِدَ پر حاشیہ لگا ہے اس میں آپ کے حدیث دی ہوئی ہے۔ حضور علیہ السلام فرماتے ہیں: خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، تمام زمانوں میں سب سے بہتر زمانہ میرا زمانہ ہے، پھر وہ لوگ جو ان کے ساتھ ملے ہوئے ہیں یعنی پہلا زمانہ تو صحابہ کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اور صحابہ کا ہوا، پھر وہ لوگ جو ان کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، صحابہ کے ساتھ کون ہیں بعد میں؟ تابعین، پھر وہ لوگ جو ان کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، وہ کون تابعین کے ساتھ؟ تبع تابعین۔ تو حضور علیہ السلام نے ان کے زمانوں کے بہتر ہونے کی گواہی دی ہے اور ان تین زمانوں کے اندر وہ خبرِ آحاد خبرِ آحاد ہی رہی شہرت کی حد تک نہ پہنچی حالانکہ ان علماء نے اپنی زندگیاں لگا دیں ان کے اندر پھر بھی یہ شہرت کی

حد کو نہ پہنچ سکی، تو لہذا اس کے اندر صورتاً بھی شبہ اور معناً بھی شبہ۔

كَخَبَرِ الْوَاحِدِ، جیسے کہ خبرِ واحد ہے۔ وَهُوَ كُلُّ خَبَرٍ يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ أَوِ الِاثْنَانِ فَصَاعِدًا، اور وہ ہر وہ خبر ہے جس کو روایت ایک شخص کرے یا دو کریں یا زیادہ کریں۔ إِنَّمَا قَالَ ذٰلِكَ رَدًّا لِمَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا، ماتن نے کیا کہا؟ يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ أَوِ الِاثْنَانِ، یہ واحد کو کیوں ذکر کیا بھئی واحد کو؟ کہتے ہیں إِنَّمَا قَالَ ذٰلِكَ رَدًّا لِمَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا، ماتن نے یہ فرمایا رد کرتے ہوئے ان لوگوں کو جنہوں نے ان میں فرق کیا ہے وَقَالَ يُقْبَلُ خَبَرُ الِاثْنَيْنِ دُونَ الْوَاحِدِ، اور فرمایا ہے دو کی خبر کو تو قبول کیا جائے گا ایک کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا، تو ماتن نے صراحت کر دی متن کے اندر کہ ایک کی خبر اور دو کی خبر ایک ہی درجے میں ہیں۔ وَلَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ فِيهِ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ دُونَ الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ، اور اس میں عدد کا کوئی اعتبار نہیں ہے بعد اس کے کہ جب یہ مشہور اور متواتر سے کم ہو۔ مشہور اور متواتر سے جب کم ہے پھر عدد کا کوئی اعتبار نہیں ہے ایک ہے یا دو ہیں۔ يَعْنِي فِي الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ لَمَّا لَمْ تَبْلُغْ رُوَاتُهُ حَدَّ الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ، یعنی تین زمانوں کے اندر جب نہیں پہنچے اس کے روایت کرنے والے مشہور کی حد تک اور متواتر کی حد تک، فَلَا عِبْرَةَ بَعْدَ ذٰلِكَ بِأَيِّ قَدْرٍ كَانَ، تو اس کے بعد عدد کا کوئی اعتبار نہیں ہے جس قدر بھی وہ ہو، لِأَنَّ كُلَّهَا سَوَاءٌ فِي أَنْ لَا يُخْرِجَهُ عَنِ الْآحَادِيَّةِ، اس لیے کیونکہ وہ سب کے سب برابر ہیں اس بات کے اندر کہ وہ اس کو نکال نہیں سکتے آحاد ہونے سے۔ بعد والے جتنے بھی ہو جائیں وہ اس کو آحاد ہونے سے اب نہیں نکال سکتے، یہ کیا کہلائے گی؟ خبرِ آحاد ہی کہلائے گی تو اس میں عدد کا کوئی اعتبار نہیں۔

وَإِنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ دُونَ الْعِلْمِ الْيَقِينِيِّ، اور یہ جو خبرِ واحد ہے یہ عمل کو تو واجب کرتی ہے علم کو واجب نہیں کرتی، اس پر عمل تو واجب ہے اعتقاد واجب نہیں۔ میں نے آپ کو کیا بتلایا تھا؟ خبرِ واحد پر عمل کے واجب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے۔ خبرِ متواتر پر تو علم بھی واجب عمل بھی واجب، خبرِ مشہور پر عمل تو واجب ہے علم واجب نہیں اس سے البتہ اطمینان والا علم حاصل ہوتا ہے اور انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیں گے۔ جبکہ خبرِ واحد جو ہے اس میں جمہور کے نزدیک بھئی عمل واجب ہوگا علم واجب نہیں، اور بتلایا علماء کا اختلاف ہے، آگے چل کر خود ذکر کریں گے بھئی۔ بعض علماء کہتے ہیں اس پر عمل بھی واجب نہیں علم بھی واجب نہیں اور عمل بھی واجب نہیں، بعض کہتے ہیں عمل بھی واجب اور علم بھی واجب، وہ آگے بھی اختلاف بیان ہوگا بھئی۔ پہلے احناف کا مذہب اور جمہور کا مذہب بیان کر دیا: وَإِنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ دُونَ الْعِلْمِ الْيَقِينِيِّ، اور یہ عمل کو واجب کرتی ہے نہ کہ علمِ یقینی کو، بِالْكِتَابِ، اس کا تعلق يُوجِبُ سے ہے، یہ عمل کو واجب کرتی ہے خبرِ واحد کتاب اللہ کی وجہ سے۔ یہ دلیل ذکر کر رہے ہیں بھئی کتاب اللہ کی وجہ سے، یعنی کتاب اللہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خبرِ واحد پر عمل کرنا واجب۔ یہ بِالْكِتَابِ کیا ذکر ہو رہی ہے؟ دلیل ذکر ہو رہی ہے۔ آگے آئے گا بھئی اگلا متن دیکھیں نیچے: وَالسُّنَّةِ، اور سنت کے ذریعے، آگے آئے گا: وَالْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ، اور اجماع اور معقول۔ چار دلیلیں ذکر کریں گے کس چیز کی؟ بھئی خبرِ واحد پر عمل واجب ہے یا عمل واجب نہیں، علماء کا اختلاف۔ مصنف کیا فرمائیں گے؟ عمل واجب ہے، اور ساتھ ہی دلیلیں بھی دیں گے بھئی کیونکہ علماء کا اس میں اختلاف ہے تو یہ دلیل دیں گے کہ عمل

واجب ہے، کتاب اللہ سے بھی ثابت ہوتا ہے، حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے، اجماع سے بھی اور قیاس سے بھی۔

وَهُوَ، بھئی کتاب اللہ سے ثابت ہوتا ہے کون ماتن نے دلیل نہیں ذکر کی، صرف اتنا بتایا کتاب اللہ سے بھی، سنت سے بھی، اجماع سے بھی۔ کتاب اللہ کی کون سی آیت سے؟ وہ اب شارح آپ کو بتلائیں گے۔ کہتے ہیں: وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى، اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ۔ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ، پس کیوں نہیں نکلی ہر بڑی جماعت میں سے طَائِفَةٌ، ہر بڑی جماعت میں سے طائفہ کیوں نہ نکلا، چھوٹی جماعت؟ طائفہ کسے آگے آپ کو بتلائیں گے بھئی یہ سارا شرح کے اندر آجائے گا، فرقے سے کیا مراد ہے بڑی کثیر جماعت اور طائفہ سے کیا مراد ہے چھوٹی۔ اللہ فرما رہے ہیں فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ، کیوں نہیں نکلی ہر بڑی جماعت میں سے چھوٹی جماعت، لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ تاکہ وہ دین میں سمجھ پیدا کریں، وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ اور تاکہ وہ خبردار کریں اپنی قوم کو، إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ جب وہ ان کی طرف لوٹیں، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ تاکہ وہ بچتے رہیں بھئی، تاکہ وہ بچتے رہیں۔ بھئی دیکھیے اللہ فرما رہے ہیں کہ ہر بڑی جماعت یعنی یہ تمام جو مسلمانوں کی جماعتیں ہیں ان میں سے کچھ چھوٹی جماعتوں کو یعنی کچھ مسلمانوں کو نکلنا چاہیے اور یہ دنیا میں گھومیں پھریں، دین کا علم حاصل کریں بھئی، علماء کے پاس جائیں دنیا کے کونے کونے میں جہاں پتا لگے بڑا عالم ہے اس کے پاس پہنچیں، اس سے علمِ دین حاصل کریں اور پھر واپس آکر اپنی ان قوم والوں کو ڈرائیں اور ان کو دین کی باتیں سنائیں تاکہ یہ کیا کریں؟ اللہ کے راستے پر چلتے رہیں اور گناہوں اور برائیوں سے بچتے رہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ معنی سمجھ میں آیا بھئی؟

دیکھیے خود بیان کر رہے ہیں: أَيْ فَهَلَّا خَرَجَ مِنْ كُلِّ جَمَاعَةٍ كَثِيرَةٍ طَائِفَةٌ قَلِيلَةٌ مِنْ بُيُوتِهِمْ، یعنی کیوں نہیں نکلی ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹا طائفہ اپنے گھروں سے، لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ تاکہ وہ سمجھ پیدا کریں دین کے اندر، أَيْ تَذْهَبُ هٰذِهِ الْجَمَاعَةُ الْقَلِيلَةُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ وَيَسِيرُوا فِي آفَاقِ الْعَالَمِ لِأَخْذِ الْعِلْمِ، یعنی جائے یہ چھوٹی جماعت علماء کے پاس اور یہ سیر کریں یعنی چکر لگائیں گھومیں دنیا کے کناروں میں علم لینے کے لیے، بھئی سارے تو نہیں جا سکتے نا تمام مسلمان جائیں گے تو پھر تو زندگی کے اسباب اور گزر بسر وغیرہ وہ سارا کچھ نظام درہم برہم ہو جائے گا، تو کچھ لوگوں کو کیا کرنا چاہیے؟ دین کے سیکھنے کے لیے نکلنا چاہیے، اور پھر جب یہ سیکھ کر واپس آئیں تو یہ اپنی قوم والوں کو ڈرائیں ان کو دین کی باتیں سکھائیں ان کو آخرت کی تیاری کی ترغیب دیں، اور باقی لوگوں کو کیا کرنا چاہیے؟ یہ جو خبر لے کر آئے ہیں دین کی باتیں لے کر آئے ہیں باقیوں کو ان کی بات پر عمل کرنا چاہیے۔ کیا کرنا چاہیے؟ عمل۔ تو دیکھیے یہاں آگے بتلائیں گے آپ کو کہ طائفہ جو ہے اس کا اطلاق ایک، دو اور اس سے زیادہ پر ہوتا ہے۔ ایک پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، دو پر بھی ہوتا ہے اور اس سے زیادہ۔ اور اللہ کیا فرما رہے ہیں؟ یہ جو طائفہ ایک ہیں دو ہیں تین ہیں جتنے، یہ نکلیں دین سیکھ کر آئیں اور باقیوں کو آکر خبردار کریں ان کو سکھائیں ان کو بتلائیں، اور باقیوں کے لیے اس پر عمل کرنا واجب ہے بھئی۔ باقیوں کے لیے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

اگر واجب نہ ہو تو پھر تو فائدہ نہیں ان کے جانے کا اور ان کے آکر بتلانے کا۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ تو معلوم ہوا، اور دیکھو یہ جو ایک اور دو آرہے ہیں یہ بیان کریں گے، اور ایک اور دو جو بیان کرتے ہیں اس کو کیا کہتے ہیں؟ خبرِ واحد۔ معلوم ہوا خبرِ واحد پر عمل کرنا واجب ہے۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ ایک اور دو کی خبر پر عمل کرنا واجب۔ دیکھیے آیت میں آیا لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ۔ لَعَلَّ آتا ہے ترجی کے لیے، امید کے لیے۔ کس کے لیے؟ امید کے لیے۔ آپ کہتے ہیں شاید زید آجائے کل، آپ کو امید ہے لیکن یقین نہیں۔ لیکن یہاں پر لَعَلَّ ترجی کے لیے نہیں کیونکہ ترجی اللہ کے لیے ممنوع ہے، جائز نہیں اللہ کی طرف ترجی کی نسبت کرنا بھئی۔ کیونکہ ترجی میں تو امید ہوتی ہے پکا پتا نہیں ہوتا، اور اللہ کے سامنے تو ہر چیز ہے، اللہ کا تو علم انتہائی کامل، یہ زمانے ہمارے لیے چیز ہیں اللہ کے سامنے ماضی حال استقبال سب برابر ہیں، سب کا علم اللہ کو ہے بھئی پوری طرح۔ تو لہذا اللہ کے لیے ترجی ممنوع ہے، تو پھر لَعَلَّ یہاں اپنے حقیقی معنی میں تو نہ ہوا، یہ اپنے مجازی معنی میں ہوگا اور مجازاً پھر یہ طلب اور ایجاب کے لیے آئے گا۔ کس کے لیے؟ طلب اور ایجاب کے لیے۔ معلوم ہوا ان طائفہ جو باتیں لے کر آئے، وہ جو دو یا تین یا جو تھے لوگ جو باتیں دین کی سیکھ کر آئے، باقیوں کے لیے ان کی باتوں پر عمل کرنا اور اس کے ذریعے بچنا واجب ہوا، کیا ہوا؟ واجب ہوا بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ تو واجب ہوا، تو دیکھو اس سے پتا چلا وہ ایک اور دو جو لے کر آئے ہیں وہ تو خبرِ واحد ہے، معلوم ہوا خبرِ واحد پر عمل واجب ہے بھئی۔

أَيْ فَهَلَّا خَرَجَ مِنْ كُلِّ جَمَاعَةٍ كَثِيرَةٍ طَائِفَةٌ قَلِيلَةٌ مِنْ بُيُوتِهِمْ، بس کیوں نہیں نکلی ہر بڑی جماعت میں سے ایک چھوٹا طائفہ اپنے گھروں سے لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ تاکہ وہ سمجھ پیدا کریں دین کے اندر، أَيْ تَذْهَبُ هٰذِهِ الْجَمَاعَةُ الْقَلِيلَةُ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ وَيَسِيرُوا فِي آفَاقِ الْعَالَمِ لِأَخْذِ الْعِلْمِ، وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمُ الْبَاقِيَةَ فِي الْبُيُوتِ لِأَجْلِ تَرْتِيبِ الْمَعَاشِ وَمُحَافَظَةِ الْأَهْلِ وَالْأَمْوَالِ عَنِ الْكُفَّارِ، اور تاکہ یہ ڈرائیں، خبردار کریں، تاکہ یہ خبردار کریں اپنی اس قوم کو جو کہ باقی ہے اپنے گھروں میں جو پیچھے باقی ہیں۔ بھئی وہ کیوں باقی ہیں گھروں میں؟ اپنے گزر بسر کی ترتیب کی وجہ سے کہ گزر بسر کے اسباب بنائیں، اور کس لیے؟ تاکہ اپنے گھر والے اور اپنے مالوں کی حفاظت کریں کفار سے۔ اگر سارے چلے جائیں گے پھر تو پیچھے کفار ان کے مال و اسباب پر قبضہ کر لیں گے۔ تو کچھ لوگ کیا کریں؟ دین سیکھنے جائیں اور پھر واپس آکر جو پیچھے اپنے روزی وغیرہ کے اسباب میں مصروف تھے، اپنے گھر والوں اور مالوں کی حفاظت کر رہے تھے، ان کو آکر ڈرائیں۔ تو ان کو آکر ڈرائیں إِذَا رَجَعَتْ هٰذِهِ الطَّائِفَةُ إِلَى هٰذِهِ الْفِرْقَةِ جب لوٹے یہ والا طائفہ اس بڑی جماعت کی طرف، اس وقت ان کو ڈرائیں بھئی۔ پیچھے آیا تھا نا وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ، اس کے لیے یہ ظرف ہے إِذَا رَجَعَتْ، ڈرائیں اپنی قوم کو جب یہ لوٹیں یہ چھوٹی جماعت جب لوٹے بڑی جماعت کی طرف۔ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ أَيْضًا، تاکہ وہ بھی بچتے رہیں۔

فَضَمِيرُ لِيَتَفَقَّهُوا وَلِيُنْذِرُوا وَرَجَعُوا رَاجِعٌ إِلَى الطَّائِفَةِ، تو آیت کے اندر یہ جو لِيَتَفَقَّهُوا آیا، وَلِيُنْذِرُوا آیا اور رَجَعُوا آیا، ان سب کی جو ضمیریں ہیں رَاجِعٌ إِلَى الطَّائِفَةِ یہ کس کی طرف راجع ہیں؟ طائفہ وہ چھوٹی جماعت کی طرف۔ وَضَمِيرُ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ رَاجِعٌ إِلَى الْفِرْقَةِ، اور إِلَيْهِمْ اور لَعَلَّهُمْ جو آیت کے اندر آئے ان میں ضمیر راجع ہے اس فرقے یعنی بڑی جماعت کی

طرف۔ فَاللّٰهُ تَعَالَى أَوْجَبَ الْإِنْذَارَ عَلَى الطَّائِفَةِ، تو اللہ تعالیٰ نے انذار کو واجب قرار دیا، کیا کیا؟ انذار کو واجب۔ بھئی دیکھیے اللہ فرما رہے ہیں فَلَوْلَا نَفَرَ کیوں نہیں نکلی، لَوْلَا تحضیض کے لیے آتا ہے بھئی اور یہ امر کو متضمن ہوتا ہے یعنی نکلنا چاہیے بھئی۔ معنی سمجھ میں آیا بھئی؟ تو ان کو نکلنا چاہیے، سیکھنا چاہیے اور پھر آکر کیا کرنا چاہیے؟ اپنی قوم کو ڈرانا چاہیے، خبردار کرنا چاہیے۔ فَاللّٰهُ تَعَالَى أَوْجَبَ الْإِنْذَارَ عَلَى الطَّائِفَةِ تو اللہ تعالیٰ نے انذار یعنی ڈرانے کو واجب قرار دیا اس چھوٹی جماعت پر، وَهِيَ اسْمٌ لِلْوَاحِدِ وَالِاثْنَيْنِ فَصَاعِدًا، اور یہ طائفہ نام ہے ایک کا اور دو افراد کا اور زیادہ کا، ایک دو اور زیادہ۔ وَأَوْجَبَ عَلَى الْفِرْقَةِ قَبُولَ قَوْلِهِمْ وَالْعَمَلَ بِهِ، اور اللہ نے واجب قرار دیا اس بڑی جماعت پر اس طائفہ کے قول کو قبول کرنے کو اور اس پر عمل کرنے کو واجب قرار دیا۔ فَثَبَتَ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ مُوجِبٌ لِلْعَمَلِ، پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ خبرِ واحد جو ہے عمل کو واجب کرنے والی ہے۔

وَفِي الْآيَةِ تَوْجِيهٌ آخَرُ فِيهِ تَعْكِسُ هٰذِهِ الضَّمَائِرُ كُلُّهَا، اور آیت کے اندر ایک اور توجیہ بھی ہے، اس صورت میں عکس ہو جائیں گی یہ ساری ضمیریں۔ جو طائفہ کو لوٹ رہی تھیں وہ کس کو پھر لوٹائیں گے؟ فرقہ کو، اور جو فرقہ کو لوٹ رہی تھیں وہ طائفہ کو، تو وہ دوسری توجیہ ہے۔ وَحِينَئِذٍ لَا تَكُونُ مِمَّا نَحْنُ فِيهِ عَلَى مَا بَيَّنْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ، اور اس وقت پھر یہ آیت نہیں ہوگی اس بحث میں سے جس میں ہم اس وقت ہیں۔ ہم کیا بحث کر رہے ہیں؟ کہ خبرِ واحد پر عمل کرنا واجب ہے، تو اگر ضمیروں کو عکس کر دیں، دوسری توجیہ لے لیں تو پھر اس صورت میں یہ آیت اس بحث سے ہی خارج ہو جائے گی جو ہم بحث کر رہے ہیں، بنابر اس کے جو میں نے بیان کیا ہے تفسیرِ احمدی کے اندر، وہاں کہتے ہیں میں نے تفصیل بیان کی ہے۔

وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْكِتَابِ، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کتاب اللہ سے مراد جو ہے، بھئی اوپر متن میں آیا تھا بِالْكِتَابِ، خبرِ واحد پر عمل کرنا واجب ہے کس کی وجہ سے؟ کتاب اللہ کی وجہ سے، اور پھر شارح نے بتلایا کہ یہ آیت مراد ہے، مصنف اس کی طرف اشارہ کر رہے ہیں فَلَوْلَا نَفَرَ بھئی۔ آگے اب بتلا رہے ہیں کہ ہو سکتا ہے یہ دوسری آیت کی طرف ان کا اشارہ ہو جو آگے وہ ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْكِتَابِ، اور یہ بھی ممکن ہے کہ کتاب اللہ سے مراد جو ہے هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہو: وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ، اور جس وقت عہد لیا اللہ نے ان لوگوں سے جن کو کتاب دی تھی کہ تم البتہ ضرور اس کو بیان کرو گے لوگوں کے لیے اور اسے چھپاؤ گے نہیں۔ ہو سکتا ہے کہتے ہیں بھئی یہ آیت مراد ہو جس میں اللہ کیا فرما رہے ہیں؟ کہ اللہ نے جس وقت عہد لیا ان لوگوں سے جن کو کتاب دی کہ تم کیا کرو گے؟ ضرور اس کتاب کو لوگوں کے لیے بیان کرو گے اور اس کو چھپاؤ گے نہیں۔ فَقَدْ أَوْجَبَ عَلَى كُلِّ مَنْ أُوتِيَ عِلْمَ الْكِتَابِ بَيَانَهُ، پس اللہ نے واجب کیا ہر اس شخص پر جس کو کتاب اللہ کا علم دیا گیا، کیا واجب کیا اللہ نے؟ بَيَانَهُ، اس کو بیان، جس کو بھی کتاب اللہ کا علم دیا گیا اس کے لیے پر کیا واجب ہے کہ وہ اس کو لوگوں کے سامنے بیان کرے، وَوَعْظَهُ لِلنَّاسِ اور لوگوں پر وعظ کو اس کے اوپر واجب قرار دیا۔ وَلَا فَائِدَةَ مِنْهُ إِلَّا قَبُولَ النَّاسِ تِلْكَ الْمَوْعِظَةَ،

اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا مگر یہ کہ لوگ کیا کریں؟ اس نصیحت کو قبول بھی کریں۔ اللہ نے نصیحت کو واجب قرار دیا ان لوگوں پر اور اس کا فائدہ تب ہی ہوگا نا جب لوگوں کے لیے بھی اس پر اس کو قبول کرنا واجب ہو، اگر لوگوں پر قبول کرنا واجب نہ ہو تو نصیحت کرنے کا کوئی فائدہ ہے؟ نہیں، اور علم آگے ان کے سامنے بیان کرنے کا تو پھر کوئی فائدہ نہیں۔ تو اللہ نے واجب کیا ان پر بیان کرنا اور اسی سے ثابت ہوا کہ باقیوں کے لیے اس کو قبول کرنا بھی واجب ہے بھئی۔ فَيَكُونُ خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةً لِلْعَمَلِ، تو خبرِ واحد کیا ہوگی؟ حجت ہوگی عمل کے لیے، یعنی اس پر عمل واجب ہوگا یہ دلیل ہوگی عمل کی۔

وَالسُّنَّةِ، اور سنت بھئی۔ خبرِ واحد پر عمل واجب ہے کتاب اللہ کے ذریعے اور سنت کے ذریعے، دوسری دلیل آئی۔ سنت بھئی حدیث کے ذریعے، حدیث کیا کون سی حدیث دلیل ہے؟ کہتے ہیں: وَهِيَ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَبِلَ خَبَرَ بَرِيرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهَا فِي الصَّدَقَةِ حَتَّى قَالَ فِي جَوَابِهَا لَكِ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ، اور وہ یہ کہ حضور علیہ السلام نے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خبر کو قبول فرمایا صدقہ کے بارے میں یہاں تک کہ حضور علیہ السلام نے ان کے جواب میں فرمایا: آپ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ۔ حضور علیہ السلام حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لائے بھئی۔ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گوشت جو ہے وہ پکا رہی تھیں، گوشت ہانڈی میں ابل رہا تھا۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں کھجوریں وغیرہ پیش کیں۔ حضور علیہ السلام فرمانے لگے کہ بھئی گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے؟ تو فرمانے لگیں یا رسول اللہ یہ صدقے کا گوشت ہے۔ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ بھئی تمہارے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ۔ اسی حدیث سے آپ نے پڑھا تھا کہ مسئلہ معلوم ہوا کہ ملکیت کے بدلنے سے حکم بدل جاتا ہے بھئی۔ جب صدقہ دینے والے نے اس گوشت کو الگ کیا تھا اس وقت وہ صدقہ تھا، جب اس نے حوالے کر دیا دوسرے شخص کو دے دیا تو جب اس کی ملکیت میں داخل ہوا اب یہ صدقہ نہ رہا بھئی، اب یہ کسی کو دے گا تو وہ صدقہ نہیں بلکہ ہدیہ ہوگا بھئی۔ تو دیکھیے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بتلایا کہ یہ صدقہ ہے۔ حضور علیہ السلام نے دیکھیے ان کی بات کو قبول کیا کہ ہاں بھئی ٹھیک، آپ کے لیے صدقہ ہوگا لیکن ہمارے لیے کیا ہوگا؟ ہدیہ ہوگا۔ دیکھو ان کی خبر کو قبول کیا حالانکہ خبر دینے والے کتنے لوگ ہیں وہاں پر؟ ایک، اور ایک کی خبر کو کیا کہتے ہیں؟ خبرِ واحد۔ دیکھو معلوم ہوا ایک کی بات کو بھی کیا کیا جائے گا؟ قبول کیا جائے گا اس حدیث سے معلوم ہوا۔

وَخَبَرَ سَلْمَانَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الْهَدِيَّةِ حَتَّى أَخَذَهَا وَأَكَلَهَا، اور قبول کیا حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خبر کو ہدیہ کے بارے میں یہاں تک کہ اس کو لے لیا اور اس کو کھایا۔ بھئی حضور علیہ السلام کے پاس صحابہ چیزیں لے کر آتے تو حضور علیہ السلام پوچھتے کہ یہ صدقہ ہے یا ہدیہ؟ اگر وہ کہتے صدقہ ہے تو حضور علیہ السلام دوسروں کو تو دے دیتے، خود اس میں سے تناول نہ فرماتے تھے۔ لیکن اگر بتلایا جاتا یہ ہدیہ ہے تو پھر خود بھی اس میں سے حضور علیہ السلام تناول فرما لیتے تھے بھئی۔ تو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھئی، ان کے بارے میں علماء لکھتے ہیں بھئی ان کی بڑی طویل عمر

تھی بھئی، تین سو یا اس سے بھی زیادہ سال ان کی عمر تھی بھئی۔ اس زمانے میں تو عیسائی مذہب جو تھا حق تھا چنانچہ یہ حق کی تلاش میں عیسائی عالم کے پاس پہنچے، اس عیسائی عالم نے کہا بھئی وہ بڑا بوڑھا تھا کہ میں تو مرنے والا ہوں میری زندگی تو ختم ہونے والی ہے لیکن یاد رکھو پیغمبرِ آخر الزمان کا ظہور ہونے والا ہے۔ وہ ہماری کتابوں کے مطابق جتنی نشانیاں تھیں وہ تقریباً پوری ہو چکی ہیں، عنقریب آخری پیغمبر وہ تشریف لانے والے ہیں اور ایسی ایسی زمین پہ وہ تشریف لائیں گے جہاں کھجوروں کے باغات ہوں گے، وغیرہ نشانیاں بتلائیں، اور تم حق اگر تلاش کرنا چاہتے ہو تو کسی طرح وہاں پہنچنے کی کوشش کرو۔ یہ پہلے بھی حق ہی کی تلاش میں یہاں تک پہنچے تھے، ان کو کسی نے پکڑ کر غلام بنا کر بیچ ڈالا بھئی اور پھر یہاں سے بکتے بکتے ہوتے بالآخر مدینہ منورہ پہنچے بھئی۔ اور پھر اس عیسائی عالم نے ان کو نشانیاں بتلائی تھیں کہ یہ یہ نشانیاں ہیں اس پیغمبر کی۔ ایک نشانی یہ بتلائی تھی کہ وہ پیغمبر جو ہے ہدیے کو جو ہے قبول کر لے گا، ہدیہ کھا لے گا، صدقے کو نہیں کھائے گا۔ چنانچہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب پتا چلا کہ مدینہ منورہ میں ایک شخص آیا ہے اور اس نے نبوت کا دعویٰ کیا ہے، تو کہا کہ وہ تو پہلے ہی انتظار میں تھے، غلام تھے، ایک دن کسی طرح موقع ملا تو کچھ کھجوریں لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضور علیہ السلام صحابہ کے ساتھ تشریف فرما تھے، پوچھا یہ کیا ہے صدقہ ہے یا ہدیہ ہے؟ کہا یہ صدقہ ہے۔ وہ تو امتحان دیکھنے آئے تھے کہ یہ پیغمبر وہی ہیں یا نہیں جن کی مجھے اس عیسائی عالم نے نشانیاں بتلائی تھیں اپنی کتابوں سے۔ حضور علیہ السلام نے وہ صدقہ جب سنا تو صحابہ میں تقسیم کر دیں، خود نہیں کھائیں۔ اگلے دن یہ کسی وقت پھر موقع ملا، پھر کچھ کھجوریں لے کر خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضور علیہ السلام نے پوچھا یہ صدقہ ہے یا ہدیہ؟ فرمایا کہ یہ ہدیہ ہے، تو اب حضور علیہ السلام نے بھی اس میں سے تناول فرمایا۔ تو پہلی نشانی اس طرح ان کو پوری ہو گئی بھئی۔ پھر اسی طرح ایک نشانی یہ بتلائی تھی کہ اس پیغمبر کی پشت پر، کمر پر دل کی جانب جو ہے مہرِ نبوت ہے بھئی۔ حضور علیہ السلام کی پشت پر یہ دل کے برابر میں پشت پر مہرِ نبوت تھی بھئی، ایک نشانی سی بنی ہوئی تھی اور وہ جو جسے مہرِ نبوت کہا جاتا ہے، اور یہ کبھی کبھار بڑا سا نشان تھا، یہ کہتے ہیں کبوتر کا انڈا جو ہوتا ہے اگر آپ نے دیکھا ہو اس کے لگ بھگ ایک علامت تھی مخصوص قسم کی، اور کبھی کبھار یہ خوب ابھر آتی واضح بہت زیادہ واضح ابھر آتی اور کبھی ذرا مدھم پڑ جاتی لیکن واضح نشانی تھی دکھائی دیتی تھی صاف بھئی۔ تو پھر اور نشانیاں بھی پوری ہو گئیں، ایک نشانی یہ رہ گئی تھی اس عیسائی عالم نے بتلایا تھا کہ یاد رکھنا اس پیغمبر کی پشت پر مہرِ نبوت ہوگی بھئی۔ اب باقی نشانیاں پوری ہو گئیں، مہرِ نبوت کیسے دیکھیں بھئی؟ مہرِ نبوت تو دیکھی نہیں جا سکتی قمیض پہنی ہوئی ہے، تو حضرت سلمان فارسی اب موقع کی تلاش میں ہیں، ایک دن موقع ملا، آئے اور آہستہ آہستہ حضور علیہ السلام کی پشت کی جانب آ کر کھڑے ہو گئے۔ حضور علیہ السلام سمجھ گئے بھئی، آپ نے اپنی قمیضِ مبارک اٹھا دی اور اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پشتِ مبارک پر مہرِ نبوت موجود تھی بھئی۔ پھر وہ اس طرح ایمان

لے آئے بھئی۔ آقا نے ان کو مکاتب وغیرہ بنایا حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اور حضور علیہ السلام نے پھر وہ ادائیگی کر دی جو سونا یا چاندی وغیرہ اس نے مقرر کیا تھا، اور اس نے ایک شرط یہ بھی لگائی تھی کہ پتا نہیں کتنے سو کھجور کے پودے لگاؤ اور وہ کھجور کے پودے جب بڑے ہو جائیں اور وہ جب پھل دینے لگیں گے پھر تم آزاد ہو۔ اور کھجور کا پودا تو بڑے لمبے عرصے میں پھل دیتا ہے بھئی، کئی سال میں جا کر وہ پھل دینے کے قابل ہوتا ہے جیسے آم درخت بھی اسی طرح ہوتے ہیں۔ تو حضور علیہ السلام کو آ کر بتلایا کہ غالباً میرا خیال تین سو پودے لگائیں، وہ کہہ رہے تھے مالک نے مجھے کہا ہے اتنے چاندی لے کر آؤ اور اتنے کھجور کے پودے تین سو لگاؤ اور وہ جب پھل دیں گے تو پھر وہ چاندی بھی دے دو اور وہ پھل بھی دینا شروع کر دیں تو پھر تم آزاد ہو۔ تو حضور علیہ السلام بھی تشریف لائے اور وہ آپ کے ساتھ کھجور کے پودے لگاتے رہے اور چنانچہ کہتے ہیں کھجور کے پودے اسی سال پھل لے آئے۔ یہ حضور علیہ السلام کا معجزہ تھا بھئی، تو چنانچہ آپ پھر آزاد ہوئے بھئی۔ اور ان کی عمر کہتے ہیں تین سو سال یا اس سے بھی زیادہ تھی۔ حضرت والد صاحب رحمہ اللہ نے اس پر باقاعدہ پھر ایک کتاب بھی لکھی اور تحقیق بھی کی۔ والد صاحب رحمہ اللہ کی تحقیق یہ تھی کہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر اتنی زیادہ نہیں تھی، یہ ویسے ہی مشہور ہو گئی یہ بات اور پھر اس کے بڑے دلائل ذکر فرمائے کہ صحابہ تو معمولی معمولی بات بھی حضور علیہ السلام کے سامنے ذکر فرماتے تھے، اگر سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر اتنی زیادہ ہوتی تو وہ کسی نہ کسی وقت ضرور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بھی ذکر فرماتے بھئی۔ یہ ایک دلیل تو مجھے ان کی کتاب میں سے یاد، بڑے دلائل ذکر کیے کہ اتنی زیادہ ان کی عمر نہیں تھی۔ بہرحال بھئی سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بڑے جلیل القدر صحابی اور یہی وہ صحابی ہیں جن کے مشورے پر غزوۂ احزاب یعنی غزوۂ خندق میں خندق کھودی گئی، اور تو یہ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ دیکھو بھئی بات دور چلی گئی۔ وہ ہدیہ لے کر آئے اور بتلایا یہ ہدیہ ہے، اب ایک شخص بتانے والا ہے، حضور علیہ السلام نے ان کی خبر کو قبول کیا اور اس کو تناول فرما لیا۔ معلوم ہوا خبرِ واحد کو قبول کیا جائے گا بھئی۔

وَأَيْضًا بَعَثَ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ وَمُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ بِالْقَضَاءِ وَدِحْيَةَ الْكَلْبِيَّ إِلَى قَيْصَرَ رُومٍ، اور اسی طرح بھیجا حضور علیہ السلام نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اور حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کی طرف بِالْقَضَاءِ قضا کے ساتھ یعنی ان کو قاضی بنا کر بھیجا۔ حضور علیہ السلام صحابہ کو بھیجتے قاضی بنا کر، اور وہ لوگوں پر اس کے فیصلے کو اور اس کی باتوں کو ماننا واجب ہوتا تھا حالانکہ قاضی بتلانے والا ایک شخص تھا۔ ایک شخص ہوتا صحابہ میں سے، معلوم ہوا خبرِ واحد پر عمل واجب ہے بھئی۔ وَدِحْيَةَ الْكَلْبِيَّ إِلَى قَيْصَرَ رُومٍ، اور دحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھیجا حضور علیہ السلام نے قیصرِ روم کی طرف بھئی۔ قیصرِ روم کہ یاد رکھیے یہ قیصر اس کا نام نہیں تھا نام اس کا ہرقل تھا، ہرقل۔ بھئی آج کل تو ہر ملک کے بادشاہ کو یا بادشاہ کہتے ہیں یا صدر کہتے ہیں کوئی مخصوص نام نہیں ہے یا وزیرِ اعظم ہوتا ہے بڑا سربراہ مخصوص نام

نہیں، قدیم زمانے میں ہر ملک کے بادشاہ کے مخصوص لقب ہوتے تھے بھئی۔ یعنی مثلاً جیسے روم اور شام کے ہر بادشاہ کو قیصر کہا جاتا تھا، اس کا اپنا نام کچھ بھی ہو لیکن ویسے سب کو کیا کہتے تھے؟ قیصر۔ فارس کے ہر بادشاہ کو کسریٰ کہا جاتا تھا، کسریٰ۔ ترک، ترکی کے ہر بادشاہ کو خاقان کہا جاتا تھا۔ حبشہ کے ہر بادشاہ کو نجاشی کہا جاتا تھا۔ چین کے ہر بادشاہ کو فغفور کہا جاتا تھا، فغفور۔ حِمیر کے ہر بادشاہ کو تُبّع کہا جاتا تھا بھئی۔ تو یہ ان بادشاہوں کے لقب ہوتے تھے، تو کہیں ذکر ہوتا لوگ کہتے قیصر نے اس طرح کی بات کی ہے تو سننے والا فوراً ہی سمجھ جاتا کہ فلاں ملک کے بادشاہ کی بات ہو رہی ہے، یا کسریٰ نے اس طرح کیا ہے یا نجاشی نے اس طرح کیا ہے، تو یہ ان بادشاہوں کے لقب تھے بھئی۔ یہ اس زمانے کی بڑی حکومت تھی بھئی، جیسے بھئی کچھ زمانہ پہلے آج کل تو صرف امریکہ جو ہے یہ دنیا میں سپر پاور، اس کی طاقت چلتی ہے ہر جگہ اور وہ من مانی کرتا ہے ہر جگہ اپنی۔ کچھ سال پہلے روس بھی اسی طرح تھا بھئی، روس اور امریکہ۔ اور پھر روس جو ہے وہ افغانستان میں گھس آیا اور جہاد کی برکت سے بے سرو سامان مجاہدین نے اس دنیا کی سپر پاور کو ختم کر دیا۔ ان شاء اللہ عنقریب یہ جو دوسری سپر پاور ہے امریکہ اس کو بھی مجاہدین ہی ختم کر دیں گے، ان شاء اللہ۔ اور ان شاء اللہ ختم ہونے کے قریب ہی ہے زیادہ دور کی بات نہیں ان شاء اللہ بہت جلدی اللہ ہمیں یہ خوشخبری سننے کو نصیب فرمائیں گے کہ امریکہ بالکل ختم ہو گیا بھئی۔ تو یہ جو تھے روم اور فارس والے، روم اور فارس اس زمانے کی سپر طاقتیں تھیں بھئی۔ ان کے پاس جب روم والوں کے بادشاہ کے پاس حضور علیہ السلام نے حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھیجا، اسی طرح اور بھی بادشاہوں کو خطوط لکھے، تو لے جانے والے ایک یا دو صحابہ وغیرہ ہوتے تھے اور اس میں ان بادشاہوں کو ایمان کی دعوت دی گئی ہوتی تھی کہ ایمان لے آؤ میں اللہ کا آخری پیغمبر ہوں وغیرہ۔ تو دیکھو ایک دو صحابہ کو بھیجتے تھے اور ان بادشاہوں پر واجب ہوتا تھا ان کی بات کو ماننا۔ معلوم ہوا خبرِ واحد پر عمل واجب ہے۔ حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھئی اللہ نے ان کو بے انتہا حسن نصیب فرمایا تھا بھئی، اتنا زیادہ حسن اتنا زیادہ حسن کہ حضور علیہ السلام فرماتے تھے یہ میری امت کے یوسف ہیں بھئی، سبحان اللہ۔ اور حضرت جبرائیل علیہ السلام جب بھی حضور علیہ السلام کے پاس کبھی انسانی صورت میں تشریف لاتے تو حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صورت میں تشریف لاتے۔ ان کا بڑا اونچا لمبا قد بھئی، حسن و جمال، اتنا لمبا قد تھا کہتے ہیں یہ گھوڑے پر بیٹھتے تھے تو دونوں پاؤں زمین پر لگتے تھے بھئی ان کے۔ اتنا زیادہ حسن و جمال تھا کہ یہ جب چلتے تھے تو عموماً اپنے چہرے کو ڈھانپ کر چلتے تھے بھئی۔

جی، تو دیکھیے اب کتاب پر بھئی۔ کہتے ہیں: وَأَيْضًا بَعَثَ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ وَمُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ بِالْقَضَاءِ وَدِحْيَةَ الْكَلْبِيَّ إِلَى قَيْصَرَ رُومٍ بِرِسَالَةِ كِتَابٍ يَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ، اور بھیجا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کی طرف قضا کے ساتھ، اور بھیجا دحیہ کلبی کو قیصرِ روم کی طرف بِرِسَالَةِ كِتَابٍ پیغام رسانی کے ساتھ بھئی، کتاب خط کو کہتے ہیں بھئی، پیغام رسانی یعنی خط کے ساتھ ان کو بھیجا، دعوت دے رہے تھے ان کو اس کو اسلام کی

طرف، قیصرِ روم کو۔ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ أَخْبَارُ الْآحَادِ مُوجِبَةً لِلْعَمَلِ لَمَا فَعَلَ ذٰلِكَ، اگر اخبارِ آحاد وہ عمل کو واجب کرنے والی نہ ہوتیں تو حضور علیہ السلام ایسا نہ فرماتے بھئی۔

وَهٰذِهِ الْأَخْبَارُ وَإِنْ كَانَتْ آحَادًا، یہ اب اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ کہ بحث چل رہی ہے کون سی؟ کہ خبرِ واحد پر عمل واجب، اور اس کے دلائل ذکر ہو رہے ہیں، اور دلائل کے طور پر آپ نے یہ جتنی حدیثیں ذکر کیں یہ سب خبرِ واحد ہیں۔ بات چل رہی ہے اثبات کس کے لیے کرنا ہے؟ خبرِ واحد، اور دلیل بھی کیا ذکر کر رہے ہیں؟ خبرِ واحد۔ بھئی پہلے خبرِ واحد پر عمل کا واجب ہونا تو ثابت ہو پھر اس کو دلیل بھی بنا سکتے ہیں آپ، خبرِ واحد کو خبرِ واحد کے لیے خبرِ واحد ہی کو آپ دلیل بنا رہے ہیں بھئی۔ تو جواب دیں گے آگے کہ بھئی ٹھیک ہے یہ جتنی ہم نے حدیثیں ذکر کیں یہ خبرِ واحد ہیں لیکن چونکہ امت نے، ساری امت نے اس کو قبول کر لیا ہے تو یہ مشہور کے درجے میں ہو گئیں۔ تو یہ کس کے درجے میں ہوئیں؟ مشہور کے، لہذا اب خبرِ آحاد کے ذریعے خبرِ آحاد کو ثابت کرنا نہ ہوا بلکہ خبرِ مشہور کے ذریعے خبرِ آحاد کو ثابت کرنا ہوا۔ کہتے ہیں: وَهٰذِهِ الْأَخْبَارُ وَإِنْ كَانَتْ آحَادًا، اور یہ احادیث جو ہیں اگرچہ آحاد ہیں، لٰكِنْ لَمَّا تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ صَارَتْ فِي مَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ، لیکن جب امت نے ملاقات کی ہے ان سے قبولیت کے ساتھ یعنی امت نے جب ان کو کیا کر لیا؟ قبول کر لیا تو یہ کس کے درجے میں ہو گئیں؟ مشہور کے درجے میں ہو گئیں، فَلَا يَلْزَمُ إِثْبَاتُ خَبَرِ الْوَاحِدِ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ، تو اخبارِ آحاد کو اخبارِ آحاد سے ثابت کرنا لازم نہ آیا بھئی۔

وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ قَوْلُهُ: وَالْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ عَطْفًا عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، اور بعض نسخوں کے اندر مصنف کا یہ قول بھی آیا ہے: وَالْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ، یہ عطف ہے کس پر؟ کتاب اور سنت پر۔ فَالْإِجْمَاعُ هُوَ أَنَّ الصَّحَابَةَ احْتَجُّوا بِأَخْبَارِ الْآحَادِ فِيمَا بَيْنَهُمْ، بھئی خبرِ واحد پر عمل کرنا واجب ہے اس کی دلیل کیا ہے؟ اجماع بھی اس کی دلیل ہے اور معقول یعنی اس کی عقلی بھی دلیل ہے، وہ ذکر کرنے لگے ہیں۔ فَالْإِجْمَاعُ، اجماع یہ ہے کہ صحابہ نے انہوں نے دلیل کے طور پر ذکر کیا اخبارِ آحاد کو، حجت پیش کی کس کے ساتھ؟ خبرِ واحد کے ساتھ حجت پیش کی فِيمَا بَيْنَهُمْ آپس میں۔ وَاحْتَجَّ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ عَلَى الْأَنْصَارِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ، فَقَبِلُوهُ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ، اور دلیل پیش کی حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے انصار پر حضور علیہ السلام کے اس قول کے ساتھ کہ الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ خلفاء قریش میں سے ہیں، خلفاء کس میں سے ہیں؟ قریش، تو انہوں نے قبول کیا اس کو بغیر انکار کے۔

بھئی حضور علیہ السلام کا انتقال ہوا بھئی۔ اب صحابہ میں آپس میں بحث ہو رہی ہے کہ خلیفہ کس کو بنایا جائے؟ انصار ہیں مدینہ کے رہنے والے، مہاجرین ہیں مکہ کے رہنے والے، تو اب کس میں سے خلیفہ ہو؟ اس موقع پر بحث جو ہو رہی تھی تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمانے لگے کہ چنانچہ بحث ہو رہی تھی، حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمانے لگے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا آپ نے فرمایا خلفاء قریش میں سے ہوں گے۔ خلفاء

کس میں سے ہوں گے؟ قریش میں سے، چنانچہ سب نے تسلیم کر لیا بھئی۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جب انتقال ہوا تھا بھئی اتنا غم، اتنا غم صحابہ نے کبھی نہیں دیکھا تھا بھئی۔ اتنا غم کہ صحابہ کو جیسے کچھ ہو گیا ہو بھئی۔ یہ محبت کی وہ انتہا تھی جو اللہ نے ان کو نصیب فرمائی تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی بھئی ان کے ہوش و حواس بھی جاتے رہے، تلوار نکال لی اور فرمانے لگے جس نے کہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا ہے میں اس کی گردن اڑا دوں گا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ دوسرے صحابہ بھئی، بعضوں کی گویائی ہی چلی گئی، بات ہی نہیں کر سکتے کئی کئی دن تک، بولنا چاہتے ہیں نہیں بول سکتے بھئی گویائی ختم ہو گئی، بعضوں کی سماعت چلی گئی بھئی، سنائی ہی نہیں دیتا کچھ ان کو، بعض صحابہ کے ہاتھ پاؤں نے جواب دے دیا، اٹھنا چاہتے ہیں اٹھ نہیں سکتے بھئی، چلنا چاہتے ہیں چل ہی نہیں سکتے بالکل، اتنا زیادہ غم۔ اور حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھئی جن کو اللہ نے ازل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کے لیے چن لیا تھا، حضرت صدیق اس موقع پر بھی اندازہ ہوتا ہے اللہ نے کتنی قوتِ برداشت ان کو دی تھی بھئی، کتنی قوتِ برداشت۔ صحابہ تو تسلیم کر ہی نہیں رہے تھے، یہ کیسے ہو سکتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو جائے؟ ممکن ہی نہیں ہے۔ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا ہے۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں میں نے جس شخص کے سامنے بھی دین کی دعوت پیش کی اس نے ہمیشہ کچھ پس وپیش کی، کچھ نہ کچھ بات کی، صرف ایک صدیق ایسے شخص ہیں جن کے سامنے میں نے جب دعوت پیش کی تو انہوں نے بلا چوں و چرا بغیر کچھ کہے فوراً میری تصدیق کر دی بھئی۔ اور صدیق کا کیا مقام کہ کہتے ہیں قیامت کے دن جب اللہ کا دربارِ جلال و جمال منعقد ہوگا اور لوگوں کے گناہوں کی وجہ سے اللہ شدید غضب کی حالت میں ہوں گے اور حساب کتاب شروع نہیں ہوا ابھی لوگ اتنی تکلیف میں ہوں گے، انبیاء کے پاس جائیں گے کہ آپ سفارش فرمائیں اللہ حساب کتاب شروع فرما دیں، اور ہوتے ہوتے پھر حضور علیہ السلام کے پاس آئیں گے تو حضور علیہ السلام پھر اللہ کے سامنے سجدے میں گر پڑیں گے اور اللہ کی ایسی حمد وثنا بیان کریں گے جو اس سے پہلے کبھی کسی نے نہیں سنی۔ اور پھر اللہ آخر میں فرمائیں گے کہ ہاں کہو کیا بات ہے؟ فرمایا اگرچہ اللہ کو سب کچھ علم ہے فرمائیں گے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمائیں گے کہ اے اللہ حساب کتاب شروع فرما دیں، لوگوں کے اتنے گناہ ہوں گے بھئی اتنے گناہ۔ اللہ فرمائیں گے کس سے میں حساب شروع کروں؟ تو کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سامنے کر دیں گے کہ اے اللہ ان سے حساب شروع فرمائیں بھئی۔ اور پھر حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سامنے آئیں گے تو اللہ کا سارا وہ غضب جو ہے ختم ہو جائے گا بھئی۔ اور روایات میں آتا ہے کہ حضور علیہ السلام فرمانے لگے جنت

کے آٹھ دروازے ہیں، کسی شخص کو کسی دروازے سے بلایا جائے گا کسی کو کسی دروازے سے بلایا جائے گا۔ تو حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمانے لگے یا رسول اللہ ایک سوال ویسے ذہن میں آیا، کیا کوئی ایسا شخص بھی ہوگا جس کو آٹھوں دروازوں سے بلایا جائے گا ہر ایک کہے گا ہماری طرف آؤ ہماری طرف آؤ؟ حضور علیہ السلام نے فرمایا ہاں ایسے بھی ہوں گے اور میرا گمان ہے کہ تم بھی انہی میں سے ہو۔ حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہ شخص بھئی کہ مکہ کے دو لتمند ترین تاجروں میں شمار ہوتے تھے، سارا مال حضور علیہ السلام پر آپ نے خرچ فرما دیا، اور نوبت یہاں تک پہنچی مدینہ منورہ کے اندر ایک مرتبہ بیٹھے ہوئے ہیں صحابہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کے اندر، حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک پھٹی ہوئی چادر ہے اور کچھ پہننے کو بھی نہیں ہے اور اس پھٹی ہوئی چادر اور تہبند وغیرہ اس پر کئی پیوند لگے ہوئے ہیں، ان کو بھی سمیٹ کر بیٹھے ہوئے ہیں کہ ستر کھل نہ جائے، پھٹی ہوئی بوسیدہ سی چادر ہے پیوند لگے ہوئے۔ تو اس موقع پر حضور علیہ السلام پر وحی آئی اور حضور علیہ السلام حضرت صدیق کی طرف متوجہ ہوئے اور کہنے لگے کہ اے صدیق اللہ نے آپ کی طرف سلام بھیجا ہے بھئی۔ حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی چیخیں نکل گئیں دھاڑیں مار مار کر رونے لگے کہ یا رسول اللہ عمومی سلام آیا ہے یا اللہ نے باقاعدہ میرا نام لے کر سلام بھیجا ہے؟ حضور علیہ السلام فرمانے لگے کہ اللہ نے باقاعدہ آپ کا نام لے کر سلام بھیجا ہے، اور وہ چیخیں مار کر رونے لگے اور فرمانے لگے وَاللّٰہُ السَّلَامُ۔ اور پھر حضور علیہ السلام پوچھ رہے پوچھنے لگے کہ اللہ نے یہ پیغام بھی بھیجا ہے کہ اے صدیق ایک تمہاری وہ حالت تھی کہ مکہ کے دو لتمند ترین تاجر تھے، آج تمہاری یہ حالت ہے، کیا اس حال میں بھی تم مجھ سے راضی ہو؟ حضرت صدیق نے روتے روتے جواب دیا کہ ہاں اے اللہ کے پیغمبر میں ہر حال میں اللہ سے راضی ہوں ہر حال میں۔ تو یہ وہ شخص جس کے لیے دربارِ الٰہی سے باقاعدہ سلام آیا بھئی۔ ان کا کیا مقام تھا بھئی، غزوۂ بدر کے اندر غزوۂ بدر میں یہ شریک تھے، ان کے بیٹے جو تھے عبد الرحمٰن ابن ابی بکر یہ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے، وہ کفار کی طرف سے لڑنے آئے تھے غزوۂ بدر میں۔ تو خیر وہاں تو وہ بچ گئے اور بعد میں پھر اللہ نے ان کو بھی اسلام لانے کی توفیق نصیب فرمائی، تو بعد میں جب وہ اسلام لے آئے ایک دن گھر پر بیٹھے ہوئے تھے اور حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے والد سے اپنے باتیں ہو رہی ہیں، باتوں باتوں میں ویسے بیٹے نے محبت میں کہا کہ ابا جان کیا آپ کو پتا ہے غزوۂ بدر کے اندر میں آپ کی طرف مخالف سمت سے لڑنے آیا تھا اور لڑائی میں کئی مرتبہ آپ میرے سامنے آئے لیکن میں نے آپ کے والد ہونے کا احترام کیا اور آپ کو قتل نہیں کیا چھوڑ دیا، کئی مرتبہ آپ میرے سامنے آ گئے۔ حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا جواب سننے کے قابل ہے، کہنے لگے اے بیٹے واللہ اگر تم میرے سامنے آجاتے تو میں سب سے پہلے تمہاری گردن اڑاتا کیونکہ تم پیغمبر کے مقابلے میں آئے تھے میرے محبوبِ اعظم کے مقابلے میں آئے تھے۔ عجیب شخص تھے، انسان صحابہ کے واقعات سنتا ہے حیران ہوتا ہے کہ یہ کیسے لوگ تھے، کیسے دل اللہ نے ان کو دیے، کیسے حوصلے، کیسی ہمت اور کتنی حضور علیہ السلام کی محبت اللہ نے ان

کو نصیب فرمائی تھی۔ دعا کرو اللہ تعالیٰ ہم سب کا، ہم سب کو آخرت میں صحابہ کے ساتھ جمع فرما دے اور ان کے ساتھ ہمارا حشر فرمائے بھئی۔

جی اب دیکھیے کتاب پر بھئی۔ وَهٰكَذَا أَجْمَعُوا عَلَى قَبُولِ خَبَرِ الْآحَادِ فِي طَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ، اور اسی طرح جو ہے وہ صحابہ نے اجماع کیا خبرِ آحاد کے قبول کرنے پر پانی کے طاہر اور نجس ہونے کے بارے میں۔ پانی کی طہارت یا نجاست کے بارے میں کوئی خبر دے خبر دینے والا ایک بھی ہو، اس کی خبر کو کیا کیا جائے گا؟ قبول کیا جائے گا جبکہ وہ عادل ہو۔ صحابہ نے اس پر اجماع فرمایا، معلوم ہوا خبرِ واحد پر عمل واجب ہے۔

وَالْمَعْقُولُ هُوَ أَنَّ الْمُتَوَاتِرَ وَالْمَشْهُورَ لَا يُوجَدَانِ فِي كُلِّ حَادِثَةٍ، اور عقلی دلیل جو ہے کہتے ہیں وہ یہ کہ متواتر اور مشہور تو ہر واقعے کے اندر نہیں پائی جاتیں، فَلَوْ رُدَّ خَبَرُ الْوَاحِدِ فِيهَا لَتَعَطَّلَتِ الْأَحْكَامُ، اگر خبرِ واحد کو رد کر دیا جائے اس واقعے کے اندر بھی تو احکام ہی کیا ہو جائیں؟ معطل ہو جائیں بھئی، کسی چیز پر عمل ہی نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ ہر واقعے ہر مسئلے کے بارے میں تو خبرِ متواتر اور خبرِ مشہور ہیں ہی نہیں، تو لازمی بات ہے کیا کرنا پڑے گا؟ خبرِ واحد کو بھی قبول کرنا پڑے گا بھئی، یہ ہوئی عقلی دلیل۔

چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۸۴: باب السنۃ (۳): خبرِ واحد کی حجیت اور اس کے موجبِ عمل ہونے کے دلائل

نور الانوار صفحہ: ۱۷۸ — بتاریخ: ۹ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَقِيلَ لَا عَمَلَ إِلَّا عَنْ عِلْمٍ بِالنَّصِّ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، أَيْ لَا تَتَّبِعْ مَا لَا عِلْمَ لَكَ، فَالْعِلْمُ لَازِمٌ لِلْعَمَلِ وَالْعَمَلُ مَلْزُومٌ لِلْعِلْمِ، فَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَلَا يُوجِبُ الْعَمَلَ لِأَنَّهُ لَا يُوجِبُ الْعِلْمَ، أَوْ يُوجِبُ الْعِلْمَ لِأَنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ لِانْتِفَاءِ اللَّازِمِ أَوْ لِثُبُوتِ الْمَلْزُومِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بحث چل رہی تھی خبرِ واحد کے بارے میں بھئی۔ خبرِ واحد کے بارے میں کہ اس پر عمل واجب ہے یا واجب نہیں۔ میں نے آپ کو بتلایا تھا اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ صاحبِ منار نے ذکر کیا کہ خبرِ واحد پر عمل واجب ہے۔ اور دلیل اس کی کتاب اللہ بھی ہے، سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہے، اجماع بھی ہے اور قیاس بھی۔ کتاب اللہ سے وہ آیت ذکر کی فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ۔ سنتِ رسول دلیل کے طور پر ذکر کی کہ حضور علیہ السلام نے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خبر کو قبول کیا صدقہ کے بارے میں، اسی طرح حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خبر کو قبول کیا ہدیہ کے بارے میں، اور اسی طرح اپنے صحابہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو ہیں قاضی بنا کر بھیجتے تھے اور اسی طرح صحابہ کو جو ہے بادشاہوں کے پاس اپنے خطوط کے ساتھ روانہ فرماتے تھے۔ اور یہ سب اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ خبرِ واحد پر عمل واجب ہے بھئی، خبرِ واحد پر عمل واجب۔ اسی طرح اجماع، اجماع بھی دلیل ہے خبرِ واحد پر عمل کے واجب ہونے کی کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جو ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ان میں آپس میں اختلاف ہوا خلافت کے بارے میں۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو

فرماتے ہوئے سنا ہے کہ الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ، خلفاء قریش میں سے ہوں گے۔ اور یہ خبرِ واحد تھی حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرما رہے ہیں، لیکن تمام صحابہ نے اس کو قبول کیا، تو معلوم ہوا خبرِ واحد کو قبول کرنے پر صحابہ کا اجماع ہو گیا بھئی۔ اسی طرح اس بات پر بھی صحابہ کا اجماع ہے کہ پانی کی طہارت یا نجاست کے بارے میں اگر کوئی ایک شخص خبر دے، وہ عادل شخص، تو اس کی خبر کو قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح عقلی دلیل سے بھی، عقلی دلیل بھی یہی بتلاتی ہے کہ خبرِ واحد پر عمل واجب ہے، اور وہ عقلی دلیل یہ کہ بھئی خبرِ متواتر اور مشہور تو ہر مسئلے کے اندر موجود نہیں ہیں، تو اگر خبرِ واحد کو چھوڑ دیا جائے تو پھر تو اکثر احکام اسی طرح معطل ہو جائیں گے ان پر عمل ہی نہیں ہو سکے گا، خبرِ متواتر اور خبرِ مشہور تو کم ہیں بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ یہ مصنف نے جمہور کا مذہب ذکر کیا اور ساتھ دلائل بھی ذکر کر دیے۔

اب آگے وہ اختلاف ذکر کرنے لگے ہیں بعض دیگر علماء خبرِ واحد کے بارے میں ان کی رائے الگ ہے وہ کیا کہتے ہیں دیکھیے بھئی۔ وَقِيلَ لَا عَمَلَ إِلَّا عَنْ عِلْمٍ، اور کہا گیا ہے کہ عمل نہیں ہوگا یعنی عمل واجب نہیں ہوگا مگر علم سے یعنی یقین سے، کس سے؟ یقین سے۔ کہ خبرِ واحد پر عمل واجب نہیں ہے مگر یقین کی وجہ سے یعنی جب یقین ہو۔ جب یقینی علم ہوگا تو عمل واجب ہوگا، یقینی علم نہیں تو عمل بھی واجب نہیں۔ بِالنَّصِّ، نص کی وجہ سے بھئی۔ نص کو وہ دلیل کے طور پر ذکر کرتے ہیں، اور وہ نص کیا ہے؟ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى، اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، اور آپ پیروی نہ کیجیے اس چیز کی جس کا آپ کو علم نہیں ہے۔ خود شارح بھی معنی بتلا رہے ہیں: أَيْ لَا تَتَّبِعْ مَا لَا عِلْمَ لَكَ، آپ اتباع نہ کیجیے اس چیز کا جس کا آپ کو علم نہیں ہے۔ دیکھا؟ نص میں کیا کہا گیا؟ جس کا علم نہیں اس کی پیروی نہ کیجیے۔ معلوم ہوا علم ہوگا یعنی یقینی علم ہوگا تو عمل کیا جائے گا، یقینی علم نہیں تو عمل بھی نہیں کیا جائے گا۔ فَالْعِلْمُ لَازِمٌ لِلْعَمَلِ، تو علم کیا ہے؟ عمل کے ساتھ لازم ہے۔ علم ہوا لازم تو عمل کیا بن گیا؟ ملزوم۔ یہی بتلا رہے ہیں: وَالْعَمَلُ مَلْزُومٌ لِلْعِلْمِ، اور عمل جو ہے ملزوم ہے علم کے لیے۔ فَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَلَا يُوجِبُ الْعَمَلَ لِأَنَّهُ لَا يُوجِبُ الْعِلْمَ، پس جب اسی طرح ہے تو یہ خبرِ واحد جو ہے عمل کو واجب نہیں کرتی کیونکہ یہ علم کو واجب نہیں کرتی بھئی۔ اس کی وجہ سے یقینی علم نہیں آتا اور علم ہوگا تو عمل ہوگا، جب علم اس کی وجہ سے یقینی نہیں تو عمل بھی نہیں کیا جائے گا۔ أَوْ يُوجِبُ الْعِلْمَ لِأَنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ، یا یہ علم کو بھی واجب کرتی ہے کیونکہ یہ عمل کو واجب کرتی ہے۔ بھئی ان میں پھر دو گروہ ہیں علماء کے جنہوں نے یہ نص پیش کی کہ قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، کہ اتباع نہ کیجیے اس چیز کا جس کا آپ کو علم نہیں، معلوم ہوا علم ہوگا تو عمل ہوگا، علم نہیں تو عمل بھی نہیں۔ تو دو گروہ بن گئے۔ بعض کہتے ہیں اس کی وجہ سے خبرِ واحد کی وجہ سے چونکہ یقینی علم نہیں حاصل ہوتا، اور یقینی علم نہیں تو عمل بھی نہیں کیا جائے گا۔ اور بعضوں نے کہا اس پر تو عمل واجب ہے، جب عمل واجب ہے

تو عمل تو تھا ملزوم، علم کیا ہے اس کے ساتھ؟ لازم۔ جب عمل واجب ہوا معلوم ہوا علم بھی کیا ہے؟ واجب، یعنی اس سے یقینی علم حاصل ہوگا بھئی۔ تو بعضوں نے کہا دو گروہ بن گئے، بعضوں نے کہا عمل بھی واجب نہیں علم بھی واجب نہیں۔ کیا وجہ؟ کیونکہ اس کی وجہ سے یقینی علم نہیں حاصل ہوتا، اور علم تو تھا لازم کس کے ساتھ؟ عمل کے ساتھ۔ جب لازم نہیں ہے تو معلوم ہوا ملزوم بھی نہیں ہے۔ اور بعضوں نے کیا کہا؟ کہ عمل تو اس کی وجہ سے واجب ہے، اور عمل ہے ملزوم، اور ملزوم کے ساتھ کیا آئے گا؟ علم بھی لازم آئے گا۔ تو جب عمل واجب ہے تو علم بھی واجب ہے، تو بعض کہتے ہیں علم بھی واجب عمل بھی واجب، بعض کہتے ہیں نہ علم واجب نہ عمل واجب۔

لِانْتِفَاءِ اللَّازِمِ أَوْ لِثُبُوتِ الْمَلْزُومِ، یہ وہی بات ذکر کر رہے ہیں دونوں کی دلیل بھئی۔ پہلوں نے کیا کہا؟ عمل بھی واجب نہیں، عمل بھی واجب نہیں۔ کیوں نہیں واجب؟ کیونکہ علم واجب نہیں۔ علم واجب نہیں یہ تو آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خبرِ واحد کی وجہ سے یقینی علم نہیں حاصل ہوتا۔ تو جب علم یقینی نہیں تو علم تو تھا لازم، جب لازم کی نفی ہوئی تو ملزوم کی بھی نفی ہو گئی۔ کس کی؟ ملزوم کی بھی۔ بھئی لازم ہے بھئی سورج ہے تو روشنی ہے، جب روشنی کی نفی کر دی تو سورج کی بھی کیا ہو گئی خود بخود؟ سورج ہوتا تو ضرور روشنی ہوتی لیکن روشنی نہیں ہے معلوم ہوا سورج بھی نہیں۔ تو یہاں پر بھی اسی طرح کہ عمل واجب علم نہیں، جب علم نہیں لازم نہیں ہے تو ملزوم یعنی عمل بھی نہیں ہے۔ یہ معنی ہے لِانْتِفَاءِ اللَّازِمِ بوجہ لازم کے منتفی ہونے کے، لازم یعنی کہ علم۔ جب علم نہیں ہے یقینی تو عمل بھی نہیں ہوگا۔ لازم تو تب ہی آئے گا نا جب ملزوم آئے، ملزوم کے ساتھ دوسری چیز لازم ہے، وہ ضرور اس کے ساتھ آئے گی اور وہ نہیں آ رہی معلوم ہوا ملزوم بھی نہیں آ رہا بھئی۔ أَوْ لِثُبُوتِ الْمَلْزُومِ، یہ جو دوسرا گروہ تھا، کہ ملزوم کے ثبوت کی وجہ سے بھئی۔ بھئی عمل تو واجب ہے، دوسرے گروہ والے کیا کہتے ہیں؟ عمل واجب ہے، یہ ساری دلیلیں اوپر گزر گئیں بھئی عمل واجب ہے، اور عمل تو تھا ملزوم، جب عمل آگیا تو اس کے ساتھ اس کا لازم بھی آجائے گا یعنی اس سے کون سا علم آئے گا؟ علمِ یقینی آئے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے؟ جی۔ یہ معنی ہے أَوْ لِثُبُوتِ الْمَلْزُومِ، یا ملزوم کے ثبوت کی وجہ سے۔ کہتے ہیں: نَشْرٌ عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ، یہ نشر ہے لف کی ترتیب پر یعنی پیچھے جو دو مذاہب ذکر ہوئے، دو قول جو ذکر ہوئے، ہر ایک کے ساتھ ساتھ اس کی دلیل بھی اسی ترتیب سے آگئی بھئی۔ پہلے والے قول کی دلیل پہلے ذکر کی، دوسرے قول والوں کی دلیل بعد میں ذکر کی۔ أَيْ لَا يُوجِبُ الْعَمَلَ لِانْتِفَاءِ لَازِمِهِ وَهُوَ الْعِلْمُ، یعنی خبرِ واحد عمل کو واجب نہیں کرتی بوجہ اس کے لازم کے منتفی ہونے کے، اور وہ علم، جب علم منتفی ہے تو عمل بھی منتفی ہوگا۔ أَوْ يُوجِبُ الْعِلْمَ لِثُبُوتِ مَلْزُومِهِ وَهُوَ الْعَمَلُ، یا یہ علم کو بھی واجب کرتی ہے خبرِ واحد بوجہ اس کے ملزوم کے ثابت ہونے کے، اور وہ عمل، جب عمل ملزوم آگیا تو اس کے ساتھ خود بخود کیا آجائے گا اس کا لازم علمِ یقینی بھی آئے گا بھئی۔

وَالْجَوَابُ، جواب دے رہے ہیں بھئی۔ یہ تو بعض علماء کا مذہب ہے جمہور کا اوپر بیان ہو چکا بھئی۔ کہتے ہیں: وَالْجَوَابُ،

جواب یہ ہے کہ أَنَّ النَّصَّ مَحْمُولٌ عَلَى شَهَادَةِ الزُّورِ، کہ یہ نص جو ہے وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، یہ نص محمول ہے شہادتِ زور پر، جھوٹی گواہی پر۔ کس پر محمول ہے؟ جھوٹی گواہی پر۔ پیروی نہ کیجیے اس چیز کی جس کا آپ کو علم نہیں یعنی جھوٹی گواہی نہ دیجیے۔ یعنی ایک چیز آپ نے دیکھی نہیں، سنی، اس کا مشاہدہ نہیں کیا اور پھر کہیں میں نے اس کو دیکھا میرے سامنے یوں ہوا مشاہدہ میں نے کیا، میرے سامنے یہ واقعہ پیش آیا تھا، ایسا نہ کیجیے۔

أَوِ الْمَعْنَى لَا تَتَّبِعْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ بِوَجْهٍ مَّا، یا معنی یہ ہے اس آیت کا کہ پیروی نہ کیجیے اس چیز کی کہ نہیں ہے آپ کو اس کا علم بِوَجْهٍ مَّا کسی بھی درجے میں۔ ذرہ برابر بھی جس چیز کا علم نہیں ہے اس کی پیروی نہ کیجیے۔ کیا معنی ہوا؟ اس چیز کی پیروی نہ کیجیے جس کا آپ کے پاس کسی بھی درجے میں علم نہیں ہے، یعنی بالکل سرے سے جس کا علم ہی نہیں ہے اس کی پیروی نہ کیجیے۔ سوال پیدا ہوتا ہے یہ کسی بھی درجے میں علم نہیں ہے، یہ کہاں سے آپ نے نکال لیا معنی بھئی؟ آیت میں تو کیا آیا تھا؟ جس کا علم نہیں اس کی پیروی نہ کیجیے، اور آپ کیا ترجمہ کر رہے ہیں؟ جس کا آپ کو کسی بھی درجے میں ذرا بھی علم نہیں ہے اس کی پیروی نہ کیجیے، یہ ذرا سا بھی علم نہیں ہے یہ معنی آپ نے کہاں سے نکال لیا؟ کہتے ہیں: بِدَلِيلِ وُقُوعِ النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ، کس دلیل کی وجہ سے؟ نکرہ کے سیاقِ نفی میں واقع ہونے کی دلیل کی وجہ سے۔ کیونکہ نکرہ دیکھیے بھئی: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، عِلْمٌ نکرہ آیا اور نکرہ تحت النفی آیا، لَيْسَ کے تحت آیا، اور نکرہ تحت النفی ہو تو کس چیز کا فائدہ دیتا ہے؟ عموم کا فائدہ دیتا ہے یعنی آپ کو جس کا بالکل ہی علم نہ ہو کسی بھی درجے میں اس پر اس کی پیروی نہ کیجیے، تو اس سے پتا چلا کہ یہ عموم ہے یہاں پر بھئی کیونکہ نکرہ تحت النفی واقع ہو رہا ہے۔ اور بھی اب علماء نے بہت سے جوابات دیے، مثلاً ایک دو جواب انہوں نے حاشیے میں دیے کہ یہ جو نص ہے وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ یہ عقائد کے ساتھ متعلق ہے۔ کیونکہ عقائد کے اندر قطعی دلیل ہونی چاہیے بھئی، سمجھ میں آیا؟ وہاں ظنی دلیل سے کام نہیں چلے گا بھئی۔ تو عقائد کے اندر صرف قطعی دلائل کی پیروی کیجیے، جو ظنی ہیں ان کی پیروی نہ کیجیے۔ یا دوسرا یہ بعضوں نے جواب دیا کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے صرف ان کو خطاب ہو رہا ہے کہ اے پیغمبر آپ کو جس چیز کا علم نہیں آپ اس کی پیروی نہ کیجیے۔ تو حضور علیہ السلام کو تو ہر چیز کا علم وحی کے ذریعے ہو سکتا ہے، جبکہ امت کے لیے تو یہ ممکن نہیں ہے تو امت کے لیے ضروری ہوا کہ وہ ظن کی یعنی خبرِ واحد کی بھی کیا کرے؟ اس کو قبول کرے بھئی، خبرِ واحد کا اتباع کرے اس کو قبول کرلے۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَ خَبَرُ الْوَاحِدِ لَمْ تَبْلُغْ رُوَاتُهُ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَالشُّهْرَةِ، بھئی اب یہ خبرِ واحد کے راویوں کے بارے میں بحث ذکر کریں گے بھئی۔ خبرِ متواتر جس کے روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہوں کہ عقل ان کے اجتماع علی الکذب کو محال

سمجھے۔ جبکہ خبرِ مشہور اس کے روایت کرنے والے اتنے زیادہ تو نہ ہوں لیکن کسی بھی زمانے میں تین سے کم نہ ہوں۔ جبکہ خبرِ واحد وہ ہے جس کے روایت کرنے والے تواتر اور شہرت کی حد کو نہ پہنچیں یعنی چند ایک اس کو روایت کرنے والے ہیں۔ تو پھر جب چند ایک روایت کرنے والے ہیں تو اب راویوں کا حال جاننا ضروری ہوا کہ کس قسم کے لوگ اس کو روایت کر رہے ہیں، کیا وہ قابلِ اعتماد ہیں یا قابلِ اعتماد نہیں ہیں بھئی۔ تو اب وہ راویوں کی بحث ذکر کرنے لگے ہیں، کہتے ہیں: ثُمَّ لَمَّا كَانَ خَبَرُ الْوَاحِدِ لَمْ تَبْلُغْ رُوَاتُهُ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَالشُّهْرَةِ، پھر جب خبرِ واحد جو ہے نہیں پہنچے اس کے روایت کرنے والے تواتر اور شہرت کی حد تک، فَلَا بُدَّ أَنْ يُعْرَفَ حَالُ رَاوِيهِ، تو ضروری ہوا کہ اس کے راوی کے حال کو جانا جائے بِأَنَّهُ إِمَّا مَعْرُوفٌ أَوْ مَجْهُولٌ کہ وہ یا تو معروف ہوگا یا مجہول ہوگا، وَالْمَعْرُوفُ إِمَّا مَعْرُوفٌ بِالْفِقْهِ أَوْ بِالْعَدَالَةِ، اور معروف جو ہے یا تو وہ معروف بالفقہ ہوگا یعنی مجتہد ہوگا، معروف بالفقہ یعنی مجتہد ہوگا، یا معروف بالعدالت ہوگا یعنی عادل، مجتہد تو نہیں ہے لیکن عادل ہے یعنی قابلِ اعتماد ہے، عادل کا کیا معنی؟ قابلِ اعتماد، یعنی قابلِ اعتماد ہے۔ وَالْمَجْهُولُ عَلَى خَمْسَةِ أَنْوَاعٍ، اور مجہول پانچ قسم پر ہے۔ بھئی معروف کی تو دو قسمیں بتا دیں: یا معروف بالفقہ ہوگا یا معروف بالعدالت ہوگا۔ اور اگر مجہول ہے تو پھر وہ پانچ قسم پر ہے جن کا آگے بیان آئے گا بھئی۔ فَاشْتَغَلَ بِبَيَانِهِ، پس مصنف ان کے بیان میں مشغول ہوئے بھئی، وَقَالَ اور فرمایا:

یہ منار اور نور الانوار کی وہ بحث ہے مولانا، اگر یہ اس کتاب میں نہ ہوتی تو بہت بہتر تھا بھئی۔ کاش صاحبِ منار اس بحث کو اپنی کتاب میں، اپنے متن میں ذکر نہ کرتے۔ معلوم نہیں انہوں نے کس طرح اس بحث کو کتاب میں شامل کر لیا بھئی۔ بحث کا خلاصہ یہ ہے، خلاصہ سمجھ لیں پہلے۔ خلاصہ یہ، یہ بتلائیں گے کہ حدیث اگر قیاس کے مخالف آجائے، حدیثِ مرفوع یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول قیاس کے مخالف آجائے اور یہ حدیث ہو خبرِ واحد، کس قسم کی حدیث ہو؟ خبرِ واحد کی بات چل رہی ہے نا، خبرِ واحد اگر قیاس کے مخالف آجائے تو کیا حدیث پر عمل کریں گے یا قیاس پر عمل کریں گے، کیا کیا جائے گا؟ مثلاً حدیث سے ایک چیز کے حلال ہونے کا پتا چل رہا ہے اور قیاس اس کے حرام ہونے کے بارے میں بتلا رہا ہے، یا حدیث سے ایک چیز کے حرام ہونے کا پتا چل رہا ہے اور قیاس اس کے حلال ہونے کا بتلاتا ہے، تو کس پر عمل کیا جائے گا؟ یہ آپ کو بتلائیں گے: اگر حدیث جو خبرِ واحد ہے اس کو روایت کرنے والا صحابی اگر وہ مجتہد ہے، کیا ہے؟ اگر مجتہد ہے پھر تو حدیث پر عمل کیا جائے گا، اور اگر وہ صحابی وہ مجتہد نہیں ہے، عادل قابلِ اعتماد تو ہے لیکن مجتہد نہیں ہے تو پھر اس صورت میں قیاس پر عمل کیا جائے گا بھئی۔ یہ اس بحث کا خلاصہ ہوا۔ حالانکہ یہ احناف کا مذہب نہیں مولانا۔ یہ احناف کے اصولِ فقہیان ہو رہے ہیں نا؟ جی۔ تو احناف کا یہ مذہب نہیں ہے بھئی، احناف کے نزدیک تو امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب تو یہ ہے کہ ضعیف حدیث بھی آجائے تو وہ قیاس سے اولیٰ ہے بھئی، ضعیف حدیث بھی آجائے۔ تو کاش یہ بحث یہ صاحبِ منار ذکر نہ فرماتے، اسی طرح صاحبِ اصول الشاشی نے بھی اس بحث کو ذکر کیا ہے اور یہ درست نہیں مولانا۔ دیگر علماء نے شارحین نے سب نے اس کو رد کیا ہے بھئی سب نے اس کو رد کیا ہے۔

یہاں پر پہلے بھئی اس بحث کو ذرا لکھ لیں میں آپ کو لکھوا دیتا ہوں بڑی اہم اور ضروری بحث۔

جی کاپی اور قلم نکال لیے؟ جی۔ جی لکھیے بھئی۔ اوپر متن کا حوالہ دے دیجیے: وَالرَّاوِي إِنْ عُرِفَ بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ بِالِاجْتِهَادِ، إِلَى آخِرِهِ.

جی اب لکھیے نیچے: اس بحث میں مصنف سے عظیم غلطی ہوئی ہے، ایسی غلطی جس نے فقہِ حنفی کو بدنام کر دیا، جبکہ احناف کا یہ مذہب نہیں ہے۔

آگے الگ سطر میں لکھیے: تفصیل یہ ہے کہ کبھی کبھار نصوص میں تعارض آتا ہے، نصوص صاد کے دونوں جگہ صاد ہیں بھئی، نص کی جمع ہے، کبھی کبھار نصوص میں تعارض آتا ہے، یعنی دو آیتیں یا دو حدیثیں بظاہر ایک دوسرے کے متعارض اور مخالف ہوتی ہیں۔ ایسے موقع پر دفعِ تعارض اور فیصلہ کرنے کے چار طریقے ہیں: نمبر ایک جمع و تطبیق، تطبیق میں پہلی تا دو نقطوں والی ہے پھر طا ہے پھر با، یا اور پھر قاف دو نقطوں والا بھئی، تطبیق، پہلا طریقہ کیا ہے؟ جمع و تطبیق۔ دوسرا، نمبر دو نسخ، سین کے ساتھ ہے نسخ۔ نمبر تین ترجیح، نمبر چار توقف یعنی کم درجے کی دلیل کی طرف رجوع کرنا، اسی کے آگے لکھیں یعنی کم درجے کی دلیل کی طرف رجوع کرنا۔ البتہ ان چاروں کے طریقۂ عمل میں اختلاف ہے۔

قولِ اول: ابنِ ہمام رحمہ اللہ، ابنِ ہمام حا میم الف اور میم، ابنِ ہمام اپنی عظیم کتاب «تحریر» میں لکھتے ہیں، تحریر کتاب کا نام ہے اس کے دونوں طرف نشان لگائیں بھئی دو دو قومیں لگائیں، اپنی عظیم کتاب «تحریر» میں لکھتے ہیں کہ عند الشوافع ان کی ترتیب یوں ہے کہ سب سے پہلے جمع و تطبیق پر عمل کیا جائے گا تاکہ دونوں نصوص پر عمل ہو جائے۔ یہ اس وقت ہے جبکہ جمع و تطبیق ممکن ہو۔ اور اگر جمع و تطبیق ممکن نہ ہو تو نسخ پر عمل کیا جائے گا، بشرطیکہ یہ علم ہو سکے کہ کون سی آیت یا حدیث زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہے اور کون سی مؤخر، نشان لگائیں بھئی بات مکمل ہوئی، تو مقدم کو منسوخ قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا اور مؤخر کو ناسخ قرار دے کر اس پر عمل کیا جائے گا۔

اگلی سطر میں لکھیے: نسخ احکام میں جاری ہوتا ہے نہ کہ اخبارِ محض میں، کیونکہ اخبار میں نسخ کی صورت میں کذب یا جہل لازم آئے گا اور شارع کی طرف کذب یا جہل کی نسبت درست نہیں۔

آگے الگ سطر میں لکھیے: اگر نسخ پر بھی عمل کرنا ممکن نہ ہو یعنی مقدم اور مؤخر کا پتا نہ چل سکے تو ترجیح پر عمل کیا جائے گا، یعنی ایک کو راجح قرار دے کر اس پر عمل کیا جائے گا اور دوسری کو مرجوح قرار دے کر چھوڑ دیا جائے گا۔ وجوہِ ترجیح علماء بیس سے زائد بتلاتے ہیں جن کی تفصیل اصولِ حدیث کی کتابوں میں موجود ہے۔

الگ سطر لکھیے بھئی: اور اگر ترجیح پر بھی عمل ممکن نہ ہو تو پھر چوتھا طریقہ توقف ہے، یعنی دونوں نصوص میں سے کسی پر بھی عمل نہیں ہوگا اور دیگر ادلہ کی طرف ذہاب کیا جائے گا، ذہاب ذال کے ساتھ بھئی، دیگر ادلہ کی طرف ذہاب کیا جائے

گا یعنی دیگر ادلہ کی طرف جائیں گے۔ یہ شافعی طریقہ ہے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آئی بھئی؟ جی۔ کبھی کبھار بھئی سمجھ لیں اس بات کو کبھی کبھار دو نصوص کے اندر، دو یعنی دو آیتوں میں یا دو احادیث کے اندر بظاہر تعارض ہمیں دکھائی دیتا ہے۔ اگرچہ آیتوں اور احادیث میں تعارض کبھی نہیں ہو سکتا لیکن بظاہر کبھی ہمیں معلوم ہوتا ہے تعارض بھئی۔ تو تعارض کو حل کرنے کے پھر چار طریقے ہیں بھئی۔ ایک ہے جمع و تطبیق، جمع و تطبیق کا معنی یہ ہے کہ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ دونوں پر عمل ہو جائے بھئی۔ اور دوسرا طریقہ ہے نسخ کا کہ ایک کو کہیں یہ زمانے کے اعتبار سے مقدم تھی پہلے یہ حکم تھا بعد میں دوسرا حکم آگیا اب ہمارے سامنے تو مقدم اور مؤخر زمانے والی دو حدیثیں موجود ہیں تو ان میں بظاہر کیا ہے؟ تعارض، لیکن ایک پہلے مقدم تھی ایک بعد والی تھی تو مقدم کو کیا قرار دے دیں گے؟ منسوخ، اور بعد والی کو ناسخ قرار دے دیں گے بھئی۔ تیسرا طریقہ ہے ترجیح کا بھئی۔ اگر نسخ پر بھی عمل نہیں ہو سکتا یعنی تقدیم و تاخیر کا بھی پتا نہیں چل رہا کہ کون سی زمانے کے اعتبار سے حدیث مقدم ہے اور کون سی مؤخر، تو پھر ترجیح پر عمل کریں گے کہ ایک کو ترجیح دے کر اس پر عمل کیا جائے گا اور دوسری کو مرجوح قرار دے کر اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اور میں نے بتلایا کہ ترجیح کے جو ہیں وہ وجوہِ ترجیح جو ہیں بیس سے زیادہ ہیں جو آپ اصولِ حدیث کی کتابوں میں پڑھیں گے بھئی ان شاء اللہ۔ اور اگر ترجیح پر بھی عمل نہ ہو سکے تو پھر توقف کیا جائے گا، یعنی دونوں میں سے کسی پر بھی عمل نہیں کریں گے اور اس سے نچلے درجے والی دلائل کی طرف چلے جائیں گے۔ اگر دو آیتوں میں تعارض تھا تو پھر حدیث کی طرف چلے جائیں گے، اگر دو حدیث میں تعارض تھا تو اس سے نیچے نچلی دلیل کی طرف چلے جائیں گے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ تو یہ ترتیب تھی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک: ان کے نزدیک سب سے پہلے جمع و تطبیق پر عمل کریں گے، اس کے بعد اگر جمع و تطبیق نہ ہو سکے تو پھر نسخ پر عمل کیا جائے گا، اگر وہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر ترجیح پر عمل کریں گے، اگر وہ بھی ناممکن ہو پھر توقف کر کے اس سے نچلے درجے والی دلیل کی طرف چلے جائیں گے۔

اب آگے احناف کا طریقہ آرہا ہے، لکھیے بھئی: قولِ ثانی۔ دوسرا طریقہ احناف کا ہے۔ عند الاحناف اولاً نسخ پر عمل کیا جائے گا۔ اگر نسخ پر عمل ممکن نہ ہو تو پھر ترجیح پر عمل کیا جائے گا۔ اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو تیسرا طریقہ جمع و تطبیق ہے۔ اگر ان تینوں طریقوں پر عمل ممکن نہ ہو تو چوتھا طریقہ توقف ہے۔ توقف کا معنی یہ ہے کہ دونوں آیتیں یا دونوں حدیثیں ساقط اور متروک ہو جائیں گی اور ان سے نچلے درجے کی دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ یہاں تک لکھ لیا بھئی سارا؟

الگ سطر لکھیے بھئی: مثال کے طور پر دو آیتوں میں تعارض آئے اور تینوں طریقوں میں سے کسی پر بھی عمل ممکن نہ ہو تو پھر حدیث کی طرف جائیں گے۔ اور اگر احادیث میں تعارض آئے اور تینوں طریقوں میں سے کسی کے ذریعے فیصلہ نہ ہو سکے تو اس سے کم درجے کی دلیل یعنی قولِ صحابی یا قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

آگے لکھیے الگ سطر میں بھئی: سوال: قیاس اور قولِ صحابی میں سے کس کو ترجیح دی جائے گی؟ جواب: جمہور احناف کے نزدیک قولِ صحابی کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔ لکھ لیا بھئی؟ جی۔ بھئی احناف کا مذہب تو یہ ہے حدیثِ مرفوع تو چھوڑو قولِ صحابی بھی اگر قیاس کے مخالف آئے تو قولِ صحابی پر عمل کریں گے اور قیاس کو چھوڑ دیں گے بھئی۔ اور یہ کتاب والے بتلائیں گے کہ حدیثِ مرفوع کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا جائے گا بھئی۔

آگے لکھیے بھئی: سوال: حدیثِ مرفوع اور قیاس میں تعارض آجائے تو کسے ترجیح دی جائے گی؟ جواب: اس سلسلے میں دو قول ہیں۔ یہاں تک لکھ لیا بھئی سارا؟ آگے لکھیے قولِ اول: جمہور ائمہ کے نزدیک جب حدیثِ مرفوع اور قیاس میں تعارض آجائے تو حدیثِ مرفوع کو ترجیح دی جائے گی قیاس پر۔ یہی مذہب ہے امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا، اور امام شافعی، امام مالک اور امام احمد ابنِ حنبل، حنبل لکھنا آتا ہے بھئی حا نون با لام، رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی مذہب ہے۔ حدیثِ مرفوع کا مقام نہایت بلند ہے۔ قیاس کیا چیز ہے؟ قیاس تو صرف رائے کا نام ہے، اور رائے پر صرف اس وقت عمل کیا جائے گا جب حدیث موجود نہ ہو۔ الگ سطر لکھیے بھئی: امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تو ضعیف حدیث کے آنے پر بھی قیاس کو ترک فرما دیتے ہیں۔ امام صاحب کا قول ہے: مَا جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبِلْنَاهُ عَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنَيْنِ، قاف دو نقطوں والا ہے بھئی قَبِلْنَاهُ، لکھ لیا بھئی؟ جی، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو بھی حدیث آئے ہم اسے بسر و چشم قبول کرتے ہیں۔ لکھ لیا بھئی؟ جی۔ نیز امام صاحب کا قول ہے: إِذَا جَاءَ الْحَدِيثُ مُخَالِفًا لِرَأْيِي فَاضْرِبُوا رَأْيِي عَلَى الْجِدَارِ، فَاضْرِبُوا کس طرح لکھا ہے بھئی؟ فا الف ضاد را با واؤ اور پھر الف بھی آئے گا جمع کے واؤ کے بعد الف لکھتے ہیں عربی میں فَاضْرِبُوا رَأْيِي عَلَى الْجِدَارِ۔ یعنی اگر حدیث میری رائے کے مخالف آجائے تو میری رائے کو دیوار پر دے مارو۔ امام صاحب کا ایک اور قول ہے: إِذَا جَاءَ حَدِيثٌ صَحِيحٌ فَهُوَ مَذْهَبِي۔ جب صحیح حدیث آجائے کسی مسئلہ میں تو وہی میرا مذہب ہے۔

الگ سطر لکھیے بھئی: مشہور شافعی المسلک محدث علامہ ابنِ حجر رحمہ اللہ اپنی کتاب «الفوائد الحسان»، حسان سین کے ساتھ ہے بھئی، وہ اپنی کتاب «الفوائد الحسان» میں ابنِ حزم، حا زا میم، ابنِ حزم رحمہ اللہ کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ تمام احناف کا اس بات پر اجماع ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ضعیف حدیث بھی قیاس سے اولیٰ ہے۔ لکھ لیا بھئی؟ جی۔ آگے الگ سطر لکھیے بھئی: امام مالک رحمہ اللہ کی طرف یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ حدیثِ مرفوع پر قیاس کو ترجیح دیتے ہیں، لیکن یہ بات درست نہیں، ان کے نزدیک بھی حدیثِ مرفوع قیاس پر مقدم ہے۔

آگے لکھیے بھئی: قولِ ثانی۔ قولِ ثانی عیسیٰ ابنِ ابان حنفی، ابان الف کے ساتھ ہمزہ ہے، عیسیٰ ابنِ ابان حنفی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر حدیث کا راوی فقیہ ہو تو حدیث کو ترجیح ہوگی قیاس پر، اور اگر حدیث کا راوی غیر فقیہ ہو تو قیاس کو ترجیح دی جائے گی۔

الگ سطر لکھیے بھئی: عیسیٰ ابنِ ابان حنفی کا یہ قول باطل و مردود ہے، لیکن بڑے افسوس کی بات ہے کہ بعض متاخرینِ احناف نے اس قول کو ترجیح دی ہے، مثلاً صاحبِ اصول الشاشی اور صاحبِ منار وغیرہ۔ ہم منار اور اصول الشاشی والے کے مقلد نہیں ہیں، بلکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مقلد ہیں۔ منار، نور الانوار اور اصول الشاشی والے کو ہم صرف اس لیے مانتے ہیں کہ انہوں نے ہمارے اکابر کے اقوال نقل کیے ہیں۔ اللہ جزائے خیر دے منار اور اصول الشاشی کے شارحین کو جنہوں نے اس قول کو رد کیا ہے۔ علامہ عینی رحمہ اللہ بھی اس قول کو مردود کہتے ہیں۔ ابنِ ہمام رحمہ اللہ نے بھی اسے شیطانی قول قرار دیا ہے۔ یہ قول بڑی غلط فہمیوں کا حامل ہے، اس قول نے پوری دنیا میں فقہِ حنفی کو بدنام کر دیا۔

آگے الگ سطر میں لکھیے: ترمذیِ وقت شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً اس قول پر سخت غصے اور ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ قول فتنہ بنا ہوا ہے، اس کی وجہ سے آج تک مذہبِ حنفی بدنام ہے۔ یہ قول نہایت گمراہ کن، مردود، ظالمانہ اور شریرانہ ہے۔ یہ قول فقہِ حنفی پر عظیم داغ ہے۔ اس قول کو رد کرتے ہوئے حضرت شیخِ ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ اتنے جلال میں آجاتے کہ فرماتے کہ جی چاہتا ہے کہ جس عالم نے یہ بات لکھی ہے اس کا وہ ہاتھ کاٹ ڈالیں۔ نیز وہ یہ بھی فرماتے کہ یہ قول صرف مردود ہی نہیں بلکہ شیطانی قول ہے اور موجبِ گمراہی و ضلالت ہے۔ اس قول سے گمراہی اور فتنوں کے دروازے کھلیں گے اور یہی منکرینِ حدیث کہتے ہیں۔ ابنِ ہمام نے بھی اسے شیطانی قول قرار دیا ہے۔ بحر الرائق، قاف ہے آخر میں دو نقطوں والا بھئی بحر الرائق، فتح القدیر، عینی، نہر، طحاوی، طا کے ساتھ حا، طا اور حا، طحاوی، بسوط، سین ہے اور آخر میں طا، بسوط، سب نے اس قول کو گمراہی قرار دیا ہے۔ تمام محققینِ احناف کے نزدیک حدیثِ مرفوع قیاس پر مقدم ہے۔

الگ سطر لکھیے: شیخ روحانی بازی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مجھے عیسیٰ ابنِ ابان کے اس قول میں شک تھا کہ یہ ان کا قول بھی نہیں ہو سکتا۔ میں نے اس کی تحقیق کی، الحمد للہ ثم الحمد للہ کہ یہ قول عیسیٰ ابنِ ابان حنفی کا بھی نہیں۔ مجھے کہیں کتابوں میں ان کا یہ قول نہیں ملا۔ ہمارے اسلاف ان باتوں سے پاک ہیں۔ معلوم نہیں یہ قول کیسے ان کی طرف منسوب ہو گیا اور معلوم نہیں کس طرح کتابوں میں آگیا۔ ہمارے ائمۂ ثلاثہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی سے یہ قول منقول نہیں اور نہ ہی ہمارے قدماء کا قول ہے اور نہ ہی ان کی کتابوں میں ہے، وہ اس سے بری ہیں۔

لکھ لیا بھئی؟ جی۔ چلیے بس بھئی هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۸۵: باب السنۃ (۴): خبرِ واحد کی چار تقسیمات — پہلی تقسیم باعتبارِ راوی (معروف و مجہول کی اقسام اور احکام)

نور الانوار صفحہ: ۱۷۸ — بتاریخ: ۱۰ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَمَّا كَانَ خَبَرُ الْوَاحِدِ لَمْ تَبْلُغْ رُوَاتُهُ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَالشُّهْرَةِ فَلَا بُدَّ أَنْ يُعْرَفَ حَالُ رَاوِيهِ بِأَنَّهُ إِمَّا مَعْرُوفٌ أَوْ مَجْهُولٌ، وَالْمَعْرُوفُ إِمَّا مَعْرُوفٌ بِالْفِقْهِ أَوْ بِالْعَدَالَةِ، وَالْمَجْهُولُ عَلَى خَمْسَةِ أَنْوَاعٍ، فَاشْتَغَلَ بِبَيَانِهِ وَقَالَ: وَالرَّاوِي إِنْ عُرِفَ بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ بِالِاجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالْعَبَادِلَةِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

ثُمَّ لَمَّا كَانَ خَبَرُ الْوَاحِدِ، پھر جب خبرِ واحد جو ہے، لَمْ تَبْلُغْ رُوَاتُهُ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَالشُّهْرَةِ، جب اس کے راوی نہیں پہنچتے حدِّ تواتر اور حدِّ شہرت کو، فَلَا بُدَّ أَنْ يُعْرَفَ حَالُ رَاوِيهِ، پس ضروری ہوا کہ جانا جائے اس کے راوی کے حال کو، بِأَنَّهُ إِمَّا مَعْرُوفٌ أَوْ مَجْهُولٌ، بایں طور کہ وہ معروف ہے یا مجہول ہے، وَالْمَعْرُوفُ إِمَّا مَعْرُوفٌ بِالْفِقْهِ أَوْ بِالْعَدَالَةِ، اور معروف جو ہے وہ یا تو معروف بِالْفِقْہِ ہوگا یا معروف بِالْعَدَالَةِ۔ معروف بِالْفِقْہِ کا کیا معنی ہے؟ کہ مجتہد ہوگا۔ وَالْمَجْهُولُ عَلَى خَمْسَةِ أَنْوَاعٍ، اور مجہول جو ہے وہ کتنی قسم پر ہے؟ پانچ قسم پر ہے۔ فَاشْتَغَلَ بِبَيَانِهِ، پس مصنف اس کے بیان میں پھر مشغول ہوئے، بھئی اب یہ راویوں کے بیان کرنے لگے ہیں بھئی۔ وَقَالَ اور فرمایا: وَالرَّاوِي إِنْ عُرِفَ بِالْفِقْهِ۔

بھئی گزشتہ سبق میں میں نے آپ کو یہ مفصل بحث لکھوا دی تھی اور یہاں پر یہ بتلائیں گے، راویوں کے احوال بتلائیں گے اور بتلائیں گے کہ اس کی روایت کو کب قبول کیا جائے گا اور کب قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور بحث یہ بیان ہوگی یہاں پر کہ اگر قیاس کے مقابلے میں اگر حدیثِ مرفوع آجائے خبرِ واحد تو کب حدیثِ مرفوع کو ترجیح دیں گے اور کب قیاس کو

ترجیح دیں گے۔ اور میں نے آپ کو بتلایا تھا یہ احناف کا یہ مذہب نہیں ہے بھئی۔ احناف کے نزدیک تو ضعیف حدیث بھی آجائے تو وہ قیاس سے اولیٰ ہے۔ یہ بحث میں نے آپ کو تفصیل سے لکھوا دی اور ساتھ ساتھ ایک اور بحث بھی آگئی کہ اگر دو نصوص میں تعارض آجائے تو کیا کیا جائے گا؟ اور بتلایا تھا کہ فیصلہ کرنے کے پھر چار طریقے ہیں بھئی، چار طریقے۔ ایک ہمارا طریقہ ہے اور ایک شوافع کا طریقہ ہے کہ کہاں پر پہلے ترجیح یا نسخ یا جمع و تطبیق اور توقف وغیرہ پر کس طرح عمل کیا جائے گا۔ یہ والی بحث جو ہے، یہ جو چار طریقے ہیں، کس طرح کس پر عمل کیا جائے گا، یہ بحث بھی مصنف بیان کریں گے لیکن یہ آگے پندرہ بیس صفحات بعد آئے گی، لیکن ابھی سے آپ نے لکھ لی وہاں ان شاء اللہ اب آپ کو آسانی ہو جائے گی، جبکہ یہاں اب صرف یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر قیاس خبرِ واحد کے مقابلے میں آجائے تو کس کو ترجیح دیں گے۔

تو اب دیکھیے کتاب پر وہی بحث کریں گے، مصنف فرماتے ہیں: وَالرَّاوِي إِنْ عُرِفَ بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ بِالِاجْتِهَادِ، اگر راوی جو ہے وہ معروف بِالْفِقْهِ ہو اور معروف ہو مقدم ہونے میں اجتہاد کی وجہ سے، اجتہاد کی وجہ سے وہ کیا ہے؟ مقدم، اس کا مقدم ہونا معروف ہو یعنی معروف بِالْفِقْهِ ہو اور اجتہاد کی وجہ سے اس کا مقدم ہونا معروف ہو، كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، جیسے کہ خلفائے راشدین ہیں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، حضرت عثمانِ غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جیسے یہ ہیں، وَالْعَبَادِلَةِ، اور جیسے کہ عبادلہ ہیں۔ بھئی عبادلہ سے کون مراد ہیں؟ شارح آپ کو آگے بتلا رہے ہیں، کہتے ہیں وَهُوَ جَمْعُ عَبْدَلٍ، یہ کس کی جمع ہے؟ عَبْدَلٍ کی یہ جمع ہے بھئی، عَبَادِلَة عَبْدَلٍ کی جمع ہے۔ وَهُوَ جَمْعُ عَبْدَلٍ، یہ کس کی جمع ہے؟ عَبْدَلٍ کی جمع ہے، مُرَخَّمِ عَبْدِ اللهِ، جو عبد اللہ کا مرخم ہے۔

بھئی ترخیم آپ پڑھ چکے ہیں کہ کبھی کبھار منادیٰ میں ترخیم کی جاتی ہے۔ ترخیم کا معنی ہے، لغوی معنی ہے نرم بنانا اور ہلکا کرنا۔ تو یہاں بھی منادیٰ کے آخر میں چند حروف وغیرہ، چند ایک یا دو حروف اڑا دیے جاتے ہیں نام کو ہلکا بنانے کے لیے کیونکہ اصل مقصود آگے جو ہے وہ جوابِ ندا مقصود ہوتا ہے تاکہ یہ ندا سے جلدی فارغ ہو کر کیا بیان کر دیں آگے؟ جوابِ ندا بھئی، جوابِ ندا۔ تو کبھی کبھار منادیٰ میں ترخیم کی جاتی ہے اور اس کے آخر سے ایک دو حروف اڑا دیے جاتے ہیں۔ تو شارح کیا بتلا رہے ہیں آپ کو؟ کہ یہ عبادلہ کس کی جمع ہے؟ عبدل کی اور عبدل ترخیم ہے، مرخم ہے عبد اللہ کا۔ یعنی اسی عبد اللہ میں ترخیم کی، کچھ حروف آخر سے اڑا دیے، کیا بنا دیا؟ عبدل، عبدل بنا دیا اور پھر اس عبدل کی جمع کیا آئی؟ عبادلہ۔

لیکن یاد رکھیے یہاں شارح سے تسامح ہوا ہے بھئی۔ یہ عبدل عبد اللہ کی ترخیم نہیں ہے۔ ترخیم تو صرف منادیٰ میں کی جاتی ہے اور باقی کسی مقام پر ضرورت ہو تو ضرورت کی بنا پر ترخیم کی اجازت ہے، ویسے ترخیم جائز نہیں۔ مثلاً ضرورتِ شعری ہے بھئی۔ شعر کا بعض اوقات وزن درست نہیں رہتا اگر پورا نام ذکر کیا جائے تو وہاں پھر کیا ہے؟ ترخیم کی گنجائش

ہے، لیکن عام کلام کے اندر بغیر ضرورت کے ترخیم جائز نہیں کلامِ عرب کے اندر۔ تو شارح نے کہا کہ یہ عبد اللہ میں ترخیم کی گئی ہے اور اس سے عبدل بنا لیا گیا حالانکہ ایسا نہیں۔ ہاں یہ تو ٹھیک ہے یہ عبادلہ جمع ہے عبدل کی، لیکن عبدل یاد رکھیے یہ لغت ہے عَبْدٌ کے اندر۔ عَبْدٌ کا کیا معنی؟ غلام۔ تو یہ جو عَبْدٌ لفظ ہے عربی کا اسی میں ایک لغت ہے عَبْدَلٌ بھئی۔ بعض عرب کیا کرتے ہیں آخر میں لام ملا کر پڑھتے ہیں، عَبْدٌ میں عَبْدَلٌ کہہ دیتے ہیں، زَیْدٌ میں زَیْدَلٌ کہہ دیتے ہیں۔ تو یہ عَبْدٌ کے اندر ایک لغت ہے عَبْدَلٌ، اسی کی جمع ہے عَبَادِلَة بھئی۔ تو یہ عبد اللہ کے اندر ترخیم نہیں کی گئی یہاں پر بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَهُوَ جَمْعُ عَبْدَلٍ مُرَخَّمِ عَبْدِ اللهِ کہ یہ عبدل کی جمع ہے جو کہ مرخم ہے عبد اللہ کا، وَالْمُرَادُ بِهِمْ عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ وَعَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ وَعَبْدُ اللهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا وَقِيلَ عَبْدُ اللهِ بْنُ الزُّبَيْرِ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، وَيُلْحَقُ بِهِمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَعَائِشَةُ وَأَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمْ.

اچھا، یہ عبادلہ سے مراد کون ہیں؟ یہ جمع تو عبدل کی ہے لیکن اس سے کون کون مراد ہیں؟ بتلایا کہ اس سے مراد عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ، عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں اور بعضوں نے عبد اللہ ابن زبیر کا بھی کہا کہ وہ بھی ان میں شامل ہیں۔ تو ان کے چونکہ ناموں کے شروع میں عَبْد کا لفظ آیا تھا تو اسی سے پھر کیا بنا لیا گیا؟ عبادلہ۔ اس سے یہ فقہاء صحابہ جو ہیں وہ مراد ہیں مجتہدین جی۔ اور وَيُلْحَقُ بِهِمْ، اور انہی کے ساتھ ملایا گیا ہے زید ابن ثابت، ابی ابن کعب، معاذ ابن جبل، حضرت عائشہ، حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو بھی، وہ بھی انہی کے ساتھ ملحق ہیں۔

بھئی یہ عبادلہ سے یا تو یہ صحابہ مراد ہیں یہ جن کے نام عبد اللہ ہیں بھئی۔ بعضوں نے کہا یہ تین صحابہ جو پہلے ذکر ہوئے یہ مراد ہیں، بعضوں نے عبد اللہ ابن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بھی ان کے ساتھ ملایا۔ جبکہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ عبادلہ سے صرف یہ والے تین چار صحابہ نہیں مراد بلکہ عبادلہ اصطلاح ہے ان تمام صحابہ کے لیے جو مجتہد تھے۔ وہ تمام صحابہ جو مجتہد تھے۔ چنانچہ حضرت زید ابن ثابت، ابی ابن کعب، معاذ ابن جبل، حضرت عائشہ، حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہم یہ سب بھی اسی قسم میں داخل ہیں بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

كَانَ حَدِيثُهُ حُجَّةً يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ خِلَافًا لِمَالِكٍ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى۔ کہتے ہیں جب راوی معروف بِالْفِقْهِ ہو جیسے خلفائے راشدین اور عبادلہ ہیں تو ان کی حدیث ایسی حجت ہوگی يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ کہ اس کی وجہ سے کیا کر دیا جائے گا؟ قیاس کو ترک کر دیا جائے گا بھئی۔ بھئی خبرِ واحد آئی اور قیاس کے مخالف آئی تو کیا کیا جائے گا؟ راوی کو دیکھا جائے گا، اگر راوی صحابی مجتہد ہے تو حدیثِ مرفوع کو ترجیح ہوگی، اس پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، چھوڑ دیا جائے گا۔ خِلَافًا لِمَالِكٍ رَحِمَهُ اللهُ، بخلاف امام مالک رحمہ اللہ کے۔ فَإِنَّهُ قَالَ، پس انہوں نے فرمایا ہے الْقِيَاسُ مُقَدَّمٌ عَلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ

إِنْ خَالَفَهُ، کہ قیاس مقدم ہے خبرِ واحد پر اگر یہ اس کے مخالف ہو بھئی۔ قیاس کیا ہے؟ لیکن میں نے آپ کو بتلایا تھا کہ امام مالک رحمہ اللہ کا بھی یہ مذہب نہیں ہے، یہ بات ان کی طرف غلط منسوب کی گئی ہے، ان کا بھی یہی مذہب ہے کہ حدیثِ مرفوع قیاس پر مقدم ہے، چاروں ائمہ جو ہیں ان کا یہی مذہب ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ قیاس مقدم ہے خبرِ واحد پر اگر یہ اس کے مخالف ہو، لِمَا رُوِيَ بایں وجہ اس حدیث کو جو روایت کی گئی ہے، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ لَمَّا رَوَى مَنْ حَمَلَ جِنَازَةً فَلْيَتَوَضَّأْ، جس نے جنازہ اٹھایا تو اسے وضو کرنا چاہیے۔ جس نے جنازہ اٹھایا اسے وضو کرنا چاہیے۔ تو قَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، تو ان سے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا أَيَلْزَمُنَا الْوُضُوءُ مِنْ حَمْلِ عِيدَانٍ يَابِسَةٍ، کیا ہم پر وضو لازم ہوگا خشک لکڑیاں اٹھانے سے؟ عِيدَان جمع ہے عُود کی، لکڑی کو کہتے ہیں، يَابِسَة خشک۔

حضرت ابوہریرہ، بھئی امام مالک رحمہ اللہ کی طرف سے بات ذکر کر رہے ہیں اگرچہ یہ بات ان کی طرف جو نسبت کی گئی ہے درست نہیں ہے، کہتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ روایت کی یہ حدیث کہ جس نے جنازے کو اٹھایا اسے وضو کرنا چاہیے۔ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے ان کے مقابلے میں قیاس پیش کیا کہ کیا خشک لکڑیاں اٹھانے کی وجہ سے ہم پر وضو لازم ہو جائے گا؟ تو دیکھیے حدیث کے مقابلے میں وہ عقل کی بات پیش کر رہے ہیں، کون؟ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہ بھئی خشک لکڑیاں اٹھانے کی وجہ سے کیوں ہم پر وضو لازم ہوگا؟ وضو تو نہیں ٹوٹا تو کیا یہ خشک لکڑیاں اٹھانے کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا اور ہم پر وضو واجب ہوا؟ تو دیکھیے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حدیثِ مرفوع کے مقابلے میں قیاس کو پیش کیا۔ معلوم ہوا خبرِ واحد کے مقابلے میں قیاس آئے تو اس کو ترجیح ہوگی، ترجیح ہوگی بھئی۔

تو پہلی بات تو یہی کہ بھئی یہ تو امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب ہی نہیں ہے، یہ بات ان کی طرف ویسے ہی منسوب ہے اور دوسرا جو ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کی یا تو اس کا معنی یہ ہے مَنْ حَمَلَ جِنَازَةً أَيْ مَنْ أَرَادَ حَمْلَ الْجِنَازَةِ، جس نے جنازے کے اٹھانے کا ارادہ کیا اسے وضو کر لینا چاہیے کیونکہ جنازے کے اٹھانے کے فوراً بعد آپ کیا کریں گے آگے اس کی؟ نمازِ جنازہ پڑھیں گے، وہاں تو انتظار نہیں ہوگا تو پہلے سے ہی کیا کرنا چاہیے؟ باوضو ہونا چاہیے انسان کو۔ اور حَمْل بول کر ارادۂ حَمْل مراد ہے، اور عربی میں ایسا استعمال ہوتا ہے، فعل بول کر ارادۂ فعل مراد ہوتا ہے، جیسے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا أَيْ إِذَا أَرَدْتُمُ الْقِيَامَ، یہ آپ نے پڑھا ہوگا جگہ جگہ بھئی کہ جب تمہارا نماز کے لیے قیام کا ارادہ ہو تو پھر اس وقت کیا کر لو؟ وضو کر لو بھئی۔ تو لہٰذا یہاں حَمْل بول کر ارادۂ حَمْل مراد ہے۔ ایک جواب بھئی۔ اور یہ جو حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما جو تھے یہ حدیث کے مقابلے میں قیاس نہیں پیش کر رہے، یہ طالب علمانہ سوال ہے جیسے ایک طالب علم استاد سے کوئی بات پوچھتا ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بڑے تھے اور تو

حضرت ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما نے طالب علم کی حیثیت سے ایک سوال کیا کہ کیا یہ اس وجہ سے، خشک لکڑیاں اٹھائیں یہاں پر وضو لازم ہو جائے گا؟ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ ان کا طالب علمانہ سوال تھا نہ کہ حدیث کو رد کرنا بھئی۔

وَنَحْنُ نَقُولُ اور ہم کہتے ہیں إِنَّ الْخَبَرَ يَقِينٌ بِأَصْلِهِ کہ خبر جو ہے وہ یقین ہے یعنی یقینی ہے اپنی اصل کے اعتبار سے، وَإِنَّمَا الشُّبْهَةُ فِي طَرِيقِ وُصُولِهِ، اور شبہ جو ہے وہ صرف اس کے پہنچنے کے طریقے میں ہے۔ حدیث اپنی اصل کے اعتبار سے تو یقینی ہے کیونکہ نبی کریم صلی الله علیہ وسلم کا قول ہے اور تو وہ اصل کے اعتبار سے تو اس میں کوئی شک و شبہ نہیں اور شبہ صرف کس چیز میں آیا؟ ہم تک جو پہنچی ہے، ہم تک پہنچی کس طریقے سے؟ خبرِ واحد کے طریقے پر چونکہ پہنچی، زیادہ روایت کرنے والے نہیں، تو اس ہم تک پہنچنے کی جو کیفیت ہے اس کی وجہ سے شبہ آیا نہ کہ خود خبرِ مرفوع میں، حدیثِ خبرِ واحد میں کوئی ذات میں کوئی شبہ نہیں بھئی۔ جبکہ قیاس جو ہے مَشْكُوكٌ بِأَصْلِهِ، قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ہی مشکوک ہے، وہ تو رائے کا نام ہے ایک مجتہد کی رائے کا نام ہے تو اپنی اصل کے اعتبار سے ہی مشکوک ہے، وَوَصْفِهِ اور اپنے وصف کے اعتبار سے بھی، فَلَا يُعَارِضُ الْخَبَرَ قَطُّ تو یہ کبھی بھی خبر کے مقابل نہیں ہو سکتا۔

بھئی قیاس جو ہے اپنی اصل کے اعتبار سے بھی مشکوک اور اپنے وصف کے اعتبار سے بھی مشکوک۔ اصل کے اعتبار سے تو مشکوک اس طرح کہ یہ ایک انسان کا کلام ہے بھئی جس میں غلطی کا احتمال، دوسرا وصف کے اعتبار سے بھی کہ مجتہد کی رائے ہے یہ اور مجتہد نے کیا، قیاس میں کیا کرتے ہیں؟ ایک چیز کا حکم جو ہے اسی علت کی بنا پر دوسری چیز پر بھی لگا دیا جاتا ہے، ایک چیز کا ایک حکم شریعت نے بیان کر دیا ہے، مجتہد اس کی علت نکالتا ہے اور وہی علت جب دوسری جگہ ملتی ہے تو وہاں بھی وہی حکم لگا دیتا ہے۔ جیسے بھئی، جیسے شراب حرام ہے اور کیوں؟ اس کی علت میں غور کیا تو معلوم ہوا یہ نشہ آور ہے، نشہ ہے اس کے اندر، یہی علت کس کے اندر مثلاً ملی؟ ہیروئن کے اندر، تو وہی حکم ہیروئن پر بھی حرمت والا حکم لگا دیا جائے، یہ ہے قیاس۔ تو لہٰذا یہ مجتہد نے ایک علت نکالی اور پھر اس علت کی بنا پر حکم کو متعدی کیا، تو ہو سکتا ہے اس علت میں مجتہد سے غلطی ہو جائے، اس چیز اس حکم کی یہ علت نہ ہو کوئی اور علت ہو۔ تو لہٰذا تو خبر اصل کے اعتبار سے یقینی صرف اس کے طریقۂ وصول میں شبہ آیا جبکہ قیاس اپنے اصل کے اعتبار سے بھی مشکوک اور وصف کے اعتبار سے بھی مشکوک، لہٰذا یہ خبر کے برابر ہی نہیں تو یہ اس کے مقابل بھی کبھی نہیں ہو سکتا۔

وَإِنْ عُرِفَ بِالْعَدَالَةِ وَالضَّبْطِ دُونَ الْفِقْهِ اور اگر راوی جو ہے یعنی صحابی جو ہے وہ معروف بِالْعَدَالَةِ تو ہے، عادل تو ہے، قابلِ اعتماد تو ہے، وَالضَّبْطِ، ضبط کا معنی ہے کہ بات کو یعنی حدیث کو پورے طور پر سن کر سمجھ کر یاد رکھا ہو۔ ضبط کسے کہتے ہیں؟ پورے طور پر سن کر سمجھ کر پھر اسے یاد رکھا ہو۔ تو کہتے ہیں اگر راوی معروف بِالْعَدَالَةِ بھی ہے اور معروف

بِالضَّبْطِ بھی ہے دُونَ الْفِقْهِ، نہ کہ معروف بِالْفِقْهِ، یعنی فقیہ نہیں، مجتہد نہیں، كَأَنَسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا جیسے کہ حضرت انس اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں، إِنْ وَافَقَ حَدِيثُهُ الْقِيَاسَ اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہوئی عُمِلَ بِهِ تو اس حدیث پر عمل کیا جائے گا، وَإِنْ خَالَفَهُ اور اگر وہ حدیث قیاس کے مخالف ہوئی لَمْ يُتْرَكْ إِلَّا بِالضَّرُورَةِ تو پھر بھی اس حدیث کو چھوڑا نہیں جائے گا إِلَّا بِالضَّرُورَةِ مگر ضرورت کی بنا پر۔ کس بنا پر؟ ضرورت کی بنا پر اسے چھوڑا جائے گا ویسے نہیں۔

اور ضرورت کیا ہے، کس ضرورت کی بنا پر چھوڑا جائے گا؟ کہتے ہیں وَهِيَ أَنَّهُ لَوْ عُمِلَ بِالْحَدِيثِ لَانْسَدَّ بَابُ الرَّأْيِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ، اِنْسَدَّ کے معنی بند ہونے کے، لَانْسَدَّ بَابُ الرَّأْيِ تو رائے کا باب بند ہو جائے مِنْ كُلِّ وَجْهٍ ہر اعتبار سے۔ یعنی اس خاص مسئلے میں بھئی، ہر جگہ نہیں۔ اس خاص مسئلے میں بھی، بھئی حدیث ہے اس کو روایت کیا ایک ایسے صحابی نے جو معروف بِالْعَدَالَةِ بھی ہے، معروف بِالضَّبْطِ بھی ہے لیکن مجتہد نہیں۔ اور اس کی حدیث قیاس کے مخالف آئی، مثلاً حدیث سے پتا چل رہا ہے حِلّت کا اور قیاس تقاضا کر رہا ہے حرمت کا۔ کہتے ہیں اب اس صورت میں، خلاصہ ان کا کلام کا یہ ہوا کہ قیاس پر عمل کیا جائے گا، حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا۔ کیوں چھوڑا جائے گا حدیث کو؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ اگر اب بھی حدیث پر عمل کیا جائے تو اس مسئلے کے اندر قیاس کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ کیا ہو جائے گا؟ قیاس پر عمل ہو ہی نہیں سکے گا بھئی۔ حالانکہ قیاس کیا تقاضا کر رہا ہے؟ اس حدیث کے مخالف حکم کا تقاضا کر رہا ہے تو اگر یہاں پر بھی حدیث پر عمل کیا جائے تو قیاس کا دروازہ تو بند ہو گیا اس مسئلے میں بھئی۔ تو لہٰذا ضروری ہے کہ قیاس کا دروازہ بند نہ ہو ضرورت کی بنا پر، اب قیاس پر عمل کریں گے اور حدیث کو چھوڑ دیں گے بھئی۔ عجیب دلیل دی مولانا، عجیب دلیل، انسان حیران ہوتا ہے۔ حدیثِ مرفوع ہے لیکن اگر ہم حدیث پہ عمل کریں گے تو کیا ہو جائے گا؟ قیاس کا دروازہ اس مسئلے میں بند ہو جائے گا بھئی، عجیب دلیل بھئی، مردود دلیل بھئی۔ حدیث موجود ہے، پھر اس کے بعد اپنے قیاس پر عمل کرنے کے لیے قیاس کا دروازہ بس کھلا رکھنا ہے، حدیث کو چاہے چھوڑ دو، عجیب دلیل بھئی۔ بات یہاں تک سمجھ میں آ گئی بھئی؟

فَيَكُونُ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى تو یہ مخالف ہوگی اللہ تعالیٰ کے اس قول کے فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ پس عبرت پکڑو اے عقل والو یعنی قیاس کرو اے عقل والو۔ یہ دلیل ہے، یہ آیت بھئی آگے باب القیاس میں بھی آئے گی اور قرآن سے قیاس کی دلیل جو ذکر ہوگی وہ یہی آیت ذکر ہوگی، اللہ کیا فرماتے ہیں فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ عبرت پکڑو یعنی قیاس کرو اے عقل والو۔ گزشتہ امتوں کے احوال ذکر کرنے کے بعد کہ انہوں نے اس طرح نافرمانیاں کیں اور پھر ہم نے ان کو تباہ و برباد کر دیا تو تم بھی عبرت پکڑو اے عقل والو یعنی قیاس کرو۔ اگر تم بھی ان کے راستے پر چلے تو تمہارا بھی وہی انجام ہوگا اور اگر تم نیک لوگوں کے راستے پر چلے تو تمہارا بھی انہی کی طرح اچھا انجام ہوگا بھئی۔ تو فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ قیاس کرو اے عقل والو۔ تو کہتے ہیں تو یہ اللہ کے اس قول کے مخالف ہو جائے گی بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ یہ دلیل چل رہی ہے مولانا یہ اس قول کی کہ اگر راوی صحابی غیرِ مجتہد ہو تو قیاس پر عمل کیا جائے گا حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا بھئی اور میں نے

بتلایا یہ دلیل بھی مردود ہے بھئی۔ یہ تو پھر ہر حدیث میں یہ بات ہو سکتی ہے بھئی۔ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ یہ تو ہر حدیث میں یہ بات چلے گی بھئی پھر، ہر جگہ ہی پھر قیاس کرنا چاہیے پھر تو۔

وَالرَّاوِي فُرِضَ أَنَّهُ غَيْرُ فَقِيهٍ اور راوی کو، حال یہ ہے کہ راوی کو کیا فرض کیا گیا ہے؟ غیرِ فقیہ ہے بھئی اس مسئلے میں جو ذکر ہو رہا ہے، وَالنَّقْلُ بِالْمَعْنَى كَانَ مُسْتَفِيضًا فِيهِمْ، مُسْتَفِيض کا معنی مشہور اور رائج، اور نقل بالمعنی جو تھا وہ مشہور اور رائج تھا صحابہ کے درمیان۔ بھئی ایک تو ہے روایت کرنا کہ راوی نے، صحابی نے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ، جو الفاظ تھے، بعینہ انہی الفاظ کو وہ آگے روایت کرتا ہے۔ اور ایک روایت بالمعنی ہے۔ روایت بالمعنی یہ کہ بعض اوقات صحابہ یا کوئی راوی جو ہے حدیث کا وہ حدیث کے لفظ تو ذکر نہیں کرتا بلکہ معنی کو ذکر کر دیتا ہے یعنی بات وہی ذکر کرتا ہے لفظ اپنے استعمال کر لیتا ہے۔ اس کو کیا کہتے ہیں روایت بالمعنی۔ تو شارح دلیل دے رہے ہیں، کہتے ہیں راوی کو یہ فرض کیا گیا ہے کہ یہ غیرِ فقیہ ہے، یہ جو بات چل رہی ہے کس قسم، کون سے راویوں کی بات چل رہی ہے؟ کون سے صحابہ جو غیرِ فقیہ ہیں، وَالنَّقْلُ بِالْمَعْنَى كَانَ مُسْتَفِيضًا فِيهِمْ اور نقل بالمعنی جو تھا یہ شائع اور رائج تھا ان کے درمیان، فَلَعَلَّ الرَّاوِيَ نَقَلَ الْحَدِيثَ بِالْمَعْنَى عَلَى حَسَبِ فَهْمِهِ تو شاید راوی نے نقل کیا ہو حدیث کو معنی کے ساتھ اپنی فہم کے مطابق بھئی۔ راوی صحابی مجتہد تو نہیں لیکن اس نے کیا کیا؟ حدیث کو اپنے لفظوں میں ذکر کر دیا جیسا وہ سمجھا تھا۔ وَأَخْطَأَ اور کیا کی اس نے؟ غلطی کی۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے؟ روایت بالمعنی کہتے ہیں شائع اور رائج تھا اور یہ راوی غیرِ فقیہ ہے، اس نے حدیث کو اپنے لفظوں میں اپنی سمجھ کے مطابق ذکر کر دیا اور اس میں غلطی کی وَلَمْ يُدْرِكْ مُرَادَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اور اس نے نہیں سمجھا حضور علیہ السلام کی مراد کو۔ بھئی یہ راوی غیرِ فقیہ ہے اس نے ہو سکتا ہے حضور علیہ السلام کی بات تو سنی ہے لیکن سمجھی نہیں، جب سمجھی نہیں تو اپنے لفظوں میں جب ذکر کرے گا تو لازمی بات ہے بات اس طرح نہ رہے گی کچھ اور بن جائے گی، تو اسی وجہ سے ورنہ تو حدیث قیاس کے مخالف نہیں ہو سکتی تھی، یہ لیکن یہ راوی روایت کر رہا ہے معلوم ہوا اس نے اس سے غلطی ہوئی اس نے بات کو اچھی طرح سمجھا نہیں۔ فَلِهَذَا كَانَ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ اسی وجہ سے یہ حدیث قیاس کے مخالف ہوئی ہر اعتبار سے۔ اگر بات کو اس نے پوری طرح سمجھا ہوتا اور حدیث کے وہی الفاظ ذکر کرتا تو حدیث کبھی بھی قیاس کے مخالف نہیں ہو سکتی تھی بھئی۔ یہ وہی دلیل چل رہی ہے ان کی بھئی۔ فَلِهَذِهِ الضَّرُورَةِ يُتْرَكُ الْحَدِيثُ وَيُعْمَلُ بِالْقِيَاسِ اسی ضرورت کی بنا پر حدیث کو ترک کیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

وَهَذَا لَيْسَ ازْدِرَاءً بِأَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ وَاسْتِخْفَافًا بِهِ مَعَاذَ اللهِ مِنْهُ اور اِزْدِرَاء کا معنی تحقیر، اِسْتِخْفَاف کا معنی ہلکا سمجھنا، معمولی سمجھنا۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تحقیر اور ان کو معمولی نہیں سمجھا گیا، ان کو معمولی سمجھنا نہیں ہے مَعَاذَ اللهِ مِنْهُ ہم اللہ سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں اس سے، بَلْ بَيَانًا لِنُكْتَةٍ فِي هَذَا الْمَقَامِ بلکہ یہ ایک نکتے کا بیان ہے اس مقام پر۔ یہ ہم کوئی ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تنقیص نہیں کر رہے بلکہ کیا کر رہے ہیں؟

ایک نکتے کا بیان کر رہے ہیں اس مقام پر۔ فَتَنَبَّهْ پس آپ بھی اس پر متنبہ رہیے بھئی۔ یہ نکتہ بھی دیوار پر مار دینے کے قابل ہے بھئی۔ کیسا نکتہ؟ کہتے ہیں شاید صحابی نے، صحابی قابلِ اعتماد بھی ہے اور معروف بِالضَّبْطِ بھی ہے لیکن شاید اس نے حضور علیہ السلام کی بات کو صحیح طرح سمجھا نہ ہو بھئی، سمجھا نہ ہو۔ یہ تو ساری، ساری خبرِ واحد جتنی بھی ہیں وہ ساری ہی گویا آپ مشکوک بنا رہے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ کتنی خطرناک بات ہے آپ اس کا اندازہ نہیں لگا سکتے بھئی۔ عجیب دلیل اور عجیب بھئی، شارح کو، باقی شارحین کو اللہ جزائے خیر دے انہوں نے رد کیا بھئی اور میں نے کل علامہ ابنِ حجر کا قول بھی آپ کو لکھوایا کہ انہوں نے بھی نقل کیا ہے کہ احناف کا اس بات پر اجماع ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ضعیف حدیث بھی قیاس سے اولیٰ ہے بھئی۔

كَحَدِيثِ الْمُصَرَّاةِ جیسے کہ حدیثِ مصراۃ ہے بھئی۔ آگے حدیثِ مصراۃ ذکر کریں گے کہ دیکھیے یہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے اور اس کو بھی، یہ چونکہ قیاس کے مخالف تھی اس لیے ہم نے خبرِ واحد کو چھوڑ دیا اور قیاس پر عمل کیا کیونکہ حدیث کا راوی کیا ہے؟ غیرِ مجتہد ہے۔ کتنا خطرناک قول ہے مولانا آپ اس کا اندازہ نہیں لگا سکتے بھئی اور پھر کتنی بڑی غلطی ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو غیرِ مجتہد صحابہ میں ذکر کر دیا، حالانکہ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ مجتہد ہیں بھئی مجتہد بھئی۔ صحابہ کے زمانے میں یہ فتویٰ دیا کرتے تھے اور اس زمانے میں قاضی رہے بھئی اور اس زمانے میں فتویٰ دینا یا قاضی بننا یہ صرف مجتہد ہی ہوتا تھا جو قاضی بنتا تھا یا فتویٰ دیتا تھا کوئی اور نہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا ان کا فتویٰ دینا اور ان کا قاضی بننا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ مجتہد ہیں بھئی۔ بھئی یہ قول اگر لے لیا جائے پھر تو تمام روایاتِ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو رد کرنا لازم آئے گا قیاس کے ذریعے۔ حالانکہ اس امت کے سب سے بڑے محدث، سب سے جلیل القدر محدث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں بھئی۔ آپ جتنی حدیثیں اٹھائیں بھئی جگہ جگہ آپ کو ملے گا بھئی، سب سے زیادہ احادیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہیں بھئی، سب سے زیادہ۔ تو اگر اس قول کو لیا جائے تو پھر تو ان کی تمام احادیث ہی کیا ہو گئیں؟ مشکوک ہو گئیں کہ شاید صحابی نے سمجھا نہ ہو بھئی۔ تو میں نے اسی لیے کہا تھا کہ کاش مصنف اس بحث کو ذکر نہ کرتے بھئی۔ یہ احناف کا مذہب نہیں ہے، قطعاً قطعاً نہیں ہے بھئی۔

آگے آیا ہے بھئی حَدِيثِ الْمُصَرَّاةِ میں نے بتلایا کہ یہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے اور اس کے بارے میں بھی صاحبِ منار مثال کے طور پر ذکر کر رہے ہیں کہ یہ غیرِ مجتہد صحابی کی حدیث تھی اس وجہ سے ہم نے قیاس کو ترجیح دی اور اس حدیثِ مرفوع کو چھوڑ دیا بھئی، چھوڑ دیا۔ جی آگے یہ ایک بحث ہے، یہ مسئلۂ مصراۃ بھئی یہ لکھ دیجیے بھئی۔ لکھیے بھئی، یہ لکھ لیں گے تو آپ کو ان شاء اللہ کتاب سے سمجھنا آپ کے لیے بڑا آسان ہو جائے گا۔ اوپر لکھ لیجیے مسئلۂ مصراۃ ص کے ساتھ، مسئلۂ مصراۃ۔ لکھیے آگے: صاحبِ منار فرماتے ہیں جب حدیث کا راوی صحابی غیرِ فقیہ ہو تو قیاس کو ترجیح ہوگی۔ اسی قانون کی بنا پر ترک کیا ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے روایتِ ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو

مسئلۂ مصراۃ میں۔ الگ سطر لکھیے آگے بھئی۔ مصراۃ ماخوذ ہے تصریہ سے، تصریہ، ص ہے بھئی تصریہ میں یا ت بھی لکھیں آخر میں، مصراۃ ماخوذ ہے تَصْرِيَةٌ سے، اس کا معنی ہے پانی کے لیے بند باندھنا، نیز اس کا معنی ہے پانی جمع کرنا۔ ذرا جلدی جلدی لکھیے بھئی لمبی بحث ہے بھئی۔ یہاں مصراۃ سے وہ دودھ والا جانور مراد ہے کہ دھوکا و فریب کے لیے اس کے تھنوں میں کئی دنوں کا دودھ جمع کر کے رکھا جائے تاکہ منڈی میں زیادہ قیمت پر بک سکے۔ گاہک کو دھوکا لگ جائے کہ بہت دودھ والا جانور ہے۔ جب اس قسم کا جانور کوئی خرید لے اور گھر جا کر دھوکے کا پتا چلے تو حدیثِ ہذا میں ہے کہ وہ شخص ایسا جانور واپس کر سکتا ہے لیکن ساتھ ایک صاع، صاع ص ہے الف اور ع، لیکن ساتھ ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر کھجور دے اس دودھ کے بدلے میں جو اس نے استعمال کیا ہے۔ حدیث یہ ہے: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔ بھئی یہ حدیث کتاب میں بھی دی ہوئی ہے وہاں بھی لفظ دیکھتے جائیں اگر کہیں لفظ مشکل لگے، تیسری سطر ہے اس سے، حدیثِ مصراۃ کے متن سے نیچے۔ لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ، نظرین ظ کے ساتھ ہے، فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا، إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، رضیہ ض سے، إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ۔ حدیث لکھ لی بھئی؟ جی۔

آگے معنی بھی لکھ لیں: یعنی تم اونٹنی یا بھیڑ بکری کے تھنوں میں دودھ مت روکو۔ پس جس شخص نے ایسی اونٹنی یا بھیڑ بکری کو خریدا جس کے تھنوں میں دودھ جمع کیا گیا تھا تو اس کو دودھ نکالنے کے بعد دو باتوں میں سے زیادہ بہتر بات کا اختیار ہوگا۔ اگر اس خریدنے والے کو وہ اونٹنی یا بھیڑ بکری پسند ہے تو اس کو اپنے پاس روک لے اور اگر اس کو پسند نہیں تو وہ اسے واپس کر دے اور ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے دے۔ جی ترجمہ مکمل ہوا حدیث کا۔

اگلی سطر میں لکھیے: ائمہ ثلاثہ یعنی امام شافعی رحمہ اللہ، امام احمد رحمہ اللہ، امام مالک رحمہ اللہ اور احناف میں سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہی مذہب ہے کہ مصراۃ جانور واپس کیا جا سکتا ہے اور ساتھ ایک صاع تمر دینی پڑیں گی۔ وہ حدیثِ ہذا کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔ آگے الگ سطر لکھیے: جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشتری مصراۃ جانور واپس نہیں کر سکتا البتہ وہ رجوع بنقصان کرے گا، یعنی مشتری کا جتنا نقصان ہوا ہے اتنے پیسے بائع سے واپس لے لے گا۔ مثلاً اس قسم کی گائے اس نے پچیس ہزار میں خریدی اور گھر آ کر پتا چلا کہ یہ تو کم دودھ دیتی ہے اور اس قسم کی گائے کی قیمت تو پندرہ ہزار ہوتی ہے، تو دس ہزار کا جو نقصان ہوا ہے وہ خریدنے والا بیچنے والے سے واپس لے لے گا۔ تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کرتے۔

الگ سطر لکھیے آگے بھئی: صاحبِ منار فرماتے ہیں کہ امام صاحب نے اس حدیث پر عمل ترک اس لیے فرمایا کہ یہ روایت غیرِ فقیہ صحابی کی ہے اور قیاس کے خلاف ہے، اور غیرِ فقیہ صحابی کی روایت خلافِ قیاس ہو تو قیاس کو ترجیح ہوتی ہے حدیث پر۔ یہ حدیث خلافِ قیاس کس طرح ہے؟ یہ سمجھنے سے پہلے ایک تمہید سمجھ لیجیے۔ آگے عنوان دیجیے تمہید۔ آگے

لکھیے: یاد رکھیں چیزیں دو قسم پر ہیں۔ نمبر ایک مثلیات، مثلیات ث کے ساتھ، نمبر ایک مثلیات، نمبر دو ذوات القیم، ق دو نقطوں والا ہے ی اور م، ذوات القیم۔ مثلیات وہ ہیں جن کا مثل ممکن ہو جیسے مکیلات و موزونات وغیرہ یعنی ماپی جانے والی اور وزن کی جانے والی چیزیں وغیرہ۔ اور ذوات القیم وہ ہیں جن کا مثل نہ ہو جیسے بکری، بیل وغیرہ۔ الگ سطر لکھیے آگے۔ اگر کوئی شخص دوسرے کی، الحمدللہ، یرحمک اللہ، اگر کوئی شخص دوسرے کی کوئی چیز ہلاک کر دے تو اس پر ضمان آتا ہے، ضمان ض کے ساتھ، تو اس پر ضمان آتا ہے۔ اگر وہ چیز مثلیات میں سے ہو تو ضمان کے طور پر اسی کا مثل دینا پڑے گا۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کی گندم تلف کر دی تو اسے ضمان کے طور پر اتنی ہی گندم دینا پڑے گی۔ اسے مثلِ صوری کہتے ہیں، صوری ص کے ساتھ ہے ص، اسے مثلِ صوری کہتے ہیں کیونکہ یہ گندم اسی گندم کی طرح ہے صورت کے لحاظ سے۔ اور اگر وہ چیز ذوات القیم میں سے ہو تو ضمان کے طور پر اس کی قیمت دینا پڑے گی اور اسے مثلِ معنوی کہتے ہیں کیونکہ قیمت اسی چیز کے مثل ہے معنوی لحاظ سے۔ معلوم ہوا کہ کسی بھی چیز کے ضمان کے طور پر اس کا مثل دینا پڑے گا، اگر وہ چیز مثلیات میں سے ہو تو مثلِ صوری دینا پڑے گا اور اگر وہ چیز ذوات القیم میں سے ہو تو مثلِ معنوی یعنی قیمت دینا پڑے گی۔ تمہید ختم ہوئی۔

آگے الگ سطر لکھیے بھئی: یہ حدیث خلاف القیاس اس طرح ہے کہ اس میں استعمال شدہ دودھ کے ضمان کے طور پر ایک صاع کھجور دینے کا حکم دیا گیا ہے حالانکہ صاعِ تمر نہ تو استعمال شدہ دودھ کا مثلِ صوری ہے اور نہ مثلِ معنوی۔ مثلِ صوری نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ دودھ کا مثلِ صوری دودھ ہی ہوگا۔ نیز صاعِ تمر استعمال شدہ دودھ کا مثلِ معنوی بھی نہیں کیونکہ مثلِ معنوی تو قیمت ہوتی ہے۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ صاعِ تمر دودھ کی قیمت کے طور پر دیا جا رہا ہے، لیکن پھر بھی خریدار نے جتنا دودھ استعمال کیا ہو اتنی قیمت کی کھجوریں دینی چاہئیں۔ اگر دودھ تھوڑا استعمال کیا ہے تو کھجوریں بھی تھوڑی دینی چاہئیں اور اگر زیادہ دودھ استعمال کیا ہے تو کھجوریں بھی زیادہ دینی چاہئیں۔ مگر حدیث میں تو مطلق ایک صاع تمر دینے کا حکم ہے چاہے تھوڑا دودھ استعمال کیا ہو چاہے زیادہ۔ معلوم ہوا کہ یہ صاعِ تمر اس استعمال شدہ دودھ کا مثلِ معنوی بھی نہیں۔ تو جب یہ صاعِ تمر نہ تو دودھ کا مثلِ صوری ہے اور نہ مثلِ معنوی تو مصراۃ جانور کے ساتھ ایک صاع تمر واپس کرنا خلاف القیاس ہوا۔ چنانچہ غیرِ فقیہ صحابی کی یہ روایت خلاف القیاس ہونے کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو ترک فرمایا۔

آگے الگ سطر لکھیے: یہ تھی صاحبِ منار اور صاحبِ نور الانوار کی تقریر مسئلۂ مصراۃ میں۔ صاحبِ منار اور صاحبِ نور الانوار کی یہ تقریر مردود اور ظالمانہ ہے اور دیوار پر مار دینے کے قابل ہے، حقیقت ایسی نہیں ہے۔ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث قرآن و سنت اور اجماعِ متقدمین کے خلاف

ہے۔ آگے الگ سطر میں لکھیے: قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا یعنی برائی کا بدلہ اسی برائی کے برابر ہوگا۔ نیز دوسری آیت قرآن میں ہے وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا، عاقبوا کے آخر میں واو کے بعد الف بھی لکھنا ہے، فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ، ترجمہ: اور اگر تم بدلہ لینے لگو تو اتنا ہی بدلہ لو جتنا تمہارے ساتھ برتاؤ کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا جتنا جرم ہو اتنی ہی سزا ہونی چاہیے، تو ضمان کو نقصان کے برابر ہونا چاہیے، مگر یہاں صاعِ تمر مماثل نہیں ہے، مماثل ث کے ساتھ بھئی، مماثل نہیں ہے اس دودھ کے جو مشتری نے استعمال کیا ہے، لہٰذا یہ حدیث ان آیتوں کے خلاف ہے اور آیت کو ترجیح ہوتی ہے۔ جواب سمجھ میں آیا پہلا بھئی؟ یہ حدیث قرآن کے معارض ہو گئی اور ترجیح کس کو ہوتی ہے؟ قرآن کو بھئی۔

آگے الگ سطر میں لکھیے بھئی: نیز یہ حدیث سنتِ مشہورہ کے بھی خلاف ہے۔ مشہور حدیث ہے الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ، خراج خ پر فتحہ بھئی، الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ، یعنی کسی چیز کا نفع ضمان کی وجہ سے ہوتا ہے۔ خراج سے مراد نفع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جو چیز آپ کی ضمانت میں ہو اس کے بدلے نفع بھی آپ اٹھا سکتے ہیں۔ یہ نفع اس ضمان کے بدلے میں ہے اور وہ مصراۃ جانور قبضے کے بعد مشتری کے ضمان میں ہے۔ لہٰذا اگر مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوا تو بالاتفاق مشتری پر پوری قیمت دینا واجب ہے۔ تو الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ کا تقاضا یہ ہے کہ اس مستعمل دودھ کا کوئی ضمان نہیں ہے کیونکہ ان دنوں میں مصراۃ کے دودھ سے مشتری نے اگرچہ نفع اٹھایا ہے لیکن ان دنوں اس مصراۃ کا ضمان بھی مشتری پر تھا یعنی اگر وہ گائے مرجاتی تو اس کا سارا ضمان مشتری پر تھا، اور ایسی صورت میں مستعمل چیز کا کوئی ضمان نہیں ہوتا، لہٰذا مشتری پر دودھ کا کوئی ضمان نہیں آنا چاہیے۔ اور یہ حدیث الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ ایک قانونِ کلی پر مشتمل ہے لہٰذا اسے ترجیح ہے حدیثِ مصراۃ پر۔ لکھ لیا بھئی؟ جی۔ جی کوئی یہ تھوڑی سی بحث رہ گئی بھئی، مختصر سا حصہ رہ گیا ہے تھوڑا سا بھئی، وہ ان شاء اللہ اگلے سبق میں کر لیں گے بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۸۶: باب السنۃ (۵): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایات اور حدیثِ مصراۃ پر احناف کی اصولی بحث

نور الانوار صفحہ: ۱۷۹ — بتاریخ: ۱۲ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

كَحَدِيثِ الْمُصَرَّاةِ، هِيَ فِي اللُّغَةِ حَبْسُ الْبَهَائِمِ عَنْ حَلْبِ اللَّبَنِ أَيَّامًا وَقْتَ إِرَادَةِ الْبَيْعِ لِيَحْلُبَ الْمُشْتَرِي بَعْدَ ذَلِكَ فَيَغْتَرَّ بِكَثْرَةِ لَبَنِهِ وَيَشْتَرِيَهُ بِثَمَنٍ غَالٍ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اچھا بھئی گزشتہ سبق میں میں مسئلۂ مصراۃ لکھوا رہا تھا، کہاں تک لکھا بھئی؟ جی آخر میں آپ نے لکھا تھا لہذا اسے ترجیح ہے حدیثِ مصراۃ پر۔ آگے لکھیے بھئی الگ سطر میں: نیز یہ حدیث اجماع کے بھی خلاف ہے کیونکہ بالاجماع شریعت میں ضمان دو قسم پر ہے۔ نمبر ایک ضمان بِالمِثل اگر وہ ہلاک شدہ چیز مثلیات میں سے ہو، نمبر دو ضمان بِالقِیمَة اگر وہ ہلاک شدہ چیز ذوات القیم میں سے ہو۔ پس صاعِ تمر دونوں قسموں میں سے ایک قسم میں بھی داخل نہیں ہے کیونکہ صاعِ تمر نہ تو دودھ کے لیے مثل ہے اور نہ ہی قیمت، لہذا صاعِ تمر کو واجب قرار دینا خلاف الاجماع ہوا اور اجماع دلیلِ قطعی ہے۔

آگے الگ سطر میں لکھیے: نیز اس حدیث کے الفاظ میں اضطرابِ عظیم ہے، اضطراب بھئی ض اور ط کے ساتھ، نیز اس حدیث کے الفاظ میں اضطرابِ عظیم ہے۔ بعض روایتوں میں صاعِ تمر کا ذکر ہے، بعض روایتوں میں دودھ کے برابر گندم دینے کا ذکر ہے اور بعض روایتوں میں دودھ سے دوگنی گندم کا ذکر ہے وغیرہ، لہذا یہ حدیث قابلِ استدلال نہیں۔

آگے الگ سطر لکھیے: نیز یہ حدیث ہمارے نزدیک بھی متروک نہیں ہے بلکہ معمول بہ ہے، ہم بھی اس پر عمل کرتے ہیں مگر مصالحۃً نہ کہ قضاءً، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مصالحت کے طور پر یہ فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ قضاءً اگرچہ

مصراۃ واپس نہیں کر سکتا لیکن اخلاقی طور پر بائع کے لیے مناسب یہ ہے کہ اگر مشتری وہ جانور واپس کرے تو بائع اسے واپس لے لے اور چونکہ اس سے بائع کی بھی دل شکنی ہوگی تو اس کو دور کرنے کے لیے صاعِ تمر دینے کا کہا گیا ہے کہ بائع خوش ہو جائے۔ یہ صلح ہے، اس سے محبت پیدا ہوتی ہے۔ معلوم ہوا یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں۔ لکھ لیا بھئی؟ جی۔ چلیے بس یہ بحث مکمل ہوئی بھئی مسئلۂ مصراۃ کی۔

بحث سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ کہ یہ حدیث صاحبِ نور الانوار اور صاحبِ منار تو فرماتے ہیں کہ احناف نے اس حدیث کو خلاف القیاس ہونے کی وجہ سے ترک کیا ہے کیونکہ غیرِ فقیہ راوی کی حدیث ہے۔ اولاً تو یہ بات ہی درست نہیں کہ یہ غیرِ فقیہ راوی کی ہے کیونکہ یہ ابوہریرہ رضی الله تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے اور وہ مجتہد تھے بھئی، فقیہ تھے۔ اور پھر دوسری بات یہ کہ اس حدیث کو ہم نے خلاف القیاس ہونے کی وجہ سے ترک نہیں کیا بلکہ یہ آیتوں کے اور سنتِ مشہورہ کے اور اجماع کے خلاف ہے اس لیے ہم نے اس کو ترک کر دیا۔ اور ایک جواب یہ بھی دیا کہ بلکہ ترک بھی نہیں کیا ہمارے نزدیک بھی اس حدیث پر عمل ہے لیکن وہ عمل کس طرح ہے؟ مصالحۃً ہے نہ کہ قضاءً، یعنی حضور علیہ السلام نے جو فرمایا تھا یہ بطورِ صلح کے فرمایا بطورِ قضاء کے نہیں فرمایا بھئی۔

جی اب آئیے بھئی کتاب پر دیکھیے بھئی۔ كَحَدِيثِ الْمُصَرَّاةِ جیسے کہ حدیثِ مصراۃ ہے، هِيَ فِي اللُّغَةِ حَبْسُ الْبَهَائِمِ عَنْ حَلْبِ اللَّبَنِ أَيَّامًا اور یہ لغت میں یعنی عربی زبان میں حَبْسُ الْبَهَائِمِ جانور کو روکنا، بند کرنا عَنْ حَلْبِ اللَّبَنِ، مویشیوں کو روکنا عَنْ حَلْبِ اللَّبَنِ دودھ دوہنے سے، دودھ نکالنے سے، أَيَّامًا کچھ دن، یعنی کچھ دن دودھ نکالنے سے روکنا یعنی ان کا دودھ نہ نکالنا، وَقْتَ إِرَادَةِ الْبَيْعِ اس کو بیچنے کے ارادے کے وقت، لِيَحْلُبَ الْمُشْتَرِي تاکہ مشتری دودھ نکالے بَعْدَ ذَلِكَ اس کے بعد، فَيَغْتَرَّ بِكَثْرَةِ لَبَنِهِ پس وہ دھوکے میں پڑ جائے اس کے دودھ کی زیادتی اور کثرت کی وجہ سے، وَيَشْتَرِيَهُ بِثَمَنٍ غَالٍ اور خرید لے اس کو مہنگی قیمت کے ساتھ۔ ثُمَّ يَظْهَرُ الْخَطَأُ بَعْدَ ذَلِكَ پھر اس کے بعد غلطی ظاہر ہو اس کے بعد، فَلَا يَحْلُبُ إِلَّا قَلِيلًا تو پھر دودھ نہ نکالے مگر تھوڑا سا ہی، پھر اس کے بعد غلطی کا پتا چلتا ہے تو پھر دودھ نہیں نکلتا مگر تھوڑا سا ہی۔

وَحَدِيثُهُ اور حدیث اس کی هُوَ مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ وہ ہے جس کو روایت کیا ہے ابوہریرہ رضی الله تعالیٰ عنہ نے، أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ کہ حضور صلی الله علیہ وسلم نے فرمایا: لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ کہ تم تصریہ نہ کرو اونٹنی کا اور بھیڑ بکری کا، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ پس جس نے اس کو خریدا اس کے بعد فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ تو وہ دو باتوں میں سے بہتر کا اسے اختیار ہے بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا بعد اس کا دودھ نکالنے کے، تو اس کا دودھ نکالنے کے بعد اسے دو باتوں میں سے زیادہ بہتر بات کا اسے اختیار ہے، إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا اگر وہ اس پر راضی ہو تو اس کو روک لے یعنی اپنے پاس ہی رکھ لے مشتری، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ اور اگر وہ اس کو ناپسند ہے تو اس کو واپس کر دے اور ایک صاع کھجور میں سے۔ یہ تو تھی حدیث بھئی۔

وَمَعْنَاهُ معنی اس کا یہ ہے کہ إِنِ ابْتُلِيَ الْمُشْتَرِي بِهَذَا الِاغْتِرَارِ کہ اگر مبتلا کیا گیا مشتری اس دھوکے کے اندر، فَإِنْ رَضِيَهَا پس اگر وہ اس پر راضی ہوا فَخَيْرٌ وَحَسَنٌ تو بہتر ہے اور اچھی بات ہے، وَإِنْ غَضِبَهَا رَدَّهَا وَرَدَّ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ اور اگر وہ اس کو ناراض کرے، یہ بات اس کو ناراض کرے، تو رَدَّهَا تو اس کو واپس کردے وَرَدَّ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ اور ایک صاع تمر بھی واپس کرے عِوَضَ اللَّبَنِ الَّذِي أَكَلَ فِي يَوْمٍ أَوَّلًا اس دودھ کے بدلے جو اس نے پہلے دن کھایا یعنی پیا۔ فَإِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ مُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ پس یہ جو حدیث ہے یہ مخالف ہے قیاس کے ہر اعتبار سے، فَإِنَّ ضَمَانَ الْعُدْوَانَاتِ وَالْبِيَاعَاتِ كُلُّهَا مُقَدَّرٌ بِالْمِثْلِ فِي الْمِثْلِيِّ وَبِالْقِيمَةِ فِي ذَوَاتِ الْقِيَمِ اس لیے کیونکہ عدوانات زیادتیاں، بیاعات جمع ہے بِیاَعۃٌ کی اور بِیاَعۃٌ وہ چیز جس کو بیچا جائے بھئی یعنی بیعہ، بیعہ، اور عدوانات جمع ہے عدوان کی زیادتی کو کہتے ہیں، فَإِنَّ ضَمَانَ الْعُدْوَانَاتِ وَالْبِيَاعَاتِ پس بے شک زیادتیوں کا اور بیچی جانے والی چیزوں کا ضمان جو ہے كُلُّهَا سب کے سب کا مُقَدَّرٌ بِالْمِثْلِ وہ مقرر کیا جاتا ہے مثل کے ساتھ فِي الْمِثْلِيِّ مثلی میں، وَبِالْقِيمَةِ فِي ذَوَاتِ الْقِيَمِ اور قیمت کے ساتھ ذوات القیم میں۔ فَضَمَانُ اللَّبَنِ الْمَشْرُوبِ پس ضمان اس دودھ کا جس کو پیا گیا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ بِاللَّبَنِ أَوْ بِالْقِيمَةِ وہ مناسب یہ ہے کہ وہ دودھ کے ساتھ ہونا چاہیے یا قیمت کے ساتھ، وَلَوْ كَانَ بِالتَّمْرِ اور اگر وہ کھجور کے ساتھ ہے فَيَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ بِقِلَّةِ اللَّبَنِ وَكَثْرَتِهِ تو مناسب یہ ہے کہ اس کھجور کو قیاس کیا جائے دودھ کی کمی اور کثرت کے ساتھ یعنی اگر دودھ کم استعمال کیا ہے تو کھجوریں بھی کم ہونی چاہئیں اور اگر دودھ زیادہ استعمال کیا ہے تو کھجوریں بھی زیادہ ہونی چاہئیں، لَا أَنَّهُ يَجِبُ صَاعٌ مِنَ التَّمْرِ الْبَتَّةَ نہ یہ کہ واجب ہو ایک صاع تمر قطعی طور پر قَلَّ اللَّبَنُ أَوْ كَثُرَ دودھ چاہے تھوڑا ہو یا زیادہ، ہر حال میں ایک صاع تمر ہی واجب ہو ایسا نہیں ہونا چاہیے۔

فَذَهَبَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى إِلَى ظَاهِرِ الْحَدِيثِ پس گئے ہیں امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ حدیث کے ظاہر کی طرف، وَابْنُ أَبِي لَيْلَى وَأَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى إِلَى أَنَّهُ تَرُدُّ قِيمَةَ اللَّبَنِ اور ابنِ ابی لیلی، یہ بہت بڑے فقیہ گزرے ہیں بھئی، یہ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ دودھ کی قیمت واپس کرے گا۔ کیا کرے گا؟ دودھ کی، یعنی جانور بھی واپس کرے گا اور ساتھ دودھ کی قیمت، ایک صاع تمر کے بجائے دودھ کی قیمت وہ فرماتے ہیں۔ یہ بعض روایتوں میں امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ مذہب ہے اور ایک وہ میں نے ذکر کیا جو کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ بھی باقی ائمہ کے ساتھ ہیں ان کے نزدیک صاعِ تمر ہی دیں گے اور جانور بھی واپس کر سکتا ہے۔ وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَرُدَّهَا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ نہیں ہے اس کے لیے اس جانور کو واپس کرنا، وہ جانور واپس نہیں کر سکتا بھئی، وَيَرْجِعُ عَلَى الْبَائِعِ بِأَرْشِهَا اور وہ رجوع کرے گا بیچنے والے پر اس کے ارش یعنی اس کے ضمان کے ساتھ، ضمان اس سے لے لے گا جتنا فرق ہے قیمت کا، وَيُمْسِكُهَا اور اس کو اپنے پاس روک لے گا۔ هَكَذَا نَقَلَهُ بَعْضُ الشَّارِحِينَ اسی طرح نقل کیا ہے بعض شارحین نے۔

ثُمَّ هَذِهِ التَّفْرِقَةُ بَيْنَ الْمَعْرُوفِ بِالْفِقْهِ وَالْعَدَالَةِ مَذْهَبُ عِيسَى بْنِ أَبَانَ اور پھر یہ جو فرق ہے معروف بِالْفِقْہِ اور عدالت

کے بیچ یہ مذہب ہے عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ کا بھئی، وہی بحث جو میں نے آپ کو لکھوائی تھی بھئی، کہ یہ ان کا مذہب ہے یہ پہلی بحث بھئی کہ حدیث کا راوی اگر فقیہ ہو تو وہ قیاس پر مقدم ہوگی اور اگر حدیث کا راوی غیرِ فقیہ ہو تو پھر قیاس مقدم ہوگا اور اس کو ترجیح دی جائے گی اور حدیث کو چھوڑ دیا جائے گا، یہ مذہب کس کا ہے عیسیٰ ابن ابان کا۔ اور یہ بھی میں نے بتلایا تھا بھئی، والد صاحب رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ میری تحقیق کے مطابق یہ عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ کا قول بھی نہیں ہے، وہ بھی ایسی بات نہیں کر سکتے کبھی بھئی وہ بہت بڑے فقیہ گزرے ہیں، وہ ایسی بات قطعاً نہیں کر سکتے کہ قیاس کو حدیثِ مرفوع پر ترجیح دے دیں، چنانچہ فرماتے تھے کہ میں نے تحقیق کی مجھے کہیں کتابوں میں ان کا یہ قول نہیں ملا معلوم ہوا کہ غلطی سے ان کی طرف یہ قول کسی منسوب ہوا ہے اور پتا نہیں کیسے منسوب ہوا اور کس طرح یہ قول کتابوں میں آگیا۔

جی آگے دیکھیے کہتے ہیں وَتَابَعَهُ أَكْثَرُ الْمُتَأَخِّرِينَ، تَابَعَ کے معنی موافقت کرنا، اور موافقت کی ہے اس کی اکثر متاخرین نے، اکثر متاخرین نے کن کی موافقت کی ہے؟ کس کی طرف گئے ہیں عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ کے مذہب کی طرف، یہ بات صاحبِ نور الانوار کی قطعاً قطعاً درست نہیں ہے بھئی۔ اکثر متاخرین جو ہیں اکثر وہ اسی طرف گئے ہیں کہ حدیث کو مقدم ہوگی قیاس پر ہر حال میں بھئی، بلکہ احناف کا مذہب بھی میں نے ذکر کیا کہ احناف تو سارے اس بات پر اکٹھے ہیں کہ امام صاحب کا کیا مذہب ہے کہ ضعیف حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح ہے بھئی۔

یہ ایک مذہب تھا دوسرا بھئی جو جس کی طرف اکثر گئے ہیں وہ اب آگے آرہا ہے، وَأَمَّا عِنْدَ الْكَرْخِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى وَمَنْ تَابَعَهُ مِنْ أَصْحَابِنَا اور امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک اور وہ جنہوں نے موافقت کی ہے ان کی ہمارے فقہاء میں سے ان کے نزدیک فَلَيْسَ فِقْهُ الرَّاوِي شَرْطًا لِتَقَدُّمِ الْحَدِيثِ عَلَى الْقِيَاسِ راوی کا فقیہ ہونا یہ شرط نہیں ہے حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لیے، بَلْ خَبَرُ كُلِّ رَاوٍ عَدْلٍ مُقَدَّمٌ عَلَى الْقِيَاسِ بلکہ ہر عادل راوی کی خبر جو ہے وہ مقدم ہے کس پر؟ قیاس پر، إِذَا لَمْ يَكُنْ مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ جب کہ وہ کتاب اللہ اور سنتِ مشہورہ کے خلاف نہ ہو بھئی۔

وَلِهَذَا قَبِلَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ حَدِيثَ حَمَلِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الْجَنِينِ وَأَوْجَبَ الْغُرَّةَ فِيهِ اور اسی وجہ سے قبول کیا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حمل ابن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو فِي الْجَنِينِ جنین کے اندر بھئی، جنین وہ بچہ جو ماں کے پیٹ میں ہو، وَأَوْجَبَ الْغُرَّةَ فِيهِ اور اس میں غرہ واجب کیا مَعَ أَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ باوجود اس کے کہ یہ قیاس کے مخالف ہے بھئی۔

بھئی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں کہیں یہ مسئلہ پیش آیا کہ عورت کے پیٹ میں جو بچہ تھا بھئی، غالباً کوئی عورت نے دوسری عورت کو مارا اور وہ عورت بھی ہلاک ہوئی اور اس کا بچہ بھی پیٹ میں جو بچہ تھا وہ بھی ہلاک ہوا، تو اب عورت کے بدلے تو، عورت کو قتل کیا ہے اس کے بدلے تو قصاص آئے گا بھئی اگر جان بوجھ کر کیا، اگر غلطی سے ہوا اس میں کیا آجائے گی؟ دیت آجائے گی۔ اب یہ بچے کے اندر بھئی اس میں کیا واجب ہوگا؟ کیا واجب ہوگا؟ تو صحابہ

کے سامنے یہ بات ذکر کی تو حضرت حمل ابن مالک رضی الله تعالیٰ عنہ کھڑے ہوئے اور فرمانے لگے کہ میں نے حضور صلی الله علیہ وسلم کا فیصلہ سنا اسی قسم کے مسئلے کے اندر کہ ہمارے قبیلے کی کوئی عورت تھی اس کو دوسری عورت نے مارا کسی لکڑی وغیرہ سے، اس کو بھی ہلاک کیا اور اس کے پیٹ میں بچہ بھی ہلاک ہوا تو حضور علیہ السلام نے اس بچے کے لیے پھر غرہ واجب فرمایا بھئی۔ عورت کے اندر تو وہ قصاص وغیرہ جو آیا اور اس میں غرہ واجب کیا بھئی۔ غرہ یہ آپ کے حاشیے میں تفصیل دی ہوئی ہے بھئی، کہتے ہیں اصل میں یہ گھوڑے کی جو پیشانی پر سفیدی ہوتی ہے اس کو کہتے ہیں بھئی، گھوڑے کو اگر آپ نے توجہ سے غور سے دیکھا ہو تو اس کے ماتھے پر کچھ سفید بڑا سا نشان ہوتا ہے بھئی، سفید نشان، سفید، تو اس کو غرہ کہتے ہیں اور اصل میں تو کہتے ہیں یہ اس کو کہتے تھے اور اس کا اطلاق غلام اور باندی پر پھر ہوتا ہے اور یہاں پر فقہاء کے نزدیک غرہ سے مراد جو ہے دیت کا نصفِ عشر ہے، دیت کا نصفِ عشر ہے، دیت کتنی ہوتی ہے آدمی کی؟ سو اونٹ، اس کا عشر دسواں حصہ کتنا ہوا؟ دس اونٹ اور اس عشر کا نصف پانچ اونٹ، تو یہ غرہ نصفِ عشر ہے دیت کا پانچ اونٹ یعنی کہ یہ پانچ سو درہم بنتے ہیں بھئی، کتنے بنتے ہیں؟ پانچ سو درہم بنتے ہیں تو یہ پانچ سو درہم یہ غرہ ہے۔ تو وہ حضرت حمل ابن مالک رضی الله تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے اس بچے کے بارے میں جو ماں کے پیٹ میں تھا اس کے بارے میں غرہ واجب فرمایا تھا۔ تو حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے ان کی اس بات کو اس حدیث کو قبول کیا باوجود اس کے کہ یہ قیاس کے مخالف ہے بھئی، کس کے؟ قیاس کے مخالف ہے بھئی۔ قیاس تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ اگر وہ بچہ زندہ تھا پھر تو ایک جان گئی ہے تو پوری دیت آنی چاہیے، اور اگر وہ پہلے سے ہی مردہ تھا پھر تو اس میں کچھ بھی نہیں آنا چاہیے بھئی، تو قیاس کے مطابق یا تو دیت آنی چاہیے یا کچھ بھی نہیں آنا چاہیے، غرہ تو کسی صورت میں بھی نہیں لیکن اس کے باوجود اس حدیث کو حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے قبول کیا باوجود اس کے کہ یہ قیاس کے مخالف تھی، معلوم ہوا حدیث کو کیا ہے قیاس پر ترجیح ہے بھئی۔ مَعَ أَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ باوجود اس کے کہ یہ قیاس کے مخالف ہے لِأَنَّ الْجَنِينَ إِنْ كَانَ حَيًّا وَجَبَتِ الدِّيَةُ كَامِلَةً اس لیے کیونکہ جنین جو ہے اگر وہ زندہ ہو تو اس میں پوری دیت واجب ہونی چاہیے وَإِنْ كَانَ مَيْتًا فَلَا شَيْءَ فِيهِ اور اگر وہ مردہ ہو تو کوئی چیز اس میں نہیں ہونی چاہیے۔

وَأَمَّا حَدِيثُ الْوُضُوءِ عَلَى مَنْ قَهْقَهَ فِي الصَّلَاةِ یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ جو مذہب متن میں بیان ہوا کہ اگر راوی غیرِ فقیہ ہو تو قیاس کو ترجیح ہوگی خبرِ واحد پر، اگر حدیث کا راوی غیرِ فقیہ ہو تو قیاس کو حدیث سے یعنی خبرِ واحد پر ترجیح ہوگی، اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حدیث آتی ہے، حدیث میں نبی کریم صلی الله علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جو قہقہہ لگائے نماز کے اندر اسے چاہیے کہ وضو اور نماز کا اعادہ کرے، وضو اور نماز دونوں کے اعادے کا حکم دیا گیا یعنی اس کی نماز بھی ٹوٹ گئی قہقہہ لگانے کی وجہ سے اور اس کا وضو بھی ٹوٹ گیا۔ اب یہ حدیث خلاف القیاس ہے بھئی، خلاف القیاس۔ اور کیونکہ وضو جو ہے قہقہہ لگانے سے، نماز تو ٹھیک ہے ٹوٹ گئی اب وضو ٹوٹنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی بھئی،

وضو تو نہیں ٹوٹنا چاہیے ٹھیک ہے نماز ٹوٹ گئی۔ تو یہ حدیث خلاف القیاس ہوئی اور یہ تو یہاں پر پھر حدیث کو چھوڑ کر قیاس پر کیوں نہیں عمل کیا آپ لوگوں نے؟ آپ نے تو کیا بتلایا کہ راوی اگر غیرِ فقیہ ہو تو پھر حدیث کے بجائے کس پر عمل کیا جائے گا؟ قیاس پر عمل کیا جائے گا تو یہاں حدیث پر عمل کیا گیا اور قیاس کو چھوڑ دیا گیا اس کی کیا وجہ؟ تو جواب دے رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَأَمَّا حَدِيثُ الْوُضُوءِ عَلَى مَنْ قَهْقَهَ فِي الصَّلَاةِ اور باقی حدیث جو ہے، وضو کی جو حدیث ہے عَلَى مَنْ اس شخص پر قَهْقَهَ فِي الصَّلَاةِ جو قہقہہ لگائے نماز کے اندر، فَهُوَ وَإِنْ كَانَ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ پس وہ حدیث اگرچہ قیاس کے مخالف ہے لَكِنْ رَوَاهُ عِدَّةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ الْكُبَرَاءِ لیکن روایت کیا ہے اس کو کئی بڑے صحابہ نے كَجَابِرٍ وَأَنَسٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا وَغَيْرِهِمَا جیسے کہ حضرت جابر، حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہیں اور ان کے علاوہ صحابہ ہیں وَلِذَا كَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ اور اسی وجہ سے یہ حدیث کیا ہے قیاس پر مقدم ہے۔

وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا اور اگر وہ راوی جو ہے مجہول ہو۔ بھئی پیچھے بحث کے شروع میں کیا بتلایا تھا کہ راوی یا تو معروف ہوگا یا مجہول، اور معروف پھر یا تو معروف بِالْفِقْهِ ہوگا یا معروف بِالْعَدَالَةِ ہوگا، اس کی دونوں قسمیں گزر گئیں بھئی اور تفصیل بیان ہو گئی۔ اور اگر راوی مجہول ہو تو پھر کیا کیا جائے گا؟ اس میں بتلایا تھا پانچ قسم پر بنے گی بات بھئی۔ کتنی صورتیں بنیں گی؟ پانچ قسم کی، پانچ قسم کی صورتیں بنیں گی۔ کون کون سی؟ دیکھیے صرف متن دیکھ لیجیے۔ ایک صورت تو یہ فَإِنْ رَوَى عَنْهُ السَّلَفُ کہ سلف نے یعنی بزرگوں نے کیا کیا ہو اس سے روایت کیا ہو اور علماء فقہاء صحابہ نے اس سے روایت کیا ہو، أَوِ اخْتَلَفُوا فِيهِ یا اس میں کیا کیا ہو؟ اختلاف۔ بھئی ایسے راوی کی حدیث ہے، ایسے صحابی کی حدیث ہے جو روایتِ حدیث میں معروف نہیں۔ کس میں؟ روایتِ حدیث میں معروف نہیں یعنی ایک دو حدیثیں اس سے مروی ہیں زیادہ تو وہ روایتِ حدیث میں معروف نہیں ہے۔ تو اس قسم کا اگر راوی ہو، صحابی ہو تو اگر اس سے بزرگوں نے یا تو روایت کیا ہوگا یا اس میں اختلاف کیا ہوگا یعنی بعض اس کو قبول کرتے ہیں بعض اس کو رد کرتے ہیں، أَوْ سَكَتُوا عَنِ الطَّعْنِ یا اس میں اعتراض کرنے سے سکوت کیا یعنی اس پر اعتراض نہیں کیا، اس کی روایت پر اعتراض نہیں کیا۔ یہ تین صورتیں ہو گئیں۔ چوتھی صورت آگے آرہی ہے اگلے متن میں اور اگر سلف کی طرف سے رد ظاہر ہو، سلف نے کیا کیا ہو، دیگر صحابہ فقہاء وغیرہ نے اس کو رد کیا ہو، یہ چوتھی صورت ہو گئی۔ اور پانچویں صورت بھئی اگر اس کی حدیث ظاہر نہیں ہوئی یعنی معروف نہیں ہوئی فِي السَّلَفِ بزرگوں میں، فَلَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُولٍ پس مقابل نہیں ہوا گیا اس کا نہ رد کے ساتھ اور نہ قبول کے ساتھ، بھئی اس وقت ان کو معلوم ہی نہیں ہوئی ظاہر ہی نہیں ہوئی ان کے سامنے حدیث، ظاہر ہوتی تو وہ رد یا قبول کرتے۔ تو یہ پانچ صورتیں ہو گئیں بھئی کہ وہ راوی صحابی روایتِ حدیث میں اگر مجہول ہے تو پھر اس کی روایت کو دیگر صحابہ نے فقہاء نے حدیث کو قبول کیا ہوگا یا اس میں اختلاف کیا ہوگا یا اس کے بارے میں سکوت کیا ہوگا خاموشی کی ہوگی یا اس کو رد کیا ہوگا یا نہ رد کیا ہے اور نہ قبول کیا ہے کیونکہ اس وقت ظاہر ہی نہیں ہوئی حدیث بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ یہ پانچ

صورتیں بنیں گی بھئی۔

تو دیکھیے کہتے ہیں وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا اور اگر حدیث کا راوی صحابی جو ہے وہ مجہول ہو أَيْ فِي رِوَايَةِ الْحَدِيثِ وَالْعَدَالَةِ یعنی کہ روایتِ حدیث میں اور عدالت میں، عادل ہونے میں یعنی قابلِ اعتماد ہونے میں۔ یہ لفظ شارح کو ذکر نہیں کرنا چاہیے تھا بھئی، صحابہ تمام کے تمام عادل ہیں بھئی، اس امت کے سب سے بڑے عادل ہیں صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔ تو مجہول ہیں کس اعتبار سے بھئی؟ مجہول ہیں فِي رِوَايَةِ الْحَدِيثِ بس، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ عدالت میں نہیں صحابی تو ہر ایک عادل ہے، تو صرف کس چیز میں مجہول ہے مثلاً وہ راوی؟ روایتِ حدیث میں۔ پہلے صحابہ جو گزرے وہ معروف ہیں روایتِ حدیث میں پھر ان میں کوئی فقیہ ہے کوئی غیرِ فقیہ اور یہ صحابی کس قسم کا ہے مثلاً معروف نہیں ہے روایتِ حدیث میں یعنی ایک دو حدیثیں ہی روایت ہیں ان سے، زیادہ نہیں روایت بھئی۔ اور اگر عدالت کا لفظ باقی رکھتے ہیں تو پھر اس سے صحابہ مراد نہیں، مطلق راویِ حدیث چاہے صحابہ، تابعین، تبع تابعین میں سے کوئی بھی ہو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ پھر عدالت کا لفظ صحیح اگر اس کو عام رکھا جائے۔

وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا اور اگر وہ راوی مجہول ہو أَيْ فِي رِوَايَةِ الْحَدِيثِ وَالْعَدَالَةِ یعنی روایتِ حدیث اور عدالت میں لَا فِي النَّسَبِ نہ کہ نسب میں۔ نسب میں مجہول ہونا اس سے کوئی نقصان نہیں کہ نسب کا پتا ہی نہیں کس کی اولاد ہے کون ہے اس سے بھئی روایتِ حدیث پر اثر نہیں پڑتا، تو کہتے ہیں مجہول ہونا روایتِ حدیث میں مجہول ہو نہ کہ نسب میں، نسب میں مجہول ہونا یہاں مراد نہیں ہے بھئی۔ بِأَنْ لَمْ يُعْرَفْ إِلَّا بِحَدِيثٍ أَوْ حَدِيثَيْنِ بایں طور کہ معروف نہیں ہے مگر وہ ایک حدیث کے ساتھ یا دو حدیثوں کے ساتھ كَوَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ جیسے کہ وابصہ ابن معبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ، فَحَالُهُ لَا يَخْلُو عَنْ خَمْسَةِ أَقْسَامٍ تو اس قسم کا جو راوی ہے اس کا حال خالی نہیں ہے پانچ قسموں میں سے، فَإِنْ رَوَى عَنْهُ السَّلَفُ پس اگر اس سے روایت کیا ہے سلف نے یعنی بزرگوں نے اور صحابہ نے أَوِ اخْتَلَفُوا فِيهِ یا اس میں اختلاف کیا ہے أَوْ سَكَتُوا عَنِ الطَّعْنِ یا سکوت کیا یعنی خاموشی کی ہے اس پر اعتراض کرنے سے صَارَ كَالْمَعْرُوفِ تو یہ راوی بھی کس کی طرح ہوا؟ معروف کی طرح جیسے ان کی خبر کو قبول کیا جاتا تھا اس کی خبر کو بھی کیا کیا جائے گا؟ قبول کیا جائے گا فِي كُلٍّ مِنَ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ ان تینوں قسموں کے اندر، ان تینوں میں سے ہر قسم کے اندر اس کو قبول کیا جائے گا۔ کون سی تین قسمیں؟ یا تو بزرگوں نے کیا کیا ہو اس کی حدیث کو؟ قبول کیا ہو، یا اس میں اختلاف کیا ہو، یا اس میں سکوت کیا ہو اعتراض نہ کیا ہو۔ تینوں صورتوں کے اندر وہ معروف کی طرح ہے اس کی حدیث کو قبول کیا جائے گا، لِأَنَّ رِوَايَةَ السَّلَفِ شَاهِدَةٌ بِصِحَّتِهِ اس لیے کیونکہ سلف کا اس سے روایت کرنا یہ شاہد ہے اس کے صحیح ہونے کا، وَالسُّكُوتَ عَنِ الطَّعْنِ بِمَنْزِلَةِ قَبُولِهِمْ اور ان کا اعتراض سے سکوت کرنا یہ ان کے قبول کرنے کے درجے میں ہے، فَلِذَا يُقْبَلُ اس وجہ سے قبول کیا جائے گا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ اگر قبول کیا اور روایت کی ہے یہ تو صحیح ہونے کی علامت ہے، اگر انہوں نے اعتراض نہیں کیا تو اعتراض نہ کرنا بھی کس چیز کی علامت

ہے اس کو قبول کرنے کی، فَلِذَا يُقْبَلُ اس وجہ سے اس کو قبول کیا جائے گا۔

وَأَمَّا الْمُخْتَلَفُ فِيهِ اور باقی وہ جس میں اختلاف کیا گیا ہو فَأَوْرَدُوا فِي مِثَالِهِ پس لے کر آئے ہیں علماء اس کی مثال میں مَا رُوِيَ وہ حدیث جو روایت کی گئی ہے أَنَّ ابْنَ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ سُئِلَ عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرًا حَتَّى مَاتَ عَنْهَا کہ حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا گیا اس شخص کے بارے میں جس نے نکاح کیا شادی کی ایک عورت سے اور مہر مقرر نہیں کیا اس کے لیے یہاں تک کہ اسے چھوڑ کر اس کا انتقال ہوا، مَاتَ عَنْهَا کا کیا معنی ہوتا ہے؟ اس کو چھوڑ کر اس کا انتقال ہوا۔ تو بھئی حضرت ابنِ مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص ہے اس کا ایک عورت سے نکاح تو ہوا لیکن صحبت نہیں کی رخصتی نہیں ہوئی اس سے پہلے ہی خاوند کا انتقال ہو گیا تو اب اس عورت کو مہر ملے گا یا مہر نہیں ملے گا؟ بیوی تو ہے وارثہ تو بنے گی لیکن مہر؟ بھئی مہر تو دین ہوتا ہے خاوند کے ذمے اور آپ جانتے ہیں کہ وراثت کے اندر سب سے پہلے کفن دفن کا بندوبست کیا جاتا ہے، اس کے بعد دیون ادا کیے جاتے ہیں اگر مرنے والے پر کوئی قرضے تھے ان کی ادائیگی پہلے کی جاتی ہے چاہے سارا مال ہی اس کے اندر کیوں نہ ختم ہو جائے، پھر اگر قرضوں کی ادائیگی کے بعد کچھ مال بچ جائے تو پھر اس میں تیسرے حصے میں اس کی وصیت نافذ کی جاتی ہے اگر اس نے کوئی وصیت کی تھی، اور اس کے بعد آخر میں آتا ہے وارثوں کا نمبر، اب جو مال بچے گا آخر میں وہ کس میں تقسیم ہوگا؟ وارثوں میں۔ تو مال تو وارثوں میں تقسیم ہونا ہے اس بیوی کو بھی وراثت میں سے حصہ ملے گا لیکن کیا اس کو مہر ملے گا یا نہیں؟ مہر تو دین ہوتا ہے تو مہر پہلے الگ سے دینا پڑے گا اور وراثت کا تو آخر میں پھر اس کا جو حصہ بنتا ہے وہ بھی اس کو ملے گا، تو پوچھا گیا کہ اس عورت کو اب مہر دیا جائے گا یا مہر نہیں دیا جائے گا صرف مالِ میراث اس کو ملے گی بھئی۔

تو ان سے پوچھا گیا عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً اس شخص کے بارے میں جس نے نکاح کیا ایک عورت سے وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرًا اور مقرر نہیں کیا اس کے لیے مہر حَتَّى مَاتَ عَنْهَا یہاں تک کہ اس عورت کو چھوڑ کر اس کے خاوند کا انتقال ہو گیا، فَاجْتَهَدَ شَهْرًا تو حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اجتہاد کیا ایک ماہ تک، ایک ماہ تک غور و فکر کرتے رہے اس مسئلے کے بارے میں، وَقَالَ بَعْدَ ذَلِكَ اور فرمایا اس کے بعد مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ شَيْئًا میں نے حضور علیہ السلام سے کچھ نہیں سنا یعنی اس بارے میں میں نے کچھ نہیں سنا وَلَكِنْ أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي لیکن میں اجتہاد کرتا ہوں اپنی رائے کے ساتھ، فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللهِ پس اگر میں مصیب ہوا یعنی حق تک پہنچ گیا تو یہ اللہ کی طرف سے ہوگا، اگر میں حق تک پہنچ گیا تو یہ اللہ کی طرف سے ہوگا اللہ کی نصرت سے ہوگا، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ اور اگر میں نے غلطی کی تو یہ میری طرف سے ہوگا اور شیطان کی طرف سے ہوگا کہ یعنی کہ اس نے مجھے غلطی میں بتلا کیا۔ أَرَى لَهَا مَهْرَ مِثْلِ نِسَائِهَا میں خیال کرتا ہوں اس کے لیے اس جیسی عورتوں کے مہر کو، اس کے لیے کیا ہوگا اس جیسی عورتوں کا مہر ہوگا یعنی اسے مہرِ مثل دیا جائے گا بھئی، مہرِ مثل دیا جائے گا۔ کس عورت کی بات ہو رہی ہے؟ جس کے لیے مہر سرے سے ذکر ہی نہیں

کیا تھا نکاح میں بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ اگر مہر ذکر تھا وہ تو پھر ملے گا ہی ملے گا یہ اس عورت کی بات جس کے لیے مہر ذکر نہیں کیا تھا۔ تو کہتے ہیں أَرَى لَهَا مَهْرَ مِثْلِ نِسَائِهَا میں خیال کرتا ہوں اس کے لیے اس جیسی عورتوں جیسا مہر لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ نہ تو اس میں کچھ کمی ہو اور نہ زیادتی، پورا اتنا مہر دیا جائے۔

فَقَامَ مَعْقِلُ بْنُ سِنَانٍ تو کھڑے ہوئے حضرت معقل ابن سنان رضی الله تعالیٰ عنه وَقَالَ اور فرمایا: أَشْهَدُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِي بِرْوَعَ بِنْتِ وَاشِقٍ مِثْلَ قَضَائِكَ کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حضور علیہ السلام نے فیصلہ فرمایا تھا بروع بنتِ واشق کے بارے میں آپ جیسے فیصلے کے مثل، میں گواہی دیتا ہوں حضور علیہ السلام کے سامنے اسی طرح کا واقعہ اس زمانے میں پیش آیا تھا اور حضور علیہ السلام نے بھی یہی فیصلہ فرمایا تھا جس طرح آپ نے فیصلہ فرمایا ہے۔ فَسُرَّ ابْنُ مَسْعُودٍ سُرُورًا لَمْ يُرَ مِثْلُهُ قَطُّ تو خوش ہوئے حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه اتنا خوش کہ کبھی بھی اس کے مثل ان کو نہیں دیکھا گیا، یعنی حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه یہ بات سن کر اتنے اتنے خوش ہوئے کہ اتنا خوش ان کو کبھی نہیں دیکھا گیا تھا۔ کیوں یہ خوش اتنے زیادہ خوش کیوں ہوئے؟ کہتے ہیں لِمُوَافَقَةِ قَضَائِهِ قَضَاءَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوجہ موافق ہونے ان کے فیصلے کے حضور علیہ السلام کے فیصلے کے، کہ ان کا فیصلہ کس کے مطابق ہو گیا تھا حضور علیہ السلام کے فیصلے کے مطابق ہو گیا تھا تو بہت خوش ہوئے بھئی۔

وَرَدَّهُ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ اور رد کیا اس کو حضرت علی رضی الله تعالیٰ عنه نے، حضرت علی رضی الله تعالیٰ عنه کے سامنے یہ بات ذکر کی گئی کہ اس طرح معقل ابن سنان جو ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے اس طرح فیصلہ فرمایا تھا تو حضرت علی رضی الله تعالیٰ عنه نے ان کی بات کو رد کر دیا وَقَالَ اور فرمایا: مَا نُصْغِي بِقَوْلِ أَعْرَابِيٍّ بَوَّالٍ عَلَى عَقِبَيْهِ، ہم، اَصْغٰی یُصْغِی کے معنی ہوتے ہیں توجہ سے سننا بھئی، کان لگا کر سننا، مَا نُصْغِي بِقَوْلِ أَعْرَابِيٍّ ہم نہیں سنتے ایک دیہاتی کا قول بَوَّالٍ عَلَى عَقِبَيْهِ جو پیشاب کرنے والے ہیں اپنی ایڑیوں پر، ہم ایسے دیہاتیوں کی بات نہیں سنتے جو پیشاب کرنے والے ہیں اپنی ایڑیوں پر بھئی۔ بھئی عرب کی عادت تھی زمانۂ جاہلیت کے اندر بھئی وہ پیشاب وغیرہ میں احتیاط نہیں کرتے تھے بھئی، بیٹھ کر بھی کہیں پیشاب کر رہے ہیں وہ پیشاب کے چھینٹے وغیرہ پاؤں پر پڑتے، جہالت کا زمانہ تھا پروا ہی نہیں کرتے تھے، یہ نہیں کہ اسلام کے بعد بھی یہی حالت تھی بھئی، اسلام کے بعد تو ان کو اللہ نے دین کے اندر وہ مقام نصیب فرمایا وہ بلند مقام کہ انسان تصور بھی نہیں کر سکتا بھئی۔ تو حضرت علی رضی الله تعالیٰ عنه نے بس وہ جو گزشتہ عادت تھی اس کے مطابق کلام کیا اور فرمایا کہ ہم ایک ایسے دیہاتی کی بات نہیں سنتے جو ایڑیوں پر پیشاب کرنے والے ہیں، وَحَسْبُهَا الْمِيرَاثُ وَلَا مَهْرَ لَهَا اس عورت کے لیے میراث کافی ہے اور اس کے لیے کوئی مہر نہیں ہوگا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ حضرت علی رضی الله تعالیٰ عنه فرما رہے ہیں بھئی اور مجتہد ہیں، خلیفۂ راشد بھئی اور بڑے صحابہ میں سے تو یہ وہ فرما سکتے ہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں وَحَسْبُهَا الْمِيرَاثُ وَلَا مَهْرَ لَهَا اس کے لیے میراث ہے اور اس کے لیے مہر نہیں، اس کے لیے میراث کافی ہے۔ لِمُخَالَفَةِ رَأْيِهِ بوجہ حضرت علی کی رائے کے مخالف ہونے کے کیونکہ حضرت علی کی رائے اس مسئلے میں

کیا تھی؟ مخالف تھی، کیوں؟ وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّ الْمَعْقُودَ عَلَيْهِ عَادَ إِلَيْهَا مُسَلَّمًا اس لیے کیونکہ وہ چیز جس پر عقد ہوئی تھی وہ تو لوٹ آیا اس عورت کی طرف پورا کا پورا، بھئی خاوند نے تو اس سے نفع اٹھایا ہی نہیں عورت سے، اگر صحبت کرتا تو مہر پکا ہو جانا تھا، اس نے صحبت تو کی نہیں تو معقودٌ علیہ تو عورت کے پاس پورا لوٹ آیا فَلَا تَسْتَوْجِبُ بِمُقَابَلَتِهِ عِوَضًا تو لہٰذا اس کے مقابلے میں عوض واجب نہیں ہوگا بھئی عوض واجب نہیں کیا جائے گا، كَمَا لَوْ طَلَّقَهَا قَبْلَ الدُّخُولِ وَلَمْ يُسَمِّ لَهَا مَهْرًا جیسے کہ اس نے اس کو طلاق دی ہو صحبت سے پہلے بھئی اور حال یہ ہو کہ مقرر نہ کیا ہو اس کے لیے مہر۔ بھئی عورت کے لیے اگر مہر مقرر کیا ہو اور صحبت سے پہلے طلاق دے دے تو کتنا مہر دیں گے؟ نصف مہر، لیکن اگر مہر مقرر ہی نہیں کیا اور پھر صحبت سے پہلے طلاق دے دے پھر یاد رکھیے کچھ بھی نہیں آئے گا صرف متعۃ النکاح دینا پڑے گا یعنی دو تین کپڑے جو ہیں وہ کپڑوں کا جوڑا اس کو دینا پڑے گا بھئی۔

فَعَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ عَمِلَ هَهُنَا بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ وَقَدَّمَهُ عَلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ پس حضرت علی رضی الله تعالیٰ عنہ نے یہاں پر عمل کیا رائے اور قیاس پر اور قیاس کو مقدم کیا خبرِ واحد پر، وَنَحْنُ عَمِلْنَا بِحَدِيثِ مَعْقِلِ بْنِ سِنَانٍ اور ہم نے عمل کیا حضرت معقل ابن سنان کی حدیث پر لِأَنَّ الثِّقَاتِ مِنَ الْفُقَهَاءِ كَعَلْقَمَةَ وَمَسْرُوقٍ وَالْحَسَنِ لَمَّا رَوَوْا عَنْهُ صَارَ كَالْمَعْرُوفِ بِالْعَدَالَةِ اس لیے کیونکہ قابلِ اعتماد جو ہیں فقہاء میں سے، ثقہ جو ہیں فقہاء میں سے، جیسے کہ حضرت علقمہ، حضرت مسروق اور حضرت حسن رحمہم اللہ جب انہوں نے روایت کیا اس سے تو وہ بھی کس کی طرح ہو گئے وہ؟ معروف بِالْعَدَالَةِ کی طرح ہو گئے بھئی۔ وَهُوَ مُؤَكَّدٌ بِالْقِيَاسِ اور یہ قیاس کے ساتھ بھی مؤکد ہے، قیاس کے ساتھ بھی پختہ ہوتا ہے قیاس بھی اس کی تائید کرتا ہے، کس طرح؟ کہتے ہیں وَهُوَ أَنَّ الْمَوْتَ يُؤَكِّدُ مَهْرَ الْمِثْلِ كَمَا يُؤَكِّدُ الْمُسَمَّى کہ موت جو ہے وہ پکا کر دیتی ہے مہرِ مثل کو جیسے کہ موت جو ہے وہ پکا کر دیتی ہے مقررہ مہر کو، موت کی وجہ سے جس طرح مقررہ مہر پختہ ہو جاتا ہے اسی طرح مہرِ مثل بھی پختہ ہو جاتا ہے۔ بھئی اگر مہر مقرر کیا تھا اور ابھی صحبت نہیں کی پہلے ہی خاوند کا انتقال ہو گیا تو یاد رکھیے اس صورت میں مہر مقرر ہے عورت کو پورا مہر ملے گا، تو موت کی وجہ سے جیسے مقررہ مہر پکا ہو جاتا ہے اور پختہ ہو جاتا ہے اسی طرح مہرِ مثل بھی کیا ہو جاتا ہے موت کی وجہ سے پختہ ہو جائے گا تو اس کو مہرِ مثل ملنا چاہیے بھئی جیسے کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنہ کی رائے ہے بھئی، تو ایک قیاس ان کا اور ایک قیاس ان کا ہے بھئی، تو دونوں قیاس ہیں بھئی۔

وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ إِلَّا الرَّدُّ كَانَ مُسْتَنْكَرًا اور اگر ظاہر نہ ہو سلف کی بزرگوں کی طرف سے إِلَّا الرَّدُّ مگر رد ہی كَانَ مُسْتَنْكَرًا تو یہ راوی کیا ہوگا؟ مستنکر، مستنکر کا معنی ہے ناپسندیدہ، مراد ہے یہاں غیرِ معروف، کیا معنی کریں یہاں؟ غیرِ معروف۔ اور اگر بزرگوں کی طرف سے ظاہر نہ ہو مگر رد ہی تو یہ راوی کیا ہوا؟ غیرِ معروف ہوا فَلَا يُقْبَلُ تو قبول نہیں کیا جائے گا اس کی روایت کو، وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ مِنَ الْمَجْهُولِ اور یہ چوتھی قسم ہے مجہول میں سے۔ وَمِثَالُهُ مَا رَوَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ اور مثال اس کی وہ جو روایت کیا ہے فاطمہ بنتِ قیس رضی الله تعالیٰ عنہا نے أَنَّ زَوْجَهَا طَلَّقَهَا ثَلَاثًا

وَلَمْ يَفْرِضْ لَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ السُّكْنَى وَلَا النَّفَقَةَ وہ فرماتی ہیں کہ ان کے خاوند نے ان کو تین طلاقیں دی تھیں اور حضور علیہ السلام نے مقرر نہیں فرمایا ان کے لیے نہ سکنیٰ اور نہ نفقہ۔ حضور علیہ السلام نے ان کو، حضرت فاطمہ بنتِ قیس رضی الله تعالیٰ عنہا کو ان کے خاوند نے طلاق دی تھی اور کہتے ہیں حضور علیہ السلام نے نہ میرے لیے سکنیٰ یعنی رہائش کا بھی حکم نہ فرمایا اور نفقے کا حکم بھی نہ فرمایا، حالانکہ آپ جانتے ہیں بھئی ہمارا مذہب کیا ہے؟ عورت کو طلاق دے خاوند تو عدت کے دوران رہائش دینا یہ بھی خاوند کی ذمہ داری اور خرچہ دینا بھی خاوند کی ذمہ داری کیونکہ وہ اگلے نکاح سے رکی ہوئی ہے اور کیوں رکی ہوئی ہے اگلے نکاح سے؟ اس خاوند کے حق کی وجہ سے کہ کہیں اس کے پیٹ میں اس کی اولاد نہ ہو بھئی، تو لہٰذا سکنیٰ اور نفقہ بھی کس کے ذمے ہوتا ہے؟ خاوند کے ذمے۔ تو وہ فرماتی ہیں کہ میرے لیے حضور علیہ السلام نے مقرر نہیں فرمایا۔ وَرَدَّهُ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ اور رد کیا اس کو حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے وَقَالَ اور فرمایا: لَا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا بِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ أَحَفِظَتْ أَمْ نَسِيَتْ، وَدَعَ يَدَعُ کے معنی ہوتے ہیں چھوڑنے کے، لَا نَدَعُ كِتَابَ رَبِّنَا ہم نہیں چھوڑ سکتے اپنے پروردگار کی کتاب کو وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا اور اپنے پیغمبر کی سنت کو بِقَوْلِ امْرَأَةٍ ایک ایسی عورت کے قول کے، ایک ایسی عورت کے کہنے پر لَا نَدْرِي کہ ہم نہیں جانتے أَصَدَقَتْ أَمْ كَذَبَتْ کہ اس نے سچ کہا یا جھوٹ کہا، أَحَفِظَتْ أَمْ نَسِيَتْ کیا اسے یاد ہے یا وہ بھول گئی ہے، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَهَا النَّفَقَةُ وَالسُّكْنَى میں نے سنا ہے حضور صلی الله علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے کہ اس عورت کے لیے کیا ہوگا نفقہ بھی ہوگا اور سکنیٰ بھی ہوگا۔ وَقَدْ قَالَ ذَلِكَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ اور تحقیق یہ فرمایا حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے صحابہ کی موجودگی میں فَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ تو کسی ایک نے بھی اس کا انکار نہیں کیا، فَكَانَ إِجْمَاعًا عَلَى أَنَّ الْحَدِيثَ مُسْتَنْكَرٌ تو یہ اس بات پر اجماع ہوا کہ یہ حدیث کیا ہے مستنکر ہے غیرِ معروف ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ تو وہ فرماتی ہیں کہ میرے لیے حضور علیہ السلام نے مقرر نہیں فرمایا تھا اور حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے رد کیا۔

حضور علیہ السلام نے ان کے لیے کیوں مقرر نہیں فرمایا بھئی؟ تو حضرت سعید ابن مسیب رضی الله تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ وجہ اس کی یہ تھی کہ یہ فاطمہ بنتِ قیس جو تھیں یہ جو خاوند کے جو رشتہ دار تھے ان کے بارے میں بڑی سخت زبان استعمال کرتی تھیں تو اس وجہ سے حضور علیہ السلام نے ان کے لیے سکنیٰ اور نفقے کا حکم نہیں فرمایا کہ یہ وہاں رہیں گی تو پھر اسی طرح جھگڑا وغیرہ ہوگا تو اس لیے حضور علیہ السلام نے سکنیٰ اور نفقے کا حکم نہیں دیا ان کے لیے۔ اور جبکہ حضرت عائشہ رضی الله تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ ان کے لیے سکنیٰ اور نفقے کا حکم اس لیے نہیں دیا کیونکہ ان کا جو گھر تھا وہ جنگل میں تھا، تو اب بالکل جنگل ہے اور خوفناک جگہ، تو اب خاوند سے بھی الگ ہیں تو لہٰذا اس وجہ سے چونکہ خوف کی جگہ تھی اس وجہ سے حضور علیہ السلام نے پھر ان کو اجازت دی کہ یہ کہاں چلی جائیں؟ اپنے والدین یا اور رشتہ دار جس کے پاس رہنا

چاہیں تو اقارب کے پاس، تو اس وجہ سے ان کے لیے حضور علیہ السلام نے سکنیٰ اور نفقے کا حکم نہیں دیا بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

وَلَكِنْ قِيلَ لیکن کہا گیا ہے أَرَادَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْقِيَاسَ کہ ارادہ کیا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کتاب اللہ اور سنت کے ذریعے قیاس کا، حضرت عمر نے تو یہ فرمایا کہ ہم نہیں چھوڑ سکتے اپنے پروردگار کی کتاب اور اپنے پیغمبر کی سنت کو، تو بعض علماء فرماتے ہیں کہ یہ کتاب اللہ اور سنتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جو انہوں نے ذکر کیا ان کی اس سے مراد قیاس ہے بھئی، کیونکہ قیاس بھی کس سے کیا جائے گا بھئی؟ کتاب اللہ اور سنتِ رسول سے ہی ایک چیز کا حکم معلوم ہوتا ہے نا، اسی کو پھر آگے دوسری چیز پر بھی وہی حکم لگا دیا جاتا ہے علتِ جامعہ کی وجہ سے بھئی کہ دونوں میں ایک ہی علت پائی جاتی ہے، جیسے مثلاً بھئی کہ شراب کا کیا حکم ہے؟ حرام ہے، تو یہ حکم تو موجود ہے کتاب اللہ اور سنت میں اور اسی پر پھر قیاس کیا جائے گا کس کو؟ ہیروئن کو بھی، اس کے اندر بھی وہی علت ہے نشے کی جو علت کس کے اندر تھی؟ شراب کے اندر، تو جب وہی علت اس کے اندر ہے تو حکم بھی اسی کا اس پر بھی لگا دیا جائے گا تو اس کو بھی کیا قرار دیا جائے گا؟ حرام قرار دیا جائے گا۔ تو کہتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارادہ کیا کتاب اور سنت کے ذریعے قیاس کا عَلَى الْحَامِلِ الْمَبْتُوتَةِ وہ حاملہ جو بتوتہ ہے، بَتَّ کے معنی ہوتے ہیں کاٹنے کے بھئی، مراد بتوتہ سے مراد وہ جسے تین طلاقیں دی گئی ہیں بھئی، حاملۂ بتوتہ۔ جو حاملہ ہے، وہ عورت جو حاملہ ہے پیٹ میں اولاد ہے اور اس کو خاوند نے کتنی طلاقیں دے دی ہیں؟ تین، یہ ہے حاملۂ بتوتہ۔ تو یہ حاملۂ بتوتہ جو ہے اس کی عدت کتنی ہوگی؟ حاملہ کی عدت کتنی ہوتی ہے بھئی؟ وضعِ حمل یعنی جب تک اس کو جنم دے دے بھئی، اور اس وقت تک سکنیٰ اور نفقہ کس کے ذمے میں ہے؟ خاوند کے ذمے میں۔ تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قیاس کیا اس عورت جس کو طلاقیں دی گئی ہیں تین طلاقیں اس کو کس پر قیاس کیا؟ حاملۂ بتوتہ پر، وَعَلَى الْمُعْتَدَّةِ عَنْ طَلَاقٍ رَجْعِيٍّ اور اس عورت پر جو عدت گزار رہی ہے کس سے؟ طلاقِ رجعی سے۔ جیسے طلاقِ رجعی والی جو ہے وہ عدت گزار رہی ہے اس کے لیے بھی سکنیٰ اور نفقہ کس کے ذمے؟ خاوند، جیسے حاملۂ بتوتہ کے اندر بھی سکنیٰ اور نفقہ کس کے ذمہ؟ خاوند کے، تو لہٰذا جس کو تین طلاقیں خاوند نے دی ہیں اور حاملہ نہیں ہے اس کے لیے بھی سکنیٰ اور نفقہ ثابت ہوگا۔ تو اس کو قیاس کیا ان دونوں پر بِجَامِعِ الِاحْتِبَاسِ کس کی وجہ سے؟ جامعِ احتباس، احتباس کا معنی ہے رکنا بھئی رکنا۔ بھئی علت کیا ہے؟ قیاس کے لیے تو علتِ جامعہ چاہیے، ایک ہی علت دونوں میں پائی جانی چاہیے بھئی، تو ان کے اندر جیسے احتباس ہے یہ آگے نکاح نہیں کر سکتیں جب تک عدت نہ گزر جائے یہ اپنے نفس کو روکتی ہیں بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اسی طرح وہ جس کو تین طلاقیں ملیں جب تک اس کی بھی عدت نہیں گزرتی وہ بھی اپنے نفس کو روکنے والی ہے تو دونوں میں علتِ جامعہ احتباس موجود ہے تو حکم بھی دونوں میں ان کے لیے سکنیٰ اور

نفقہ ہے تو اس کے لیے بھی سکنیٰ اور نفقہ ہوگا۔ تو یہ بعضوں نے کہا بعض فقہاء نے۔

وَقِيلَ اور بعضوں نے کہا کہ نہیں بھئی اس سے قیاس نہیں مراد، کتاب اللہ سے کتاب اللہ ہی مراد ہے اور سنت سے سنت ہی مراد ہے، وَقِيلَ اور کہا گیا بَيَّنَ السُّنَّةَ هُوَ بِنَفْسِهِ کہ حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے حدیث کو تو خودبیان کر دیا، حدیث تو خودبیان کر دی کہ میں نے حضور علیہ السلام سے سنا ہے کہ اس کے لیے کیا ہوگا؟ نفقہ بھی ہوگا اور سکنیٰ بھی، وَأَرَادَ بِالْكِتَابِ اور ارادہ کیا کتاب کے ذریعے قَوْلَهُ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول کا وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ اور نہ نکالو ان کو ان کے گھروں سے فِي بَابِ السُّكْنَى یہ آیت ہے کس باب میں؟ سکنیٰ کے باب میں ہے بھئی اس کا ارادہ کیا، وَقَوْلَهُ تَعَالَى اور اللہ کے یہ قول جو ہے وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ اور مطلقہ عورتوں کے لیے مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ، متاع سے مرادیہاں نفقہ ہے، نفقہ ہے، ان کے لیے نفقہ ہے معروف طریقے سے اچھے طریقے سے فِي بَابِ النَّفَقَةِ یہ آیت کس باب میں ہے؟ نفقہ کے باب میں ہے، تو کہتے ہیں سنت سے مراد ان کی حدیث تھی اور کتاب اللہ سے مراد کتاب اللہ ہی تھی قیاس نہیں تھا۔

وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ اور اگر ظاہر نہ ہو، هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الْخَامِسُ مِنَ الْمَجْهُولِ یہ پانچویں قسم ہے مجہول میں سے أَيْ إِنْ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيثُهُ فِي السَّلَفِ یعنی اگر ظاہر نہ ہو اس مجہول راوی کی حدیث سلف کے اندر فَلَمْ يُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُولٍ تو مقابل نہیں ہوا گیا اس کا نہ رد کے ساتھ اور نہ قبول، کیونکہ اس وقت ظاہر ہی نہیں تھی ان کو علم ہی نہ ہوا، تو کہتے ہیں يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ وَلَا يَجِبُ اس پر عمل جائز ہے واجب نہیں۔ وَلَا يَجِبُ پر لکیر ہے بھئی؟ ہاں یہ بھی متن کا حصہ ہے يَجُوزُ الْعَمَلُ بِهِ وَلَا يَجِبُ اس پر عمل جائز ہے واجب نہیں۔ تو یہ ایسی حدیث آئی ہے ایک ایسے راوی کی جو سلف سے نہ اس کے بارے میں قبولیت ذکر ہے اور نہ رد ذکر ہے تو اس پر عمل جائز ہے واجب نہیں لیکن شرط ہے بھئی عمل کے جائز ہونے کی۔ شرط کیا؟ کہتے ہیں بِشَرْطِ إِنْ لَمْ يَكُنْ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ اس شرط کے ساتھ کہ اگر یہ مخالف نہ ہو کس کے؟ قیاس کے مخالف نہ ہو پھر اس پر عمل جائز ہے۔

وَفَائِدَةُ إِضَافَةِ الْحُكْمِ حِينَئِذٍ إِلَى الْحَدِيثِ دُونَ الْقِيَاسِ أَنْ لَا يَتَمَكَّنَ، اچھا بھئی، اس پر پھر عمل جائز ہوگا بشرطیکہ قیاس کے مخالف نہ ہو یعنی قیاس بھی اسی کی تائید کر رہا ہو تو اس حدیث پر عمل جائز ہے اور فائدہ یہ ہوگا کہ اب حکم کی نسبت قیاس کے بجائے حدیث کی طرف کی جائے گی، کہ حدیث سے یہ بات ثابت ہے بھئی تو حکم کیا ہو جائے گا؟ قوی ہو جائے گا، ایک حکم قیاس سے معلوم ہو رہا ہے اور ایک حکم کس سے معلوم ہو رہا ہے؟ حدیث سے، تو قوی ہو گیا۔ وَفَائِدَةُ إِضَافَةِ الْحُكْمِ حِينَئِذٍ إِلَى الْحَدِيثِ دُونَ الْقِيَاسِ اور حکم کی اضافت اس وقت قیاس کے بجائے حدیث کی طرف ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ أَنْ لَا يَتَمَكَّنَ الْخَصْمُ فِيهِ مَا يَتَمَكَّنُ فِي الْقِيَاسِ کہ فریقِ مخالف قادر نہیں ہوگا اس کے اندر وہ جو قادر تھا قیاس میں بھئی، بھئی قیاس کو تو فریقِ مخالف آرام سے قیاس کا جواب دے کر اس کو رد کر سکتا ہے لیکن حدیث کا جواب دینا اب اتنا آسان نہ ہوگا بھئی، تو اس حکم کی اضافت قیاس کے بجائے حدیث کی طرف ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ قادر نہ ہوگا فریقِ مخالف

اس کے اندر جیسے کہ وہ قادر تھا کس میں؟ قیاس میں، کیا معنی بھئی قیاس میں کس چیز پر قادر تھا؟ مِنْ مَنْعِ هَذَا الْحُكْمِ یعنی اس حکم کا انکار کرنے، رد کرنے سے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ کہ اب وہ اس حکم کا اس طرح انکار نہیں کر سکتا جس طرح وہ قیاس کی صورت میں کر سکتا تھا بھئی مِنْ مَنْعِ هَذَا الْحُكْمِ یعنی اس حکم کا رد کرنا اس کا انکار کرنا بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۸۷: باب السنۃ (٦): راویِ حدیث کی چار شرائط (عقل، ضبط، عدالت اور اسلام) کی تفصیل

نور الانوار صفحہ: ۱۸۱ — بتاریخ: ۱۳ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ تَقْسِيمِ الرَّاوِي شَرَعَ فِي شَرَائِطِهِ فَقَالَ: وَإِنَّمَا جُعِلَ الْخَبَرُ حُجَّةً بِشَرَائِطَ فِي الرَّاوِي وَهِيَ أَرْبَعَةٌ: الْعَقْلُ وَالضَّبْطُ وَالْعَدَالَةُ وَالْإِسْلَامُ، فَالْعَقْلُ وَهُوَ نُورٌ فِي بَدَنِ الْآدَمِيِّ يُضِيءُ بِهِ طَرِيقٌ يُبْتَدَأُ بِهِ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ تَقْسِيمِ الرَّاوِي اور جب مصنف رحمہ اللہ وہ فارغ ہوئے راوی کی تقسیم کے بیان سے شَرَعَ فِي شَرَائِطِهِ تو شروع ہوئے راوی کی شرائط کے بیان میں فَقَالَ پس فرمایا وَإِنَّمَا جُعِلَ الْخَبَرُ حُجَّةً کہ خبر جو ہے یعنی خبرِ واحد اس کو حجت قرار دیا جائے گا یعنی اس کو دلیل قرار دیا جائے گا بِشَرَائِطَ فِي الرَّاوِي راوی میں چند شرطوں کے ساتھ۔ راوی، بھئی خبرِ واحد دلیل کب بنے گی؟ جب اس کے راوی کے اندر چند شرطیں پائی جائیں۔ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ اور یہ چار شرطیں ہیں

بھئی۔ الْعَقْلُ وَالضَّبْطُ وَالْعَدَالَةُ وَالْإِسْلَامُ ایک عقل ہے، ایک ضبط، ایک عدالت اور ایک اسلام۔[1]

جی آگے اب ہر ایک کی تفصیل کریں گے۔ کہتے ہیں فَالْعَقْلُ پس عقل جو ہے وَهُوَ نُورٌ فِي بَدَنِ الْآدَمِيِّ وہ نور ہے آدمی کے بدن میں، آدمی کے بدن میں۔ یہ حاصلِ کلام ذکر کیا مصنف نے۔ عقل کے میں اختلاف ہے علماء کا، بعض کہتے ہیں اس کا محل جو ہے وہ رأس ہے، عقل کا محل کیا ہے؟ رأس ہے بھئی۔ عقل ایک قوت ہے انسان کے اندر جو اللہ نے رکھی ہے جس کے ذریعے وہ چیزوں کا ادراک کرتا ہے ان کو جانتا ہے پہچانتا ہے وغیرہ، تو یہ قوت کس مقام پر بدن میں پائی جاتی ہے؟ تو بعض علماء کیا فرماتے ہیں؟ سر میں یعنی دماغ ہے بھئی اس کا مرکز، اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کا جو مرکز ہے وہ قلب ہے بھئی قلب، قلب کے اندر یہ قوت موجود ہے بھئی قلب میں۔ تو چاہے رأس میں ہو چاہے قلب میں ہو حاصلِ کلام کیا ہوا؟ کہ بدنِ آدمی میں ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو بدنِ آدمی کا یہ معنی نہیں کہ سارے بدن میں پھیلی ہوئی ہے بلکہ بتلایا دو قول ہیں اور ایک قول کے مطابق یہ سر میں ہے ایک قول کے مطابق قلب میں ہے تو مصنف نے ان دونوں کا حاصل ذکر کر دیا کہ بدنِ آدمی کے اندر ہے۔

يُضِيءُ بِهِ طَرِيقٌ، بِهِ کی ہا ضمیر یہ نور کو راجع ہے، وہ ایسا نور ہے آدمی کے بدن میں کہ يُضِيءُ بِهِ روشن ہوتا ہے اس کے ذریعے طَرِيقٌ راستہ، کیا روشن ہوتا ہے؟ راستہ۔ یہ مشکل جگہ ہے توجہ سے سمجھ لینا بھئی۔ طَرِيقٌ راستہ، یاد رکھیے طَرِيق سے مراد افکار ہیں افکار، خیالات اور افکار اور اسی طرح مبادی کو ترتیب دینا جو مطلوب تک پہنچا دیں بھئی، یعنی مقدمات کو ترتیب دے کر کہاں تک پہنچنا؟ مطلوب تک۔ تو یہ جو افکار ہیں اور یہ جو مبادی کو ترتیب دینا یہ ہے وہ طریق بھئی طریق راستہ۔ اور يُضِيءُ بِهِ طَرِيقٌ روشن ہوتا ہے اس نور کے ذریعے یعنی عقل کے ذریعے، اس نور یعنی عقل کے ذریعے روشن

---

[1]

جدول — راویِ حدیث کی چار شرائط (عقل، ضبط، عدالت اور اسلام) کا اصولی جدول:

شرطِ راوی	تعریف و ماہیت	بوقتِ سماع (تحمل) شرط ہے یا بوقتِ اداء؟
۱۔ عقل	وہ نورِ فطری جس سے خیر و شر اور حق و باطل میں تمیز ہوتی ہے	سماع (تحمل) اور اداء دونوں وقتوں میں شرط ہے؛ مجنون اور صبیِ غیر عاقل کا سماع و اداء باطل۔
۲۔ ضبط	کلام کو کما حقہٗ سن کر سمجھنا اور وقتِ اداء تک محفوظ رکھنا (ضبطِ ظاہر و ضبطِ باطن/فقاہت)	سماع سے اداء تک برقرار رہنا شرط ہے؛ بے پرواہ اور کثیر الغفلۃ راوی کی روایت حجت نہیں۔
۳۔ عدالت	کبائر سے اجتناب، صغائر پر عدمِ اصرار، اور مروت کے خلاف امور سے بچنا	صرف بوقتِ اداء شرط ہے (فاسق نے سنا اور تائب ہو کر روایت کیا تو مقبول ہے)۔
۴۔ اسلام	دینِ اسلام پر ایمان رکھنا (کفر سے بری ہونا)	صرف بوقتِ اداء شرط ہے (کفر کی حالت میں سنا اور مسلمان ہو کر روایت کیا تو بالاتفاق مقبول ہے)۔

ہوتا ہے وہ افکار و ترتیبِ مبادی کا راستہ۔ اور روشن ہونے کا کیا معنی؟ کہتے ہیں روشن ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ اس طرح ہو جاتی ہیں چیزیں اس کے ذریعے کہ قلب کی پھر ان تک رہنمائی ہو جاتی ہے، قلب کی کیا ہو جاتی ہے؟ رہنمائی۔ بھئی دیکھیے جس طرح ظاہر کے اندر اگر تاریکی ہو تو دیکھنے والی آنکھ کو بھی کچھ دکھائی نہیں دے گا لیکن اگر چراغ جلا لیا جائے یا سورج نکلا ہو تو اب چیزیں روشن ہو گئیں اب آنکھ ان کا ادراک کر لیتی ہے۔ اسی طرح عقل ہوگی تو چیزیں روشن ہو کر قلب کے سامنے آئیں گی اور پھر قلب کیا کرلے گا ان کا ادراک کرلے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو یہ جو عقل ہے عقل یہ ایک قوت رکھی ہے انسان میں اللہ نے اور مصنف نے اس کو نور کہا یعنی یہ نور کے مشابہ ہے، کس کے مشابہ ہے؟ نور کے مشابہ یعنی روشنی کے مشابہ ہے، جس طرح روشنی کے ذریعے چیزیں، آنکھ ان کا ادراک پھر کر لیتی ہے اسی طرح عقل کے ذریعے چیزوں کا پھر قلب، قلب کیا ہے اس کا ادراک کر لیتا ہے بھئی۔ تو روشن ہونے کا کیا معنی ہوا کہ قلب کی پھر ان چیزوں تک رہنمائی ہو جاتی ہے بھئی، رہنمائی ہو جاتی ہے اور پھر قلب قادر ہو جاتا ہے کہ وہ ان میں مبادی وغیرہ مقدمات کو ترتیب دے تاکہ کہاں تک پہنچ جائے پھر؟ نتیجے تک پہنچ جائے بھئی، نتیجے تک پہنچ جائے۔ تو روشن ہوتا ہے اس کے ذریعے راستہ، حاصلِ معنی کیا ہوا کہ اس عقل کے ذریعے پھر ابتدائے عملِ قلب ہوتی ہے، قلب کے عمل کی ابتدا ہوتی ہے، قلب کے عمل کی ابتدا۔ عقل ہوگی، یہ نور ہوگا تو چیزیں کا ادراک قلب کر سکے گا اور پھر کیا کرے گا وہ قلب؟ آگے اپنا عمل شروع کرے گا، صغریٰ کبریٰ وغیرہ چیزیں باتیں ملائے گا اور کہاں تک پہنچے گا؟ نتیجے تک پہنچے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں وَهُوَ نُورٌ فِي بَدَنِ الْآدَمِيِّ وہ نور ہے یعنی وہ قوت جو نور کے مشابہ ہے بدنِ آدمی کے اندر يُضِيءُ بِهِ طَرِيقٌ روشن ہوتا ہے اس کے ذریعے راستہ يُبْتَدَأُ بِهِ کہ ابتدا ہوتی ہے، بِهِ کی ہا ضمیر طریق کو راجع، ابتدا کی جاتی ہے اس راستے کی مِنْ حَيْثُ، حَيْثُ بمعنیٰ مکان کے ہے بھئی، مِنْ حَيْثُ اس جگہ سے يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ کہ انتہا ہوتی ہے اس جگہ، إِلَيْهِ کی ہا ضمیر حَيْثُ کو راجع اور حَيْثُ کس معنیٰ میں؟ جگہ کے معنیٰ میں، کہ ابتدا ہوتی ہے اس راستے کی اس جگہ سے جہاں پر انتہا ہوتی ہے دَرْكُ الْحَوَاسِّ حواس کے ادراک کی، دَرْك اور دَرَك را کو ساکن پڑھنا بھی ٹھیک ہے اور اس پر فتحہ پڑھنا بھی ٹھیک۔

بھئی یہ حواس، حواس حواسِ خمسہ ظاہرہ بھئی، یہ پانچ آلات جو اللہ نے عقل کو دیے ہیں تحصیلِ علم کے لیے، حواسِ خمسہ ظاہرہ۔ دیکھیے کچھ چیزوں کا علم ہمیں دیکھنے سے ہوتا ہے، وہ دکھائی دیتی ہیں تو ہمیں ان کا علم ہوتا ہے۔ کچھ چیزوں کا علم ہمیں سننے سے ہوتا ہے بھئی، آواز جو ہے آواز کا ادراک پھر کان کے ذریعے ہوگا بھئی آنکھوں سے اس کا پتا نہیں چلے گا، تو کچھ چیزوں کا علم سننے سے ہوتا ہے۔ کچھ چیزوں کا علم چکھنے سے ہوتا ہے، آنکھوں کو بھی اس کا پتا نہیں چلتا کانوں کو بھی اس کا پتا نہیں چلتا ہاں زبان بتلا دیتی ہے کہ یہ چیز میٹھی ہے، کڑوی ہے، پھیکی ہے، ترش ہے کس قسم کی ہے بھئی، تو

یہ تیسری قوت ہوئی قوتِ ذائقہ بھئی۔ بعض چیزوں کا پتا سونگھنے سے چلتا ہے بھئی، ان کا پتا نہ آنکھوں کو نہ کانوں کو نہ زبان کو بھئی، سونگھنے سے پتا چلتا ہے بھئی۔ اور بعض چیزوں کا پتا لمس چھونے سے چلتا ہے بھئی، چھونے سے کسی چیز کو ہاتھ لگایا، ہاتھ لگاتے ہی پتا چلا وہ ہموار ہے یا کھردری ہے، نرم ہے یا سخت ہے، خشک ہے یا گیلی ہے وغیرہ بھئی، تو ان کا پتا کس سے چلتا ہے؟ لمس سے۔ تو ایک ہے قوتِ باصرہ، ایک قوتِ سامعہ، ایک قوتِ شامہ، ایک قوتِ ذائقہ اور ایک قوتِ لامسہ۔ قوتِ باصرہ کس جگہ پر ہے؟ آنکھوں میں۔ قوتِ سامعہ؟ کانوں میں۔ قوتِ شامہ؟ ناک میں، سونگھنے کی قوت بھئی۔ قوتِ ذائقہ؟ زبان میں۔ اور قوتِ لامسہ جو ہے یاد رکھیے یہ سارے بدن میں پھیلی ہوئی ہے، سارے بدن میں پھیلی ہوئی ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ بدن پر کہیں پر بھی کوئی چیز لگے فوراً آپ کو پتا چلتا ہے بھئی تو یہ سارے بدن میں پھیلی ہوئی ہے۔

تو یہ جو حواسِ خمسہ ظاہرہ ہیں ان کے ذریعے جو علم حاصل ہوگا اس کی جہاں پر انتہا ہوگی وہاں سے عقل کی ابتدا ہوگی بھئی، اس راستے کی جس کی طرف عقل رہنمائی کر رہی ہے اس کی ابتدا ہوگی، جہاں پر حواس کے ادراک کی انتہا ہوتی ہے اس سے آگے پھر وہ عقل والے راستے کی ابتدا ہوتی ہے۔ جیسے مثلاً دیکھیے آپ ایک اونچی عمارت دیکھتے ہیں تو آنکھوں کے ذریعے آپ کو اونچی عمارت دکھائی دی بس، اب آنکھوں کا کام ختم، اس کے بعد اب عقل کا کام شروع ہوتا ہے اور آپ غور کرتے ہیں کہتے ہیں بھئی اتنی بڑی عمارت ہے لازماً لازماً یہ کسی بڑے علم والے نے اور کسی جاننے والے نے اور کسی ماہر کاریگر وغیرہ نے بنائی ہوگی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ جو اس عمارت سے آگے کی باتیں آپ کے ذہن میں آرہی ہیں دیکھو یہ وہ عقل والے راستے کی ابتدا ہو رہی ہے جہاں پر حواس کی انتہا ہوئی تھی۔ حواس نے تو صرف کیا بتلایا دکھایا تھا آپ کو؟ ایک عمارت کھڑی ہے، اس سے آگے یہ جو باتیں آپ کے ذہن میں آئیں یہ کون سا راستہ ہے؟ وہ عقل والا راستہ اس کی وہاں سے۔ تو گویا جہاں پر، جو معقولات کا مبدا ہے وہ محسوسات کا منتہا ہے بھئی، جہاں محسوسات کا منتہا ہے وہ عقل کا مبدا ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وہ نور ہے بدنِ آدمی میں يُضِيءُ بِهِ طَرِيقٌ کہ روشن ہوتا ہے اس کے ذریعے راستہ يُبْتَدَأُ بِهِ کہ ابتدا ہوتی ہے اس راستے کی مِنْ حَيْثُ اس جگہ سے يَنْتَهِي إِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ کہ جہاں پر انتہا ہوتی ہے حواس کے ادراک کی، حواس کے ادراک کی جہاں انتہا ہوتی ہے وہاں سے اس راستے کی ابتدا ہوتی ہے۔

أَيْ نُورٌ يُضِيءُ بِسَبَبِ، اب دیکھیے بھئی شارح وہی متن والی عبارت لا رہے ہیں اور ضمیروں وغیرہ کے مرجع اور معنی ذکر کرتے جا رہے ہیں۔ متن میں کیا آیا تھا؟ يُضِيءُ بِهِ۔ شارح کیا بتلا رہے ہیں؟ يُضِيءُ بِسَبَبِ ذَلِكَ النُّورِ، بتلایا بِسَبَبِ کے ذریعے بتلایا کہ يُضِيءُ بِهِ میں جو با آئی یہ با سببیہ ہے اور ہا ضمیر بتلایا ذَلِكَ النُّورِ، ہا ضمیر کس کو راجع؟ نور کو۔ کہ ایسا نور ہے کہ روشن ہو اس نور کے ذریعے طَرِيقٌ ایسا راستہ يُبْتَدَأُ، متن میں کیا آیا تھا؟ يُبْتَدَأُ بِهِ، شارح کیا بتلا رہے ہیں؟ يُبْتَدَأُ بِذَلِكَ الطَّرِيقِ، معلوم

ہوا ہا ضمیر کس کو راجع؟ طریق کو۔ مِنْ مَكَانٍ، متن میں آیا تھا مِنْ حَيْثُ، شارح نے کیا بتلایا؟ مِنْ مَكَانٍ، بتلایا حَيْثُ مکان کے معنی میں ہے۔ يَنْتَهِي إِلَيْهِ متن میں آیا تھا، شارح کیا بتلا رہے ہیں؟ يَنْتَهِي إِلَى ذَلِكَ الْمَكَانِ، ہا ضمیر کس کو راجع؟ مکان کو راجع۔

تو کہتے ہیں أَيْ نُورٌ يُضِيءُ بِسَبَبِ ذَلِكَ النُّورِ طَرِيقٌ يُبْتَدَأُ بِذَلِكَ الطَّرِيقِ مِنْ مَكَانٍ يَنْتَهِي إِلَى ذَلِكَ الْمَكَانِ دَرْكُ الْحَوَاسِّ کہ عقل وہ ایسا نور ہے کہ روشن ہوتا ہے اس نور کے ذریعے طَرِيقٌ ایسا راستہ کہ ابتدا ہوتی ہے اس راستے کی اس جگہ سے کہ انتہا ہوتی ہے اس جگہ پر حواس کے ادراک کی۔ مَثَلًا مثال کے طور پر لَوْ نَظَرَ أَحَدٌ إِلَى بِنَاءٍ رَفِيعٍ کہ جب نظر کی کسی شخص نے اونچی عمارت کی طرف، بِنَاء عمارت کو کہتے ہیں، جب نظر ڈالی کسی نے اونچی عمارت پر انْتَهَى دَرْكُ الْبَصَرِ إِلَى الْبِنَاءِ تو انتہا ہوئی آنکھوں کے ادراک کی عمارت تک بھئی عمارت تک انتہا ہو گئی۔ ثُمَّ يَبْتَدِئُ مِنْهُ طَرِيقٌ إِلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ صَانِعٍ ذِي عِلْمٍ وَحِكْمَةٍ پھر ابتدا ہوتی ہے اس سے اس راستے کی طرف کہ ضروری ہے اس عمارت کے لیے ایک ایسے بنانے والے کا جو علم والا ہو اور حکمت والا ہو۔ فَمُبْتَدَأُ، مبدا ہونا چاہیے یہ لفظ بھئی بہرحال فَمُبْتَدَأُ الْعُقُولِ هُوَ مُنْتَهَى الْحَوَاسِّ پس عقول کا جو مبدا ہے وہ حواس کا منتہا یعنی جہاں پر حواس کی انتہا ہوتی ہے وہاں سے عقل کی ابتدا ہوتی ہے۔ وَهَذَا فِيمَا كَانَ الِانْتِقَالُ مِنَ الْمَحْسُوسِ إِلَى الْمَعْقُولِ اور یہ اس صورت میں ہے جب انتقال محسوس سے معقول کی طرف ہو، کس سے؟ بھئی کچھ چیزیں محسوس ہیں ان حواس کے ذریعے جن کا ہم ادراک کرتے ہیں اور کچھ چیزیں معقول ہیں جو عقل میں تو آتی ہیں حواس کے ذریعے ان کا ادراک نہیں ہوتا۔ تو یہ جو یہاں پر ہم کس سے کس کی طرف انتقال کر رہے ہیں؟ محسوس جو عمارت دیکھی تھی اس سے پھر اس کے بنانے والے کی طرف چلے گئے اور وہ ہے معقول، تو محسوس سے انتقال ہوا کس کی طرف؟ معقول۔ تو یہ کہتے ہیں اس صورت میں ہے جب انتقال محسوس سے معقول کی طرف ہو یعنی یہ جو انہوں نے بتلایا نا جہاں پر حواس کی انتہا ہے وہاں سے عقل کی ابتدا، یہ ان چیزوں میں ہے جہاں انتقال محسوس سے کس کی طرف ہوتا ہے؟ معقول کی، جب محسوس سے معقول کی طرف جو انتقال ہوتا ہے اس میں جہاں حواس کی انتہا ہوتی ہے وہاں سے عقل کی ابتدا۔ وَأَمَّا إِذَا كَانَ مَعْقُولًا صِرْفًا اور اگر وہ چیز محض معقول ہو یعنی محسوس سے اس کا تعلق ہی نہ ہو فَإِنَّمَا يَبْتَدِئُ بِهِ طَرِيقُ الْعِلْمِ مِنْ حَيْثُ يُوجَدُ تو وہاں ابتدا ہوتی ہے علم کے طریقے کی مِنْ حَيْثُ يُوجَدُ اسی جگہ سے جہاں وہ پایا گیا۔ بعض چیزیں تو عقلی محض ہیں بھئی وہاں محسوس سے معقول کی طرف انتقال نہیں ہوتا بلکہ تعلق صرف کس سے ہوتا ہے؟ معقول سے، تو وہاں کہاں سے ابتدا ہوگی؟ کہتے ہیں وہاں وہیں سے ابتدا ہوگی جہاں وہ یعنی عقل ہی سے ابتدا ہوگی اور عقل ہی کی طرف انتہا ہوگی۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے کہ مشکل ہے؟ تو وہاں پر ابتدا ہوتی ہے علم کے راستے کی مِنْ حَيْثُ يُوجَدُ جہاں پر وہ پایا گیا، اور کہاں پایا گیا؟ عقل میں، تو جہاں عقل میں پایا گیا وہیں سے ابتدا ہوئی اور وہیں پر پھر انتہا ہوگی۔

فَيَبْتَدِئُ الْمَطْلُوبُ لِلْقَلْبِ، يَبْتَدِئُ یہاں بمعنی يَظْهَرُ کے ہے بھئی، فَيَبْتَدِئُ الْمَطْلُوبُ لِلْقَلْبِ پس ظاہر ہو جاتا ہے مطلوب

یعنی نتیجہ کس کے لیے؟ قلب کے لیے، فَيُدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَأَمُّلِهِ پس پا لیتا ہے ادراک کر لیتا ہے اس مطلوب یعنی اس نتیجے کا قلب اپنے غور و فکر کے ذریعے، تَأَمُّلِهِ کی ہا ضمیر کس کو راجع؟ قلب کو، قلب اپنے غور و فکر کے ذریعے پھر مطلوب کو پا لیتا ہے۔ بھئی عقل نے کیا کیا؟ عقل نے اس راستے کو منور کر دیا روشن کر دیا یعنی وہ افکار اور وہ جو مبادی کو ترتیب دینا ہے اور ان کو روشن کر دیا جیسے سورج روشنی پھیلا دیتا ہے تو پھر آنکھ اپنا عمل شروع کر دیتی ہے دیکھنے کا، اسی طرح یہ عقل چیزوں کو منور کر کے سامنے لے آتی ہے اور پھر قلب اپنا عمل اس میں شروع کر دیتا ہے صغریٰ کبریٰ ملاتا ہے اور کس کو حاصل کر لیتا ہے؟ نتیجے کو حاصل کر لیتا ہے، یہ معنی ہے بھئی۔

وَفِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الْقَلْبَ مُدْرِكٌ وَالْعَقْلَ آلَةٌ لَهُ اور اس میں تنبیہ ہے اس بات پر کہ قلب جو ہے وہ مدرک ہے، اصل مدرک کون ہے ادراک کرنے والا اصل میں؟ قلب ہے، وَالْعَقْلَ آلَةٌ لَهُ اور عقل اس کا آلہ ہے۔ تو اصل مدرک ہوا قلب اور پھر عقل کیا ہے اس کا آلہ، اور پھر اس عقل کو آگے اللہ نے مزید پانچ آلات دے دیے حواسِ خمسہ ظاہرہ جن کے ذریعے عقل کیا کرتی ہے؟ ادراک کرتی ہے اور پھر اصل ادراک پہنچاتی کہاں تک ہے؟ قلب تک، تو اصل مدرک کون ہوا؟ قلب ہوا۔ تو اس میں تنبیہ ہے اس بات پر کہ قلب جو ہے وہ مدرک ہے وَالْعَقْلَ آلَةٌ لَهُ اور عقل جو ہے اس کا آلہ ہے عَلَى طَرِيقِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ اہلِ اسلام کے طریقے پر۔ بھئی یہاں پر دراصل فلاسفہ اور اہلِ اسلام کا اختلاف ہے بھئی، فلاسفہ اور اہلِ اسلام کا یعنی ان کا اختلاف ہے، تو اس کے تو یہ جو انہوں نے کہا قلب اصل میں مدرک ہے یہ کس کا مذہب ہے؟ اہلِ اسلام کا مذہب ہے، اسی لیے کہا عَلَى طَرِيقِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ اہلِ اسلام کے طریقے پر۔ فَلِلْقَلْبِ عَيْنٌ بَاطِنَةٌ يُدْرِكُ بِهَا الْأَشْيَاءَ بَعْدَ إِشْرَاقِهِ بِالْعَقْلِ پس قلب جو ہے اس کی ایک باطنی آنکھ ہے، ادراک کرتا ہے اس کے ذریعے وہ چیزوں کا بعد اس کے جب وہ روشن ہو جائیں عقل کے ذریعے، جب وہ چیزیں عقل کے ذریعے روشن ہو جائیں تو قلب کیا کر لیتا ہے ان کا ادراک کر لیتا ہے اپنی باطنی آنکھ کے ذریعے، كَمَا أَنَّ فِي الْمُلْكِ الظَّاهِرِيِّ تُدْرِكُ الْعَيْنُ بَعْدَ الْإِشْرَاقِ بِالشَّمْسِ أَوِ السِّرَاجِ جیسے کہ ظاہری سلطنت اور حکومت کے اندر آنکھ کیا کر لیتی ہے ادراک کر لیتی ہے بعد روشن ہو جانے سورج یا چراغ کے ذریعے، چراغ یا سورج کے ذریعے چیزوں کے روشن ہو جانے کے بعد آنکھ کیا کر لیتی ہے ان کا ادراک کر لیتی ہے۔ وَعِنْدَ الْحُكَمَاءِ اور حکماء اور فلاسفہ کے نزدیک، اہلِ اسلام کے نزدیک تو مدرک قلب ہے، حکماء اور فلاسفہ کے نزدیک الْمُدْرِكُ هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ بِوَاسِطَةِ الْعَقْلِ وَالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ أَوِ الْبَاطِنَةِ ادراک کرنے والا وہ نفسِ ناطقہ ہے عقل کے واسطے سے بھئی اور حواسِ ظاہرہ اور یا باطنہ کے۔ تو یہ مناطقہ اور حکماء کہتے ہیں کہ یہ ایک اور چیز ہے جوہر مجرد عن المادہ ہے یعنی غیرِ مادی ایک چیز ہے جسے کیا کہتے ہیں نفسِ ناطقہ کہتے ہیں جیسے روح بھئی غیرِ مادی چیز ہے، روح کیا ہے؟ غیرِ مادی، ہے تو چیز جوہر تو ہے لیکن مادہ نہیں اس کا بھئی لطیف چیز ہے لطیف۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جیسے ہوا، دھواں وغیرہ یہ آگ یہ چیزیں لطیف ہیں بھئی لطیف، تو اسی طرح یہ روح بھی ایک لطیف چیز ہے مادے سے خالی ہے تو بعض کہتے ہیں نفسِ ناطقہ سے روح مراد ہے اور بعض کہتے ہیں نفسِ ناطقہ روح سے الگ کوئی چیز ہے بھئی۔ تو یہ تفصیل ان کی مناطقہ اور فلاسفہ کی کتابوں میں مذکور ہے

بھئی۔ تو حکماء کے نزدیک الْمُدْرِكُ هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ بِوَاسِطَةِ الْعَقْلِ وَالْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ أَوِ الْبَاطِنَةِ کہ نفسِ ناطقہ وہ ادراک کرنے والا ہے عقل کے واسطے سے اور حواسِ ظاہرہ اور باطنہ کے۔ جیسے یہ حواسِ ظاہرہ ہیں اسی طرح پانچ حواسِ باطنہ بھی ہیں، حواسِ خمسہ باطنہ بھئی ان کو کہتے ہیں۔ تو جیسے پانچ حواسِ ظاہرہ اسی طرح پانچ حواسِ باطنہ بھی ہیں بھئی اور وہ ہیں حسِ مشترک ہے ایک، ایک وہم ہے، ایک خیال ہے، ایک حافظہ ہے اور ایک قوتِ متصرفہ ہے بھئی، قوتِ متصرفہ ہے۔ تو جیسے ان حواسِ خمسہ ظاہرہ کے ذریعے مختلف چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے اسی طرح ان پانچ کے ذریعے بھی چیزوں کا علم ہوتا ہے۔ پھر ان میں سے جو حسِ مشترک، وہم اور خیال، چوتھی کیا چیز میں نے بتلائی؟ حافظہ، حافظہ یہ وہ سٹور ہاؤس ہے بھئی جو جو چیزیں ہم دیکھتے ہیں، سنتے ہیں، چکھتے ہیں یا جو باتیں ذہن میں آتی ہیں یہ حافظہ ان کو محفوظ کرتا چلا جاتا ہے۔ یہ حافظہ کیا کرتا ہے؟ ان کو محفوظ کرتا چلا جاتا ہے۔ تو چنانچہ یہ سٹور ہاؤس ہی بعض کا کمزور ہوتا ہے تو کہتے ہیں بھئی حافظہ کمزور ہے، چیز تو میں نے پڑھی تھی لیکن کیا ہوئی؟ ذہن سے نکل گئی، تو یہ قوتِ حافظہ کمزور ہوتی ہے وہ حافظہ اس کو اچھے طریقے سے محفوظ نہیں کر پاتا اور وہ نکل جاتی ہے اس سے بھئی۔ اور یہ جو آگے ہے قوتِ متصرفہ، یہ جو مختلف قسم کی باتیں حاصل ہوتی ہیں جن کا ادراک ہوتا ہے حواس کے ذریعے، یہ قوتِ متصرفہ پھر آگے ان میں جوڑ توڑ والا کام کرتی ہے۔ یہ جو انسان مختلف چیزیں ایجادات وغیرہ بھی کرتا ہے یہ قوتِ متصرفہ کیا کرتی ہے؟ یہ جوڑ توڑ والا کام کرتی ہے کہ یہ چیز ملاؤ، یہ ملاؤ، یہ ملاؤ تو دیکھو یہ چیز بن جائے گی۔ حواس کے ذریعے تو چیزوں کا علم آگیا یہ چیز اس طرح یہ اس طرح، پھر آگے قوتِ متصرفہ بتلاتی ہے کہ ان دو تین کو ملاؤ تو یہ بن جائے گا، ان دو چار کو ملاؤ تو یوں ہو جائے گا، یہ سارا جوڑ توڑ والا کام کون کرتی ہے؟ قوتِ متصرفہ کرتی ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ حافظے سے چیزیں لیتی ہے اور ان میں پھر تصرفات کرتی چلی جاتی ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ مثلاً بھئی آپ ذرا تصور کیجیے بھئی، تصور کیجیے ایک آدمی چلا جا رہا ہے اور اس کے کندھے پر ایک کے بجائے دو سر ہیں بھئی، تصور کر لیا آپ نے بھئی؟ ایک آدمی جا رہا ہے اور اس کے کندھے پر کتنے سر ہیں؟ دو سر، تصور کر لیا؟ دیکھیے یہ قوتِ متصرفہ نے کیا۔ انسان کا تو ایک سر ہوتا ہے، قوتِ متصرفہ نے کیا کیا؟ ایک اور سر کو لا کر ساتھ جوڑ دیا، یہ جوڑ والا کام کیا بھئی یہ کون کرتی ہے؟ قوتِ متصرفہ۔ یا ایک اور تصور کیجیے ذرا بھئی، ایک سر کٹا انسان جا رہا ہے بھئی، سر کٹا ہوا ہے اور وہ اطمینان سے چلتا ہوا جا رہا ہے، تصور کر لیا آپ نے؟ ہاں یہ دیکھو یہ توڑ والا کام قوتِ متصرفہ نے ہی کیا۔ سر تو ضروری تھا انسان کے ساتھ، اس نے اس کو اس سے الگ کر دیا اور پھر بھی وہ چلا جا رہا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ قوتِ متصرفہ کرتی ہے بھئی، باقی تفصیل فلاسفہ وغیرہ کی کتابوں میں موجود بھئی۔ بھئی یہ حواسِ خمسہ ظاہرہ ہیں اور اسی طرح حواسِ خمسہ باطنہ ہیں، یہ فلاسفہ اور حکماء کے نزدیک، جبکہ ہمارے متکلمین حواسِ خمسہ ظاہرہ یہ تو ہیں ان کو تو مانتے ہیں، حواسِ خمسہ باطنہ کو تسلیم نہیں کرتے بھئی کہ کوئی حواسِ خمسہ باطنہ نہیں ہے بھئی۔ لیکن حواسِ خمسہ باطنہ کو مان لینے میں کوئی حرج نہیں ہے بھئی، اس سے تو اور اللہ کی قدرت کا ظہور ہوتا ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ نہیں کہ یہ اسلام

کی کسی چیز کے خلاف نہیں اس میں تو اور اللہ کی قدرت کا ظہور ہے کہ دیکھو جس طرح حواسِ خمسہ ظاہرہ اللہ نے بنائے ہیں اسی طرح حواسِ خمسہ باطنہ بھی بنائے ہیں بھئی۔

وَالشَّرْطُ الْكَامِلُ مِنْهُ اور شرط جو ہے کامل ہے اس میں سے یعنی عقل میں سے۔ بھئی انہوں نے کہا کہ راوی کے اندر چند شرائط کا ہونا ضروری ہے پھر اس کی خبرِ واحد جو ہے وہ دلیل بنے گی، اس کو قبول کیا جائے گا دلیل بن سکے گی وہ، اور ان میں سے پہلی بات کیا ذکر کی؟ عقل۔ اور پھر پہلے سب سے پہلے عقل کی تعریف کی، بتلایا کہ عقل کہتے کس کو ہیں۔ اب کس قسم کی عقل شرط ہے راوی کے اندر؟ کہتے ہیں الشَّرْطُ الْكَامِلُ مِنْهُ شرط جو ہے اس عقل میں سے کامل درجے کی، کامل درجے کی عقل ہونی چاہیے بھئی۔ أَيِ الشَّرْطُ فِي بَابِ رِوَايَةِ الْحَدِيثِ الْكَامِلُ مِنَ الْعَقْلِ شرط جو ہے روایتِ حدیث کے باب میں وہ کامل درجے کی عقل ہے۔ بھئی وہ کون سی عقل ہے کامل درجے کی؟ کہتے ہیں وَهُوَ عَقْلُ الْبَالِغِ بالغ انسان کی عقل، کس کی عقل؟ بالغ انسان کی عقل ہے وہ مراد ہے، دُونَ الْقَاصِرِ مِنْهُ نہ کہ وہ جو اس میں سے کم درجے کی ہے قاصر ہے، بھئی وہ کون سی ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ عَقْلُ الصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ وَالْمَجْنُونِ اور وہ بچے کی عقل ہے، وہ کم درجے کی اور وہ معتوہ کی عقل ہے، ناسمجھ کی عقل، وَالْمَجْنُونِ اور مجنون کی عقل بھئی۔ جی بعض نسخوں میں مجنون کا لفظ نہیں ہے اور اس کو نہیں ہونا چاہیے بھئی کیونکہ یہ عقلِ قاصر کی بات ہو رہی ہے اور مجنون کی تو سرے سے کوئی عقل ہی نہیں ہوتی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہ عقلِ قاصر بھی نہیں اس کے پاس بھئی۔

لِأَنَّ الشَّرْعَ لَمَّا لَمْ يَجْعَلْهُمْ أَهْلًا لِلتَّصَرُّفِ فِي أُمُورِ أَنْفُسِهِمْ بھئی اس کا اعتبار کیوں نہیں کرتے جو کم درجے کی عقل ہے؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ شریعت نے جب ان کو نہیں بنایا اہل تصرف کرنے کا فِي أُمُورِ أَنْفُسِهِمْ اپنی جانوں کے معاملات میں فَفِي أَمْرِ الدِّينِ أَوْلَى تو دین کے معاملے میں بطریقِ اولیٰ ان کو تصرف کا اہل نہیں ہوں گے۔ بھئی بچہ کو ہر تصرف کا حق ہوتا ہے؟ بچے کو تو تصرف کا حق نہیں بھئی، اسی طرح معتوہ جو ہے معتوہ کہتے ہیں وہ شخص جو کبھی تو عقلمندوں جیسی باتیں ٹھیک ٹھیک باتیں کرتا ہے اور کبھی پاگلوں کی طرح مجنونوں کی طرح باتیں کرتا ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اس کی عقل میں خلل ہے دیکھو بھئی، کبھی تو ٹھیک لوگوں جیسی باتیں کرتا ہے اور کبھی پاگلوں کی طرح مجنونوں کی طرح باتیں کرتا ہے اس کو معتوہ کہتے ہیں۔ ایک تو مجنون ہے بالکل پاگل بھئی، وہ تو ٹھیک بات نہیں کرے گا بھئی کیونکہ اس کی تو عقل ہے ہی نہیں جبکہ معتوہ کی عقل تو ہے لیکن اس میں خلل ہے، اسی طرح بچے کی عقل میں بھی کمی ہے بھئی۔ تو جب ان کو اپنی ذات کے امور میں تصرف کا اہل نہیں بنایا شریعت نے تو دین، اس کا تعلق تو سب سے ہے اس میں بطریقِ اولیٰ یہ تصرف کرنے کے اہل نہیں ہوں گے۔

وَهَذَا إِذَا كَانَ السَّمَاعُ وَالرِّوَايَةُ قَبْلَ الْبُلُوغِ اور یہ اس وقت ہے جب سماع اور روایت دونوں بالغ ہونے سے پہلے ہوں۔ بھئی روایتِ حدیث کے اندر انہوں نے بتلایا کامل درجے کی عقل ہونی چاہیے، قاصر درجے کی عقل یعنی بچے کی عقل

نہیں اس کا اعتبار نہیں، لہٰذا بچے کی روایت قابلِ قبول نہیں کیونکہ اس کی عقل کامل درجے کی نہیں۔ اور کہتے ہیں یہ اس وقت ہے، اس کی روایت کو تب قبول نہیں کیا جائے گا جب اس نے سماع بھی بالغ ہونے سے پہلے کیا تھا اور روایت بھی بالغ ہونے سے پہلے ہی کر رہا ہے۔ ہاں اگر سماع بالغ ہونے سے پہلے کیا لیکن روایت بالغ ہونے کے بعد کر رہا ہے تو پھر اس کی روایت قبول کی جائے گی بھئی، پھر کیا کیا جائے گا اس کی روایت؟ قبول کی جائے گی بھئی۔ تو بالغ ہونے سے پہلے اگر وہ سماع بھی ہے اور روایت بھی ہے تو وہ قبول نہیں کیونکہ یہ دین کا معاملہ ہے، بڑا دین کا معاملہ نازک مسئلہ اور بچے کو ان چیزوں کی پوری خبر نہیں ہوتی تو وہ ہو سکتا ہے کچھ اپنی طرف سے ملا دے، اسے تو خیال نہیں ان چیزوں کی اہمیت کا، تو لہٰذا اگر ہاں جب بالغ ہونے کے بعد روایت کر رہا ہے سنا تو بالغ ہونے سے پہلے تھا لیکن روایت کب کر رہا ہے بالغ ہونے کے بعد تو پھر اس کی روایت قبول کی جائے گی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جیسے حضرت ابنِ عباس رضی الله تعالیٰ عنهما ہیں، جیسے حضرت عبد الله ابن زبیر رضی الله تعالیٰ عنهما ہیں بھئی، تو یہ حضرت عبد الله ابن زبیر رضی الله تعالیٰ عنہ ان کی تو پیدائش بھی ہجرت کے بعد ہوئی بھئی تو یہ بڑے چھوٹے سے تھے حضور علیہ السلام کا انتقال ہوا لیکن بعد میں بالغ ہونے کے بعد یہ بہت سی روایات کرتے ہیں اور تمام فقہاء علماء کیا کرتے ہیں اس کو قبول کرتے ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

تو کہتے ہیں وَهَذَا إِذَا كَانَ السَّمَاعُ وَالرِّوَايَةُ قَبْلَ الْبُلُوغِ اور یہ اس وقت ہے جب سماع اور روایت بالغ ہونے سے پہلے ہو، وَأَمَّا إِذَا كَانَ السَّمَاعُ قَبْلَ الْبُلُوغِ وَالرِّوَايَةُ بَعْدَ الْبُلُوغِ فَيُقْبَلُ قَوْلُ الصَّبِيِّ فِيهِ اور باقی جب سماع جو ہے وہ بالغ ہونے سے پہلے ہو اور روایت کرنا بالغ ہونے کے بعد ہو تو اس میں بچے کا قول قبول کیا جائے گا إِذْ لَا خَلَلَ فِي تَحَمُّلِهِ لِكَوْنِهِ مُمَيِّزًا وَلَا فِي رِوَايَتِهِ لِكَوْنِهِ عَاقِلًا اس لیے کیونکہ کوئی خلل نہیں ہے اس کے تحمل میں یعنی اس کے حدیث کے تحمل کرنے میں اس کو اٹھانے میں لینے میں بوجہ اس کے ممیز ہونے کے تمیز کرنے والا ہونے کے سمجھدار ہونے کے، اور نہ اس کے روایت کرنے میں کوئی خلل ہے بوجہ اس کے عاقل ہونے کے کہ اب وہ عاقل ہے بالغ ہے۔ بھئی دیکھیے انہوں نے کہا اگر سنا ہو بالغ ہونے سے پہلے، حدیث حضور صلی الله علیہ وسلم سے کب سنی؟ بالغ ہونے سے پہلے، اور روایت کب کر رہے ہیں؟ بالغ ہونے کے بعد، تو قبول کیا جائے گا کیونکہ جب سنا تھا اس وقت وہ سمجھ تو تھی اس کو، چیزوں کی تمیز تھی یعنی چیزوں کے اندر تمیز کرنے والا تھا تو وہ تحملِ حدیث کر سکتا ہے، روایت تو نہیں کر سکتا لیکن تحملِ حدیث کر سکتا، پھر اب جب وہ روایت کر رہا ہے اب تو وہ بالغ ہو چکا عقل کامل درجے کی ہو گئی تو اب روایتِ حدیث بھی کر سکتا ہے، تو اس وقت اتنی عقل تھی کہ وہ چیزوں میں تمیز کر لیتا تھا اچھے برے کو پہچان لیتا تھا تو وہ اب وہ اس وقت تحملِ حدیث ہو سکتا تھا اور بالغ ہونے کے بعد اب روایتِ حدیث ہو سکتا ہے تو اس لیے اس کی روایت کو قبول کیا جائے گا۔

وَالضَّبْطُ اب دوسری شرط آگئی بھئی، پہلی شرط کیا تھی راوی میں کیا ہو؟ عقل ہو کامل درجے کی۔ اب آیا ضبط بھئی۔ کہتے ہیں وَالضَّبْطُ هُوَ سَمَاعُ الْكَلَامِ كَمَا يَحِقُّ سَمَاعُهُ ضبط جو ہے وہ کلام کو سننا ہے جیسا کہ حق ہے اس کو سننے کا، وہ کلام

کو سننا جیسے کہ اس کو سننے کا حق ہے۔ أَيْ سَمَاعًا مِثْلَ سَمَاعِ شَيْءٍ يَحِقُّ سَمَاعُهُ اس عبارت کے ذریعے یہ بتلانا چاہتے ہیں شارح بھئی کہ جو متن میں آیا نا كَمَا يَحِقُّ سَمَاعُهُ یہ مفعولِ مطلق کی صفت ہے، یہ مفعولِ مطلق ہے باعتبار موصوفِ محذوف کے، كَمَا سے پہلے یعنی سَمَاعًا محذوف ہے: الضَّبْطُ هُوَ سَمَاعُ الْكَلَامِ سَمَاعًا كَمَا يَحِقُّ سَمَاعُهُ وہ کلام کا سننا ہے ایسا سننا جیسا کہ اس کے سننے کا حق ہے، تو یہی بات بیان کر رہے ہیں أَيْ سَمَاعًا مِثْلَ سَمَاعِ شَيْءٍ يَحِقُّ سَمَاعُهُ دیکھو کاف کس معنیٰ میں ہے؟ مثل کے معنیٰ میں، متن کی شرح کر رہے ہیں نا ایک ایک لفظ کی، جی، جیسے کہ کسی چیز کے سننے کا حق ہے يَعْنِي مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ بِتَمَامِ الْكَلِمَاتِ وَالْهَيْئَةِ التَّرْكِيبِيَّةِ یعنی اول سے لے کر آخر تک پوری بات سننا تمام کلمات کے ساتھ اور پوری ہیئتِ ترکیبیہ کے ساتھ، کس طرح لفظ ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں، پوری بات کو سننا اول سے لے کر آخر تک۔

وَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ اور یہ اس لیے فرمایا کہ جو ماتن نے کہا نا كَمَا يَحِقُّ سَمَاعُهُ جیسے کہ بات کو سننے کا حق ہے یہ کیوں فرمایا؟ کہتے ہیں لِأَنَّهُ كَثِيرًا مَا يَجِيءُ السَّامِعُ فِي سَمَاعِ مَجْلِسِ الْوَعْظِ بَعْدَ أَنْ مَضَى شَيْءٌ مِنْ أَوَّلِهِ وَفَاتَهُ کہ بسا اوقات آتا ہے سننے والا مجلسِ وعظ کے سماع میں بعد اس کے کہ کچھ چیز ابتدا میں سے گزر چکی ہوتی ہے اور اس سے فوت ہو چکی ہے وَلَمْ يَعْلَمْهُ الْمُعَلِّمُ لِلِازْدِحَامِ اور استاد کو بھی علم نہ ہوا اس شخص کا ازدحام کی وجہ سے، ہجوم کی وجہ سے۔ بھئی استاد ایک سبق پڑھا رہا تھا مثلاً یا روایتِ حدیث بیان کر رہا ہے بھئی استاد اور ایک شاگرد ذرا دیر سے آیا، اس نے پوری حدیث نہیں سنی کچھ حدیث کا حصہ سن لیا، تو یہ ہم نے کیا کہا تھا کہ کس طرح سنے؟ اول سے آخر تک پوری ہیئتِ ترکیبیہ اور تمام کلمات کو سنے بھئی، تو وہ آیا مجلسِ وعظ میں بعد جبکہ کچھ ابتدا میں سے گزر چکا تھا اور استاد کو بھی اس کے آنے کا پتا نہیں چلا، طلبہ بہت زیادہ تھے سننے والے بہت زیادہ تھے تو استاد کو نہیں پتا چلا کہ یہ تاخیر سے آیا ہے، اگر اس کو پتا چل جاتا وہ تو پھر شروع سے بات کو دہرا دیتا لیکن اس کو پتا نہیں چلا۔ تو کہتے ہیں وَلَمْ يَعْلَمْهُ الْمُعَلِّمُ اور معلم نے بھی اس کو نہیں جانا یعنی استاد کو بھی معلوم نہیں ہوا اس کا لِلِازْدِحَامِ ہجوم کی وجہ سے حَتَّى يُرَدِّدَ الْكَلَامَ الْمَاضِيَ بَعْدَ حُضُورِهِ یہاں تک کہ وہ لوٹاتا گزشتہ کلام کو اس کے حاضر ہونے کے بعد، اگر اس کو پتا چلتا تو وہ گزشتہ کلام کو بھی اس کے حاضر ہونے کے بعد پھر لوٹا دیتا، فَمِثْلُ هَذَا السَّمَاعِ لَا يَكُونُ حُجَّةً فِي بَابِ الْحَدِيثِ تو اس قسم کا سماع وہ حجت نہیں ہے بابِ حدیث میں بَلْ يَكُونُ تَبَرُّكًا بلکہ یہ تو تبرک ہے یعنی برکت کا حاصل کرنا ہے كَمَا يُؤْتَى بِالصِّبْيَانِ فِي مَجْلِسِ الْوَعْظِ تَبَرُّكًا لَهُمْ جیسے کہ لایا جاتا ہے بچوں کو وعظ کی مجلس میں ان کے لیے تبرک کے طور پر یعنی ان کے لیے حصولِ برکت کے طور پر۔ کس لیے؟ حصولِ برکت۔ بھئی بچے ہیں نا سمجھ ہیں ان کو پوری بات تو سمجھ میں نہیں آئے گی لیکن پھر بھی مجالسِ وعظ میں ان کو لے آتے ہیں تاکہ ان کو برکت حاصل ہو جائے بھئی، تو یہاں بھی اس شخص نے جیسے بچے کو بات سمجھ نہیں آتی اس نے بھی پوری بات نہیں سنی تو اس کو پوری بات سمجھ میں نہیں آئے گی بھئی۔

ثُمَّ، اچھا بھئی بات کس کی چل رہی ہے؟ ضبط کی۔ پہلی بات کیا کی؟ هُوَ سَمَاعُ الْكَلَامِ كَمَا يَحِقُّ سَمَاعُهُ وہ بات کو سننا ہے جیسے کہ اس کو سننے کا حق ہے۔ ضبط کی بات چل رہی ہے ابھی بات پوری نہیں ہوئی، صرف سننا نہیں کافی، آگے دیکھیے: ثُمَّ فَهْمُهُ بِمَعْنَاهُ الَّذِي أُرِيدَ بِهِ پھر اس کو سمجھنا بھی معنی کے ساتھ وہ معنی جس کا اس کے ذریعے ارادہ کیا گیا یعنی معنیٰ مراد، یعنی معنیٰ مراد، بات کو پوری طرح سنے بھی حدیث کو اور پھر اس کو پوری طرح سمجھے، اس کی مراد کو بھی سمجھے لُغَوِيًّا كَانَ أَوْ شَرْعِيًّا چاہے وہ معنی لغوی ہو یا چاہے شرعی ہو، جس معنی کا بھی ارادہ کیا گیا اس کے ذریعے اس کو پوری طرح سمجھے، لَا أَنْ يَقْتَصِرَ عَلَى حِفْظِ الْأَلْفَاظِ فَقَطْ نہ یہ کہ اکتفا کرے صرف الفاظ کے یاد کرنے پر، الفاظ تو سن لیے معنی سمجھ میں نہیں آیا، نہیں بھئی یہ پھر قابلِ اعتبار نہیں، الفاظ کو بھی پورا سنے اور پھر ان کو سمجھ بھی لے، صرف الفاظ کو یاد کرنے پر اکتفا کر لے یہ کافی نہیں لِأَنَّهُ لَيْسَ بِسَمَاعٍ مُطْلَقٍ بَلْ سَمَاعُ صَوْتٍ اس لیے کیونکہ یہ سماعِ مطلق یعنی کامل سماع نہیں ہے بلکہ صرف آواز کا سننا ہے، کامل سماع تو یہ ہے کہ سنے بھی اور اس کو اچھی طرح سمجھے بھی۔

اچھا بھئی، بھئی دیکھیے ضبط کی بات چل رہی ہے، بات کو پورا سنے بھی اور پھر اس کو سمجھے بھی، یہ ابھی بھی بات پوری نہیں ہوئی۔ ثُمَّ حِفْظُهُ بِبَذْلِ الْمَجْهُودِ لَهُ پھر اس کو یاد بھی کرے اس سنی ہوئی بات کو بِبَذْلِ الْمَجْهُودِ لَهُ، بذل کا معنی ہے خرچ کرنا، مجہودیہ مصدر ہے آگے آپ کو شرح میں بھی بتلائیں گے جہد کے معنی میں اور طاقت کو کہتے ہیں، طاقت کو خرچ کرتے ہوئے لَهُ، حِفْظُهُ اور لَهُ کی ہا ضمیر بتلائیں گے مسموع وہ سنی ہوئی بات کو راجع ہے، کہ پھر وہ اس سنی ہوئی بات کو یاد بھی رکھے اپنی پوری انسانی طاقت خرچ کرتے ہوئے، پوری کوشش کرتے ہوئے اس کو کیا کرے؟ یاد رکھے۔ الضَّمِيرُ فِي حِفْظِهِ وَلَهُ رَاجِعٌ إِلَى الْمَسْمُوعِ، حِفْظُهُ کے اندر جو ضمیر ہے اور لَهُ جو آخر میں آیا اس میں جو ضمیر ہے وہ کس کی طرف راجع ہے؟ مسموع، وہ جو سنی ہوئی بات ہے یعنی وہ حدیث ہے۔ وَالْمَجْهُودُ مَصْدَرٌ بِمَعْنَى الْجُهْدِ، جیم پر فتحہ اور ضمہ دونوں پڑھ سکتے ہیں، اور مجہود مصدر ہے بمعنیٰ جہد کے وَهُوَ الطَّاقَةُ اور وہ کس کو کہتے ہیں؟ وہ طاقت کو کہتے ہیں، أَيْ ثُمَّ حِفْظُ ذَلِكَ الْمَسْمُوعِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ لَهُ پھر یاد رکھنا اس مسموع کو اپنی بشری طاقت کے بقدر جتنی طاقت جتنی ہمت ہے اس کے بقدر اس کو یاد رکھنا۔

ثُمَّ الثَّبَاتُ عَلَيْهِ جی ضبط کی بات چل رہی ہے ابھی بھی بات پوری نہیں ہوئی۔ کلام کو سنے جیسے سننے کا حق ہے، پھر اس کے معنیٰ مرادی کو بھی سمجھے اور پھر اس کو یاد بھی رکھے، یاد بھی کرے اس کے یاد کرنے میں پوری کوشش کرے اور ثُمَّ الثَّبَاتُ عَلَيْهِ بِمُحَافَظَةِ حُدُودِهِ پھر اس پر جما بھی رہے، ثابت قدم بھی رہے، ثبات کا کیا معنی؟ جمے رہنا ثابت قدم رہنا، پھر اس پر ثابت قدم بھی رہے اس روایت پر، کس طریقے پر؟ اس کے حدود کی حفاظت کرتے ہوئے، بھئی اس کے حدود کی حفاظت کرتے ہوئے کیا معنی؟ کہتے ہیں وَهِيَ الْعَمَلُ بِمُوجَبِهِ بِبَدَنِهِ وَمُرَاقَبَتِهِ بِمُذَاكَرَتِهِ وہ یہ کہ عمل کرنا ہے اس کے مقتضا پر اپنے بدن کے ساتھ، اپنے بدن کے ساتھ اس کے مقتضا پر کیا کرے؟ عمل بھی کرے اور مراقبہ کا معنی ہے نگہبانی کرنا، حفاظت کرنا، یاد رکھنا بھئی، اور مذاکرہ کہتے ہیں تکرار کو، دہرانا، یاد کرنا بھئی، مذاکرہ کسے کہتے ہیں؟ دہرانا یاد رکھنا، وَمُرَاقَبَتِهِ

بِمُذَاكَرَتِهِ اور اس کو یاد رکھے اس کا تکرار کرتے ہوئے، اس کا مذاکرہ کرتے ہوئے اس کو یاد رکھے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ کہتے ہیں پہلی، ضبط میں پہلی بات کیا ذکر کی کہ کلام کو سنے جیسا سننے کا حق ہے، اور اس کو سمجھے اس کے معنیٰ مرادی کے ساتھ معنیٰ مرادی کو اچھی طرح سمجھ لے، پھر اس کو یاد رکھے پوری کوشش خرچ کرتے ہوئے، پھر اس پر ثابت قدم بھی رہے اس کے حدود کی حفاظت کرتے ہوئے وَبِمُرَاقَبَتِهِ بِمُذَاكَرَتِهِ اور مذاکرے کے ساتھ اس کی حفاظت کرتے ہوئے۔ اور حدود کی حفاظت سے کیا مراد ہے؟ کہتے ہیں وہ عمل کرنا ہے اس روایت کے مقتضا پر اپنے بدن کے ساتھ یعنی اس حدیث پر عمل بھی کرتا رہے، زبان سے بھی یاد کرتا رہے اور بدن کے ذریعے اس پر عمل بھی کرتا رہے اس لیے کیونکہ عمل نہیں کرے گا اور تکرار نہیں کرے گا تو پھر وہ حدیث اسے بھول جائے گی بھئی۔

أَيْ مَعَ مُذَاكَرَتِهِ بتلایا بِمُذَاكَرَتِهِ میں با بمعنیٰ مَعَ کے ہے کہ اس کی حفاظت کرے مَعَ مُذَاكَرَتِهِ ساتھ اس کے مذاکرے اور یاد کرنے کے ساتھ، حَالَ كَوْنِهِ مُسْتَقِرًّا عَلَى إِسَاءَةِ الظَّنِّ بِنَفْسِهِ یہ حَالَ كَوْنِهِ مُسْتَقِرًّا عبارت نکال کر شارح یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ عَلَى إِسَاءَةِ الظَّنِّ بِنَفْسِهِ جو متن آگے آرہا ہے یہ حال واقع ہو رہا ہے۔ کیا واقع ہو رہا ہے؟ یہ حال واقع ہو رہا ہے، حالَ كونِه مستقرًّا، مستقرًّا بمعنی ثابتًا کے ہے تو اس کی جگہ بے شک آپ ثابتًا یاد رکھیں، حَالَ كَوْنِهِ ثَابِتًا عَلَى إِسَاءَةِ الظَّنِّ بِنَفْسِهِ اس حال میں کہ یہ جو راوی ہے یہ ثابت ہو عَلَى إِسَاءَةِ الظَّنِّ بِنَفْسِهِ اپنی ذات کے بارے میں برے گمان پر، اس حال میں کہ یہ راوی ثابت ہو اپنی ذات کے بارے میں برے گمان پر یعنی اپنی ذات کے بارے میں اس کا برا گمان ہو کہ اگر میں ایسا نہیں کروں گا، اس پر عمل نہیں کروں گا، اس کو میں تکرار وغیرہ نہیں کروں گا تو یہ مجھے بھول جائے گی، اپنی ذات کے بارے میں اس کا کیا گمان ہو کہ اگر میں ایسا نہیں کروں گا تو یہ چیزیں مجھے بھول جائیں گی بھئی۔ یہ معنی ہے، معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ جی۔ یہ معنی ہے حَالَ كَوْنِهِ مُسْتَقِرًّا اس حال میں کہ وہ ثابت ہو عَلَى إِسَاءَةِ الظَّنِّ بِنَفْسِهِ اپنے نفس کے بارے میں برے گمان پر بِأَنْ لَا يَعْتَمِدَ عَلَى نَفْسِهِ بِالْقُوَّةِ الْحَافِظَةِ بایں طور کہ وہ اعتماد نہیں کرتا اپنی ذات پر قوتِ حافظہ کے ساتھ، صرف قوتِ حافظہ پر کہ میرا تو حافظہ بڑا قوی ہے مجھے ضرورت ہی نہیں اس کو دہرانے کی بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اللہ نے بڑے قوی قوی حافظے نصیب فرمائے بھئی ہمارے بالخصوص ابتدائے اسلام کے زمانے کے جو علماء ان کے محیر العقول حافظے کو انسان دیکھتا ہے تو حیران رہ جاتا ہے بھئی، آج کا کمپیوٹر بھی ان کے مقابلے میں کچھ نہیں بھئی، سمجھ میں آیا؟ تو ایسے حافظے ان کو اللہ نے ان کو نصیب فرمائے تھے تو یہ صرف قوتِ حافظہ پر اعتماد وہ پھر بھی نہیں کرتے تھے سمجھ میں آیا بھئی، بہت وہ محنت کرتے انتہا درجے کی محنت کہ ان کی محنت پر بھی انسان کو حیرت ہوتی ہے۔ تو یہاں یہ راویِ حدیث کو اسی طرح ہونا چاہیے کہ اپنے بارے میں کیا ہو؟ برا گمان ہو کہ اگر میں نے اس پر بار بار تکرار نہ کیا اور اس پر عمل نہ کرتا رہا تو یہ بات مجھے بھول جائے گی، بَلْ يَقُولُ بلکہ یہ کہتا ہے کہ إِنِّي إِذَا تَرَكْتُهُ نَسِيتُهُ کہ اگر میں اس کو، جب چھوڑ دوں گا تو بھول جاؤں گا۔

وَهَذَا كُلُّهُ إِلَى حِينِ أَدَائِهِ اور یہ سارا کا سارا اس حدیث کی ادائیگی کے وقت تک ہو، یہ سارا کا سارا اس حدیث کی ادائیگی

کے وقت تک ہو یہ جو ضبط بیان ہوا۔ سنا تھا جس وقت حدیث کو اس وقت پورا سنا تھا، پھر اس کے معنیٰ مرادی کو پوری طرح سمجھ لیا تھا اس وقت بھئی، اور پھر پوری قوت خرچ کی تھی اس کو یاد رکھنے میں اور پھر اس کے بعد اس پر ثابت قدم بھی رہا یعنی بدنی طور پر بھی عمل کرتا رہا اس حدیث پر اور مذاکرے کے ذریعے بھی اس کی حفاظت کرتا رہا، یہاں تک کہ جب وہ اس حدیث کو آگے ادا کر دے اگلے کسی شخص کو پہنچا دے، جب اگلے کسی شخص یا جماعت کو پہنچا دے گا تو اب اس شخص کا ذمہ بری ہوا، اب اس شخص کا ذمہ کیا ہوا؟ بری ہوا۔ أَيْ إِلَى حِينِ أَنْ يُؤَدِّيَهُ وَيُبَلِّغَهُ إِلَى شَخْصٍ آخَرَ كَذَلِكَ وَاحِدًا كَانَ أَوْ جَمَاعَةً یعنی اس وقت تک جب کہ وہ اس حدیث کو ادا کر دے اور پہنچا دے کسی دوسرے آدمی کو اسی طریقے پر چاہے وہ ایک ہو یا پوری جماعت ہو، فَحِينَئِذٍ تَفْرُغُ ذِمَّتُهُ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى تو اس وقت اس کا ذمہ فارغ ہو جائے گا اللہ کے نزدیک وَتَشْتَغِلُ بِهِ ذِمَّةُ إِنْسَانٍ آخَرَ، ذِمَّتُهُ تو نہیں آپ کی کتابوں میں؟ ذِمَّتُهُ نہیں ہونا چاہیے بھئی یہ ہا کتابت کی غلطی ہے، ذِمَّةُ إِنْسَانٍ آخَرَ، یہ مضاف ہے بھئی، اور مشغول ہو جائے گا اس کے ذریعے کسی دوسرے ایسے انسان کا ذمہ يُؤَدِّيهِ إِلَى أَحَدٍ جو اس کو پہنچائے گا کسی ایک تک بھئی۔ وَهَكَذَا إِلَى يَوْمِ التَّنَادِ اور اسی طرح ہوگا قیامت کے دن تک بھئی، یوم التناد کسے کہتے ہیں؟ قیامت کا دن بھئی، یوم التناد قیامت کے دن کو کہتے ہیں اور تنادیہ ندا سے ہے ندا سے، ندا کے کیا معنی ہیں؟ پکارنا، تو یوم التناد کا معنی ہوا چیخ و پکار والا دن بھئی، یوم التناد چیخ و پکار کا دن، تو قیامت کو یوم التناد کہا جاتا ہے اس لیے کیونکہ اس میں تمام انسانوں کو میدانِ حشر میں جمع کرنے کے لیے اور حساب کتاب کے لیے پکارا جائے گا اس لیے قیامت کو یوم التناد کہا جاتا ہے، یا اس وجہ سے کہ اس دن مجرم چیخ و پکار میں مصروف ہوں گے اس وجہ سے قیامت کو کیا کہا جاتا ہے؟ یوم التناد کہا جاتا ہے۔ أَوْ إِلَى أَنْ تُؤَلَّفَ كُتُبُ الْأَحَادِيثِ یا یہ کہ تالیف کر لی جائیں حدیث کی کتابیں، یہاں تک کہ حدیث کی کتابیں لکھ لی جائیں، بس پھر اس کے بعد اب تو حدیث باقاعدہ مدون ہو گئیں جیسے اب آپ دیکھتے ہیں کہ بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداود وغیرہ احادیث کی کتابیں مدون ہو چکی ہیں بھئی۔

وَهَذَا بِخِلَافِ الْقُرْآنِ اور کہتے ہیں یہ جو معنیٰ مراد کے سمجھنے کی شرط لگائی گئی، هَذَا سے کیا مراد ہے؟ معنیٰ مراد کو جو سمجھنے کی شرط لگائی گئی حدیثوں کے ضبط میں، بِخِلَافِ الْقُرْآنِ یہ بخلاف کس کے ہے؟ قرآن کے، یعنی اس میں یہ شرط نہیں ہے بھئی اس میں یہ شرط۔ لِأَنَّهُ لَمْ يُشْتَرَطْ لِنَقْلِهِ فَهْمُهُ بِمَعْنَاهُ اس لیے کیونکہ شرط نہیں لگائی گئی قرآن کے نقل کے لیے اس کے معنی کو سمجھنے کی لِأَنَّهُ مَا ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ إِلَّا بِأَئِمَّةِ الْهُدَى وَخَيْرِ الْوَرَى اس لیے کیونکہ وہ قرآن ثابت نہیں ہے مگر اصل کے اندر۔ اصل سے یاد رکھیے بھئی وہ مصحف مراد ہے جو حضرت عثمانِ غنی رضی الله تعالیٰ عنہ نے جس کی نقول پھر دوسرے تمام شہروں اور ممالک میں بھجوائیں بھئی، تمام شہروں میں بھجوائیں بھئی، وہ نسخۂ اصلی، وہ نسخۂ اصلی بھئی، تو اس اصل سے وہ مراد ہے لِأَنَّهُ مَا ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ إِلَّا بِأَئِمَّةِ الْهُدَى وَخَيْرِ الْوَرَى اس لیے کیونکہ وہ جو ثابت ہے نسخۂ اصلی میں وہ جو مصحفِ عثمانی تھا اس کے اندر وہ ثابت نہیں ہے مگر کن کے ذریعے؟ ائمۂ ہدیٰ، ہدایت کے جو امام تھے بھئی ہمارے بڑے بزرگ

بھئی صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین، انہوں نے اس کو جمع کیا تھا جو ہدایت کے امام ہیں وَخَيْرِ الْوَرَى اور تمام مخلوقات سے بہتر ہیں انبیاء کے بعد بھئی۔ یہاں تک ترجمہ سمجھ میں آیا بھئی؟ اصل سے کیا مراد ہے؟ وہ مصحفِ عثمانی بھئی۔ وَهُمْ نَقَلُوهُ بَعْدَ الضَّبْطِ التَّامِّ اور انہوں نے نقل کیا تھا اس کو پورے طور پر ضبط کرنے کے بعد وَنَظْمُهُ فِي نَفْسِهِ مُعْجِزٌ يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ فَلَمْ يُعْتَبَرْ مَعْنَاهُ اور قرآن کی نظم جو ہے یعنی اس کے جو الفاظ ہیں فِي نَفْسِهِ اپنی ذات کے اعتبار سے مُعْجِزٌ وہ عاجز کر دینے والے ہیں، سمجھ میں آیا بھئی؟ عاجز کر دینے، قرآن فصاحت و بلاغت کا عظیم نمونہ ہے کہ کوئی انسانی کلام کبھی بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا تو وہ عاجز کر دینے والا کلام ہے، تو قرآن کی نظم جو ہے اپنی ذات کے اعتبار سے عاجز کرنے والی ہے يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ اس سے احکام کا تعلق ہے، قرآن کے تو نظم سے بھی کیا ہے احکام کا تعلق ہے، فَلَمْ يُعْتَبَرْ مَعْنَاهُ لہٰذا یہاں معنی کا اعتبار نہیں ہے۔ حدیث میں تو تھا معنی کا سمجھنا بھی ضروری پھر ہی ضبط ہوگا پوری طرح ورنہ ضبط ہی نہیں، لیکن قرآن میں یہ ضروری نہیں۔ وجہ اس کی یہ بھئی کہ حدیث میں روایت بالمعنی بھی جائز تھا، صحابہ کیا کرتے تھے بعض اوقات روایت بالمعنی کر دیتے تھے بھئی، وہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات لیکن ان کے الفاظ کے بجائے کیا استعمال کر لیے؟ اپنے الفاظ، لیکن اس طریقے پر کہ معنی میں ذرہ بھر بھی تبدیلی نہ آئے بھئی، لیکن قرآن میں تو روایت بالمعنی ہے ہی نہیں، قرآن تو کیا ہے اس کے تو الفاظ جو ہیں وہ اسی طرح ہیں بھئی۔ فَلَمْ يُعْتَبَرْ مَعْنَاهُ تو اس کے معنی کا اعتبار نہیں، وَلِأَنَّهُ مَحْفُوظٌ عَنِ التَّغْيِيرِ وَمَصُونٌ عَنِ التَّبْدِيلِ اور اس لیے کیونکہ قرآن جو ہے وہ تبدیلی سے محفوظ ہے، مَصُون کا معنی بھی محفوظ، اور تبدیلی سے محفوظ ہے، قَالَ اللهُ تَعَالَى اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ بے شک ہم نے ذکر یعنی قرآن کو نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں، فَيَصِحُّ نَقْلُ نَظْمِهِ مِمَّنْ لَيْسَتْ لَهُ مَعْرِفَةٌ بِمَعْنَاهُ پس صحیح ہے نقل کرنا قرآن کی نظم کو اس شخص کے لیے بھی جسے اس کے معنی کی معرفت نہ ہو، معنی کا علم نہ ہو۔

وَالْعَدَالَةُ یہ تیسری شرط آگئی بھئی۔ عقل کی تفصیل بھی گزر گئی، ضبط کا بیان بھی ہو گیا، اب عدالت کا بیان آیا۔ کہتے ہیں وَالْعَدَالَةُ وَهِيَ الِاسْتِقَامَةُ فِي الدِّينِ یہ دین کے اندر سیدھا رہنا ہے، دین کے اندر درستگی ہے، وَهُوَ يَتَفَاوَتُ إِلَى دَرَجَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ اور یہ مختلف ہوتی ہے مختلف درجات کی طرف یعنی اس کے بہت سے درجات ہیں بھئی عدالت کے بِالْإِفْرَاطِ وَالتَّعَصُّبِ، افراط کا معنی حد سے زیادتی کرنا کسی چیز میں، تعصب کا معنی سختی کرنا، تو زیادتی اور سختی کے اعتبار سے اس کے بہت سے دین کے اندر جو استقامت ہے اس کے بہت سے درجات ہیں کوئی کتنا عمل کرنے والا ہے کوئی کتنا عمل کرنے والا ہے۔ وَالْمُعْتَبَرُ هَهُنَا كَمَالُهَا اچھا بھئی اس کے بہت سے درجات ہیں تو معتبر کون سا، کون سی عدالت کا اعتبار کیا جائے گا روایتِ حدیث میں؟ کہتے ہیں وَالْمُعْتَبَرُ هَهُنَا كَمَالُهَا معتبر جو ہے یہاں پر یعنی روایتِ حدیث کے اندر كَمَالُهَا کمالِ عدالت کامل درجے کی عدالت ہے، کامل درجے کی ہونی چاہیے۔ بھئی وہ کون سی ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ رُجْحَانُ جِهَةِ الدِّينِ وَالْعَقْلِ عَلَى طَرِيقِ الْهَوَى وَالشَّهْوَةِ وہ راجح ہونا ہے دین اور عقل کی جہت کا شہوت اور خواہش کے راستے پر، ہوا اور شہوت یعنی

خواہش اور شہوت کے راستے پر دین اور عقل کی جہت کا راجح ہونا۔ بات سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ کہ دین اور عقل والی جہت راجح ہو کس کے مقابلے میں؟ خواہش اور شہوت، یعنی اس راستے پر یہ جو زندگی گزارنے کا یہ جو طریقہ ہے راستہ ہے جو خواہشات اور شہوتوں کی طرف نفس بلاتا ہے لیکن وہ شخص دین، دین پر ثابت قدم ہو ان شہوتوں اور خواہشات کے مقابلے میں وہ سختی سے دین پر جما ہوا ہے اور عمل کرتا چلا جا رہا ہے بھئی۔

حَتَّى إِذَا ارْتَكَبَ كَبِيرَةً أَوْ أَصَرَّ عَلَى صَغِيرَةٍ سَقَطَتْ عَدَالَتُهُ یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے کبیرہ کا ارتکاب کیا، کوئی کبیرہ گناہ کر لیا یا اصرار کیا صغیرہ پر۔ اصرار علی الصغیرہ کا معنی ہے صغیرہ کو بار بار کرنا۔ یاد رکھیے کچھ گناہ بڑے ہیں اور کچھ گناہ صغیرہ ہیں لیکن صغیرہ گناہ بھی بار بار کیا جائے تو وہ کبیرہ بن جاتا ہے بھئی، کیا بن جاتا ہے؟ کبیرہ بن جاتا ہے کہ انسان اس کو پروا ہی نہیں ہے گناہ پہ بار بار گناہ کرتا جا رہا ہے تو یہ بھی کبیرہ ہو جاتا ہے۔ تو کہتے ہیں إِذَا ارْتَكَبَ كَبِيرَةً جب ارتکاب کیا اس نے کبیرہ گناہ کا أَوْ أَصَرَّ عَلَى صَغِيرَةٍ یا اصرار کیا صغیرہ پر سَقَطَتْ عَدَالَتُهُ تو اس کی عدالت کیا ہو جائے گی؟ ساقط ہو جائے گی، اب وہ عادل نہ رہا۔ وَإِنْ لَمْ يُصِرَّ عَلَى صَغِيرَةٍ بَلْ يُلِمُّ بِهَا أَحْيَانًا، اَلَمَّ يُلِمُّ کے معنی ہوتے ہیں ہتلا ہونا، بِهَا ہا ضمیر راجع ہے صغیرہ کو، بَلْ يُلِمُّ بِهَا أَحْيَانًا بلکہ وہ ہتلا ہو جاتا ہے صغیرہ میں کبھی کبھار، تو لَمْ تَسْقُطْ عَدَالَتُهُ تو پھر اس کی عدالت ساقط نہیں ہے بھئی۔ لِأَنَّ الِاحْتِرَازَ عَنْ جَمِيعِ ذَلِكَ مِنْ خَوَاصِّ الْأَنْبِيَاءِ وَمُتَعَذِّرٌ فِي حَقِّ عَامَّةِ الْبَشَرِ اس لیے کیونکہ بچنا ان تمام سے، ان تمام سے بچنا صغیرہ اور کبیرہ سب سے بچنا یہ کس کے خاصوں میں سے ہے؟ انبیاء کے خاصوں میں سے ہے اور یہ ممکن نہیں ہے عام انسانوں کے حق میں، وَالْإِصْرَارُ عَلَى ذَلِكَ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الْكَبِيرَةِ فَيَجِبُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ اور اصرار کرنا ان صغیرہ گناہوں پر یہ کبیرہ کے درجے میں ہے لہٰذا اس سے بچنا واجب ہے، صغیرہ کو بھی بار بار کیا جائے تو وہ کیا بن جاتا ہے؟ کبیرہ کے درجے میں ہو جاتا ہے تو اس سے بچنا واجب ہے۔

وَفِي الْكَبَائِرِ اخْتِلَافٌ اور کبائر کے اندر اختلاف ہے کبائر کون سے ہیں؟ یاد رکھیے کبائر بعض علماء نے ان کی تعداد ستر تک لکھی، بعض نے کہا ان کی تعداد سات سو کے قریب تک ہے وہ تفصیل بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَفِي الْكَبَائِرِ اخْتِلَافٌ کبائر کے اندر اختلاف ہے فَعَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا أَنَّهَا سَبْعٌ حضرت ابنِ عمر رضی الله تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ وہ سات ہیں: الْإِشْرَاكُ بِاللهِ اللہ کے ساتھ شریک بنانا، وَقَتْلُ النَّفْسِ الْمُؤْمِنَةِ اور کسی مومن نفس کو قتل کرنا، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ اور پاکدامن عورت پر تہمت لگانا، وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ اور بھاگنا زحف لشکر سے یا یوں کہیں، زحف کہتے ہیں لشکر کو بھی کہتے ہیں اور دشمن کی طرف پیش قدمی کو بھی کہتے ہیں زحف بھئی، مراد ہے میدانِ جنگ سے بھاگنا، کس سے بھاگنا؟ میدانِ جنگ سے بھاگنا، یاد رکھیے یہ گناہِ کبیرہ ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ عین دشمن سے کفار سے لڑائی ہو رہی ہے اور اس وقت کوئی میدانِ جنگ سے بھاگتا ہے یہ گناہِ کبیرہ ہے اور بہت بڑا کبائر میں بھی بڑے گناہوں میں سے ہے یہ پھر کہ اس کی وجہ سے باقی ساتھیوں کے بھی حوصلے ٹوٹتے ہیں بھئی، سمجھ میں آئی بات؟ تو لہٰذا یہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔ وَأَكْلُ

مَالِ الْيَتِيمِ اور یتیم کا مال کھانا، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ اور نافرمانی کرنا مسلمان والدین کی، نافرمانی کرنا والدین کی بھئی، یہ الْمُسْلِمَيْنِ کی قید احترازی نہیں بھئی اتفاقی قید ہے بھئی، سمجھ میں آیا یہ معنی نہیں کہ والدین اگر کسی کے مسلمان نہیں تو وہ ان کی فرمانبرداری نہ کرے، والدین چاہے مومن مسلمان ہوں چاہے کافر ان کی فرمانبرداری ضروری ہے ہاں یہ کہ اگر وہ کسی غیرِ شرعی چیز کا حکم دیتے ہیں تو اس میں پھر ان کی فرمانبرداری ضروری نہیں ہے بھئی۔ وَالْإِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ بے دینی کرنا حرم میں، حرم شریف بھئی بے دینی کرنا بھئی، تو بے دینی کی بات تو ویسے بھی گناہ ہے اور بالخصوص حرم کے اندر تو وہاں تو یہ بہت بڑا جرم بن جاتا ہے تو اس لیے کہا حرم میں بے دینی کرنا یہ بھی کبیرہ ہے۔ وَرَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ مَعَ ذَلِكَ أَكْلَ الرِّبَا اور روایت کیا ہے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کے ساتھ سود کھانے کو بھی کہ سود کھانا بھی کس میں سے ہے؟ کبائر میں سے ہے، وَعَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ أَضَافَ إِلَى ذَلِكَ السَّرِقَةَ وَشُرْبَ الْخَمْرِ اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ملایا ہے اس کے ساتھ چوری کو بھی اور شراب پینا، وَزَادَ بَعْضُهُمُ الزِّنَا وَاللِّوَاطَةَ وَالسِّحْرَ وَشَهَادَةَ الزُّورِ وَالْيَمِينَ الْكَاذِبَةَ وَقَطْعَ الطَّرِيقِ وَالْغِيبَةَ وَالْقِمَارَ اور بعض نے اور بڑھایا ہے اس میں زنا کو بھی اور لواطت کو اور جادو کو اور جھوٹی گواہی کو اور جھوٹی قسم کو اور ڈاکہ ڈالنے کو اور غیبت کو اور جوئے بازی کو۔ وَقِيلَ هُمَا أَمْرَانِ إِضَافِيَّانِ فَكُلُّ ذَنْبٍ بِاعْتِبَارِ مَا تَحْتَهُ كَبِيرٌ وَبِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَهُ صَغِيرٌ اور بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ دو اضافی چیزیں ہیں بھئی، یہ صغیرہ اور کبیرہ ہونا یہ کیا ہیں؟ اضافی چیزیں ہیں، نسبت والی چیزیں ہیں، ہر گناہ اپنے سے نچلے گناہ کی طرف نظر کرتے ہوئے کبیرہ ہے اور ہر گناہ اپنے سے اوپر والے گناہ کی طرف نظر کرتے ہوئے صغیرہ ہے۔

دُونَ الْقَاصِرِ، اس کا تعلق وَالْمُعْتَبَرُ هَهُنَا كَمَالُهَا دُونَ الْقَاصِرِ اس سے تعلق ہے، معتبر کیا ہے؟ عدالت کس قسم کی ہو؟ کامل درجے کی ہو نہ کہ قاصر یعنی کم درجے کی، وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِظَاهِرِ الْإِسْلَامِ وَاعْتِدَالِ الْعَقْلِ۔ بھئی کم درجے کی عدالت وہ کیا ہے؟ کہتے ہیں وہ جو ثابت ہوتی ہے ظاہرِ اسلام سے اور اعتدالِ عقل سے، ظاہراً ایک شخص جب مسلمان ہے اور عقل اس کی متوازن ہے ٹھیک ہے تو ظاہری عدالت تو اسی سے آجاتی ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ ظاہری عدالت اسی سے آجاتی ہے لیکن اعتبار کس کا ہے؟ کامل درجے کی عدالت کا اعتبار ہے کہ وہ دین پر پورے طریقے سے عمل کر رہا ہو، کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور صغائر بھی زیادہ نہ کرتا ہو۔ فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ كُلَّ مَنْ هُوَ مُسْلِمٌ مُعْتَدِلُ الْعَقْلِ لَا يَكْذِبُ وَيَمْتَنِعُ عَنْ خِلَافِ الشَّرْعِ اس لیے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو مسلمان ہے معتدل یعنی متوازن عقل والا ہے وہ جھوٹ نہیں بولتا، سمجھ میں آیا وہ جھوٹ نہیں بولتا، بھئی روایتِ حدیث کر رہے ہیں نا تو ظاہری عدالت تو یہی ہے کہ جب وہ مسلمان ہے اور عقل اس کی درست ہے تو پھر وہ مسلمان جھوٹ نہیں بولتا بھئی، لیکن اس کا اعتبار نہیں ہے بھئی، اور وہ باز رہتا ہے خلافِ شرع چیزوں سے وَلَكِنَّ هَذَا لَا يَكْفِي لِرِوَايَةِ الْحَدِيثِ لیکن یہ روایتِ حدیث کے لیے کافی نہیں لِأَنَّ هَذَا الظَّاهِرَ يُعَارِضُهُ ظَاهِرٌ آخَرُ وَهُوَ هَوَى النَّفْسِ اس لیے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل ایک اور ظاہر بھی ہے اور وہ نفس کی خواہش ہے بھئی، تو جیسے اس کا مسلمان ہونا اور متوازن عقل والا ہونا یہ بتلاتا ہے کہ اسے قابلِ اعتماد ہونا چاہیے، دوسری طرف نفس کی خواہشیں بھی تو ہیں

جو اس کو برے راستے کی طرف بلاتی ہیں تو اس وجہ سے یہاں پر یہ اس کا مقابل موجود ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں بھئی، فَكَانَ عَدْلًا مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ تو یہ عادل ہوا من وجہ نہ کہ من وجہ۔ وَإِنَّمَا يَكْفِي هَذَا فِي الشَّاهِدِ فِي غَيْرِ الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ مَا لَمْ يَطْعَنِ الْخَصْمُ یاد رکھیے بھئی گواہ، حدود اور قصاص کے مسئلے میں تو اس کی ظاہری عدالت کافی نہیں، تحقیق کی جائے گی، جو گواہی دینے آیا حدود کے مسئلہ میں یا کس میں؟ قصاص کے مسئلہ میں، اس کی تحقیق کی جائے گی کہ یہ عادل ہے یا عادل نہیں۔ ہاں عام معاملات کے اندر بھئی تحقیق کی ضرورت نہیں، ظاہری عدل ہی کافی ہے، مسلمان ہے اور ٹھیک عقل رکھنے والا ہے تو فاسق نہیں ہے تو پھر ہاں ظاہری عدالت ہی کافی ہے، لیکن اگر فریقِ مخالف نے اعتراض کر دیا کہ یہ شخص جس کو یہ گواہ لے کر آیا ہے یہ تو عادل ہی نہیں ہے یہ گواہی کس طرح دیں گے اس کی گواہی پر فیصلہ کیسے واجب ہوگا؟ تو اگر فریقِ مخالف اعتراض کر دے پھر ان گواہوں کی بھی عدالت کی تحقیق ضروری ہو جائے گی، اس سے پہلے ضروری نہیں۔ یہ معنی ہے وَإِنَّمَا يَكْفِي هَذَا فِي الشَّاهِدِ اور یہ کافی ہے یعنی یہ ظاہری عدالت گواہ کے اندر فِي غَيْرِ الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ حدود اور قصاص کے علاوہ باقی جگہوں میں مَا لَمْ يَطْعَنِ الْخَصْمُ جب تک کہ فریقِ مخالف اس پر اعتراض نہ کرے، فَإِذَا كَانَ فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ أَوْ طَعَنَ الْخَصْمُ فِيهِ لَا يَكْفِي هَهُنَا أَيْضًا پس جب گواہ کس میں ہو حدود اور قصاص میں ہو یا فریقِ مخالف اس پر اعتراض کرے تو پھر یہاں بھی کافی نہیں، پھر یہاں پر بھی ظاہری عدالت سے کام نہیں چلے گا۔

وَالْإِسْلَامُ اور جی چوتھی شرط کیا تھی؟ راوی مسلمان ہونا چاہیے۔ کہتے ہیں وَالْإِسْلَامُ وَهُوَ التَّصْدِيقُ وَالْإِقْرَارُ بِاللهِ تَعَالَى كَمَا هُوَ، وَاقِعٌ پر لکیر ہے آپ کی کتابوں میں؟ جی یاد رکھیے یہ متن کا حصہ نہیں آگے خود شارح بھی بتلا دیں گے آپ کو۔ وَهُوَ التَّصْدِيقُ وَالْإِقْرَارُ بِاللهِ تَعَالَى كَمَا هُوَ، وہ اسلام جو ہے وہ تصدیق کرنا ہے یعنی دل سے وَالْإِقْرَارُ اور اقرار کرنا ہے یعنی زبان سے، وہ تصدیق اور اقرار کرنا ہے اللہ کا جیسا کہ وہ ہے، وَاقِعٌ جیسا کہ وہ ہے۔ فَالتَّصْدِيقُ عِبَارَةٌ عَنْ نِسْبَةِ الصِّدْقِ إِلَى الْمُخْبِرِ اخْتِيَارًا پس تصدیق جو ہے وہ عبارت ہے وہ سچائی کی نسبت کرنا خبر دینے والے کی طرف اخْتِيَارًا اپنے اختیار سے، اپنے اختیار سے سچ کی نسبت کرنا خبر دینے والے کی طرف کہ یہ شخص جو اپنی نبوت کی خبر دے رہا ہے یہ سچا ہے، اپنے اختیار سے یہ اعتقاد رکھنا، اپنے اختیار سے یہ اعتقاد رکھنا بھئی غیرِ اختیاری طور پر اگر یہ اعتقاد ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں، اپنے اختیار سے یہ اعتقاد ہو کہ یہ شخص جو خبر دے رہا ہے اپنی نبوت کی یہ کیا ہے؟ سچا ہے، یہ کس قسم کا اعتقاد ہو؟ اپنے اختیار، غیرِ اختیاری طور پر نہیں کیونکہ غیرِ اختیاری طور پر ان پیغمبر کے حق ہونے کا اعتقاد تو کفارِ مکہ کو بھی حاصل تھا، قرآن میں اللہ فرماتے ہیں يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ یہ لوگ اس پیغمبر کو جانتے ہیں جس طرح کہ اپنی اولاد کو اپنے بیٹوں کو جانتے ہیں، جس طرح اپنے بیٹے میں کسی قسم کا شک و شبہ نہیں کہ یہ میرا بیٹا ہے اسی طرح یہ پیغمبر کو بھی جانتے ہیں کہ یہ اللہ کے پیغمبر ہیں لیکن صرف ضد اور تعصب تھا جس کی وجہ سے وہ مانتے نہیں تھے، تو یہ غیرِ اختیاری اعتقاد تو انہیں بھی حاصل تھا لیکن اس کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ کون سا اعتقاد ہونا چاہیے؟ اختیاری۔ لِأَنَّ الْإِذْعَانَ قَدْ يَقَعُ فِي قَلْبِ الْكَافِرِ بِالضَّرُورَةِ اذعان یعنی یقین، اس لیے کیونکہ یقین جو ہے وہ تو کبھی کافر کے دل میں بھی واقع ہو جاتا ہے یقینی طور پر بدیہی طور پر وَلَا يُسَمَّى ذَلِكَ إِيمَانًا اور اس کو

ایمان نہیں کہا جاتا، قَالَ اللهُ تَعَالَى اللہ فرماتے ہیں يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ کہ وہ مشرکین جو ہیں وہ جانتے ہیں پیغمبر کو جیسے کہ وہ جانتے ہیں اپنے بیٹوں کو، وَحُصُولُ هَذَا الْمَعْنَى لِلْكُفَّارِ مَمْنُوعٌ اور اس معنی کا حصول تو کفار کے لیے ممنوع ہے یعنی کفار پیغمبر کی صداقت کے قائل تو ہیں لیکن اپنے اختیار سے نہیں اور ہم نے تو کیا کہا ایمان کسے کہتے ہیں؟ اپنے اختیار سے تصدیق کرنا۔

وَلَوْ سُلِّمَ، بھئی اس پر یہ اشکال ہوتا ہے نا انہوں نے کہا دل سے صداقت کو تسلیم کر لینا کہ سچائی کی تصدیق کرنا کہ یہ شخص کیا ہے واقعی اللہ کا پیغمبر، اگر، تو یہ تو پھر اعتراض ہوتا تھا یہ تو کفار کو بھی حاصل تھا بھئی اللہ خود فرماتے ہیں يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ، تو جواب دیا مصنف نے کہ بھئی یہاں اختیار کی قید ہے، اپنے اختیار سے یہ اعتقاد ہو اور کفار کو جو یہ اعتقاد تھا وہ غیرِ اختیاری تھا۔ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ان کو اعتقاد حاصل تھا اور اس اعتقاد کی بنا پر تو ان کو بھی کیا کہنا چاہیے؟ مومن کہنا چاہیے، کہتے ہیں ٹھیک ہے اگر آپ کی بات مان بھی لی جائے کہ اختیار کی قید نہیں یا اختیار والا ہی ان کو بھی اختیار کے ساتھ تصدیق ان کو بھی حاصل تھی پھر بھی وہ جو کفر کے عمل کرتے تھے بتوں کے سامنے سجدہ وغیرہ کرتے تھے یہ نشانیاں بتلاتی تھیں کہ یہ مسلمان نہیں ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ بھئی اعتراض یہ ہوتا تھا نا کہ پھر تو ان کو بھی مسلمان کہنا چاہیے اعتقاد تو ان کو بھی حاصل تھا، تو جواب دے رہے ہیں کہ بھئی وہ جو کفر کی نشانیاں تھیں ان کی بنا پر پھر ان کو کافر قرار دیا جائے گا بھئی، بتوں کے سامنے کیا کرتے تھے؟ سجدے وغیرہ کرتے تھے یہ بتلا دیتی تھیں۔ تو کہتے ہیں وَحُصُولُ هَذَا الْمَعْنَى لِلْكُفَّارِ مَمْنُوعٌ اور اس معنی کا حصول کفار کے لیے ممنوع ہے یعنی تسلیم نہیں، وَلَوْ سُلِّمَ اور اگر تسلیم کر لیا جائے فَكُفْرُهُمْ بِاعْتِبَارِ أَمَارَاتِ الْإِنْكَارِ تو ان کا کفر جو ہے وہ انکار کی نشانیوں کے اعتبار سے ہے یعنی یہ جو بتوں وغیرہ کے سامنے وہ سجدہ کرتے ہیں اس اعتبار سے ان کو پھر کافر کہا جائے گا۔

وَالْإِقْرَارُ شَرْطٌ لِإِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ اور اقرار شرط ہے اجرائے احکام کے لیے۔ بھئی یاد رکھیے اکثر ائمہ کے نزدیک ایمان جو ہے وہ تصدیقِ قلبی کا نام ہے، ایمان صرف کس چیز کا نام ہے؟ تصدیقِ قلبی کا نام ہے اور یہ جو اقرار کرنا ہے زبان کے ساتھ، زبان سے اقرار کرنا یہ شرط ہے احکام کے جاری کرنے کے لیے کہ پھر اس پر کیا ہوں گے؟ شریعت کے احکام جاری ہوں گے۔ باقی ایمان صرف اکثر ائمہ کے نزدیک تصدیقِ قلبی کا نام ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص، کسی شخص کے دل میں تصدیقِ قلبی تو موجود ہے لیکن زبان سے اس نے کچھ نہیں کہا تو بھی ائمہ فرماتے ہیں کہ وہ عند اللہ مومن ہے بھئی، عند اللہ وہ کیا ہے؟ مومن ہوگا بھئی۔ تو کہتے ہیں وَالْإِقْرَارُ شَرْطٌ لِإِجْرَاءِ الْأَحَادِيثِ، سوری لِإِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ اور اقرار جو ہے وہ شرط ہے احکام کے جاری کرنے کے لیے، یہ ایک مذہب بھئی۔ پہلے مذہب کے مطابق ایمان اور اسلام صرف کس چیز کا نام ہے؟ تصدیق کا نام ہے اور اقرار اس کے لیے شرط ہے۔ أَوْ رُكْنٌ مِثْلُ التَّصْدِيقِ یا اقرار رکن ہے تصدیق کی طرح، یعنی ایمان جو ہے وہ تصدیق اور اقرار کے مجموعے کا نام ہے، پہلے مذہب کے مطابق تو اقرار کیا تھا؟ شرط تھا اور شرط شے سے

کیا ہوتی ہے؟ خارج، اور دوسرے مذہب کے مطابق اقرار رکن ہے اس شے کے اندر داخل ہے جس طرح تصدیق ہے بھئی۔

بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ بَدَلٌ مِنْ قَوْلِهِ بِاللهِ، بِأَسْمَائِهِ اپنے اسماء کے ساتھ، اپنے ناموں کے ساتھ وَصِفَاتِهِ اور اپنی صفات کے ساتھ، بَدَلٌ مِنْ قَوْلِهِ بِاللهِ یہ بدل ہے مصنف کے قول بِاللهِ سے بھئی۔ کیا ہوئی عبارت؟ وَهُوَ التَّصْدِيقُ وَالْإِقْرَارُ بِاللهِ وَالتَّصْدِيقُ وَالْإِقْرَارُ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ وہ تصدیق اور اقرار کرنا ہے اللہ کا اور تصدیق اور اقرار کرنا اللہ کے اسماء اور اللہ کی صفات کا، تو یہ بدل ہے مصنف کے قول بِاللهِ سے۔ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقًا بِالْوَاقِعِ الْمُقَدَّرِ خَبَرًا لِهُوَ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ متعلق ہو لفظِ واقع کے ساتھ جو وہ انہوں نے نکالا تھا اوپر بھئی كَمَا هُوَ وَاقِعٌ، جو مقدر ہے، جو خبر ہے کس کے لیے؟ هُوَ، كَمَا هُوَ، هُوَ مبتدا اور بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ بھئی یوں کہو خبر ہے كَمَا هُوَ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ اور پھر جار مجرور کے لیے متعلق چاہیے تو وہ کیا نکالا؟ وَاقِع، كَمَا هُوَ وَاقِعٌ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ جیسا کہ وہ ہے اپنے اسماء اور صفات کے ساتھ، ترجمے میں فرق سمجھ میں آیا بھئی؟

جی، اب فرق کیا ہے؟ انہوں نے کہا اسماء اور صفات، اسماء اور صفات میں کیا فرق ہے؟ وہ بیان کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں وَالْأَسْمَاءُ هِيَ الْمُشْتَقَّاتُ اسماء جو ہیں یہ وہ مشتقات ہیں بھئی یعنی الرحمن بھئی یہ دیکھو مشتق کا صیغہ ہے، الرحیم یہ کیا ہے؟ تو اسماء کیا ہیں؟ یہ مشتقات ہیں جو مصدر سے بنتے ہیں بھئی تو یہ اللہ کے جو اسماء ہیں الرحمن، الرحیم، الملک، القدوس وغیرہ یہ کیا ہیں؟ یہ مشتقات یعنی کہ رحمان اور رحیم وغیرہ، كَالْعَلِيمِ وَالْقَدِيرِ اور جیسے کہ علیم اور قدیر وغیرہ، یہ ہیں اسماء۔ وَالصِّفَاتُ هِيَ مَبَادِئُ الْمُشْتَقَّاتِ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ اور صفات جو ہیں وہ مشتقات کے مبادی ہیں، صفات کیا ہیں؟ جیسے علم۔ اللہ کے لیے صفتِ علم ہے اسی کی بنا پر اللہ کا اسم کیا ہے؟ علیم۔ اللہ کے لیے صفتِ قدرت ہے اسی صفتِ قدرت کی بنا پر اللہ کا اسم کیا ہے؟ قدیر۔ تو دیکھو وہ اسماء ہیں اور یہ صفات ہیں بھئی جن سے پھر وہ اسماء بنے ہیں۔ وَالصِّفَاتُ هِيَ مَبَادِئُ الْمُشْتَقَّاتِ اور صفات جو ہیں یہ وہ مشتقات کے مبادی ہیں جن سے مشتقات کی ابتدا یعنی جن سے مشتقات اخذ ہوتے ہیں بنائے جاتے ہیں مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ یعنی علم اور قدرت وغیرہ۔

وَقَبُولُ أَحْكَامِهِ وَشَرَائِعِهِ اور قبول کرنا اس کے احکام کو، اللہ کے احکام کو اور اس کی شریعتوں کو يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَرْفُوعًا مَعْطُوفًا عَلَى الْإِقْرَارِ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مرفوع ہو بھئی قَبُولُ أَحْكَامِهِ، یہ قبول کیا ہو؟ مرفوع ہو، کس پر عطف ہو؟ اقرار پر، پیچھے آئیے متن دیکھیے بھئی: وَهُوَ التَّصْدِيقُ وَالْإِقْرَارُ بِاللهِ وَقَبُولُ أَحْكَامِهِ وَشَرَائِعِهِ کہ اسلام کس چیز کا نام ہے؟ اللہ کی تصدیق اور اقرار کرنا اور اس کے احکام کو اور اس کی شریعتوں کو قبول کرنا، تو اس صورت میں مرفوع ہوگا۔ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَجْرُورًا مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مجرور ہو قبول کا لفظ معطوف ہو یہ مصنف کے قول بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ، تو اس صورت میں عبارت کیسے ہوئی؟ وَهُوَ التَّصْدِيقُ وَالْإِقْرَارُ بِاللهِ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ وَقَبُولِ أَحْكَامِهِ وَشَرَائِعِهِ.

وَالشَّرْطُ فِيهِ الْبَيَانُ إِجْمَالًا كَمَا ذَكَرْنَا اور شرط اس کے اندر، اسلام بھئی اسلام کے اندر کس چیز سے ہمیں پتا چلے گا کوئی شخص مسلمان ہے یا مسلمان نہیں؟ کہتے ہیں شرط اس کے اندر بیان کرنا ہے اجمالی طور پر جیسے کہ ہم نے ذکر کیا۔ اجمالی طور پر بھی اگر کوئی بیان کر دے اسلام کو تو اسے مسلمان سمجھا جائے گا۔ اجمالی طور پر بھی کوئی اسلام کو بیان کر دے تو اسے کیا سمجھا جائے گا؟ مسلمان سمجھا جائے گا۔ دیکھیے تفصیل آگے آرہی ہے، یعنی تفصیلی طور پر بیان ضروری نہیں اجمالی بیان بھی کافی ہے اس کو مسلمان تسلیم کرنے کے لیے۔ أَيِ الشَّرْطُ فِي الْإِسْلَامِ بَيَانُ الشَّرَائِعِ إِجْمَالًا یعنی شرط ہے اسلام کے اندر شریعتوں کو اجمالاً بیان کرنا بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے: كُلُّ مَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَهُوَ حَقٌّ اور وہ چیز، جو کچھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے ہیں تو وہ حق ہے وَإِنَّ اللهَ تَعَالَى مَعَ جَمِيعِ صِفَاتِهِ قَدِيمٌ ثَابِتٌ حَقٌّ اور یہ کہ اللہ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہیں، ثابت ہیں، حق ہیں، قدیم ہیں یعنی ہمیشہ سے ہیں جن پر کبھی عدم نہیں آیا، اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہیں ثابت ہیں اور حق ہیں۔ تو دیکھو یہ اجمالاً کوئی بیان کر دے، تفصیل نہیں بیان کی کیا کیا لے کر آئے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھئی، اللہ کی صفات وغیرہ کی تفصیل نہیں بس اجمالاً یہ کہہ دے جو کچھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لے کر آئے ہیں وہ برحق ہے اور اللہ تعالیٰ موجود ہیں تمام صفات کے ساتھ اور ہمیشہ سے ہیں تو بس یہ کافی ہے۔

وَقَدْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكْتَفِي بِالْإِيمَانِ الْإِجْمَالِيِّ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اکتفا فرما لیا کرتے تھے اجمالی ایمان پر حَيْثُ قَالَ لِأَعْرَابِيٍّ شَهِدَ بِهِلَالِ رَمَضَانَ اس طور پر کہ آپ نے فرمایا اس دیہاتی سے جس نے گواہی دی تھی رمضان کے ہلال کی۔ بھئی ایک دیہاتی نے گواہی دی کہیں سفر وغیرہ میں کہ میں نے چاند دیکھا ہے تو حضور علیہ السلام نے پوچھا أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ کیا تم گواہی دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں؟ قَالَ نَعَمْ اس نے کہا ہاں، بس تو یہ اجمالی بیان کافی ہوا فَقَبِلَ شَهَادَتَهُ تو حضور علیہ السلام نے اس کی شہادت کو قبول فرمایا وہ جو چاند دیکھنے کی شہادت تھی وَحَكَمَ بِالصَّوْمِ اور حکم دیا روزہ رکھنے کا۔ وَقَالَ لِجَارِيَةٍ اور اسی طرح ایک باندی سے فرمایا أَيْنَ اللهُ اللہ کہاں ہیں؟ فَقَالَتْ فِي السَّمَاءِ اس نے کہا آسمان میں، فَقَالَ مَنْ أَنَا حضور نے فرمایا میں کون ہوں؟ فَقَالَتْ أَنْتَ رَسُولُ اللهِ آپ اللہ کے پیغمبر ہیں، فَقَالَ لِمَالِكِهَا تو حضور علیہ السلام نے ان کے مالک سے فرمایا أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ اسے آزاد کر دو کیونکہ یہ مومنہ ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ تو دیکھو اجمالی بیان بھی اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبول فرما لیتے تھے۔ وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَايِخِ لَا بُدَّ مِنَ الْوَصْفِ عَلَى التَّفْصِيلِ اور بعض مشائخ جو ہیں وہ فرماتے ہیں کہ وصف یعنی بیان تفصیل کے طریقے پر ہونا ضروری ہے حَتَّى إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْأَةُ یہاں تک کہ ایک عورت بالغ ہوئی فَسُئِلَتْ صِفَةُ الْإِسْلَامِ تو اس سے اسلام کا وصف پوچھا گیا کہ اسلام بیان کرو کسے کہتے ہیں؟ فَلَمْ تَصِفْ تو وہ بیان نہ کر سکی فَإِنَّهَا تَبِينُ مِنْ زَوْجِهَا تو یہ عورت اپنے خاوند سے جدا ہو جائے گی وَجُعِلَ ذَلِكَ رِدَّةً مِنْهَا اور اس کو اس عورت کی طرف سے

مرتد ہونا قرار دیا جائے گا۔ اسلام کو وہ بیان نہ کر سکی تو کیا سمجھا جائے گا؟ کہ وہ مرتد ہو چکی اور مرتدہ کیا ہے اس کا نکاح ٹوٹ جاتا ہے ختم ہو جاتا ہے تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں وَفِيهِ حَرَجٌ عَظِيمٌ لَا يَخْفَى اس میں عظیم حرج ہے جو مخفی نہیں ہے۔ اگر ان مشائخ کا قول لیا جائے تو اس میں عظیم حرج ہے کہ تفصیلی بیان، تفصیلی بیان تو بڑا مشکل ہے ہر شخص کے لیے عام لوگ تو اتنی تفصیل نہیں جانتے۔

وَلِهَذَا لَا يُقْبَلُ خَبَرُ الْكَافِرِ اور اسی وجہ سے قبول نہیں کیا جائے گا کافر کی خبر یعنی کافر کی حدیث کو۔ کیوں نہیں قبول کیا جائے گا کافر کی حدیث کو؟ کیونکہ راوی میں چار شرطیں ضروری تھیں ان میں سے ایک شرط کیا تھی؟ اسلام، وہ کافر میں نہیں۔ وَالْفَاسِقِ اسی طرح فاسق کی خبر کو بھی قبول نہیں کیا جائے گا، کیوں نہیں قبول کیا جائے گا؟ کیونکہ اس میں عدالت نہیں بھئی ان چار شرطوں میں سے۔ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ بچے اور نا سمجھ کی خبر کو بھی قبول نہیں کیا جائے گا، کیوں نہیں قبول کیا جائے گا؟ عقل کامل نہیں ہے۔ وَالَّذِي اشْتَدَّتْ غَفْلَتُهُ اور وہ شخص جس کی غفلت بہت زیادہ ہو اس کی خبر کو بھی قبول نہیں کریں گے، کیوں نہیں کریں گے؟ کیونکہ ضبط نہیں ہے۔ تو کہتے ہیں تَفْرِيعٌ عَلَى الشُّرُوطِ الْأَرْبَعَةِ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفِّ یہ تفریع ہے چار شرطوں پر جو لفظ کی ترتیب کے غیر پر ہے یعنی اس ترتیب پر نہیں، فَالْكَافِرُ رَاجِعٌ إِلَى الْإِسْلَامِ تو یہ کافر جو ذکر کیا خبر الکافر یہ راجع ہے اسلام کی طرف، وَالْفَاسِقُ إِلَى الْعَدَالَةِ اور فاسق جو ہے یہ کس کی طرف؟ عدالت کی طرف، وَالصَّبِيُّ وَالْمَعْتُوهُ إِلَى كَمَالِ الْعَقْلِ اور بچہ اور نا سمجھ جو ہے کمالِ عقل کی طرف، وَالَّذِي اشْتَدَّتْ غَفْلَتُهُ إِلَى الضَّبْطِ اور وہ شخص جس کی غفلت بہت زیادہ شدید ہے وہ ضبط کی طرف۔

وَأَمَّا الْأَعْمَى وَالْمَحْدُودُ فِي الْقَذْفِ وَالْمَرْأَةُ وَالْعَبْدُ فَتُقْبَلُ رِوَايَتُهُمْ فِي الْحَدِيثِ لِوُجُودِ الشَّرَائِطِ اور باقی اندھا جو ہے اور وہ شخص جو محدود فی القذف ہے یعنی جس پر حدِ قذف لگ چکی ہے اور یہ توبہ کے بعد کی اب بات ہو رہی ہے بھئی، محدود فی القذف ہے یاد رکھیے وہ کسی معاملے میں گواہی نہیں دے سکتا لیکن اگر توبہ کر لے اس کے بعد اس کی روایتِ حدیث کو قبول کیا جائے۔ اور اسی طرح عورت اور غلام جو ہیں فَتُقْبَلُ رِوَايَتُهُمْ فِي الْحَدِيثِ لِوُجُودِ الشَّرَائِطِ تو قبول کی جائے گی ان کی روایت یعنی یہ جو کوئی اندھا ہے یا محدود فی القذف ہے اس کی توبہ کے بعد اور اسی طرح کوئی عورت ہے یا غلام ہے، ان کی روایت قبول کی جائے گی حدیث کے اندر شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے بھئی کہ وہ جو شرائط تھیں راوی کی وہ ان میں پائی جائیں، کیا کیا شرائط تھیں بھئی؟ اسلام تھا اور ضبط اور عدالت اور عقل، ان شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے ان کی حدیث کے اندر ان کی روایت کو قبول کیا جائے گا وَإِنْ لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ فِي الْمُعَامَلَاتِ اگرچہ ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی معاملات کے اندر۔ هَكَذَا قِيلَ اسی طرح کہا گیا ہے۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۸۸: باب السنۃ (۷): دوسری تقسیم باعتبارِ انقطاع — انقطاعِ ظاہر (مرسل کی چار اقسام) اور انقطاعِ باطن

نور الانوار صفحہ: ۱۸۴ — بتاریخ: ۱۴ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالتَّقْسِيمُ الثَّانِي فِي الِانْقِطَاعِ، أَيْ عَدَمِ اتِّصَالِ الْحَدِيثِ بِنَا مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ نَوْعَانِ: ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ، أَمَّا الظَّاهِرُ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الْأَخْبَارِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَالتَّقْسِيمُ الثَّانِي فِي الِانْقِطَاعِ اور دوسری تقسیم جو ہے انقطاع میں ہے، أَيْ عَدَمِ اتِّصَالِ الْحَدِيثِ بِنَا مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انقطاع کا کیا معنی؟ کہتے ہیں أَيْ عَدَمِ اتِّصَالِ الْحَدِيثِ یعنی حدیث کا متصل نہ ہونا بِنَا ہم تک مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے لے کر ہم تک حدیث کا متصل نہ ہونا یعنی درمیان میں سند کا ذکر نہ ہونا، تو یہ انقطاع ہے بھئی۔ وَهُوَ نَوْعَانِ اور وہ دو قسم پر ہے یہ انقطاع: ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ ایک انقطاع ظاہر ہے اور ایک باطن، تو ایک انقطاعِ ظاہری ہوا اور ایک انقطاعِ باطنی۔ أَمَّا الظَّاهِرُ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الْأَخْبَارِ باقی ظاہر جو ہے تو وہ جو مرسل ہیں مِنَ الْأَخْبَارِ اخبار میں سے یعنی احادیث میں سے، تو فَالْمُرْسَلُ مِنَ الْأَخْبَارِ وہ جو مرسل ہیں اخبار یعنی احادیث میں سے، بِأَنْ لَا يَذْكُرَ الرَّاوِي الْوَسَائِطَ الَّتِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بایں طور کہ ذکر نہیں کرتا راوی ان واسطوں کو جو کہ اس کے درمیان اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ہیں بَلْ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللهِ

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا بلکہ یوں کہتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے یوں فرمایا۔[1]

بھئی یاد رکھیے مرسل، ایک اصطلاح ہے علمائے اصولِ فقہ کی اور ایک اصطلاح ہے علمائے محدثین کی بھئی علمائے علمِ حدیث کی۔ بھئی حدیث کے شروع میں بھئی سند ذکر ہوتی ہے پھر اس کے بعد جو حصہ ہے وہ متن کہلاتا ہے۔ مثلاً فلاں نے فلاں سے روایت کیا اس نے فلاں سے روایت کیا، وہ فلاں صحابی سے روایت کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا۔ تو یہ جو شروع میں راوی ذکر ہوتے ہیں اس کو سند کہتے ہیں اور آگے جو بات ذکر ہو اس کو کیا کہتے ہیں؟ متن کہتے ہیں بھئی متن۔ تو علمائے محدثین کے نزدیک بھئی، محدثین کے نزدیک یاد رکھیے اگر ایک راوی جو ہے، ایک راوی درمیان سے ساقط ہو بھئی، بھئی روایت کی جاتی ہے نا ایک روایت کرنے والا کہتا ہے میں نے اپنے استاد فلاں سے سنا، اس میرے استاد نے فلاں سے سنا تھا، انہوں نے فلاں سے سنا تھا کہ حضور علیہ السلام نے اس طرح فرمایا۔ تو یہ جو درمیان میں راوی ذکر ہیں یہ جو سند ذکر ہے اس کے اندر اگر کوئی ایک راوی ساقط ہو یعنی کوئی ایک شخص ان راویوں میں سے وہ اپنے سے اوپر والے راوی کو ذکر نہیں کرتا، اپنے سے اوپر والے راوی کو ذکر نہیں کرتا، مثلاً تبع تابعی روایت کر رہا ہے، جب تبع تابعی روایت کر رہا ہے تو اس کو اپنے سے اوپر یعنی تابعی کو بھی ذکر کرنا چاہیے اور پھر صحابی کو بھی ذکر کرنا چاہیے، یہ کیا کرتا ہے؟ روایت کرتے ہوئے تابعی کو ذکر ہی نہیں کرتا، صحابی کو ذکر کر دیتا ہے کہ انہوں نے فرمایا حضور علیہ السلام نے اس طرح فرمایا، حالانکہ اس تبع تابعی کی ملاقات تو اس صحابی سے نہیں ہوئی، اس نے تو کس سے سنا تھا؟ تابعی سے، لیکن یہ تبع تابعی جو ہے یہ تابعی کو ذکر نہیں کرتا براہِ راست صحابی کو ذکر کر دیتا ہے، تو اس طرح جو روایت ہو جس میں روایت کرنے والا کوئی ایک راوی کسی ایک واسطے کو کسی ایک راوی کو درمیان میں حذف کر دے کوئی بھی ہو، تو اس کو محدثین کی اصطلاح

[1]

نقشۂ اصولیہ (۷): اقسامِ سنّت (متواتر، مشہور، خبرِ واحد) اور اقسامِ انقطاعِ ظاہر و باطن کا نقشہ:



میں منقطع کہا جاتا ہے، کیا کہا جاتا ہے؟ منقطع کہا جاتا ہے۔ اور اگر دو واسطے ذکر نہیں کرتا، دو راویوں کو درمیان میں ذکر نہیں کرتا روایت کرنے والا، تو اس کو معضل کہا جاتا ہے ضاد کے ساتھ بھئی، معضل۔ اگر ایک راوی کو ذکر نہ کیا جائے تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ منقطع، محدثین کی اصطلاح میں، اور اگر دو راوی ذکر نہیں تو اس کو کیا کہیں گے؟ معضل کہیں گے۔ اور اگر پوری سند کو ہی حذف کر دیتا ہے روایت کرنے والا اور براہِ راست یوں کہہ دیتا ہے قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سند ذکر ہی نہیں کی سرے سے، تو اس کو محدثین کے نزدیک مرسل کہا جاتا ہے اس حدیث کو بھئی۔ صورت سمجھ میں آئی بھئی؟ اگر ایک راوی درمیان میں ساقط ہے سند میں سے تو اس کو کیا کہیں گے؟ منقطع۔ اگر دو ساقط ہیں تو اس کو کیا کہیں گے؟ معضل۔ اور اگر پوری سند ہی حذف کر دی، اس کو ساقط کر دیا ذکر نہیں کیا تو اس کو کیا کہیں گے؟ مرسل۔ یہ ہے محدثین کی اصطلاح۔ جبکہ علمائے اصولِ فقہ کے نزدیک مرسل ان سب کو شامل ہے، مرسل ان سب صورتوں کو شامل ہے، ان سب کو مرسل ہی کہا جاتا ہے بھئی۔ چاہے ایک راوی ذکر نہ ہو، چاہے دو بیچ میں ذکر نہ ہوں، چاہے تین ذکر نہ ہوں یا چاہے سرے سے ساری سند ہی حذف کر دی جائے، ان سب کو کیا کہتے ہیں؟ مرسل کہتے ہیں کس کے نزدیک؟ علمائے اصولِ فقہ کے نزدیک بھئی۔ یہ فرق سمجھ میں آگیا اچھی طرح؟ جی۔

تو کہتے ہیں یہ جو انقطاع ہے حدیث کے اندر یہ دو قسم پر ہے، ایک ظاہری ہے اور ایک باطنی۔ ظاہری انقطاع تو وہ جو مرسل ہیں احادیث میں سے، سند میں ایک یا دو راوی ذکر ہی نہیں یا سرے سے پوری سند ہی ذکر نہیں تو یہ انقطاع ہے اور یہ انقطاعِ ظاہری ہے بھئی، ظاہراً اس کا پتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ جی یہ انقطاعِ ظاہری ہے کہ یہاں پر انقطاع ظاہر ہے ظاہر ہے۔ بعض اوقات انقطاع ظاہر نہیں ہوتا، وہ اگلی صورت آجائے گی بھئی۔ کہ سند تو مثلاً پوری ہوتی ہے لیکن حدیث قرآن یا سنتِ مشہورہ کے خلاف آگئی۔ اب حدیث تو کبھی قرآن یا سنتِ مشہورہ، خبرِ واحد تو کبھی سنتِ مشہورہ یا قرآن کے خلاف نہیں ہونی چاہیے لیکن یہ خلاف آرہی ہے قرآن کی آیت کے خلاف ہے یا حدیثِ مشہور کے خلاف ہے تو معلوم ہوا یہاں کہیں انقطاع ہے۔ اگرچہ پتا نہیں چل رہا لیکن کہیں نہ کہیں اس میں انقطاع ہے، یہ ہے انقطاعِ باطنی بھئی۔

تو کہتے ہیں ایک انقطاعِ باطنی ہے اور ایک ظاہر ہے۔ پس ظاہر جو ہے وہ جو مرسل ہیں اخبار میں سے بِأَنْ لَا يَذْكُرَ الرَّاوِي الْوَسَائِطَ الَّتِي بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بایں طور کہ ذکر نہیں کرتا راوی ان واسطوں کو جو اس کے درمیان ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ہیں بَلْ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا بلکہ راوی یوں کہتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس طرح فرمایا۔ وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ اور یہ جو مرسل ہے یہ چار قسم پر ہے: لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يُرْسِلَهُ الصَّحَابِيُّ، أَوْ يُرْسِلَهُ الْقَرْنُ الثَّانِي وَالثَّالِثُ، أَوْ يُرْسِلَهُ مَنْ دُونَهُمْ، أَوْ هُوَ مُرْسَلٌ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ۔ چار قسم پر ہے بھئی۔ کہ یا تو ارسال صحابی کرے گا، کون کرے گا؟ صحابی کرے گا، یا ارسال تابعی یا تبع تابعی کرے گا، دو قسمیں ہو گئیں۔ یا ان سے نیچے والے طبقے میں سے کوئی ارسال کرتا ہے، تبع تابعین سے نیچے والے طبقے میں۔ یا چوتھی صورت یہ کہ وہ حدیث

من وجہ مرسل ہے اور من وجہ مرسل نہیں، یعنی بعض روایتوں میں اس کی سندپوری ہے بعض میں سندپوری نہیں، تو بعض اعتبار سے دیکھا جائے سندپوری بعض جگہ ذکر ہے اور بعض جگہ اس راوی نے جب روایت کی تو سندپوری ذکر نہیں کی تو من وجہ مرسل ہوئی اور من وجہ غیرِ مرسل ہوئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو مرسل چار قسم پر ہوئی، پہلی قسم کہ ارسال کون کرے گا؟ صحابی، دوسری قسم کہ ارسال یا تابعی کرے گا یا تبع تابعی، تیسری صورت کہ ارسال تبع تابعی سے نیچے والے طبقے میں کوئی کرے گا، اور چوتھی صورت کہ وہ حدیث مرسل ہوگی من وجہ نہ کہ من وجہ۔

تو کہتے ہیں وَهُوَ إِنْ كَانَ مِنَ الصَّحَابِيِّ فَمَقْبُولٌ بِالْإِجْمَاعِ اگر ارسال جو ہے وہ صحابی کی طرف سے ہو تو وہ، یہ حدیث مقبول ہے بالاجماع، لِأَنَّ غَالِبَ حَالِهِ أَنْ يَسْمَعَ بِنَفْسِهِ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اس لیے کیونکہ صحابی کا غالب حال یہ ہے کہ اس نے خود سنا ہوگا حضور علیہ السلام سے، خود کیا کیا ہوگا؟ خود سنا ہوگا حضور علیہ السلام سے کیونکہ اس کی ملاقات ہے حضور علیہ السلام سے، ثابت ہے وہ صحابی ہے بھئی، وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَسْمَعَ مِنْ صَحَابِيٍّ آخَرَ اگرچہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے کسی دوسرے صحابی سے سنا ہو۔ صحابی فرماتے ہیں بھئی قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تو غالب گمان یہی ہے کہ اس نے خود حضور علیہ السلام سے سنا ہوگا ورنہ یہ بھی احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے اس نے کسی دوسرے صحابی سے سنا ہو، خود حضور علیہ السلام سے یہ بات اس نے نہیں سنی بھئی۔ تو کہتے ہیں وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَسْمَعَ مِنْ صَحَابِيٍّ آخَرَ اگرچہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے سنا ہوگا کسی دوسرے صحابی سے وَلَمْ يَكُنْ هُوَ بِنَفْسِهِ حَاضِرًا حِينَئِذٍ اور نہیں تھا وہ خود حاضر اس وقت، یعنی جس وقت حضور نے فرمایا اس وقت یہ خود تو حاضر نہیں تھا لیکن دوسرے صحابی سے اس نے سنا بھئی۔ فَإِنْ أَرْسَلَ الصَّحَابِيُّ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا پس اگر صحابی ارسال کرتا ہے تو یوں کہتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے یوں فرمایا، دیکھو بھئی الفاظ پہ غور کرنا فرق آئے گا، صحابی جب ارسال کرتا ہے تو یوں کہتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے یوں فرمایا، وَإِنْ أَسْنَدَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اور جب اسناد کرتا ہے تو یوں کہتا ہے: میں نے حضور علیہ السلام کو یہ فرماتے ہوئے سنا۔ تو دیکھو ایک میں ہے میں نے فرماتے ہوئے سنا، اس میں باقاعدہ وضاحت آگئی کہ انہوں نے خود سنا ہے، اور دوسرے میں یہ وضاحت نہیں تو اس میں احتمال ہے ہو سکتا ہے خود سنا ہو غالب احتمال یہی ہے کہ خود سنا ہوگا اگرچہ یہ بھی اس میں احتمال ہے کہ شاید کسی دوسرے صحابی سے سنا ہو۔ تو کہتے ہیں اگر صحابی ارسال کرتا ہے تو کہتا ہے قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا، وَإِنْ أَسْنَدَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ حَدَّثَنِي رَسُولُ اللهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَذَا اور اگر وہ اسناد کرتا ہے تو کہتا ہے سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کہ میں نے حضور علیہ السلام کو سنا، یا مجھ سے حدیث بیان کی یا مجھ سے فرمایا حضور علیہ السلام نے اس طرح، مجھ سے حضور علیہ السلام نے اس طرح فرمایا، یہ اسناد کی صورت ہے۔ تو صحابی اگر ارسال کرے تو بالاجماع مقبول ہے۔

وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ كَذَلِكَ عِنْدَنَا اور قرنِ ثانی اور ثالث میں سے ارسال کوئی کرے تو كَذَلِكَ عِنْدَنَا وہ ہمارے نزدیک اسی طرح ہے یعنی مقبول ہے بھئی، یعنی تابعی یا تبع تابعی کیا کرے؟ ارسال کرے تو احناف کے نزدیک مقبول ہے۔ أَيْ مَقْبُولٌ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ بِأَنْ يَقُولَ التَّابِعِيُّ أَوْ تَبَعُ التَّابِعِيِّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا یعنی مقبول ہے احناف کے نزدیک بایں طور کہ تابعی یا تبع تابعی کہتا ہے قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَذَا۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى لَا يُقْبَلُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جو ہے قبول نہیں کیا جائے گا، تابعی یا تبع تابعی ارسال کرے تو یہ حدیث ان کے نزدیک مقبول نہیں لِأَنَّهُ إِذَا جُهِلَتْ صِفَاتُ الرَّاوِي لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ حُجَّةً اس لیے کیونکہ جب راوی کی صفات مجہول ہوں تو اس کی حدیث حجت یعنی دلیل نہیں ہوتی، فَإِذَا جُهِلَتْ صِفَاتُهُ وَذَاتُهُ فَبِالطَّرِيقِ الْأَوْلَى پس جب اس کی صفات اور ذات دونوں مجہول ہوں تو بطریقِ اولیٰ اس کی حدیث حجت نہیں ہوگی بھئی۔ بھئی خبرِ واحد کی بات چل رہی ہے، خبرِ واحد میں آپ نے پڑھا تھا کہ اس خبرِ واحد کو تب قبول کیا جائے گا جب کہ اس کے راوی کے اندر شرائط پائی جائیں: اسلام بھی ہو اور عقل بھی کامل ہو اور ضبط بھی ہو کامل اور عادل بھی ہو کامل درجے کی عدالت بھئی کامل درجے کی عدالت۔ تو اگر صفات مجہول ہوں راوی کی یعنی یہ پتا نہ ہو کہ یہ عادل ہے یا عادل نہیں، تو اس کی روایت کو قبول نہیں کیا جاتا۔ تو جب صفات مجہول ہونے کی صورت میں روایت کو اس کے قبول نہیں کیا جاتا تو جب صفات کے ساتھ ساتھ ذات بھی مجہول ہو جائے تو بطریقِ اولیٰ قبول نہیں کیا جائے گا بھئی۔ یہاں تو جب صفات مجہول ہوتی ہیں تب قبول نہیں کیا جاتا، یہاں تو درمیان میں ایک راوی ہی سرے سے ذکر نہیں ہے بھئی، مجہول ہو گیا۔ تو جب صفات کے ساتھ ذات بھی مجہول ہو گئی تو بطریقِ اولیٰ اس کو قبول نہیں کریں گے۔ إِلَّا إِذَا تَأَيَّدَ بِحُجَّةٍ قَطْعِيَّةٍ أَوْ قِيَاسٍ صَحِيحٍ أَوْ تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ أَوْ ثَبَتَ اتِّصَالُهُ بِوَجْهٍ آخَرَ مگر یہ کہ اس کی تائید ہو جائے اس مرسل کی کیا ہو جائے؟ اس مرسل کی تائید ہو جائے بِحُجَّةٍ قَطْعِيَّةٍ کسی حجتِ قطعی سے یعنی کسی آیت کے ذریعے اس کی تائید ہو جائے یا خبرِ مشہورہ وغیرہ کے ذریعے اس کی تائید ہو جائے، أَوْ قِيَاسٍ صَحِيحٍ یا قیاسِ صحیح کے ذریعے اس کی تائید ہو جائے، أَوْ تَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ یا ملاقات کرے امت اس سے قبولیت کے ساتھ یعنی اسے امت قبولیت کے ساتھ لے لے، امت اسے قبولیت کے ساتھ لے لے یعنی تمام علماء فقہاء اس کو قبول کر لیتے ہیں تو اس صورت میں بھی وہ مقبول ہوگی، أَوْ ثَبَتَ اتِّصَالُهُ بِوَجْهٍ آخَرَ یا ثابت ہو اس حدیث کا اس مرسل کا اتصال کسی دوسرے طریقے سے، یعنی اس جگہ پر تو مرسل ہے لیکن دوسری جگہ پر وہ حدیث مسند ہے پوری سند کے ساتھ ہے تو پھر بھی ان کے نزدیک، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قبول کی جائے گی۔

وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ كَلَامَنَا فِي إِرْسَالِ مَنْ لَوْ أَسْنَدَهُ إِلَى شَخْصٍ آخَرَ يُقْبَلُ وَلَا يُظَنُّ بِهِ الْكَذِبُ فَلِأَنْ لَا يُظَنَّ بِهِ الْكَذِبُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْلَى اور ہم کہتے ہیں کہ ہمارا کلام اس شخص کے ارسال میں ہے کہ اگر وہ اس کا اسناد کرتا کسی دوسرے شخص کی طرف تو قبول کیا جاتا اور اس کے بارے میں جھوٹ کا گمان نہ کیا جاتا، تو یہ کہ گمان نہ کیا جائے اس کے بارے میں جھوٹ کا حضور علیہ السلام پر یہ بطریقِ اولیٰ ہوگا۔

یاد رکھیے یہ جو تابعی اور تبع تابعین ہیں ان کی مرسل یعنی مراسیل، مرسل کی جمع مراسیل، ان کی مراسیل بھی حجت ہیں مقبول ہیں عند الاحناف، اور اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اور امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک بھی۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تابعی ہو یا تبع تابعی ارسال کرنے والا ان کی جو احادیثِ مرسلہ ہیں وہ مقبول نہیں وہ حجت نہیں کیونکہ وہ کہتے ہیں جب صفات مجہول ہو جائیں تو حدیث حجت نہیں بن سکتی، جب راوی کی صفات مجہول ہو جائیں تو حدیث حجت نہیں بن سکتی تو جب صفات کے ساتھ ذات بھی مجہول ہو جائے پھر تو بطریقِ اولیٰ حدیث حجت نہیں بنے گی۔ ہم کہتے ہیں کہ ہمارا کلام اس شخص کے ارسال میں ہے کہ اگر وہ ارسال نہ کرتا اور سندبیان کرتا، کیا کرتا؟ بھئی دیکھیے صورت مثلاً یہ ہے بھئی۔ یہ تبع تابعی روایت کر رہا ہے اور اس سے اوپر کون آئے گا؟ تابعی، اور تابعی سے اوپر کون آئے گا؟ صحابی۔ تو یہ جو تبع تابعی ہے یہ خود قابلِ اعتماد ہے عادل ہے جب ہی حدیث لیں گے نا اس کی، ہر راوی کے اندر شرائط کا تو لحاظ رکھنا ہے، تو یہ تبع تابعی جو روایت کر رہا ہے یہ خود تو عادل ہے۔ اگر یہ ارسال کرنے کے بجائے مثلاً اس نے تابعی کو ذکر نہیں کیا تھا بیچ میں، یا یوں صورت بنائیں تبع تابعی نے حدیث کو ذکر کیا اور سیدھا کہہ دیا قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بھئی حضور علیہ السلام نے اس طرح فرمایا، کس نے روایت کیا؟ تبع تابعی نے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ تبع تابعی خود تو قابلِ اعتماد ہے، اگر یہ درمیان میں تابعی اور صحابی کو ذکر کرتا اور یوں کہتا کہ میں نے تابعی سے یوں سنا ہے اور اس نے فلاں صحابی سے سنا ہے کہ حضور علیہ السلام نے یوں فرمایا، تو ہم کہتے ہیں یہ تبع تابعی اگر تابعی کو ذکر کر دیتا تو پھر آپ کیا کرتے اس کی حدیث کو؟ قبول کرتے کیونکہ یہ خود تو کیا ہے قابلِ اعتماد ہے۔ تو جب کسی دوسرے شخص کی طرف یعنی تابعی، کسی دوسرے شخص سے کون مراد ہے؟ تابعی، جب یہ تبع تابعی کسی دوسرے شخص کی طرف حدیث کی نسبت کرتا تو آپ قبول کر لیتے تو حضور کی طرف جب نسبت کر رہا ہے تو بطریقِ اولیٰ آپ کو کیا کرنا چاہیے؟ قبول کرنا چاہیے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ کہ اگر کسی دوسرے شخص کی طرف یہ نسبت کرتا تو یہ خود اتنا قابلِ اعتماد ہے کہ آپ مان لیتے کہ یہ اسی سے روایت کر رہا ہے اس نے جھوٹ نہیں بولا اپنی طرف سے حدیث نہیں بنائی، اس نے واقعی اس تابعی سے یہ حدیث سنی ہوگی جب ہی یہ بیان کر رہا ہے، تو جب سند ذکر کرنے کی صورت میں آپ اس کے بارے میں جھوٹ کا گمان نہیں کر سکتے اتنا قابلِ اعتماد ہے تو حضور علیہ السلام کی طرف جب نسبت کر رہا ہو تو بطریقِ اولیٰ اس کے بارے میں جھوٹ کا گمان نہیں ہونا چاہیے۔ بات سمجھ میں آ گئی؟

وَنَحْنُ نَقُولُ اور ہم کہتے ہیں إِنَّ كَلَامَنَا فِي إِرْسَالِ مَنْ لَوْ أَسْنَدَهُ إِلَى شَخْصٍ آخَرَ يُقْبَلُ کہ ہمارا کلام اس شخص کے ارسال میں ہے کہ اگر وہ اس کا اسناد کرتا کسی دوسرے شخص یعنی تابعی کی طرف تو اس کے حدیث کو قبول کیا جاتا وَلَا يُظَنُّ بِهِ الْكَذِبُ اور گمان نہ کیا جاتا اس کے بارے میں جھوٹ کا فَلِأَنْ لَا يُظَنَّ بِهِ الْكَذِبُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْلَى تو یہ کہ گمان نہ کیا جائے اس کے بارے میں حضور علیہ السلام پر جھوٹ کا یہ بطریقِ اولیٰ ہوگا۔ بَلْ هُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ بلکہ

یہ مرسل تو مسند سے بھی اوپر ہے۔ یہ حدیث تو کیا ہے؟ مسند جس کی سندیان کی گئی ہو، ایک حدیث سند والی ہے ایک یہ بغیر سند کے ہے تو یہ تو اس مسند حدیث سے بھی یہ مرسل بڑھ کر ہے۔ کیوں؟ بھئی دیکھیے آگے ذکر کریں گے کہ عادل راوی جب اس کے لیے حدیث خوب واضح ہو گئی مثلاً تبع تابعی ذکر کر رہا ہے اور اس نے سنا تھا تابعی سے اور اس تابعی نے بتلایا تھا کہ میں نے سنا ہے صحابی سے کہ حضور علیہ السلام نے یوں فرمایا، تو اس تبع تابعی پر جب بات خوب واضح ہو جائے اس کو تابعی پر اتنا اعتماد ہے کہ یہ جس تابعی سے میں روایت کر رہا ہوں جو میرا شیخ ہے میرا استاد ہے وہ اتنا قابلِ اعتماد آدمی ہے جب اس نے کہا میں نے صحابی سے سنا ہے تو یقیناً اس نے کیا کیا ہوگا صحابی سے سنا ہوگا، تو جب اس تبع تابعی کو اپنے استاد پر اتنا اعتماد ہوتا ہے یعنی حدیث اس کے لیے خوب واضح ہو گئی کہ یہ قطعاً حضور علیہ السلام ہی کا کلام ہے کسی اور کا کلام نہیں، تو اس وقت جب اسے کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہوتا انتہا درجے کا اعتماد ہوتا ہے تو وہ براہِ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ذکر کر دیتا ہے، سند کو ذکر ہی نہیں کرتا بھئی حدیث پر حد درجے اعتماد ہونے کی وجہ سے۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ تو اس وقت وہ سند کو ذکر ہی نہیں کرتا معلوم ہوا اس کا حد سے بڑھ کر اعتماد ہے اس حدیث پر۔ اور جس وقت اس کو اعتماد نہیں ہوتا اتنا زیادہ تو وہ سند ذکر کرتا ہے کہ میں نے فلاں تابعی سے سنا تھا اور وہ تابعی فرماتے ہیں کہ میں نے فلاں صحابی سے سنا تھا کہ حضور علیہ السلام نے اس طرح فرمایا، تو چونکہ اس کے بارے میں اب اسے اتنی وضاحت اتنا یقین نہیں، اتنی بات اس پر واضح نہیں ہوئی اس لیے اس نے سند ذکر کر دی کہ میں نے تو بیان کر دیا میں نے اپنے استاد سے فلاں شیخ سے یوں سنا تھا، بات ساری اس استاد پر ڈال دیتا ہے بھئی، کس پر ڈال دیتا ہے؟ استاد پر، اور جب خود خوب اعتماد ہوتا ہے خوب بات واضح ہوتی ہے تو پھر کسی کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھتا براہِ راست حضور علیہ السلام کا قول ذکر کر دیتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں بَلْ هُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ بلکہ یہ مرسل تو مسند سے بھی اوپر ہے لِأَنَّ الْعَدْلَ إِذَا اتَّضَحَ لَهُ طَرِيقُ الْإِسْنَادِ اس لیے کیونکہ عادل جو ہے جب واضح ہو جائے اس کے لیے اسناد کا طریقہ يَقُولُ بِلا وَسْوَسَةٍ تو وہ بغیر کسی وسوسے اور شک کے کہتا ہے قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَذَا کہ حضور علیہ السلام نے یوں فرمایا، وَإِذَا لَمْ يَتَّضِحْ لَهُ ذَلِكَ اور جب اس کے لیے یہ واضح نہ ہو یعنی اسناد کا طریقہ واضح نہ ہو يَذْكُرُ أَسْمَاءَ الرَّاوِي لِيَحْمِلَهُ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ وَيَفْرُغَ ذِمَّتُهُ مِنْ ذَلِكَ تو پھر وہ راوی کے اسماء کو ذکر کرتا ہے تاکہ اس راوی پر ڈال دے ما وہ چیز تَحَمَّلَ عَنْهُ جو اس نے اس سے لی تھی، اس نے جو روایت اس سے لی تھی اس کو اسی پر ڈال دے کہ میں نے تو فلاں سے سنا ہے اس راوی سے انہوں نے یوں فرمایا تھا یہ حدیث ذکر کی تھی۔ تو یہ معنی ہے لِيَحْمِلَهُ تاکہ اس راوی پر ڈال دے مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ جو اس نے اس سے لیا تھا وَيَفْرُغَ ذِمَّتُهُ مِنْ ذَلِكَ اور اس کا اپنا ذمہ اس سے کیا ہو جائے؟ فارغ ہو جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے سب کو؟ جی۔

وَإِرْسَالُ مَنْ دُونَ هَؤُلَاءِ اور ارسال ان کا جو ان سے نیچے ہیں یعنی تابعین اور تبع تابعین سے نیچے ہیں، بِأَنْ يَقُولَ مَنْ بَعْدَ الْقَرْنِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَذَا بایں طور کہ کہتا ہے وہ شخص جو قرنِ ثانی اور ثالث کے بعد ہے کہ

حضور علیہ السلام نے یوں فرمایا، تو ان سے جو نیچے جو ارسال کرتے ہیں مَقْبُولٌ كَذَلِكَ عِنْدَ الْكَرْخِيِّ خِلَافًا لِابْنِ أَبَانَ وہ بھی اسی طرح مقبول ہے امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک، بخلاف عیسیٰ ابن ابان کے بھئی، لِأَنَّ الزَّمَانَ بَعْدَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ زَمَانُ فِسْقٍ وَلَمْ يَشْهَدِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِعَدَالَتِهِمْ فَلَا يُقْبَلُ اس لیے کیونکہ تین زمانوں کے بعد والا زمانہ فسق کا زمانہ ہے اور حضور علیہ السلام نے گواہی نہیں دی ان کے عادل ہونے کی لہٰذا قبول نہیں کی جائے گی وہ حدیث بھئی۔ تین زمانوں کی تو حضور علیہ السلام نے گواہی دی تھی، فرمایا تھا خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ کہ تمام زمانوں میں سے بہتر زمانہ میرا زمانہ ہے، اس کے بعد جو اس کے ساتھ ملے ہوئے ہیں یعنی تابعین، اور اس کے بعد جو ان کے ساتھ ملے ہوئے ہیں یعنی تبع تابعین۔ تو ان کے عادل ہونے کی تو حضور علیہ السلام نے گواہی دی اور اس کے بعد کے زمانے کے عادل ہونے کی گواہی نہیں دی۔ تو یہ اس میں دیکھیے اختلاف آگیا بھئی۔ امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی روایت جو بعد والے ہیں ان کی روایت بھی مقبول ہے جس میں ارسال ہو، اور عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی روایت مقبول نہیں ہے بھئی۔

وَالَّذِي أُرْسِلَ مِنْ وَجْهٍ وَأُسْنِدَ مِنْ وَجْهٍ مَقْبُولٌ عِنْدَ الْعَامَّةِ اور وہ حدیث جو مرسل ہو من وجہ اور مسند ہو من وجہ، مقبول ہے عام علماء کے نزدیک بھئی، اکثر علماء کے نزدیک وہ مقبول ہے اس کو قبول کیا جائے گا، كَحَدِيثِ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ جیسے کہ حدیث ہے لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ ولی کے بغیر نکاح درست نہیں ہے۔ رَوَاهُ إِسْرَائِيلُ بْنُ يُونُسَ مُسْنَدًا وَشُعْبَةُ مُرْسَلًا روایت کیا ہے اس کو اسرائیل ابن یونس راوی جو ہیں مسنداً کس طور پر؟ مسند اس کو روایت کیا ہے اس حال میں کہ وہ مسند ہے یعنی سند کے ساتھ، اور شعبہ راوی جو ہیں انہوں نے اس کو روایت کیا ہے اس حال میں کہ یہ مرسل ہے بھئی یعنی ارسال کے ساتھ ذکر کیا۔ تو دیکھیے ایک ہی حدیث ہے ایک راوی اس کو سند کے ساتھ ذکر کر رہا ہے اور دوسرا راوی ارسال کے ساتھ، تو کہتے ہیں فَيَغْلِبُ إِسْنَادُهُ عَلَى إِرْسَالِهِ تو اس کا اسناد جو ہے وہ غالب ہو جائے گا اس حدیث کے ارسال پر غالب ہو جائے گا بھئی۔ وَقِيلَ لَا يُقْبَلُ اور کہا گیا ہے قبول نہیں کیا جائے گا بھئی، قِيلَ کے ساتھ ذکر کیا اس کے قول کے ضعف کی طرف اشارہ کیا کہ اس کو قبول نہیں کیا جائے گا جبکہ اوپر بتلایا تھا کہ اکثر کے نزدیک یہ حدیث بھی مقبول ہے جو من وجہ مرسل ہو اور من وجہ مسند ہو۔ تو کہتے ہیں وَقِيلَ لَا يُقْبَلُ اور کہا گیا اس کو قبول نہیں کیا جائے گا لِأَنَّ الْإِسْنَادَ كَالتَّعْدِيلِ وَالْإِرْسَالَ كَالْجَرْحِ اس لیے کیونکہ اسناد تعدیل کی طرح ہے اور ارسال جرح یعنی اعتراض کی طرح ہے، کس کی طرح ہے؟ جرح کی طرح ہے۔ یہ اور بات ذکر کرتے ہیں، یہ کہتے ہیں بھئی دیکھیے کہ ایک راوی ذکر کر رہا ہے حدیث کو سند کے ساتھ، یہ اپنے اساتذہ کو ذکر کر رہا ہے، معلوم ہوا اس کا ان پر اعتماد ہے جب ہی ذکر کر رہا ہے، اس کا اپنے اساتذہ پر اعتماد، یعنی جس نے بھی جہاں پر بھی جو بھی راوی ہے سب اپنے شیوخ کو ذکر کرتے چلے جا رہے ہیں تو سب کا اپنے شیوخ پر اعتماد ہے، تو جب ان شیوخ کو ذکر کر رہے ہیں تو گویا ان کو عادل قرار دے رہے ہیں، کیا قرار دے رہے ہیں؟ عادل۔ مثلاً بھئی تبع تابعی سے نیچے والا کہتا ہے کہ مجھ سے فلاں تبع تابعی نے فرمایا اور اس تبع تابعی نے فلاں تابعی سے سنا تھا اور فلاں

تابعی نے فلاں صحابی سے سنا کہ حضور علیہ السلام نے یوں فرمایا، تو یہ تبع تابعی سے بھی نیچے والا اپنے اوپر تبع تابعی کو ذکر کر رہا ہے، تبع تابعی اپنے سے اوپر تابعی کو ذکر کر رہا ہے، تو جب ہر ایک کو ذکر کر رہا ہے معلوم ہوا اس کا ان پر اعتماد ہے، ان، کیونکہ حدیث کی روایت کے اندر کیا شرط تھی کہ راوی کا کیا ہونا ضروری؟ عادل ہونا ضروری، تو جب یہ ان کو ذکر کر رہا ہے معلوم ہوا یہ ان کو عادل سمجھتا ہے یہ ان کو عادل قرار دے رہا ہے بھئی۔ اور درمیان میں اگر کوئی ارسال کرتا ہے کوئی ایک آدھا راوی ذکر نہیں کرتا، معلوم ہوا اس کے نزدیک وہ قابلِ اعتماد نہیں جب ہی اس نے کیا کیا؟ اس کو ذکر نہیں کیا بھئی۔ تو سند کو ذکر کرنا یہ تعدیل کی طرح ہے یعنی قابلِ اعتماد قرار دینا، عادل قرار دینا، اور سند کو ذکر نہ کرنا یہ کس کی طرح ہے؟ جرح کی طرح ہے یعنی اعتراض کی طرح ہے، معلوم ہوا اس کو ان کے عادل ہونے میں یا کسی بات کی وجہ سے اس کا ان پر اعتماد نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اس لیے کہتے ہیں قبول نہیں کیا جائے گا۔ دیکھیے کہتے ہیں وَقِيلَ لَا يُقْبَلُ اور کہا گیا قبول نہیں کیا جائے گا لِأَنَّ الْإِسْنَادَ كَالتَّعْدِيلِ وَالْإِرْسَالَ كَالْجَرْحِ اس لیے کیونکہ سند ذکر کرنا یہ تعدیل کی طرح ہے عادل قرار دینے کی طرح ہے اور ارسال اعتراض کرنے کی طرح ہے وَإِذَا اجْتَمَعَ الْجَرْحُ وَالتَّعْدِيلُ يَغْلِبُ الْجَرْحُ اور جب جرح اور تعدیل دونوں جمع ہو جائیں تو جرح غالب ہوتی ہے، جرح کیا ہوتی ہے؟ غالب ہوتی ہے۔ ایک شخص، ایک محدث ایک کو قابلِ اعتماد قرار دے رہا ہے دوسرا محدث اس کو ضعیف قرار دے رہا ہے تو جرح کیا ہے؟ جرح جو ہے تعدیل پر غالب ہے۔

وَأَمَّا الْبَاطِنُ اور ایک جو ہے وہ انقطاعِ باطنی ہے، اس کا بیان آیا بھئی۔ کہتے ہیں وَأَمَّا الْبَاطِنُ فَنَوْعَانِ اور باقی وہ جو انقطاعِ باطنی ہے وہ دو قسم پر ہے بِأَنْ يَكُونَ الِاتِّصَالُ فِيهِ ظَاهِرًا وَلَكِنْ وَقَعَ الْخَلَلُ بِوَجْهٍ آخَرَ کہ اس میں اتصال تو ہو ظاہری اعتبار سے حدیث میں لیکن اس میں خلل واقع ہو کسی دوسری وجہ سے، کسی دوسری وجہ سے اس میں کیا آجائے؟ خلل آ جائے، وَهُوَ فَقْدُ شَرَائِطِ الرَّاوِي، فَقْد کا معنی نہ پانا بھئی، اور وہ راوی کی شرائط کا نہ پانا ہے بھئی یعنی راوی میں شرائط پوری نہیں وہ جو اسلام، عدالت، عقل اور ضبط تھا، ایک یہ قسم کہ ظاہری طور پر تو حدیث میں اتصال ہے راوی تو سارے ذکر ہیں لیکن کسی اور وجہ سے اس حدیث میں خلل آیا ہے اور وہ کیا ہے؟ یا تو راوی کی شرائط کا نہ پانا ہے أَوْ مُخَالَفَتُهُ لِدَلِيلٍ فَوْقَهُ یا اس حدیث کا مخالف ہونا ہے اپنے سے اوپر والی دلیل کے، وہ حدیث تو کیا ہے خبرِ واحد وہ اپنے سے اوپر والی دلیل یعنی کسی آیت یا سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے، یہ دوسری قسم ہے۔ ایک قسم کیا ہوئی بھئی انقطاعِ باطنی کی؟ کہ راوی میں شرائط نہیں پائی جا رہیں۔ دوسری انقطاعِ باطنی کی کیا صورت ہوئی؟ کہ وہ حدیث اپنے سے اوپر والی کسی دلیل کے مخالف ہو بھئی۔ فَإِنْ كَانَ لِنُقْصَانٍ فِي النَّاقِلِ فَهُوَ عَلَى مَا ذَكَرْنَا اگر وہ جو انقطاعِ باطنی ہے ناقل، نقل کرنے والے یعنی راوی میں کسی نقصان کی وجہ سے ہے کمی کی وجہ سے ہے تو وہ اسی طور پر ہے جو ہم نے ذکر کر دیا، ہم نے کیا ذکر کیا تھا؟ کہ اگر خبرِ واحد کے راوی میں چار شرائط نہ پائی جائیں تو اس کی حدیث کو قبول نہیں کیا جائے گا، تو یہاں بھی اسی طرح ہے اگر اس کے راوی میں کوئی کمی ہے یعنی ان شرطوں میں سے کوئی شرط پوری نہیں تو اس کی حدیث کو قبول نہیں کیا جائے گا، وہ پس

اسی طور پر ہے جو ہم نے ذکر کیا مِنْ عَدَمِ قَبُولِ خَبَرِ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِيِّ وَالْمُغَفَّلِ یعنی قبول نہ کرنا کافر، فاسق، بچے اور غافل شخص کی خبر کو۔

وَإِنْ كَانَ بِالْعَرْضِ اور اگر وہ عرض یعنی پیش کرنے کی وجہ سے ہے، اگر اس میں نقصان جو انقطاع ہے کس وجہ سے ہے؟ پیش کرنے کی وجہ سے یعنی اس خبرِ واحد میں جو بات بیان ہوئی ظاہری طور پر تو سند میں اتصال ہے سارے راوی ذکر ہیں لیکن اس حدیث کو ہم نے پیش کیا کتاب اللہ پر تو کتاب اللہ کی آیت اس کے خلاف ہے، یا اس حدیث کو ہم نے پیش کیا کس پر؟ سنتِ مشہورہ پر تو وہ اس کے خلاف ہے، یہ معنی ہے پیش کرنا۔ تو اور اگر انقطاعِ باطنی جو ہے بِالْعَرْضِ وہ پیش کرنے کی وجہ سے ہو بِأَنْ خَالَفَ الْكِتَابَ بایں طور کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف ہو كَحَدِيثِ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ جیسے کہ حدیث ہے لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ کہ نماز نہیں ہے مگر فاتحۃ الکتاب کے ساتھ ہی یعنی سورۂ فاتحہ کے ساتھ ہی نماز ہوگی، معلوم ہوا سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے، سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔ اس حدیث کو ہم نے کتاب اللہ پر پیش کیا تو یہ حدیث يُخَالِفُ لِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى تو یہ حدیث مخالف ہوئی اللہ تعالیٰ کے اس قول کے عموم کی: فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ پس تم پڑھ لو جو تمہیں یسر ہو قرآن میں سے۔ قرآن سے تو معلوم ہوا کہ جہاں کہیں سے بھی قرآن آسانی سے جو بھی یاد ہو وہ پڑھ لیا جائے تو فرض ادا ہو جائے گا بھئی نماز کا، فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ جو بھی یسر ہو جو بھی آسان ہو کس میں سے؟ قرآن میں سے۔ تو وہاں عموم ہے جو بھی آسان ہو وہ پڑھ لو بھئی اور یہاں کیا پتا چل رہا ہے حدیث سے؟ کہ فاتحۃ الکتاب کا پڑھنا ضروری ہے اس کے بغیر نماز ہی نہیں، تو یہ حدیث اس آیت کے عموم کے خلاف ہوئی تو لہٰذا یہ مقبول نہیں بھئی۔

وَكَحَدِيثِ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ اور جیسے کہ حدیث ہے مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ کہ جو شخص اپنے ذکر کو چھو لے پس اسے کیا کرنا چاہیے؟ وضو کرنا چاہیے، يُخَالِفُ قَوْلَهُ تَعَالَى فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا یہ مخالف ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا اس مسجد میں یعنی مسجدِ قبا میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو پسند کرتے ہیں پاکیزہ ہونے کو، جو پاکیزگی کو کیا ہیں؟ جو پاکی کو پسند کرتے ہیں۔ اللہ مدح فرما رہے ہیں اہلِ قبا کی کہ اس مسجد میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو پاکیزگی کو پسند کرتے ہیں۔ قبا والے حضور علیہ السلام کے پاس حاضر ہوئے تو حضور علیہ السلام نے ان سے پوچھا کہ کیا بات ہے تم میں ایسی کیا خاص بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں تمہاری مدح فرمائی ہے، مدح نازل فرمائی ہے؟ تو وہ کہنے لگے یا رسول اللہ اور تو کوئی ایسی خاص بات نہیں ہاں یہ ہے کہ ہم جب مٹی کے ڈھیلے سے استنجا کر لیتے ہیں تو اس کے بعد پانی سے بھی استنجا کر لیتے ہیں، تو اس پر دیکھو اللہ نے ان کی مدح فرمائی بھئی۔ معلوم ہوا کہ یہ جو پانی سے استنجا کرنا، پانی سے استنجا کرنا اس سے کامل پاکی حاصل ہوتی ہے کیونکہ اللہ نے يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وہ پسند کرتے ہیں پاک ہونے کو کہ وہ پاک ہوں، تو اس میں پاکیزگی کو مطلق ذکر فرمایا ہے اللہ نے، معلوم ہوا یہ پانی سے استنجا کرنا ہر اعتبار سے پاکی ہی پاکی ہے، ہر اعتبار سے پاکی ہی پاکی ہے بھئی، کیونکہ پاکی کو مطلقاً ذکر فرمایا وَالْمُطْلَقُ إِذَا يُطْلَقُ يُرَادُ بِهِ الْفَرْدُ الْكَامِلُ مطلق کو جب مطلق ذکر کیا جائے

تو اس سے مراد اس کا فردِ کامل ہے، معلوم ہوا یہ کامل پاکیزگی ہے، یہ استنجا بالماء کیا ہے؟ کامل پاکیزگی ہے ہر لحاظ سے پاکی ہی پاکی ہے۔ اور اس کے مقابلے میں حدیث کو دیکھا جائے مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ جو شخص اپنے ذکر کو چھوئے تو اسے چاہیے کہ وضو کرلے بھئی، اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ مسِّ ذکر یعنی مسِّ شرمگاہ وہ ناقض للوضو ہے، وہ کیا ہے؟ ناقض للوضو ہے۔ جب ناقض للوضو ہوا تو گویا اس سے حدث لاحق ہوتا ہے، کیا لاحق ہوتا ہے؟ حدث یعنی شرمگاہ کو چھونے سے حدث لاحق ہوتا ہے یہ معلوم ہوا یا نہیں اس حدیث سے؟ جی۔ اور اللہ نے ادھر ذکر فرمایا، اس آیت سے کیا معلوم ہوا؟ کہ استنجا بالماء کامل پاکی ہے۔ تو اگر اس حدیث کو لیا جائے تو اس حدیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ استنجا بالماء ناقض للوضو ہے وہ حدث ہے اور اس سے حدث لاحق ہوتا ہے، اور جب بھی کوئی شخص استنجا بالماء کرے گا تو مسِّ ذکر ہوگا یا نہیں؟ تو ٹھیک ہے ظاہری نجاست تو بدن سے دور ہو رہی ہے، ظاہری نجاست وہ تو کیا ہے بدن سے دور ہو رہی ہے لیکن نجاستِ حکمیہ ساتھ ساتھ آرہی ہے یا نہیں آرہی؟ تو یہ کامل پاکی ہوئی؟ کامل پاکی نہ رہی حالانکہ قرآن سے کیا معلوم ہوا؟ کہ استنجا بالماء کامل پاکی ہے اور حدیث سے کیا معلوم ہو رہا ہے؟ استنجا بالماء کامل پاکی نہیں، تو یہ اس کے خلاف ہوئی لہٰذا اور قرآن کو تو ترجیح ہے تو اس وجہ سے اس حدیث پر عمل نہیں، اس کو قبول نہیں کیا بھئی۔ لیکن یاد رکھیے یہ نہیں کہ بالکل ترک کردیا اس حدیث کو یا پہلی حدیث کو۔ پہلی حدیث میں کیا تھا لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، تو وہاں مطلق قراءت ہمارے نزدیک فرض ہے جبکہ سورۂ فاتحہ کی قراءت یہ واجب ہے، یہ کیا ہے؟ واجب ہے واجب ہے یعنی مطلق قراءت سے فرض ادا ہو جائے گا البتہ فاتحہ کا پڑھنا بھی واجب ہے اور واجب کے بارے میں آپ جانتے ہیں کہ اگر بھولے سے رہ جائے تو کیا کرنا پڑے گا؟ سجدۂ سہو کرنا پڑے گا، اور اگر جان بوجھ کر چھوڑتا ہے سورۂ فاتحہ کی تلاوت نہیں کرتا تو واجب کو جان بوجھ کر چھوڑا جائے تو نماز ہی ادا نہیں ہوتی بھئی، تو معلوم ہوا اس حدیث پر ہم بھی عمل کرتے ہیں لیکن فاتحہ کو آیت سے کم درجہ ہوگا اس کا تو آیت سے مطلقِ قراءت کی فرضیت آئے گی اور سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب۔ اور یہاں کیا آیا ہے مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ تو اس کو ہم استحباب پر محمول کرتے ہیں، کس پر؟ کہ جو شخص اپنے ذکر کو چھوئے تو اسے وضو کرنا چاہیے، ہم کہتے ہیں یہ حکم استحبابی ہے، مستحب یہ ہے کہ پھر کیا کرلے؟ وضو کرلے اور یہ حکم بھی خواص کے لیے ہے علماء کے لیے ہے عوام کالانعام کے لیے نہیں ہے بھئی۔

وَمَا ذَكَرَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا، سوری، وَكَحَدِيثِ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ يُخَالِفُ قَوْلَهُ تَعَالَى فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا، وہ اس مسجد میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو پسند کرتے ہیں یہ کہ وہ پاک ہوں، لِأَنَّهُ فِي مَدْحِ قَوْمٍ يَسْتَنْجُونَ بِالْمَاءِ وَفِيهِ مَسُّ الذَّكَرِ اس لیے کیونکہ یہ آیت جو ہے ایسی قوم کی مدح میں ہے جو استنجا بالماء کرتے تھے اور استنجا بالماء میں تو مسِّ ذکر ہوتا ہے۔

أَوِ السُّنَّةَ الْمَعْرُوفَةَ پیچھے کیا ذکر تھا متن میں؟ وَإِنْ كَانَ بِالْعَرْضِ اور اگر انقطاعِ باطنی جو ہے کس وجہ سے ہو؟ پیش کرنے

کی وجہ سے بِأَنْ خَالَفَ الْكِتَابَ بایں طور کہ وہ کس کے مخالف ہو؟ کتاب اللہ کے، أَوِ السُّنَّةَ الْمَعْرُوفَةَ یا کس کے مخالف ہو؟ سنتِ معروفہ کے كَحَدِيثِ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ جیسے کہ حدیثِ قضا بشاہد ویمین ہے۔ بھئی دیکھیے حضرت ابنِ عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فیصلہ فرمایا ایک گواہ اور قسم کے ذریعے، ایک گواہ اور قسم۔ بھئی دیکھیے احناف کے نزدیک تو فیصلہ کرنے کے دو ہی طریقے ہیں یا تو مدعی گواہ پیش کردے تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا یا اگر وہ گواہ پیش نہیں کرسکتا دو تو پھر مدعا علیہ پر قسم ہے، وہ قسم کھالے تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا اور اگر وہ قسم نہیں کھاتا تو پھر بھی کس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا؟ مدعی ہی کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو احناف کے نزدیک فیصلے کے دو ہی طریقے ہیں یا تو مدعی کے گواہوں پر فیصلہ کردیا جائے گا یا مدعا علیہ کی قسم پر۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایک تیسرا طریقہ بھی ہے وہ یہ کہ مدعی کے پاس دو گواہ نہیں صرف ایک گواہ ہے تو اس صورت میں وہ فرماتے ہیں کہ مدعی ایک گواہ پیش کردے اور دوسرے گواہ کے بدلے میں قسم اٹھالے، دوسرے گواہ کے بدلے میں کیا کرلے؟ قسم اٹھالے تو بھی اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا۔ ہمارے نزدیک ہم کہتے ہیں نہیں، قسم جو ہے وہ صرف مدعا علیہ پر ہے مدعی کی قسم کا کوئی اعتبار نہیں، مدعی کے ذمے گواہ ہیں وہ گواہ پیش کرے، اگر دو گواہ پیش نہیں کرسکتا تو پھر قسم صرف کس کی معتبر؟ مدعا علیہ کی قسم معتبر ہے مدعی کی قسم کا اعتبار نہیں ہے۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان کا یہ مذہب ہے اور وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں بھئی، یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے ایک گواہ اور ایک قسم کے ذریعے فیصلہ فرمایا۔ ہم کہتے ہیں یہ حدیث جو ہے یہ سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے، سنتِ مشہورہ کیا ہے؟ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ بینہ کس پر ہے؟ مدعی پر اور قسم کس پر ہے؟ انکار کرنے والے پر یعنی مدعا علیہ پر بھئی۔ تو یہ اس حدیثِ مشہور سے پتا چل رہا ہے کہ گواہ صرف مدعی کے معتبر ہیں اور قسم صرف منکر یعنی انکار کرنے والے یعنی مدعا علیہ کی معتبر ہے، اس کے خلاف ہے تو اس لیے ہم نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا بھئی۔

تو کہتے ہیں كَحَدِيثِ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ جیسے کہ حدیث ہے قضا بشاہد ویمین کی، ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنے کی يُخَالِفُ قَوْلَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ وَهُوَ مَشْهُورٌ یہ مخالف ہے حضور علیہ السلام کے اس قول کے الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ اور یہ حدیث تو مشہور ہے بھئی، مشہور ہے۔ یہ تو ایک جواب بھئی ایک جواب۔ ہمارے پاس یاد رکھیے احناف کے پاس ہر مسئلے کے اندر دلائل کے انبار ہیں مولانا دلائل کے انبار، لیکن یہاں کسی خاص مسئلے پر بحث مقصود نہیں ہے بس جو بحث چل رہی ہوتی ہے اس کے مطابق ایک آدھ جواب ذکر کردیا جاتا ہے بھئی ایک آدھ جواب۔ ایک اور جواب بھی اس کا یاد رکھیں بھئی: دوسرا جواب ہم اس حدیث کا یہ دیتے ہیں کہ حضور علیہ السلام نے فیصلہ فرمایا بھئی، حدیث کس طرح ہے بھئی یہ حاشیے میں آپ کی یہ حدیث دی ہوئی ہے عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ

اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ کہ حضور علیہ السلام نے فیصلہ فرمایا قسم اور ایک گواہ کے ذریعے، یہ حدیث ہے۔ ایک جواب تو دے دیا ہم نے کہ یہ سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے اور سنتِ مشہورہ کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرا جواب، دوسرا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کا یہ معنی نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا قسم اور ایک گواہ پر بلکہ حدیث کا معنی یہ ہے کہ حضور علیہ السلام قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ وہ فیصلہ فرماتے تھے قسم اور گواہ کے ذریعے، حضور علیہ السلام فیصلہ کس کے ذریعے فرماتے تھے؟ قسم اور گواہ کے ذریعے، اور گواہ سے جنسِ گواہ مراد ہے تو دو بھی اس کے اندر آ گئے بھئی۔ تو حضور علیہ السلام قسم اور گواہوں کے ذریعے فیصلہ فرماتے تھے، گواہ کس کے ہوتے تھے؟ مدعی کے اور قسم کس کی ہوتی تھی؟ مدعا علیہ کی بھئی۔ تو اس حدیث میں طریقۂ قضا کا بیان ہے بھئی نہ کہ ایک جزئی واقعے کا، ایک واقعے کا ذکر نہیں کہ ایک دفعہ حضور نے یوں فیصلہ فرمایا بلکہ طریقۂ قضا بتلایا گیا کہ حضور علیہ السلام کس طرح فیصلہ فرماتے تھے؟ قسم اور جنسِ گواہ کے ذریعے فیصلہ فرماتے تھے، یہ دوسرا جواب ہوا بھئی۔ تیسرا جواب: تیسرا جواب یہ کہ ٹھیک ہے حدیث کا یہی معنی حضور علیہ السلام نے فیصلہ فرمایا قسم اور ایک گواہ کے ذریعے، ہم کہتے ہیں کہ حضور علیہ السلام کا یہ فیصلہ بطورِ مصالحت کے تھا صلح کے طور پر یہ فیصلہ فرمایا نہ کہ بطورِ قضا کے بھئی۔

أَوِ الْحَادِثَةَ الْمَشْهُورَةَ یا یہ کہ وہ حدیث جو ہے مخالف ہو کسی مشہور واقعے کے، مشہور حادثے کے كَحَدِيثِ الْجَهْرِ بِالتَّسْمِيَةِ فِي الصَّلَاةِ الَّذِي رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ جیسے کہ نماز میں جہر بالتسمیہ کی حدیث ہے جس کو روایت کیا ہے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے۔ بھئی بعض راوی روایت کرتے ہیں، بعض راویوں نے کیا کیا؟ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نماز میں بسم اللہ جہراً پڑھنے کی روایت کی ہے۔ بھئی آپ جب جہری نمازوں میں شامل ہوتے ہیں دیکھتے ہیں امام قراءت کہاں سے شروع کرتا ہے؟ اَلْحَمْدُ لِلّٰہ سے جہری قراءت شروع کرتا ہے، جبکہ شوافع کے ہاں اگر آپ کو کبھی نماز پڑھنے کا موقع ملے تو آپ دیکھیں گے وہ بسم اللہ بھی جہراً پڑھتے ہیں بھئی، پہلے بسم اللہ پڑھتے ہیں جہراً پھر اس کے بعد اَلْحَمْدُ لِلّٰہ آگے پڑھتے ہیں، تو وہ یہ عمل کرتے ہیں یہ جو روایت جو ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی گئی ہے نماز میں بسم اللہ کے جہراً پڑھنے کی بھئی جہراً پڑھنے کی۔ تو اب دیکھیے ہم کہتے ہیں نہیں یہ حدیث ہمارے ہاں مقبول نہیں، کیوں مقبول نہیں؟ کیونکہ نماز ایک مشہور واقعہ ہے بھئی، حضور علیہ السلام کے زمانے میں بھئی روزانہ جہری نمازیں ہوتی تھیں اور ان میں سینکڑوں ہزاروں لوگ شریک ہوتے تھے صحابہ شریک ہوتے تھے اور نماز میں بسم اللہ کے جہراً پڑھنے کی روایت صرف ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی جا رہی ہے اور کسی سے نہیں، معلوم ہوا اس حدیث کے اندر کہیں انقطاع ہے، اس حدیث میں کیا ہے کہیں؟ انقطاع ہے، اگر ایسا ہوتا تو کوئی اور بھی روایت کرتے، تو معلوم ہوا اس حدیث میں کہیں انقطاع ہے بھئی۔ یہ معنی ہے أَوِ الْحَادِثَةَ الْمَشْهُورَةَ یہ کہ وہ روایت کسی مشہور واقعے کے خلاف ہو

مشہور مسئلے کے كَحَدِيثِ الْجَهْرِ بِالتَّسْمِيَةِ فِي الصَّلَاةِ الَّذِي رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ جیسے کہ نماز میں بسم اللہ کے جہراً پڑھنے کی حدیث ہے جس کو روایت کیا ہے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے، فَإِنَّ حَادِثَةَ الصَّلَاةِ مَشْهُورَةٌ مُسْتَمِرَّةٌ كَانَ يَحْضُرُهَا أُلُوفٌ مِنَ الرِّجَالِ وَلَمْ يَسْمَعِ التَّسْمِيَةَ إِلَّا أَبُو هُرَيْرَةَ وَهَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ اس لیے کیونکہ نماز کا جو واقعہ ہے وہ مشہور ہے، مُسْتَمِرَّةٌ استمرار کے ساتھ ہے یعنی ہمیشہ پڑھی جاتی تھی جہری نماز، حاضر ہوتے تھے اس میں ہزاروں مرد اور تسمیہ یعنی بسم اللہ کو نہیں سنا مگر صرف ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے، اور یہ عجیب چیز ہے عجیب بات ہے، تو معلوم ہوا اس حدیث میں کہیں انقطاع ہے بھئی۔

أَوْ أَعْرَضَ عَنْهُ الْأَئِمَّةُ مِنَ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ یا اعراض کیا ہو ائمہ نے اس سے پہلے زمانے میں یعنی صحابہ نے اس حدیث سے پہلے زمانے میں کیا کیا ہو؟ اپنے زمانے میں اعراض کیا ہو۔ بھئی ایک حدیث آئی ہے ایک مسئلے کے بارے میں اور صحابہ کے بارے میں ہم دیکھتے ہیں کہ انہوں نے اسی مسئلے کے بارے میں جب بحث کی تو رائے ذکر کی ہر ایک نے، کسی نے بھی یہ حدیث ذکر نہیں کی، معلوم ہوا اس حدیث میں انقطاع ہے، اگر اس حدیث میں انقطاع نہ ہوتا تو صحابہ ضرور کیا کرتے؟ اس حدیث کو اس مسئلے کے موقع پر ذکر کرتے لیکن کوئی بھی نہیں ذکر کر رہا، معلوم ہوا اس حدیث میں کیا ہے؟ انقطاع ہے۔ يَعْنِي أَنَّ الصَّحَابَةَ إِذَا تَكَلَّمُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ بِالرَّأْيِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى الْحَدِيثِ كَانَ ذَلِكَ دَلِيلَ انْقِطَاعِهِ یعنی جب صحابہ انہوں نے کلام کیا آپس میں رائے کے ساتھ اور انہوں نے توجہ نہیں کی حدیث کی طرف تو یہ اس کے منقطع ہونے کی دلیل ہے، مِثْلُ مَا رُوِيَ أَنَّ الصَّحَابَةَ اخْتَلَفُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ فِي وُجُوبِ الزَّكَاةِ عَلَى الصَّبِيِّ بِالرَّأْيِ جیسے کہ روایت کیا گیا ہے کہ صحابہ نے اختلاف کیا آپس میں بچے پر زکوٰۃ کے واجب ہونے کے بارے میں، تو صحابہ نے اختلاف کیا بِالرَّأْيِ کس کے ساتھ؟ رائے کے ساتھ، ہر ایک نے اپنی رائے ذکر کی وَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى قَوْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اور توجہ نہیں کی انہوں نے حضور علیہ السلام کے اس قول کی طرف: ابْتَغُوا فِي مَالِ الْيَتَامَى خَيْرًا كَيْ لَا تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ تم ابْتَغُوا تم تلاش کرو فِي مَالِ الْيَتَامَى یتیموں کے مال میں خَيْرًا بہتری کو كَيْ لَا تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ تاکہ کہیں صدقہ یعنی زکوٰۃ اس کو کھا نہ لے، تاکہ کہیں زکوٰۃ اس مال کو نہ کھا لے۔ بھئی صحابہ نے آپس میں بحث کی اور ہر ایک نے اپنی رائے ذکر کی کہ بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی یا واجب نہیں ہوگی اور یہ جو حدیث روایت ہے اس کو کسی نے بھی ذکر نہیں کیا، معلوم ہوا یہ حدیث منقطع ہے۔ حدیث کیا ہے؟ حدیث میں آتا ہے حضور علیہ السلام فرماتے ہیں کہ تم لوگ یتیموں کے مال میں بہتری تلاش کرو یعنی اس کی بہتری کے لیے کوشش کرو، یعنی اس کو تجارت وغیرہ اور چیزوں میں لگاؤ تاکہ وہ بڑھتا رہے، كَيْ لَا تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ تاکہ کہیں زکوٰۃ اس کو ختم نہ کر دے، کھا نہ لے یعنی بھئی جب اگر اس کو تجارت میں نہیں لگاؤ گے تو اس میں سے کیا کرنا پڑے گا؟ ہر سال زکوٰۃ دینی پڑے گی تو مال کم ہوتا چلا جائے گا بھئی، تو لہٰذا اس کو کیا کرو؟ تجارت وغیرہ میں لگا دو تاکہ وہ مال بڑھتا رہے اور زکوٰۃ اس کو ختم نہ کرے بھئی۔ تو حدیث سمجھ میں آگئی؟ اس حدیث سے کیا معلوم ہو رہا ہے کہ بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے بھئی

واجب ہے، لیکن صحابہ اس کو ذکر نہیں کر رہے معلوم ہوا اس حدیث میں انقطاع ہے بھئی۔

فَعُلِمَ أَنَّهُ غَيْرُ ثَابِتٍ پس معلوم ہوا کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے أَوْ مُؤَوَّلٌ بِتَأْوِيلِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالصَّدَقَةِ النَّفَقَةُ عَلَيْهِ یا اس کی تاویل، یہ مؤول ہے اس تاویل کے ساتھ کہ مراد صدقے سے اس بچے پر جو نفقہ ہے اس کا جو نفقہ ہے وہ مراد ہے، كَمَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نَفَقَةُ الْمَرْءِ عَلَى نَفْسِهِ صَدَقَةٌ جیسے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انسان کا خرچ کرنا اپنی ذات پر یہ صدقہ ہے۔ انسان جو اپنے اوپر بھی مال خرچ کرتا ہے حضور علیہ السلام فرماتے ہیں یہ بھی کیا ہے؟ صدقہ ہے یعنی اس کا بھی اس کو اجر ملے گا بھئی، اجر ملے گا۔ تو معلوم ہوا جو حدیث میں صَدَقَةٌ آیا اس سے کیا مراد لیا جائے گا؟ نفقہ، اپنے اوپر خرچ کرنا۔ تو یعنی بھئی جب یتیم کا مال ہے تو اسی میں سے اس پر خرچ کیا جا رہا ہے تو یہاں صدقے سے مراد وہ نفقہ ہے، تو حدیث کا یہ معنی نہیں کہ تاکہ زکوٰۃ اس کو نہ کھا لے بلکہ مراد کیا ہے؟ تاکہ اس بچے پر جو خرچ کیا جا رہا ہے وہ نفقہ اس مال کو نہ کھا لے اس کو ختم نہ کر دے، یتیم کے مال کو تجارت وغیرہ میں لگاؤ تاکہ جب اس پر مسلسل جو خرچہ کیا جا رہا ہے اس خرچے کی وجہ سے یہ مال کم نہ ہو جائے ختم نہ ہو جائے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ معلوم ہوا یہ حدیث یا تو ثابت ہی نہیں اگر صدقہ کو صدقہ کے معنی میں رکھیں یا اس میں تاویل کی جائے گی اور کیا کہا جائے گا صدقہ سے کیا مراد ہے؟ نفقہ مراد ہے، تو بھی بات درست ہو جائے گی تو معلوم ہوا زکوٰۃ نہیں مراد بھئی۔

كَانَ مَرْدُودًا، یہ جواب ہے اِنْ کا، پیچھے کیا آیا تھا؟ وَإِنْ كَانَ بِالْعَرْضِ اور اگر انقطاعِ باطنی جو ہے کس وجہ سے ہے؟ پیش کرنے کی وجہ سے یعنی ہم نے اس کو کتاب اللہ پر پیش کیا، سنتِ معروفہ پر اور پھر ان کے مخالف ہوا، تو ان یہ ساری صورتوں میں كَانَ مَرْدُودًا مُنْقَطِعًا أَيْضًا تو یہ حدیث کیا ہوگی؟ مردود یعنی اس کو رد کیا جائے گا مُنْقَطِعًا اور یہ منقطع ہوگی بھئی منقطع ہوگی۔ کون کون سی صورتیں آگئیں؟ کتاب اللہ کے اگر مخالف ہوئی ایک صورت، دوسری سنتِ معروفہ کے خلاف ہوئی دوسری، تیسری صورت حادثۂ مشہورہ کے خلاف ہو اور چوتھی صورت کہ صحابہ نے اس سے کیا کیا ہو؟ اعراض کیا ہو، ان چاروں صورتوں میں یہ حدیث جو ہے یہ مردود و منقطع ہے۔ جَوَابُ إِنْ، یہ كَانَ مَرْدُودًا ترکیب بتلا رہے ہیں جَوَابُ إِنْ یہ کیا ہے؟ اِنْ کا جواب ہے، أَيْ يَكُونُ الْخَبَرُ فِي كُلٍّ مِنْ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ الْأَرْبَعَةِ مَرْدُودًا كَمَا فِي النَّوْعِ الْأَوَّلِ یعنی حدیث ان چاروں جگہوں کے اندر مردود ہوگی جیسے کس میں تھا؟ نوعِ اول، پہلی قسم کے اندر۔ پہلی قسم کون سی تھی بھئی؟ جس میں ناقل میں نقصان تھا بھئی۔ انقطاعِ باطنی دو قسم پر تھا نا؟ ایک انقطاعِ باطنی کس وجہ سے تھا کہ راوی میں شرائط پوری نہیں اور دوسری صورت کیا تھی؟ وہ اپنے سے اوپر والی دلیل کے خلاف وغیرہ باقی وہ اس میں آگئی تھیں، تو یعنی پہلی قسم یعنی جس میں ناقل یعنی راوی کے اندر شرائط پوری نہیں ہوتی تھیں تو حدیث کو کیا کیا جاتا تھا؟ قبول نہیں کیا جاتا تھا رد کیا جاتا تھا، تو یہاں پر بھی اس کو کیا کیا جائے گا؟ رد کیا جائے گا بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی اچھی طرح؟ جی۔

تو یہ حدیث کی تقسیم تھی انقطاع کے اعتبار سے۔ اور اس اعتبار سے انہوں نے بتلایا حدیث دو قسم پر ہے: ایک ہے

مقبول ایک ہے مردود، ایک ہے مقبول اور ایک ہے مردود۔ کچھ صورتیں ذکر کیں جن میں حدیث کیا ہوگی؟ مقبول، کچھ صورتیں ذکر کیں جن میں حدیث کیا ہوگی؟ مردود۔

حضرت والد صاحب شیخ الحدیث والتفسیر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ ان کے عجیب عجیب استدلالات اور مسائل کے اندر بڑی عجیب اور قوی رائے اور پیاری دلیلیں جو وہ خود ان کو، اپنی طرف سے جو وہ ذکر کرتے تھے۔ یہاں پر بھئی تمام محدثین اور علمائے اصولِ فقہ حدیث کی دو قسمیں بناتے ہیں کہ یا حدیث کیا ہوگی؟ مقبول ہوگی یا مردود ہوگی۔ والد صاحب اس پر بڑے غم کا اظہار فرماتے اور فرماتے کہ یہ مردود کا نام مجھے پسند نہیں ہے بھئی، حدیث ہو اور اس کے لیے مردود کا لفظ استعمال کیا جائے بھئی، وہ فرماتے تھے یہ مجھے پسند نہیں ہے، وہ فرماتے تھے اس کا اور نام ہونا چاہیے بھئی۔ چنانچہ فرماتے کہ میرے نزدیک تقسیم یوں ہونی چاہیے کہ یوں کہا جائے کہ حدیث یا تو مقبول ہوگی یا ضعیف ہوگی بھئی، مردود کا لفظ نہ استعمال کیا جائے بھئی یہ سوءِ ادب ہے بھئی حدیث کے لیے مردود کا لفظ استعمال کیا جائے۔ تو وہ کیا فرماتے تھے؟ کہ کیا کہا جائے کہ حدیث یا کیا ہوگی؟ مقبول ہوگی یا ضعیف ہوگی، یا یوں کہا جائے کہ حدیث یا تو مقبول ہوگی یا غیرِ مقبول ہوگی، مردود کا لفظ نہ استعمال کیا جائے کیونکہ یہ کیا ہے؟ سوءِ ادب ہے۔ اور نیز بھئی، یہ حدیث ہر اعتبار سے اس کو رد بھی نہیں کیا جاتا بھئی۔ آپ نے بھی سنا ہوگا بارہا اپنے اساتذہ سے اور پڑھا ہوگا کہ فضائل کے باب میں ضعیف حدیث بھی بالاجماع مقبول ہے بھئی، فضائل کے باب میں بالاجماع ضعیف حدیث بھی مقبول ہے، حالانکہ مردود کے لفظ سے تو یہ وہم پڑتا ہے کہ شاید ہر اعتبار سے اس کو کیا کیا جائے گا؟ رد کیا جائے گا حالانکہ ایسا نہیں ہے بھئی۔ تو دیکھیے کتنی پیاری بات ان کی کہ مردود کے لفظ کے بجائے کیا استعمال ہونا چاہیے؟ ضعیف کا یا اس کے بجائے غیرِ مقبول کا لفظ استعمال ہونا چاہیے بھئی۔

میں نے بتلایا ان کے بڑے عجیب عجیب نکات ہوتے تھے کہ انسان سنتا ہے تو حیران رہ جاتا ہے بھئی حیران رہ جاتا ہے۔ حدیث کو حدیث کیوں کہا جاتا ہے بھئی؟ علماء اس کی کئی وجوہِ تسمیہ ذکر کرتے ہیں، والد صاحب ایک بڑی عجیب وجہِ تسمیہ اپنی طرف سے ذکر فرماتے تھے۔ وجوہِ تسمیہ بھئی محدثین اور علماء نے حدیث کی جو ذکر کی ہے کہ حضور علیہ السلام کے کلام کو حدیث کیوں کہا جاتا ہے؟ تمام محدثین اور علماء نے تقریباً اس کی پانچ چھ وجوہات ذکر کی ہیں، جبکہ والد صاحب ان وجوہات کے ساتھ ساتھ اپنی طرف سے بھی چار پانچ وجوہات ذکر کرتے تھے بھئی جو انہوں نے خود مستنبط کی تھیں بھئی۔ اور ان میں سے ایک بڑی پیاری وجہ جو میں آج آپ کو سنا دیتا ہوں بھئی سن کر ہی انسان کو لطف آجاتا ہے۔ وہ کہتے تھے یہ حدیث علم بِالغَلَبَۃ ہے، یہ حدیث کیا ہے؟ علم بالغلبہ۔ علم بالغلبہ اس کو کہتے ہیں کہ وہ لفظ تو اصل میں تو کثیرین پر بولا جاتا ہو لیکن کسی شرف اور فضیلت کی بنا پر اپنے افراد میں سے کسی ایک فرد کے ساتھ خاص ہو جائے۔ بھئی حدیث تو عربی زبان میں مطلق بات کو کہتے ہیں چاہے آپ کی بات ہو چاہے میری بات ہو اس کو عربی میں کیا کہتے ہیں؟ حدیث کہتے ہیں، تو یہ ہر بات کو کہا جاتا تھا لیکن بعد میں یہ خاص ہو گیا حضور علیہ السلام کی بات کے ساتھ، حضور علیہ السلام کی بات کے ساتھ خاص

ہوا کس وجہ سے؟ ان کے شرف اور فضل کی وجہ سے، یعنی کہ حضور علیہ السلام کی بات اتنے اونچے درجے اور اتنے اعلیٰ مقام والی ہے کہ اس کے مقابلے میں اور کوئی بات، بات کہلانے کے لائق ہی نہیں ہے صرف یہی ایک حدیث ہے یہی ایک بات ہے بھئی۔ یا جیسے مولانا مدینہ ہے، مدینہ ہر شہر کو کہتے ہیں عربی میں لیکن بعد میں یہ مدینۃ النبی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے شہر کے ساتھ خاص ہو گیا تو یہ علم بالغلبہ ہے یعنی یہ شہر اتنے اونچے فضل اور مقام والا ہے کہ کوئی اور شہر اس کے مقابلے میں شہر کہلانے کے لائق ہی نہیں ہے۔ یا جیسے ابنِ عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہے بھئی، حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارہ بیٹے تھے لیکن جب ابنِ عباس کہا جائے تو کون مراد ہوتے ہیں؟ عبد اللہ ابن عباس، حالانکہ ابنِ عباس تو وہ بارہ کے بارہ کو شامل تھا لیکن بعد میں یہ خاص ہو گیا یہ کس کے ساتھ صرف؟ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ کہ ان کا مقام اتنا اونچا ہے کہ یہی صرف کیا ہیں ابنِ عباس کہلانے کے لائق ہیں بھئی ان کا مقام اتنا اونچا ہے۔ یا جیسے بیت کا لفظ بھئی، بیت تو مطلق عربی میں کمرے کو کہتے ہیں لیکن بعد میں یہ بیت کا لفظ البیت جب بولا جائے تو اس سے بیت اللہ مراد ہوتا ہے کہ اس کمرے کا رتبہ اتنا اونچا اتنا بلند ہے کہ اس کے مقابلے میں کوئی اور بیت، بیت کہلانے کے قابل ہی نہیں ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ ہے علم بالغلبہ کہ حدیث کو حدیث کیوں کہا جاتا ہے؟ علم بالغلبہ کی وجہ سے بھئی۔

یا جیسے ان کا ایک اور نکتہ بتلاؤں بھئی، ابھی آپ نے پڑھا حدیث میں ایک سند ہوتی ہے اور ایک متن ہوتا ہے۔ سند وہ جس میں راویوں کا ذکر ہو کہ فلاں نے فلاں سے روایت کیا اور متن جس میں پھر وہ حضور علیہ السلام کی بات ذکر ہوتی ہے، تو وہ متن ہے اور اس سے باقی سند ہے۔ والد صاحب فرماتے تھے کہ میں نے اس میں غور کیا کہ یہ، اس حدیث کے جو حدیث ہے بات ہے اس میں اس کو متن کیوں کہا جاتا ہے، سند کو سند کیوں کہتے ہیں، وجہ کیا ہے؟ کہتے ہیں میں نے غور کیا تو عجیب و غریب اسرار معلوم ہوئے، چنانچہ فرماتے تھے بزرگوں کی باتوں میں بڑے اسرار ہوتے ہیں، ہمارے بزرگوں نے ان کا نام متن اور سند رکھا تو عجیب اسرار معلوم ہوئے۔ فرمانے لگے کہ دراصل یہاں استعارہ بالکنایہ، استعارہ تخییلیہ اور استعارہ ترشیحیہ ہے بھئی۔ استعارہ بالکنایہ، استعارہ بالکنایہ اس کو کہتے ہیں بھئی کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور عبارت میں مشبہ کو ذکر کیا جائے، مشبہ بہ کو ذکر نہ کیا جائے، جس چیز کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس کو ذکر نہ کیا جائے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں أَنْشَبَتِ الْمَنِيَّةُ أَظْفَارَهَا موت نے اپنے پنجے گاڑ دیے، موت نے اپنے پنجے گاڑ دیے۔ معلوم ہوا موت کو درندے سے تشبیہ دی گئی ہے، موت کو کس سے تشبیہ دی گئی ہے؟ درندے سے۔ تو موت ہوئی مشبہ، درندہ ہوا مشبہ بہ اور عبارت میں کیا ذکر ہے؟ صرف مشبہ ذکر ہے، تو مشبہ ذکر ہو اور مشبہ بہ محذوف ہو اس کو کیا کہتے ہیں؟ استعارہ بالکنایہ۔ بھئی آپ کو کیسے پتا چلا کہ یہ موت کو درندے سے تشبیہ دی ہے؟ کوئی وحی تو نہیں آئی آپ کے پاس۔ تو استعارہ بالکنایہ کے لیے ہمیشہ قرینہ چاہیے ہوتا ہے وہ قرینہ بتلاتا ہے کہ یہاں اس چیز کو اس سے تشبیہ دی گئی ہے، آپ کو کس سے پتا چلا کہ موت کو درندے سے تشبیہ دی

گئی ہے؟ موت کے لیے پنجے ثابت کر دیے گئے حالانکہ پنجے تو کس کے ہوتے ہیں؟ درندے کے، معلوم ہوا موت کو درندے سے تشبیہ دی جا رہی ہے جب ہی اس کے لیے کیا ثابت کر دیے گئے؟ پنجے۔ تو یہ جو مشبہ بہ کا لازم ہے، مشبہ بہ کون تھا؟ درندہ، درندے کے ساتھ کیا لازم؟ پنجے، تو یہ جو مشبہ بہ کا لازم ہے اس کو جو مشبہ کے لیے ثابت کر دیا یہ ہے استعارہ تخییلیہ، استعارہ تخییلیہ، اور یہ قرینہ ہوتا ہے استعارہ بالکنایہ پر یہ بتلاتا ہے کہ یہاں استعارہ بالکنایہ ہوا ہے بھئی۔ تو یہ استعارہ تخییلیہ ہوا۔ اور یہ تو کیا تھا؟ استعارہ بالکنایہ کسے کہتے ہیں؟ مشبہ کو ذکر کرنا اور مشبہ بہ کو ذکر نہ کرنا، یہ استعارہ بالکنایہ۔ اور استعارہ تخییلیہ کسے کہتے ہیں؟ مشبہ بہ کے لازم کو کس کے لیے ثابت کرنا؟ مشبہ کے لیے۔ اور مشبہ بہ کے مناسب کو مشبہ کے لیے ثابت کیا جائے تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہے، یہ کیا ہے؟ بھئی پنجے تو لازم ہیں درندے کے ساتھ اور ایک جو مناسب ہو اس کو ثابت کرنا مثلاً جیسے گاڑنا بھئی، اس نے پنجوں کو، موت نے اپنے پنجے گاڑ دیے، تو یہ لازم تو نہیں ہے پنجے کے ساتھ کہ اس میں کے لیے گاڑنے کا فعل بھی ہو، تو یہ کیا ہوا استعارہ ترشیح؟ تو والد صاحب رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ اس حدیث کے جو متن کو متن کہا جاتا ہے اور سند کو سند اس میں میں نے غور کیا تو اس میں استعارہ بالکنایہ، استعارہ تخییلیہ اور استعارہ ترشیحیہ ہے۔ استعارہ بالکنایہ کس طرح ہے؟ کہتے ہیں میں نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ حدیث کو تشبیہ دی گئی ہے ایک معزز و مکرم انسان کے ساتھ، حدیث کو کس سے تشبیہ دی گئی ہے؟ ایک معزز و مکرم انسان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ حدیث کو تشبیہ دی گئی ہے کس کے ساتھ؟ ایک معزز و مکرم انسان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور تو یہ جو حدیث ذکر ہے اور مشبہ بہ یعنی انسان ذکر نہیں تو یہ کیا ہوا؟ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ اور اس کا پتا کس سے چلا؟ کہتے ہیں استعارہ تخییلیہ سے۔ استعارہ تخییلیہ کسے کہتے تھے؟ مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا، اور یہ جو متن ہے متن، یاد رکھیے متن کمر کو کہتے ہیں، کس کو کہتے ہیں؟ کمر کو، اور ہر انسان کے ساتھ کمر لازم ہے، تو مشبہ بہ کے لازم کو کس کے لیے ثابت کر دیا؟ مشبہ کے لیے، تو یہ جو متن ذکر آیا یہ کیا ہے؟ استعارہ تخییلیہ ہے۔ اور پھر اس کے لیے جو سند کا ذکر آیا، سند کہتے ہیں جس پر اعتماد کیا جائے، جس پر ٹیک لگایا جائے یعنی تکیہ، یعنی کہ تکیہ، اور معزز و مکرم انسان کے ساتھ کمر تو لازم تھی اور تکیہ اس کے مناسب ہے، کہ کیا ہو اس کے لیے ٹیک لگانے کے لیے؟ تکیہ ہو، تو یہ اس کے مناسب ہے تو اس سند کو حدیث کے لیے ثابت کیا یہ کیا ہے استعارہ ترشیحیہ ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۸۹: باب السنۃ (۸): تیسری تقسیم باعتبارِ محلِ خبر (حقوق اللہ و حقوق العبد) اور چوتھی تقسیم باعتبارِ نفسِ خبر

نور الانوار صفحہ: ۱۸۶ — بتاریخ: ۱۵ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالتَّقْسِيمُ الثَّالِثُ فِي بَيَانِ مَحَلِّ الْخَبَرِ الَّذِي جُعِلَ الْخَبَرُ فِيهِ حُجَّةً وَهُوَ إِمَّا حُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ نَوْعَانِ الْعُقُوبَاتُ وَغَيْرُهَا وَإِمَّا حُقُوقُ الْعِبَادِ وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَالتَّقْسِيمُ الثَّالِثُ فِي بَيَانِ مَحَلِّ الْخَبَرِ اور تیسری تقسیم جو ہے یہ محلِ خبر کے بیان میں ہے۔ وہ محلِ خبر الَّذِي جُعِلَ الْخَبَرُ فِيهِ حُجَّةً جس کے اندر خبر کو حجت بنایا گیا ہو، خبر کو دلیل بنایا گیا ہو۔ یہ تیسری تقسیم ہے بھئی۔ پہلی تقسیم آپ نے پڑھی تھی اتصال کے اندر کہ ہم سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک خبر کا یعنی حدیث کا اتصال کس طریقے پر ہے۔ خبرِ متواتر ہے، خبرِ مشہور ہے یا خبرِ واحد ہے۔ دوسری تقسیم آپ نے پڑھی تھی انقطاع کے اندر بھئی، اور یہ تیسری تقسیم ہے محلِ خبر کے بیان میں۔ محلِ خبر یعنی وہ مسئلہ جس کے بارے میں خبر آئی ہے۔ وہ مسئلہ جس کے بارے میں خبر آئی ہے۔ تو کہتے ہیں وَالتَّقْسِيمُ الثَّالِثُ فِي بَيَانِ مَحَلِّ الْخَبَرِ الَّذِي جُعِلَ الْخَبَرُ فِيهِ حُجَّةً اور تیسری تقسیم جو ہے اس محلِ خبر کے بیان میں ہے جس کے اندر خبر کو حجت بنایا گیا ہو، حجت قرار دیا گیا ہو۔ وَهُوَ إِمَّا حُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى اور وہ یا تو اللہ کے حقوق ہوں گے۔ وَهُوَ نَوْعَانِ اور وہ اللہ کے حقوق دو قسم پر ہیں: الْعُقُوبَاتُ وَغَيْرُهَا عقوبات ہیں کچھ اور کچھ غیرِ عقوبات ہیں، یعنی سزائیں ہیں کچھ اور کچھ غیرِ سزائیں یعنی عبادات وغیرہ بھئی، عبادات۔

وَإِمَّا حُقُوقُ الْعِبَادِ یا وہ کیا ہوں گے حقوق العباد ہوں گے۔ تو حقوق اللہ دو قسم پر ہوئے بھئی: عقوبات کچھ سزائیں ہیں اور عبادات ہیں۔ اور حقوق العباد وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ وہ تین قسم پر ہیں: مَا فِيهِ إِلْزَامٌ مَحْضٌ ایک وہ قسم جس کے اندر الزامِ محض ہو، یعنی دوسرے پر کوئی چیز لازم کی جائے۔ أَوْ لَا إِلْزَامَ فِيهِ أَصْلًا یا وہ قسم جس میں سرے سے کوئی الزام نہ ہو، یعنی کسی پر کسی چیز کا لازم کرنا نہ ہو۔ أَوْ فِيهِ إِلْزَامٌ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ یا اس کے اندر من وجہ الزام ہو من وجہ الزام نہ ہو، یعنی بعض اعتبارات سے دیکھا جائے تو اس میں الزام ہے اور بعض اعتبارات سے دیکھا جائے تو اس میں الزام نہ ہو۔ تو یہ تین قسمیں ہیں، تفصیل آگے آرہی ہے بھئی۔ فَهَذِهِ خَمْسَةُ أَنْوَاعٍ تو یہ پانچ انواع ہیں بھئی۔ دو حقوق اللہ میں اور تین حقوق العباد میں۔ حقوق اللہ کے اندر عقوبات اور عبادات، اور حقوق العباد کے اندر تین قسمیں: بعض وہ قسمیں جن میں الزامِ محض ہے، اور بعض وہ قسمیں جن میں سرے سے کوئی الزام نہ ہو، اور بعض وہ قسمیں جن کے اندر من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو۔

وَهَذَا التَّقْسِيمُ لِمُطْلَقِ الْخَبَرِ الْوَاحِدِ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ خَبَرَ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَوْ أَصْحَابِهِ أَوْ عَامَّةِ الْخَلْقِ مِنْ أَهْلِ السُّوقِ اور یہ تقسیم ہے مطلق خبرِ واحد کی، اس حال میں کہ وہ عام ہو اس سے کہ وہ خبرِ رسول ہو یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کی خبر ہو یا عام لوگوں کی خبر ہو، أَوْ مِنْ أَهْلِ السُّوقِ بازار والوں میں سے۔ کس میں سے؟ یعنی یہ مطلق خبرِ واحد کی تقسیم ہے چاہے وہ خبرِ رسول ہو، چاہے وہ خبرِ صحابہ ہو، چاہے یہ عام لوگوں کی خبر ہو۔ وَهِيَ مِنَ الْمُسَامَحَاتِ الْمَشْهُورَةِ لِجُمْهُورِ السَّلَفِ اقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ اور یہ جمہورِ سلف کی، جمہور یعنی جمہورِ سلف کی یعنی اکثر سلف کی یہ مشہور مسامحات میں سے ہے اقتداء کرتے ہوئے علامہ فخر الاسلام کی۔ بھئی بات تو چل رہی ہے اس وقت خبرِ رسول کی بھئی، حدیث، سنت کی بحث ہم پڑھ رہے ہیں تو یہاں سنت سے متعلقہ بحث ہی ہونی چاہیے، لیکن علامہ فخر الاسلام نے یہاں پر مطلق خبرِ واحد کی بحث بھی ذکر کی ہے اور جمہورِ سلف نے بھی ان کی اقتداء کرتے ہوئے اس کو اپنی کتابوں میں اسی طرح ذکر کیا ہے بھئی۔ باقی سب نے بھی اس کو ذکر کیا ہے۔

فَإِنْ كَانَ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى يَكُونُ خَبَرُ الْوَاحِدِ فِيهِ حُجَّةً پس اگر فَإِنْ كَانَ، هُو ضمیر راجع ہے محلِ خبر کو، اگر وہ محلِ خبر یعنی وہ مسئلہ جس کے بارے میں حدیث آئی ہے یا وہ خبرِ واحد آئی ہے مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى وہ کس میں سے ہو؟ اللہ کے حقوق میں سے ہو، يَكُونُ خَبَرُ الْوَاحِدِ فِيهِ حُجَّةً تو اس میں خبرِ واحد حجت ہوگی، دلیل ہوگی۔ سَوَاءٌ كَانَ مِنَ الْعِبَادَاتِ أَوِ الْعُقُوبَاتِ أَوْ دَائِرَةً بَيْنَهُمَا أَوْ مُؤْنَةً مَعَ أَحَدِهِمَا برابر ہے کہ وہ عبادات میں سے ہوں حقوق اللہ یا عقوبات میں سے ہوں، أَوْ دَائِرَةً بَيْنَهُمَا یا ان دونوں کے درمیان دائر ہوں۔ بھئی جیسے کفارے ہیں بھئی کفارے۔ کفارہ جو ہے وہ دیکھا جائے تو عبادت ہے۔ بھئی روزہ جان بوجھ کر توڑ دیا کسی شخص نے رمضان کا فرض روزہ، تو کیا حکم ہے؟ ساٹھ روزے رکھنا پڑیں گے اور ایک اس کی قضا بھی کرنا پڑے گی۔ تو یہ جو ساٹھ روزے بطورِ کفارے کے آئے دیکھا جائے تو یہ عبادت بھی ہیں اور دیکھا جائے تو یہ سزا بھی ہیں۔ تو اس میں دونوں پہلو ہیں سزا کا بھی پہلو اور عبادت کا بھی۔ اسی لیے کہا کہ یا حقوق اللہ یا تو وہ

عبادات میں سے ہوں گے یا عقوبات یعنی سزاؤں میں سے ہوں گے، أَوْ دَائِرَةً بَيْنَهُمَا یا ان دونوں کے درمیان دائر ہوں گے یعنی اس میں عبادت کا بھی پہلو ہوگا اور سزا کا بھی پہلو ہوگا۔ أَوْ مُؤْنَةً مَعَ أَحَدِهِمَا یا مشقت ہوگی ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ۔ مؤنت مشقت بھئی مشقت، مشقت ہوگی ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھئی، یعنی عبادت یا سزا کے ساتھ۔ عبادت یا سزا کے ساتھ۔ اس سے مراد وہ عشر اور خراج وغیرہ ہیں بھئی۔ عشر جو ہے اس میں عبادت کا پہلو ہے اور خراج کے اندر سزا کا پہلو ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا تو مؤنت کا کیا معنیٰ؟ مشقت اور محنت بھئی، تو اس میں بھی دیکھیے محنت ہے کہ زمین میں ہل چلانا پڑتا ہے، محنت کرنا پڑتی ہے اور پھر پیداوار حاصل ہوتی ہے۔

وَلَكِنْ قِيلَ بِلَا شَرْطِ عَدَدٍ مگر کہا گیا ہے کہ عدد کی شرط کے بغیر کہ خبرِ واحد حقوق اللہ کے اندر حجت ہے، دلیل ہے، لیکن اس میں عدد کی شرط نہیں ہے بھئی، عدد کی شرط نہیں ہے، کوئی ایک بھی بیان کر دے تو کافی ہے، اس کو قبول کیا جائے گا۔ دلیل کیا؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الصَّحَابَةَ قَبِلُوا حَدِيثَ إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ مِنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا وَحْدَهَا اس لیے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے قبول کیا اس حدیث کو إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ کی حدیث کو قبول کیا اکیلی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بھئی۔ انہوں نے روایت کیا بھئی، انہوں نے روایت کیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ جب تجاوز کر جائے شرمگاہ شرمگاہ کی طرف تو غسل واجب ہے۔ بھئی بیوی سے کوئی شخص صحبت کرے اور انزال ہو پھر تو غسل واجب ہی ہے۔ اگر انزال نہ ہو یعنی خروجِ منی نہ پایا جائے تو پھر بھی کیا غسل واجب ہوگا یا واجب نہیں ہوگا؟ تو حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا: إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ جب بڑھ جائے تجاوز کر جائے شرمگاہ شرمگاہ کی طرف وَجَبَ الْغُسْلُ تو غسل واجب ہے، غسل واجب۔ یعنی ایک شرمگاہ جب دوسری شرمگاہ سے مل جائے تو غسل واجب ہے، یعنی انزال ہو یا انزال نہ ہو۔ اور تفصیل آپ فقہ میں پڑھ چکے ہیں کہ جب کچھ دخول ہو جائے بھئی پھر واجب ہے۔ اب اس حدیث کو صرف حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے روایت کیا اور صحابہ نے اس کو قبول کر لیا، معلوم ہوا کہ حقوق اللہ کے اندر بھئی، بھئی غسل واجب ہے یہ حق اللہ ہے بھئی، کیا ہے؟ حق اللہ۔ تو اس میں انہوں نے اس حدیث کو قبول کر لیا، صرف ایک روایت کرنے والی ہیں، معلوم ہوا حقوق اللہ کے اندر خبرِ واحد کو قبول کیا جائے گا اور اس میں عدد کی شرط بھی نہیں ہے کہ دو روایت کرنے والے ہوں یا تین۔

وَقِيلَ بِشَرْطِ عَدَدٍ اور کہا گیا ہے عدد کی شرط کے ساتھ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمْ يَقْبَلْ خَبَرَ ذِي الْيَدَيْنِ اس لیے کیونکہ حضور علیہ السلام نے ذوالیدین کی خبر کو قبول نہیں فرمایا فِي عَدَمِ تَمَامِ صَلَاتِهِ اپنی نماز کے پورا نہ ہونے میں مَا لَمْ يَنْضَمَّ إِلَيْهِ خَبَرُ غَيْرِهِ جب تک کہ مل نہ گئی اس کے ساتھ ان کے علاوہ کی خبر۔ بھئی روایات میں آتا ہے ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے ہیں چار رکعت والی۔ آپ نے بھولے سے دو رکعت پر ہی سلام پھیر دیا۔ باقی صحابہ حیران ہیں، خاموش ہیں، حضرت ذوالیدین رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمانے لگے کہ انہوں نے فرمایا أَقُصِرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ

يَا رَسُولَ اللَّهِ کیا نماز چھوٹی ہو گئی یا آپ بھول گئے یا رسول اللہ؟ کیا نماز کو یعنی چھوٹا کر دیا گیا یا آپ بھول گئے؟ حضور علیہ السلام نے جواب میں فرمایا كُلُّ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ ان میں سے کوئی بھی بات نہیں ہوئی، نہ نماز چھوٹی کی گئی ہے اور نہ میں بھولا ہوں۔ تو وہ جواب میں فرمانے لگے کہ ان میں سے کوئی ایک بات تو یا رسول اللہ ضرور ہوئی ہے، یا نماز چھوٹی کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں۔ تو حضور علیہ السلام باقی صحابہ کی طرف متوجہ ہوئے تو انہوں نے بھی تصدیق کی کہ واقعی دو رکعت پر ہی آپ نے سلام پھیر دیا ہے۔ تو پھر حضور علیہ السلام کھڑے ہوئے اور بقیہ نماز پوری کروائی بھئی، بقیہ نماز پوری کروائی اور آخر میں سجدہ سہو کیا۔ اور اس پر آپ کے ذہن میں اشکال آئے گا کہ درمیان میں کلام کیا گیا اور پھر باقی نماز پوری کی گئی حالانکہ نماز کے اندر تو کلام کیا جائے تو نماز تو ٹوٹ جاتی ہے۔ جواب یہ کہ یہ واقعہ نماز میں کلام کی حرمت سے پہلے کا ہے، ابھی اس وقت تک نماز کے اندر کلام کے حرام ہونے کا حکم نہیں آیا تھا۔ تو دیکھیے کہتے ہیں یہ نماز کا مسئلہ ہے حقوق اللہ کی بات ہے اور اس کے اندر حضرت ذوالیدین رضی الله تعالیٰ عنہ نے خبر دی اور حضور علیہ السلام نے ان کے اکیلے کی خبر کو قبول نہیں فرمایا بلکہ باقی صحابہ سے بھی اس کی تائید کروائی پھر اس کے بعد اس کو قبول کیا بھئی۔ معلوم ہوا عدد بھی شرط ہے بھئی، عدد بھی شرط ہے۔

خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ فِي الْعُقُوبَاتِ بخلاف امام کرخی کے سزاؤں کے اندر۔ بھئی وہ فرماتے ہیں امام کرخی کہ باقی حقوق اللہ کے اندر تو خبرِ واحد دلیل بنے گی، اس کو قبول کیا جائے گا لیکن سزاؤں کے اندر یعنی حدود کے اندر خبرِ واحد کو حجت نہیں بنایا جا سکتا۔ کیوں؟ وجہ کیا ہے؟ آگے تفصیل آ رہی ہے شرح میں دیکھیے۔ خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ فِي الْعُقُوبَاتِ بخلاف امام کرخی کے سزاؤں میں فَإِنَّهُ لَا يُقْبَلُ فِيهَا خَبَرُ الْوَاحِدِ بس بے شک اس کے اندر قبول نہیں کیا جائے گا خبرِ واحد کو وَلَا تَثْبُتُ الْحُدُودُ مِنْهُ اور ثابت نہیں ہوں گی حدود اس سے یعنی خبرِ واحد سے۔ لِأَنَّ فِي اتِّصَالِهِ إِلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ شُبْهَةً اس لیے کیونکہ اس کے حضور علیہ السلام تک متصل ہونے میں شبہ ہے۔ خبرِ واحد کے بھئی جس کو ایک روایت کر رہا ہے یا دو روایت کر رہے ہیں اس کے حضور علیہ السلام سے متصل ہونے میں کیا آ گیا؟ شبہ آ گیا بھئی شبہ آ گیا۔ کہ ہو سکتا ہے درمیان میں کسی راوی سے بھول ہوئی ہو یا ہو سکتا ہے کوئی بیچ میں ایسا شخص آیا ہے جس نے اپنی طرف سے ایک روایت گھڑ لی ہو وغیرہ بھئی، تو شبہ آ گیا بھئی کہ پتہ نہیں یہ حضور علیہ السلام کا قول ہے یا قول نہیں ہے۔ لِأَنَّ فِي اتِّصَالِهِ إِلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ شُبْهَةً اس لیے کیونکہ اس کے حضور علیہ السلام کے ساتھ متصل ہونے میں شبہ ہے وَالْحُدُودُ تَنْدَرِئُ بِهَا اور حدود جو ہیں وہ ساقط ہو جاتی ہیں شبہ کی وجہ سے۔ آپ جانتے ہیں حد جو ہے وہ ادنیٰ شبہ سے بھی ساقط ہو جایا کرتی ہے۔ تو وہ فرماتے ہیں حدود شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں تو لہٰذا حدود کو خبرِ واحد کے ذریعے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ سمجھ میں آئی بات؟ مثلاً بھئی کہ ایک مسئلہ ہے اس کے بارے میں خبرِ واحد کوئی فرض کرو صورت بنائیں، ایک خبرِ واحد آئی اس خبرِ واحد سے پتہ چل رہا ہے کہ اس مسئلے میں بھی اس جرم پر بھی حد ہے، اس جرم پر بھی حد ہے۔ وہ فرماتے ہیں بھئی کہ اگر

خبرِ واحد ہوئی تو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا، امام کرخی فرماتے ہیں۔

وَأَمَّا إِثْبَاتُهَا بِالْبَيِّنَاتِ عِنْدَ الْقَاضِي فَيَجُوزُ بِالنَّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ یہ اب اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ امام کرخی پر اعتراض ہوتا ہے کہ آپ نے کہا سزاؤں میں یعنی حدود کے اندر، حدود میں خبرِ واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا، وہ حجت نہیں بنے گی، اس سے حدود کا اثبات نہیں ہو سکتا، حالانکہ حدود کے اندر آپ نے پڑھا کہ دو مرد گواہ ہوں تو کافی ہیں بھئی، اور زنا کے مسئلے میں چار مرد گواہ ہوں تو کافی ہیں۔ اب یہ دو مرد گواہ ہوں یا چار مرد گواہ ہوں ان سب کی خبر یہ خبرِ واحد ہی تو ہے! ان سب کی خبر کیا ہے؟ خبرِ واحد ہی تو ہے۔ بھئی خبرِ متواتر جس کے روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہوں کہ ان کا اجتماع علی الکذب جو ہے عقل اس کو محال سمجھے، اور خبرِ مشہور جس کے روایت کرنے والے اتنے زیادہ تو نہیں لیکن کثیر ہیں، اور جو اس سے کم ہیں یہ دو چار کی خبر یہ تو کیا ہے؟ خبرِ واحد۔ تو یہاں بھی دیکھیے خبرِ واحد کے ذریعے حد ثابت ہو جاتی ہے۔ دو آدمی آکر مثلاً گواہی دے دیتے ہیں کہ فلاں شخص نے چوری کی ہے، تو حد ثابت ہو جائے گی یا نہیں چوری کرنے والے پر؟ یا دو آدمی عادل آدمی آکر گواہی دے دیتے ہیں دو گواہ کہ فلاں شخص نے فلاں پر زنا کی تہمت لگائی ہے تو حدِ قذف ثابت ہو جائے گی اس پر۔ تو دیکھیے یہاں پر خبرِ واحد کے ذریعے حد ثابت ہو رہی ہے۔ تو جواب دے رہے ہیں اس کا امام کرخی، وہ فرماتے ہیں وَأَمَّا إِثْبَاتُهَا بِالْبَيِّنَاتِ اور باقی حدود کا ثابت کرنا بینات کے ذریعے عِنْدَ الْقَاضِي قاضی کے پاس فَيَجُوزُ تو وہ جائز ہے بِالنَّصِّ نص کی وجہ سے، کس کی وجہ سے؟ خبرِ واحد کو اس حدود کے مسئلے میں قابلِ قبول نہیں ہونا چاہیے لیکن یہاں نص آگئی عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ، نص آگئی خلافِ قیاس اور اس نص کی وجہ سے اب اس کو کیا کیا جائے گا؟ اس کی وجہ سے حد ثابت ہو جاتی ہے۔ بھئی وہ نص کیا ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ پس تم گواہ بنا لو ان پر چار اپنے میں سے۔ تم اپنوں میں سے کیا کر لو اس پر؟ چار گواہ بنا لو۔ دیکھو اس نص سے پتہ چلا کہ چار گواہوں کے ذریعے حد کیا ہو جائے گی؟ ثابت ہو جائے گی، وَأَمْثَالُهُ اور جو اس کے مثل اور آیتیں ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ نص کی وجہ سے خلافِ قیاس یہاں پر حد ثابت ہوگی ورنہ قیاس کا تو یہی تقاضا تھا کہ یہ دو یا چار کی گواہی سے حد کو ثابت نہیں ہونا چاہیے۔

وَلِأَنَّ دوسرا جواب وَلِأَنَّ الْحُدُودَ لَمْ تَثْبُتْ بِالْبَيِّنَاتِ اور اس لیے کیونکہ حدود جو ہیں وہ بینات کے ذریعے ثابت نہیں ہیں وَإِنَّمَا تَثْبُتُ أَسْبَابُهَا ان کے صرف اسباب جو ہیں وہ گواہی کے ذریعے ثابت ہیں، خبرِ واحد کے ذریعے۔ بھئی دیکھیے دو آدمیوں نے آکر دو عادل آدمیوں نے گواہی دی کسی شخص کے بارے میں کہ اس نے چوری کی ہے تو اس کی وجہ سے اس شخص پر حد ثابت ہو جائے گی۔ تو امام کرخی فرما رہے ہیں، جواب دے رہے ہیں اعتراض کا، کہ دیکھیے یہ جو حد ہے یہ حد ان دو آدمیوں کی گواہی سے یہ حد نہیں ثابت ہوئی، ان کی گواہی سے سببِ حد ثابت ہوا ہے، وہ چوری ثابت ہوئی ہے جو سبب ہے کس چیز کا؟ حد کا۔ اور باقی حد کہتے ہیں وَالْحُدُودُ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ حدود تو کس کے ذریعے ثابت ہیں؟ کتاب اللہ کے ذریعے۔ تو یہ جو

گواہیاں اور بینات ہیں ان کے ذریعے اسبابِ حدود ثابت ہوتے ہیں نہ کہ خود حدود بھئی۔ جواب سمجھ میں آیا بھئی؟

وَإِنْ كَانَ مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادِ اور اگر وہ محلِ خبر جو ہے یعنی وہ مسئلہ جس کے بارے میں خبرِ واحد آئی ہے مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادِ وہ حقوق العباد میں سے ہو مِمَّا فِيهِ إِلْزَامٌ مَحْضٌ ان میں سے جن کے اندر کیا ہو الزامِ محض۔ حقوق العباد بتلایا تھا تین قسم پر ہیں: بعضوں میں الزامِ محض ہوگا، بعضوں میں الزام ہوگا ہی نہیں، اور بعضوں میں من وجہ الزام ہوگا۔ تو کہتے ہیں اگر وہ محلِ خبر حقوق العباد میں سے ہے مِمَّا فِيهِ إِلْزَامٌ مَحْضٌ جس میں الزامِ محض ہو كَخَبَرِ إِثْبَاتِ الْحَقِّ عَلَى أَحَدٍ فِي الدُّيُونِ جیسے کہ حق کو ثابت کرنے کی خبر کسی ایک پر دیون کے مسئلے میں، قرضوں کے مسئلے میں وَالْأَعْيَانِ الْمَبِيعَةِ وَالْمُرْتَهَنَةِ وَالْمَغْصُوبَةِ اور وہ چیزیں جو بیعہ ہیں جو بیچی گئی ہیں، وَالْمُرْتَهَنَةِ اور جو رہن رکھوائی گئی ہیں وہ چیزیں، وَالْمَغْصُوبَةِ اور وہ اعیان جو غصب کیے گئے ہیں۔ بھئی دیکھیے حقوق العباد تین قسم پر ہیں بھئی: بعضوں میں الزامِ محض ہوگا یعنی دوسرے پر کوئی چیز لازم کی جائے گی، بعضوں میں کوئی الزام نہیں ہوگا سرے سے، اور بعضوں میں من وجہ الزام ہوگا اور من وجہ الزام نہیں ہوگا۔ آگے تفصیل ساری آرہی ہے یہیں پر بات سمجھ لیں۔ مثلاً دیکھیے زید نے عمر پر دعویٰ کر دیا کہ اس نے میرا ایک لاکھ روپیہ دینا ہے اور دو گواہ لے کر آیا۔ دو گواہ لے کر آیا اور ان دو گواہوں نے گواہی دی۔ تو یہ گواہی کیا ہے؟ دیکھو خبرِ واحد ہے، دو آدمیوں کی گواہی ہے نا یہ کیا ہے؟ خبرِ واحد۔ اور یہ کس قسم کے مسئلے میں گواہی دے رہے ہیں؟ ان کی گواہی سے وہ مال عمر پر لازم ہو جائے گا، ثابت ہو جائے گا، تو یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں دوسرے پر ایک چیز کا لازم کرنا ہے۔ کیا ہے؟ لازم کرنا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور بعض مسائل ایسے ہوتے ہیں جن میں دوسرے پر کسی چیز کا لازم کرنا نہیں ہوتا۔ مثلاً بھئی آپ نے کسی کو ہدیہ دیا کہ جاؤ یہ زید کو میری طرف سے یہ چیز تحفے کے طور پر دے دو۔ وہ زید کے پاس تحفے کے طور پر چیز لے گیا اور کہتا ہے کہ یہ فلاں شخص نے آپ کے لیے بطورِ تحفے کے بھیجی ہے۔ اب یہ ہدیہ لینے والے کی مرضی ہے کہ وہ اس کو قبول کرے یا قبول نہ کرے۔ تو یہ جو لے کر گیا ہدیہ یہ ایک آدمی خبر دے رہا ہے تو یہ خبرِ واحد ہے، اور کس قسم کے مسئلے میں ہے؟ کیا اس سے جس کو ہدیہ دیا جا رہا ہے اس پر کوئی چیز لازم ہو جائے گی؟ نہیں، وہ تو اس کی مرضی ہے قبول کرے یا قبول نہ کرے۔ تو یہ خبرِ واحد ایسے مسئلے میں ہے جس میں سرے سے دوسرے پر کوئی چیز لازم کرنا نہیں ہے۔ تیسری صورت بھئی، جس میں من وجہ الزام ہوگا من وجہ الزام نہیں ہوگا۔ جیسے آپ نے ایک شخص کو وکیل بنایا تھا کہ جاؤ میرے لیے ایک گاڑی خریدو فلاں قسم کی اتنے پیسوں تک میں۔ وہ وکیل ہے آپ کی طرف سے، اب وہ گاڑی خریدے گا تو یہ تصرف دراصل وہ کس کی طرف سے کر رہا ہے؟ آپ کی طرف سے، وہ گاڑی پھر آپ کی ہوگی آپ کے ذمے ہوگی، آپ کو لینا پڑے گی وہ۔ تو آپ نے زید کو گاڑی خریدنے کے لیے وکیل بنایا ہے اب وہ گاڑی خریدے گا تو وہ آپ کی گاڑی شمار ہوگی زید کی گاڑی نہیں۔ تو اب آپ نے ایک دوسرے شخص کو روانہ کیا کہ جاؤ جا کر زید سے کہہ دو کہ میری طرف سے اسے

گاڑی خریدنے کی اجازت نہیں، وہ میری طرف سے وکیل نہیں ہے، اسے میں نے وکالت سے ہٹا دیا ہے۔ اب یہ جو خبر لے جا کر دی اس نے وکیل کو وکالت سے معزول کرنے کی، اس مسئلے میں یہ جس میں یہ خبر آئی ایک آدمی کی، یہ من وجہ الزام ہے من وجہ الزام نہیں۔ دیکھا جائے تو اس میں کوئی الزام نہیں، دیکھا جائے تو اس میں دوسرے پر کوئی چیز لازم کرنا نہیں ہے کیونکہ موکل اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے، اسی نے وکیل بنایا تھا اب وہی اپنے حق کو کیا کر رہا ہے؟ اب اسی اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے اور اس کو وکالت سے معزول کر رہا ہے، اس پر کوئی چیز لازم نہیں کر رہا بھئی، تو اس میں من وجہ الزام نہیں۔ اور دیکھا جائے تو من وجہ الزام ہے۔ الزام بایں لحاظ ہے کہ اب اگر وکیل تصرف کرے گا تو اب وہ تصرف آپ کی طرف سے شمار نہیں ہوگا، وہ گاڑی خریدے گا تو وہ اب آپ پر نہیں پڑے گی بلکہ اسی پر پڑ جائے گی بھئی۔ تو دیکھو بایں اعتبار اب اس پر الزام ہے، وہ چیز کیا ہو جائے گی وہ نقصان اس پر لازم ہو جائے گا بھئی۔ صورتیں سمجھ میں آگئیں بھئی؟

تو دیکھیے اب کتاب پر، کہتے ہیں وَإِنْ كَانَ مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادِ اور اگر وہ محلِ خبر یعنی وہ مسئلہ جس میں خبرِ واحد آئی ہے وہ حقوق العباد میں سے ہو مِمَّا ان میں سے فِيهِ إِلْزَامٌ مَحْضٌ جن میں الزامِ محض ہو كَخَبَرِ إِثْبَاتِ الْحَقِّ عَلَى أَحَدٍ فِي الدُّيُونِ جیسے کہ کسی پر حق کو ثابت کرنے کی خبر فِي الدُّيُونِ دیون کے اندر وَالْأَعْيَانِ الْمَبِيعَةِ اور وہ چیزیں جو بیچی گئی ہیں، بیچی جاتی ہیں وَالْمُرْتَهَنَةِ اور وہ چیزیں جو رہن رکھوائی جاتی ہیں وَالْمَغْصُوبَةِ اور وہ چیزیں جو غصب کی گئی ہیں۔ تو یہ سب مرتہنہ اور مغصوبہ کا عطف بیعہ پر ہے بھئی: وَالْأَعْيَانِ الْمَبِيعَةِ وَالْأَعْيَانِ الْمُرْتَهَنَةِ وَالْأَعْيَانِ الْمَغْصُوبَةِ. تُشْتَرَطُ فِيهِ سَائِرُ شَرَائِطِ الْأَخْبَارِ اس قسم کے مسئلے میں حقوق العباد کے اندر جس میں الزامِ محض ہو اس میں شرط لگائی جائے گی خبر کی تمام شرائط کی، اس میں شرط لگائی جائے گی خبر کی تمام شرائط کی۔ بھئی وہ کیا ہیں تمام شرائط؟ مِنَ الْعَقْلِ وَالْعَدَالَةِ وَالضَّبْطِ وَالْإِسْلَامِ یعنی عقل، عدالت، ضبط اور اسلام مَعَ الْعَدَدِ ساتھ کس کے؟ عدد کے، یعنی جو خبر دینے والے ہیں کم از کم دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں وَلَفْظِ الشَّهَادَةِ اور شہادت کے لفظ کے ساتھ۔ بھئی قاضی کے پاس گیا ہے نا مسئلہ، وہاں پر خبر دے رہے ہیں، گواہی دے رہے ہیں تو اس میں الزامِ محض ہے اور اس کے اندر یہ تمام راوی کی شرائط خبر دینے والے کی شرائط بھی ان میں ہوں یعنی عقل، عدالت، ضبط اور اسلام بھی ہو، اور عدد بھی ہو یعنی کم از کم دو مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، اور لفظِ شہادت بھی کہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں، میں گواہی دیتا ہوں۔ یہ اگر کہیں میں جانتا ہوں یا مجھے یقین ہے، نہیں بھئی اس کو نہیں قبول کیا جائے گا بلکہ کیا کہنا پڑے گا؟ میں گواہی دیتا ہوں۔ وَالْوِلَايَةِ اور ساتھ ولایت کے۔ عدد، لفظِ شہادت اور ولایت کے ساتھ بھئی۔ ولایت یعنی وہ آزاد بھی ہو، غلام نہ ہو کیونکہ غلام کو ولایت حاصل نہیں بھئی۔ خود صورت بتلا رہے ہیں بھئی، متن میں کیا آیا مَعَ الْعَدَدِ وَلَفْظِ الشَّهَادَةِ وَالْوِلَايَةِ. بِأَنْ يَكُونَ اثْنَيْنِ بایں طور کہ وہ دو ہوں وَيَتَلَفَّظَ بِقَوْلِهِ أَشْهَدُ اور وہ تلفظ کرے اپنے قول أَشْهَدُ پر کہ میں گواہی دیتا ہوں وَتَكُونَ لَهُ الْوِلَايَةُ بِالْحُرِّيَّةِ اور اس کو ولایت بھی حاصل ہو کس

کی وجہ سے؟ حریت، آزادی کی وجہ سے۔ غلام ایسے مسئلے میں گواہی دیتا ہے اس کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہے بھئی، کیونکہ غلام کو تو اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں ہے اور اس گواہی کے ذریعے تو دوسرے پر ایک چیز لازم ہو جائے گی تو دوسرے پر اس کو کیسے ولایت حاصل ہو سکتی ہے؟ یاد رکھیے عدد کی شرط انہوں نے کہا یہ ان مسائل کے اندر ہے جس پر مرد مطلع ہو سکتے ہوں وہاں عدد کی شرط ہے، اور اگر ایسا مسئلہ ہے جس پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے تو وہاں ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہے۔ جیسے ولادت کے اندر کہ کوئی عورت گواہی دیتی ہے مثلاً دائی آکر گواہی دیتی ہے کہ اس عورت نے اس بچے کو جنم دیا ہے، تو وہاں پر جنم دیتے وقت تو وہی دائی ہی موجود ہوگی مردوں کو تو اس کا علم نہیں ہو سکتا تو وہاں اس ایک کی بھی گواہی قابلِ قبول۔ یا اسی طرح بھئی عورتوں کے جو عیوب ہیں جن پر عورت ہی مطلع ہو سکتی ہے مرد نہیں تو وہاں بھی ایک عورت کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور ایک اور بات شاید میں پہلے بھی آپ کو بتلا چکا ہوں کہ آپ جگہ جگہ پڑھتے ہیں کہ گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے گواہی کے اندر۔ کیا غیرِ عادل اگر گواہی دے تو اس پر قاضی فیصلہ نہیں کر سکتا؟ ایسا نہیں ہے بھئی۔ عادل گواہی دیں پھر تو قاضی پر وہ فیصلہ کرنا واجب ہو جاتا ہے بھئی، واجب ہو جاتا ہے ان کی گواہی کو قبول کرنا اور اس پر فیصلہ کرنا۔ ہاں غیرِ عادل اگر گواہی دے اور قاضی کو اور قرائن سے پتہ چل جائے کہ یہ غیرِ عادل یا یہ فاسق جو ہے یہ سچ بول رہا ہے تو اس کی گواہی کو بھی وہ قبول کر سکتا ہے بھئی۔

فَإِذَا اجْتَمَعَتْ هَذِهِ الشَّرَائِطُ الثَّلَاثَةُ مَعَ الْأَرْبَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَحِينَئِذٍ يُقْبَلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ عِنْدَ الْقَاضِي فِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي فِيهَا إِلْزَامٌ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ پس جب جمع ہو جائیں یہ تین شرائط، کون سی تین شرائط؟ عدد، لفظِ شہادت اور ولایت والی، مَعَ الْأَرْبَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ ساتھ ان پہلی چار کے، کون سی پہلی چار؟ عقل، عدالت، ضبط اور اسلام، فَحِينَئِذٍ تو اس وقت قبول کیا جائے گا خبرِ واحد کو قاضی کے پاس فِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي ان معاملات کے اندر فِيهَا إِلْزَامٌ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ جس میں مدعا علیہ پر الزام ہو، کسی چیز کا لازم کرنا ہو۔

وَإِنْ كَانَ لَا إِلْزَامَ فِيهِ أَصْلًا اور اگر اس محلِ خبر کے اندر کوئی الزام نہ ہو سرے سے یعنی اس مسئلے میں کسی پر کوئی چیز لازم نہ آتی ہو جس میں خبرِ واحد آئی ہے كَخَبَرِ الْوَكَالَةِ وَالْمُضَارَبَةِ وَالرِّسَالَةِ فِي الْهَدَايَا وَنَحْوِهَا جیسے کہ وکالت کی خبر ہے اور مضاربت کی خبر ہے اور رسالت یعنی پیغام رسانی ہے فِي الْهَدَايَا تحفوں میں وَنَحْوِهَا اور اس جیسی جو ہیں۔ بِأَنْ يَقُولَ کس طرح بھئی ان میں خبر ہوگی جس میں الزام نہیں ہے؟ کہتے ہیں بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہے کوئی وَكَّلَكَ فُلَانٌ کہ فلاں نے تجھے وکیل بنایا ہے اس مسئلے میں، کوئی کسی کو جا کر کیا کہتا ہے کہ فلاں نے تمہیں اس مسئلے میں وکیل بنایا ہے۔ تو یاد رکھیے جسے کہا جا رہا ہے اس کی مرضی ہے وکالت کو قبول کرے یا وکالت کو قبول نہ کرے، تو دیکھو اس میں الزام ہے؟ اس کا تو اختیار ہے اس میں قبول کرے یا قبول نہ کرے تو لہٰذا اس میں سرے سے کوئی الزام نہیں۔ أَوْ ضَارَبَكَ فِي هَذَا یا فلاں کوئی کسی سے کہے کہ فلاں نے تجھے مضارب بنایا ہے اس مسئلے میں۔ مضاربت جانتے ہیں یا نہیں بھئی؟ جس میں مال ایک

شخص کا ہوتا ہے، محنت دوسرے شخص کی ہوتی ہے اور نفع پھر آپس میں متعینہ حساب کے مطابق تقسیم کرتے ہیں بھئی، یہ ہے مضاربت۔ تو ایک شخص دوسرے سے جا کر کہتا ہے کہ فلاں نے تمہیں مضارب بنایا ہے تو اس دوسرے کی مرضی ہے وہ اس کو قبول کرے یا قبول نہ کرے بھئی تو دیکھو اس میں الزام نہیں ہے۔ أَوْ ضَارَبَكَ فِي هَذَا یا تمہیں مضارب بنایا ہے اس کے اندر أَوْ أَهْدَى إِلَيْكَ هَذَا الشَّيْءَ هَدِيَّةً یا بطورِ ہدیہ کے تمہیں یہ چیز بھیجی ہے فَإِنَّهُ لَا إِلْزَامَ فِيهِ عَلَى أَحَدٍ پس اس کے اندر کوئی الزام نہیں ہے کسی پر بھی، بَلْ يُخْتَارُ بَيْنَ أَنْ يَقْبَلَ الْوَكَالَةَ وَالْمُضَارَبَةَ وَالْهَدِيَّةَ وَبَيْنَ أَنْ لَا يَقْبَلَ بَلْ يُخْتَارُ بَلْ يُخْتَارُ بَيْنَ بلکہ اختیار ہوگا اس کے درمیان کہ وہ قبول کرے وکالت کو اور مضاربت اور ہدیہ کو اور اس کے درمیان کہ وہ قبول نہ کرے۔

يَثْبُتُ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ بِشَرْطِ التَّمْيِيزِ دُونَ الْعَدَالَةِ کس مسئلے کی بات چل رہی ہے؟ جس میں سرے سے کوئی الزام نہ ہو، تو اس میں کہتے ہیں يَثْبُتُ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ یہ خبرِ آحاد سے ثابت ہو جائے گا بِشَرْطِ التَّمْيِيزِ بشرطیکہ تمیز ہو یعنی سمجھ ہو، خبر دینے والے میں سمجھ ہو وہ سمجھتا ہو چیزوں کو دُونَ الْعَدَالَةِ نہ کہ عدالت کے۔ یعنی اس میں تمیز کی شرط ہوگی نہ کہ عدالت کی شرط، خبر دینے والے کا عادل ہونا ضروری نہیں۔ تو جس میں سمجھ ہو، معلوم ہوا بچہ بھی خبر دے گا تو اسے قبول کیا جا سکتا ہے، غلام بھی خبر جا کر دے تو اس مسئلے میں اس کو قبول کیا جا سکتا ہے کہ فلاں نے تمہیں وکیل بنایا ہے یا مضارب بنایا ہے۔ يَعْنِي يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ الْمُخْبِرُ مُمَيِّزًا صَبِيًّا یعنی شرط ہوگی اس میں کہ خبر دینے والا وہ تمیز کرنے والا یعنی سمجھدار ہو، صَبِيًّا كَانَ أَوْ بَالِغًا بچہ ہو یا بالغ، حُرًّا كَانَ أَوْ عَبْدًا آزاد ہو یا غلام، مُسْلِمًا كَانَ أَوْ كَافِرًا مسلمان ہو یا کافر، عَادِلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا عادل ہو یا فاسق۔ معلوم ہوا ان چاروں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی یہاں پر نہیں ہے، عقل، عدالت، ضبط اور اسلام میں سے، بس سمجھدار ہونا چاہیے بھئی۔ فَيَجُوزُ لِمَنْ أَخْبَرَهُ بِالْوِكَالَةِ وَالْمُضَارَبَةِ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِيهِ وَيُبَاشِرَهُ پس جائز ہے اس شخص کے لیے جس کو خبر دی گئی ہے وکالت اور مضاربت کی کہ وہ اس چیز میں تصرف کرے اور اس کو سرانجام دے دے لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَلَّمَا يَجِدُ رَجُلًا مُسْتَجْمِعًا لِلشَّرَائِطِ اس لیے کیونکہ انسان جو ہے قَلَّمَا يَجِدُ رَجُلًا وہ بہت کم پاتا ہے ایسے شخص کو ایسے مرد کو مُسْتَجْمِعًا لِلشَّرَائِطِ جو جمع کرنے والا ہو ان شرائط کو، جو جمع کرنے والا ہو۔ اس لیے کہ انسان بہت کم کسی ایسے مرد کو پاتا ہے جو تمام شرائط کو جمع کرنے والا ہو یعنی اس میں جس میں تمام شرطیں جمع ہوں، كَيْ يَبْعَثَهُ إِلَى وَكِيلِهِ أَوْ غُلَامِهِ بِالْخَبَرِ کہ بھیجے اس کو اپنے وکیل کی طرف یا اپنے غلام کی طرف خبر کے ساتھ، فَلَوْ شُرِطَتْ فِيهِ الشُّرُوطُ لَتَعَطَّلَتِ الْمَصَالِحُ فِي الْعَالَمِ اگر شرط لگا دی جائے اس میں ان شرطوں کی تو البتہ معطل ہو جائیں گی مصلحتیں عالم کے اندر بھئی، عالم میں مصلحتیں کیا ہو جائیں گی؟ پھر تو کوئی کام چل ہی نہیں سکے گا بھئی۔ تو یہاں پر اب اگر کہا جائے کہ وکالت، مضاربت، تحفے وغیرہ ان چیزوں میں بھی کس کو بھیجنا پڑے گا؟ کسی عادل آدمی کو بھیجنا پڑے گا جس میں ساری شرائط پائی جائیں تو پھر ہر انسان کہاں سے اس قسم کے آدمی کو تلاش کرے بھئی۔ وَلِأَنَّ الْخَبَرَ غَيْرُ مُلْزِمٍ فِي الْوَاقِعِ اور اس لیے کیونکہ خبر جو ہے

وہ لازم کرنے والی نہیں ہے واقع کے اندر، کوئی چیز دوسرے پر لازم کرنے والی نہیں ہے فَلَا تُعْتَبَرُ فِيهِ شَرَائِطُ الْإِلْزَامِ تو اعتبار نہیں کیا جائے گا اس میں الزام کی شرائط کا۔ وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ يَقْبَلُ خَبَرَ الْهَدِيَّةِ مِنَ الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ اور حضور علیہ السلام ہدیے کی خبر قبول فرما لیا کرتے تھے مِنَ الْبَرِّ وَالْفَاجِرِ نیک اور فاجر سے، نیک اور فاجر، فاسق سے خبر کو ہدیے کی قبول کر لیتے تھے۔ میں نے بتلایا تھا کہ حضور علیہ السلام کے پاس کوئی چیز لائی جاتی اور کوئی آپ کی خدمت میں کوئی چیز پیش کرتا تو آپ پوچھتے تھے کہ یہ ہدیہ ہے یا صدقہ ہے؟ اگر وہ ہدیہ کہتا تو پھر آپ اس کو لے لیتے اور خود بھی تناول فرماتے، خود بھی اس کو کھا لیتے، اور اگر وہ کہتا کہ صدقہ ہے تو پھر خود نہیں کھاتے تھے اوروں کو دے دیتے تھے بھئی، تو حضور قبول فرما لیتے تھے۔

وَإِنْ كَانَ فِيهِ إِلْزَامٌ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ اور اگر اس محلِ خبر کے اندر الزام من وجہ ہو نہ کہ من وجہ یعنی وہ مسئلہ جس میں خبرِ واحد آئی ہے اس میں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں ہے كَخَبَرِ عَزْلِ الْوَكِيلِ جیسے کہ وکیل کو معزول کر دینے کی خبر وَحَجْرِ الْمَأْذُونِ اور عبدِ ماذون کو پابند کرنے کی خبر۔ حِجْر، حَجْر، حُجْر تینوں طرح پڑھنا جائز ہے، یہ مثلث الفاء ہے اس کے فاکلمے پر تینوں حرکتیں پڑھ سکتے ہیں، تو اس قسم کے لفظ کو کیا کہتے ہیں؟ مثلث الفاء، اور اس کے معنیٰ پابندی کے ہیں بھئی۔ بھئی آپ جانتے ہیں کہ بچے پر بھی بعض پابندیاں ہوتی ہیں وہ تصرفات نہیں کر سکتا، اسی طرح غلام پر بھی پابندیاں ہوتی ہیں وہ تصرفات نہیں کر سکتا، تجارت وغیرہ نہیں کر سکتا، لیکن اگر آقا اسے اجازت دے دے تو پھر وہ تجارت وغیرہ کر سکتا ہے اور اسے عبدِ ماذون کہتے ہیں، عبدِ ماذون۔ اب اس کے پاس کسی نے، آقا نے کسی شخص کو بھیجا کہ جا کر کہو کہ میں نے تم پر پھر پابندی لگا دی ہے، اب تمہیں تجارت کرنے کی اجازت نہیں ہے، تو اب یہ پھر عبدِ محجور ہو گیا، پہلے عبدِ ماذون تھا اب پھر عام غلام کی طرح یعنی عبدِ محجور ہوا۔ تو کیا اس میں خبر کو قبول کیا جائے گا خبرِ واحد کو یا نہیں؟ کہتے ہیں یہ وہ مسئلہ ہے جس میں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں ہے، من وجہ الزام نہیں ہے اس اعتبار سے کہ آقا اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے، اسی نے اجازت دی تھی اسی نے اجازت واپس لے لی، اور دیکھا جائے تو من وجہ الزام بھی ہے کہ غلام اب جو تصرف کرے گا وہ اس پر پڑے گا اب وہ آقا کی طرف سے شمار نہیں ہوگا۔

فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ الْمُوَكَّلَ وَالْمَوْلَى يَتَصَرَّفُ فِي حَقِّ نَفْسِهِ بِالْعَزْلِ وَالْحَجْرِ پس یہ اس حیثیت سے کہ موکل جو ہے اور آقا جو ہے وہ تصرف کر رہے ہیں اپنے نفس کے حق میں معزول کرنے اور پابندی لگانے کے ذریعے، كَمَا يَتَصَرَّفُ بِالتَّوْكِيلِ وَالْإِذْنِ جیسے کہ وہ تصرف کرتے ہیں وکیل بنانے کے ذریعے وَالْإِذْنِ اور اجازت کے ذریعے، فَلَا إِلْزَامَ فِيهِ أَصْلًا تو اس میں سرے سے کوئی الزام نہیں، کسی پر کوئی چیز لازم کرنا نہیں۔ وَمِنْ حَيْثُ اور اس حیثیت سے أَنَّ التَّصَرُّفَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْوَكِيلِ وَالْعَبْدِ بَعْدَ الْعَزْلِ وَالْحَجْرِ کہ تصرف وہ بند ہو جائے گا وکیل اور غلام پر معزول کرنے اور پابندی لگانے کے بعد بھئی، اب وہ انہی پر بند ہوگا وہ تصرف ان کی طرف سے شمار ہوگا وَتَلْزَمُهُ الْعُهْدَةُ فِي ذَلِكَ اور لازم ہوگی اس پر ذمہ داری اس کے اندر،

اس پر اب ان پر کیا ہوگی ذمہ داری لازم ہوگی یعنی ضمان وغیرہ ان پر آئے گا، فَفِيهِ إِلْزَامُ ضَرَرٍ عَلَى الْوَكِيلِ وَالْعَبْدِ تو اس کے اندر ضرر کو لازم کرنا ہے، نقصان کو لازم کرنا ہے وکیل اور غلام پر، تو من وجہ اس میں الزام ہے۔ فَلِهَذَا يُشْتَرَطُ فِيهِ أَحَدُ شَطْرَيِ الشَّهَادَةِ اسی وجہ سے اس میں شرط لگائی جائے گی شہادت کے دو جزووں میں سے ایک کی۔ شہادت کے دو جزو تھے بھئی، ایک عدالت اور ایک عدد۔ گواہ کتنے ہونے چاہئیں؟ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں، تو عدد بھی ضروری تھا اور ان گواہوں کا کس قسم کا ہونا ضروری ہے؟ عادل ہونا بھی ضروری۔ تو گواہی کے دو جزو ہوئے ایک عدد اور ایک عدالت۔ اور یہ جو مسئلہ ہے اس میں دیکھا جائے من وجہ الزام ہے من وجہ الزام نہیں۔ بھئی دیکھیے بعض مسائل وہ تھے جن میں ہر لحاظ سے الزام ہی الزام تھا دوسرے پر ایک چیز کا لازم کرنا تھا، اس میں دونوں شرطیں تھیں عدد کی بھی اور عدالت کی بھی۔ اور بعض مسائل وہ تھے جن میں سرے سے کسی پر کوئی چیز لازم کرنا تھا ہی نہیں، تو وہاں پر نہ عدد کی شرط تھی اور نہ عدالت کی شرط تھی وہاں سمجھدار ہونا ہی کافی تھا۔ اور یہ جو مسئلہ ہے اس میں من وجہ الزام ہے من وجہ الزام نہیں، تو اس میں دونوں مشابہتوں کا لحاظ رکھا۔ دیکھا جائے تو اس کی مشابہت اس کے ساتھ بھی ہے جس میں الزامِ محض تھا، اور دیکھا جائے تو اس کی مشابہت اس کے ساتھ بھی ہے جس میں سرے سے کوئی الزام نہیں تھا، تو دونوں مشابہتوں کی رعایت رکھتے ہوئے ہم نے دونوں کا حصہ پورا پورا دیا اور ایک مشابہت تقاضا کر رہی تھی دونوں چیزیں ہونی چاہئیں، دوسری مشابہت تقاضا کر رہی تھی دونوں نہیں ہونی چاہئیں تو ہم نے کیا کہا؟ عدد اور عدالت میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے، یا تو ایک ہی شخص ہو عادل قسم کا، یا اگر عادل شخص نہیں ہے فاسق ہیں تو پھر کم از کم دو ہونے چاہئیں بھئی۔

فَلِهَذَا يُشْتَرَطُ فِيهِ أَحَدُ شَطْرَيِ الشَّهَادَةِ اسی وجہ سے اس میں شرط لگائی جائے گی شہادت کے دو جزووں میں سے ایک کی عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ بھئی کیا دو جزو ہیں شہادت کے؟ يَعْنِي الْعَدَدَ أَوِ الْعَدَالَةَ دو جزووں میں سے ایک کی شرط لگائی جائے گی یعنی عدد یا عدالت کی أَيْ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمُخْبِرُ اثْنَيْنِ أَوْ وَاحِدًا عَدْلًا یعنی ضروری ہے کہ خبر دینے والے دو ہوں یا ایک عادل ہو، رِعَايَةً لِشَبَهِ الْجَانِبَيْنِ رعایت رکھتے ہوئے دونوں جانبوں کی مشابہت کا، دونوں جانبوں کی مشابہت۔ إِذْ لَوْ كَانَ إِلْزَامًا مَحْضًا اس لیے کیونکہ اگر یہ جو محلِ خبر ہے اگر اس میں الزامِ محض ہوتا تُشْتَرَطُ فِيهِ كِلَاهُمَا تو اس میں شرط لگائی جاتی دونوں کی یعنی عدد کی بھی اور عدالت کی بھی وَلَوْ لَمْ يَكُنْ إِلْزَامًا أَصْلًا مَا شُرِطَ فِيهِ شَيْءٌ مِنْهُمَا اور اگر اس میں سرے سے کوئی الزام نہ ہوتا تو اس میں کوئی بھی ان دو میں سے شرط نہ لگائی جاتی، فَوَفَّرْنَا وَفَّرَ يُوَفِّرُ تَوْفِير کے معنیٰ پورا دینا فَوَفَّرْنَا پس ہم نے پورا دیا حَظًّا مِنَ الْجَانِبَيْنِ، حَظّ کہتے ہیں حصے کو، تو ہم نے اس میں دونوں جانبین سے پورا حصہ دیا یعنی دونوں جانبوں کی ہم نے رعایت رکھی دونوں جانبوں کی۔ وَعِنْدَهُمَا اور صاحبین، یہ تو امام صاحب کے نزدیک تھا کہ دو چیزوں میں سے ایک کی شرط ہوگی، وَعِنْدَهُمَا اور صاحبین کے نزدیک لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ شَيْءٌ اس میں کسی چیز کی شرط نہیں لگائی جائے گی بَلْ يَثْبُتُ الْحَجْرُ وَالْعَزْلُ بِخَبَرِ كُلِّ مُمَيِّزٍ بلکہ یہ حجر، پابندی اور معزول کرنا یہ ثابت

ہو جائے گا ہر سمجھدار کی خبر کے ذریعے۔ وَهَذَا إِذَا كَانَ الْمُخْبِرُ فُضُولِيًّا اور یہ جو اختلاف ہے یہ اس وقت ہے جس وقت خبر دینے والا فضولی ہو۔ یہ جو امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک بھئی دو چیزوں میں سے ایک کی شرط ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک کسی چیز کی شرط نہیں تو یہ اختلاف اس وقت ہے جب خبر دینے والا فضولی ہو۔ تو هٰذَا کے ذریعے اشارہ کس کی طرف ہوا؟ اس اختلاف کی طرف، یا هٰذَا کے ذریعے اشارہ ہے یہ جو شرط لگائی امام صاحب نے، امام صاحب نے جو شرط لگائی کہ دو چیزوں میں سے ایک شرط ہے یا عدد ہونا چاہیے یا عدالت یہ کہتے ہیں اس وقت ہے جب خبر دینے والا فضولی ہو۔ فضولی کسے کہتے ہیں بھئی؟ فضولی جو زائد ہے، فضل سے ہے زائد شخص یعنی جسے آپ نے پیغام دے کر نہیں بھیجا، جسے آپ نے وکیل بنا کر نہیں بھیجا، وہ اپنی طرف سے خود جا کر خبر دیتا ہے۔ مثلاً بھئی آپ نے ایک شخص سے کہا کہ بھئی زید کو میں نے اپنے ایک مسئلے میں وکیل بنایا ہے تم جاؤ زید کو جا کر کہو میں نے تمہیں معزول کر دیا۔ تو آپ نے مثلاً وکیل بنا کر جس کو بھیج رہے ہیں زید کے پاس وہ بکر ہے، کس کو بھیج رہے ہیں آپ؟ بکر۔ بکر کے ساتھ ایک اور شخص بھی کھڑا سن رہا تھا اسے تو آپ نے وکیل بنا کر نہیں بھیجا لیکن وہ خود ہی جا کر کیا کہہ دیتا ہے زید کو کہ تمہیں موکل نے وکالت سے معزول کر دیا ہے، تو یہ فضولی ہوا اسے تو آپ نے نہیں بھیجا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں یہ اختلاف اس وقت ہے جب خبر دینے والا فضولی ہو جسے اس شخص نے یا آقا نے نہ بھیجا ہو۔ فَإِنْ كَانَ وَكِيلًا أَوْ رَسُولًا مِنَ الْمُوَكِّلِ وَالْمَوْلَى اگر وہ خبر دینے والا وکیل ہو یا رسول ہو یعنی اسے اس موکل نے یا آقا نے بھیجا ہے، اگر وہ وکیل یا رسول ہو یعنی ایلچی ہو موکل اور آقا کی طرف سے، لَمْ تُشْتَرَطِ الْعَدَالَةُ وَالْعَدَدُ اتِّفَاقًا تو پھر تو بالاتفاق عدالت اور عدد کی شرط نہیں لگائی جائے گی لِأَنَّ عِبَارَةَ الْوَكِيلِ وَالرَّسُولِ كَعِبَارَةِ الْمُوَكِّلِ وَالْمُرْسِلِ اس لیے کیونکہ وکیل اور پیغام رساں کی جو عبارت ہے ان کا جو کلام ہے كَعِبَارَةِ الْمُوَكِّلِ وَالْمُرْسِلِ وہ کس کی طرح ہے؟ موکل اور بھیجنے والے کے عبارت اور ان کے کلام کی طرح ہے، یعنی آپ نے مثلاً بکر کو بھیجا کہ جاؤ جا کر زید سے کہو میں نے تمہیں وکالت سے معزول کر دیا تو اب بکر جا کر اس کو کہتا ہے اور یہ آپ کا پیغام رساں ہے بھئی، یہ کون ہے آپ کا؟ پیغام رساں، تو اس کا کہنا اسی طرح ہے جیسے آپ کا کہنا، لہٰذا اس میں نہ عدد کی شرط ہوگی اور نہ عدالت کی شرط ہوگی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَالتَّقْسِيمُ الرَّابِعُ فِي بَيَانِ نَفْسِ الْخَبَرِ اور چوتھی تقسیم جو ہے نفسِ خبر کے بیان میں ہے۔ بھئی پہلی تقسیم تھی کس کے اندر؟ اتصالِ خبر کے اندر، اور دوسری تقسیم کس کے اندر تھی؟ انقطاعِ خبر کے اندر، اور تیسری تقسیم محلِ خبر کے بیان میں تھی، اور یہ چوتھی تقسیم ہے یہ نفسِ خبر کے بیان میں ہے۔ وَهَذَا التَّقْسِيمُ أَيْضًا لِمُطْلَقِ خَبَرِ الْوَاحِدِ اور یہ تقسیم بھی مطلق خبرِ واحد کی ہے أَعَمَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ خَبَرَ الرَّسُولِ أَوْ غَيْرِهِ اس حال میں کہ یہ عام ہے اس سے کہ یہ رسول کی خبر ہو یا غیرِ رسول کی خبر ہو، وَلِهَذَا قَالَ اور اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ اور یہ چار قسم پر ہے، یہ خبر خود

کتنی قسم پر ہے؟ چار قسم پر ہے۔ قِسْمٌ يُحِيطُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِ ایک وہ قسم ہے کہ احاطہ کیا ہوا ہو علم نے اس خبر کے سچ کا، علم نے احاطہ کیا ہو اس خبر کے سچ کا یعنی علم ہو پوری طرح کہ یہ خبر سچی ہے ہر لحاظ سے، كَخَبَرِ الرَّسُولِ جیسے کہ حضور علیہ السلام کی خبر۔ حضور علیہ السلام کی خبر، وہ حضور علیہ السلام اللہ کے پیغمبر ہیں اور وہ دلائلِ قطعیہ اس بات پر ثابت ہیں کہ وہ ہر قسم کے جھوٹ اور ہر قسم کے گناہوں سے معصوم اور محفوظ ہیں، تو ان دلائلِ قطعیہ کی وجہ سے ان کی جو بھی بات ہوگی وہ یقیناً برحق ہوگی، سچی ہوگی بھئی۔ تو کہتے ہیں وہ چار قسم ہے یہ نفسِ خبر، قِسْمٌ يُحِيطُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِ أَيْ بِصِدْقِ الْخَبَرِ ایک وہ قسم ہے کہ علم نے احاطہ کیا ہو اس خبر کے سچ کا كَخَبَرِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ جیسے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر إِذِ الْأَدِلَّةُ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى عِصْمَتِهِ اس لیے کیونکہ قطعی دلائل جو ہیں وہ قائم ہیں عَلَى عِصْمَتِهِ اس پیغمبر کی عصمت پر، اس کے معصوم ہونے پر عَنِ الْكَذِبِ وَسَائِرِ الذُّنُوبِ جھوٹ سے اور تمام گناہوں سے۔

وَقِسْمٌ يُحِيطُ الْعِلْمُ بِكَذِبِهِ اور ایک وہ قسم ہے کہ احاطہ کیا ہو علم نے بِكَذِبِهِ اس خبر کے جھوٹا ہونے کا کہ وہ خبر پوری طرح علم ہو کہ یہ خبر جھوٹی ہے، كَدَعْوَى فِرْعَوْنَ الرُّبُوبِيَّةَ جیسے کہ فرعون کا رب ہونے کا دعویٰ بھئی، لِأَنَّ الْحَادِثَ الْفَانِيَ لَا يَكُونُ إِلَهًا بِالْبَدَاهَةِ اس لیے کیونکہ وہ جو حادث ہو، حادث کسے کہتے ہیں؟ جس کا وجود پہلے نہیں تھا اور بعد میں آیا۔ اس لیے کیونکہ جو حادث ہو یعنی جس کا وجود خود پہلے تھا ہی نہیں اس کا وجود خود بعد میں آیا ہے، الْفَانِيَ اور ہمیشہ رہنے والا بھی نہیں ہے فنا ہو جانے والا ہے، لَا يَكُونُ إِلَهًا وہ معبود نہیں ہو سکتا بِالْبَدَاهَةِ بدیہی طور پر۔ یہ بات بدیہی ہے غور و فکر کی بھی اس میں ضرورت نہیں، یقینی بات ہے کہ جو حادث ہو اور فانی ہو وہ معبود نہیں ہو سکتا۔

وَقِسْمٌ يَحْتَمِلُهُمَا عَلَى السَّوَاءِ اور ایک وہ قسم ہے خبر کی جو احتمال رکھتی ہو ان دونوں کا عَلَى السَّوَاءِ برابری پر، یعنی سچا ہونے کا بھی اس میں احتمال ہو اور جھوٹ کا بھی اس میں احتمال ہو، كَخَبَرِ الْفَاسِقِ جیسے کہ فاسق کی خبر ہے، فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ إِسْلَامِهِ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ پس وہ خبر جو ہے اس شخص کے اسلام کی حیثیت سے یعنی اس کے مسلمان ہونے کی حیثیت سے يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ کس چیز کا احتمال رکھتی ہے؟ سچے ہونے کا وَمِنْ حَيْثُ فِسْقِهِ يَحْتَمِلُ الْكَذِبَ اور اس کے فسق کی حیثیت سے فاسق ہونے کی حیثیت سے وہ احتمال رکھتی ہے جھوٹ کا، فَهُوَ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ تو اس قسم کی خبر کیا ہے؟ واجب التوقف ہے، اس میں توقف کیا جائے گا، تحقیق کی جائے گی، اس وقت تک عمل نہیں ہوگا۔

وَقِسْمٌ يَتَرَجَّحُ أَحَدُ احْتِمَالَيْهِ عَلَى الْآخَرِ اور ایک وہ قسم ہے کہ ترجیح پا جائے اس کے دو احتمالوں میں سے ایک عَلَى الْآخَرِ دوسرے پر۔ بھئی خبر میں دو احتمال تھے صدق کا بھی اور کذب کا بھی، ان میں سے ایک احتمال ترجیح پا جائے یعنی صدق والا، کون سا احتمال؟ یعنی صدق والی جہت راجح ہو جائے كَخَبَرِ الْعَدْلِ الْمُسْتَجْمِعِ لِلشَّرَائِطِ جیسے کہ اس عادل آدمی کی خبر جو جمع کرنے والا ہو ان تمام شرائط کا، جس میں ساری شرائط پائی جائیں۔ وَلِهَذَا النَّوْعِ الْأَخِيرِ الْمَقْصُودِ هَاهُنَا أَطْرَافٌ ثَلَاثَةٌ اور یہ جو نوع ہے آخر والی جو مقصود ہے یہاں پر، أَطْرَافٌ ثَلَاثَةٌ اس کی تین طرفیں ہیں، اس کی تین طرفیں ہیں تین، تین

اطراف ہیں اس کے۔ بھئی یہ صرف یہ خبرِ عدل کے بارے میں یہاں بحث کریں گے، عادل شخص کی خبر کے بارے میں۔ بتلایا خبر تو چار قسم پر ہو سکتی ہے: یا تو خبر ہے اس قسم کی جس کے سچا ہونے کا یقین، یا خبر ایسی ہوگی جس کا جھوٹا ہونے کا یقین، یا خبر ایسی ہوگی جس میں سچ اور جھوت دونوں کا برابر احتمال ہوگا، یا خبر عادل شخص کی ہوگی جس میں سچ والی جہت راجح ہوگی۔ اس جو یہ عادل آدمی کی خبر ہے اس کے بارے میں یہ بحث کریں گے، وجہ یہ کہ یہاں ہم بحث کر رہے ہیں احکامِ شرعیہ کے بارے میں، کس کے بارے میں؟ احکامِ شرعیہ۔ اور فرعون کی خبر وہ تو جھوٹی ہے اس سے تو احکامِ شرعیہ کا تعلق نہیں وہ قسم تو نکل گئی، فاسق آدمی کی خبر فاسق آدمی کی خبر بھی آپ نے پڑھا قبول نہیں کی جاتی وہ بھی نکل گئی بھئی، اور پیغمبر کی خبر رہ گئی پیغمبر تو ہمیں احکام بتلاتے ہیں، تو ان کے بارے میں کیوں نہیں بحث؟ بھئی وجہ یہ کہ پیغمبر کا زمانہ گزر چکا، اب پیغمبر کی بات بھی جو ہمیں پہنچے گی وہ کسی عادل ہی کے ذریعے پہنچے گی بھئی۔ تو اسی لیے یہاں صرف کس کے بارے میں بحث کریں گے؟ عادل کی خبر کے بارے میں۔

تو کہتے ہیں اس کے أَطْرَافٌ ثَلَاثَةٌ اس کے تین اطراف ہیں: طَرَفُ السَّمَاعِ ایک سماع کی طرف ہے بِأَنْ يَسْمَعَ الْحَدِيثَ مِنَ الْمُحَدِّثِ أَوَّلًا بایں طور کہ وہ سنتا ہے حدیث کو محدث سے اولاً شروع میں، وَطَرَفُ الْحِفْظِ اور ایک حفظ والی طرف ہے بِأَنْ يَحْفَظَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ بایں صورت کہ اس کو یاد رکھتا ہے اس کے بعد اس کے اول سے لے کر اس کے آخر تک، وَطَرَفُ الْأَدَاءِ اور تیسری طرفِ ادا ہے بِأَنْ يُلْقِيَهُ إِلَى الْآخَرِ لِتَفْرُغَ ذِمَّتُهُ بایں طور کہ اس کو حوالے کر دیتا ہے، ڈال دیتا ہے دوسرے پر لِتَفْرُغَ ذِمَّتُهُ تاکہ اس کا ذمہ فارغ ہو جائے۔ وَفِي كُلِّ طَرَفٍ مِنْهَا عَزِيمَةٌ وَرُخْصَةٌ اور ہر طرف جو ہے ان میں سے اس میں رخصت ہے اور عزیمت ہے۔ یہ تین اطراف ہیں اور تینوں کے اندر ایک ایک صورت عزیمت والی ہے اور ایک ایک صورت رخصت والی۔ یعنی طرفِ سماع میں بھی ایک قسم ہے عزیمت اور ایک ہے رخصت، طرفِ حفظ کے اندر بھی ایک ہے عزیمت اور ایک ہے رخصت، اور طرفِ ادا کے اندر بھی ایک عزیمت ہے اور ایک رخصت ہے۔ اب وہ بیان کریں گے بھئی۔

فَالْأَوَّلُ طَرَفُ السَّمَاعِ پس پہلی جو ہے وہ طرفِ سماع ہے۔ وَذَلِكَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَزِيمَةً اور وہ یا تو عزیمت ہوگی وَهُوَ مَا يَكُونُ مِنْ جِنْسِ الْإِسْمَاعِ اور وہ ہے جو اسماع یعنی سنانے کی جنس سے ہو، کس جنس سے ہو؟ سنانے کی جنس سے ہو۔ بھئی دیکھیے طرفِ سماع کی بات ہو رہی ہے۔ طرفِ سماع بھئی، اس میں ایک قسم ہے عزیمت اور ایک قسم کیا ہے؟ رخصت۔ عزیمت بتلائیں گے کہ یہ بھی عزیمت ہے کہ شاگرد پڑھے، شاگرد احادیث پڑھ رہا ہے اور استاد سن رہا ہے اور تائید کرتا جا رہا ہے کہ ہاں یہ حدیث اسی طرح ہے؛ یا استاد یعنی شیخ پڑھتا ہے اور شاگرد سن رہا ہے، یہ بھی عزیمت ہے؛ یا استاد کیا کرتا ہے کوئی خط لکھ کر بھیجتا ہے کہ یہ حدیث میں نے فلاں استاد سے سنی تھی اور اس طرح اس کی سند ہے اور یہ حدیث تم اس کو اچھی طرح سمجھ لو اور پھر تمہیں اس کو میری طرف سے آگے بیان کرنے کی اجازت ہے؛ یا اس شیخ

کیا کرتا ہے کسی ایلچی کو پیغام رساں کو بھیجتا ہے کہ یہ جو حدیث میں نے سنی ہے اپنے استاد سے یہ فلاں کو جا کر سند کے ساتھ پوری سنا دینا اور اسے کہنا کہ وہ جو ہے اس حدیث کو آگے روایت کر سکتا ہے میری طرف سے اجازت ہے۔ تو یہ ہے سماع کے اندر عزیمت۔ کیا ہے؟ کہ استاد پڑھے، استاد حدیث سنائے اور شاگرد سنے، یا شاگرد پڑھے اور استاد سن کر تائید کرے، یا استاد کیا کرے خط کے ذریعے بھیجے اور اجازت دے، اور یا استاد کسی پیغام رساں کے ذریعے بھیجے اور اس کی اجازت دے، یہ ہے عزیمت۔ اور رخصت یہ ہے کہ وہ مثلاً اپنی لکھی ہوئی حدیث اس کے حوالے کرتا ہے، کتاب حوالے کرتا ہے اور یا کہہ دیتا ہے کہ تمہیں اس کتاب کی حدیثیں میری طرف سے آگے بیان کرنے کی اجازت ہے، آگے روایت کرنے کی اجازت ہے۔ تو یہ ہے رخصت بھئی، نہ استاد نے پڑھا نہ شاگرد نے پڑھا نہ خط کے ذریعے بھیجی نہ پیغام رساں کے ذریعے، بس صرف کیا کہہ دیا؟ اجازت ہے، صرف اجازت کہہ دی، یا وہ کتاب حوالے کر کے کہہ دیا اجازت ہے، پڑھی دونوں میں سے کسی نے بھی نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ رخصت ہے، اس صورت میں بھی یہ اجازت ہو گئی اور وہ روایت کر سکتا ہے۔

دیکھیے اب بھئی تفصیل آرہی ہے۔ تو کہتے ہیں وَذَلِكَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَزِيمَةً اور وہ سماع جو ہے وہ یا تو عزیمت ہوگا وَهُوَ مَا يَكُونُ مِنْ جِنْسِ الْإِسْمَاعِ اور وہ قسم ہے جو اسماع کی جنس میں سے ہو۔ أَسْمَعَ يُسْمِعُ اسماع کا معنیٰ سنانا۔ أَيْ يُسْمِعُ التِّلْمِيذَ عِبَارَةَ الْحَدِيثِ یعنی کہ سنائے کون سنائے؟ وہ استاد، وہ عادل جو ہے وہ سنائے التِّلْمِيذَ شاگرد کو، کیا سنائے؟ عِبَارَةَ الْحَدِيثِ حدیث کی عبارت۔ بین السطور تلمیذ کے نیچے فاعل لکھا ہے، جی نہیں یہ صورت نہیں بھئی، اس لیے کیونکہ یہ تو ایک صورت بنتی ہے۔ ایک صورت بھئی، اور آگے آرہا ہے مُشَافَهَةً أَوْ مُغَايَبَةً استاد سنائے شاگرد کو حدیث کی عبارت مُشَافَهَةً، مشافہہ کا معنیٰ ہے آمنے سامنے روبرو، آمنے سامنے استاد سنائے، أَوْ مُغَايَبَةً یا پسِ پشت یعنی غیر حاضری میں۔ اور وہ صورت تھی خط والی یا پیغام رساں بھیجنے والی بھئی۔ اور یہ سنانا، بھئی شاگرد بھی پڑھتا ہے استاد کے سامنے اور استاد تائید کر رہا ہے تو گویا یہ استاد ہی کی طرف سے ہے نا سنانا گویا کس کی طرف سے ہے؟ استاد ہی کی طرف سے۔ تو یہاں انہوں نے کہا مُشَافَهَةً أَوْ مُغَايَبَةً یہ حدیث وہ استاد سناتا ہے شاگرد کو حدیث کی عبارت آمنے سامنے یا پسِ پشت۔ تو یہ آمنے سامنے اور پسِ پشت یہ لفظ بتلا رہے ہیں کہ یہاں التلمیذ کو فاعل نہیں پڑھنا بھئی، التلمیذ کو فاعل نہیں پڑھنا۔ صورت نہیں سمجھ میں آئی؟ بھئی شاگرد نے حدیث کس سے لینی ہے؟ استاد سے لینی ہے نا، چاہے وہ شاگرد پڑھے اور استاد سنے لیکن دراصل لے کس طرح رہا ہے؟ استاد سے لے، استاد پڑھے شاگرد سنے اس میں تو ظاہر ہی ہے، اور استاد خط کے ذریعے یا کسی پیغام رساں کے ذریعے وہ حدیث بھیجتا ہے اور اجازت دیتا ہے، تو ان ساروں کے اندر سنانا کس کی طرف سے ہے؟ استاد کی طرف سے سنانا ہے، شاگرد کی طرف سے سنانا تو صرف ایک صورت میں آتا ہے بھئی۔ تو استاد کی طرف سے بالمشافہ بھی سنانا ہو سکتا ہے اور پسِ پشت بھی سنانا یعنی غیر موجودگی میں بھی ہو سکتا ہے۔ أَيْ يُسْمِعُ التِّلْمِيذَ عِبَارَةَ الْحَدِيثِ یعنی سناتا ہے شاگرد کو حدیث کی عبارت مُشَافَهَةً آمنے سامنے أَوْ مُغَايَبَةً یا پسِ پشت یعنی غیر موجودگی میں۔

بِأَنْ تَقْرَأَ عَلَى الْمُحَدِّثِ بایں صورت کہ آپ پڑھتے ہیں محدث پر مِنْ كِتَابٍ أَوْ حِفْظِ کتاب میں سے یا حفظ سے حافظے سے وَهُوَ يَسْمَعُ اس حال میں کہ وہ سن رہا ہو ثُمَّ تَقُولُ لَهُ پھر آپ اسے کہتے ہیں أَهُوَ كَمَا قَرَأْتُ عَلَيْكَ کیا یہ اسی طرح حدیث جیسے میں نے آپ پر پڑھی؟ فَيَقُولُ هُوَ نَعَمْ تو وہ کہتا ہے نعم۔ وَهَذَا أَحْوَطُ اور اس میں زیادہ احتیاط ہے لِأَنَّهُ إِذَا قَرَأَ بِنَفْسِهِ اس لیے کیونکہ جب شاگرد نے خود پڑھا كَانَ أَشَدَّ عِنَايَةً فِي ضَبْطِ الْمَتْنِ تو وہ زیادہ اہتمام کرنے والا ہوا متن کے ضبط کرنے میں یاد کرنے میں۔ جب شاگرد پڑھے گا تو وہ زیادہ اہتمام کرے گا زیادہ توجہ کرے گا اس کے یاد کرنے میں بھئی کہ میں نے استاد کے سامنے روایت پڑھنی ہے بھئی، تو وہ زیادہ اہتمام کرے گا۔ تو بھئی بات دراصل یہ کہ آگے ذکر آرہا ہے ایک صورت یہ ہے کہ شاگرد پڑھے اور استاد سن کر اس کی تائید کرے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ استاد پڑھے اور شاگرد سنتا جائے بھئی، شاگرد کیا کرے؟ سنتا جائے۔ تو کون سی صورت بہتر ہے؟ یاد رکھیے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ شاگرد پڑھے اور استاد سنے اور اس کی تائید کرے۔ تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ شاگرد پڑھے اور استاد سن کر اس کی تائید کرے اس لیے کیونکہ جب شاگرد خود پڑھے گا تو اس کی پوری توجہ ہوگی حدیث کی طرف، اس کے متن کو یاد کرنے کی طرف بھئی، اور یہ ظاہر بات ہے مولانا کہ اس وقت توجہ زیادہ ہوگی جب خود پڑھ رہا ہے۔ تو محدثین کہتے ہیں کہ استاد پڑھے اور شاگرد سنے یہ بہتر صورت ہے، جبکہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ بھئی آگے آپ دیکھیں گے امام صاحب کی شرائط آرہی ہیں بھئی، کتنی احتیاط کرتے ہیں وہ حدیث کے معاملے میں، کتنی سخت شرائط ذکر کرتے ہیں انسان حیران رہ جاتا ہے۔ تو دیکھیے یہاں پر بھی محدثین کہہ رہے ہیں استاد پڑھے وہ صورت بہتر ہے، امام صاحب فرماتے ہیں نہیں زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ شاگرد پڑھے اور استاد اس کی تائید کرے کیونکہ شاگرد جب پڑھے گا تو اس کی حدیث کے متن کی طرف اس کے یاد کرنے کی طرف اس کی پوری پوری توجہ ہوگی انتہا درجے کی۔

تو کہتے ہیں وَهَذَا أَحْوَطُ اس میں زیادہ احتیاط ہے لِأَنَّهُ إِذَا قَرَأَ بِنَفْسِهِ اس لیے کیونکہ جب وہ خود پڑھے گا كَانَ أَشَدَّ عِنَايَةً فِي ضَبْطِ الْمَتْنِ، عنایت کہتے ہیں اہتمام کرنا یعنی توجہ دینا، تو وہ زیادہ توجہ دینے والا ہوگا متن کے ضبط کرنے میں لِأَنَّهُ عَامِلٌ لِنَفْسِهِ وَالْمُحَدِّثُ عَامِلٌ لِغَيْرِهِ اس لیے کیونکہ وہ عمل کرنے والا ہے اپنی ذات کے لیے وَالْمُحَدِّثُ عَامِلٌ لِغَيْرِهِ اور محدث جو ہے وہ عمل کرنے والا ہے غیر کے لیے۔ شاگرد پڑھے گا تو وہ اپنے لیے عمل کر رہا ہے اور استاد پڑھ کر سنائے گا تو وہ غیر کے لیے عمل کر رہا ہے، اور جو اپنے لیے عمل ہو اس میں یقیناً کیا ہے احتیاط اور توجہ زیادہ ہوتی ہے۔

أَوْ يَقْرَأَ عَلَيْكَ الْمُحَدِّثُ بِنَفْسِهِ یا پڑھتا ہے آپ پر محدث خود مِنْ كِتَابٍ کتاب میں سے أَوْ حِفْظٍ یا حفظ سے یعنی زبانی حافظے سے وَأَنْتَ تَسْمَعُهُ اس حال میں کہ آپ سن رہے ہوں۔ وَقِيلَ هَذَا أَحْسَنُ اور کہا گیا ہے کہ یہ زیادہ بہتر ہے لِأَنَّهُ كَانَ وَظِيفَةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اس لیے کیونکہ یہ حضور علیہ السلام کا طریقہ تھا حضور علیہ السلام کی عادت تھی، حضور فرماتے تھے احکام بتلاتے تھے اور صحابہ سنتے تھے۔ وَالْجَوَابُ جواب یہ کہ أَنَّهُ مُعَلِّمُ الْأُمَّةِ کہ حضور علیہ السلام تو امت کے معلم

ہیں امت کے استاد ہیں وَكَانَ مَأْمُونًا عَنِ الْخَطَإِ وَالنِّسْيَانِ اور وہ تو محفوظ تھے غلطی اور بھول چوک سے، جبکہ ادھر تو یہ سننے والا ہے اس میں تو غلطی اور بھول چوک کا بھی احتمال ہے لہٰذا وہ خود پڑھے گا تو زیادہ توجہ ہوگی وہ بہتر ہے۔ فَالِاحْتِيَاطُ فِي حَقِّنَا هُوَ الْأَوَّلُ تو احتیاط ہمارے حق میں وہ پہلی صورت ہی میں ہے۔

أَوْ يَكْتُبَ إِلَيْكَ كِتَابًا عَلَى رَسْمِ الْكُتُبِ یا یہ کہ وہ محدث يَكْتُبَ إِلَيْكَ كِتَابًا لکھتا ہے آپ کی طرف کوئی خط بھئی۔ کتاب عربی میں خط کو بھی کہتے ہیں بھئی، یا وہ لکھتا ہے آپ کی طرف کوئی خط عَلَى رَسْمِ الْكُتُبِ خطوط کے طریقے پر جس طرح خط بھیجے جاتے ہیں اس طریقے پر آپ کی طرف کوئی خط بھیجتا ہے بِأَنْ يَكْتُبَ قَبْلَ التَّسْمِيَةِ بایں صورت کہ وہ لکھتا ہے بسم اللہ سے پہلے مِنْ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ إِلَى فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ فلاں ابنِ فلاں سے فلاں ابنِ فلاں کی طرف یہ اوپر لکھتا ہے ثُمَّ يُسَمِّي پھر بسم اللہ لکھتا ہے وَيُثْنِي اور ثنا بیان کرتا ہے یعنی اللہ کی حمد ذکر کرتا ہے اور اسی طرح پھر حضور علیہ السلام پر صلاۃ کو ذکر کرتا ہے جی وَيَذْكُرَ فِيهِ اور ذکر کرتا ہے اس کے اندر کہ حَدَّثَنِي فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ إِلَى آخِرِهِ. یہ الٰہ لفظ یہ مخفف ہے إِلَى آخِرِهِ کا، کہ ذکر کرتا ہے اس کے اندر وہ محدث خط کے اندر کہ مجھ سے حدیث بیان کی تھی فلاں نے، انہوں نے فلاں سے، آخر تک۔ أَيْ إِلَى أَنْ يَتَّصِلَ بِالرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یہاں تک کہ وہ مل جاتی ہے وہ سند حضور علیہ السلام کے ساتھ۔ وَيَذْكُرَ بَعْدَ ذَلِكَ مَتْنَ الْحَدِيثِ اور اس کے بعد وہ محدث جو ہے حدیث کا متن ذکر کرتے ہیں ثُمَّ يَقُولَ فِيهِ پھر وہ اس خط میں کہتے ہیں، ثُمَّ يَقُولَ فِيهِ پھر اس خط میں وہ کہتے ہیں۔ بھئی کہنا تو چاہیے تھا پھر وہ اس خط میں لکھتے ہیں آگے، لیکن کیا ذکر کیا ماتن نے؟ ثُمَّ يَقُولَ فِيهِ، بتلا دیا کہ یہ لکھنا بھی کہنے ہی کی طرح ہے بھئی یہ اسی کی طرح ہے۔ ثُمَّ يَقُولَ فِيهِ پھر اس میں وہ محدث کہتا ہے إِذَا بَلَغَكَ كِتَابِي هَذَا جب پہنچ جائے تجھے میرا یہ خط وَفَهِمْتَهُ اور تو اس کو سمجھ لے فَحَدِّثْ بِهِ عَنِّي تو تو اس حدیث کو بیان کر، تو یہ حدیث بیان کر عَنِّي میری طرف سے۔ فَهَذَا مِنَ الْغَائِبِ كَالْخِطَابِ مِنَ الْحَاضِرِ تو یہ جو ہے غائب کی طرف سے یہ اسی طرح ہے جیسے خطاب ہوتا ہے حاضر کی طرف سے۔ جیسے حاضر استاد موجودگی میں جب استاد شاگرد دونوں ہیں، استاد کے سامنے شاگرد موجود ہے تو استاد اس سے خطاب کرتا ہے تو خط کے اندر یہ جو اس کو بھیج رہا ہے یہاں پر یہ اسی کی طرح ہے بھئی، یہ تو یعنی یہ خط کا بھیجنا غائب کی طرف سے یہ حاضر کی طرف سے خطاب ہی کی طرح ہے فِي جَوَازِ الرِّوَايَةِ روایت کے جائز ہونے میں۔

وَكَذَلِكَ الرِّسَالَةُ، كَذٰلِکَ یہ دو کاف لکھے گئے ہیں یہ كَذَالِکَ کا مخفف ہے وَكَذَلِكَ الرِّسَالَةُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ اور اسی طرح پیغام رسانی ہے اسی طریقے پر، اور اسی طرح ہے پیغام رسانی اسی طریقے پر بِأَنْ يَقُولَ الْمُحَدِّثُ لِلرَّسُولِ بایں طور کہ محدث کہتا ہے پیغام رساں سے بَلِّغْ عَنِّي فُلَانًا پہنچا دے میری طرف سے فلاں کو أَنَّهُ قَدْ حَدَّثَنِي بِهَذَا الْحَدِيثِ فُلَانُ بْنُ فُلَانٍ کہ یہ حدیث بیان کی مجھ سے فلاں ابنِ فلاں نے إِلَى آخِرِهِ آخر تک ساری حدیث بیان کرے، یہ محدث کس کو کہہ رہا ہے؟ پیغامبر کو پیغام رساں کو، فَإِذَا بَلَغَتْكَ رِسَالَتِي هَذِهِ پس جب تجھ کو میرا یہ پیغام پہنچ جائے فَارْوِ عَنِّي بِهَذَا الْحَدِيثِ فَارْوِ رَوٰی یَرْوِی سے امر ہے پس تو روایت کر میری طرف سے یہ حدیث۔ تو دیکھو اجازت دے رہا ہے کیا کر رہا ہے؟ اجازت دے رہا ہے۔

یاد رکھیے علماء لکھتے ہیں کہ باقاعدہ یہ لفظ میری طرف سے تمہیں اجازت ہے یہ کہنے کی ضرورت نہیں کیونکہ جب خط میں حدیث لکھ کر یا پیغام رساں کے ذریعے بھیج رہا ہے تو ضمناً اسی کے اندر خود ہی اجازت آگئی بھئی تو صراحتاً اجازت کا کہنا ضروری نہیں بھئی۔

فَيَكُونَانِ أَيِ الْكِتَابُ وَالرِّسَالَةُ حُجَّتَيْنِ إِذَا ثَبَتَا بِالْحُجَّةِ پس یہ دونوں یعنی کہ کتاب اور رسالت جو ہیں یہ دلیل ہوں گی حجت ہوں گی جب یہ ثابت ہوں کس کے ذریعے؟ حجت یعنی دلیل کے ذریعے، بینہ کے ذریعے، گواہوں کے ذریعے۔ خود بتلا رہے ہیں شارح أَيْ بِالْبَيِّنَةِ بالحجۃ سے کیا مراد ہے گواہوں کے ذریعے کہ أَنَّ هَذَا كِتَابُ فُلَانٍ أَوْ رَسُولُ فُلَانٍ کہ یہ فلاں کا خط ہے یا فلاں کا پیغامبر ہے عَلَى مَا عُرِفَ فِي كِتَابِ الْقَاضِي بنابر اس کے جو جانا گیا ہے کتاب القاضی کے اندر بھئی، کس کے اندر؟ کتاب القاضی میں جیسا کہ جانا گیا ہے۔ بھئی کتاب القاضی پڑھی آپ نے کہ نہیں بھئی؟ ایک قاضی دوسرے قاضی کو خط لکھتا ہے کس طرح لکھے گا بھئی؟ یاد رکھیے ایک قاضی دوسرے قاضی کو خط لکھتا ہے، عام خط نہیں مراد بھئی کہ آپ کا کیا حال ہے خیر خیریت سے ہیں، بھئی یہ وہ خط ہے جو کسی معاملے کے اندر لکھا جا رہا ہے اور اس خط کے ذریعے باقاعدہ گواہی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا ہے، کیا کیا جاتا ہے؟ گواہی کو منتقل کیا جاتا ہے۔ مثلاً آپ لاہور کے قاضی کے پاس گئے آپ نے مقدمہ کر دیا کہ قاضی صاحب کراچی میں زید رہتا ہے اس نے میرے دو لاکھ روپے دینے ہیں۔ اب آپ نے مقدمہ کر دیا، آپ ہیں لاہور میں زید ہے کراچی کے اندر، قاضی آپ سے گواہ طلب کرے گا، قاضی کیا کرے گا آپ سے؟ گواہ طلب کرے گا۔ آپ دو گواہ لے گئے، قاضی نے تحقیق کر لی کہ یہ دونوں گواہ کس قسم کے ہیں؟ عادل ہیں۔ دونوں گواہوں نے گواہی دے دی کہ ہم گواہی دیتے ہیں اس فلاں مسئلے کے اندر زید میں اور اس میں عقد ہوا تھا اور اس نے اس کے دو لاکھ روپے دینے ہیں۔ اس نے اس کے دو لاکھ روپے دینے ہیں۔ چنانچہ وہ لاہور کا قاضی اب ان چیزوں کو ان باتوں کو ان گواہیوں کو خط میں لکھے گا اور پھر دو گواہ بلوائے گا عادل، اب نئے گواہ اپنی طرف سے تیار کرے گا ان دو گواہوں کی گواہی کو اب کراچی منتقل کیا جا رہا ہے۔ وہ خط لکھے گا اس میں یہ ساری تفصیل اور گواہیاں لکھ لے گا اور دو گواہ دو عادل آدمی بلوائے گا، ان کے سامنے یہ خط پڑھے گا کہ میں نے اس خط میں یہ یہ لکھا ہے تاکہ ان کو بھی پتہ ہو اس میں کیا ہے، پھر اس خط کو بند کرے گا اور ان کے سامنے مہر لگا کر بند کر دے گا تاکہ اس کو کوئی کھول نہ سکے اگر کھولے تو پتہ چل جائے۔ پھر یہ خط وہ دو گواہ جو ہیں اس خط کو لے کر روانہ ہوں گے کراچی کے قاضی کے پاس پہنچیں گے اور اس کو وہ خط دیں گے۔ وہ کہے گا بھئی کس کے خلاف مقدمہ ہے؟ کس کی گواہی لے کر آئے ہو کس کے خلاف؟ وہ بتلائیں گے زید ہے فلاں شخص ہے فلاں محلے میں رہتا ہے فلاں قسم کا آدمی ہے۔ تو قاضی خط نہیں وصول کرے گا، کہے گا جاؤ اس کو لے کر آؤ پہلے یا اس کو بلوائے گا۔ جب زید آجائے گا اب قاضی ان دو گواہوں کو طلب کرے گا کہ لاؤ بھئی کیا لے کر آئے ہو لاہور سے کیا خط لائے ہو؟ وہ دو گواہ کہیں گے کہ یہ لاہور کے قاضی نے ہمیں خط دیا تھا اور اس کے اندر انہوں نے یہ یہ مسئلہ لکھا ہے یوں یوں گواہی لکھی ہے، پوری تفصیل بیان کر دیں گے زید کے سامنے۔ تو وہ قاضی اب زید کی موجودگی میں یہ خط لے لے گا اور

کھولے گا اور پھر پڑھ کر اسے سنائے گا اور پھر اس کے خلاف وہیں پر فیصلہ کر دے گا بھئی، یا اور کوئی تحقیق ہوئی وہ کر لے گا اور پھر کیا کر لے گا؟ فیصلہ اس کے خلاف کر دے گا۔ بھئی یہاں والے قاضی نے کیوں نہیں زید کے خلاف فیصلہ کیا؟ وجہ یہ کہ آپ جانتے ہیں کہ قاضی فریقِ مخالف کی غیر موجودگی میں اس کے خلاف فیصلہ نہیں کر سکتا، فریقِ مخالف موجود ہو یا اس کا کوئی نائب یا وکیل موجود ہو پھر تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ کر سکتا ہے ویسے فیصلہ نہیں کر سکتا۔ تو گواہ تو آ گئے تھے لیکن فیصلہ نہیں کر سکتا تھا تو اس نے گواہی کو منتقل کر دیا دیکھو کہاں پر؟ جس جگہ پر وہ مدعا علیہ موجود تھا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ یہ ہے کتاب القاضی الی القاضی جس کے ذریعے باقاعدہ گواہی منتقل کی جاتی ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جو خط کے ذریعے روایتِ حدیث کی اجازت دے رہا ہے حدیث کی اجازت دے رہا ہے دوسرے کو بتلا رہا ہے یا کسی پیغام رساں کے ذریعے اس میں بھی یہی شرائط ہوں گی، دو گواہ ہونے چاہئیں عادل قسم کے جو جا کر گواہی دیں کہ یہ فلاں محدث کا خط ہے اور اس میں انہوں نے یہ حدیث لکھی ہے یا یہ فلاں کا پیغام رساں ہے اور اس نے اس کو ہمارے سامنے پیغام رساں بنایا تھا وغیرہ، جبکہ عام محدثین کہتے ہیں نہیں بھئی یہ شرائط نہیں ہوں گی یہ شرائط ضروری نہیں جب جس کو خط ملا اس کو باقی نشانیوں سے، تحریر وغیرہ اور چیزوں سے سچ کا یقین ہو تو پھر بھی اس کے لیے روایتِ حدیث جائز ہو جائے گی باقاعدہ اس خط پر اور اس پیغام رساں پر گواہیوں کا قائم کرنا ضروری نہیں ہے بھئی۔ یہ عام محدثین فرماتے ہیں اور امام صاحب کتنی احتیاط فرما رہے ہیں دیکھیے بھئی ان کی شدت کا اس مسئلے میں اندازہ لگائیے کہ باقاعدہ کتاب القاضی الی القاضی کی طرح یہاں بھی کیا ہونے چاہئیں؟ دو دو، دو گواہ ہونے چاہئیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہ انتہا درجے کی احتیاط ہے امام صاحب کی۔

تو فَيَكُونَانِ أَيِ الْكِتَابُ وَالرِّسَالَةُ حُجَّتَيْنِ إِذَا ثَبَتَا بِالْحُجَّةِ تو یہ دونوں یعنی کتاب اور رسالت یعنی پیغام رسانی جو ہے یہ دونوں حجت ہوں گی جب یہ ثابت ہو جائیں بینہ کے ذریعے أَنَّ هَذَا كِتَابُ فُلَانٍ أَوْ رَسُولُ فُلَانٍ کہ یہ فلاں کا خط ہے یا فلاں کا پیغام رساں ہے عَلَى مَا عُرِفَ فِي كِتَابِ الْقَاضِي جیسا کہ جانا گیا ہے کتاب القاضی کے اندر، فَهَذِهِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ لِلْعَزِيمَةِ فِي طَرَفِ السَّمَاعِ پس یہ چار قسمیں ہوئیں عزیمت کی فِي طَرَفِ السَّمَاعِ سماع کی طرف میں۔ وَالْأَوَّلَانِ أَكْمَلَانِ مِنَ الْأَخِيرَيْنِ اور پہلی دو جو ہیں وہ زیادہ کامل ہیں آخر والی دو سے۔ پہلی دو کون سی صورتیں تھیں؟ شاگرد پڑھے استاد اس کی تائید کرے، ایک صورت، اور استاد پڑھے اور شاگرد سنے، یہ دو پہلی صورتیں۔ اور آخری دو صورتیں کیا تھیں؟ کہ خط کے ذریعے بھیجے یا پیغام رساں کے ذریعے بھیجے بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۹۰: باب السنۃ (۹): نفسِ خبر کی چار اقسام کی تکمیل اور خبرِ واحد کے قبول و رد کے ضوابط

نور الانوار صفحہ: ۱۸۹ — بتاریخ: ۱۶ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

أَوْ يَكُونُ رُخْصَةً وَهُوَ الَّذِي لَا إِسْمَاعَ فِيهِ أَيْ لَمْ تَكُنْ مُذَاكَرَةُ الْكَلَامِ فِيمَا بَيْنَ لَا غَيْبًا وَلَا مُشَافَهَةً كَالْإِجَازَةِ بِأَنْ يَقُولَ الْمُحَدِّثُ لِغَيْرِهِ أَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرْوِيَ عَنِّي هَذَا الْكِتَابَ الَّذِي حَدَّثَنِي فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ إِلَى آخِرِهِ وَالْمُنَاوَلَةِ بِأَنْ يُعْطِيَ الشَّيْخُ كِتَابَ سَمَاعِهِ بِيَدِهِ إِلَى الْمُسْتَفِيدِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی گزشتہ سبق میں چوتھی تقسیم ہم نے شروع کی تھی جو کہ نفسِ خبر کے بارے میں تھی اور بتلایا تھا کہ یہ چار قسم پر ہوگی۔ یا تو اس کے سچا ہونے کا یقین ہوگا، یا اس کے جھوٹا ہونے کا یقین ہوگا، یا ایک وہ جس میں دونوں طرف کا احتمال ہوگا، اور ایک قسم وہ ہے جس میں صدق والی جہت راجح ہوگی یعنی عادل آدمی کی خبر، وہ عادل جس میں باقی تمام شرائط بھی جمع ہوں۔ اور بتلایا تھا یہ ہمارا مقصود ہے یہاں پر اور اسی سے بحث کریں گے اور اس میں پھر بتلایا تھا کہ اس کی تین طرفیں ہیں: ایک طرفِ سماع ہے، ایک طرفِ حفظ ہے اور ایک طرفِ ادا ہے۔ اور تینوں کے اندر طرفِ سماع، طرفِ حفظ اور طرفِ ادا تینوں میں عزیمت بھی ہے اور رخصت بھی ہے۔ اور گزشتہ سبق کے اندر ہم نے طرفِ سماع کے اندر جو عزیمت تھی اس کی بحث مکمل کی تھی کہ وہاں پر عزیمت کے اندر طرفِ سماع میں چار صورتیں ہیں بھئی: ایک یہ کہ شاگرد پڑھے اور استاد سنے اور پھر اس کی تائید کرے، دوسری قسم یہ کہ استاد پڑھے اور شاگرد سنے، ان میں تو حقیقتاً سماع تھا بھئی، اور دو قسمیں وہ تھیں جن میں حکماً سماع تھا کہ استاد جو ہے خط میں حدیث لکھ کر بھیجے بھئی یا کسی پیغام رساں کے

ذریعے حدیث پہنچائے کسی دوسرے شخص تک بھئی۔ تو یہ چار قسمیں تھیں عزیمت کے اندر طرفِ سماع میں۔

اب طرفِ سماع میں رخصت کو بیان کرنے لگے ہیں، کہتے ہیں أَوْ يَكُونُ رُخْصَةً یا یہ جو خبرِ عدل کے اندر جو سماع والی طرف ہے اس میں رخصت ہوگی وَهُوَ الَّذِي لَا إِسْمَاعَ فِيهِ اور یہ وہ قسم ہے جس میں اسماع نہیں ہوتا، سنانا نہیں ہوتا یعنی نہ حقیقتاً اس میں اسماع ہوگا اور نہ حکماً ہوگا۔ أَيْ لَمْ تَكُنْ مُذَاكَرَةُ الْكَلَامِ فِيمَا بَيْنَ لَا غَيْبًا وَلَا مُشَافَهَةً یعنی مذاکرۂ کلام ہوگا ہی نہیں درمیان میں، نہ تو غیر حاضری کی صورت یعنی نہ تو پسِ پشت ہوگا اور نہ آمنے سامنے۔ كَالْإِجَازَةِ جیسے کہ اجازت ہے بِأَنْ يَقُولَ الْمُحَدِّثُ لِغَيْرِهِ بایں طور کہ کہتا ہے محدث غیر سے أَجَزْتُ لَكَ میں نے تمہیں اجازت دے دی أَنْ تَرْوِيَ عَنِّي هَذَا الْكِتَابَ الَّذِي حَدَّثَنِي فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ إِلَى آخِرِهِ کہ تم روایت کرو مجھ سے یہ کتاب جس کی حدیث مجھ سے بیان کی ہے فلاں نے فلاں سے آخر تک۔ دیکھیے حدیث نہ استاد سنا رہا ہے نہ شاگرد سنا رہا ہے، شیخ صرف کیا کہہ رہا ہے کہ تمہیں اس کتاب کی حدیثیں میری طرف سے روایت کرنے کی اجازت ہے اور میں نے فلاں سے یہ سنی تھی فلاں استاد سے، انہوں نے فلاں سے، پوری سندبیان کرتا ہے۔ یہ ایک صورت ہے۔

وَالْمُنَاوَلَةِ، كَالْإِجَازَةِ وَالْمُنَاوَلَةِ، مناولا کا معنیٰ حوالے کرنا، جیسے کہ اجازت ہے اور حوالے کرنا ہے۔ بھئی کیا معنیٰ حوالے کرنے کا؟ کہتے ہیں بِأَنْ يُعْطِيَ الشَّيْخُ كِتَابَ سَمَاعِهِ بِيَدِهِ إِلَى الْمُسْتَفِيدِ بایں صورت کہ عطا کرے شیخ اپنے سماع کی کتاب، حوالے کرے اپنے ہاتھ سے استفادہ کرنے والے کے یعنی شاگرد کے حوالے کرتا ہے وہ کتاب وَيَقُولَ اور کہتا ہے هَذَا كِتَابُ سَمَاعِي مِنْ شَيْخِي فُلَانٍ کہ یہ میرے سماع کی کتاب ہے میرے فلاں شیخ سے أَجَزْتُ لَكَ أَنْ تَرْوِيَ عَنِّي هَذَا میں تمہیں اجازت دیتا ہوں کہ تم روایت کرو مجھ سے یہ۔ فَهُوَ لَا يَصِحُّ بِدُونِ الْإِجَازَةِ تو یہ جو مناولا ہے یہ صحیح نہیں ہے بغیر اجازت کے، وَالْإِجَازَةُ تَصِحُّ بِدُونِ الْمُنَاوَلَةِ اور اجازت صحیح ہے بغیر مناولا کے۔ مناولا میں کیا تھا؟ باقاعدہ کتاب اپنے ہاتھ سے اس کے حوالے کرتا تھا جو حدیثیں لکھی ہوتی تھیں استاد نے وہ حوالے کرتا تھا۔ تو بتلایا کہ اجازت ہر حال میں ضروری ہے بھئی، مناولا کے بغیر اجازت صحیح لیکن اجازت کے بغیر مناولا صحیح نہیں۔ فَهُوَ لَا يَصِحُّ بِدُونِ الْإِجَازَةِ تو مناولا صحیح نہیں ہے بغیر اجازت کے وَالْإِجَازَةُ تَصِحُّ بِدُونِ الْمُنَاوَلَةِ اور اجازت صحیح ہے بغیر مناولا کے، فَالْإِجَازَةُ لَا بُدَّ مِنْهَا فِي كُلِّ حَالٍ تو اجازت ضروری ہے اس میں ہر حال کے اندر۔

وَالْمُجَازُ لَهُ إِنْ كَانَ عَالِمًا بِهِ أَيْ بِمَا فِي الْكِتَابِ قَبْلَ الْإِجَازَةِ تَصِحُّ الْإِجَازَةُ وَإِلَّا فَلَا اور وہ شخص جس کو اجازت دی گئی ہے یعنی وہ شاگرد إِنْ كَانَ عَالِمًا بِهِ اگر وہ جاننے والا ہے اس کو، بھئی کس چیز کو؟ أَيْ بِمَا فِي الْكِتَابِ وہ جو کتاب کے اندر ہے یعنی اگر وہ عالم ہے ان احادیث کا جو اس کتاب میں ہیں قَبْلَ الْإِجَازَةِ اجازت سے پہلے ہی، تَصِحُّ الْإِجَازَةُ تو پھر یہ اجازت صحیح ہے وَإِلَّا فَلَا اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر صحیح نہیں ہے بھئی۔ يَعْنِي إِذَا أَجَزْنَا، مثال شارح ذکر کر رہے ہیں اور بات واضح ہو جائے گی، يَعْنِي إِذَا أَجَزْنَا بِكِتَابِ الْمِشْكَاةِ مَثَلًا لِأَحَدٍ جب ہم نے اجازت دی مشکاۃ کتاب کی مثال کے طور پر کسی کو،

فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الشَّخْصُ عَالِمًا بِكِتَابِ الْمِشْكَاةِ قَبْلَ ذَلِكَ بِالْمُطَالَعَةِ پس اگر وہ شخص عالم تھا کتابِ مشکاۃ کا اس سے پہلے ہی کس کے ذریعے؟ مطالعے کے ذریعے یعنی وہ پہلے ہی عالم تھا اس کا، مطالعہ کر چکا تھا بِقُوَّةِ نَفْسِهِ اپنے نفس کی قوت سے اپنی ذاتی قوت سے خود ہی اس کا مطالعہ کر چکا تھا کسی استاد سے نہیں پڑھی تھی أَوْ بِإِعَانَةِ الشُّرُوحِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ یا شروح وغیرہ کی مدد سے، شروح وغیرہ کی مدد سے وہ اس کتاب کا مطالعہ کر چکا تھا اس کا عالم تھا، وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ سَنَدٌ صَحِيحٌ يَتَّصِلُ بِالْمُصَنِّفِ لیکن نہیں تھی اس کی کوئی ایسی صحیح سند جو اس کتاب کے مصنف سے ملی ہو، کس سے ملی ہوئی ہو؟ اس کتاب کے مصنف یعنی مشکاۃ کے مصنف تک پہنچنے والی کوئی صحیح سند نہیں تھی اس کے پاس یعنی کوئی اس کا ایسا استاد نہیں تھا جس کی سند کہاں تک پہنچتی ہو؟ صاحبِ مشکاۃ تک۔ فَحِينَئِذٍ تَصِحُّ إِجَازَتُنَا لَهُ تو پھر اس وقت صحیح ہے ہمارا اجازت دینا اسے۔ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی اس کتاب کا اس نے مطالعہ ہی نہیں کیا اس کا عالم ہی نہیں ہے بَلْ يَعْتَمِدُ عَلَى أَنْ يُطَالِعَ بَعْدَ الْإِجَازَةِ بلکہ وہ اعتماد کرتا ہے اس بات پر کہ اس کا مطالعہ کر لے گا اجازت ملنے کے بعد وَيُعَلِّمَ النَّاسَ اور لوگوں کو پھر تعلیم دے گا لوگوں کو سکھائے گا كَمَا فِي زَمَانِنَا جیسے کہ ہمارے زمانے میں ہے، لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْإِجَازَةُ حُجَّةً تو پھر یہ اجازت حجت نہیں ہوگی بَلْ إِجَازَةَ تَبَرُّكٍ بلکہ یہ تبرک والی اجازت ہوگی صرف برکت حاصل کرنے کے لیے، یہ اجازت صحیح نہیں ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ تھی اس سماع کے اندر رخصت بھئی کہ اجازت دے یا حوالے کرے اور شرط تھی اس میں کہ وہ پہلے سے اس کا عالم ہو اس کا جاننے والا ہو، نہ حدیث شاگرد پڑھ رہا ہے نہ استاد صرف کیا کر رہا ہے اجازت دے رہا ہے یا وہ کتاب دے کر ساتھ اجازت دے رہا ہے۔

وَالثَّانِي طَرَفُ الْحِفْظِ اور دوسری طرف جو ہے اس کی طرفِ حفظ ہے۔ بتلایا تھا تین طرفیں ہیں بھئی خبرِ عدل کی، دوسری طرف طرفِ حفظ ہے۔ وَالْعَزِيمَةُ فِيهِ أَنْ يَحْفَظَ الْمَسْمُوعَ مِنْ وَقْتِ السَّمَاعِ إِلَى وَقْتِ الْأَدَاءِ اور عزیمت اس کے اندر یہ ہے کہ یاد رکھے اس سنی ہوئی بات کو، مسموع وہ سنی ہوئی بات یعنی وہ حدیث، اس کو یاد رکھے سماع کے وقت سے لے کر ادا کے وقت تک۔ اس میں عزیمت کیا ہے حفظ میں؟ کہ جب سے اس شاگرد نے اپنے جس شیخ سے وہ احادیث سنی ہیں جب تک وہ آگے کسی کو پہنچا دیتا ہے اس وقت تک کے سارے بیچ کے وقت میں اسے وہ روایات یاد ہونی چاہئیں، کسی بھی وقت اسے بھولیں نہ۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یاد رکھتا ہے ان کو۔ وَلَمْ يَعْتَمِدْ عَلَى الْكِتَابِ اور کتاب پر اعتماد نہیں کرتا۔ لکھی ہوئی بھی اس کے پاس موجود ہیں لیکن اس پر وہ اعتماد نہیں کرتا بلکہ اس کے حافظے میں محفوظ ہیں اس دن سے لے کر آج تک جب وہ ادا کر رہا ہے آگے کسی کو پہنچا رہا ہے۔ وَلِهَذَا اور اسی وجہ سے لَمْ يَجْمَعْ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى كِتَابًا فِي الْحَدِيثِ جمع نہیں فرمائی امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کوئی کتاب حدیث کے اندر۔ کتنی کڑی شرط ہے مولانا اندازہ تو لگائیے جس دن سے حدیث سنی ہے جس دن اس کو روایت کرتا ہے اس سارے درمیانی عرصے میں اس کو حدیث یاد ہونی چاہیے بھئی۔ تو چونکہ یہ بڑی سخت شرط ہے اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ یہ شرط لگاتے ہیں احتیاط کی وجہ سے

دیکھو حد درجے کی احتیاط امام صاحب کی۔ تو اسی وجہ سے انہوں نے کوئی کتاب جمع نہیں فرمائی حدیث کے اندر وَلَمْ يَسْتَجِزِ الرِّوَايَةَ بِاعْتِمَادِ الْكِتَابِ اور اجازت نہیں دی روایت کرنے کی کتاب پر اعتماد کرتے ہوئے۔ امام صاحب اس کی اجازت نہیں دیتے کہ صرف کتاب پر اعتماد کر کے اجازت دی جائے۔

وَكَانَ ذَلِكَ سَبَبًا لِطَعْنِ الْمُتَعَصِّبِينَ الْقَاصِرِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ اور یہ سبب ہے تعصب کرنے والوں کے طعن کا، اعتراض کا، القاصرین وہ جو کوتاہ ہیں، چھوٹے ہیں، کم نظر لوگ ہیں قیامت کے دن تک۔ بھئی آپ بھی سنتے ہوں گے امام صاحب کی شان میں بڑے لوگ گستاخی کرتے ہیں بھئی اور عجیب عجیب اعتراضات کرتے ہیں، ان میں سے ایک اعتراض یہ کہ امام صاحب کو تو صرف سترہ حدیثیں یاد تھیں۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ آج کا جاہلِ اجہل بھی اٹھتا ہے اور امام صاحب پر اعتراض کر دیتا ہے خود چاہے اس کو عربی عبارت کتاب کی پڑھنا بھی نہ آئے، حدیثیں بھی کوئی اس کو صرف ترجمے کچھ جو ہیں ان کو سمجھ لیتا ہے ترجمہ بھی صحیح طور پر نہیں یاد ہوتے اس کو، لیکن امام صاحب پر طعن کرتے ہوئے اپنی لمبی زبان نکالتے ہیں اور طعن کرتے ہیں۔ وہ نہیں جانتے ان ائمہ کا مقام کیا ہے۔ یہ وہ ائمہ ہیں مولانا کہ جن کو اللہ نے مقتدا بنایا، چاروں ائمہ ہیں بھئی۔ فقہا بہت تھے بھئی لیکن باقیوں کے مذاہب ختم ہوئے اور ان چار کو اللہ نے وہ مقبولیت دی کہ اس وقت بھئی اس وقت اکثر مسلمان اکثر مسلمان وہ ان چاروں ائمہ کے متبعین ہیں بھئی۔ کچھ اہلِ حدیث ہیں جو غیر مقلد کہلاتے ہیں اور وہ کسی ایک امام کے مقلد نہیں اگرچہ وہ بھی مقلد ہی ہوتے ہیں بھئی، ہیں وہ بھی مقلد۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ وہ خود تو کسی حدیث قرآن وغیرہ سے خود تو مسائل کا استنباط نہیں کرتے، وہی علماء کے بتلائے ہوئے طریقے پر چلتے ہیں تو ہیں وہ بھی مقلد، لیکن کسی ایک امام کے مقلد نہیں ہیں اس وجہ سے ان کو کیا کہا جاتا ہے غیر مقلد۔ تو یہ لوگ غیر مقلد کہلاتے ہیں اور باقی ائمہ کے مقلدین ہیں اور تقریباً تقریباً پچانوے فیصد جو مسلمان ہیں وہ سارے بلکہ پچانوے فیصد سے بھی زائد جو ہیں وہ سارے مسلمان وہ ان چار ائمہ کے مقلدین ہیں، اور پھر ان میں سے سب سے زیادہ مقبولیت اللہ تعالیٰ نے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو دی بھئی۔ سب سے زیادہ مسلمان جو ہیں اس وقت ان کے مذہب پر ہیں بھئی، سب ان کے مذہب پر۔ اور اس شخص کا کیا مقام ہوگا ذرا اندازہ تو لگاؤ بھئی کہ تقریباً تقریباً بارہ تیرہ سو سال گزر گئے بھئی، کروڑوں اربوں لوگ ان کے مذہب پر عمل کرنے والے ہیں بھئی کروڑوں۔ اس شخص کا کتنا اجر و ثواب اور اس کا کیا مقام ہوگا، ثواب کے یوں سمجھیں سمندر کے سمندر چل رہے ہیں جو ان کے حصے میں جا رہے ہیں بھئی۔ آپ اپنی زندگی گزارتے ہیں ہم زندگی گزارتے ہیں ایک ایک مسئلے میں ان کے بتلائے ہوئے طریقے پر چلتے ہیں جو انہوں نے قرآن و حدیث سے اخذ کیے اور ہمارے لیے کتنی آسانی بنا دی بھئی اور ان سب کا ثواب جو ہے انہیں مل رہا ہے بھئی۔ تو ان کا کیا مقام ہوگا اور آج کے زمانے میں اندازہ لگاؤ یہ شخص جو ان پر طعن کرنے والا ہے اس کی کیا حیثیت ہے؟ کس منہ سے یہ ان پر طعن کرتا ہے بھئی؟

ان کی شرائط تو دیکھیے بھئی، شرائط بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ علماء فقہا نے لکھا ہے تمام علماء نے کہ بالاتفاق چاروں ائمہ عادل ہیں مولانا، چاروں ائمہ کیا ہیں؟ عادل ہیں بھئی۔ تو امام صاحب دیکھیے بڑی کڑی شرائط لگاتے ہیں اور محدثین وہ شرائط نہیں لگاتے بھئی۔ تو یہ بعض لوگ امام صاحب پر طعن کرتے ہیں اور طعن کا ایک وجہ یہ کہ امام بخاری رحمہ اللہ جو تھے وہ طعن کرتے ہیں امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر، بڑا سبب یہ ہے، لیکن بھئی امام بخاری کی تو پیدائش ہی اس وقت ہوئی جب غالباً امام صاحب کا انتقال ہوا اس کے لگ بھگ ان کی پیدائش ہوئی ان کے انتقال کے، تو امام صاحب ان سے پہلے گزرے ہیں اور امام صاحب تابعی ہیں بھئی تابعی، وہ زمانہ جس کے بہتر ہونے کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہی دی کہ خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ۔ اور امام صاحب کے زمانے میں وہ تابعی ہیں تو ان کا علم دیکھیے وہاں پر احادیث جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی انہیں پہنچ رہی ہیں جن کے ذریعے وہ مسائل کو مرتب فرما رہے ہیں وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ان کے درمیان کتنے واسطے ہوں گے بھئی؟ ایک دو واسطے ہی ہوں گے بھئی ان کی احادیث میں۔ اور امام بخاری رحمہ اللہ جو ہیں ان کی روایتوں میں تو زیادہ واسطے ہیں بھئی، زیادہ واسطے، تو یقیناً ان کے پاس جو احادیث بھی پہنچیں وہ زیادہ قوت والی تھیں زیادہ مضبوط تھیں بھئی۔ اور چلیے امام بخاری رحمہ اللہ وہ خود بھی بڑے آدمی ہیں بھئی، وہ تو طعن چلو کوئی بنتی بھی ہے بات وہ طعن کر رہے ہیں، یہ آج کے شخص جو طعن کرتا ہے اس کی کیا حیثیت ہے کس اعتبار سے یہ طعن کرتا ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر؟ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو امام صاحب نے اسی لیے حدیث کے اندر کتاب تصنیف نہیں فرمائی، احادیث کو جمع نہیں فرمایا کہ ان کی شرائط بہت کڑی ہیں، باقی محدثین سے کئی گنا بڑھ کر سخت شرائط وہ لگاتے ہیں۔ تو دیکھیے اب کتاب پر کہتے ہیں وَكَانَ ذَلِكَ سَبَبًا لِطَعْنِ الْمُتَعَصِّبِينَ الْقَاصِرِينَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ اور یہ سبب ہے تعصب کرنے والے اور کوتاہ لوگ جو ہیں کوتاہ نظر کم نظر لوگ جو ہیں چھوٹے لوگ اور تعصب کرنے والے ان کے طعنے کا یہ سبب ہے إِلَى يَوْمِ الدِّينِ کب تک؟ قیامت کے دن تک بھئی۔ وَلَمْ يَفْهَمُوا وَرَعَهُ وَتَقْوَاهُ وَلَا عَمَلَهُ وَهُدَاهُ اور انہوں نے نہیں سمجھا امام صاحب کے ورع اور تقویٰ کو اور نہ ان کے عمل اور ان کی رہنمائی کو، وہ اس کو سمجھ ہی نہیں سکے۔ ایک ہے تقویٰ ایک ہے ورع بھئی۔ تقویٰ یہ کہ انسان جو ہے حرام چیزوں سے بچتا ہے بھئی، اور ورع یہ اس سے بھی اونچا مقام کہ مشتبہات سے بھی انسان بچے، جن چیزوں میں شبہ ہو ان سے بھی بچے بھئی۔

وَالرُّخْصَةُ اور رخصت اس میں یہ ہے وَالرُّخْصَةُ أَنْ يَعْتَمِدَ الْكِتَابَ کہ اعتماد کرے راوی کتاب پر فَإِنْ نَظَرَ فِيهِ وَتَذَكَّرَ سَمَاعَهُ وَمَجْلِسَ دَرْسِهِ وَمَا جَرَى فِيهِ يَكُونُ حُجَّةً وَإِلَّا فَلَا پس اگر وہ اس میں نظر ڈالتا ہے اور یاد کرتا ہے اپنے سماع کو اور اپنے درس کی مجلس کو اور وہ جو اس میں جاری ہوا جو اس میں ہوا تھا تو پھر یہ خبر حجت ہوگی ورنہ نہیں۔ رخصت اس میں کیا ہے؟ بھئی حفظ کی بات چل رہی ہے، عزیمت تو یہ ہے کہ جس دن سے روایت سنی تھی اور جس دن اس کو ادا کر رہا ہے آگے پہنچا رہا ہے اس سارے درمیانی عرصے میں اس کو وہ روایت یاد ہو، اور رخصت یہ ہے کہ کتاب پر اعتماد کرتا ہے

کتاب میں اس کے پاس لکھی ہوئی ہیں جو اس نے اپنے شیوخ سے سنی تھیں۔ پس اگر جب وہ کتاب میں نظر ڈالتا ہے تو اس کو وہ سماع یاد آجاتا ہے کہ میں نے فلاں جگہ پر یہ اپنے فلاں شیخ سے اس طرح یہ حدیث سنی تھی، تو وَتَذَكَّرَ سَمَاعَهُ کیا کرتا ہے یاد کرتا ہے اپنے سماع کو یاد آجاتا ہے اس کو اپنا سماع بھئی، وَمَجْلِسَ دَرْسِهِ اور اپنے درس کی مجلس اس کو یاد آتی ہے وَمَا جَرَى فِيهِ اور وہ جو اس میں جاری ہوا جو کچھ ہوا تھا یعنی وہ ساری مجلس اس کو اچھی طرح یاد آجاتی ہے۔ اعتماد تو کس پر کر رہا ہے کتاب پر، لیکن جب کتاب پر نظر ڈالتا ہے تو اسے وہ سارا یاد آجاتا ہے کہ کس وقت کس طرح میں نے اپنے شیخ سے یہ حدیث سنی تھی، وہ مجلسِ درس پوری طرح اس کو یاد ہے بھئی، تو يَكُونُ حُجَّةً تو اب یہ خبر جو ہے یہ حجت ہوگی وَإِلَّا فَلَا اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر یہ خبر حجت نہیں، یعنی کتاب پر نظر ڈالی لیکن اسے وہ یاد نہیں کہ یہ میں نے کس وقت اپنے شیخ سے کس مقام پر سنی تھی کس طرح سنی، تو پھر یہ بھی جائز نہیں ہے اس کو آگے روایت کرنا اس کے لیے، حجت نہیں ہے یہ۔

أَيْ إِنْ لَمْ يَتَذَكَّرْ ذَلِكَ اور اگر اس کو یاد نہیں ہے وہ فَلَا يَكُونُ حُجَّةً عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تو پھر یہ حجت نہیں ہے امام صاحب کے نزدیک سَوَاءٌ كَانَ خَطَّهُ أَوْ خَطَّ غَيْرِهِ برابر ہے کہ چاہے یہ اس کی اپنی تحریر ہو یا اس کے علاوہ کسی کی تحریر ہو۔ تحریر چاہے اپنی ہو چاہے کسی اور کی ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اسے وہ مجلسِ درس یاد ہونی چاہیے، مجلسِ درس بھئی۔ دیکھیے ایک اور کتنی سخت شرط لگا دی کہ اگر عزیمت نہیں تو رخصت پھر یہ ہے کہ چلو کتاب سے حدیث آگے روایت کر سکتا ہے جو اس نے لکھی ہیں لیکن اس میں بھی شرط ہے کہ کیا کیا ہو؟ کہ وہ مجالس اس کو یاد ہوں اچھی طرح۔ وَعِنْدَهُمَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ يَجُوزُ لَهُ الرِّوَايَةُ وَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا اور صاحبین کے نزدیک اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس کے لیے روایت کرنا اور اس پر عمل واجب ہوگا۔ وَعِنْدَ أَنَسٍ رَحِمَهُ اللَّهُ يَجُوزُ الِاعْتِمَادُ عَلَى الْخَطِّ اور انس رحمہ اللہ کے نزدیک خط پر تحریر پر اعتماد کرنا بھی جائز ہے إِنْ كَانَ فِي يَدِهِ أَوْ فِي يَدِ أَمِينِهِ اگر وہ تحریر اس کے اپنے قبضے میں تھی یا اس کے کسی امین امانت دار کے قبضے میں تھی۔ امام صاحب تو کیا فرماتے ہیں کہ مجلسِ درس یاد ہو صرف تحریر پر اعتماد کافی نہیں کہ یہ میری تحریر ہے، نہیں بھئی، امام صاحب فرماتے ہیں مجلسِ درس اس کو یاد ہونی چاہیے، جبکہ صاحبین اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی پھر بھی اس کے لیے روایت کرنا جائز ہے کتاب پر اعتماد کرتے ہوئے جب کہ اس نے وہ احادیث لکھی تھیں بھئی۔ اور جبکہ انس رحمہ اللہ وہ فرماتے ہیں کہ خط پر بھی اعتماد تحریر پر بھی اعتماد کر سکتا ہے اگر وہ تحریر اسی کے پاس تھی، مجلسِ درس تو نہیں یاد اس کو لیکن وہ احادیث لکھی ہوئی اس کے پاس موجود ہیں تو یہ کافی ہے کہ شرط یہ ہے کہ وہ تحریر اسی کے پاس ہو یا اس کے کسی امین امانت دار کے پاس وہ تحریر موجود تھی جہاں گڑبڑ کا اس میں کوئی تبدیلی وغیرہ کا شبہ نہیں ہوتا بھئی۔ وَلَا يَجُوزُ إِنْ كَانَ فِي يَدِ غَيْرِهِ اور جائز نہیں ہے اعتماد کرنا اگر کسی اور کے قبضے میں تھی لِأَنَّهُ لَا يُؤْمَنُ عَنِ التَّغَيُّرِ اس لیے کیونکہ وہ پھر محفوظ نہیں ہے تغیر سے، تبدیلی سے۔ وَعَنْ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ يَجُوزُ

الْعَمَلُ بِالْخَطِّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي يَدِهِ اور امام محمد رحمہ اللہ سے ہے کہ تحریر پر بھی عمل جائز ہے اگرچہ وہ اس کے قبضے میں نہ ہو فَذَهَبَ إِلَيْهِ رُخْصَةً تَيْسِيرًا عَلَى النَّاسِ تو امام محمد رحمہ اللہ اس طرف گئے ہیں بطورِ رخصت کے لوگوں پر آسانی کرنے کے لیے۔ ان کے نزدیک اگر پہچانتا ہے کہ یہ میری تحریر ہے تو پھر بھی جائز ہے، جبکہ انس رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں کہ اپنی تحریر بھی ہو لیکن اگر کسی غیر کے پاس تھی تو صرف تحریر پر اعتماد کرتے ہوئے جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں تبدیلی ممکن ہے، جبکہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں جب اپنی تحریر کو پہچانتا ہے تو پھر وہ اس کے لیے روایت کرنا جائز ہے وہ آگے لوگوں کو وہ حدیث پہنچا سکتا ہے۔

وَالثَّالِثُ طَرَفُ الْأَدَاءِ اور تیسری طرف جو ہے وہ ادا ہے، تیسری جو ہے طرفِ ادا ہے۔ وَالْعَزِيمَةُ فِيهِ أَنْ يُؤَدِّيَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي سَمِعَ بِلَفْظِهِ وَمَعْنَاهُ اور عزیمت اس میں یہ ہے کہ ادا کرے اسی طریقے پر جس طرح اس نے سنا تھا اس حدیث کے لفظ اور معنیٰ کے ساتھ بھئی، اسی طرح ادا کرے یعنی لفظ بھی وہی ذکر کرے جو اس نے اپنے شیخ سے حدیث کے سنے تھے۔ وَالرُّخْصَةُ اور رخصت یہ ہے أَنْ يَنْقُلَهُ بِمَعْنَاهُ کہ نقل کرے اس حدیث کو اس کے معنیٰ، یعنی لفظ اپنے استعمال کر لیتا ہے اور اسی معنیٰ کو بیان کر دیتا ہے یہ رخصت ہے، أَيْ بِلَفْظٍ آخَرَ يُؤَدِّي مَعْنَى الْحَدِيثِ یعنی کہ دوسرے لفظ کے ساتھ جو ادا کر دے حدیث کے معنیٰ کو وَهَذَا صَحِيحٌ عِنْدَ الْعَامَّةِ اور یہ صحیح ہے اکثر کے نزدیک لِأَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَذَا أَوْ قَرِيبًا مِنْهُ أَوْ نَحْوًا مِنْهُ اس لیے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین وہ فرماتے تھے حضور علیہ السلام نے اس طرح فرمایا یا اس کے قریب ہی اس طرح فرمایا یا اس جیسا فرمایا۔ معلوم ہوا وہ صحابی کہہ رہے ہیں روایت کر رہے ہیں اور کہتے ہیں حضور علیہ السلام نے اس طرح یا اس کے قریب فرمایا یا اس جیسا فرمایا، معلوم ہوا حضور علیہ السلام کے الفاظ کو صحابی نے کیا کیا ہے اس کی جگہ اپنے لفظ استعمال کیے ہیں جب ہی کہہ رہا ہے کہ اس کے قریب یا اس جیسا فرمایا تھا حضور علیہ السلام نے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ معلوم ہوا وہ لفظ حضور کے پوری طرح یاد نہیں لیکن مفہوم پوری طرح یاد ہے اور اس کو آگے پہنچا رہا ہے، تو معلوم ہوا روایت بالمعنیٰ بھی جائز ہے۔ وَعِنْدَ الْبَعْضِ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ اور بعض علماء کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے روایت بالمعنیٰ جائز نہیں لِأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَخْصُوصٌ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ اس لیے کیونکہ حضور علیہ السلام مخصوص تھے جوامع الکلم کے ساتھ۔ حضور علیہ السلام کو بھئی اللہ تعالیٰ نے جوامع الکلم بنایا، آپ کو جامع کلمات عطا ہوئے تھے یعنی لفظ بڑے تھوڑے ہوتے اور معنیٰ ان کے بڑے کثیر ہوا کرتے تھے بھئی، یوں کہیں بڑی مختصر بات فرماتے تھے بھئی مختصر الفاظ میں لمبی بات فرما دیا کرتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم۔ تو بعض علماء فرماتے ہیں کہ حضور علیہ السلام تو جوامع الکلم تھے آپ کو جامع کلمات عطا ہوئے تھے اور کسی کو تو یہ عطا نہیں ہوئے، تو لہٰذا وہ جب حضور کے الفاظ کے بجائے اپنے الفاظ استعمال کرے گا تو بات اس طرح نہ رہے گی جیسے کہ پہلے تھی اس لیے روایت بالمعنیٰ جائز نہیں۔ فَلَا يُؤْمَنُ فِي النَّقْلِ بِالْمَعْنَى مِنَ الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ تو یہ محفوظ نہیں

رہے گا نقل بالمعنیٰ کے اندر زیادتی اور کمی سے محفوظ نہیں رہے گا کچھ نہ کچھ زیادتی یا کمی ہو جائے گی۔ وَالْحَقُّ هُوَ التَّفْصِيلُ الَّذِي ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ اور حق وہی تفصیل ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا بھئی، کہ عزیمت تو یہ ہے کہ لفظ بھی وہی ذکر کیے جائیں اور رخصت یہ ہے کہ اس کے معنیٰ کو ذکر کر دیا جائے اپنے لفظوں میں۔

فَإِنْ كَانَ مُحْكَمًا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ يَجُوزُ نَقْلُهُ بِالْمَعْنَى لِمَنْ لَهُ بَصَرٌ فِي وُجُوهِ اللُّغَةِ اب تفصیل بیان کر رہے ہیں بھئی یہ جو آگے مصنف کہ کس قسم کی حدیث جو ہے اس میں روایت بالمعنیٰ جائز ہے اور کس میں روایت بالمعنیٰ نہیں جائز، اور جائز ہے تو کس کے لیے جائز ہے اور کس کے لیے جائز نہیں ہے، کہتے ہیں فَإِنْ كَانَ مُحْكَمًا اگر وہ خبر کیا ہے محکم ہے لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ جس میں اس کے غیر کا احتمال نہیں يَجُوزُ نَقْلُهُ بِالْمَعْنَى تو جائز ہے اس کو نقل کرنا معنیٰ کے ساتھ لِمَنْ لَهُ بَصَرٌ فِي وُجُوهِ اللُّغَةِ اس شخص کے لیے جس کو بصیرت حاصل ہو لغت کے وجوہ یعنی لغت کے مفہومات میں، لغت کے مفہوموں میں جس کو بصیرت حاصل ہے یعنی جو پوری طرح لغت کو جاننے والا ہے اس کے لیے روایت بالمعنیٰ جائز ہوگا جب خبر کیا ہو؟ محکم ہو، یعنی جس میں اور معنیٰ کا احتمال ہی نہیں ہے ایک ہی معنیٰ کا اس میں احتمال تھا، تو یہ روایت بالمعنیٰ کے ذریعے اسی معنیٰ کو کیا کرے گا جو لغت کو پوری طرح جاننے والا ہے لغت میں جس کو بصیرت حاصل ہے وہ اس کو اپنے الفاظ میں ذکر کر دے گا۔ مثلاً قَعَدَ کی جگہ جَلَسَ کہہ دیتا ہے، سمجھ میں آئی بات؟ قَعَدَ کی جگہ اپنا جَلَسَ کا لفظ استعمال کر لیتا ہے اور اس طرح اپنے الفاظ استعمال کر لیتا ہے کیونکہ اس کو لغت میں پوری بصیرت حاصل ہے۔ إِذْ لَا يَشْتَبِهُ مَعْنَاهُ عَلَيْهِ بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ کیونکہ اس پر معنیٰ مشتبہ نہیں ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ کمی یا زیادتی کا احتمال رکھتا ہو، بھئی اس کا تو ایک ہی معنیٰ تھا محکم تھی نا حدیث تو اس میں اور معانی کا تو احتمال ہی نہیں تھا تو اب یہ جب ادا کرے گا تو وہی معنیٰ ادا کرے گا لازمی بات ہے پوری لغت جب جاننے والا ہے اس میں کسی کمی یا زیادتی کا احتمال نہیں ہوگا۔

وَإِنْ كَانَ ظَاهِرًا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ بِأَنْ يَكُونَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ أَوْ حَقِيقَةً يَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا يَجُوزُ نَقْلُهُ بِالْمَعْنَى إِلَّا لِلْفَقِيهِ الْمُجْتَهِدِ اور اگر وہ خبر کیا ہے ایسی ظاہر ہے جس میں اور معانی کا بھی احتمال ہے، حدیث ہے اور اس میں اور معانی کا بھی احتمال ہے بایں صورت کہ وہ ایسے عام ہے جس میں تخصیص کا احتمال ہے یا ایسی حقیقت ہے جس میں مجاز کا احتمال ہے فَلَا يَجُوزُ نَقْلُهُ بِالْمَعْنَى إِلَّا لِلْفَقِيهِ الْمُجْتَهِدِ تو پھر جائز نہیں ہے اس کو نقل بالمعنیٰ کرنا مگر کس کے لیے؟ فقیہِ مجتہد کے لیے، لِأَنَّهُ يَقِفُ عَلَى الْمُرَادِ اس لیے کیونکہ وہ فقیہِ مجتہد جو ہے وہ واقف ہوگا حضور علیہ السلام کی مراد پر فَلَا يَقَعُ الْخَلَلُ فِي نَقْلِهِ بِمَعْنَاهُ لہٰذا اس کے نقل بالمعنیٰ کے اندر کوئی خلل نہیں آئے گا۔ مَثَلًا مثال کے طور پر قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کا قول ہے مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ جو بدل دے اپنے دین کو تو اسے قتل کر دو، كَلِمَةُ مَنْ عَامَّةٌ کلمہ مَنْ عام ہے تُخَصُّ مِنْهَا الْمَرْأَةُ تخصیص کی گئی ہے اس سے عورت کی۔ حدیث میں کیا آیا؟ جو شخص اپنے دین کو بدل دے اسے قتل کر دو۔ اس میں مَنْ آیا اور مَنْ عموم کا فائدہ دیتا ہے لیکن اس میں سے عورت کی تخصیص کر لی گئی۔ آپ بھی جانتے

ہیں کوئی شخص مرد مرتد ہو جائے تو اسے تین دن کی مہلت دی جائے گی کہ وہ واپس لوٹ آئے اسلام کی طرف، اگر نہیں لوٹتا تو پھر اسے قتل کر دیا جائے گا حدیث کے مطابق مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ، لیکن عورت کے بارے میں آپ نے پڑھا ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، وہ مرتد ہو جائے تو پھر اسے جیل میں ڈال دیں گے ہمیشہ کے لیے جب تک وہ واپس نہ لوٹ آئے ورنہ جیل ہی میں رہے گی بھئی، تو معلوم ہوا عورت کی کیا کر لی گئی ہے اس حدیث سے تخصیص کی گئی ہے۔ فَإِنْ نَقَلَهُ نَاقِلٌ پس اگر نقل کرتا ہے اس حدیث کو کوئی ناقل وَيَقُولُ اور کہتا ہے كُلُّ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ اب دیکھو اپنے لفظ لا رہا ہے، كُلُّ، كُلُّ کا لفظ لے آیا بھئی، كُلُّ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ ہر وہ شخص جو اپنے دین کو بدل لے اسے قتل کر دو، اب كُلُّ کا لفظ لے آیا بھئی جس نے تخصیص کا دروازہ ہی بند کر دیا، جس نے بھی اپنے دین کو بدلا ہر اس شخص کو کیا کر دو؟ قتل کر دو، فَيَشْمُلُ الْمَرْأَةَ أَيْضًا تو یہ شامل ہو جائے گا عورت کو بھی فَيَقَعُ الْخَلَلُ فِي الْأَحْكَامِ تو احکام میں خلل آ جائے گا۔ جبکہ فقیہ جو ہے وہ چونکہ حدیث کی مراد کو جانتے ہیں لہٰذا وہ روایت بالمعنیٰ کرے گا تو وہ ان چیزوں کا خیال رکھے گا تو اس میں کوئی خلل نہیں آئے گا۔

وَمَا كَانَ مِنْ جَوَامِعِ الْكَلِمِ اور وہ جو جوامع الکلم میں سے ہو، بتلا رہے ہیں بھئی اگر محکم ہو تو جسے لغت میں بصیرت ہو وہ نقل بالمعنیٰ کر سکتا ہے، اور اگر ظاہر ہے جس میں اور معانی کا بھی احتمال ہے تو فقیہِ مجتہد اس کو نقل بالمعنیٰ کر سکتا ہے، وَمَا كَانَ مِنْ جَوَامِعِ الْكَلِمِ اور وہ خبر جو کس میں سے ہو؟ جوامع الکلم میں سے ہو بِأَنْ كَانَ لَفْظًا وَجِيزًا تَحْتَهُ مَعَانٍ جَمَّةٌ بایں صورت کہ لفظ جو ہے مختصر ہو یعنی تھوڑے لفظ ہوں تَحْتَهُ مَعَانٍ جَمَّةٌ اور اس کے تحت کثیر معانی ہوں، لفظ تھوڑے سے ہوں اور اس کے تحت کثیر معانی ہوں۔ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ جیسے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے الْغُرْمُ بِالْغُنْمِ، الغُرْم را ساکن ہے غین پر پیش ہے را ساکن، اسی طرح غُنْم میں بھی غین پر پیش ہے اور نون ساکن، الْغُرْمُ بِالْغُنْمِ۔ غُرْم کہتے ہیں ضمان کو اور غُنْم کہتے ہیں نفع کو، الْغُرْمُ بِالْغُنْمِ ضمان نفع کے بدلے ہے، ضمان نفع کے بدلے ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی چیز سے نفع اٹھاتا ہے تو اس چیز کی ہلاکت کی صورت میں ضمان بھی اسی پر آئے گا، یہ ضمان اس نفع کے بدلے ہے بھئی، یہ نفع بھی تو یہی اٹھا رہا تھا تو ضمان بھی اسی پر آئے گا۔ مثلاً آپ نے پڑھا ہے خیار العیب بھئی، ایک آدمی کسی سے کوئی چیز خریدتا ہے اور اس کو اپنے پاس اس چیز کا اب استعمال شروع کر دیا، کچھ عرصے بعد پتہ چلا اس چیز میں تو فلاں عیب ہے اور یہ عیب بائع کی طرف سے ہی آیا ہے، جب بیچنے والے نے یہ چیز مجھے بیچی تھی اس وقت ہی یہ عیب اس میں تھا لیکن مجھے پتہ نہیں تھا آج پتہ چلا، تو اب اس کو شریعت نے اختیار دیا ہے کہ یہ کیا کر سکتا ہے؟ اس عیب کی وجہ سے اس چیز کو واپس کر سکتا ہے بائع کو، اور اسے خیارِ عیب کہتے ہیں۔ اب اگر آپ وہ چیز لے کر گئے اور وہ چیز واپس کر رہے ہیں، وہ بائع کہتا ہے کہ بھئی ٹھیک ہے یہ میری طرف سے عیب آیا تھا میں یہ چیز واپس لیتا ہوں لیکن اتنا عرصہ جو آپ اس سے نفع اٹھاتے رہے ہیں اس کا بھی بدلہ دینا پڑے گا آپ کو۔ تو یاد رکھیے شریعت کا حکم آگیا، بڑے ہی مختصر الفاظ میں

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا الْغُرْمُ بِالْغُنْمِ ضمان نفع کے بدلے ہے کہ بھئی یہ شخص اگر اس چیز سے نفع اٹھا رہا تھا تو ضمان بھی تو اسی پر تھا، اگر یہ چیز اس کے پاس اس وقت ہلاک ہو جاتی تو اسی پر ضمان تھا یا نہیں بھئی؟ اسی کی چیز جانی تھی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہ ضمان بھی اسی پر پڑ رہا تھا لہٰذا معلوم ہوا اب اسے یہ جو نفع اس نے اٹھایا یہ اس ضمان کے بدلے تھا بھئی، لہٰذا اب وہ نفع جو اٹھایا ہے وہ واپس کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اگر ان دنوں میں اس نے اس سے کچھ نفع اٹھایا ہے تو ان دنوں میں ضمان بھی اسی پر تھا اگر وہ چیز اس کے پاس ہلاک ہو جاتی تو اس کے پیسے پھر واپس نہیں آسکتے تھے، اب تو زندہ ہے واپس کر رہا ہے ٹھیک ہے وہ چیز واپس کر رہا ہے تو پیسے واپس لے لے گا بائع سے لیکن اس صورت میں کیا ہوتا؟ اسی کے پیسے جاتے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ ہے جوامع الکلم بھئی، دیکھیے دو لفظ ذکر کیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اور سمجھانے کے لیے لمبی تقریر کرنا پڑتی ہے بھئی، اور بھی بڑی تفصیل فقہا بیان کرتے ہیں یہ مختصراً میں نے مفہوم بیان کر دیا۔ وَالْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ اور خراج ضمان کے بدلے ہے، خراج نفع، نفع کس کے بدلے ہے؟ ضمان کے بدلے ہے بھئی، یہ بھی اسی قسم کی حدیث بھئی اور یہ تفصیل بیان ہو چکی مسئلہ مصراۃ کے اندر بھئی، یہ بھی اسی طرح۔ وَالْعَجْمَاءُ جُبَارٌ، عجماء یہ جس کی زبان نہ ہو، عجماء کسے کہتے ہیں؟ جس کی زبان نہ ہو یعنی گونگا، بے زبان اور مؤنث کا صیغہ ہے بھئی، اور جبار کا معنیٰ ہے رائیگاں، ضائع۔ بھئی یہ حدیث اس طرح آتی ہے الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ، الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ۔ اچھا عجماء کا کیا معنیٰ کیا؟ بے زبان بھئی، اور مراد اس سے جانور ہیں بھئی مویشی وغیرہ کہ وہ بات نہیں کر سکتے بے زبان ہیں بھئی۔ تو حدیث میں کیا آیا الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ کہ مویشی جو ہیں ان کا زخمی کرنا یہ رائیگاں ہے، مویشیوں کا زخمی کرنا رائیگاں ہے یعنی اس صورت میں مالک پر ضمان نہیں آئے گا، مالک پر ضمان نہیں آئے گا۔ تفصیل یہ جو فقہا بیان فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا کوئی جانور ہے مویشی، دن کے وقت اس نے کسی دوسرے کی کوئی چیز خراب کر دی یا کسی کو زخمی وغیرہ کر دیا دن کے وقت اور جانور کے ساتھ کوئی تھا نہیں کوئی آدمی وغیرہ جو اس کو لے کر جا رہا ہو، مالک وغیرہ یا اس کا کوئی غلام وغیرہ کوئی بھی نہیں تھا، تو اس جانور نے دن کے وقت کسی کو زخمی کیا یا کسی کی کوئی چیز ضائع کر دی تو مالک پر ضمان نہیں آئے گا۔ ہاں اگر رات کے وقت، بلکہ پہلے دوسری صورت بناؤ، اگر ساتھ مالک خود تھا تو پھر اس صورت میں مالک پر ضمان آئے گا، یا رات کے وقت اس جانور نے کسی کو زخمی کیا یا کسی کی کوئی چیز تلف کر دی تو اس صورت میں بھی مالک پر ضمان آئے گا۔ لیکن بہرحال دن کے وقت اگر یہ جانور ہے اکیلا اور اس نے کسی کو زخمی کیا یا کسی کی کوئی چیز ضائع کی تو اس صورت میں مالک پر ضمان نہیں، وجہ اس کی یہ کہ بھئی عموماً جانوروں کو دن کے وقت سبھی لوگ چرنے کے لیے کھلا چھوڑ دیتے ہیں سب لوگ اسی طرح کرتے ہیں تو جن کی چیزیں ہیں ان کو خود اپنا خیال چیزوں کا خیال رکھنا پڑتا ہے مالک کی ذمہ داری نہیں۔ لیکن اگر مالک ساتھ تھا پھر ضمان آئے گا کیونکہ یہ اس کی کوتاہی ہے بھئی یہ ساتھ تھا پھر کس طرح جانور نے دوسرے کو کوئی تکلیف دی اس کی کوئی چیز ضائع کر دی یا اسے زخمی کیا۔ اور نیز رات کو بھی اگر

جانور نے کسی کو زخمی کیا یا کوئی چیز تلف کی تو ضمان آئے گا کیونکہ رات کے وقت جانوروں کو کھلا نہیں چھوڑا جاتا بلکہ ان کو باندھ کر رکھا جاتا ہے تو اگر رات کو مالک نے کھلا چھوڑا ہے تو یہ اس کی کوتاہی ہے تو ضمان دینا پڑے گا۔ تفصیل سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ ہے حدیث کا مفہوم دیکھیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دو تین لفظوں کے اندر اس کو بیان فرما دیا الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ مویشیوں کا زخمی کرنا رائیگاں ہے یعنی اس میں ضمان نہیں آئے گا۔

تو کہتے ہیں وہ حدیث جو جوامع الکلم میں سے ہو أَوِ الْمُشْكِلَ أَوِ الْمُشْتَرَكَ أَوِ الْمُجْمَلَ یا وہ خبر کیا ہو؟ مشکل ہو یا مشترک ہو یا مجمل ہو لَا يَجُوزُ نَقْلُهُ بِالْمَعْنَى لِلْكُلِّ تو جائز نہیں ہے اس کا نقل بالمعنیٰ سب کے لیے یعنی کسی کے لیے بھی اس حدیث کو نقل بالمعنیٰ کسی کے لیے بھی جائز نہیں، کب؟ جب خبر کس میں سے ہو جوامع الکلم میں سے ہو یا وہ کیا ہو مشکل ہو یا مشترک ہو یا مجمل ہو تو کسی کے لیے بھی اس کا نقل بالمعنیٰ جائز نہیں، أَيْ لَا لِلْمُجْتَهِدِ وَلَا لِغَيْرِهِ یعنی نہ تو مجتہد کے لیے اور نہ غیرِ مجتہد کے لیے۔ وجہ کیا ہے وہ تفصیل بیان کر رہے ہیں أَمَّا فِي جَوَامِعِ الْكَلِمِ باقی جوامع الکلم کے اندر فَلِأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمَّا كَانَ مَخْصُوصًا بِهِ اس لیے کیونکہ جب حضور علیہ السلام مخصوص ہیں جوامع الکلم کے ساتھ آپ ہی صرف کیا ہیں جوامع الکلم صرف آپ ہی کو عطا ہوئے تھے فَلَا يَقْدِرُ أَحَدٌ عَلَى نَقْلِهِ تو کوئی ایک بھی قادر نہیں ہوگا اس کے نقل کرنے پر۔ وَأَمَّا فِي الْمُشْكِلِ وَالْمُشْتَرَكِ بھئی مشکل اور مشترک میں کیوں روایت بالمعنیٰ جائز نہیں ہے؟ بھئی دیکھیے مشکل وہ ہے جس میں خفی سے بھی بڑھ کر خفا ہوتا ہے تو اس میں پھر کئی معانی کا احتمال آتا ہے اور مجتہد کیا کرتا ہے غور و فکر کر کے ایک معنیٰ کو متعین کرتا ہے کہ یہ معنیٰ ہے بھئی اس کا، تو جب یہ مجتہد اس کو روایت بالمعنیٰ کرے گا تو لازمی بات ہے لفظ وہ ذکر نہیں کر رہا تو پھر جس معنیٰ کو اس نے ترجیح دی تھی غور کر کے ایک معنیٰ کو اس نے ترجیح دی کہ یہ معنیٰ ہوگا تو اسی معنیٰ کو لازمی بات ہے وہ بیان کرے گا تو جب اسی معنیٰ کو بیان کرے گا تو یہ تو بھئی اس کا اجتہاد تھا اس کے لیے حجت تھا یہ تو کسی اور کے لیے حجت نہیں ہے لہٰذا یہاں روایت بالمعنیٰ جائز نہیں، یہ تو جس کو پہنچا رہا ہے وہ مجتہد پھر خود غور کر کے پھر غور کرے اس کے معنیٰ کے اندر اور اپنے لیے متعین کرے کہ کیا معنیٰ مراد ہو سکتا ہے دلائل کے ذریعے بھئی۔ تو اس مجتہد کا اجتہاد تو دوسروں کے لیے حجت نہیں لہٰذا یہاں روایت بالمعنیٰ جائز نہیں کیونکہ اگر روایت بالمعنیٰ کرے گا تو پھر وہ اپنی تاویل کے ساتھ کرے گا لازمی بات ہے۔ اسی طرح مشترک وہ جس میں کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے اور پھر مجتہد ایک معنیٰ کو ترجیح دیتا ہے تو اس میں بھی روایت بالمعنیٰ جائز نہیں کیونکہ یہاں پر بھی مجتہد کیا کرے گا؟ اپنی تاویل کو ذکر کرے گا، اپنے ترجیح دیے ہوئے معنیٰ کو ذکر کرے گا تو دیگر احتمالات کو اس نے گویا ختم ہی کر دیا تو یہ بھی درست نہیں بھئی۔ اور مجمل جو ہے اس کو بھی اپنے لفظوں کے ساتھ روایت نہیں کر سکتا اس لیے کیونکہ مجمل کے تو معنیٰ ہی کا پتہ نہیں چلتا جب تک مجمل سے پوچھا نہ جائے تو یہ کس طرح اس کو اپنے معنیٰ کے ساتھ ذکر کرتا ہے بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنیٰ ہے وَأَمَّا فِي الْمُشْكِلِ وَالْمُشْتَرَكِ باقی مشکل اور مشترک کے اندر فَلِأَنَّهُ إِنَّمَا يَنْقُلُهُ بِتَأْوِيلٍ مَخْصُوصٍ کہ یہ اس کو نقل

کرے گا اپنی مخصوص تاویل ہی کے ساتھ لَا يَكُونُ حُجَّةً عَلَى غَيْرِهِ تو یہ حجت نہ رہے گی کسی دوسرے پر وَأَمَّا فِي الْمُجْمَلِ اور باقی مجمل کے اندر فَلِعَدَمِ الْوُقُوفِ عَلَى مَعْنَاهُ بِدُونِ الِاسْتِفْسَارِ مِنَ الْمُجْمِلِ بوجہ واقف نہ ہونے کے اس کے معنیٰ پر بغیر پوچھے مجمل سے، تو مجمل میں بھی روایت بالمعنیٰ کی اجازت نہیں، اور متشابہ وہ تو اس مجمل سے بھی بڑھ کر ہوتا ہے خفا میں تو اس میں بھی بطریقِ اولیٰ کیا ہوگی؟ روایت بالمعنیٰ کی اجازت نہیں ہوگی بھئی۔

یاد رکھیے یہ جو آیا کہ بعض صورتوں میں روایت بالمعنیٰ بھی جائز ہے یہ اس وقت تھا جب تک احادیث ابھی مدون نہیں ہوئی تھیں اور کتابوں کی صورت میں ان کو جمع نہیں کیا گیا تھا، پھر جب احادیث مدون ہو چکیں اب اور کتابی صورت میں جمع کی جا چکی تو یاد رکھیے اب روایت بالمعنیٰ جائز نہیں ہے بھئی۔ اب حدیث کو اگر روایت کیا جائے گا تو اس کے لفظوں کے ساتھ روایت کرنا ضروری ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اب اس کی گنجائش نہیں بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۹۱: باب السنۃ (۱۰): حدیث پر راوی یا غیرِ راوی کی طرف سے لاحق ہونے والے طعن (انکارِ راوی، عملِ راوی بخلافہ وغیرہ) کے احکام

نور الانوار صفحہ: ۱۹۰ — بتاریخ: ۱۷ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ التَّقْسِيْمَاتِ الْاَرْبَعِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ طَعْنٍ يَّلْحَقُ الْحَدِيْثَ مِنْ جَانِبِ الرَّاوِيْ اَوْ مِنْ غَيْرِهٖ، فَقَالَ: وَالْمَرْوِيُّ عَنْهُ اِذَا اَنْكَرَ الرِّوَايَةَ فَاِنْ كَانَ اِنْكَارَ جَاحِدٍ بِاَنْ يَّقُوْلَ كَذَبْتَ عَلَيَّ وَمَا رَوَيْتُ لَكَ هٰذَا يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيْثِ اِتِّفَاقًا۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ التَّقْسِيْمَاتِ الْاَرْبَعِ، اور جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے چاروں تقسیمات کے بیان سے، شَرَعَ فِيْ بَيَانِ طَعْنٍ يَّلْحَقُ الْحَدِيْثَ، تو شروع ہوئے بیان کرنے اس طعن کے جو لاحق ہوتا ہے حدیث کو، یعنی وہ اعتراض جو حدیث پر کیا جائے اس کے بیان میں شروع ہوئے، وہ بیان کرنے لگے ہیں۔ تو شَرَعَ فِيْ بَيَانِ طَعْنٍ يَّلْحَقُ الْحَدِيْثَ مِنْ جَانِبِ الرَّاوِيْ اَوْ مِنْ غَيْرِهٖ، تو شروع ہوئے اس طعن کے بیان میں جو حدیث کو لاحق ہوتا ہے مِنْ جَانِبِ الرَّاوِيْ راوی کی جانب سے اَوْ مِنْ غَيْرِهٖ یا اس کے علاوہ سے، فَقَالَ پس فرمایا: وَالْمَرْوِيُّ عَنْهُ اِذَا اَنْكَرَ الرِّوَايَةَ۔

وَالْمَرْوِيُّ عَنْهُ، وہ شخص جس سے روایت کی گئی، یعنی وہ استاد، وہ شیخ جس سے یہ حدیث روایت کی گئی، اِذَا اَنْكَرَ الرِّوَايَةَ جب وہ روایت کا انکار کر دے۔ بھئی ایک راوی حدیث بیان کرتا ہے اور جس استاد کا ذکر کرتا ہے کہ میں نے فلاں سے یہ حدیث سنی، اس استاد کے سامنے یہ بات آتی ہے تو وہ اس کا انکار کر دیتا ہے۔

تو اس میں تفصیل بتلائیں گے آگے شرح کے اندر کہ یہ انکار دو قسم کا ہو سکتا ہے: ایک تو منکر کا انکار ہے، اور ایک توقف کرنے والے کا انکار۔ اگر منکر کے انکار کی طرح انکار کرتا ہے، یعنی سرے سے ہی راوی کو جھٹلا دیتا ہے اور کہتا ہے کہ تو مجھ پر جھوٹ بول رہا ہے، میں نے یہ حدیث تمہیں روایت نہیں کی جس کی تم میری طرف نسبت کر رہے ہو، تو پھر اس صورت میں یاد رکھیے حدیث پر عمل ساقط ہو جاتا ہے، حدیث قابلِ عمل نہیں رہتی بھئی، کیونکہ جس سے روایت کی جا رہی ہے اس نے اس کا سختی سے انکار کر دیا۔

اور دوسرا ہے انکارِ متوقف، توقف کرنے والے کا انکار۔ مثلاً یوں کہتا ہے کہ مجھے تو یاد نہیں کہ میں نے یہ حدیث تمہیں روایت کی ہو۔ پہلی صورت تھی کہ انکار کرتا ہے کہ تم نے مجھ پر جھوٹ بولا ہے، میں نے یہ حدیث روایت ہی نہیں کی تمہیں، اور دوسری صورت کیا ہے؟ توقف کرنے والے کے انکار کی طرح کہ مجھے تو یاد نہیں کہ میں نے تمہیں یہ حدیث روایت کی ہو، یا یہ کہہ دیتا ہے میں تو اس حدیث کو نہیں جانتا۔ تو پھر یاد رکھیے اس میں اختلاف ہے، عند البعض جو ہے اس پر عمل ساقط ہو گا اور بعض کے نزدیک اس پر عمل ساقط نہیں ہو گا بھئی۔

تو دیکھیے اب کہتے ہیں: وَالْمَرْوِیُّ عَنْہُ اور وہ جس سے روایت کی گئی ہے اِذَا اَنْکَرَ الرِّوَایَۃَ جب وہ انکار کر دے روایت کا، فَاِنْ کَانَ اِنْکَارَ جَاحِدٍ اگر اس کا انکار جو ہے منکر کے انکار کی طرح ہو، جَاحِدٌ منکر، انکار کرنے والا، تو اگر وہ منکر کے انکار کی طرح ہو اس کا انکار بِاَنْ یَّقُوْلَ بایں طور کہ وہ یوں کہتا ہے: کَذَبْتَ عَلَیَّ وَمَا رَوَیْتُ لَکَ ہٰذَا کہ تو نے مجھ پر جھوٹ بولا اور میں نے روایت نہیں کی تجھے یہ حدیث، یَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِیْثِ اِتِّفَاقًا تو ساقط ہو جائے گا عمل حدیث سے بالاتفاق۔

وَاِنْ کَانَ اِنْکَارَ مُتَوَقِّفٍ اور اگر اس کا انکار جو ہے وہ انکارِ متوقف ہو، بِاَنْ قَالَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے: لَا اَذْکُرُ اَنِّیْ رَوَیْتُ لَکَ ہٰذَا الْحَدِیْثَ کہ مجھے یاد نہیں کہ میں نے روایت کی ہو آپ کو یہ حدیث، اَوْ لَا اَعْرِفُہٗ یا یہ کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا اس حدیث کو، فَفِیْہِ خِلَافٌ تو اس میں اختلاف ہے۔ فَعِنْدَ الْکَرْخِیِّ وَاَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ رَحِمَہُمَا اللّٰہُ تَعَالٰی یَسْقُطُ الْعَمَلُ بِہٖ، تو امام کرخی اور امام احمد ابن حنبل رحمہما اللہ کے نزدیک اس حدیث سے عمل ساقط ہو جائے گا، یعنی یہ حدیث قابلِ عمل نہ رہے گی۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی وَمَالِکٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لَا یَسْقُطُ، اور امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کے نزدیک عمل ساقط نہیں ہو گا بھئی اس حدیث سے، یہ پھر بھی قابلِ عمل ہو گی۔

تو ایک صورت بھئی کہ راوی کیا کرے؟ روایت کا انکار کرے۔ اَوْ عَمِلَ بِخِلَافِہٖ بَعْدَ الرِّوَایَۃِ، یا راوی اس حدیث کے خلاف عمل کرتا ہے روایت کرنے کے بعد، روایت کرنے کے بعد پھر اس حدیث میں جو آیا ہے اس کے خلاف عمل کرتا ہے، مِمَّا ہُوَ خِلَافٌ بِیَقِیْنٍ اس میں سے کہ جو خلاف ہو یقینی طور پر، اس صورت میں کہ جو خلاف ہو یقینی طور پر، یعنی مِنْ جِنْسِ مَا ہُوَ خِلَافٌ بِیَقِیْنٍ اس جنس میں سے جو مخالف ہو یقینی طور پر، یعنی حدیث میں اس کا احتمال نہیں، جس کا خلاف ہونا یقینی ہے۔ ایک تو یہ صورت ہے نا کہ حدیث میں دو تین قسم کے احتمال ہیں اور راوی نے جو عمل کیا ہے وہ ایک احتمال پر کیا، تو یہ تو حدیث کے خلاف نہ ہوا، اس کا تو حدیث میں احتمال بھی تھا۔ یہ وہ صورت بیان کر رہے ہیں جب کہ راوی کا

عمل یقینی طور پر حدیث کے خلاف ہو، یعنی جو یہ اس کا عمل ہے وہ حدیث میں اس کا احتمال ہی نہیں۔ تو سَقَطَ الْعَمَلُ بِہٖ تو اس صورت میں بھی حدیث پر سے عمل ساقط ہو جائے گا، وہ قابلِ عمل نہ رہے گی۔ لِاَنَّہٗ اِنْ خَالَفَہٗ لِلْوُقُوْفِ عَلٰی نَسْخِہٖ اَوْ مَوْضُوْعِیَّتِہٖ فَقَدْ سَقَطَ الْاِحْتِجَاجُ بِہٖ، اس لیے کیونکہ اس راوی نے اگر اس حدیث کی مخالفت کی ہے بوجہ واقف ہونے اس کے منسوخ ہونے پر اَوْ مَوْضُوْعِیَّتِہٖ یا اس کے موضوع ہونے کی وجہ سے، فَقَدْ سَقَطَ الْاِحْتِجَاجُ بِہٖ تو تحقیق حدیث سے استدلال کرنا ساقط ہوا۔

بھئی یہ راوی، اس نے ایک حدیث روایت کی ہے اور پھر بعد میں دیکھا گیا تو یہ اس حدیث کے خلاف عمل کر رہا تھا جس کا حدیث میں سرے سے کوئی احتمال ہی نہیں تھا، تو اس صورت میں حدیث پر سے عمل ساقط ہو جائے گا۔ اور اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں بھئی: یا تو اس وجہ سے اس نے عمل نہیں کیا حدیث پر کیونکہ اس کو پتا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، یا یہ کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ تو موضوع اور منسوخ ہونے کی صورت میں جب عمل اس نے نہیں کیا حدیث پر، پھر تو ظاہر سی بات ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے یا موضوع ہے تو قابلِ استدلال نہیں رہے گی۔ یا اس لیے اس نے عمل حدیث پر ترک کیا ہو گا کہ یہ شخص لاپرواہی کرنے والا ہے، یا غفلت کی وجہ سے بھول گیا ہے وغیرہ، تو غفلت اور لاپرواہی کی وجہ سے اس نے اگر حدیث پر عمل نہیں کیا تو پھر تو اس کی عدالت ہی ساقط ہو جائے گی، اور غیر عادل کی تو روایت مقبول ہی نہیں، پہلے آپ پڑھ چکے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو دو صورتیں بھئی۔ بھئی یہاں پر آیا کہ اگر اس نے مخالفت کی ہے اس وجہ سے کہ وہ واقف ہے حدیث کے منسوخ ہونے پر یا وہ واقف ہے اس حدیث کے موضوع ہونے پر۔ بھئی یاد رکھیے ایک حدیثِ موضوع، حدیث کی اقسام میں ایک قسم حدیثِ موضوع بھی آئے گی بھئی۔ حدیثِ موضوع وہ حدیث جسے کسی شخص نے اپنی طرف سے گھڑ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیا ہو، یعنی جھوٹی حدیث، اسے کیا کہتے ہیں؟ حدیثِ موضوع۔ تو یہ دراصل حدیث ہے ہی نہیں، تو اس کو مجازاً حدیث کہا جاتا ہے، حدیثِ موضوع۔ حدیثِ موضوع کہتے ہیں نا، حدیث کہہ رہے ہیں اس کو بھی، تو اس کو مجازاً حدیث کہا جاتا ہے کیونکہ بہرحال اس کہنے والے نے نسبت حضور علیہ السلام کی طرف کی تھی۔ تو یہ ہے حدیثِ موضوع۔ موضوع وَضْعٌ سے ہے، بنائی گئی، گھڑی گئی۔ وَضْعٌ کا معنی بنانا، موضوع بنائی گئی۔ تو یہ ہے حدیثِ موضوع بھئی۔

یاد رکھیے قرآن کی حفاظت کا اللہ نے وعدہ فرمایا ہے: اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوْنَ۔ اور قرآن کے جیسے لفظ محفوظ ہیں اسی طرح اس کا معنی بھی محفوظ رہے گا، اور قرآن کا معنی وہ احادیث بتلاتی ہیں، تو جب قرآن کی حفاظت کا وعدہ آگیا تو احادیث کی حفاظت کا بھی وعدہ آگیا۔ اور احادیث کو یاد رکھتے ہیں محدثین بھئی، تو محدثین کی بھی حفاظت کا وعدہ آگیا۔ اور احادیث کے معانی کو سمجھتے ہیں فقہاء و مجتہدین، تو مجتہدین کی بھی حفاظت کا وعدہ آگیا۔ سمجھ میں آئی بات؟ کیونکہ قرآن کے لفظ بھی محفوظ تو قراء جو پڑھنے والے ہیں، جو حافظ ہیں ان سب کی حفاظت کا وعدہ آگیا کہ یہ تا قیامت رہیں گے بھئی۔ اور

اسی میں پھر آپ سب حضرات کی بھی حفاظت کا وعدہ آگیا کیونکہ آپ ہی لوگ دین کو سیکھ رہے ہیں اور آگے پھر اگلی نسلوں کو منتقل کریں گے، اللہ سب کو دین کی اشاعت کی توفیق نصیب فرمائے بھئی، آمین۔

تو یاد رکھیے علماء کو اللہ نے پیدا فرمایا جنہوں نے عمریں لگا دیں احادیث کو یاد کرنے میں اور اس کی حفاظت میں اور اس کے معانی سمجھنے کے اندر اور ان کو آگے منتقل کرنے میں۔ اور ان کو اللہ نے ایسے محیر العقول حافظے نصیب فرمائے تھے کہ انسان حیران رہ جاتا ہے بھئی۔ ایک ایک شخص کو لاکھوں احادیث یاد ہوتی تھیں بھئی، لاکھوں احادیث متن و سند سمیت، ذرا آپ اندازہ تو لگائیے لاکھوں احادیث یاد ہوں! امام بخاری رحمہ اللہ نے یہ جو بخاری شریف لکھی، یہ کئی لاکھ احادیث سے منتخب کر کے چند ہزار حدیثیں لکھیں انہوں نے، کئی لاکھ احادیث سے۔ اسی طرح اور ائمہ ہیں بھئی، امام احمد ابن حنبل، امام ترمذی وغیرہ، امام مسلم وغیرہ اور یہ جو فقہاء ائمہ وغیرہ ہیں ان سب کو لاکھوں احادیث یاد تھیں بھئی۔ مجتہد کوئی ویسے تو نہیں بنتا بھئی، احادیث ساری سامنے ہوں گی تب ہی وہ کوئی رائے دے سکے گا مسئلے کے اندر، بتلا سکے گا بھئی۔

اور یاد رکھیے اس وقت احادیث جو موجود ہیں، علماء لکھتے ہیں تقریباً پچاس ہزار کے لگ بھگ احادیث ہم تک پہنچی ہیں بھئی مختلف کتابوں میں، ترمذی، بخاری، مسلم، ابو داؤد وغیرہ بھئی۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے کیا باقی احادیث ضائع ہو گئیں بھئی؟ لاکھوں احادیث تھیں۔ تو یاد رکھیے بھئی، یہ یاد رکھیے ہمیشہ کہ حدیث جو ہے، اس میں آپ نے شرائط وغیرہ پڑھیں بھئی راوی کی شرائط، اور سند پر بڑی گہری نظر ہوتی تھی ان علماء کی، محدثین کی۔ کہیں ذرا کمزور راوی آیا، فوراً وہ لکھ دیتے، بیان کر دیتے کہ یہ راوی کمزور ہے، اس کا حافظہ کمزور ہے، یا فلاں شخص ہے وہ حدیثیں اپنی طرف سے گھڑتا ہے۔ ایک ایک راوی کے حال کو بھی انہوں نے جمع کیا جو لاکھوں کی تعداد میں تھے جو روایت کرنے والے تھے احادیث کو، سب کو جمع کیا، اور اس میں اپنی زندگیاں گزار دیں بھئی۔

تو یہ جو احادیث ہوتی تھیں، یہ ایک ایک حدیث کئی کئی سندوں سے نقل ہوتی تھی۔ مثلاً بھئی اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ والی حدیث ہے، تو اس کی سینکڑوں سندیں ہوتی تھیں۔ فلاں شیخ سے بھی میں نے یہ حدیث سنی، انہوں نے فلاں سے سنی تھی، انہوں نے فلاں صحابی سے سنی، انہوں نے حضور علیہ السلام سے سنا۔ دوسرا راوی اپنی سندیان کرتا بھئی، تیسرا اپنی سندیان کر رہا ہے، چوتھا اپنی سندیان کر رہا ہے۔ تو جتنی سندیں ہوتی تھیں، سند مختلف ہوتی تھی، متن بے شک وہی ہوتا تھا لیکن حدیث کو الگ شمار کیا جاتا تھا سند کے بدلنے سے۔ ایک ہی حدیث کی مثلاً دو سو سندیں ہیں، تین سو سندیں ہیں، متن ایک ہی ہے، سندیں دو تین سو ہیں، تو یہ ایک حدیث نہیں شمار ہوتی تھی بلکہ دو سو یا تین سو جتنی سندیں اتنی احادیث شمار ہوتی تھیں بھئی۔ اور متن، صرف متن پہ توجہ نہیں کہ صرف متن یاد رکھتے، نہیں نہیں، سند، ایک ایک سند اور پھر اس میں راویوں کے احوال بھی، کس قسم کی یہ حدیث ہے، کس درجے کی ہے قوت کے اعتبار سے۔ تو اس اعتبار سے احادیث کی تعداد بہت زیادہ تھی بھئی۔ پھر ان میں سے علماء نے جو مضبوط اور قوی احادیث وغیرہ تھیں ان کو جمع کیا، تو وہ جو احادیث

کی تعداد جو زیادہ تھی وہ کس اعتبار سے تھی؟ سندوں کے زائد ہونے کے اعتبار سے کہ ایک ایک حدیث کتنی ہی کتنی سندوں سے ہوتی تھی بھئی۔

اور اتنا عجیب حافظہ ان کو اللہ نے نصیب فرمایا تھا کہ لاکھوں احادیث دیکھو حافظے میں محفوظ ہوں اور مع سند کے، اور ایک ہی حدیث کی میں نے بتایا دو دو سو، تین تین سو سندیں، وہ ساری حافظے میں محفوظ ہیں بھئی کہ فلاں نے فلاں سے بھی روایت کی، فلاں نے فلاں سے بھی۔ دیکھو کتنے نام آجاتے ہیں۔ چنانچہ بھئی ایسا حافظہ کہ انسان حیران ہوتا ہے کہ ان کے سامنے جب کوئی حدیث پڑھی جاتی، سند میں بھی کہیں کوئی رد و بدل کر دیتا، حدیث کا متن تو وہی ہے، سند بدل دی، ایسی سند جو ان کے پاس نہیں ان کے حافظے میں، ان کے سامنے جب وہ حدیث پڑھی جاتی تو سنتے ہی کہہ دیتے لَا اَعْرِفُہٗ، میں اس حدیث کو نہیں جانتا۔ متن وہی ہے، صرف کس میں فرق آیا؟ سند میں۔ نہیں بھئی، وہ سند بھی ہونی چاہیے، بغیر سند کے بات قابلِ قبول نہیں۔ تو وہ سنتے ہی کیا کہہ دیتے؟ لَا اَعْرِفُہٗ، میں اس حدیث کو نہیں جانتا، میں نے نہیں سنی کبھی۔

چنانچہ بھئی امام بخاری رحمہ اللہ کے بارے میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ غالباً شاید وہ بغداد یا کہاں تشریف لے گئے، شہرت تو ان کی پھیل چکی تھی اور وہاں کے علماء انہوں نے سوچا کہ امام بخاری رحمہ اللہ کا امتحان لینا چاہیے کہ کس طرح کتنی احادیث ان کو یاد ہیں۔ چنانچہ کئی لوگوں کو تیار کیا بھئی کہ سب نے ایک ایک حدیث یاد کرنی ہے، لیکن یوں کرنا متن یاد کرو حدیث کا تو سند دوسرے کی ساتھ جوڑ دو۔ تو ہر ایک نے اس طرح متن اور سند کو آپس میں بدل دیا انہوں نے، سند کسی ایک حدیث کی ہے تو متن دوسرا ہے۔ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تشریف لائے بھئی۔ بہت بڑا مجمع ہے، مجلس بھری ہوئی ہے، تو ایک شخص کھڑا ہوا کہ حضرت میں ایک حدیث پوچھنا چاہتا تھا آپ سے، اور پھر وہ حدیث بیان کی سند کی تبدیلی کے ساتھ۔ حدیث بیان کر دی، امام بخاری رحمہ اللہ فرمانے لگے نہیں بھئی، میں نہیں جانتا اس حدیث کو۔ پھر دوسرا کھڑا ہوا دوسری طرف آدمی کہ حضرت یہ حدیث، فرمایا میں نہیں جانتا اس کو۔ کرتے کرتے وہ سارے آدمی کھڑے ہوئے، ہر ایک کی سنتے جا رہے ہیں امام بخاری اور فرماتے جا رہے ہیں کہ میں نہیں جانتا، میں نہیں جانتا، میں نہیں جانتا اس حدیث کو۔ جب وہ سارے آدمی بیان کر چکے احادیث بھئی، بہت سے آدمی تھے بھئی، غالباً پچاس یا کتنے آدمی تھے، ان سب نے اس طرح کیا بھئی، مشہور واقعہ کتابوں میں آپ کو مل جائے گا لیکن اس وقت میرے ذہن میں نہیں تعداد، تو جب وہ سب بیان کر چکے تو اب امام بخاری رحمہ اللہ پہلے آدمی کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا تم نے یوں حدیث بیان کی تھی، اس کو تو میں نہیں جانتا، ہاں اس حدیث کو میں اس طریقے پر جانتا ہوں، اور پھر اس کی صحیح سند اس حدیث کے ساتھ جوڑ کر اس کو بیان فرما دیا۔ پھر دوسرے کی طرف متوجہ ہوئے کہ تم نے تو یوں بیان کی لیکن اس طریقے پر میں نہیں جانتا، اس حدیث کو میں اس طرح جانتا ہوں، اس کے ساتھ اس کی سند جوڑ کر بیان کر دیا۔ اور اس طرح ترتیب سے سارے آدمیوں کی وہ حدیث جو اسی مجلس میں وہ سن رہے تھے وہ ساری ان کے حافظے میں بھی محفوظ تھیں اور ان کو پھر صحیح کر کے اسی ترتیب سے انہوں

نے وہیں پریشان کر دیا بھئی۔ ایسے قوی حافظے اللہ نے ان کو نصیب فرمائے تھے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

اچھا بھئی، اب آئیے بات دور چلی گئی۔ تو کہتے ہیں: اَوْ عَمِلَ بِخِلَافِہٖ بَعْدَ الرِّوَایَۃِ اور اگر راوی نے عمل کیا اس حدیث کے خلاف روایت کرنے کے بعد، مِمَّا ہُوَ خِلَافٌ بِیَقِیْنٍ اس صورت میں کہ جب کہ وہ خلاف ہو یقینی طور پر، سَقَطَ الْعَمَلُ بِہٖ تو اس حدیث پر عمل ساقط ہو جائے گا۔ لِاَنَّہٗ اِنْ خَالَفَہٗ لِلْوُقُوْفِ عَلٰی نَسْخِہٖ، وُقُوْفٌ کا معنی واقف ہونا، لِاَنَّہٗ اِنْ خَالَفَہٗ اس لیے کیونکہ اس راوی نے اگر حدیث کی مخالفت کی ہے لِلْوُقُوْفِ عَلٰی نَسْخِہٖ بوجہ واقف ہونے اس کے منسوخ ہونے پر، اَوْ مَوْضُوْعِیَّتِہٖ یا بوجہ واقف ہونے اس کے موضوع ہونے پر، فَقَدْ سَقَطَ الْاِحْتِجَاجُ بِہٖ تو پس تحقیق ساقط ہو گیا استدلال کرنا اس حدیث سے، کیونکہ جب وہ منسوخ ہے یا موضوع ہے تو پھر تو استدلال ساقط ہوا۔ وَاِنْ خَالَفَ لِقِلَّۃِ الْمُبَالَاۃِ بِہٖ اور اگر اس نے مخالفت کی ہے کم پروا کرنے کی وجہ سے، یعنی زیادہ پروا نہیں کی، مُبَالَاۃٌ پروا کرنا بھئی، تو یعنی لاپرواہی کی ہے، اَوْ لِغَفْلَتِہٖ یا اپنی غفلت کی وجہ سے، فَقَدْ سَقَطَتْ عَدَالَتُہٗ تو پس تحقیق اس راوی کی عدالت ہی ساقط ہو گئی، تو اس وجہ سے حدیث قابلِ عمل نہ رہے گی۔ تو پہلی صورت کیا ذکر کی؟ کہ پہلی صورت میں تو حدیث ہی قابلِ استدلال نہ رہی کیونکہ منسوخ ہے یا موضوع ہے، اور دوسری صورت میں راوی جو ہے وہ عادل نہ رہا اور لہٰذا اس وجہ سے اس کی حدیث ساقط ہے بھئی۔

مِثَالُہٗ مَا رَوَتْ عَائِشَۃُ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا، مثال اس کی وہ جو روایت کی ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اَنَّہٗ قَالَ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ: اَیُّمَا امْرَاَۃٍ نَکَحَتْ بِلَا اِذْنِ وَلِیِّہَا فَنِکَاحُہَا بَاطِلٌ۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت کرتی ہیں کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: اَیُّمَا امْرَاَۃٍ نَکَحَتْ بِلَا اِذْنِ وَلِیِّہَا فَنِکَاحُہَا بَاطِلٌ، جس عورت نے بھی نکاح کیا بغیر اپنے ولی کی اجازت کے فَنِکَاحُہَا بَاطِلٌ تو اس کا نکاح باطل ہے۔ اب حضرت عائشہ یہ روایت کر رہی ہیں، ثُمَّ اَنَّہَا زَوَّجَتْ بِنْتَ اَخِیْہَا بِلَا اِذْنِ وَلِیِّہَا، پھر انہوں نے نکاح کروایا بِنْتَ اَخِیْہَا اپنے بھائی کی بیٹی یعنی اپنی بھتیجی کا بِلَا اِذْنِ وَلِیِّہَا بغیر اس کے ولی کی اجازت کے۔ بھئی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بھائی حضرت عبد الرحمن ابن ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، وہ کہیں شام تشریف لے گئے تھے، تو وہ ولی تھے بھئی، والد ہیں نا تو وہ ولی ہیں، اور ان کی غیر موجودگی میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان کی بیٹی کا نکاح کروا دیا۔ اب دیکھیے حدیث وہ روایت کر رہی ہیں جس عورت نے بھی نکاح کیا اپنے ولی کی اجازت کے بغیر تو اس کا نکاح باطل، اور خود ولی کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کر رہی ہیں، تو ان کا یہ عمل حدیث کے خلاف ہوا۔ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہے یا اس میں کوئی اور تاویل وغیرہ ہے بھئی، تو اس لیے یہ حدیث قابلِ استدلال نہیں۔

وَاِنَّمَا قَالَ خِلَافٌ بِیَقِیْنٍ، ماتن نے کہا کہ وہ خلاف یقین کے ساتھ ہو، یقینی ہو، اِحْتِرَازًا عَمَّا اِذَا کَانَ مُحْتَمِلًا لِلْمَعْنَیَیْنِ احتراز کرتے ہوئے اس صورت سے جب کہ وہ حدیث احتمال رکھتی ہو دو معانی کا، فَعَمِلَ بِاَحَدِہِمَا پس راوی نے عمل کیا ان دو احتمالات میں سے کسی ایک پر عَلٰی مَا سَیَاْتِیْ بنا بر اس کے جو عنقریب آجائے گا۔ کہ وہ صورت نکالنے کے لیے بھئی کہ اگر حدیث میں ہی اس چیز کا احتمال تھا اور راوی نے ایک احتمال پر عمل کیا، یہ تو حدیث کے خلاف نہ ہوا، ہم نے کیا

کہا کہ وہ حدیث کے خلاف ہو اس کا عمل یقینی طور پر بھئی، اس صورت کو نکالنے کے لیے بھئی۔

وَاِنْ كَانَ قَبْلَ الرِّوَايَةِ اور اگر اس نے عمل کیا ہے حدیث کے خلاف روایت کرنے سے پہلے، اَوْ لَمْ يُعْرَفْ تَارِيْخُهٗ یا اس کے عمل کی تاریخ معلوم نہیں، پتا ہی نہیں ہے کہ یہ عمل اس نے حدیث کی روایت سے پہلے کیا تھا یا روایت کے بعد حدیث کے خلاف عمل کیا ہے، لَمْ يَكُنْ جَرْحًا تو یہ جرح نہیں ہے۔ یہ اعتراض اور جرح حدیث پر نہیں، یعنی اس صورت میں حدیث ساقط نہیں ہوگی۔ تو پہلے کیا صورت ذکر کی جس میں حدیث ساقط العمل ہوگی؟ جب روایت کرنے کے بعد اس نے حدیث کے خلاف عمل کیا ہو۔ اور ایک صورت یہ ہے کہ روایت کرنے سے پہلے حدیث کے خلاف عمل کیا ہو، تو اس صورت میں بھی حدیث ساقط نہیں۔ یا عمل کی تاریخ کا پتا ہی نہیں، ایک روایت ایک شخص سے آرہی ہے، ایک راوی سے، اور دوسری روایت سے پتا چلتا ہے اس شخص نے اس حدیث کے خلاف عمل کیا، لیکن یہ پتا نہیں کہ یہ جو اس نے عمل کیا تھا یہ حدیث کے خلاف، یہ روایت سے پہلے کیا یا روایت کے بعد کیا، اس عمل کی تاریخ کا پتا نہیں، تو اس صورت میں بھی حدیث پر جرح نہیں یعنی وہ ساقط العمل نہیں ہوگی بھئی۔

کیوں نہیں ہوگی ان دونوں صورتوں میں کہ روایت سے پہلے عمل کیا ہو یا تاریخ کا پتا نہ ہو؟ وہ آگے دیکھیے ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں: وَاِنْ كَانَ قَبْلَ الرِّوَايَةِ اور اگر اس کا وہ عمل جو اس نے خلاف عمل کیا وہ روایت سے پہلے ہو اَوْ لَمْ يُعْرَفْ تَارِيْخُهٗ یا اس عمل کی تاریخ کا علم ہی نہیں ہے لَمْ يَكُنْ جَرْحًا تو یہ جرح نہیں ہوگی۔ اَمَّا عَلَى الْاَوَّلِ باقی پہلی صورت جو ہے فَلِاَنَّ الظَّاهِرَ پس اس لیے کیونکہ ظاہر یہ ہے اَنَّهٗ كَانَ ذٰلِكَ مَذْهَبَهٗ کہ یہ اس کا مذہب تھا فَتَرَكَهٗ لِاَجْلِ الْحَدِيْثِ تو اس نے اس کو چھوڑ دیا حدیث کی وجہ سے۔ بھئی حدیث سے پہلے اس نے حدیث کے خلاف عمل کیا تھا، تو ظاہر یہی ہے کہ پہلے اس شخص کا یہی مذہب تھا جو اس روایت میں آرہا ہے کہ اس نے یوں عمل کیا، بعد میں حدیث آگئی تو اس نے حدیث کی وجہ سے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا بھئی، حدیث پر عمل کیا۔

دوسری صورت کہ جب کہ تاریخ کا پتا نہیں کہ یہ عمل اس نے روایتِ حدیث سے پہلے کیا ہے یا بعد میں کیا ہے، کہتے ہیں: وَاَمَّا عَلَى الثَّانِيْ اور باقی دوسری صورت میں فَلِاَنَّ الْحَدِيْثَ حُجَّةٌ بِاَصْلِهٖ اس لیے کیونکہ حدیث جو ہے وہ حجت ہے، دلیل ہے بِاَصْلِهٖ اپنی اصل کے اعتبار سے، وَوُقُوْعُ الشَّكِّ فِيْ سُقُوْطِهٖ اور شک واقع ہوا ہے اس کے ساقط ہونے میں لِجَهْلِ التَّارِيْخِ تاریخ کے مجہول ہونے کی وجہ سے، تو لَا يَسْقُطُ قَطُّ تو وہ حدیث ساقط نہیں ہوگی کبھی بھی۔

بھئی دیکھیے حدیث اصل کے اعتبار سے تو حجت ہے۔ بحث چل رہی ہے کب حدیث قابلِ عمل ہوگی اور کب ساقط العمل ہوگی۔ تو حدیث اصل کے اعتبار سے تو دلیل ہے، قابل عمل ہے۔ اور اس راوی کے بارے میں پتا چلا کہ جس نے یہ حدیث روایت کی ہے اس نے حدیث کے خلاف عمل کیا، لیکن یہ پتا نہیں کہ اس نے حدیث سے پہلے عمل کیا ہے حدیث کے خلاف یا اس روایت کرنے کے بعد حدیث کے خلاف عمل کیا ہے۔ اگر پہلے عمل کیا ہو وہ تو بات گزر گئی، معلوم ہوا

یہ پہلے اس کا مذہب تھا بعد میں اس نے حدیث کی وجہ سے چھوڑ دیا۔ اور اگر یہ اس نے کب کیا ہو گا؟ حدیث کے روایت کرنے کے بعد۔ لیکن کیا یہ جو اس نے عمل کیا حدیث کے خلاف، اس عمل کا روایت کے بعد ہونا یقینی ہے؟ شک ہے نا، ہو سکتا ہے یہ عمل اس نے پہلے کیا ہو یا ہو سکتا ہے بعد میں کیا ہو۔ تو بعد میں ہو تو پھر تو حدیث ساقط العمل ہو جائے گی، لیکن یہاں اس کا بعد میں ہونا مشکوک ہے، تو شک کی وجہ سے حدیث ساقط العمل اب نہیں ہو گی کیونکہ حدیث کا قابلِ عمل ہونا تو یقینی تھا اور اَلْیَقِیْنُ لَا یَزُوْلُ اِلَّا بِالْیَقِیْنِ۔ تو یہاں پر حدیث جو تھی وہ حجت تھی یقینی طور پر، اور اس کے ساقط ہونے میں شک آگیا کہ شاید اس نے عمل بعد میں کیا ہو اور بعد میں کیا ہو گا تو پھر تو حدیث کو کیا ہونا چاہیے؟ ساقط العمل۔ تو اب یقینی طور پر بعد میں کیا ہے یا شک ہے؟ شک ہے۔ تو حدیث کا ساقط العمل ہونا بھی مشکوک ہوا، اور قابلِ عمل ہونا تو یقینی تھا، ساقط العمل ہونا کیا ہوا؟ مشکوک، اور شک کی وجہ سے اب یہ ساقط العمل نہیں ہو گی، وہ یقین ختم نہیں ہو گا۔ یہ معنی ہے: وَاَمَّا عَلَی الثَّانِیْ اور باقی دوسری صورت پر فَلِاَنَّ الْحَدِیْثَ حُجَّۃٌ بِاَصْلِہٖ اس لیے کیونکہ حدیث دلیل ہے اپنی اصل کے اعتبار سے وَوُقُوْعُ الشَّکِّ فِیْ سُقُوْطِہٖ اور شک واقع ہوا اس کے ساقط ہونے میں لِجَہْلِ التَّارِیْخِ تاریخ کے مجہول ہونے کی وجہ سے، تو شک واقع ہوا ہے تو لَا یَسْقُطُ قَطُّ یہ کبھی بھی ساقط نہیں ہو گی۔

وَتَعْیِیْنُ الرَّاوِیْ بَعْضَ مُحْتَمَلَاتِہٖ اور راوی کا متعین کرنا حدیث کے بعض محتملات کو بِاَنْ کَانَ مُشْتَرَکًا فَعَمِلَ بِتَاْوِیْلٍ مِّنْہُ بایں طور کہ حدیث مشترک تھی تو اس نے اس کی ایک تاویل پر عمل کر لیا۔ حدیث میں دو یا تین احتمالات تھے، راوی نے کیا کیا؟ ان احتمالات میں سے ایک احتمال پر عمل کر لیا۔ لَا یَمْنَعُ الْعَمَلَ بِہٖ تو یہ راوی کا جو ایک احتمال کو متعین کرنا ہے یہ منع نہیں کرتا عمل کرنے کو اس حدیث پر لِلتَّاْوِیْلِ الْاٰخَرِ دوسری تاویل پر بھئی، اس حدیث کی دوسری تاویل پر عمل کو نہیں روکتا۔ بھئی راوی نے روایت کیا تھا حدیث کو اور اس حدیث میں کئی احتمالات تھے کئی معانی کے، روایت کرنے والے نے ایک احتمال پر عمل کیا تو باقی احتمالات پر عمل نہ کیا جائے ایسا نہیں ہو گا، باقیوں پر بھی کیا کیا جا سکتا ہے؟ عمل کیا جا سکتا ہے، یعنی دوسرے مجتہدین کی رائے اگر دوسری طرف جاتی ہے تو وہ اس دوسری صورت پر بھی، دوسرے معنی پر بھی عمل کر سکتے ہیں۔ معنی سمجھ میں آیا؟ وَتَعْیِیْنُ الرَّاوِیْ بَعْضَ مُحْتَمَلَاتِہٖ اور راوی کا متعین کرنا حدیث کے بعض محتملات کو بِاَنْ کَانَ مُشْتَرَکًا فَعَمِلَ بِتَاْوِیْلٍ مِّنْہُ بایں طور کہ حدیث مشترک تھی تو اس نے عمل کیا اس میں سے ایک تاویل پر لَا یَمْنَعُ الْعَمَلَ بِہٖ لِلتَّاْوِیْلِ الْاٰخَرِ۔

کَمَا رَوَی ابْنُ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اَنَّہٗ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ قَالَ، جیسے کہ روایت کیا ہے حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: اَلْمُتَبَایِعَانِ بِالْخِیَارِ مَا لَمْ یَتَفَرَّقَا کہ دو بیع کرنے والے، عقد کرنے والے جو ہیں بِالْخِیَارِ ان کو اختیار ہوتا ہے مَا لَمْ یَتَفَرَّقَا جب تک ان میں تفرق نہ ہو جائے، جب تک وہ دونوں متفرق نہ ہو جائیں۔ فَہٰذَا یَحْتَمِلُ تَفَرُّقَ الْاَقْوَالِ وَتَفَرُّقَ الْاَبْدَانِ تو یہ حدیث جو ہے احتمال رکھتی ہے تفرقِ اقوال کا بھی اور تفرقِ ابدان کا بھی۔ وَاَوَّلَہُ ابْنُ عُمَرَ الرَّاوِیْ بِتَفَرُّقِ الْاَبْدَانِ اور تاویل کی ہے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما جو راوی ہیں، انہوں نے تاویل کی ہے بِتَفَرُّقِ الْاَبْدَانِ کس کے ساتھ؟ تفرقِ ابدان کے ساتھ کَمَا ہُوَ قَوْلُ الشَّافِعِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ جیسے کہ قول ہے امام شافعی رحمہ

اللہ کا۔ وَہٰذَا لَا یُنَافِیْ اَنْ نَّعْمَلَ نَحْنُ بِتَفَرُّقِ الْاَقْوَالِ اور یہ جو راوی نے ایک تاویل پر یعنی تفرقِ ابدان کے ساتھ تاویل کی اور اس پر عمل کیا، یہ اس بات کے منافی نہیں ہے کہ ہم عمل کریں تفرقِ اقوال پر۔ انہوں نے تفرقِ ابدان پر عمل کیا تو یہ اس بات کے منافی نہیں کہ ہم کس پر عمل کریں؟ تفرقِ اقوال پر بھئی۔

تفرقِ ابدان اور تفرقِ اقوال بھئی، اس کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ حدیث میں آیا اَلْمُتَبَایِعَانِ بِالْخِیَارِ مَا لَمْ یَتَفَرَّقَا، دو بیع کرنے والے جو ہیں ان کو اختیار ہوتا ہے جب تک ان میں تفرق نہ آئے، جب تک وہ دونوں متفرق نہ ہو جائیں، یعنی جب تک جدا نہ ہو جائیں دونوں بھئی۔ اور جدا ہونے سے مراد کیا لیا انہوں نے؟ تفرقِ ابدان، یعنی بدن کے اعتبار سے دونوں جدا نہ ہو جائیں، یعنی جب تک دونوں کی وہ مجلس ختم نہ ہو جائے، یہ اس سے اٹھ کر نہ چلے جائیں۔ جب اٹھ کر چلے جائیں گے تو کیا ہو گا؟ تفرقِ ابدان ہوا یا نہیں بھئی؟ تفرقِ ابدان ہوا، بدن دونوں کے الگ ہو گئے، دونوں چلے گئے مجلس سے اٹھ کر بھئی۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ اس قول کو اختیار کرتے ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ دو آدمی جنہوں نے آپس میں ایجاب و قبول کر لیا، بیع منعقد ہو گئی، لیکن جب تک وہ اس مجلس میں بیٹھے ہوئے ہیں اس وقت تک دونوں کو اختیار ہے کہ وہ اس بیع کو رد کر سکتے ہیں۔ جب تک اس مجلس سے نہ اٹھ جائیں، وہ مجلس نہ ختم ہو جائے، تفرقِ ابدان جب تک نہ ہو جائے اس وقت تک دونوں کو اختیار ہے وہ بیع کو رد کر سکتے ہیں۔ بائع چاہے تو وہ رد کر دے، بیع کر چکے، ایجاب و قبول ہو چکا، پھر بھی مجلس کے اختتام تک بائع کیا کر سکتا ہے؟ بیع کو رد کر سکتا ہے، اور مشتری چاہے تو وہ بھی رد کر سکتا ہے، بیع ختم ہو جائے گی جو بھی رد کرے گا۔ یہ ہے تفرقِ ابدان والی صورت۔

جبکہ ہم نے اس کو محمول کیا ہے تفرقِ اقوال پر، یعنی جب تک دونوں کے قول مختلف نہ ہو جائیں۔ بھئی بائع جب ایجاب کر دے کہ مثلاً میں نے یہ گاڑی آپ کو پانچ لاکھ روپے میں فروخت کر دی، تو یہ ہوا ایجاب۔ اب مشتری کو اختیار ہے وہ قبول کرے یا قبول نہ کرے، یہ ہے خیارِ قبول بھئی، یہ کیا ہے؟ خیارِ قبول۔ اور یہ اختیار اس کو رہتا ہے مجلس کے اختتام تک، یہ ہے خیارِ مجلس بھئی، مجلس کے اختتام تک یعنی اسے خیارِ قبول رہتا ہے۔ پڑھا یا نہیں آپ نے بھئی؟ خیارِ قبول کب تک ہوتا ہے؟ مجلس کے اختتام تک۔ اب مجلس سے کیا مراد ہے؟ مجلس کا یہ معنی نہیں جب تک وہ دونوں وہاں بیٹھے ہوئے ہیں، مثلاً ایجاب صبح کیا تھا اور دونوں ظہر تک بیٹھے ہوئے ہیں وہاں، تو آپ کیا کہیں گے ظہر تک مشتری کو اختیار ہے وہ قبول کر سکتا ہے؟ نہیں بھئی، ایسا نہیں ہے، یہ معنی نہیں خیارِ مجلس کا۔

بھئی جیسے ایک شخص جب مجلس سے اٹھ جائے، مثلاً بائع نے کہا میں نے یہ گاڑی تمہیں بیچ دی پانچ لاکھ میں، مشتری اس کی بات سن کر اٹھ کر چل دیا، یہ اٹھ کر چلنا کس چیز پر دلالت کر رہا ہے؟ اعراض پر، معلوم ہوا اسے یہ سودا منظور نہیں جبھی اٹھ کر جا رہا ہے۔ تو جس طرح یہ اٹھ کر جانا اعراض پر دلالت کر رہا ہے، اس طرح کوئی بھی کام اسی مجلس کے اندر ہو جائے پھر بھی خیار وہ ختم ہو جائے گا مشتری کا بھئی، یعنی وہ ایجاب باطل ہو جائے گا۔ مثلاً بائع نے کیا کہا اس سے

کہ میں نے یہ گاڑی آپ کو پانچ لاکھ میں فروخت کر دی، مشتری نے جو وہیں مجلس میں بیٹھا ہے، وہیں پر بیٹھے بیٹھے اس نے موبائل نکالا اور اپنے دوست کا نمبر ملایا اور اس سے گپ شپ لگانا شروع کر دی، حالانکہ دونوں وہیں بیٹھے ہیں، یا چلو موبائل کی مثال چھوڑیں، وہیں بیٹھے بیٹھے ایک تیسرے آدمی کی طرف منہ کر کے اس سے اس نے بات چیت شروع کر دی ویسے ہی کوئی اور بات چیت۔ یہ اس کا اس کی طرف رخ کر کے بات چیت کرنا ہی کس چیز پر دلالت کر رہا ہے؟ اعراض پہ دلالت کر رہا ہے، لہٰذا خیار ختم ہو جائے گا بھئی۔ تو حاصلِ کلام یہ کہ کوئی ایسی چیز مشتری کی طرف سے پائی جائے جو اعراض پر دلالت کرے، یعنی وہ منہ موڑ رہا ہے، اسے یہ سودا پسند نہیں، تو اس صورت میں اس کا خیار ختم ہو جائے گا بھئی۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟

تو یہاں حدیث میں آیا کہ دو بیع کرنے والے جو ہیں ان کو اختیار ہے جب تک وہ دونوں متفرق نہ ہو جائیں، اور ہم نے کون سا معنی کیا؟ تفرقِ اقوال والا، جب تک دونوں اقوال میں متفرق نہ ہو جائیں، یعنی جب تک مشتری کوئی اور بات نہ شروع کر دے اس وقت تک اسے اختیار ہے۔ اگر اس نے کوئی اور بات شروع کر دی تو یہ اعراض ہوا اور اب اسے قبول کرنے کا اختیار نہیں۔ کوئی اور بات کرنے کے بعد وہ کہتا ہے ٹھیک ہے مجھے سودا قبول ہے، نہیں بھئی اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اب اس کے لیے نیا ایجاب اور نیا قبول چاہیے اس کو، پہلا ایجاب تو اس نے جب اعراض والا کام کیا وہ خود ہی باطل ہو گیا۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟

تو یہاں تو یہ مشتری کو اختیار ہو گا جب تک تفرقِ اقوال، یعنی اس کو خیارِ قبول ہے جب تک وہ کوئی ایسا کام نہ کرے جو اعراض پر دلالت کرے۔ اور اسی طرح بائع کو بھی خیار ہے جب تک مشتری نے قبول نہیں کیا، وہ اپنے ایجاب کو باطل کر سکتا ہے۔ اس نے کیا کہا تھا؟ میں نے گاڑی آپ کو پانچ لاکھ روپے میں فروخت کر دی۔ اب مشتری نے صرف کیا کرنا تھا؟ قبول کرنا تھا، لیکن اس کے قبول کرنے سے پہلے یہ کہتا ہے نہیں بھئی، میں نہیں بیچتا آپ کو گاڑی، بس ختم مولانا، ایجاب کیا ہو گیا؟ ختم ہو گیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ہمارے نزدیک تفرق سے کیا مراد ہے؟ تفرقِ اقوال کہ دونوں کے قول مختلف ہو جائیں، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تفرقِ ابدان مراد ہے بھئی۔

وَالْاِمْتِنَاعُ اَیْ اِمْتِنَاعُ الرَّاوِیْ عَنِ الْعَمَلِ بِہٖ، اور باز رہنا یعنی راوی کا باز رہنا، رک جانا عَنِ الْعَمَلِ بِہٖ اس حدیث پر عمل کرنے سے، مِثْلُ الْعَمَلِ بِخِلَافِہٖ یہ بھی اس حدیث کے خلاف عمل کرنے ہی کے مثل ہے۔ بھئی راوی اگر حدیث پر عمل نہیں کرتا، حدیث کے خلاف تو نہیں اس نے عمل کیا لیکن جو حدیث ہے اس پر وہ خود عمل نہیں کر رہا، تو خود حدیث پر عمل نہ کرنا یہ بھی کس طرح ہے؟ جیسے کہ وہ حدیث کے خلاف، اور حدیث پر خلاف عمل کرنے کی صورت میں کیا ہوتا تھا؟ حدیث ساقط العمل ہوتی تھی، تو یہاں بھی حدیث کیا ہو جائے گی؟ ساقط ہو گی بھئی۔

تو کہتے ہیں راوی کا رک جانا اس حدیث پر عمل کرنے سے یہ بھی اس حدیث کے خلاف عمل کرنے کی طرح ہی ہے،

اَیْ بِخِلَافِ مَا رَوَاہُ یعنی اس جو روایت کیا ہے اس کے خلاف کی طرح ہے، فَیَخْرُجُ عَنِ الْحُجِّیَّۃِ پس یہ حدیث نکل جائے گی دلیل ہونے سے، کَمَا رَوَی ابْنُ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا جیسے کہ روایت کیا ہے عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اَنَّہٗ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کَانَ یَرْفَعُ یَدَیْہِ عِنْدَ الرُّکُوْعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّاْسِ مِنَ الرُّکُوْعِ۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت کرتے ہیں کہ حضور علیہ السلام وہ بلند کرتے تھے دونوں ہاتھوں کو رکوع کے وقت وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّاْسِ مِنَ الرُّکُوْعِ اور جس وقت سر اٹھاتے تھے رکوع سے۔

بھئی ہم تو صرف تکبیرِ تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے ہیں بھئی، جب کہ شوافع جو ہیں وہ رکوع میں جاتے وقت بھی کیا کرتے ہیں؟ رفعِ یدین کرتے ہیں اور رکوع سے اٹھتے وقت بھی وہ رفعِ یدین کرتے ہیں۔ اور یہ جو روایت کیا ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہ حضور علیہ السلام جب رکوع میں جاتے تھے تب بھی رفعِ یدین فرماتے تھے اور جس وقت رکوع سے سر اٹھاتے تھے اس وقت بھی رفعِ یدین فرماتے تھے، یہ روایت کی انہوں نے۔ وَقَدْ صَحَّ عَنْ مُجَاہِدٍ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی اور تحقیق یہ صحیح طور پر ثابت ہے مجاہد رحمہ اللہ سے اَنَّہٗ قَالَ کہ وہ فرماتے ہیں: صَحِبْتُ ابْنَ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کہ میں ساتھ رہا حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے عَشْرَ سِنِیْنَ دس سال تک، میں دس سال تک ان کے ساتھ رہا، فَلَمْ اَرَہٗ رَفَعَ یَدَیْہِ اِلَّا فِیْ تَکْبِیْرَۃِ الْاِفْتِتَاحِ پس میں نے نہیں دیکھا کہ انہوں نے اپنے ہاتھ اٹھائے ہوں سوائے تکبیرہ افتتاح کے۔ افتتاح یعنی ابتدائے صلوٰۃ کے وقت صرف وہ ہاتھ اٹھاتے تھے، اس کے بعد پھر وہ نماز میں دوبارہ رفعِ یدین نہیں فرماتے تھے۔ تو یہ صحیح طور پر ثابت ہے حضرت مجاہد رحمہ اللہ سے۔ فَتَرْکُ الْعَمَلِ بِہٖ دَلِیْلٌ عَلَی انْتِسَاخِہٖ تو راوی کا اس پر عمل کو ترک کرنا یہ دلیل ہے اس حدیث کے منسوخ ہونے پر۔ معلوم ہوا حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما یہ روایت تو کر رہے ہیں لیکن وہ اس پر عمل نہیں کر رہے، معلوم ہوا ان کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے بھئی۔

وَعَمَلُ الصَّحَابِیِّ بِخِلَافِہٖ یُوْجِبُ الطَّعْنَ اِذَا کَانَ الْحَدِیْثُ ظَاہِرًا لَا یَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَیْہِمْ، اور عمل کرنا صحابی کا اس حدیث کے خلاف یُوْجِبُ الطَّعْنَ یہ ثابت کرتا ہے طعن کو، یعنی اس حدیث پر طعن کو ثابت کرتا ہے اِذَا کَانَ الْحَدِیْثُ ظَاہِرًا جب کہ وہ حدیث ظاہر ہو، لَا یَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَیْہِمْ ان پر مخفی رہنے کا احتمال نہ رکھتی ہو۔ بھئی صحابہ اس حدیث پر عمل نہیں کر رہے، اور حدیث بھی اس قسم کی ہے کہ صحابہ پر مخفی نہیں رہ سکتی، یعنی عام مشہور مسئلے سے متعلق ہے وہ حدیث۔ جب مشہور مسئلے سے اور واقعے سے تعلق ہے جو پیش آتا رہتا ہے تو پھر تو صحابہ کو ضرور علم ہونا چاہیے تھا، لیکن صحابہ اس حدیث کے خلاف عمل کر رہے ہیں تو اس صورت میں بھی یاد رکھیے یہ بھی حدیث ساقط العمل ہو گی، کیونکہ صحابہ سے حدیث مخفی نہیں رہ سکتی خصوصاً مشہور واقعے کے بارے میں، وہ تو سب سے بڑھ کر دین پر عمل کرنے والے تھے، تو اگر مشہور مسئلہ ہے اور وہ پھر بھی حدیث پر عمل نہیں کرتے، معلوم ہوا یہ حدیث قابلِ عمل نہ رہے گی۔

مِنْ ہٰہُنَا شُرُوْعٌ فِی الطَّعْنِ مِنْ غَیْرِ الرَّاوِیْ، یہاں سے شروع ہوئے فِی الطَّعْنِ اس طعن کے اندر مِنْ غَیْرِ الرَّاوِیْ جو غیرِ راوی کی وجہ سے ہو۔ پہلے تو تھا وہ طعن جو حدیث کو لاحق ہوتا ہے کس کی وجہ سے؟ راوی کی وجہ سے کہ راوی اس حدیث

کے خلاف عمل کر رہا ہے یا اس پر سرے سے عمل ہی نہیں کر رہا وغیرہ، جب کہ یہ وہ طعن ہے جو کہ غیرِ راوی کی وجہ سے آئے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہاں صحابہ حدیث پر عمل نہیں کر رہے، یہ اس راوی کی بات نہیں کر رہے ہم جو روایت کر رہا ہے، عام صحابی جو ہیں وہ صحابہ اس پر عمل نہیں کر رہے بھئی۔

وَمِثَالُہٗ اور مثال اس کی مَا رَوٰی عُبَادَۃُ بْنُ الصَّامِتِ وہ جو روایت کی عبادہ ابن صامت رضی الله تعالیٰ عنہ نے اَنَّہٗ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ قَالَ کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: اَلْبِکْرُ بِالْبِکْرِ جَلْدُ مِائَۃٍ وَّتَغْرِیْبُ عَامٍ۔ اَلْبِکْرُ بِالْبِکْرِ اَیْ عُقُوْبَۃُ زِنَاءِ الْبِکْرِ بِالْبِکْرِ، غیر شادی شدہ کے غیر شادی شدہ سے زنا کی سزا جَلْدُ مِائَۃٍ وہ سو کوڑے ہیں وَتَغْرِیْبُ عَامٍ اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ تَغْرِیْبٌ کہتے ہیں جلاوطنی اور عَامٌ کہتے ہیں سال کو۔ اَلْبِکْرُ بِالْبِکْرِ، ترکیب میں نے بیان کی بھئی، کس طرح ہے؟ عُقُوْبَۃُ زِنَاءِ الْبِکْرِ بِالْبِکْرِ، غیر شادی شدہ سے غیر شادی شدہ کی زنا کی سزا، وہ سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ فَیَتَمَسَّکُ بِہِ الشَّافِعِیُّ رَحِمَہُ اللّٰہُ تو استدلال کرتے ہیں اسی حدیث سے امام شافعی رحمہ اللہ وَیَجْعَلُ النَّفْیَ اِلٰی عَامٍ اور وہ قرار دیتے ہیں اَلنَّفْیَ اِلٰی عَامٍ ایک سال کی جلاوطنی کو جُزْءًا مِّنَ الْحَدِّ حد کا جز۔ وَیَجْعَلُ النَّفْیَ اِلٰی عَامٍ جُزْءًا مِّنَ الْحَدِّ، اور امام شافعی رحمہ اللہ وہ ایک سال کی جلاوطنی کو حد کا جز قرار دیتے ہیں کہ یہ بھی حد ہی کا جز ہے۔ غیر شادی شدہ غیر شادی شدہ سے زنا کر لے تو سو کوڑے بھی لگانے پڑیں گے اور ایک سال کے لیے جلاوطن بھی کرنا پڑے گا، یہ حد کا جز ہے، حد میں داخل ہے۔

وَنَحْنُ نَقُوْلُ اور ہم کہتے ہیں اِنَّ عُمَرَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ نَفٰی رَجُلًا کہ حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے جلاوطن کیا ایک آدمی کو، فَارْتَدَّ تو وہ مرتد ہو گیا وَلَحِقَ بِالرُّوْمِ اور روم چلا گیا، فَحَلَفَ تو آپ نے قسم اٹھائی حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے اَنْ لَّا یَنْفِیَ اَحَدًا اَبَدًا کہ وہ جلاوطن نہیں کریں گے کسی ایک کو بھی ہمیشہ یعنی، یعنی کبھی بھی اب وہ کسی کو جلاوطن نہیں کریں گے۔ فَلَوْ کَانَ النَّفْیُ حَدًّا اگر یہ جلاوطنی حد ہوتی لَمَا حَلَفَ عَلٰی تَرْکِہٖ تو وہ اس کے چھوڑنے پر قسم نہ اٹھاتے۔ بھئی حد تو وہ ہے جو من جانب الله مقرر ہے، کسی کو اس میں تبدیلی کرنے کا کوئی اختیار نہیں، اور حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے اپنے زمانے میں ایک شخص کو جلاوطن کیا تھا اور پھر وہ مرتد ہو گیا تو آپ نے قسم اٹھا لی کہ آج کے بعد کسی کو جلاوطن نہیں کریں گے۔ حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ کا اس جلاوطنی کو چھوڑنے پر قسم اٹھانا یہ بتلا رہا ہے کہ یہ جلاوطنی حد کا جز نہیں۔ اگر یہ حد کا جز ہوتی تو حد کے اندر تو کسی انسان کو تبدیلی کرنے کی اجازت نہیں ہے بھئی۔ معلوم ہوا یہ حد کا جز نہیں بلکہ یہ جلاوطنی بطورِ سیاست کے ہے، کس کے ہے؟ بطورِ سیاست کے، یعنی انتظامی امور کے اعتبار سے ہے کہ سو کوڑے کو لوگ سمجھ کر مثلاً زنا سے باز ہی نہیں آتے تو سیاستاً خلیفہ کیا کر سکتا ہے؟ ایک سال کے لیے جلاوطن بھی کر سکتا ہے تاکہ لوگ ڈر جائیں اور رک جائیں۔

فَعُلِمَ اَنَّ النَّفْیَ مِنْہُ کَانَ سِیَاسَۃً لَا حَدًّا تو معلوم ہوا کہ جلاوطن کرنا حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ کی طرف سے یہ بطورِ سیاست کے تھا، حد کے طور پر نہیں تھا۔ وَحَدِیْثُ الْحُدُوْدِ کَانَ ظَاہِرًا لَا یَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَی الْخُلَفَاءِ الَّذِیْنَ نُصِبُوْا

لِاِقَامَةِ الْحُدُوْدِ، اور حدود کی حدیث جو ہے وہ تو ظاہر ہے، وہ احتمال نہیں رکھتی خفا کا خلفائے راشدین پر اَلَّذِيْنَ نُصِبُوْا لِاِقَامَةِ الْحُدُوْدِ جو اٹھے تھے حدود کو قائم کرنے کے لیے، وہ خلفاء جو اٹھے تھے حدود کو قائم کرنے کے لیے۔ خلفائے راشدین تو اٹھے ہی اس مقصد کے لیے تھے کہ وہ کیا کریں گے؟ حدود قائم کریں گے، تو یہ حدود کی حدیث یہ جو اوپر ذکر ہوئی، یہ معلوم ہوا اس میں کہیں انقطاع وغیرہ ہے ورنہ یہ حدیث ان پر مخفی نہیں رہ سکتی تھی۔

وَاحْتَرَزَ بِهٖ عَمَّا كَانَ يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ، اور احتراز کیا اس کے ذریعے، جو متن میں آیا نا اِذَا كَانَ الْحَدِيْثُ ظَاهِرًا لَا يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ، اس قید کے ذریعے احتراز کیا عَمَّا كَانَ يَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلَيْهِمْ اس حدیث سے جو ان پر مخفی ہونے کا احتمال رکھتی ہو، فَاِنَّهٗ لَا يُوْجِبُ جَرْحًا فِيْهِ تو یہ اس حدیث میں جرح کو ثابت نہیں کرتا۔ اگر حدیث اس قسم کی ہے کہ جو مخفی رہ سکتی تھی ان سے تو اس سے اس حدیث پر طعن ثابت نہیں ہو گا بھئی۔ كَحَدِيْثِ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ بِالْقَهْقَهَةِ فِى الصَّلٰوةِ جیسے کہ نماز میں قہقہے کی وجہ سے وضو کے واجب ہونے کی حدیث ہے، رَوَاهُ زَيْدُ بْنُ خَالِدِ الْجُهَنِيُّ روایت کیا ہے اس کو زید ابن خالد جہنی نے، وَاَبُوْ مُوْسَى الْاَشْعَرِيُّ لَمْ يَعْمَلْ بِهٖ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی الله تعالیٰ عنہ نے اس حدیث پر عمل نہیں کیا، وَذٰلِكَ لَا يُوْجِبُ كَوْنَهٗ جَرْحًا عَلَيْهِ اور یہ اس حدیث پر جرح کو ثابت نہیں کرتا کہ صحابی اس پر عمل نہیں کر رہے، لِاَنَّهٗ مِنَ الْحَوَادِثِ النَّادِرَةِ الَّتِىْ تَحْتَمِلُ الْخَفَاءَ عَلٰى اَبِىْ مُوْسَى الْاَشْعَرِيِّ اس لیے کیونکہ یہ ان نادر واقعات میں سے ہیں جو احتمال رکھتے ہیں مخفی رہنے کا، مخفی ہونے کا ابو موسیٰ اشعری پر۔ نماز میں قہقہہ لگانا یہ تو بڑا ہی نادر الوقوع ہے بھئی، تو اس وجہ سے ہو سکتا ہے حضرت ابو موسیٰ اشعری پر یہ حدیث مخفی رہی ہو بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس سے حدیث پر طعن نہیں کہ یہ حدیث یوں کہا جائے یہ حدیث قابلِ عمل نہیں، نہیں بھئی اس کی وجہ سے حدیث پر طعن نہیں ہو سکتا۔ صاحبِ کتاب اور اس طرح بعض نے تو یہ لکھا ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رحمہ اللہ نے اس پر عمل نہیں فرمایا یعنی یہ ان کا مذہب نہیں، لیکن دیگر علماء لکھتے ہیں جیسے امام طحاوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب تھا بھئی، وہ بھی قہقہے کی وجہ سے نماز کے ساتھ ساتھ وضو کے بھی واجب ہونے کے قائل تھے۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ مِنْ اَئِمَّةِ الْحَدِيْثِ لَا يَجْرَحُ الرَّاوِىَ عِنْدَنَا، اور مبہم طعن ائمہ حدیث کی طرف سے یہ راوی کو مجروح نہیں کرتا ہمارے نزدیک۔ بھئی ائمہ حدیث بھئی، ائمہ حدیث وہ طعن کرتے ہیں حدیث پر لیکن وہ طعن مبہم قسم کا ہے، اس سے وہ راوی مجروح نہیں ہو گا بھئی، اس کی وجہ سے وہ راوی مجروح نہیں ہو گا۔ مثلاً بھئی ائمہ حدیث کہہ دیتے ہیں، فرما دیتے ہیں کہ یہ حدیث مجروح ہے۔ ایک راوی نے ایک روایت کی، ائمہ حدیث کیا فرما دیتے ہیں اس کے بارے میں؟ ائمہ حدیث میں سے کوئی یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث مجروح ہے، یا یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث منکر ہے، یا یہ کہہ دیتے ہیں کہ ہمیں تو اس کا علم نہیں۔ تو یہ طعنِ مبہم ہے۔ یہ جو انہوں نے کہا یہ حدیث مجروح ہے، وجہ نہیں ذکر کی بھئی کس اعتبار سے مجروح ہے، یا یہ حدیث منکر ہے، غیر معروف ہے، تو بھئی کس وجہ سے؟ وجہ نہیں ذکر کی۔ تو یہ طعن کس قسم کا ہوا؟ مبہم، اور کس پر طعن کیا انہوں نے؟ حدیث پر، تو اس سے راوی کی عدالت پر کوئی اثر نہیں پڑتا بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ مِنْ اَئِمَّةِ الْحَدِيْثِ لَا يَجْرَحُ الرَّاوِيَ عِنْدَنَا، مبہم طعن ائمہ حدیث کی طرف سے یہ مجروح نہیں کرتا راوی کو ہمارے نزدیک، بِاَنْ يَّقُوْلَ بایں طور کہ یوں کہتے ہیں: هٰذَا الْحَدِيْثُ مَجْرُوْحٌ کہ یہ حدیث مجروح ہے، اَوْ مُنْكَرٌ کہ یہ حدیث منکر ہے، اَوْ نَحْوُهُمَا یا اس جیسے الفاظ، فَيُعْمَلُ بِهٖ تو اس پر کیا کیا جائے گا؟ عمل کیا جائے گا بھئی۔ اِلَّا اِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُّتَّفَقٌ عَلَيْهِ الْكُلُّ، مگر یہ کہ جب وہ واقع ہو اس حال میں کہ اس کی تفسیر کی گئی ہو اس چیز کے ساتھ جو جرح ہو، ایسی جرح مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ الْكُلُّ کہ سب اس پر متفق ہوں۔ بھئی طعن کرتے ہیں اور ساتھ مثلاً هٰذَا الْحَدِيْثُ مَجْرُوْحٌ یا هٰذَا الْحَدِيْثُ مُنْكَرٌ یہ کہتے ہیں، ساتھ وجہ بھی ذکر کر دیتے ہیں اور ایسی وجہ ذکر کر دی جو سب کے نزدیک باعثِ طعن ہے، سب کے نزدیک وہ جرح ہے، تو پھر اس صورت میں حدیث قابلِ عمل نہ رہے گی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ معنی ہے اِلَّا اِذَا وَقَعَ مگر یہ کہ جب وہ طعن واقع ہو مُفَسَّرًا اس حال میں کہ اس کی تفسیر کی گئی ہو بِمَا اس چیز کے ساتھ هُوَ جَرْحٌ جو کہ جرح ہو، ایسی جرح مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ الْكُلُّ کہ سب اس پر متفق ہوں کہ یہ جرح ہی ہے، اس طریقے پر اس کی تفسیر کر دی، اس قسم کی تفسیر کر دی تو اس سے راوی مجروح ہو گا۔ لَا مُخْتَلَفٌ فِيْهِ مختلف فیہ نہ ہو یعنی اس میں ان کا اختلاف نہ ہو۔ بھئی اختلاف کس صورت میں؟ کہ تفسیر کی اس قسم کی بِحَيْثُ يَكُوْنُ جَرْحًا عِنْدَ بَعْضٍ دُوْنَ بَعْضٍ کہ وہ بعض کے نزدیک تو جرح ہے، بعض کے نزدیک جرح نہیں ہے، اس قسم کی تفسیر کر دی تو اس سے راوی مجروح نہیں ہو گا۔

وَمَعَ ذٰلِكَ يَكُوْنُ الْجَرْحُ صَادِرًا مِّمَّنِ اشْتَهَرَ بِالنَّصِيْحَةِ دُوْنَ التَّعَصُّبِ، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ جرح جو ہے وہ صادر ہوئی ہو مِمَّنْ اس شخص سے اِشْتَهَرَ بِالنَّصِيْحَةِ جو مشہور ہو خیر خواہی کے ساتھ دُوْنَ التَّعَصُّبِ نہ کہ تعصب، یعنی یہ جو جرح کرنے والا ہے یہ جرح کرنے والا اس قسم کا شخص ہو جو مشہور ہے دین میں خیر خواہی کے ساتھ، نہ کہ تعصب کے ساتھ، تعصب کرنے والا نہ ہو۔ لِاَنَّ الْمُتَعَصِّبِيْنَ قَدْ اَخَلُّوا الدِّيْنَ كَثِيْرًا اس لیے کیونکہ تعصب کرنے والوں نے تحقیق خلل ڈالا ہے دین کے اندر بہت زیادہ، وَيَجْعَلُوْنَ الْمَكْرُوْهَ حَرَامًا وَّالْمَنْدُوْبَ فَرْضًا اور یہ مکروہ کو حرام قرار دے دیتے ہیں اور مندوب یعنی مستحب کو فرض۔ یہ ہر چیز میں انتہا درجے کی شدت سے کام لیتے ہیں یہاں تک کہ مکروہ کو ہی کیا کہہ دیتے ہیں؟ حرام، انتہا درجے کی سختی کرتے ہوئے، اور اسی طرح عمل کے اندر مستحب کو فرض قرار دے دیتے ہیں اپنی شدت کی وجہ سے بھئی۔ فَلَا يُعْتَبَرُ بِجَرْحِ هٰؤُلَاءِ الْقَاصِرِيْنَ تو کوئی اعتبار نہیں ہے ان کوتاہی کرنے والوں کی جرح کا۔

حَتّٰى لَا يُقْبَلَ الطَّعْنُ بِالتَّدْلِيْسِ یہاں تک کہ قبول نہیں کیا جائے گا تدلیس کی وجہ سے طعن کو۔ بھئی انہوں نے بتلایا کہ جرح جو ہے وہ ایسے شخص کی طرف سے ہونی چاہیے جو مشہور ہو دین میں خیر خواہی کے ساتھ، نہ کہ تعصب کے ساتھ، یہاں تک کہ قبول نہیں کیا جائے گا تدلیس کی وجہ سے طعن کو بھئی۔ وَهُوَ فِي اللُّغَةِ كِتْمَانُ عَيْبِ السِّلْعَةِ عَنِ الْمُشْتَرِيْ، سِلْعَةٌ کہتے ہیں سامان کو بھئی، كِتْمَانٌ کا معنی چھپانا، وَهُوَ فِي اللُّغَةِ كِتْمَانُ عَيْبِ السِّلْعَةِ عَنِ الْمُشْتَرِيْ اور وہ عربی زبان میں مشتری سے سامان کے عیب کو چھپانا ہے۔ وَفِي اصْطِلَاحِ الْمُحَدِّثِيْنَ كِتْمَانُ التَّفْصِيْلِ فِي الْاِسْنَادِ اور محدثین کی اصطلاح میں كِتْمَانُ التَّفْصِيْلِ فِي الْاِسْنَادِ حدیث کی سندیان کرنے میں تفصیل کو چھپانا ہے، بِاَنْ يَّقُوْلَ حَدَّثَنَا فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ اِلٰى اٰخِرِهٖ بایں

طور کہ روایت کرنے والا یوں کہتا ہے: حَدَّثَنَا فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ، کیا لفظ لے کر آتا ہے درمیان میں؟ عَنْ کا۔ وَلَا یَقُوْلُ اور یوں نہیں کہتا: حَدَّثَنَا فُلَانٌ کہ ہم سے حدیث بیان کی فلاں نے، قَالَ اَخْبَرَنَا فُلَانٌ اور اس فلاں نے کیا کہا تھا؟ قَالَ اس نے کہا تھا اَخْبَرَنَا فُلَانٌ کہ ہمیں فلاں نے خبر دی ہے۔

بھئی دیکھیے دو صورتیں آگئیں۔ پہلی صورت کیا ہے؟ روایت کرنے والا یوں کہے: حَدَّثَنَا فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ۔ دوسری صورت یہ ہے: حَدَّثَنَا فُلَانٌ قَالَ اَخْبَرَنَا فُلَانٌ۔ دوسری صورت میں دیکھو پتا چل رہا ہے کہ یہ اپنے جس شیخ سے روایت کر رہا ہے یعنی یہ جو فلانِ اول ذکر ہے، یہ جو شیخ ہے، اس نے کس طرح اس کے سامنے حدیث روایت کی تھی؟ اس نے کہا تھا اَخْبَرَنَا فُلَانٌ، کیا کہا تھا؟ اَخْبَرَنَا، فلاں نے ہمیں خبر دی ہے، مثلاً یہ فلاں تو کنایہ ہے نام سے، وہ نام ذکر کرتے ہیں، فلاں نے ہمیں خبر دی تھی۔ تو یہ اس راوی کے استاد کا یہ کہنا اَخْبَرَنَا فُلَانٌ کیا بتلاتا ہے؟ کہ اس استاد کی اس شخص سے ملاقات ہوئی تھی، استاد کی اپنے استاد سے جس سے وہ روایت کر رہا ہے ملاقات ہوئی تھی اور اس سے سنی تھی حدیث جبھی کہہ رہا ہے اَخْبَرَنَا فُلَانٌ کہ اس نے ہمیں یہ حدیث بیان کی۔ تو یہ ایک صورت ہے جس میں دیکھیے راویوں کا راویوں سے ملنا اور سماع پتا چل رہا ہے ہر ایک کا۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس تفصیل کو روایت کرنے والا چھپا دیتا ہے اور یوں کہتا ہے: حَدَّثَنَا فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ کہ فلاں میرے استاد نے یہ حدیث بیان کی ہے عَنْ فُلَانٍ اپنے فلاں راوی سے۔ تو یہ عَنْ کا لفظ بیچ میں لے آیا۔ اب عَنْ کے لفظ کی وجہ سے تفصیل کا پتا نہیں چل رہا کہ یہ جو اس راوی کا استاد ہے، اس کی اس سے جس سے یہ روایت کر رہا ہے، اس نے خود اس سے براہِ راست سنا تھا یا درمیان میں کوئی اور واسطہ ہے؟ تو عَنْ کی وجہ سے یہ پتا نہیں چل رہا، اس میں دونوں احتمال آگئے۔ تو دیکھیے عَنْ کی وجہ سے تفصیل کو چھپا دیا روایت کرنے والے نے، کیا کیا؟ تفصیل کو چھپا دیا، یہ ہے تدلیس بھئی۔

تو بِاَنْ یَّقُوْلَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے راوی: حَدَّثَنَا فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ اِلٰی اٰخِرِہٖ وَلَا یَقُوْلُ اور یوں نہیں کہتا: حَدَّثَنَا فُلَانٌ قَالَ اَخْبَرَنَا فُلَانٌ اِلٰی اٰخِرِہٖ، تو یوں نہیں کہتا۔ لِاَنَّ غَایَتَہٗ اس لیے کیونکہ اس کی غرض یہ ہے اَنَّہٗ یُوْہِمُ شُبْہَۃَ الْاِرْسَالِ کہ وہ ارسال کے شبہے کا وہم ڈالنا چاہتا ہے۔ کس چیز کا وہم ڈالنا چاہتا ہے؟ ارسال کسے کہتے تھے؟ کہ حدیث میں ایک یا دو یا زیادہ یا سارے ہی راوی ذکر نہ ہوں۔ تو یہ ارسال کا شبہ ڈالنا چاہتا ہے کہ یہاں شبہ پڑتا ہے نا کہ شاید ملاقات ہوئی ہو اور شاید ملاقات نہ ہوئی ہو کہ درمیان میں کوئی راوی چھوٹ گیا ہو، تو ارسال کا شبہ پڑتا ہے۔ تو اس کی غرض یہ ہے کہ وہ ارسال کا شبہ ڈالنا چاہتا ہے، وَحَقِیْقَۃُ الْاِرْسَالِ لَیْسَ بِجَرْحٍ فَشُبْہَتُہٗ اَوْلٰی اور حقیقتِ ارسال جو ہے وہ جرح نہیں ہے تو شبہہ ارسال بطریقِ اولیٰ جرح نہیں ہے بھئی۔

وَالتَّلْبِیْسِ، اس کا عطف بھی تدلیس پر ہے، اور طعن کو قبول نہیں کیا جائے گا تلبیس کی وجہ سے۔ تلبیس کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں: وَہُوَ اَنْ یَّذْکُرَ الرَّاوِیْ شَیْخَہٗ بِالْکُنْیَۃِ لَا بِالْاِسْمِ، وہ یہ کہ راوی اپنے شیخ کو کنیت کے ساتھ ذکر کرتا ہے نہ کہ نام کے ساتھ۔ کنیت وہ نام جس کے شروع میں اُمٌّ یا اَبٌ یا اِبْنٌ کا لفظ آئے بھئی، مثلاً ابنِ عمر یہ کیا ہوگی؟ کنیت، یا ابو عمرو یہ کیا ہوگی؟

کنیت۔ تو راوی جو ہے اپنے شیخ کو کنیت کے ساتھ ذکر کرتا ہے نہ کہ نام کے ساتھ، اَوْ یَذْکُرَہٗ بِصِفَۃٍ غَیْرِ مَشْہُوْرَۃٍ یا اس کو ذکر کرتا ہے کسی غیر مشہور صفت کے ساتھ حَتّٰی لَا یُعْرَفَ فِیْمَا بَیْنَ النَّاسِ تاکہ یہ پہچانا نہ جائے لوگوں میں سے وَلَا یَطْعَنُوْا عَلَیْہِ اور علماء اس پر طعن نہ کریں، اور علماء اس حدیث پر طعن نہ کریں۔

بھئی دیکھیے راوی روایت کر رہا ہے ایک ایسے شیخ سے جس پر علماء نے طعن کیا تھا، کیا کیا تھا؟ بعض نے اس پر طعن کیا ہے۔ تو بعضوں نے اس پر کیا کیا؟ طعن کیا۔ یہ اب اس سے روایت کر رہا ہے، تو جب یہ اس سے روایت کرے گا تو سند میں اس کا نام آئے گا۔ جب سند میں اس کا نام آئے گا تو لوگ کہیں گے بھئی، علماء کہیں گے کہ یہ تو فلاں راوی سے روایت ہے اور وہ تو اتنا قوی نہیں، تو حدیث بھی اس درجے کی قوی نہ رہے گی۔ چنانچہ وہ کیا کرتا ہے؟ اس راوی جو جس پر طعن کیا گیا تھا اس کے نام کے بجائے اس کی کنیت ذکر کر دیتا ہے، یا اس کی کوئی ایسی صفت ذکر کر دیتا ہے جو مشہور نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ ہے تلبیس۔ اور یہ کس لیے کرتا ہے؟ تاکہ پھر اس حدیث پر کوئی طعن نہ کرے بھئی، میری اس روایت پر کوئی طعن نہ کرے۔ یہ معنی ہے حَتّٰی لَا یُعْرَفَ فِیْمَا بَیْنَ النَّاسِ تاکہ وہ پہچانا نہ جائے لوگوں کے بیچ میں سے وَلَا یَطْعَنُوْا عَلَیْہِ اور علماء اس پر طعن نہ کریں اس حدیث پر۔ کَمَا یَقُوْلُ سُفْیَانُ الثَّوْرِیُّ: حَدَّثَنِیْ اَبُوْ سَعِیْدٍ، جیسے کہ حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے حدیث بیان کی ابو سعید نے، کنیت کو ذکر کیا، وَہُوَ کُنْیَۃٌ لِّلْحَسَنِ الْبَصْرِیِّ وَالْکَلْبِیِّ جَمِیْعًا اور یہ کنیت ہے حسن بصری اور کلبی دونوں کی۔ اور حسن بصری رحمہ اللہ وہ تو ثقہ ہیں، قابلِ اعتماد ہیں، اور کلبی جو ہیں ان پر کیا کیا گیا ہے؟ طعن کیا گیا ہے۔ تو یہ روایت تھی کلبی کی اور انہوں نے کس کے ساتھ ذکر کر دیا؟ اس کی کنیت ابو سعید کے ساتھ تاکہ لوگوں کو پتا، علماء کو پتا نہ چلے بھئی۔

وَوَقَعَ فِیْ بَعْضِ النُّسَخِ ہٰہُنَا قَوْلُہٗ وَالْاِرْسَالِ، اور بعض نسخوں میں یہاں پر مصنف کا قول وَالْاِرْسَالِ بھی آیا ہے۔ اس کا بھی عطف اسی پر ہو گا کہ یہاں تک کہ قبول نہیں کیا جائے گا طعن کو ارسال کی وجہ سے۔ تو یہاں پر بعض نسخوں میں یہ لفظ بھی آیا ہے تَبَعًا لِّفَخْرِ الْاِسْلَامِ اتباع کرتے ہوئے کس کا؟ علامہ فخر الاسلام کا، ان کا اتباع کرتے ہوئے ماتن نے ذکر کیا ہے۔ وَہُوَ لَیْسَ بِطَعْنٍ اَیْضًا عَلٰی مَا قَدَّمْنَا اور یہ بھی طعن نہیں ہے بنا بر اس کے جو ہم نے پہلے ذکر کر دیا۔

وَرَکْزِ الدَّابَّۃِ، اور اسی طرح طعن کو قبول نہیں کیا جائے گا جانور کو ایڑ لگانے کی وجہ سے۔ رَکْزٌ کا معنی ہے ایڑ لگانا، دَابَّۃٌ جانور بھئی، مراد گھوڑے ہیں بھئی۔ بھئی آپ نے اگر دیکھا ہو گھڑ سوار گھوڑا دوڑاتے ہوئے اپنے دونوں پاؤں اور گھٹنے اس پر مارتا ہے اس کو تیز دوڑانے کے لیے، اس کو کہتے ہیں ایڑ لگانا بھئی، تیز دوڑانا اس کو۔ تو کہتے ہیں وَرَکْزِ الدَّابَّۃِ، مراد ہے گھوڑے دوڑانا، ایڑ لگانا، گھوڑے کو ایڑ لگانا یعنی گھوڑے دوڑانا، یہاں تک کہ قبول نہیں کیا جائے گا طعن کو گھوڑے دوڑانے کی وجہ سے، کَمَا یَطْعَنُ بَعْضُ الْاَقْرَانِ عَلٰی مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ جیسے کہ اعتراض کرتے ہیں بعض ہم عصر محمد ابن الحسن پر، ان کے بعض ہم عصر کیا کرتے ہیں ان پر؟ طعن کرتے ہیں بِذٰلِکَ اس کے ذریعے کہ یہ گھوڑے دوڑاتے تھے۔ حالانکہ گھوڑے دوڑانا

یہ تو ایک جائز کام ہے، سمجھ میں آئی بات؟ گھوڑے دوڑانا جائز کام ہے، ہاں حرام کب ہو گا جب اس میں شرط وغیرہ اس قسم کی چیزیں آجائیں تو پھر حرام ہو جائے گا بھئی۔ تو بعض ہم عصروں نے طعن کیا ہے محمد ابن الحسن پر اس کے ساتھ، وَہُوَ اَمْرٌ مَّشْرُوْعٌ اور یہ ایک مشروع چیز ہے، مشروع امر ہے، جائز امر ہے مِنْ اَصْحَابِ الْجِہَادِ اَیْ ثَابِتٌ مِّنْ اَصْحَابِ الْجِہَادِ، اَمْرٌ مَّشْرُوْعٌ ثَابِتٌ مِّنْ اَصْحَابِ الْجِہَادِ۔یہاں ثَابِتٌ کا لفظ یاد رکھنا بھئی، ورنہ ترجمہ مشکل ہو جائے گا آپ کے لیے۔ یہ صفتِ ثانی ہے اَمْرٌ کی، پہلی صفت مَشْرُوْعٌ، دوسری صفت کیا آئی؟ ثَابِتٌ مِّنْ اَصْحَابِ الْجِہَادِ، یہ ایک ایسا جائز کام ہے ثَابِتٌ مِّنْ اَصْحَابِ الْجِہَادِ جو ثابت ہے کس سے؟ جہاد کرنے والوں سے، وہ بھی گھوڑے تیار رکھتے ہیں کس لیے؟ جہاد کی تیاری کے لیے۔ تو لَا یَصْلُحُ جَرْحًا یہ جرح کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس کو جرح قرار دیا جائے۔

وَالْمُزَاحِ، اور اسی طرح مذاق کرنا، خوش طبعی کرنا۔ یہ بھی متن ہے بھئی یاد رکھیے۔ اردو میں مزاح لفظ استعمال ہوتا ہے لیکن اصل میں یہ مُزَاحٌ ہے میم کے ضمے کے ساتھ عربی میں، جیسے کہ عربی میں لفظ ہے مُحَالٌ، اردو میں محال استعمال ہوتا ہے بھئی، اسی طرح رائج ہو گیا، اور اَلرَّائِجُ الْغَلَطُ اَفْصَحُ مِنَ الْفَصِیْحِ الْغَیْرِ الرَّائِجِ، جو غلط چیز بھی رائج اور شائع ہو جائے وہ زیادہ فصیح ہے کس کے مقابلے میں؟ فصیح غیرِ رائج کے مقابلے میں بھئی۔ تو وَالْمُزَاحِ اس کا بھی اسی پر عطف ہے کہ طعن کو قبول نہیں کیا جائے گا خوش طبعی کرنے کی وجہ سے، وَہُوَ لَا یَصْلُحُ جَرْحًا اور یہ جرح کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ یہ جرح ہو، لِاَنَّ النَّبِیَّ عَلَیْہِ السَّلَامُ کَانَ یُمَازِحُ کَثِیْرًا اس لیے کیونکہ حضور علیہ السلام بہت مزاح فرماتے تھے وَلٰکِنْ لَّا یَقُوْلُ اِلَّا حَقًّا لیکن وہ صرف حق ہی فرماتے تھے، کَمَا قَالَ لِعَجُوْزَۃٍ جیسے کہ آپ نے فرمایا ایک بوڑھی عورت سے: اِنَّ الْعَجَائِزَ لَا تَدْخُلُ الْجَنَّۃَ کہ بوڑھی عورتیں جنت میں داخل نہیں ہوں گی۔ بوڑھی عورت آئی دعا کے لیے، کہا کہ میرے لیے جنت کی دعا فرمائیے، حضور علیہ السلام فرمانے لگے بوڑھی عورتیں جنت میں نہیں جائیں گی۔ تو وہ رونے لگ پڑی۔ فَلَمَّا وَلَّتْ تَبْکِیْ پس جب وہ واپس پلٹی روتے ہوئے قَالَ اَخْبِرُوْہَا تو حضور علیہ السلام نے فرمایا اس کو بتلا دو بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی اللہ تعالیٰ کا یہ قول: اِنَّا اَنْشَاْنٰہُنَّ اِنْشَآءً کہ ہم ان کو پیدا کریں گے، فَجَعَلْنٰہُنَّ اَبْکَارًا پس ہم ان کو بنائیں گے باکرہ، عُرُبًا، عُرُبٌ جمع ہے عَرُوْبٌ کی، اور وہ بیوی جو خاوند کی محبوب ہو اس کو کیا کہا جاتا ہے؟ عَرُوْبٌ۔ تو ہم ان کو باکرہ، خاوند کی محبوب بنا دیں گے۔

وَحَدَاثَۃِ السِّنِّ، اور اسی طرح نوعمری، کم عمری بھئی۔ حَدَاثَۃُ السِّنِّ کا کیا معنی؟ کم عمری۔ اس کا بھی اسی پر عطف ہے تدلیس پر، اور قبول نہیں کیا جائے گا طعن کو کم عمری کی وجہ سے، اَیْ صِغَرِہٖ یعنی چھوٹا ہونے کی وجہ سے، کَمَا یَقُوْلُ سُفْیَانُ الثَّوْرِیُّ لِاَبِیْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ جیسے کہ سفیان ثوری امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں فرماتے ہیں، وہ کہیں کم عمر تھے، ان کے سامنے کوئی بات کی ہو گی تو فرمانے لگے حضرت سفیان ثوری: مَا یَقُوْلُ ہٰذَا الشَّابُّ الْحَدِیْثُ السِّنِّ عِنْدِیْ، یہ جوان کم عمر کیا کہہ رہا ہے میرے پاس؟ وَذٰلِکَ اور یہ اس وجہ سے لِاَنَّ کَثِیْرًا مِّنَ الصَّحَابَۃِ کَانُوْا یَرْوُوْنَ فِیْ حَدَاثَۃِ سِنِّہِمْ بِشَرْطِ الْاِتْقَانِ عِنْدَ التَّحَمُّلِ وَالْعَدَالَۃِ عِنْدَ الْاَدَاءِ، اور یہ اس وجہ سے کہ بہت سے صحابہ جو ہیں وہ روایت کرتے تھے، اس لیے

کیونکہ بہت سے صحابہ وہ روایت کرتے تھے کم عمری میں بِشَرْطِ الْاِتْقَانِ عِنْدَ التَّحَمُّلِ، اِتْقَانٌ کہتے ہیں پختگی کو، پختگی کی شرط پر عِنْدَ التَّحَمُّلِ تحمل کے وقت، یعنی جب انہوں نے حدیث کو سنا تھا اس وقت پختگی تھی یعنی ذہن پختہ تھا، بات سمجھ میں آتی تھی، اس کو یاد رکھ سکتے تھے، وَالْعَدَالَةِ عِنْدَ الْاَدَاءِ اور ادا کے وقت عدالت کی شرط کے ساتھ۔ یعنی تحمل کے وقت اتقان کی شرط ہے اور ادا کے وقت عدالت کی شرط ہو تو پھر بھی حدیث السن کی روایت کو قبول کیا جائے گا۔

وَعَدَمِ الْاِعْتِيَادِ بِالرِّوَايَةِ، اور روایت کا عادی نہ ہونا، اس کا بھی اسی پر عطف ہے، طعن کو قبول نہیں کیا جائے گا روایت کے عادی نہ ہونے کی وجہ سے۔ یعنی ایک راوی بہت کم احادیث روایت کرتا ہے تو یہ کوئی طعن والی بات نہیں ہے بھئی۔

فَاِنَّ اَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ لَمْ يَكُنْ مُعْتَادًا بِالرِّوَايَةِ، پس بے شک حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہ معتاد بالروایت نہ تھے یعنی وہ زیادہ روایت نہیں کرتے تھے، مَعَ اَنَّ اَحَدًا لَّمْ يُعَادِلْهُ فِي الضَّبْطِ وَالْاِتْقَانِ باوجود اس کے کہ کوئی ایک بھی نہیں ہے ان کے برابر ضبط اور اتقان کے اندر بھئی، پختگی اور مہارت کے اندر۔

وَاسْتِكْثَارِ مَسَائِلِ الْفِقْهِ، اور اسی طرح مسائلِ فقہ کی کثرت بھئی، اس کی وجہ سے بھی طعن کو قبول نہیں کیا جائے گا، كَمَا طَعَنَ بِذٰلِكَ بَعْضُ الْمُحَدِّثِيْنَ عَلٰى اَصْحَابِنَا جیسے کہ طعن کیا ہے اس کے ذریعے بعض محدثین نے ہمارے فقہاء پر۔ بعض محدثین نے طعن کیا ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے بارے میں کہ ٹھیک ہے ان کا حافظہ بھی قوی ہے، سارا کچھ ہے، احادیث بھی ان کو بہت یاد ہیں، ان کی روایات قوی ہیں، لیکن فقہی مسائل کی طرف ان کی توجہ زیادہ ہے بھئی۔ طعن کیا بعض محدثین نے بھئی۔ تو کہتے ہیں نہیں بھئی، یہ بھی کوئی طعن والی بات نہیں ہے۔ فَاِنَّ ذٰلِكَ دَلِيْلُ قُوَّةِ الذِّهْنِ وَجَوْدَتِهٖ، اس لیے کیونکہ یہ تو ذہن کے قوی ہونے اور اس کے عمدہ ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ فقہ آئے گی تو حدیث کی مراد پر انسان مطلع ہو گا بھئی۔ وَقَدْ كَانَ اَبُوْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَحْفَظُ عِشْرِيْنَ اَلْفَ حَدِيْثٍ مِّنَ الْمَوْضُوْعِ، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ جو ہیں ان کو یاد تھیں بیس ہزار موضوع احادیث، بیس ہزار ان کو موضوع احادیث یاد تھیں، فَمَا ظَنُّكَ بِالصَّحِيْحِ تو کیا گمان ہے آپ کا صحیح حدیث کے بارے میں، صحیح کتنی یاد ہوں گی! سمجھ میں آیا؟ تو یہ ہمارے فقہاء ہیں مولانا۔

بھئی بات یہ بیان ہوئی تھی کہ ائمہ حدیث کی طرف سے مبہم طعن آئے تو اس سے راوی مجروح نہیں ہو گا۔ ہاں، اگر اس مبہم طعن کی کوئی وہ ایسی تفسیر کر دیں جو بالاتفاق جرح ہے تو پھر راوی مجروح ہو گا، ورنہ راوی مجروح نہیں ہو گا۔ اور نیز یہ بھی شرط ہے کہ یہ طعن کرنے والا کوئی متعصب نہ ہو، دین میں خیر خواہی کرنے والا ہو۔ چنانچہ اسی بنا پر تدلیس، تلبیس، ارسال، رکز الدابہ، مزاح، حداثۃ السن، روایت کا عادی نہ ہونا، مسائلِ فقہ کی کثرت، ان کی وجہ سے طعن کو قبول نہیں کیا جائے گا، اگرچہ بعض متعصبین نے ان کی وجہ سے کیا کیا ہے؟ طعن کیا ہے، لیکن انہوں نے زیادہ شدت سے کام لیا، یہ کوئی طعن والی چیزیں نہیں ہیں بھئی، ان کی وجہ سے طعن کو قبول نہیں کیا جائے گا بھئی، اور یہ جو طعن کرنے والے ہیں یہ متعصبین ہیں بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

الْبَابُ التَّاسِعُ: بَابُ الْمُعَارَضَةِ وَالْبَيَانِ وَالنَّسْخِ وَبَابُ الْإِجْمَاعِ

باب المعارضۃ، اقسامِ بیانِ خمسہ (تقریر، تفسیر، تغییر، ضرورت، نسخ)، سنتِ فعلیہ، قولِ صحابی اور باب الاجماع — اسباق ۹۲ تا ۱۰۲

سبق نمبر ۹۲: باب المعارضۃ (۱): کتاب و سنت کے درمیان معارضہ، شرائطِ تعارض اور دفعِ تعارض کے چار مراتب

نور الانوار صفحہ: ۱۹۳ — بتاریخ: ۱۹ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْ بَيَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ شَرَعَ فِيْ بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَبَعًا لِّفَخْرِ الْاِسْلَامِ، وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يُّدْرِجَهُمَا فِيْ بَحْثِ مُعَارَضَةِ الْعَقْلِيَّاتِ فِيْ بَابِ التَّرْجِيْحِ كَمَا فَعَلَهٗ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ، فَقَالَ: فَصْلٌ، وَقَدْ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْحُجَجِ فِيْمَا بَيْنَنَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ۔[1]

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنْ بَيَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ، اور جب مصنف رحمہ اللہ سنت کی اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے، شَرَعَ فِيْ بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، تو شروع ہوئے معارضے کی بحث میں، وہ معارضہ اَلْمُشْتَرَكَةِ

[1] جدول — تعارضِ ادلہ کی شرائط اور دفعِ تعارض کے چار مراتب (نسخ، ترجیح، جمع و تطبیق، اور تساقط) کا جدول:

مرتبۂ دفعِ تعارض	کیفیت و شرط	اصولی حکم
۱۔ نسخ (تاریخ معلوم ہو)	اگر دونوں متعارض دلیلوں میں تقدم و تاخر کی تاریخ معلوم ہو جائے	متاخر دلیل ناسخ اور متقدم دلیل منسوخ ہو جائے گی، اور متاخر پر عمل واجب ہو گا۔
۲۔ ترجیح (تاریخ معلوم نہ ہو)	کسی ایک دلیل میں متن یا سند کے اعتبار سے قوتِ زائدہ پائی جائے	راجح پر عمل ہو گا (جیسے محرم کو مبیح پر، اور مثبت کو نافی پر ترجیح حاصل ہے)۔
۳۔ جمع و تطبیق بقدرِ امکان	دونوں کو مختلف حالوں یا اوقات پر محمول کر کے تطبیق دینا	دلیل کو مہمل چھوڑنے سے اعمال اولیٰ ہے۔
۴۔ تساقط و انتقال الی مادونہما	جب نہ تاریخ معلوم ہو، نہ وجہِ ترجیح ملے، اور نہ تطبیق ممکن ہو	کتاب کی دو آیات میں تعارض ہو تو سنت کی طرف، اور سنت میں تعارض ہو تو قولِ صحابی و قیاس کی طرف رجوع ہو گا۔

بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ جو مشترک ہے کتاب اللہ اور سنت کے درمیان، تَبَعًا لِّفَخْرِ الْاِسْلَامِ اتباع کرتے ہوئے علامہ فخر الاسلام کا بھئی۔ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہوئے اب وہ کس چیز کی بحث شروع کرنے لگے ہیں؟ معارضے کی۔

بھئی یہ بحث میں آپ کو پہلے لکھوا چکا ہوں کہ اگر دو آیتوں میں یا دو احادیث میں تعارض آئے تو پھر کیا کیا جائے گا۔ میں نے آپ کو بتلایا تھا کہ ایک طریقہ شوافع کا ہے اور ایک طریقہ احناف کا ہے۔ عند الشوافع سب سے پہلے جمع و تطبیق پر عمل کیا جائے گا، یعنی کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے گی کہ جس سے دونوں نصوں پر عمل ہو جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آئی بھئی؟ بھئی دو نصوص کے اندر معارضہ ہے یعنی ایک نص سے مثلاً ایک چیز کی حلت کا پتا چل رہا ہے، دوسری سے اسی کی حرمت کا پتا چل رہا ہے تو دونوں میں تعارض آیا، یا اسی طرح دو احادیث، برابر درجے کی احادیث میں تعارض آیا۔ تو یہاں پر شوافع کے نزدیک سب سے پہلے کس پر عمل کیا جائے گا؟ جمع اور تطبیق پر کہ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے گی کہ دونوں نصوص پر عمل ہو جائے۔ اور اگر جمع و تطبیق ممکن نہ ہو تو پھر نسخ پر عمل کیا جائے گا بشرطیکہ مؤخر کا پتا چلے۔ اگر مؤخر کا پتا ہو گا تو جو مقدم ہے اس کو ہم منسوخ قرار دیں گے اور مؤخر کو ناسخ قرار دیں گے۔ اگر اس کا بھی پتا نہ چل سکے پھر تیسرا طریقہ ترجیح کا ہے بھئی، ترجیح۔ اور اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو پھر توقف کیا جائے گا یعنی اس سے نچلے درجے کی دلیل کی طرف ہم چلے جائیں گے، یعنی اگر دو آیتوں میں تعارض تھا تو پھر ہم حدیث کی طرف چلے جائیں گے، اور اگر دو احادیث میں تعارض تھا تو پھر اس کے بعد قولِ صحابی کی طرف چلے جائیں گے، اور پھر اس کے بعد قیاس کی طرف چلے جائیں گے۔

جب کہ عند الاحناف سب سے پہلے نسخ پر عمل کیا جائے گا، یعنی ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ قرار دیا جائے گا بشرطیکہ تاریخ کا علم ہو سکے کہ کون سی نص مقدم ہے اور کون سی مؤخر ہے زمانے کے اعتبار سے۔ اگر نسخ پر عمل نہ ہو سکے پھر دوسرا طریقہ عند الاحناف ترجیح کا ہے۔ اگر ترجیح پر بھی عمل نہ ہو سکے تو عند الاحناف تیسرا طریقہ جو ہے وہ جمع و تطبیق کا ہے، کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ جس میں دونوں نصوں پر عمل ہو جائے۔ اگر جمع و تطبیق بھی ممکن نہ ہو تو چوتھا طریقہ توقف کا ہے، یعنی اس سے نچلے درجے کی دلیل کی طرف ہم چلے جائیں گے۔ تو یہ بحث مفصل میں لکھوا چکا ہوں، اب وہی صاحبِ کتاب بھی بیان کریں گے بھئی۔

دیکھیے اب کتاب پر بھئی: وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ اور مصنف رحمہ اللہ جب فارغ ہوئے سنت کی اقسام کے بیان سے شَرَعَ فِيْ بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تو شروع ہوئے اس معارضے کی بحث میں جو مشترک ہے کتاب اللہ اور سنت کے درمیان۔ بھئی مشترک ہے یہ معارضہ کتاب اللہ اور سنت میں۔ ابھی بتلایا بھئی، معارضہ دو نصوص کا آپس میں مقابل ہونا، مثلاً دو آیتوں میں تعارض آ رہا ہے، ایک سے حلت کا پتا چل رہا ہے اور دوسری سے حرمت، اور یا پھر دو احادیث میں تقابل آیا، تعارض آیا بھئی، ایک سے حلت کا پتا چل رہا ہے تو دوسری سے حرمت۔ تو یہ معارضہ کتاب اللہ کے اندر بھی آ سکتا ہے اور سنت میں بھی آ سکتا ہے، اسی لیے کہا اَلْمُعَارَضَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وہ معارضہ جو مشترک ہے کتاب اللہ اور سنت کے درمیان، تَبَعًا لِّفَخْرِ الْاِسْلَامِ اتباع کرتے ہوئے فخر الاسلام کا کہ

انہوں نے بھی اس مقام پر اس بحث کو ذکر کیا ہے تو مصنف نے بھی اسی مقام پر سنت کی بحث کے بعد معارضے کو ذکر کر دیا۔ وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّذْرُجَهُمَا فِيْ بَحْثِ مُعَارَضَةِ الْعَقْلِيَّاتِ فِيْ بَابِ التَّرْجِيْحِ، اور مناسب یہ تھا کہ ان دونوں کو بھئی، یہ جو معارضہ آئے کتاب اللہ میں یا معارضہ ہے کس کے اندر؟ سنت کے اندر، ان کو وہ درج کرتے فِيْ بَحْثِ مُعَارَضَةِ الْعَقْلِيَّاتِ عقلیات کے معارضے کے اندر فِيْ بَابِ التَّرْجِيْحِ ترجیح کے باب میں، عقلیات کے معارضے میں اس کو ذکر کرتے بھئی آگے كَمَا فَعَلَهٗ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ جیسے کہ صاحبِ توضیح نے کیا ہے۔

فَقَالَ پس مصنف فرماتے ہیں ماتن بھئی: فَصْلٌ اَیْ هٰذَا فَصْلٌ، وَقَدْ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْحُجَجِ اور کبھی کبھار تعارض واقع ہوتا ہے بَيْنَ الْحُجَجِ ادلہ کے درمیان، حُجَّۃٌ دلیل کو کہتے ہیں بھئی، تو کبھی دلیلوں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے فِيْمَا بَيْنَنَا ہمارے بیچ یعنی ہماری نسبت سے، ہماری طرف نسبت کرتے ہوئے معارضہ واقع ہوتا ہے۔ آگے بتائیں گے آپ کو، واقعے کے اعتبار سے دو آیتوں میں یا دو حدیثوں میں کبھی بھی تعارض اور ٹکراؤ آ ہی نہیں سکتا بھئی، لیکن ہمیں جو معارضہ دکھائی دے رہا ہے وہ ہماری نسبت سے ہے کیونکہ ہمیں ناسخ اور منسوخ کا پتا نہیں۔ یقیناً ان میں سے ایک آیت کیا ہو گی؟ پہلے ہو گی اور دوسری بعد میں، تو پہلے حکم اور ہو گا، دوسری نے آ کر اس حکم کو منسوخ کر دیا ہو گا۔ تو نفس الامر میں اس طرح ہو گا لیکن چونکہ ہمیں ناسخ اور منسوخ کا پتا نہیں کہ کون سی آیت مقدم ہے، کون سی مؤخر ہے تو ہمارے اعتبار سے یہ کیا ہوا؟ معارضہ ہوا بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَقَدْ يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْحُجَجِ فِيْمَا بَيْنَنَا اور کبھی کبھار تعارض واقع ہوتا ہے دلیلوں کے درمیان یعنی نصوص کے درمیان فِيْمَا بَيْنَنَا ہماری نسبت سے لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ بوجہ ہمارے لاعلم ہونے کے ناسخ اور منسوخ سے، وَاِلَّا فَلَا تَعَارُضَ فِيْ نَفْسِ الْاَمْرِ ورنہ کوئی تعارض نہیں ہے نفس الامر میں یعنی واقعے کے اعتبار سے، لِاَنَّ اَحَدَهُمَا يَكُوْنُ مَنْسُوْخًا وَّالْاٰخَرُ نَاسِخًا اس لیے کیونکہ ان دونوں دلیلوں میں سے یعنی دونوں نصوں میں سے ایک منسوخ ہو گی اور دوسری ناسخ ہو گی۔ وَكَيْفَ يَقَعُ التَّعَارُضُ فِيْ كَلَامِهٖ تَعَالٰى اور تعارض کیسے واقع ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کے کلام میں؟ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ اَمَارَاتِ الْعَجْزِ اس لیے کیونکہ یہ تو عاجزی کی علامتوں میں سے ہے، عاجز آ جائے کوئی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ کہ یعنی ایک ہی چیز کے بارے میں معارض دلیلیں قائم کرنا یہ اس قائم کرنے والے کے عجز کی علامت ہے، یعنی معلوم ہوا وہ اس بات پر قادر ہی نہیں تھا کہ غیر معارض دلیلیں قائم کر دیتا، کیا کرتا؟ غیر معارض۔ تو لہٰذا ایسا نہیں ہو سکتا، نفس الامر اور واقعے کے اعتبار سے اللہ کے کلام میں تعارض آ ہی نہیں سکتا کبھی بھی۔ تو کہتے ہیں لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ اَمَارَاتِ الْعَجْزِ اس لیے کیونکہ یہ عاجز ہونے کی علامتوں میں سے ہے، تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا اور اللہ کی ذات اس سے بہت بلند ہے کہ اللہ کے کلام میں کیا آئے؟ تعارض آئے، ایسا ممکن ہی نہیں ہے۔

فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِهٖ اَیْ بَيَانِ التَّعَارُضِ، پس ضروری ہوا اس تعارض کو بیان کرنا۔ اَیْ بَيَانِ التَّعَارُضِ کے ذریعے ضمیر کا مرجع بتلا دیا کہ بَيَانِهٖ کی ہاء ضمیر کس کو راجع ہے؟ تعارض۔ تو کہتے ہیں ضروری ہوا اس تعارض کا بیان۔ فَرُكْنُ الْمُعَارَضَةِ تَقَابُلُ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ، پس معارضے کا جو رکن ہے وہ دو دلیلوں کا مقابل ہونا ہے عَلَى السَّوَاءِ برابری کے طریقے پر، لَا مَزِيَّةَ لِاَحَدِهِمَا، مَزِيَّةٌ کہتے ہیں فضیلت کو، کوئی فضیلت نہ ہو کسی ایک کو بھی۔ معارضے کا رکن کیا ہے؟ تَقَابُلُ الْحُجَّتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ، دو دلیلوں کا ٹکراؤ اس حال میں کہ وہ دونوں دلیلیں برابری پر ہوں، یعنی ہم پلہ ہوں، کسی کو بھی دوسری پر فضیلت نہ ہو۔ اگر ہم پلہ نہیں، برابر نہیں دونوں دلیلیں تو پھر معارضہ نہیں۔ مثلاً آیت سے ایک بات معلوم ہو رہی ہے اور خبرِ واحد سے دوسری بات معلوم ہو رہی ہے تو یہ معارضہ نہیں، کیونکہ ترجیح کس کو ہوگی؟ آیت کو ترجیح ہوگی۔ جیسے خبرِ واحد میں آیا تھا کہ حضور علیہ السلام نے ایک شاہد اور یمین کے ذریعے فیصلہ فرمایا، اور یہ آیت کے خلاف، آیت میں تو کیا آیا؟ وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ، تو لہٰذا یہ اس آیت کے خلاف ہوا، تو دونوں برابر کے نہ ہوئے، جب برابر کے نہیں تو معارضہ بھی نہیں۔ تو یہ صورۃً تو معارضہ ہے لیکن حقیقۃً معارضہ نہیں، حقیقۃً معارضے کے لیے کیا ضروری؟ دونوں دلیلیں برابر درجے کی ہوں۔

لَا مَزِيَّةَ لِاَحَدِهِمَا عَلَى الْاٰخَرِ فِي الذَّاتِ وَالصِّفَةِ، فضیلت نہ ہو ان دونوں میں سے کسی ایک کو بھی دوسرے پر ذات کے اور صفت کے اعتبار سے، یعنی ذات کے اعتبار سے بھی نہ ہو اور صفت کے اعتبار سے بھی کسی کو فضیلت نہیں، دونوں برابر درجے کی ہیں۔ فَلَا يَكُوْنُ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ مَثَلًا، پس نہیں ہوگا معارضہ مفسر اور محکم کے درمیان مثال کے طور پر۔ مفسر اور محکم بھئی آپ نے ظہور کے اعتبار سے چار قسمیں پڑھی تھیں: ظاہر، نص، مفسر اور محکم۔ اور نص کا درجہ ظاہر سے بڑھ کر، مفسر کا درجہ نص سے بڑھ کر، اور محکم کا درجہ مفسر سے بڑھ کر، تو مفسر اور محکم برابر نہیں۔ تو لہٰذا اگر ان میں مفسر سے ایک بات کا پتا چل رہا ہے اور محکم سے دوسری بات کا پتا چل رہا ہے تو بھی یہ معارضہ جو ہے یہ صورۃً ہے، حقیقۃً نہیں، کیونکہ یہاں پر کس کو ترجیح ہوگی؟ محکم کو ترجیح ہوگی کیونکہ وہ قوی ہے اس کے مقابلے میں۔ فَلَا يَكُوْنُ بَيْنَ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ، تو مفسر اور محکم برابر درجے کے ہیں ہی نہیں، محکم کو ترجیح حاصل ہے مفسر پر، تو اگر معارضہ آیا بھی تو یہ صورۃً معارضہ ہے، حقیقۃً معارضہ نہیں، محکم کو ترجیح ہوگی بھئی۔

وَلَا بَيْنَ الْعِبَارَةِ وَالْاِشَارَةِ اِلَّا مُعَارَضَةً صُوْرِيَّةً، اور اسی طرح نہیں ہے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کے درمیان مگر معارضہ صوریہ، یعنی صورۃً ہی معارضہ ہے بھئی، کیونکہ عبارۃ النص وہ قوی ہے کس کے مقابلے میں؟ اشارۃ النص کے مقابلے میں بھئی۔ لِاَنَّ اَحَدَهُمَا اَوْلٰى مِنَ الْاٰخَرِ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ اس لیے کیونکہ ان دونوں میں سے ایک جو ہے وہ اولیٰ ہے دوسرے کے مقابلے میں وصف کے اعتبار سے۔ وَلَا يَكُوْنُ بَيْنَ الْمَشْهُوْرِ وَالْاٰحَادِ مِنَ الْحَدِيْثِ اور اسی طرح معارضہ نہیں ہوگا مشہور اور آحاد جو ہیں حدیث میں سے ان کے درمیان۔ ایک خبرِ مشہور ہے اور ایک خبرِ آحاد، ان میں بھی ایک سے حلت پتا چل

رہی ہے، دوسری سے حرمت پتا چل رہی ہے، تو یہ صورۃً معارضہ ہے، حقیقۃً معارضہ نہیں کیونکہ دونوں برابر درجے کی نہیں ہیں، یقیناً یہاں پر مشہور جو ہے اس کو ترجیح ہو گی، وہ اولیٰ ہے آحاد کے مقابلے میں۔ وَلَا بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ مِنَ الْكِتَابِ مُعَارَضَةٌ اَصْلًا، اور اسی طرح معارضہ نہیں ہو گا خاص اور عام مخصوص البعض جو ہے کتاب اللہ میں سے ان کے درمیان اصلاً سرے سے ہی، ان میں سرے سے معارضہ ہے ہی نہیں، لِاَنَّ اَحَدَهُمَا اَوْلٰى مِنَ الْاٰخَرِ بِاعْتِبَارِ الذَّاتِ کیونکہ ان میں سے ایک اولیٰ ہے دوسری سے ذات کے اعتبار سے ہی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ مفسر اور محکم، عبارۃ النص اور اشارۃ النص، ان کے درمیان صرف صورۃً معارضہ ہے، حقیقۃً نہیں، کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے کے مقابلے میں اولیٰ ہے وصف کے اعتبار سے۔ اور اسی طرح خبرِ مشہور اور خبرِ آحاد، اور کتاب اللہ کے خاص اور عام مخصوص البعض، ان میں بھی سرے سے معارضہ ہو گا ہی نہیں کیونکہ ان میں سے ایک ذات کے اعتبار سے ہی اولیٰ ہے دوسری کے مقابلے میں۔

فِيْ حُكْمَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ دو متضاد حکموں کے درمیان، بِاَنْ يَّكُوْنَ فِيْ اَحَدِهِمَا الْحِلُّ وَفِي الْاٰخَرِ الْحُرْمَةُ بایں صورت کہ ان دونوں میں سے ایک کے درمیان حلت ہو اور دوسری میں حرمت ہو مثال کے طور پر بھئی۔ فِيْ حُكْمَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ بھئی، اوپر کیا آیا متن کی عبارت؟ رکن معارضے کا جو ہے تَقَابُلُ الْحُجَّتَيْنِ وہ دو دلیلوں کا ایک دوسرے کے مقابل ہونا ہے فِيْ حُكْمَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ کس چیز کے اندر؟ دو متضاد حکموں کے اندر، یعنی ایک سے حلت کا پتا چل رہا ہے تو دوسری سے حرمت کا پتا چل رہا ہے بھئی۔ وَاِلَّا فَلَا تَعَارُضَ ورنہ تو تعارض نہیں، یعنی معارضہ ہو گا ہی تبھی بھئی جب حکم دونوں میں متضاد ہوں، ایک سے حلت کا پتا چل رہا ہے اور دوسری سے حرمت کا، تب ہی معارضہ ہو گا ورنہ تو معارضہ نہیں ہو گا۔

وَهٰذَا الْقَيْدُ اِنَّمَا ذَكَرَ فِي الرُّكْنِ تَبَعًا وَّضِمْنًا وَاِلَّا فَهُوَ دَاخِلٌ فِي الشَّرْطِ۔ یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ کہ اوپر آپ بیان کر رہے ہیں رکن کو، رکن بیان کیا نا کہ تَقَابُلُ الْحُجَّتَيْنِ، اور اس رکن کے اندر آپ نے فِيْ حُكْمَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ یہ قید بھی ذکر کر دی کہ تقابل کس میں ہونا چاہیے؟ دو متضاد حکموں میں ہونا چاہیے، تو یہ تو رکن کے اندر آ گیا۔ آگے دیکھیے متن ہے: وَشَرْطُهَا اِتِّحَادُ الْمَحَلِّ وَالْوَقْتِ مَعَ تَضَادِّ الْحُكْمِ۔ تَضَادِّ الْحُكْمِ، ساتھ کس کے؟ حکم کے متضاد ہونے کے، اس کو آپ شرط میں بھی ذکر کر رہے ہیں! اور رکنِ شے شے میں داخل ہوتا ہے اور شرطِ شے شے سے خارج ہوتی ہے، تو آپ نے اس فِيْ حُكْمَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ کو رکن میں بھی ذکر کر دیا اور شرط میں بھی ذکر کر دیا، تو یا تو یہ رکن ہو گا شے کے اندر داخل ہو گا یا شے سے خارج ہو گا۔ تو جواب دے رہے ہیں، کہتے ہیں: وَهٰذَا الْقَيْدُ اِنَّمَا ذَكَرَ فِي الرُّكْنِ تَبَعًا کہ یہ جو قید ذکر کی ہے رکن کے اندر تبعاً ذکر کی ہے وَضِمْنًا اور ضمناً ذکر کی ہے، اصل میں تو یہ شرط ہی ہے بھئی۔ وَاِلَّا فَهُوَ دَاخِلٌ فِي الشَّرْطِ عَلٰى مَا قَالَ ورنہ تو یہ داخل ہے شرط کے اندر بنا بر اس کے جو مصنف نے ذکر کیا۔

وَشَرْطُهَا اِتِّحَادُ الْمَحَلِّ وَالْوَقْتِ، اور شرط معارضے کی بھئی اِتِّحَادُ الْمَحَلِّ وَالْوَقْتِ کہ محل میں بھی اتحاد ہو اور وقت میں بھی اتحاد ہو۔ بھئی محل بھی ایک ہونا چاہیے بھئی، ایک ہی چیز جو ہے اسی کی حلت اور اسی کی حرمت ہو بھئی۔ ایک آیت

سے ایک چیز کی حلت کا پتا چل رہا ہے تو دوسری سے اسی کی حرمت کا پتا چل رہا ہو، محل ایک ہونا چاہیے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ نہیں کہ ایک سے ایک چیز کی حلت کا پتا چل رہا ہے، دوسری سے دوسری چیز کی حرمت کا پتا چل رہا ہے، یہ تو کوئی تعارض نہیں ہے بھئی۔ اور وقت میں بھی اتحاد ہونا چاہیے، یعنی ایک ہی زمانے کے اندر ایک نص سے ایک چیز کی حلت کا پتا چل رہا ہے اور اسی زمانے میں دوسری نص سے اس چیز کی حرمت کا پتا چل رہا ہے تو پھر یہ معارضہ ہو گا، اگر زمانہ الگ الگ ہے تو پھر بھی معارضہ نہیں، جیسے شراب جو ہے ابتدائے اسلام میں حلال تھی اور بعد میں اس کو کیا کر دیا گیا؟ حرام کر دیا گیا، تو دیکھو وقت الگ الگ ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَشَرْطُهَا اِتِّحَادُ الْمَحَلِّ وَالْوَقْتِ اور شرط اس معارضے کی وہ محل اور وقت کا متحد ہونا ہے مَعَ تَضَادِّ الْحُكْمِ ساتھ حکم کے متضاد ہونے کے، حکم متضاد ہونا چاہیے بھئی۔ فَاِنَّ النِّكَاحَ يُوْجِبُ الْحِلَّ فِى الزَّوْجَةِ وَالْحُرْمَةَ فِىْ اُمِّهَا، اس لیے کیونکہ نکاح جو ہے وہ ثابت کرتا ہے حلت کو بیوی میں، نکاح کی وجہ سے عورت خاوند پر حلال ہو جاتی ہے، وَالْحُرْمَةَ فِىْ اُمِّهَا اور نکاح جو ہے وہ حرمت کو ثابت کرتا ہے اس بیوی کی ماں میں، یعنی وہ اب ساس بن گئی، وہ کیا ہو گئی؟ حرام۔ تو اس کو معارضہ نہیں کہیں گے کیونکہ حلت کا محل اور وہ ہے بیوی، اور حرمت کا محل اور وہ اس بیوی کی ماں یعنی ساس۔ تو کہتے ہیں: وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا تَعَارُضًا لِّعَدَمِ اتِّحَادِ الْمَحَلِّ اور اس کو تعارض نہیں کہا جاتا محل کے متحد نہ ہونے کی وجہ سے۔ وَكَذَا الْخَمْرُ كَانَ حَلَالًا فِى ابْتِدَاءِ الْاِسْلَامِ اور اسی طرح شراب جو تھی وہ حلال تھی ابتدائے اسلام میں ثُمَّ حَرُمَ پھر حرام ہوئی، وَلَا يُسَمّٰى هٰذَا تَعَارُضًا اَيْضًا لِّعَدَمِ اتِّحَادِ الْوَقْتِ اور اس کو بھی تعارض نہیں کہتے بوجہ وقت کے متحد نہ ہونے کے۔ وَكَذَا لَوْ لَمْ يَكُنِ الْحُكْمُ مُتَضَادًّا لَّا يُسَمّٰى مُعَارَضَةً اَيْضًا اور اسی طرح اگر حکم متضاد نہ ہو تو بھی اس کو معارضہ نہیں کہا جاتا، حکم بھی متضاد ہونا چاہیے بھئی، ایک سے حلت ہے تو دوسرے سے حرمت کا پتا چل رہا ہو، وَهُوَ ظَاهِرٌ اور یہ بات تو ظاہر ہے۔

وَقِيْلَ لَا بُدَّ مِنْ قَيْدِ اتِّحَادِ النِّسْبَةِ اَيْضًا، اور کہا گیا ہے کہ نسبت کے اتحاد کی قید بھی ضروری ہے، لِاَنَّ الْحِلَّ فِى الْمَنْكُوْحَةِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الزَّوْجِ اس لیے کیونکہ حلت جو ہے منکوحہ کے اندر وہ خاوند کی نسبت سے ہے، وَالْحُرْمَةَ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى غَيْرِهٖ اور جو حرمت ہے وہ خاوند کے علاوہ کی نسبت سے ہے، خاوند کے لیے حلال ہے نکاح کے بعد تو غیروں کے لیے حرام ہے بھئی، تو لہٰذا نسبت میں بھی اتحاد کا ہونا ضروری ہے بعض علماء فرماتے ہیں۔ تو لِاَنَّ الْحِلَّ فِى الْمَنْكُوْحَةِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الزَّوْجِ وَالْحُرْمَةَ بِالنِّسْبَةِ اِلٰى غَيْرِهٖ لَا يُسَمّٰى تَعَارُضًا، اس لیے کیونکہ حلت کا ہونا منکوحہ میں خاوند کی نسبت سے اور حرمت کا ہونا غیر کی نسبت سے لَا يُسَمّٰى تَعَارُضًا اس کو تعارض نہیں کہا جاتا۔

وَحُكْمُهَا بَيْنَ الْاٰيَتَيْنِ الْمَصِيْرُ اِلَى السُّنَّةِ، اور حکم اس معارضے کا جو ہے بَيْنَ الْاٰيَتَيْنِ دو آیتوں کے بیچ، دو آیتوں کے بیچ جو معارضہ ہو اس کا حکم یہ ہے اَلْمَصِيْرُ اِلَى السُّنَّةِ کہ رجوع کیا جائے گا کس کی طرف؟ سنت یعنی حدیث کی طرف۔ لِاَنَّ الْاٰيَتَيْنِ اِذَا تَعَارَضَتَا تَسَاقَطَتَا اس لیے کیونکہ دو آیتیں جب وہ باہم متعارض ہوئیں تو وہ دونوں ساقط ہو جائیں گی، فَلَا بُدَّ

لِلْعَمَلِ مِنَ الْمَصِيْرِ اِلٰى مَا بَعْدَهٗ پس ضروری ہوا عمل کے لیے رجوع کرنا اس کے ما بعد کی طرف وَهُوَ السُّنَّةُ اور وہ سنت ہے۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے بھئی اچھی طرح؟ ترجیح وغیرہ کے طریقے وہ ان کے بعد کی یہ بات ہو رہی ہے کہ پھر کسی پر بھی عمل نہ ہو سکے تو پھر کس کی طرف چلے جائیں گے؟ سنت کی طرف چلے جائیں گے بھئی۔

وَلَا يُمْكِنُ الْمَصِيْرُ اِلَى الْاٰيَةِ الثَّالِثَةِ، اور یہ ممکن نہیں ہے کہ رجوع کیا جائے تیسری آیت کی طرف بھئی۔ بھئی یہ بھی ایک اشکال کا جواب۔ اشکال یہ کہ بھئی آپ نے کہا دو آیتوں میں تعارض آئے تو پھر ہم کس کی طرف چلے جائیں گے؟ سنت کی طرف چلے جائیں گے جب حل کی کوئی صورت نہ ہو۔ تو یہ بھی تو ممکن ہے آپ کسی تیسری آیت کی طرف چلے جائیں، اس کے ذریعے ایک کی تائید ہو جائے گی اور جس کی تائید ہو جائے گی اس جہت پر عمل کر لیا جائے؟ کہتے ہیں نہیں بھئی، کیونکہ مسلمہ ضابطہ ہے کہ ترجیح جو ہوتی ہے وہ قوتِ دلیل کے ذریعے ہوتی ہے، کثرتِ ادلہ کے ذریعے نہیں بھئی۔ ایک حکم کے بارے میں ایک آیت ہے مثلاً حلت کے بارے میں، اور حرمت کے بارے میں دو آیتیں آ گئیں بھئی، تو اس کی وجہ سے حرمت والی جانب کو ترجیح نہیں دی جائے گی، کیونکہ دو گواہوں سے جس طرح ایک بات ثابت ہوتی ہے سو گواہوں سے بھی وہ بات اسی طرح ثابت ہو گی بھئی، تو ترجیح کس کے ذریعے ہوتی ہے؟ قوتِ دلیل کے ذریعے، نہ کہ کثرتِ ادلہ کے ذریعے۔ تو کہتے ہیں: وَلَا يُمْكِنُ الْمَصِيْرُ اِلَى الْاٰيَةِ الثَّالِثَةِ اور ممکن نہیں ہے تیسری آیت کی طرف رجوع کرنا لِاَنَّهٗ يُفْضِىْ اِلَى التَّرْجِيْحِ بِكَثْرَةِ الْاَدِلَّةِ وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ اس لیے کیونکہ یہ کثرتِ ادلہ کے ذریعے ترجیح کی طرف لے جائے گی وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ اور یہ جائز نہیں ہے۔

وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اور مثال اس کی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ، پس تم قراءت کرو وہ جو تمہیں میسر ہو قرآن میں سے، یعنی قرآن میں سے جو بھی آسانی سے پڑھ سکو وہ نماز میں پڑھ لو، مَعَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى یہ اللہ کے اس قول کے ساتھ: وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا اور جب قرآن پڑھا جائے تو توجہ سے اس کو سنو وَاَنْصِتُوْا اور خاموش رہو۔ تو دیکھیے ان دو آیتوں میں تعارض آیا بھئی، ان دو آیتوں میں کیا آیا؟ تعارض آیا۔ کس طرح؟ دیکھیے: فَاِنَّ الْاَوَّلَ بِعُمُوْمِهٖ يُوْجِبُ الْقِرَاءَةَ عَلَى الْمُقْتَدِىْ اس لیے کیونکہ پہلی آیت جو ہے وہ اپنے عموم کے اعتبار سے قراءت کو واجب کرتی ہے مقتدی پر بھی۔ پہلی آیت کیا تھی؟ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ، پس تم قراءت کرو، تم پڑھو وہ جو تمہیں میسر ہو قرآن میں سے۔ اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ امام پڑھے اور مقتدی نہ پڑھے، مطلقاً آیا پڑھو، تلاوت کرو، تو یہ عام ہوئی، یہ شامل ہوئی امام کو بھی اور مقتدی کو بھی۔ تو اس آیت سے معلوم ہوا کہ مقتدی پر بھی قراءت فرض ہے باجماعت نماز کے اندر بھی۔ وَالثَّانِىْ بِخُصُوْصِهٖ يَنْفِيْهِ اور دوسری آیت اپنے خصوص کے ساتھ اس کی نفی کر رہی ہے۔ دوسری آیت کیا بتلا رہی ہے؟ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا اور جب قرآن پڑھا جائے تو اسے توجہ سے سنو اور خاموش رہو۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ جب امام تلاوت کر رہا ہو تو کیا کرنا پڑے گا مقتدی کو؟ خاموش رہ کر سننا پڑے گا توجہ سے بھئی، خاموش رہنا پڑے گا۔ تو اب دو آیتوں میں تعارض آیا، ایک آیت سے پتا چلا کہ مقتدی پر بھی قراءت واجب ہے، فرض ہے، دوسری آیت سے پتا چلا

کہ مقتدی کے لیے قراءت جائز نہیں ہے۔ وَقَدْ وَرَدَا فِی الصَّلٰوۃِ جَمِیْعًا اور یہ دونوں آیتیں نماز کے بارے میں وارد ہوئی ہیں بھئی، کس کے بارے میں؟ نماز کے بارے میں، فَتَسَاقَطَا تو دونوں آیتیں ساقط ہو جائیں گی کیونکہ ترجیح کی کوئی صورت نہیں۔ فَیُصَارُ اِلٰی حَدِیْثِ بَعْدَہٗ تو رجوع کیا جائے گا حدیث کی طرف اس کے بعد، وَہُوَ قَوْلُہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ اور وہ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے: مَنْ کَانَ لَہٗ اِمَامٌ فَقِرَاءَۃُ الْاِمَامِ قِرَاءَۃٌ لَّہٗ، جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قراءت اس کی قراءت ہے، امام کی قراءت اس کی بھی قراءت ہے بھئی، تو امام کا پڑھنا گویا کس کا پڑھنا ہے؟ مقتدی کا پڑھنا ہے بھئی۔

وَبَیْنَ السُّنَّتَیْنِ الْمَصِیْرُ اِلٰی اَقْوَالِ الصَّحَابَۃِ اَوِ الْقِیَاسِ۔ بَیْنَ السُّنَّتَیْنِ کا عطف ہے بَیْنَ الْاٰیَتَیْنِ پر، اور حکم اس معارضے کا جو دو سنتوں کے درمیان ہو اَلْمَصِیْرُ اِلٰی اَقْوَالِ الصَّحَابَۃِ اَوِ الْقِیَاسِ وہ رجوع کرنا ہے اقوالِ صحابہ یا قیاس کی طرف۔ ہٰکَذَا ذَکَرَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ بِکَلِمَۃِ اَوْ، اسی طرح ذکر کیا فخر الاسلام نے کلمہ اَوْ کے ساتھ، فَلَا یُفْہَمُ التَّرْتِیْبُ بَیْنَہُمَا تو مفہوم نہیں ہوتی ترتیب ان دونوں کے درمیان۔ اَوْ تو احد المذکورین کے لیے آتا ہے، تو اس سے ترتیب کا پتا نہیں چل رہا کہ دو سنتوں میں جب تعارض آئے تو پھر ہم اقوالِ صحابہ کی طرف جائیں گے یا قیاس کی طرف، کس کی طرف جائیں گے ترتیب پتا نہیں۔ اتنا تو پتا چل گیا کہ دو سنتوں میں تعارض آئے تو کس کی طرف جائیں گے؟ اقوالِ صحابہ کی طرف یا قیاس، لیکن پہلے کس کی طرف جائیں گے؟ کون مقدم ہے؟ قیاس مقدم ہے یا قولِ صحابی مقدم ہے؟ یہ پتا نہیں چل رہا اس عبارت سے۔

تو آگے تفصیل بیان کر رہے ہیں بھئی۔ آگے اختلاف ذکر کریں گے، بعض کہتے ہیں قولِ صحابی مقدم ہے قیاس پر، بعض کہتے ہیں قیاس مقدم ہے قولِ صحابی پر، لیکن راجح قول یہی ہے اور مذہب احناف کا یہی ہے کہ قولِ صحابی اس کو ترجیح ہے قیاس پر۔ وَقِیْلَ اَقْوَالُ الصَّحَابَۃِ مُقَدَّمَۃٌ عَلَی الْقِیَاسِ اور کہا گیا ہے کہ صحابہ کے اقوال وہ مقدم ہیں قیاس پر سَوَاءٌ کَانَ فِیْمَا یُدْرَکُ بِالْقِیَاسِ اَوْ لَا برابر ہے کہ چاہے وہ مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو۔

بھئی دیکھیے صحابہ کے قول دو قسم کے ہو سکتے ہیں: بعض چیزیں وہ ہیں جو مدرک بالقیاس ہیں یعنی مدرک بالعقل ہیں، اور بعض چیزیں وہ ہیں جو مدرک بالعقل نہیں۔ مثال کے طور پر ایک صحابی ایک مسئلے میں مثلاً کوئی صحابی یوں کہتا ہے کہ بھئی فلاں وقت اگر دو نفل پڑھ لو گے تو اتنا اتنا ثواب ملے گا۔ صورت کوئی فرض کر لیں، صحابی کوئی کیا فرماتے ہیں کہ فلاں وقت اگر دو نفل پڑھو گے تو اتنا اتنا ثواب ملے گا۔ اب دیکھیے دو نفلوں پر اتنا ثواب ملنا یہ عقل سے معلوم ہو سکتا ہے؟ نہیں۔ معلوم ہوا صحابی کا یہ قول مدرک بالعقل نہیں، عقل سے تو کبھی بھی پتا نہیں چلے گا کہ دو نفلوں پر کتنا ثواب ملے گا بھئی، تو معلوم ہوا یہ بات انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو گی جبھی یہ اس طرح فرما رہے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ بیان یہ کر رہا ہوں کہ صحابی کا قول کبھی مدرک بالقیاس ہو گا اور کبھی مدرک بالقیاس نہیں۔ تو پہلا قول ذکر ہو رہا ہے کہ صحابی کا قول چاہے مدرک بالقیاس ہو یا مدرک بالقیاس نہ ہو، ہر حال میں قولِ صحابی کو قیاس پر ترجیح ہے۔

آگے دوسرا مذہب ذکر ہو گا کہ بعضوں نے کہا قیاس کو ترجیح ہے مطلقاً۔ اور پھر تیسرا قول بعضوں نے کیا ان دونوں قولوں میں تطبیق کی بھئی، تطبیق دی کس طرح؟ پہلوں نے کیا کہا تھا؟ ہر حال میں قولِ صحابی کیا ہے؟ مقدم ہو گا۔ دوسروں نے کیا کہا؟ ہر حال میں قیاس مقدم ہو گا۔ تو بعضوں نے ان قولوں کو جمع کیا، تطبیق کی، ایسی صورت اختیار کی کہ دونوں پر عمل ہو جائے، وہ کہتے ہیں بھئی اگر صحابی کا قول مدرک بالقیاس ہوا تو پھر قیاس کو ترجیح ہو گی، معلوم ہوا صحابی نے بھی یہ بات قیاس کے ذریعے معلوم کی ہے، تو ایک ان کا بھی قیاس تھا، مجتہد کا بھی کیا ہے؟ قیاس ہے، تو لہٰذا اس صورت میں قیاس کو ترجیح ہو گی۔ اور اگر صحابی کا قول مدرک بالقیاس نہیں تو اس صورت میں پھر قولِ صحابی کو ترجیح ہو گی، معلوم ہوا انہوں نے یہ بات قیاس کے ذریعے نہیں معلوم کی، کس نے ان کو بتلائی ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے۔

کہتے ہیں: وَقِيْلَ اَقْوَالُ الصَّحَابَةِ مُقَدَّمَةٌ عَلَى الْقِيَاسِ سَوَاءٌ كَانَ فِيْمَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ اَوْ لَا، کہا گیا کہ صحابہ کے اقوال مقدم ہیں قیاس پر برابر ہے چاہے وہ مدرک بالقیاس ہوں یا نہ ہوں۔ وَقِيْلَ الْقِيَاسُ مُقَدَّمٌ مُّطْلَقًا اور کہا گیا ہے کہ قیاس مطلقاً مقدم ہے قولِ صحابی پر۔ وَقِيْلَ فِي التَّطْبِيْقِ اور کہا گیا ہے ان دونوں قولوں میں تطبیق میں اِنَّ اَقْوَالَ الصَّحَابَةِ مُقَدَّمَةٌ فِيْمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ کہ اقوالِ صحابہ جو ہیں وہ مقدم ہیں اس صورت میں جب وہ صحابی کا قول مدرک بالقیاس نہ ہو، وَالْقِيَاسُ مُقَدَّمٌ فِيْمَا يُدْرَكُ بِهٖ اور قیاس مقدم ہے اس صورت میں جب وہ صحابی کا قول مدرک بالقیاس ہو بھئی۔

وَمِثَالُهٗ اور مثال اس کی مَا رُوِيَ وہ جو روایت کیا گیا ہے اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلّٰى صَلٰوةَ الْكُسُوْفِ رَكْعَتَيْنِ كُلُّ رَكْعَةٍ بِرُكُوْعٍ وَّسَجْدَتَيْنِ، کہ حضور علیہ السلام نے صلوٰۃِ کسوف پڑھی، کسوف سورج گرہن بھئی، سورج گرہن کے موقع پر جو نماز پڑھی جاتی ہے اسے صلوٰۃ الکسوف کہا جاتا ہے، تو حضور علیہ السلام نے صلوٰۃ الکسوف ادا فرمائی رَكْعَتَيْنِ دو رکعت، كُلُّ رَكْعَةٍ بِرُكُوْعٍ وَّسَجْدَتَيْنِ ہر رکعت جو تھی وہ ایک رکوع اور دو سجدوں کے ساتھ تھی، جیسے عام نماز ہوتی ہے ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہوتے ہیں۔ وَرَوَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهَا اَنَّهٗ صَلَّاهَا بِاَرْبَعِ رُكُوْعَاتٍ وَّاَرْبَعِ سَجَدَاتٍ، اور روایت کیا ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کہ حضور علیہ السلام نے صلوٰۃِ کسوف ادا فرمائی چار رکوعوں اور چار سجدوں کے ساتھ۔ چار رکوع اور چار سجدے تھے، معلوم ہوا ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے تھے۔ ویسے تو نماز میں ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہوتے ہیں لیکن اس میں وہ فرماتی ہیں کہ دو رکوع اور دو سجدے تھے۔ فَيَتَعَارَضَانِ تو یہ دونوں حدیثیں متعارض ہوئیں، فَيُصَارُ اِلَى الْقِيَاسِ بَعْدَهٗ تو رجوع کیا جائے گا قیاس کی طرف اس کے بعد، وَهُوَ الْاِعْتِبَارُ بِسَائِرِ الصَّلٰوةِ اور وہ قیاس کرنا ہے باقی نمازوں پر، کس پر؟ باقی نمازوں پر، قیاس کی طرف گئے اور قیاس نے ترجیح دی کہ باقی نمازوں کے اندر ایک رکوع ہوتا ہے ہر رکعت میں تو اس میں بھی کیا ہونا چاہیے؟ ایک رکوع ہونا چاہیے۔

وَعِنْدَ الْعَجْزِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْاُصُوْلِ، اور عاجز ہونے کے وقت واجب ہے اصول کی تقریر۔ اور جس وقت عاجز آجائیں تو اس وقت اصول کی تقریر واجب ہے۔ اصول کی تقریر، تَقْرِيْرٌ کا معنی ہے ثابت کرنا، ثابت رکھنا، اُصُوْلٌ جمع ہے اَصْلٌ کی،

یعنی اصلوں کو ثابت رکھنا واجب ہے، یعنی ہر چیز کو پھر اس کی اصل پر رکھیں گے۔ جب ترجیح کی کوئی صورت نہ رہی بھئی، دو حدیثوں میں مثلاً تعارض آیا، ہم اقوالِ صحابہ کی طرف گئے، وہاں بھی تعارض، یا اقوالِ صحابہ ملے ہی نہیں، ہم کس کی طرف چلے گئے پھر؟ قیاس کی طرف، قیاس کے اندر بھی کیا آیا؟ تعارض آیا، ایک قیاس حلت کا تقاضا کر رہا ہے تو دوسرا حرمت کا تقاضا کر رہا ہے، تو پھر کیا کیا جائے گا؟ کہتے ہیں پھر ہر چیز کو اس کی اصل پر ثابت رکھا جائے گا، کیا کیا جائے گا؟ ہر چیز کو اصل پر ثابت رکھا جائے گا جی، تفصیل آگے آرہی ہے بھئی، آسان سی بات ہے۔

اَیْ اِذَا عَجَزَ عَنِ الْمَصِیْرِ، جس وقت عجز واقع ہو جائے عَنِ الْمَصِیْرِ رجوع کرنے سے، جب رجوع کرنے سے عجز ہو جائے بھئی۔ اِذَا عَجَزَ، ہُوَ ضمیر کس کو راجع ہے؟ یاد رکھیے بعض اوقات ایسا فعل آتا ہے جس میں فاعل کا پتا نہیں چلتا فعلِ معروف میں، یا ایسا فعلِ مجہول آجاتا ہے جس کے نائب الفاعل کا پتا نہیں چلتا، تو اس صورت میں یاد رکھیے اس فعل کے اندر جو ضمیر ہوتی ہے وہ اسی فعل کے مصدر کو راجع کرتے ہیں، کس کو راجع کرتے ہیں؟ اسی فعل کے مصدر کو راجع کرتے ہیں، تو یہاں پر بھی اسی طرح ہوگا۔ اِذَا عَجَزَ اور مصدر کیا ہے؟ عَجْزٌ، اَیْ اِذَا عَجَزَ الْعَجْزُ عَنِ الْمَصِیْرِ۔ اور پھر معنی کس طرح کریں گے؟ اَیْ اِذَا یَقَعُ الْعَجْزُ عَنِ الْمَصِیْرِ، یا اِذَا حَصَلَ الْعَجْزُ عَنِ الْمَصِیْرِ، جب عجز حاصل ہو جائے، عجز واقع ہو جائے۔ ترکیب سمجھ میں آئی بھئی؟ جہاں بھی فعلِ معروف کے فاعل کا پتا نہ چلے یا فعلِ مجہول کے نائب فاعل کا پتا نہ چلے تو اس فعل کے اندر جو ضمیر ہوگی فاعل یا نائب فاعل کی وہ اسی فعل کے مصدر کی طرف راجع کریں گے، تو یہاں کیا بن گئی عبارت؟ اِذَا عَجَزَ الْعَجْزُ، اور معنی کس طرح کریں گے؟ یَقَعُ الْعَجْزُ یا حَصَلَ الْعَجْزُ کے ساتھ ترجمہ کریں گے اس کا۔ جیسے سُلَّم بھئی، سلم کے اندر عبارت آتی ہے وَاِلَّا لَدَارَ اَوْ تَسَلْسَلَ، اب دَارَ فعل ہے، تَسَلْسَلَ بھی فعل ہے، ان کا فاعل کون ہے؟ ضمیر کس کو لوٹے گی؟ تو وہاں پر جواب دیتے ہیں کہ ان کے اندر ضمیر انہی کے مصادر کو راجع ہے، اَیْ اِذَا دَارَ الدَّوْرُ اَوْ تَسَلْسَلَ التَّسَلْسُلُ، اور معنی پھر کس طرح کرتے ہیں؟ اَیْ اِذَا یَقَعُ الدَّوْرُ اَوْ یَقَعُ التَّسَلْسُلُ، جب دور واقع ہو جائے یا تسلسل واقع ہو جائے۔

تو کہتے ہیں: وَعِنْدَ الْعَجْزِ یَجِبُ تَقْرِیْرُ الْاُصُوْلِ اور عاجز ہونے کے وقت واجب ہے اصول کی تقریر، یعنی اصلوں کو ثابت کرنا واجب ہے، اَیْ اِذَا عَجَزَ عَنِ الْمَصِیْرِ جب رجوع کرنے سے عجز ہو جائے بِاَنْ تَعَارَضَتِ السُّنَّتَانِ وَاَقْوَالُ الصَّحَابَۃِ وَالْقِیَاسُ اَیْضًا جب متعارض ہو جائیں دو سنتیں اور صحابہ کے اقوال اور قیاس بھی، اَوْ لَمْ یُوْجَدْ دَلِیْلٌ بَعْدَہٗ یا اس کے بعد کوئی دلیل پائی ہی نہ جائے بھئی، تعارض آیا نیچے والی دلیل کوئی ہے ہی نہیں، تو ان سب صورتوں میں فَحِیْنَئِذٍ یَّجِبُ تَقْرِیْرُ الْاُصُوْلِ تو اس وقت واجب ہے اصلوں کو ثابت کرنا، اَیْ تَقْرِیْرُ کُلِّ شَیْءٍ عَلٰی اَصْلِہٖ یعنی ثابت رکھنا ہر چیز کو اس کی اصل پر، وَاِبْقَاءُ مَا کَانَ عَلٰی مَا کَانَ اور باقی رکھنا وہ

جو جس حالت پر تھا اسی حالت پر، یعنی اصل جو کسی چیز کی تھی اسی اصل پر اس کو باقی رکھا جائے گا، اصل پر ہی باقی سمجھا جائے گا۔ کیا سمجھا جائے گا؟ اصل پر ہی باقی سمجھا جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

اور اس کو یاد رکھیے کہتے ہیں اِسْتِصْحَابُ الْحَالِ۔ کیا کہتے ہیں؟ اِسْتِصْحَابُ الْحَالِ۔ اِسْتِصْحَابٌ، سین طلب کے لیے ہے، مصاحبت کو طلب کرنا، ساتھی بنانے کو طلب کرنا۔ اِسْتِصْحَابُ الْحَالِ، حال کی مصاحبت کو طلب کرنا۔ بھئی یہ لفظ آگے بھی آئے گا، اچھی طرح یہیں سمجھ لیں۔ اِسْتِصْحَابُ الْحَالِ کا کیا معنی؟ حال کی مصاحبت کو طلب کرنا، یعنی آپ نے ماضی کو حال کا مصاحب بنا دیا، ماضی کو حال کا ساتھی بنا دیا، یعنی جو حالت ماضی میں تھی وہی حالت آپ نے حال میں بھی مان لی، وہی حالت حال میں بھی مان لی۔

مثلاً بھئی آپ جنگل میں ہیں کہیں پر، کوئی بتانے والا نہیں ہے، اب ایک جگہ آپ کو پانی ملا، اب پتا نہیں یہ پاک ہے یا نجس ہے، کیا کریں؟ کوئی بتانے والا ہی نہیں۔ تو پھر کیا کریں گے؟ استصحابِ حال کو دلیل بنایا جائے گا کہ اصل تو پانی میں کیا ہے؟ پاک، اصل کے اعتبار سے پانی کیا ہے؟ پاک ہے، اور بعد میں کوئی نجس چیز ملے تو وہ کیا ہو جاتا ہے؟ نجس ہوتا ہے، اور اس وقت یہ پتا نہیں کہ یہ پاک ہے یا پاک نہیں، تو استصحابِ حال یعنی جو ماضی میں جو اس کی اصل میں جو حالت تھی اسی کو حال میں بھی مان لیا جائے گا کہ اس وقت بھی یہ کیا ہے؟ پاک ہے بھئی، پاک ہی یہ ہو گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ ہے استصحابِ حال، اِبْقَاءُ مَا كَانَ عَلٰى مَا كَانَ، کسی چیز کو باقی رکھنا اسی وصف پر جس وصف پر وہ پہلے تھی بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں: فَحِيْنَئِذٍ يَّجِبُ تَقْرِيْرُ الْاُصُوْلِ تو اس وقت واجب ہے اصول کی تقریر، اَیْ تَقْرِيْرُ كُلِّ شَيْءٍ عَلٰى اَصْلِهٖ یعنی ثابت رکھنا ہر چیز کو اس کی اصل پر، وَاِبْقَاءُ مَا كَانَ عَلٰى مَا كَانَ اور باقی رکھنا کسی چیز کو اسی حالت پر جس پر وہ پہلے تھی، كَمَا فِيْ سُؤْرِ الْحِمَارِ جیسے کہ گدھے کے جھوٹے کے اندر ہے بھئی۔

بھئی گدھے کا جھوٹا پانی، مثلاً پانی پڑا تھا اس سے گدھے نے پی لیا، منہ لگا لیا، تو اب یہ پانی پاک ہے یا نجس ہے؟ تو اس بارے میں دلائل متعارض ہیں بھئی، دلیلوں میں تعارض ہے بھئی۔ تو پھر اس صورت میں تقریرِ اصول واجب ہو گی اور یہ ضابطہ لگے گا جو ابھی میں نے بیان کیا یعنی استصحابِ حال، یعنی کہ تقریرِ اصول بھئی۔

كَمَا فِيْ سُؤْرِ الْحِمَارِ، سُؤْرٌ کہتے ہیں جھوٹا بھئی جس میں منہ لگایا ہو، كَمَا فِيْ سُؤْرِ الْحِمَارِ جیسے کہ گدھے کے جھوٹے کے اندر لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ جب دلائل باہم متعارض ہوئے وَجَبَ تَقْرِيْرُ الْاُصُوْلِ تو واجب ہوئی اصول کی تقریر، فَاِنَّهٗ رُوِيَ پس کیونکہ بے شک روایت کیا گیا ہے اَنَّهٗ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ نَهٰى عَنْ لُحُوْمِ الْحُمُرِ الْاَهْلِيَّةِ فِيْ يَوْمِ خَيْبَرَ کہ حضور علیہ السلام نے منع فرمایا عَنْ لُحُوْمِ الْحُمُرِ الْاَهْلِيَّةِ۔ لُحُوْمٌ بھئی گوشت، لَحْمٌ کی جمع ہے، حُمُرٌ جمع ہے حِمَارٌ کی، گدھے کو کہتے ہیں، حُمُرِ اَهْلِيَّة گھریلو گدھے یعنی پالتو گدھے۔ ایک حمارِ وحشی ہے بھئی، اس کی بات نہیں ہو رہی، کس کی بات ہو رہی ہے؟ حمارِ وحشی جو ہے وہ حلال ہے بھئی، یہ پالتو گدھے کی بات ہو رہی ہے۔ حُمُرِ اَهْلِيَّة بھی کہتے ہیں ان کو اور حُمُرِ اِنْسِيَّة بھی کہتے ہیں بھئی۔

تو روایت میں آتا ہے اَنَّهٗ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ نَهٰى عَنْ لُحُوْمِ الْحُمُرِ الْاَهْلِيَّةِ فِيْ يَوْمِ خَيْبَرَ کہ حضور علیہ السلام نے

منع فرمایا یا لتو گدھوں کے گوشت کے کھانے سے خیبر کے دن، وَاَمَرَ بِالْقَاءِ قُدُوْرٍ طُبِخَ فِيْهَا لُحُوْمُهَا اور حکم دیا پھینک دینے کا قُدُوْرٍ ان ہانڈیوں کے، قُدُوْرٌ جمع ہے قِدْرٌ کی، ہانڈی کو کہتے ہیں، اور ان ہانڈیوں کے پھینکنے کا حکم دیا طُبِخَ فِيْهَا لُحُوْمُهَا جن میں پکایا گیا تھا ان کا گوشت۔ حضور علیہ السلام نے کیا فرمایا؟ ان کو بھی پھینک دو اور ان ہانڈیوں کو بھی پھینک دو۔ پھر بعض صحابہ نے پوچھا کیا ہم گوشت تو ہم چلیں پھینک دیتے ہیں، کیا ہانڈیوں کو دھونے کے بعد استعمال کر لیں؟ تو اس کی آپ نے اجازت دی کہ ہاں دھونے کے بعد کیا کر سکتے ہو ان کو؟ استعمال کر سکتے ہو۔ تو اس سے کیا پتا چلا بھئی کہ حضور نے منع فرمایا، معلوم ہوا ان کا گوشت نجس ہے بھئی، اس کا کھانا جائز نہیں۔

وَرَوٰی غَالِبُ بْنُ فَهْرٍ۔ فَهْرٌ ہے آپ کی کتابوں میں لفظ بھئی؟ ہاں یاد رکھیے یہ درست نہیں، یہ راوی یہ صحابی ہیں اور ان کا نام غَالِبُ بْنُ اَبْجَرَ ہے بھئی، غالب ابن ابجر بھئی، اور یہ روایت مذکور ہے ابو داؤد شریف میں بھئی، سنن ابی داؤد میں یہ حدیث مذکور ہے اور راوی صحابی جو ہیں ان کا نام غالب ابن ابجر ہے، اَبْجَرَ الف، با، جیم، را۔ وَرَوٰی غَالِبُ بْنُ اَبْجَرَ اَنَّهٗ قَالَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَمْ يَبْقَ مِنْ مَّالِيْ اِلَّا حُمَيْرَاتٌ۔ غالب ابن ابجر رضی الله تعالیٰ عنہ بھئی، یہ حضور صلی الله علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے اور کہا یا رسول اللہ! آپ نے یہ گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے، اور ہمارے علاقے میں قحط پڑا ہے اور کوئی چیز کھانے کو ملتی ہی نہیں ہے، میرے پاس اپنے گھر والوں کو کھلانے کے لیے ان گدھوں کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں اب، کھانے پینے کی کوئی چیز، قحط بھئی قحط، کوئی چیز کھانے کی مل ہی نہیں رہی، صرف یہ باقی ہیں اور آپ نے تو ان سے منع فرمایا تھا، تو اب میں کیا کروں؟ تو حضور علیہ السلام نے ان کو اس کا گوشت کھانے کی اجازت دی بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ وہ حدیث ہے بھئی کہ انہوں نے حضور علیہ السلام سے کہا لَمْ يَبْقَ مِنْ مَّالِيْ اِلَّا حُمَيْرَاتٌ کہ نہیں باقی رہے میرے مال میں سے مگر صرف گدھے ہی، فَقَالَ تو حضور نے فرمایا: كُلْ مِنْ سَمِيْنِ مَالِكَ۔ كُلْ مِنْ سَمِيْنِ مَالِكَ، سَمِيْنٌ فربہ، موٹا بھئی، تم کھاؤ اپنے فربہ مال میں سے، یعنی ان گدھوں میں سے جو موٹے ہیں ان کو کھاؤ یعنی، اپنے فربہ مال، یعنی اجازت دی تم اپنے فربہ مال میں سے کھاؤ۔ فَاَبَاحَ لُحُوْمَهَا تو حضور علیہ السلام نے مباح فرمایا ان کے گوشت کو، تو اس سے حلت کا پتا چلا اس حدیث سے۔

فَلَمَّا وَقَعَ التَّعَارُضُ فِيْ لُحُوْمِهَا پس جب تعارض واقع ہوا اس حمار کے گوشت میں لَزِمَ الْاِشْتِبَاهُ فِيْ سُؤْرِهَا تو اشتباہ لازم آیا اس کے جھوٹے میں بھی، لِاَنَّهٗ مُتَوَلِّدٌ مِّنْهَا اس لیے کیونکہ وہ اسی سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک حدیث سے بھئی پتا چلا کہ یہ حلال ہیں ان کا گوشت، اور دوسری حدیث سے کیا پتا چلا؟ کہ یہ حرام ہیں تو ان کا گوشت نجس ہے، اور گدھا جب کسی پانی کو منہ لگا دے تو یہ پانی اس کا جھوٹا ہوا اور اس میں اس کا لعاب لگ گیا، اور یہ جو لعاب ہے یہ گوشت سے ہی پیدا ہوتا ہے۔ تو اب اس حدیث کی طرف دیکھا جائے جس سے ان کے گوشت کے نجس ہونے کا پتا چل رہا ہے تو اس حدیث کے مطابق کیا کہنا پڑے گا؟ کہ ان کا لعاب بھی نجس ہے تو پانی ناپاک ہو گیا۔ اور دوسری حدیث جس سے ان کے گوشت کے حلال ہونے کا پتا چلا اگر اس کی طرف نظر کی جائے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان کا لعاب پاک ہے تو پانی بھی کیا رہے گا؟

پاک رہے گا۔ یہ معنی ہے لَزِمَ الْاِشْتِبَاهُ فِیْ سُؤْرِہَا تو اشتباہ لازم آیا ان کے جھوٹے کے اندر لِاَنَّہٗ مُتَوَلِّدٌ مِّنْہَا اس لیے کیونکہ وہ لعاب جو ہے وہ اسی گوشت سے ہی پیدا ہوتا ہے۔

وَاَیْضًا رَوٰی جَابِرٌ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ، اور اسی طرح روایت کیا ہے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اَنَّہٗ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ سُئِلَ کہ حضور علیہ السلام جو ہیں ان سے پوچھا گیا: اَنَتَوَضَّأُ بِمَاءٍ ہُوَ فُضَالَۃُ الْحُمُرِ؟ کیا ہم وضو کر لیں ایسے پانی سے جو گدھوں کا بچایا ہوا ہے؟ فُضَالَۃٌ کہتے ہیں بقیہ کو، باقی بچ جانے والا بھئی، جو گدھوں کا بچایا ہوا ہے یعنی ان سے جو باقی بچ گیا ہے جس میں سے انہوں نے پیا ہے، کیا ہم ایسے پانی سے وضو کر لیں؟ قَالَ نَعَمْ تو حضور علیہ السلام نے فرمایا ہاں۔ تو اس سے کیا پتا چلا کہ وہ پانی پاک ہے۔ وَرَوٰی اَنَسٌ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ اَنَّہٗ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ نَہٰی عَنِ الْحُمُرِ الْاَہْلِیَّۃِ وَقَالَ اِنَّہَا رِجْسٌ، اور روایت کیا گیا حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہ حضور علیہ السلام نے منع فرمایا ہے پالتو گدھوں سے وَقَالَ اور فرمایا اِنَّہَا رِجْسٌ کہ یہ نجس ہیں، یہ حرام ہیں، رِجْسٌ گندگی کو کہتے ہیں ناپاک چیز کو بھئی، کہ یہ ناپاک ہیں، وَہٰذَا یَدُلُّ عَلٰی نَجَاسَۃِ سُؤْرِہَا اور یہ حدیث دلالت کرتی ہے گدھے کے جھوٹے کے نجس ہونے پر۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَالْقِیَاسَانِ اَیْضًا مُتَعَارِضَانِ، اور دو قیاس بھی باہم متعارض ہیں، لِاَنَّہٗ لَا یُمْکِنُ الْحَاقُہٗ بِالْعَرَقِ۔ دو قیاس بھئی، احادیث میں تعارض آیا ہم قیاس کی طرف چلے گئے، اور قیاس میں بھی وہ قیاس بھی دو آپس میں متعارض ہیں۔ کس طرح؟ کہتے ہیں اس لیے کہ ایک ہے گدھے کا پسینہ اور وہ پاک ہے، گدھے کا پسینہ پاک ہے، اور ایک ہے گدھی کا دودھ وہ نجس ہے، وہ نجس ہے۔ اب اس کو کس کے ساتھ ملایا جائے؟ پسینے کے ساتھ ملائیں اور پسینے والا حکم دیں، یا دودھ کے ساتھ ملائیں اور دودھ والا حکم دیں؟ تو کہتے ہیں دونوں قیاس بھی متعارض ہیں لِاَنَّہٗ لَا یُمْکِنُ الْحَاقُہٗ بِالْعَرَقِ اس لیے کیونکہ ممکن نہیں ہے اس کو ملانا پسینے کے ساتھ، عَرَقٌ بفتح الرا پسینے کو کہتے ہیں بھئی، تو ممکن نہیں ہے اس کو ملانا پسینے کے ساتھ لِیَکُوْنَ طَاہِرًا تاکہ یہ جھوٹا بھی پاک ہو جائے، لِقِلَّۃِ الضَّرُوْرَۃِ فِیْہِ بوجہ اس میں ضرورت کے کم ہونے کے وَکَثْرَتِہَا فِی الْعَرَقِ اور کثرتِ ضرورت کے پسینے میں۔ پسینے میں تو ضرورت زیادہ ہے اس لیے اس کو پاک قرار دیا گیا کیونکہ گدھے پر سواری کرنا پڑتی ہے، سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا پڑتا ہے، تو جتنی بھی احتیاط کی جائے پسینہ اس بیٹھنے والے کو یا اس پر سامان لے جانے والے کو لگ ہی جاتا ہے بھئی، تو اس میں ضرورت کی وجہ سے اس کو کیا قرار دیا گیا؟ پاک قرار دیا گیا۔ تو اس میں ضرورت زیادہ ہے، اور یہ جو گدھے کا جھوٹا پانی ہے اس میں اتنی ضرورت نہیں، یہ تو کبھی کبھار ہی ایسا ہو گا بھئی کہ اور کوئی پانی مل ہی نہیں رہا صرف کون سا پانی ملا ہے؟ جس سے گدھے نے منہ لگایا تھا، تو اس میں اتنی زیادہ ضرورت نہیں بھئی۔ لہٰذا اس کو پسینے کے ساتھ نہیں ملایا جا سکتا اور وہ حکم اسے نہیں دیا جا سکتا کہ یہ بھی پاک ہے۔

وَلَا یُمْکِنُ الْحَاقُہٗ بِاللَّبَنِ اور اس کو دودھ کے ساتھ ملانا بھی ممکن نہیں ہے لِیَکُوْنَ نَجَسًا تاکہ یہ بھی کیا ہو جائے؟ نجس،

بِجَامِعِ التَّوَلُّدِ مِنَ اللَّحْمِ۔ بھئی دیکھیے قیاس کس کا نام ہے نا کہ ایک چیز کا حکم معلوم ہے، دوسری کا حکم معلوم نہیں، تو ہم ایک علت نکالتے ہیں جو جس کا حکم معلوم ہے اس حکم کی علت نکال لی اور وہی علت ہمیں اس دوسری چیز میں بھی ملی ہے جس کا حکم معلوم نہیں، تو ہم اس کو بھی اسی چیز والا حکم دے دیں گے، قیاس اسی چیز کا نام ہے نا۔ تو یہاں پر بھی علتِ جامعہ چاہیے۔ علتِ جامعہ کیا ہے کہ آپ اس جھوٹے کو پسینے پر یا دودھ پر قیاس کریں گے؟ کہتے ہیں علتِ جامعہ یہ ہے کہ یہ سب گوشت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس طرح لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح پسینہ بھی کس سے پیدا ہوتا ہے؟ گوشت سے، یا جس طرح لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے اسی طرح دودھ بھی کس سے پیدا ہوتا ہے؟ گوشت سے ہی بنتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو علتِ جامعہ بھی موجود ہے لیکن اس کے باوجود ہم کسی ایک پر بھی قیاس نہیں کر سکتے بھئی، کیونکہ ایک میں ضرورت زیادہ ہے اور دوسرے میں اس کے مقابلے میں ضرورت کم ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ معنی ہے وَلَا يُمْكِنُ الْحَاقُهُ بِاللَّبَنِ اور اس کو دودھ کے ساتھ ملانا بھی ممکن نہیں ہے لِيَكُوْنَ نَجَسًا تاکہ یہ نجس ہو جائے بِجَامِعِ التَّوَلُّدِ مِنَ اللَّحْمِ دونوں کے گوشت سے پیدا ہونے کی علتِ جامعہ کی وجہ سے، لِوُجُوْدِ الضَّرُوْرَةِ فِي السُّؤْرِ دُوْنَ اللَّبَنِ بوجہ ضرورت کے پائے جانے کے جھوٹے کے اندر دُوْنَ اللَّبَنِ نہ کہ لبن میں۔ یہ جو جھوٹا ہے اس کی تو ضرورت پیش آجائے گی جب کہ دودھ جو ہے اس کی ضرورت نہیں بھئی، تو اس میں ضرورت ہے دودھ میں ضرورت نہیں تو دودھ کو تو نجس قرار دیا ہے، اس کو اس کی طرح نجس نہیں قرار دیا جا سکتا۔

وَكَذَا لَا يُمْكِنُ الْحَاقُهُ۔ اچھا بھئی اس کے بجائے اگر اس کو کسی دوسرے جانور کے جھوٹے پر قیاس کر لیا جائے؟ کہتے ہیں وہ بھی ہم نہیں کر سکتے، کیونکہ یا تو اس کو مثلاً ہم قیاس کرتے ہیں کس پر؟ کتے کے جھوٹے پر، یا قیاس کریں گے بلی کے جھوٹے پر۔ کتے کا جھوٹا نجس، تو گدھے کا جھوٹا پھر اگر ہم کتے کے جھوٹے کے ساتھ ملائیں گے، وہی حکم دیں گے، تو وہ نجس تھا اس کو بھی کیا قرار دینا پڑے گا؟ نجس۔ کہتے ہیں یہ بھی نہیں کر سکتے اس لیے کیونکہ اس میں ضرورت ہے، کتے کے جھوٹے میں ضرورت نہیں کیونکہ اس سے تو منع کیا گیا ہے، چند خاص خاص مواقع میں اجازت دی گئی ہے ویسے اس کے رکھنے کی اجازت نہیں ہے، جب کہ یہ گدھا بھئی اس کو تو ہر انسان رکھتا ہے ضرورت سے، دیہات میں آپ چلے جائیں بھئی اکثر گھروں میں آپ کو گدھے ملیں گے اور جتنی بھی احتیاط کر لیں تو یہ پانی کو منہ لگا ہی دیتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو معلوم ہوا اس کو سؤرِ کلب کے ساتھ بھی نہیں ملا سکتے، اور سؤرِ ہِرَّہ یعنی بلی کے جھوٹے کے ساتھ بھی نہیں ملا سکتے کیونکہ اس میں ضرورت زیادہ اور اس میں ضرورت کم، کیونکہ بلی کو تو جتنا بھی آپ منع کر لیں بھئی وہ پھر بھی آپ اسے روک نہیں سکتے بھئی، برتنوں میں اس نے منہ ڈالنا ہے وہ ڈالے گی اور آپ جتنی بھی احتیاط کر لیں اس سے بچ نہیں سکتے، جب کہ اس میں اتنی ضرورت نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَكَذَا لَا يُمْكِنُ الْحَاقُهٗ بِسُؤْرِ الْكَلْبِ اور اسی طرح ممکن نہیں اس کو ملانا کتے کے جھوٹے کے ساتھ لِيَكُوْنَ نَجَسًا تاکہ یہ نجس ہو جائے لِكَوْنِ الضَّرُوْرَةِ فِي الْحِمَارِ دُوْنَ الْكَلْبِ بوجہ ضرورت ہونے کے گدھے میں نہ کہ کتے میں۔ وَلَا يُمْكِنُ الْحَاقُهٗ بِسُؤْرِ الْهِرَّةِ اور ممکن نہیں ہے اس کو ملانا بلی کے جھوٹے کے ساتھ لِيَكُوْنَ طَاهِرًا تاکہ یہ بھی پاک ہو لِوُجُوْدِ الضَّرُوْرَةِ فِي الْهِرَّةِ اَكْثَرَ مِمَّا يَكُوْنُ فِي الْحِمَارِ اس لیے کیونکہ بلی کے اندر ضرورت جو ہے وہ زیادہ ہے اس سے جو گدھے میں ہے۔

فَلَمَّا تَعَارَضَ هٰذَا كُلُّهٗ پس جب یہ سب متعارض ہوئے آپس میں وَانْسَدَّ بَابُ التَّرْجِيْحِ اور ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا وَجَبَ تَقْرِيْرُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ التَّوَضِّيْ وَالْمَاءِ عَلٰى اَصْلِهٖ، تو واجب ہوا ثابت رکھنا ہر ایک کو مِنَ التَّوَضِّيْ ہے۔ تَوَضِّيْ نہیں بھئی، مُتَوَضِّيْ ہونا چاہیے بھئی یہ لفظ: وَجَبَ تَقْرِيْرُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمُتَوَضِّيْ وَالْمَاءِ عَلٰى اَصْلِهٖ، یہ مُتَوَضِّيْ لفظ ہے مولانا، اور دیکھیے متوضی سے ساری تقریر درست ہو جائے گی۔ واجب ہوا ثابت رکھنا ہر ایک کو، ہر ایک کون بھئی؟ مِنَ الْمُتَوَضِّيْ وَالْمَاءِ یعنی کہ وضو کرنے والا اور پانی، عَلٰى اَصْلِهٖ اپنی اصل پر۔ یعنی وضو کرنے والے اور پانی، وضو کرنے والا کون ہے؟ انسان، یعنی وضو کرنے والے اور پانی ان دونوں کو اپنی اصل پر ثابت رکھا جائے، یعنی استصحابِ حال کی طرف اب ہم جائیں گے۔

دیکھیے بھئی تقریر کر رہے ہیں: فَقِيْلَ اِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِي الْاَصْلِ پس کہا گیا ہے کہ پانی جو ہے اس کو پہچانا گیا ہے طاہر، پاک فِي الْاَصْلِ کس میں؟ اصل۔ اصل کے اعتبار سے پانی کیا ہے؟ پاک ہے، فَلَا يَتَنَجَّسُ پس وہ نجس نہیں ہو گا۔ پانی کو ہم اپنی اصل پر باقی رکھتے ہیں۔ اصل میں تو پانی کیا تھا؟ پاک تھا، گدھے نے منہ لگا لیا، ہم نے پھر بھی پانی کو اس کی اصل پر برقرار رکھا اور کیا حکم لگایا؟ یہ پاک ہے۔ اور انسان بھئی وہ اصل میں کیا تھا؟ بے وضو، وضو کرنے لگا ہے نا اب، تو انسان اصل میں کیا تھا؟ بے وضو تھا، تو اس کو بھی ہم نے اس کی اصل پر برقرار رکھا کہ اس پانی سے وضو کر لے گا تو بھی کیا رہے گا؟ بے وضو ہی رہے گا بھئی، اس کو اس کی اصل پر باقی رکھا۔ یہ پانی وہ اسی لیے استعمال کرنا چاہتا ہے نا وضو کرنے کے لیے تو اصل میں وہ کیا ہوا؟ وہ اصل میں ہے بے وضو، تو وضو کرنے کے بعد بھی اسے ہم نے اس کی اصل پر برقرار رکھا کہ یہ اسی طرح بے وضو ہے لہٰذا اب کیا کر لے؟ تیمم کر لے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ پانی کو بھی اپنی اصل پر برقرار رکھا کہ پہلے کیا تھا؟ پاک تھا، تو اب بھی کیا ہے گدھے کے منہ لگانے کے بعد بھی؟ پاک۔ اچھا، وضو کرنے والے کو بھی اس کی اصل پر باقی رکھا کہ انسان اس پانی سے وضو کر لیتا ہے اور اصل میں تو انسان کیا تھا؟ بے وضو، یہ پانی وہ اسی لیے استعمال کرنا چاہتا ہے نا وضو کرنے کے لیے تو اصل میں وہ کیا ہوا؟ وہ اصل میں ہے بے وضو، تو یہ وضو کر کے بھی وہ بے وضو ہی رہے گا، اس پانی سے وضو کر کے بھی وہ کیا رہے گا؟ بے وضو، لہٰذا اس کے بعد تیمم بھی کرے، کیا کرے؟ تیمم بھی کرے تاکہ اب پاکی قطعی طور پر حاصل ہو جائے۔ تقریرِ اصول سمجھ میں آئی بھئی؟ پانی کو ہم نے اس کی اصل پر رکھا اور اصل میں تو تھا وہ طاہر، اب بھی کیا سمجھا جائے گا؟ طاہر، اور وضو کرنے والے کو اس کی اصل پر رکھا تو اس پانی سے جو یہ گدھے کا جھوٹا تھا اس سے اس نے وضو کر لیا پھر بھی کیا رہے گا؟ حدث ہی کی حالت میں ہے تو اب اس کے بعد کیا کر

لے؟ تیمم کر لے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ ہے تقریر الاصول۔

تو کہتے ہیں: فَقِیْلَ کہا گیا ہے اِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاہِرًا فِی الْاَصْلِ فَلَا یَتَنَجَّسُ کہ پانی کو جو ہے اصل میں پاک جانا گیا ہے تو وہ نجس نہیں ہو گا، فَوَجَبَ اسْتِعْمَالُ الطَّاہِرِ پس واجب ہوا اس پاک پانی کا استعمال وَالتَّوَضِّیْ بِہٖ اور اس سے وضو کرنا۔ بھئی جب یہ پاک ہے اس نے منہ لگا لیا تو پاک پانی جب موجود ہے تو کیا کیا جائے گا اسی سے؟ وضو کیا جائے گا، تو واجب ہوا اس پاک پانی کو استعمال کرنا اور اس سے وضو کرنا۔ وَالْاٰدَمِیُّ لَمَّا کَانَ فِی الْاَصْلِ مُحْدِثًا اور آدمی جب اصل میں بے وضو تھا بَقِیَ کَذٰلِکَ تو وہ اسی طرح باقی رہے گا، وَلَمْ یَزُلْ بِہِ الْحَدَثُ لِلتَّعَارُضِ اور زائل نہیں ہو گا، دور نہیں ہو گا اس کی وجہ سے حدث بوجہ تعارض کے، فَوَجَبَ ضَمُّ التَّیَمُّمِ اِلَیْہِ تو واجب ہوا اس کے ساتھ تیمم کو ملانا۔

وَلَا یُقَالُ اور یہ نہ کہا جائے کہ اِنَّ الْمَاءَ کَانَ فِی الْاَصْلِ مُطَہِّرًا۔ یہ ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں بھئی، ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ کہ پانی میں آپ نے اس کی ایک اصل کا اعتبار کیا، اس کی دوسری اصل کا اعتبار نہیں کیا۔ ایک اصل کس کا اعتبار کیا؟ کہ پانی اصل میں پاک تھا، اب بھی ہم نے اس کو اس کی اصل پر باقی رکھا کہ یہ کیا ہے؟ پاک ہے۔ پانی میں اصل ہے کہ وہ مُطَہِّر ہے، پاک کرنے والا ہے، تو اس کو اس کی اصل پر برقرار رکھنا چاہیے کہ گدھے کے منہ لگانے کے باوجود یہ اب بھی کیا ہے؟ مطہر ہے، پاک کرنے والا ہے، جب پاک کرنے والا ہے تو جب اس سے وضو کر لے تو وضو ہو گیا بھئی، یہ کہنا چاہیے! اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟

تو جواب دیں گے کہ بھئی اگر ہم اس اصل کی طرف نظر کریں گے تو پھر انسان کی جو اصل ہے اس کی تو ہم نے رعایت نہ کی، صرف کس کی رعایت کی؟ پانی کی اصل کی تو رعایت کر لی، انسان کی اصل کی رعایت تو نہ کی، حالانکہ اس کی بھی رعایت ضروری ہے بھئی کہ اس کو بھی اس کی اصل پر برقرار رکھا جائے۔ اگر اس سے وضو کرنے کے بعد کہا جائے کہ وہ پاک ہو گیا تو انسان کو تو ہم نے اس کی اصل پر باقی نہ رکھا، حالانکہ بات کیا چل رہی تھی کہ ہر چیز کو اس کی اصل پر برقرار رکھا جائے گا بھئی۔ وَلَا یُقَالُ اور یہ نہ کہا جائے کہ اِنَّ الْمَاءَ کَانَ فِی الْاَصْلِ مُطَہِّرًا کہ پانی اصل کے اندر تو پاک کرنے والا ہے فَمَا الْاِحْتِیَاجُ اِلٰی ضَمِّ التَّیَمُّمِ تو کیا ضرورت ہے پس تیمم کو ساتھ ملانے کی؟ لِاَنَّا نَقُوْلُ اس لیے کیونکہ ہم کہتے ہیں لَوْ اَبْقَیْنَا الْمَاءَ مُطَہِّرًا اگر ہم پانی کو پاک کرنے والا ہی باقی رکھیں لَفَاتَ اَصْلُ الْاٰدَمِیِّ تو آدمی کی اصل فوت ہو جائے گی وَہُوَ الْحَدَثُ اور وہ کیا ہے؟ حدث، فَلَمْ یَکُنْ تَقْرِیْرَ الْاُصُوْلِ بَلْ تَقْرِیْرَ الْمَاءِ فَقَطْ تو اس صورت میں تو تقریرِ اصول نہ ہو گی بلکہ صرف تقریر الماء ہو گی بھئی، دونوں کی اصلوں کا اثبات تو نہ ہوا صرف کس کی اصل کا اثبات ہو گا؟ پانی کی اصل کا اثبات ہو گا۔

وَلَا یُقَالُ اور یہ بھی نہ کہا جائے، جی دوسرا اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ اعتراض یہ کہ آپ کے نزدیک ضابطہ ہے کہ جب دو دلیلیں جمع ہو جائیں، ایک دلیل سے ایک چیز کی حلت کا پتا چل رہا ہو، دوسری دلیل سے اس چیز کی حرمت کا پتا چل رہا ہو، تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، کس کو؟ جانبِ حرمت کو ترجیح ہوتی ہے تو اس چیز کو حرام قرار دیا

جائے۔ ایک چیز میں دو دلیلیں جمع ہو گئیں، ایک سے حلت کا پتا چل رہا ہے دوسری سے حرمت کا، تو کس کو ترجیح ہو گی؟ حرمت والی دلیل کو۔ جی یہ اعتراض ہوتا ہے۔ دیکھیے بھئی کہتے ہیں: وَلَا يُقَالُ اور یہ نہ کہا جائے کہ اِنَّ الْمُبِيْحَ وَالْمُحَرِّمَ اِذَا تَعَارَضَا کہ مبیح یعنی مباح کرنے والی یعنی حلال قرار دینے والی وَالْمُحَرِّمَ اور حرام قرار دینے والی، تو مباح قرار دینے والی اور حرام قرار دینے والی دلیل اِذَا تَعَارَضَا جب ان دونوں میں آپس میں تعارض آ جائے تَرَجَّحَ الْمُحَرِّمُ تو ترجیح پا جائے گی حرام قرار دینے والی دلیل، فَيَجِبُ اَنْ يَّتَرَجَّحَ الْمُحَرِّمُ تو واجب ہوا کہ ترجیح پا جائے کون؟ ترجیح پا جائے محرم دلیل، وَلَا يُفْضِىْ اِلَى الشَّكِّ اور یہ شک تک نہ پہنچائے بھئی، شک تک نہ پہنچائے بلکہ یہاں تو کس کو ترجیح ہونی چاہیے؟ محرم کو۔

لِاَنَّا نَقُوْلُ اس لیے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ اِنَّ هٰذَا التَّرْجِيْحَ كَانَ لِلْاِحْتِيَاطِ کہ یہ ترجیح جو ہوتی ہے محرم اور مبیح میں سے کس کو ترجیح ہوتی ہے؟ محرم کو، یہ احتیاط کی وجہ سے ہوتی ہے۔ کیونکہ دیکھیے بھئی ایک چیز ہے اس کے بارے میں ایک دلیل سے پتا چلا یہ حلال ہے، دوسری دلیل سے پتا چلا کہ یہ چیز حرام ہے، تو احتیاط اسی میں ہے کہ اس کو حرام قرار دیا جائے، احتیاط اسی میں ہے کہ اس کو حرام، کیونکہ جب آپ نے اس کو حرام قرار دے دیا، اس سے بچے رہے، اگر فرض کرو یہ حلال بھی ہوتی، ہم نے تو ترجیح کس کو دی ہے؟ حرام جانب کو، اگر یہ چیز حلال بھی ہو تو کوئی نقصان ہوا؟ نہیں، ایک حلال چیز ہے نہیں کھا رہے کوئی بات ہے؟ کوئی بات نہیں بھئی، کوئی حرج نہیں نہ کھائیں۔ لیکن اگر ہم اس کو حلال قرار دے دیں اور ہو کیا یہ؟ حرام، تو خرابی لازم آئے گی بھئی۔ تو وہاں پر بھی احتیاط کی وجہ سے کس کو ترجیح دی گئی ہے؟ محرم کو ترجیح دی جاتی ہے۔ بات سب کو سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو وہاں احتیاط کی وجہ سے محرم کو ترجیح دی جاتی ہے اور یہاں پر بھی احتیاط اس پانی کو مشکوک قرار دینے میں ہی ہے! یہ جو ہم صورت ذکر کر رہے ہیں یہاں پر بھی احتیاط کس میں ہے؟ پانی کو مشکوک قرار دینے میں ہی احتیاط ہے بھئی۔ لِاَنَّا نَقُوْلُ اس لیے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ اِنَّ هٰذَا التَّرْجِيْحَ كَانَ لِلْاِحْتِيَاطِ کہ یہ جو ترجیح ہے یہ احتیاط کی وجہ سے ہے وَالْاِحْتِيَاطُ هٰهُنَا فِىْ جَعْلِهٖ مَشْكُوْكًا اور احتیاط یہاں پر اس جھوٹے کو مشکوک قرار دینے میں ہے لِيُتَوَضَّاَ بِهٖ وَيُتَيَمَّمَ تاکہ اس کے ذریعے وضو بھی کیا جائے اور تیمم بھی کیا جائے۔

وَسُمِّىَ اَىْ سُؤْرُ الْحِمَارِ، ضمیر کا مرجع بتلایا، اور سؤرِ حمار جو ہے اس کو مشکوک کہا گیا ہے لِهٰذَا اَىْ لِاَجْلِ التَّعَارُضِ اس وجہ سے یعنی اس تعارض کی وجہ سے، لَا اَنْ يُّعْنٰى بِهِ الْجَهْلُ نہ یہ کہ اس کے ذریعے مراد جہل ہے، اس کا مجہول ہونا مراد نہیں۔ بھئی گدھے کے جھوٹے کو مشکوک قرار دیا گیا ہے اس تعارض کی وجہ سے، نہ کہ اس سے یہ مراد نہیں ہے مشکوک کا معنی کہ اس میں شک ہے پتا ہی نہیں ہے بھئی، پتا تو ہے حکم کا کہ وضو بھی کرنا پڑے گا اسی پانی سے اور پھر اس کے بعد تیمم بھی کرنا پڑے گا۔ یہ معنی ہے کہ گدھے کے جھوٹے کو اس تعارض کی وجہ سے مشکوک قرار دیا گیا ہے نہ یہ کہ اس سے مراد اس کا مجہول ہونا ہے، اَىْ لَا يُعْنٰى بِهٖ اَنَّ حُكْمَهٗ مَجْهُوْلٌ یعنی اس سے یہ مراد نہیں کہ اس کا حکم مجہول ہے اس لیے مشکوک کہا جاتا

ہے لِيَكُوْنَ مِنْ قَبِيْلِ لَا اَدْرِىْ تاکہ یہ کس قبیل سے ہو جائے؟ لَا اَدْرِىْ کے قبیل سے، لَا اَدْرِىْ میں نہیں جانتا، یعنی یہ اس قبیل سے نہیں ہے جس میں کیا کہا جاتا ہے ایک آدمی کو ایک چیز کا پتا نہ ہو تو وہ کیا کہتا ہے؟ لَا اَدْرِىْ مجھے پتا نہیں، یہ اس قبیل سے نہیں ہے کہ جس کے حکم کا ہمیں پتا نہیں ہے، ہم پر مجہول ہے، بَلْ حُكْمُهٗ مَعْلُوْمٌ بلکہ اس کا حکم تو معلوم ہے وَهُوَ وُجُوْبُ التَّوَضِّىْ وَضَمُّ التَّيَمُّمِ اِلَيْهِ اور وہ وضو کا واجب ہونا اور اس کے ساتھ تیمم کا ملانا ہے بھئی۔

وَاَمَّا اِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ فَلَمْ يَسْقُطْ بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ، اور جس وقت تعارض واقع ہو جائے دو قیاسوں کے درمیان فَلَمْ يَسْقُطْ بِالتَّعَارُضِ تو وہ ساقط نہیں تعارض کی وجہ سے لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ تاکہ عمل واجب ہو جائے بِالْحَالِ اَىْ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ، تاکہ عمل کس پر واجب ہو جائے؟ استصحابِ حال پر۔ بھئی یہاں آپ کو یہ بتلائیں گے کہ جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض آجائے تو باقی ادلہ میں تعارض آتا تھا تو وہ ساقط ہو جاتی تھیں، لیکن قیاس جو دو جن میں تعارض آیا اب وہ ساقط نہیں ہوں گے، وجہ یہ کہ قیاس سے نیچے کوئی دلیل ہی نہیں ہے کہ پھر اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ وہاں باقیوں میں تعارض آتا تھا وہاں تو اور دلیلیں موجود تھیں نیچے، جب کہ قیاس سے نیچے تو کوئی دلیل ہی موجود نہیں ہے۔ تو یہ کہیں کہ اب دو قیاسوں میں تعارض آیا تو دونوں قیاس کیا ہو جائیں گے؟ ساقط ہو جائیں گے اور پھر کس پر عمل کیا جائے گا؟ استصحابِ حال پر عمل کیا جائے گا، کہتے ہیں نہیں بھئی ایسا نہیں۔ استصحابِ حال کو ہم نے گدھے کے جھوٹے میں دلیل بنایا ضرورت کی بنا پر، کس بنا پر؟ ضرورت کی بنا پر ہم نے وہاں اس کو دلیل بنایا، باقی جگہ ضرورت نہیں لہٰذا وہاں اس کو دلیل بھی نہیں بنایا جائے گا، بلکہ ان دو قیاسوں کے اندر مجتہد تحری کرلے گا اور جس جانب اس کا غالب گمان ہو، جس طرف دل مطمئن ہو جائے اس ایک قیاس پر عمل کرلے گا۔

جی اب دیکھیے کہتے ہیں: وَاَمَّا اِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ جب تعارض واقع ہو جائے دو قیاسوں کے درمیان فَلَمْ يَسْقُطْ بِالتَّعَارُضِ تو وہ دونوں تعارض کی وجہ سے ساقط نہیں ہوں گے لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ تاکہ عمل واجب ہو جائے کس پر؟ بِالْحَالِ اَىْ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ استصحابِ حال پر عمل واجب ہو جائے، لِاَنَّهٗ لَمْ يُوْجَدْ بَعْدَ الْقِيَاسِ دَلِيْلٌ يُّصَارُ اِلَيْهِ اس لیے کیونکہ نہیں پائی گئی قیاس کے بعد کوئی ایسی دلیل کہ جس کی طرف رجوع کیا جائے اِلَّا الْعَمَلَ بِالْحَالِ مگر عمل بالحال، یعنی عمل باستصحاب الحال بھئی، استصحاب الحال پر عمل کرنا صرف وہی رہ گیا، وَهُوَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ عِنْدَنَا اور استصحابِ حال ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے، وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَيْهِ فِىْ سُؤْرِ الْحِمَارِ لِلضَّرُوْرَةِ اور اس کی طرف رجوع کیا گیا سؤرِ حمار کے اندر ضرورت کی بنا پر، اور وہ احتیاط تھی، وہ ضرورت کیا ہے؟ احتیاط، کہ احتیاط اس میں تھی اس لیے ہم اس کی طرف چلے گئے۔

بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِاَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهٖ، بلکہ عمل کرلے مجتہد ان دونوں میں سے جس پر بھی چاہے اپنے دل کی گواہی کے ساتھ۔ دو قیاسوں میں تعارض آیا تو پھر استصحابِ حال کی طرف نہیں جائیں گے بلکہ مجتہد ان دونوں میں سے جس پر بھی چاہے عمل کرلے شہادتِ قلب کے ساتھ، يَعْنِىْ يَتَحَرّٰى قَلْبُهٗ اِلٰى اَحَدِ الْقِيَاسَيْنِ الَّذِىْ اطْمَاَنَّ اِلَيْهِ بِنُوْرِ الْفِرَاسَةِ، یعنی

تحری کرلے اس کا قلب، کوشش کرلے اس کا قلب اِلٰی اَحَدِ الْقِیَاسَیْنِ ان دو قیاسوں میں سے کسی ایک کی طرف الَّذِی اطْمَاَنَّ اِلَیْہِ جس کی طرف وہ مطمئن ہو جائے بِنُوْرِ الْفِرَاسَۃِ، فِرَاسَۃٌ کہتے ہیں دانائی اور سمجھ کو بھئی۔ حدیث میں آتا ہے اِتَّقُوْا فِرَاسَۃَ الْمُؤْمِنِ، مومن کی فراست اور سمجھ سے بچو فَاِنَّہٗ یَنْظُرُ بِنُوْرِ اللّٰہِ کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے بھئی۔ کوئی شخص جتنا اللہ کے راستے پر چلے گا اسی قدر اس کی یہ فراست قوی ہوگی بھئی، اور یہ ایک قسم کی سمجھ اور دانائی ہوتی ہے اللہ کی طرف سے جس کے ذریعے انسان چیزوں کے ظاہر کو دیکھ کر ان کے باطن کا اندازہ لگا لیتا ہے بھئی، چیزوں کے ظاہر کو دیکھ کر ان کے باطن کا اندازہ لگا لیتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے حدیث میں آتا ہے لَا یُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ وَّاحِدٍ مَّرَّتَیْنِ، مومن کو ایک سوراخ سے دو مرتبہ نہیں ڈسا جا سکتا بھئی۔ جو صحیح طریقے سے اللہ کے راستے پر چلنے والا ہے بھئی اگر وہ اپنی سادگی کی وجہ سے ایک مقام پر دھوکہ کھا بھی جائے، دوبارہ پھر اس مقام پر وہ دھوکہ نہیں کھاتا بھئی کیونکہ اللہ نے اس کو نورِ فراست دیا ہوتا ہے، اسی سے چیزوں کا وہ اندازہ لگا لیتا ہے، سمجھ لیتا ہے ان کو۔

بِنُوْرِ الْفِرَاسَۃِ فراست کے نور سے الَّتِیْ اَعْطَاہَا اللّٰہُ لِکُلِّ مُؤْمِنٍ جو اللہ نے عطا فرمایا ہے ہر مومن کو۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لَا تُشْتَرَطُ شَہَادَۃُ الْقَلْبِ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شہادتِ قلب کی شرط نہیں لگائی جائے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شہادتِ قلب کی بھی شرط نہیں ہے، جب دو قیاسوں میں تعارض آیا تو جس پر چاہے مجتہد عمل کرلے، چاہے پہلے قیاس پر عمل کرلے چاہے دوسرے پر عمل کرلے، جس پر بھی عمل کرنا چاہتا ہے کر سکتا ہے۔ کہتے ہیں: وَلِہٰذَا کَانَ لَہٗ فِیْ کُلِّ مَسْاَلَۃٍ قَوْلَانِ اَوْ اَکْثَرُ فِیْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ، اسی وجہ سے امام شافعی رحمہ اللہ کے ہر مسئلے کے اندر دو یا اس سے بھی زیادہ اقوال ہیں ایک ہی زمانے کے اندر، بِخِلَافِ اَئِمَّتِنَا بخلاف ہمارے ائمہ کے، فَاِنَّہٗ مَا تُرْوٰی عَنْہُمْ رِوَایَتَانِ فِیْ مَسْاَلَۃٍ اس لیے کیونکہ روایت نہیں کی جاتیں ان سے دو روایتیں کسی ایک مسئلہ میں اِلَّا بِحَسَبِ الزَّمَانَیْنِ مگر دو زمانوں کے اعتبار سے، وَلٰکِنْ لَّمْ یُعْرَفِ التَّارِیْخُ لِیُعْمَلَ بِالْاَخِیْرِ فَقَطْ لیکن ان کی تاریخ کا پتا نہیں ہوتا تاکہ عمل کر لیا جائے آخر والے پر، تاکہ کس پر عمل کر لیا جائے؟ آخر والے پر عمل کر لیا جائے بھئی۔

ہمارے ائمہ سے کسی مسئلے میں اگر دو قول آتے ہیں تو وہ زمانے الگ الگ ہوتے ہیں، ایک ہی زمانے میں دو قول نہیں ہوتے بھئی۔ لیکن پتا نہیں ہوتا کہ کون سا قول پہلے ہے اور کون سا قول بعد میں ہے تاکہ بعد والے پر عمل کر لیا جائے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ فَلِہٰذَا دَارَ الْفَتْوٰی بَیْنَہُمَا، اسی وجہ سے فتویٰ دائر ہوتا ہے ان دو قولوں میں۔ دو قول آتے ہیں ہمارے ائمہ سے، تاریخ کا پتا نہیں ہوتا، اگر تاریخ کا پتا ہوتا تو ہم کس پر عمل کر لیتے؟ آخر والے پر، تو چونکہ تاریخ کا پتا نہیں تو اسی وجہ سے فتویٰ ان دو قولوں کے درمیان ہی دائر ہوتا ہے، ان میں سے کسی پر فتویٰ دے دیا جاتا ہے۔ ہٰکَذَا قِیْلَ اسی طرح کہا گیا ہے، بعض علماء نے یہ نکتہ بیان کیا ہے بھئی۔ ہمارے ائمہ کے کسی مسئلے میں دو قول نہیں، اگر دو قول ہوں گے مثلاً ایک ہی امام کے ایک ہی مسئلے کے بارے میں جواز کا بھی قول ملتا ہے عدمِ جواز کا بھی ملتا ہے، تو کہتے ہیں وہ دراصل زمانے

الگ ہوتے ہیں لیکن ہمیں پتا نہیں ہوتا، جواز کا قول اور زمانے میں تھا، عدمِ جواز کا قول اور زمانے میں ہے لیکن ہمیں پتا نہیں ہوتا کہ کون سا پہلے قول تھا، کون سا قول بعد میں، تو ہمارے پاس تو یہ دو قول آئے ہیں اور ان میں تاریخ وغیرہ تقدیم و تاخیر کا پتا نہیں تو پھر فتویٰ انہی میں سے دیا جاتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ چلیے بس بھئی، ہٰذَا ہُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِحَقِیْقَۃِ الْکَلَامِ۔

سبق نمبر ۹۳: باب المعارضۃ (۲): معارضہ حقیقیہ اور معارضہ صوریہ، اور ترجیح بالمتن و ترجیح بالسند کے قواعد

نور الانوار صفحہ: ۱۹۵ — بتاریخ: ۲۰ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَلَمَّا كَانَ هٰذَا بَيَانَ الْمُعَارَضَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ الَّتِيْ حُكْمُهَا التَّسَاقُطُ، فَالْاٰنَ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ مُعَارَضَةٍ صُوْرِيَّةٍ حُكْمُهَا التَّرْجِيْحُ اَوِ التَّوْفِيْقُ، فَقَالَ: وَالْمَخْلَصُ عَنِ الْمُعَارَضَةِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مِنْ قِبَلِ الْحُجَّةِ بِاَنْ لَّمْ يَعْتَدِلَا، بِاَنْ كَانَ اَحَدُهُمَا مَشْهُوْرًا وَّالْاٰخَرُ اٰحَادًا۔

وَلَمَّا كَانَ هٰذَا بَيَانَ الْمُعَارَضَةِ الْحَقِيْقِيَّةِ، اور جب یہ بیان تھا اس معارضہ حقیقیہ کا الَّتِيْ حُكْمُهَا التَّسَاقُطُ جس کا حکم تساقط تھا، جس کا حکم کیا تھا؟ تساقط تھا کہ وہ دو دلیلیں دونوں ساقط ہو جاتی تھیں اور اس سے نچلی دلیل کی طرف ہم جاتے تھے، فَالْاٰنَ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ مُعَارَضَةٍ صُوْرِيَّةٍ، پس اب شروع ہوئے معارضہ صوریہ کے بیان میں، یعنی جہاں صورۃً معارضہ آتا ہے حقیقۃً معارضہ نہیں ہوتا۔ حُكْمُهَا التَّرْجِيْحُ اَوِ التَّوْفِيْقُ، حکم اس معارضہ صوریہ کا جو ہے وہ ترجیح ہے یا توفیق۔ ترجیح یعنی ایک کو ترجیح ہوتی ہے، اَوِ التَّوْفِيْقُ یا توفیق وہی تطبیق کے معنی میں ہے بھئی، کہ ان دونوں میں کیا کیا جائے گا؟ موافقت کی جائے گی، ان دونوں کو جمع کیا جائے گا، کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے گی کہ دونوں پر عمل ہو جائے۔

فَقَالَ پس فرمایا: وَالْمَخْلَصُ عَنِ الْمُعَارَضَةِ اور معارضے سے چھٹکارا جو ہے اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ مِنْ قِبَلِ الْحُجَّةِ یا تو وہ دلیل کی جانب سے ہی ہو گا بِاَنْ لَّمْ يَعْتَدِلَا بایں صورت کہ دونوں برابر نہیں ہوں گی۔ دو دلیلوں میں بظاہر ٹکراؤ ہے، معارضہ ہے، ایک سے مثلاً حلت کا پتا چل رہا ہے، دوسری سے حرمت کا پتا چل رہا ہے، لیکن یہ جو معارضہ ہے اس سے چھٹکارا انہی دلیلوں کے ذریعے ہی ہو جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں برابر درجے کی ہیں ہی نہیں، ایک قوی ہے، دوسری اس کے مقابلے میں ضعیف ہے، تو لازمی بات ہے قوی کو ترجیح ہو گی۔ تو یہ صورۃً معارضہ تھا، حقیقۃً معارضہ تھا ہی نہیں بھئی۔

بِاَنْ كَانَ اَحَدُهُمَا مَشْهُوْرًا وَّالْاٰخَرُ اٰحَادًا بایں صورت کہ ان دونوں میں سے ایک جو ہے وہ مشہور ہو اور دوسرا آحاد ہو۔ ایک خبرِ مشہور ہے، دوسری خبرِ آحاد ہے، تو لازمی بات ہے کس کو ترجیح ہو گی؟ خبرِ مشہور کو۔ اَوْ يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا نَصًّا وَّالْاٰخَرُ

ظَاہِرًا، یا بایں صورت کہ ان دونوں میں سے ایک جو ہے وہ نص ہوگی اور دوسری ظاہر۔ تو ظاہر بھی ظہور کے اعتبار سے قسم، نص بھی، لیکن ظاہر سے نص قوت میں بڑھ کر ہے بھئی کیونکہ اسی کے لیے کلام کو چلایا جاتا ہے اسی مقصد کے لیے، تو لہٰذا نص کو ترجیح ہوگی۔ فَیَتَرَجَّحُ الْاَعْلٰی عَلَی الْاَدْنٰی تو ترجیح پا جائے گی اعلیٰ جو ہے وہ ادنیٰ پر، وَقَدْ مَرَّ مِثَالُہٗ غَیْرَ مَرَّۃٍ اور تحقیق گزر چکی ہے اس کی مثال ایک مرتبہ سے زائد بھئی۔ غَیْرَ مَرَّۃٍ، مَرَّۃٌ کا معنی ایک مرتبہ، غَیْرَ مَرَّۃٍ ایک دفعہ کے علاوہ، یعنی ایک سے زائد مرتبہ گزر چکی ہے اس کی مثال۔

اَوْ مِنْ قِبَلِ الْحُکْمِ، یا جو معارضے سے چھٹکارا ہوگا وہ حکم کی جانب سے ہوگا، بِاَنْ یَّکُوْنَ اَحَدُہُمَا حُکْمَ الدُّنْیَا وَالْاٰخَرُ حُکْمَ الْعُقْبٰی بایں صورت کہ ان دونوں میں سے ایک دنیا کا حکم ہوگا اور دوسرا آخرت کا حکم، کَاٰیَتَیِ الْیَمِیْنِ فِیْ سُوْرَۃِ الْبَقَرَۃِ وَالْمَائِدَۃِ جیسے کہ دو آیتیں ہیں قسم کی سورۃ البقرہ اور سورۃ المائدہ۔ سورۃ المائدہ اور سورۃ البقرہ میں جو دو آیتیں آتی ہیں قسم کے بارے میں۔ فَاِنَّہٗ تَعَالٰی قَالَ فِیْ سُوْرَۃِ الْبَقَرَۃِ پس اللہ تعالیٰ نے فرمایا سورۃ البقرہ کے اندر: لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ، اللہ مؤاخذہ نہیں فرماتے تمہارا، اللہ تمہیں پکڑتے نہیں ہیں بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ وہ جو لغو ہیں، بے ہودہ ہیں فِیْ اَیْمَانِکُمْ تمہاری قسموں میں، اللہ تمہاری بے ہودہ قسموں پر تمہیں نہیں پکڑتے، وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ لیکن وہ مؤاخذہ فرماتے ہیں تمہارا اس پر جس کا ارادہ کیا ہو تمہارے دلوں نے، جس کا ارادہ کیا ہو تمہارے دلوں نے اس پر مؤاخذہ فرماتے ہیں، اس پر پکڑ فرماتے ہیں۔

اب یہاں یہ سمجھ لیں بھئی قسم تین قسم پر ہے: ایک یمینِ لغو ہے، ایک یمینِ غموس ہے، اور ایک یمینِ منعقدہ ہے۔ یمینِ لغو تو یہ ہے کہ انسان ماضی کی کسی بات پر قسم اٹھائے اور اس کا گمان یہ ہے کہ بات اسی طرح ہے جس طرح وہ بیان کر رہا ہے، حالانکہ بات اس طرح نہیں ہوتی بھئی، اور اس پر وہ قسم اٹھا لیتا ہے۔ تو اب قسم تو یہ بھی جھوٹی ہوئی لیکن اس کا اپنا کیا گمان ہے؟ کہ میں صحیح قسم اٹھا رہا ہوں بھئی۔ تو یہ یاد رکھیے یہ یمینِ لغو ہے اور اس پر اللہ مؤاخذہ نہیں فرمائیں گے کیونکہ یہ بھول ہوئی ہے اس سے، غلطی ہوئی ہے بھئی۔

اور ایک یمینِ غموس ہے۔ یمینِ غموس وہ جس میں انسان ماضی کی کسی بات کو بتلاتے ہوئے اس پر قسم اٹھاتا ہے اور جھوٹی قسم اٹھاتا ہے، اسے بھی پتا ہے مسئلہ اس طرح نہیں ہے پھر بھی جھوٹی قسم اٹھا لیتا ہے بھئی، یہ ہے یمینِ غموس بھئی۔ تو یمینِ لغو بھی ماضی کے فعل پر قسم اٹھائی جا رہی ہے اور یمینِ غموس بھی، لیکن یمینِ لغو میں غلطی ہے، اس کا اپنا گمان ہے شاید اسی طرح ہے، جب کہ یمینِ غموس میں اسے پتا ہوتا ہے کہ اس طرح نہیں اور پھر جھوٹی قسم اٹھاتا ہے، یہ ہے یمینِ غموس۔ اور ایک یمینِ منعقدہ ہے جو مستقبل کے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم اٹھائی جائے بھئی، اور اسے پھر پورا کرنا ضروری، اگر اسے توڑے گا تو پھر کفارہ دینا پڑے گا قسم کا بھئی، یہ ہے یمینِ منعقدہ جو مستقبل کے کسی

کام کے کرنے یا نہ کرنے پر اٹھائی جائے۔

تو کہتے ہیں: فَقَوْلُہٗ بِمَا کَسَبَتْ پس اللہ تعالیٰ کا قول بِمَا کَسَبَتْ شَامِلٌ لِّلْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَۃِ جَمِیْعًا یہ شامل ہے یمینِ غموس اور یمینِ منعقدہ دونوں کو۔ لغو کے اندر تو یمینِ لغو آگئی، اور وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ اس میں یمینِ غموس بھی داخل اور یمینِ منعقدہ بھی داخل۔ فَیُفْھَمُ تو یہ بات مفہوم ہوئی اَنَّ فِی الْغَمُوْسِ مُؤَاخَذَۃً کہ یمینِ غموس میں بھی کیا ہے؟ مؤاخذہ ہے، کیونکہ وہ مَا کَسَبَتْ میں ہے نا اور اس پر تو اللہ فرما رہے ہیں کہ اس پر مؤاخذہ فرماتے ہیں، تو معلوم ہوا یمینِ غموس پر مؤاخذہ ہو گا۔

وَقَالَ فِیْ سُوْرَۃِ الْمَائِدَۃِ اور سورۃ المائدہ میں اللہ فرماتے ہیں: لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ، اللہ نہیں پکڑتے تمہیں تمہاری بے ہودہ قسموں پر، وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ لیکن مؤاخذہ فرمائیں گے، پکڑیں گے تمہیں جو تم نے مضبوط باندھی ہیں قسمیں، جو تم نے مضبوط باندھی ہیں قسمیں ان پر مؤاخذہ فرمائیں گے بھئی۔ عَقَدَ کے معنی ہوتے ہیں گرہ باندھنے کے بھئی، عَقَّدَ اسی میں دیکھیے حروف بڑھ گئے تو معنی ہوا مضبوط باندھنا، پختہ باندھنا بھئی۔ تو عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ جو تم نے مضبوط باندھی ہوں قسموں میں سے، جو تم نے مضبوط باندھی ہیں جو قسمیں، جن قسموں کو تم نے مستحکم کیا ہے اس پر اللہ مؤاخذہ فرمائیں گے۔

اب کہتے ہیں اس کے ذریعے مراد صرف یمینِ منعقدہ ہے۔ کیا مراد ہے؟ یمینِ منعقدہ، کیونکہ عَقْدٌ کا کیا معنی تھا؟ گرہ لگانا، تو گرہ لگائی پھر اس میں جیسے کھلنے کی صورت ہوتی ہے یہاں پر بھی یمین کو پورا کرنے کی صورت ممکن ہے بھئی۔ قسم اٹھا لیتا ہے اور کس بارے میں اٹھاتا ہے؟ مستقبل کے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر، تو اس میں پورا ہونے کی صورت ہوتی ہے کہ انسان اس کو کیا کر لے؟ پورا کر لے بھئی۔ چنانچہ اسی وجہ سے فرماتے ہیں: فَاِنَّ الْمُرَادَ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْمُنْعَقِدَۃُ فَقَطْ، پس مراد جو ہے بِمَا عَقَّدْتُّمْ سے صرف منعقدہ ہے۔ جب عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ میں صرف کون سی قسم داخل ہوئی؟ یمینِ منعقدہ، تو معلوم ہوا باقی دو قسمیں یعنی یمینِ لغو اور یمینِ غموس یہ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ کے اندر داخل ہو گئیں، کس میں داخل ہوئیں؟ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ، معلوم ہوا اس آیت سے کہ یمینِ غموس پر مؤاخذہ نہیں! یمینِ لغو پر تو پہلے بھی گزر چکا کہ اس پر مؤاخذہ نہیں، یہاں پر ایک اور قسم بھی اس میں آگئی کون سی؟ غموس، معلوم ہوا یمینِ غموس پر بھی مؤاخذہ نہیں اور صرف کس پر مؤاخذہ ہے؟ یمینِ منعقدہ پر۔

تو کہتے ہیں: وَالْغَمُوْسُ ہٰہُنَا دَاخِلٌ فِی اللَّغْوِ پس یمینِ غموس یہاں پر لغو میں داخل ہے، فَیُفْھَمُ اَنْ لَّا مُؤَاخَذَۃَ فِی الْغَمُوْسِ تو یہ بات سمجھ میں آئی کہ یمینِ غموس پر مؤاخذہ نہیں ہو گا۔ اب ایک آیت سے، سورۃ البقرہ والی آیت سے پتا چلا کہ یمینِ غموس پر مؤاخذہ ہو گا، کیونکہ اس کو باقاعدہ ارادے کے ساتھ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ جس کا تمہارے دل ارادہ کریں، باقاعدہ ارادے سے انسان جھوٹی قسم اٹھاتا ہے تو اس پر مؤاخذہ ہے، یمینِ غموس پر مؤاخذہ ہے سورۃ البقرہ کی آیت نے بتلایا۔ اور سورۃ

المائدہ کی آیت سے پتا چلا کہ یمینِ غموس پر مؤاخذہ نہیں ہے۔

تو کہتے ہیں: فَلَمَّا تَعَارَضَتِ الْاٰیَتَانِ فِیْ حَقِّ الْغَمُوْسِ پس جب یہ دونوں آیتیں باہم متعارض ہوئیں یمینِ غموس کے حق میں، حَمَلْنَا اٰیَۃَ الْبَقَرَۃِ عَلَی الْمُؤَاخَذَۃِ الْاُخْرَوِیَّۃِ وَاٰیَۃَ الْمَائِدَۃِ عَلَی الْمُؤَاخَذَۃِ الدُّنْیَوِیَّۃِ۔ پس جب دونوں آیتیں باہم متعارض ہوئیں یمینِ غموس کے حق میں حَمَلْنَا اٰیَۃَ الْبَقَرَۃِ تو ہم نے محمول کیا آیتِ بقرہ کو عَلَی الْمُؤَاخَذَۃِ الْاُخْرَوِیَّۃِ کس پر محمول کیا؟ مؤاخذہ اخرویہ پر، یعنی آخرت میں اللہ مؤاخذہ فرمائیں گے یہ جو مؤاخذہ ذکر ہوا سورۃ البقرہ کی آیت میں، وَاٰیَۃَ الْمَائِدَۃِ عَلَی الْمُؤَاخَذَۃِ الدُّنْیَوِیَّۃِ اور آیتِ مائدہ جو ہے اس کو ہم نے کس پر محمول کیا؟ مؤاخذہ دنیویہ پر، کہ دنیا میں کیا ہے اللہ مؤاخذہ فرماتے ہیں بھئی۔

بھئی اب یہ بھی سمجھ لیں کہ آیتِ بقرہ کو مؤاخذہ اخرویہ پر کیوں محمول کیا اور آیتِ مائدہ کو مؤاخذہ دنیویہ پر کیوں محمول کیا؟ وجہ یہ کہ آیتِ مائدہ جو ہے بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ اس کے آگے کیا ہے؟ فَکَفَّارَتُہٗ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسَاکِیْنَ۔ تو آگے کفارے کا ذکر ہے، معلوم ہوا یہ کون سا مؤاخذہ ہے؟ کفارہ کہاں دینا پڑتا ہے؟ دنیا میں دینا پڑتا ہے، تو معلوم ہوا اس سے دنیوی مؤاخذہ مراد ہے۔ جب کہ سورۃ البقرہ والے مؤاخذے کو ہم نے مؤاخذہ اخرویہ پر محمول کیا، کیوں؟ وجہ یہ کہ وہاں پر مؤاخذہ مطلقاً ذکر ہے۔ یہاں تو ساتھ کفارے کا ذکر تھا اور وہاں پر مؤاخذہ مطلقاً ذکر ہے، اور ضابطہ آپ پڑھ چکے ہیں: اَلْمُطْلَقُ اِذَا اُطْلِقَ یُرَادُ بِہِ الْفَرْدُ الْکَامِلُ، کہ جب مطلق کا اطلاق کیا جائے تو اس صورت میں اس سے مراد اس کا فردِ کامل ہوتا ہے، اور کامل درجے کا مؤاخذہ کون سا ہے، دنیا کا یا آخرت کا بھئی؟ آخرت کا ہے، اس لیے اس کو کس پر محمول کیا؟ مؤاخذہ اخرویہ پر بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

بھئی سورۃ البقرہ کی آیت کو ہم نے کس پر محمول کیا؟ مؤاخذہ اخرویہ پر، اور اس سے کیا پتا چلا تھا کہ یمینِ غموس پر مؤاخذہ فرماتے ہیں اللہ، معلوم ہوا کب فرمائیں گے؟ آخرت میں یمینِ غموس پر مؤاخذہ فرمائیں گے، تو آخرت کا حکم بیان ہوا وہاں پر۔ اور یہاں اس سے پتا چلا کہ دنیا میں مؤاخذہ صرف کس پر ہے؟ یمینِ منعقدہ پر ہے، یمینِ غموس پر مؤاخذہ نہیں، یعنی دنیا میں نہیں ہے بھئی، تو اس آیت کو محمول کیا ہم نے مؤاخذہ دنیویہ پر، تو معلوم ہوا یمینِ غموس پر دنیا میں مؤاخذہ نہیں اور آخرت میں مؤاخذہ ہے۔ دو آیتوں میں تعارض تھا نا، ایک سے پتا چلا تھا یمینِ غموس میں مؤاخذہ ہے، دوسرے سے پتا چلا کہ یمینِ غموس میں مؤاخذہ نہیں، تو تطبیق آگئی بھئی دونوں آیتوں میں کس طرح؟ کہ جس میں ہے مؤاخذہ نہیں اس سے مراد ہے دنیا میں مؤاخذہ نہیں، اور جس میں ہے مؤاخذہ ہے اس سے کیا مراد ہے؟ کہ آخرت میں مؤاخذہ ہے۔

فَعُلِمَ پس یہ بات معلوم ہوئی اَنَّ فِی الْغَمُوْسِ مُؤَاخَذَۃً اُخْرَوِیَّۃً وَّہِیَ الْاِثْمُ کہ یمینِ غموس کے اندر اخروی مؤاخذہ ہے وَّہِیَ الْاِثْمُ اور وہ گناہ ہے، لَا مُؤَاخَذَۃً دُنْیَوِیَّۃً نہ کہ دنیوی مؤاخذہ وَّہِیَ الْکَفَّارَۃُ اور وہ کفارہ ہے۔ وَقَدْ حَرَّرْتُ فِیْمَا سَبَقَ بِاَطْوَلَ مِنْ ہٰذَا، شارح فرماتے ہیں تحقیق میں تحریر کر چکا ہوں اس سے ماقبل میں اس سے بھی طویل۔ یہ جو ابھی میں نے بحث لکھی سورۃ البقرہ، سورۃ المائدہ کی آیت کی جو بحث بیان کی اس سے پہلے میں اس سے بھی زیادہ طویل یہ بیان کر چکا ہوں حقیقت

اور مجاز کی بحث میں۔

اَوْ مِنْ قِبَلِ الْحَالِ، یا معارضے سے جو چھٹکارا ہو گا وہ حال کی جانب سے ہو گا، کس کی جانب سے؟ حال، یعنی حالت پر، یعنی ایک آیت میں ایک حالت کا بیان ہے تو دوسری میں دوسری حالت کا بیان ہے، تو جب حالت الگ الگ ہوئی تو تعارض بھی ختم ہوا بھئی۔ بِاَنْ یُّحْمَلَ اَحَدُہُمَا عَلٰی حَالَۃٍ وَّالْاٰخَرُ عَلٰی حَالَۃٍ بایں طور کہ محمول کیا جائے ان دو میں سے ایک کو ایک حالت پر وَالْاٰخَرُ عَلٰی حَالَۃٍ اور دوسرے کو دوسری حالت پر، کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی جیسے کہ اللہ کے اس قول میں ہے: حَتّٰی یَطْہُرْنَ، بِالتَّخْفِیْفِ وَالتَّشْدِیْدِ تخفیف اور تشدید کے ساتھ۔ بھئی ہماری قراءت میں تو ہے حَتّٰی یَطْہُرْنَ، اور بعض قراءتوں میں یہ تشدید کے ساتھ آیا ہے حَتّٰی یَطَّہَّرْنَ۔

دیکھیے یہ تفصیل بیان کر رہے ہیں: فَاِنَّ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی پس بے شک اللہ کے اس قول کے اندر وَلَا تَقْرَبُوْہُنَّ حَتّٰی یَطْہُرْنَ، اور ان عورتوں کے یعنی بیویوں کے قریب نہ جاؤ حَتّٰی یَطْہُرْنَ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں، قَرَاَ بَعْضُہُمْ اس آیت میں بعض نے پڑھا ہے یَطْہُرْنَ بِالتَّخْفِیْفِ، یَطْہُرْنَ پڑھا ہے تخفیف کے ساتھ، اَیْ لَا تَقْرَبُوا الْحَائِضَاتِ حَتّٰی یَطْہُرْنَ اور تم قریب نہ جاؤ حیض والیوں کے حَتّٰی یَطْہُرْنَ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں، یعنی جب تمہاری بیویاں حیض کی حالت میں ہوں تو اس وقت ان کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں، اور پاک ہو جائیں بِانْقِطَاعِ دَمِہِنَّ ان کے خون کے رکنے کے سبب سے۔ جب وہ حیض سے پاک ہو جائیں، کس طرح پاک ہوں گی بھئی؟ حیض کے خون کے رکنے کی وجہ سے، سَوَاءٌ اِغْتَسَلْنَ اَوْ لَا برابر ہے کہ وہ غسل کریں یا نہ کریں۔ بھئی خون رک گیا، حیض آ رہا تھا ناپاکی کی حالت تھی، تو اللہ فرما رہے ہیں ان کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں، اور جیسے ہی خون رکا پاک ہو گئیں یا نہیں ہو گئیں بھئی؟ پاک ہو گئیں بھئی۔ تو جیسے ہی خون رکے پھر ان کے پاس جا سکتے ہو یعنی ان سے صحبت کر سکتے ہو چاہے غسل کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ غسل کریں گی پھر تو خوب پاکی حاصل ہو جائے گی، اور آیت میں تو صرف کیا ذکر ہے؟ جب پاک ہو جائیں، اور پاکی کس سے حاصل ہو گئی؟ خون کے رکنے سے ہی بھئی۔

وَقَرَاَ بَعْضُہُمْ اور بعض نے پڑھا ہے اس کو یَطَّہَّرْنَ بِالتَّشْدِیْدِ تشدید کے ساتھ، یعنی جب خوب پاک ہو جائیں، اور خوب پاکی کس طرح حاصل ہو گی؟ کہ خون رک جائے اور پھر اس کے بعد وہ غسل بھی کر لیں۔ تو یہی معنی بیان کر رہے ہیں: اَیْ لَا تَقْرَبُوْہُنَّ حَتّٰی یَغْتَسِلْنَ کہ ان کے قریب نہ جاؤ یہاں تک کہ وہ غسل کر لیں۔ فَتَعَارَضَ بَیْنَ الْقِرَاءَتَیْنِ۔ فَتَعَارَضَ بَیْنَ الْقِرَاءَتَیْنِ، یہ پھر وہ کل والی ترکیب کی طرح ترکیب آئی بھئی، اَیْ فَتَعَارَضَ التَّعَارُضُ بَیْنَ الْقِرَاءَتَیْنِ، اَیْ فَیَقَعُ التَّعَارُضُ بَیْنَ الْقِرَاءَتَیْنِ تو تعارض واقع ہو گیا دونوں قراءتوں میں۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ کل میں نے ضابطہ بیان کیا تھا کہ جب کسی فعلِ معروف کے فاعل یا فعلِ مجہول کے نائب فاعل کا پتا نہ چل رہا ہو تو پھر فاعل یا نائب فاعل کس کو بناتے ہیں؟ اسی فعل کے مصدر کو، یعنی اس کے اندر جو ضمیر ہوتی ہے وہ اسی فعل کے مصدر کو لوٹا دیتے ہیں، تو عبارت کیا بن گئی؟ فَتَعَارَضَ التَّعَارُضُ، اور پھر ترجمہ کس طرح کرتے ہیں؟ فَیَقَعُ التَّعَارُضُ یا حَصَلَ التَّعَارُضُ۔ تو تعارض واقع ہوا بَیْنَ الْقِرَاءَتَیْنِ

دو قراءتوں کے درمیان وَہُمَا بِمَنْزِلَۃِ اٰیَتَیْنِ اور یہ دونوں دو آیتوں کے درجے میں ہیں۔

بھئی یہ ضابطہ پہلے بھی بیان ہو چکا کہ ایک ہی آیت میں دو قراءتیں آجائیں تو یہ دو آیتوں کے درجے میں ہوتی ہیں، کس کے درجے میں؟ دو آیتوں کے درجے میں۔ تو کہتے ہیں وَہُمَا بِمَنْزِلَۃِ اٰیَتَیْنِ اور یہ دو آیتوں کے درجے میں ہیں فَوَجَبَ التَّطْبِیْقُ بَیْنَہُمَا تو ان دونوں کے درمیان تطبیق واجب ہوئی، یعنی کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ دونوں پر عمل ہو جائے۔ بِاَنْ تُحْمَلَ قِرَاءَۃُ التَّخْفِیْفِ عَلٰی مَا اِذَا انْقَطَعَ لِعَشَرَۃِ اَیَّامٍ بایں صورت کہ محمول کیا جائے تخفیف والی قراءت کو، تخفیف والی قراءت کون سی تھی؟ حَتّٰی یَطْہُرْنَ، اس کو محمول کیا جائے کہ جب وہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس جا سکتے ہو، اور پاک ہونا صرف کس صورت میں تھا جب خون رک جائے، تو کون سی حالت بیان ہو رہی ہے؟ کہتے ہیں عَلٰی مَا اِذَا انْقَطَعَ لِعَشَرَۃِ اَیَّامٍ جس وقت کہ خون منقطع ہو جائے دس دن کے وقت بھئی، دس دن کے پورا ہونے کے وقت۔ بھئی دیکھیے حیض کی اکثر مدت ہے ہی دس دن، تو جب دس دن کے پورا ہونے پر خون رکے تو پاک ہو گئیں، اب بغیر غسل کیے ہی خاوند اس سے صحبت کر سکتا ہے، وجہ یہ کہ اب آگے خون آنے کا احتمال ہی نہیں یعنی حیض کا خون، اگر آئے گا بھی تو وہ حیض کا خون نہیں ہو گا استحاضے کا ہو گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے اِذَا انْقَطَعَ لِعَشَرَۃِ اَیَّامٍ جس وقت خون منقطع ہو دس دن کے پورا ہونے کے وقت، اِذْ لَا یَحْتَمِلُ الْحَیْضُ الْمَزِیْدَ عَلٰی ہٰذَا۔ مَزِیْدٌ مصدر ہے بھئی، اس لیے کیونکہ احتمال نہیں رکھتا حیض الْمَزِیْدَ عَلٰی ہٰذَا اس پر زیادتی کا، حیض اس سے زائد ہونے کا احتمال نہیں رکھتا، فَبِمُجَرَّدِ انْقِطَاعِ الدَّمِ پس محض خون کے رک جانے سے ہی حِیْنَئِذٍ اس وقت یَحِلُّ الْوَطْئُ حلال ہو گا صحبت کرنا۔

وَتُحْمَلُ قِرَاءَۃُ التَّشْدِیْدِ عَلٰی مَا اور محمول کیا جائے گا تشدید والی قراءت کو، تشدید والی قراءت کیا تھی بھئی؟ حَتّٰی یَطَّہَّرْنَ یہاں تک کہ وہ خوب پاک ہو جائیں، تو اس قراءت کو محمول کیا جائے گا عَلٰی مَا اِذَا انْقَطَعَ لِاَقَلَّ مِنْ عَشَرَۃِ اَیَّامٍ جس وقت خون منقطع ہو جائے دس دن سے کم وقت میں، اِذْ یَحْتَمِلُ عَوْدَ الدَّمِ اس لیے کیونکہ احتمال ہے خون کے لوٹنے کا کہ شاید ویسے کچھ دیر کے لیے خون رکا ہے حیض کا اور پھر جاری ہو جائے گا، پھر لوٹے گا، اس میں ابھی یہ احتمال ہے۔ فَلَا یُؤَکَّدُ انْقِطَاعُہٗ تو اس خون کا منقطع ہونا، رک جانا یہ پکا نہیں ہو گا، پختہ نہیں ہو گا اِلَّا اَنْ یَّغْتَسِلَ، اِلَّا اَنْ تَغْتَسِلَ ہونا چاہیے بھئی، اِلَّا اَنْ تَغْتَسِلَ مگر یہ کہ وہ عورت کیا کر لے؟ غسل کر لے، اَوْ یَمْضِیَ عَلَیْہَا وَقْتُ صَلٰوۃٍ کَامِلَۃٍ یا گزرے اس پر ایک پوری نماز کا وقت لِیُحْکَمَ بِطَہَارَتِہَا تاکہ حکم لگایا جائے اس کے پاک ہونے کا، تاکہ کیا حکم لگایا جائے؟ اس کے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے بھئی۔ بھئی دس دن سے کم کے اندر خون رکا ہے اور ابھی بھی احتمال ہے شاید خون پھر شروع ہو جائے، تو لہٰذا اب جب تک غسل نہ کر لے خاوند اس سے صحبت نہ کرے، یا غسل نہ کرے تو کم از کم اس پر پوری نماز کا ایک وقت گزر جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَلٰکِنْ یَّرِدُ عَلَیْہِ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے اَنَّ قَوْلَہٗ تَعَالٰی کہ اللہ تعالیٰ کا قول فَاِذَا تَطَہَّرْنَ فَاْتُوْہُنَّ، کہ اللہ کا قول

جو ہے فَاِذَا تَطَهَّرْنَ پس جب وہ خوب پاک ہو جائیں فَاْتُوْهُنَّ تو ان کے پاس آؤ یعنی ان سے پھر صحبت کر سکتے ہو، بَعْدَ ذٰلِکَ جو اس کے بعد آرہا ہے آگے، اس آیت کے بعد آگے اللہ کیا فرماتے ہیں؟ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ، بَعْدَ ذٰلِکَ اس آیت کے بعد لَيْسَ اِلَّا بِالتَّشْدِيْدِ وہ تو نہیں ہے مگر تشدید کے ساتھ ہی! یہاں تو تخفیف نہیں ہے بھئی، یہ تو کس کے ساتھ آیا ہے؟ تَطَهَّرْنَ تشدید کے ساتھ ہی آیا ہے، تو کیا معنی؟ پس جب وہ خوب پاک ہو جائیں تو پھر ان کے پاس آؤ۔ وَهُوَ يُؤَكِّدُ جِهَةَ الْاِغْتِسَالِ عَلَى التَّقْدِيْرَيْنِ تو یہ پکا کرتا ہے اللہ کا یہ قول جِهَةَ الْاِغْتِسَالِ غسل کرنے کی جہت کو عَلَى التَّقْدِيْرَيْنِ دونوں تقدیروں پر، یعنی چاہے حیض دس دن پر رکا ہو یا دس دن سے کم، دونوں تقدیروں پر یہ غسل کو پکا کرتا ہے کیونکہ کیا فرما رہے ہیں اللہ؟ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ جب وہ خوب پاک ہو جائیں، اور خوب پاکی تو کس طرح آئے گی کہ خون بھی رکے اور پھر اس کے بعد وہ غسل بھی کر لے۔ تو اس اگلے لفظوں سے تو یہ پتا چل رہا ہے کہ دونوں صورتوں میں کیا کرنا ضروری ہے؟ غسل کرنا ضروری ہے۔

اِلَّا اَنْ يُّقَالَ مگر یہ کہ یہ کہا جائے يَدُلُّ عَلَى اسْتِحْبَابِ الْغُسْلِ دُوْنَ الْوُجُوْبِ کہ یہ جو ہے یہ دلالت کرتا ہے غسل کے مستحب ہونے پر نہ کہ اس کے واجب ہونے پر، مستحب یہ ہے دس دن میں بھی اگر رکے تو پھر مستحب یہی ہے کہ کیا کر لے؟ غسل کر لے۔ اَوْ يُحْمَلُ تَطَهَّرْنَ حِيْنَئِذٍ عَلٰى طَهُرْنَ یا یہ کہ محمول کیا جائے تَطَهَّرْنَ کو اس وقت طَهُرْنَ پر، یعنی مزید فیہ کو کس پر محمول کر لیا جائے؟ مجرد پر محمول کر لیا جائے، یعنی خوب پاک ہونے کے بجائے یہ ہے تو تَطَهَّرْنَ لیکن کس معنی میں ہے؟ طَهُرْنَ کے معنی میں ہے یعنی جب وہ پاک ہو جائیں۔ اور یہ تو ہوتا ہی ہے کلامِ عرب میں کہ مزید کس معنی میں استعمال ہو جاتا ہے؟ مجرد کے معنی میں، كَتَبَيَّنَ بِمَعْنٰى بَانَ جیسے کہ تَبَيَّنَ کس معنی میں؟ بَانَ کے معنی میں۔

اَوْ مِنْ قِبَلِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ، یا معارضے سے جو چھٹکارا ہے مِنْ قِبَلِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ

زمانے کے اختلاف کی جانب سے ہو گا۔ دو آیتوں میں تعارض آرہا ہے لیکن معارضہ صورۃً ہے، حقیقۃً نہیں، کیونکہ دونوں کا زمانہ الگ الگ ہے۔ ایک میں حکم اور زمانے میں تھا، دوسری میں حکم دوسرے زمانے میں ہے، تو تعارض ہے ہی نہیں، صورۃً تعارض ہے حقیقۃً نہیں۔ تو یہاں بھی دیکھو معارضے سے چھٹکارا ہوا اور یہ چھٹکارا کس طرف سے آیا؟ زمانے کی جانب سے کہ دونوں کا زمانہ الگ الگ ہے بھئی۔

اَوْ مِنْ قِبَلِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ، یا معارضے سے چھٹکارا جو ہے زمانے کے اختلاف کی جانب سے ہو گا صَرِيْحًا، اور یہ اختلافِ زمان کس طرح ہو گا؟ صریحاً، صراحۃً ہو گا بھئی۔ آگے ایک صورت آئے گی دَلَالَةً کہ کوئی چیز اس پر دلالت کرے گی، اور ایک یہ کہ صراحۃً لفظوں میں اس کا ذکر آجائے بھئی۔ فَاِنَّهٗ اِذَا عُلِمَ التَّارِيْخُ فَلَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ الْمُتَاَخِّرُ نَاسِخًا لِّلْمُتَقَدِّمِ پس جب تاریخ معلوم ہو تو ضروری ہوا کہ بعد والا جو ہے وہ ناسخ ہو پہلے کے لیے، كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ۔ وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اور حمل والیاں جو ہیں، جو حاملہ عورتیں ہیں اَجَلُهُنَّ ان کی مدت جو ہے اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ کہ وہ جنم دے دیں اپنے حمل کو۔ حاملہ عورتوں کی عدت کیا ہے، ان کی مدت کیا ہے؟ وضعِ حمل ہے،

یعنی کہ اپنے حمل کو جنم دے دیں۔

یہ جو آیت ہے نَزَلَتْ بَعْدَ الْاٰیَۃِ الَّتِیْ فِیْ سُوْرَۃِ الْبَقَرَۃِ، یہ نازل ہوئی ہے اس آیت کے بعد جو سورۃ البقرہ میں ہے، اور وہ یہ ہے: وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا یَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِہِنَّ اَرْبَعَۃَ اَشْہُرٍ وَّعَشْرًا۔ وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ اور وہ لوگ جو تم میں سے مرجائیں، جن کا انتقال ہو جائے وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا اور وہ چھوڑ دیں بیویاں، مرد کا انتقال ہو گیا اور پیچھے کس کو چھوڑا؟ بیوی کو، تو یَّتَرَبَّصْنَ تو یہ بیویاں جو ہیں یَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِہِنَّ یہ روکیں گی اپنے نفسوں کو اَرْبَعَۃَ اَشْہُرٍ وَّعَشْرًا چار ماہ دس دن، یعنی ان کی عدت کتنی ہے؟ وہ لوگ جن کا انتقال ہو جائے اور بیویاں پیچھے رہ جائیں تو ان کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔ تو یہ آیت پہلے نازل ہوئی، اور وہ حمل والیوں کی عدت جس میں بیان ہوئی وہ آیت بعد میں نازل ہوئی۔

فَاِنَّ ہٰذِہِ الْاٰیَۃَ تَدُلُّ عَلٰی پس یہ آیت جو ہے دلالت کرتی ہے اَنَّ عِدَّۃَ مُتَوَفَّی الزَّوْجِ اَرْبَعَۃُ اَشْہُرٍ وَّعَشْرٌ، یہ آیت بھئی یہ جو پہلے نازل ہوئی تھی جس میں عدت کتنی بیان ہوئی؟ چار ماہ دس دن، یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ عدت متوفی الزوج کی یعنی وہ عورت جس کے خاوند کا انتقال ہو چکا اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے، سَوَاءٌ کَانَتْ حَامِلَۃً اَوْ لَا چاہے وہ حاملہ ہو یا حاملہ نہ ہو۔ بھئی پہلے یہ آیت نازل ہوئی تھی نا وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ، جن لوگوں کا انتقال ہو جائے اور بیویاں پیچھے چھوڑ جائیں تو وہ کتنے عرصے تک اپنے آپ کو روکیں گی؟ چار ماہ دس دن، اور اس میں کوئی حاملہ یا غیر حاملہ کی قید ہے؟ نہیں، معلوم ہوا سب کی یہی عدت ہے چاہے حاملہ ہو چاہے غیر حاملہ۔ تو بحث ہماری ہے اس وقت حاملہ کے بارے میں، اس میں تعارض آئے گا۔ تو غیر حاملہ کی عدت تو چار ماہ دس دن ہے، اور حاملہ کی بھی کتنی معلوم ہوئی اس سے؟ چار ماہ دس دن ہی معلوم ہوئی۔

وَالْاٰیَۃَ الْاُوْلٰی، اس پچھلے ہٰذِہِ الْاٰیَۃَ پر عطف ہے، وَالْاٰیَۃَ الْاُوْلٰی تَدُلُّ عَلٰی اور پہلی آیت جو ہے وہ دلالت کر رہی ہے اس بات پر اَنَّ عِدَّۃَ الْحَامِلِ وَضْعُ الْحَمْلِ کہ حاملہ کی عدت جو ہے وہ وضعِ حمل ہے سَوَاءٌ کَانَتْ مُطَلَّقَۃً اَوْ مُتَوَفَّی الزَّوْجِ چاہے وہ مطلقہ ہو یا اس کے خاوند کا انتقال ہوا ہو۔ پہلی آیت جو متن میں پہلے ہے، زمانے کے اعتبار سے بعد میں ہے، یعنی وَاُوْلَاتُ الْاَحْمَالِ، اس سے کیا پتا چلا کہ حاملہ عورتوں کی عدت کتنی ہے؟ وضعِ حمل ہے، چاہے خاوند نے طلاق دی ہو چاہے خاوند کا انتقال ہوا ہو، دونوں صورتوں میں حاملہ عورت کی عدت کتنی ہے؟ وضعِ حمل ہے، یہ اس پہلی آیت جو متن میں ذکر ہے یعنی جو زمانے کے اعتبار سے مؤخر ہے اس سے پتا چلا۔

فَبَیْنَہُمَا عُمُوْمٌ وَّخُصُوْصٌ مِّنْ وَّجْہٍ، تو ان دونوں آیتوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہے۔ عموم و خصوص من وجہ کس کو کہتے ہیں؟ جہاں دو مادے افتراق کے ہوں اور ایک مادہ اجتماع کا ہو۔ اجتماع کا مادہ کون سا ہے؟ وہ حاملہ جس کے خاوند کا انتقال ہوا ہو۔ بھئی دیکھیے پہلے کون سی آیت نازل ہوئی تھی؟ وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ، اس میں وفات کا ذکر ہے، معلوم ہوا جس عورت کے خاوند کا انتقال ہو جائے تو اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے اس آیت سے معلوم ہوا، اور یہ کتنی قسم کی عورتیں ہو سکتی ہیں؟ دو، یا حاملہ ہو گی یا غیر حاملہ۔ اب یہ یاد رکھنا بھئی کتنی عورتیں اس میں آئیں؟ دو، یا حاملہ ہو گی

یا غیر حاملہ۔ اچھا، دوسری آیت سے پتا چلا کہ حمل والیوں کی عدت وضعِ حمل ہے، اس میں بھی دو قسم کی عورتیں داخل، کون سی؟ ایک وہ حاملہ جس کو خاوند نے طلاق دی ہے، ایک وہ حاملہ جس کے خاوند کا انتقال ہوا ہے۔ تو پہلی آیت میں کون سی دو داخل تھیں؟ حاملہ بھی اور غیر حاملہ بھی، دوسری میں داخل ہے ایک حاملہ مطلقہ اور ایک حاملہ متوفی الزوج، دو داخل ہوئیں۔ تو دونوں کے اندر حاملہ متوفی الزوج آگئیں بھئی۔ جس کے خاوند کا انتقال ہوا ہو اس میں دو صورتیں تھیں نا، یا وہ مطلقہ ہوگی یا متوفی الزوج، اور پھر اس میں بھی دونوں یا حاملہ ہوں گی یا غیر حاملہ۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں دو مادے ہیں افتراق کے، ایک مادہ ہے اجتماع کا۔ اجتماع کا مادہ یعنی جس کو یہ دونوں شامل ہوں: وہ عورت جو حاملہ ہے اور جس کے خاوند کا انتقال ہوا ہے، وَأُوْلَاتُ الْاَحْمَالِ اس میں بھی وہ داخل اور وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ اس میں بھی یہ داخل ہے بھئی۔ جب کہ وہ حاملہ جس کو صرف طلاق ملی ہے وہ أُوْلَاتُ الْاَحْمَالِ میں تو داخل ہے، حاملہ ہے اور طلاق دی گئی، اور وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ اس میں نہیں داخل کیونکہ اس کو تو طلاق دی گئی ہے، خاوند کا انتقال نہیں ہوا تو اس میں نہیں داخل، یہ ایک مادہ افتراق کا آیا۔ دوسرا اسی طرح غیر حاملہ جس کے خاوند کا انتقال ہوا، یہ دوسری آیت میں تو داخل ہے، پہلی آیت میں داخل نہیں، غیر حاملہ ہے اور خاوند کا انتقال ہوا تو غیر حاملہ ہے تو أُوْلَاتُ الْاَحْمَالِ میں تو یہ داخل نہیں، تو یہ بھی کون سا مادہ ہوا؟ افتراق والا۔

تو کہتے ہیں: فَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَّخُصُوْصٌ مِّنْ وَّجْهٍ تو ان دونوں آیتوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہے، فَتَعَارُضٌ بَيْنَهُمَا فِي الْمَادَّةِ الْاِجْتِمَاعِيَّةِ تو ان دونوں کے درمیان تعارض جو ہے وہ مادہ اجتماعیہ کے اندر ہے۔ کون سا مادہ اجتماعیہ؟ حاملہ ہو اور خاوند کا انتقال ہوا ہو، اس کو یہ دونوں آیتیں شامل ہیں۔ اب ایک آیت بتلا رہی ہے کہ یہ جو حاملہ ہے اور جس کے خاوند کا انتقال ہوا ہے اس کی عدت وضعِ حمل ہے، دوسری آیت بتلا رہی ہے کہ یہ حاملہ جس کے خاوند کا انتقال ہوا ہے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے بھئی۔ یہ معنی ہے فَتَعَارُضٌ بَيْنَهُمَا فِي الْمَادَّةِ الْاِجْتِمَاعِيَّةِ تو تعارض ان دونوں آیتوں کے درمیان وہ مادہ اجتماعیہ کے اندر ہے وَهِيَ الْحَامِلُ الْمُتَوَفّٰى عَنْهَا زَوْجُهَا اور یہ وہ حاملہ ہے کہ اس کا خاوند اسے چھوڑ مرا ہے۔

فَعَلِيٌّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ يَقُوْلُ پس حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: تَعْتَدُّ بِاَبْعَدِ الْاَجَلَيْنِ اِحْتِيَاطًا کہ یہ عورت جو حاملہ ہے اور خاوند کا انتقال ہو چکا یہ عدت گزارے گی بِاَبْعَدِ الْاَجَلَيْنِ دو مدتوں میں سے جو لمبی ہوئی۔ اگر وضعِ حمل چار ماہ دس دن سے پہلے ہو گیا تو یہ چار ماہ دس دن پورے کرے گی عدت میں، اور اگر چار ماہ دس دن پورے ہو گئے اور ابھی بھی یہ حاملہ ہے، جنم نہیں دیا، تو پھر عدت کیا ہو گی؟ وضعِ حمل، جو لمبی مدت ہوئی بھئی، تو یہ فرماتے ہیں اِحْتِيَاطًا بطورِ احتیاط کے۔ اَيْ اِنْ كَانَ وَضْعُ الْحَمْلِ مِنْ قَرِيْبٍ یعنی اگر وضعِ حمل قریب میں ہوا تَعْتَدُّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا تو یہ عدت گزارے گی چار ماہ دس دن، وَاِنْ كَانَ وَضْعُ الْحَمْلِ مِنْ بَعِيْدٍ اور اگر وضعِ حمل دور ہوا تَعْتَدُّ بِهٖ تو اس کو عدت کے طور پر پورا کرے گی، لِعَدَمِ الْعِلْمِ بِالتَّارِيْخِ بوجہ تاریخ کے علم نہ ہونے کے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ فرمایا کس وجہ سے؟ کہ ان کو تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون سی آیت پہلے نازل ہوئی ہے اور کون سی بعد میں، تو احتیاط اسی میں ہے جو لمبی عدت

ہے اس کو پورا کر لے۔

وَابْنُ مَسْعُوْدٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ یَقُوْلُ اور حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: تَعْتَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ کہ عدت گزارے گی وضعِ حمل کے ساتھ، وَقَالَ اور انہوں نے فرمایا مُحْتَجًّا عَلٰی عَلِیٍّ دلیل پکڑتے ہوئے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلاف: مَنْ شَاءَ بَاہَلْتُہٗ جو چاہے تو میں اس سے مباہلہ کر لوں، میں اس سے مباہلے کے لیے تیار ہوں اس بات پر۔ مباہلہ اس کو کہتے ہیں کہ دونوں فریق جمع ہو جائیں اور پھر اپنے سچا ہونے کا دعویٰ کریں اور یہ دعا کریں کہ اے اللہ ہم میں سے جو جھوٹا ہے اس پر لعنت فرما۔ تو جھوٹے پر لعنت کو طلب کیا جاتا ہے، یہ ہے مباہلہ بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو وہ فرماتے ہیں مَنْ شَاءَ بَاہَلْتُہٗ جو چاہے میں اس سے مباہلہ کر لوں یعنی میں مباہلے کے لیے بھی تیار ہوں، کس بات پر؟ اَنَّ سُوْرَۃَ النِّسَاءِ الْقُصْرٰی اَعْنِیْ سُوْرَۃَ الطَّلَاقِ الَّتِیْ فِیْہَا قَوْلُہٗ وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ، کہ چھوٹی سورۃ النساء اَعْنِیْ سُوْرَۃَ الطَّلَاقِ یعنی سورۃ الطلاق الَّتِیْ فِیْہَا قَوْلُہٗ وہ جس کے اندر اللہ کا یہ قول ہے وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ، یہ والی جو سورت ہے یہ نَزَلَتْ یہ نازل ہوئی بَعْدَ الَّتِیْ فِیْ سُوْرَۃِ الْبَقَرَۃِ اس آیت کے بعد جو کس میں ہے؟ سورۃ البقرہ میں ہے۔ فَلَمَّا عُلِمَ التَّارِیْخُ پس جب تاریخ معلوم ہو گئی کَانَ قَوْلُہٗ تو اللہ تعالیٰ کا قول وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُہُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَہُنَّ نَاسِخًا تو اللہ کا یہ قول کیا ہوا؟ جب یہ بعد میں ہے، تاریخ کا پتا چل گیا تو یہ کیا ہو گا؟ یہ ناسخ ہوا، نسخ کرنے والا ہوا لِقَوْلِہٖ اللہ کے قول وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ اس کے لیے یہ ناسخ ہوا فِیْ قَدْرِ مَا تَنَاوَلَہٗ اتنی مقدار میں جتنے کو یہ شامل ہے۔

بھئی جتنی صورتیں ایک آیت میں تھیں دوسری آیت میں وہ ساری صورتیں تو نہیں تھیں، افتراقی مادے تھے یا نہیں؟ ایک آیت بعض صورتوں کو شامل تھی جو دوسری اس کو شامل نہیں، اور دوسری بعض صورتوں کو شامل تھی کہ پہلی آیت اس کو شامل نہیں، اور ایک صورت تھی جس کو دونوں آیتیں شامل تھیں، تو وہ اتنی مقدار میں اس کو منسوخ کر دیا۔ بعد والی آیت نے پہلی آیت کو کیا کیا؟ منسوخ کیا، اور صرف اسی کو منسوخ کرے گی نا جو اس دوسری آیت کے اندر جن کا حکم آگیا اور پہلی بھی اس کو شامل تھی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ پہلے کیا تھا؟ حاملہ متوفی الزوج پہلی آیت وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ اس میں حاملہ متوفی الزوج بھی داخل تھی، اور اُولَاتُ الْاَحْمَالِ میں بھی یہ آگئی، تو اس نے صرف اتنی مقدار میں اس آیت کے حکم کو منسوخ کر دیا، باقی ساری صورتیں نہیں کیونکہ باقی صورتیں تو اُولَاتُ الْاَحْمَالِ میں تو غیر اُولَاتُ الْاَحْمَالِ والی ہیں ہی نہیں، ان کو تو منسوخ نہیں کر سکتی جس کو یہ شامل ہی نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے کہ یہ اس کے لیے ناسخ ہو گی فِیْ قَدْرِ مَا تَنَاوَلَہٗ اتنی مقدار میں جس کو یہ دوسری آیت شامل ہے۔

فَیُعْمَلُ بِہٖ پس اس پر عمل کیا جائے گا، وَہٰکَذَا قَالَ عُمَرُ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُ اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی فرمایا: لَوْ وَضَعَتْ وَزَوْجُہَا عَلٰی سَرِیْرٍ لَّانْقَضَتْ عِدَّتُہَا۔ حضرت عمر فرماتے ہیں لَوْ وَضَعَتْ یہ جو حاملہ متوفی الزوج جو ہے، حاملہ ہے اور اس کے خاوند کا انتقال ہوا ہے، لَوْ وَضَعَتْ اگر اس نے جنم دے دیا وَزَوْجُہَا عَلٰی سَرِیْرٍ اس

حال میں کہ اس کا خاوند ابھی چارپائی پر پڑا ہے یعنی جنازے کی چارپائی پر، خاوند کا انتقال ہوا ہے ابھی اس کو دفنایا بھی نہیں، انتقال کے بعد تھوڑی دیر بعد ہی اس کی بیوی نے بچے کو جنم دے دیا، لَانْقَضَتْ عِدَّتُہَا تو اس کی عدت پوری ہو گئی وَحَلَّ لَہَا اَنْ تَتَزَوَّجَ اور اب اس کے لیے جائز ہوا کہ یہ نکاح کر لے، اس کی عدت پوری ہو گئی یہ آگے نکاح کر سکتی ہے۔ وَبِہٖ اَخَذَ اَبُوْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ وَالشَّافِعِیُّ رَحِمَہُ اللّٰہُ جَمِیْعًا اور اسی کو لیا ہے امام اعظم ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ دونوں نے۔

اَوْ دَلَالَۃً، اس کا عطف وہ پیچھے صَرِیْحًا جو آیا تھا مِنْ قِبَلِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ صَرِیْحًا، یا جو معارضے سے چھٹکارا ہو گا زمانے کے اختلاف کی جانب سے ہو گا دلالۃً، زمانے کا اختلاف کس سے پتا چل رہا ہے؟ دلالت سے پتا چل رہا ہے، صراحۃً پتا نہیں بھئی۔ عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ صَرِیْحًا یہ عطف ہے مصنف کے قول صَرِیْحًا پر، اَیْ مِنْ قِبَلِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ دَلَالَۃً یعنی معارضے سے چھٹکارا جو ہے وہ زمانے کے اختلاف کی جانب سے ہی ہو گا دَلَالَۃً اور وہ اختلاف کس طرز پر ہو؟ دلالت کے اعتبار سے ہو، کَالْحَاظِرِ وَالْمُبِیْحِ جیسے کہ حاظر اور مبیح۔ حَاظِرٌ ظاء کے ساتھ بھئی، حَظْرٌ کے معنی ہیں منع کرنے کے، حَاظِرٌ منع کرنے والی دلیل بھئی، دلیل مراد ہے یہاں، کَالْحَاظِرِ وَالْمُبِیْحِ۔ اور مبیح مباح کرنے والی، تو حاظر سے مراد یہاں ہے مُحَرِّمٌ بھئی، کیا مراد ہے؟ روکنے والی دلیل وہی ہو گی نا حرام قرار دینے والی ایک چیز کو، تو حاظر و مبیح سے کیا مراد ہوئے؟ محرم اور مبیح، یا یوں کہیں محرم اور محلل۔

فَاِنَّہُمَا اِذَا اجْتَمَعَا فِیْ حُکْمٍ یَّعْمَلُوْنَ عَلَی الْحَاظِرِ وَیَجْعَلُوْنَہٗ مُؤَخَّرًا دَلَالَۃً عَنِ الْمُبِیْحِ، اس لیے کیونکہ جب یہ دونوں جمع ہو جائیں کسی حکم میں۔ بھئی یاد رکھیے مشہور ضابطہ ہے ہمارا، پہلے بھی بیان ہو چکا کہ جب ایک مسئلے کے اندر محرم دلیل بھی آجائے اور مبیح دلیل بھی آجائے تو محرم کو ترجیح ہوتی ہے۔ فَاِنَّہُمَا اِذَا اجْتَمَعَا فِیْ حُکْمٍ اس لیے کیونکہ جب یہ دونوں حاظر اور مبیح جمع ہو جائیں کسی حکم میں یَعْمَلُوْنَ عَلَی الْحَاظِرِ تو عمل کرتے ہیں علماء فقہاء کس پر عمل کرتے ہیں؟ حاظر پر یعنی محرم پر عمل کرتے ہیں وَیَجْعَلُوْنَہٗ مُؤَخَّرًا اور اس کو مؤخر قرار دیتے ہیں دَلَالَۃً باعتبار دلالت کے، تو اس کو مؤخر قرار دیتے ہیں عَنِ الْمُبِیْحِ کس سے؟ مبیح سے باعتبار دلالت کے۔

وَذٰلِکَ اور یہ اس وجہ سے لِاَنَّ الْاِبَاحَۃَ اَصْلٌ فِی الْاَشْیَاءِ کہ مباح ہونا اصل ہے چیزوں میں۔ بھئی میں نے بتلایا تھا بعض علماء فرماتے ہیں چیزوں کے اندر اصل ہے مباح ہونا، ہر چیز مباح ہے الا یہ کہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل قائم ہو جائے، جب تک حرمت پر دلیل نہیں آئے گی چیز کیا ہو گی؟ حلال ہو گی، تو معلوم ہوا اباحت اصل ہے چیزوں میں۔ اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ حرمت اصل ہے کہ ہر چیز حرام ہے الا یہ کہ کوئی دلیل آکر بتلائے کہ یہ حلال ہے۔ بعضوں نے کہا توقف ہے، توقف کیا جائے گا جب تک حلت یا حرمت پر کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے۔ جب کہ مختار مذہب یہی ہے کہ ہمارے نزدیک بھی اور اسی طرح شوافع کے نزدیک بھی اباحت اصل ہے چیزوں میں بھئی، جب تک کوئی دلیل نہ آئے گی اس وقت تک چیز حرام نہیں ہو گی۔

لِاَنَّ الْاِبَاحَۃَ اَصْلٌ فِی الْاَشْیَاءِ اس لیے کیونکہ مباح ہونا اصل ہے چیزوں میں، فَلَوْ عَمِلْنَا بِالْمُحَرِّمِ پس اگر ہم عمل کر لیں محرم پر کَانَ النَّصُّ الْمُبِیْحُ مُوَافِقًا لِّلْاِبَاحَۃِ الْاَصْلِیَّۃِ۔ بھئی دیکھیے یہاں صورت یہ بنتی ہے: اصل ہے ہر چیز میں مباح ہونا، اور دو دلیلیں ہمارے پاس آگئیں ایک چیز کے بارے میں، ایک بتلاتی ہے کہ یہ چیز حلال ہے، دوسری بتلاتی ہے کہ یہ چیز حرام، دو دلیلیں آگئیں۔ اب ایک صورت تو یہ کہ ہم کہیں محرم مقدم اور مبیح مؤخر۔ کون مقدم؟ محرم مقدم۔ تو اصل تھی چیزوں میں اباحت، معلوم ہوا وہ چیز پہلے جائز تھی، حلال تھی، پھر کون آئی؟ دو دلیلیں اب آرہی ہیں، اصل کے اعتبار سے وہ چیز کیا تھی؟ حلال تھی، پھر پہلی دلیل آئی، کس کو مقدم رکھا ہے ہم نے؟ محرم کو مقدم رکھا، محرم دلیل آئی اس نے اس اباحت کو منسوخ کر دیا اور وہ چیز حرام ہوئی، پھر اس کے بعد کون سی دلیل آئی؟ مبیح دلیل آئی، اس نے پھر اس چیز کو کیا کر دیا؟ مباح کر دیا اور حرمت کو منسوخ کر دیا، تو دو دفعہ نسخ آیا!

اور ایک صورت یہ کہ مبیح کو مقدم رکھیں، کس کو مقدم رکھیں؟ اب دیکھیے چیزوں میں اصل کیا تھا؟ اباحت، اب پہلی دلیل آرہی ہے، کس کو مقدم کیا؟ اباحت والی دلیل کو، تو چیز پہلے مباح تھی اب دلیل بھی آگئی کہ یہ چیز کیا ہے؟ مباح، تو دونوں سے ایک ہی حکم معلوم ہو رہا ہے، کوئی نسخ آیا؟ نہیں۔ اصل کے اعتبار سے بھی اباحت کا پتا چل رہا تھا، دلیل نے بھی بتلایا مباح ہے، پھر اس کے بعد اب کون سی دلیل آئے گی؟ محرم آئے گی، وہ ان دونوں سے جو اباحت تھی ثابت اس کو ختم کر دے گی، منسوخ کر دے گی، تو اس صورت میں ایک ہی دفعہ نسخ آیا، ایک ہی مرتبہ نسخ آیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ دیکھیے اب بیان کریں گے کہ کون سی صورت ٹھیک ہے ان میں سے۔

تو کہتے ہیں: فَلَوْ عَمِلْنَا بِالْمُحَرِّمِ اگر ہم محرم پر عمل کر لیں یعنی اس کو مؤخر رکھیں، کَانَ النَّصُّ الْمُبِیْحُ مُوَافِقًا لِّلْاِبَاحَۃِ الْاَصْلِیَّۃِ تو وہ نص جو مباح کرنے والی ہے وہ موافق ہوئی اباحتِ اصلیہ کے۔ کس کو مقدم رکھا ہے؟ نصِ مبیح کو، عمل کس پر کر رہے ہیں؟ محرم، جو مؤخر ہوتی ہے اس پر عمل کیا جاتا ہے نا، تو معلوم ہوا محرم کو ہم نے مؤخر رکھا ہے، تو کَانَ النَّصُّ الْمُبِیْحُ مُوَافِقًا لِّلْاِبَاحَۃِ الْاَصْلِیَّۃِ تو وہ نص جو مباح کرنے والی ہے وہ موافق ہو گئی کس کے ساتھ؟ اباحتِ اصلیہ کے موافق ہو گئی وَاجْتَمَعَتَا اور دونوں جمع ہو گئیں، اباحتِ اصلیہ بھی اور نصِ مبیح سے بھی اباحت جو آگئی بھئی، ثُمَّ یَکُوْنُ النَّصُّ الْمُحَرِّمُ نَاسِخًا لِّلْاِبَاحَتَیْنِ مَعًا پھر نصِ محرم بعد میں آکر وہ منسوخ کرے گی دونوں اباحتوں کو اکٹھا ہی، تو ایک ہی دفعہ نسخ آئے گا۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ وَہُوَ مَعْقُوْلٌ اور یہ ایک معقول بات ہے، عقل میں آنے والی ہے کہ پہلے چیز مباح تھی بعد میں کیا کر دیا گیا اس کو؟ حرام کر دیا گیا۔

بِخِلَافِ مَا اِذَا عَمِلْنَا بِالْمُبِیْحِ بخلاف اس کے کہ جب ہم عمل کریں کس پر؟ مبیح پر عمل کر لیں یعنی اس کو مؤخر رکھیں، لِاَنَّہٗ حِیْنَئِذٍ یَّکُوْنُ النَّصُّ الْمُحَرِّمُ نَاسِخًا لِّلْاِبَاحَۃِ الْاَصْلِیَّۃِ تو اس صورت میں نصِ محرم جو ہے وہ ناسخ ہو گی اباحتِ اصلیہ

کے، ثُمَّ یَکُوْنُ النَّصُّ الْمُبِیْحُ نَاسِخًا لِّلْمُحَرِّمِ پھر نصِ مبیح جو ہے وہ ناسخ بنے گی کس کے لیے؟ محرم کے لیے، فَیَلْزَمُ تَکْرَارُ النَّسْخِ تو لازم آئے گا نسخ کا تکرار، کہ پہلے اباحت اصل تھی پھر محرم آئی اس نے اباحت کو منسوخ کیا، پھر مبیح آئی اس نے حرمت کو منسوخ کیا تو دو دفعہ نسخ آیا، وَہُوَ غَیْرُ مَعْقُوْلٍ اور یہ غیر معقول بات ہے بھئی، یہ کوئی معقول بات نہیں، عقل میں آنے والی نہیں کہ دو دفعہ پہلے اباحت تھی پھر حرام کیا گیا پھر حلال کر دیا گیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اصل بھی یہی ہے کہ عدمِ تکرار ہو بھئی، اصل کیا ہے؟ عدمِ تکرار، تو اگر محرم کو مؤخر رکھتے ہیں تو تکرارِ نسخ نہیں، اور اگر ہم مبیح کو مؤخر رکھتے ہیں تو تکرارِ نسخ آئے گا اور اصل کیا ہے؟ عدمِ تکرار ہونا چاہیے بھئی۔

وَہٰذَا اَصْلٌ کَبِیْرٌ لَّنَا اور یہ ہمارا بڑا ضابطہ ہے، کون سا بڑا ضابطہ ہے؟ کہ جب حاظر اور مبیح جمع ہو جائیں تو کس کو ترجیح ہو گی؟ حاظر کو یعنی محرم کو، تو اس چیز کو حرام قرار دیا جائے گا۔ یَتَفَرَّعُ عَلَیْہِ کَثِیْرٌ مِّنَ الْاَحْکَامِ متفرع ہوتے ہیں اس پر بہت سے احکام یعنی بہت سے احکام اس سے نکلتے ہیں۔ وَہٰذَا عَلٰی قَوْلِ مَنْ جَعَلَ الْاِبَاحَۃَ اَصْلًا فِی الْاَشْیَاءِ اور یہ ان فقہاء کے قول پر ہے جنہوں نے اباحت کو اصل قرار دیا ہے چیزوں میں۔ وَقِیْلَ الْحُرْمَۃُ اَصْلٌ فِیْہَا اور کہا گیا ہے کہ حرمت اصل ہے چیزوں میں، وَقِیْلَ التَّوَقُّفُ اَوْلٰی اور کہا گیا ہے توقف اولیٰ ہے حَتّٰی یَقُوْمَ دَلِیْلُ الْاِبَاحَۃِ اَوِ الْحُرْمَۃِ یہاں تک کہ مباح ہونے یا حرام ہونے کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ وَقَدْ طَوَّلْتُ الْکَلَامَ فِیْہِ فِی التَّفْسِیْرِ الْاَحْمَدِیِّ اور تحقیق میں نے طویل کلام کیا ہے اس بحث کے بارے میں تفسیرِ احمدی کے اندر۔ چلیے بس بھئی، ہٰذَا ہُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِحَقِیْقَۃِ الْکَلَامِ۔

سبق نمبر ۹۴: باب المعارضۃ (۳): مثبت کا نافی پر اور محرِّم کا مبیح پر اولیٰ ہونا، اور صحابہ کے اقوال میں تعارض کا حکم

نور الانوار صفحہ: ۱۹۷ — بتاریخ: ۲۱ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَالْمُثْبِتُ اَوْلٰی مِنَ النَّافِیْ، ہٰذِہٖ قَاعِدَۃٌ مُّسْتَقِلَّۃٌ لَّا تَعَلُّقَ لَہَا بِمَا سَبَقَ، یَعْنِیْ اِذَا تَعَارَضَ الْمُثْبِتُ وَالنَّافِیْ فَالْمُثْبِتُ اَوْلٰی بِالْعَمَلِ مِنَ النَّافِیْ عِنْدَ الْکَرْخِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی، وَعِنْدَ ابْنِ اَبَانَ یَتَعَارَضَانِ اَیْ یَتَسَاوَیَانِ۔

وَالْمُثْبِتُ اَوْلٰی مِنَ النَّافِیْ، اور وہ دلیل جو مثبت ہو وہ اولیٰ ہوگی مِنَ النَّافِیْ اس دلیل سے جو نافی ہوگی۔ ایک دلیل مثبت ہے، ایک دلیل نافی ہے، نفی کرنے والی ہے، تو دلیلِ مثبت وہ اولیٰ ہوگی کس کے مقابلے میں؟ دلیلِ نافی کے مقابلے میں۔ ہٰذِہٖ قَاعِدَۃٌ مُّسْتَقِلَّۃٌ لَّا تَعَلُّقَ لَہَا بِمَا سَبَقَ، یہ ایک مستقل قاعدہ ہے جس کا ما قبل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بھئی یہ ایک الگ ضابطہ ذکر کر رہے ہیں، ما قبل کی بحث سے اس کا تعلق نہیں۔ ما قبل میں معارضے کی بحث تھی بھئی، اور چونکہ یہاں پر بھی ایک جانب مثبت ہے، دلیلِ مثبت، اور دوسری طرف دلیلِ نافی ہے، تو ان میں بھی چونکہ تعارض ہے تو اس لیے معارضے کی بحث کے بعد اس کو ذکر کر دیا بھئی۔

یَعْنِیْ اِذَا تَعَارَضَ الْمُثْبِتُ وَالنَّافِیْ فَالْمُثْبِتُ اَوْلٰی بِالْعَمَلِ مِنَ النَّافِیْ، جب تعارض آجائے مثبت اور نافی کے درمیان فَالْمُثْبِتُ اَوْلٰی بِالْعَمَلِ مِنَ النَّافِیْ تو مثبت جو ہے وہ اولیٰ ہے عمل کے اعتبار سے نافی سے عِنْدَ الْکَرْخِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک۔ دو دلیلیں آئیں بھئی، ایک دلیل کیا ہے؟ مثبت، دوسری دلیل نافی ہے، نفی کرنے والی۔ ایک دلیل اثبات کرنے والی ہے ایک چیز کا اور دوسری دلیل نفی کرنے والی ہے، تو کس کو ترجیح ہوگی؟ مثبت کو ترجیح ہوگی، عمل اس پر کیا جائے گا بھئی امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک۔

وَعِنْدَ ابْنِ اَبَانَ یَتَعَارَضَانِ، اور عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں متعارض ہوں گی، اَیْ یَتَسَاوَیَانِ یعنی برابر ہوں گی، فَبَعْدَ ذٰلِکَ یُصَارُ اِلَی التَّرْجِیْحِ بِحَالِ الرَّاوِیْ تو اس کے بعد رجوع کیا جائے گا راوی کے حال کے ذریعے ترجیح کی طرف۔ بھئی ایک دلیل مثبت ہے اثبات کرنے والی، ایک دلیل نافی ہے نفی کرنے والی۔ امام کرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں

کہ مثبت اولیٰ ہے، اس پر عمل کیا جائے گا، جب کہ عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں متعارض ہیں، برابر ہوں گی، کسی ایک کو بھی دوسرے پر ترجیح نہیں۔ تو پھر بھئی کس پر عمل کیا جائے گا؟ کہتے ہیں حالِ راوی کے ذریعے ترجیح دی جائے گی، یعنی جو خبر دینے والا راوی عدالت اور اتقان میں بڑھ کر ہو گا اس کی خبر پر عمل کیا جائے گا اور دوسرے کی خبر کو چھوڑ دیا جائے گا۔ تو امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقاً مثبت اولیٰ، جب کہ عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ کے نزدیک ترجیح کس کے ذریعے ہو گی؟ حالِ راوی کے ذریعے بھئی۔

وَالْمُرَادُ بِالْمُثْبِتِ مَا يُثْبِتُ اَمْرًا عَارِضًا زَائِدًا لَّمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِيْمَا مَضٰى۔ یہاں سے بتلا رہے ہیں کہ مثبت اور نافی سے کیا مراد ہے۔ بھئی مثبت اور نافی سے وہ نہیں مراد جو آپ پڑھتے ہیں، مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں زید کل آیا تھا، آپ کہتے ہیں یہ کلامِ مثبت ہے، نفی ہے اس میں؟ نہیں، تو یہ کلامِ مثبت ہے۔ اور میں کہتا ہوں زید کل نہیں آیا تھا، تو آپ کیا کہتے ہیں؟ یہ کلامِ منفی ہے بھئی۔ تو یہ والا اثبات اور یہ والی نفی مراد نہیں ہے، بلکہ اثبات سے مراد یہ ہے کہ وہ دلیل کسی زائد امرِ عارض کو ثابت کرے۔ مثبت سے کیا مراد ہے؟ وہ دلیل جو کسی زائد امرِ عارضی کو ثابت کرے۔ اور نافی وہ ہے جو اس امرِ عارضی کی نفی کرے بھئی، یعنی جس میں وہ امرِ عارضی نہ ہو بھئی۔ تو مثبت وہ ہے جو امرِ عارضی کے، امرِ زائد کا اثبات کرے، اور نافی وہ ہے جو اس امرِ زائد، امرِ عارضی کی نفی کرے بھئی۔ توجہ سے سمجھ لیں بھئی! مثبت سے کیا مراد ہے؟ وہ جو امرِ زائد یعنی امرِ عارضی کا اثبات کرے۔ اور نافی سے کیا مراد ہے؟ جو اس امرِ زائد یعنی امرِ عارضی کی نفی کرے۔ اور عارضی یہ اردو والا عارضی نہیں ہے بھئی، جو مستقل نہ ہو اس کو عارضی کہتے ہیں اردو میں۔ عَارِضٌ یہ عَرْضٌ سے ہے، یعنی عَارِضٌ کا معنی ہے پیش آنے والا، ایک نئی پیش آنے والی بات کا جس میں اثبات ہو۔ مثبت وہ ہے جو امرِ عارضی کو ثابت کرے یعنی نئے پیش آنے والی چیز کو ثابت کرے، جب کہ نافی وہ ہے جو اس کی نفی کرے، جو نئے پیش آنے والی چیز کا اثبات جس میں نہ ہو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

مثلاً دیکھیے بھئی، ایک جگہ پر پانی پڑا ہے، آپ کو علم نہیں کہ یہ پانی پاک ہے یا یہ پانی ناپاک ہے بھئی۔ ایک شخص آپ کو آکر بتلاتا ہے کہ یہ پانی پاک ہے، دوسرا شخص آکر بتلاتا ہے کہ یہ پانی پاک نہیں ہے۔ کون مثبت، کون نافی؟ مثبت کون؟ پہلا جس نے کہا پانی پاک ہے وہ مثبت، اور جس نے کہا پانی پاک نہیں ہے وہ نافی؟ نہیں بھئی، ایسا نہیں ہے! میں نے کہا نا کہ اس کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ بھئی مثبت وہ ہے جو ایک نئے امر، امرِ زائد کو ثابت کرے۔ پانی میں اصل ہے ہی کیا؟ پاک ہونا، اور نجاست اس پر عارض ہو گی بھئی، نجاست کیا ہو گی؟ عارض، بعد میں کوئی نجس چیز ملی ہے تو وہ نجس ہو جائے گا۔ تو جو کہہ رہا ہے کہ پانی پاک نہیں ہے وہ ایک امرِ عارضی کا اثبات کر رہا ہے، ایک نئی پیش آنے والی چیز کو ثابت کر رہا ہے یعنی نجاست کو، تو یہ ہوا مثبت! اور جو کہہ رہا ہے پانی پاک ہے وہ اس پیش آنے والی چیز کا انکار کر رہا ہے کہ پانی اپنی اصل کے مطابق کیا ہے؟ پاک ہے۔ تو جو کہہ رہا ہے پانی پاک ہے وہ ہوا نافی، اور جو کہہ رہا ہے کہ پانی ناپاک ہے وہ مثبت ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَالْمُرَادُ بِالْمُثْبِتِ مَا يُثْبِتُ اَمْرًا عَارِضًا زَائِدًا لَّمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِيْمَا مَضٰى، اور مراد مثبت سے وہ ہے جو ثابت کرے ایسے امرِ عارضی کو، امرِ عارضی کیا معنی؟ نیا پیش آنے والا جو بعد میں پیش آئے، جو ثابت کرے ایسے امر کو جو پیش آیا ہے، زائد ہے، لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِيْمَا مَضٰى اور جو ثابت نہیں تھا ماضی کے اندر، گزشتہ زمانے میں۔ دیکھو پانی میں اصل طہارت تھی، گزشتہ زمانے میں نجاست نہیں تھی، بعد میں کیا آئی؟ نجاست آئی، تو یہ جو نجاست کی خبر دے رہا ہے یہ مثبت ہے۔ وَبِالنَّافِيْ مَا يَنْفِي الْاَمْرَ الزَّائِدَ اور نافی سے مراد وہ ہے جو نفی کر رہا ہے اس امرِ زائد کی وَيُبْقِيْهِ عَلَى الْاَصْلِ اور اس کو باقی رکھتا ہے کس پر؟ اس کی اصل پر۔

وَلَمَّا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ الْكَرْخِيِّ وَابْنِ اَبَانَ، اور جب اختلاف واقع ہوا امام کرخی اور عیسیٰ ابن ابان رحمہما اللہ کے درمیان، وَوَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِيْ عَمَلِ اَصْحَابِنَا اَيْضًا اور ہمارے فقہاء کے عمل میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے، فَفِيْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ يَعْمَلُوْنَ بِالْمُثْبِتِ وَفِيْ بَعْضِهَا بِالنَّافِيْ پس بعض مواضع میں تو وہ عمل کرتے ہیں مثبت پر اور بعض میں عمل کرتے ہیں نافی پر۔ بھئی امام کرخی اور عیسیٰ ابن ابان رحمہما اللہ کا قول تو پیچھے گزر گیا، دونوں میں اختلاف ہے۔ اسی طرح ہمارے فقہاء کے عمل میں بھی اختلاف ہے، بعض جگہوں پر وہ مثبت پر عمل کرتے ہیں اور بعض جگہوں میں وہ نافی پر عمل کرتے ہیں، تو ایک کوئی ضابطہ چاہیے کہ پتا چلے کہاں مثبت پر عمل کرنا ہے اور کہاں نافی پر عمل کرنا ہے، تو وہ اب ذکر کرنے لگے ہیں۔

تو کہتے ہیں: وَوَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِيْ عَمَلِ اَصْحَابِنَا اَيْضًا اور ہمارے فقہاء کے عمل میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے، فَفِيْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ يَعْمَلُوْنَ بِالْمُثْبِتِ وَفِيْ بَعْضِهَا بِالنَّافِيْ پس بعض جگہوں میں وہ عمل کرتے ہیں مثبت پر اور بعض میں نافی پر، اَشَارَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى اِلٰى قَاعِدَةٍ فِيْ ذٰلِكَ تَرْفَعُ الْخِلَافَ عَنْهُمْ، پس اشارہ کیا مصنف رحمہ اللہ نے ایسے ضابطے کی طرف اس میں تَرْفَعُ الْخِلَافَ عَنْهُمْ جو اس سے اختلاف کو اٹھا دیتا ہے، دور کر دیتا ہے۔ یہ تَرْفَعُ صفت ہے قَاعِدَةٍ کی بھئی، ایسا قاعدہ اس اختلاف میں تَرْفَعُ الْخِلَافَ عَنْهُمْ جو اس اختلاف کو دور کر دیتا ہے۔ فَقَالَ پس مصنف نے فرمایا: وَالْاَصْلُ فِيْهِ اور ضابطہ یہ ہے اس کے اندر اَنَّ النَّفْيَ اِنْ كَانَ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ۔

بھئی یہاں بات سمجھ لیں بھئی یہیں پر۔ دیکھیے ایک آیا مثبت۔ مثبت وہ ہے جو امرِ عارضی کو ثابت کرتا ہے، ایک نئی چیز کو۔ اور جو شخص نئی چیز کو ثابت کر رہا ہے تو وہ یقیناً اس کے پاس دلیل ہو گی۔ جو آدمی کہہ رہا ہے پانی نجس ہے یقیناً اس کے پاس کیا ہو گی؟ دلیل، کیونکہ پانی میں تو اصل ہے پاک ہونا اور وہ کہہ رہا ہے نجس ہے، ایک امرِ زائد کا اثبات کر رہا ہے تو یقیناً اس کے پاس کوئی دلیل ہو گی۔ تو یہ جو مثبت ہوتی ہے یہ ہمیشہ اس کے ساتھ دلیل ہو گی، اثبات کرنے والے کے پاس ہمیشہ کیا ہو گی؟ دلیل ہو گی۔

اور ایک ہے نافی، نفی کرنے والا۔ تو نفی کرنے والا جو ہے اس کے پاس ہو سکتا ہے دلیل ہو، ہو سکتا ہے دلیل نہ ہو۔ وہاں تین صورتیں بنتی ہیں، تین صورتیں بنائیں گے بھئی:

پہلی صورت کہ یہ نفی جو ہے اس نفی کی جنس سے ہو جس کو دلیل سے جانا جاتا ہے۔ بھئی دیکھیے ایک شخص نے تو کہا تھا پانی نجس ہے، یہ تو ہوا مثبت۔ دوسرے نے کہا پانی پاک ہے، تو یہ ہوا نافی۔ تو یہ نافی جو ہے، یہ جو اس نے کہا پانی پاک ہے، یہ ہو سکتا ہے اس نے پانی کے اصل کے اعتبار سے کہا ہو بغیر دلیل کے، پانی کی اصل کے اعتبار سے پانی کو پاک کہہ دیا یعنی کوئی دلیل اس کے پاس نہیں ہے کہ پانی میں تو اصل ہے پاک ہونا تو یہ بھی یقیناً کیا ہو گا؟ پاک ہو گا، بغیر دلیل کے بھی ہو سکتا ہے یہ۔ اور ہو سکتا ہے اس کے پاس دلیل بھی موجود ہو کہ یہ پانی پاک ہے۔ کس طرح دلیل کیا؟ دلیل یہ کہ یہ خود گیا تھا اور یہ خود چشمے سے پانی بھر کر لایا ہے اور جب سے یہ پانی یہاں پڑا ہے یہ بھی یہاں موجود ہے، ابھی تک کسی نے کوئی نجاست اس میں نہیں ملائی کہ جس کی بنا پر کوئی کہے یہ نجس ہے، اسی لیے وہ کیا کہہ رہا ہے؟ یہ پانی پاک ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو نفی جو ہے اس کی بنیاد دلیل پر بھی ہو سکتی ہے اور ظاہرِ حال یعنی استصحابِ حال پر بھی اس کی بنیاد ہو سکتی ہے، کس پر؟ استصحابِ حال۔ استصحابِ حال جانتے ہو کہ نہیں جانتے بھئی؟ گزشتہ سبق میں بھی گزرا تھا اِبْقَاءُ مَا كَانَ عَلٰى مَا كَانَ، کہ کسی چیز کا جو ماضی میں وصف تھا اسی کو حال میں بھی ثابت کرنا، مان لینا یہ کیا ہے؟ استصحابِ حال ہے بھئی، کہ پانی میں اصل ہے پاک ہونا تو اب بھی یہ پاک ہو گا۔ تو یہ ہمارے نزدیک یاد رکھیے استصحابِ حال دلیل نہیں ہے بھئی، یعنی دلیلِ مثبت نہیں ہے۔ تو ہو سکتا ہے اس نفی کرنے والے نے اعتماد کیا ہو استصحابِ حال پر، اور ہو سکتا ہے اس کے پاس باقاعدہ دلیل موجود ہو۔ تو معلوم ہوا نافی جو ہے، یہ جو نفی والا قول جو ہے اس کی بنیاد دلیل پر بھی ہو سکتی ہے اور یہ بغیر دلیل کے بھی ہو سکتا ہے، اس میں دونوں احتمال ہیں۔

تو یہاں کل تین صورتیں ہیں بھئی یاد رکھیے، نافی کے اندر:

پہلی صورت یہ کہ نفی اس نفی کی جنس سے ہو جس کو کس کے ذریعے جانا جاتا ہے؟ دلیل کے ذریعے۔ یا نفی اس نفی کی جنس میں سے ہو گی جس کو دلیل کے ذریعے نہیں جانا جاتا بھئی۔ یا نفی اس نفی کی جنس میں سے ہو گی جو مشتبہ الحال ہے، یعنی وہاں ہو سکتا ہے اصل کی بنا پر ہی کہا گیا، مثلاً اس شخص نے پانی میں اصل طہارت تھی اس وجہ سے اس نے کہا ہو کہ یہ پاک ہے، اور ہو سکتا ہے اس نے کس پر اعتماد کیا ہو؟ دلیل پر اعتماد کیا ہو۔ تو ہو سکتا ہے اس نے اعتماد کس پر کیا ہو؟ ظاہرِ حال پر، اور ہو سکتا ہے اس نے اعتماد کس پر کیا ہو؟ دلیل پر، تو اس میں دونوں احتمال آگئے تو یہ مشتبہ الحال ہوئی۔ ایک نفی پہلی وہ تھی، وہ نفی جو کس نفی کی جنس میں سے ہو جس کی بنیاد ہی دلیل پر ہے، یعنی نفی اس قسم کی ہے کہ بغیر دلیل کے اس کا پتا چل ہی نہیں سکتا بھئی۔ مثبت تو ہمیشہ دلیل کے ساتھ ہو گا بھئی، جو ایک امرِ زائد کو ثابت کر رہا ہے وہ تو ہمیشہ دلیل کے ساتھ ہو گا، لیکن نفی اس میں دونوں طرح کے احتمال ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ نفی اس نفی کی جنس میں سے ہو جس کی بنیاد دلیل پر ہو، یا نفی اس نفی کی جنس میں سے ہو جو مشتبہ الحال ہو گی، یا نفی اس نفی کی جنس میں سے ہو گی جس میں ظاہرِ حال ہی ہو گا بھئی، بغیر دلیل کے ہو گی بھئی، ظاہرِ حال تو ہمارے نزدیک دلیل نہیں ہے تو وہ کس کے ساتھ ہو گی؟ بغیر دلیل

کے۔ تو نفی تین قسم کی ہو سکتی ہے بھئی: یا تو نفی کس میں سے ہو گی؟ دلیل کے ساتھ ہو گی، بغیر دلیل کے اس نفی کا بھی پتا نہیں چل سکتا؛ یا نفی کس جنس میں سے ہو گی؟ مشتبہ الحال ہو گی، یعنی اس میں ہو سکتا ہے دلیل سے پتا چلا ہو، ہو سکتا ہے کس کو دلیل بنایا ہو؟ ظاہرِ حال کو دلیل بنایا ہو؛ اور تیسری قسم وہ نفی اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کو بغیر دلیل کے جانا جاتا ہے بھئی، جس میں اور کوئی دلیل نہیں ہوتی بھئی۔ صورت سمجھ میں آئی؟ نفی کتنے قسم پر؟ تین۔ مشتبہ الحال کو ذرا آخر میں لے جائیں ترتیب ٹھیک ہو جائے گی: یا نفی اس نفی کی جنس میں سے ہو گی جس کو دلیل سے جانا جاتا ہے، یا نفی اس نفی کی جنس سے ہو گی جس کو دلیل سے نہیں جانا جاتا، یا نفی اس نفی کی جنس سے ہو گی جو مشتبہ الحال ہو گی۔ تین صورتیں آگئیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اب آپ کو بتائیں گے: اگر نفی اس نفی کی جنس سے ہے جس کو دلیل سے جانا جاتا ہے، تو مثبت تو ہوتا ہی کس کے ساتھ ہے؟ دلیل کے ساتھ، یہ نفی بھی کس کے ساتھ ہو گئی؟ دلیل، تو دونوں برابر ہو گئے، دونوں کیا ہو گئے؟ برابر ہو جائیں گے، تو اس صورت میں پھر کسی اور چیز کے ذریعے ترجیح دیں گے۔ ویسے تو مثبت کو ترجیح تھی لیکن جب نفی بھی دلیل کے ساتھ ہوئی تو اب دونوں کیا ہو گئے؟ مثبت بھی دلیل کے ساتھ اور نفی بھی دلیل کے ساتھ، تو دونوں برابر ہوئے بھئی۔

دوسری صورت: مثبت تو ہے ہی دلیل کے ساتھ، نفی کس کے ساتھ ہے؟ بغیر دلیل کے ہے، اس نفی کی جنس میں سے ہے جو بغیر دلیل کے، تو پھر یہاں پر کس کو ترجیح ہو گی؟ مثبت کو ترجیح ہو گی ظاہر سی بات ہے کیونکہ وہ دلیل کے ساتھ ہے۔

تیسری قسم: جس میں نفی کس نفی کی جنس میں سے ہے جو مشتبہ الحال ہے۔ اس میں دیکھا جائے گا، اس میں تو دونوں احتمال تھے، ہو سکتا ہے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہو، ہو سکتا ہے کسی دلیل پر اعتماد نہ کیا ہو، تو اس میں دیکھا جائے گا کہ راوی نے اس کی کسی دلیل پر اعتماد کرتے ہوئے نفی کی ہے یا بغیر دلیل کے؟ اگر راوی نے دلیل پر اعتماد کرتے ہوئے نفی کی ہے تو یہ بھی کس کے برابر ہوا؟ مثبت کے برابر ہوا بھئی۔ یہ نفی تو اس نفی کی جنس میں سے تھی جو مشتبہ الحال تھی لیکن ہم نے راوی کے بارے میں غور کیا تو پتا چلا کہ اس نے دلیل پر اعتماد کرتے ہوئے نفی کی ہے، بغیر دلیل کے نفی نہیں کی، تو یہ نفی بھی دلیل کے ساتھ ہو گئی تو یہ بھی کس کے برابر؟ مثبت کے برابر ہو گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو مثبت ہو گئی ہمیشہ کس کے ساتھ؟ دلیل کے ساتھ، اور نفی کبھی دلیل کے ساتھ ہو گی، کبھی بغیر دلیل کے ہو گی اور کبھی مشتبہ الحال۔ اگر نفی دلیل کے ساتھ ہے تو وہ مثبت کے برابر کیونکہ مثبت بھی دلیل کے ساتھ۔ اگر نفی بغیر دلیل کے ہے تو مثبت اولیٰ ہے کیونکہ وہ دلیل کے ساتھ ہے اور نفی بغیر دلیل کے۔ اور اگر نفی مشتبہ الحال ہے تو پھر راوی کے بارے میں دیکھیں کہ اس نے دلیل پر اعتماد کیا یا دلیل پر اعتماد نہیں کیا، اگر اس نے دلیل پر اعتماد کیا ہے تو یہ نفی بھی کس کے ساتھ ہو گئی؟ دلیل کے ساتھ ہو گئی تو یہ کس کی طرح ہوئی؟ مثبت کی طرح اس کے برابر ہو گئی۔ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟

دیکھیے اب یہی بیان کریں گے بھئی، آگے مثالیں بھی آجائیں گی خوب بات واضح ہو جائے گی بھئی۔

وَالْاَصْلُ فِيْهِ اور ضابطہ اس کے اندر یہ ہے اَنَّ النَّفْیَ اِنْ كَانَ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ، کہ اگر نفی جو ہے مِنْ جِنْسِ مَا اس نفی کی جنس میں سے ہو يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ جس کو پہچانا جاتا ہو اس کی دلیل کے ساتھ، بِاَنْ كَانَ مَبْنِيًّا عَلٰى دَلِيْلٍ وَّعَلَامَةٍ ظَاهِرَةٍ بایں طور کہ اس کی بنیاد جو ہے دلیل اور ظاہری علامت پر ہے وَلَا يَكُوْنُ مَبْنِيًّا عَلَى الْاِسْتِصْحَابِ الَّذِيْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ اور اس کی بنیاد اس استصحابِ حال پر نہیں ہے جو حجت نہیں ہے، دلیل نہیں ہے ہمارے نزدیک۔ تو یہ پہلی صورت: نفی اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کو جانا جاتا ہو اس کی دلیل کے ساتھ۔ اَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبِهُ حَالُهٗ یا نفی اس نفی کی جنس میں سے ہے يَشْتَبِهُ حَالُهٗ جس کا حال مشتبہ ہے، لٰكِنْ عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِيَ اعْتَمَدَ دَلِيْلَ الْمَعْرِفَةِ لیکن یہ جانا گیا کہ راوی نے اعتماد کیا ہے کس پر؟ دلیلِ معرفت پر، اس کے جاننے کی دلیل پر اعتماد کیا ہے، تو یہ بھی دلیل کے ساتھ ہوئی۔ پہلی صورت کیا بیان کی متن میں؟ اگر نفی اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کو کس سے جانا جاتا ہے؟ دلیل کے ساتھ، یا نفی اس نفی کی جنس میں سے ہے جو مشتبہ الحال ہے لیکن یہ پتا لگا کہ راوی نے کس پر اعتماد کیا ہے؟ دلیل پر، تو دونوں صورتوں میں، آگے متن میں آ رہا ہے: كَانَ مِثْلَ الْاِثْبَاتِ، یہ نفی کس کی طرح ہو گی؟ اثبات کے مثل ہو گی یعنی اس کے برابر ہو گی بھئی۔ اور اگلے متن میں آ رہا ہے: وَاِلَّا فَلَا، ورنہ ایسا نہیں ہو گا بھئی، یعنی پھر مثبت کو ترجیح ہو گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

يَعْنِيْ كَانَ النَّفْیُ فِيْ نَفْسِهٖ مِمَّا يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مُسْتَفَادًا مِّنَ الدَّلِيْلِ۔ بھئی بتلا رہے ہیں نا، انہوں نے بتلایا کہ نفی یا کس نفی کی جنس میں سے ہو گی جو مشتبہ الحال ہو، جس کا حال مشتبہ ہو۔ کیا معنی مشتبہ ہونے کا؟ یعنی ہو سکتا ہے اس میں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہو، ہو سکتا ہے کسی دلیل پر اعتماد نہ کیا ہو۔ یہی معنی بیان کر رہے ہیں: يَعْنِيْ كَانَ النَّفْیُ فِيْ نَفْسِهٖ یعنی نفی جو ہے اپنی ذات کے اعتبار سے مِمَّا اس نفی کی جنس میں سے ہے يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مُسْتَفَادًا مِّنَ الدَّلِيْلِ جو احتمال رکھتی ہے کہ ہو سکتا ہے وہ حاصل ہو دلیل سے وَاَنْ يَّكُوْنَ مَبْنِيًّا عَلَى الْاِسْتِصْحَابِ اور یہ بھی احتمال ہے ہو سکتا ہے کہ اس کی بنیاد جو ہے وہ استصحاب پر ہو یعنی استصحابِ حال پر ہو، لٰكِنْ لَّمَّا تُفُحِّصَ عَنْ حَالِ الرَّاوِيْ لیکن جب غور کیا گیا راوی کے حال کے بارے میں عُلِمَ تو جانا گیا اَنَّهٗ اعْتَمَدَ عَلَى الدَّلِيْلِ کہ اس نے کس پر اعتماد کیا ہے؟ دلیل پر، یعنی نفی میں تو دونوں احتمال تھے لیکن پتا چلا کہ راوی نے دلیل پر اعتماد کیا ہے، وَلَمْ يَبْنِهٖ عَلٰى صِرْفِ ظَاهِرِ الْحَالِ اور بنیاد نہیں رکھی اس نے اس کی محضِ ظاہرِ حال پر۔ فَفِيْ هَاتَيْنِ الصُّوْرَتَيْنِ تو ان دونوں صورتوں میں كَانَ مِثْلَ الْاِثْبَاتِ نفی کس کے مثل ہو گی؟ اثبات کے مثل ہو گی، لِاَنَّ الْاِثْبَاتَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِالدَّلِيْلِ اس لیے کیونکہ اثبات تو نہیں ہو گا مگر دلیل کے ساتھ ہی، فَاِذَا كَانَ النَّفْیُ اَيْضًا بِالدَّلِيْلِ تو جب نفی بھی دلیل کے ساتھ ہوئی كَانَ مِثْلَهٗ تو یہ نفی اس اثبات کے مثل ہوئی، فَيَتَعَارَضُ بَيْنَهُمَا تو ان دونوں میں تعارض واقع ہو گا، اَیْ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا بھئی تقریر کل گزر چکی۔ وَيَحْتَاجُ بَعْدَ ذٰلِكَ اِلٰى دَفْعِهٖ اور احتیاج ہو گی، ضرورت ہو گی اس کے بعد اِلٰى دَفْعِهٖ اس تعارض کو دور کرنے کی، فَجَاءَ حِيْنَئِذٍ مَّذْهَبُ ابْنِ اَبَانَ تو آئے گا اس کے بعد مذہب کس کا؟ عیسیٰ ابن ابان کا۔ عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ نے کیا فرمایا تھا؟ کہ دونوں برابر ہیں تو ترجیح کس کے ذریعے دیں گے؟ حالِ راوی، یعنی

دونوں برابر ہیں ان کے نزدیک بھئی، تو یہاں پر بھی مثبت تو تھی ہی دلیل کے ساتھ، نفی بھی دلیل کے ساتھ ہو گئی تو دونوں کیا ہوئے؟ برابر، یہ آگیا عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ کا مذہب۔

وَاِلَّا فَلَا، اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر نہیں ہے یعنی نفی اثبات کے مثل نہیں ہے بلکہ کس کو ترجیح ہے؟ مثبت کو۔ اَیْ لَمْ یَکُنِ النَّفْیُ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِہٖ یعنی اگر نفی نہ ہو اس نفی کی جنس میں سے جس کو دلیل کے ذریعے جانا گیا ہے وَلَا مِمَّا عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِیَ اعْتَمَدَ عَلَی الدَّلِیْلِ اور نہ اس نفی کی جنس میں سے ہو کہ جانا گیا ہے کہ راوی نے اعتماد کیا ہے کس پر؟ دلیل پر۔ اگر ان دونوں کی جنس میں سے نفی نہ ہو بَلْ بَنَاہُ عَلٰی ظَاہِرِ الْحَالِ الْمَاضِیَۃِ بلکہ بنا کی ہے اس خبر دینے والے نے کس پر؟ عَلٰی ظَاہِرِ الْحَالِ الْمَاضِیَۃِ گزشتہ حال کے ظاہر پر بھئی، جیسے پانی کا گزشتہ حال کیا تھا اصل میں؟ پاک تھا، تو اس نے بھی ہو سکتا ہے اعتماد کس پر کیا ہو؟ اسی گزشتہ حال کے ظاہر پر کہ پہلے پاک تھا اب بھی کیا ہو گا؟ پاک ہو گا۔ فَلَا یَکُوْنُ مِثْلَ الْاِثْبَاتِ فِیْ مُعَارَضَتِہٖ تو اس صورت میں نفی جو ہے وہ اثبات کے مثل نہیں ہو گی فِیْ مُعَارَضَتِہٖ اس کے معارض ہونے میں، بَلِ الْاِثْبَاتُ اَوْلٰی بلکہ اثبات اولیٰ ہو گا لِاَنَّہٗ ثَابِتٌ بِالدَّلِیْلِ اس لیے کیونکہ وہ کس کے ذریعے ثابت ہے؟ دلیل کے ذریعے، فَجَاءَ حِیْنَئِذٍ مَّذْہَبُ الْکَرْخِیِّ تو اس وقت کس کا مذہب آئے گا؟ امام کرخی کا، ان کے نزدیک مثبت اولیٰ تھی تو وہ یہ صورت ہے، اس وقت کیا ہے؟ مثبت اولیٰ ہے۔

فَنَحْنُ نَحْتَاجُ حِیْنَئِذٍ اِلٰی ثَلَاثَۃِ اَمْثِلَۃٍ، پس اس وقت ہم محتاج ہوئے تین مثالوں کے: مِثَالَیْنِ لِکَوْنِ النَّفْیِ مُعَارِضًا لِّلْاِثْبَاتِ دو مثالیں نفی کے اثبات کے معارض ہونے کی، وَمِثَالٍ لِّکَوْنِ الْاِثْبَاتِ اَوْلٰی مِنْہُ اور ایک مثال اثبات کے نفی سے اولیٰ ہونے کی، عَلٰی مَا بَیَّنَہَا الْمُصَنِّفُ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی بِتَمَامِہَا بنا بر اس کے جو بیان کیا ہے مصنف نے پورے طور پر، لٰکِنْ اَوْرَدَہَا عَلٰی غَیْرِ تَرْتِیْبِ اللَّفِّ لیکن لے کر آئے ہیں اس کو لف کی ترتیب کے علاوہ پر، یعنی لف کی ترتیب پر نہیں لائے۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ہمیں تین مثالوں کی کہتے ہیں ضرورت ہے جس سے بات واضح ہو جائے۔ ایک وہ مقام جہاں پر مثبت بھی ہے اور نافی بھی ہے، مثبت تو ہے ہی کس کے ساتھ؟ دلیل کے ساتھ، اور نفی بھی اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کو کس کے ذریعے جانا جاتا ہے؟ دلیل کے ساتھ بھئی، تو دیکھو دونوں برابر ہو جائیں گے اور ان میں تعارض ہو گا۔ اور دوسری وہ مثال کہ نفی ہے تو مشتبہ الحال لیکن راوی نے کس پر اعتماد کیا ہے؟ دلیل پر، تو یہاں پر بھی نفی کس کے برابر ہو جائے گی؟ مثبت کے برابر ہو جائے گی۔ اور تیسری صورت جن میں ایسا نہ ہو یعنی نفی دلیل کے ساتھ بھی نہیں یا راوی نے دلیل پر اعتماد بھی نہیں کیا، تو یہ تیسری مثال ہو گی۔ تو ماتن جو ہیں تینوں کی مثالیں ذکر کر رہے ہیں لیکن لف کی ترتیب پر نہیں ہے۔ فَجَاءَ اَوَّلًا بِمِثَالِ قَوْلِہٖ وَاِلَّا فَلَا، پس لے کر آئے مصنف پہلے اپنے قول وَاِلَّا فَلَا کی مثال۔ وَاِلَّا فَلَا کون سی قسم تھی بھئی؟ جس میں کس کو ترجیح تھی؟ مثبت کو ترجیح تھی کیونکہ نفی کے ساتھ کوئی دلیل نہیں، تو اس کی مثال پہلے ذکر کر رہے ہیں۔

فَقَالَ پس فرمایا مصنف نے: فَالنَّفْیُ فِیْ حَدِیْثِ بَرِیْرَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا، پس وہ نفی جو حضرت بریرہ رضی اللہ

تعالیٰ عنہا کی حدیث میں ہے، وَہِیَ الَّتِیْ کَانَتْ مُکَاتَبَۃً لِّعَائِشَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا اور یہ جو حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں یہ مکاتبہ تھیں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی۔ مُکَاتَبَۃٌ تھیں بھئی جن سے عقدِ کتابت کیا تھا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کہ اتنا بدلِ کتابت ادا کر دو تو تم آزاد ہو، تو یہ مکاتبہ تھیں۔ وَکَانَتْ فِیْ نِکَاحِ عَبْدٍ اور یہ ایک غلام کے نکاح میں تھیں، اسی باندی ہونے کی حالت میں ہی ان کا نکاح تھا کس سے؟ ایک غلام سے۔ فَلَمَّا اَدَّتْ بَدَلَ الْکِتَابَۃِ پس جب انہوں نے بدلِ کتابت ادا کر دیا قَالَ لَہَا رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان سے فرمانے لگے: مَلَکْتِ بُضْعَکِ فَاخْتَارِیْ، تو مالک ہو گئی اپنی شرمگاہ کی فَاخْتَارِیْ تو تو اختیار کر لے، یعنی تجھے اختیار ہے۔ انہیں اختیار دیا بھئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ وہ چاہیں تو اپنے اس نکاح کو باقی رکھیں اور چاہیں تو اس کو ختم کر دیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَلٰکِنِ اخْتُلِفَ لیکن اختلاف کیا گیا ہے فِیْ اَنَّہٗ حِیْنَ خَیَّرَہَا کہ جس وقت حضور علیہ السلام نے انہیں اختیار دیا تھا ہَلْ بَقِیَ زَوْجُہَا عَبْدًا اَمْ صَارَ حُرًّا کیا باقی تھا ان کا خاوند اس وقت بھی غلام یا وہ آزاد ہو گیا تھا؟ فَقِیْلَ اِنَّہٗ کَانَ عَبْدًا عَلٰی حَالِہٖ۔ بھئی دیکھیے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جب بدلِ کتابت ادا کر دیا اور آزاد ہوئیں تو حضور علیہ السلام نے انہیں اختیار دیا کہ چاہے وہ اپنے خاوند کے ساتھ نکاح کو باقی رکھیں اور چاہیں کیا کریں؟ اس کو ختم فرما دیں، اختیار دے دیا۔ اب ان کا نکاح غلام سے تھا، اس بات پر تو سب کا اتفاق کہ ان کے خاوند پہلے غلام تھے، لیکن جب ان کو آزادی ملی اور خیار ملا کیا اس وقت بھی ان کا خاوند غلام تھا یا وہ آزاد ہو چکا تھا؟ اس میں اختلاف ہے۔

بعض روایتوں سے پتا چلتا ہے کہ اس وقت بھی ان کے خاوند غلام تھے، ابھی آزاد نہیں ہوئے تھے۔ چنانچہ اسی طرف گئے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ، وہ فرماتے ہیں ان کے خاوند غلام تھے اور یہ ہو گئیں آزاد، اور آزاد عورت غلام کے عقد میں ہو یہ اس کے لیے عیب کی بات ہوتی ہے، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ اس کے لیے عار کی بات ہوتی ہے، اسی لیے حضور علیہ السلام نے ان کو اختیار دیا۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر باندی آزاد ہوتی ہے تو اس کو نکاح کو فسخ کرنے کا اختیار اسی وقت ہو گا اگر اس کا خاوند غلام ہو۔ اگر خاوند آزاد ہے تو یہ بھی آزاد ہوئی تو یہ آزاد کے عقد میں ہے، یہ کوئی عار کی بات نہیں ہے لہٰذا اب اس کو خیار نہیں۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کو خیار کب ہو گا؟ جب اسے آزادی ملے اس وقت اس کا خاوند غلام ہو۔

جب کہ دوسری روایات میں آتا ہے کہ اس وقت ان کے خاوند آزاد تھے بھئی، اور اسی کو ترجیح دی ہے احناف نے۔ چنانچہ احناف کے نزدیک جب ان کو آزادی ملی اس وقت ان کے خاوند آزاد تھے، اور خاوند تو آزاد ہے، یہ بھی آزاد ہوئیں تو آزاد شخص کے عقد میں ہیں اور یہ کوئی عار کی بات نہیں، پھر بھی حضور علیہ السلام ان کو خیار دے رہے ہیں! معلوم ہوا باندی جب بھی آزاد ہو گی یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ اس کا خاوند غلام ہے یا آزاد ہے، ہر حال میں اس کو کیا ملے گا؟ خیار ملے

گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اس کو خیار ملے گا بھئی، چنانچہ پھر اس کی مرضی ہے وہ نکاح کو باقی رکھتی ہے یا اسے ختم کر دیتی ہے بھئی۔ اختلاف اچھی طرح سمجھ میں آگیا؟

فَقِيْلَ پس کہا گیا ہے اِنَّہٗ كَانَ عَبْدًا عَلٰى حَالِہٖ کہ ان کا خاوند جو تھا وہ غلام ہی تھا اپنے حال پر، وَہُوَ مُخْتَارُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ اور یہ مختار مذہب ہے، پسندیدہ قول ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا حَيْثُ لَا يُثْبِتُ الْخِيَارَ لِلْمُعْتَقَةِ اِلَّا اِذَا كَانَ زَوْجُہَا عَبْدًا اس حیثیت سے کہ وہ ثابت نہیں کرتے خیار کو لِلْمُعْتَقَةِ آزاد شدہ عورت کے لیے اِلَّا اِذَا كَانَ زَوْجُہَا عَبْدًا مگر کہ جس وقت اس کا خاوند غلام ہو۔ وَقِيْلَ اور کہا گیا ہے، یہ دوسرا قول آیا: قَدْ صَارَ حُرًّا کہ خاوند آزاد ہو گیا تھا، وَہُوَ مُخْتَارُ اَبِیْ حَنِيْفَةَ رَحِمَہُ اللّٰہُ اور یہ مختار ہے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا حَيْثُ يُثْبِتُ الْخِيَارَ لِلْمُعْتَقَةِ اس حیثیت سے کہ وہ ثابت کرتے ہیں خیار کو معتقہ کے لیے، آزاد شدہ عورت کے لیے سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُہَا عَبْدًا اَوْ حُرًّا برابر ہے کہ ان کا خاوند غلام ہو یا آزاد ہو۔

اور دلیل یہی ہے بھئی، یہ جو ابھی ضابطہ بیان ہوا۔ ضابطہ کیا بیان ہوا تھا؟ اگر نفی دلیل کے ساتھ ہے تو وہ مثبت کے برابر ہے، اور اگر نفی بغیر دلیل کے ہے تو کس کو ترجیح؟ مثبت کو ترجیح۔ بھئی دیکھیے ان کے خاوند غلام تھے اس پر تو سب کا اتفاق ہے۔ جن روایتوں میں یہ آیا ہے کہ جس وقت ان کو آزادی ملی اس وقت ان کے خاوند غلام ہی تھے، تو یہ روایت نافی ہوئی۔ اور جن روایات میں آیا کہ ان کے خاوند آزاد ہو چکے تھے وہ روایات مثبت ہوئیں بھئی، کیونکہ اس میں ایک نئی چیز کا اثبات ہے بھئی آزادی کا۔ غلامی پر تو متفق ہیں کہ پہلے تھے ہی غلام، تو جن میں آیا کہ اس وقت وہ آزاد ہو چکے تھے اس میں ایک نئی پیش آنے والی چیز کا اثبات ہے تو یہ دلیل کون سی ہوئی؟ مثبت۔ اور جس میں کہا گیا کہ اس وقت بھی وہ غلام تھے وہ ہوئی نافی۔ اور یہ نفی اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کی بنیاد دلیل پر نہ ہو! کس جنس میں سے ہے؟ جس کی بنیاد دلیل پر نہ ہو۔ تو جنہوں نے کہا وہ آزاد ہو چکے تھے یقیناً ان کے پاس کوئی دلیل ہو گی جبھی انہوں نے کہا کہ وہ آزاد تھے، کیونکہ آزادی ایک نئی چیز تھی، غلامی میں تو اتفاق تھا پہلے تھے وہ غلام لیکن بعد میں وہ کیا ہیں؟ آزاد، یہ ایک نئی چیز کا جب اثبات آیا روایت کے اندر، معلوم ہوا اس روایت کرنے والے کے پاس کوئی دلیل ہے جبھی وہ کہہ رہا ہے کہ وہ آزاد تھے اس وقت۔ اور جو نفی کر رہے ہیں معلوم ہوا انہوں نے ظاہرِ حال کو دلیل بنایا کہ پہلے تو یہ کیا تھے؟ غلام تھے، اب بھی کیا ہوں گے؟ غلام ہی ہوں گے، اسی وجہ سے انہوں نے کیا کہہ دیا کہ وہ غلام تھے، کیونکہ یہاں یہ نفی اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کی بنیاد دلیل پر نہیں۔ بھئی غلام اور آزاد آدمی میں دیکھنے سے کوئی فرق پتا چلتا ہے؟ نہیں۔ غلام کے کوئی سینگ وغیرہ تو نہیں ہوتے سر پر! کوئی ایسی علامت ہوتی تو آپ کے پاس دلیل ہوتی۔ جن روایتوں میں ان کی آزادی کی نفی آئی معلوم ہوا اس نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہیں کیونکہ کوئی علامت وغیرہ نہیں ہوتی جس سے پتا چلے بھئی، معلوم ہوا انہوں نے دلیل صرف کس چیز کو بنایا ہے؟ استصحابِ حال کو کہ پہلے وہ غلام تھے تو اب بھی یقیناً کیا ہوں گے؟ غلام ہوں گے۔ اور جنہوں نے آزادی کو ثابت کیا، آزادی کو بیان کیا معلوم ہوا ان کے پاس کوئی دلیل موجود، تو لہٰذا ترجیح کس کو ہو گی؟ مثبت کو ترجیح ہو گی۔ چنانچہ ہم نے

بھی انہی روایتوں کو ترجیح دی جن کے اندر کیا آیا ہے؟ ان کے خاوند آزاد تھے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک باندی کو جب آزادی ملے تو چاہے خاوند آزاد ہی کیوں نہ ہو پھر بھی اس کو اختیار ملے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ معلوم ہوا مثبت کون سی دلیل بھئی؟ جس میں کس چیز کا اثبات ہے؟ آزادی کا اثبات ہے۔

فَالْحُرِّيَّةُ وَاِنْ كَانَتْ اَصْلِيَّةً فِيْ دَارِ الْاِسْلَامِ۔ جی یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ کہ آپ نے جن میں آزادی کا ذکر آیا اس کو بنایا مثبت، اور جس میں غلامی کا ذکر آیا اس کو آپ نے کیا بنایا؟ نافی۔ حالانکہ ہونا کیا چاہیے؟ جس میں آزادی کا ذکر ہے اس کو نافی ہونا چاہیے اور جس میں غلامی کا ذکر ہے اس کو مثبت ہونا چاہیے! کیوں؟ کیونکہ دارالاسلام میں اصل آزادی ہے، دارالاسلام میں اصل کیا ہے؟ آزادی، اور غلامی اس پر پیش آتی ہے بھئی، امرِ عارض ہے وہ بھئی! تو جن میں غلامی کا ذکر ہے اس میں اثبات ہے ایک امرِ زائد کا تو وہ مثبت ہونی چاہیے، اور یہ جس میں آزادی کا ذکر ہے اس کو کیا ہونا چاہیے؟ نافی، حالانکہ آپ نے عکس کیا، جن میں آزادی ہے ان کو آپ نے مثبت قرار دیا اور جس میں غلامی کا ذکر ہے اس کو آپ نے نافی قرار دیا! اعتراض سمجھ میں آیا؟

تو جواب دیں گے کہ بھئی ہاں یہ بات تو آپ کی ٹھیک ہے کہ دارالاسلام میں اصل آزادی ہے اور غلامی عارض ہے، لیکن یہاں پر جس میں آزادی ہے اس کو مثبت بنائیں گے اس لیے کیونکہ اس میں تو سب کا اتفاق ہے وہ پہلے کیا تھے؟ وہ پہلے غلام تھے! تو آگے روایتوں میں بعض میں آرہا ہے وہ غلام تھے، بعضوں میں آرہا ہے کہ وہ آزاد تھے، تو پہلے غلام ہونا تو ان کا بالاتفاق ہے، یہ آگے جو آزادی آئی یہ ایک امرِ زائد ہے، امرِ عارض ہے، اس وجہ سے ہم نے اس کو کیا بنایا؟ مثبت بنایا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں: فَالْحُرِّيَّةُ وَاِنْ كَانَتْ اَصْلِيَّةً فِيْ دَارِ الْاِسْلَامِ کہ آزادی اگرچہ وہ اصل ہے دارالاسلام میں وَالْعُبُوْدِيَّةُ عَارِضَةٌ اور عبودیت جو ہے، غلام ہونا وہ عارض ہے، وَلٰكِنْ لَمَّا اتَّفَقَتِ الرُّوَاةُ عَلٰى اَنَّ زَوْجَهَا كَانَ عَبْدًا فِي الْحَقِيْقَةِ لیکن جب اتفاق کیا ہے تمام راویوں نے کہ ان کے خاوند جو تھے وہ غلام تھے حقیقت کے اندر وَاِنَّمَا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِي الْحُرِّيَّةِ الْعَارِضَةِ اور اختلاف واقع ہوا ہے اس حریت کے اندر جو پیش آئی، كَانَ خَبَرُ الْعُبُوْدِيَّةِ نَافِيًا لِّلْحُرِّيَّةِ الْعَارِضَةِ تو غلام ہونے کی خبر جو ہے وہ نفی کرنے والی ہے اس حریت کی جو پیش آئی۔ تو جس میں غلامی کا ذکر وہ ہوئی نافی، اور جس میں حریت کا ذکر وہ ہے مثبت بھئی۔ تو كَانَ خَبَرُ الْعُبُوْدِيَّةِ نَافِيًا لِّلْحُرِّيَّةِ الْعَارِضَةِ، غلام ہونے کی خبر جو ہے وہ نفی کرنے والی ہے حریتِ عارضہ کی وَمُبْقِيًا لَّهٗ عَلٰى اَصْلِهٖ اور یہ غلام ہونے کی خبر جو ہے یہ باقی رکھنے والی ہے اس شخص کو اس کی اصل پر کہ پہلے غلام تھا اب بھی کیا ہے؟ غلام، تو اس لیے یہ نافی ہوئی بھئی۔ وَخَبَرُ الْحُرِّيَّةِ مُثْبِتًا لِّلْاَمْرِ الْعَارِضِيِّ اور خبرِ حریت جو ہے وہ مثبت ہوئی کس کی وجہ سے؟ اس امرِ عارضی کی وجہ سے۔

فَخَبَرُ النَّفْيِ پس نفی کی خبر وَهُوَ مَا رُوِيَ وہ جو روایت کیا گیا ہے اَنَّهَا اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ کہ ان کو آزاد کیا گیا، حضرت

بریرہ رضی الله تعالیٰ عنہا کو آزاد کیا گیا وَزَوْجُہَا عَبْدٌ اس حال میں کہ ان کے خاوند غلام تھے، مِمَّا لَا یُعْرَفُ اِلَّا بِظَاہِرِ الْحَالِ یہ نفی کی جو خبر ہے اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کو نہیں جانا جاتا مگر کس کے ذریعے؟ ظاہرِ حال کے ذریعے، وَہُوَ اَنَّہٗ کَانَ عَبْدًا فِی الْاَصْلِ اور وہ یہ کہ وہ اصل میں غلام تھے فَالظَّاہِرُ اَنَّہٗ بَقِیَ کَذٰلِکَ تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اسی طرح باقی ہوں گے۔ یہ ظاہرِ حال کو دلیل بنایا نا اس میں! وَلَیْسَتْ لِلْعَبْدِ عَلَامَۃٌ وَّدَلِیْلٌ یُّعْرَفُ بِہٖ اور نہیں ہوتی غلام کی کوئی ایسی علامت اور دلیل جس کے ذریعے اس کو جانا جائے وَیُمَیَّزُ عَنِ الْحُرِّ اور وہ ممتاز ہو جائے آزاد سے۔ فَلَمْ یُعَارِضِ الْاِثْبَاتَ پس یہ نفی معارض نہیں ہوگی اثبات کے کیونکہ یہ بغیر دلیل کے ہے اور اثبات کس کے ساتھ ہے؟ دلیل کے ساتھ ہے، وَہُوَ مَا رُوِیَ اَنَّہَا اُعْتِقَتْ وَزَوْجُہَا حُرٌّ اور وہ اثبات جو روایت کیا گیا اَنَّہَا اُعْتِقَتْ کہ یہ آزاد کی گئیں وَزَوْجُہَا حُرٌّ اس حال میں کہ ان کے خاوند آزاد تھے۔ لِاَنَّ مَنْ اَخْبَرَ بِالْحُرِّیَّۃِ لَا شَکَّ اَنَّہٗ وَقَفَ عَلَیْہَا بِالْاِخْبَارِ وَالسَّمَاعِ اس لیے کیونکہ جس نے خبر دی ہے آزاد ہونے کی تو اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ واقف ہوا ہے اس آزادی پر بِالْاِخْبَارِ خبر کے ذریعے وَالسَّمَاعِ اور سماع کے ذریعے، جبھی کہہ رہا ہے کہ وہ آزاد تھے، فَکَانَ عِلْمُہٗ مُسْتَنِدًا اِلٰی دَلِیْلٍ پس اس کا علم جو ہے اس کا اعتماد ہوا کس پر؟ دلیل پر۔ فَاَصْحَابُنَا ہٰہُنَا عَمِلُوْا

بِالْمُثْبِتِ، پس ہمارے فقہاء نے یہاں پر عمل کیا ہے مثبت پر وَاَثْبَتُوا الْخِیَارَ لَہَا اور اس کے لیے خیار کو ثابت کیا ہے، یعنی وہ باندی جس کا خاوند کیا ہو؟ آزاد تھا، اور پھر اس باندی کو بھی آزاد کیا گیا، تو اس کے لیے ہمارے فقہاء نے کہ خاوند چاہے آزاد ہی کیوں نہ ہو پھر بھی اس باندی کو خیار ہوگا۔ تو وَاَثْبَتُوا الْخِیَارَ لَہَا اور انہوں نے خیار کو ثابت کیا ہے معتقہ کے لیے حِیْنَ کَوْنِ زَوْجِہَا حُرًّا جس وقت کہ ان کا خاوند آزاد ہو۔

وَفِیْ حَدِیْثِ مَیْمُوْنَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا، حضرت میمونہ رضی الله تعالیٰ عنہا کی حدیث مِثَالٌ لِّکَوْنِ النَّفْیِ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِہٖ، یہ مثال ہے لِکَوْنِ النَّفْیِ نفی کا مِنْ جِنْسِ مَا اس نفی کی جنس میں سے ہونا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِہٖ جس کو اس کی دلیل کے ذریعے جانا گیا ہے۔ تو وَفِیْ حَدِیْثِ مَیْمُوْنَۃَ حضرت میمونہ رضی الله تعالیٰ عنہا کی حدیث میں مِثَالٌ لِّکَوْنِ النَّفْیِ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِہٖ یہ مثال ہے نفی کے اس نفی کی جنس میں سے ہونے کی جس کو اس کی دلیل کے ذریعے جانا گیا ہو۔ وَذٰلِکَ اَنَّ النَّبِیَّ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کَانَ مُحْرِمًا فَتَزَوَّجَ مَیْمُوْنَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا بِنَفْسِہٖ، اور وہ یہ کہ حضور علیہ السلام محرم تھے، حالتِ احرام میں تھے۔ احرام جانتے ہو یا نہیں جانتے؟ بھئی احرام وہ جو دو کپڑے پہنے ہوتے ہیں ان کا نام نہیں ہے، احرام دراصل اس حالت کا نام ہے جس میں انسان پر بہت سی پابندیاں شرعاً لاگو ہو جاتی ہیں: وہ خوشبو نہیں لگا سکتا، وہ بال نہیں کاٹ سکتا، ناخن نہیں کاٹ سکتا، اور اسی طرح خوشبو والے صابن کو استعمال نہیں کر سکتا، بیوی کے قریب نہیں جا سکتا، یہ ہے وہ احرام کی حالت بھئی۔

تو حضور علیہ السلام نے حضرت میمونہ رضی الله تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا۔ اب بعض روایات میں آتا ہے کہ اس وقت حضور علیہ السلام حالتِ احرام میں تھے جب نکاح فرمایا، اور بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ صلی الله علیہ وسلم

نے احرام اتار دیا تھا اس وقت بھئی، آپ حالتِ احرام میں نہیں تھے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ دو روایتیں آئیں بھئی، اور چنانچہ ہم نے اس روایت پر عمل کیا جس میں ذکر آیا کہ حضور علیہ السلام حالتِ احرام میں تھے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک حالتِ احرام میں بھی نکاح جائز ہے، کیونکہ نکاح صرف ایجاب و قبول کا نام ہے بھئی، صحبت کی بات نہیں ہو رہی، صرف کس کی بات ہو رہی ہے؟ نکاح کی یعنی ایجاب و قبول کی، تو ہمارے نزدیک حالتِ احرام میں بھی نکاح جائز ہے بھئی کیونکہ وہ صرف ایجاب و قبول کا نام ہے۔ اور جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی، انہوں نے ان روایات کو لیا جن میں آیا ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس وقت احرام اتار دیا تھا، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ احرام کی حالت میں نکاح جائز نہیں بھئی، حضور علیہ السلام نے بھی جو نکاح فرمایا تھا وہ اس وقت احرام کی حالت میں نہیں تھے۔ ہم کہتے ہیں نہیں، اس وقت احرام کی حالت میں تھے اور یہ دلیل ہے اس بات کی کہ احرام میں بھی نکاح جائز ہے۔

وَذٰلِکَ اَنَّ النَّبِیَّ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کَانَ مُحْرِمًا فَتَزَوَّجَ مَیْمُوْنَۃَ بِنَفْسِہٖ، اور وہ یہ کہ حضور علیہ السلام جو تھے وہ حالتِ احرام میں تھے پس نکاح فرمایا آپ نے میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بِنَفْسِہٖ اپنے ساتھ، وَلٰکِنَّہُمُ اخْتَلَفُوْا فِیْ اَنَّہٗ ہَلْ بَقِیَ عَلَی الْاِحْرَامِ حِیْنَ النِّکَاحِ اَمْ نَقَضَہٗ لیکن اس میں اختلاف کیا ہے روایت کرنے والوں نے کہ اَنَّہٗ ہَلْ بَقِیَ عَلَی الْاِحْرَامِ کہ کیا وہ باقی تھے احرام پر حِیْنَ النِّکَاحِ نکاح کے وقت اَمْ نَقَضَہٗ یا اس کو اتار دیا تھا۔ نَقْضٌ کا معنی ہے توڑنا، نَقَضَہٗ اس کو توڑ دیا تھا یعنی احرام کو اتار دیا تھا، یعنی اس کو ختم کر دیا تھا۔ فَقِیْلَ پس کہا گیا ہے اِنَّہٗ نَقَضَہٗ کہ حضور علیہ السلام نے احرام کو اتار دیا تھا ثُمَّ تَزَوَّجَ پھر نکاح کیا، وَبِہٖ اَخَذَ الشَّافِعِیُّ رَحِمَہُ اللّٰہُ اور اسی کو لیا ہے امام شافعی رحمہ اللہ نے حَیْثُ لَا یَحِلُّ النِّکَاحُ فِی الْاِحْرَامِ اس حیثیت سے کہ نکاح حلال نہیں ہوگا احرام میں کَمَا لَا یَحِلُّ الْوَطْئُ بِالْاِتِّفَاقِ جیسے کہ وطی حلال نہیں ہے بالاتفاق، تو وہ فرماتے ہیں نکاح بھی اسی طرح حلال نہیں ہے۔ وَقِیْلَ اور کہا گیا ہے کَانَ بَاقِیًا عَلَی الْاِحْرَامِ کہ حضور علیہ السلام باقی تھے اپنے احرام پر حِیْنَ النِّکَاحِ نکاح کے وقت، وَبِہٖ اَخَذَ اَبُوْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ اور اسی کو لیا ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حَیْثُ یَحِلُّ النِّکَاحُ لِلْمُحْرِمِ اس حیثیت سے کہ نکاح حلال ہے محرم کے لیے وَاِنْ حَرُمَ الْوَطْئُ اگرچہ وطی حرام ہے، نکاح حلال ہے اگرچہ وطی حرام ہے۔

فَالْاِحْرَامُ وَاِنْ کَانَ عَارِضًا فِیْ بَنِیْ اٰدَمَ پس احرام اگرچہ وہ عارض ہے کس میں؟ بنی آدم یعنی انسان میں، وَالْحِلُّ اَصْلًا اور حل جو ہے وہ اصل ہے، لٰکِنَّہٗ۔ بھئی انسان میں اصل کیا ہے، احرام یا حلت بھئی؟ حلت اصل ہے، احرام اس پر ایک نئی حالت پیش آتی ہے، عارض ہوتی ہے۔ لیکن یہاں پر حلت کو ہم امرِ عارض قرار دیں گے بھئی! کیونکہ حضور علیہ السلام اس سے پہلے حالتِ احرام میں تھے یہ تو بالاتفاق ہے۔ یہ تو بالاتفاق ہے کہ اس سے پہلے حضور علیہ السلام حالتِ احرام میں تھے، نکاح کے وقت بھی حالتِ احرام میں تھے یا حلال ہو چکے تھے دو روایتیں آئیں۔ تو جن روایات میں آیا وہ احرام ہی میں تھے یہ ہوئی نافی، اور جن میں آیا کہ وہ حلال ہو چکے تھے تو حلال ہونا ایک امرِ زائد ہوا، یہ کیا ہوئی؟ مثبت ہوئی بھئی۔

تو کہتے ہیں: فَالْاِحْرَامُ وَاِنْ كَانَ عَارِضًا فِيْ بَنِيْ اٰدَمَ احرام اگرچہ عارض ہے، نئے پیش آنے والی چیز ہے بنی آدم کے اندر وَالْحِلُّ اَصْلًا اور حلت اصل ہے، لٰكِنَّهٗ لَمَّا اتَّفَقَتِ الرُّوَاةُ اَنَّهٗ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ كَانَ اَحْرَمَ الْبَتَّةَ لیکن جب اتفاق کیا ہے راویوں نے اس بات میں کہ حضور علیہ السلام نے احرام باندھا تھا قطعی طور پر، اس میں تو اتفاق ہے کہ احرام پہلے باندھا تھا، وَاِنَّمَا الْاِخْتِلَافُ فِيْ اِبْقَائِهٖ وَنَقْضِهٖ اور اختلاف جو ہے راویوں کا اس احرام کے باقی رکھنے میں اور اس کے توڑنے میں ہے، كَانَ خَبَرُ الْاِحْرَامِ نَافِيًا لِّلْحِلِّ الطَّارِئِ عَلَيْهِ تو احرام کی جو خبر ہے وہ نفی کرنے والی ہوئی لِلْحِلِّ الطَّارِئِ عَلَيْهِ اس حلت کی جو اس احرام پر طاری ہوئی تھی۔ تو خبرِ احرام کیا ہوئی؟ نافی، اور حلت جو اس پر طاری ہوئی وہ کیا ہے؟ مثبت۔ تو کہتے ہیں: وَخَبَرُ الْحِلِّ مُثْبِتًا لِّلْاَمْرِ الْعَارِضِيِّ اور حلال ہونے والی خبر جو ہے وہ مثبت ہے، وہ ثابت کرنے والی ہے اس امرِ عارضی کو۔

فَخَبَرُ النَّفْيِ تو یہاں خبرِ نفی، کون سی مثال بیان ہو رہی ہے؟ کہ نفی بھی کس نفی کی جنس میں سے ہو جس کو کس کے ذریعے جانا گیا ہو؟ دلیل کے ذریعے۔ یہی اب آگے بیان کریں گے: فَخَبَرُ النَّفْيِ فِيْ بَابِ حَدِيْثِ مَيْمُوْنَةَ پس نفی کی جو خبر ہے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کے باب میں وَهُوَ مَا رُوِيَ اور وہ جو روایت کیا گیا ہے اَنَّهٗ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ تَزَوَّجَهَا کہ حضور علیہ السلام نے ان سے نکاح فرمایا وَهُوَ مُحْرِمٌ اس حال میں کہ وہ محرم تھے۔ تو یہ نفی کی خبر ہے، کون سی خبر ہے؟ نفی۔ مِمَّا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ یہ نفی کی خبر اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کو کس کے ذریعے جانا جاتا ہے؟ دلیل کے ذریعے۔ اس کا پتا دلیل ہی سے چل سکتا ہے، ویسے نہیں کہ حضور علیہ السلام کس حالت میں تھے؟ احرام کی حالت میں۔ اس کا پتا دلیل سے چلا ہو گا اس کو، روایت کرنے والے کے پاس دلیل ہو گی جبھی وہ کہہ رہا ہے حضور علیہ السلام اس وقت حالتِ احرام میں تھے۔ کیا دلیل ہو گی؟ کہ حضور علیہ السلام نے سلے ہوئے کپڑے نہیں پہنے ہوں گے، وہ دو کپڑے باندھے ہوں گے، اور اسی طرح ناخن وغیرہ نہیں کٹوا رہے وغیرہ، یہ علامتیں ہیں بھئی۔ پچھلے مسئلے میں تو جہاں آیا تھا ان کے خاوند غلام ہی تھے، وہ نافی تھی لیکن وہاں کوئی دلیل نہیں کیونکہ غلام پر کوئی علامت نہیں ہوتی۔ اور یہاں پر علامت ہے، دلیل ہوتی ہے، تو یہ نفی اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کو دلیل سے جانا جاتا ہے۔

تو کہتے ہیں: مِمَّا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ یہ نفی اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کو اس کی دلیل کے ذریعے جانا جاتا ہے وَهُوَ هَيْئَةُ الْمُحْرِمِ اور وہ محرم کی حالت ہے مِنْ لُبْسِ غَيْرِ الْمَخِيْطِ یعنی کہ غیر سلے ہوئے کپڑے پہننا وَعَدَمِ تَقْلِيْمِ الْاَظَافِيْرِ اور ناخنوں کا نہ کٹوانا وَعَدَمِ حَلْقِ الشَّعْرِ اور بالوں کا نہ کٹوانا، حلق نہ کروانا۔ فَهٰذَا عِلْمٌ مُّسْتَنِدٌ اِلٰى دَلِيْلٍ پس یہ ایسا علم ہے جس کا اعتماد کس پر ہے؟ دلیل پر ہے۔ فَعَارَضَ الْاِثْبَاتَ تو یہ نفی بھی کس کے ساتھ ہوئی؟ دلیل کے ساتھ، تو یہ معارض ہوئی اثبات کے، وَهُوَ اور وہ اثبات کی کون سی روایت ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ مَا رُوِيَ وہ جو روایت کیا گیا ہے اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ حَلَالٌ کہ حضور علیہ السلام نے ان سے نکاح فرمایا اس حال میں کہ وہ حلال تھے۔ تو یہ مثبت ہے، یہ بھی دلیل کے ساتھ اور نافی

بھی دلیل کے ساتھ، تو دونوں متعارض ہوئیں بھئی، برابر ہوئیں۔ لِاَنَّ مَنْ اَخْبَرَ بِہٰذَا اس لیے کیونکہ جس نے یہ خبر دی ہے لَا شَکَّ اَنَّہٗ قَدْ رَاٰی عَلَیْہِ لِبَاسَ الْمُحَلِّلِیْنَ وَزِیَّہُمْ تو کوئی شک نہیں ہے کہ اس نے دیکھا ہو گا حضور علیہ السلام پر حلال لوگوں کا لباس اور ان کی حالت، حلال لوگوں جیسی حالت اور ان جیسا لباس دیکھا ہو گا، حضور علیہ السلام نے سلے ہوئے کپڑے پہنے ہوں گے جبھی وہ کیا کر رہا ہے؟ خبر دے رہا ہے کہ حضور علیہ السلام نے احرام کو اتار دیا تھا۔

فَلَمَّا تَعَارَضَ الْخَبَرَانِ عَلَی السَّوَاءِ پس جب متعارض ہوئیں دو خبریں برابری کے طریقے پر اُحْتِیْجَ اِلٰی تَرْجِیْحِ اَحَدِہِمَا تو احتیاج ہوئی ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی بِحَالِ الرَّاوِیْ کس کے ذریعے؟ راوی کے حال کے ذریعے، وَجُعِلَ رِوَایَۃُ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا اَوْلٰی، متن میں آ رہا ہے آگے: اَوْلٰی مِنْ رِوَایَۃِ یَزِیْدَ بْنِ الْاَصَمِّ، اور قرار دیا گیا حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کو اولیٰ مِنْ رِوَایَۃِ یَزِیْدَ بْنِ الْاَصَمِّ یزید ابن الاصم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کے مقابلے میں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کون سی ہے؟ درمیان میں ذکر کیا وَہُوَ اَنَّہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ تَزَوَّجَہَا وَہُوَ مُحْرِمٌ کہ حضور علیہ السلام نے ان سے نکاح فرمایا اور وہ حالتِ احرام میں تھے، تو یہ نافی ہے لیکن اس کو ترجیح دی گئی کس کی روایت کے مقابلے میں؟ یزید ابن الاصم کی روایت کے مقابلے میں، اور ان کی کیا روایت ہے؟ وَہُوَ اَنَّہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ تَزَوَّجَہَا وَہُوَ حَلَالٌ کہ حضور علیہ السلام نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا اس حال میں کہ وہ حلال تھے۔

بھئی حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کو ترجیح دی گئی، اس کو اولیٰ قرار دیا گیا لِاَنَّہٗ لَا یَعْدِلُہٗ فِی الضَّبْطِ وَالْاِتْقَانِ اس لیے کیونکہ یزید ابن اصم وہ برابر نہیں ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے ضبط اور اتقان میں۔ تو اب ترجیح دیکھا کس کے ذریعے دی؟ حالِ راوی کے ذریعے! اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث جو ہے وہ اگرچہ نافی ہے لیکن ان کو حالِ راوی کی وجہ سے ترجیح دی گئی کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما وہ ضبط اور اتقان میں بڑھ کر ہیں یزید ابن اصم سے۔ فَصَارَ خَبَرُ النَّفْیِ ہٰہُنَا مَعْمُوْلًا بِہٰذِہِ الْوَتِیْرَۃِ پس ہو گئی نفی کی خبر یہاں پر معمول یعنی اس پر عمل کیا گیا بِہٰذِہِ الْوَتِیْرَۃِ اس طریقے پر بھئی، تو نفی کی خبر پر عمل کیا گیا یہاں پر اس طریقے پر۔

وَطَہَارَۃُ الْمَاءِ وَحِلُّ الطَّعَامِ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِہٖ، اور پانی کی طہارت، پانی کا پاک ہونا وَحِلُّ الطَّعَامِ اور طعام کا حلال ہونا مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِہٖ یہ اس نفی کی جنس میں سے ہے یُعْرَفُ بِدَلِیْلِہٖ جس کو کس کے ذریعے جانا گیا ہے؟ دلیل کے ذریعے جانا گیا ہے بھئی۔ بھئی دیکھیے پہلی مثال آئی تھی اس نفی کی جس کو دلیل کے ذریعے نہیں جانا گیا، دوسری مثال آئی تھی فِیْ حَدِیْثِ مَیْمُوْنَۃَ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا اس نفی کی مثال جس کو کس کے ذریعے جانا گیا ہے؟ دلیل کے ذریعے۔ آگے یہ تیسری مثال ہے اور یہاں ماتن کیا فرما رہے ہیں؟ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِہٖ! تو آگے شارح آپ کو بتلائیں گے کہ یہاں ماتن سے تسامح ہوا ہے، یہ اس نفی کی جنس میں سے ہے جو مشتبہ الحال ہو بھئی، کیا ہو؟ مشتبہ الحال، کیونکہ یہ تیسری قسم کی

مثال ہے نہ کہ یہ پہلی قسم کی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ پہلے ایک مثال گزر گئی جس میں نفی دلیل کے ساتھ تھی تو اب یہ نفی وہ ہے جو مشتبہ الحال ہو۔

تو کہتے ہیں: مِثَالٌ لِّکَوْنِ الرَّاوِیْ مِمَّا اعْتَمَدَ عَلٰی دَلِیْلِ الْمَعْرِفَۃِ یہ مثال ہے راوی کے دلیلِ معرفت پر اعتماد کرنے کی، یعنی وہ نفی جس میں راوی نے کس پر اعتماد کیا ہو؟ دلیلِ معرفت پر بھئی۔ یعنی بھئی نفی تو مشتبہ الحال تھی پھر کیا دیکھا جائے گا اس میں؟ کہ راوی نے دلیل پر اعتماد کیا ہے یا اعتماد نہیں کیا۔ وَفِی الْعِبَارَۃِ مُسَامَحَۃٌ اور عبارت کے اندر مسامحت ہے، یعنی سستی ہے بھئی، مصنف سے کیا ہو گئی؟ سستی ہو گئی بھئی، کوتاہی ہو گئی۔ وَالْاَوْلٰی اور اولیٰ یہ ہے اَنْ یَّقُوْلَ کہ یوں کہتے: وَطَہَارَۃُ الْمَاءِ وَحِلُّ الطَّعَامِ مِنْ جِنْسِ مَا تَشْتَبِہُ حَالُہٗ، اس نفی کی جنس میں سے ہے جس کا حال مشتبہ ہے، لٰکِنْ اِذَا عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِیَ اعْتَمَدَ دَلِیْلَ الْمَعْرِفَۃِ لیکن جب یہ جانا گیا کہ راوی نے اعتماد کیا ہے کس پر؟ دلیلِ معرفت پر جب اعتماد کیا تو نفی کس کے ساتھ ہوئی؟ دلیل کے ساتھ، تو نفی اسی نفی کی جنس میں سے ہو گئی جس کو کس کے ذریعے جانا گیا ہے؟ دلیل، اس وجہ سے ماتن نے اس طرح کی عبارت ذکر کر دی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یَکُوْنُ مِنْ جِنْسِ مَا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِہٖ تو یہ نفی بھی اس نفی کی جنس میں سے ہوئی جس کو دلیل کے ذریعے جانا گیا ہے، تو یہ بھی دلیل کے ساتھ ہوئی اس لیے ماتن یہ عبارت لائے متن میں۔

وَبَیَانُہٗ بیان اس کا یہ ہے اَنَّ الْاَصْلَ فِی الْمَاءِ الطَّہَارَۃُ کہ اصل پانی کے اندر طہارت ہے وَفِی الطَّعَامِ الْحِلُّ اور طعام کے اندر حلال ہونا ہے، فَاِذَا تَعَارَضَ مُخْبِرَانِ فِیْہِ پس جب متعارض ہوئے اس میں دو خبر دینے والے فَیَقُوْلُ اَحَدُہُمَا پس ان دونوں میں سے ایک کہتا ہے اِنَّہٗ نَجِسٌ اَوْ حَرَامٌ کہ یہ کیا ہے؟ نجس ہے یا حرام ہے۔ نَجَسٌ ناپاکی کو کہتے ہیں اور نَجِسٌ ناپاک کو کہتے ہیں، تو پانی ناپاک ہے یا ناپاکی ہے؟ ناپاک ہے، تو نَجِسٌ کہیں گے۔ فَیَقُوْلُ اَحَدُہُمَا پس ان دونوں میں سے ایک کہتا ہے اِنَّہٗ نَجِسٌ کہ وہ پانی ناپاک ہے اَوْ حَرَامٌ، اس کا تعلق وہ طعام سے ہے، کہتا ہے یا وہ کھانا حرام ہے، فَلَا شَکَّ اَنَّہٗ خَبَرٌ مُّثْبِتٌ لِّلْاَمْرِ الْعَارِضِیِّ پس اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ خبر جو ہے ثابت کرنے والی ہے کس کو؟ ایک امرِ عارضی کو۔ بھئی پانی میں تو اصل ہے پاک ہونا، جو کہہ رہا ہے کہ یہ پانی نجس ہو چکا وہ ایک امرِ زائد کو ثابت کر رہا ہے، اور طعام کے اندر اصل ہے حلال ہونا، جو اس کے حرام ہونے کی خبر دے رہا ہے یہ ایک امرِ زائد کو ثابت کر رہا ہے۔ تو فَلَا شَکَّ اَنَّہٗ خَبَرٌ مُّثْبِتٌ لِّلْاَمْرِ الْعَارِضِیِّ پس اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ ایسی خبر ہے جو ثابت کرنے والی ہے امرِ عارضی کو، مَا اَخْبَرَ بِہٖ قَائِلُہٗ اِلَّا بِالدَّلِیْلِ خبر نہیں دی اس کی کہنے والے نے مگر دلیل کے ساتھ ہی، وہ یقیناً اس کے پاس کیا موجود ہو گی؟ دلیل موجود ہو گی جبھی وہ ایک امرِ عارضی کو ثابت کر رہا ہے۔

ثُمَّ جَاءَ اٰخَرُ پھر دوسرا شخص آیا یَقُوْلُ کہتا ہے اِنَّہٗ طَاہِرٌ اَوْ حَلَالٌ کہ یہ پانی کیا ہے؟ پاک ہے اَوْ حَلَالٌ یا یہ طعام کیا ہے؟ حلال ہے، فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ یُّتَفَحَّصَ مِنْ حَالِہٖ پس ضروری ہوا کہ تحقیق کی جائے اس کے حال کے بارے میں۔ بھئی

دوسرے نے آکر کیا کہا؟ پانی پاک ہے، یا کیا کہا؟ وہ طعام حلال ہے۔ تو یہاں دونوں احتمال ہیں بھئی کیونکہ یہ نفی کر رہا ہے اور نفی کس نفی کی جنس میں سے ہے؟ مشتبہ الحال ہے! پانی میں اصل ہونا پاک ہے، ہو سکتا ہے اسی وجہ سے وہ کیا کہہ رہا ہو؟ یہ پانی پاک ہے، یا ہو سکتا ہے اس وجہ سے کہہ رہا ہے پاک کیونکہ یہ خود بھر کر لایا تھا چشمے سے اور اس نے صاف برتن میں رکھا ہے اور اس وقت سے خود نگرانی کر رہا ہے، اس میں کوئی نجاست نہیں ملی بھئی۔ تو یہ نفی کس نفی کی جنس میں سے ہے جو مشتبہ الحال ہے، تو فَلَا بُدَّ مِنْ اَنْ يُّتَفَحَّصَ مِنْ حَالِهٖ پس ضروری ہوا کہ اس راوی کے حال کے بارے میں غور کیا جائے، تحقیق کی جائے۔ فَاِنْ كَانَ خَبَرُهٗ بِمُجَرَّدِ اَنَّ الْاَصْلَ فِيْهِ الطَّهَارَةُ پس اگر اس کی خبر محض اس وجہ سے ہے کہ اصل پانی کے اندر طہارت ہے اَوِ الْحِلُّ یا طعام میں اصل کیا ہے؟ حلت ہے، لَمْ يُقْبَلْ خَبَرُهٗ تو اس کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا لِاَنَّهٗ نَفْيٌ بِلَا دَلِيْلٍ کیونکہ یہ نفی ہوئی بلا دلیل کے کیونکہ یہ صرف اصل کے اعتبار سے کہہ رہا ہے۔ فَحِيْنَئِذٍ كَانَ خَبَرُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ اَوْلٰى تو اس صورت میں نجاست اور حرمت کی خبر اولیٰ ہو گی کیونکہ وہ مثبت ہیں اور مثبت دلیل کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ نفی تھی، نفی بغیر دلیل کے تھی۔ لِاَنَّهٗ مُثْبِتٌ تو نجاست اور حرمت کی خبر اولیٰ ہو گی لِاَنَّهٗ مُثْبِتٌ کیونکہ وہ مثبت ہے۔

وَاِنْ كَانَ خَبَرُهٗ بِدَلِيْلٍ اور اگر اس نافی کی خبر کس کے ساتھ ہوئی؟ دلیل کے ساتھ ہوئی، وَهُوَ اور وہ یہ اَنَّهٗ اَخَذَهٗ مِنَ الْعَيْنِ الْجَارِيَةِ کہ اس نے اس پانی کو لیا ہے کس سے؟ جاری چشمے سے، اَوِ الْحَوْضِ الْعَشْرِ فِي الْعَشْرِ یا دہ در دہ حوض سے یعنی ایسا حوض جو دس ذراع چوڑائی ہے اور دس ذراع ہی لمبائی ہے اس میں سے اس نے لیا ہے، وَجَعَلَهٗ بِنَفْسِهٖ فِي الْاِنَاءِ الطَّاهِرِ الْجَدِيْدِ اَوِ الْغَسِيْلِ اور اس نے خود اس کو ڈالا ہے نئے پاک برتن میں یا دھلے ہوئے پاک برتن میں بِحَيْثُ لَا يَشُكُّ فِيْ طَهَارَتِهٖ اس حیثیت سے کہ اس کو شک نہیں ہے اس کے پاک ہونے میں، اس کے پاس دلیل موجود ہے، وَلَمْ يُفَارِقْهُ مُنْذُ اَلْقَى الْمَاءَ فِيْهِ اور وہ اس سے جدا بھی نہیں ہوا مُنْذُ اَلْقَى الْمَاءَ فِيْهِ جب سے اس نے اس میں پانی ڈالا ہے حَتّٰى يُتَوَهَّمَ یہاں تک کہ یہ وہم کیا جائے اَنَّهٗ اَلْقٰى فِيْهِ النَّجَاسَةَ اَحَدٌ کہ کسی نے اس میں نجاست ڈالی ہو گی۔ اس وقت سے یہ اسی کے پاس کھڑا ہے لہٰذا یہ وہم بھی نہیں کیا جا سکتا کہ کسی نے اس میں نجاست ڈالی، اگر یہ وہاں نہ ہوتا تو پھر یہ وہم کیا جاتا کہ کسی نے اس میں نجاست ڈالی ہے۔ فَحِيْنَئِذٍ كَانَ هٰذَا النَّفْيُ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ تو اس صورت میں یہ نفی جو ہے اس نفی کی جنس میں سے ہوئی جس کو دلیل کے ذریعے جانا گیا ہے كَالنَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ جیسے کہ نجاست اور حرمت، جیسے اس کو دلیل کے ذریعے جانا جاتا ہے اس نفی یعنی حلت اور طہارت کو بھی کس کے ذریعے جانا گیا ہے؟ دلیل کے ذریعے۔ فَوَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ تو تعارض واقع ہوا دو خبروں کے درمیان، فَوَجَبَ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ تو واجب ہوا عمل کس پر؟ اصل پر عمل واجب ہوا، وَهُوَ الْحِلُّ وَالطَّهَارَةُ اور اصل تو کیا ہے؟ حلال ہونا اور پاک ہونا، پھر اس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ دونوں خبریں برابر درجے کی ہوئیں تو دونوں ساقط ہو گئیں۔ وَقَدْ بَالَغْنَا فِيْ تَحْقِيْقِ الْاَمْثِلَةِ حِيْنَئِذٍ بِمَا لَا مَزِيْدَ عَلَيْهِ، اور ہم نے تحقیق مبالغہ کیا ہے ان مثالوں کی تحقیق کے اندر اس وقت بِمَا لَا مَزِيْدَ عَلَيْهِ اس طور پر کہ اس میں کسی زیادتی کی گنجائش نہیں ہے، پوری تفصیل ہم نے بیان کر دی۔

ثُمَّ يَقُوْلُ الْمُصَنِّفُ پھر مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وَالتَّرْجِيْحُ لَا يَقَعُ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاةِ، اور ترجیح وہ واقع نہیں ہو گی راویوں کی تعداد کے زیادہ ہونے سے۔ راویوں کی تعداد کے زیادہ ہونے کی وجہ سے خبر کو ترجیح نہیں دی جائے گی۔ ایک خبر کے روایت کرنے والے دو ہیں، دوسری کے روایت کرنے والے تین یا چار ہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا بھئی جب کہ دونوں خبرِ آحاد ہوں۔ تو کہتے ہیں وَالتَّرْجِيْحُ لَا يَقَعُ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاةِ ترجیح واقع نہیں ہو گی راویوں کی تعداد کے زیادہ ہونے کی وجہ سے، وَبِالذُّكُوْرَةِ وَالْاُنُوْثَةِ اور مذکر اور مؤنث ہونے کی وجہ سے۔ ایک خبر کس کی ہے؟ مرد کی ہے اور ایک خبر کس کی ہے؟ عورت کی ہے، تو مرد کی خبر کو ترجیح دی جائے ایسا نہیں ہو گا بھئی، تو مذکر و مؤنث ہونے کی وجہ سے بھی ترجیح نہیں ہو گی۔ وَالْحُرِّيَّةِ اور آزادی کی وجہ سے بھی ترجیح نہیں ہو گی۔ ایک خبر دینے والا غلام ہے، ایک خبر دینے والا آزاد ہے، تو یہ نہیں کہ آزاد کی خبر کو ترجیح ہو گی بھئی، ایسا نہیں ہے۔

يَعْنِيْ اِذَا كَانَ فِيْ اَحَدِ الْخَبَرَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ كَثْرَةُ الرُّوَاةِ وَفِي الْاٰخَرِ قِلَّتُهُمَا یعنی جب دو متعارض خبروں میں سے ایک کے اندر راوی کثیر ہیں اور دوسری میں راوی قلیل ہیں، اَوْ كَانَ رَاوِيْ اَحَدِهِمَا مُذَكَّرًا وَّالْاٰخَرِ مُؤَنَّثًا یا ان دو خبروں میں سے ایک کا راوی مذکر ہے مرد ہے اور دوسری کا مؤنث یعنی عورت ہے، اَوْ رَاوِيْ اَحَدِهِمَا حُرًّا وَّالْاٰخَرِ عَبْدًا یا ان دونوں روایتوں میں سے ایک کا راوی جو ہے وہ آزاد ہے اور دوسرا غلام ہے، لَمْ يَتَرَجَّحْ اَحَدُ الْخَبَرَيْنِ عَلَى الْاٰخَرِ بِهٰذِهِ الْمَزِيَّةِ تو ترجیح نہیں پائے گی دو خبروں میں سے کوئی ایک بھی دوسری پر بِهٰذِهِ الْمَزِيَّةِ اس فضیلت کی وجہ سے۔ اس فضیلت کی وجہ سے ترجیح نہیں پائے گی کہ ایک کو روایت زیادہ کر رہے ہیں اور ایک کو روایت کم کر رہے ہیں، یا ایک کو مرد روایت کر رہا ہے تو دوسری کو عورت، یا ایک کو غلام روایت کر رہا ہے تو دوسری کو آزاد، تو اس فضیلت کی وجہ سے ترجیح نہیں پائے گی کوئی روایت دوسری پر۔

لِاَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ الْعَدَالَةُ اس لیے کیونکہ معتبر جس کا اعتبار کیا گیا ہے اس باب کے اندر وہ عدالت ہے، وَهِيَ لَا تَخْتَلِفُ بِالْكَثْرَةِ وَالذُّكُوْرَةِ وَالْحُرِّيَّةِ اور وہ مختلف نہیں ہوتی کثرت کی وجہ سے اور مذکر ہونے کی وجہ سے اور آزاد ہونے کی وجہ سے۔ فَاِنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهَا كَانَتْ اَفْضَلَ مِنْ اَكْثَرِ الرِّجَالِ، پس حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وہ عورت تھیں لیکن كَانَتْ اَفْضَلَ مِنْ اَكْثَرِ الرِّجَالِ وہ افضل ہیں اکثر مردوں سے۔ وَبِلَالًا كَانَ اَفْضَلَ مِنْ اَكْثَرِ الْحَرَائِرِ اور بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہ غلام تھے لیکن كَانَ اَفْضَلَ مِنْ اَكْثَرِ الْحَرَائِرِ وہ افضل تھے اکثر آزاد سے۔ وَالْجَمَاعَةُ الْقَلِيْلَةُ الْعَادِلَةُ اَفْضَلُ مِنَ الْكَثِيْرَةِ الْعَاصِيَةِ اور تھوڑی سی، چھوٹی سی عادل جماعت جو ہے وہ افضل ہے کثیر نافرمان جماعت سے۔

وَفِيْ قَوْلِهٖ اور مصنف کا قول جو ہے فَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاةِ جو آیا متن میں بھئی، اس کو چاہے آپ اعرابِ حکائی پڑھ لیں یعنی جس طرح متن میں آیا تھا اسی طرح پڑھ لیں فَضْلِ لام پر کیا پڑھیں؟ کسرہ، اور چاہیں تو اس کو قول کے لیے مقولہ بنائیں اور منصوب پڑھ لیں وَفِيْ قَوْلِهٖ فَضْلَ عَدَدِ الرُّوَاةِ۔ اور مصنف کا قول جو ہے فَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاةِ جو آیا اس میں اِشَارَةٌ اشارہ ہے اِلٰى اَنَّ عَدَدًا لَّا يَتَرَجَّحُ عَلٰى عَدَدٍ کہ ایک عدد ترجیح نہیں پاتا دوسرے عدد پر بَعْدَ اَنْ كَانَ فِيْ دَرَجَةِ الْاٰحَادِ بعد اس کے

جب وہ کس میں سے ہوں؟ درجہ آحاد میں سے ہیں، تو پھر کوئی ایک عدد دوسرے پر ترجیح نہیں پائے گا۔ وَاَمَّا اِنْ كَانَ فِيْ جَانِبٍ وَّاحِدٌ وَّفِيْ جَانِبٍ اثْنَانِ اور اگر ایک طرف روایت کرنے والا ایک ہے اور دوسری طرف روایت کرنے والے دو ہیں، تو پھر يَتَرَجَّحُ خَبَرُ الْاِثْنَيْنِ عَلٰى خَبَرِ الْوَاحِدِ تو دو کی خبر وہ ترجیح پا جائے گی ایک کی خبر پر۔ وَقَالَ بَعْضُهُمْ يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْكَثْرَةِ عَلٰى جَانِبِ الْقِلَّةِ، بعض کہتے ہیں کہ کثرت کی جہت وہ ترجیح پائے گی کس پر؟ قلت کی جانب پر، یہ کثرت والی جہت ترجیح پا جائے گی تَمَسُّكًا بِمَا ذَكَرَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِيْ مَسَائِلِ الْمَاءِ استدلال کرتے ہوئے امام محمد رحمہ اللہ کے قول سے جو انہوں نے ذکر کیا ہے پانی کے مسائل میں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اس سے استدلال کرتے ہوئے۔ وَلٰكِنَّا تَرَكْنَاهُ بِالْاِسْتِحْسَانِ لیکن ہم نے اس کو ترک کر دیا کس کی وجہ سے؟ استحسان کی وجہ سے بھئی یعنی قیاسِ خفی کی وجہ سے۔ متن میں آگیا نا کہ وَالتَّرْجِيْحُ لَا يَقَعُ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاةِ، تو ہم نے اس کو اختیار کیا ہے۔

استحسان جانتے ہو یا نہیں بھئی؟ قیاسِ خفی، ایک قیاسِ جلی ہوتا ہے اور ایک قیاسِ خفی، یہ بھی قیاس ہے لیکن اس کو استحسان کہتے ہیں بھئی کہ یہ قیاسِ خفی ہے اور اس میں قیاس کو چھوڑ کر لوگوں کے لیے آسان تر حکم جو ہے اس کو اپنایا جاتا ہے۔ کس صورت کو اختیار کیا جاتا ہے؟ جس میں لوگوں کے لیے آسانی ہوتی ہے، اسی لیے اس کو استحسان کہا جاتا ہے۔ استحسان کا معنی ہے پسندیدہ ہونا، یہ بھی پسندیدہ ہوتا ہے کہ اس میں لوگوں کے لیے آسانی ہوتی ہے، ہے یہ بھی قیاس تو یہ قیاسِ خفی ہے۔

وَاِذَا كَانَتْ فِيْ اَحَدِ الْخَبَرَيْنِ زِيَادَةٌ، اور اگر دو خبروں میں سے ایک میں زیادتی ہو۔ بھئی دو حدیثیں آئیں، روایت ایک ہی راوی سے ہیں، ایک ہی صحابی کی دو روایتیں ہیں، ایک میں ایک دو لفظ زائد ہیں، دوسری میں وہ زائد لفظ نہیں ہیں، تو پھر کس کو لیا جائے گا؟ کہتے ہیں مثبت للزیادت کو لیا جائے گا، جس میں زائد لفظ ہیں اس روایت کو لیا جائے گا، جس میں زائد لفظ نہیں ہیں اس روایت کو نہیں لیا جائے گا۔ تو کہتے ہیں: وَاِذَا كَانَتْ فِيْ اَحَدِ الْخَبَرَيْنِ زِيَادَةٌ اگر دو خبروں میں سے ایک کے اندر زیادتی ہو یعنی زائد لفظ ہوں فَاِنْ كَانَ الرَّاوِيْ وَاحِدًا اگر روایت کرنے والا ایک ہی ہو يُؤْخَذُ بِالْمُثْبِتِ لِلزِّيَادَةِ تو لیا جائے گا مثبت للزیادت کو، لیا جائے گا اس روایت کو جو ثابت کرنے والی ہے زیادتی کو، كَمَا فِي الْخَبَرِ الْمَرْوِيِّ فِي التَّحَالُفِ جیسے کہ وہ خبر جو روایت کی گئی ہے تحالف میں۔ تحالف دونوں کا باہم قسم کھانا۔

وَهُوَ اور وہ روایت ہے وَهُوَ مَا رَوَى ابْنُ مَسْعُوْدٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ وہ جس کو روایت کیا ہے حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اَنَّهُ اِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ کہ جب اختلاف کر لیں دو بیع کرنے والے یعنی بائع اور مشتری وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ اس حال میں کہ سلعہ یعنی سامان قائم ہو یعنی موجود ہو، مراد ہے بیعہ یعنی بیعہ موجود ہو ابھی ہلاک نہ ہوا ہو، تَحَالَفَا وَتَرَادَّا تو دونوں قسم اٹھائیں گے وَتَرَادَّا اور بیع کو فسخ کر دیں گے۔ تَرَادَّا الْبَيْعَ کا معنی ہے ان دونوں نے بیع کو فسخ کر دیا۔ عربی میں کہتے ہیں بھئی تَرَادَّا الْبَيْعَ تثنیہ کے صیغے کے ساتھ، ان دونوں نے بیع کو فسخ کر دیا، یعنی پھر مشتری نے بیعہ

واپس کر دیا اور بائع نے ثمن واپس کر کے دونوں نے بیع کو فسخ کر دیا۔ تو جب بیعہ موجود ہو تو تَحَالَفَا وَتَرَادَّا تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیں گے۔ وَفِیْ رِوَایَۃٍ أُخْرٰی عَنْہُ لَمْ یُذْکَرْ قَوْلُہٗ وَالسِّلْعَۃُ قَائِمَۃٌ، اور ان سے حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو دوسری روایت ہے اس میں ان کا قول وَالسِّلْعَۃُ قَائِمَۃٌ یہ ذکر نہیں کیا گیا بھئی۔ تو ایک حدیث اس میں وَالسِّلْعَۃُ قَائِمَۃٌ کے لفظ ملتے ہیں، دوسری حدیث میں یہ لفظ موجود نہیں اور روایت کرنے والے ہیں اس حدیث کو حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے بیع کی، ایجاب و قبول ہو گیا، لیکن ایجاب و قبول بیع کے ہو جانے کے بعد دونوں میں اختلاف آ گیا۔ مشتری کہتا ہے کہ میں نے سو روپے میں آپ سے دو گھڑیاں خریدی تھیں، فرض کرو یہ صورت بنا لیں، دو گھڑیاں خریدی ہیں، بائع کہتا ہے نہیں ایک گھڑی خریدی ہے سو روپے میں، تو بیع میں اختلاف آیا۔ یا ثمن میں اختلاف آیا: بائع نے کہا میں نے ایک گھڑی آپ کو پانچ سو میں بیچی ہے، مشتری کہتا ہے نہیں نہیں آپ نے مجھے ایک گھڑی دو سو میں بیچی ہے، کس میں اختلاف آیا؟ ثمن میں۔ پہلی صورت اختلاف کس میں تھا؟ بیعہ، دوسری صورت اختلاف کس میں؟ ثمن میں۔ یا دونوں میں اختلاف آتا ہے بیعے میں بھی اور ثمن میں بھی: بائع کہتا ہے میں نے پانچ سو میں دو گھڑیاں آپ کو بیچیں، مشتری کہتا ہے نہیں آپ نے چار سو میں مجھے تین گھڑیاں بیچیں۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو دونوں چیزوں میں اختلاف آ گیا، تو اس صورت میں دونوں کو قسم دی جائے گی اور دونوں کو لوٹا دیا جائے گا یعنی بیع کو ختم کر دیا جائے گا۔ یہ وہ صورت جب گواہ کسی کے پاس بھی نہیں بھئی، اگر گواہ ہیں پھر تو ان پر فیصلہ ہو گا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں آیا کہ جب دونوں عقد کرنے والوں میں اختلاف واقع ہو یعنی بیعے اور ثمن کے سلسلے میں، ایک کچھ بتلاتا ہے دوسرا کچھ، اور سامان یعنی وہ بیعہ قائم ہو، موجود ہو، ہلاک نہ ہوا ہو، تو تَحَالَفَا وَتَرَادَّا تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو ختم کر دیا جائے گا بھئی، اور میں نے بتلایا یہ وہ صورت ہے جب دونوں کے پاس بینہ نہیں ہے بھئی، جب کہ بینہ موجود نہ ہو۔ وَفِیْ رِوَایَۃٍ أُخْرٰی عَنْہُ لَمْ یُذْکَرْ قَوْلُہٗ وَالسِّلْعَۃُ قَائِمَۃٌ، اور دوسری روایت جو حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کی گئی اس میں ان کا یہ قول ذکر نہیں کیا گیا وَالسِّلْعَۃُ قَائِمَۃٌ کہ سامان یعنی بیعہ موجود ہو ابھی ہلاک نہ ہوا ہو، یہ والی قید وہاں دوسری حدیث میں ذکر نہیں۔ تو راوی ایک ہی ہے روایت کرنے والا، ایک خبر میں زیادتی ہے دوسری میں زیادتی نہیں ہے، تو فَاَخَذْنَا بِالْمُثْبِتِ لِلزِّیَادَۃِ پس ہم نے لیا اس روایت کو جو ثابت کرنے والی ہے زیادتی کو وَقُلْنَا اور ہم نے کہا لَا یَجْرِی التَّحَالُفُ اِلَّا عِنْدَ قِیَامِ السِّلْعَۃِ کہ تحالف جاری نہیں ہو گا یعنی دونوں کا باہم قسم اٹھانا یہ جاری نہیں ہو گا اِلَّا عِنْدَ قِیَامِ السِّلْعَۃِ مگر جس وقت سامان موجود ہو۔ فَکَانَ حَذْفُ الْقَیْدِ مِنْ بَعْضِ الرُّوَاۃِ لِقِلَّۃِ الضَّبْطِ تو یہ جو قید محذوف ہے بعض راویوں کی طرف سے لِقِلَّۃِ الضَّبْطِ یہ کس وجہ سے ہے؟ قلتِ ضبط کی وجہ سے، معلوم

ہوا وہ حدیث کو انہوں نے اچھی طرح ضبط نہیں کیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس کو ہم اس پر محمول کر لیں گے۔ تو ہمارے نزدیک قسم اسی صورت میں دی جائے گی دونوں کو جب بیعہ موجود ہو، تو دونوں قسم اٹھا لیں گے، یہ بیعہ مشتری اس بائع کے حوالے کر دے گا اور بائع جو ہے ثمن اس کے حوالے کر دے گا، بیع ختم کر دی جائے گی۔ لیکن اگر بیعہ ختم ہو چکا، ہلاک ہو چکا، پھر؟ پھر کس چیز کو واپس کرتے ہیں بھئی، کس طرح بیع کو ختم کیا جائے گا بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ بیعہ ہے ہی نہیں تو واپس بھی تو کرنا ہے، بیع کو ختم کرنے کے لیے تو کیا ضروری ہے؟ بیعہ لوٹانا، بیعہ ہے ہی نہیں بھئی! سمجھ میں آیا؟ بیعہ نہیں ہو تو پھر دونوں کو قسم نہیں دی جائے گی، پھر بیع کے فسخ کرنے کی صورت ہی باقی نہ رہی۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ دونوں قسم کیوں اٹھائیں گے بھئی؟ میں نے صورت ذکر کر دی بھئی کہ چاہے اختلاف صرف ثمن میں ہو، چاہے اختلاف بیعے میں ہو، چاہے اختلاف دونوں چیزوں میں ہو، تینوں صورتوں کے اندر دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیا جائے گا بھئی۔ تو اب سوال پیدا ہوا کہ یہ دونوں قسم کیوں اٹھائیں گے؟ کیونکہ قسم اور بینہ کے بارے میں آپ ضابطہ پڑھ چکے ہیں کہ بینہ اثبات والے پر آتی ہے جو اثبات کر رہا ہو اس کے ذمے بینہ ہوتی ہے، اور قسم منکر کے ذمے ہوتی ہے جو انکار کرنے والا ہو، جو دوسرے کے دعوے کا انکار کرنے والا ہو اس پر قسم آیا کرتی ہے۔ تو جواب یہ، یہاں دونوں پر قسم اس لیے آئے گی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک من وجہ مدعی ہے تو من وجہ منکر ہے! بعض اعتبارات سے بائع جو ہے وہ مدعی ہے اور دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو وہ منکر ہے، اسی طرح مشتری جو ہے وہ ایک اعتبار سے دیکھا جائے تو مدعی ہے دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے تو منکر، تو دونوں میں سے ہر ایک منکر ہوا اور منکر پر کیا آیا کرتی ہے؟ قسم، اس وجہ سے دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیا جائے گا۔

اب کس طرح دونوں میں سے ہر ایک مدعی ہے اور کس طرح دونوں میں سے ہر ایک منکر ہے، اس کو سمجھ لیں بھئی۔ بھئی دیکھیے مثلاً پہلی صورت کہ صرف ثمن میں اگر اختلاف آیا: مشتری مثلاً کہتا ہے کہ اس نے مجھے یہ ایک کتاب سو روپے میں فروخت کی ہے، اور بائع کہتا ہے کہ یہ کتاب میں نے اسے دو سو روپے میں فروخت کی، تو اختلاف صرف کس میں؟ صرف ثمن میں آیا۔ تو یہاں دیکھیے دونوں مدعی بھی ہیں اور دونوں منکر بھی ہیں۔ بائع کہہ رہا ہے کہ اس نے مجھ سے یہ کتاب دو سو روپے میں خریدی، تو وہ عقد جو دو سو پر ہوا ہو وہ الگ ہے، مشتری دوسری طرف سے کہہ رہا ہے کہ یہ عقد کتنے پر ہوا ہے؟ سو پر، تو یہ عقد ہے الگ بھئی۔ وہ الگ عقد کا مدعی ہے بائع اور مشتری الگ عقد کا مدعی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ تو دونوں میں سے ہر ایک مدعی ہے: بائع کہہ رہا ہے کہ عقد جو ہے وہ دو سو پر ہوا، مشتری کہہ رہا ہے کہ عقد سو پر ہوا، تو دونوں مدعی ہیں بھئی۔ اور دونوں میں سے ہر ایک منکر بھی ہے: مشتری بائع کے دعوے کا انکار کر رہا ہے کہ دو سو پر یہ عقد نہیں ہوا، اور بائع مشتری کے عقد کا انکار کر رہا ہے کہ سو پر یہ عقد نہیں ہوا، تو دونوں منکر بھی ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آ

گئی؟ تو لہذا اس وجہ سے دونوں پر قسم آئے گی۔ تو جیسے اس کے اندر اختلاف تھا ثمن کے اندر، بیع میں اختلاف ہو تو بھی اسی طرح ہو گا، گویا ہر ایک الگ عقد کا مدعی ہے اور دوسرے کے دعوے کا منکر ہے۔ اور اگر دونوں چیزوں میں اختلاف ہو ثمن میں بھی اور بیع میں بھی تو اس صورت میں بھی اسی طرح ہو گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اس وجہ سے دونوں پر قسم آئے گی بھئی۔

وَاِذَا اخْتَلَفَ الرَّاوِیْ، اور جب راوی مختلف ہو فَیُجْعَلُ کَالْخَبَرَیْنِ تو ان دو حدیثوں کو دو حدیثوں کی طرح ہی قرار دیا جائے گا۔ اگر راوی ایک ہی تھا، ایک حدیث میں کچھ لفظ زائد ہیں تو اس کو ایک ہی حدیث سمجھا جائے گا آپ نے ابھی پڑھا، اور کس پر عمل کیا جائے گا؟ مثبت للزیادت جو ہے اس روایت پر عمل کیا جائے گا۔ لیکن اگر راوی الگ الگ ہیں تو پھر ان کو دو حدیثوں کی طرح ہی سمجھا جائے گا کیونکہ روایت کرنے والے صحابی الگ ہیں تو الگ الگ حدیثیں ہیں، وَیُعْمَلُ بِہِمَا اور دونوں پر عمل کیا جائے گا کَمَا ہُوَ مَذْہَبُنَا جیسے کہ ہمارا مذہب ہے فِیْ اَنَّ الْمُطْلَقَ لَا یُحْمَلُ عَلَی الْمُقَیَّدِ فِیْ حُکْمَیْنِ کہ مطلق کو محمول نہیں کیا جائے گا مقید پر دو حکموں کے اندر بھئی۔ ایک مطلق ہے تو مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھیں گے اور مقید کو اپنی تقیید پر بھئی۔

کَمَا رُوِیَ جیسے روایت کیا گیا ہے اَنَّہٗ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ نَہٰی عَنْ بَیْعِ الطَّعَامِ قَبْلَ الْقَبْضِ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا عَنْ بَیْعِ الطَّعَامِ۔ طَعَامٌ عام فقہاء کی کتابوں میں آئے تو اس کا اطلاق اس سے مراد جو ہے وہ گندم ہوتی ہے عموماً بھئی، کیا مراد ہوتی ہے؟ گندم بھئی۔ جیسے کہ روایت کیا گیا اَنَّہٗ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ نَہٰی عَنْ بَیْعِ الطَّعَامِ، تو غلے کے معنی میں کر لیں کہ حضور علیہ السلام نے منع فرمایا غلے کی بیع سے، یا یوں ترجمہ کر لیں گندم کی بیع سے قَبْلَ الْقَبْضِ قبضے سے پہلے۔ وَرُوِیَ اور روایت کیا گیا اَنَّہٗ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ نَہٰی عَنْ بَیْعِ مَا لَمْ یُقْبَضْ کہ حضور علیہ السلام نے منع فرمایا اس چیز کے بیچنے سے لَمْ یُقْبَضْ جس پر قبضہ نہیں کیا۔

بھئی دیکھیے آپ نے زید سے گاڑی خریدی اور گاڑی خرید کر ابھی اس نے آپ کے حوالے نہیں کی، گاڑی اس کے گیراج میں کھڑی اس نے کہا میں آپ کو کل حوالے کر دوں گا بھئی۔ تو بیع ہو گئی اور اب آپ آئے اور آپ نے آکر وہی گاڑی آگے عمرو کو آپ بیچنا چاہتے ہیں۔ یاد رکھیے جب تک وہ گاڑی پر آپ قبضہ نہیں کر لیتے اس وقت تک آپ کے لیے آگے بیچنا جائز نہیں۔ وجہ یہ اس لیے کیونکہ ہو سکتا ہے گاڑی آپ تک پہنچنے سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے، جب پہلے ہی ہلاک ہو گئی تو آپ نے تو آگے بیع کر رکھی تھی، اس مشتری کے ساتھ تو دھوکہ ہو گیا بھئی، وہ تو مطمئن ہو گیا تھا کہ اب چیز میں نے خرید لی ہے مل جائے گی لیکن اس کے ساتھ کیا ہو گیا؟ دھوکہ، اس لیے جائز نہیں بھئی۔ مسئلہ سمجھ میں آگیا کہ جب تک انسان کسی چیز کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ نہ کر لے آگے اس کے لیے اسے بیچنا جائز نہیں ہے۔

اب اس بارے میں دو حدیثیں آتی ہیں: ایک حدیث سے یہ پتا چلتا ہے کہ غلے کو خریدنے کے بعد جب تک اس پر قبضہ نہ

کر لے اس کو آگے بیچنا جائز نہیں، اور بعض روایتوں میں مطلق آتا ہے کہ جب بھی کوئی چیز خریدی ہو تو جب تک قبضہ نہ کیا ہو اس کو آگے بیچنا جائز نہیں ہے۔ تو ایک حدیث مقید ہے اس میں صرف غلے کا ذکر، ایک حدیث مطلق ہے اس میں غلے کی قید نہیں ہے، مطلق ہے، اور راوی الگ الگ ہیں تو ان کو دو حدیثیں الگ الگ ہی شمار کیا جائے گا۔ اور ایک مطلق ہے مقید ہے، ہمارے نزدیک دونوں پر عمل کیا جائے گا جس قدر حد تک عمل ہو سکے، تو یہاں پر ہم نے حکم چنانچہ لگا دیا کہ ہر چیز کے اندر یہی حکم ہے کہ خریدنے کے بعد جب تک اس پر قبضہ نہ کر لو اسے آگے بیچنا جائز نہیں۔ اب اس کے اندر غلہ بھی آگیا اور چیزیں بھی آگئیں تو دونوں حدیثوں پر عمل ہو گیا۔

حدیثیں دیکھ لیں بھئی آپ نے کہ حضور علیہ السلام نے منع فرمایا ہے غلے کی بیع سے قبضے سے پہلے، اور روایت کیا گیا کہ حضور علیہ السلام نے منع فرمایا اس چیز کے بیچنے سے جس پر قبضہ نہ کیا ہو، فَلَمْ يُقَيَّدْ بِالطَّعَامِ تو یہ حدیث مقید نہیں ہے طعام کے ساتھ، فَقُلْنَا پس ہم نے کہا لَا يَجُوْزُ بَيْعُ الْعُرُوْضِ قَبْلَ الْقَبْضِ، عُرُوْضٌ جمع ہے عَرْضٌ کی، سامان کو کہتے ہیں، کہ سامان کو بیچنا جائز نہیں ہے قبضے سے پہلے كَمَا لَا يَجُوْزُ بَيْعُ الطَّعَامِ قَبْلَهٗ جیسے کہ غلے کی بیع جائز نہیں ہے قبضے سے پہلے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ہم نے دونوں پر عمل کیا بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۹۵: باب البیان (۱): بیان کی پانچ اقسام — بیانِ تقریر، بیانِ تفسیر اور بیانِ تغییر کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۲۰۱ — بتاریخ: ۲۲ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْمُعَارَضَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ شَرَعَ فِيْ تَحْقِيْقِ اَقْسَامِ الْبَيَانِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمَا فَقَالَ: فَصْلٌ۔ وَبِهٰذِهِ الْحُجَجُ يَعْنِي الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ بِاَقْسَامِهَا تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ اَيْ تَحْتَمِلُ اَنْ يُّبَيِّنَهَا الْمُتَكَلِّمُ بِنَوْعِ بَيَانٍ مِّنَ الْاَقْسَامِ

الْخَمْسَةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْاِسْتِقْرَاءِ۔[1]

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْ بَيَانِ الْمُعَارَضَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، اور جب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ وہ فارغ ہوئے اس معارضے کے بیان سے جو مشترک ہے کتاب اللہ اور سنت میں، شَرَعَ فِيْ تَحْقِيْقِ اَقْسَامِ الْبَيَانِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمَا تو شروع ہوئے اس بیان کے اقسام کی تحقیق میں الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُمَا جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہے، وہ بیان جو مشترک ہے کتاب اللہ میں بھی اور سنت میں بھی یعنی دونوں میں ہے بھئی، فَقَالَ پس فرمایا مصنف نے: فَصْلٌ اَیْ ہٰذَا فَصْلٌ یہ فصل ہے۔ وَہٰذِهِ الْحُجَجُ اور یہ ادلہ جو ہیں يَعْنِي الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ یعنی کتاب اللہ اور سنت جو ہیں بِاَقْسَامِهَا اپنی تمام اقسام کے ساتھ تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ یہ بیان کا احتمال رکھتے ہیں، اَیْ تَحْتَمِلُ اَنْ يُّبَيِّنَهَا الْمُتَكَلِّمُ بِنَوْعِ بَيَانٍ یعنی یہ احتمال رکھتے ہیں کہ ان کو بیان کر دے متکلم بِنَوْعِ بَيَانٍ ایک نوع کے بیان کے ساتھ مِنَ الْاَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْاِسْتِقْرَاءِ ان پانچ اقسام میں سے جو معلوم ہیں استقراء کے ذریعے۔

بیان کی وہ پانچ اقسام جو استقراء سے معلوم ہوئی ہیں بھئی۔ استقراء کہتے ہیں تلاش و جستجو، یعنی ہم نے تلاش و جستجو کی، چھان بین کی تو ہمیں پانچ قسمیں ملی ہیں بیان کی۔ تو ان میں سے کسی ایک کے ساتھ متکلم کیا کر دیتا ہے؟ اپنے کلام کو

---

[1]

جدول — اقسامِ بیانِ خمسہ (بیانِ تقریر، تفسیر، تغییر، ضرورت اور تبدیل / نسخ) کا جامع جدول:

قسمِ بیان	تعریف و حقیقت	مثال اور موصول و مفصول ہونے کا حکم
۱۔ بیانِ تقریر	کلام کو ایسی بات سے مؤکد کرنا جس سے مجاز اور تخصیص کا احتمال کٹ جائے (ظاہر و عام سے متعلق)	«فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ»؛ موصول اور مفصول دونوں طرح صحیح۔
۲۔ بیانِ تفسیر	خفی، مشکل یا مجمل کلام کی مراد کو واضح کر دینا	«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» کا بیان سنتِ نبویہ سے؛ موصول و مفصول دونوں جائز۔
۳۔ بیانِ تغییر	کلام کے موجَب و مقتضیٰ کو بدل دینا (تخصیص، شرط، صفت یا استثناء سے)	«لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ إِلَّا مِائَةً»؛ صرف موصول ہی صحیح ہے، مفصول باطل ہے۔
۴۔ بیانِ ضرورت	جو کلام موضوعِ بیانی کے لیے نہ ہو مگر ضرورتاً بیان بن جائے (چار صورتیں)	(۱) منطوق کے حکم سے مسکوت کا بیان، (۲) سکوتِ صاحبِ شرع، (۳) دلالتِ حال، (۴) دفعِ غرر کے لیے سکوت۔
۵۔ بیانِ تبدیل (نسخ)	پہلے حکم کی مدتِ بقاء کے انتہا کا بیان کر دینا (بندوں کے حق میں تبدیل، اللہ کے علم میں بیانِ مدت)	صرف نصوصِ کتاب و سنت میں بزمانۂ وحی ممکن؛ حضور ﷺ کے وصال کے بعد نسخ کا دروازہ بند ہو گیا۔

بیان کرتا ہے بھئی۔ اور پانچ اقسام معلوم ہوئی ہیں استقراء سے بھئی، یعنی کہ آگے سب کا ذکر آجائے گا کہ ایک بیانِ تقریر ہے، ایک بیانِ تفسیر ہے، ایک بیانِ تغییر ہے، ایک بیانِ تبدیل ہے اور ایک بیانِ ضرورت ہے بھئی، سب کو بالتفصیل وہ بیان کریں گے۔

تو کہتے ہیں: وَہُوَ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ بَیَانَ تَقْرِیْرٍ کہ وہ بیان یا تو بیانِ تقریر ہو گا۔ تقریر قَرَّرَ یُقَرِّرُ تَقْرِیْرًا کا معنی ہوتا ہے ثابت کرنا، کیا معنی آتا ہے؟ ثابت کرنا۔ دیکھیے یہی معنی کریں گے کہ بَیَانَ تَقْرِیْرٍ وَہُوَ تَوْکِیْدُ الْکَلَامِ بِمَا یَقْطَعُ احْتِمَالَ الْمَجَازِ اَوِ الْخُصُوْصِ، وہ پختہ کرنا ہے کلام کو ایسی چیز کے ساتھ جو کاٹ دے، ختم کر دے مجاز کے احتمال کو یا خصوص کے احتمال کو۔ یعنی ایسا بیان لے کر آنا جس سے اس کلام کے اندر جو مجاز یا خصوص کا احتمال تھا وہ احتمال ختم ہو جائے، اس کو کیا کہتے ہیں؟ بیانِ تقریر کہتے ہیں بھئی، بیانِ تقریر بھئی۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ کلام کا ایک ظاہری معنی تھا، ظاہری معنی لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس میں مجاز کا بھی احتمال تھا، یہ بیان آکر کیا کر دیتا ہے؟ مجاز کے احتمال کو ختم کر دیتا ہے۔ یا بیان جو ہے، وہ کلام جو ہے وہ عام تھا البتہ اس عام میں تخصیص کا بھی احتمال تھا کہ شاید اس میں سے کچھ افراد کو اس سے نکال دیا گیا ہو، تو یہ آگے بیان آکر بتلا دیتا ہے کہ یہاں پر تخصیص نہیں ہے، تو اس کے وہی جو ظاہری معنی تھے اسی کو پکا کر دیتا ہے، اسی لیے اس کو کیا کہتے ہیں؟ بیانِ تقریر کہتے ہیں۔

مثلاً بھئی میں آپ سے کہتا ہوں رَاَیْتُ اَسَدًا میں نے ایک شیر دیکھا۔ اب ایک شیر کا حقیقی معنی ہے وہ جنگلی درندہ، اور ایک شیر کا مجازی معنی ہے کہ بہادر آدمی کو بھی کیا کہہ دیتے ہیں؟ شیر۔ تو اس رَاَیْتُ اَسَدًا کا تو ایک ظاہری معنی ہے کہ میں نے شیر کو دیکھا لیکن احتمال ہے شاید اس سے میری مراد کہیں بہادر آدمی نہ ہو یعنی مجازی معنی نہ ہو، میں آگے ایسا لفظ لے آتا ہوں جس سے یہی ظاہری معنی پکا ہو جائے تو اس کو کیا کہیں گے؟ بیانِ تقریر۔ مثلاً میں کہتا ہوں رَاَیْتُ اَسَدًا یَّاْکُلُ الْاِنْسَانَ، یَاْکُلُ الْاِنْسَانَ میں نے ایک ایسا شیر دیکھا جو انسان کو کھا رہا تھا۔ اب یہ یَاْکُلُ الْاِنْسَانَ سے پتا چلا کہ شیر سے جنگلی درندہ ہی مراد ہے، بہادر آدمی مراد نہیں ہے، تو یہ ہے بیانِ تقریر۔

اور اسی طرح کبھی کہیں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے، بیانِ تقریر آکر اس تخصیص کے احتمال کو ختم کر دیتا ہے۔ مثلاً میں آپ سے کہتا ہوں کہ مثلاً درجہ رابعہ والے ہر طالب علم کو انعام دیا جائے بھئی، درجہ رابعہ والے ہر طالب علم کو انعام دیا جائے۔ اب اس میں احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے کہ شاید بعض کی تخصیص ہو، ان کے لیے یہ حکم نہ ہو کہ ان کو بھی انعام دیا جائے، لیکن میں ایسا آگے لفظ لے آتا ہوں جو اس احتمال کو ختم کر دیتا ہے تخصیص کے۔ مثلاً میں نے کیا کہا؟ درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے سب کے سب کو! دیکھو یہ سب کے سب جو لفظ میں لے آیا اس نے تخصیص کے احتمال کو کیا کر دیا؟ ختم کر دیا کہ معلوم ہوا سب کا یہی حکم ہے، تو اس کو کیا کہیں گے؟ بیانِ تقریر کہیں گے بھئی۔

فَالْاَوَّلُ مِثْلُ قَوْلِہٖ تَعَالٰی پس پہلا جو ہے اس کی مثال جیسے کہ اللہ کا یہ قول ہے، اس کے مثل۔ پہلا کون بھئی؟ جس میں بیانِ تقریر آکر مجاز کے احتمال کو ختم کر دے۔ ایک صورت یہ ہے نا کہ مجاز کے احتمال کو ختم کرے، ایک صورت یہ ہے کہ خصوص کے احتمال کو ختم کرے، تو پہلی کون سی صورت ہے؟ جس میں مجاز کے احتمال کو وہ ختم کرے۔ فَالْاَوَّلُ مِثْلُ قَوْلِہٖ تَعَالٰی پس پہلا جو ہے وہ اللہ کے اس قول کے مثل ہے: وَلَا طَائِرٍ یَّطِیْرُ بِجَنَاحَیْہِ، اور نہ کوئی پرندہ، ایسا پرندہ یَطِیْرُ بِجَنَاحَیْہِ جو اڑتا ہو اپنے پروں سے، جو اڑتا ہو اپنے پروں سے۔

اب طَائِرٌ لفظ آیا، طَائِرٌ ایک تو اس کا ظاہری معنی کس کو کہتے ہیں؟ پرندے کو، اور ایک مجازی معنی کہ جو انسان تیز رفتار ہو اس کو بھی کیا کہہ دیا جاتا ہے؟ طائر کہہ دیا جاتا ہے، جس طرح پرندہ تیزی سے بھئی سفر کرتا ہے اور اسی طرح بعض انسان بھی اگر کسی کام میں تیز ہو تو کیا کہہ دیتے ہیں؟ اس کو طائر کہہ دیا جاتا ہے۔ لیکن تو اس میں یہ احتمال تھا مجاز کا، تو آگے یَطِیْرُ بِجَنَاحَیْہِ اس نے کیا کیا؟ اس مجاز کے احتمال کو ختم کر دیا، معلوم ہوا اس سے وہ پرندہ ہی مراد ہے جس کے پر ہوتے ہیں بھئی۔

وَلَا طَائِرٍ یَّطِیْرُ بِجَنَاحَیْہِ اور نہ کوئی ایسا پرندہ جو اڑتا ہو اپنے دو پروں سے، فَاِنَّ قَوْلَہٗ طَائِرٌ یَحْتَمِلُ الْمَجَازَ بِالسُّرْعَۃِ فِی السَّیْرِ پس اس لیے کیونکہ اللہ کا قول طَائِرٌ وہ احتمال رکھتا ہے کس کا؟ مجاز کا بھی بِالسُّرْعَۃِ فِی السَّیْرِ کس کے ساتھ؟ سیر یعنی چلنے میں سرعت کے ساتھ، چلنے میں جو سرعت کے مجاز کا بھی اس میں احتمال ہے یعنی چلنے میں تیزی مراد ہو، کوئی آدمی جو تیزی سے چلنے والا ہے شاید وہ مراد ہو، کَمَا یُقَالُ لِلْبَرِیْدِ طَائِرٌ جیسے کہا جاتا ہے پیغام پہنچانے والے کو طَائِرٌ بھئی، پیغام پہنچانے والے کو بھی کیا کہہ دیتے ہیں؟ طائر کہہ دیتے ہیں کہ وہ تیزی سے پیغام پہنچاتا ہے۔ فَقَوْلُہٗ یَطِیْرُ بِجَنَاحَیْہِ یَقْطَعُ ہٰذَا الْاِحْتِمَالَ پس اللہ کا قول یَطِیْرُ بِجَنَاحَیْہِ یہ ختم کر دیتا ہے اس احتمال کو، تو یہ یَطِیْرُ بِجَنَاحَیْہِ یہ کیا ہوا؟ بیانِ تقریر ہوا۔ تو یہ اس احتمال کو ختم کر دیتا ہے وَیُؤَکِّدُ الْحَقِیْقَۃَ اور حقیقت کو پکا کر دیتا ہے، پختہ کر دیتا ہے۔

وَالثَّانِیْ مِثْلُ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اور دوسرا، دوسرا کون سا تھا بھئی؟ جو خصوص کے احتمال کو ختم کرے۔ تو کہتے ہیں وَالثَّانِیْ اور دوسرا جو ہے مِثْلُ قَوْلِہٖ تَعَالٰی وہ اللہ کے اس قول کے مثل ہے: فَسَجَدَ الْمَلَائِکَۃُ کُلُّہُمْ اَجْمَعُوْنَ۔ فَاِنَّ الْمَلَائِکَۃَ جَمْعٌ شَامِلٌ لِّجَمِیْعِ الْمَلَائِکَۃِ پس بے شک ملائکہ کا لفظ جو ہے وہ جمع ہے، شامل ہے وہ سارے ملائکہ کو وَلٰکِنْ یَّحْتَمِلُ الْخُصُوْصَ لیکن یہ خصوص کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ شاید کچھ فرشتے وہ اس سے خارج ہوں انہوں نے سجدہ نہ کیا ہو، فَاُزِیْلَ بِقَوْلِہٖ کُلُّہُمْ اَجْمَعُوْنَ ہٰذَا الْاِحْتِمَالُ وَعُقِدَ الْعُمُوْمُ، ہٰذَا الْاِحْتِمَالُ فَاُزِیْلَ ہٰذَا یہ نائب فاعل ہے اس کو مرفوع پڑھیں، پس زائل کر دیا گیا اللہ کے قول کُلُّہُمْ اَجْمَعُوْنَ کے ذریعے اس احتمال کو وَعُقِدَ الْعُمُوْمُ اور عموم کو پکا کر دیا گیا بھئی۔ معنی سمجھ میں آرہا ہے بھئی؟ تو یہ کُلُّہُمْ اَجْمَعُوْنَ نے خصوص کے احتمال کو ختم کیا تو یہ کیا ہے؟ بیانِ تقریر ہے۔

اَوْ بَیَانَ تَفْسِیْرٍ، یا وہ بیان بیانِ تفسیر ہوگا کَبَیَانِ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَکِ جیسے کہ مجمل اور مشترک کا بیان۔ مجمل وہ بھئی جس کا معنی معلوم نہیں، مجمل اجمال کرنے والے کی طرف سے اس کے لیے بیان چاہیے کہ کیا معنی ہے اس کلام کا، تلاش و

جستجو سے بھی اس کے معنی کا پتا نہیں چل سکتا بھئی۔ اور مشترک جس میں کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے، تو وہاں بھی کون سا معنی مراد ہے اس کے لیے اگر متکلم کی طرف سے بیان آجائے تو یہ کیا ہو گا؟ بیانِ تفسیر ہو گا۔

فَالْمُجْمَلُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى پس مجمل جو ہے جیسے کہ اللہ کا قول ہے وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ اور نماز قائم کرو اور زکوۃ ادا کرو۔ بھئی قرآن میں صرف اتنا آتا ہے نماز قائم کرو اور زکوۃ ادا کرو۔ اب نماز کیسے پڑھنی ہے؟ کیا طریقہ ہے اس کا؟ اس کے لیے بیان پھر احادیث سے ملتا ہے، احادیثِ قولیہ اور فعلیہ جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال آتے ہیں اور افعال کا ذکر، ان سے ہمیں نماز کا پتا چلتا ہے کس طرح پڑھنی ہے، کیسے تکبیرِ تحریمہ ہو گی ہاتھ اٹھا کر اور پھر اس کے بعد قراءت ہو گی، رکوع ہو گا، سجدے ہوں گے وغیرہ، یہ تفصیل اس سے پتا چلتی ہے، تو وہ کیا ہے؟ بیانِ تفسیر ہے اس کے لیے۔ اسی طرح زکوۃ، زکوۃ ادا کرو، اب کتنی دینی ہے، کتنی مقدار ہے، کس طریقے سے دینی ہے، کب دینی ہے، اس کا پتا پھر کس سے چلتا ہے؟ سنتِ قولیہ اور فعلیہ سے پتا چلتا ہے۔ تو جیسے وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ فَلَحِقَهُ الْبَيَانُ بِالسُّنَّةِ الْقَوْلِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ پس مل گیا اس کے ساتھ بیان سنتِ قولیہ اور سنتِ فعلیہ کے ساتھ۔

وَالْمُشْتَرَكُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اور مشترک جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ بھئی، تین قروء تک عورت کیا کرے؟ اپنے آپ کو روکے رکھے۔ فَاِنَّ قُرُوْءًا لَفْظٌ مُّشْتَرَكٌ بَيْنَ الطُّهْرِ وَالْحَيْضِ پس بے شک لفظِ قروء جو ہے وہ مشترک ہے طہر اور حیض میں۔ طہر کو بھی کیا کہتے ہیں؟ قروء کا لفظ اس کے لیے بھی آتا ہے، اور حیض کے لیے بھی قروء کا لفظ آتا ہے۔ فَبَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهٖ تو بیان کیا اس کو حضور علیہ السلام نے اپنے اس قول کے ساتھ: طَلَاقُ الْاَمَةِ تِنْتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ اس حدیث سے پتا چلا کہ باندی کی عدت دو حیض ہیں، اس کا شمار حیضوں سے ہے تو آزاد عورت کی عدت کا شمار بھی کس سے ہونا چاہیے؟ حیض ہی سے ہونا چاہیے، معلوم ہوا قروء سے کیا مراد ہیں؟ حیض مراد ہیں نہ کہ طہر۔ فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ عِدَّةَ الْحُرَّةِ ثَلَاثُ حِيَضٍ لَّا ثَلَاثَةُ اَطْهَارٍ پس یہ دلالت کرتی ہے یہ حدیث کہ آزاد عورت کی عدت جو ہیں وہ تین حیض ہیں نہ کہ تین طہر۔

وَاِنَّهُمَا يَصِحَّانِ مَوْصُوْلًا وَّمَفْصُوْلًا، اور یہ دونوں یعنی بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر یہ دونوں صحیح ہیں موصولاً بھی صحیح ہیں اور مفصولاً بھی۔ موصولاً جو ملایا گیا ہو، مفصولاً جو جدا کیا گیا ہو بھئی۔ بھئی ایک تو یہ ہے کہ بیان اس مبین کے ساتھ ہی ملا ہوا ہو، جس چیز کا بیان ہے اس کے ساتھ ہی بیان ہو درمیان میں فصل نہ ہو، درمیان میں فصل نہ ہو، اور ایک ہے کہ فصل کے ساتھ ہو یعنی بیان کچھ دیر بعد آیا یا کچھ وقت کے بعد آیا بھئی۔ تو وصل کا معنی کیا ہے؟ ملانا بھئی، تو موصول کا کیا معنی ہوا؟ جو ملایا گیا ہو ساتھ بھئی۔ اور فصل کا معنی جدا کرنا، تو مفصول کا کیا معنی؟ جو جدا کیا گیا ہو یعنی درمیان میں کچھ وقت ہو، الگ وہ آئے بھئی۔ تو دونوں صحیح ہیں بھئی موصولاً بھی اور مفصولاً بھی۔ یہ دونوں موصولاً بھی آسکتے ہیں اور مفصولاً الگ بھی آسکتے ہیں بعد میں۔

وَعِنْدَ بَعْضِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ لَا يَصِحُّ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ اِلَّا مَوْصُوْلًا اور بعض متکلمین کے نزدیک لَا يَصِحُّ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ اِلَّا مَوْصُوْلًا مجمل اور مشترک کا بیان صحیح نہیں ہے اِلَّا مَوْصُوْلًا مگر موصولاً یعنی ساتھ ملا ہوا ہو بھئی، ان کے نزدیک مفصولاً نہیں ہو سکتا۔ وجہ کیا بھئی، موصولاً ہونا کیوں ضروری ہے؟ کہتے ہیں لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْخِطَابِ اِيْجَابُ الْعَمَلِ۔ بھئی وہ دلیل دیتے ہیں کہ مجمل اس کے معنی کا بھی پتا نہیں چلتا جب تک بیان نہ آجائے، اور مشترک اس میں کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے تو وہاں بھی معنی کا پتا نہیں چلتا جب تک کیا نہ آئے؟ بیان نہ آئے۔ تو وہ دلیل دیتے ہیں کہ اللہ کی طرف سے کوئی حکم آیا جو مجمل ہے یا مشترک ہے یعنی اس میں کئی معانی کا احتمال ہے، تو ساتھ ہی اس کا بیان ہونا چاہیے بھئی، کیونکہ حکم دیا جاتا ہے عمل کو واجب کرنے کے لیے تاکہ مکلف پر عمل واجب ہو جائے۔ تو اگر بیان مؤخر ہوا تو حکم تو دیا جا رہا ہے اور انسان اس پر عمل ہی نہیں کر سکتا کیونکہ عمل تو وہ موقوف تھا معنی کے سمجھنے پر، اور معنی تو سمجھ میں آہی نہیں رہا بھئی۔ تو اللہ کی طرف سے جو حکم آئے گا جو خطاب ہو گا وہ کس لیے ہوتا ہے اس کا مقصد؟ عمل کو واجب کرنا، اور عمل تب ہی کیا جائے گا جب انسان کو اس کا معنی سمجھ میں آئے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ اور معنی تو ان کا ویسے پتا نہیں چلتا، تو لہٰذا اگر بیان مؤخر ہو جائے، بیان کیا ہو جائے؟ مجمل اور مشترک کا بیان مؤخر ہو جائے تو حکم آگیا اور انسان کے لیے اس پر عمل کرنا ممکن ہی نہیں ہے، تو یہ تو ایک ناممکن چیز کا گویا حکم دے دیا گیا، کس چیز کا حکم دے دیا گیا؟ ایک ناممکن چیز کا مکلف بنا دیا گیا کیونکہ معنی ہی نہیں پتا، معنی پتا ہوتا تو عمل ممکن ہوتا بھئی، اور یہ نہیں ہو سکتا بھئی کہ ایک چیز ممکن ہی نہ ہو اور انسان کو اس کا حکم دیا جائے۔ معلوم ہوا بیانِ تفسیر ہمیشہ کیا ہونا چاہیے؟ موصولاً تو صحیح ہے مفصولاً صحیح نہیں۔ دلیل سمجھ میں آگئی بھئی؟

لِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْخِطَابِ اِيْجَابُ الْعَمَلِ اس لیے کیونکہ خطاب سے مقصود جو ہوتا ہے وہ عمل کا واجب کرنا ہوتا ہے وَذَا مَوْقُوْفٌ عَلٰى فَهْمِ الْمَعْنٰى اور وہ عمل جو ہے وہ موقوف ہوتا ہے معنی کے سمجھنے پر الْمَوْقُوْفِ عَلَى الْبَيَانِ اور وہ معنی موقوف ہوتا ہے کس پر؟ بیان پر۔ تو دیکھیے اب ترجمہ کس طرح ہو گا: وَذَا مَوْقُوْفٌ عَلٰى فَهْمِ الْمَعْنَى الْمَوْقُوْفِ عَلَى الْبَيَانِ اور وہ عمل موقوف ہوتا ہے اس معنی کے سمجھنے پر جو خود موقوف ہوتا ہے کس پر؟ بیان پر۔ فَلَوْ جَازَ تَاْخِيْرُ الْبَيَانِ اگر بیان کی تاخیر جائز ہو لَاَدّٰى اِلٰى تَكْلِيْفِ الْمُحَالِ تو البتہ یہ لے جائے گا کس کی طرف؟ ایک محال چیز کا مکلف بنانے کی طرف۔ اگر بیان کی تاخیر جائز ہو، بیان کو مؤخر کرنا جائز ہو، تو معنی کا پتا ہی کب چلے گا؟ بیان سے، اور بیان تو ہے مؤخر تو اس وقت تو بیان نہیں تو اس وقت ایک معنی کا پتا ہی نہیں، جب معنی کا پتا ہی نہیں تو عمل نہیں ہو سکتا، عمل ممکن نہ رہا تو گویا ایک ناممکن چیز کا مکلف بنا دیا گیا انسان کو۔ فَلَوْ جَازَ تَاْخِيْرُ الْبَيَانِ اگر بیان کو مؤخر کرنا جائز ہو لَاَدّٰى اِلٰى تَكْلِيْفِ الْمُحَالِ تو البتہ یہ پہنچا دے گا محال چیز کے مکلف بنانے تک، اس کا مکلف بنا دیا جائے گا۔ عربی میں یاد رکھیے لفظ ہے مُحَالٌ اور اردو میں استعمال ہوتا ہے مَحَال بھئی، اردو میں استعمال ہی اب اس طرح ہے رائج ہے، جہاں بھی جس سے بھی آپ سنیں گے محال لفظ

ہی سنیں گے، اور ضابطہ میں آپ کو بتلا چکا ہوں بھئی، بلاغت کا مشہور ضابطہ ہے: اَلْغَلَطُ الرَّائِجُ اَفْصَحُ مِنَ الْفَصِيْحِ الْغَيْرِ الرَّائِجِ بھئی، وہ غلط جو رائج ہو جائے وہ بھی زیادہ فصیح ہے اس فصیح کے مقابلے میں جو غیر رائج ہے بھئی۔

وَنَحْنُ نَقُوْلُ اور ہم کہتے ہیں، یہ تو بعض متکلمین کی بات چل رہی تھی انہوں نے کہا تھا بیانِ مجمل اور مشترک وہ درست نہیں ہے مگر کس طرح ہونا چاہیے؟ موصولاً ہی ہونا چاہیے مفصولاً نہیں ہو سکتا اور دلیل ذکر کر دی، وَنَحْنُ نَقُوْلُ اور ہم کہتے ہیں يُفِيْدُ الْاِبْتِلَاءَ کہ یہ فائدہ دیتا ہے آزمائش کا بِاعْتِقَادِ الْحَقِّيَّةِ حق ہونے کے اعتقاد کا، حق ہونے کے اعتقاد میں بتلا کرنے کا یہ فائدہ دیتا ہے فِی الْحَالِ اس وقت مَعَ انْتِظَارِ الْبَيَانِ لِلْعَمَلِ ساتھ بیان کے انتظار کے لِلْعَمَلِ عمل کے لیے۔ ہم کہتے ہیں کہ بیان، بیانِ تفسیر یعنی مجمل اور مشترک کا بیان یہ مؤخر بھی ہو سکتا ہے اور آپ نے جو کہا نا کہ اس وقت تو مکلف بنانا لازم آئے گا ایک محال چیز کا، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اس وقت اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے گا۔ جب تک بیان نہ آیا عمل تو ہو نہیں سکتا تو پھر کیا کیا جائے گا؟ کم از کم یہ تو ہے کہ اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے گا کہ اللہ کی طرف سے یہ حکم آیا ہے، معنی تو ہمیں نہیں معلوم لیکن جو بھی معنی ہے جو بھی حکم ہے وہ برحق ہے۔ تو برحق ہونے کے اعتقاد کی آزمائش کا فائدہ دے گا اس وقت بھئی، مَعَ انْتِظَارِ الْبَيَانِ لِلْعَمَلِ ساتھ انتظار کیا جائے گا بیان کا لِلْعَمَلِ کس لیے؟ عمل کے لیے بیان کا انتظار کیا جائے گا اور فی الحال اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھا جائے گا بھئی۔ اور یہ آزمائش ہے مولانا، یہ بھی کیا ہے؟ آزمائش ہے کہ کون اس پر عمل کرتا ہے اور کون اس پر عمل نہیں کرتا۔ ہماری طرف سے ایک حکم آیا معنی نہیں معلوم اب لیکن کون اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے اور کون اس کے برحق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا۔ جیسے عمل کے ذریعے آزمائش ہوتی ہے کہ کون عمل کرتا ہے اور کون عمل نہیں کرتا، تو یہاں پر بھی کس کے ذریعے آزمائش ہے؟ اس کے برحق اعتقاد رکھنے کے ذریعے آزمائش ہے کہ کون رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ معنی سمجھ میں آگیا؟

وَنَحْنُ نَقُوْلُ اور ہم کہتے ہیں يُفِيْدُ الْاِبْتِلَاءَ بِاعْتِقَادِ الْحَقِّيَّةِ فِی الْحَالِ مَعَ انْتِظَارِ الْبَيَانِ لِلْعَمَلِ کہ یہ فائدہ دیتا ہے آزمائش کا فی الحال اس کے برحق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ مَعَ انْتِظَارِ الْبَيَانِ لِلْعَمَلِ ساتھ عمل کے لیے بیان کے انتظار کے، وَلَا بَاْسَ فِيْهِ اور اس میں کوئی حرج نہیں لِاَنَّ تَاْخِيْرَ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ لَا يَصِحُّ وَاَمَّا عَنِ الْخِطَابِ فَيَصِحُّ، وَلَا بَاْسَ فِيْهِ اس میں کوئی حرج نہیں لِاَنَّ تَاْخِيْرَ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ لَا يَصِحُّ کیونکہ بیان کا مؤخر کرنا ضرورت کے وقت سے لَا يَصِحُّ یہ صحیح نہیں ہے وَاَمَّا عَنِ الْخِطَابِ فَيَصِحُّ اور باقی خطاب سے مؤخر کرنا یہ صحیح ہے۔ خطاب تو ہے اس وقت، اس وقت بے شک ساتھ بیان نہ بھی ہو تو یہ درست ہے، ہاں جس وقت عمل کی حاجت پیش آئے اس وقت بیان آجائے گا کیونکہ اس سے مؤخر ہونا اس کا صحیح نہیں۔ ہاں تو خطاب سے مؤخر ہو سکتا ہے بیان البتہ حاجت کے وقت سے مؤخر نہیں ہو سکتا، اور اس وقت تو خطاب ہے، خطاب سے مؤخر ہو رہا ہے اس میں کوئی حرج نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ مثلاً ایک حکم دیا جا رہا ہے رمضان کے بارے میں اور رمضان ابھی دور ہے بھئی، ابھی آیا ہی نہیں، تو اس سے پہلے بیان نہ

آئے کوئی حرج نہیں بھئی ابھی عمل کا زمانہ ہی نہیں آیا۔ ہاں جب رمضان آجائے اور پھر بیان نہ ہو یہ درست نہیں ہے، اس وقت تک کیا آسکتا ہے؟ بیان آسکتا ہے۔ تو دیکھیے معلوم ہوا کہ بیانِ تفسیر جو ہے وہ موصولاً بھی صحیح ہے اور مفصولاً بھی صحیح ہے۔

وَرُبَّمَا يُؤَيِّدُنَا قَوْلُهٗ تَعَالٰى اور بسا اوقات ہماری تائید کرتا ہے اللہ کا یہ قول: فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ۔ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ پس جب ہم پڑھیں اس قرآن کو، پس جب ہم اس کو پڑھیں بھئی، پس جب ہم اس کو پڑھیں یعنی فرشتے کی زبانی، پس جب ہم اس کو فرشتے کی زبانی پڑھیں فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ پس آپ اتباع کیجیے اس کے پڑھنے کی، آپ کیا کیجیے اس کے پڑھنے کا اتباع کیجیے، ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ پھر ہمارے اوپر ہے اس کا بیان کرنا بھئی۔ اللہ فرما رہے ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ جب جبریل امین آپ کے پاس وحی لے کر آئیں اور آپ کے سامنے وہ پڑھیں، جب وہ اس کو پڑھ لیں پھر آپ اس کے پڑھنے کی پیروی کیجیے اور پھر ہماری ذمہ داری ہے اس کو بیان کرنا۔ حضرت جبریل امین جب وحی لے کر آتے وہ وحی سناتے، حضور علیہ السلام ساتھ ساتھ دل میں پڑھتے جاتے کہ کہیں کوئی لفظ مجھ سے رہ نہ جائے اور یہ نہ ہو یہ چلے جائیں اور کوئی لفظ مجھ سے رہ نہ جائے، چنانچہ وہ پڑھتے حضور علیہ السلام ساتھ ساتھ دل میں پڑھتے جاتے اور بڑی مشقت میں پڑ جاتے بھئی، بڑی مشقت ہوتی بھئی کہ ادھر سنتے جا رہے ہیں اور ادھر ساتھ ساتھ اس کو دل میں دہرا بھی رہے ہیں تو کتنا مشکل کام ہو جاتا آپ کے لیے۔ چنانچہ اللہ کی طرف سے حکم آیا کہ جب فرشتہ پڑھے، جب وہ پڑھ چکے پھر اس کے بعد آپ کیا کیجیے؟ اس کے بعد آپ پڑھیے، اور فکر نہ کیجیے آپ کا جو خیال ہے کہ کہیں کوئی لفظ رہ نہ جائے، کہیں بھول نہ جائیں، کہیں بات پوری سمجھ میں نہ آئے، کہیں اس کو بعد میں بیان نہ کر سکیں، یہ سب ہماری ذمہ داری ہے، آپ کے سینے میں وحی کے ایک ایک لفظ کو محفوظ کرنا اور پھر آگے اس کو آپ کی زبان پر جاری کرنا اور اس کے معانی کو لوگوں کے سامنے بیان کرنا یہ سب ہماری ذمہ داری ہے بھئی۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟

تو دیکھیے فَاِذَا قَرَاْنٰهُ پس جب ہم پڑھیں اس کو یعنی فرشتے کی زبانی فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ تو آپ پیروی کیجیے اس کے پڑھنے کی ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ پھر ہماری ذمہ داری ہے اس کو بیان کرنا۔ اب دیکھیے ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ، ثُمَّ آیا اور ثُمَّ کس لیے آتا ہے؟ تراخی کے لیے، پھر ہمارے اوپر ہے اس کا بیان کرنا، اس ثُمَّ نے بتلایا کہ مطلقِ بیان بھی اس میں بھی تراخی ہو سکتی ہے بھئی، وہ بھی مؤخر ہو سکتا ہے مطلقِ بیان بھئی۔ اور اسی میں کون داخل ہو گا؟ بیانِ تفسیر بھی داخل ہو گیا کہ وہ بعض متکلمین کہہ رہے تھے وہ تو موصولاً تو صحیح ہے مفصولاً صحیح نہیں، لیکن اس ثُمَّ نے بتلایا کہ مطلقاً کوئی بھی بیان ہو وہ مؤخر ہو سکتا ہے کہ وہ ملا ہوا نہ ہو بلکہ مفصول ہو۔ دلیل سمجھ میں آگئی؟

فَاِنَّ ثُمَّ لِلتَّرَاخِيْ پس بے شک ثُمَّ تراخی کے لیے ہے وَهُوَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ مُطْلَقَ الْبَيَانِ يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ مُتَرَاخِيًا اور

یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ مطلقِ بیان جائز ہے کہ وہ مؤخر ہو، لٰکِنْ خَصَّصْنَا عَنْهُ بَيَانَ التَّغْيِيْرِ لیکن ہم نے اس سے تخصیص کر دی بیانِ تغیر کی۔ بھئی اس آیت سے تو یہ پتا چلا کہ مطلقِ بیان اس میں تراخی ہو سکتی ہے، وہ مؤخر ہو سکتا ہے، مفصول ہو سکتا ہے، لیکن ہم نے اس میں سے تخصیص کر دی بیانِ تغیر کی کہ وہ مفصولاً نہیں اس میں کیا ضروری ہے؟ موصولاً۔ آیت سے تو کیا پتا چلا تھا؟ کہ مطلق جو بھی بیان ہو وہ مفصول ہو سکتا ہے، مؤخر ہو سکتا ہے، لیکن ہم نے کس کی تخصیص کر دی ان میں سے؟ ایک بیانِ تغیر آگے آنے والا ہے اس کی ہم نے تخصیص کر دی، وہ مفصولاً صحیح نہیں باقی مفصولاً صحیح ہے، تو یہ ہمارے دعوے کی تائید ہے بھئی کہ بیانِ تفسیر بھی مؤخر ہو سکتا ہے۔ تو کہتے ہیں لٰکِنْ خَصَّصْنَا عَنْهُ بَيَانَ التَّغْيِيْرِ لیکن ہم نے اس سے تخصیص کر دی بیانِ تغیر کی لِمَا سَيَأْتِيْ اس وجہ سے جو عنقریب آجائے گی، فَبَقِيَ بَيَانُ التَّقْرِيْرِ وَالتَّفْسِيْرِ عَلٰى حَالِهٖ تو باقی رہا بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر اپنے حال پر يَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَّمَفْصُوْلًا، صحیح ہے وہ موصولاً بھی اور مفصولاً بھی۔ آیت سے کیا پتا چلا تھا؟ مطلقِ بیان مؤخر ہو سکتا ہے، اور اس مطلق میں بیانِ تفسیر بھی داخل تھا، بیانِ تقریر بھی داخل تھا، اسی طرح بیانِ تغیر بھی داخل ہو رہا تھا، بیانِ تغیر کو تو ہم نے اس کی تخصیص کر دی لیکن بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر اسی طرح اس کے اندر داخل رہے اور اس سے پتا چلا کہ بیان مؤخر ہو سکتا ہے، تو معلوم ہوا موصولاً بھی صحیح اور مفصولاً بھی صحیح۔

اَوْ بَيَانَ تَغْيِيْرٍ، یا وہ بیان بیانِ تغیر ہو گا كَالتَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ۔ بھئی پہلا بیان تھا بیانِ تقریر، دوسرا بیانِ تفسیر، تیسرا بیان آگیا بیانِ تغیر كَالتَّعْلِيْقِ بِالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ جیسے معلق کرنا شرط کے ساتھ اور اسی طرح استثناء جو ہے، استثناء یہ مثال ہیں بیانِ تغیر کی۔ بیانِ تغیر نام سے ہی واضح ہے بدلنے والا، جو ماقبل کلام کو کیا کر دیتا ہے؟ بدل دیتا ہے، اس میں تبدیلی پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً دیکھیے بھئی ایک شخص ہے وہ اپنی بیوی سے کیا کہتا ہے؟ اَنْتِ طَالِقٌ، آپ کیا فتویٰ دیں گے؟ طلاق ہو گئی۔ لیکن دیکھو اسی کے ساتھ دو لفظ وہ آگے اور ملائے گا آپ خود ہی مسئلہ بدل دیں گے: اس نے کہا اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ تجھے طلاق ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی، اب آپ کیا کہیں گے، طلاق ہو گئی یا معلق ہوئی؟ معلق ہوئی، کب واقع ہو گی؟ جب اس گھر میں داخل ہو گی۔ تو دیکھو یہ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یہ جو شرطِ مؤخر تھی اس نے ماقبل کے حکم کو بدل دیا، ماقبل اَنْتِ طَالِقٌ وہ تو چاہتا تھا وہ طلاق فوری واقع ہو فی الحال ہی، لیکن اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ نے کیا کیا؟ اس کو بدل دیا کہ طلاق کو معلق کر دیا، تو یہ ہے بیانِ تغیر۔

اور اسی طرح استثناء ہے بھئی، وہ بھی ماقبل کو بدل دیتا ہے، ماقبل کو۔ مثلاً میں کہتا ہوں لِزَيْدٍ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ زید کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں، اس کلام سے کیا پتا چلا میرے اوپر کتنے واجب ہیں؟ ایک ہزار۔ لیکن اگر اسی کے ساتھ میں دو لفظ اور جوڑ دوں تو آپ خود کہیں گے کہ ماقبل کا معنی بدل گیا بھئی، مثلاً میں کہتا ہوں لِزَيْدٍ عَلَيَّ اَلْفُ دِرْهَمٍ اِلَّا مِائَةً زید کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں سوائے ایک سو کے، یعنی ایک سو کم ایک ہزار درہم ہیں، تو کیا کہیں گے آپ میرے پر کتنے واجب؟

نو سو۔ تو دیکھو اِلَّا مِائَۃً یہ جو استثناء تھا اس نے ماقبل کو بدل دیا، تو معلوم ہوا یہ جو شرطِ مؤخر ہے اور اسی طرح جو استثناء ہے وہ کیا ہیں؟ بیانِ تغییر ہیں۔

کہتے ہیں اَوْ بَیَانَ تَغْیِیْرٍ کَالتَّعْلِیْقِ بِالشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ یا وہ بیانِ تغییر ہوگا جیسے تعلیق بالشرط اور استثناء، فَاِنَّ الشَّرْطَ الْمُؤَخَّرَ فِی الذِّکْرِ اس لیے کیونکہ وہ شرط جو مؤخر ہو ذکر میں مِثْلُ قَوْلِہٖ جیسے کسی شخص کے اس قول کی طرح اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ بَیَانٌ مُّغَیِّرٌ لِّمَا قَبْلَہٗ یہ ایسا بیان ہے جو بدلنے والا ہے اپنے سے ماقبل کو مِنَ التَّنْجِیْزِ اِلَی التَّعْلِیْقِ تنجیز سے تعلیق کی طرف۔ تنجیز کا معنی ہے واقع کرنا اور تعلیق کا معنی ہے معلق کرنا، تو یہ اس کے کلام کو بدل دیتا ہے ماقبل کو یعنی بدل دیتا ہے کس سے؟ تنجیز یعنی واقع کرنے سے تعلیق یعنی معلق کرنے کی طرف، اِذْ لَوْ لَمْ یَکُنْ قَوْلُہٗ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یَقَعُ الطَّلَاقُ فِی الْحَالِ اس لیے کیونکہ اگر اس شخص کا قول اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یہ نہ ہوتا تو یَقَعُ الطَّلَاقُ فِی الْحَالِ تو فی الحال ہی طلاق واقع ہو جاتی، وَبِاِتْیَانِ الشَّرْطِ بَعْدَہٗ صَارَ مُعَلَّقًا اور اس کے بعد شرط لانے کی وجہ سے یہ معلق ہو گیا، بِخِلَافِ الشَّرْطِ الْمُقَدَّمِ بخلاف اس شرط کے جو مقدم ہو فَاِنَّہٗ لَیْسَ کَذٰلِکَ فِیْ رَاْیِنَا پس بے شک وہ اس طرح نہیں ہے ہماری رائے میں یعنی وہ بیانِ تغییر نہیں ہے۔ شرط اگر مقدم ہو تو وہ بیانِ تغییر نہیں ہے، شرط کو مقدم کریں اسی پر: اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ، اب تو اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ مقدم ہے اس نے کسی میں تبدیلی پیدا نہیں کی، اس نے تو اولِ امر سے ہی بتا دیا کہ آگے جو بات آنے والی ہے وہ کیا ہوگی؟ معلق ہوگی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَہٰکَذَا الْاِسْتِثْنَاءُ اور اسی طرح استثناء ہے فِیْ مِثْلِ قَوْلِہٖ کسی شخص کے اس قول کے مثل لَہٗ عَلَیَّ اَلْفٌ اِلَّا مِائَۃً فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اِلَّا مِائَۃً مگر ایک سو یعنی ایک سو کم ایک ہزار ہیں، تو کسی شخص کا یہ جو قول ہے غَیَّرَ وُجُوْبَ الْمِائَۃِ اس استثناء نے غَیَّرَ وُجُوْبَ الْمِائَۃِ عَنْ ذِمَّتِہٖ اس نے بدل دیا ایک سو کے وجوب کو اس شخص کے ذمے سے۔ بھئی اب آپ کتنے کہہ رہے ہیں کتنے واجب ہوں گے اس شخص پر؟ نو سو، اور نو سو سے ہزار تک یہ والا جو سو ہے یہ بھی پہلے واجب تھا لیکن اِلَّا نے آکر کیا کیا اس کے وجوب کو؟ ساقط کر دیا، بدل دیا، یہ معنی ہے غَیَّرَ وُجُوْبَ الْمِائَۃِ عَنْ ذِمَّتِہٖ اس نے سو کے وجوب کو بدل دیا اس کے ذمے سے، وَلَوْ لَمْ یَکُنْ قَوْلُہٗ اِلَّا مِائَۃً اگر اس شخص کا قول اِلَّا مِائَۃً نہ ہوتا لَکَانَ الْوَاجِبُ عَلَیْہِ اَلْفًا بِتَمَامِہٖ تو البتہ اس پر پورے ایک ہزار واجب ہوتے۔

وَاِنَّمَا یَصِحُّ ذٰلِکَ مَوْصُوْلًا فَقَطْ، اور یہ بیانِ تغییر موصولاً ہی صحیح ہے صرف، یہ صرف موصولاً صحیح ہے مفصولاً صحیح نہیں بھئی۔ اوپر بتلایا تھا بیانِ تغییر کو حکم سے نکالا تھا، وہ صرف موصولاً صحیح ہے مفصولاً صحیح نہیں۔ کیوں، وجہ کیا بھئی؟ کہتے ہیں لِاَنَّ الشَّرْطَ وَالْاِسْتِثْنَاءَ کَلَامٌ غَیْرُ مُسْتَقِلٍّ اس لیے کیونکہ شرط اور استثناء وہ کلامِ غیر مستقل ہیں۔ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ یہ کوئی مستقل کلام ہے؟ جب مستقل کلام نہیں تو اکیلا یہ بعد میں آجائے، یہ اکیلا بعد میں آ ہی نہیں سکتا کیونکہ یہ مستقل کلام ہی نہیں۔ اور اسی طرح اِلَّا مِائَۃً یہ بھی کیا ہے؟ غیر مستقل کلام ہے تو صرف یہ مؤخر ہو جائے ایسا نہیں بھئی کیونکہ یہ پورا

کلام ہی نہیں ہے، اگر اکیلا آئے گا تو اس کے معنی کا بھی پتا ہی نہیں چلے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اِلَّا مِائَۃً بعد میں کوئی کہے کسی کو کچھ پتا نہیں چلے گا یہ کیا کہنا چاہتا ہے، یا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کہے کچھ پتا نہیں چلے گا کس چیز کو وہ معلق کر رہا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں اس لیے کیونکہ شرط اور استثناء وہ ایسا کلام ہے جو مستقل نہیں ہے لَا یُفِیْدُ مَعْنًی بِدُوْنِ مَا قَبْلَہٗ یہ کسی معنی کا فائدہ ہی نہیں دیتے اپنے سے ماقبل کے بغیر، فَیَجِبُ اَنْ یَّکُوْنَ مَوْصُوْلًا بِہٖ پس واجب ہوا کہ یہ اس کے ساتھ ملے ہوئے ہوں۔

وَلِاَنَّہٗ عَلَیْہِ السَّلَامُ قَالَ اور اس لیے کیونکہ حضور علیہ السلام نے فرمایا ہے: مَنْ حَلَفَ عَلٰی یَمِیْنٍ وَّرَاٰی غَیْرَہَا خَیْرًا مِّنْہَا جس شخص نے قسم اٹھا لی کسی بات پر وَرَاٰی غَیْرَہَا خَیْرًا مِّنْہَا اور دیکھا اس کے علاوہ کو اس سے بہتر، ایک آدمی نے ایک بات پر قسم اٹھا لی اور بعد میں دیکھا کہ اس کے علاوہ میں بہتری ہے، دوسری بات میں بہتری ہے، فَلْیُکَفِّرْ عَنْ یَّمِیْنِہٖ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں پس چاہیے اس کو کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ دے دے ثُمَّ لْیَاْتِ بِالَّذِیْ ہُوَ خَیْرٌ پھر کرلے وہ کام جو کہ بہتر ہے۔ جَعَلَ مَخْلَصَ الْیَمِیْنِ ہُوَ الْکَفَّارَۃَ حضور علیہ السلام نے یمین سے چھٹکارا صرف کفارے کو قرار دیا۔ حضور علیہ السلام نے حدیث میں کیا آرہا ہے؟ ایک شخص نے اگر کسی بات پر قسم اٹھا لی اور بعد میں اس کے علاوہ دوسری بات کو بہتر پایا تو کیا کرے؟ کفارہ دے دے اور پھر اس کام کو کرلے۔ دیکھو بتلایا یمین سے چھٹکارا صرف کس طرح ہے؟ کفارہ دے دے، اور کوئی صورت ذکر کی؟ نہیں، صرف یہ ذکر کہ کفارہ دے دے۔ تو حضور علیہ السلام نے یمین سے چھٹکارا جو ہے وہ صرف کفارے کو قرار دیا وَلَوْ صَحَّ الْاِسْتِثْنَاءُ مُتَرَاخِیًا لَّجَعَلَہٗ مَخْلَصًا اَیْضًا، اگر استثناء صحیح ہوتا اس حال میں کہ وہ مؤخر ہو یعنی مؤخر استثناء بھی اگر صحیح ہوتا لَجَعَلَہٗ مَخْلَصًا اَیْضًا تو حضور اسے بھی چھٹکارا قرار دیتے، حضور اسے بھی کیا قرار دیتے؟ چھٹکارا قرار دیتے کہ بعد میں بھئی تم استثناء کرلو، یا کفارہ دے دو یا بعد میں کیا کرلو؟ استثناء کرلو۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو استثناء کا ذکر نہیں فرمایا، صرف کفارہ دینے کی ایک صورت ذکر فرمائی، معلوم ہوا بعد میں استثناء نہیں ہو سکتا بھئی۔ تو اگر استثناء تراخی کے ساتھ صحیح ہوتا لَجَعَلَہٗ مَخْلَصًا اَیْضًا تو حضور علیہ السلام اسے بھی قسم سے چھٹکارا قرار دیتے بِاَنْ یَّقُوْلَ بایں طور کہ وہ شخص کہہ لے اَلْاٰنَ اس وقت، کیا کہہ لے؟ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی اگر اللہ نے چاہا۔ اور آپ جانتے ہیں قسم کے ساتھ ان شاء اللہ کہہ دیا جائے وہ قسم معلق کر دی اللہ کی مشیت پر کہ تو یہ قسم ہوئی ہی نہیں بھئی، یا اسی طرح طلاق میں اگر کیا کہہ دے؟ ان شاء اللہ، تو وہ بھی طلاق واقع نہیں ہوگی بھئی۔ تو یہاں اگر قسم سے چھٹکارے کی یہ ان شاء اللہ کے ساتھ صورت ہوتی تو حضور علیہ السلام اس کو بھی ذکر فرماتے، معلوم ہوا ان شاء اللہ ساتھ کہے پھر تو ہو سکتا ہے ایسا کہ موصولاً تو یہ صحیح ہو جائے گا لیکن مفصولاً یہ صحیح نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟ تو بِاَنْ یَّقُوْلَ الْاٰنَ کہ وہ اس وقت کہہ لے اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی وَیُبْطِلَ الْیَمِیْنَ اور باطل کر دے قسم کو۔

وَرُوِیَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا روایت کیا گیا ہے حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما

سے کہ اَنَّہٗ یَصِحُّ مَفْصُوْلًا اَیْضًا کہ استثناء صحیح ہے مفصولاً بھی، مفصولاً بھی استثناء صحیح ہے، لِمَا رُوِیَ اس وجہ سے جو روایت کیا گیا یعنی اس حدیث کی وجہ سے جو روایت کی گئی ہے کہ اَنَّہٗ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ قَالَ کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا لَاَغْزُوَنَّ قُرَیْشًا میں ضرور غزوہ کروں گا قریش پر یعنی ان پر جہاد کروں گا، ثُمَّ قَالَ بَعْدَ سَنَۃٍ پھر ایک سال کے بعد حضور علیہ السلام نے فرمایا اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی۔ ایک سال بعد کیا فرمایا؟ میں ضرور جہاد کروں گا قریش پر اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی اگر اللہ نے چاہا، تو یہ ان شاء اللہ ایک سال بعد فرمایا بھئی۔ معلوم ہوا استثناء تراخی کے ساتھ بھی صحیح ہے، یہ کس کی بات چل رہی ہے؟ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی۔

جواب دے رہے ہیں: وَہٰذَا النَّقْلُ غَیْرُ صَحِیْحٍ عِنْدَنَا ہمارے نزدیک یہ نقل صحیح نہیں ہے بھئی، حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ نقل صحیح نہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ امام غزالی رحمہ اللہ بھی لکھتے ہیں کہ تمام اہلِ لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ استثناء مؤخر صحیح نہیں، اس کو کیا ہونا چاہیے؟ ساتھ ملا ہوا ہونا چاہیے، موصولاً ہونا چاہیے مفصولاً صحیح نہیں۔ اور جب تمام کا اس بات پر اتفاق ہے تو حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کا تو مقام بڑا اونچا ہے، وہ بھی یقیناً اسی کے قائل ہوں گے، ایسا نہیں ہو سکتا کہ وہ اس کے قائل نہ ہوں، معلوم ہوا یہ جو ان سے نقل ہے یہ صحیح ثابت نہیں ہے بھئی۔

یا اگر کہتے ہیں اس کو مان بھی لیا جائے تو پھر ان کی مراد یہ ہو گی کہ دل میں اس کی نیت تھی اس کی بھئی، دل میں کیا تھی؟ دل میں تھا اس نے، دل میں تو اس نے استثناء کیا لیکن زبان سے نہ کہا، تو یہ اس کے اور اللہ کے بیچ کا معاملہ ہے، اور حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب یہ ہے کہ جو اللہ اور اس کے بیچ کا معاملہ ہو اسے ظاہراً قبول کیا جائے گا، اسے کیا کیا جائے گا؟ ظاہراً قبول کیا جائے گا۔ تو یہ استثناء جو اس نے کیا تھا دل میں کیا تھا، اب بعد میں تراخی کے ساتھ وہ زبان سے بھی کہتا ہے تو یہ اس کے اور اللہ کے بیچ کا معاملہ ہے، ہمارا تو اس سے تعلق دوسروں کا تعلق نہیں، تو لہٰذا اس کے اور اللہ کے بیچ کا معاملہ ہے تو ظاہر کے اعتبار سے بعد میں وہ ظاہر کرے تو اس کو کیا کیا جائے گا؟ اس کو قبول کر لیا جائے گا بھئی کہ ہاں بھئی ٹھیک ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ ورنہ ویسے ہی دل میں بھی نہ ہو اور پھر تراخی کے ساتھ ہو یہ ان کا مذہب ہو ہی نہیں سکتا بھئی۔ چنانچہ یہی شارح بھی فرما رہے ہیں کہ ہٰذَا النَّقْلُ غَیْرُ صَحِیْحٍ عِنْدَنَا ہمارے نزدیک یہ جو نقل ہے یعنی ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا جو مذہب یہ جو نقل کیا گیا ہے یہ صحیح نہیں بھئی۔

وَرُوِیَ اور روایت کیا گیا ہے کہ اَنَّہٗ قَالَ اَبُوْ جَعْفَرِ بْنُ مَنْصُوْرٍ الدَّوَانِیْقِیُّ الَّذِیْ کَانَ مِنَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِیَّۃِ لِاَبِیْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی رَحْمَۃً وَّاسِعَۃً، اور روایت کیا گیا ہے کہ ابو جعفر ابن منصور دوانیقی الَّذِیْ کَانَ مِنَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِیَّۃِ جو خلفائے عباسیہ میں سے تھا انہوں نے کہا امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے۔ بھئی حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب کیا ذکر ہوا؟ کہ ان کے نزدیک استثناء مفصولاً بھی صحیح ہے، جب کہ احناف کا مذہب اوپر متن میں بیان ہوا

کہ موصولاً تو استثناء صحیح ہے مفصولاً صحیح نہیں۔ تو یہ انہی عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ انہی کے خاندان کا ایک خلیفہ بعد میں عباسی خلیفہ تھا ابو جعفر، امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے زمانے میں یہ خلیفہ تھا، تو اس کو کسی نے بتلایا کہ امام صاحب اس طرح کہتے ہیں، آپ کے دادا نے تو فرمایا تھا کہ استثناء مفصولاً بھی صحیح ہے اور یہ جو آج کا فقیہ ہے دیکھو آپ کے دادا کی مخالفت کر رہا ہے بھئی۔ تو خلیفہ نے طلب کر لیا امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو اور کہا کہ آپ نے میرے دادا کی مخالفت کیوں کی ہے اس مسئلے کے اندر؟ تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے جواب میں فرمایا کہ اے خلیفہ! اگر بات ایسی ہی ہو کہ استثناء مفصولاً بھی صحیح ہو جائے پھر تو لوگ ظاہر میں آکر آپ کی بیعت کر لیں گے کہ ہم آپ کی بیعت کرتے ہیں، آپ کے لیے جان بھی دیں گے، مال بھی دیں گے، ہر مسئلے میں آپ کا ساتھ دیں گے، بیعت کرتے ہیں نا خلیفہ کی باقاعدہ سارے بڑے جمع ہو کر، تو اس وقت تو وہ آپ کی بیعت کر لیں گے اور گھر جا کر کہہ دیں گے اِنْ شَاءَ اللّٰہُ، وہ ساری بیعت تو ختم ہو گئی! ہم یہ سب کچھ آپ کے لیے کریں گے اگر اللہ نے چاہا! صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وہ ساری بیعت ختم کر دیں گے گھر جا کر۔ تو خلیفہ امام صاحب کا یہ جواب سن کر حیران رہ گیا اور خاموش ہو گیا بھئی، اور پھر انہیں کچھ نہیں کہا بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس خلیفہ نے کہا امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے: لِمَ خَالَفْتَ جَدِّیْ آپ نے کیوں مخالفت کی ہے میرے دادا کی فِیْ عَدَمِ صِحَّۃِ الْاِسْتِثْنَاءِ مُتَرَاخِیًا استثنائے متراخی کے صحیح نہ ہونے میں، استثنائے متراخی کے صحیح نہ ہونے میں آپ نے میرے دادا کی مخالفت کیوں کی ہے؟ فَقَالَ اَبُوْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا: لَوْ صَحَّ ذٰلِکَ اگر یہ صحیح ہو بَارَکَ اللّٰہُ فِیْ بَیْعَتِکَ تو اللہ برکت دے آپ کی بیعت میں! بڑے لوگ تھے مولانا، میں نے تو آپ کو تفصیل بتلائی، دیکھو انہوں نے مختصر اشارہ کیا بھئی، مختصر اشارہ کیا اور وہ خلیفہ بھی سمجھ گیا بھئی۔ بڑے لوگ تھے تو مختصر بات کرتے تھے جو جامع مانع ہوتی تھی، تو صرف اتنا کہا: لَوْ صَحَّ ذٰلِکَ اگر یہ صحیح ہو جائے بَارَکَ اللّٰہُ فِیْ بَیْعَتِکَ تو اللہ آپ کی بیعت میں برکت ڈالے یعنی پھر تو سب بیعتیں! آگے اب خود شارح تفصیل کر رہے ہیں: اَیْ یَقُوْلُ النَّاسُ الْاٰنَ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی تو لوگ اب اس وقت کہہ دیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ فَتَنْتَقِضُ بَیْعَتُکَ تو آپ کی بیعت ٹوٹ جائے گی، فَتَحَیَّرَ الدَّوَانِیْقِیُّ وَسَکَتَ تو دوانیقی حیران رہ گیا اور خاموش ہو گیا۔

وَاخْتُلِفَ فِیْ خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ اور اختلاف کیا گیا ہے عموم کے خصوص میں، فَعِنْدَنَا لَا یَقَعُ مُتَرَاخِیًا وَّعِنْدَ الشَّافِعِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالٰی یَجُوْزُ ذٰلِکَ پس ہمارے نزدیک وہ متراخی واقع نہیں ہو سکتا جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ بھئی دیکھیے ایک عام آیا، عام بھئی عام آپ جانتے ہیں دو قسم پر ہے: ایک عام مخصوص البعض اور ایک عام غیر مخصوص البعض۔ عام غیر مخصوص البعض یعنی جس سے کسی فرد کی تخصیص نہ کی گئی ہو، اس حکم سے کسی کو نہ نکالا گیا

ہو، ہمارے نزدیک وہ قطعی ہے خاص کی طرح، کس کی طرح؟ خاص کی طرح وہ قطعی ہے، ہاں البتہ جب اس سے بعض افراد کی تخصیص کی جائے

تو پھر یہ ظنی بن جاتا ہے، کیا بن جاتا ہے؟ ظنی بن جاتا ہے۔ کس طرح ظنی بنتا ہے؟ یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی، ایک مرتبہ پھر سمجھ لیں۔ بھئی دیکھیے مثلاً میں کہتا ہوں درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے، درجہ رابعہ والوں کو انعام دیا جائے۔ تو اب یہاں عام آیا بھئی، درجہ رابعہ والے ایک فرد ہے یا بہت سے افراد ہیں؟ بہت سے افراد، اور عام میں بھی کیا ہوتے ہیں؟ وہ افراد کو شامل ہوتا ہے۔ تو یہ عام آیا، اور کیا میں نے کسی کو اس حکم سے نکالا ہے کہ اس کو انعام نہیں دینا؟ نہیں، تو یہ عام غیر مخصوص البعض ہوا بھئی، اس سے پتا چلا سب کو دینا ہے، کیا پتا چلا؟ سب کو دینا ہے۔ تو یہ قطعی ہے بھئی کہ قطعی طور پر پتا ہے کہ جس کو بھی دے رہے ہیں اس کو دینا ہی ہے، قطعی ہے، ہر فرد کے بارے میں یہی حکم ہے۔

اور ایک یہ کہ بعض افراد کی تخصیص کر دوں میں بھئی، مثلاً میں کہتا ہوں کہ درجہ رابعہ والوں کو انعام دینا ہے لیکن زید، عمرو، بکر کو نہیں دینا، مثلاً وہ بھی درجہ رابعہ میں پڑھتے ہیں، تو اب میں نے تین افراد کی تخصیص کر دی۔ جب تین افراد کی تخصیص کی تو باقیوں کو تو انعام دینا ہے، ان تین کو اس حکم سے نکال دیا کہ ان کو انعام نہیں دینا، تو یہ عام مخصوص البعض ہوا اور یہ اب ظنی بن گیا قطعی نہ رہا۔ اب باقی سب کو انعام دیں گے تو سہی لیکن ہر ایک کو انعام ان میں سے دیا جائے یہ قطعی نہ رہا، کیونکہ جب تین افراد کی تخصیص کی گئی تو کوئی وجہ ہوگی جس کی وجہ سے ان کو نکالا گیا، کوئی علت ہوگی۔ تو ان میں وہ علت تھی اس سے ان کو اس حکم سے نکال دیا گیا، اب احتمال ہے جس فرد کو بھی، باقی افراد جتنے بھی ہیں ان کو انعام دینا ہے لیکن ہر فرد میں احتمال ہے، ہو سکتا ہے اس میں بھی وہ علت ہو اور اگر اس میں وہ علت ملتی ہے، دلیل قائم ہو جاتی ہے تو اس کو بھی کیا کر دیں گے؟ حکم سے نکال دیں گے۔ تو باقیوں کو انعام ملے گا تو سہی لیکن ان کو اب انعام کا ملنا قطعی نہ رہا، ہر ایک میں احتمال ہے شاید اس میں بھی وہ علت ہو تو اس کو بھی کیا کرنا پڑے گا؟ حکم سے نکالنا پڑے گا۔ پہلے تخصیص جب نہیں تھی تو سب کے بارے میں قطعی تھا ہر ایک کو انعام ملنا ہے، لیکن جب بعض افراد کی تخصیص ہو گئی تو اب قطعی نہ رہا عام بلکہ کیا بن گیا؟ ظنی۔

تو ہمارے نزدیک عام غیر مخصوص البعض وہ قطعی ہوتا ہے اور عام مخصوص البعض وہ ظنی، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یاد رکھیے عام چاہے مخصوص البعض ہو چاہے غیر مخصوص البعض ہو دونوں ظنی ہوتے ہیں بھئی، دونوں کیا ہیں؟ ظنی ہیں۔ اب یہ بات بھی یاد رکھیے جب عام سے کچھ افراد کو نکال لیا گیا ہو، کچھ افراد کو، تو یہ کون سا عام ہوا؟ مخصوص البعض، تو اس میں تراخی کے ساتھ اور تخصیص بھی جائز ہے، اور افراد کو بھی نکالا جا سکتا ہے تراخی کے ساتھ، کس کے

ساتھ؟ تراخی کے ساتھ نکالا جا سکتا ہے۔ لیکن ایک عام آیا جس میں اولاً تخصیص نہ تھی، بعد میں اب تراخی کے ساتھ اس سے تخصیص جائز ہے یا جائز نہیں؟ اس میں ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ اگر عام کے ساتھ ہی تخصیص تھی پھر تو بالاتفاق ہمارے نزدیک بھی تراخی کے ساتھ اوروں کی بھی تخصیص جائز ہے، اوروں کو بھی اس حکم سے نکالا جا سکتا ہے جب شروع میں کچھ کو نکالا گیا تھا۔ لیکن ایک عام آیا شروع میں اس سے کسی بھی فرد کو نہیں نکالا گیا تھا اس حکم سے، تو اس صورت میں تراخی کے ساتھ اب کسی کی تخصیص کی جا سکتی ہے یا تخصیص نہیں کی جا سکتی؟ ہمارے نزدیک اب تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اب بھی تراخی کے ساتھ تخصیص جائز ہے۔ اختلاف کا محل سمجھ میں آیا؟ کون سے عام میں اختلاف ہے؟ جس میں ابتداءً تخصیص نہ ہو بھئی۔

وجہ کیا؟ وجہ اس کی یہ کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عام یہ کون سا عام ہے؟ غیر مخصوص البعض، اور ان کے نزدیک یہ غیر مخصوص البعض بھی کیا ہے؟ ظنی ہے، کیا ہے؟ ظنی ہے۔ بعض افراد کو اگر نکالا گیا ہو تو وہ بھی کیا ہوتا ہے؟ ظنی، تو یہ عام غیر مخصوص البعض اس وقت ظنی ہے، اگر بعد میں کچھ افراد کو نکال لیا جائے تو بھی یہ ظنی ہی رہے گا، کوئی فرق نہیں پڑا۔ پہلے بھی ظنی تھا بعد میں بھی ظنی، تو یہ جو بعد میں کچھ افراد کو نکالا گیا یہ بیانِ تقریر ہے! یہ کیا ہے؟ بیان تقریر وہی ہے جو پہلے ہی معنی کو پکا کرے، تو اس میں بھی یہ پہلے بھی ظنی تھا بعد میں بھی کیا ہے؟ ظنی ہی، اسی معنی کو پکا کر رہا ہے، تو یہ ان کے نزدیک کیا ہو گا؟ بیانِ تقریر ہے، اور بیانِ تقریر تو آپ پڑھ چکے مفصولاً بھی صحیح اور موصولاً بھی صحیح۔ جب کہ ہمارے نزدیک بھئی عام غیر مخصوص البعض وہ تو قطعی ہے، اگر بعد میں اس سے کچھ افراد کو تراخی کے ساتھ نکالا جائے تو یہ کیا بن جائے گا؟ ظنی بن جائے گا، تو یہ بیانِ تقریر ہوا یا بیانِ تغیر ہوا؟ یہ ہمارے نزدیک بیانِ تغیر ہوا، اور بیانِ تغیر تو آپ پڑھ چکے ہیں موصولاً صحیح ہے مفصولاً صحیح نہیں۔ تو ان کے نزدیک چونکہ یہ بیانِ تقریر ہے اس لیے مفصولاً بھی صحیح، اور ہمارے نزدیک چونکہ یہ بیانِ تغیر ہے اس لیے مفصولاً صحیح نہیں۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ دیکھیے بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَاخْتُلِفَ فِیْ خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ اور اختلاف کیا گیا ہے عموم کے خصوص میں، فَعِنْدَنَا لَا یَقَعُ مُتَرَاخِیًا تو ہمارے نزدیک واقع نہیں ہو سکتا عموم کا خصوص تراخی کے ساتھ وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ یَجُوْزُ ذٰلِکَ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ ہٰذَا الْاِخْتِلَافُ فِیْ تَخْصِیْصٍ یَّکُوْنُ ابْتِدَاءً یہ اختلاف ہے اس تخصیص کے اندر جو ابتداءً ہو یعنی اس سے پہلے کوئی تخصیص نہیں ہوئی تھی، اب ہو رہی ہے تخصیص۔ وَاَمَّا اِذَا خُصَّ الْعَامُّ مَرَّۃً بِالْمَوْصُوْلِ باقی جب تخصیص کر لی گئی ہو عام کی مَرَّۃً ایک مرتبہ بِالْمَوْصُوْلِ کس کے ساتھ؟ موصول کے ساتھ یعنی ملا کر، فَاِنَّہٗ یَجُوْزُ اَنْ یُّخَصَّ مَرَّۃً ثَانِیَۃً بِالْمُتَرَاخِیْ اتِّفَاقًا پس جائز ہے کہ اس کی تخصیص دوسری مرتبہ کی جائے تراخی کے ساتھ بالاتفاق۔ جس میں پہلے تخصیص ہو چکی تھی اس میں تو تخصیص تراخی کے ساتھ بالاتفاق جائز ہے۔

وَہُوَ مَبْنِیٌّ عَلٰی اَنَّ تَخْصِیْصَ الْعَامِّ عِنْدَنَا بَیَانُ تَغْیِیْرٍ اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ عام کی تخصیص، اس عام کی تخصیص ہمارے نزدیک یہ بیانِ تغییر ہے فَلَا جَرَمَ یَتَقَیَّدُ بِشَرْطِ الْوَصْلِ، فَلَا جَرَمَ کا معنی یقیناً، فَلَا جَرَمَ یَتَقَیَّدُ بِشَرْطِ الْوَصْلِ پس یقیناً یہ مقید ہو گا وصل کی شرط کے ساتھ، وَعِنْدَہٗ بَیَانُ تَقْرِیْرٍ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیانِ تقریر ہے فَیَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَّمَفْصُوْلًا تو موصولاً بھی صحیح ہے یہ اور مفصولاً بھی۔ وَہٰذَا مَعْنٰی مَا قَالَ، مَعْنِیٌّ پڑھیں بھئی، وَہٰذَا مَعْنٰی مَا قَالَ اور یہی مراد ہے جو مصنف نے فرمایا، یہ جو ہم نے تقریر کی یہی مراد ہے جو مصنف نے آگے فرمایا اس سے: وَہٰذَا بِنَاءً عَلٰی اَنَّ الْعُمُوْمَ مِثْلُ الْخُصُوْصِ اور یہ اس بنا پر ہے کہ عموم جو ہے وہ خصوص کی طرح ہے عِنْدَنَا ہمارے نزدیک۔ عموم کس کی طرح ہے؟ یعنی عام غیر مخصوص کس کی طرح ہے؟ خاص کی طرح ہے عِنْدَنَا ہمارے نزدیک فِیْ اِیْجَابِ الْحُکْمِ قَطْعًا یعنی حکم کے قطعی طور پر واجب کرنے میں کہ دونوں قطعی ہیں، وَبَعْدَ الْخُصُوْصِ لَا یَبْقَی الْقَطْعُ اور خصوص کے بعد وہ قطعی ہونا باقی نہیں رہے گا، وہ قطعی نہ رہے گا، فَکَانَ تَغْیِیْرًا تو یہ تغییر ہو گی اَیْ کَانَ التَّخْصِیْصُ بَیَانَ تَغْیِیْرٍ تو یہ تخصیص بیانِ تغییر ہو گی مِنَ الْقَطْعِ اِلَی الْاِحْتِمَالِ قطعی ہونے سے احتمال، محتمل ہونے کی طرف، فَیَتَقَیَّدُ بِشَرْطِ الْوَصْلِ پس یہ مقید ہو گی وصل کی شرط کے ساتھ ہمارے نزدیک۔ وَعِنْدَہٗ لَیْسَ بِتَغْیِیْرٍ بَلْ ہُوَ تَقْرِیْرٌ اور ان کے نزدیک یہ تغییر نہیں ہے بلکہ وہ تقریر یعنی بیانِ تقریر ہے لِلظَّنِّیَّۃِ الَّتِیْ کَانَتْ لَہٗ قَبْلَ التَّخْصِیْصِ بوجہ اس ظنیت کے جو اس کے لیے تخصیص سے پہلے تھی، یعنی وہ عام غیر مخصوص ان کے نزدیک پہلے سے ہی کیا تھا؟ ظنی تھا، فَیَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَّمَفْصُوْلًا تو یہ تخصیص صحیح ہے موصولاً بھی اور مفصولاً بھی۔

وَلَمَّا تَقَرَّرَ عِنْدَنَا اَنَّ تَخْصِیْصَ الْعَامِّ لَا یَصِحُّ مُتَرَاخِیًا اور جب یہ بات ہمارے نزدیک ثابت ہوئی ہے بھئی کہ عام کی تخصیص وہ تراخی کے ساتھ صحیح نہیں، وَرَدَ عَلَیْنَا ثَلَاثَۃُ اَسْئِلَۃٍ تو وارد ہوتے ہیں ہم پر تین سوالات، تین اعتراضات ہم پر وارد ہوتے ہیں کہ اے احناف! آپ نے کیا کہا؟ کہ وہ عام جو غیر مخصوص ہو اس سے تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں، موصولاً تو صحیح ہے مفصولاً صحیح نہیں، تو آپ پر یہ اعتراضات ہوتے ہیں، تین اعتراضات پھر ہوتے ہیں وہ ذکر کر رہے ہیں۔

اَلْاَوَّلُ پہلا یہ کہ اَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی اَمَرَ اَوَّلًا بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ بِبَقَرَۃٍ عَامَّۃٍ حِیْنَ طَلَبُوْا اَنْ یَّعْلَمُوْا قَاتِلَ اَخِیْہِمْ۔ بھئی بنی اسرائیل کے اندر ایک شخص کو کسی نے قتل کر دیا، قاتل کا پتا نہیں چل رہا تھا۔ وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس آئے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ تم یوں کرو ایک گائے کو ذبح کرو اور اس کے جسم کا کوئی حصہ، کوئی ٹکڑا اس گائے کا اس مقتول کے بدن کے ساتھ لگاؤ گے تو وہ بول پڑے گا اور اپنے قاتل کا نام بتا دے گا، قاتل کا نام بتا دے گا۔ تو وہ کہنے لگے کہ آپ ہمارے ساتھ مذاق کر رہے ہیں؟ یہ کیسی بات! فرمایا کہ پیغمبر کیسے مذاق کر سکتا ہے کسی کے ساتھ؟ یہ وحی کے ذریعے ان کو بتلایا گیا تھا۔ چنانچہ وہ اب دیکھ رہے ہیں کہ کیا کریں، گائے ذبح کریں اور اس کا ٹکڑا لے کر آئیں، لیکن وہ حیلے بہانے

کرنے لگے بھئی۔ کچھ دیر کے بعد پھر آئے کہ آپ بیان کیجیے کس قسم کی گائے ہو؟ ہمیں سمجھ میں نہیں آرہا کس قسم کی گائے ہونی چاہیے۔ تو بتلایا گیا کہ نہ بہت تھوڑی عمر والی ہو نہ زیادہ عمر والی ہو۔ پھر حیلے بہانے، پھر آگئے کچھ دیر بعد کہ ہمیں پتا نہیں چل رہا اس کا رنگ کس طرح ہونا چاہیے ہمیں وہ بتائیے۔ تو بتلایا گیا کہ اس کا رنگ زرد ہونا چاہیے خوبصورت لگے جو دیکھنے میں، گہرا زرد۔ پھر وہ آئے کچھ دیر بعد کہ ابھی تک ہم پر مشتبہ ہے کس قسم کی بقرہ ہونی چاہیے، آپ ہمیں اس کی کچھ اور صفات بیان کریں۔ تو پھر بتلایا گیا کہ وہ گائے جو ہے وہ عیب وغیرہ، کوئی داغ وغیرہ اس پر نہ ہو، کوئی عیب نہ ہو اس کے اندر، نہ اس کے ذریعے کھیتوں میں ہل چلایا جاتا ہو اور نہ اس کے ذریعے پانی وغیرہ لگایا جاتا ہو یعنی خوب صاف ستھرا جانور ہو بھئی۔ اب کہنے لگے اب ہمیں سمجھ آگئی، چنانچہ تلاش کرتے کرتے ایک شخص کے پاس وہ گائے ملی بھئی، اس جیسی گائے۔ اور وہ شخص اپنی والدہ کی بڑی خدمت کیا کرتا تھا۔ اب یہ گائے لینے آئے تو اس نے دینے سے انکار کر دیا بھئی۔ بڑی منت سماجت کے بعد وہ اس بات پر تیار ہوا کہ گائے میں دوں گا لیکن اس کی قیمت یہ ہوگی کہ اس کو ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال میں سونا بھر کر مجھے دو گے، اس کی کھال میں مجھے سونا بھر کر دو گے۔ چنانچہ پھر انہوں نے ایسا ہی کیا بھئی، وہ گائے کو ذبح کیا، ٹکڑا مقتول کے ساتھ لگایا تو اس نے اپنے قاتل کا نام بتا دیا، اور پھر وہ کھال بھر کر سونے سے وہ اس شخص کے حوالے کی، پورے قبیلے سے جمع کیا۔ تو کہتے ہیں اس قدر سونا جو سارا مال ان کے ہاتھ سے نکل گیا، چنانچہ اس کے بعد بڑے عرصے تک یہ بنی اسرائیل والے بڑی تکلیف میں رہے بھئی، مال سارا ختم ہوا ان کا۔ علماء لکھتے ہیں کہ دیکھا یہ حیلے بہانے کر رہے تھے، اگر یہ اولاً جب اللہ کی طرف سے حکم آیا کہ گائے ذبح کر کے اس کا کوئی ٹکڑا اس مقتول کے ساتھ لگا دو، یہ کوئی بھی گائے ذبح کر کے لگا دیتے تو وہ بتلا دیتا بھئی! تو صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ حیلے بہانے کرتے رہے، بار بار پوچھتے رہے اور ادھر پھر اللہ کی طرف سے بھی قیودات بڑھتی رہیں بھئی۔

تو اب اس کے بارے میں یہ ایک اعتراض ذکر کریں گے بھئی۔ تو کہتے ہیں: اَنَّ اللّٰهَ اَمَرَ اَوَّلًا بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ بِبَقَرَةٍ عَامَّةٍ کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا پہلے بنی اسرائیل کو عام بقرہ کا حِیْنَ طَلَبُوْا جس وقت انہوں نے طلب کیا کہ اَنْ یَّعْلَمُوْا قَاتِلَ اَخِیْهِمْ کہ وہ جان لیں اپنے بھائی کے قاتل کو، فَقَالَ تو فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً کہ بے شک اللہ حکم کرتے ہیں تمہیں کہ تم ایک گائے ذبح کرو، ثُمَّ لَمَّا حَاوَلُوْا اَنْ یَّعْلَمُوْا اَنَّهَا بِاَیِّ کَمِّیَّةٍ وَّکَیْفِیَّةٍ وَلَوْنٍ پھر جب انہوں نے ارادہ کیا کہ وہ جان لیں کہ وہ گائے کس کمیت اور کیفیت کی ہو، کمیت مقدار کو کہتے ہیں بھئی یعنی کتنی عمر اور کس کیفیت وغیرہ، کس قسم کی ہو وَلَوْنٍ اور کس رنگ کی ہو، فَبَیَّنَهَا اللّٰهُ تَعَالٰی بِالتَّفْصِیْلِ تو بیان کیا اس کو اللہ تعالیٰ نے تفصیل کے ساتھ عَلٰی مَا نَطَقَ بِهِ التَّنْزِیْلُ بنابر اس کے جو بیان کرتا ہے قرآن بھئی، نَطَقَ بِهٖ جس کا نطق کرتا ہے جس پر بولتا ہے بیان کرتا ہے قرآن، اَلتَّنْزِیْلُ قرآن بھئی اَیِ الْمُنَزَّلُ۔ فَقَدْ خُصَّ الْعَامُّ ہٰہُنَا پس تحقیق عام کو خاص کیا گیا یہاں پر وَہُوَ الْبَقَرَةُ مُتَرَاخِیًا اور وہ عام کیا ہے؟ بقرہ

ہے، اس کی تخصیص کی گئی مُتَرَاخِیًا کس کے ساتھ؟ اس حال میں کہ وہ متراخی تھی یعنی تراخی کے ساتھ اس کی تخصیص کی گئی۔ تو اے احناف! آپ نے تو کہا تھا کہ عام غیر مخصوص جو ہو اس میں تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں، حالانکہ یہاں یہ بقرہ عام تھا، یہ ہر بقرہ کو ہر قسم کی بقرہ کو شامل تھا پھر تراخی کے ساتھ اس کی کیا کی گئی؟ تخصیص، قیودات آرہی ہیں بھئی، تخصیص ہوتی جا رہی ہے اس طرح کی بھی نہ ہو اس طرح کی بھی نہ ہو اس قسم کی ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

فَاَشَارَ اِلٰی جَوَابِہٖ پس اشارہ کیا مصنف نے اس کے جواب کی طرف بِقَوْلِہٖ اپنے اس قول کے ساتھ: وَبَیَانُ بَقَرَۃِ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ مِنْ قَبِیْلِ تَقْیِیْدِ الْمُطْلَقِ لَا مِنْ قَبِیْلِ تَخْصِیْصِ الْعَامِّ، اور یہ جو بنی اسرائیل کی بقرہ کا بیان ہے یہ مطلق کو مقید کرنے کی قبیل سے ہے عام کی تخصیص کی قبیل سے نہیں۔ جواب دے رہے ہیں کہ یہاں عام ہے ہی نہیں، عام کہاں سے ہے یہاں پر؟ بَقَرَۃً آیا، بَقَرَۃً اور نکرہ ہے، اور ضابطہ ہے نکرہ سیاقِ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے اور نکرہ سیاقِ نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے بھئی۔ ضابطہ کیا ہے؟ نکرہ سیاقِ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ میں نے آپ سے کہا جَاءَنِیْ رَجُلٌ، رَجُلٌ نکرہ آیا اور پیچھے کہیں نفی ہے؟ نہیں، تو یہ سیاقِ اثبات میں آیا اور نکرہ سیاقِ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے، تو اس کا کیا ترجمہ کریں گے؟ میرے پاس ایک مرد آیا، ایک کے ساتھ ترجمہ کریں گے میرے پاس ایک مرد آیا، دیکھو خصوص ہے عموم نہیں ہے، عموم میں تو کیا ہوتا ہے؟ افراد، تو میرے پاس ایک مرد آیا دیکھو نکرہ سیاقِ اثبات میں آیا۔ اور اگر یہی نکرہ سیاقِ نفی میں آجائے اسی پر مَا داخل کر دیں مَا جَاءَنِیْ رَجُلٌ اب کیا ترجمہ کریں گے؟ میرے پاس کوئی مرد نہیں آیا، دیکھو سب مردوں کے آنے کی نفی ہو گئی، تو دیکھو نکرہ سیاقِ نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اور قرآن میں جو بقرہ آیا اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃً یہ کس میں ہے؟ سیاقِ اثبات میں، جب سیاقِ اثبات میں ہے تو اس میں عموم ہے ہی نہیں، عموم ہوتا تو پھر آپ کہتے کہ آگے چل کر اس کی تخصیص ہوئی بھئی، لہٰذا یہاں تخصیص ہے ہی نہیں کیونکہ عام نہیں، عام ہوتا تو تخصیص ہوتی، عام ہے ہی نہیں یہاں تو کیا ہے؟ خاص ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ تخصیص العام کی قبیل سے ہے ہی نہیں بلکہ یہ تقیید المطلق کی قبیل سے ہے، بقرہ پہلے مطلق تھا پھر آگے اس کو مقید کیا گیا بھئی، مقید کیا گیا۔ یعنی پہلے بقرہ مطلق تھا پھر مقید کیا گیا یعنی وصفِ اطلاق کو منسوخ کر دیا گیا، کیا کر دیا گیا؟ وصفِ اطلاق کو منسوخ کر دیا گیا۔ تو یہ تخصیص ہے ہی نہیں بلکہ یہ تو نسخ ہے دراصل! وصفِ اطلاق کو کیا کیا جا رہا ہے؟ منسوخ، تو یہ نسخ ہے اور نسخ تو ہوتا ہی تراخی کے ساتھ ہے! ایک حکم نازل ہوتا ہے کچھ عرصے تک وہ رہتا ہے پھر اس کو کیا کیا جاتا ہے؟ منسوخ، تو دیکھو نسخ تراخی کے ساتھ ہی آتا ہے، یہ تو نہیں کہ ایک حکم آتا ہے ساتھ ہی اس کا نسخ بھی آجائے ایسا تو نہیں ہوتا، تو نسخ تو ہوتا ہی تراخی کے ساتھ ہے تو یہاں بھی کیا ہے؟ نسخ ہے، تخصیص ہے ہی نہیں یہاں پر۔

یہ معنی ہے: وَبَیَانُ بَقَرَۃِ بَنِیْ اِسْرَائِیْلَ مِنْ قَبِیْلِ تَقْیِیْدِ الْمُطْلَقِ لَا مِنْ قَبِیْلِ تَخْصِیْصِ الْعَامِّ اور بنی اسرائیل کی بقرہ کا

بیان جو ہے وہ مطلق کو مقید کرنے کی قبیل سے ہے نہ کہ عام کی تخصیص کرنے کی قبیل سے، لِاَنَّ قَوْلَہٗ بَقَرَۃً نَکِرَۃٌ فِیْ مَوْضِعِ الْاِثْبَاتِ اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول بَقَرَۃً جو ہے یہ نکرہ ہے موضعِ اثبات میں ہے وَہُوَ خَاصَّۃٌ اور وہ خاص ہے وُضِعَتْ لِفَرْدٍ وَّاحِدٍ جس کو وضع کیا گیا ہے ایک فرد کے لیے، لٰکِنَّہَا مُطْلَقَۃٌ بِحَسَبِ الْاَوْصَافِ لیکن یہ بقرہ مطلق ہے اوصاف کے اعتبار سے، فَکَانَ نَسْخًا تو یہ نسخ ہے بھئی، فَلِذٰلِکَ صَحَّ مُتَرَاخِیًا اسی وجہ سے یہ متراخی بھی صحیح ہے یہ نسخ لِاَنَّ النَّسْخَ لَا یَکُوْنُ اِلَّا مُتَرَاخِیًا اس لیے کیونکہ نسخ نہیں ہوتا مگر متراخی ہی۔

اَلثَّانِیْ یہ دوسرا اعتراض بھئی: اَلثَّانِیْ اَنَّ قَوْلَہٗ تَعَالٰی خِطَابًا لِّنُوْحٍ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کہ اللہ تعالیٰ کا قول خطاب فرماتے ہوئے نوح علیہ السلام سے: فَاسْلُکْ فِیْہَا پس آپ داخل کیجیے اس کشتی میں مِنْ کُلٍّ ہر ایک میں سے زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ۔ زَوْجَیْنِ کیا معنی؟ جوڑے میں سے ہر نر و مادہ کو زوج کہا جاتا ہے، تو زوجین کا معنی نر و مادہ، نر و مادہ مل کر کتنے ہو گئے؟ دو، ہر ایک زوج ہے تو کیا بن گئے؟ زوجین۔ تو آپ لیجیے مِنْ کُلٍّ ہر ایک میں سے یعنی ہر قسم کے حیوانات میں سے آپ لیجیے زَوْجَیْنِ دو یعنی کہ نر اور مادہ، اثْنَیْنِ اسی کی تاکید ہے بھئی۔ تو آپ داخل کیجیے کشتی کے اندر ہر قسم کے حیوانات میں سے نر و مادہ وَاَہْلَکَ اور اپنے گھر والوں کو۔ اب معنی بیان کر رہے ہیں اسی آیت کا، آیت میں کیا آیا تھا؟ فَاسْلُکْ، شارح کیا بتلا رہے ہیں؟ اُدْخِلْ، تو فَاسْلُکْ کا معنی داخل کیجیے، اَیْ اُدْخِلْ فِی السَّفِیْنَۃِ داخل کیجیے آپ کشتی میں مِنْ کُلِّ جِنْسٍ مِّنَ الْحَیَوَانِ ہر جنس میں سے حیوان کی زَوْجَیْنِ نر و مادہ اثْنَیْنِ دو ذَکَرًا وَّاُنْثٰی، بتلایا کیا مراد ہے؟ مذکر اور مؤنث، وَاَدْخِلْ اَہْلَکَ اور داخل کیجیے اپنے گھر والوں کو اَیْضًا ان کو بھی فِیْہَا اس کشتی میں۔

فَالْاَہْلُ عَامٌّ پس اہل کا لفظ عام ہے مُتَنَاوِلٌ لِّکُلِّ اَوْلَادِہٖ جو شامل ہے حضرت نوح علیہ السلام کی ساری اولاد کو، وَاَدْخِلْ اَہْلَکَ کیا کیجیے؟ اپنے گھر والوں کو بھی کشتی میں داخل کیجیے، سارے گھر والے ساری اولاد اس میں داخل، ثُمَّ خُصَّ مِنْہُ کَنْعَانُ بْنُ نُوْحٍ اور پھر اس سے تخصیص کی گئی کنعان ابن نوح کی بِقَوْلِہٖ اللہ کے اس قول کے ساتھ: اِنَّہٗ لَیْسَ مِنْ اَہْلِکَ کہ وہ آپ کے اہل میں سے نہیں ہے، فَقَدْ خُصَّ الْعَامُّ مُتَرَاخِیًا ہٰہُنَا پس یہاں تخصیص کی گئی عام کی متراخی کے ساتھ، فَاَجَابَ بِقَوْلِہٖ تو جواب دیا مصنف نے اس کا اپنے اس قول کے ساتھ۔ اعتراض سمجھ میں آگیا کہ اے احناف! آپ نے تو کیا کہا تھا؟ کہ عام کی تخصیص تراخی کے ساتھ جائز نہیں، حالانکہ یہاں پر عام کی تخصیص کس طریقے پر ہے؟ تراخی کے ساتھ۔

تو جواب دے رہے ہیں: وَالْاَہْلُ لَمْ یَتَنَاوَلِ الْاِبْنَ، کہ اہل کا لفظ جو ہے یہ شامل نہیں ہے ابن کو لِاَنَّ اَہْلَ النَّبِیِّ مَنْ کَانَ تَبَعَۃً فِی الدِّیْنِ اس لیے کیونکہ نبی کے اہل وہ ہیں جو اس کے تابع ہوں دین میں۔ آگے کیا ہے وَالتَّفَاوُتِ؟ جی، کیا ہے آپ کی کتابوں میں لفظ؟ تَفَاوُتِ لفظ تو بنتا ہی نہیں بھئی یہاں، تفاوت کا معنی تو فرق کے ہوتے ہیں اور وہ بھی لمبی تا کے ساتھ ہوتا ہے گول تا نہیں بھئی۔ یہ لفظ بھئی کچھ کتابت کی غلطی ہے، کوئی اور لفظ ہو گا، میں نے غور کیا لیکن ذہن میں کوئی ایسا

خاص جو لفظ نہیں آیا کیا ہو سکتا ہے یہ بھئی، بہرحال تفاوت لفظ نہیں ہے یہ تو طے ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں اس لیے کیونکہ اہلِ نبی وہ ہیں جو اس پیغمبر کے تابع ہوں دین کے اندر لَا مَنْ كَانَ ذَا نَسَبٍ مِّنْهُ نہ کہ وہ جو کہ اس سے نسب والے ہیں، فَلَمْ يَكُنِ الْاِبْنُ الْكَافِرُ اَہْلًا لَّهٗ تو وہ کافر بیٹا حضرت نوح علیہ السلام کا اہل تھا ہی نہیں، ان کے گھر والوں میں سے تھا ہی نہیں۔ جواب سمجھ میں آیا بھئی کہ یہاں تخصیص ہے ہی نہیں کیونکہ یہ تو داخل ہی نہیں تھا ! لَا اَنَّهٗ خُصَّ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی نہ یہ کہ اس کی تخصیص کی گئی ہے اللہ تعالیٰ کے قول اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَہْلِكَ کے ذریعے حَتّٰی يَكُوْنَ تَخْصِيْصُ الْعَامِّ مُتَرَاخِيًا یہاں تک کہ عام کی تخصیص متراخی ہو جائے۔

وَلٰكِنْ يَّرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ تَعَالٰی اسْتَثْنَى ابْنَهٗ اَوَّلًا بِقَوْلِهٖ وَاَہْلَكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ۔ بھئی احناف پر اعتراض یہ ہوا کہ اے احناف ! آپ نے یہ کہا کہ عام غیر مخصوص البعض جو ہے اس سے تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں ہے بھئی، اس سے تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں، اگر ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہو پھر تو تخصیص تراخی کے ساتھ بھی جائز ہے لیکن اگر ایک مرتبہ بھی تخصیص نہ ہوئی ہو تو پھر بعد میں بھی تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں، اور ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ یہ جو اللہ نے فرمایا ہے حضرت نوح علیہ السلام کو خطاب فرماتے ہوئے فَاسْلُكْ فِيْهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَاَہْلَكَ تو یہاں پر دیکھیے یہاں اَہْلَكَ ذکر ہوا اور اس میں حضرت نوح علیہ السلام کے گھر والے ان کی تمام اولاد داخل ہے اور پھر بعد میں اس کے بیٹے کی کیا کی گئی؟ اس کی تخصیص کی گئی بھئی، اس کی تخصیص بھئی، معلوم ہوا کہ عام غیر مخصوص البعض سے بھی تراخی کے ساتھ تخصیص جائز ہے بھئی، جائز ہے۔ تو جواب دیا مصنف نے کہ اہل جو ہے وہ بیٹے کو شامل ہی نہیں ہے بھئی ! آپ نے کہا اہل میں بیٹے داخل تھے پھر ایک بیٹے کی بعد میں تخصیص کر لی گئی، جواب دیا کہ اہل کے اندر بیٹے داخل ہی نہیں ہیں کیونکہ نبی کے اہل وہ ہوتے ہیں جو نبی کا اتباع کرتے ہیں، اس کے دین پر ہوتے ہیں، اس کے راستے پر ہوتے ہیں، تو لہٰذا وہ داخل ہی نہیں تھا تو تخصیص کہاں سے بھئی؟ داخل ہوتا تو پھر آپ کہتے تخصیص ہوئی۔

وَلٰكِنْ يَّرِدُ عَلَيْهِ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اَنَّهٗ تَعَالٰی اسْتَثْنَى ابْنَهٗ اَوَّلًا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے کا پہلے استثناء فرمایا بِقَوْلِهٖ اپنے اس قول کے ساتھ: وَاَہْلَكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ، اپنے گھر والوں کو بھی کشتی میں داخل کیجیے اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مگر جس پر پہلے ہو چکا ہے قول، جس پر ہمارا قول، جس پر پہلے فیصلہ ہو چکا ہے، جس کے بارے میں پہلے فیصلہ ہو چکا ہے یعنی غرق کرنے کا یا ہلاک کرنے کا، ان کا استثناء کر دیا گیا بھئی۔ مصنف نے تو یہ جواب دیا تھا ماتن نے کہ اہل میں بیٹا داخل ہی نہیں، شارح اب اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ اس پر تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ کے ذریعے ان کے بیٹے کا استثناء فرما دیا، اور استثناء یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا بیٹا پہلے اہل میں داخل ہے جبھی پھر کیا کیا جا رہا ہے؟ استثناء کے ذریعے اس کو نکالا جا رہا ہے بھئی۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟

فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْاَہْلُ فِی النَّسَبِ مُرَادًا اگر اہل فی النسب مراد نہ ہوتے لَمَا احْتِيْجَ اِلَى الْاِسْتِثْنَاءِ تو ضرورت نہ ہوتی استثناء کی۔ اگر اہل فی النسب، نسب میں جو اہل ہیں وہ مراد نہ ہوتے تو پھر استثناء کی ضرورت ہی پیش نہ آتی، اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ اس کی ضرورت ہی پیش نہ آتی، لیکن یہ بتلا رہا ہے کہ بیٹا داخل تھا پھر اس کو کیا کیا گیا ہے؟ اِلَّا کے ذریعے نکالا گیا ہے بھئی، تو یہ بتلا رہا ہے کہ بیٹا بھی اہل میں داخل ہے۔ تو کہتے ہیں فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْاَہْلُ فِی النَّسَبِ مُرَادًا لَمَا احْتِيْجَ اِلَى الْاِسْتِثْنَاءِ اگر اہل فی النسب جو ہیں وہ مراد نہ ہوتے تو ضرورت نہ ہوتی استثناء کی، وَلٰكِنَّ نُوْحًا عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لَمْ يَتَفَطَّنْ لَہٗ لیکن حضرت نوح علیہ السلام اس کو نہ سمجھے لِغَايَةِ شَفَقَتِهٖ عَلَيْهِ بوجہ اپنی حد درجہ شفقت کے عَلَيْهِ اپنے بیٹے پر، اپنے بیٹے پر ازحد شفقت کی وجہ سے اس کو نہ سمجھ سکے کہ اس کو استثناء کے ذریعے نکال دیا گیا ہے، حَتّٰى سَاَلَ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى یہاں تک کہ پھر انہوں نے اللہ سے سوال کیا وَقَالَ اور فرمایا: رَبِّ اِنَّ ابْنِیْ مِنْ اَہْلِیْ اے میرے پروردگار بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے گھر والوں میں سے ہے وَاِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ اور بے شک آپ کا وعدہ سچا ہے وَاَنْتَ اَحْكَمُ الْحٰكِمِيْنَ اور آپ سب سے بڑے فیصلہ کرنے والے ہیں، اور آپ سب سے بڑے فیصلہ کرنے والے ہیں۔ قَالَ يٰنُوْحُ تو اللہ نے جواب میں فرمایا کہ اے نوح! اِنَّہٗ لَيْسَ مِنْ اَہْلِكَ کہ وہ آپ کے گھر والوں میں سے نہیں ہے آپ کا بیٹا اِنَّہٗ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ اس کا عمل اچھا نہیں ہے۔

تو شارح نے یہاں ماتن پر اعتراض کیا بھئی۔ ماتن نے تو کہا تھا کہ اہل میں بیٹا داخل ہی نہیں، تو جب داخل ہی نہیں تو بعد میں تخصیص کے ذریعے اس کو نکالا بھی نہیں گیا کیونکہ داخل ہی نہیں تھا۔ لیکن شارح فرماتے ہیں اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بیٹا جو ہے وہ داخل تھا، داخل ہے اسی لیے تو اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ کے ذریعے اس کو نکالا گیا، اگر وہ داخل نہ ہوتا تو استثناء کے ذریعے اس کو نکالنے کی ضرورت بھی پیش نہ آتی۔ تو اس کو استثناء کے ذریعے نکالا گیا لیکن حضرت نوح علیہ السلام اس پر اپنی ازحد شفقت کی وجہ سے اس بات کو سمجھ نہ سکے، چنانچہ پھر انہوں نے اللہ سے سوال کیا کہ اے اللہ! آپ نے تو وعدہ فرمایا ہے اور میرا بیٹا بھی میرے گھر والوں میں سے ہے، تو اللہ نے جواب میں فرمایا کہ آپ کا بیٹا آپ کے اہل میں سے نہیں ہے کیونکہ اس کا عمل اچھا نہیں ہے، اس کا عمل اچھا نہیں ہے۔ اعتراض سمجھ میں آگیا بھئی؟

تو جواب یہ مولانا، جواب یہ کہ اگر ماتن کی بات لی جائے کہ بیٹا اہل میں داخل نہیں تھا، اور آپ کہہ رہے ہیں اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ کے ذریعے اس کا استثناء کیا گیا، داخل تھا پھر کیا کیا گیا؟ استثناء، تو ماتن کے قول کو اگر لیا جائے تو پھر جواب یہ ہوگا کہ یہ مستثنیٰ منقطع ہے! مستثنیٰ منقطع بھئی وہ جو پہلے داخل ہی نہیں ہوتا اور اِلَّا کے بعد اس کو ذکر کیا جاتا ہے بھئی۔ تو آپ نے دلیل ہی کس چیز کو بنایا تھا؟ کہ استثناء کے ذریعے نکالا گیا معلوم ہوا یہ داخل تھا، جواب یہ کہ یہ کیا ہے؟ مستثنیٰ منقطع ہے بھئی، منقطع ہے۔

اور اگر شارح کی بات کو لیا جائے تو انہوں نے کیا کہا کہ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ کے ذریعے بیٹے کا استثناء کیا گیا لیکن حضرت نوح علیہ السلام ازحد شفقت کی وجہ سے اس بات کو نہ سمجھ سکے۔ لیکن یہ بات پیغمبر کے منصب کے مناسب نہیں

ہے کہ یوں کہا جائے کہ حد درجہ شفقت کی وجہ سے پیغمبر اس بات کو سمجھ ہی نہ سکے، بیٹے پر بہت زیادہ شفقت تھی اس لیے اس بات کو سمجھ نہ سکے، یہ منصبِ پیغمبر کے مناسب نہیں ہے۔ تو بہتر دوسری تقریریوں کی جائے کہ بیٹا داخل ہے اور اس کو اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ کے ذریعے نکالا گیا، لیکن اس میں وضاحت نہیں، جن پر اللہ کا قول پہلے ہو چکا، جن پر اللہ کا قول پہلے ہو چکا کہ وہ جو ہیں غرق ہوں گے اور ہلاک ہوں گے، تو یہ تعیین نہیں کی گئی کہ یہ مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ سے کیا مراد ہیں، یہ تو صرف اللہ جانتے تھے بھئی۔ اور حضرت نوح علیہ السلام کا بیٹا وہ منافق تھا، ظاہر میں ایمان تھا، والد کے کہنے پر چلتے تھے لیکن دل میں کفر تھا بھئی، تو اس وجہ سے نوح علیہ السلام کو پتا نہ چلا اور انہوں نے اللہ سے پھر سوال کیا کہ میرا بیٹا میرے گھر والوں میں سے ہے۔ تو یہ تقریر پہلی تقریر سے بہتر ہے جس میں یہ کہا گیا تھا کہ ازحد شفقت کی وجہ سے وہ اس بات کو نہ سمجھ سکے، یوں نہ کہا جائے بلکہ یہ کہا جائے کہ ان کا بیٹا منافق تھا اس لیے ان کو علم نہ ہوا کہ اس کا استثناء کر دیا گیا ہے کیونکہ وہ تو یہی سمجھ رہے تھے کہ ان کا بیٹا بھی مومنین میں سے ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ دوسرا اعتراض اور اس کا جواب بھی گزر گیا۔

تیسرا اعتراض احناف پر یہ ہوتا ہے: اَلثَّالِثُ تیسرا یہ کہ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰی کہ اللہ تعالیٰ کا قول اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ کہ بے شک تم اور جن کی تم عبادت کرتے ہو اللہ کے علاوہ حَصَبُ جَهَنَّمَ وہ جہنم کا ایندھن ہیں۔ اللہ کیا فرما رہے ہیں مشرکینِ مکہ سے کہ بے شک تم اور وہ جن کی تم عبادت کرتے ہو یعنی وہ تمہارے فرضی معبود جو ہیں وہ سب کے سب حَصَبُ جَهَنَّمَ جہنم کا ایندھن ہیں، ان کو بھی جہنم میں ڈالا جائے گا بھئی۔ تو اعتراض ہو رہا ہے احناف پر، اعتراض کیا کیا جائے گا؟ کہ آپ نے تو کہا ہے کہ عام سے تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں لیکن ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ تراخی کے ساتھ تخصیص ہوئی ہے۔ تو دیکھیے کہتے ہیں كَلِمَةُ مَا عَامَّةٌ لِّكُلِّ مَعْبُوْدٍ کہ کلمہ مَا عام ہے ہر معبود کے لیے سِوَاهُ سوائے اللہ کے، اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ، مَا آیا بھئی اور مَا عام ہے بھئی، تو وہ تمام معبودانِ باطلہ کو شامل ہوا۔

فَقَالَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ الزِّبَعْرٰی رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُ تو عبد اللہ ابن الزبعریٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور علیہ السلام سے فرمایا۔ عبد اللہ ابن الزبعریٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ یہ ان کے اسلام لانے سے پہلے کا قصہ ہے کہ انہوں نے، یہ ایک یہودی تھے اور بڑے فصیح اللسان تھے، انہوں نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام پر اعتراض کیا بھئی اور کہا کہ اَلَيْسَ اَنَّ عِيْسٰى وَعُزَيْرًا وَّالْمَلَائِكَةَ قَدْ عُبِدُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَفَتَرَاهُمْ يُعَذَّبُوْنَ فِی النَّارِ؟ اَلَيْسَ اَنَّ عِيْسٰى وَعُزَيْرًا وَّالْمَلَائِكَةَ قَدْ عُبِدُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَفَتَرَاهُمْ يُعَذَّبُوْنَ فِی النَّارِ؟ کیا نہیں ہیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت عزیر علیہ السلام اور فرشتے کہ تحقیق ان کی عبادت کی گئی ہے اللہ کے علاوہ؟ اَفَتَرَاهُمْ يُعَذَّبُوْنَ فِی النَّارِ تو کیا آپ یہ دیکھتے ہیں یا آپ کی یہ رائے ہے کہ ان کو بھی عذاب دیا جائے گا آگ میں؟ آپ نے تو کیا کہا ہے، آیت میں کیا آیا ہے؟ کہ جن کی تم عبادت کرتے ہو اللہ کے علاوہ وہ سب جہنم کا ایندھن ہیں، وہ سب جہنم میں ہوں گے، تو ان میں تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی آگئے، حضرت عزیر علیہ السلام بھی آگئے، فرشتے

بھی آ گئے کیونکہ ان کی بھی لوگ عبادت کرتے ہیں، تو کیا یہ بھی آگ میں ان کو عذاب دیا جائے گا؟

فَنَزَلَ قَوْلُہٗ تَعَالٰی تو پھر اللہ کا یہ قول نازل ہوا: اِنَّ الَّذِیْنَ سَبَقَتْ لَہُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰی اُولٰئِکَ عَنْہَا مُبْعَدُوْنَ، وہ لوگ کہ جن کے لیے پہلے ہو چکی ہماری طرف سے بھلائی یعنی پہلے سے مقرر ہو چکی ہماری طرف سے بھلائی اُولٰئِکَ عَنْہَا مُبْعَدُوْنَ وہ لوگ اس جہنم سے دور ہوں گے، وہ لوگ جہنم سے دور ہوں گے۔ فَخُصَّ کَلِمَۃُ مَا بِہٰذِہِ الْاٰیَۃِ مُتَرَاخِیًا تو تخصیص کی گئی کلمہ مَا کی اس آیت کے ذریعے جو کہ متراخی ہے، مؤخر ہے۔ اعتراض چل رہا ہے بھئی احناف پر کہ آپ نے کہا ہے کہ تراخی کے ساتھ تخصیص جائز نہیں، اور اس آیت کے اندر مَا آیا تھا اور مَا عام ہے وہ سب کو شامل ہے، چنانچہ اسی وجہ سے عبد اللہ ابن الزبعریٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور علیہ السلام پر اعتراض بھی کیا کہ یہ سارے بھی تو اس میں داخل ہو گئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت عزیر علیہ السلام اور فرشتے بھی، تو کیا آپ کا یہ خیال ہے کہ ان کو بھی کیا کیا جائے گا آگ میں عذاب دیا جائے گا؟ معلوم ہوا کہ مَا کا کلمہ ان سب کو شامل ہے جبھی اس نے اعتراض کیا، اور پھر بعد میں اللہ کا یہ قول نازل ہوا اِنَّ الَّذِیْنَ سَبَقَتْ لَہُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰی وہ لوگ جن کے لیے پہلے سے مقرر ہو چکی ہماری طرف سے بھلائی اُولٰئِکَ عَنْہَا مُبْعَدُوْنَ وہ اس جہنم سے دور ہوں گے، دور کیے جائیں گے۔ تو دیکھیے کلمہ مَا سے تخصیص کی گئی اِنَّ الَّذِیْنَ سَبَقَتْ لَہُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰی یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت عزیر علیہ السلام اور فرشتوں وغیرہ کا ذکر ہے بھئی، ان کی تخصیص کی جا رہی ہے اس کے ذریعے اور تراخی کے ساتھ تخصیص کی جا رہی ہے، معلوم ہوا تراخی کے ساتھ بھی عام سے تخصیص جائز ہے۔

فَاَجَابَ تو جواب دیا بِقَوْلِہٖ اپنے اس قول کے ساتھ، مصنف نے پھر جواب دیا اس اعتراض کا اپنے اس قول کے ساتھ: وَقَوْلُہٗ تَعَالٰی اور اللہ تعالیٰ کا قول جو ہے اِنَّکُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ یہ قول جو ہے لَمْ یَتَنَاوَلْ عِیْسٰی عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ، یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو شامل ہی نہیں ہے اور اسی طرح حضرت عزیر علیہ السلام اور فرشتوں کو بھی، لَاَنَّہٗ خُصَّ بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی نہ یہ کہ تخصیص کی گئی ہے اللہ کے اس قول کے ذریعے اِنَّ الَّذِیْنَ سَبَقَتْ لَہُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰی۔ جواب کیا دیا؟ آپ نے اعتراض یہ کیا تھا کہ مَا کلمہ عام ہے ان سب کو شامل ہے اور پھر بعد میں تراخی کے ساتھ ان کی تخصیص کی گئی بھئی، مَا ان سب کو شامل تھا جبھی تو اس یہودی نے اعتراض بھی کیا اور بعد میں تراخی کے ساتھ تخصیص کی گئی، تو جواب دیا کہ بھئی یہ مَا یہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو شامل ہی نہیں! صرف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ذکر کیا باقی بھی انہی کی طرح حضرت عزیر علیہ السلام کا بھی یہی حکم فرشتوں کا بھی، یہ ان کو شامل ہی نہیں ہے بھئی، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس میں داخل ہی نہیں ہیں، جب داخل ہی نہیں ہیں تو پھر آپ کا یہ کہنا کہ یہ داخل تھے اور پھر تخصیص کی گئی تو آپ کا یہ اعتراض ہی درست نہیں ہے بھئی۔ جواب سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ داخل ہی نہیں ان کے اندر۔

بھئی کیوں نہیں داخل؟ وہ اب ذکر کر رہے ہیں، کہتے ہیں لِاَنَّ کَلِمَۃَ مَا لِذَوَاتِ غَیْرِ الْعُقَلَاءِ اس لیے کیونکہ کلمہ مَا جو ہے وہ

غیر ذوی العقول کے لیے آتا ہے۔ آپ پڑھ چکے ہیں مَنْ کس کے لیے آتا ہے؟ ذوی العقول کے لیے، اور مَا کس کے لیے آتا ہے؟ غیر ذوی العقول کے لیے۔ تو مَا آتا ہے غیر ذوی العقول کے لیے وَعِیْسٰی عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ وَنَحْوُہٗ لَمْ یَدْخُلْ فِیْ عُمُوْمِ کَلِمَۃِ مَا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان جیسے جو ہیں یعنی حضرت عزیر علیہ السلام اور فرشتے وغیرہ لَمْ یَدْخُلْ فِیْ عُمُوْمِ کَلِمَۃِ مَا وہ کلمہ مَا کے عموم میں داخل ہی نہیں ہیں، وہ اس میں داخل نہیں کیونکہ مَا تو کس لیے آتا ہے؟ غیر ذوی العقول کے لیے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت عزیر علیہ السلام اور فرشتے یہ تو کس میں سے ہیں؟ ذوی العقول میں سے ہیں تو یہ اس میں داخل ہی نہیں ہیں۔

لٰکِنَّ ابْنَ الزِّبَعْرٰی اِنَّمَا سَاَلَ تَعَنُّتًا وَّعِنَادًا، یہ ایک سوال کا جواب۔ سوال یہ کہ یہ کیسے نہیں داخل؟ عبد اللہ ابن الزبعریٰ وہ اہلِ زبان تھا، فصحاء میں سے تھا فصیح لوگوں میں سے تھا، وہ اعتراض کر رہا ہے معلوم ہوا یہ اس میں داخل تھے! تو جواب دے رہے ہیں کہ بھئی ابن الزبعریٰ نے جو اعتراض کیا یہ اس کو بھی پتا تھا کہ یہ داخل نہیں ہیں کیونکہ مَا تو غیر ذوی العقول کے لیے آتا ہے، تو اس کا اعتراض صرف اور صرف تکلیف دینے اور مخالفت اور ضد کی بنا پر تھا، صرف حضور علیہ السلام کو تنگ کرنے کے لیے اور صرف مخالفت اور ضد کے طور پر اس نے اعتراض کیا تھا ورنہ یہ اس کو بھی پتا تھا کہ مَا کس کے لیے آتا ہے؟ غیر ذوی العقول کے لیے آتا ہے، وہ ان میں داخل ہی نہیں۔ تو کہتے ہیں لٰکِنَّ ابْنَ الزِّبَعْرٰی اِنَّمَا سَاَلَ تَعَنُّتًا وَّعِنَادًا، تعنت کہتے ہیں تکلیف دینا کسی کو، پریشان کرنا، اور عناد کہتے ہیں مخالفت کو، ضد کو، لیکن ابن الزبعریٰ نے پوچھا تَعَنُّتًا وَّعِنَادًا تکلیف دینے کے لیے اور مخالفت کی وجہ سے، ضد کی وجہ سے۔ وَلِذَا قَالَ لَہُ النَّبِیُّ عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ اور اسی وجہ سے حضور علیہ السلام نے ان سے فرمایا: مَا اَجْہَلَکَ بِلِسَانِ قَوْمِکَ تو کتنا جاہل ہے اپنی قوم کی زبان سے! مَا اَجْہَلَکَ بھئی افعالِ تعجب میں سے ہے بھئی، مَا اَحْسَنَہٗ وَاَحْسِنْ بِہٖ پڑھا ہے یا نہیں آپ نے؟ تو یہ وہی ہے مَا اَجْہَلَہٗ، اس کی ہا کی جگہ دوسری کاف کی ضمیر آ گئی بھئی اور اَجْہَلَ سے آ گیا صیغہ مَا اَجْہَلَکَ تو کتنا جاہل ہے بِلِسَانِ قَوْمِکَ اپنی قوم کی زبان سے، اَمَا عَلِمْتَ کیا تو نہیں جانتا اَنَّ مَا لِغَیْرِ الْعُقَلَاءِ وَمَنْ لِلْعُقَلَاءِ کہ مَا غیر عقلاء کے لیے ہے اور مَنْ عقلاء کے لیے یعنی ذوی العقول کے لیے آتا ہے!

جواب سمجھ میں آیا بھئی؟ مصنف نے کیا جواب دیا؟ کہ مَا کے عموم میں یہ داخل ہی نہیں تھے، جب داخل ہی نہیں تو پھر آگے ان کی تخصیص بھی نہیں کی گئی لہٰذا آپ کا اعتراض ہی ختم ہوا، آپ نے تو کہا تھا داخل تھے اور پھر تراخی کے ساتھ تخصیص کی گئی۔ صرف اتنا کہا ماتن نے، شارح نے یہ تقریر کی کہ مَا کس لیے آتا ہے؟ غیر ذوی العقول کے لیے آتا ہے اس لیے وہ داخل نہیں، اور ابن الزبعریٰ نے جو سوال کیا تھا وہ صرف ضد اور تکلیف دینے اور پریشان کرنے کے لیے کیا تھا اور کسی مقصد سے نہیں، چنانچہ اسی لیے حضور علیہ السلام نے جواب میں کہا کہ تم کتنے جاہل ہو تمہیں اپنی زبان کا بھی پتا نہیں ہے، کیا تمہیں اتنا نہیں پتا کہ مَا غیر ذوی العقول کے لیے آتا ہے اور مَنْ ذوی العقول کے لیے۔

لیکن شارح کی یہ تقریر درست نہیں بھئی، یہ تقریر درست نہیں، اس لیے کیونکہ مَا اور مَنْ کا جہاں بیان آیا تھا وہاں میں نے آپ کو بتلایا تھا کہ مَنْ تو ذوی العقول کے لیے ہے جب کہ مَا دونوں کو شامل ہے ذوی العقول کو بھی اور غیر ذوی العقول دونوں کے لیے یہ استعمال ہوتا ہے بھئی، دونوں کے لیے۔ تو اس صورت میں تو یہ داخل ہو رہے ہیں بھئی، مَا کس لیے آتا ہے؟ ذوی العقول کے لیے بھی اور غیر ذوی العقول کے لیے بھی، تو پھر تو یہ داخل ہو رہے ہیں! اور یہ حدیث ذکر کر دی کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ مَا جو ہے غیر ذوی العقول کے لیے آتا ہے اور مَنْ ذوی العقول کے لیے، یاد رکھیے علماء نے اس حدیث میں بھی کلام کیا ہے حتیٰ کہ علماء فرماتے ہیں کہ یہ حدیث موضوع ہے! یہ حدیث کیا ہے؟ موضوع ہے، گھڑی گئی ہے، بنائی گئی ہے اپنی طرف سے، حضور علیہ السلام سے یہ نہیں ثابت کہ آپ نے فرمایا ہو کہ مَا غیر ذوی العقول کے لیے آتا ہے اور مَنْ ذوی العقول کے لیے آتا ہے۔ تو یہ جواب درست نہیں بھئی۔

بہتر جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے، ماتن نے صرف اتنا کہا کہ یہ مَا میں داخل نہیں لہٰذا بعد میں ان کی تخصیص بھی نہیں۔ ماتن نے اتنا تو کہہ دیا یہ مَا میں داخل نہیں، کیوں نہیں داخل؟ شارح نے تقریر کی میں نے بتلایا وہ تقریر درست نہیں بھئی۔ تو ماتن نے کہا یہ مَا میں داخل نہیں، تو بہتر جواب یہ ہے کہ مَا میں یہ اس لیے نہیں داخل کہ یہاں پر اللہ کیا فرما رہے ہیں؟ اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ، یہاں خطاب ہو رہا ہے مشرکینِ مکہ سے کہ بے شک تم اور جن کی تم عبادت کرتے ہو، اور مشرکینِ مکہ وہ تو بتوں کی عبادت کرتے تھے ان میں سے کسی کی عبادت نہیں کرتے تھے، تو لہٰذا مَا تَعْبُدُوْنَ جن کی تم عبادت کرتے ہو تو اس سے صرف وہ بت وغیرہ مراد ہیں، یہ حضرت عزیر علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور فرشتے یہ مراد ہی نہیں ہیں بھئی! جواب سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہاں خطاب ہے اہلِ مکہ کو اور وہ تو بتوں کی عبادت کرتے تھے تو وَمَا تَعْبُدُوْنَ سے وہی ان کے فرضی معبود مراد ہیں تو ان میں یہ داخل ہی نہیں بھئی۔ تقریر سمجھ میں آ گئی بھئی جواب؟

یا دوسرا جواب کہ اگر مَا کو اپنے عموم پر باقی رکھا جائے تو پھر اس صورت میں بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَانِعِ کی قید معتبر ہو گی۔ کون سی؟ ہاں بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَانِعِ کی قید معتبر ہو گی کہ تم اور تمہارے جو فرضی معبود ہیں وہ جہنم کا ایندھن ہیں بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو بھئی، بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو۔ اگر مانع نہیں ہے تو وہ جہنم کا ایندھن ہیں اور اگر کوئی مانع ہے تو پھر جہنم کا ایندھن نہیں، اور مانع موجود ہے کس میں؟ حضرت عیسیٰ علیہ السلام، حضرت عزیر علیہ السلام اور فرشتوں میں کہ عند اللہ ان کی مقبولیت اور ان کی وجاہت یہ مانع ہے بھئی کہ وہ جہنم میں داخل ہوں بھئی۔ تقریر سمجھ میں آئی؟ تو دوسرا جواب کیا کہ یہاں بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَانِعِ کی قید معتبر ہے یعنی جن فرضی معبودوں میں کوئی مانع دخولِ نار سے نہ ہو تو وہ تو نار میں داخل ہوں گے، اور جن میں کوئی مانع آ گیا وہ نار میں داخل نہیں ہوں گے جیسے ان کے اندر عند اللہ ان کی مقبولیت اور وجاہت یہ مانع ہے اس بات سے کہ یہ جہنم میں داخل ہوں بھئی، تو یہاں مانع موجود ہے۔ چنانچہ آگے اس کو پھر صراحتاً بھی ذکر کر دیا گیا اِنَّ الَّذِيْنَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِّنَّا الْحُسْنٰى أُولٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُوْنَ، یہ بات پہلے ہی معلوم تھی پھر آگے اس کی صراحت بھی اللہ نے فرما دی کہ جن کے لیے

ہماری طرف سے بھلائی پہلے مقرر ہو چکی ہے وہ اس جہنم سے دور رکھے جائیں گے بھئی۔

بات سمجھ میں آگئی؟ پہلا جواب کیا ہوا؟ کہ یہ مَا میں داخل ہی نہیں کیونکہ خطاب کس کو ہے؟ مشرکینِ مکہ کو اور وہ ان میں سے کسی کی عبادت نہیں کرتے تھے، وہ صرف کس کی عبادت کرتے تھے؟ بتوں کی یا شیاطین وغیرہ کی بھئی۔ اور دوسرا جواب یہ کہ اگر مَا کو اپنے عموم پر برقرار رکھا جائے تو بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَانِعِ کی قید معتبر ہے بھئی، بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَانِعِ کی قید بھئی کہ وہ جہنم کا ایندھن ہوں گے بشرطیکہ کوئی مانع نہ پایا جائے اور یہاں تو مانع موجود ہے اور وہ ہے ان کی عند اللہ مقبولیت اور وجاہت بھئی۔ چلیے بس بھئی، ہٰذَا ہُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِحَقِیْقَۃِ الْکَلَامِ۔

سبق نمبر ۹۶: باب البیان (۲): بیانِ تغییر کی دونوں قسمیں (شرط اور استثناء) اور استثناء کے صحیح ہونے کی شرائط

نور الانوار صفحہ: ۲۰۴ — بتاریخ: ۲۳ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَمَّا كَانَ بَيَانُ التَّغْيِيرِ مُنْقَسِمًا إِلَى الشَّرْطِ وَالِاسْتِثْنَاءِ وَقَدْ مَضَى بَيَانُ الشَّرْطِ فِي بَحْثِ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ تَرَكَ ذِكْرَهُ وَاشْتَغَلَ بِبَحْثِ الِاسْتِثْنَاءِ فَقَالَ: وَالِاسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِحُكْمِهِ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنَى۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

ثُمَّ لَمَّا كَانَ بَيَانُ التَّغْيِيرِ مُنْقَسِمًا إِلَى الشَّرْطِ وَالِاسْتِثْنَاءِ، پھر جب بیانِ تغیر جو ہے وہ تقسیم ہوا شرط اور استثنا کی طرف۔ بھئی بتلایا تھا پیچھے بیانِ تغیر کہ شرط اور استثنا یہ کس قبیل سے ہیں؟ بیانِ تغیر۔ تو پیچھے ذکر ہو چکا کہ بیانِ تغیر تقسیم ہوتا ہے شرط اور استثنا کی طرف۔ وَقَدْ مَضَى بَيَانُ الشَّرْطِ فِي بَحْثِ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ، اور تحقیق گزر چکا شرط کا بیان وجوہِ فاسدہ کی بحث کے اندر، تَرَكَ ذِكْرَهُ تو مصنف نے آگے اس کے ذکر کو چھوڑ دیا، وَاشْتَغَلَ بِبَحْثِ الِاسْتِثْنَاءِ اور مشغول ہو گئے استثنا کی بحث میں۔ بھئی بیانِ تغیر بتلایا تھا کہ دو قسم پر ہے: ایک شرط اور ایک استثنا ہے۔ شرط کی بحث پیچھے بیان ہو چکی وجوہِ فاسدہ کے اندر، البتہ استثنا کی بحث بیان نہیں ہوئی تھی، وہ باقی تھی، تو اب مصنف اس کو بیان کرنے لگے ہیں کہ استثنا کا ذکر آگیا تو اب اسی کی بحث کرنے لگے ہیں۔ فَقَالَ پس فرمایا: وَالِاسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِحُكْمِهِ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنَى، استثنا جو ہے وہ روک دیتا ہے تکلم کو ساتھ اس کے حکم کے بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنَى مستثنیٰ کے بقدر، مستثنیٰ کے بقدر۔

بھئی ادھر توجہ کیجیے! ایک شخص کہتا ہے لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً، لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً۔ بھئی اس پر کتنے پیسے واجب ہو جائیں گے؟ نو سو اس پر واجب ہوں گے۔ بھئی اس نے تو کہا تھا لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ، تو اس نے تو أَلْف کا

ذکر کیا تھا، یہ نو سو کیوں واجب ہوئے؟ یہ إِلَّا مِائَةً کی وجہ سے، کس کی وجہ سے؟ إِلَّا مِائَةً کا جو استثنا آیا اس نے سو کے وجوب کو روک دیا بھئی، سو کے وجوب کو روک دیا۔ اگر وہ یہ نہ کہتا إِلَّا مِائَةً، صرف یہ کہتا لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ تو اس پر کتنے واجب ہوتے؟ اس پر پورے ہزار واجب ہو جاتے، پورے ہزار۔ تو اب آپ کو یہ بتلا رہے ہیں کہ یہ جو استثنا ہوتا ہے یہ اتنی مقدار پر تکلم اور اس کے حکم دونوں کو روک دیتا ہے مستثنیٰ کے بقدر۔ یہ جو مستثنیٰ ہوتا ہے یہ اپنے بقدر تکلم اور اس کے حکم دونوں کو روک دیتا ہے۔

توجہ سے سننا بھئی! مستثنیٰ إِلَّا مِائَةً یہ اپنے بقدر تکلم کو اور اس کے حکم کو روک دیتا ہے، یعنی گویا اس پر تکلم بھی نہیں ہوا، اور جب تکلم نہیں ہوا تو اس کا حکم بھی نہیں۔ حکم تبھی آتا ہے نا جب ایک چیز پر تکلم کیا جائے تو اس سے حکم بھی ثابت ہوگا کوئی، اگر تکلم ہی نہیں تو حکم بھی نہیں۔ تو استثنا کیا کرتا ہے؟ یہ جو مستثنیٰ اپنی مقدار کے اندر تکلم کو بھی روک دیتا ہے گویا اس پر تکلم ہوا ہی نہیں، یعنی یہ نو سو تک یہ ما بقیہ جو ہے اس پر تو تکلم ہوا ہے، اور یہ نو سو سے لے کر ہزار تک جو ہے یہ والا سو، اس پر تکلم بھی نہیں ہوا اور اس کا حکم یعنی اس کا وجوب بھی نہیں ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو استثنا تکلم کو روک دیتا ہے اور جب تکلم رکے گا تو اس کا حکم بھی رک جائے گا۔ جیسے شرط کے اندر تھا بھئی، ہمارا مذہب کیا تھا؟ کہ کوئی شخص اگر اپنی بیوی سے کہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو یہ شرط یہ جزا کو واقع ہونے سے روکتی ہے یعنی طلاق کو واقع ہونے سے روک دیتی ہے، اور گویا یہ أَنْتِ طَالِقٌ پر ابھی تکلم ہی نہیں کیا کہنے والے نے، یہ جب وہ عورت اس گھر کے اندر جائے گی تو اس وقت گویا خاوند أَنْتِ طَالِقٌ کہے گا اور اسی وقت فوراً گیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی۔ تو جیسے شرط جزا سے تکلم کو روک دیتی ہے، اسی طرح مستثنیٰ بھی اپنی مقدار میں تکلم کو روک دیتا ہے، اور جب تکلم کو روک دیا تو ساتھ ساتھ اس کے حکم کو بھی روک دیا بھئی۔

تو کہتے ہیں وَالِاسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِحُكْمِهِ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنَى، اور استثنا یہ روک دیتا ہے تکلم کو بِحُكْمِهِ أَيْ مَعَ حُكْمِهِ، یہ با کس معنی میں ہے؟ مَعَ کے، تکلم کو روک دیتا ہے مَعَ حُكْمِهِ ساتھ اس تکلم کے حکم کے بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنَى مستثنیٰ کے بقدر۔ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّكَلُّمِ، یہ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنَى جار مجرور ہے یہ متعلق ہے التَّكَلُّمِ سے۔ کہ مستثنیٰ، دوبارہ دیکھیں ترجمہ، استثنا روک دیتا ہے تکلم کو، کتنے تکلم کو؟ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنَى مستثنیٰ کے بقدر۔ تو یہ استثنا مستثنیٰ کے بقدر تکلم کو بھی روک دیتا ہے بِحُكْمِهِ ساتھ اس کے حکم کے۔ كَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ ماتن نے یوں کہا وَالِاسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنَى مَعَ حُكْمِهِ، کہ استثنا یہ روک دیتا ہے تکلم بقدرِ مستثنیٰ کو ساتھ اس کے حکم کے۔ يَعْنِي كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنَى أَصْلًا، گویا کہ اس نے مستثنیٰ کے بقدر تکلم کیا ہی نہیں سرے سے، فَجُعِلَ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِي بَعْدَهُ تو اس کو تکلم بالباقی قرار دیا گیا اس کے بعد أَيْ بَعْدَ الِاسْتِثْنَاءِ استثنا کے بعد۔

تو گویا کہ اس نے تکلم بالباقی کیا ہے، استثنا کے بعد جو باقی بچ گیا ہے گویا صرف اس پر ہی تکلم کیا ہے۔ گویا اس نے یہ کہا ہی نہیں کہ میرے اوپر ایک ہزار ہیں سوائے سو کے، بلکہ اس نے کہا ہی کیا؟ میرے اوپر نو سو ہیں، میرے اوپر نو سو ہیں بھئی۔ تو یہ معنی ہے فَجُعِلَ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِي بَعْدَهُ تو استثنا کو تکلم بالباقی قرار دیا گیا ہے بَعْدَهُ أَيْ بَعْدَ الِاسْتِثْنَاءِ استثنا کے بعد اس کو تکلم بالباقی قرار دیا گیا ہے۔ فَإِذَا قَالَ لَهُ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً، پس اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں سوائے سو کے، یا ایک سو کم ایک ہزار درہم ہیں، فَكَأَنَّهُ قَالَ تو گویا کہ اس نے یوں کہا لَهُ عَلَيَّ تِسْعُمِائَةٍ کہ اس کے مجھ پر نو سو ہیں۔ فَقَدْرُ الْمِائَةِ كَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِهِ پس سو کی مقدار جو ہے گویا اس نے اس پر تکلم کیا ہی نہیں وَلَمْ يَحْكُمْ عَلَيْهِ اور اس پر حکم بھی نہیں لگایا۔ نو سو سے لے کر ہزار تک کا جو سو ہے گویا اس مقدار پر اس نے تکلم بھی نہیں کیا اور اس پر حکم بھی نہیں لگایا کہ یہ مجھ پر واجب ہیں۔ كَمَا كَانَ فِي التَّعْلِيقِ بِالشَّرْطِ جیسے کہ تعلیق بالشرط کے اندر تھا لَمْ يَتَكَلَّمْ بِالْجَزَاءِ حَتَّى وُجِدَ الشَّرْطُ کہ جزا پر تکلم ہی نہیں کیا جب تک کہ شرط پائی جائے بھئی، اس وقت تک گویا اس پر تکلم ہی نہیں کیا۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِطَرِيقِ الْمُعَارَضَةِ، کہ استثنا حکم کو روک دیتا ہے معارضہ کے طریقے پر۔ ہمارے نزدیک تو استثنا تکلم بالباقی کے درجے میں ہے۔ استثنا کس کے درجے میں ہے؟ تکلم بالباقی، کہ اس نے جو ما بقیہ ہے گویا اسی پر تکلم کیا ہے، باقی کسی چیز پر تکلم ہی نہیں کیا، گویا اس نے کہا ہی نو سو ہے، کہا ہی نو سو ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک استثنا حکم کو روکتا ہے معارضے کے طریقے پر، کس طریقے پر؟ معارضے کے۔ یاد رکھیے إِلَّا سے پہلے اگر نفی ہو تو بعد میں اثبات ہوگا، اور إِلَّا سے پہلے اگر اثبات ہو تو ما بعد کی نفی ہوگی، ما بعد کی نفی ہوگی۔

تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نفی سے استثنا یہ اثبات ہے اور اثبات سے استثنا یہ نفی ہے، یعنی ما قبل میں اثبات ہو تو ما بعد میں نفی ہوگی۔ تو لہٰذا یہاں پر گویا اس نے پہلے اس نو سو سے لے کر ہزار تک کا جو سو تھا، اس کا اس نے پہلے اثبات کیا ہے اور پھر اس کے بعد اس کی نفی کی ہے۔ تو اسی سو کا اثبات ہو رہا ہے، اسی سو کی نفی ہو رہی ہے، تو دونوں میں تعارض آیا بھئی، دونوں میں کیا آیا؟ تعارض۔ اور إِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا، جب دونوں متعارض ہو گئے اور برابر درجے کے ہیں تو دونوں ساقط ہو گئے، لہٰذا یہ سو واجب نہ ہوں گے، ان کا حکم نہیں آئے گا بھئی۔ تو ان کے نزدیک بھی استثنا حکم کو روکتا ہے، ہمارے نزدیک بھی استثنا حکم کو روکتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ کس کی طرح ہے؟ تکلم بالباقی کی طرح، اور ان کے نزدیک یہ کس طریقے پر ہے؟ معارضے کے طریقے پر ہے۔

يَعْنِي أَنَّ الْمُسْتَثْنَى قَدْ حُكِمَ عَلَيْهِ أَوَّلًا فِي الْكَلَامِ السَّابِقِ، یعنی مستثنیٰ جو ہے تحقیق اس پر حکم لگایا گیا پہلے گزشتہ کلام میں، ثُمَّ أُخْرِجَ بَعْدَ ذَلِكَ بِطَرِيقِ الْمُعَارَضَةِ پھر اس کو نکال دیا گیا اس کے بعد معارضے کے طریقے پر، فَكَانَ تَقْدِيرُ قَوْلِهِ تو اس

شخص کے قول کی تقدیر یوں ہوگی گویا اس نے یوں کہا ہے: لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً فَإِنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيَّ، فَإِنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيَّ۔ بھئی ان کے نزدیک نفی سے استثنا یہ اثبات ہے اور اثبات سے استثنا یہ نفی، اور یہاں پر ما قبل میں ہے اثبات لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ یہ کیا ہے؟ اثبات، تو إِلَّا مِائَةً یہ مستقل کلام کے درجے میں ہے، کس کے درجے میں ہے؟ مستقل کلام کے درجے میں ہے، گویا اس نے یوں کہا فَإِنَّهَا أَيْ فَإِنَّ الْمِائَةَ لَيْسَتْ عَلَيَّ کہ سو مجھ پر نہیں ہیں بھئی، یہ سو مجھ پر نہیں ہیں، باقاعدہ مستقل کلام کے درجے میں ہے یہ، نفی آ رہی باقاعدہ بھئی۔ فَإِنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ يُوجِبُهَا پس بے شک صدرِ کلام یعنی کلام کا اول حصہ جو ہے يُوجِبُهَا وہ اس مِائَة کو واجب کرتا ہے، وَالِاسْتِثْنَاءَ يَنْفِيهَا اور استثنا اس سو کی نفی کرتا ہے، فَتَعَارَضَا فَتَسَاقَطَا تو دونوں باہم متعارض ہوئے تو دونوں ساقط ہو گئے۔

وَقِيلَ اور کہا گیا ہے، بھئی ہمارے نزدیک بھی استثنا حکم کو روک دیتا ہے اپنی مقدار میں، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی وہ روک دیتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک تکلم بالباقی کے طریقے پر اور ان کے نزدیک معارضے کے طریقے پر۔ تو ثمرۂ اختلاف کیسے ظاہر ہوگا بھئی؟ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً ہمارے نزدیک بھی نو سو، ان کے نزدیک بھی نو سو، تو یہاں تو اختلاف ہونے کے باوجود کوئی فرق نظر نہیں آیا۔ کہتے ہیں بعض صورتوں میں ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوگا جہاں پر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو بھئی، وہاں ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوگا بھئی۔ تو کہتے ہیں وَقِيلَ فَائِدَتُهُ تَظْهَرُ فِيمَا إِذَا اسْتَثْنَى خِلَافَ جِنْسِهِ کہ اس اختلاف کا فائدہ ظاہر ہوگا اس صورت میں جب استثنا کیا مستثنیٰ منہ کے خلافِ جنس کا، كَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا ثَوْبًا فلاں کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں سوائے ایک کپڑے کے۔ فَعِنْدَنَا لَا يَصِحُّ الِاسْتِثْنَاءُ تو ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے استثنا لِأَنَّهُ لَا يَصِحُّ بَيَانًا اس لیے کیونکہ یہ بیان نہیں بن سکتا بھئی، اس کا بیان ہونا صحیح نہیں۔ بھئی استثنا کیا تھا ہمارے نزدیک؟ بیانِ تغییر ہے نا، تو یہ یہاں بیان بن ہی نہیں سکتا بھئی کیونکہ یہ اس کی جنس میں سے ہی نہیں ہے، اس کی جنس ہی الگ ہے، ما قبل میں دراہم ذکر ہیں تو استثنا کس کا ہے؟ کپڑے کا ہے۔

وَعِنْدَهُ يَصِحُّ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح ہوگا فَيُنْقَصُ مِنَ الْأَلْفِ قَدْرُ قِيمَةِ الثَّوْبِ پس کم کیا جائے گا ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کے بقدر، لِأَنَّ عَمَلَ الِاسْتِثْنَاءِ كَالدَّلِيلِ الْمُعَارِضِ اس لیے کیونکہ استثنا کا عمل جو ہے دلیلِ معارض جیسا ہے وَهُوَ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ اور وہ امکان کے بقدر ہوگی، وَالْإِمْكَانُ هَاهُنَا فِي نَفْيِ مِقْدَارِ قِيمَتِهِ اور امکان یہاں یعنی یہاں ممکن ہے کس طریقے پر؟ کہ اس کپڑے کی قیمت کی نفی کر دی جائے، کپڑے کی قیمت کی مقدار نفی کر دی جائے اس ہزار میں سے۔ وَلَا يَخْلُو هَذَا عَنْ خَدْشَةٍ اور یہ خدشے سے خالی نہیں ہے بھئی۔ شارح کیا فرماتے ہیں؟ یہ خدشے سے خالی نہیں ہے بھئی۔ اس لیے کیونکہ آپ نے کہا کہ استثنا جو ہے وہ حکم کو روکتا ہے معارضے کے طریقے پر، اور معارضے میں یہ ضروری ہے کہ جس چیز کا اثبات ہو اسی کی نفی ہو، تو یہاں اثبات اگر دراہم کا ہے تو نفی تو کپڑے کی ہو رہی ہے، تو یہاں تو معارضہ بنتا ہی نہیں بھئی، معارضہ بنتا ہی نہیں۔ تو یہ مقام خدشے سے خالی نہیں یعنی اعتراض سے خالی نہیں۔

لِإِجْمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ عَلَى أَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ وَمِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل چل رہی ہے بھئی۔ وہ فرماتے ہیں بوجہ اہلِ زبان یعنی عربی زبان والوں کے اجماع کی وجہ سے اس بات پر کہ أَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ کہ نفی سے استثنا یہ اثبات ہے وَمِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ اور اثبات سے استثنا نفی ہے۔ هَذَا دَلِيلٌ لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ہے عَلَى أَنَّ عَمَلَ الِاسْتِثْنَاءِ بِطَرِيقِ الْمُعَارَضَةِ اس بات پر کہ استثنا کا عمل جو ہے وہ معارضے کے طریقے پر ہوتا ہے لِأَنَّ النَّفْيَ وَالْإِثْبَاتَ يَتَعَارَضَانِ مَعًا اس لیے کیونکہ نفی اور اثبات وہ اکٹھے باہم متعارض ہوتے ہیں ایک دوسرے کے۔ وَلِأَنَّ قَوْلَهُ اور اس لیے کہ یہ قول جو ہے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لِلتَّوْحِيدِ یہ کس لیے ہے؟ توحید کے لیے ہے، وَمَعْنَاهُ النَّفْيُ وَالْإِثْبَاتُ اور اس کا معنی نفی اور اثبات کے ہیں یعنی اس میں نفی بھی ہے اور اثبات بھی ہے۔ کس طرح بھئی؟ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَيْ لَا إِلَهَ مَوْجُودٌ کوئی معبود موجود نہیں ہے، پھر إِلَّا آیا۔ ما قبل میں نفی ہے کہ اثبات؟ ما قبل میں نفی، تو ما بعد میں کیا ہوگا؟ اثبات، أَيِ اللَّهُ مَوْجُودٌ کہ اللہ موجود ہے۔ تو باقی معبودوں کی نفی ہو جائے گی اور اللہ کا اثبات ہو جائے گا بھئی، یہ ان کی دلیل چل رہی ہے بھئی امام شافعی رحمہ اللہ کی۔

تو اس کا معنی نفی اور اثبات ہے، فَلَوْ كَانَ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِي لَكَانَ نَفْيًا لِغَيْرِهِ لَا إِثْبَاتًا لَهُ، یہ ہم پر اعتراض کر رہے ہیں کہ اے احناف! آپ نے تو کیا کہا تھا کہ استثنا حکم کو روک دیتا ہے اور کلام کس درجے میں ہوتا ہے استثنا کے بعد؟ تکلم بالباقی کے درجے میں ہوتا ہے۔ اے احناف! یہ کلمۂ توحید میں آپ کی یہ بات نہیں چل سکتی، اس لیے کیونکہ یہاں باقی معبودان کی جس طرح نفی کی گئی ہے اسی طرح اللہ کی ذات کا اثبات بھی ضروری ہے، اور یہاں پر اگر آپ اس کو تکلم بالباقی پر رکھیں، کس پر؟ تکلم بالباقی پر رکھیں تو پھر اس صورت میں باقی معبودوں کی نفی تو ہو گئی، اللہ کی ذات کا اثبات نہ ہوا۔ ہم نے کہا ہے نفی اور اثبات دونوں چیزیں ہیں تو اس میں یہ دونوں باتیں آجائیں گی، باقی معبودوں کی نفی اور اللہ کی ذات کا اثبات۔ اور اگر آپ کی بات لی جائے کہ استثنا کے بعد کلام اسی طرح ہوتا ہے جیسے تکلم بالباقی ہو، تو پھر اس صورت میں اللہ کے علاوہ باقی معبودوں کی نفی تو ہو جائے گی لیکن اللہ کا اثبات نہ ہوگا بھئی۔ کس طرح؟ بھئی پھر یہ اس معنی میں ہوگا: لَا إِلَهَ غَيْرُ اللَّهِ، لَا إِلَهَ غَيْرُ اللَّهِ۔ یہ تکلم بالباقی ہے بھئی، گویا یوں کہا گیا۔ کیا کہا گیا؟ لَا إِلَهَ غَيْرُ اللَّهِ۔ کیا معنی ہوا؟ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو اللہ کے علاوہ باقی معبودوں کی نفی ہو گئی، اللہ کی ذات کا اثبات نہ ہوا، صراحتاً، صراحتاً۔ ضمناً تو اثبات ہو گیا جب اللہ کے علاوہ باقی کی نفی کی تو خود بخود اللہ کی ذات کا اثبات ہو گیا، لیکن یہ تو ضمناً آیا، صراحتاً تو نہیں، صراحتاً تو صرف کیا ہو رہا ہے؟ اللہ کے علاوہ باقی معبودوں کی نفی ہو رہی ہے بس، اللہ کے علاوہ باقی معبودوں کی صرف نفی ہو رہی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اگر آپ کی بات مانی جائے تو پھر اللہ کے علاوہ باقی معبودوں کی نفی تو ہو جائے گی لیکن صراحتاً اللہ کی ذات کا اثبات نہ ہوگا اس کے اندر بھئی۔ تو کہتے ہیں معلوم ہوا بات وہی ہے جو ہم نے کی کہ استثنا وہ ما قبل میں نفی ہو تو ما بعد میں اثبات اور ما قبل میں اثبات ہو تو ما بعد میں نفی بھئی۔

فَلَوْ كَانَ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِي لَكَانَ نَفْيًا لِغَيْرِهِ لَا إِثْبَاتًا لَهُ، اگر استثنا یہ تکلم بالباقی ہو تو اس صورت میں یہ اللہ کے علاوہ کی نفی تو ہوگی لَا إِثْبَاتًا لَهُ اللہ کی ذات کا اثبات نہ ہوگا لِأَنَّ الْمَعْنَى حِينَئِذٍ اس لیے کیونکہ اس وقت معنی یہ ہوگا، کس وقت؟ جب یہ تکلم بالباقی ہو تو اس وقت معنی یہ ہوگا: لَا إِلَهَ غَيْرُ اللَّهِ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، فَيَكُونُ نَفْيًا لِغَيْرِ اللَّهِ تو یہ اللہ کے علاوہ کی نفی ہوگی لَا إِثْبَاتًا لِلَّهِ الَّذِي هُوَ الْمَقْصُودُ تو اثبات نہ ہوگا اس اللہ کا جو کہ مقصود ہے۔ بِخِلَافِ مَا لَوْ حَمَلْنَا عَلَى سَبِيلِ الْمُعَارَضَةِ بخلاف اس کے اگر ہم اس کو محمول کریں عَلَى سَبِيلِ الْمُعَارَضَةِ کس پر؟ معارضے کے طریقے پر، إِذْ يَكُونُ الْمَعْنَى حِينَئِذٍ اس لیے کیونکہ معنی جو ہے اس وقت یوں ہوگا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِنَّهُ مَوْجُودٌ کوئی معبود نہیں ہے سوائے اللہ کے فَإِنَّهُ مَوْجُودٌ وہ موجود ہے۔ تو دیکھو لَا إِلَهَ مَوْجُودٌ کوئی معبود موجود نہیں ہے إِلَّا اللَّهُ سوائے اللہ کے فَإِنَّهُ مَوْجُودٌ۔ تو دیکھو پیچھے بھی آیا تھا لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً فَإِنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيَّ تو ان کے نزدیک ما بعد میں مستقل کلام ہے گویا کہ، ما بعد میں إِلَّا مِائَةً تو مستقل نہیں لیکن وہ فرماتے ہیں گویا کہ مستقل کلام ہے، ما قبل میں اگر نفی ہے تو ما بعد میں مستقلاً اثبات ہے پورا کلام ہے، اور ما قبل میں اگر اثبات ہے تو ما بعد میں مستقلاً نفی ہے جیسے فَإِنَّهَا لَيْسَتْ عَلَيَّ یہاں مستقلاً نفی پورا کلام ہے۔ اسی طرح یہاں پر ہے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِنَّهُ مَوْجُودٌ، دیکھو إِلَّا اللَّهُ سے کیا بنایا انہوں نے؟ ما قبل میں نفی ہے تو ما بعد میں مستقلاً اثبات والا پورا کلام بنا لیا بھئی۔

وَلَنَا اور ہماری دلیل قَوْلُهُ تَعَالَى وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا، پس رہے ان میں نوح علیہ السلام اپنی قوم میں، حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم میں رہے أَلْفَ سَنَةٍ ایک ہزار سال إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا مگر پچاس سال، یعنی پچاس سال کم ایک ہزار سال تک حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم میں رہے۔ وَلَنَا اور ہماری دلیل جو ہے قَوْلُهُ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا حضرت نوح علیہ السلام جو ہیں رہے اپنی قوم کے اندر ایک ہزار سال علاوہ پچاس کے۔ ہمارے نزدیک بھئی استثنا کس کی طرح ہے؟ تکلم بالباقی کی طرح۔ اور ایک ہزار سے پچاس کم کرو کتنے رہ گئے؟ ساڑھے نو سو، تو گویا یوں کہا گیا کہ نوح علیہ السلام اپنی قوم میں ساڑھے نو سو سال باقی رہے۔ شوافع نے کہا تھا اے احناف! کلمۂ توحید کے اندر دیکھو ہمارا مذہب واضح ہو جاتا ہے، وہاں تکلم بالباقی کریں تو صرف نفی رہ جاتی ہے اثبات ہی نہیں رہتا، اور ہمارے طریقے پر چلیں تو نفی کے ساتھ ساتھ کیا آجائے گا؟ اثبات بھی آجائے گا۔ اب ہم دلیل ان کے جواب میں دے رہے ہیں، ہم کہتے ہیں بھئی شوافع آپ نے کیا کہا تھا کہ استثنا میں معارضے کی صورت بنتی ہے؟ یہاں معارضے کی صورت آپ نہیں بنا سکتے۔ حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم میں رہے ایک ہزار سال إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا مگر پچاس سال۔ یہاں ہماری بات تو چل جائے گی لیکن شوافع کی تقریر نہیں چل سکتی۔ اس کا معنی کیا ہوا؟ تکلم بالباقی، ہزار سے پچاس کم کریں کتنا ہوا؟ ساڑھے نو سو، تو گویا یوں کہا گیا کہ وہ ان میں ساڑھے نو سو سال رہے، یوں کہا گیا۔ باقی پر ہی تکلم کیا گیا ہے، أَلْف پر تکلم ہی نہیں کیا گیا۔

اور اگر آپ کی بات مانی جائے تو معارضے کی صورت بنتی نہیں یہاں۔ کیوں؟ کیونکہ پہلے خبر دی گئی حضرت نوح علیہ السلام ان میں کتنے سال رہے؟ ایک ہزار سال رہے۔ آگے نفی کس کی کی جا رہی ہے؟ پچاس، تو گویا کہ ما قبل میں اس پچاس کا اثبات ہے اور ما بعد میں اس پچاس کی نفی۔ حضرت نوح علیہ السلام ان میں پچاس سال پہلے کیا کہا گیا؟ رہے، بعد میں کیا کہا گیا؟ ان میں پچاس سال نہیں رہے، اور یہ معارضہ آیا اور معارضہ خبر کے اندر آیا اور خبر کے اندر تو معارضہ صحیح نہیں، کذب لازم آتا ہے۔ کیا لازم آتا ہے؟ کذب۔ پہلے کہا گیا پچاس سال ان میں رہے، خبر دی گئی یا نہیں؟ پھر کیا کہا گیا؟ پچاس سال ان میں نہیں رہے۔ معارضہ تبھی بنے گا نا ایک ہی چیز کا اثبات ہو اور ایک ہی چیز کی نفی۔ تو معارضہ انشا کے اندر تو ہو سکتا ہے ٹھیک ہے ایک ہی چیز کا اثبات ایک ہی چیز کی نفی تعارض آجائے گا، لیکن خبر کے اندر تو معارضہ چل ہی نہیں سکتا۔ اگر آپ یہ کہتے ہیں پہلے ہے ان پچاس سال کا اثبات، بعد میں ہے اس پچاس سال کی نفی، تو کذب لازم آیا۔ تو پہلے إِلَّا سے پہلے ان پچاس کا اثبات ہے، مراد کتنے ہیں اس سے؟ ساڑھے نو سو، مراد کتنے ہیں؟ ساڑھے نو سو، اور ذکر کتنے ہیں؟ ہزار۔ تو یہ ساڑھے نو سو سے اوپر والے جو پچاس ہیں پہلے ان کا اثبات ہے أَلْفَ سَنَةٍ، ان کا کیا ہے؟ اثبات، اور إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا یہ جو إِلَّا کے بعد ہے اس کے اندر اس کی نفی ہے۔ تو انہی پچاس سال کا پہلے اثبات ہے کہ یہ سال بھی ان میں رہے، اور بعد میں ہے کہ یہ پچاس سال ان میں نہیں رہے۔ تو إِلَّا سے پہلے ہوا ان پچاس سالوں کا اثبات اور إِلَّا کے بعد ان پچاس سالوں کی نفی ہوئی بھئی، اور یہ اثبات اور نفی کس میں مانا جا رہا ہے؟ خبر کے اندر۔ اور خبر کے اندر ایسا نہیں ہو سکتا کہ پہلے خبر دی گئی کہ یہ پچاس سال ان میں رہے، پھر اسی کی نفی کر دی گئی کہ یہ پچاس سال ان میں نہیں رہے۔ معلوم ہوا اسی خبر کو جھٹلا دیا گیا، پہلی خبر کو جھٹلا دیا گیا، تو یہ تو کذب لازم آیا کہ اللہ کی طرف جھوٹ کی نسبت لازم آئی، اور اللہ کی ذات اس سے بے انتہا بلند ہے کہ اس کی طرف کذب کی نسبت کی جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اس لیے یہاں پر یہ نفی اور اثبات والی بات نہیں چل سکتی۔

أَيْ لَبِثَ نُوحٌ فِي الْقَوْمِ أَلْفَ سَنَةٍ، رہے حضرت نوح علیہ السلام اپنی قوم میں ایک ہزار سال تک إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا الَّذِي كَانَ قَبْلَ الدَّعْوَةِ مگر وہ پچاس سال جو دعوت سے پہلے تھے، یعنی وہ ساڑھے نو سو سال تک اپنی قوم کو دعوت دیتے رہے سوائے وہ پچاس سال جو دعوت سے پہلے تھے ان کا استثنا کر دیا گیا، أَوْ خَمْسِينَ عَامًا الَّذِي عَاشَ فِيهِ بَعْدَ غَرْقِهِمْ یا وہ پچاس سال جو ان میں رہے بَعْدَ غَرْقِهِمْ ان کے غرق ہونے کے بعد، تو ان پچاس کا استثنا کر دیا گیا۔ فَلَوْ حَمَلْنَا هَذَا الْكَلَامَ عَلَى الْمُعَارَضَةِ، دلیل کس کی چل رہی ہے؟ احناف کی، پہلے شوافع کی دلیل تھی اب احناف کی۔ فَلَوْ حَمَلْنَا هَذَا الْكَلَامَ عَلَى الْمُعَارَضَةِ اگر ہم محمول کریں اس کلام کو معارضے پر کہ کیا کہا جائے کہ إِلَّا سے پہلے ہے اثبات اور ما بعد میں ہے نفی، تو لَكَانَ كَذِبًا فِي الْخَبَرِ وَالْقِصَّةِ تو اس صورت میں کذب ہوگا خبر اور قصہ میں، کس کے اندر؟ خبر اور قصہ میں کذب ہوگا بھئی۔ یاد رکھیے یہ ہم دلیل دیتے ہیں کہ آپ کی بات اگر مان لی جائے کہ استثنا کی صورت میں ما قبل میں نفی ہو تو ما بعد میں اثبات ہوتا

ہے اور ما قبل میں اثبات ہو تو ما بعد میں نفی ہوتی ہے، اگر آپ کی یہ بات مان لی جائے تو پھر اس صورت میں یہاں جھوٹ لازم آئے گا کیونکہ یہاں گویا پہلے یہ کہا گیا کہ ان میں وہ والے پچاس سال وہ ان میں رہے، ساڑھے نو سو سے ہزار تک کا جو پچاس ہے پہلے اس کا کیا ہوا؟ اثبات، اور بعد میں اس کی نفی۔ تو پہلے بتلایا گیا وہ پچاس سال ان میں رہے اور بعد میں کہا گیا وہ پچاس سال ان میں نہ رہے، تو نفی اور اثبات کس میں آیا؟ خبر میں آیا، تو ان میں سے ایک میں تو جھوٹ لازم آیا، ان میں سے ایک بات ہوگی ایک نہیں ہوگی تو جھوٹ لازم آیا بھئی۔ تو یہ آپ کی بات جو نفی اور اثبات والی ہے یہ انشا کے اندر تو چل سکتی ہے خبر کے اندر نہیں چل سکتی بھئی۔ تو یہ آیت ہماری دلیل ہے کہ یہ تکلم بالباقی کے درجے میں ہے کہ ان میں ساڑھے نو سو سال رہے وہ۔

وَسُقُوطُ الْحُكْمِ بِطَرِيقِ الْمُعَارَضَةِ فِي الْإِيجَابِ يَكُونُ لَا فِي الْأَخْبَارِ، اور حکم کا ساقط ہونا معارضے کے طریقے پر فِي الْإِيجَابِ ایجاب میں يَكُونُ ہوگا لَا فِي الْأَخْبَارِ نہ کہ اخبار میں۔ ایجاب کے اندر بھئی انشا کے اندر تو آپ کی یہ معارضے کے طریقے پر حکم کا ساقط ہونا یہ تو چل سکتا ہے لیکن اخبار کے اندر یہ نہیں چل سکتا ورنہ کیا خرابی لازم آتی ہے وہاں پر؟ جھوٹ لازم آتا ہے۔ فَعَلِمْنَا پس ہم نے جان لیا أَنْ لَيْسَ عَمَلُ الِاسْتِثْنَاءِ عَلَى الْمُعَارَضَةِ كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ کہ استثنا کا عمل وہ معارضے کے طریقے پر نہیں ہے جیسے کہ گمان کیا امام شافعی رحمہ اللہ نے۔ وَلِأَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا اس لیے کیونکہ اہلِ لغت جو ہیں انہوں نے کہا ہے: الِاسْتِثْنَاءُ اسْتِخْرَاجٌ وَتَكَلُّمٌ بِالْبَاقِي بَعْدَ الِاسْتِثْنَاءِ کہ استثنا وہ نکالنا ہے اور تکلم بالباقی ہے بَعْدَ الِاسْتِثْنَاءِ کس کے بعد؟ استثنا کے بعد۔ جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اہلِ لغت کا اجماع ہے اس بات پر کہ الِاسْتِثْنَاءُ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ اور الِاسْتِثْنَاءُ مِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ، اسی طرح اہلِ لغت یہ بھی فرماتے ہیں کہ استثنا نکالنا ہے اور یہ استثنا کے بعد گویا کہ تکلم بالباقی ہے بھئی۔ تو دونوں باتیں اہلِ لغت سے ثابت ہیں، آپ کی بات بھی اور ہماری بات بھی۔ كَمَا قَالُوا جیسے کہ انہوں نے کہا ہے کہ إِنَّهُ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ وَمِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ کہ استثنا نفی سے اثبات ہے اور اثبات سے نفی ہے۔ تو جیسے یہ بات انہوں نے کہی ہے ہماری والی بات بھی اہلِ لغت نے ذکر کی ہے، کہی ہے۔

فَلَمَّا تَعَارَضَ هَذَانِ الْقَوْلَانِ مِنْ أَهْلِ اللُّغَةِ طَبَّقْنَا بَيْنَهُمَا، پس جب باہم متعارض ہوئے یہ دو قول اہلِ لغت میں سے طَبَّقْنَا بَيْنَهُمَا تو ہم نے تطبیق دی ان دونوں کے درمیان، ان دونوں میں تطبیق دی، دونوں قول اہلِ لغت کے ہیں تو ہم ان میں تطبیق دیتے ہیں۔ فَنَقُولُ پس ہم کہتے ہیں: إِنَّهُ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِي بِوَضْعِهِ کہ یہ استثنا جو ہے یہ تکلم بالباقی ہے بِوَضْعِهِ اپنی وضع کے اعتبار سے، وَإِثْبَاتٌ وَنَفْيٌ بِإِشَارَتِهِ اور اثبات اور نفی ہے اشارے کے اعتبار سے۔ کس اعتبار سے؟ اشارے کے اعتبار سے۔ بھئی ہماری بات بھی اہلِ لغت سے ثابت ہے کہ استثنا تکلم بالباقی ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ والی بات بھی اہلِ لغت سے ثابت ہے کہ الِاسْتِثْنَاءُ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ وَمِنَ الْإِثْبَاتِ نَفْيٌ۔ تو ہم دونوں میں تطبیق دیتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ استثنا تکلم بالباقی ہے وضع کے اعتبار سے، اور استثنا جو ہے اثبات اور نفی دونوں ہے بِإِشَارَتِهِ کس اعتبار سے؟ اشارے

کے اعتبار سے۔ یعنی ہم تکلم بالباقی کو عبارت النص قرار دیتے ہیں اور نفی اور اثبات کو اشارۃ النص قرار دیتے ہیں، یہ اس کی طرح ہیں بھئی، یہ اس کی طرح بھئی۔

بھئی انہوں نے کہا کہ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِي بِوَضْعِهِ کہ تکلم بالباقی ہے وضع کے اعتبار سے۔ تکلم بالباقی ہے وضع کا کیا معنی؟ کہ اسی کے لیے اس کو بنایا گیا تھا، اس استثنا کو وضع ہی کس لیے کیا گیا ہے؟ یعنی تکلم بالباقی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ تو جس چیز کے لیے وضع کیا جائے وہ ہوتی ہے مقصود بھئی، وہ کیا ہوئی؟ وہ مقصود ہوئی، اور عبارت النص بھی کیا ہوتی ہے؟ مقصود ہوا کرتی ہے، اس لیے ہم نے اس کو کیا قرار دیا؟ عبارت النص۔ وجہ سمجھ میں آئی بھئی؟ کہ اس کو وضع ہی کس لیے کیا گیا ہے؟ تکلم بالباقی کے لیے، تو اس کے لیے وضع ہوا یعنی اس کا حقیقی معنی ہے، تو اس کے لیے وضع ہے یعنی اس سے یہی مقصود ہوتا ہے، تو یہ کیا ہوا؟ مقصود کس میں ہوتا ہے؟ عبارت، تو یہ عبارت النص ہوا۔ اور اثبات اور نفی اس سے مفہوم ہوتے ہیں، اس سے سمجھ میں آتے ہیں، تو یہ کیا ہوا؟ یہ اشارہ کے درجے میں ہوا کیونکہ اس کے لیے وضع تو نہیں بھئی۔ یہ بات سمجھ میں آگئی؟

یہ ذرا مشکل مقام ہے توجہ سے سمجھ لینا۔ ہم نے تکلم بالباقی کو عبارت النص قرار دیا اور اثبات و نفی کو اشارۃ النص قرار دے دیا، اشارۃ النص۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ بھئی دیکھیے یہی بات جو میں نے ابھی بیان کی، تکلم بالباقی اس کو ہم نے عبارت النص قرار دیا اور اثبات و نفی کو اشارۃ النص۔ بھئی عبارت النص وہ مقصودِ کلام کو کہتے ہیں، کس کو؟ مقصود کو کہتے ہیں۔ اور یہاں پر بھی استثنا کو وضع کس لیے کیا گیا ہے؟ تکلم بالباقی کے لیے بھئی۔ جب کوئی کہنے والا کہتا ہے، توجہ سے سننا بھئی، کوئی کہنے والا کہتا ہے لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً تو اس کا مقصد کیا ہے؟ وہ اپنے اوپر کتنے واجب کرنا چاہتا ہے؟ نو سو۔ تو اس کا مقصد ہوا نو سو، اور نو سو تکلم بالباقی ہے، نو سو کیا ہے؟ تکلم بالباقی۔ معلوم ہوا یہ تکلم بالباقی اس کا مقصود ہے تو یہ عبارت النص ہوا بھئی، یہ کیا ہوا؟ عبارت النص۔ اور نفی اور اثبات سمجھ میں آرہا ہے کلام سے، ما قبل میں اثبات ہے تو ما بعد میں إِلَّا کے نفی۔ تو کیا اس نے جو یہ کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفٌ إِلَّا مِائَةً، کیا اس کا مقصد اثباتِ مِائَة اور نفیِ مِائَة ہے؟ اثبات اور نفی بھی سمجھ میں تو آرہے ہیں ٹھیک ہے آپ کی بات، ما قبل میں اثبات ہے تو ما بعد میں نفی، لیکن کیا یہ اس کا مقصود ہے اثبات اور نفی؟ نہیں۔ ہاں، باقی جو تھا وہ تو اس کا مقصود تھا لیکن یہ اثبات اور نفی اس کا مقصود نہیں۔ تو وہ مقصود تھا اس لیے ہم نے اس کو عبارت النص قرار دیا، اور یہ غیر مقصود ہے اس لیے ہم نے اس کو اشارۃ النص، کیونکہ یہ سمجھ میں تو آرہا ہے کلام سے، کلام سے اس کی طرف اشارہ تو ہے، اس لیے ہم نے اس کو اشارۃ النص کہا بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ آگے یہی بات شارح بھی کریں گے لیکن ذرا مشکل لفظوں میں۔ تو میں نے آپ کو مختصر لفظوں میں بات سمجھا دی کہ تکلم بالباقی کو عبارت النص کیوں قرار دیا؟ کیونکہ وہ مقصود ہے، اور اثبات اور نفی بھی سمجھ میں آرہے ہیں لیکن وہ اس کہنے والے کا مقصود نہیں، وہ اثبات اور نفی نہیں کرنا چاہتا وہ ما بقیہ کو ثابت کر رہا ہے۔

یہ معنی ہے فَنَقُولُ پس ہم کہتے ہیں کہ إِنَّهُ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِي بِوَضْعِهِ کہ یہ تکلم بالباقی ہے اپنی وضع کے اعتبار سے وَإِثْبَاتٌ وَنَفْيٌ بِإِشَارَتِهِ اثبات اور نفی ہے اشارے کے اعتبار سے، فَجَعَلْنَا مَا ذَهَبْنَا إِلَيْهِ عِبَارَةً پس قرار دیا ہم نے اس کو جس کی طرف ہم گئے ہیں عبارت، اس کو ہم نے عبارت قرار دیا، وَمَا ذَهَبَ هُوَ إِلَيْهِ إِشَارَةً اور جس کی طرف وہ گئے ہیں اسے ہم نے اشارہ قرار دیا، وَلَمْ يُمْكِنْ عَكْسُهُ اور اس کا عکس ممکن نہیں ہے کہ ہم اپنی بات کو اشارۃ النص کہہ دیں اور ان کی بات کو عبارت النص کہہ دیں، یہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ہماری جو بات ہے وہ تو مقصود ہے اور ان کی بات جو ہے وہ غیر مقصود ہے۔

وَذَلِكَ، اب یہ وجہ ذکر کر رہے ہیں، میں نے آپ کو سمجھا دیا اب یہ ذرا مشکل لفظوں میں ذکر کریں گے: لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ بِمَنْزِلَةِ الْغَايَةِ لِلْمُسْتَثْنَى مِنْهُ اس لیے کیونکہ استثنا جو ہوتا ہے وہ غایہ کے درجے میں ہوتا ہے مستثنیٰ منہ کے لیے، لِأَنَّهُ يَدُلُّ کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے عَلَى أَنَّ هَذَا الْقَدْرَ لَيْسَ بِمُرَادٍ مِنَ الصَّدْرِ کہ اتنی مقدار مراد نہیں ہے صدرِ کلام سے یعنی اولِ کلام سے۔ لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً، یہ إِلَّا مِائَةً جو ہے یہ غایہ کے درجے میں ہے جو انتہا بتلاتا ہے، یہ غایہ کے درجے میں یہ بتلا رہا ہے کہ اتنی مقدار یعنی سو مقدار صدرِ کلام یعنی ہزار درہم میں سے مراد نہیں ہے، باقی مراد ہیں یہ مراد نہیں ہے۔ كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ مِنَ الْمُغَيَّا جیسے کہ غایہ مراد نہیں ہوتی مغیا میں سے، جیسے کہ غایہ مراد نہیں ہوتی کس میں سے؟ مغیا میں سے۔ جیسے قرآن میں آتا ہے بھئی ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ تو دیکھو لیل یہاں مراد نہیں ہے بھئی۔ تو جیسے غایہ وہ مراد نہیں ہوتی مغیا میں سے، فَجَعَلْنَاهُ فِي هَذَا عِبَارَةً پس ہم نے اس کو اس میں عبارت قرار دے دیا لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ کیونکہ وہ مقصود ہے۔

بھئی ادھر توجہ کیجیے وہی بات جو میں نے کی، تکلم بالباقی مقصود ہے۔ بتلا یہ رہے ہیں کہ یہ جو استثنا جو ہوتا ہے یہ غایہ کے درجے میں ہوتا ہے مستثنیٰ منہ کے لیے، یہ یہ بتلاتا ہے کہ صدرِ کلام میں سے اتنی مقدار مراد نہیں ہے اور ما بقیہ مراد ہے تو وہ مقصود ہوئی۔ تو تکلم بالباقی کیا ہوا؟ مقصود ہوا۔ یہ مراد نہیں ہے اور باقی مقصود ہے، تقریر سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس لیے ہم نے اس کو عبارت النص کہا۔ عَلَى أَنَّ علاوہ اس کے، عَلَى أَنَّ حُكْمَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ يَنْتَهِي بِمَا بَعْدَهُ علاوہ اس کے کہ مستثنیٰ منہ کے حکم کی انتہا ہو جاتی ہے استثنا کے بعد، مستثنیٰ منہ کے حکم کی انتہا ہو جاتی ہے استثنا کے بعد، كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ يَنْتَهِي بِهَا الْمُغَيَّا جیسے کہ غایہ جو ہے اس کے ذریعے انتہا ہو جاتی ہے مغیا کی۔ غایہ کے ذریعے کیا ہوتی ہے؟ مغیا کی انتہا ہو جاتی ہے۔ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، غایہ کے ذریعے مغیا کی انتہا بھئی، انتہا ہو جاتی ہے، روزے کی یہاں کیا ہو رہی ہے لیل پر؟ انتہا ہو رہی ہے۔ عَلَى أَنَّ حُكْمَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ يَنْتَهِي بِمَا بَعْدَهُ کہ مستثنیٰ منہ کا حکم جو ہے اس کی انتہا ہو جاتی ہے استثنا کے بعد كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ يَنْتَهِي بِهَا الْمُغَيَّا جیسے کہ غایہ کہ اس کے ذریعے انتہا ہو جاتی ہے مغیا کی۔

استثنا کیا بیان کرتا ہے بھئی؟ جب استثنا آئے وہ کیا بیان کرتا ہے کہ اس پر مغیا کے حکم کی انتہا ہو رہی ہے، کیا ہو رہی

ہے؟ مغیا کے حکم کی انتہا ہو رہی ہے، یعنی ما قبل میں اگر اثبات ہے تو ما بعد میں نفی ہے، اور ما قبل میں اگر نفی ہے تو ما بعد میں اثبات ہے۔ تو فَجَعَلْنَاهُ فِي هَذَا إِشَارَةً تو اس کے اندر ہم نے استثنا کو اشارہ قرار دیا لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے بھئی، کیونکہ وہ مقصود نہیں ہے بھئی۔

یہ جو عبارت ہے لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ بِمَنْزِلَةِ الْغَايَةِ لِلْمُسْتَثْنَى مِنْهُ سے لے کر لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ، یہ جو دو تین سطریں ہیں شارح نے ان میں وہی بات بیان کی جو میں نے بیان کی بھئی آسان لفظوں میں۔ بھئی دو باتیں بیان کیں شارح نے۔ دیکھیے شارح فرماتے ہیں لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ بِمَنْزِلَةِ الْغَايَةِ لِلْمُسْتَثْنَى مِنْهُ کیونکہ یہ جو استثنا ہوتا ہے یہ جو إِلَّا مِائَةً کہا اس نے، یہ استثنا بِمَنْزِلَةِ الْغَايَةِ لِلْمُسْتَثْنَى مِنْهُ یہ مستثنیٰ منہ کے لیے غایہ کے درجے میں ہے لِأَنَّهُ يَدُلُّ کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر عَلَى أَنَّ هَذَا الْقَدْرَ لَيْسَ بِمُرَادٍ مِنَ الصَّدْرِ کہ اتنی مقدار مراد نہیں ہے صدر میں سے یعنی اولِ کلام میں سے۔ كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ مِنَ الْمُغَيَّا جیسے کہ غایہ وہ مراد نہیں ہوتی کس سے؟ مغیا سے۔ تو یہ جو استثنا کے ساتھ جو مقدار ذکر کی جا رہی ہے یہ صدرِ کلام سے یعنی مستثنیٰ منہ سے اتنی مقدار مراد نہیں، باقی مراد ہے، اور باقی آگیا باقی، ہم بھی تو یہی کہتے ہیں تکلم بالباقی۔ یہاں بھی کون سی بات آئی کہ یہ تو مراد نہیں لیکن باقی مراد ہے، باقی مراد ہے مقصود ہے، مقصود کی بات آگئی اور کون مقصود ہے؟ باقی، باقی مقصود، ہم بھی یہی کہہ رہے ہیں تکلم بالباقی وہ مقصود ہے یعنی عبارت النص ہے۔ وہ باقی مقصود ہوا یعنی وہ نص ہے، جو مقصود ہو اسے کیا کہتے ہیں؟ نص، وہ ہے نص اور اس نص کی عبارت کیا کہلاتی ہے؟ اسی مقصود کی عبارت النص، تو یہ بھی تکلم بالباقی بھی کیا ہوا؟ کس کے درجے میں ہوا؟ عبارت النص کے درجے میں ہوا، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس لیے یہ عبارت النص کے درجے میں ہوا، چنانچہ فرماتے ہیں فَجَعَلْنَاهُ فِي هَذَا عِبَارَةً پس اس کے اندر ہم نے اس کو عبارت قرار دیا لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ کیونکہ یہ مقصود ہے۔

آگے اب وہ امام شافعی رحمہ اللہ کی جو بات ہے کہ استثنا جو ہے اثبات و نفی کا نام ہے اور اس کو ہم نے کیا قرار دیا ہے؟ اشارۃ النص، وہ کس طرح؟ کہتے ہیں عَلَى أَنَّ حُكْمَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ يَنْتَهِي بِمَا بَعْدَهُ علاوہ اس کے کہ مستثنیٰ منہ کا حکم جو ہے اس کی انتہا ہو جاتی ہے بِمَا بَعْدَهُ أَيْ بِمَا بَعْدَ الِاسْتِثْنَاءِ کس کے بعد؟ استثنا کے بعد۔ مستثنیٰ منہ کون ہے؟ جو إِلَّا سے پہلے، اور مستثنیٰ کون؟ إِلَّا کے بعد۔ تو مستثنیٰ منہ کے حکم کی انتہا ہو جاتی ہے کہاں پر؟ استثنا پر آکر، استثنا کے بعد مستثنیٰ منہ کے حکم کی انتہا ہو جاتی ہے، یعنی ما قبل میں اگر اثبات ہے تو اس کی اب انتہا ہو گئی آگے کیا ہے؟ نفی ہے۔ اگر ما قبل میں نفی ہے تو إِلَّا مِائَةً پر آکر کیا ہو گئی؟ اگر ما قبل میں نفی ہے تو اس پر آکر اس کی انتہا ہو گئی نفی کی، آگے کیا ہے؟ اثبات ہے، صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہذا وہ اس کو نفی اور اثبات کہتے ہیں اور یہ کلام سے مفہوم ہو رہا ہے بھئی، مفہوم ہو رہا ہے۔ مثلاً اس شخص نے کیا کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً، تو یہاں سے نفی اور اثبات مفہوم ہوا کیونکہ غایہ بتلاتی ہے کہ یہاں پر آ

کر مستثنیٰ منہ کے حکم کی انتہا ہو رہی ہے، استثنا بتاتا ہے کہ یہاں پر آکر، یہ استثنا غایہ کے درجے میں ہے نا یہی بتا رہے ہیں آپ کو، یہ غایہ کے درجے میں ہے یہ بتلاتا ہے کہ اس پر آکر مستثنیٰ منہ کے حکم کی انتہا ہو گئی۔ تو ما قبل میں وہ کیا کر رہا تھا؟ اپنے اوپر اثبات کر رہا ہے پیسوں کو واجب کر رہا ہے، تو اس اثبات کی یہاں آکر انتہا ہو گئی وہ ختم ہوا، آگے کیا ہے؟ نفی ہے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ بھی اس سے سمجھ میں آیا لیکن یہ اس کہنے والے کا مقصد نہیں۔ اس نے جو کہا لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً، تو کیا اس کا مقصد نفی اور اثبات ہے اسی سو کا اثبات اور پھر اس کی نفی؟ کیا یہ اس کا مقصود ہے؟ تو یہ مقصود نہیں، ہاں ما بقیہ کیا ہے اس کا؟ مقصود۔ تو وہ جو ما بقیہ تھا وہ ہے تکلم بالباقی جو ہماری بات ہے اس کو ہم نے اس لیے عبارت النص قرار دیا اور اس کو اشارۃ النص قرار دیا۔ یہ معنی ہے عَلَى أَنَّ حُكْمَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ يَنْتَهِي بِمَا بَعْدَهُ کہ مستثنیٰ منہ کا حکم جو ہے اس کی انتہا ہو جاتی ہے استثنا کے بعد كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ يَنْتَهِي بِهَا الْمُغَيَّا جیسے غایہ کے ذریعے مغیا کی انتہا ہو جاتی ہے، فَجَعَلْنَاهُ فِي هَذَا إِشَارَةً پس اس چیز میں ہم نے یعنی نفی اور اثبات میں اس کو ہم نے اشارہ بنایا لِأَنَّهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ کیونکہ یہ نفی اور اثبات غیر مقصود ہیں بھئی۔

پہلے بتلایا تھا کہ یہ مشکل لفظ استعمال کریں گے شارح، آسان لفظوں میں یاد رکھنا کہ جب کوئی شخص کہتا ہے لِفُلَانٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً تو اس کا مقصد کیا ہے؟ وہ کتنے اپنے اوپر واجب کر رہا ہے؟ نو سو، تو دیکھو تکلم بالباقی وہ اس کا مقصود ہوا۔ جب یہ مقصود ہوا تو اس کو کیا کہا جاتا ہے جو مقصود ہو؟ وہ عبارت النص ہے بھئی۔ اور اسی إِلَّا سے نفی اور اثبات کا بھی پتہ چلا کہ ما قبل میں اگر اثبات ہے تو ما بعد میں نفی اور ما قبل میں اگر نفی ہے تو ما بعد میں اثبات، لیکن کہنے والے کا کیا مقصود تھا یہ اثبات اور نفی؟ یہ اثبات اور نفی اس کا مقصود نہیں، اس لیے ہم نے اس کو کیا قرار دیا؟ اشارۃ النص قرار دیا۔

وَأَمَّا كَلِمَةُ التَّوْحِيدِ فَقَدْ كَانَ الْمَقْصُودُ نَفْيَ غَيْرِ اللَّهِ، اور باقی کلمۂ توحید جو ہے تو تحقیق اس میں مقصود جو ہے غیر اللہ کی نفی ہے۔ آپ نے ہم پر اعتراض کیا کیا تھا اے شوافع! کہ اگر لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کے اندر آپ کی تقریر کی جائے اے احناف تو اس صورت میں غیر اللہ کی نفی تو ہوگی لیکن اللہ کا اثبات نہیں ہوگا۔ تو جواب دے رہے ہیں کہ یہاں مقصود ہی غیر اللہ کی نفی ہے، مقصود ہی کیا ہے؟ غیر اللہ کی نفی ہے، وجہ اس کی یہ کہ اللہ کے وجود کو تو وہ لوگ بھی مانتے تھے بھئی، اور البتہ اللہ کے ساتھ اور چیزوں کو شریک کرتے تھے، تو یہاں مقصود ہی کیا تھا؟ اللہ کے علاوہ کی نفی مقصود تھی بھئی۔ تو کہتے ہیں وَأَمَّا كَلِمَةُ التَّوْحِيدِ فَقَدْ كَانَ الْمَقْصُودُ نَفْيَ غَيْرِ اللَّهِ کہ وہاں پر مقصود ہی غیر اللہ کی نفی ہے، وَأَمَّا وُجُودُ اللَّهِ تَعَالَى فَقَدْ كَانُوا يُقِرُّونَ بِهِ اور باقی اللہ کا وجود تو تحقیق وہ اس کا اقرار کرتے تھے لِأَنَّهُمْ كَانُوا مُشْرِكِينَ اس لیے کیونکہ وہ شرک کرنے والے تھے يُثْبِتُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ثابت کرتے تھے اللہ کے ساتھ دوسرے معبودوں کو۔ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى اللہ فرماتے ہیں: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ، کہ اگر آپ ان سے پوچھیں کس نے پیدا کیا آسمانوں کو اور زمین کو لَيَقُولُنَّ اللَّهُ تو البتہ وہ ضرور کہیں گے اللہ نے۔ تو دیکھو اللہ کو تو وہ بھی مانتے تھے، صرف مقصد کیا ہے وہاں پر؟ غیر اللہ کی نفی۔

وَقَدْ أَطْنَبَ فِي تَحْقِيقِ الْمَذْهَبَيْنِ هَاهُنَا صَاحِبُ التَّوْضِيحِ فَتَأَمَّلْ فِيهِ۔ شارح فرماتے ہیں کہ میں نے تو تقریر کر دی لیکن آپ کے علم کی پیاس یقیناً پوری طرح نہیں بجھی ہوگی، تو اس کے لیے آپ توضیح کی طرف رجوع کر سکتے ہیں جہاں پر صاحبِ توضیح نے ان دونوں مذہبوں کی تحقیق کے اندر مفصل کلام کیا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَقَدْ أَطْنَبَ، أَطْنَبَ کے معنی طویل کلام کرنا، وَقَدْ أَطْنَبَ فِي تَحْقِيقِ الْمَذْهَبَيْنِ اور طویل کلام کیا ہے دونوں مذہبوں کی تحقیق میں هَاهُنَا یہاں پر صَاحِبُ التَّوْضِيحِ صاحبِ توضیح نے فَتَأَمَّلْ فِيهِ پس آپ اس میں غور کر لیجیے۔

وَهُوَ نَوْعَانِ اور یہ استثنا دو قسم پر ہے: مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْأَصْلُ وَمُنْفَصِلٌ، ایک متصل ہے اور وہ اصل ہے وَمُنْفَصِلٌ اور دوسرا منفصل ہے وَهُوَ مَا لَا يَصِحُّ اسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الصَّدْرِ اور وہ ہے کہ صحیح نہ ہو اس کا نکالنا صدر میں سے، یعنی اولِ کلام سے جس کا نکالنا صحیح نہ ہو کیونکہ وہ اس میں داخل ہی نہیں ہے بھئی۔ تو کیا بتلایا انہوں نے کہ استثنا کتنی قسم پر؟ دو، ایک متصل ہے اور ایک منفصل، اور مستثنیٰ متصل اصل ہے اور مستثنیٰ منفصل یعنی منقطع وہ یاد رکھیے وہ تو اصل میں استثنا ہے ہی نہیں۔ استثنا تو اس کو کہتے ہیں نا کہ ایک چیز پہلے داخل تھی پھر اس کو نکال دیا جائے، اور مستثنیٰ منقطع تو پہلے سے داخل ہی نہیں تھا، تو اس کو جو مستثنیٰ کہا جاتا ہے وہ مجازاً کہا جاتا ہے کیونکہ وہ إِلَّا کے بعد آیا، حرفِ استثنا کے بعد آیا ہے اس لیے اس کو بھی کیا کہہ دیتے ہیں؟ مستثنیٰ، حالانکہ حقیقت میں تو وہ مستثنیٰ نہیں، مستثنیٰ تو وہ ہے جو پہلے داخل ہو پھر نکالا جائے۔

تو کہتے ہیں منفصل وہ ہے کہ صحیح نہ ہو اس کا نکالنا صدر سے یعنی اولِ کلام سے بِأَنْ يَكُونَ عَلَى خِلَافِ جِنْسِ مَا سَبَقَ بایں طور کہ وہ ما قبل کی جنس کے خلاف ہو یعنی اس سے الگ جنس ہو تو اس میں داخل ہی نہیں تھا تو نکالنا کیا ہوا؟ تو کہتے ہیں وَهَذَا يُسَمَّى مُنْقَطِعًا فِي عُرْفِ النُّحَاةِ اور اس کو منقطع کہتے ہیں نحویوں کے عرف میں، وَإِطْلَاقُ الِاسْتِثْنَاءِ عَلَيْهِ مَجَازٌ اور اس پر استثنا کا اطلاق جو ہے مجاز ہے لِوُجُودِ حَرْفِ الِاسْتِثْنَاءِ بوجہ حرفِ استثنا کے پائے جانے کے، کیونکہ حرفِ استثنا پایا جا رہا ہے اس لیے اس کو مستثنیٰ کہہ دیتے ہیں۔ وَلَكِنْ فِي الْحَقِيقَةِ كَلَامٌ مُسْتَقِلٌّ لیکن حقیقت میں یہ مستقل کلام ہے، حقیقت میں کیا ہے؟ مستقل کلام ہے۔ مثلاً دیکھیے میں آپ سے کہتا ہوں جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا، آئے میرے پاس وہ لوگ سوائے زید کے، یہ مستثنیٰ متصل ہے یا منقطع ہے؟ جی؟ نہیں بھئی، یاد رکھیے مستثنیٰ متصل اور منقطع کا پتہ اس سے چلے گا کہ پہلے یہ طے ہو جائے کہ یہ جس کا استثنا کیا جا رہا ہے یہ ما قبل میں داخل تھا یا داخل نہیں تھا۔ الْقَوْمُ اس سے کوئی متعین لوگ مراد ہیں، اگر ان متعین لوگوں میں سے زید بھی ایک تھا پھر إِلَّا کے ذریعے نکالا گیا ہے تو یہ کیا ہوا؟ مستثنیٰ متصل۔ اور اگر یہ متعین کچھ وہ لوگ تھے کہ زید تو ان میں پہلے سے ہی نہیں داخل، تو پھر یہی کس کی مثال بن جائے گی؟ مستثنیٰ منقطع کی مثال بن جائے گی۔ نحو کی کتابوں میں عموماً آپ کو إِلَّا حِمَارًا کی مثال ملتی ہے تاکہ خوب بات واضح ہو جائے کیونکہ حمار کے تو قوم میں داخل ہونے کا امکان ہی نہیں کیونکہ قوم کس کو کہتے ہیں؟ مردوں کی جماعت تین سے لے کر دس تک بھئی، مردوں

کی جماعت بھئی۔

تو اب دیکھیے میں مثلاً آپ سے کہتا ہوں جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا آئے میرے پاس وہ لوگ سوائے زید کے، زید ان میں پہلے داخل تھا پھر إِلَّا کے ذریعے اس کو نکال لیا گیا، تو لہٰذا یہ کون سا مستثنیٰ متصل ہوا، یہاں إِلَّا کے بعد مستقل کلام کی حاجت ہی نہیں، مستقل کلام لانے کی حاجت ہی نہیں۔ لیکن جب میں کہتا ہوں جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا حِمَارًا مستثنیٰ منقطع کی صورت میں، تو یاد رکھیے یہ إِلَّا کے بعد مستقل کلام ہے بھئی، کیا ہے؟ گویا میں نے یوں کہا جَاءَنِي الْقَوْمُ وَلَكِنَّ الْحِمَارَ لَمْ يَجِئْ، وَلَكِنَّ الْحِمَارَ لَمْ يَجِئْ۔ یہاں حمار کا ما قبل سے تعلق ہی نہیں ہے بھئی، وہاں پر کلام ہی پورا نہیں ہو رہا تو لہٰذا وہاں وہ کس درجے میں ہوتا ہے؟ مستقل کلام کے درجے میں ہوتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ پچھلے میں تو تھا إِلَّا زَيْدًا اس زید کو تو اسی قوم میں سے ہم نے نکالا تھا وہ انہی سے جڑ جائے گا بھئی إِلَّا کے ذریعے ساتھ بھئی، لیکن یہاں إِلَّا حِمَارًا تو پہلے داخل ہی نہیں تھا، یہ اس سے جڑ ہی نہیں رہا تو اس کے لیے یہاں کیا مانا جاتا ہے گویا کہ یہ پورا مستقل کلام ہے، گویا یوں کہا گیا وَلَكِنَّ الْحِمَارَ لَمْ يَجِئْ لیکن گدھے صاحب تشریف نہیں لائے بھئی۔

یہ معنی ہے وَلَكِنْ فِي الْحَقِيقَةِ كَلَامٌ مُسْتَقِلٌّ لیکن حقیقت میں یہ مستقل کلام ہے وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ اور یہی معنی ہے مصنف کے قول فَجُعِلَ مُبْتَدَأً، فَجُعِلَ مُبْتَدَأً یہ مستثنیٰ منقطع کو قرار دیا جائے گا مُبْتَدَأً یعنی الگ کلام، نیا کلام۔ مستثنیٰ منقطع کو کیا قرار دیا جائے گا؟ الگ کلام، فَجُعِلَ مُبْتَدَأً تو اس کو الگ کلام قرار دیا جائے گا۔ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، اب قرآن سے بھی اس کی مثال دے رہے ہیں مستثنیٰ منقطع کی، حضرت ابراہیم علیہ السلام فرماتے ہیں: فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ، پس بے شک یہ جو ہیں یہ تمہارے معبودانِ باطلہ عَدُوٌّ لِي یہ میرے دشمن ہیں إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ مگر رب العالمین کہ وہ میرے دشمن نہیں ہیں۔ تو دیکھیے إِنَّهُمْ کے ذریعے اشارہ کیا کس کی طرف؟ ان کے معبودانِ باطلہ کی طرف اور اللہ تو ان میں داخل نہیں، تو إِلَّا کے بعد جو رَبَّ الْعَالَمِينَ آیا یہ مستثنیٰ منقطع ہے، کیا ہے؟ مستثنیٰ منقطع ہے اور یہ مستقل کلام کے درجے میں ہے، گویا کیا کہا گیا؟ آگے وہ ذکر کریں گے فَإِنَّهُ لَيْسَ بِعَدُوٍّ لِي کہ وہ میرے دشمن نہیں ہیں، یہ جو تمہارے معبودان ہیں یہ میرے دشمن ہیں اور اللہ جو رب العالمین ہے وہ میرے دشمن نہیں ہیں۔

تو قَالَ اللَّهُ تَعَالَى اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ حِكَايَةً عَنْ قَوْلِ إِبْرَاهِيمَ لِقَوْمِهِ حکایت کرتے ہوئے ابراہیم علیہ السلام کے قول کی اپنی قوم سے أَيْ إِنَّ هَذِهِ الْأَصْنَامَ الَّتِي تَعْبُدُونَهَا إِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ کہ یہ میرے دشمن ہیں مگر رب العالمین، أَيْ لَكِنْ رَبَّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِعَدُوٍّ لِي پس بے شک وہ میرے دشمن نہیں، فَإِنَّهُ تَعَالَى لَيْسَ دَاخِلًا فِي الْأَصْنَامِ پس بے شک اللہ تعالیٰ جو ہیں وہ داخل نہیں تھے ان اصنام ان بتوں میں، فَيَكُونُ كَلَامًا مُبْتَدَأً تو یہ الگ نیا کلام ہوگا۔ وَيَحْتَمِلُ اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے اب شارح فرما رہے ہیں: وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْقَوْمُ عَبَدُوا اللَّهَ تَعَالَى مَعَ الْأَصْنَامِ کہ وہ قوم اللہ کی بھی عبادت کرتے ہوں ساتھ بتوں کے، بتوں کے ساتھ ساتھ اللہ کی بھی عبادت کرتے

ہوں، وَالْمَعْنَى اور معنی یہ ہو فَإِنَّ كُلَّ مَا عَبَدْتُمُوهُ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ پس بے شک وہ سب جن کی تم عبادت کرتے ہو وہ میرے دشمن ہیں سوائے رب العالمین کے۔ تو اب اس صورت میں رب العالمین پہلے داخل تھے کیونکہ وہ ان سب کی عبادت کرتے تھے اور انہی میں رب العالمین بھی ہیں، پھر إِلَّا کے ذریعے ان کا استثنا کیا گیا فَيَكُونُ مُتَّصِلًا تو پھر یہ متصل ہوگا، هَكَذَا قِيلَ اسی طرح کہا گیا ہے۔

وَالِاسْتِثْنَاءُ مَتَى تَعَقَّبَ كَلِمَاتٍ مَعْطُوفَةً بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، اور استثنا مَتَى تَعَقَّبَ جب وہ پیچھے آئے كَلِمَاتٍ ایسے کلمات کے مَعْطُوفَةً جو کہ معطوف ہوں بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ ان میں سے بعض بعض پر۔ جب استثنا ایسے کلمات کے بعد آئے کہ جن میں سے بعض کا بعض پر عطف کیا گیا ہو یعنی ان کا ایک دوسرے پر عطف کیا گیا ہو، آگے متن میں آرہا ہے يَنْصَرِفُ إِلَى الْجَمِيعِ تو یہ استثنا پھر جائے گا سب کی طرف یعنی سب سے استثنا ہوگا، سب سے استثنا ہوگا۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی؟ دیکھیے اب پھر عبارت بھئی، عبارت میں نے کیسے پڑھی: وَالِاسْتِثْنَاءُ مَتَى تَعَقَّبَ كَلِمَاتٍ مَعْطُوفَةً بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ۔ كَلِمَاتٍ بھئی یہ میں نے جر کیوں پڑھا؟ یاد رکھیے یہ مفعول ہے، یہ نصب ہے، منصوب ہے، جمع مؤنث سالم اس کا نصب آتا ہی کس شکل میں ہے؟ کسرہ کی صورت میں بھئی۔ تو مَتَى تَعَقَّبَ كَلِمَاتٍ جب پیچھے آئے استثنا کس کے پیچھے آئے؟ کلمات کے، تو یہ مفعول ہوا۔ اور مَعْطُوفَةً یہ صفت ہے كَلِمَاتٍ کی، وہ منصوب تھا تو صفت بھی کیا ہوئی؟ منصوب۔ ایسے کلمات کہ معطوف ہیں، کون معطوف ہیں؟ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، یہ بَعْضُهَا نائب فاعل ہے مَعْطُوفَةً کا بھئی۔ کیونکہ آپ پڑھ چکے کہ جیسے فعل معروف کے لیے فاعل یا فعلِ مجہول کے لیے نائب فاعل کا ہونا ضروری، اسی طرح صفت کے صیغوں کے لیے بھی فاعل یا نائب فاعل کا ہونا ضروری۔

تو استثنا جب پیچھے آئے ایسے کلمات کے کہ عطف کیا گیا ہو ان میں سے بعض کا بعض پر بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے کوئی کہنے والا: لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَلْفٌ وَلِعَمْرٍو عَلَيَّ أَلْفٌ وَلِبَكْرٍ عَلَيَّ أَلْفٌ إِلَّا مِائَةً، زید کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اور عمرو کے ایک ہزار ہیں اور بکر کے ایک ہزار ہیں سوائے ایک سو کے۔ تو دیکھیے کئی لفظوں کا عطف ایک دوسرے پر کیا گیا اور استثنا آخر میں ایک ہی ذکر ہوا، تو يَنْصَرِفُ إِلَى الْجَمِيعِ تو یہ استثنا پھر جائے گا سب کی طرف یعنی ہر ہر ہزار میں سے سو کا استثنا ہو جائے گا، كَالشَّرْطِ جیسے کہ شرط کہ کئی معطوف معطوف علیہ آئیں اور شرط آخر میں ہو تو شرط ان سب سے جڑ جاتی ہے اور سب کو معلق کر دیتی ہے۔ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، یہ استثنا پھر جائے گا سب کی طرف کس کے نزدیک؟ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، یہ ان کا مذہب ہے۔ فَيَكُونُ اسْتِثْنَاءُ الْمِائَةِ مِنْ كُلِّ أَلْفٍ مِنَ الْأُلُوفِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تو یہ مِائَة کا استثنا ہر ہزار میں سے ہوگا ان ہزاروں میں سے، ان ہزاروں میں سے ہر ہزار سے یہ مِائَة کا استثنا ہوگا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، كَمَا يَكُونُ مِثْلُ هَذَا فِي الشَّرْطِ جیسے کہ شرط میں اس کے مثل ہوتا ہے بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے کہنے والا: هِنْدٌ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ وَعَمْرَةُ طَالِقٌ إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ، إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ پڑھ لیں یا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ پڑھ لیں۔ کہ کوئی شخص کیا کہتا ہے کہ ہند کو بھی طلاق ہے اور زینب کو بھی طلاق ہے اور عمرہ کو بھی طلاق ہے إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ

اگر وہ اس گھر میں داخل ہوئیں، اگر وہ اس گھر میں داخل ہوئیں بھئی۔ تو دیکھیے کئی معطوف معطوف علیہ آ گئے اور آخر میں شرط آئی تو شرط نے ان سب کو معلق کر دیا اس دخولِ دار کے ساتھ بھئی۔ فَيَكُونُ طَلَاقُ كُلٍّ مِنَ الزَّوْجَاتِ مُعَلَّقًا بِدُخُولِ الدَّارِ تو ہر زوجہ کی طلاق جو ہے وہ معلق ہو گئی دخولِ دار کے ساتھ۔

اچھا بھئی میں نے کیا پڑھا؟ إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ، دَخَلَتْ صیغہ پڑھا، اگر وہ داخل ہوئیں، هِيَ ضمیر، اور پیچھے تین کا ذکر آیا تھا تو یہ جماعت بن گئی اور جمع بتاویلِ جَمَاعَةٌ واحد مؤنث کے حکم میں ہوتی ہے تو اس کی طرف هِيَ ضمیر لوٹائی گئی بھئی۔ یا آپ چاہیں تو اس کو إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ پڑھ لیں، کوئی شخص مثلاً کسی اور عورت سے کہہ رہا ہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ اگر تو اس گھر میں گئی تو میری بیوی ہند کو بھی طلاق، زینب کو بھی طلاق اور عمرہ کو بھی طلاق، تو إِنْ دَخَلَتِ الدَّارَ پڑھ لیں یا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ پڑھ لیں۔ وَهَذَا لِأَنَّ كُلًّا مِنَ الِاسْتِثْنَاءِ وَالشَّرْطِ بَيَانُ تَغْيِيرٍ اور یہ اس وجہ سے کہ استثنا اور شرط دونوں میں سے ہر ایک وہ بیانِ تغیر ہے فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ حُكْمُهُمَا مُتَّحِدًا پس مناسب یہ ہے کہ ان دونوں کا حکم متحد ہونا چاہیے۔ بات چل رہی ہے امام شافعی رحمہ اللہ کی، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ استثنا جب کئی معطوفوں کے بعد آجائے تو وہ سب کے ساتھ جڑ جائے گا، وہ استثنا سب سے ہو جائے گا جیسے کہ شرط آخر میں آتی ہے تو وہ سب کو کیا کر دیتی ہے؟ معلق کر دیتی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ شرط جو ہے وہ تو سب کو معلق کر دیتی ہے لیکن استثنا صرف آخر والے سے جڑے گا، باقیوں سے نہیں جڑے گا۔ لہٰذا صرف بکر جو تھا اس پر تو نو سو واجب ہوں گے، باقی عمرو اور زید پر ہمارے نزدیک پورے پورے ہزار ہی واجب ہو جائیں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

اب ہمارا مذہب بیان ہوگا: وَعِنْدَنَا يَنْصَرِفُ الِاسْتِثْنَاءُ إِلَى مَا يَلِيهِ، کہ ہمارے نزدیک استثنا پھر جائے گا اس کی طرف جو اس کے ساتھ ملا ہوا ہے، صرف اس کے ساتھ جڑے گا، بِخِلَافِ الشَّرْطِ بخلاف شرط کے لِأَنَّهُ مُبَدِّلٌ کیونکہ وہ بدلنے والی ہے، وہ سب سے جڑے گی۔ بھئی استثنا صرف آخر والے سے کیوں جڑے گا اور شرط سب سے جڑتی ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ وہ وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ يُخْرِجُ الْكَلَامَ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَامِلًا فِي الْجَمِيعِ اس لیے کیونکہ استثنا وہ نکال دیتا ہے کلام کو اس بات سے کہ وہ عمل کرنے والا ہو سارے میں، کہ وہ عمل کرنے والا ہو سارے میں، فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَصِحَّ تو مناسب یہ ہے اس کو صحیح ہی نہیں ہونا چاہیے، لَكِنْ لِضَرُورَةِ عَدَمِ اسْتِقْلَالِهِ يَتَعَلَّقُ بِمَا قَبْلَهُ لیکن اس کے عدمِ مستقل ہونے کی ضرورت کی بنا پر یہ متعلق ہو جاتا ہے اپنے سے ما قبل کے ساتھ۔

بھئی بات یہ چل رہی ہے کہ ہمارے نزدیک استثنا صرف اپنے ساتھ والے سے جڑے گا، ما قبل میں جو اس کے معطوف اور معطوف علیہ ہیں ان کے ساتھ نہیں جڑے گا بھئی، نہیں جڑے گا۔ وجہ یہ کہ استثنا کی صورت میں کلام اپنے پورے طور پر عمل نہیں کرتا، حالانکہ کلام کو پورے طور پر عمل کرنے والا ہونا چاہیے۔ بھئی ایک شخص کہتا ہے لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ اس پر کتنے واجب ہوں گے؟ استثنا نہیں ہے بغیر استثنا کے ایک ہزار واجب ہوں گے۔ لیکن اگر وہ کہتا ہے لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَلْفُ

دِرْهَمٍ إِلَّا مِائَةً اب کتنے واجب ہوں گے؟ نو سو واجب ہوں گے۔ تو لِزَيْدٍ عَلَيَّ أَلْفُ دِرْهَمٍ اس نے پورے طور پر اپنا عمل اور اپنا اثر نہیں دکھایا، حالانکہ اصل کیا ہے؟ کلام کو پورے طور پر عمل کرنے والا ہونا چاہیے، اس کا اثر پورے طور پر ظاہر ہونا چاہیے، لیکن یہ استثنا کیا کر دیتا ہے؟ اس کلام کو پورے طور پر عمل کرنے سے روک دیتا ہے۔ تو اصل تو یہی ہے کہ کلام کو پورے طور پر اثر دکھانا چاہیے، لہٰذا استثنا کو اس کے ساتھ جوڑنا ہی نہیں چاہیے تاکہ یہ پورے طور پر اپنا اثر دکھائے۔ ایک عاقل بالغ کا کلام ہے تو اس کو پورے طور پر اثر دکھانا چاہیے، اور لہٰذا استثنا کو تو اس کے ساتھ جوڑنا ہی نہیں چاہیے کیونکہ استثنا کو جب جوڑیں گے تو یہ پورے طور پر اپنا اثر نہیں دکھائے گا۔ لیکن مجبوری ہے اس کو جوڑنا پڑتا ہے کیونکہ إِلَّا مِائَةً یہ پورا کلام ہی نہیں، جب یہ پورا کلام نہیں یہ چاہتا ہے کہ میں اپنے سے ما قبل سے جڑا رہوں، تو مجبوراً جوڑنا پڑتا ہے۔ تو اس کو جو جوڑا گیا ہے وہ ضرورت کی بنا پر ہے اور ضرورت صرف آخر والے سے جوڑ دیں تو ضرورت پوری ہو جاتی ہے، لہٰذا سب کے ساتھ جوڑنے کی ضرورت نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

جبکہ اس کے مقابلے میں شرط جو ہوتی ہے وہ کلام کو اپنے عمل سے نہیں روکتی، صرف اس کو مؤخر کر دیتی ہے شرط کے پائے جانے تک، شرط کے پائے جانے تک۔ مثلاً اس شخص نے کیا کہا تھا؟ هِنْدٌ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ طَالِقٌ وَعَمْرَةُ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، ان تینوں کو طلاق ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی۔ تو اب دیکھیے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ نے ہند کی طلاق، زینب کی طلاق اور عمرہ کی طلاق، ان میں سے کسی کو روکا نہیں، صرف اس کو کیا کیا ہے؟ مؤخر کیا ہے۔ تو اس وجہ سے شرط چونکہ کلام کو پورے طور پر عمل کرنے سے روکنے والی نہیں ہے صرف مؤخر کرنے والی ہے، اس لیے اس کو تو ہم سب کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں، لیکن استثنا تو کیا کرتا ہے؟ کلام کو پورے طور پر عمل کرنے سے روک دیتا ہے، لہٰذا اس کو ہم نے سب کے ساتھ نہیں جوڑا تاکہ باقی کلام تو پورے طور پر اثر کرتا رہے اور صرف آخری کے ساتھ ضرورت کی بنا پر جوڑ دیا جاتا ہے۔

یہ معنی ہے وَعِنْدَنَا يَنْصَرِفُ الِاسْتِثْنَاءُ إِلَى مَا يَلِيهِ اور پھر جائے گا استثنا اس چیز کی طرف جس کے ساتھ وہ ملا ہوا ہے بِخِلَافِ الشَّرْطِ بخلاف شرط کے لِأَنَّهُ مُبَدِّلٌ کیونکہ وہ بدلنے والی ہے یعنی تنجیز سے کس کی طرف؟ تعلیق کی طرف۔ تنجیز کا کیا معنی ہے؟ واقع کرنا، اور تعلیق کا معنی معلق کرنا۔ تو اگر ویسے أَنْتِ طَالِقٌ کہے گا تو طلاق ہو جائے گی لیکن إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ ساتھ لگائے گا تو طلاق کیا ہو جائے گی؟ معلق۔ تو شرط صرف کیا کرتی ہے؟ تنجیز سے تعلیق کی طرف کلام کو بدل دیتی ہے۔ لِأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ يُخْرِجُ الْكَلَامَ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَامِلًا فِي الْجَمِيعِ اس لیے کیونکہ استثنا وہ روک دیتا ہے کلام کو اس بات سے کہ وہ عمل کرنے والا ہو سارے میں یعنی سارے کلام میں، فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَصِحَّ تو مناسب یہ ہے کہ وہ صحیح نہ ہو، لَكِنْ لِضَرُورَةِ عَدَمِ اسْتِقْلَالِهِ يَتَعَلَّقُ بِمَا قَبْلَهُ لیکن اس کے مستقل نہ ہونے کی ضرورت کی بنا پر یہ متعلق ہو جاتا ہے اپنے سے ما قبل کے ساتھ، وَهِيَ تَنْدَفِعُ بِصَرْفِهِ إِلَى الْأَخِيرَةِ اور یہ دور ہو جاتی ہے یعنی یہ ضرورت، یہ ضرورت دور ہو جاتی ہے بِصَرْفِهِ إِلَى الْأَخِيرَةِ آخر والے کی طرف اس کو پھیرنے سے ہی، استثنا کو صرف آخر والے کی طرف پھیر دیں اس سے جوڑ دیں

تو اس سے بھی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ بِخِلَافِ الشَّرْطِ بخلاف شرط کے فَإِنَّهُ لَا يُخْرِجُ أَصْلَ الْحُكْمِ کہ وہ نہیں نکالتی اصلِ حکم کو مِنْ أَنْ يَكُونَ عَامِلًا اس بات سے کہ وہ عمل کرنے والا ہو، وَإِنَّمَا يَتَبَدَّلُ بِهِ الْحُكْمُ مِنَ التَّنْجِيزِ إِلَى التَّعْلِيقِ اور اس کے ذریعے حکم بدل جاتا ہے تنجیز سے تعلیق کی طرف صرف، فَيَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقًا لِجَمِيعِ مَا سَبَقَ تو پس یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ یہ متعلق ہو جائے ان سب سے جو اس سے ما قبل میں ہیں لِوُجُودِ شَرِكَةِ الْعَطْفِ بوجہ عطف کی شرکت کے پائے جانے کے۔

وَلَكِنْ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ لیکن آپ پر یہ بات مخفی نہیں کہ أَنَّهُ عَدَّ الشَّرْطَ وَالِاسْتِثْنَاءَ فِيمَا قَبْلَ هَذَا کہ مصنف نے شمار کیا تھا شرط اور استثنا کو اس سے پہلے مِنْ بَيَانِ التَّغْيِيرِ، کس میں سے شمار کیا تھا شرط اور استثنا کو؟ بیانِ تغیر میں سے، وَهَاهُنَا عَدَّ الشَّرْطَ مِنَ التَّبْدِيلِ اور یہاں پر شرط کو شمار کیا ہے کس میں سے؟ بیانِ تبدیل میں سے، اوپر ہے نا لِأَنَّهُ مُبَدِّلٌ۔ لیکن کہتے ہیں وَلَا مُضَايَقَةَ فِيهِ بَعْدَ حُصُولِ الْمَقْصُودِ لیکن اس میں کوئی حرج نہیں ہے مقصد حاصل ہو جانے کے بعد، مقصد حاصل ہو جانے کے بعد اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کو مبدل کہہ دیا جائے۔ بھئی ماتن نے یہ نہیں کہا کہ یہ شرط بیانِ تبدیل ہے، مُبَدِّلٌ کہا، تو اس سے وہ اصطلاحی بیانِ تبدیل نہیں مراد، مُبَدِّلٌ لغوی معنی میں ہے یعنی بدلنے والی ہے، شرط کیا ہے؟ بدلنے والی ہے یعنی اس نے کلام کو تنجیز سے تعلیق کی طرف بدل دیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں مصنف کی مراد وہ بیانِ تبدیل ہے ہی نہیں کہ ان پر اعتراض کیا جائے بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۹۷: باب البیان (۳): چوتھی قسم بیانِ ضرورت (سکوت، دلالتِ حال، وغیرہ) اور پانچویں قسم بیانِ تبدیل (نسخ) کا آغاز

نور الانوار صفحہ: ۲۰۶ — بتاریخ: ۲۴ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

أَوْ بَيَانَ ضَرُورَةٍ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ بَيَانَ تَغْيِيرٍ أَيِ الْبَيَانَ الْحَاصِلَ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ وَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ أَيِ السُّكُوتِ إِذِ الْمَوْضُوعُ لِلْبَيَانِ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ السُّكُوتِ وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی آپ نے پڑھا تھا کہ بیان جو ہے وہ پانچ قسم پر ہے: یا وہ بیانِ تقریر ہوگا، یا بیانِ تفسیر، یا بیانِ تغیر، یا بیانِ ضرورت، یا بیانِ تبدیل۔ ان میں سے پہلی تین قسمیں یعنی بیانِ تقریر، بیانِ تفسیر اور بیانِ تغیر کی بحث مکمل ہوئی۔ آج ہم بیانِ ضرورت اور بیانِ تبدیل کے بارے میں پڑھیں گے بھئی۔

تو شارح بتلا رہے ہیں، متن میں کیا آیا؟ أَوْ بَيَانَ ضَرُورَةٍ یا بیانِ ضرورت ہوگا وہ، وہ بیان بیانِ ضرورت ہوگا، عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ بَيَانَ تَغْيِيرٍ یہ عطف ہے مصنف کے قول یعنی ماتن کے قول بَيَانَ تَغْيِيرٍ پر۔ أَيِ الْبَيَانَ الْحَاصِلَ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ یعنی وہ بیان جو حاصل ہو ضرورت کے طریقے پر۔ اس عبارت کے ذریعے شارح یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ یہ جو بَيَانَ ضَرُورَةٍ، یہ جو بیان کی اضافت ہے ضرورت کی طرف، یہ اضافت ہے سبب کی طرف بھئی۔ بیان کی جو اضافت ضرورت کی طرف ہے یہ کس کی طرف ہے؟ اپنے سبب کی طرف ہے، أَيْ بَيَانٌ بِسَبَبِ الضَّرُورَةِ وہ بیان جو کس وجہ سے ہو؟ ضرورت کے سبب

سے ہو۔ تو یہ اضافت ہوئی مسبب کی اپنے سبب کی طرف بھئی۔ جبکہ باقی جتنی اضافتیں ہیں یاد رکھیے بیان کی، بیانِ تقریر، بیانِ تفسیر وغیرہ، ان سب میں اضافت ہے عام کی خاص کی طرف۔ ان میں اضافت ہے عام کی خاص کی طرف، مثلاً بیان عام ہے اور تقریر خاص ہے، بیان عام ہے اور تفسیر خاص ہے بھئی کہ وہ اس کی قسموں میں سے ہے، تو ان میں اضافت ہے عام کی خاص کی طرف۔ البتہ یہاں اضافت جو ہے إِضَافَةُ الشَّيْءِ إِلَى سَبَبِهِ کے قبیل سے ہے کہ شے کی اضافت اپنے سبب کی طرف کی جا رہی ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

أَيِ الْبَيَانَ الْحَاصِلَ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ کہ وہ بیان جو حاصل ہو ضرورت کے طریقے پر یعنی ضرورت کے سبب سے، ضرورت کی وجہ سے حاصل ہو۔ وَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ اور وہ ایک نوعِ بیان ہے يَقَعُ جو واقع ہو یعنی حاصل ہو بِمَا ایسی چیز کے ذریعے لَمْ يُوضَعْ لَهُ جس کو وضع نہیں کیا گیا لَهُ أَيْ لِلْبَيَانِ کس کے لیے؟ بیان کے لیے۔ بھئی بیان ضرورت بھئی توجہ سے سنیے بھئی! هُوَ نَوْعُ بَيَانٍ وہ ایک نوعِ بیان ہے يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ جو حاصل ہوتا ہے ایسی چیز کے ذریعے جسے اس بیان کے لیے وضع نہیں کیا گیا، جسے بیان کے لیے وضع نہیں کیا گیا۔ ایک ایسی چیز سے بیان حاصل ہو رہا ہے جسے بیان کے لیے وضع ہی نہیں کیا گیا، اور وہ کیا ہے؟ آگے آپ کو بتائیں گے سکوت یعنی خاموشی، خاموشی۔ بھئی خاموشی کو بیان کے لیے وضع کیا گیا ہے یا کلام کو وضع کیا گیا ہے بیان کے لیے؟ بیان کے لیے تو کلام کو وضع کیا گیا ہے، خاموشی کو تو بیان کے لیے وضع نہیں کیا گیا، لیکن یہی خاموشی بعض مقامات پر کیا بن جاتی ہے؟ بیان بن جاتی ہے بھئی، بیان بن جاتی ہے۔

مثلاً بھئی میں آپ سے کہتا ہوں کہ یہ آپ میرا مال لیجیے اور اس سے تجارت کیجیے، عقدِ مضاربت کرتا ہوں آپ کے ساتھ بھئی، اور جتنا نفع حاصل ہوگا چالیس فیصد آپ کا ہوگا، چالیس فیصد آپ کا ہوگا۔ میں نے کوئی اپنا حصہ بیان کیا؟ نہیں۔ ہاں، لیکن سمجھ میں آگیا یا نہیں؟ کتنا ہے میرا حصہ؟ ساٹھ فیصد بھئی۔ تو دیکھو یہاں خاموشی ہے، سکوت ہے، میرے حصے کو ذکر ہی نہیں کیا گیا لیکن پھر بھی وہ سمجھ میں آگیا بھئی، تو یہاں خاموشی، یہاں سکوت بھی کیا ہے؟ بیان ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ اور وہ نوعِ بیان ہے کہ جو حاصل ہوتا ہے ایسی چیز کے ذریعے جس کو وضع نہیں کیا گیا بیان کے لیے، أَيِ السُّكُوتِ یعنی کہ سکوت۔ سکوت بھئی یہ تفسیر ہے مَا کی، بِمَا لَمْ، اور مَا پر با جارہ داخل ہے وہ مجرور ہے، تو السُّكُوتِ اس کی تفسیر جو ہے اس کو بھی کیا پڑھیں گے؟ جر کے ساتھ پڑھیں گے بھئی، جر کے ساتھ، اور یہ اس سے بدل ہے بھئی، بدل بھئی ترکیب کے اعتبار سے۔ أَيِ السُّكُوتِ یعنی کہ سکوت إِذِ الْمَوْضُوعُ لِلْبَيَانِ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ السُّكُوتِ اس لیے کیونکہ بیان کے لیے وضع کیا گیا ہے جسے وہ کلام ہے دُونَ السُّكُوتِ نہ کہ سکوت۔

وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ۔ بھئی یہ بیانِ ضرورت کس کے ذریعے ہوگا؟ سکوت، خاموشی کے ذریعے ہوگا۔ اور اس کی پھر چار قسمیں ہیں آگے بھئی، چار قسمیں ہیں وہ بیان کرنے لگے ہیں۔ پہلی قسم: وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ

اور وہ یا تو منطوق کے حکم میں ہوگا۔ منطوق جس پر نطق کیا گیا ہو، جس پر تکلم کیا گیا ہو۔ ایک چیز کو ذکر تو نہیں کیا گیا لیکن وہ اسی طرح ہے جیسے اس کو ذکر کیا گیا ہو۔ جیسے ابھی میں نے ذکر کیا آپ کے سامنے مثال بھئی، میں نے آپ کا حصہ چالیس فیصد ذکر کیا، اپنا حصہ ذکر ہی نہیں کیا، لیکن یہ مسکوت عنہ بھی کس کے حکم میں ہے؟ منطوق ہی کے حکم میں ہے گویا میں نے اس پر نطق کیا ہے بھئی، میں نے اس پر تکلم کیا ہے بھئی، یہ اسی طرح ہے۔

وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ اور وہ یا تو منطوق کے حکم میں ہوگا۔ منطوق سمجھ میں آیا بھئی؟ جس پر نطق کیا گیا ہو، جس کو بولا گیا ہو۔ أَيِ الْبَيَانُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ أَوِ الْكَلَامُ الْمُقَدَّرُ الْمَسْكُوتُ عَنْهُ يَكُونُ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ۔ اس عبارت کے ذریعے شارح یہ بتلائیں گے کہ یہ جو متن میں آیا وَهُوَ إِمَّا، یہ هُوَ ضمیر یا تو راجع ہے بیان کو، کس کو راجع ہے؟ بیان کو، یا یہ راجع ہے اس کلامِ مقدر کو جو مسکوت عنہ ہے جس پر سکوت کیا گیا جسے ذکر ہی نہیں کیا گیا۔ میں نے جیسے اپنا حصہ ذکر ہی نہیں کیا بھئی تو یہ کیا ہے؟ یہ مسکوت عنہ ہے، یہ کلامِ مقدر۔ تو یا تو یہ هُوَ کی ضمیر راجع ہے کس کو؟ بیان کو، یا کس کو راجع ہے؟ وہ کلام جو مقدر ہے مسکوت عنہ ہے بھئی، یہ اس کو راجع ہے۔ أَيِ الْبَيَانُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ یہ بیان جو ہے یا تو منطوق کے حکم میں ہوگا أَوِ الْكَلَامُ الْمُقَدَّرُ الْمَسْكُوتُ عَنْهُ یا وہ کلامِ مقدر جو مسکوت عنہ ہے يَكُونُ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ وہ کس کے حکم میں ہوگا؟ منطوق، یعنی وہ ہے تو مسکوت عنہ لیکن وہ کس کے حکم میں ہے؟ منطوق کے حکم میں ہے کہ اس پر تکلم کیا گیا ہے۔

كَقَوْلِهِ تَعَالَى جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ، وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ اور اس میت کے وارث اس کے والدین ہوں گے فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ پس اس کی ماں کے لیے ثلث تیسرا حصہ ہوگا یعنی مال کا تیسرا حصہ ہوگا۔ بھئی کسی شخص کا انتقال ہوا اور کوئی رشتہ دار نہیں صرف والدین زندہ ہیں، تو اللہ فرما رہے ہیں اس کے وارث کون ہوں گے؟ یہی اس کے والدین اس کے وارث ہوں گے، اور ان میں سے ماں کو تیسرا حصہ ملے گا۔ باپ کو کتنا ملے گا یہ بیان نہیں کیا گیا، تو وہ مسکوت عنہ ہے، لیکن خود بخود سمجھ میں آگیا جب یہ بتلا دیا گیا تھا کہ اس کے وارث یہ ماں باپ ہیں یعنی انہی کو سارا مال ملنا ہے اور پھر ان میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا گیا کہ اس کو تیسرا حصہ ملے گا تو دوسرے کا حصہ خود بخود سمجھ میں آگیا کہ باقی سارا اس کو مل جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو یہی بات ہے، یہاں پر بھی دیکھیے بھئی وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ اور وارث ہوں گے اس کے والدین فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ تو اس کی ماں کے لیے تیسرا حصہ ہوگا۔ فَإِنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ أَوْجَبَ الشَّرِكَةَ مُطْلَقَةً فِي وِرَاثَةِ الْأَبَوَيْنِ پس بے شک صدرِ کلام جو ہے یعنی وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ یہ جو صدرِ کلام ہے أَوْجَبَ الشَّرِكَةَ اس نے شرکت کو ثابت کیا مُطْلَقَةً مطلق طور پر، حصے نہیں بتائے گئے صرف اتنا بتایا یہ دونوں کیا ہوں گے؟ وارث ہوں گے۔ تو اس نے شرکت کو ثابت کیا فِي وِرَاثَةِ الْأَبَوَيْنِ والدین کے وارث ہونے

میں مِنْ غَيْرِ تَعْيِينِ نَصِيبِ كُلٍّ مِنْهُمَا بغیر تعیین کیے ان دونوں میں سے ہر ایک کے حصے کی، کہ کتنا کتنا ملے گا اس کی تعیین کے بغیر اتنا بتا دیا گیا کہ وارث کون ہوں گے؟ والدین ہوں گے۔ ثُمَّ تَخْصِيصُ الْأُمِّ بِالثُّلُثِ صَارَ بَيَانًا پھر ماں کی تخصیص ثلث کے ساتھ کی گئی تو یہ بیان بن گیا، کس چیز کا بیان بن گیا؟ لِأَنَّ الْأَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيَ کہ باپ جو ہے وہ باقی کا مستحق ہوگا، یہ اس کا بیان بن گیا۔ پھر ماں کی تخصیص تہائی مال کے ساتھ یہ بیان بن گیا اس بات کا کہ باپ مستحق ہوگا باقی کا، فَكَأَنَّهُ قَالَ پس گویا کہ اللہ نے یوں فرمایا: فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ وَلِأَبِيهِ الْبَاقِي کہ اس کی ماں کے لیے تہائی حصہ ہوگا اور اس کے باپ کے لیے باقی ہوگا۔

أَوْ ثَبَتَ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ، یا ثابت ہوگا وہ متکلم کے حال کی دلالت کے ذریعے۔ وہ بیان کس کے ذریعے ثابت ہوگا؟ متکلم کے حال کی دلالت کی وجہ سے۔ یاد رکھیے بھئی میں نے بتلایا یہ چار قسمیں بیان ہو رہی ہیں کس کی بھئی؟ بیانِ ضرورت کی۔ اور بیانِ ضرورت کی تعریف کی تھی وَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ یہ تعریف کی اس کی اور آگے قسمیں بتلانا شروع کی تھیں وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ۔ تو یہ ثَبَتَ کا عطف اس کا عطف جو ہے یہ يَكُونَ پر ہے بھئی۔ تو یا تو وہ کلامِ مقدر جو مسکوت عنہ ہے یا تو وہ منطوق کے حکم میں ہوگا پیچھے آیا، یا وہ کلامِ مقدر مسکوت عنہ جو ہے ثابت ہوگا بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ متکلم کے حال کی دلالت کے ذریعے بھئی، یعنی متکلم کا حال اس پر دلالت کر رہا ہوگا، متکلم کا حال اس پر دلالت کر رہا ہوگا۔

أَيْ حَالِ السَّاكِتِ الْمُتَكَلِّمِ بِلِسَانِ الْحَالِ لَا بِلِسَانِ الْمَقَالِ، یہ سوال کا جواب بھئی، اعتراض کا۔ اعتراض یہ کہ ماتن نے متن میں کہا کہ یہ جو بیانِ ضرورت ہے یہ ثابت ہوگا بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ کس کے ذریعے؟ متکلم کے حال کی دلالت کے ذریعے یعنی متکلم کا حال اس پر دلالت کرے گا، کس پر؟ اس بیانِ ضرورت پر۔ اور بیانِ ضرورت کس چیز کا نام ہے پہلے آپ کو بتا چکے ہیں؟ وہ سکوت کا نام ہے، خاموشی کا نام ہے۔ تو جب یہاں پر ایک جگہ پر سکوت ہے تو یہاں تو متکلم تو کوئی بھی نہیں، متکلم تو کوئی بھی نہیں، تو پھر ماتن کے قول بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ کا کیا معنی؟ اعتراض سمجھ میں آیا؟ کہ بیانِ ضرورت کس چیز کا نام ہے؟ سکوت کا نام، خاموشی جہاں پر اختیار کی جائے، خاموشی۔ تو جہاں پر خاموشی ہے معلوم ہوا وہاں متکلم کوئی نہیں، یہ بیانِ ضرورت پر تکلم کرنے والا کوئی بھی نہیں ہے، اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ جو ثابت ہو کس کے ذریعے؟ متکلم کے حال کی دلالت کے ذریعے۔ تو شارح جواب دے رہے ہیں: أَيْ حَالِ السَّاكِتِ الْمُتَكَلِّمِ کہ متکلم سے مراد وہ ساکت ہے جو خاموش ہے۔ بھئی پھر متکلم کیوں کہا گیا؟ کہتے ہیں متکلم ہے بِلِسَانِ الْحَالِ لَا بِلِسَانِ الْمَقَالِ لسانِ حال کے ذریعے تکلم کر رہا ہے نہ کہ لسانِ مقال کے ذریعے بھئی۔ یعنی وہ متکلم تو نہیں، ساکت ہے، خاموش ہے، لیکن اس کا حال تکلم کر رہا ہے وہ بتلا رہا ہے ایک بات بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ معنی سمجھ میں آیا بھئی؟

تو کہتے ہیں أَوْ ثَبَتَ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ یا وہ بیان ثابت ہوگا متکلم کے حال کی دلالت کے ذریعے أَيْ حَالِ السَّاكِتِ یعنی

اس ساکت کے حال کے ذریعے جو خاموش ہے، اس کے حال کی دلالت کے ذریعے ثابت ہوگا، وہ ساکت الْمُتَكَلِّمِ بِلِسَانِ الْحَالِ لَا بِلِسَانِ الْمَقَالِ جو تکلم کرنے والا ہے لسانِ حال کے ذریعے نہ کہ لسانِ مقال کے ذریعے بھئی، یعنی زبان سے تو وہ کچھ کہنے والا نہیں لیکن اس کا حال بتلا رہا ہے وہ تکلم کر رہا ہے بھئی۔ بات بھی سمجھ میں آئی کہ نہیں بھئی؟

كَسُكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ أَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيرِ، جیسے کہ صاحبِ شریعت کا سکوت، ان کی خاموشی عِنْدَ أَمْرٍ يُعَايِنُهُ ایک ایسے امر کے وقت يُعَايِنُهُ جس کا وہ مشاہدہ کریں عَنِ التَّغْيِيرِ۔ اس عَنِ التَّغْيِيرِ کا تعلق سُكُوتِ سے ہے: صاحبِ شریعت کا سکوت کرنا عَنِ التَّغْيِيرِ اس کو بدلنے سے، صاحبِ شریعت کا سکوت کرنا اس کے بدلنے سے کس وقت؟ عِنْدَ أَمْرٍ يُعَايِنُهُ کسی ایسے معاملے کے وقت جس کا وہ مشاہدہ کریں۔ بھئی یہ وہی تقریر النبی آگیا بھئی، تقریر النبی۔ میں نے آپ کو بتلایا تھا کہ پیغمبر کے سامنے کوئی کام کیا جائے اور پیغمبر اس کو دیکھ کر خاموش رہیں، یہ اس کام کے جائز ہونے کی دلیل ہوتی ہے بھئی، اس کام کے جائز ہونے کی دلیل ہے۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ پیغمبر ایک چیز کو دیکھ کر خاموش رہے، اس کو بدلیں نہ، اس سے روکیں نہ، منع نہ کریں، تو یہ سکوت بھی بیان ہے، کس چیز کا بیان؟ کہ یہ چیز جائز ہے، یہ چیز جائز ہے۔

كَسُكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ أَمْرٍ يُعَايِنُهُ عَنِ التَّغْيِيرِ جیسے کسی چیز کے مشاہدے کے وقت صاحبِ شریعت کا سکوت کرنا عَنِ التَّغْيِيرِ اس کے بدلنے سے، يَعْنِي أَنَّ الرَّسُولَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِذَا رَأَى أَمْرًا يُبَاشِرُونَهُ وَيُعَامِلُونَهُ كَالْمُضَارَبَاتِ وَالشَّرِكَاتِ یعنی جب حضور علیہ السلام نے کسی ایسے معاملے کو دیکھا يُبَاشِرُونَهُ جیسے وہ لوگ سرانجام دے رہے ہوں وَيُعَامِلُونَهُ اور اس کا معاملہ کر رہے ہوں كَالْمُضَارَبَاتِ وَالشَّرِكَاتِ جیسے مضاربتیں ہیں اور شرکتیں ہیں، أَوْ رَأَى شَيْئًا يُبَاعُ فِي السُّوقِ وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ یا دیکھا کسی چیز کو کہ وہ بیچی جا رہی ہے بازار میں وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ اور اس پر انکار نہیں فرمایا، عُلِمَ تو جان لیا گیا أَنَّهُ مُبَاحٌ کہ یہ مباح ہے، فَسُكُوتُهُ أُقِيمَ مَقَامَ الْأَمْرِ بِالْإِبَاحَةِ تو پیغمبر کے سکوت کو قائم مقام کر دیا گیا امر بالاباحت کے۔ کس کے قائم مقام کر دیا گیا؟ امر بالاباحت کے، یعنی اس کے مباح ہونے کا حکم دیا جا رہا ہے۔

وَفِي حُكْمِهِ سُكُوتُ الصَّحَابَةِ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ عَلَى الْإِنْكَارِ، اور اسی کے حکم میں ہے صحابہ کا سکوت کرنا بشرطیکہ وہ انکار پر قادر ہوں۔ صحابہ بھی کسی مقام پر کسی چیز کو دیکھ کر خاموش رہیں اور وہ انکار پر قادر بھی تھے، یہ صحابہ بھئی یہ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے ازل میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت کے لیے چن لیا تھا، سمجھ میں آیا بھئی؟ ان کا مقام اتنا اونچا کہ تمام دنیا کے اولیاء مل جائیں، جتنے بھی اولیاء ہیں سب مل جائیں پیغمبروں کے علاوہ، تو کسی ادنیٰ درجے کے صحابی کے مرتبے کیا اس کے قریب بھی نہیں پہنچ سکتے بھئی۔ تو یہ لوگ بھی اگر کسی ناجائز چیز کو دیکھیں تو یہ خاموش رہ ہی نہیں سکتے، ہمیشہ روکیں گے اس سے۔ تو صحابی کے سامنے اگر کوئی کام کیا جائے اور صحابی اس کے انکار پر قادر ہے لیکن پھر بھی خاموش رہتا ہے، معلوم ہوا یہ کام ہی جائز ہے، اگر جائز نہ ہوتا تو صحابی ضرور ٹوکتے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَفِي حُكْمِهِ سُكُوتُ الصَّحَابَةِ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ عَلَى الْإِنْكَارِ اور اسی کے حکم میں ہے صحابہ کا سکوت بشرطیکہ قدرت ہو ان کو انکار پر، وَكَوْنِ الْفَاعِلِ مُسْلِمًا اور اس شرط پر کہ کرنے والا مسلمان ہو۔ بھئی پیغمبر کے سامنے کوئی کام کیا جائے اور وہ انہیں دیکھ کر خاموش رہیں تو اس کام کے جائز ہونے کی دلیل ہے بشرطیکہ اس کام کو کرنے والا مسلمان ہو، یا صحابہ کے سامنے کوئی کام کیا جائے اور وہ قدرت کے باوجود اس سے نہیں روکتے تو یہ اس کام کے جائز ہونے کی دلیل ہے بشرطیکہ کرنے والا مسلمان ہو، اگر کوئی کافر کوئی کام کر رہا ہے اس سے اس کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔

كَمَا رُوِيَ جیسے روایت کیا گیا ہے أَنَّ أَمَةً أَبَقَتْ کہ ایک باندی بھاگ گئی وَتَزَوَّجَتْ رَجُلًا اور اس نے نکاح کر لیا کسی شخص سے فَوَلَدَتْ أَوْلَادًا تو اس نے اولاد کو جنم دیا ثُمَّ جَاءَ مَوْلَاهَا۔ بھئی حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ کے زمانے میں کوئی باندی تھی وہ بھاگ گئی تھی اور پھر کسی شخص سے اس نے نکاح کر لیا، اس کو کہا ہوگا میں آزاد عورت ہوں، اب اس کو تو علم نہیں تھا اس نے نکاح کر لیا اور اس سے اس شخص کی اولاد بھی ہوئی، اور پھر کئی سالوں کے بعد جا کر آقا کو کہیں پتہ چل گیا بھئی، تو اس نے حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ کے پاس مقدمہ پیش کیا اپنا۔ حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے پھر باندی کا فیصلہ آقا کے حق میں کر دیا کہ یہ باندی اس کے حوالے کر دی جائے۔ بھئی اس سے تو اولاد بھی پیدا ہوئی تھی اور آپ نے پڑھا ہے کہ اولاد وہ ماں کے تابع ہوتی ہے حریت اور عبدیت میں، اگر ماں آزاد ہو تو اولاد آزاد شمار ہوتی ہے، اگر ماں باندی ہے تو اولاد بھی غلام اور باندیاں شمار ہوں گے بھئی۔ تو اب ان کی اولاد وہ تو اس آزاد شخص کی اولاد تھی، کیا وہ بھی اس آقا کے حوالے کیے جائیں گے؟ ضابطے کے مطابق تو وہ اسی کے غلام سارے بھئی یہ جو آقا تھا، لیکن چونکہ اس شخص کے ساتھ تو دھوکہ ہوا ہے اس کو پتہ ہی نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے اسے حکم دیا کہ اپنی اولاد کو فدیہ دے کر لے لو، یعنی اولاد تم ہی رکھو، ان کی قیمت اس باندی کے آقا کو دے دو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ فیصلہ فرمایا حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے۔

تو کہتے ہیں اس نے نکاح کر لیا کسی شخص سے فَوَلَدَتْ أَوْلَادًا تو اس نے اولاد کو جنم دیا ثُمَّ جَاءَ مَوْلَاهَا پھر اس کا آقا آیا وَرَفَعَ هَذِهِ الْقَضِيَّةَ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ اور اس نے اٹھایا اس معاملے کو حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ کی طرف، فَقَضَى بِهَا لِمَوْلَاهَا تو حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے فیصلہ کر دیا بِهَا اس باندی کا لِمَوْلَاهَا اس کے آقا کے لیے، وَقَضَى عَلَى الْأَبِ اور فیصلہ کیا باپ پر، ان بچوں کے باپ پر فیصلہ کیا أَنْ يَفْدِيَ عَنِ الْأَوْلَادِ کہ وہ فدیہ دے دے اپنی اولاد کی طرف سے، فدیہ مال دے کر چھڑا لے ان کو، کہ وہ فدیہ دے دے اپنی اولاد کی طرف سے وَيَأْخُذَهُمْ بِالْقِيمَةِ اور لے لے ان کو قیمت کے بدلے، وَسَكَتَ عَنْ ضَمَانِ مَنَافِعِهَا وَمَنَافِعِ أَوْلَادِهَا۔ بھئی یہ جو اتنا عرصہ باندی اس شخص کے پاس رہی تو دیکھیے آقا کے اتنے عرصے اس باندی کے منافع اس کے ضائع ہو گئے، اتنا عرصہ اب وہ آقا اس سے صحبت نہ کر سکا بھئی، منافع ضائع ہوئے یا نہیں باندی کے؟ اس سے خدمت نہ لے سکا، منافع کیا ہوئے؟ ضائع ہوئے۔ اسی طرح اس کی اولاد

بھئی وہ بھی بڑی ہوئی ہوگی خدمت وغیرہ، تو آقا کے ان کی اولاد کے منافع بھی فوت ہوئے۔ تو باندی تو اس کو مل گئی، اولاد کی قیمت بھی اس کو مل گئی، لیکن وہ جو باندی کے منافع جو تھے ان کا ضمان حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے واجب نہیں کیا۔ اور اسی طرح ان بچوں کو باپ کیا کرے گا؟ قیمت دے کر ان کو لے لے گا، لیکن اس سے پہلے جو خدمت وغیرہ ان سے لی ہے وہ منافع وہ تو اس آقا کا حق تھا تو وہ منافع بھی ضائع ہوئے، ان کا بھی حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے ضمان واجب نہیں کیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

اب دیکھیے یاد رکھیے یہ جو شخص ہے یہ ہے مغرور بھئی، غرور عربی میں دھوکے کو کہتے ہیں، غرور کسے کہتے ہیں؟ دھوکے کو۔ اور یہ جو جس کی اولاد ہے جس کے ساتھ باندی نے نکاح کیا تھا اس بیچارے کو تو پتہ نہیں تھا کہ یہ باندی ہے تو اس کو دھوکہ دیا گیا، تو وہ شخص کیا ہوا؟ مغرور، مفعول وزن ہے دھوکہ دیا گیا۔ اور یہ جو اس کی اولاد ہے یہ ہوئی ولد المغرور بھئی، یہ کیا ہے؟ ولد المغرور۔ تو حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے کوئی ضمان ان کے منافع کا اس پر واجب نہیں کیا۔ بات سمجھ آرہی ہے؟ اولاد کے منافع کا کوئی ضمان واجب نہیں کیا، اور صحابہ بھی سب موجود تھے اس موقع پر، کسی نے نہیں کہا کہ اس کے منافع بھی تو تلف ہوئے ہیں ضمان آنا چاہیے، کسی نے نہیں کہا، سب خاموش ہیں۔ معلوم ہوا اس پر سب کا کیا ہو گیا؟ اجماع ہو گیا کہ ولد المغرور جو ہے اس کے منافع کا ضمان نہیں آئے گا، ولد المغرور کے منافع کا ضمان نہیں آئے گا بھئی تلف کر دینے کی وجہ سے۔

تو کہتے ہیں حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے یہ فیصلہ کیا وَسَكَتَ عَنْ ضَمَانِ مَنَافِعِهَا وَمَنَافِعِ أَوْلَادِهَا اور آپ خاموش رہے اس باندی کے منافع اور اس کی اولاد کے منافع کے ضمان سے، وَكَانَ ذَلِكَ بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ اور یہ واقعہ ہوا تھا صحابہ کی موجودگی میں، فَكَانَ إِجْمَاعًا تو یہ اجماع ہوا عَلَى أَنَّ مَنَافِعَ وَلَدِ الْمَغْرُورِ لَا تُضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ اس بات پر کہ ولد المغرور کے جو منافع ہوتے ہیں وہ مضمون نہیں ہوں گے تلف کر دینے کی وجہ سے یعنی ان کا ضمان نہیں آئے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو دیکھیے یہاں پر بھی ان صحابہ کے سکوت کو بیان کے درجے میں اتار لیا گیا، کس کے درجے میں؟ بیان کے درجے میں اتار لیا گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور اس کو اجماع قرار دیا گیا۔

أَوْ ثَبَتَ ضَرُورَةَ دَفْعِ الْغُرُورِ عَنِ النَّاسِ، یا وہ بیانِ ضرورت ثابت ہوگا ضَرُورَةَ دَفْعِ الْغُرُورِ عَنِ النَّاسِ لوگوں سے دھوکے کو دور کرنے کی ضرورت کی وجہ سے۔ عبارت پر نظر ہے؟ یا وہ بیانِ ضرورت ثابت ہوگا ضَرُورَةَ دَفْعِ الْغُرُورِ عَنِ النَّاسِ لوگوں سے دھوکے کو دور کرنے کی ضرورت کی بنا پر۔ صورت یہ بھئی: آقا بازار میں گیا اور اس نے اپنے غلام کو دیکھا کہ وہ بیع و شرا میں مصروف ہے لوگوں کے ساتھ۔ بھئی یاد رکھیے غلام دو قسم پر: ایک عام غلام اسے عبدِ محجور کہتے ہیں، حجر پابندی کو کہتے ہیں، تو یہ عبدِ محجور ہے اس پر پابندیاں ہوتی ہیں یہ تجارت وغیرہ کام نہیں کر سکتا بھئی۔ اور ایک عبدِ ماذون ہے اذن سے جسے آقا نے اجازت دی ہو کہ وہ تجارت وغیرہ کر سکتا ہے۔ تو اب آقا بازار سے گزر رہا تھا اس نے دیکھا کہ اس کا عبدِ محجور جو ہے وہ کیا کر رہا ہے؟ لوگوں سے بیع و شرا کر رہا ہے، کاروبار میں تجارت میں مصروف ہے۔ اس کو دیکھ کر آقا خاموش رہا، تو

آقا کا خاموش رہنا اس کو اجازت شمار کیا جائے گا، آقا کا خاموش رہنا اس کو اجازت شمار کیا جائے گا۔ کہتے ہیں اس لیے کہ اگر اس کو اجازت شمار نہ کیا جائے اور غلام کو اب بھی کیا قرار دیا جائے کہ یہ محجور ہی ہے، تو اس صورت میں تو لوگوں کا نقصان ہوگا، لوگ دیکھیں گے کہ آقا نے بھی اس کو دیکھ لیا اور روکا نہیں، معلوم ہوا آقا کی طرف سے کیا ہے؟ اجازت، تو وہ اور کھل کر اس کے ساتھ تجارت کریں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور تجارت میں تو آپ جانتے ہیں کبھی سودا نقد ہوتا ہے کبھی ادھار ہوتا ہے، تو غلام پر ادھار ہو جائے گا، اس کو ہم اگر اجازت نہ شمار کریں تو سارا ادھار تو غلام پر پڑ گیا اور یہ اب اس غلام کے ذمے ہے، آقا نے تو اجازت نہیں دی تھی، آقا تو اس کا ذمے دار نہیں ہے، تو لہٰذا یہ غلام پر پڑے، اور غلام کے پاس تو کچھ ہوتا ہی نہیں اس کے پاس تو جو کچھ ہے اس کا مالک کون ہے؟ آقا، پھر یہ اس سے کیسے لیا جائے؟ تو کہتے ہیں پھر ان کو انتظار کرنا پڑے گا کہ کبھی اگر اس کو آزادی مل جائے تو پھر ہم اس سے وصول کریں گے بھئی۔ تو دیکھیے لوگوں کا کتنا نقصان ہو گیا کہ اب ان کا مال پھنس گیا اس کے پاس اور اب وہ انتظار کریں گے کہ اگر وہ آزاد ہو گیا تو پھر ہم اس سے مال وصول کریں گے اور اگر آزاد ہی نہیں ہوتا پھر تو مال ہی بیچاروں کا سارا چلا گیا۔ تو لہٰذا لوگوں سے دھوکے کے ضرر کو دور کرنے کے لیے اس آقا کی خاموشی کو ہم نے کیا قرار دیا؟ اجازت قرار دیا، یہ بیان ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

یہ معنی ہے أَوْ ثَبَتَ ضَرُورَةَ دَفْعِ الْغُرُورِ عَنِ النَّاسِ یا لوگوں سے دھوکے کو دور کرنے کی ضرورت کی بنا پر ثابت ہوگا وَهُوَ حَرَامٌ اور وہ دھوکہ حرام ہے، دھوکہ حرام ہے تو اس کو دور کرنے کے لیے بیان ماننا پڑے گا۔ كَسُكُوتِ الْمَوْلَى حِينَ رَأَى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَيَشْتَرِي جیسے کہ آقا کا خاموش رہنا جس وقت دیکھے وہ اپنے غلام کو کہ وہ بیچ رہا ہے اور خرید رہا ہے، فَإِنَّهُ يَصِيرُ إِذْنًا لَهُ فِي التِّجَارَةِ عِنْدَنَا تو یہ اجازت ہو جائے گی اس غلام کے لیے تجارت میں ہمارے نزدیک، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ مَأْذُونًا يَتَضَرَّرُ النَّاسُ بِهِ اس لیے کیونکہ اگر وہ ماذون نہ ہوگا تو نقصان اٹھائیں گے لوگ اس کی وجہ سے، لوگ ضرر اٹھائیں گے اس کی وجہ سے، وَدَفْعُ الْغُرُورِ عَنْهُمْ وَاجِبٌ اور دھوکے کو دور کرنا لوگوں سے وَاجِبٌ یہ تو واجب ہے۔

وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَكُونُ مَأْذُونًا، امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں، آقا خاموش رہے تو یہ اجازت نہیں کہیں گے اس کو، وہ عبدِ ماذون نہیں بنے گا۔ وہ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ احتمال ہے، ہو سکتا ہے آقا خاموش واقعی اسی لیے رہا کہ اس کی طرف سے کیا تھی؟ اجازت، اجازت دینے کے لیے خاموش رہا یعنی رضامندی بتلانے کے لیے خاموش رہا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انتہائی غصے کی وجہ سے وہ خاموش رہا ہو بھئی، انتہا درجے کا اسے غصہ آیا اور اس غصے کی وجہ سے بس وہ خاموش رہا کچھ بولا ہی نہیں اور چلا گیا بھئی کہ بعد میں اس کو میں کیا کروں گا؟ ٹھیک کروں گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو معلوم ہوا یہ آقا کا خاموش رہنا یہ صرف رضامندی ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے یا شدید غصے کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے؟

تو معلوم ہوا آپ اس کو دلیل بنا رہے ہیں آقا کے راضی ہونے کی، اور راضی ہونا یہ تو ایک احتمال ہے، دوسرا بھی احتمال یہاں موجود ہے، اور جس چیز کا صرف احتمال ہو اس کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَكُونُ مَأْذُونًا کہ وہ غلام ماذون نہیں ہوگا لِأَنَّ سُكُوتَهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ لِلرِّضَا بِتَصَرُّفِهِ اس لیے کیونکہ اس آقا کا خاموش رہنا یہ احتمال رکھتا ہے کہ وہ اس غلام کے تصرف پر رضامندی کی وجہ سے ہو، یہ سکوت ہو سکتا ہے اس غلام کے تصرف جو وہ بیع و شرا کر رہا ہے اس تصرف پر رضامندی کی وجہ سے ہو، وَأَنْ يَكُونَ لِفَرْطِ الْغَيْظِ اور ہو سکتا ہے کہ سخت غصے کی وجہ سے ہو، غصے کی زیادتی کی وجہ سے ہو، وَالْمُحْتَمَلُ لَا يَكُونُ حُجَّةً اور وہ چیز جس کا احتمال ہے لَا يَكُونُ حُجَّةً وہ دلیل نہیں ہو سکتی۔

أَوْ ثَبَتَ ضَرُورَةَ كَثْرَةِ الْكَلَامِ، یا ثابت ہو ضَرُورَةَ كَثْرَةِ الْكَلَامِ کثرتِ کلام کی ضرورت کی بنا پر، أَيْ كَثْرَةِ اسْتِعْمَالِهِ أَوْ طُولِ عِبَارَتِهِ يَدُلُّ عَلَى مَا هُوَ الْمُرَادُ یعنی کثرتِ استعمال یا طولِ عبارت دلالت کرتا ہے کہ کیا مراد ہے بھئی۔ یہ چوتھی قسم آگئی بیانِ ضرورت کی بھئی، کہ وہ بیانِ ضرورت ثابت ہوگا کس بنا پر؟ ضَرُورَةَ كَثْرَةِ الْكَلَامِ کثرتِ کلام کی ضرورت کی بنا پر، أَيْ كَثْرَةِ اسْتِعْمَالِهِ أَوْ طُولِ عِبَارَتِهِ یعنی کثرتِ استعمال یا اس کی عبارت کے لمبا ہونے کی وجہ سے یہ دلالت کرے گا عَلَى مَا هُوَ الْمُرَادُ اس چیز پر جو اس سے مراد ہے۔

بھئی دیکھیے عربی میں ایسا کیا جاتا ہے کہ جب کسی چیز کی تعداد وغیرہ بیان کی جاتی ہے، عدد استعمال کیا جاتا ہے، تو جو معدود ہوتا ہے جہاں عطف کی صورت میں کئی عدد ذکر ہوں تو معدود جو ہے اس کو آخر میں ذکر کرتے ہیں۔ کہاں ذکر کرتے ہیں؟ آخر میں ذکر کرتے ہیں، عددوں کا ایک دوسرے پر عطف کر دیتے ہیں اور آخر میں معدود کو ذکر کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً بھئی میں آپ سے کہنا چاہتا ہوں ایک ہزار ایک سو بیس کتابیں، ایک ہزار ایک سو بیس کتابیں، تو عربی میں میں مثلاً کیسے کہوں گا؟ أَلْفٌ وَمِائَةٌ وَعِشْرُونَ كِتَابًا، أَلْفٌ وَمِائَةٌ وَعِشْرُونَ كِتَابًا۔ مِائَة کا عطف میں نے کس پر کیا؟ أَلف پر، اور پھر عِشْرُونَ کا عطف بھی اسی پر کیا، اور آخر میں كِتَابًا تمیز کو یعنی معدود کو میں نے ذکر کیا۔ حالانکہ ہونا یوں چاہیے تھا ہر ہر عدد کے ساتھ تمیز ذکر ہونی چاہیے، یوں کہنا چاہیے تھا: أَلْفُ كِتَابٍ وَمِائَةُ كِتَابٍ وَعِشْرُونَ كِتَابًا تاکہ پتہ چلے مِائَة سے کیا مراد ہے؟ مِائَةُ كِتَابٍ، أَلف سے کیا مراد ہے؟ أَلْفُ كِتَابٍ، اور عِشْرُونَ كِتَابًا۔ تو ہر عدد کے ساتھ تمیز ہونی چاہیے کہ کیا چیز بتلائی جا رہی ہے، کس کو شمار کیا جا رہا ہے، لیکن اگر ہر ایک کے ساتھ تمیز کو ذکر کیا جائے تو بات بڑی لمبی ہو جائے گی بھئی، بات لمبی ہو جائے گی، اور یہ چیزیں تو کثیر الاستعمال ہیں اور کثرتِ استعمال تقاضا کرتی ہے خفت کا کہ کیا کیا جائے؟ چیز میں تخفیف کی جائے، کمی کی جائے، اس کو ہلکا بنایا جائے۔ تو چنانچہ پھر کیا کرتے ہیں عرب والے؟ وہ معدود کو یا تمیز کو آخری عدد کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔ تو عددوں کا عددوں پر عطف ہو جاتا ہے اور آخر والی تمیز سب کے لیے تمیز بن جاتی ہے، سب کے بارے میں بتلا دیتی ہے۔ مثلاً میں نے کہا تھا أَلْفٌ وَمِائَةٌ وَعِشْرُونَ كِتَابًا، اس آخر والی کتاب نے بتلایا کہ عِشْرُونَ سے تو یہ کتاب مراد ہے

ہی، پچھلے مِائَة اور أَلْف سے بھی کتاب ہی مراد ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو یہاں دیکھیے أَلْف کے ساتھ کتاب ذکر نہیں، مِائَة کے ساتھ کتاب ذکر نہیں، ان میں تمیز سے خاموشی اختیار کی گئی بھئی، خاموشی اختیار کی گئی، لیکن اسی کو کیا بنا لیا گیا؟ اسی سکوت کو بیان بنا لیا گیا، کیا قرار دیا گیا؟ بیان قرار دیا گیا کہ آخری عدد کے بعد جو تمیز ہے وہ بتلا رہی ہے کہ آخری عدد سے یہ مراد ہے تو باقیوں سے بھی یہی مراد ہوگا۔ عِشْرُونَ کے بعد کِتَابًا بتلا رہا ہے کہ عِشْرُونَ کیا چیزیں ہیں؟ کتابیں ہیں، تو یہی بتلا رہا ہے کہ معلوم ہوا مِائَة اور أَلْف بھی کیا ہیں؟ کتابیں ہیں۔ تو مِائَة اور أَلْف کے ساتھ تمیز تو نہیں لیکن اس سکوت کو بھی کس کے درجے میں اتار لیا گیا؟ بیان۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

یہ معنی ہے أَوْ ثَبَتَ ضَرُورَةَ كَثْرَةِ الْكَلَامِ یہ ثابت ہوگا کثرتِ کلام کی ضرورت کی وجہ سے أَيْ كَثْرَةِ اسْتِعْمَالِهِ یعنی اس کلام کی کثرتِ استعمال کی وجہ سے، کثرتِ استعمال اس کی تخفیف کا تقاضا کرتی ہے اس لیے اس کو حذف کر لیا جاتا ہے، أَوْ طُولِ عِبَارَتِهِ يَدُلُّ یا اس کی لمبی عبارت جو ہے یہ دلالت کرتی ہے عَلَى مَا هُوَ الْمُرَادُ کہ اس سے کیا مراد ہے بھئی، اگر اس کو ذکر کیا جاتا تو عبارت لمبی ہو جاتی تو اس کو کیا کر لیا جاتا ہے؟ حذف کر لیا جاتا ہے اور پھر بھی مراد کا علم ہو جاتا ہے۔ كَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا قول: لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ. كَقَوْلِهِ یہاں بھئی ایک اور لَهُ ہے آپ کی کتابوں میں؟ نہیں، لَهُ ہونا چاہیے، كَقَوْلِهِ یہ تو قول کے ساتھ ہے، آگے اگلے کے لیے لَهُ چاہیے ایک بھئی: لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ.

اچھا بھئی یہ تو وہ صورت میں نے ذکر کی مثلاً میں نے کیا کہا أَلْفٌ وَمِائَةٌ وَعِشْرُونَ كِتَابًا جس میں معطوف بھی عدد ہے، عدد کا عدد پر عطف کیا جا رہا ہے اور تمیز بعد میں آخر میں الگ ذکر ہے۔ لیکن اگر کہیں ایسا مقام آئے جہاں معطوف عدد ہے ہی نہیں! بھئی معطوف علیہ تو ہے عدد اور معطوف بھی کیا ہو؟ عدد ہو، پھر تو بالاتفاق سب سے وہی چیز مراد ہوگی۔ أَلْفٌ وَمِائَةٌ وَعِشْرُونَ كِتَابًا، مِائَةٌ بھی معطوف، عِشْرُونَ بھی معطوف، تو یہاں تو معطوف ہیں ہی عدد۔ اور ایسی جگہ ہے جہاں پر معطوف عدد نہ ہو، مثلاً میں کہتا ہوں لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ فلاں کے مجھ پر ایک سو اور درہم ہے، تو لہٰذا معطوف علیہ کون؟ مِائَةٌ، اور معطوف کون؟ دِرْهَمٌ، وہ تو عدد نہیں ہے۔ تو پھر یاد رکھیے اس صورت میں بھی ہمارے نزدیک یہ مِائَة سے بھی درہم ہی مراد ہوگا، مِائَة سے کیا مراد ہوگا؟ درہم۔

اور یاد رکھیے آگے آپ کو ضابطہ بتلائیں گے کہ ہمارے نزدیک ہر اس مقام پر جہاں معطوف سرے سے عدد ہے ہی نہیں، مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ معطوف کون بھئی؟ یہ دِرْهَمٌ، یہاں کوئی عدد ہے ساتھ؟ نہیں۔ جہاں معطوف علیہ تو عدد ہو لیکن معطوف میں عدد نہ ہو کوئی چیز وغیرہ ذکر ہو، تو ہمارے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ اگر یہ جو بعد میں چیز ذکر ہوئی یعنی جیسے یہاں درہم ذکر ہوا، یہ درہم اگر مکیلات و موزونات میں سے ہے تو پچھلے عدد سے بھی یہی مراد ہوگا، اگر یہ مکیلات و موزونات میں سے نہیں تو پھر مِائَة سے یہ مراد نہیں ہوگا۔ تو لہٰذا مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ بھئی اس مِائَة سے کیا مراد ہوں گے؟ درہم کس میں سے ہے؟ مکیلات میں سے ہے، موزونات میں سے ہے یا ان کے علاوہ ہے؟ یاد رکھیے موزونات میں سے ہے، درہم کا باقاعدہ وزن ہوتا تھا، اسی طرح

دینار کا بھی باقاعدہ وزن ہوتا تھا، تو یہ موزونات میں سے ہے اور ہم نے کہا تھا کہ یہاں پر پھر ما قبل سے بھی وہی مراد ہوگا۔ معلوم ہوا یہ جو مِائَۃٌ وَدِرْھَمٌ یہ مِائَۃ سے بھی کیا مراد ہیں؟ درہم ہی مراد ہیں، تو لہٰذا اس شخص پر کتنے درہم واجب ہوں گے؟ ایک سو ایک، ایک سو ایک۔ تو یہ مکیلات کا بھی یہی حکم، موزونات کا بھی یہی حکم۔ لیکن اگر بعد میں جو معطوف ذکر کیا جا رہا ہے وہ مکیلات و موزونات کی قبیل سے نہیں، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے لِزَیْدٍ عَلَیَّ مِائَۃٌ وَثَوْبٌ زید کے مجھ پر ایک سو اور ایک کپڑا ہے، اب اس صورت میں یہ ثَوْب نہ مکیلات میں سے ہے نہ موزونات میں سے، تو اس صورت میں یہ مِائَۃ سے بھی ثَوْب ہی مراد ہوں ایسا نہیں ہوگا کیونکہ یہ مکیلات و موزونات میں سے نہیں ہے۔ تو لہٰذا اس مِائَۃ سے پھر کیا مراد؟ ایک کپڑا تو اس پر واجب ہو جائے گا، مِائَۃ سے کیا مراد ہے؟ کہتے ہیں اسی شخص کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اس سے پوچھا جائے گا کہ بتاؤ بھئی اس مِائَۃ سے کیا مراد ہے؟ تقریر سمجھ میں آگئی؟

تو خلاصۂ کلام کیا ہوا کہ جہاں عدد کے اندر معطوف میں عدد ہو ہی نہ، تو وہاں پر اگر وہ مکیلات و موزونات کی قبیل سے ہے تو ما قبل کے معطوف علیہ عدد سے بھی وہی چیز مراد ہوگی، اور اگر وہ مکیلات و موزونات میں سے نہیں تو پھر ما قبل کے عدد کے بارے میں اسی شخص سے پوچھا جائے گا کہ تمہاری اس سے کیا مراد ہے؟ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان سب صورتوں میں اسی سے پوچھا جائے گا، سب صورتوں میں اسی سے پوچھا جائے گا۔ مِائَۃٌ وَدِرْھَمٌ کہا تو ایک درہم واجب ہوگا اور مِائَۃ کے بارے میں اس سے پوچھا جائے گا تمہاری کیا مراد ہے، مِائَۃٌ وَثَوْبٌ کہا تو بھی ایک کپڑا واجب ہوگا اور مِائَۃ کے بارے میں اس سے پوچھا جائے گا تمہاری اس سے کیا مراد ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

بھئی اس کی وجہ کیا ہے؟ کیوں ہم مکیلات و موزونات کے اندر کہتے ہیں کہ ما قبل سے بھی وہی چیز مراد ہے اور باقی چیزوں میں کہتے ہیں کہ وہ چیز مراد نہیں بلکہ پوچھا جائے گا اس سے؟ وجہ یہ کہ مکیلات و موزونات وہ چیزیں ہیں جن کے معاملات ہوتے ہیں کثرت سے اور یہ لوگوں کے ذمے بھی باقی رہتی ہیں۔ مکیلات و موزونات جو ہیں یہ لوگوں کے ذمے معاملات میں کثرت سے دوسروں کے ذمے باقی رہتی ہیں۔ مثلاً آپ کا ایک ساتھی آیا آپ کے پاس کہ بھئی دس کلو چینی مجھے چاہیے، اگلے مہینے جب میں خریدوں گا تو مجھ سے پورے دس کلو آپ لے لینا، تو وہ لے گیا، اب اس کے ذمے کیا ہے؟ دس کلو چینی، دیکھو وزنی چیز اس کے ذمے میں ہے۔ اور اسی طرح درہم و دینار ایک دوسرے کے ذمے باقی ہوتے ہیں، یہ بھی کس میں سے ہیں؟ وزنی چیزوں میں سے۔ تو مکیلات اور موزونات وہ چیزیں ہیں جو دوسروں کے ذمے میں باقی رہتی ہیں بھئی، عام معاملات ہوتے ہیں ان کے اور کثرت سے رہتی ہیں ایک دوسرے کے ذمے میں، لہٰذا ان میں ضرورت ہے کثرتِ استعمال کی وجہ سے کہ تخفیف کی جائے کیونکہ تخفیف کہاں پر کی جاتی ہے؟ کثرتِ استعمال والے مواقع میں۔ تو اس وجہ سے ان میں ہم کہیں گے کہ چونکہ یہ کثیر الاستعمال ہیں تو لہٰذا کہنے والے نے کیا کیا؟ مِائَۃٌ وَدِرْھَمٌ کہا، کہنا تو چاہیے تھا مِائَۃُ دِرْھَمٍ وَدِرْھَمٌ لیکن کثرتِ استعمال کی وجہ سے کیا کر لیا جاتا ہے؟ حذف کر لیا جاتا ہے، تو ما قبل میں درہم کو حذف کر لیا اور کہہ دیا مِائَۃٌ وَدِرْھَمٌ

بھئی۔

جبکہ جس وقت اس نے کپڑا بیان کیا تو یہ کپڑا یہ تو مختلف الانواع ہے، شمار کی جانے والی چیز ہے اور یہ عموماً لوگوں کے ذمے باقی نہیں رہتے، اس طرح کے معاملات بہت کم ہوتے ہیں، صرف عقدِ سلم میں ایسا ہوتا ہے بھئی، کس میں؟ صرف بیعِ سلم میں۔ بیعِ سلم وہ جس میں آپ بائع کو پیسے آج دیتے ہیں اور وہ مثلاً گندم چھ مہینے بعد دے گا، اس وقت وہ گندم مل ہی نہیں رہی تو اس نے کہا چھ ماہ بعد آپ کو ملے گی بھئی، تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ عقدِ سلم۔ اس میں کپڑا یا کپڑے جیسی چیزیں اس بائع کے ذمے رہ سکتی ہیں، لیکن عقدِ سلم تو بہت قلیل ہوتی ہے، باقی بیوعات بہت زیادہ ہیں، تو لہٰذا وہ قلیل ہے تو اس میں کثرتِ استعمال نہیں، اور جب کثرتِ استعمال نہیں تو وہاں تخفیف کی بھی ضرورت نہیں۔ لہٰذا جب اس نے کہا مِائَةٌ وَثَوْبٌ تو اگر مِائَة سے مراد کپڑے ہی ہوتے تو اسے پھر اس کو ذکر کرنا چاہیے تھا مِائَةُ ثَوْبٍ وَثَوْبٌ۔ سمجھ میں آئی بات؟ کیونکہ خفت کب کی جاتی ہے؟ کثرتِ استعمال، تو لہٰذا وہاں ضرورت ہی نہیں ہے، کثرتِ استعمال ہی نہیں ہے کہ اس میں تخفیف کی جائے بھئی۔ دلیل سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟

أَوْ ثَبَتَ ضَرُورَةَ كَثْرَةِ الْكَلَامِ یا وہ بیان ثابت ہوگا کثرتِ کلام کی ضرورت کی وجہ سے، کیا معنی؟ أَيْ كَثْرَةِ اسْتِعْمَالِهِ یعنی اس کلام کے کثرتِ استعمال کی ضرورت کی بنا پر، کثرتِ استعمال کی وجہ سے کیا کر لیا گیا؟ اس کو حذف کیا گیا ہے لہٰذا اس کو ذکر نہیں کیا گیا تو بھی یہ بیان کے درجے میں ہے، أَوْ طُولِ عِبَارَتِهِ یا اس کی عبارت کے طویل ہونے کی وجہ سے کہ بھئی کثرتِ استعمال ہے اور بار بار ذکر کریں گے بڑی لمبی عبارت ہوگی لہٰذا اس کو کیا کر لیا گیا؟ حذف کیا گیا۔ تو اس وجہ سے اس کو حذف کیا گیا چنانچہ وہ اس ضرورت کی بنا پر ثابت ہوگا۔ تو یہ جو کثرتِ استعمال ہے اس کا یا طولِ عبارت ہونے کی وجہ سے حذف کیا گیا ہے یہ دلالت کرے گی عَلَى مَا هُوَ الْمُرَادُ کہ اس سے کیا مراد ہے، كَقَوْلِهِ لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ جیسے کسی شخص کا یہ قول کہ فلاں کے مجھ پر ایک سو اور ایک درہم ہے، فَإِنَّ الْعَطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِأَنَّ الْمِائَةَ أَيْضًا دَرَاهِمُ پس بے شک عطف جو ہے اس کو بیان بنایا گیا کہ سو بھی دراہم ہی ہیں، اس کو بیان بنایا گیا ترجمے پہ نظر رکھنا بَيَانًا لِأَنَّ الْمِائَةَ أَيْضًا دَرَاهِمُ کس طرح ترجمہ کریں گے؟ پس بے شک عطف کو بیان قرار دیا گیا اس بات کا کہ سو بھی درہم ہی ہوں گے، فَكَأَنَّهُ قَالَ لَهُ عَلَيَّ مِائَةُ دِرْهَمٍ وَدِرْهَمٌ تو گویا کہ اس نے یوں کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک سو درہم ہیں اور ایک درہم ہے، مِائَةُ دِرْهَمٍ وَدِرْهَمٌ۔ کہا تو اس نے مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ ہے لیکن گویا کس طرح اس نے کہا؟ مِائَةُ دِرْهَمٍ وَدِرْهَمٌ یعنی معطوف علیہ میں بھی ذکر گویا کیا۔ وَإِنَّمَا حُذِفَ لِطُولِ الْكَلَامِ أَوْ لِكَثْرَةِ اسْتِعْمَالِهِ اور اس کو حذف کیا گیا بھئی کلام کے لمبا ہونے یا کثرتِ استعمال کی وجہ سے، كَمَا يَقُولُونَ جیسے کہتے ہیں مِائَةٌ وَعَشَرَةُ دَرَاهِمَ، مِائَةٌ وَعَشَرَةُ دَرَاهِمَ، کہنا تو چاہیے تھا مِائَةُ دِرْهَمٍ وَعَشَرَةُ دَرَاهِمَ لیکن حذف کر لیا جاتا ہے، يُرِيدُونَ بِهِ أَنَّ الْكُلَّ دَرَاهِمُ کہ ارادہ اس کے ذریعے یہ کرتے ہیں کہ سارے کے سارے دراہم ہیں یعنی مِائَة بھی اور عَشَرَة بھی۔

وَهَذَا فِيمَا يَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ فِي أَكْثَرِ الْمُعَامَلَاتِ اور یہ ان چیزوں میں ہوگا جو ثابت رہتی ہیں ذمہ میں اکثر معاملات کے

اندر، لوگوں کے ذمہ میں اکثر معاملات میں باقی رہتی ہیں كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ جیسے مکیلات اور موزونات۔ بِخِلَافِ قَوْلِهِ بخلاف کسی شخص کے اس قول کے لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ، اگر یوں کہتا ہے ثَوب لے کر آتا ہے فَإِنَّ الثَّوْبَ لَا يَثْبُتُ فِي الذِّمَّةِ پس کپڑا جو ہے وہ کسی کے ذمے میں ثابت نہیں ہوتا یعنی کسی کے ذمے میں باقی نہیں رہتا إِلَّا فِي السَّلَمِ مگر کس کے اندر؟ بیع سلم میں، فَلَا يَكُونُ بَيَانًا تو یہ بیان نہیں بنے گا، کس چیز کا بیان؟ لِأَنَّ الْمِائَةَ أَيْضًا أَثْوَابٌ اس بات کا بیان کہ مِائَة بھی کپڑے ہیں، فَلَا يَكُونُ بَيَانًا لِأَنَّ الْمِائَةَ أَيْضًا أَثْوَابٌ تو یہ اس بات کا بیان نہیں بنے گا کہ سو سے بھی کپڑے ہی مراد ہیں، بَلْ يُرْجَعُ إِلَى الْقَائِلِ فِي تَفْسِيرِهِ بلکہ رجوع کیا جائے گا کہنے والے کی طرف اس کی تفسیر میں۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى الْمَرْجِعُ إِلَيْهِ فِي تَفْسِيرِ الْمِائَةِ فِي جَمِيعِ الْمَوَاضِعِ، کہ رجوع کیا جائے گا اس شخص کی طرف مِائَة کی تفسیر میں تمام جگہوں کے اندر، چاہے مکیلات و موزونات ہوں یا اور چیز ہو، سب میں اس کی طرف رجوع کریں گے کہ مِائَة سے تمہاری کیا مراد ہے، فَيَجِبُ فِي الْمِثَالِ الْأَوَّلِ أَيْضًا دِرْهَمٌ تو پس واجب ہوں گے پہلی مثال کے اندر بھی، پہلی مثال کے اندر بھی کیا واجب ہوگا ان کے نزدیک؟ دِرْهَمٌ ایک تو درہم واجب ہوگا وَمِنَ الْمِائَةِ مَا بَيَّنَهُ اور سو سے وہ چیز جس کو وہ بیان کرے، ایک درہم اور دوسری وہ چیز جس کو وہ بیان کرے مِائَة سے۔ وَقَدْ ذَكَرْنَا فَرْقَهُ اور تحقیق ہم نے دونوں میں فرق ذکر کر دیا، دونوں میں کیا کیا؟ فرق، کہ مکیلات و موزونات ان میں ضرورت ہے کثرتِ استعمال کی وجہ سے اور دوسری چیزوں میں ضرورت نہیں ہے۔ بات سمجھ بھی آئی کہ نہیں؟

حاصلِ کلام یہ کہ اگر معطوف کے اندر بھی عدد ساتھ ذکر ہو، معطوف میں بھی عدد ساتھ ذکر ہو أَلْفٌ وَمِائَةٌ وَعِشْرُونَ كِتَابًا تو عِشْرُونَ كِتَابًا یہاں پر بھی دیکھو عدد ساتھ ذکر ہے، تو اس صورت میں تو بالاتفاق سب سے کیا مراد لیں گے؟ وہی کتاب ہی مراد لیں گے ما قبل والوں سے بھی۔ لیکن اگر معطوف میں عدد ذکر نہیں مثلاً مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ تو یہ دیکھو دِرْهَمٌ کے ساتھ کوئی عدد ذکر نہیں، تو اس صورت کے اندر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک درہم واجب ہوگا اور مِائَة کے بارے میں اس سے پوچھا جائے گا کیا مراد ہے، ہر صورت میں اسی سے پوچھا جائے گا بھئی، یہ ما بعد والا چاہے مکیلات میں سے ہو، موزونات میں سے ہو یا ان کے علاوہ سے۔ جبکہ ہمارے نزدیک اگر یہ آخر میں جو ذکر ہے معطوف جو ذکر ہے اگر یہ مکیلات و موزونات کی قبیل سے ہے تو ما قبل کے عدد سے یہی مراد ہوگا کیونکہ یہ معاملات کثیر ہیں بھئی اور کثرتِ استعمال خفت کا تقاضا کرتی ہے اس لیے اس کو حذف کر دیا گیا۔ لیکن اگر یہ معطوف جو ہے وہ مکیلات و موزونات کی قبیل سے نہ ہو مثلاً وہ کہتا ہے مِائَةٌ وَثَوْبٌ تو اس صورت میں ثَوب نہ مکیلات میں سے نہ موزونات میں سے، لہٰذا مِائَة سے بھی یہی ثَوب مراد ہوں ایسا نہیں ہوگا بلکہ اب اس سے پوچھا جائے گا کہ اس سے کیا مراد ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

أَوْ بَيَانَ تَبْدِيلٍ، یا وہ کیا ہوگا؟ بیانِ تبدیل ہوگا۔ یہ پانچویں قسم آگئی بیان کی، عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ بَيَانَ ضَرُورَةٍ یہ عطف ہے مصنف کے قول بَيَانَ ضَرُورَةٍ پر، وَهُوَ النَّسْخُ فِي اللُّغَةِ اور وہ عربی زبان میں نسخ کو کہتے ہیں بھئی۔ بیانِ تبدیل کسے کہتے ہیں؟

نسخ کو۔ قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ اور جس وقت ہم بدل دیں ایک آیت کی جگہ دوسری آیت، ثُمَّ قَالَ پھر اللہ نے فرمایا: مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا جو بھی کوئی آیت ہم منسوخ کر دیں أَوْ نُنْسِهَا یا اسے بھلا دیں، جو بھی آیت ہم منسوخ کر دیں یا اسے بھلا دیں تو اس سے بہتر یا اس کے مثل ہم نازل کر دیتے ہیں، فَعُلِمَ پس جان لیا گیا أَنَّهُمَا وَاحِدٌ کہ یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ بھئی بات چل رہی ہے بیانِ تبدیل کی، ماتن نے بتلایا کہ بیانِ تبدیل عربی زبان میں نسخ ہی کو کہتے ہیں، چنانچہ بھئی شارح نے بھی دلیل ذکر کر دی کہ قرآن میں اللہ ایک جگہ فرماتے ہیں وَإِذَا بَدَّلْنَا، دیکھو بَدَّلْنَا تبدیل کے لفظ کو ذکر کیا گیا، اور دوسری جگہ ذکر ہے مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ وہاں نسخ ذکر ہے، معلوم ہوا دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

فَعُلِمَ أَنَّهُمَا وَاحِدٌ پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں یعنی تبدیل اور نسخ۔ وَمَعْنَى بَيَانِ التَّبْدِيلِ اور بیانِ تبدیل کا معنی یہ ہے أَنَّهُ بَيَانٌ مِنْ وَجْهٍ وَتَبْدِيلٌ مِنْ وَجْهٍ، یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ کہ تبدیل کا تو مطلب ہے کسی چیز کو بدل دینا، نسخ میں ایک حکم کی جگہ دوسرا حکم آگیا، پہلا حکم کیا ہوا؟ ختم، نیا حکم آگیا۔ تو یہاں تو نسخ ہے، بدلنا ہے، بیان کہاں سے ہے بھئی؟ بیان تو اسی کو کہتے ہیں نا جو پہلے کے بارے میں کیا ہو؟ تفصیل آجائے، بیان تو اسی کو کہتے ہیں، یہاں بیان کہاں سے ہے؟ یہاں تو صرف تبدیل ہی ہے۔ تو وہ اب بتلانے لگے ہیں کس طرح بیان ہے اور یہ کس طرح تبدیل ہے۔ کہتے ہیں وَمَعْنَى بَيَانِ التَّبْدِيلِ اور بیانِ تبدیل کا معنی یہ ہے أَنَّهُ بَيَانٌ مِنْ وَجْهٍ وَتَبْدِيلٌ مِنْ وَجْهٍ کہ یہ بیان ہے من وجہ اور تبدیل ہے من وجہ، بعض اعتبارات سے یہ بیان ہے اور بعض اعتبارات سے دیکھا جائے تو یہ تبدیل ہے، عَلَى مَا قَالَ بنا بر اس کے جو مصنف نے فرمایا: وَهُوَ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِي كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا أَنَّهُ أَطْلَقَهُ فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءَ فِي حَقِّ الْبَشَرِ۔

بھئی دیکھیے بیان یہ کریں گے کہ مثلاً ایک حکم پہلے تھا، مثلاً ابتدائے اسلام میں شراب حلال تھی، شراب حلال تھی اور اللہ نے اس کو حلال رکھا، اس کی حرمت کا حکم نازل نہیں فرمایا، تو بظاہر یوں ہی لگتا تھا کہ شاید یہ حکم ہمیشہ اسی طرح رہے گا۔ لیکن پھر شراب کی حرمت کا حکم آیا تو پہلا حکم منسوخ ہو گیا، تو ہمارے اعتبار سے تو یہ منسوخ ہوا، حکم بدل گیا تو پہلا حکم منسوخ ہوا، لیکن کہتے ہیں یہ شارع یعنی اللہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ بیان تھا۔ یہ اللہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے کیا تھا؟ بیان تھا، یعنی ہم تو یہ سمجھ رہے تھے یہ والا حکم ہمیشہ رہے گا لیکن اللہ کے علم میں تو تھا، اللہ تو جانتے تھے کہ یہ والا حکم میں نے اتنے عرصے کے بعد اس کو ختم کر کے نیا حکم میں دوں گا۔ ابتدائے اسلام کا زمانہ ہے ایک دم سختی کے ساتھ تمام احکام نہیں آئے بلکہ بتدریج احکام آتے رہے بھئی تاکہ بوجھ نہ بنے کسی کے لیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا ہمارے اعتبار سے تو یہ تبدیل ہے لیکن اللہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے یہ بیان ہے، گویا اللہ کی طرف سے یہ بیان آگیا کہ یہ جو پچھلا حکم تھا یہ آج تک تھا بس، یہ کیا تھا؟ آج تک تھا، اب یہ نیا حکم آرہا ہے اب وہ پچھلا نہیں ہوگا بلکہ یہ نیا حکم ہوگا

بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وہ شارع کی نسبت سے بیان ہے، ہماری نسبت سے نسخ ہے۔ شارع کی نسبت سے بیان کس طرح ہے؟ کہ اللہ کی طرف سے بیان آگیا کہ یہ حکم اتنا تھا، اس زمانے تک تھا، اب اس کی میعاد ختم ہو گئی اب نیا حکم ہے اس پر عمل کرو۔

تو کہتے ہیں وَهُوَ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ یہ جو ہے یہ بیانِ تبدیل یہ بیان ہے لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ حکم کی مدت کا، یہ بیان ہے اس مطلق حکم کی مدت کا الَّذِي كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَ اللَّهِ جو اللہ کے نزدیک معلوم تھا۔ اللہ کو تو علم تھا کہ کب تک کے لیے یہ حکم ہے لیکن ہمیں تو علم نہیں تھا، ہم تو کیا سمجھ رہے تھے؟ شاید یہ حکم ہمیشہ اسی طرح رہے گا بھئی۔ تو یہ اس کی مدت کو بیان کرنا ہے إِلَّا أَنَّهُ أَطْلَقَهُ مگر یہ کہ اللہ نے اس کو مطلق رکھا۔ پہلے حکم کو کیا رکھا تھا؟ کیا پہلے بتلایا گیا تھا کہ یہ شراب اس وقت حلال ہے اور اتنے سال تک حلال رہے گی؟ کیا یہ بتلایا گیا تھا؟ نہیں، پہلے مطلق رکھا گیا تھا اس وجہ سے ہم سمجھے کہ شاید ہمیشہ کے لیے ہے۔ إِلَّا أَنَّهُ أَطْلَقَهُ مگر یہ کہ شارع نے اس کو مطلق چھوڑا تھا، فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءَ فِي حَقِّ الْبَشَرِ۔ فَصَارَ أَيْ فَصَارَ الْمَنْسُوخُ، ہو گیا وہ منسوخ، ابھی بات پوری نہیں ہوئی، صَارَ کس میں سے ہے؟ افعالِ ناقصہ میں سے، یہ ایک اسم چاہتا ہے اور ایک خبر، تو منسوخ اس کا اسم، ضمیر اس کو راجع، تو وہ جو منسوخ تھا وہ ہو گیا، کیا ہوا؟ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءُ فِي حَقِّ الْبَشَرِ اس کا ظاہر بندوں کے حق میں بقا ہو گیا۔ توجہ سے سن لیں بھئی: فَصَارَ الْمَنْسُوخُ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءُ فِي حَقِّ الْبَشَرِ، یہ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءُ فِي حَقِّ الْبَشَرِ یہ پورا جملہ ہے اور یہ صَارَ کے لیے خبر بن رہا ہے، یہ صَارَ کے لیے خبر۔ تو وہ جو منسوخ تھا وہ ہو گیا اس طور پر کہ اس کا ظاہر وہ بقا تھا فِي حَقِّ الْبَشَرِ بندوں کے حق میں۔

بھئی معنی یہ ہے اللہ کو تو معلوم تھا کہ اس حکم کو میں نے اس وقت جا کر منسوخ کرنا ہے اور نیا حکم نازل کرنا ہے، اس حکم کی مدت اتنی ہے، لیکن ہمیں تو یہ معلوم نہیں تھا، ہم نے تو اس کو مطلق دیکھا بھئی، ہمیں تو اس کی مدت کا پتہ نہیں تھا، تو مطلق رکھا تھا اللہ نے، مدت بیان نہیں کی تھی، البتہ اللہ کے علم میں تھا کہ کب تک اس کی مدت ہے۔ تو جب اللہ نے اس کو مطلق رکھا تو یہ جس کو اب منسوخ کیا جا رہا ہے نئے حکم کے ذریعے، یہ جو منسوخ ہے ہمارے حق میں کس طرح ہو گیا؟ اس کا ظاہر اسی طرح ہو گیا کہ یہ باقی رہے گا ہمیشہ کے لیے۔ جب اس کے ساتھ مدت بیان نہیں کی گئی، کیا رکھا گیا اس کو؟ مطلق رکھا گیا، تو ہمارے حق میں کیا بات ظاہر ہوئی، ہمیں کیا معلوم ہو رہا تھا اس سے؟ کہ یہ شاید ہمیشہ رہے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ معنی سمجھ میں آگیا؟ یہ معنی ہے کہ إِلَّا أَنَّهُ أَطْلَقَهُ مگر یہ کہ اللہ نے اس کو مطلق رکھا تھا فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءَ فِي حَقِّ الْبَشَرِ تو وہ جو منسوخ تھا اس کا ظاہر وہ بندوں کے حق میں بقا ہوئی بھئی، اس کا ظاہر کیا ہوا کہ یہ باقی رہے گا، کس کے حق میں یہ ہوا؟ بندوں کے حق میں اس کا ظاہر بقا بن گیا۔

يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَبَاحَ الْخَمْرَ مَثَلًا یعنی اللہ تعالیٰ نے مباح فرمایا شراب کو مثال کے طور پر فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ ابتدائے

اسلام میں، وَكَانَ فِي عِلْمِهِ اور یہ بات اللہ کے علم میں تھی أَنْ يُحَرِّمَهَا بَعْدَ مُدَّةٍ أَلْبَتَّةَ کہ اللہ اس کو حرام قرار دے دیں گے کچھ مدت کے بعد یقینی طور پر، وَلَكِنْ لَمْ يَقُلْ مِنَّا إِنِّي أُبِيحُ الْخَمْرَ إِلَى مُدَّةٍ مُعَيَّنَةٍ لیکن اللہ نے ہم سے یہ نہیں فرمایا کہ میں شراب کو مباح کرتا ہوں اتنی معین مدت تک، یہ ہم سے نہیں فرمایا، بَلْ أَطْلَقَ الْإِبَاحَةَ بلکہ اباحت کو مطلق رکھا، فَكَانَ فِي زَعْمِنَا أَنَّهُ تَبْقَى هَذِهِ الْإِبَاحَةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ تو پس ہمارے گمان میں یہ تھا کہ شاید یہ اباحت جو ہے یہ باقی رہے گی قیامت کے دن تک، ثُمَّ لَمَّا جَاءَ التَّحْرِيمُ بَعْدَ ذَلِكَ مُفَاجَأَةً پھر جب اس کے بعد تحریم آگئی، حرام قرار دیا گیا، تحریم کا معنی حرام قرار دینا، پھر اس کے بعد جب تحریم آگئی مُفَاجَأَةً اچانک، فَكَانَ تَبْدِيلًا فِي حَقِّنَا تو یہ ہمارے حق میں تبدیل ہوا، اگلے متن میں ہے بَيَانًا مَحْضًا فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ اور بیانِ محض ہوا کس کے حق میں؟ صاحبِ شرع یعنی اللہ کے حق میں، ان کی طرف سے بیان ہے۔

لِأَنَّهُ بَدَّلَ الْإِبَاحَةَ بِالْحُرْمَةِ اس لیے کیونکہ اللہ نے، ہمارے حق میں تبدیل اس لیے کیونکہ اللہ نے بدل دیا اباحت کو حرمت کے ساتھ، اور بَيَانًا مَحْضًا فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ اور یہ بیان ہے صاحبِ شریعت کے حق میں لِمِيعَادِ الْإِبَاحَةِ الَّذِي كَانَ فِي عِلْمِهِ اس اباحت کی مدت کو جو کہ اس کے علم میں تھی، شارع کے حق میں یہ بیان کرنا ہے اس مدتِ اباحت کو جو اس کے علم میں تھی۔ فَكَوْنُهُ بَيَانًا فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى تو اس کا بیان ہونا جو ہے وہ اللہ کے حق میں ہے، وَكَوْنُهُ تَبْدِيلًا فِي حَقِّ الْبَشَرِ اور اس کا تبدیل ہونا وہ بشر کے حق میں ہے۔

وَهَذَا بِمَنْزِلَةِ الْقَتْلِ اور یہ قتل کے درجے میں ہے إِذَا قَتَلَ إِنْسَانٌ إِنْسَانًا جب کوئی انسان کسی انسان کو قتل کرے، جب کوئی انسان کیا کرے؟ کسی انسان کو قتل کرے۔ تو یہ بیانِ تبدیل اس قتل کے درجے میں ہے، اس قتل کی طرح ہے إِذَا قَتَلَ إِنْسَانٌ إِنْسَانًا جب کوئی انسان کسی کو قتل کرے، فَإِنَّهُ بَيَانٌ لِمُدَّتِهِ الْمُقَدَّرَةِ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى تو پس یہ جو قتل کیا اس نے یہ بیان ہے لِمَوْتِهِ الْمُقَدَّرَةِ اس کی اس موت کا جو مقدر تھی فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى اللہ کے علم میں۔ اللہ کو تو معلوم تھا اس کی اتنی ہی مدت ہے، زندگی اتنی ہی ہے، تو یہ بیان ہوا اس موت کے وقت کا جو مقدر تھی اللہ کے علم میں۔ جب قتل کر دیا زندگی ختم ہوئی، اور اللہ کے علم میں بھی تھا اس وقت اس کی زندگی ختم ہو جائے گی، اللہ نے مقرر ہی اتنی فرمائی تھی، تو یہ گویا کیا آگیا اللہ کی طرف سے؟ بیان آگیا کہ اس شخص کی زندگی ہم نے اتنی رکھی تھی، آج ختم ہو گئی اس کی زندگی، ہم نے رکھی ہی اتنی تھی۔ لیکن تَبْدِيلٌ فِي حَقِّ النَّاسِ یہ لوگوں کے حق میں کیا ہے؟ تبدیل ہے، لِأَنَّهُمْ يَظُنُّونَ لوگ تو یہ گمان کرتے ہیں أَنَّهُ لَوْ لَمْ يُقْتَلْ لَعَاشَ إِلَى مُدَّةٍ أُخْرَى اگر اسے قتل نہ کیا جاتا تو ایک دوسری مدت تک زندہ رہتا، لوگ تو یہ سمجھتے ہیں اگر یہ قاتل قتل نہ کرتا تو اس نے ابھی بھی زندہ ہونا تھا، یہ لوگ گمان کرتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں، اس کی زندگی تھی ہی اتنی، ہاں قاتل اس کے لیے ختم کرنے کا سبب بن گیا۔ تو لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر اس کو قتل نہ کیا جاتا تو لَعَاشَ یہ زندہ رہتا إِلَى مُدَّةٍ أُخْرَى ایک دوسری مدت تک وَقَدْ قَطَعَ الْقَاتِلُ عَلَيْهِ أَجَلَهُ تو تحقیق قاتل نے کاٹ دی اس پر اس کی مدت یعنی

اس کی عمر کیا کر دی؟ ختم کر دی، وَلِهَذَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقِصَاصُ وَالدِّيَةُ فِي الدُّنْيَا وَالْعِقَابُ فِي الْآخِرَةِ اور اسی وجہ سے قاتل پر قصاص اور دیت واجب ہوتی ہے دنیا کے اندر اور عقاب ہوتا ہے آخرت میں، کیونکہ لوگوں کے نزدیک لوگوں کو تو کیا گمان ہے؟ اس نے اس کی زندگی ختم کر دی۔ تو یہ تبدیل ہے لوگوں کے حق میں اور بیان ہے اللہ کے حق میں۔

وَهُوَ جَائِزٌ عِنْدَنَا بِالنَّصِّ الَّذِي تَلَوْنَا قَبْلَ ذَلِكَ۔ بحث کس کی چل رہی ہے؟ بیانِ تبدیل، بیانِ تبدیل کی تعریف ذکر کر دی، اب اس کا جواز ذکر کر رہے ہیں کہ یہ جائز ہے یعنی یہ جو نسخ ہے یہ جائز ہے، اور اس کے بعد اس کا محل ذکر کریں گے کہ کس مقام پر نسخ ہو سکتا ہے اور کس مقام پر نسخ نہیں ہو سکتا، اس کے بعد اس کی شرط ذکر کریں گے، پھر اس کے بعد ناسخ کی بحث ذکر کریں گے اور آخر میں منسوخ کی بحث ذکر کریں گے۔ تو اب یہ دوسری بات ذکر کرنے لگے ہیں، کہتے ہیں وَهُوَ جَائِزٌ عِنْدَنَا بِالنَّصِّ الَّذِي تَلَوْنَا قَبْلَ ذَلِكَ اور یہ نسخ یعنی یہ تبدیل یہ جائز ہے ہمارے نزدیک اس نص کی وجہ سے جو تَلَوْنَا قَبْلَ ذَلِكَ جو تلاوت کی ہم نے اس سے پہلے۔ کون سی آیت بھئی؟ وَإِذَا بَدَّلْنَا، اور دوسری آیت کون سی تھی؟ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ بھئی۔

تو یہ جائز ہے ہمارے نزدیک اس نص کی وجہ سے جو ہم نے اس سے پہلے تلاوت کی، خِلَافًا لِلْيَهُودِ بخلاف یہود کے لَعَنَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى ان پر اللہ کی لعنت ہو، فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ اس لیے کیونکہ وہ کہتے ہیں: تَلْزَمُ مِنْهُ سَفَاهَةُ اللَّهِ وَالْجَهْلُ بِعَوَاقِبِ الْأُمُورِ کہ اس سے لازم آتی ہے اللہ کی ناسمجھی اور جہالت امور کے انجام سے۔ وہ کہتے ہیں نسخ نہیں ہو سکتا، اگر نسخ مانا جائے تو اس صورت میں یہ خالق کی طرف ناسمجھی کی نسبت کرنا لازم آئے گا کہ معلوم ہوا خالق کو پہلے پتہ نہیں تھا ایک بات کا اور پھر بعد میں کچھ چیزوں کو دیکھا تو کہا یہ حکم تو اس طرح نہیں ہونا چاہیے بلکہ اس طرح ہونا چاہیے، اور نیز اس میں خالق کی طرف جہل کی نسبت کرنا لازم آئے گی کہ خالق کو چیزوں کے انجام کا پتہ نہیں کہ آگے چل کر کس طرح ہوگا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ وہ کہتے ہیں اس وجہ سے نسخ درست نہیں ہے، خالق کی طرف سے یہ ہو ہی نہیں سکتا۔ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ پس وہ یہ کہتے ہیں تَلْزَمُ مِنْهُ کہ اس نسخ سے لازم آئے گی سَفَاهَةُ اللَّهِ اللہ کی ناسمجھی وَالْجَهْلُ بِعَوَاقِبِ الْأُمُورِ اور جہالت امور کے انجامِ کار سے، امور کے انجام سے جہالت لازم آئے گی، وَهُوَ لَا يَصْلُحُ لِلْأُلُوهِيَّةِ اور یہ الوہیت کے لائق نہیں ہے، معبود ہونے کے یہ لائق نہیں کہ ان چیزوں کی نسبت اس کی طرف کی جائے، اللہ کی طرف۔

وَغَرَضُهُمْ مِنْ ذَلِكَ اور ان کی غرض اس سے یہ ہے، بھئی وہ یہ ویسے نہیں کہہ رہے، وہ کہہ رہے ہیں نسخ ہو ہی نہیں سکتا، دراصل ان کا مقصد اور ہے، وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ہماری شریعت یعنی یہود کی شریعت یہ کبھی بھی منسوخ نہیں ہوگی بھئی، یہ منسوخ ہو ہی نہیں سکتی، تو وہ اپنی شریعت کو تاقیامت مؤبد بنانے کے لیے یہ کہہ رہے ہیں۔ یہود نہیں مانتے نا بعد والے انبیاء کو، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ نہیں مانتے، تو اسی وجہ سے کہ وہ کہتے ہیں ہماری شریعت مؤبد ہے ہمیشہ رہے گی، نسخ ہو ہی نہیں سکتا، اور دلیل کیا بنا رہے ہیں کہ اس صورت میں اللہ کی طرف ناسمجھی اور

جہالت کی نسبت کرنا لازم آئے گا حالانکہ اللہ کی ذات تو اس سے بہت بلند ہے۔

ہم جواب دیں گے بھئی، آگے جواب بھی ذکر کریں گے کہ بھئی نسخ کے اندر اللہ نے بڑے اسرار اور بڑی حکمتیں رکھی ہیں جن کو اللہ ہی جانتے ہیں پورے طور پر، البتہ ایک ظاہری بات جسے ہر ایک آسانی سے سمجھ سکتا ہے ہم بیان کر دیتے ہیں کہ بھئی بعض اوقات ایک حکم جو ہے وہ لوگوں کے لیے ایک زمانے تک کے لیے مناسب ہوتا ہے چنانچہ اللہ اس کو پہلے نازل فرماتے ہیں، پھر اس کے بعد دوسرا حکم مناسب ہوتا ہے تو وہ اللہ نازل فرما دیتے ہیں۔ یہ معنی نہیں کہ اللہ کو پہلے علم ہی نہیں تھا، اللہ کو تو علم تھا۔ جیسے ایک ڈاکٹر بھئی، طبیب کیا کرتا ہے؟ مریض کو دیکھتا ہے اور اس کو نسخہ لکھ کر دیتا ہے بھئی، ماہر ڈاکٹر ہے، اور پھر کچھ عرصے کے بعد دوبارہ مریض جاتا ہے تو وہ نسخے کو بدل دیتا ہے۔ تو کیا اس کا یہ معنی کہ اسے پتہ ہی نہیں کسی چیز کا؟ نہیں بھئی، وہ اپنے فن میں مہارت رکھتا ہے، اسے معلوم تھا کہ پہلے اس کو اس دوا کی ضرورت ہے اور اب اس کو دوسری دوا کی ضرورت ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی مخلوق کے لیے احکام نازل فرماتے ہیں، جس زمانے میں جس حکم کی ضرورت ہوتی ہے اس کو نازل فرماتے ہیں، اور پھر اس کے بعد جب نئے حکم کی ضرورت ان کو ہوتی ہے تو اس پہلے حکم کی جگہ نیا حکم نازل فرما دیتے ہیں بھئی۔

وَغَرَضُهُمْ مِنْ ذَلِكَ اور ان یہود کی غرض اس سے یہ ہے أَنْ لَا تُنْسَخَ شَرِيعَةُ مُوسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِشَرِيعَةٍ أَحَدٍ کہ منسوخ نہیں ہوگی حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت کسی کی بھی شریعت کے ذریعے وَيَكُونَ دِينُهُ مُؤَبَّدًا اور ان کا دین مؤبد رہے گا ہمیشہ رہے گا۔ وَنَحْنُ نَقُولُ اور ہم کہتے ہیں: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَكِيمٌ يَعْلَمُ مَصَالِحَ الْعِبَادِ وَحَوَائِجَهُمْ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات حکمت والی ہے وہ جانتے ہیں بندوں کی مصلحتوں کو اور ان کی ضرورتوں کو، فَيَحْكُمُ كُلَّ يَوْمٍ عَلَى حَسَبِ عِلْمِهِ وَمَصْلَحَتِهِ پس وہ حکم دیتے ہیں ہر روز اپنے علم اور مصلحت کے اعتبار سے، كَالطَّبِيبِ يَحْكُمُ لِلْمَرِيضِ بِشُرْبِ دَوَاءٍ وَأَكْلِ غِذَاءٍ الْيَوْمَ جیسے کہ طبیب جو ہے وہ حکم دیتا ہے مریض کے لیے ایک دوا کے پینے کا اور ایک غذا کے کھانے کا آج کے دن، ثُمَّ غَدًا بِخِلَافِ ذَلِكَ پھر اگلے روز اس کے خلاف کا حکم دیتا ہے، فَإِنَّهُ لَا يُحْكَمُ بِسَفَاهَتِهِ تو پس حکم نہیں لگایا جائے گا اس کے ناسمجھ ہونے کا، بَلْ هُوَ عَاقِلٌ حَاذِقٌ بلکہ وہ سمجھدار ہے، ماہر ہے، يُعْطِي كُلَّ يَوْمٍ عَلَى حَسَبِ مَا يَجِدُ مِزَاجَهُ فِيهِ وہ دیتا ہے ہر روز اسی کے اعتبار سے جو اس مریض کے مزاج کے مطابق ہو وہ اس کو دیتا ہے ہر روز، وَلَمْ يَقُلْ مِنَ الْمَرِيضِ اور وہ مریض سے یہ نہیں کہتا کہ إِنِّي أُبَدِّلُكَ غِذَاءً بِغِذَاءٍ أَوْ دَوَاءً آخَرَ کہ میں بدلوں گا تمہاری غذا کو دوسری غذا سے یا اس دوا کو دوسری دوا سے بعد میں بدلوں گا، یہ نہیں کہتا پہلے سے، بس پہلے ایک چیز لکھ کر دے دیتا ہے اور پھر جب وقت آتا ہے تو اس کو بدل دیتا ہے۔

وَقَدْ صَحَّ اور تحقیق یہ بات صحیح طور پر ثابت ہے، یہ صحیح ہے یعنی صحیح طور پر ثابت ہے، یعنی ہمارے نزدیک بھی یہ

صحیح ہے اور یہود کے نزدیک بھی صحیح، یہ اب یہود کو دوسرا جواب دیا جا رہا ہے کہ تحقیق یہ بات صحیح ہے أَنَّ فِي شَرِيعَةِ آدَمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَانَ نِكَاحُ الْجُزْءِ أَعْنِي حَوَّاءَ حَلَالًا کہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں جز کا نکاح یعنی حوا علیہا السلام کا نکاح حلال تھا، کیا تھا؟ حلال تھا۔ بھئی جز اولاد، اولاد جس طرح جز ہے اسی طرح حضرت حوا بھی حضرت آدم علیہ السلام کا جز تھیں کہ ان کو حضرت آدم علیہ السلام کی پسلی ہی سے پیدا کیا گیا، لیکن وہ ان پر حلال تھیں چنانچہ انہی سے کیا کیا گیا؟ ان کا نکاح کیا گیا۔ وَكَذَا نِكَاحُ الْأَخَوَاتِ لِلْأَخِ حَلَالًا اور اسی طرح بہنوں کا نکاح بھائیوں کے ساتھ یہ حلال تھا۔ بھئی حضرت آدم علیہ السلام کا جب نکاح ہوا حضرت حوا سے تو ان سے ہر مرتبہ ایک بیٹا اور ایک بیٹی پیدا ہوتے۔ وہ بیٹا اور بیٹی وہ تو آپس میں بھائی بہن ان کا آپس میں تو نکاح حرام، لیکن اگلی مرتبہ میں پھر بھائی اور بہن پیدا ہوتے، ان کا بھی آپس میں تو نکاح حرام، لیکن اس پہلی مرتبہ پیدا ہونے والے بیٹے کا نکاح بعد میں پیدا ہونے والی بیٹی سے کر دیا جاتا، اور پہلی مرتبہ پیدا ہونے والی بیٹی کا نکاح بعد میں پیدا ہونے والے بیٹے سے کر دیا جاتا، حالانکہ یہ کیا تھے؟ آپس میں بھائی بہن تھے، تو یہ حلال تھا۔ ثُمَّ نُسِخَ فِي شَرِيعَةِ نُوحٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت میں۔ تو اے یہود! اس بات کو تو تم بھی مانتے ہو جس طرح ہم مانتے ہیں، تم بھی اس بات کو مانتے ہو کہ پہلے یہ نکاح حلال تھے پھر بعد میں اس حکم کو منسوخ کر دیا گیا، تو پھر کس طرح تم اس بات کا انکار کرتے ہو کہ نسخ نہیں ہو سکتا؟ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۹۸: باب النسخ (۴): نسخ کی تعریف، جواز، محلِ نسخ اور ناسخ و منسوخ کی چار اقسام

نور الانوار صفحہ: ۲۰۸ — بتاریخ: ۲۶ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَمَحَلُّهُ حُكْمٌ يَحْتَمِلُ الْوُجُودَ وَالْعَدَمَ فِي نَفْسِهِ بِأَنْ يَكُونَ أَمْرًا مُمْكِنًا عَمَلِيًّا وَلَا يَكُونَ وَاجِبًا لِذَاتِهِ كَالْإِيمَانِ وَلَا مُمْتَنِعًا لِذَاتِهِ كَالْكُفْرِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بیانِ تبدیل یعنی نسخ کی بحث چل رہی ہے۔ سب سے پہلے انہوں نے نسخ کی تعریف کی اور اس کے بعد اس کا جواز

بتلایا، اب اس کا محل بتلا رہے ہیں کہ کن چیزوں میں نسخ ہو سکتا ہے اور کن چیزوں میں نسخ نہیں ہو سکتا۔[1]

تو کہتے ہیں وَمَحَلُّهُ اور محل نسخ کا حُكْمٌ يَحْتَمِلُ الْوُجُودَ وَالْعَدَمَ ایسا حکم ہے جو احتمال رکھتا ہو وجود اور عدم کا فِي نَفْسِهِ اپنی ذات کے اعتبار سے، یعنی ایسا حکم جو اپنی ذات کے اعتبار سے وجود اور عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو یعنی اس کا ہونا بھی ممکن ہو اور نہ ہونا بھی ممکن ہو، بِأَنْ يَكُونَ أَمْرًا مُمْكِنًا عَمَلِيًّا بایں طور کہ وہ ایسا امر ہو جو ممکن ہو، عملی ہو، یعنی عمل سے اس کا تعلق ہو بھئی، کس سے تعلق ہو؟ عمل سے تعلق ہو بھئی، یعنی صرف اعتقاد سے تعلق نہ ہو بھئی، تو عمل سے تعلق ہے۔ وَلَا يَكُونَ وَاجِبًا لِذَاتِهِ اور وہ اپنی ذات کے اعتبار سے واجب نہ ہو كَالْإِيمَانِ جیسے ایمان ہے، ایمان اپنی ذات کے اعتبار سے ہی واجب ہے، وَلَا مُمْتَنِعًا لِذَاتِهِ اور نہ ہی ممتنع ہو اپنی ذات کے اعتبار سے كَالْكُفْرِ جیسے کفر، کفر اپنی ذات ہی کے اعتبار سے ممتنع ہے بھئی۔ فَإِنَّ وُجُوبَ الْإِيمَانِ وَحُرْمَةَ الْكُفْرِ لَا يُنْسَخُ فِي دِينٍ مِنَ الْأَدْيَانِ فَلَا يَقْبَلُ النَّسْخَ اس لیے کیونکہ ایمان کا واجب ہونا اور کفر کا حرام ہونا یہ منسوخ نہیں ہو سکتے کسی بھی دین میں دینوں میں سے، دینوں میں سے کسی بھی دین کے اندر یہ منسوخ نہیں ہو سکتے فَلَا يَقْبَلُ النَّسْخَ اور یہ نسخ کو قبول نہیں کرتے۔

وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَا يُنَافِي النَّسْخَ مِنْ تَوْقِيتٍ۔ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ اور نہ ملا ہو اس کے ساتھ اس حکم کے ساتھ مَا ایسی چیز يُنَافِي النَّسْخَ جو نسخ کے منافی ہو۔ بھئی محل بتلا رہے ہیں کن کن چیزوں میں نسخ ہو سکتا ہے، تو بتلایا کہ جس میں وجود اور عدم دونوں کا احتمال ہو اور نیز اس حکم کے ساتھ کوئی ایسی چیز نہ ملی ہوئی ہو جو نسخ ہی کے منافی ہو۔ بھئی اگر اس کے ساتھ

[1]

جدول — اقسامِ نسخِ اربعہ (تلاوت و حکم دونوں کا نسخ، صرف حکم کا نسخ، صرف تلاوت کا نسخ، اور وصف کا نسخ):

قسمِ نسخ	تفصیل	قرآنی و حدیثی مثال
۱۔ نسخ الحکم والتلاوۃ معاً	آیت کی تلاوت بھی منسوخ ہو جائے اور اس کا حکم بھی اٹھ جائے	حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کردہ دس رضعاتِ معلومات کے محرم ہونے والی آیت۔
۲۔ نسخ الحکم دون التلاوۃ	قرآن میں آیت کی تلاوت باقی رہے مگر اس کا حکم منسوخ ہو جائے	متوفی عنہا زوجہا کی ایک سال عدت والی آیت («مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ») جو چار ماہ دس دن سے منسوخ ہوئی۔
۳۔ نسخ التلاوۃ دون الحکم	تلاوت منسوخ ہو جائے مگر شرعی حکم باقی رہے	آیتِ رجم («الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ») اور کفارۂ یمین میں «متتابعات»۔
۴۔ نسخِ وصفِ حکم (زیادت علی النص)	اصل حکم باقی رہے مگر اس کے ساتھ کسی شرط یا جزء کا اضافہ کیا جائے	احناف کے نزدیک کتاب اللہ پر خبرِ واحد یا قیاس سے زیادتی نسخ ہے لہٰذا ناجائز ہے۔

ایسی چیز ملی ہوئی ہے جو نسخ کے منافی ہے تو پھر اس کا نسخ نہیں ہو سکتا۔ بھئی وہ کیا چیز ہے جو اس کے ساتھ ملے تو نسخ کے منافی ہوگی؟ یہ مِنْ تَوْقِيتٍ یہ بیان ہے اس مَا کا، مَا يُنَافِي النَّسْخَ کا، وہ چیز جو نسخ کے منافی ہو مِنْ تَوْقِيتٍ یعنی کہ وقت مقرر کرنا، وقت بیان کرنا بھئی۔ بھئی ایک حکم آیا اور اس کی مدت بیان کر دی گئی کہ اب سے لے کر اتنے عرصے تک یہ مثلاً حکم رہے گا، تو جب تک مدت بیان کی گئی ہے اس دوران یہ نسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔ اگلے متن میں آرہا ہے أَوْ تَأْبِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا أَوْ دَلَالَةً یا ایسی تابید جو ثابت ہو نَصًّا یعنی صراحتاً أَوْ دَلَالَةً یا دلالتاً۔ اگر حکم کے ساتھ یہ بیان کر دیا گیا ہو کہ یہ حکم تابیدی ہے ہمیشہ رہے گا، تو بھی یہ چیز نسخ کے منافی اس کے ساتھ مل گئی، اب اس کا نسخ نہیں ہو سکتا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ يَحْتَمِلُ الْوُجُودَ، وَلَمْ يَلْتَحِقْ بتلایا بھئی اس کا عطف مصنف کے قول يَحْتَمِلُ الْوُجُودَ پر ہے، لِأَنَّهُ إِذَا الْتَحَقَ بِهِ التَّوْقِيتُ اس لیے کیونکہ جب اس حکم کے ساتھ توقیت مل جائے لَا يُنْسَخُ قَبْلَ ذَلِكَ الْوَقْتِ أَلْبَتَّةَ تو یہ منسوخ نہیں کیا جائے گا اس وقت سے پہلے قطعی طور پر، وَبَعْدَهُ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ النَّسْخِ اور اس کے بعد اس پر نسخ کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا، پھر اس کے بعد اسے نسخ نہیں کہا جاتا۔ بھئی جب ایک حکم نازل کیا گیا اور اس کی مدت بیان کر دی گئی کہ یہ اتنے عرصے تک یہ حکم رہے گا، تو یہ جو مدت بیان کر دی گئی یہ نسخ کے منافی ہے، اب اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے اس کے نسخ ہونے کا احتمال نہیں کیونکہ مدت بیان کر دی گئی، اور اس مدت کے گزر جانے کے بعد یہ حکم خود بخود ختم ہو جائے گا، اب نیا حکم آئے بھی تو اس کو نسخ نہیں کہیں گے، اس کو نسخ نہیں کہیں گے۔ نسخ تو اس کو کہتے ہیں کہ بعد والا حکم پہلے حکم کو بدل دے، یہاں تو بعد والے حکم نے پہلے کو بدلا نہیں، پہلے کی تو مدت ہی اتنی تھی، بیان کر دیا گیا تھا پہلے ہی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

یہ معنی ہے وَبَعْدَهُ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ النَّسْخِ اور اس کے بعد اس پر نسخ کے اسم کا اطلاق نہیں کیا جاتا۔ وَقَدْ قَالُوا فِي نَظِيرِهِ اور تحقیق فرمایا ہے اس کی مثال کے اندر علماء نے: تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ تم نفع اٹھاؤ اپنے گھروں میں تین دن تک، خِطَابًا لِقَوْمِ صَالِحٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خطاب فرماتے ہوئے حضرت صالح علیہ السلام کی قوم سے۔ حضرت صالح علیہ السلام کی قوم سے کیا کہا گیا کہ تم نفع اٹھاؤ اپنے گھروں میں تین دن تک، تو دیکھو مدت بیان کر دی گئی بھئی۔ وَتَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا اور تم کاشت کرو گے سات سال تک جم کر، جانفشانی سے، تم کاشت کرو گے سات سال تک جم کر، حِكَايَةً عَنْ قَوْلِ يُوسُفَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حکایت کرتے ہوئے حضرت یوسف علیہ الصلاۃ والسلام کے قول سے، کہ وہ خواب بیان کیا گیا حضرت یوسف علیہ السلام کے سامنے اور آپ نے کیا فرمایا کہ اس خواب کا معنی یہ ہے کہ سات سال تک تم کیا کرو؟ خوب اچھی طرح کاشت کرو گے اور پھر اگلے سات سال قحط کے ہیں تو اس کو سنبھال کر رکھنا تاکہ یہ جو سات سالوں میں کاشت کیا ہو وہ آگے کام آئے بھئی۔ تو دیکھیے یہاں مدت بیان کر دی گئی بھئی۔

شارح آگے فرماتے ہیں: كُلُّ ذَلِكَ غَلَطٌ، یہ مثالیں علماء نے ذکر کی ہیں لیکن كُلُّ ذَلِكَ غَلَطٌ یہ سب غلط ہیں بھئی، لِأَنَّهُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالْقِصَصِ اس لیے کیونکہ یہ اخبار اور قصص، خبر اور قصے کی قبیل سے ہیں، اور ہماری بات شرعی احکام کے اندر چل رہی ہے۔ تو کہتے ہیں وَالْأَوْلَى فِي نَظِيرِهِ اور بہتر جو ہے اس کی مثال کے اندر قَوْلُهُ تَعَالَى وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ، پس تم معاف کرو اور درگزر کرو یہاں تک کہ اللہ اپنا حکم لے آئیں۔ وَقَوْلُهُ تَعَالَى اور اس کی یہ مثال: فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، پس تم روکو ان عورتوں کو جن کے بارے میں بھئی زنا ثابت ہو گیا، چار گواہ پیش ہو گئے، تم ان کو روکو ان کے گھروں میں حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ یہاں تک کہ اٹھا لے ان کو موت أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا یا اللہ بنا دے ان کے لیے کوئی راستہ، یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ نکال دے۔ یہ پہلا بھئی شروع میں جب ابھی رجم وغیرہ کا حکم نازل نہیں ہوا تھا یا کوڑے وغیرہ لگانے کا، اس سے پہلے کی بات کہ اگر کوئی عورت ہو اس پر زنا ثابت ہو جائے اور چار گواہ پیش ہو جائیں تو اسے کیا کر دو؟ قید کر دو، بند کر دو یہاں تک کہ ان پر موت آجائے یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ نکال دے، اور پھر اس کے بعد بھئی رجم اور کوڑے وغیرہ کا حکم نازل ہوا۔ تو دیکھیے یہ شرعی احکام مثال کے اندر شارح نے ذکر کر دیے فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ اور فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ، تو یہاں مدت بیان کر دی گئی، وَنَحْوُهُ اس جیسی مثالیں۔

أَوْ تَأْبِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا أَوْ دَلَالَةً۔ بھئی بات کر رہے تھے اس حکم کے ساتھ کوئی ایسی چیز نہ ملی ہو جو نسخ کے منافی ہو، یعنی کہ توقیت یعنی کوئی وقت مقرر ہو، أَوْ تَأْبِيدٍ یا تابید یعنی ہمیشگی اس کے ساتھ ذکر ہو، ایسی ہمیشگی ثَبَتَ نَصًّا أَوْ دَلَالَةً جو ثابت ہو صراحتاً یا دلالتاً۔ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ تَوْقِيتٍ یہ عطف ہے مصنف کے قول تَوْقِيتٍ پر، فَإِنَّهُ إِذَا لَحِقَهُ تَأْبِيدٌ پس جب اس کے ساتھ تابید مل جائے ایسی تابید ثَبَتَ نَصًّا کہ جو صراحتاً ثابت ہو بِأَنْ يُذْكَرَ فِيهِ صَرِيحًا لَفْظُ الْأَبَدِ بایں طور کہ ذکر کیا گیا ہو اس کے ساتھ صراحتاً لفظِ ابد کو کہ یہ حکم کیا ہے؟ ہمیشہ کے لیے ہے، تو یہ صراحتاً ہوا نَصًّا ابدیت ثابت ہے اس میں، أَوْ دَلَالَةً یا ابدیت دلالتاً ثابت ہو كَالشَّرَائِعِ الَّتِي قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جیسے کہ وہ شریعتیں جن پر قبض کیا گیا حضور علیہ السلام کو، یعنی جن پر حضور علیہ السلام کا انتقال ہوا وہ شرعی احکام۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا تو وحی کا دروازہ بند ہو گیا، اب کوئی حکم منسوخ نہیں ہو سکتا، جتنے احکام آچکے وہ اسی طرح رہیں گے، تو اب یہ احکام ابدی ہو گئے لیکن ان کی ابدیت کیا نص سے ثابت ہے یا دلالتاً ثابت ہے؟ دلالتاً بھئی اب ہوئی ثابت۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو یہ شریعتیں جو ہیں لَا يَقْبَلُ النَّسْخَ یہ نسخ کو قبول نہیں کرتیں، لِأَنَّ التَّأْبِيدَ الصَّرِيحَ يُنَافِي النَّسْخَ، یہ اب دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ جس میں تابید نصاً آئے یا دلالتاً آئے تو وہ نسخ کو قبول نہیں کریں گی، لِأَنَّ التَّأْبِيدَ الصَّرِيحَ يُنَافِي النَّسْخَ اس لیے کیونکہ صریح تابید جو ہے وہ نسخ کے منافی ہے، وَكَذَا لَا نَبِيَّ بَعْدَ نَبِيِّنَا فَلَا يُنْسَخُ مَا قُبِضَ عَلَيْهِ هُوَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اور اسی

طرح حضور علیہ السلام کے بعد اب کوئی پیغمبر نہیں ہے تو منسوخ نہیں ہوگا وہ جس پر حضور علیہ السلام کا انتقال ہوا۔

وَقَدْ ذَكَرُوا فِي نَظِيرِ التَّأْبِيدِ الصَّرِيحِ اور ذکر کیا علماء نے تابیدِ صریح کی مثال میں قَوْلَهُ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کا یہ قول فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ دونوں فریقوں کے حق میں یعنی مسلمان اور کافر دونوں کے حق میں یہ قول جو ہے اس کو علماء بطورِ مثال کے ذکر کرتے ہیں تابیدِ صریح کے اندر: خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ہمیشہ رہیں گے اس میں أَبَدًا ہمیشہ کے لیے۔ خلود میں نے پہلے بیان کیا تھا طویل مدت کو کہتے ہیں، انتہائی طویل مدت، اور ابدیہ ہمیشہ کو کہتے ہیں بھئی، ہمیشہ ہمیشہ کو۔ تو خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا تو وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے، یعنی مومنین جنت میں اور کفار جہنم میں، دونوں فریقوں کے بارے میں اس طرح آیا ہے۔ وَأُورِدَ عَلَيْهِ اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے بِأَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمُكْثُ الطَّوِيلُ کہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد طویل ٹھہرنا ہو، ہمیشگی مراد نہ ہو، ہو سکتا ہے کیا مراد ہو؟ طویل ٹھہرنا، طویل عرصے تک رہیں گے۔ وَأُجِيبَ اور جواب دیا گیا بِأَنَّ ذَلِكَ فِيمَا إِذَا اكْتَفَى بِقَوْلِهِ خَالِدِينَ کہ یہ اس وقت ہوگا جس وقت اللہ اکتفا فرما لیں اپنے قول خَالِدِينَ پر كَمَا فِي حَقِّ الْعُصَاةِ جیسے کس کے حق میں ہے؟ گنہگاروں کے حق میں ہے، نافرمانوں کے حق میں ہے، ان کے بارے میں ابد کا لفظ نہیں آتا بھئی۔ وَأَمَّا إِذَا قَرَنَ بِقَوْلِهِ أَبَدًا اور جب ملا دیں اللہ اپنے قول کے ساتھ أَبَدًا کو فَإِنَّهُ صَارَ مُحْكَمًا فِي التَّأْبِيدِ الْحَقِيقِيِّ تو یہ قول کیا بن گیا؟ محکم بن گیا تابیدِ حقیقی کے اندر کیونکہ ابد کا لفظ آیا اور ابد کا کیا معنی ہے؟ ہمیشہ۔

شارح فرماتے ہیں: وَالْكُلُّ غَلَطٌ اور یہ سب غلط ہے لِأَنَّهُ فِي الْأَخْبَارِ دُونَ الْأَحْكَامِ اس لیے کیونکہ یہ خبروں میں ہے نہ کہ احکام میں، اور ہماری بحث تو کس میں ہے؟ احکام میں۔ وَالْأَوْلَى فِي نَظِيرِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى اور بہتر اس کی مثال میں اللہ کا قول ہے فِي الْمَحْدُودِ فِي الْقَذْفِ، اللہ کا قول جو کس کے بارے میں ہے؟ محدود فی القذف کے بارے میں ہے کہ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا اور ان کی کبھی بھی شہادت قبول نہ کرو، ابد کا لفظ آگیا بھئی، فَإِنَّهُ لَا يُنْسَخُ پس یہ جو ہے کبھی بھی منسوخ نہیں ہوگا کیونکہ ابد کا لفظ آیا۔

وَشَرْطُهُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا دُونَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ۔ اب شرط ذکر کر رہے ہیں نسخ کی۔ نسخ کی تعریف بھی ہوئی، جواز بھی بیان ہوا، اور محل بھی بیان ہوا، اب شرط بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَشَرْطُهُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا اور نسخ کی شرط جو ہے وہ قادر ہونا ہے مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ أَيْ مِنِ اعْتِقَادِ الْقَلْبِ دل کے اعتقاد پر عِنْدَنَا ہمارے نزدیک دُونَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ نہ کہ قادر ہونا فعل پر۔ بھئی دیکھیے شرط نسخ کی بیان ہو رہی ہے، نسخ کب ہو سکتا ہے؟ اس کی شرط کیا ہے؟ کیا اتنا وقت ملے کہ انسان اس کو سرانجام دے سکے، اس فعل کو، اس عمل کو کر سکے، کیا تب ہو سکتا ہے نسخ یا اس سے پہلے بھی ہو سکتا ہے؟ تو یاد رکھیے ہمارا مذہب یہ ہے کہ صرف اتنا فصل چاہیے، اتنا بیچ میں تھوڑا زمانہ ہونا چاہیے کم از کم کہ جس میں ہم اس کے برحق ہونے کا اعتقاد رکھ سکیں۔ ایک حکم نازل ہوا اور پھر ہم نے اس کا اعتقاد رکھا، ابھی عمل نہیں کیا تھا اس سے پہلے ہی اس کا نسخ آگیا، تو ایسا ہو سکتا ہے بھئی۔ اعتقاد شرط ہے، عمل شرط نہیں ہے بھئی۔

یہ معنی ہے کہ ہمارے نزدیک اس کی شرط جو ہے دل کا اعتقاد ہے نہ کہ فعل پر قادر ہونا، يَعْنِي لَا بُدَّ بَعْدَ وُصُولِ الْأَمْرِ إِلَى الْمُكَلَّفِ یعنی ضروری ہے حکم کے مکلف تک پہنچنے کے بعد مِنْ زَمَانٍ قَلِيلٍ يَتَمَكَّنُ فِيهِ مِنِ اعْتِقَادِ ذَلِكَ الْأَمْرِ اتنا تھوڑا زمانہ کہ قادر ہو سکے اس کے اندر اس امر کے اعتقاد پر، اتنا تھوڑا زمانہ کم از کم ہو حَتَّى يَقْبَلَ النَّسْخَ بَعْدَهُ یہاں تک کہ پھر وہ کیا کر لے اس کے بعد؟ نسخ کو قبول کر لے۔ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ فَصْلُ زَمَانٍ يَتَمَكَّنُ فِيهِ مِنْ فِعْلِ ذَلِكَ الْأَمْرِ اور اس میں شرط نہیں لگائی جائے گی اتنے زمانے کے فصل کی کہ قادر ہو اس میں اس امر کے فعل پر، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ بخلاف معتزلہ کے فَإِنَّ عِنْدَهُمْ لَا بُدَّ مِنْ زَمَانِ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ حَتَّى يَقْبَلَ النَّسْخَ، بخلاف معتزلہ کے کیونکہ بے شک ان کے نزدیک فعل پر قادر ہونے کا زمانہ ضروری ہے کم از کم اتنا ہو کہ وہ اس فعل کو کر سکے حَتَّى يَقْبَلَ النَّسْخَ یہاں تک کہ وہ پھر نسخ کو قبول کر لے۔

وَلَنَا اور ہماری دلیل یہ ہے أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أُمِرَ بِخَمْسِينَ صَلَاةً فِي لَيْلَةِ الْمِعْرَاجِ کہ حضور علیہ السلام کو حکم دیا گیا پچاس نمازوں کا لیلۃ المعراج میں، ثُمَّ نُسِخَ مَا زَادَ عَلَى الْخَمْسِ فِي سَاعَةٍ پھر منسوخ کر دی گئیں وہ جو زائد تھیں پانچ پر ایک گھڑی میں ہی، ایک گھڑی میں ہی کیا کر دی گئیں؟ باقی کی ساری پانچ سے زائد جو تھیں وہ منسوخ کر دی گئیں اسی گھڑی میں جس میں آپ معراج پر تشریف لے گئے تھے، وَلَمْ يَتَمَكَّنْ أَحَدٌ مِنَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَالْأُمَّةِ مِنْ فِعْلِهَا اور کوئی ایک بھی قادر نہ ہوا پیغمبر اور امت میں سے اس کے فعل پر، وَإِنَّمَا يَتَمَكَّنُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مِنِ اعْتِقَادِهَا فَقَطْ اور صرف حضور علیہ السلام قادر ہوئے اس کے اعتقاد پر، صرف حضور علیہ السلام نے اعتقاد رکھا اس کا۔

آگے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ کہ آپ نے ابھی ہمیں کہا کہ کم از کم اتنا فصل ہونا چاہیے کہ جس میں اس کا اعتقاد رکھا جائے، تو یہاں تو صرف پیغمبر نے اعتقاد رکھا امت نے تو اعتقاد ہی نہیں رکھا، کم از کم اتنا فصل ضروری تھا کہ امت بھی کیا کر لے؟ اعتقاد رکھ لے۔ تو جواب دیں گے بھئی کہ پیغمبر جو ہیں وہ ہمارے امام ہیں اور امام کا اعتقاد سب کا اعتقاد ہے، تو گویا سب نے ہی اعتقاد رکھا اس کا جب پیغمبر نے اعتقاد رکھ لیا۔ وَإِنَّهُ إِمَامُ الْأُمَّةِ اور وہ امت کے امام ہیں فَيَكْفِي اعْتِقَادُهُ مِنِ اعْتِقَادِهِمْ تو پیغمبر کا اعتقاد ہی کافی ہے امت کے اعتقاد کے مقابلے میں، فَكَأَنَّهُمُ اعْتَقَدُوهَا جَمِيعًا پس گویا کہ ان سب نے ہی اعتقاد رکھا ثُمَّ نُسِخَتْ پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

لِمَا أَنَّ حُكْمَهُ بَيَانُ الْمُدَّةِ لِعَمَلِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا أَصْلًا وَلِعَمَلِ الْبَدَنِ تَبَعًا، بوجہ اس کے کہ نسخ کا حکم جو ہے وہ مدت کو بیان کرنا ہے قلب کے عمل کے لیے ہمارے نزدیک اصلاً اور عملِ بدن کے لیے تبعاً۔ ہمارے نزدیک یہ جو نسخ ہے یہ قلب کے عمل کی مدت کو بیان کرتا ہے، کس کو بیان کرتا ہے؟ قلب کے عمل کی مدت کو بیان کرتا ہے، تو قلب کے عمل کی مدت اصلاً بیان کی جاتی ہے اور بدن کے عمل کو تبعاً بیان کیا جاتا ہے۔ بھئی نسخ کیا ہوتا ہے؟ آپ نے پڑھا نسخ کی کیا تعریف تھی؟ کہ یہ مدت کو بیان کرتا ہے، کیا کرتا ہے؟ بیان تبدیل ہے نا، بیان ہے یہ مدت بیان کرتا ہے، تو ہمارے نزدیک یہ اصل میں عملِ قلب کی مدت بیان کرتا ہے اور عملِ بدن کی مدت تبعاً بیان کرتا ہے، تو جب اصل آگیا تبعاً نہ بھی آئے تو کوئی حرج نہیں بھئی،

یعنی عمل کا وقت ہی نہ ملے تو کوئی حرج نہیں اصل جب آگیا، اعتقاد جب آگیا۔

لِمَا أَنَّ حُكْمَهُ بَيَانُ الْمُدَّةِ لِعَمَلِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا أَصْلًا وَلِعَمَلِ الْبَدَنِ تَبَعًا بوجہ اس کے کہ حکم اس نسخ کا یہ ہے کہ یہ بیان کرتا ہے مدت کو عملِ قلب کے لیے ہمارے نزدیک اصلاً وَ لِعَمَلِ الْبَدَنِ تَبَعًا اور عملِ بدن کی تبعاً، فَإِذَا وُجِدَ الْأَصْلُ لَا يُحْتَاجُ إِلَى وُجُودِ التَّبَعِ أَلْبَتَّةَ پس جب اصل پایا گیا تو ضرورت نہیں ہے تبع کے وجود کی قطعی طور پر۔ وَعِنْدَهُمْ هُوَ بَيَانُ مُدَّةِ الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ اور ان معتزلہ کے نزدیک جو ہے وہ بدن کے عمل کی مدت کو بیان کرتا ہے۔ اس کا حکم کیا ہے؟ یہ کس کی مدت کو بیان کرتا ہے؟ بدن کے عمل کی مدت کو بیان کرتا ہے لہٰذا اتنا وقت ضروری ہے جس میں انسان کیا کر سکے؟ اس پر عمل کر سکے، فَلَا بُدَّ أَنْ يَتَمَكَّنَ مِنَ الْفِعْلِ أَلْبَتَّةَ پس ضروری ہے کہ وہ قادر ہو اس کے فعل پر قطعی طور پر۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنَّ أَيَّةَ حُجَّةٍ مِنَ الْحُجَجِ الْأَرْبَعِ تَصْلُحُ نَاسِخَةً أَوْ لَا۔ پھر شروع ہوئے مصنف اس بات کے بیان میں کہ کون سی دلیل مِنَ الْحُجَجِ الْأَرْبَعِ چار دلیلوں میں سے وہ صلاحیت رکھتی ہے ناسخ بننے کی أَوْ لَا یا نہیں رکھتی۔ چار دلیلیں ہیں بھئی: قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس۔ ان میں سے کون ناسخ بن سکتی ہے اور کون ناسخ نہیں بن سکتی اب اس کا بیان کرنے لگے ہیں۔ بھئی نسخ کی تعریف بھی ذکر ہوئی، جواز بھی ذکر ہوا، محل بھی ذکر ہوا، شرط بھی ذکر ہوئی، اب ناسخ کا بیان آ رہا ہے، اس کے بعد پھر منسوخ کا بیان آئے گا بھئی۔

فَقَالَ پس مصنف نے فرمایا: وَالْقِيَاسُ لَا يَصْلُحُ نَاسِخًا اور قیاس صلاحیت نہیں رکھتا ناسخ بننے کی، أَيْ لِكُلٍّ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ یعنی ہر ایک کے لیے کتاب، سنت، اجماع اور قیاس کے لیے۔ یعنی قیاس ان چاروں میں سے کسی کے لیے بھی ناسخ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، لِأَنَّ أَصْحَابَهُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ تَرَكُوا الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ لِأَجْلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ اس وجہ سے کہ صحابہ نے ترک کر دیا تھا رائے پر عمل کو بوجہ کتاب اللہ اور سنت کے، حَتَّى قَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ یہاں تک کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ اگر دین رائے کے ذریعے ہوتا، عقل کے ذریعے ہوتا، لَكَانَ بَاطِنُ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ ظَاهِرِهِ تو باطنِ خف یہ اولیٰ تھا، زیادہ لائق تھا مسح کے اس کے ظاہر سے، ظاہرِ خف سے۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ دین جو ہے وہ عقل کے تابع نہیں ہے بھئی، ورنہ تو ظاہرِ خف کے مقابلے میں باطنِ خف جو ہے وہ مسح کے زیادہ لائق تھا۔ ظاہرِ خف موزے کا ظاہر یعنی جس پر ہم مسح کرتے ہیں، جس مقام پر موزے پر ہم کیا کرتے ہیں؟ مسح، یہ اگلا پنجے والا حصہ اس کے اوپر والے حصے پر ہم مسح کرتے ہیں۔ اور باطنِ خف سے مراد موزے کے اندر والا حصہ نہیں ہے یاد رکھیے، نیچے تلوے کی جانب جو حصہ ہے زمین کے ساتھ جو لگتا ہے وہ حصہ مراد ہے بھئی۔ اور حضرت علی کیا فرما رہے ہیں؟ اگر دین عقل کے تابع ہوتا تو پھر تو کیا ہونا چاہیے تھا؟ مسح یہ اوپر والے حصے پر نہیں ہونا چاہیے تھا بلکہ نچلے حصے پر ہونا چاہیے تھا کیونکہ وہ زمین کے ساتھ لگ رہا ہے اس پر گرد یا مٹی وغیرہ لگی ہوگی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لَكِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ الْخُفِّ دُونَ بَاطِنِهِ، حضرت علی

رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہی چل رہا ہے وہ فرماتے ہیں لَكِنِّي رَأَيْتُ لیکن میں نے دیکھا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ وہ مسح فرما رہے ہیں موزے کے ظاہر پر نہ کہ اس کے باطن پر۔

وَكَذَا الْإِجْمَاعُ فِي مَعْنَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، اور اسی طرح جو ہے اجماع ہے، اجماع جو ہے وہ کتاب اور سنت کے معنی میں ہے، کس کے معنی میں؟ کتاب اور سنت کے۔ بھئی قیاس کے ذریعے کتاب اور سنت تو منسوخ نہیں ہو سکتے کیونکہ صحابہ کتاب اور حدیث کی وجہ سے رائے کو کیا کر دیتے تھے؟ ترک کر دیتے تھے، اور اجماع بھی اسی کتاب و سنت کی طرح ہے لہٰذا یہ بھی قیاس کے ذریعے منسوخ نہیں ہو سکتا۔

وَأَمَّا عَدَمُ كَوْنِ الْقِيَاسِ نَاسِخًا لِلْقِيَاسِ، چوتھی بات کیا کی تھی کہ قیاس قیاس کے لیے بھی ناسخ نہیں بن سکتا، وہ اب بیان کرنے لگے ہیں: وَأَمَّا عَدَمُ كَوْنِ الْقِيَاسِ نَاسِخًا لِلْقِيَاسِ اور باقی قیاس کا قیاس کے لیے ناسخ نہ ہونا فَلِأَنَّ الْقِيَاسَيْنِ إِذَا تَعَارَضَا فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ اس لیے کیونکہ جب دو قیاس متعارض ہو جائیں ایک زمانے کے اندر، ایک سے حلت کا پتہ چل رہا ہے دوسرے سے حرمت کا مثلاً، تو يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِأَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ تو عمل کر لے مجتہد ان دونوں میں سے جس پر بھی چاہے اپنے قلب کی شہادت کے ساتھ، قلب جس کی شہادت دے دے اس پر کیا کر لے؟ عمل کر لے، تو یہ اگر ایک زمانے میں ہوں۔ وَإِنْ كَانَ فِي زَمَانَيْنِ اور اگر وہ دو زمانے میں ہوں، مثلاً پہلے ایک قیاس اور بتلا رہا تھا اب پھر رائے بدل گئی اب دوسری رائے بن گئی، تو کہتے ہیں يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِآخِرِ الْقِيَاسِ الْمَرْجُوعِ إِلَيْهِ تو مجتہد عمل کر لے گا اس آخری قیاس پر جس کی طرف رجوع کیا گیا ہے، وَلَكِنْ لَا يُسَمَّى ذَلِكَ نَسْخًا فِي الِاصْطِلَاحِ لیکن اس کو اصطلاح میں نسخ نہیں کہا جاتا۔

وَكَانَ ابْنُ شُرَيْحٍ مِنْ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ يُجَوِّزُ نَسْخَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بِالرَّأْيِ، اور ابن شریح جو ہیں اصحابِ شافعی میں سے یعنی فقہائے شوافع میں سے، بعض کتابوں میں ابن سریج کا لفظ ملتا ہے بھئی، وہ جو ہیں وہ جائز قرار دیتے ہیں کتاب اللہ اور سنت کے نسخ کو بِالرَّأْيِ کس کے ذریعے؟ رائے کے ذریعے یعنی قیاس کے ذریعے۔ وَالْأَنْمَاطِيُّ مِنْهُمْ يُجَوِّزُ نَسْخَ الْكِتَابِ بِقِيَاسٍ مُسْتَخْرَجٍ مِنْهُ اور جو انماطی ہیں ان میں سے شوافع میں سے وہ جائز قرار دیتے ہیں کتاب اللہ کے نسخ کو بِقِيَاسٍ مُسْتَخْرَجٍ مِنْهُ اس قیاس کے ذریعے جو کتاب اللہ ہی سے معلوم ہو، کتاب اللہ ہی سے نکالا جائے بھئی۔ وہ کہتے ہیں بھئی وہ قیاس جو ہے اگر اس کی علت کا پتہ کس سے چلے؟ کتاب اللہ سے، تو اس کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک قیاس کسی کے لیے بھی ناسخ نہیں بن سکتا۔

وَكَذَا الْإِجْمَاعُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ اور اسی طرح اجماع ہے جمہور کے نزدیک لَا يَصْلُحُ نَاسِخًا لِشَيْءٍ مِنَ الْأَدِلَّةِ یہ صلاحیت نہیں رکھتا ناسخ بننے کی کسی بھی چیز کے لیے دلیلوں میں سے، لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ اجْتِمَاعِ الْآرَاءِ اس لیے کیونکہ یہ اجماع جو ہے یہ عبارت ہے رایوں کے جمع ہونے سے۔ تمام مجتہدین کی رائے جمع ہو جائے تو اس کو کیا کہا جاتا ہے؟ اجماع، کیا کہا جاتا ہے؟ اجماع کہا جاتا ہے، تو لہٰذا یہ بھی صلاحیت نہیں رکھتا کہ یہ کسی کے لیے ناسخ بنے۔ وَلَا يُعْرَفُ بِالرَّأْيِ انْتِهَاءُ الْحُسْنِ اور جانا نہیں جا سکتا رائے کے ذریعے حسن کی انتہا کو، رائے کے ذریعے حسن کی انتہا کو نہیں جانا جا سکتا۔ بھئی شریعت کی

طرف سے جب ایک حکم آتا ہے کہ یہ کام کرو معلوم ہوا اس میں حسن ہے، کیا چیز ہے؟ حسن، اور پھر جب اس حکم کو منسوخ کر دیا گیا اور دوسرا حکم نازل کر دیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اب تک تو اس چیز میں حسن تھا، اب اس میں حسن نہیں، اب اس نئے حکم پر عمل کرو اس میں حسن ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ جو نسخ ہوتا ہے یہ بیان کرتا ہے کہ پچھلے حکم یا پچھلے فعل کا حسن ختم ہو چکا اب اس میں کوئی حسن نہیں ہے۔ تو اگر اجماع کو ناسخ قرار دیا جائے تو اس کا مطلب ہے اجماع سے یہ پتہ چلا کہ پچھلی چیز کا حسن ختم ہو گیا، حالانکہ اجماع یعنی رائے کے ذریعے تو اس چیز کا پتہ نہیں چل سکتا۔ یہ معنی ہے وَلَا يُعْرَفُ بِالرَّأْيِ انْتِهَاءُ الْحُسْنِ اور نہیں جانا جا سکتا رائے کے ذریعے حسن کی انتہا کو۔

وَقَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ اور فخر الاسلام رحمہ اللہ فرماتے ہیں: يَجُوزُ نَسْخُ الْإِجْمَاعِ بِالْإِجْمَاعِ جائز ہے نسخ اجماع کا اجماع کے ذریعے، وَلَعَلَّهُ أَرَادَ بِهِ اور شاید ان کی مراد اس سے یہ ہے أَنَّ الْإِجْمَاعَ يُتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ لِمَصْلَحَةٍ کہ اجماع کے بارے میں یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ کسی مصلحت کی بنا پر ہو، ثُمَّ تَتَبَدَّلُ تِلْكَ الْمَصْلَحَةُ پھر وہ مصلحت بدل جائے فَيَنْعَقِدُ إِجْمَاعٌ نَاسِخٌ لِلْأَوَّلِ تو منعقد ہو جائے ایسا اجماع جو منسوخ کرنے والا ہو پہلے کو۔

بھئی دیکھیے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اجماع ناسخ نہیں بن سکتا، کیونکہ اجماع اس کو کہتے ہیں کہ جب ایک زمانے کے تمام مجتہدین کی رائے جمع ہو جائے کہ یہ مسئلہ اسی طرح ہے تو اس کو کیا کہا جاتا ہے؟ اجماع کہا جاتا ہے۔ اور ہر ایک کی جو رائے بنی تو اس کے پاس کوئی دلیل ہوگی بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ کوئی خبر واحد وغیرہ ہوگی، دلیل ہوگی جس کی وجہ سے ان سب کی رائے یہ بن گئی بھئی۔ تو بعد میں اگر اجماع کے ذریعے اجماع کو نسخ کیا جائے یہ تو گویا اجماع کے ذریعے اس نص ہی کو نسخ کیا جا رہا ہے، وہ جو ان کی دلیل تھی خبر واحد وغیرہ اسی کو کیا کیا جا رہا ہے گویا؟ اسی کو منسوخ کیا جا رہا ہے، حالانکہ رائے کے ذریعے اوپر آپ پڑھ چکے قرآن اور حدیث کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ ہر ایک کے پاس اپنی دلیل ہوگی جبھی سب کی رائے ایک مسئلے پر متفق ہوئی، کوئی قرآن سے دلیل لیتا ہے، کوئی حدیث سے کوئی دلیل ذکر کر رہا ہوگا تو سب کی رائے بن گئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا اجماع کے لیے اجماع ناسخ نہیں بن سکتا ورنہ کیا خرابی لازم آئے گی؟ اجماع کے ذریعے نص کا منسوخ کرنا لازم آئے گا بھئی۔

اور فخر الاسلام رحمہ اللہ نے اجماع کے ذریعے اجماع کے نسخ کو جائز قرار دیا ہے، تو مصنف اب فرما رہے ہیں ان کے قول کی تاویل کر رہے ہیں، کہتے ہیں شاید ان کا ارادہ یہ ہے کہ أَنَّ الْإِجْمَاعَ يُتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ لِمَصْلَحَةٍ کہ اجماع میں یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ وہ کسی مصلحت کی بنا پر ہو، یعنی نص وغیرہ تو کوئی نہیں ہو سکتا ہے صرف کس پر ہو؟ کسی ایک بات میں تمام مجتہدین نے مصلحت دیکھی کہ اس زمانے کے اعتبار سے اس چیز میں مصلحت تھی اس لیے سب کی رائے اس پر جمع ہو گئی اور اجماع ہو گیا، اور پھر بعد کے زمانے والے مجتہدین کا زمانہ بدل گیا اس میں انہوں نے غور کیا تو انہیں دوسری بات

میں مصلحت معلوم ہوئی چنانچہ اس پر ان کی رائے اکٹھی ہو گئی، تو اس طرح دوسرا اجماع کیا ہوگا؟ پہلے اجماع کے لیے ناسخ بن جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ تاویل کر دی کہ ہو سکتا ہے کسی مصلحت کی بنا پر اجماع ہوا ہو اور بعد میں وہ مصلحت زمانے کے اعتبار سے بدل جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَعِنْدَ بَعْضِ الْمُعْتَزِلَةِ يَجُوزُ نَسْخُ الْكِتَابِ بِالْإِجْمَاعِ اور بعض معتزلہ کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے اجماع کے ذریعے، لِأَنَّ الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ مَذْكُورُونَ فِي الْكِتَابِ اس لیے کہ مؤلفۃ القلوب جو ہیں وہ مذکور ہیں کتاب اللہ میں، وَسَقَطَ نَصِيبُهُمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِالْإِجْمَاعِ الْمُنْعَقِدِ فِي زَمَانِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ اور ان کا حصہ ساقط ہو گیا صدقات میں سے بالاجماع اس اجماع کی وجہ سے جو منعقد ہوا تھا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں۔ مؤلفۃ القلوب بھئی جن کی دلداری کے لیے زکوٰۃ کا مال انہیں دیا جاتا تھا، وہ لوگ جن کے دلوں کو جوڑنے کے لیے ساتھ اسلام کے، مسلمانوں کے، جن کو زکوٰۃ دی جاتی تھی۔ زکوٰۃ کے جو مصارف بیان ہوتے ہیں قرآن میں وہاں آپ کو وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ کے لفظ ملیں گے بھئی، وہ لوگ جن کے دلوں کو جوڑا گیا ہو۔ بھئی ابتدا میں اسلام کمزور تھا چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صدقات میں سے جیسے کہ اللہ کا حکم تھا جو نئے نئے مسلمان ہوتے تھے ان کو بھی اس میں سے حصہ دیتے تھے تاکہ یہ اور راغب ہو جائیں اور پورے طور پر مسلمان ہو جائیں، ان کا ایمان ضعیف ہوتا تھا تاکہ یہ کیا بن جائیں؟ کامل طور پر ہو جائے ان کا ایمان بھئی۔ یا اسی طرح بعض غیر مسلم ہوتے تھے تو ان کو بھی دیا جاتا تھا تاکہ یہ اسلام کی طرف راغب ہو جائیں بھئی، ان کو بھی اس میں سے دیا جاتا تھا۔

اور پھر اس کے منسوخ ہونے پر اجماع ہوا شارح فرما رہے ہیں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں۔ چنانچہ روایات میں آتا ہے دو سردار تھے بھئی کسی علاقے کے وہ ہمیشہ کی طرح اپنا حصہ لینے آئے جو ان کو دیا جاتا تھا مؤلفۃ القلوب ہونے کی بنا پر، اور آئے اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ تھے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کو دستاویز لکھ کر اور دستخط وغیرہ کر کے ان کے حوالے کر دی کہ اتنا مال تمہارا ہو گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ تمہارا ہو گیا، کوئی زمین وغیرہ اور کچھ اس طرح کی چیزیں تو اس میں لکھ دیں۔ اب حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ جب رخصت ہوئے تو آپس میں سوچا کہ بھئی حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو ہمیں لکھ کر دے دیا ہے، عمر جو ہیں عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہ بھی بڑی اہم شخصیت ہیں، ان کی بڑی اہمیت ہے مسلمانوں میں، تو ان سے بھی دستخط کروا لیتے ہیں تاکہ بات خوب پکی ہو جائے بھئی۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آئے، ان کے گھر تشریف لائے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بلوایا، وہ آئے، پوچھا کیسے آئے؟ کہا کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو ہمیں لکھ کر دے دیا ہے ہم نے سوچا آپ سے بھی تصدیق کروا لیں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا اچھا انہوں نے لکھ کر دے دیا ہے؟

کہا جی ہاں لکھ کر دے دیا ہے۔ کہا اچھا لاؤ دکھاؤ! ان سے وہ لیا اور وہ جو کاغذیا چمڑا جس پر حضرت ابو بکر صدیق نے لکھ کر دیا تھا، روایات میں آتا ہے حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یوں اپنے سامنے اس کاغذیا چمڑے کو پکڑا اور اس پر تھوک دیا، لعاب اپنا ڈالا اور پھر اس کو خوب مسل دیا، ساری تحریر خراب کر دی بھئی! اب تو وہ بڑے پریشان ہوئے کہ یہ کیا کیا آپ نے؟ اگر آپ ہماری تصدیق نہیں کر رہے تھے تو کم از کم یہ جو ان کا لکھا ہوا تھا اس کو کیوں آپ نے خراب کیا؟ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمانے لگے کہ پہلے اسلام کمزور تھا، اب اسلام کو اللہ نے عزت نصیب فرما دی ہے اب اس کی ضرورت نہیں ہے! چنانچہ وہ پھر حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آئے کہ آپ کی تحریر کو تو اس طرح عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خراب کر دیا، خلیفہ آپ ہیں یا وہ ہیں خلیفہ؟ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عجیب جواب دیا، فرمایا: هُوَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى کہ وہ ہوں گے خلیفہ اگر اللہ نے چاہا بھئی، وہ ہوں گے، اور پھر ان کے فیصلے کو برقرار رکھا بھئی اسی طرح۔

بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہ معتزلہ دلیل ذکر کرتے ہیں بھئی کہ یہ واقعہ اس طرح ہوا تھا اور معلوم ہوا اجماع کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے۔ لیکن یہ درست نہیں مولانا، اجماع کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ نہیں ہو سکتا، اوپر آپ نے متن میں پڑھ لیا وَكَذَا الْإِجْمَاعُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ اور اسی طرح ہے اجماع جمہور کے نزدیک کہ وہ ناسخ نہیں بن سکتا جس طرح قیاس ناسخ نہیں بن سکتا۔ تو پھر یہ کس طرح؟ یہ تو کتاب اللہ کے اندر مؤلفۃ القلوب کا ذکر ہے صدقات کے مصارف میں، پھر ان کا کیسے حصہ ساقط ہوا؟ تو جواب اس کا یہ دیتے ہیں کہ بھئی وہ علت جس کی بنا پر ان کا حصہ کتاب اللہ میں ذکر تھا وہ علت ختم ہو گئی، پہلے اسلام کمزور تھا اس لیے ان کو ساتھ جوڑنے کے لیے دیا جاتا تھا، اب اسلام کو اللہ نے قوت نصیب فرما دی بھئی۔ تو لہٰذا یہ جو ہے انْتِهَاءُ الْحُكْمِ بِانْتِهَاءِ الْعِلَّةِ کی قبیل سے ہے کہ حکم کی انتہا ہو گئی کس وجہ سے؟ علت کی انتہا کے، علت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے۔ بات سمجھ میں آگئی؟

قُلْنَا ہم کہتے ہیں كَانَ ذَلِكَ مِنْ قَبِيلِ انْتِهَاءِ الْحُكْمِ بِانْتِهَاءِ الْعِلَّةِ کہ یہ جو ہے حکم کی انتہا ہو جانا علت کی انتہا ہو جانے کی وجہ سے یہ اس قبیل سے ہے۔ وَقِيلَ اور کہا گیا ہے نُسِخَ ذَلِكَ بِحَدِيثٍ رَوَاهُ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ کہ یہ مؤلفۃ القلوب جو تھے یہ منسوخ ہوئے اس حدیث کی وجہ سے جس کو روایت کیا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت میں۔ بعض کہتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے باقاعدہ حدیث ذکر کی تھی حضور علیہ السلام کا قول کہ مؤلفۃ القلوب کیا ہو چکے؟ ساقط ہو چکے، ان کا حصہ اب نہیں ہے، وہ حدیث انہوں نے ذکر کی وَأَجْمَعُوا عَلَى صِحَّتِهِ اور تمام صحابہ نے اجماع کیا اس حدیث کے صحیح ہونے پر، وَلَكِنْ نُسِيَ الْحَدِيثُ مِنَ الْقُلُوبِ لیکن اس حدیث کو دلوں سے بھلا دیا گیا بھئی، اللہ نے اس کو دلوں سے اٹھا لیا بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَإِنَّمَا يَجُوزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مُتَّفِقًا وَمُخْتَلِفًا، اور جائز ہے نسخ کتاب اللہ اور سنت یعنی حدیث کے ذریعے مُتَّفِقًا وَمُخْتَلِفًا اس حال میں کہ متفق ہوں یا مختلف ہوں۔ یعنی متفق ہونے کی کیا صورت؟ کتاب اللہ کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ، یہ بھی ہو سکتا ہے، یا سنت کے ذریعے سنت کا نسخ، یہ بھی ہو سکتا ہے۔ اور مختلف ہونے کی صورت کہ کتاب اللہ کے ذریعے سنت کا نسخ ہو یا سنت کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ، یہ دونوں ہو سکتے ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ فَيَجُوزُ نَسْخُ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ پس جائز ہے کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعے اور سنت کے ذریعے، وَكَذَا يَجُوزُ نَسْخُ السُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ وَالْكِتَابِ اور اسی طرح جائز ہے سنت کا نسخ سنت کے ذریعے اور کتاب اللہ کے ذریعے، فَهِيَ أَرْبَعُ صُوَرٍ عِنْدَنَا پس یہ چار صورتیں ہیں ہمارے نزدیک، خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْمُخْتَلِفِ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے مختلف صورت میں، اس میں وہ اختلاف کرتے ہیں۔ فَلَا يَجُوزُ عِنْدَهُ إِلَّا نَسْخُ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ، ان کے نزدیک بھئی کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ سے ہو سکتا ہے، سنت کا نسخ سنت سے ہو سکتا ہے، لیکن کتاب اللہ کے ذریعے سنت کا نسخ ہو جائے یا سنت کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ ہو جائے یہ وہ نہیں تسلیم کرتے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ امام شافعی رحمہ اللہ امامِ دنیا ہیں مولانا، رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى رَحْمَةً وَاسِعَةً۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ سب ہمارے ائمہ ہیں، ہاں البتہ ہم امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک پر چلتے ہیں اور ان کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں، یہ معنی نہیں کہ ہم باقیوں کو غلط کہتے ہیں، اور مجھے تو سارے ائمہ سے بہت محبت ہے اور یقیناً آپ کو بھی ہوگی بھئی۔

تو کہتے ہیں فَلَا يَجُوزُ عِنْدَهُ إِلَّا نَسْخُ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ پس جائز نہیں ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مگر کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعے وَالسُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ اور سنت کا نسخ سنت کے ذریعے، صرف یہی جائز ہے ان کے نزدیک، تَمَسُّكًا استدلال کرتے ہوئے بِأَنَّهُ اس بات سے کہ لَوْ جَازَ نَسْخُ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ اگر کتاب اللہ کا نسخ سنت یعنی حدیث کے ذریعے جائز ہو لَيَقُولُ الطَّاعِنُونَ تو البتہ کہیں گے طعن کرنے والے، اعتراض کرنے والے وہ یہ کہیں گے: إِنَّ الرَّسُولَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَوَّلَ مَا كَذَّبَ اللَّهَ کہ اس پیغمبر نے پہلے جب اللہ کو جھٹلا دیا فَكَيْفَ يُؤْمَنُ بِاللَّهِ بِتَبْلِيغِهِ تو کیسے ایمان لایا جائے اللہ پر ان کی تبلیغ کی وجہ سے؟ بھئی بات چل رہی ہے کتاب اللہ کا نسخ سنت کے ذریعے وہ فرماتے ہیں نہیں ہو سکتا، ایک بات کتاب اللہ میں ہے اور حدیث کے ذریعے اس کو کیا کر دیا جائے؟ منسوخ، تو اعتراض کرنے والے کیا کہیں گے؟ اللہ نے تو ایک حکم نازل کیا تھا کتاب اللہ میں، پیغمبر نے دوسرا حکم دیا اور آپ کہہ رہے ہیں کہ اس کے ذریعے کتاب اللہ منسوخ ہو گئی بھئی سنت کے ذریعے یعنی حدیث کے ذریعے، تو طعن کرنے والے کہیں گے کہ اس پیغمبر نے جب خود پہلے اللہ کو جھٹلا دیا تو کیسے اس کی تبلیغ کی وجہ سے اللہ پر ایمان لایا جائے؟

اور اسی طرح وَلَوْ جَازَ نَسْخُ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ اگر نسخ سنت کا جائز ہو کتاب اللہ کے ذریعے لَيَقُولُ الطَّاعِنُونَ تو البتہ طعن کرنے والے کہیں گے بِأَنَّ اللَّهَ كَذَّبَ رَسُولَهُ۔ ایک بات حدیث میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور اللہ کی

طرف سے دوسرا حکم آجائے اس کو منسوخ کر دیا جائے، تو طعن کرنے والے کہیں گے اللہ نے اپنے پیغمبر کو جھٹلا دیا، پیغمبر نے تو اور حکم دیا تھا اللہ اور حکم دے کر اپنے پیغمبر کو جھٹلا رہے ہیں۔ تو البتہ طعن کرنے والے کہیں گے بِأَنَّ اللَّهَ كَذَّبَ رَسُولَهُ کہ اللہ نے اپنے رسول کو جھٹلا دیا فَكَيْفَ نُصَدِّقُ قَوْلَهُ تو ہم کیسے ان کے قول کی تصدیق کریں؟ جب اللہ اس پیغمبر کی بات کو جھٹلا رہا ہے تو ہم کیسے اس رسول کی بات کی تصدیق کریں بھئی؟ فَكَيْفَ تُصَدِّقُ ہے آپ کی کتابوں میں؟ نُصَدِّقُ ہونا چاہیے، فَكَيْفَ نُصَدِّقُ قَوْلَهُ ہم کیسے ان کے قول کی تصدیق کریں؟

قُلْنَا ہم جواب میں کہتے ہیں کہ مِثْلُ هَذَا الطَّعْنِ لَا مَفَرَّ عَنْهُ فِي الْمُتَّفِقِ أَيْضًا کہ اس قسم کے اعتراض سے تو فرار نہیں ہو سکتا متفق صورت کے اندر بھی، متفق صورت کے اندر بھی اس سے فرار نہیں ہو سکتا۔ آپ کہہ رہے ہیں کتاب اللہ کے ذریعے سنت کا نسخ نہیں ہو سکتا اور سنت کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ نہیں ہو سکتا ورنہ طعن کرنے والے یہ باتیں کریں گے، یہ تو پھر متفق صورت میں بھی اسی طرح ہو سکتا ہے! سنت کے ذریعے سنت کا نسخ ہو تو طعن کرنے والے کہیں گے پیغمبر نے پہلے کچھ اور کہا تھا اب کچھ اور کہہ رہے ہیں، یا کتاب اللہ کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ ہو تو وہاں بھی اس طرح کا وہ طعن کر سکتے ہیں۔ اس اعتراض سے یعنی بچنا تو ممکن ہی نہیں ہے اور یہ اعتراض صرف تعصب کرنے والے اور حمقاء ہی کر سکتے ہیں، اگر وہ کرنا چاہیں پھر تو متفق صورت پر بھی کر سکتے ہیں، مختلف صورت ہی کی صرف کیوں تخصیص کر رہے ہیں آپ؟ قُلْنَا ہم کہتے ہیں مِثْلُ هَذَا الطَّعْنِ لَا مَفَرَّ عَنْهُ فِي الْمُتَّفِقِ أَيْضًا کہ اس قسم کا طعن جو ہے اس سے تو بھاگنے کی جگہ نہیں ہے متفق صورت میں بھی یعنی اس سے تو بچا نہیں جا سکتا، وَهُوَ صَادِرٌ مِنَ السُّفَهَاءِ الْجَاهِلِينَ فَلَا يُعْبَأُ بِهِ اور اس قسم کا اعتراض صادر ہوتا ہے مِنَ السُّفَهَاءِ نا سمجھوں سے، وہ نا سمجھ الْجَاهِلِينَ جو جاہل ہیں فَلَا يُعْبَأُ بِهِ لہٰذا اس کی پروا نہیں کی جائے گی۔

وَتَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَيْضًا فِي عَدَمِ جَوَازِ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، اور استدلال کیا امام شافعی رحمہ اللہ نے سنت کے ذریعے کتاب اللہ کے نسخ کے جائز نہ ہونے پر حضور علیہ السلام کے اس قول کے ذریعے استدلال کیا ہے کہ حضور علیہ السلام فرماتے ہیں: إِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ جب روایت کی جائے تمہارے لیے میری طرف سے کوئی حدیث، یعنی جب تمہارے سامنے میری طرف سے کوئی حدیث روایت کرے، فَاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى پس تم اس کو پیش کرو اللہ کی کتاب پر، فَمَا وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ پس جو اس کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو وَإِلَّا فَرُدُّوهُ ورنہ اس کو رد کر دو۔ رُدُّوا امر ہے بھئی رَدَّ يَرُدُّ سے۔ فَكَيْفَ يُنْسَخُ بِهَا تو کیسے اس کے ذریعے کتاب اللہ کو منسوخ کیا جا سکتا ہے؟ امام شافعی رحمہ اللہ دلیل ذکر فرما رہے ہیں کہ سنت کے ذریعے کتاب اللہ کا نسخ نہیں ہو سکتا کیونکہ سنت کے بارے میں تو حضور فرما رہے ہیں کہ میری بات تمہیں کوئی سنائے، میری حدیث سنائے تو کتاب اللہ پر پیش کرنا، اگر اس کے مطابق ہو تو اسے قبول کر لینا اگر اس کے مطابق نہ ہو تو اسے رد کر دینا۔ تو حضور تو فرما رہے ہیں کتاب اللہ کے مقابلے میں میری بات کو رد کر

دینا، معلوم ہوا اس حدیث کے ذریعے کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز نہیں، ترجیح کتاب اللہ ہی کو ہوگی۔

تو کہتے ہیں فَكَيْفَ يُنْسَخُ بِهَا پس کیسے اس کے ذریعے منسوخ کیا جا سکتا ہے؟ وَفِي عَدَمِ جَوَازِ نَسْخِ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ اور کتاب اللہ کے ذریعے سنت کے نسخ کے جائز نہ ہونے پر وہ استدلال کرتے ہیں بِقَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول سے: لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ تاکہ اے پیغمبر آپ بیان کریں لوگوں کے لیے اس چیز کو جو ان کی طرف نازل کی گئی ہے، یعنی لوگوں کی طرف جو میری کتاب نازل کی گئی ہے تاکہ آپ اس کو لوگوں کے سامنے بیان کریں۔ معلوم ہوا پیغمبر کا کام قرآن کی وضاحت کرنا ہے، پیغمبر کا کام کیا ہے؟ قرآن کی وضاحت کرنا ہے، معلوم ہوا پیغمبر کا کلام قرآن کے لیے بیان بنے گا، کیا بنے گا؟ بیان بنے گا۔ اور اگر کتاب اللہ کے ذریعے پیغمبر کے کلام کو منسوخ قرار دیا جائے تو پھر تو پیغمبر کا کلام قرآن کے لیے بیان نہ بنا۔ دلیل سمجھ میں آئی؟ پیغمبر کا کلام تو کیا ہے؟ بیان، اور اگر آپ یہ کہیں کہ کتاب اللہ پیغمبر کے کلام کو منسوخ کر سکتی ہے تو پھر تو پیغمبر کا کلام کتاب اللہ کے لیے بیان نہ بنا حالانکہ اللہ تو کیا فرما رہے ہیں کہ پیغمبر کا کلام کیا ہے؟ قرآن کے لیے بیان ہے بھئی۔ فَلَوْ نُسِخَتِ السُّنَّةُ بِهِ پس اگر منسوخ کر دیا جائے سنت کو کتاب اللہ کے ذریعے لَمْ تَصْلُحْ بَيَانًا لَهُ تو یہ اس کے لیے بیان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔

قُلْنَا ہم کہتے ہیں جواب ہے اب ہماری طرف سے کہ لَمَّا كَانَ النَّسْخُ بَيَانَ مُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ، ہم کہتے ہیں نسخ بھی تو بیان ہی ہے، بیانِ تبدیل ہے یا نہیں؟ آپ نے کہا بیان نہیں بن سکتا، بھئی پھر بھی بیان ہے بھئی! قُلْنَا ہم کہتے ہیں لَمَّا كَانَ النَّسْخُ بَيَانَ مُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ کہ جب نسخ وہ مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے، آپ نے پڑھا تھا بھئی نسخ کس چیز کا نام ہے؟ شارع کے نزدیک یہ مدت کا بیان کرنا ہے۔ تو جب نسخ جو ہے وہ مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے تو جَازَ أَنْ يُبَيِّنَ اللَّهُ مُدَّةَ كَلَامِ رَسُولِهِ أَوْ رَسُولُهُ مُدَّةَ كَلَامِ رَبِّهِ تو جائز ہے کہ بیان فرمائیں اللہ اپنے رسول کے کلام کی مدت کو اور یہ بھی جائز ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیان فرمائیں اپنے پروردگار کے کلام کی مدت کو۔

فَمِثَالُ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ نَسْخُ آيَاتِ الْعَفْوِ وَالصَّفْحِ بِآيَاتِ الْقِتَالِ، پس کتاب اللہ کے ذریعے کتاب اللہ کو منسوخ کرنے کی مثال جو ہے وہ عفو و صفح، عفو کہتے ہیں معاف کرنا، صفح درگزر کرنا، وہ معافی اور درگزر والی آیتوں کا منسوخ کرنا بِآيَاتِ الْقِتَالِ کس کے ذریعے؟ قتال والی آیتوں کے ذریعے۔ بعض آیتوں میں مشرکین اور کفار سے معافی اور درگزر کا حکم ملتا ہے، بعض آیتوں میں قتال یعنی جہاد کا حکم ملتا ہے، تو دیکھیے معلوم ہوا پہلے معافی اور درگزر کا حکم تھا اور پھر اس کے بعد جہاد کا حکم آیا تو جہاد کی آیتوں کے ذریعے وہ صفح اور عفو والی آیتیں منسوخ ہو گئیں بھئی، تو دیکھیے کتاب اللہ کا کتاب اللہ کے ذریعے نسخ ہوا۔

وَنَسْخِ السُّنَّةِ بِالسُّنَّةِ، اس کا عطف پچھلے نَسْخِ پر کریں: مِثَالُ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ اور آگے ہے مِثَالُ نَسْخِ السُّنَّةِ

بِالسُّنَّةِ، سنت کے ذریعے سنت کے منسوخ ہونے کی مثال قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے: إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا کہ بے شک میں نے تم کو منع کیا تھا قبروں کی زیارت سے فَزُورُوهَا پس تم ان کی زیارت کیا کرو کیونکہ اس سے آخرت کی یاد آتی ہے۔

وَنَسْخِ السُّنَّةِ بِالْكِتَابِ اور کتاب اللہ کے ذریعے سنت کے نسخ کی مثال جو ہے کہ أَنَّ التَّوَجُّهَ فِي الصَّلَاةِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ یا إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ، دونوں طرح پڑھنا صحیح ہے بَيْتِ الْمَقْدِسِ بھی اور بَيْتِ الْمُقَدَّسِ بھی۔ کتاب اللہ کے ذریعے سنت کے منسوخ ہونے کی مثال أَنَّ التَّوَجُّهَ فِي الصَّلَاةِ إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ فِي وَقْتِ قُدُومِ الْمَدِينَةِ كَانَ ثَابِتًا بِالسُّنَّةِ، متوجہ ہونا نماز میں بیت المقدس کی طرف فِي وَقْتِ قُدُومِ الْمَدِينَةِ مدینہ تشریف آوری کے وقت۔ مدینہ تشریف آوری کے وقت نماز پڑھتے ہوئے یاد رکھیے بیت المقدس کی طرف رخ کیا جاتا تھا اور یہ بیت المقدس کی طرف رخ کرنا یہ ثابت ہے حدیث سے، کس سے؟ حدیث سے، قرآن میں تو اس کا حکم نہیں ہے۔ پھر اس کے بعد قرآن میں آگے حکم آیا: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ پس اے پیغمبر آپ رخ پھیر لیجیے مسجد الحرام کی جانب یعنی بیت اللہ کی جانب، اس کی جانب رخ پھیر لیجیے۔ تو دیکھیے معلوم ہوا یہاں کتاب اللہ کے ذریعے سنت کو منسوخ کر دیا گیا۔ تو کہتے ہیں کہ أَنَّ التَّوَجُّهَ فِي الصَّلَاةِ إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ نماز میں بیت المقدس کی طرف توجہ کرنا جو ہے فِي وَقْتِ قُدُومِ الْمَدِينَةِ مدینہ تشریف آوری کے وقت كَانَ ثَابِتًا بِالسُّنَّةِ بِالِاتِّفَاقِ یہ ثابت ہے سنت کے ذریعے بالاتفاق، ثُمَّ نُسِخَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ذریعے فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ پس آپ رخ پھیریے اپنا شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ مسجد الحرام کی جانب۔

وَنَسْخِ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ أَيْ مِثَالُ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ اور سنت کے ذریعے کتاب اللہ کے نسخ کی مثال مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى جیسے کہ اللہ کا قول ہے: لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ حلال نہیں ہیں اے پیغمبر آپ کے لیے اور عورتیں ان کے بعد أَيْ بَعْدَ التِّسْعِ ان نو کے بعد، ان نو عورتوں کے بعد اب اور عورتیں آپ کے لیے حلال نہیں ہیں آپ کسی اور سے نکاح نہیں کر سکتے۔ یہ حکم تھا یعنی اجازت نہیں تھی، نُسِخَ اس کو منسوخ کر دیا گیا بِمَا رَوَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا اس حدیث کے ذریعے جس کو روایت کیا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَخْبَرَهَا بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَبَاحَ لَهُ مِنَ النِّسَاءِ مَا شَاءَ کہ حضور علیہ السلام نے حضرت عائشہ کو خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نے مباح فرما دیا ہے حضور علیہ السلام کے لیے عورتوں میں سے جو وہ چاہیں۔ ہاں اگرچہ حضور علیہ السلام نے اس کے بعد پھر نکاح نہیں کیا لیکن حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور علیہ السلام فرماتے تھے کہ اللہ نے اب میرے لیے مجھے نکاح کی اجازت دے دی ہے۔ تو یہ کتاب اللہ کا نسخ ہوا کس کے ذریعے؟ حدیث کے ذریعے۔

وَقِيلَ اور کہا گیا ہے هُوَ مَنْسُوخٌ بِالْآيَةِ الَّتِي قَبْلَهَا فِي التِّلَاوَةِ کہ یہ لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ والی آیت منسوخ ہے اس آیت کے ذریعے جو اس سے پہلے ہے تلاوت میں، أَعْنِي قَوْلَهُ تَعَالَى یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول: إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ

أُجُورَهُنَّ کہ بے شک ہم نے حلال کر دی ہیں آپ کے لیے آپ کی وہ بیویاں جن کا آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ جن کا آپ نے مہر دے دیا ہے، جن کا آپ مہر دے چکے ہیں ہم نے آپ کی وہ بیویاں آپ کے لیے حلال کر دی ہیں۔ یہ آیت بعضوں نے کہا اس کے ذریعے وہ لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ والی آیت منسوخ ہے، فَإِنَّهُ سِيقَ لِلْمِنَّةِ بِإِحْلَالِ الْأَزْوَاجِ الْكَثِيرَةِ لَهُ، یعنی جن بیویوں کا آپ مہر دے دیں وہ آپ کے لیے کیا ہیں؟ حلال ہیں، تو یہ آیت چلائی گئی ہے لِلْمِنَّةِ بطورِ احسان کے، احسان بتلانے کے لیے بِإِحْلَالِ الْأَزْوَاجِ الْكَثِيرَةِ لَهُ حضور علیہ السلام کے لیے کثیر ازواج کے حلال کر دینے کے ساتھ، حضور علیہ السلام کے لیے کیا احسان بتلایا گیا کہ آپ کے لیے بہت سی بیویاں بھی حلال کر دی گئی ہیں، تو یہ اس آیت کے ذریعے۔ أَوْ قَوْلُهُ تَعَالَى یا اس آیت کے ذریعے: تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ، تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ آپ پیچھے کریں جس کو چاہیں ان میں سے یعنی دور کریں اپنے سے جس کو چاہیں ان میں سے وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ اور اپنے پاس جگہ دیں جس کو چاہیں بھئی ان میں سے، آپ ان عورتوں میں سے جس کو چاہیں دور کر دیں اور جس کو چاہیں اپنے پاس رکھیں، تو بعضوں نے کہا اس کے ذریعے منسوخ ہے۔

وَهَكَذَا اور اسی طرح كُلُّ مَا أَوْرَدُوا فِي نَظِيرِ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ ہر وہ مثال جو وہ لے کر آئے ہیں فِي نَظِيرِ نَسْخِ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ سنت کے ذریعے کتاب اللہ کے نسخ کی مثال میں، جو کچھ علماء نے ذکر کیا ہے جہاں علماء یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ذریعے کتاب اللہ کا یہ حکم منسوخ ہے تو کس کو ذکر کرتے ہیں؟ حدیث کو، وہیں پر بہت سی آیتیں بھی ملتی ہیں جو اس حدیث کے مطابق ہوتی ہیں اور اس پہلی آیت کو کیا کر رہی ہوتی ہیں؟ منسوخ کر رہی ہوتی ہیں۔ فَقَدْ وَجَدْنَا فِيهِ نَسْخَ الْكِتَابِ بِالْكِتَابِ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ السُّنَّةِ پس ہم نے پایا اس کے اندر کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعے، مثال تو کیا ذکر کی؟ کتاب اللہ کا نسخ ہے کس کے ذریعے؟ سنت، لیکن اسی میں ہمیں بہت سی آیتیں بھی مل جاتی ہیں، تو تحقیق ہم نے اس میں کیا پایا؟ کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ کے ذریعے ہو رہا ہے بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ السُّنَّةِ قطع نظر کرتے ہوئے کس سے؟ سنت سے، عَلَى مَا حَرَّرْتُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ بنا بر اس کے جو میں نے بیان کیا ہے تفسیراتِ احمدی میں۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ النَّاسِخِ جب مصنف رحمہ اللہ ناسخ کی اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ الْمَنْسُوخِ مِنَ الْكِتَابِ تو شروع ہوئے منسوخ کی اقسام کے بیان میں مِنَ الْكِتَابِ کتاب اللہ میں سے، فَقَالَ پس فرمایا: وَالْمَنْسُوخُ أَنْوَاعٌ اور منسوخ جو ہے کئی قسم پر ہے۔ ناسخ کے بعد اب منسوخ کا بیان ہو رہا ہے، وہ کئی قسم پر ہے: التِّلَاوَةُ وَالْحُكْمُ جَمِيعًا تلاوت اور حکم دونوں، یعنی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں بھئی، تلاوت بھی منسوخ اور جو حکم مذکور تھا وہ بھی منسوخ۔ وَهُوَ مَا نُسِخَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي حَيَاةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِالْإِنْسَاءِ اور یہ وہ جو منسوخ کر دیا گیا قرآن میں سے حضور علیہ السلام کی زندگی میں ہی بِالْإِنْسَاءِ بھلانے کے ذریعے، اللہ نے کیا کیا؟ بعض آیتوں کو دلوں سے ہی اٹھا لیا، بھلا دی گئیں بھئی، تو ان کی تلاوت بھی منسوخ اور ان کا حکم بھی منسوخ۔

كَمَا رُوِيَ جیسے کہ روایت کیا گیا ہے أَنَّ سُورَةَ الْأَحْزَابِ كَانَتْ تَعْدِلُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ فِي ضِمْنِ ثَلَاثِمِائَةِ آيَةٍ جیسے کہ روایت کیا گیا ہے کہ سورۂ احزاب جو ہے یہ برابر تھی سورۂ بقرہ کے فِي ضِمْنِ ثَلَاثِمِائَةِ آيَةٍ تین سو آیتوں کے ضمن میں۔ سورۂ احزاب بھئی اب تو چھوٹی سی سورت ہے پہلے یہ کس کے برابر تھی؟ سورۂ بقرہ کے برابر تھی اور تین سو آیتیں تھیں اس کی بھئی، پھر اللہ نے باقی آیتوں کو دلوں سے اٹھا لیا۔ ثَلَاثِمِائَةٍ یہ الگ الگ لکھا ہے آپ کی کتابوں میں؟ ہاں یہ کتابت کی غلطی ہے، ثَلَاثَمِائَةٍ یہ جو مِائَة کے ساتھ عدد آتا ہے اس کو ملا کر لکھا جاتا ہے مِائَة کے ساتھ بھئی، یہ کتابت کا ضابطہ ہے عربی کا۔ تو کہتے ہیں اس کے برابر تھی وَالْآنَ بَقِيَتْ عَلَى مَا فِي الْمَصَاحِفِ فِي ضِمْنِ سَبْعِينَ آيَةً اور اس وقت یہ باقی ہے بنا بر اس کے جو مصاحف میں ہے فِي ضِمْنِ سَبْعِينَ آيَةً کتنی آیتوں کے ضمن میں؟ ستر آیتوں کے ضمن میں۔ وَكَمَا رُوِيَ اور جیسے کہ روایت کیا گیا ہے أَنَّ سُورَةَ الطَّلَاقِ كَانَتْ تَعْدِلُ سُورَةَ الْبَقَرَةِ کہ سورۂ طلاق جو تھی یہ سورۂ بقرہ کے برابر تھی وَالْآنَ بَقِيَتْ عَلَى مَا فِي الْمَصَاحِفِ فِي ضِمْنِ اثْنَيْ عَشَرَ آيَةً اور اس وقت یہ باقی ہے بنا بر اس کے جو مصاحف میں موجود ہے بارہ آیتوں کے ضمن میں، اب کتنی آیتیں ہیں صرف؟ بارہ، اور پہلے یہ کس کے برابر تھی؟ سورۂ بقرہ کے۔ تو یہ تو وہ مثالیں تھیں جن کی تلاوت بھی منسوخ اور حکم بھی منسوخ۔

وَالْحُكْمُ دُونَ التِّلَاوَةِ اور وہ کہ أَيْ مَنْسُوخُ الْحُكْمِ دُونَ التِّلَاوَةِ کہ حکم منسوخ ہو نہ کہ تلاوت، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى جیسے کہ اللہ کا قول ہے: لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ کہ ان مشرکین سے کہہ دیجیے کہ لَكُمْ دِينُكُمْ تمہارے لیے تمہارا دین ہے وَلِيَ دِينِ اور میرے لیے میرا دین ہے، تو تم یعنی اپنے دین پر عمل کرو اور میں اپنے دین پر عمل کر رہا ہوں، وَنَحْوُهُ اور اس جیسی جو آیتیں ہیں قَدْرَ سَبْعِينَ آيَةً کتنی مقدار؟ ستر آیات کے بقدر، ستر آیات کے بقدر۔ تو کہتے ہیں كُلُّهَا مَنْسُوخَةٌ بِآيَاتِ الْقِتَالِ یہ سب کی سب منسوخ ہیں کس کے ذریعے؟ آیاتِ قتال، جہاد کی آیتوں کے ذریعے۔ ان میں تو کہا جا رہا ہے تم اپنے دین پر عمل کرو اور ہم اپنے دین پر عمل کر رہے ہیں، اور پھر اس کے بعد کیا حکم نازل کر دیا گیا کہ ان کے ساتھ قتال کیا جائے، جہاد کیا جائے بھئی۔ یاد رکھیے اور مشرکین ہوں وہ اسلامی ریاست میں جزیہ دے کر رہ سکتے ہیں لیکن مشرکینِ عرب کا حکم مختلف ہے وہ جزیہ دے کر بھی اسلامی مملکت میں نہیں رہ سکتے، ان کے لیے دو ہی راستے ہیں: یا اسلام یا تلوار بھئی! اس لیے کیونکہ قرآن ان کی اپنی زبان میں نازل ہوا ہے، وہ قرآن کی فصاحت و بلاغت کو پورے طور پر جاننے والے ہیں، اہلِ زبان ہیں، ان کو معلوم ہے قرآن کو سنتے ہی ان کو پتہ لگ جاتا ہے کہ یہ انسانی کلام نہیں ہے، پھر اس کے باوجود اگر وہ اسلام نہیں لاتے تو پھر ان کے ساتھ تلوار ہی کے ساتھ بات کی جائے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو یہ معنی ہے کہ سب کی سب پھر آیتیں منسوخ کر دی گئیں آیاتِ قتال کے ذریعے۔ وَقِيلَ اور کہا گیا ہے مِائَةٌ وَعِشْرُونَ آيَةً فِي بَابِ عَدَمِ الْقِتَالِ مَنْسُوخَةٌ بِآيَاتِ الْقِتَالِ کہ ایک سو بیس آیتیں جو ہیں عدمِ قتال کے باب میں وہ سب منسوخ ہیں آیاتِ قتال کے ذریعے، وَسِوَى آيَاتِ عَدَمِ الْقِتَالِ عِشْرُونَ آيَةً مَنْسُوخَةُ التِّلَاوَةِ عَلَى رَأْيِ صَاحِبِ الْإِتْقَانِ اور عدمِ قتال کی آیتوں

کے علاوہ بھی بیس آیتیں منسوخ التلاوت ہیں صاحبِ اتقان کی رائے میں یعنی علامہ سیوطی کی رائے میں۔ صاحبِ اتقان، کتاب کا نام ہے اتقان بھئی، صاحبِ اتقان یعنی علامہ سیوطی کی رائے میں یہ جو ایک سو بیس آیتیں ہیں عدمِ قتال کے بارے میں جن میں مشرکین سے جنگ نہ کرنے کا حکم ہے وہ سب کی سب منسوخ ہیں کس کے ذریعے؟ آیاتِ قتال کے ذریعے، اور اس کے علاوہ بھی بیس آیتیں اور ہیں، مَنْسُوخَةُ التِّلَاوَةِ یہ تلاوت کتابت کی غلطی ہے مَنْسُوخَةُ الْحُكْمِ کی بات چل رہی ہے جن کی تلاوت منسوخ نہیں صرف کیا منسوخ ہے؟ حکم بھئی! صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ وَالْحُكْمُ دُونَ التِّلَاوَةِ متن میں آیا تھا بھئی جن کا صرف حکم منسوخ ہے نہ کہ تلاوت، تلاوت تو کرتے ہیں ہم لیکن حکم منسوخ ہے، تو یہاں مَنْسُوخَةُ الْحُكْمِ ہونا چاہیے بھئی۔ اور یہ آیتیں بھی منسوخ ہیں بیس، حکم ان کا منسوخ ہے لیکن تلاوت منسوخ نہیں ہے۔ وَعِنْدِي اور میرے نزدیک اب شارح فرماتے ہیں میرے نزدیک أَنَّهَا زَائِدَةٌ عَلَى عِشْرِينَ إِلَى أَرْبَعِينَ أَوْ أَكْثَرَ کہ یہ زائد ہیں بیس سے چالیس تک یا اس سے بھی زیادہ ہیں۔

وَعِلْمُ هَذَا كُلِّهِ فَرْضٌ عَلَى الَّذِي يَعْمَلُ بِالْقُرْآنِ لِيُمَيِّزَ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ وَيَعْمَلَ بِالنَّاسِخِ دُونَ الْمَنْسُوخِ، اور جاننا ان سب کو یہ فرض ہے اس شخص پر جو قرآن پر عمل کرتا ہے لِيُمَيِّزَ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ تاکہ وہ پہچان لے ناسخ کو منسوخ کے مقابلے میں وَيَعْمَلَ بِالنَّاسِخِ دُونَ الْمَنْسُوخِ اور عمل کرلے ناسخ پر نہ کہ منسوخ پر۔ وَقَدْ بَيَّنْتُ كُلَّ ذَلِكَ بِالتَّفْصِيلِ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ اور تحقیق میں نے اس کو بالتفصیل بیان کیا ہے تفسیراتِ احمدی میں بِمَا لَا يُتَصَوَّرُ الْمَزِيدُ عَلَيْهِ فِي كُتُبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ اس طور پر کہ اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا فِي كُتُبِ أَبِي حَنِيفَةَ یعنی احناف کی کتابوں میں، میں نے اتنی تفصیل سے ان کو بیان کیا ہے کہ احناف کی کتابوں میں اس سے زیادہ کہیں تفصیل مل ہی نہیں سکتی آپ کو، وَإِنْ بَيَّنَهُ الشَّافِعِيَّةُ بِأَطْوَلَ مِنْهُ فِي كُتُبِهِمْ اگرچہ شوافع نے اس کو بیان کیا ہے اس سے بھی طویل تر اپنی کتابوں میں۔ شوافع کی کتابوں میں تو اس سے طویل تر بحث آپ کو مل جائے گی لیکن احناف کی کتابوں میں اس سے طویل بحث نہیں ملے گی جو میں نے کی ہے اپنی کتاب میں۔

وَالتِّلَاوَةُ دُونَ الْحُكْمِ، اور تلاوت منسوخ ہو نہ کہ حکم منسوخ ہو بھئی، یہ تیسری قسم آگئی، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى اللہ کے اس قول کے مثل: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت إِذَا زَنَيَا جب وہ دونوں زنا کر لیں فَارْجُمُوهُمَا تو ان دونوں کو رجم کر دو نَكَالًا مِنَ اللَّهِ اللہ کی طرف سے سزا کے طور پر وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ اور اللہ زبردست ہیں حکمت والے ہیں۔ یہ آیت بھئی اس کی تلاوت منسوخ ہے چنانچہ آپ کو قرآن میں نہیں ملے گی لیکن اس کا حکم نہیں منسوخ بھئی، آج بھی کیا حکم ہے کہ شادی شدہ مرد یا عورت زنا کر لیں تو ان کو کیا کیا جائے گا؟ رجم کیا جائے گا۔ وَمِثْلُ قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ اور جیسے کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قراءت ہے کہ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ۔ تو دیکھیے ان کی قراءت میں ہے جو شخص ان چیزوں کو نہ پائے تو روزے ہیں تین دن کے مسلسل۔ تو یہ مُتَتَابِعَاتٍ کا لفظ ان کی قراءت میں تو ہے یہ عام قراءتوں اور مشہور قراءتوں

میں نہیں ہے، تو معلوم ہوا یہ لفظ کیا ہے؟ تلاوت تو منسوخ ہوئی ہے حکم منسوخ نہیں، ہمارے نزدیک بھی قسم کے کفارے کے طور پر اگر روزے رکھنا پڑیں تو تینوں روزے مسلسل ہی رکھنا پڑیں گے، بِزِيَادَةِ مُتَتَابِعَاتٍ یہ قراءت کس چیز کی زیادت کے ساتھ ہے؟ مُتَتَابِعَاتٍ لفظ کی زیادت کے ساتھ ہے وہ اس میں زائد ہے۔ وَقَوْلُهُ اور جیسے کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ قول ہے یعنی یہ جو انہوں نے قراءت ذکر کی ہے: فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا مَكَانَ قَوْلِهِ أَيْدِيَهُمَا۔ ان کی قراءت میں کیا آیا ہے؟ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا چوری کرنے والے مرد یا عورت ان کے دائیں ہاتھ کو کاٹو، مَكَانَ قَوْلِهِ أَيْدِيَهُمَا اور ہماری قراءت میں کیا آیا ہے؟ أَيْدِيَهُمَا آیا ہے، اور معلوم ہوا اس کی تلاوت منسوخ ہے لیکن حکم باقی ہے دایاں ہی ہاتھ کاٹا جائے گا۔

وَنَسْخُ وَصْفٍ فِي الْحُكْمِ بِأَنْ يُنْسَخَ عُمُومُهُ وَإِطْلَاقُهُ وَيَبْقَى أَصْلُهُ، اور وصف کا منسوخ ہونا حکم کے اندر۔ بھئی حکم کو تو نہیں منسوخ کیا، حکم میں ایک وصف تھا اس وصف کو کیا کر دیا گیا ہو؟ منسوخ کر دیا گیا ہو بِأَنْ يُنْسَخَ عُمُومُهُ وَإِطْلَاقُهُ کہ اس کے عموم اور اطلاق کو منسوخ کر دیا گیا ہو وَيَبْقَى أَصْلُهُ اور اس کا اصل باقی ہو۔ وَذَلِكَ مِثْلُ الزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ اور یہ جیسے کہ زیادتی ہے نص پر، کس پر؟ نص پر زیادتی بھئی، آپ جانتے ہیں خبرِ مشہور کے ذریعے کیا کیا جاتا ہے؟ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے بھئی۔ كَزِيَادَةِ مَسْحِ الْخُفَّيْنِ عَلَى غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ الثَّابِتِ بِالْكِتَابِ جیسے زیادتی مسحِ خفین کی عَلَى غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ۔ بھئی دیکھیے کتاب اللہ سے تو صرف اتنا ثابت ہے کہ وضو کے اندر کیا کرو؟ دونوں پاؤں دھو لو۔ کتاب اللہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وضو کے اندر فرض صرف پاؤں ہی کا دھونا ہے اور کوئی صورت نہیں، لیکن حدیث سے پتہ چلا کہ اگر موزے پہنے ہوں تو اس وقت کیا کرنا چاہیے؟ مسح کرنا چاہیے۔ تو کتاب اللہ میں مطلق آیا تھا کہ مطلقاً کیا کرو؟ پاؤں کو دھو، لیکن حدیث کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کی گئی کہ پاؤں کا دھونا اس وقت فرض ہے جس وقت موزے نہ پہنے ہوئے ہوں، اگر موزے پہنے ہوئے ہوں تو پھر پاؤں کا دھونا فرض نہیں ہے بھئی۔ تو وصفِ اطلاق کو کیا کر دیا گیا؟ منسوخ، کتاب اللہ میں تو مطلق آیا تھا اس سے تو یہی پتہ چل رہا تھا کہ ہر حال میں کیا کرنا پڑے گا؟ پاؤں ہی دھونے پڑیں گے، لیکن وصفِ اطلاق کو منسوخ کر دیا گیا۔

كَزِيَادَةِ مَسْحِ الْخُفَّيْنِ عَلَى غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ الثَّابِتِ بِالْكِتَابِ جیسے کہ مسح علی الخفین کی زیادتی کرنا پاؤں کے غسل پر، پاؤں کا وہ غسل جو ثابت ہے کتاب اللہ کے ذریعے، فَإِنَّ الْكِتَابَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْغَسْلُ هُوَ الْوَظِيفَةَ لِلرِّجْلَيْنِ اس لیے کیونکہ کتاب اللہ تقاضا یہ کرتی ہے کہ دھونا یہی وظیفہ ہو پاؤں کے لیے سَوَاءٌ كَانَ مُتَخَفِّفًا أَوْ لَا، مُتَحَقِّقًا ہے آپ کی کتابوں میں؟ مُتَخَفِّفًا ہونا چاہیے، سَوَاءٌ كَانَ مُتَخَفِّفًا أَوْ لَا برابر ہے کہ اس نے موزے پہنے ہوں یا نہ۔ کتاب اللہ میں تو مطلق آیا کہ کیا کرنا پڑے گا؟ پاؤں دھونے پڑیں گے چاہے موزے پہنے ہوں یا نہ پہنے ہوں اس کی قید وہاں نہیں ہے بس ہر حال میں۔ وَالْحَدِيثُ الْمَشْهُورُ اور حدیثِ مشہور جو ہے نَسَخَ هَذَا الْإِطْلَاقَ اس نے منسوخ کر دیا اس اطلاق کو وَقَالَ اور کہا إِنَّمَا الْغَسْلُ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَابِسَ الْخُفَّيْنِ کہ غسل اس وقت ہوگا جس وقت موزے پہنے ہوئے نہ ہو، فَالْآنَ صَارَ الْغَسْلُ بَعْضَ الْوَظِيفَةِ تو

اب غسل جو ہے بعضِ وظیفہ بن گیا۔ پہلے تو کل وظیفہ ہی کیا تھا کتاب اللہ سے؟ دھونا، یعنی ہر حال میں کیا کرنا پڑے گا؟ دھونا۔ اب پتہ چلا کہ یہ غسل بعضِ وظیفہ ہے یعنی بعض اوقات غسل ہے ہر حال میں غسل نہیں، اگر موزے پہنے ہوں تو پھر مسح ہے۔

فَإِنَّهَا نَسْخٌ عِنْدَنَا پس بے شک یہ ہمارے نزدیک نسخ ہے وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَخْصِيصٌ وَبَيَانٌ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ تخصیص اوربیان ہے، فَلَا يَجُوزُ عِنْدَنَا إِلَّا بِالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ أَوِ الْمَشْهُورِ كَسَائِرِ النَّسْخِ پس یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے یہ زیادتی نص پر مگر خبرِ متواتر یا خبرِ مشہور کے ذریعے كَسَائِرِ النَّسْخِ جیسے کہ باقی نسخ ہیں، وَعِنْدَهُ اور ان کے نزدیک يَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ كَبَاقِي الْبَيَانِ ان کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعے بھی جائز ہے جیسے کہ باقی بیان ہیں، حَتَّى أَثْبَتَ زِيَادَةَ النَّفْيِ عَلَى الْجَلْدِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ یہاں تک کہ انہوں نے جلاوطنی کی زیادت کو ثابت کیا ہے کوڑے لگانے پر خبر واحد کے ذریعے۔ بھئی کتاب اللہ میں تو صرف یہ آیا ہے کہ غیر شادی شدہ مرد اور عورت زنا کر لیں تو کیا کیا جائے گا؟ سو کوڑے لگائے جائیں گے بس، جلاوطنی کی قید نہیں، لیکن حدیث میں آیا ہے کہ ان کو کیا کیا جائے گا؟ جلاوطن بھی کیا جائے گا، تو وہ اس خبر واحد کے ذریعے کیا کرتے ہیں؟ کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہیں اور اس کی بھی قید لگاتے ہیں۔

یہ معنی ہے حَتَّى أَثْبَتَ زِيَادَةَ النَّفْيِ عَلَى الْجَلْدِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ یہاں تک کہ انہوں نے ثابت کیا ہے جلاوطنی کی زیادت کو عَلَى الْجَلْدِ کوڑے لگانے پر بِخَبَرِ الْوَاحِدِ خبر واحد کے ذریعے، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، أَيْ عُقُوبَةُ زِنَا الْبِكْرِ بِالْبِكْرِ غیر شادی شدہ کا غیر شادی شدہ کے ساتھ زنا کی جو سزا ہے جَلْدُ مِائَةٍ وہ ایک سو کوڑے ہیں وَتَغْرِيبُ عَامٍ اور ایک سال کی جلاوطنی ہے، فَإِنَّهُ خَبَرُ وَاحِدٍ يَجُوزُ الزِّيَادَةُ بِهِ عَلَى الْكِتَابِ الدَّالِّ عَلَى الْجَلْدِ فَقَطْ عِنْدَهُ اس لیے کیونکہ یہ خبر واحد ہے جائز ہے زیادتی کرنا اس کے ذریعے اس کتاب اللہ پر جو دلالت کرنے والی ہے کوڑوں پر صرف، صرف جو کوڑوں پر دلالت کر رہی تھی کتاب اللہ اس پر خبر واحد کے ذریعے زیادتی جائز ہے عِنْدَهُ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک۔

وَزِيَادَةَ قَيْدِ الْإِيمَانِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظِّهَارِ بِالْقِيَاسِ، اور انہوں نے ایمان کی قید کی زیادتی کو ثابت کیا ہے کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں قیاس کے ذریعے۔ بھئی یاد رکھیے کفارۂ قتل کے اندر جو ہے رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ مؤمنہ کی قید آتی ہے، لیکن کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کے اندر فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ تو آتا ہے لیکن ساتھ مؤمنہ کی قید نہیں، لیکن امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں پر بھی مؤمنہ کی قید معتبر ہے اور اس کو قیاس کے ذریعے ثابت کرتے ہیں، اور قیاس یہ کرتے ہیں کہ یہ سب جو ہیں فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ جو آئے یہ سب کفارے ہیں تو یہ سب ایک نوع کے ہوئے، اور ایک کے اندر جب ایک چیز ثابت ہے تو باقیوں کے اندر بھی وہ ثابت ہوگی، جب ایک میں مؤمنہ کی قید ہے تو باقیوں میں بھی معتبر ہوگی۔ یہ معنی ہے وَزِيَادَةَ قَيْدِ الْإِيمَانِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظِّهَارِ بِالْقِيَاسِ اور انہوں نے ثابت کیا ہے ایمان کی قید کی زیادتی کو کفارۂ یمین اور ظہار میں قیاس کے ذریعے عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ الْمُقَيَّدَةِ بِالْإِيمَانِ قیاس کرتے ہوئے کس پر؟ اس کفارۂ قتل پر الْمُقَيَّدَةِ بِالْإِيمَانِ جو کس کے ساتھ مقید ہے؟

ایمان کے ساتھ، فَإِنَّهُ يَجُوزُ الزِّيَادَةُ بِهِ عَلَى نَصِّ الْكِتَابِ الدَّالِّ عَلَى الْإِطْلَاقِ پس بے شک جائز ہے زیادتی کرنا اس کے ذریعے کتاب اللہ کی اس نص پر جو دلالت کرنے والی ہے کس پر؟ اطلاق پر، وہاں مطلقاً رَقَبَةٍ تھی اور انہوں نے قیاس کے ذریعے اس پر زیادتی کی۔ وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ اور اس قسم کی مثالیں بہت زیادہ ہیں ہمارے اور ان کے بیچ کہ وہ کس کے ذریعے زیادتی کرتے ہیں؟ خبر واحد اور قیاس کے ذریعے، جبکہ ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں۔

وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا هَذَا التَّقْسِيمَ بِالْكِتَابِ۔ یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ یہ بحث آپ نے منسوخ کے اندر صرف کتاب اللہ کا ذکر کیا کہ منسوخ التلاوت اور حکم دونوں ہوگا یا صرف منسوخ التلاوت ہوگا یا صرف منسوخ الحکم ہوگا وغیرہ، یہ ساری بحث صرف کتاب اللہ کو آپ بیان کرتے جا رہے ہیں سنت کو اس میں کیوں نہیں ذکر کیا؟ تو وہ بتلا رہے ہیں: وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا هَذَا التَّقْسِيمَ بِالْكِتَابِ اور ہم نے خاص کیا اس تقسیم کو کتاب اللہ کے ساتھ لِأَنَّهُ يَتَعَلَّقُ بِنَظْمِهِ التِّلَاوَةُ وَجَوَازُ الصَّلَاةِ اس لیے کیونکہ کتاب اللہ کی نظم کے ساتھ تعلق ہے تلاوت اور نماز کے جائز ہونے کا۔ کتاب اللہ کی تلاوت کی جاتی ہے نماز میں باقاعدہ اس کی نظم کے ساتھ بھی احکام کا تعلق ہے، حدیث کے صرف معانی کے ساتھ احکام کا تعلق ہے اور کتاب اللہ کے نظم کے ساتھ بھی باقاعدہ اس کی تلاوت فرض ہے نماز کے اندر۔ وَبِمَعْنَاهُ اور اسی کے معنی میں ہے وُجُوبُ الْعَمَلِ وَالْإِطْلَاقُ عمل کا واجب ہونا اور مطلق ہونا، فَجَازَ أَنْ يُنْسَخَ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ پس یہ جائز ہے کہ ان دونوں میں سے ایک منسوخ ہو جائے نہ کہ دوسرا، وَأَنْ يُنْسَخَا جَمِيعًا اور یہ کہ دونوں ہی کیا ہو جائیں؟ منسوخ، یہ بھی ممکن ہے، وَيُنْسَخَ إِطْلَاقُهُ دُونَ ذَاتِهِ اور یہ بھی جائز ہے کہ صرف اطلاق منسوخ ہو نہ کہ اس کی ذات، اطلاق منسوخ ہو اس کی ذات منسوخ نہ ہو۔

بِخِلَافِ السُّنَّةِ بخلاف سنت کے فَإِنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِنَظْمِهَا أَحْكَامٌ اس کی نظم کے ساتھ احکام کا تعلق نہیں ہے، وَلَا يُزَادُ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ بِخَبَرٍ آخَرَ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ اور زیادتی نہیں کی جاتی خبرِ مشہور پر دوسری خبر کے ذریعے فِي عُرْفِ الشَّرْعِ شریعت کے عرف میں، فَلَمْ يَجْرِ هَذَا التَّقْسِيمُ فِيهَا پس اس وجہ سے یہ تقسیم سنت میں جاری نہیں ہوتی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ بات انہوں نے یہ کی کہ اسی کے ساتھ نظم کے ساتھ ہی تلاوت کا بھی تعلق ہے اور نماز کے جائز ہونے کا بھی، اور اسی کے معنی میں ہے عمل کا واجب ہونا اور اطلاق یعنی وصف بھی اسی طرح ہے۔ عمل کا واجب ہونا یہ تو حکم ہے، تو کبھی صرف حکم منسوخ ہوگا، کبھی تلاوت بھی منسوخ ہوگی ساتھ ساتھ، کبھی صرف تلاوت منسوخ ہوگی اور حکم یعنی وجوبِ عمل باقی ہوگا، اور کبھی صرف وصف، حکم بھی نہیں بدلے گا اس میں جو اطلاق ہے اطلاق کو ختم کر کے اس کی جگہ کیا آ جائے گی؟ قید آ جائے گی تو وصفِ اطلاق کو کبھی کبھار منسوخ کر دیا جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور یہ سب چیزیں کتاب اللہ کے اندر تو جاری ہوتی ہیں حدیث کے اندر جاری نہیں ہوتیں، اس لیے یہاں پر حدیث میں اس سلسلے میں بحث بھی نہیں کی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۹۹: سنتِ فعلیہ اور افعالِ نبویہ: افعالِ رسول ﷺ کی اقسام (مباح، مستحب، واجب، فرض) اور شرائعِ من قبلنا کا حکم

نور الانوار صفحہ: ۲۱۲ — بتاریخ: ۲۷ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ تَقْسِيمِ الْبَيَانِ شَرَعَ فِي بَيَانِ السُّنَّةِ الْفِعْلِيَّةِ اقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ السُّنَّةِ الْقَوْلِيَّةِ مُتَّصِلًا كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ فَقَالَ: فَصْلٌ أَفْعَالُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سِوَى الزَّلَّةِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ: مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَوَاجِبٌ وَفَرْضٌ۔

جی، «وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ تَقْسِيمِ الْبَيَانِ» اور جب مصنف رحمہ اللہ بیان کی تقسیم سے فارغ ہوئے تو «شَرَعَ فِي بَيَانِ السُّنَّةِ الْفِعْلِيَّةِ اقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ» شروع ہوئے سنتِ فعلیہ کے بیان میں اقتدا کرتے ہوئے فخر الاسلام کی۔ صاحبِ کنز یعنی صاحبِ منار فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کی بڑی اتباع کرتے ہیں، صاحبِ منار نے اصل میں خلاصہ ہی اصولِ بزدوی کا لکھا ہے، تو وہ جیسے کرتے ہیں صاحبِ منار بھی ویسے ہی کر دیتے ہیں۔ تو چوں کہ فخر الاسلام رحمہ اللہ نے سنتِ فعلیہ کو یہاں بیان کے بعد ذکر کیا تھا، اس لیے صاحبِ منار رحمہ اللہ نے بھی سنتِ فعلیہ کو یہاں بیان کی بحث کے بعد ذکر کر دیا۔ «وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكُرَهَا بَعْدَ السُّنَّةِ الْقَوْلِيَّةِ مُتَّصِلًا كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ» حالاں کہ مناسب یہ تھا کہ مصنف ذکر کرتے اس سنتِ فعلیہ کو سنتِ قولیہ کے بعد ملا کر، جیسا کہ صاحبِ توضیح رحمہ اللہ نے کیا ہے۔ پیچھے جہاں سنتِ قولیہ کا بیان چل رہا تھا، وہیں سنتِ قولیہ کے ساتھ متصل سنتِ فعلیہ کا بیان کر دینا چاہیے تھا کہ سنت کی دو قسمیں ہیں: ایک سنتِ قولیہ اور ایک سنتِ فعلیہ۔ لیکن فخر الاسلام کی اتباع میں مصنف نے اس کو یہاں مؤخر کر دیا۔ «فَقَالَ» پس مصنف نے فرمایا:

«فَصْلٌ أَيْ هَذَا فَصْلٌ» یہ ایک فصل ہے۔ «أَفْعَالُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سِوَى الزَّلَّةِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ: مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَوَاجِبٌ وَفَرْضٌ» پیغمبر علیہ الصلاۃ والسلام کے افعال زلت یعنی لغزش کے علاوہ چار قسموں پر ہیں: مباح، مستحب، واجب اور فرض۔ یہاں تک متن ہے بھئی، بس اتنا ہی متن ہے: «أَفْعَالُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سِوَى الزَّلَّةِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ: مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَوَاجِبٌ وَفَرْضٌ»۔

آگے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وَإِنَّمَا اسْتَثْنَى الزَّلَّةَ لِأَنَّ الْبَابَ لِبَيَانِ اقْتِدَاءِ الْأُمَّةِ بِهِ وَالزَّلَّةُ لَيْسَتْ مِمَّا يُقْتَدَى بِهِ» مصنف رحمہ اللہ نے زلت کا استثنا اس لیے کیا کہ «سِوَى الزَّلَّةِ» زلت کے علاوہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال چار قسم پر ہیں، تو زلت کو مستثنیٰ کیوں کیا؟ اس لیے کہ یہ باب وضع کیا گیا ہے اس بات کے بیان کے لیے کہ امت نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے افعال کی اقتدا اور پیروی کیسے کرے گی، اور زلت ان چیزوں میں سے نہیں ہے جن کی اقتدا کی جائے۔ زلت میں تو پیغمبر کی اقتدا اور پیروی نہیں کی جاتی، لہٰذا زلت کو مستثنیٰ کر کے باہر نکال دیا کہ زلت کے علاوہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے جو افعال ہیں جن میں امت کے لیے اقتدا اور اتباع کا سوال پیدا ہوتا ہے، وہ چار قسم پر ہیں: مباح، مستحب، واجب اور فرض۔

اب زلت کسے کہتے ہیں؟ فرماتے ہیں: «وَهِيَ اسْمٌ لِفِعْلٍ حَرَامٍ وَقَعَ فِيهِ بِسَبَبِ الْقَصْدِ لِفِعْلٍ مُبَاحٍ فَلَمْ يَكُنْ قَصْدُهُ لِلْحَرَامِ ابْتِدَاءً وَلَا يَسْتَقِرُّ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوعِ كَمِثْلِ مَنْ أَحْنَى فِي الطَّرِيقِ فَخَرَّ مِنْهُ ثُمَّ قَامَ عَاجِلًا فَمَا كَانَ مِنْ قَصْدِهِ الْخُرُورُ وَمَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ كَمَا كَانَ مِنْ قَصْدِ مُوسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِالضَّرْبِ تَأْدِيبُ الْقِبْطِيِّ فَقَضَى عَلَيْهِ بِالْقَتْلِ فَلَمْ يَكُنِ الْقَتْلُ مَقْصُودَهُ وَلَمْ يَبْقَ عَلَيْهِ بَلْ نَدِمَ وَقَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»۔ یہ زلت کی تعریف کر رہے ہیں شارح رحمہ اللہ کہ «وَهِيَ اسْمٌ لِفِعْلٍ حَرَامٍ وَقَعَ فِيهِ بِسَبَبِ الْقَصْدِ لِفِعْلٍ مُبَاحٍ» زلت نام ہے ایسے فعلِ حرام کا کہ واقع ہو جائے پیغمبر اس میں کسی فعلِ مباح کے ارادے کے سبب سے۔ یعنی پیغمبر نے ارادہ اور قصد تو کسی فعلِ مباح اور جائز کام کا کیا تھا، لیکن اس مباح کام کے ارادے اور کرنے کے سبب سے غیر ارادی طور پر ایک ایسا کام صادر ہو گیا جو فی نفسہ حرام تھا۔ «فَلَمْ يَكُنْ قَصْدُهُ لِلْحَرَامِ ابْتِدَاءً» پس نہیں تھا اس پیغمبر کا قصد اور ارادہ حرام کا ابتداءً، شروع میں اس نے حرام کا ارادہ بالکل نہیں کیا تھا، «وَلَا يَسْتَقِرُّ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوعِ» اور نہ وہ پیغمبر اس پر برقرار اور قائم رہتا ہے وقوع کے بعد، بلکہ فوراً توبہ اور رجوع کر لیتا ہے اور نادم ہوتا ہے۔

اس کی مثال ایسے ہے: «كَمِثْلِ مَنْ أَحْنَى فِي الطَّرِيقِ فَخَرَّ مِنْهُ ثُمَّ قَامَ عَاجِلًا فَمَا كَانَ مِنْ قَصْدِهِ الْخُرُورُ وَمَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ» جیسے کوئی شخص راستے میں چلتے ہوئے کسی کام کے لیے یا کوئی چیز اٹھانے کے لیے جھکا، «أَحْنَى فِي الطَّرِيقِ» راستے میں جھکا، «فَخَرَّ مِنْهُ» پس پاؤں پھسل گیا اور وہ اس جھکنے کی وجہ سے گر پڑا، «ثُمَّ قَامَ عَاجِلًا» پھر جلدی سے کپڑے جھاڑ کر کھڑا ہو گیا۔ «فَمَا كَانَ مِنْ قَصْدِهِ الْخُرُورُ وَمَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ» تو نہ ابتداءً اس کے ارادے میں گرنا تھا کہ میں کیچڑ یا زمین پر گروں، وہ تو کسی جائز کام کے لیے جھکا تھا، اور نہ گرنے کے بعد وہ وہاں پڑا رہا اور اس پر برقرار رہا بلکہ فوراً اٹھ کھڑا ہوا۔ اس

کو عربی میں «زَلَّةٌ» کہتے ہیں، پاؤں کا پھسل جانا۔

پھر اس کی شرعی مثال دی: «كَمَا كَانَ مِنْ قَصْدِ مُوسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِالضَّرْبِ تَأْدِيبُ الْقِبْطِيِّ فَقَضَى عَلَيْهِ بِالْقَتْلِ فَلَمْ يَكُنِ الْقَتْلُ مَقْصُودَهُ وَلَمْ يَبْقَ عَلَيْهِ بَلْ نَدِمَ وَقَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کا قصد اور ارادہ قبطی کو مارنے اور مکا رسید کرنے سے صرف اس قبطی کی تادیب تھا، کہ وہ قبطی ایک اسرائیلی پر ظلم کر رہا تھا اور اسے بیگار میں پکڑ رہا تھا، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے مظلوم کو ظالم سے چھڑانے کے لیے اور اس قبطی کو تادیب کرنے اور ہٹانے کے لیے ایک گھونسا مارا۔ اب مظلوم کی مدد کرنا اور ظالم کو ہٹانے کے لیے ہاتھ مارنا فعلِ مباح بلکہ کارِ ثواب تھا، قتل کرنا ہرگز مقصود نہیں تھا، لیکن حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کے ہاتھ میں اللہ تعالیٰ نے اتنی قوت رکھی تھی کہ «فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ» ایک ہی مکا پڑا تو اس قبطی کا کام تمام ہو گیا اور وہ مر گیا۔ «فَقَضَى عَلَيْهِ بِالْقَتْلِ» پس کام تمام کر دیا اس کا قتل کے ساتھ۔ «فَلَمْ يَكُنِ الْقَتْلُ مَقْصُودَهُ» تو قتل کرنا حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ہرگز مقصود نہ تھا، «وَلَمْ يَبْقَ عَلَيْهِ بَلْ نَدِمَ وَقَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» اور نہ آپ اس پر قائم رہے بلکہ فوراً نادم ہوئے اور فرمایا: «هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ»۔ تو اس قسم کے واقعے کو اصولیین کی اصطلاح میں زلت کہتے ہیں۔ اس پر میں ابھی آخر میں مفصل کلام کرتا ہوں کہ انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے بارے میں اہلِ سنت والجماعت اور علمائے دیوبند کا تحقیقی مسلک کیا ہے، پہلے عبارت پوری کر لیں۔

فرماتے ہیں: «وَلَكِنْ هَذَا التَّقْسِيمُ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا وَإِلَّا فَفِي حَقِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ وَاجِبًا اصْطِلَاحِيًّا لِأَنَّهُ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ وَكَانَتِ الدَّلَائِلُ كُلُّهَا قَطْعِيَّةً فِي حَقِّهِ» لیکن یہ جو افعالِ نبویہ کی چار قسمیں کی گئیں کہ مباح، مستحب، واجب اور فرض، یہ تقسیم ہماری نسبت سے ہے یعنی امت کے اعتبار سے ہے کہ جب وہ افعال ہم تک پہنچتے ہیں تو ہمارے حق میں کوئی فعل مباح ہوتا ہے، کوئی مستحب، کوئی واجب اور کوئی فرض ہوتا ہے۔ «وَإِلَّا فَفِي حَقِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ وَاجِبًا اصْطِلَاحِيًّا» ورنہ خود حضور علیہ الصلاۃ والسلام کی ذات کے حق میں کوئی چیز بھی واجبِ اصطلاحی نہیں تھی۔ کیوں؟ «لِأَنَّهُ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ وَكَانَتِ الدَّلَائِلُ كُلُّهَا قَطْعِيَّةً فِي حَقِّهِ» اس لیے کہ واجبِ اصطلاحی تو وہ ہوتا ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو یعنی دلیل ظنی سے ثابت ہو، جیسے ہمارے حق میں خبرِ واحد ہے کہ اس کے راویوں کے درمیان واسطے ہیں اس لیے ثبوت میں شبہ آگیا تو اس سے واجب ثابت ہوا؛ جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں تمام دلائل قطعی تھے، کیوں کہ آپ کو تو براہِ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی کے ذریعے حکم ملتا تھا، درمیان میں کوئی راویوں کا واسطہ اور ظن و شبہ نہیں تھا۔ لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جو چیز بھی لازم ہوتی تھی وہ قطعی دلیل سے ثابت ہونے کی وجہ سے فرض ہی ہوتی تھی، واجبِ اصطلاحی آپ کے حق میں نہیں تھا، ہاں ہمارے تک پہنچنے کے بعد دلیل ظنی ہونے کی وجہ سے ہمارے حق میں وہ واجب کہلاتا ہے۔

«ثُمَّ إِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي اقْتِدَاءِ أَفْعَالٍ لَمْ تَصْدُرْ عَنْهُ سَهْوًا وَلَمْ تَكُنْ لَهُ طَبْعًا وَلَمْ تَكُنْ مَخْصُوصَةً بِهِ» پھر اصولیین کا

اختلاف ہوا ہے حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے ایسے افعال کی اقتدا اورپیروی کرنے میں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سہواً صادر نہ ہوئے ہوں، اور نہ وہ طبعی اور جبلی افعال ہوں، اور نہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہوں۔ دیکھیے، تین قسم کے افعال کو پہلے ہی خارج کر دیا:

ایک وہ فعل جو سہواً صادر ہوا ہو، جیسے نماز میں بھولے سے چار کے بجائے پانچ رکعتیں پڑھ لیں یا دو رکعت پر سلام پھیر دیا جس پر سجدۂ سہو کیا، تو ظاہر ہے کہ سہو والے فعل میں تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ ہم بھی جان بوجھ کر پانچ رکعتیں پڑھیں یا دو پر سلام پھیریں، ہاں اگر ہمیں بھی سہو ہو جائے تو پھر سجدۂ سہو کے حکم میں اقتدا ہو گی۔

دوسرا وہ فعل جو «طَبْعًا» یعنی انسانی جبلت اور بشری تقاضے کے طور پر ہو، جیسے اٹھنا، بیٹھنا، چلنا، سونا، کھانا پینا، یا کسی خاص کھانے کی طرف طبیعت کا مائل ہونا جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کدو شریف پسند تھا یا بکری کے دست کا گوشت پسند تھا۔ تو جو امورِ جبلّیہ اور طبعیہ ہیں وہ فی نفسہ مباح ہوتے ہیں، ان میں شرعی وجوب کی بحث نہیں ہوتی، البتہ محبت کی وجہ سے کوئی امتی اس میں بھی موافقت کرے تو اس نیتِ محبت پر اسے ثواب ملے گا۔

اور تیسرا وہ فعل جو دلیل سے ثابت ہو جائے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے تھا، «لَمْ تَكُنْ مَخْصُوصَةً بِهِ» جیسے چار سے زائد نکاح کرنا، یا صومِ وصال رکھنا، یا بغیر مہر کے ہبہ کے لفظ سے نکاح کا منعقد ہونا جو خاص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تھا۔ تو جو افعال حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے ساتھ خاص ہیں ان میں بھی امت کے لیے اقتدا جائز نہیں۔

ان تینوں کے علاوہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام سے جو فعل صادر ہوا اور ہمیں ابھی یہ معلوم نہیں ہو رہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فعل فرض کے طور پر کیا ہے، یا واجب کے طور پر کیا ہے، یا مستحب کے طور پر کیا ہے، یا مباح کے طور پر کیا ہے، تو ایسے فعل کی اقتدا کے بارے میں اصولیین کے مذاہب کیا ہیں؟ شارح رحمہ اللہ پہلے دوسرے اقوال نقل کرتے ہیں اور پھر مصنف کا مختار مسلک بیان فرماتے ہیں:

پہلا قول: «فَقَالَ بَعْضُهُمْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ فِيهِ حَتَّى يَظْهَرَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَيِّ وَجْهٍ فَعَلَهُ مِنَ الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَالْوُجُوبِ» بعض حضرات نے کہا کہ اس فعل میں توقف کرنا واجب ہے یہاں تک کہ دلیل سے ظاہر ہو جائے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اباحت، ندب (استحباب) اور وجوب میں سے کس طریقے اور کس صفت پر اس فعل کو ادا کیا ہے؛ جب تک صفت متعین نہ ہو توقف کیا جائے۔

دوسرا قول: «وَقَالَ بَعْضُهُمْ يَجِبُ اتِّبَاعُهُ مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلُ الْمَنْعِ» اور بعض حضرات نے کہا کہ مطلقاً اس کی اتباع کرنا واجب ہے جب تک منع کی یا عدمِ وجوب کی کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا «فَاتَّبِعُونِي» اور «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»، اس لیے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی فعل صادر ہوا تو اصل

اس کی اتباع کا وجوب ہے الا یہ کہ عدمِ وجوب کی دلیل آجائے۔

تیسرا قول: «وَقَالَ الْكَرْخِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يُعْتَقَدُ فِيهِ الْإِبَاحَةُ لِتَيَقُّنِهَا إِلَّا إِذَا دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ» اور امام کرخی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس فعل میں اباحت کا اعتقاد رکھا جائے گا اس اباحت کے یقینی ہونے کی وجہ سے، مگر جب کوئی دلیل وجوب یا استحباب پر دلالت کرے۔ کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی فعل کا صادر ہونا کم از کم اس فعل کے جائز اور مباح ہونے کو تو یقینی طور پر ثابت کرتا ہے، اس سے اوپر استحباب یا وجوب کے لیے دلیل چاہیے۔

اب مصنف رحمہ اللہ کا مسلک کیا ہے؟ فرماتے ہیں: «وَالْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى تَرَكَ هَذَا كُلَّهُ وَبَيَّنَ مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ فَقَالَ» اور مصنف رحمہ اللہ نے ان سب اقوال کو چھوڑ دیا اور اس مذہب کو بیان فرمایا جو ان کے نزدیک مختار ہے، پس فرمایا:

«وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ أَفْعَالِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى جِهَةٍ مِنَ الْوُجُوبِ أَوِ النَّدْبِ أَوِ الْإِبَاحَةِ نَقْتَدِي بِهِ فِي إِيقَاعِهِ عَلَى تِلْكَ الْجِهَةِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ فَمَا كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ يَكُونُ وَاجِبًا عَلَيْنَا وَمَا كَانَ مَنْدُوبًا عَلَيْهِ يَكُونُ مَنْدُوبًا عَلَيْنَا وَمَا كَانَ مُبَاحًا لَهُ يَكُونُ مُبَاحًا لَنَا وَمَا لَمْ نَعْلَمْ عَلَى أَيَّةِ جِهَةٍ فَعَلَهُ قُلْنَا فَعَلَهُ عَلَى أَدْنَى مَنَازِلِ أَفْعَالِهِ وَهُوَ الْإِبَاحَةُ لِأَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ حَرَامًا أَوْ مَكْرُوهًا أَلْبَتَّةَ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُبَاحًا»۔ دیکھ لیا بھئی؟ اس میں متن کے الفاظ کون سے ہیں؟ «وَالصَّحِيحُ أَنَّ مَا عَلِمْنَا عَلَى جِهَةٍ نَقْتَدِي بِهِ عَلَى تِلْكَ الْجِهَةِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ وَمَا لَمْ نَعْلَمْ قُلْنَا فَعَلَهُ عَلَى أَدْنَى مَنَازِلِ أَفْعَالِهِ وَهُوَ الْإِبَاحَةُ»۔ یہ متن ہے۔

فرماتے ہیں کہ اور صحیح مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں سے جس فعل کے بارے میں ہمیں کسی دلیل سے معلوم ہو گیا کہ وہ وجوب، ندب یا اباحت میں سے کسی خاص جہت اور صفت پر واقع ہوا ہے، تو «نَقْتَدِي بِهِ فِي إِيقَاعِهِ عَلَى تِلْكَ الْجِهَةِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ» ہم اقتدا کریں گے آپ کی اس فعل کے واقع کرنے میں اسی جہت اور صفت پر، یہاں تک کہ خصوصیت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے کہ یہ خاص آپ کے لیے تھا۔ لہٰذا «فَمَا كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ يَكُونُ وَاجِبًا عَلَيْنَا» جو چیز آپ پر واجب یا فرض تھی وہ ہم پر بھی واجب یا فرض ہو گی (الا یہ کہ خصوصیت کی دلیل آجائے جیسے تہجد کی نماز کہ بعض کے نزدیک آپ پر فرض تھی لیکن امت کے لیے نفل ہے)، «وَمَا كَانَ مَنْدُوبًا عَلَيْهِ يَكُونُ مَنْدُوبًا عَلَيْنَا» اور جو آپ کے حق میں مندوب اور مستحب تھی وہ ہمارے حق میں بھی مندوب اور مستحب ہو گی، «وَمَا كَانَ مُبَاحًا لَهُ يَكُونُ مُبَاحًا لَنَا» اور جو آپ کے لیے مباح تھی وہ ہمارے لیے بھی مباح ہو گی۔

«وَمَا لَمْ نَعْلَمْ عَلَى أَيَّةِ جِهَةٍ فَعَلَهُ قُلْنَا فَعَلَهُ عَلَى أَدْنَى مَنَازِلِ أَفْعَالِهِ وَهُوَ الْإِبَاحَةُ لِأَنَّهُ لَمْ يَفْعَلْ حَرَامًا أَوْ مَكْرُوهًا أَلْبَتَّةَ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُبَاحًا» اور جس فعل کے بارے میں ہمیں کسی دلیل سے یہ معلوم نہ ہو سکے کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے کس جہت پر اسے کیا ہے — آیا وجوب کے طور پر کیا ہے یا استحباب کے طور پر یا اباحت کے طور پر — تو ہم کہیں گے کہ آپ نے اس کو اپنے افعال کے سب سے ادنی درجے پر کیا ہے اور وہ اباحت ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حرام یا مکروہ فعل تو ہرگز کرتے ہی نہیں ہیں، لہٰذا حرام اور مکروہ تو آپ کے افعال کے مراتب میں سے ہیں

ہی نہیں؛ آپ کے افعال کے مراتب شروع ہی مباح سے ہوتے ہیں: مباح، مستحب، واجب، فرض۔ تو جب اوپر والے مراتب (فرض، واجب، مستحب) پر کوئی خاص دلیل نہیں ملی تو کم از کم جو یقینی درجہ ہے یعنی اباحت، اس پر محمول کیا جائے گا کہ یہ فعل مباح اور جائز ہے۔ یہ امام کرخی رحمہ اللہ والے قول ہی کے موافق ہو گیا۔

آگے چلیے جی! اب یہاں سے وحی کی اقسام کا بیان شروع ہو رہا ہے: «وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ تَقْسِيمِ السُّنَّةِ فِي حَقِّنَا شَرَعَ فِي تَقْسِيمِهَا فِي حَقِّهِ وَفِي بَيَانِ طَرِيقَتِهِ فِي إِظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْوَحْيِ فَقَالَ:وَالْوَحْيُ نَوْعَانِ ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ»۔ اور جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے سنت کی تقسیم سے ہمارے حق میں (کہ ہمارے حق میں سنتِ فعلیہ چار قسم پر ہے: مباح، مستحب، واجب، فرض)، تو اب شروع ہوئے اس کی تقسیم میں خود حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے حق میں، اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے اس طریقے کے بیان میں جو وحی کے ذریعے شریعت کے احکام ظاہر کرنے میں آپ کا طریقہ تھا۔ یعنی خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو شریعت کے احکام کس کس ذریعے سے معلوم ہوتے تھے اور آپ وحی کے ذریعے احکامِ شرع کیسے ظاہر فرماتے تھے۔ پس مصنف نے فرمایا: «وَالْوَحْيُ نَوْعَانِ ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ» اور وحی کی دو قسمیں ہیں: وحیِ ظاہر اور وحیِ باطن۔

«فَالظَّاهِرُ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ» پس وحیِ ظاہر کی آگے تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: «الْأَوَّلُ مَا ثَبَتَ بِلِسَانِ الْمَلَكِ وَهُوَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَوَقَعَ فِي سَمْعِهِ بَعْدَ عِلْمِهِ بِالْمُبَلِّغِ أَيْ سَمِعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بَعْدَ عِلْمِ النَّبِيِّ بِأَنَّهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِآيَةٍ قَاطِعَةٍ تُنَافِي الشَّكَّ وَالِاشْتِبَاهَ فِي أَنَّهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ لَا وَهُوَ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْهِ بِلِسَانِ الرُّوحِ الْأَمِينِ يَعْنِي الْقُرْآنَ الَّذِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي حَقِّهِ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ»۔ پہلی قسم وحیِ ظاہر کی وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا: «مَا ثَبَتَ بِلِسَانِ الْمَلَكِ فَوَقَعَ فِي سَمْعِهِ بَعْدَ عِلْمِهِ بِالْمُبَلِّغِ» جو ثابت ہو فرشتے کی زبان سے، اور وہ فرشتہ حضرت جبریل علیہ الصلاۃ والسلام ہیں، پس واقع ہو وہ کلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کان میں اور آپ کے سمعِ مبارک میں، مبلغ (پیغام پہنچانے والے فرشتے) کے جاننے کے بعد۔ «أَيْ سَمِعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بَعْدَ عِلْمِ النَّبِيِّ بِأَنَّهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِآيَةٍ قَاطِعَةٍ تُنَافِي الشَّكَّ وَالِاشْتِبَاهَ فِي أَنَّهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ لَا» یعنی سنا نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اس کلام کو اس بات کے قطعی علم کے بعد کہ یہ بولنے والا اور پیغام لانے والا جبریل علیہ السلام ہی ہے، ایسی قطعی نشانی اور علامت کے ذریعے جو شک اور اشتباہ کی نفی کر دیتی ہے اس بارے میں کہ یہ جبریل علیہ السلام ہیں یا نہیں۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قطعی اور یقینی طور پر معلوم ہوتا تھا کہ یہ حضرت جبریل علیہ السلام ہیں، اس میں کسی قسم کے التباس یا شبہے کا امکان نہیں ہوتا تھا، اور پھر حضرت جبریل علیہ السلام کی زبان سے الفاظ ادا ہوتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کانِ مبارک میں وہ الفاظ پڑتے تھے۔ «وَهُوَ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْهِ بِلِسَانِ الرُّوحِ الْأَمِينِ يَعْنِي الْقُرْآنَ الَّذِي قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي حَقِّهِ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» اور یہ وہ وحی ہے جو اتاری گئی آپ پر روح الامین کی زبان سے، یعنی قرآن مجید جس کے حق میں

اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» اور دوسری جگہ فرمایا: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»۔ اس کو وحیِ متلو بھی کہتے ہیں۔

دوسری قسم وحیِ ظاہر کی: «وَالثَّانِي مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ أَوْ ثَبَتَ عِنْدَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِشَارَةِ الْمَلَكِ مِنْ غَيْرِ بَيَانٍ بِالْكَلَامِ كَمَا قَالَ إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا»۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا: «أَوْ ثَبَتَ عِنْدَهُ بِإِشَارَةِ الْمَلَكِ» یا ثابت ہو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک فرشتے کے اشارے سے، «مِنْ غَيْرِ بَيَانٍ بِالْكَلَامِ» کلام اور الفاظ کے ساتھ بیان کیے بغیر۔ یعنی فرشتے نے زبان سے الفاظ نہیں پڑھے بلکہ فرشتے کے القاء اور اشارے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبِ مبارک میں بات ڈال دی گئی۔ «كَمَا قَالَ إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا» جیسا کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے حدیث شریف میں فرمایا کہ بے شک روح القدس یعنی جبریل علیہ السلام نے پھونک ماری میرے دل میں (میرے قلب میں یہ مضمون القاء کیا) کہ کوئی جان ہرگز نہیں مرے گی یہاں تک کہ وہ اپنا رزق پورا کرلے۔ پس اللہ سے ڈرو اور طلبِ رزق میں اچھا اور حلال طریقہ اختیار کرو۔ تو یہاں حضرت جبریل علیہ السلام کے نفث اور اشارے سے بغیر الفاظ کے مضمون قلبِ اطہر میں القاء ہوا اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے الفاظ میں اسے بیان فرمایا۔

تیسری قسم وحیِ ظاہر کی: «وَالثَّالِثُ مَا بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ أَوْ تُبْدَى لِقَلْبِهِ بِلَا شُبْهَةٍ بِإِلْهَامٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِأَنْ أَرَاهُ بِنُورٍ مِنْ عِنْدِهِ وَهَذَا هُوَ الْمُسَمَّى بِالْإِلْهَامِ وَيَشْتَرِكُ فِيهِ الْأَوْلِيَاءُ أَيْضًا وَإِنْ كَانَ إِلْهَامُهُمْ يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ وَالصَّوَابَ وَإِلْهَامُهُ لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا الصَّوَابَ»۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا: «أَوْ تُبْدَى لِقَلْبِهِ بِلَا شُبْهَةٍ بِإِلْهَامٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى» یا ظاہر کردیا جائے وہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبِ مبارک پر بغیر کسی شبہے کے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے براہِ راست الہام کے ذریعے (اس میں فرشتے کا واسطہ بھی نہیں ہے)، «بِأَنْ أَرَاهُ بِنُورٍ مِنْ عِنْدِهِ» اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے دکھا دیا اپنے نبی کو اپنے پاس سے ایک خاص نور کے ذریعے، جیسے آیتِ کریمہ میں آتا ہے: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ»۔ «وَهَذَا هُوَ الْمُسَمَّى بِالْإِلْهَامِ وَيَشْتَرِكُ فِيهِ الْأَوْلِيَاءُ أَيْضًا» اور اسی قسم کا نام الہام رکھا جاتا ہے، اور اس الہام (یعنی نفسِ الہام) میں اولیاء اللہ بھی شریک ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اولیاء کے دل میں بھی الہام فرماتا ہے، «وَإِنْ كَانَ إِلْهَامُهُمْ يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ وَالصَّوَابَ وَإِلْهَامُهُ لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا الصَّوَابَ» اگرچہ اولیاء کا الہام خطا اور صواب دونوں کا احتمال رکھتا ہے اور حجتِ شرعیہ نہیں ہوتا، جب کہ پیغمبر علیہ الصلاۃ والسلام کا الہام صرف اور صرف صواب ہی کا احتمال رکھتا ہے، اس میں خطا کا احتمال نہیں ہوتا اور وہ بلاشبہ قطعی اور حجتِ شرعیہ ہوتا ہے۔

یہ تین قسمیں ہوگئیں وحیِ ظاہر کی۔ اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ وحی کی دو قسمیں اور بھی تو ذکر کی جاتی ہیں: ایک «كَلَامُ الْهَاتِفِ» (غیبی آواز سنائی دینا یا پس پردہ کلام سننا) اور ایک «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ فِي الْمَنَامِ» (انبیاء کا خواب)، مصنف نے ان دونوں کو کیوں ذکر نہیں کیا؟ اس کا جواب دیتے ہیں: «وَلَمْ يَذْكُرْ مَا كَانَ بِالْهَاتِفِ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَأْنِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ

وَالسَّلَامُ أَوْ لَمْ يَثْبُتْ بِهِ أَحْكَامُ الشَّرْعِ وَكَذَا لَمْ يَذْكُرْ مَا كَانَ فِي الْمَنَامِ لِأَنَّهُ كَانَ فِي ابْتِدَاءِ النُّبُوَّةِ لَمْ تَثْبُتْ بِهِ أَحْكَامُ الشَّرْعِ»۔ اور مصنف نے اس وحی کو ذکر نہیں کیا جو ہاتف (آواز دینے والے) کے ذریعے ہو، اس لیے کہ وہ ہمارے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کی شان نہیں تھی (جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کوہِ طور پر درخت کی طرف سے آواز آئی تھی)، یا اس لیے کہ اس کے ذریعے شریعت کے احکام ثابت نہیں ہوئے اور یہاں کلام ان اقسامِ وحی میں چل رہا ہے جن سے شریعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح مصنف نے اس وحی کو بھی ذکر نہیں کیا جو خواب (منام) میں ہو، اس لیے کہ وہ نبوت کی ابتدا میں تھی (جیسے حدیث میں آتا ہے کہ «أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ فِي النَّوْمِ»)، اور اس سے شریعت کے فقہی احکام ثابت نہیں ہوئے۔

اب وحی کی دوسری قسم یعنی «وَحْيٌ بَاطِنٌ» کا بیان فرماتے ہیں: «وَالْبَاطِنُ مَا يُنَالُ بِالِاجْتِهَادِ بِالتَّأَمُّلِ فِي الْأَحْكَامِ الْمَنْصُوصَةِ بِأَنْ يَسْتَنْبِطَ عِلَّةً فِي الْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ وَيَقِيسَ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَعْلَمْ حَالَهُ بِالنَّصِّ كَمَا كَانَ شَأْنُ سَائِرِ الْمُجْتَهِدِينَ»۔ اور وحیِ باطن وہ ہے جو حاصل کی جائے اجتہاد کے ذریعے، منصوص احکام میں تامل اور غور و فکر کرنے کے ساتھ، اس طور پر کہ پیغمبر منصوص حکم میں علت کا استنباط کرے اور قیاس کرے اس پر اس مسئلے کو جس کا حال نص کے ذریعے معلوم نہیں ہوا، جیسا کہ تمام مجتہدین کی شان اور طریقہ ہے۔ یعنی جس مسئلے میں ابھی وحیِ ظاہر نازل نہیں ہوئی، اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پہلے سے نازل شدہ نصوص کی علتوں میں غور فرما کر اجتہاد اور قیاس فرماتے تھے، اس کو «وَحْيٌ بَاطِنٌ» کہتے ہیں۔

«فَأَبَى بَعْضُهُمْ أَنْ يَكُونَ هَذَا مِنْ حَظِّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى فَكُلُّ مَا تَكَلَّمَهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا بِالْوَحْيِ وَالِاجْتِهَادُ لَيْسَ كَذَلِكَ فَلَا يَكُونُ هَذَا شَأْنَهُ»۔ پس انکار کیا بعض علماء نے اس بات سے کہ یہ اجتہاد اور قیاس حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے حصے اور آپ کی شان میں سے ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ پیغمبر اجتہاد نہیں کرتا بلکہ ہر حکم وحیِ ظاہر ہی سے بتاتا ہے۔ ان کی دلیل کیا ہے؟ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» کہ پیغمبر اپنی خواہش اور رائے سے نہیں بولتے، یہ تو مگر وحی ہی ہوتی ہے جو ان کی طرف بھیجی جاتی ہے۔ «فَكُلُّ مَا تَكَلَّمَهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ ثَابِتًا بِالْوَحْيِ وَالِاجْتِهَادُ لَيْسَ كَذَلِكَ فَلَا يَكُونُ هَذَا شَأْنَهُ» پس جو کچھ بھی آپ کلام فرمائیں ضروری ہے کہ وہ وحی سے ثابت ہو، اور اجتہاد ایسا نہیں ہے، لہٰذا اجتہاد کرنا آپ کی شان نہیں ہو سکتی۔

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کے دو جواب دیے گئے ہیں: «وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا الْوَحْيِ هُوَ الْقُرْآنُ دُونَ كُلِّ مَا تَكَلَّمَ بِهِ»۔ پہلا جواب یہ ہے کہ اس آیت «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» میں «هُوَ» ضمیر کا مرجع اور اس وحی سے مراد قرآن مجید ہے، نہ کہ ہر وہ بات جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کلام فرمائی۔ (ویسے یہ پہلا جواب کمزور ہے بھئی، کیوں کہ احادیثِ مبارکہ اور سنتِ نبویہ کے حجت ہونے پر خود اسی آیت سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان بھی وحی پر مبنی ہوتا ہے، اس لیے اصل اور قوی جواب دوسرا ہے جو آگے آرہا ہے)۔

دوسرا جواب: «وَلَئِنْ سُلِّمَ أَنَّهُ عَامٌّ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ اجْتِهَادَهُ لَيْسَ بِوَحْيٍ بَلْ هُوَ وَحْيٌ بَاطِنٌ بِاعْتِبَارِ الْمَآلِ وَالْقَرَارِ عَلَيْهِ»۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ آیت عام ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر شرعی کلام کو شامل ہے، تب بھی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ کا اجتہاد وحی نہیں ہے، بلکہ آپ کا اجتہاد بھی «وَحْيٌ بَاطِنٌ» ہے مآل یعنی انجام اور اس پر برقرار رہنے کے اعتبار سے! کیوں؟ اس لیے کہ پیغمبر جب اجتہاد فرماتے ہیں تو اگر وہ اجتہاد عند اللہ درست اور صواب ہو تو اللہ تعالیٰ اس کو برقرار رکھتے ہیں، اور اگر اس اجتہاد میں خلافِ اولیٰ یا خطا ہو جائے تو وحی نازل فرما کر فوراً اس کی اصلاح فرما دیتے ہیں، پیغمبر کو خطا پر برقرار نہیں رکھا جاتا۔ تو جب اللہ تعالیٰ نے اس اجتہاد کو برقرار رکھا تو مآل اور انجام کے اعتبار سے وہ اجتہاد بھی وحی ہی کی طرح قطعی اور من جانب اللہ مؤیَّد بن گیا، اسی لیے اس کو «وَحْيٌ بَاطِنٌ» کہتے ہیں۔

چنانچہ آگے مصنف رحمہ اللہ اسی کی تفصیل بیان فرماتے ہیں: «وَعِنْدَنَا هُوَ مَأْمُورٌ بِانْتِظَارِ الْوَحْيِ فِيمَا لَمْ يُوحَ إِلَيْهِ أَيْ إِذَا نَزَلَتِ الْحَادِثَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَنْتَظِرَ الْوَحْيَ أَوَّلًا لِجَوَابِهَا إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ أَوْ إِلَى أَنْ يَخَافَ فَوْتَ الْغَرَضِ ثُمَّ الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ بَعْدَ انْقِضَاءِ مُدَّةِ الِانْتِظَارِ فَإِنْ كَانَ أَصَابَ فِي الرَّأْيِ لَمْ يَنْزِلِ الْوَحْيُ عَلَيْهِ فِي تِلْكَ الْحَادِثَةِ وَإِنْ كَانَ أَخْطَأَ فِي الرَّأْيِ يَنْزِلُ الْوَحْيُ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى الْخَطَأِ وَمَا تَقَرَّرَ عَلَى الْخَطَأِ قَطُّ بِخِلَافِ سَائِرِ الْمُجْتَهِدِينَ فَإِنَّهُمْ إِنْ أَخْطَئُوا يَبْقَى خَطَؤُهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»۔

فرماتے ہیں کہ اور ہمارے نزدیک حضور علیہ الصلاۃ والسلام مامور تھے وحی کا انتظار کرنے کے اس مسئلے میں جس میں ابھی آپ کی طرف وحی نہیں کی گئی۔ «أَيْ إِذَا نَزَلَتِ الْحَادِثَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَنْتَظِرَ الْوَحْيَ أَوَّلًا لِجَوَابِهَا إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ أَوْ إِلَى أَنْ يَخَافَ فَوْتَ الْغَرَضِ» یعنی جب کوئی نیا حادثہ اور واقعہ آپ کے سامنے پیش آتا تو آپ پر واجب تھا کہ پہلے اس کے جواب کے لیے وحیِ ظاہر کا انتظار فرمائیں، تین دن تک (یہ جو شارح نے «إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ» تین دن کی قید لکھی ہے نا، محققین علماء لکھتے ہیں کہ تین دن کی تحدید کی کوئی دلیل نہیں ملتی، اصل ضابطہ وہی ہے جو متن میں اور آگے ہے کہ «إِلَى أَنْ يَخَافَ فَوْتَ الْغَرَضِ» یا جب تک عمل کا وقت اور غرض فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو تب تک وحی کا انتظار فرمائیں)۔ «ثُمَّ الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ بَعْدَ انْقِضَاءِ مُدَّةِ الِانْتِظَارِ»، «الْعَمَلِ» مجرور ہے عطف ہے «بِانْتِظَارِ الْوَحْيِ» پر کہ «مَأْمُورٌ بِانْتِظَارِ الْوَحْيِ ثُمَّ الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ»، کہ پہلے وحی کا انتظار کرنے اور پھر مدتِ انتظار گزرنے کے بعد جب عمل کا وقت آجائے اور وحیِ ظاہر نازل نہ ہو تو اپنی رائے اور اجتہاد پر عمل کرنے کے مامور تھے۔

«فَإِنْ كَانَ أَصَابَ فِي الرَّأْيِ لَمْ يَنْزِلِ الْوَحْيُ عَلَيْهِ فِي تِلْكَ الْحَادِثَةِ» پس اگر آپ اپنی رائے اور اجتہاد میں صواب اور درستگی کو پہنچے تو اس واقعے میں آپ پر الگ وحیِ تنبیہ نازل نہیں ہوتی تھی اور اللہ تعالیٰ کا اس پر سکوت فرمانا اس کے حق ہونے کی دلیل بن جاتا تھا، «وَإِنْ كَانَ أَخْطَأَ فِي الرَّأْيِ يَنْزِلُ الْوَحْيُ لِلتَّنْبِيهِ عَلَى الْخَطَأِ وَمَا تَقَرَّرَ عَلَى الْخَطَأِ قَطُّ» اور اگر اجتہاد اور رائے میں خطا واقع ہوئی تو فوراً وحی نازل ہوتی تھی اس خطاِ اجتہادی پر متنبہ کرنے کے لیے (جیسے غزوۂ بدر کے قیدیوں سے فدیہ لینے کے اجتہاد پر یا عبد اللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ والے واقعے میں اولیٰ اور غیر اولیٰ کی تعیین پر آیات

نازل ہوئیں)، اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام کو کبھی بھی خطا پر برقرار نہیں رکھا گیا۔ «بِخِلَافِ سَائِرِ الْمُجْتَهِدِينَ فَإِنَّهُمْ إِنْ أَخْطَئُوا يَبْقَى خَطَؤُهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» بخلاف دیگر تمام مجتہدین کے، اس لیے کہ وہ اگر اجتہاد میں خطا کریں تو ان پر کوئی وحی تو آتی نہیں جو ان کی خطا بتا دے، لہٰذا ان کی خطا قیامت کے دن تک باقی رہ سکتی ہے۔ اسی وجہ سے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا اجتہاد جب برقرار رہا تو وہ «وَحْيٌ بَاطِنٌ» کہلایا اور قطعی حجت بن گیا۔

اب سن لیجیے بھئی وہ بات جو شروع میں «زَلَّةٌ» کے تحت میں نے عرض کی تھی کہ عصمتِ انبیاء کا مسئلہ نہایت نازک اور اہم ہے:

اصولیین اور متکلمین نے جہاں «زَلَّةٌ» کا لفظ استعمال کیا ہے، تو پہلے تو یہ سمجھ لیجیے کہ گناہِ کبیرہ کا صدور تو انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام سے بالاتفاق محال اور ناممکن ہے، نبوت ملنے کے بعد بھی اور نبوت ملنے سے پہلے بھی۔ اور رہا صغیرہ، تو صغیرہ کے بارے میں بھی جمہور محققین کا راجح اور مختار قول یہی ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے صغیرہ کا صدور بھی ممکن نہیں ہے۔ اور جہاں تک ہمارے اکابر علمائے دیوبند کا مذہب ہے، تو علمائے دیوبند کا متفقہ اور تحقیقی مذہب یہ ہے کہ پیغمبر نبوت ملنے کے بعد بھی اور نبوت ملنے سے پہلے بھی ہر صغیرہ اور کبیرہ گناہ سے معصوم ہوتا ہے! اور ہمارے والد صاحب حضرت مولانا محمد روحانی بازی رحمہ اللہ تو فرمایا کرتے تھے کہ نبوت سے پہلے بھی پیغمبر سے کوئی ایسا کام نہیں ہو سکتا جو عند اللہ ناپسندیدہ اور مکروہ ہو، چہ جائیکہ گناہِ صغیرہ یا کبیرہ ہو! اللہ تعالیٰ پیغمبر کو بچپن ہی سے اپنی خاص حفاظت اور نگرانی میں رکھتے ہیں۔

چنانچہ اس پر حدیث اور سیرت کی کتابوں میں خود ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نبوت سے پہلے، بچپن اور لڑکپن کے دو عجیب واقعات بطورِ دلیل آتے ہیں:

پہلا واقعہ: حضور علیہ الصلاۃ والسلام خود فرماتے ہیں کہ زمانۂ جاہلیت میں مکہ مکرمہ میں رات کے وقت جو ان کے میلے اور تماشے یا محفلیں ہوتی تھیں، تو بچپن میں ایک دن میرے ساتھی لڑکوں نے کہا کہ چلو آج رات فلاں جگہ تماشہ دیکھنے چلتے ہیں، تم ہمارے کپڑے وغیرہ کی حفاظت کرنا۔ میں ان کے ساتھ چل پڑا، ابھی راستے ہی میں تھا اور وہاں پہنچا بھی نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر ایسی تھکن اور نیند طاری کر دی کہ میں وہیں راستے میں ایک جگہ بیٹھ کر سو گیا، اور میری آنکھ اس وقت کھلی جب سورج نکل آیا اور گرمی لگی! دوسری رات پھر ساتھیوں نے کہا، میں چل پڑا اور پھر راستے ہی میں تھک کر سو گیا اور صبح سورج کی تپش سے آنکھ کھلی۔ تیسری رات پھر ایسا ہی ہوا کہ راستے میں نیند آگئی اور تماشے ہی ختم ہو گئے! حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میرے دل میں کبھی اس طرف جانے کا خیال بھی پیدا نہیں ہوا۔ دیکھیے، ابھی نبوت نہیں ملی، بچپن کا زمانہ ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے ایک لہو و لعب کی محفل تک پہنچنے سے بھی اپنے محبوب کو غیبی انتظام سے بچا لیا۔

اور دوسرا واقعہ تعمیرِ کعبہ کے وقت کا ہے، جو صحیح بخاری وغیرہ میں بھی موجود ہے کہ جب قریش کعبہ شریف کی تعمیر کر رہے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر مبارک اس وقت پینتیس سال کے قریب تھی (نبوت ملنے سے پانچ سال پہلے کا واقعہ ہے)، سب لوگ کندھوں پر پتھر ڈھو کر لا رہے تھے۔ قریش کے لوگوں نے اپنے تہبند کھول کر کندھوں پر رکھ لیے تھے تاکہ پتھر چبھے نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی پتھر اٹھا کر لا رہے تھے تو آپ کے چچا حضرت عباس رضی اللہ عنہ یا رشتہ داروں نے دیکھا کہ آپ کے کندھے پر پتھر رگڑ کھا رہا ہے، تو کہا کہ بھتیجے! اپنا تہبند کھول کر کندھے پر رکھ لو تاکہ پتھر کی رگڑ سے بچ جاؤ۔ جب آپ نے تہبند کی گرہ کھولنے کا ارادہ کیا تو غیب سے آواز آئی: «مت کھولو!»۔ آپ رک گئے۔ تھوڑی دیر بعد پھر پتھر کے بوجھ اور رگڑ سے خیال ہوا کہ کھول کر کندھے پر رکھ لوں، پھر آواز آئی: «مت کھولو!»۔ تیسری مرتبہ جب ہاتھ بڑھایا تو بڑی جلال والی آواز آئی کہ «ہم تمہیں منع کر رہے ہیں اور تم پھر کھول رہے ہو؟»۔ اس ہیبت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر غشی طاری ہو گئی اور آپ بے ہوش ہو کر گر پڑے اور فوراً اپنا تہبند مضبوطی سے باندھ لیا، اس دن کے بعد کبھی آپ کے جسمِ اطہر کا وہ حصہ کسی نے نہیں دیکھا۔

تو دیکھیے، نبوت سے پہلے بھی اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کی اس طرح حفاظت فرماتا ہے! اور کتابوں میں جو صغیرہ کے بارے میں اختلاف نقل کیا جاتا ہے، تو محققین نے تصریح کی ہے کہ وہ اختلاف صرف «امکانِ عقلی» میں ہے نہ کہ «وقوع» میں؛ وقوع میں تو بالاتفاق کسی پیغمبر سے کوئی گناہ صادر نہیں ہوا۔ اور قرآن و سنت میں جہاں انبیاء علیہم السلام کے بعض واقعات آتے ہیں، جیسے حضرت آدم علیہ السلام کا شجرِ ممنوعہ سے کھانا، وہ نسیان کی بنا پر تھا («فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا»)، یا حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قبطی کو گھونسا مارنا، وہ دفعِ ظلم کے مباح ارادے سے تھا جس سے غیر ارادی طور پر موت واقع ہو گئی، یا «تَرْكُ الْأَوْلَى» اور «صُورَةُ الْمَعْصِيَةِ» ہوتی ہے کہ حقیقت میں وہ گناہ نہیں ہوتا لیکن انبیاء علیہم السلام کے انتہائی بلند مقام اور قربِ الٰہی کے اعتبار سے وہ خود اس پر ندامت اور استغفار فرماتے ہیں کہ «حَسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقَرَّبِينَ»۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۰۰: تقلیدِ صحابی (۱): انبیاء علیہم السلام کی عصمت اور قولِ صحابی و فعلِ صحابی کے حجت ہونے کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۲۱۴ — بتاریخ: ۲۸ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَهَذَا مَعْنِيُّ قَوْلِهِ إِلَّا أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَعْصُومٌ عَنِ الْقَرَارِ عَلَى الْخَطَإِ بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ مِنْ مُجْتَهِدِي الْأُمَّةِ فَإِنَّهُمْ يُقَرَّرُونَ عَلَى الْخَطَإِ وَلَا يُعْصَمُونَ عَنِ الْقَرَارِ عَلَيْهِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی گزشتہ سبق کے آخر میں یہ بات ہوئی تھی کہ پیغمبر سے اگر کوئی اجتہادی خطا بھی ہو جائے تو وہ اس پر برقرار نہیں رہے گا، بلکہ فوراً وحی کے ذریعے متنبہ کر دیا جائے گا۔ جب کہ دوسرے مجتہدین جو ہیں، اگر ان سے کوئی خطاِ اجتہادی ہو جائے تو وہ تاقیامت اسی طرح رہتی ہے بھئی، جب کہ پیغمبر خطا پر برقرار نہیں رہ سکتا۔

تو شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں: «وَهَذَا مَعْنِيُّ قَوْلِهِ» اور یہی مراد ہے مصنف کے اس قول کی۔ یہ جو ہم نے بات کی کہ پیغمبر اجتہادی خطا پر برقرار نہیں رہ سکتا، اس کو وحی کے ذریعے مطلع کر دیا جائے گا، جب کہ باقی مجتہدین تاقیامت غلطی پر اسی طرح باقی رہتے ہیں، تو یہی مراد ہے مصنف کے اس قول کی: «إِلَّا أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَعْصُومٌ عَنِ الْقَرَارِ عَلَى الْخَطَإِ» مگر یہ کہ پیغمبر علیہ الصلاۃ والسلام جو ہیں وہ غلطی پر برقرار رہنے سے معصوم ہیں، اس سے محفوظ ہیں، «بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ» بخلاف اس کے جو ان کے علاوہ سے ہو، «مِنْ غَيْرِهِ» جو پیغمبر کے علاوہ سے ہو، «مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ» یعنی رائے کے ذریعے بیان۔ یعنی پیغمبر کے علاوہ کوئی اور رائے کے ذریعے بیان کرے، یعنی کوئی اجتہاد کرے اور اس میں غلطی اس سے ہو جائے، تو وہ غلطی پر برقرار رہ سکتا ہے اور وہ غلطی سے محفوظ ہو ایسا نہیں ہے بھئی۔ «مِنْ مُجْتَهِدِي الْأُمَّةِ

فَإِنَّهُمْ يُقَرَّرُونَ عَلَى الْخَطَإِ وَلَا يُعْصَمُونَ عَنِ الْقَرَارِ عَلَيْهِ» یعنی امت کے مجتہدین جو ہیں، اس لیے کہ وہ برقرار رکھے جاتے ہیں خطا پر اور وہ اس غلطی پر قرار سے محفوظ نہیں ہیں۔

«وَنَظَائِرُهُ كَثِيرَةٌ فِي كُتُبِ الْأُصُولِ» اور اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں اصول کی کتابوں میں۔ «مِنْهَا أَنَّهُ لَمَّا أُسِرَ أُسَارَى بَدْرٍ وَهُمْ سَبْعُونَ نَفَرًا مِنَ الْكُفَّارِ» ان میں سے ایک یہ ہے کہ جس وقت قید کر لیے گئے بدر کے قیدی — «أُسَارَى» اسیر کی جمع ہے، «أُسَارَى» ہمزہ کے ضمے کے ساتھ بھی صحیح ہے اور «أَسَارَى» ہمزہ کے فتحے کے ساتھ بھی صحیح ہے — جب قید کر لیے گئے بدر کے قیدی، اور وہ کفار میں سے ستر افراد تھے جن کو مسلمانوں نے گرفتار کر لیا اور قید کر لیا، ستر کفار۔ «فَشَاوَرَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَصْحَابَهُ فِي حَقِّهِمْ فَتَكَلَّمَ كُلٌّ مِنْهُمْ بِرَأْيِهِ» تو مشورہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ سے ان کے بارے میں، تو کلام کیا ان میں سے ہر ایک نے اپنی رائے کے ساتھ۔

«فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ هُمْ قَوْمُكَ وَأَهْلُكَ خُذْ مِنْهُمْ فِدَاءً يَنْفَعُنَا وَخَلِّهِمْ أَحْرَارًا لَعَلَّهُمْ يُوَفَّقُونَ بِالْإِسْلَامِ بَعْدَ ذَلِكَ» تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمانے لگے: «هُمْ قَوْمُكَ وَأَهْلُكَ» وہ آپ کی قوم ہیں اور آپ کے اہل یعنی آپ کے خاندان والے ہیں، «خُذْ مِنْهُمْ فِدَاءً يَنْفَعُنَا» اے پیغمبر! آپ ان سے فدیہ لے لیجیے جو ہمیں نفع دے گا (فدیہ لے لیں گے تو مال مل جائے گا اور مسلمانوں کو نفع ہو گا)، «وَخَلِّهِمْ أَحْرَارًا» اور چھوڑ دیجیے ان کو آزاد ہی، «لَعَلَّهُمْ يُوَفَّقُونَ بِالْإِسْلَامِ بَعْدَ ذَلِكَ» شاید کہ ان کو توفیق دے دی جائے اسلام کی اس کے بعد۔

«وَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ» — «عُمَرُ» لفظ ہے بھئی یہاں؟ ہونا چاہیے — اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمانے لگے: «مَكِّنْ نَفْسَكَ مِنْ قَتْلِ عَبَّاسٍ وَمَكِّنْ عَلِيًّا مِنْ قَتْلِ عَقِيلٍ وَمَكِّنِّي مِنْ قَتْلِ فُلَانٍ لِيَقْتُلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا قَرِيبَهُ»۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھئی، جن کی دین کے معاملے میں شدت کا اندازہ لگائیے بھئی! حضور صلی اللہ علیہ وسلم مشورہ کر رہے ہیں صحابہ سے کہ یہ قیدی ہیں، ان کے ساتھ کیا کیا جائے؟ کیا ان سب کو قتل کر دیا جائے یا ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے؟ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مشورہ دیا کہ یا رسول اللہ! فدیہ لے کر چھوڑ دیجیے، یہ آپ کی قوم والے ہیں، فدیہ ملے گا تو اس سے مسلمانوں کو نفع ہو گا اور شاید بعد میں اللہ ان کو اسلام لانے کی توفیق دے دے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمانے لگے بھئی اپنے جلالی انداز میں: «مَكِّنْ نَفْسَكَ مِنْ قَتْلِ عَبَّاسٍ» یا رسول اللہ! قدرت دیجیے اپنے نفس کو عباس کے قتل پر، یعنی اپنے آپ کو عباس کے قتل پر قادر کر لیجیے اور آپ ان کو قتل کر دیجیے، «وَمَكِّنْ عَلِيًّا مِنْ قَتْلِ عَقِيلٍ» اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو قدرت دیجیے عقیل کے قتل کی، «وَمَكِّنِّي مِنْ قَتْلِ فُلَانٍ» اور مجھے قدرت دیجیے اور قادر بنائیے فلاں کے قتل پر، «لِيَقْتُلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا قَرِيبَهُ» تاکہ قتل کر دے ہم میں سے ہر ایک اپنے اپنے قریبی رشتہ دار کو! تاکہ پتا چلے کہ ہم اللہ کی خاطر کچھ بھی کر سکتے ہیں، اور تاکہ کفار کے سردار جتنے یہ پکڑے گئے ہیں اور بڑے بڑے لوگ ہیں، کچھ ان کے مارے جا چکے ہیں اور کچھ کو ہم قتل کر دیں گے تو کفر کا سر ہی ٹوٹ جائے گا، ان کو دوبارہ سر اٹھانے کا موقع نہیں ملے گا، اور نیز اس کا یہ فائدہ ہو گا کہ آئندہ کسی کو مسلمانوں کا راستہ روکنے کی اور اسلام

کے راستے میں روڑے اٹکانے کی ہمت اور جرات نہ ہو سکے گی۔ تو حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے یہ مشورہ دیا بھئی۔

«فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ لَيُلَيِّنُ قُلُوبَ رِجَالٍ كَالْمَاءِ وَيُشَدِّدُ قُلُوبَ رِجَالٍ كَالْحِجَارَةِ» تو حضور علیہ السلام فرمانے لگے کہ بے شک البتہ اللہ نرم فرما دیتے ہیں بعض لوگوں کے دلوں کو پانی کی طرح اور اللہ سخت فرما دیتے ہیں بعض لوگوں کے دلوں کو پتھر کی طرح۔ «مَثَلُكَ يَا أَبَا بَكْرٍ كَمَثَلِ إِبْرَاهِيمَ حَيْثُ قَالَ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» تمہاری مثال اے ابوبکر! حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مثال کی طرح ہے، اس حیثیت سے کہ انہوں نے فرمایا تھا: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» کہ جس شخص نے میری پیروی کی تو وہ مجھ سے ہے، اور جس نے میری نافرمانی کی تو اے اللہ! آپ بخشنے والے رحم کرنے والے ہیں۔ «وَمَثَلُكَ يَا عُمَرُ كَمَثَلِ نُوحٍ حَيْثُ قَالَ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا» اور تمہاری مثال اے عمر! حضرت نوح علیہ السلام کی مثل ہے، اس حیثیت سے کہ انہوں نے فرمایا تھا: «رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا» اے میرے پروردگار! آپ نہ چھوڑیے زمین پر کافروں میں سے کوئی گھر والا، کوئی باشندہ۔ «دَارٌ» گھر کو کہتے ہیں اور «دَيَّارٌ» گھر والا، باشندہ۔

«ثُمَّ اسْتَقَرَّ رَأْيُهُ عَلَى رَأْيِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فَأَمَرَ بِأَخْذِ الْفِدَاءِ وَقَالَ تُسْتَشْهَدُونَ فِي أُحُدٍ بِعَدَدِهِمْ فَقَالُوا قَبِلْنَا» پھر حضور علیہ السلام کی رائے ثابت ہوئی حضرت ابوبکر صدیق رضی الله تعالیٰ عنہ کی رائے پر، یعنی ان کے ساتھ آپ کی رائے مل گئی، پس حضور علیہ السلام نے حکم دیا فدیہ لینے کا اور فرمایا کہ اگر تم فدیہ لینے کو قبول کرتے ہو تو یاد رکھو، «تُسْتَشْهَدُونَ فِي أُحُدٍ بِعَدَدِهِمْ» تم شہید کیے جاؤ گے اُحد میں ان کے عدد اور تعداد کے برابر! جتنے یہ افراد ہیں اتنے ہی اگلے سال تم میں سے ان کے ساتھ لڑائی میں شہید ہوں گے۔ «فَقَالُوا قَبِلْنَا» تو صحابہ نے کہا کہ ہمیں قبول ہے۔

«فَلَمَّا أَخَذُوا الْفِدَاءَ نَزَلَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى» پس جب انہوں نے فدیہ لے لیا تو حضور علیہ السلام پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول نازل ہوا — اللہ کی طرف سے حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ کی بات کی تائید آگئی بھئی دیکھیے —: «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»۔ نہیں ہے کسی پیغمبر کے لیے کہ وہ قیدی رکھے یہاں تک کہ وہ زمین میں خوب خون ریزی کر لے، تم دنیاوی سامان چاہتے ہو اور اللہ آخرت کو چاہتا ہے، اور اللہ زبردست ہے حکمت والا ہے۔ «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» اگر اللہ کی طرف سے پہلے ہی یہ حکم لوحِ محفوظ میں لکھا نہ جا چکا ہوتا اور بات طے نہ ہو چکی ہوتی تو البتہ پہنچتا تمہیں اس فدیے میں جو تم نے لیا ہے بڑا سخت عذاب! اللہ کی طرف سے سخت وعید نازل ہوئی کہ کس طرح فدیہ لیا، ان سب کو قتل کرنا چاہیے تھا؛ اگر اللہ کی طرف سے پہلے سے بات طے نہ ہو چکی ہوتی تو تمہیں سخت عذاب پکڑ لیتا۔ «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» پس کھاؤ تم اس میں سے جو تمہیں غنیمت ملی ہے اس حال میں کہ وہ حلال ہے پاکیزہ ہے، اور اللہ سے ڈرتے

رہو، بے شک اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے۔ بھئی یہ غنیمت کا کھانا اس سے پہلی امتوں کے اندر جائز نہیں تھا؛ اگر مالِ غنیمت ملتا تھا تو اس کو ایک جگہ اکٹھا کر کے رکھ دیا جاتا، آسمان سے آگ اترتی اور اسے جلا دیتی تھی۔ یہ صرف اس امت کے لیے اللہ نے اس کو حلال کر دیا اور فرمایا: «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا»۔

«فَبَكَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَكَى الصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ وَقَالَ لَوْ نَزَلَ الْعَذَابُ مَا نَجَا أَحَدٌ مِنَّا إِلَّا عُمَرَ وَسَعْدَ بْنَ مُعَاذٍ»۔ تو رو دیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام صحابہ بھی رو دیے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر عذاب نازل ہوتا تو ہم میں سے کوئی ایک بھی نہ بچتا سوائے عمر اور سعد بن معاذ کے! آپ کی کتابوں میں «مُعَاذَ بْنَ سَعْدٍ» لکھا ہے؟ یہ کتابت کی غلطی ہے بھئی، «سَعْدَ بْنَ مُعَاذٍ» ہونا چاہیے، حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قبیلۂ اوس کے سردار تھے بھئی۔ اور غزوۂ احزاب یعنی غزوۂ خندق میں جب تمام مشرکینِ عرب مل کر مدینہ طیبہ پر حملہ آور ہوئے تھے اور مسلمانوں نے حضرت سلمان فارسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مشورے کے مطابق مدینے کے گرد خندق کھودی تھی تاکہ دشمن اسے عبور نہ کر سکے اور مدینے میں داخل نہ ہو سکے، اور اس موقع پر اتنا خوف کا عالم تھا کہ خالقِ ارض و سما اس خوف کی کیفیت کو جو مسلمانوں پر طاری تھی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: «وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ» کہ کلیجے منہ کو آ رہے تھے! اور پھر اس موقع پر مدینے کے اندر یہود کا جو قبیلہ تھا بنو قریظہ والے، ان کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ تھا کہ نہ وہ مسلمانوں کے خلاف لڑائی کریں گے اور نہ دشمن کی مدد کریں گے، انہوں نے عین لڑائی کے درمیان معاہدہ توڑ دیا! پھر تو اور بھی خوف بڑھ گیا کہ باہر بھی دشمن اور ادھر گھر کے اندر بھی دشمن۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے آندھی اور شدید سردی بھیج کر دشمن کو بھگا دیا، تو اس جنگ میں حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ زخمی ہو گئے تھے، ان کو تیر لگا تھا جس سے ان کے بازو کی رگ کٹ گئی تھی اور خون رک ہی نہیں رہا تھا۔ تو انہوں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے اللہ! جب تک بنو قریظہ والوں کے معاملے میں میری آنکھیں ٹھنڈی نہ ہو جائیں اس وقت تک مجھے موت نہ دیجیے گا۔ چنانچہ دعا کرتے ہی خون رک گیا۔

پھر جب مسلمانوں نے بنو قریظہ کے قلعے کا محاصرہ کر لیا، تو چوں کہ قبیلۂ اوس کے سردار حضرت سعد بن معاذ تھے اور اوس والوں کے ساتھ بنو قریظہ والوں کے اسلام سے پہلے کے پرانے دوستانہ تعلقات اور حلف و معاہدے تھے، اس لیے یہودیوں نے بالآخر اس بات پر صلح اور ہتھیار ڈالنے پر آمادگی ظاہر کی کہ ہمارے بارے میں جو فیصلہ سعد بن معاذ کریں گے وہ ہمیں تسلیم ہو گا؛ وہ سمجھے کہ یہ تو ہمارے پرانے حلیف اور جاننے والے ہیں اس لیے ہمارے بارے میں نرم فیصلہ کریں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ٹھیک ہے۔ چنانچہ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو زخمی حالت میں سواری پر لایا گیا۔ حضور علیہ السلام وہاں ایک عارضی مسجد کے کونے میں تشریف فرما تھے، جب حضرت سعد بن معاذ آئے تو حضور علیہ السلام نے انصار سے فرمایا: «قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ» اپنے سردار کے لیے کھڑے ہو جاؤ! جب وہ اترے اور ان کو بتلایا گیا کہ یہود نے آپ کو حَکَم مانا ہے اور آپ ان کے بارے میں جو فیصلہ کریں گے وہ نافذ ہو گا، تو انہوں نے

پہلے صحابہ اور یہود کی طرف رخ کر کے پوچھا: کیا میں جو فیصلہ کروں گا اس کو یہ سارے لوگ تسلیم کریں گے؟ سب نے کہا: ہاں، آپ کے فیصلے کو سب تسلیم کریں گے۔ پھر جس کونے میں حضور علیہ الصلاۃ والسلام تشریف فرما تھے اس طرف ادب کی وجہ سے نام لیے بغیر اور رخ کیے بغیر اشارہ کر کے پوچھا: «وَعَلَى مَنْ هَاهُنَا؟» اور کیا اس طرف تشریف فرما ہستی کو بھی میرا فیصلہ منظور ہو گا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: «نَعَمْ» ہاں، تم فیصلہ کرو، جو فیصلہ کرو گے وہ نافذ ہو گا۔

تب حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں ان کے بارے میں یہ فیصلہ کرتا ہوں کہ ان کے سارے بالغ لڑنے والے مردوں کو قتل کر دیا جائے، ان کے اموال تقسیم کر دیے جائیں، اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی (غلام اور باندیاں) بنا لیا جائے! جب انہوں نے یہ فیصلہ سنایا تو حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: «لَقَدْ حَكَمْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللَّهِ مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَاوَاتٍ» کہ سعد نے ان کے بارے میں وہی فیصلہ کیا ہے جو سات آسمانوں کے اوپر عرش پر اللہ تعالیٰ نے کیا ہے! اور پھر جب بنو قریظہ کے مردوں کو قتل کر دیا گیا اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا گیا، تو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا زخم پھر کھل گیا اور خون جاری ہو گیا اور اسی سے ان کی شہادت ہوئی۔ اور جب ان کا جنازہ اٹھایا گیا — یاد رکھیے مومن کا جنازہ ایمان کے وزن کی وجہ سے وزنی ہوتا ہے — تو ان کا جنازہ بڑا ہلکا پھلکا محسوس ہوا۔ بعض منافقین کہنے لگے کہ دیکھو انہوں نے بنو قریظہ کے بارے میں بڑا سخت فیصلہ کیا تھا اس لیے ان کا جنازہ ہلکا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں! ان کا جنازہ اس لیے ہلکا محسوس ہوا کہ ان کا جنازہ فرشتوں نے اٹھا رکھا تھا اور ان کے جنازے میں ستر ہزار فرشتے شرکت کے لیے اترے تھے، اور ان کی وفات پر عرشِ الٰہی ان کی روح کے استقبال کی خوشی میں لرز اٹھا تھا («اهْتَزَّ عَرْشُ الرَّحْمَنِ لِمَوْتِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ»)۔ تو غزوۂ بدر کے قیدیوں کے بارے میں بھی حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وہی رائے تھی جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے تھی، اسی لیے حضور علیہ السلام نے فرمایا: «لَوْ نَزَلَ الْعَذَابُ مَا نَجَا أَحَدٌ مِنَّا إِلَّا عُمَرَ وَسَعْدَ بْنَ مُعَاذٍ»۔

«فَظَهَرَ أَنَّ الْحَقَّ هُوَ رَأْيُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَخْطَأَ حِينَ عَمِلَ بِرَأْيِ أَبِي بَكْرٍ لَكِنَّهُ لَمْ يُقَرَّرْ عَلَى الْخَطَإِ بَلْ تَنَبَّهَ عَلَيْهِ بِإِنْزَالِ الْآيَاتِ وَأَمْضَى الْحُكْمَ عَلَى الْفِدَاءِ وَأَمَرَ بِأَكْلِهِ وَلَمْ يَأْمُرْ بِرَدِّ الْفِدَاءِ وَحُرْمَتِهِ»۔ پس ظاہر ہوا کہ اس مسئلے میں عند اللہ راجح اور اولیٰ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے تھی اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے جب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے پر عمل کیا تو اس اجتہاد میں خلافِ اولیٰ (خطاِ اجتہادی) واقع ہوئی، لیکن آپ کو اس خطا پر برقرار نہیں رکھا گیا بلکہ آیات نازل فرما کر اس پر متنبہ فرما دیا گیا، اور ساتھ ہی جو فدیہ لیا جا چکا تھا اس کے حکم کو اللہ تعالیٰ نے نافذ اور جاری رکھا اور اس کے کھانے کا حکم دیا («فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا»)، اور فدیہ واپس لوٹانے اور اس کے حرام ہونے کا حکم نہیں دیا۔

«وَهَذَا هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ نُزُولِ النَّصِّ بِخِلَافِ الرَّأْيِ وَبَيْنَ ظُهُورِهِ بِخِلَافِهِ فَإِنَّ فِي الْأَوَّلِ لَا يُنْقَضُ الرَّأْيُ بِالنَّصِّ وَفِي الثَّانِي يُنْقَضُ بِهِ»۔ اور یہی فرق ہے رائے کے خلاف نص کے «نازل ہونے» اور رائے کے خلاف نص کے «ظاہر ہونے» کے

درمیان! دیکھیے دو اصطلاحیں ہیں: ایک ہے رائے کے خلاف نص کا «نازل ہونا» (نُزُولُ النَّصِّ بِخِلَافِ الرَّأْيِ)، جو خاص رسول الله صلى الله عليه وسلم کے زمانے میں تھا کہ پہلے نص موجود نہیں تھی، اجتہاد اور رائے پر عمل کر لیا گیا، اور بعد میں نص نازل ہوئی؛ اور ایک ہے رائے کے خلاف نص کا «ظاہر ہونا» (ظُهُورُ النَّصِّ بِخِلَافِ الرَّأْيِ)، جو مجتہدینِ امت کے حق میں ہوتا ہے کہ نص تو پہلے سے موجود تھی لیکن مجتہد کو معلوم نہ ہو سکی اور اس نے اپنی رائے سے فیصلہ کر دیا، پھر بعد میں وہ نص ظاہر ہو گئی۔ «فَإِنَّ فِي الْأَوَّلِ لَا يُنْقَضُ الرَّأْيُ بِالنَّصِّ وَفِي الثَّانِي يُنْقَضُ بِهِ» پس پہلی صورت (نزولِ نص بخلافِ رائے) میں نص کے ذریعے پہلے سے کیے ہوئے عمل اور رائے کو توڑا اور باطل نہیں کیا جاتا (جیسے فدیے کے معاملے کو برقرار رکھا گیا اور واپس نہیں لوٹایا گیا)، جب کہ دوسری صورت (ظہورِ نص بخلافِ رائے) میں جب پہلے سے موجود نص سامنے آجائے تو اس رائے اور قیاس کو توڑ دیا جاتا ہے۔

«وَهَذَا كَالْإِلْهَامِ أَيِ الْفَرْقُ بَيْنَ اجْتِهَادِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ كَالْفَرْقِ بَيْنَ إِلْهَامِ النَّبِيِّ وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ فَإِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ فَإِلْهَامُهُ قِسْمٌ مِنَ الْوَحْيِ يَكُونُ حُجَّةً مُتَعَدِّيَةً إِلَى عَامَّةِ الْخَلْقِ وَإِلْهَامُ الْأَوْلِيَاءِ حُجَّةٌ فِي حَقِّ أَنْفُسِهِمْ إِنْ وَافَقَ الشَّرِيعَةَ وَلَمْ يَتَعَدَّ إِلَى غَيْرِهِمْ إِلَّا إِذَا أَخَذْنَا بِقَوْلِهِمْ بِطَرِيقِ الْآدَابِ»۔ فرماتے ہیں کہ اور یہ الہام کی طرح ہے؛ یعنی نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اجتہاد اور آپ کے علاوہ دیگر مجتہدین کے اجتہاد کے درمیان فرق بالکل اسی طرح ہے جیسے نبی کے الہام اور اولیاء کے الہام کے درمیان فرق ہے۔ «فَإِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ» (آپ کی کتابوں میں «فَإِنَّهُ» کی ضمیر کے نیچے بین السطور میں «إِلْهَامُ الْأَوْلِيَاءِ» لکھا ہے؟ وہ غلط لکھا ہے بھئی، «إِنَّهُ» کی ضمیر مطلق الہام کی طرف راجع ہے) کہ الہام پیغمبر کے حق میں حجتِ قاطعہ ہے اور پیغمبر پر اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہے، اگرچہ پیغمبر کے علاوہ یعنی اولیاء کے حق میں الہام اس صفت پر (حجتِ قاطعہ) نہیں ہے۔ «فَإِلْهَامُهُ قِسْمٌ مِنَ الْوَحْيِ يَكُونُ حُجَّةً مُتَعَدِّيَةً إِلَى عَامَّةِ الْخَلْقِ» پس پیغمبر کا الہام وحی ہی کی ایک قسم ہے جو تمام مخلوق اور پوری امت کی طرف متعدی ہونے والی حجت ہوتا ہے کہ سب پر اس کا حکم لازم ہوتا ہے؛ «وَإِلْهَامُ الْأَوْلِيَاءِ حُجَّةٌ فِي حَقِّ أَنْفُسِهِمْ إِنْ وَافَقَ الشَّرِيعَةَ وَلَمْ يَتَعَدَّ إِلَى غَيْرِهِمْ إِلَّا إِذَا أَخَذْنَا بِقَوْلِهِمْ بِطَرِيقِ الْآدَابِ» جب کہ اولیاء کا الہام صرف خود ان کی اپنی ذات کے حق میں حجت ہوتا ہے بشرطیکہ وہ شریعت کے موافق ہو (شریعت کے خلاف ہو تو خود ان کے حق میں بھی حجت نہیں)، اور دوسروں کی طرف وہ متعدی نہیں ہوتا یعنی دوسروں پر اس کا ماننا واجب نہیں ہوتا، الا یہ کہ ہم ان اولیاء کے قول کو بطورِ ادب اور حسنِ ظن کے اختیار کر لیں نہ کہ بطورِ وجوبِ شرعی کے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اب آگے «شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا» (پچھلی امتوں اور پچھلے انبیاء کی شریعتوں) کی بحث شروع ہو رہی ہے: «ثُمَّ شَرَعَ فِي بَحْثِ شَرَائِعِ مَنْ قَبْلَنَا مِنْ جِهَةِ أَنَّهَا مُلْحَقَةٌ بِالسُّنَّةِ وَاخْتُلِفَ فِيهَا فَقَالَ بَعْضُهُمْ تَلْزَمُ عَلَيْنَا مُطْلَقًا وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا تَلْزَمُنَا قَطُّ وَالْمُخْتَارُ هُوَ مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِقَوْلِهِ:وَشَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا تَلْزَمُنَا إِذَا قَصَّ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ»۔

پھر شروع ہوئے مصنف رحمہ اللہ ان لوگوں کی شریعتوں کی بحث میں جو ہم سے پہلے گزرے ہیں، اس جہت سے کہ

وہ سنت کے ساتھ ملحق ہیں، اور ان شریعتوں کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوا ہے: بعض حضرات نے کہا کہ پچھلی شریعتیں مطلقاً ہم پر لازم ہیں، اور بعض نے کہا کہ وہ ہم پر کبھی بھی لازم نہیں ہیں۔ اور مختار مذہب وہ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول کے ساتھ ذکر فرمایا: «وَشَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا تَلْزَمُنَا إِذَا قَصَّ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ» کہ ہم سے پہلے انبیاء علیہم السلام کی شریعتیں ہم پر اس وقت لازم ہوتی ہیں جب اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ان کو بغیر کسی انکار اور رد کے بیان فرمائیں۔

کیوں؟ شارح رحمہ اللہ اس کی تفصیل بیان فرماتے ہیں: «فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَقُصَّ اللَّهُ عَلَيْنَا بَلْ وُجِدَتْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ فَقَطْ لَا تَلْزَمُنَا لِأَنَّهُمْ حَرَّفُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ كَثِيرًا وَأَدْرَجُوا فِيهِمَا أَحْكَامًا بِهَوَاءِ أَنْفُسِهِمْ فَلَمْ يُتَيَقَّنْ أَنَّهَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»۔ اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ حکم ہم سے بیان نہ فرمایا ہو، بلکہ وہ حکم صرف موجودہ تورات اور انجیل میں پایا جائے، تو وہ ہم پر ہرگز لازم نہیں ہو گا؛ کیوں کہ یہود و نصاریٰ نے تورات اور انجیل میں بہت زیادہ تحریف اور رد و بدل کر دیا ہے اور اپنی نفسانی خواہشات سے بہت سے احکام ان دونوں کتابوں میں داخل کر دیے ہیں، لہٰذا یہ بات یقینی اور معلوم ہی نہیں رہی کہ یہ حکم واقعی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

«وَكَذَا إِذَا قَصَّ اللَّهُ عَلَيْنَا ثُمَّ أَنْكَرَ عَلَيْنَا بَعْدَ نَقْلِ الْقِصَّةِ صَرِيحًا بِأَنْ لَا تَفْعَلُوا مِثْلَ ذَلِكَ أَوْ دَلَالَةً بِأَنَّ ذَلِكَ كَانَ جَزَاءَ ظُلْمِهِمْ فَحِينَئِذٍ يَحْرُمُ عَلَيْنَا الْعَمَلُ بِهِ»۔ اور اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے پچھلی شریعت کا کوئی حکم ہم سے بیان تو فرمایا، لیکن قصہ نقل کرنے کے بعد ہم پر اس کا انکار اور اس کے منسوخ ہونے کا بیان بھی فرما دیا — خواہ صراحتاً انکار فرمایا ہو کہ تم اس کی مثل نہ کرنا، یا دلالتاً انکار فرمایا ہو اس طور پر کہ یہ بتلا دیا کہ یہ سخت حکم تو ان کے ظلم اور سرکشی کی سزا اور بدلے کے طور پر ان پر لگایا گیا تھا — تو اس وقت بھی ہمارے لیے اس پر عمل کرنا حرام اور ناجائز ہو گا۔

«وَهَذَا أَصْلٌ كَبِيرٌ لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ أَكْثَرُ الْأَحْكَامِ الْفِقْهِيَّةِ» اور یہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ایک بڑا اصول اور ضابطہ ہے جس پر بہت سے فقہی احکام متفرع ہوتے ہیں اور نکلتے ہیں۔

اب دونوں قسموں کی مثالیں دیتے ہیں: «فَمِثَالُ مَا لَمْ يُنْكِرْ عَلَيْنَا بَعْدَ نَقْلِ الْقِصَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَيْ عَلَى الْيَهُودِ فِي التَّوْرَاةِ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَهَذَا كُلُّهُ بَاقٍ عَلَيْنَا»۔ پس مثال اس حکم کی جس کو نقل کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ہم پر اس کا انکار نہیں فرمایا، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا» یعنی ہم نے فرض کر دیا اور لکھ دیا یہود پر تورات میں «أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ» کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت، اور زخموں میں برابر کا بدلہ (قصاص) ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں تورات کا یہ حکم نقل فرمایا اور اس کا انکار نہیں فرمایا، «فَهَذَا كُلُّهُ بَاقٍ عَلَيْنَا» لہٰذا یہ سارے احکامِ قصاص ہم پر بھی

باقی اور لازم ہیں۔

دوسری مثال: «وَهَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى:وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ أَيْ بَيْنَ نَاقَةِ صَالِحٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَقَوْمِهِ يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى أَنَّ الْقِسْمَةَ بِطَرِيقِ الْمُهَايَأَةِ جَائِزَةٌ»۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: «وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ» کہ اے صالح! ان کو خبر دے دیجیے کہ پانی تقسیم شدہ ہے ان کے درمیان، یعنی حضرت صالح علیہ الصلاۃ والسلام کی اونٹنی اور ان کی قوم کے درمیان، کہ ایک دن اونٹنی پانی پیے گی اور ایک دن قوم والے اور ان کے جانور پانی لیں گے۔ تو اس آیت سے فقہائے حنفیہ نے استدلال کیا ہے کہ «قِسْمَةٌ بِطَرِيقِ الْمُهَايَأَةِ» یعنی مہایأت کے طریقے پر منافع کی تقسیم اور باری مقرر کرنا جائز ہے! مہایأت کسے کہتے ہیں بھئی؟ باہمی رضامندی سے کسی مشترک چیز کے منافع کے استعمال کی باری مقرر کر لینا، مثلاً آپ کا اور زید کا ایک مشترکہ غلام یا مکان ہے، آپ دونوں باہمی رضامندی سے باری مقرر کر لیتے ہیں کہ ایک دن وہ تمہاری خدمت کرے گا اور ایک دن میری خدمت کرے گا۔

تیسری مثال: «وَهَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى:أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ فِي حَقِّ قَوْمِ لُوطٍ يَدُلُّ عَلَى حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلَيْنَا»۔ اور اسی طرح قومِ لوط کے حق میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: «أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ» کہ کیا واقعی تم عورتوں کو چھوڑ کر مردوں کے پاس شہوت سے آتے ہو؟ یہ ہم پر بھی لواطت کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

اب دوسری قسم کی مثال دیتے ہیں جس کا قصہ نقل کرنے کے بعد انکار کر دیا گیا: «وَمِثَالُ مَا أَنْكَرَهُ عَلَيْنَا بَعْدَ الْقِصَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى:فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى:وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا، ثُمَّ قَالَ:ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ فَعُلِمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ حَرَامًا عَلَيْنَا»۔ اور مثال اس حکم کی جس کا اللہ تعالیٰ نے قصہ نقل کرنے کے بعد انکار فرما دیا، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: «فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ» کہ یہودیوں کے ظلم کے سبب ہم نے ان پر بہت سی پاکیزہ چیزیں حرام کر دیں جو پہلے ان کے لیے حلال تھیں («هَادُوا» میں واوِ جمع کے بعد الف ہونا چاہیے بھئی)، اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا» کہ اور یہودیوں پر ہم نے حرام کر دیا ہر ناخن والا جانور (یعنی جس کے کُھر پھٹے ہوئے نہ ہوں اور گول ہوں جیسے اونٹ اور شترمرغ وغیرہ)، اور گائے اور بھیڑ بکری کی چربیاں بھی ہم نے ان پر حرام کر دیں (سوائے اس چربی کے جو پشت یا انتڑیوں یا ہڈی کے ساتھ لگی ہو)، «ثُمَّ قَالَ:ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ» پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ پابندی ہم نے ان کو ان کی شرارت اور سرکشی کی سزا اور بدلے کے طور پر دی تھی! «فَعُلِمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ حَرَامًا عَلَيْنَا» پس اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ چیزیں ہم پر حرام نہیں ہیں بلکہ ان کے ظلم کی سزا کے طور پر خاص ان پر حرام کی گئی تھیں۔

آگے ایک لطیف نکتہ بیان فرماتے ہیں: «ثُمَّ هَذِهِ الشَّرَائِعُ الَّتِي تَلْزَمُنَا إِنَّمَا تَلْزَمُنَا عَلَى أَنَّهَا شَرِيعَةٌ لِرَسُولِنَا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ

وَالسَّلَامُ لَا عَلَى أَنَّهَا شَرَائِعُ لِلْأَنْبِيَاءِ السَّابِقَةِ لِأَنَّهَا إِذَا قُصَّتْ فِي كِتَابِنَا بِلَا إِنْكَارٍ صَارَتْ جُزْءًا مِنْ دِينِنَا وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ:أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ»۔ پھر یہ پچھلی شریعتیں جو ہم پر لازم ہوتی ہیں، یہ اس بنا پر ہم پر لازم ہوتی ہیں کہ اب یہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت بن گئی ہیں، نہ اس حیثیت سے کہ یہ پچھلے انبیاء کی شریعتیں ہیں! اس لیے کہ جب ان کو ہماری کتاب (قرآن مجید) میں یا سنتِ نبویہ میں بغیر انکار کے بیان کر دیا گیا تو وہ ہمارے دین کا جزبن گئیں، اور اللہ تعالیٰ نے ہمارے نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے انبیاءِ سابقین کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے: «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ» کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت دی ہے، پس آپ ان کے طریقے کی پیروی کیجیے! تو جب اللہ کی طرف سے باقاعدہ حکم آگیا تو اب یہ ہماری شریعت کے طور پر ہم پر لازم ہوئیں۔

اب یہاں سے قولِ صحابی کی حجیت اور تقلیدِ صحابی کا بیان شروع ہو رہا ہے: «ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَقْلِيدِ الصَّحَابَةِ إِلْحَاقًا بِأَبْحَاثِ السُّنَّةِ فَقَالَ:تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ»۔ پھر مصنف رحمہ اللہ شروع ہوئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تقلید کے بیان میں، سنت کی بحثوں کے ساتھ ملاتے ہوئے، پس فرمایا: «تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ» صحابی کی تقلید واجب ہے، اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ یہ متن ہے یاد رکھیے بھئی: «تَقْلِيدُ الصَّحَابِيِّ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ»۔

شارح فرماتے ہیں: «أَيْ قِيَاسُ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ لِأَنَّ قِيَاسَ الصَّحَابِيِّ لَا يُتْرَكُ بِقَوْلِ صَحَابِيٍّ آخَرَ» یعنی تابعین اور ان کے بعد کے مجتہدین کے قیاس کو قولِ صحابی کی وجہ سے ترک کر دیا جائے گا، اس لیے کہ خود ایک صحابی کے قیاس اور اجتہاد کو تو دوسرے صحابی کے قول کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاتا (بلکہ صحابہ کے اقوال مختلف ہوں تو مجتہد ترجیح دے کر کسی ایک صحابی کا قول اختیار کر لیتا ہے، لیکن بعد کے لوگوں کا قیاس قولِ صحابی کے مقابلے میں ترک کر دیا جائے گا)۔

قولِ صحابی کی تقلید کیوں واجب ہے اور اس کو قیاس پر کیوں مقدم کیا جاتا ہے؟ اس کی دو دلیلیں دیتے ہیں:

پہلی دلیل: «لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ مِنَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَلْ هُوَ الظَّاهِرُ فِي حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يُسْنَدْ إِلَيْهِ» اس احتمال کی وجہ سے کہ صحابی نے یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو گا، بلکہ صحابی کے حق میں ظاہر اور غالب گمان یہی ہے کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی یہ بات کہی ہو گی، اگرچہ اس نے صراحتاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت (اسناد) نہ کی ہو (کیوں کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دے تو پھر تو وہ حدیثِ مرفوع ہی ہو گئی، یہاں بات اس قولِ صحابی کی چل رہی ہے جو موقوف ہو اور اس میں حضور علیہ السلام کا حوالہ نہ دیا گیا ہو، تو اس میں بھی غالب احتمال سماع ہی کا ہے)۔

دوسری دلیل: «وَلَئِنْ سُلِّمَ أَنَّهُ لَيْسَ مَسْمُوعًا مِنْهُ بَلْ هُوَ رَأْيُهُ فَرَأْيُ الصَّحَابِيِّ أَقْوَى مِنْ رَأْيِ غَيْرِهِمْ لِأَنَّهُمْ شَاهَدُوا أَحْوَالَ التَّنْزِيلِ وَأَسْرَارَ الشَّرِيعَةِ فَلَهُمْ مَزِيَّةٌ عَلَى غَيْرِهِمْ»۔ اور اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ یہ بات اس صحابی نے حضور

علیہ السلام سے نہیں سنی بلکہ یہ خود اس صحابی کی رائے اور قیاس ہے، تب بھی صحابی کی رائے اور قیاس غیروں کی رائے اور قیاس سے کہیں زیادہ قوی ہے! اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نزولِ وحی اور نزولِ قرآن کے احوال کا بچشمِ خود مشاہدہ کیا ہے اور شریعت کے اسرار اور حکمتوں کو براہِ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں دیکھا اور سمجھا ہے، پس ان کو دوسروں پر بڑی فضیلت اور فوقیت حاصل ہے، لہٰذا ان کی رائے بعد والوں کے قیاس پر مقدم ہوگی۔

«وَقَالَ الْكَرْخِيُّ لَا يَجِبُ تَقْلِيدُهُ إِلَّا فِيمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَتَعَيَّنُ جِهَةُ السَّمَاعِ مِنْهُ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ مُدْرَكًا بِالْقِيَاسِ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ هُوَ رَأْيَهُ(أَوْ رَأْيُهُ)وَأَخْطَأَ فِيهِ فَلَا يَكُونُ حُجَّةً عَلَى غَيْرِهِ»۔ اور امام کرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صحابی کے قول کی تقلید واجب نہیں ہے مگر اس مسئلے میں جو قیاس اور رائے سے معلوم نہ ہو سکتا ہو (مَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ، جیسے مقادیر یا اخروی ثواب و عذاب کے امور)، اس لیے کہ جب مسئلہ قیاس سے معلوم نہ ہو سکتا ہو تو اس وقت یہ جہت متعین ہو جاتی ہے کہ صحابی نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے سنی ہے تو وہ حکماً حدیثِ مرفوع بن جاتا ہے؛ بخلاف اس مسئلے کے جو قیاس اور رائے سے معلوم ہو سکتا ہو (مُدْرَكٌ بِالْقِيَاسِ)، اس لیے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ صحابی کی اپنی رائے ہو — «أَنْ يَكُونَ هُوَ رَأْيَهُ» کو منصوب پڑھیں تو «هُوَ» ضمیرِ فصل اور «رَأْيَهُ» كَانَ کی خبر ہوگی، اور اگر «هُوَ رَأْيُهُ» مرفوع پڑھیں تو پورا جملہ اسمیہ كَانَ کی خبر بن جائے گا — اور اس رائے میں اس سے خطا ہو گئی ہو، لہٰذا وہ دوسرے مجتہد پر حجت نہیں ہوگا۔

«وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَا يُقَلِّدُ أَحَدٌ مِنْهُمْ سَوَاءٌ كَانَ مُدْرَكًا بِالْقِيَاسِ أَوْ لَا لِأَنَّ الصَّحَابَةَ كَانَ يُخَالِفُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَلَيْسَ أَحَدُهُمْ أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ فَتَعَيَّنَ الْبُطْلَانُ»۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں (ان کے جدید قول کی طرف منسوب ہے) کہ صحابہ میں سے کسی ایک کے قول کی بھی تقلید واجب نہیں ہے، خواہ وہ مسئلہ مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ صحابہ کرام کا آپس میں اختلاف ہوتا تھا اور بعض بعض کی مخالفت کرتے تھے اور ان میں سے کسی ایک کی تقلید دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے، پس قولِ صحابی کا حجتِ لازمہ ہونا باطل ٹھہرا۔

اب شارح رحمہ اللہ حنفیہ کے اتفاقی عمل اور اس کی فقہی مثالیں بیان فرماتے ہیں: «وَقَدِ اتَّفَقَ عَمَلُ أَصْحَابِنَا بِالتَّقْلِيدِ فِيمَا لَا يُعْقَلُ بِالْقِيَاسِ يَعْنِي أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَصَاحِبَيْهِ كُلَّهُمْ مُتَّفِقُونَ بِتَقْلِيدِ الصَّحَابِيِّ كَمَا فِي أَقَلِّ الْحَيْضِ فَإِنَّ الْعَقْلَ قَاصِرٌ بِدَرْكِهِ فَعَمِلْنَا جَمِيعًا بِمَا قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا:أَقَلُّ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةٌ»۔

اور تحقیق ہمارے اصحاب (فقہائے حنفیہ: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ، صاحبین اور امام کرخی سمیت سب) کا عمل بالاتفاق صحابی کی تقلید پر متفق ہے اس مسئلے میں جو قیاس اور عقل سے معلوم نہیں ہو سکتا (فِيمَا لَا يُعْقَلُ بِالْقِيَاسِ)۔ جیسے حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کے مسئلے میں، کہ عقل اس مقدار کے معلوم کرنے سے قاصر ہے کہ حیض کی کم از کم مدت کتنی ہے، چنانچہ ہم سب نے اس قول پر عمل کیا جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: «أَقَلُّ الْحَيْضِ

لِلْجَارِيَةِ الْبِكْرِ وَالثَّيِّبِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا وَأَكْثَرُهُ عَشَرَةٌ» کہ کنواری اور ثیبہ (شادی شدہ) لڑکی کے لیے حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں ہیں، اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں («جَارِيَةٌ» عربی میں باندی کو بھی کہتے ہیں اور نوجوان لڑکی کو بھی کہتے ہیں)۔

اور دوسری مثال: «وَشِرَاءُ مَا بَاعَ بِأَقَلَّ مِمَّا بَاعَ قَبْلَ نَقْدِ الثَّمَنِ الْأَوَّلِ فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِي جَوَازَهُ وَلَكِنَّا قُلْنَا بِحُرْمَتِهِ جَمِيعًا عَمَلًا بِقَوْلِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا لِتِلْكَ الْمَرْأَةِ وَقَدْ بَاعَتْ بِسِتِّمِائَةٍ بَعْدَ مَا شَرَتْ بِثَمَانِمِائَةٍ مِنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ:بِئْسَمَا شَرَيْتِ وَاشْتَرَيْتِ أَبْلِغِي زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَبْطَلَ حَجَّهُ وَجِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنْ لَمْ يَتُبْ»۔

اور دوسری مثال ہے: کسی شخص کا اپنی بیچی ہوئی چیز کو پہلے ثمن کی ادائیگی سے پہلے اس قیمت سے کم قیمت پر واپس خرید لینا جس قیمت پر اس نے بیچا تھا (بیع عینہ کی صورت)۔ مسئلے کی صورت سمجھ لیجیے بھئی: ایک شخص نے دوسرے کو کوئی چیز مثلاً آٹھ سو درہم میں ادھار بیچی کہ فلاں مدت کے بعد پیسے دے دینا۔ ابھی خریدار نے وہ آٹھ سو درہم ادا نہیں کیے تھے کہ بیچنے والے نے وہی چیز اسی خریدار سے چھ سو درہم نقد میں واپس خرید لی! نتیجہ کیا نکلا؟ وہ چیز (غلام یا سامان) بھی اصل مالک کے پاس واپس آگئی، اور چھ سو سے چھ سو کٹ گئے تو خریدار کے ذمے دو سو درہم مفت میں بغیر کسی عوض کے واجب الادا رہ گئے، جو سود کے مشابہ ہے! (ہاں اگر پہلا ثمن پورا ادا کر دیا ہو تو پھر بعد میں کم یا زیادہ پر خریدنا جائز ہے، ممانعت «قَبْلَ نَقْدِ الثَّمَنِ الْأَوَّلِ» یعنی پہلے ثمن کی ادائیگی سے پہلے میں ہے)۔

تو فرماتے ہیں: «فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِي جَوَازَهُ وَلَكِنَّا قُلْنَا بِحُرْمَتِهِ جَمِيعًا عَمَلًا بِقَوْلِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهَا لِتِلْكَ الْمَرْأَةِ» کہ ظاہری قیاس تو اس بیع کے جائز ہونے کا تقاضا کرتا تھا (کیوں کہ ہر ایک اپنی ملک کو جس قیمت پر چاہے بیچ اور خرید سکتا ہے)، لیکن ہم سب فقہائے حنفیہ نے قیاس کو چھوڑ کر اس بیع کے ناجائز اور فاسد ہونے کا قول کیا ہے، حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے جو انہوں نے اس عورت (ام ولد زید بن ارقم / عالیہ بنت ایفع) سے فرمایا تھا: «وَقَدْ بَاعَتْ بِسِتِّمِائَةٍ بَعْدَ مَا شَرَتْ بِثَمَانِمِائَةٍ مِنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ» — دیکھیے یہاں عبارت میں «بَاعَتْ بِسِتِّمِائَةٍ بَعْدَ مَا شَرَتْ بِثَمَانِمِائَةٍ» آیا ہے، حالاں کہ اس عورت نے پہلے آٹھ سو درہم میں حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کے ہاتھ غلام بیچا تھا اور پھر چھ سو درہم میں ان سے واپس خریدا تھا؛ تو یا تو شارح سے تعبیر میں تسامح ہوا ہے، اور بہتر توجیہ یہ ہے کہ عربی لغت میں «بَيْعٌ» اور «شِرَاءٌ» اضداد میں سے ہیں، «شَرَى» بیچنے کے معنی میں بھی آتا ہے (جیسے قرآن میں ہے «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ» انہوں نے اسے بیچ دیا) اور «بَاعَ» خریدنے کے معنی میں بھی آجاتا ہے، تو یہاں «شَرَتْ بِثَمَانِمِائَةٍ» کا معنی ہے کہ اس نے آٹھ سو میں ادھار بیچا تھا اور «بَاعَتْ بِسِتِّمِائَةٍ» کا معنی ہے کہ اس نے چھ سو میں واپس خرید لیا —۔

تو جب اس عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو یہ واقعہ بتایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا: «بِئْسَمَا شَرَيْتِ وَاشْتَرَيْتِ أَبْلِغِي زَيْدَ بْنَ أَرْقَمَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَبْطَلَ حَجَّهُ وَجِهَادَهُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ إِنْ لَمْ يَتُبْ» کہ کتنا برا ہے جو تو نے بیچا اور خریدا! زید بن ارقم کو یہ پیغام پہنچا دے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے حج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کیے ہوئے جہاد کے ثواب کو باطل کر دیا ہے اگر وہ اس معاملے سے توبہ نہ کریں! دیکھیے، کسی بیع کی وجہ سے حج اور جہاد کے ثواب کا باطل ہو جانا ایسی بات ہے جو عقل اور قیاس سے ہرگز معلوم نہیں ہو سکتی، لہٰذا یقینی طور پر معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس معاملے کی حرمت اور وعید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے سنی تھی، چنانچہ ہم نے ان کے قول کی تقلید کرتے ہوئے قیاس کو ترک کر دیا۔ اور روایات میں آتا ہے کہ جب حضرت زید بن ارقم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہ بات پہنچی تو وہ حاضرِ خدمت ہوئے، معذرت کی اور اس بیع کو فسخ کر دیا۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۰۱: تقلیدِ صحابی (۲): ما لا یدرک بالقیاس اور ما یدرک بالقیاس میں قولِ صحابی کا مقام اور باب الاجماع کا آغاز

نور الانوار صفحہ: ۲۱۷ — بتاریخ: ۲۹ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَاخْتَلَفَ عَمَلُهُمْ فِيْ غَيْرِهِ أَيْ عَمَلُ أَصْحَابِنَا فِيْ غَيْرِ مَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ وَهُوَ مَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ، فَإِنَّهُ حِيْنَئِذٍ بَعْضُهُمْ يَعْمَلُوْنَ بِالْقِيَاسِ وَبَعْضُهُمْ يَعْمَلُوْنَ بِقَوْلِ الصَّحَابِيِّ كَمَا فِيْ إِعْلَامِ قَدْرِ رَأْسِ الْمَالِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی بحث چل رہی تھی کہ قولِ صحابی اور قیاس میں سے کس پر عمل کیا جائے گا؟ مصنف رَحِمَہُ اللہ نے آپ کو بتلایا کہ صحابی کی تقلید واجب ہے، اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ اور پھر اس کے بعد امامِ کرخی رَحِمَہُ اللہ کا اختلاف ذکر کیا کہ وہ فرماتے ہیں کہ جو چیزیں مُدْرَکٌ بِالْقِیَاس، جو صحابی کا قول جو ہے مُدْرَکٌ بِالْقِیَاس نہ ہو، اس میں تو صحابی کی تقلید کی جائے گی، معلوم ہوا کہ اس نے نبیِ کریم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ایسا سنا ہوگا، لیکن صحابی کا جو قول مُدْرَکٌ بِالْقِیَاس ہے، اس میں صحابی کی تقلید واجب نہیں ہے بھئی۔ صحابی کی تقلید واجب نہیں ہے۔ جبکہ امامِ شافعی رَحِمَہُ اللہ کا مذہب ذکر ہوا کہ وہ فرماتے ہیں کہ کسی میں بھی، چاہے صحابی کا قول مُدْرَکٌ بِالْقِیَاس ہو یا مُدْرَکٌ بِالْقِیَاس نہ ہو، دونوں صورتوں میں صحابی کی تقلید واجب نہیں ہے۔ دونوں صورتوں میں صحابی کی تقلید واجب نہیں ہے۔

اس کے بعد مصنف رَحِمَہُ اللہ نے آپ کو بتلایا کہ صحابی کا وہ قول جو مُدْرَکٌ بِالْقِیَاس نہ ہو، جس کا پتا قیاس سے نہ چل سکتا ہو، اس میں تو ہمارے فقہا کا اتفاق ہے کہ اس میں صحابی کی تقلید واجب ہے۔ اور اس کی مثال ذکر کی جیسے حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہَا نے بتلایا کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن تین راتیں ہیں اور زیادہ سے زیادہ دس دن، اور یہ ایسی

چیز ہے جس کا پتا قیاس سے نہیں چل سکتا، تو ان کا یہ قول غَيْرِ مُدْرَكٌ بِالْقِيَاسْ ہوا، تو اس کی وجہ سے ہم نے ان کے قول کو لیا اور قیاس وغیرہ کو ترک کر دیا۔

اور اسی طرح ایک چیز کو مہنگا بیچا ہو، اور ثمن کے وصول کرنے سے پہلے ہی اس کو بیچی ہوئی قیمت سے کم پر لے لینا، واپس خرید لینا۔ اس کے بارے میں بھی ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور حضرت عائشہ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهَا کے قول کو لیا، جنہوں نے حضرت زید اِبْنِ أَرْقَم رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ کو پیغام بھجوایا تھا کہ ان سے جا کر کہہ زید اِبْنِ أَرْقَم سے جا کر کہہ دو کہ اللہ نے ان کے حج کو بھی باطل کر دیا اور پیغمبر عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَام کے ساتھ ان کے جہاد کو بھی باطل کر دیا، اگر انہوں نے توبہ نہ کی۔ اب اس کی وجہ سے یہ جو بیع کی تھی اس کی وجہ سے حج کا باطل ہونا اور جہاد کا باطل ہونا اس کا پتا تو عقل سے نہیں چل سکتا۔ معلوم ہوا انہوں نے حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم سے سنا ہوگا۔ تو چنانچہ ان کا یہ قول غَيْرِ مُدْرَكٌ بِالْقِيَاسْ ہے، تو ہم نے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور ان کے قول کو لے لیا بھئی۔

تو انہوں نے آپ کو، مصنف نے آپ کو بتلایا کہ صحابی کا قول مُدْرَكٌ بِالْقِيَاسْ نہ ہو تو ہمارے فقہا کا اتفاق ہے کہ اس کی تقلید کی جائے گی، اس کی تقلید واجب ہے۔ وَاخْتَلَفَ عَمَلُهُمْ فِيْ غَيْرِهِ اور مختلف ہے فقہا کا عمل فِيْ غَيْرِهِ اس کے علاوہ میں۔ کس کے علاوہ میں بھئی؟ جو مُدْرَكٌ بِالْقِيَاسْ نہ ہو، اس کے علاوہ میں، تو اس کے علاوہ کون سا ہوا؟ جو مُدْرَكٌ بِالْقِيَاسْ ہے، وہی دیکھیے آگے ذکر کریں گے۔ أَيْ عَمَلُ أَصْحَابِنَا فِيْ غَيْرِ مَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ یعنی ہمارے فقہا کا عمل، یعنی مختلف ہے ہمارے فقہا کا عمل فِيْ غَيْرِ مَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ، غَيْرِ مُدْرَكٌ بِالْقِيَاسْ، مَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ کے علاوہ میں، وَهُوَ مَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ اور وہ جو مُدْرَكٌ بِالْقِيَاسْ ہو۔ فَإِنَّهُ حِيْنَئِذٍ بَعْضُهُمْ يَعْمَلُوْنَ بِالْقِيَاسِ تو اس وقت بعض عمل کرتے ہیں قیاس پر وَبَعْضُهُمْ يَعْمَلُوْنَ بِقَوْلِ الصَّحَابِيِّ اور بعض عمل کرتے ہیں قولِ صحابی پر۔ یعنی صحابی کا وہ قول جو مُدْرَكٌ بِالْقِيَاسْ ہے، اس میں پھر اختلاف ہے، بعض قیاس پر عمل کرتے ہیں بعض قولِ صحابی پر ہی۔

كَمَا فِيْ إِعْلَامِ قَدْرِ رَأْسِ الْمَالِ جیسے رَأْسُ الْمَالْ کی مقدار کے بتلانے میں۔ اِعْلَام کا معنی بتلانا، اطلاع دینا۔ رَأْسُ الْمَالْ بھئی۔ بھئی عَقْدِ سَلَمْ، بَيْعِ سَلَمْ آپ نے پڑھا جس کے اندر ثمن آج دیے جاتے ہیں تو مَبِيْع آدو چار چھ مہینے کے بعد ملے گا بھئی۔ تو اس کو، یہ کون سی بیع ہے؟ بَيْعِ سَلَمْ ہے۔ اور اس کے اندر جو پیسے، جو ثمن ابھی دیے جا رہے ہیں ان کو، اس کو رَأْسُ الْمَالْ کہیں گے۔ کیا کہتے ہیں؟ رَأْسُ الْمَالْ کہتے ہیں۔ تو یہ جو رَأْسُ الْمَالْ ہے اس کی مقدار بتلانا امامِ اعظم ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللّٰه فرماتے ہیں یہ شرط ہے۔ بَيْعِ سَلَمْ کے جائز ہونے کے لیے شرط ہے کہ رَأْسُ الْمَالْ کی مقدار بتلائی جائے، کتنے ثمن ہیں، دو سو، چار سو، پانچ سو، کتنے ہیں۔ جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر رَأْسُ الْمَالْ سامنے موجود ہو یعنی وہ درہم یا دنانیر یا وہ پیسے سامنے پڑے ہوئے ہیں تو ان کی طرف اشارہ بھی کر دیا جائے تو کافی ہے، مقدار بتلانے کی ضرورت نہیں۔ مثلاً آپ نے، آپ کو گندم چاہیے اس وقت وہ والی گندم نہیں مل رہی، دکاندار نے کہا چھ مہینے بعد ملے گی، آپ پیسے دے رہے ہیں، آپ

نے پیسے سامنے رکھے ہوئے ہیں۔ تو آپ کہتے ہیں ان پیسوں کے بدلے میں نے، آپ مجھے کتنی گندم دیں گے؟ مثلاً سو من ہے، پچاس من ہے، تو ان پیسوں کے بدلے میں نے آپ سے پچاس من گندم خرید لی۔ تو دیکھیے آپ نے پیسوں کی مقدار نہیں ذکر کی کتنے پیسے ہیں، صرف ان کی طرف اشارہ کر دیا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ جس طرح کوئی چیز ذکر کی جائے تو وہ اس کی پہچان ہو جاتی ہے دوسرے کو، اور جس چیز کی طرف اشارہ کیا جائے وہ ذکر سے بڑھ کر اس کی پہچان ہو جاتی ہے، تو جب یہاں اشارہ کر دیا تو بڑھ کر پہچان ہو گئی لہٰذا اب ذکر کرنے کی ضرورت نہیں کہ یہ کتنے پیسے ہیں یہ کتنے دینار ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ امامِ اعظم ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں، چاہے ثمن یا جو رَأْسُ الْمَالْ ہے وہ مُشَارٌ إِلَيْهِ ہی کیوں نہ ہو پھر بھی اس کی مقدار بتلانا ضروری ہے بھئی، مقدار بتلانا۔

اور عمل کیا حضرت اِبْنِ عُمَر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کے قول پر بھئی۔ امام صاحب کس کو لیتے ہیں اس سلسلے میں؟ حضرت عبداللہ اِبْنِ عُمَر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کے قول کو لیتے ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جبکہ صاحبین کس طرف گئے؟ قیاس کی طرف گئے۔ قیاس کیا کیا؟ کہ بھئی جس طرح کوئی چیز ذکر کی جائے تو اس کی پہچان ہو جاتی ہے، اسی طرح اشارے سے اس ذکر سے بڑھ کر اس چیز کی پہچان ہو جاتی ہے، تو جب اشارہ کر دیا تو لہٰذا ذکر کی ضرورت نہیں ہے۔ تو امام صاحب نے صحابی کے قول کو لیا بھئی، اور یہ مُدْرَکٌ بِالْقِيَاسْ ہے بھئی۔ اور وجہ اس کی یہ بھئی کہ ہو سکتا ہے بعد میں یہ عَقْدِ سَلَمْ کسی وقت دونوں کو اگر منسوخ کرنا، فسخ کرنا پڑے بھئی، تو پھر وہ پیسے اس کو واپس دینے پڑیں گے یا نہیں دینے پڑیں گے؟ وہ پیسے واپس کرے گا، تو اگر مقدار ہی معلوم نہیں تھی تو پھر کتنے وہ واپس کرے گا، کیسے واپس کرے گا بھئی؟ صورت، وجہ سمجھ میں آگئی بھئی؟

فَإِنَّ أَبَا حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى يَشْتَرِطُ إِعْلَامَ قَدْرِ رَأْسِ الْمَالِ فِي السَّلَمِ امامِ اعظم ابو حنیفہ رَحِمَہُ اللہ شرط لگاتے ہیں رَأْسُ الْمَالْ کی مقدار بتلانے کی عَقْدِ سَلَمْ میں، وَإِنْ كَانَ مُشَارًا إِلَيْهِ اگرچہ وہ مُشَارٌ إِلَيْهِ ہو، عَمَلًا بِقَوْلِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُمَا عمل کرتے ہوئے اِبْنِ عُمَر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالٰی عَنْہُمَا کے قول پر۔ وَأَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى لَمْ يَشْتَرِطَا اور صاحبین جو ہیں وہ شرط نہیں لگاتے اس کی عَمَلًا بِالرَّأْيِ عمل کرتے ہوئے رائے یعنی قیاس پر، لِأَنَّ الْإِشَارَةَ أَبْلَغُ فِي التَّعْرِيْفِ مِنَ التَّسْمِيَةِ اس لیے کیونکہ اشارہ وہ زیادہ بلیغ ہے پہچان میں، تَعْرِیْف پہچان، پہچان میں مِنَ التَّسْمِيَةِ ذکر کے مقابلے میں۔ اشارہ زیادہ بلیغ ہے پہچان میں ذکر کرنے کے مقابلے میں، یا أَبْلَغُ بمعنی أَفْضَلْ کے بھئی کہ اشارہ افضل ہے پہچان میں ذکر کرنے کے مقابلے میں۔ وَهِيَ كِفَايَةٌ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّسْمِيَةِ تو اور یہ کافی ہے تو پس محتاج نہیں ہے ذکر کرنے کا۔

وَالْأَجِيْرِ الْمُشْتَرَكِ كَالْقَصَّارِ اس کا عطف إِعْلَام پر ہے، كَمَا فِيْ إِعْلَامِ قَدْرِ رَأْسِ الْمَالِ وَكَمَا فِي الْأَجِيْرِ الْمُشْتَرَكِ كَالْقَصَّارِ۔ اَجِيْرِ مُشْتَرَکْ بھئی۔ ایک یاد رکھیے یہ اجیر دو قسم پر ہیں: ایک اَجِيْرِ خَاصْ ہے ایک اَجِيْرِ مُشْتَرَکْ۔ اجیر یعنی ملازم،

ملازم۔ اَجِیْرِ خَاصْ جو آپ کا ذاتی ملازم ہے جسے آپ تنخواہ دیتے ہیں وہ مہینہ بھر آپ کی خدمت کرے گا تو آپ اس کو تنخواہ دیتے ہیں۔ اور ایک اَجِیْرِ مُشْتَرَکْ ہوتا ہے جو سب لوگوں کا کام کرتا ہے اور اس کام کے پیسے لیتا ہے جیسے دھوبی ہے بھئی۔ سب اس کے پاس اپنے کپڑے لے کر جاتے ہیں اور وہ ان کے پھر پیسے لیتا ہے تو یہ کیا ہے اَجِیْرِ مُشْتَرَکْ بھئی۔

تو کہتے ہیں جیسے کہ اَجِیْرِ مُشْتَرَکْ میں ہے کَالْقَصَّارِ جیسے کہ دھوبی ہے إِذَا ضَاعَ الثَّوْبُ فِيْ يَدِهِ جب ضائع ہو جائے کپڑا اس کے قبضے میں، فَإِنَّهُمَا يُضَمِّنَانِهِ پس صاحبین جو ہیں اس کو ضامن بناتے ہیں، ضامن قرار دیتے ہیں لِمَا ضَاعَ فِيْ يَدِهِ اس چیز کا جو اس کے ہاتھ قبضے میں ضائع ہوئی بھئی۔ کپڑے دھلوانے کے لیے لے گئے تھے، وہ کپڑے اس کے پاس کیا ہو گئے مثلاً ضائع ہو گئے، چوری ہو گئے، تو صاحبین کیا فرماتے ہیں؟ یہ ضامن ہوگا بھئی۔ فِيْمَا اس صورت میں يُمْكِنُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ جس سے بچنا ممکن ہو۔ کپڑا ضائع ہوا ہے اس طور پر کہ اس سے بچنا ممکن تھا كَالسَّرِقَةِ وَنَحْوِهَا جیسے چوری اور اسی طرح اور چیز کوئی بات ہو۔ تو دیکھیے چوری اگر وہ حفاظت کا اچھا انتظام، صحیح انتظام کیا ہوتا تو اس کی چیز چوری نہ ہوتی، اس سے بچنا ممکن تھا، تو اس میں وہ ضامن قرار دیتے ہیں تَقْلِيْدًا لِعَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ تقلید کرتے ہوئے حضرت علی رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ کی، حَيْثُ ضَمَّنَ الْخَيَّاطَ صِيَانَةً لِأَمْوَالِ النَّاسِ اس حیثیت سے کہ انہوں نے درزی کو ضامن بنایا تھا لوگوں کے مالوں کی حفاظت کے لیے۔ درزی کو کیا بس کر درزی سے ضمان لیا تھا، درزی کو ضامن بنایا تھا۔

وَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ اور امامِ اعظم ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللهُ فرماتے ہیں: إِنَّهُ أَمِيْنٌ کہ یہ اَجِیْرِ مُشْتَرَکْ امین ہے۔ یہ آپ نے اپنی چیز مثلاً کپڑے دھونے کے لیے جو دھوبی کو دیے ہیں یا کپڑے جو درزی کو سینے کے لیے دیے ہیں تو یہ چیز اس کے پاس بطورِ امانت کے ہے، تو وہ امین ہے۔ فَلَا يَضْمَنُ تو وہ ضامن نہیں ہوگا كَالْأَجِيْرِ الْخَاصِّ جیسے کہ اَجِیْرِ خَاصْ جو ہے وہ ضامن نہیں ہوتا لِمَا ضَاعَ فِيْ يَدِهِ اس چیز کا جو اس کے ہاتھ سے ضائع ہو جائے، اس کے قبضے سے ضائع ہو جائے۔ فَهُوَ أَخَذَ بِالرَّأْيِ پس امامِ اعظم ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللهُ نے رائے کو لیا۔ وَأَمَّا فِيْمَا لَا يُمْكِنُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ یہ تو ان چیزوں میں تھا جن سے بچنا ممکن تھا، اور باقی وہ چیز جس سے بچنا ممکن ہی نہ ہو كَالْحَرِيْقِ الْغَالِبِ جیسے غالب آگ بھئی، آگ لگ گئی بہت زیادہ اب اس سے اس کے اندر کپڑے وغیرہ جل گئے تو اس سے تو بچنا ممکن ہی نہیں تھا بھئی، تو پھر فَلَا يَضْمَنُ بِالِاتِّفَاقِ تو پھر وہ ضامن نہیں ہوگا بِالْاِتِّفَاقْ۔

وَهٰذَا الِاخْتِلَافُ الْمَذْكُوْرُ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِيْ وُجُوْبِ التَّقْلِيْدِ وَعَدَمِهِ فِيْ كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ خِلَافٍ بَيْنَهُمْ جی، اور یہ جو اختلاف ذکر کیا گیا علما کے درمیان صحابہ کی تقلید کے واجب ہونے اور واجب نہ ہونے میں۔ بھئی صحابی کا قول اگر مُدْرَکْ بِالْقِيَاسْ ہو تو بعض علما کیا کرتے ہیں؟ وہ قولِ صحابی کو لیتے ہیں بعض فقہا، اور بعض کس کی طرف جاتے ہیں؟ قیاس کی طرف۔ اور اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ تو یاد رکھیے یہ اس صورت میں ہے جب قولِ صحابی دوسرے صحابی کو نہ پہنچا ہو۔ قولِ صحابی دوسرے صحابی کو نہ پہنچا ہو۔ اگر دوسرے صحابی کو پہنچا ہے تو دو باتوں میں سے ایک ضرور ہوگی: یا تو وہ دوسرا صحابی اس کو سن کر خاموش رہا ہوگا، یا اس نے اس سے اختلاف کیا ہوگا۔ اگر دوسرے صحابی کو بھی وہ بات پہنچی، ایک

صحابی کی رائے ہے، ایسا قول جو مُدْرَکٌ بِالْعَقْلْ ہے، دوسرے صحابی تک بات پہنچی، انہوں نے وہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو کیا کریں گے؟ خاموش رہیں گے۔ اور خاموش رہے تو اس کا مطلب ہے وہ بھی اس سے متفق ہیں تو اجماع ہو گیا۔ کیا ہو گیا؟ اجماع ہو گیا بھئی۔ لہٰذا اس میں تو اس میں تو قولِ صحابی ہی کو لیا جائے گا کیونکہ اجماع ہو گیا۔ اور اگر دوسرے صحابی نے اختلاف کیا تو پھر دو قول ہو گئے صحابہ کے بھئی: ایک پہلے صحابی کا قول، ایک دوسرے، دوسرے۔ تو اب ان دو قولوں میں سے کسی ایک کو اختیار کیا جا سکتا ہے، کسی تیسرے قول کی طرف رجوع نہیں کیا جا سکتا۔ انہی دو قولوں میں سے کسی ایک کو اختیار کیا جا سکتا ہے، کسی تیسری رائے کی طرف نہیں جا سکتے، کیونکہ یہ اِجْمَاعِ مُرَکَّبْ ہو گیا۔ کیا ہو گیا؟ اِجْمَاعِ مُرَکَّبْ اسی کو کہتے ہیں کہ ایک صحابی کا ایک قول ہے، دوسرے، دوسروں کا دوسرا قول ہے، تو دو قول آ گئے، معلوم ہوا صحابہ کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ یہاں یہی دو صورتیں ہیں۔ یہاں پر یہی دو صورتیں ہیں، اگر تیسری ہوتی تو اس کو بھی وہ کیا کرتے؟ ذکر کرتے۔ تو لہٰذا یہ اِجْمَاعِ مُرَکَّبْ ہوا، تو انہی دو میں سے ایک قول کو لیا جائے گا، تیسرے قول کی طرف جانے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو یہ جو انہوں نے اختلاف کیا پیچھے کہ بعض صحابی کے قول کو لیتے ہیں بعض نہیں لیتے، یہ کون سی صورت ہے؟ جب وہ صحابی کا قول دوسرے صحابہ کو نہ پہنچا ہو۔

تو کہتے ہیں وَهٰذَا الِاخْتِلَافُ اور یہ جو اختلاف بیان الْمَذْكُوْرُ جو ذکر کیا گیا بَيْنَ الْعُلَمَاءِ علما کے درمیان فِيْ وُجُوْبِ التَّقْلِيْدِ وَعَدَمِهِ تقلید کے واجب ہونے اور نہ ہونے کے اندر فِيْ كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ ہر اس قول کے اندر ہے جو ثابت ہو صحابہ سے مِنْ غَيْرِ خِلَافٍ بَيْنَهُمْ ان کے درمیان بغیر کسی اختلاف کے۔ یعنی پہنچا ہو دوسرے کو اور وہ خاموش رہا تو دیکھو بغیر اختلاف کے ایک ہی قول ہوا۔ وَمِنْ غَيْرِ أَنْ يَثْبُتَ أَنَّ ذٰلِكَ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهِ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهُ اور علاوہ اس کے کہ یہ ثابت ہو کہ یہ قول پہنچا تھا غَيْرَ قَائِلِهِ اس کے کہنے والے کے علاوہ کو بھی یعنی دوسرے صحابی کو بھی پہنچا تھا، فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهُ تو وہ خاموش رہے اس کو تسلیم کرتے ہوئے، اس کی فرمانبرداری کرتے ہوئے، اس کو مانتے ہوئے۔ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهُ تو وہ خاموش رہے اس کو مانتے ہوئے۔ بتلایا یہ اختلاف ہر اس قول میں ہے جو صحابہ سے ثابت ہو بغیر اختلاف کے، معلوم ہوا جس میں اختلاف ہے وہ نکل گئی صورت بھئی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ بھئی دوسرے صحابی کو پہنچا تو دو ہی صورتیں تھیں: یا وہ دوسرے نے اختلاف کیا ہوگا یا خاموش۔ انہی دو کا استثنا کر رہے ہیں۔ تو پہلے کس کو ذکر کیا؟ جس میں اختلاف مِنْ غَيْرِ خِلَافٍ بَيْنَهُمْ جس میں اختلاف كُلُّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ جو ثابت ہو کس سے؟ صحابہ سے مِنْ غَيْرِ خِلَافٍ بَيْنَهُمْ ان میں اختلاف کے علاوہ میں۔ اختلاف کے علاوہ، معلوم ہوا جس میں اختلاف ہے وہ خارج۔ اور وَمِنْ غَيْرِ أَنْ اور اس کے علاوہ میں جو آگے ذکر ہو رہا ہے، معلوم ہوا یہ آگے والا بھی کیا کر رہے ہیں؟ اختلاف سے نکال رہے ہیں، اس میں نہیں اختلاف۔ پہلے میں بھی بتلایا نا مِنْ غَيْرِ خِلَافٍ، جس میں اختلاف ہے اس کا بھی، اس کو بھی نکال دیا، اور مِنْ غَيْرِ آگے بھی آ رہا ہے، جو آگے ذکر ہوگا اس کو بھی کیا کیا؟ نکال، ان دو کے علاوہ میں علما کا اختلاف ہے۔ اور دوسرا کون سا ہے مِنْ غَيْرِ؟ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَثْبُتَ بغیر اس

کے کہ یہ ثابت ہو کہ أَنَّ ذٰلِكَ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهِ کہ وہ قول دوسرے قائل، اس قائل کے علاوہ کو پہنچا تھا، فَسَكَتَ پس وہ خاموش رہا تھا مُسَلِّمًا لَهُ اس کو مانتے ہوئے بھی۔ عبارت سمجھ میں آگئی؟

يَعْنِيْ فِيْ كُلِّ مَا قَالَ صَحَابِيٌّ قَوْلًا یعنی ہر اس چیز میں جس میں صحابی نے قول کیا وَلَمْ يَبْلُغْ غَيْرَهُ مِنَ الصَّحَابَةِ اور وہ پہنچا نہیں اس کے علاوہ اور صحابہ کو، فَحِيْنَئِذٍ تو پس اس وقت اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِيْ تَقْلِيْدِهِ پھر اختلاف کیا ہے علما نے اس کی تقلید میں۔ یعنی جب کسی دوسرے صحابی کو پہنچا ہی نہ ہو، اس وقت علما نے اس قول کی تقلید میں اختلاف کیا ہے۔ بَعْضُهُمْ يُقَلِّدُوْنَهُ وَبَعْضُهُمْ لَا بعض اس کی تقلید کرتے ہیں اور بعض تقلید نہیں کرتے۔ وَأَمَّا إِذَا بَلَغَ صَحَابِيًّا آخَرَ اور اگر وہ قول پہنچا ہو کسی دوسرے صحابی کو، فَإِنَّهُ لَا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يَسْكُتَ هٰذَا الْآخَرُ مُسَلِّمًا لَهُ تو پھر یہ خالی نہیں ہے یا تو یہ خاموش رہا ہوگا یہ دوسرا صحابی بھی مُسَلِّمًا لَهُ اس کو مانتے ہوئے أَوْ خَالَفَهُ یا انہوں نے مخالفت کی ہوگی۔ فَإِنْ سَكَتَ كَانَ إِجْمَاعًا اگر وہ خاموش رہے تو یہ اجماع ہو گیا فَيَجِبُ تَقْلِيْدُ الْإِجْمَاعِ بِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ پس اجماع کی تقلید تو واجب ہے علما کے اتفاق سے۔ وَإِنْ خَالَفَهُ اور اگر دوسرے صحابی نے مخالفت کی ان پہلے کی، كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ خِلَافِ الْمُجْتَهِدِيْنَ تو یہ کس کے درجے میں ہوا؟ مجتہدین کے اختلاف کے درجے میں ہوا۔ فَلِلْمُقَلِّدِ أَنْ يَعْمَلَ بِأَيِّهِمَا شَاءَ پس مقلد کے لیے جائز ہے کہ وہ عمل کر لے ان دونوں میں سے جس پر بھی، وَلَا يَتَعَدَّى إِلَى الشِّقِّ الثَّالِثِ اور وہ تجاوز نہیں کرے گا کسی تیسری شق، کسی تیسری صورت یا تیسرے قول کی طرف رجوع کی طرف تجاوز نہیں کرے گا، لِأَنَّهُ صَارَ بَاطِلًا بِالْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ اس لیے کیونکہ تیسری شق، تیسرا قول باطل ہو گیا اِجْمَاعِ مُرَكَّبْ کی وجہ سے۔ جب دو قول آگئے تو معلوم ہوا تیسرا قول باطل، اس بات پر اجماع ہو گیا کہ اس میں دو ہی صورتیں ہیں۔ وہ اجماع جو مرکب ہے مِنْ هٰذَيْنِ الْخِلَافَيْنِ ان دو اختلاف، خلافوں سے، ان دو اختلافوں سے، عَلٰى بُطْلَانِ الْقَوْلِ الثَّالِثِ اور جو ہوا ہے کس پر؟ تیسرے قول کے بطلان پر۔ وہ اجماع جو مرکب ہے، وہ جو اجماع ہوا، وہ اجماع جو مرکب ہے ان دو خلافوں سے تیسرے قول کے بطلان پر۔ عَلٰى بُطْلَانِ الْقَوْلِ الثَّالِثِ اس کا تعلق إِجْمَاعْ سے ہے، اجماع ہے، یہ اجماع کس چیز پر؟ تیسرے قول، عَلٰى بُطْلَانِ الْقَوْلِ الثَّالِثِ کس چیز پر؟ تیسرے قول کے بطلان پر۔ اور یہ اجماع مرکب ہے مِنْ هٰذَيْنِ الْخِلَافَيْنِ ان دو خلافوں سے۔ هٰكَذَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُفْهَمَ هٰذَا الْمَقَامُ اور اسی طرح مناسب ہے کہ سمجھا جائے اس مقام کو۔

وَأَمَّا التَّابِعِيُّ فَإِنْ ظَهَرَتْ فَتْوَاهُ فِيْ زَمَنِ الصَّحَابَةِ كَشُرَيْحٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى كَانَ مِثْلَهُمْ عِنْدَ الْبَعْضِ وَهُوَ الْأَصَحُّ فَيَجِبُ تَقْلِيْدُهُ اب بھئی قولِ تابعی کی بات آگئی۔ اور کہتے ہیں باقی تابعی جو ہے فَإِنْ ظَهَرَتْ فَتْوَاهُ پس اگر ظاہر ہوا اس کا فتویٰ فِيْ زَمَنِ الصَّحَابَةِ صحابہ کے زمانے میں۔ صحابہ کے زمانے میں اس کا فتویٰ ظاہر ہوا یعنی صحابہ تک بھی پہنچا، كَشُرَيْحٍ جیسے کہ قاضی شریح ہیں، كَانَ مِثْلَهُمْ عِنْدَ الْبَعْضِ تو یہ تابعی جو ہیں یا یہ جو ان کا یہ فتویٰ جو ہے وہ بھی، یہ بھی ان صحابہ کے مثل یعنی ان کے قول کے مثل ہے عِنْدَ الْبَعْضِ بعض کے نزدیک، وَهُوَ الْأَصَحُّ اور یہی اصح ہے فَيَجِبُ تَقْلِيْدُهُ پس اس کی تقلید واجب ہے۔ یعنی تابعی نے ایک مسئلے میں فتویٰ دیا اور صحابہ کو وہ فتویٰ پہنچا اور وہ اس کو، انہوں نے اس سے اختلاف نہ

کیا، تو یہ فتویٰ ہے تو تابعی کا لیکن یہ کس کے درجے میں ہے؟ قولِ صحابی کے درجے میں ہے۔

كَمَا رُوِيَ جیسے روایت کیا گیا ہے أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ تَحَاكَمَ إِلٰى شُرَيْحٍ الْقَاضِيْ بھئی قاضی شریح بھئی، کہتے ہیں ان کی عمر ایک سو بیس سال ہوئی بھئی، ایک سو بیس سال۔ اور ان کی بڑی شہرت ہے، یہ قاضی رہے پچھتر سال تک بھئی۔ اور اللہ نے ان کو ایسی ذہانت نصیب فرمائی تھی کہ مشکل سے مشکل مسئلہ چٹکی بجاتے میں حل کر لیتے تھے۔ دوسرے جس کے فیصلے سے عاجز آجاتے یہ اس کو چٹکی بجاتے حل کر دیتے بھئی۔ انسان ان کی ذہانت پر حیران رہ جاتے۔ اور ان کو حضرت عمر رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ نے اولاً مقرر کیا تھا قاضی کوفہ کے اندر، اور پھر حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ کے زمانے تک، اور یہ اس کے بعد تک یہ قاضی رہے، میں نے بتلایا پچھتر سال تک قاضی رہے یہ بھئی، پچھتر سال۔

تو ان کے پاس ایک مرتبہ حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اپنا مقدمہ لے کر گئے، دیکھیے اس کا ذکر آرہا ہے۔ كَمَا رُوِيَ جیسے روایت کیا گیا ہے أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ تَحَاكَمَ إِلٰى شُرَيْحٍ الْقَاضِيْ فِيْ أَيَّامِ خِلَافَتِهِ فِيْ دِرْعِهِ کہ حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ مقدمہ لے گئے قاضی شریح کے پاس فِيْ أَيَّامِ خِلَافَتِهِ اپنی خلافت کے ایام میں، آپ خلیفہ تھے بھئی حضرت علی مقدمہ جب لے کر گئے، فِيْ دِرْعِهِ اپنی زرہ کے اندر بھئی، زرہ وہ لوہے کی قمیص جو جنگوں میں پہنی جاتی ہے بھئی، لوہے، تو اس زرہ کے بارے میں وَقَالَ اور فرمایا دِرْعِيْ یہ میری زرہ ہے عَرَفْتُهَا مَعَ هٰذَا الْيَهُوْدِيِّ اس کو میں نے پہچان لیا ہے اس یہودی کے پاس۔ سُبْحَانَ اللّٰه۔ بھئی حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ کی زرہ گم ہو گئی تھی، اور کچھ عرصے کے بعد آپ نے ایک یہودی کے پاس اس کو دیکھ لیا۔ تو آپ قاضی کے پاس لے گئے اور فرمایا کہ یہ میری زرہ ہے، میں نے اس کو پہچان لیا ہے، میری زرہ یہ گم ہوئی تھی۔

فَقَالَ شُرَيْحٌ لِلْيَهُوْدِيِّ، لِلْيَهُوْدِيِّ یا ہے بھئی آخر میں، یا ہونی چاہیے لِلْيَهُوْدِيِّ، یا نہ ہو تو یہ جمع بن جائے گا بھئی، جیسے عَرَبِيٌّ اور عَرَبْ، يَهُوْدِيٌّ اور يَهُوْدْ بھئی۔ فَقَالَ شُرَيْحٌ لِلْيَهُوْدِيِّ تو شریح، قاضی شریح نے یہودی سے فرمایا: مَا تَقُوْلُ تم کیا کہتے ہو؟ قَالَ دِرْعِيْ، أَيْ هٰذِهِ دِرْعِيْ یہ میری زرہ ہے وَفِيْ يَدِيْ اور میرے قبضے میں ہے۔ میری زرہ ہے میرے قبضے میں ہے، میری ہے یہ۔ فَطَلَبَ شَاهِدَيْنِ مِنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ تو طلب کیے قاضی شریح نے دو گواہ حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ سے۔ فَأَتٰى عَلِيٌّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ بِابْنِهِ الْحَسَنِ وَقَنْبَرٍ مَوْلَاهُ پس لے آئے حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ اپنے بیٹے حسن کو اور اپنے مولا قنبر کو، اپنے مولا قنبر۔ قنبر یہ حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ کے آزاد کردہ غلام تھے، یعنی یہ مُعْتَقْ تھے حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ کے، اور آپ جانتے ہیں مُعْتَقْ اور مُعْتِقْ دونوں کو کیا کہا جاتا ہے؟ مولا کہا جاتا ہے۔ تو یہ حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ کے مولا تھے یعنی ان کے آزاد کردہ تھے۔ تو حضرت علی ان دونوں کو لے آئے لِيَشْهَدَا عِنْدَ شُرَيْحٍ تاکہ یہ دونوں گواہی دے دیں قاضی شریح کے پاس۔ فَقَالَ شُرَيْحٌ تو قاضی شریح فرمانے لگے: أَمَّا شَهَادَةُ مَوْلَاكَ فَقَدْ أَجَزْتُهَا لَكَ لِأَنَّهُ صَارَ مُعْتَقًا کہ باقی آپ کے مولا کی شہادت جو ہے، یعنی آپ کے مُعْتَقْ کی شہادت جو ہے فَقَدْ أَجَزْتُهَا تو تحقیق میں اس کو، اس کی اجازت دیتا ہوں آپ کو لِأَنَّهُ صَارَ مُعْتَقًا کیونکہ وہ آزاد ہو چکا ہے۔ کیونکہ آپ جانتے ہیں غلام

کی گواہی قبول نہیں، تو یہ آزاد ہو چکا، اس لیے اس کی گواہی تو قبول کرتا ہوں۔ وَأَمَّا شَهَادَةُ ابْنِكَ اور باقی آپ کے بیٹے کی شہادت لَكَ آپ کے لیے، آپ کے حق میں، فَلَا أُجِيزُهَا لَكَ تو وہ میں آپ کے لیے اس کی اجازت نہیں دیتا بھئی۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ یاد رکھیے باپ اور بیٹے کے مفادات مشترکہ ہوتے ہیں۔ باپ کا جو نفع ہے وہ بیٹے کا نفع ہے، اور جو بیٹے کا نفع ہے وہ باپ ہی کا نفع ہے کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی چیزیں استعمال کرتے ہیں۔ تو باپ کا اگر کوئی نفع ہوا تو بیٹے کا بھی اس کا نفع ہو گیا کیونکہ وہ بھی اس کی چیزیں استعمال کرتا ہے۔ تو لہٰذا یہاں پر باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی یا بیٹے کے حق میں باپ کی گواہی قابلِ قبول نہیں اس لیے کیونکہ دلوں میں بدگمانی پیدا ہوتی ہے کہ شاید یہ اپنے مفاد کی وجہ سے گواہی دے رہا ہے کیونکہ اس کا فائدہ ہے اس کے اندر بھئی۔

تو قاضی شُرَيح فرمانے لگے میں ان کا، آپ کے بیٹے کی گواہی آپ کے حق میں، میں اس کی اجازت نہیں دیتا۔ وَكَانَ مِنْ مَذْهَبِ عَلِيٍّ بھئی سوال پیدا ہوا حضرت علی رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ پھر بیٹے کو کیسے لے گئے جب اس کی گواہی قابلِ قبول نہیں ان کے حق میں؟ تو جواب دے رہے ہیں: وَكَانَ مِنْ مَذْهَبِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّهُ يُجَوِّزُ شَهَادَةَ الِابْنِ لِلْأَبِ کہ حضرت علی رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ کا مذہب یہ تھا کہ وہ جائز قرار دیتے تھے بیٹے کی گواہی باپ کے لیے۔ اسی وجہ سے وہ لے گئے۔ وَخَالَفَهُ شُرَيْحٌ فِي ذٰلِكَ اور اس بات میں قاضی شُرَيح نے ان کی مخالفت کی فَلَمْ يُنْكِرْهُ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ پس ان کا انکار نہیں کیا حضرت علی رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ نے۔ فَسَلَّمَ الدِّرْعَ لِلْيَهُودِيِّ پس سپرد کر دی زرہ یہودی کے ہی۔ فَقَالَ الْيَهُودِيُّ تو یہودی کہنے لگا: أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَشَى مَعِي إِلَى قَاضِيهِ کہ امیر المؤمنین چلے میرے ساتھ اپنے قاضی کے پاس۔

اندازہ لگائیے مولانا! اسلامی سلطنت، اسلامی حکمرانوں کا طرزِ عمل بھئی کس طرح ہونا چاہیے، صحابہ سے اس کی سنہری مثالیں ہمیں ملتی ہیں بھئی۔ یہ وہ عام لوگ نہیں تھے، یہ وہ لوگ تھے جن کی تربیت سرورِ کونین صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمائی تھی۔ امیر المؤمنین ہیں بھئی امیر المؤمنین! اپنی زرہ دیکھی یہودی کے پاس، زور سے بھی لے سکتے تھے، کوئی پوچھنے والا بھی نہیں، سلطنت اتنی وسیع ہے کہ پتہ ہی نہیں کہاں سے کہاں تک پھیلی ہوئی ہے، گردنیں بھی اڑا دیں تو کوئی پوچھنے والا نہیں ہے، لیکن حق کے دامن کو کس طرح تھام رکھا ہے! اندازہ لگائیے اپنی زرہ ایک غیر مسلم کے پاس دیکھ کر بھی اس سے زبردستی نہیں لے رہے، قاضی کے پاس چلے گئے اور قاضی نے خلاف فیصلہ کر دیا تو زرہ اسی کے سپرد کر دی، خاموشی سے چل پڑے واپس بھئی۔

تو اب یہودی پر بڑا اثر ہوا، کہنے لگا: أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَشَى مَعِي إِلَى قَاضِيهِ کہ امیر المؤمنین میرے ساتھ چلے اپنے قاضی کے پاس۔ فَقَضَى عَلَيْهِ پس قاضی نے ان کے خلاف فیصلہ کر دیا۔ عَلٰی ضرر کے لیے آتا ہے، قَضَى عَلَيْهِ ان کے خلاف فیصلہ کر دیا۔ اور اگر ہو قَضَى لَهُ تو ان کے حق میں فیصلہ کیا۔ فَقَضَى عَلَيْهِ تو قاضی نے ان کے خلاف فیصلہ کر دیا فَرَضِيَ بِهِ پس وہ اس پر راضی ہو گئے۔ قاضی نے خلاف فیصلہ کر دیا پھر بھی وہ اس پر راضی ہو گئے۔ صَدَقْتَ وَاللّٰهِ اے امیر

المؤمنین! آپ نے سچ فرمایا۔ وَاللهِ إِنَّهَا لَدِرْعُكَ وَاللهِ یہ آپ کی زرہ ہے۔ وَأَسْلَمَ الْيَهُودِيُّ اور مسلمان ہو گیا وہ یہودی۔ فَسَلَّمَ الدِّرْعَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ لِلْيَهُودِيِّ پس حضرت علی رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ نے وہ زرہ اس یہودی کو ہی دے دی، وَوَهَبَهُ فَرَسًا اور اس کو ایک گھوڑا بھی دے دیا۔ وَكَانَ مَعَهُ اور پھر وہ جو شخص تھا جو مسلمان ہو گیا، وہ حضرت علی کے ساتھ ہی رہا حَتَّى اسْتُشْهِدَ فِي حَرْبِ صِفِّينَ یہاں تک کہ وہ شہید ہو گیا جنگ صفین میں جو حضرت علی اور حضرت معاویہ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ کے درمیان ہوئی تھی۔

تو یہ صحابہ کا دور بھئی عجیب زمانہ تھا کہ اتنا امن و امان اور حق اتنا عام تھا کہ جسے لفظوں میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ایسے ایسے واقعات کہ انسان سنتا ہے تو حیران رہ جاتا ہے۔ کہتے ہیں اسی طرح حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ کا زمانہ تھا۔ ایک غیر مسلم تھا، وہ بہت سے گھوڑے لے کر دریائے فرات کے کنارے آیا اور کوفہ یا کوئی شہر تھا، اس کے اندر اب وہ بیچنے کے لیے لے کر آیا۔ تو شہر میں جب داخل ہوتے تھے تو وہ ٹیکس وغیرہ محصول جو ہوتا تھا وہ لیا جاتا تھا۔ تو وہ گھوڑے تھے اور گھوڑے تو اس زمانے میں بڑی قیمتی چیز شمار ہوتے تھے بھئی۔ تو وہ اس نے ٹیکس وغیرہ محصول ادا کیا اور گھوڑے اندر لے گیا بھئی بیچنے کے لیے۔

تو پھر جب واپس جانے لگا، اب کچھ گھوڑے تو بک گئے تھے کچھ ابھی بھی باقی تھے۔ جب واپس لے کر محصول والوں کے پاس سے گزرنے لگا انہوں نے پھر کہا کہ ٹیکس دو بھئی۔ اس نے کہا یہ وہی گھوڑے ہیں میں یہاں سے لے کر گیا تھا، میں ان کا ٹیکس ادا کر، ان کا محصول ادا کر چکا ہوں، اب کس بات کا محصول مانگتے ہو؟ لیکن وہ نہیں مانے بھئی۔ اور محصول بھی، گھوڑے میں نے بتلایا بڑی قیمتی چیز تھے اس زمانے میں جیسے آج کل گاڑی سمجھ لیں بھئی، تو ٹیکس، محصول بھی اچھا خاصا بنتا ہو گا۔ اس شخص نے بڑی بحث وغیرہ ان سے کی لیکن انہوں نے کہا محصول کے بغیر نہیں جا سکتے تم یہاں سے۔ چنانچہ وہ غصے میں بھرا ہوا وہاں سے مدینہ منورہ چل پڑا۔ گھوڑے وہیں پر رکھے، وہ محصول والوں پر سے نہیں گزارا، شہر کے اندر ہی رکھے۔ غلام اس کے تھے ساتھ، غلاموں کے حوالے کیے کہ ان کا خیال رکھنا، میں مدینہ سے ہو کر آتا ہوں۔ امیر المؤمنین کے پاس چل پڑا۔

اور پہنچا وہاں پر اور حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ کے پاس حاضر ہوا اور اپنی بات بیان کی۔ اس نے سوچا تھا کہ حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ جو تھے، ہیں، وہ بڑی توجہ سے سن کر مجھے تسلی دیں گے اور لمبی بات ہو گی ان سے، میں ان کو بتاؤں گا۔ حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ نے خاموشی سے ان کی بات سنی اور پھر صرف ایک لفظ فرمایا۔ فرمایا: كُفِيتَ، تمہارا کام ہو گیا۔ بس۔ اب پھر باقی اور امور، باقی صحابہ کی طرف متوجہ ہو گئے۔ وہ شخص وہاں سے نکلا بڑا غمگین کہ انہوں نے تو میری بات توجہ سے ہی نہیں سنی، ایک لفظ بس کہہ دیا آپ کا کام ہو گیا۔ بس بڑا مایوس ہو کر وہاں سے چل پڑا کہ معلوم ہوا میرا کام نہیں ہو سکتا، انہوں نے توجہ ہی نہیں دی۔

چنانچہ آیا بھئی اسی طرح پریشان، غمگین اور غصے کی بھی حالت میں ہو گا۔ اپنے غلاموں کو کہا چلو بھئی چلیں۔ اور محصول والوں کے پاس پہنچا۔ انہوں نے پہلے ہی بتلایا تھا کہ اتنے اتنے پیسے بنتے ہیں وہ دینے پڑیں گے تمہیں پھر لے کر جا سکتے ہو۔ وہ پیسے اس نے سارے پہلے ہی الگ کر کے ان کے پاس پہنچا اور کہنے لگا کہ یہ لو جو محصول بنتا ہے وہ لے لو، میں جا رہا ہوں یہاں سے۔ انہوں نے کہا نہیں اب اس کی ضرورت نہیں ہے۔ ہمیں امیر المؤمنین کی طرف سے حکم پہنچ چکا ہے کہ اس شخص سے محصول نہ لیا جائے، اس کو ویسے ہی جانے دیں۔ تو وہ شخص یہ سن کر حیران رہ گیا اور اسی وقت اس نے کلمہ شہادت، کلمہ پڑھا اور مسلمان ہو گیا اور کہنے لگا کہ میں بھی اس شخص کے دین پر ہونا چاہتا ہوں جہاں انصاف کا یہ عالم ہے کہ سائل کے اپنے مقام پر پہنچنے سے پہلے ہی وہاں انصاف پہنچ کر اس کا انتظار کر رہا ہو۔ چنانچہ مسلمان ہو گیا بھئی۔

تو ہماری تاریخ اس طرح کے سنہری واقعات سے بھری پڑی ہے بھئی، جیسا ایک واقعہ یہاں کتاب میں بھی انہوں نے ذکر کر دیا۔ جی آگے اب کتاب پر دیکھیے بھئی: وَهٰكَذَا مَسْرُوقٌ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى كَانَ تَابِعِيًّا اور اسی طرح حضرت مسروق رَحِمَهُ اللَّهُ وہ تابعی تھے۔ خَالَفَ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا فِي مَسْأَلَةِ النَّذْرِ بِذَبْحِ الْوَلَدِ انہوں نے مخالفت کی حضرت ابنِ عباس رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کی اولاد کے ذبح کی منت کے مسئلے میں۔ بھئی ایک شخص نے منت مانی کہ اے اللہ اگر میرا یہ کام ہو گیا تو میں اپنا یہ بیٹا یا بیٹی آپ کے راستے میں ذبح کروں گا، آپ کے لیے کیا کروں گا اس کو ذبح کروں گا۔ ایک آدمی نے یہ منت مان لی۔ تو اب وہ کام ہو گیا تو اب کیا کرے؟

حضرت عبداللہ ابنِ عباس رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ سے پوچھا گیا یہ مسئلہ تو انہوں نے فرمایا کہ بچے کے، تو ذبح نہیں کر سکتا وہ تو جائز نہیں، ہاں اس کے بدلے سو اونٹ اس شخص پر لازم ہو گئے۔ سو اونٹ اس پر کیا ہو گئے؟ لازم، کیونکہ ایک جان کی قیمت سو اونٹ ہے بھئی شریعت میں، سو اونٹ لازم ہو گئے۔ تو انہوں نے اس کو قیاس کیا تھا نفس کی دیت پر۔ حضرت مسروق رَحِمَهُ اللَّهُ وہ بڑے تابعین میں سے ہیں، ان کو یہ بات پہنچی تو فرمانے لگے نہیں، اس پر صرف ایک بکری لازم ہے۔ ایک بکری ذبح کر دے بس کافی ہے۔ سو اونٹ ذبح کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور انہوں نے استدلال کیا حضرت اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَامُ کے فدیے سے کہ وہاں ان کے بدلے کیا ذبح کر دیا حضرت ابراہیم عَلَيْهِ السَّلَامُ نے؟ ایک دنبہ ذبح کیا تھا۔ تو یہاں پر بھی اسی طرح ایک بھیڑ بکری کو کیا کر دے وہ شخص؟ ذبح کر دے، کافی ہے۔ تو اوروں کو یہ، صحابہ کو یہ بات پہنچی کسی نے انکار نہیں کیا، حتیٰ کہ کہتے ہیں حضرت عبداللہ ابنِ عباس رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کو بھی یہ بات پہنچی تو فرمانے لگے کہ میری بھی یہی رائے ہے۔ تو دیکھیے یہ تابعی کا فتویٰ ہے اور کس کو پہنچا؟ صحابہ کو اور انہوں نے اس سے اتفاق کیا۔

تو کہتے ہیں: وَهٰكَذَا مَسْرُوقٌ كَانَ تَابِعِيًّا خَالَفَ ابْنَ عَبَّاسٍ فِي مَسْأَلَةِ النَّذْرِ بِذَبْحِ الْوَلَدِ انہوں نے مخالفت کی حضرت ابنِ عباس رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کی اولاد کے ذبح کرنے کی منت کے مسئلے میں۔ فَإِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا

يَقُولُ مَنْ نَذَرَ بِذَبْحِ الْوَلَدِ يَلْزَمُهُ مِائَةُ إِبِلٍ قِيَاسًا عَلَى دِيَةِ النَّفْسِ حضرت ابنِ عباس رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا فرماتے ہیں کہ جس نے منت مانی اولاد کے ذبح کرنے کی تو اس پر لازم ہے ایک سو اونٹ قیاس کرتے ہوئے نفس کی دیت پر۔ فَقَالَ مَسْرُوقٌ لَا بَلْ يَلْزَمُهُ ذَبْحُ شَاةٍ اسْتِدْلَالًا بِفِدَاءِ إِسْمَاعِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بلکہ اس پر لازم ہے ایک بھیڑ، شَاةٍ بھیڑ بکری بھئی، ایک بھیڑ بکری کا ذبح کرنا لازم ہے استدلال کرتے ہوئے حضرت اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَامُ کے فدیے سے۔ فَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ تو کسی نے بھی ان کا انکار نہیں کیا۔ فَصَارَ إِجْمَاعًا تو یہ کیا بن گیا؟ تو یہ اجماع ہو گیا۔

وَرُوِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِنِّي لَا أُقَلِّدُ التَّابِعِيَّ لِأَنَّهُمْ رِجَالٌ وَنَحْنُ رِجَالٌ اور روایت کیا گیا ہے امامِ اعظم ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللَّهُ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں کسی تابعی کی، میں تابعی کی تقلید نہیں کرتا لِأَنَّهُمْ رِجَالٌ وَنَحْنُ رِجَالٌ کیونکہ وہ بھی رِجَال ہیں اور ہم بھی رِجَال ہیں، وہ بھی لوگ ہیں مرد ہیں اور ہم بھی مرد ہیں۔ لِأَنَّ قَوْلَ الصَّحَابِيِّ إِنَّمَا يُقْبَلُ لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ اور اس لیے کیونکہ صحابی کا قول جو ہے اس کو تو قبول کیا جاتا ہے سماع کے احتمال کی وجہ سے۔ یہ امام صاحب کی بات پوری ہو گئی بھئی، امام صاحب کی بات وَنَحْنُ رِجَالٌ تک ہے۔ اس لیے کیونکہ صحابی کا قول جو ہے وہ قبول کیا جاتا ہے سماع کے احتمال کی وجہ سے کہ شاید حضور صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے سنا ہو گا۔ وَإِصَابَةِ رَأْيِهِمْ اور بوجہ ان کی رائے کے درست ہونے کے بھئی بِبَرَكَةِ صُحْبَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کی صحبت کی برکت کی وجہ سے کہ ان کی رائے کیا ہو گی؟ درست ہو گی۔ وَهُوَ مَفْقُودٌ فِي التَّابِعِيِّ اور وہ غائب ہے تابعی میں، موجود نہیں ہے تابعی میں۔ وَهُوَ مُخْتَارُ شَمْسِ الْأَئِمَّةِ اور یہی قول مختار ہے شمس الائمہ کا، شمس الائمہ رَحِمَهُ اللَّهُ کا۔

وَهٰذَا كُلُّهُ إِنْ ظَهَرَتْ فَتْوَاهُ فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ اور یہ سارا اس وقت ہے جس وقت تابعی کا فتویٰ ظاہر ہوا ہو صحابہ کے زمانے میں۔ وَإِنْ لَمْ تَظْهَرْ فَتْوَاهُ وَلَمْ يُزَاحِمْهُمْ فِي الرَّأْيِ اور اگر تابعی کا فتویٰ ظاہر نہیں ہوا صحابہ کے زمانے میں وَلَمْ يُزَاحِمْهُمْ فِي الرَّأْيِ اور صحابہ اس کے مقابل نہیں ہوئے رائے کے اندر، فَكَانَ مِثْلَ سَائِرِ أَئِمَّةِ الْفَتْوَى تو پھر اس کا یہ فتویٰ جو ہے باقی ائمہ کے فتوے کی طرح ہو گا، لَا يَصِحُّ تَقْلِيدُهُ اس کی تقلید صحیح نہیں۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ أَقْسَامِ السُّنَّةِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْإِجْمَاعِ فَقَالَ بَابُ الْإِجْمَاعِ وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الِاتِّفَاقُ وَفِي الشَّرِيعَةِ اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِينَ صَالِحِينَ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي عَصْرٍ وَاحِدٍ عَلَى أَمْرٍ قَوْلِيٍّ أَوْ فِعْلِيٍّ۔ قرآن، سنت کے بعد اب اجماع کی بحث شروع ہو گی بھئی۔ آپ نے پڑھا تھا شریعت کے ادلہ چار ہیں بھئی، شریعت کے ادلہ چار ہیں۔ پہلا درجہ کتاب اللہ کا ہے، اس کو سب سے پہلے ذکر کیا۔ دوسرا درجہ سنت کا ہے یعنی حدیث کا، اس کو دوسرے درجے پر ذکر کیا۔ اور تیسرا درجہ ہے اجماع کا، تو اب اجماع کی بحث کریں گے۔

جی تو مصنف، شارح فرماتے ہیں وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ أَقْسَامِ السُّنَّةِ اور جب مصنف رَحِمَهُ اللَّهُ سنت کی اقسام سے فارغ ہوئے شَرَعَ فِي بَيَانِ الْإِجْمَاعِ تو اجماع کے بیان میں شروع ہوئے فَقَالَ پس فرمایا: بَابُ الْإِجْمَاعِ یہ اجماع کا باب ہے۔ وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الِاتِّفَاقُ اور اجماع لغت میں یعنی عربی زبان میں اتفاق کرنے کو کہتے ہیں، کسی چیز پر اتفاق کر لینا۔ وَفِي الشَّرِيعَةِ

اور شریعت کے اندر اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِينَ صَالِحِينَ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ وہ اتفاق کر لینا ہے نیک مجتہدین کا امتِ محمدیہ میں سے، امتِ محمدیہ میں سے جو نیک مجتہدین ہیں ان کا اتفاق کر لینا فِي عَصْرٍ وَاحِدٍ ایک زمانے میں عَلَى أَمْرٍ قَوْلِيٍّ أَوْ فِعْلِيٍّ کسی ایک قولی یا فعلی معاملے پر بھئی۔ قول سے تعلق ہو یا فعل سے، تو اس پر سب کا اجماع، اتفاق کر لینا یہ اجماع ہے۔

رُكْنُ الْإِجْمَاعِ نَوْعَانِ اجماع کے رکن دو قسم پر ہیں بھئی: عَزِيمَةٌ ایک عزیمت ہے، اور ایک دو تین سطروں بعد آ رہا ہے وَرُخْصَةٌ دوسری قسم کیا ہے؟ رخصت۔ فَعَزِيمَةٌ عزیمت یہ ہے وَهُوَ التَّكَلُّمُ مِنْهُمْ بِمَا يُوجِبُ الِاتِّفَاقَ اور وہ تکلم ہے مِنْهُمْ ان مجتہدین کی طرف سے بِمَا ایسے قول پر يُوجِبُ الِاتِّفَاقَ أَيْ يُثْبِتُ الِاتِّفَاقَ جو کیا کر دے؟ اتفاق کو ثابت کر دے بھئی۔ بھئی میں نے آپ کو پہلے بھی بتلایا تھا کہ وَجَبَ، ثَبَتَ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اسی طرح أَوْجَبَ، أَثْبَتَ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے کتابوں میں جگہ جگہ۔ تو کہتے ہیں عزیمت یہ ہے اجماع کے اندر وَهُوَ التَّكَلُّمُ مِنْهُمْ وہ مجتہدین کی طرف سے تکلم ہے، بولنا ہے بِمَا يُوجِبُ الِاتِّفَاقَ ایسی چیز پر جو اتفاق کو واجب کر دے، ثابت کر دے۔ أَيِ اتِّفَاقُ الْكُلِّ عَلَى الْحُكْمِ یعنی اتفاق کر لینا ان سب کا کسی حکم پر بِأَنْ يَقُولُوا بایں طور کہ وہ یوں کہتے ہیں، دیکھو تکلم ہے، قول کے ذریعے کیا کر رہے ہیں؟ اپنا اجماع بیان کر رہے ہیں کہ أَجْمَعْنَا عَلَى هٰذَا کہ ہم نے اس پر اجماع کر لیا، إِنْ كَانَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ مِنْ بَابِ الْقَوْلِ اگر وہ چیز قول کے باب سے ہو۔ تو قول کے ذریعے سارے بتلائیں کہ ہم نے اس پر اجماع کر لیا۔ أَوْ شُرُوعُهُمْ فِي الْفِعْلِ إِنْ كَانَ مِنْ بَابِهِ یا ان مجتہدین کا شروع ہو جانا اس فعل کے اندر اگر وہ فعل کے باب سے ہے۔

بھئی اجماع کا رکن ایک عزیمت ہے اور دو قسم پر: ایک قسم عزیمت اور ایک رخصت۔ عزیمت یہ ہے کہ سارے مجتہدین کسی زمانے کے وہ قول کے ذریعے اجماع کو بیان کر دیں کہ ہم نے اس چیز پر کیا کر لیا؟ اجماع۔ اور ایک ہے قول کے ذریعے تو اجماع بیان نہیں کیا لیکن فعل کے ذریعے اجماع بیان کر دیا، مثلاً ایک چیز ہے سب اس کو کر رہے ہیں تو یہ ان سب کا اس چیز کو کرنا، یہ فعل کرنا اس بات پر گویا اجماع ہو گیا ان کا کہ یہ جائز ہے، یہ کیا ہے؟ جائز ہے۔ یہ معنی ہے أَوْ شُرُوعُهُمْ فِي الْفِعْلِ إِنْ كَانَ مِنْ بَابِهِ اور یا ان مجتہدین کا شروع ہو جانا کسی فعل میں اگر وہ فعل کے باب سے ہو۔ أَيْ كَانَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ مِنْ بَابِ الْفِعْلِ اگر وہ چیز فعل کے باب سے ہو۔ كَمَا إِذَا شَرَعَ أَهْلُ الِاجْتِهَادِ جَمِيعًا فِي الْمُضَارَبَةِ أَوِ الْمُزَارَعَةِ أَوِ الشَّرِكَةِ كَانَ ذٰلِكَ إِجْمَاعًا مِنْهُمْ عَلَى شَرْعِيَّتِهَا یہ جیسے کہ كَمَا إِذَا جیسے جب شروع ہو جائیں اہلِ اجتہاد سارے کے سارے فِي الْمُضَارَبَةِ کس کے اندر؟ مضاربت کے اندر أَوِ الْمُزَارَعَةِ یا مزارعت میں أَوِ الشَّرِكَةِ یا شرکت میں، تو یہ ان کی طرف سے اجماع ہو گیا عَلَى شَرْعِيَّتِهَا اس کے مشروع ہونے پر۔

وَرُخْصَةٌ اور دوسری قسم جو ہے اجماع کے رکن کی، دوسری قسم جو ہے وہ رخصت ہے وَهُوَ أَنْ يَتَكَلَّمَ أَوْ يَفْعَلَ الْبَعْضُ دُونَ الْبَعْضِ اور وہ یہ کہ تکلم کریں یا فعل کریں بعض ان میں سے نہ کہ بعض، یعنی بعض ان میں سے قول کریں بعض قول نہ کریں، یا بعض وہ فعل کریں اور بعض نہ کریں۔ أَيْ يَتَّفِقَ بَعْضُهُمْ عَلَى قَوْلٍ یعنی متفق ہو جائیں ان میں سے بعض کسی قول

پر أَوْ فِعْلٍ یا کسی فعل پر وَسَكَتَ الْبَاقُونَ مِنْهُمْ اور باقی ان سے خاموش رہیں، ان میں سے باقی جو ہیں وہ خاموش رہیں، وَلَا يَرُدُّونَ عَلَيْهِمْ بَعْدَ مُضِيِّ مُدَّةِ التَّأَمُّلِ اور وہ ان کو رد نہیں کرتے غور و فکر کی مدت کے گزر جانے کے بعد بھی۔ وَهِيَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ اور وہ تین دن ہیں أَوْ مَجْلِسُ الْعِلْمِ یا وہ جاننے کی مجلس ہے یعنی جس میں ان کو پتہ لگا اس قول کا۔ وَيُسَمَّى هٰذَا إِجْمَاعًا سُكُوتِيًّا اور اس کو اجماعِ سکوتی کہتے ہیں وَهُوَ مَقْبُولٌ عِنْدَنَا اور یہ ہمارے نزدیک مقبول ہے۔

بھئی یہ رخصت ہے، اجماع بتلایا دوسری قسم، کہ بعض نے ایک فعل کیا بعض مجتہدین نے، باقیوں نے کیا تو نہیں لیکن انہوں نے رد بھی نہیں کیا خاموش رہے۔ یا بعضوں نے ایک قول کیا ایک مسئلے کے اندر، باقیوں نے وہ قول تو نہیں کیا لیکن رد بھی نہیں کیا خاموش رہے۔ تو باقیوں کی طرف سے خاموش رہنا ان کی تائید ہے، تو لہٰذا یہ اجماع سکوتی کہلاتا ہے اور یہ ہمارے نزدیک مقبول ہے، معتبر ہے۔ جبکہ امامِ شافعی رَحِمَهُ اللَّهُ جو ہیں وہ فرماتے ہیں نہیں، اجماعِ سکوتی کا کوئی اعتبار نہیں۔ دوسرے جو خاموش رہے یہ موافقت کی وجہ سے ضروری نہیں خاموش رہے ہوں، بعض اوقات خوف وغیرہ کی وجہ سے بھی دوسرا شخص خاموش رہتا ہے بھئی۔ تو بہرحال پہلی قسم جو اجماع کی ہے وہ تو، اس کے انکار کرنے والے کو تو کافر قرار دیا جائے گا، لیکن یہ قسم اس میں تو مجتہدین کا خود اختلاف ہے لہٰذا اس کے انکار کرنے والے کو کافر نہیں قرار دیا جا سکتا۔

تو یہ ہمارے نزدیک مقبول ہے وَفِيهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور اس میں اختلاف ہے امامِ شافعی رَحِمَهُ اللَّهُ کا لِأَنَّ السُّكُوتَ كَمَا يَكُونُ لِلْمُوَافَقَةِ يَكُونُ لِلْمَهَابَةِ اس لیے کیونکہ سکوت جو ہے جس طرح موافقت کے لیے ہو سکتا ہے اسی طرح يَكُونُ لِلْمَهَابَةِ اسی طرح مہابت یعنی ڈر اور خوف کی وجہ سے بھی، ہیبت کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ وَلَا يَدُلُّ عَلَى الرِّضَا اور یہ سکوت رضامندی پر دلالت نہیں کرتا۔ كَمَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا أَنَّهُ خَالَفَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي مَسْأَلَةِ الْعَوْلِ جیسے کہ روایت کیا گیا کہ حضرت ابنِ عباس نے مخالفت کی حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ کی فِي مَسْأَلَةِ الْعَوْلِ کس کے اندر؟ مسئلہ عَوْل میں۔ مسئلہ عَوْل بھئی یہ میراث سے متعلق مسئلہ ہے اس میں انہوں نے وہ مخالفت کی۔ فَقِيلَ لَهُ تو ان سے کہا گیا حضرت ابنِ عباس سے: هَلَّا أَظْهَرْتَ حُجَّتَكَ عَلَى عُمَرَ کہ آپ نے کیوں اپنی دلیل ظاہر نہیں کی یعنی پیش نہیں کی حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ پر، ان کے سامنے اپنی دلیل کیوں نہیں ذکر کی؟ فَقَالَ كَانَ رَجُلًا مَهِيبًا کہ وہ بڑے ہیبت والے آدمی تھے فَهِبْتُهُ تو میں ان سے ڈر گیا وَمَنَعَتْنِي دُرَّتُهُ مَتَعَت تو نہیں آپ کی کتابوں میں؟ مَنَعَ نون ہے پہلے بھئی۔ وَمَنَعَتْنِي دُرَّتُهُ اور مجھے منع کر دیا ان کے کوڑے نے، مجھے روک دیا ان کے کوڑے نے۔

حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ ہر وقت اپنے ساتھ کوڑا رکھتے تھے بھئی۔ اور یہ آپ عرب کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے سر پر رومال ڈال کر اوپر ایک کالی چیز جو گول سی رکھتے ہیں، یاد رکھیے یہ وہ حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ کا جو طریقہ، وہ کوڑا باندھ کر رکھتے تھے سر پر بھئی۔ جہاں کسی کو دیکھتے نافرمانی کرنے والا ہے، کوئی ظلم کرنے والا ہے تو وہیں پر اس کے کوڑے لگاتے تھے آپ بھئی، کوڑے لگاتے تھے۔ چنانچہ روایات میں آتا ہے بھئی ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں زلزلہ آیا بھئی،

بڑا زلزلہ۔ چیخ و پکار مچ گئی، لوگ خوفزدہ ہو گئے۔ حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ بھی زلزلہ دیکھ کر پریشان ہو گئے لوگوں کو تکلیف میں دیکھ کر۔ آپ نے اپنے سر سے کوڑا اتارا اور زمین کو درے لگانا شروع کر دیے۔ اندازہ لگائیے بھئی اندازہ، یہاں جو اللہ کے راستے پر چلتا ہے ہر چیز کو اللہ اس کے تابع کر دیتے ہیں۔ زمین کو کوڑے لگانے شروع کیے کہ کیا عمر تیرے اوپر انصاف نہیں کرتا جو تو لوگوں کو ڈرا رہی ہے؟ کہتے ہیں کوڑے لگاتے ہی فوراً زمین تھم گئی بھئی اور اس کے بعد کبھی حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ کے زمانے میں دوبارہ زلزلہ نہیں آیا بھئی۔ تو یہ حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ کی نشانی ہے یہ جو عرب کے سر پر آپ دیکھتے ہیں بھئی۔

تو حضرت ابنِ عباس رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا فرماتے ہیں: وَمَنَعَتْنِي دُرَّتُهُ مجھے روک دیا ان کے کوڑے نے، یہ روایت کرتے ہیں بھئی۔ وَالْجَوَابُ ہم جواب دیتے ہیں کہ أَنَّ هٰذَا غَيْرُ صَحِيحٍ یہ روایت صحیح نہیں ہے، یہ ثابت نہیں ہے، صحیح نہیں ہے یہ قول۔ لِأَنَّ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ كَانَ أَشَدَّ انْقِيَادًا لِاسْتِمَاعِ الْحَقِّ مِنْ غَيْرِهِ اس لیے کیونکہ حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ سب سے زیادہ سخت تھے انْقِيَادًا، انقیاد کے معنی ہوتے ہیں فرمانبرداری کرنا، لِاسْتِمَاعِ الْحَقِّ حق کو سننے میں مِنْ غَيْرِهِ اپنے غیر کے مقابلے میں۔ اوروں کے مقابلے میں حق سننے کے اندر حضرت عمر سب سے سخت تھے فرمانبرداری کے اعتبار سے، سب سے زیادہ شدت سے فرمانبرداری کرنے والے تھے حق کو سننے میں بھئی۔ آپ، اتنا جلال تھا اتنا جلال تھا ان کا اندازہ لگائیے بھئی، لیکن کوئی حق بات کہہ دیتا تو فوراً آپ قبول کر لیا کرتے تھے بھئی، فوراً۔

تو کہتے ہیں وہ حضرت عمر رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ سب سے سخت تھے فرمانبرداری کے اعتبار سے لِاسْتِمَاعِ الْحَقِّ مِنْ غَيْرِهِ غیر سے، اپنے علاوہ سے حق کے سننے میں، اپنے علاوہ سے حق کے سننے میں وہ سب سے زیادہ فرمانبرداری۔ حَتَّى كَانَ يَقُولُ یہاں تک کہ وہ فرماتے تھے: لَا خَيْرَ فِيكُمْ مَا لَمْ تَقُولُوا وَلَا خَيْرَ لِي مَا لَمْ أَسْمَعْ۔ وہ فرماتے تھے کوئی بھلائی نہیں ہے تم لوگوں میں مَا لَمْ تَقُولُوا جب تک تم کہو نا، وَلَا خَيْرَ لِي اور کوئی بھلائی نہیں ہے میرے لیے مَا لَمْ أَسْمَعْ جب تک میں نہ سنوں۔ اگر کوئی بات ہو اور تم مجھے نہ بتاؤ، نہ پہنچاؤ تو تم میں کوئی بھلائی نہیں ہے، اور اگر میں نہ سنوں تو مجھ میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔

وَكَيْفَ يُظَنُّ فِي حَقِّ الصَّحَابَةِ التَّقْصِيرُ فِي أُمُورِ الدِّينِ اور کیسے گمان کیا جا سکتا ہے صحابہ کے حق میں دین کے معاملات میں کوتاہی کرنے کا، وَالسُّكُوتُ عَنِ الْحَقِّ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اور ضرورت کے موقع پر حق سے خاموشی کو؟ صحابہ کے حق میں کیسے گمان کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے ضرورت کے موقع پر حق سے سکوت کیا ہو گا؟ وَقَدْ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اور تحقیق حضور صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا ہے: السَّاكِتُ عَنِ الْحَقِّ شَيْطَانٌ أَخْرَسُ کہ حق سے خاموش رہنے والا گونگا شیطان ہے۔ تو صحابہ کے بارے میں تصور ہی نہیں ہو سکتا کہ وہ حق کسی کو نہ کہنے دیتے ہوں یا حق بات سے خاموش رہتے ہوں، تو یہ بات درست نہیں ہے جو روایت کی گئی حضرت ابنِ عباس رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا کی۔

وَأَهْلُ الْإِجْمَاعِ مَنْ كَانَ مُجْتَهِدًا صَالِحًا إِلَّا فِيمَا يُسْتَغْنَى فِيهِ عَنِ الِاجْتِهَادِ یہ سارا بھی متن ہے یاد رکھیے بھئی: إِلَّا فِيمَا يُسْتَغْنَى فِيهِ عَنِ الِاجْتِهَادِ۔ بھئی رکن تو بیان ہو گیا، اجماع کا رکن کیا ہے؟ عزیمت ایک قسم ہے اور ایک رخصت۔

عزیمت یہ کہ سب کا قول آئے، یا سب کا فعل ہو۔ اور رخصت کیا؟ کہ بعض کا قول یا فعل ہو اور دوسروں کا سکوت ہو مجتہدین کا۔ اب اہلِ اجماع کون ہیں؟ کن کا اجماع معتبر ہے؟ کہتے ہیں: «مَنْ كَانَ مُجْتَهِدًا صَالِحًا» جو کوئی نیک مجتہد ہو، «إِلَّا فِيمَا يُسْتَغْنَى فِيهِ عَنِ الِاجْتِهَادِ» مگر ان، اس چیز میں جس سے استغنا حاصل ہو اجتہاد سے، یعنی اس چیز میں جس میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہ ہو۔

بھئی بعض چیزیں ہیں ان میں اجتہاد کی ضرورت پیش آئے گی، بعض چیزیں وہ ہیں ان میں اجتہاد کی ضرورت نہیں۔ اگر ایسی چیز ہو جس میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں تو وہاں عوام کا اجتہاد، عام مسلمانوں کا اجتہاد بھی معتبر ہے۔ وہاں پر جیسے بھئی نمازوں کی، رکعتوں کی تعداد، یا قرآن کا نقل وغیرہ۔ اس طرح کی چیزیں، یہ نقل ہیں اور ان کی، اس کے نقل پر، قرآن پر، اور اسی طرح یہ جو رکعتوں کی تعداد وغیرہ ہے یہ نقل، اس میں کسی اجتہاد کی ضرورت ہے؟ نہیں۔ بس تعداد ایک طبقے سے دوسرے طبقے تک نقل ہوتی چلی آئی، اور سب نے یہی نقل کی ہے، کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ تو یہ، اس میں چونکہ اجتہاد کی ضرورت نہیں بھئی، تو بات کس کی کر رہے ہیں صرف؟ یعنی وہ مسائل جن میں اجتہاد کی ضرورت ہے وہاں مجتہدین کا اجماع، نیک مجتہدین کا اجماع ضروری ہے۔ عوام کا وہاں اعتبار نہیں ہے بھئی کیونکہ اجتہادی مسئلہ ہے بھئی، عوام کو اجتہاد سے کیا پتا۔

تو کہتے ہیں وہ شخص جو نیک مجتہد ہو «إِلَّا فِيمَا يُسْتَغْنَى فِيهِ عَنِ الِاجْتِهَادِ» مگر ان، جن کے اندر استغنا حاصل ہو اجتہاد سے، «لَيْسَ فِيهِ هَوًى وَلَا فِسْقٌ» نہ تو اس مجتہد میں، ہَوٰی، ہَوٰی خواہش کو کہتے ہیں خواہشِ نفس بھئی، اور یہ اچھی بھی ہو سکتی ہے بری بھی، لیکن یہ کثیر الاستعمال اب کس کے اندر ہے؟ بری خواہش کے اندر، اور یہاں مراد ہے بدعت بھئی۔ یہاں ہَوٰی سے کیا مراد ہے؟ بدعت۔ «لَيْسَ فِيهِ هَوًى» اس میں بدعت بھی نہ ہو، یعنی وہ مجتہد بدعتی بھی نہ ہو، «وَلَا فِسْقٌ» اور اس میں فسق بھی نہ ہو، یعنی فاسق بھی نہ ہو، گناہ کرنے والا بھی نہ ہو بھئی متقی ہو۔

شارح آگے بتلا رہے ہیں «صِفَةٌ لِقَوْلِهِ مُجْتَهِدًا» یہ «لَيْسَ فِيهِ هَوًى وَلَا فِسْقٌ» یہ صفت ہے ماتن کے قول «مُجْتَهِدًا» کی۔ «مُجْتَهِدًا» کی ایک صفت تو آئی «صَالِحًا» اور دوسری صفت آئی «لَيْسَ فِيهِ هَوًى وَلَا فِسْقٌ»۔ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ «مُجْتَهِدًا» مفرد ہے، صفتِ اول «صَالِحًا» مفرد ہے، اور آگے تو یہ جملہ ہے بھئی، یہ کیسے اس کی صفت بن سکتی ہے؟ جواب کیا دیں گے بھئی؟ کہ یہ «مُجْتَهِدًا» نکرہ ہے اور جملہ بھی کس کے حکم میں ہوتا ہے؟ نکرہ کے حکم میں، تو نکرہ کے بعد نکرہ آ رہا ہے وہ اس کی صفت کیوں نہیں بن سکتا بھئی۔

«كَأَنَّهُ قَالَ» گویا کہ ماتن نے یوں کہا «أَهْلُ الْإِجْمَاعِ» اہلِ اجماع جو ہیں «مَنْ كَانَ مُجْتَهِدًا صَالِحًا» وہ جو نیک مجتہد ہے

«إِلَّا فِيمَا يُسْتَغْنَى عَنِ الرَّأْيِ» مگر ان مسائل میں جن میں استغنا حاصل ہو رائے سے، «فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ أَهْلُ الْاِجْتِهَادِ» اس کے اندر اہلِ اجتہاد کی شرط نہیں ہے، «بَلْ لَا بُدَّ فِيهِ مِنَ اتِّفَاقِ الْكُلِّ مِنَ الْخَوَاصِّ وَالْعَوَامِّ» بلکہ ضروری ہے اس کے اندر سب کا اتفاق، یعنی کہ خواص اور عوام یعنی کہ مجتہدین اور عوام سب کا اتفاق ضروری ہے، «حَتَّى لَوْ خَالَفَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعًا» یہاں تک کہ اگر کسی ایک نے بھی مخالفت کر دی تو یہ اجماع نہ ہو گا، «كَنَقْلِ الْقُرْآنِ» جیسے قرآن کا نقل کرنا «وَأَعْدَادِ الرَّكَعَاتِ» اور رکعتوں کی تعداد «وَمَقَادِيرِ الزَّكَاةِ» اور زکوٰۃ کی مقداریں «وَاسْتِقْرَاضِ الْخُبْزِ» اور روٹی کا قرض لینا، روٹی کو قرض لینا بھئی، «وَالْاِسْتِحْمَامِ» اور حمام میں جانا۔ استحمام۔

بھئی دیکھیے، اب روٹی قرض کے طور پر لینا، دیہات وغیرہ میں عام طور پر ساتھ والوں سے ضرورت ہو تو مہمان آ گئے یا کچھ تو روٹی وغیرہ قرض لے لی کہ ابھی آج آپ ہمیں دے دیں صبح ہم سے اتنی ہی روٹیاں آپ لے لینا۔ اب حالانکہ روٹی بغیر وزن کے پتا ہی نہیں برابر تو نہیں ہوں گی، لیکن پھر بھی سب کا عمل ہے اس پر، معلوم ہوا اس کے جواز پر اجماع ہے بھئی، اس کے جواز پر اجماع۔ اسی طرح حمام میں جانا بھئی، اب یہ اجارہ ہے، لیکن پتا نہیں کتنا پانی وغیرہ استعمال کرے گا، لیکن سب کا عمل ثابت ہے، معلوم ہوا اس کے جواز پر اجماع ہے بھئی۔

«وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الْبَاقِلَّانِيُّ إِنَّ الْاِجْتِهَادَ لَيْسَ بِشَرْطٍ فِي الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ أَيْضًا» ابو بکر باقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اجتہاد شرط نہیں ہے مسائلِ اجتہادیہ کے اندر بھی، یعنی مجتہد ہونا ضروری نہیں، «وَيَكْفِي قَوْلُ الْعَوَامِّ فِي انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ» اور عوام کا قول بھی کافی ہے اجماع کے منعقد ہونے میں۔ «وَالْجَوَابُ» اور جواب یہ «أَنَّهُمْ كَالْأَنْعَامِ» الْعَوَامُّ كَالْأَنْعَامِ، «الْعَوَامُّ كَالْأَنْعَامِ» عوام کس کی طرح ہیں؟ مویشیوں کی طرح۔ ان کو کیا علم بھئی یہ دینی مسائل وغیرہ کا کہ ان کے قول کا اعتبار کیا جائے؟ یہ تو صرف وہ جگہ جہاں پر اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے وہاں پھر اعتبار کیا جائے گا بھئی۔ «وَعَلَيْهِمْ أَنْ يُقَلِّدُوا الْمُجْتَهِدِينَ» اور عوام پر تو واجب ہے کہ وہ مجتہدین کی تقلید کریں، «وَلَا يُعْتَبَرُ خِلَافُهُمْ فِيمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ مِنَ التَّقْلِيدِ» اور اعتبار نہیں کیا جائے گا ان کے اختلاف کا اس چیز میں کہ واجب ہو ان پر اس میں تقلید۔

«وَكَوْنُهُ مِنَ الصَّحَابَةِ أَوْ مِنَ الْعِتْرَةِ لَا يُشْتَرَطُ» بعض کے نزدیک بھئی اہلِ اجماع کا صحابی ہونا ضروری کہ وہ صحابہ ہوں پھر معتبر ہو گا ان کا اجماع، بعد والوں کا اجماع معتبر نہیں۔ اور بعضوں کے نزدیک اہلِ مدینہ کا اجماع معتبر ہے، باقی کا اجماع معتبر نہیں۔ اور بعضوں کے نزدیک صرف حضور علیہ السلام کی اولاد کا اجماع معتبر ہے، کسی اور کا اجماع معتبر نہیں۔ تو ان سب کو رد کر رہے ہیں بھئی۔ «وَكَوْنُهُ مِنَ الصَّحَابَةِ أَوْ مِنَ الْعِتْرَةِ لَا يُشْتَرَطُ» اور اہلِ اجماع کا صحابہ میں سے ہونا یا «مِنَ الْعِتْرَةِ» عترت اولاد کو کہتے ہیں، مراد ہے حضور علیہ السلام کی اولاد، علیہ السلام مہدی ہے بھئی، «أَوْ مِنَ الْعِتْرَةِ» یا حضور علیہ السلام کی اولاد میں سے ہونا «لَا يُشْتَرَطُ» اس کی شرط نہیں ہو گی۔ «يَعْنِي قَالَ بَعْضُهُمْ لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِلصَّحَابَةِ» بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ ہی کا «لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَدَحَهُمْ وَأَثْنَى عَلَيْهِمُ الْخَيْرَ» اس لیے کیونکہ

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کی مدح فرمائی ہے اور تعریف فرمائی ہے ان کی خیر کے ساتھ، «وَهُمُ الْأُصُولُ فِي عِلْمِ الشَّرِيعَةِ وَانْعِقَادِ الْأَحْكَامِ» پس وہ اصول ہیں، وہ اصل ہیں علمِ شریعت کے اندر اور احکام کے منعقد ہونے کے اندر، تو اس لیے انہی کا اجماع معتبر ہے۔

«وَقَالَ بَعْضُهُمْ» اور بعض فرماتے ہیں «لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِعِتْرَتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ» کہ اجماع نہیں ہے مگر حضور علیہ السلام کی اولاد کا ہی «أَيْ نَسْلِهِ وَأَهْلِ قَرَابَتِهِ» عترت کا معنیٰ کر رہے ہیں یعنی حضور علیہ السلام کی جو نسل ہے اور ان کے رشتہ دار ہیں، «لِأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ» کیونکہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: «إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا» کہ میں چھوڑے جا رہا ہوں تم میں وہ چیز کہ اگر تم اس کو تھام لو گے مضبوطی سے «لَنْ تَضِلُّوا» تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے: «كِتَابُ اللَّهِ وَعِتْرَتِي» ایک اللہ کی کتاب ہے اور ایک میری اولاد ہے۔

«وَعِنْدَنَا شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ لَيْسَ بِشَرْطٍ» ہمارے نزدیک ان میں سے کوئی چیز بھی شرط نہیں ہے، «بَلْ يَكْفِي الْمُجْتَهِدُونَ الصَّالِحُونَ فِيهِ» بلکہ اس میں نیک مجتہدین ہی کافی ہیں۔ «وَمَا ذَكَرْتُمْ» اور یہ جو آپ نے ذکر کی باتیں کہ حضور علیہ السلام نے صحابہ کی تعریف فرمائی تھی یا حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ تم گمراہ نہ ہو گے جب تک ان دو چیزوں کو مضبوطی سے تھامے رکھو گے، اللہ کی کتاب کو اور میری اولاد کو، ہم کہتے ہیں «إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى فَضْلِهِمْ» یہ ان کی فضیلت پر دلالت کرتے ہیں «لَا عَلَى أَنَّ إِجْمَاعَهُمْ حُجَّةٌ دُونَ غَيْرِهِمْ» اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ انہی کا اجماع حجت ہے نہ کہ ان کے علاوہ کا۔

«وَكَذَا أَهْلُ الْمَدِينَةِ» اور اسی طرح اہلِ مدینہ جو ہیں اس میں سے ان کی بھی شرط نہیں ہے، «أَوِ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ» یا زمانے کا گزر جانا اس کی بھی شرط نہیں ہے۔ بعض فرماتے ہیں جیسے امامِ شافعی رحمہ اللہ، وہ فرماتے ہیں زمانے کا گزر جانا یہ بھی شرط ہے اجماع کے لیے۔ ایک زمانے کے مجتہدین ایک حکم پر اکٹھے ہو گئے، پھر یہ زمانہ گزر جائے، تو پھر اجماع حجت ہو گا، یعنی یہ سارے مجتہدین ان کا انتقال ہو جائے۔ سب کا کیا ہو جائے؟ انتقال۔ اس لیے کیونکہ جب تک یہ زندہ ہیں رائے بدل سکتی ہے کسی کی بھی، اور جب رائے بدل جائے گی تو اجماع باقی نہ رہا۔ ہم کہتے ہیں نہیں بھئی۔ جن نصوص سے اجماع کے حجت ہونے کا پتا چلتا ہے ان میں یہ فرق نہیں کیا گیا کہ مجتہدین کے زندگی یا حیات کی قید وغیرہ اس میں نہیں ہے۔

«أَيْ كَذَلِكَ لَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ أَهْلَ الْمَدِينَةِ» اور اسی طرح شرط نہیں ہے اہلِ اجماع کا اہلِ مدینہ ہونا «أَوِ انْقِرَاضُ عَصْرِهِمْ» یا ان کے زمانے کا گزر جانا۔ «قَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ يُشْتَرَطُ فِيهِ كَوْنُهُمْ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ» امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرط ہو گی اجماع کے اندر ان اہلِ اجماع کا اہلِ مدینہ میں سے ہونا، «لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ» کیونکہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: «إِنَّ الْمَدِينَةَ تَنْفِي خَبَثَهَا كَمَا يَنْفِي الْكِيرُ خَبَثَ الْحَدِيدِ» کہ مدینہ جو ہے وہ دور کرتا ہے اپنے سے، اپنے میل کچیل کو، «كَمَا يَنْفِي الْكِيرُ» جیسے کہ بھٹی دور کر دیتی ہے «خَبَثَ الْحَدِيدِ» لوہے کے میل کچیل کو۔ خَبَث:

میل کچیل۔ مدینہ منورہ جو ہے وہ میل کچیل کو اپنے سے دور کر دیتا ہے، جیسے لوہار کی بھٹی لوہے، سونے، چاندی، جو بھٹی ہوگی وہ کیا کرتی ہے اس دھات سے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے۔ تو وہ فرماتے ہیں معلوم ہوا اہلِ مدینہ کا اجماع معتبر ہے۔

«وَالْخَطَأُ أَيْضًا خَبَثٌ» امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ غلطی بھی خَبَث ہے، میل کچیل ہے، غلطی بھی کیا ہے؟ میل کچیل۔ تو مدینہ کے مجتہد ہوگا تو وہ اس سے محفوظ ہوگا، تو کیا ہوگا اس سے محفوظ، کیونکہ مدینہ تو کیا کرتا ہے اپنے سے میل کچیل کو دور کر دیتا ہے۔ «فَيَكُونُ مَنْفِيًّا عَنْهَا» تو یہ ان سے، اس کی ان سے نفی ہوگی بھئی، یعنی ان سے پھر غلطی نہیں ہوگی۔ «وَالْجَوَابُ» جواب یہ ہے «أَنَّ ذَلِكَ لِفَضْلِهِمْ» کہ یہ ان کے فضل کے لیے ہے، فضیلت کے لیے۔ سمجھ میں آیا جو حدیث میں آیا اس میں صرف فضیلت کا ذکر ہے «وَلَا يَكُونُ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ إِجْمَاعَهُمْ حُجَّةٌ لَا غَيْرُهُ» اور یہ اس میں اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ انہی کا اجماع حجت ہے نہ کہ ان کے علاوہ کا۔

«وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ يُشْتَرَطُ فِيهِ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ» امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرط ہے اس اجماع کے اندر مدت، زمانے کا گزر جانا «وَمَوْتُ جَمِيعِ الْمُجْتَهِدِينَ» اور ان تمام مجتہدین کی موت، «فَلَا يَكُونُ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً مَا لَمْ يَمُوتُوا» تو ان کا اجماع حجت نہیں ہوگا جب تک کہ وہ مر نہ جائیں، «لِأَنَّ الرُّجُوعَ قَبْلَهُ مُحْتَمَلٌ» اس لیے کیونکہ رجوع کر لینا موت سے پہلے اس کا احتمال ہے «وَمَعَ الْاِحْتِمَالِ لَا يَثْبُتُ الْاِسْتِقْرَارُ» اور احتمال کی وجہ سے ثابت نہیں ہوگا جمے رہنا، اسی بات پر جما رہنا ثابت نہیں ہوگا۔ «قُلْنَا» ہم کہتے ہیں «النُّصُوصُ الدَّالَّةُ عَلَى حُجِّيَّةِ الْإِجْمَاعِ لَا تَفْصِلُ بَيْنَ أَنْ يَمُوتُوا أَوْ لَمْ يَمُوتُوا» کہ وہ نصوص جو دلالت کر رہی ہیں اجماع کے دلیل ہونے پر «لَا تَفْصِلُ» وہ فرق نہیں کرتی «بَيْنَ أَنْ يَمُوتُوا أَوْ لَمْ يَمُوتُوا» کہ وہ مریں یا نہ مریں ان کے درمیان فرق نہیں اس میں ذکر۔

«وَقِيلَ يُشْتَرَطُ لِلْإِجْمَاعِ اللَّاحِقِ عَدَمُ الْاِخْتِلَافِ السَّابِقِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ» اور کہا گیا ہے کہ «يُشْتَرَطُ» بھئی دیکھیے، ایک اجماع بعد، اجماعِ لاحق بعد میں جو ہوا، اجماعِ لاحق جو بعد میں، اور اختلافِ سابق وہ اختلاف جو پہلے ہوا۔ تو بعضوں نے کہا کہ اجماعِ لاحق یعنی بعد والوں کا اجماع، اس میں شرط ہے کہ اختلافِ سابق نہ ہو، پہلوں کا، پہلے اس میں اختلاف نہ ہو۔ یعنی صحابہ میں، اگر تابعین کسی بات پر اجماع کرتے ہیں تو ان کا اجماع حجت ہوگا شرط یہ ہے کہ صحابہ کا اس مسئلے میں اختلاف نہ ہو۔ اگر صحابہ کا اختلاف تھا تابعین کے اجماع کی کوئی حیثیت نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں «وَقِيلَ» اور کہا گیا ہے «يُشْتَرَطُ لِلْإِجْمَاعِ اللَّاحِقِ عَدَمُ الْاِخْتِلَافِ السَّابِقِ» کہ اجماعِ لاحق کے لیے شرط ہے اختلافِ سابق کا نہ ہونا «عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ» امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، «يَعْنِي إِذَا اخْتَلَفَ أَهْلُ عَصْرٍ فِي مَسْأَلَةٍ» جب اختلاف کریں کسی ایک زمانے والے کسی مسئلہ میں «وَمَاتُوا عَلَيْهِ» اور وہ مر جائیں اسی پر یعنی اسی اختلاف پر، «ثُمَّ يُرِيدُ مَنْ بَعْدَهُمْ» پھر ارادہ کریں وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں «أَنْ يَجْمَعُوا عَلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ مِنْهَا» کہ وہ جمع ہو جائیں کسی ان میں

سے کسی ایک قول پر، ان میں تو اختلاف تھا دو قول تھے، یہ بعد والے کیا چاہتے ہیں؟ کسی ایک قول پر اجماع کر لیں، «أَنْ يُجْمِعُوا» بھئی، اجمع اجماع کی بات ہے نا، «أَنْ يُجْمِعُوا عَلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ مِنْهَا» کہ وہ اجماع کر لیں ان میں سے کسی ایک قول پر، «قِيلَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ» کہا گیا کہ یہ اجماع جائز نہیں امام صاحب کے نزدیک، «وَلَيْسَ كَذَلِكَ فِي الصَّحِيحِ» اور ایسا نہیں ہے صحیح قول کے مطابق بھئی، یعنی «بَلِ الصَّحِيحُ أَنَّهُ يَنْعَقِدُ عِنْدَهُ» بلکہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ اجماع بھی منعقد ہو جائے گا امام صاحب کے نزدیک، منعقد ہو جائے گا امام صاحب کے نزدیک «إِجْمَاعٌ مُتَأَخِّرٌ» اجماعِ متأخر بھی منعقد ہو جائے گا، «وَيَرْتَفِعُ الْخِلَافُ السَّابِقُ مِنَ الْبَيْنِ» اور اٹھ جائے گا وہ سابقہ اختلاف بیچ میں سے، وہ ختم ہو جائے گا۔

«وَنَظِيرُهُ مَسْأَلَةُ بَيْعِ أُمِّ الْوَلَدِ» اور اس کی مثال جو ہے امِ ولد کے بیع کا مسئلہ ہے۔ امِ ولد بھئی کسی شخص کی باندی ہے اور اس باندی نے اس کے بچے کو جنم دیا، اور پھر آقا نے کہہ بھی دیا کہ یہ میری اولاد ہے، تو یہ کہتے ہی یہ اس کی امِ ولد بن گئی۔ جب تک آقا نہ کہے کہ یہ میری اولاد ہے اس کا نسب آقا سے ثابت نہ ہو گا۔ یاد رکھیے بھئی یاد رکھیے، بیوی، بیوی وہ فراشِ قوی ہے اور اپنی باندی جو ہو وہ فراشِ ضعیف ہے۔ فراشِ قوی کے اندر جو اولاد ہو گی اس میں خاوند کے کہنے نہ کہنے کا، خاوند کے اقرار کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بغیر اقرار ہی کے وہ اس کی اولاد شمار ہو گی۔ لیکن باندی فراشِ ضعیف ہے، وہاں جب تک وہ اقرار نہیں کرے گا وہ اس کی اولاد شمار نہیں ہو گی بھئی۔ اب یہ جو باندی ہے، یہ جو امِ ولد بن گئی، آقا نے اقرار کر لیا کہ یہ میرا بیٹا ہے، تو وہ تو اس کا بیٹا ہوا وہ آزاد ہے، اور یہ باندی امِ ولد بن گئی، اور اس، آزادی اس کا حق ہو گیا۔ یہ بچہ اب اس کی آزادی کا سبب بن گیا، اور یہ آزاد ہو گی لیکن کس وقت آزاد ہو گی؟ جب آقا کا انتقال ہو جائے گا تو خود بخود آزاد ہو جائے گی۔ آقا پہلے کر دے وہ تو اس کی مرضی، لیکن اگر نہ بھی کرے آقا کے مرنے پر خود بخود آزاد ہو جائے گی۔

اب یہ امِ ولد کو بیچنا جائز ہے یا جائز نہیں؟ تو یاد رکھیے امِ ولد کو بیچنا جائز نہیں کیونکہ آزادی کا اس کا جو حق ہے وہ ضائع ہوتا ہے۔ اس نے اب آزاد ہونا ہے، جب بیچ دیں گے تو اس بیچاری کا حقِ آزادی ضائع ہو گا اس لیے اس کے بیچنے کی اجازت نہیں۔ اب یہ امِ ولد کی بیع کے مسئلے میں، اس میں شروع میں اختلاف تھا بھئی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے تھے جائز نہیں ہے، اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے تھے کہ اس کی بیع جائز ہے۔ پھر اس کے بعد اس کے نہ بیچنے پر اجماع ہو گیا۔ اس کے نہ بیچنے پر اجماع ہو گیا بھئی، تو معلوم ہوا، اور یہی امام صاحب کا بھی قول ہے کہ امِ ولد کو نہیں بیچا جا سکتا۔ تو دیکھیے انہوں نے اس اجماع کا اعتبار کیا وہ ان کے نزدیک معتبر ہے بھئی۔

وہ اس کی مثال امِ ولد کی بیع کا مسئلہ ہے، «فَإِنَّهُ عِنْدَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ لَا يَجُوزُ» حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے، «وَعِنْدَ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ يَجُوزُ» حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جائز ہے۔ «ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ أَجْمَعُوا عَلَى عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِهَا» پھر اس کے بعد اجماع، بعد میں جو ہے تابعین وغیرہ جو ہیں انہوں

نے اجماع کیا «عَلَى عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِهَا» اس کے، اس امِ ولد کی بیع کے جائز نہ ہونے پر۔ «فَإِنْ قَضَى الْقَاضِي بِجَوَازِ بَيْعِهَا لَا يَنْفُذُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِأَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْإِجْمَاعِ اللَّاحِقِ» بھئی ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ کہ آپ نے ہمیں کیا بتلایا، مصنف نے کیا بتلایا کہ صحیح قول یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اختلافِ سابق کے باوجود اجماعِ لاحق معتبر ہے، اگرچہ سابق میں اختلاف ہی کیوں نہ ہو، لیکن بعد والے اگر اجماع کر لیں تو وہ اجماع معتبر ہے۔ اگر یہ اجماع معتبر ہے تو پھر اگر کوئی قاضی اس کی بیع کے جواز کا فیصلہ کر دیتا ہے، کوئی قاضی کیا کرتا ہے؟ اس کی بیع کے جواز کا فیصلہ کر دیتا ہے، تو امام محمد رحمہ اللہ تو فرماتے ہیں یہ قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہو گا کیونکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔ لیکن امام صاحب سے ایک روایت آتی ہے امام کرخی رحمہ اللہ جو روایت کرتے ہیں کہ یہ قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔ قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔ حالانکہ قاضی کا فیصلہ اجماعِ لاحق کے خلاف ہے لیکن پھر بھی امام صاحب کی روایت کیا آئی؟ نافذ ہو، معلوم ہوا امام صاحب کے نزدیک یہ اجماع معتبر نہیں۔ تو جواب دیں گے کہ بھئی یہ اگرچہ اس میں بھی صحیح قول یہی ہے امام صاحب کے نزدیک بھی نافذ نہیں ہو گا قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں کیونکہ اجماع ہو چکا ہے اس پر اور وہ اجماعِ لاحق ان کے نزدیک معتبر ہے۔ ہاں یہ ایک روایت اگر آئی، جو آئی ہے اس کا، اس میں اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہاں قاضی کے فیصلے کو اس لیے نافذ مانا اس سابقہ اختلاف کی وجہ سے، کس کی وجہ سے؟ سابقہ اختلاف کی وجہ سے بھئی۔ سمجھ میں آئی بات؟ اگرچہ صحیح قول دوسرا ہے میں نے بتلایا کہ وہ ان کے نزدیک بھی نافذ نہیں ہو گا۔

«فَإِنْ قَضَى الْقَاضِي بِجَوَازِ بَيْعِهَا» پس اگر قاضی نے فیصلہ کر دیا اس امِ ولد کی بیع کے جائز ہونے کا «لَا يَنْفُذُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى» تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہیں ہو گا قاضی کا یہ فیصلہ، «لِأَنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْإِجْمَاعِ اللَّاحِقِ» اس لیے کیونکہ یہ مخالفت کرنے والا ہے اجماعِ لاحق کی، «وَيَجُوزُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي رِوَايَةِ الْكَرْخِيِّ عَنْهُ» اور جائز ہے امام صاحب کے نزدیک جو ان سے روایت کی ہے، «فِي رِوَايَةِ الْكَرْخِيِّ عَنْهُ» ان سے جو روایت کی ہے امام کرخی نے «لِأَجْلِ الْاِخْتِلَافِ السَّابِقِ» بوجہ اس سابقہ اختلاف کی وجہ سے، «وَأَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي رِوَايَةٍ مَعَهُ وَفِي رِوَايَةٍ مَعَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ» اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں اور دوسری روایت کے مطابق وہ امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

«وَشَرْطُ اجْتِمَاعِ الْكُلِّ» اور شرط جو ہے اجماع کی سب کا جمع ہونا ہے، اکٹھے ہونا ہے، «وَخِلَافُ الْوَاحِدِ مَانِعٌ» اور ایک کا اختلاف بھی مانع ہے۔ اجماع کی شرط ہے کہ ایک زمانے کے تمام مجتہدین اس مسئلے پر اکٹھے ہو جائیں، اگر ایک مجتہد بھی مخالف تھا اس کی یہ رائے نہیں تھی تو اجماع منعقد نہیں ہوا۔ تو کہتے ہیں «وَخِلَافُ الْوَاحِدِ مَانِعٌ» اور ایک کا اختلاف بھی مانع ہے اجماع سے، «كَخِلَافِ الْأَكْثَرِ» جیسے کہ اکثر کا اختلاف مانع ہوتا ہے، «يَعْنِي فِي حِينِ انْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ» یعنی اجماع کے منعقد ہوتے وقت «لَوْ خَالَفَ وَاحِدٌ» اگر کسی ایک نے بھی مخالفت کی «كَانَ خِلَافُهُ مُعْتَبَرًا» تو اس کا یہ اختلاف، اس

کا اعتبار کیا جائے گا «وَلَا يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ» اور اجماع منعقد نہیں ہو گا، «لِأَنَّ لَفْظَ الْأُمَّةِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ» اس لیے کیونکہ امت کا جو لفظ آیا ہے حضور علیہ السلام کے اس قول کے اندر «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ» جمع نہیں ہو گی میری امت گمراہی پر۔

حدیث میں کیا آتا ہے حضور علیہ السلام نے کیا فرمایا؟ میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہو گی۔ معلوم ہوا، توجہ ادھر بھئی، معلوم ہوا کہ جب تمام مجتہدین ایک قول پر اکٹھے ہو گئے معلوم ہوا یہ قول حق ہے، یہ قول کیا ہے؟ حق، کیونکہ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ میری امت کبھی گمراہی پر اکٹھی نہیں ہو سکتی۔ لیکن اگر ایک مجتہد کی رائے اور ہے اور باقی ساروں کی رائے اور ہے تو اب یہ ضروری نہیں کہ حق ان زیادہ کے ساتھ ہو، یہ بھی تو ممکن ہے حق قول کس کا ہو؟ اس ایک مجتہد کا ہے۔ اگر ایک بھی حق پر ہے تو بھی حدیث تو صادق آ رہی ہے، حدیث میں تو کیا آیا؟ میری امت کبھی گمراہی پر اکٹھی نہیں ہو گی، تو وہ باقی سارے ہیں لیکن ایک تو ان میں نہیں، تو گمراہی پر سارے اکٹھے ہوئے؟ نہیں، ایک پھر بھی کیا ہے حق پر ہے بھئی، تو پھر بھی یہ حدیث کا مصداق بن جاتا ہے، تو معلوم ہوا ایک بھی ہو سکتا ہے حق پر، لہٰذا ایک بھی اگر اختلاف کر لے تو پھر اس کو اجماع نہیں کہیں گے کیونکہ دو رائے آ گئیں جن میں سے کوئی ایک بھی حق پر ہو سکتی ہے۔

کیونکہ حضور علیہ السلام کا قول «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ» میری امت جمع نہیں ہو گی گمراہی پر «يَتَنَاوَلُ الْكُلَّ» یہ شامل ہے سب کو، «أُمَّتِي» میری امت مراد کیا ہے؟ ساری امت۔ «فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الصَّوَابُ مَعَ الْمُخَالِفِ» تو یہ احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے درستگی کس کے پاس ہو؟ کس کے ساتھ ہو؟ مخالف کے ساتھ ہو۔ «وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ» اور کہا ہے بعض معتزلہ نے «يَنْعَقِدُ الْإِجْمَاعُ بِاتِّفَاقِ الْأَكْثَرِ» کہ اجماع منعقد ہو جائے گا اکثر کے اتفاق کر لینے سے ہی، «لِأَنَّ الْحَقَّ مَعَ الْجَمَاعَةِ» اس لیے کیونکہ حق جو ہے وہ جماعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اکثر جب ایک طرف ہو جائیں تو یہ جماعت بن گئی، تو حق کس کے ساتھ ہوتا ہے؟ جماعت کے ساتھ۔ تو وہ کہتے ہیں «لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ» بوجہ حضور علیہ السلام کے اس قول کے «يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ فَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ» اللہ کا ہاتھ ہے جماعت پر، یعنی اللہ کی نصرت ہے جماعت کے ساتھ، «فَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ» شَذَّ کے معنیٰ ہوتے ہیں علیحدہ ہونا، «فَمَنْ شَذَّ» جو علیحدہ ہوا یعنی جماعت سے الگ ہوا «شُذَّ فِي النَّارِ» تو اس کو آگ میں علیحدہ کر دیا جائے گا یعنی آگ میں ڈال دیا جائے گا۔ «فَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ» جو جماعت سے علیحدہ ہوا وہ آگ میں ڈال دیا جائے گا۔ یہ حدیث پیش کرتے ہیں۔ «وَالْجَوَابُ» اور جواب یہ ہے «أَنَّ مَعْنَاهُ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْإِجْمَاعِ» کہ اس حدیث کا معنیٰ یہ ہے کہ اجماع کے پائے جانے کے بعد بھئی، اجماع کے، اجماع ہو جانے کے بعد اگر کوئی جماعت سے الگ ہوتا ہے اس حدیث میں اس کا بیان ہے، اجماع سے پہلے جو جدا ہے اس کا بیان نہیں۔ تو کہ جو اجماع کے پائے جانے کے بعد ہو، اجماع کے پائے جانے کے بعد «مَنْ شَذَّ» جو علیحدہ ہوا «وَخَرَجَ مِنْهُ» اور ان میں سے نکل، اس اجماع سے نکل گیا «دَخَلَ فِي النَّارِ» وہ آگ میں داخل ہو گا بھئی۔ چلیے بس «وَهَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ

الْكَلَامِ»۔

سبق نمبر ۱۰۲: باب الاجماع: اجماع کی تعریف، مراتبِ اجماع (قولی و سکوتی)، شرائطِ اجماع، حکمِ اجماع اور منکرِ اجماع کا حکم

نور الانوار صفحہ: ۲۲۱ — بتاریخ: ۳۰ مارچ ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَحُكْمُهُ فِي الْأَصْلِ أَنْ يَثْبُتَ الْمُرَادُ بِهِ شَرْعًا عَلَى سَبِيلِ الْيَقِينِ، يَعْنِي أَنَّ الْإِجْمَاعَ فِي الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ فِي الْأَصْلِ يُفِيدُ الْيَقِينَ وَالْقَطْعِيَّةَ فَيُكَفَّرُ جَاحِدُهُ، وَإِنْ كَانَ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ بِسَبَبِ الْعَارِضِ لَا يُفِيدُ الْقَطْعَ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَحُكْمُهُ، آگے إِجْمَاع کا حکم بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَحُكْمُهُ اور إِجْمَاع کا حکم جو ہے فِي الْأَصْلِ اصل میں، یعنی اصل کے اعتبار سے إِجْمَاع کا حکم۔ یعنی جب درمیان میں عَوَارِض کا دخل نہ ہو، عَوَارِض کا دخل جس وقت نہ ہو، اصل کے اعتبار سے إِجْمَاع کا حکم یہ ہے کہ أَنْ يَثْبُتَ الْمُرَادُ بِهِ شَرْعًا کہ ثابت ہو جاتی ہے اس کے ذریعے وہ چیز جس کا ارادہ کیا گیا اس حال میں کہ وہ شَرْعِي ہو، اس حال میں کہ وہ شَرْعِي ہو، یعنی وہ مراد شَرْعِي ہو جس کا ارادہ کیا گیا۔ یعنی شَرْعِي اَمْر ہو، کون سا اَمْر ہو؟ شَرْعِي اَمْر ہو، دنیوی اَمْر نہ ہو۔ تو حکم إِجْمَاع کا یہ ہے اصل کے اعتبار سے کہ اس کے ذریعے وہ شَرْعِي مراد ثابت ہو جائے گی عَلَى سَبِيلِ الْيَقِينِ یقین کے طریقے پر بھئی۔ کس طریقے پر؟ یقین کے طریقے پر بھئی، یقین کے، یعنی یقین کا یہ فائدہ دیتا ہے، کون؟ إِجْمَاع۔ تو لہٰذا یہ جب یقین کا فائدہ دیا اس نے تو اس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ یقین، تو آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ جس طرح كِتَابُ اللَّهِ اور سُنَّت قَطْعِي ہیں اسی

طرح إِجْمَاع بھی قَطْعِي ہے بھئی۔[1]

يَعْنِي أَنَّ الْإِجْمَاعَ فِي الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ یعنی کہ إِجْمَاع أُمُورِ شَرْعِيَّة کے اندر فِي الْأَصْلِ اصل میں يُفِيدُ الْيَقِينَ وَالْقَطْعِيَّةَ یہ فائدہ دیتا ہے یقین اور قَطْعِي ہونے کا فَيُكَفَّرُ جَاحِدُهُ تو پس کافر قرار دیا جائے گا اس کے انکار کرنے والے کو۔ یہ اصل کے اعتبار سے ہے جب عَوَارِض کا دخل نہ ہو۔ وَإِنْ كَانَ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ بِسَبَبِ الْعَارِضِ لَا يُفِيدُ الْقَطْعَ اگرچہ بعض مَوَاضِع کے اندر، بعض جگہوں کے اندر عَارِض کی وجہ سے یہ قَطْعِي ہونے کا فائدہ نہیں دیتا، عَارِض کوئی پیش آجاتا ہے كَالْإِجْمَاعِ السُّكُوتِيِّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى جیسے کہ إِجْمَاعِ سُكُوتِي ہے لِقَوْلِهِ تَعَالَى۔ اب دلیل ذکر کر رہے ہیں بھئی۔

حکم کیا ذکر کیا؟ کہ إِجْمَاع یقین کا فائدہ دیتا ہے، یقین کا۔ بوجہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ اور اسی طرح ہم نے بنایا تمہیں أُمَّةً وَسَطًا عَادِل امت بھئی۔ وَسَط کس معنی میں؟ عَادِل کے معنی میں۔ ہاں، اور اسی طرح ہم نے تمہیں عَادِل امت بنایا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ تاکہ تم گواہ ہو جاؤ لوگوں پر، تاکہ تم لوگوں پر گواہ ہو جاؤ۔

قیامت کے روز جب مجرم اپنے جرم کا انکار کریں گے، گزشتہ امتوں والے، تو اس موقع پر گواہ وہ کہیں گے گواہ طلب کریں گے، تو ہماری امت کو گواہ کے طور پر اس امت کو، نبی کریم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی یہ امت جو ہے، اس کو گواہ کے طور پر پیش کیا جائے گا۔ وہ کہیں گے یہ لوگ تو ہمارے زمانے میں تھے ہی نہیں، یہ تو بعد میں پیدا ہوئے ہیں، یہ ہمارے خلاف کیسے گواہ بن سکتے ہیں بھئی؟ امت والوں سے کہیں گے کہ تم کیسے ہمارے خلاف گواہی دیتے ہو تم تو اس وقت تھے

---

[1]

جدول — مراتبِ اجماعِ اربعہ اور ان کے اصولی احکام کا جدول:

مرتبۂ اجماع	کیفیتِ انعقاد	اصولی درجہ اور منکر کا حکم
۱۔ اجماعِ صحابہ قولی (عزیمت)	تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا صراحۃً کسی حکم پر اتفاق فرمانا	اعلیٰ ترین مرتبہ؛ آیتِ کریمہ اور متواتر حدیث کی طرح قطعی الیقین؛ منکر کافر۔
۲۔ اجماعِ صحابہ سکوتی (رخصت)	بعض صحابہ کا فتویٰ دینا اور باقی صحابہ کا باوجودِ علم و مہلتِ تامل سکوت فرمانا	ہمارے نزدیک یہ بھی قطعی حجت ہے، اگرچہ مرتبے میں اجماعِ قولی سے قدرے کم ہے۔
۳۔ اجماعِ بعد الصحابہ (جیسے تابعین) مالا اختلاف فیہ قبلہم	کسی نئے پیش آمدہ مسئلے پر تابعین یا بعد کے مجتہدین کا اتفاق	مشہور حدیث کے درجے میں ہے؛ عمل واجب اور طمانینت کا فائدہ دیتا ہے (منکر کافر نہیں)۔
۴۔ اجماع علی قولٍ سابق	صحابہ کے دو مختلف اقوال میں سے بعد کے مجتہدین کا کسی ایک قول پر متفق ہو جانا	خبرِ واحد کے درجے میں ہے؛ عمل واجب ہے (تاہم بعض اصولیین کے نزدیک اختلاف باقی رہتا ہے)۔

ہی نہیں۔ وہ جواب میں کہیں گے کہ ہمیں اللہ نے اور اس کے رسول نے یہ خبر دی تھی کہ تم لوگوں کے پاس پیغمبر آئے تھے اور پھر تم نے ان کی دعوت کا انکار کیا بھئی۔ اور ہمیں اللہ اور اس کے رسول نے خبر دی ہے اور ان کی ہر خبر یقینی ہے، ان کی ہر خبر۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جس وقت وہ انکار کر رہے ہوں گے اپنے پاس أَنْبِيَاء کے آنے کا بھئی، تو یہ گواہی دیں گے اس پر۔

تو اللہ فرما رہے ہیں وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ اور اسی طرح ہم نے تمہیں عَادِل امت بنایا تاکہ تم گواہ ہو جاؤ لوگوں پر۔ وَصَفَهُمْ بِالْوَسَطِيَّةِ اللہ نے موصوف کیا ہے ان کو کس کے ساتھ؟ وَسَط ہونے کے ساتھ وَهِيَ الْعَدَالَةُ اور یہ عَدَالَت ہے فَيَكُونُ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً تو پس ان کا إِجْمَاع حُجَّت ہو گا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ جب یہ عَادِل امت ہے، قابلِ اعتماد ہے، تو پھر ان کا إِجْمَاع حُجَّت ہو گا بھئی۔

وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تم سب سے بہترین امت ہو جو بھیجی گئی ہو لوگوں کی طرف۔ وَالْخَيْرِيَّةُ إِنَّمَا يَكُونُ بِاعْتِبَارِ كَمَالِهِمْ فِي الدِّينِ اور بہتر ہونا جو ہے یہ دین کے اندر کامل ہونے کے اعتبار سے ہو گا، دین کے اندر کمال کے اعتبار سے یہ ہو گا یہ بہتر ہونا فَيَكُونُ إِجْمَاعُهُمْ حُجَّةً تو ان کا إِجْمَاع کیا ہے؟ حُجَّت ہے بھئی۔ دین کے اندر جب یہ، ان کو بہترین قرار دیا گیا اور کس اعتبار سے بہترین؟ دین کے اندر کمال کے اعتبار سے، تو لہٰذا دین کے معلوم ہوا دین کے معاملات میں ان کی بات کیا ہو گی؟ حُجَّت ہو گی بھئی، إِجْمَاع بھئی۔

وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ہے وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ اور جو کوئی مخالفت کرتا ہے پیغمبر کی بعد اس کے جب کہ ظاہر ہو گئی اس کے لیے ہدایت۔ ایک شخص کے لیے ہدایت ظاہر ہو گئی، سیدھا راستہ اس کے سامنے کھل کر سامنے اس کے آگیا اور اس کے بعد پھر وہ پیغمبر کی مخالفت کرتا ہے وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ اور پیروی کرتا ہے مسلمانوں کے راستے کے علاوہ کی۔ مسلمانوں کے راستے کو چھوڑ کر اور چیز کی پیروی کرتا ہے۔ اللہ فرما رہے ہیں نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ ہم اسی کے سپرد کر دیں گے اسے جس طرف وہ پھرا ہے، ہم اسی راہ پر ڈال دیں گے اس کو جس طرف وہ پھر گیا ہے۔ وہ پیغمبر کی مخالفت پر آیا ہے، مسلمانوں کے راستے کو جس نے چھوڑ دیا ہے، ہم بھی اس کو اسی راستے پر لگا دیں گے جس طرف وہ پلٹ گیا ہے، پھر گیا ہے۔ آگے اللہ فرماتے ہیں وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ اور ہم اس کو جہنم میں داخل کر دیں گے بھئی، اس کو جہنم میں داخل کر دیں گے۔

تو دیکھیے شارح فرما رہے ہیں فَجُعِلَتْ مُخَالَفَةُ الْمُؤْمِنِينَ مِثْلَ مُخَالَفَةِ الرَّسُولِ مُؤْمِنِین کی مخالفت کو رَسُول کی مخالفت کی طرح قرار دیا گیا فَيَكُونُ إِجْمَاعُهُمْ كَخَبَرِ الرَّسُولِ حُجَّةً تو ان کا إِجْمَاع بھی خَبَرِ رَسُول کی طرح حُجَّت ہو گا۔ بھئی دیکھیے اس آیت میں اللہ فرما رہے ہیں اور جو کوئی پیغمبر کی مخالفت کرتا ہے بعد اس کے جب اس کے لیے سیدھا راستہ کھل چکا، اس کے سامنے آچکا، اور مسلمانوں کے راستے کے علاوہ کی پیروی کرتا ہے، تو ہم بھی اس کو اسی راہ پر لگا دیں گے جس پر

وہ، جس کی طرف وہ پھر گیا ہے، جس پر وہ چل دیا ہے، اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے۔

اور یہ تو آپ جانتے ہیں کہ پیغمبر کی مخالفت حرام ہے، پیغمبر کی مخالفت حرام ہے، اور یہاں دھمکی دی جا رہی ہے کہ ہم اس کو جہنم میں ڈال دیں گے بھئی۔ اور پیغمبر کی مخالفت حرام ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی ذکر کر دیا گیا کہ مُؤْمِنِین کے راستے کے علاوہ کی جو پیروی کرتا ہے، یعنی جو مُؤْمِنِین کے راستے کو چھوڑ دیتا ہے، مُؤْمِنِین کے راستے کو چھوڑ دیتا ہے، اس کا عَطْف کیا گیا مَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ پر بھئی۔ اور وہ حرام تھا معلوم ہوا یہ بھی حرام ہے۔ معلوم ہوا یہ بھی حرام ہے، حرام۔ جس طرح پیغمبر کی مخالفت حرام اسی طرح تمام مسلمانوں کے راستے کو چھوڑ کر دوسرے راستے کو اختیار کرنا بھی حرام ہے۔ اور جیسے اس کی سزا جو ہے وہ جہنم میں ڈالنا ہے اسی طرح اس کی سزا بھی کیا ہے؟ جہنم میں ڈالنا ہے بھئی۔ تو معلوم ہوا کہ خِلَافِ إِجْمَاع یہ کیا ہے؟ حرام۔ معلوم ہوا إِجْمَاع حُجَّت ہے بھئی۔ إِجْمَاع کیا ہے؟ حُجَّت ہے، اور اس کی مخالفت حرام ہے، یہ یقین کا فائدہ دیتا ہے جس طرح پیغمبر کا کلام یقین کا فائدہ دیتا ہے بھئی۔ دلیل سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو کہتے ہیں فَيَكُونُ إِجْمَاعُهُمْ كَخَبَرِ الرَّسُولِ حُجَّةً قَطْعِيَّةً تو پس مسلمانوں کا إِجْمَاع بھی خَبَرِ رَسُول کی طرح قَطْعِي حُجَّت ہے وَأَمْثَالُهُ اور اس کے مثل اور آیتیں جو ہیں۔

وَقَدْ ضَلَّ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضِ اور تحقیق گمراہ ہوئے بعض مُعْتَزِلَة اور رَوَافِض یعنی شیعہ فَقَالُوا پس انہوں نے کہا إِنَّ الْإِجْمَاعَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ کہ إِجْمَاع حُجَّت نہیں ہے، دلیل نہیں ہے لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مُخْطِئًا اس لیے کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں یہ اِحْتِمَال ہے کہ وہ خَطَا کرنے والا ہو فَكَذَا الْجَمِيعُ تو اسی طرح سب ہیں۔ بعض مُعْتَزِلَة اور شیعہ کیا کہتے ہیں کہ بھئی إِجْمَاع کس چیز کا نام ہے؟ تمام مُجْتَهِدِين کی رائے کا مُتَّفِق ہو جانا، اور ہر مُجْتَهِد کی رائے میں غلطی کا بھی اِحْتِمَال، تو سب کی رائے اکٹھی ہو گئی تو اس میں بھی اسی طرح غلطی کا اِحْتِمَال ہے۔

لیکن شارح آگے فرماتے ہیں وَلَا يَدْرُونَ قُوَّةَ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعَرَاتِ لیکن وہ نہیں جانتے اس رسی کی طاقت جو مُرَكَّب ہو بہت سے بالوں سے۔ بھئی ایک تو ہو بال، بال تو ٹھیک ہے کمزور ہے یا ایک دھاگہ کہہ لیں، ایک دھاگہ تو کمزور ہے لیکن یہی جب سینکڑوں ہزاروں دھاگے مل جائیں تو ایک بڑی مضبوط رسی بن جاتی ہے بھئی۔ تو یہاں بھی اسی طرح ایک رائے میں ٹھیک ہے غلطی کا اِحْتِمَال تھا، دو میں تھا، لیکن جب سب کی رائے مُتَّفِق ہو گئیں تو پھر ایک مضبوط رسی کی طرح ایک قَوِي دلیل بن گئی۔ معلوم ہوا یہی حق ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ رسی کی طرح جسے اب توڑا نہیں جا سکتا۔ وَأَمْثَالُهُ اور اس کے مثل۔

ثُمَّ إِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ الْإِجْمَاعَ هَلْ يُشْتَرَطُ فِي انْعِقَادِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ دَاعٍ مُقَدَّمٌ عَلَيْهِ مِنْ دَلِيلٍ ظَنِّيٍّ أَوْ يَنْعَقِدُ فَجْأَةً بِلَا دَلِيلٍ بَاعِثٍ عَلَيْهِ بِالْإِلْهَامِ۔ پھر کہہ رہے ہیں آگے علماء نے اختلاف کیا ہے بھئی کہ کیا إِجْمَاع کے لیے کسی دَاعِي کا ہونا ضروری ہے یا دَاعِي کا ہونا ضروری نہیں؟ دَاعِي وہ چیز جو بلانے والی ہو، وہ چیز جو لے جانے والی ہو إِجْمَاع کی طرف، إِجْمَاع

تک پہنچانے والی ہو۔ إِجْمَاع کس کو کہتے ہیں؟ ایک مسئلے پر تمام مُجْتَهِدِين کی رائے مُتَّفِق ہو جانا۔ تو ہر مُجْتَهِد نے جو رائے دی کہ یہ مسئلہ اسی طرح ہے، کیا یہ کسی دَلِيلِ ظَنِّي کی وجہ سے ہو گا یا اچانک اللہ نے سب کی رائے اس طرح بنا دی بھئی؟ تو بعض کہتے ہیں کسی کوئی دَلِيلِ ظَنِّي نہیں بلکہ یہ دَلِيلِ ظَنِّي کا ہونا ضروری نہیں، بس اللہ اچانک کیا کر دیں گے، دیتے ہیں؟ توفیق دیتے ہیں، سب کی رائے مُتَّفِق ہو جاتی ہے ایک مسئلے پر، ایک مسئلے پر۔ لیکن صحیح قول یہی کہ یہ اس میں دَلِيلِ ظَنِّي ہوتی ہے ہر مُجْتَهِد کے پاس، ہر مُجْتَهِد کہہ رہا ہے یہ مسئلہ اس طرح ہے، یقیناً اس کے پاس کوئی دَلِيلِ ظَنِّي ضرور ہو گی، یعنی خَبَرِ وَاحِد یا قِيَاس۔ خَبَرِ وَاحِد یا قِيَاس۔ مُجْتَهِد نے جو کہا یہ مسئلہ اس طرح ہے اس کے پاس کیا ہو گی؟ کوئی دلیل ہو گی، یا تو وہ کیا ہو گی؟ خَبَرِ وَاحِد، اور خَبَرِ وَاحِد ظَنّ کا فائدہ دیتی ہے، یقین کا فائدہ تو نہیں دیتی۔ تو یا تو اس کے پاس خَبَرِ وَاحِد ہو گی یا کیا دلیل ہو گی؟ قِيَاس۔ تو اسی طرح سب کے پاس کوئی نہ کوئی دلیل تھی، وہ جو دَلِيلِ ظَنِّي تھی وہ جو ہر ایک کے پاس اپنی اپنی وہ دَاعِي ہوئیں، وہ پہنچانے والی ہوئیں، بلانے والی ہوئیں اس بات کی طرف کہ سب کی رائے اس مسئلے پر مُتَّفِق ہو جائے، اکٹھی ہو جائے بھئی۔

کہتے ہیں ثُمَّ إِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا کہ پھر اس میں علماء نے اختلاف کیا ہے کہ فِي أَنَّ الْإِجْمَاعَ هَلْ يُشْتَرَطُ فِي انْعِقَادِهِ کہ إِجْمَاع میں کیا شرط ہے اس کے مُنْعَقِد ہونے کے لیے کہ أَنْ يَكُونَ لَهُ دَاعٍ مُقَدَّمٌ عَلَيْهِ کہ کیا إِجْمَاع کے مُنْعَقِد ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے لیے کوئی ایسا دَاعِي ہو جو اس پر مُقَدَّم ہو، یعنی کہ مِنْ دَلِيلٍ ظَنِّيٍّ یعنی کہ کوئی دَلِيلِ ظَنِّي أَوْ يَنْعَقِدُ فَجْأَةً بِلَا دَلِيلٍ بَاعِثٍ عَلَيْهِ یا یہ کہ یہ إِجْمَاع مُنْعَقِد ہو جاتا ہے اچانک بغیر کسی ایسی دلیل کے جو اس کا باعث بنے بِالْإِلْهَامِ کس ذریعے سے؟ إِلْهَام کے ذریعے سے، بغیر دلیل کے إِلْهَام کے ذریعے ہی مُنْعَقِد ہو جاتا ہے، کیا ایسا ہے؟ اس میں اختلاف کیا۔ بِإِلْهَامٍ وَتَوْفِيقٍ مِّنَ اللَّهِ اور إِلْهَام کے ذریعے اور اللہ کی طرف سے توفیق کے ذریعے بِأَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ فِيهِمْ عِلْمًا ضَرُورِيًّا بایں طور کہ اللہ پیدا فرما دیتے ہیں ان میں عِلْمِ ضَرُورِي بھئی وَيُوَفِّقَهُمْ لِاخْتِيَارِ الصَّوَابِ اور ان کو توفیق دے دیتے ہیں درست بات کے اختیار کرنے کا۔

ترجمہ سمجھ میں آ رہا ہے بھئی؟ کہ کیا إِجْمَاع کے، دوبارہ دیکھ لیں، صرف اب ترجمے پہ نظر رکھیں۔ علماء نے اس بات میں، فُقَهَاء نے اختلاف کیا ہے کہ کیا إِجْمَاع جو ہے اس کے مُنْعَقِد ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے لیے کوئی ایسا دَاعِي ہو جو اس پر مُقَدَّم ہو، یعنی کہ کوئی دَلِيلِ ظَنِّي، یا یہ مُنْعَقِد ہو جاتا ہے اچانک ہی بغیر کسی ایسی دلیل کے جو اس کا باعث بنے بوجہ إِلْهَام کے اور اللہ کی طرف سے توفیق کے، یہ مُنْعَقِد اچانک مُنْعَقِد ہو جاتا ہے بِإِلْهَامٍ وَتَوْفِيقٍ اللہ کے إِلْهَام اور توفیق کی وجہ سے بایں طور کہ اللہ ان میں عِلْمِ ضَرُورِي پیدا فرما دیتے ہیں اور ان کو درست بات کے اختیار کی توفیق دے دیتے ہیں۔ فَقِيلَ پس کہا گیا لَا، لَا يُشْتَرَطُ لَهُ الدَّاعِي کہ اس کے لیے کسی دَاعِي کی شرط نہیں ہے۔ وَالْأَصَحُّ الْمُخْتَارُ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَاعٍ عَلَى مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ اور أَصَحّ اور مُخْتَار پسندیدہ قول یہ ہے کہ ضروری ہے إِجْمَاع کے لیے کسی دَاعِي کا ہونا بنا بر اس کے جو مُصَنِّف رَحِمَهُ اللَّهُ نے فرمایا آگے بھئی مَتْن میں۔

تو فرماتے ہیں وَالدَّاعِي قَدْ يَكُونُ مِنْ أَخْبَارِ الْآحَادِ أَوِ الْقِيَاسِ کہ وہ دَاعِي کبھی أَخْبَارِ آحَاد میں سے ہو گا یا قِيَاس میں سے۔ أَمَّا أَخْبَارُ الْآحَادِ فَكَإِجْمَاعِهِمْ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ الطَّعَامِ باقی أَخْبَارِ آحَاد جو ہے جس میں دَلِيلِ ظَنِّي ہو تو جیسے فُقَهَاء كا إِجْمَاع عَلَى عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ الطَّعَامِ قَبْلَ الْقَبْضِ قبضے سے پہلے گندم کی بَيْع کے جائز نہ ہونے پر فُقَهَاء کا اتفاق، إِجْمَاع۔ بھئی یہ مسئلہ پہلے بھی بیان ہو چکا، کوئی بھی چیز آپ خریدیں تو اس کو اس پر قبضہ کیے بغیر آگے بیچنے کی، بیچنا اس کا جائز نہیں۔ آپ نے عَمْر سے سو من گندم خرید لی، یا آپ نے عَمْر سے گاڑی خرید لی، ابھی وہ چیز اس نے آپ کے حوالے نہیں کی، عَقد تو ہو گیا لیکن چیز حوالے نہیں کی، آپ پہلے ہی کسی اور سے آگے عَقد کر کے اسے بیچنا چاہتے ہیں، یہ جائز نہیں بھئی، یہ جائز نہیں۔

تو یہ کہتے ہیں أَخْبَارِ آحَاد جس میں دلیل ہے اس کی مثال ذکر کر رہے ہیں فَكَإِجْمَاعِهِمْ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ الطَّعَامِ، طَعَام کا لفظ میں نے پہلے بھی بتلایا تھا کہ طَعَام یہ فِقہ کی کتابوں میں آئے تو وہ کھانا مراد عموماً نہیں ہوتا، اس کے ذریعے کیا مراد ہوتی ہے؟ گندم بھئی، یعنی غلہ کہیں بھئی۔ فَكَإِجْمَاعِهِمْ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ بَيْعِ الطَّعَامِ قَبْلَ الْقَبْضِ جیسے کہ گندم کی بَيْع کا جائز نہ ہونا قبضے سے پہلے اس پر جیسے ان کا إِجْمَاع ہے وَالدَّاعِي إِلَيْهِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اور اس کی طرف دَاعِي جو ہے وہ حضور عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ کا یہ قول ہے لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ قَبْلَ الْقَبْضِ تم نہ بیچو غلے کو اس پر قبضے سے پہلے۔

وَأَمَّا الْقِيَاسُ اور باقی قِيَاس یعنی وہ إِجْمَاع جس میں دَاعِي قِيَاس ہو فَكَإِجْمَاعِهِمْ عَلَى حُرْمَةِ الرِّبَا فِي الْأُرُزِّ جیسے کہ إِجْمَاع ہے فُقَهَاء کا رِبَا کے حرام ہونے پر فِي الْأُرُزِّ چاول میں، أُرُزّ کسے کہتے ہیں؟ چاول۔ جی، یعنی چاول کے بدلے چاول بیچے جائیں، چاول کے بدلے چاول بیچے جائیں تو مُسَاوَات ضروری ہے، برابری ضروری ہے بھئی۔ وَالدَّاعِي إِلَيْهِ الْقِيَاسُ عَلَى الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ اور دَاعِي اس کی طرف جو ہے وہ قِيَاس کرنا ہے ان چھ چیزوں پر جو حدیث میں آئی تھیں بھئی۔ حدیث کس طرح تھی؟ الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبًا۔ تو یہ چھ چیزوں پر قِيَاس کیا۔ اب دیکھیے اس حدیث سے رِبَا کی عِلَّت نکالی، اِمَامِ أَعْظَم اَبُو حَنِيفَة رَحِمَهُ اللَّهُ نے اور عِلَّت نکالی رِبَا کی، اِمَام مَالِك رَحِمَهُ اللَّهُ نے اور عِلَّت نکالی، اِمَام شَافِعِي رَحِمَهُ اللَّهُ نے اور عِلَّت نکالی، لیکن تینوں کی عِلَّتوں کے مطابق چاول اس میں داخل ہو رہے تھے بھئی، حدیث میں تو ذکر نہیں۔ حدیث میں تو وہ چھ چیزیں تھیں، لیکن تینوں کے عِلَّتوں کے مطابق چاول کی بَيْع چاول کے بدلے ہو تو کیا ضروری ہے؟ مُسَاوَات، ورنہ اس میں رِبَا لازم آئے گا، تو گویا اس پر کیا ہو گیا؟ إِجْمَاع ہو گیا کہ رِبَا حرام ہے چاول میں۔

وَفِي قَوْلِهِ قَدْ يَكُونُ بھئی مَاتِن نے اوپر کہا وَالدَّاعِي قَدْ يَكُونُ مِنْ أَخْبَارِ الْآحَادِ کہ دَاعِي کبھی کس میں سے ہو گا؟ أَخْبَار۔ تو یہ جو قَدْ يَكُونُ کبھی کبھار، یعنی ہمیشہ نہیں، اس میں اشارہ ہو گیا کہ دَاعِي کبھی كِتَابُ اللَّهِ سے بھی ہو سکتا ہے۔ تو کہتے ہیں وَفِي قَوْلِهِ قَدْ يَكُونُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الدَّاعِيَ قَدْ يَكُونُ مِنَ الْكِتَابِ أَيْضًا تو مُصَنِّف کے قول قَدْ يَكُونُ میں اشارہ ہے کہ دَاعِي

کبھی کبھار كِتَابُ اللَّهِ سے بھی ہو سکتا ہے كَإِجْمَاعِهِمْ عَلَى حُرْمَةِ الْجَدَّاتِ وَبَنَاتِ الْبَنَاتِ جیسے کہ إِجْمَاع فُقَهَاء کا دادیوں نانیوں کی حُرْمَت پر اور وَبَنَاتِ الْبَنَاتِ اور بیٹیوں کی بیٹیوں کی حُرْمَت پر لِقَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ تم پر حرام کر دی گئی ہیں تمہاری مائیں اور بیٹیاں، تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں تم پر حرام کر دی گئی ہیں۔ اب قرآن میں صرف أُمَّهَات کا ذکر آیا اور بیٹیوں کا ذکر آیا، لیکن جَدَّات وہ بھی اسی میں، وہ بھی ماؤں کی طرح ہیں، نانیاں دادیاں وغیرہ، اور اسی طرح بیٹیوں کی یا اولاد کی اولاد جو ہے وہ بھی کس کی طرح ہے؟ اپنی اولاد کی طرح ہیں، تو وہ بھی انسان پر حرام ہیں، اس پر کیا ہوا فُقَهَاء کا؟ إِجْمَاع ہوا بھئی، تو یہاں دیکھیے دَاعِي كِتَابُ اللَّهِ ہے۔ وَقِيلَ اور کہا گیا ہے لَا يَجُوزُ ذَٰلِكَ کہ یہ جائز نہیں ہے کہ دَاعِي كِتَابُ اللَّهِ ہو، یہ جائز نہیں إِذْ عِنْدَ وُجُودِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ لَا يُحْتَاجُ إِلَى الْإِجْمَاعِ اس لیے کیونکہ جس وقت كِتَاب اور سُنَّتِ مَشْهُورَة موجود ہو اس وقت إِجْمَاع کی حاجت نہیں، اس وقت إِجْمَاع کی حاجت نہیں، تو بعض کہتے ہیں کہ نہیں كِتَابُ اللَّهِ إِجْمَاع کے لیے دَاعِي نہیں ہو سکتی، جب كِتَابُ اللَّهِ میں ایک چیز موجود ہے تو پھر تو إِجْمَاع کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

ثُمَّ بَيَّنَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ لَا بُدَّ لِنَقْلِ الْإِجْمَاعِ أَيْضًا مِنَ الْإِجْمَاعِ پھر بیان کیا مُصَنِّف نے کہ ضروری ہے إِجْمَاع کے نَقْل کے لیے بھی إِجْمَاع کا ہونا، إِجْمَاع کے نَقْل کے لیے بھی إِجْمَاع کا ہونا ضروری ہے۔ کیا معنیٰ؟ بھئی دیکھیے ایک مسئلہ ہے اس پر صَحَابَة نے إِجْمَاع فرمایا تھا، آج ہمیں بتایا جاتا ہے صَحَابَة نے اس پر إِجْمَاع کیا تھا۔ بھئی وہ زمانہ تو صدیوں پہلے گزر چکا، تو وہ جو ان کا إِجْمَاع، انہوں نے إِجْمَاع کیا تھا، یہ بات ہم تک تَوَاتُر کے طریقے پر پہنچنی چاہیے۔ کس طریقے پر؟ تَوَاتُر کے طریقے پر پہنچنی چاہیے، پھر یہ إِجْمَاع اسی درجے کا ہو گا بھئی، ورنہ جس طرح حدیث کے روایت کرنے والے آپ نے پڑھے کہ اگر کم ہوتے جائیں گے اس میں قوت میں کمی آتی جائے گی، خَبَرِ مُتَوَاتِر کے بجائے پھر کیا بن جائے گی؟ خَبَرِ مَشْهُور یا اس سے کم کیا ہو جائے گی؟ خَبَرِ آحَاد ہو جائے گی۔ تو یہاں بھی اسی طرح اگر إِجْمَاع کے روایت کرنے والے افراد ہوئے چند، تو پھر یہ خَبَرِ آحَاد کی طرح ہو گا، پھر یہ قَطْعِي حُجَّت نہ رہے گا بلکہ ظَنِّي حُجَّت بن جائے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی؟

یہ معنیٰ ہے، کہتے ہیں وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا إِجْمَاعُ السَّلَفِ اور جب مُنْتَقِل ہو ہماری طرف سَلَف کا إِجْمَاع، بزرگوں کا إِجْمَاع، تو بِإِجْمَاعِ كُلِّ عَصْرٍ عَلَى نَقْلِهِ کس طریقے پر نَقْل ہو ہماری طرف بزرگوں کا إِجْمَاع بھئی؟ بِإِجْمَاعِ كُلِّ عَصْرٍ عَلَى نَقْلِهِ ہر زمانے والوں کے إِجْمَاع کے ذریعے اس کی نَقْل پر، ہر زمانے والے اس کی نَقْل پر کیا کر رہے ہیں؟ إِجْمَاع کر رہے ہیں كَانَ كَنَقْلِ الْحَدِيثِ الْمُتَوَاتِرِ تو یہ حَدِيثِ مُتَوَاتِر کی نَقْل کی طرح ہے فَيَكُونُ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ تو یہ واجب کرنے والا ہوا عِلْم کو بھی وَالْعَمَلِ اور عَمَل کو بھی قَطْعًا قَطْعِي طریقے پر كَإِجْمَاعِهِمْ جیسے کہ إِجْمَاع اس بات پر عَلَى كَوْنِ الْقُرْآنِ كِتَابَ اللَّهِ اس بات پر إِجْمَاع کہ قرآن اللہ کی کتاب ہے وَفَرْضِيَّةِ الصَّلَاةِ وَغَيْرِهَا اور نماز کا فرض ہونا وغیرہ بھئی۔ قرآن اللہ کی کتاب ہے یہ تَوَاتُر کے

طریقے پر مَنْقُول ہے بھئی، تَوَاتُر کے طریقے پر۔ اسی طرح نماز کا فرض ہونا، نمازیں فرض ہیں پانچ بھئی، یہ بھی تَوَاتُر کے طریقے پر مَنْقُول ہے بھئی۔

تو گویا ہر زمانے والوں کا اس پر إِجْمَاع ہوتا رہا۔ وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا بِالْأَفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْآحَادِ اور جب یہ إِجْمَاع جو ہے مُنْتَقِل ہوا ہماری طرف بِالْأَفْرَادِ کس کے ذریعے؟ افراد کے ذریعے، یعنی سب کے ذریعے نہیں، إِجْمَاع کے ذریعے نہیں، یعنی تَوَاتُر کے ذریعے نہیں بلکہ افراد کے ذریعے كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْآحَادِ تو جیسے سُنَّت کا نَقْل کرنا ہے آحَاد کے ذریعے یعنی افراد کے ذریعے فَإِنَّهُ يُوجِبُ الْعَمَلَ دُونَ الْعِلْمِ پس یہ جو ہے یہ عَمَل کو واجب کرتا ہے نہ کہ عِلْم کو، یعنی یقین کا فائدہ نہیں دیتا، عَمَل تو واجب ہو گا لیکن عِلْم یعنی اعتقاد واجب نہیں مِثْلَ خَبَرِ الْآحَادِ جیسے کہ خَبَرِ آحَاد ہے كَقَوْلِ عُبَيْدَةَ السَّلْمَانِيِّ اجْتَمَعَ الصَّحَابَةُ عَلَى مُحَافَظَةِ الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ جیسے کہ عُبَيْدَة السَّلْمَانِي رَحِمَهُ اللَّهُ کا قول ہے کہ اجْتَمَعَ الصَّحَابَةُ عَلَى مُحَافَظَةِ الْأَرْبَعِ قَبْلَ الظُّهْرِ کہ اجتماع کیا یعنی اکٹھے ہوئے صَحَابَة عَلَى مُحَافَظَةِ الْأَرْبَعِ چار رکعتوں کی حفاظت پر قَبْلَ الظُّهْرِ ظہر سے پہلے۔ تمام صَحَابَة اکٹھے ہوئے ہیں یعنی انہوں نے إِجْمَاع کیا ہے کہ ظہر کی نماز سے پہلے چار رکعتوں کی حفاظت کی جائے گی، یعنی ان کو پڑھا جائے گا، ادا کیا جائے گا۔ سب کا اس پر إِجْمَاع ہے کہ یہ ان کو پڑھا جائے گا بھئی، یعنی ان کو چھوڑا نہیں جائے گا کسی صورت میں بھی۔ اب یہ خَبَرِ آحَاد کے درجے میں ہے، اگرچہ وہ إِجْمَاع کو نَقْل کر رہے ہیں لیکن ہم تک یہ کس طریقے پر پہنچا ہے؟ ہمیں آحَاد کے افراد کے ذریعے، چند ایک کے ذریعے یہ بات پہنچی ہے، اس لیے اب یہ قَطْعِي نہ رہا۔

وَتَحْرِيمِ نِكَاحِ الْأُخْتِ فِي عِدَّةِ الْأُخْتِ اور بہن کا نکاح حرام ہونا اس کی بہن کی عِدَّت میں۔ بھئی دو بہنوں کو آپ جانتے ہیں، ایک شخص کے عَقْد میں دو بہنوں کا جمع ہونا حرام ہے، جائز نہیں۔ اب ایک بہن کے ساتھ عَقْد کیا ہوا تھا، اس کو اس نے طلاق دے دی اور عِدَّت پورا ہونے سے پہلے اس کی دوسری بہن سے نکاح کرنا چاہتا ہے، جائز نہیں ہے بھئی۔ جب تک ایک بہن عِدَّت کے اندر ہے دوسری بہن سے نکاح جائز نہیں کیونکہ عِدَّت جو عورت گزارتی ہے تو وہ اسی خاوند کی وجہ سے گزارتی ہے اور تو گویا ابھی بھی وہ نکاح کا اثر باقی ہے بھئی، نکاح کے وہ آگے نکاح نہیں کر سکتی، تو لہٰذا اس وقت تک جائز نہیں ہے۔ وَتَأْكِيدِ الْمَهْرِ بِالْخَلْوَةِ الصَّحِيحَةِ اور مَہْر کا پختہ ہو جانا، مَہْر کا پکا ہو جانا خَلْوَتِ صَحِيحَة کی وجہ سے۔ بھئی خَلْوَتِ صَحِيحَة، ایک تو مَہْر جو ہے صحبت کر لے اس سے مَہْر پکا ہو جاتا ہے، اب اس کا دینا ضروری، اگر صحبت نہ کر سکا لیکن خَلْوَتِ صَحِيحَة پائی گئی تو بھی یہ کس کی طرح ہے؟ صحبت ہی کی طرح ہے اور اس کی وجہ سے بھی نکاح پکا ہو جائے گا۔ اور خَلْوَتِ صَحِيحَة کسے کہتے ہیں؟ جہاں پر خاوند کے لیے بیوی کے ساتھ صحبت کرنے میں کوئی مَانِع نہ ہو، نہ کوئی شَرْعًا مَانِع ہو، نہ کوئی حِسِّي مَانِع ہو، نہ کوئی طَبْعِي، کسی قسم کا کوئی مَانِع نہیں تو خَلْوَتِ صَحِيحَة پائی گئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو اس کی وجہ سے بھی مَہْر پکا ہو جاتا ہے۔

وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِتَمْثِيلِهِ بِالْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ یہ سب مثالیں ذکر کر رہے ہیں بھئی وہ إجْمَاع جو ہم تک کس طریقے پر پہنچے ہیں؟ خَبَرِ وَاحِد کے طریقے پر۔ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ اچھا بھئی مَتن میں انہوں نے کہا كَانَ كَنَقْلِ الْحَدِيثِ الْمُتَوَاتِرِ اور آگے اگلی سطر میں کہا كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْآحَادِ ایک إجْمَاع وہ خَبَرِ مُتَوَاتِر کی طرح قرار دے دیا، ایک إجْمَاع کو خَبَرِ وَاحِد کی طرح قرار دے دیا، خَبَرِ مَشْهُور کو کیوں نہیں ذکر کیا کہ إجْمَاع کس کی طرح ہو گا؟ خَبَرِ مَشْهُور۔ جواب اس کا دیں گے کہ بھئی دیکھیے خَبَرِ مَشْهُور اس حدیث کو کہتے ہیں جو صَحَابَة کے زمانے میں تَوَاتُر کو نہ پہنچی تھی اور صَحَابَة کے بعد پھر وہ تَوَاتُر کو پہنچ گئی، لیکن صَحَابَة کے زمانے میں تو تَوَاتُر کے درجے کو نہیں پہنچی تھی اس لیے اس کو کیا کہتے ہیں؟ خَبَرِ مَشْهُور کہتے ہیں۔ معلوم ہوا یہاں پر یہ خَبَرِ مَشْهُور کو جو مَشْهُور کہہ رہے ہیں یہ صرف صَحَابَة کے زمانے میں یہ تَوَاتُر کو نہیں پہنچی۔ اور جو إجْمَاع کی ہم بات کر رہے ہیں وہ خَبَرِ مُتَوَاتِر یا خَبَرِ آحَاد کی طرح تو ہو سکتا ہے، خَبَرِ مَشْهُور کی طرح نہیں ہو سکتا، کیونکہ خَبَرِ مَشْهُور میں کس کا اعتبار ہے؟ صَحَابَة کے زمانے کا کہ اس میں وہ تَوَاتُر کے درجے کو نہیں پہنچی۔

اور یہ جو إجْمَاع ہے، یہ جو إجْمَاع، یہ حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کے زمانے میں تو نہیں، یہ تو ہو گا ہی کب؟ صَحَابَة کے زمانے میں یا ان کے بعد۔ تو صَحَابَة کے زمانے میں اگر إجْمَاع ہوا ہے تو پھر صَحَابَة، خَبَر، خَبَرِ حدیث میں صَحَابَة کے زمانے کے بعد حدیث کی کتنی قسمیں رہ گئیں؟ صَحَابَة کے بعد یا خَبَرِ آحَاد یا خَبَرِ مُتَوَاتِر۔ خَبَرِ مَشْهُور تو وہی صَحَابَة کے زمانے کو، اور باقی آحَاد اور تَوَاتُر کو بھی آگے بھی صورت سمجھ میں آ رہی ہے کہ نہیں؟ خَبَرِ مُتَوَاتِر جس کے روایت کرنے والے بہت زیادہ ہوں، خَبَرِ مَشْهُور جس کے روایت کرنے والے اتنے زیادہ نہ ہوں، خَبَرِ آحَاد جس کے روایت کرنے والے ایک یا دو یا تین افراد اس طرح ہوں۔ تعریف آپ پڑھ چکے ہیں پہلے بھئی۔ کہتے ہیں بھئی یہ جو خَبَرِ مَشْهُور وہ ہے جو صَحَابَة کے زمانے میں روایت کرنے والے کئی ہیں لیکن تَوَاتُر کے درجے کو نہیں پہنچ رہے، اور صَحَابَة کے بعد پھر وہ تَوَاتُر کو پہنچ گئی، لیکن صَحَابَة کے زمانے میں تو تَوَاتُر کے درجے کو نہیں پہنچی تھی اس لیے اس کو کیا کہتے ہیں؟ خَبَرِ مَشْهُور کہتے ہیں۔

صَحَابَة نے نبی کریم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی ایک ایک بات کو محفوظ کیا، اور پھر اللہ نے ایسے لوگ پیدا فرما دیے جنہوں نے اپنی ساری ساری زندگیاں اسی تَحْصِيلِ عِلْم کے اندر، أَحَادِيث کے جمع کرنے کے اندر گزار دیں بھئی۔ تو صَحَابَة کے تو پھر بڑے بڑے حَلْقے ہوتے، لوگ دور دور سے آتے اور أَحَادِيث سن کر لے جاتے بھئی۔ تو صَحَابَة کے زمانے کے بعد تو پھر تَوَاتُر ہی ہے بھئی۔ کیا ہے؟ تَوَاتُر ہی۔ تو یا تَوَاتُر ہے یا خَبَرِ آحَاد ہے، یا کیا ہے؟ خَبَرِ آحَاد ہے۔ شُهْرَت، مَشْهُور وہ صرف کس اعتبار سے ہے؟ صَحَابَة کے زمانے کے اعتبار سے۔ خَبَرِ مَشْهُور اس، اب صَحَابَة کے بعد پھر وہ تَوَاتُر کو پہنچ گئی، اور یہاں إجْمَاع ہو ہی صَحَابَة کے زمانے میں یا اس کے بعد رہا ہے، لہٰذا یہاں خَبَرِ مَشْهُور، صَحَابَة کے بعد تو صرف کیا تھی؟ یا خَبَرِ مُتَوَاتِر یا خَبَرِ آحَاد۔ تو یہاں بھی صَحَابَة کے زمانے کے بعد کی اب بات چلے گی چونکہ نَقْل کے اندر، اور وہاں صرف کون سی دو قسمیں آئیں گی؟ یا وہ تَوَاتُر کے طریقے پر منقول ہوگا وہ إجْمَاع یا آحَاد کے طریقے پر۔

کہتے ہیں: وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِتَمْثِيْلِهٖ بِالْحَدِيْثِ الْمَشْهُوْرِ، اور مُصَنِّف پیچھے نہ پڑے حدیثِ مشہور کے ساتھ مثال ذکر کرنے کے، اِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْمُتَوَاتِرِ اِلَّا بِعَدَمِ اشْتِهَارِهٖ فِيْ قَرْنِ الصَّحَابَةِ، اس لیے کیونکہ کوئی فرق نہیں ہے، متواتر کے اندر، خبرِ مشہور کے درمیان اور خبرِ متواتر میں، کیونکہ کوئی فرق نہیں ہے خبرِ مشہور اور خبرِ متواتر کے درمیان اِلَّا بِعَدَمِ اشْتِهَارِهٖ فِيْ قَرْنِ الصَّحَابَةِ، مگر مشہور نہ ہونا صحابہ کے زمانے میں، یہی صرف فرق ہے۔ وَهٰذَا لَمْ يَسْتَقِمْ هٰهُنَا، اور یہ یہاں پر درست نہیں رہتا۔ لِاَنَّ الْاِجْمَاعَ لَمْ يَكُنْ فِيْ زَمَنِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، اس لیے کیونکہ اِجماع حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے زمانے میں نہیں تھا، وَاِنَّمَا يَكُوْنُ فِيْ زَمَنِ الصَّحَابَةِ، اور وہ کس وقت ہوگا؟ وہ صرف صحابہ کے زمانے میں ہوا۔ فَبَعْدَهٗ لَيْسَ اِلَّا آحَادٌ اَوْ مُتَوَاتِرٌ، اور اس کے بعد تو یا صرف آحاد ہیں یا متواتر۔

ثُمَّ هُوَ عَلٰى مَرَاتِبَ، پھر یہ اِجماع کئی درجوں پر ہے۔ اَيِ الْاِجْمَاعُ فِيْ نَفْسِهٖ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ نَقْلِهٖ لَهٗ مَرَاتِبُ فِي الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ وَالْيَقِيْنِ وَالظَّنِّ، یعنی یہ جو اِجماع ہے اپنی ذات کے اعتبار سے قَطْعِ نَظَر اپنی نَقْل کے۔ ایک تو نَقْل کے اعتبار سے اِجماع کیا ہوگا؟ قَطْعِی ہوگا یا ظَنِّی ہوگا کہ روایت کرنے والے اس اِجماع کو کم ہوں گے یا زیادہ۔ لیکن نَقْل سے قَطْعِ نَظَر اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اِجماع کے کئی مرتبے ہیں، کئی درجے ہیں، اس کے کئی مَرَاتِب ہیں فِي الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ وَالْيَقِيْنِ وَالظَّنِّ، قوت اور ضعف میں، یقین اور ظن میں۔

فَالْاَقْوٰى اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا، پس سب سے قوی جو ہے وہ صحابہ کا اِجماع ہے نَصًّا صراحۃً، جس میں تصریح کر دیں بھئی۔ مِثْلُ اَنْ يَّقُوْلَا، مثال کے طور پر کہ یوں فرما دیں صحابہ جَمِيْعًا سب کے سب، اَجْمَعْنَا عَلٰى كَذَا، ہم نے اس پر اِجماع کر لیا۔ تو یہ صراحۃً اِجماع ہوا اور یہ سب سے قوی قسم ہے اِجماع کی۔ فَاِنَّهٗ مِثْلُ الْاٰيَةِ وَالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ، پس بے شک یہ آیت اور خبرِ متواتر کی طرح ہے حَتّٰى يُكَفَّرَ جَاحِدُهٗ، یہاں تک کہ اس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار دیا جائے گا۔ وَمِنْهُ الْاِجْمَاعُ عَلٰى خِلَافَةِ اَبِيْ بَكْرٍ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ، اور اسی میں سے ہے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اِجماع۔ تمام صحابہ نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی، معلوم ہوا آپ کی خلافت پر سب کا اِجماع ہو گیا۔ اب جو اس کا انکار کرے گا وہ کافر ہے۔

ثُمَّ الَّذِيْ نَصَّ الْبَعْضُ وَسَكَتَ الْبَاقُوْنَ، اور پھر وہ اِجماع کہ جس میں بعض نے صحابہ نے تو تصریح کی اور وَسَكَتَ الْبَاقُوْنَ، اور باقی خاموش رہے، انہوں نے سُکوت کیا، مِنَ الصَّحَابَةِ صحابہ میں سے، وَهُوَ الْمُسَمّٰى بِالْاِجْمَاعِ السُّكُوْتِيِّ، اور اس کو اِجماعِ سُکوتی کہتے ہیں۔ وَلَا يُكَفَّرُ جَاحِدُهٗ، اور اس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔ وَاِنْ كَانَ مِنَ الْاَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ، اگرچہ یہ بھی اَدِلَّۂ قَطْعِیَّہ میں سے ہے، ہے یہ بھی قَطْعِی دلیل لیکن چونکہ اس میں فقہا کا اختلاف آیا ہے جیسے پہلے ذکر ہو چکا، اس وجہ سے اس کے انکار کرنے والے کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔

ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ، پھر اِجماع ان لوگوں کا جو ان صحابہ کے بعد ہیں، یہ تیسرے درجے کا اِجماع ہے۔ اَيْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ مِنْ اَهْلِ كُلِّ عَصْرٍ، صحابہ کے بعد ہر زمانے والوں میں سے، عَلٰى حُكْمٍ، ایسے حکم کے اندر، اِجماع صحابہ کے زمانے کے بعد

والوں کا عَلٰی حُکْمٍ، ایسے حکم پر لَمْ یَظْهَرْ فِیْهِ خِلَافٌ مِّنْ مَنْ سَبَقَهُمْ، کہ اس کے اندر ظاہر نہ ہوا ہو خِلَافُ مَنْ سَبَقَهُمْ، کیا ظاہر نہ ہوا ہو؟ خِلَافُ مَنْ سَبَقَهُمْ، وہ جو ان سے پہلے گزرے ہیں ان کا اختلاف۔ صحابہ کے زمانے کے بعد والوں کا کسی بات پر، کسی حکم پر اکٹھے ہو جانا، اور وہ حکم ایسا ہو کہ اس میں پہلوں کا یعنی صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو، صحابہ کا اختلاف ظاہر، یعنی صحابہ کے اس میں دو قول نہ آئے ہوں۔ مِنَ الصَّحَابَةِ، یعنی کہ صحابہ۔ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ، پس یہ اِجماع جو ہے خبرِ مشہور کے درجے میں ہے۔ یُفِیْدُ الطُّمَاْنِیْنَةَ دُوْنَ الْیَقِیْنِ، طُمَانِینَہ میں بتلا چکا ہوں طاء کے ضمے کے ساتھ، یہ اطمینان کا فائدہ دیتا ہے یہ اِجماع نہ کہ یقین کا۔

ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰی قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِیْهِ مُخَالِفٌ، پھر اِجماع کر لینا ان لوگوں کا یعنی بعد والوں کا عَلٰی قَوْلٍ، ایسے قول پر سَبَقَهُمْ فِیْهِ مُخَالِفٌ، کہ جس میں پہلے کوئی مخالف قول گزرا ہے، کیا گزرا ہے؟ یا مخالف قول یا مخالفت کرنے والا۔ بھئی پہلا درجہ ہے صحابہ جس بات پر صراحۃً اِجماع کر لیں، دوسرا درجہ ہے جس میں بعض صحابہ تصریح کریں اور بعض سُکوت کریں، تیسرا درجہ ہے کہ کسی زمانہ صحابہ کے زمانے کے بعد والے کسی ایسے حکم پر متفق ہو جائیں جس میں صحابہ کا اختلاف نہیں، چوتھی قسم ہے کہ ایسی حکم پر بعد والے متفق ہو جائیں جس میں صحابہ میں اختلاف تھا، دو قول تھے اس کے اندر ان کے۔ یہ معنی ہے ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰی قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِیْهِ مُخَالِفٌ، پھر ان کا اِجماع کر لینا ایسے قول پر کہ پہلے ہوا ہے اس میں کوئی مخالف۔ یَعْنِی اخْتَلَفُوْا اَوَّلًا عَلٰی قَوْلَیْنِ، یعنی اختلاف کیا تھا ان صحابہ نے پہلے دو قولوں پر ثُمَّ اَجْمَعَ مَنْ بَعْدَهُمْ، پھر اِجماع کیا انہوں نے جو ان کے بعد تھے عَلٰی قَوْلٍ وَّاحِدٍ کسی ایک قول پر، فَهٰذَا دُوْنَ الْكُلِّ، تو یہ سب سے نیچے درجے کا ہے۔ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ، تو یہ خبرِ واحد کے درجے میں ہے۔ یُوْجِبُ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ، یہ عمل کو واجب کرتا ہے نہ کہ علم کو، یعنی عمل واجب ہے اعتقاد واجب نہیں۔ وَیَكُوْنُ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِیَاسِ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ، اور یہ قیاس پر مُقدَّم ہوگا جیسے کہ خبرِ واحد ہے۔

وَالْاُمَّةُ اِذَا اخْتَلَفُوْا فِیْ مَسْاَلَةٍ فِیْ اَیِّ عَصْرٍ، اور امت جو ہے جب وہ اختلاف کرے کسی مسئلے میں کسی بھی زمانے میں، کسی مسئلے میں کسی بھی زمانے میں فِیْ اَیِّ عَصْرٍ كَانَ، وہ امت جب اختلاف کرے فِیْ مَسْاَلَةٍ، کسی مسئلے میں فِیْ اَیِّ عَصْرٍ كَانَ، جس زمانے میں بھی ہو، عَلٰی اَقْوَالٍ چند اقوال پر، کس پر؟ چند اقوال پر۔ بھئی کسی بھی زمانے کے مجتہدین جب ایک چیز کے اندر اختلاف کر لیں اور اس میں ان سے ایک کے بجائے دو یا تین قول آجائیں۔ کتنے قول آجائیں؟ دو یا تین۔ کسی زمانے والے فقہا سارے جو تھے انہوں نے ایک مسئلے میں اختلاف کیا اور ان سے دو قول ملتے ہیں، بعض کی رائے ایک طرف ہے بعض کی رائے دوسری طرف، یا تین قول ملتے ہیں کہ بعض کی رائے یہ تیسرا قول ہے۔ تو بعد والے یاد رکھو، ان تین میں سے کسی ایک پر تو اِجماع کر سکتے ہیں، چوتھی شِق اختیار نہیں کر سکتے، چوتھا قول اختیار نہیں کر سکتے۔ کیونکہ جب اس پچھلے زمانے والوں سے ایک مسئلے میں دو قول آئے ہیں یا صرف کتنے آئے ہیں؟ تین، چلیں دو والی صورت بنا لیں۔

ایک زمانے والے فقہا ان سے صرف دو قول آئے ہیں اس مسئلے کے بارے میں، معلوم ہوا ان کا اس بات پر اِجماع ہو گیا کہ یہاں دو ہی صورتیں ہیں تیسری کوئی صورت نہیں ہے بھئی۔ اور اگر تین آئے ہیں تو اس کا مطلب ہے ان کا اس پر اِجماع ہو گیا کہ یہاں تین ہی صورتیں ممکن ہیں چوتھی کوئی صورت ممکن نہیں، وہ باطل ہے اگر ہے بھی تو باطل ہے۔

یہ معنی ہے کہ امت جب اختلاف کرے عَلٰی اَقْوَالٍ، چند اقوال پر، کَانَ اِجْمَاعًا مِّنْهُمْ، تو یہ ان کی طرف سے اِجماع ہوگا عَلٰی اَنَّ مَا عَدَاهَا بَاطِلٌ، کہ اس کے علاوہ کیا ہے؟ اس کے علاوہ اقوال باطل ہیں۔ وَلَا يَجُوْزُ لِمَنْ بَعْدَهُمْ اِحْدَاثُ قَوْلٍ آخَرَ، اور جائز نہیں ہے ان کے بعد والوں کے لیے اِحْدَاثُ قَوْلٍ آخَرَ، کوئی نیا قول پیدا کر لینا، بنا لینا۔ كَمَا فِي الْحَامِلِ الْمُتَوَفّٰى عَنْهَا زَوْجُهَا، جیسے کہ وہ حاملہ کہ وفات پا چکا ہے اس سے اس کا خاوند، اسے چھوڑ کر اس کا خاوند کا انتقال ہو چکا۔ قِيْلَ تَعْتَدُّ بِعِدَّةِ الْحَامِلِ، کہا گیا ہے کہ یہ عدت گزارے گی حاملہ کی عدت۔ وَقِيْلَ بِاَبْعَدِ الْاَجَلَيْنِ، اور کہا گیا ہے کہ دو مدتوں میں سے لمبی مدت جو ہے وہ عدت گزارے گی۔ بھئی عدت جو ہے یہ مسئلہ پیچھے بیان ہو چکا، جس کے خاوند کا انتقال ہو جائے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے، اور دوسری جگہ حاملہ کی عدت بیان ہوئی کہ اس کی عدت وَضْعِ حَمْل ہے۔ تو لہٰذا آپ نے پڑھا تھا حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حاملہ کی عدت وہ وَضْعِ حَمْل ہی ہے کیونکہ یہ آیت بعد میں نازل ہوئی ہے اور جس آیت میں چار ماہ دس دن کا ذکر ہے وہ پہلے، تو اس سے معلوم ہوا کہ حاملہ کی عدت کتنی ہے؟ وَضْعِ حَمْل، جب وہ حمل کو جنم دے دے۔ جبکہ بعضوں نے جیسے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، وہ فرماتے ہیں کہ دو عدتوں میں سے جو لمبی ہوگی وہ اسے گزارنا پڑے گی۔ اگر وَضْعِ حَمْل جلدی ہو گیا چار ماہ دس دن سے پہلے تو پھر یہ چار ماہ دس دن پورے کر لے، اور اگر وَضْعِ حَمْل اس سے مُؤَخَّر ہوا چار ماہ دس دن کے بعد تو وہ والی عدت شمار ہوگی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ معلوم ہوا یہاں تیسرا قول اختیار کرنے کی گنجائش نہیں۔ تیسرا کیا قول مَثَلًا؟ کوئی کہتا ہے کہ وہ چار ماہ دس دن ہی گزارے گی، وہ جو عدتِ وفات ہے وہی گزارے گی، ہر حال میں وہ۔ بھئی یہ تو تیسرا قول آ گیا، پہلے دو قول تھے انہیں میں سے ایک کو اختیار کیا جا سکتا ہے، تیسرے کی طرف نہیں جا سکتے۔ یا تو وَضْعِ حَمْل کو عدت قرار دینا پڑے گا یا دو عدتوں میں سے جو لمبی ہو اس کو، اور وہ طے تو نہیں ہے اَبْعَدُ الْاَجَلَيْن کوئی بھی ہو سکتی ہے ان دونوں میں سے بہرحال جو بھی لمبی ہوئی۔ اور تیسرا قول اگر یہ کہا جائے عدتِ وفات، تو یہ تو تیسرا قول ہو گیا یہ صحیح نہیں۔

تو کہتے ہیں وَلَا يَجُوْزُ اَنْ تَعْتَدَّ بِعِدَّةِ الْوَفَاةِ، اور یہ جائز نہیں ہے کہ وہ عدت گزارے وفات والی اِذَا لَمْ يَكُنْ اَبْعَدَ الْاَجَلَيْنِ، جبکہ وہ دو مدتوں میں سے لمبی نہ ہو۔ وَقِيْلَ هٰذَا فِي الصَّحَابَةِ خَاصَّةً، اور کہا گیا ہے کہ یہ خاص طور پر صحابہ ہی میں ہے۔ یعنی یہ جو ہم نے کہا نا اگر پہلوں نے دو قول کیے تھے تو بعد میں تیسرا قول نہیں کیا جا سکتا، تیسرا قول باطل ہوگا۔ مصنف نے تو اوپر بتایا تھا سب کسی بھی زمانے میں، جب پچھلے زمانے کسی بھی زمانے والے، پچھلے زمانے والے جب دو قولوں پر جمع ہو جائیں تو بعد والے کسی تیسرے قول کو اختیار نہیں کر سکتے۔ تو بعضوں نے کہا ہر زمانے کی بات نہیں یہ صرف صحابہ کے اندر

ہے۔ صحابہ اگر دو پر اکٹھے ہوئے ہیں تو اس کا مطلب ہے تیسرا قول باطل، اگر وہ تین پر جمع ہوئے ہیں تو اس کا مطلب ہے چوتھا قول باطل۔ وَقِيْلَ هٰذَا فِي الصَّحَابَةِ خَاصَّةً، اور کہا گیا ہے یہ صحابہ کے اندر ہے خاص طور پر۔ اَیْ بُطْلَانُ الْقَوْلِ الثَّالِثِ فِي الصَّحَابَةِ فَقَطْ، یعنی تیسرے قول کا باطل ہونا یہ صرف صحابہ کے بارے میں ہے۔ فَاِنَّهُمْ اِنِ اخْتَلَفُوْا عَلٰى قَوْلَيْنِ، اس لیے کیونکہ اگر صحابہ اختلاف کریں دو قولوں پر كَانَ اِجْمَاعًا عَلٰى بُطْلَانِ الْقَوْلِ الثَّالِثِ، تو یہ اِجماع ہوگا تیسرے قول کے باطل ہونے پر دُوْنَ سَائِرِ الْاُمَّةِ نہ کہ ساری امت بھئی۔ وَلٰكِنَّ الْحَقَّ اَنَّ، لیکن حق جو ہے کہ اَنَّ بُطْلَانَ الْقَوْلِ الثَّالِثِ مُطْلَقٌ يَّجْرِيْ فِي اخْتِلَافِ كُلِّ عَصْرٍ، کہ تیسرے قول کا باطل ہونا یہ مُطْلَق ہے یہ جاری ہوگا ہر زمانے کے اختلاف میں۔ وَهٰذَا يُسَمّٰى اِجْمَاعًا مُرَكَّبًا، اور اس کو اِجماعِ مُرَكَّب کہتے ہیں لِاَنَّهٗ نَشَاَ مِنِ اخْتِلَافِ قَوْلَيْنِ، اس لیے کیونکہ یہ کس سے پیدا ہوا ہے؟ دو قولوں کے اختلاف سے یہ اِجماعِ مُرَكَّب ہے۔

وَهُوَ اَقْسَامٌ، اور یہ کئی قسم پر ہے، قِسْمٌ مِّنْهَا يُسَمّٰى بِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، ان میں سے ایک قسم وہ ہے جسے عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ کہتے ہیں۔ بھئی عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ اس کو سمجھ لیں ادھر دیکھیے بھئی۔ دیکھیے ایک یہ مسئلہ ہے اور ایک یہ مسئلہ ہے، الگ الگ مسئلے ہیں۔ مَثَلًا پہلا مسئلہ ہے مَنَّت کے بارے میں، دوسرا مسئلہ ہے بَیْع کے بارے میں۔ دو الگ الگ مسئلے۔ تو یہ دو مسئلے ہیں۔ پہلا مسئلہ ہمارے نزدیک ثابت ہے، اسی طرح دوسرا مسئلہ بھی ہمارے نزدیک ثابت ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں میں سے ایک بھی نہیں ثابت، نہ پہلا ثابت نہ دوسرا ثابت۔ تو یہاں پر معلوم ہوا صرف دو ہی قول ہیں۔ کتنے قول ہیں؟ دو ہی قول ہیں۔ یا تو ایک فریق کے نزدیک، یا تو ایک قول یہ کہ دونوں ثابت، دوسرا قول یہ کہ دونوں ثابت نہیں، تیسرا قول کوئی نہیں ہے کہ ایک مسئلہ ان میں سے ثابت ہو اور ایک مسئلہ ثابت نہ ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں پر اس کو کہتے ہیں عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ۔ یعنی ہم یوں کہتے ہیں: اگر یہ پہلا مسئلہ مَنَّت والا یوں ہے، یہ ثابت ہے، تو آپ کو ماننا پڑے گا دوسرا مسئلہ بھی ثابت ہے۔ اگر پہلا ثابت ہے تو دوسرا بھی ثابت ہے۔ اور اگر پہلا ثابت نہیں تو دوسرا بھی ثابت نہیں، کیونکہ ان میں فَصْل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ ان دونوں میں فَصْل کا، جدائی کا کوئی بھی قائل نہیں کہ ایک ثابت ہو اور دوسرا ثابت نہ ہو۔ ایسا نہیں ہے۔ اگر ایک ثابت ہے تو دوسرا بھی ثابت ماننا پڑے گا۔ اور اگر ایک ثابت نہیں تو ماننا پڑے گا دوسرا بھی ثابت نہیں، کیونکہ تیسرا قول ہی کوئی نہیں کہ ایک ثابت ہو اور ایک ثابت نہ ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو آپ کو ماننا پڑے گا اگر ایک مسئلہ ثابت ہے تو دوسرا بھی ثابت ہے، کیونکہ ان میں فَصْل کا کوئی بھی قائل نہیں، ان میں جدائی کا کوئی بھی قائل نہیں۔ جس فریق کے نزدیک ایک ثابت ہے، دوسرا بھی ثابت ہے، اور اگر ان میں سے ایک ثابت نہیں ہے تو ماننا پڑے گا کہ دوسرا بھی ثابت نہیں ہے کیونکہ ان میں فرق کا اور جدائی کا کوئی بھی قائل نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یہ ہے عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ۔ یعنی دونوں میں فَصْل کا، فرق کا، جدائی کا کوئی بھی قائل نہیں۔ جس کے نزدیک ثابت ہیں دونوں ثابت ہیں، جس کے نزدیک نہیں ثابت دونوں نہیں ثابت، تیسرا قول نہیں کہ ایک ثابت ہو اور ایک ثابت نہ ہو۔

اور یاد رکھیے پھر یہ: ایک مسئلہ بالکل الگ ہے، دوسرا بالکل الگ ہے، دونوں کی عِلَّت۔ اس میں پھر دو احتمال ہیں کہ ہو سکتا ہے دونوں مسئلے ہیں تو الگ الگ لیکن بنیاد ان کی ایک ہی ضابطے پر ہے۔ تو دونوں کی بنیاد یا ایک ہی ضابطے پر ہوگی یا الگ الگ ضابطوں پر ہوگی۔ اگر ایک ہی ضابطے پر دونوں کی بنیاد ہو تو پھر یہ معتبر ہے، یہ حجت ہے۔ اگر الگ الگ ضابطوں پر بنیاد ہو تو یہ حجت نہیں۔ کس طرح؟ دیکھیے، مَثَلًا پہلا مسئلہ ہے مَنَّت کا، دوسرا مسئلہ ہے بَیْع کا۔ آپ نے پڑھا ہے نَھْی کے اندر کہ اَفْعال دو قسم پر ہیں، ایک فِعْلِ شَرْعِی ہے ایک فِعْلِ حِسِّی۔ فِعْلِ حِسِّی وہ ہے کہ شریعت کے آنے سے پہلے اس کا جو معنی سمجھا جاتا تھا شریعت کے آنے کے بعد بھی اس کا وہی معنی کیا جاتا ہے، شریعت نے اس کے معنی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کی۔ جیسے زنا، زنا پہلے بھی کہتے تھے مَحَلٌ حرام میں وَطْی کرنا، اور اب بھی کس کو کہتے ہیں؟ مَحَلٌ حرام میں وَطْی کرنا۔ اور ایک وہ مسئلہ جس کے اندر شریعت نے، جس کی تعریف میں تبدیلی پیدا کر دی، مَثَلًا بَیْع۔ بَیْع پہلے صرف مُبَادَلَۃُ الْمَالِ بِالْمَالِ کو کہتے تھے، مال کا مال کے ساتھ تبادلہ کر لینا۔ شریعت نے اس میں تَرَاضِی کی قید لگا دی، تَرَاضِی، باہمی رضامندی بھی ضروری ہے دونوں کی۔ اور نیز اور بھی کئی شرائط لگا دیں جو آپ بَیْع میں پڑھ چکے، کہ ثَمَن کی مقدار معلوم ہونی چاہیے، مَبِیْع کا پتہ ہونا چاہیے کیا چیز ہے وغیرہ وغیرہ بھئی۔ تو شریعت نے بَیْع کے اندر یہ چیزیں، ان کی قیدیں بڑھا دیں، اور یہ پہلے معلوم نہیں تھیں، تو اس کو کیا کہیں گے؟ فِعْلِ شَرْعِی، یعنی شریعت نے ہمیں بتایا اس فعل کا، پہلے تو ہمیں اس کا پتہ ہی نہیں تھا ہم اس کو غلط سمجھتے رہے تھے۔ تو یہ فِعْلِ شَرْعِی ہے۔

اور آپ نے ضابطہ پڑھا ہے کہ فِعْلِ شَرْعِی میں نَھْی آجائے تو وہ ذات کے اعتبار سے جائز ہوتا ہے، وَصْف کے اعتبار سے ناجائز ہوتا ہے۔ فِعْلِ حِسِّی میں نَھْی آئے تو وہ ذات کے اعتبار سے بھی جائز نہیں، وَصْف کے اعتبار سے بھی جائز نہیں۔ لیکن فِعْلِ شَرْعِی میں نَھْی آئے تو وہ ذات کے اعتبار سے جائز، وَصْف کے اعتبار سے ناجائز۔ تو ضابطہ کیا ہوا؟ فِعْلِ شَرْعِی میں نَھْی آئے تو وہ ذات کے اعتبار سے جائز ہوتا ہے، وَصْف کے اعتبار سے جائز نہیں۔ چنانچہ یہاں دو مسئلے تھے مَثَلًا، پہلا مسئلہ تھا مَنَّت کا، دوسرا مسئلہ تھا بَیْع کا۔ مَنَّت کا مسئلہ یہ تھا کہ یَوْمُ النَّحْر یعنی قربانی کے دن کی مَنَّت ماننا۔ یعنی یَوْمُ الْاَضْحٰی کے دن کوئی شخص روزے کی مَنَّت مانتا ہے کہ اگر میرا یہ کام ہو گیا تو میں یَوْمُ الْاَضْحٰی والے دن روزہ رکھوں گا۔ کس چیز کی مَنَّت مان رہا ہے؟ روزے کی۔ اور روزہ فِعْلِ شَرْعِی ہے کیونکہ ہمیں پتہ نہیں تھا روزہ فجر سے لے کر مغرب تک ہوا کرتا ہے، صَوْم تو مُطْلَق اِمْسَاک کا نام تھا اور پھر شرائط شریعت نے ذکر کیں کن کن چیزوں سے رکنا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا روزے کے بارے میں۔ دوسرا مسئلہ کس کا تھا؟ بَیْع۔

اچھا پہلے بات مَنَّت والی سن لیں۔ تو مَنَّت کے بارے میں ایک شخص روزے کے بارے میں مَنَّت مانگتا ہے کس دن مَنَّت کس دن کی؟ یَوْمُ الْاَضْحٰی، قربانی والی عید کے دن کی۔ تو اب یہ مَنَّت کس چیز کی مان رہا ہے؟ روزے، اور روزہ فِعْلِ شَرْعِی ہے یا فِعْلِ حِسِّی؟ فِعْلِ شَرْعِی۔ اور قربانی والے دن روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے، نَھْی آئی ہے۔ تو نَھْی کس میں

آئی؟ فِعْلِ شَرْعِی میں۔ اور فِعْلِ شَرْعِی میں نَھْی آئے تو یہ کیا تقاضا کرتی ہے کہ یہ ذات کے اعتبار سے جائز، وَصْف کے اعتبار سے جائز نہیں۔ معلوم ہوا یہ روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے جائز، وَصْف کے اعتبار سے جائز نہیں۔ لہٰذا اس کی جب یہ جائز ہے ذات کے اعتبار سے تو مَنَّت بھی صحیح۔ مَنَّت صرف مَنَّت کی بات ہو رہی ہے، مَنَّت صحیح۔ ہاں بعد میں اس دن رکھنا نہیں چاہیے، پھر بعد میں قضا کر لے اس کی بھئی۔ لیکن مَنَّت تو ایک جائز چیز کی مان رہا ہے یا ناجائز چیز کی؟ جائز، لہٰذا ہمارے نزدیک یہ مَنَّت صحیح ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فِعْلِ شَرْعِی کے اندر نَھْی آئے تو وہ حَرَامٌ لِعَیْنِہٖ ہوتا ہے۔ یعنی وہ ذات کے اعتبار سے بھی جائز نہیں ہوتا، وَصْف کے اعتبار سے بھی جائز نہیں۔ لہٰذا یہ عید الاضحیٰ کے دن روزہ ذات کے اعتبار سے بھی جائز نہیں اور وَصْف کے اعتبار سے بھی جائز نہیں، لہٰذا اس کی مَنَّت ماننا بھی ٹھیک نہیں، ناجائز چیز کی مَنَّت ہی سرے سے ٹھیک نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں ایک جائز چیز کی مَنَّت، مَنَّت صحیح ہے، رکھے نہ اس دن روزہ بعد میں قضا کر لے۔ صورت سمجھ؟ تو دیکھیے یہ جو اس مسئلے میں اختلاف آیا کس ضابطے پر آیا؟ کہ ہمارے نزدیک فِعْلِ شَرْعِی میں نَھْی آئے تو وہ ذات کے اعتبار سے جائز ہوتا ہے، وَصْف کے اعتبار سے ناجائز۔ ان کے نزدیک ذات کے اعتبار سے ہی کیا ہوتا ہے وہ؟ ناجائز ہوتا ہے۔

دوسرا مسئلہ تھا بَیْع کا۔ مَثَلًا بَیْعِ فَاسِد، اس سے منع کیا گیا ہے، کہ بَیْع میں شرط نہ لگاؤ، کئی صورتیں ہیں نا اس میں جو، مَثَلًا کوئی شرط لگا دیتا ہے جو مُقْتَضَائے عَقْد کے خلاف ہے تو یہ بَیْعِ فَاسِد ہے۔ اور، تو اس سے منع کیا گیا ہے، منع کیا گیا ہے، اور بَیْع ہے فِعْلِ شَرْعِی، بَیْع ہے فِعْلِ شَرْعِی، اور اس بَیْعِ فَاسِد سے منع کیا گیا تو فِعْلِ شَرْعِی سے منع کیا گیا اس میں نَھْی آ گئی۔ تو یہ نَھْی تقاضا کرتی ہے کہ یہ بَیْع اپنی ذات کے اعتبار سے جائز، وَصْف کے اعتبار سے ناجائز۔ جب ذات کے اعتبار سے جائز ہے تو یہ ملکیت کا فائدہ دے گی، یہ ملکیت کا فائدہ دے گی۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ذات کے اعتبار سے ہی جائز نہیں ہے تو یہ ملکیت کا فائدہ بھی نہیں دے گی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو ایک مسئلہ ہے مَنَّت والا اور ایک مسئلہ ہے بَیْع والا، لیکن دونوں ایک ہی ضابطے پر مُتَفَرِّع ہو رہے ہیں، کون سا ضابطہ؟ کہ فِعْلِ شَرْعِی میں نَھْی آئے تو ہمارے نزدیک وہ ذات کے اعتبار سے جائز ہوتا ہے وَصْف کے اعتبار سے ناجائز، جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ذات کے اعتبار سے ہی ناجائز ہوتا ہے۔ تو یہ، یہ والا یہاں پر، عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، یہ معتبر ہے، حجت ہے۔ کہ ایک مسئلہ اگر اس طرح ہے تو دوسرا مسئلہ بھی اسی طرح ہے۔ مَنَّت والا مسئلہ اگر اس طرح ماننے ثابت ہے تو دوسرا بھی ثابت ہے، اس لیے کیونکہ دونوں کی بنیاد ایک ہی قانون پر ہے۔ اگر ایک ثابت ہوا، معلوم ہوا قانون اسی طرح ہے تو دوسرا بھی ثابت۔ اور اگر ایک ثابت نہیں ہے تو اس کی بنیاد جس قانون پر تھی اسی قانون پر دوسرے کی بھی بنیاد ہے، معلوم ہوا وہ بھی ثابت نہیں، کیونکہ دونوں میں فَصْل کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ تو جہاں دونوں کی بنیاد ایک ہی قانون پر ہو وہاں پر تو عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ یہ حجت ہے۔ اور اگر دونوں کی بنیاد الگ الگ قوانین پر ہو، مَنَّت والا مسئلہ کوئی اور ہے، کوئی اور صورت ہے وہ اس کا ضابطہ الگ ہے جس کی بنیاد پر ہم نے یہ کہا تھا، بَیْع والا مسئلہ کوئی اور ہے جس کی بنیاد کسی اور ضابطے پر ہے، تو یہاں پر یہ حجت

نہیں، کیونکہ ایک مسئلے کے ثابت ہونے سے یہ ثابت نہیں ہو پاتا کہ دوسرا مسئلہ بھی ثابت، کیونکہ ایک مسئلہ ثابت ہوگا تو اس کا قانون معلوم ہوا قانون اسی طرح ہے، دوسرے کا تو الگ قانون ہی الگ ہے تو ایک کے ثابت ہونے سے دوسرا مسئلہ ثابت نہیں ہوتا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ معلوم ہوا یہ جو اِجماع جو بیان کیا اس کی ایک قسم عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، یہ کس وقت حجت ہے؟ جب دونوں مسئلوں کی بنیاد ایک ہی قانون پر ہو۔

وَقَدْ بَيَّنَهَا صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ بِمَا لَا يُتَصَوَّرُ الْمَزِيْدُ عَلَيْهِ، اور تحقیق اس کو بیان کیا ہے یعنی عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ اِجْماع کی یہ جو قسم ہے اس کو بیان کیا ہے صاحبِ توضیح نے بِمَا لَا يُتَصَوَّرُ الْمَزِيْدُ عَلَيْهِ، اس طور پر کہ تصور نہیں کیا جا سکتا اس پر زیادتی کا، یعنی اس سے زائد تفصیل کا تصور نہیں ہو سکتا جتنی وضاحت انہوں نے کی ہے اور کسی نے نہیں کی۔ وَعِنْدِیْ، اور میرے نزدیک، اَنَّ هٰذَا الْاَصْلَ هُوَ الْمَنْشَأُ لِانْحِصَارِ الْمَذَاهِبِ فِی الْاَرْبَعَةِ، یہ ضابطہ یہی بنیاد ہے لِانْحِصَارِ الْمَذَاهِبِ فِی الْاَرْبَعَةِ، مذاہب کے چار میں بند ہونے کی۔ یہ ضابطہ بھئی، یہ ضابطہ کیا اوپر ضابطہ ذکر کیا مَتن میں؟ کہ ایک زمانے والے جب ایک مسئلے کے اندر دو یا تین قولوں پر اکٹھے ہو جائیں تو ان کے علاوہ کوئی نئی صورت اختیار کرنا جائز نہیں۔ تو شارح فرماتے ہیں یہی ضابطہ ہے کہ جس کی وجہ سے یہ مذاہب کتنے میں بند ہیں؟ چار مذاہب ہیں بھئی، احناف کا ہے، شوافع کا ہے، مالکیہ کا ہے، اور حنابلہ کا بھئی۔ تو یہ کہتے ہیں یہ اصل، یہ ضابطہ یہ بنیاد ہے مذاہب کے چار میں بند ہونے کی، وَبُطْلَانِ الْخَامِسِ الْمُسْتَحْدَثِ، اور پانچویں نو پید کی باطل ہونے کا، پانچویں نئے مذہب کے باطل ہونے کے یہ بنیاد ہے۔

وَلٰكِنْ يَّرِدُ عَلَيْهِ، لیکن اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض سمجھ لیں بھئی۔ اعتراض یہ کریں گے کہ بھئی آپ نے کہا کہ اگر اختلاف کریں دو قولوں میں، دو قول مذکور ہیں، معلوم ہوا اختلاف کیا کتنے قول ہوئے؟ دو۔ یہ اختلاف یا تو بِالْمُشَافَهَةِ مراد ہوگا یا بِالْمُشَافَهَةِ مراد نہیں ہوگا۔ اگر بِالْمُشَافَهَةِ مراد ہے، یعنی آمنے سامنے ایک ہی زمانے کے اندر۔ آمنے سامنے یعنی ایک زمانے کے اندر، یعنی ایک ہی زمانے کے اندر دو قول ان سے آئے ہوں گے، ایک فقیہ ایک قول ذکر کرتا ہے، دوسرا فقیہ دوسرا قول ذکر کرتا ہے۔ اگر یہ مراد ہے کہ بِالْمُشَافَهَةِ یعنی آمنے سامنے سے مراد یہ آمنے سامنے یہ جو یہ والا مراد نہیں یعنی ایک زمانے میں ہیں، ایک زمانے میں۔ تو اگر بِالْمُشَافَهَةِ آمنے سامنے ہوں یعنی ایک زمانے میں ہوں، اس زمانے میں دو قول آئے ہیں اور پھر بعد والے تیسرا قول نہیں کر سکتے، تو پھر اس صورت میں تو اعتراض ہوتا ہے امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ کا مذہب بھی باطل ہونا چاہیے۔ کیونکہ ان کا زمانہ بعد کا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تو امام محمد رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں بھئی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ کا زمانہ پہلے ہے۔ تو اس کا مطلب ہے ان دونوں سے جب ایک مسئلے میں دو قول آگئے، ایک احناف کی طرف سے، ایک مالکیہ کی طرف سے، ایک امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اور ایک امام مالک رحمہ اللہ کا قول جب آگیا، تو آگے آپ نے ضابطہ کیا پڑھا؟ بعد والوں کے لیے تیسرا قول اختیار کرنے کی گنجائش نہیں۔ تو پھر تو امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ تو بعد میں آئے۔ اعتراض سمجھ میں

آیا؟

اور اگر آپ کا، آپ کی مراد یہ ہے کہ آمنے سامنے نہیں، یعنی عین ایک وقت میں نہیں بس ایک زمانے میں ہو کچھ آگے پیچھے بھی ہو تو کوئی حرج نہیں۔ اگر یہ مراد ہے آپ کی، تو پھر تو ہمارے اختلاف کا بھی اعتبار ہونا چاہیے، بعد والوں کا بھی کیا ہونا چاہیے؟ وہ کوئی، اگر امام مالک اور امامِ اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے کچھ ہی بعد ہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول آتا ہے یا امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ، اگر وہ معتبر ہے، یعنی وہ بِالْمُشَافَهَةِ تو نہیں بالکل آمنے سامنے ایک زمانے میں تو نہیں لیکن ساتھ ہی ہیں، تقریباً کیا ہیں؟ ساتھ، تو اگر وہ کچھ بعد میں بھی معتبر ہے تو پھر تو بعد والوں کا بھی کیا ہونا چاہیے؟ معتبر، ہمارا قول بھی ہو ہم بھی اختلاف کر کے ایک نئی صورت، تیسری شِق اختیار کرتے ہیں تو اس کو بھی کیا کرنا چاہیے؟ ماننا چاہیے، جیسے امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ بعد میں آئے تھے اور ان کے بھی قول کا اعتبار ہے تو پھر۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟

تو کہتے ہیں وَلٰكِنْ يَّرِدُ عَلَيْهِ، لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اَنَّهٗ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاِخْتِلَافِ، کہ اگر ارادہ کیا گیا ہے اختلاف کے ذریعے اَلْاِخْتِلَافُ مُشَافَهَةً، آمنے سامنے کا اختلاف فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ، ایک ہی زمانے میں، فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَاَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى، کہ امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل رحمہما اللہ کا مذہب جو ہے مناسب یہ ہے کہ بَاطِلًا، پھر اس کو تو کیا ہونا چاہیے؟ باطل۔ حِيْنَ اخْتَلَفَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ مَعَ مَالِكٍ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ، جس وقت اختلاف کیا امام ابو حنیفہ نے امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ ایک ہی زمانے میں۔ وَاِنْ اُرِيْدَ بِالْاِخْتِلَافِ، اور اگر ارادہ کیا گیا ہے اختلاف کے ذریعے اَعَمَّ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ، کہ عام ہے کہ وہ عام ہو اس سے کہ ایک ہی زمانے میں ہو، یعنی ایک زمانے میں ہو یا نہ ہو۔ اَمْ لَا يا نہ ہو۔ فَكَيْفَ لَا يُعْتَبَرُ اخْتِلَافُنَا، تو کیسے اعتبار نہیں کیا جائے گا ہمارے اختلاف کا كَمَا اعْتُبِرَ اخْتِلَافُ الشَّافِعِيِّ وَاَحْمَدَ، جیسے کہ اعتبار کیا گیا ہے امام شافعی اور امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ کے اختلاف کا۔ جب ان کے اختلاف کا اعتبار کیا گیا تو ہمارے بھی اختلاف کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔ انہوں نے نئی شِق کو اختیار کیا تو ہم نئی شِق کو اختیار کریں تو اس کا بھی اعتبار ہونا چاہیے۔

وَالْجَوَابُ عَنْهُ صَعْبٌ، اور اس سے جواب جو ہے اس اعتراض سے بڑا مشکل ہے۔ وَقَدْ بَالَغْتُ فِيْ تَحْقِيْقِهٖ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ، اور تحقیق میں نے بہت خوب مبالغہ کیا ہے، خوب کوشش کی ہے فِيْ تَحْقِيْقِهٖ، اس کے مسئلے کی تحقیق میں فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ، اپنی تفسیرِ احمدی میں۔ وَبَذَلْتُ جَهْدِيْ وَطَاقَتِيْ فِيْهِ، اور اس میں میں نے اپنی، جَهْد کہتے ہیں کوشش مشقت کو، محنت کو، اور اس میں میں نے اپنی محنت اور طاقت اس میں صرف کی ہے، وَلَمْ يَسْبِقْنِيْ اِلٰى مِثْلِهٖ اَحَدٌ، اور کسی ایک نے بھی سبقت نہیں اس، کسی ایک نے بھی سبقت نہیں کی اس جیسی بحث کی طرف مجھ سے پہلے۔ یعنی مجھ سے کوئی بھی اس مسئلے کی طرف کسی نے سبقت نہیں کی۔ فَطَالِعْهُ اِنْ شِئْتَ، پس آپ اس کا مطالعہ کر لیجیے اگر چاہیں۔

اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟ کہ آپ نے کہا تھا دو قول آجائیں تو تیسرا قول اختیار کرنا باطل، تو اگر آمنے سامنے کا مراد ہے

اختلاف تو پھر تو امام شافعی، امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ کا قول بھی باطل ہونا چاہیے، اور اگر آمنے سامنے کا اختلاف معتبر نہیں بلکہ کچھ تھوڑا مُؤَخَّر بھی ہو تو پھر تو ہمارے قول، ہم بھی کوئی نئی صورت اختیار کریں اس کا بھی کیا کیا جانا چاہیے؟ اعتبار کرنا چاہیے بھئی۔ اور بھئی یہ یوں کہا جائے کہ یہ جو اللہ نے مذاہب کو چار میں بند کیا، فقہا تو بہت زیادہ تھے لیکن ان چار ہی مذاہب کو اللہ نے مقبولیت نصیب فرمائی، اور دنیا بھر میں یہی مذاہب پھیلے۔ باقی فقہا اور ان کے مُتَّبِعِیْن ختم ہو گئے، اس وقت صرف یہی چار مذاہب ہیں۔ یہ جو چار مذاہب ہیں، یہ اللہ کے نزدیک قبولیت اور مقبولیت کی علامت ہے بھئی۔ یہ اللہ کا فضل ہے اور اللہ کے نزدیک قبولیت اور مقبولیت کی علامت ہے کہ انہی کو اللہ نے تمام دنیا کے اندر پھیلا دیا بھئی۔ تو اس کے لیے سبب، وجوہات اور توجیہات یا دلیلیں ذکر کرنے کی حاجت نہیں بھئی، اس کی طرف جانے کی۔ بس یہ اللہ کا فضل ہے، اللہ نے انہی چار کو پھیلایا بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

الْبَابُ الْعَاشِرُ: الْأَصْلُ الرَّابِعُ — بَابُ الْقِيَاسِ وَالِاسْتِحْسَانِ وَدَفْعِ الْعِلَلِ

اصلِ رابع: باب القیاس — شرائط و رکنِ قیاس، تعلیلات، استحسان، اجتہاد، مناقضہ، قلب، معارضہ اور ترجیح — اسباق ۱۰۳ تا ۱۲۶

سبق نمبر ۱۰۳: باب القیاس (۱): قیاس کی لغوی و شرعی تعریف، حجیتِ قیاس اور منکرینِ قیاس کے شبہات کا ازالہ

متن و تشریحِ نور الانوار فی شرحِ المنار — بتاریخ: ۲ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَحْثِ الْإِجْمَاعِ شَرَعَ فِي بَحْثِ الْقِيَاسِ فَقَالَ: بَابُ الْقِيَاسِ۔ الْقِيَاسُ فِي اللُّغَةِ التَّقْدِيرُ، وَفِي الشَّرْعِ تَقْدِيرُ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ۔ وَإِنَّمَا فَسَّرَ بِهٰذَا التَّفْسِيرِ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى اللُّغَةِ بِقِلَّةِ التَّغْيِيرِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ بَحْثِ الْإِجْمَاعِ، اور جب مصنف رحمہ اللہ اجماع کی بحث سے فارغ ہوئے، شَرَعَ فِي بَحْثِ الْقِيَاسِ، تو قیاس کی بحث میں شروع ہوئے۔ قیاس۔ بھئی آپ نے پڑھا تھا کہ شریعت کے ادلہ چار ہیں، بھئی چار۔ کِتَابُ اللہِ، سنتِ رسول، اجماع اور قیاس۔ یعنی آپ کو بتلایا جاتا ہے یہ چیز فرض ہے، یہ یہ چیز واجب ہے، یہ یہ چیز مثلاً مستحب ہے اور یہ یہ چیز حرام ہے یا مکروہ ہے، ان کا پتا کس سے چلتا ہے؟ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس سے۔ یہ چار

ادلہ ہیں، بھئی یہ دلیل کے طور پر ذکر ہوتے ہیں۔[۱]

تو اب سب سے آخر میں قیاس کی بحث کرنے لگے ہیں۔ چونکہ کِتَابُ اللہِ کا درجہ سب سے مقدم تھا، اس لیے اس کو سب سے پہلے ذکر کیا۔ اس کے بعد درجہ تھا سنتِ رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا، تو دوسرے نمبر پر اسے ذکر کیا۔ تیسرے نمبر پر درجہ تھا اجماع کا، تو تیسرے نمبر پر اجماع کو ذکر کیا۔ اور قیاس کا درجہ چونکہ آخری ہے، اس لیے سب سے آخر میں اب قیاس ذکر کر رہے ہیں۔ فَقَالَ، پس مصنف نے فرمایا: بَابُ الْقِيَاسِ، یہ، أَيْ هٰذَا بَابُ الْقِيَاسِ، یہ قیاس کا باب ہے۔

الْقِيَاسُ فِي اللُّغَةِ التَّقْدِيرُ، قیاس جو ہے لغت میں یعنی عربی زبان میں تقدیر کو کہتے ہیں، کس کو کہتے ہیں؟ تقدیر۔ یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ اندازہ کر کے برابر کرنا، بھئی۔ ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اندازہ لگا کر اس کے برابر کرنا، بھئی۔ یہ کیا ہے؟ قیاس، بھئی۔ تو قیاس کا کیا معنی بیان کیا میں نے؟ ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اندازہ کر کے اس کے برابر کرنا، بھئی۔ یہ ہے قیاس، بھئی۔

چنانچہ عربی میں اگر آپ ایک کپڑے کا اندازہ لگاتے ہیں گز کے ساتھ، اس کے برابر کرتے ہیں، تو آپ کہیں گے: قِسْتُ الثَّوْبَ بِالذِّرَاعِ، میں نے کپڑے کا اندازہ لگایا، اس کو برابر کیا کس کے ساتھ؟ ذِرَاع، گز کے ساتھ، بھئی، گز، شرعی گز۔ یا اسی طرح موچی، جو پہلے تو جوتے ہاتھ سے بنا کرتے تھے، تو وہ ایک جوتے کو مثلاً اس نے اندازہ کر کے دوسرے جوتے کے برابر بنایا، بھئی، تو کیا کہتے تھے؟ قَاسَ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ، بھئی۔ قَاسَ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ، ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے برابر کیا، بھئی، اندازہ لگا کر اس کے برابر کیا۔

جی، تو معلوم ہوا تقدیر کا کیا معنی ہے؟ ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اندازہ کر کے اس کے برابر کرنا، اور یہی معنی ہے قیاس کا، بھئی۔ چنانچہ کہتے ہیں: الْقِيَاسُ فِي اللُّغَةِ التَّقْدِيرُ، قیاس جو ہے عربی زبان کے اندر تقدیر ہے یعنی ایک چیز کا

---

[۱]

جدول — باب القیاس: قیاس کی لغوی و شرعی تعریف، ارکانِ اربعہ اور حجیتِ قیاس کا جدول:

مبحثِ قیاس	اصولی تعریف و تفصیل	اصولی حکم اور دلیل
۱۔ تعریفِ قیاس	لغت میں: تقدیر و مساوات؛ شریعت میں: «إِبَانَةُ مِثْلِ حُكْمِ الْمَنْصُوصِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ لِعِلَّةٍ جَامِعَةٍ»	قیاس ثبت نہیں بلکہ مظہر ہے؛ یعنی حکمِ شرعی کو ابتداءً ثابت نہیں کرتا بلکہ منصوص کے حکم کو فرع میں ظاہر کرتا ہے۔
۲۔ ارکانِ قیاس (۴)	(۱) اصل (مقیس علیہ)، (۲) فرع (مقیس)، (۳) حکمِ اصل، (۴) علتِ جامعہ	جیسے خمر (اصل)، نبیذ (فرع)، حرمت (حکم)، اور نشہ آور ہونا / اسکار (علتِ جامعہ)۔
۳۔ حجیتِ قیاس	جمہور صحابہ، تابعین اور ائمۂ اربعہ کے نزدیک حجتِ شرعیہ (خلافاً للظاہریہ و النظام)	دلیلِ نقلی: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» اور حدیثِ معاذ رضی اللہ عنہ؛ دلیلِ عقلی: نصوص متناہی ہیں اور حوادث غیر متناہی۔

دوسری چیز کے ساتھ اندازہ کر کے برابر کرنا۔ تو یعنی برابر کرنا ایک چیز کو دوسری کے۔ وَفِي الشَّرْعِ، اور اصطلاحِ شریعت میں: تَقْدِيرُ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ، برابر کرنا ہے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔ فرع کو اصل کے ساتھ برابر کرنا حکم اور علت میں۔

بھئی اصل وہ ہے جس کا حکم پہلے ہی سے معلوم ہے، جس میں اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں، قرآن و سنت کے ذریعے اس کا حکم پہلے ہی معلوم ہے۔ اور فرع جس کا حکم اس اصل کے، سے اندازہ کر کے، اس کے برابر کر کے نکالا جائے، بھئی۔ مثلاً دیکھیے شراب حرام ہے، اس کا حکم معلوم ہے قرآن و سنت سے، بھئی۔ اب علت اس میں غور کیا اس کی کیا علت ہے؟ تو معلوم ہوا اس کی علت نشہ ہے۔ یہی نشہ ہمیں ہیروئن یا بھنگ میں ملا تو اس پر بھی یہی حکم لگا دیا۔ اب یہ ہیروئن اور بھنگ کا حکم معلوم نہیں تھا، تو البتہ شراب کا حکم معلوم تھا۔ تو اس کی علت فقہاء نے نکالی مجتہدین نے، اور کیا نکلی؟ نشہ۔ وہی نشہ ہیروئن یا بھنگ میں ملا تو اس پر بھی وہی حکم لگا دیا۔

تو جس پر قیاس کیا گیا، اس کو کہتے ہیں مَقِيسٌ عَلَيْهِ، بھئی۔ کیا کہتے ہیں؟ مَقِيسٌ عَلَيْهِ، جس پر قیاس کیا گیا۔ اور جس کو قیاس کیا گیا یعنی فرع، اس کو مَقِيسٌ کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ مَقِيسٌ۔ تو یہاں شراب ہوئی مَقِيسٌ عَلَيْهِ، اور ہیروئن یا بھنگ ہے مَقِيسٌ، اور عِلَّتِ جَامِعَہ کیا ہے دونوں کے اندر؟ نشہ ہے۔ تو شراب کا جو حکم معلوم تھا، وہی حکم کس کو دے دیا؟ ہیروئن یا بھنگ کو کہ یہ بھی حرام ہے کیونکہ اس میں بھی وہی علت پائی جا رہی ہے۔

تو یہ ہے قیاس، بھئی۔ یعنی فرع کو برابر کرنا اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔ کہ وہی علت یہاں بھی ہے تو وہی حکم یہاں بھی آجائے گا، بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ یہ معنی ہے تَقْدِيرُ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ، برابر کرنا فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔

وَإِنَّمَا فَسَّرَ بِهٰذَا التَّفْسِيرِ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى اللُّغَةِ بِقِلَّةِ التَّغْيِيرِ۔ بھئی قیاس کی اور بھی تعریفات کی ہیں علماء نے، ماتن نے اس تعریف کو کیوں اختیار کیا؟ کہتے ہیں، شارح بتلا رہے ہیں کہ ماتن نے قیاس کی یہ تعریف اس لیے کی کیونکہ یہ لغت کے زیادہ قریب ہے، لغت کے، اس کے لغوی معنی کے زیادہ قریب ہے، بھئی۔ لغوی معنی کیا تھا قیاس کا؟ تقدیر، برابر کرنا۔ اور تعریف میں بھی کیا لفظ لے کر آئے؟ تقدیر، برابر کرنا۔ تو یہ اس کے قریب ہے۔ بس اس میں تھا تقدیرِ مطلق اور یہاں پر اس کے ساتھ قید لگ گئی: تَقْدِيرُ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ۔ تو بہرحال یہ اس کے قریب ہے، بھئی۔ تو اس لیے اس تعریف کو اختیار کیا۔ تو کہتے ہیں: وَإِنَّمَا فَسَّرَ بِهٰذَا التَّفْسِيرِ، مصنف نے اس تفسیر کے ساتھ قیاس کی، بیان کیا، لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى اللُّغَةِ، کیونکہ یہ لغت کے زیادہ قریب ہے، بِقِلَّةِ التَّغْيِيرِ، تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ۔

وَمَا يُتَوَهَّمُ أَنَّهُ لَا يَشْمُلُ الْقِيَاسَ بَيْنَ الْمَعْدُومَيْنِ۔ بھئی یہاں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کر رہے ہیں، بھئی۔ کہ بعض علماء نے یہ وہم کیا کہ یہ قیاس، وہ قیاس جو دو معدوم چیزوں کے درمیان ہو، یہ تعریف اس کو شامل نہیں۔ وہ قیاس جو دو معدوم چیزوں کے درمیان ہو، وہ اس کو شامل نہیں۔ یعنی جہاں اصل اور فرع عدمی ہوں، وہ اس تعریف میں داخل نہیں ہو رہے، بھئی۔ کیونکہ قیاس کی انہوں نے کیا تعریف کی؟ تَقْدِيرُ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ، فرع کو برابر کرنا کس کے ساتھ؟ اصل کے ساتھ۔

اصل کسے کہتے ہیں؟ مَا يَبْتَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ، جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہو۔ اصل کسے کہتے ہیں؟ جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہو۔ معلوم ہوا اصل کوئی وجودی چیز ہو گی، جس پر دوسری کی بنیاد ہے۔ عدمی تو نہیں ہو گی، جب اس پر دوسری چیز کی بنیاد ہے تو یقیناً یہ کیا ہو گی کوئی؟ اصل کا وجودی ہونا ضروری۔ اور فرع؟ فرع اسے کہتے ہیں: مَا يَبْتَنِي عَلَى الشَّيْءِ، جو دوسری چیز پر جس کی بنیاد ہو، بھئی۔ فرع کسے کہتے ہیں؟ جس کی دوسری چیز پر بنیاد ہو۔ تو لازمی بات ہے جس پر بنیاد ہو گی وہ بھی کوئی وجودی چیز ہو گی، بھئی، سمجھ میں آیا؟ اور یہ خود بھی کیا ہو گی؟ یہ وجودی چیز ہے، بھئی، مَا يَبْتَنِي عَلَى الْغَيْرِ، بھئی، جس کی غیر پر بنیاد ہے۔ معلوم ہوا اصل بھی وجودی اور فرع بھی وجودی۔

توجہ سے سننا، بھئی۔ اعتراض یہ کہ آپ کی یہ تعریف، جس میں، یہ، جو دو معدومین کے درمیان قیاس ہو اس کو شامل نہیں کیونکہ اس تعریف میں آپ نے اصل اور فرع کو ذکر کیا، اور اصل بھی وجودی اور فرع بھی وجودی۔ لہٰذا یہ عدمی کو شامل نہیں، عدمی پر ان کا اطلاق صحیح نہیں۔ مثلاً بھئی قیاس کیا جائے مَعْدُومُ الْعَقْلِ، ایک شخص ہے وہ مَعْدُومُ الْعَقْلِ ہے، اس کی عقل نہیں ہے جنون کی وجہ سے۔ اسی طرح بچہ جو ہے، وہ بھی مَعْدُومُ الْعَقْلِ ہے نابالغ ہونے کی وجہ سے۔ تو جو، وہ بچہ نابالغ ہے اس لیے وہ احکامِ شرعیہ کا مکلف نہیں۔ تو اس مَعْدُومُ الْعَقْلِ پر قیاس کیا جائے کس کو؟ اسی پر قیاس کیا گیا مجنون کو، یہ بھی مَعْدُومُ الْعَقْلِ ہے تو یہ بھی احکامِ شرعیہ کا مکلف نہیں ہو گا، بھئی۔ احکامِ شرعیہ اس پر لاگو نہیں ہوں گے، بھئی۔ بات سمجھ میں آئی، بھئی؟

یہ، اور عِلَّتِ جَامِعَہ کیا ہے دونوں میں؟ کہ دونوں مَعْدُومُ الْعَقْلِ ہیں۔ تو بچے کا حکم تو معلوم تھا کہ وہ مکلف نہیں، تو، دوسرے، جب وہ دوسرا، مجنون کے اندر بھی وہی علت پائی گئی تو وہی حکم اس پر بھی آجائے گا۔ معلوم ہوا وہ بھی احکامِ شرعیہ کا مکلف نہیں ہے، بھئی۔

تو دیکھیے یہاں ایک عدمی چیز کا قیاس کیا جا رہا ہے عدمی چیز پر، مَعْدُومُ الْعَقْلِ جس کی عقل نہ ہو، نہ ہو۔ دیکھا، نہ ہونے کا معنی ہے۔ اور آپ نے جو تعریف کی، اصل اور فرع اس میں آئے، اور اصل اور فرع تو وجودی ہوتے ہیں، اور یہ دونوں تو کیا ہیں؟ عدمی۔ لہٰذا ان پر اصل اور فرع کا اطلاق ہی نہیں ہو سکتا۔ اصل اور فرع کا وجودی ہونا ضروری، اور یہ دونوں تو کیا ہیں؟ عدمی، لہٰذا ان پر اصل اور فرع کا اطلاق درست نہیں۔

تو جواب دیں گے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ عدمی چیز پر اصل اور فرع کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ آپ نے اصل اور فرع کی جو تعریف کی ہم وہ تعریف کرتے ہی نہیں۔ ہاں وہ تعریف کریں پھر تو وجودی ہونا ضروری، اصل وہ جس پر غیر کی بنیاد ہو معلوم ہوا یہ بھی وجودی ہو گی، اور فرع وہ جس کی غیر پر بنیاد ہو معلوم ہوا وہ بھی کوئی وجودی چیز ہو گی، ہم یہ تعریف کرتے ہی نہیں۔ ہم کہتے ہیں اصل وہ ہے جس کا حکم پہلے سے ہی معلوم ہے۔ اور فرع وہ ہے جس کا حکم پہلے معلوم نہیں ہے۔ اب دیکھو، جس کا حکم پہلے معلوم ہے وہ ہے اصل، اب وہ چاہے عدمی ہو وجودی ہو، دونوں اس میں آ گئے، بھئی۔ اور فرع جس کا حکم پہلے معلوم نہ ہو، بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو یہ اب ایسی تعریف کر دی اصل اور فرع کی کہ اب یہ قیاس بَيْنَ الْمَعْدُومَيْنِ کو بھی شامل ہوا، بھئی۔ تقریر سمجھ میں آئی کہ نہیں آئی، بھئی؟ کہ ہم نے وہ تعریف اصل اور فرع کی وہ تعریف کرتے ہی نہیں۔ ہم کیا کرتے ہیں اصل کی تعریف؟ جس کا حکم معلوم ہو، چاہے وجودی ہے یا عدمی ہے۔ اور فرع بھی اسی طرح، جس کا حکم معلوم نہیں ہے، چاہے وجودی ہے یا عدمی ہے، تو یہ معدومین کو بھی شامل ہوئے دونوں، بھئی۔

وَمَا يُتَوَهَّمُ، اور وہ جو وہم کیا گیا ہے کہ أَنَّهُ لَا يَشْمُلُ الْقِيَاسَ بَيْنَ الْمَعْدُومَيْنِ، کہ یہ تعریف شامل نہیں ہے اس قیاس کو جو دو معدوم چیزوں کے درمیان ہو، كَقِيَاسِ عَدِيمِ الْعَقْلِ بِسَبَبِ الْجُنُونِ عَلَى عَدِيمِ الْعَقْلِ بِسَبَبِ الصِّغَرِ، جیسے قیاس کرنا عَدِيمُ الْعَقْلِ یعنی مَعْدُومُ الْعَقْلِ، جس کی عقل نہ ہو بِسَبَبِ الْجُنُونِ جنون کی وجہ سے، تو یہ جو عَدِيمُ الْعَقْلِ ہے جس کی عقل نہیں جنون کی وجہ سے، اس کو قیاس کرنا عَلَى عَدِيمِ الْعَقْلِ بِسَبَبِ الصِّغَرِ، اس عَدِيمُ الْعَقْلِ پر جو، اس پر جو عَدِيمُ الْعَقْلِ ہے کس کی وجہ سے؟ صِغَر کی وجہ سے۔ تو یہ اس کو شامل نہیں، یہ اعتراض چل رہا ہے۔ لِأَنَّهُ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ الْفَرْعُ وَالْأَصْلُ، کیونکہ اس پر، کیونکہ ان پر اصل اور فرع کا اطلاق نہیں ہوتا، فَبَاطِلٌ، یہ خبر آ گئی۔ جہاں اعتراض شروع ہوا تھا: وَمَا يُتَوَهَّمُ، اور وہ جو وہم کیا گیا ہے، پھر درمیان میں وہم ذکر کر دیا گیا، فَبَاطِلٌ، یہ وہم کیا ہے؟ باطل ہے۔ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يُطْلَقُ الْأَصْلُ وَالْفَرْعُ عَلَى الْمَعْدُومِ، کیونکہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ اصل اور فرع کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا، بلکہ ان پر بھی اصل اور فرع کا اطلاق ہوتا ہے۔

وَقِيلَ، اور کہا گیا ہے، بعضوں نے اور تعریف کی بھئی قیاس کی، شارح اس کو رد کریں گے، بھئی۔ وَقِيلَ، اور کہا گیا ہے: هُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرْعِ، کہ قیاس جو ہے وہ متعدی کرنا ہے حکم کو اصل سے فرع کی طرف۔ بعضوں نے یہ تعریف کی۔ کیا تعریف کی؟ حکم کو متعدی کرنا اصل سے فرع کی طرف۔ کہتے ہیں: وَهُوَ بَاطِلٌ، اور یہ باطل ہے یہ تعریف، لِأَنَّ حُكْمَ الْأَصْلِ، بھئی وجہ یہ، انہوں نے کہا حکم کو متعدی کرنا اصل سے فرع کی طرف، یعنی حکم کا تجاوز کرنا اصل سے فرع کی طرف۔ کہتے ہیں یہ تعریف درست نہیں۔ کیونکہ اصل کا حکم اصل سے تجاوز کر کے فرع کی طرف نہیں آتا، ورنہ تو

پھر اصل بغیر حکم کے رہ جائے گا۔ اصل کا حکم اصل کے ساتھ ہی رہتا ہے، ہاں اس کے مثل حکم کس کو دے دیا جاتا ہے؟ فرع کو۔ تو فرع کی طرف اصل کا حکم نہیں آتا، متعدی نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مثل متعدی ہوتا ہے، بھئی۔ اور انہوں نے تو کیا تعریف کی: تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ، اصل ہی کا حکم جو ہے اصل سے متعدی ہو جاتا ہے فرع کی طرف۔ وَهُوَ بَاطِلٌ یہ باطل ہے، لِأَنَّ حُكْمَ الْأَصْلِ قَائِمٌ بِهِ، اس لیے کیونکہ اصل کا حکم اس کے ساتھ قائم ہے، لَا يُعَدَّى مِنْهُ، اس سے متعدی نہیں کیا جاتا، وَإِنَّمَا يُعَدَّى مِثْلُهُ، اور اس کے مثل حکم ہی کو متعدی کیا جاتا ہے، بھئی۔

وَلِذَا قِيلَ، اور اسی وجہ سے کہا گیا، بعضوں نے یہ تعریف کی، بھئی، اسی وجہ سے: هُوَ إِبَانَةُ مِثْلِ حُكْمِ أَحَدِ الْمَذْكُورَيْنِ بِمِثْلِ عِلَّتِهِ فِي الْآخَرِ۔ بعضوں نے پھر قیاس کی اسی وجہ سے یہ تعریف کی، کہتے ہیں: هُوَ إِبَانَةُ، إِبَانَةٌ، أَبَانَ يُبِينُ إِبَانَةً کا معنی ظاہر کرنا۔ هُوَ إِبَانَةُ مِثْلِ حُكْمِ أَحَدِ الْمَذْكُورَيْنِ، دو مذکوروں میں سے ایک کے، دو مذکور کون بھئی؟ اصل اور فرع، دو مذکورین میں سے ایک کے حکم کے مثل کو، یعنی ایک کے جیسے حکم کو ظاہر کرنا، بِمِثْلِ عِلَّتِهِ، اسی کے مثل علت کی وجہ سے، فِي الْآخَرِ، دوسرے میں۔ أَحَدُ الْمَذْكُورَيْنِ میں سے ایک کے مثل حکم کو ظاہر کرنا دوسرے میں اسی کے مثل علت کی وجہ سے۔ جیسے بھئی، أَحَدُ الْمَذْكُورَيْنِ مثلاً شراب ہے، اس کا حکم کیا ہے؟ حرمت۔ اسی کے حکم کا مثل یعنی حرمت ہی کو ظاہر کرنا، بِمِثْلِ عِلَّتِهِ، اسی کے مثل علت یعنی نشے کی وجہ سے، فِي الْآخَرِ، دوسرے میں یعنی ہیروئن یا بھنگ میں، بھئی۔

فَاخْتِيرَ لَفْظُ الْإِبَانَةِ، پس اختیار کیا گیا إِبَانَة کے لفظ کو، اس تعریف میں کون سا لفظ اختیار کیا گیا؟ إِبَانَة، ظاہر کرنا۔ لِأَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ، کیونکہ قیاس مُظْهِرِ حُكْم ہے، مُثْبِتِ حُكْم نہیں ہے، بھئی۔ یہ صرف حکم کو ظاہر کرتا ہے۔ حکم تو یہی تھا، البتہ پہلے ظاہر نہیں تھا، ہر ایک سمجھ نہیں سکتا تھا، قیاس نے کیا کیا اس کو آکر؟ ظاہر کر دیا۔ تو قیاس مُظْهِرِ حُكْم ہے، مُثْبِتِ حُكْم نہیں ہے، بھئی۔ یہ کوئی نیا حکم نہیں، یہ بلکہ یہ صرف اس کو ظاہر کرتا ہے۔

وَزِيدَ لَفْظُ الْمِثْلِ، اور بڑھایا گیا اس تعریف کے اندر مِثْل کے لفظ کو، مِثْل جیسے آیا تھا: مِثْلِ حُكْمِ أَحَدِ الْمَذْكُورَيْنِ۔ اور وہ، وَزِيدَ لَفْظُ الْمِثْلِ، اور مِثْل کے لفظ کو بڑھایا گیا، لِأَنَّ الْمُعَدَّى هُوَ مِثْلُ الْحُكْمِ لَا عَيْنُ الْحُكْمِ، اس لیے کیونکہ وہ جس کو متعدی کیا گیا وہ مِثْلِ حُكْم ہے نہ کہ عَيْنِ حُكْم۔ عَيْنِ حُكْم تو اصل ہی کے ساتھ قائم ہے، ہاں اس کے مثل حکم کو متعدی کر دیا گیا کس کی طرف؟ فرع کی طرف۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی، بھئی؟

وَإِنَّهُ حُجَّةٌ نَقْلًا وَعَقْلًا، اور بے شک یہ قیاس حجت ہے نقل کے اعتبار سے بھی اور عقل کے اعتبار سے بھی۔ بھئی نقل کے اعتبار سے بھی قیاس حجت، عقل کے اعتبار سے بھی قیاس حجت۔ نقل بھی یہی کہتی ہے قیاس کو حجت ہونا چاہیے۔ نقل یعنی قرآن اور حدیث۔ قرآن اور حدیث بھی یہی کہتے ہیں کہ قیاس حجت ہے۔ عقل بھی یہی بتلاتی ہے کہ قیاس کو حجت ہونا چاہیے، بھئی۔ تو قیاس حجت ہے نقل کے اعتبار سے بھی اور عقل کے اعتبار سے بھی۔

وَإِنَّمَا قَالَ هٰذَا، یہ ماتن نے اس لیے فرمایا، ماتن نے یہ فرمایا، لِأَنَّ بَعْضَ النَّاسِ يُنْكِرُ كَوْنَ الْقِيَاسِ حُجَّةً، اس لیے کیونکہ بعض لوگ جو ہیں وہ انکار کرتے ہیں قیاس کے حجت ہونے کا۔ لِأَنَّ اللهَ، آگے ان کی دلیلیں ذکر کر رہے ہیں بھئی منکرینِ قیاس، بھئی۔ بعض لوگ کیا کرتے ہیں؟ قیاس کا انکار کرتے ہیں، اسی لیے ماتن کو کہنا پڑا کہ وَإِنَّهُ حُجَّةٌ نَقْلًا وَعَقْلًا۔ اور ان کی آگے دلیلیں ذکر کر رہے ہیں بھئی، تین دلیلیں ان کی ذکر کریں گے۔ پہلی دلیل کِتَابُ اللہِ سے وہ ذکر کریں گے، دوسری سنتِ رسول سے، اور تیسری وہ عقلی دلیل، بھئی۔

کہتے ہیں: لِأَنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ، اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ، اور اے پیغمبر ہم نے آپ پر نازل کی ہے کتاب تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ جو بیان کرنے والی ہے ہر چیز کو۔ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جو ہر چیز کو واضح بیان کرنے والی ہے۔ فَلَا يَحْتَاجُ، فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى الْقِيَاسِ، تو یہ محتاج نہیں، جب کتاب خود سب کچھ بیان کر رہی ہے تو یہ قیاس کی محتاج نہیں ہے۔ تو یہ پہلی دلیل انہوں نے دی، انہوں نے کہا قیاس کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ کِتَابُ اللہِ سب کچھ خود بیان کر رہی ہے، جب وہ سب کچھ خود بیان کرنے والی ہے تو اس کو قیاس کی ضرورت نہیں ہے، بھئی۔

دوسری دلیل حدیث سے، بھئی۔ وَلِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ، کس کی دلیلیں چل رہی ہیں بھئی؟ منکرینِ قیاس کی۔ وَلِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ، کیونکہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: لَمْ يَزَلْ أَمْرُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مُسْتَقِيمًا، ہمیشہ بنی اسرائیل کا معاملہ سیدھا رہا، حَتَّى كَثُرَتْ فِيهِمْ أَوْلَادُ السَّبَايَا، یہاں تک کہ بڑھ گئیں ان میں قیدیوں کی اولاد، یعنی قیدی عورتوں کی اولاد، باندیوں کی اولاد ان میں بڑھ گئیں۔ فَقَاسُوا مَا لَمْ يَكُنْ بِمَا قَدْ كَانَ، پس انہوں نے قیاس کیا وہ جو نہیں تھا، اس پر جو تھا۔ جو نہیں تھا اس کو انہوں نے قیاس کیا اس پر جو تھا۔ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا، پس وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔ تو کہتے ہیں دیکھا، حدیث سے پتا چلا

ہاں بھئی کہ بنی اسرائیل والوں کا معاملہ درست رہا لیکن جب انہوں نے قیاس شروع کیا تو وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا، یہ دوسری دلیل ان کی۔

تیسری دلیل: وَلِأَنَّ الْقِيَاسَ فِي أَصْلِهِ شُبْهَةٌ، اس لیے کیونکہ قیاس کی اصل میں شبہ ہے۔ إِذْ لَا يُعْلَمُ أَنَّ هٰذَا هُوَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ، اس لیے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے، یہاں عِلم یقین کے معنیٰ میں ہے، اس لیے کیونکہ یہ بات یقینی نہیں ہے کہ أَنَّ هٰذَا هُوَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ کہ یہی حکم کی علت ہے۔

بھئی، قیاس میں کیا کیا جاتا ہے کہ وہ علت نکالی جاتی ہے حکم کی، اس حکم کی علت کیا ہے اور وہی علت جب دوسری جگہ ملتی ہے تو وہی حکم وہاں پر بھی لگا دیا جاتا ہے اسی کے مثل۔ تو معترض اعتراض کر رہے ہیں بھئی کہ بھئی اس علت کا علت ہونا یقینی نہیں۔ یہ تو مجتہد نے اپنی رائے سے نکالی ہے، ہو سکتا ہے یہ علت نہ ہو کوئی اور علت ہو۔ سمجھ میں آیا؟

چنانچہ آپ دیکھتے بھی ہیں بھئی، وہ رِبَا کے سلسلے میں جو حدیث آپ نے پڑھی تھی بھئی: اَلْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرَ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبًا۔ چنانچہ یہاں سے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور علت نکالتے ہیں، امام مالک رحمہ اللہ اور علت نکالتے ہیں، امام شافعی رحمہ اللہ اور علت نکالتے ہیں، تو ہر ایک نے الگ الگ علت نکالی۔

تو معلوم ہوا علت یقینی نہیں، جب ہی تو ان میں آپس میں اختلاف آرہا ہے، اگر علت یقینی ہوتی تو اختلاف آتا؟ نہیں۔ تو یعنی علت ہی میں شبہ آگیا بھئی، قیاس کی علت ہی میں شبہ آگیا۔ تو لہٰذا اس کو حجت نہیں ہونا چاہیے بھئی۔ علت ہی پر تو بنیاد ہے، آپ حکم کو کیا کرتے ہیں؟ متعدی کرتے ہیں اصل سے کس کی طرف؟ فرع، تو بنیاد کس پر ہوئی؟ علت پر۔ اور علت کیا ہے؟ وہ تو یقینی نہیں، جب یقینی نہیں تو معلوم ہوا یہ قیاس صحیح نہیں بھئی، یہ درست نہیں بھئی، یہ بھی یقینی نہ رہا بھئی۔ لہٰذا اس کو حجت نہیں ہونا چاہیے بھئی۔ دلیل ان کی سمجھ میں آگئی؟ جی۔

تو کہتے ہیں: وَلِأَنَّ الْقِيَاسَ فِيْ أَصْلِهِ شُبْهَةٌ، کیونکہ قیاس جو ہے اس کی اصل میں شبہ ہے۔ اصل سے کیا مراد ہے؟ علت یہاں۔ إِذْ لَا يُعْلَمُ أَنَّ هٰذَا هُوَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ، اس لیے کیونکہ یہ بات یقینی نہیں کہ یہی علت ہے اس حکم کی۔

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ، اب جواب دیں گے تینوں کا۔ کہتے ہیں: وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ، اور جواب پہلے جو دلیل سے کہ أَنَّ الْقِيَاسَ كَاشِفٌ عَمَّا فِي الْكِتَابِ وَلَا يَكُوْنُ مُبَايِنًا لَهُ۔ بھئی آپ نے پہلی دلیل کیا ذکر کی تھی؟ کہ ہم نے آپ کی طرف اے پیغمبر ایسی کتاب نازل کی ہے جو ہر چیز کو واضح بیان کرنے والی ہے۔ تو جواب یہ بھئی کہ قیاس بھی مظہرِ حکم ہے، ابھی ہم نے آپ کو بتلایا، کاشف ہے، کھولنے والا ہے، واضح کرنے والا ہے، تو یہ کوئی اس کتاب اللہ کے خلاف نہیں۔ ہاں کتاب اللہ میں بعض باتیں تو بالکل واضح ہیں، بعض کچھ خفی ہیں وہ غور و فکر سے معلوم ہوتی ہیں، تو یہ قیاس اسی چیز کا تو نام ہے کہ غور و فکر کرکے ان احکام کو نکالا جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو یہ کوئی کتاب اللہ کے خلاف نہیں ہے بلکہ جواب کیا ہوا؟ کہ کتاب اللہ میں کچھ چیزیں جلی ہیں، کچھ چیزیں خفی ہیں، تو وہ کچھ احکام جلی ہیں کچھ خفی ہیں، تو قیاس کے ذریعے وہ جو خفی ہیں احکام ان کو ظاہر کیا جاتا ہے، ان کو کھولا جاتا ہے بھئی۔ تو یہ اس کے کوئی خلاف نہیں ہے بھئی۔

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ، اور جواب پہلے اعتراض سے کہ... پہلی دلیل سے: أَنَّ الْقِيَاسَ كَاشِفٌ، کہ قیاس جو ہے وہ کھولنے والا ہے، کشف کرنے والا ہے، عَمَّا فِي الْكِتَابِ، اس چیز سے جو کتاب اللہ میں ہے، وَلَا يَكُوْنُ مُبَايِنًا لَهُ، اور یہ اس کے مبائن نہیں ہے بھئی۔

وَعَنِ الثَّانِيْ، اور دوسری دلیل سے یہ جواب ہے کہ أَنَّ قِيَاسَ بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ لَمْ يَكُنْ إِلَّا لِلتَّعَنُّتِ وَالْعِنَادِ، کہ بنی اسرائیل

کا قیاس تو صرف تَعَنُّت اور عِنَاد کے لیے تھا۔ تَعَنُّت کہتے ہیں بلاوجہ دوسرے کے لیے پریشانی کھڑی کرنا، تکلیف دینا، تو یعنی شرارت۔ إِلَّا لِلتَّعَنُّتِ، ان کا قیاس صرف کس لیے تھا؟ بطورِ شرارت کے تھا، وَالْعِنَادِ، اور ضد کے طور پر تھا۔ تو وہ جو قیاس کرتے تھے وہ شرارت اور ضد کے طور پر کرتے تھے، وَقِيَاسُنَا لِإِظْهَارِ الْحُكْمِ، اور ہمارا قیاس تو حکم کے ظاہر کرنے کے لیے ہے بھئی۔ تو آپ کا اس حدیث کو قیاس کے رد میں پیش کرنا صحیح نہیں۔ وہاں جو قیاس ذکر ہے وہ اور قیاس ہے اور یہاں ہم جس قیاس کی بات کر رہے ہیں وہ اور قیاس ہے۔ ان کے قیاس جو ہے وہ شرارت اور ضد پر اس کی بنیاد ہوتی تھی اور ہمارا قیاس جو ہے وہ حکم کو ظاہر کرنے کے لیے ہے۔

وَعَنِ الثَّالِثِ، اور جواب تیسری دلیل سے کہ أَنَّ شُبْهَةَ الْعِلَّةِ فِي الْقِيَاسِ لَا تُنَافِي الْعَمَلَ، کہ علت کے اندر شبہ قیاس میں لَا تُنَافِي الْعَمَلَ، یہ عمل کے منافی نہیں ہے، وَإِنَّمَا تُنَافِي الْعِلْمَ، یہ تو عِلْم یعنی یقین کے منافی ہے۔ ٹھیک ہے علت کے اندر شبہ ہے، وہ یقینی نہیں، لیکن یقینی نہ... یقین کا ٹھیک ہے اس سے فائدہ نہیں لیکن ظن کا فائدہ تو ہے۔ عمل کے تو یہ منافی نہیں، جیسے خبرِ واحد بھی ظن کا یقین کا فائدہ تو نہیں دیتی لیکن ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اس پر عمل واجب ہوتا ہے یا نہیں واجب ہوتا بھئی؟ یہ تو آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جب خبرِ واحد پر عمل واجب ہے اگرچہ وہ ظن کا فائدہ دے رہی ہے، تو یہاں پر بھی قیاس ظن کا فائدہ دے گا تو اس پر عمل واجب ہو گا، ہاں وہ یقین کا فائدہ نہیں دے گا۔

کہ تیسری دلیل کا جواب یہ کہ قیاس کی علت میں شبہ یہ عمل کے منافی نہیں، وَإِنَّمَا تُنَافِي الْعِلْمَ، یہ یقین کے منافی ہے، وَذٰلِكَ جَائِزٌ، اور یہ جائز ہے، یہ تو ہو سکتا ہے بھئی کہ ایک چیز عِلْم کا فائدہ تو نہ دے لیکن عمل کا فائدہ دے بھئی کہ اس پر عمل واجب ہو، جیسے کیا ہے؟ خبرِ واحد ہے بھئی۔

أَمَّا النَّقْلُ۔ بھئی یہ اوپر مصنف نے متن میں ذکر کیا: وَإِنَّهُ حُجَّةٌ نَقْلًا وَعَقْلًا، کہ قیاس حجت ہے، نقل بھی یہی کہتی ہے یعنی قرآن و حدیث بھی یہی بتلاتے ہیں اور عقل بھی یہی کہتی ہے۔ اب وہ نقلی دلیل یعنی قرآن و حدیث سے دلیل ذکر کریں گے قیاس کے حجت ہونے کی۔ أَمَّا النَّقْلُ، باقی نقل جو ہے فَقَوْلُهُ تَعَالٰى، پس اللہ تعالیٰ کا قول: فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ۔ فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ۔ فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ۔ سبق حاصل کرو اے عقل والو، نصیحت حاصل کرو اے عقل والو۔ تو اللہ قرآن میں فَاعْتَبِرُوْا فرما رہے ہیں بھئی فَاعْتَبِرُوْا۔

اب معنیٰ بیان کر رہے ہیں فَاعْتَبِرُوْا کا، کہتے ہیں: لِأَنَّ الْاِعْتِبَارَ رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيْرِهِ، لِأَنَّ الْاِعْتِبَارَ رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيْرِهِ۔ بھئی پیچھے صیغہ تو امر کا آیا اور ترجمہ کر رہے ہیں لِأَنَّ الْاِعْتِبَارَ، معنیٰ مصدر کے ساتھ بیان کر رہے ہیں، یاد رکھیے جب بھی کسی لفظ کا معنیٰ بیان کیا جاتا ہے تو اس کے مصدر کا معنیٰ بیان کیا جاتا ہے کیونکہ مصدر اصل ہے بھئی۔ مصدر کیا ہے؟ اصل ہے، اور ہر صیغے کے اندر وہ مصدر موجود ہے، چاہے ماضی کا ہو چاہے مضارع کا ہو چاہے امر کا ہو چاہے اسمِ فاعل ہو چاہے اسمِ مفعول ہو، سب کے اندر یہ اِعْتِبَار موجود ہے بھئی۔

تو معنیٰ بیان کر رہے ہیں لِأَنَّ الْاِعْتِبَارَ رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيْرِهِ، اس لیے کیونکہ اعتبار جو ہے وہ لوٹانا ہے چیز کو اس کے مثل کی طرف۔ اعتبار کا کیا معنیٰ؟ چیز کو اس کے مثل کی طرف لوٹانا۔ فَكَأَنَّهُ قِيْلَ، گویا کہ یہ کہا گیا: قِيْسُوا الشَّيْءَ عَلٰى نَظِيْرِهِ، قیاس کرو کسی چیز کو اس کے مثل پر۔ کسی بھی چیز کو کیا کرو اس کے مثل پر، کیونکہ قیاس... اعتبار کا کیا معنیٰ ہے؟ رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيْرِهِ، رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيْرِهِ۔ تو گویا یہ کہا گیا: قِيْسُوا الشَّيْءَ عَلٰى نَظِيْرِهِ، قیاس کرو چیز کو اس کے مثل پر۔ وَهُوَ شَامِلٌ لِكُلِّ قِيَاسٍ، اور یہ شامل ہے ہر قیاس کو۔

بھئی یہ آیت تو نازل ہوئی ہے کفار کے واقعہ کے بعد بھئی۔ مدینہ منورہ کے قریب ہی یہود کی ایک بستی تھی بھئی اور یہود کا ایک قبیلہ بنو نضیر وہاں پر آباد تھا۔ اور یہود کی فطرت میں ہے ہمیشہ سے یہ شرارتیں کرتے چلے آئے ہیں۔ چنانچہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو ان کے ساتھ بھی چونکہ یہ قریب رہتے تھے ان کے ساتھ صلح کا باقاعدہ معاہدہ کیا گیا کہ بھئی تم مسلمانوں کے خلاف کسی کی مدد نہیں کرو گے، اگر کوئی دشمن حملہ کرتا ہے تو تم کسی کی مدد نہیں کرو گے۔ اور چنانچہ معاہدہ ہو گیا۔ ان کا سردار تھا کعب ابن اشرف بھئی۔ لیکن یہ ہمیشہ مسلمانوں کے خلاف سازشوں میں مصروف رہے، یہاں تک کہ کعب ابن اشرف جو تھا وہ باقاعدہ مکہ مکرمہ گیا اور وہاں پر بیت اللہ کے پاس اس نے باقاعدہ قریش سے معاہدہ کیا حضور علیہ السلام کے خلاف بھئی، مسلمانوں کے خلاف بھئی۔

چنانچہ بعد میں اس کعب ابن اشرف کو تو ایک صحابی نے جا کر قتل کر دیا، لیکن پھر بھی ان کی شرارتوں میں کوئی کمی نہ آئی۔ ان کے بڑے قلعے انہوں نے بنا رکھے تھے بڑے مضبوط اور اس پر بڑے نازاں تھے کہ ان کو ہوتے ہوئے کوئی ہمیں کوئی تکلیف نہیں پہنچا سکتا کبھی، اتنے مضبوط قلعے ہم نے بنا رکھے ہیں۔ چنانچہ ایک مرتبہ حضور علیہ السلام ان کے ساتھ بات چیت کے لیے تشریف لے گئے، وہاں ان کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، انہوں نے ارادہ کیا کہ اوپر سے دیوار کے اوپر سے آپ پر پتھر گرائیں اور آپ کو شہید کر دیں۔ حضور علیہ السلام کو وحی کے ذریعے بتلا دیا گیا، آپ فوراً وہاں سے اٹھ کر تشریف لے آئے بھئی۔ اور پھر مسلمانوں کو جمع کیا اور پھر ان یہودیوں کے قلعے کا گھیراؤ کر لیا گیا بھئی۔ انہوں نے معاہدہ خود ہی توڑ دیا، معاہدہ تو تھا ایک دوسرے کو تکلیف نہیں دینی، مسلمانوں نے ان کے خلاف کسی کی مدد نہیں کرنی، انہوں نے مسلمانوں کے خلاف کسی کی... اور یہ تو باقاعدہ حضور علیہ السلام کے قتل کی انہوں نے سازش کی۔

چنانچہ اور ادھر رئیس المنافقین جو تھا عبداللہ ابنِ أُبَیّ، اس نے بھی ان کو پیغام بھیجا کہ تم فکر نہ کرو میں دو ہزار یا تین ہزار افراد لے کر تمہاری مدد کو پہنچوں گا۔ بظاہر مسلمان تھا لیکن تھا منافق، یہودیوں کو پیغام بھیجا، چنانچہ وہ ڈٹ گئے قلعہ بند کر کے بیٹھ گئے کہ ہمارے قلعے ہیں کوئی ہمیں ذرا بھی تکلیف نہیں پہنچا سکتا اور ابھی مدد بھی آنے والی ہے ان کی طرف سے۔ پھر بالآخر یہ مجبور ہوئے، مسلمانوں نے ان کے کھیت وغیرہ درخت وغیرہ اجاڑنا شروع کر دیے تو یہ مجبور ہوئے اور دوسری طرف مدد بھی کوئی نہیں آئی، عبداللہ ابنِ أُبَیّ کی تو ویسے ہی باتیں ہی تھیں بھئی۔ تو اس بات پر ان کو چھوڑا گیا کہ سارا کچھ

یہاں سب کچھ چھوڑ کر یہاں سے چلے جائیں، مدینہ منورہ کو چھوڑ کر چلے جائیں بھئی۔

اور پھر یہ خیبر میں جا کر آباد ہوئے جو مدینہ سے تقریباً سو میل کے فاصلے پر ایک جگہ ہے۔ اور جس وقت یہ جا رہے تھے تو وہی اپنے مضبوط قلعے، گھر وغیرہ جو انہوں نے بنا رکھے تھے وہ خود ہی سارا کچھ اجاڑ رہے ہیں، توڑ رہے ہیں تاکہ ہمارے کام نہ آئے تو مسلمانوں کے بھی پھر کام نہ آئے بعد میں بھئی۔ تو وہی قلعے جن پر ان کو ناز تھا، جن پر ان کو اعتماد تھا، خود اپنے ہی ہاتھوں اس کو توڑنے میں لگے ہوئے تھے بھئی۔ اور اس شرط پر ان کو جانے کی اجازت ملی کہ اپنے ساتھ کسی قسم کا کوئی اسلحہ نہیں لے کر جائیں گے، اسلحہ سارا یہیں چھوڑ دیں گے بھئی، وہ مسلمانوں کا۔ چنانچہ یہاں سے یہ منتقل ہو گئے بھئی۔

تو اسی پر اللہ فرماتے ہیں ان کا واقعہ ذکر کرنے کے بعد کہ ایک ہی مرتبہ مسلمان جمع ہوئے تو یہ سب کچھ ہار بیٹھے، ان پر اللہ نے رعب طاری کر دیا اور ان کو اپنے گھر بار سب کچھ چھوڑنا پڑا۔ اللہ فرماتے ہیں: فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ، نصیحت حاصل کرو اے عقل والو، نصیحت حاصل کرو اے عقل والو۔ یعنی ان کے جن کو یہ سزا دی گئی ہے، یہود اور اسی طرح دوسرے جو کفار ہیں ان کو جو سزائیں ملیں ان سے عبرت حاصل کرو۔ ان کو جو سزائیں ملیں وہ کس بنا پر ملی تھیں؟ کس علت کی بنا پر یہ سزائیں ملی تھیں؟ عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول کی بنا پر۔ تو اے مسلمانو! اپنے احوال کو ان کے احوال پر قیاس کر لو، اگر تمہارے اندر بھی یہ علت آ گئی تو تمہارے لیے بھی وہی حکم ہو گا، یعنی اگر تم میں اگر عداوتِ رسول یا تکذیبِ رسول کی تو تمہارا بھی یہی انجام ہو گا بھئی۔ معنیٰ سمجھ میں آیا بھئی؟

تو کہتے ہیں اب یہ آیت نازل تو ہوئی ہے سزاؤں کے بارے میں، کس کے بارے میں؟ کہ اپنے احوال کو ان کے احوال پر قیاس کر لو اے مسلمانو اے عقل والو، اگر وہ اسباب جو ان کے اندر تھے وہ تمہارے اندر پیدا ہوئے تو تمہارا بھی وہی حال ہو گا، تمہارے لیے بھی وہی سزائیں ہوں گی جو سزائیں ان کو ملی تھیں بھئی۔ تو یہ یہاں اگرچہ یہ آیت نازل ہوئی ہے سزاؤں کے بارے میں کہ ان کو جو سزائیں ملی تھیں اگر تمہارے اندر وہ اسباب پیدا ہوئے تو تمہیں بھی وہی سزائیں ملیں گی۔ لیکن الفاظ تو عام ہیں: فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ۔ دیکھو یہاں کوئی سزاؤں کا ذکر ہے؟ سزاؤں کا کوئی ذکر نہیں۔ اور مشہور ضابطہ ہے بھئی مشہور ضابطہ کہ الْعِبْرَةُ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوْصِ السَّبَبِ، الْعِبْرَةُ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوْصِ السَّبَبِ۔ اعتبار جو ہے وہ عمومِ لفظ، الفاظ کے عموم کا اعتبار ہے، خاص اس سبب کا اعتبار نہیں جس کے بارے میں آیت نازل ہوئی ہو بھئی۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ بھئی اگرچہ شانِ نزول تو یہ آیت اس واقعہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی لیکن الفاظ تو اس کے عام ہیں، تو اگر شانِ نزول سے قطعِ نظر کرتے ہوئے اس کے صرف لفظوں کو آپ دیکھیں، لفظ عام ہیں: فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ، تو یہ ہر قسم کے قیاس کو شامل ہے۔ یہ ہر قسم کے قیاس کو شامل ہے۔ اعتبار کا کیا معنیٰ کیا؟ کسی چیز کو اس کے مثل

کی طرف لوٹانا، کسی چیز کو اس کے مثل کی طرف لوٹانا۔ تو یہ آیت اگرچہ نازل ہوئی ہے سزاؤں کے بارے میں، اس میں بھی یہی بتلایا گیا کہ تم اپنے آپ کو بھی انہی کی طرف لوٹاؤ، اگر تمہارے اندر یہ اسباب آ گئے تو انہی پر کیا کر لو اپنے احوال کو دیکھ لو، جو سزا پھر ان کو ملی ہے وہ سزا تمہیں بھی ملے گی، تمہیں بھی ملے گی۔

تو یہ اب سزاؤں کے لیے جو سزاؤں کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی بھئی، تو اس اعتبار سے یہ ہے عِبَارَةُ النَّصِّ۔ جس مقصد کے لیے کلام کو چلایا جائے اس کو کیا کہتے ہیں؟ وہ نَصّ ہے مولانا، نَصّ جس مقصد کے لیے کلام کو چلایا جائے اور وہ کلام کیا ہے اس نَصّ کے لیے عِبَارَةُ النَّصِّ ہے۔ تو سزاؤں کے سلسلے میں تو یہ آیت کیا ہے؟ عِبَارَةُ النَّصِّ ہے۔ لیکن الفاظ کو دیکھا جائے تو الفاظ عام ہیں، الفاظ سے کیا پتہ چل رہا ہے؟ کہ ہر چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹاؤ اے عقل والو، یہاں کوئی سزاؤں کی قید نہیں ذکر آیت میں، تو عام کیا معنیٰ ہو رہا ہے لفظوں کے اعتبار سے؟ قِيْسُوا الشَّيْءَ عَلٰى نَظِيْرِهٖ، اے عقل والو ہر چیز کو اس کے مثل پر قیاس کرو۔ معنیٰ سمجھ میں آ رہا ہے؟

فَاعْتَبِرُوْا کے ساتھ کوئی سزاؤں کی قید ہے؟ کوئی لفظ ذکر ہے؟ ٹھیک ہے، نازل تو سزاؤں کے بارے میں ہوئی، تو اس بارے میں تو یہ عِبَارَةُ النَّصِّ، لیکن الْعِبْرَةُ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوْصِ السَّبَبِ، خصوصِ سبب کو چھوڑ دیں، اعتبار کس کا ہے؟ عمومِ لفظ کا ہے اور عمومِ لفظ بتلا رہا ہے یہاں پر یہ ہر قیاس کو شامل ہے۔ تو اس سے حجیتِ قیاس بھی ثابت ہو رہی ہے۔ اللہ فرما رہے ہیں فَاعْتَبِرُوْا، امر آیا امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے، تو گویا اللہ کی طرف سے قیاس کا حکم دیا جا رہا ہے، کس چیز کا؟ قیاس کا حکم دیا جا رہا ہے۔ پس اس سزاؤں کے بارے میں تو یہ عِبَارَةُ النَّصِّ ہے، لیکن عام عموم، عام ہر قیاس بھی اس سے سمجھ میں آ رہا ہے، اس اعتبار سے یہ إِشَارَةُ النَّصِّ ہے بھئی۔ اس اعتبار سے یہ کیا ہے؟ إِشَارَةُ النَّصِّ ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَهُوَ شَامِلٌ لِكُلِّ قِيَاسٍ، یہ شامل ہے ہر قیاس کو، سَوَاءٌ كَانَ قِيَاسَ الْمَثُلَاتِ عَلَى الْمَثُلَاتِ، مَثُلَات جمع ہے مَثُلَةٌ کی، میم پر فتحہ ہے، ثا پر ضمہ ہے، مَثُلَات جمع ہے مَثُلَةٌ کی، اور مَثُلَةٌ جو ہے سزا کو کہتے ہیں، تو یہ شامل ہے ہر قسم کے قیاس کو، سَوَاءٌ كَانَ قِيَاسَ الْمَثُلَاتِ عَلَى الْمَثُلَاتِ، برابر ہے کہ چاہے سزاؤں کا قیاس سزاؤں پر ہو، أَوْ قِيَاسَ الْفُرُوْعِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى الْأُصُوْلِ، یا شرعی فروع کا قیاس ہو اصول پر، یہ ہر قسم کے قیاس کو شامل ہے۔ فَيَكُوْنُ إِثْبَاتُ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ بِهٖ ثَابِتًا بِالنَّصِّ، تو اللہ کے اس قول کے ذریعے قیاس کی حجیت کو ثابت کرنا ثَابِتًا بِالنَّصِّ، یہ کس سے ثابت ہے؟ نَصّ سے ثابت ہے بھئی۔ سزاؤں کے اعتبار سے یہ کیا ہے آیت؟ عِبَارَةُ النَّصِّ، اور الفاظ کو ہم نے اپنے عموم پر رکھا، لفظ عام ہے تو معنیٰ بھی عام، گویا اللہ کیا فرما رہے ہیں؟ قِيْسُوْا، اے عقل والو قیاس کر لو، تو عمومِ لفظ کے اعتبار سے ہر قسم کے قیاس اس میں آ گیا، تو یہ اس میں إِشَارَةُ النَّصِّ ہے بھئی، اس مقصد کے لیے تو نہیں چلایا گیا، عِبَارَةُ النَّصِّ تو اس میں نہیں، لیکن اس سے سمجھ میں تو آ رہا ہے، تو یہ کیا ہے اس میں؟ اس میں یہ إِشَارَةُ النَّصِّ ہے۔ تو دیکھیے قرآن سے قیاس کی حجیت ثابت ہوئی إِشَارَةُ النَّصِّ کے طریقے پر، کس طریقے پر؟ إِشَارَةُ النَّصِّ کے طریقے پر بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ

الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۰۴: باب القیاس (۲): حدیثِ معاذ رضی اللہ عنہ اور آیاتِ قرآنیہ سے حجیتِ قیاس پر استدلال

نور الانوار صفحہ: ۲۲۴ — بتاریخ: ۳ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَحَدِيْثُ مُعَاذٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ مَعْرُوْفٌ وَهُوَ مَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حِيْنَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ لَهُ بِمَ تَقْضِيْ يَا مُعَاذُ؟ فَقَالَ بِكِتَابِ اللهِ، قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ قَالَ أَجْتَهِدُ بِرَأْيِيْ، فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِيْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِهِ بِمَا يَرْضَى بِهِ رَسُوْلُهُ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گزشتہ سبق میں ہم نے اَدِلَّۂ اَرْبَعَہ میں سے آخری دلیل یعنی قِیَاس کی بحث شروع کی تھی اور مصنف نے آپ کو بتلایا کہ عربی زبان میں قِیَاس جو ہے وہ تَقْدِیْر کو کہتے ہیں، اس کا معنی کیا ہے؟ تَقْدِیْر، یعنی اندازہ کر کے ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ برابر کرنا، یہ لغوی معنی بیان کیا۔ اور اِصْطِلَاحِ شَرِیْعَت میں یعنی اس کی اصطلاحی تعریف جو ہے تَقْدِیْرُ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ، برابر کرنا فَرْع کو اَصْل کے ساتھ حُکْم اور عِلَّت میں، حُکْم اور عِلَّت میں۔

اور چونکہ یہ تعریف جو ہے یہ لغوی معنی کے زیادہ قریب تھی اسی لیے مصنف نے اس تعریف کو اختیار کیا، ورنہ قِیَاس کی اور بھی تعریفیں کی گئی ہیں۔ اور اس پر پھر ایک اعتراض ایک شبہ جو پڑتا تھا اس کو اور اس کے جواب کو بھی شارح نے ذکر کیا کہ بعض علماء کو یہ وہم ہوا کہ یہ قِیَاس کی تعریف جامع نہیں کیونکہ یہ دو معدوم چیزوں کے درمیان قِیَاس کو شامل نہیں، وجہ یہ کہ اس کے اندر فَرْع اور اَصْل کا ذکر آیا اور اَصْل بھی وجودی اور فَرْع بھی وجودی۔

اَصْل کسے کہتے ہیں؟ مَا يَبْتَنِيْ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، جس پر غیر کی بنیاد ہو، جیسے یہ دیواریں ہیں اور چھت بھی، چھت کی بنیاد دیواروں

پر ہے۔ چھت کی بنیاد دیواروں پر۔ تو دیکھیے یہ دیواریں جو ہیں ان پر غیر کی بنیاد ہے یعنی چھت کی، تو یہ چھت کے لیے اَصْل ہوئیں۔ اور فَرْع کسے کہتے تھے؟ مَا يَبْتَنِيْ عَلَى الْغَيْرِ، وہ جس کی بنیاد غیر پر ہو، تو چھت کی بنیاد دیواروں پر ہے تو وہ فَرْع ہوئی، دیواریں ہوئیں اَصْل اور چھت ہوئی فَرْع۔

تو اَصْل اور فَرْع کی یہ جو تعریف ہے یہ دونوں وجودی چیزیں ہیں، یہ عدمی چیزوں کو شامل ہی نہیں، لہٰذا عَدِيْمُ الْعَقْل ایک شخص جو ہے وہ عَدِيْمُ الْعَقْل ہے جنون کی وجہ سے اس کو قِيَاس کرنا بچے پر کیونکہ وہ بھی عَدِيْمُ الْعَقْل ہے، تو یہ قِيَاس اس کو، یہ تعریف آپ کی اس کو شامل نہیں ہو رہی تھی۔ تو جواب دیا تھا شارح نے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ اَصْل اور فَرْع کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا، ہم اَصْل اور فَرْع کی وہ تعریف نہیں کرتے جو آپ نے سمجھی بلکہ اَصْل وہ ہے جس کا حُکْم معلوم ہو اور فَرْع وہ جس کا حُکْم پہلے معلوم نہ ہو بھئی۔ اب حُکْم معلوم ہو یا حُکْم معلوم نہ ہو، اس اعتبار سے اَصْل اور فَرْع کہا جائے گا اور یہ وجودی کو بھی شامل اور عدمی کو بھی، چاہے ایک وجودی چیز ہے اس کا حُکْم معلوم ہے یا معلوم نہیں یا ایک عدمی چیز ہے بھئی، دونوں اس میں داخل ہو گئے۔

اور اس کے بعد شارح نے آپ کو بتلایا تھا کہ بعض علماء نے قِيَاس کی تعریف کی ہے وہ حُکْم کو متعدی کرنا اَصْل سے فَرْع کی طرف۔ بتلایا کہ یہ تعریف بھی درست نہیں، اس لیے کیونکہ اَصْل کے حُکْم کو نہیں متعدی کیا جاتا اَصْل کا حُکْم تو اسی کے ساتھ ہے، بلکہ کس کو متعدی کیا جاتا ہے؟ اس کے مِثْل حُکْم کو بھئی، اس کے مِثْل اس جیسے حُکْم کو متعدی کیا جاتا ہے۔ اگر اَصْل کے حُکْم کو متعدی کر دیا جائے تو اَصْل تو بغیر حُکْم کے رہ جائے گا، حالانکہ اَصْل کے ساتھ اپنا حُکْم اسی طرح قائم ہوتا ہے، ہاں اس جیسا حُکْم ہم دوسری چیز کو بھی دے دیتے ہیں اسی جیسی عِلَّت کی وجہ سے۔ چنانچہ کہتے ہیں اسی لیے بعضوں نے قِيَاس کی تعریف اِبَانَت کے ساتھ کی، اِبَانَت کا کیا معنی؟ ظاہر کرنا، تو قِيَاس بھی مُظْهِرِ حُکْم ہے مُثْبِتِ حُکْم نہیں، یہ کوئی اپنی طرف سے نیا حُکْم ثابت نہیں کرتا قِيَاس بلکہ قِيَاس کے ذریعے کیا کیا جاتا ہے؟ حُکْم تو پہلے سے موجود تھا لیکن ہمیں علم نہیں تھا، قِيَاس نے آکر اس کو ظاہر کر دیا تو قِيَاس مُظْهِرِ حُکْم ہے مُثْبِتِ حُکْم نہیں۔

پھر اس کے بعد آپ کو مصنف نے بتلایا کہ قِيَاس جو ہے یہ حُجَّت ہے، دلیل ہے، نَقْل کے اعتبار سے بھی اور عَقْل کے اعتبار سے بھی۔ نَقْل سے کیا مراد؟ قرآن و حدیث، قرآن و حدیث سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ قِيَاس حُجَّت ہے اور عَقْل بھی یہی بتلاتی ہے کہ قِيَاس کو حُجَّت ہونا چاہیے بھئی۔ نَقْل کی ایک، جی، تو یہ مصنف نے فرمایا بھئی۔ اور پھر بعض علماء جو اس کا رد کرتے تھے، انکار کرتے تھے، ان کے جواب میں یہ مصنف نے ذکر کیا تھا کہ یہ حُجَّت ہے قِيَاس نَقْلًا بھی اور عَقْلًا بھی، اور پھر ان مُنْكِرِيْنِ قِيَاس کے تین اَدِلَّہ ذکر کیے تھے اور ان کے جوابات دیے۔

پہلا اعتراض، پہلی دلیل ان کی کہ اللہ قرآن میں فرماتے ہیں وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ، کہ ہم نے آپ پر اے پیغمبر ایسی کتاب نازل کی ہے جو بیان کرنے والی ہے ہر چیز کو، کہ بیان کرنے والی ہے ہر چیز کو، جب وہ ہر چیز کو بیان کر رہی ہے تو قِيَاس کی حاجت نہیں قِيَاس کی ضرورت نہیں۔ تو جواب دیا تھا بھئی کہ قِيَاس کِتَابُ اللہِ ہی کے اندر موجود حُکْم کو

ظاہر کرنے والا ہے، یہ اس کے لیے کَاشِف ہے، یہ کوئی اس کے مخالف نہیں ہے، کِتَابُ اللہِ ہر چیز کو بیان کر رہی ہے لیکن بعض چیزیں اس کے اندر خَفِی ہیں بعض جَلِی ہیں ظاہر ہیں، جو ظاہر ہیں وہ تو ہر ایک کو سمجھ میں آجائیں گی لیکن جو خَفِی ہیں ان کا پتہ نہیں چلے گا، تو قِیَاس کیا کرتا ہے؟ اسی کو کھول کر بیان کر دیتا ہے تو قِیَاس مُظْهِرِ حُکْم ہے مُثْبِتِ حُکْم نہیں، تو قِیَاس اس بات کے کوئی مخالف نہیں کہ قرآن میں آیا کہ قرآن ہر چیز کو بیان کرنے والا ہے۔

اور دوسری دلیل ان کی ذکر کی تھی کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ بنی اسرائیل کا معاملہ ہمیشہ درست رہا، سیدھا رہا، یہاں تک کہ ان میں باندیوں کی اولاد بڑھ گئی تو انہوں نے قِیَاس کیا مَا لَمْ یَکُنْ جو چیز نہیں تھی اس کو قِیَاس کیا بِمَا قَدْ کَانَ جو چیز تھی، تو خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔ تو معلوم ہوا قِیَاس تو گمراہی کا سبب ہے لہذا قِیَاس نہیں کرنا چاہیے، یہ ان مُنْکِرِیْنِ قِیَاس کی دلیل چل رہی ہے۔ ہم نے جواب دیا اس کا کہ بھئی بنی اسرائیل کا قِیَاس جو تھا جس کی وجہ سے وہ گمراہی میں پڑ گئے وہ صرف شرارت اور ضد کی وجہ سے تھا، وہ صرف شرارت اور ضد کے طور پر قِیَاس کرتے تھے جبکہ ہمارا قِیَاس جو ہے حُکْم کو ظاہر کرنے کے لیے ہے، تو یہ وہ قِیَاس ہے ہی نہیں، یہ اور چیز ہے وہ اور چیز۔

تیسری دلیل انہوں نے یہ ذکر کی تھی کہ بھئی قِیَاس کی اَصْل یعنی عِلَّت کے اندر ہی شبہ ہے، ہم، مُجْتَہِد ایک چیز کی ایک عِلَّت نکالتا ہے ہو سکتا ہے یہ عِلَّت ہی نہ ہو عِلَّت کوئی اور چیز ہو، تو جس چیز کی اَصْل کے اندر شبہ ہو وہ حُجَّت نہیں بن سکتی، حُجَّت نہیں بن سکتی۔ تو جواب دیا کہ بھئی قِیَاس کی اَصْل میں شبہ ہے ٹھیک ہے یہ بات ہمیں تسلیم، لیکن تو یہ عَمَل کے یہ عَمَل کے منافی نہیں ہے، یَقِیْن کے تو منافی ہے ٹھیک ہے شبہ ہے یقینی نہیں لیکن عَمَل کے منافی نہیں، عَمَل پھر بھی کیا جائے گا جیسے کہ خَبَرِ وَاحِد جو ہے خَبَرِ وَاحِد وہ بھی یقینی نہیں، یَقِیْن کا فائدہ تو نہیں دیتی لیکن عَمَل اس پر وَاجِب ہے، تو یہاں بھی اسی طرح ہے۔ جوابات سمجھ میں آگئے بھئی؟

یہ تو تھے مُنْکِرِیْنِ قِیَاس کے اَدِلَّہ اور ان کے جوابات۔ اس کے بعد جو انہوں نے اوپر ذکر کیا تھا مَتْن میں کہ قِیَاس حُجَّت ہے نَقْلًا بھی اور عَقْلًا بھی۔ نَقْلًا یعنی قرآن و حدیث سے، قرآن و حدیث بھی یہی بتلاتے ہیں کہ قِیَاس حُجَّت ہے، چنانچہ قرآن سے ایک آیت ذکر کی فَاعْتَبِرُوْا یَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ، فَاعْتَبِرُوْا یَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ۔ اور بتلایا کہ اِعْتِبَار آیا لفظ یہاں بھئی، اور اِعْتِبَار کہتے ہیں ایک چیز کو اس کے مِثْل کی طرف لوٹانا۔ تو قرآن میں آیا فَاعْتَبِرُوْا گویا یوں کہا گیا قِیْسُوْا، کیا کرو؟ قِیَاس کرو، کیونکہ قِیَاس میں بھی کیا کیا جاتا ہے؟ ایک چیز کو اس کے مِثْل کی طرف لوٹایا جاتا ہے۔ تو یہ آیت اگرچہ نازل تو سزاؤں کے بارے میں ہوئی ہے لیکن الفاظ تو عام ہیں اس کے فَاعْتَبِرُوْا یَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ، یہاں تو کوئی سزاؤں کا ذکر نہیں ہے سزاؤں کی قید نہیں، الفاظ تو عام ہیں اس کے اگرچہ نازل کس کے بارے میں ہوئی ہے؟ سزاؤں کے۔ لیکن الفاظ عام ہیں اور مشہور ضابطہ ہے آپ پڑھ چکے ہیں اَلْعِبْرَةُ لِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوْصِ السَّبَبِ، اعتبار کس چیز کا ہے؟ عُمُوْمِ لَفْظ کا اعتبار ہوتا ہے خُصُوْصِ سَبَب یعنی جس سَبَب کے بارے میں آیت وغیرہ نازل ہوئی اس کا اعتبار نہیں، جب الفاظ عام ہیں تو یہ ہر

قسم کے قِیَاس کو شامل ہوا چاہے وہ سزاؤں کا سزاؤں پر قِیَاس ہو یا کسی اور چیز کا کسی اور چیز پر قِیَاس بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو سزاؤں کے بارے میں تو یہ آیت ہوئی عِبَارَةُ النَّصّ لیکن الفاظ تو عام ہیں ہر قسم کا قِیَاس اس سے ثابت ہو رہا ہے تو قِیَاس کا اس سے اثبات ہوا کس طریقے پر؟ اِشَارَةُ النَّصّ کے طریقے پر بھئی، عِبَارَةُ النَّصّ تو نہیں کیونکہ عِبَارَةُ النَّصّ تو جس مقصد کے لیے کلام کو چلایا گیا، تو وہ عِبَارَةُ النَّصّ تو نہیں لیکن الفاظ سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ہر قسم کا قِیَاس وہ ضروری ہے، وَاجِب ہے، تو یہ قِیَاس کا اثبات ہوا اِشَارَةُ النَّصّ کے ذریعے اس آیت سے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ تھی قرآن سے دلیل قِیَاس کے حُجَّت ہونے کی۔

اب حدیث سے بھی قِیَاس کے حُجَّت ہونے کی دلیل پیش کر رہے ہیں بھئی۔ یاد رکھیے ایک حدیث ذکر کریں گے۔ حدیث سے اسی طرح، نبی کریم نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے قِیَاسَات مشہور ہیں بھئی، اسی طرح صحابہ کے قِیَاسَات وہ، صحابہ بھی قِیَاس کرتے تھے یہ بات بھی کسی پر مخفی نہیں ہے۔ سمجھ میں آیا؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے پاس ایک مرتبہ ایک قبیلہ خَثْعَم کی ایک عورت آئی اور آکر عرض کیا کہ اے اللہ کے پیغمبر میرے والد صاحب بڑے ضعیف ہیں سواری پر بھی جم کر نہیں بیٹھ سکتے تو کیا ان کی طرف سے میں حج کر لوں تو حج ادا ہو جائے گا؟ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا اور تم وہ ادا کر دیتیں تو ادا ہوتا یا نہ ہوتا؟ اس نے کہا جی ہاں وہ تو ادا ہو جاتا۔ تو حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے فرمایا کہ تو پھر اللہ کا دَیْن زیادہ لائق ہے کہ وہ ادا ہو جائے۔ تو دیکھیے اس حدیث کے اندر حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے دَيْنُ اللهِ کو قِیَاس کیا کس پر؟ دَيْنُ الْعَبْدِ پر کہ وہ بھی دَیْن یہ بھی دَیْن، تو جب دَيْنُ الْعَبْدِ ادا ہو جاتا ہے تو پھر دَيْنُ اللهِ بِطَرِيْقِ أَوْلَى ادا ہونا چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسی طرح بخاری و مسلم شریف میں روایت آتی ہے کہ نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرماتے ہیں کہ جب کوئی حاکم کوئی فیصلہ کرتا ہے اور اِجْتِہَاد کرتا ہے، کیا کرتا ہے؟ اِجْتِہَاد، حاکم کوئی فیصلہ کرے یعنی کوئی عَالِم جو ہے وہ، عَالِم حاکم ہے وہ فیصلہ کرے اور اِجْتِہَاد کرے، تو اگر وہ حَق کو پہنچ جائے، اِجْتِہَاد میں تو غلطی کا بھی امکان، تو اگر وہ حَق کو پہنچ جائے تو اسے دو اجر ملتے ہیں اور اگر وہ حَق کو نہ پہنچے، غلطی کرے، تو اسے ایک اجر ملتا ہے۔ معلوم ہوا دیکھو غلطی پر بھی ایک اجر مل رہا ہے، معلوم ہوا قِیَاس کیا ہے؟ حُجَّت ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ قِیَاس حُجَّت ہے بھئی۔

اور نیز یہ ایک یہ حدیث ذکر کر رہے ہیں، کہتے ہیں وَحَدِيْثُ مُعَاذٍ مَعْرُوْفٌ، حضرت مُعَاذ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کی حدیث معروف ہے۔ بھئی حضرت مُعَاذ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کو حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجا۔ قاضی بنا کر بھیجا اور پوچھا اے مُعَاذ کس چیز کے ذریعے فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا یا رسول اللہ، اللہ کی کتاب کے ذریعے۔ حضور علیہ السلام نے پوچھا اگر کِتَابُ اللهِ میں تمہیں وہ بات وہ مسئلہ نہ ملے تو؟ تو کہا حضور، اے یا رسول اللہ

آپ کی سُنَّت کے ذریعے فیصلہ کروں گا۔ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر میری سُنَّت میں بھی وہ تمہیں مسئلہ نہ ملے تو؟ تو فرمایا أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي، میں کیا کروں گا؟ اپنی رائے کے ساتھ اِجْتِہَاد کروں گا، اپنی رائے کے ساتھ۔ تو نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمانے لگے الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِيْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِهِ بِمَا يَرْضَى بِهِ، کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے جس نے اپنے رسول کے رسول کو، اپنے رسول کے پیغام رساں کو، اللہ کے رسول حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اور آپ کے آگے پیغام رساں اور قاصد کون تھے؟ حضرت مُعَاذ، یعنی اللہ کے رسول کے رسول یعنی حضرت مُعَاذ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کو اللہ نے یہ توفیق دی جس سے اللہ کا رسول راضی ہو۔ تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے جس نے مُعَاذ کو اس بات کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول راضی ہو بھئی، اللہ کا رسول راضی ہو بھئی۔ تو دیکھیے حضور علیہ السلام، اگر یہ جو انہوں نے فرمایا میں اپنی رائے سے اِجْتِہَاد کروں گا اس پر حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اللہ کا اللہ کی حمدیان فرما رہے ہیں، اور اگر یہ قِیَاس حُجَّت نہ ہوتا اِجْتِہَاد درست نہ ہوتا تو پھر حضور علیہ السلام اس کا انکار فرماتے، رد فرماتے، اور اس پر اللہ کی حمد نہ فرماتے، لیکن آپ تو کیا کر رہے ہیں؟ اللہ کی حمدیان کر رہے ہیں اور انکار نہیں کر رہے، معلوم ہوا قِیَاس حُجَّت ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ دیکھیے بھئی۔

وَحَدِيْثُ مُعَاذٍ مَعْرُوْفٌ، حضرت مُعَاذ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کی حدیث معروف ہے۔ وَهُوَ مَا رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حِيْنَ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، اور وہ حدیث جو روایت کی گئی ہے کہ حضور علیہ السلام نے جس وقت بھیجا مُعَاذ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ کو یمن کی طرف، قَالَ لَهُ تو ان سے فرمایا بِمَ تَقْضِيْ يَا مُعَاذُ؟ کس چیز سے فیصلہ کرو گے اے مُعَاذ؟ فَقَالَ بِكِتَابِ اللهِ، تو فرمایا اللہ کی کتاب کے ذریعے۔ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ اگر کِتَابُ اللہِ میں نہ پاؤ؟ قَالَ بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تو فرمایا اللہ کے رسول کی سُنَّت کے ذریعے۔ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ؟ اگر اس میں بھی نہ پاؤ؟ قَالَ أَجْتَهِدُ بِرَأْيِي، میں اپنی رائے سے اِجْتِہَاد کروں گا۔ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِيْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِهِ بِمَا يَرْضَى بِهِ رَسُوْلُهُ، تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے جس نے توفیق دی اپنے رسول کے رسول کو، اپنے رسول کے پیغام رساں کو، بِمَا اس چیز کی يَرْضَى بِهِ رَسُوْلُهُ جس سے اللہ کا رسول راضی ہوتا ہے۔ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْقِيَاسُ حُجَّةً لَأَنْكَرَهُ، اگر قِیَاس حُجَّت نہ ہوتا دلیل نہ ہوتا تو حضور علیہ السلام اس کا انکار فرماتے اس کا رد فرماتے، وَلَمَا حَمِدَ اللهَ عَلَيْهِ اور اس پر اللہ کی حمدیان نہ فرماتے اگر قِیَاس حُجَّت نہ ہوتا۔

وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يُنَاقِضُ قَوْلَ اللهِ تَعَالَى مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ، شارح کہتے ہیں بھئی یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اللہ کے اس قول کے مخالف ہے، اللہ کا قول مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ، نہیں کمی کی ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی، ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں کی، تو یعنی ہر چیز کِتَابُ اللہِ میں موجود ہے۔ بھئی شارح فرما رہے ہیں کوئی شخص یہ اعتراض نہ کرے کہ یہ قِیَاس یہ جو حدیث ہے یہ تو کِتَابُ اللہِ کے خلاف ہے اور جب کِتَابُ اللہِ کے خلاف ہے تو اس کو

بطور دلیل کے ذکر کرنا صحیح نہیں۔ کِتَابُ اللہِ کے کس طرح خلاف ہے؟ کہتے ہیں کتاب، اللہ فرماتے ہیں ہم نے اس کتاب میں کوئی کسی چیز کی کمی نہیں کی، کوئی چیز اس میں نہیں چھوڑی، ہر چیز اس کے اندر موجود ہے، اللہ تو فرما رہے ہیں اس میں ہر چیز موجود ہے اور حدیث میں آرہا ہے کہ اگر کِتَابُ اللہِ میں نہ ہوئی تو، اگر سُنَّت میں نہ ہوئی تو؟ اعتراض سمجھ میں آیا؟ قرآن تو کیا کہہ رہا ہے؟ ہر چیز ہے اس کے اندر، اور حدیث میں کیا آرہا ہے؟ اگر کِتَابُ اللہِ میں نہ ہو تو۔ اعتراض سمجھ میں آگیا؟ تو یہ حدیث تو قرآن کے خلاف ہے بھئی لہذا اس کو حُجَّت کے طور پر آپ پیش ہی نہیں کر سکتے۔ جواب دیں گے بھئی کہ بھئی حدیث میں یہ کب آیا کہ اگر قرآن میں نہ ہو؟ حدیث میں تو آیا اگر قرآن میں تمہیں نہ ملے۔ نہ ملنا اور چیز ہے نہ ہونا اور چیز ہے بھئی، مثلاً لائبریری کے اندر آپ کو میں بھیجتا ہوں، میں ایک جگہ کتاب رکھ کر آیا ہوں لائبریری میں، میں آپ کو بھیجتا ہوں کہ جاؤ وہ کتاب لے آؤ، فلاں جگہ پر چلے جاؤ کتاب پڑی ہے لے آؤ، آپ گئے آپ تلاش کرتے رہے آپ کو نہیں ملی، تو کیا آپ کے نہ ملنے سے یہ لازم آیا کہ کتاب ہی وہاں پر نہیں ہے؟ بھئی کتاب تو میں خود رکھ کر آیا تھا وہاں پر، تو نہ ملنا اور چیز ہے اور نہ ہونا اور، اور حدیث میں آیا اگر نہ پاؤ تم، یعنی کِتَابُ اللہِ میں تو ہے لیکن اگر تمہیں نہ ملے تو پھر کیا کرو گے؟ بات جواب سمجھ میں آگیا بھئی؟ تو ایک ہے عَدَمِ وِجْدَان، نہ ملنا نہ پانا اور ایک ہے عَدَمِ وُجُوْد، عَدَمِ وُجُوْد اور چیز ہے عَدَمِ وِجْدَان اور چیز ہے، حدیث میں عَدَمِ وِجْدَان کا ذکر آیا فَإِنْ لَمْ تَجِدْ اگر تم نہ پاؤ تمہیں نہ ملے، معلوم ہوا موجود تو ہے لیکن اگر تمہیں نہ ملے بھئی۔

وَلَا يُقَالُ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ إِنَّهُ يُنَاقِضُ قَوْلَ اللہِ تَعَالَى کہ یہ تو مخالف ہے اللہ کے اس قول کے مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ کہ نہیں کمی کی ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی۔ وَكُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ تو ہر چیز قرآن میں ہے فَكَيْفَ يُقَالُ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللہِ تو کیسے کہا جائے کہ اگر تم نہ پاؤ کِتَابُ اللہِ میں؟ لِأَنَّا نَقُوْلُ، جواب دے رہے ہیں، لِأَنَّا نَقُوْلُ اس لیے کیونکہ ہم کہتے ہیں إِنَّ عَدَمَ الْوِجْدَانِ لَا يَقْتَضِيْ عَدَمَ كَوْنِهِ فِي الْكِتَابِ کہ عَدَمِ وِجْدَان جو ہے وہ تقاضا نہیں کرتا اس کے کِتَابُ اللہِ میں نہ ہونے کا۔ نہ ملنا یہ تقاضا نہیں کرتا کہ وہ کِتَابُ اللہِ میں نہ ہو بھئی۔ یہ تھیں نقلی دلیلیں بھئی۔

انہوں نے کہا تھا إِنَّهُ حُجَّةٌ نَقْلًا وَعَقْلًا کہ قِیَاس حُجَّت ہے دلیل ہے، نَقْل بھی یہی کہتی ہے اور عَقْل بھی۔ نقلی دلیلیں گزر گئیں بھئی کتاب و سنت سے، اب عقلی دلیل ذکر کرنے لگے ہیں۔ وَأَمَّا الْمَعْقُوْلُ اور باقی عقلی دلیل فَهُوَ أَنَّ الْاِعْتِبَارَ وَاجِبٌ وہ یہ کہ اِعْتِبَار وَاجِب ہے۔ اِعْتِبَار کیا ہے؟ وَاجِب ہے۔ قرآن میں کیا آیا فَاعْتَبِرُوْا، کون سا صیغہ ہے فَاعْتَبِرُوْا؟ اَمْر کا ہے اور اَمْر کس لیے آتا ہے؟ وُجُوْب کے لیے آتا ہے، معلوم ہوا اِعْتِبَار وَاجِب ہے بھئی۔ یہ معنی فَهُوَ أَنَّ الْاِعْتِبَارَ وَاجِبٌ، اِعْتِبَار جو ہے یہ وَاجِب ہے لِقَوْلِهِ تَعَالَى اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے فَاعْتَبِرُوْا يَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ، اللہ کے اس قول کی وجہ سے اِعْتِبَار وَاجِب ہے۔ وَهُوَ وَارِدٌ فِي قَضِيَّةِ عُقُوْبَاتِ الْكُفَّارِ كَمَا سَيَأْتِيْ، اور یہ اللہ کا قول جو ہے یہ وارد ہوا ہے کس بارے میں؟ فِي قَضِيَّةِ عُقُوْبَاتِ الْكُفَّارِ، کفار کی سزاؤں کے مسئلے میں، یہ آیت کس بارے میں نازل ہوئی ہے؟ کفار کی سزاؤں

کے بارے میں، کَمَا سَیَأْتِیْ جیسے کہ عنقریب آجائے گا بھئی، آگے بیان کریں گے۔

فَمَعْنَاہُ، تو معنی اس کا ہوا، وَھُوَ التَّأَمُّلُ، وَھُوَ التَّأَمُّلُ فِیْمَا أَصَابَ مَنْ قَبْلَنَا، وَھُوَ التَّأَمُّلُ فِیْمَا أَصَابَ، یاد رکھیے یہ بھی مَتْن ہے بھئی، وَھُوَ التَّأَمُّلُ فِیْمَا أَصَابَ مَنْ قَبْلَنَا یہ سارا مَتْن ہے وَھُوَ سے لے کر مَنْ قَبْلَنَا مِنَ الْمَثُلَاتِ سارا۔ اللہ فرما رہے ہیں اِعْتَبِار کرو اور اِعْتِبَار وَاجِب ہے، تو معنی کیا ہوا اِعْتِبَار کسے کہتے ہیں؟ وَھُوَ التَّأَمُّلُ فِیْمَا أَصَابَ مَنْ قَبْلَنَا وہ غور و فکر کرنا ہے فِیْمَا ان چیزوں میں أَصَابَ مَنْ قَبْلَنَا جو پہنچیں ہم سے پہلے لوگوں کو مِنَ الْمَثُلَاتِ یہ بیان ہے مَا کا، کیا چیز پہنچی ان پہلے لوگوں کو؟ مِنَ الْمَثُلَاتِ یعنی کہ سزائیں۔ مَثُلَات جمع ہے مَثُلَةٌ کی، کل میں ذکر کر چکا ہوں سزاؤں کو کہتے ہیں بھئی۔ وہ غور و فکر کرنا ہے فِیْمَا ان چیزوں میں أَصَابَ مَنْ قَبْلَنَا جو ہم سے پہلے لوگوں کو پہنچی تھیں مِنَ الْمَثُلَاتِ یعنی کہ سزائیں۔ تو یہ مِنَ الْمَثُلَاتِ اس کا ترجمہ یعنی کے ساتھ کریں گے یا اور بامحاورہ ترجمہ کرنا چاہتے ہیں تو یہ مَثُلَات کس کا بیان ہے؟ مَا کا، تو مَا کی جگہ پر اس کو لے جائیں، اور وہ غور و فکر کرنا ہے فِیْمَا ان سزاؤں کے اندر أَصَابَ مَنْ قَبْلَنَا جو ہم سے پہلے لوگوں کو پہنچی تھیں بھئی۔

بھئی ماتن کیا فرما رہے ہیں؟ عقلی دلیل ذکر کر رہے ہیں، عقلی دلیل ذکر کرتے ہوئے اولاً انہوں نے کہا اِعْتِبَار وَاجِب ہے، اِعْتِبَار کیا ہے؟ وَاجِب ہے، وَاجِب ہے۔ اور اِعْتِبَار کسے کہتے ہیں؟ اب وہ بتلا رہے ہیں کہ وہ غور و فکر کرنا ہے ان سزاؤں میں جو ہم سے پہلے لوگوں کو پہنچی تھیں۔ اِعْتِبَار کا کیا معنی کیا؟ غور و فکر کرنا ہے۔ بھئی اِعْتِبَار کا معنی تو شارح نے پیچھے ذکر کیا تھا رَدُّ الشَّیْءِ إِلَی نَظِیْرِہِ، چیز کو اس کے نَظِیْر اس کے مِثل کی طرف لوٹانا، اور یہاں ماتن کیا فرما رہے ہیں اِعْتِبَار کا کیا معنی ہے؟ تَأَمُّل ہے وَھُوَ التَّأَمُّلُ غور و فکر، تو اِعْتِبَار کا معنی تو وہی ہے چیز کو اس کے نَظِیْر کی طرف لوٹانا پھر یہ تَأَمُّل کیوں معنی کیا اس کا؟ وجہ یہ کہ چیز کو اس کی اَصْل کی، چیز کو اس کے مِثل کی طرف یہ غور و فکر کے، چیز کو اس کے مِثل کی طرف لوٹانا جو ہے یہ کس کے ذریعے ہو گا؟ غور و فکر ہی کے ذریعے ہو گا نا، تو وہ ہے مُسَبَّب اور غور و فکر اس کا سَبَب ہے بھئی۔ چیز کو اس کے مِثل کی طرف لوٹانا یہ ہے مُسَبَّب کیونکہ یہ کس کے ذریعے ہو گا؟ غور و فکر، تو غور و فکر ہوا اس کا سَبَب اس لیے یہاں سَبَب ہی کو مُسَبَّب کے قائم مقام کر دیا گیا کہ گویا یہ غور و فکر ہی کیا ہے دراصل اِعْتِبَار ہے۔ بات سمجھ میں آئی؟

تو کہتے ہیں اِعْتِبَار وَاجِب ہے اور وہ غور و فکر کرنا ہے فِیْمَا ان سزاؤں کے اندر جو پہنچی تھیں ہم سے پہلے لوگوں کو، مِنَ الْمَثُلَاتِ بیان آگیا یعنی کہ سزائیں۔ معنی بیان کر رہے ہیں مَثُلَات کا أَيِ الْعُقُوْبَاتِ بِالْقَتْلِ وَالْجَلَاءِ یعنی سزائیں قتل اور جلاوطنی کے ساتھ، کون سی سزائیں دی گئیں ان کو؟ بعضوں کو قتل کیا گیا بعضوں کو جلاوطن کیا گیا۔ تو غور و فکر کرنا، اللہ فرما رہے ہیں کہ اِعْتِبَار کرو تو اِعْتِبَار وَاجِب ہوا اور اِعْتِبَار کس چیز کا نام ہے؟ وہ غور و فکر کا نام ہے ان سزاؤں کے اندر جو ہم سے پہلے لوگوں کو، پہلے لوگوں کو پہنچی تھیں۔ اور بِأَسْبَابٍ نُقِلَتْ عَنْھُمْ ان اسباب کی وجہ سے جو ان سے منقول ہیں بھئی، جو ان سے نقل کیے گئے ہیں۔ آگے بیان ہے اسباب کا کہ کون سے اسباب؟ مِنَ الْعَدَاوَةِ وَتَکْذِیْبِ الرَّسُوْلِ یعنی عداوتِ

رسول اور تکذیبِ رسول، عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول۔ ان لوگوں کو یہ جلاوطنی اور قتل کی سزائیں کیوں ملی تھیں اس کا سبب کیا تھا؟ عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول۔ معنی سمجھ میں آرہا ہے بھئی؟ تو دوبارہ مَتْن پہ نظر رکھیں، تو اِعْتِبَار جو ہے وہ غور و فکر کرنا ہے اس چیز میں جو ہم سے پہلے لوگوں کو پہنچی یعنی کہ سزائیں بِأَسْبَابٍ نُقِلَتْ عَنْهُمْ ان اسباب کی وجہ سے جو ان سے منقول ہیں یعنی عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول، لِنَكُفَّ عَنْهَا تاکہ ہم اس سے باز رہیں، تاکہ ہم اس سے رک جائیں بھئی تاکہ ہم ان اسباب سے رک جائیں۔ اللہ فرما رہے ہیں غور کر لو ان کو سزائیں دی گئیں، جو سزائیں دی گئیں کس وجہ سے جلاوطنی اور قتل کی سزائیں کیوں ملیں؟ اس کے اسباب کیا تھے اس کی عِلَّت کیا تھی؟ عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول، تو اپنے احوال کو ان کے احوال پر قِیَاس کر لو اگر وہی سَبَب تمہارے اندر آگئے یعنی معاذ اللہ اگر عداوتِ رسول یا تکذیبِ رسول تم میں آگئی تو جو ان کا حُکْم تھا وہی تمہارا بھی حُکْم ہو جائے گا، ان کو قتل اور جلاوطنی جیسی سزائیں دی گئیں تمہیں بھی وہی سزائیں دی جا سکتی ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے لِنَكُفَّ عَنْهَا تاکہ ہم اس سے رک جائیں، باز رہیں ان اسباب سے، اِحْتِرَازًا، احتراز کے بعد الف ہے؟ جی، الف ہونا چاہیے، اِحْتِرَازًا عَنْ مِثْلِهَا مِنَ الْجَزَاءِ، احتراز کرنے کے لیے، بچنے کے لیے، عَنْ مِثْلِهَا مِنَ الْجَزَاءِ اسی کے مِثْل جزا سے، انہی سزاؤں کے مِثْل جزا سے، بدلے سے بچنے کے لیے بھئی، تاکہ ہم اس سے رک جائیں انہی کے مِثْل سزاؤں جیسی سزاؤں سے بچنے کے لیے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

تو اللہ کیا فرما رہے ہیں کہ تم ان کفار کے، ان کے یہود کے اور جو پیغمبر کے جتنے دشمن ہیں ان کے احوال میں غور کر لو کہ ان کو یہ سزائیں کس سبب سے دی گئی تھیں؟ کس سبب سے؟ عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول کی وجہ سے ان کو قتل اور جلاوطنی جیسی سزائیں ملیں، اگر تمہارے اندر وہ اسباب آگئے تو تمہیں بھی وہی سزائیں ملیں گی۔ تو غور و فکر کرنے کا حُکْم دیا گیا، کس چیز کا؟ غور و فکر کا، اِعْتِبَار کا معنی کیا کیا؟ تَأَمُّل غور و فکر، تو غور و فکر کرنے کا حُکْم دیا گیا کیوں؟ تاکہ ہم رک جائیں ان جیسے اسباب سے، جب ہم رک جائیں گے تو پھر ان جیسی سزاؤں سے بھی بچ جائیں گے بھئی، بچ جائیں گے۔

▪ متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل

يَرْحَمُكُمُ اللهُ۔

لِنَكُفَّ عَنْهَا تاکہ ہم باز رہیں عَنْهَا ان اسباب سے اِحْتِرَازًا عَنْ مِثْلِهَا بچنے کے لیے انہی کے مِثْل سزاؤں سے، انہی جیسی سزاؤں سے بچنے کے لیے مِنَ الْجَزَاءِ بدلے میں سے، بطور بدلہ کہ انہی جیسی سزاؤں سے بچنے کے لیے ہم ان اسباب سے تاکہ باز رہیں۔ فَيَصِيْرُ حَاصِلُ الْمَعْنَى تو حاصلِ معنی یہ ہوا قِيْسُوْا يَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ، فَاعْتَبِرُوْا يَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ کا حاصلِ معنی کیا

ہوا؟ قِيْسُوْا يَا أُوْلِي الْأَبْصَارِ، قِيَاس کرو اے عقل والو أَحْوَالَكُمْ بِأَحْوَالِ هَذِهِ الْكُفَّارِ اپنے احوال کو ان کفار کے احوال پر قِيَاس کرو۔ وَتَأَمَّلُوْا اور غور و فکر کرو بِأَنَّكُمْ إِنْ تَتَصَدَّوْا لِعَدَاوَةِ الرَّسُوْلِ وَتَكْذِيْبِهِ، تَصَدّی کے معنی ہیں درپے ہونا، کسی چیز کے پیچھے پڑنا، اور غور و فکر کرو بِأَنَّكُمْ إِنْ تَتَصَدَّوْا لِعَدَاوَةِ الرَّسُوْلِ وَتَكْذِيْبِهِ اگر تم لوگ عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول کے پیچھے پڑے تُبْتَلَوْا بِالْجَلَاءِ وَالْقَتْلِ تو تم بتلا کیے جاؤ گے جلاوطنی اور قتل میں كَمَا ابْتُلِيَ أُوْلَئِكَ الْكُفَّارُ بِهِ جیسے کہ وہ کفار بتلا کیے گئے تھے۔ وَهَذَا هُوَ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ اور یہ کس سے ثابت ہے؟ عِبَارَةُ النَّصِّ سے، بھئی یہ آیت نازل ہی کس سلسلے میں ہوئی ہے؟ سزاؤں کے بارے میں، تو غور کر لو ان کو سزائیں جلاوطنی اور قتل کی سزائیں ملی تھیں کس عِلَّت کی بنا پر؟ عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول، تو تم اپنے احوال میں غور کر لو اگر تمہارے اندر وہ عِلَّت آگئی تو تمہارے لیے بھی وہی حُکم ہو گا، یہ تو تھا عِبَارَةُ النَّصِّ اسی مقصد کے لیے آیت کو چلایا گیا، اسی مقصد کے لیے کہ ان اسباب سے اپنے آپ کو بچاؤ تاکہ کہیں تمہارا حال بھی ان جیسا نہ ہو جائے۔ اور بات دلیل کون سی چل رہی ہے؟ عقلی دلیل اب۔

ذکر کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں وَالْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ نَظِيرُ هٰذَا التَّأَمُّلِ اور قیاسِ شرعی بھی تو اسی غور و فکر کی، اسی تَأَمُّل کی مثل ہے، اسی کی نظیر ہے۔ فَكَمَا أَنَّ الْعَدَاوَةَ عِلَّةٌ وَالْعُقُوبَةَ حُكْمٌ تو جیسے عداوت عِلَّت ہے اور سزا اس کا حکم، عداوت عِلَّت تھی عداوتِ رسول اور سزا کیا تھی؟ اس کا حکم۔ فَيَتَعَدّٰى مِنَ الْكُفَّارِ الْمَعْهُودِينَ إِلٰى حَالِ كُلِّ أُولِي الْأَبْصَارِ پس یہ حکم مُتَعَدِّی ہو گا کس سے؟

بھئی ان کو سزائیں دی گئیں، تو یہ سزائیں ہیں حکم، اور عِلَّت کیا تھی اس کی؟ عداوت۔ عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول۔ تو یہ حکم جو ہے یہ مُتَعَدِّی ہو گا کفار سے، وہ کفار الْمَعْهُودِينَ وہ جو متعین ہیں۔ مَعْہُود کا کیا معنیٰ ہے؟ متعین۔ تو یہ حکم مُتَعَدِّی ہو گا ان کفار سے جو متعین ہیں جن کا حال، جن کے بارے میں نازل ہوئی آیت، إِلٰى، تو یہ حکم مُتَعَدِّی ہو گا ان متعین کفار سے إِلٰى حَالِ كُلِّ أُولِي الْأَبْصَارِ ہر عقل والے کے حال کی طرف۔ ہر عقل والے کے حال کی طرف، اگر اس میں بھی وہ سبب ہوئے۔ اگر اس میں بھی عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول والے اسباب ہوئے تو یہ حکم کفار والا کفار سے مُتَعَدِّی ہو گا کس کی طرف؟ حالِ أُولِي الْأَبْصَارِ کی طرف جس میں وہ سبب آئے گا، یہ حکم بھی ان کی طرف مُتَعَدِّی ہو جائے گا، ان کو بھی یہی سزا ملے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

فَكَذٰلِكَ الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ عِلَّةٌ وَالْحُرْمَةُ حُكْمٌ اسی طرح عِلَّتِ شرعیہ وہ بھی عِلَّت ہے اور حُرْمت مثال کے طور پر حکم ہے۔ عِلَّتِ شرعیہ کیا ہے؟ عِلَّت، اور حُرْمت اس کا حکم۔ مثلاً بھئی شراب ہے شراب، شراب کا حکم کیا ہے؟ حرام ہے حُرْمت۔ اور عِلَّت کیا ہے اس کی؟ نشہ۔ یہی نشہ ہمیں بھنگ میں اور ہیروئن میں ملا تو وہاں پر بھی کیا حکم لگا دیا گیا؟ حرام ہونے کا۔ تو یہ قیاسِ شرعی بھی تو اسی کی طرح ہے جیسے وہاں پر عداوتِ رسول عِلَّت تھی اور عُقُوبَت اس کا، سزا اس کا حکم تھا، تو

اللہ فرما رہے ہیں کہ تم اپنے حال کو ان کے حال پر قیاس کر لو، ان کے اوپر جو سزا والا حکم آیا وہ ان کی اس عِلَّت عداوتِ رسول کی وجہ سے تھا، اگر یہ عِلَّت تمہارے اندر آگئی تو تمہارے اندر بھی یہی حکم آجائے گا۔ تو قیاسِ شرعی بھی تو بالکل اسی طرح ہوتا ہے، ایک چیز کا حکم معلوم ہوتا ہے، اس عِلَّت اس کی نکال کر وہی عِلَّت جب دوسری جگہ ملے تو وہاں پر بھی وہی حکم مُتَعَدِّی ہو جاتا ہے بھئی۔ تو قیاسِ شرعی بالکل اسی کے مثل ہے یا نہیں بھئی؟ بالکل اسی کے مثل ہے بھئی اسی جیسا ہے۔ تو جب وہ حُجَّت ہے تو اس کو بھی کیا ہونا چاہیے؟ حُجَّت ہونا چاہیے۔

یہ معنیٰ ہے فَكَذٰلِكَ الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ عِلَّةٌ وَالْحُرْمَةُ حُكْمٌ عِلَّتِ شرعیہ عِلَّت ہے اور حُرمت اس کا حکم ہے، فَيَتَعَدّٰى مِنَ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ إِلَى الْمَقِيسِ تو وہ حکم مُتَعَدِّی ہوگا مَقِيسٌ عَلَيْهِ سے کس کی طرف؟ مَقِيس کی طرف۔ فَتَكُونُ حُجِّيَّةُ الْقِيَاسِ حِينَئِذٍ بِالدَّلِيلِ الْمَعْقُولِ تو پس حُجِّيَتِ قیاس اس وقت عقلی دلیل کے ذریعے ہو جائے گی۔ حُجِّيَتِ قیاس کیا ہے؟ عقلی دلیل کے ذریعے ہو جائے گی۔ کس طرح عقلی دلیل بھئی؟

بھئی دیکھیے انہوں نے کہا یہ آیت جو ہے یہ سزاؤں کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ ہم خلاصۂ کلام آگے شارح بھی بیان کریں گے پہلے یہیں پر سمجھ لیجیے۔ بھئی دیکھیے پہلے اسی فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ کو نقلی دلیل ذکر کیا گیا، پیچھے متن میں آیا تھا۔ اب عقلی دلیل میں بھی اسی کو ذکر کر رہے ہیں، عقلی دلیل میں بھی اسی کو۔ بھئی نقلی دلیل اس طرح بنایا تھا کہ ہم نے کہا تھا فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ یہ الْعِبْرَةُ لِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوصِ السَّبَبِ، وہ خاص سبب جس کے بارے میں آیت نازل ہوئی اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ اعتبار کس چیز کا کیا جاتا ہے؟ عمومِ لفظ کا۔ تو فَاعْتَبِرُوا کے لفظ تھے عام، فَاعْتَبِرُوا کہ چیز کو اپنی نظیر کی طرف لوٹاؤ، اپنے مثل کی طرف لوٹاؤ۔ تو لفظ تھے عام، لفظ کیا تھے؟ عام۔ یہ ہر قسم کے قیاس کو شامل ہیں۔ ہر چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹاؤ۔ آیت کے معنیٰ ذکر یہ ہوئے بھئی، ہر چیز کو اس کی نظیر، فَاعْتَبِرُوا کوئی قید ذکر ہے کہ سزاؤں کو سزاؤں کی طرف لوٹاؤ؟ نہیں۔ فَاعْتَبِرُوا تو یہاں معلوم ہوا ہر چیز کو اس کے مثل کی طرف لوٹاؤ۔

تو آیت نازل ہوئی ہے کس کے بارے میں؟ سزاؤں کے بارے میں۔ تو اس سزاؤں کے بارے میں تو یہ ہے عِبَارَةُ النَّصِّ۔ لیکن الفاظ تو عام ہیں تو اس سے قیاس کی حُجِّيَت بھی ثابت ہو رہی ہے کس طریقے پر؟ إِشَارَةُ النَّصِّ کے طریقے پر۔ کیونکہ اس کے بارے میں تو نہیں نازل ہوئی۔ جس کے بارے میں نازل ہوئی جس مقصد کے لیے اس کو عِبَارَةُ النَّصِّ کہتے ہیں، اور جو خود سمجھ میں تو آرہا ہے واضح طور پر اس کو کیا کہیں گے؟ إِشَارَةٌ، اس مقصد کے لیے نہیں لیکن وہ سمجھ میں آ رہا ہے وہ کیا ہے؟ إِشَارَةُ النَّصِّ۔ تو دیکھیے اگر اس آیت کے الفاظ کو عام رکھا جائے، اس آیت کے الفاظ کو عام رکھا جائے کیونکہ اعتبار عمومِ لفظ کا ہے، تو یہی آیت اس کے ذریعے حُجِّيَتِ قیاس ثابت ہوگی إِشَارَةُ النَّصِّ کے طریقے پر۔ یعنی یہ نقلی دلیل بنے گی۔ کیا دلیل بنے گی؟ نقلی دلیل۔ کیونکہ الفاظ عام ہیں قیاس اس میں داخل ہو رہا ہے بھئی۔ اس سے تو کیا ثابت

ہو رہا ہے کہ قیاس کرنا چاہیے بھئی، قیاس واجب ہے بھئی۔ تو یہ کیا بن گئی؟ نقلی دلیل۔ کب؟ جب الفاظ کو ہم نے عام رکھا، الفاظ عام ہیں تو عام حکم ہوگا اس کا بھئی۔

توجہ ہے سبق کی طرف؟ تو یہ جب الفاظ کو عموم پر رکھیں، عام ہیں عموم پر ہی رکھیں تو پھر یہ کیا ہوگی؟ حُجِّیَتِ قیاس کی دلیل، کون سی دلیل؟ نقلی دلیل۔ الفاظ عام ہیں اس سے حُجِّیَتِ قیاس ثابت ہو گئی، قیاس۔ اور اگر اس آیت کو خاص رکھیں سزاؤں کے ساتھ ہی، کس کے ساتھ؟ سزاؤں کے ساتھ ہی خاص رکھیں، تو پھر حُجِّیَتِ قیاس کے لیے یہی عقلی دلیل ہو جائے گی۔ توجہ ہے؟ اس آیت کو اگر آپ عموم پر رکھیں تو یہی آیت نقلی دلیل، اور اس آیت کو اگر خاص رکھیں کس کے بارے میں؟ سزاؤں کے بارے میں، تو یہی آیت عقلی دلیل بھی بن جائے گی بھئی۔ کس طرح عقلی دلیل؟

دیکھیے بھئی یہ آیت تو نازل ہوئی ہے سزاؤں کے بارے میں۔ کیا فرما رہے ہیں اللہ تعالیٰ کہ اے عقل والو اپنے احوال کا قیاس کرو ان کفار پر جن کو یہ یہ سزائیں ملیں اس اس عِلَّت کی وجہ سے، اگر یہ عِلَّت تمہارے اندر آگئی تو تمہیں بھی وہی سزا۔ تو ان کا حکم کیا تھا ان کفار کا؟ حکم، حکم، سزا۔ جلا وطنی اور قتل۔ اور عِلَّت کیا تھی؟ عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول۔ اگر وہ عِلَّت اے عقل والو تمہارے اندر آگئی تو تمہارے اوپر بھی یہی حکم آجائے گا، یعنی اگر تم میں عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول آگئی تو تمہیں بھی اسی طرح جلا وطنی اور قتل کی سزا ملے گی۔ یہ آیت سزا کے بارے میں نازل ہوئی ہم نے بھی سزا ہی کے بارے میں اس کو رکھا بھئی۔ اگر وہ عِلَّت تم میں آگئی تو تمہارا بھی وہی حکم ہے۔ تو یہاں سے دیکھا غور کیا تو قیاسِ شرعی بھی تو بالکل اسی کے مثل ہے، اسی طرح تو ہوتا ہے قیاسِ شرعی میں بھی۔ ایک عِلَّت کی وجہ، ایک حکم ہے ایک چیز پر، اس حکم کی کیا کی جاتی ہے؟ عِلَّت نکال لی جاتی ہے اور وہ عِلَّت دوسری جگہ ملتی ہے تو حکم بھی وہاں وہی لگا دیا جاتا ہے۔ جیسے یہاں سزاؤں کے بارے میں اللہ فرما رہے ہیں وہی عِلَّت تم میں آگئی تو تمہارا بھی وہی حکم ہوگا، تو قیاسِ شرعی میں بھی کیا ہوتا ہے؟ اسی جیسے وہی عِلَّت پائے جانے کی وجہ سے وہی حکم دوسری چیز کی طرف بھی مُتَعَدِّی ہو جاتا ہے، تو قیاسِ شرعی اس کی نظیر ہوئی بھئی۔ کیا ہوئی اس کی؟ اسی کے مثل ہے۔ جب وہ حُجَّت ہے، کون سا؟ سزاؤں کا جو قیاس ہے، اپنے احوال کو قیاس کرو ان کفار کے احوال پر۔ تو وہاں پر حکم کیا تھا؟ سزا۔ اور عِلَّت کیا تھی؟ عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول۔ تو قیاسِ شرعی بھی تو بالکل اسی طرح ہوتا ہے، ایک چیز کا ایک حکم ہے اس کی عِلَّت نکال کر وہی عِلَّت دوسری جگہ ملتی ہے تو وہاں بھی وہی حکم لگا دیا جاتا ہے، جیسے اللہ فرما رہے ہیں اگر وہ عِلَّت تم میں پائی گئی تو تمہارا بھی وہی حکم ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں قیاس، تو یہاں قیاسِ شرعی کے لیے یہی عقلی دلیل بن جائے گی۔

اگر آیت کو اپنے الفاظ کے عموم پر رکھا جائے تو یہی کیا بن جائے گی؟ نقلی دلیل۔ توجہ سے، اگر آیت کو عموم پر رکھا جائے

تو پھر یہی فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ یہ کیا ہے؟ نقلی دلیل۔ اور اگر آیت کو خاص رکھا جائے شانِ نزول کے ساتھ کہ سزاؤں کے بارے میں نازل ہوئی ہے، سزائیں ہی مراد ہیں، تو پھر اس صورت میں یہی آیت کیا ہوگی؟ عقلی دلیل بن جائے گی بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَالْحَاصِلُ حاصلِ معنیٰ بیان کرنے لگے ہیں، أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى دیکھیے یہی دو تقریریں ذکر ہوں گی کہ یہی آیت کس طرح نقلی دلیل ہے اور یہی آیت کس طرح عقلی دلیل۔ حاصل یہ کہ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ کہ اللہ کا قول فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ لَوْ أُجْرِيَ عَلٰى عُمُومِهِ اگر اس کو چلایا، جاری کیا جائے، چلایا جائے اس کے عموم پر، مِنْ كُلِّ رَدِّ شَيْءٍ إِلٰى نَظِيرِهِ ہر رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيرِهِ، اگر آیت کو اس کے عموم پر جاری رکھا جائے یعنی ہر رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيرِهِ مراد ہو۔ عموم کا کیا معنیٰ بھئی؟ الفاظ عام ہیں، اعتبار کا کیا معنیٰ تھا؟ رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيرِهِ۔ تو الفاظ عام ہیں تو ہر رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيرِهِ کو یہ شامل ہوا اور قیاس بھی کس چیز کا نام تھا؟ رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيرِهِ۔ تو یہ معنیٰ ہوا أَيْ قِيسُوا قیاس کرو بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ قیاس اس میں داخل ہو گیا۔ یعنی ہر رد، اگر آیت کو اگر اپنے عموم پر رکھا جائے مِنْ كُلِّ رَدِّ شَيْءٍ إِلٰى نَظِيرِهِ یعنی ہر وہ رد رَدُّ الشَّيْءِ إِلٰى نَظِيرِهِ جو ہے، ہر چیز کا اپنی اصل کی طرف لوٹانا، وَإِنْ كَانَ وَاقِعًا فِي حَقِّ الْعُقُوبَاتِ خَاصَّةً، وَإِنْ كَانَ اگرچہ یہ آیت یہ اللہ کا قول واقع ہوا ہے خاص طور پر سزاؤں کے حق میں، اگرچہ اللہ کا یہ قول سزاؤں کے حق میں واقع ہوا ہے لیکن الفاظ تو عام ہیں۔ تو كَانَ إِثْبَاتُ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ بِهِ نَقْلًا أَيْ ثَابِتًا بِإِشَارَةِ النَّصِّ لَا بِعِبَارَتِهِ تو اس کے ذریعے حُجِّيَتِ قیاس کا اثبات یہ نقلاً ہوگا، یعنی ثابت ہوگا إِشَارَةُ النَّصِّ سے نہ کہ عِبَارَةُ النَّصِّ سے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

وَإِنِ اخْتُصَّ بِالتَّأَمُّلِ فِي الْعُقُوبَاتِ اور اگر اس کو خاص رکھا جائے سزاؤں میں غور و فکر کے ساتھ، کس کے ساتھ خاص رکھا جائے؟ سزاؤں کے بارے میں غور و فکر کے ساتھ خاص رکھا جائے، لِوُرُودِهِ فِيهَا بوجہ اس کے کہ یہ اسی کے بارے میں یہ اللہ کا قول وارد ہوا ہے۔ كَانَ إِثْبَاتُ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ بِهِ عَقْلًا تو یہ اس کے ذریعے حُجِّيَتِ قیاس کو ثابت کرنا ہے عَقْلًا، أَيْ ثَابِتًا بِدَلَالَةِ النَّصِّ یعنی کس طریقے پر؟ دَلَالَةُ النَّصِّ کے طریقے پر، لَا بِالْقِيَاسِ قیاس کے ذریعے نہیں، وَإِلَّا يَلْزَمُ الدَّوْرُ ورنہ کیا لازم آئے گا؟ دَوْر۔ ورنہ دَوْر لازم آئے گا۔

بھئی دیکھیے دَوْر کس کو کہتے ہیں کہ ایک چیز اس چیز پر موقوف ہو جو خود اس پر موقوف ہے۔ ایک چیز دوسری چیز پر موقوف ہے اور وہ خود کیا ہے؟ اس پر موقوف، تو تَوَقُّفُ الشَّيْءِ عَلٰى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ یہ ہے دَوْر بھئی اور دَوْر باطل ہے بھئی۔ اس سے ایک کا بھی پتہ نہیں چل سکتا۔ اس چیز کا سمجھنا دوسری چیز کے سمجھنے پر موقوف ہے، وہ سمجھ میں آئے گی تو یہ سمجھ میں آئے گی۔ اور اس کا سمجھنا اس کے سمجھنے پر موقوف ہے، وہ تب سمجھ آئے گی جب یہ سمجھ میں آئے گی بھئی۔ تو دونوں میں سے ایک کا بھی پتہ نہیں چل سکتا بھئی لازمی بات ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے آپ ادھر جائیں گے، ادھر دیکھا تو اس کو سمجھنے کے لیے اسے سمجھنا ضروری ہے اور یہ تو ابھی سمجھ میں نہیں آیا تو یہ بھی سمجھ میں نہیں آئے گا وہ بھی نہیں۔ سمجھ

میں آیا؟ ایک بھی بات پلے نہیں پڑے گی بھئی تو دَوْر کیا ہے؟ باطل۔ تو یہاں دیکھیے کہتے ہیں یہاں جو ہم نے کہا نا حُجِّیَتِ قیاس ثابت ہوگی عَقْلًا تو یہ اعتراض نہ کرنا کہ یہ تو آپ قیاس کا اثبات قیاس کے ذریعے کر رہے ہیں ورنہ تو دَوْر لازم آئے گا۔ قیاس کا اثبات کس کے ذریعے؟ یہ تو آپ قیاس کا اثبات قیاس کے ذریعے کر رہے ہیں بھئی دیکھیے بھئی آپ کیا کہتے، آپ نے کس طرح قیاس کیا کہ ان کفار، اللہ فرما رہے ہیں فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ اے عقل والو اپنے احوال کو بھی ان پر قیاس کر لو، وہ ان کی جو عِلَّت تھی یعنی عداوتِ رسول اور تکذیبِ رسول اگر وہ عِلَّت تمہارے اندر آگئی تو ان کا جو حکم ہے وہ بھی تمہارے اوپر آجائے گا بھئی۔ اور آپ نے پھر کہا دیکھا یہاں تو قیاسِ شرعی یہ بھی تو بالکل اسی کی طرح ہے وہاں بھی ایک عِلَّت جو حکم کی بنیاد تھی وہ عِلَّت دوسری جگہ پائی جائے تو وہی حکم مُتَعَدِّی ہو جاتا ہے، وہ حکم اس پر بھی لگا دیا جاتا ہے، تو یہ آپ کیا کر رہے ہیں؟ قیاس کے ذریعے۔ آپ کہہ رہے ہیں نا کہ یہ قیاس بھی اسی کی طرح ہے، قیاس بھی اسی کی طرح ہے، تو یہ تو قیاس کی دلیل، ثابت کر رہے ہیں قیاس کو اور دلیل کیا ذکر کر رہے ہیں؟ قیاس کو ذکر کر رہے ہیں۔ کیسے ذکر کر رہے ہیں قیاس کو؟ جی؟ آسان سی تو بات ہے بھئی، وہ تو ہے صرف سزاؤں کے بارے میں۔ آپ کہہ رہے ہیں یہ بھی اس کے مثل ہے، قیاسِ شرعی بھی اسی کے مثل ہے۔ تو وہاں یہ حکم ہے تو یہاں بھی وہی حکم ہوگا، وہاں ایک عِلَّت دوسری جگہ پائی جائے گی تو حکم بھی آجائے گا سزا والا، تو یہاں بھی ایک عِلَّت دوسری جگہ پائی جائے تو وہی حکم دوسرے کا یہاں پر بھی آ جائے گا۔ تو قیاس کی دلیل کے طور پر آپ کس کو ذکر کر رہے ہیں؟ قیاس ہی کو ذکر کر رہے ہیں کہ قیاسِ شرعی بھی اس آیت کی طرح ہی ہے، لہٰذا جب وہ حُجَّت ہے وہ تو قرآن سے ثابت تو قیاس کو بھی کیا ہونا چاہیے؟ تو قیاس کو حُجَّت میں آپ کیا ذکر کر رہے ہیں؟ قیاس ہی کو ذکر کر رہے ہیں بھئی پہلے قیاس کی حُجِّیَت تو ثابت کریں پھر آپ قیاس کو دلیل کے طور پر ذکر کر سکتے ہیں اور ابھی تو بات حُجِّیَت ہی کی چل رہی ہے کہ قیاس دلیل بھی ہے یا نہیں؟

تو شارح نے جواب دے دیا کہ نہیں بھئی، قیاس کے لیے ہم نے قیاس کو دلیل نہیں بنایا، قیاس کے لیے ہم نے دَلَالَةُ النَّصِّ کو دلیل بنایا ہے۔ کس کو؟ دَلَالَةُ النَّصِّ کو۔ اور دَلَالَةُ النَّصِّ کسے کہتے تھے؟ آیت آئی تھی فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ والدین کو اُف نہ کہو۔ ہر عربی زبان جاننے والا اس سے سمجھ جاتا ہے کیا مطلب ہے اس آیت کا؟ والدین کو تکلیف نہ دو۔ سمجھ جاتا ہے یا نہیں؟ یہاں کوئی اِجْتِہاد وغیرہ کی ضرورت ہے؟ اِجْتِہاد کی ضرورت ہی نہیں ہے بھئی، یہ تو ہر عربی زبان جاننے والا سمجھ لیتا ہے۔ تو یہاں پر بھی دَلَالَةُ النَّصِّ کو ہم دلیل بنا رہے ہیں جس میں اِجْتِہاد کے بغیر ہی ہر ایک یہ سمجھ لیتا ہے۔ اِجْتِہاد کے بغیر ہی یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے جب اللہ فرما رہے ہیں کہ اپنے احوال کو کس پر قیاس کر لو؟ ان کفار کے احوال پر قیاس کر لو، اگر ان کے اندر جو سبب پایا جا رہا تھا یعنی عداوتِ رسول وہ اگر سبب تم میں پایا گیا تو وہی سزا تمہارے پر بھی آجائے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اسی سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے کہ قیاسِ شرعی بھی تو بالکل اسی کی طرح ہے۔ قیاسِ شرعی بھی تو بالکل اسی کی طرح ہے، وہاں پر بھی ایک عِلَّت جس کی وجہ سے حکم لگایا گیا ہے وہ عِلَّت دوسری

جگہ ملی تو وہاں بھی وہی حکم لگا دیا جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں پر دَلَالَةُ النَّصِّ کو ہم نے دلیل بنایا ہے اور دَلَالَةُ النَّصِّ کو ہر زبان جاننے والا سمجھ لیتا ہے، اس میں غور و فکر کی ضرورت ہی نہیں۔

جیسے بھئی مثال گزری تھی، حضرت ماعِز رضی الله تعالیٰ عنه ان کو تو رَجْم کیا گیا۔ کیا کیا گیا؟ رَجْم کیا گیا۔ لیکن اسی سے ہر زبان جاننے والا سب لوگوں کو پتہ لگ گیا کہ ان کو یہ رَجْم کیوں کیا گیا ہے؟ زنا کرنے کی وجہ سے۔ معلوم ہوا یہ چیز کہیں اور آئے گی تو وہاں پر بھی رَجْم آئے گا بھئی۔ کیا آجائے گا؟ رَجْم آجائے گا۔ اس میں کسی اِجْتِہاد کی ضرورت پڑی؟ یا جیسے وہ ایک صحابی تھے انہوں نے رمضان میں دن کے وقت بیوی سے صحبت کر لی تھی۔ تو ان کے لیے کیا، حضور صلی الله علیہ وسلم نے کیا حکم دیا؟ غلام آزاد کرو، غلام آزاد نہیں کر سکتے ساٹھ روزے رکھو، انہوں نے کہا ساٹھ روزے بھی مشکل ہیں، فرمایا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ۔ یہ سزا ان کو کیوں ملی؟ یہ کفارہ کیوں آیا ان پر؟ جی؟ روزے، روزہ جان بوجھ کر توڑنے کی وجہ سے۔ تو باقیوں کا حکم خود بخود پتہ چل گیا یا نہیں؟ اگرچہ کسی کا ذکر نہیں ہوا لیکن ہر ایک سمجھ گیا کہ یہ ان کو صرف اس خاص آدمی ہونے کی وجہ سے یہ سزا نہیں ملی، اس عمل کی وجہ سے یہ کفارہ آیا ہے، معلوم ہوا جو بھی یہ عمل کرے گا اس کا یہی کفارہ اس پر آجائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو دَلَالَةُ النَّصِّ جو ہے وہ خود ہر زبان والا اس کو سمجھ جاتا ہے، اس میں اِجْتِہاد وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تو یہاں بھی ہم نے یہ جو قیاس کے لیے عقلی دلیل بنائی وہ دَلَالَةُ النَّصِّ کو بنایا بھئی، جس کو ہر ایک سمجھ لیتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو اس آیت کے اندر جیسے عداوتِ رسول عِلَّت تھی اور سزا اس کا حکم تھا تو اگر یہی عِلَّت دوسرے میں آیا کسی عقل والے میں تو اس کے لیے بھی وہی حکم آجائے گا۔ تو قیاسِ شرعی بھی تو بالکل اسی کے مثل ہے بھئی وہاں پر بھی ایک عِلَّت ہوتی ہے اور ایک حکم بھئی، اسی وہی عِلَّت دوسری جگہ آئے تو وہاں پر بھی وہی حکم آجاتا ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّأَمُّلُ فِي حَقَائِقِ اللُّغَةِ یہ دوسری عقلی دلیل ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ اور اسی طرح غور و فکر کرنا، اوپر بھی آیا تھا تَأَمُّل غور و فکر کرنا۔ وہ لیکن وہ غور و فکر تھا کس چیز کے اندر؟ ان کفار کی سزاؤں کے اندر۔ اب دوسرے تَأَمُّل ذکر کر رہے ہیں۔ اور اسی طرح غور و فکر کرنا فِي حَقَائِقِ اللُّغَةِ لغت کی حقیقتوں میں کہ کون سا لفظ کس معنیٰ کے لیے وضع ہے؟ اَسَد کا کیا معنیٰ؟ رَجُلِ شُجاع کا کیا معنیٰ؟ تو یہ غور کرنا حَقائِقِ لُغَت میں کہ کس لفظ کو کس معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ لِاسْتِعَارَةِ غَيْرِهَا بوجہ اس جو حَقائِقِ لُغَت کے غیر کا اِستعارہ لَهَا ان کے لیے شَائِعٌ مشہور ہے۔ بھئی دیکھیے۔

کہتے ہیں قیاس کے حُجِّیَت ہونے کی دوسری عقلی دلیل وہ حَقائِقِ لُغَت میں غور کرنا ہے، کس کے اندر؟ حَقائِقِ لُغَت میں غور کرنا ہے۔ حَقائِقِ لُغَت کیا مراد؟ کہ کس لفظ کو کس معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہے، کس معنیٰ کے لیے؟ مثلاً بھئی شیر بہادر جانور ہے اور اس کی شجاعت معروف و مشہور ہے ہر ایک کو معلوم ہے۔ اور ایک ہے رَجُلِ شُجاع، ہم نے رَجُلِ شُجاع

کے معنیٰ میں غور کیا بھئی، تو معلوم ہوا یہ ایک انسان ہے جس میں بے انتہا بہادری پائی جا رہی ہے۔ تو ہم نے اس کے لیے اس کے غیر کا لفظ یعنی اَسَد، رَجُلِ شُجاع کے لیے اَسَد کا لفظ تو نہیں وضع، لیکن ہم نے اس کے علاوہ اس کے غیر کا لفظ یعنی اَسَد مُسْتَعار لے لیا اس کے لیے۔ کس کے لیے؟ مُسْتَعار لے لیا اس کے لیے۔ مُسْتَعار عاریت سے ہے بھئی گھروں میں عام طور پر برتن وغیرہ ہمسائے ایک دوسرے سے مہمان آجائیں منگوا لیتے ہیں یا کوئی اور اس طرح کی چیزیں، عاریتاً کسی سے کوئی چیز مانگنا لینا۔ آپ کو بھی کہیں جانا ہو مثلاً اپنے ساتھی سے سائیکل لے لیتے ہیں عاریتاً بھئی، کچھ استعمال کے لیے لے لی پھر واپس کر دیں گے۔ تو اسی سے ہے مُسْتَعار بھئی، مُسْتَعار بھئی۔ تو یہاں پر بھی کیا کیا گیا؟ رَجُلِ شُجاع کے لیے عاریتاً اَسَد کے لفظ کو گویا لے لیا گیا۔ کون سا لفظ؟ اب بہادر آدمی اس کے لیے اَسَد کا لفظ وضع تو نہیں، لیکن اس کے اندر وہی وصف پایا جا رہا تھا جو شیر کے اندر ہے، شیر میں انتہا درجے کی بہادری ہے تو اس کے اندر بھی بہادری ہے، لہٰذا ہم نے کیا کیا؟ اَسَد کے لفظ کو مُسْتَعار لے لیا اس کے لیے۔ تو یہ ہے اِستعارہ بھئی۔ اب اَسَد بول کر رَجُلِ شُجاع مراد لیا، یہ معنیٰ مَوْضُوعٌ لَهُ میں استعمال ہوا لفظِ اَسَد یا غیرِ مَوْضُوعٌ لَهُ میں؟ غیرِ مَوْضُوعٌ لَهُ میں۔ یہ اس معنیٰ کے لیے وضع تو نہیں رَجُلِ شُجاع کے لیے لیکن ہم نے اس میں استعمال کر لیا، تو اس کو کہتے ہیں اِستعارہ۔ کیا کہتے ہیں؟ اِستعارہ، وہی مَجاز بھئی مَجاز۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ مَجاز ہے۔

تو دیکھیے آپ حَقائِقِ لُغَت میں غور کریں تو آپ دیکھیں گے کہ ایک معنیٰ کے لیے اس کے غیر کا لفظ استعمال کر لیا جاتا ہے۔ ایک معنیٰ کے لیے اس کے غیر کا لفظ۔ کون سا؟ کون سا لفظ استعمال کیا؟ اَسَد کا۔ کس کے لیے؟ رَجُلِ شُجاع کے معنیٰ کے لیے۔ لیکن یہ اسی کا لفظ ہے یا غیر کا ہے؟ غیر کا ہے۔ تو غیر کے لفظ کو اس کے لیے اِستعارے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور یہ رائج ہے، شائع ہے، بالاتفاق جائز ہے۔ بالاتفاق جائز ہے، سب جائز کہتے ہیں۔ تو یہاں دیکھیے اَسَد کا لفظ رَجُلِ شُجاع کے لیے مُسْتَعار لیا گیا کس وجہ سے؟ کیونکہ اس کے اندر بھی وہی وصف پایا جا رہا تھا جو کس کے اندر تھا؟ اَسَد کے اندر تھا بھئی۔ تو قیاسِ شرعی بھی تو بالکل اسی طرح ہے، وہاں پر ایک چیز پر حکم ہے، وہ حکم کی عِلَّت ہے، وہی عِلَّت ہمیں دوسری جگہ ملی، دوسری چیز میں ملی، تو وہی حکم اس کے لیے بھی لے لیا گیا، وہی حکم۔ جیسے یہاں پر وہ بہادری والا وصف رَجُلِ شُجاع میں تھا تو اس کے لیے کون سا لفظ لے لیا گیا؟ اَسَد کا لفظ لے لیا گیا۔ تو اسی طرح اس چیز کے اندر وہی عِلَّت تھی جو اصل کے اندر تھی، فرع کے اندر ہمیں وہی عِلَّت ملی تو وہی فرع والا حکم اس کے لیے آگیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اِستعارہ تو بالاتفاق جائز ہے، ایک وصف جو جامع تھا دونوں میں پایا جا رہا تھا اس وصف کی وجہ سے اس کا نام اس کا لفظ اس کے لیے استعمال کر لیا گیا۔ اسی طرح قیاسِ شرعی میں ایک عِلَّتِ جامعہ کی وجہ سے کہ وہ عِلَّت جو اس میں تھی وہ اس کے اندر بھی ہے تو وہی حکم کس پر لگا دیا گیا؟ اس پر بھی وہی حکم لگا دیا گیا، جیسے وہ لفظ

اس دوسرے کے لیے اِستعارے میں استعمال ہو جاتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اِستعارہ تو بالاتفاق جائز ہے تو یہ بھی معلوم ہوا قیاسِ شرعی کو بھی حُجّت ہونا چاہیے بھئی، قیاسِ شرعی کو بھی۔ جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز بھئی۔ وہاں نام لیا وصف کی وجہ سے، یہاں حکم لیا عِلّتِ جامعہ کی وجہ سے بھئی۔

وَكَذٰلِكَ التَّأَمُّلُ فِي حَقَائِقِ اللُّغَةِ اور اسی طرح غور و فکر کرنا لغت کی حقیقتوں میں، لِاسْتِعَارَةِ غَيْرِهَا، لِاسْتِعَارَةِ غَيْرِهَا بوجہ ان حقیقتوں کے غیر کا اِستعارہ۔ کون تھا، کون سا لفظ تھا؟ اَسَد۔ یہ رَجُلِ شُجاع کے لیے ہے یا یہ غیر ہے اس سے؟ غیر۔ تو یہ تو وضع تھا شیر کے لیے بھئی، ایک جنگلی درندے کے لیے وضع تھا۔ تو یہ اس کے لیے تو نہیں یہ تو اس کے غیر کے لیے وضع ہے، تو اس غیر کو لے لیا کس کے لیے؟ لَهَا ان حقیقتوں کے لیے۔ حقائق کے علاوہ کے لفظ کو لے لینا اور غیر کے لفظ کو لے لینا ان کے لیے شَائِعٌ یہ کیا ہے؟ شائع ہے۔

بَيَانٌ لِلِاسْتِدْلَالِ الْمَعْقُولِ بِوَجْهٍ آخَرَ یہ بیان ہے عقلی استدلال کا ایک اور طریقے پر، وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنْ يُتَأَمَّلَ مَثَلًا وہ یہ کہ غور کیا جائے مثال کے طور پر فِي حَقِيقَةِ الْأَسَدِ کس میں غور کیا جائے؟ شیر کی حقیقت میں غور کیا جائے، وَهُوَ الْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ ہَیْکَل کہتے ہیں بڑے جسم والا جانور بھئی، بڑا قد آور جانور، اور وہ ایک معلوم بڑا قد آور جانور ہے، فِي غَايَةِ الْجُرْأَةِ وَنِهَايَةِ الشَّجَاعَةِ جو انتہا درجے کی جُرأت اور انتہا درجے کی شجاعت والا ہے، جو یعنی جُرأت میں بھی انتہا درجے کو پہنچا ہوا ہے اور شجاعت میں بھی انتہا درجے کو پہنچا ہوا ہے۔ ثُمَّ يُسْتَعَارُ هٰذَا اللَّفْظُ لِلرَّجُلِ الشُّجَاعِ پھر مُسْتَعار لے لیا گیا اس لفظ کو رَجُلِ شُجاع کے لیے بِوَاسِطَةِ الشَّرِكَةِ فِي الشَّجَاعَةِ کس واسطے سے؟ شجاعت میں شرکت کے واسطے سے کہ یہ بھی، بہادر آدمی بھی شجاعت میں اس کے ساتھ شریک ہے یعنی جیسے یہ وصف اس میں ہے اس کے اندر بھی موجود ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ لیکن یہ، یہاں شارح سے تَسامُح ہوا ہے بھئی، یہ ان کی شرح متن پر مُنْطَبِق نہیں ہوتی بھئی متن پر۔ شارح کیا فرما رہے ہیں؟ حقیقتِ اَسَد میں مثلاً غور کیا جائے۔ بھئی حقیقتِ اَسَد میں، اس کے معنیٰ میں غور نہیں کیا جائے گا، رَجُلِ شُجاع کے معنیٰ میں غور کیا جائے گا۔ کس میں؟ رَجُلِ شُجاع کے معنیٰ میں غور کریں گے اور پھر اس کے لیے اس کے غیر کا لفظ یعنی اَسَد لے آئیں گے۔ بات سمجھ میں آئی؟ کس میں غور کریں گے؟ رَجُلِ شُجاع میں۔ دیکھو متن میں دیکھو غور کرنا حَقائِقِ لُغَت میں، مثلاً رَجُلِ شُجاع میں۔ کس میں غور کیا ہم نے؟ حَقائِقِ لُغَت کی جگہ ذرا کیا لے آؤ؟ رَجُلِ شُجاع۔ مثلاً غور کیا رَجُلِ شُجاع کے اندر، لِاسْتِعَارَةِ غَيْرِهَا لَهَا اس کے لیے اس کے غیر کا اِستعارہ، رَجُلِ شُجاع کے لیے اس کے غیر یعنی اَسَد کا اِستعارہ شَائِعٌ یہ کیا ہے؟ شائع ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو غور کس میں کیا جائے گا؟ رَجُلِ، جس کے لیے لفظ مُسْتَعار لیا جا رہا ہے نہ کہ اس میں جس سے لفظ مُسْتَعار لیا جا رہا ہے۔

وَالْقِيَاسُ نَظِيرُهُ اور قیاس اسی کی نظیر ہے، أَيِ الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ نَظِيرُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّأَمُّلِ فِي الْعُقُوبَاتِ لِلِاحْتِرَازِ عَنْ أَسْبَابِهَا وَالتَّأَمُّلِ فِي حَقَائِقِ اللُّغَةِ لِاسْتِعَارَةِ غَيْرِهَا لَهَا اور قیاسِ شرعی نظیر ہے ان میں سے ہر ایک کی۔ بھئی دو تَأَمُّل کروائے انہوں نے، ایک تَأَمُّل کس کے اندر؟ ان سزاؤں کے اندر، اور ایک تَأَمُّل کس کے اندر؟ حَقائِقِ لُغَت کے اندر۔ کہتے ہیں یہ

دونوں تَأَمُّل نظیر ہیں کس کی؟ قیاسِ شرعی کی نظیر ہیں۔ تو کہتے ہیں، یہ قیاسِ شرعی نَظِيرُ كُلِّ وَاحِدٍ قیاسِ شرعی ان میں سے ہر ایک کی نظیر ہے، کون ہر ایک؟ بیان کر رہے ہیں، مِنَ التَّأَمُّلِ فِي الْعُقُوبَاتِ یعنی کہ، بھئی تَأَمُّل دو ہیں نا دو تَأَمُّل، تو قیاسِ شرعی ان دونوں تَأَمُّلوں کی نظیر ہے، اب وہ بیان کر رہے ہیں کون کون سے تَأَمُّل ہیں اور کس طرح۔ مِنَ التَّأَمُّلِ فِي الْعُقُوبَاتِ یعنی کہ پہلا تَأَمُّل کیا تھا؟ سزاؤں میں تَأَمُّل لِلِاحْتِرَازِ عَنْ أَسْبَابِهَا تاکہ ہم بچ جائیں اس کے، تاکہ بچیں ہم، تاکہ اس کے اسباب سے بچا جائے۔ وَالتَّأَمُّلِ فِي حَقَائِقِ اللُّغَةِ اور اسی طرح حَقائِقِ لُغَت میں تَأَمُّل کی نظیر ہے، لِاسْتِعَارَةِ غَيْرِهَا لَهَا بوجہ اس کا، اس کے غیر کا اِستعارہ اس کے لیے۔

فَيَكُونُ إِثْبَاتُ حُجِّيَّةِ الْقِيَاسِ عَقْلًا تو اس صورت میں حُجِّيَتِ قیاس کا اثبات کس طرح ہوگا؟ عَقْلًا ہوگا، بِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ کس طرح؟ دَلَالَةُ الْإِجْماع کے ذریعے لَا بِالْقِيَاسِ نہ کہ قیاس کے ذریعے، لِئَلَّا يَلْزَمَ الدَّوْرُ تاکہ دَوْر لازم نہ آئے۔ بھئی ایک معنیٰ کے لیے اس کے غیر کا اِستعارہ جائز ہے، مشہور ہے، رائج ہے، سب کا اس پر اتفاق ہے، جیسے مثلاً رَجُلِ شُجاع کے لیے کیا لفظ استعمال کر لیتے ہیں؟ اَسَد کا لفظ۔ اور سب کا اس پر اتفاق ہے یعنی سب کا گویا اس پر اِجماع ہے۔ تو یہاں پر ہم نے کس کے ذریعے قیاس کے لیے عقلی دلیل ہے کس طریقے پر؟ دَلَالَةُ إِجْماع، سب کا اس پر اتفاق ہے، سب کا اس پر اِجماع ہے، تو دَلَالَةُ الْإِجْماع کے ذریعے حُجِّيَتِ قیاس ثابت کی ہے نہ کہ قیاس کے ذریعے قیاس کی حُجِّيَت ثابت کی ہے، ورنہ تو دَوْر لازم آئے گا بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۰۵: باب القیاس (۳): قیاس کے حجت ہونے پر عقلی دلائل اور قیاس کی پانچ شرائط کا آغاز

نور الانوار صفحہ: ۲۲۵ — بتاریخ: ۴ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَبَيَانُهُ أَيْ بَيَانُ الْقِيَاسِ فِي كَوْنِهِ رَدَّ الشَّيْءِ إِلَى نَظِيرِهِ ثَابِتٌ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبًا، وَيُرْوَى كَيْلًا بِكَيْلٍ وَوَزْنًا بِوَزْنٍ مَكَانَ قَوْلِهِ مِثْلًا بِمِثْلٍ۔ بھئی گزشتہ سبق میں آپ نے قیاس کی تعریف پڑھی اور یہ پڑھا آپ نے کہ قیاس جو ہے نَقْلًا بھی حجت ہے اور عَقْلًا بھی حجت ہے۔ نقل بھی یہی بتلاتی ہے کہ قیاس حجت ہے اور عقل بھی یہی بتلاتی ہے کہ قیاس حجت ہے۔ آج اسی قیاس کی تفصیل، مزید تفصیل بیان کرنے لگے ہیں کہ کس طرح حدیث جو ہے الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ حدیث کے اندر کس طرح قیاس کیا گیا اس میں بھئی۔

بھئی عقلی دلیل انہوں نے ذکر کی تھی۔ کیا ذکر کی تھی؟ وہ تَأَمُّل بھئی، غور و فکر کرنا کس کے اندر؟ وہ جو کفار کو سزائیں ملی تھیں اس میں غور و فکر کیا جائے کہ اس کے کیا اسباب تھے، اگر وہ اسباب اے عقل والو تم میں پائے گئے تو تمہارے لیے بھی وہی سزا ہوگی۔ تو یہاں یہ بیان کریں گے کہ حدیثِ الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ میں کس طرح تَأَمُّل کیا گیا، غور و فکر کیا گیا اور کس طرح وہاں سے عِلَّت نکالی گئی اور اس کے مثل کو بھی وہی حکم دے دیا گیا، ان چھ چیزوں کے جو مثل تھیں ان کو بھی وہی حکم دیا گیا، اور کس طرح یہ قیاسِ شرعی اس تَأَمُّل کے طرح ہے جس کا فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ میں ذکر آیا تھا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو کس طرح یہ اسی کے مثل ہے، پوری تفصیل بیان کریں گے بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَبَيَانُهُ أَيْ بَيَانُ الْقِيَاسِ، ضمیر کا مرجع بتلایا بھئی، اور قیاس کا بیان فِي كَوْنِهِ رَدَّ الشَّيْءِ إِلَى نَظِيرِهِ اس کے رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى نَظِيرِهِ ہونے کے اندر ثَابِتٌ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ، کہ قیاس کا بیان اس کا اپنی نظیر، چیز کا اپنی نظیر کی طرف لوٹانے کے اندر وہ ثابت ہے حضور علیہ السلام کے اس قول کے اندر الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ۔ جی، الْحِنْطَةَ منصوب ہے کیونکہ یہ مفعول ہے بِيعُوا امر کے لیے بھئی۔ جی آگے یہ بیان بھی کریں گے۔ الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ

وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ، اور بیچو تم لوگ گندم کو گندم کے بدلے میں، وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ اور جَو کو جَو کے بدلے میں، وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ اور کھجور کو کھجور کے بدلے میں، وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ اور نمک کو نمک کے بدلے میں، وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ اور سونے کو سونے کے بدلے میں، وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ اور چاندی کو چاندی کے بدلے میں، مِثْلًا بِمِثْلٍ مثل کے بدلے مثل ہو یعنی برابر برابر ہوں، يَدًا بِيَدٍ ہاتھوں ہاتھ ہوں بھئی یعنی نقد ہوں، وَالْفَضْلُ رِبًا اور زیادتی سود ہے، زیادتی سود ہے۔

تو دیکھیے یہ حدیث کے اندر چھ چیزوں کا ذکر آیا: گندم، جَو، کھجور، نمک، اور سونا اور چاندی۔ ان چھ چیزوں کا ذکر آیا کہ ان چھ چیزوں کو جب بیچو ایک اسی کی جِنس کے مقابلے میں، حِنطَة کو حِنطَة کے مقابلے میں، شَعِير کو شَعِير کے مقابلے میں، تو مِثْلًا بِمِثْلٍ، یہ حال ہے آگے آپ کو بتلائیں گے، اس حال میں کہ یہ کیا ہونی چاہئیں؟ برابر ہونی چاہئیں۔ مَثَلًا دس قَفِيز، دس صَاع گندم دے رہے ہیں تو بدلے میں کتنی گندم لیں گے؟ دس صَاع ہی گندم لیں گے بھئی۔ برابر ہونا چاہیے، برابر ہونا چاہیے۔ کیونکہ اگر مَثَلًا آپ دیتے ہیں ایک شخص سے گندم کے بدلے گندم کی بَيْع کریں اور آپ اسے دیں دس صَاع گندم اور اس سے لے لیں گیارہ صَاع گندم اس کے بدلے میں، دس صَاع کے بدلے میں گیارہ صَاع لے لیں، تو دس صَاع تو دس صَاع کے بدلے ہوئے اور یہ جو ایک صَاع آپ کے پاس آیا یہ ایسی زیادتی ہے جو عِوَض سے خالی ہے۔ اس گیارہواں صَاع جو آپ کے پاس آیا اس کے مقابلے میں آپ کی طرف سے کوئی عِوَض نہیں گیا۔ تو یہ ایسی زیادتی ہے جو عِوَض سے خالی ہے اور تو یہ کیا ہے؟ سود ہے بھئی، یہ کیا ہے؟ یہ سود ہے بھئی۔

تو اسی لیے حدیث میں کیا آیا ہے؟ مِثْلًا بِمِثْلٍ۔ جب ایک جِنس کو یہ چھ چیزیں ہیں ان کو ایک دوسرے کے بدلے میں بیچو یعنی ایک ہی جِنس کے بدلے میں بیچو تو کیا ہونا چاہیے ان کو آپس میں؟ برابر ہونا چاہیے، برابر۔ يَدًا بِيَدٍ ہاتھوں ہاتھ ہوں یعنی نقد ہونی چاہئیں ادھار نہیں بھئی۔ ادھار کی بھی اجازت نہیں، زیادتی کی بھی اجازت نہیں۔ وَالْفَضْلُ رِبًا اور زیادتی سود ہے۔ تفصیل یاد رکھیے بھئی، اس حدیث کے اندر چھ چیزیں آئیں۔ چھ چیزیں، چھ چیزوں میں سے جو پہلی چار چیزیں ہیں یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ان کو کَيْل کیا جاتا تھا، کَيْل۔ کَيْل یعنی ایک خاص برتن ہوتا تھا اس میں ماپ کر ان کو بیچا جاتا تھا، گندم، جَو، کھجور اور نمک۔ خاص برتن ہوتا تھا جسے قَفِيز کہتے ہیں بھئی، قَفِيز۔ تو اس میں ماپ کر بیچا جاتا تھا۔ جیسے بھئی آج کل آپ دودھ خریدتے ہیں تو گوالا آپ کو ایک برتن میں ماپ کر دودھ دیتا ہے کہ ایک لیٹر چاہیے یا دو لیٹر چاہیے۔ تو اسی طرح ان کا بھی ایک پیمانہ تھا، ایک خاص برتن تھا وہ ذرا بڑے سائز کا، اس کے ذریعے ان کی بَيْع کی جاتی تھی اور آج کل بھی بہت سے دیہات میں وہ ابھی بھی رائج ہے بھئی اسی طرح ماپ کر ان کی بَيْع کی جاتی ہے بھئی۔ اگرچہ اب زیادہ رائج وَزْن کے ذریعے ہوگیا، وَزْن کر کے بیچا جاتا ہے، لیکن پھر بھی یہ طریقہ اب بھی مل جاتا ہے بہت سے دیہات میں بھئی۔ تو یہ چھ چیزیں جو بیان ہوئیں حدیث کے اندر یہ ہیں کَيْلِی، ان کو ماپا جاتا تھا برتن میں، اور سونا اور چاندی ان کو وَزْن کیا جاتا تھا۔ کیا کیا جاتا تھا؟ وَزْن کیا جاتا تھا۔

تو آگے تفصیل بیان کریں گے کہ ہمارے فقہا نے اس میں چھ چیزوں میں غور کیا اور اس کی عِلَّت جو رِبَا کی عِلَّت ہے وہ

نکالی، کیا چیز نکالی؟ قَدْر اور جِنْس۔ قَدْر کا لفظ شامل ہے کَیْل اور وَزْن دونوں کو کیونکہ چار چیزیں کَیْلِی ہیں تو دو چیزیں کس قسم کی ہیں؟ سونا اور چاندی وَزْن کی جاتی تھیں۔ تو چار چیزیں کَیْلِی اور دو چیزیں وَزْنِی، تو قَدْر کا لفظ ایک ہی لفظ دونوں پر بولا جاتا ہے اس لیے وہ استعمال کرتے ہیں۔ تو قَدْر سے کیا مراد ہے؟ کَیْل اور وَزْن دونوں چیزیں۔ اور اِتِّحَادِ جِنْس اس کے لیے شرط ہے کہ دونوں طرف سے ایک جِنْس ہو۔ جہاں جب بھی کسی ایسی چیز کی بَیْع کرنے لگیں اسی چیز کی جِنْس کے بدلے میں، لوہے کو لوہے کے بدلے میں، تانبے کو تانبے کے بدلے میں، تو اگر ایک ہی جِنْس دونوں طرف ہے تو اس صورت میں یاد رکھیے اب آپ دیکھ لیں یہاں قَدْر ہے یا قَدْر نہیں۔ اگر یہ چیزیں وَزْن یا کَیْل کر کے بیچی جا رہی ہیں، بیچی جاتی ہیں بھئی کَیْل یا وَزْن کر کے، تو قَدْر بھی آگئی، اِتِّحَادِ جِنْس بھی آگئی، اب مُسَاوَات ضروری ہے کہ جتنی چیز ایک طرف سے جائے اتنی ہی چیز دوسری طرف سے آئے۔ ایک طرف سے دس کلو لوہا اس نے خریدا ہے تو بدلے میں بھی کتنا دے؟ دس کلو لوہا ہی دے بھئی، ورنہ زیادتی کیا ہوجائے گی؟ سود۔ اور تو اس میں ایک تو برابری بھی ضروری اور دوسرا نقد ہونا بھی ضروری۔ ادھار بھی نہیں ہونا چاہیے بھئی اس لیے کیونکہ ایک ہوتا ہے نقد ایک ہے ادھار اور یہ تو آپ بھی جانتے ہیں نقد کو ادھار پر فضیلت ہوتی ہے۔ نقد کیا ہے ادھار پر اس کو فضیلت ہے تو زیادتی تو آگئی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ ادھار کر دیا تو ایک دے رہا ہے نقد دوسرا کیا کر رہا ہے؟ ادھار، تو یہ تو زیادتی ایک کی طرف سے گویا زیادتی آگئی۔

تو لہٰذا یاد رکھیے جب دونوں طرف سے جِنْس بھی ایک ہے اور قَدْر بھی پائی جا رہی ہے یعنی وہ چیز کَیْلِی یا وَزْنِی ہے تو پھر برابری زیادتی بھی حرام اور ادھار بھی حرام۔ زیادتی بھی حرام اور ادھار بھی حرام۔ اور اگر جِنْس بدل جائے ہاں قَدْر موجود ہے مَثَلًا گندم کو جَو کے بدلے میں بیچ رہے ہیں، اب جِنْس تو ایک طرف نہیں لیکن کَیْل تو ہے گندم بھی کَیْلِی اور جَو بھی کَیْلِی ہے، تو پھر یاد رکھیے اس صورت میں زیادتی جائز ہے آپ دس من گندم دے کر بیس من جَو لے لیں، زیادتی تو جائز ہے لیکن ادھار جائز نہیں بھئی۔ تو جِنْس اور قَدْر دونوں پائی جائیں تو زیادتی بھی حرام اور ادھار بھی حرام۔ اور اگر دونوں میں سے ایک چیز پائی جائے یعنی جِنْس نہیں ہے صرف کَیْل یا وَزْن ہے تو پھر زیادتی جائز اور ادھار حرام۔ تفصیل سمجھ میں آگئی؟

پھر یاد رکھیے بھئی، ایک قیمتی بات: حدیث کے اندر یہ چھ چیزیں ذکر ہیں اور یہ چھ چیزیں حضور علیہ السلام کے زمانے میں ان چھ میں سے پہلی چار کَیْل کر کے بیچی جاتی تھیں اور آخری دو وَزْن کر کے بیچی جاتی تھیں۔ لہٰذا ان کے اندر اگر برابری کرنی ہوئی، گندم کے بدلے گندم کی بَیْع کر رہے ہیں آپ، تو اب یاد رکھیے برابری بھی اسی طریقے سے کرنا پڑے گی جس طریقے پر حدیث میں مراد ہے۔ حدیث میں کیا مراد ہے؟ حضور کے زمانے میں کس طریقے پر ہوتا تھا؟ کَیْل کے ذریعے۔ گندم اب چاہے وَزْن کر کے بیچا جاتا ہے آج کا اعتبار نہیں یہ صرف ان چھ چیزوں کی بات کر رہا ہوں سب چیزوں کی نہیں۔ باقی چیزوں کا اپنے زمانے کے اعتبار سے اعتبار کیا جائے گا، کسی زمانے میں کَیْل کر کے بیچی جاتی ہے تو وہاں مُسَاوَات کَیْل

کے ذریعے کر لیں گے، جہاں اگر کچھ سالوں بعد وَزْن شروع ہوگیا تو مُسَاوَات وَزْن کے ذریعے کر لیں گے۔ لیکن یہ چھ چیزیں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھیں، اب بھی اگر ان میں مُسَاوَات کرنی ہوگی تو اسی طریقے پر کرنی ہوگی۔ مَثَلًا آپ گندم کے بدلے گندم بیچ رہے ہیں بھئی، دوسرے سے بھی بدلے میں گندم ہی لے رہے ہیں، اب آپ اپنی طرف سے مَثَلًا پانچ سو کلو گندم آپ نے دی اور ادھر سے بھی پانچ سو کلو گندم آپ لے رہے ہیں، آپ کہہ رہے ہیں ان میں تو مُسَاوَات آگئی، نہیں نہیں بھئی۔ کلو آپ وَزْن کر کے مُسَاوَات کر رہے ہیں، حدیث میں ان کا ذکر آیا وہ کس اعتبار سے ہے؟ ہاں تو یہ وَزْن والے مُسَاوَات کا اعتبار ہی نہیں ہے یہاں پر، یہاں پر مُسَاوَات کرنی ہے تو کس طرح کریں گے؟ یہاں کَیْل ہی کے ذریعے آپ کو مُسَاوَات کرنی پڑے گی۔

یعنی یہ جو چھ چیزیں ہیں، یعنی جو اس زمانے میں کَیْل کے ذریعے مُسَاوَات تھی حدیث میں بھی وہی مراد ہے تو کَیْل کے ذریعے ہی مُسَاوَات کرنا پڑے گی، آج کے زمانے کا اعتبار نہیں۔ سونا چاندی اس وقت بھی وَزْن کیا جاتا تھا، آج بھی وَزْن کیا جاتا ہے۔ فرض کرو کوئی زمانہ آجائے اس میں کوئی اور پیمانہ ان کا آجائے، کَیْل یا کوئی صورت بن جائے، تو بھی اگر ان سونے کے بدلے سونا یا چاندی کے بدلے چاندی کی بَیْع کرنا پڑے تو مُسَاوَات کس طرح ضروری ہوگی؟ کَیْل کے ذریعے نہیں بلکہ حدیث میں جیسے وَزْن مراد ہے تو وَزْن ہی کے ذریعے برابری کرنا پڑے گی۔ ضابطہ سمجھ میں آگیا؟ یہ صرف ان چھ چیزوں میں ہے۔ ان کے علاوہ باقی چیزیں وہ زمانے کے اعتبار سے دیکھا جائے گا۔ مَثَلًا چاول، چاول کا ذکر نہیں حدیث میں، لیکن وہاں قَدْر اور جِنْس ہے۔ چاول کو چاول کے بدلے بیچیں تو جِنْس بھی آگئی دونوں طرف ایک ہی جِنْس اور قَدْر چاول کو بھی وَزْن کر کے یا ماپ کر بیچا جاتا ہے، تو اس میں پھر زمانے کا اعتبار ہے۔ اگر آج کے زمانے میں چاول کو ماپ کر بیچا جاتا ہے تو مُسَاوَات بھی ماپ کر کرنا پڑے گی اور اگر وَزْن کر کے بیچا جاتا ہے تو مُسَاوَات بھی کس طرح کرنا پڑے گی؟ وَزْن کے ذریعے۔ تو باقی چیزوں میں زمانے کا اعتبار، لیکن ان چھ چیزوں میں کس کا اعتبار؟ جو حضور علیہ السلام کے زمانے میں تھا۔ یہ اس وقت ہے جب مُسَاوَات کرنا چاہیں، یعنی گندم کے بدلے گندم ہے، جَو کے بدلے جَو ہے، کھجور کے بدلے کھجور ہے، آپ مُسَاوَات کرنا چاہتے ہیں تو مُسَاوَات اسی طرح کرنا پڑے گی۔ ہاں اگر جِنْس ہی بدل جائے، گندم کو آپ بیچ رہے ہیں کس کے بدلے؟ جَو کے بدلے، کس کے بدلے؟ پھر تو مُسَاوَات ضروری ہی نہیں ہے، پھر جیسے مرضی بیچیں چاہے وَزْن کر کے بیچیں چاہے جس طرح بھی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ پھر تو برابری ضروری ہی نہیں ہے بھئی۔

وَيُرْوَى كَيْلًا بِكَيْلٍ وَوَزْنًا بِوَزْنٍ، اور روایت کیا گیا ہے بعض احادیث میں، بعض روایتوں میں یہ لفظ آئے ہیں: كَيْلًا بِكَيْلٍ وَوَزْنًا بِوَزْنٍ، یہ لفظ آئے ہیں، مَكَانَ قَوْلِهِ مِثْلًا بِمِثْلٍ۔ بھئی اس حدیث میں تو آیا مِثْلًا بِمِثْلٍ، بعض روایتوں میں مِثْلًا بِمِثْلٍ کے بجائے كَيْلًا بِكَيْلٍ وَوَزْنًا بِوَزْنٍ کے الفاظ ملتے ہیں بھئی۔ کس کے الفاظ ملتے ہیں؟ كَيْلًا بِكَيْلٍ وَوَزْنًا بِوَزْنٍ کے الفاظ ملتے ہیں۔ معلوم ہوا مِثْل سے کیا مراد ہے؟ برابر ہوں یعنی کس اعتبار سے؟ کَیْل یا وَزْن کے اعتبار سے۔

وَقَوْلُهُ الْحِنْطَةَ، اور حضور علیہ السلام کا جو قول ہے الْحِنْطَةَ، يُرْوَى بِالرَّفْعِ، اس کو روایت کیا گیا ہے رفع کے ساتھ۔ رفع کے ساتھ بھی روایت کیا گیا ہے۔ بھئی اوپر حدیث تھی، میں نے کیا پڑھا الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ، پہلے حِنْطَة پر کیا پڑھا؟ نَصَب. بعض روایتوں میں رفع کے ساتھ آیا ہے الْحِنْطَةُ۔ تو یہ بھی یعنی روایتوں میں رفع کے ساتھ بھی آیا ہے اور آگے ذکر کریں گے نَصَب کے ساتھ بھی آیا ہے۔ بعض راوی اس کو نَصَب کے ساتھ روایت کرتے ہیں اور بعض اس کو رفع، دونوں روایتیں آئی ہیں۔ بھئی رفع کی صورت میں کیا ترکیب ہوگی؟ یاد رکھیے رفع کی صورت میں یہ مبتدا خبر ہیں: الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ، اور یہاں مضاف محذوف ہے أَيْ بَيْعُ الْحِنْطَةِ بِالْحِنْطَةِ، بَيْعُ الْحِنْطَةِ بِالْحِنْطَةِ، گندم کا بیچنا گندم کے بدلے میں ہے۔ تو یہاں پر یہ بَيْعُ الْحِنْطَةِ، بَيْعٌ مرفوع مضاف بھئی مبتدا ہے اور الْحِنْطَةِ مضاف الیہ۔ پھر بَيْع لفظ کو حذف کر لیا گیا اور وہ تو تھا مبتدا اس پر تو تھا رفع، تو جب اس کو حذف کر لیا گیا حِنْطَة کو اس کا قائم مقام کر دیا گیا تو وہی رفع کس کو دے دیا گیا؟ حِنْطَة کو دے دیا گیا، تو یہ رفع ہے اس پر مبتدا ہونے کی وجہ سے۔

تو کہتے ہیں: وَقَوْلُهُ حضور علیہ السلام کا قول الْحِنْطَةَ جو ہے يُرْوَى بِالرَّفْعِ اس کو روایت کیا گیا ہے رفع کے ساتھ أَيْ بَيْعُ الْحِنْطَةِ بِالْحِنْطَةِ مِثْلٌ بِمِثْلٍ، اس میں بھی اسی طرح آیا ہے مِثْلٌ بِمِثْلٍ رفع کے ساتھ۔ وَيُرْوَى بِالنَّصْبِ اور اس کو نَصَب کے ساتھ بھی روایت کیا گیا ہے أَيْ بِيعُوا الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ بیچو تم لوگ گندم کو گندم کے مقابلے میں۔ وَالْحِنْطَةُ مَكِيلٌ اور گندم کیا ہے؟ مَكِيلِي چیز ہے اس کو کَیْل کیا جاتا ہے، برتن میں ماپ کر بیچا جاتا ہے۔ قُوبِلَ بِجِنْسِهِ اس کا مقابلہ کس سے کیا گیا حدیث میں؟ اسی کی جِنس کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا گیا بھئی، گندم کے مقابلے میں گندم ہی ذکر ہوئی ہے۔

وَقَوْلُهُ اور حضور علیہ السلام کا قول مِثْلًا بِمِثْلٍ یہ جو حدیث میں آیا یہ منصوب ہے کیوں؟ کہتے ہیں حَالٌ لِمَا سَبَقَ یہ ماقبل سے حال واقع ہو رہا ہے یعنی حِنْطَة وغیرہ سے یہ حال ہے، كَأَنَّ آگے دیکھیے بتلائیں گے کس طرح، كَأَنَّهُ قِيلَ گویا کہ یوں کہا گیا: بِيعُوا الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ حَالَ كَوْنِهِمَا مُتَمَاثِلَيْنِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ أَيْ حَالَ كَوْنِهِمَا مُتَمَاثِلَيْنِ بیچو تم گندم کو گندم کے بدلے میں اس حال میں کہ دونوں کیا ہوں؟ ایک دوسرے کے مثل ہوں۔ تو یہ حال ہے مولانا، کیا ہے؟ حال ہے۔

وَالْأَحْوَالُ شُرُوطٌ اور حال احوال جو ہیں وہ شرط ہوتے ہیں۔ احوال کیا ہوتے ہیں؟ بھئی یاد رکھیے یہ جو حال ہے یہ صفت کے درجے میں ہوتا ہے کس کے درجے میں؟ حال ہوتا تو منصوب ہے جَاءَنِي زَيْدٌ رَاكِبًا آیا میرے پاس زید اس حال میں کہ وہ سوار تھا۔ یہ ہے تو حال لیکن یہ کس کے درجے میں ہے؟ صفت کے درجے میں ہے یعنی وہ سوار ہو کر آیا بھئی۔ یعنی آتے ہوئے اس کی صفت کیا تھی، اس کا وصف کیا تھا؟ وہ سوار تھا۔ تو یہ صفت کے درجے میں ہوتا ہے اور صفت قید ہوا کرتی ہے۔ صفت کیا ہوا کرتی ہے؟ قید ہوا کرتی ہے۔ مَثَلًا میں کہتا ہوں آكُلُ خُبْزًا بَارِدًا میں ٹھنڈی روٹی کھاؤں گا۔ آكُلُ خُبْزًا بَارِدًا۔ تو دیکھیے بَارِدًا یہ صفت ہے خُبْز کی اور صفت کیا ہوا کرتی ہے؟ قید ہوا کرتی ہے، کیا ہوا کرتی ہے؟ قید ہوا کرتی ہے، تو کیا معنی ہوا میرے کلام کا؟ یہ یاد رکھیے شرط کے درجے میں ہے آكُلُ خُبْزًا إِنْ كَانَ بَارِدًا میں روٹی کھاؤں گا اگر یہ ٹھنڈی ہوئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہی معنی ہے نا میں ٹھنڈی روٹی کھاؤں گا، کیا معنی؟ میں روٹی کھاؤں گا اگر وہ ٹھنڈی ہوئی۔ تو یہ صفت کیا ہوا کرتی ہے؟ قید ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا تو حال بھی صفت کے درجے میں ہے لہٰذا یہ قید ہوا۔ تو یہ شرط کے درجے میں ہے۔ مَثَلًا کوئی خاوند اپنی بیوی سے کہتا ہے، کیا کہتا ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً، أَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةً تجھے طلاق ہے اس حال میں کہ تو سوار ہو، یعنی گویا اس نے یوں کہا یہ حال ہے اور حال کس کی طرح ہے صفت کی طرح اور صفت کیا ہوا کرتی ہے قید ہوا کرتی ہے گویا یہ کس کے درجے میں ہے؟ شرط کے درجے میں ہے گویا اس نے یوں کہا أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ رَكِبْتِ تجھے طلاق ہے اگر تو سوار ہوئی بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ تو حدیث میں بھی یہاں مِثْلًا بِمِثْلٍ جو ہے یہ حال ہے اور حال کیا ہے؟ شرط ہے مولانا۔ تو کہتے ہیں: وَالْأَحْوَالُ شُرُوطٌ اور احوال شرط ہیں وَالْأَمْرُ لِلْإِيجَابِ اور امر کس لیے آتا ہے؟ إِيجَاب کوئی چیز واجب کرنے کے لیے۔ بِيعُوا الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ، بِيعُوا امر آیا اور امر کس لیے آتا ہے؟ إِيجَاب کے لیے آتا ہے۔ وَالْبَيْعُ مُبَاحٌ اور بَيْع مُبَاح ہے، بَيْع کیا ہے؟ بھئی دیکھیے امر آگیا بِيعُوا الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ بیچو تم گندم کو گندم کے بدلے میں، امر آیا اور امر کس لیے آتا ہے؟ وجوب کے لیے، تو کیا گندم کو گندم کے بدلے میں بیچنا واجب ہوگا؟ نہیں بھئی، واجب نہیں، بَيْع تو بِالْإِجْمَاعِ مُبَاح ہے، بَيْع تو بِالْإِجْمَاعِ مُبَاح ہے، معلوم ہوا امر اس کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا بھئی، امر اس کی طرف متوجہ کیونکہ بِالْإِجْمَاعِ بَيْع کیا ہے؟ مُبَاح ہے، واجب نہیں۔ تو لہٰذا اس إِيجَاب، یہ جو اس کے اندر إِيجَاب آرہا ہے امر کے اندر، یہ پھر جائے گا حال کی طرف۔ کس کی طرف؟ حال کی طرف۔

توجہ ہے سبق کی طرف بھئی؟ امر آیا اور امر کس لیے آتا ہے؟ إِيجَاب کے لیے، تو یہاں یہ تو نہیں کہا جاسکتا یہ بَيْع واجب ہے کیونکہ بَيْع تو بِالْإِجْمَاعِ مُبَاح ہے، پھر بھئی اس إِيجَاب کا کیا کریں امر سے تو إِيجَاب آتا ہے؟ تو جواب دے رہے ہیں کہ یہ إِيجَاب کس کی طرف پھر جائے گا؟ حال کی طرف یعنی وہ قید کی طرف پھر جائے گا، یعنی گندم کی بَيْع گندم کے بدلے جائز ہے لیکن شرط برابری ہے، برابری واجب ہے لیکن برابری کیا ہے؟ تو دیکھو إِيجَاب کس کی طرف پھر گیا؟ حال یعنی شرط کی طرف۔ تو کہتے ہیں: وَالْبَيْعُ مُبَاحٌ بَيْع مُبَاح ہے فَيَنْصَرِفُ الْأَمْرُ إِلَى الْحَالِ الَّتِي هِيَ شَرْطٌ تو امر پھر جائے گا اس حال کی طرف جو کہ شرط ہے، فَيَكُونُ الْمَعْنَى وُجُوبَ الْبَيْعِ بِشَرْطِ التَّسْوِيَةِ بَيْع واجب ہے تَسْوِيَة کی شرط کے ساتھ۔ بَيْع واجب ہے یعنی تَسْوِيَة کی شرط کے ساتھ بَيْع واجب ہے، تَسْوِيَة کی شرط کے ساتھ بَيْع واجب، ویسے بَيْع نفسِ بَيْع نہیں واجب بلکہ تَسْوِيَة کی شرط بَيْع کرنے، ویسے تو بَيْع مُبَاح ہے کرو یا نہ کرو لیکن اگر کرو تو تَسْوِيَة کی شرط کے ساتھ واجب ہے ویسے جائز نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ برابری ہونی چاہیے۔ بِشَرْطِ التَّسْوِيَةِ وَالْمُمَاثَلَةِ، تَسْوِيَة برابری اور مُمَاثَلَت کی شرط کے ساتھ بَيْع واجب ہوگی۔ معنی سمجھ میں آیا؟ فَيَكُونُ الْمَعْنَى وُجُوبَ الْبَيْعِ بِشَرْطِ التَّسْوِيَةِ وَالْمُمَاثَلَةِ تو معنی ہوا کہ مُمَاثَلَت اور تَسْوِيَة کی شرط کے ساتھ بَيْع واجب ہے، لَا وُجُوبَ نَفْسِ الْبَيْعِ نہ کہ نفسِ بَيْع واجب ہو ایسا نہیں بھئی۔ نفسِ بَيْع نہیں

واجب، ہاں نفسِ بَیْع مُبَاح، ہاں بَیْع کرنے لگو تو پھر تَسْوِیَة کی شرط کے ساتھ اور مُمَاثَلَت کی شرط کے ساتھ واجب ہے۔

وَأَرَادَ بِالْمِثْلِ الْقَدْرَ اور ارادہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مِثل کے ذریعے قَدْر کا۔ کس کا ارادہ کیا؟ بھئی حدیث میں آیا مِثْلًا بِمِثْلٍ اس سے حضور علیہ السلام کی کیا مراد ہے؟ یہ شارح کیا بتلا رہے ہیں آپ کو؟ توجہ ہے سبق کی طرف؟ مِثل سے کیا مراد ہے شارح کیا بتلا رہے ہیں؟ قَدْر مراد ہے، بھئی آپ کو کیسے پتہ چلا قَدْر مراد ہے مِثل سے؟ قَدْر کیا مراد ہوتے ہیں، قَدْر سے کون سی دو چیزیں مراد ہیں؟ کَیْل اور وَزْن۔ آپ کیسے کہہ رہے ہیں کہ مِثل کے لفظ سے قَدْر مراد ہے یعنی کَیْل اور وَزْن؟ کہتے ہیں بھئی ہم نے ابھی روایت نہیں آپ کے سامنے ذکر کی کہ ایک حدیث میں مِثْلًا کی جگہ کیا آیا ہے؟ کَیْلًا بِکَیْلٍ وَوَزْنًا بِوَزْنٍ کے لفظ آئے ہیں معلوم ہوا مِثل سے کیا مراد ہے کَیْل اور وَزْن یعنی قَدْر مراد ہے۔

تو کہتے ہیں: وَأَرَادَ بِالْمِثْلِ الْقَدْرَ اور ارادہ کیا مِثل کے ذریعے قَدْر کا یَعْنِي الْكَيْلَ فِي الْمَكِيلَاتِ وَالْوَزْنَ فِي الْمَوْزُونَاتِ یعنی مَکِیلَات میں کَیْل اور مَوْزُونَات میں وَزْن وہ مراد ہے۔ بِدَلِيلِ مَا ذُكِرَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ كَيْلًا بِكَيْلٍ، اس دلیل کی وجہ سے، اس دلیل کی وجہ سے وہ جو ذکر کیا گیا ہے دوسری حدیث میں کَیْلًا بِکَیْلٍ اس حدیث کی وجہ سے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ بِدَلِيلِ مَا، یاد رکھیے دلیل کی اضافت ہو رہی ہے مَا کی طرف بھئی، اور یہ اضافت بیانی ہے۔ کون سی اضافت ہے؟ اضافتِ بیانی وہ ہے جس میں مضاف الیہ مضاف کا بیان کرتا ہے۔ توجہ سے سننا بھئی۔ اضافتِ بیانی کسے کہتے ہیں؟ جس میں مضاف الیہ مضاف کا بیان کرتا ہے، اس کی تفسیر کر دیتا ہے، اس کی وضاحت کر دیتا ہے۔ تو یہ جو مِثل ہے اس سے حضور علیہ السلام نے ارادہ کیا کس چیز کا؟ قَدْر کا۔ یہ مِثل سے حضور علیہ السلام نے کس کا ارادہ فرمایا؟ قَدْر کا ارادہ فرمایا بِدَلِيلِ مَا ذُكِرَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ اس دلیل کی وجہ سے وہ جو دوسری حدیث میں ذکر ہے كَيْلًا بِكَيْلٍ۔ تو حضور علیہ السلام نے قَدْر سے مِثل کا ارادہ کیا اس دلیل کی وجہ سے، بھئی وہ کیا دلیل ہے؟ مَا ذُكِرَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ وہ جو یہ دلیل ہی ذکر ہو رہی ہے وہ جو دوسری حدیث میں ذکر کیا گیا ہے كَيْلًا بِكَيْلٍ بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو دلیل کی اضافت مَا ذُكِرَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ کی طرف ہے اور یہ اسی دلیل کا بیان ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟ تو یہ اضافت کون سی ہوئی؟ اضافتِ بیانی۔ یہ جو پیچھے آیا تھا وَأَرَادَ بِالْمِثْلِ الْقَدْرَ یاد رکھیے یہ متن ہے متن بھئی۔ وَأَرَادَ بِالْمِثْلِ ارادہ کیا مِثل سے قَدْر کا نبی کریم صلی اللہ علیہ...

وسلم نے بِدَلِيلٍ، کس کی وجہ سے؟ دلیل۔ کون سی دلیل؟ وہی حدیث اب دلیل آگے ذکر کی۔ جی وہ جو ذکر کیا گیا ہے حدیث کے، دوسری حدیث کے اندر كَيْلًا بِكَيْلٍ بھئی۔ وَأَرَادَ بِالْفَضْلِ، اور ارادہ فرمایا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فضل کے ذریعے، کون سا فضل؟ فِي قَوْلِهِ وَالْفَضْلُ رِبًا۔ شارح بتلا رہے ہیں وہ جو حدیث میں کیا لفظ آیا تھا؟ وَالْفَضْلُ رِبًا۔ یہ جو فضل کا لفظ آیا اس کے ذریعے ارادہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے الْفَضْلَ عَلَى الْقَدْرِ دُوْنَ نَفْسِ الْفَضْلِ۔ قدر پر جو زیادتی ہے نہ کہ نفسِ زیادتی۔ نفسِ زیادتی نہیں مراد بلکہ قدر پر جو زیادتی ہے، وہ جو پیمانے پر زیادتی ہے، وہ مراد ہے، نفسِ

زیادتی مراد نہیں۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ تو اس زیادتی سے مراد جو ہے وہ زیادتی عَلَى الْقَدْرِ اس قدر پر ہے یعنی کیل یا وزن پر، دُوْنَ نَفْسِ الْفَضْلِ نہ کہ نفسِ زیادتی۔ حَتّٰى يَجُوْزَ بَيْعُ حَفْنَةٍ بِحَفْنَتَيْنِ، یہاں تک کہ جائز ہے ایک حفنہ کی بیع دو حفنہ کے بدلے میں۔

بھئی یہاں آپ کو یہ بتلا رہے ہیں کہ حدیث میں آیا زیادتی سود ہے۔ اس سے ہر زیادتی نہیں مراد، نفسِ زیادتی نہیں مراد بلکہ وہ زیادتی جو قدر پر ہو۔ قدر پر جو زیادتی ہے وہ مراد ہے اور آگے آپ کو بتلائیں گے۔ دیکھیے آگے بھی دیکھ لیں: وَهٰكَذَا إِلٰى أَنْ يَبْلُغَ نِصْفَ صَاعٍ، یہاں تک کہ وہ پہنچ جائے نصف صاع کو۔ تو یاد رکھیے شریعت میں سب سے چھوٹا پیمانہ جس کا اعتبار کیا گیا، جس کے اعتبار سے احکام متعلق ہیں بھئی، آپ نے پڑھا ہے صدقۂ فطر کتنا ہے؟ جی؟ نصف صاع گندم ہے یا صاع کھجور ہے وغیرہ۔ تو چھوٹے سے چھوٹا کون سا ذکر ہوا؟ نصف صاع ذکر ہوا۔ تو نصف صاع سے کم کا کہیں حکم نہیں ہوا۔ معلوم ہوا شریعت کے اندر کم سے کم وہ مقدار جس کا اعتبار ہے وہ کتنا ہے؟ نصف صاع ہے۔ تو لہٰذا نصف صاع سے کم ہو تو اس، وہ، اس میں زیادتی جائز ہے۔ لیکن اگر مقدار نصف صاع تک پہنچ رہی ہو تو پھر مساوات ضروری ہو گی۔

تو چنانچہ نصف صاع سے کم ہو، ایک مٹھی گندم کے بدلے دو مٹھی گندم کی بیع جائز کیونکہ یہ نصف صاع تک ہی نہیں پہنچ رہے بھئی۔ آپ ایک مٹھی گندم دے کر، اعلیٰ گندم ہے آپ کی، دوسرے کے پاس ردی ہے، آپ ایک مٹھی دیتے ہیں اس کے بدلے میں دو مٹھی خرید لیتے ہیں۔ یہ یاد رکھیے جائز ہے۔ کیوں جائز ہے؟ کیونکہ اس قدر پر زیادتی ہے ہی نہیں، قدر تو کم از کم کتنی ہے؟ نصف صاع۔ تو نفسِ زیادتی تو نہیں، یہاں تو نفس زیادتی تو ہے لیکن نفسِ زیادتی مراد ہی نہیں ہے حدیث کے اندر۔ وہ قدر پر زیادتی مراد ہے اور وہ کہاں سے شروع ہو گی؟ جب مقدار کہاں تک پہنچ جائے؟ نصف، تو یہ اس سے کم کم کے اندر ہے لہٰذا یہ جائز ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی؟

اور یاد رکھیے لفظ آیا حَفْنَةٌ، اس میں حَفْنَةٌ پڑھنا بھی جائز، حُفْنَةٌ حاء پر ضمہ بھی جائز ہے، دونوں لغتیں ہیں اس کے اندر بھئی۔ حَفْنَةٌ حُفْنَةٌ۔ اور یاد رکھیے حَفْنَةٌ کسے کہتے ہیں بھئی؟ مٹھی کو؟ نہیں بھئی، یاد رکھیے حَفْنَةٌ یہ دونوں ہاتھوں کو ملا لینا جیسے آپ دعا کے اندر دونوں ہاتھ ملا لیتے ہیں۔ اس طرح دونوں ہاتھوں کو ملا کر یہ بھر کر، بھر کر آٹا یا، یا مثلاً گندم لی تو یہ ہے ایک حفنہ یعنی دونوں ہتھیلیاں بھر کر، دونوں ہتھیلیاں بھر کر۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ یا جیسے بھئی آپ دریا سے پانی پیتے ہیں دونوں چلو بھر کر بھئی۔ لیکن وہ تو مائع ہے بہنے والی چیز ہے پانی، حفنہ صرف خشک چیز میں کہیں گے۔ کس میں استعمال ہوتا ہے؟ خشک چیز گندم یا آٹا۔ اگر آپ یہ دونوں ہتھیلیاں بھر کر کسی کو دیں گے تو کہیں گے ایک حفنہ اس نے دیا یا دو حفنہ دے دیے۔ تو دونوں ہتھیلیاں بھر کر بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی حفنہ کسے کہتے ہیں؟ دونوں ہتھیلیاں بھر کر جو ہو مقدار یہ حفنہ کہلاتی ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں ارادہ کیا فضل کے ذریعے الْفَضْلَ عَلَى الْقَدْرِ دُوْنَ نَفْسِ الْفَضْلِ، قدر پر زیادتی نہ کہ نفسِ زیادتی، حَتّٰى يَجُوْزَ بَيْعُ حَفْنَةٍ بِحَفْنَتَيْنِ، یہاں تک کہ ایک حفنہ کی بیع جائز ہے دو حفنہ کے بدلے میں۔ وَهٰكَذَا إِلٰى أَنْ يَبْلُغَ نِصْفَ صَاعٍ، اور اسی طرح یہاں تک کہ پہنچ جائے نصف صاع تک۔ فَصَارَ حُكْمُ النَّصِّ وُجُوْبُ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْقَدْرِ ثُمَّ الْحُرْمَةُ۔ تو ہو گیا نص کا حکم، کیا ہوا نص کا حکم؟ وُجُوْبُ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا کہ برابری واجب ہے ان دو متماثلین میں، فِي الْقَدْرِ کس چیز میں؟ قدر میں برابری واجب ہے۔ ثُمَّ الْحُرْمَةُ، پھر حرمت ہے۔ أَيْ ثُمَّ الْحُرْمَةُ لِلْفَضْلِ، پھر حرمت ہے کس کے لیے؟ زیادتی۔ تسویہ واجب ہے قدر کے اندر اور پھر اس کے بعد، اس کے بعد پھر کیا ہے؟ حرمت ہے۔ کب حرمت ہے؟ زیادتی، جو زیادتی ہے اس میں حرمت ہے۔ تسویہ ضروری ہے بھئی، تسویہ نہیں کرو گے تو کیا آجائے گی؟ حرمت آجائے گی، سود آجائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو حکم نص کا ہوا وُجُوْبُ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْقَدْرِ ثُمَّ الْحُرْمَةُ بِنَاءً عَلٰى فَوَاتِ حُكْمِ الْأَمْرِ، بنا بر امر کے حکم کے فوت ہو جانے۔ پھر حرمت ہے یعنی پھر حرمت ثابت ہو گی اس زیادتی کے لیے بنا بر امر کے حکم کے فوت ہو جانے کی وجہ سے۔ حکمِ امر فوت ہو گیا۔ کیا تھا حکمِ امر؟ وجوبِ تسویہ۔ کیا تھا؟ وجوبِ تسویہ۔ تو جب یہ تسویہ فوت ہو گا، جب برابری نہ رہے گی کون سا حکم آجائے گا؟ حرمت والا آجائے گا۔ یہ معنی ہے ثُمَّ الْحُرْمَةُ بِنَاءً عَلٰى فَوَاتِ حُكْمِ الْأَمْرِ، پھر حرمت ہے پھر بنا بر حکمِ امر کے فوت ہو جانے کے۔ يَعْنِي حَيْثُ مَا فَاتَتِ التَّسْوِيَةُ تَثْبُتُ الْحُرْمَةُ، یعنی جہاں بھی برابری فوت ہو گی وہاں حرمت ثابت ہو جائے گی۔ هٰذَا حُكْمُ النَّصِّ، یہ ہے نص کا حکم۔ یہ ہے، کیا آیا نص کا حکم؟ وجوبِ تسویہ اور حرمتِ فضل۔ نص کا حکم کیا آیا؟ وجوبِ تسویہ اور حرمتِ فضل۔

وَالدَّاعِي إِلَيْهِ، اور جو داعی ہے اس کی طرف یعنی حکمِ امر کی طرف، وہ چیز، وہ علت جو لے جانے والی ہے اس کی طرف، حکمِ امر کی طرف، وہ وجوبِ تسویہ۔ کیا ہے؟ وہ چیز جو وجوبِ تسویہ کی طرف باعث ہے اس کی طرف لے جانے والی ہے آگے آپ کو بتلائیں گے وہ قدر اور جنس ہے۔ وہ کیا چیز ہے؟ کون سی چیز باعث ہے اس بات کی طرف لے جا رہی ہے کہ تسویہ واجب اور زیادتی حرام، وہ کیا چیز ہے؟ قدر اور جنس۔ قدر اور جنس جہاں آئیں گے وہاں تسویہ واجب اور زیادتی حرام۔ تو وہ داعی، وہ چیز جو لے جانے والی ہے، دعوت دینے والی ہے إِلَيْهِ اس حکمِ امر کی طرف، کون سا حکمِ امر؟ وجوبِ تسویہ اور حرمتِ فضل یا حرمتِ ربا کہہ لیں، وہ أَيِ الْعِلَّةُ الْبَاعِثَةُ عَلٰى وُجُوْبِ التَّسْوِيَةِ یعنی وہ علت جو باعث ہے تسویہ کے واجب ہونے پر الْقَدْرُ وَالْجِنْسُ وہ قدر اور جنس۔

لِأَنَّ إِيْجَابَ التَّسْوِيَةِ فِي الْقَدْرِ بَيْنَ هٰذِهِ الْأَمْوَالِ، اس لیے کیونکہ تسویہ کا واجب ہونا فِي الْقَدْرِ قدر میں بَيْنَ هٰذِهِ الْأَمْوَالِ ان اموال کے درمیان۔ ترجمہ پھر سے دیکھیے: کیونکہ ان اموال کے درمیان قدر میں تسویہ کا واجب کرنا، ان اموال کے

درمیان یہ جو اموالِ ربویہ ہیں، یہ جو حدیث میں ذکر ہوئے یہ جو اموالِ ربویہ ہیں ان کے درمیان قدر میں برابری کا واجب کرنا، یہ تَ، یَقْتَضِی یہ تقاضا کرتا ہے أَنْ تَكُوْنَ أَمْثَالًا مُتَسَاوِيَةً کہ ان کو کیا ہونا چاہیے؟ امثالِ متساویہ ہونا چاہیے۔ بھئی حدیث میں کیا کیا گیا؟ یہ جو چھ چیزیں ذکر ہوئیں یہ اموالِ ربویہ جن میں سود آجاتا ہے، یہ اموال ان اموالِ ربویہ کے درمیان قدر کے اندر برابری کو واجب کیا گیا۔ حدیث میں کہ ان میں قدر کے اندر برابری کو واجب کیا گیا جو ہے، یَقْتَضِی یہ ایجابِ تسویہ تقاضا کرتا ہے أَنْ تَكُوْنَ أَمْثَالًا مُتَسَاوِيَةً کہ یہ چیزیں کس قسم کی ہونی چاہئیں؟ امثالِ متساویہ ہونی چاہئیں یعنی ایک دوسرے کے مثل ہوں اور ان میں برابری ہو سکے، ان میں برابری ہو سکے یعنی اسی کیل یا وزن کے ساتھ۔

وَلَنْ تَكُوْنَ كَذٰلِكَ إِلَّا بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ، اور ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا سوائے قدر اور جنس کے۔ قدر اور جنس کے ہو تو پھر ہی، ہو، پھر ہی برابر، برابری ہو سکتی ہے بھئی ورنہ برابری نہیں ہو سکتی۔ لِأَنَّ الْمُمَاثَلَةَ تَقُوْمُ بِالصُّوْرَةِ وَالْمَعْنٰى، اس لیے کیونکہ مماثلت وہ قائم ہوتی ہے یعنی حاصل ہوتی ہے۔ تَقُوْمُ کا کیا معنی؟ حاصل۔ اس لیے کیونکہ مماثلت حاصل ہوتی ہے صورت اور معنی کے ساتھ۔ دو چیزیں صورتاً بھی ایک جیسی ہوں، معناً بھی ایک جیسی ہوں تو ہم کہیں گے ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ صورتاً بھی ایک دوسرے جیسی اور معناً بھی۔ صورتاً کیسے ایک جیسی؟ یعنی ایک طرف بھی ایک صاع گندم ہے دوسری طرف بھی ایک صاع گندم ہے تو صورت ایک جیسی ہے بھئی۔ کیونکہ ایک صاع ہے، دوسری طرف بھی ایک صاع ہے۔ اور معناً بھی ان میں مماثلت ہے بھئی۔ وہ بھی گندم ہے، یہ بھی گندم ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اس، یہ بھی وہی اس کے بھی وہی فائدے، دوسری کے بھی وہی فائدے بھئی۔ یا اس کی بھی، تو ان میں صورتاً بھی مماثلت ضروری اور معناً بھی۔ معناً مماثلت آئے گی آگے آپ کو بیان کریں گے جنس کے ذریعے۔ ایک طرف ایک جنس ہے دوسری طرف بھی وہی جنس ہو تو معناً مماثلت ہے اور صورتاً مماثلت آئے گی کیل یا وزن کے ذریعے۔ ایک طرف ایک صاع گندم ہے تو دوسری طرف بھی کیا ہو؟ ایک صاع ہی گندم ہو تو یہ صورتاً بھی ایک دوسرے کے مماثل ہیں بھئی۔

لِأَنَّ الْمُمَاثَلَةَ تَقُوْمُ بِالصُّوْرَةِ وَالْمَعْنٰى، اس لیے کہ مماثلت حاصل ہوتی ہے صورت اور معنی دونوں سے۔ وَذٰلِكَ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ، اور وہ کس کے ذریعے ہو گی؟ قدر اور جنس کے ذریعے مماثلت آئے گی۔ فَبِالْقَدْرِ تَقُوْمُ الْمُمَاثَلَةُ الصُّوْرِيَّةُ، تو قدر کے ذریعے مماثلتِ صوریہ حاصل ہو گی، صورتاً مماثلت آئے گی بھئی۔ دونوں برابر مقدار ایک طرف بھی پڑی ہے، برابر تو صورتاً کیا ہیں؟ ایک جیسی۔ وَبِالْجِنْسِ تَقُوْمُ الْمُمَاثَلَةُ الْمَعْنَوِيَّةُ، اور جنس کے ذریعے کون سی مماثلت حاصل ہو گی؟ مماثلتِ معنویہ حاصل ہو گی۔

وَالْجِنْسُ، اب بتلا رہے ہیں بھئی یہ جنس آپ نے کہاں سے نکالا اور یہ، یہ قدر کہاں سے نکالی وہ ذکر کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں وَالْجِنْسُ مَدْلُوْلُ قَوْلِهِ الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ۔ جنس جو ہے یہ مدلول ہے حضور علیہ السلام کے قول الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ کا۔ حنطہ گندم کے بدلے گندم، دیکھو اس نے کس چیز پر دلالت کی؟ دونوں طرف ایک جنس ہے بھئی۔ تو یہ مدلول ہوا اس کا، جنس

بھئی۔ وَالْقَدْرُ مَدْلُوْلُ قَوْلِہٖ مِثْلًا بِمِثْلٍ، اور قدر جو ہے یہ مدلول ہے حضور علیہ السلام کے قول مِثْلًا بِمِثْلٍ کا۔ اس سے کیا، یہ مِثْلًا بِمِثْلٍ کس چیز پہ دلالت کر رہا ہے؟ قدر پر۔ کس طرح قدر پر دلالت کر رہا ہے؟ وہ جو دوسری حدیث میں آیا تھا کَیْلًا بِکَیْلٍ وَوَزْنًا بِوَزْنٍ۔ تو اس سے معلوم ہوا یہ دلالت کر رہا ہے قدر پر۔

فَإِنْ لَمْ يُوْجَدِ الْجِنْسُ، پس اگر جنس نہ پائی جائے یعنی دونوں طرف ایک جنس نہ ہو كَالْحِنْطَةِ مَعَ الشَّعِيْرِ جیسے گندم کس کے ساتھ؟ جو کے ساتھ۔ أَوْ لَمْ يُوْجَدِ الْقَدْرُ یا قدر نہ پائی جائے كَمَا فِي الْعَدَدِيَّاتِ جیسے عددی چیزوں کے اندر جن کو گن کر بیچا جاتا ہے۔ جیسے مالٹے ہیں، کیلے ہیں، انڈے ہیں ان کو کیا کیا جاتا ہے؟ گن کر بیچا جاتا ہے۔ اب آپ مثلاً ایک درجن کینو دے کر دوسرے شخص سے دو درجن کینو لیتے ہیں، بیع کرتے ہیں بھئی۔ یاد رکھیے جائز ہے۔ یہ کیا ہے؟ کیوں؟ کیونکہ جنس تو ہے ٹھیک ہے اس طرف بھی کینو ہے دوسری طرف بھی کینو لیکن قدر نہیں ہے۔ اس کو ماپ کر بیچ رہے ہیں کسی برتن میں؟ وزن کر کے بیچ رہے ہیں؟ نہیں بلکہ گن کر بیچ رہے ہیں اور قدر میں تو صرف کیا چیز شامل تھی؟ کیل اور وزن بھئی، تو قدر بھی ضروری اور جنس بھی ضروری۔ تو کہتے ہیں اگر جنس نہ پائی جائے جیسے گندم جو کے ساتھ یا قدر نہ پائی جائے كَمَا فِي الْعَدَدِيَّاتِ جیسے کہ عددی چیزیں ہیں ان میں، تو لَمْ تُشْتَرَطِ الْمُسَاوَاةُ تو پھر مساوات شرط نہیں ہو گی، وَلَا يَظْهَرُ الرِّبَا اور ربا ظاہر نہیں ہو گا یعنی سود نہیں ہو گا۔

وَيَرِدُ عَلَيْهِ اور اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُمَاثَلَةَ تَثْبُتُ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ فَقَطْ۔ بھئی اشکال، بات، اعتراض اس پر وارد ہوتا ہے، معترض کہتا ہے کہ ہمیں آپ کی یہ بات تسلیم نہیں کہ صرف جنس اور قدر کے ذریعے مماثلت آجائے گی۔ دونوں طرف جنس بھی ایک ہو اور دونوں میں قدر بھی ہو تو آپ کہیں دونوں کیا ہیں؟ باہم متماثل ہیں، نہیں۔ مماثلت کے لیے ضروری ہے کہ نوع بھی ایک جیسی ہو یعنی ایک اعلیٰ گندم ہے تو دوسری بھی اعلیٰ گندم ہو، ایک ردی گندم ہے تو دوسری بھی ردی ہو تو پھر مماثلت آئے گی۔ اگر ایک طرف اعلیٰ گندم ہے، ایک طرف ادنیٰ گندم ہے پھر تو مماثلت ہی نہیں پائی گئی پورے طور پر۔ اور آپ نے ہمیں کیا بتلایا تھا؟ امثالِ متساویہ ہونے چاہئیں بھئی، کیا ہونے چاہئیں؟ تو یہ تو پھر امثالِ متساویہ نہ رہیں گے لہٰذا پھر ان کی کمی بیشی کے ساتھ اجازت ہونی چاہیے۔ آپ ایک صاع اعلیٰ گندم دے کر پانچ صاع ردی گندم لے سکتے ہیں، جائز ہونا چاہیے بھئی کیونکہ مماثلت ہے ہی نہیں آپ نے ہمیں کیا بتلایا امثالِ متساویہ اور امثالِ متساویہ تب ہی بنیں گی جب عمدہ اور ردی ہونے کے اندر بھی دونوں ایک دوسرے کے مثل ہوں ورنہ تو مماثلت ہی نہیں ہے۔

تو جواب دیں گے آپ کو کہ ہاں ہمیں آپ کا اعتراض تسلیم، پوری مماثلت تب ہی آئے گی جب عمدہ یا ردی ہونے میں بھی دونوں ایک دوسرے کے مماثل ہوں، لیکن اس کو خود نص ہی نے ساقط کر دیا۔ عمدہ ردی ہونے کا اعتبار نہیں کرنا، یہ حدیث میں آگیا۔ ان، حدیث میں کیا آگیا؟ کہ ان، آگے حدیث آکر ذکر کریں گے لفظ بھئی: جَيِّدُهَا وَرَدِيُّهَا سَوَاءٌ، ان کا عمدہ

اور ان کے ردی ان چیز، ان چھ چیزوں کے عمدہ اور ان کا ردی یہ سب برابر ہیں۔ معلوم ہوا عمدہ اور ردی ہونے کا کوئی اعتبار نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں وَيَرِدُ عَلَيْهِ اور اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُمَاثَلَةَ تَثْبُتُ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ فَقَطْ کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مماثلت وہ صرف جنس اور قدر کے ذریعے ثابت ہو جائے گی، بَلْ لَا بُدَّ أَنْ تَكُوْنَ فِي الْوَصْفِ أَيْضًا بلکہ ضروری ہے کہ مماثلت وصف میں بھی ہو، وَهُوَ الْجَوْدَةُ وَالرَّدَاءَةُ اور وہ جودت اور رداءت ہے، عمدہ اور ردی ہونا۔ فَأَجَابَ بِقَوْلِهٖ تو جواب دیا مصنف نے اپنے اس قول کے ساتھ وَسَقَطَتْ قِيْمَةُ الْجَوْدَةِ بِالنَّصِّ اور عمدگی کی قیمت جو ہے وہ ساقط ہو گئی ہے بِالنَّصِّ نص کی وجہ سے، وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اور وہ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے جَيِّدُهَا وَرَدِيُّهَا سَوَاءٌ، ان کا عمدہ ان چھ چیزوں کا اور ان کا ردی، یہ ان کے عمدہ اور ردی سب برابر ہیں۔

هٰذَا حُكْمُ النَّصِّ، یہ ہے نص کا حکم۔ یہ ہے نص کا حکم۔ هٰذَا کے ذریعے کس کی طرف اشارہ ہے؟ بتلا رہے ہیں۔ أَيْ كَوْنُ الدَّاعِي إِلٰى وُجُوْبِ التَّسْوِيَةِ هُوَ الْقَدْرُ وَالْجِنْسُ، یعنی تسویہ کے وجوب کی طرف جو داعی ہے وہ کیا ہے؟ جنس اور قدر۔ بھئی وہ چیز جس کی وجہ سے تسویہ واجب ہو گا وہ کیا چیز ہے؟ اس پر باعث کیا چیز ہے؟ علت کیا ہے اس تسویہ کے لیے کہ واجب ہونے کے لیے؟ جنس اور قدر۔ تو کہتے ہیں یہ جو وجوبِ تسویہ کی طرف داعی ہے وہ قدر اور، وجوبِ تسویہ کی طرف داعی قدر اور جنس کا ہونا، ثَابِتٌ أَيْ حُكْمٌ ثَابِتٌ یہ ایسا حکم ہے جو ثابت ہے بِإِشَارَةِ النَّصِّ کس کے ذریعے؟ اشارۃ النص کے ذریعے لَا بِمُجَرَّدِ الرَّأْيِ نہ کہ محض رائے سے۔ محض رائے سے نہیں بلکہ یہ اشارۃ النص سے یہ ثابت ہو رہا ہے بھئی۔

اوپر اتنی لمبی ہم نے تقریر کی بھئی، بتلایا کہ دیکھیے حدیث میں اگرچہ یہ کہا تو نہیں گیا، صریح لفظوں میں یہ بات کہی تو نہیں گئی کہ تسویہ کی طرف داعی قدر اور جنس ہے۔ تسویہ کی طرف داعی کون ہے؟ قدر، یہ حدیث میں یہ تو نہیں کہا گیا لیکن حدیث میں اس کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، واضح طور پر سمجھ میں آرہا ہے۔ جنس کا پتا کس سے چل رہا ہے؟ حنطہ کے بدلے الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ، الشَّعِيْرَ بِالشَّعِيْرِ، اس سے جنس خود بخود سمجھ میں آرہا ہے اس کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور مِثْلًا بِمِثْلٍ سے کیا سمجھ میں آرہا ہے؟ قدر سمجھ میں آرہی ہے۔ کس طرح؟ کہ دوسری روایت میں کیا آیا كَيْلًا بِكَيْلٍ وَوَزْنًا بِوَزْنٍ۔ تو حدیث میں اس کی طرف کیا ہوا؟ اشارہ ہوا۔ تو یہ جو داعی ہے یعنی وہ جو علت ہے جو برابری کو واجب کرتی ہے کہ برابری کرنا واجب ہے وہ کون سی علت ہے؟ قدر اور، تو قدر اور جنس کا وجوبِ تسویہ کی طرف داعی ہونا، قدر اور جنس کا وجوبِ تسویہ کا باعث ہونا یہ ایسا، یہ حُكْمٌ ثَابِتٌ بِإِشَارَةِ النَّصِّ، میں نے بتایا ثابت سے پہلے موصوف نکال لیں۔ حُكْمٌ ثَابِتٌ بِإِشَارَةِ، یہ ایسا حکم ہے جو ثابت ہے کس کے ذریعے؟ اشارۃ النص سے ثابت ہے، لَا بِمُجَرَّدِ الرَّأْيِ محض رائے کے ذریعے نہیں۔ یہ چیزیں ہم نے رائے کے ذریعے نہیں نکالیں بلکہ حدیث میں باقاعدہ ان کی طرف کیا ہے؟ اشارہ ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

میں نے ثَابِتٌ سے پہلے حُكْمٌ کا لفظ کہا موصوف محذوف مان لیں بھئی۔ تو دیکھیے یہ اصل میں میں اوپر متن کی عبارت

منطبق کر رہا ہوں۔ هٰذَا کس کی طرف اشارہ ہوا؟ کَوْنُ الدَّاعِی۔ داعی کون ہے؟ قدر اور جنس۔ قدر اور جنس کا وجوبِ تسویہ کے لیے داعی ہونا یہ جو ہے آگے کیا آیا متن میں؟ حُکْمٌ۔ میں نے بھی ثَابِتٌ سے پہلے موصوف کیا نکالا؟ حُکْمٌ۔ یہ ایسا حکم ہے ثَابِتٌ، آگے کیا متن میں کیا آیا؟ النَّصِّ۔ میں نے بتایا بِإِشَارَةِ النَّصِّ کس کے ذریعے ہے؟ اشارۃ النص کے ذریعے۔ تو یہ جو داعی ہے جو ہم نے قدر اور جنس کو داعی نکالا یہ ایسا حکم ہے جو ثابت ہے کس کے ذریعے؟ اشارۃ النص کے ذریعے بھئی۔ صرف رائے سے ہم نے ایسا نہیں کہا بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اوپر بھی آیا تھا هٰذَا حُکْمُ النَّصِّ بھئی۔ هٰذَا، وہاں بھی آیا تھا هٰذَا حُکْمُ النَّصِّ، یہاں بھی آگیا هٰذَا حُکْمُ النَّصِّ یہ تو تکرار آیا بھئی، ایک ہی چیز دو دفعہ بیان کر رہے ہیں، متن کو تو مختصر ہونا چاہیے بھئی۔ تو جواب دے رہے ہیں آگے شارح کہ بھئی وہ هٰذَا حُکْمُ النَّصِّ اس سے اور حکم مراد، اس سے اور حکم مراد۔ وہاں تھا حکمِ شرعی بیان ہوا، حکمِ شرعی کیا بیان ہوا؟ کہ وجوبِ تسویہ، تسویہ واجب ہے اور زیادتی حرام ہے وہ مراد ہے۔ وہاں جو آیا تھا هٰذَا حُکْمُ النَّصِّ اس سے کیا مراد تھا؟ کہ تسویہ واجب ہے اور زیادتی حرام، یہ ہے حکمِ نص۔ اور یہاں جو آیا هٰذَا حُکْمُ النَّصِّ یہاں کیا آیا؟ یہاں، یہاں وجوبِ تسویہ اور حرمتِ ربا کے ساتھ ساتھ اس میں علت کا بھی ذکر آگیا کہ یہ جو تسویہ کا واجب ہونا ہے اس کا داعی کون ہے؟ قدر اور جنس ہے۔ تو وہاں پر تو قدر اور جنس اس میں ذکر نہیں تھا، تو وہ صرف شامل تھا وجوبِ تسویہ اور حرمتِ ربا کو یا حرمتِ فضل کو اور یہ شامل ہے حکم کے ساتھ ساتھ علت کو بھی شامل ہے کہ وہ حکمِ نص کی داعی کیا چیز ہے؟ قدر اور جنس ہے بھئی، قدر اور جنس۔

تو کہتے ہیں فَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْحُکْمِ الثَّانِی، اس حکمِ ثانی سے مراد غَيْرُ مَا أُرِيْدَ بِالْحُکْمِ الْأَوَّلِ، غیر ہے اس کا جس کا ارادہ کیا گیا تھا کس سے؟ حکمِ اول سے جس کا ارادہ کیا گیا تھا اس کے علاوہ مراد ہے، لِأَنَّ الْحُکْمَ الْأَوَّلَ هُوَ الْحُکْمُ الشَّرْعِیُّ اس لیے کیونکہ پہلا حکم جو ہے وہ حکمِ شرعی ہے أَعْنِی وُجُوْبَ التَّسْوِيَةِ یعنی تسویہ کا واجب ہونا اور حرمتِ، وجوبِ تسویہ اور حرمتِ فضل، وہ تھا۔ وَهٰذَا الْحُکْمُ هُوَ بِمَعْنٰی مَدْلُوْلِ النَّصِّ، اور یہ جو حکم ہے یہ مدلولِ نص کے معنی میں ہے شَامِلٌ لِلْحُکْمِ وَالْعِلَّةِ جَمِيْعًا جو شامل ہے حکم اور علت دونوں کو شامل ہے۔ اس میں حکم کے ساتھ ساتھ علت بھی ذکر ہو گئی اور پچھلے میں صرف کیا ذکر تھا؟ حکم، وہاں صرف حکمِ شرعی تھا کہ حکمِ شرعی اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ تسویہ واجب ہے ان کے اندر اور زیادتی حرام ہے، اور یہاں پر پورے نص جو ہے اس کا مدلول ذکر ہو گیا کہ جو تسویہ واجب ہے اور زیادتی حرام ہے اس کا باعث کیا چیز ہے؟ قدر اور جنس ہے بھئی۔

وَوَجَدْنَا الْأُرُزَّ وَغَيْرَهٗ أَمْثَالًا مُتَسَاوِيَةً۔ بھئی حدیث کا بیان ہو گیا۔ تفصیل ذکر ہو گئی۔ کس طرح ہم نے جنس اور قدر علت نکالی بھئی۔ اب اسی کو دیکھیں متعدی کریں گے دوسرے کی طرف اب وہ بیان کر رہے ہیں، قیاس کا بیان کر رہے

ہیں نا کس طرح علت نکال کر پھر اس کو دوسروں میں وہی علت ملے تو وہی حکم ان پر بھی لگتا ہے۔ تو کہتے ہیں وَوَجَدْنَا الْأُرُزَّ وَغَيْرَهُ، أُرُزْ چاول بھئی، اور ہم نے پایا چاول اور اس کے علاوہ اور جو اس جیسی چیزیں ہیں أَمْثَالًا مُتَسَاوِيَةً کہ وہ کیا ہیں؟ چاول اور اس جیسی اور چیزوں کو ہم نے کیا پایا؟ امثالِ متساویہ پایا کہ وہ بھی ایک دوسرے کے مثل ہیں اور وہاں بھی اسی طریقے پر تساوی برابری ہو سکتی ہے کیل یا وزن کے ذریعے۔ فَكَانَ الْفَضْلُ عَلَى الْمُمَاثَلَةِ فِيهَا فَضْلًا خَالِيًا عَنِ الْعِوَضِ فِي عَقْدِ الْبَيْعِ، تو جو زیادتی ہے عَلَى الْمُمَاثَلَةِ فِيهَا ان میں، مماثلت کی صورت پر، ان میں مماثلت کی صورت میں جو زیادتی ہے یعنی چاول کے بدلے اگر چاول بیچ رہے ہیں یا لوہے کے بدلے لوہا بیچ رہے ہیں تو مثلاً دس من لوہا دے کر گیارہ من لوہا آپ لے رہے ہیں، تو یہ جو زیادتی ہے ان میں مماثلت کی صورت میں فَضْلًا خَالِيًا عَنِ الْعِوَضِ یہ ایسی زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے فِي عَقْدِ الْبَيْعِ کس کے اندر؟ عقدِ بیع کے اندر۔ بھئی چاول ہے، ایک طرف آپ دے رہے ہیں دس من چاول اور خرید کتنے رہے ہیں؟ مثلاً گیارہ من چاول لے رہے ہیں دوسرے سے، تو دس من تو دس من کے بدلے ہو گئے اور یہ جو زیادتی ہے اور کون سی صورت میں آرہی ہے یہ زیادتی؟ مماثلت کی صورت میں، دونوں طرف کیا ہیں؟ چاول، تو مماثلت کی صورت میں یہ جو ایک من زیادتی ہے یہ ایسی زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے، وہ تو آپ کو یہ گیارہواں من دے رہا ہے لیکن آپ کی طرف سے اس کے مقابلے میں کوئی چیز نہیں جا رہی۔ تو یہ معنی ہے فَكَانَ الْفَضْلُ عَلَى الْمُمَاثَلَةِ فِيهَا جو زیادتی ہے ان کے اندر مماثلت کی صورت میں فَضْلًا خَالِيًا عَنِ الْعِوَضِ یہ ایسی زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہے فِي عَقْدِ الْبَيْعِ اور کس کے اندر ہے؟ عقدِ بیع کے اندر ہے، مِثْلَ حُكْمِ النَّصِّ تو یہ کس کے مثل ہے؟ نص کے حکم کے مثل ہے، جیسے کہ وہ نص کا حکم بیان ہوا تھا ان چھ چیزوں کے اندر، ان چھ چیزوں کے اندر تو یہ بھی نص کے حکم کے مثل ہے بِلَا تَفَاوُتٍ بغیر کسی فرق کے۔ یہ بھی بعینہٖ انہی کی طرح ہے، یہاں جنس بھی موجود اور قدر بھی موجود، لہٰذا یہاں پر بھی کیا ہو گا؟ تسویہ واجب ہو گا اور ربا یا زیادتی حرام ہو گی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ بھی اسی نص کے حکم کے مثل ہے بغیر کسی فرق کے۔

لَزِمَنَا إِثْبَاتُهُ۔ اس عبارت پر اعراب لگا لیجیے بھائی، یہ اشتباہ میں ڈال دے گی۔ فَلَزِمَنَا إِثْبَاتُهُ، یہ إِثْبَاتُ فاعل ہے لَزِمَ کا۔ فَلَزِمَنَا إِثْبَاتُهُ۔ لَزِمْنَا نہ پڑھنا بھائی، متکلم کا صیغہ نہیں ہے یہ۔ تو فَلَزِمَنَا إِثْبَاتُهُ تو لازم ہوا نَا ہم پر إِثْبَاتُهُ اس کا اثبات۔ بھائی یہ چاول وغیرہ ان جیسی چیزوں کی، یہ بھی أَمْثَالِ مُتَسَاوِيَة ہیں۔ کیا چیز ہیں یہ؟ أَمْثَالِ مُتَسَاوِيَة ہیں، اور أَمْثَالِ مُتَسَاوِيَة کا حکم پیچھے کیا ذکر ہوا تھا؟ کہ ان میں تسویہ واجب ہے اور زیادتی حرام۔ تو یہاں پر بھی اگر زیادتی آئے گی تو وہ ایسی زیادتی ہو گی جو عوض سے خالی ہے، تو یہ نص کے حکم کے مثل ہو گئے، بغیر کسی فرق کے بالکل اسی کی طرح کے ہیں۔ تو ہم پر کیا بات لازم ہو گئی؟ إِثْبَاتُهُ کہ ہم اس نص کے حکم کو ثابت کریں ان کے اندر بھی۔ نص کے حکم کو۔ دیکھو إِثْبَاتُهُ أَيْ إِثْبَاتُ حُكْمِ النَّصِّ، تو ہم پر کیا لازم ہوا؟ نص کے حکم کو ثابت کرنا۔ وَهُوَ وُجُوبُ الْمُسَاوَاةِ وَحُرْمَةُ الرِّبَا، اور وہ مساوات کا واجب ہونا

اور ربا کا حرام ہونا ہے۔

فِيمَا عَدَا الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ، ان چھ چیزوں کے علاوہ میں۔ مِنَ الْأُرُزِّ وَغَيْرِهِ مِنَ الْمَكِيلَاتِ وَالْمَوْزُونَاتِ، ان چھ چیزوں کے علاوہ میں یعنی کہ چاول اور اس کے علاوہ جو ہیں یعنی کہ مکیلات اور موزونات میں۔ سَوَاءٌ كَانَ مَطْعُومًا أَوْ غَيْرَ مَطْعُومٍ، چاہے وہ کھانے والی چیز ہو یا کھانے والی چیز نہ ہو۔ بِشَرْطِ وُجُودِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ، قدر اور جنس کے پائے جانے کی شرط پر۔ تو ان چھ چیزوں کے علاوہ کے اندر بھی ہم پر لازم ہوا کہ ہم نص کے حکم کو ثابت کریں جب وہ کیا ہوں؟ أَمْثَالٍ مُتَسَاوِيَةٍ ہوں، چاہے وہ کھائی جانے والی چیز ہو یا کھائی جانے والی چیز نہ ہو۔

اس لیے کیونکہ مَطْعُوم، کھانے والی ہو یا نہ ہو یہ اس لیے ذکر کیا کیونکہ یہ بات میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ ہم نے تو علت نکالی قدر اور جنس۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علت جو ہے وہ کھانے والی چیز ہو اور ثَمَنِيَّة ہو، اور اتِّحَادِ جِنْس ان کے نزدیک بھی شرط ہے۔ تو کیونکہ وہ فرماتے ہیں یہ جو چھ چیزیں ذکر ہوئیں ان میں سے پہلی چار کھائی جانے والی چیزیں ہیں، کھائی جانے والی چیزیں، اور سونا اور چاندی ثمن ہیں۔ تو پہلی چار سے انہوں نے کیا علت نکالی؟ کہ وہ چیز مطعومات میں سے ہو، کھائی جانے والی چیز ہو۔ اور سونے اور چاندی سے کیا نکالی؟ ثَمَنِيَّة نکالی۔ اور اتِّحَادِ جِنْس ان کے نزدیک شرط ہے بھائی۔ تو وہ فرماتے ہیں کھانے، یا تو وہ چیزیں ثمن کی جنس میں سے ہوں، پھر برابری ضروری ہے، اتِّحَادِ جِنْس بھی ہو، یا کس میں سے ہو؟ کھائی جانے والی چیزوں میں سے ہو۔ لہٰذا ان کے نزدیک دس من لوہا دے کر گیارہ من لوہا لینا جائز۔ دس من لوہا دے کر گیارہ من لوہا لینا کیوں؟ کیونکہ یہ لوہا کھائی جانے والی چیز بھی نہیں اور ثمن کی جنس میں سے بھی نہیں۔ لہٰذا یہ جائز، اگرچہ اتِّحَادِ جِنْس بھی ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ نے کھانے کے ساتھ ساتھ اس کے ذخیرہ کرنے کی بھی شرط لگائی کہ وہ ایسی کھائی جانے والی چیز ہو جسے ذخیرہ بھی کیا جا سکے، لمبے عرصے تک محفوظ بھی رکھا جا سکے۔ سونے اور چاندی سے انہوں نے بھی ثَمَنِيَّة نکالی امام مالک رحمہ اللہ نے۔ اور باقی چار چیزوں سے اِقْتِيَات و اِدِّخَار نکالا۔ اِقْتِيَات یعنی قوت ہو، خوراک ہو۔ یہ چار چیزیں کیا ہیں؟ کھائی جانے والی ہیں: گندم، جَو، کھجور اور نمک۔ اور نیز ان کو لمبے عرصے تک محفوظ بھی رکھ سکتا ہے، ذخیرہ کر سکتا ہے انسان بھائی، مہینوں تک چلاتا ہے ان چیزوں کو گھر میں رکھ کر۔ تو ان کو ذخیرہ کر سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا ان کے نزدیک چونکہ کھانے کے ساتھ ساتھ وہ ذخیرے کے قابل بھی ہو، تو ان کے نزدیک بھائی آپ دس من، دس من خربوزے دے کر بیس من خربوزے کی بیع کر لیں یہ جائز ہے۔ دس من خربوزے دے کر بیس من خربوزے لیں تو یہ ان کے نزدیک جائز۔ کیوں؟ کیونکہ یہ ثمن میں سے تو نہیں ہے، کھائی جانے والی چیز ہے، لیکن کھائی جانے والی کے ساتھ ساتھ کیا ضروری تھا؟ ذخیرہ، اور خربوزے ذخیرہ کر کے رکھ سکتے ہیں؟ وہ تو دو چار دن میں سارے خراب ہو جائیں گے بھائی۔ بات سمجھ میں آگئی؟

تو مثال کے اندر اسی لیے ماتن نے چاول کو ذکر کیا۔ کس کو؟ چاول کو، کیونکہ چاول بِالْاِتِّفَاق ہمارے نزدیک بھی قدر

اور جنس ہے چاول کے بدلے چاول ہوں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ مطعومات میں سے بھی ہے، ان کے نزدیک بھی علت آگئی۔ امام مالک رحمہ اللہ والی بھی علت آگئی کہ ان کے نزدیک ذخیرہ کر کے رکھے جائیں، چاول بھی لمبے عرصے تک رکھے جا سکتے ہیں۔ تو کہتے ہیں، چاہے وہ کھائی جانے والی چیز ہو یا کھائی جانے والی نہ ہو، بِشَرْطِ وُجُودِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ، قدر اور جنس کے پائے جانے کی شرط پر۔ عَلَى طَرِيقِ الِاعْتِبَارِ، کس طریقے پر؟ اعتبار کے طریقے پر۔ متن کو متن سے جوڑیں: فَلَزِمَنَا إِثْبَاتُهُ عَلَى طَرِيقِ الِاعْتِبَارِ۔ تو ہم پر لازم ہوا حکم نص کو ثابت کرنا، کس طریقے پر لازم ہوا؟ اس کو ثابت کرنا عَلَى طَرِيقِ الِاعْتِبَارِ، اعتبار کے طریقے پر۔ اعتبار کے طریقے پر۔

عَلَى طَرِيقِ الِاعْتِبَارِ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: فَاعْتَبِرُوا۔ وہ اعتبار جو مأمور بہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے اندر: فَاعْتَبِرُوا۔ اللہ کا قول جو ہے فَاعْتَبِرُوا اس میں حکم آیا بھائی: اعتبار کرو، اعتبار واجب ہے، اعتبار واجب ہے۔ تو ہم پر بھی اس حکم نص کو ثابت کرنا لازم ہوا۔ وہاں بھی آیا نا وجوب، اعتبار کرنا واجب ہے، تو ہم نے بھی یہاں کیا کیا؟ اس کا اسی اعتبار کے طریقے پر اس حکم کا اثبات ہم پر لازم ہو گیا کہ ہم اس کو ثابت کریں، واجب ہوا۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھائی؟ اچھی طرح؟ جی، اب آگے آسان بات ہے، بس صرف وہ ترجمہ ہی ہے ایک لحاظ سے۔

آگے یہ بیان کریں گے کہ ہم نے قیاس شرعی آپ کے سامنے بیان کیا کس طرح ایک، ان چھ چیزوں میں غور و فکر کر کے ہم نے ان کی علت نکالی اور پھر اس علت دوسری جگہ ہمیں ملی تو وہاں پر بھی ہم نے یہی حکم لگا دیا۔ اور یہ بالکل بِعَيْنِهِ اسی کی طرح ہے جس طرح وہ قرآن میں وہ سزاؤں کا ذکر آیا تھا کہ اے مومنین تم اپنے احوال کو کیا کرو؟ ان کے احوال پر قیاس کر لو، اگر وہ علت تم میں آگئی تو وہ سزا تمہارے اوپر بھی آجائے گی۔ تو یہ قیاس شرعی جو ہم نے ابھی ذکر کیا بِعَيْنِهِ اسی کی طرح ہے۔ اب وہ بیان کرنے لگے ہیں کہ یہ اسی کی طرح ہے۔

تو کہتے ہیں: وَهُوَ نَظِيرُ الْمَثَلَاتِ، اور یہ قیاس شرعی جو ہے یہ نظیر ہے سزاؤں کی۔ أَيْ هٰذَا الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ، دیکھو هُوَ ضمیر کا مرجع بتلا دیا، أَيْ هٰذَا الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ، یہ قیاس شرعی جو ہے، نَظِيرُ اعْتِبَارِ الْعُقُوبَاتِ النَّازِلَةِ بِالْكُفَّارِ، یہ نظیر ہے وہ سزائیں جو کفار پر نازل ہوئی تھیں ان کے اعتبار کی۔ یہ قیاس بھی ان کے اعتبار کی نظیر ہے، یعنی انہی کی طرح ہے۔ فَإِنَّ اللهَ تَعَالَى قَالَ، پس بے شک اللہ تعالیٰ نے فرمایا قرآن میں: هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وہی اللہ ہے جس نے نکالا ان لوگوں کو جنہوں نے کفر کیا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، کس میں سے؟ یعنی جنہوں نے کفر کیا یعنی کہ اہل کتاب کو یعنی یہود کو، مِنْ دِيَارِهِمْ، ان کے گھروں سے، لِأَوَّلِ الْحَشْرِ، حشر کا معنی جمع ہونا، پہلے ہی اجتماع کے موقع پر۔ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ یعنی فوجوں کے، اسلامی لشکر کے پہلے جمع ہونے کے وقت ہی۔

بھائی انہوں نے بڑے مضبوط قلعے بنا رکھے تھے اور اسلحہ بھی بڑا تھا ان کے پاس، ان کا گمان بھی نہیں تھا کہ کوئی ہمیں ان قلعوں سے نکال سکتا ہے۔ وہ تو یہ سمجھتے تھے یہ قلعے ہماری حفاظت کریں گے، ہمارے پاس اسلحہ ہے کوئی ہمارا

مقابلہ نہیں کر سکے گا۔ اور مسلمان تو بالکل بے سروپا، کوئی چیز نہیں، نہ اسلحہ، کھانے پینے کا سامان پوری طرح میسر نہیں تو اسلحے کا بندوبست کہاں سے کریں؟ تو ان کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھا کہ مسلمان ہم پر اس طرح غالب آجائیں گے۔ اور پھر جب مسلمانوں نے ان کے قلعے کا گھیراؤ کر لیا اور چند دن محاصرہ کیا، پھر بالآخر اللہ نے ان پر رعب طاری فرما دیا۔ انہوں نے بعد میں صلح کی بڑی درخواست کی لیکن حضور علیہ السلام نے انکار فرما دیا۔ ہاں اتنی اجازت دی کہ ہاں تم یہاں سے جا سکتے ہو، جانے کی اجازت ہے۔ انہوں نے چند دن کی مہلت مانگی، حضور علیہ السلام نے مہلت دے دی دس دن کی۔ تو ان دس دنوں کے اندر پھر انہوں نے اپنا سارا سامان سمیٹا۔ اپنے وہی قلعے جن پر ان کو بڑا ناز تھا خود اپنے ہاتھوں سے گراتے اور مسمار کرتے رہے، کیونکہ تاکہ اس کے اندر جو لکڑی لگی ہوئی ہے چھت کے اندر، دروازوں کے اندر، کھڑکیوں کے اندر اور اس طرح کی چیزیں کہ وہاں جا کر بھی گھر بنانے ہیں تو یہ چیزیں ہمارے کام آئیں گی۔ تو کچھ اس نیت سے ان کو اکھاڑ رہے تھے، کچھ اس نیت سے بھی اکھاڑ رہے تھے کہ ہمارے کام تو یہ چیزیں نہیں آئیں چلو مسلمانوں کے بھی کام نہ آئیں۔ تو وہ بھی گرا رہے تھے، اور دوسری طرف مسلمانوں سے بھی مدد لے رہے تھے کہ تم بھی ہماری مدد کرو۔ تو وہ خود بھی گرا رہے تھے اپنے گھروں کو اور مسلمان بھی ان کے ساتھ ان کے گرا رہے تھے بھائی۔

تو یہ ہے لِأَوَّلِ الْحَشْرِ، پہلے ہی اجتماع پر بھائی، پہلے ہی لشکر کے اجتماع پر، پہلے ہی لشکر کے جمع ہونے کے وقت۔ مَا ظَنَنْتُمْ، تمہارا گمان نہیں تھا اے مسلمانوں، أَنْ يَخْرُجُوا، یہ کہ وہ نکلیں گے۔ مسلمانو! تمہارا یہ گمان نہیں تھا کہ یہ لوگ یہاں سے نکل جائیں گے اور چھوڑ کر چلے جائیں گے۔ وَظَنُّوا، اور ان یہودیوں کا بھی یہ گمان تھا، أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللهِ، کہ ان کے قلعے جو ہیں، حُصُون جمع ہے حِصْن کی، قلعے کو کہتے ہیں، کہ ان کے قلعے جو ہیں وہ ان کو بچا لیں گے اللہ سے، ان کی حفاظت کر لیں گے۔ فَأَتَاهُمُ اللهُ أَيْ فَأَتَاهُمْ عَذَابُ اللهِ، پس ان پر اللہ کا عذاب آیا، مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا، ایسی جگہ سے جہاں سے ان کا گمان بھی نہیں تھا۔ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ، اور اللہ نے ان کے دلوں میں رعب ڈال دیا۔ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ، وہ خراب کر رہے تھے، برباد کر رہے تھے اپنے گھروں کو بِأَيْدِيهِمْ اپنے ہی ہاتھوں سے، وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ، اور مومنین کے ہاتھوں سے۔ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ، پس عبرت پکڑو اے عقل والو!

یہ تھی آیت بھائی۔ یاد رکھیے یہ سارا متن ہے بھائی۔ جی اب شارح بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں: وَالْمُرَادُ بِأَهْلِ الْكِتَابِ، اور اہل کتاب سے مراد جو ہے اوپر آیت میں جو آیا، کہتے ہیں يَهُودُ بَنِي النَّضِيرِ، بنی نضیر کے یہود ہیں۔ یاد رکھیے یہ نَضِیر لفظ ہے بھائی، نُزَیر نہ پڑھنا اس کو۔ مراد اس سے اہل کتاب سے یہود ہیں بنی نضیر کے۔ حَيْثُ عَاهَدُوا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اس حیثیت سے کہ انہوں نے معاہدہ کیا تھا حضور علیہ السلام سے، أَلَّا يَكُونُوا مُخَاصِمِينَ عَلَيْهِ، کہ وہ حضور علیہ السلام کے خلاف نہیں لڑیں گے بھائی، خصومت نہیں کریں گے، جھگڑا یعنی لڑائی، عَلَيْهِ، عَلَى ضرر کے لیے آتا ہے بھائی، حضور علیہ السلام کے خلاف وہ لڑائی نہیں کریں گے یعنی دشمن کی طرف مدد نہیں کریں گے۔ تو یہ انہوں نے معاہدہ کیا حضور علیہ

السلام سے حِينَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ، جب حضور علیہ السلام مدینہ تشریف لائے۔ فَنَقَضُوا الْعَهْدَ فِي وَقْعَةِ أُحُدٍ، پس انہوں نے اس عہد کو توڑ دیا، فِي وَقْعَةِ أُحُدٍ، وَقْعَة لڑائی بھائی، جنگ، احد کی لڑائی میں انہوں نے اس معاہدے کو توڑ دیا۔ فَأَمَرَهُمْ بِالْخُرُوجِ مِنَ الْمَدِينَةِ، تو حضور علیہ السلام نے ان کو حکم دیا مدینہ سے نکلنے کا۔ فَاسْتَمْهَلُوا عَشَرَةَ أَيَّامٍ، پس انہوں نے مہلت طلب کی دس دن کی، وَطَلَبُوا الصُّلْحَ، اور صلح طلب کی، صلح کی مطالبہ کیا، کوشش کی۔ فَأَبَى عَلَيْهِمْ، تو حضور علیہ السلام نے ان پر انکار فرمایا، إِلَّا الْجَلَاءَ، سوائے جلاوطنی کے کہ جلاوطن ہونا پڑے گا، جانا پڑے گا۔ فَأَخْرَجَهُمُ اللهُ مِنَ الْمَدِينَةِ، پس اللہ نے ان کو نکال دیا مدینہ سے، لِأَوَّلِ الْحَشْرِ وَالْإِخْرَاجِ، پہلے ہی، پہلے ہی جمع ہونے کے وقت وَالْإِخْرَاجِ اور پہلے ہی اخراج کے وقت بھائی۔ یعنی اس سے پہلے ایسی ذلت کے ساتھ کبھی ان کو کہیں سے نکلنا نہیں پڑا تھا جیسے یہاں پہلی مرتبہ یہ اس ذلت سے نکلے یہاں سے۔

حَالَ كَوْنِكُمْ، یہ بتلا رہے ہیں جی آیت میں جو آیا نا مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا، یہ حال واقع ہو رہا ہے۔ حَالَ كَوْنِكُمْ يَا أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا، اس حال میں کہ اے مومنو! تمہارا یہ گمان نہیں تھا أَنْ يَخْرُجُوا کہ وہ نکلیں گے۔ وَظَنُّوا، اور گمان کیا انہوں نے، ضمیر کا مرجع بتلا رہے ہیں ظَنُّوا، کنہوں نے گمان کیا؟ أَيِ الْيَهُودُ، یعنی یہود نے، أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللهِ، کہ ان کے قلعے جو ہیں ان کو بچا لینے والے ہیں اللہ سے۔ فَأَتَاهُمُ اللهُ أَيْ عَذَابُهُ وَحُكْمُهُ بِالْجَلَاءِ، تو آئے اللہ ان پر یعنی اللہ کا عذاب آیا اور جلاوطنی کا اللہ کا جو حکم تھا وہ آیا، مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ذٰلِكَ، ایسی جگہ سے کہ جہاں سے ان کا گمان بھی نہیں تھا۔ وَقَذَفَ، قَذَفَ کے معنی پھینکنے کے ہوتے ہیں، بتلا رہے ہیں یہاں ڈالنے کے معنی میں ہے: أَيْ أَلْقَى اللهُ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ، اور ڈال دیا اللہ نے ان کے دلوں میں رعب۔ حَالَ كَوْنِهِمْ، حَالَ كَوْنِهِمْ سے کیا بتلا رہے ہیں؟ یہ يُخْرِبُونَ حال واقع ہو رہا ہے بھائی، هِمْ ضمیر سے ماقبل میں جو اس سے ہے، حَالَ كَوْنِهِمْ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ، اس حال میں کہ وہ برباد کر رہے تھے اپنے گھروں کو اپنے ہاتھوں سے وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ اور مومنین کے ہاتھوں سے۔ لِحَاجَتِهِمْ إِلَى الْخَشَبِ وَالْحِجَارَةِ، بوجہ ان کی ضرورت ہونے لکڑی اور پتھر کی طرف۔ فَحَمَلُوا أَثْقَالَهُمْ هٰذِهِ، پس انہوں نے وہ اٹھائے اپنے یہ بوجھ، عَلَى حَمَّالٍ كَثِيرَةٍ، بہت سے باربرداری والے جانوروں پر بھائی۔ حَمَّال وزن اٹھانے والا یعنی وہ جانور مراد ہے۔ تو بہت سارے جانوروں پر یہ سارا کچھ وہ لاد کر لے گئے۔ بڑے مالدار لوگ تھے بھائی، جانور بھی خوب ہوں گے تو سارا کچھ ہی تقریباً لے گئے بھائی۔ اسلحہ لے جانے کی اجازت نہیں ملی بھائی۔ زمینیں ان کی مسلمانوں کے ہاتھ آگئیں، باغات مسلمانوں کے ہاتھ آگئے، اور جو کچھ بچا وہ سب مسلمانوں کے ہاتھ آیا بھائی۔

تو کہتے ہیں وَخَرَجُوا مِنْهَا، وہ نکلے وہاں سے، وَاسْتَوْطَنُوا بِخَيْبَرَ، اور انہوں نے خیبر کو وطن بنایا۔ ثُمَّ أَخْرَجَهُمْ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ مِنْ خَيْبَرَ إِلَى الشَّامِ، پھر نکالا ان کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خیبر سے شام کی طرف۔ اوپر آیت میں کیا آیا تھا؟ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ، پہلے ہی اجتماع پر، معلوم ہوا کوئی دوسرا بھی ہوگا۔ پہلے ہی اشارہ فرما دیا اللہ نے کہ یہ پہلی مرتبہ نکالے جا رہے ہیں، اسی سے اشارہ کس طرف کر دیا گیا کہ دوبارہ بھی یہی ان کے ساتھ ہوگا۔ چنانچہ حضرت عمر رضی

الله تعالیٰ عنہ کے زمانے میں پھر اسی طرح انہوں نے شرارتیں شروع کیں تو وہاں سے حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ نے نکال دیا اور یہ شام جا کر پھر آباد ہو گئے بھائی۔ تو کہتے ہیں: هٰذَا تَفْسِيرُ الْآيَةِ، یہ آیت کی تفسیر ہے۔

فَالْإِخْرَاجُ مِنَ الدِّيَارِ عُقُوبَةٌ، پس یہ جو گھروں سے نکالنا یہ سزا ہے۔ یہ کیا ہے؟ سزا ہے، یہ گھروں سے نکالنا سزا ہے، كَالْقَتْلِ، کس کی طرح؟ قتل کی طرح۔ بھائی قتل کی طرح یہ کس طرح ہے؟ کہتے ہیں: حَيْثُ سَوَّى بَيْنَهُمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى، اس حیثیت سے کہ اللہ نے برابری فرمائی ہے ان دونوں کے درمیان اپنے اس قول میں: وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ، اگر یہ ہم ان پر حکم لکھ دیتے یعنی یہ ان کو حکم دے دیتے، أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ، یہ کہ تم اپنے نفسوں کو قتل کرو، أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ، یا تم اپنے گھروں سے نکلو، مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ، نہ کرتے ان میں سے مگر تھوڑے سے ہی، کچھ ہی لوگ ان میں سے ایسا کرتے یا نہ کرتے اس کو۔ تو دیکھیے اس آیت کے اندر، اگر یہ ہم ان کو حکم دے دیتے کہ اپنے نفسوں کو قتل کرو یا اپنے گھروں سے نکلو، دیکھو یہاں قتل اور اخراج کو أَوْ کے ساتھ ذکر کیا گیا، یعنی اگر ان دو چیزوں میں ہم ان کو اختیار دیتے، معلوم ہوا یہ دونوں چیزیں برابر ہیں، قتل اور گھر سے نکلنا برابر۔ اس لیے ماتن کے بعد شارح نے کیا کہا تھا کہ گھروں سے نکلنا سزا ہے كَالْقَتْلِ، قتل کی طرح۔

وَالْكُفْرُ يَصْلُحُ دَاعِيًا إِلَيْهِ، اور کفر صلاحیت رکھتا ہے اس کی طرف داعی بننے کی۔ بھائی کیوں نکالا گیا ان کو؟ علت کیا تھی اخراج کی؟ کفر تھا ان کا و عداوتِ رسول تھی بھائی۔ تو وہ کفر، وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ اس کے لیے کیا بنے؟ داعی بنے، علت بنے۔ أَيْ فَكُلَّمَا وُجِدَ الْكُفْرُ يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْإِخْرَاجُ، پس جب بھی کفر پایا جائے گا اس پر کیا مرتب ہو گا؟ اخراج مرتب ہو گا۔ وَأَوَّلُ الْحَشْرِ، اور جو أَوَّلُ الْحَشْرِ آیا آیت میں، يَدُلُّ عَلَى تَكْرَارِ هٰذِهِ الْعُقُوبَةِ، وہ کس پر دلالت کرتا ہے؟ اس سزا کے تکرار پر، یعنی اول حشر ہے معلوم ہوا کوئی ثانی بھی آئے گا بھائی اس کے بعد۔ وَهُوَ إِجْلَاءُ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ إِيَّاهُمْ مِنْ خَيْبَرَ إِلَى الشَّامِ، اور وہ جلاوطن کرنا ہے انہیں حضرت عمر رضی الله تعالیٰ عنہ کا خیبر سے شام کی طرف۔ وَقِيلَ هُوَ حَشْرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وہ ان کا قیامت کے دن جمع ہونا مراد ہے، اول حشر سے یہ اور ثانی حشر سے کیا مراد ہے؟ قیامت والا۔

ثُمَّ دَعَانَا إِلَى الِاعْتِبَارِ، پھر اللہ نے ہمیں بلایا، دعوت دی کس کی طرف؟ اعتبار کی طرف۔ فِي قَوْلِهِ، اپنے اس قول فَاعْتَبِرُوا کے ذریعے۔ کس کے ذریعے؟ فَاعْتَبِرُوا کے ذریعے، اللہ نے ہمیں، فَاعْتَبِرُوا، کیا کرو تم لوگ؟ اعتبار کر لو، تو اللہ نے ہمیں اعتبار کی طرف دعوت دی۔ بِالتَّأَمُّلِ فِي مَعْنَى النَّصِّ، یہ سارا متن ہے بھائی: بِالتَّأَمُّلِ فِي مَعْنَى النَّصِّ، یہ بھی متن ہی ہے۔ تو اللہ نے ہمیں بلایا اعتبار کی طرف بِالتَّأَمُّلِ فِي مَعْنَى النَّصِّ، معنیٰ نص میں غور و فکر کے ذریعے۔ اللہ نے ہمیں کس طرح بلایا؟ اعتبار کی طرف بلایا، اعتبار کس طریقے پر؟ معنیٰ نص میں غور و فکر کے ذریعے اعتبار کی طرف اللہ نے ہمیں بلایا کہ معنیٰ نص میں غور و فکر کر لو۔ اور معنیٰ نص سے کیا مراد ہے؟ علتِ نص۔ اللہ نے ہمیں اعتبار کی دعوت دی بِالتَّأَمُّلِ

فِي مَعْنَى النَّصِّ، بِالتَّأَمُّلِ غور و فکر کے ذریعے، فِي مَعْنَى النَّصِّ أَيْ فِي عِلَّةِ النَّصِّ۔ تو یاد رکھیے معنیٰ کا لفظ علت کے معنیٰ میں یعنی سبب کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔ معنیٰ کا لفظ، ہاں آگے کتابوں میں یہ بات آپ کو کام آئے گی، یاد رکھنا۔ چنانچہ ہدایہ میں بھی جگہ جگہ صاحبِ ہدایہ مَعْنَاهُ فرماتے ہیں اور پھر اس کے ذریعے وہ آگے علت یا سبب ذکر کرتے ہیں، کیا ذکر کرتے ہیں؟ علت یا سبب بھائی۔ دراصل ہمارے متقدمین جو علماء تھے وہ علت کے لفظ کو پسند نہیں فرماتے تھے کیونکہ یہ لفظ مناطقہ اور فلاسفہ کے پاس سے آیا، اس کو زیادہ کون استعمال کرتے تھے؟ مناطقہ اور فلاسفہ۔ اس لیے انہوں نے اس لفظ کو پسند نہیں کیا تو اس کے بجائے وہ معنیٰ کا لفظ استعمال کرتے۔ چنانچہ آپ کو اکثر پرانی کتابوں میں معنیٰ کا لفظ ملے گا بھائی علت یا سبب کی جگہ پر۔ پھر اس کے بعد بعد والے ائمہ غالباً شاید والد صاحب نے ذکر فرمایا تھا، شاید امام طحاوی کا ذکر شاید فرمایا غالباً میرے ذہن میں اس طرح ہے کہ امام طحاوی نے آکر پھر سب سے پہلے علت کا لفظ استعمال کرنا شروع کیا اور فرمانے لگے کہ یہ اگر مناطقہ اور فلاسفہ استعمال کرتے ہیں تو اس میں کیا حرج ہے؟ اس کو اپنی کتابوں میں استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ چنانچہ انہوں نے پھر علت کا لفظ بھی استعمال کرنا شروع کر دیا اور پھر اس کے بعد اور علماء بھی استعمال کرتے چلے گئے بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اس سے پہلے والے صرف معنیٰ ہی کا لفظ استعمال کرتے، علت کا لفظ ہی نہیں استعمال کرتے تھے۔

ثُمَّ دَعَانَا إِلَى الِاعْتِبَارِ، پھر اللہ نے ہمیں بلایا کس کی طرف؟ اعتبار کی طرف۔ بِالتَّأَمُّلِ کا تعلق اعتبار سے ہے: غور و فکر کے ذریعے۔ فِي مَعْنَى النَّصِّ، کس کے اندر؟ معنیٰ نص میں، یعنی معنیٰ نص میں غور و فکر کے ذریعے اعتبار کرنے کی طرف اللہ نے ہمیں بلایا۔ ترجمے پہ نظر ہے بھائی؟ آخر سے ترجمہ کر رہا ہوں: نص کی علت میں غور و فکر کے ذریعے اعتبار کرنا۔ نص کے علت میں، نص کی، توجہ سے، نص کی علت میں غور و فکر کے ذریعے اعتبار کرنے کی طرف اللہ نے ہمیں بلایا کہ نص کی علت میں غور و فکر کے ذریعے کیا کرو؟ اعتبار کرو۔ لِلْعَمَلِ بِهِ، تاکہ اس کے ذریعے تم اس علت کے، بِهِ یہ بھی راجع ہے معنیٰ نص کو، تاکہ عمل کرو معنیٰ نص کے ذریعے، فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ، اس چیز میں جس میں نص نہیں آئی، جس میں نہیں آئی۔ اللہ نے ہمیں بلایا کس طرف؟ کہ نص کی علت میں غور و فکر کے ذریعے اعتبار کرو۔ نص کی علت میں، نص کی علت میں غور و فکر کے ذریعے اعتبار کرو۔ اعتبار کس طرح تھا؟ رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى نَظِيرِهِ نا، نص کی علت میں غور و فکر کے ذریعے چیز کو اس کے مثل کی طرف لوٹاؤ۔ نص کے معنیٰ میں غور و فکر کے ذریعے کیا کرو؟ اعتبار کرو، اعتبار کرو۔ کیوں؟ تاکہ اس کے ذریعے تم عمل کر سکو اس علت کے ذریعے اس جگہ پر جہاں پر نص نہیں آئی۔ کفار کے احوال میں تو نص آگئی، تمہارے احوال میں تو نص نہیں آئی۔ تو یہاں پر کس کے ذریعے عمل ہو گا؟ کس یعنی کفار کے احوال کا تو پتہ چل گیا، اپنے احوال کا پتہ کس سے چلا لو؟ اسی میں غور و فکر کے ذریعے۔ ان کے بارے میں تو نص آگئی، تمہارے بارے میں تو نص نہیں آئی، تو ان کی علت میں غور کر لو، اگر وہ علت تمہارے اندر بھی آگئی تو تمہارے لیے بھی یہی حکم آجائے گا۔

فَنَعْتَبِرُ أَحْوَالَنَا بِأَحْوَالِهِمْ، پس ہم اعتبار کریں اپنے احوال کا ان کے احوال کے ساتھ، وَنَحْتَرِزُ عَنْ مِثْلِ مَا فَعَلُوا، اور ہم بچیں اس کے مثل سے جو انہوں نے کیا، تَوَقِّيًا، تَوَقِّيًا یاد رکھیے بابِ تَفَعُّل ہے تَفَعُّل۔ سمجھ میں آیا؟ اصل میں یہ تھا تَوَقُّيًا تَفَعُّلًا، پھر یا کی وجہ سے قاف کو کسرہ دے دیا کیونکہ یا اپنے سے ماقبل کیا چاہتی ہے؟ کسرہ، تو تَوَقِّيًا۔ تَوَقِّيًا عَنْ مِثْلِ مَا نَزَلَ، تَوَقِّي کا معنیٰ بچنا، بچتے ہوئے اس کے مثل سے جو ان پر نازل ہوا تھا، تاکہ ہم اپنے احوال میں غور و فکر کر لیں اور جو عمل کیے تھے اور ہم بچ جائیں ان جیسے عملوں سے، تاکہ ہم ان جیسی سزاؤں سے محفوظ ہو جائیں، بچ جائیں۔ فَنَعْتَبِرُ أَحْوَالَنَا بِأَحْوَالِهِمْ وَنَحْتَرِزُ عَنْ مِثْلِ مَا فَعَلُوا تَوَقِّيًا عَنْ مِثْلِ مَا نَزَلَ بِهِمْ، تو ہم اعتبار کریں اپنے احوال کا ان کے احوال کے ساتھ، اور دور رہیں ان کے جیسے افعال سے، تَوَقِّيًا عَنْ مِثْلِ مَا نَزَلَ بِهِمْ، تاکہ بچ جائیں ہم ان کے مثل سزاؤں سے جو ان پر نازل ہوئیں بھائی، ان جیسی سزاؤں سے جو ان پر نازل ہوئیں تاکہ ہم ان سے بچ جائیں۔

تو کہتے ہیں فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا، اسی طرح یہاں پر بھی ہے، أَيْ فِي الْقِيَاسِ الشَّرْعِيِّ، قیاس شرعی بھی تو اسی طرح ہے بالکل۔ فَنَتَأَمَّلُ فِي عِلَّةِ النَّصِّ، پس ہم غور کرتے ہیں نص کی علت میں، وَنُعَدِّيهَا إِلَى الْفَرْعِ، اور اس کو متعدی کرتے ہیں کس کی طرف؟ فرع کی طرف، لِنُثْبِتَ حُكْمَ النَّصِّ فِيهِ، تاکہ اس میں کیا کریں؟ نص کا حکم ثابت کریں۔ تو جیسے یہ اعتبار تھا کہ تم ان کی سزاؤں، تم اپنے احوال کو ان کے احوال پر قیاس کر لو، ان کی جو علت تھی اگر وہ علت تمہارے اندر آگئی تمہارے اوپر بھی وہی حکم آجائے گا سزا والا۔ تو قیاس شرعی بھی تو بالکل اسی کے مثل ہے بھائی، وہاں پر بھی ہم نے کیا کیا؟ حکم معلوم تھا کچھ چیزوں کا، انہی کی علت میں غور کیا اور وہ علت دوسری جگہ ملی تو وہاں پر بھی وہی حکم آجاتا ہے بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ جی۔

وہ شارح کی یہ عبارت، آخری سطر جو ہے، فَنَتَأَمَّلُ فِي عِلَّةِ النَّصِّ، کہ تو ہم غور کریں نص کی علت میں وَنُعَدِّيهَا إِلَى الْفَرْعِ اور اس کو متعدی کریں فرع کی طرف، یہ عبارت اس میں کوئی تاویل کرنا پڑے گی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ علت کو نہیں متعدی کیا جاتا، بلکہ صرف کس کو متعدی کیا جاتا ہے؟ حکم، صرف حکم کو متعدی کیا جاتا ہے جبکہ ان کی ظاہری عبارت یہ بتلا رہی ہے کہ علت کو متعدی کرتے ہیں ہم فرع کی طرف تاکہ پھر اس میں نص کا حکم ثابت کریں بھائی۔ چلیے بس بھائی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۰۶: باب القیاس (۴): نصوص میں اصل کے معلل ہونے کی تحقیق اور پہلی و دوسری شرطِ قیاس

نور الانوار صفحہ: ۲۲۸ — بتاریخ: ۵ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْأُصُوْلُ فِي الْأَصْلِ مَعْلُوْلَةٌ دَفْعٌ لِمَنْ تَوَهَّمَ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُوْنَ النَّصُّ مَعْلُوْلًا حَتّٰى يُعَدّٰى إِلَى الْفَرْعِ بِالْقِيَاسِ، يَعْنِيْ أَنَّ الْأَصْلَ فِيْ كُلِّ أَصْلٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ أَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ تُوْجَدُ فِي الْفَرْعِ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ أَنْ لَا يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا أَوْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ قَاصِرَةٍ لَا تُوْجَدُ فِي الْفَرْعِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اچھا بھئی بحث چل رہی ہے قِیَاس کی، قِیَاس کی۔ قِیَاس آپ نے پڑھا کسے کہتے ہیں؟ تَقْدِيْرُ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ، برابر کرنا فَرْع کو اَصْل کے ساتھ حُکْم اور عِلَّت کے اندر بھئی۔ اَصْل کا حُکْم تو معلوم تھا نَصّ کے اندر آیا تھا، ہم غور و فکر کرتے ہیں اس حُکْم کی عِلَّت میں اور وہی عِلَّت ہمیں فَرْع میں ملتی ہے تو وہی اَصْل جیسا حُکْم ہم فَرْع کو بھی دے دیتے ہیں، یہ ہے قِیَاس بھئی، یہ ہے قِیَاس۔

اب یہاں آگے مَتْن میں مَاتِن جو ہیں ایک سُوالِ مُقَدَّر کا جواب ذکر کر رہے ہیں کہ آپ نے کہا کہ قِیَاس کسے کہتے ہیں کہ اس کے، اس میں جو حُکْم ہو اَصْل کے اندر اس کی کوئی نہ کوئی عِلَّت ہو گی اور وہ عِلَّت ہمیں پھر کہاں ملی؟ فَرْع کے اندر ملی، تو ہم نے فَرْع کو بھی اسی جیسا حُکْم دے دیا۔ تو یہ بھی تو ہو سکتا ہے اَصْل جو ہے وہ مَعْلُوْل ہی نہ ہو، اس حُکْم کی کوئی عِلَّت ہی نہ ہو؟ آپ نے کیا کہا اَصْل میں جو حُکْم ہے اس کی عِلَّت ہم، میں ہم غور کریں گے، عِلَّت معلوم کریں گے اور پھر وہی عِلَّت ہمیں فَرْع میں ملتی ہے تو وہاں بھی اسی جیسا حُکْم، ہو سکتا ہے اَصْل کے کوئی، میں جو حُکْم ہے اس کی کوئی عِلَّت ہی نہ ہو۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟ جی۔ تو جب وہ عِلَّت ہی نہیں ہے تو وہاں پر پھر قِیَاس تو ہو ہی نہیں سکتا۔ تو ضابطہ بتلا رہے ہیں

بھئی باقاعدہ اس کا، جواب اور ضابطہ، کہ بھئی اَصْل یہ ہے، اَصْل یہ ہے کہ ہر حُکْم کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہوتا ہے۔ اَصْل کیا ہے؟ ہر حُکْم میں اَصْل یہی ہے اس کی ذات کے اعتبار سے کہ وہ کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہو گا بھئی، کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل۔

تو کہتے ہیں وَالْأُصُوْلُ فِي الْأَصْلِ مَعْلُوْلَةٌ اور أُصُوْل جو ہیں اَصْل کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی عَوَارِض سے قَطْعِ نَظَر أُصُوْل جو ہیں وہ مَعْلُوْل ہیں بھئی، اپنی ذات کے اعتبار سے وہ کیا ہیں؟ مَعْلُوْل ہیں یعنی کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہیں بھئی۔ أُصُوْل، أُصُوْل سے یاد رکھیے مراد ہیں دلیلیں بھئی، اَدِلَّہ۔ اور بات چل رہی ہے قِیَاس کی۔ اَدِلَّہ تھے پڑھے آپ نے کُل، اَدِلَّۂ شَرْعِیَّت کتنے ہیں؟ چار۔ قِیَاس کی تو بحث چل رہی ہے باقی کون سے رہ گئے؟ قرآن، حدیث اور اِجْمَاع۔ تو یہ أُصُوْل سے مراد قرآن، حدیث اور اِجْمَاع ہیں جو دَلَائِلِ شَرْعِیَّہ ہیں۔ تو یہ جو أُصُوْل ہیں یا یوں کہیں یہ جو نُصُوْص ہیں، یہ اَصْل کے اعتبار سے کیا ہوں گے؟ مَعْلُوْل ہوں گے، یعنی ان کے اندر جو حُکْم ہو گا وہ ہمیشہ مَعْلُوْل ہو گا کسی نہ کسی عِلَّت کا۔ تو اَصْل یہی ہے کہ حُکْم ہر حُکْم کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہو گا، اس کی کوئی نہ کوئی عِلَّت ہو گی اَصْل کے اعتبار سے، عَوَارِض سے قَطْعِ نَظَر۔ ہاں اگر کوئی مَانِع آجائے پھر ہو سکتا ہے وہ مَعْلُوْل نہ ہو کسی عِلَّت کا۔

جیسے فَرَائِض ہیں بھئی، جو عبادتیں فَرْض کی گئی ہیں، جو عبادتیں فَرْض کی گئی ہیں، مثلاً پانچ نمازیں پڑھنی ہیں دن میں اور ہر نماز میں فلاں نماز میں اتنی رکعتیں فَرْض، فلاں میں اتنی رکعتیں فَرْض ہیں اور اسی طرح یہ زکاتوں کی مقداریں وغیرہ ہیں اور اسی طرح یہ طَوَاف میں مثلاً سات چکر لگانے ہیں، یہ مَعْلُوْل نہیں ہیں بھئی بِالْاِتِّفَاق بھئی۔ یہ أُمُوْرِ تَعَبُّدِیْ ہیں بھئی، أُمُوْرِ، ان کو صرف عبادت کے طور پر ان چیزوں کا حُکْم دیا گیا ہے، بندگی کے طور پر ان، یہ مَعْلُوْل یہ عِلَّت کے ساتھ کسی عِلَّت کے مَعْلُوْل، ان کا بطور بندگی کے حُکْم دیا گیا ہے، تو یہ بِالْاِتِّفَاق غَیْرِ مَعْلُوْل ہیں بھئی۔ یہ کیا ہیں بِالْاِتِّفَاق؟ غَیْرِ مَعْلُوْل ہیں بھئی۔ تو اَصْل یہ ہے کہ ہر حُکْم کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہو گا، اِلَّا یہ کہ کوئی مَانِع آجائے۔ جیسے کہ عبادات میں سے جو فَرَائِض ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ وہاں مَانِع آگیا بھئی، وہاں وہ ہمیں صرف بندگی کے طور پر ان چیزوں کا حُکْم دیا گیا ہے کہ دن میں کیا کرو؟ پانچ نمازیں پڑھو اور مثلاً فجر میں کتنے فَرْض ہیں؟ دو رکعت، ظہر میں کتنے ہیں؟ چار رکعت، یا زکاتوں کی اتنی اتنی مقدار ہے۔ تو یہ أُمُوْر جو ہیں یہ أُمُوْرِ تَعَبُّدِیْ ہیں، یہ غَیْرِ مَعْلُوْل ہیں، یہ بِالْاِتِّفَاق یہ کیا ہیں؟ یہ غَیْرِ مَعْلُوْل ہیں۔ تو یہاں مَانِع آگیا، ان چیزوں کا حُکْم بندگی کے طور پر دیا گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ عبادت کے طور پر ان کا حُکْم دیا گیا۔

تو اَصْل کیا ہے کہ ہر حُکْم کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہوتا ہے، اگرچہ کچھ أُصُوْل ہمیں غَیْرِ مَعْلُوْل بھی ملے بِالْاِتِّفَاق لیکن باقی اَصْل کے اعتبار سے باقیوں میں ضابطہ کیا ہے؟ وہاں مَانِع آگیا ورنہ اَصْل کے اعتبار سے ضابطہ کیا ہے کہ ہر حُکْم کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہوتا ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ لہٰذا اب وہ اعتراض دَفع ہوا۔ اعتراض کیا تھا کہ ہو سکتا ہے وہ حُکْم مَعْلُوْل بِعِلَّت ہو ہی نہ، اس کی کوئی عِلَّت ہی نہ ہو؟ آپ کہہ رہے ہیں کہ اَصْل کے اندر ہم حُکْم دیکھتے ہیں اس

کی عِلَّت میں غور کرتے ہیں اور وہی عِلَّت ہمیں فَرْع میں ملتی ہے تو فَرْع کو وہی حُکْم دے دیتے ہیں، ہو سکتا ہے بھئی اَصْل والا حُکْم مَعْلُوْل ہو ہی نہ اس کی کوئی عِلَّت ہی نہ ہو؟ تو جواب دے دیا بھئی کہ اَصْل کیا ہے ان کے اندر، أُصُوْل کے اندر کہ وہ ہمیشہ کیا ہوں گے؟ مَعْلُوْل ہوں گے اِلَّا یہ کہ کوئی مَانِع آجائے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَالْأُصُوْلُ فِي الْأَصْلِ مَعْلُوْلَةٌ اور أُصُوْل یعنی کہ قرآن، حدیث اور اِجْمَاع جو مُتَضَمِّن ہیں اَحْکَام کو، تو وہ اَصْل کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے مَعْلُوْل ہیں۔ دَفْعٌ لِمَنْ تَوَهَّمَ یہ دَفْع ہے اس اعتراض کا وہ جو بعض لوگوں نے وہم کیا کہ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُوْنَ النَّصُّ مَعْلُوْلًا کہ یہ لازم ضروری نہیں ہے کہ نَصّ جو ہے وہ مَعْلُوْل ہو یعنی اس کی کوئی عِلَّت ہو، حَتّٰى يُعَدّٰى إِلَى الْفَرْعِ بِالْقِيَاسِ یہاں تک کہ اس حُکْم کو پھر مُتَعَدِّی کیا جائے کس کی طرف؟ فَرْع کی طرف قِیَاس کے ذریعے، جب وہ مَعْلُوْل ہی نہیں ہے عِلَّت ہی نہیں ہے تو پھر کیسے اس کو مُتَعَدِّی کیا جا سکتا ہے، بعض نے اعتراض کیا۔ تو جواب دے دیا کہ اَصْل یہ ہے کہ وہ مَعْلُوْل ہوں گے بھئی۔

يَعْنِيْ أَنَّ الْأَصْلَ فِيْ كُلِّ أَصْلٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ بھئی أُصُوْل کا کیا معنی میں نے کیا تھا؟ اَدِلَّہ۔ کون سے اَدِلَّہ مراد ہیں؟ قِیَاس کے علاوہ تینوں، دیکھیے وہی بیان کریں گے۔ يَعْنِيْ أَنَّ الْأَصْلَ فِيْ كُلِّ أَصْلٍ یعنی اَصْل جو ہے ہر اَصْل کے اندر یعنی کتاب، سُنَّت اور اِجْمَاع میں أَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ کہ وہ مَعْلُوْل ہو کسی عِلَّت کا تُوْجَدُ فِي الْفَرْعِ، کہ وہ مَعْلُوْل ہو بِعِلَّةٍ تُوْجَدُ فِي الْفَرْعِ، عِلَّتٍ نَكِرَه آیا اور اس کے بعد تُوْجَدُ فِعْل آیا، نَكِرَه کے بعد فِعْل آئے تو اس کے لیے کیا بنتا ہے؟ صِفَت، اور مَوْصُوْف سے پہلے پھر کیا لفظ لائیں گے؟ ایسا یا ایسی کا۔ کہ أَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا کہ وہ کیا ہو حُکْم، وہ اَصْل جو ہے وہ مَعْلُوْل ہو ایسی عِلَّت کا تُوْجَدُ فِي الْفَرْعِ جو کس میں پائی جائے؟ فَرْع میں بھی پائی جائے۔ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ أَنْ لَا يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا اگرچہ یہ بھی اِحْتِمَال ہے کہ وہ مَعْلُوْل نہ ہو، غَيْرِ مَعْلُوْل ہو جیسے میں نے مثالیں بیان کر دیں بھئی۔ أَوْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ قَاصِرَةٍ یا وہ مَعْلُوْل ہو عِلَّتِ قَاصِرَه کے ساتھ، کس کا مَعْلُوْل ہو؟ عِلَّتِ قَاصِرَه کا۔ بھئی عِلَّتِ قَاصِرَه کیا معنی؟ کہتے ہیں لَا تُوْجَدُ فِي الْفَرْعِ جو فَرْع میں نہ پائی جائے۔ قَصْر کا معنی بند کرنا یعنی وہ عِلَّت بھی اسی چیز پر بند ہے، کسی اور چیز میں وہ پائی نہیں جاتی، جب اور چیز فَرْع میں وہ پائی نہیں جا رہی تو لہٰذا یہ حُکْم بھی وہاں مُتَعَدِّی نہیں ہو، تو عِلَّتِ قَاصِرَه کون سی عِلَّت؟ جو صرف اَصْل میں ہے فَرْع میں پائی ہی، کسی اور چیز میں پائی ہی نہیں جا رہی، اسی میں بند ہے۔ تو یہ بھی، تو کہتے ہیں اَصْل ضابطہ تو یہی ہے کہ أُصُوْل جو ہیں وہ مَعْلُوْل ہیں ان کی کوئی نہ کوئی عِلَّت ہوتی ہے، اگرچہ یہ بھی اِحْتِمَال ہے کہ ہو سکتا ہے اس کی کوئی عِلَّت، اَصْل کے جو حُکْم ہے اس میں، اَصْل میں جو حُکْم آیا ہو سکتا ہے اس کی کوئی عِلَّت نہ ہو یہ بھی اِحْتِمَال ہے اگرچہ، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے عِلَّت کس قسم کی ہو؟ عِلَّتِ قَاصِرَه ہو، لیکن بہرحال اَصْل یہ ہے کہ ہر حُکْم کیا ہو گا کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہو گا۔

إِلَّا أَنَّهُ لَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُكْتَفٰى بِهٰذَا الْقَدْرِ مگر یہ کہ مناسب، یہ مناسب نہیں ہے کہ اِکْتِفَا کیا جائے اسی مقدار پر، یعنی صرف یہی ضابطہ کافی نہیں ہے کہ اسی کے ذریعے کہہ لیں بس یہ بات بن گئی اب آپ قِیَاس شروع کر دیں کہ بھئی ہر چیز میں، ہر

حُکم میں کیا ہے اَصْل کہ وہ مَعْلُوْل ہو گا کسی نہ کسی عِلَّت کا، یہ کافی نہیں ہے۔ بَلْ لَا بُدَّ فِيْ ذٰلِكَ مِنْ دَلَالَةِ التَّمْيِيْزِ بلکہ ضروری ہے اس کے اندر کسی پہچان والی دَلَالَت کا ہونا، کوئی ایسی دلیل ہو جو بتلا دے کہ اس حُکم کی یہ عِلَّت ہے بھئی۔ بھئی آپ ایک حُکم کو مُتَعَدِّی کرنا چاہتے ہیں کس کی طرف؟ فَرْع کی طرف۔ کس کی طرف؟ فَرْع کی طرف مُتَعَدِّی کرنا چاہتے ہیں تو صرف یہ اوپر والا ضابطہ کافی نہیں کہ اَصْل أُصُوْل کے اندر اَصْل کیا ہے کہ وہ مَعْلُوْل ہوں گے، صرف یہ ضابطہ کافی نہیں۔ بلکہ یہ جو حُکم جو ہے، یہاں پر بھی آپ کو پہچان ہونی چاہیے، دلیل ہونی چاہیے آپ کے پاس کہ اس کی یہ والی عِلَّت ہی اس کی، یہی چیز یہی وَصْف اس کی عِلَّت ہے بھئی۔ آپ کو کیا ہونی چاہیے؟ پہچان ہونی چاہیے، دلیل ہونی چاہیے اس بات پر کہ یہی وَصْف اس حُکم کی عِلَّت ہے۔ بھئی اَوْصَاف تو بہت سارے ہوں گے، آپ کو پہچان ہونی چاہیے کہ یہ والی، یہ والا وَصْف یہ ہے اس وقت عِلَّت بھئی اور اَوْصَاف عِلَّت نہیں۔

جیسے بھئی وہ حدیث کے اندر ہم نے غور کیا بھئی، غور کیا تو وہاں کیا کیا وَصْف ہم نے نکالا تھا عِلَّت بھئی رِبَا کے لیے؟ قَدْر اور جِنْس۔ دیکھیے یہ ہم نے باقاعدہ دلیل کے ذریعے قَدْر اور جِنْس کو، سے کی پہچان ہمیں ہوئی کہ یہ یہاں پر عِلَّت ہے اور چیزیں عِلَّت نہیں۔ اگرچہ ان میں طَعَام بھی، کھانے والی چیزیں بھی تھیں، کھانے کا بھی وَصْف ان چیزوں میں تھا لیکن ہم نے اس کو عِلَّت نہیں بنایا، ان میں ذخیرہ کرنے کی بھی صلاحیت تھی لیکن ہم نے اس کو عِلَّت نہیں بنایا۔ تو جس وَصْف کو آپ عِلَّت قرار دے رہے ہیں باقاعدہ آپ کے پاس اس کی کیا ہونی چاہیے؟ دلیل ہونی چاہیے کہ یہی وَصْف عِلَّت ہے بھئی، یہی وَصْف عِلَّت ہے۔ تو کہتے ہیں بَلْ لَا بُدَّ فِيْ ذٰلِكَ مِنْ دَلَالَةِ التَّمْيِيْزِ بلکہ ضروری ہے اس میں پہچان کی دَلَالَت کا ہونا، أَيْ دَلِيْلٍ يَدُلُّ عَلٰى، مِنْ دَلَالَةِ التَّمْيِيْزِ، أَيْ دَلِيْلٍ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ هٰذِهِ هِيَ الْعِلَّةُ لَا غَيْرُ یعنی کوئی ایسی دلیل جو دَلَالَت کرے اس بات پر کہ یہی عِلَّت ہے اس کے علاوہ کوئی اور عِلَّت نہیں۔

كَمَا يُعْلَمُ فِيْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ جیسے کہ معلوم ہو حضور عَلَيْهِ السَّلَام کے قَوْل الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِنَ الْمُقَابَلَةِ، الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ سے مِنَ الْمُقَابَلَةِ، مِنَ الْمُقَابَلَةِ کس وجہ سے؟ مُقَابَلے کی وجہ سے پتا چلا، کس چیز کا پتا چلا؟ جِنْس، جِنْس، عِلَّت کیا ہے؟ جِنْس، کیونکہ ہر جِنْس کے مُقَابَلے میں وہی جِنْس ذکر کی گئی حدیث کے اندر، گندم کے بدلے گندم، جو کے بدلے جو، کھجور کے بدلے کھجور، تو یہ جو مُقَابَلہ آیا اس مُقَابَلے سے پتا چلا عِلَّت کیا ہے؟ جِنْس ہے۔ وَمِنْ قَوْلِهِ مِثْلًا بِمِثْلٍ اور اسی طرح حضور عَلَيْهِ السَّلَام کے قَوْل مِثْلًا بِمِثْلٍ سے، تو اس سے معلوم ہوا، کیا معلوم ہوا؟ یہ آگے نَائِبُ الْفَاعِل آ رہا ہے يُعْلَمُ کا، كَوْنُ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عِلَّةً، عِلَّت، قَدْر اور جِنْس کا عِلَّت ہونا، قَدْر اور جِنْس کا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ جی۔ یعنی کوئی ایسی دلیل ضروری ہے جو بتلا دے کہ یہی عِلَّت ہے یہ والا وَصْف اور اَوْصَاف عِلَّت نہیں ہیں، جیسے کہ حضور عَلَيْهِ السَّلَام کے قَوْل الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ میں مُقَابَلے سے اور اسی طرح حضور عَلَيْهِ السَّلَام کے قَوْل مِثْلًا بِمِثْلٍ سے یہ معلوم ہو گیا کہ قَدْر اور جِنْس عِلَّت ہیں کوئی اور چیز عِلَّت نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جی۔

وَلَا بُدَّ قَبْلَ ذٰلِكَ مِنْ قِيَامِ الدَّلِيْلِ عَلٰى أَنَّهُ لِلْحَالِ شَاهِدٌ اور ضروری ہے اس سے پہلے، یہ جو دوسرے، پہلے پہلی بات کیا ذکر ہوئی کہ أُصُوْل میں اَصْل یہ ہے کہ وہ کیا ہوں گے؟ مَعْلُوْل ہوں گے۔ دوسری بات بتلائی کہ صرف یہ بات کافی نہیں کہ اَصْل تو یہ ہے ہر عِلَّت، ہر حُکْم مَعْلُوْل ہو گا بلکہ یہ جو حُکْم جس کو آپ مُتَعَدِّی کرنا چاہتے ہیں اس کے اندر بھی، اس کی عِلَّت کے لیے آپ کے پاس باقاعدہ دلیل ہونی چاہیے جس سے پتا چلے یہ یہ وَصْف اس کی عِلَّت ہے کوئی اور اس کی عِلَّت نہیں، لیکن اس سے پہلے آپ کے پاس ایک، آپ کے پاس دلیل ہونی چاہیے اس بات پر کہ اس وقت فِي الْحَال بھی اس حُکْم کی یہی عِلَّت ہے، فِي الْحَال بھی اس حُکْم کی یہی عِلَّت ہے، یا رِبَا کی یہی عِلَّت ہے قَدْر اور جِنْس عِلَّت ہے فِي الْحَال، صرف اس ضابطے پہ نظر نہ رکھیں، ضابطہ کیا آگیا؟ کہ ضابطہ پہلا کیا بیان ہوا؟ ہر حُکْم کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہوتا ہے۔ یہ ضابطہ صرف یہ نہیں آپ کے لیے کافی، بلکہ یہ جو حُکْم مُتَعَدِّی کرنے لگے ہیں اس کے اندر آپ کے پاس دلیل ہونی چاہیے کہ اس وقت بھی اس حُکْم کی یہی عِلَّت ہے، اس حُکْم کی یہی صرف اس ضابطے کہ بھئی ہر حُکْم کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہو گا، نہیں نہیں۔ بلکہ اس وقت بھی یہ کسی عِلَّت کا، یہ حُکْم بھی کسی نہ کسی عِلَّت کا مَعْلُوْل ہے جس حُکْم کو مُتَعَدِّی کرنے لگے ہیں خاص طور پر اس حُکْم کے بارے میں بھی آپ کے پاس دلیل ہونی چاہیے بھئی۔ کیونکہ آپ پڑھ چکے کیونکہ بعض أُصُوْل کو ہم نے غَيْرِ مَعْلُوْل پایا ہے بِالْاِتِّفَاق۔ بعض أُصُوْل کو ہم نے غَيْرِ مَعْلُوْل پایا ہے بِالْاِتِّفَاق، تو کہیں یہ ان میں سے نہ ہو، یہ بھی غَيْرِ مَعْلُوْل نہ ہو، لہٰذا اس کے اندر بھی یہ عِلَّت ہے اس کی بھی آپ کے پاس کیا ہونی چاہیے؟ دلیل۔

بات سمجھ میں آرہی ہے کہ مشکل ہو گئی بھئی؟ ایک تو کُلِّی ضابطہ بیان ہو گیا، وہ کُلِّی ضابطہ کافی نہیں کیونکہ اس میں سے بعض، کیا بعض أُصُوْل کو ہم نے غَيْرِ مَعْلُوْل بھی پایا ہے تو کہیں یہ بھی ان میں سے نہ ہو لہٰذا اس میں بھی غور کر کے دلیل کے ذریعے ثابت کرو کہ اس حُکْم کی یہ عِلَّت ہے بھئی فِي الْحَال۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔ یہ معنی ہے وَلَا بُدَّ قَبْلَ ذٰلِكَ مِنْ قِيَامِ الدَّلِيْلِ اور ضروری ہے اس سے پہلے دلیل کا قائم ہونا عَلٰى أَنَّهُ لِلْحَالِ شَاهِدٌ، لِلْحَالِ أَيْ فِي الْحَالِ آگے آپ کو بتلائیں گے بھئی یہ لَامْ فِيْ کے معنی میں ہے۔ کوئی ایسی دلیل قائم ہونی چاہیے اس بات پر کہ أَنَّهُ لِلْحَالِ شَاهِدٌ کہ فِي الْحَال بھی یہ شَاهِد ہے، فِي الْحَال بھی یہ کیا ہے؟ شَاهِد ہے شَاهِد بھئی۔ بھئی دیکھیے شَاهِد سے مراد ان کے مَعْلُوْل ہے، شَاهِد کے ذریعے کِنَایَہ کس سے کیا؟ مَعْلُوْل سے۔ آپ کے پاس دلیل ہونی چاہیے کہ فِي الْحَال بھی یہ حُکْم مَعْلُوْل ہے اس کی عِلَّت ہے، فِي الْحَال بھی یہ حُکْم کیا ہے؟ مَعْلُوْل۔ توجہ سے سننا بھئی، فِي الْحَال بھی یہ حُکْم کیا ہے؟ مَعْلُوْل۔ شَاهِد کے ذریعے کِنَایَہ کیا کس سے؟ مَعْلُوْل سے کہ فِي الْحَال بھی یہ حُکْم مَعْلُوْل ہے، صرف اس اَصْل ضابطے پہ نظر نہیں رکھنی بلکہ یہ والا حُکْم جو ہے یہ بھی مَعْلُوْل ہے اس کی آپ کے پاس دلیل ہونی چاہیے، اور اس کا کِنَایَہ کیا کس سے، مَعْلُوْل کو کس کے ساتھ ذکر کر دیا؟ شَاهِد کے لفظ کے ساتھ۔ شَاهِد یعنی کہ یہ اس پر شَاهِد ہو جائے گا، گواہ ہو جائے گا کس چیز پر؟ فَرْع کے اندر حُکْم پر۔ آپ فَرْع کے اندر حُکْم لگا رہے ہیں نا اسی عِلَّت کی بنا پر؟ جی۔ تو یہ اَصْل کے اندر بھی آپ کے پاس دلیل ہو گی کہ اس

اَصْل کے اندر یہ جو گندم وغیرہ میں قَدْر اور جِنْس یہی عِلَّت ہیں رِبَا کی، گندم وغیرہ میں یہ کیا چیز عِلَّت ہے رِبَا کی؟ جِنْس اور قَدْر۔ اب آپ مثلاً چاول پر یہ حُکْم لگانے لگے ہیں کہ چاول کے اندر بھی لہٰذا چاول کی چاول کے بدلے بَیْع کرو تو کیا ضروری؟ برابری ضروری ہے ورنہ رِبَا لازم آئے گا، حُرْمَت آجائے گی، تو یہ حُرْمَت والا حُکْم اب آپ زیادتی پر لگا رہے ہیں تو اس کے لیے وہ اَصْل شَاهِد بن جائے گا، کیا بن جائے گا؟ وہ گواہ بن جائے گا کہ دیکھو میرا یہ حُکْم ہے تو یہ بھی میری طرح اس کا بھی یہی حُکْم ہونا چاہیے۔ تو اَصْل کے اندر آپ کے پاس کیا ہونی چاہیے؟ دلیل ہونی چاہیے کہ یہ اس کی عِلَّت ہے، جب اَصْل میں آپ کے پاس دلیل ہوگی تو یہ اَصْل اس فَرْع کے لیے کیا بن جائے گا؟ شَاهِد بن جائے گا۔

تو کہتے ہیں وَلَا بُدَّ قَبْلَ ذٰلِكَ مِنْ قِيَامِ الدَّلِيْلِ عَلٰى أَنَّهُ لِلْحَالِ شَاهِدٌ اور ضروری ہے اس سے پہلے یعنی یہ جو پہچان، دلیل ہونی چاہیے کہ یہی چیز عِلَّت ہے اس سے بھی پہلے ایک چیز ضروری ہے کہ کوئی دلیل قائم ہو اس بات پر کہ یہ، یہ جو اَصْل ہے یعنی یہ جو حُکْم ہے اس کا یہ فِی الْحَال کیا ہے؟ شَاهِد یعنی مَعْلُوْل ہے اس کی بھی عِلَّت ہے، أَيْ عَلٰى أَنَّ هٰذَا النَّصَّ فِي الْحَالِ مَعْلُوْلٌ کہ یہ نَصّ فِی الْحَال، دیکھو لِلْحَالِ کا کیا معنی کیا؟ فِي الْحَالِ، کہ یہ نَصّ فِی الْحَال مَعْلُوْل ہے، دیکھو شَاهِد کا کیا معنی کیا؟ مَعْلُوْل، مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ كَوْنِ الْأُصُوْلِ فِي الْأَصْلِ مَعْلُوْلَةً قَطْعِ نَظَر کرتے ہوئے اس بات سے کہ أُصُوْل میں اَصْل مَعْلُوْل ہونا ہے، فَقَوْلُهُ لِلْحَالِ تو مَاتِن کا قَوْل لِلْحَالِ جو ہے مَعْنَاهُ فِي الْحَالِ اس کا کیا معنی ہے؟ فِي الْحَالِ، وَقَوْلُهُ شَاهِدٌ اور مَاتِن کا قَوْل جو شَاهِد آیا كَنٰى بِهِ عَنْ كَوْنِهِ مَعْلُوْلًا كِنَايَہ کیا اس کے ذریعے مَاتِن نے مُصَنِّف نے عَنْ كَوْنِهِ مَعْلُوْلًا اس اَصْل کے مَعْلُوْل ہونے سے لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ جَامِعَةٍ اس لیے کیونکہ جب وہ مَعْلُوْل ہوگا کسی عِلَّتِ جَامِعَہ کا كَانَ شَاهِدًا عَلٰى حُكْمِ الْفَرْعِ تو یہ فَرْع کے حُکْم پر شَاهِد بن جائے گا، گواہ بن جائے گا۔

وَالْحَاصِلُ اب حَاصِل بتلا رہے ہیں، کہتے ہیں حَاصِل یہ کہ أَنَّ هٰهُنَا ثَلَاثَةُ أُمُوْرٍ کہ یہاں پر تین چیزیں ہیں تین أُمُوْر ہیں۔ اَلْأَوَّلُ پہلا یہ کہ أَنَّ الْأَصْلَ فِيْ كُلِّ نَصٍّ أَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا کہ اَصْل ہر نَصّ کے اندر یہ ہے کہ وہ کیا ہو؟ مَعْلُوْل ہو۔ وَالثَّانِيْ أَنَّ لَا بُدَّ مِنْ دَلِيْلٍ مُسْتَقِلٍّ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ هٰذَا النَّصَّ فِي الْحَالِ مَعْلُوْلٌ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذٰلِكَ الْأَصْلِ، دوسرے نمبر پر، بھئی دیکھیے مَتْن میں تین باتیں بیان ہوئی تھیں اب انہی تین کو ذکر کر رہے ہیں لیکن مَتْن میں کس طرح ذکر ہوا تھا؟ پہلے آیا تھا کہ الْأُصُوْلُ فِي الْأَصْلِ مَعْلُوْلَةٌ اس کو پہلے نمبر پر ہی ذکر کریں گے، اس کے بعد دوسرے نمبر پر آیا تھا بَلْ لَا بُدَّ فِيْ ذٰلِكَ مِنْ دَلَالَةِ التَّمْيِيْزِ اس کو ذکر کیا تھا دوسرے نمبر پر، اور تیسرے نمبر والی میں کہا تھا اس سے پہلے، یہ دوسرے نمبر والی سے پہلے ایک اور بات کی بھی دلیل ہونی چاہیے، یعنی یہ دوسرے نمبر پر ہے اَصْل میں لیکن ذکر کہاں کیا گیا تھا؟ تیسرے پر، اس کو اب شَارِح، دوسرے والے کو اب دوسرے کے مقام پر ذکر کر رہے ہیں۔ دوسری بات یہ، اب پھر آئیے شَرْح پر کہ أَنَّ لَا بُدَّ مِنْ دَلِيْلٍ مُسْتَقِلٍّ يَدُلُّ کہ کوئی مُسْتَقِل دلیل ہونا ضروری ہے جو دَلَالَت کرے عَلٰى أَنَّ هٰذَا النَّصَّ فِي الْحَالِ مَعْلُوْلٌ کہ یہ نَصّ فِی الْحَال مَعْلُوْل ہے، صرف اس اَصْل پہ نظر نہیں رکھنی کہ اَصْل تو ہر حُکْم میں کیا ہے؟ مَعْلُوْل ہو، تو اب یہ جو حُکْم مُتَعَدِّی کر رہے ہیں اس کے لیے صرف وہ ضابطہ کافی نہیں، کیوں نہیں وہ کافی؟ کیونکہ بِالْاِتِّفَاق بعض أُصُوْل کو ہم نے غَيْرِ مَعْلُوْل بھی پایا ہے تو کہیں یہ

ان میں سے نہ ہو، لہٰذا اس میں بھی اس حُکم کی یہ عِلَّت ہے اس پر بھی کیا ہونی چاہیے؟ کوئی دلیل ہونی چاہیے۔ تو کہتے ہیں وَالثَّانِيْ أَنَّ لَا بُدَّ مِنْ دَلِيْلٍ مُسْتَقِلٍّ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ هٰذَا النَّصَّ فِي الْحَالِ مَعْلُوْلٌ کہ یہ نَصّ فِی الْحَال مَعْلُوْل ہے بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنْ ذٰلِكَ الْأَصْلِ قَطْعِ نَظَر کرتے ہوئے اس اَصْل سے۔ وَالثَّالِثُ اور تیسری بات کہ أَنَّ لَا بُدَّ مِنْ دَلِيْلٍ يُمَيِّزُ الْعِلَّةَ مِنْ غَيْرِهَا کہ ضروری ہے کوئی ایسی دلیل کا، ایسی دلیل کا ہونا يُمَيِّزُ الْعِلَّةَ مِنْ غَيْرِهَا جو مُمتاز کر دے، جُدا کر دے عِلَّت کو اس کے غَیْرِ عِلَّت سے، کس سے؟ عِلَّت کے لیے باقاعدہ آپ کے پاس دلیل ہونی چاہیے جس سے پتا چلے کہ یہ یہ وَصْف عِلَّت ہیں ان کے علاوہ جو اَوْصَاف ہیں وہ عِلَّت نہیں، تو ایسی دلیل جو عِلَّت کو غَیْرِ عِلَّت سے جُدا کر دے وَيُبَيِّنُ اور یہ بیان کر دے أَنَّ هٰذَا هُوَ الْعِلَّةُ دُوْنَ مَا عَدَاهُ کہ یہی عِلَّت ہے نہ کہ اس کے علاوہ۔ فَإِذَا اجْتَمَعَتْ هٰذِهِ الثَّلَاثَةُ پس جب یہ تین اُمُوْر جمع ہو جائیں گے فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُوْنَ الْقِيَاسُ حُجَّةً تو ضروری ہے کہ پھر قِیَاس کیا ہو گا؟ حُجَّت ہو گا، دلیل ہو گا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

ثُمَّ لِلْقِيَاسِ تَفْسِيْرٌ لُغَةً وَشَرِيْعَةً كَمَا ذَكَرْنَا وَشَرْطٌ وَرُكْنٌ وَحُكْمٌ وَدَفْعٌ۔ تو کہتے ہیں ثُمَّ لِلْقِيَاسِ تَفْسِيْرٌ لُغَةً وَشَرِيْعَةً كَمَا ذَكَرْنَا پھر قِیَاس کی ایک تفسیر باعتبار لُغَت کے ہے اور ایک تفسیر باعتبار شریعت کے ہے كَمَا ذَكَرْنَا جیسے ہم نے ذکر کر دیا۔ بھئی قِیَاس کے لُغَوِی معنی بھی بیان کر دیے تھے کہ عربی زبان میں قِیَاس کا کیا معنی ہے؟ تَقْدِيْر یعنی اندازہ کر کے دوسری، ایک چیز کو دوسری چیز کے برابر کرنا، یعنی برابر کرنا بھئی۔ تو یہ تو لُغَوِی معنی بیان ہوا کہ لُغَت میں قِیَاس کا معنی ہے برابر کرنا، اور شریعت میں قِیَاس کسے کہتے ہیں وہ اِصْطِلَاحِی تعریف بھی ذکر ہوئی تھی تَقْدِيْرُ الْفَرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ، وہ دو چیزیں بیان ہو گئیں۔ وَشَرْطٌ وَرُكْنٌ وَحُكْمٌ وَدَفْعٌ اور شَرْط بھی ہے قِیَاس کا، قِیَاس کی کچھ شَرَائِط بھی ہیں وَرُكْنٌ اور رُكْن بھی ہے وَحُكْمٌ اور حُكْم بھی ہے وَدَفْعٌ اور دَفْع بھی ہے، یعنی کس طرح ایک قِیَاس آپ پیش کرتے ہیں ایک آپ کا مُقَابِل پیش کرتا ہے، ہم بھی قِیَاس پیش کرتے ہیں مثلاً ہمارے مُقَابِلے میں اِمَامِ شَافِعِیْ رَحْمَةُ اللهِ بھی قِیَاس پیش کرتے ہیں تو کس طرح ان کے قِیَاس کو رَدّ کیا جائے گا بھئی؟ کس طرح ان کے قِیَاس کو رَدّ کیا جائے گا؟ پھر ہی ہمارا قِیَاس حُجَّت بنے گا نا جب ہم ان کے قِیَاس کو کیا کر دیں گے؟ رَدّ کر دیں گے۔ تو اب ان سب کا بیان، تو یہ کل کتنی چیزیں ہو گئیں؟ لُغَوِی تفسیر، شَرْعِی تفسیر، شَرْط، رُكْن، حُكْم اور دَفْع، یہ چھ چیزیں، چھ میں سے دو بیان ہو چکیں لُغَوِی تفسیر بھی اور شَرْعِی تفسیر بھی۔ اب چار چیزیں رہ گئیں ان کو اب بیان کرنے لگے ہیں مَاتِن بھئی۔ تو کہتے ہیں شَارِح فرماتے ہیں فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ پس ضروری ہوا ان چار کا بیان لِأَجْلِ مُحَافَظَةِ قِيَاسِهِ اپنے قِیَاس کی حفاظت کے لیے وَدَفْعِ قِيَاسِ خَصْمِهِ اور اپنے فریقِ مُخَالِف کے قِیَاس کو دَفْع کرنے کے لیے بھئی۔ تبھی قِیَاس کی حفاظت ہو گی نا جب ہم فریقِ مُخَالِف یعنی مُقَابِل کے قِیَاس کو کیا کریں گے؟ دور کر دیں گے اس کا جواب دے دیں گے۔ تو خَصْم کہتے ہیں فریقِ مُخَالِف کو، مُقَابِل کو بھئی مُقَابِل۔

فَشَرْطُهُ اب شرطیں ذکر کریں گے سب سے پہلے قِیَاس کی بھئی۔ فَشَرْطُهُ پہلی شرط ذکر کر رہے ہیں فَشَرْطُهُ أَنْ لَا يَكُوْنَ الْأَصْلُ مَخْصُوْصًا بِحُكْمِهِ بِنَصٍّ آخَرَ شَرْط اس کی یہ ہے قِیَاس کی کہ أَنْ لَا يَكُوْنَ الْأَصْلُ کہ نہ ہو اَصْل کہ اَصْل یعنی مَقِيْسٌ عَلَيْهِ،

اَصْل کون ہے؟ مَقِیْسٌ عَلَیْہِ، جیسے اس حدیث کے اندر بھئی مَقِیْسٌ عَلَیْہِ مثلاً کیا تھا؟ گندم مَقِیْسٌ عَلَیْہِ اور چاول کیا تھے؟ مَقِیْس۔ تو اَصْل سے کیا مراد ہے یہاں؟ مَقِیْسٌ عَلَیْہِ۔ تو کہتے ہیں قِیَاس کی شرط یہ ہے أَنْ لَا یَکُوْنَ الْأَصْلُ کہ اَصْل یعنی مَقِیْسٌ عَلَیْہِ جو ہے وہ ایسا نہ ہو مَخْصُوْصًا بِحُکْمِہٖ کہ وہ مَخْصُوْص ہو کس کے ساتھ؟ اپنے حُکْم کے ساتھ بِنَصٍّ آخَرَ کسی، تو کسی دوسری نَصّ کی وجہ سے بھئی۔ پہلی شرط کیا ذکر کی کہ اَصْل ایسے، اَصْل ایسا نہ ہو یعنی مَقِیْسٌ عَلَیْہِ ایسا نہ ہو کہ وہ مَخْصُوْص ہو اپنے حُکْم کے ساتھ یعنی اس کا حُکْم اسی کے ساتھ خاص ہو، اسی میں بند ہو ایسا نہ ہو کسی دوسری نَصّ، یہ نہ ہو کہ یہ ایسا نہ ہو کسی دوسری نَصّ سے پتا چل رہا ہو کہ یہ حُکْم اسی کے ساتھ مَخْصُوْص ہے، اگر دوسری نَصّ نے آکر بتلا دیا کہ یہ اسی کا حُکْم ہے اسی میں بند ہے اور کسی کا یہ حُکْم نہیں، تو اگر دوسری نَصّ نے یہ بتا دیا تو پھر اس پر کسی کو قِیَاس کرنا بھی جائز نہیں ہو گا بھئی کیونکہ وہ نَصّ بتلا رہی ہے کہ یہ حُکْم اسی کا ہے ہر ایک کا حُکْم نہیں ہے۔ جب اس نے بتلا دیا کہ یہ حُکْم اسی کے ساتھ مَخْصُوْص ہے اسی میں بند ہے تو پھر اس پر قِیَاس کرنا جائز نہیں۔ تو پہلی شرط کیا ہے قِیَاس کی کہ مَقِیْسٌ عَلَیْہِ ایسا نہ ہو کہ اس کا حُکْم اسی کے ساتھ مَخْصُوْص ہو بِنَصٍّ آخَرَ کسی دوسری نَصّ کی وجہ سے بھئی، کسی دوسری نَصّ کی وجہ سے۔

بھئی یاد رکھیے یہاں پر میں نے اَصْل کی تفسیر کیا کی؟ اَصْل سے کیا مراد ہے؟ مَقِیْسٌ عَلَیْہِ۔ یاد رکھیے یہ تفسیر ہے عِنْدَ الْجُمْھُوْرِ، جُمْھُوْر کے نزدیک جُمْھُوْر یہ کہتے ہیں اَصْل سے مراد ہے مَقِیْسٌ عَلَیْہِ اور فَرْع سے مراد ہے مَقِیْس۔ فَرْع سے کیا مراد ہے؟ مَقِیْس مراد ہے، مَقِیْس مراد ہے۔ جیسے وہ چاول اور گندم کے اندر بھئی اَصْل کیا تھا؟ گندم، وہ ہے مَقِیْسٌ عَلَیْہِ اور چاول کیا ہیں؟ مَقِیْس، وہ ہے فَرْع، وہ ہے فَرْع بھئی۔ تو معلوم ہوا اَصْل سے کیا مراد ہوا؟ مَقِیْسٌ عَلَیْہِ یعنی مَحَلِّ حُکْم۔ کیا مراد ہوا؟ مَحَلِّ حُکْم۔ یعنی جس کے بارے میں حُکْم ہے بھئی، جس کے بارے میں حُکْم ہے، حُکْم تو حِلَّت اور حُرْمَت والا ہے لیکن حُکْم کا مَحَلّ کیا ہے؟ کس کے بارے میں؟ گندم کے بارے میں اور چاول کے بارے میں، تو مَحَلِّ حُکْم مراد ہوا۔ بس اتنا آپ یاد رکھیں مَقِیْسٌ عَلَیْہِ مراد ہے، کیا مراد ہے؟ مَقِیْسٌ عَلَیْہِ۔ جُمْھُوْر کے نزدیک اَصْل کی، جُمْھُوْر کیا تفسیر کرتے ہیں اَصْل کی؟ مَقِیْسٌ عَلَیْہِ، اور فَرْع کی کیا تفسیر کرتے ہیں؟ مَقِیْس، کہ اس سے مراد مَقِیْس ہے۔ بعض علماء وہ فرماتے ہیں کہ اَصْل سے مراد وہ دلیل بھئی جس سے اَصْل میں حُکْم ثابت، جو اَصْل کے حُکْم کے بارے میں جو نَصّ ہے جو دلیل ہے وہ ہے اَصْل۔ وہ مَقِیْسٌ عَلَیْہِ، مَقِیْسٌ عَلَیْہِ نہیں وہ کہتے اَصْل بلکہ مَقِیْسٌ عَلَیْہِ کے بارے میں جو دلیل ہے جس میں وہ حُکْم ذکر ہے یعنی وہ حدیث، وہ کیا کہتے ہیں؟ اَصْل سے، ہم نے تو کہا اَصْل سے کیا مراد ہے؟ توجہ سے سننا یہ مشکل مقام ہے بھئی۔ جُمْھُوْر کیا کہتے ہیں اَصْل سے کیا مراد ہے؟ مَقِیْسٌ عَلَیْہِ، اور فَرْع سے کیا مراد ہے؟ مَقِیْس۔ بعض علماء کہتے ہیں اَصْل سے مراد وہ دلیل ہے یعنی وہ نَصّ ہے جس کی وجہ سے مَقِیْسٌ عَلَیْہِ کا حُکْم معلوم ہو رہا ہے۔ گندم تھا مَقِیْسٌ عَلَیْہِ اس کا حُکْم کس سے پتا چل رہا تھا؟ وہ حدیث سے پتا چل رہا تھا تو وہ دلیل وہ نَصّ جو ہے وہ ہے اَصْل، وہ ہے اَصْل جس میں اس مَقِیْسٌ عَلَیْہِ کا حُکْم آرہا ہے وہ ہے اَصْل، اور جو فَرْع کے اندر جو حُکْم آیا وہ فَرْع کا حُکْم وہ ہے فَرْع بھئی۔ مَقِیْس کا حُکْم جو ہے وہ کیا ہے؟ فَرْع

ہے بھئی۔ جُمْهُوْر نے کیا کہا؟ اَصْل کیا ہے؟ مَقِيْسٌ عَلَيْهِ اور فَرْع کیا ہے؟ مَقِيْس ہے۔ بعض علماء نے کہا نہیں، اَصْل ہے مَقِيْسٌ عَلَيْهِ کا، یوں کہیں، اَصْل ہے مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا حکم، یعنی اس کی وہ جو دلیل ہے، اور فَرْع جو ہے، وہ مَقِيس کے اندر جو حکم ثابت کیا وہ کیا ہے؟ فَرْع۔ أَصْل کا حکم، یعنی مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا حکم، وہ أَصْل یعنی اس کی جو دلیل ہے وہ ہے أَصْل، یعنی وہ حدیث أَصْل ہے، اور مَقِيس میں جو حکم ثابت کیا وہ حکم کیا ہے؟ ہاں، تو مَقِيس نہیں فَرْع بلکہ اس کا حکم فَرْع ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

اب یہاں شَارِح پہلے جمہور کے مطابق تفسیر بیان کریں گے بھئی، جمہور کے مطابق تفسیر۔ جمہور کے مطابق أَصْل کا کیا معنیٰ کیا تھا؟ مَقِيسٌ عَلَيْهِ۔ دیکھیے بھئی، اَلظَّاهِرُ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْمَقِيسُ عَلَيْهِ، ظاہر یہی ہے کہ أَصْل کیا ہے؟ مَقِيسٌ عَلَيْهِ ہے۔ وَالْبَاءُ فِي بِحُكْمِهِ، اور یہ جو بَاء آئی مَتْن کے قول بِحُكْمِهِ میں، بِحُكْمِهِ پر کیا، حکم پر کیا داخل ہو رہی ہے؟ بَاء۔ یہ کہتے ہیں دَاخِلٌ عَلَى الْمَقْصُورِ، یہ کس پر داخل ہوئی ہے؟ مَقْصُور بھئی، مَقْصُور۔

یاد رکھیے، یہ خَصَّصَ، اِخْتَصَّ، خَصَّ وغیرہ مادے کے ساتھ بَاء استعمال ہوتی ہے۔ اور اس بَاء کے اندر، یہ بحث پہلے بھی گزر چکی ہے بھئی، دوبارہ سن لیں بھئی، اس بَاء کے اندر أَصْل یہ ہے کہ یہ مَقْصُورٌ عَلَيْهِ پر داخل ہوتی ہے۔ کس پر داخل ہوتی ہے؟ مَقْصُور۔ ایک ہوتا ہے مَقْصُور جس کو بند کیا گیا، ایک ہے مَقْصُورٌ عَلَيْهِ جس پر بند کیا گیا۔ تو أَصْل کیا ہے؟ بَاء کس پر داخل ہوتی ہے؟ مَقْصُورٌ عَلَيْهِ پر داخل ہوتی ہے۔ یعنی جس پر بَاء داخل ہوئی وہ ہے مَقْصُورٌ عَلَيْهِ، اور دوسرا کیا ہے؟ مَقْصُور۔

مَثَلًا میں کہتا ہوں خَصَصْتُ هٰذِهِ السَّاعَةَ بِالْحَدِيثِ، خَصَصْتُ هٰذِهِ السَّاعَةَ، میں نے اس گھنٹے کو خاص کر دیا حدیث کے ساتھ۔ تو بَاء کس پر داخل ہوئی؟ حدیث پر۔ حدیث ہوئی مَقْصُورٌ عَلَيْهِ، اور یہ گھنٹہ کیا ہوا؟ مَقْصُور۔ یعنی میں نے اس گھنٹے کو بند کر دیا ہے حدیث کے لیے، یعنی اس گھنٹے میں حدیث ہی کا سبق ہو گا اور کسی چیز کا سبق نہیں ہو گا۔ تو اس گھنٹے کو میں نے بند کر دیا کس کے اندر؟ حدیث کے اندر۔ حدیث کو نہیں اس میں بند کیا کہ حدیث کا سبق صرف اسی گھنٹے میں ہو گا اور کسی میں نہیں ہو گا۔ حدیث کا سبق ہو سکتا ہے اور گھنٹوں میں، لیکن اس گھنٹے میں کون سا سبق ہو گا صرف؟ حدیث ہی کا ہو گا۔ تو دیکھیے یہاں پر بند کس کو کیا میں نے؟ کس کو بند کیا؟ گھنٹے کو بند کیا، کس میں بند کیا؟ حدیث میں۔ اور حدیث، تو گھنٹہ ہوا مَقْصُور اور حدیث کیا ہوئی؟ مَقْصُورٌ عَلَيْهِ۔ اور اب آپ دیکھیے خَصَصْتُ هٰذِهِ السَّاعَةَ بِالْحَدِيثِ، بَاء کس پر داخل ہے؟ حدیث پر، اور حدیث کیا ہے؟ مَقْصُورٌ عَلَيْهِ۔ تو بَاء کے اندر أَصْل یہ ہے کہ یہ کس پر داخل ہوتی ہے؟ مَقْصُورٌ عَلَيْهِ پر۔ لیکن کبھی کبھار یہ مَقْصُور پر بھی داخل ہو جاتی ہے۔

مَثَلًا میں کہتا ہوں خَصَصْتُ فُلَانًا بِذِكْرِي، خَصَصْتُ فُلَانًا بِذِكْرِي، میں نے فلاں کو خاص کیا اپنے ذکر کے ساتھ، یعنی

صرف اسی کا ذکر کیا، صرف، یعنی اپنے ذکر کو اسی میں بند کر دیا، صرف اسی کا میں نے ذکر کیا کسی اور کا ذکر نہیں کیا۔ تو یہاں بَاء کس پر داخل ہو رہی ہے؟ مَقْصُور پر داخل ہو رہی ہے، ذکر کو میں نے اس میں بند کیا نہ کہ اس کو اپنے ذکر میں بند کیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔ تو بَاء میں أَصْل کیا ہے؟ کس پر داخل ہوتی ہے؟ مَقْصُورٌ عَلَيْهِ پر، لیکن کبھی کبھار کس پر داخل ہو جاتی ہے؟ مَقْصُور پر بھی داخل ہو جاتی ہے۔

ایک دوسری مثال دیکھ لیں کہ بَاء کس پر داخل ہے؟ مَقْصُور پر۔ أَصْل تو ہے مَقْصُورٌ عَلَيْهِ پر داخل ہوتی ہے لیکن کس پر داخل ہوتی ہے کبھی؟ مَقْصُور۔ دوسری مثال، جیسے علامہ زَمَخْشَرِي جو ہیں وہ إِيَّاكَ نَعْبُدُ کا معنیٰ بیان کرتے ہیں، إِيَّاكَ نَعْبُدُ۔ کیا ترجمہ کرتے ہیں آپ إِيَّاكَ نَعْبُدُ کا؟ اے اللہ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں۔ تو دیکھیے علامہ زَمَخْشَرِي اس کا ترجمہ کرتے ہیں نَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ، نَخُصُّكَ بِالْعِبَادَةِ۔ بَاء کس پر داخل کی؟ عبادت پر۔ یعنی ہماری عبادت بند ہے آپ کے اندر اے اللہ، ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور کسی کی عبادت نہیں کرتے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں بھی بَاء کس پر داخل ہو رہی ہے؟ مَقْصُور پر داخل ہو رہی ہے۔ تو بَاء کبھی کبھار مَقْصُور پر داخل ہو جاتی ہے۔

تو یہاں پر بھی بَاء کس پر داخل ہوئی ہے؟ بِحُكْمِهِ میں مَقْصُور پر۔ تو کیا اوپر ذرا مَتْن پہ نظر رکھیں، شرط یہ ہے کہ وہ أَصْل یعنی مَقِيسٌ عَلَيْهِ وہ مخصوص نہ ہو اپنے حکم کے ساتھ، کیا معنیٰ؟ بَاء کس پر داخل ہوئی؟ مَقْصُور۔ یعنی وہ حکم مَقِيسٌ عَلَيْهِ پر بند نہ ہو۔ یعنی وہ حکم، وہ حکم کہیں کسی دوسری، کوئی دوسری نَصّ آکر یہ نہ بتا دے کہ یہ حکم یہ جو مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا ہے یہ مَقِيسٌ عَلَيْهِ ہی پر بند ہے، اس سے تَجَاوُز نہیں کر رہا، کسی اور کے لیے یہ حکم تم ثابت نہیں کر سکتے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔

اس کے آگے مثال ذکر کریں گے بھئی۔ حضرت خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِت رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ بھئی، جلیل القدر صحابی گزرے ہیں۔ آگے واقعہ ذکر کریں گے کہ ایک مرتبہ نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے ایک دیہاتی سے ایک اونٹنی خریدی بھئی اور اس کو پیسے ادا کر دیے۔ بعد میں أَعْرَابِي وہ دیہاتی پھر آگیا پیسے وصول کرنے کہ میرے پیسے دیجیے۔ نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمانے لگے میں پیسے تمہیں ادا کر چکا ہوں۔ اس نے کہا پیسے ادا نہیں کیے آپ نے۔ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرما رہے ہیں کہ میں نے پیسے ادا کر دیے ہیں، وہ کہنے لگا گواہ لے کر آؤ۔ حضور عَلَيْهِ السَّلَام فرمانے لگے کون گواہی دے گا، اس وقت تو کوئی تھا ہی نہیں وہاں پر کون گواہی دے گا؟ تو خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ فرمانے لگے کہ میں گواہی دیتا ہوں اے اللہ کے پیغمبر کہ آپ نے ان کو اونٹنی کے پیسے ادا کر دیے۔ حضور عَلَيْهِ السَّلَام فرمانے لگے اے خُزَيْمَة تم تو وہاں موجود ہی نہیں تھے تم کیسے گواہی دے رہے ہو؟ کہنے لگے يَا رَسُولَ اللهِ آپ ہمیں آسمان کی خبریں بتلاتے ہیں ہم ان میں آپ کی تصدیق کرتے ہیں، تو جب آپ اس کے ایک اونٹنی کے پیسے دینے کے بارے میں آپ نے فرما دیا میں نے ادا کر دیے تو ہم کیسے اس کے اندر آپ کی تصدیق نہیں کریں گے؟ حضور عَلَيْهِ السَّلَام، صحابہ عجیب لوگ تھے مَوْلَانَا انسان حیران ہوتا

ہے، حضور عَلَيْهِ السَّلَام اتنے خوش ہوئے ان کی بات سن کر اور فرمایا کہ جس کے لیے خُزَيْمَة نے گواہی دی اس کے لیے وہی گواہی کافی ہے۔ آپ نے خُزَيْمَة کی گواہی کو دو بندوں کے، دو مردوں کی گواہی کے برابر قرار دے دیا بھئی۔ چنانچہ اس کے بعد حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ وہ ذُو الشَّهَادَتَيْنِ کہلاتے ہیں بھئی، ذُو الشَّهَادَتَيْنِ، دو شہادتوں والے۔ آپ کی شہادت کسی مسئلے میں کافی ہوتی تھی بھئی۔ یہ آپ کی فضیلت تھی، آپ کا اعزاز تھا جو اللہ نے آپ کو نصیب فرمایا بھئی۔ ہر مسئلے کے اندر دو گواہ طلب کیے جاتے، لیکن جس مسئلے کے اندر حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ آجاتے وہاں پھر عدد کی شرط نہیں تھی، ان کی اپنی گواہی حضور نے کتنے کے برابر قرار دے دی تھی؟ دو گواہوں کے برابر بھئی۔

تو دیکھیے اب عام حکم تو یہی ہے کہ گواہ کتنے ہونے چاہئیں؟ دو۔ لیکن ایک نَصّ نے آکر بتلایا اور ہاں کہ اور حضرت خُزَيْمَة کی گواہی کتنے کے برابر ہے؟ دو کے برابر، اور یہ حکم حضرت خُزَيْمَة ہی میں بند ہے یہ اس حدیث نے بتلایا، کہ حدیث میں کیا آیا کہ جس شخص کے لیے خُزَيْمَة نے گواہی دی تو وہی اس کو کافی ہے۔ دیکھو ان کا نام لے کر باقاعدہ ذکر کیا جا رہا ہے، معلوم ہوا یہ صرف انہی کا حکم ہے، جس کے لیے خُزَيْمَة نے گواہی دی تو وہ اس کے لیے کافی ہے، معلوم ہوا صرف یہ انہی کا حکم ہے بھئی کہ ان کی گواہی کتنے کے برابر؟ دو کے برابر ہے بھئی۔ تو دیکھو یہاں مَقِيسٌ عَلَيْهِ حضرت خُزَيْمَة جو ہیں ان کا حکم انہی میں بند ہے دوسری نَصّ کی وجہ سے، کون سی نَصّ؟ وہ جو حدیث میں آیا کہ جس کے لیے خُزَيْمَة نے گواہی دی تو وہ اس کے لیے کافی ہے بھئی۔

وَالْمَعْنٰى اور معنیٰ یہ ہوا، یہ اب وہی مَتن کا معنیٰ بیان کرنے لگے ہیں، کہ أَنْ لَا يَكُونَ الْمَقِيسُ عَلَيْهِ، کہ مَقِيسٌ عَلَيْهِ نہ ہو ایسا، كَخُزَيْمَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ مَثَلًا، جیسے کہ حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ مَثَلًا، مثال کے طور پر۔ کہ تو وہ مَقِيسٌ عَلَيْهِ نہ ہو مَقْصُورًا عَلَيْهِ کہ بند کیا گیا ہو حُكْمُهُ اس کا حکم، اس، بند کیا گیا ہو اس پر حُكْمُهُ اس کا حکم بِنَصٍّ آخَرَ کسی دوسری نَصّ کی وجہ سے۔ نَصّ آخَر سے کیا مراد ہے؟ وہ حدیث جو مَقِيسٌ عَلَيْهِ کے حکم کو بتلا رہی تھی، یعنی حضرت خُزَيْمَة کے حکم کو بتلا رہی تھی، وہ نَصّ آخَر وہ ہے بھئی۔ معنیٰ سمجھ میں آگیا؟ تو معنیٰ کیا ہوا کہ مَقِيسٌ عَلَيْهِ ایسا نہ ہو کہ بند کر دیا گیا ہو اس مَقِيسٌ عَلَيْهِ پر اس کے حکم کو بِنَصٍّ آخَرَ کسی دوسری نَصّ کی وجہ سے۔ إِذْ لَوْ كَانَ حُكْمُهُ مَقْصُورًا عَلَيْهِ بِالنَّصِّ فَكَيْفَ يُقَاسُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، اس لیے کیونکہ اگر اس کا حکم جو ہے اسی پر بند کر دیا گیا ہے نَصّ کے ذریعے تو پھر کیسے اس پر کسی غیر کو قیاس کیا جا سکتا ہے؟

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِالْأَصْلِ النَّصُّ، اور یہ جائز نہیں ہے کہ أَصْل سے مراد نَصّ ہو۔ یہ وہ دوسرا قول آیا، پہلی تقریر گزر گئی مَوْلَانَا، پہلی تقریر جمہور کے قول کے مطابق، أَصْل سے کیا مراد؟ مَقِيسٌ عَلَيْهِ، فَرْع سے کیا مراد؟ مَقِيس۔ اور اب دوسرا قول ذکر کریں گے کہ بعض علماء نے کیا کہا کہ أَصْل سے کیا مراد ہے؟ وہ دلیل، وہ نَصّ جس، جو کس پر دلالت کر رہی ہے؟ مَقِيسٌ

عَلَيْهِ کے حکم پر دلالت کر رہی ہے، یعنی جس میں مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا حکم مذکور ہے وہ نَصّ بھئی۔ تو کہتے ہیں یہ جائز نہیں ہے کہ أَنْ يُرَادَ بِالْأَصْلِ النَّصُّ کہ أَصْل سے کیا مراد ہو؟ نَصّ مراد ہو، وہ نَصّ الدَّالُّ عَلٰى حُكْمِ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ جو دلالت کر رہی ہے مَقِيسٌ عَلَيْهِ کے حکم پر۔ مَثَلًا کون سی نَصّ تھی؟ وہ جو حدیث آئی حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ، اس میں آیا نا اس مَقِيسٌ عَلَيْهِ کون ہیں؟ حضرت خُزَيْمَة۔ اس مثال کو ذہن میں رکھیں پھر بات واضح ہوتی چلی جائے گی بھئی۔ جب مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا ذکر آئے سمجھ جائیں کون ہیں؟ مَثَلًا حضرت خُزَيْمَة۔ تو جیسے ان کا، وہ نَصّ جو دلالت، یہ جائز نہیں ہے کہ مراد أَصْل سے وہ نَصّ ہو جو دلالت کر رہی ہے مَقِيسٌ عَلَيْهِ کے حکم پر۔ کون سی نَصّ دلالت کر رہی تھی مَقِيسٌ عَلَيْهِ کے حکم پر؟ وہ جو ان کے بارے میں حدیث آئی تھی۔

اچھا اب یہ مَتْن دیکھیے حل کرتے جائیں گے، کہتے ہیں وَيَكُونُ الْبَاءُ، وَيَكُونُ الْبَاءُ بِمَعْنٰى مَعَ، أَنْ يُرَادَ، يُرَادَ پر عطف ہے۔ یہ جائز نہیں ہے کہ أَصْل سے وہ نَصّ مراد ہو جو مَقِيسٌ عَلَيْهِ کے حکم پر دلالت کر رہی ہے وَيَكُونُ الْبَاءُ بِمَعْنٰى مَعَ، اور یہ جائز نہیں ہے کہ بَاء کس معنیٰ میں ہو؟ مَعَ کے معنیٰ میں ہو۔ إِذْ يَكُونُ الْمَعْنٰى حِينَئِذٍ، اس لیے کیونکہ اس وقت معنیٰ یہ ہو جائے گا، انہوں نے کیا کہا؟ کہ أَصْل سے مراد، یہ جائز نہیں ہے کہ أَصْل کا، سے کیا مراد لے لیں آپ؟ نَصّ۔ اور یہ مَخْصُوصًا بِحُكْمِهِ، اس بَاء کو کس معنیٰ میں لے لیں؟ مَعَ کے معنیٰ میں، یہ جائز نہیں۔ کیونکہ کہتے ہیں اس صورت میں ایسا معنیٰ بن جائے گا جو درست ہی نہیں ہے۔ ایسا معنیٰ بنے گا جو درست ہی نہیں ہے۔

اچھا اب ذرا مَتْن پہ آئیے پھر آپ کو بات سمجھ میں آئے گی۔ فَشَرْطُهُ قیاس کی شرط یہ ہے أَنْ لَا يَكُونَ الْأَصْلُ کہ أَصْل جو ہے، کون أَصْل؟ دوسرا معنیٰ، دوسرا معنیٰ اب چل رہا ہے، نَصّ۔ وہ کون سی نَصّ؟ جو مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا حکم بتلا رہی تھی، اور وہ کیا تھی؟ حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ کے بارے میں جو تھی۔ کہ وہ، قیاس کی شرط یہ ہے کہ وہ نَصّ جو ہے وہ مخصوص نہ ہو، بَاء کس معنیٰ میں لے لیا؟ مَعَ کے معنیٰ میں، مَعَ حُكْمِهِ اپنے حکم کے ساتھ یعنی اپنے حکم سمیت، اپنے حکم سمیت۔ ساتھ، ساتھ آگے پھر ایک اور بَاء آ رہی ہے اس لیے اس کا ساتھ کے بجائے سمیت کا لفظ ترجمے کے اندر ذرا واضح ہو جائے گی۔ قیاس کی شرط یہ ہے کہ وہ نَصّ وہ اپنے حکم سمیت مخصوص نہ ہو بِنَصٍّ آخَرَ دوسرے نَصّ کے ساتھ، اور نَصّ آخَر سے کیا مراد تھا؟ پہلے کیا گزرا؟ وہی جس میں مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا حکم آیا تھا نا حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ کا حکم جس میں تھا۔ تو پہلی أَصْل سے بھی کیا مراد ہوئی؟ وہی نَصّ۔ اور نَصّ آخَر سے بھی کیا مراد ہوئی؟ وہی نَصّ، تو معنیٰ ہی نہیں بنتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جی۔ بات سمجھ میں آئی کہ ویسے سر ہلا رہے ہیں؟ جی؟ کیونکہ اس صورت میں أَصْل سے مراد کیا؟ وہ نَصّ، کون سی نَصّ؟ جس میں مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا حکم تھا۔ اور نَصّ آخَر ابھی گزرا تھا اس سے بھی کیا مراد تھی؟ وہی نَصّ جس میں کیا تھا؟ مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا حکم تھا۔ تو یہ کہہ رہے ہیں کہ یہ اس صورت میں اس سے تو یہ پتا چلا کہ وہ نَصّ

اپنے حکم سمیت مخصوص نہ ہو کس کے ساتھ؟ دوسری نَصّ اور دوسری سے بھی کون سی نَصّ مراد ہے؟ یہی، حالانکہ مَتن بتلا رہا ہے وہ دوسری نَصّ ہے اور حالانکہ وہ تو وہی نَصّ ہے بھئی۔ نَصّ تو ایک ہی ہے اور عبارت سے کیا پتا لگ رہا ہے جیسے کہ دو، دو نَصّیں ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ خرابی سمجھ میں آگئی؟ جی۔

یہ شَارِح نے یہ فرما کر اس دوسرے قول کو رد کر دیا، کون سے دوسرے قول کو رد کیا؟ کہ أَصْل کو نَصّ کے معنیٰ میں اور بَاء کو مَعَ کے معنیٰ میں نہیں لے سکتے بھئی۔ بعض اور شارحین نے تقریر کی اور ان کی تقریر بھی بالکل درست ہے کہ، کہ نَصّ سے أَصْل مراد لے لیں اور بَاء مَعَ کے معنیٰ میں لے لیں اور نَصّ آخَر سے نَصّ آخَر مراد لیں، وہی نَصّ مراد نہ لیں۔ شَارِح نے تو کہا نَصّ آخَر سے وہی نَصّ مراد ہے کیونکہ پہلی تقریر میں وہی نَصّ آئی تھی تو انہوں نے کہا دوسری میں بھی وہی نَصّ ہو گی۔ پہلی تقریر کے مطابق نَصّ آخَر سے ہم نے کیا مراد لیا تھا؟ حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ والی وہ حدیث جو تھی۔ دوسری تقریر کے مطابق بھی انہوں نے وہی نَصّ لے لی۔ وہی نَصّ نہ لیں، پھر دوسری نَصّ اس سے مراد لے لیں، کیا کریں؟ دوسری۔ کون سی دوسری نَصّ مراد لے لیں؟ وہ قرآن میں جو اللہ فرماتے ہیں کہ دو گواہ بنا لو، کس طرح آیت؟ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ، گواہ کر لو تم اپنے میں سے دو مردوں کو، اپنے میں سے دو مردوں کو گواہ بنا لو۔ یہ ہے نَصّ آخَر، یہ ہے نَصّ آخَر۔ اس کو اگر بنا لیں پھر تقریر ٹھیک ہو جاتی ہے بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ اور اگر شَارِح کے طریقے پر چلیں، انہوں نے کہا نَصّ آخَر سے پھر وہی پہلی تقریر، پہلی نَصّ ہی مراد ہے، اس صورت میں معنیٰ واقعی درست نہیں بنتا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ پہلے شَارِح کی تقریر ذرا حل کر لیں اس کے بعد پھر یہ تیسری تقریر بھی میں بیان کرتا ہوں بھئی۔ دوبارہ دیکھیے، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِالْأَصْلِ النَّصُّ الدَّالُّ عَلٰى حُكْمِ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ، اور یہ جائز نہیں ہے کہ أَصْل سے مراد وہ نَصّ ہو جو دلالت کر رہی ہے مَقِيسٌ عَلَيْهِ کے حکم پر، اور نہ یہ جائز ہے کہ بَاء بِمَعْنٰى مَعَ کے ہو، إِذْ يَكُونُ الْمَعْنٰى حِينَئِذٍ اس لیے کیونکہ معنیٰ اس وقت یہ ہو جائے گا کہ أَنْ لَا يَكُونَ النَّصُّ الدَّالُّ عَلٰى حُكْمِ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ مَخْصُوصًا مَعَ حُكْمِهِ بِنَصٍّ آخَرَ، کہ وہ نَصّ جو دلالت کر رہی ہے مَقِيسٌ عَلَيْهِ کے حکم پر وہ اپنے حکم سمیت مخصوص نہ ہو بِنَصٍّ آخَرَ دوسری نَصّ کے ساتھ۔ وَلَا شَكَّ أَنَّ النَّصَّ الْآخَرَ هُوَ النَّصُّ الدَّالُّ عَلٰى حُكْمِ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ وہ نَصّ آخَر بھی وہی نَصّ ہے جو دلالت کر رہی ہے کس پر؟ مَقِيسٌ عَلَيْهِ کے حکم پر۔ تو مَتن سے یوں لگ رہا ہے جیسے نُصُوص کتنی ہیں؟ دو ہیں، حالانکہ صورت نَصّ تو کتنی ہے؟ ایک ہی ہے، تو لہٰذا أَصْل کو نَصّ کے معنیٰ میں اور بَاء کو مَعَ کے معنیٰ میں نہیں لے سکتے۔

دوسرے شارحین تقریر کرتے ہیں کہتے ہیں نہیں لے سکتے ہیں، لے سکتے ہیں، أَصْل سے کیا مراد لے لیں؟ نَصّ۔ بَاء کو کس معنیٰ میں لے لیں؟ مَعَ کے معنیٰ میں۔ اور بِنَصٍّ آخَرَ میں بَاء کو سَبَبِيَّة بنا دیں۔ اور نَصّ آخَر سے کون سی نَصّ مراد لے لیں؟

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ والی۔ تو دیکھیے اب مَتن پہ ذرا پھر آئیے آپ دیکھیے ترجمہ ٹھیک ہو جائے گا، اب ہم یہ تقریر کریں گے دوسرے شارحین نے جو کی۔ شرط اس کی یہ ہے أَنْ لَا يَكُونَ الْأَصْلُ مَخْصُوصًا بِحُكْمِهِ، پس شرط یہ ہے، شرط یہ ہے کہ أَصْل، کون أَصْل؟ وہ نَصّ جو کس پر دلالت کر رہی ہے؟ مَقِيسٌ عَلَيْهِ کے حکم پر، یعنی شہادتِ خُزَيْمَة پر، وہ نَصّ جو ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ، اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو، أَنْ لَا يَكُونَ آرہا ہے نا، شرط یہ ہے کہ وہ نَصّ وہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو بِنَصٍّ آخَرَ ایک دوسری نَصّ کی وجہ سے۔ وہ کون سی نَصّ ہے؟ بھئی وہ نَصّ بتلا رہی ہے عام حکم ہے کہ ہر جہاں بھی گواہ بنانے پڑے کتنے گواہ بنانے پڑیں گے؟ دو بنانے پڑیں گے۔ معلوم ہوا ایک گواہ، ایک شخص گواہی کے طور پر کہیں بھی کافی نہیں، اس نے نفی کر دی سب سے، ایک گواہی کافی نہیں۔ اور اس حدیث نے بتلایا کہ خُزَيْمَة کی گواہی بھی کافی ہے۔ معلوم ہوا اس نَصّ نے جو حکم بیان کیا وہ صرف کن کا، کس کا بیان ہوا؟ جی؟ اس نَصّ سے کیا پتا چلا؟ سب کا کیا حکم ہے؟ دو گواہ، گواہ دو ہوں، معلوم ہوا ایک کی گواہی کافی نہیں۔ اور اس نَصّ کی، اس نَصّ کی وجہ سے پتا لگا کہ یہ صرف خُزَيْمَة کا حکم ہے کہ ایک کی بھی گواہی کافی ہے۔ اس نَصّ نے تو نفی کی تھی سب سے کہ سب کا یہ حکم ہے کسی کی بھی اکیلے کی گواہی قابلِ قبول نہیں۔ تو اس نَصّ کی وجہ سے، اس کے سبب سے پتا چلا کہ یہ صرف کن کی خصوصیت ہے؟ یہ صرف حضرت خُزَيْمَة کی ان کی اکیلے کی بھی گواہی قبول ہے ورنہ وہ نَصّ تو بتلا رہی ہے اکیلے کی گواہی قبول ہی نہیں۔ تو یہ تخصیص کا پتا کس سے چلا؟ اس دوسری نَصّ کی وجہ سے پتا چلا کہ باقیوں کا یہ حکم نہیں ہے، باقیوں کا عام حکم ہے وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ، تو اس نَصّ نے سب کا حکم بیان کر دیا تھا، معلوم ہوا یہ صرف کس کی خصوصیت ہے؟ خُزَيْمَة۔ تقریر سمجھ میں آگئی کہ نہیں آئی بھئی؟

كَشَهَادَةِ خُزَيْمَةَ وَحْدَهُ، جیسے کہ گواہی حضرت، اکیلے حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ کی، فَإِنَّهُ مَخْصُوصٌ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، پس بے شک حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ مخصوص ہیں حضور عَلَيْهِ السَّلَام کے اس قول کے ساتھ، یہ وہ حدیث آگئی، مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ فَهُوَ حَسْبُهُ، جس کے لیے گواہی دی خُزَيْمَة نے تو وہ اس کے لیے کافی ہے۔ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهِ مَنْ هُوَ أَعْلٰى حَالًا مِنْهُ، اور یہ مناسب نہیں ہے کہ قیاس کیا جائے ان پر ان کو جو ان سے اَعْلٰی ہیں حال کے اعتبار سے كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، جیسے خُلَفَاءِ رَاشِدِين۔ بھئی یہ اب جائز نہیں ہے کہ ان پر اوروں کو بھی قیاس کیا جائے کہ بھئی خُزَيْمَة جب وہ اکیلے ان کی ایک کی گواہی قابلِ قبول ہے تو خُلَفَاءِ رَاشِدِين تو ان سے درجے میں اَعْلٰی ہیں، ان کی تو بطریقِ اَوْلٰی ایک کی گواہی قابلِ قبول ہونی چاہیے۔ نہیں بھئی، اس پر قیاس ہم نہیں کر سکتے کیونکہ اس حدیث نے کیا بتلا دیا کہ یہ صرف حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ کی فضیلت ہے، یہ ان کا اعزاز ہے، تو یہ جزوی فضیلت ان کو اللہ نے نصیب فرمائی۔ تو کہتے ہیں وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهِ مَنْ هُوَ أَعْلٰى حَالًا مِنْهُ، اور مناسب نہیں ہے کہ قیاس کیا جائے

ان پر ان کو جو ان سے اَعْلٰی ہیں باعتبار حال کے، جو ان کے مقابلے میں اَعْلٰی ہیں باعتبار حال کے، كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ جیسے خُلَفَاءِ رَاشِدِين، إِذْ تَبْطُلُ حِينَئِذٍ كَرَامَةُ اخْتِصَاصِهِ بِهٰذَا الْحُكْمِ، اس لیے کیونکہ اس صورت میں تو حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ کے اِخْتِصَاص کی جو کرامت ہے وہ اس حکم کے ساتھ اس صورت میں باطل ہو جائے گی۔ إِذْ تَبْطُلُ حِينَئِذٍ كَرَامَةُ اخْتِصَاصِهِ بِهٰذَا الْحُكْمِ، اس صورت، اس وقت میں پھر اگر ہم قیاس کر لیں تو اس وقت تو باطل ہو جائے گی وہ جو اس حکم کے ساتھ حضرت خُزَيْمَة کے اِخْتِصَاص کی کرامت ہے، وہ جو ان کا اعزاز ہے، وہ جو ان کی فضیلت ہے، وہ تو باطل ہو جائے گی۔

وَقِصَّتُهُ اور قصہ یہ جو ہے ان کا، مَا رُوِيَ وہ جو روایت کیا گیا ہے أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ کہ حضور عَلَيْهِ السَّلَام نے اشْتَرٰى نَاقَةً مِنْ أَعْرَابِيٍّ کہ اونٹنی خریدی ایک دیہاتی سے، وَأَوْفَاهُ الثَّمَنَ اور ادا کر دیے اس کو ثَمَن، فَأَنْكَرَ الْأَعْرَابِيُّ اسْتِيفَاءَهُ تو انکار کیا دیہاتی نے ان کے وصول کرنے کا، وَقَالَ اور کہا اس نے هَلُمَّ شَهِيدًا گواہ لاؤ، فَقَالَ حضور فرمانے لگے مَنْ يَشْهَدُ لِي وَلَمْ يَحْضُرْنِي أَحَدٌ کون میرے لیے گواہی دے گا، اور کوئی ایک بھی حاضر نہیں تھا، حال یہ کہ کوئی ایک بھی حاضر نہیں تھا۔ فَقَالَ خُزَيْمَةُ تو حضرت خُزَيْمَة رَضِيَ اللهُ تَعَالٰى عَنْهُ فرمانے لگے أَنَا أَشْهَدُ يَا رَسُولَ اللهِ میں گواہی دیتا ہوں اے اللہ کے پیغمبر أَنَّكَ أَوْفَيْتَ الْأَعْرَابِيَّ ثَمَنَ النَّاقَةِ کہ آپ نے ادا کر دیے ہیں اس دیہاتی کو اونٹنی کے ثَمَن۔ فَقَالَ حضور فرمانے لگے كَيْفَ تَشْهَدُ لِي وَلَمْ تَحْضُرْنِي تم کیسے میرے لیے گواہی دیتے ہو حالانکہ تم حاضر نہیں تھے؟ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ کہنے لگے اے اللہ کے پیغمبر إِنَّا نُصَدِّقُكَ فِيمَا تَأْتِينَا بِهِ مِنْ خَبَرِ السَّمَاءِ کہ ہم، بے شک ہم آپ کی تصدیق کرتے ہیں وہ جو آپ ہمارے پاس آسمان کی خبریں لے کر آتے ہیں، أَفَلَا نُصَدِّقُكَ فِيمَا تُخْبِرُ بِهِ مِنْ أَدَاءِ ثَمَنِ النَّاقَةِ تو کیا ہم آپ کی تصدیق نہیں کریں گے وہ جو آپ ہمیں اونٹنی کے ثَمَن کی ادائیگی کی خبر دے رہے ہیں؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو حضور عَلَيْهِ السَّلَام فرمانے لگے مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ فَهُوَ حَسْبُهُ جس کے لیے خُزَيْمَة نے گواہی دے دی تو وہ اس کے لیے کافی ہے۔ فَجُعِلَتْ شَهَادَتُهُ كَشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ كَرَامَةً وَتَفْضِيلًا عَلٰى غَيْرِهِ پس حضور عَلَيْهِ السَّلَام، پس قرار دے دیا گیا حضرت خُزَيْمَة کی گواہی کو دو مردوں کی گواہی کی طرح ہی كَرَامَةً وَتَفْضِيلًا عَلٰى غَيْرِهِ بطور اعزاز اور فضیلت کے غیروں پر، مَعَ أَنَّ النُّصُوصَ أَوْجَبَتِ اشْتِرَاطَ الْعَدَدِ فِي حَقِّ الْعَامَّةِ اگرچہ نُصوص نے واجب کیا ہے عدد کی شرط کو عام لوگوں کے حق میں، فَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ لہٰذا ان پر ان کے علاوہ کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ یہ تھی پہلی شرط قیاس کی۔ کہ پہلی شرط کیا؟ کہ مَقِيسٌ عَلَيْهِ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو، وہ حکم اسی میں بند نہ ہو کسی دوسری نَصّ کی وجہ سے، کسی نَصّ کی وجہ سے۔

وَأَنْ لَا يَكُونَ مَعْدُولًا بِهِ عَنِ الْقِيَاسِ، یہ مَتن ہے یاد رکھیے، وَأَنْ لَا يَكُونَ مَعْدُولًا بِهِ عَنِ الْقِيَاسِ، یہ دوسری شرط ہے قیاس کی۔ دوسری شرط یہ کہ أَنْ لَا يَكُونَ مَعْدُولًا بِهِ، کہ وہ أَصْل جو ہے، وہ یعنی مَقِيسٌ عَلَيْهِ، وہ ایسا نہ ہو کیسا نہ ہو؟ مَعْدُولًا بِهِ عَنِ الْقِيَاسِ ہٹا ہوا قیاس سے۔ وہ أَصْل جو ہے وہ قیاس سے ہٹا ہوا نہ ہو بھئی۔ أَصْل سے ہی آپ نے حکم کو مُتَعَدِّي کرنا ہے

کس کی طرف؟ فَرْع کی طرف۔ تو اگر أَصْل خود ہی قیاس سے ہٹا ہوا ہے تو پھر کیسے آپ دوسری چیز کو اس پر قیاس کریں گے بھئی؟ قیاس سے طریق، قیاس سے ہٹا ہوا یعنی قیاس کے طریقے سے ہٹا ہوا ہو۔ اور قیاس کا کیا طریقہ ہے؟ کہ ایک قیاس کا طریقہ یہ ہے کہ ایک حکم کی ایک عِلَّت ہماری عقل میں آتی ہے، اس کی عِلَّت ہماری عقل میں، ہمیں عِلَّت اس کی سمجھ میں آتی ہے، پھر وہی عِلَّت ہمیں دوسری جگہ ملتی ہے تو ہم وہی حکم لگا دیتے ہیں۔ تو اگر یہ أَصْل قیاس کے طریقے سے ہٹا ہوا ہو، یعنی اس کی عِلَّت عقل میں آتی ہی نہیں، عقل میں آ، عقل میں، یا عقل میں تو آتی ہے لیکن خِلَافُ الْقِيَاس ہے، یہ خود خِلَافُ الْقِيَاس ہے۔ سمجھ میں آیا؟ تو سب صورتیں قیاس کے طریقے سے ہٹے ہونے کی سب صورتیں اس میں آگئیں۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ مُخَالِفُ الْقِيَاس ہو، ہو سکتا ہے عقل میں اس کی عِلَّت ہی نہیں آتی۔

مَثَلًا بھئی فجر میں دو رکعتیں فرض ہیں، کیوں فرض ہیں؟ کیا وجہ ہے؟ ظہر میں چار فرض ہیں، کیا وجہ ہے اس کی کیا؟ ہمیں عقل میں بات ہی سمجھ، عقل میں ہی نہیں آتی کیا وجہ اس کی عِلَّت ہی نہیں سمجھ میں آتی۔ طواف سات چکر، چکر ہوں گے تو ایک طواف ہو گا بھئی سات کیوں؟ سات سے زیادہ یا کم کیوں نہیں؟ ہمیں عِلَّت نہیں سمجھ میں آتی۔ زکوٰۃ چالیس درہم میں سے کتنا بنے گا؟ چالیسواں حصہ دینا پڑے گا بھئی، چالیسواں حصہ بھئی، تو چالیسواں کیوں کم کیوں نہیں، زیادہ کیوں نہیں؟ یہ ہمیں عقل میں، عقل میں آتی ہی نہیں ان کی عِلَّت۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ کچھ چیزیں جو عقل میں ہی نہیں آتیں، عِلَّت کا پتا ہی نہیں چلتا بھئی۔

اور کچھ چیزیں وہ عقل میں تو آتی ہیں لیکن وہ خود مَثَلًا مُخَالِفِ قیاس ہیں۔ مَثَلًا ایک آدمی روزے کے اندر بھول کر کھا پی لے۔ اب قیاس تو کہتا ہے کہ یہ، اس کا روزہ ٹوٹ جانا چاہیے کیونکہ اس نے روزے کے مُنَافِي کام کیا ہے، روزہ نام ہی کس چیز کا تھا؟ ہاں کھانے پینے اور صحبت سے اپنے یعنی پیٹ اور شرمگاہ کی شہوت سے اپنے آپ کو روکنے کا نام تھا۔ تو اس نے تو رُکْن ہی ختم کر دیا، کھایا پی لیا، لیکن حدیث میں آگیا کہ یہ کیا ہے؟ اس کا روزہ ہے جو بھولے سے جس نے کھا لیا۔ تو جب یہ حکم خود خِلَافُ الْقِيَاس ہوا، عقل تو کہہ رہی ہے ٹوٹنا چاہیے، حدیث کہہ رہی ہے نہیں ٹوٹا اس کا روزہ، جب یہ حکم خِلَافُ الْقِيَاس ہوا تو اس پر آپ کسی دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے۔ ایک آدمی پر دوسرے نے بندوق اٹھائی کہ چلو بھئی یہ پانی پیو روزے کے اندر نہیں تو تمہیں گولی مار دوں گا، وہ پانی پی لیتا ہے، آپ کہیں بھئی اس کا بھی روزہ نہیں ٹوٹا، اس کا بھی روزہ نہیں ٹوٹا، اس پر قیاس کرتے ہوئے۔ صورت سمجھ، تو یا کوئی کلّی کر رہا تھا، کلّی کرتے ہوئے تھوڑا سا پانی حلق میں چلا گیا بے احتیاطی کی وجہ سے، تو اس کو اس نَاسِي پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ قیاس تو وہاں کیا جاتا ہے کہ جہاں أَصْل میں حکم کیا ہو؟ قیاس کے طریقے پر ہو، عقل میں آنے والا ہو، اور یہاں تو أَصْل کا حکم خود کیا ہے؟ خِلَافُ الْقِيَاس ہے۔ تو لہٰذا وہاں پر دوسری چیز کو اس پر قیاس نہیں کیا جاتا۔ بات سمجھ میں آگئی؟ جی۔

وَأَنْ لَا يَكُونَ مَعْدُولًا بِهِ عَنِ الْقِيَاسِ اور یہ کہ وہ أَصْل جو ہے وہ ہٹا ہوا نہ ہو عَنِ الْقِيَاسِ أَيْ عَنْ طَرِيقِ الْقِيَاسِ کس سے نہ ہٹا ہوا ہو؟ قیاس کے طریقے سے۔ أَيْ لَا يَكُونُ الْأَصْلُ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ یعنی أَصْل قیاس کے مُخَالِف نہ ہو۔ یہ ایک صورت ہے مَوْلَانَا، میں نے اور بھی صورت ذکر کر دی چاہے عقل میں ہی نہ آئے۔ إِذْ لَوْ كَانَ هُوَ بِنَفْسِهِ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ اس لیے کیونکہ اگر أَصْل خود ہی قیاس کے مُخَالِف ہوا فَكَيْفَ يُقَاسُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ تو کیسے اس پر اس کے غیر کو قیاس کیا جائے گا؟ كَبَقَاءِ الصَّوْمِ مَعَ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ نَاسِيًا جیسے کہ روزے کا باقی رہنا مَعَ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ باوجود کھانے اور پینے کے نَاسِيًا بھول کر، بھول کر کھانے اور پینے، پینے کے باوجود روزے کا باقی رہنا۔ فَإِنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ پس بے شک یہ قیاس کے مُخَالِف ہے إِذِ الْقِيَاسُ يَقْتَضِي فَسَادَ الصَّوْمِ اس لیے کیونکہ قیاس تو تقاضا کرتا ہے روزے کے فاسد ہو جانے کا، وَإِنَّمَا أَبْقَيْنَاهُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اور ہم نے اس کو باقی رکھا حضور عَلَيْهِ السَّلَام کے قول کی وجہ سے لِلَّذِي أَكَلَ نَاسِيًا وہ جو آپ نے فرمایا اس شخص سے جس نے بھول کر کھا لیا تھا۔

ایک شخص نے بھول کر کھا پی لیا تھا تو حضور عَلَيْهِ السَّلَام نے ان سے فرمایا تِمَّ عَلٰى صَوْمِكَ، تَمَّ يَتِمُّ سے اَمْر ہے مَوْلَانَا، کیا آئے گا اَمْر؟ فَرَّ يَفِرُّ، تَمَّ يَتِمُّ وہی وزن ہے نا کیا پڑھا آپ نے گردان میں؟ اَلْأَمْرُ مِنْهُ، اَلْأَمْرُ مِنْهُ فِرَّ، فِرِّ، اِفْرِرْ، فَكِّ إِدْغَام تینوں طرح جائز ہوتا ہے، تو یہاں پر تو خیر فَكِّ إِدْغَام نہیں کیونکہ حدیث کے الفاظ بتلا، یہ رسم الخط بتلا رہا ہے لفظ کا، کہ یا تو یہ کیا ہے تِمَّ یا تِمِّ، تِمَّ عَلٰى صَوْمِكَ تم اپنے روزے کو مکمل کرو، تم اپنے روزے کو مکمل کرو، فَإِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللهُ وَسَقَاكَ اللهُ تمہیں اللہ ہی نے کھلایا ہے اور اللہ ہی نے پلایا ہے۔ فَلَا يُقَاسُ یہ حدیث ہے ساری بھئی یہاں تک بھئی، حضور نے فرمایا کہ اس نے بھولے سے کھا لیا تھا حضور عَلَيْهِ السَّلَام فرمانے لگے اپنے روزے کو مکمل کرو یعنی تمہارا روزہ نہیں ٹوٹا، تمہیں اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے۔ فَلَا يُقَاسُ عَلَيْهِ الْخَاطِئُ وَالْمُكْرَهُ تو اس پر خَاطِئ اور مُكْرَه کو قیاس نہیں کیا جا سکتا كَمَا قَاسَهُمَا الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ جیسے کہ ان دونوں کو قیاس کیا ہے امام شَافِعِي رَحِمَهُ اللهُ نے بھئی۔

خَاطِئ، بھئی ایک ہے نَاسِي بھول کر کھا پی لیا، اسے روزہ یاد ہی نہیں تھا کہ میرا روزہ ہے یا یہ روزے والے ایام ہیں، اس نے کھا پی لیا۔ ایک ہے خَاطِئ غلطی سے، مَثَلًا کلّی کر رہا تھا، ارادہ نہیں تھا لیکن تھوڑا سا پانی حلق میں چلا گیا، یہ ہے خَاطِئ۔ اور ایک مُكْرَه جس پر زبردستی کی گئی بھئی، دوسرے نے تلوار نکالی کہ یہ چیز روزے کے اندر یہ کھاؤ یا پیو۔ تو لہٰذا خَاطِئ اور مُكْرَه کو نَاسِي پر قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ نَاسِي کا تو حکم خود کیا ہے؟ خِلَافُ الْقِيَاس ہے۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، اَللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۰۷: باب القیاس (۵): تیسری، چوتھی اور پانچویں شرطِ قیاس (تعدیۂ حکمِ منصوص الی الفرع اور عدمِ تغیرِ نص)

نور الانوار صفحہ: ۲۲۹ — بتاریخ: ۶ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَأَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهِ إِلَى فَرْعٍ هُوَ نَظِيرُهُ وَلَا نَصَّ فِيهِ. هٰذَا الشَّرْطُ وَإِنْ كَانَ وَاحِدًا تَسْمِيَةً لٰكِنَّهُ يَتَضَمَّنُ شُرُوطًا أَرْبَعَةً؛ أَحَدُهَا: كَوْنُ الْحُكْمِ شَرْعِيًّا لَا لُغَوِيًّا، وَالثَّانِي: تَعْدِيَتُهُ بِعَيْنِهِ بِلَا تَغْيِيرٍ، وَالثَّالِثُ: كَوْنُ الْفَرْعِ نَظِيرًا لِلْأَصْلِ لَا أَدْوَنَ مِنْهُ، وَالرَّابِعُ: عَدَمُ وُجُودِ النَّصِّ فِي الْفَرْعِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گزشتہ سبق میں قیاس کی شرائط کا بیان شروع ہوا تھا۔ دو شرطیں آپ نے پڑھ لیں۔ پہلی شرط تو یہ تھی کہ مقیس علیہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہیں ہونا چاہیے کسی دوسری نص کی وجہ سے۔ دوسری شرط یہ تھی کہ مقیس علیہ جو ہے وہ قیاس کے طریقے سے ہٹا ہوا نہ ہو، یعنی خود بھی مخالفِ قیاس نہ ہو۔ تیسری شرط آج ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ اور آگے آپ کو بتلائیں گے کہ یہ تیسری شرط یہ دراصل متضمن ہے چار شرطوں کو۔ یعنی کہنے کو تو یہ ایک شرط ہے، لیکن اس کے ضمن میں اس کے اندر

کتنی شرطیں ہیں؟ چار شرطیں ہیں بھئی۔ تو اب وہ تیسری شرط ذکر کرنے لگے ہیں جس کے ضمن میں چار شرطیں ہیں۔[1]

تو یہ تیسری شرط بیان ہو رہی ہے: وَأَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهِ إِلَى فَرْعٍ هُوَ نَظِيرُهُ وَلَا نَصَّ فِيهِ۔ اور وہ تیسری شرط یہ کہ متعدی کیا جائے ایسے حکمِ شرعی کو جو ثابت ہو نص کے ذریعے، وہ حکمِ شرعی جو ثابت ہو کس کے ذریعے؟ نص کے ذریعے، اس کو متعدی کرنا بِعَيْنِهِ یعنی بِعَيْنِهِ اسی حکم کو متعدی کیا جائے، اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہ ہو۔ إِلَى فَرْعٍ ایسی فرع کی طرف، فَرْعٍ ہے نکرہ بھئی اور نکرہ کے بعد آگے جملہ آیا هُوَ نَظِيرُهُ۔ نکرہ کے بعد فعل آئے تو وہ فعل اس کے لیے عموماً کیا بنتا ہے؟ صفت۔ کیونکہ وہ فعل نے اپنے فاعل یا نائب فاعل سے مل کر جملہ بننا ہے، اور جملہ ہوتا ہے نکرہ کے حکم میں، تو نکرہ کے بعد جملہ آئے تو وہ اس کے لیے کیا بنتا ہے عموماً؟ صفت۔ تو یہاں فَرْعٍ نکرہ ہے اور اس کے بعد هُوَ نَظِيرُهُ جملہ اسمیہ آیا تو یہ اس کے لیے کیا بنے گا؟ صفت۔

تو وہ ایسا وہ متعدی کرنا ہے ایسے حکمِ شرعی کو جو نص سے ثابت ہو بِعَيْنِهِ اسی کو إِلَى فَرْعٍ ایسی فرع کی طرف هُوَ نَظِيرُهُ جو اس اصل کی نظیر ہو، اس کے مثل ہو، وَلَا نَصَّ فِيهِ اس حال میں کہ اس فرع کے اندر کوئی نص نہ آئی ہو بھئی۔ کیونکہ اگر اس فرع کے اندر خود نص موجود ہے تو پھر قیاس کی حاجت نہیں، کیونکہ قیاس تو کیا جاتا ہے اظہارِ حکم کے لیے، اگر حکم پہلے سے ہی معلوم ہے تو پھر قیاس کی ضرورت نہیں ہے بھئی۔

---

[1]

جدول — صحتِ قیاس کی پانچ شرائط (شرائطِ خمسہ برائے قیاس) کا اصولی جدول:

شمار	شرطِ قیاس	اصولی توضیح اور فقہی مثال
۱	مقیس علیہ (اصل) کا اپنے حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہونا	اگر نص نے حکم کو اسی محل کے ساتھ خاص کر دیا ہو (جیسے خزیمہ رضی اللہ عنہ کی اکیلی شہادت، یا حضور ﷺ کے خصائص) تو قیاس باطل ہے۔
۲	اصل کا حکم خود عدول عن القیاس نہ ہو	جو حکم خود قیاس کے خلاف بطریقِ استثناء ثابت ہوا ہو (جیسے سفر میں قصر، بھول کر کھانے سے روزہ نہ ٹوٹنا، سلم، اجارہ) اس پر دوسری شے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔
۳	حکمِ منصوص بعینہٖ اپنی علت کے ساتھ فرع کی طرف متعدی ہو	فرع ایسی ہو جس کے بارے میں کوئی نص یا اجماع پہلے سے موجود نہ ہو، اور اصل کا عینِ حکم فرع میں ثابت کیا جائے۔
۴	تعلیل کے بعد حکمِ منصوص میں کوئی تغیر (زیادتی یا کمی) لازم نہ آئے	جیسے شافعیہ کا نسمۂ مملوکہ میں ایمان کی شرط کو رقبتِ کفارۂ ظہار پر قیاس کر کے قتلِ خطا سے ضم کرنا (جس سے ظہار کے نص میں تغیر لازم آتا ہے)۔
۵	قیاس کلام کے دفع (تخصیصِ نص) کے لیے نہ ہو	قیاس سے کسی منصوص کلام کو باطل یا اس میں شرط کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔

بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو یہ شرط ہے تیسری شرط، لیکن اس کے ضمن میں کتنی آگئیں شرطیں؟ چار شرطیں آگئیں۔ پہلی شرط یہ دیکھیے بھئی ذرا متن پہ نظر رکھنا: أَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ کہ متعدی کرنا کس کو؟ حکمِ شرعی کو۔ الشَّرْعِيُّ کی قید لگا دی کہ معلوم ہوا کہ وہ قیاس حکمِ شرعی کے اثبات کے لیے ہونا چاہیے، حکمِ لغوی کے اثبات کے لیے نہیں ہونا چاہیے۔ دوسری بات آگے کی: بِعَيْنِهِ یعنی بِعَيْنِهِ وہی اصل کے حکم کو کس کی طرف متعدی کیا جائے؟ فرع کی طرف، اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں آنی چاہیے بھئی، بِعَيْنِهِ وہی حکم ہونا چاہیے، یہ دوسری شرط۔ إِلَى فَرْعٍ هُوَ نَظِيرُهُ یہ تیسری شرط آگئی بھئی کہ وہ فرع جو ہے ایسی ہو جو اس اصل کی نظیر ہو، اس کے مثل ہو، اس سے کم درجے کی نہ ہو۔ وَلَا نَصَّ فِيهِ یہ چوتھی شرط آگئی اس حال میں کہ اس فرع کے اندر کوئی نص نہیں ہونی چاہیے بھئی۔ اس کے اندر نص نہیں ہونی چاہیے۔ تو یہ چار شرطیں ہیں، دیکھیے اب یہی بیان کریں گے۔

کہتے ہیں هٰذَا الشَّرْطُ وَإِنْ كَانَ وَاحِدًا تَسْمِيَةً کہ یہ شرط اگرچہ ایک ہے تسمیہ کے اعتبار سے، ذکر کرنے کے اعتبار سے، لٰكِنَّهُ يَتَضَمَّنُ شُرُوطًا أَرْبَعَةً لیکن یہ متضمن ہے چار شرطوں کو۔ اس کے ضمن میں اس کے پیٹ میں کتنی شرطیں ہیں؟ چار۔ أَحَدُهَا ایک یہ کہ كَوْنُ الْحُكْمِ شَرْعِيًّا لَا لُغَوِيًّا کہ وہ حکم شرعی ہونا چاہیے، لغوی نہیں ہونا چاہیے۔ یہ کس قید سے معلوم ہوا؟ الشَّرْعِيُّ کی قید سے معلوم ہوا۔ بھئی دیکھیے ہم نے قیاس کیا تھا، جو حکم گندم کا تھا وہی حکم کس کو دے دیا؟ چاول کو۔ اور حکم کیا تھا؟ کہ برابری کے ساتھ ان کی گندم کی گندم کے بدلے بیع جائز ہے اور تفاضل حرام ہے۔ تو یہ ایک حکمِ شرعی حلال اور حرام ہونا یہ حکمِ شرعی ہے۔ اس لیے ہم نے قیاس کیا تھا۔ تو قیاس حکمِ شرعی کے لیے ہونا چاہیے کہ حلال ہے چیز یا حرام ہے وغیرہ، حکمِ لغوی کے لیے نہیں۔

حکمِ لغوی کے لیے مثلاً آگے بیان کریں گے بھئی کہ شوافع جو ہیں وہ ہر نشہ آور چیز کو خمر کہتے ہیں کہ یہ خمر ہے۔ خمر اصلِ عربی لغت میں تو صرف شراب کو کہتے ہیں وہ جو انگور سے بنے، لیکن وہ کہتے ہیں کہ شراب کو شراب اس لیے کہتے ہیں خمر کو خمر اس لیے کہتے ہیں کیونکہ لِأَنَّهَا يُخَامِرُ الْعَقْلَ کیونکہ یہ کیا کرتی ہے؟ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے، اس پر پردہ ڈال دیتی ہے، انسان کو اپنا ہوش ہی نہیں رہتا۔ تو ہر چیز جس میں نشہ ہے وہ بھی کیا ہے؟ خمر ہے، وہ بھی عقل کو ڈھانپنے والا ہے، تو لہٰذا اس... تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ یہ تو آپ لغت میں قیاس کر رہے ہیں۔ کس میں؟ لغت میں قیاس کر رہے ہیں۔ لغتِ عربی زبان والوں نے شراب صرف اس خمر اس شراب کا نام رکھا ہے اور چیزوں کا نہیں، تو آپ اور چیزوں کے لیے یہ نام ثابت نہیں کر سکتے۔ تو پہلی شرط کیا ہوئی کہ قیاس کس کے لیے ہونا چاہیے؟ حکمِ شرعی کے لیے۔ حکمِ شرعی کو متعدی کرنا چاہیے، نہ کہ حکمِ لغوی کو بھئی۔

وَالثَّانِي: تَعْدِيَتُهُ بِعَيْنِهِ بِلَا تَغْيِيرٍ اور دوسری شرط یہ کہ اس حکم کو بِعَيْنِهِ متعدی کیا جائے بغیر کسی تبدیلی کے۔ اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں آنی چاہیے۔ مثلاً بھئی اصل کے اندر تو حکم مطلق تھا اور فرع میں جا کے مقید بن گیا، یا اصل میں مقید تھا فرع میں جا کر مطلق بن گیا۔ اس قسم کی یا کوئی اور ایسی کوئی بھی تبدیلی نہیں آنی چاہیے۔ جس طرح کا حکم اصل میں تھا بِعَيْنِهِ اسی طرح کا حکم بغیر کسی تبدیلی کے کس میں آنا چاہیے؟ فرع میں۔ یہ دوسری شرط۔

وَالثَّالِثُ: كَوْنُ الْفَرْعِ نَظِيرًا لِلْأَصْلِ لَا أَدْوَنَ مِنْهُ تیسری شرط یہ کہ فرع کو اصل کی نظیر ہونا چاہیے، اصل کے مثل ہونا چاہیے، لَا أَدْوَنَ مِنْهُ اس سے کم درجے کا نہیں ہونا چاہیے۔ جیسے آگے مثال بیان کریں گے کہ امام شافعی رحمہ اللہ خاطی اور مکرہ ان کو قیاس کرتے ہیں ناسی پر۔ وہ جو بھولے سے روزے میں کھا پی لے، اسی پر قیاس کرتے ہیں کس کو؟ خاطی اور مکرہ کو بھی۔ خاطی جس نے غلطی سے کوئی چیز پیٹ میں چلی گئی، مثلاً کلی کر رہا تھا بے احتیاطی کے اندر کچھ پانی حلق میں اتر گیا۔ یا اسی طرح مکرہ بھئی، کسی دوسرے شخص نے تلوار یا بندوق نکالی اور روزے کی حالت میں دوسرے شخص جو تھا اس سے کہا کہ کھاؤ اور پیو ورنہ میں تمہاری گردن اڑاتا ہوں، تو یہ مکرہ ہے بھئی۔ وہ اس کو کس پر قیاس کرتے ہیں؟ مکرہ اور خاطی کو ناسی پر قیاس کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں نہیں بھئی، جو فرع ہے اس کو اصل کے مثل ہونا چاہیے، اس سے کم درجے کا نہیں۔ اصل یہاں کون؟ ناسی جو بھولا ہوا ہے، بھولے سے جس نے کھایا پیا۔ ہم کہتے ہیں اس کا عذر زیادہ، ان دونوں کا عذر اس سے کم درجے کا، تو فرع کو اصل کے مثل ہونا چاہیے، اس سے کم درجے کا نہیں ہونا چاہیے۔

وَالرَّابِعُ: عَدَمُ وُجُودِ النَّصِّ فِي الْفَرْعِ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ فرع میں نص نہیں ہونی چاہیے۔ فرع میں نص نہیں ہونی چاہیے، جیسے اس کی مثال آگے ذکر کریں گے کہ قتل کے کفارے میں قرآن میں آتا ہے فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وہاں مؤمنہ کی قید ہے، جبکہ ظہار اور یمین کے کفارے میں فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ آتا ہے وہاں مؤمنہ کی قید نہیں ہے۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ وہاں پر بھی مؤمنہ کی قید کا اعتبار کرتے ہیں اور کہتے ہیں یہ سارے کفارے ایک ہی جنس کے ہیں، لہٰذا جب ایک میں قید مؤمنہ والی آ گئی تو باقیوں میں بھی وہ قید معتبر ہو گی۔ ہم کہتے ہیں نہیں، یہاں فرع کے اندر خود نص موجود ہے اور اس نص کے اندر مؤمنہ کی قید نہیں ہے، لہٰذا یہ قیاس درست نہیں ہے۔

وَقَدْ فَرَّعَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ عَلَى كُلٍّ مِنْ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ تَفْرِيعًا عَلَى مَا سَيَأْتِي اور تحقیق تفریع کی ہے مصنف رحمہ اللہ نے۔ تفریع کس کو کہتے ہیں؟ میں نے پہلے بتایا تھا، ایک ہی ضابطے پر کئی آگے مسائل کو نکالنا۔ فرع شاخ کو کہتے ہیں، جیسے ایک ہی تنے سے بہت سی شاخیں نکلتی ہیں اسی طرح ایک ہی ضابطے پر بہت سے مسائل نکلتے ہیں تو اس کو تفریع کہتے ہیں ایک ضابطے سے مسائل نکالنا۔ وَقَدْ فَرَّعَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ عَلَى كُلٍّ مِنْ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ تَفْرِيعًا اور مصنف رحمہ اللہ نے تفریع کی ہے ان چاروں میں سے ہر ایک پر عَلَى مَا سَيَأْتِي بنا بر اس کے جو آ جائے گا۔ وَهٰذَا هُوَ رَأْيُ جُمْهُورِ الْأُصُولِيِّينَ اور یہ رائے ہے جمہور اصولیین کی۔ کون سی؟ یہ جو یہ والی شرط متضمن ہے چار شرطوں کو۔ یہ جو انہوں نے کہا نا کہ یہ تیسری

شرط کتنی شرطوں کو متضمن ہے؟ چار۔ کہتے ہیں یہ جمہور اصولیین کی رائے ہے اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ اقتدا کرتے ہوئے فخر الاسلام کی۔ انہوں نے یہاں کہا کہ یہ اس شرط میں دراصل چار شرطیں ہیں، تو جمہور اصولیین بھی کیا کہتے ہیں کہ یہاں چار شرطیں ہیں۔ جبکہ آگے بتلائیں گے بعض شارحین نے کہا کہ یہاں چھ شرطیں ہیں۔ تو یہ جو ہے چار شرطوں والی بات یہ جمہور اصولیین کی ہے بھئی۔

وَقَدِ ابْتَدَعَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ۔ ابتدع، بدعت کس کو کہتے ہیں بھئی؟ نئی چیز کو، دین میں نئی چیز لے کر آنا، تو یہاں یہ وہی مادہ ہے۔ وَقَدِ ابْتَدَعَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ اور تحقیق نئی بات کہی بعض شارحین نے فَقَالَ پس فرمایا: إِنَّهُ يَتَضَمَّنُ سِتَّةَ شُرُوطٍ کہ یہ کتنی شرطوں کو متضمن ہے؟ یہ چھ شرطوں کو متضمن ہے، الْأَرْبَعَةُ مِنْهَا هِيَ الْمَذْكُورَةُ چار ان میں سے تو یہی ذکر کر دی گئیں جو مذکور ہوئیں، وَالِاثْنَانِ اور دو جو ہیں التَّعْدِيَةُ ایک ان میں سے کیا ہے؟ تعدیہ، حکم کو متعدی کرنا، وَكَوْنُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ ثَابِتًا بِالنَّصِّ لَا فَرْعًا لِشَيْءٍ آخَرَ اور چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ حکمِ شرعی نص کے ذریعے ثابت ہونا چاہیے۔ یعنی اصل کے اندر جس کو آپ مقیس علیہ بنا رہے ہیں وہ اصل ہونا چاہیے، یعنی اس میں حکم نص سے ثابت ہونا چاہیے، لَا فَرْعًا لِشَيْءٍ آخَرَ وہ کسی اور چیز کے لیے فرع نہ ہو، کسی اور چیز کے لیے فرع نہ ہو، کہ وہ حکمِ شرعی نص کے ذریعے ثابت ہونا چاہیے کسی اور چیز کی فرع نہ ہو۔

یعنی بھئی جیسے ہم نے گندم پر قیاس کیا تھا کس کو؟ چاول کو۔ تو گندم میں حکم کس سے ثابت تھا؟ نص کے ذریعے۔ تو اصل میں جو ہے حکم نص کے ذریعے ثابت ہونا چاہیے، وہ خود ہی کسی اور چیز کی فرع نہ ہو۔ تو کس کو قیاس کیا؟ چاول کو۔ اب ہم کیا کرتے ہیں آگے وہی علت نکالتے ہیں کسی اور چیز میں، چاول کو اصل بناتے ہیں اور اس کو فرع بناتے ہیں اگلی چیز کو، مثلاً دال ہو گئی کوئی اور چیز ہو گئی۔ کس کو بنایا؟ چاول کو اصل بنایا، حالانکہ چاول کے بارے میں تو نص نہیں، نص تو... یہ تو فرع ہے خود دوسری چیز کی۔ تو کہتے ہیں یہ نہیں ہونا چاہیے بھئی، جس پر جو مقیس علیہ ہو وہ کیا ہونا چاہیے؟ اس کے بارے میں نص ہونی چاہیے، وہ خود کسی دوسری چیز کی فرع نہ ہو بھئی۔ کیونکہ بھئی اگر آپ کس پر قیاس کر رہے ہیں؟ چاول پر۔ تو اگر چاول پر قیاس کر رہے ہیں مثلاً دال کو، تو اگر وہی علت دال میں ہو گی یا وہ علت نہیں ہو گی۔ اگر وہی علت ہے قدر اور جنس والی، تو پھر چاول تو بیکار ہی بیچ میں آپ نے ذکر کر دیا، براہِ راست کس پر قیاس کر لیں؟ گندم پر قیاس کر لیں گے۔ اور اگر اس میں علت وہ والی ہے ہی نہیں پھر تو قیاس ہی صحیح نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو کہتے ہیں وَكَوْنُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ ثَابِتًا بِالنَّصِّ لَا فَرْعًا لِشَيْءٍ آخَرَ کہ وہ حکمِ شرعی نص کے ذریعے ثابت ہونا چاہیے اصل میں نہ کہ یہ کہ وہ فرع ہو کسی اور چیز کی۔

وَهٰذَا شارح فرماتے ہیں کہ یہ جو ہے یہ جو انہوں نے دو شرطیں ذکر کیں بھئی وَإِنْ كَانَ مِمَّا يَسْتَقِيمُ یہ اگرچہ ان چیزوں

میں سے ہیں جو درست ہیں، بات ان کی درست ہے، لٰكِنْ لَيْسَتْ لَهُ ثَمَرَةٌ صَحِيحَةٌ لیکن اس کا کوئی ثمرہ صحیحہ نہیں ہے، کوئی فائدہ نہیں ہے بھئی ان قیود کا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ کیا بات ذکر کی کہ تیسری شرط متضمن ہے کتنی شرطوں کو؟ چار۔ اور بعضوں نے کیا ذکر کیں؟ چھ۔ شارح نے بتلایا کہ جنہوں نے چھ ذکر کیں بات ان کی بھی صحیح ہے لیکن اس پر کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا بھئی۔ لہٰذا بات وہی ہے جو کس نے ذکر کی؟ جمہور نے کہ اس پر چار شرطیں ہیں اور اس پر ثمرہ بھی مرتب ہوتا ہے، چاروں کے بارے میں آگے اب تفصیل بیان کریں گے۔

فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لِإِثْبَاتِ اسْمِ الزِّنَا لِلْوَاطَةِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ۔ بھئی امام شافعی رحمہ اللہ وہ لواطت کے لیے بھی زنا کا نام ثابت کرتے ہیں کہ یہ بھی کیا ہے؟ زنا ہے۔ لواطت کو بھی کیا کہتے ہیں؟ زنا کہتے ہیں بھئی۔ تفصیل آگے شرح میں وہ بتلا دیں گے۔ ہم کہتے ہیں یہ درست نہیں ہے، یہ تو آپ کس میں قیاس کر رہے ہیں؟ لغت میں قیاس کر رہے ہیں۔ لواطت کو عربی زبان والے تو زنا نہیں کہتے، آپ کیا کہہ رہے ہیں یہ بھی چونکہ اسی کی طرح ہے لہٰذا یہ بھی کیا ہے؟ زنا ہے۔ یہ تو آپ لغت میں قیاس کر رہے ہیں، ایک چیز کا نام دوسری کو دے رہے ہیں اور لغت کے اندر قیاس صحیح نہیں۔ قیاس تو کس لیے ہونا چاہیے؟ حکمِ شرعی کے لیے ہونا چاہیے، حلال اور حرام کی بات جس میں ہو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

جی، تعلیل یاد رکھیے تعلیل کا معنی ہے علت نکالنا، علت بیان کرنا۔ علت نکالنا، علت بیان کرنا، یوں کہیں آسان لفظوں میں وہی قیاس مراد ہے۔ کیا مراد ہے؟ قیاس میں بھی کیا کیا جاتا ہے؟ ایک چیز کی علت بیان کی جاتی ہے۔ تو کہتے ہیں فَلَا يَسْتَقِيمُ اب یہ تفریع کر رہے ہیں اسی تیسری شرط پر اور اس میں تھیں چار شرطیں تو ہر ایک پر الگ الگ تفریع کریں گے۔ پہلی تفریع ہے: فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ پس تعلیل، علت کا بیان کرنا صحیح نہیں یا یوں کہیں پس قیاس صحیح نہیں ہے لِإِثْبَاتِ اسْمِ الزِّنَا لِلْوَاطَةِ زنا کے اسم کو ثابت کرنا کس کے لیے؟ لواطت کے لیے زنا کے اسم کو ثابت کرنے کے لیے قیاس درست نہیں ہے لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ کیونکہ یہ حکمِ شرعی نہیں ہے یہ جو آپ لواطت کے لیے اسمِ زنا ثابت کرتے ہیں۔ تَفْرِيعٌ عَلَى أَوَّلِ الشَّرْطِ یہ تفریع ہے پہلی شرط پر وَهُوَ كَوْنُ الْحُكْمِ شَرْعِيًّا اور وہ حکم کا کہ وہ حکم شرعی ہونا چاہیے۔

فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللهُ پس بے شک امام شافعی رحمہ اللہ يَقُولُ وہ فرماتے ہیں: الزِّنَا سَفْحُ مَاءٍ مُحَرَّمٍ فِي مَحَلٍّ مُشْتَهًى مُحَرَّمٍ۔ زنا جو ہے سَفْحٌ کا معنی ہے بہانا، سَفْحُ مَاءٍ پانی بہانا، مُحَرَّمٍ ایک یہ مُحَرَّم آرہا ہے ایک آگے مُحَرَّم، اس مُحَرَّم کا معنی ہے حرمت والا، عزت والا، اور آگے مُحَرَّم ہے حرام بھئی حرام کے معنی میں جس کو حرام کیا گیا۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں الزِّنَا سَفْحُ مَاءٍ مُحَرَّمٍ زنا وہ عزت والے پانی کو حرمت والے پانی کو بہانا ہے فِي مَحَلٍّ ایسے محل میں مُشْتَهًى جو شہوت والی محل ہے مُحَرَّمٍ اور حرام ہے۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں الزِّنَا سَفْحُ مَاءٍ مُحَرَّمٍ فِي مَحَلٍّ مُشْتَهًى مُحَرَّمٍ کہ زنا وہ حرمت والے پانی کو بہانا ہے ایسے محل میں جو شہوت والا ہے حرام ہے۔ یعنی شہوت والے حرام محل میں حرمت والے پانی کو بہانا یہ کیا ہے؟ زنا۔

وَهٰذَا الْمَعْنَى مَوْجُودٌ فِي اللِّوَاطَةِ اور یہی معنی کس میں پایا جا رہا ہے؟ لواطت میں پایا جا رہا ہے۔ وہاں بھی حرمت والے پانی کو بہانا ہے شہوت والے حرام محل میں، بَلْ هِيَ فَوْقَهُ بلکہ لواطت اس سے بڑھ کر ہے فِي الْحُرْمَةِ وَالشَّهْوَةِ وَتَضْيِيعِ الْمَاءِ لواطت زنا سے بڑھ کر ہے حرمت میں، شہوت میں اور پانی کے ضائع کرنے میں۔ بھئی وہ زنا کا محل وہاں تو حلت بھی آسکتی ہے نکاح کے ذریعے، وہاں تو حلت بھی آسکتی ہے نکاح کے ذریعے، یہاں تو حلت کی کوئی صورت ہی نہیں ہے تو یہ اس سے بڑھ کر ہے بھئی۔ فَيَجْرِي تو پس وہ فرماتے ہیں کہ یہ یہی معنی لواطت میں موجود ہے بلکہ یہ لواطت اس سے بڑھ کر ہے فَيَجْرِي عَلَيْهَا اسْمُ الزِّنَا وَحُكْمُهُ پس جاری ہو گا اس پر زنا کا اسم اور اس کا حکم، زنا کا نام اور حکم اس پر جاری ہو گا۔ وَإِلَيْهِ ذَهَبَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى اور اسی طرف صاحبین رحمہما اللہ بھی گئے ہیں۔

وَهٰذَا يُسَمَّى قِيَاسًا فِي اللُّغَةِ اور اس کو قیاس فی اللغت کہتے ہیں، لغت میں قیاس کرنا۔ وَلٰكِنَّهُ فُرِّقَ بَيْنَ أَنْ يُعْطَى لِلِّوَاطَةِ اسْمُ الزِّنَا لیکن فرق کیا گیا ہے اس کے درمیان کہ لواطت کو زنا کا نام دیا جائے۔ بھئی دیکھیے، ایک یہ ہے کہ لواطت کو نام کس کا دے دیا؟ زنا والا۔ جب کہہ دیا یہ لواطت بھی زنا ہے اور زنا کا حکم تو جو معلوم ہے کہ غیر شادی شدہ زنا کرے تو کیا کیا جائے گا؟ سو کوڑے لگائے جائیں گے، تو جب یہ بھی زنا ہے تو وہی حکم ادھر بھی آجائے گا۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو یہاں دو چیزیں ہیں: ایک ہے لواطت کو زنا کا نام دینا اور ایک ہے لواطت کو زنا کا حکم دینا، دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ ہم کہتے ہیں لواطت کو زنا کا نام دینا یہ تو درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو قیاس فی اللغت ہے اور لغت میں قیاس صحیح نہیں۔ لیکن اگر نام نہ دیا جائے، صرف کیا کیا جائے؟ حکم جو ہے اس کی طرف متعدی کیا جائے تو وہ الگ چیز ہے وہ الگ بات ہے بھئی وہ قیاس ہو سکتا ہے۔ تو لیکن ہم بات کس کی کر رہے ہیں اس وقت؟ ہم صرف نام دینے کی بات کر رہے ہیں اس وقت۔ سمجھ میں آئی بھئی؟ کہتے ہیں فرق یہ ہے ان دو باتوں میں بَيْنَ أَنْ يُعْطَى لِلِّوَاطَةِ اسْمُ الزِّنَا کہ دیا جائے لواطت کو زنا کا نام وَبَيْنَ أَنْ يَجْرِيَ عَلَيْهَا حُكْمُهُ فَقَطْ اور اس کے درمیان کہ اس پر صرف اس کا حکم جاری ہو لِأَجْلِ اشْتِرَاكِ الْعِلَّةِ بوجہ علت میں مشترک ہونے کے۔ فَإِنَّ الْأَوَّلَ قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ دُونَ الثَّانِي اس لیے کیونکہ پہلا جو ہے وہ قیاس فی اللغت ہے نہ کہ دوسرا بھئی۔

وَالْمُجَوِّزُونَ لَهُ هُمْ أَكْثَرُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ اور جائز قرار دینے والے اس کو، کس کو یعنی؟ قیاس فی اللغت، قیاس فی اللغت کو جائز قرار دینے والے وہ اکثر اصحابِ شافعی رحمہ اللہ ہیں۔ فَإِنَّهُمْ يُعْطُونَ اسْمَ الْخَمْرِ لِكُلِّ مَا يُخَامِرُ الْعَقْلَ پس بے شک وہ جو ہیں دیتے ہیں خمر کا نام ہر اس چیز کو جو عقل کو ڈھانپ لے، یعنی جو نشہ آور ہو۔ وَقَدْ قَالَ لَهُمْ وَاحِدٌ مِنَ الْحَنَفِيَّةِ اور تحقیق ان سے کہا ایک نے احناف میں سے، احناف میں سے کسی ایک نے ان سے کہا کہ لِمَ تُسَمَّى الْقَارُورَةُ قَارُورَةً کہ قارورہ کو قارورہ کیوں کہا جاتا ہے؟ بھئی مناظرے ہوتے تھے پہلے، سمجھ میں آیا، علما کے درمیان، تو یہ

کسی مناظرے میں کسی اس طرح حنفی عالم نے اعتراض کیا ہو گا اور دوسرا شوافع کی طرف سے جو ہو گا وہ جواب نہ دے سکا، وہی بات اب ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ تو حنفیہ میں سے ایک نے کہا ان سے لِمَ تُسَمَّى الْقَارُورَةُ قَارُورَةً کہ قارورہ کو قارورہ کیوں کہتے ہیں؟ قارورہ بوتل بھئی بوتل۔ فَقَالُوا لِأَنَّهُ يَتَقَرَّرُ فِيهِ الْمَاءُ تو انہوں نے کہا کیونکہ اس میں پانی قرار پکڑتا ہے، قرار سے ہے قارورہ کس سے ہے؟ پانی قرار پکڑتا ہے یعنی پانی اس میں ٹھہرتا ہے۔ فَقَالَ تو حنفی نے کہا: إِنَّ بَطْنَكَ أَيْضًا يَتَقَرَّرُ فِيهِ الْمَاءُ فَيَنْبَغِي أَنْ يُسَمَّى قَارُورَةً پھر تو تمہارے پیٹ میں بھی پانی قرار پکڑتا ہے، اس کو بھی کیا کہنا چاہیے؟ قارورہ کہنا چاہیے بھئی۔

ثُمَّ قَالَ لَهُمْ پھر اس نے ان سے کہا: لِمَ يُسَمَّى الْجَرْجِيرُ جَرْجِيرًا جرجیر کو جرجیر کیوں کہتے ہیں؟ جرجیر بھئی یہ کوئی پودا ہے بھئی چھوٹا سا جسے کھایا جاتا ہے یہ ساگ وغیرہ کی طرح کوئی پودا ہے جسے پکا کر کھایا جاتا ہے۔ تو انہوں نے کہا اس نے کہا جرجیر کو جرجیر کیوں کہتے ہیں؟ تو یہ جرجیر بعض لغات میں جرجیر جیم کے فتحے کے ساتھ ہے، بعض لغت والوں نے جِرْجِیر جیم کے کسرہ کے ساتھ بھی اس کو لکھا ہے۔ تو کہ جرجیر کو جرجیر کیوں کہتے ہیں؟ فَقَالُوا انہوں نے کہا: إِنَّهُ يَتَجَرْجَرُ أَيْ يَتَحَرَّكُ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ کیونکہ یہ زمین کے چہرے پر یعنی زمین پر یہ حرکت کرتا ہے، ہوا وغیرہ سے، ہوا چلتی ہے تو یہ حرکت کرتا ہے، تو یہ تجرجر سے ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ جو حرکت کرتا ہے اس وجہ سے اس کو جرجیر کہتے ہیں۔ فَقَالَ انہوں نے کہا: إِنَّ لِحْيَتَكَ أَيْضًا يَتَحَرَّكُ فَيَنْبَغِي أَنْ تُسَمَّى جَرْجِيرًا کہ تمہاری داڑھی بھی تو حرکت کرتی ہے پھر تو اس کو بھی کیا کہنا چاہیے؟ جرجیر کہنا چاہیے بھئی۔ فَتَحَيَّرَ وَسَكَتَ تو وہ حیران رہ گیا اور خاموش ہو گیا بھئی، یعنی کوئی جواب نہ دے سکا بھئی۔ یہ وہ جواب دے رہے تھے کہ آپ لغت میں قیاس کرتے ہیں لغت میں قیاس نہیں ہوتا بھئی۔

بات سمجھ میں آئی بھئی؟ یہ تو جرجیر پڑھا ہم نے بھئی، اس کے اوپر نون لکھا ہوا ہے، دیکھ رہے ہیں بھئی لمبا سا نون ہے اور کنارے پر کیا لکھا ہے؟ یہ نون مخفف ہے نسخے کا، نسخے سے۔ بعض نور الانوار کے نسخوں میں یہ جرجیر کا لفظ ملا اور بعض نسخوں میں جرجیر کے بجائے جرجر کا لفظ ملا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وہ بھی انہوں نے لکھ دیا۔ تو پھر اس صورت میں یوں ہو گی عبارت کہ پھر اس نے ان سے کہا لِمَ يُسَمَّى الْجَرْجَرُ جَرْجَرًا جرجر کو جرجر کیوں کہتے ہیں؟ جرجر۔ یاد رکھیے جرجر جو ہے یہ قدیم زمانے کا کوئی آلہ تھا جس کے ذریعے کھیت میں غلے کو گاہتے تھے یعنی دانے کو بھس سے علیحدہ کرتے تھے، دانوں کو کیا کرتے تھے؟ فصل سے علیحدہ کرتے تھے، وہ کوئی آلہ وغیرہ ہو گا ان کا تو اس کو جرجر کہا جاتا تھا۔ تو اس نے کہا جرجر کو جرجر کیوں کہتے ہیں؟ اس نے کہا کیونکہ وہ زمین پر حرکت کرتا ہے، وہ چلاتے ہوں گے کسی طرح اس کو۔ تو اس نے کہا پھر تو تمہاری داڑھی کو بھی جرجر کہنا چاہیے کیونکہ یہ بھی حرکت کرتی ہے بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ کیا بات کی؟ کہ زنا کے اسم کو لواطت کے لیے ثابت کرنے کے لیے قیاس صحیح نہیں ہو گا، کیونکہ قیاس حکمِ شرعی کے لیے ہونا چاہیے حکمِ لغوی کے لیے نہیں ہونا چاہیے۔ وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ اس کا عطف

ہے پیچھے جو اوپر متن میں آیا لِإِثْبَاتِ اسْمِ الزِّنَا۔ تو یہ لِإِثْبَاتِ پر عطف ہے بھئی: فَلَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ اور اسی طرح قیاس کرنا درست نہ ہوگا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ ذمی کے ظہار کے صحیح ہونے کے لیے۔

ذمی کے ظہار کے صحیح ہونے کے لیے۔ بھئی آپ جانتے ہیں کافر تین قسم پر ہیں بھئی، ذمی، حربی اور مستأمن۔ ذمی کس کو کہتے ہیں؟ جو جزیہ دے کر مسلمانوں کے وطن میں رہتے ہیں بھئی اس کو ذمی کہا جاتا ہے۔ تو بھئی یہ امامِ شافعی رَحِمَهُ اللهُ، وہ فرماتے ہیں کہ ذمی جو ہے اس کا ظہار بھی صحیح ہے بھئی۔ اس کا ظہار بھی صحیح ہے۔ کہ ذمی جس طرح طلاق دینے کا اہل ہے مسلمان کی طرح، مسلمان طلاق دیتا ہے تو واقع ہو جاتی ہے اور آپ بھی مانتے ہیں کہ ذمی طلاق دے تو وہ بھی واقع ہو جائے گی بھئی۔ اور طلاق سے حرمت آیا کرتی ہے اور یہی حرمت ظہار کی وجہ سے بھی آجایا کرتی ہے، تو جب وہ طلاق دینے کا اہل ہے مسلمان کی طرح تو وہ ظہار کا بھی اہل ہوا۔ لہٰذا وہ ظہار والے کلمات کہے گا تو کیا واقع ہو جائے گا؟ ظہار واقع ہو جائے گا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ ظہار جانتے ہیں یعنی کسے کہتے ہیں؟ بیوی کو تشبیہ دے دینا ایسی عورت کے ساتھ جو ہمیشہ کے لیے انسان پر حرام ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو یہ کہتے ہیں ذمی کے ظہار کے صحیح ہونے کے لیے بھی قیاس صحیح نہیں ہے۔ یہ تفریع ہے وہ دوسری شرط پر۔ انہوں نے کہا تھا بِعَيْنِهِ وہی حکم متعدی ہونا چاہیے، اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں آنی چاہیے، اور یہاں پر کہتے ہیں حکم میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ اگر یہی ظہار کو صحیح قرار دیا جائے کس کے لیے؟ ذمی کے لیے کہ اس کا ظہار بھی صحیح ہے، تو پھر حکم میں تبدیلی آجاتی ہے۔ حکم میں کس طرح تبدیلی آئی؟ حکم میں اس طرح کہ بھئی مسلمان کا ظہار جو ہے اس کی انتہا تو کفارے پر ہو جاتی ہے۔ مسلمان اگر ظہار والے کلمات کہے گا تو ظہار ہو جائے گا لیکن اس ظہار کی انتہا کس طرح ہو سکتی ہے؟ وہ کفارہ دے دے۔ لیکن کفارہ تو آپ جانتے ہیں، وہ مِنْ وَجْهٍ عبادت ہے اور مِنْ وَجْهٍ عقوبت ہے، اس میں عبادت کا بھی پہلو اور اس میں سزا کا بھی پہلو ہے۔ تو لہٰذا مسلمان کے ظہار کی تو انتہا ہو جاتی ہے کس پر؟ کفارے پر، لیکن کافر وہ تو عبادت کا اہل ہی نہیں ہے لہٰذا اس کا ظہار وہ مُؤَبَّد ہو جائے گا، ہمیشہ کے لیے ہو جائے گا، وہ تو کفارہ دے ہی نہیں سکتا، اہل ہی نہیں ہے اس کا۔ تو دیکھو مسلمان کے اندر جو ظہار تھا وہ اور تھا، کافر کے اندر جو ظہار آیا وہ اور ہے، لہٰذا حکم بدل گیا، اور ہم نے کیا کہا تھا کہ قیاس کے ذریعے شرعی حکم بدلنا نہیں چاہیے، جس طرح اصل میں تھا اسی طرح کس میں ہونا چاہیے؟ فرع میں۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں قیاس صحیح نہیں ہوگا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ ذمی کے ظہار کے صحیح ہونے کے لیے، تَفْرِيعٌ عَلَى الشَّرْطِ الثَّانِي یہ تفریع ہے دوسری شرط پر، أَيْ لَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ یہ تعلیل صحیح نہیں ہوگی ذمی کے ظہار کے صحیح ہونے کے لیے، كَمَا عَلَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ جیسے کہ تعلیل کی ہے امامِ شافعی رَحِمَهُ اللهُ نے، فَيَقُولُ پس وہ فرماتے ہیں إِنَّهُ يَصِحُّ

طَلَاقُهُ کہ ذمی جو ہے اس کی طلاق صحیح ہے فَيَصِحُّ ظِهَارُهُ تو اس کا ظہار بھی صحیح ہو گا كَالْمُسْلِمِ مسلمان کی طرح، إِذْ لَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ الثَّانِي کیونکہ دوسری شرط نہیں پائی گئی بھئی۔ ہم نے کیا کہا یہ علت بیان کر رہے ہیں، کس کی علت؟ اوپر والی سطر میں آیا نا لَا يَسْتَقِيمُ التَّعْلِيلُ یہ تعلیل صحیح نہیں، إِذْ لَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ الثَّانِي کیونکہ یہاں پر دوسری شرط نہیں پائی گئی، وَهُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ بِعَيْنِهِ اور وہ کیا تھی؟ وہ بِعَيْنِهِ اسی حکم کو متعدی کرنا، لِكَوْنِهِ أَيْ لِكَوْنِ هٰذَا التَّعْلِيلِ تَغْيِيرًا اس لیے کیونکہ یہ تعلیل بدلنے والی ہے لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ اس حرمت کو جس کی انتہا کس سے ہوتی ہے؟ کفارے سے، فِي الْأَصْلِ کس میں؟ اصل میں، وَهُوَ الْمُسْلِمُ اور وہ مسلمان ہے یعنی مقیس علیہ اس میں۔ تو مسلمان ہوا مقیس علیہ اور ذمی کیا ہوا؟ مقیس، تو مسلمان میں تو حرمت کی انتہا کفارے کے ذریعے ہو جاتی ہے، کفارے کے ذریعے، إِلَى إِطْلَاقِهَا یہ اس کا تعلق تَغْيِير سے ہے، کس سے ہے؟ تَغْيِير سے، لِكَوْنِهِ تَغْيِيرًا إِلَى إِطْلَاقِهَا کیونکہ یہ تعلیل یہ بدلنا ہے اس حرمتِ متناہیہ کو کس کی طرف بدلنا ہے؟ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ اس کے مطلق ہونے کی طرف، کس کے مطلق ہونے کی طرف؟ حرمت کے۔ حرمت کے، وہ حرمت تھی متناہیہ اور یہ حرمت کون سی ہو گی؟ مطلق ہو گی فِي الْفَرْعِ کس میں؟ فرع میں، کس چیز سے مطلق ہو گی؟ عَنِ الْغَايَةِ انتہا سے، اس کی تو کوئی انتہا ہی نہیں ہو گی یہ تو غایت سے اور انتہا سے کیا ہو جائے گی؟ مطلق ہو جائے گی بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی؟ تو عبارت بھی اچھی طرح سمجھ میں آ گئی متن بھئی، لِكَوْنِهِ تَغْيِيرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ وَهُوَ الْمُسْلِمُ إِلَى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ اس لیے کیونکہ یہ تعلیل بدلنے والی ہے اس حرمتِ متناہیہ کو اس اطلاق کی طرف فرع میں، عَنِ الْغَايَةِ کس سے؟ انتہا سے، انتہا سے اطلاق کی طرف بدلنے والی ہے فرع میں، یعنی مطلق ہو گی عَنِ الْغَايَةِ، مطلق عَنِ الْغَايَةِ کی طرف بدل دے گی فرع میں اس حرمت کو۔

لِأَنَّ ظِهَارَ الْمُسْلِمِ يَنْتَهِي بِالْكَفَّارَةِ اس لیے کیونکہ مسلمان کا ظہار اس کی انتہا ہو جاتی ہے کفارے کے ذریعے، وَظِهَارَ الذِّمِّيِّ يَكُونُ مُؤَبَّدًا اور ذمی کا ظہار مؤبد ہو گا، ہمیشہ کے لیے ہو گا، إِذْ لَيْسَ هُوَ أَهْلًا لِلْكَفَّارَةِ اس لیے کیونکہ وہ کفارے کا اہل ہی نہیں ہے، وہ کفارہ الَّتِي هِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ جو دائر ہے عبادت اور عقوبت کے درمیان، کیونکہ کفارہ مِنْ وَجْهٍ عبادت ہے تو مِنْ وَجْهٍ عقوبت ہے، سزا ہے بھئی۔ وَقِيلَ هُوَ أَهْلٌ لِلتَّحْرِيرِ۔ بھئی کفارہ مِنْ وَجْهٍ سزا ہے، مِنْ وَجْهٍ عبادت ہے، مثلاً کفارے کے طور پر روزے آ گئے، اب روزے یہ آئے ہیں بطورِ سزا کے تو یہ سزا بھی ہے، اور روزے یہ تو اللہ کا حکم ہے تو بایں اعتبار یہ کیا ہے؟ عبادت بھی ہے، دونوں پہلو ہیں۔

وَقِيلَ هُوَ أَهْلٌ لِلتَّحْرِيرِ۔ اچھا بھئی، ظہار کا کفارہ کیا ہے؟ ایک غلام یا باندی کو آزاد فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ایک غلام یا باندی کو آزاد کرے مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا باہم اختلاط یعنی صحبت کرنے سے پہلے۔ اگر یہ نہ پائے یا اس کی استطاعت نہ ہو تو پھر کیا ہے؟ پھر ساٹھ روزے ہیں مسلسل۔ اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو پھر کیا کرے؟ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور وہ دو وقت کا ہو گا بھئی، ایک دن کی ان کی ضرورت پوری ہو جائے۔ اب یہ بعضوں نے کہا کہ بھئی وہ تحریر کا، روزوں کا اہل تو

نہیں لیکن روزوں سے پہلے تو کیا ہے کفارے میں؟ تحریر، آزاد کرنا۔ کافر تحریر کا اہل تو ہے وہ غلام یا باندی آزاد کر سکتا ہے یا نہیں کر سکتا؟ وہ آزاد تو کر سکتا ہے وہ آزاد کرنے کا اہل تو ہے۔ تو جواب دیا کہ بھئی ٹھیک ہے آزاد کرنے کا اہل ہے لیکن مطلق آزادی نہیں ذکر قرآن کے اندر، قرآن کے اندر ایسی آزادی ذکر ہے جس کا خلیفہ روزے ہیں، جس کا خلیفہ روزے ہیں، یعنی کہ اگر تحریر نہ ہو سکے تو پھر کس طرف ہم جا سکیں؟ روزوں کی طرف۔ تو قرآن میں جو تحریر آئی وہ مطلق نہیں ہے بلکہ ایسی تحریر ذکر ہے جس کے خلیفہ روزے ہیں، اور کافر مطلق تحریر کا اہل تو ہے لیکن ایسی تحریر کا اہل نہیں جس کے خلیفہ کیا ہوں؟ روزے ہوں، لہٰذا معلوم ہوا یہ بھی وہ نہیں کر سکتا، ایسی تحریر تو وہ نہیں کر سکتا، ایسے طریقے پر تو آزاد نہیں کر سکتا کہ جس کا خلیفہ کیا ہو؟ روزے ہوں بھئی۔ وَقِيلَ هُوَ أَهْلٌ لِلتَّحْرِيرِ اور کہا گیا ہے وہ تحریر یعنی آزاد کرنے کا اہل ہے، وَلٰكِنْ لَيْسَ أَهْلًا لِلتَّحْرِيرِ الَّذِي يَخْلُفُهُ الصَّوْمُ لیکن وہ اہل نہیں ہے ایسے آزاد کرنے کا کہ جس کے پیچھے روزے ہوں۔

وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِي فِي الْفِطْرِ إِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِئِ لِأَنَّ عُذْرَهُمَا دُونَ عُذْرِهِ۔ اور تعلیل درست نہیں ہو گی لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ حکم کو متعدی کرنے کے لیے مِنَ النَّاسِي ناسی سے فِي الْفِطْرِ فطر میں، روزہ توڑنے میں، إِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِئِ کس کی طرف؟ مُکْرَہ اور خاطئ، مُکْرَہ جس پر زبردستی کی گئی، خاطئ جس نے غلطی سے کلی کرتے ہوئے حلق میں پانی چلا گیا، اور ناسی جس نے بھول کر کھا پی لیا اسے روزہ یاد ہی نہیں تھا، یاد ہی نہیں تھا۔ تو کہہ رہے ہیں یہ تعلیل بھی صحیح نہیں ہو گی حکم کو متعدی کرنے کے لیے ناسی سے فطر کے اندر إِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِئِ کس کی طرف؟ مُکْرَہ اور خاطئ کی طرف، لِأَنَّ عُذْرَهُمَا دُونَ عُذْرِهِ اس لیے کیونکہ ان دونوں کا عذر یعنی مُکْرَہ اور خاطئ کا عذر دُونَ عُذْرِهِ وہ ناسی کے عذر سے کم ہے۔

تَفْرِيعٌ عَلَى الشَّرْطِ الثَّالِثِ یہ تفریع ہے تیسری شرط پر، وَهُوَ كَوْنُ الْفَرْعِ نَظِيرًا لِلْأَصْلِ اور وہ تیسری شرط کیا تھی کہ فرع اصل کی نظیر ہو اس سے کم نہ ہو۔ فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُولُ پس امامِ شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ فرماتے ہیں لَمَّا عُذِرَ النَّاسِي مَعَ كَوْنِهِ عَامِدًا فِي نَفْسِ الْفِعْلِ کہ جب معذور کہا گیا ناسی کو مَعَ كَوْنِهِ عَامِدًا، جب عذر قبول کیا گیا ناسی کا مَعَ كَوْنِهِ عَامِدًا باوجود اس کے کہ وہ عامد ہے بِالْعَمْدِ ارادہ، ارادہ بھئی، عامد ارادہ کرنے والا، باوجود اس کے کہ وہ ارادہ کرنے والا ہے فِي نَفْسِ الْفِعْلِ کس کے اندر؟ نفسِ فعل، بھئی روزہ جو بھولے سے، بھولے سے اسے روزہ یاد نہیں، وہ کھا پی رہا ہے اور پھر بھی حدیث میں کیا آیا کہ تم اپنے روزے کو مکمل کرو تمہیں اللہ نے کھلایا اور اللہ نے پلایا۔ امامِ شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ فرماتے ہیں کہ جب ناسی کا عذر قبول کیا گیا باوجود اس کے کہ وہ اپنے ارادے سے کھا رہا تھا، کس سے کھا رہا تھا؟ ارادے سے کھا رہا تھا اور اپنی رضا سے کھا رہا تھا، ہاں صرف روزہ یاد نہیں تھا لیکن کھا پی رہا ہے اپنے ارادے سے یا نہیں بھئی؟ باقاعدہ ارادے کے ساتھ وہ کھا پی رہا ہے، تو جب وہ عامد ہوا نفسِ فعل کے اندر یعنی ارادہ کرنے والا ہے نفسِ فعل میں جب اس کے عذر کو قبول کیا گیا تو خاطئ اور مُکْرَہ جو ہے ان کے عذر کو بطریقِ اولیٰ قبول کرنا چاہیے، کیونکہ نفسِ فعل میں ان کا ارادہ نہیں۔ وہ نفسِ فعل میں ان کا ارادہ، خاطئ وہ بیچارہ تو کلی کر رہا تھا اس کا تو ارادہ ہی نہیں تھا پانی پینے کا وہ کچھ پانی اچانک احتیاط میں

کمی کی تو حلق میں چلا گیا، اور مُکرَہ اس کا ارادہ تو اگرچہ ہے لیکن وہ راضی نہیں ہے اس پر دوسرے نے بندوق اٹھائی ہوئی ہے، تو جب عامد کا عذر قبول ہے تو غیرِ عامد کا عذر بطریقِ اولیٰ قبول ہونا چاہیے لہٰذا ان کا بھی روزہ نہیں ٹوٹے گا بھئی۔

ہم کہتے ہیں نہیں، ناسی کا عذر زیادہ، چنانچہ اس کا، اسے تو روزہ بیچارے کو یاد ہی نہیں ہے، اور چنانچہ اس کے عذر کی نسبت بھی اللہ کی طرف پھر کی جاتی ہے، حدیث میں کیا آیا اسے اللہ نے کھلایا، یہ نسیان اس پر کس نے طاری کیا تھا؟ اللہ نے، تو اسی لیے نسبت کی گئی کہ اللہ نے تمہیں کھلایا، اللہ نے پلایا، جبکہ یہاں پر جو غلطی سے جس کے حلق میں پانی چلا گیا یا جس پر دوسرے نے تلوار اٹھائی وہ جو مُکرَہ ہے ان کے کھانے پینے کی نسبت اللہ کی طرف نہیں ہوتی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اس کا عذر ان سے کم ہے بھئی۔

تو امامِ شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ فرماتے ہیں لَمَّا عُذِرَ النَّاسِي جب ناسی کے عذر کو قبول کیا گیا مَعَ كَوْنِهِ عَامِدًا فِي نَفْسِ الْفِعْلِ باوجود اس کے کہ وہ نفسِ فعل کے اندر ارادہ کرنے والا تھا، فَلِأَنْ يُعْذَرَ الْخَاطِئُ وَالْمُكْرَهُ پس یہ کہ عذر قبول کیا جائے خاطئ اور مُکرَہ کا، تو خاطئ اور مُکرَہ کا عذر قبول کرنا آگے آرہا ہے چند لفظوں کے بعد أَوْلَى یہ کیا ہے؟ أَوْلَى بطریقِ اولیٰ ہوگا، جب ناسی کے عذر کو قبول کیا گیا تو ان کے عذر کو قبول کرنا بطریقِ اولیٰ ہوگا، اور درمیان میں یہ ذکر کیا کہ وَهُمَا لَيْسَا بِعَامِدَيْنِ فِي نَفْسِ الْفِعْلِ حال یہ ہے کہ یہ دونوں نفسِ فعل میں عامد نہیں ہیں بھئی، وہ تو عامد تھا اپنے ارادے کے ساتھ کھا پی رہا تھا۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ یہ امامِ شافعی رَحِمَہُ اللّٰہُ کی دلیل بھئی، ان کا قیاس۔

وَنَحْنُ نَقُولُ اور ہم کہتے ہیں إِنَّ عُذْرَهُمَا دُونَ عُذْرِهِ ان دونوں کا عذر اس ناسی کے عذر سے کم ہے، فَإِنَّ النِّسْيَانَ يَقَعُ بِلَا اخْتِيَارٍ اس لیے کیونکہ یہ بھول چوک جو ہے یہ بغیر اختیار کے واقع ہوتی ہے، وَهُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى صَاحِبِ الْحَقِّ اور یہ منسوب ہے کس کی طرف؟ صاحبِ حق، روزے کا حق دار کون؟ اللہ تعالیٰ بھئی، تو یہاں نسیان کی نسبت کس کی طرف ہے؟ صاحبِ حق ہی کی طرف ہے، جس کا یہ روزہ ہے اسی کی طرف نسیان کی نسبت بھی ہے کہ یہ اس کی طرف سے ہے بھئی، اسی نے کھلایا پلایا اسی کی طرف نسبت کی گئی یا نہیں کی گئی؟ صاحبِ حق ہی کی طرف۔ تو کہتے ہیں یہ جو نسیان ہے یہ واقع ہوتا ہے بغیر اختیار کے وَهُوَ مَنْسُوبٌ إِلَى صَاحِبِ الْحَقِّ اور یہ منسوب ہے کس کی طرف؟ صاحبِ حق کی طرف کہ اسی نے کھلایا پلایا۔ وَفِعْلَ الْخَاطِئِ وَالْمُكْرَهِ مِنْ غَيْرِ صَاحِبِ الْحَقِّ جبکہ خاطئ اور مُکرَہ کا فعل جو ہے وہ صاحبِ حق کے علاوہ کی طرف سے ہے، صاحبِ حق کی طرف سے نہیں یعنی اللہ کی طرف سے نہیں ہے۔ فَإِنَّ الْخَاطِئَ يَذْكُرُ الصَّوْمَ پس خاطئ جو ہے اس کو تو روزہ یاد ہے وَلٰكِنَّهُ يَقْصُرُ فِي الِاحْتِيَاطِ لیکن اس نے کمی کی احتیاط کے اندر فِي الْمَضْمَضَةِ کلی کے اندر حَتَّى دَخَلَ الْمَاءُ فِي حَلْقِهِ یہاں تک کہ پانی اس کے حلق میں داخل ہو گیا، حَلْق لام ساکن ہے بھئی۔ وَالْمُكْرَهَ، فَإِنَّ الْخَاطِئَ اوپر آیا تھا اسی خاطئ پر عطف کر لیں، وَالْمُكْرَهَ أَكْرَهَهُ الْإِنْسَانُ وَأَلْجَأَهُ إِلَيْهِ اور مُکرَہ جو ہے اس کو تو کسی انسان نے، انسان نے اس پر زبردستی کی ہے وَأَلْجَأَهُ إِلَيْهِ اور اس کی طرف اس کو، اس کھانے پینے کی طرف اس کو مجبور کیا ہے، فَلَمْ يَكُنْ عُذْرُهُمَا كَعُذْرِ

النَّاسِي پس ان دونوں کا عذر ناسی کے عذر کی طرح نہیں ہے بھئی، فَيَفْسُدُ صَوْمُهُمَا پس ان دونوں کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔

وَقَدْ فَرَّعْنَاهُمَا فِيمَا سَبَقَ عَلَى كَوْنِ الْأَصْلِ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ۔ جی، یہ ایک شبہے کا جواب دے رہے ہیں، شبہ یہ کہ یہ تو عجیب بات ہے یہی مثال آپ نے دوسری شرط میں بھی ذکر کی تھی اور یہی مثال اب تیسری شرط کے اندر جو تیسری شرط تھی اس میں بھی ذکر کر رہے ہیں۔ پہلے دوسری شرط کیا ذکر ہوئی تھی؟ کہ مقیس علیہ قیاس سے ہٹا ہوا نہ ہو۔ مقیس علیہ قیاس سے ہٹا ہوا نہ ہو، وہاں بھی یہی ذکر کیا تھا کہ ناسی بھول کر کھا پی لے پھر بھی اس کا روزہ باقی رہتا ہے خلاف القیاس ہے لہٰذا اس پر مُکْرَہ اور خاطئ کا قیاس درست نہیں۔ اور یہاں پر اب کہ فرع کو اصل کی نظیر ہونا چاہیے اس سے کم درجے کا نہ ہو اس میں بھی پھر وہی مثال ذکر کر رہے ہیں، تو جواب دیں گے کہ اس میں کوئی حرج نہیں بھئی، ایک ہی مسئلہ کئی ضابطوں پر متفرع ہو سکتا ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَقَدْ فَرَّعْنَاهُمَا فِيمَا سَبَقَ عَلَى كَوْنِ الْأَصْلِ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ اور تحقیق ہم نے تفریع کی ان دونوں کی فِيمَا سَبَقَ ماقبل کے اندر عَلَى كَوْنِ الْأَصْلِ مُخَالِفًا لِلْقِيَاسِ اصل کے قیاس کے مخالف ہونے پر تفریع کی تھی، وَلَا ضَيْرَ فِيهِ اور اس میں کوئی حرج نہیں، ضَیْر نقصان کو کہتے ہیں اس میں کوئی نقصان نہیں کوئی حرج نہیں، فَإِنَّ أَكْثَرَ الْمَسَائِلِ يَتَفَرَّعُ عَلَى أُصُولٍ مُخْتَلِفَةٍ اس لیے کیونکہ بہت سے مسائل جو ہیں متفرع ہوتے ہیں مختلف اصولوں پر یعنی کئی کئی اصولوں پر۔

وَلَا يُشْتَرَطُ الْإِيمَانُ فِي رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظِّهَارِ۔ اور ایمان کی شرط نہیں لگائی جائے گی فِي رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظِّهَارِ کفارۂ یمین اور ظہار کے رقبہ میں ایمان کی شرط نہیں، بھئی کفارۂ قتل میں تو آیا تھا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ لیکن یمین اور ظہار کے کفارے میں مطلق رقبہ آیا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، اور جبکہ امامِ شافعی رَحِمَهُ اللهُ وہاں پر بھی مؤمنہ کی قید کا اعتبار کرتے ہیں کہ سب کفارے ایک ہی جنس سے ہیں لہٰذا ایک جگہ جو قید ہے وہ سب جگہ معتبر ہو گی۔ ہم کہتے ہیں نہیں، یہاں نص خود موجود ہے، اصل کے اندر ہم نے کیا کہا تھا؟ اصل میں نص نہیں ہونی چاہیے، یہاں تو جس کو آپ فرع بنا رہے ہیں، ہم نے کہا تھا فرع میں، فرع میں نص نہیں ہونی چاہیے اور آپ یہاں جس کو فرع بنا رہے ہیں جس میں ایمان کی قید بڑھا رہے ہیں اس میں تو خود نص موجود ہے۔ تو کہتے ہیں وَلَا يُشْتَرَطُ الْإِيمَانُ اور ایمان کی شرط نہیں لگائی جائے گی فِي رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظِّهَارِ کفارۂ یمین اور ظہار کے رقبہ میں، لِأَنَّهُ تَعْدِيَةٌ اس لیے کیونکہ یہ متعدی کرنا ہے إِلَى مَا اس چیز کی طرف فِيهِ نَصٌّ جس میں نص موجود ہے، بِتَغْيِيرِهِ أَيْ بِتَغْيِيرِ النَّصِّ ساتھ نص کی تبدیلی کے، اس میں تو نص میں ہی تبدیلی آ رہی ہے بھئی، اس میں نص موجود ہے اور آپ کے قیاس کی وجہ سے نص میں تبدیلی آ رہی ہے حالانکہ قیاس کے ذریعے نص میں تبدیلی جائز نہیں۔ کس طرح تبدیلی آ رہی ہے؟ کہ ظہار اور یمین میں پہلے رقبہ مطلق تھا چاہے مؤمنہ ہو چاہے کافرہ، اور آپ جب مؤمنہ کی قید بڑھائیں گے تو وہ مطلق رہا یا مقید بن گیا؟ مقید بن گیا بھئی، تو دیکھیے نص ہی بدل گئی۔

تَفْرِيعٌ عَلَى الشَّرْطِ الرَّابِعِ یہ تفریع ہے چوتھی شرط پر، وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنْ لَا يَكُونَ النَّصُّ فِي الْفَرْعِ کہ نص نہ ہو فرع کے

اندر، وَهَاهُنَا النَّصُّ الْمُطْلَقُ عَنْ قَيْدِ الْإِيمَانِ مَوْجُودٌ فِي رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظِّهَارِ اور یہاں پر ایسی نص جو مطلق ہے قیدِ ایمان سے موجود ہے کفارۂ یمین اور ظہار کے رقبہ میں موجود ہے، فَلَا يَنْبَغِي أَنْ تُقَاسَ عَلَى رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ پس مناسب نہیں ہے کہ اس کو قیاس کیا جائے کفارۂ قتل کے رقبہ پر وَتُقَيَّدَ بِالْإِيمَانِ مِثْلَهَا اور اس کو بھی مقید کیا جائے ایمان کے ساتھ اسی کے مثل كَمَا فَعَلَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ جیسے کہ امامِ شافعی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے کیا ہے، لِأَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْقِيَاسِ مَعَ وُجُودِ النَّصِّ اس لیے کیونکہ یہ محتاج نہیں ہے قیاس کا ساتھ نص کے پائے جاتے ہوئے، جب نص خود موجود ہے تو قیاس تو مُظْهِرِ حکم ہے، حکم تو پہلے سے معلوم ہے تو قیاس کی حاجت نہیں۔ کہتے ہیں وَهٰذَا فِيمَا يُخَالِفُ الْقِيَاسُ نَصَّ الْفَرْعِ یہ اس صورت میں ہے جب قیاس مخالف ہو فرع کی نص کے۔ یہ کس صورت میں ہے؟ جب قیاس مخالف ہو فرع کی نص کے۔ فرع کون تھے یہاں؟ کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار، اور قیاس ان کے مخالف ہوا، قیاس سے کون سی رقبہ ثابت کی؟ مؤمنہ، اور فرع کی نص میں کیا تھی؟ مطلق رقبہ، تو یہاں قیاس کیا ہوا؟ فرع کی نص کے مخالف ہوا بھئی، نص کے اندر تو مطلق تھا اور قیاس نے کیا بتلایا؟ مقید رقبہ ہونی چاہیے بھئی۔ تو کہتے ہیں یہ تو اس صورت میں ہے، تو اس صورت میں یہ قیاس درست نہیں جس کی وجہ سے، قیاس کی وجہ سے اگر نص کے حکم میں تبدیلی آرہی ہے تو یہ قیاس صحیح نہیں۔

وَأَمَّا فِيمَا يُوَافِقُهُ فَلَا بَأْسَ اور باقی اس صورت میں جب کہ قیاس فرع کی نص کے موافق ہو فَلَا بَأْسَ پھر کوئی حرج نہیں بِأَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بِالْقِيَاسِ وَالنَّصِّ جَمِيعًا کہ حکم ثابت ہو جائے قیاس اور نص دونوں کے ذریعے۔ بھئی یہ تو وہ صورت تھی جب قیاس نص کے خلاف تھا، اگر قیاس نص کے موافق ہو پھر قیاس میں کوئی حرج نہیں، پھر قیاس میں کوئی حرج نہیں۔ ایک چیز کے بارے میں نص آئی ہے ایک حکم ہے، آپ نص کو بھی دلیل کے طور پر ذکر کریں اور ساتھ ساتھ قیاس کو بھی ذکر کر دیں کہ قیاس بھی اسی کی تائید کر رہا ہے بھئی۔ تو اب قیاس کیا ہوا؟ نص کے موافق ہوا، تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ نص کے موافق قیاس کو ذکر کیا جائے۔ كَمَا هُوَ دَأْبُ صَاحِبِ الْهِدَايَةِ جیسے کہ یہ عادت ہے صاحبِ ہدایہ کی، يَسْتَدِلُّ لِكُلِّ حُكْمٍ بِالْمَعْقُولِ وَالْمَنْقُولِ وہ استدلال کرتے ہیں ہر حکم کے لیے عقلی دلیل کے ذریعے بھی اور نقلی دلیل کے ذریعے بھی، تَنْبِيهًا اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے عَلَى أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ النَّصُّ مَوْجُودًا کہ اگر یہ نص موجود نہ ہوتی لَيَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ أَيْضًا تو پھر بھی یہ حکم قیاس کے ذریعے ثابت ہو جاتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی صاحبِ ہدایہ کا کیا طریقہ ہے؟ وہ نقلی دلیل بھی ذکر کرتے ہیں، قرآن و حدیث کو بھی ذکر کرتے ہیں، اور ساتھ ساتھ پھر عقلی دلیل بھی دیتے ہیں کہ قیاس بھی اس کی تائید کر رہا ہے، یہ بتلانے کے لیے کہ اگر یہ نص نہ بھی ہوتی تو بھی قیاس کے ذریعے یہ حکم اسی طرح ثابت ہوتا بھئی۔

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ أَنْ يَبْقَى حُكْمُ النَّصِّ بَعْدَ التَّعْلِيلِ عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ۔ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ نص کا حکم باقی رہے تعلیل کے بعد بھی عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ اسی صفت پر جس پر وہ پہلے تھا۔ چوتھی شرط کیا؟ بھئی دیکھیے یہ ہے اصل اور یہ ہے فرع۔ اصل کا جو حکم ہے قیاس کے بعد بھی اسی طرح رہنا چاہیے اس میں کوئی تبدیلی نہیں آنی چاہیے۔ یہ تو بیان ہو گیا پیچھے کہ

اصل ہی والا حکم فرع کو دینا ہے، فرع میں کوئی تبدیلی نہ آئے، یہ بات پیچھے گزر گئی اب صرف اصل کی بات کر رہے ہیں کہ قیاس کی وجہ سے، آپ کی تعلیل کی وجہ سے خود اصل کا حکم بھی اسی طرح رہنا چاہیے اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں آنی چاہیے بھئی۔ اگر پہلے مطلق تھا تو قیاس کے بعد بھی کیا ہونا چاہیے؟ مطلق ہی، اور اگر پہلے مقید تھا تو قیاس کے بعد بھی کیا رہنا چاہیے؟ مقید ہی رہنا چاہیے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ فرع کے حکم کی بات نہیں کر رہے اس سے پہلے فرع کے حکم کی تبدیلی کی بات کی تھی اب اصل کے حکم کی بات کر رہے ہیں۔ تو یہ وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ چوتھی شرط یہ أَنْ يَبْقَى حُكْمُ النَّصِّ بَعْدَ التَّعْلِيلِ کہ وہ نص کا حکم باقی رہے تعلیل کے بعد بھی عَلَى مَا كَانَ قَبْلَهُ اسی وصف پر جس پر وہ پہلے تھا۔

إِنَّمَا صَرَّحَ، یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ کہ متن میں مصنف نے کہا وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ چوتھی شرط، اس سے پہلے تین شرطیں گزریں کسی میں نہیں کہا پہلی شرط یا دوسری شرط یا تیسری شرط پھر یہاں آکر انہوں نے کیوں کہا یہ چوتھی شرط ہے؟ سوال سمجھ میں آیا اعتراض؟ تو آگے جواب دیں گے کہ بھئی وجہ یہ کہ تیسری شرط کے ضمن میں چار شرطیں آئی تھیں، تو کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ یہ اب ساتویں شرط ہے، وہ الگ الگ شرطیں نہیں تھیں وہ جو تیسری کے ضمن میں آئیں وہ ایک ہی شرط تھی بھئی، تیسری شرط کتنی شرطوں پر مشتمل تھی؟ چار پر، تو وہ تیسری تھی اور یہ اب چوتھی ہے اس کو ساتویں نہ سمجھ لینا بھئی۔ تو کہتے ہیں إِنَّمَا صَرَّحَ بِقَيْدِ الرَّابِعِ تصریح کی مصنف نے رابع کی قید کے ساتھ لِئَلَّا يُتَوَهَّمَ تاکہ کہیں یہ وہم نہ کیا جائے کہ أَنَّ الشَّرْطَ الثَّالِثَ لَمَّا تَضَمَّنَ شُرُوطًا أَرْبَعَةً کہ جب تیسری شرط متضمن ہوئی چار شرطوں کو كَانَ هٰذَا شَرْطًا سَابِعًا تو یہ ساتویں شرط ہوئی، تاکہ کہیں کوئی یہ وہم نہ کرے فَأَطْلَقَ الرَّابِعَ تو مصنف نے رابع کا اطلاق کیا تَنْبِيهًا عَلَى اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ أَنَّهُ شَرْطٌ وَاحِدٌ کہ وہ تیسری ایک ہی شرط ہے جس میں چار شرطیں آئی تھیں۔

وَمَعْنَى بَقَاءِ حُكْمِ النَّصِّ، انہوں نے اوپر کہا نا کہ أَنْ يَبْقَى حُكْمُ النَّصِّ باقی رہے نص کا حکم تعلیل کے بعد اب وہ بتلا رہے ہیں وَمَعْنَى بَقَاءِ حُكْمِ النَّصِّ اور حکمِ نص کے باقی رہنے کا معنیٰ یہ ہے کہ أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ کہ وہ بدلے نہ اس وصف سے جس پر وہ پہلے تھا، سِوَى أَنَّهُ تَعَدَّى إِلَى الْفَرْعِ فَعَمَّ۔

سوائے اس کے کہ وہ مُتَعَدِّی ہو گیا فَرْع کی طرف بھی فَعَمَّ پس عام ہو گیا۔ بھئی قِیَاس کی وجہ سے اَصْل کے حُکْم میں کوئی تبدیلی نہیں آنی چاہیے، جیسا تھا ویسا ہی رہنا چاہیے، سوائے اس تبدیلی کے کہ پہلے وہ صرف کس کا حُکْم تھا؟ اَصْل کا، اب قِیَاس کے بعد کس کا حُکْم بھی ہو گیا؟ فَرْع کا بھی ہو گیا۔ تو پہلے خَاص تھا اب عَام ہو گیا، صرف یہ تبدیلی ہو یہ تو ہر قِیَاس کے اندر ہو گا بھئی، تو اس کے علاوہ اور کوئی تبدیلی اس میں نہیں آنی چاہیے۔

وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيلَ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، یہ ایک سُؤَال کا جواب دے رہے ہیں، سُؤَالِ مُقَدَّر کا۔ سُؤَال یہ، اِعْتِرَاض یہ کہ اے اَحْنَاف آپ نے ابھی چوتھی شَرْط ہمیں بتلائی، چوتھی شَرْط انہوں نے کیا ذِکْر کی؟ کہ قِیَاس کی وجہ سے اَصْل کے حُکْم میں کوئی تبدیلی نہیں آنی چاہیے، وہ جیسا پہلے تھا بعد میں بھی اسی

طرح رہنا چاہیے۔ لیکن ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ آپ کے قِیَاس کی وجہ سے اَصْل کے حُکْم میں تبدیلی آگئی۔ آپ کے قِیَاس کی وجہ سے اَصْل کے حُکْم میں تبدیلی آگئی۔ کس طرح؟ کہ حَدِیث میں آیا ہے لَا تَبِیعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ تم لوگ نہ بیچو گندم کو گندم کے بدلے، غلّے کو غلّے کے بدلے إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ مگر برابر کے بدلے برابر۔

اب یہاں پر دیکھیے نَبِیِّ کَرِیم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرما رہے ہیں گندم کو گندم کے بدلے نہ بیچو۔ معلوم ہوا گندم کو گندم کے بدلے بیچنا حَرَام ہے، نَہی آگئی نا، إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ مگر برابری والی حَالَت کا اِسْتِثْنَاء کر دیا گیا۔ معلوم ہوا صرف برابری والی حَالَت میں گندم کے بدلے گندم کی بَیْع جَائِز ہے، باقی صورتوں میں جَائِز نہیں۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ تَوَجُّہ ہے سَبَق کی طرف؟ تو یہ حَدِیث عَام تھی، قَلِیل کو بھی شَامِل تھی کَثِیر کو بھی۔ معلوم ہوا بھئی کون سی حَالَت کا اِسْتِثْنَاء ہوا؟ برابری والی حَالَت کا۔ باقی صورتوں میں گندم کے بدلے گندم کے جتنے بُیُوع ہیں وہ کیا ہو گئیں؟ حَرَام ہو گئیں، چاہے وہ قَلِیل ہو چاہے وہ کَثِیر ہو۔ کوئی قَیْد ہے حَدِیث کے اندر؟ نہیں، قَلِیل اور کَثِیر سب کو شَامِل ہے۔

لیکن آپ نے قِیَاس کے ذریعے اس سے قَلِیل کو نکال دیا اور کہا کہ یہ صرف کَثِیر کے بارے میں ہے۔ یہ حَدِیث کس کے بارے میں ہے صرف؟ کَثِیر کے بارے میں ہے، قَلِیل کے بارے میں نہیں۔ چنانچہ اسی وجہ سے آپ کہتے ہیں ایک حَفْنَة کی بَیْع دو حَفْنَة کے بدلے میں جَائِز ہے، ایک مٹھی گندم کی بَیْع دو مٹھی گندم کے بدلے میں جَائِز ہے۔ پڑھا نہیں آپ نے پچھلے سبقوں میں؟ تو آپ نے دیکھیے قَلِیل کو نکال دیا، نَصّ تو مُطْلَق تھی، قَلِیل کو بھی شَامِل تھی کَثِیر کو بھی، لیکن آپ نے قِیَاس کے ذریعے کس کو نکال دیا؟ قَلِیل کو نکال دیا، صرف حُرْمَت میں کس صورت کو باقی رکھا؟ کَثِیر والی صورت کو باقی رکھا۔ تو دیکھیے آپ کے قِیَاس نے نَصّ کے حُکْم کو اِطْلَاق سے تَقْیِید کی طرف بدل دیا، پہلے مُطْلَق تھا حُکْم اب مُقَیَّد بن گیا۔ اور یہ کس کی وجہ سے ہوا؟ آپ کے قِیَاس کی وجہ سے۔ کس طرح آپ کے قِیَاس کی وجہ سے ہوا؟ آپ نے قِیَاس کیا وہ حَدِیث کے اندر الْحِنْطَةَ بِالْحِنْطَةِ حَدِیث کے اندر آپ نے قِیَاس کیا اور وہاں آپ نے عِلَّت نکالی قَدْر اور جِنْس، اور قَدْر اور جِنْس کے اندر قَدْر سے کیا مُرَاد ہے؟ کَیْل اور وَزْن۔ اور آپ نے کہا کہ مُسَاوَات چونکہ کَیْل کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے اور کسی چیز کے ذریعے تو مُسَاوَات نہیں ہو سکتی، تو لہٰذا آپ نے کہا جو کَیْل سے نیچے ہے، جو کَیْل کے اندر آتی نہیں یعنی قَلِیل، تو مُسَاوَات کَیْل کے ذریعے ہو گی نا، تو جو کَیْل میں آتی ہی نہیں جو کَیْل سے کم تر ہے، آپ نے کہا وہ اس حَدِیث میں دَاخِل ہی نہیں، وہ مَحَلّ ہی نہیں ہے، وہ مُرَاد ہی نہیں ہے اس حَدِیث کے اندر بھئی، لہٰذا ان کے اندر بَیْع جَائِز ہے، ایک مٹھی گندم کی بَیْع دو مٹھی کے بدلے میں جَائِز ہے۔

اِعْتِرَاض سمجھ میں آیا؟ کہ آپ کے قِیَاس کی وجہ سے کس میں تبدیلی آگئی؟ نَصّ کے حُکْم میں۔ نَصّ تو مُطْلَق تھی لیکن آپ کے قِیَاس نے اس کو کیا بنا دیا؟ مُقَیَّد۔ نَصّ میں قِلَّت اور کَثْرَت کی کوئی قَیْد نہیں تھی، لیکن آپ کہہ رہے ہیں قِیَاس کے

بعد آپ نے کہا بھئی یہ صرف کَثِیر کے بارے میں ہے قَلِیل کے بارے میں ہے ہی نہیں۔ اور کس طرح کہا آپ نے؟ آپ نے عِلَّت کیا نکالی قَدْر اور جِنْس اور قَدْر میں کیا آیا؟ کَیْل آیا۔ اور آپ نے بھی کہا مُسَاوَات کس کے ذریعے ہو سکتی ہے؟ کَیْل۔ جو کَیْل سے نیچے ہیں وہ آپ نے کہا وہ دَاخِل ہی نہیں حَدِیث کے اندر کیونکہ مُسَاوَات کا ذِکْر آیا، مُسَاوَات تو کَیْل کے ذریعے ہو سکتی ہے اور یہ چیزیں تو کَیْل میں آتی نہیں یہ تو کم ہیں اس سے بھئی، لہٰذا یہ اس میں دَاخِل ہی نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ اِعْتِرَاض ہوا۔

اب اس کا جواب دیں گے۔ جواب یہ دیں گے کہ بھئی ایسے یہ آپ کا اِعْتِرَاض دُرُست نہیں۔ ہم نے یہ جو نَصّ کو مُقَیَّد کیا اور کہا صرف اس سے کَثِیر مُرَاد ہے، یہ قِیَاس کی وجہ سے نہیں مُقَیَّد کیا، نَصّ خود اس بات پر دَلَالَت کر رہی ہے کہ یہاں صرف کَثِیر ہی مُرَاد ہے، قَلِیل مُرَاد ہی نہیں۔ جواب سمجھ میں آیا؟ اب تَفْصِیل آگے بَیَان کریں گے دیکھیے بھئی۔

وَإِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيلَ اور ہم نے تَخْصِیص کی قَلِیل کی مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حُضُور عَلَيْهِ السَّلَام کے اس قَوْل سے لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ تم نہ بیچو غلّے کو غلّے کے بدلے میں مگر برابر کے بدلے برابر۔ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ یہ جواب ہے ایک سُؤَالِ مُقَدَّر کا وَهُوَ اور وہ یہ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ کہ اے اَحْنَاف تم نے کہا ہے أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ حُكْمُ الْأَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيلِ کہ اَصْل کا حُکْم بدلنا نہیں چاہیے تَعْلِیل کے بعد، وَفِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اور حُضُور عَلَيْهِ السَّلَام کے اس قَوْل لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اس حَدِیث کے اندر لَمَّا عَلَّلْتُمْ حُرْمَةَ الرِّبَا جب آپ نے عِلَّت نکالی عِلَّت بَیَان کی حُرْمَتِ رِبَا کی بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ کس کے ذریعے؟ قَدْر اور جِنْس کے ذریعے وَعَدَّيْتُمْ إِلَى غَيْرِ الطَّعَامِ اور اس کو آپ نے مُتَعَدِّی کیا طَعَام کے علاوہ کی طرف بھی، فَقَدْ خَصَّصْتُمُ الْقَلِيلَ مِنَ النَّصِّ تو تَحْقِیق آپ نے تَخْصِیص کر دی قَلِیل کی نَصّ سے، وہ نَصّ الدَّالّ عَلَى حُرْمَةِ الرِّبَا فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ جو دَلَالَت کر رہی تھی رِبَا کی حُرْمَت پر قَلِیل اور کَثِیر دونوں میں، آپ نے اس کو کس کے ساتھ تَخْصِیص کر دی؟ کس کی تَخْصِیص کر دی نَصّ میں سے؟ قَلِیل کی۔ تَرْجَمَة سمجھ میں آرہا ہے بھئی؟

وَأَقْصَرْتُمْ حُرْمَةَ الرِّبَا عَلَى الْكَثِيرِ اور آپ نے بند کر دیا حُرْمَتِ رِبَا کو کَثِیر پر فَقَطْ صرف کَثِیر پر۔ فَأَجَابَ تو جواب دیا مُصَنِّف نے بِأَنَّا إِنَّمَا خَصَّصْنَا الْقَلِيلَ مِنْ هَذَا النَّصِّ کہ ہم نے قَلِیل کی تَخْصِیص کی ہے اس نَصّ سے لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِي دَلَّ عَلَى عُمُومِ صَدْرِهِ فِي الْأَحْوَالِ۔ بھئی دیکھیے یاد رکھیے اِسْتِثْنَاء میں اَصْل ہے مُسْتَثْنَی مُتَّصِل۔ اِسْتِثْنَاء میں اَصْل کیا ہے؟ مُسْتَثْنَی مُتَّصِل بھئی۔ اور مُسْتَثْنَی مُتَّصِل کسے کہتے ہیں؟ جو پہلے مَا قَبْل میں دَاخِل ہو اور پھر إِلَّا کے ذریعے اس کو نکال دیا جائے۔ جبکہ مُسْتَثْنَی کی دوسری قِسْم مُسْتَثْنَی مُنْقَطِع ہے جو پہلے دَاخِل ہی نہ ہو مَا قَبْل کے اندر بھئی۔ اور یہ دَرْاَصْل اِسْتِثْنَاء ہے ہی نہیں مُسْتَثْنَی ہے ہی نہیں یہ جو مُسْتَثْنَی مُنْقَطِع ہے، اس کو مَجَازًا مُسْتَثْنَی کہا جاتا ہے حَقِیقَت میں تو یہ مُسْتَثْنَی ہے ہی نہیں، کیونکہ مُسْتَثْنَی تو اس کو کہتے ہیں جو پہلے دَاخِل تھا پھر اس کو نکال لیا گیا، یہ تو پہلے دَاخِل ہی نہیں تھا، تو اس کو مَجَازًا مُسْتَثْنَی کہا جاتا ہے۔

اب یہاں پر جو حَدِیث میں آیا، حَدِیث کیا ہے؟ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ تم لوگ نہ بیچو گندم کو گندم کے بدلے میں إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ مگر برابری کی حَالَت میں۔ مگر کس حَالَت میں؟ برابری۔ تو دیکھیے إِلَّا کے بعد ذِکر ہے برابری اور برابری حَالَت کا نام ہے۔ کس چیز کا نام ہے؟ حَالَت کا نام ہے نا وَصْف کا نام ہے ایک حَالَت ہے۔ اور مَا قَبْل میں إِلَّا سے پہلے صرف گندم کا ذِکر ہے اور گندم وہ وَصْف ہے یا ذَات ہے؟ گندم تو ذَات کا نام ہے۔ تو مَا قَبْل میں ذِکر ہے ذَات اور إِلَّا کے مَا بَعْد ذِکر ہے وَصْف۔ تو لہٰذا یا تو مَا قَبْل میں کچھ عِبَارَت مَحْذُوف نکالنا پڑے گی یا مَا بَعْد میں کچھ عِبَارَت مَحْذُوف نکالنا پڑے گی تاکہ مُسْتَثْنًى مُتَّصِل صَحِيح ہو جائے۔ کیونکہ اِسْتِثْنَاء ذَات کا ذَات سے ہو سکتا ہے یا وَصْف کا حَالَت کا حَالَت سے ہو سکتا ہے، ذَات سے تو حَالَت کا اِسْتِثْنَاء نہیں۔ تو مَا قَبْل میں تو ہے ذَات، گندم کا ذِکر ہے، گندم ذَات کا نام ہے اور مَا بَعْد میں برابری کا ذِکر ہے اور برابری حَالَت کا نام ہے۔ تو چنانچہ اِمَام شَافِعِي رَحِمَهُ اللَّهُ مَا بَعْد میں کیا کرتے ہیں؟ مَحْذُوف عِبَارَت نکالتے ہیں۔ اور ہم، ہم مَا قَبْل کے اندر مَحْذُوف عِبَارَت نکالتے ہیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ اَصْل میں یوں ہے لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا طَعَامًا مُسَاوِيًا بِطَعَامٍ مُسَاوٍ، یہ سَوَاءً کو کس کی صِفَت بنا دیا؟ طَعَام کی صِفَت بنا دیا، إِلَّا طَعَامًا مُسَاوِيًا بِطَعَامٍ مُسَاوٍ۔ تو اس سے پہلے کیا لَفْظ مَوْصُوف نکالا؟ طَعَام۔ اب دیکھیے دونوں طرف ایک ہی جِنْس ہو گئے۔ مَا قَبْل میں بھی ذَات طَعَام، مَا بَعْد میں بھی طَعَام، اب مُسْتَثْنًى مُتَّصِل صَحِيح ہوا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

ہم کہتے ہیں کہ زیادہ شَائِع اور رَائِج جو ہے وہ مُسْتَثْنًى مِنْهُ کا حَذْف جَائِز ہے، مُسْتَثْنًى کا حَذْف شَائِع اور رَائِج اتنا نہیں۔ تو ہم مَا قَبْل کے اندر مَحْذُوف نکالتے ہیں اور یوں عِبَارَت کہتے ہیں کہ یوں ہے اَصْل میں عِبَارَت لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ۔ گندم کو گندم کے بدلے نہ بیچو فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ اَحْوَال میں سے کسی بھی حَال کے اندر گندم کو گندم کے بدلے نہ بیچو إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ مگر برابری کی حَالَت میں بیچو بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو ہم نے مُسْتَثْنًى مِنْهُ کو مَحْذُوف نکالا بھئی، کیونکہ مُسْتَثْنًى مِنْهُ کا حَذْف شَائِع اور رَائِج ہے بھئی۔ اور اِمَام شَافِعِي رَحِمَهُ اللَّهُ نے کہاں حَذْف مانا؟ مُسْتَثْنًى کے اندر حَذْف مانا بھئی۔

معلوم ہوا کہ مَا قَبْل میں مُسْتَثْنًى مِنْهُ وہ اَحْوَال مَحْذُوف ہیں بھئی۔ اور ان میں سے ایک حَال کا اِسْتِثْنَاء کر دیا گیا إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ کے ذریعے مُسْتَثْنًى۔ مُسْتَثْنًى مِنْهُ بھئی جو مَا قَبْل میں دَاخِل تھا پھر نکال دیا گیا اور مَا بَعْد میں کیا ذِکر ہے حَالَت ذِکر ہے تو مَا قَبْل میں بھی کیا ذِکر ہم نے مان لی؟ حَالَتیں۔ اور حَالَتیں تین ہی ہیں بھئی۔ یا برابری کی حَالَت ہے یا تَفَاضُل والی حَالَت ہے ایک زیادہ ہو ایک کم ہو، یا اندازے ایک اندازہ ہے مُجَازَفَة بھئی۔ حَالَتیں کتنی ہیں؟ تین ہی حَالَتیں ہیں: تَسَاوِي، تَفَاضُل اور مُجَازَفَة۔ تَسَاوِي، تَفَاضُل اور مُجَازَفَة۔

اور یہ تینوں کَثِیر کی حَالَتیں ہیں، کس کی حَالَتیں ہیں؟ عُمُومًا لوگ جو بَیْع و شِرَاء کرتے ہیں تَسَاوِي بھی کر لیتے ہیں غلّے میں، تَفَاضُل بھی کر لیتے ہیں یا اندازے سے بھی بیچ لیتے ہیں۔ لیکن یہ کس کی حَالَتیں ہیں؟ قَلِیل کی یا کَثِیر کی؟ کَثِیر کی یہ عَام رَائِج ہیں اور تو یہ کَثِیر کی حَالَتیں ہیں، قَلِیل کی حَالَتیں ہی نہیں ہیں۔ معلوم ہوا یہ حَدِیث کَثِیر سے مُتَعَلِّق ہے، قَلِیل سے مُتَعَلِّق ہی نہیں۔ لہٰذا ایک مٹھی کے بدلے دو مٹھی گندم کو بیچا جائے تو حَدِیث میں تو اس کا ذِکْر ہی نہیں ہے، حَدِیث میں تو صرف کون سی صورتیں ذِکْر ہو رہی ہیں؟ کَثِیر کے اَحْوَال ذِکْر ہو رہے ہیں کہ کَثِیر کے کئی اَحْوَال ہیں ان میں سے صرف اس حَالَت میں جب برابری ہو تب بیچنا جَائِز ہے اور کسی حَالَت میں بیچنا نہیں۔ تو حَدِیث میں صرف کون سی حَالَتوں کا ذِکْر ہے؟ کَثِیر کی حَالَتوں کا ذِکْر ہے، قِلَّت والی حَالَتوں کا ذِکْر ہی نہیں، اور ہم نے بھی یہی کہا۔

تو یہ حَدِیث ہی سے ثَابِت حَدِیث ہی اس بات پر دَلَالَت کر رہی ہے کہ یہاں کَثِیر والی حَالَتیں مُرَاد ہیں قَلِیل والی حَالَتیں مُرَاد نہیں۔ اور کَثِیر کس طرح ہم نے بتلایا؟ کیونکہ بھئی تین ہی حَالَتیں ہیں، ان حَالَتوں میں لوگ ان تینوں طرح بَیْع کرتے ہیں لیکن یہ حَالَتیں کس کی ہیں؟ رَائِج کس طرح ہیں؟ لوگ کس کون سی بَیْع کرتے ہیں یہ والی بُیُوع بھئی؟ تَسَاوِي، تَفَاضُل، مُجَازَفَة تینوں طرح لوگ بُیُوع کرتے ہیں لیکن کس میں کرتے ہیں؟ کَثِیر میں یا قَلِیل میں؟ کَثِیر میں کرتے ہیں، یہ رَائِج اور شَائِع ہیں عُرْف کے اندر لوگوں کے اندر، یہ کَثِیر کے اندر یہ حَالَتیں رَائِج ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

یا یوں کہیں، یوں کہیں کہ تَسَاوِي تو بِالْإِجْمَاع کَثِیر کی حَالَت ہے۔ تَسَاوِي تو کس کی حَالَت ہے؟ برابری کس کے ذریعے ہو گی؟ بِالْإِجْمَاع برابری کَیْل کے ذریعے مُرَاد ہے، برابری کس کے ذریعے مُرَاد ہے؟ برابری کَیْل کے ذریعے ہو گی ناپیمانے کے ذریعے ہو گی یا ہاتھوں کے ذریعے برابری ہو گی؟ برابری تو ہمیشہ پیمانے کے ذریعے ہوا کرتی ہے، تو برابری کَیْل کے ذریعے مُرَاد ہے بِالْإِجْمَاع اور وہ کس میں ہوتی ہے؟ برابری کَیْل کے ذریعے کَثِیر میں ہوتی ہے یا قَلِیل میں؟ کَثِیر میں ہوتی ہے، لہٰذا قَلِیل کا ذِکْر ہی نہیں ہے حَدِیث میں۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کسی کو کہا جائے کہ بھئی کسی جانور کو قَتْل نہ کرنا مگر چھری سے۔ لَا تَقْتُلُوا الْحَيَوَانَ إِلَّا بِالسِّكِّينِ کسی جانور کو قَتْل نہ کرنا مگر چھری سے۔ کیا مَعْنَی ہے؟ یعنی ایسا جانور جس کو چھری سے قَتْل کیا جاتا ہو اس قِسم کے جانور کو بغیر چھری کے قَتْل نہ کرنا، ہر جانور مُرَاد ہی نہیں ہے۔ لہٰذا مچھر، کھٹمل، جوئیں یہ مَحَلّ ہی نہیں ہے اس نَہْی کا بھئی۔ ان کو تو، سمجھ میں آگئی بات؟ تو وہ مَحَلّ ہی نہیں ہے اس کا۔ تو یہاں پر بھی جن میں برابری کس کے ذریعے ہوتی ہے؟ کَیْل کے ذریعے، اور کَیْل کے ذریعے برابری قَلِیل میں ہوتی ہے یا کَثِیر میں؟ کَثِیر میں ہوتی ہے، قَلِیل میں تو کَیْل کے ذریعے برابری ہی نہیں، کیونکہ کم سے کم کَیْل وہ مِقْدَار جو شَرْعًا مُعْتَبَر ہے وہ کتنی ہے؟ نِصْفِ صَاع ہے اس سے کم کی بات ہی نہیں حَدِیث کے اندر، نِصْفِ صَاع یا اس سے زیادہ کی بات ہو رہی ہے بھئی۔

لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِي اس لیے کیونکہ برابری کی حَالَت کا اِسْتِثْنَاء دَلَّ یہ دَلَالَت کرتا ہے عَلَى عُمُومِ صَدْرِهِ فِي الْأَحْوَالِ

اس کے صَدْر یعنی شروع شروع صَدْرِ کَلَام جو ہے یعنی شروع جو ہے اس کے عُمُوم پر دَلَالَت کرتا ہے۔ تَسَاوِي کی حَالَت کا، بھئی ہم نے کس کو مُسْتَثْنَى مِنْهُ کیا نکالا؟ اَحْوَال۔ کس وجہ سے؟ کیونکہ اِسْتِثْنَاء حَالَت کا کیا جا رہا ہے، تو مُسْتَثْنَى مِنْهُ بھی کیا ہونے چاہئیں؟ اَحْوَال ہونے چاہئیں۔ یہ مَعْنَى لِأَنَّ اسْتِثْنَاءَ حَالَةِ التَّسَاوِي تَسَاوِي کی حَالَت کا اِسْتِثْنَاء دَلَّ عَلَى عُمُومِ صَدْرِهِ فِي الْأَحْوَالِ یہ دَلَالَت کرتا ہے اپنے صَدْر کے عُمُوم پر فِي الْأَحْوَالِ کس کے اندر؟ اَحْوَال پر۔ صَدْر کون؟ یعنی مُسْتَثْنَى مِنْهُ۔ مُسْتَثْنَى مِنْهُ کے عُمُوم پر دَلَالَت کرتا ہے اَحْوَال کے اندر وَلَنْ يَثْبُتَ ذَلِكَ إِلَّا فِي الْكَثِيرِ اور یہ ثَابِت نہیں ہے مگر کس کے اندر؟ کَثِیر کے اندر ہی۔

يَعْنِي أَنَّ الْمُسَاوَاةَ مَصْدَرٌ اب پوری تَشرِیح کریں گے شَارِح، یعنی کہ مُسَاوَات مَصْدَر ہے وَقَدْ وَقَعَ مُسْتَثْنًى مِنَ الطَّعَامِ یہ بھئی حَدِیث میں تو سَوَاءً آیا ہے یہ سَوَاءً بھی یاد رکھیے مَصْدَر ہے بِمَعْنَى مُسَاوَات کے، يَعْنِي أَنَّ الْمُسَاوَاتَ مَصْدَرٌ مُسَاوَات مَصْدَر ہے وَقَدْ وَقَعَ مُسْتَثْنًى مِنَ الطَّعَامِ فِي الظَّاهِرِ اور یہ تَحْقِيق مُسْتَثْنًى وَاقِع ہوا ہے طَعَام سے ظَاهِرِ حَدِیث میں، وَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُسْتَثْنًى مِنْهُ فِي الْحَقِيقَةِ اور یہ تو حَقِیقَت میں اس سے مُسْتَثْنًى مِنْهُ نہیں، اس سے مُسْتَثْنًى نہیں ہو سکتا حَقِیقَت کے اندر، فَلَا بُدَّ مِنْ تَأْوِيلٍ فِي أَحَدِهِمَا پس ضَرُورِي ہے تَأْوِيل کرنا ان دونوں میں سے کسی ایک کے اندر، کن دونوں میں؟ یا مُسْتَثْنًى میں یا مُسْتَثْنًى مِنْهُ میں۔ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ يُؤَوِّلُ فِي الْمُسْتَثْنَى پس اِمَام شَافِعِي رَحِمَهُ اللَّهُ تَأْوِيل کرتے ہیں مُسْتَثْنًى کے اندر وَيَقُولُ اور وہ فرماتے ہیں مَعْنَاهُ مَعْنَى حَدِیث کا یہ ہے لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا طَعَامًا مُسَاوِيًا بِطَعَامٍ مُسَاوٍ تو وہ مُسْتَثْنًى کے اندر تَأْوِيل کرتے ہیں۔ فَالطَّعَامُ الْمُسَاوِي بِالْمُسَاوِي صَارَ حَلَالًا پس مُسَاوِي طَعَام کے بدلے مُسَاوِي طَعَام یہ حَلَال ہو گیا، وَمَا سِوَاهُ كُلُّهُ يَبْقَى حَرَامًا اور اس کے سوا باقی سارا کا سارا حَرَام باقی رہا، وَمَا سِوَاهُ كُلُّهُ اور اس کے علاوہ سب کا سب يَبْقَى حَرَامًا وہ حَرَام باقی رہا، وَبَيْعُ الْحَفْنَةِ بِالْحَفْنَةِ وَكَذَا بِالْحَفْنَتَيْنِ دَاخِلٌ تَحْتَ الْحُرْمَةِ پس ایک مٹھی کی بَیْع ایک مٹھی کے بدلے میں وَكَذَا بِالْحَفْنَتَيْنِ اور اسی طرح ایک مٹھی کی بَیْع دو مٹھی کے بدلے میں دَاخِلٌ تَحْتَ الْحُرْمَةِ یہ دَاخِل ہے کس کے تَحْت؟ حُرْمَت کے تَحْت، وَهِيَ الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ عِنْدَهُ اور یہی یعنی حُرْمَت ہی اَصْل ہے چیزوں میں ان کے نَزْدِيك۔

یاد رکھیے ہمارے نَزْدِيك اَصْل ہے چیزوں کے اندر اِبَاحَت کہ وہ چیزیں مُبَاح ہیں، حُرْمَت کے لیے دَلِیل چاہیے۔ وہ کہتے ہیں چیزوں میں ہے اَصْل حَرَام ہونا، اِبَاحَت کے لیے کیا چاہیے؟ دَلِیل چاہیے۔ تو یاد رکھیے جو انہوں نے کہا کہ اِمَام شَافِعِي رَحِمَهُ اللَّهُ کے نَزْدِيك چیزوں میں اَصْل حُرْمَت ہے، یاد رکھیے یہ صرف اَمْوَالِ رِبَوِيَّة کے اندر بھئی، وہ چیزیں جن میں سُود آتا ہے ان کے اندر اِمَام شَافِعِي رَحِمَهُ اللَّهُ کے نَزْدِيك اَصْل حُرْمَت ہے، جبکہ باقی چیزوں میں ان کے نَزْدِيك بھی ہماری طرح حِلَّت اور اِبَاحَت اَصْل ہے بھئی۔ باقی چیزوں میں ان کے نَزْدِيك بھی اَصْل کیا ہے؟ اِبَاحَت ہے۔ تو یہ جو حُرْمَت ذِکر ہوئی کہ ان کے نَزْدِيك اَصْل حُرْمَت ہے یہ کس کے اندر ہے؟ اَمْوَالِ رِبَوِيَّة کے اندر جن میں رِبَا آتا ہے لَازِم بھئی۔

تو وہ کہتے ہیں کہ حَدِیث میں صرف کون سے حَدِیث میں کیا آیا؟ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ طَعَام کو طَعَام کے بدلے نہ بیچو۔

معلوم ہوا طَعَام کو طَعَام کے بدلے بیچنا جَائِز نہیں حَرَام ہے، إِلَّا طَعَامًا مُسَاوِيًا بِطَعَامٍ مُسَاوٍ صرف حُرْمَت سے کس کو نکال دیا گیا؟ جہاں دونوں جَانِب سے طَعَام کیا ہو؟ مُسَاوِي ہو صرف وہ حَلَال، باقی سب صورتیں حَرَام۔ لہٰذا ایک مٹھی گندم کے بدلے ایک مٹھی کے بدلے ایک ہی مٹھی کی بَیْع کریں، یہ کیا ہو گا؟ یہ بھی حَرَام کیونکہ برابری پیمانے سے ہونی ہے ہاتھوں سے نہیں برابری ہو سکتی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ایک مٹھی کے بدلے ایک مٹھی کی بَیْع ہو یہ بھی حَرَام، ایک مٹھی کے بدلے دو مٹھی کی بَیْع ہو یہ بھی حَرَام، کیونکہ برابری تو ہونی ہی کس سے ہے؟ کَیْل سے صرف وہی حَلَال ہے اور باقی حَلَال ہیں ہی نہیں۔

وَنَحْنُ نُؤَوِّلُ فِي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ اور ہم تَأْوِیل کرتے ہیں مُسْتَثْنَى مِنْهُ میں وَنُقَدِّرُ هَكَذَا اور مُقَدَّر نکالتے ہیں اس طرح بھئی کہ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ تم نہ بیچو طَعَام کو طَعَام کے بدلے میں فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ کسی بھی حَال میں اَحْوَال میں سے إِلَّا فِي حَالِ الْمُسَاوَاةِ مگر برابری کی حَالَت میں، وَالْأَحْوَالُ ثَلَاثَةٌ اور اَحْوَال تو تین ہیں وَهِيَ الْمُسَاوَاةُ وَالْمُفَاضَلَةُ وَالْمُجَازَفَةُ اور وہ تین اَحْوَال یہ ہیں بھئی: مُسَاوَات برابری، وَالْمُفَاضَلَةُ جس میں ایک میں زیادتی ہو زَائِد ہو دوسرے سے، وَالْمُجَازَفَةُ اور تیسرا اندازے سے، وَكُلُّهَا أَحْوَالُ الْكَثِيرِ اور یہ سب کَثِیر کے اَحْوَال ہیں یعنی عَام لوگ جو بُیُوع کرتے ہیں یہ مُسَاوَات، مُفَاضَلَة اور مُجَازَفَة کس کے اندر کرتے ہیں؟ کَثِیر میں کرتے ہیں۔ فَتَحِلُّ مِنْهُ الْمُسَاوَاةُ پس اس میں سے ان تین اَحْوَال میں سے مُسَاوَات تو حَلَال ہے وَتَحْرُمُ الْمُفَاضَلَةُ وَالْمُجَازَفَةُ اور مُفَاضَلَة اور مُجَازَفَة یعنی اندازے سے جو بیچنا ہے اور زیادتی کے ساتھ یہ حَرَام ہے۔

وَالْقَلِيلُ غَيْرُ مُتَعَرَّضٍ بِهِ أَصْلًا اور قَلِیل وہ تو غَیْرِ مُتَعَرَّضٍ بِهِ ہے سرے سے ہی، یعنی اس سے تو تَعَرُّض ہی نہیں کیا گیا حَدِیث میں، اس کے تو دَرَپے ہی نہیں ہوا گیا یعنی اس کے پیچھے ہی نہیں پڑا گیا اس کو چھیڑا ہی نہیں گیا یوں کہیں، اس حَدِیث میں قَلِیل کو تو چھیڑا ہی نہیں گیا ذِکْر ہی نہیں کیا گیا، لَا فِي الْمُسْتَثْنَى وَلَا فِي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ نہ تو مُسْتَثْنَى میں اور نہ مُسْتَثْنَى مِنْهُ میں۔ فَبَقِيَ عَلَى الْأَصْلِ الَّذِي هُوَ الْإِبَاحَةُ تو قَلِیل باقی رہا اپنی اَصْل پر جو کہ اِبَاحَت ہے، ہمارے نَزْدِیك اَصْل کیا ہے؟ اِبَاحَت، اس کو تو ذِکْر ہی نہیں کیا گیا وہ اِبَاحَت پر باقی رہا فَيَجُوزُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ بِالْحَفْنَةِ پس جَائِز ہے ایک مٹھی کی بَیْع ایک مٹھی کے بدلے وَكَذَا بِالْحَفْنَتَيْنِ اور اسی طرح ایک مٹھی کی بَیْع دو مٹھی کے بدلے بھی جَائِز ہے۔

لَا يُقَالُ یہ نہ کہا جائے، یہ اِعْتِرَاض اور پھر اس کا جواب ذِکْر کریں گے۔ اِعْتِرَاض یہ کہ بھئی قِلَّت بھی تو ایک حَال ہے، آپ نے مُسَاوَات، مُجَازَفَت اور مُفَاضَلَة کو تین اَحْوَال تو بنائے، قِلَّت بھی تو ایک حَال ہے تو اس کو بھی تو ذِکْر کرنا چاہیے۔ تو جواب دیں گے کہ بھئی ٹھیک ہے یہ حَال ہے لیکن یہ عُرْف میں رَائِج نہیں ہے، عُرْف میں رَائِج نہیں ہے بھئی ایک بَعِید حَال آپ بنا رہے ہیں جو عُرْف میں رَائِج ہی نہیں اور یہاں رَائِج کی بات ہو رہی ہے۔ تو لَا يُقَالُ یہ نہ کہا جائے إِنَّ الْقِلَّةَ أَيْضًا حَالٌ کہ قِلَّت بھی ایک حَال ہے فَتَبْقَى فِي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ تو یہ بھی مُسْتَثْنَى مِنْهُ میں باقی رہا، پھر مُسْتَثْنَى کا اِسْتِثْنَاء ہوا وہ حَلَال باقی سارے حَرَام اور انہی میں سے ایک حَال کیا تھا؟ قِلَّت والی تو وہ بھی حَرَام، فَتَكُونُ حَرَامًا تو وہ حَرَام ہو گا۔ لِأَنَّا نَقُولُ کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں إِنَّهَا حَالٌ بَعِيدٌ غَيْرُ مُتَدَاوَلٍ فِي الْعُرْفِ یہ حَال بڑا بَعِید ہے رَائِج نہیں ہے عُرْف کے اندر، وَالْأَقْرَبُ

بِالْمُسَاوَاةِ هُوَ الْحَالُ الَّتِي لِلْكَثِيرِ اور زیادہ قَرِیب مُسَاوَات کے وہ حَال ہے جو کس میں ہے؟ کَثِیر میں ہے۔

بھئی مُسَاوَات کا اِسْتِثْنَاء کیا گیا نا، تو مُسَاوَات کے زیادہ قَرِیب کون سے اَحْوَال ہیں؟ جو کَثِیر کے اَحْوَال ہیں، یعنی مُجَازَفَت اور مُفَاضَلَت بھئی یہ کَثِیر کے اَحْوَال ہیں قَلِیل کے نہیں، لوگ عُمُومًا کَثِیر میں اس طرح کی بُیُوع کرتے ہیں۔ فَلَا يُرَادُ بِالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ إِلَّا أَحْوَالُ الْكَثِيرِ پس مُرَاد نہیں ہے مُسْتَثْنًى مِنْهُ سے مگر کَثِیر کے اَحْوَال لَا الْقَلِيلِ نہ کہ قَلِیل بھئی۔ فَصَارَ التَّغْيِيرُ بِالنَّصِّ تو تبدیلی آئی کس کی وجہ سے؟ نَصّ کی وجہ سے ہی آئی۔ بھئی نَصّ کی وجہ سے کیسے آئی؟ بھئی بِدَلَالَةِ النَّصِّ نَصّ کی دَلَالَت کی وجہ سے، نَصّ نے اس پر دَلَالَت کی کیونکہ یہ کَثِیر کے اَحْوَال ہیں، حَالَ كَوْنِهِ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيلِ اس حَال میں کہ یہ نَصّ مُصَاحِب ہے، ساتھی ہے لِلتَّعْلِيلِ قِيَاس کی۔ اس حَال میں کہ یہ نَصّ مُصَاحِب ہے کس کی؟ تَعْلِیل یعنی قِیَاس کی۔ قِیَاس نے بھی یہی بات کی تھی لیکن یہ بات آئی قِیَاس سے نہیں، آئی کہاں سے ہے؟ نَصّ ہی سے ہے۔ تو قِیَاس سے بھی یہی بات آئی تو نَصّ مُصَاحِب ہو گئی کس کی؟ قِیَاس کی۔ دونوں سے یہی بات معلوم ہوئی کہ قَلِیل کا یہاں ذِکْر ہی نہیں ہے۔ یہ مَعْنَى ہے حَالَ كَوْنِهِ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِيلِ۔ تو یہ تبدیلی نَصّ کے ذریعے آئی اس حَال میں کہ یہ نَصّ مُصَاحِب ہے کس کی؟ تَعْلِیل یعنی قِیَاس کی۔ لَا بِهِ أَيْ لَا بِالتَّعْلِيلِ یہ تَغْيِير تَعْلِیل کے ذریعے نہیں آئی كَمَا ظَنَنْتُمْ جیسا کہ آپ نے اے مُعْتَرِض گمان کیا بھئی۔

لَا بِهِ یہ مَتْن ہے یاد رکھیے بھئی۔ تَعْلِیل کے ذریعے یہ نہیں ہاں تَعْلِیل اس کے مُوَافِق ہوئی۔ تَعْلِیل بھی یہی تھی نا، ہم نے عِلَّت کیا نکالی؟ قَدْر اور جِنْس، اور قَدْر میں کیا آیا؟ کَیْل۔ اور معلوم ہوا مُسَاوَات کس کے ذریعے ہو گی؟ کَیْل کے ذریعے، اور جو کَیْل میں دَاخِل ہی نہیں اس سے کم کم ہیں ہم نے کہا وہ حَدِیث میں ذِکْر ہی نہیں۔ لیکن یہی بات اس پر نَصّ خود بھی دَلَالَت کر رہی ہے کیونکہ وہاں مُسَاوَات والی حَالَت ذِکْر ہوئی، اور مُسَاوَات تو بِالْإِجْمَاع کس کے ذریعے ہو گی؟ کَیْل ہی کے ذریعے، ہاتھ وغیرہ کے ذریعے تو مُسَاوَات نہیں ہو سکتی، تو جب مُسَاوَات تو کَیْل ہی کے ذریعے ہو گی ہمیشہ بھئی اور کَیْل کس میں ہو گا؟ کَثِیر میں ہی ہو گا قَلِیل میں نہیں۔ معلوم ہوا مُجَازَفَت اور مُفَاضَلَة بھی کس کے اَحْوَال ہیں؟ کَثِیر، کیونکہ رَائِج ہی عَام لوگوں میں یہ کَثِیر ہی کے اَحْوَال رَائِج ہیں قَلِیل میں نہیں بھئی۔ چلیے بس بھئی هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۰۸: باب القیاس (٦): زکوٰۃِ سوائم اور کفارات میں شرائطِ قیاس کی تطبیق اور اعتراضات کے جوابات

نور الانوار صفحہ: ۲۳۲ — بتاریخ: ۷ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَإِنَّمَا سَقَطَ حَقُّ الْفَقِيرِ فِي الصُّورَةِ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيرُهُ أَنَّ الشَّرْعَ أَوْجَبَ الشَّاةَ فِي زَكَاةِ السَّوَائِمِ، حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ، وَأَنْتُمْ عَلَّلْتُمْ صَلَاحِيَتَهَا لِلْفَقِيرِ بِأَنَّهَا مَالٌ صَالِحٌ لِلْحَوَائِجِ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ يَجُوزُ أَدَاؤُهُ فَيَجُوزُ أَدَاءُ الْقِيمَةِ أَيْضًا إِلَيْهِ، فَأَبْطَلْتُمْ قَيْدَ الشَّاةِ الْمَفْهُومَةِ مِنَ النَّصِّ صَرِيحًا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

«وَإِنَّمَا سَقَطَ حَقُّ الْفَقِيرِ فِي الصُّورَةِ»، یاد رکھیے یہ بھی ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ جیسے اس سے پچھلے متن میں بھی انھوں نے ماتن نے ایک سوال کا، ایک اعتراض کا جواب دیا تھا۔ اسی طرح یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے، اسی کی طرح۔ اس میں کیا اعتراض ہوا تھا؟ کہ آپ نے چوتھی شرط یہ ذکر کی کہ قیاس کی شرائط میں سے چوتھی شرط یہ ہے کہ قیاس کی وجہ سے اصل کے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آنی چاہیے بھئی۔

ایک تو تھی تبدیلی فرع کے حکم میں۔ وہ تو تیسری شرط کے ضمن میں بیان ہوا تھا کہ فرع کے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آنی چاہیے قیاس کے اندر، جیسا اصل کا حکم ہے بِعَیْنِہٖ اسی حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنا ہے، اس میں تبدیلی نہیں آنی چاہیے۔ اور چوتھی شرط میں اصل کے حکم کی بات کی تھی کہ اصل کے حکم میں بھی خود جو اصل ہے اس کے حکم میں بھی قیاس کی وجہ سے کوئی تبدیلی نہیں آنی چاہیے۔

جی، تو یہاں پر بھی وہی اعتراض ہوتا ہے۔ اعتراض یہ کہ آپ نے قیاس کیا اور اس قیاس کی وجہ سے اصل کے حکم میں تبدیلی آگئی، حالانکہ آپ نے خود شرط ذکر کی تھی کہ قیاس کے اندر ضروری ہے کہ اصل کے حکم میں کوئی تبدیلی نہ آئے۔ کس طرح تبدیلی آئی؟ کہتے ہیں بھئی حدیث میں آتا ہے: «فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ» پانچ اونٹوں کے اندر ایک بھیڑ بکری واجب ہے۔ اونٹوں کی زکوٰۃ کے بیان میں حدیث میں کیا آتا ہے؟ پانچ اونٹ ہوں، ان پر سال گزر جائے اور وہ چرنے والے ہوں، سال کا اکثر حصہ باہر چر کر گزارتے ہوں، گھر پر ان کو چارہ لا کر نہ کھلایا جاتا ہو، تو ان کے اندر ایک بھیڑ بکری، ایک شَاۃ یعنی بھیڑ بکری ان میں واجب ہوگی۔

تو حدیث سے تو اتنا پتا لگا کہ صرف کیا واجب ہوگی؟ بھیڑ بکری، بھیڑ بکری ہی دینی پڑے گی۔ لیکن آپ نے قیاس کیا اور عِلَّت اس کی نکالی کہ اس سے مقصد کیا ہے؟ فقیر کی حاجت کو پورا کرنا۔ اس کے ذریعے کیا ہوگا؟ فقیر کی حاجت۔ اور فقیر کی حاجت آپ نے کہا جس طرح بھیڑ بکری سے پوری ہوتی ہے، اسی طرح اس بھیڑ بکری کی قیمت کے ذریعے بھی اس کی حاجت پوری ہو سکتی ہے۔ تو لہٰذا آپ نے کہا کہ بھیڑ بکری ہی کا دینا واجب نہیں ہے، اس کی قیمت بھی ادا کر سکتے ہیں بھئی۔ اس کی قیمت بھی فقیر کو دے سکتے ہیں۔

تو حدیث میں تو صرف کس کا ذکر آیا تھا؟ بھیڑ بکری ہی دینی پڑے گی، لیکن آپ نے اپنے قیاس کی وجہ سے اس کو، وہ مُقَیَّد تھا یعنی صرف بھیڑ یا بکری ہی، اسی کی صُوْرَۃً دینی پڑے گی، آپ نے اس کو عام کر دیا اور کیا کہا کہ اس کے بجائے اس کی قیمت بھی دے سکتے ہیں۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟ اور یہ تبدیلی اصل کے حکم میں آئی اور کس کی وجہ سے آئی؟ آپ کے قیاس کی وجہ سے۔

تو جواب اس کا دیں گے بھئی کہ بھئی یہاں جو تبدیلی آئی اور ہم نے کہا بھیڑ بکری کے بجائے اس کی قیمت بھی دے سکتا ہے، دونوں صورتیں ٹھیک ہیں، بھیڑ بکری بھی دے سکتا ہے اور ان کی قیمت بھی دے سکتا ہے، یہ دَلَالَتُ النَّصِّ کی وجہ سے ہے، یہاں نَصِّ نے اس پر دلالت کی ہے بھئی، ہمارے قیاس کی وجہ سے حکم میں تبدیلی نہیں آئی بھئی۔ جیسے یہی جواب جس طرح ہم نے پچھلی حدیث میں، پچھلے اعتراض کا بھی یہی جواب تھا، یہاں بھی یہی جواب ہے بھئی۔

دیکھیے اب وہ ذکر کر رہے ہیں، کہتے ہیں: «وَإِنَّمَا سَقَطَ حَقُّ الْفَقِيرِ فِي الصُّورَةِ»، اور ساقط ہوا فقیر کا حق «فِي الصُّورَةِ»، صورت کے اندر، یعنی صُوْرَۃِ شَاۃٍ کے اندر۔ حدیث سے تو کیا واجب ہوئی تھی؟ شَاۃ ہی، صُوْرَۃً ہی وہی دینی پڑے گی بھیڑ یا بکری، یعنی وہی فقیر کا حق ہے۔ فقیر کا حق کیا ہے؟ بھیڑ یا بکری ہی ہے، لیکن فقیر کا حق، یہ حق صورت سے ساقط ہو گیا، آپ نے ساقط کر دیا، کس کی وجہ سے؟ اپنے قیاس کی وجہ سے کہ صُوْرَۃً یعنی بھیڑ بکری کو بِعَیْنِہٖ دینا ضروری نہیں بلکہ اس کی قیمت بھی دے سکتے ہیں۔

تو جواب اب ذکر کر رہے ہیں، کہتے ہیں: «وَإِنَّمَا سَقَطَ حَقُّ الْفَقِيرِ فِي الصُّورَةِ»، فقیر کا حق ساقط ہو گیا صورت میں سے، «جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ»، یہ جواب ہے ایک دوسرے سوال کا، «تَقْرِيرُهُ»، تقریر اس کی یہ ہے «أَنَّ الشَّرْعَ أَوْجَبَ الشَّاةَ فِي زَكَاةِ السَّوَائِمِ»، کہ شریعت نے واجب کیا ہے بھیڑ بکری کو «فِي زَكَاةِ السَّوَائِمِ»، کس کے اندر؟ سَوَائِم وہ جانور جو سال کا اکثر حصہ باہر چر کر گزارتے ہوں بھئی، ان کو جنگل کی طرف بھیج دیا جاتا ہے اور وہ پھر شام کو واپس آجاتے ہیں، اور ایک وہ جانور ہیں جن کو گھر پر چارہ لا کر کھلایا جاتا ہے، تو اس کی بات نہیں ہو رہی، سَوَائِم کی بات ہو رہی ہے جو سال کا اکثر حصہ باہر چر کر گزاریں۔

تقریر اس کی یہ ہے کہ شریعت نے ایک بھیڑ بکری کو واجب کیا ہے سال کا اکثر حصہ باہر چر کر گزارنے والے جانوروں کی زکوٰۃ میں، سَوَائِم کے اندر۔ شریعت نے ایک بھیڑ بکری واجب کی ہے سَوَائِم کی زکوٰۃ میں۔ «حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ»، اس حیثیت سے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: «فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ»، پانچ اونٹوں کے اندر ایک بھیڑ بکری ہے۔ «وَأَنْتُمْ عَلَّلْتُمْ صَلَاحِيَتَهَا لِلْفَقِيرِ»، اور آپ نے اس کی تَعْلِیل کی، کس کی؟ «صَلَاحِيَتَهَا» أَيْ «صَلَاحِيَةِ الشَّاةِ لِلْفَقِيرِ»، کہ یہ بھیڑ بکری صلاحیت رکھتی ہے فقیر کے لیے، کیا رکھتی ہے؟ صلاحیت رکھتی ہے فقیر کے لیے، یعنی اس سے وہ اپنی حاجت پوری کر سکتا ہے، یہ لے لے گا، اس کو پکا کر کھا سکتا ہے ذبح کر کے یا اس کو بیچ کر کیا کرے گا اپنی ضرورتوں کو پورا کر لے گا۔ تو یہ آپ نے اس کی تعلیل یہ نکالی کہ یہ بھیڑ بکری صلاحیت رکھتی ہے فقیر کے لیے، «بِأَنَّهَا مَالٌ صَالِحٌ لِلْحَوَائِجِ»، بایں صورت کہ یہ ایسا مال ہے جو صلاحیت رکھتا ہے حاجتوں کی، یعنی حاجتوں کے پورا کرنے کی۔

«وَكُلُّ مَا كَانَ كَذَلِكَ يَجُوزُ أَدَاؤُهُ»، اور ہر وہ چیز جو ایسی ہو اس کا ادا کرنا جائز ہے۔ آپ نے عِلَّت یہ نکالی کہ بھیڑ بکری کا دینا کیوں واجب کی گئی ہے؟ کیونکہ اس کے ذریعے فقیر کی حاجتیں پوری ہوں گی، معلوم ہوا ہر وہ چیز دے سکتے ہیں جس کے ذریعے فقیر کی حاجت پوری ہو۔ «فَيَجُوزُ أَدَاءُ الْقِيمَةِ أَيْضًا»، تو لہٰذا اس کی قیمت دینا بھی جائز ہے «إِلَيْهِ» اس فقیر کو۔ «فَأَبْطَلْتُمْ قَيْدَ الشَّاةِ الْمَفْهُومَةِ مِنَ النَّصِّ صَرِيحًا»، پس آپ نے باطل کر دیا شَاة کی قید کو، وہ شَاة «الْمَفْهُومَةِ مِنَ النَّصِّ صَرِيحًا» جو صَرَاحَةً نَصّ سے مفہوم ہو رہی تھی۔ تو آپ نے بھیڑ بکری کی اس قید کو جو صَرَاحَةً نَصّ سے مفہوم ہو رہی تھی اس کو آپ نے باطل کر دیا۔

«فَأَجَابَ» تو جواب دیا مصنف نے «بِأَنَّهُ إِنَّمَا سَقَطَ حَقُّ الْفَقِيرِ فِي صُورَةِ الشَّاةِ»، کہ ساقط ہو گیا فقیر کا حق صُوْرَةِ شَاة میں سے، صُوْرَةِ شَاة میں، «وَتَعَدَّى إِلَى الْقِيمَةِ»، اور وہ فقیر کا حق متعدی ہو گیا کس کی طرف؟ قیمت کی طرف، «بِالنَّصِّ» نَصّ کی وجہ سے، «لَا بِالتَّعْلِيلِ»، تَعْلِیل یعنی قیاس کی وجہ سے نہیں۔ «لِأَنَّهُ تَعَالَى وَعَدَ أَرْزَاقَ الْفُقَرَاءِ»، اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے، أَرْزَاق جمع ہے رِزْق کی بھئی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فقراء کے رزقوں کا وعدہ فرمایا ہے، «بَلْ أَرْزَاقَ تَمَامِ الْعَالَمِينَ»، بلکہ تمام عالم کے رزقوں کا وعدہ فرمایا ہے، «فِي قَوْلِهِ تَعَالَى»، اللہ تعالیٰ کے اس قول میں:

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا»، اور نہیں ہے زمین پر کوئی جاندار مگر اللہ ہی پر اس کا رزق ہے۔

«وَقَسَّمَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ طُرُقَ الْمَعَاشِ»، اور تقسیم کر دیا ہر ایک کے لیے اللہ نے معاش کے طریقے بھئی، گزر بسر کے طریقے اللہ نے تقسیم فرما دیے۔ «فَأَعْطَى الْأَغْنِيَاءَ مِنَ الزِّرَاعَةِ وَالتِّجَارَةِ وَالْكَسْبِ»، تو عطا کیا اللہ نے مالداروں کو، غَنِی کس کو کہتے ہیں؟ مالدار کو کہتے ہیں بھئی۔ «فَأَعْطَى الْأَغْنِيَاءَ» تو اللہ نے عطا کر دیا مالداروں کو «مِنَ الزِّرَاعَةِ وَالتِّجَارَةِ وَالْكَسْبِ»، زِرَاعَت بھئی یہ کاشتکاری، کھیتی باڑی، «وَالتِّجَارَةِ» اور تجارت، «وَالْكَسْبِ» اور کمائی۔

«ثُمَّ أَوْجَبَ مَالًا مُسَمًّى عَلَى الْأَغْنِيَاءِ لِنَفْسِهِ»، پھر اللہ نے واجب کیا «مَالًا مُسَمًّى» ایک مقررہ مال، اللہ نے واجب کیا ایک مقررہ مال، یعنی وہ بھیڑ بکری ہے، بعض صورتوں میں دو ہیں، بعض میں گائے وغیرہ ہے، تفصیل آپ فقہ میں پڑھ چکے ہیں۔ تو اللہ نے مقرر کیا ایک مقررہ مال «عَلَى الْأَغْنِيَاءِ» مالداروں پر «لِنَفْسِهِ» اپنی ذات کے لیے۔ کس کے لیے مقرر کیا؟ اپنی ذات کے لیے اللہ نے مقرر کیا۔

بھئی وہ کیا مال مقررہ ہے، میں نے کیا تفسیر بیان کی؟ بھیڑ بکری، وہی آگے شارح بھی بیان کر رہے ہیں: «وَهُوَ الشَّاةُ الَّتِي»، اور وہ بھیڑ بکری ہے «الَّتِي يَأْخُذُهُ اللَّهُ تَعَالَى أَوَّلًا فِي يَدِهِ»، جس کو اللہ تعالیٰ لے لیتے ہیں پہلے اپنے ہاتھ میں، یعنی اپنے دَسْتِ رحمت میں اللہ اس کو لے لیتے ہیں، «كَمَا قِيلَ»، جیسے کہا گیا ہے: «الصَّدَقَةُ تَقَعُ فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ قَبْلَ أَنْ تَقَعَ فِي كَفِّ الْفَقِيرِ»، کہ صدقہ جو ہے وہ رحمان کی ہتھیلی میں آتا ہے قبل اس کے کہ وہ فقیر کی ہتھیلی میں آئے بھئی۔ صدقہ فقیر کے ہاتھ میں آنے سے پہلے رحمان کے دَسْتِ رحمت میں آتا ہے۔

یہ معنیٰ مفہوم ہے احادیث سے اور قرآن سے۔ یہ جو کہا گیا ہے کہ صدقہ کس کے ہاتھ میں آتا ہے پہلے؟ رحمان کے ہاتھ میں آتا ہے، پھر اس کے بعد فقیر کے ہاتھ میں جاتا ہے، یہ معنیٰ مفہوم ہے احادیث سے اور قرآن سے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ جیسے ایک آیت انھوں نے ذکر بھی کی: «كَمَا قَالَ تَعَالَى:هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ»، اور وہ صدقات لیتا ہے۔ صدقات اللہ لیتے ہیں یا فقراء کو ہم دیتے ہیں؟ فقراء کو، لیکن یہاں ہے «وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ»، اللہ صدقات لیتے ہیں، معلوم ہوا فقیر کے ہاتھ میں واقع ہونے سے پہلے صدقہ کس کے دَسْتِ رحمت میں واقع ہوتا ہے؟ رحمان کے ہاتھ میں، اللہ کے ہاتھ میں۔

«ثُمَّ أَمَرَ بِإِنْجَازِ الْمَوَاعِيدِ مِنْ ذَلِكَ الْمُسَمَّى»، اِنْجَاز کا معنیٰ پورا کرنا، مَوَاعِید وعدے، پھر اللہ نے حکم دیا ان وعدوں کو پورا کرنے کا «مِنْ ذَلِكَ الْمُسَمَّى» اس مقررہ مال میں سے۔ پھر اللہ نے ان وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا اس مقررہ مال میں سے۔ بھئی تقریر سمجھ میں آ رہی ہے؟ ان وعدوں کو پورا کر، کون سے وعدے؟ وہ جو اللہ نے رزق کے وعدے فرمائے ہیں کہ ہر چیز کا رزق میرے ذمے ہے، میں رزق دیتا ہوں ہر چیز کو۔ تو اللہ نے ان رزق کے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا اس مقررہ مال میں سے جو اللہ نے امیر پر مقرر فرمایا، وہ مقررہ مال بھیڑ بکری وغیرہ۔

«مِنْ ذَلِكَ الْمُسَمَّى الَّذِي أَخَذَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى»، اس مقررہ مال میں سے «الَّذِي أَخَذَهُ» جس کو اللہ نے لیا «بِقَوْلِهِ» اپنے اس قول، «بِقَوْلِهِ»، ہاں اس کا تعلق «أَمَرَ» سے ہے۔ اللہ نے حکم دیا ان وعدوں کو پورا کرنے کا «بِقَوْلِهِ تَعَالَى» اپنے اس قول کے ذریعے: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ»، صدقات کس کے لیے ہیں؟ فقراء اور مساکین کے لیے ہیں، الْآيَةَ۔ تو یہ جو اللہ نے کہا صدقات فقراء اور مساکین کے لیے ہیں، اس میں گویا حکم دیا جا رہا ہے کہ یہ صدقات کس کو دیں؟ فقراء کو دیں، کس لیے دیں؟ تاکہ وہ جو میں نے رزق کا وعدہ کیا ہے فقراء سے اور مساکین سے بھی وہ پورا ہو۔

اچھا بھئی یہاں کیا آیا؟ «ثُمَّ أَمَرَ بِإِنْجَازِ الْمَوَاعِيدِ مِنْ ذَلِكَ الْمُسَمَّى الَّذِي أَخَذَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى»، اور پھر اللہ نے حکم دیا ان وعدوں کو پورا کرنے کا اس مقررہ مال میں سے «الَّذِي أَخَذَهُ» جو اللہ نے لیا ہے اپنے ہاتھ میں، اس کے ذریعے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا «بِقَوْلِهِ» اپنے اس قول کے ذریعے: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ»، کہ صدقات فقراء اور مساکین کے لیے ہیں، «وَبِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ»، اور اس قول کے ذریعے حکم دیا، حدیث میں آتا ہے بھئی حضور علیہ السلام نے جب حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے یہ بھی فرمایا: «خُذْهَا مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَرُدَّهَا إِلَى فُقَرَائِهِمْ»، کہ وہ صدقہ لینا ان کے مالداروں سے «وَرُدَّهَا إِلَى فُقَرَائِهِمْ» اور اس کو لوٹانا ان کے فقراء پر، یعنی ان کو دے دینا بھئی۔ «رُدَّ» اَمر ہے بھئی، «رَدَّ يَرُدُّ»۔ اور اس کو لوٹانا ان کے فقراء پر۔

«وَإِنَّمَا فَعَلَ كَذَلِكَ»، اور اللہ نے اس طرح فرمایا، «لِئَلَّا يَتَوَهَّمَ أَحَدٌ»، تاکہ کوئی شخص یہ وہم نہ کرے کہ «أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَرْزُقِ الْفُقَرَاءَ»، «أَوْ لَمْ يُوفِ بِعَهْدِهِ فِي حَقِّهِمْ»، کہ اللہ نے فقراء کو رزق نہیں دیا اور اللہ نے پورا نہیں کیا اپنے وعدے کو ان فقراء کے حق میں، «بَلْ رَزَقَهُمُ الْأَغْنِيَاءُ»، بلکہ ان کو تو کس نے رزق دیا؟ مالداروں نے دیا۔ تو یہ اللہ نے اس لیے ایسے کیا کہ اللہ نے جو واجب کیا تھا یہ پہلے گویا اللہ کے ہاتھ میں واقع ہوا اور پھر اللہ کی طرف سے ان مالداروں نے فقراء کو دیا بھئی۔ تو بظاہر تو دے رہے ہیں مالدار لیکن درحقیقت دینے والے کون ہیں؟ اللہ تعالیٰ ہیں بھئی۔

«وَلِهَذَا قِيلَ»، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ «إِنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهِ»، کہ یہ جو لَام آیا اللہ تعالیٰ کے قول میں «لِلْفُقَرَاءِ»، «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ»، اس میں یہ جو لَام آیا ہے، یہ «لَامُ الْعَاقِبَةِ»، یہ لَامِ عَاقِبَت ہے، «لَا لَامُ التَّمْلِيكِ»، یہ لَامِ تَمْلِیک نہیں ہے۔ تو معنیٰ کیا ہوا؟ صدقات فقراء اور مساکین کے لیے ہیں۔ نہیں، لَامِ عَاقِبَت بنائیے: صدقات انجامِ کار فقراء اور مساکین کے لیے ہیں۔ أَوَّلًا یہ کس کے ہاتھ میں واقع ہوئے؟ رحمان کے ہاتھ میں اور انجامِ کار پھر یہ کس کے ہاتھ میں آئے؟ فقراء کے ہاتھ میں۔

«وَلِهَذَا قِيلَ»، اسی وجہ سے کہا گیا کہ «إِنَّ اللَّامَ فِي قَوْلِهِ لِلْفُقَرَاءِ لَامُ الْعَاقِبَةِ»، کہ لَام جو ہے اللہ کے قول «لِلْفُقَرَاءِ» میں یہ لَامِ عَاقِبَت ہے، «لَا لَامُ التَّمْلِيكِ»، لَامِ تَمْلِیک نہیں ہے، «لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ يَمْلِكُهَا وَيَأْخُذُهَا ثُمَّ يُعْطِيهَا الْفُقَرَاءَ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهِ كَمَا يُعْطِي الْأَغْنِيَاءَ كَذَلِكَ»، کہ اللہ کیونکہ اللہ تعالیٰ جو ہیں وہ اس کے مالک ہوتے ہیں اور اس کو لے لیتے ہیں، «ثُمَّ يُعْطِيهَا الْفُقَرَاءَ مِنْ عِنْدِ نَفْسِهِ»، پھر اللہ عطا کرتے ہیں وہ صدقات فقراء کو اپنی طرف سے «كَمَا يُعْطِي الْأَغْنِيَاءَ كَذَلِكَ»،

جیسے کہ اللہ مالداروں کو بھی اسی طرح دیتے ہیں۔ مالداروں کو بھی اللہ اسی طرح دیتے ہیں۔ مالداروں کے پاس مال آتو زراعت کے ذریعے رہا ہے، تجارت کے ذریعے بظاہر، لیکن دراصل دینے والے کون ہیں؟ اللہ تعالیٰ ہیں بھئی۔

«وَذَلِكَ لَا يَحْتَمِلُهُ مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيدِ»، اور یہ، «ذَلِكَ» کے ذریعے اشارہ ہے اس مالِ مُسَمّٰی کی طرف جو اللہ نے مقرر فرمایا یعنی بھیڑ بکری وغیرہ بھئی، اور وہ جو بھیڑ بکری ہے «لَا يَحْتَمِلُهُ»، «لَا يَحْتَمِلُهُ» کی ہَا ضمیر آگے شرح میں بتلائیں گے یہ اِنْجَازِ مَوَاعِید کو راجع ہے، کس کو راجع ہے؟ اِنْجَاز کو۔ اور یہ بھیڑ بکری «لَا يَحْتَمِلُهُ»، یہ ان وعدوں کے پورا کرنے کا احتمال نہیں رکھتی۔ بھیڑ بکری کے ذریعے تو یہ سارے وعدے پورے نہیں ہو سکتے، «مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيدِ»، ساتھ وعدوں کے مختلف ہونے کے۔ بھئی اللہ نے ہر چیز کا، رزق میں ہر چیز آگئی، یعنی اللہ نے رزق دینے کا وعدہ فرمایا معنیٰ یہ ہے سالن بھی اللہ دیں گے، روٹی بھی اللہ دیں گے، لباس بھی اللہ دیں گے، پھر پکانے کے لیے لکڑی وغیرہ جو چاہیے وہ بھی اللہ دیں گے، ہر چیز اس کے اندر آگئی بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو «وَذَلِكَ لَا يَحْتَمِلُهُ»، اور یہ بھیڑ بکری تو ان سارے وعدوں کو پورا کرنے کا احتمال نہیں رکھتی، اس کے ذریعے سالن تو بن سکتا ہے، روٹی تو نہیں ہو سکتی، لکڑی تو نہیں ہو سکتی، لباس تو نہیں ہو سکتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور اللہ نے تو سب کچھ دینے کا وعدہ فرمایا ہے۔

تو کہتے ہیں: «وَذَلِكَ لَا يَحْتَمِلُهُ»، وہ بھیڑ بکری جو ہے وہ ان وعدوں کے پورا کرنے کا احتمال نہیں رکھتی، «مَعَ اخْتِلَافِ الْمَوَاعِيدِ»، ساتھ وعدوں کے مختلف ہونے کے۔ دیکھیے خود بتلا رہے ہیں: «ذَلِكَ» کے ذریعے میں نے کس کی طرف اشارہ کیا تھا؟ وہ مقررہ مال، أَيْ «ذَلِكَ الْمُسَمَّى الَّذِي هُوَ الشَّاةُ»، وہ مقررہ مال جو کہ بھیڑ بکری ہے، «لَا يَحْتَمِلُ» متن میں کیا تھا «لَا يَحْتَمِلُهُ»، ہَا ضمیر کا مَرْجِع بتلا دیا: «لَا يَحْتَمِلُ إِنْجَازَ الْمَوَاعِيدِ مَعَ اخْتِلَافِهَا»، وہ بھیڑ بکری ان وعدوں کو پورا کرنے کا احتمال نہیں رکھتی ساتھ وعدوں کے مختلف ہونے کے، «وَكَثْرَتِهَا» اور ان کی کثرت کے، «فَإِنَّ الْمَوَاعِيدَ» اس لیے کیونکہ وعدے جو ہیں «الْخُبْزُ» روٹی بھی ہے، «وَالْإِدَامُ» اور سالن بھی ہے، «وَالْحَطَبُ» اور لکڑی بھی ہے، «وَاللِّبَاسُ» اور لباس بھی ہے، «وَأَمْثَالُهُ» اور اس جیسی چیزیں ہیں، «وَالشَّاةُ لَا تَفِي إِلَّا بِالْإِدَامِ»، اور بکری جو ہے وہ تو پورا نہیں کر سکتی مگر سالن کو ہی۔ بھیڑ بکری صرف کس کو پورا کر سکتی ہے؟ سالن کو ہی پورا کر سکتی ہے۔

«فَكَانَ إِذْنًا» كَانَ کے اندر ہُوَ ضمیر ہے، یاد رکھیے وہ اَمْر بِالْإِنْجَازِ کو راجع ہے۔ کس کو راجع ہے؟ اَمْر بِالْإِنْجَازِ کو، كَانَ کے اندر ہُوَ ضمیر۔ «إِذْنًا» یہ اجازت ہے، آگے آپ کی کتابوں میں کیا ہے؟ «بِالِاسْتِدْلَالِ»؟ ہاں، میری کتاب میں «بِالِاسْتِدْلَالِ» ہے، اِسْتِدْلَال نہیں بھئی اِسْتِبْدَال ہونا چاہیے، جن کی کتابوں میں اِسْتِدْلَال ہے اس کی جگہ اِسْتِبْدَال کر لیں یہ کتابت کی غلطی ہے۔ «فَكَانَ إِذْنًا بِالِاسْتِبْدَالِ دَلَالَةً»، تو یہ جو اللہ نے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا، یہ حکم «إِذْنًا» یہ اجازت ہے «بِالِاسْتِبْدَالِ» بدلنے کی، «دَلَالَةً»، دَلَالَتًا یہ اجازت ہے بھئی، صَرَاحَةً تو نہیں لیکن یہ جو اللہ نے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا کہ میں نے

وعدہ کیا ہے ان وعدوں کو تم کیا کرو؟ میری طرف سے پورا کرو، تو یہ حکم دینا یہ دَلَالَتًا اجازت ہو گئی اس بھیڑ بکری کے بدلنے کی کہ اس کو بدل کر کیا دے سکتے ہو؟ اس کو بدل کر قیمت بھی دے سکتے ہو کیونکہ بکری کے ذریعے تو صرف کیا پوری ہوگی؟ صرف سالن کی ضرورت پوری ہوگی، لہٰذا تم اس کے بدلے، اور میں نے تو ہر چیز کا وعدہ کیا ہے، تم اس کی قیمت بھی دے سکتے ہو تاکہ اس کے ذریعے وہ اپنی اور ضرورتیں بھی پوری کر سکیں بھئی۔

تو «فَكَانَ إِذْنًا بِالِاسْتِبْدَالِ دَلَالَةً»، تو یہ اَمْر جو ہے یہ اجازت ہوا بدلنے کی دلالت کے طریقے پر، «بِأَنْ تُسْتَبْدَلَ الشَّاةُ بِالنَّقْدَيْنِ»، بایں طور کہ بدلا جائے بھیڑ بکری کو «بِالنَّقْدَيْنِ» دو نقدیوں سے۔ دو نقدیاں کون سی ہیں بھئی؟ دِرْہَم و دَنَانِیر بھئی، درہم و دینار، قدیم زمانے میں یہی رائج تھے بھئی درہم اور دینار۔ اب تو روپے، پیسے وغیرہ اور کرنسیاں آگئیں، اب وہ بھی اسی میں داخل، وہ بھی جائز بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ «فَكَانَ إِذْنًا بِالِاسْتِبْدَالِ دَلَالَةً»، تو یہ اَمْر دَلَالَتًا بدلنے کی اجازت ہوا، «بِأَنْ تُسْتَبْدَلَ الشَّاةُ بِالنَّقْدَيْنِ»، بایں طور کہ بدل دیا جائے بھیڑ بکری کو کس سے بدل دیا جائے؟ نَقْدَیْن یعنی درہم و دینار سے، «فَيَقْضِي مِنْهُمَا كُلَّ حَوَائِجِهِ»، تو پس وہ پورے کر لے گا ان دونوں سے اپنی ساری ضرورتیں، فقیر ان دونوں کے ذریعے ساری ضرورتیں پوری کر لے گا۔ پیسوں اور نقدی کے ذریعے روٹی بھی آجائے گی، لکڑی بھی آجائے گی، لباس بھی آجائے گا اور بھی ساری چیزیں۔

«وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ»، اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا۔ اعتراض یہ کریں گے کہ بھئی آپ نے اَمْر بِالْإِنْجَازِ کو کیا بنایا؟ اجازت بنایا کہ بدلنے کی اجازت ہے، اس نے اس پر دلالت کر دی۔ اس کو تب آپ اجازت بناتے اگر ان کے رزق صرف اسی میں بند ہوتے، ان کے رزق کس میں بند ہوتے؟ یعنی صرف بھیڑ بکری ہی ان فقراء کو ملتی تو پھر آپ کہتے کہ بھیڑ بکری سے تو ساری ضرورتیں پوری نہیں ہو سکتیں لہٰذا ان کی قیمت بھی دے سکتے ہو۔ لیکن یہاں تو اللہ تعالیٰ ان کو گندم بھی دیتے ہیں صدقہ فطر میں، اللہ عُشر کے اندر ہر قسم کے دانے بھی ان کو دیتے ہیں، اللہ تعالیٰ ان کو کفارہ یمین میں لباس بھی دیتے ہیں، اور بھی چیزیں اس قسم کی ان کو مل جاتی ہیں غنیمت کے خُمس وغیرہ کے ذریعے بھئی۔ تو اور چیزیں اگر نہ ہوتیں پھر تو آپ کہتے یہ اجازت ہے، لیکن جب اور چیزیں موجود ہیں تو پھر اس کو اجازت بنانا صحیح نہیں ہے بھئی۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟

«وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ» اور اس پر اعتراض کیا گیا، «بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ إِذْنًا بِهِ»، کہ یہ جو اَمْر بِالْإِنْجَازِ ہے یہ اجازت ہوتا اِسْتِبْدَال کی، «إِذْنًا بِهِ» أَيْ «إِذْنًا بِالِاسْتِبْدَالِ»، یہ اِسْتِبْدَال کی اجازت تب ہوتا «إِذَا كَانَتْ أَرْزَاقُهُمْ مُنْحَصِرَةً عَلَى الشَّاةِ»، جس وقت ان کے رزق بند ہوتے بھیڑ بکری میں، «بَلْ أَعْطَاهُمُ الْحِنْطَةَ مِنْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ»، بلکہ اللہ نے عطا کی ہے گندم ان کو صدقہ فطر میں سے، «وَأَعْطَاهُمْ كُلَّ حُبُوبٍ مِنَ الْعُشْرِ»، اور اللہ نے عطا کیے ہیں ہر قسم کے دانے ان کو عُشر میں سے، «وَأَعْطَاهُمُ الْكِسْوَةَ مِنْ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ»، اور اللہ نے ان کو عطا کیے ہیں کپڑے کفارہ یمین میں سے، «وَأَعْطَاهُمُ الْأَجْنَاسَ الْأُخَرَ مِنْ خُمُسِ الْغَنِيمَةِ»، اور اللہ نے ان کو اور جنسیں عطا کی ہیں غنیمت کے خُمس میں سے۔ تو یہ تو ہر قسم کی چیزیں ان کو مل رہی ہیں،

لہٰذا یہ کہنا کہ یہ اَمْر بِالْإِنْجَازِ اجازت ہے، اس کو آپ اجازت نہیں بنا سکتے۔

«وَأُجِيبَ» اور جواب دیا گیا، «بِأَنَّ الزَّكَاةَ لَا تَخْلُو عَنْهَا بَلَدٌ مِنْ بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ»، کہ زکوٰۃ جو ہے اس سے خالی نہیں ہے کوئی ایک بھی شہر مسلمانوں کے شہروں میں سے، یعنی یہ ہر جگہ دینے والے ہوتے ہیں زکوٰۃ دینے والے، «إِذْ هِيَ فَرْضٌ كَالصَّلَاةِ»، کیونکہ یہ فرض ہے نماز کی طرح، «فَكَانَ الْمَصْرِفُ الْأَصْلِيُّ لِلْفُقَرَاءِ هِيَ الزَّكَاةُ»، تو مَصْرِفِ اصلی فقراء کے لیے کیا ہوا؟ زکوٰۃ، کیونکہ اس کے دینے والے ہر شہر میں، ہر بستی میں، ہر گاؤں میں موجود ہوتے ہیں۔ باقی چیزیں جو ذکر کیں وہ اس طرح نہیں ہیں، وہ ہر جگہ اور ہر وقت نہیں ہوتیں۔

«بِخِلَافِ الْغَنِيمَةِ»، بخلاف غنیمت کے، «فَإِنَّهُ قَلَّمَا تَقَعُ الْغَنِيمَةُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ»، اس لیے کیونکہ بہت کم غنیمت واقع ہوتی ہے مسلمانوں کے درمیان، یعنی بہت کم غنیمت حاصل ہوتی ہے مسلمانوں کو، اس لیے کیونکہ جنگ یا جہاد کبھی کبھار ہی ہوتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ وہ کبھی کبھار ہی ہوگا اور پھر اس میں بھی یقینی نہیں مسلمان جیتتے ہیں یا ان کو شکست ہوتی ہے، اور جیتنے کے بعد پتا نہیں کتنا مال ملتا ہے، زیادہ ملتا ہے یا تھوڑا ملتا ہے، تو غنیمت تو کبھی کبھار ہی ملتی ہے۔ «وَإِنْ وَقَعَتْ»، اور اگر واقع بھی ہو جائے یعنی حاصل بھی ہو جائے، «فَقَلَّمَا تُقْسَمُ عَلَى نَحْوِ الشَّرِيعَةِ»، تو پھر بہت کم اس کو شریعت کے طریقے پر تقسیم کیا جاتا ہے۔ شریعت کے طریقے پر بھی، پھر حاصل بھی ہو جائے، معلوم نہیں اس طریقے پر تقسیم ہوتی ہے یا نہیں ہوتی۔

«وَكَذَا الْكَفَّارَةُ» اور اسی طرح کفارہ بھی ہے جو آپ نے کفارہ یمین ہمیں گنوایا، «إِذْ رُبَّمَا لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنْهُمْ حَانِثًا مُدَّةً مَدِيدَةً»، اس لیے کیونکہ بسا اوقات کوئی ایک بھی نہیں حَانِث ہوتا ایک بڑی لمبی مدت تک بھئی۔ کوئی حَانِث ہوتا ہی نہیں ہے بھئی۔ آپ اپنے احوال کو بھی دیکھ لیں بھئی، آپ نے بھی آج تک شاید کبھی کبھار ہی حَانِث ہوئے ہوں اور پھر کفارہ دیا ہو۔ کیونکہ حَانِث کم ہی ہوگا، عموماً کیا کرتے ہیں لوگ؟ اپنی قسم کو پورا کرنے ہی کی کوشش کرتے ہیں۔

«وَكَذَا الْعُشْرُ»، اور اسی طرح عُشر ہے، «إِذْ رُبَّمَا لَمْ يَزْرَعِ الْأَرْضَ الْعُشْرِيَّةَ أَحَدٌ»، اس لیے کیونکہ بسا اوقات عُشْرِی زمین کو کوئی ایک بھی نہیں کاشت کرتا بھئی، عُشْرِی زمین کو کوئی ایک بھی نہیں کاشت کرتا تو عُشر بھی بہت کم ہوا۔ یا آج کے زمانے میں یوں کہیں کاشت بھی کرتے ہیں تو دیتے نہیں ہیں بھئی، بہت کم ہوں گے عُشر دینے والے بھئی۔ عُشر عموماً لوگ ادا ہی نہیں کرتے، پرواہ ہی نہیں ہوتی اس کی بھئی۔ یاد رکھیے بھئی عُشر کا ہمیشہ خیال رکھنا بھئی، سمجھ میں آئی؟ اور لوگوں کو بھی بتائیں اپنے علاقے کے اندر، جہاں جہاں آپ رہنے والے ہوں ہر ایک کو بتلائیں بھئی، عموماً لوگ اس کی پرواہ نہیں کرتے، زکوٰۃ کا تو خیال رکھتے ہیں لیکن اس کی اتنی پرواہ نہیں کرتے حالانکہ یہ بھی اسی کی طرح واجب ہے بھئی۔

«وَكَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ»، اور اسی طرح صدقہ فطر بھی ہے، «إِذْ رُبَّمَا لَمْ يُخْرِجْهَا أَحَدٌ»، اس لیے کیونکہ بسا اوقات اس

کو کوئی نکالتا ہی نہیں ہے بھئی، کوئی ادا ہی نہیں کرتا۔ «وَلَيْسَ لَهَا مُطَالِبٌ مِنَ اللَّهِ أَصْلًا»، اور اس کے لیے نہیں ہے کوئی مطالبہ کرنے والا اللہ کی طرف سے سرے سے ہی۔ بھئی زکوٰۃ کا تو باقاعدہ خلیفہ کیا کرتا ہے؟ سب سے زکوٰۃ اکٹھی کی جاتی ہے، اسلامی سلطنت میں خلیفہ کیا کرتا ہے؟ زکوٰۃ اکٹھی کرتا ہے، لیکن عُشر کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں، جیسے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جنھوں نے جو زکوٰۃ دینے سے جن لوگوں نے انکار کیا تھا آپ نے ان سے جنگ کی بھئی اور فرمایا کہ جو ایک رسی بھی زکوٰۃ کی دینے سے انکار کرے گا میں اس سے جنگ کروں گا بھئی۔ تو یہاں زکوٰۃ کے اندر خلیفہ اللہ کی طرف سے مطالبہ کرنے والا ہے، جبکہ صدقہ فطر میں ایسا نہیں ہے۔

تو کہتے ہیں: «وَلَيْسَ لَهَا مُطَالِبٌ مِنَ اللَّهِ أَصْلًا»، اور نہیں ہے اس میں کوئی مطالبہ کرنے والا اللہ کی طرف سے سرے سے ہی، «فَلَمْ تَبْقَ إِلَّا الزَّكَاةُ»، تو پس باقی نہیں رہی مگر صرف زکوٰۃ ہی، «فَكَانَتْ هِيَ مَرْجِعُ كُلِّ الْحَوَائِجِ»، تو یہ زکوٰۃ ہی جو ہے وہ مرجع ہوئی تمام حاجتوں کی۔ تمام حاجتیں اسی کی طرف لوٹیں گی، لہٰذا معلوم ہوا اس کے اندر قیمت بھی دے سکتے ہیں کیونکہ حاجتیں اسی کے ذریعے پوری کرنی ہیں اور حاجتیں تو صرف بھیڑ بکری میں بند نہیں ہیں بلکہ اور بھی چیزوں کی حاجت ہے تو وہ قیمت کے ذریعے زیادہ اچھے طریقے سے پوری ہوں گی۔

یہاں تک تقریر سمجھ میں آگئی بھئی؟ بھئی یہاں آیا: «ثُمَّ أَمَرَ بِإِنْجَازِ الْمَوَاعِيدِ مِنْ ذَلِكَ الْمُسَمَّى الَّذِي أَخَذَهُ»، مل گیا متن بھئی؟ اللہ نے حکم دیا، بھئی متن سے پہلے متن کو جوڑیں، کہ یہ جو فقراء کا حق صُوْرَةِ شَاة سے ساقط ہوا ہے یہ نَصّ کی وجہ سے ہوا ہے، تَعْلِيل کی وجہ سے نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام فقراء کے رزقوں کا وعدہ فرمایا ہے، پھر اللہ نے ایک مقررہ مال یعنی بھیڑ بکری وغیرہ کو واجب کیا مالداروں پر «لِنَفْسِهِ»، کس کے لیے؟ اپنی ذات کے لیے واجب کیا، «ثُمَّ أَمَرَ بِإِنْجَازِ الْمَوَاعِيدِ مِنْ ذَلِكَ الْمُسَمَّى»، پھر اللہ نے حکم دیا ان وعدوں کو پورا کرنے کا اس مقررہ مال میں سے «الَّذِي أَخَذَهُ» جو اللہ نے لیا ہے۔

جو اللہ نے، «الَّذِي أَخَذَهُ» کے بجائے «الَّذِي أَوْجَبَهُ» ہونا چاہیے بھئی۔ کیا ہونا چاہیے؟ بھئی دیکھیے، وہ مقررہ مال اللہ نے جسے واجب کیا ہے، تو واجب کرنے سے ہی اللہ نے لے لیا ایسا نہیں ہے۔ اللہ نے واجب تو کیا ہے لیکن کیا صرف واجب کرنے سے ہی وہ رحمان کے ہاتھ میں واقع ہو گیا، چلا گیا؟ نہیں، صرف واجب کرنے سے تو رحمان کے ہاتھ میں نہیں گیا۔ ہاں جب وہ ادا کرنے لگا ہے، جب وہ ادا کرنے لگا ہے وہ دے تو فقیر کو رہا ہے، لیکن فقیر کے ہاتھ میں واقع ہونے سے پہلے وہ صدقہ کس کے ہاتھ میں چلا گیا؟ رحمان کے ہاتھ میں اور پھر وہاں سے کس طرف منتقل ہو گیا؟ فقیر کے ہاتھ میں منتقل ہو گیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں «الَّذِي أَخَذَهُ» کے بجائے کیا مناسب ہے؟ «الَّذِي أَوْجَبَهُ»۔ تو اللہ نے وہ جس کو واجب کیا ہے وہ مقررہ مال، اس کے ذریعے ان وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا۔

معنیٰ سمجھ میں آیا کہ نہیں سمجھ میں آیا؟ ان کی تقریر سے تو یوں معلوم ہوا کہ اللہ نے وہ مال لے لیا اور پھر حکم دیا ہے اس مال کے ذریعے اب تم کیا کرو؟ میرے وعدوں کو پورا کرو یعنی میری طرف سے نائب بن کر کس کو دے دو؟ فقراء کو دے دو، کس کو دے دو؟ اس سے یہی معنیٰ سمجھ میں آیا نا؟ اللہ نے لے لیا ہے وہ مقررہ مال اور پھر حکم دیا ہے کہ اس کے ذریعے کیا کرو۔ متن پہ نظر رکھنا پھر یہ آپ کو جو اشکال میں ذکر کر رہا ہوں اور اس کا جواب سمجھ میں آئے گا۔ «ثُمَّ أَمَرَ بِإِنْجَازِ الْمَوَاعِيدِ مِنْ ذَلِكَ الْمُسَمَّى الَّذِي أَخَذَهُ»، پھر اللہ نے ان وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا اس مقررہ مال میں سے «الَّذِي أَخَذَهُ» جس کو اللہ نے لے لیا ہے۔ معلوم ہوا اللہ نے لے لیا ہے اور پھر ان اغنیاء کو اپنی طرف سے کیا بنا دیا ہے؟ نائب بنا دیا ہے کہ اب اس کے ذریعے وعدے پورے کرو میری طرف سے اور یہ فقراء کو دو۔

صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ اس کا یہ معنیٰ نکلتا ہے اور حدیث وغیرہ کا ظاہر یہ بتلاتا ہے کہ صدقہ رحمان کی ہتھیلی میں واقع ہوتا ہے، اس کا وہ یہ بتلاتا ہے کہ جب انسان صدقہ دینے لگتا ہے، عین اس وقت وہ صدقہ فقیر کے ہاتھ میں جانے سے پہلے کس کے ہاتھ میں واقع ہوتا ہے؟ رحمان کے ہاتھ میں واقع ہوتا ہے۔ تو یہ نائب بن کر نہیں دے رہا اللہ کی طرف سے جب دے رہا ہے۔ جب یہ دے گا تو پہلے وہ رحمان کے ہاتھ میں گیا اور پھر وہاں سے کس طرف منتقل ہوا؟ فقیر کے ہاتھ میں۔ تو لہٰذا یہاں کیا ہونا چاہیے؟ «الَّذِي أَوْجَبَهُ»، پھر اللہ نے حکم دیا ان وعدوں کو پورا کرنے کا اس مقررہ مال میں سے جو اللہ نے، کہ جو مقررہ مال میں نے تم پر واجب کیا ہے اس کے ذریعے میرے وہ وعدے پورے کرو، کس کو دو؟ فقراء کو دو، فقراء کو دو۔ تو چنانچہ جب وہ دیتے ہیں وہ پہلے رحمان کے ہاتھ میں گیا اور پھر رحمان کے ہاتھ سے کس طرف منتقل ہوا؟ فقیر میں۔ تو گویا صُوْرَةً تو امیر دے رہا ہے لیکن در حقیقت فقیر کو کون دے رہا ہے؟ الرحمان ہی دے رہے ہیں۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

جی آگے دیکھیے سبق بھئی: «وَرُكْنُهُ مَا جُعِلَ عَلَمًا عَلَى حُكْمِ النَّصِّ»۔ بھئی انھوں نے ذکر کیا تھا کہ قیاس کے اندر چھ چیزوں کا جاننا ضروری ہے تبھی قیاس آپ کا حجت بنے گا۔ آپ کو قیاس کے لغوی معنیٰ بھی آنے چاہئیں، شرعی تعریف اس کی آنی چاہیے، شرط کا بھی پتا ہو، رکن کا بھی، حکم کا بھی اور دفع کا بھی۔ تبھی آپ کے قیاس کی حفاظت ہو سکے گی۔

لغوی تعریف بھی گزر گئی، اصطلاحی تعریف بھی گزر گئی، شرائط کا بیان بھی ہو گیا۔ اب کس کا بیان آیا؟ رکن کا۔ تو کہتے ہیں وَرُكْنُهُ اور اس قیاس کا رکن جو ہے، مَا وہ وصف ہے، جُعِلَ عَلَماً جس کو علامت بنایا گیا ہے۔ قیاس کا رکن کیا ہے؟ وہ وصف ہے جس کو علامت بنایا گیا ہے عَلٰى حُكْمِ النَّصِّ نص کے حکم پر۔ جس کو کیا بنایا گیا ہے؟ علامت بنایا گیا ہے نص کے حکم پر بھئی، وہ وصف ہے۔ وَهُوَ الْمَعْنَى الْجَامِعُ الْمُسَمّٰى عِلَّةً اور وہ معنی ہے، رکن۔

وصف، میں نے رکن کیا ذکر کیا؟ وہ وصف ہے، وہی بیان کر رہے ہیں۔ وَهُوَ الْمَعْنَى الْجَامِعُ وہ رکن جو ہے، وہ معنیِ

جامع ہے، الْمُسَمّٰی عِلَّةً جس کو کیا کہتے ہیں؟ علت کہتے ہیں۔ قیاس کا رکن یعنی علت ہے۔ قیاس کا رکن کیا ہے؟ علت۔ تو وہ معنی جو جامع ہے، جمع کرنے والا ہے، کن کو جمع کرنے والا ہے؟ اصل اور فرع کو۔ وہ علت دونوں میں پائی جاتی ہے نا، تو وہ علت جامع ہے کس کو؟ اصل کو بھی اور فرع کو بھی۔ تو رکن جو ہے وہ معنی ہے، وہ وصف ہے جو جامع ہے، جمع کرنے والا ہے اصل اور فرع کو، الْمُسَمّٰی عِلَّةً جس کو ہم کیا کہتے ہیں؟ علت کہتے ہیں۔ سَمَّاهُ رُكْناً بھئی اس معنی کو، اس کو رکن کیوں کہا ماتن نے؟ کہتے ہیں ماتن نے اس کو رکن کہا لِأَنَّ مَدَارَ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ کیونکہ قیاس کا دارومدار علت پر ہے، لَا يَقُومُ الْقِيَاسُ إِلَّا بِهِ قیاس حاصل نہیں ہو سکتا مگر اسی کے ذریعے۔ قیاس ہو گا ہی کس کے ذریعے؟ علت۔ علت ہو گی تو ایک اصل بنے گی، دوسری فرع بنے گی اور پھر اصل کا حکم کس کی طرف منتقل ہو گا؟ فرع۔ تو علت نہیں تو پھر قیاس بھی نہیں، تو قیاس کا دارومدار کس پر ہے؟ علت پر، اس لیے اس کو رکن قرار دیا ہے بھئی۔

سمجھ میں آیا؟ رکن وہ جس کے ذریعے کسی چیز کا وجود ہوتا ہے، جیسے بھئی نماز۔ نماز کے ارکان کیا ہیں؟ وہ جو اس کے فرائض ہیں، قراءت ہے، قیام ہے، رکوع ہے، سجدہ ہے، یہ کیا ہیں؟ ارکانِ صلوٰۃ ہیں، یہ ہیں تو نماز ہے، ان میں سے کوئی ایک بھی نہ پایا گیا تو نماز ہی نہیں۔ تو رکن کسے کہتے ہیں؟ جس کی وجہ سے شے ہوتی ہے بھئی۔ تو یہاں بھی علت جو ہے اس کو رکن کہا کیونکہ اس پر قیاس کا دارومدار ہے، لَا يَقُومُ الْقِيَاسُ إِلَّا بِهِ قیاس حاصل نہیں ہوتا مگر اسی کے ذریعے۔ وَسَمَّاهُ عَلَماً اور اس کو علم کہا۔

کہ رکن قیاس کا وہ وصف، متن پہ دیکھیے۔ بھئی یہ متن تھا: وَرُكْنُهُ مَا جُعِلَ عَلَماً عَلٰى حُكْمِ النَّصِّ. اس پر لکیر لگی ہوئی ہے آپ کی کتابوں میں؟ یہ متن ہے یاد رکھیے۔ وَرُكْنُهُ مَا جُعِلَ عَلَماً عَلٰى حُكْمِ النَّصِّ. اور رکن قیاس کا وہ وصف ہے جس کو علم بنایا گیا ہو، علامت بنایا گیا ہو نص کے حکم پر۔ بھئی اس رکنِ قیاس یعنی علت کو علامت کیوں کہا ماتن نے؟ وہ بیان کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں وَسَمَّاهُ عَلَماً اور ماتن نے اس کو علم کہا، لِأَنَّ عِلَلَ الشَّرْعِ أَمَارَاتٌ وَمُعَرِّفَاتٌ لِلْحُكْمِ وَعَلَامَةٌ عَلَيْهِ اس لیے کیونکہ شریعت کی جو علتیں ہیں، أَمَارَاتٌ وہ علامتیں ہیں، وَمُعَرِّفَاتٌ اور پہچان کروانے والی ہیں لِلْحُكْمِ کس کی؟ حکم کی۔ یہ جو علتیں ہیں یہ علامتیں ہوتی ہیں اور یہ حکم کی پہچان کرواتی ہیں، وَعَلَامَةٌ عَلَيْهِ اور اس حکم پر علامت ہوتی ہیں۔ وَالْمُوجِبُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى اور اصل میں واجب کرنے والے کون ہیں حکم کو؟ اللہ تعالیٰ۔

بھئی دیکھیے، اصل میں تو حکم کو واجب کرنے والے اللہ تعالیٰ ہی ہیں، لیکن یہ جو علت ہے یہ اس حکم کی پہچان کرواتی ہے۔ ہمیں کیا کرواتی ہے؟ پہچان کرواتی ہے، کیونکہ اللہ کی طرف سے جو ایجاب ہے وہ تو ہمیں دکھائی، آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتا، اس کا ہمیں پتہ نہیں۔ تو یہ علت ہمیں پہچان کرواتی ہے، جیسے آپ نے وہاں دیکھا بھئی، وہ گندم کے اندر اور پھر چاول کے اندر۔ اب چاول کے اندر بھی تفاضل حرام ہے، برابری کے ساتھ بیع کرنا پڑے گی، اس کا ہمیں ویسے تو پتہ نہیں

چل سکتا تھا، اس حکم کا پتہ چاول میں ہمیں کس کے ذریعے چلا؟ علت کے ذریعے پتہ چلا، علت نے آکر ہمیں بتلایا کہ اللہ نے اس میں بھی برابری کے ساتھ بیع کو واجب قرار دیا ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو یہ علامت ہوتی ہے، عَلَم کا معنیٰ علامت بھئی۔ تو کہتے ہیں یہ علامت ہوتی ہے حکم پر، اگرچہ مُوجِبِ حقیقی جو ہیں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔

وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى عَلَمٌ عَلَى الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ فَقَطْ أَمْ فِي الْأَصْلِ أَيْضاً۔ اچھا یاد رکھیے پھر اس کے اندر ہمارے علماء، فقہاء کا اختلاف ہے۔ فقہاء کا اختلاف۔ بھئی دیکھیے، قیاس کس کو کہتے ہیں؟ اصل کے، جس کا حکم ہمیں معلوم تھا، ہم نے اس میں غور کیا کہ اس حکم کی علت کیا ہے، پھر وہی علت ہمیں فرع کے اندر ملی تو ہم نے وہی اصل والا حکم کس کو دے دیا؟ فرع کو دے دیا، یہ ہے قیاس بھئی۔ اب یہ علت اصل میں بھی موجود ہے اور فرع میں بھی موجود ہے، اور جو حکم اس علت کی وجہ سے فرع میں لگایا گیا ہے وہی حکم اصل کے اندر بھی موجود ہے۔ تو اس حکم کی نسبت فرع کے اندر، کس کے اندر؟ فرع میں بھئی یہ حکم کیوں، وہاں تو علت کی طرف ہی نسبت کی جائے گی کیونکہ اس کے بارے میں نص ہی نہیں ہے۔ نص میں کوئی چاول کا ذکر تھا؟ نہیں، چاول کا ذکر نہیں تھا، لیکن آپ نے کیا حکم لگایا کہ چاول کی بیع بھی کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں۔ تو وہاں بھئی حکم کا پتہ کس کے ذریعے چلا؟ علت۔ اس حکم کو ثابت کرنے والی کیا چیز ہے؟ علت ہے۔ فرع میں تو حکم کو ثابت کرنے والی علت ہی ہے۔ اصل کے اندر حکم کو ثابت کرنے والی کیا چیز ہے؟

تو یاد رکھیے اس میں فقہاء کا اختلاف۔ بعض کہتے ہیں اصل کے اندر حکم کو ثابت کرنے والی چیز جو ہے وہ نص ہے۔ کیونکہ جب نص وہاں موجود ہے تو حکم کی نسبت نص کی طرف کی جائے گی جو اعلیٰ ہے، نہ کہ علت کی طرف جو کہ ادنیٰ ہے جو آپ نے قیاس سے نکالی ہے بھئی۔ اور بعض فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ یہ جو، اصل میں بھی حکم کی نسبت علت ہی کی طرف کی جائے گی بھئی۔ اصل میں بھی حکم کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ کہ اصل کا یہ حکم کیوں ہے؟ شراب حرام کیوں ہے؟ وہ کہتے ہیں علت ہی کی طرف نسبت کی جائے گی کیونکہ اس میں نشہ ہے بھئی۔ اختلاف سمجھ میں آیا؟ جی۔

تو کہتے ہیں وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى عَلَمٌ عَلَى الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ فَقَطْ أَمْ فِي الْأَصْلِ أَيْضاً اور اختلاف کیا علماء نے اس بات کے اندر کہ وہ معنی یعنی وہ علت، عَلَمٌ وہ علامت ہے حکم پر، فِي الْفَرْعِ فَقَطْ صرف فرع کے اندر أَمْ فِي الْأَصْلِ أَيْضاً یا اصل میں بھی وہ علامت ہے؟ وَالظَّاهِرُ هُوَ الْأَوَّلُ اور ظاہر کیا ہے؟ اول ہی ہے، یعنی کون سا؟ جی؟ کہ وہ علامت ہے حکم پر صرف فرع میں۔ یہ ظاہر ہے بھئی، کہ یہ صرف فرع ہی میں حکم پر علامت ہے۔ عَلٰى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَشَايِخُ الْعِرَاقِ بنا بر اس کے جس کی طرف گئے ہیں عراق کے ہمارے مشائخ بھئی، لِأَنَّ النَّصَّ دَلِيلٌ قَطْعِيٌّ اس لیے کیونکہ نص جو ہے وہ تو دلیلِ قطعی ہے، وَإِضَافَةُ الْحُكْمِ إِلَيْهِ فِي الْأَصْلِ أَوْلٰى مِنْ إِضَافَتِهِ إِلَى الْعِلَّةِ اور حکم کی نسبت اس نص

کی طرف کرنا اصل کے اندر یہ اولیٰ ہے اس حکم کی نسبت کرنے سے کس کی طرف؟ علت سے، علت کی طرف۔ وَإِنَّمَا أُضِيفَ فِي الْفَرْعِ إِلَيْهَا اور یہ جو حکم کی نسبت کی گئی ہے فرع کے اندر کس کی طرف؟ إِلَيْهَا أَيْ إِلَى الْعِلَّةِ فرع میں حکم کی نسبت کس کی طرف کی گئی ہے؟ علت کی طرف جو کی گئی ہے، لِلضَّرُورَةِ یہ ضرورت کی وجہ سے ہے، حَيْثُ لَمْ يُوجَدْ فِيهِ النَّصُّ اس حیثیت سے کہ فرع کے اندر نص موجود نہیں ہے بھئی۔

وَقِيلَ یہ دوسرا مذہب ذکر کیا، اور کہا گیا ہے کہ أُضِيفَ حُكْمُ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ جَمِيعاً إِلَى الْعِلَّةِ کہ اصل اور فرع دونوں کے حکم کی نسبت کی جائے گی علت کی طرف، لِأَنَّهُ مَا لَمْ يَكُنْ لَهَا تَأْثِيرٌ فِي الْأَصْلِ كَيْفَ تُؤَثِّرُ فِي الْفَرْعِ اس لیے کیونکہ جب تک علت کی تاثیر اصل میں نہیں ہو گی تو پھر وہ فرع میں کیسے مؤثر ہو گی؟ یہ دوسرا مذہب ہے یاد رکھیے، پہلا مذہب اس طرف گئے مشائخِ عراق بھئی، اور دوسرا مذہب جو ہے، دوسرا قول اس طرف مشائخِ سمرقند اور جمہور اصولیین گئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں صرف فرع کے اندر حکم کی نسبت علت کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ اصل میں بھی حکم کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ علت۔ اس لیے کیونکہ اگر اصل کے اندر آپ حکم کی نسبت علت کی طرف نہیں کرتے، وہاں علت مؤثر نہیں مانتے حکم کے اندر، تو جب اصل کے اندر علت حکم کے اندر مؤثر نہیں ہے تو فرع کے اندر وہ کیسے مؤثر بنے گی اور حکم کو ثابت کرے گی؟ معلوم ہوا اصل میں بھی حکم کو کس نے ثابت کیا ہے؟ علت ہی نے ثابت کیا ہے جس طرح کہ فرع کے اندر۔

مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ ان اوصاف میں سے جس پر نص مشتمل ہے، ان اوصاف میں سے جن پر نص مشتمل ہے۔ أَيْ حَالَ كَوْنِ ذٰلِكَ الْعَلَمِ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ، أَيْ حَالَ كَوْنِ ذٰلِكَ اس عبارت کے ذریعے شارح نے بتلا دیا کہ یہ مِمَّا اشْتَمَلَ یہ کیا واقع ہو رہا ہے؟ یہ حال واقع ہو رہا ہے۔ حال واقع ہو رہا ہے ماقبل سے، یعنی اس وصف سے۔ کس طرح؟ معنی کس طرح ہو گا؟ دیکھیے متن، متن پہ نظر رکھیے، اوپر والے متن پہ پہلے نظر رکھیں۔ اور قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو علامت بنایا گیا ہو نص کے حکم پر، اس حال میں کہ یہ وصف ان اوصاف میں سے ہے اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ جس پر یہ نص مشتمل ہے، یعنی یہ نص کے اندر ہی پایا جا رہا ہے یہ وصف۔ پھر یہ وصف، یعنی نص کے اندر جو اوصاف پائے جا رہے ہیں ان میں سے جس وصف کو، ہم نے علت کس کو بنایا؟ وصف کو بنایا نا، یہ وصف نص بھی اس وصف پر مشتمل ہے، نص کے اندر ہی یہ ذکر ہے۔ ہاں، کبھی کبھار صراحتاً ذکر ہو گا صیغے کے اعتبار سے ہی، اور کبھی ضمناً ذکر ہو گا اس کے اندر بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ یعنی کبھی صراحتاً نص اس پر مشتمل ہو گی اور کبھی ضمناً مشتمل ہو گی۔

تو کہتے ہیں مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ اس حال میں کہ یہ وصف ان اوصاف میں سے ہو اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ جس پر وہ نص مشتمل ہو۔ أَيْ حَالَ كَوْنِ ذٰلِكَ الْعَلَمِ اس حال میں کہ وہ علامت جو ہے مِمَّا ان اوصاف میں سے ہے اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ

جس پر وہ نص مشتمل ہے، إِمَّا بِصِيغَةٍ یا تو صیغے کے اعتبار سے مشتمل ہے، یعنی صیغے کے اعتبار سے وہ وصف ذکر ہے نص کے اندر۔ إِمَّا بِصِيغَةٍ، حَالَ كَوْنِ ذٰلِكَ الْعَلَمِ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ إِمَّا بِصِيغَةٍ، بھئی صِيغَةٍ پر با ہے آپ کی ان کتابوں میں؟ با ہونی چاہیے بھئی، إِمَّا بِصِيغَةٍ بھئی۔ آگے اسی پر عطف ہے أَوْ بِغَيْرِ صِيغَةٍ بھئی، اس کا عطف اسی پر ہے بھئی۔ إِمَّا بِصِيغَةٍ یا تو صیغے کے اعتبار سے ہی مشتمل ہے، یعنی صیغے کے اعتبار سے ہی وہ وصف ذکر ہے نص کے اندر، كَاشْتِمَالِ نَصِّ الرِّبَا عَلَى الْكَيْلِ وَالْجِنْسِ جیسے کہ ربا کی نص مشتمل تھی کیل اور جنس پر، وہ نص کے اندر ہی ذکر تھا اس کا بھئی۔ أَوْ بِغَيْرِ صِيغَةٍ یا وہ نص مشتمل ہو گی اس وصف پر بغیر صیغے کے ہی، یعنی ضمناً ذکر ہو گا، كَاشْتِمَالِ نَصِّ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْآبِقِ عَلَى الْعَجْزِ عَنِ التَّسْلِيمِ۔

بھئی یاد رکھیے، آبِق، آبِق کہتے ہیں بھاگنے والا یعنی بھگوڑا غلام۔ آبِق کسے کہتے ہیں؟ بھگوڑا غلام۔ بھگوڑے غلام کی بیع سے منع کیا گیا ہے بھئی۔ حدیث میں بھگوڑے غلام کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔ وجہ؟ وجہ تو حدیث میں ذکر نہیں، لیکن ضمناً ہے حدیث اس پر مشتمل ہے، ضمن میں آگیا۔ وجہ اس کی یہ کہ جہاں بیع ہوتی ہے، بائع اور مشتری پھر دونوں بدلین ایک دوسرے کے سپرد کرتے ہیں، اور یہاں پر جو بیچنے والا ہے وہ دوسرا جب اسے کہے گا بھئی غلام تو میں نے آپ سے خرید لیا، اب لاؤ میرے سپرد کرو وہ غلام، اب یہ اس کے سپرد کرنے پر قادر ہی نہیں کیونکہ غلام تو بھاگا ہوا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہاں نص اس وصف پر مشتمل ہے صیغے کے اعتبار سے نہیں بلکہ ضمناً اس نص کے اندر یہ بات گویا موجود ہے۔ كَاشْتِمَالِ نَصِّ النَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْآبِقِ جیسے کہ بھگوڑے غلام کی بیع سے نہی کی نص مشتمل ہے عَلَى الْعَجْزِ عَنِ التَّسْلِيمِ سپرد کرنے سے عجز پر کہ یہاں سپرد کرنے سے وہ عاجز ہو گا اس لیے اس سے منع کیا گیا ہے، تو یہ علت اس کے اندر موجود ہے۔

وَجَعَلَ الْفَرْعَ نَظِيراً لَهُ بھئی وہی رکن کی تفصیل بیان ہو رہی ہے، اس کی تعریف ہو رہی ہے رکن کی۔ کیا تعریف تھی بھئی؟ متن کو پھر متن کے ساتھ جوڑیے: قیاس کا رکن وہ وصف ہے جس کو علامت بنایا گیا ہو نص کے حکم پر، وَجَعَلَ الْفَرْعَ نَظِيراً لَهُ اور وہ وصف جو ہے فرع کو نظیر بنا دے لَهُ کس کی؟ اصل کی۔ وہ ایسا وصف ہو جو فرع کو اصل کی نظیر بنا دے فِي حُكْمِهِ اس کے حکم میں۔ تو یہ جو ہے فِي حُكْمِهِ یاد رکھیے یہ بھی متن ہے۔ سبق کی طرف توجہ ہے بھئی؟ جی۔ وَجَعَلَ الْفَرْعَ نَظِيراً لَهُ اور وہ وصف جو ہے جس کو علامت بنایا گیا ہے نص کے حکم پر، وہ وصف جَعَلَ الْفَرْعَ نَظِيراً لَهُ وہ کیا کرے؟ فرع کو اصل کی نظیر بنا دے فِي حُكْمِهِ أَيْ فِي حُكْمِ النَّصِّ کس کے اندر؟ نص کے حکم کے اندر فرع کو بھی اصل کی نظیر بنا دے۔ میں نے بتلایا یہ فِي حُكْمِهِ یہ بھی متن ہے بھئی متن۔ لِوُجُودِهِ بوجہ اس معنی کے پائے جانے کے، ہا ضمیر کس کو راجع؟ اس معنی کو بھئی جس کی تفصیل بیان ہو رہی ہے، بوجہ اس معنی کے پائے جانے کے فِيهِ أَيْ فِي الْفَرْعِ کس کے اندر؟ فرع کے اندر۔ وَجَعَلَ دوبارہ متن پہ نظر رکھیے بھئی، صبح کے پوری تعریف دیکھیے: قیاس کے رکن بیان ہو رہا ہے، وَرُكْنُهُ اور قیاس کا رکن مَا وہ وصف ہے جُعِلَ عَلَماً عَلَى حُكْمِ النَّصِّ جس کو نص کے حکم پر علامت بنایا گیا ہو، وَجَعَلَ الْفَرْعَ نَظِيراً لَهُ اور وہ

وصف جو فرع کو اصل کی نظیر بنا دے فِي حُكْمِهِ نص کے حکم میں، لِوُجُودِهِ فِيهِ بوجہ اپنے پائے جانے کے فرع کے اندر۔ بوجہ فرع کے اندر اپنے پائے جانے کے، کیونکہ یہ فرع میں پایا جاتا ہے اس لیے یہ فرع کو کیا کر دیتا ہے؟ اصل کی نظیر بنا دیتا ہے حکم کے اندر بھئی۔

أَيْ وُجُودِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى متن میں کیا آیا؟ لِوُجُودِهِ، شارح کیا بتلا رہے ہیں؟ وُجُودِ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى ہا ضمیر اس معنی کو راجع ہے۔ متن میں آیا تھا فِيهِ، شرح میں کہہ رہے ہیں فِي الْفَرْعِ ہا ضمیر کس کو راجع؟ فرع کو۔ بوجہ اس معنی کے پائے جانے کے فرع کے اندر۔ یعنی وہ معنی فرع کو اصل کی نظیر بنا دیتا ہے اس لیے کیونکہ وہ معنی خود کس کے اندر پایا جا رہا ہے؟ فرع کے اندر بھی پایا جا رہا ہے جو کس کے اندر پایا جا رہا تھا؟ اصل کے اندر۔ اصل کے اندر تو اس کو حکم کی علامت بنایا گیا تھا اور یہی وصف پھر فرع کو کیا کر دیتا ہے؟ اصل کی نظیر بنا دیتا ہے بھئی۔

تعریف سمجھ میں آگئی بھئی رکن کی؟ رکن وہ وصف ہے جس کو اصل میں حکم کی علامت بنایا گیا ہے اور وہ وصف جو فرع کو اصل کی نظیر بنا دیتا ہے اس وجہ سے کیونکہ وہ خود کس کے اندر پایا جاتا ہے؟ فرع کے اندر پایا جاتا ہے، تو اس فرع کو اصل کی طرح بنا دیتا ہے۔

وَيُفْهَمُ مِنْ هٰهُنَا اور یہاں سے یہ بات سمجھ میں آئی، یہ بات مفہوم ہوئی أَنَّ أَرْكَانَ الْقِيَاسِ أَرْبَعَةٌ کہ ارکانِ قیاس چار ہیں۔ قیاس کے ارکان کتنے ہیں؟ چار۔ یہ چار چیزیں ہوں گی تو قیاس ہو گا، ان میں سے کوئی ایک بھی نہ پائی گئی تو قیاس ہی نہیں ہو سکتا، وہ چار کیا ہیں؟ الْأَصْلُ وَالْفَرْعُ وَالْعِلَّةُ وَالْحُكْمُ اصل ہے ایک، فرع ہے، علت ہے اور حکم ہے۔ وہ جو اصل کا حکم ہے اس کی بات ہو رہی ہے یاد رکھنا، یہ چوتھی چیز جو ہے حکم سے کون سا حکم مراد ہے؟ جو اصل میں پایا جا رہا ہے، فرع والا حکم نہیں، فرع والا حکم تو قیاس کا نتیجہ ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ارکانِ قیاس کتنی چیزیں ہیں؟ چار: اصل، فرع، علت اور وہ جو اصل کا حکم ہے۔ بھئی ماتن نے تو کہا تھا وَرُكْنُهُ، مفرد کا لفظ لے کر آئے اور کس کو قرار دیا؟ مَا جُعِلَ عَلَماً وہ وصف ہے جس کو علامت بنایا گیا ہے، یعنی وہ علت ہے، یعنی وہ علت ہے۔ تو انہوں نے تو صرف علت ذکر کی۔ کہتے ہیں وَإِنْ كَانَ أَصْلُ الرُّكْنِ هُوَ الْعِلَّةُ اگرچہ اصلِ رکن وہ علت ہی ہے بھئی۔ یہ علت ہو گی تو ایک چیز اصل بنے گی، دوسری فرع بنے گی اور حکم متعدی ہو گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اصلِ رکن کیا ہے؟ علت ہی ہے بھئی، اس لیے انہوں نے اصلِ رکن کو ذکر کیا ورنہ در حقیقت کتنے ارکان ہیں؟ چار ارکان ہیں قیاس کے بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ جی۔ قیاس کا رکن کیا بیان ہوا؟ رُكْنُهُ مَا رُكْنُهُ قیاس کا رکن وہ وصف ہے، وصف ہے، بھئی معنی کو اور واضح کرنے کے لیے وصف کی جگہ آپ علت کا لفظ ہی لے آئیں، کیا لے آئیں؟ علت۔ قیاس کا رکن وہ علت ہے جس کو نص کے حکم کی علامت بنایا گیا ہے، اور یہ علت جو ہے یہ فرع کو اصل کی نظیر بنا دیتی ہے اس لیے کیونکہ

یہ خود اس فرع میں پائی جاتی ہے، تو اس لیے یہ فرع کو بھی اصل کی نظیر بنا دیتی ہے۔

اچھا بھئی، سبق کا خلاصہ پھر سن لیجیے۔ سبق کا خلاصہ یہ ہوا کہ سبق کے شروع میں سب سے پہلے مصنف نے ایک اعتراض کا جواب دیا۔ اعتراض یہ ہوتا تھا احناف پر کہ اے احناف! آپ نے قیاس کی شرائط میں چوتھی شرط یہ ذکر کی کہ تعلیل کی وجہ سے یعنی قیاس کی وجہ سے اصل کے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آنی چاہیے، اور آپ نے تعلیل کی اور اس تعلیل کی وجہ سے اصل کے حکم میں تبدیلی آگئی۔ کہ حدیث میں آیا ہے فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ پانچ اونٹوں کے اندر ایک بھیڑ بکری واجب ہے بطور زکوٰۃ کے۔ آپ نے اس کی تعلیل کی، علت نکالی اور بتلایا کہ اس سے جو بھیڑ بکری ہے اس کے ذریعے فقیر کی حاجت پوری ہوگی، اس لیے اس کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا۔ اور جب اس بھیڑ بکری کے ذریعے چونکہ فقیر کی حاجت پوری ہوتی ہے تو ہر وہ چیز دینا جائز ہے جس کے ذریعے فقیر کی حاجت پوری ہو، اور قیمت بھی اسی طرح ہے، لہٰذا صرف بھیڑ بکری دینا واجب نہیں ہے بلکہ اس کی قیمت بھی دے سکتے ہیں، تو آپ نے وہ جو شَاة کی قید تھی، حدیث میں تو صرف شَاة کا ذکر تھا کہ وہ دے سکتے ہیں، آپ نے تعلیل کے ذریعے اس قید کو باطل کر دیا۔

تو جواب دیا مصنف نے کہ بھئی یہ ہم نے تعلیل کی وجہ سے اس قید کو باطل نہیں کیا، بلکہ اس قید کو باطل کرنے پر نص نے ہی دلالت کی۔ اور وہ اس طریقے پر کہ اللہ تعالیٰ نے سب لوگوں، سب کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے، تو فقراء کے بھی رزق کا اس میں وعدہ آگیا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا زمین پر چلنے والا کوئی جاندار نہیں مگر اللہ ہی کے ذمہ ہے اس کا رزق۔ تو اللہ نے ہر ایک کے رزق کا وعدہ فرما لیا، اس میں اغنیاء بھی آگئے، اس میں فقراء بھی آگئے۔ اغنیاء کو تو رزق کے لیے اسباب اللہ نے تجارت، زراعت وغیرہ نصیب فرما دیے، جبکہ فقراء کے لیے، جبکہ فقراء کے لیے اللہ تعالیٰ نے اغنیاء کے مال کے اندر ایک مقررہ حصہ مقرر فرما دیا۔ اپنے لیے، وہ حصہ اللہ نے اولاً اپنے لیے مقرر فرمایا اور پھر حکم دیا کہ میرے ان رزق کے وعدوں کو پورا کرو، یعنی فقراء اور مساکین کو یہ رزق دے دو، یہ مال دے دو۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اللہ نے حکم دیا إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ کے ذریعے۔ تو اللہ نے اپنے لیے حصہ مقرر فرمایا اور پھر اس حصے کے ذریعے وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا، یہ اللہ نے اس لیے کیا تاکہ یہ لوگ یہ نہ کہیں کہ فقراء کو امیروں نے مال دیا ہے، اللہ نے نہیں دیا، اپنا وعدہ پورا نہیں کیا۔ تو دراصل یہ بظاہر دے تو مالدار رہے ہیں لیکن درحقیقت دینے والے کون ہیں؟ اللہ تعالیٰ ہی ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ چنانچہ اسی لیے روایات سے جیسا کہ معلوم ہوتا ہے کہ صدقہ جو ہے فقیر کے ہاتھ میں واقع ہونے سے پہلے رحمٰن کے ہاتھ میں واقع ہوتا ہے۔

تو اللہ نے ان وعدوں کو اس مال کے ذریعے ان وعدوں کو پورا کرنے کا حکم دیا، اور یہ بھیڑ اور بکری جو ہے یہ جو مقررہ مال ہے یہ تو ان سب وعدوں کو پورا کرنے کا احتمال نہیں رکھتا، کیونکہ اس بھیڑ یا بکری کے ذریعے تو صرف سالن کی ضرورت پوری ہوگی، حالانکہ رزق کے وعدے کے اندر روٹی کا بھی وعدہ ہے، سالن کا بھی وعدہ ہے، لکڑی کا بھی وعدہ ہے، لباس کا

بھی وعدہ ہے، ساری ضروریات کے وعدے ہیں۔ تو لہٰذا جب اس کے ذریعے پورے نہیں ہو سکتے تو یہ جو اللہ نے حکم دیا تھا کہ ان فقراء کے کو میرے ان وعدوں کو پورا کرو اس مال کے ذریعے، کس کے ذریعے؟ مال کے ذریعے۔ تو اس مال کے ذریعے میرے وعدوں کو پورا کرو تو یہ حکم دینا، اس حکم دینے نے، اس حکم نے دلالت کر دی اس بات پر کہ بھیڑ بکری کے بجائے ان کی قیمت بھی دے سکتے ہیں۔ اس نے دلالت کر دی اس بھیڑ بکری کو قیمت کے ساتھ بدلنے کے، بدلا جا سکتا ہے بھئی۔

یہاں تک تقریر سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جی۔ اس پر پھر اشکال ذکر ہوا تھا کہ یہ تو آپ اس صورت میں دلالت بناتے اگر فقراء کا رزق صرف اس بھیڑ بکری میں بند ہوتا۔ ان کے تو رزق کے اور بھی صورتیں اللہ نے بنائی ہیں بھئی، ان کو صدقہ فطر کے ذریعے بھی چیزیں مل جاتی ہیں، ان کو کفارہ یمین کے اندر بھی چیزیں مل جاتی ہیں، ان کو غنیمت کے اندر بھی چیزیں مل جاتی ہیں، ان کو عشر کے ذریعے بھی چیزیں مل جاتی ہیں، تو باقی ضرورتیں ان سے بھی تو پوری ہو سکتی تھیں۔ لہٰذا آپ کا اس امر بالانجاز کو دلالت بنانا استبدال پر یہ صحیح نہیں۔ تو جواب دیا اس کا مصنف نے تفصیلاً کہ بھئی اصل فقیر کی جو حاجتیں پوری ہیں ہوں گی وہ زکوٰۃ کے ذریعے ہی ہوں گی، باقی چیزیں بہت کم ہیں بھئی زکوٰۃ کے مقابلے میں۔ زکوٰۃ دینے والے تو ہر بستی، ہر گاؤں میں موجود ہیں، تو ساری ضرورتیں اسی کے ذریعے دراصل پوری ہوں گی، اور جب اسی کے ذریعے پوری ہونی ہیں تو پھر صرف بھیڑ بکری سے تو سالن کی ضرورت پوری ہو گی، باقی ضرورتیں پوری نہیں ہوں گی۔ لہٰذا جب یہ حکم اللہ نے دے دیا ان وعدوں کو پورا کرو یہ مال فقراء کو دو تو اس میں گویا اس میں اجازت آ گئی کہ اس کی قیمت بھی ادا کی جا سکتی ہے تاکہ وہ اپنی باقی ضرورتوں کو بھی پورا کر لیں بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جی۔ تو اس کے بعد قیاس کے رکن کی تعریف کی، یعنی قیاس کا رکن کیا چیز ہے؟ وہ علت ہے، تو بتلایا علت ایک وصف ہوتا ہے، تو بتلایا رکن قیاس کا وہ وصف ہے جو نص کے حکم پر علامت ہوا کرتا ہے، اس حال میں کہ نص اس وصف پر مشتمل ہوتی ہے، نص کے اندر ہی وہ ذکر ہوتا ہے، کبھی صراحتاً کبھی ضمناً۔ اور یہ جو علت ہوتی ہے یہ اس فرع کو اصل کی نظیر بنا دیتی ہے اس نص کے حکم کے اندر، بوجہ خود اس فرع کے اندر پائے جانے کے، کیونکہ یہ علت کس میں موجود ہوتی ہے؟ فرع میں۔ تو مثلاً بھئی شراب ہے، شراب کا حکم کیا ہے؟ حرام ہے۔ اور علت اس کی کیا ہے؟ نشہ ہے۔ تو یہ جو نشے کی علت ہے شراب کے اندر، یہ نشہ یہ علامت ہے اس کے حرام ہونے کی۔ یہ حکم کیا ہے؟ حرام ہونا۔ تو یہ حرام ہونے کی علامت ہے بھئی، اس کو اس نشے کو اس حکم یعنی حرام ہونے پر علامت بنایا گیا ہے، بھئی علامت کے ذریعے جیسے کسی چیز کا پتہ چلتا ہے، اسی طرح اس نشے کے ذریعے بھی کس کا پتہ چل رہا ہے؟ اس کی حرمت کا پتہ چل رہا ہے، یہ اس پر علامت ہے بھئی اس حکم پر۔ اور یہ نص کے، نص اس حال میں کہ نص اس وصف پر

مشتمل ہوتی ہے، اس کے اندر کبھی صیغے کے اعتبار سے ہی ہوتا ہے یہ وصف اور کبھی بغیر صیغے کے ضمناً وصف اس کے اندر ہوتا ہے۔ اور یہ وصف جو ہے یہ فرع کو اصل کی نظیر بنا دیتا ہے، جیسے یہی وصف ہمیں نشے کا بھنگ کے اندر ملا تو اس پر بھی ہم نے کیا حکم لگا دیا؟ حرام ہونے کا۔ تو دیکھو اس علت نے، اس وصف نے یعنی نشہ آور ہونے نے اس نے فرع کو کس کے مثل بنا دیا؟ اصل یعنی شراب کے مثل بنا دیا کس چیز کے اندر؟ حرام ہونے کے اندر، کہ وہ حکم اب اس پر بھی آگیا۔ یہ حرام ہونے کا حکم بھنگ پر کیوں لگایا گیا؟ نشہ آور ہونے کی وجہ سے۔ تو دیکھو یہ نشہ آور ہونا یہ اس علت نے اس بھنگ یعنی فرع کو بھی اصل یعنی شراب کی نظیر بنا دیا کیونکہ یہ اس فرع کے اندر پائی جا رہی ہے۔

تو یہاں یہ ساری تعریف تھی اس رکن کی۔ کیا تعریف ہوئی رکن کی؟ کہ رکن وہ وصف ہوتا ہے یعنی وہ علت ہوتی ہے جس کو نص کے حکم پر علامت بنایا گیا ہوتا ہے، نص اس پر مشتمل ہوتی ہے، اور یہ علت فرع کو اصل کی نظیر بنا دیتی ہے اس اصل کے حکم کے اندر، اس وجہ سے کہ کیونکہ یہ علت اس فرع کے اندر پائی جاتی ہے۔ یہ ساری کیا کی؟ رکن کی تعریف کی بھئی تعریف کی۔ تو لہٰذا اس علت کو رکن بھی کہا اور علامت بھی کہا۔ رکن، علامت کیوں کہا یہ تو میں نے بیان کر دیا، کیونکہ یہ علامت ہے، جیسے علامت کے ذریعے چیز کا پتہ چلتا ہے، اس کی پہچان ہوتی ہے، تو یہ جو شرعی علتیں ہیں یہ بھی پہچان کرواتی ہیں شرعی احکام کی بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ اصل میں تو حکم دینے والے، چیز اس، واجب کرنے والے وہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ یہاں پر جیسے حرام کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں، لیکن پہچان ہمیں کس کے ذریعے ہوئی ہے؟ اس علت کے ذریعے، تو اس لیے اس کو علامت کہتے ہیں۔ اور اس کو رکن بھی کہا ماتن نے بھئی، رکنِ قیاس قرار دیا۔ رکن اس لیے کہ رکن وہ چیز ہے جس پر کسی چیز کا دارومدار ہو، رکن ہے تو وہ چیز ہے، رکن نہیں تو وہ چیز بھی نہیں۔ تو جیسے نماز کے ارکان میں نے ذکر کیا رکوع ہے، سجدہ ہے، قراءت ہے، قیام ہے جو فرائض ہیں، یہ نماز کے ارکان ہیں، رکن ہے تو چیز ہے، رکن نہیں تو چیز بھی نہیں، یہ ارکان صلوٰۃ ہیں تو نماز ہے، ان میں سے کوئی ایک بھی نہ پایا گیا تو نماز ہی نہیں ہوگی بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ اس لیے اس کو رکن بھی کہا کیونکہ اس پر قیاس کا دارومدار ہے، یہ ہوگی علت تو پھر ایک اصل بنے گی، دوسری فرع بنے گی اور پھر حکم متعدی ہوگا فرع کی طرف، تو قیاس کا دارومدار ہی اس پر ہے اس لیے اس کو رکن کہا۔

پھر بیچ میں درمیان میں یہ بھی ذکر کیا کہ یہ حکم، ایک حکم ہے اصل کے اندر، ایک حکم ہے فرع کے اندر۔ فرع کے اندر جو حکم ہے اس کی نسبت تو علت کی طرف کی جائے گی بالاتفاق۔ کس کی طرف؟ علت۔ اگر کوئی پوچھے بھنگ حرام کیوں؟ آپ فوراً کیا کہیں گے؟ کیونکہ وہ نشہ آور ہے بھئی۔ وہ کیا ہے؟ نشہ آور۔ وہ تو فرع کے اندر تو حکم کی نسبت علت ہی کی طرف کی جاتی ہے، وجہ اس کی یہ کہ فرع کے اندر نص ہی نہیں ہے۔ جبکہ اصل کے اندر تو نص بھی ہے اور اصل کے اندر تو وہ علت بھی ہے، تو اب اصل میں حکم کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ کہا جائے شراب حرام ہے، تو کیا کہیں

گے؟ نص کی وجہ سے حرام ہے یا کہیں گے نشے کی وجہ سے حرام ہے؟ کس کی طرف نسبت کریں گے؟ تو بتلایا کہ اس میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ نص کی طرف نسبت کریں گے جب کہا جائے شراب حرام ہے، کیوں حرام ہے؟ تو کیا کہیں گے؟ نص کی وجہ سے کہ اللہ نے اس کو، نص میں آیا ہے اس کے حرام ہونے کا ذکر۔ جو نص قوی ہے اور وہ جو علت ہے وہ قیاس کے ذریعے نکالی وہ ضعیف ہے، تو قوی کے ہوتے ہوئے ضعیف کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت نہیں۔ جبکہ دوسرا گروہ فقہاء کا اور جمہور اصولیین کا، وہ کہتے ہیں کہ اصل کے اندر بھی حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی۔ شراب حرام ہے، کیوں حرام ہے؟ کیونکہ یہ نشہ آور۔ وجہ یہ وہ کہتے ہیں کہ اگر اصل کے اندر علت مؤثر نہیں، حکم کی نسبت علت کی طرف نہیں، جب اصل کے اندر، جب اصل کے اندر علت مؤثر نہیں تو پھر فرع میں وہ کیسے اپنا اثر دکھائے گی؟ تو لہٰذا ضروری ہوا کہ اصل کے اندر بھی حکم کی نسبت کس کی طرف کی جائے؟ علت کی طرف کی جائے جیسے کہ فرع کے اندر حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے۔

اور پھر اس کے بعد شارح نے آپ کو یہ بھی بتلایا کہ اس پوری بحث سے آپ کو پتہ چل گیا کہ ارکانِ قیاس جو ہیں وہ چار ہیں: اصل، فرع، علت اور حکم۔ حکم سے کون سا حکم مراد میں نے بتلایا؟ اصل کا حکم، فرع کا حکم نہیں کیونکہ فرع کا حکم تو قیاس کا نتیجہ ہے۔ تو لہٰذا قیاس کے ارکان چار ہیں: اصل، فرع، علت اور اصل کا حکم بھئی، اصل کا حکم۔ لیکن مصنف نے رکن جو ہے صرف علت کو کہا، وجہ یہ کہ وہ اصلِ علت ہے بھئی، وہ اصلِ رکن ہے، وہ سارا دارومدار ہی اس پر ہے، علت ہوگی تو ایک اصل بنے گی، پھر ایک دوسری چیز فرع بنے گی اور پھر وہ اصل والا حکم متعدی ہوگا کس کی طرف؟ فرع کی طرف، تو یہ وہ چونکہ اصلِ رکن ہے اس لیے اس کو ذکر کیا انہوں نے متن میں بھئی۔ چلیے بس وَهٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۰۹: باب القیاس (۷): رکنِ قیاس (علت) کا بیان — علت بننے والے اوصاف کی اقسام (لازم، عارض، اسم، حکم وغیرہ)

نور الانوار صفحہ: ۲۳۴ — بتاریخ: ۹ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنَى يَكُونُ عَلَى عِدَّةِ أَنْحَاءٍ فَقَالَ وَهُوَ جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ وَصْفًا لَازِمًا وَعَارِضًا فَالْوَصْفُ اللَّازِمُ أَلَّا يَنْفَكَّ عَنِ الْأَصْلِ كَالثَّمَنِيَّةِ عِلَّةً لِوُجُوبِ الزَّكَاةِ فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُمَا لِأَنَّهُمَا خُلِقَا فِي الْأَصْلِ عَلَى مَعْنَى الثَّمَنِيَّةِ

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

قِیَاس کے رُکن یعنی عِلَّت کی بحث چل رہی ہے بھئی۔ ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنَى يَكُونُ عَلَى عِدَّةِ أَنْحَاءٍ پھر شروع ہوئے مُصَنِّف یہ بات بیان کرنے میں کہ وہ مَعْنٰی یعنی وہ وَصْف یعنی وہ عِلَّت، عِلَّت کیا ہے؟ وہ وَصْف ہے، وہ مَعْنٰی ہے، تو یہ اس کے بیان میں شروع ہوئے کہ وہ وَصْف جو ہے يَكُونُ عَلَى عِدَّةِ أَنْحَاءٍ، أَنْحَاءٌ جَمْع ہے نَحْوٌ کی، یہ بِمَعْنٰی قِسْم کے ہے یہاں، کہ وہ وَصْف جو ہے، وہ مَعْنٰی جو ہے کئی قِسْم پر ہے، فَقَالَ پس فرمایا۔ آگے آپ کو بتلائیں گے بھئی۔

کہ یہ جو عِلَّت ہے یہ وَصْف بھی ہو سکتی ہے، یہ اِسْم بھی ہو سکتی ہے، یہ حُکْم بھی ہو سکتی ہے۔ یہ عِلَّت جو ہے یہ وَصْف بھی ہو سکتی ہے، یہ اِسْم بھی ہو سکتی ہے اور یہ حُکْم بھی ہو سکتی ہے۔ اور اسی طرح جب یہ وَصْف ہو تو پھر یہ وَصْفِ لَازِم بھی ہو سکتی ہے، وَصْفِ عَارِض بھی ہو سکتی ہے۔ وَصْفِ لَازِم جو اپنے مَوْصُوف سے جدا ہی نہ ہو بھئی۔ اور وَصْفِ عَارِض جو پیش آیا ہے یعنی کبھی مَوْصُوف کے ساتھ ہو گا کبھی مَوْصُوف کے ساتھ نہیں ہو گا۔ تو یہ وَصْف کبھی لَازِم ہو گا،

کبھی عَارِض ہو گا، جدا ہو سکتا ہے بھئی۔ اور پھر یہ وَصْف کبھی جَلِی ہو گا یعنی ظَاهِر ہو گا ہر ایک اس کو سمجھ سکتا ہے، یا خَفِی ہو گا ہر ایک اس کو نہیں سمجھ سکتا۔ نیز اسی طرح کبھی یہ وَصْف جو ہے مُفْرَد ہو گا کبھی مُرَکَّب ہو گا بھئی۔ جیسے مُرَکَّب کی مثال بھئی، جیسے ہم نے عِلَّتِ رِبَا کیا نکالی تھی؟ قَدْر اور جِنْس۔ تو صرف قَدْر نہیں، صرف جِنْس نہیں بلکہ قَدْر اور جِنْس دونوں سے مُرَکَّب ہے اس کی رِبَا کی عِلَّت بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

دیکھیے بھئی آسان بحث ہے۔ کہتے ہیں وَهُوَ جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ وَصْفًا لَازِمًا وَعَارِضًا اور وہ وَصْف جو ہے، هُوَ ضَمِير کس کو رَاجِع؟ اس مَعْنٰی کو۔ اور مَعْنٰی سے کیا مُرَاد ہے؟ وہ عِلَّت۔ تو آپ عِلَّت کا ترجمہ کرتے جائیے لیکن ضَمِير مُذَكَّر ہے یاد رکھنا مَعْنٰی کو رَاجِع ہے۔ تو میں عِلَّت کے ساتھ ترجمہ اگر کروں بھی تو یاد رکھنا تاکہ بات آپ کے لیے سمجھنا آسان ہو جائے۔ تو کہتے ہیں وہ مَعْنٰی جو یا وہ عِلَّت جَائِز ہے أَنْ يَكُونَ وَصْفًا کہ وہ وَصْف ہو، ایسا وَصْف لَازِمًا جو لَازِم ہو، کیا مَعْنٰی جو جدا ہی نہیں ہوتا مَوْصُوف سے، وَعَارِضًا یا وَصْفِ عَارِض ہو۔ فَالْوَصْفُ اللَّازِمُ أَلَّا يَنْفَكَّ عَنِ الْأَصْلِ پس وَصْفِ لَازِم جو ہے وہ جدا نہیں ہوتا أَصْل سے، كَالثَّمَنِيَّةِ جیسے ثَمَنِيَّت، ثَمَن ہونا، عِلَّةٌ لِوُجُوبِ الزَّكَاةِ اس کو چاہے عِلَّةٌ پڑھ لیں، اگر مَرْفُوع پڑھیں تو اس کا مُبْتَدَا مَحْذُوف أَيْ هِيَ عِلَّةٌ لِوُجُوبِ الزَّكَاةِ، یا اس کو عِلَّةً پڑھ لیں مَنْصُوب پڑھ لیں، اس صورت میں یہ حَال ہو گا ثَمَنِيَّت سے، کس سے حَال ہو گا؟ كَالثَّمَنِيَّةِ جیسے کہ ثَمَنِيَّت عِلَّةً لِوُجُوبِ الزَّكَاةِ فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ اس حَال میں کہ یہ ثَمَنِيَّت عِلَّت ہے وُجُوبِ زَكٰوة کی سونے اور چاندی میں۔

سونے اور چاندی میں زَكٰوة کے وَاجِب ہونے کی عِلَّت کیا ہے بھئی؟ کہ یہ ثَمَن ہیں بھئی، ان کو اللہ نے پیدا ہی کس طور پر کیا ہے؟ ثَمَن کے طور پر پیدا کیا ہے، ان کے ذریعے چیزوں کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ لِوُجُوبِ الزَّكَاةِ فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ اس حَال میں کہ یہ عِلَّت ہے وُجُوبِ زَكٰوة کے لیے سونے اور چاندی میں، لَا يَنْفَكُّ عَنْهُمَا اور یہ جو ہے جدا نہیں ہوتی ثَمَنِيَّت عَنْهُمَا کس سے؟ ان سونے اور چاندی سے، لِأَنَّهُمَا خُلِقَا اس لیے کیونکہ ان دونوں کو پیدا کیا گیا ہے فِي الْأَصْلِ أَصْل میں عَلَى مَعْنَى الثَّمَنِيَّةِ کس مَعْنٰی پر؟ ثَمَنِيَّت کے مَعْنٰی پر ہی ان کی تَخْلِيق ہوئی ہے بھئی۔ وَهِيَ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ مَضْرُوبِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَتِبْرِهِمَا وَحُلِيِّهِمَا۔ مَضْرُوب بھئی، مَضْرُوب جس پر مہر لگائی گئی ہو۔

بھئی ایک ہے سونے اور چاندی کی ویسے سادہ ڈلی بھئی، اس کو تِبْر کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ تِبْر سونے اور چاندی کی ڈلی کو۔ اور پھر دِرْهَم، یہ دِرْهَم تو یہ نہیں ہے، دِرْهَم تو باقاعدہ اس کو ایک خَاص شکل دی جاتی ہے، دِرْهَم اور دِينَار جو ہیں، سونے اور چاندی کو خَاص شکل دی جاتی ہے اور پھر باقاعدہ اس پر سرکاری مہر حکومت کی طرف سے لگتی ہے جس سے پتا لگے کہ یہ کیا ہے؟ دِرْهَم ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جیسے آپ کے ہاں بھی بھئی یہ سکے ہیں دیکھیے باقاعدہ حکومت کی اس پر مہر یعنی صورت ایک دی ہوتی ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں یہ ثَمَنِيَّت جو ہے هِيَ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ مَضْرُوبِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَتِبْرِهِمَا وَحُلِيِّهِمَا یہ مُشْتَرَک ہے بَيْنَ مَضْرُوبِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ مہر لگائے ہوئے سونے اور چاندی میں، وَتِبْرِهِمَا اور ان دونوں کی

ڈلی میں، وَحُلِيِّهِمَا اس کو یا حُلِيّ پڑھ لیں بھئی۔ حَلْيٌ زیور ہے مُفْرَد ہے، اور حُلِيٌّ یہ جَمْع ہے بھئی، تو حَلْيٌ مُفْرَد ہے اور حُلِيٌّ جَمْع ہے۔ ان کی ڈلی میں وَحُلِيِّهِمَا اور ان کے زیور میں، فَيَكُونُ فِي حُلِيِّ النِّسَاءِ الزَّكَاةُ لِعِلَّةِ الثَّمَنِيَّةِ پس عورتوں کے زیوروں میں زکوۃ ہوگی ثَمَنِيَّت کی عِلَّت کی وجہ سے۔

بھئی انہوں نے عِلَّت کی، وُجُوبِ زَكٰوة کی عِلَّت کیا ہے؟ سونے اور چاندی میں زکوۃ کیوں وَاجِب؟ کیونکہ سونے اور چاندی میں کیا پائی جا رہی ہے؟ ثَمَنِيَّت ہے، اور یہی ثَمَنِيَّت زیور میں بھی ہے کیونکہ وہاں بھی سونا اور چاندی ہے، اور ثَمَنِيَّت تو سونے اور چاندی کے ساتھ لَازِم ہے، ان کو پیدا ہی ثَمَن کے طور پر کیا گیا، یہ ان سے جدا ہی نہیں ہو سکتی، یہ وَصْفِ لَازِم ہے۔ اور اسی طرح ان کی ڈلی ہو، زیور ہو، جو بھی شکل ہو یا ان کا برتن ہو، کوئی بھی چیز ہو، جب سونا اور چاندی وہ ہیں تو ان سے ثَمَنِيَّت لَازِم ہے، جب ثَمَنِيَّت ہے اور ثَمَنِيَّت تو عِلَّت ہے کس چیز کی؟ وُجُوبِ زَكٰوة کی، تو ان سب چیزوں میں بھی کیا وَاجِب ہوگی؟ زکوۃ وَاجِب ہوگی۔

تو اسی لیے کہا عورتوں کے زیور میں زکوۃ وَاجِب ہوگی ثَمَنِيَّت کی عِلَّت کی وجہ سے۔ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى رَحْمَةً وَاسِعَةً يُعَلِّلُ حُرْمَةَ الرِّبَا بِهَا اور اِمَامِ شَافِعِي رَحِمَهُ اللّٰهُ عِلَّت بیان کرتے ہیں حُرْمَتِ رِبَا کی بِهَا اس ثَمَنِيَّت کے ذریعے۔ اِمَامِ شَافِعِي رَحِمَهُ اللّٰهُ نے کیا عِلَّت بیان کی تھی بھئی رِبَا کی؟ طَعْم اور ثَمَنِيَّت۔ چار چیزوں سے طَعْم نکالا کہ کھانے پینے، کھانے والی چیزیں ہیں اور سونے اور چاندی سے ثَمَنِيَّت نکالی۔ اوپر جو بات ہو رہی تھی وہ وُجُوبِ زَكٰوة کی عِلَّت کی بات ہو رہی تھی۔ یہاں اب الگ ویسے بات کر رہے ہیں کہ اِمَامِ شَافِعِي رَحِمَهُ اللّٰهُ نے رِبَا کی عِلَّت کیا نکالی ہے؟ رِبَا کی عِلَّت سونے اور چاندی میں ثَمَنِيَّت نکالی۔ ہم نے تو قَدْر اور جِنْس نکالی، ثَمَنِيَّت کی بات ہی نہیں کی۔ انہوں نے کیا نکالی؟ ثَمَنِيَّت۔ ہم نے ثَمَنِيَّت کی بات کیوں نہیں کی؟ وجہ اس کی یہ کہ ثَمَنِيَّت تو صرف سونے اور چاندی میں ہے، یہ تو عِلَّتِ قَاصِرَہ ہے، اور تو کسی چیز میں پائی نہیں جا رہی، تو اگر یہ عِلَّت نکالی جائے تو کسی اور چیز کو اس پر قِيَاس کیا جا سکتا ہے؟ قِيَاس ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ عِلَّت تو بند ہے کس کے اندر؟ سونے اور چاندی میں بھئی۔ اس لیے ہم نے یہ عِلَّت نہیں نکالی بھئی۔ تو کہتے ہیں وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُعَلِّلُ حُرْمَةَ الرِّبَا بِهَا اِمَامِ شَافِعِي رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعْلِيل کرتے ہیں یعنی عِلَّت بیان کرتے ہیں حُرْمَتِ رِبَا کی بِهَا اس ثَمَنِيَّت کے ذریعے وَهِيَ غَيْرُ مُتَعَدِّيَةٍ إِلَى شَيْءٍ اس حَال میں کہ یہ کسی دوسری چیز کی طرف مُتَعَدِّی ہونے والی نہیں ہے یعنی عِلَّتِ قَاصِرَہ ہے۔

یہ تو تھا وَصْفِ لَازِم بھئی، ثَمَنِيَّت سونے اور چاندی سے جدا نہیں ہو سکتا۔ وَالْوَصْفُ الْعَارِضُ اور وَصْفِ عَارِض جو ہے كَالْاِنْفِجَارِ جیسے کہ بہنا ہے، بہنا، فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور عَلَيْهِ السَّلَام کے اس قَوْل کے اندر فَإِنَّهَا دَمُ عِرْقٍ انْفَجَرَ۔ بھئی یہ بعض عورتوں نے نَبِيِّ كَرِيم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سے آکر وہ جو اِسْتِحَاضَہ کا خون جاری ہوتا ہے اس کے بارے میں پوچھا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ حَيْض کے تو چند اَيَّام ہیں مہینے کے اندر، چار پانچ دن، چھ دن تک حَيْض آئے گا، لیکن یہ جو اِسْتِحَاضَہ کا خون ہے یہ تو ہر وقت جاری ہوتا ہے۔ اسی طرح نِفَاس کے بھی اَيَّام ہیں جبکہ تو جو حَيْض کے اَيَّام سے بڑھ

کر خون جاری رہے یا نِفاس کے اَیَّام سے بڑھ کر خون جاری رہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ اِسْتِحَاضَہ کہتے ہیں۔ تو بعض عورتوں کا یہ اگر تکلیف ہو جائے، بڑی تکلیف کا باعث، ہر وقت خون بہتا رہتا ہے، تو انہوں نے آکر سوال کیا یَا رَسُولَ اللّٰہِ ہم کیا کریں؟ تو حضور صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فرمانے لگے کہ یہ تو ایک، یہ وہ حَیْض نہیں ہے، یہ تو رگ کا خون ہے، رگ جو بہہ پڑی ہے بھئی۔ یہ رگ کا خون ہے، رگ جو بہہ پڑی ہے، لِھٰذَا جب اَیَّامِ حَیْض گزر جائیں، اگر یاد ہیں کہ کون کون سے دن ہوتے تھے مہینے کے، تو وہ جب گزر جائیں تو اس کے بعد پھر یہ ہے کہ غُسْل کر لو اور اس کے بعد پھر جس طرح عَام پاک عورت کے اَحْکَام ہیں نماز روزے وغیرہ کے وہی اَحْکَام ہوں گے بھئی۔ ہاں یہ ہے کہ پھر اس میں ہر نماز کے لیے وُضُو کر لے گی وہ۔ عورت کیا کر لے گی؟ ہر نماز کے لیے الگ وُضُو کر لے گی بھئی، چاہے خون ٹپک رہا ہو، عَیْن حَالَتِ نماز میں ہی کیوں نہ ہو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَالْوَصْفُ الْعَارِضُ کَالْاِنْفِجَارِ جیسے کہ وہ وَصْفِ عَارِض جیسے کہ اِنْفِجَار ہے، بہنا ہے، فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور عَلَیْہِ السَّلَام کے اس قَوْل کے اندر فَإِنَّهَا پس یہ جو اِسْتِحَاضَہ ہے دَمُ عِرْقٍ، عِرْقٌ رگ کو کہتے ہیں بھئی، فَإِنَّهَا دَمُ عِرْقٍ انْفَجَرَ یہ رگ کا خون ہے انْفَجَرَ جو بہہ پڑا ہے، یہ رگ کا خون ہے جو بہہ پڑا ہے۔ عِلَّةٌ لِوُجُوبِ الْوُضُوءِ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ تو یہ، یہاں بھی وہی بات بھئی عِلَّةً بھی پڑھ سکتے ہیں اور عِلَّةٌ بھی۔ تو یہ عِلَّت ہے وُضُو کے وَاجِب ہونے کی مُسْتَحَاضَہ کے اندر۔ کیا عِلَّت ہے وُضُو کے وَاجِب ہونے کی مُسْتَحَاضَہ میں؟ اِنْفِجَارِ دَم، خون کا بہہ پڑنا۔ تو یہ اِنْفِجَار عِلَّت ہے۔ اب آپ مجھے بتائیے کیا یہ بہنا خون کے ساتھ لَازِم ہے؟ نہیں، اس وقت آپ کی رگوں میں خون ہے لیکن بہنا نہیں ہے، ہاں زخم لگے گا تو تب بہہ پڑے گا بھئی، تو یہ کس قِسم کا وَصْف ہے؟ عَارِض ہے، عَارِض ہے۔

تو کہتے ہیں وَهِيَ عَارِضَةٌ لِلدَّمِ اور یہ جو وَصْف ہے، یہ اِنْفِجَار جو ہے یہ عَارِض ہے خون کو، إِذْ لَا يَلْزَمُ یہ عَارِض ہوا ہے یعنی اس کے ساتھ لَازِم نہیں ہے، إِذْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ دَمِ الْعِرْقِ مُنْفَجِرًا اس لیے کیونکہ یہ لَازِم نہیں ہے کہ ہر رگ کا خون جو ہے، رگ کا ہر خون جو ہے مُنْفَجِرًا وہ بہنے والا ہو، فَأَيْنَمَا وُجِدَ انْفِجَارُ الدَّمِ پس جہاں بھی خون کا بہنا پایا جائے گا، سَوَاءٌ كَانَ لِلْمُسْتَحَاضَةِ أَوْ لِغَيْرِهَا چاہے وہ مُسْتَحَاضَہ میں ہو یا غَیْرِ مُسْتَحَاضَہ میں ہو، مِنْ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ پیشاب پاخانے کے دو راستوں کے علاوہ، يَجِبُ بِهِ الْوُضُوءُ اس کے ذریعے وُضُو وَاجِب ہو گا بھئی۔ غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ کی قَیْد لگائی بھئی، وجہ یہ کہ اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک خون نَجِس تو ہے وہ مانتے ہیں لیکن بَدَن سے خون بہے تو وہ کہتے ہیں وُضُو نہیں ٹوٹتا۔ خون کو تو نَجِس مانتے ہیں لیکن کہتے ہیں اس سے وُضُو نہیں ٹوٹتا۔ لیکن، وجہ؟ بھئی نَجِس چیز ہے، کہتے ہیں بھئی نَجِس چیز کے نکلنے سے وُضُو نہیں وَاجِب، ہاں أَحَدُ السَّبِيلَيْنِ سے نَجَاسَت خَارِج ہو تب وُضُو وَاجِب ہوتا ہے، ویسے وُضُو وَاجِب، تب وُضُو ٹوٹے گا ویسے نہیں۔ تو اس لیے غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ کی قَیْد لگا دی کہ چاہے غَيْرِ السَّبِيلَيْنِ سے کیوں نہ ہو لیکن اِنْفِجَارِ دَم ہو گا تو فوراً وُجُوبِ وُضُو بھی آجائے گا۔

وَاسْمًا اور اِسم ہو گا، وہ عِلَّت کیا ہو گی؟ یا تو وَصْف ہو گی یا اِسم ہو گی۔ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَصْفًا یہ مُصَنِّف کے قَوْل وَصْفًا

پر عَطْف ہے، وَمُقَابِلٌ لَهُ اور یہ اس کے مُقَابِل ہے، یا وہ عِلَّت وَصْف ہو گی یا کیا ہو گی؟ اِسْم ہو گی یعنی ذَات ہو گی، کیا ہو گی؟ ذَات ہو گی۔ أَيْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ الْمَعْنَى اسْمًا یہ بھی جَائِز ہے کہ وہ مَعْنٰی اِسْم ہو، كَالدَّمِ فِي عَيْنِ هٰذَا الْمِثَالِ جیسے کہ خون ہے عَیْن اسی مِثَال کے اندر بھئی۔ بھئی ہم نے کس چیز کو عِلَّت بنایا؟ اِنْفِجَار کو، بہنا، بہنا۔ بہنا وَصْف ہے ذَات نہیں، لیکن اگر اسی کے اندر خون کو عِلَّت بنا دیا جائے تو خون تو اِسْم ہے وَصْف نہیں ذَات ہے۔ تو یہاں پر پھر عِلَّت کیا ہو جائے گی؟ ذَات یعنی اِسْم ہو جائے گی، وَصْف نہ رہے گا۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ اگر اِنْفِجَار کی طرف نظر کی جائے تو عِلَّت کیا؟ وَصْف، اگر دَم کی طرف نظر کی جائے تو دَم تو اِسْمِ جِنْس ہے ذَات ہے وہ تو وَصْف نہیں، تو پھر عِلَّت کیا ہوئی؟ اِسْم ہوا، ذَات ہوئی۔ تو یہ عَیْن اسی مِثَال کے اندر جیسے کہ خون ہے، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور وہ حضور عَلَيْهِ السَّلَام کا یہ قَوْل ہے فَإِنَّهَا دَمُ عِرْقٍ انْفَجَرَ پس بے شک یہ رگ کا ایسا خون ہے جو بہہ پڑا ہے، فَإِنَّهُ إِنِ اعْتُبِرَ فِيهِ لَفْظُ الدَّمِ پس اگر اِعْتِبَار کیا جائے اس کے اندر دَم کے لَفْظ کا، كَانَ مِثَالًا لِلِاسْمِ تو یہ مِثَال ہو گی اِسْم کی، وَإِنِ اعْتُبِرَ فِيهِ مَعْنَى الْاِنْفِجَارِ اور اگر اس میں اِعْتِبَار کیا جائے اِنْفِجَار کے مَعْنٰی کی، كَانَ مِثَالًا لِلْوَصْفِ الْعَارِضِ كَمَا مَرَّ تو پھر یہ مِثَال ہو گی وَصْفِ عَارِض کی جیسے کہ بات گزر گئی۔

وَجَلِيًّا وَخَفِيًّا اور کبھی وہ عِلَّت کیا ہو گی؟ جَلِی ہو گی اور خَفِی۔ اب بھئی یہ ذِکْر آیا، مَا قَبْل میں دو قِسْمیں ذِکْر ہوئی تھیں عِلَّت کی یا عِلَّت کیا ہو گی وَصْف ہو گی یا کیا ہو گی اِسْم ہو گی یعنی ذَات ہو گی۔ اب یہ جَلِيًّا اور خَفِيًّا اس کا تَعَلُّق کس سے ہے؟ یہ کس کی صِفَت ہے؟ وہ وَصْف اگر صِفَت ہو وَصْف کی تو مَعْنٰی ہوا وہ وَصْف کبھی جَلِی ہو گا یعنی ظَاهِر ہو گا اور خَفِی کبھی پوشیدہ ہو گا، اور اگر اِسْم کی صِفَت ہو تو مَعْنٰی یہ ہے کہ وہ ذَات جو ہے کبھی جَلِی ہو گی اور کبھی خَفِی۔ تو شَارِح بتلا رہے ہیں الظَّاهِرُ أَنَّهُ تَقْسِيمٌ لِلْوَصْفِ کہ یہ بھی کس کی تَقْسِیم ہے؟ یہ وَصْف ہی کی تَقْسِیم ہے، كَاللَّازِمِ وَالْعَارِضِ جیسے کہ لَازِم اور عَارِض تھے وہ بھی وَصْف کی تَقْسِیم تھی ان کی قِسْمیں تھیں، فَالْوَصْفُ تو یہ وَصْف کی قِسْمیں ہوئیں، مَعْلُوم ہوا وَصْف یا جَلِی ہو گا یا خَفِی ہو گا۔

کہتے ہیں فَالْوَصْفُ الْجَلِيُّ هُوَ مَا يَفْهَمُهُ كُلُّ أَحَدٍ اور وَصْفِ جَلِی وَصْفِ ظَاهِر جو ہے وہ ہے جس کو ہر ایک سمجھ لیتا ہے۔ بھئی وَصْفِ جَلِی یعنی ظَاهِر وَصْفِ ظَاهِر وہ ہے جس کو ہر ایک سمجھ لے یعنی جس میں اِجْتِهَاد کی ضرورت ہی نہ پڑے۔ اور وَصْفِ خَفِی وہ ہے جس کو ہر ایک نہیں سمجھتا یعنی اس میں اِجْتِهَاد کی ضرورت پڑتی ہے۔ جیسے بھئی، حَدِیث کے اندر ذِکْر آتا ہے کہ یہ جو بلی ہے اس کا جھوٹا پاک ہے۔ حَدِیث ہی میں عِلَّت بھی ذِکْر ہے کہ حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرماتے ہیں إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ۔ یہ جو بلیاں ہیں یہ تم پر، طَوَاف، چکر، طَوَّاف کا مَعْنٰی چکر لگانے والے، بار بار آنے جانے والا۔ یہ جو بلے اور بلیاں ہیں یہ تم پر بار بار چکر لگانے والے ہیں۔ طَوَّافِينَ مُذَكَّر ہے بھئی یعنی بلا مُذَكَّر، طَوَّافَات جو بلیاں مُؤَنَّث کے لیے لے کر آئے بھئی۔ یہ جو بلے اور بلیاں ہیں یہ تم پر بار بار چکر لگانے والے ہیں، آنے جانے والے ہیں۔ اب

دیکھیے بھئی بلی کے جھوٹا جو ہے اس کو نَجِس قرار نہیں دیا گیا، وجہ اس کی حَدِیث ہی میں ذِکْر ہو گئی کہ یہ بار بار تمہارے پاس آنے جانے والے ہیں، اگر ان کے جھوٹے کو نَجِس قرار دے دیا جائے پھر تو بڑا حَرَج لَازِم آتا، بلی تو بار بار آتی ہے دس دفعہ بھگاؤ پھر آجائے گی بھئی، ہر چیز میں منہ ڈالتی ہے، دودھ پڑا ہو، سالن پڑا ہو، گھی پڑا ہو، چائے پڑی ہو، جو بھی چیز ہو اس نے منہ لگانا ہے ضرور اس کو، تو اگر اس کے جھوٹے کو نَجِس قرار دے دیا جائے تو بڑا حَرَج لَازِم آتا، بڑا حَرَج لَازِم آتا، تو اس ضرورت کی بنا پر اس کے جھوٹے کو شَرِیعَت نے نَجِس قرار نہیں دیا اور جس حَدِیث میں بتلایا گیا کہ اس کا جھوٹا پاک ہے، نَجِس نہیں ہے، اسی حَدِیث کے اندر اس کی عِلَّت بھی ساتھ ذِکْر کر دی گئی فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ پس بے شک یہ تم پر بار بار آنے جانے والے اور بار بار آنے جانے والیاں ہیں یعنی یہ بلے اور بلیاں بھئی۔ تو دیکھیے یہاں کسی اِجْتِهَاد کی ضرورت پڑی؟ نہیں، حَدِیث میں خود ذِکْر ہے، ہر ایک اس کو سمجھ لیتا ہے، بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ وَصْفِ جَلِی کی مِثَال ہے۔ چکر لگانا، طَوَاف، یہ وَصْف ہے نا بلے اور بلی کا، تو یہ وَصْف ہے اور کس قِسْم کا ہے؟ جَلِی ہے اس میں اِجْتِهَاد کی ضرورت نہیں صَرَاحَتًا حَدِیث میں مَذْکُور ہے۔

اور ایک عِلَّت ہے جیسے رِبَا کی، رِبَا کی عِلَّت ہم نے کیا نکالی؟ قَدْر اور جِنْس۔ اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے کیا نکالی؟ ثَمَنِیَّت اور طَعْم۔ اور اِمَامِ مَالِک رَحِمَهُ اللّٰهُ نے اِقْتِیَات وَاِدِّخَار یہ چار چیزوں سے نکالی اور ثَمَنِیَّت سونے اور چاندی سے نکالی۔ تو دیکھیے یہاں اِجْتِهَاد کرنا پڑا عِلَّت خَفِی تھی، اور عِلَّت خَفِی تھی جبھی تو ہر ایک کے اِجْتِهَاد میں ہر ایک نے الگ الگ عِلَّت بیان کی۔ اگر عِلَّت خَفِی نہ ہوتی تو پھر یہ اِخْتِلَاف ہوتا عِلَّتوں میں؟ پھر تو اِخْتِلَاف ہی نہ ہوتا بھئی۔ تو مَعْلُوم ہوا وہ وَصْف کبھی جَلِی ہو گا اور کبھی خَفِی۔

تو کہتے ہیں فَالْوَصْفُ الْجَلِيُّ هُوَ مَا يَفْهَمُهُ كُلُّ أَحَدٍ اور وَصْفِ جَلِی وہ ہے جس کو ہر ایک سمجھ لے كَالطَّوَافِ لِسُؤْرِ الْهِرَّةِ جیسے کہ طَوَاف جو ہے چکر لگانا لِسُؤْرِ الْهِرَّةِ بلی کے جھوٹے کے لیے یعنی بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے کے لیے یہ عِلَّت ہے أَيْ لِطَهَارَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور عَلَيْهِ السَّلَام کے اس قَوْل کے اندر إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ۔ طَوَاف جو ہے نا پیچھے لَفْظ آیا طَوَاف اس میں وَاو مُشَدَّد نہیں ہے سمجھ میں آیا بھئی؟ اور آگے طَوَّافِينَ وَالطَّوَّافَات یہاں وَاو مُشَدَّد ہے۔ تو بس یہ جو ہیں تم پر چکر لگانے والے اور چکر لگانے والیاں ہیں۔ وَالْوَصْفُ الْخَفِيُّ اور وَصْفِ خَفِی هُوَ مَا يَفْهَمُ بَعْضٌ دُونَ بَعْضٍ وہ ہے جس کو سمجھ لیں بَعْض يَفْهَمُ بَعْضٌ دُونَ بَعْضٍ نہ کہ بَعْض، بَعْض سمجھیں بَعْض نہ سمجھیں۔ كَمَا فِي عِلَّةِ الرِّبَا جیسے کہ عِلَّتِ رِبَا میں عِنْدَنَا الْقَدْرُ وَالْجِنْسُ ہمارے نزدیک قَدْر اور جِنْس ہے، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ الطَّعْمُ فِي الْمَطْعُومَاتِ وَالثَّمَنِيَّةُ فِي الْأَثْمَانِ اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک طَعْم ہے یعنی کھانے کی چیز ہونا ہے فِي الْمَطْعُومَاتِ مَطْعُومَات میں، وَالثَّمَنِيَّةُ فِي الْأَثْمَانِ اور ثَمَنِیَّت ہے أَثْمَان کے اندر ثَمَنوں کے اندر، وَعِنْدَ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور اِمَامِ مَالِک رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک الْاِقْتِيَاتُ وَالْاِدِّخَارُ، اِقْتِيَات خوراک بھئی، خوراک کے قابل ہو جو،

وَالْاِدِّخَارُ اور ذخیرے کے قابل جسے ذخیرہ کیا جاتا ہو، کھایا جاتا اور ذخیرہ کیا جاتا ہو، یہ تو چار چیزوں سے عِلَّت نکالی، اور سونے اور چاندی سے وہ بھی کیا عِلَّت نکالتے ہیں؟ ثَمَنِیَّت عِلَّت نکالتے ہیں جیسے کہ یہاں پر آپ دیکھ سکتے ہیں مُحَشِّی نے بھی دیا ہوا ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ انہوں نے کہا فِي غَيْرِ الْأَثْمَانِ وَالثَّمَنِيَّةُ فِيهَا اور أَثْمَان میں ان کے نزدیک عِلَّت کیا ہے؟ ثَمَنِیَّت ہے بھئی۔

وَحُكْمًا بھئی وہ وَصْف، وہ عِلَّت کبھی وَصْف ہو گی، کبھی اِسْم ہو گا اور کبھی حُکْم ہو گا۔ کہتے ہیں هٰذَا مَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَصْفًا یہ مَعْطُوف ہے مُصَنِّف کے قَوْل وَصْفًا پر وَمُقَابِلٌ لَهُ اور یہ اس کے مُقَابِل ہے، أَيْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ ذٰلِكَ الْمَعْنَى حُكْمًا شَرْعِيًّا جَامِعًا بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ یعنی یہ جَائِز ہے کہ وہ مَعْنٰی جو ہے یعنی وہ عِلَّت جو ہے ایسا حُکْمِ شَرْعِی ہو جو جَامِع ہو أَصْل اور فَرْع میں، جَمْع کرنے والا ہو أَصْل اور فَرْع کو یعنی دونوں میں پایا جاتا ہو۔ کس کی بات چل رہی ہے؟ عِلَّت کی۔ عِلَّت کی پہلی قِسْم کیا بیان کی؟ وَصْف۔ دوسری قِسْم؟ اِسْم۔ تیسری قِسْم کیا ہے؟ حُکْم۔ کہ وہ عِلَّت جو ہے وہ حُکْمِ شَرْعِی ہو گا۔ عِلَّت کیا ہو گی؟ وہ حُکْمِ شَرْعِی جو دونوں میں پایا جا رہا ہو گا، أَصْل میں بھی اور فَرْع میں بھی۔

اس کی مِثَال کیا ہے؟ مِثَال آگے بتلائیں گے۔ جیسے وہ ایک قَبِیلَہ خَثْعَم کی ایک عورت حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے پاس آئی، اس کے، کہنے لگی يَا رَسُولَ اللهِ میرے والد صاحب پر حَجّ فَرْض ہو گیا ہے اور وہ بہت بوڑھے ہیں وہ سواری پر جم کر بیٹھ بھی نہیں سکتے تو کیا میں ان کی طرف سے حَجّ کر سکتی ہوں؟ تو حضور عَلَيْهِ السَّلَام نے فرمایا کہ مجھے تم یہ بتلاؤ اگر تمہارے والد پر کسی شخص کا قَرْض ہوتا اور تم وہ قَرْض أَدَا کرتیں تو وہ أَدَا ہوتا یا أَدَا نہ ہوتا؟ تو اس نے کہا ہاں بالکل وہ قَرْض تو أَدَا ہو جاتا۔ تو حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمانے لگے تو اللہ کا قَرْض، اللہ کا دَیْن زیادہ اس لائق ہے کہ اس کو قَبُول کیا جائے یعنی وہ بھی أَدَا ہو جائے گا۔ تو دیکھیے حَجّ کو حضور عَلَيْهِ السَّلَام نے دَیْن پر کیا کیا؟ قِیَاس کیا، اور عِلَّتِ جَامِعَہ کیا؟ کہ دونوں دَیْن ہیں، وہ اَلْبَتَّہ دَيْنُ اللهِ ہے حَجّ، اور یہ قَرْض کیا ہے؟ دَيْنُ الْعَبْدِ ہے، اور دَیْن کسے کہتے ہیں؟ جو کسی شخص کے ذِمَّہ میں ثَابِت ہو اور اس کا أَدَا کرنا اس پر وَاجِب ہو۔ دَیْن کسے کہتے ہیں؟ جس کا أَدَا کرنا وَاجِب ہو۔ اور یہ وُجُوب

یہ حکمِ شرعی ہے یا نہیں؟ وُجُوْب، حُرْمَت وغیرہ یہ کیا چیز ہیں؟ یہ تو حکمِ شرعی ہیں تو یہاں وُجُوْب آگیا، تو دیکھو یہاں عِلَّتِ جَامِعَہ کیا ہوئی؟ دَیْن۔ اور دَیْن کس کو کہتے ہیں؟ جو ذمّے، جس کی ادائیگی واجب ہو، تو وُجُوب آگیا، واجب ہونا۔ اور وُجُوْب یہ کیا ہے؟ یہ حکمِ شرعی ہے جو دونوں کے اندر پایا جا رہا ہے اَصْل میں بھی اور فَرْع میں بھی بھئی۔

تو کہتے ہیں هٰذَا مَعْطُوْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَصْفًا وَمُقَابِلٌ لَّهٗ اور اس کے مقابل ہے یعنی جائز ہے کہ وہ معنیٰ ایسا حکمِ شرعی ہو جو جامع ہو اصل اور فرع کے درمیان كَمَا رُوِيَ جیسے روایت کیا گیا ہے أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلٰى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی فَقَالَتْ پس اس نے کہا۔ جی، اندازہ لگائیے بھئی، سرورِ کونین کے ساتھ کتنے، اللہ نے کیا مقام دیا ان صحابہ اور صحابیات کو، سرورِ کونین صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست خطاب کا شرف

اللہ نصیب فرما رہے ہیں بھئی۔ فَقَالَتْ اس نے کہا إِنَّ أَبِیْ قَدْ أَدْرَکَهُ الْحَجُّ میرے والد جو ہیں، تحقیق پا لیا ہے ان کو حج نے، حج نے ان کو پا لیا، الْحَجُّ فاعل ہے أَدْرَکَ کے لیے، حج نے ان کو پا لیا یعنی ان پر حج فرض ہو گیا ہے، وَهُوَ شَیْخٌ کَبِیْرٌ اس حال میں کہ وہ بہت بوڑھے ہیں لَا یَسْتَمْسِکُ عَلَی الرَّاحِلَةِ جم کر نہیں بیٹھ سکتے سواری پر، أَفَتُجْزِئُ أَنْ أَحُجَّ عَنْهُ کیا یہ کافی ہو گا کہ میں ان کی طرف سے حج کر دوں؟ کیا یہ جائز ہو گا؟

فَقَالَ تو حضور علیہ السلام نے فرمایا أَرَأَیْتِ، یاد رکھیے یہ أَرَأَیْتِ لفظی ترجمہ تو ہے کیا تو نے دیکھا، لیکن یہ عرب یہ لفظ استعمال کرتے ہیں کہ تم مجھے بتلاؤ، تم مجھے بتلاؤ تو سہی۔ تو حضور علیہ السلام فرمانے لگے أَرَأَیْتِ تم مجھے بتلاؤ لَوْ کَانَ عَلٰی أَبِیْکِ دَیْنٌ فَقَضَیْتِیهِ اگر تیرے والد پر دَیْن ہوتا پس تو اس کو ادا کر دیتی أَمَا کَانَ یُقْبَلُ مِنْکِ کیا وہ تجھ سے قبول نہ کیا جاتا؟ قَالَتْ نَعَمْ اس نے کہا ہاں کیوں نہیں، مجھ سے یقیناً وہ قبول کر لیا جاتا۔ قَالَ فَدَیْنُ اللهِ أَحَقُّ بِالْقَبُوْلِ تو حضور علیہ السلام فرمانے لگے کہ اللہ کا دَیْن زیادہ لائق ہے قبولیت کے۔ فَقَاسَ النَّبِیُّ عَلَیْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْحَجَّ عَلٰی دَیْنِ الْعِبَادِ تو حضور علیہ السلام نے حج کو قیاس فرمایا بندوں کے دَیْن پر۔ وَالْمَعْنَی الْجَامِعُ بَیْنَهُمَا هُوَ الدَّیْنُ اور معنیِ جامع ان دونوں کے درمیان کیا ہے وہ وَصْفِ جَامِع؟ وہ دَیْن ہونا ہے، وہ دونوں دَیْن ہیں۔

وَهُوَ عِبَارَةٌ اور دَیْن کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ حَقٍّ ثَابِتٍ فِی الذِّمَّةِ وَاجِبِ الْأَدَاءِ وہ عبارت ہے عَنْ حَقٍّ ثَابِتٍ فِی الذِّمَّةِ وہ حق جو ذمہ میں ثابت ہو وَاجِبِ الْأَدَاءِ اور ادا واجب ہو۔ وَالْوُجُوْبُ حُکْمٌ شَرْعِیٌّ اور وُجُوْب کیا ہے؟ حکمِ شرعی ہے۔ تو دیکھیے یہاں عِلَّت کیا ہے؟ حکمِ شرعی ہے۔

وَفَرْدًا وَعَدَدًا اور وہ عِلَّت کیا ہو گی؟ وہ معنیٰ کیا ہو گا؟ کبھی فَرْد ہو گا وَعَدَدًا اور کبھی عَدَد یعنی مُتَعَدِّد ہو گا، یعنی مُرَکَّب ہو گا، یعنی کیا ہو گا؟ مُرَکَّب۔ تو وہ معنیٰ جو ہے یعنی وہ عِلَّت جو ہے کبھی مُفْرَد ہو گی اور کبھی مُرَکَّب ہو گی۔ الظَّاهِرُ بھئی یہ فَرْدًا وَعَدَدًا یہ تو اب سب سے آخر میں آیا۔ یا تو یہ وَصْف کی تقسیم ہے یا یہ اِسْم کی تقسیم ہے یا یہ کس کی تقسیم ہے؟ حُکْم، تین قسمیں جو گزری ہیں ان میں سے کسی کی تقسیم ہے۔ تو شارح فرما رہے ہیں الظَّاهِرُ أَنَّهُ أَیْضًا تَقْسِیْمٌ لِلْوَصْفِ ظاہر یہ ہے کہ یہ بھی وَصْف ہی کی تقسیم ہے، فَالْوَصْفُ الْفَرْدُ پس وَصْفِ فَرْد یعنی مُفْرَد وَصْف جو ہے، مُفْرَد وَصْف جو ایک ہی چیز عِلَّت بن رہی ہو۔

بھئی دیکھیے رِبَا میں میں نے آپ کو تفصیل بتلائی تھی کہ جب قَدْر اور جِنْس دونوں چیزیں پائی جائیں تو تَفَاضُل بھی حرام اور رِبَا بھی، او ادھار بھی حرام۔ تَفَاضُل بھی حرام اور ادھار بھی حرام۔ اور ان دونوں میں سے اگر صرف ایک چیز پائی جائے، مثلاً صرف قَدْر ہے جِنْس نہیں، آپ چاول کے بدلے گندم خرید رہے ہیں، اب مثلاً چاول کو بھی آج کل وزن کرتے ہیں تو گندم کو بھی وزن کرتے ہیں، تو دیکھو قَدْر کے اندر وزن تھا، کَیْل اور وزن، تو دونوں طرف وزن آگیا بھئی۔ تو

اب قَدْر تو ہے جِنْس نہیں، تو جب ایک چیز پائی جائے تو اس وقت ادھار حرام ہے، تَفَاضُل جائز لیکن ادھار حرام۔ چنانچہ تَفَاضُل جائز ہے آپ دس من چاول دے کر بیس من گندم لے سکتے ہیں بھئی لیکن ادھار جائز نہیں۔ تو معلوم ہوا ادھار کی عِلَّت، ادھار کی عِلَّت صرف قَدْر ہے یا صرف جِنْس ہے، ایک چیز ہے کوئی بھی۔ صرف جِنْس ہو تو بھی ادھار حرام، صرف قَدْر ہو تو بھی ادھار حرام۔ تو ادھار کی عِلَّت، وہ ادھار حرام ہونے کی عِلَّت وہ مُفْرَد چیز ہے یا مُرَکَّب ہے؟ مُفْرَد ہے۔ اور تَفَاضُل کی حُرْمَت وہ قَدْر اور جِنْس دونوں ہوں تو دیکھو اس کی عِلَّت کیا ہے؟ مُرَکَّب ہے۔

تو یہی بات بیان کر رہے ہیں فَالْوَصْفُ الْفَرْدُ تو وَصْفِ مُفْرَد جو ہے كَالْعِلَّةِ بِالْقَدْرِ وَحْدَهُ جیسے کہ اکیلے قَدْر کے ساتھ ہے عِلَّت وَالْجِنْسِ وَحْدَهُ اور اکیلی جِنْس کے ساتھ عِلَّت لِحُرْمَةِ النَّسْءِ، لِحُرْمَةِ النَّسْءِ۔ نَسْءٌ یہ بھی ادھار کو کہتے ہیں، نَسَاءٌ یہ بھی کس کو کہتے ہیں؟ ادھار کو، نَسِيْئَةٌ یہ بھی کس کو کہتے ہیں؟ ادھار کو، نَسْءٌ، نَسَاءٌ، نَسِيْئَةٌ۔ کہتے ہیں كَالْعِلَّةِ بِالْقَدْرِ وَحْدَهُ وَالْجِنْسِ وَحْدَهُ لِحُرْمَةِ النَّسْءِ جیسے کہ اکیلی قَدْر اور اکیلی جِنْس کے ذریعے عِلَّت ادھار کی حُرْمَت کے لیے۔ وَالْوَصْفُ الْعَدَدُ اور وَصْفِ عَدَد یعنی مُرَکَّب وَصْف جو ہے كَالْقَدْرِ مَعَ الْجِنْسِ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ التَّفَاضُلِ جیسے کہ قَدْر مَعَ الْجِنْس یہ عِلَّت ہے تَفَاضُل کی حُرْمَت کے لیے۔

وَالْحَاصِلُ حاصِلِ کلام یہ بھئی، ساری بحث کا حاصِل اب بتلانے لگے ہیں، أَنَّ قَوْلَهُ اِسْمًا وَحُكْمًا لَا شُبْهَةَ فِيْ أَنَّهُ مُقَابِلٌ لِلْوَصْفِ کہ ماتن کا قول جو اِسْم اور حُکْم آیا اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ وَصْف کے مُقَابِل ہیں، وَصْف کے مقابلے میں ہے کہ وہ معنیٰ یا تو وَصْف ہو گا یا اِسْم ہو گا یا حُکْم، یہ تو اس کے مقابلے میں ہے۔ وَأَنَّ قَوْلَهُ اور اس بات میں بھی کوئی شک نہیں جو مصنّف کا قول آیا لَازِمًا وَعَارِضًا کہ لَا شَكَّ فِيْ أَنَّهُ قِسْمٌ لِلْوَصْفِ کہ یہ کس کی قسمیں ہیں؟ یہ تو ان سے پہلے ذکر ہوئیں نا تو یہ کس کی قسمیں ہیں؟ وَصْف کی قسمیں ہیں، یہ اِسْم اور حُکْم سے پہلے ذکر ہوئیں بھئی۔

وَأَمَّا الْجَلِيُّ وَالْخَفِيُّ باقی جَلِی اور خَفِی جو متن میں آیا وَكَذَا الْفَرْدُ وَالْعَدَدُ اور اسی طرح جو فَرْد اور عَدَد آئے فَقَدْ أَوْرَدَهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُقَابَلَةِ وَالتَّدَاخُلِ تو اس کو لے کر آئے ہیں مصنّف مُقَابَلَہ اور تَدَاخُل کے طریقے پر۔ کس طریقے پر؟ مُقَابَلَہ اور تَدَاخُل کے طریقے پر، یعنی دیکھا جائے تو یہ مُقَابِل معلوم ہوتے ہیں وَصْف وغیرہ کے، کیا ہوتے ہیں؟ وَصْف کے مُقَابِل، اور دیکھا جائے تو تَدَاخُل ان میں معلوم ہوتا ہے، بھئی دیکھیے وَصْف کے بعد اِسْم آیا آگے چل کر اور اِسْم تو کیا ہے؟ مُقَابِل ہے، اور اس کے بعد پھر جَلِی اور خَفِی آئے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ شاید یہ جَلِی اور خَفِی یہ اِسْم کی صفات ہیں اور یہ وَصْف کے مُقَابِل ہیں، یہ اِسْم کے، تو مُقَابَلے کا بھی شبہ پڑتا ہے یہاں اور دیکھا جائے تو یہ بعد میں ہیں وَصْف اور اِسْم کے تو یہ بھی احتمال ہے ہو سکتا ہے یہ دونوں کی قسمیں ہوں، وَصْف بھی جَلِی اور خَفِی ہو اور اِسْم بھی جَلِی اور خَفِی ہو، اسی طرح فَرْد اور عَدَد میں تو اس میں بھی اسی طرح ہے تو وہاں مُقَابَلے کا بھی احتمال ہے اور تَدَاخُل کا بھی احتمال ہے کہ سب میں ہو۔ تو کہتے ہیں باقی جَلِی اور خَفِی اور اسی طرح فَرْد اور عَدَد فَقَدْ أَوْرَدَهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُقَابَلَةِ وَالتَّدَاخُلِ تو اس کو لے کر آئے

ہیں مصنّف مُقَابَلَہ اور تَدَاخُل کے طریقے پر، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ قِسْمٌ لِلْوَصْفِ اور ظاہر یہی ہے کہ یہ وَصْف کی قسم ہے إِذْ لَمْ نَجِدْ لَهُ مِثَالًا إِلَّا فِيْ قِسْمِ الْوَصْفِ اس لیے کیونکہ ہم نے ان کی کوئی مثال نہیں پائی سوائے وَصْف کی قسم کے اندر، اسی میں ان کی مثالیں ملتی ہیں تو معلوم ہوا یہ وَصْف کی قسمیں ہیں۔

وَقَدْ يُسَمَّى الْمَعْنَى الْجَامِعُ الْوَصْفَ مُطْلَقًا فِيْ عُرْفِهِمْ کہتے ہیں کبھی کبھار یہ جو معنیِ جامع جو ہے یعنی یہ جو عِلَّت ہے جو جامع ہے اصل اور فرع کے درمیان اس کو کبھی وَصْف کہہ دیتے ہیں، مُطْلَقًا چاہے وہ اِسْم ہو، وہ وَصْف جو تھا وہ جو جامع تھا وہ تو وَصْف بھی ہو سکتا ہے، اِسْم بھی ہو سکتا ہے اور حُکْم بھی ہو سکتا ہے لیکن کبھی کبھار قَطْعِ نَظَر وَصْف، اِسْم اور حُکْم ہونے سے جو بھی ہو مُطْلَقًا اس کو کیا کہہ دیا جاتا ہے؟ وَصْف ہی کہہ دیا جاتا ہے، اس معنیِ جامع کو کیا کہہ دیا جاتا ہے؟ وَصْف ہی کہہ دیا جاتا ہے چاہے وہ اِسْم ہی کیوں نہ ہو، چاہے وہ حُکْم ہی کیوں نہ ہو۔ کہتے ہیں وَقَدْ يُسَمَّى الْمَعْنَى الْجَامِعُ الْوَصْفَ مُطْلَقًا اور کبھی کبھار اس معنیِ جامع کو وَصْف کہہ دیتے ہیں مُطْلَقًا فِيْ عُرْفِهِمْ أَيْ فِيْ عُرْفِ الْأُصُوْلِيِّيْنَ علمائے أُصُوْلِ فِقْہ کے عُرْف میں، سَوَاءٌ كَانَ وَصْفًا أَوِ اسْمًا أَوْ حُكْمًا چاہے وہ وَصْف ہو یا اِسْم ہو یا حُکْم ہو عَلٰى مَا سَيَأْتِيْ بنا بر اس کے جو عنقریب آجائے گا، وَهٰذَا كُلُّهُ مِنْ تَفَنُّنِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ اور یہ سب فَخْرُ الْإِسْلَام کے تَفَنُّن ہیں، تَفَنُّن کہتے ہیں یعنی نئی نئی عبارت لانا بھئی، نئے انداز اپنانا بھئی، سمجھ میں آئی بات؟ تو اس کو، تو یہ ان کا تَفَنُّن ہے بھئی، وَالنَّاسُ أَتْبَاعٌ لَّهُ اور لوگ ان کے تابع ہیں، باقی لوگ ان کے تابع ہیں، انہوں نے یہ کہا کہ یہ کبھی اِسْم ہو گا، وَصْف ہو گا، کبھی اِسْم ہو گا اور کبھی حُکْم ہو گا تو لوگ باقی أُصُوْلِيِّيْن بھی انہی کے اتباع کرتے ہوئے اس طرح بیان کرتے ہیں۔

وَيَجُوْزُ فِي النَّصِّ وَغَيْرِهِ إِذَا كَانَ ثَابِتًا بِهِ۔ بھئی یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ وہ عِلَّت جس کے ذریعے قیاس کیا جائے گا بھئی اس عِلَّت کا نَصّ کے ذریعے ثابت ہونا ضروری ہے، اس عِلَّت کا نَصّ کے ذریعے اس عِلَّت کا ثابت ہونا ضروری ہے۔ وہ عِلَّت چاہے نَصّ میں ہو، جب نَصّ میں ہے پھر تو ثابت ہی کس کے ذریعے ہے؟ نَصّ کے ذریعے، یا چاہے وہ غَيْرِ نَصّ میں ہو لیکن پھر بھی ثابت کس کے ذریعے ہونی چاہیے؟ نَصّ کے ذریعے ثابت، تو اس عِلَّت کا یعنی حاصِل یہ ہے کہ عِلَّت کا نَصّ کے ذریعے ثابت ہونا ضروری ہے، چاہے وہ نَصّ میں ہو چاہے غَيْرِ نَصّ میں ہو لیکن ثابت نَصّ کے ذریعے ہونی چاہیے۔ کہتے ہیں وَيَجُوْزُ فِي النَّصِّ اور جائز ہے کہ وہ معنیٰ یعنی وہ عِلَّت جو ہے فِي النَّصِّ نَصّ میں ہو وَغَيْرِهِ اور یہ بھی جائز ہے کہ غَيْرِ نَصّ میں ہو إِذَا كَانَ ثَابِتًا بِهِ جب وہ ثابت ہو نَصّ ہی کے ذریعے۔ بھئی وہ جائز ہے کہ وہ عِلَّت جو ہے نَصّ میں ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ وہ عِلَّت غَيْرِ نَصّ میں ہو جب کہ وہ ثابت نَصّ ہی کے ذریعے ہو، جب ثابت نَصّ ہی کے ذریعے ہو رہی ہے تو غَيْرِ نَصّ میں بھی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے بھئی۔

أَيْ يَجُوْزُ أَنْ يَّكُوْنَ ذٰلِكَ الْمَعْنَى مَنْصُوْصًا فِي النَّصِّ یعنی جائز ہے کہ وہ معنیٰ یعنی وہ عِلَّت جو ہے مَنْصُوص ہو نَصّ کے اندر، مَنْصُوص وہ جس کے بارے میں نَصّ آئی ہو بھئی، نَصّ آئی ہو، تو کہتے ہیں جائز ہے کہ وہ معنیٰ وہ عِلَّت جو ہے مَنْصُوص

ہو نَصّ کے اندر کَالطَّوَافِ فِیْ سُؤْرِ الْهِرَّةِ جیسے کہ طَوَاف ہے کس کے اندر؟ سُؤْرِ هِرَّة بلی کے جھوٹے کے پاکی کے اندر حدیث کے اندر طَوَاف کا ذکر آیا، وَأَنْ يَّكُوْنَ فِيْ غَيْرِ النَّصِّ اور یہ بھی جائز ہے کہ وہ معنیٰ یا وہ عِلَّت جو ہے غَيْرِ نَصّ کے اندر ہو وَلٰكِنْ ثَابِتًا بِهٖ لیکن ثابت کس کے ذریعے ہو؟ وہ عِلَّت ثابت نَصّ ہی کے ذریعے ہو كَالْأَمْثِلَةِ الَّتِيْ مَرَّتِ الْآنَ جیسے کہ وہ مثالیں جو اب تک گزریں بھئی، جیسے ان میں آیا تھا بھئی۔

بھئی جیسے وہ مثال بیان ہوئی تھی کہ نَصّ جو ہے وہ اس وَصْف پر مشتمل ہو، تعریف میں آیا تھا یعنی رُکْن کی، قیاس کا رُکْن عِلَّت ہے، وہ وَصْف ہے اور وہ وَصْف اس طرح کا ہو کہ نَصّ اس پر مشتمل ہو یا تو صیغے کے اعتبار سے یا غَيْرِ صیغے کے اعتبار سے لیکن ہو نَصّ ہی کے اندر، صیغے کے اعتبار سے نَصّ کے اندر ہو اس کی مثال ذکر کی جیسے عِلَّتِ رِبَا قَدْر اور جِنْس، وہ صیغے کے اعتبار سے ہی نَصّ سے سمجھ میں آرہے ہیں، صیغے کے اعتبار سے ہی نَصّ میں ذکر ہیں بھئی، یا جیسے طَوَاف جو ہے وہ صیغے کے اعتبار سے ہی کس کے اندر ذکر ہے؟ نَصّ کے اندر، اور کبھی نَصّ کے اندر صیغے کے اعتبار سے تو ذکر نہیں لیکن ثابت نَصّ ہی کے ذریعے ہے، نَصّ ہی اس پر دلالت کر رہی ہے جیسے وہ حدیث ذکر ہوئی تھی کہ حدیث میں حضور علیہ السلام نے بھگوڑے غلام کی بیع سے منع فرمایا، بھگوڑے غلام کے بیچنے سے منع فرمایا اور عِلَّت اس کی کیا؟ وجہ اس کی یہ کہ یہ جو بیچنے والا ہے جس کا بھگوڑا غلام ہے یہ اس غلام کے سپرد کرنے سے اس وقت عاجز ہے، غلام بھاگا ہوا ہے تو کیسے اس کے سپرد کرے گا بھئی خریدار کے سپرد، تو یہاں پر عِلَّت کیا ہے؟ عَجْزٌ عَنِ التَّسْلِيْمِ سپرد کرنے سے عاجز ہے اور یہ عِلَّت نَصّ ہی سے سمجھ میں آرہی ہے، کس سے سمجھ میں آرہی ہے؟ نَصّ ہی سے سمجھ میں آرہی ہے، نَصّ ہی سے ثابت ہے، سمجھ میں آئی بات؟ تو یہ اگرچہ نَصّ میں لفظوں کے اعتبار سے تو نہیں لیکن ثابت کس کے ذریعے ہے؟ نَصّ کے ذریعے ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ مَا يُعْلَمُ بِهٖ أَنَّ هٰذَا الْوَصْفَ وَصْفٌ دُوْنَ غَيْرِهٖ فَقَالَ پھر مصنّف یہ بات بیان کرنے میں شروع ہوئے، جی بھئی آگے یہاں یہ بیان کریں گے کہ ہمیں کیسے پتہ چلے گا کہ کوئی وَصْف عِلَّت ہے اور کوئی وَصْف عِلَّت نہیں؟ ایک چیز کے بہت سے اوصاف ہوں گے بھئی، ہمیں کیسے پتہ چلے گا یہ والا وَصْف عِلَّت ہے باقی اوصاف عِلَّت نہیں ہیں؟ تو وہ اب بتلانے لگے ہیں۔ کہتے ہیں ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ مَا پھر شروع ہوئے مصنّف اس چیز کے بیان میں يُعْلَمُ بِهٖ جس کے ذریعے یہ معلوم ہو گا أَنَّ هٰذَا الْوَصْفَ وَصْفٌ کہ یہ وَصْف وَصْف ہے دُوْنَ غَيْرِهٖ نہ کہ اس کے علاوہ، فَقَالَ پس مصنّف نے فرمایا وَدَلَالَةُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً صَلَاحُهٗ وَعَدَالَتُهٗ۔ دَلَالَةُ كَوْنِ الْوَصْفِ، دَلَالَت یاد رکھیے یہاں دَلَالَت بمعنیٰ دلیل کے ہے، أَيْ دَلِيْلُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً اس وَصْف کے عِلَّت ہونے کی دلیل، اس وَصْف، آپ نے عِلَّت کس کو بنایا مثلاً ایک وَصْف کو تو اس وَصْف کے عِلَّت ہونے کی دلیل جو ہے صَلَاحُهٗ وَعَدَالَتُهٗ اس میں عِلَّت ہونے کی صلاحیت بھی ہو اور اس میں عدالت بھی ہو بھئی۔ اس میں صلاحیت بھی ہو اور عدالت بھی ہو۔

یہ جو عِلَّت ہے نا عِلَّت، یہ گواہ کی طرح ہے۔ بھئی دیکھیے آپ کو اپنے مسائل، مسئلوں کے اندر کسی بات کو دوسرے پر

ثابت کرنا ہو تو کس کی ضرورت پڑتی ہے؟ گواہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ آپ کی گواہ، آپ کی طرف سے گواہ پیش ہوں گے تو یہ گواہ آپ کے فریقِ مخالف پر آپ کے دعوے کو لازم کر دیں گے، ثابت کر دیں گے۔ کیا کر دیں گے؟ گواہ ہیں تو یہ دعویٰ ثابت ہو جائے گا، گواہ نہیں تو دعویٰ بھی ثابت نہیں۔ تو یہ عِلَّت بھی گواہ کی طرح ہوا کرتی ہے بھئی، یہ گواہی دے گی تو یہ حکم فَرْع کے اندر ثابت ہو گا ورنہ فَرْع کے اندر یہ حکم ثابت نہیں ہو گا بھئی۔ بھئی شراب کے بارے میں تو نَصّ آ گئی، بھنگ کے اندر بھی آپ حُرْمَت والا حکم لگانا چاہتے ہیں، ایک چیز اس پر لازم کرنا چاہتے ہیں، ایک حکم ثابت کرنا چاہتے ہیں تو کس چیز کی ضرورت ہے؟ گواہ کی ضرورت ہے، تو یہ عِلَّت کس کے درجے میں ہے؟ گواہ کے درجے میں ہے اور گواہ کے اندر آپ نے پڑھا ہے کہ اس کے اندر صلاحیت بھی ہونی چاہیے، عدالت بھی ہونی چاہیے بھئی۔

صلاحیت یعنی اس میں اہلیت ہونی چاہیے گواہ بننے کی، بچہ نہ ہو، غلام نہ ہو کیونکہ ان میں تو وہ گواہی کی صلاحیت ہی نہیں ہے، یعنی عاقل بالغ ہونا چاہیے، کیا ہونا چاہیے؟ عاقل بالغ آزاد ہو گا تو اس میں اہلیت ہے گواہی کی، پھر صرف عاقل بالغ آزاد ہونا کافی نہیں بلکہ عادل بھی ہونا چاہیے، تب ہی اس کی گواہی کو قبول کرنا قاضی پر واجب ہو گا۔ اگر عدالت نہیں تو قاضی پر بھی اس کی گواہی کو قبول کرنا واجب نہیں بھئی، قبول کر سکتا ہے میں پہلے بیان کر چکا ہوں لیکن واجب نہیں، لیکن جب عادل ہو گواہ تو یاد رکھیے قاضی مجبورِ مَحْض کی طرح ہو جاتا ہے، عادل گواہوں کی گواہی کے بعد اس پر فیصلہ کرنا واجب ہو جاتا ہے بھئی، جی۔ تو معلوم ہوا گواہ کے اندر کیا ضروری؟ اہلیت بھی ضروری اور اس کا عادل ہونا بھی ضروری۔ اسی طرح یہ عِلَّت بھی گواہ کی طرح ہے تو اس کے اندر بھی اہلیت یعنی صلاحیت بھی ضروری اور اس کے اندر عدالت بھی ضروری۔ اب عِلَّت کے اندر صلاحیت کا کیا معنیٰ، عدالت کا کیا معنیٰ وہ آگے بیان کریں گے، یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی؟

تو کہتے ہیں وَدَلَالَةُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً اور اس وَصْف کے عِلَّت ہونے کی دلیل جو ہے صَلَاحُهُ وَعَدَالَتُهُ اس کی صلاحیت اور عدالت ہو گی، اس میں صلاحیت اور عدالت ہو گی تو یہ دلیل ہو گی کہ یہ عِلَّت ہے، یہ عِلَّت بن سکتا ہے، اگر اس میں صلاحیت اور عدالت ہی نہیں ہے اس عِلَّت کے اندر تو وہ عِلَّت بھی نہیں بن سکتی۔ فَإِنَّ الْوَصْفَ فِي الْقِيَاسِ بِمَنْزِلَةِ الشَّاهِدِ فِي الدَّعْوٰى اس لیے کیونکہ وَصْف جو ہے یعنی وہ عِلَّت جو ہے قیاس میں وہ دعوے میں شاہد کے درجے میں ہے، جیسے کہ دعویٰ کے اندر گواہ ہوا کرتا ہے یہ عِلَّت بھی اسی درجے میں ہے۔ فَكَمَا يُشْتَرَطُ فِي الشَّاهِدِ لِلْقَبُوْلِ پس جیسے کہ شرط لگائی جاتی ہے گواہ کے اندر گواہی کو قبول کرنے کے لیے أَنْ يَّكُوْنَ صَالِحًا کہ وہ صالح ہو یعنی اس میں اہلیت ہو، کیا ہو؟ صلاحیت ہو، وَعَادِلًا اور عادل ہو فَكَذَا فِي الْوَصْفِ اسی طرح وَصْف میں بھی ہے۔ وَكَمَا أَنَّ فِي الشَّاهِدِ اور جیسے کہ گواہ کے اندر لَا يَجُوْزُ الْعَمَلُ قَبْلَ الصَّلَاحِ عمل کرنا جائز نہیں ہے صلاحیت سے پہلے، صلاحیت سے پہلے عمل ہی جائز نہیں، یعنی جب تک اہلیت نہیں ہے گواہی کو سنا بھی نہیں جائے گا، غلام اور بچے کو آپ لے آئیں تو اس کی گواہی کو، عمل تو دور کی بات ہے سنا بھی

نہیں جائے گا، تو جیسے گواہ کے اندر عمل ہی جائز نہیں ہوتا صلاحیت سے پہلے، وَلَا يَجِبُ قَبْلَ الْعَدَالَةِ اور عدالت سے پہلے گواہ میں عمل واجب نہیں ہوتا، قاضی گواہ عادل نہ ہو قبول تو کر سکتا ہے لیکن واجب نہیں، لیکن عادل ہو تو پھر قبول کرنا واجب، یہی بات بیان کر رہے ہیں وَلَا يَجِبُ قَبْلَ الْعَدَالَةِ اور گواہ کے اندر عمل واجب نہیں ہوتا قَبْلَ الْعَدَالَةِ اس کے عادل ہونے سے پہلے، فَكَذَا فِي الْوَصْفِ پس اسی طرح وَصْف میں بھی ہے۔

ثُمَّ بَيَّنَ مَعْنَى الصَّلَاحِ وَالْعَدَالَةِ عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ پھر بیان کیا مصنّف نے یہ جو صَلَاح اور عَدَالَت آئے کہ عِلَّت میں صلاحیت بھی ہو اور عدالت بھی ہو اس کا کیا معنیٰ ہے؟ تو اس کا معنیٰ بیان کیا عَلٰى غَيْرِ تَرْتِيْبِ اللَّفِّ لَفّ کی ترتیب کے بغیر ہی، لَفّ میں پہلے کون تھا؟ صَلَاح اور بعد میں کیا ہے؟ عَدَالَت، لیکن یہ پہلے کس کو ذکر کریں گے؟ عدالت کے معنیٰ کو بیان کریں گے اس کے بعد صَلَاح کے معنیٰ کو۔ فَبَدَأَ أَوَّلًا بِذِكْرِ الْعَدَالَةِ پس شروع کیا پہلے عدالت کے ذکر کو بِقَوْلِهٖ اپنے اس قول کے ساتھ بِظُهُوْرِ أَثَرِهٖ فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ۔ بِظُهُوْرِ أَثَرِهٖ أَيْ بِسَبَبِ ظُهُوْرِ أَثَرِهٖ بوجہ ظاہر ہونے اس وَصْف کے اثر کے، اس وجہ سے کہ اس وَصْف کا اثر ظاہر ہوا ہے، ترجمہ پہ نظر ہے؟ اس وجہ سے کہ اس وَصْف کا اثر ظاہر ہوا ہے فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ کس کے اندر؟ اس جنسِ حکم میں الْمُعَلَّلِ بِهٖ جس کے لیے، جس کی تعلیل کی گئی ہے یعنی جس کے لیے قیاس کیا گیا ہے۔

وہ حکم، حُكْمِ مُعَلَّل بِهٖ وہ حکم جس کے لیے عِلَّت بیان کی گئی ہے، وہ عِلَّت جس کے لیے قیاس کیا گیا ہے، توجہ سے بھئی یہ ذرا مشکل مقام ہے، وہ حکم جس کے لیے قیاس کیا گیا ہے اس حکم کی جنس میں اس وَصْف یعنی اس عِلَّت کا اثر ظاہر ہو تو اس کا معنیٰ یہ ہے کہ یہ عِلَّت، اس میں عدالت ہے۔ اس عِلَّت میں کیا ہے؟ کسے کہا عدالت؟ کہ یہ جو عِلَّت ہے اس کا اثر ظاہر ہوا ہو، کس کے اندر ظاہر ہوا ہو؟ وہ حکم جس کے لیے قیاس کیا جا رہا ہے اس کی جنس میں، اسی حکم میں نہیں اس کی جنس میں۔ بھئی دیکھیے شرح میں آگے بیان کریں گے آپ یہیں پر سمجھ لیں، مثلاً بھئی شراب حرام ہے یہ ہے حکم اور عِلَّت کیا ہے اس کی؟ نشہ ہے، اور اسی طرح بھنگ بھی حرام ہے اور اس کی عِلَّت کیا ہے؟ نشہ ہے۔ اب دیکھیے اس نشے کی وجہ سے کون سا حکم ثابت ہو رہا ہے؟ حُرْمَت والا، تو یہ نشہ جو ہے عَيْنِ عِلَّت ہے اور یہ جو حکم اس سے ثابت ہوا یہ عَيْنِ حُكْم ہے۔ عَيْن اسی نشے کے ذریعے عَيْن یہی حُرْمَت والا حکم ثابت ہو رہا ہے۔

تو یہ کیا ہے؟ نشہ کیا ہے؟ عینِ علت، اور یہ جو حرمت والا حکم ہے یہ عینِ حکم ہے۔ یہ تو تھا عینِ علت اور عینِ حکم۔ ایک ہے جنسِ علت، اور اسی طرح ایک ہے جنسِ حکم۔ جنسِ علت اور جنسِ حکم۔ جیسے اس کی مثال آگے وہ بیان کریں گے بھائی، بیان کریں گے۔

بھائی دیکھیے! ہم نے نابالغ بیٹا ہے یا بیٹی ہے، ہم کہتے ہیں اس کے والد کو ولایتِ نکاح حاصل ہے۔ ہم کیا کہتے ہیں؟ تو

دیکھیے جو صِغَر ہے، نابالغ ہونا، یہ علت بنایا ہم نے کس چیز کے لیے؟ ولایتِ نکاح کے لیے۔ صِغَر ہے تو ولایتِ نکاح ہے، صِغَر نہیں یعنی بالغ ہو گئے، اب صِغَر نہ رہا تو حکم بھی نہ رہے گا، یعنی والد کو ولایتِ نکاح بھی نہیں۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی؟

اور کیوں؟ یہ ہم نے صِغَر کو ولایتِ نکاح کے لیے علت کیوں بنایا؟ کیونکہ اس صِغَر کا، اس صِغَر کی وجہ سے، یعنی عین اسی علت کی وجہ سے اسی جنس کا ایک اور حکم بھی بالاتفاق ثابت ہے اور وہ ہے ولایتِ مال۔ اور وہ کیا ہے؟ ولایتِ مال۔ بھائی بچہ ہے نابالغ ہے، وہ اپنے مال میں تصرف نہیں کر سکتا تو والد کو شریعت نے حق دے دیا۔ اب اس بچے پر خرچ وغیرہ کرنا ہے تو والد کیا کر سکتا ہے؟ اس پر خرچ کر سکتا ہے۔ یہ کیا ہے؟ ولایتِ مال۔ اور یہ کس وجہ سے دی گئی ہے؟ صِغَر کی وجہ سے، کیونکہ یہ نابالغ ہے یہ بیچارہ تصرف نہیں کر سکتا اور ضرورت تو اس کو ہے، اس نے کھانا بھی ہے، پینا بھی ہے، پہننا بھی ہے، والد بیچارے کے پاس اتنا مال ہی نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ مثلاً کسی نے بچے کے لیے وصیت کر دی تھی، بچے کو مال مل گیا، والد کا تو مال نہیں ہے اب یہ کس کا مال ہے؟ بچے کا مال ہے، تو والد اسی میں سے اس پر خرچ کرنا چاہتا ہے، تو اگر والد کو ولایت نہ ہو، یہ تو حرج لازم آئے گا بھائی، وہ خود بھی نہیں خرچ کر سکتا، کوئی اور بھی اس پر خرچ نہیں کر سکتا۔ تو بالاتفاق اس صورت میں ولایت کس کو حاصل ہے، ولایتِ مال؟ باپ کو۔

تو دیکھیے اور کس وجہ سے، علت کیا ہے؟ صِغَر۔ تو دیکھیے اس صِغَر کی وجہ سے بالاتفاق ولایتِ مال حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ علت ہے صِغَر، اور حکم کیا ہے ولایتِ مال۔ تو اسی صِغَر کو ہم نے علت بنا دیا کس کے لیے؟ ولایتِ نکاح کے لیے بھی۔ کس کے لیے؟ ولایتِ نکاح کے لیے۔ بھائی کیوں علت بنایا؟ وجہ یہ کہ یہ جو صِغَر ہے اس میں عدالت آ گئی۔ کیا آ گئی؟ عدالت۔ عدالت کس چیز کا نام تھا؟ کہ یہ علت جو ہے اس کی وجہ سے اسی جنس کا کوئی اور حکم بھی ثابت ہوا ہو۔ متن میں کیا بتایا؟ عدالت کس چیز کا نام ہے؟ کہ اسی علت کی وجہ سے اسی جنس کا کوئی اور حکم، کسی اور حکم کے لیے بھی یہ علت ہو۔ دونوں میں ولایت ہے یا نہیں؟ ایک ہے ولایتِ نکاح اور ایک ہے ولایتِ مال۔ ولایتِ مال میں تو بالاتفاق علت کیا ہے؟ صِغَر ہے۔ اور ولایتِ مال کس جنس میں سے ہے؟ ولایتِ نکاح کی جنس میں سے ہے نا! دونوں ولایتیں ہیں یا نہیں؟ ہیں، ایک چیز تو نہیں ہے، ایک ولایتِ مال ہے تو دوسرا ولایتِ نکاح، لیکن جنس تو ایک ہی ہے، وہ بھی ولایت ہے یہ بھی ولایت ہے۔ ہاں یہ، وہ نکاح کی ولایت ہے اور یہ مال کی ولایت ہے، تو البتہ جنس تو ایک ہی ہے حکم کی۔

تو اس علت کے ذریعے دیکھو، یہ علت مؤثر ہوئی ہے کس کے اندر؟ قیاس کا، ثابت کس، علت بنا کس کے لیے رہے ہیں ہم اسے؟ ولایتِ نکاح کے لیے علت بنا رہے ہیں، لیکن کب بنے گی؟ جب یہ صِغَر جس کو ہم علت بنا رہے ہیں، اس کا عادل ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور عادل ہونا کس طرح ثابت ہو گا؟ کہ اس بِعَیْنِہٖ اسی نے، کس کو علت بنا رہے ہیں؟ صِغَر، بِعَیْنِہٖ

یہی صِغَر جو ہے، اس نے اپنا اثر دکھایا ہو کس کے اندر؟ اسی جنس کے حکم، اس حکم میں نہیں، عین میں نہیں، عین کو تو ہم نے ثابت کرنا ہے، اسی کی جنس میں اثر دکھایا ہو۔ اور اس صِغَر نے اسی ولایت کی جنس میں اثر دکھایا یا نہیں؟ دکھایا۔ کہاں پر؟ ولایتِ مال میں بالاتفاق علت کیا ہے ولایتِ مال کی؟ صِغَر ہے۔ تو وہاں بِعَیْنِہٖ اسی صِغَر نے اثر دکھایا اسی حکم کی جنس میں، جب اسی حکم کی جنس میں اس نے اثر دکھایا ہے تو اس عینِ حکم یعنی ولایتِ نکاح میں بھی یہ اب اپنا اثر دکھا سکتی ہے بھائی، اس کو علت بنایا جا سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اچھی طرح؟

تو یہ تو تھا کہ عین وہی علت اثر دکھا رہی ہے، کس کے اندر اثر دکھا رہی ہے؟ دوسری جگہ پر، جنسِ نکاح میں اثر دکھا رہی ہے۔ اور کبھی جنسِ علت، عکس کریں ذرا اس کا، میں نے کیا بتلایا؟ ایک عینِ علت ہے، ایک عینِ حکم ہے۔ ایک جنسِ علت ہے، ایک جنسِ حکم۔ کتنی چیزیں ہو گئیں؟ چار۔ عینِ علت اور جنسِ علت، عینِ حکم اور جنسِ حکم۔ تو یہاں صورتیں بھی چار بن گئیں۔

پہلی صورت: عینِ علت اثر دکھائے عینِ حکم کے اندر۔ عینِ علت اثر دکھائے کس کے اندر؟ عینِ حکم کے اندر۔ جیسے کہ وہ بلی کا جھوٹا جو ہے اس کو پاک قرار دیا گیا اور کس کی وجہ سے؟ علتِ طواف کی وجہ سے، علتِ طواف کی وجہ سے۔ تو دیکھیے، دیکھو اس عینِ طواف نے کس کے اندر اثر دکھایا؟ عینِ علت کے اندر۔ اور یہ کس سے ثابت ہے؟ یہ تو نص سے ثابت ہے بھائی، کس سے؟ نص سے ثابت ہے۔ تو یہاں عینِ حکم، علت نے کس کے اندر اثر، کس میں مؤثر ہے وہ؟ عینِ حکم میں۔

دوسری صورت: عینِ علت مؤثر ہو جنسِ حکم کے اندر۔ عینِ علت کس میں مؤثر ہو؟ جنس میں، جیسے ابھی میں نے مثال بیان کی۔ وہی صِغَر جس کو ہم علت بنانا چاہتے ہیں، بِعَیْنِہٖ وہی صِغَر مؤثر تھا کس کے اندر؟ جنسِ ولایت کے اندر مؤثر تھا یعنی ولایتِ مال کے اندر۔ تو ہم نے اس کو علت بنا دیا کس کے لیے؟ ولایتِ نکاح کے لیے بھی علت۔ ولایتِ نکاح کے لیے تو اس کا علت ہونا ثابت نہیں تھا، لیکن اسی کی جنس میں تو اس کا علت ہونا ثابت، کس، کس چیز کا علت ہونا؟ عینِ صِغَر ہی کا۔ اسی صِغَر کو ہم نے پھر علت بنایا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تیسری صورت: جنسِ علت یہ مؤثر ہو عینِ حکم کے اندر۔ جنسِ علت مؤثر ہو کس کے اندر؟ عینِ حکم میں۔ بھائی چار صورتیں میں نے بیان کیں: عینِ علت مؤثر ہو عینِ حکم میں، یا عینِ علت مؤثر ہو جنسِ حکم میں، یا جنسِ علت مؤثر ہو عینِ حکم میں، یا چوتھی صورت جنسِ علت مؤثر ہو جنسِ حکم کے اندر بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ وہ چاروں بیان کریں گے آگے، دیکھیے اب کتاب پر بھائی۔

کہتے ہیں: «بِظُهُوْرِ أَثَرِهِ فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ» باوجود اس علت کے اثر کے ظاہر ہونے کے، «فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ» اس حکم کی جنس میں جس کے لیے قیاس کیا گیا ہے۔ «أَيْ بِأَنْ ظَهَرَ أَثَرُ الْوَصْفِ» بایں طور کہ اس وصف کا اثر ظاہر ہو «فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ» اس حکم کی جنس میں جس کے ذریعے قیاس کیا گیا ہے، «مِنْ خَارِجٍ» اس وصف کا اثر ظاہر ہو کس کے اندر ظاہر ہو؟ اس حکم کی جنس میں جس کے لیے کیا کیا جا رہا ہے؟ قیاس کیا جا رہا ہے، تو اس وصف کا اثر ظاہر ہو اس کی جنس میں «مِنْ خَارِجٍ» کہاں سے؟ خارج سے، «قَبْلَ الْقِيَاسِ» قیاس سے پہلے ہی۔ «وَإِنْ ظَهَرَ أَثَرُهُ فِيْ عَيْنِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ» اور اگر ظاہر ہو اس علت کا اثر عین اس حُكْمِ مُعَلَّلْ بِہٖ کے اندر، وہ اس حکم کے اندر جس کے لیے قیاس کیا جا رہا ہے، «مِنْهُ أَيْ مِنَ الْخَارِجِ» کہاں سے؟ اگر اس علت کا اثر عینِ حکم میں ہی ظاہر ہو، کس سے؟ ظاہر کس سے ہو؟ «مِنْ خَارِجٍ» کہاں سے؟ خارج سے ظاہر ہو، «فَبِطَرِيْقِ الْأَوْلٰى» تو پھر تو یہ بطریقِ اولیٰ عدالت ثابت ہو گی بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

انہوں نے کہا، کون سی صورت ذکر کی بطریقِ اولیٰ میں؟ عینِ علت کا اثر کس میں ظاہر ہو؟ عینِ حکم کے اندر۔ بھائی جب عینِ علت کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو تو وہ علت بنے گی یا نہیں بنے گی؟ جب جنسِ حکم میں اس کا اثر ظاہر ہونے سے وہ علت بن رہی ہے تو عینِ حکم کے اندر جب اس کا اثر ظاہر ہو پھر تو وہ بطریقِ اولیٰ علت بنے گی بھائی۔ سمجھ میں آیا؟

«وَجُمْلَتُهُ تَرْتَقِيْ إِلٰى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ» اور ان کا مجموعہ جو ہے، اِرْتَقٰى يَرْتَقِيْ کے معنی ہوتے ہیں چڑھنے کے، یعنی جیسے سیڑھی وغیرہ پر چڑھنا اوپر کو، لیکن یہاں مراد ہے پہنچنا۔ «وَجُمْلَتُهُ تَرْتَقِيْ إِلٰى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ» اور ان کا مجموعہ جو ہے وہ پہنچتا ہے چار قسموں تک، یعنی یہاں چار قسمیں بنیں گی۔ «الْأَوَّلُ» پہلی قسم یہ: «أَنْ يَّظْهَرَ أَثَرُ عَيْنِ ذٰلِكَ الْوَصْفِ» کہ ظاہر ہو عین اس وصف کا اثر «فِيْ عَيْنِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ» عین اس حکم کے اندر «وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ» اور یہ وہ ہے جس پر اتفاق کیا گیا ہے، «كَأَثَرِ عَيْنِ الطَّوَافِ فِيْ عَيْنِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ» جیسے کہ عینِ طواف جو ہے اس کا اثر کس کے اندر؟ عینِ سُؤرِ الْهِرَّةِ کے اندر بھائی۔ سمجھ میں آیا؟ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے بھائی، قیاس سے پہلے ہی ہمیں معلوم ہو رہا ہے بھائی۔

«وَالثَّانِيْ» اور دوسری قسم: «أَنْ يَّظْهَرَ أَثَرُ عَيْنِ ذٰلِكَ الْوَصْفِ» کہ ظاہر ہو عین اس وصف کا اثر «فِيْ جِنْسِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ» اس حکم کی جنس میں، «وَهُوَ الَّذِيْ ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ» رحمہ اللہ، اور یہ وہ قسم ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا متن میں، «كَالصِّغَرِ» جیسے کہ صغیر ہونا یعنی نابالغ ہونا، «ظَهَرَ تَأْثِيْرُهُ فِيْ جِنْسِ حُكْمِ النِّكَاحِ» اس صِغَر کی تاثیر ظاہر ہوئی جنسِ حُکمِ نکاح کے اندر، حکمِ نکاح میں نہیں وہ تو ابھی ہم نے قیاس کرنا ہے، اس حکمِ نکاح کی جنس میں اس کی تاثیر ظاہر ہوئی، «وَهُوَ وَلَايَةُ الْمَالِ لِلْوَلِيِّ» اور وہ کیا ہے؟ کہ ولی کے لیے ولایتِ مال ہے، «فَكَذَا فِيْ وَلَايَةِ النِّكَاحِ» تو پھر اس صِغَر کی تاثیر ولایتِ نکاح میں بھی ظاہر ہو گی۔

«وَالثَّالِثُ» اور تیسری قسم یہ: «أَنْ يُؤَثِّرَ جِنْسُهُ» کہ اس علت کی، اس معنیٰ کی جنس مؤثر ہو «فِيْ عَيْنِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ» اس حکم کے عین میں۔ بھائی دیکھیے، اب ہم صورت بنائیں گے۔ حکم وہی ہو گا، عینِ حکم، وہی ایک ہی حکم ہو گا، اور اس کے اندر اسی علت نے تو اثر نہیں دکھایا، اس کی جیسی علت نے اثر دکھایا، تو یہ بھی لہٰذا پھر اپنا اثر دکھائے گی۔ جب اس جنسِ علت نے اس حکم میں اثر دکھایا ہے تو یہ عینِ علت بھی کیا کرے گی پھر اس میں اثر دکھائے گی۔ مثلاً دیکھیے: جنون اور حیض۔ جنون کی وجہ سے بھی نمازیں ساقط، مجنون تو مکلف ہی نہیں ہے اس کو سمجھ ہی کچھ نہیں، اس پر نمازیں ہیں ہی نہیں ساقط ہیں اس سے۔ اسی طرح حائضہ حیض والی عورت ہے، اس کو چھ سات دن حیض آئے گا اور اس کے بعد آپ نے پڑھا ہے اس پر نمازوں کی قضا نہیں۔ ہاں روزے رمضان کے تھے تو ان کی اس کو قضا کرنا پڑے گی، نمازوں کی قضا نہیں۔ تو دیکھیے جنون اور حیض کی وجہ سے عینِ صلوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ جنون اور حیض کی وجہ سے عینِ صلوٰۃ کیا ہو جاتی ہے؟ ساقط ہو جاتی ہے۔

اسی طرح بے ہوشی اگر کسی شخص پر طاری ہو جائے، آپ نے فقہ میں تفصیل پڑھی ہو گی، اگر پانچ نمازوں سے زائد کا وقت گزر جائے یعنی چھ نمازوں کا وقت گزر جائے اور وہ بے ہوش ہی ہے، تو یاد رکھیے یہ نمازیں اس سے ساقط ہو گئیں اس کی قضا ان پر نہیں۔ پانچ نمازوں تک ہوا تو پھر تو ہوش آگیا پھر تو قضا ہے لیکن اس کے بعد قضا بھی نہیں۔ اور یہ قضا نہیں۔ تو اب ہم نے اِغما کو علت بنایا کس چیز کی؟ اسقاطِ صلوٰۃ کی۔ کس کی؟ توجہ ہے سبق کی طرف؟ اِغما کو یعنی بے ہوشی کو ہم نے علت بنایا اسقاطِ صلوٰۃ کی۔ کیوں؟ علت کیوں بنایا؟ وجہ یہ کہ بِعَيْنِهٖ یہ اِغما تو نہیں، ہاں اسی جیسی کچھ علتیں ہیں، اسی کی جنس کی علتیں ہیں، اور وہ کیا؟ جنون اور حیض، وہ اسی کی جنس کے ہیں۔ جنون اور حیض کیا ہیں؟ اسی اِغما کی جنس میں سے ہیں اور وہ، ان کی وجہ سے نماز ساقط ہوئی یا نہیں؟ ہوئی۔ کیا ساقط ہوئی؟ نماز۔ تو جنون اور حیض، ان کی وجہ سے عینِ نماز ساقط ہوئی۔ اور اسی اِغما کے ذریعے بھی ہم عینِ صلوٰۃ ہی کو کیا کرنا چاہتے ہیں؟ ساقط کرنا، اس کے لیے علت ہم قرار دے رہے ہیں۔

تو جنون اور حیض وہ ہیں تو الگ، لیکن اِغما کی جنس میں سے ہیں، کس میں سے ہیں؟ اِغما کی جنس میں سے ہیں۔ وجہ یہ کہ جس طرح حائضہ کے بدن سے خروجِ نجاست ہے بغیر ارادے کے، اسی طرح مجنون جو ہے اس کو بھی اپنا کوئی ہوش نہیں ہوتا وہاں بھی خروجِ نجاست ہوتا ہے بغیر ارادے کے، اسی طرح یہ جو اِغما، بے ہوشی میں بھی انسان کو کوئی پتہ نہیں ہوتا اس میں بھی کیا ہوتا ہے؟ خروجِ نجاست بغیر ارادے کے بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو یہاں، تو یہ اسی کی جنس سے ہے بھائی، اسی کی، تو اِغما کس کی جنس سے؟ حیض اور جنون، اور حیض اور جنون کی وجہ سے کیا ساقط ہو جاتی ہے؟ عینِ صلوٰۃ۔ تو اسی عینِ صلوٰۃ کے لیے ہم کیا کرنا چاہتے ہیں؟ اِغما کو علت بنانا چاہتے ہیں، اور اس کو علت بنایا ہم نے۔ کیوں؟ کیونکہ اس کی جنس کی جو علتیں تھیں یعنی جنون اور حیض، ان کی وجہ سے عین یہی حکم ساقط ہو رہا تھا، تو یہ بھی، اِغما

بھی انہی کی جنس میں سے ہے، اس کی وجہ سے بھی کیا ہونا چاہیے؟ عین اس حکم کو ساقط ہونا چاہیے۔ بات سمجھ میں آگئی؟

«وَالثَّالِثُ» تیسری قسم یہ: «أَنْ يُؤَثِّرَ جِنْسُهُ فِيْ عَيْنِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ» کہ مؤثر ہو اس وصف کی جنس عین اس حکم کے اندر، «كَإِسْقَاطِ قَضَاءِ الصَّلَاةِ» «وَالْمُتَكَثِّرَةِ» ہے آپ کی کتابوں میں؟ ہاں، یہ واو یاد رکھیے کتابت کی غلطی ہے بھائی، یہ واو کتابت کی غلطی ہے۔ «الْمُتَكَثِّرَةِ» یہ صفت ہے صلوٰۃ کی بھائی، «كَإِسْقَاطِ قَضَاءِ الصَّلَاةِ الْمُتَكَثِّرَةِ»، متکثرہ جو زیادہ ہوں زیادہ بھائی، پانچ سے زیادہ جو ہو جائیں نمازیں، وہ ان کی قضا ساقط ہے۔ «كَإِسْقَاطِ قَضَاءِ الصَّلَاةِ الْمُتَكَثِّرَةِ» جیسے کہ زیادہ نمازوں کی قضا کا ساقط ہو جانا «بِعُذْرِ الْإِغْمَاءِ» بے ہوشی کے عذر کی وجہ سے، «فَإِنَّ لِجِنْسِ الْإِغْمَاءِ» پس بے شک جو ہے جنسِ اِغما جو ہے، بھائی جنسِ اِغما وہ کیا؟ کہتے ہیں «وَهُوَ الْجُنُوْنُ وَالْحَيْضُ» وہ جنون اور حیض جو ہیں، یہ جو جنسِ اِغما ہے یعنی جنون اور حیض، «تَأْثِيْرًا فِيْ عَيْنِ إِسْقَاطِ الصَّلَاةِ» ان کی تاثیر ہے کس کے اندر؟ عینِ نماز کے ساقط کرنے کے اندر۔ تو جب جنون اور حیض کے ذریعے عینِ نماز ساقط ہو رہی ہے تو جو ان کی جنس یعنی اِغما ہے اس کی وجہ سے بھی کیا ہو گی؟ اسقاطِ صلوٰۃ ہو گا۔

«وَالرَّابِعُ» چوتھی قسم: «مَا ظَهَرَ أَثَرُ جِنْسِهِ فِيْ جِنْسِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ» کہ اس علت کی جنس کا اثر ظاہر ہو اس حکم کی جنس میں۔ علت کی بھی جنس ہو اور حکم کی بھی جنس، تو اس علت کی جو جنس ہے اس کا اثر ظاہر ہوا ہے اس حکم کی جنس میں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جیسے بھائی حائضہ سے نمازیں ساقط ہیں۔ حائضہ سے نمازیں ساقط ہیں۔ کیوں ساقط ہیں؟ علت کیا؟ وجہ یہ کہ یہ حیض اس کو ہر مہینے آتا ہے، تو ہر مہینے پانچ چھ یا سات دن کی نمازیں قضا ہوئیں، تو یہ تیس چالیس یا پچاس نمازیں تک، یہ ہر مہینے اس کو ادا کرنی پڑیں تو اس کے لیے بڑی ہی مشقت ہو جائے بھائی، بڑی مشقت ہو جائے۔ تو اس مشقت کو علت بنایا گیا کس چیز کے لیے؟ اسقاطِ صلوٰۃ کے لیے۔ اسقاطِ صلوٰۃ۔ وجہ کیا؟ کیوں علت قرار دیا گیا؟ وجہ یہ کہ اس مشقت کی جو جنس ہے وہ مؤثر ہے اسی حکم یعنی اسقاطِ صلوٰۃ کی جنس میں۔ اس علت کی جنس مؤثر ہے کس کے اندر؟ اس علت کی جنس مؤثر ہے اس حکم کی جنس میں۔ جیسے مشقتِ سفر کی وجہ سے نماز کچھ ساقط ہو جاتی ہے۔ نماز کیا ہو جاتی ہے؟ ساقط ہو جاتی ہے۔

دیکھیے، یہاں مشقتِ سفر کی وجہ سے کیا ساقط کر دی ہیں شریعت نے؟ نماز کم کر دی ہے، کچھ رکعتیں ساقط کر دی ہیں، پوری نماز نہیں ساقط کی، کچھ رکعتیں کیا کر دی ہیں؟ ساقط کر دی ہیں۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ کچھ رکعتیں ساقط کر دیں۔ تو مشقتِ سفر یہ علت ہے کس کے لیے؟ اسقاطِ رکعتین کے لیے۔ مشقتِ سفر یہ علت ہے اسقاطِ رکعتین کے لیے۔ اچھا، ہم بنانا چاہتے ہیں مشقت کو علت اسقاطِ صلوٰۃ، اسقاطِ عینِ صلوٰۃ کے لیے۔ ہم کیا بنانا چاہتے ہیں؟ ہم کیا کہتے ہیں حائضہ پر نمازوں کی قضا نہیں، ہم، عینِ نماز تو ساقط ہو گی اس سے، کیوں ساقط ہو گی؟ مشقت کی وجہ سے۔ تو ہم نے مشقت کو علت بنایا عینِ صلوٰۃ کے ساقط ہونے کے لیے۔ کیوں؟ اس کی عدالت کیسے ثابت، پہلے عدالت تو ہونی چاہیے کہ اس کا اثر کہیں اور

ظاہر ہوا ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ جو مشقت ہے اسی کی جنس، اسی کی جنس، یہ اور مشقت ہے اور اسی کی جنس یعنی مشقتِ سفر۔ بھائی حائضہ کی مشقت اور ہے، مشقتِ سفر اور، لیکن ہے تو مشقت، اسی کی جنس ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اسی مشقت کی جنس یعنی مشقتِ سفر وہ مؤثر ہے کس کے اندر؟ عین اسی حکم کے اندر نہیں، عین، مشقتِ سفر کی وجہ سے عینِ صلوٰۃ ساقط ہوتی ہے یا رکعتیں ساقط ہوتی ہیں؟ رکعتیں ساقط ہوتی ہیں۔ تو مشقتِ سفر جو اس علت کی جنس ہے، وہ مؤثر ہے کس کے اندر عینِ صلوٰۃ کے اندر یا رکعتیں؟ اس سے اسقاطِ صلوٰۃ ہوگی یا اسقاطِ رکعتین ہوگی؟ اسقاطِ رکعتین۔ اور اسقاطِ رکعتین عینِ صلوٰۃ کا اسقاط ہے یا اس کی جنس میں سے ہے؟ اس کی جنس میں سے ہے بھائی۔ تو دیکھیے، ہم کہتے ہیں کہ حائضہ عورت سے عینِ صلوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اور علت اس کی مشقت ہے، اور اس کی عدالت کس کے ذریعے ثابت کی؟ کہ اس علت کی جنس جو ہے یعنی مشقتِ سفر، وہ مؤثر ہے کس کے اندر؟ اس کے حکم کی جنس کے اندر یعنی اسقاطِ رکعتین کے اندر۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

«وَالرَّابِعُ مَا ظَهَرَ أَثَرُ جِنْسِهِ فِيْ جِنْسِ ذٰلِكَ الْحُكْمِ» اور چوتھی قسم وہ کہ ظاہر ہو اس وصف کی جنس کا اثر اس حکم کی جنس میں، «كَإِسْقَاطِ الصَّلَاةِ عَنِ الْحَائِضِ» جیسے کہ حائضہ سے نماز کا ساقط ہونا، «فَإِنَّ لِجِنْسِهِ» پس بے شک اس وصف کی جنس «وَهُوَ مَشَقَّةُ السَّفَرِ» اور وہ کیا ہے مشقتِ سفر جو ہے «تَأْثِيْرًا» اس کی تاثیر ہے «فِيْ جِنْسِ سُقُوْطِ الصَّلَاةِ» سقوطِ صلوٰۃ کی جنس میں، عینِ سقوطِ صلوٰۃ میں نہیں، سقوطِ صلوٰۃ کی جنس میں اس کی تاثیر ہے، «وَهُوَ سُقُوْطُ الرَّكْعَتَيْنِ» اور وہ دو رکعتوں کا ساقط ہونا ہے۔ «وَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا مَقْبُوْلَةٌ» اور یہ ساری کی ساری اقسام مقبول ہیں یعنی چار قسمیں جو بیان ہوئیں، «وَقَدْ أَطَالَ الْكَلَامَ فِيْهَا صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ» اور تحقیق اس میں بڑا طویل کلام کیا ہے صاحبِ توضیح نے۔

تو عدالت کی مصنف نے کیا تعریف کی؟ «بِظُهُوْرِ أَثَرِهِ فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهِ» کہ عدالت جو ہے وہ اس علت کا اثر ظاہر ہونے کے ذریعے ہوگی اس حکم، وہ جو معلل بہٖ، حُکمِ معلل بہٖ ہے، یعنی وہ حکم جس کے لیے قیاس کیا جا رہا ہے اس کی، اس حکم کی جنس میں اس وصف کا اثر ظاہر ہونا چاہیے بھائی۔ اس حکم کی جنس میں اس وصف کا اثر ظاہر ہونا چاہیے، تو پھر اس سے اس کی عدالت ثابت ہو جائے گی بھائی۔

مقصد یہ ہے، حاصلِ کلام یہ کہ جب اس، یہ علت جس کو آپ علت بنانا چاہتے ہیں اس کا اثر جب اسی جنس کے حکم کے اندر ظاہر ہو چکا، تو معلوم ہوا شریعت کے نزدیک یہ مؤثر ہے، شریعت کے نزدیک یہ وصف کیا ہے؟ یہ حکم کے اندر مؤثر ہے۔ جب یہ حکم کے اندر مؤثر ہو سکتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ اس میں علت بننے کی صلاحیت ہے، کیونکہ شریعت نے بھی کیا کیا ہے اس کا دوسری جگہ پر اسی جیسے حکم میں اعتبار کیا ہے بھائی۔ تو اس سے اس کی عدالت ثابت ہو جائے گی بھائی۔ چلیے بس «هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ»۔

سبق نمبر ۱۱۰: باب القیاس (۸): صلاحیتِ علت (ملاءمت) اور تاثیرِ وصف کا معنی اور شوافع کے مسلک سے فرق

نور الانوار صفحہ: ۲۳۶ — بتاریخ: ۱۲ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ ذَكَرَ بَيَانَ الصَّلَاحِ فَقَالَ: وَنَعْنِي بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَاءَمَتَهُ، وَهِيَ أَنْ يَكُونَ عَلَى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُولَةِ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّلَفِ، بِأَنْ تَكُونَ عِلَّةُ هٰذَا الْمُجْتَهِدِ مُوَافِقَةً لِعِلَّةٍ اسْتَنْبَطَ بِهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَالصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ، وَلَا تَكُونَ نَابِيَةً عَنْهَا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی گزشتہ سبق میں یہ بحث شروع ہوئی تھی کہ ہمیں کس طرح پتہ چلے گا کہ کوئی وَصْف جو ہے کسی حُکم کے لیے عِلَّت بن رہا ہے۔ اَوْصَاف تو بہت سے ہوں گے تو کسی وَصْف کے بارے میں کیسے پتہ چلے گا، کیسے طے ہو گا کہ یہ عِلَّت بن رہی ہے؟ تو جواب دیا کہ کسی وَصْف کے عِلَّت ہونے کی دلیل جو ہے اس وَصْف کی صَلَاحِیَّت اور اس کی عَدَالَت ہے۔ اس میں صَلَاحِیَّت ہونی چاہیے عِلَّت بننے کی اور اس کی عَدَالَت ہونی چاہیے اس میں۔ اور عَدَالَت کی پھر تَعْرِیْف یہ کی کہ اس وَصْف جو ہے، اس کا اَثَر ظاہر ہوا ہو اسی قسم کے حُکم میں بھئی۔ جب اسی قسم کے حُکم کے اندر اس کا اَثَر ظاہر ہو چکا ہے تو معلوم ہوا شَرِیْعَت نے بھی اس کو مُؤَثِّر مانا ہے۔ جب شَرِیْعَت کے نزدیک بھی اس کا مُؤَثِّر ہونا ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا اس میں اس کی عَدَالَت ثابت ہو گئی۔ اس میں عِلَّت بننے کی صَلَاحِیَّت ہے، اس کی عَدَالَت ہے، یہ اس قابل ہے کہ حُکم کے اندر اپنا اَثَر دکھا سکے اور اس کو ثابت کر سکے بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو وہاں دو باتیں ذکر ہوئی تھیں: ایک عَدَالَت اور ایک صَلَاح بھئی۔

اب وہ صَلَاح کے بارے میں اب ہم پڑھیں گے بھئی۔ ثُمَّ ذَكَرَ بَيَانَ الصَّلَاحِ پھر مُصَنِّف نے صَلَاح کا بیان ذکر کیا فَقَالَ اور پس فرمایا: وَنَعْنِي بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَاءَمَتَهُ اور ہماری مُرَاد وَصْف کے صَلَاح سے جو ہے مُلَاءَمَتُهُ اس کی مُنَاسَبَت ہے۔

وَصْف کیا ہونا چاہیے؟ اس کی مُلَاءَمَت ہونی چاہیے یعنی اس کی مُنَاسَبَت ہونی چاہیے۔ اس میں کیا پائی جائے؟ مُنَاسَبَت پائی جائے بھئی۔ کیا مَعْنٰی مُنَاسَبَت؟ کہتے ہیں: وَهِيَ أَنْ يَكُونَ عَلَى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُولَةِ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کہ وہ وَصْف جو ہے وہ مُوَافِق ہو ان عِلَّتوں کے جو کہ مَنْقُول ہیں حُضُور عَلَيْهِ السَّلَام سے وَعَنِ السَّلَفِ اور بزرگوں سے بھئی۔ حُضُور عَلَيْهِ السَّلَام سے اور بزرگوں سے جو مَنْقُول ہوں ان کے مُوَافِق ہونا چاہیے بھئی۔ یعنی جس طرح کی عِلَّتیں جو نَقْل کی گئی ہیں حُضُور عَلَيْهِ السَّلَام سے، صَحَابَہ اور تَابِعِیْن سے، یہ عِلَّت بھی انہیں جیسی ہونی چاہیے، یہ عِلَّت بھی انہیں جیسی ہونی چاہیے۔ جب یہ ان کے مُوَافِق ہو گی، انہیں جیسی ہو گی تو اس میں صَلَاحِیَّت ہے بھئی۔ تو اس سے اس کی صَلَاحِیَّت ثابت ہو جائے گی۔ اور پہلے بیان ہو چکا کہ اسی جِنس کے حُکْم کے اندر اگر اس کا اَثَر ظاہر ہوا ہو دوسری جگہ پر تو اس سے اس کی عَدَالَت ثابت ہو جائے گی۔ جب صَلَاحِیَّت اور عَدَالَت ثابت ہو جائے تو پھر معلوم ہوا یہ عِلَّت مُؤَثِّر ہے حُکْم کے اندر بھئی۔ صُوْرَت سمجھ میں آگئی بھئی؟

آسان لفظوں میں یوں کہیے: ہمارے نزدیک کوئی وَصْف اس وقت عِلَّت بنے گا جب وہ مُؤَثِّر بھی ہو، جب اس کی تَاثِیْر بھی ہو۔ اور تَاثِیْر کس طرح ہو، کیسے پتہ چلے گا؟ کہ اسی جِنس کے اور حُکْموں میں اس نے اپنا اَثَر دکھایا ہو، شَرِیْعَت نے اس کی تَاثِیْر کو مانا ہو، اس کو مُؤَثِّر بنایا ہو شَرِیْعَت نے۔ جب شَرِیْعَت نے اس کو مُؤَثِّر بنایا ہے تو معلوم ہوا یہ وَصْف کیا ہے؟ عِلَّت بن سکتا ہے، یہ حُکْم میں مُؤَثِّر ہے بھئی۔ صُوْرَت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں، ہمارے نزدیک وَصْف کی صَلَاحِیَّت سے مُرَاد یہ ہے مُلَاءَمَتُهُ کہ اس کی مُنَاسَبَت ہو، وَهِيَ أَنْ يَكُونَ عَلَى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُولَةِ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّلَفِ بایں طور کہ یہ وَصْف جو ہے مُوَافِق ہو ان عِلَّتوں کے جو مَنْقُول ہیں حُضُور عَلَيْهِ السَّلَام سے اور سَلَف سے یعنی بزرگوں سے۔ مُرَاد سَلَف سے کون ہیں؟ صَحَابَہ اور تَابِعِیْن ہیں، آگے شَارِح میں بتلائیں گے۔ بِأَنْ تَكُونَ عِلَّةُ هٰذَا الْمُجْتَهِدِ مُوَافِقَةً لِعِلَّةٍ اسْتَنْبَطَ بِهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَالصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ بایں طور کہ اس مُجْتَهِد کی یہ جو عِلَّت ہے یہ مُوَافِق ہونی چاہیے اس عِلَّت کے جس کا اِسْتِنْبَاط کیا ہو حُضُور عَلَيْهِ السَّلَام نے اور صَحَابَہ اور تَابِعِیْن نے، وَلَا تَكُونَ نَابِيَةً عَنْهَا اور یہ اس سے دور نہ ہو بھئی۔ یہ جو مُجْتَهِد نے عِلَّت نکالی ایک حُکْم کی، یہ عِلَّت کن کی عِلَّتوں کی طرح ہونی چاہیے؟ حُضُور عَلَيْهِ السَّلَام اور صَحَابَہ کی عِلَّتوں کی طرح ہی ہو یہ والی مُجْتَهِد کی عِلَّت، ان سے دور نہ ہو بھئی۔ وَلَا تَكُونَ نَابِيَةً عَنْهَا، تو وَلَا تَكُونَ نَابِيَةً عَنْهَا اس کا عَطْف پیچھے جو بِأَنْ تَكُونَ آیا اسی تَكُونَ پر کریں بھئی۔

كَتَعْلِيلِنَا بِالصِّغَرِ فِي وِلَايَةِ الْمَنَاكِحِ جیسے کہ ہماری عِلَّت بیان کرنا صِغَر کے ساتھ نکاحوں کی وِلَایَت میں۔ کس کی وِلَایَت میں؟ نکاح کی وِلَایَت میں ہم نے کیا عِلَّت بیان کی تھی؟ وَلِی کو کیوں وِلَایَت حاصل ہو گی؟ عِلَّت کیا ہے؟ صِغَر ہے۔ تو کہتے ہیں: جَمْعُ مَنْكَحٍ یہ مَنَاكِح جو ہے مَنْكَح کی جَمْع ہے، بِمَعْنَى النِّكَاحِ اور یہ کس مَعْنٰی میں ہے؟ نکاح کے مَعْنٰی میں ہے۔ وَقِيلَ

جَمْعُ مَنْكُوحَةٍ اور کہا گیا ہے کہ یہ مَنْكُوحَة کی جَمْع ہے، وَهُوَ ضَعِيفٌ اور یہ قَوْل ضَعِيف ہے۔ بَعْض عُلَمَاء نے کیا کہا کہ یہ تو مَنْكَح کی جَمْع ہے اور مَنْكَح کیا ہے؟ نکاح کو کہتے ہیں۔ اور دوسرا قَوْل ذکر کیا کہ بَعْض نے کہا یہ مَنْكُوحَةٌ کی جَمْع ہے۔ شَارِح فرما رہے ہیں کہ یہ وجہ ضَعِيف ہے، اس کو مَنْكُوحَة کی جَمْع قرار دینا اور یہ والا قَوْل کیا ہے؟ ضَعِيف ہے۔ وجہ یہ کہ اس صُوْرَت میں کہتے ہیں دو شَاذ لَازِم آتے ہیں اگر اس کو مَنْكُوحَة کی جَمْع قرار دیا جائے مَنَاكِح کو۔ وجہ یہ کہ مَنْكُوحَة جو ہے اس کی جَمْع اگر مَفَاعِيل وَزْن پر ہو تو وہ مَفَاعِيل مَنَاكِيح ہونی چاہیے، کیا ہونی چاہیے؟ مَنَاكِيح۔ لیکن تو یہ مَفْعُولَةٌ کی جَمْع مَفَاعِيل آتی ہے، مَفْعُولَةٌ کی جَمْع مَفَاعِيل آتی ہے لیکن وہ بھی سِمَاع پر بند ہے۔ جہاں عَرَبوں سے سنا ہے وہیں پر کیا جائے گا، تو یہ مَوْقُوف عَلَى السِّمَاع ہے، یہ قِيَاسِی نہیں ہے کہ ہر مَفْعُولَةٌ وَزْن کی کیا جَمْع بنا لی جائے؟ مَفَاعِيل جَمْع بنا لی جائے۔ مَفَاعِيل بھئی، عَيْن يَا لَام بھئی۔ تو مَفَاعِيل جَمْع بنا لی جائے یہ قِيَاسِی نہیں ہے، یہ مَوْقُوف عَلَى السِّمَاع ہے بھئی۔ تو یہ پہلی بات، یہ شَاذ ہو گا اگر ہم اس کو مَنْكُوحَة کی جَمْع بنائیں۔ کس کو جَمْع بنائیں؟ مَتْن میں آیا مَنَاكِح، میں لَفْظ ذکر کر رہا ہوں مَنَاكِيح بھئی کیونکہ ابھی دوسرا شَاذ میں ذکر کروں گا۔ کیا کیا جائے؟ مَنْكُوحَة کی جَمْع کس کو قرار دیا جائے؟ مَنَاكِيح، تو یہ تو خِلَافُ الْقِيَاس ہوا تو شَاذ ہوا، شَاذ بھئی۔ اور دوسرا شَاذ اس میں یہ لَازِم آئے گا کہ پھر تو جَمْع مَنَاكِيح ہونی چاہیے تھی لیکن مَتْن میں تو مَنَاكِح ہے، معلوم ہوا يَا کو بھی حَذْف کیا گیا ہے۔ تو یہ يَا کا حَذْف بھی خِلَافُ الْقِيَاس ہوا۔ تو یہ دوسرا شَاذ اس کے اندر لَازِم آئے گا بھئی۔ صُوْرَت سمجھ میں آ گئی؟ تو مَنَاكِح کو اگر مَنْكُوحَةٌ کی جَمْع قرار دیا جائے تو دو شَاذ لَازِم آتے ہیں: ایک تو یہ کہ یہ اس قسم کی جَمْع سِمَاع پر مَوْقُوف ہے، قِيَاسِی نہیں ہے؛ اور دوسری بات یہ کہ پھر جَمْع مَنَاكِيح ہونی چاہیے تھی لیکن مَتْن میں تو مَنَاكِح ہے تو پھر کہنا پڑے گا کہ يَا کو حَذْف کیا گیا، تو یہ حَذْف بھی کس قسم کا ہے؟ خِلَافُ الْقِيَاس ہے۔

تو کہتے ہیں: وَقِيلَ جَمْعُ مَنْكُوحَةٍ اور کہا گیا ہے کہ یہ مَنْكُوحَةٌ کی جَمْع ہے، وَهُوَ ضَعِيفٌ اور یہ قَوْل ضَعِيف ہے۔ وَاخْتُلِفَ فِي عِلَّةِ وِلَايَةِ النِّكَاحِ اور اِخْتِلَاف کیا گیا ہے وِلَايَتِ نِكَاح کی عِلَّت میں، فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى هِيَ الْبَكَارَةُ تو اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک وہ عِلَّت کیا ہے نکاح کی؟ جی بَكَارَت ہے بھئی، بَاكِرَة ہونا۔ وَعِنْدَنَا هِيَ الصِّغَرُ اور ہمارے نزدیک صِغَر ہے، نَابَالِغ ہونا۔ وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهٍ اور ان دونوں کے درمیان عُمُوم و خُصُوص مِنْ وَجْهٍ کی نِسْبَت ہے۔ کس کے اندر؟ صِغَر، ہم نے عِلَّت بیان کی وِلَايَتِ نِكَاح حاصل ہو گی وَلِی کو کس بنا پر؟ صِغَر کی بنا پر، کہ وہ نَابَالِغ ہیں اس کی اَوْلَاد تو وہ ان کا نکاح کروا سکتا ہے۔ اور اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ کیا عِلَّت ذکر کرتے ہیں؟ بِکْر یعنی بَاكِرَة ہونا بھئی۔ تو بَاكِرَة ہونا انہوں نے عِلَّت بیان کی۔ اور یہ بِکْر اور صِغَر کے درمیان نِسْبَت ہے عُمُوم و خُصُوص مِنْ وَجْهٍ کی۔ عُمُوم و خُصُوص مِنْ وَجْهٍ کے اندر آپ پڑھ چکے ہیں کہ ایک مَادَّہ اِجْتِمَاع کا ہوتا ہے اور دو مَادَّے اِفْتِرَاق کے۔ اِجْتِمَاع کا مَادَّہ: کہ بَاكِرَة بھی ہو اور صَغِيرَة بھی ہو۔ بَاكِرَة بھی ہو اور صَغِيرَة، نَابَالِغ ہے اور بَاكِرَة ہے، تو یہاں پر دونوں جَمْع ہو گئے بھئی، بِکْر بھی اور صِغَر بھی۔ اِفْتِرَاق کے دو مَادَّے: کہ صرف صِغَر ہو، بِکْر نہ ہو، ہے صَغِيرَة لیکن ثَيِّبَة ہے۔ اِفْتِرَاق کا دوسرا مَادَّہ: کہ بَاكِرَة ہو لیکن صَغِيرَة نہ ہو، بَاكِرَة ہے لیکن صَغِيرَة یعنی نَابَالِغ نہیں ہے بلکہ بَالِغ ہے بھئی، بَالِغ۔ تو یہاں تین

صُوَرتیں بن گئیں معلوم ہوا: بَاکِرَة بھی ہو اور صَغِیْرَة بھی ہو تو بِالْاِتِّفَاق وِلَایَتِ نِکَاح حاصل ہو گی وَلِی کو۔ ہمارے نزدیک وِلَایَت حاصل ہو گی صِغَر کی وجہ سے اور اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک وِلَایَت حاصل ہو گی بِکْر کی وجہ سے۔ اور بَاکِرَة ہو اور صَغِیْرَة نہ ہو یعنی بَالِغَة ہے، بَالِغَة ہے اور ہے کیا؟ بَاکِرَة، تو اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک بَکَارَت والی عِلَّت مَوْجُود ہے لِہٰذَا وَلِی کو وِلَایَت حاصل ہو گی۔ ہمارے نزدیک چونکہ صِغَر نہیں، بَالِغَة ہو چکی، لِہٰذَا وَلِی کو وِلَایَتِ نِکَاح حاصل نہیں۔ تیسری صُوْرَت اِفْتِرَاق والی: کہ صَغِیْرَة ہو لیکن بَاکِرَة نہ ہو بلکہ ثَیِّبَة ہو، تو ہمارے نزدیک صِغَر مَوْجُود ہے لِہٰذَا وَلِی کو وِلَایَتِ نِکَاح حاصل ہو گی۔ اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک عِلَّت بَکَارَت ہے، وہ مَوْجُود نہیں، لِہٰذَا وَلِی کو وِلَایَت حاصل نہیں ہو گی۔

تو کہتے ہیں: وَبَیْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهٍ ان دونوں کے درمیان یعنی بَکَارَت اور صِغَر کے درمیان عُمُوم و خُصُوص مِنْ وَجْهٍ ہے، فَالصَّغِیرَةُ یَجُوزُ أَنْ تَکُونَ بِکْرًا وَأَنْ تَکُونَ ثَیِّبًا کہ پس صَغِیْرَة میں جَائِز ہے، مُمْکِن ہے کہ وہ بَاکِرَة ہو اور یہ کہ وہ ثَیِّبَة ہو، وَکَذَا الْبِکْرُ یَجُوزُ أَنْ تَکُونَ صَغِیرَةً وَأَنْ تَکُونَ بَالِغَةً اور بَاکِرَة کے اندر جَائِز ہے کہ وہ صَغِیْرَة ہو اور یہ بھی جَائِز ہے کہ وہ بَالِغَة ہو بھئی۔ فَالْبِکْرُ الصَّغِیرَةُ یُوَلَّی عَلَیْهَا اتِّفَاقًا پس بَاکِرَة صَغِیْرَة جو ہے اس پر وِلَایَت حاصل ہو گی بِالْاِتِّفَاق۔ وَالثَّیِّبُ الْبَالِغَةُ لَا یُوَلَّی عَلَیْهَا اتِّفَاقًا اور ثَیِّبَة بَالِغَة، ثَیِّبَة بھی ہو اور بَالِغَة بھی ہو، لَا یُوَلَّی عَلَیْهَا اتِّفَاقًا اس پر وِلَایَت حاصل، اس پر وِلَایَت نہیں دی جائے گی کیونکہ ثَیِّبَة ہے۔ تو اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک بَکَارَت والی عِلَّت نہیں، اور ہمارے نزدیک بھی وِلَایَت نہیں ہو گی کیونکہ بَالِغَة ہے، صِغَر والی عِلَّت بھی نہیں ہے۔ وَالثَّیِّبُ الصَّغِیرَةُ یُوَلَّی عَلَیْهَا عِنْدَنَا دُونَ الشَّافِعِیِّ اور جبکہ ثَیِّبَة صَغِیْرَة جو ہے اس پر وِلَایَت ہو گی ہمارے نزدیک نہ کہ اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک۔ وَالْبِکْرُ الْبَالِغَةُ یُوَلَّی عَلَیْهَا عِنْدَ الشَّافِعِیِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا عِنْدَنَا اور بَاکِرَة بَالِغَة جو ہے اس پر وِلَایَت ہو گی اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے نزدیک نہ کہ ہمارے نزدیک بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ آسان سی بات۔

فَعِنْدَنَا لِلصِّغَرِ تَأْثِیرٌ فِي وِلَایَةِ النِّکَاحِ پس ہمارے نزدیک صِغَر جو ہے اس کی تَاثِیْر ہے وِلَایَتِ نِکَاح میں، یہ مُؤَثِّر ہے کس کے اندر؟ وِلَایَتِ نِکَاح میں۔ لِمَا یَتَّصِلُ بِهِ اس چیز کی وجہ سے جو اس کے ساتھ ملی ہوئی ہے یعنی صِغَر کے ساتھ۔ لِمَا یَتَّصِلُ بِهِ عِلَّت ذکر کر رہے ہیں، ہم نے کیا کہا صِغَر مُؤَثِّر ہے کس کے اندر؟ وِلَایَتِ نِکَاح میں۔ کیوں مُؤَثِّر ہے؟ لِمَا اس چیز کی وجہ سے یَتَّصِلُ بِهِ جو اس صِغَر کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ بھئی وہ کیا چیز ہے؟ بَیَان چاہیے۔ مِنَ الْعَجْزِ یعنی کہ عَجْز، یہ بَیَان ہے مَا کا۔ صُوْرَت سمجھ میں آ گئی؟ اس چیز کی وجہ سے جو اس کے ساتھ ملی ہوئی ہے یعنی کہ عَجْز، تو مِنَ الْعَجْزِ کس کا بَیَان ہے؟ مَا کا۔ اب بَامُحَاوَرَه تَرْجَمَه کرنے کے لیے مَا کی جگہ اسی بَیَان کو لے جائیں یعنی عَجْز کو لے جائیں۔ کس طرح تَرْجَمَه ہو گا؟ کہ ہمارے نزدیک صِغَر کی تَاثِیْر ہے وِلَایَتِ نِکَاح میں بَوَجَه اس عَجْز کے جو صِغَر کے ساتھ ملا ہوا ہے بھئی۔ صِغَر کے ساتھ کیا ملا ہوا ہے؟ عَجْز۔ وہ عَاجِز ہے بھئی۔ آپ نے پڑھا بھئی کہ جو نَابَالِغ ہے وہ، اس کو شَرِیْعَت نے تَصَرُّف کا حَق نہیں دیا، وہ اپنے مَال میں تَصَرُّف نہیں کر سکتا۔ اور نیز جس طرح اپنے مَال میں تَصَرُّف کا اَہْل نہیں ہے، اسی طرح اپنے

نَفْس میں بھی وہ تَصَرُّف کا اَہْل نہیں تو وہ عَاجِز ہے بھئی۔ تو صِغَر کے ساتھ کون سا وَصْف ملا ہوا ہے؟ عَجْز کا، وہ عَاجِز ہے بھئی۔

إِذِ الصَّغِيرَةُ عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهَا اس لیے کیونکہ صَغِيْرَة عَاجِز ہے تَصَرُّف کرنے سے اپنے نَفْس میں اور اپنے مَال میں وَلَا تَهْتَدِي إِلَيْهَا سَبِيلًا اور وہ نہیں پاتی اس کی طرف کوئی رَاہ بھئی، اس کے لیے اس کی طرف کوئی راستہ نہیں کہ اپنے نَفْس اور مَال میں تَصَرُّف کرے۔ وَقَدْ ظَهَرَ تَأْثِيرُهُ فِي وِلَايَةِ الْمَالِ بِالِاتِّفَاقِ اور تَحْقِيْق ظاہر ہو چکی ہے تَأْثِيرُهُ أَيْ تَأْثِيرُ الصِّغَرِ کس کی تَاثِيْر؟ صِغَر کی تَاثِيْر فِي وِلَايَةِ الْمَالِ کس کے اندر؟ وِلَايَتِ مَال میں بِالِاتِّفَاقِ۔ بھئی صَغِيْر یا صَغِيْرَة کے مَال کی وِلَايَت وَلِی کو حاصل ہو گی کس بِنا پر؟ صِغَر، بِالِاتِّفَاق صِغَر کی وجہ سے حاصل ہو گی۔ تو دیکھو اس صِغَر کی تَاثِيْر ظاہر ہو چکی ہے وِلَايَتِ مَال میں بِالِاتِّفَاق۔ فَكَذَا فِي وِلَايَةِ النِّكَاحِ تو اسی طرح کس میں ہو گا؟ وِلَايَتِ نِكَاح میں بھی یہ مُؤَثِّر بنے گا صِغَر اور وَلِی کو وِلَايَتِ نِكَاح حاصل ہو گی۔ فَإِنَّهُ أَيِ الصِّغَرَ پس بے شک وہ یعنی کہ صِغَر، ضَمِيْر کا مَرْجَع بتلا دیا، إِنَّهُ یہ هَا ضَمِيْر کس کو رَاجِع؟ صِغَر۔ پس بے شک یہ صِغَر جو ہے مُؤَثِّرٌ فِي إِثْبَاتِ الْوِلَايَةِ یہ مُؤَثِّر ہے وِلَايَت کے ثَابِت کرنے میں مِثْلَ تَأْثِيرِ الطَّوَافِ جیسے کہ طَوَاف کی تَاثِيْر ہے فِي طَهَارَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ کس چیز کے اندر؟ بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے میں جیسے طَوَاف مُؤَثِّر ہے، اسی طرح یہ صِغَر بھی مُؤَثِّر ہے اِثْبَاتِ وِلَايَت میں۔ تو صِغَر کس کی طرح ہوا؟ طَوَاف کی طرح۔ جیسے طَوَاف مُؤَثِّر تھا، اس کی وجہ سے بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دیا گیا، اسی طرح صِغَر بھی مُؤَثِّر ہے کس چیز کے اندر؟ وِلَايَت کے اندر، تو یہ اسی طَوَاف کے مِثْل ہوا یہ صِغَر۔

تو جیسے کہ کہتے ہیں مِثْلَ تَأْثِيرِ الطَّوَافِ فِي طَهَارَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ جیسے کہ طَوَاف کی تَاثِيْر ہے بلی کے جھوٹے کے پاک ہونے کے اندر لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ بَوَجَه اس چیز کے جو اس کے ساتھ اس طَوَاف کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ بَوَجَه اس چیز کے جو ملی ہوئی ہے اس طَوَاف کے ساتھ۔ بھئی کیا چیز ملی ہوئی ہے؟ مِنَ الضَّرُورَةِ یہ بَيَان آگیا مَا کا یعنی کہ ضَرُورَت۔ تو ضَرُورَت کس کا بَيَان ہے؟ مَا کا۔ اس کی جگہ پر ضَرُورَت کو لے جائیں پھر تَرْجَمَه کیجیے۔ جیسے کہ تَاثِيْر ہے طَوَاف کی بَوَجَه اس ضَرُورَت کے جو طَوَاف کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ طَوَاف کے ساتھ ضَرُورَت کا وَصْف ملا ہوا ہے۔ لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الضَّرُورَةِ بَوَجَه اس ضَرُورَت کے جو طَوَاف کے ساتھ ملی ہوئی ہے وَالْحَرَجِ اور حَرَج، یعنی کہ ضَرُورَت اور حَرَج، حَرَج کا عَطْف ضَرُورَت پر ہے۔

بھئی دیکھیے: بَحْث یہ چل رہی ہے کوئی وَصْف عِلَّت تب بنے گا جب اس میں صَلَاحِيَّت بھی ہو اور عَدَالَت بھی ہو۔ عَدَالَت کا بَيَان تو ہو چکا، اب صَلَاحِيَّت کو بَيَان کر رہے ہیں۔ صَلَاحِيَّت کا مَعْنٰی انہوں نے یہ کیا کہ اس کی مُنَاسَبَت ہو، اس وَصْف کی یا اس عِلَّت کی مُنَاسَبَت ہو ان عِلَّتوں کے ساتھ جو نَبِیِّ کَرِیْم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اور صَحَابَہ اور تَابِعِيْن سے مَنْقُول ہیں یعنی یہ عِلَّت بھی انہیں کی عِلَّتوں کی طرح ہو۔ چنانچہ اب بَيَان کر رہے ہیں کہ دیکھیے ہم نے وِلَايَتِ نِكَاح کے لیے صِغَر کو عِلَّت بنایا، اِمَامِ شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ نے بَكَارَت کو عِلَّت بنایا اور ہم نے صِغَر کو عِلَّت بنایا۔ اور ہماری جو عِلَّت ہے وہ حُضُور

عَلَیْہِ السَّلَام سے مَنْقُول عِلَّت کی طرح ہے۔ ہماری یہ عِلَّت صِغَر کس کی طرح ہے؟ حُضُور عَلَیْہِ السَّلَام سے جو عِلَّت مَنْقُول ہے۔ تو ہماری یہ صِغَر کی عِلَّت وہ حُضُور عَلَیْہِ السَّلَام کی جو عِلَّت طَوَاف تھی بالکل اس کی طرح ہے۔ تو ہمارے نزدیک بھئی صِغَر جو ہے مُؤَثِّر ہے وِلَایَتِ نِکَاح کے اندر اور یہ صِغَر اسی طرح ہے جس طرح کہ طَوَاف مُؤَثِّر ہے کس کے اندر؟ بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دینے کے اندر۔ بھئی ہم نے وِلَایَتِ نِکَاح کی عِلَّت کس کو بنایا؟ صِغَر کو بنایا، یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح نَبِیِّ کَرِیْم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دینے کے لیے کس کو عِلَّت بنایا؟ طَوَاف کو عِلَّت بنایا کہ یہ بار بار آنے جانے والی ہے تو اس کی وجہ سے یہ ہر چیز میں منہ ڈالے گی، اگر اس کے جھوٹے کو پاک قرار نہ دیا جائے تو لوگ بڑے حَرَج میں پڑ جائیں گے، بڑی تَکْلِیْف میں پڑ جائیں گے۔ تو کَثْرَتِ طَوَاف کی وجہ سے ضَرُورَت پیش آئی کہ اس کے جھوٹے کو پاک قرار دیا جائے۔ کَثْرَتِ طَوَاف کی وجہ سے ضَرُورَت پیش آئی کہ اس کے جھوٹے کو پاک قرار دیا جائے۔ اسی طرح صِغَر کی وجہ سے ضَرُورَت پیش آئی کہ اس صَغِیْرَة کے وَلِی کو وِلَایَتِ نِکَاح حاصل ہونی چاہیے۔ جس طرح طَوَاف کی وجہ سے ضَرُورَت پیش آئی کس چیز کی؟ کہ اس کے جھوٹے کو پاک قرار دیا جائے، اسی طرح صِغَر کی وجہ سے ضَرُورَت پیش آئی کہ صَغِیْر اور صَغِیْرَة پر ان کے وَلِی کو وِلَایَتِ نِکَاح حاصل ہو۔ تو دیکھیے ضَرُورَت بھئی: ایک عِلَّت ہے وِلَایَتِ نِکَاح کی صِغَر، اور دوسری عِلَّت ہے بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دینے کی وہ طَوَاف ہے۔ تو ایک عِلَّت ہے صِغَر، ایک عِلَّت ہے طَوَاف۔ صِغَر عِلَّت ہم نے بَیَان کی وِلَایَتِ نِکَاح میں اور طَوَاف عِلَّت حُضُور عَلَیْہِ السَّلَام نے بَیَان کی طَهَارَتِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ کے اندر۔ اور یہ اگرچہ عِلَّتیں الگ الگ ہیں لیکن جِنْسِ ضَرُورَت میں مُتَّحِد ہیں، جِنْسِ ضَرُورَت میں مُتَّحِد ہیں۔ جیسے طَوَاف میں ضَرُورَت پیش آئی، طَوَاف کے ساتھ ضَرُورَت لَازِم تھی تو اس وجہ سے اس کے بلی کے جھوٹے کو پاک کہا گیا، تو یہاں صِغَر میں بھی ضَرُورَت پیش آئی کہ وِلَایَتِ نِکَاح کس کو حاصل ہو؟ وَلِی کو حاصل ہو، کیونکہ صَغِیْر اور صَغِیْرَة اپنے جس طرح مَال میں تَصَرُّف نہیں کر سکتے، اپنے نَفْس میں بھی تَصَرُّف نہیں کر سکتے، ان کے لیے کوئی راستہ ہے ہی نہیں، تو ضَرُورَت پیش آئی کہ وِلَایَتِ نِکَاح کن کو ہونی چاہیے؟ وَلِی کو۔ تو جیسے صِغَر میں ضَرُورَت کی بِنا پر وِلَایَتِ نِکَاح کس کو ملی؟ وَلِی کو، اسی طرح کَثْرَتِ طَوَاف میں بھی ضَرُورَت پیش آئی تو اس ضَرُورَت کی بِنا پر بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دیا گیا بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ تو ہماری عِلَّتِ صِغَر کس کی طرح ہے؟ حُضُور عَلَیْہِ السَّلَام کی عِلَّت، حُضُور عَلَیْہِ السَّلَام کی بَیَان کردہ عِلَّتِ طَوَاف کی طرح ہے اور دونوں میں کیا چیز دونوں کے ساتھ لَازِم ہے؟ ضَرُورَت لَازِم ہے، ضَرُورَت میں دونوں مُتَّحِد ہیں۔ یہاں تک بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

یہی بات بَیَان کر رہے ہیں: فَإِنَّهُ أَيِ الصِّغَرَ مُؤَثِّرٌ فِي إِثْبَاتِ الْوِلَايَةِ کہ صِغَر جو ہے وہ مُؤَثِّر ہے وِلَایَت کے ثَابِت کرنے میں، مِثْلَ تَأْثِيرِ الطَّوَافِ جیسے کہ طَوَاف جو ہے اس کی تَاثِیْر ہے فِي طَهَارَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ بلی کے جھوٹے کی پاکی میں لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الضَّرُورَةِ بَوَجَه اس ضَرُورَت کے جو اس طَوَاف کے ساتھ ملی ہوئی ہے وَالْحَرَجِ اور وہ جو حَرَج اس کے ساتھ ملا ہوا ہے بھئی۔ کیونکہ اگر اس کے جھوٹے کو پاک قرار نہ دیا جائے بلی کے جھوٹے کو تو حَرَج لَازِم آئے گا، لوگ تَکْلِیْف میں پڑ

جائیں گے بھئی کیونکہ وہ تو ہر چیز کو منہ لگاتی ہے۔ تو جو یہ ہے لِمَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الضَّرُورَةِ وَالْحَرَجِ بَوَجَه اس ضَرُورَت اور حَرَج کے جو طَوَاف کے ساتھ ملا ہوا ہے فِي كَثْرَةِ الْمُزَاوَلَةِ وَالْمَجِيءِ، مُزَاوَلَة کا مَعْنٰی ہے کوشش کرنا، بار بار کسی کام کو کرنا، اور مَجِيء کا مَعْنٰی آنا، كَثْرَتِ مُزَاوَلَت اور كَثْرَتِ مَجِيء میں۔ بھئی بلی بار بار کوشش کرتی ہے اور بار بار آتی ہے تو وہ ہر چیز کو منہ لگائے گی، تو لِہٰذَا اگر اس کے جھوٹے کو پاک قرار نہ دیا جائے تو حَرَج لَازِم آئے گا، حَرَج لَازِم آئے گا، تو اس ضَرُورَت کی بِنا پر اس کے جھوٹے کو پاک کہا گیا بھئی۔

فَالْحَاصِلُ حَاصِل یہ کہ أَنَّ وَصْفَ الصِّغَرِ الَّذِي نَقُولُ بِهِ کہ صِغَر کا وہ وَصْف جس کے ہم قَائِل ہیں فِي وِلَايَةِ النِّكَاحِ وِلَايَتِ نِکَاح میں، مُوَافِقٌ لِوَصْفِ الطَّوَافِ الَّذِي قَالَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فِي سُؤْرِ الْهِرَّةِ تو یہ جو صِغَر جس کے ہم قَائِل ہیں وِلَايَتِ نِکَاح میں یہ مُوَافِق ہے اس وَصْفِ طَوَاف کے جس کا قَائِل ہیں نَبِیِّ کَرِیْم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سُؤْرِ الْهِرَّةِ کس کے اندر؟ بلی کے جھوٹے میں۔ تو یہ ہماری عِلَّت اس حُضُور عَلَيْهِ السَّلَام کی عِلَّت کے مُوَافِق ہے کس چیز میں؟ فِي كَوْنِهِ مُفْضِياً إِلَى الْحَرَجِ وَالضَّرُورَةِ۔ اس بات کے اندر کہ یہ دونوں یعنی صِغَر اور طَواف یہ پہنچانے والے ہیں حَرَج اور ضرورت تک۔ کہاں تک پہنچوانے والے ہیں؟ حَرَج اور ضرورت تک پہنچانے والے ہیں۔ اگر یہ طَواف کو پاکی کی عِلّت نہ بنایا جائے تو لوگ حَرَج میں پڑ جائیں گے۔ طَواف کی وجہ سے ضرورت پیش آئی کہ بلی کے جھوٹے کو پاک کہا جائے۔ اور اسی طرح صِغَر کو اگر وِلایتِ نکاح کی عِلّت نہ بنایا جائے تو صَغِیر بیچارے کو تو جس طرح اپنے مال میں وِلایت نہیں اسی طرح اپنے نَفس میں بھی وِلایت نہیں، تو وہاں بھی پھر حَرَج لازم آئے گا۔ تو اس ضرورت کی بنا پر ولی کو وِلایتِ نکاح دی گئی بھئی۔ تو دونوں، دونوں جو ہیں وَصْف؛ صِغَر بھی کہاں تک پہنچانے والا ہے؟ حَرَج اور ضرورت تک، کہ وہاں ضرورت ہے کہ صَغِیر کو خود وِلایت حاصل ہے نہیں لہٰذا اس کے ولی کو وِلایت ملنی چاہیے بھئی۔ تو صِغَر بھی حَرَج اور ضرورت تک پہنچانے والا ہے اور طَواف بھی کہاں تک؟ حَرَج اور ضرورت تک۔

فَكَمَا أَنَّ الطَّوَافَ فِي الْهِرَّةِ صَارَ ضَرُورَةً لَازِمَةً لِطَهَارَةِ السُّؤْرِ، پس جس طرح کہ طَواف بلی میں وہ ضرورتِ لازمہ بن گیا جھوٹے کے پاکی میں، فَكَذَا الصِّغَرُ فِي النِّكَاحِ صَارَ ضَرُورَةً لَازِمَةً لِوِلَايَةِ النِّكَاحِ، تو اسی طرح صِغَر جو ہے وہ نکاح کے اندر وہ ضرورتِ لازمہ بن گیا کس کے لیے؟ وِلایتِ نکاح میں بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟

دُونَ الِاطِّرَادِ، نہ کہ اِطِّراد۔ دُونَ الِاطِّرَادِ، شارح فرما رہے ہیں: مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ صَلَاحُهُ وَعَدَالَتُهُ، کہ دُونَ الِاطِّرَادِ اس کا تعلق ماتِن کے قول صَلَاحُهُ وَعَدَالَتُهُ سے ہے بھئی۔ بھئی یہ ایک ڈیڑھ صفحہ قبل مَتَن آیا تھا: وَدَلَالَةُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً صَلَاحُهُ وَعَدَالَتُهُ، اور وَصْف کے عِلّت ہونے کی دلیل اس وَصْف کی صلاحیت اور اس کی عدالت ہے، دُونَ الِاطِّرَادِ، نہ کہ اِطِّراد ہے۔ تو اِطِّراد کا اس سے تعلق ہے، تو ہمارے نزدیک وَصْف کے عِلّت ہونے کی دلیل کیا چیز ہے؟ صَلاح اور عدالت ہے، دُونَ الِاطِّرَادِ، نہ کہ اِطِّراد بھئی۔

بھئی اِطِّراد، اِطِّراد یہ ہے کہ حُکم کے ساتھ ساتھ وہ وَصْف بھی چکر لگاتا ہے۔ اِطِّراد کا معنی ہے دَوَران بھئی، چکر لگانا۔

یعنی جہاں حُکم ہے وہاں عِلّت ہے۔ جہاں حُکم ہے وہاں عِلّت ہے۔ جہاں بھی حُکم ہوتا ہے وہاں عِلّت بھی پائی جاتی ہے۔ اس کو کہتے ہیں اِطّراد۔ اور اِطّراد کے ساتھ انہوں نے ذکر کیا اسی کو طَرْد بھی کہتے ہیں، طَرْد۔ طَرْد اور اس کے ساتھ ایک اور لفظ عَکْس بھی استعمال ہوتا ہے۔ طَرْد کا معنی کیا کیا میں نے؟ جہاں حُکم ہو وہاں عِلّت۔ جہاں بھی حُکم ہم نے دیکھا، ایک حُکم پایا جا رہا ہے وہاں وہ وَصْف اور وہ عِلّت بھی پائی جا رہی ہے۔ اور عَکْس، جہاں حُکم نہیں ہے ہم نے دیکھا وہاں وہ عِلّت بھی نہیں ہے۔ تو وہ عِلّت حُکم کے ساتھ ساتھ چکر لگاتی ہے۔ جہاں حُکم ہے وہاں وہ عِلّت بھی ہمیں مل جاتی ہے اور جہاں حُکم نہیں ہوتا وہاں دیکھتے ہیں تو وہ عِلّت بھی نہیں ہوتی۔ تو اس کو کہتے ہیں طَرْد و عَکْس بھئی۔ کیا کہتے ہیں؟ طَرْد و عَکْس۔ طَرْد کا کیا معنی؟ جہاں حُکم ہے وہاں وہ وَصْف بھی ہمیں مل جاتا ہے، دیکھتے ہیں تو وہاں ہوتا ہے۔ اور عَکْس، جہاں حُکم نہیں ہوتا وہاں دیکھتے ہیں تو عِلّت بھی نہیں ملتی۔

تو یاد رکھیے ہمارے نزدیک تو بیان ہو گیا بھئی کہ کوئی وَصْف تب عِلّت بنے گا جب وہ مُؤَثِّر بھی ہو، جب اس کی تاثیر بھی ہو۔ اور تاثیر کا پتہ چلے گا صَلاح اور عدالت سے۔ تو ہمارے نزدیک عِلّت تبھی عِلّت بنے گی، تبھی مُعْتَبَر ہو گی جب کہ وہ مُؤَثِّر بھی ہو، جب وہ اثر بھی دکھائے۔ اور اس کا پتہ کس سے چلے گا؟ صَلاح اور وَصْف سے۔ جب کہ بعض فقہاء کے نزدیک یہ طَرْد و عَکْس بھی عِلّت ہے۔ طَرْد و عَکْس کو بھی وہ دلیل بناتے ہیں۔ ہمارے نزدیک وَصْف عِلّت تب بنے گا جب وہ مُؤَثِّر بھی ہو اور مُؤَثِّر ہونے کا پتہ کس سے چلے گا؟ صَلاح اور عدالت سے۔ جب کہ بعض فقہاء وَصْف کو، طَرْد و عَکْس کو دلیل بناتے ہیں عِلّت کے لیے کہ جہاں دیکھیں جہاں حُکم ہے یہ عِلّت موجود ہے، جہاں حُکم نہیں وہاں عِلّت بھی نہیں، معلوم ہوا یہی اس حُکم کی عِلّت ہے۔ دلیل ان کی سمجھ میں آئی؟ کیا دلیل بناتے ہیں؟ کہ آپ غور کر کے دیکھ لیں، جہاں جہاں یہ حُکم آپ کو، مثلاً حُرْمت والا ایک کسی چیز کا حُکم ہے، جہاں جہاں یہ والا حُکم آ رہا ہے وہاں وہاں یہ عِلّت بھی پائی جا رہی ہے اور جہاں جہاں یہ حُکم نہیں ہے وہاں پر یہ والی عِلّت بھی نہیں، معلوم ہوا یہی اس کی عِلّت ہے اس حُکم کی۔

تو وہ، ہمارے نزدیک کسی کوئی وَصْف تب عِلّت بنے گا جب وہ مُؤَثِّر بھی ہو، تو ہمارے نزدیک اعتبار ہے مُؤَثِّر ہونے کا۔ ساتھ گھومنے اور چکر لگانے کا کوئی اعتبار نہیں۔ کیوں کہ آگے آپ کو بتائیں گے کہ ایسے تو شَرْط بھی حُکم کے ساتھ گھومتی ہے، جہاں شَرْط ہوتی ہے وہاں حُکم ہوتا ہے بھئی۔ شَرْط ہے تو مَشْرُوط ہے، شَرْط نہیں تو مَشْرُوط بھی نہیں۔ تو شَرْط بھی تو حُکم کے ساتھ چکر لگاتی ہے لیکن کوئی بھی اس کو عِلّت نہیں قرار دیتا بھئی۔ تو کسی وَصْف کا حُکم کے ساتھ ہونا، جہاں بھی حُکم ہو وہاں ایک وَصْف بھی پایا جائے اور جہاں حُکم نہیں وہاں وہ وَصْف بھی نہ ہو، اس سے اس وَصْف کا عِلّت ہونا لازم نہیں آتا۔

تو ہمارے نزدیک اصل دارومدار کس چیز پر ہے؟ اس عِلّت کے مُؤَثِّر ہونے کا، اعتبار کس چیز کا ہے؟ عِلّت کے مُؤَثِّر ہونے کا اعتبار ہے، اس کی تاثیر ہونی چاہیے اور اس کا پتہ کس سے چلتا ہے؟ صَلاح اور عدالت سے۔ جب کہ ان کے نزدیک عِلّت مُؤَثِّر ہو یا نہ ہو بس وہ صرف یہ دیکھتے ہیں کہ جہاں جہاں حُکم ہے دیکھو یہ عِلّت بھی ہے، جہاں حُکم نہیں یہ عِلّت بھی

نہیں، معلوم ہوا یہی عِلّت کیا ہے اس حُکم یہ وَصْف اس حُکم کی عِلّت ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہ طَرْد و عَکْس کا اعتبار کرتے ہیں، مُؤَثِّر ہونے کو نہیں دیکھتے۔ کہتے ہیں دیکھ لو طَرْد و عَکْس ہے، معلوم ہوا یہ وَصْف عِلّت ہے۔ ہم کہتے ہیں نہیں، طَرْد و عَکْس سے کسی وَصْف کا عِلّت ہونا لازم نہیں آتا۔ ساتھ ساتھ ہے اور جہاں وہ نہیں تو ساتھ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا یہ اس کی عِلّت ہو، بلکہ اس عِلّت کے لیے باقاعدہ کیا ثابت کرنا پڑے گا آپ کو؟ کہ یہ مُؤَثِّر بھی ہے، اس کی تاثیر بھی ہے، اس کی صَلاح اور عدالت کو بھی ثابت کرنا پڑے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو ہمارے نزدیک اِطِّراد عِلّت نہیں ہے، اِطِّراد دلیل نہیں بن سکتی کسی وَصْف کے عِلّت ہونے کے لیے۔ ہمارے نزدیک اعتبار مُؤَثِّر ہونے کا ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو دُونَ الِاطِّرَادِ، نہ کہ اِطِّراد۔ یاد رکھیے اب یہاں سے وہ چیزیں بیان کر رہے ہیں، کچھ چیزیں جو اور فقہاء کے نزدیک دلیل ہیں، ہمارے نزدیک دلیل نہیں۔ کچھ وہ چیزیں بیان کر رہے ہیں جو اور فقہاء کے نزدیک دلیل ہیں، ہمارے نزدیک دلیل نہیں۔ پہلی چیز طَرْد بیان ہوئی۔ طَرْد و عَکْس بعض کے نزدیک دلیل ہے، ہمارے نزدیک یہ دلیل نہیں۔

دُونَ الِاطِّرَادِ، نہ کہ اِطِّراد۔ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ صَلَاحُهُ وَعَدَالَتُهُ، یہ مُصَنِّف کے قول صَلَاحُهُ وَعَدَالَتُهُ سے مُتَعَلِّق ہے۔ أَيْ دَلِيلُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً صَلَاحُهُ وَعَدَالَتُهُ، یعنی کسی وَصْف کے عِلّت ہونے کی دلیل اس کا صَلاح اور اس کی عدالت ہے یہ ہمارے نزدیک، وَهُوَ الْمُسَمَّى بِالْمُؤَثِّرِيَّةِ، اور یہ مَوْسُوم ہے کس نام سے؟ مُؤَثِّرِیَّت، یعنی اس کو مُؤَثِّر ہونا چاہیے، تو ہمارے نزدیک عِلّت کو مُؤَثِّر ہونا چاہیے۔ دُونَ الِاطِّرَادِ، نہ کہ اِطِّراد۔ وَهُوَ الْمُسَمَّى بِالطَّرْدِيَّةِ، اور اس کو طَرْدِیَّت کہتے ہیں۔ وَمَعْنَى الِاطِّرَادِ دَوَرَانُ الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْفِ، اور اِطِّراد کا معنی ہے دَوَرَانُ الْحُكْمِ، دَوران کا معنی چکر لگانا، حُکم کا چکر لگانا مَعَ الْوَصْفِ کس کے ساتھ؟ وَصْف کے ساتھ، وُجُوداً وَعَدَماً، وجود اور عَدَم دونوں اعتبار سے۔ وجود اور عَدَم دونوں اعتبار سے کیا معنی؟ جہاں حُکم کا وجود ہے وہاں وَصْف کا بھی وجود ہے، اور جہاں حُکم کا وجود نہیں وہاں وَصْف کا وجود بھی نہیں۔ تو وُجُوداً وَعَدَماً بھئی، یعنی وجود کے اعتبار سے بھی اور عَدَم کے اعتبار سے بھی۔ أَوْ وُجُوداً فَقَطْ، یا صرف کس اعتبار سے؟ صرف وجود کے اعتبار سے کہ دیکھو جہاں جہاں حُکم ہے وہاں وہاں یہ وَصْف بھی ہے۔

تو ماتِن نے دو باتیں کیں۔ اِطِّراد کا کیا معنی کیا؟ حُکم کے ساتھ وَصْف کا چکر لگانا وُجُوداً یا عَدَماً، یا صرف وُجُوداً، یا صرف وُجُوداً۔ یہ اس لیے کہا کیوں کہ اِطِّراد کی تعریف میں اِخْتِلاف کیا گیا۔ بعضوں نے کہا اِطِّراد وجود و عَدَم دونوں میں مُعْتَبَر ہے، دونوں کا نام ہے؛ حُکم ہے تو وَصْف بھی ہے، حُکم نہیں تو وَصْف بھی نہیں۔ بعضوں نے کہا صرف وجود کے اعتبار سے ہے؛ جہاں حُکم ہے وہاں وَصْف بھی ہے۔ جہاں حُکم نہیں اس کا اعتبار نہیں ہے، صرف کس چیز کا اعتبار ہے؟ وجود کا اعتبار ہے۔

وَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ، اور مُصَنِّف نے یہ اس لیے فرمایا لِأَنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي مَعْنَاهُ، اس لیے کہ فقہاء نے اختلاف کیا ہے اس

اِطِّراد کے معنی ہیں، فَقِيلَ وُجُودُ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُودِهِ وَعَدَمُهُ عِنْدَ عَدَمِهِ، تو کہا گیا ہے کہ حُکم کا وجود ہو وَصْف کے پائے جانے کے وقت، وَعَدَمُهُ عِنْدَ عَدَمِهِ، اور حُکم مَعْدُوم ہو جس وقت وَصْف مَعْدُوم ہو۔ دیکھو وجود اور عَدَم دونوں تعریف میں ذکر کرتے ہیں۔ وَقِيلَ، اور کہا گیا ہے، وُجُودُهُ عِنْدَ وُجُودِهِ، کہ اِطِّراد کس چیز کا نام ہے؟ وُجُودُهُ أَيْ وُجُودُ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُودِهِ أَيْ عِنْدَ وُجُودِ الْوَصْفِ، وَلَا يُشْتَرَطُ عَدَمُهُ عِنْدَ عَدَمِهِ، اور یہ جنہوں نے کیا تعریف کی کہ حُکم کا وجود ہو وَصْف کے یا یوں کہیں وَصْف کا وجود ہو جس وقت حُکم کا وجود ہے تو وَصْف بھی ہے، وَلَا يُشْتَرَطُ عَدَمُهُ، اور وہ فقہاء عَدَمِ حُکم کی شرط نہیں لگاتے عِنْدَ عَدَمِهِ أَيْ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ۔ تو وہی بات جو میں نے بیان کی، بعض وجود اور عَدَم دونوں کا اعتبار کرتے ہیں کہ وَصْف ہے تو حُکم بھی ہے، وَصْف نہیں تو حُکم بھی نہیں۔ اور بعض کیا کہتے ہیں؟ وجود کا صرف اعتبار ہے، وَصْف ہے تو حُکم ہے، عَدَم کی شرط وہ نہیں لگاتے۔

وَعَلَى كُلٍّ تَقْدِيرٍ، ہر تقدیر پر لَيْسَ هُوَ بِحُجَّةٍ عِنْدَنَا، ہمارے نزدیک وہ حُجّت نہیں ہے۔ یہ اِطِّراد ہمارے نزدیک حُجّت نہیں ہے، مَا لَمْ يَظْهَرْ تَأْثِيرُهُ، جب تک اس وَصْف کی تاثیر ظاہر نہ ہو جائے، اس کا مُؤَثِّر ہونا، اور اس کا پتہ کس سے چلے گا؟ صَلاح اور عدالت سے۔ لِأَنَّ الْوُجُودَ قَدْ يَكُونُ اتِّفَاقِيّاً، اس لیے کیوں کہ وجود تو کبھی اتفاقی بھی ہوتا ہے، كَمَا فِي وُجُودِ الْحُكْمِ عِنْدَ الشَّرْطِ، جیسے کہ حُکم کا پایا جانا شَرْط کے پائے جانے کے وقت، فَلَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ عِلَّةً، تو یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ یہ شَرْط اس کی عِلّت ہے بھئی۔

وَالْعَدَمُ لَا دَخْلَ لَهُ فِي عِلِّيَّةِ شَيْءٍ بِالْبَدَاهَةِ، اور عَدَم جو ہے اس کا کوئی دخل نہیں ہے کسی چیز کے عِلّت ہونے میں بَدِیہی طور پر۔ بَدِیہی طور پر یعنی جس میں غور و فکر بھی نہیں کرنا پڑتا، یہ بات بَدِیہی ہے کہ عَدَم کا عِلّت ہونے میں دخل نہیں۔ عَدَم کا عِلّت ہونے میں دخل نہیں، ایک چیز کا وجود ہی نہیں ہے تو اس کو عِلّت تو نہیں بنایا جا سکتا بھئی۔ عِلّت تو ہمیشہ کیا چیز ہو گی؟ وجودی ہو گی۔ تو کہتے ہیں عَدَم جو ہے اس کا کوئی دخل نہیں ہے کسی چیز کے عِلّت ہونے میں بَدِیہی طور پر۔ وَلِظُهُورِهِ، اور اس بات کے ظاہر ہونے کی وجہ سے لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ، مُصَنِّف اس کے پیچھے بھی نہیں پڑے اور کہا وَمِثْلُهُ التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ۔ ہاں، اس کے پیچھے بھی نہیں پڑے اسی وجہ سے بھئی۔ پیچھے کہا نا، اِطِّراد کس چیز کے اعتبار سے ہے؟ وُجُوداً وَعَدَماً، وجود اور عَدَم دونوں کے اعتبار سے، أَوْ وُجُوداً فَقَطْ، یا صرف وجود کے اعتبار سے۔ اب اگلے مَتن میں کہا: لِأَنَّ الْوُجُودَ قَدْ يَكُونُ اتِّفَاقِيّاً، کیوں کہ وجود تو کبھی کبھار اتفاقی بھی ہوتا ہے، تو وَصْف کا حُکم کے ساتھ پایا جانا یہ اس کے عِلّت ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ صرف کس کی بات کی؟ لِأَنَّ الْوُجُودَ، وجود کی بات کی۔ کس کی دلیل؟ وجود کے لیے، وجود کی دلیل ذکر کر دی کہ وَصْف حُکم کے ساتھ ہو، جہاں جہاں حُکم آ رہا ہے ہم دیکھتے ہیں ایک وَصْف بھی ساتھ ہے اس کے، تو یہ ضروری نہیں کہ یہ وَصْف کیا ہو اس کی عِلّت ہو، کیوں کہ اس طرح تو شَرْط بھی کیا ہوتی ہے؟ شَرْط بھی حُکم کے ساتھ آتی ہے لیکن کوئی بھی اس کو عِلّت قرار نہیں دیتا۔ تو وجود تو معلوم ہوا اتفاقاً بھی ہو سکتا ہے، ہو سکتا ہے یہ وَصْف اتفاقاً اس کے ساتھ ہر

جگہ پر جمع ہو رہا ہو بھئی۔ تو معلوم ہوا کسی وَصْف کا حُکم کے ساتھ پایا جانا، اس کا وجود ہونا، یہ اس کے عِلّت ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ تو یہ تو وجود کے بارے میں دلیل دے دی۔ عَدَم کی بھی تو بات آئی تھی، عَدَم کو چھیڑا ہی نہیں مُصَنِّف نے۔ کیوں نہیں چھیڑا؟ کہتے ہیں اس لیے کیوں کہ عَدَم کا تو کوئی دخل ہی نہیں ہے کسی چیز کے عِلّت ہونے میں اور یہ بات ظاہر ہے کہ کوئی مَعْدُوم شے کسی کے لیے عِلّت نہیں بن سکتی۔ اس لیے اس کو انہوں نے چھیڑا ہی نہیں، صرف لِأَنَّ الْوُجُودَ قَدْ يَكُونُ اتِّفَاقِيّاً کہہ کر بات آگے اگلی بات شروع کر دی بھئی۔

کہتے ہیں: وَمِثْلُهُ التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ، اور اسی کے مِثل ہے تَعْلِيل بِالنَّفْي۔ تَعْلِيل کا کیا معنی میں نے بیان کیا تھا؟ قیاس کرنا، یعنی عِلّت بیان کرنا۔ کیا کرنا؟ عِلّت بیان کرنا۔ بِالنَّفْي، نَفْی کے ساتھ۔ نَفْی کے ساتھ عِلّت بیان کرنا بھی مِثْلُهُ أَيْ مِثْلُ الِاطِّرَادِ، یہ کس کی طرح ہے؟ اِطّراد کی طرح ہے۔ بھئی جیسے اِطّراد ہمارے ہاں مُعْتَبَر نہیں، دلیل نہیں، اسی طرح تَعْلِيل بِالنَّفْي بھی یہ بھی اسی اِطّراد کی طرح ہے یعنی یہ دلیل نہیں بن سکتی۔ تَعْلِيل بِالنَّفْي کو دلیل نہیں بنایا جائے۔ تَعْلِيل بِالنَّفْي کیا؟ نَفْی کے ساتھ عِلّت بیان کرنا۔ یوں کہنا: بھئی یہ حُکم یہاں پر نہیں ہے کیوں کہ یہ عِلّت نہیں ہے۔ یہ تَعْلِيل بِالنَّفْي ہے۔ آپ نے حُکم کی نَفْی کی اور عِلّت کیا بیان کی؟ وَصْف یہاں نہیں ہے، نَفْی کے ساتھ اس کی عِلّت بیان کی۔ یہاں مثلاً حُرْمت والا حُکم نہیں ہے، کیوں نہیں ہے؟ کیوں کہ وہ وَصْف یہاں نہیں ہے۔ تو یہ آپ عِلّت، دلیل کیا ذکر کر رہے ہیں؟ نَفْی کو دلیل کے طور پر ذکر کر رہے ہیں، یہ ہمارے نزدیک دلیل نہیں ہے۔ وَصْف کی نَفْی سے حُکم کی نَفْی ہو یہ ضروری نہیں، کیوں کہ ہو سکتا ہے ایک چیز کی ایک ہی عِلّت نہ ہو، ہو سکتا ہے اور بھی عِلّتیں ہوں۔ ایک وَصْف کے لیے ایک حُکم کے لیے ایک ہی وَصْف کا عِلّت ہونا ضروری نہیں، ہو سکتا ہے اس کی کئی عِلّتیں ہوں، تو ایک عِلّت کی تو آپ نے نَفْی کر دی، ہو سکتا ہے دوسری عِلّت یہاں موجود ہو۔ تو اس عِلّت کی نَفْی سے حُکم کی نَفْی نہیں ہو گی کیوں کہ پھر حُکم کس کی وجہ سے پایا جائے گا؟ دوسری عِلّت کی وجہ سے پایا جائے گا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ ہے تَعْلِيل بِالنَّفْي۔ تَعْلِيل بِالنَّفْي کا کیا معنی؟ اِنْتِفاءِ حُکم پر دلیل پیش کرنا کس چیز کو؟ اِنْتِفاءِ عِلّت کو۔ حُکم مُنْتَفِی ہے، کیوں مُنْتَفِی ہے؟ کیوں کہ عِلّت مُنْتَفِی ہے، یہ دلیل ہمارے نزدیک یہ دلیل نہیں ہے بھئی۔

وَمِثْلُهُ أَيْ مِثْلُ الِاطِّرَادِ التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ، اِطّراد کے مِثل ہی ہے تَعْلِيل بِالنَّفْي بھی، أَيْ مِثْلُ الِاطِّرَادِ، دیکھو شَرْح میں مِثْلُهُ کی ہا ضمیر کا مَرْجَع بتلا دیا۔ أَيْ مِثْلُ الِاطِّرَادِ، اِطّراد کے مِثل ہے فِي عَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ لِلدَّلِيلِ۔ اچھا یہ فِي عَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ لِلدَّلِيلِ اس کو ذرا چھوڑ دیں۔ مِثْلُ الِاطِّرَادِ، آگے کیا آ رہا ہے شَرْح میں؟ التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ، اِطّراد ہی کے مِثل ہے، کون بھئی؟ تَعْلِيل بِالنَّفْي۔ یہ تشبیہ دے رہے ہیں تَعْلِيل بِالنَّفْي کو اِطّراد کے ساتھ۔ میں کہتا ہوں زید شیر کے مِثل ہی ہے، تشبیہ دی یا نہیں دی میں نے؟ تو یہاں پر بھی تَعْلِيل بِالنَّفْي کو کس کے ساتھ تشبیہ دی؟ اِطّراد کے ساتھ۔ تشبیہ کے لیے وَجْہِ تشبیہ چاہیے، کس چیز میں تشبیہ دی جا رہی ہے؟ وہ وَجْہِ تشبیہ درمیان میں ذکر کر دی۔ مثلاً میں کہتا ہوں زید شیر کی طرح ہے بہادری میں، تو یہ بہادری کیا ہوئی؟ وَجْہِ تشبیہ، یہی بیچ میں ذکر کر دی، کہ یہ تَعْلِيل بِالنَّفْي بھی اِطّراد کی طرح ہے فِي عَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ لِلدَّلِيلِ، دلیل

کی صلاحیت نہ رکھنے میں۔ جیسے اِطّراد دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسی طرح تَعْلِيل بِالنَّفْي بھی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، یعنی ہمارے نزدیک یہ دونوں دلیل نہیں ہیں، یہ دلیل بن ہی نہیں سکتے بھئی۔

وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ، اور مَنار کے بعض نسخوں میں یہ لفظ آیا ہے، کون سا لفظ؟ وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ قَوْلُهُ، مُصَنِّف کا یہ قول بھی آیا ہے بعض مَنار کے نسخوں میں: وَمِنْ جِنْسِهِ۔ یہ جو آیا ہے نا اوپر مَتن میں وَمِثْلُهُ، اس کی جگہ بعض نسخوں میں آیا ہے وَمِنْ جِنْسِهِ۔ اور اِطّراد ہی کی جِنس میں سے کیا ہے؟ تَعْلِيل بِالنَّفْي بھی ہے بھئی۔

لِأَنَّ اسْتِقْصَاءَ الْعَدَمِ، اچھا انہوں نے کیا کہا؟ اِطّراد کے مِثل ہی ہے تَعْلِيل بِالنَّفْي بھی۔ لِأَنَّ اسْتِقْصَاءَ الْعَدَمِ لَا يَمْنَعُ الْوُجُودَ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ۔ اِسْتِقْصاء کا معنی ہے کسی چیز کو پورا شمار کر لینا۔ اِسْتِقْصاء کا کیا معنی؟ پورا شمار، انتہا تک پہنچا دینا، انتہا تک پہنچا دینا، پورا شمار۔ لِأَنَّ اسْتِقْصَاءَ الْعَدَمِ، اس لیے کیوں کہ عَدَم کو انتہا تک پہنچا دینا یا عَدَم کو پورا شمار کر لینا، کیا معنی عَدَم سے کیا مراد ہے؟ الف لام آیا، عَدَمِ عِلّت، کیا مراد ہے؟ عَدَمِ عِلّت کو انتہا تک پہنچا دینا، یعنی یہ ثابت ہو جانا کہ عِلّت موجود نہیں۔ اِسْتِقْصاءُ الْعَدَمِ کا کیا معنی؟ یہ ثابت کر دینا کہ عِلّت موجود نہیں۔ تو لَا يَمْنَعُ الْوُجُودَ، یہ وجود کو یعنی حُکم کے وجود کو منع نہیں کرتا۔ عِلّت کا نہ ہونا کیا اس سے حُکم کا نہ ہونا ثابت ہو گا؟ عِلّت نہ ہو تو حُکم بھی نہ ہو، تَعْلِيل بِالنَّفْي کی بات چل رہی ہے بھئی۔ عِلّت کا نہ پایا جانا اس سے حُکم کا نہ پایا جانا اس کے ساتھ ضروری نہیں، کیوں کہ ہو سکتا ہے حُکم کی اور کوئی عِلّت ہو اس کی وجہ سے وہ پایا جا رہا ہو۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جیسے سورج نہ ہو تو آپ یہ نہیں کہہ سکتے روشنی نہیں ہے، کیوں کہ ہو سکتا ہے روشنی آپ نے بلب جلایا ہو، لالٹین جلائی ہو، دیا جلایا ہو۔ تو سورج بھی ایک عِلّت ہے روشنی کی، اسی طرح بلب بھی ہے، ٹیوب لائٹ بھی ہے، دیا بھی ہے، چراغ بھی ہے۔ تو ایک عِلّت کی نَفی سے حُکم کی نَفی ضروری نہیں، ہو سکتا ہے وہ حُکم کسی دوسری عِلّت کی وجہ سے پایا جاتا ہو۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں: لِأَنَّ اسْتِقْصَاءَ الْعَدَمِ لَا يَمْنَعُ الْوُجُودَ۔ الْعَدَم سے کیا مراد؟ عَدَمِ عِلّت۔ الْوُجُود سے کیا مراد؟ وُجُودِ حُکم، کیا مراد ہے؟ وُجُودِ حُکم۔ اس لیے کہ عَدَمِ عِلّت کا شمار کر لینا، عَدَمِ عِلّت کو انتہا تک پہنچا دینا، یعنی یہ ثابت کر دینا کہ عِلّت موجود نہیں ہے، لَا يَمْنَعُ الْوُجُودَ، یہ حُکم کے وجود کو منع نہیں کرتا مِنْ وَجْهٍ آخَرَ کسی دوسری وجہ سے، ہو سکتا ہے حُکم کسی دوسری۔ لِأَنَّ اسْتِقْصَاءَ الْعَدَمِ لَا يَمْنَعُ الْوُجُودَ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ، اس لیے کیوں کہ عَدَم کو پورے طور پر شمار کر لینا یہ وجود کو روکتا نہیں ہے کسی دوسری وجہ سے، لِأَنَّ الْحُكْمَ قَدْ يَثْبُتُ بِعِلَلٍ شَتَّى، اس لیے کیوں کہ حُکم کبھی کبھار ثابت ہوتا ہے مختلف عِلّتوں کے ذریعے۔ شَتَّى جمع ہے شَتِيت کی، مختلف، معنی کیا ہے؟ مختلف۔ اس لیے کیوں کہ حُکم کبھی ثابت ہوتا ہے مختلف عِلّتوں سے، فَلَا يَلْزَمُ مِنِ انْتِفَاءِ عِلَّةٍ مَا انْتِفَاءُ جَمِيعِ الْعِلَلِ مِنَ الدُّنْيَا، پس لازم نہیں آتا کسی ایک عِلّت کے مُنْتَفِی ہو جانے سے انْتِفَاءُ جَمِيعِ الْعِلَلِ مِنَ الدُّنْيَا، تمام عِلّتوں کا مُنْتَفِی ہو جانا مِنَ الدُّنْيَا دنیا سے۔ کسی ایک عِلّت کے مُنْتَفِی ہو جانے سے دنیا میں اس چیز کی ساری عِلّتوں کا مُنْتَفِی ہونا لازم نہیں آتا۔ تو آپ کہیں یہ عِلّت نہیں لہٰذا حُکم بھی نہیں، نہیں یہ آپ نہیں کہہ سکتے۔ ٹھیک ہے یہ عِلّت تو

نہیں ہے لیکن حُکم نہ ہو یہ نہیں کہہ سکتے کیوں کہ ہو سکتا ہے یہ کسی دوسری عِلّت کی وجہ سے موجود ہو۔ بات بھی سمجھ میں آ رہی ہے کہ نہیں بھئی؟ اچھی طرح؟ تو کہتے ہیں فَلَا يَلْزَمُ مِنْ انْتِفَاءِ عِلَّةٍ مَا، عِلَّةٍ مَا عِلّت کے نَکِرہ ہے

نکرہ کے بعد کبھی مَا کو بڑھایا جاتا ہے، اس نکرہ کے اندر ابہام ہوتا ہے، اسی ابہام کی تاکید کے طور پر، اسی ابہام کی تاکید یا یوں کہیں اس کے ابہام کو مزید بڑھانے کے لیے۔ فَلَا يَلْزَمُ مِنِ انْتِفَاءِ عِلَّةٍ مَا پس لازم نہیں آتا کسی بھی علت کے انتفا سے انْتِفَاءُ جَمِيْعِ الْعِلَلِ مِنَ الدُّنْيَا دنیا بھر سے تمام علتوں کا انتفا، وہ لازم نہیں آتا کسی علت کے انتفا سے، حَتّٰى يَكُوْنَ نَفْيُ الْعِلَّةِ دَالًّا عَلٰى نَفْيِ الْحُكْمِ یہاں تک کہ نفیِ علت دال ہو جائے نفیِ حکم پر۔ کسی ایک علت سے باقی علتوں کا انتفا لازم نہیں آتا کہ پھر آپ کیا کریں انتفائے علت کو دلیل بنا دیں کس پر؟ انتفائے حکم پر دلیل بنا دیں۔

كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ فِي النِّكَاحِ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے نکاح کے اندر أَيْ فِي عَدَمِ انْعِقَادِ النِّكَاحِ۔ بھئی امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نکاح عورتوں کی گواہی سے منعقد نہیں ہوگا۔ وہ کہتے ہیں یہ جو ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی، یہ صرف عقودِ مالیہ کے اندر قابلِ قبول ہے، مال کے مسائل میں تو عورتوں کی گواہی مردوں کے ساتھ قبول ہے، اور چیزوں کے اندر عورتوں کی گواہی قبول نہیں، لہٰذا نکاح کے لیے دو مردوں ہی کا ہونا ضروری ہے۔ مسئلہ سمجھ میں آ رہا ہے بھئی؟ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں نکاح کے بارے میں عورتوں کی گواہی قابلِ قبول نہیں، صرف مال کے مسئلے میں ان کی گواہی قابلِ قبول ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کیونکہ مال جو ہے ادنیٰ چیز ہے۔ مال کیا ہے؟ ادنیٰ چیز ہے اور نکاح اعلیٰ چیز ہے۔ اور مال میں بھی عورتوں کی گواہی کی اجازت اس لیے دی گئی کیونکہ مال کے معاملات بہت کثرت سے پیش آتے ہیں، دن رات انسان مختلف قسم کے معاملات کرتا رہتا ہے، تو یہ کثرت سے پیش آتے ہیں اس لیے اس کے اندر عورتوں کی بھی گواہی کی اجازت دے دی گئی، جبکہ نکاح، نکاح تو ایک ہی مرتبہ ہوگا یا دو مرتبہ کسی کا ہوگا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اس میں عورتوں کی گواہی قابلِ قبول نہیں۔

تو دلیل ان کی کیا ہوئی؟ نکاح میں عورتوں کی گواہی کیوں قبول نہیں؟ کیونکہ نکاح مال نہیں۔ نکاح مال نہیں۔ عورتوں کی گواہی تو صرف کس میں قبول ہے؟ مال کے مسائل میں، اور نکاح مال نہیں۔ جب نکاح مال نہیں تو اس میں عورتوں کی گواہی بھی قبول نہیں۔ تو انہوں نے کس چیز کو علت بنایا؟ نفی کو علت بنایا بھئی۔ تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ کی، عورتوں کی گواہی نکاح میں نہیں کیونکہ نکاح مال نہیں ہے، اگر مال ہوتا تو قبول ہوتی، مال نہیں ہے تو گواہی بھی قبول نہیں ہے بھئی۔ تو عورتوں کی گواہی کے قبول کرنے کی وہ علت کیا ہے؟ مال ہونا چاہیے۔ کیا ہونا چاہیے؟ مال۔ اور نکاح تو مال نہیں تو علت منتفی، جب علت منتفی تو حکم بھی منتفی، اب ان کی گواہی بھی قبول نہیں۔ ہم کہتے ہیں یہ تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ ہے اور تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ ہمارے نزدیک معتبر نہیں بھئی۔

كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ فِي النِّكَاحِ جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے نکاح میں أَيْ فِي عَدَمِ انْعِقَادِ النِّكَاحِ یعنی نکاح کے منعقد نہ ہونے میں بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ عورتوں کی گواہی سے مَعَ الرِّجَالِ مردوں کے ساتھ۔ وہ فرماتے ہیں کہ نکاح جو ہے وہ منعقد نہیں ہوگا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے۔ آگے آیا إِنَّهُ لَيْسَ بِمَالٍ یہ مقولہ ہے قولِ شافعی کا، جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے نکاح کے نہ منعقد ہونے کے بارے میں، ان کا یہ قول ہے کہ إِنَّهُ لَيْسَ بِمَالٍ کہ یہ نکاح مال نہیں ہے، تو یہ کیا ہوئی تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ ہوئی۔ وَكُلُّ مَا هُوَ لَيْسَ بِمَالٍ لَا يَنْعَقِدُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ اور ہر وہ چیز جو مال نہ ہو وہ منعقد نہیں ہوتا عورتوں کی گواہی سے مَعَ الرِّجَالِ مردوں کے ساتھ۔ فَلَا بُدَّ فِي إِثْبَاتِهِ مِنْ أَنْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ پس ضروری ہوا اس نکاح کے اثبات میں کہ دو مرد ہونے چاہئیں، دُوْنَ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ نہ کہ ایک مرد اور دو عورتیں۔

وَعِنْدَنَا لَيْسَ لِعَدَمِ الْمَالِيَّةِ تَأْثِيْرٌ فِي عَدَمِ صِحَّتِهِ بِالنِّسَاءِ ہم کہتے ہیں مال کے نہ ہونے کی کوئی تاثیر نہیں ہے عورتوں کے ذریعے نکاح کے صحیح نہ ہونے میں۔ لِأَنَّ عِلَّةَ صِحَّةِ شَهَادَةِ النِّسَاءِ اس لیے کہ عورتوں کی گواہی کے صحیح ہونے کی علت جو ہے هِيَ كَوْنُهُ مِمَّا لَا يَسْقُطُ بِشُبْهَةٍ کہ وہ چیز جس کی گواہی دی جا رہی ہے وہ ان چیزوں میں سے ہونا چاہیے جو شبہے کی وجہ سے ساقط نہ ہو۔ عورتوں کی گواہی کے صحیح ہونے کی علت کیا ہے؟ کہ جس چیز کی وہ گواہی دے رہی ہیں وہ ایسی چیز نہ ہو جو شبہے کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہو۔ اور حدود اور قصاص تو آپ جانتے ہیں وہ شبہے کی وجہ سے ساقط ہو جایا کرتے ہیں۔ تو عورتوں کی گواہی صحیح ہونے کی علت ہی یہ تھی کہ وہ شبہے کی وجہ سے ساقط نہ ہوتے ہوں اور یہاں وہ علت نہیں پائی جا رہی بھئی، یہ تو شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، لہٰذا ان میں عورتوں کی گواہی قابلِ قبول نہیں۔ تو عورتوں کی گواہی کے صحیح ہونے کی علت کیا ہے؟ کہ وہ مَشْهُوْدٌ بِهِ وہ شبہے سے ساقط نہیں ہونا چاہیے، ایسا ہو جو شبہے سے ساقط نہ ہوتا ہو۔

کہتے ہیں لِأَنَّ عِلَّةَ صِحَّةِ شَهَادَةِ النِّسَاءِ اس لیے کیونکہ عورتوں کی گواہی کے صحیح ہونے کی علت هِيَ كَوْنُهُ وہ اس مَشْهُوْدٌ بِهِ کا ہونا ہے مِمَّا ان چیزوں میں سے لَا يَسْقُطُ بِشُبْهَةٍ جو شبہے سے ساقط نہ ہوتے ہوں، لَا كَوْنُهُ مَالًا نہ کہ اس کا مال، نہ کہ یہ کہ وہ مَشْهُوْدٌ بِهِ مال ہونا چاہیے، یہ علت نہیں ہے۔ بِخِلَافِ الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ بخلاف حدود اور قصاص کے مِمَّا جو کہ ان چیزوں میں سے ہیں يَنْدَرِئُ بِالشُّبُهَاتِ جو دور ہو جاتے ہیں، دفع ہو جاتے ہیں کس کی وجہ سے؟ شبہات کی وجہ سے۔ اِنْدَرَأَ يَنْدَرِئُ کا معنی ساقط ہو جانا، دور ہو جانا۔ یہ ان چیزوں میں سے ہیں جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں فَإِنَّهُ لَا يَثْبُتُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ قَطُّ پس یہ کبھی بھی عورتوں کی گواہی کے ذریعے ثابت نہیں ہوں گے۔

وَأَيْضًا هُوَ أَدْنٰى دَرَجَةً مِنَ الْمَالِ نیز امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا فرمایا تھا کہ یہ نکاح مال سے اعلیٰ درجے کی چیز ہے، مال ادنیٰ درجے کی چیز اور نکاح اعلیٰ ہے، لہٰذا مال میں تو عورتوں کی گواہی قبول ادنیٰ کے اندر، اعلیٰ میں قبول نہیں۔ ہم کہتے ہیں نہیں یہ تو بلکہ دیکھا جائے تو اس سے ادنیٰ ہو گیا نکاح بھئی۔ کس اعتبار سے؟ کہ نکاح مذاق میں بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ ہنسی مذاق میں بھی اگر دو گواہوں کے سامنے ایک مرد اور عورت کیا کر لیں ایجاب و قبول کر لیں تو ان کا نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور حالانکہ عقودِ مالیہ ہنسی مذاق میں منعقد نہیں ہوتے۔ عقودِ مالیہ ہنسی مذاق میں منعقد نہیں ہوتے اور نکاح ہنسی مذاق میں

بھی منعقد ہو جاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ یہ تو اس سے ادنیٰ ہوا اور مال کے اندر جب عورتوں کی گواہی قابلِ قبول ہے تو نکاح تو اس سے ادنیٰ ہو گیا کیونکہ وہ تو مذاق میں بھی منعقد ہو جاتا ہے، تو نکاح کے اندر عورتوں کی گواہی بطریقِ اولیٰ قبول ہونی چاہیے بھئی۔ وَأَيْضًا هُوَ أَدْنٰى دَرَجَةً مِنَ الْمَالِ اور نیز یہ مال سے نکاح جو ہے یہ ادنیٰ درجے کا ہے بِدَلِيْلِ ثُبُوْتِهِ بِالْهَزْلِ بوجہ اس کے مذاق کے ذریعے اس کے ثابت ہونے کی دلیل کی وجہ سے، الَّذِي لَا يَثْبُتُ بِهِ الْمَالُ وہ مذاق جس کے ذریعے مال ثابت نہیں ہوتا۔ فَلَمَّا كَانَ الْمَالُ يَثْبُتُ بِشَهَادَةِ النِّسَاءِ بس جب مال ثابت ہو جاتا ہے عورتوں کی گواہی سے فَبِالْأَوْلٰى أَنْ يَثْبُتَ بِهَا النِّكَاحُ تو بس بطریقِ اولیٰ ثابت ہوگا اس کے ذریعے، عورتوں کی گواہی کے ذریعے نکاح بطریقِ اولیٰ ثابت ہوگا۔

إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ السَّبَبُ مُعَيَّنًا مگر یہ کہ وہ سبب معین ہو۔ بھئی ہمارے نزدیک بتایا اِطِّرَاد بھی دلیل بننے کی، اِطِّرَاد دلیل نہیں کیونکہ اِطِّرَاد دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اسی طرح تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ بھی ہمارے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ یہ دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، یہ دلیل ہے ہی نہیں۔ اور تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ کس کو کہتے تھے؟ دلیل پکڑنا کس چیز سے؟ عدمِ علت سے کس چیز پر؟ عدمِ حکم پر کہ حکم موجود نہیں، کیوں نہیں موجود؟ کیونکہ علت موجود نہیں۔ یہ ہے تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ بھئی۔ تو ہمارے نزدیک تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ دلیل نہیں بن سکتی۔ ہاں ایک صورت میں تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ دلیل بنے گی، کب؟ جب ایک حکم کی ایک ہی علت ہو۔ جب ایک حکم کی ایک ہی علت متعین علت ہے، یہ حکم اس علت کے علاوہ اور کسی، اس حکم کے لیے اس علت کے علاوہ اور کوئی علت ہی نہیں ہے تو اس وقت پھر تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ صحیح ہے بھئی، کیونکہ اس حکم کی تو ایک ہی علت تھی اور جب وہ علت نہیں ہے تو حکم بھی نہیں۔

جیسے دن کا ہونا، دن۔ اس کے لیے علت کیا ہے؟ سورج کا نکلنا۔ سورج نکلے گا تو دن ہوگا۔ صرف روشنی کی اب بات نہیں کر رہا بلکہ کس کی بات کر رہا ہوں؟ دن۔ دن ہونے کے لیے علت کیا ہے؟ سورج۔ اب آپ، سورج نہیں ہے تو آپ کیا کہیں گے؟ رات۔ سورج نہیں ہوگا تو دن بھی نہیں ہوگا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کیونکہ دن کی تو ایک ہی علت تھی، تو یہاں تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ صحیح ہے۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت دن نہیں ہے، کیوں نہیں ہے، علت کیا ہے؟ آپ کہیں بھئی سورج نہیں نکلا ہوا، اور یہ لازمی بات ہے جب سورج نہیں ہے تو دن بھی نہیں ہے بھئی۔ تو بات سمجھ میں آگئی تو تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ کس وقت صحیح ہے؟ جب علت متعین ہو، ایک ہی علت ہے اور کوئی علت نہیں ہے۔

إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ السَّبَبُ مُعَيَّنًا مگر یہ کہ اس حکم کا سبب معین ہو یعنی ایک ہی علت ہو۔ اسْتِثْنَاءٌ مُفَرَّغٌ مِنْ قَوْلِهِ یہ استثنائے مفرغ ہے مصنف کے قول وَمِثْلُهُ التَّعْلِيْلُ بِالنَّفْيِ، مصنف کا جو اوپر قول آیا تھا وَمِثْلُهُ التَّعْلِيْلُ بِالنَّفْيِ اور اِطِّرَاد ہی کی طرح ہے تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ، یہ اس سے استثنائے مفرغ ہے إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ۔ یہ کیا ہے؟ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ السَّبَبُ مُعَيَّنًا۔ إِلَّا آیا نا استثنا کے لیے آتا ہے اور یہ کون سا استثنا ہے؟ استثنائے مفرغ۔ استثنائے مفرغ وہ استثنا جس میں مُسْتَثْنٰى مِنْهُ محذوف ہو۔ استثنا، مُسْتَثْنٰى مُفَرَّغ، مُسْتَثْنٰى مُفَرَّغ کسے کہتے ہیں؟ وہ مُسْتَثْنٰى جس کا مُسْتَثْنٰى مِنْهُ محذوف ہو۔ مَا جَاءَنِيْ إِلَّا زَيْدٌ، مَا جَاءَنِيْ إِلَّا

زَيْدٌ اصل میں تھا مَا جَاءَنِي أَحَدٌ إِلَّا زَيْدًا میرے پاس کوئی ایک بھی نہیں آیا سوائے زید کے۔ تو مُسْتَثْنٰى مِنْهُ کون؟ أَحَدٌ۔ مُسْتَثْنٰى کون؟ زید۔ مَا جَاءَنِي أَحَدٌ إِلَّا زَيْدًا یہ أَحَدٌ کو رفع کون دے رہا ہے؟ یہ مَا جَاءَ جو فعل ہے یہ کیا، اس کے لیے یہ أَحَدٌ فاعل بن رہا ہے، تو یہ مُسْتَثْنٰى مِنْهُ ہے بھئی۔ مُسْتَثْنٰى مِنْهُ کون اس عبارت میں مَا جَاءَنِي أَحَدٌ إِلَّا زَيْدًا؟ أَحَدٌ۔ اور مُسْتَثْنٰى کون؟ زید۔ مَا جَاءَنِي أَحَدٌ إِلَّا زَيْدًا۔ اچھا اور أَحَدٌ ہوا مُسْتَثْنٰى مِنْهُ، اس کے اندر عامل کون؟ جَاءَ یا نفی کا حرف ساتھ ملا لیں مَا جَاءَ اس کے اندر عامل ہے، یہ اس کو رفع دے رہا ہے۔ پھر اس أَحَدٌ مُسْتَثْنٰى مِنْهُ کو ہم نے حذف کر لیا۔ اب کیسے پڑھیں گے؟ مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ۔ اب یہ زید کو رفع کس نے دیا؟ یہ وہی مَا جَاءَ نے۔ مَا جَاءَ فاعل چاہتا تھا، أَحَدٌ تو چلا گیا، اب اس نے کس میں عمل کیا؟ زید میں، اور اس کو اپنا فاعل بنا لیا۔ مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ میرے پاس کوئی نہیں آیا سوائے زید کے یعنی میرے پاس صرف زید ہی آیا بھئی۔ اب دیکھیے مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ اس کو کیا کہیں گے مُسْتَثْنٰى مُفَرَّغ۔ کیوں کہیں گے؟ کیونکہ مُسْتَثْنٰى مِنْهُ محذوف۔ اور اس کو مُفَرَّغ کیوں کہتے ہیں؟ مُفَرَّغ فارغ کیا گیا، چونکہ یہاں پر بھی وہ عامل جو تھا، عامل، اس کو فارغ کر دیا گیا مُسْتَثْنٰى مِنْهُ میں عمل کرنے سے، اب یہ کس کے اندر عمل کر رہا ہے؟ مُسْتَثْنٰى کے اندر عمل کر رہا ہے، اس لیے اس کو کیا کہتے ہیں مُسْتَثْنٰى مُفَرَّغ کہتے ہیں۔

تو کہتے ہیں إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ السَّبَبُ مُعَيَّنًا اسْتِثْنَاءٌ مُفَرَّغٌ یہ مُسْتَثْنٰى مُفَرَّغ ہے مِنْ قَوْلِهِ مصنف کے قول وَمِثْلُهُ التَّعْلِيْلُ بِالنَّفْيِ سے۔ أَيْ لَا، دیکھیے اب وہ بتلائیں گے مُسْتَثْنٰى مِنْهُ محذوف نکال کر بتلائیں گے، أَيْ لَا يُقْبَلُ التَّعْلِيْلُ بِالنَّفْيِ فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ إِلَّا فِي حَالِ كَوْنِ السَّبَبِ مُعَيَّنًا۔ تو مُسْتَثْنٰى مِنْهُ کیا ہے؟ فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ۔ اور إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ السَّبَبُ مُعَيَّنًا یہ بھی ایک حال ہے تو اس کو حال بنا کر مُسْتَثْنٰى بنا دیا بھئی۔ تو لَا يُقْبَلُ التَّعْلِيْلُ بِالنَّفْيِ قبول نہیں کیا جائے گا تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ کو، لَا يُقْبَلُ پڑھیں بھئی، لَا يُقْبَلُ التَّعْلِيْلُ بِالنَّفْيِ قبول نہیں کیا جائے گا تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ کو فِي حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ احوال میں سے کسی بھی حال کے اندر، إِلَّا فِي حَالِ كَوْنِ السَّبَبِ مُعَيَّنًا مگر اس حال میں جبکہ سبب معین ہو۔

فَإِنَّ عَدَمَهُ يَمْنَعُ وُجُوْدَ الْحُكْمِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ إِذْ لَا وَجْهَ لَهُ اس لیے کیونکہ اس سبب کا معدوم ہونا، سبب ایک ہی تھا نا، جب وہ نہیں ہوگا تو حکم بھی نہیں ہوگا، یہی بیان کر رہے ہیں، فَإِنَّ عَدَمَهُ اس لیے کیونکہ سبب کا معدوم ہونا يَمْنَعُ وُجُوْدَ الْحُكْمِ یہ روک دیتا ہے حکم کے، جب سبب نہیں ہے تو حکم بھی نہیں ہوگا تو یہ حکم کے وجود کو روک دیتا ہے مِنْ وَجْهٍ آخَرَ کسی دوسری وجہ سے، کسی دوسری وجہ سے بھی اس کو نہیں آنے دیتا، کیوں؟ کہتے ہیں إِذْ لَا وَجْهَ لَهُ کیونکہ اور کوئی وجہ یا اور کوئی سبب ہی نہیں ہے بھئی، یہ ایک ہی تھا، یہ خود نہیں تو حکم بھی نہیں۔

كَقَوْلِ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ جیسے کہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے فِي وَلَدِ الْغَصْبِ۔ وَلَدِ الْغَصْبِ مغصوب کی اولاد میں، غصب کی اولاد میں امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ إِنَّهُ لَمْ يُضْمَنْ لِأَنَّهُ لَمْ يُغْصَبْ کہ یہ وَلَدُ الْغَصْبِ جو ہے یہ مضمون نہیں ہوگا لِأَنَّهُ لَمْ يُغْصَبْ کیونکہ اس کو غصب نہیں کیا گیا۔ بھئی دیکھیے ضمانِ غصب۔ غصب جانتے ہیں یا نہیں کسے کہتے ہیں غصب؟ کسی کی

کوئی چیز زبردستی اٹھالی، چھین لی، قبضہ کر لیا یہ ہے غصب بھئی۔ اور غصب کی صورت میں غاصب پر ضمان آتا ہے۔ اولاً تو یہ ضروری کہ وہی چیز اسی طرح واپس لوٹائے، لیکن اگر وہ مغصوب شے اس کے پاس ہلاک ہو گئی، ضائع ہو گئی، برباد ہو گئی تو کیا کرنا پڑے گا؟ ضمان دینا پڑے گا، اس کی قیمت دینی پڑے گی۔ اور اس کو کیا کہتے ہیں ضمانِ غصب۔ ضمانِ غصب۔ اور ضمانِ غصب کا سبب کیا ہے؟ کیوں آیا ضمانِ غصب؟ غصب کی وجہ سے۔ ضمانِ غصب کیوں آتا ہے؟ غصب کی وجہ سے۔ تو غصب ہوگا تو ضمانِ غصب بھی آئے گا، غصب نہیں تو ضمانِ غصب بھی نہیں، کیونکہ ضمانِ غصب نام ہی بتلا رہا ہے اس کی ایک ہی علت ہے۔ کیا علت ہے؟ غصب۔ غصب ہو تو ضمانِ غصب آسکتا ہے، غصب نہ ہو تو ضمانِ غصب بھی نہیں۔

اب دیکھیے ایک شخص نے کسی کی گائے بکری وغیرہ غصب کر لی اور اس گائے نے وہاں جا کر بچے کو جنم دیا۔ بچے کو جنم دیا۔ اب غاصب کے پاس گائے بھی ہلاک ہوئی اس کا بچہ بھی ہلاک ہوا، تو فقہا فرماتے ہیں یہ گائے کا ضمان تو آئے گا اس غاصب پر، بچے کا ضمان نہیں آئے گا۔ کیوں؟ کیونکہ بچے میں غصب نہیں ہے، اس نے غصب صرف کس کو کیا تھا؟ گائے کو۔ اور اس پر جو ضمان آرہا ہے وہ ہے ضمانِ غصب، تو ضمانِ غصب غصب کی وجہ سے آتا ہے بغیر غصب کے نہیں۔ اور گائے میں تو غصب ہے تو اس میں ضمانِ غصب بھی آئے گا، بچے میں تو غصب ہی نہیں، بچے کو تو اس نے نہیں غصب کیا، بچے کو تو وہاں جا کر اس نے جنم دیا ہے بھئی، تو بچے پر غصب نہیں پایا گیا لہٰذا اس میں ضمانِ غصب بھی نہیں ہوگا۔ تو دیکھیے امام محمد رحمہ اللہ تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ کر رہے ہیں کہ بچے میں ضمان نہیں، کیوں نہیں؟ اس میں غصب نہیں۔ غصب نہیں ہے اس لیے ضمان بھی نہیں۔ تو یہ نفی کو علت بنا رہے ہیں بھئی اور یہاں جائز ہے تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ کیونکہ ضمانِ غصب کی علت غصب ہی ہے اور کوئی چیز ہے ہی نہیں، یہ معین سبب ہے اس کا، اس کی نفی سے حکم بھی منتفی ہو جائے گا۔ بات سمجھ میں آگئی؟

كَقَوْلِ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ جیسے کہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے فِي وَلَدِ الْغَصْبِ غصب کی اولاد میں کہ إِنَّهُ لَمْ يُضْمَنْ کہ یہ مضمون نہیں ہوگا یعنی اس کا ضمان نہیں آئے گا لِأَنَّهُ لَمْ يُغْصَبْ کیونکہ اس کو غصب نہیں کیا گیا۔ فَإِنَّ مَنْ غَصَبَ جَارِيَةً میں نے گائے بکری وغیرہ کی مثال ذکر کی، یہ جَارِيَة کی مثال، باندی کی مثال ذکر کر رہے ہیں کہ باندی کو غصب کیا اور وہاں جا کر اس نے بچے کو جنم دیا۔ جی فَإِنَّ مَنْ غَصَبَ جَارِيَةً حَامِلَةً پس بے شک جس نے غصب کیا حاملہ باندی کو فَوَلَدَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ پس اس نے جنم دیا اس باندی نے غاصب کے قبضے میں ثُمَّ هَلَكَا تثنیہ کا صیغہ ہے پھر دونوں ہلاک ہو گئے، باندی بھی اور اس کی اولاد بھی، اس کا بچہ بھی، يَضْمَنُ قِيْمَةَ الْجَارِيَةِ دُوْنَ الْوَلَدِ تو وہ شخص غاصب جو ہے وہ ضامن ہوگا باندی کی قیمت کا نہ کہ بچے کی قیمت کا، نہ کہ اولاد کی قیمت کا، لِأَنَّ الْغَصْبَ إِنَّمَا وَقَعَ عَلَى الْجَارِيَةِ دُوْنَ الْوَلَدِ اس لیے کیونکہ غصب جو ہے وہ باندی پر واقع ہوا ہے نہ کہ اولاد پر۔ فَقَدْ عَلَّلَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى هٰهُنَا بِالنَّفْيِ پس تحقیق تعلیل بیان کی ہے امام

محمد رحمہ اللہ نے یہاں پر نفی کے ساتھ، بِأَنَّ عِلَّةَ الضَّمَانِ فِي هٰذِهِ الصُّوْرَةِ لَيْسَتْ إِلَّا الْغَصْبَ بایں طور کہ ضمان کی علت جو ہے اس صورت میں نہیں ہے مگر غصب ہی، فَبِانْتِفَائِهِ يَنْتَفِي الضَّمَانُ ضَرُوْرَةً پس اس علت کے انتفا سے ضمان منتفی ہو جائے گا ضَرُوْرَةً یقینی طور پر، بدیہی طور پر۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ وَهٰكَذَا قَوْلُهُ فِي الْمُسْتَخْرَجِ مِنَ الْبَحْرِ اور اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے فِي الْمُسْتَخْرَجِ مِنَ الْبَحْرِ اس چیز کے بارے میں جس کو نکالا گیا ہو سمندر سے، وہ چیز جس کو سمندر سے نکالا گیا ہو اس کے بارے میں، كَاللُّؤْلُؤِ وَالْعَنْبَرِ لُؤْلُؤ موتی بھئی سمندر سے موتی بھی حاصل کیے جاتے ہیں وَالْعَنْبَرِ اور اسی طرح عنبر بھی بھئی۔ عنبر یہ کوئی مادہ ہے سمندر سے حاصل کیا جاتا ہے خوشبودار قسم کا بھئی، بطور خوشبو کے پھر اس کو استعمال کیا جاتا ہے۔ كَاللُّؤْلُؤِ وَالْعَنْبَرِ جیسے کہ موتی اور عنبر، اس کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ إِنَّهُ لَا خُمُسَ فِيْهِ کہ اس عنبر اور، عنبر اور موتیوں کے اندر خمس نہیں ہے۔ بھئی کیوں نہیں ہے؟ دیکھو حکم نہیں ہے اور علت بھی نفی کے ساتھ بیان کریں گے، ان میں خمس نہیں ہے لِأَنَّهُ لَمْ يُوْجِفْ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُوْنَ کیونکہ اس پر مسلمانوں نے گھوڑے نہیں دوڑائے، کیونکہ اس پر مسلمانوں نے گھوڑے نہیں دوڑائے۔ عربی میں کہتے ہیں بھئی أَوْجَفَ الْخَيْلَ گھوڑے، تیز گھوڑے دوڑائے بھئی، اس نے تیز گھوڑے دوڑائے اور یہ کنایہ ہے یہاں پر حملہ کرنے سے۔ کس سے کنایہ ہے؟ حملہ کرنے سے۔

بھئی دیکھیے مالِ غنیمت کے اندر خمس نکالا جاتا ہے پانچواں حصہ بھئی، پانچواں حصہ بیت المال میں جمع کیا جاتا ہے۔ اور یہ خمس کس میں سے نکالا جاتا ہے؟ مالِ غنیمت میں سے۔ کیوں؟ کیونکہ مالِ غنیمت وہ مال ہے جسے مسلمانوں نے لڑائی کے بعد کفار سے چھینا ہو۔ تو خمس کی علت کیا ہوئی؟ کہ مسلمانوں نے اس میں لڑائی کی ہو، کفار پر حملہ کیا ہو بھئی۔ اور یہاں سمندر سے موتی اور عنبر حاصل ہوئے، کیا اس میں مسلمانوں نے کوئی حملہ یا لڑائی کی ہے؟ نہیں، تو علت نہیں لہٰذا حکم بھی نہیں یعنی خمس بھی نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں بھی چونکہ خمس کا تو، خمس کی تو ایک ہی علت ہے اور کوئی علت ہی نہیں ہے اور وہ علت کیا تھی؟ کفار کے ساتھ لڑائی، اور وہ لڑائی یہاں پر موجود نہیں۔ جب علت منتفی تو خمس کا حکم بھی منتفی۔ جیسے اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ إِنَّهُ لَا خُمُسَ فِيْهِ کہ عنبر اور موتی جو چیزیں سمندر سے نکالی جائیں اس میں خمس نہیں ہے لِأَنَّهُ لَمْ يُوْجِفْ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُوْنَ اس لیے کیونکہ اس پر مسلمان حملہ آور نہیں ہوئے، فَإِنَّ عِلَّةَ وُجُوْبِ خُمُسِ الْغَنِيْمَةِ لَيْسَتْ إِلَّا إِيْجَافَ الْمُسْلِمِيْنَ بِالْخَيْلِ اس لیے کیونکہ خمس کے، غنیمت، خمسِ غنیمت جو ہے غنیمت کا جو خمس ہے اس کے واجب ہونے کی علت نہیں ہے مگر یہ مسلمانوں کا گھوڑے دوڑانا یعنی مسلمانوں کا حملہ کرنا، وَهُوَ مُنْتَفٍ هٰهُنَا اور وہ یہاں پر منتفی ہے بھئی۔

دلیل سمجھ میں آئی بھئی؟ امام محمد رحمہ اللہ نے کیا دلیل ذکر کی؟ انتفائے حکم کے لیے انتفائے علت کو دلیل بنایا یعنی تَعْلِيْلٌ بِالنَّفْيِ کی، اور یہ صرف کس مقام پر کی جا سکتی ہے؟ جہاں حکم کی ایک ہی علت متعین علت ہو اور کوئی علت ہی نہ

ہو بھئی۔ چلیے بس بھئی ہٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۱۱: باب القیاس (۹): تعلیلاتِ فاسدہ — طرد (اطراد)، تعلیل بالنفی اور استصحابِ حال کے عدمِ حجیت کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۲۳۸ — بتاریخ: ۱۳ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالِاحْتِجَاجُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ عَطْفٌ عَلَى التَّعْلِيلِ بِالنَّفْيِ، أَيْ مِثْلُ الِاطِّرَادِ الِاحْتِجَاجُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ فِي عَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ لِلدَّلِيلِ، وَمَعْنَاهُ طَلَبُ صُحْبَةِ الْحَالِ لِلْمَاضِي بِأَنْ يُحْكَمَ عَلَى الْحَالِ بِمِثْلِ مَا حُكِمَ فِي الْمَاضِي، وَحَاصِلُهُ إِبْقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ بِمُجَرَّدِ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ لَهُ دَلِيلٌ مُزِيلٌ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

آج بھئی اسْتِصْحَابِ حَال کے بارے میں بتلا رہے ہیں بھئی، اسْتِصْحَابِ حَال۔ کہ اسْتِصْحَابِ حَال سے دلیل پکڑنا یہ ہمارے نزدیک درست نہیں بھئی۔

بھئی ان چیزوں کی بحث چل رہی ہے جو بعض اور فقہا کے نزدیک تو دلیل ہیں لیکن ہمارے نزدیک دلیل نہیں۔ جیسے کہ اِطِّرَاد تھا بھئی، اِطِّرَاد بعض کے نزدیک دلیل ہے لیکن ہمارے نزدیک دلیل نہیں۔ اسی طرح تَعْلِيلٌ بِالنَّفْيِ جو ہے، یہ بھی بعض کے نزدیک دلیل ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ دلیل نہیں۔ اسی طرح اسْتِصْحَابِ حَال سے استدلال کرنا بعض کے نزدیک یہ دلیل ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ دلیل نہیں ہے بھئی۔

اسْتِصْحَابِ حَال بھئی۔ اسْتِصْحَابِ حَال دیکھیے اسْتِصْحَاب، سین طلب کے لیے ہے۔ اسْتِصْحَاب صحبت کو طلب کرنا۔ اسْتِصْحَاب کا کیا معنیٰ؟ صحبت کو طلب کرنا، مُصَاحَبَت کو طلب کرنا۔ کس کے لیے؟ ماضی کے لیے حال کی۔ ماضی کے لیے حال کی صحبت طلب کرنا۔ ماضی کے لیے حال کی صحبت طلب کرنا۔ یعنی آسان لفظوں میں یوں کہیے إِبْقَاءُ مَا كَانَ

عَلَى مَا كَانَ۔ اسْتِصْحَابِ حَال میں پہلے بھی ایک مرتبہ بیان کر چکا ہوں إِبْقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ۔ إِبْقَاءُ مَا كَانَ باقی رکھنا کسی چیز کو، إِبْقَاءُ مَا كَانَ باقی رکھنا مَا كَانَ وہ جو تھا، وہ جو تھا اس کو باقی رکھنا عَلَى مَا كَانَ اسی وصف پر جس پر وہ پہلے تھا بھئی۔

بھئی زمانۂ ماضی میں ایک چیز کے لیے ایک وصف ثابت تھا، حال کے اندر بھی اس کے اسی وصف کو ثابت کرنا۔ اسی ماضی کی وجہ سے حال میں بھی اس کے لیے وہی وصف ثابت کرنا۔ یہ کیا ہے إِبْقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ۔

مثلاً دیکھیے بھئی آپ جنگل میں جا رہے ہیں، وہاں پر آپ کو پانی کچھ نظر آیا بھئی۔ اب پانی معلوم نہیں یہ پاک ہے یا نجس ہے۔ آپ اسْتِصْحَابِ حَال کو دلیل بناتے ہیں۔ اسْتِصْحَابِ حَال کہ ماضی میں جو وصف ثابت تھا اس کو حال میں بھی ثابت کرنا۔ اور ماضی میں پانی کے لیے کیا وصف تھا؟ پانی یہ تو بارش کا پانی آسمان سے نازل ہوا اور بارش کا پانی تو پاک ہوتا ہے، تو ماضی میں یہ پاک تھا، اب بھی کیا ہوگا؟ پاک ہوگا۔ یہ ہے اسْتِصْحَابِ حَال بھئی۔ وہی وصف جو ماضی میں تھا اس کو کس میں ثابت کرنا؟ حال میں بھی ثابت کرنا، اس کو مان لینا، یہ ہے اسْتِصْحَابِ حَال بھئی، اسْتِصْحَابِ حَال۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ تو اسْتِصْحَابِ حَال جو ہے اس سے، اس کو دلیل بناتے ہیں بعض فقہا۔ ہمارے نزدیک اسْتِصْحَابِ حَال سے دلیل پکڑنا صحیح نہیں بھئی۔

دیکھیے کتاب پر وَالِاحْتِجَاجُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ اور، اِحْتِجَاج کا معنیٰ حجت پکڑنا، دلیل پکڑنا، وَالِاحْتِجَاجُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ اور استدلال کرنا اسْتِصْحَابِ حَال سے عَطْفٌ عَلَى التَّعْلِيلِ بِالنَّفْيِ یہ عطف ہے مصنف کے جو قول التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ گزرا تھا پیچھے بھئی۔ کس طرح تھا التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ بھئی؟ وَمِثْلُهُ التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ۔ اور اِطِّرَاد ہی کے مثل ہے التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ۔ اِطِّرَاد ہی کے مثل ہے، کیا معنیٰ؟ جیسے اِطِّرَاد دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسی طرح تَعْلِيلٌ بِالنَّفْيِ بھی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور اسی طرح اِحْتِجَاجٌ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ اسْتِصْحَابِ حَال سے استدلال کرنا، یہ بھی اِطِّرَاد کی طرح ہے یعنی یہ بھی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

دیکھیے تو پیچھے عبارت کیا تھی مِثْلُهُ التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ۔ اب التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ یہ خبر تھی نا مِثْلُهُ کے لیے۔ اور تو یہاں الِاحْتِجَاجُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ کا عطف بھی التَّعْلِيلُ بِالنَّفْيِ پر ہے تو یہ بھی خبر ہوئی کس کے لیے؟ مِثْلُهُ کے لیے۔ تو عبارت کیا ہوگئی گویا مِثْلُهُ الِاحْتِجَاجُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ۔ اِطِّرَاد ہی کے مثل ہے، کیا چیز؟ اسْتِصْحَابِ حَال سے استدلال کرنا۔ وہی بیان کر رہے ہیں أَيْ مِثْلُ الِاطِّرَادِ الِاحْتِجَاجُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ، اور یعنی کہ اِطِّرَاد ہی کے مثل ہے اسْتِصْحَابُ الْحَال سے استدلال کرنا۔

تو دیکھیے انہوں نے کہا اِطِّرَاد کے مثل ہے، کون؟ اسْتِصْحَابِ حَال سے دلیل پکڑنا۔ تو اس کو اس کے مشابہ قرار دیا، تو وجہِ تشبیہ چاہیے بھئی۔ میں کہتا ہوں زید شیر کی طرح ہے تو وجہِ تشبیہ چاہیے، کس چیز میں؟ بہادری میں۔ تو وہی وجہِ تشبیہ آگے ذکر کر رہے ہیں فِي عَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ لِلدَّلِيلِ۔ دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے کے اندر۔ جس طرح اِطِّرَاد میں دلیل بننے کی

صلاحیت نہیں اسی طرح اسْتِصْحَابِ حَال میں بھی دلیل بننے کی صلاحیت نہیں، یہ دلیل نہیں بن سکتا۔

وَمَعْنَاهُ اور معنیٰ جو ہے اسْتِصْحَابِ حَال کا طَلَبُ صُحْبَةِ الْحَالِ لِلْمَاضِي، حال کی صحبت کو طلب کرنا لِلْمَاضِي کس کے لیے؟ ماضی کے لیے۔ بِأَنْ يُحْكَمَ عَلَى الْحَالِ بِمِثْلِ مَا حُكِمَ فِي الْمَاضِي، بایں طور کہ حکم لگایا جائے حال پر اسی جیسا جیسے کہ حکم لگایا گیا تھا ماضی میں۔ وَحَاصِلُهُ اور حاصل یہ کہ إِبْقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ، باقی رکھنا وہ چیز جو کہ تھی عَلَى مَا كَانَ اسی وصف پر جس پر وہ پہلے تھی۔ بِمُجَرَّدِ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ لَهُ دَلِيلٌ مُزِيلٌ، محض اس وجہ سے کہ کوئی ایسی دلیل نہیں پائی گئی جو اس کو زائل کر دے، ختم کر دے۔

کوئی ایسی دلیل نہیں پائی گئی۔ بھئی دیکھیے، آپ کو پانی ملا جنگل میں۔ آپ نے کیا کیا؟ اسْتِصْحَابِ حَال کے ذریعے کہا کہ ماضی میں۔ آپ نے کہا ماضی میں اس کے لیے پاکی ثابت تھی، پاکی کا وصف تھا۔ تو اس وقت بھی کیا ہوگا جب مجھے ملا ہے؟ یہ پانی کیا ہوگا؟ پاک ہوگا۔ تو آپ نے وہی ماضی والے وصف کو حال میں ثابت کر دیا۔ کیا کیا؟ حال میں ثابت کر دیا۔ کیوں ثابت کیا؟ کیونکہ کوئی ایسی دلیل آپ کو نہیں ملی جو اس وصف کو ختم کر دے۔ آپ کو وہاں کوئی نجاست وغیرہ نہیں ملی۔ اگر وہاں کوئی نجاست دکھائی دیتی وہ تو پھر پاکی کو کیا کر دیتی؟ زائل کر دیتی۔ تو وہ دَلِيلٌ مُزِيلٌ بن جاتی، لیکن آپ کو کوئی دَلِيلٌ مُزِيلٌ ملی نہیں اس لیے آپ نے ماضی کے وصف کو حال میں بھی ثابت کر دیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اگر دَلِيلٌ مُزِيلٌ بن جائے پھر تو اسْتِصْحَابِ حَال نہیں ہو سکتا، پھر تو دلیل مل گئی کہ ماضی والا وصف اس وقت ثابت نہیں ہے۔

تو کہتے ہیں بِمُجَرَّدِ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ لَهُ دَلِيلٌ مُزِيلٌ۔ کہتے ہیں باقی رکھنا کسی چیز کو اسی وصف پر جس وصف پر وہ پہلے تھی محض اس وجہ سے کہ نہیں پائی گئی اس کے لیے کوئی ایسی دلیل جو اس کو زائل کر دے، جو اس کو دور کر دے، ختم کر دے۔ وَهُوَ حُجَّةٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ، اور یہ حجت ہے، دلیل ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، وہ اسْتِصْحَابِ حَال کو دلیل بناتے ہیں۔ اسْتِدْلَالًا بِبَقَاءِ الشَّرَائِعِ بَعْدَ وَفَاتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، استدلال کرتے ہوئے شرعی احکام کے باقی رہنے سے حضور علیہ السلام کی وفات کے بعد۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اسْتِصْحَابِ حَال دلیل ہے۔ ماضی میں جو ایک وصف ثابت ہو وہ حال میں بھی ثابت ہوگا جب تک کوئی دَلِيلٌ مُزِيلٌ نہ پائی جائے۔ اور دلیل کو کیا دلیل ہے اسْتِصْحَابِ حَال دلیل بنے گی؟ اس کے لیے اسْتِصْحَابِ حَال کو دلیل بنا رہے ہیں نا، تو یہ پہلے اسْتِصْحَابِ حَال دلیل بنتی ہے یا نہیں یہ تو ثابت کریں۔ کہتے ہیں بھئی یہ اسْتِصْحَابِ حَال دلیل بنتی ہے۔ اور دلیل کیا ہے اس کی؟ کہتے ہیں حضور علیہ السلام جو شرعی احکام لے کر آئے تھے وہ آج بھی ہمارے زمانے میں باقی ہیں اور یہ اسْتِصْحَابِ حَال کی وجہ سے۔ کس کی وجہ سے؟ حضور علیہ السلام احکام لائے تھے، نماز فرض ہے، روزہ فرض ہے، حج فرض ہے وغیرہ جو جو احکامات جتنے شرعی احکام لے کر آئے وہ آج بھی باقی ہیں، کس وجہ سے؟

اسْتِصْحَابِ حَال کی وجہ سے ہی تو یہ ہماری شریعت باقی ہے آج تک بھئی۔ تو ان کی دلیل کیا ہے اسْتِصْحَابِ حَال کے دلیل بننے کے لیے وہ کس چیز سے استدلال کرتے ہیں؟ وہ احکامِ شرعیہ کے آج بھی باقی رہنا، یہ اسْتِصْحَابِ حَال سے ہی ہے وہ فرماتے ہیں۔

تو کہتے ہیں وَهُوَ حُجَّةٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور وہ یہ اسْتِصْحَابِ حَال حجت ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسْتِدْلَالًا بِبَقَاءِ الشَّرَائِعِ بَعْدَ وَفَاتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ استدلال کرتے ہوئے، دلیل پکڑتے ہوئے شرائع کے بقا سے، شرائع کے، شرائع سے کیا مراد ہیں؟ احکامِ شرعیہ۔ احکامِ شرعیہ کی بقا سے، بَعْدَ وَفَاتِهِ حضور علیہ السلام کی وفات کے بعد۔ حضور علیہ السلام کی وفات کے بعد شرعی احکام کی بقا سے وہ دلیل پکڑتے ہیں، دلیل بناتے ہیں۔ وَعِنْدَنَا هُوَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، ہمارے نزدیک اسْتِصْحَابِ حَال حجت نہیں ہے۔ لِأَنَّ الْمُثْبِتَ لَيْسَ بِمُبْقٍ، اس لیے کیونکہ مُثْبِت وہ مُبْقِي نہیں ہو سکتا بھئی۔

بھئی دیکھیے ایک ہے وُجُودِ شَيْء، ایک ہے بَقَاءِ شَيْء۔ وُجُودِ شَيْء اور ہے، بَقَاءِ شَيْء اور ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ ایک کیا ہے؟ وُجُودِ شَيْء، ایک ہے بَقَاءِ شَيْء۔ وُجُودِ شَيْء کے لیے الگ دلیل چاہیے، بَقَاءِ شَيْء الگ چیز ہے اس کے لیے الگ دلیل چاہیے۔ وہی دلیل جس سے وجود ثابت ہوا تھا اسی سے بقا کو نہیں ثابت کر سکتے۔ کیونکہ چیزیں کا، چیزوں کا وجود تو آجاتا ہے، دلیل سے ثابت ہو جائے گا لیکن ضروری تو نہیں اس میں بقا۔ کبھی ہوگی کبھی کیا ہو جائے گی؟ ختم ہو جائے گی۔ تو لہٰذا بقا تو ہر چیز کے ساتھ نہیں ہے، کبھی بقا ہوتی ہے کبھی بقا نہیں۔ تو بقا ایک الگ چیز ہے، الگ وصف ہے، اس کے لیے باقاعدہ الگ دلیل چاہیے۔ تو وہ دلیل جس سے وجود ثابت تھا وہ بقا کے لیے آپ دلیل نہیں بنا سکتے۔

وہ دلیل جس کے ذریعے وجود ثابت تھا وہ ہوئی مُثْبِت، وہ دَلِيلٌ مُثْبِت۔ اور جس کے ذریعے بقا ثابت ہوگی وہ ہے دَلِيلٌ مُبْقِي، باقی رکھنے والی دلیل۔ تو دَلِيلٌ مُثْبِت کے ہونے سے دَلِيلٌ مُبْقِي کا ہونا ضروری نہیں۔ اس کے لیے دلیل، وہ دَلِيلٌ مُثْبِت جو ہے وہ دَلِيلٌ مُبْقِي نہیں ہو سکتی بھئی۔ وہ بقا الگ وصف ہے تو اس کے لیے الگ کیا چاہیے؟ دَلِيلٌ مُبْقِي چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ وجود اور بقا دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، دونوں کے لیے الگ دلیل چاہیے۔

لِأَنَّ الْمُثْبِتَ لَيْسَ بِمُبْقٍ اس لیے کیونکہ ثابت کرنے والا وہ باقی رکھنے والا نہیں ہے، یعنی جو دلیل مُثْبِت ہے وہ دلیل مُبْقِي نہیں۔ فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ الَّذِي أَوْجَبَهُ ابْتِدَاءً فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي مُبْقِيًا لَهُ فِي زَمَانِ الْحَالِ۔ پس یہ لازم نہیں آتا کہ وہ دلیل جس نے أَوْجَبَهُ، أَوْجَبَ بھئی کس معنیٰ میں ہوگا؟ أَثْبَتَ، میں نے بتایا تھا وَجَبَ بمعنیٰ ثَبَتَ کے، أَوْجَبَ بمعنیٰ أَثْبَتَ کے، مُوجِب بمعنیٰ مُثْبِت کے، یہ عام کلام میں استعمال ہوتا ہے بھئی جگہ جگہ کتابوں میں۔ پس یہ لازم نہیں آتا أَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ الَّذِي أَوْجَبَهُ ابْتِدَاءً فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي کہ وہ دلیل جس نے ثابت کیا تھا اس چیز کو ابتدا میں زمانۂ ماضی کے اندر مُبْقِيًا لَهُ فِي زَمَانِ الْحَالِ وہی دلیل اس کو باقی بھی رکھنے والی ہو زمانۂ حال میں، یہ ضروری نہیں۔ ماضی میں ایک دلیل تھی اس سے وجود

تو ثابت ہو گیا تھا لیکن اب حال میں بھی اسی کو آپ دلیل بنائیں۔ بھئی وہ تو دَلِيلٌ مُثْبِت تھی، اس سے وجود تو ثابت ہو گیا ہمیں انکار نہیں، لیکن بقا اسی سے آپ ثابت کریں یہ، تو اس کے لیے کیا چاہیے؟ الگ دلیل ہمیں چاہیے بھئی۔

لِأَنَّ الْبَقَاءَ عَرَضٌ حَادِثٌ غَيْرُ الْوُجُودِ، اس لیے کیونکہ بقا ایسا وصف ہے جو حادث ہے، نیا آیا ہے، غَيْرُ الْوُجُودِ اور وجود کے علاوہ۔ ایک ہے وجود، ایک ہے بقا، دونوں الگ الگ ہیں، تو بقا ایسا وصف ہے جو حادث ہے، نیا پیش، نیا وصف پیدا ہوا ہے اور غَيْرُ الْوُجُودِ یہ وجود کے علاوہ ہے، وجود تو الگ ہے، بقا الگ ہے۔ لِأَنَّ الْبَقَاءَ عَرَضٌ حَادِثٌ غَيْرُ الْوُجُودِ اس لیے کیونکہ بقا ایسا وصف ہے جو حادث ہے اور وجود کے علاوہ ہے۔ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى حِدَةٍ اور ضروری ہے اس بقا کے لیے علیحدہ سبب کا ہونا۔

وَأَمَّا بَقَاءُ الشَّرَائِعِ۔ اچھا بھئی امام شافعی رحمہ اللہ نے دلیل ذکر کی تھی اسْتِصْحَابِ حَال ان کے نزدیک دلیل ہے، کس وجہ سے؟ بَقَاءُ الشَّرَائِعِ، شرعی احکام کا باقی رہنا حضور علیہ السلام کی وفات کے بعد، وہ کہتے ہیں یہ اسْتِصْحَابِ حَال کے ذریعے ہے۔ ہم کہتے ہیں نہیں، جواب دیتے ہیں ہم انہیں کہ یہ اسْتِصْحَابِ حَال کی وجہ سے شرعی احکام باقی نہیں ہیں بلکہ قطعی ادلہ اس بات پر قائم ہیں کہ نبی کریم صلی الله علیہ وسلم خَاتَمُ النَّبِيِّينَ ہیں، آپ جو شریعت لے کر آئے ہیں وہ تا قیامت رہے گی، آپ کے بعد کوئی ایسا پیغمبر نہیں آئے گا جو آپ کی شریعت کو منسوخ کر دے، اس پر قطعی ادلہ موجود ہیں قرآن و حدیث وغیرہ میں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسْتِصْحَابِ حَال کے ذریعے نہیں ہماری شریعت باقی بلکہ قطعی ادلہ کے ذریعے ثابت ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَأَمَّا بَقَاءُ الشَّرَائِعِ اور باقی شرعی احکام کا باقی رہنا فَلِقِيَامِ الْأَدِلَّةِ عَلَى كَوْنِهِ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ بوجہ دلیلوں کے قائم ہونے اس بات پر کہ نبی کریم صلی الله علیہ وسلم خَاتَمُ النَّبِيِّينَ ہیں، وَلَا يُبْعَثُ بَعْدَهُ أَحَدٌ يَنْسَخُهَا اور یہ کہ نہیں بھیجا جائے گا حضور علیہ السلام کے بعد کسی ایک کو بھی يَنْسَخُهَا جو ان شرعی احکام کو منسوخ کر دے، تو ان کی وجہ سے بقائے شریعت ہے لَا بِمُجَرَّدِ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ نہ کہ محض اسْتِصْحَابِ حَال سے۔

وَذٰلِكَ الِاسْتِصْحَابُ بِالْحَالِ يَتَحَقَّقُ۔ بھئی دیکھیے وَذٰلِكَ يَتَحَقَّقُ یہ تو ہے متن، درمیان میں الِاسْتِصْحَابُ بِالْحَالِ نکال کر ذٰلِكَ کا مُشَارٌ إِلَيْهِ بتلا دیا شارح نے کہ ذٰلِكَ کے لیے کس کی طرف اشارہ ہے؟ اسْتِصْحَاب۔ اور یہ جو اسْتِصْحَابِ حَال ہے يَتَحَقَّقُ فِي كُلِّ حُكْمٍ یہ ثابت ہوگا ہر ایسے حکم میں عُرِفَ وُجُوبُهُ بِدَلِيلِهِ، عُرِفَ وُجُوبُهُ أَيْ ثُبُوتُهُ جس کے ثبوت کو جانا گیا ہے بِدَلِيلِهِ اس کی دلیل کے ساتھ۔ ثُمَّ وَقَعَ الشَّكُّ فِي زَوَالِهِ پھر شک واقع ہوا اس کے زائل ہونے کے اندر، اس کے ختم ہونے کے اندر بھئی۔

کہتے ہیں بھئی یہ جو اسْتِصْحَابِ حَال ہے یہ ثابت ہوگا ہر ایسے حکم میں جس کا ثبوت تو دلیل سے ہے۔ حکم کے ثبوت پر تو دلیل موجود ہے، لیکن اس کے بعد یہ حکم ختم ہوا یا ختم نہیں ہوا اس میں شک ہے۔ اس میں شک ہے بھئی۔ اس لیے

کیونکہ آگے بقا پر کوئی دلیل ہمیں نہیں ملتی اور زوال پر بھی کوئی دلیل نہیں ملتی۔ ثبوت پہ تو دلیل تھی کہ یہ حکم ثابت ہو گیا۔ یہ حکم کیا ہوا؟ ثابت ہو گیا۔ بعد میں باقی رہا یا ختم ہو گیا کوئی دلیل نہیں ہمارے پاس، نہ باقی رہنے پہ کوئی دلیل ہے اور نہ ختم ہونے پر اس کے کوئی دلیل ہے بھئی۔ اگرچہ ہم نے غور و فکر بھی کیا، اجتہاد کیا لیکن ہمیں نہ تو کوئی دَلِيلٌ مُبْقِي ملی نہ دَلِيلٌ مُزِيلٌ ملی بھئی۔ تو یہاں پر کیا ہوگا؟ اسْتِصْحَابِ حَال ثابت ہوگا، کس کے نزدیک؟ امام شافعی رحمہ اللہ اس کو دلیل بناتے ہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں یہ اسْتِصْحَابِ حَال ثابت ہوگا ہر ایسے حکم میں جس کو، جس کے جانا گیا ہے اس حکم کے وجوب کو اس کی دلیل کے ذریعے، اس کے وجوب کو یعنی اس کے ثبوت کو جانا گیا ہے اس حکم کے ثبوت کو اس کی دلیل کے ذریعے، ثُمَّ وَقَعَ الشَّكُّ فِي زَوَالِهِ پھر شک واقع ہوا اس حکم کے زائل ہونے میں مِنْ غَيْرِ أَنْ يَقُومَ دَلِيلُ بَقَائِهِ أَوْ عَدَمِهِ بغیر اس کے کہ اس کی بقا یا اس کے عدم پر کوئی دلیل قائم ہو، نہ بقا پر کوئی دلیل ہے اور نہ عدم پر کوئی دلیل ہے، مَعَ التَّأَمُّلِ وَالِاجْتِهَادِ فِيهِ باوجود اس میں تأمل اور اجتہاد کے کوئی دلیل نہیں ہے۔

فَكَانَ اسْتِصْحَابُ حَالِ الْبَقَاءِ عَلَى ذٰلِكَ الْوُجُودِ مُوجِبًا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ۔ تو اسْتِصْحَابِ حَال کس کا اسْتِصْحَابِ حَال؟ بقا کا۔ اب وصف کون سا ہے بقا کا ہے نا، تو بقا کا اسْتِصْحَابِ حَال عَلَى ذٰلِكَ الْوُجُودِ کس پر؟ اس وجود پر بھئی جس کا ثبوت کس سے ہوا تھا؟ دلیل، وجود کا ثبوت تو دلیل سے ہوا تھا۔ تو یہ جو بقا کا اسْتِصْحَابِ حَال ہے اس کا، یہ جو بقا ہے اس کا اسْتِصْحَابِ حَال کرنا کس پر؟ اس وجود پر، یہ مُوجِبًا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مُثْبِت ہے۔ کیا ہے؟ مُوجِب بمعنیٰ مُثْبِت۔

تو کہتے ہیں فَكَانَ اسْتِصْحَابُ حَالِ الْبَقَاءِ عَلَى ذٰلِكَ الْوُجُودِ مُوجِبًا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تو اسْتِصْحَابِ حَال بقا کا اسْتِصْحَاب، ہاں فَكَانَ اسْتِصْحَابُ حَالِ الْبَقَاءِ عَلَى ذٰلِكَ الْوُجُودِ تو اس بقا کے حال کا اسْتِصْحَاب کرنا عَلَى ذٰلِكَ الْوُجُودِ اس وجود پر مُوجِبًا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ یہ مُثْبِت ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک۔ أَيْ حُجَّةً مُلْزِمَةً عَلَى الْخَصْمِ، مُوجِبًا أَيْ حُجَّةً مُلْزِمَةً عَلَى الْخَصْمِ۔ یہ حُجَّةً، یہ تفسیر کس کی کر رہے ہیں مُوجِبًا کی تفسیر کر رہے ہیں، مُوجِب مُثْبِت ہے کیا معنیٰ؟ أَيْ حُجَّةً مُلْزِمَةً عَلَى الْخَصْمِ ایسی دلیل ہے جو لازم کرنے والی ہے عَلَى الْخَصْمِ کس پر؟ فریقِ مخالف پر یعنی مقابل پر۔

بھئی دیکھیے خلاصۂ بحث یاد رکھیے گا۔ اسْتِصْحَابِ حَال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ دلیلِ مُثْبِت بھی بنے گی اور دلیلِ دافعہ، دلیلِ دفع بھی بنے گی۔ دلیلِ دفع، دلیلِ مُثْبِت بھی یا یوں کہو یہ حُجَّتِ مُثْبِتہ بھی بنے گی اور حُجَّتِ دَافِعَہ بھی بنے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب کیا ہے بھئی؟ اسْتِصْحَابِ حَال یہ حُجَّتِ مُثْبِتہ بھی بنے گی اس کے ذریعے کسی چیز کو ثابت بھی کیا جا سکتا ہے، اور یہ حُجَّتِ دَافِعَہ بھی بنے گی اس کے ذریعے فریقِ مخالف کے الزام کو دفع بھی کیا جا سکتا ہے، اس کا

جواب بھی دیا جا سکتا ہے۔

ایک ہے حُجَّتِ مُثْبِتَہ ایک ہے حُجَّتِ دَافِعَہ۔ حُجَّتِ مُثْبِتَہ وہ دلیل جو کسی چیز کو ثابت کرے۔ وہ دلیل جو کسی چیز کو ثابت کرے۔ دیکھیے ایک آدمی آپ پر دعویٰ کر دیتا ہے کہ آپ نے میرے پچاس ہزار دینے ہیں اور عدالت میں باقاعدہ گواہ پیش کر دیتا ہے۔ یہ گواہوں کا پیش کرنا حُجَّتِ مُثْبِتَہ ہے۔ اس کی وجہ سے آپ پر وہ پچاس ہزار لازم ہو جائیں گے۔ کیا ہو جائیں گے؟ لازم۔ دیکھو فریقِ مخالف پر ایک چیز کو ثابت کرنا، اس پر اس کو لازم کرنا، اس کو کہتے ہیں حُجَّتِ مُثْبِتَہ اور حُجَّتِ مُلْزِمَہ، لازم کرنے والی حجت بھئی۔ جس پر کیا ہوتا ہے؟ کوئی دعویٰ کیا جائے تو فریقِ مخالف پر اس کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جیسے وہ گواہوں کی گواہی وہ حُجَّتِ مُلْزِمَہ ہے، فریقِ مخالف پر آپ کا دعویٰ لازم ہو جائے گا، ثابت ہو جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اسی طرح اسْتِصْحَابِ حَال بھی حُجَّتِ مُثْبِتَہ ہے یعنی حُجَّتِ مُلْزِمَہ ہے بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جب کہ، اور ایک ہے حُجَّتِ دَافِعَہ۔ حُجَّتِ دَافِعَہ اس کو کہتے ہیں کہ ایک شخص دوسرے پر دعویٰ کرے اور دوسرا ایسی دلیل پیش کر دے جس سے اس کا دعویٰ دفع ہو جائے۔ یہ کیا ہوئی؟ حُجَّتِ دَافِعَہ۔ تو ان کے نزدیک اسْتِصْحَابِ حَال حُجَّتِ مُلْزِمَہ یا یوں کہیں حُجَّتِ مُثْبِتَہ بھی بن سکتی ہے اور حُجَّتِ دَافِعَہ بھی۔ ہمارا مذہب یاد رکھیے، ہمارے نزدیک اسْتِصْحَابِ حَال جو ہے وہ حُجَّتِ دَافِعَہ تو بن سکتا ہے، حُجَّتِ مُثْبِتَہ نہیں۔ ہمارا کیا مذہب؟ حُجَّتِ دَافِعَہ تو بن سکتا ہے، اس کے ذریعے فریقِ مخالف کی بات ثابت نہیں ہوگی اس کو رد کیا جا سکتا ہے، اس کو جواب دیا جا سکتا ہے، لیکن حُجَّتِ مُثْبِتَہ نہیں بن سکتا اس کے ذریعے فریقِ مخالف پر کسی بات کو ثابت اور لازم نہیں کیا جا سکتا بھئی۔

یہ معنیٰ ہے أَيْ حُجَّةً مُلْزِمَةً عَلَى الْخَصْمِ یعنی یہ اسْتِصْحَابِ حَال جو ہے ایسی حجت ہے جو لازم کرنے والی ہے فریقِ مخالف پر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک۔ وَعِنْدَنَا لَا يَكُونُ حُجَّةً مُوجِبَةً وَلٰكِنَّهَا حُجَّةٌ دَافِعَةٌ اور ہمارے نزدیک اسْتِصْحَابِ حَال وہ حُجَّتِ مُوجِبَہ یعنی حُجَّتِ مُثْبِتَہ تو نہیں ہے وَلٰكِنَّهَا حُجَّةٌ دَافِعَةٌ لیکن وہ حُجَّتِ دَافِعَہ ہے لِإِلْزَامِ الْخَصْمِ عَلَيْهِ کس کے لیے حُجَّتِ دَافِعَہ ہے؟ فریقِ مخالف نے اس پر جو الزام کیا ہے، جو چیز ثابت کرنا چاہتا ہے، جو الزام لگایا ہے، اس کے لیے یہ کیا ہے؟ حُجَّتِ دَافِعَہ ہے بھئی۔

وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيمَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ اور یہ اختلاف کا فائدہ ظاہر ہوگا اس صورت میں جس کو ذکر کیا ہے مصنف نے اپنے اس قول کے ساتھ حَتَّى قُلْنَا فِي الشُّفْعَةِ۔ اچھا بھئی یاد رکھیے بھئی یہ مثال ذکر کر رہے ہیں جس میں ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف واضح ہوگا۔ ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوگا، ان کے نزدیک مسئلہ اور طرح ہوگا، ہمارے نزدیک مسئلہ اور طرح۔

پہلے شفعہ سمجھ لیں، شفعہ جانتے ہیں یا نہیں بھئی؟ شفعہ اس کو کہتے ہیں شریعت نے بھئی کہ آپ نے مثلاً آپ کی ایک جگہ

پر زمین ہے، آپ کے ساتھ والی زمین کسی اور کی ہے، اس نے وہ زمین کسی کو بیچ دی۔ تو آپ کو شریعت نے حق دیا ہے کہ آپ جبراً مشتری سے وہ زمین لے سکتے ہیں وہی پیسے دے کر جو اس نے بائع کو ادا کیے تھے۔ آپ کیا کر سکتے ہیں؟ جبراً وہ زمین لے سکتے ہیں مشتری سے، مشتری سے وہی پیسے دے کر جو اس نے بائع کو ادا کیے تھے، بائع کو ادا کیے تھے۔

اور اس کے لیے ضروری ہے بھئی حقِ شفعہ، یہ دیکھیے آپ کو شریعت نے پڑوس کی وجہ سے حقِ شفعہ دیا بھئی، حقِ شفعہ، حقِ شفعہ۔ اور یاد رکھیے یہ ضَرَرِ جِوَار کو دور کرنے کے لیے ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حقِ شفعہ کی وجہ کیا ہے، کیوں شریعت نے حقِ شفعہ دیا؟ ضَرَرِ جِوَار کو، پڑوس کے ضرر کو دور کرنے کے لیے۔ بھئی دیکھیے ایک شخص اگر پڑوسی نیک ہے تو زندگی بڑی راحت والی ہوتی ہے اور اگر پڑوسی تنگ کرنے والا ہے، تکلیف دینے والا ہے تو زندگی عذاب بن جاتی ہے، کیونکہ وہ تو ساتھ رہتا ہے دن رات سر پر سوار رہے گا بھئی ہر وقت تکلیف دیتا رہے گا، ایک دو دن چار دن کی بات بھی نہیں ہے ہمیشہ کی بات ہے بھئی۔ تو لہٰذا اب آپ پڑوسی، آپ کے پڑوسی نے زمین بیچی، مثلاً زید تھا آپ کا پڑوسی اس نے اپنی زمین بیچ دی۔ آپ زید کے پڑوس پر تو راضی تھے زید تو نیک آدمی تھا بھئی، تبلیغی آدمی تھا بھئی، سمجھ میں آیا؟ لیکن اب پتا نہیں جس نے خریدی ہے وہ کس قسم کا آدمی ہو۔ لہٰذا شریعت نے آپ کو حق دے دیا کہ نیا آدمی آنے کے بجائے اگر آپ لینا چاہتے ہیں تو اس زمین کو اسی قیمت میں لے سکتے ہیں زبردستی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ ہے شفعہ بھئی، یہ کیا ہے؟ شفعہ۔

اور اس میں ضروری ہے آپ کو جس مجلس میں بیع کی خبر پہنچے، جہاں آپ بیٹھے ہوئے تھے آپ کو کسی نے بتایا بھئی زید نے اپنی ساتھ والی زمین آپ کی جو ہے وہ اس نے بیچ دی ہے۔ آپ فوراً وہیں کہیں کہ میں شفعہ کرتا ہوں، میں کیا کرتا ہوں؟ شفعہ کرتا ہوں اور گواہ بنا لیں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اور پھر اسی طرح، تو یہ ضروری ہے اس کے اندر اگر یہ نہ کیا آپ اس وقت خاموش رہے اس کا مطلب ہے آپ بیچنے پر راضی ہیں، بس آپ کا حقِ شفعہ ختم ہوگیا۔ بعد میں آپ کر بھی لیں لیکن یاد رکھیے پھر آپ حرام کام کر رہے ہیں۔ حقِ شفعہ ختم ہو چکا ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ آپ بعد میں کہیں میں نے تو اسی مجلس میں کیا تھا لیکن وہ تو اللہ جانتے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟

تو حقِ شفعہ ایک تو یہ پڑوس کی وجہ سے ہوتا ہے ساتھ والی زمین۔ اسی طرح شریک میں کوئی آپ کا زمین کو بیچے تو اس میں بھی حقِ شفعہ آئے گا۔ مثلاً بھئی آپ نے اور زید نے مل کر ایک پلاٹ خریدا بھئی۔ آدھے پیسے آپ کے ہیں آدھے زید کے۔ اب یہ جو پلاٹ خریدا آپ کا اور زید کا مشترک ہے۔ تقسیم نہیں کی۔ اگر تقسیم کر دیتے ہیں پلاٹ کی، آدھا ایک طرف والا آپ کا آدھا دوسرے کا تو شرکت ختم، اب تو آپ پڑوسی بن گئے، زمینیں الگ الگ کر لیں۔ یہ وہ صورت بیان کر رہا ہوں جب تقسیم نہیں کی، جب تقسیم نہیں کی زمین کے ایک ایک انچ میں آپ کا بھی حصہ ہے تو زید کا بھی، جس انچ کو بھی پکڑ لیں اس میں آپ کا بھی حصہ اور زید کا بھی۔ یہ ہے شرکت والی صورت۔ اس شرکت والی صورت میں زید اپنا حصہ کسی

اور کو بیچ دیتا ہے، حصہ الگ نہیں کیا زید کسی سے کہتا ہے بھئی اس زمین میں آدھا میرا حصہ ہے وہ میں تمہیں بیچتا ہوں کسی اور کو بیچ دیتا ہے، تو یاد رکھیے اس صورت میں بھی شریعت نے دوسرے شریک کو شفعہ کا حق دیا ہے، دوسرے کو۔ تو جیسے پڑوس کی صورت میں حقِ شفعہ آتا ہے اسی طرح شرکت کی صورت میں بھی کیا آتا ہے؟ حقِ شفعہ آتا ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ یہ تھا شفعہ بھئی، شفعہ۔

اب آگے بتلائیں گے دو، یہ شرکت والی صورت بیان کریں گے، شرکت والی صورت۔ تو ہمارے نزدیک شفعہ جِوَار یعنی پڑوس کی وجہ سے بھی آتا ہے اور شرکت کی وجہ سے بھی آتا ہے۔ یہ صورتِ مسئلہ بنائیں گے شرکت والی صورت کو بھئی، شرکت والی صورت۔ کیوں؟ وجہ یہ کہ ہمارے نزدیک تو شفعہ شرکت کی صورت میں بھی آتا ہے اور پڑوس کی صورت میں بھی، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ صرف شرکت کی صورت میں تو آتا ہے پڑوس کی صورت میں شفعہ کا حق نہیں ہے کسی کو۔ لہٰذا اور ہم نے تو ان کے ساتھ اپنے اختلاف کو ذکر کرنا ہے لہٰذا کون سی صورت بنائیں گے یہ؟ شرکت والی۔

شرکت والی صورت یہ کہ مثلاً زید نے اور میں نے مل کر ایک زمین خریدی، پھر زید نے اپنا حصہ کسی کو بیچ دیا۔ جب اپنا حصہ بیچ دیا تو میں نے کہا اس مشتری سے کہ بھئی مجھے خبر ملی ہے میں حقِ شفعہ مجھے شریعت نے دیا ہے، جس مجلس میں مجھے پتا چلا تھا میں نے حقِ شفعہ کا دعویٰ کیا تھا وہیں پر بھئی، اور میں اب شفعہ کرتا ہوں آپ یہ زمین میرے حوالے کر دیں جس قیمت پر لی ہے اسی پر، اگر آپ نہیں دیتے تو پھر میں قاضی کے پاس جاؤں گا میرا حق ہے۔ اس نے کہا کہ بھئی آپ کو تو حقِ شفعہ ہی نہیں ہے! بھئی کیوں نہیں مجھے حقِ شفعہ؟ کہتے ہیں اس، میں نے کہا بھئی میں اس زمین کے اندر رہتا، زمین پہ ہی رہتا ہوں اسی پر میری رہائش ہے بھئی، تقسیم ہم نے ابھی نہیں کی لیکن میں اسی پر رہتا یہیں پر ہوں۔ سمجھ میں آیا؟ مثلاً کوئی گھر تھا بنا ہوا، ہم نے تقسیم نہیں کیا بس ویسے رہ رہے ہیں ابھی بھئی، میں اسی میں رہتا ہوں۔ اس نے کہا آپ جو رہتے ہیں کرایہ پر رہتے ہیں بھئی، یا آپ کو زید نے عَارِیَتاً دیا ہوا تھا، کسی نے آپ کو یہ عَارِیَتاً حصہ دیا ہوا ہے یہ آپ کا ہے ہی نہیں بھئی، آپ کا ہے ہی نہیں۔ تو میں نے کہا نہیں نہیں میں اس میں عَارِیَتاً نہیں رہتا میں مالک ہوں میں اس میں رہتا ہوں، یہ زمین میں آدھا حصہ میرا ہے ابھی تقسیم ہم نے نہیں کی لیکن آدھا میرا ہے۔

تو یاد رکھیے ہمارے نزدیک، ہمارے نزدیک جو شفعہ کرنے والا ہے اس کے ذمے بَیِّنَہ ضروری ہوگی۔ بَیِّنَہ گواہ پیش کرنے پڑیں گے اس بات پر مجھے کہ اس آدھی زمین میں میری شرکت، اس میں میری شرکت ہے۔ ویسے مجھے حقِ شفعہ نہیں ملے گا۔ کیوں؟ وجہ یہ کہ میں اسْتِصْحَابِ حَال کو دلیل بنا رہا تھا اور اسْتِصْحَابِ حَال حُجَّتِ دَافِعَہ تو بن سکتی ہے حُجَّتِ مُثْبِتَہ نہیں بن سکتی۔ اسْتِصْحَابِ حَال کو کس طرح دلیل بنا رہا ہوں؟ میں کہہ رہا ہوں کہ بھئی چونکہ میں اسی گھر میں رہتا ہوں تو معلوم ہوا یہ گھر میرا ہے بھئی، یہ گھر میرا ہے بھئی۔ تو میں اسْتِصْحَابِ حَال کو دلیل بنا رہا ہوں کہ میں اس گھر کا مالک ہوں، میں پہلے سے اس گھر میں رہ رہا ہوں تو یہ مالک بھی اس کا میں ہی ہوں بھئی، لہٰذا مجھے حقِ شفعہ ہے۔

میں نے کیا کہا؟ اسْتِصْحَابِ حَال کو کس طرح دلیل بنایا؟ میں نے کہا میں اس گھر کا مالک ہوں کیونکہ میں پہلے سے ہی اس میں رہتا ہوں۔ پہلے سے ہی اس میں رہتا ہوں۔ تو دیکھو میں اسْتِصْحَابِ حَال کو دلیل بنا رہا ہوں اور اس کے ذریعے کیا ثابت کرنا چاہتا ہوں؟ حقِ شفعہ کو، اور اسْتِصْحَابِ حَال حُجَّتِ مُثْبِتَہ نہیں بن سکتا، حُجَّتِ دَافِعَہ تو بن سکتا ہے لیکن حُجَّتِ مُثْبِتَہ نہیں۔ لہٰذا حقِ شفعہ کے لیے مجھے کیا ثابت کرنا، کیا لانا پڑے گی؟ بَیِّنَہ لانا پڑے گی، دو گواہ پیش کرنا پڑیں گے کہ اس زمین کا میں مالک ہوں۔ پھر مجھے حقِ شفعہ حاصل ہوگا ورنہ حقِ شفعہ نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ ہم نے کس کو دلیل بنایا؟ اسْتِصْحَابِ حَال کو، کس چیز کے لیے؟ حقِ شفعہ کو ثابت کرنے کے لیے، اور اس سے حقِ شفعہ ثابت نہیں۔ اسْتِصْحَابِ حَال حُجَّتِ دَافِعَہ تو بن سکتی ہے لیکن حُجَّتِ مُثْبِتَہ نہیں۔

فریقِ مخالف نے کہا تھا آپ اس گھر میں کرایہ کے طور پر رہتے ہیں یا آپ کو اس نے ویسے عَارِیَتاً کسی نے دیا ہوا ہے، اس کا دعویٰ نہیں ثابت ہوگا۔ وہ میرے پہ ایک بات ثابت کرنا چاہ رہا ہے نا، مجھ پر ایک بات کو لازم کر رہا ہے، کیا لازم کر رہا ہے؟ آپ اس گھر میں عَارِیَتاً یا کرائے کے طور پر رہتے ہیں، اس کو وہ مجھ پہ لازم کرنا چاہتا ہے، تو اسْتِصْحَابِ حَال اس کے لیے دَافِع تو بن جائے گا، اس کی یہ بات تو ثابت نہیں ہوگی۔ میں جب پہلے سے رہتا ہوں یہ دلیل ہوگی کس چیز کی؟ میں اس کا مالک ہوں۔

صورت، فرق سمجھ میں آرہا ہے دونوں میں؟ حُجَّتِ دَافِعَہ بنا رہا ہوں میں لیکن حُجَّتِ مُثْبِتَہ نہیں بنا سکتا۔ حُجَّتِ دَافِعَہ کیسے؟ اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا، اسْتِصْحَابِ حَال اس کو رد کر دے گا بھئی، لیکن میرا دعویٰ اس کے لیے اسْتِصْحَابِ حَال وہ دلیل نہیں بنے گا بلکہ اس کے لیے پھر باقاعدہ کیا چاہیے؟ بَیِّنَہ چاہیے ہوگی بھئی۔ صورت اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟

جی اب دیکھیے، کہتے ہیں حَتَّى قُلْنَا فِي الشِّقْصِ، شِقْص کہتے ہیں حصے کو بھئی حصہ۔ حَتَّى قُلْنَا فِي الشِّقْصِ یہاں تک کہ ہم نے کہا حصے میں إِذَا بِيعَ مِنَ الدَّارِ جب بیچا جائے کس میں سے؟ گھر میں سے، جب گھر میں سے جو ایک حصہ جو بیچا گیا اس کے بارے میں وَطَلَبَ الشَّرِيكُ الشُّفْعَةَ اور شریکِ آخر نے کیا طلب کیا؟ شفعہ طلب کیا فَأَنْكَرَ الْمُشْتَرِي مِلْكَ الطَّالِبِ فِيمَا فِي يَدِهِ پس انکار کیا مشتری نے کس چیز کا انکار کیا؟ مِلْكَ الطَّالِبِ مطالبہ کرنے والے کی ملکیت کا۔ اس نے مشتری نے کیا کہا تھا آپ اس گھر کے مالک ہی نہیں ہیں آپ اس میں عَارِیَتاً رہتے ہیں، تو یہی بات ذکر کر رہے ہیں تو انکار کر دیا مشتری نے مطالبہ کرنے والے کی ملکیت کا فِيمَا فِي يَدِهِ اس حصے کے اندر جو اس کے قبضے میں ہے، أَيْ فِي السَّهْمِ الْآخَرِ الَّذِي فِي يَدِهِ یعنی اس دوسرے حصے کے اندر جو اس شریک کے قبضے میں ہے، وَيَقُولُ اور وہ مشتری یہ کہتا ہے إِنَّهُ بِالْإِعَارَةِ عِنْدَكَ کہ وہ حصہ تو تمہارے پاس عاریت کے طور پر ہے، تو کہتے ہیں إِنَّ الْقَوْلَ قَوْلُهُ کہ قول جو ہے معتبر قول جو ہے قَوْلُهُ أَيْ قَوْلُ الْمُشْتَرِي کس کا معتبر ہوگا؟ مشتری کا قول ہوگا۔ وَلَا تَجِبُ الشُّفْعَةُ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ اور شفعہ ثابت نہیں ہوگا مگر کس کے ذریعے؟ بَیِّنَہ کے ذریعے ہی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

لِأَنَّ الشَّفِيعَ يَتَمَسَّكُ بِالْأَصْلِ اس لیے کیونکہ شفعہ کرنے والے نے استدلال کیا ہے اصل سے یعنی اسْتِصْحَابِ حَال سے، وَبِأَنَّ الْيَدَ دَلِيلُ الْمِلْكِ ظَاهِرًا اور اس بات سے استدلال کیا کہ قبضہ وہ دلیل ہے مالک ہونے کی ظاہری طور پر، وَالظَّاهِرُ يَصْلُحُ لِدَفْعِ الْغَيْرِ لَا لِإِلْزَامِ الشُّفْعَةِ عَلَى الْمُشْتَرِي فِي الْبَاقِي اور ظاہر یہ غیر کو دفع کرنے کی تو صلاحیت رکھتا ہے لَا لِإِلْزَامِ الشُّفْعَةِ عَلَى الْمُشْتَرِي لیکن شفعہ کو مشتری پر لازم نہیں کر سکتا فِي الْبَاقِي باقی کے حصے میں۔ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں تَجِبُ بِغَيْرِ الْبَيِّنَةِ کہ شفعہ ثابت ہو جائے گا بغیر بَيِّنَہ کے لِأَنَّ الظَّاهِرَ عِنْدَهُ يَصْلُحُ لِلدَّفْعِ وَلِلْإِلْزَامِ جَمِيعًا اس لیے کیونکہ ظاہر ان کے نزدیک صلاحیت رکھتا ہے، یعنی اسْتِصْحَابِ حَال وہ ان کے نزدیک صلاحیت رکھتا ہے دفع کی بھی وَلِلْإِلْزَامِ جَمِيعًا اور الزام کی بھی، دونوں کی بھئی۔ فَيَأْخُذُ الشُّفْعَةَ مِنَ الْمُشْتَرِي جَبْرًا پس وہ شریک لے لے گا الشُّفْعَةَ کیا چیز؟ شفعہ مِنَ الْمُشْتَرِي کس سے؟ مشتری سے جَبْرًا۔ یہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب بیان ہو رہا ہے، ہمارے نزدیک تو صرف یہ کہنے سے کہ میں اس گھر میں رہتا ہوں میں مالک ہوں لہٰذا مجھے شفعہ کا حق ہے اس سے شفعہ کا حق ثابت نہیں ہوگا بلکہ کیا کرنا پڑے گا؟ بَيِّنَہ پیش کرنا پڑے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بھئی اسْتِصْحَابِ حَال حُجَّتِ دَافِعَہ بھی ہے اور حُجَّتِ مُلْزِمَہ یا حُجَّتِ مُثْبِتَہ بھی ہے لہٰذا دعویٰ آپ کا ثابت ہو جائے گا اور آپ جبراً کیا کر سکتے ہیں؟ شفعہ لے، کر سکتے ہیں۔ تو دیکھیے یہ جو یہاں آیا نا فَيَأْخُذُ الشُّفْعَةَ یہ شفعہ بمعنیٰ مَشْفُوع کے ہے بھئی، کس معنیٰ میں ہے؟ وہ حصہ، وہ سَہم مَشْفُوع لے لے گا۔ وہ سَہم مَشْفُوع جس پر شفعہ کیا گیا اس کو یہ شریک لے لے گا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مِنَ الْمُشْتَرِي کس سے؟ مشتری سے جَبْرًا، جبراً لے لے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ وہ حصہ جبراً لے لے گا شفعہ کے ذریعے۔ سمجھ میں آیا؟ شفعہ نہیں لے گا جبراً، شفعہ تو ثابت ہوتا ہے وہ لیا نہیں جاتا بھئی۔

وَإِنَّمَا وَضَعَ الْمَسْأَلَةَ فِي الشِّقْصِ اور ماتن نے مسئلہ کو وضع کیا حصے کے اندر۔ بھئی متن میں انہوں نے کون سی صورت بنائی؟ شرکت والی، شرکت والی، حصے میں مسئلہ بنایا۔ بھئی پڑوس میں کیوں نہیں مسئلہ بنایا؟ پڑوس جِوَار والی صورت کیوں نہیں ذکر کی ماتن نے؟ کیونکہ جِوَار میں شفعہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہے ہی نہیں تو وہاں تو اختلاف ہی نہیں وہ تو مانتے ہی نہیں سرے سے۔ ہاں اس صورت میں اختلاف ظاہر ہونا تھا اس لیے یہ کیا بھئی۔ وَإِنَّمَا وَضَعَ الْمَسْأَلَةَ فِي الشِّقْصِ اور وضع کیا مصنف نے مسئلے کو شِقْص یعنی حصے کے اندر لِيَتَحَقَّقَ فِيهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تاکہ ثابت ہو جائے اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف بھی، إِذْ هُوَ لَا يَقُولُ بِالشُّفْعَةِ فِي الْجِوَارِ اس لیے کیونکہ وہ قائل نہیں ہیں شفعہ کے جِوَار میں، جِوَار، جُوَار دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں بھئی۔

وَعَلَى هٰذَا قُلْنَا اسی بنا پر ہم نے کہا فِي الْمَفْقُودِ أَنَّهُ حَيٌّ فِي مَالِ نَفْسِهِ۔ مَفْقُود بھئی وہ شخص جس کا، جو گم ہو گیا پتا ہی نہیں زندہ ہے، مردہ ہے، زمین کھا گئی، آسمان، آسمان کھا گیا، زمین نگل گئی کچھ پتا ہی نہیں، خبر ہی کوئی نہیں۔ یہ کیا ہے؟ مَفْقُودُ الْخَبَر، مَفْقُودُ الْخَبَر۔ یاد رکھیے مَفْقُودُ الْخَبَر جو ہوتا ہے اپنے مال کے حق میں زندہ شمار ہوتا ہے، غیروں کے مال میں

مردہ شمار ہوتا ہے۔ اپنے مُورِثوں کے حق میں کیا شمار ہوتا ہے؟ مردہ۔ اپنے مال میں زندہ اور مُورِثوں کے مال میں مردہ۔ ایک ہے وارث، ایک مُورِث۔ وارث جس کو مال ملتا ہے، مُورِث وہ جس کا انتقال ہوا ہے جس نے آگے وارث چھوڑے ہیں بھئی، وارث بنائے ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

بھئی وراثت کے مسئلے میں یہ تو آپ جانتے ہیں کہ جب ایک آدمی کا انتقال ہو تو اس کے جو جو ورثا اس وقت، اس کے انتقال کے وقت زندہ تھے ان کو حصہ ملے گا۔ ایک آدمی کا انتقال ہوا اس کے چھ بیٹے ہیں، اس کی موت کے وقت سارے زندہ ہیں تو ساروں کو حصہ ملے گا۔ اور اگر کسی بیٹے کا انتقال اس کی زندگی میں پہلے ہی ہو چکا تھا تو یاد رکھیے اس کا حصہ نہیں الگ کیا جائے گا مثلاً آگے اس کے بیٹے وغیرہ تو ہیں نا یعنی مرنے والے کے پوتے وغیرہ، لیکن اب یہ نہیں کریں گے کہ وہ بیٹا مر چکا تھا اس کا حصہ لے کر اس کے بیٹوں کو یعنی پوتوں کو دے دیا جائے، نہیں۔ وارث صرف کون بنیں گے؟ وہ جو مرنے والے کی موت کے وقت زندہ ہوں وہ وارث بنا کرتے ہیں، جو پہلے مر گئے وہ وارث نہیں بنیں گے ان کا حصہ نہیں ہوگا۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟

اب ایک آدمی مَفْقُودُ الْخَبَر ہے، گم ہو گیا اس کا پتا ہی نہیں چل رہا کدھر گیا، کوئی خبر نہیں، سالوں سے گم ہے۔ تو کیا کریں؟ اس کو مردہ شمار کر لیں؟ اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیں؟ کوئی خبر ہی نہیں کوئی اتا پتا ہی نہیں۔ نہیں، کہتے ہیں نہیں۔ اس کو، وہ اپنے مال کے حق میں زندہ شمار ہوگا، یوں سمجھا جائے گا وہ ابھی بھی زندہ ہے، ابھی بھی زندہ ہے۔ اور زندہ آدمی کا مال وارثوں کو دیا جاتا ہے؟ نہیں، زندہ، وہ تو موت کے بعد دیا جاتا ہے لہٰذا اس کا مال اس کے وارثوں کو نہیں ملے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ اپنے مال کے حق میں زندہ۔

اچھا اس کے والد کا انتقال ہو گیا۔ تو کیا اب والد کا مال جو اس کے باقی بھائیوں میں تقسیم ہوگا اس مَفْقُودُ الْخَبَر کا حصہ بھی نکال دیں گے، اس کو دے دیں گے؟ کہتے ہیں اپنے مُورِثوں کے حق میں یعنی غیر کے مال میں یہ کیا شمار ہوگا؟ مردہ شمار ہوگا، اس، ان میں سے اس کو حصہ نہیں ملے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو مَفْقُودُ الْخَبَر اپنے مال میں زندہ ہے اور غیروں کے مال میں مردہ ہے، یعنی اپنے مُورِثوں کے مال میں مردہ شمار ہوگا۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ بھئی اس کی وجہ یہ اسْتِصْحَابِ حَال ہے، کیا ہے؟ اسْتِصْحَابِ حَال ہے یہ اِسْتِصْحَابِ حَالْ حُجَّتِ دَافِعَہ تو بنے گا، حُجَّتِ مُثْبِتَہ... توجہ ہے سبق کی طرف؟ یہ حُجَّتِ دَافِعَہ بنے گا۔ اس وقت جب یہ گم ہوا تھا کیا تھا؟ زندہ تھا، ابھی بھی کیا شمار کریں گے؟ زندہ شمار کریں گے، کس وجہ سے؟ یہ اِسْتِصْحَابِ حَالْ ہے، یہ کیا ہے؟ اور اِسْتِصْحَابِ حَالْ حُجَّتِ دَافِعَہ بنے گا، غیر کے دعویٰ کو دفع کرے گا، لہٰذا وارثوں کا حق اس کے مال میں نہیں ثابت ہو سکتا۔ یہ اِسْتِصْحَابِ حَالْ کیا کر رہا ہے؟ یہ حُجَّتِ دَافِعَہ بن رہا ہے، ابھی بھی اس کو کیا شمار کیا جائے گا؟ زندہ شمار کیا جائے گا، اس اِسْتِصْحَابِ حَالْ کی وجہ سے اور یہ غیر کے حق کو یعنی اس کے وارثوں کے حق کو اس کے مال میں ثابت نہیں ہونے دے گا تو یہ حُجَّتِ دَافِعَہ بن رہا ہے۔

لیکن یہ اِسْتِصْحَابِ حَالْ حُجَّتِ مُثْبِتَہ نہیں بن سکتا۔ اگر اس کو اس وقت زندہ فرض کیا جائے تو اس کے والد کا انتقال ہوا ہے، اس کا بھی حصہ ہونا چاہیے یا نہیں؟ تو آپ زندہ اس کو شمار کر رہے ہیں کس وجہ سے؟ اِسْتِصْحَابِ حَالْ، اور اِسْتِصْحَابِ حَالْ کے ذریعے آپ اس کا حصہ ثابت کرنا چاہتے ہیں؟ اِسْتِصْحَابِ حَالْ تو حُجَّتِ مُثْبِتَہ بن ہی نہیں سکتا، اس لیے اس کا حصہ بھی ثابت نہیں ہوگا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اِسْتِصْحَابِ حَالْ حُجَّتِ دَافِعَہ تو ہے لیکن حُجَّتِ مُثْبِتَہ نہیں ہے۔

یہ معنیٰ ہے، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا اور اسی بنا پر ہم نے کہا، فِي الْمَفْقُودِ، مَفْقُود شخص کے اندر، وہ شخص جو گم ہو گیا ہو، أَنَّهُ حَيٌّ فِي مَالِ نَفْسِهِ کہ وہ زندہ ہے اپنے مال کے حق میں، فَلَا يُقْسَمُ مَالُهُ بَيْنَ وَرَثَتِهِ پس تقسیم نہیں کیا جائے گا اس کے مال کو اس کے وارثوں کے درمیان، وَمَيِّتٌ فِي مَالِ غَيْرِهِ اور یہ مَفْقُود جو ہے مردہ ہے غیر کے مال میں، فَلَا يَرِثُ مِنْ مَالِ مُوَرِّثِهِ لہٰذا یہ اپنے مُوَرِّث کے مال میں وارث نہیں ہوگا۔

لِأَنَّ حَيَاتَهُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ اس لیے کیونکہ اس کی زندگی کس کے ذریعے ثابت ہے؟ اِسْتِصْحَابِ حَالْ کے ذریعے ہم نے اس کو اس وقت زندہ شمار کیا ہے، وَهُوَ يَصْلُحُ دَافِعًا لِوَرَثَتِهِ اور یہ اِسْتِصْحَابِ حَالْ صلاحیت رکھتا ہے اس کے ورثاء کو، ان کے لیے دَافِع بننے کی صلاحیت تو رکھتا ہے، لَا مُلْزِمًا عَلَى مُوَرِّثِهِ لیکن اپنے مُوَرِّث پر لازم کرنے والا نہیں بنتا، نہیں بن سکتا بھئی۔ وَمِنْ هَذَا الْجِنْسِ مَسَائِلُ أُخَرُ كَثِيرَةٌ مَذْكُورَةٌ فِي الْفِقْهِ، شارح فرماتے ہیں اور اسی جنس میں سے یعنی اسی قسم کے اور بھی بہت سے مسائل ہیں جو مذکور ہیں فقہ کے اندر۔

وَالِاحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْأَشْبَاهِ اور استدلال کرنا تَعَارُضِ أَشْبَاه سے، تَعَارُضِ أَشْبَاه۔ أَشْبَاه جمع ہے شِبْهٌ کی، شِبْهٌ کا معنیٰ ہے مِثْلٌ، شِبْهٌ کا کیا معنیٰ؟ یہ بات میں پہلے بھی ذکر کر چکا، ایک ہے شِبْهٌ ایک ہے شَبَهٌ۔ شِبْهٌ کا معنیٰ ہے مِثْل اور شَبَهٌ کا معنیٰ ہے مُشَابَهَت وہ مَصْدَر ہے مَصْدَر بھئی۔ تو شِبْهٌ بھئی کی جمع ہے أَشْبَاه۔

صورت یہ، ایک چیز ہے اس کی مشابہت دو چیزوں سے ہے، ایک چیز ہے اس کی مشابہت کتنی چیزوں سے ہے؟ دو چیزوں سے۔ اور، تو ایک اعتبار، مشابہت اس کی یہ پہلی چیز سے بھی ہے، اس کی مشابہت یہ دوسری چیز سے بھی ہے اور یہ جو دو چیزیں ہیں یہ جو أَشْبَاه ہیں اس چیز کے جو دو مُشَابِہ ہیں یہ آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں، یہ کیا ہیں؟ ایک دوسرے کی ضد ہیں، اس کو کہتے ہیں تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ۔

مشابہ چیزوں کا ایک دوسرے کے مُتَعَارِض ایک دوسرے کے مقابل ہونا، کس، کیا ہونا؟ بھئی دیکھیے ویسے مثال کے طور پر، زید کی مشابہت بکر سے بھی ہے، زید کی مشابہت خالد سے بھی ہے، تو یہ دونوں زید کے، دونوں کے ساتھ مشابہت، اور یہ جو زید کے أَشْبَاه ہیں یہ دونوں، کون کون؟ بکر اور خالد، وہ ایک دوسرے کی ضد ہیں بھئی، وہ کیا ہیں؟ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ تو اب زید کو کس کا حکم دیں ہم؟ بکر کے بھی تو وہ مشابہ ہے، خالد کے بھی مشابہ ہے اور حکم دونوں کے ضد ہیں،

تو اب اس کو زید، بکر والا حکم دیں یا خالد والا حکم دیں بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ اب، تو یہ جس میں اختلاف ہے یہ ہوا مُتَنَازَعٌ فِيهِ، جس میں اختلاف ہے، وہ کون ہے مثلاً زید، زید مُتَنَازَعٌ فِيهِ ہے اس میں جھگڑا ہے اس کو کس کا حکم دیا جائے؟ اس کو بکر کا حکم دیں یا اس کو خالد والا حکم دیں بھئی؟

تو کہتے ہیں وَالِاحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْأَشْبَاهِ اور استدلال کرنا تَعَارُضِ أَشْبَاه سے، عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ اس کا عطف بھی ماقبل پر ہے، اسی طرح ہے عبارت بھئی، پہلے کیا آیا تھا؟ وَمِثْلُ الِاطِّرَادِ الِاحْتِجَاجُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ، جو تقریر وہاں ہوئی تھی بعینہ وہی تقریر یہاں پر، اس الِاحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْأَشْبَاهِ اس کا عطف بھی الِاحْتِجَاجُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ پر ہے اور اس کے لیے مبتدا کیا تھا مِثْلُهُ تو اس کے لیے بھی مبتدا کیا ہوگا مِثْلُهُ، اور اسی کے مثل ہے اِحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْأَشْبَاهِ۔ کس کے مثل ہے؟ اِطِّرَاد کے مثل، تَعَارُضِ أَشْبَاه کس کے مثل؟ اِطِّرَاد کے مثل، کس چیز میں؟ دلیل بننے کی صلاحیت نہ رکھنے میں، یعنی جیسے اِطِّرَاد کا دلیل بننا باطل ہے اسی طرح تَعَارُضِ أَشْبَاه کا دلیل بننا بھی باطل ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ یہ عطف ہے ماقبل پر، أَيْ وَمِثْلُ الِاطِّرَادِ الِاحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْأَشْبَاهِ یعنی اِطِّرَاد کے مثل ہی ہے تَعَارُضِ أَشْبَاه سے استدلال کرنا بھی، کس چیز میں اس کے مثل ہے اِطِّرَاد کے مثل الِاحْتِجَاجُ بِتَعَارُضِ الْأَشْبَاهِ بھئی؟ کہتے ہیں فِي عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِلدَّلِيلِ اس بات میں کہ یہ دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَنَافِي أَمْرَيْنِ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِمَّا يُمْكِنُ أَنْ يُلْحَقَ بِهِ الْمُتَنَازَعُ فِيهِ، بھئی وہ تَعَارُضِ أَشْبَاه میں نے سمجھایا آپ کو سمجھ میں آگیا؟ اب اسی کو عبارت میں ذکر کر رہے ہیں توجہ سے سمجھ لیں، کہتے ہیں وَهُوَ عِبَارَةٌ تَعَارُضِ أَشْبَاه وہ عبارت ہے عَنْ تَنَافِي أَمْرَيْنِ دو چیزوں کا ایک دوسرے کے مُنَافِی ہونا، دو چیزوں کا، دو اَمْرَین کا، ایک دوسرے کے مُنَافِی ہونا، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ان دو چیزوں میں سے ہر ایک جو ہے، مِمَّا ان چیزوں میں سے ہے، يُمْكِنُ أَنْ يُلْحَقَ بِهِ الْمُتَنَازَعُ فِيهِ کہ ممکن ہے اس کے ساتھ مُتَنَازَعٌ فِيهِ کو ملانا، یہ دونوں کس قسم کے ہیں؟ بھئی دو چیزیں ہیں بھئی، کون سے وہ مثل بھئی زید کے؟ بکر اور خالد، یہ دو، تو یہ دو امروں کا دو چیزوں کا ایک دوسرے کے منافی ہونا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اس قسم کا ہے کہ اس کے ساتھ زید کو یعنی اس مُتَنَازَعٌ فِيهِ کو ملانا ممکن ہے، یعنی زید کو دیکھا جائے تو خالد کے ساتھ بھی ملایا جا سکتا ہے، زید کو دیکھا جائے تو بکر کے ساتھ بھی ملایا جا سکتا ہے کیونکہ دونوں کے ساتھ اس کی مشابہت ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

كَقَوْلِ زُفَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي عَدَمِ وُجُوبِ غَسْلِ الْمَرَافِقِ جیسے کہ امام زُفَر رحمہ اللہ کا قول ہے، کس بارے میں؟ فِي عَدَمِ وُجُوبِ غَسْلِ الْمَرَافِقِ کہنیوں کے دھونے کے واجب نہ ہونے میں، کہ کہنیوں کا دھونا واجب نہیں اس بارے میں امام زُفَر رحمہ اللہ کا قول ہے بھئی۔ کیا قول ہے؟ مِنَ الْغَايَاتِ یہاں سے وہ قول شروع ہو رہا ہے، مِنَ الْغَايَاتِ سے کیا ہے امام زُفَر رحمہ اللہ کا؟ اور یہ قول کس مسئلے سے متعلق ہے؟ وہ کیا فرماتے ہیں؟ کہ کہنیاں، بھئی ہمارے نزدیک تو کہنیاں دھونا وضو میں فرض ہیں، کہنیاں نہ دھوئیں تو وضو ہی نہ ہوا، وہ کیا فرماتے ہیں؟ کہنیاں دھونا فرض نہیں، وہ فرض سے خارج

ہیں بھئی ان کا دھونا فرض نہیں۔

تو اس بارے میں ان کا قول ہے وہ فرماتے ہیں، مِنَ الْغَايَاتِ مَا يَدْخُلُ فِي الْمُغَيَّا، بھئی دیکھیے صورت یہ، امام زُفَر رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ جو کہنیاں ہیں نا کہنیاں، آیتِ وضو کس طرح ہے؟ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ اور دھو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک، تو مَرَافِق یہ إِلَى اس پر داخل ہو رہا ہے اور إِلَى جس پر داخل ہو اس کو کہتے ہیں غَايَة، إِلَى جس پر داخل ہو اسے کیا کہتے ہیں؟ غَايَة۔ اب یہ إِلَى اس پر داخل ہوا یہ غَايَة ہوا، اور غَايَة دو قسم پر ہیں، بعض غَايَة وہ ہوتے ہیں جو ماقبل میں داخل ہوتے ہیں ماقبل کے حکم میں، اور بعض غَايَات وہ ہیں جو ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتے۔ مثلاً میں کہتا ہوں قَرَأْتُ الْكِتَابَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ میں نے کتاب کو پڑھا شروع سے لے کر آخر تک، غَايَة کیا ہے؟ غَايَة غَايَة، إِلَى آخِرِهِ یہ آخِرِهِ کیا ہے؟ غَايَة، اور آپ بتائیے یہ بھی اس کو بھی میں نے پڑھا یا نہیں آخر تک؟ سارا پڑھا بھئی، تو سارا داخل ہوا، تو دیکھو یہاں غَايَة مُغَيَّا کے حکم میں یعنی ماقبل کے حکم میں داخل، ماقبل کا کیا حکم تھا؟ آخر سے ماقبل کتاب کا جو حصہ تھا اس پہ میں نے کیا حکم لگایا؟ کہ میں نے اس کو پڑھا ہے تو وہی حکم کس کے لیے؟ غَايَة کے لیے بھی ہے۔

تو کہتے ہیں دیکھو بعض اوقات غَايَة مُغَيَّا کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور بعض اوقات غَايَة مُغَيَّا کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، جیسے قرآن میں اللہ فرماتے ہیں ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، یہ لَيْل کیا ہے؟ غَايَة کیونکہ اس پر کیا داخل؟ إِلَى، اور رات بھی روزے میں داخل ہے یا روزے میں نہیں داخل؟ رات تو روزے میں داخل نہیں، غروبِ آفتاب ہوتے ہی روزہ مکمل ہو جاتا ہے، تو دیکھو یہاں پر غَايَة مُغَيَّا کے حکم میں داخل نہیں۔ معلوم ہوا غَايَات دو قسم کے ہیں، کچھ وہ ہیں جو ماقبل کے حکم میں داخل ہوتے ہیں، کچھ وہ ہیں جو ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوتے۔

تو یہاں پر جو ہے یہ جو إِلَى الْمَرَافِقِ آیا یہ مَرَافِق بھی غَايَة ہے اور اس کو دیکھا جائے کس کا حکم دیا جائے؟ ماقبل میں اس کے حکم میں اس کو داخل کیا جائے یا داخل نہ کیا جائے؟ اگر داخل کرتے ہیں تو کہنیوں کا دھونا بھی فرض اور اگر داخل نہیں کرتے تو کہنیوں کا دھونا فرض نہیں۔ تو اس کی مشابہت اس مَرَافِق یہ جو غَايَة ہے اس کی مشابہت اس إِلَى آخِرِهِ سے بھی ہے، اس کی مشابہت إِلَى اللَّيْلِ سے بھی ہے کیونکہ دونوں غَايَة ہیں نا، دونوں سے اس کی مشابہت ہے اور یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کی ضد ہیں إِلَى آخِرِهِ اور إِلَى اللَّيْلِ، إِلَى آخِرِهِ اور إِلَى اللَّيْلِ کیسے ایک دوسرے کی ضد ہیں؟ إِلَى آخِرِهِ وہ ماقبل کے حکم میں داخل اور إِلَى اللَّيْلِ یہ ماقبل کے حکم میں داخل نہیں، تو دیکھا؟ یہ إِلَى الْمَرَافِقِ اس کی مشابہت دونوں غَايَات سے اور وہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں بھئی، تو یہ کیا ہوا تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ، تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ۔

تو امام زُفَر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعض غَايَات وہ ہیں جو مُغَيَّا میں داخل ہوتے ہیں، بعض غَايَات وہ ہیں جو مُغَيَّا میں داخل نہیں، لہٰذا کہنیاں بھی داخل ہیں یا داخل نہیں شک آگیا، کیا آگیا؟ شک آگیا کہ ان کا بھی دھونا فرض ہے یا نہیں، اور شک کی

وجہ سے کوئی چیز ثابت نہیں ہو سکتی، لہٰذا کہنیوں کا دھونا فرض ثابت نہیں، لہٰذا وہ فرض نہیں بھئی ان کو نہیں دھویا جائے گا۔ دلیل سمجھ میں آگئی؟ دلیل کیا؟ کہ اس کے داخل ہونے یا نہ ہونے میں کیا آیا؟ شک، تو شک کی وجہ سے یہ داخل نہیں ہوں گی لہٰذا ان کا دھونا فرض نہیں۔

تو وہ فرماتے ہیں، مِنَ الْغَايَاتِ مَا يَدْخُلُ فِي الْمُغَيَّا کہ غَايَات میں سے بعض وہ ہیں جو داخل ہوتی ہیں مُغَيَّا میں، كَقَوْلِهِمْ جیسے عربوں کا قول ہے قَرَأْتُ الْكِتَابَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ میں نے کتاب کو، میں نے یہ کتاب پڑھی اول سے لے کر اس کے آخر تک بھئی، وَمِنْهَا مَا لَا يَدْخُلُ اور غَايَات میں سے بعض وہ ہیں جو مُغَيَّا میں داخل نہیں ہوتے، كَقَوْلِهِ تَعَالَى جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ پھر تم پورا کرو روزے کو رات تک، فَلَا تَدْخُلُ الْمَرَافِقُ فِي... اب دلیل ان کی، فَلَا تَدْخُلُ الْمَرَافِقُ فِي وُجُوبِ غَسْلِ الْيَدِ پس داخل نہیں ہوں گی کہنیاں فِي وُجُوبِ غَسْلِ الْيَدِ ہاتھ کے غسل کے وجوب میں، ہاتھ کا دھونا جو فرض ہے واجب ہے اس وجوب میں یہ کہنیاں داخل نہیں ان کا دھونا واجب نہیں، بِالشَّكِّ کس وجہ سے؟ شک کی وجہ سے، لِأَنَّ الشَّكَّ لَا يُثْبِتُ شَيْئًا أَصْلًا اس لیے کیونکہ شک ثابت نہیں کرتا کسی چیز کو بھی سرے سے، کسی، شک سرے سے کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا۔

وَهَذَا عَمَلٌ بِغَيْرِ دَلِيلٍ ہم جواب دے رہے ہیں امام زُفَر کو، ہم کہتے ہیں یہ تو عمل ہوا بغیر دلیل کے، یہ عمل ہوا بغیر دلیل کے، بغیر دلیل کے عمل ہے آپ کا بھئی، دلیل چاہیے ہمیں دلیل دیں، یہ تو آپ کیا کر رہے ہیں بغیر دلیل کے۔ عجیب مولانا فقہا ان پر اللہ کی کروڑہا رحمتیں ہوں، انسان حیران ہوتا ہے وہ دلائل جن کو سمجھنے کے لیے ہمیں گھنٹوں درکار ہوتے ہیں، حواشی دیکھنے پڑتے ہیں، شروحات دیکھنی پڑتی ہیں، تب کہیں جا کر وہ مسئلہ کھلتا ہے اچھا یہ معنیٰ، اور فقہا نے دیکھو یہ دلیلیں بھی قائم کیں، غور بھی کرتے اختلاف بھی کرتے تھے اور عجیب عجیب گہرے دلائل ان کے بھئی۔ اب انہوں نے، آپ، میں نے دلیل ذکر کر دی امام زُفَر کی، دلیل تھی یا نہیں تھی بھئی؟ دلیل تو تھی اور ماتن آگے کیا کہہ رہے ہیں جواب میں؟ هَذَا عَمَلٌ بِغَيْرِ دَلِيلٍ یہ عمل ہے بغیر دلیل کے، دیکھیے آگے بتائیں گے کس طرح بغیر دلیل کے ہے بھئی۔

أَيْ هَذَا الِاحْتِجَاجُ الَّذِي احْتَجَّ بِهِ زُفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَمَلٌ بِغَيْرِ دَلِيلٍ یعنی یہ جو استدلال کیا یہ جو استدلال ہے الَّذِي احْتَجَّ بِهِ زُفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ جس کے ذریعے استدلال کیا امام زُفَر رحمہ اللہ نے یہ استدلال جو ہے عَمَلٌ بِغَيْرِ دَلِيلٍ یہ عمل ہے بغیر دلیل کے، فَيَكُونُ فَاسِدًا پس یہ فاسد ہے، لِأَنَّ الشَّكَّ أَمْرٌ حَادِثٌ اس لیے کیونکہ شک تو ایک امرِ حادث ہے، ایک پیدا ہونے والی چیز ہے نئی چیز ہے بھئی۔ یہ کیا ہے؟ نئی چیز۔ بھئی امام زُفَر رحمہ اللہ نے کیا فرمایا؟ کہنیاں داخل نہیں کیونکہ ان کے داخل ہونے میں شک ہے، تو شک ہے، شک نہیں ہے، شک وجودی چیز ہے یا نہیں؟ شک ہے وہ کہہ رہے ہیں نا شک ہے، کیا کہہ رہے ہیں؟ شک، معلوم ہوا شک کیا چیز ہے؟ وجودی، پہلے نہیں تھا اب کیا آگیا؟ آپ بھی کسی مسئلے میں کہتے ہیں کہ مجھے شک آگیا ہے بھئی، تو شک کیا ہے؟ ایک وجودی چیز ہے ایک امرِ حادث ہے پیدا ہوا ہے ایک وجودی چیز ہے اور وجودی

چیز کے لیے کیا چاہیے؟ دلیل چاہیے۔ آپ نے کہا کہنیاں داخل... دلیل پہ توجہ رکھنا عجیب پیاری دلیل ہے بھئی جو جواب دے رہے ہیں، آپ نے اے امام زُفَر رحمہ اللہ کیا فرمایا؟ کہنیاں داخل نہیں، کیوں؟ کیونکہ داخل ہونے میں شک ہے، تو آپ نے کہا شک ہے ایک وجودی چیز مان لی، اب شک ہے تو شک پہ پہلے دلیل دیں، شک پہ کیا دیں؟ ہمیں دلیل دیں شک ایک وجودی چیز ہے شک آپ ثابت کر رہے ہیں تو کسی چیز کے اثبات کے لیے کیا چاہیے؟ دلیل چاہیے۔

وہ کہت، ان سے ہم دلیل مانگیں گے، اگر وہ دلیل دے دیں دلیل اس کی کیا ہے؟ تعارضِ... دیکھیے آگے ذکر آرہا ہے، تو کہتے ہیں یہ ان کا بغیر دلیل کے عمل ہے فَیَکُونُ فَاسِدًا پس یہ فاسد ہوگا لِأَنَّ الشَّكَّ أَمْرٌ حَادِثٌ اس لیے کیونکہ شک ایک امرِ حادث ہے ایک نئی پیدا ہونے والی چیز ہے فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيلٍ لہٰذا اس کے لیے دلیل کا ہونا ضروری ہے، فَإِنْ قَالَ دَلِيلُهُ پس اگر انہوں نے کہا کہ ان کی دلیل جو ہے تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ وہ کیا ہے؟ تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ ہے، انہوں نے کہا شک آیا ہم نے کہا شک پہ دلیل دیں، انہوں نے کہا تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ ہے اس کی دلیل، شک کی دلیل کیا ہے؟ تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ ہے بھئی وہ جو دو غَایَة آپس میں ایک دوسرے کے کیا تھے؟ متعارض تھے وہ تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ تو وہ دلیل ہے۔

تو کہ، قُلْنَا ہم کہیں گے هُوَ أَيْضًا حَادِثٌ، بھئی تَعَارُضِ أَشْبَاه بھی ایک وجودی چیز ہے یا نہیں؟ آپ کہیں گے کہیں پر کہتے ہیں تَعَارُضِ أَشْبَاه ہے کہیں کہتے ہیں نہیں ہے، جب کہتے ہیں ہے تو معلوم ہوا ایک وجودی چیز ہے نا، تو وجودی چیز کے لیے کیا چاہیے؟ دلیل، آپ نے پہلے کہا اس میں شک ہے ہم نے کہا شک کی کیا دلیل ہے شک ایک وجودی چیز ہے، پہلے اس کا وجود ثابت کرو، اگر وہ جواب میں یہ کہتے ہیں شک کی دلیل کیا ہے؟ تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ ہے، ہم کہتے ہیں تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ بھی کیا ہے؟ ایک وجودی چیز ہے، کیا ہے؟ اور وجودی چیز کے لیے کیا چاہیے؟ دلیل چاہیے بھئی دلیل چاہیے دیکھیے بھئی۔

قُلْنَا ہم کہیں گے هُوَ أَيْضًا حَادِثٌ یہ بھی حادث ہے، لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيلٍ اس کے لیے بھی دلیل کا ہونا ضروری، فَإِنْ قَالَ پس اگر انہوں نے یہ کہا دَلِيلُهُ کہ اس تَعَارُضِ أَشْبَاهِ کی دلیل جو ہے، دُخُولُ بَعْضِ الْغَايَاتِ مَعَ عَدَمِ دُخُولِ بَعْضِهَا بعض غَایَات کا داخل ہونا ساتھ بعض غَایَات کے داخل نہ ہونے کے، یہ دلیل ہے بعض غَایَات داخل ہیں بعض غَایَات داخل نہیں یہی تو تَعَارُضِ أَشْبَاهِ ہے۔

صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ دلیل ان کی، جو ہم جواب دے رہے ہیں، ہم نے سب سے پہلے کیا کہا انہوں نے کیا کہا تھا کہنیوں کا دھونا واجب نہیں کیونکہ اس میں کیا ہے؟ شک ہے، ہم نے کہا شک ایک وجودی چیز ہے دلیل چاہیے، اگر وہ جواب میں کہتے ہیں دلیل، اس شک کی کیا دلیل ہے؟ تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ، ہم کہیں گے تَعَارُضُ الْأَشْبَاهِ بھی کیا ہے؟ ایک وجودی چیز ہے آپ کہہ رہے ہیں تَعَارُضِ أَشْبَاهِ ہے دلیل دیں کہاں سے ہے تَعَارُضِ أَشْبَاهِ؟ وہ تَعَارُضِ أَشْبَاهِ کی کیا دلیل دیں گے؟ مثلاً وہ کہتے ہیں اس کی تَعَارُضِ أَشْبَاهِ کی دلیل یہ ہے کہ بعض غَایَات داخل ہوتے ہیں بعض غَایَات داخل نہیں ہوتے یہی تو تَعَارُضِ أَشْبَاهِ ہے۔

تو قُلْنَا لَهُ ہم کہیں گے، هَلْ تَعْلَمُ أَنَّ الْمُتَنَازَعَ فِيهِ مِنْ أَيِّ قَبِيلٍ کیا آپ جانتے ہیں کہ یہ جو مُتَنَازَعٌ فِيهِ ہے یہ کس قبیل سے ہے؟ کون ہے مُتَنَازَعٌ فِيهِ؟ کس میں جھگڑا ہے؟ جھگڑا کس کے بارے میں ہے؟ کہنیوں کے بارے میں، یہ جو مُتَنَازَعٌ فِيهِ ہے آپ نے کہا بعض غَايَات مُغَيًّا میں داخل ہوتے ہیں بعض غَايَات مُغَيًّا میں داخل نہیں، ہم نے کہا یہ کس قبیل سے ہے یہ کہنیاں؟ یہ ان غَايَات کے قبیل سے ہیں جو داخل ہوتے ہیں یا یہ ان غَايَات کے قبیل سے ہیں جو داخل نہیں ہوتے؟

تو ہم نے کہا آپ کیا جانتے ہیں کہ مُتَنَازَعٌ فِيهِ کس قبیل سے ہے؟ فَإِنْ قَالَ اگر انہوں نے کہا أَعْلَمُ میں جانتا ہوں، انہوں نے کیا کہا؟ میں جانتا ہوں، فَقَدْ زَالَ الشَّكُّ پھر تو شک ہی ختم ہو گیا اور آپ کی بنیاد دلیل کی بنیاد کس چیز پر تھی؟ شک پر تھی معلوم ہوا شک ہے ہی نہیں، وَجَاءَ تو کہتے ہیں فَقَدْ زَالَ الشَّكُّ تو پھر تو شک ختم ہو گیا وَجَاءَ الْعِلْمُ اور کیا آ گیا؟ عِلْم یعنی یقین آ گیا۔ وَإِنْ قَالَ اور اگر انہوں نے یہ کہا لَا أَعْلَمُ مجھے علم نہیں، ہم نے کہا کہ یہ مُتَنَازَعٌ فِيهِ کس قبیل سے ہے کس غَايَة کی قبیل سے ہے جو داخل ہوتے ہیں یا جو داخل نہیں ہوتے؟ اگر انہوں نے کہا کہ میں جانتا ہوں پھر تو شک ہی ختم، اور اگر انہوں نے کہا میں نہیں جانتا، فَقَدْ أَقَرَّ بِجَهْلِهِ تو پس انہوں نے کس چیز کا اقرار کر لیا؟ اپنے جہالت کا اقرار کر لیا، وَعَدَمِ الدَّلِيلِ مَعَهُ اور کس چیز کا اقرار کر لیا؟ اپنے پاس دلیل کے نہ ہونے کا اقرار کر لیا، عَدَمِ، عَدَمِ کا عطف ہے بِجَهْلِهِ پر بھئی یہ ب کے تحت ہے، تو انہوں نے اپنے پاس دلیل نہ ہونے کا اقرار کر لیا، وَهُوَ لَا يَكُونُ حُجَّةً عَلَيْنَا اور یہ ہمارے اوپر حجت... دلیل ہی نہیں ہے تو ہمارے اوپر کیسے حجت بن سکتی ہے بھئی۔

ہمارا مذہب تو کیا ہے؟ کہنیاں کا دھونا فرض ہے واجب ہے اور اس کی بحث وہ إِلَى کے اندر حروفِ معانی میں گزر چکی ہے، بتلایا تھا کہ غَايَة اگر مُغَيًّا میں پہلے سے داخل ہو اسی کی جنس میں سے ہو تو إِلَى کے بعد بھی داخل ہی رہے گا، إِلَى کے بعد، عربی میں يَد کا اطلاق یہ کندھے سے لے کر انگلیوں تک پورے بازو پر ہوتا ہے اس کو يَد کہتے ہیں، تو اس کے اندر یہ کہنی داخل ہے یا نہیں؟ کہنی داخل ہے، تو إِلَى کے لانے کے بعد بھی یہ داخل ہی رہے گی۔ اور وہاں روزے کا ذکر تھا، روزہ دن میں رکھنے کا حکم ہے اور آگے لَيْل ہے تو کیا لَيْل رات دن میں داخل ہے؟ وہ داخل نہیں ہے، لہٰذا وہاں پر وہ إِلَى کے لانے کے بعد بھی خارج ہی رہے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو ہم، تو ہمارے خلاف...

دوبارہ سن لو بھئی ساری بحث کا خلاصہ، امام زُفَر رحمہ اللہ نے فرمایا تھا کہ بعض غَايَات داخل ہوتے ہیں بعض غَايَات داخل نہیں ہوتے لہٰذا کہنیاں، کہنیوں کے وجوبِ غسل کے اندر داخل ہونے میں شک آیا اور شک کی وجہ سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی لہٰذا کہنیوں کا وجوب، کے دھونے کا وجوب بھی ثابت نہیں ہوگا واجب نہیں۔ ہم نے کہا یہ تو آپ عمل کر رہے ہیں بغیر دلیل کے اس لیے کیونکہ آپ نے کہا کیا دلیل ذکر کی؟ کہ ان میں ان کے داخل ہونے میں شک ہے، تو شک تو ایک وجودی چیز ہے آپ نے کہا شک ہے تو اس پر دلیل پیش کریں کہ کیا ہے؟ شک۔ انہوں نے کیا شک میں دلیل پیش کی؟ تعا...

اگر وہ کہتے ہیں اگر وہ ذکر کریں کہ جی اس کی دلیل تَعَارُضِ أَشْبَاهِ ہے، ہم کہتے ہیں تَعَارُضِ أَشْبَاهِ بھی کیا ہے؟ ایک وجودی چیز ہے اس پہ دلیل پیش کریں، اگر وہ کہتے ہیں کہ تَعَارُضِ أَشْبَاهِ یہی تو ہے بعض غَايَات داخل ہوتے ہیں مُغَيَّا میں بعض غَايَات مُغَيَّا میں داخل نہیں ہوتے، تو ہم کہتے ہیں اچھا آپ ہمیں یہ بتائیے کہ یہ جو کہنیاں ہیں یہ کس قبیل سے ہیں یہ داخل ہیں یا داخل نہیں یہ کس قبیل سے اس کا تعلق ہے؟ تو اس کے وہ دو ہی جواب دے سکتے ہیں یا کہیں گے مجھے علم ہے یا کہیں گے مجھے علم نہیں، اگر وہ کہتے ہیں مجھے علم ہے تو شک تو نہ رہا اور ان کی دلیل کی بنیاد کس پر تھی؟ شک پر دلیل ختم، اور اگر وہ کہتے ہیں مجھے علم نہیں تو انہوں نے اپنی جہالت کا اقرار کر لیا، اس بات کا اقرار کر لیا کہ ان کے پاس کوئی دلیل نہیں، جب دلیل نہیں ہے تو پھر کس چیز کو دلیل پیش کر رہے ہیں بھئی؟ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَالِاحْتِجَاجُ بِمَا لَا يَسْتَقِلُّ إِلَّا بِوَصْفٍ يَقَعُ بِهِ الْفَرْقُ اور استدلال کرنا اس چیز کے ذریعے جو مستقل نہ ہو مگر کسی ایسے وَصْف سے کہ واقع ہو اس کے ذریعے فرق۔

بھئی یہ ایک اور قسم ذکر کر رہے ہیں، بتلایا ہمارے نزدیک اِطِّرَاد بھی دلیل نہیں بن سکتا، ہمارے نزدیک تَعْلِيلٌ بِالنَّفْيِ بھی دلیل نہیں بن سکتی، ہمارے نزدیک اِسْتِصْحَابِ حَالْ بھی دلیل نہیں بن سکتی، ہمارے نزدیک تَعَارُضِ أَشْبَاهِ بھی دلیل نہیں بن سکتے، اب ایک اور قِسْم دلیل ذکر کر رہے ہیں جو بعض کے نزدیک دلیل ہے ہمارے نزدیک دلیل نہیں۔

وہ کیا؟ کہتے ہیں استدلال... وَالِاحْتِجَاجُ استدلال کرنا بِمَا ایسے وَصْف سے، مَا سے کیا مراد ہے؟ وَصْف، استدلال کرنا ایسے وَصْف سے لَا يَسْتَقِلُّ کہ وہ مستقل نہیں ہے، کہ وہ... یعنی اِثْبَاتِ حُكْم میں مستقل نہیں ہے، اکیلے اس سے حکم ثابت نہیں ہوتا، اکیلے اس سے حکم ثابت نہیں، تو اگر، تو استدلال کرنا ایسے وَصْف سے جو مستقل نہ ہو، کس چیز میں مستقل نہ ہو؟ اِثْبَاتِ حُكْم میں۔ بھئی دیکھیے مثلاً ایک حکم ہے، یہ ایک حکم ہے، یہ دو وَصْف مل کر اس حکم کو ثابت کر رہے ہیں، کیا کر رہے ہیں؟ دو وَصْف مل کر اس حکم کو ثابت کر رہے ہیں، تو ان دو وَصْفوں میں سے کوئی ایک بھی مستقل نہیں ہے، اکیلا اس حکم کو نہیں ثابت کر سکتا جب تک اس کے ساتھ وہ دوسرا وَصْف بھی نہ آئے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں استدلال کرنا بِمَا ایسے وَصْف سے لَا يَسْتَقِلُّ جو خود مستقل نہیں حکم کے ثابت کرنے میں، إِلَّا بِوَصْفٍ مگر ایک، ایک اور ایسے وَصْف کے ساتھ يَقَعُ بِهِ الْفَرْقُ جس کے ذریعے کیا حاصل ہو جائے گا؟ جس کے ذریعے فرق حاصل ہو جائے گا، کیا حاصل ہو جائے گا؟ فرق حاصل ہو جائے گا اصل اور فرع کے درمیان۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ تفصیل آگے آ رہی ہے بھئی، کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ یہ بھی عطف ہے ماقبل پر، أَيْ مِثْلُ الِاطِّرَادِ فِي عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِلدَّلِيلِ یعنی اِطِّرَاد ہی کے مثل ہے، کس چیز میں؟ وجہ تشبیہ اب درمیان میں لے آئے بھئی، فِي عَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِلدَّلِيلِ دلیل کی صلاحیت نہ رکھنے میں اِطِّرَاد ہی کے مثل ہے، کیا چیز؟ التَّمَسُّكُ استدلال کرنا بِالْأَمْرِ الْجَامِعِ وہ

امر وہ چیز الْجَامِعِ جو جامع ہے، مراد ہے بھئی وہ عِلَّت بھئی، کیا ہے؟ عِلَّت ہوتی ہے نا اصل اور فرع دونوں میں وہ جامع ہوتی ہے دونوں میں پائی جاتی ہے، سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو استدلال کرنا بِالْأَمْرِ الْجَامِعِ الَّذِي اس امرِ جامع سے الَّذِي لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ جو خود مستقل نہیں ہے کس چیز میں مستقل نہیں ہے؟ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ حکم کے ثابت کرنے میں، إِلَّا بِانْضِمَامِ وَصْفٍ مگر ایک ایسے وَصْف کے ملنے سے يَقَعُ بِهِ الْفَرْقُ جس کے ذریعے کیا واقع ہوگا؟ فرق آجائے گا بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ اصل اور فرع کے درمیان حَيْثُ لَمْ يُوجَدْ هُوَ فِي الْفَرْعِ اس حیثیت سے کہ وہ فرع میں نہیں پایا گیا۔

صورتِ مسئلہ یہ بھئی، یہ بعضِ شوافع کا مذہب بیان ہو رہا ہے، کیا بیان ہو رہا ہے؟ یہ بعض شوافع کا مذہب، وہ کہتے ہیں کہ مَسُّ الذَّكَرِ نَاقِضٌ لِلْوُضُوءِ ہے، وہ کیا فرماتے ہیں بعض شوافع؟ کہ مَسُّ الذَّكَرِ نَاقِضٌ لِلْوُضُوءِ ہے یعنی بغیر کسی حَائِل کے اگر مَسُّ ذَكَر ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا، مَسُّ ذَكَر ہوا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور... تو گویا یعنی مَسُّ ذَكَر ان کے نزدیک حَدَث ہے، اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ دیکھیے بھئی، كَقَوْلِهِمْ فِي مَسِّ الذَّكَرِ جیسے کہ ان کا قول ہے مَسِّ ذَكَر میں، بھئی کن کا قول؟ أَيْ قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ ضمیر کا مرجع بتلا دیا یعنی کہ بعضِ شوافع کا قول ہے فِي جَعْلِ مَسِّ الذَّكَرِ نَاقِضًا لِلْوُضُوءِ مَسِّ ذَكَر کو نَاقِضٌ لِلْوُضُوءِ بنانے میں ان کا قول، یہ اب قول آیا ان کا کہ إِنَّهُ مَسُّ الْفَرْجِ کہ یہ مَسِّ ذَكَر کیا ہے؟ مَسُّ الْفَرْجِ ہے یعنی شرمگاہ کو چھونا ہے فَكَانَ حَدَثًا تو یہ کیا ہوا؟ حَدَث، حَدَث بے وضو ہونا بھئی، تو یہ حَدَث ہوا كَمَا إِذَا مَسَّهُ وَهُوَ يَبُولُ جیسے کہ وہ مَس اس کو مَسِّ ذَكَر کرے وَهُوَ يَبُولُ اس حال میں کہ وہ پیشاب کر رہا ہو، بَالَ يَبُولُ کے معنیٰ پیشاب کرنے کے، جیسے کہ وہ مَسِّ ذَكَر کرے اس حال میں کہ وہ کیا کر رہا ہو؟ پیشاب کر رہا ہو۔ دیکھیے کاف داخل کیا، جیسے کہ وہ مَسِّ ذَكَر کرے اس حال میں کہ وہ پیشاب... یہ ہے مَقِيسٌ عَلَيْهِ، مَسِّ ذَكَر حالتِ بول میں، مَسِّ ذَكَر حالتِ بول میں یہ کیا ہے؟ مَقِيسٌ عَلَيْهِ اور اس پر قیاس کیا مَحْض مَسِّ ذَكَر کو، ایک مَسِّ ذَكَر ہے بول کرتے ہوئے، ایک مَسِّ ذَكَر ویسے ہے، ویسے جو مَسِّ ذَكَر ہے وہ ہے مَقِيس اور مَسِّ ذَكَر ہے فِي حَالَةِ الْبَوْلِ وہ کیا ہے مَقِيسٌ عَلَيْهِ۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ تو ہم کہتے ہیں فَهَذَا قِيَاسٌ فَاسِدٌ کہ یہ قیاس فاسد ہے، لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ، فَلَمْ يُعْتَبَرْ... لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ اگر اعتبار نہ کیا جائے مَقِيسٌ عَلَيْهِ میں، مَقِيسٌ عَلَيْهِ کیا تھا؟ مَس، مَس فِي حَالَةِ الْبَوْلِ، مَس فِي حَالَةِ الْبَوْلِ یہ ہے مَقِيسٌ عَلَيْهِ اس پر قیاس کر رہے ہیں، کس کو قیاس کر رہے ہیں؟ مَسِّ ذَكَر کو۔ اب ہم کہتے ہیں مَقِيسٌ عَلَيْهِ کیا ہے؟ مَسِّ ذَكَر فِي حَالَةِ الْبَوْلِ، اس میں آپ حالتِ بول کا اعتبار کریں گے یا نہیں کریں گے؟ دو ہی صورتیں ہیں نا، یا آپ حالتِ بول کا اعت... اس حالت میں بھی مَسِّ ذَكَر ہو رہا ہے لیکن اس میں آپ بول کا اعتبار کریں گے یا اعتبار نہیں؟ اگر آپ اس میں اعتبار نہیں کرتے، کس میں؟ مَقِيسٌ عَلَيْهِ میں، حالتِ بول کا اعتبار نہیں کرتے تو مَقِيسٌ عَلَيْهِ صرف کیا رہ گیا؟ صرف مَسِّ ذَكَر رہ گیا، حالتِ بول کا تو آپ اعتبار نہیں کر رہے اور مَقِيس بھی کیا ہے؟ مَسِّ ذَكَر، تو مَسِّ ذَكَر کو مَسِّ ذَكَر پر قیاس کر رہے ہیں تو یہ تو قِيَاسٌ عَلَى نَفْسِهِ لازم آیا بھئی، ایک چیز کو اپنے ہی اوپر قیاس نہیں کیا جاتا اس کو غیر پر قیاس کیا جاتا ہے، دلیل سمجھ میں آرہی ہے؟ کہ اگر آپ اس حالت میں حالتِ بول کا اعتبار کریں گے یا اعتبار نہیں

کریں گے، اگر اعتبار نہیں کرتے تو پھر تو قِيَاسُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ لازم آئے گا بھئی۔ یہی بات کر رہے ہیں، کہتے ہیں لِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ اگر اعتبار نہ کیا جائے مَقِيسٌ عَلَيْهِ میں کس چیز کا؟ قَيْدُ الْبَوْلِ بول کی قید کا، كَانَ قِيَاسُ الْمَسِّ عَلَى نَفْسِهِ تو یہ مَس کا قیاس ہوا اپنی ہی ذات پر وَهُوَ خُلْفٌ یا وَهُوَ خَلْفٌ دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔

خُلف پڑھیں خُلف، خُلف کا معنیٰ ہے منطق کی اصطلاح ہے خُلف جو خلافِ عقل یعنی محال چیز جس سے لازم آئے ناممکن چیز لازم آئے جس سے اس کو کیا کہتے ہیں؟ خُلف کہتے ہیں۔ بھئی منطق میں آپ نے پڑھا ہے ایک دوسرے کے مقابلے میں دلیلیں ذکر کرتے ہیں قیاس ذکر کیے جاتے ہیں اور جواب دیا جاتا ہے کہ بھئی اگر آپ ہمارے دعوے کو تسلیم نہیں کرتے تو اس سے ایک محال چیز لازم آتی ہے لہٰذا آپ کا دعویٰ آپ کی بات درست نہیں ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا بھئی، تو اس کو وہ محال چیز جو لازم آتی ہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ دَلِيلِ خُلف۔ تو یعنی خلافِ عقل کے معنیٰ میں کر لیں اس کو یہاں کس معنیٰ میں کر لیں؟ خُلف، تو اس صورت میں تو مَسّ ذَكَر کا قیاس اپنے ہی اوپر ہوا وَهُوَ خُلْفٌ اور یہ خلافِ عقل بات ہے کہ اپنے ہی اوپر قیاس کیا جائے۔ یا اس کو خَلف پڑھ لیں، خَلف کا معنیٰ ہے بیکار بات، تو کہتے ہیں اس صورت میں تو مَسّ ذَكَر کا قیاس اپنی ہی ذات پر ہوا وَهُوَ خَلْفٌ اور یہ بیکار بات ہے یہ اپنے ہی اوپر قیاس یہ تو کوئی درست بات نہیں ہے بھئی۔

یہ کون سی صورت تھی؟ کہ آپ نے مَسّ ذَكَر کا قیاس کیا کس پر؟ مَسِّ ذَكَر فِي حَالَةِ الْبَوْلِ، آپ مَقِيسٌ عَلَيْهِ میں حالتِ بول کا اعتبار کریں گے یا نہیں کریں گے؟ اگر نہیں کرتے تو یہ تو قِيَاسٌ عَلَى نَفْسِهِ ہے، اور اگر آپ حالتِ بول کا اعتبار کرتے ہیں پھر تو مَقِيس اور مَقِيسٌ عَلَيْهِ الگ ہو گئے کیونکہ وہاں پر حالتِ بول ہے اور مَقِيس میں تو حالتِ بول نہیں ہے، تو پھر تو یہ قِيَاسٌ عَلَى... مَعَ الْفَارِقِ ہوا مختلف چیز پر قیاس کر رہے ہیں آپ بھئی، حالانکہ قیاس تو کس پر ہوتا ہے؟ اپنی جیسی چیز پر ہوتا ہے مختلف چیز پر نہیں ہوتا، دلیل سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَإِنِ اعْتُبِرَ فِيهِ ذَلِكَ الْقَيْدُ اور اگر اعتبار کیا جائے مَقِيسٌ عَلَيْهِ میں اس قید کا، يَكُونُ فَارِقًا بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ تو یہ قید جو ہے فرق کرنے والی ہے اصل اور فرع کے درمیان، إِذْ فِي الْأَصْلِ النَّاقِضُ هُوَ الْبَوْلُ اس لیے کیونکہ اصل کے اندر جو ہے وہ نَاقِضِ وضو کیا چیز ہے؟ هُوَ الْبَوْلُ وہ تو پیشاب ہے، وَلَمْ يُوجَدْ فِي الْفَرْعِ اور وہ تو فرع میں، صرف خالی مَسّ ذَكَر وہاں تو پیشاب پایا ہی نہیں گیا تو وہاں تو وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے۔

وَقَدْ عَارَضَ هَذَا الْقِيَاسَ الْحَنَفِيَّةُ اور مُعَارَضَہ کیا ہے اس قیاس کا یعنی مقابلہ کیا ہے اس قیاس کا الْحَنَفِيَّةُ کس نے؟ احناف نے، مُعَارَضَةَ الْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ جس طرح فاسد کا مقابلہ فاسد سے کیا جائے۔ بھئی احناف نے اس، یہ بعضِ شوافع کی دلیل تھی کہ مَسّ ذَكَر نَاقِضٌ لِلْوُضُوءِ ہے اور اس کو انہوں نے قیاس کیا تھا کس پر؟ مَسّ ذَكَر حَالَةِ الْبَوْلِ پر، ہم نے جواب دے دیا بھئی، کیا دیا جواب اس کا؟ کہ آپ حالتِ بول کا اعتبار کریں گے یا نہیں؟ اگر نہیں کرتے تو قِيَاسُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ لازم آئے گا، اور اگر کرتے ہیں تو پھر اصل اور فرع تو ایک جیسے نہیں ہیں، اصل کے اندر بول والی حالت ہے

فرع جس کو قیاس کر رہے ہیں اس میں بول والی حالت نہیں۔ اور اس کا مقابلہ کہتے ہیں اس قیاس کا مقابلہ کیا ہے احناف نے مُعَارَضَةُ الْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ کے طریقے پر، یعنی جس طرح یہ قیاس فاسد تھا بعضِ شوافع کا ہم نے فساد بتلا دیا، اسی طرح احناف نے اس کے جواب میں جو دلیل ذکر کی وہ بھی فاسد ذکر کی، کیا ذکر کی؟ فاسد بھئی، کہ آپ فاسد بات کر رہے ہیں تو جواب میں ہم بھی کیا ذکر... اس کا جواب بھی ہم کس سے دیں گے؟ فاسد ہی سے دیں گے، صحیح بات کرتے تو صحیح بات ہو تو ہم اس کا جواب بھی صحیح سے دیں گے، یہ آپ بات فاسد کر رہے ہیں تو جواب بھی ہم کس طرح دیں گے؟ فاسد بھئی۔

تو اور کس طرح کیا مُعَارَضَةُ الْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ اب وہ ذکر کر رہے ہیں، فَقَالُوا پس احناف نے کہا إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَدَحَ الْمُسْتَنْجِينَ بِالْمَاءِ کہ اللہ تعالیٰ نے پانی کے ساتھ استنجا کرنے والوں کی مدح فرمائی ہے فِي قَوْلِهِ اپنے اس قول میں، فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا، اس مسجد میں یعنی مسجدِ قبا میں رِجَالٌ کچھ لوگ ہیں يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا جو پسند کرتے ہیں پاک ہونے کو۔ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ اس مسجد میں کچھ لوگ ہیں جو خوب پاکی کو پسند کرتے ہیں، اللہ ان کی مدح فرما رہے ہیں، اہلِ قبا پھر حضور علیہ السلام کے پاس آئے تو حضور علیہ السلام نے پوچھا ان سے کیا بات ہے تم میں کون سا وَصْف ہے کہ اللہ تمہارے قرآن میں باقاعدہ اللہ نے تعریف نازل فرما دی؟ کہنے لگے یا رسول اللہ اور تو کوئی ایسی بات نہیں البتہ یہ ہے کہ ہم ڈھیلے سے استنجا کرنے کے بعد پانی سے بھی استنجا کر لیتے ہیں، تو دیکھیے اس پانی سے استنجا کرنے کی وجہ سے اللہ ان کی قرآن میں مدح فرما رہے ہیں۔

وَلَا... یہ احناف دلیل کا جواب دے رہے ہیں، وَلَا شَكَّ أَنَّ فِيهِ مَسَّ الْفَرْجِ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ استنجا بالماء میں کیا ہوگا؟ مَسِّ فَرْج شرمگاہ کو چھونا ہوگا یا نہیں ہوگا بھئی استنجا بالماء میں؟ تو اس میں شرمگاہ کا چھونا ہوگا، فَلَوْ كَانَ حَدَثًا اگر مَسِّ فَرْج جو ہے وہ حَدَث ہوتا، لَمَا مَدَحَهُمْ بِهِ تو اللہ ان کی یہ تعریف نہ فرماتے بھئی، اپنے، اللہ اپنے اس قول کے ساتھ ان کی تعریف نہ فرماتے، نہ فرماتے۔

وَهَذَا كَمَا تَرَى اور یہ ایسا ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔ شارح کیا بتلا رہے ہیں؟ یہ ایسا ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، ان کا استدلال تو فاسد تھا، احناف نے جو جواب ذکر کیا وہ بھی فاسد ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، کس طرح؟ اس طرح فاسد ہے بھئی کہ احناف نے کہا کہ، احناف نے کہا کہ استنجا بالماء کرنے والوں کی اللہ نے تعریف فرمائی ہے اور استنجا بالماء میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بھی کیا ہوتا ہے؟ مَسِّ ذَكَر تو ہوگا، اگر یہ حَدَث ہوتا تو اللہ ان کی تعریف نہ فرماتے۔ بھئی یہاں بھی ایک طرف ہے مَسِّ ذَكَر بِالْمَاءِ، استنجا میں کیا ہے؟ مَسِّ ذَكَر بِالْمَاءِ، پانی کے ساتھ ہے نا استنجا میں پانی ہے تو مَسِّ ذَكَر بِالْمَاءِ ہوا بھئی، اور آپ، یہ دلیل کیا ذکر کر رہے ہیں کہ مَسِّ ذَكَر نَاقِضٌ لِلْوُضُوءِ نہیں، تو یہ تو عام مَسِّ ذَكَر کی بات کر رہے ہیں، تو عام مَسِّ ذَكَر میں ماء ہے؟ استنجا میں جو مَسِّ ذَكَر ہے وہ تو کس کے ساتھ ہے؟ ماء کے ساتھ، اور عام مَسِّ ذَكَر تو ماء کے ساتھ نہیں، لہٰذا احناف کو اس مَسِّ ذَكَر کو اس مَسِّ ذَكَر پر بطورِ قیاس کے پیش کرنا کہ دیکھیے اس سے پاکی ہی

حاصل ہوگی اس سے حَدَث نہیں آئے گا بھئی، حَدَث... بھئی دیکھیے، اللہ نے ان کی تعریف فرمائی قرآن میں، بحث اگرچہ یہ پہلے گزر چکی ہے پھر مختصراً سن لیں، اللہ نے ان کی تعریف فرمائی معلوم ہوا استنجا بالماء مُطْلَقاً پاکی اس سے حاصل ہوتی ہے، کیا حاصل ہوتی ہے؟ مط... یعنی کامل پاکی حاصل ہوتی ہے، اگر مَسِّ ذَکَر کو حَدَث مانا جائے تو عین استنجے کر، استنجے کی حالت میں مَسِّ ذَکَر تو ہو رہا ہے، ٹھیک ہے پانی کی وجہ سے ظاہری نجاست بدن سے دور ہو رہی ہے لیکن نجاستِ حکمیہ آ رہی ہے یا نہیں؟ کیونکہ مَسِّ ذَکَر تو کو کیا مانا گیا ہے؟ اس کو تو حَدَث مانا گیا ہے کیا مانا گیا ہے؟ تو ظاہری نجاست تو دور ہو رہی ہے بدن سے لیکن حَدَث آ رہا ہے یا نہیں؟ حَدَث جب ظاہری نجاست دور ہو رہی ہے اور نجاستِ حکمیہ آتی جا رہی ہے تو کامل درجے کی پاکی ہوئی؟ کامل درجے کی پاکی نہیں ہوئی لیکن اللہ مدح فرما رہے ہیں جس سے پتا چلا وہ کیا ہے؟ کامل درجے کی پاکی ہے، پاکی ہے، تو یہاں اب اس مَسِّ ذَکَر جو ہے حالتِ استنجا میں ہے لیکن وہ ماء کے ساتھ ہے اور ایک عام مَسِّ ذَکَر ہے اس میں تو وہ تو ماء کے ساتھ نہیں، لہٰذا یہ دلیل کے طور پر کہنا کہ مَسِّ ذَکَر نَاقِضٌ لِلْوُضُوءِ نہیں، کیوں نہیں؟ کیونکہ استنجا بالماء میں بھی کیا ہوتا ہے؟ مَسِّ ذَکَر ہوتا ہے، تو وہ ہوا مَقِیسٌ عَلَیْہِ استنجا بالماء میں جو مَسِّ ذَکَر ہے اور ویسے مَس جو ہے وہ کیا ہے؟ مَقِیس ہے، اور وہ جیسے نَاقِضٌ لِلْوُضُوءِ نہیں وہ پاکی ہی آتی ہے اس سے حَدَث نہیں تو یہ بھی، اس سے پاک اس سے بھی اس سے بھی نج... اس کو بھی حَدَث نہیں ہو، جیسے وہ حَدَث نہیں اس کو بھی حَدَث نہیں ہونا چاہیے۔ تو مَقِیس کس کو بنایا؟ احناف نے مَسِّ ذَکَر کو مَقِیس بنایا اور مَقِیسٌ عَلَیْہِ ہے مَسِّ ذَکَر بِالْمَاءِ کو بھئی یعنی فِي حَالَةِ الِاسْتِنْجَاءِ، تو یہ قِیَاسٌ مَعَ الْفَارِقِ ہے بھئی اس لیے کیونکہ یہ مَسِّ ذَکَر جس کو مَقِیس بنایا کہ یہ پاک یہ حَدَث نہیں، کیوں نہیں حَدَث نہیں؟ کیونکہ مَقِیسٌ عَلَیْہِ حَدَث نہیں، تو یہ حَدَث نہیں، یہاں مَقِیس اور ہے مَقِیسٌ عَلَیْہِ اور ہے، مَقِیس بغیر ماء کے ہے اور مَقِیسٌ عَلَیْہِ ماء کے ساتھ ہے بھئی، صورت سمجھ میں آ گئی؟ یا یوں کہیں، مَقِیسٌ عَلَیْہِ ضرورت کی بنا پر ہے اور یہ مَقِیس بغیر ضرورت کے ہے، تو ایک امرِ ضروری ہے ایک امرِ غیرِ ضروری ہے، دونوں الگ الگ چیزیں ہیں تو قیاس، فرع اور اصل ایک دوسرے سے الگ ہوئے لہٰذا ان احناف کا بطورِ جواب کے اس قیاس کو ذکر کرنا صحیح نہیں، تو یہ جواب کیا ہے ان کا؟ فاسد، لیکن کیوں ذکر کیا؟ مُعَارَضَةُ الْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ کے طریقے پر، آپ نے فاسد بات کی تھی ہم جواب بھی کس سے دیں گے؟ فاسد بات سے دیں گے، آپ صحیح بات کرتے تو ہم بھی صحیح بات دلیل میں دیتے بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو یہ معنیٰ ہے وَهَذَا كَمَا تَرَى یہ ایسا ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۱۲: باب القیاس (۱۰): وصفِ مختلف فیہ سے احتجاج اور قولِ صحابی کا قیاس پر مقدم ہونا

نور الانوار صفحہ: ۲۴۰ — بتاریخ: ۱۴ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْاِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ أَيْ مِثْلُ الْاِطِّرَادِ فِي عَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ الدَّلِيلَ الْاِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الَّذِي اخْتُلِفَ فِي كَوْنِهِ عِلَّةً فَإِنَّهُ أَيْضًا فَاسِدٌ كَقَوْلِهِمْ فِي الْكِتَابَةِ الْحَالَةِ أَيِ الشَّافِعِيَّةِ فِي عَدَمِ جَوَازِ الْكِتَابَةِ الْحَالَةِ إِنَّهَا عَقْدٌ لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيرِ

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی ان چیزوں کا بیان ہو رہا ہے جو بعض فقہا کے نزدیک دلیل ہیں لیکن ہمارے نزدیک وہ دلیل نہیں۔ گزشتہ سبق میں آپ نے پڑھا تھا کہ اِسْتِصْحَابِ حَال جو ہے ہمارے نزدیک اس کے ذریعے استدلال کرنا صحیح نہیں، جبکہ بعض کے نزدیک وہ دلیل بنتی ہے۔ اسی طرح استدلال کرنا تَعَارُضِ أَشْبَاہ سے ہمارے نزدیک تَعَارُضِ أَشْبَاہ دلیل نہیں بن سکتی، جبکہ بعض نے اس کو دلیل بنایا۔ اسی طرح استدلال کرنا ایسے وصف سے جو مستقل نہ ہو حکم کے ثابت کرنے میں، مگر ایسے وصف کے ساتھ کہ جس کے ذریعے فرق ہو جاتا ہے، تو یہ بھی ہمارے نزدیک دلیل نہیں، بعض نے اس کو دلیل بنایا۔

آج بتلا رہے ہیں: وَالْاِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ اور استدلال کرنا اس وصف سے جس میں اختلاف کیا گیا ہے، یعنی جس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ ایک وصف ہے، بعض فقہا نے اس کو علت بنایا ایک حکم کی، اور دوسرے فقہا اس کو علت نہیں بناتے۔ تو دیکھیے اس وصف کے علت ہونے میں اختلاف آگیا فقہا کا۔ اس کے وصف ہونے میں فقہا کا اختلاف آگیا، اور جس وصف کے اندر فقہا کا اختلاف آجائے اس کے ذریعے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ بعضوں نے

اس کو دلیل بنایا لیکن ہمارے نزدیک یہ صحیح نہیں، کیونکہ اس کے وصف میں فقہا نے اختلاف کیا، اس کے علت ہونے میں۔

تو کہتے ہیں: وَالْاِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ اور استدلال کرنا اس وصف کے اندر جس میں اختلاف کیا گیا ہے، عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ یہ عطف ہے ماقبل پر، أَيْ مِثْلُ الْاِطِّرَادِ اِطِّرَاد ہی کے مثل ہے۔ کیا چیز بھئی؟ متن کو ملائیں: اَلْاِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ۔ تو یہ نیچے شارح نے بھی ذکر کیا، درمیان میں کہا، مِثْلُ الْاِطِّرَادِ کے بعد کیا کہا: فِي عَدَمِ صَلَاحِيَتِهِ الدَّلِيلَ اِطِّرَاد ہی کے مثل ہیں دلیل کی صلاحیت نہ رکھنے میں۔ کیا چیز بھئی؟ اَلْاِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الَّذِي اخْتُلِفَ فِي كَوْنِهِ عِلَّةً استدلال کرنا اس وصف کے ذریعے جس کے علت ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہ علت ہے یا علت نہیں۔ بعضوں نے علت کہا، بعضوں نے علت نہیں کہا، تو اس وصف کے ذریعے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ فَإِنَّهُ أَيْضًا فَاسِدٌ تو یہ اِحْتِجَاج بِالْوَصْفِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ جو ہے یہ بھی ہمارے نزدیک فاسد ہے۔

كَقَوْلِهِمْ فِي الْكِتَابَةِ الْحَالَةِ، الْكِتَابَةِ الْحَالَةِ، لام مشدد نہ پڑھنا بھئی۔ بھئی عقدِ کتابت جانتے ہیں یا نہیں جانتے آپ لوگ؟ کہ آقا اپنے غلام کے ساتھ باقاعدہ عقد کر لیتا ہے کہ مثلاً پانچ سال میں بیس لاکھ روپے لے آؤ تو تم آزاد ہو۔ اور غلام اس کو قبول کر لیتا ہے، یہ ہے عقدِ کتابت بھئی۔ آقا اور غلام کے درمیان باقاعدہ عقد ہوتا ہے، ویسے نہیں کہتا آقا کہ جاؤ اتنے پیسے لے آؤ بلکہ باقاعدہ کیا ہوتا ہے اس میں؟ عقد ہوتا ہے، عقدِ کتابت۔ اور آپ نے پڑھا ہے مُکَاتَب جو ہے پھر جیسے ہی عقد کر لیتا ہے وہ آزاد آدمی کی طرح ہو جاتا ہے، اب آقا اس سے خدمت نہیں لے سکتا، وہ خود کرنا چاہے اس کی مرضی ہے لیکن جبراً اس سے خدمت نہیں لے سکتا، یہ جائے گا جا کر پیسے کما کر لائے گا اور اپنے آپ کو آزاد کروائے گا۔ اور یہ ہے عقدِ کتابت کس قسم کا؟ مُؤَجَّل جس کی دیکھو باقاعدہ مدت مقرر کی کہ پانچ سال میں اتنے پیسے لے آؤ۔

اور ایک ہے كِتَابَتِ حَالَة یعنی فی الحال عقدِ کتابت فی الحال ادائیگی پر کرنا۔ کہ آقا مثلاً باقاعدہ غلام سے عقد کر لیتا ہے کہ ابھی بیس لاکھ روپے لے آؤ، میرے ساتھ عقدِ کتابت میں تمہارے ساتھ کرتا ہوں، بیس لاکھ روپے لے آؤ تو تم آزاد ہو۔ غلام اس کو قبول کر لیتا ہے، دیکھو باقاعدہ دونوں میں کیا ہوا؟ عقد۔ ایک ویسے آقا کہہ دے جاؤ بیس لاکھ روپے لے آؤ تو میں تمہیں آزاد کر دوں گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ وہ ہے آزادی عوض پر، آزادی... وہ عقدِ کتابت نہیں، عقدِ کتابت میں باقاعدہ عقد ہوتا ہے آقا اور غلام کے درمیان بھئی، اور اس کو آقا جو ہے اس کو ختم بھی نہیں کر سکتا جب اس نے عقد ایک دفعہ کر لیا بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ، تو یعنی یوں کہیں: ایک كِتَابَتِ مُؤَجَّلَة ہے، ایک كِتَابَتِ حَالَة ہے۔ حَالَة یعنی حال سے ہے فی الحال کہ ابھی لے آؤ اتنے پیسے تو میں تمہیں آزاد، تو تم باقاعدہ عقد کر لیتا ہے تو تم آزاد ہو بھئی، تم آزاد ہو۔ اب جیسے كِتَابَتِ مُؤَجَّلَة صحیح، اسی طرح كِتَابَتِ حَالَة بھی صحیح بھئی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ كِتَابَتِ حَالَة فاسد ہے، كِتَابَتِ حَالَة فاسد ہے۔

بھئی کیوں؟ اس کی وجہ کیا ہے؟ علت وہ اس کی ذکر کرتے ہیں، کہتے ہیں یہ جو کِتَابَتِ مُؤَجَّلَة ہوتی ہے یہ مانع ہوتی ہے تکفیر سے۔ توجہ سے سننا بھئی، کِتَابَتِ مُؤَجَّلَة مانع ہوتی ہے تکفیر سے۔ تَکْفِیر یعنی کفارے میں، کفارہ ادا کرنا، کفارہ ادا کرنا۔ یعنی کِتَابَتِ مُؤَجَّلَة جس غلام سے آقا کرلے، عقدِ کتابت کرلے، مدت متعین کرلے، تو اس غلام کے جس کے ساتھ کِتَابَتِ مُؤَجَّلَة ہوئی ہے، اب اس غلام کو آقا کفارے میں آزاد نہیں کر سکتا۔ آقا پر کفارہ آگیا کوئی اور اس نے غلام کو آزاد کرنا ہے، وہ اس غلام کو آزاد کرنا چاہتا ہے جس کے ساتھ عقدِ کتابت کیا ہے، آزاد نہیں کر سکتا وہ فرماتے ہیں بھئی۔ یہ کِتَابَتِ مُؤَجَّلَة مانع بن جائے گی، یہ اس کو مانع بنے گی کس چیز سے؟ تَکْفِیر سے، تَکْفِیر سے مانع بن جائے گی۔ تو ان کے نزدیک کِتَابَتِ مُؤَجَّلَة یہ مانع ہے تَکْفِیر سے۔

لہٰذا شوافع کہتے ہیں بھئی، شوافع کہتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ کِتَابَتِ حَالَة فاسد ہے۔ کِتَابَتِ حَالَة فاسد ہے۔ کیوں فاسد ہے؟ وہ علت اس کی ذکر کرتے ہیں، کہتے ہیں اس لیے کیونکہ یہ مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں۔ کتابت تو وہ صحیح ہے جو مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ ہو۔ کِتَابَتِ مُؤَجَّلَة تو مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ ہے، کِتَابَتِ حَالَة مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں، لہٰذا یہ فاسد ہے۔ اور اس کو وہ قیاس کرتے ہیں کِتَابَت بِالْخَمْرِ پر۔ ایک آقا اپنے غلام کے ساتھ عقدِ کتابت کرتا ہے اور بدلے میں روپے پیسے یا درہم دینار کے بجائے شراب مقرر کرتا ہے کہ مثلاً میرے پاس پانچ مٹکے شراب کے لے آؤ تو تم آزاد ہو اتنے عرصے میں۔ تو یہ ہوئی کِتَابَت بِالْخَمْرِ بھئی۔

تو وہ یہ شوافع کہتے ہیں کہ جس طرح کِتَابَت بِالْخَمْرِ فاسد ہے، کیوں فاسد ہے؟ کہتے ہیں کیونکہ مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں، حالانکہ کتابت کو تو کیا ہونا چاہیے؟ مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ۔ تو وہ کہتے ہیں یہ کِتَابَت بِالْخَمْرِ یہ مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں، اس میں یہ مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ والی علت نہیں پائی جا رہی، لہٰذا یہ فاسد ہے، اور کِتَابَتِ حَالَة بھی مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں، تو یہ بھی اس مَقِیسٌ عَلَیْہِ کی طرح فاسد۔ کون ہے مَقِیسٌ عَلَیْہِ؟ کِتَابَت بِالْخَمْرِ۔ کِتَابَت بِالْخَمْرِ کو وہ کہتے ہیں فاسد ہے، کیوں فاسد ہے؟ کیونکہ مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں، وہ مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں۔ تو وہ مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہ ہونے کی وجہ سے فاسد ہے تو یہ مَقِیس یعنی کِتَابَتِ حَالَة یہ بھی مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں، اس میں بھی وہی علت آگئی تو وہی حکم آجائے گا اور وہاں کیا حکم تھا؟ وہ فاسد تھی تو کِتَابَتِ حَالَة بھی فاسد ہو جائے گی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

ہم کہتے ہیں نہیں، کِتَابَتِ حَالَة کا آپ نے قیاس کیا کِتَابَتِ خَمْر پر اور علت یہ بیان کی کہ کِتَابَتِ خَمْر چونکہ مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں اس لیے فاسد ہے اور یہ علت کِتَابَتِ حَالَة میں بھی پائی جا رہی ہے لہٰذا وہ بھی مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں تو لہٰذا وہ بھی فاسد، ہم کہتے ہیں آپ کا یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ کِتَابَت بِالْخَمْرِ وہ اس لیے نہیں فاسد کہ وہ مَانِعٌ عَنِ التَّکْفِیرِ نہیں، بلکہ وہ تو خَمْر کی وجہ سے فاسد ہے! کس کی وجہ سے؟ خَمْر کی وجہ سے فاسد ہے، کیونکہ خَمْر میں نہ تَمْلِیك جائز ہے نہ تَمَلُّك جائز ہے۔ مسلمان نہ خَمْر کا مالک بن سکتا ہے نہ کسی دوسرے کو بنا سکتا ہے، اور یہاں پر عوض کیا مقرر کیا اس نے؟ خَمْر کو مقرر کیا ہے، لہٰذا خَمْر کی وجہ سے اس کی کتابت ہی کیا ہو گئی؟ فاسد ہو گئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہ کتابت

خَمْر کی وجہ سے فاسد ہے، مَانِعٌ عَنِ التَّكْفِيرِ نہ ہونے کی وجہ سے فاسد نہیں ہے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟

بھئی ہمارا اور شوافع کا اختلاف ہے كِتَابَتِ صَحِيحَة میں۔ ہمارے نزدیک كِتَابَتِ صَحِيحَة وہ مَانِعٌ عَنِ التَّكْفِيرِ نہیں۔ کہ عقدِ کتابت کیا ہو پھر بھی غلام کو آزاد کر سکتا ہے کفارے کے طور پر، بشرطیکہ اس نے ابھی کچھ بھی ادا نہ کیا ہو۔ کچھ بھی ادا... ہاں اگر کچھ مال ادا کر چکا ہے پھر وہ غلام کو آقا کفارے کے طور پر آزاد نہیں کر سکتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اس لیے کیونکہ یہاں وہ کچھ ادائیگی کر چکا ہے تو پورے غلام کی گویا آزادی پائی نہیں گئی اور حالانکہ کفارے میں تو کیا ضروری ہے؟ پورے غلام کو آزاد کرنا ضروری ہے اور وہ کچھ ادائیگی کر چکا ہے۔ تو ہمارے نزدیک كِتَابَتِ صَحِيحَة کفارے سے مانع نہیں، تَكْفِير سے مانع نہیں۔ ان کے نزدیک كِتَابَتِ صَحِيحَة تَكْفِير سے مانع ہے۔

تَكْفِير سے مانع ہے، تو دیکھیے ہمارا اور شوافع کا اختلاف آیا کس چیز کے اندر؟ كِتَابَتِ صَحِيحَة ان کے نزدیک کفارے سے مانع ہے، ہمارے نزدیک کفارے سے مانع نہیں ہے۔ کفارے سے مانع ہونے کے اندر ہی ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف آگیا بھئی۔ کیا آگیا؟ کفارے سے مانع ہونے کے اندر ہی اختلاف آگیا بھئی۔ ہمارے نزدیک كِتَابَتِ صَحِيحَة کفارے سے مانع نہیں، ان کے نزدیک كِتَابَتِ صَحِيحَة کفارے سے مانع ہے۔ تو ان کے نزدیک صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کفارے سے مانع ہے، ہمارے نزدیک یہ وجہ نہیں ہے بھئی۔ تو دیکھیے اس میں علت ہی میں اختلاف آگیا۔ تو ہمارے اور شوافع کے درمیان كِتَابَتِ صَحِيحَة میں اختلاف ہے بھئی، اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک كِتَابَتِ صَحِيحَة کفارے سے مانع نہیں، ان کے نزدیک كِتَابَتِ صَحِيحَة کفارے سے مانع ہے، مانع ہے۔

تو لہٰذا کفارے سے مانع نہ ہونا اس کو فساد کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔ وہ اس کو کیا بناتے ہیں؟ کفارے سے مانع نہ ہونا اس کو کیا بناتے ہیں؟ فساد کی دلیل بناتے ہیں کہ جو کتابت تَكْفِير سے مانع نہیں وہ فاسد ہے، جو کتابت تَكْفِير سے مانع نہیں وہ فاسد ہے۔ تو ان کے نزدیک کفارے سے مانع نہ ہونا، کفارے سے مانع نہ ہونا یہ ہے عِلَّتِ فَسَاد، ہمارے نزدیک یہ عِلَّتِ فَسَاد ہی نہیں، تو ہمارے اور ان کے درمیان اس میں اختلاف آگیا۔ ان کے نزدیک کفارے سے مانع نہ ہونا یہ عِلَّتِ فَسَاد ہے، ہمارے نزدیک یہ عِلَّتِ فَسَاد نہیں، تو اس علت کے اندر، اس وصف کے اندر ہی اختلاف آگیا۔ ہمارے نزدیک یہ عِلَّتِ فَسَاد نہیں، ان کے نزدیک یہ عِلَّتِ فَسَاد ہے، تو اس کے ذریعے استدلال کرنا اور کہنا کہ كِتَابَتِ حَالَة بھی فاسد ہے، وہ کہتے ہیں کیوں فاسد ہے؟ کیونکہ اس کے اندر وہ علت پائی جا رہی ہے، کون سی؟ کہ یہ تَكْفِير سے مانع نہیں، یہ تَكْفِير سے مانع نہیں اور تَكْفِير سے مانع نہ ہونا یہ علت ہے کس چیز کی؟ فساد کی، لہٰذا یہ کتابت بھی كِتَابَتِ حَالَة بھی فاسد ہے۔ جس طرح كِتَابَت بِالْخَمْرِ جو ہے ان کے نزدیک فاسد ہے کس وجہ سے؟ کہ وہ تَكْفِير سے مانع نہیں، تو تَكْفِير سے مانع نہ ہونا یہ ان کے نزدیک عِلَّتِ فَسَاد ہے، ہمارے نزدیک عِلَّتِ فَسَاد نہیں، تو اس علت کے، علت ہونے کے اندر اختلاف آگیا فقہا کا۔ اور جس علت کے علت ہونے میں اختلاف آجائے اس کے ذریعے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ لہٰذا اس کے ذریعے ان کا كِتَابَتِ

حَالَة کو اور کِتَابَت بِالْخَمْرِ کو فاسد کہنا صحیح نہیں۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو انہوں نے کِتَابَتِ حَالَة کو قیاس کیا کِتَابَتِ خَمْر پر اور کِتَابَتِ خَمْر میں علت کیا ذکر کی؟ کیونکہ یہ مَانِعٌ عَنِ التَّكْفِيرِ نہیں لہٰذا یہ فاسد، اور یہ علت کس کے اندر پائی جا رہی ہے؟ کِتَابَتِ حَالَة میں بھی لہٰذا وہ بھی فاسد۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ آپ کا قیاس ہی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ کِتَابَت بِالْخَمْرِ جو ہے وہ کفارے سے مانع نہ ہونے کی وجہ سے فاسد نہیں ہے، بلکہ وہ کس وجہ سے فاسد ہے؟ وہ تو خَمْر کی وجہ سے فاسد ہے! صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو دیکھیے یہی بات بیان کر رہے ہیں: كَقَوْلِهِمْ فِي الْكِتَابَةِ الْحَالَةِ جیسے کہ شوافع کا قول ہے کِتَابَتِ حَالَة میں، أَيِ الشَّافِعِيَّةِ یہ ضمیر کا مرجع بتلا رہے ہیں كَقَوْلِهِمْ یہ جو مضاف الیہ ضمیر ہے اس کا مرجع بتلایا اسی لیے اس کو مجرور ہی پڑھیں بھئی۔ جیسے کہ شوافع کا قول ہے كِتَابَتِ حَالَة میں، فِي عَدَمِ جَوَازِ الْكِتَابَةِ الْحَالَةِ كِتَابَتِ حَالَة کے جائز نہ ہونے کے اندر ان کا قول ہے، کیا قول ہے؟ وہ اب آرہا ہے کہ إِنَّهَا عَقْدٌ لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيرِ کہ یہ ایسا عقد ہے جو تَكْفِير سے روکتا نہیں ہے، أَيْ مِنْ إِعْتَاقِ هٰذَا الْعَبْدِ الْمُكَاتَبِ بِالتَّكْفِيرِ یعنی اس عَبْدِ مُكَاتَب کو تَكْفِير میں آزاد کرنے سے یہ مانع نہیں ہے، فَكَانَ فَاسِدًا تو یہ كِتَابَتِ حَالَة فاسد ہے، كَالْكِتَابَةِ بِالْخَمْرِ جیسے کہ كِتَابَت بِالْخَمْرِ ہے۔ تو انہوں نے كِتَابَتِ حَالَة کو قیاس کیا كِتَابَت بِالْخَمْرِ پر، تو كِتَابَت بِالْخَمْرِ ہوا مَقِيسٌ عَلَيْهِ اور كِتَابَتِ حَالَة کیا ہے؟ مَقِيس۔ اور عِلَّتِ جَامِعَة کیا بیان کی؟ کہ یہ دونوں مانع نہیں ہیں کس چیز سے؟ تَكْفِير سے مانع نہیں ہیں۔ ہم کہتے ہیں تَكْفِير سے مانع نہ ہونا اس کے، اس وصف کے ذریعے استدلال کرنا ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس وصف کے اندر فقہا کا اختلاف: آپ کے نزدیک یہ فساد کی علت ہے، ہمارے نزدیک یہ فساد کی علت نہیں ہے۔

فَإِنَّ هٰذَا الْقِيَاسَ غَيْرُ تَامٍّ یہ قیاس تام نہیں ہے، لِأَنَّ فَسَادَ الْكِتَابَةِ بِالْخَمْرِ اس لیے کیونکہ كِتَابَت بِالْخَمْرِ کا فساد جو ہے، إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ الْخَمْرِ وہ کس کی وجہ سے ہے؟ وہ خَمْر شراب کی وجہ سے ہے، لَا لِعَدَمِ مَنْعِهَا مِنَ التَّكْفِيرِ اس وجہ سے نہیں کہ وہ کفارے سے منع نہیں کرتا۔ وَالْكِتَابَةُ عِنْدَنَا لَا تَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيرِ اور کتابت ہمارے نزدیک تَكْفِير سے مانع نہیں ہے مُطْلَقًا، سَوَاءٌ كَانَتْ حَالَةً أَوْ مُؤَجَّلَةً چاہے وہ كِتَابَتِ حَالَة ہو چاہے كِتَابَتِ مُؤَجَّلَة ہو۔ ہمارے نزدیک وہ مُطْلَقًا مانع ہے ہی نہیں تَكْفِير سے بھئی، دونوں کو کفارے میں آزاد کر سکتے ہیں۔

فَلَا بُدَّ لِلْخَصْمِ مِنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ پس ضروری ہوا فریقِ مخالف کے لیے مِنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ دلیل کا قائم کرنا، عَلٰى أَنَّ الْكِتَابَةَ الْمُؤَجَّلَةَ تَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيرِ اس بات پر، پس ضروری ہوا مقابل کے لیے کہ وہ دلیل قائم کرے اس بات پر کہ كِتَابَتِ مُؤَجَّلَة تَكْفِير سے مانع ہے۔ کہ كِتَابَتِ مُؤَجَّلَة، پہلے آپ یہ تو ثابت کریں کہ كِتَابَتِ صَحِيحَة وہ تَكْفِير سے مانع، كِتَابَتِ مُؤَجَّلَة تَكْفِير سے مانع ہے! پہلے اس کا علت ہونا تو ثابت کریں۔ تو پس ضروری ہوا مقابل پر کہ وہ دلیل قائم کرے اس بات پر کہ كِتَابَتِ مُؤَجَّلَة جو ہے یہ تَكْفِير سے روکتی ہے، حَتّٰى تَكُونَ الْحَالَةُ فَاسِدَةً یہاں تک کہ پھر كِتَابَتِ حَالَة فاسد ہو جائے لِأَجْلِ عَدَمِ الْمَنْعِ مِنَ التَّكْفِيرِ بوجہ تَكْفِير سے نہ روکنے کے بھئی، بوجہ تَكْفِير سے نہ روکنے۔ پہلے آپ یہ تو ثابت کر دیں کہ كِتَابَتِ

مُؤَجَّلَة یہ تَکْفِیر سے مانع ہے، یہ کیا ہے؟ پہلے یہ تو ثابت کریں، پھر اس کے بعد یہ ثابت ہو گا کہ چونکہ کِتَابَتِ حَالَة جو ہے وہ تَکْفِیر سے مانع نہیں ہے اس لیے فاسد ہے۔ وہ تو بعد کی بات ہے، پہلے آپ کیا ثابت کریں کہ کِتَابَتِ مُؤَجَّلَة تَکْفِیر سے مانع ہے، پہلے اس پر دلیل قائم کریں بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ خلاصہ کلام کیا ہوا؟ کہ ہمارے نزدیک کِتَابَتِ صَحِیحَة وہ تَکْفِیر سے مانع نہیں، ان کے نزدیک کِتَابَتِ صَحِیحَة تَکْفِیر سے مانع ہے۔ تو لہٰذا ان کے نزدیک تَکْفِیر سے مانع نہ ہونا یہ ہے عِلَّتِ فَسَاد، یہ کیا ہے عِلَّتِ فَسَاد، تو لہٰذا یہ عِلَّتِ فَسَاد ہے اور یہ اس کو وہ دلیل بناتے ہیں کِتَابَتِ حَالَة کے اندر کہ چونکہ یہ تَکْفِیر سے مانع نہیں، کِتَابَتِ صَحِیحَة میں تو ضروری ہے کہ وہ تَکْفِیر سے مانع ہو اور یہ چونکہ تَکْفِیر سے مانع نہیں لہٰذا یہ کِتَابَتِ حَالَة لہٰذا یہ فاسد ہے بھئی، فاسد ہے۔ بھئی بات بھی سمجھ میں آئی کہ نہیں آئی سب کو اچھی طرح؟

تو صاحبِ نور الانوار نے بتلایا آپ کو وَالْاِحْتِجَاجُ بِالْوَصْفِ الْمُخْتَلَفِ فِیهِ کہ استدلال کرنا ایسے وصف سے جو جس میں اختلاف کیا گیا ہو، یہ بھی اِطِّرَاد کی طرح باطل ہے بھئی۔ ہمارے نزدیک استدلال کرنا ایسے وصف میں جس میں اختلاف کیا گیا ہو اس تو اس سے استدلال کرنا باطل ہے۔

اس پر آپ کے ذہن میں اشکال آئے گا کہ رِبَا کے باب میں ہم نے علت قَدْر اور جِنْس بیان کی اور اس میں بھی فقہا کا اختلاف ہے: ہمارے نزدیک اور علت، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اور علت، امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اور علت، تو وہ بھی وَصْفِ مُخْتَلَف فِیهِ ہوا، اس میں بھی فقہا کا اختلاف ہوا، لہٰذا اس کے ذریعے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ تو جواب یہ کہ نہیں وہ ہمارا وصف اس قسم کا نہیں، وہ جو ہم نے علت بیان کی وہ إِشَارَةُ النَّصِّ سے ثابت ہے بھئی۔ مفصل بحث اس کی پیچھے گزری کہ کس طرح ہم نے حدیث سے قَدْر اور جِنْس جو ہے اس کا استنباط کیا کہ حدیث کے اندر اس کی طرف اشارہ موجود تھا۔ تو وہ جو ہم نے وصف اور علت بیان کیا وہ إِشَارَةُ النَّصِّ سے ثابت ہے اور إِشَارَةُ النَّصِّ سے جو چیز ثابت ہو وہ اسی طرح ہے جیسے نَص سے ثابت ہو، تو وہ بڑی قوی علت ہے بھئی۔ جو چیز إِشَارَةُ النَّصِّ سے ثابت ہو وہ بھی کیا ہے؟ نَص ہی سے ثابت ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَالْاِحْتِجَاجُ بِمَا لَا شَكَّ فِي فَسَادِهِ اور استدلال کرنا اس وصف سے کہ کوئی شک نہ ہو اس کے فساد میں، اس کے فاسد ہونے میں کوئی شک ہی نہ ہو، اس کا فاسد ہونا بدیہی ہو، ظاہر ہو بھئی، اس کے ذریعے استدلال کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ یہ ماقبل پر عطف ہے، أَيْ مِثْلُ الْاِطِّرَادِ یعنی اِطِّرَاد ہی کے مثل ہے، فِي الْبُطْلَانِ کس چیز میں؟ باطل ہونے میں یعنی دلیل نہ بننے میں۔ اَلْاِحْتِجَاجُ بِوَصْفٍ لَا يُشَكُّ فِي فَسَادِهِ استدلال کرنا ایسے وصف میں سے کہ شک ہی نہ ہو اس کے فاسد ہونے میں، بَلْ هُوَ بَدِيهِيٌّ بلکہ اس کا فاسد ہونا بدیہی ہو۔

كَقَوْلِهِمْ جیسے کہ، أَيِ الشَّافِعِيَّةِ جیسے کہ شوافع کا قول ہے، فِي وُجُوبِ الْفَاتِحَةِ وَعَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ بِثَلَاثِ آيَاتٍ جیسے کہ شوافع کا قول ہے نماز میں سورہ فاتحہ کے واجب ہونے کے میں اور نماز کے تین آیتوں کے ساتھ جائز نہ ہونے میں۔ بھئی

ہمارے نزدیک، ہمارا مسلک تو کیا ہے؟ کہ نماز میں قراءت فرض ہے اور یہ فرض ادا ہو جائے گا کہ تین چھوٹی آیتیں پڑھ لی جائیں یا ایک بڑی آیت پڑھ لی جائے بھئی، ایک بڑی آیت۔ تو وہ کہتے ہیں بھئی شوافع کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے اور تین آیتوں کے ذریعے نماز جائز نہ ہوگی، جائز نہ ہوگی، اور کس طرح ذکر کرتے ہیں دیکھیے دلیل بھئی، کہتے ہیں: اَلثَّلَاثُ نَاقِصُ الْعَدَدِ عَنِ السَّبْعَةِ کہ تین جو ہے یہ نَاقِصُ الْعَدَد ہے سات سے، تین کا عدد جو ہے یہ سات سے کم ہے، تین کا عدد سات سے کم ہے۔ سات سے کیا معنی کم ہے؟ أَيْ عَنْ سُورَةِ الْفَاتِحَةِ یعنی سورہ فاتحہ سے کم ہے، سورہ فاتحہ کی کتنی آیتیں ہیں؟ سات آیتیں ہیں تو تین کا عدد سات سے کم ہوا، فَلَا يَتَأَدّٰى بِهِ الصَّلَاةُ لہٰذا اس کے ذریعے نماز ادا نہیں ہوگی، كَمَا دُونَ الْآيَةِ جیسے کہ ایک آیت سے کم کے اندر۔

جیسے ایک آیت سے بھی کم پڑھیں پوری آیت نہ پڑھیں بھئی، آدھی آیت پڑھ لیں، جیسے اس کے ذریعے آپ کہتے ہیں نماز ادا نہیں ہوتی، اسی طرح سورہ فاتحہ نماز میں پڑھنا واجب ہے اور اس کی آیتیں سات ہیں، معلوم ہوا سات آیتوں کا پڑھنا ضروری ہے، تو جب سات آیتوں کا پڑھنا ضروری ہوا تو آپ نے کہا تین آیتوں سے بھی نماز ہو جائے گی، یہ تین تو سات سے کم ہوئیں لہٰذا تین کے ذریعے نماز نہیں ہوگی کیونکہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے، تو یہ تین اور وہ سات آیتیں ہیں تو یہ تین اس سات سے کم ہے بھئی۔ تو انہوں نے قیاس کیا بھئی تین آیتوں کو کہ یہ نَاقِصُ الْعَدَد ہے اس سے نماز ادا نہیں ہوگی، اور مَقِيسٌ عَلَيْهِ کیا ہے؟ دُونَ الْآيَةِ، آیت سے کم، آیت سے کم۔ جیسے آیت سے کم پڑھا جائے پوری آیت نہ پڑھی جائے تو نماز نہیں ہوتی تو اسی طرح تین آیتوں سے بھی نماز نہیں ہوگی۔

أَيْ لَا يَتَأَدّٰى بِهِ الصَّلَاةُ لِأَجْلِ ذٰلِكَ نماز ادا نہیں ہوگی اس تین آیتوں کے ذریعے اسی وجہ سے کیونکہ یہ سات سے کم ہے۔ فَإِنَّ هٰذَا الْقِيَاسَ بَدِيهِيُّ الْفَسَادِ پس بے شک یہ قیاس جو ہے بَدِيهِيُّ الْفَسَاد ہے یعنی اس کا فساد بدیہی ہے، ظاہر ہے، إِذْ لَا أَثَرَ لِلنُّقْصَانِ عَنِ السَّبْعَةِ فِي فَسَادِ الصَّلَاةِ اس لیے کیونکہ سات سے کم ہونے کا کوئی اثر نہیں ہے نماز کے فاسد ہونے میں۔

وَإِنَّمَا لَمْ تَجْزِ جَزَا يَجْزِي کے معنی بھی ہوتے ہیں کافی ہونے کے اور أَجْزَأَ يُجْزِئُ کے معنی بھی ہوتے ہیں کافی ہونے کے، تو اگر یہ جَزَا يَجْزِي جو یہاں ظاہر لگ رہا ہے آگے ہمزہ تو نہیں ہے بھئی؟ جی؟ ہمزہ اگر نہیں ہے تو إِنَّمَا لَمْ تَجْزِ یا آخر سے گر گئی جزم کی وجہ سے، کافی نہیں ہے بِمَا دُونَ الْآيَةِ ایک آیت سے کم، وہ کافی نہیں۔ یا اگر اس کو لَمْ تُجْزِئْ تو تُجْزِئْ پھر آخر میں ہمزہ ہونا چاہیے اور پھر جزم آجائے گا وَإِنَّمَا لَمْ تُجْزِئْ بِمَا دُونَ الْآيَةِ اور کافی نہیں ہے ایک آیت سے کم۔

اچھا انہوں نے کیا کیا؟ قیاس کیا ایک آیت سے کم پر، کس کو؟ تین آیتوں کو، اور ایک آیت سے کم سے تو نماز نہیں ہوتی تو تین آیتوں سے بھی نماز... بھئی مَقِيس کون؟ تین آیتیں۔ مَقِيسٌ عَلَيْهِ کون؟ ایک آیت سے کم۔ اور مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا کیا حکم؟ ایک آیت سے جو کم ہے اس سے نماز نہیں ہوتی، تو مَقِيس کا بھی وہی حکم جو مَقِيسٌ عَلَيْهِ کا تھا اس سے بھی نماز نہیں ہو

گی۔ تو ہم کہتے ہیں کہ بھئی ایک آیت سے کم کے اندر تو نماز نہیں ہوگی لیکن تین کے اندر تو ہو جائے گی اور یہ ایک آیت سے کم میں نماز کیوں نہیں ہوگی اس کی وجہ ذکر کر رہے ہیں، کہتے ہیں: وَإِنَّمَا لَمْ تَجْزِ بِمَا دُونَ الْآيَةِ اور کافی نہیں ہوگی ایک آیت سے کم لِأَنَّهُ لَا يُسَمّٰى قُرْآنًا فِي الْعُرْفِ اس لیے کیونکہ عُرْف میں اس کو قرآن نہیں کہتے۔ آیت سے کم جو ہونا اس کو عُرْف میں عام لوگ قرآن کہتے ہی نہیں بھئی۔ مثلاً میں کہتا ہوں ذٰلِكَ الْكِتَابُ، کوئی اس کو قرآن کہے گا؟ نہیں۔ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، کوئی قرآن کہے گا؟ نہیں۔ تو آیت سے کم کو عُرْف میں لوگ قرآن کہتے ہی نہیں ہیں بھئی، اس وجہ سے اس کے ذریعے نماز نہیں ہوگی بھئی، نماز نہیں ہوگی۔

تو ہم نے کہا کہ ایک آیت سے کم وہ کافی نہیں ہوگی لِأَنَّهُ لَا يُسَمّٰى قُرْآنًا فِي الْعُرْفِ اس لیے کیونکہ اس کو عُرْف میں قرآن نہیں کہا جاتا۔ وَإِنْ سُمِّيَ بِهِ فِي اللُّغَةِ اگرچہ اس کو لُغت میں قرآن کہا جاتا ہے، عربی زبان میں، زبان کے اعتبار سے اس کو بے شک قرآن کہیں لیکن یہاں دارومدار کس پر ہے؟ عُرْف پر ہے، عُرْف کے اندر اس کو قرآن کہتے ہی نہیں ہیں کوئی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا یہ اِسْتِدْلَال ہے ایسے وَصْف کے، سے جس کے فَسَاد میں کوئی شک ہی نہیں ہے بھئی، بَدِيْهِي ہے اس کا فَاسِد ہونا بھئی، بَدِيْهِي ہے اس کا فَاسِد ہونا بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ کہ تین سے، تین آیتوں سے نماز نہیں ہوگی، کیوں نہیں ہوگی؟ کیونکہ جیسے دُوْنَ الْآيَةِ سے نماز نہیں ہوتی تو وہ ہے مَقِيْسٌ عَلَيْهِ، دُوْنَ الْآيَةِ ایک آیت سے کم، اس میں نماز نہیں، تو جو یہ ہے مَقِيْسٌ عَلَيْهِ اور حُکْم کیا؟ نماز نہیں ہوگی۔ مَقِيْسٌ کیا؟ تین آیتیں، اور وہی حُکْم یہاں بھی آجائے گا کہ اس کے ذریعے بھی نماز نہیں ہوگی۔ ہم کہتے ہیں یہ قِيَاس آپ کا بَدِيْهِي طور پر فَاسِد ہے، تین آیتوں کو ادھوری آیت پر قِيَاس کرنا صحیح نہیں بھئی، اس لیے کیونکہ وہ جو ادھوری آیت ہے اس کو تو عُرْف میں کوئی قرآن نہیں کہتا اور تین آیتوں کو تو سب کیا کہتے ہیں؟ قرآن کہتے ہیں بھئی۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ تو اس کے بعد شَوَافِع نے کیا کیا؟ کہ وہ کہتے ہیں دیکھیے نماز میں سُوْرَةُ الْفَاتِحَةِ کا پڑھنا فَرْض ہے اور اس کی آیتیں سات ہیں، معلوم ہوا سات، کم از کم سات آیتوں کا پڑھنا نماز میں فَرْض ہے، تو لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ تین کے ذریعے نماز ادا ہو جائے گی تین آیتوں کے ذریعے یہ صحیح نہیں، اور اس تین کو وہ قِيَاس کرتے ہیں کس پر؟ مَا دُوْنَ الْآيَةِ پر، اور کہتے ہیں مَا دُوْنَ الْآيَةِ میں نماز نہیں ہوتی تو ثَلَاثَةُ آيَاتٍ میں بھی نماز نہیں ہوگی۔ ہم کہتے ہیں یہ آپ کا قِيَاس بَدِيْهِي طور پر فَاسِد ہے، وہ جو مَا دُوْنَ الْآيَةِ ہے اس کو تو عُرْف میں لوگ کیا، اس کو قرآن نہیں کہتے اور تین آیتوں کو تو سب قرآن کہتے ہیں بھئی۔ اس، جو تین آیتوں، ایک آیت سے کم کو چونکہ عُرْف میں قرآن نہیں کہا جاتا اس لیے نماز نہیں ہوگی اس کے ذریعے۔

وَالْاِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِيْلٍ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ۔ اور اِسْتِدْلَال کرنا بغیر دَلِيْل کے، اِسْتِدْلَال کرنا بغیر دَلِيْل کے، نہیں، دَلِيْل کے نہ ہونے کے ذریعے اِسْتِدْلَال کرنا، دَلِيْل کے نہ ہونے کے ذریعے اِسْتِدْلَال کرنا کیا معنیٰ بھئی؟ معنیٰ اچھی طرح سمجھ لیں بھئی۔

یاد رکھیے ایک ہے حُکم کا اِثْبَات، ایک ہے حُکم کی نَفْي۔ ایک ہے حُکم کا اِثْبَات کہ یہ حُکم اس طرح ہے، ایک ہے حُکم کی نَفْي کہ یہ حُکم نہیں ہے، یہ حُکم نہیں ہے۔ اس نَفْي کے لیے بعض فُقَهَاء لَا دَلِيْل کو دَلِيْل بناتے ہیں، اس نَفْي کے ذریعے، کے لیے لَا دَلِيْل کو کیا بناتے ہیں؟ دَلِيْل بناتے ہیں، اِسْتِدْلَال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں دیکھو ہم بات کر رہے ہیں، ہم اِثْبَات کی بات نہیں کر رہے، اِثْبَات میں تو ایک حُکم کو ثَابِت کیا جاتا ہے اور اِثْبَات جب ایک حُکم کو ثَابِت کیا جا رہا ہے تو اس کے لیے دَلِيْل چاہیے، کیا چاہیے؟ دَلِيْل چاہیے۔ اور ایک ہے حُکم کی نَفْي کرنا اور نَفْي تو عَدَم کا نام ہے اور عَدَم تو کوئی چیز نہیں ہے، لہٰذا اس کے لیے لَا دَلِيْل سے بھی کیا کیا جائے گا؟ اِسْتِدْلَال کیا جا سکتا ہے، یوں کہا جائے یہ حُکم نہیں ہے، کیوں نہیں ہے؟ کیونکہ کوئی دَلِيْل نہیں۔

یہ حُکم نہیں ہے، دیکھو نَفْي پر اِسْتِدْلَال، نَفْي کا حُکم نَفْي ذِکر کر رہے ہیں اور دَلِيْل کیا ذِکر کر رہے ہیں؟ کیونکہ کوئی دَلِيْل نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وہ لَا دَلِيْل کو دَلِيْل بناتے ہیں کس کے لیے؟ نَفْي حُکم کے لیے۔ وہ کہتے ہیں نَفْي حُکم کیا ہے؟ عَدَم کا نام ہے اور عَدَم تو کوئی چیز نہیں، لہٰذا اس کے لیے لَا دَلِيْل بھی دَلِيْل بن جائے گی کہ حُکم نہیں ہے، کیوں نہیں ہے؟ کیونکہ دَلِيْل نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جب کہ آگے ذِکر کریں گے کہ نہیں جُمْهُوْر کے نزدیک بھئی، جیسے اِثْبَات کے لیے دَلِيْل ضروری ہوتی ہے اسی طرح نَفْي کے لیے بھی دَلِيْل ضرور چاہیے بھئی۔ بغیر دَلِيْل کے جیسے اِثْبَات نہیں ہو سکتا اسی طرح بغیر دَلِيْل کے نَفْي بھی نہیں ہو سکتی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

یہ معنیٰ ہے وَالْاِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِيْلٍ اور اِسْتِدْلَال کرنا لَا دَلِيْل سے عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ یہ عَطْف ہے مَا قَبْل پر، أَيْ مِثْلُ الِاطِّرَادِ فِي الْبُطْلَانِ الْاِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِيْلٍ، کہ اِطِّرَاد ہی کے مِثْل ہے بَاطِل ہونے کے اندر اِسْتِدْلَال کرنا لَا دَلِيْل سے۔ لِأَجْلِ النَّفْيِ اِسْتِدْلَال کرنا لَا دَلِيْل سے لِأَجْلِ النَّفْيِ کس لیے؟ نَفْي حُکم کے لیے، کس لیے؟ نَفْي حُکم کے لیے۔ بِأَنْ يَّقُوْلَ بایں طور کہ یوں کہے: هٰذَا الْحُكْمُ غَيْرُ ثَابِتٍ کہ یہ حُکم ثَابِت نہیں ہے، لِأَنَّهُ لَا دَلِيْلَ عَلَيْهِ کیونکہ اس پر کوئی دَلِيْل نہیں ہے۔

فَإِنِ ادَّعَىٰ اب بتائیں گے یہاں دو صورتیں ہیں، یہ جو کیا کہہ رہے ہیں؟ لَا دَلِيْل کو کس چیز کی دَلِيْل بنا رہے ہیں؟ نَفْي حُکم کی دَلِيْل بنا رہے ہیں۔ ان کا یا تو یہ دَعْوَی ہے کہ یہ حُکم ہمارے ذِہن میں ثَابِت نہیں، یہ حُکم ہمارے ذِہن میں ثَابِت نہیں، نَفْي کی بات چل رہی ہے نا، اور کیا ذِکر کر رہے ہیں؟ لَا دَلِيْل کو اس کے، تو اگر ان کی مُرَاد یہ ہے کہ یہ حُکم ہمارے ذِہن میں ثَابِت نہیں، ہمارے عِلْم میں ثَابِت نہیں کیونکہ ہمارے پاس کوئی دَلِيْل نہیں، پھر تو ٹھیک ہے، حُکم کے اِثْبَات کے لیے کیا چاہیے؟ دَلِيْل چاہیے۔ تو پھر تو ان کی بات ٹھیک ہے کہ واقعی ان کے عِلْم میں جب دَلِيْل نہیں تو حُکم بھی ان کے نزدیک ثَابِت نہیں بھئی۔

اور اگر ان کی مُرَاد یہ ہے کہ یہ حُکم نَفْسُ الْأَمْر میں اور وَاقِع میں ہے ہی نہیں، یعنی اللہ کی طرف سے یہ حُکم ہے ہی نہیں بھئی، نَفْسُ الْأَمْر اور وَاقِع میں یہ شَرِيْعَت کی طرف سے یہ حُکم ہے ہی نہیں، کیوں نہیں ہے؟ کہتے ہیں کیونکہ دَلِيْل نہیں

ہے، پھر تو یاد رکھیے اس میں اِخْتِلَاف کیا گیا ہے، بعض کہتے ہیں اس صورت میں یہ لَا دَلِیْل دَلِیْل بنے گی، وہی جو جن کا مَذْھَب اوپر ذِکْر ہوا مَتْن میں رَدّ کے طور پر، یہ کیا کرتے ہیں؟ لَا دَلِیْل کو دَلِیْل بناتے ہیں کس چیز کے لیے؟ نَفْیِ حُکْم کے لیے، نَفْیِ حُکْم کس چیز میں؟ نَفْسُ الْأَمْر میں اور وَاقِع کے اندر، کہ وَاقِع کے اندر شَرِیْعَت کی طرف سے یہ حُکْم نہیں ہے بھئی، کیوں نہیں ہے؟ وجہ کیا ہے؟ وہ کہتے ہیں اس پر دَلِیْل نہیں ہے بھئی، اس پر دَلِیْل نہیں۔

تو اگر ان کی مُرَاد یہ ہے کہ وَاقِع اور حَقِیْقَت میں اور نَفْسُ الْأَمْر میں یہ حُکْم نہیں ہے کیونکہ اس پر دَلِیْل نہیں ہے، تو اس میں بتلایا دو، اِخْتِلَاف ہے۔ انہوں نے کیا کہا؟ دَلِیْل، لَا دَلِیْل دَلِیْل بنے گی۔ دوبارہ سنیے بھئی جو یہ کہہ رہے ہیں کہ لَا دَلِیْل دَلِیْل بن سکتی ہے نَفْیِ حُکْم کے لیے، یا تو ان کی مُرَاد یہ ہے کہ یہ حُکْم ہمارے عِلْم میں نہیں ہے ثَابِت نہیں ہے کیونکہ ہمارے پاس اس کی دَلِیْل نہیں، پھر تو بات ٹھیک ہے جب ان کے عِلْم میں دَلِیْل نہیں تو ان کے عِلْم میں حُکْم بھی نہیں۔ اور اگر ان کی مُرَاد یہ ہے کہ نَفْسُ الْأَمْر اور وَاقِع میں یہ حُکْم نہیں ہے کیونکہ اس پر دَلِیْل نہیں ہے بھئی، تو اس کے اندر کیا کیا گیا ہے؟ اِخْتِلَاف، بعضوں نے کہا یہ جَائِز ہے، بعضوں نے کہا یہ جَائِز نہیں ہے بھئی، دیکھیے کتاب پر۔

فَإِنِ ادَّعَىٰ أَنَّهُ غَيْرُ ثَابِتٍ فِيْ ذِهْنِ الْمُسْتَدِلِّ پس اگر اس مُجْتَہِد نے یہ دَعْوَی کیا کہ یہ حُکْم جو ہے غَیْرُ ثَابِتٍ یہ ثَابِت نہیں ہے فِيْ ذِهْنِ الْمُسْتَدِلِّ کس میں؟ مُسْتَدِلّ کے ذِہن میں، فَلَا شَكَّ فِيْ جَوَازِهِ پھر تو اس کے جَائِز ہونے میں کوئی شک ہی نہیں ہے، لِأَنَّ عَدَمَ وِجْدَانِهِ الدَّلِيْلَ اس لیے کیونکہ اس مُجْتَہِد کا دَلِیْل کو نہ پانا يَقْتَضِيْ عَدَمَ وِجْدَانِهِ الْحُكْمَ یہ تَقَاضَا کرتا ہے کہ اس نے حُکْم کو بھی نہیں پایا فِيْ عِلْمِهِ اپنے عِلْم میں۔

بات بھی سمجھ میں آ رہی ہے کہ نہیں؟ مُجْتَہِد کیا کہہ رہا ہے دَعْوَی اس کا کیا ہے؟ یہ حُکْم میرے عِلْم میں ثَابِت نہیں، کیوں نہیں ثَابِت؟ کیونکہ میرے پاس اس کی دَلِیْل نہیں، تو پھر تو اس کی بات ٹھیک ہے جب اس کے ذِہن میں اس کی دَلِیْل نہیں تو اس کے عِلْم میں یہ حُکْم بھی نہیں، دَلِیْل آئے گی تو حُکْم بھی آئے گا، دَلِیْل نہیں تو حُکْم کہاں سے آئے گا بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی، یہی بات بیان کر رہے ہیں کیونکہ لِأَنَّ عَدَمَ وِجْدَانِهِ الدَّلِيْلَ اس لیے کیونکہ اس مُجْتَہِد کا دَلِیْل کو نہ پانا يَقْتَضِيْ عَدَمَ وِجْدَانِهِ الْحُكْمَ یہ تَقَاضَا کرتا ہے کہ اس نے حُکْم کو نہیں پایا فِيْ عِلْمِهِ اپنے عِلْم میں۔

وَإِنِ ادَّعَىٰ اور اگر اس کا یہ دَعْوَی ہے کہ أَنَّهُ غَيْرُ ثَابِتٍ فِيْ نَفْسِ الْأَمْرِ کہ یہ حُکْم نَفْسُ الْأَمْر میں اور وَاقِع میں ثَابِت ہی نہیں ہے، شَرِیْعَت کی طرف سے یہ حُکْم ہے ہی نہیں، یہ نہیں کہہ رہا کہ میرے عِلْم میں نہیں ہے بلکہ کیا کہہ رہا ہے؟ یہ حُکْم نَفْسُ الْأَمْر میں ہے ہی نہیں، یعنی یوں کہو دوسرے لفظوں میں شَرِیْعَت نے یہ حُکْم دیا ہی نہیں۔ بھئی اپنی بات کریں ہمیں تو مَنْظُوْر ہے، آپ اپنی بات کریں کہ میرے پاس دَلِیْل نہیں اس لیے میرے عِلْم میں یہ حُکْم بھی نہیں، لیکن آپ کہہ رہے ہیں نَفْسُ الْأَمْر میں یعنی شَرِیْعَت کی طرف سے یہ حُکْم ہے ہی نہیں، کیوں نہیں ہے؟ کہتے ہیں اس پر دَلِیْل نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی تو اس میں بتائیں گے اِخْتِلَاف ہے۔ کہتے ہیں اگر اس نے یہ دَعْوَی کیا کہ یہ حُکْم ثَابِت ہی نہیں ہے

نَفْسُ الْأَمْر میں لِعَدَمِ وِجْدَانِيْ، وِجْدَانِيْ ہے بھئی آپ کی کتابوں میں کہ نُوْن ہے صِرْف؟ نُوْن کے ساتھ یَا بھی ہونی چاہیے وِجْدَانِيْ، لِعَدَمِ وِجْدَانِي الدَّلِيْلَ، لِعَدَمِ وِجْدَانِي الدَّلِيْلَ بوجہ میرے دَلِيْل کے نہ پانے کے عَلَيْهِ اس حُکْم پر۔ اگر اس نے یہ دَعْوَی کیا کہ نَفْسُ الْأَمْر میں یہ حُکْم ثَابِت نہیں ہے اس وجہ سے کہ مجھے اس پر کوئی دَلِيْل نہیں ملی، فَاخْتَلَفُوْا فِيْهِ تو اس میں اِخْتِلَاف کیا گیا ہے۔

فَقِيْلَ هُوَ جَائِزٌ تو کہا گیا ہے یہ جَائِز ہے لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ اللہ تَعَالٰی کے اس قَوْل کی وجہ سے۔ بعضوں نے کہا لَا دَلِيْل کو حُجَّت بنا رہے ہیں کس چیز پر؟ نَفْيِ حُکْم کے نہ، نَفْسُ الْأَمْر میں حُکْم کے نہ ہونے پر، اور اللہ کے قَوْل کو دَلِيْل کے طور پر ذِکْر کر رہے ہیں، کہتے ہیں اللہ نے فرمایا ہے قرآن میں: قُلْ لَّا أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا، قُلْ اے پیغمبر آپ کہہ دیجیے، لَا أَجِدُ میں نہیں پاتا فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ اس چیز میں جو میری طرف وَحْي کی گئی ہے مُحَرَّمًا حَرَام۔ وہ چیز جو میری طرف وَحْي کی گئی ہے، یعنی جو میری طرف وَحْي کیا گیا ہے اس میں میں حَرَام چیز نہیں پاتا، حَرَام چیز نہیں پاتا۔

آگے آیت میں ہے خِنْزِيْر اور دَمٍ مَسْفُوْح جو بہنے والا خون ہے وہ، اور اسی طرح جن پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو کسی اور کا نام لیا گیا ہو وہ چیزیں تو حَرَام ہیں، اس کے علاوہ یہ جو باقی عام جانور جن کو کھایا جاتا ہے، عام جانور جن کو کھایا جاتا ہے، ان کے بارے میں میں اپنی وَحْي میں حَرَام نہیں پاتا کہ میری وَحْي میں ان کو کیا کہا گیا ہو؟ حَرَام کہا گیا ہو۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ ہاں، قُلْ آپ فرما دیجیے لَا أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا کہ میں نہیں پاتا اس چیز میں جو میری طرف وَحْي کی گئی ہے حَرَام کو، الْآيَةَ، اِقْرَأِ الْآيَةَ۔

فَإِنَّهُ تَعَالَىٰ پس بے شک اللہ تَعَالٰی نے عَلَّمَ نَبِيَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ سکھلایا اپنے پیغمبر کو، کیا بتلایا؟ اَلْاِحْتِجَاجَ بِلَا أَجِدُ، لَا أَجِدُ کے ذریعے اِسْتِدْلَال کرنا، لَا أَجِدُ کے ذریعے، دَلِيْلًا عَلَىٰ عَدَمِ حُرْمَتِهِ یہ دَلِيْل ہے اس چیز کے حَرَام نہ ہونے پر بھئی۔ بھئی دیکھیے اللہ نے سکھلایا اپنے پیغمبر کو اَلْاِحْتِجَاجَ بِلَا أَجِدُ دَلِيْلًا عَلَىٰ عَدَمِ حُرْمَتِهِ کہ لَا أَجِدُ کے ذریعے اِسْتِدْلَال کرنا یہ دَلِيْل ہے اس چیز کے حَرَام نہ ہونے پر بھئی۔

حُضُوْر عَلَيْهِ السَّلَام دیکھیے بھئی ایک چیز کے حَرَام نہ ہونے پر دَلِيْل پیش فرما رہے ہیں قرآن میں طَرِيْقَہ بتلایا گیا کہ قُلْ اے پیغمبر آپ کہہ دیجیے لَا أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا وہ چیز جو میری طرف وَحْي کی گئی ہے میں اس میں حَرَام چیز نہیں پاتا سوائے اور چند چیزوں کے جو آگے ذِکْر ہیں اس میں بھئی، تو ان کے علاوہ میں حَرَام نہیں پاتا، معلوم ہوا وہ حَلَال ہیں، معلوم ہوا وہ کیا ہیں؟ حَلَال ہیں۔ تو لَا أَجِدُ نہ پانے کو، دَلِيْل نہ ہونے کو دَلِيْل بنایا گیا کس چیز پر؟ حَرَام نہ ہونے پر، حَرَام نہیں کیوں نہیں حَرَام؟ کیونکہ دَلِيْل نہیں ہے۔ دیکھو وہی بات کہہ رہے ہیں اللہ سکھلا رہے ہیں نَبِيّ كَرِيْم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کو کہ نَفْيِ حُکْم یعنی عَدَمِ حُرْمَت اس کے لیے کس کو دَلِيْل بنایا جا رہا ہے؟ لَا دَلِيْل کو دَلِيْل بنایا جا رہا ہے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ لیکن جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں پر پیغمبر عَلَيْهِ السَّلَام کا یہ کہنا مجھے اس پر حَرَام ہونے پر

کوئی دَلِیْل نہیں ملی اس لیے یہ حَرَام بھی نہیں، وہ پیغمبر عَلَیْہِ السَّلَام فرما سکتے ہیں، اس وجہ سے کہ ان پر ہر حُکْم کے بارے میں وَحْي نَازِل ہوتی تھی، ہر بات وَحْي کے ذریعے بتلائی جاتی تھی اور وہی تو شَرِیْعَت کے اَحْکَام لانے والے ہیں، تو جب ان کے پاس دَلِیْل نہیں اس کا مطلب ہے اللہ نے حُکْم ہی نہیں نَازِل کیا، جب وہ کہہ رہے ہیں دَلِیْل نہیں تو اس کا کیا معنیٰ، کیا مطلب ہے؟ اللہ کی طرف سے حُکْم ہی نہیں نَازِل ہوا، جب اللہ کی طرف سے حُکْم ہی نہیں نَازِل ہوا تو وہ چیز لازمی بات ہے حَرَام بھی نہیں ہوگی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا اس کو یہاں دَلِیْل کے طور پر ذِکْر نہیں کیا جا سکتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَقِیْلَ اور کہا گیا ہے جَائِزٌ فِي الشَّرْعِیَّاتِ دُوْنَ الْعَقْلِیَّاتِ کہ لَا دَلِیْل کے ذریعے اِسْتِدْلَال کرنا شَرْعِیَّات میں جَائِز ہے عَقْلِیَّات میں جَائِز نہیں۔ یعنی مَنْطِق وغیرہ میں جَائِز نہیں، کیوں؟ لِأَنَّ مُدَّعِيَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فِي الْعَقْلِیَّاتِ مُدَّعِيْ حَقِیْقَةِ الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ۔ بھئی یاد رکھیے مَنْطِق میں وَاقِع اور حَقِیْقِي چیزوں کے وُجُوْد اور عَدَم کی بَحْث ہوتی ہے کہ یہ چیز وَاقِع میں مَوْجُوْد ہے یا مَوْجُوْد نہیں، تو لہٰذا وہاں، یہ بعض عُلَمَاء کا قَوْل ذِکْر ہو رہا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مَنْطِق کے اندر بھئی چیزوں کے حَقِیْقِي وُجُوْد اور عَدَم کی بات کی جاتی ہے، عَقْلِیَّات میں چیزوں کے حَقِیْقِي وُجُوْد اور عَدَم کی بات کہ یہ چیز وَاقِع میں حَقِیْقَت میں مَوْجُوْد ہے یا مَوْجُوْد نہیں ہے۔ لہٰذا وہاں پر اِثْبَات کے لیے جس طرح دَلِیْل چاہیے وہاں نَفْي کے لیے بھی بَاقَاعِدَہ کیا چاہیے؟ دَلِیْل چاہیے۔ لیکن شَرْعِي اَحْکَام اس طرح تو نہیں ہیں بھئی، شَرْعِي اَحْکَام کا کبھی خَارِج میں آپ کو وُجُوْد نظر آیا؟ جی؟ یہ اس کا تو خَارِج میں کوئی الگ وُجُوْد نہیں ہے، لہٰذا وہاں پر شَرْعِي اَحْکَام میں لَا دَلِیْل کو دَلِیْل بنایا جا سکتا ہے، ہاں عَقْلِیَّات کے اندر لَا دَلِیْل کو دَلِیْل نہیں، وہاں آپ جیسے وُجُوْد کے لیے دَلِیْل ضروری ہوتی ہے اسی طرح عَدَمِ وُجُوْد یعنی نَفْي کے لیے بھی بَاقَاعِدَہ دَلِیْل کا ہونا ضروری ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَقِیْلَ جَائِزٌ فِي الشَّرْعِیَّاتِ اور کہا گیا ہے کہ یہ اِسْتِدْلَال کرنا لَا دَلِیْل کے ذریعے یہ جَائِز ہے شَرْعِیَّات کے اندر دُوْنَ الْعَقْلِیَّاتِ نہ کہ عَقْلِیَّات میں، لِأَنَّ مُدَّعِيَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فِي الْعَقْلِیَّاتِ اس لیے کیونکہ عَقْلِیَّات میں اِثْبَات اور نَفْي کا دَعْوَی کرنے والا مُدَّعِيْ حَقِیْقَةِ الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وہ عَدَم اور وُجُوْد کی حَقِیْقَت کا دَعْوَی کرنے والا ہے، فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِیْلٍ لہٰذا اس کے لیے دَلِیْل کا ہونا ضروری ہے وَلَا یَکْفِيْ عَدَمُ الدَّلِیْلِ اور عَدَمِ دَلِیْل کافی نہیں۔ بِخِلَافِ الشَّرْعِیَّاتِ بخلاف شَرْعِیَّات کے فَإِنَّهَا لَیْسَتْ کَذٰلِكَ پس بے شک وہ اس طرح نہیں ہے بھئی۔

وَعِنْدَ الْجُمْهُوْرِ لَیْسَ بِحُجَّةٍ أَصْلًا اور جُمْهُوْر کے نزدیک بھئی لَا دَلِیْل کے ذریعے، یہ لَا دَلِیْل لَیْسَ بِحُجَّةٍ أَصْلًا یہ سِرے سے حُجَّت ہی نہیں دَلِیْل ہی نہیں ہے، لَا فِي النَّفْيِ وَلَا فِي الْإِثْبَاتِ نہ نَفْي میں اور نہ اِثْبَات میں۔ میں نے پہلے بیان کیا تھا بھئی جُمْهُوْر کے نزدیک جیسے اِثْبَات کے لیے بَاقَاعِدَہ دَلِیْل چاہیے نَفْي کے لیے بھی کیا چاہیے؟ بَاقَاعِدَہ دَلِیْل چاہیے، لَا دَلِیْل سے کام نہیں چلے گا۔ اور دَلِیْل، بھئی کس طرح آپ کہتے ہیں نَفْي کے لیے بھی دَلِیْل چاہتے ہیں، نَفْي کے لیے بھی دَلِیْل ہونی چاہیے؟ کہتے ہیں لِقَوْلِهِ تَعَالَی اللہ تَعَالَی کے اس قَوْل کی وجہ سے: وَقَالُوْا لَنْ یَّدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ کَانَ هُوْدًا أَوْ نَصَارٰی تِلْكَ

أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ۔ اور کہا انہوں نے کہ ہرگز داخل نہیں ہوگا جَنَّت میں إِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا أَوْ نَصَارٰى مگر وہ جو یہودی ہو یا عیسائی ہو، پھر اللہ آگے فرماتے ہیں بھئی۔

انہوں نے کہا ہرگز جَنَّت میں داخل نہیں ہوگا مگر جو یہودی ہو یا عیسائی ہو۔ یہ یہود و نصاریٰ کا قَوْل ہے، یہود اور نصاریٰ کا، انہوں نے کہا ہرگز جَنَّت میں داخل نہیں ہوگا سوائے یہودی یا سوائے عیسائی کے۔ اللہ آگے فرماتے ہیں: تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ یہ ان کی خواہشات ہیں، قُلْ اے پیغمبر آپ کہہ دیجیے هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ تم اپنی دَلِیْل لے کر آؤ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ اگر تم سچے ہو، اگر تم سچے ہو۔

پہلے تو یہ آیت دیکھ لیں ذرا بھئی پھر بَحْث کرتے ہیں کس طرح یہ ہماری دَلِیْل ہے۔ یاد رکھیے آپ نے پڑھا ہے لَفّ وَنَشْر۔ لَفّ وَنَشْر کس کو کہتے ہیں؟ کہ پہلے چند چیزوں کو ذِکْر کیا جائے اور پھر ہر ایک سے مُتَعَلِّقَہ بات یا کوئی چیز آگے ذِکْر کی جائے، اور یہ نہ ذِکْر کیا جائے پہلی کا تَعَلُّق کس سے، دوسری کا کس سے، لَفّ میں ہی مثلاً پانچ چیزیں ہیں، آگے پھر انہی سے مُتَعَلِّقَہ ہر ایک سے مُتَعَلِّقَہ پانچ چیزیں نَشْر میں آگئیں اور نَشْر میں یہ ذِکْر نہ ہو کہ پہلی کا تَعَلُّق کس سے، دوسری کا کس سے، تیسری کا کس سے، سمجھنے والا خود ہی سمجھ جاتا ہے کہ پہلی کا تَعَلُّق پہلی سے ہے، دوسری کا دوسری سے، تیسری کا تیسری سے، تَرْتِیْب کے مطابق۔ یا بغیر تَرْتِیْب کے ہو تو بھی سمجھ لیتا ہے۔ تو تَرْتِیْب سے ہو تو اس کو کہتے ہیں لَفّ وَنَشْر مُرَتَّب اور تَرْتِیْب سے نہ ہو نَشْر تو کیا کہتے ہیں لَفّ وَنَشْر غَیْرِ مُرَتَّب بھئی، یہ کئی مرتبہ بیان ہو چکا۔

یاد رکھیے اس آیت میں بھی لَفّ وَنَشْر ہے، اس آیت میں بھی لَفّ وَنَشْر۔ لیکن یہ اور قسم کا لَفّ وَنَشْر ہے جس میں مُرَتَّب اور غَیْرِ مُرَتَّب تَقْسِیْم نہیں ہو سکتی، یہ اور قسم کا لَفّ وَنَشْر ہے جس میں مُرَتَّب اور غَیْرِ مُرَتَّب کی تَقْسِیْم نہیں ہو سکتی۔ اگلے سال اِنْ شَاءَ اللّٰهُ آپ پڑھیں گے بھئی مُخْتَصَرُ الْمَعَانِي میں بھئی۔ دیکھیے یہاں دو قَوْلوں کو اللہ نے ملا دیا بھئی، اکٹھا ذِکْر کر دیا۔ یہودی کہتے تھے جَنَّت میں کوئی بھی داخل نہیں ہوگا سوائے یہودیوں کے، کون کہتے تھے؟ یہودی، صرف اپنا کہتے تھے ہم جائیں گے، جَنَّت میں کوئی بھی داخل نہیں ہو سکتا سوائے یہودی کے۔ اور عیسائی کہتے تھے جَنَّت میں کوئی بھی نہیں داخل ہو سکتا سوائے عیسائی کے۔ تو دونوں کا اپنے اپنے بارے میں قَوْل تھا، اللہ نے دونوں کو ملا دیا۔ اللہ نے دونوں کو، دونوں کو اکٹھا ذِکْر کر دیا اور ملا دیا کیونکہ اِشْتِبَاہ کا خطرہ نہیں، سب کو پتہ تھا، اِشْتِبَاہ کا کسی قسم کا خطرہ نہیں کہ عیسائی اپنی بات کرتے ہیں باقی سب کی نَفْي کرتے ہیں اور یہودی اپنی بات، اپنا اِثْبَات کرتے ہیں باقی سب کی نَفْي کرتے ہیں، اس لیے ان کو ملا دیا گیا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟

جی، تو یہاں دیکھیے بھئی لَفّ کہاں پر ہے لَفّ؟ لَفّ ہے قَالُوْا میں، کہا انہوں نے، کنہوں نے؟ یہودیوں نے اور عیسائیوں نے، دونوں مُرَاد ہیں، تو دو چیزیں ذِکْر ہو گئیں قَالُوْا میں۔ بھئی نَشْر میں دو یا تین یا چار چیزیں ذِکْر ہوتی ہیں نا، یہاں بھی دو

چیزیں دو فَرِیْق ذِکْر ہو گئے قَالُوْا کے اندر، ایک عیسائی اور ایک یہودی۔ اور آگے نَشْر ہے لَنْ یَّدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ کَانَ هُوْدًا أَوْ نَصَارٰی یہ کیا ہے؟ نَشْر ہے، نَشْر بھئی۔ اور کیا معنیٰ؟ قَالَ الْیَهُوْدُ یہود نے یوں کہا لَنْ یَّدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ کَانَ هُوْدًا اور عیسائیوں نے یوں کہا لَنْ یَّدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ کَانَ نَصَارٰی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ دونوں کو ملا دیا گیا کیونکہ اِشْتِبَاہ کا کوئی خطرہ نہیں، تو یہ ہوا نَشْر، نَشْر۔ اور یہاں مُرَتَّب غَیْرِ مُرَتَّب نہیں ہو سکتا اس لیے کیونکہ مُرَتَّب اور غَیْرِ مُرَتَّب کا دارومدار کس پر تھا؟ لَفّ پہ تھا۔ لَفّ میں جو تَرْتِیْب تھی اگر وہی نَشْر میں بھی تَرْتِیْب ہو تو مُرَتَّب کہتے تھے، اگر لَفّ میں جو تَرْتِیْب تھی وہ نَشْر میں نہ ہو تو اس کو کیا کہتے تھے؟ غَیْرِ مُرَتَّب۔ اور یہاں لَفّ کیا ہے؟ قَالُوْا، اور قَالُوْا میں دو فَرِیْقوں کو اِجْمَالًا ذِکْر کیا گیا، الگ الگ ذِکْر ہی نہیں کیا گیا ان میں تَرْتِیْب ہی کوئی نہیں، صورت سمجھ میں آگئی؟ ان میں تَرْتِیْب ہی نہیں کہ پہلے یہود ہوتے پھر عیسائی ہوتے تو پھر آگے تَرْتِیْب ہم دیکھتے، یہاں دونوں کو اِجْمَالًا ملا دیا گیا بھئی۔

اچھا اب بھئی بات تھی کہ یہ آیت ہماری دَلِیْل ہے۔ ہماری دَلِیْل کس بات پر؟ بَحْث یہ چل رہی ہے کہ بعض فُقَهَاء کے نزدیک نَفْي کے لیے لَا دَلِیْل بھی، کو ذِکْر کیا جا سکتا ہے، اس سے اِسْتِدْلَال کیا جا سکتا ہے، جب کہ جُمْهُوْر کہتے ہیں نہیں نَفْي کے لیے بھی بَاقَاعِدَہ کیا ذِکْر کرنا پڑے گی؟ دَلِیْل ذِکْر کرنا پڑے گی۔ کہتے ہیں دیکھو اس آیت میں اللہ فرما رہے ہیں قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَکُمْ تم لے کر آؤ اپنی دَلِیْل، دَلِیْل لے کر آؤ۔ کس بات پر؟ یہ جو انہوں نے دَعْوَی کیا اور دَعْوَی کیا تھا؟ نَفْي اور اِثْبَات دونوں ہیں، نَفْي اور اِثْبَات دونوں ہیں، معنیٰ ہے دونوں پر دَلِیْل لے کر آؤ۔ معلوم ہوا نَفْي پر بھی دَلِیْل لانا پڑے گی، کیا کرنا پڑے گی؟ نَفْي پر بھی دَلِیْل لانا پڑے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ نَفْي کیا تھی؟ کوئی بھی جَنَّت میں نہیں جائے گا سوائے، یہودی کہتے تھے ہمارے سوا، اور عیسائی کہتے تھے ہمارے، تو باقی سب کی کرتے تھے نَفْي، اپنا کرتے تھے اِثْبَات، اللہ فرما رہے ہیں اس پر دَلِیْل لے کر آؤ، یعنی نَفْي اور اِثْبَات دونوں پر دَلِیْل لے کر آؤ، معلوم ہوا نَفْي کے لیے بھی کیا چاہیے؟ دَلِیْل چاہیے، لَا دَلِیْل سے کام نہیں چلے گا۔

فَأَمَرَ النَّبِيَّ عَلَیْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِطَلَبِ الْحُجَّةِ وَالْبُرْهَانِ عَلَی النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ جَمِیْعًا۔ پس اللہ نے حُکْم دیا نَبِيّ کَرِیْم صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کو بِطَلَبِ الْحُجَّةِ وَالْبُرْهَانِ، دَلِیْل اور بُرْهَان بھی دَلِیْل کو کہتے ہیں بھئی، اَلْبَتَّہ وہ دَلِیْل جو یَقِیْنِیَّات سے مُرَکَّب ہو بھئی، یہاں، سمجھ میں آیا بھئی؟ یَقِیْنِیَّات سے مُرَکَّب ہو بھئی۔ دَلِیْل یہ ہے نا صُغْرٰی کُبْرٰی ملا کر نَتِیْجَة نکالا جاتا ہے، تو اگر صُغْرٰی اور کُبْرٰی یَقِیْنِي ہوں، ہر ایک مانتا ہو ان کو، یَقِیْنِي ہیں، تو پھر نَتِیْجَة بھی جو آئے گا بڑا قَوِي ہوگا بھئی اور اس کو بُرْهَان کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ بُرْهَان، جب کہ حُجَّت عَام ہے۔ تو اللہ نے حُکْم دیا پیغمبر عَلَیْهِ السَّلَام کو حُجَّت اور دَلِیْل طلب کرنے کا عَلَی النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ جَمِیْعًا نَفْي اور اِثْبَات دونوں پر۔

تو یہاں بھئی دیکھیے بَاقَاعِدَہ نَصّ کے اندر نَفْي اور اِثْبَات دونوں پر حُجَّت طلب کی جا رہی ہے، بَاقَاعِدَہ نَصّ کے اندر نَفْي اور اِثْبَات دونوں پر دَلِیْل طلب کی جا رہی ہے، تو یہ بات نَصّ سے ثَابِت ہو گئی، یعنی گویا یہ بات نَصّ کے اندر آگئی کہ لَا

دَلِيْل حُجَّت نہیں ہے نَفْي کے اندر بھی بھئی۔ نَفْي کے لیے بھی لَا دَلِيْل حُجَّت نہیں ہے بلکہ نَفْي کے لیے بھی بَاقَاعِدَه کیا پیش کرنا پڑے گی؟ دَلِيْل پیش کرنا پڑے گی۔ ان یہود و نصاریٰ نے باقی سب کی نَفْي کی تھی کوئی جَنَّت میں نہیں جائے گا تو یہ نَفْي تھی اور اس پر بھی ان سے بَاقَاعِدَه دَلِيْل طلب کی جا رہی ہے کہ دَلِيْل لے کر آؤ بھئی۔ تو گویا نَصّ سے ہمارا مُدَّعٰی ثَابِت ہو گیا کہ نَفْي کے اندر بھی لَا دَلِيْل حُجَّت نہیں ہے بلکہ کیا کرنا پڑے گا؟ بَاقَاعِدَه نَفْي کے لیے بھی دَلِيْل ذِکْر کرنا پڑے گی۔

هٰذَا مَا عِنْدِيْ فِيْ حَلِّ هٰذَا الْمَقَامِ۔ شَارِح فرماتے ہیں هٰذَا مَا عِنْدِيْ یہ وہ ہے جو میرے پاس ہے فِيْ حَلِّ هٰذَا الْمَقَامِ اس مَقَام میں، یعنی میرے پاس جو کچھ تھا اس مَقَام کے حَل میں وہ میں نے سارا پیش کر دیا۔ هٰذَا مَا عِنْدِيْ فِيْ حَلِّ هٰذَا الْمَقَامِ یہ ہے، یہ میرے پاس تھا اس مَقَام کے حَل میں بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ چلیے بس بھئی هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، اَللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۱۳: باب القیاس (۱۱): جن امور کے لیے تعلیل کی جاتی ہے — اثباتِ ولایت، اثباتِ حل و حرمت اور تعدیۂ حکم

نور الانوار صفحہ: ۲۴۱ — بتاریخ: ۱۶ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ التَّعْلِيلَاتِ الصَّحِيحَةِ وَالْفَاسِدَةِ شَرَعَ فِي بَيَانِ مَا يُؤْتَى التَّعْلِيلُ لِأَجْلِهِ صَحِيحًا وَفَاسِدًا، فَقَالَ: وَجُمْلَةُ مَا يُعَلَّلُ لَهُ أَرْبَعَةٌ، إِلَّا أَنَّ الصَّحِيحَ عِنْدَنَا هُوَ الرَّابِعُ عَلَى مَا سَيَأْتِي. وَقَالَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ: إِنَّهُ بَيَانٌ لِحُكْمِ الْقِيَاسِ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ شَرْطِهِ وَرُكْنِهِ، وَهُوَ خَطَأٌ فَاحِشٌ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

«وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ التَّعْلِيلَاتِ الصَّحِيحَةِ وَالْفَاسِدَةِ» اور جب مُصَنِّف رَحِمَهُ اللّٰهُ فارغ ہوئے تَعْلِيلَاتِ صَحِيحَہ و فَاسِدَہ کے بیان سے۔ تَعْلِيلَاتِ صَحِيحَہ اور فَاسِدَہ بیان ہوئیں بھئی ہمارے نزدیک تَعْلِيل کس طرح صَحِيح ہے اور پھر وہ کچھ صورتیں ذکر ہوئیں جو ہمارے نزدیک صَحِيح نہیں بلکہ فَاسِد ہیں، جیسے اِطِّرَاد آیا، تَعْلِيل بِالنَّفْيِ آئی، اسی طرح اِسْتِصْحَابِ حَال اور اسی طرح اِسْتِدْلَال کرنا وَصْفِ مُخْتَلَفٍ فِيہِ سے وغیرہ بھئی۔ تو جب مُصَنِّف رَحِمَهُ اللّٰهُ ان تَعْلِيلَاتِ صَحِيحَہ و فَاسِدَہ کے بیان سے فارغ ہوئے، «شَرَعَ فِي بَيَانِ مَا يُؤْتَى التَّعْلِيلُ لِأَجْلِهِ» تو شروع ہوئے اس چیز کے بیان میں کہ لائی جاتی ہے جس کے لیے تَعْلِيل، اس چیز کے بیان میں شروع ہوئے جس کے لیے تَعْلِيل لائی جائے یعنی تَعْلِيل کی جائے، «صَحِيحًا وَفَاسِدًا» صَحِيح ہو اور فَاسِد یعنی چاہے وہ صَحِيح ہو یا فَاسِد۔ کن کن چیزوں کے لیے تَعْلِيل کی جاتی ہے سب بیان کریں گے، صَحِيح کو بھی ذکر کریں گے اور فَاسِد کو بھی ذکر کریں گے کہ ان ان چیزوں کے لیے تَعْلِيل کی جاتی ہے، لیکن ان میں سے صرف ایک صورت ہمارے نزدیک صَحِيح ہے باقی صورتیں صَحِيح نہیں فَاسِد ہیں بھئی۔

«فَقَالَ» پس مُصَنِّف نے فرمایا: «وَجُمْلَةُ مَا يُعَلَّلُ لَهُ أَرْبَعَةٌ» اور وہ جملہ چیزیں جن کے لیے تَعْلِیل کی جاتی ہے چار ہیں۔ وہ چیزیں کُل وہ چیزیں سب کے سب، اہ، کتنی ہیں؟ چار ہیں جن کے لیے تَعْلِیل کی جاتی ہے۔ «إِلَّا أَنَّ الصَّحِيحَ عِنْدَنَا هُوَ الرَّابِعُ عَلَى مَا سَيَأْتِي» مگر یہ کہ صَحِیح ہمارے نزدیک وہ چوتھی ہی ہے صرف بنا بر اس کے جو عنقریب آجائے گا۔ بھئی چار قسمیں ذکر کریں گے، چار چیزیں جن کے لیے تَعْلِیل کی جاتی ہے اور ان چار میں سے صرف چوتھی قسم ہمارے نزدیک صَحِیح ہے، باقی قسمیں فَاسِد ہیں صَحِیح نہیں ہیں بھئی۔

«وَقَالَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ» یہاں سے بتلا رہے ہیں کہ یہ جو مَتْن میں آیا نا «وَجُمْلَةُ مَا يُعَلَّلُ لَهُ أَرْبَعَةٌ» بعض شَارِحِین نے یہاں اپنی شُرُوحَات میں لکھا کہ یہاں سے صَاحِبِ مَنَار جو ہیں وہ قِیَاس کا حُکْم بیان کر رہے ہیں۔ بعض شَارِحِین نے کیا کہا؟ کہ یہ مُصَنِّف یہاں سے قِیَاس کا حُکْم بیان کر رہے ہیں بھئی۔ قِیَاس کی تَعْرِیف بھی کر دی لُغَوِی بھی شَرْعِی بھی، اس کے شَرَائِط بھی ذکر کر دیں، اس کا رُکْن بھی ذکر کر دیا، اب قِیَاس کا حُکْم بیان کرنے لگے ہیں، یہ بعض شَارِحِین نے شُرُوحَات میں لکھا بھئی۔ تو شَارِح یعنی صَاحِبِ نُورُ الْأَنْوَار فرماتے ہیں کہ یہ ان شَارِحِین کی زبردست غلطی ہے۔ یہ قِیَاس کا حُکْم نہیں بیان ہو رہا، قِیَاس کا حُکْم تو آگے آجائے گا باقاعدہ صَرَاحَةً مُصَنِّف کہیں گے «وَحُكْمُهُ الْإِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ»۔ «وَحُكْمُهُ الْإِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ» کہ قِیَاس کا حُکْم جو ہے وہ غَالِب رَاے کے ساتھ درست ہونا ہے، تو باقاعدہ صَرَاحَةً وہ بیان کریں گے حُکْم کو، تو یہ قِیَاس کا حُکْم نہیں بیان ہو رہا جنہوں نے اس کو قِیَاس کا حُکْم قرار دیا ہے انہوں نے بڑی غلطی کی۔

کہتے ہیں «وَقَالَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ» اور کہا بعض شَارِحِین نے کہ «إِنَّهُ بَيَانٌ لِحُكْمِ الْقِيَاسِ» کہ یہ حُکْم قِیَاس کا بیان ہے «بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ شَرْطِهِ وَرُكْنِهِ» بعد فارغ ہو جانے کے قِیَاس کی شَرْط اور رُکْن سے، «وَهُوَ خَطَأٌ فَاحِشٌ» اور یہ سخت غلطی ہے۔ «خَطَأٌ فَاحِشٌ» سخت غلطی، زبردست غلطی۔ «وَهُوَ خَطَأٌ فَاحِشٌ» اور یہ سخت غلطی ہے، «بَلْ بَيَانُ حُكْمِهِ الَّذِي سَيَجِيءُ فِيمَا بَعْدُ» بلکہ قِیَاس کے حُکْم کا بیان تو وہ جو عنقریب آجائے گا بعد میں «فِي قَوْلِهِ» مُصَنِّف کے اس قَوْل کے اندر «وَحُكْمُهُ الْإِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ» اور قِیَاس کا حُکْم جو ہے وہ درستی ہے غَالِب رَاے کے ساتھ۔ یعنی قِیَاس کا حُکْم یہ ہے کہ غَالِب گمان یہی ہو ہے کہ یہ درست ہے بھئی۔ کیونکہ قِیَاس کے ذریعے یَقِینِی عِلْم تو حاصل نہیں لیکن ظَنِّی عِلْم حاصل ہو جاتا ہے بھئی، غَالِب گمان یہی ہے کہ یہ صَحِیح ہے بھئی۔ «وَهٰذَا بَيَانُ مَا ثَبَتَ بِالتَّعْلِيلِ» اور یہ بیان ہے اس چیز کا جو ثَابِت ہو تَعْلِیل کے ذریعے، یعنی وہ چیزیں جو تَعْلِیل سے ثَابِت ہوں جن کے ذریعے تَعْلِیل کی جائے، یہ ان چیزوں کا بیان ہے، قِیَاس کے حُکْم کا بیان نہیں ہے۔

جی چار چیزیں ذکر کریں گے جن کے لیے تَعْلِیل کی جاتی ہے۔ صرف مَتْن مَتْن پہلے دیکھ لیجیے: «الْأَوَّلُ إِثْبَاتُ الْمُوجِبِ أَوْ وَصْفِهِ» پہلی چیز بھئی تَعْلِیل کس لیے کی جاتی ہے؟ مُوجِب کو ثَابِت کرنے کے لیے۔ مُوجِب یعنی مُثْبِت اور مُثْبِت کیا ہے؟ حُکْم کو کیا چیز ثَابِت کرتی ہے؟ عِلَّت۔ کیا چیز ثَابِت کرتی ہے؟ عِلَّت۔ تو مُوجِب سے کیا مُراد ہوا؟ عِلَّت۔ تو کہتے ہیں تَعْلِیل کی جاتی ہے سب سے پہلے نمبر پر کس کو ذکر کیا؟ «إِثْبَاتُ الْمُوجِبِ أَوْ وَصْفِهِ» مُوجِب یعنی عِلَّت کو ثَابِت کرنا «أَوْ وَصْفِهِ» یا وَصْفِ

مُوجِب یعنی وَصْفِ عِلَّت کو ثَابِت کرنا۔ تَعْلِیل بھئی عِلَّت بیان کی جائے گی کس کے کس کے لیے تَعْلِیل کیوں کی جائے گی؟ مقصد کیا ہو گا تَعْلِیل کرنے کا؟ حُکْم کی عِلَّت بیان کرنا، حُکْم کی عِلَّت ثَابِت کرنا۔ تَعْلِیل کا مقصد کیا ہو گا؟ حُکْم کی عِلَّت ثَابِت کرنا۔ «أَوْ وَصْفِهِ» یا عِلَّت کا وَصْف ثَابِت کرنا۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ جیسے اِمَام شَافِعِی رَحِمَهُ اللّٰهُ رِبَا کے اندر بَابُ الرِّبَا میں انہوں نے ذَهَب اور فِضَّه سے کیا عِلَّت اَخْذ کی؟ ثَمَنِیَّت اَخْذ کی۔ اب ثَمَنِیَّت تو وہ تو صرف سونے اور چاندی میں بند ہے، خِلْقَةً پیدائش کے اعتبار سے صرف یہی دونوں ثَمَن ہیں یعنی ان کو اللہ نے بنایا ہی بطور ثَمَن کے پیدا ہی بطور ثَمَن کے فرمایا اور یہ ثَمَنِیَّت صرف ان کے اندر ہے اور کسی چیز میں ہے ہی نہیں۔ تو یہاں حُکْم تو مُتَعَدِّی نہیں ہو رہا کسی طرف بھی، صرف کیا کیا جا رہا ہے؟ تَعْلِیل کی گئی۔ تَعْلِیل کس لیے کی گئی؟ حُکْم کی عِلَّت بتلانے کے لیے کہ اس حُکْم یعنی سونے اور چاندی میں رِبَا حَرَام ہے کس وجہ سے؟ ثَمَنِیَّت کی وجہ سے۔ کس وجہ سے؟ تو دیکھو یہ تَعْلِیل کی عِلَّت بیان کی اور اس عِلَّت کے ذریعے کیا ثَابِت کیا؟ حُکْم کی عِلَّت ثَابِت کی، یہ حُکْم کی عِلَّت ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے؟ تَعْلِیل بیان کی، تَعْلِیل کا مقصد کیا تھا، کس لیے تَعْلِیل کی؟ صرف حُکْم کا حُکْم کی عِلَّت بیان کی، قِیَاس نہیں بھئی اور کسی چیز میں ثَمَنِیَّت ہے ہی نہیں کہ وہاں پر بھی ہم پھر یہ حُکْم لگائیں۔ تو یہ صرف انہوں نے کیا کیا؟ صرف حُکْم کی عِلَّت بیان کی تَعْلِیل کے ذریعے تَعْلِیل کے ذریعے۔ آگے آپ کو بتلائیں گے ہمارے نزدیک یہ تَعْلِیل صَحِیح نہیں۔ تَعْلِیل کی جائے گی صرف حُکْم کو مُتَعَدِّی کرنے کے لیے، اور یہاں تو حُکْم مُتَعَدِّی ہو نہیں رہا، جب حُکْم مُتَعَدِّی نہیں ہو رہا تو تَعْلِیل بھی صَحِیح نہیں ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یہ معنیٰ ہے کہ وہ مَجْمُوعَہ چیزیں جن کے لیے قِیَاس کیا جاتا ہے وہ چار ہیں۔

«الْأَوَّلُ إِثْبَاتُ الْمُوجِبِ أَوْ وَصْفِهِ» پہلی قسم جو ہے وہ مُوجِب کو ثَابِت کرنا یعنی عِلَّت کو ثَابِت کرنا «أَوْ وَصْفِهِ» یا وَصْفِ مُوجِب یعنی عِلَّت کے وَصْف کو ثَابِت کرنے کے لیے تَعْلِیل کرنا، پہلی قسم۔ «وَالثَّانِي إِثْبَاتُ الشَّرْطِ أَوْ وَصْفِهِ» اور دوسری قسم شَرْط کو ثَابِت کرنا یا شَرْط کے وَصْف کو ثَابِت کرنا، تَعْلِیل کرنے کا مقصد کیا ہو گا؟ حُکْم کی شَرْط ثَابِت کی جائے گی تَعْلِیل کے ذریعے یا شَرْط کا وَصْف ثَابِت کیا جائے گا۔ «وَالثَّالِثُ إِثْبَاتُ الْحُكْمِ أَوْ وَصْفِهِ» تیسری قسم ہے حُکْم کو ثَابِت کیا جائے گا یا حُکْم کے وَصْف کو ثَابِت کیا جائے گا۔ تیسری قسم کیا ہے؟ تَعْلِیل کے ذریعے کیا مقصد ہو گا؟ حُکْم کو ثَابِت کیا جائے گا یا حُکْم کے وَصْف کو ثَابِت کیا جائے گا۔ اور بتلائیں گے یہ تینوں ہمارے نزدیک درست نہیں۔ نہ عِلَّت کے لیے تَعْلِیل صَحِیح، نہ عِلَّت کے وَصْف کے لیے تَعْلِیل صَحِیح۔ نہ شَرْط کے اِثْبَات کے لیے تَعْلِیل صَحِیح، نہ شَرْط کے وَصْف کے اِثْبَات کے لیے تَعْلِیل صَحِیح۔ نہ حُکْم کے اِثْبَات کے لیے تَعْلِیل صَحِیح، نہ حُکْم کے وَصْف کے اِثْبَات کے لیے تَعْلِیل۔ ہمارے نزدیک بتلائیں گے آپ کو آگے صرف تَعْدِیَہ کے لیے تَعْلِیل صَحِیح ہے، حُکْم کو مُتَعَدِّی کرنے کے لیے تَعْلِیل کرنا، کسی حُکْم کی عِلَّت بیان کرنا تاکہ اسی عِلَّت کی بنا پر پھر اس حُکْم کو مُتَعَدِّی کر کے کسی دوسری چیز کو بھی دیا جائے، فَرْع کو بھی دیا جائے، صرف اس مقصد کے لیے تو تَعْلِیل صَحِیح ہے کسی چیز کی عِلَّت بیان کرنا، باقی چیزوں کے لیے تَعْلِیل صَحِیح نہیں۔ یہاں

تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں «الْأَوَّلُ إِثْبَاتُ الْمُوجِبِ أَوْ وَصْفِهِ» پہلی قسم جو ہے وہ مُوجِب یعنی عِلَّت کو ثَابِت کرنا «أَوْ وَصْفِهِ» یا وَصْفِ مُوجِب یعنی عِلَّت کے وَصْف کو ثَابِت کرنا، «أَيْ إِثْبَاتُ أَنَّ الْمُوجِبَ لِلْحُرْمَةِ أَوْ وَصْفَهُ هٰذَا» یعنی یہ ثَابِت کرنا کہ حُرْمَت کی عِلَّت یا اس مُوجِبِ لِلْحُرْمَت کا وَصْف۔ حُرْمَت، بھئی دیکھیے حُرْمَت ایک حُکْم ہے نا، اس کے لیے کیا چاہیے؟ عِلَّت۔ تو تَعْلِیل کے ذریعے حُرْمَت کی عِلَّت بیان کرنا یا حُرْمَت کی عِلَّت کا وَصْف بیان کرنا۔ تَعْلِیل کے ذریعے حُرْمَت کی عِلَّت یہ بطور مثال کے ہے حُکْم مثلاً ایک حُکْم حُرْمَت بھی ہے، تو اس حُرْمَت کی عِلَّت بیان کرنا یا حُرْمَت کی عِلَّت کے وَصْف کو بیان کرنا۔ تو یہ معنیٰ ہے «أَيْ إِثْبَاتُ أَنَّ الْمُوجِبَ لِلْحُرْمَةِ أَوْ وَصْفَهُ هٰذَا» یعنی یہ ثَابِت کرنا کہ حُرْمَت کی عِلَّت یا حُرْمَت کے «وَصْفَهُ» کی هَا ضَمِیر کس کو لوٹائی؟ اَلْمُوجِب لِلْحُرْمَت کو بھئی۔ کہ تو کہ وَصْف جو ہے، یہ یعنی یہ ثَابِت کرنا کہ «أَنَّ الْمُوجِبَ لِلْحُرْمَةِ أَوْ وَصْفَهُ هٰذَا» کہ مُوجِبِ لِلْحُرْمَت یا مُوجِبِ لِلْحُرْمَت کا وَصْف «هٰذَا» وہ یہ ہے۔ «وَالثَّانِي إِثْبَاتُ الشَّرْطِ أَوْ وَصْفِهِ» دوسری قسم جو ہے وہ ثَابِت کرنا شَرْط کو یا اس شَرْط کے وَصْف کو، «أَيْ إِثْبَاتُ أَنَّ شَرْطَ الْحُكْمِ أَوْ وَصْفَهُ هٰذَا» یعنی یہ ثَابِت کرنا کہ حُکْم کی شَرْط یا شَرْط کا وَصْف یہ ہے۔ «وَالثَّالِثُ إِثْبَاتُ الْحُكْمِ أَوْ وَصْفِهِ» اور تیسری قسم وہ حُکْم کو ثَابِت کرنا یا حُکْم کے وَصْف کو ثَابِت کرنا، «أَيْ إِثْبَاتُ أَنَّ هٰذَا حُكْمٌ مَشْرُوعٌ أَوْ وَصْفُهُ» یعنی یہ ثَابِت کرنا کہ یہ ہے حُکْمِ مَشْرُوع یا یہ اس حُکْم کا وَصْف ہے۔ «فَلَا بُدَّ هَاهُنَا مِنْ أَمْثِلَةٍ سِتٍّ» پس ضروری ہوئی یہاں پر چھ مثالیں۔ چھ مثالوں کا ذکر کرنا ضروری ہوا مُصَنِّف پر کیونکہ مُصَنِّف نے بتلایا کہ تَعْلِیل جو ہے تَعْلِیل، چار چیزیں کُل بیان کریں گے، چار میں سے یہ پہلے تین فَاسِد ہیں اور چوتھی صَحِیح، اور ان تین کے اندر کیا بیان ہوا؟ پہلی کے اندر تَعْلِیل کرنا مُوجِبِ حُکْم کے لیے یا اس مُوجِب کے وَصْف کے لیے، تو دیکھو دو قسمیں ہو گئیں، مُوجِب کے لیے تَعْلِیل کرنا یا مُوجِب کے وَصْف کے لیے تَعْلِیل کرنا۔ دوسری قسم میں آیا تھا شَرْط کے لیے تَعْلِیل کرنا یا شَرْط کے وَصْف، تو یہ بھی دو چیزیں ہو گئیں، ایک کبھی شَرْط کے لیے تَعْلِیل ہو گی کبھی شَرْط کے وَصْف کے لیے تَعْلِیل ہو گی۔ تیسری قسم میں آیا تھا کہ کبھی تَعْلِیل ہو گی حُکْم کے لیے یا حُکْم کے وَصْف، تو یہ بھی دو چیزیں ہو گئیں، ایک حُکْم کے لیے کبھی ہو گی اور کبھی حُکْم کے وَصْف، تو چھ چیزیں ہو گئیں، تو لہٰذا مُصَنِّف پر ضروری ہوا کہ اب ان چھ کی مثالیں بیان کرے، چنانچہ وہ چھ مثالیں بیان کریں گے آگے بھئی۔

«فَلَا بُدَّ هَاهُنَا مِنْ أَمْثِلَةٍ سِتٍّ» پس ضروری ہوئیں یہاں پر چھ مثالیں، «وَقَدْ بَيَّنَهَا بِالتَّرْتِيبِ» اور تَحْقِیق بیان کیا ان کو چھ مثالوں کو مُصَنِّف نے تَرْتِیب سے، یعنی پہلے مُوجِب کے اِثْبَات کے لیے تَعْلِیل کی گئی ہو، پھر وَصْفِ مُوجِب کے اِثْبَات کے لیے تَعْلِیل کی گئی ہو، پھر اس کے بعد اِثْبَاتِ شَرْط کے لیے تَعْلِیل، پھر اس کے بعد وَصْفِ شَرْط کے لیے تَعْلِیل، اس کے بعد اِثْبَاتِ حُکْم کے لیے تَعْلِیل اور اس کے بعد وَصْفِ حُکْم کے لیے تَعْلِیل، سب کی مثالیں بیان کر رہے ہیں۔

«فَقَالَ» پس فرمایا: «كَالْجِنْسِيَّةِ لِحُرْمَةِ النِّسَاءِ» جیسے کہ جِنْس ہونا۔ جِنْس کے آخر میں یہ یَاے مُشَدَّد اور تَا لگا دی گئی

بھئی۔ یاد رکھیے یہ کسی لفظ سے مَصْدَر بنانے کے لیے صِفَت کے آخر میں کیا کر دیا جاتا ہے؟ یَاے مُشَدَّد اور تَا لگا دی جاتی ہے تو وہ مَصْدَر بن جاتا ہے، جِنْسِیَّت کا کیا معنیٰ؟ جِنْس ہونا۔ جِنْسِیَّت کا کیا معنیٰ؟ جِنْس ہونا، مَصْدَر بن گیا۔ «كَالْجِنْسِيَّةِ لِحُرْمَةِ النَّسَاءِ» جیسے کہ جِنْسِیَّت ادھار کے حرام ہونے کے لیے، جیسے کہ ادھار کے حرام ہونے کے لیے جِنْس ہونا، بھئی ادھار کے حرام ہونے کے لیے جِنْس کا عِلَّت ہونا۔

بھئی آپ نے پڑھا رِبَا کی تفصیل گزر گئی کہ ہمارے نزدیک رِبَا کی عِلَّت کیا ہے؟ جِنْس اور قَدْر ہے۔ اور صرف جِنْس ہو یا صرف قَدْر ہو تو پھر تَفَاضُل جائز ہے لیکن ادھار حرام۔ معلوم ہوا صرف جِنْس ہونا یہ عِلَّت ہے ادھار کے حرام ہونے کی۔ صرف جِنْس ہونا یہ عِلَّت ہے ادھار کے حرام ہونے کی۔ مثلاً آپ چاول کے بدلے گندم بیچتے ہیں اور دونوں مثلاً وزنی چیزیں ہیں، دونوں کا وزن کیا جاتا ہے تو قَدْر آگئی، جِنْس تو نہیں، ایک طرف تو چاول ہیں دوسری طرف گندم، تو صرف قَدْر ہے، تو اس صورت میں کیا ضروری؟ کمی بیشی کی اجازت ہے لیکن ادھار نہیں ہونا چاہیے بلکہ نَقْد ہونا چاہیے، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو یہ جِنْس ہونے کے لیے جیسے ادھار، جِنْس ہونا ادھار کی حُرْمَت کے لیے یعنی ادھار کی حُرْمَت کے لیے جِنْس ہونا، جِنْس ہونے کی تَعْلِیل بھئی، ادھار کے لیے کیا عِلَّت بیان کی گئی کیا تَعْلِیل کی گئی ادھار کے حرام ہونے کے لیے؟ جِنْس کو بیان کیا گیا کہ یہ اس کی عِلَّت ہے۔ یاد رکھیے بھئی کیا بیان کر رہے ہیں یہ؟ کہ ان چیزوں کا بیان جن کے لیے تَعْلِیل کی جاتی ہے، اور وہ صَحِیح بھی ہو سکتی ہیں وہ تَعْلِیل اور فَاسِد بھی ہو سکتی ہے بھئی، ہمارے نزدیک تَعْلِیل صرف کون سی صَحِیح؟ جو صرف تَعْدِیَہ کے لیے ہو، حُکْم کو مُتَعَدِّی کرنے کے لیے ہو بھئی، اس کے علاوہ باقی کوئی بھی تَعْلِیل ہمارے نزدیک صَحِیح نہیں۔ عِلَّت کے اِثْبَات کے لیے تَعْلِیل صَحِیح نہیں کہ یہ اس حُکْم کی عِلَّت ہے، یہ اس حُکْم کی عِلَّت ہے۔ تو یہاں انہوں نے کیا بیان کیا؟ ادھار کے حرام ہونے کے لیے جِنْس ہونا، یہ تو ادھار کے حرام ہونے کے لیے کیا عِلَّت بیان کی؟ جِنْس، ایک عِلَّت کیا بیان کی؟ جِنْس، کہ جِنْس جب پائی جائے تو ادھار حرام ہے۔ یہ تَعْلِیل ہے، یہ کیا ہے؟ تَعْلِیل۔ اور تَعْلِیل کرنا یہ صرف عِلَّتِ حُکْم کے اندر ہے، یہ دیکھو یہ مُوجِب ہے، یہ جِنْسِیَّت کیا ثَابِت کر رہی ہے کس چیز کو وَاجِب کر رہی ہے؟ حُرْمَت کو وَاجِب کر رہی ہے ادھار کے اندر۔ تو یہ پہلی قسم ہے، اِثْبَاتِ مُوجِب ہے یہاں، اِثْبَاتِ عِلَّت کے اندر ہے بھئی، اِثْبَاتِ عِلَّت کے اندر۔ اِثْبَاتِ عِلَّت کے اندر بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

اب دیکھیے کہ جِنْس اکیلی کیا وہ ادھار کے حرام ہونے کے لیے عِلَّت ہے یا عِلَّت نہیں؟ توجہ ہے سبق کی طرف؟ جِنْس اکیلی یہ ادھار کے حرام ہونے کے لیے عِلَّت ہے یا عِلَّت نہیں ہے؟ تو یہاں اِخْتِلَاف آیا مُوجِب کے اندر، کس کے اندر آیا؟ یعنی عِلَّت کے اندر اِخْتِلَاف آیا کہ جِنْس ہونا جِنْس یہ عِلَّت ہے حرام ہونے کے لیے یا عِلَّت نہیں۔ تو کس چیز میں اِخْتِلَاف آیا؟ مُوجِب کے اندر بھئی۔ اور جب تو یہ اِخْتِلَاف مُوجِب میں ہے لہٰذا اس میں قِیَاس کے ذریعے تَکَلُّم کرنا جائز نہیں، اس

کے لیے تَعْلِیل کرنا صَحِیح نہیں۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ اس کے لیے اس بارے میں قِیَاس کے ذریعے تَکَلُّم کرنا صَحِیح نہیں، یعنی رَاے اور عَقْل کا اس میں دَخْل نہیں، رَاے اور عَقْل کا اس میں دَخْل نہیں، اس میں عَقْل اور رَاے کے ذریعے کلام نہیں کیا جا سکتا، اس کے اندر قِیَاس نہیں کیا جا سکتا بھئی، کہ رَاے یا قِیَاس کے ذریعے آپ کیا کہہ دیں کہ ادھار کے حرام ہونے کی عِلَّت کیا ہے؟ جِنْس ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں «مِثَالٌ لِإِثْبَاتِ الْمُوجِبِ» یہ مثال ہے مُوجِب کے اِثْبَات کی یعنی اس کے لیے جو تَعْلِیل کی گئی، «فَإِثْبَاتُ أَنَّ الْجِنْسِيَّةَ وَحْدَهَا مُوجِبَةٌ لِحُرْمَةِ النَّسَاءِ» پس یہ بات ثَابِت کرنا کہ جِنْسِیَّت اکیلی یہ ثَابِت کرنے والی ہے ادھار کی حُرْمَت کو «مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يُثْبَتَ بِالرَّأْيِ وَالتَّعْلِيلِ» یہ ان چیزوں میں سے ہے کہ مناسب نہیں ہے کہ اس کو ثَابِت کیا جائے رَاے اور تَعْلِیل کے ذریعے۔ تَعْلِیل کی جا رہی ہے کس چیز کے ذریعے کس چیز کے لیے تَعْلِیل کی جا رہی ہے؟ عِلَّت کو ثَابِت کرنے کے لیے تَعْلِیل کی جا رہی ہے اور یہ ان چیزوں میں سے ہے، حُکْم کی عِلَّت بیان کی جا رہی ہے تَعْلِیل کے ذریعے، اور حُکْم کی عِلَّت تَعْلِیل کے ذریعے یعنی قِیَاس کے ذریعے بیان نہیں کی جا سکتی، مناسب ہی نہیں ہے کہ اس کے اندر قِیَاس کیا جائے اس کو رَاے کے ذریعے ثَابِت کیا جائے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ توجہ ہے پورے سبق کی طرف؟

اس پر اب اَحْنَاف پر اِشْکَال ہوا کہ آپ نے جِنْس کو ادھار کے حرام ہونے کے لیے عِلَّت بنایا یا نہیں بنایا؟ جی؟ آپ نے جِنْس کو ادھار کے حرام ہونے کے لیے عِلَّت قرار دیا ہے اور خود ہی تَقْرِیر کر رہے ہیں کہ یہاں پر تَعْلِیل صَحِیح نہیں، اس میں رَاے اور قِیَاس کا دَخْل نہیں کیونکہ کس چیز کو ثَابِت کیا جا رہا ہے؟ عِلَّت کو ثَابِت کیا جا رہا ہے اور عِلَّت کو ثَابِت کرنے کے لیے قِیَاس اور رَاے صَحِیح نہیں۔ اِعْتِرَاض سمجھ میں آیا بھئی؟ تو جواب دیں گے آپ کو بھئی، کہ بھئی ہم نے جو جِنْس کو ادھار کے حرام ہونے کے لیے عِلَّت قرار دیا وہ ہم نے رَاے اور قِیَاس کے ذریعے کب دیا ہے؟ ہم یہی تو بات کر رہے ہیں کہ رَاے اور قِیَاس کے ذریعے کسی وَصْف کو کسی حُکْم کی عِلَّت قرار نہیں دیا جا سکتا، ہم نے بھی یہاں جِنْس کو حُرْمَتِ نَسَا کے لیے قِیَاس اور رَاے کے ذریعے عِلَّت نہیں بنایا بلکہ اِشَارَةُ النَّصِّ سے ہم نے اس کو عِلَّت قرار دیا ہے، نَصّ کے نے اس طرف اشارہ کیا تھا اور جو چیز اِشَارَةُ النَّصِّ سے ثَابِت ہو وہ بھی کیا ہے؟ نَصّ ہی سے ثَابِت ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

بھئی دیکھیے تفصیل یہ ہے کہ یہ جو رِبَا کا باب ہے اس رِبَا کے باب میں شُبْهَةِ رِبَا بھی حَقِیقَتِ رِبَا کی طرح ہے۔ توجہ سے سننا بھئی قیمتی بات بیان کر رہا ہوں۔ رِبَا کے باب میں شُبْهَةِ رِبَا بھی حَقِیقَتِ رِبَا کی طرح ہے۔ کیا بات میں نے کہی؟ رِبَا کے باب میں ہاں، یہاں جیسے حَقِیقَتِ رِبَا سے بچنا ضروری شُبْهَہ رِبَا سے بھی بچنا ضروری، جیسے حَقِیقَتِ رِبَا حرام ہے اسی طرح شُبْهَہ رِبَا بھی حرام ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو رِبَا کے باب میں شُبْهَہ رِبَا بھی حَقِیقَتِ رِبَا کی طرح ہے۔ آپ دیکھتے نہیں اندازے سے بیچنے کو حرام قرار دیا گیا رِبَا کے اندر۔ اندازے کے ساتھ بیچنا ہاں، میرے پاس بھی ایک بوری گندم پڑی

ہے آپ کے پاس بھی ایک بوری گندم پڑی ہے، بھئی بوریاں بھی ایک جیسی ہیں، دیکھنے میں بھی لگ رہا ہے یہ دونوں برابر ہیں، دیکھنے میں دونوں کیا لگ رہی ہیں؟ برابر لگ رہی ہیں، میں آپ کے ساتھ یہ میری اپنی ایک بوری گندم آپ کے پاس بھی ایک بوری گندم اب ہم ان کی آپس میں بَیْع کرنا چاہتے ہیں، شَرِیعَت اجازت دے گی اس طرح؟ شَرِیعَت اجازت نہیں دے رہی۔ اب یہاں دیکھو بوری کے دیکھنے کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں لیکن شُبْهَہ رِبَا ہے یا نہیں؟ شُبْهَہ ہے اور شُبْهَہ رِبَا بھی کس کی طرح ہے؟ حَقِیقَتِ رِبَا کی طرح ہے تو گویا حَقِیقَتًا رِبَا یہاں پر آرہا ہے، اس لیے شَرِیعَت نے اس کو کیا قرار دیا حرام کہ ویسے نہیں بیچ سکتے، بوریوں سے نکالو، ان دونوں کو کیا کرو ان کی پیمائش کرو پوری طرح ان کو برابر کرو اور پھر برابری کے ساتھ کیا کر لو بَیْع کر لو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اندازے کی صورت میں بیچتے وقت صرف شُبْهَہ رِبَا تھا حَقِیقَتًا رِبَا نہیں لیکن شُبْهَہ رِبَا کو بھی کس کے درجے میں اتار لیا گیا؟ حَقِیقَتِ رِبَا کی طرح اتار لیا گیا اور اس پر حرام ہونے کا حُکْم لگا دیا گیا کہ اس طرح بیچنا جائز نہیں حرام ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں پر بھی یہ جو ادھار ہے ادھار، ادھار کے اندر بھی شُبْهَہ رِبَا ہے، ادھار کے اندر بھی کیا ہے؟ شُبْهَہ رِبَا ہے کیونکہ «النَّقْدُ خَيْرٌ مِنَ النَّسِيئَةِ» نَقْد بہتر ہے یا ادھار بہتر ہے بھئی؟ نَقْد بہتر ہے، نَقْد کو فَضِیلَت حاصل ہے ادھار پر۔ جب فَضِیلَت حاصل ہے معلوم ہوا نَقْد بڑھا ہوا ہے ادھار کم درجے کا ہے، تو شُبْهَہ رِبَا آگیا یا نہیں آگیا ادھار کے اندر؟ ادھار کے اندر کیا آیا؟ شُبْهَہ رِبَا آگیا بھئی، شُبْهَہ رِبَا آگیا۔ تو یہ ادھار میں شُبْهَہ رِبَا آتا ہے بھئی۔ اور ہم نے اِشَارَةُ النَّصِّ کے ذریعے عِلَّت کیا بیان کی تھی بھئی رِبَا کے لیے؟ قَدْر اور جِنْس۔ معلوم ہوا قَدْر اور جِنْس دونوں مل کر یہ عِلَّت ہیں حُرْمَتِ رِبَا کے لیے۔ قَدْر اور جِنْس دونوں مل کر اکیلے اکیلے نہیں دونوں مل کر، دونوں ملیں گے تو یہ عِلَّت بنے گی اکیلا اکیلی عِلَّت نہیں ہے، قَدْر اکیلی عِلَّت نہیں جِنْس اکیلی عِلَّت نہیں، دونوں ملیں گے تو یہ مل کر یہ عِلَّت ہوئی ایک ہی حُکْم کی دونوں مل کر بھئی۔ تو دونوں مل کر عِلَّت ہوئیں حُرْمَتِ رِبَا کی۔ تو جب دونوں مل کر عِلَّت ہیں حُرْمَتِ رِبَا کی، تو دونوں میں سے ایک وہ عِلَّت تو نہیں لیکن اس میں شُبْهَہ عِلَّت تو ہے کہ نہیں؟ عِلَّت تو نہیں لیکن کیا ہے اس میں؟ شُبْهَہ عِلَّت تو اس کے اندر ہے۔ تو اور ادھار میں بھی کیا تھا؟ شُبْهَہ رِبَا تھا، تو ہم نے اس شُبْهَہ عِلَّت کو عِلَّت قرار جس میں شُبْهَہ عِلَّت تھا اس کو عِلَّت قرار دے دیا شُبْهَہ جہاں شُبْهَہ رِبَا تھا یعنی ادھار کے لیے۔ بات سمجھ میں آئی؟ ہم نے جس میں شُبْهَہ عِلَّت تھا اس کو عِلَّت قرار دے دیا کس کے لیے؟ جس میں شُبْهَہ رِبَا تھا یعنی ادھار بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ اور یہ یہ جو ہم نے ثَابِت کیا صرف جنس کو یا صرف قدر کو کس کے لیے عِلّت بنایا؟ حُرمتِ ادھار کے لیے۔ یہ باقاعدہ اِشَارَةُ النَّصِّ سے ثابت ہے، اس میں ہمارے قیاس اور رائے کا دخل نہیں ہے۔ قیاس اور رائے کے ذریعے کسی شرعی حکم کی عِلّت نہیں بیان کی جا سکتی بھئی۔ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں وَاِنَّمَا اَثْبَتْنَاهُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ اور ہم نے اس کو ثابت کیا، یہ سوال کا جواب دے رہے ہیں اب بھئی کہ آپ

نے تو کی عِلّت بنایا ہے؟ کہتے ہیں وَاِنَّمَا اَثْبَتْنَاهُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ اور ہم نے اس کو ثابت کیا کس کے ذریعے؟ اِشَارَةُ النَّصِّ کے ذریعے۔ لِاَنَّ رِبَا الْفَضْلِ لَمَّا حَرُمَ بِمَجْمُوْعِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ، اس لیے کیونکہ رِبَا الْفَضْل، رِبَا الْفَضْل یعنی جس میں زیادتی ہے، کمی بیشی ہے، لَمَّا حَرُمَ جب وہ حرام ہوا، کس وجہ سے حرام ہوا؟ بِمَجْمُوْعِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ قدر اور جنس کے مجموعے کی وجہ سے، یہ دونوں مل کر اس کے لیے عِلّت بن رہے ہیں، فَشُبْهَةُ الْفَضْلِ وَهِيَ النَّسِيْئَةُ پس شبہۂ فضل یعنی شبہۂ رِبَا، رِبَا کا معنی بھی زیادتی ہے نا، فَشُبْهَةُ الْفَضْلِ اَيْ شُبْهَةُ الرِّبَا پس شبہۂ رِبَا جو ہے وَهِيَ النَّسِيْئَةُ وہ کیا ہے؟ ادھار، ادھار میں کیا ہے؟ شبہۂ رِبَا ہے۔ يَنْبَغِيْ مناسب یہ ہے اَنْ تَحْرُمَ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ کہ وہ حرام ہو کس کی وجہ سے؟ شبہۂ عِلّت کی وجہ سے۔ تو ادھار میں ہے شبہۂ رِبَا، تو عِلّت کے جنس یا صرف قدر اس میں بھی کیا ہے شبہۂ عِلّت، تو شبہۂ عِلّت کیا بن جائے گی؟ عِلّت بن جائے گی کس کے لیے؟ شبہۂ رِبَا کے لیے یعنی ادھار کے لیے۔ تو یہ تو یہ جو ہے کہ یہ جو شبہۂ رِبَا ہے اور یہ یعنی کہ ادھار جو ہے يَنْبَغِيْ اَنْ تَحْرُمَ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ مناسب یہ ہے کہ یہ حرام ہو شبہۂ عِلّت کی وجہ سے، اَعْنِي الْجِنْسَ وَحْدَهُ اَوِ الْقَدْرَ وَحْدَهُ یعنی اکیلی جنس یا اکیلی قدر کے ذریعے۔

وَصِفَةُ السَّوْمِ فِيْ زَكَاةِ الْاَنْعَامِ، بھئی انہوں نے کیا کہا تھا؟ تعلیل کی جاتی ہے اوّلاً پہلی قسم میں کیا بیان کیا تھا؟ مُوْجِب کے لیے یا کبھی وصفِ مُوْجِب کے لیے۔ مُوْجِب کی مثال بیان کر دی، اب وصفِ مُوْجِب کا بیان کرنے لگے ہیں اس کی مثال۔ کہتے ہیں وَصِفَةُ السَّوْمِ فِيْ زَكَاةِ الْاَنْعَامِ اور چرنے کی شرط لگانا فِيْ زَكَاةِ الْاَنْعَامِ اونٹوں کی زکوۃ، جانوروں کی، مویشیوں کی، مویشیوں کی زکوٰۃ میں۔

بھئی دیکھیے، زکوۃ جانوروں میں بھی واجب ہے، لیکن کون سے جانوروں میں؟ جو سَائِمَة ہوں یعنی سال کا اکثر حصہ باہر جنگل میں چر کر گزارتے ہوں، گھر پر ان کو چارہ لا کر نہ کھلایا جاتا ہو۔ اب زکوٰۃ کی عِلّت کیا ہے؟ سبب کیا ہے؟ یہ مویشی۔ زکوۃ کی عِلّت کیا ہیں؟ مویشی ہیں، یہ عِلّت ہیں۔ اور سَائِمَة ہونا یہ اس کی صفت ہے، عِلّت کی صفت ہے۔ عِلّت کون؟ مویشی۔ اور عِلّت کا وصف کیا؟ سَائِمَة ہونا کہ چرنے والے ہوں۔ تو دیکھو یہ صفت یعنی یوں کہو وصفِ سَوْم یعنی وصف، عِلّت کا جو وصف ہے یعنی وَصْفِ سَوْم، اس کے لیے بھی تعلیل کرنا صحیح نہیں ہے بھئی۔ اس کے لیے بھی تعلیل کرنا صحیح نہیں ہے۔

كَالْجِنْسِيَّةِ لِحُرْمَةِ النَّسَاءِ اوپر متن میں آیا تھا لہٰذا وَصِفَةِ اس کو بھی مجرور پڑھیں: وَصِفَةِ السَّوْمِ فِيْ زَكَاةِ الْاَنْعَامِ اور جیسے کہ چرنے کی صفت ہے فِيْ زَكَاةِ الْاَنْعَامِ مویشیوں کی زکوٰۃ میں۔ مِثَالٌ لِاِثْبَاتِ وَصْفِ الْمُوْجِبِ یہ مثال ہے مُوْجِب یعنی عِلّت کے وصف کو ثابت کرنے کی۔ فَاِنَّ الْاَنْعَامَ مُوْجِبَةٌ لِلزَّكَاةِ پس بے شک مویشی جو ہیں وہ عِلّت ہیں زکوۃ کی وَوَصْفُهَا اور ان مویشیوں کا وصف وَهُوَ السَّوْمُ اور وہ سَوْم یعنی سَائِمَة ہونا، چرنے والا ہونا مِمَّا یہ ان چیزوں میں سے ہے لَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُتَكَلَّمَ فِيْهِ وَيُثْبَتَ بِالتَّعْلِيْلِ کہ مناسب نہیں ہے کہ اس میں تکلم کیا جائے اور اس کو کس کے ذریعے ثابت کیا جائے؟ تعلیل کے ذریعے۔

اس پر اشکال ہوا کہ آپ نے تو یہ وصف ثابت کیا ہے، تو ہم جواب دیتے ہیں کہ اس عِلّت کے اس وصف کو ہم نے تعلیل کے ذریعے نہیں ثابت کیا، باقاعدہ حدیث میں آیا ہے کہ حضور علیہ السلام فرماتے ہیں: فِيْ خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ تو سَائِمَة کا لفظ کس میں آیا ہے؟ حدیث میں آیا ہے۔ تو کہتے ہیں وَاِنَّمَا اَثْبَتْنَاهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ کہ ہم نے اس کو ثابت کیا ہے حضور علیہ السلام کے اس قول کے ذریعے: فِيْ خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ پانچ چرنے والے اونٹوں میں شَاةٌ ایک بھیڑ بکری ہے۔

وَعِنْدَ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک لَا تُشْتَرَطُ الْاِسَامَةُ لِاِطْلَاقِ قَوْلِهِ تَعَالٰى وہ جو ہیں اِسَامَت کی شرط نہیں لگاتے بھئی، ان کے نزدیک زکوٰۃ کے لیے مویشیوں کا سَائِمَة ہونا شرط نہیں ہے، بوجہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مطلق ہونے کے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں کوئی قید نہیں ہے سَائِمَة ہونے کی۔ معلوم ہوا ہر قسم کے مویشیوں میں زکوٰۃ دینا پڑے گی۔ کیا اللہ کا یہ قول؟ دیکھیے اللہ فرماتے ہیں قرآن میں: خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً اے پیغمبر آپ لے لیجیے ان کے مالوں میں سے صدقہ، ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجیے۔ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا آپ ان کو پاک کر دیں، آپ ان کو پاک کر دیں گے وَتُزَكِّيْهِمْ اور ان کو پاکیزہ کر دیں گے بِهَا اس صدقے کے ذریعے۔ اے پیغمبر ان کے مالوں میں سے کیا لے لیجیے؟ صدقہ لے لیجیے، اس کے ذریعے آپ ان کو پاک کر دیں گے اور ان کو پاکیزہ بنا دیں گے بِهَا اس صدقے کے ذریعے۔ یا یہ ترجمہ کر لیں: تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا آپ ان کو اس صدقے کے ذریعے ظاہری طور پر بھی پاک کر دیں گے وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا اور باطنی طور پر بھی پاک کر دیں گے۔

تو دیکھیے اللہ تعالیٰ نے یہاں کوئی سَائِمَة وغیرہ کی قید ذکر نہیں کی، معلوم ہوا مطلق مال کے اندر کیا آئے گی؟ زکوٰۃ واجب ہو گی، سَائِمَة کی شرط نہیں۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ مطلق مال میں تو آپ بھی مانتے ہیں کہ زکوٰۃ نہیں ہے۔ کسی کے پاس صرف ایک درہم ہو، اس پر زکوٰۃ ہے کہ زکوٰۃ نہیں ہے؟ نہیں، اس پر زکوٰۃ نہیں حالانکہ درہم مال ہے یا نہیں؟ مال ہے۔ آپ بھی کہتے ہیں کہ نصاب کے بقدر مال ہو تو تب اس میں کیا آتی ہے؟ زکوٰۃ آتی ہے، اور وہ آپ کس کے ذریعے ثابت کرتے ہیں؟ احادیث کے ذریعے۔ تو ہم بھی یہاں سَائِمَة کی قید کس کے ذریعے ثابت کر رہے ہیں؟ حدیث کے ذریعے ہی ثابت کر رہے ہیں۔

وَالشُّهُوْدِ فِي النِّكَاحِ اور جیسے کہ گواہ ہیں نکاح کے اندر۔ بھئی گواہ نکاح کے اندر شرط ہیں بھئی، گواہوں کا ہونا نکاح میں شرط ہے، تو ان گواہوں کے اثبات کے لیے تعلیل کرنا صحیح نہیں۔ تعلیل کے ذریعے نکاح میں گواہوں کی شرط لگانا صحیح نہیں بھئی۔ اس میں رائے اور تعلیل کے ذریعے کلام کیا ہی نہیں جا سکتا بھئی، یہ تو کس سے ثابت ہو سکتا ہے؟ نَصّ کے ذریعے ہی پتہ چل سکتا ہے کہ اس حکم کی یہ شرط ہے۔ اس حکم کی یہ شرط ہے، تعلیل سے شرطوں کا پتہ نہیں چل سکتا کبھی بھی بھئی، لہٰذا اس میں مناسب ہی نہیں ہے کہ رائے اور قیاس کے ساتھ کام لیا جائے۔

تو کہتے ہیں جیسے گواہ ہیں فِي النِّكَاحِ نکاح کے اندر مِثَالُ الشَّرْطِ یہ مثال ہے شرط کی۔ تیسری، دوسری قسم کیا آئی تھی؟ اِثْبَاتُ الشَّرْطِ، شرط کو ثابت کرنا۔ فَاِنَّ الشُّهُوْدَ شَرْطٌ فِي النِّكَاحِ پس بے شک گواہ جو ہیں وہ شرط ہیں نکاح میں وَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُتَكَلَّمَ فِيْهِ بِالرَّأْيِ وَالْعِلَّةِ اور مناسب نہیں ہے کہ کلام کیا جائے اس شرط کے میں رائے کے ذریعے اور عِلّت کے ذریعے۔ بھئی رائے اور عِلّت کے ذریعے اس میں کلام کرنا صحیح نہیں، پھر اے احناف آپ گواہوں کو شرط قرار تو دیتے ہیں؟ جواب ہم دیتے ہیں کہ وہ ہم حدیث کے ذریعے ثابت کرتے ہیں، قیاس کے ذریعے نہیں ثابت کرتے۔ وَاِنَّمَا نُثْبِتُهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ہم اس کو ثابت کرتے ہیں حضور علیہ السلام کے اس قول کے ذریعے: لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْدٍ نکاح نہیں ہے مگر گواہوں کے ساتھ ہی، نکاح کے لیے کیا ضروری ہے؟ گواہ ہونا ضروری ہے۔

وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْاِشْهَادُ کہ نکاح میں شرط نہیں ہے گواہ بنانے کی بَلِ الْاِعْلَانُ بلکہ کیا شرط ہے؟ اعلان کرنا بھئی لوگوں کے اندر۔ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: اَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَلَوْ بِالدُّفِّ نکاح کا اعلان کرو اگرچہ دَف کے ذریعے ہی کیوں نہ ہو۔ ہم اردو میں دف لفظ بولتے ہیں، عربی میں دُفّ ہے بھئی دُفّ۔ سمجھ میں آئی بات؟ دف جانتے ہیں یا نہیں بھئی؟ جس کے وہ ایک طرف صرف چمڑا لگا ہوتا ہے، ڈھول میں تو دونوں طرف چمڑے لگے ہوں گے، دف میں ایک طرف لگا ہو گا۔ تو حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے وہ اعلان کی شرط لگاتے ہیں۔

وَشُرِطَتِ الْعَدَالَةُ وَالذُّكُوْرَةُ فِيْهَا اور شرط لگائی گئی ہے عادل ہونے اور مذکر ہونے کی فِيْهَا ان گواہوں میں، ان گواہوں میں کیا شرط لگائی گئی ہے؟ عادل ہونے چاہئیں اور مرد ہونے چاہئیں بھئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مرد اور عورت کی، عورت کی گواہی مرد کے ساتھ صرف مال کے مسئلے میں قابلِ قبول ہے، اب پیچھے مسئلہ بیان ہو چکا۔ اور نکاح چونکہ مال نہیں ہے لہٰذا اس کے اندر عورتوں کی گواہی بھی قبول نہیں، عورتوں کی گواہی کس میں صرف قبول ہو گی؟ مالی عقود کے اندر تو قبول ہو سکتی ہے اور نکاح مال نہیں لہٰذا اس میں عورتوں کی گواہی سرے سے قبول ہی نہیں ہے، یہاں گواہ کیا ہونے چاہئیں؟ مرد ہونے چاہئیں، اور مرد بھی عادل ہونے چاہئیں، کس قسم کے؟ عادل ہونے چاہئیں۔ جبکہ ہمارے نزدیک عادل ہو یا غیرِ عادل ہو اور چاہے دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں کم از کم ہوں تو نکاح ہو جائے گا۔

تو کہتے ہیں وَشُرِطَتِ الْعَدَالَةُ وَالذُّكُوْرَةُ فِيْهَا اور شرط لگائی گئی ہے عادل ہونے اور مذکر ہونے کی ان گواہوں میں اَيْ فِيْ شُهُوْدِ النِّكَاحِ ضمیر کا مرجع بتلایا کہ هَا ضمیر کس کو راجع؟ شُهُوْدِ النِّكَاحِ کو راجع ہے کیونکہ وہ جمع ہے بتاویلِ جَمَاعَةٌ کے واحد مؤنث کے حکم میں۔ مِثَالٌ لِاِثْبَاتِ وَصْفِ الشَّرْطِ یہ مثال ہے شرط کے وصف کے ثابت کرنے کی۔ بھئی گواہ کیا تھے نکاح کے لیے؟ شرط تھے، اور ان گواہوں کا عادل ہونا اور مذکر ہونا یہ شرط کا وصف ہے، تو شرط کے وصف کے اثبات کے لیے بھی تعلیل صحیح نہیں۔ فَاِنَّ الشُّهُوْدَ شَرْطٌ وَالْعَدَالَةُ وَالذُّكُوْرَةُ وَصْفُهُ پس شُهُوْد جو ہیں وہ شرط ہیں اور عدالت اور ذُکُورَت

ان کا وصف ہے وَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُتَكَلَّمَ فِيْهِ بِالتَّعْلِيْلِ اور مناسب نہیں ہے کہ تکلم کیا جائے اس میں اس شرط کے وصف میں بِالتَّعْلِيْلِ تعلیل کے ذریعے۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ بَلْ نَقُوْلُ بلکہ ہم کہتے ہیں: اِطْلَاقُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کے قول کا مطلق ہونا کہ لَا نِكَاحَ اِلَّا بِشُهُوْدٍ نکاح نہیں ہے مگر گواہوں کے ساتھ مطلق آیا، اس میں کوئی مذکر ہونے کی قید نہیں، اس میں کوئی عادل ہونے کی قید نہیں، معلوم ہوا گواہ مذکر ہوں یا مؤنث، چاہے عادل ہوں چاہے غیرِ عادل، ہر صورت میں نکاح ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو اس میں معلوم ہوا عورتوں کی گواہی سے بھی نکاح ہو جائے گا بشرطیکہ ان کے ساتھ ایک مرد ہو بھئی۔ يَدُلُّ عَلٰى عَدَمِ اشْتِرَاطِ الْعَدَالَةِ وَالذُّكُوْرَةِ یہ حدیث دلالت کرتی ہے عدالت اور ذُکُورَت کی شرط کے نہ ہونے پر۔ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَشْتَرِطُهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ اس کی شرط لگاتے ہیں لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: لَا نِكَاحَ اِلَّا بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ نکاح نہیں ہے مگر ولی کے ساتھ ہی اور دو عادل گواہوں کے ساتھ۔

وہ حدیث پیش کرتے ہیں بھئی، وہ بھی قیاس کے ذریعے نہیں ثابت کر رہے شرط کے وصف کو بلکہ حدیث کے ذریعے، اور حدیث میں کیا آیا؟ عَدْل کا لفظ، معلوم ہوا گواہ کیا ہونے چاہئیں؟ عادل، اور شَاهِدَيْ، شَاهِد ہے مذکر کا صیغہ اس کی تثنیہ آئی، معلوم ہوا دونوں گواہ کیا ہونے چاہئیں؟ مذکر۔ وَلِكَوْنِهِ لَيْسَ بِمَالٍ ایک تو یہ وجہ ذکر کرتے ہیں کہ یہاں مذکر کے صیغے آئے، یا یوں کہیں کہ عَدْل کی شرط اس حدیث سے ثابت کرتے ہیں اور مذکر ہونے کی شرط وہ سابقہ ضابطہ جو گزرا تھا کہ یہ نکاح چونکہ مال نہیں ہے اور صرف مال کے اندر عورتوں کی گواہی قبول ہے اور نکاح تو مال نہیں لہٰذا اس میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں۔ تو لہٰذا وہ عَدْل کو اس حدیث سے ثابت کرتے ہیں اور ذُکُورَت کو نکاح کے مال نہ ہونے کی وجہ سے ثابت کرتے ہیں۔ تو یہ معنی ہے وہ ثابت کرتے ہیں حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے لَا نِكَاحَ اِلَّا بِوَلِيٍّ وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ وَلِكَوْنِهِ لَيْسَ بِمَالٍ اور بوجہ اس نکاح کے مال نہ ہونے کے كَمَا نَقَلْنَاهُ سَابِقًا جیسے کہ ہم پہلے نقل کر چکے۔

وَالْبُتَيْرَاءِ اور بُتَيْرَاء بھئی۔ بُتَيْرَاء یہ کیا معنی ہے اس کا؟ کہتے ہیں تَصْغِيْرُ بَتْرَاءَ یہ تصغیر ہے کس چیز کی؟ بَتْرَاء کی تصغیر ہے، الَّتِيْ تَانِيْثُ الْاَبْتَرِ جو تانیث ہے اَبْتَر کی۔ بھئی اَبْتَر، اَحْمَر کے وزن پر ہے صفتِ مشبہ۔ اَحْمَر کا کیا معنی؟ سرخ، صفتِ مشبہ۔ اسی طرح اَبْتَر ہے صفتِ مشبہ۔ اَبْتَر کا معنی ہے لغوی اعتبار سے دُم کٹا۔ اَبْتَر کا کیا معنی؟ دُم کٹا، جس کی دُم کٹی ہوئی ہو۔ تو اَبْتَر کا معنی ہوا دُم کٹا اور مراد اس سے ادھورا ہے، کوئی بھی چیز ادھوری ہو، ناقص ہو، مکمل نہ ہو اس کو کیا کہتے ہیں؟ اَبْتَر۔ اور مؤنث ہو تو کیا کہیں گے؟ بَتْرَاء بھئی، جیسے اَحْمَر کی مؤنث کیا آتی ہے؟ حَمْرَاء بھئی، تو اس اَبْتَر کی مؤنث بَتْرَاء ہے اور اس بَتْرَاء کی تصغیر کیا ہے؟ بُتَيْرَاء۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَالْمُرَادُ بِهِ الصَّلَاةُ بِرَكْعَةٍ وَاحِدَةٍ اور مراد اس کے ذریعے ایک رکعت کی نماز ہے بھئی۔ وہ نماز جو ایک رکعت کے ساتھ

ہو، بھئی صرف ایک رکعت۔ بھئی آپ نوافل وغیرہ پڑھتے ہیں، کم از کم کتنے رکعت ضروری بھئی؟ دو رکعت ضروری۔ تو ایک رکعت یہ جو ہے یہ ادھوری نماز ہے بھئی، اس کو کوئی بھی نماز نہیں کہے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَهُوَ مِثَالٌ لِلْحُكْمِ اور یہ مثال ہے حکم کی، اَيْ اِثْبَاتِ پڑھیں بھئی، یہ حکم کی تفسیر بیان ہو رہی ہے، یہ مثال ہے کس کی؟ حکم کی۔ اَيْ اِثْبَاتِ اَنَّ هٰذِهِ الصَّلَاةَ مَشْرُوْعَةٌ اَمْ لَا یعنی یہ ثابت کرنا کہ یہ نماز مشروع ہے یا مشروع نہیں ہے۔ بھئی اب ایک رکعت والی نماز جائز ہے یا جائز نہیں ہے؟ یہ حکم بیان ہو رہا ہے نا، کیا بیان ہو رہا ہے؟ حکم۔ تو اس کے لیے تعلیل صحیح نہیں، قیاس اور رائے کا اس میں دخل نہیں، اس کا تو پتہ کس سے چلے گا؟ نَصّ سے چلے گا، قیاس سے ان چیزوں کا پتہ نہیں چل سکتا۔ تو لہٰذا قیاس کے ذریعے یہ بات ثابت کرنا کہ یہ نماز جائز ہے یا نہیں، یہ درست نہیں۔ وَلَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُتَكَلَّمَ فِيْهِ بِالرَّاْيِ وَالْعِلَّةِ اور مناسب نہیں ہے کہ اس میں تکلم کیا جائے رائے اور عِلّت کے ذریعے۔

بھئی آپ نے تو اس کی عدمِ مشروعیت ثابت کی ہے کہ ایک رکعت والی نماز صحیح نہیں، عِنْدَ الْاَحْنَاف ایک رکعت والی نماز درست نہیں، تو اے احناف آپ نے ابھی ہمیں بتایا کہ یہ تو ایک شرعی حکم ہے: ایک رکعت والی نماز جائز نہیں، یہ کیا ہے؟ شرعی حکم ہے، اور تو شرعی حکم آپ تو ثابت کر رہے ہیں اور ہمیں آپ کیا کہہ رہے ہیں کہ رائے اور قیاس کے ذریعے اس کو ثابت کرنا صحیح نہیں؟ تو جواب دیں گے کہ بھئی ہم نے حدیث کے ذریعے اس کو عدمِ مشروع قرار دیا ہے، غیرِ مشروع ہم نے قرار دیا ہے۔

تو کہتے ہیں وَاِنَّمَا اَثْبَتْنَا عَدَمَ مَشْرُوْعِيَّتِهَا بِمَا رُوِيَ اور ہم نے ثابت کیا ہے اس کے مشروع نہ ہونے کو بوجہ اس حدیث کے جو روایت کی گئی ہے اَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نَهٰى عَنِ الْبُتَيْرَاءِ کہ حضور علیہ السلام نے منع فرمایا بُتَیْرَاء سے، یعنی ادھوری نماز سے منع فرمایا، یعنی ایک رکعت والی سے۔

وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يُجَوِّزُهَا امام شافعی رحمہ اللہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں بھئی، وہ فرماتے ہیں پڑھ سکتے ہیں۔ ہاں بھئی کس بنا پر؟ کہتے ہیں عَمَلًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عمل کرتے ہوئے حضور علیہ السلام کے اس قول پر: اِذَا خَشِيَ اَحَدُكُمُ الصُّبْحَ فَلْيُوْتِرْ بِرَكْعَةٍ جب خوف ہو تم میں سے کسی کو صبح ہونے کا تو اسے چاہیے کہ وتر پڑھ لے ایک رکعت کے ساتھ۔ کیا کر لے؟ ایک رکعت کے ساتھ وتر پڑھ لے بھئی۔ بخاری وغیرہ یہ مشہور کتابوں میں یہ حدیث درج ہے بھئی، صحاحِ ستہ میں بھئی، اسے کیا کرنا چاہیے؟ جب تم میں سے کسی کو صبح ہونے کا خوف ہو تو چاہیے اسے کہ ایک رکعت کے ساتھ وتر پڑھ لے، ایک رکعت کے ساتھ۔ حدیث میں آتا ہے کہ حضور علیہ السلام سے پوچھا گیا رات کی نماز کے بارے میں، تو آپ فرمانے لگے دو دو رکعتیں پڑھ لے، کیا کر لے؟ دو دو رکعتیں پڑھ لے اور جب خوف ہو صبح ہونے کا کہ اب تو وقت تھوڑا ہے صبح نہ ہو جائے تو پھر کیا کر لے؟ ایک رکعت وتر پڑھ لے، ایک رکعت وتر پڑھ لے، یہ حدیث میں آیا بھئی۔

ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ معنی نہیں فَلْيُوْتِرْ بِرَكْعَةٍ کہ وہ وتر پڑھ لے ایک رکعت، بلکہ حدیث کا معنی یہ ہے فَلْيُوْتِرْ بِرَكْعَةٍ کہ وہ پھر طاق بنا دے ایک رکعت کے ساتھ ان نمازیں جو دو دو رکعتیں پڑھ رہا تھا، ان کو کیا کر دے؟ ایک رکعت کے ملا کر طاق بنا دے، تو یعنی کہ آخری دو جو پڑھ رہا تھا اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملا کر اس کے وتر بنا دے آخر میں بھئی، آخر میں کیا بنا دے اسے؟ وتر یعنی وتر آخر میں پڑھنے چاہئیں، مراد یہ ہے بھئی۔ کیا مراد ہے حدیث سے؟ وتر تین رکعت والے ہوتے ہیں نا، تو وہ آخری دو جو پڑھنے لگے ہو اسی کے ساتھ ایک رکعت اور ملا کر اسے طاق بنا دو، اس کے وتر بنا دو یعنی مراد یہ ہے کہ وتر آخر میں پڑھو بھئی، وتر کیا کرو؟ آخر میں پڑھو بھئی۔ تو بہر حال جیسے ہمارا استدلال ان کا بھی استدلال تو ان کے نزدیک ایک رکعت جائز ہے بھئی، اور اس کو قیاس کے ذریعے نہیں ثابت کیا جا سکتا، اس کا پتہ تو نَصّ سے ہی چلے گا تو ہم نے بھی نَصّ دلیل کے طور پر ذکر کی اور امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی۔

وَصِفَةِ الْوِتْرِ اور وتر کی صفت۔ تو کہتے ہیں یہ مِثَالٌ لِاِثْبَاتِ صِفَةِ الْحُكْمِ یہ مثال ہے کس چیز کی؟ حکم کی صفت کے ثابت کرنے کی۔ فَاِنَّ الْوِتْرَ حُكْمٌ مَشْرُوْعٌ وتر کیا ہے؟ ایک حکمِ مشروع ہے، وتر کیا ہے؟ ایک حکمِ مشروع ہے جس کا حکم دیا گیا ہے وتر کے پڑھنے کا، تو یہ حکمِ مشروع ہوا۔ اور اب اس وتر کی صفت کیا ہے؟ یہ فرض ہیں، واجب ہیں، سنت ہیں یا مستحب ہیں؟ اس کی صفت کیا ہے؟ تو یہ حکم کی صفت، وتر خود کیا ہے؟ حکم، اور واجب سنت وغیرہ ہونا اس کی صفت۔ تو اس صفت کو یہ جو حکم کی صفت ہے، اس کو بھی تعلیل کے ذریعے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں فَاِنَّ الْوِتْرَ حُكْمٌ مَشْرُوْعٌ پس بے شک وتر جو ہے حکمِ مشروع ہے وَصِفَتُهُ كَوْنُهُ وَاجِبًا اَوْ سُنَّةً اور اس کی صفت جو ہے واجب یا سنت ہونا ہے وَلَا يُتَكَلَّمُ فِيْهِ بِالرَّأْيِ اور تکلم نہیں کیا جائے گا اس کے اندر رائے کے ذریعے۔ فَاَثْبَتْنَا وُجُوْبَهُ بھئی اے احناف آپ تو اس کو واجب کہتے ہیں اور ہمیں کہہ رہے ہیں قیاس کے ذریعے اس کا حکم نہیں ثابت کیا جا سکتا؟ تو جواب دینے لگے ہیں اس کا کہ بھئی ہم نے جو ان وتروں کو واجب قرار دیا ہے وہ نَصّ کی وجہ سے حدیث کی وجہ سے جو آگے اب ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں فَاَثْبَتْنَا وُجُوْبَهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ہم نے ان وتروں کے وجوب کو ثابت کیا ہے حضور علیہ السلام کے اس قول سے: اِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى زَادَكُمْ صَلَاةً اَلَا وَهِيَ الْوِتْرُ بے شک اللہ تعالیٰ نے بڑھا دی ہے تم لوگوں کے لیے ایک نماز، اَلَا حرفِ تنبیہ ہے، یاد رکھو وَهِيَ الْوِتْرُ وہ وتر ہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اے لوگو! تمہارے لیے اللہ نے ایک نماز بڑھا دی ہے یاد رکھو وہ وتر ہیں وتر بھئی وتر۔ معلوم ہوا وتر پانچ نمازوں پر بڑھائے گئے۔ تو پانچ نمازیں ہوئیں مَزِيْدٌ عَلَيْهِ اور وتر ہوا مَزِيْد۔ پانچ نمازیں ہوئیں مَزِيْدٌ عَلَيْهِ اور ان پر مزید کیا کیا گیا؟ وتر، اور مَزِيْد مَزِيْدٌ عَلَيْهِ سے غیر ہوتا ہے، معلوم ہوا وتر الگ ہیں، معلوم کیا ہوا؟ وتر الگ ہے اس کو بڑھایا گیا ہے۔ اور پانچ نمازیں تو فرض ہیں کیونکہ وہ قطعی نصوص سے ثابت ہیں، جبکہ یہ وتر یہ خبرِ واحد کے

ذریعے ثابت ہیں، لہٰذا ان کو ہم نے کم درجہ دیا، فرض نہ کہا بلکہ کیا کہا؟ واجب کہا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یا یوں کہیں کہ وہ مَزِیْدٌ عَلَیْہِ ہیں اور یہ ہے مَزِیْد اور اس کو فرض تو نہیں کہہ سکتے ہم لیکن مَزِیْد کو مَزِیْدٌ عَلَیْہِ جیسا ہونا چاہیے یا کم از کم پھر اس کے قریب ضرور ہونا چاہیے، تو اس جیسا تو نہیں کہہ سکتے لیکن اس کے قریب کہہ دیا یعنی کہ یہ واجب ہے بھئی۔

وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى يَقُوْلُ اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اِنَّهَا سُنَّةٌ کہ وتر سنت ہیں لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: لَا اِلَّا اَنْ تَطَوَّعَ۔ حضور علیہ السلام کے پاس ایک دیہاتی آیا اور اس نے نماز، روزہ، زکوۃ وغیرہ کے بارے میں سوالات کیے۔ پوچھا کہ مجھ پر کتنی نمازیں ہیں؟ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ دن رات میں پانچ نمازیں ہیں۔ اس نے کہا کیا ان کے علاوہ اور کوئی نماز ہے مجھ پر؟ حضور علیہ السلام فرمانے لگے نہیں، مگر یہ کہ تم نفل پڑھ لو، کچھ زائد اپنی طرف سے پڑھ لو، اپنی مرضی سے پڑھ لو، اور نہیں۔ پھر اس نے روزے کے بارے میں پوچھا، حضور علیہ السلام فرمانے لگے رمضان کے روزے فرض ہیں۔ اس نے پوچھا کوئی اور ان پر زائد ہے مجھ پر؟ حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ نہیں، ہاں مگر یہ کہ تم اپنی مرضی سے خوشی سے کوئی روزے رکھ لو۔ پھر اسی طرح زکوۃ وغیرہ میں بھی۔ تو دیکھیے یہاں اس نے پوچھا: کیا مجھ پر ان کے علاوہ کوئی اور ہیں اور نمازیں؟ حضور فرمانے لگے لَا نہیں اِلَّا اَنْ تَطَوَّعَ مگر یہ کہ تو نفل پڑھ لے یعنی اپنی خوشی سے کچھ پڑھ لے۔

تو یہ جو حضور علیہ السلام کا قول ہے حِيْنَ سَاَلَهُ الْاَعْرَابِيُّ جس وقت کہ حضور سے ایک دیہاتی نے پوچھا بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ساتھ، دیہاتی نے یہ کہا تھا: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ کیا مجھ پر ان کے علاوہ پانچ نمازوں کے علاوہ اور کوئی ہیں؟ تو حضور نے کیا فرمایا: لَا اِلَّا اَنْ تَطَوَّعَ۔ تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وتر واجب نہیں ہیں بلکہ سنت ہیں، اگر وتر واجب ہوتے واجب تو پڑھنا ضروری ہے اور حضور علیہ السلام ضرور ذکر فرماتے۔

جواب ہم دیتے ہیں، بہت سے جوابات بھئی ہمارے ہاں احادیث وغیرہ بہت سے اَدِلَّہ موجود ہیں۔ احناف کے پاس اتنے قوی اَدِلَّہ ہیں کہ انسان حیران رہتا ہے۔ والد صاحب احناف کے اَدِلَّہ ذکر کرتے کرتے بے ساختہ ان کی زبان پر یہ جملہ آجاتا تھا کہ مولانا یہ احناف کا مذہب ہے یوں معلوم ہوتا ہے براہِ راست آسمان سے نازل ہو رہا ہے بھئی، اتنے قوی اَدِلَّہ ہمارے پاس موجود ہیں۔ ایک جواب اس حدیث کا یہ دیا جا سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ وجوبِ وتر سے پہلے کا واقعہ ہو، ہو سکتا ہے یہ وجوبِ وتر سے پہلے کا واقعہ ہو بھئی۔ هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۱۴: باب الاستحسان (۱): تعدیۂ حکمِ نص اور استحسان کی تعریف و چار اقسام (بالنص، بالاجماع، بالضرورۃ، بالقیاس الخفی)

نور الانوار صفحہ: ۲۴۲ — بتاریخ: ۱۹ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

هُوَ الرَّابِعُ مِنْ جُمْلَةِ مَا يُعَلَّلُ لَهُ تَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ إِلَى مَا لَا نَصَّ فِيهِ لِيُثْبَتَ فِيهِ أَيِ الْحُكْمُ فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ دُونَ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ الْقِيَاسُ بِدُونِهِ وَالتَّعْلِيلُ يُسَاوِيهِ فِي الْوُجُودِ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ لِأَنَّهُ يُجَوِّزُ التَّعْلِيلَ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ كَالتَّعْلِيلِ بِالثَّمَنِيَّةِ

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی بحث چل رہی تھی کہ تعلیل کن چیزوں کے لیے کی جاتی ہے۔ مصنف رَحِمَهُ اللهُ نے آپ کو بتلایا تھا کہ تعلیل چار چیزوں کے لیے کی جاتی ہے۔ کبھی تعلیل کی جاتی ہے عِلَّت کو یا عِلَّت کے وَصْف کو ثابت کرنے کے لیے، کبھی تعلیل کی جاتی ہے شَرْط کو یا شَرْط کے وَصْف کو ثابت کرنے کے لیے، اور کبھی تعلیل کی جاتی ہے حُکْم کو یا حُکْم کے وَصْف کو ثابت

کرنے کے لیے۔ اور بتلایا تھا ہمارے نزدیک یہ تینوں درست نہیں۔[۱]

عِلَّت کو یا عِلَّت کے وَصْف کو ثابت کرنے کے لیے، شَرْط کو یا شَرْط کے وَصْف کو ثابت کرنے کے لیے، اسی طرح حُکْم کو یا حُکْم کے وَصْف کو ثابت کرنے کے لیے تعلیل صحیح نہیں۔ جبکہ اب وہ چوتھی قسم ذکر کرنے لگے ہیں جس کے لیے تعلیل کی جاتی ہے اور وہ ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ بتلائیں گے آپ کو چوتھی چیز جس کے لیے تعلیل کی جاتی ہے وہ تَعْدِیَہ ہے، یعنی حُکْم کو مُتَعَدِّی کرنا اَصْل سے فَرْع کی طرف۔ اس مقصد کے لیے تعلیل کی جائے یہ ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ کسی حُکْم کی عِلَّت بیان کی جائے کس مقصد کے لیے؟ تاکہ اسی حُکْم کو ثابت کیا جائے کس کے اندر؟ فَرْع کے اندر۔ اس کے لیے تو تعلیل صحیح ہے باقی چیزوں کے لیے تعلیل صحیح نہیں ہے۔

تو کہتے ہیں وَالرَّابِعُ مِنْ جُمْلَةِ مَا يُعَلَّلُ لَهُ اور چوتھی چیز ان مجموعہ چیزوں میں سے جن کے لیے تعلیل کی جاتی ہے تَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ إِلَى مَا لَا نَصَّ فِيهِ وہ نَصّ کے حُکْم کو مُتَعَدِّی کرنا ہے إِلَى مَا اس چیز کی طرف لَا نَصَّ فِيهِ جس میں نَصّ نہ ہو۔ جیسے شراب جو ہے اس کی حُرْمَت کا تو علم ہے لیکن بھنگ کی حُرْمَت کا علم نہیں تھا اس میں نَصّ نہیں تھی۔ تو پھر شراب میں ہم نے عِلَّت دیکھی تو وہ نشہ معلوم ہوا کہ نشہ ہے حرام ہونے کی عِلَّت۔ یہی عِلَّت ہمیں بھنگ کے اندر بھی ملی تو ہم نے اس پر بھی یہی حُکْم لگا دیا یہ ہے تَعْدِیَہ بھئی۔

تو کہتے ہیں چوتھی چیز جو ہے تَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ إِلَى مَا لَا نَصَّ فِيهِ وہ نَصّ کے حُکْم کو مُتَعَدِّی کرنا ہے اس چیز کی طرف لَا نَصَّ فِيهِ جس میں نَصّ نہ آئی ہو، جیسے بھنگ کے اندر نَصّ نہیں ہے بھئی۔ تو یہ کیوں مُتَعَدِّی کیا جاتا ہے نَصّ کے حُکْم کو إِلَى

---

[۱]

جدول — اقسامِ استحسانِ اربعہ (استحسان بالنص، بالاجماع، بالضرورۃ اور بالقیاس الخفی) کا جدول:

قسمِ استحسان	وجہِ ترکِ قیاسِ جلی	فقہی مثال
۱۔ استحسان بالنص (اثر)	صریح نصِ نبوی ﷺ کی وجہ سے قیاس عام کو چھوڑنا	بیع السلم (معدوم کی بیع)، اجارہ، اور صوم میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ فاسد نہ ہونا۔
۲۔ استحسان بالاجماع	امت کے تعامل اور اجماع کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا	استصناع (آرڈر پر جوتا یا برتن بنوانا) اور حمام میں اجرت و پانی کی مقدار مجہول ہونے کے باوجود جواز۔
۳۔ استحسان بالضرورۃ	حرجِ شدید اور ضرورتِ عامہ کی وجہ سے قیاس کو چھوڑنا	کنویں، حوض اور بڑے برتنوں کا نجس ہونے کے بعد خاص طریقے سے پاک ہونا۔
۴۔ استحسان بالقیاس الخفی	قوی تر تاثیر والی علت (قیاسِ خفی) کی وجہ سے کمزور تاثیر والے قیاسِ جلی کو چھوڑنا	شکاری پرندوں (سباع الطیر: باز، شاہین) کے جھوٹے کا پاک/طاہر ہونا (چونچ سے پینے اور عدمِ لعاب کی وجہ سے)۔

مَا لَا نَصَّ فِيهِ کی طرف؟ کہتے ہیں لِيُثْبَتَ فِيهِ تاکہ اس مَا لَا نَصَّ جو ہے مَا لَا نَصَّ فِيهِ اس کے اندر بھی کیا کیا جائے حُکم کو ثابت کیا جائے۔ أَيِ الْحُكْمُ یہ ضمیر کا مَرْجَع بتلایا، لِيُثْبَتَ کے اندر ضمیر جو نَائِبُ الْفَاعِل ہے وہ کس کی طرف رَاجِع ہے؟ حُکم کو۔ تاکہ ثابت کیا جائے حُکم کو فِيمَا لَا نَصَّ فِيهِ اس چیز کے اندر جس میں نَصّ نہیں ہے، بِغَالِبِ الرَّأْيِ کس کے ساتھ؟ غالب رائے کے ساتھ، غالب گمان کے ساتھ، دُونَ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ قَطْعِی اور يَقِين کے طریقے پر نہیں بھئی۔ کیونکہ یہ قِيَاس جو ہے وہ ظَنّ کا فائدہ دیتا ہے يَقِين کا فائدہ نہیں دیتا بھئی۔ جبکہ اس سے پہلے والی تین دلیلیں قرآن، حدیث اور اِجْمَاع وہ يَقِينِی قَطْعِی دلیلیں ہیں بھئی، وہ يَقِين کا فائدہ دیتی ہیں۔

فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ عِنْدَنَا پس تَعْدِيَہ جو ہے وہ حُكْمٍ لَازِم ہے ہمارے نزدیک۔ پس تَعْدِيَہ ہمارے نزدیک ایسا حُكْم ہے جو لَازِم ہے یعنی تعلیل کے ساتھ لَازِم ہے۔ جب بھی تعلیل کرو گے تَعْدِيَہ ضرور ہونا چاہیے اس کے ساتھ۔ تَعْدِيَہ نہ ہو تو تعلیل ہمارے نزدیک صحیح ہی نہیں ہے بھئی۔ تعلیل کا مقصد ہی کیا ہے؟ تَعْدِيَہ حُكْم کو مُتَعَدِّی کرنا ہے بھئی۔

تو فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ عِنْدَنَا پس تَعْدِيَہ ایسا حُكْم ہے جو لَازِم ہے ہمارے نزدیک۔ کس چیز کے ساتھ لَازِم ہے؟ تعلیل کے ساتھ لَازِم ہے تَعْدِيَہ بھئی۔ لَا يَصِحُّ الْقِيَاسُ بِدُونِهِ صحیح نہیں ہے قِيَاس اس کے بغیر یعنی تَعْدِيَہ کے بغیر قِيَاس صحیح نہیں۔ وَالتَّعْلِيلُ يُسَاوِيهِ فِي الْوُجُودِ اور تعلیل یہ قِيَاس کے برابر ہے وُجُود میں ہمارے نزدیک۔ جہاں تعلیل ہوگی وہاں تَعْدِيَہ ہوگا اور جہاں تَعْدِيَہ ہوگا وہاں تعلیل ہوگی بھئی۔ تو یوں کہیے ہمارے نزدیک تعلیل اور قِيَاس ایک ہی چیز ہیں بھئی، تعلیل اور قِيَاس۔ عِلَّت وہیں نکالیں گے جہاں حُكْم کو مُتَعَدِّی کرنا ہے، اگر حُكْم کو مُتَعَدِّی نہیں کرنا تو تعلیل بھی صحیح نہیں ہے بھئی۔

تو ہمارے نزدیک تو تَعْدِيَہ تعلیل کے ساتھ لَازِم ہے۔ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ جبکہ امامِ شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک جَائِز ہے۔ امامِ شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک تَعْدِيَہ تعلیل کے ساتھ لَازِم نہیں جَائِز ہے۔ کیا ہے؟ جَائِز ہے۔ تعلیل کے ساتھ تَعْدِيَہ کا ہونا وہ فرماتے ہیں ضروری نہیں۔ وہ تعلیل عِلَّت نکالتے ہیں جیسے وہ عِلَّتِ رِبَا انہوں نے ثَمَنِيَّت نکالی کس کے اندر؟ سونے اور چاندی میں۔ اب یہ ثَمَنِيَّت تو صرف سونے اور چاندی میں ہے، ان کو بنایا ہی کس لیے گیا ہے؟ بطورِ ثَمَن کے، اللہ نے ان کو پیدا ہی بطورِ ثَمَن کے کیا۔ اب یہ ثَمَنِيَّت صرف انہی کے اندر ہے یہ کسی دوسری چیز کی طرف مُتَعَدِّی نہیں ہوتی۔ تو دیکھو انہوں نے عِلَّت کیا بیان کی؟ ثَمَنِيَّت۔ تو تعلیل تو ہے، عِلَّت تو بیان کر دی لیکن تَعْدِيَہ نہیں ہے۔ تَعْدِيَہ نہیں۔ کیونکہ ثَمَنِيَّت اور کہیں پائی نہیں جاتی کس کی طرف مُتَعَدِّی کریں گے؟ کوئی اور چیز ہوتی اس میں ثَمَنِيَّت ہوتی تو ادھر حُكْم بھی مُنْتَقِل ہو جاتا رِبَا والا بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو ان کے نزدیک تعلیل کے ساتھ تَعْدِيَہ لَازِم نہیں، صرف تعلیل بھی کی جا سکتی ہے جیسے کہ انہوں نے ثَمَنِيَّت عِلَّت نکالی، اب یہ عِلَّت تعلیل ہے اور تَعْدِيَہ نہیں کیونکہ کوئی اور چیز ہے ہی نہیں جس میں یہ عِلَّت ہو۔

تو کہتے ہیں یہ جَائِز ہے یعنی تَعْدِيَہ جَائِز ہے امامِ شافعی رَحِمَهُ اللهُ کے نزدیک۔ لِأَنَّهُ يُجَوِّزُ التَّعْلِيلَ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ اس

لیے کیونکہ وہ جَائِز قرار دیتے ہیں عِلَّتِ قَاصِرَہ کے ساتھ تعلیل کو۔ عِلَّتِ قَاصِرَہ جو صرف کس کے اندر ہے؟ اَصْل میں، یعنی جس میں نَصّ آئی ہے صرف اسی کے اندر ہے، آگے کوئی فَرْع ہے ہی نہیں اس کی۔ تو وہ عِلَّت بند ہے کس کے اندر؟ اَصْل میں۔ اَصْل، تو وہ عِلَّتِ قَاصِرَہ کہلائے گی بھئی۔ جیسے کہ وہ عِلَّتِ قَاصِرَہ کے ساتھ تعلیل کو جَائِز قرار دیتے ہیں كَالتَّعْلِيلِ بِالثَّمَنِيَّةِ جیسے کہ تعلیل کرنا ثَمَنِيَّت کے ساتھ فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ سونے اور چاندی میں لِحُرْمَةِ الرِّبَا رِبَا کے حرام ہونے کے لیے۔ فَإِنَّهَا لَا تَتَعَدَّى مِنْهُمَا بے شک یہ جو یہ ثَمَنِيَّت جو ہے لَا تَتَعَدَّى مِنْهُمَا یہ ان دونوں سے مُتَعَدِّی نہیں ہوتی، یہ صرف سونے چاندی ہی میں ہے۔ فَالتَّعْلِيلُ عِنْدَهُ لِبَيَانِ لِمِّيَّةِ الْحُكْمِ فَقَطْ تو تعلیل ان کے نزدیک صرف حُکْم کی عِلَّت بیان کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ لِمِّيَّة عِلَّت بھئی۔ پس تعلیل ان کے نزدیک صرف حُکْم کی عِلَّت بیان کرنے کے لیے ہے وَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى التَّعْدِيَةِ اور یہ تَعْدِیَہ پر مَوْقُوف نہیں۔

بھئی ہمارے نزدیک جہاں بھی تعلیل ہوگی وہاں تَعْدِیَہ ضرور ہوگا۔ تَعْدِیَہ یعنی حُکْم اَصْل سے فَرْع کی طرف ضرور مُتَعَدِّی ہوگا۔ جبکہ ان کے نزدیک تعلیل کے ساتھ تَعْدِیَہ لَازِم نہیں جَائِز ہے۔ کبھی ہو سکتا ہے تَعْدِیَہ آئے تعلیل کے ساتھ اور کبھی نہ آئے۔ جیسے انہوں نے ثَمَنِيَّت عِلَّت بیان کی یہاں تعلیل تو ہے لیکن تَعْدِیَہ نہیں ہے بھئی۔ تو ان کے نزدیک تعلیل صرف حُکْم کی عِلَّت بیان کرنے کے لیے ہوگی کہ اس حُکْم، یہ جو سونے اور چاندی میں رِبَا حرام ہے اس کی وجہ کیا ہے؟ وہ فرماتے ہیں ثَمَنِيَّت ہے۔ تو صرف حُکْم کی عِلَّت بیان کی جاتی ہے تَعْدِیَہ ضروری نہیں بھئی۔

تو ان کے نزدیک یہ تعلیل جو ہے صرف حُکْم کی عِلَّت بیان کرنے کے لیے ہوتی ہے وَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى التَّعْدِيَةِ اور یہ تَعْدِیَہ پر مَوْقُوف نہیں، جبکہ ہمارے نزدیک یہ کس پر مَوْقُوف ہے؟ تَعْدِیَہ۔ یعنی جہاں جہاں تعلیل ہوگی وہاں تَعْدِیَہ ضرور ہوگا، تَعْدِیَہ نہیں کرنا تو پھر تعلیل بھی جَائِز نہیں۔

لِأَنَّ صِحَّةَ التَّعْدِيَةِ وہ دلیل ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ کہتے ہیں تعلیل تَعْدِیَہ پر مَوْقُوف نہیں ہو سکتی ورنہ تو دَوْر لازم آئے گا۔ توجہ ہے بھئی؟ جی۔ وہ فرماتے ہیں کہ تعلیل تَعْدِیَہ پر مَوْقُوف نہیں ہو سکتی ورنہ کیا خرابی لازم آئے گی؟ دَوْر۔ اس لیے کیونکہ اگر آپ یہ کہیں کہ تعلیل مَوْقُوف ہے تَعْدِیَہ پر، تعلیل کس پر مَوْقُوف ہے؟ تَعْدِیَہ پر، مُتَعَدِّی کرنے پر۔ اور مُتَعَدِّی کرنا تو مَوْقُوف تھا تعلیل پر۔ مُتَعَدِّی کرنا کس پر مَوْقُوف تھا؟ تعلیل پر۔ مُتَعَدِّی تبھی کریں گے نا جب کوئی عِلَّت نکالیں گے، شراب کی حُرْمَت والا حُکْم بھنگ پہ تبھی لگائیں گے نا جب اس کی عِلَّت پہلے نکالیں گے۔ تو وہ فرماتے ہیں کہ اگر تَعْدِیَہ مَوْقُوف ہو جائے کس پر؟ تعلیل پر، اور تعلیل مَوْقُوف ہے کس پر؟ تَعْدِیَہ پر، تو کیا لازم آیا؟ دَوْر لازم آیا۔ کہ ایک چیز اسی چیز پر مَوْقُوف ہو گئی جو خود اس پر مَوْقُوف تھی بھئی۔ آپ سے کوئی پوچھے زید کا گھر کدھر ہے؟ آپ کہیں عَمْرو کے گھر کے سامنے۔ عَمْرو کا گھر کدھر ہے؟ زید کے گھر کے سامنے۔ کسی کا بھی پتا نہیں چلا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو ایک چیز جو دوسرے پر مَوْقُوف ہے اور دوسری پہلی پر مَوْقُوف ہے اس کو دَوْر کہتے ہیں اور دَوْر بَاطِل ہے جَائِز نہیں ہے درست نہیں ہے بھئی۔

جی تو وہ کہتے ہیں کہ یہ تعلیل جو ہے یہ مَوْقُوف نہیں ہے تَعْدِیَہ پر لِأَنَّ صِحَّةَ التَّعْدِيَةِ مَوْقُوفَةٌ عَلَى صِحَّتِهَا فِي نَفْسِهَا اس لیے کیونکہ تَعْدِیَہ کا صحیح ہونا یہ مَوْقُوف ہے تعلیل کے صحیح ہونے پر فِي نَفْسِهَا اپنی ذات کے اعتبار سے۔ تَعْدِیَہ کی صحت کس پر مَوْقُوف؟ تعلیل کی صحت پر۔ تو صِحَّتِهَا کی هَا ضمیر جو ہے یہ رَاجِع ہے تعلیل کو۔ کس کو؟ تعلیل کو۔ اور تعلیل مَصْدَر ہے اور الْمَصْدَرُ كَالْمُخَنَّثِ قَدْ يُذَكَّرُ وَقَدْ يُؤَنَّثُ، کبھی اس کو مُذَکَّر شمار کیا جاتا ہے اور کبھی مُؤَنَّث شمار کیا جاتا ہے۔ یا اس لیے هَا ضمیر رَاجِع کی تعلیل کی طرف کیونکہ تعلیل بِمَعْنَى عِلَّت کے ہے بھئی، تعلیل کس معنی میں؟ عِلَّت بھئی۔ تو کہتے ہیں اس لیے کیونکہ تَعْدِیَہ کا صحیح ہونا مَوْقُوف ہے تعلیل کے صحیح ہونے پر اپنی ذات کے اعتبار سے، فَلَوْ تَوَقَّفَتْ صِحَّتُهَا فِي نَفْسِهَا عَلَى صِحَّةِ تَعْدِيَتِهَا لَزِمَ الدَّوْرُ پس اگر تعلیل کا صحیح ہونا بھی اپنی ذات کے اعتبار سے یہ مَوْقُوف ہو جائے تَعْدِیَہ کے صحیح ہونے پر لَزِمَ الدَّوْرُ تو کیا لازم آئے گا؟ دَوْر لازم آئے گا۔

وَالْجَوَابُ اور جواب اس کا یہ ہے، یہ تو ان کی طرف سے شَوَافِع کی طرف سے اعتراض تھا ہم جواب دے رہے ہیں۔ وَالْجَوَابُ جواب یہ ہے کہ أَنَّ صِحَّتَهَا فِي نَفْسِهَا لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى صِحَّةِ تَعْدِيَتِهَا کہ تعلیل کا صحیح ہونا اپنی ذات کے اعتبار سے یہ تَعْدِیَہ کے صحیح ہونے پر مَوْقُوف نہیں ہے، بَلْ عَلَى وُجُودِهَا فِي الْفَرْعِ بلکہ اس عِلَّت کے وُجُود پر مَوْقُوف ہے فِي الْفَرْعِ کس کے اندر؟ فَرْع میں۔ ہمارے نزدیک تَعْدِیَہ تو مَوْقُوف ہے کس پر؟ تعلیل پر، لیکن تعلیل تَعْدِیَہ پر مَوْقُوف نہیں بلکہ تعلیل مَوْقُوف ہے اس عِلَّت کے فَرْع میں پائے جانے پر، لہٰذا یہ دَوْر لازم نہیں آیا یہ اور دوسری چیز پر مَوْقُوف ہے۔ فَلَا دَوْرَ پس کوئی دَوْر نہیں ہے۔

وَالدَّلِيلُ لَنَا اور دلیل ہماری یہ ہے کہ أَنَّ الدَّلِيلَ الشَّرْعِيَّ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ أَوِ الْعَمَلِ۔ اب ہماری دلیل ذکر کر رہے ہیں بھئی کہ تعلیل کے ساتھ تَعْدِیَہ لَازِم ہے، تعلیل کے ساتھ تَعْدِیَہ لَازِم ہے۔ تو دلیل ذکر کر رہے ہیں ہماری دلیل یہ ہے کہ دَلِيلِ شَرْعِي دلیلِ شرع جو ہے یعنی شریعت کی جو دلیل ہے لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُوجِبًا لِلْعِلْمِ أَوِ الْعَمَلِ ضروری ہے کہ یہ عِلْم یا عَمَل کو ثابت کرے۔ یا تو کیا کرنا؟ دلیلِ شرع کس لیے ہے؟ کیا مقصد ہوتا ہے؟ اس کے ذریعے یا تو وہ عِلْم کا فائدہ دے گی یَقِین کا فائدہ حاصل ہوگا یا کس چیز کا فائدہ دے گی؟ عَمَل کا فائدہ دے گی بھئی عَمَل کا فائدہ۔ اور اگر تعلیل صرف کی جائے اور تَعْدِیَہ نہ ہو تو پھر کوئی فائدہ حاصل نہ ہوا۔ فائدے تو دو ہی تھے نا یا تو کس کا فائدہ دے گی؟ عِلْم کا یا کس کا؟ عَمَل کا۔ اگر آپ تَعْدِیَہ نہ کریں صرف تعلیل کریں تو عَمَل کا تو فائدہ دیا نہیں۔ عَمَل کا فائدہ نہیں دیا بھئی تعلیل نے کیونکہ عَمَل تو نَصّ کی وجہ سے وَاجِب ہوا ہے تعلیل کی وجہ سے وَاجِب نہیں ہوا، وہ جو نَصّ میں ہی حُکْم آگیا بھئی۔ اور یہ قَطْعِی عِلْم کا بھی فائدہ، قَطْعِی عِلْم کا بھی فائدہ نہیں دے گی۔ آپ نے صرف تعلیل کی تَعْدِیَہ نہیں کیا، تو تعلیل نے تو قَطْعِی عِلْم کا بھی فائدہ نہیں دیا کیونکہ تعلیل آپ نے کی ہے پتا نہیں یہ عِلَّت ہے یا عِلَّت نہیں، مُجْتَہِد نے تو اپنی پوری کوشش کر دی لیکن پھر بھی یہ غالبِ رائے غالب گمانِ غالب کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ یَقِین۔ تو یَقِین، دو ہی فائدے تھے یا یَقِین کا فائدہ دے دے یا عَمَل کا۔

یَقِین کا فائدہ تو یہ دے گی نہیں۔ عَمَل کا بھی فائدہ نہیں دیا کیونکہ عَمَل تو کس کے ذریعے ثابت ہے؟ نَصّ کے ذریعے ثابت ہے، فَرْع میں تو کوئی آپ نے ثابت کیا ہی نہیں حُکم کو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ صرف تعلیل کی ہے، تو لہٰذا کوئی بھی فائدہ نہ رہے گا یہ بیکار ہو جائے گی تعلیل۔

کہتے ہیں وَالتَّعْلِيلُ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ قَطْعًا اور تعلیل جو ہے وہ فائدہ نہیں دیتی عِلْم کا قَطْعِی طور پر، وَلَا يُفِيدُ الْعَمَلَ أَيْضًا اور یہ عَمَل کا بھی فائدہ نہیں دیتی فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ کس کے اندر؟ مَنْصُوص عَلَيْہ میں۔ تَعْدِیَہ تو آپ نے کیا نہیں صرف تعلیل بیان کی ہے اور وہ کس کی تعلیل بیان کی جو پہلے ہی مَنْصُوص عَلَيْہ ہے، تو یہ عَمَل کا بھی فائدہ نہیں دے گی مَنْصُوص عَلَيْہ میں، لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ اس لیے کیونکہ وہ تو نَصّ ہی سے ثابت ہے، فَلَا فَائِدَةَ لَهُ تو تعلیل کا کوئی فائدہ نہ ہوا إِلَّا، إِلَّا ثُبُوتَ الْحُكْمِ فِي الْفَرْعِ مگر صرف فَرْع میں حُکم کے ثُبُوت کا یہ فائدہ دے گی، وَهُوَ مَعْنَى التَّعْدِيَةِ اور یہی تَعْدِیَہ کا معنی ہے۔ تعلیل کا یہی ایک فائدہ ہے کہ یہ کیا کرے گی؟ فَرْع میں حُکم کے ثُبُوت کا فائدہ دے گی بھئی۔ تعلیل کا یہی ایک فائدہ ہے اور یہ فَرْع میں حُکم کا ثُبُوت یہی تو تَعْدِیَہ ہے بھئی، یہی کیا ہے؟ تَعْدِیَہ۔ تو کیا حاصلِ کلام کیا ہوا؟ کہ ہمارے نزدیک دلیلِ شرع کا مقصد کیا ہوتا ہے؟ وہ یا یَقِین کا فائدہ دیتی ہے یا عَمَل کا، اور یہاں یہ تعلیل نہ آپ کے یَقِین کا فائدہ دے رہی ہے اور نہ مَنْصُوص عَلَيْہ میں عَمَل کا فائدہ دے رہی ہے کیونکہ وہاں تو حُکم پہلے سے ہی معلوم تھا۔ اس کا تو صرف ایک تعلیل کا تو ایک ہی فائدہ ہے کہ یہ فَرْع کے اندر حُکم کو ثابت کر دے اور فَرْع میں حُکم ثابت کرے گی تو یہی تو تَعْدِیَہ ہے، معلوم ہوا اس کا یہی ایک فائدہ ہے۔

وَالتَّعْلِيلُ لِلْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ الْأُوَلِ وَنَفْيُهَا بَاطِلٌ اور تعلیل کرنا پہلی تین قسموں کے لیے اور ان کی نفی کے لیے بَاطِلٌ یہ بَاطِل ہے۔ بھئی چار قسمیں بیان کیں نا، چار قسمیں، اور ان چاروں میں ساتھ ساتھ شارح تو بیان کرتے آئے کہ ہمارے نزدیک پہلی قسم میں بھی تعلیل صحیح نہیں، یعنی عِلَّت یا عِلَّت کے وَصْف کو ثابت کرنے کے لیے تعلیل صحیح نہیں۔ دوسرا بیان کیا تھا کہ کبھی تعلیل ہوگی شَرْط کے لیے یا شَرْط کے وَصْف، وہ بھی ہمارے نزدیک صحیح نہیں۔ پھر اس کے بعد یہ بیان کیا کہ کبھی تعلیل ہوگی حُکم کے لیے یا حُکم کے وَصْف، وہ بھی ہمارے نزدیک صحیح نہیں۔ اور پھر اس کے بعد چوتھی قسم بیان کی کہ وہ تَعْدِیَہ اور وہ ہمارے نزدیک صحیح۔ لیکن یہ کون سا صحیح ہے کون سا صحیح نہیں یہ تو شارح بیان کرتے آئے بھئی، مَتَن اب بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَالتَّعْلِيلُ لِلْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ الْأُوَلِ اور تعلیل کرنا پہلی تین قسموں کے لیے یعنی ان کو ثابت کرنے کے لیے، وَنَفْيُهَا اور ان کی نفی کے لیے، بَاطِلٌ یہ ہمارے نزدیک بَاطِل ہے۔ تو صرف چوتھی قسم میں تعلیل صحیح ہے یعنی تَعْدِیَہ کے لیے۔

يَعْنِي أَنَّ إِثْبَاتَ سَبَبٍ أَوْ شَرْطٍ أَوْ حُكْمٍ ابْتِدَاءً بِالرَّأْيِ وَكَذَا نَفْيُهَا بَاطِلٌ یعنی ثابت کرنا سَبَب کو یعنی سَبَب یعنی وہ عِلَّت، أَوْ شَرْطٍ یا شَرْط کو، أَوْ حُكْمٍ یا حُکم کو ابْتِدَاءً بِالرَّأْيِ ابتدا ہی میں رائے کے ذریعے یعنی قِیَاس کے ذریعے، وَكَذَا نَفْيُهَا اور

اسی طرح ان کی نفی کرنا یعنی سَبَب، شَرْط یا حُکْم کی نفی کرنا ابتداءً یہ بَاطِلٌ یہ کیا ہے؟ بَاطِل ہے۔ إِذْ لَا اخْتِيَارَ وَلَا وِلَايَةَ لِلْعَبْدِ فِيهِ اس لیے کیونکہ اس میں کوئی اختیار اور کوئی وِلَایَت نہیں ہے بندے کو، وَإِنَّمَا هُوَ إِلَى الشَّارِعِ اور یہ کس کی طرف سپرد ہے؟ یہ شَارِع کی وِلَایَت ہے اس میں اور اختیار ہے تو یہ شَارِع کے سپرد ہے بھئی۔ تفصیل پیچھے بیان ہو چکی ہر ایک کے اندر بھئی کہ ان چیزیں جو ہیں وہ تین چیزیں جہاں تعلیل فَاسِد تھی بتلایا تھا کہ یہاں عَقْل اور رائے کا اعتبار نہیں ہے بھئی یہ کس کا کام ہے بتلانا؟ شریعت کا کام ہے، عَقْل اور رائے کا ان میں اعتبار نہیں ہے۔

وَأَمَّا لَوْ ثَبَتَ سَبَبٌ أَوْ شَرْطٌ أَوْ حُكْمٌ مِنْ نَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ وَأَرَدْنَا أَنْ نُعَدِّيَهُ إِلَى مَحَلٍّ آخَرَ فَلَا شَكَّ أَنَّ ذٰلِكَ فِي الْحُكْمِ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ إِذْ لَهُ وَضْعُ الْقِيَاسِ۔ اور باقی اگر ثابت ہو سَبَب یا شَرْط یا حُکْم مِنْ نَصٍّ کس سے؟ نَصّ سے ثابت ہو أَوْ إِجْمَاعٍ یا اِجْمَاع کے ذریعے، وَأَرَدْنَا أَنْ نُعَدِّيَهُ إِلَى مَحَلٍّ آخَرَ اور ہم ارادہ کریں کہ اس کو مُتَعَدِّی کریں دوسری جگہ کی طرف، فَلَا شَكَّ أَنَّ ذٰلِكَ فِي الْحُكْمِ جَائِزٌ۔

بھئی یہاں سے الگ بات بتلا رہے ہیں۔ پہلے تو یہ بیان کر دیا کہ تعلیل ہمارے نزدیک صرف تَعْدِیَہ کے لیے یعنی حُکْم کو اَصْل سے فَرْع کی طرف مُتَعَدِّی کرنے کے لیے صحیح ہے۔ باقی حُکْم کی عِلَّت یا عِلَّت کے وَصْف کو ثابت کرنے کے لیے، یا حُکْم کی شَرْط یا شَرْط کے وَصْف کو ثابت کرنے کے لیے، یا خود حُکْم یا حُکْم کے وَصْف کو ثابت کرنے کے لیے ہمارے نزدیک تعلیل صحیح نہیں، بلکہ ان چیزوں کو ثابت کرنا یا ان کی نفی کرنا یہ کس کا کام ہے؟ شَارِع کا کام ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں بھئی، کوئی اختیار نہیں۔

اب آپ کو یہ بتلانے لگے ہیں کہ ایک چیز ہے اس کے سَبَب، شَرْط یا حُکْم، سَبَب، شَرْط یا حُکْم۔ کیا تین چیزیں بیان کیں میں نے؟ سَبَب، شَرْط اور حُکْم۔ ان تین میں کسی نَصّ یعنی قرآن و حدیث یا اِجْمَاع کے ذریعے اگر ایک چیز کا سَبَب ہونا ثابت ہو تو کیا ہم اسی پر قِیَاس کرتے ہوئے دوسری چیز کو سَبَب قرار دے سکتے ہیں یا نہیں؟ ایک چیز، ایک چیز اس کا شَرْط ہونا کس کے ذریعے ثابت ہے؟ نَصّ کے ذریعے، یا ایک چیز کا شَرْط ہونا اِجْمَاع کے ذریعے ثابت ہے، تو کیا ہم تو کیا کسی دوسری چیز کو اس کے لیے شَرْط قرار دیا جا سکتا ہے قِیَاس کرتے ہوئے؟ اسی پر قِیَاس کرتے ہوئے، توجہ ہے سبق کی طرف؟ ایک چیز کا سَبَب یا شَرْط ہونا یا اس کا حُکْم جو ہے وہ نَصّ یا اِجْمَاع کے ذریعے ثابت ہے، اور ہمارا ارادہ ہے کہ ہم اس سَبَب یا شَرْط یا حُکْم کو مُتَعَدِّی کریں دوسرے مَحَل میں، کس میں؟ دوسرے مَحَل میں۔ یعنی دوسری چیز کو سَبَب قرار دے دیں، یا دوسری چیز کو شَرْط قرار دے دیں، یا دوسری جگہ پر حُکْم کو ثابت کر دیں، تو کیا ان میں تَعْدِیَہ کر سکتے ہیں یا نہیں؟ تو آپ کو بتلائیں گے کہ حُکْم کے اندر تو تَعْدِیَہ ہو سکتا ہے کیونکہ قِیَاس وضع ہی کس لیے کیا گیا ہے؟ حُکْم کو مُتَعَدِّی کرنے کے لیے۔ جبکہ شَرْط اور سَبَب ان میں تَعْدِیَہ کیا جائے دوسری چیز کو کیا قرار دیا جائے؟ سَبَب یا شَرْط قرار دیا جائے کسی وَصْفِ جَامِع کی وجہ سے، تو اس میں جَمْہُور کے نزدیک جَائِز نہیں بھئی۔ جَمْہُور کے نزدیک ایک چیز کو جب شریعت نے سَبَب قرار دیا ہے تو اس سَبَبِیَّت کو آپ مُتَعَدِّی نہیں کر سکتے کسی دوسری چیز کی طرف کہ اس کو بھی سَبَب قرار دے دیں۔ ایک چیز کو جب شریعت

نے شَرْط قرار دیا ہے تو آپ اس شَرْطِیَّت کو مُتَعَدِّی نہیں کر سکتے کہ دوسری چیز کو بھی کیا قرار دے دیں؟ شَرْط قرار دے دیں۔ ہاں ایک جگہ شریعت نے حُکْم لگایا ہے آپ اس حُکْم کو ایک عِلَّتِ جَامِعَہ کی وجہ سے دوسری جگہ مُتَعَدِّی کر سکتے ہیں، لیکن شَرْط اور سَبَب کو مُتَعَدِّی نہیں کر سکتے بھئی جَمْہُور کے نزدیک بھئی۔ ہاں فَخْرُ الْاِسْلَام رَحِمَہُ اللہُ کے نزدیک سَبَب اور شَرْط میں بھی تَعْدِیَہ درست ہے، یعنی ایک چیز کو جب شریعت نے سَبَب یا شَرْط قرار دیا ہے تو دوسری چیز کی طرف بھی یہ سَبَبِیَّت اور شَرْطِیَّت مُتَعَدِّی ہو سکتی ہے، اس کو بھی سَبَب یا شَرْط حُکْم کے لیے قرار دیا جا سکتا ہے کسی وَصْفِ جَامِع کی وجہ سے یعنی جب قِیَاس کی شرائط پوری ہوں بھئی۔

اختلاف سمجھ میں آگیا؟ کیا اختلاف ہے؟ تین چیزیں ہیں: سَبَب، شَرْط اور حُکْم۔ حُکْم کو تو مُتَعَدِّی کیا جا سکتا ہے بِالْاِتِّفَاق کیونکہ قِیَاس وضع ہی اس لیے ہے، شراب پر حُرْمَت کا حُکْم تھا وہی حُکْم کس پر آگیا مثلاً؟ بھنگ پر آگیا کیونکہ قِیَاس وضع ہی اس مقصد کے لیے ہے اور عِلَّتِ جَامِعَہ کیا تھی؟ نشہ بھئی۔ جبکہ ایک چیز کو شریعت نے شَرْط قرار دیا ہے تو آپ اس شَرْطِیَّت کو مُتَعَدِّی کرتے ہیں دوسری چیز کی طرف، اس دوسری چیز کو بھی شَرْط قرار دیتے ہیں ایک کسی وَصْفِ جَامِع کی وجہ سے۔ ایک چیز کو شریعت نے عِلَّت قرار دیا ہے آپ اس دوسری چیز کو کیا قرار دیتے ہیں؟ عِلَّت قرار دیتے ہیں کس وجہ سے؟ کسی وَصْفِ جَامِع کی وجہ سے۔ تو کیا یہ جَائِز ہے یا جَائِز نہیں؟ جَمْہُور کے نزدیک جَائِز نہیں، جبکہ عَلَّامَہ فَخْرُ الْاِسْلَام رَحِمَہُ اللہُ کے نزدیک جَائِز ہے جبکہ شَرَائِطِ قِیَاس پوری ہوں۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ یہی بات کر رہے ہیں۔

کہتے ہیں وَأَمَّا لَوْ ثَبَتَ سَبَبٌ أَوْ شَرْطٌ أَوْ حُكْمٌ مِنْ نَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ اور باقی جب ثابت ہو سَبَب یا شَرْط یا حُکْم نَصّ سے یا اِجْمَاع سے، وَأَرَدْنَا أَنْ نُعَدِّيَهُ إِلَى مَحَلٍّ آخَرَ اور ہم ارادہ کریں کہ ہم اس کو مُتَعَدِّی کر دیں دوسرے مَحَل کی طرف، فَلَا شَكَّ أَنَّ ذٰلِكَ فِي الْحُكْمِ جَائِزٌ تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ حُکْم کے اندر جَائِز ہے بِالْاِتِّفَاقِ، بِالْاِتِّفَاق جَائِز ہے إِذْ لَهُ وَضْعُ الْقِيَاسِ اس لیے کیونکہ اسی کے لیے قِیَاس کی وضع ہے۔ وَأَمَّا فِي السَّبَبِ وَالشَّرْطِ اور باقی سَبَب اور شَرْط میں کہ ان کو ہم مُتَعَدِّی کریں، فَلَا يَجُوزُ عِنْدَ الْعَامَّةِ تو یہ عام أُصُولِيِّين کے نزدیک عام فُقَہَاء کے نزدیک جَائِز نہیں، وَيَجُوزُ عِنْدَ فَخْرِ الْإِسْلَامِ اور جَائِز ہے کس کے نزدیک؟ فَخْرُ الْاِسْلَام رَحِمَہُ اللہُ کے نزدیک۔

مثال، مثال بھی ذکر کر رہے ہیں، مَثَلًا مثال کے طور پر بھئی دیکھیے ایک ہے حَدِّ زِنَا، حَدِّ زِنَا۔ حَدِّ زِنَا کی عِلَّت کیا ہے؟ زِنَا۔ سَبَب کیا ہے؟ زِنَا۔ تو حَدِّ زِنَا کا سَبَب ہے زِنَا۔ اسی سَبَبِیَّت کو ہم مُتَعَدِّی کرتے ہیں، کیا کرتے ہیں؟ مُتَعَدِّی کرتے ہیں۔ اور لِوَاطَت جو ہے، لِوَاطَت اس کو بھی حَدِّ زِنَا کا سَبَب قرار دیتے ہیں۔ کس کو؟ لِوَاطَت کو کس کا سَبَب قرار دیتے ہیں؟ کہ جیسے زِنَا میں حَدّ ہے اسی طرح لِوَاطَت میں بھی کیا آئے گی؟ حَدّ آئے گی۔ تو دیکھیے سَبَب اور عِلَّت کیا تھا حَدِّ زِنَا کا؟ زِنَا تھا۔ انہوں نے کیا کیا؟ دوسری چیز کو سَبَب بنا دیا عِلَّت بنا دیا حَدِّ زِنَا کے لیے اور وہ کیا چیز ہے؟ لِوَاطَت ہے۔ اور کس، تو دیکھو انہوں نے سَبَبِیَّت کو مُتَعَدِّی کر دیا باقاعدہ، اور کس وجہ سے کیا؟ عِلَّتِ جَامِعَہ وَصْفِ جَامِع کیا ہے دونوں کے اندر؟ وہ کہتے ہیں کہ

جس طرح زِنَا جو ہے وہ مَحَلِّ حَرَام کے اندر سَفْحِ مَاء کا نام ہے، مَحَلِّ حَرَام میں سَفْحِ مَاء پانی کا بہانا، حُرْمَت والے پانی کا مَحَلِّ حَرَام میں بہانا، یہی معنی کس کے اندر پایا جا رہا ہے؟ لِوَاطَت میں بھی پایا جا رہا ہے۔ تو دیکھیے انہوں نے کیا کیا؟ سَبَبِیَّت ہی کو باقاعدہ کیا کر دیا؟ مُتَعَدِّی کر دیا بھئی۔ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟

مَثَلًا إِذَا قِسْنَا اللِّوَاطَةَ عَلَى الزِّنَا مثال کے طور پر جب ہم نے قِیَاس کیا لِوَاطَت کو زِنَا پر فِي كَوْنِهِ سَبَبًا لِلْحَدِّ کس چیز کے اندر لِوَاطَت کو زِنَا پر قِیَاس کیا؟ سَبَبِ حَدّ ہونے کے اندر، بِوَصْفٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللِّوَاطَةِ ایسے وَصْف کی وجہ سے جو مُشْتَرَک ہے زِنَا اور لِوَاطَت کے بیچ اور وہ میں نے کیا بیان کیا سَفْحُ مَاءٍ مُحَرَّمٍ فِي مَحَلٍّ مُشْتَهًى بھئی۔ لِيُمْكِنَ جَعْلُ اللِّوَاطَةِ أَيْضًا سَبَبًا لِلْحَدِّ تاکہ ممکن ہو جائے لِوَاطَت کو بھی حَدّ کا سَبَب قرار دینا بھئی۔ يَجُوزُ عِنْدَهُ یہ جَائِز ہے کس کے نزدیک؟ فَخْرُ الْإِسْلَام کے نزدیک، لَا عِنْدَهُمْ جبکہ باقی جَمْهُور کے نزدیک جَائِز نہیں۔

فَإِنْ كَانَ الْمُصَنِّفُ تَابِعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ، بھئی اوپر مَتن میں آیا تھا وَالتَّعْلِيلُ لِلْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ الْأُوَلِ وَنَفْيِهَا بَاطِلٌ، اب کہتے ہیں مُصَنِّف یا تو فَخْرُ الْاِسْلَام کے مُتَّبِعِین میں سے ہیں یا مُتَّبِعِین میں سے نہیں۔ اگر وہ فَخْرُ الْاِسْلَام کے مُتَّبِعِین میں سے نہیں ہیں، فَخْرُ الْاِسْلَام کے مُتَّبِعِین میں سے نہیں ہیں تو پھر اس صورت میں یہ جو انہوں نے بَاطِل ہونے کا حُکْم لگایا تین قسموں پر تو اس کا مطلب یہ ہے وہ چیزیں اِبْتِدَاءً بھی بَاطِل اور تَعْدِیَةً بھی بَاطِل۔ فَخْرُ الْاِسْلَام رَحِمَهُ اللهُ تو فرماتے تھے تَعْدِیَةً صحیح ہے، تو اگر یہ فَخْرُ الْاِسْلَام کے مُتَّبِع نہیں ہیں تو جو انہوں نے بَاطِل ہونے کا حُکْم لگایا اس کا مطلب ہے ان تین چیزوں کے لیے تعلیل کرنا اِبْتِدَاءً بھی بَاطِل اور تَعْدِیَةً بھی بَاطِل ہے۔ اور اگر یہ فَخْرُ الْاِسْلَام رَحِمَهُ اللهُ کے مُتَّبِعِین میں سے ہیں تو پھر ان کے بَاطِل کہنے کا مقصد یہ ہے کہ ان تین چیزوں کے لیے تعلیل اِبْتِدَاءً تو صحیح نہیں، اِبْتِدَاءً تو بَاطِل ہے لیکن تَعْدِیَةً صحیح ہے کیونکہ فَخْرُ الْاِسْلَام رَحِمَهُ اللهُ کیا فرماتے ہیں؟ ان چیزوں میں تَعْدِیَہ جَائِز ہے بھئی، ان چیزوں میں تَعْدِیَہ جَائِز ہے بھئی۔

فَإِنْ كَانَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ تَابِعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ اگر مُصَنِّف رَحِمَهُ اللهُ تَابِع ہیں فَخْرُ الْاِسْلَام رَحِمَهُ اللهُ کے، كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ جیسا کہ ظاہر، ظاہر یہی ہے کہ یہ ان کے تَابِع ہیں، فَمَعْنَى كَوْنِهِ بَاطِلًا تو ان کے بَاطِل ہونے کا معنی یہ ہے کہ أَنَّهُ بَاطِلٌ اِبْتِدَاءً کہ یہ چیزیں ان میں یہ تعلیل اِبْتِدَاءً بَاطِل ہے لَا تَعْدِيَةً، تَعْدِیَةً باطل نہیں، کیونکہ تَعْدِیَةً تو فخر الاسلام صحیح قرار دیتے ہیں۔ وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو، فَالْمُرَادُ بِهِ الْبُطْلَانُ مُطْلَقًا تو پھر اس کے لیے کیا مراد ہو گا؟ مُطْلَقًا باطل ہونا مراد ہے، اِبْتِدَاءً وَتَعْدِيَةً اِبْتِدَاءً بھی اور تَعْدِیَةً بھی۔

تو بتلایا مَتن کو مَتن کے ساتھ جوڑیے، انہوں نے پیچھے کیا کہا تھا: وَالتَّعْلِيلُ لِلْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ الْأُوَلِ وَنَفْيِهَا بَاطِلٌ اور تَعْلِیل کرنا پہلی تین قسموں کے اثبات کے لیے اور ان کی نفی کے لیے باطل ہے۔ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الرَّابِعُ تو باقی نہ رہا مگر صرف چوتھی قسم۔ جب پہلی تین میں باطل ہے تو صرف چوتھی قسم باقی رہ گئی یعنی تَعْدِیَة۔ يَعْنِي لَمْ يَبْقَ مِنْ فَوَائِدِ التَّعْلِيلِ إِلَّا التَّعْدِيَةُ یعنی باقی نہ رہا تَعْلِیل کے فوائد میں سے مگر صرف تَعْدِیَة ہی، مُتَعَدِّی کرنا ہی، إِلَى مَا لَا نَصَّ فِيهِ اس چیز کی طرف جس میں

نَصّ نہ ہو۔

وَلَمَّا كَانَ هٰذَا تَارَةً عَلَى سَبِيلِ الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ وَتَارَةً عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِحْسَانِ۔ اب آگے اِسْتِحْسَان کے بارے میں بتلائیں گے۔ تو اِسْتِحْسَان اچھی طرح سمجھ لیجیے بھائی۔ اِسْتِحْسَان۔

یاد رکھیے، ایک ہے قِیَاس، ایک ہے اِسْتِحْسَان بھائی۔ قِیَاس تو عقلی دلیل کا نام ہے، اور اِسْتِحْسَان وہ دلیل جو قِیَاس کے مقابلے میں آئے اس کو اِسْتِحْسَان کہتے ہیں۔ کیا کہتے ہیں؟ وہ دلیل جو قِیَاس کے مقابلے میں آئے اس کو اِسْتِحْسَان کہا جاتا ہے، اِسْتِحْسَان۔ بعض اوقات قِیَاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے کیونکہ مقابلے میں آیتِ قرآن موجود ہوتی ہے۔ تو یہ جو قِیَاس کو چھوڑ دیا کس کی وجہ سے؟ آیتِ قرآن کی وجہ سے، تو یہ آیتِ قرآن جو ہے اس کو، یہ بھی اِسْتِحْسَان ہے بھائی۔ کیا ہے؟ اِسْتِحْسَان۔ کبھی قِیَاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے حدیث کی وجہ سے، تو یہاں پر بھی کہتے ہیں قِیَاس کو چھوڑ دیا گیا اِسْتِحْسَانًا بھائی۔ کبھی قِیَاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے ضرورت کی وجہ سے، کہ اگر قِیَاس پر عمل کیا جائے تو بڑا حَرَج لازم آئے گا تو ضرورت پیش آ گئی، اس ضرورت کی بنا پر قِیَاس کو چھوڑ دیا گیا۔ تو اس ضرورت کو بھی کیا کہیں گے؟ اِسْتِحْسَان کہیں گے۔ اور کبھی ایک قِیَاس کا دوسرے قِیَاس سے تَعَارُض آتا ہے۔ کیا آتا ہے؟ تو ایک قِیَاس کی وجہ سے دوسرے قِیَاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ تو جس قِیَاس کو چھوڑ دیا گیا وہ تو ہے قِیَاس، اور جس پر عمل کیا گیا اس کو اِسْتِحْسَان کہیں گے بھائی۔

لیکن اس میں پھر یاد رکھیے ہر موقع پر ایسا نہیں ہو گا کہ قِیَاس... کہ یہ جو قِیَاس ہوتا ہے یہ قِیَاسِ جَلِيّ ہے بھائی۔ اور جو اِسْتِحْسَان ہو گا وہ خَفِيّ ہو گا، ہے وہ بھی قِیَاس لیکن وہ ذرا خَفِيّ ہو گا بھائی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھائی؟ کہ وہ قِیَاسِ خَفِيّ ہو گا۔ یعنی قِیَاس کی بنیاد بھی مثلاً عِلَّت پر ہے اور اِسْتِحْسَان کی بنیاد بھی عِلَّت پر ہو گی، لیکن قِیَاس کی عِلَّت وہ ظاہر ہو گی، اِسْتِحْسَان کی عِلَّت وہ خَفِيّ ہو گی بھائی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو یوں کہیے کہ یہ جو قِیَاس اور اِسْتِحْسَان جب آپس میں ایک دوسرے کے مقابلے میں آئیں اور قِیَاس، ہوں دونوں قِیَاس ہی بھائی، تو اس وقت یہ اِسْتِحْسَان قِیَاسِ خَفِيّ کا نام ہوا۔ کس کا نام ہوا؟ قِیَاسِ خَفِيّ کا۔ اور قِیَاس کس کا نام ہوا؟ قِیَاسِ جَلِيّ کا نام ہوا بھائی، کہ اس کی عِلَّت، جَلِيّ اس لیے کہتے ہیں اس کی عِلَّت ظاہر ہوتی ہے۔ اس کی طرف فوراً عقل سبقت کرتی ہے۔ لیکن جب گہرائی میں جاتے ہیں تو پھر پتا چلتا ہے کہ اس کو ترجیح نہیں، دوسری صورت کو ترجیح ہے بھائی، وہ درست ہے بھائی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھائی؟

تو اِسْتِحْسَان کس کو کہتے ہیں؟ جو بھی دلیل کس کے مقابلے میں آئے؟ قِیَاسِ جَلِيّ کے مقابلے میں آ جائے اس کو کیا کہتے ہیں؟ اِسْتِحْسَان۔ وہ نَصّ بھی ہو سکتی ہے، آیت بھی ہو سکتی ہے، حدیث بھی ہو سکتی ہے، ضرورت بھی ہو سکتی ہے، اور قِیَاسِ خَفِيّ بھی ہو سکتا ہے۔ تو جو بھی دلیل قِیَاسِ جَلِيّ کے مقابلے میں آئے اس کو کیا کہیں گے؟ اِسْتِحْسَان کہیں گے۔ کیا توجہ ہے سبق کی طرف؟ جو بھی دلیل کس کے مقابلے میں آئے؟ قِیَاسِ جَلِيّ کے مقابلے میں آئے اس کو کیا کہتے

ہیں؟ اِسْتِحْسَان کہتے ہیں۔ اور یہ کتنی صورتیں آگئیں اس میں؟ چار صورتیں۔ وہ نَصّ بھی ہو سکتی ہے یعنی آیت بھی، اور حدیث بھی ہو سکتی ہے، ضرورت بھی ہو سکتی ہے، اور قِیَاسِ خَفِیّ بھی ہو سکتا ہے اِسْتِحْسَان۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

لیکن اِسْتِحْسَان میں یہ شرط ہے، اِسْتِحْسَان اس دلیل کو تب ہی کہیں گے، اِسْتِحْسَان دلیل کا نام ہوا نا، اِسْتِحْسَان اس دلیل کو تب ہی کہیں گے جب اس کے مقابلے میں قِیَاسِ جَلِیّ موجود ہو۔ اگر کسی دَلِیلِ شَرْعِیّ کے مقابلے میں قِیَاسِ جَلِیّ موجود نہیں، تو پھر اس کو اِسْتِحْسَان نہیں کہیں گے، چاہے آیت ہو، چاہے حدیث ہو، چاہے اِجْمَاع وغیرہ جو بھی ہو بھائی۔ اِجْمَاع بھی بھائی، اِجْمَاع بھی یاد رکھنا اِجْمَاع تو رہ ہی گیا بھائی۔ سمجھ میں آیا بھائی؟ قِیَاسِ جَلِیّ کے مقابلے میں چاہے قرآن آجائے، چاہے حدیث آجائے، چاہے اِجْمَاع آجائے، چاہے ضرورت آجائے، چاہے قِیَاسِ خَفِیّ آجائے، ان سب کو کیا کہہ دیا جاتا ہے؟ اِسْتِحْسَان کہا جاتا ہے۔

تو حاصِلِ کلام یہ ہوا کہ اِسْتِحْسَان بھی دَلِیلِ شَرْعِیّ، لیکن اِسْتِحْسَان اسی دَلِیلِ شَرْعِیّ کو کہیں گے جس کے مقابلے میں قِیَاسِ جَلِیّ ہو۔ اگر اس کے مقابلے میں قِیَاسِ جَلِیّ نہیں تو پھر اس دَلِیلِ شَرْعِیّ کو اِسْتِحْسَان بھی نہیں کہیں گے بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ معلوم ہوا اِسْتِحْسَان کے مقابلے میں قِیَاسِ جَلِیّ کا ہونا ضروری ہے بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ اچھی طرح؟ تو اِسْتِحْسَان بھی دَلِیلِ شَرْعِیّ ہی کا نام ہے بھائی۔ کس کا نام ہے؟ دَلِیلِ شَرْعِیّ ہی کا نام ہے۔

اور اِسْتِحْسَان کا لفظی معنیٰ ہے پسندیدہ ہونا بھائی، پسندیدہ ہونا۔ تو اِسْتِحْسَان کو بھی اِسْتِحْسَان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ پسندیدہ ہے بھائی، پسندیدہ ہے۔ دیکھیے ایک طرف آیت آئی بھائی، دوسری طرف قِیَاسِ جَلِیّ آیا۔ آیت سے مثلاً عِلَّت ثابت ہو رہی ہے، قِیَاس تقاضا کر رہا ہے حرام ہونے کا۔ کس پہ عمل کریں گے؟ آیت پر۔ ظاہر سی بات ہے آیت قَطْعِیّ ہے اور قِیَاس تو صرف ایک عقل کی بات، صورت سمجھ میں آگئی، وہ تو ایک عقل کی بات ہے، تو آیت کو تو ترجیح ہے۔ تو یہاں آیت کیا ہوئی؟ مُسْتَحْسَن ہوئی، اس پر عمل پسندیدہ ہوا یا نہیں ہوا اس پر عمل؟ کیونکہ وہ تو قوی، بہت سب سے اعلیٰ درجے کی دلیل ہے اور قِیَاس تو سب سے نچلے درجے کی دلیل ہے۔ تو لہٰذا آیت پر عمل مُسْتَحْسَن ہوا، پسندیدہ ہوا اس لیے اس کو اِسْتِحْسَان کہتے ہیں۔

اسی طرح قِیَاسِ جَلِیّ کے مقابلے میں اگر حدیث آگئی تو کون قوی؟ حدیث۔ تو کس پر عمل پسندیدہ؟ حدیث، اس لیے اس کو اِسْتِحْسَان کہتے ہیں۔ قِیَاس کے مقابلے میں اگر اِجْمَاع آجائے تو کس پر عمل پسندیدہ؟ اِجْمَاع پر، ظاہر سی بات ہے وہ قَطْعِیّ دلیل ہے، اس لیے اس کو اِسْتِحْسَان کہتے ہیں۔ قِیَاس کے مقابلے میں اگر ضرورت آجائے تو کون پسندیدہ؟ ضرورت، کیونکہ اگر اس پر عمل نہیں کریں گے تو لوگ بڑے حَرَج میں بتلا ہو جائیں گے، تکلیف میں پڑ جائیں گے۔ تو ضرورت کو ترجیح ہو گی، تو اس کو کیا کہیں گے؟ یہ پسندیدہ ہوئی، اس کو اِسْتِحْسَان کہیں گے بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟

تو یہاں اب اِسْتِحْسَان کی بحث آ رہی ہے بھائی آگے اِسْتِحْسَان کی۔ اب بھائی یہ قِیَاس کے بعد اِسْتِحْسَان کی بحث کیوں کر رہے ہیں مُصَنِّف بھائی؟ شَارِح ربط بیان کر رہے ہیں، کیا بیان کر رہے ہیں؟ شَارِح ربط بیان کر رہے ہیں، کہ یہ جو تَعْدِیَة ہے، کیا چیز؟ تَعْدِیَة جو ہے یعنی حکم کا مُتَعَدِّی ہونا، یہ کبھی قِیَاسِ جَلِيّ سے ہو گا اور کبھی قِیَاسِ خَفِيّ سے ہو گا، اور قِیَاسِ خَفِيّ ہی اس کا کیا نام ہے؟ اِسْتِحْسَان ہے، لہٰذا قِیَاسِ جَلِيّ کو تو ہم نے ذکر کر دیا، اب کس کو ذکر کر رہے ہیں؟ قِیَاسِ خَفِيّ یعنی اِسْتِحْسَان کو ذکر کر رہے ہیں۔ ربط سمجھ میں آ گیا؟

تو کہتے ہیں: وَلَمَّا كَانَ هٰذَا تَارَةً عَلَى سَبِيلِ الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ اور کبھی کبھار یہ تَعْدِیَة جو ہے یہ کبھی تو قِیَاسِ جَلِيّ کے طریقے پر ہو گا، وَتَارَةً عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِحْسَانِ اور کبھی یہ کس طریقے پر ہو گا؟ اِسْتِحْسَان کے طریقے پر ہو گا۔ بھائی کسے کہتے ہیں؟ میں نے کیا بتلایا؟ وہ دلیل جو کس کے مقابلے میں آئے؟ قِیَاسِ جَلِيّ۔ تو قِیَاسِ جَلِيّ مقابلے میں ہو گا تو وہ دلیل اِسْتِحْسَان کہلائے گی ورنہ اِسْتِحْسَان نہیں کہلائے گی۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں: وَهُوَ الدَّلِيلُ الَّذِي يُعَارِضُ الْقِيَاسَ الْجَلِيَّ اور یہ اِسْتِحْسَان وہ دلیل ہے جو مقابل ہو قِیَاسِ جَلِيّ کے۔

أَشَارَ إِلَى بَيَانِهِ یہ درمیان میں تو اِسْتِحْسَان کی تعریف کر دی۔ اس أَشَارَ کا تعلق پیچھے سے ہے۔ وَلَمَّا كَانَ هٰذَا کہ جب یہ تَعْدِیَة کبھی تو کس طریقے پر ہو گا؟ قِیَاسِ جَلِيّ کے طریقے پر اور کبھی اِسْتِحْسَان کے طریقے پر ہو گا، تو أَشَارَ إِلَى بَيَانِهِ تو مُصَنِّف نے اس کے بیان کی طرف اشارہ کیا بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ساتھ بھائی:

وَالْاِسْتِحْسَانُ يَكُونُ بِالْأَثَرِ وَالْإِجْمَاعِ وَالضَّرُورَةِ وَالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ اور اِسْتِحْسَان جو ہے وہ أَثَر کے ذریعے ہو گا۔ اِسْتِحْسَان کس کے ذریعے ہو گا؟ أَثَر کے ذریعے ہو گا۔ یاد رکھیے أَثَر سے عُمُوماً مراد قولِ صحابی یا تابعی ہوتا ہے۔ أَثَر سے کیا مراد ہوتا ہے؟ قولِ صحابی یا تابعی ہوتا ہے، مگر کبھی اس سے مراد کتاب اللہ اور سنت بھی ہوتی ہے۔ تو یہاں أَثَر سے مراد کتاب اللہ اور سنت ہے یعنی أَثَر بِمَعْنَى نَصّ کے ہے۔ أَثَر کس معنیٰ میں ہے؟ نَصّ کے معنیٰ میں۔

تو کہتے ہیں وہ اِسْتِحْسَان کبھی تو أَثَر کے ساتھ ہو گا یعنی قرآن و حدیث کے ساتھ، وَالْإِجْمَاعِ اور اِجْمَاع کے ساتھ ہو گا، وَالضَّرُورَةِ اور ضرورت کے ساتھ، وَالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ اور کس سے؟ قِیَاسِ خَفِيّ سے ہو گا۔ يَعْنِي أَنَّ الْقِيَاسَ الْجَلِيَّ يَقْتَضِي شَيْئًا یعنی کہ قِیَاسِ جَلِيّ جو ہے وہ تقاضا کرے گا ایک چیز کا، وَالْأَثَرَ وَالْإِجْمَاعَ وَالضَّرُورَةَ وَالْقِيَاسَ الْخَفِيَّ يَقْتَضِي مَا يُضَادُّهُ اور أَثَر، اِجْمَاع، ضرورت اور قِیَاسِ خَفِيّ وہ تقاضا کریں گے مَا اس چیز کا يُضَادُّهُ جو اس کی ضد ہو بھائی۔ بھائی دلیل، کسی دلیل کو اِسْتِحْسَان کب کہیں گے؟ جب اس کے مقابل قِیَاسِ جَلِيّ ہو۔ تو قِیَاسِ جَلِيّ ایک چیز کا تقاضا کر رہا ہو گا اور یہ باقی چیزیں اس کے ضد کا تقاضا کر رہی ہوں گی۔ فَيُتْرَكُ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ تو قِیَاس پر عمل کو ترک کر دیا جائے گا، وَيُصَارُ إِلَى الْاِسْتِحْسَانِ اور کس کی طرف رجوع کیا جائے گا؟ اِسْتِحْسَان کی طرف۔

فَيُبَيِّنُ نَظِيرَ كُلِّ وَاحِدٍ تو پس مُصَنِّف جو ہے وہ بیان کر رہے ہیں ہر ایک کی مثال، وَيَقُولُ اور فرماتے ہیں: كَالسَّلَمِ جیسے کہ بَيْعِ سَلَم ہے۔ بَيْعِ سَلَم جانتے ہیں بھائی؟ کہ جس میں پیسے آج دیے جائیں گے مثلاً آج دیے جائیں اور وہ چیز آپ کو چار چھ مہینے بعد ملے گی بھائی۔ مثلاً گندم ہے، وہ اس قسم کی گندم مل ہی نہیں رہی ابھی، تو آپ نے ابھی سے دکاندار کو پیسے دے دیے اور وہ پھر چھ ماہ بعد آپ کو گندم دے گا تو یہ کیا ہے؟ عَقْدِ سَلَم۔ اس میں ثَمَن جلدی دیتے ہیں اور مَبِیع بعد میں ملتا ہے بھائی۔ سمجھ میں آیا بھائی؟ مَبِیع بعد میں۔ تو یہ، تعریف کیا ہے اس کی؟ بَيْعُ آجِلٍ بِعَاجِلٍ، بَيْعُ آجِلٍ بِعَاجِلٍ، یہ آپ کے حاشیے میں تعریف انہوں نے دی ہوئی ہے بھائی۔ اور بَيْع کے باب میں آپ جانتے ہوں گے جس پر بَا داخل ہو وہ ثَمَن ہوتے ہیں۔ وہ کیا ہوتے ہیں؟ وہ ثَمَن ہوتے ہیں۔

تو دیکھیے ایک چیز، دو بَدَلَیْن ہیں نا؟ بَدَل۔ ایک مُشْتَرِي نے دینا ہے، اس نے پیسے دینے ہیں، اور بَائِع نے مَبِیع دینا ہے۔ اور یہاں کون سی چیز جلدی دی جا رہی ہے؟ ثَمَن۔ اور مَبِیع دیر سے۔ تو تعریف میں بھی دیکھ لیجیے: هُوَ بَيْعُ آجِلٍ بِعَاجِلٍ وہ بیچنا ہے آجِل مدت والی چیز کو، بِعَاجِلٍ کس کے بدلے میں؟ جلدی والی چیز کے بدلے میں، جلدی یعنی ایک بَدَل جلدی دیا جا رہا ہے دوسرے کی مدت مُتَعَيَّن ہے اتنی مدت بعد ملے گا۔ اور بَا کس پر داخل ہوئی؟ عَاجِل پر۔ معلوم ہوا ثَمَن کیا ہیں اس میں؟ عَاجِل۔ یہ عَاجِل جو جلدی دیے جا رہے ہیں یہ ثَمَن ہیں اور آجِل کیا ہے؟ مَبِیع ہے بھائی۔

كَالسَّلَمِ جیسے کہ سَلَم ہے، مِثَالٌ لِلْاِسْتِحْسَانِ بِالْأَثَرِ یہ مثال ہے اس اِسْتِحْسَان کی جو کس سے ہے؟ أَثَر کے، سے۔ فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَأْبَى جَوَازَهُ پس بے شک قِيَاس جو ہے وہ اس کے جواز کا انکار کرتا ہے۔ قِيَاس تو تقاضا کرتا ہے عَقْدِ سَلَم جائز ہی نہیں ہونا چاہیے۔ کیوں نہیں جائز ہونا چاہیے؟ کہتے ہیں لِأَنَّهُ بَيْعُ الْمَعْدُومِ کیونکہ ایک مَعْدُوم چیز کا بیچنا ہے۔ بھائی آپ گندم کے پیسے دے رہے ہیں، جو چیز مانگ رہے ہیں وہ اس وقت مل ہی نہیں رہی، وہ کہتا ہے چھ ماہ بعد ملے گی، آپ نے ابھی سے پیسے دے دیے کہ یہ لو پیسے لو، چھ مہینے بعد اتنی، اس قسم کی، اتنے وزن والی، یہ ساری شرائط ذکر کر دیں، یہ گندم آپ نے مجھے اتنے من گندم دینی ہے۔ اب وہ گندم اس وقت اس کے پاس ہے؟ اس کے پاس تو موجود ہی نہیں ہے۔ اور مَعْدُوم کی بَيْع تو جائز ہی نہیں ہے، جو چیز انسان کے قبضے میں نہیں ہے، وجود، پائی نہیں جا رہی، تو وہ اس چیز کے بیچنے سے شریعت نے منع کیا ہے بھائی، تو اس کا ابھی وجود ہی نہیں ہے بھائی، تو یہ مَعْدُوم کی بَيْع ہوئی، یہ جائز، قِيَاس کہتا ہے یہ جائز نہیں ہونی چاہیے، لیکن حدیث سے پتا چلا کہ یہ جائز ہے بھائی۔

فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَأْبَى جَوَازَهُ پس بے شک قِيَاس انکار کرتا ہے، أَبَى يَأْبَى کے معنیٰ انکار کرنا، پس بے شک قِيَاس انکار کرتا ہے جَوَازَهُ اس کے جواز کا، لِأَنَّهُ بَيْعُ الْمَعْدُومِ اس لیے کیونکہ ایک مَعْدُوم چیز کی بَيْع ہے، وَلٰكِنَّا جَوَّزْنَاهُ بِالْأَثَرِ لیکن ہم نے اس کو جائز قرار دیا أَثَر کی وجہ سے یعنی نَصّ کی وجہ سے۔ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اور وہ حضور عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَام کا یہ قول ہے: مَنْ أَسْلَمَ مِنْكُمْ جو تم میں سے عَقْدِ سَلَم کرے، فَلْيُسْلِمْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ پس اس کو چاہیے کہ عَقْدِ سَلَم کرے

ایک مَعْلُوم کیل کے اندر، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ اور مَعْلُوم وزن میں، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ ایک مَعْلُوم مدت تک۔ یعنی وزن بھی معلوم ہونا چاہیے کتنے من گندم چاہیے یا کیل اگر کیل والی چیز ہے تو کیل معلوم ہونا چاہیے کہ اتنے قَفِیز گندم چاہیے اور مدت بھی معلوم ہونی چاہیے کہ کس وقت ادائیگی کرے گا بھائی وہ۔

وَالْاِسْتِصْنَاعِ۔ اِسْتِصْنَاع بھائی آرڈر پر کوئی چیز بنوانا بھائی۔ آپ موچی کے پاس جاتے ہیں، ناپ دے دیتے ہیں کہ اور پیسے دے دیتے ہیں کہ یہ لو پیسے مجھے اس ناپ کے جوتے بنا دو بھائی۔ اب قِیَاس تو تقاضا کرتا ہے یہ جائز نہیں ہونا چاہیے بھائی، کیونکہ یہ بھی بَیْعِ مَعْدُوم ہے، ایک چیز جس کا وجود ہی نہیں ہے اس کا اس پر عَقْد کیا جا رہا ہے۔ لیکن اس کے جواز پر اِجْمَاع ہے۔ اِسْتِصْنَاع، اس کے جواز پر اِجْمَاع ہے، تو یہاں پر یہ اِجْمَاع کی وجہ سے ہم نے قِیَاس کو ترک کر دیا، تو یہ اِجْمَاع کیا ہے یہاں؟ اِسْتِحْسَان ہے بھائی۔

اِسْتِصْنَاع، سِین طلب کے لیے ہے۔ صَنَعَ کے معنیٰ ہوتے ہیں بنانے کے۔ اِسْتِصْنَاع بنوائی طلب کرنا، بنانا طلب کرنا۔ یہ دیکھو اس میں ایک چیز کو بنانے کو طلب کیا جاتا ہے کہ یہ چیز مجھے آپ بنا دیں۔ وَالْاِسْتِصْنَاعِ اور اِسْتِصْنَاع، مِثَالٌ لِلْاِسْتِحْسَانِ بِالْإِجْمَاعِ یہ مثال ہے اس اِسْتِحْسَان کی جو اِجْمَاع سے ہو۔ وَهُوَ اور وہ یہ: أَنْ يَأْمُرَ إِنْسَانًا اور وہ یہ کہ حکم دے کوئی انسان مثال کے طور پر، بِأَنْ يَخْرِزَ لَهُ خُفًّا، خَرَزَ يَخْرِزُ کے معنیٰ ہوتے ہیں چمڑے کو سینا بھائی۔ بِأَنْ يَخْرِزَ لَهُ خُفًّا یہ حکم دے کوئی انسان دوسرے کو کہ وہ سی دے اس کے لیے خُفًّا موزہ بھائی، موزہ سی دے، بِكَذَا اتنے پیسوں کے بدلے، وَبَيَّنَ صِفَتَهُ اور اس کی صفت بھی بیان کر دے اس اس قسم کا چمڑا ہونا چاہیے، وَمِقْدَارَهُ اور اس کی مقدار پیمائش بھی بیان کر دے، وَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ أَجَلًا اور اس کی مدت ذکر نہیں کرتا۔

اس کی مدت، کہتے ہیں مدت کے ذکر نہ کرنے کی قید اس لیے لگائی، کہتے ہیں اگر مدت ذکر کر دی جائے گی تو پھر یہ عَقْدِ سَلَم بن جائے گا۔ کیا بن جائے گا؟ اگر مدت طے نہیں کرتے تو یہ اِسْتِصْنَاع ہے، اور اگر مدت طے کر لیتے ہیں تو یہ عَقْدِ سَلَم۔ تو کہتے ہیں وَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ أَجَلًا اور اس کے لیے مدت بھی ذکر نہیں کرتا۔ فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِي أَنْ لَا يَجُوزَ تو قِیَاس یہ تقاضا کرتا ہے یہ جائز نہیں ہونا چاہیے لِأَنَّهُ بَيْعُ الْمَعْدُومِ اس لیے کیونکہ ایک مَعْدُوم شے کی بَیْع ہے، وَلٰكِنَّا تَرَكْنَا لیکن ہم نے قِیَاس کو چھوڑ دیا، وَاسْتَحْسَنَّا جَوَازَهُ اور ہم نے پسند کیا اس کے جواز کو بِالْإِجْمَاعِ کس کی وجہ سے؟ اِجْمَاع کی وجہ سے، لِتَعَامُلِ النَّاسِ فِيهِ بوجہ اس میں لوگوں کے تَعَامُل کے۔ لوگوں کا اس پر تَعَامُل ہے بھائی، سب لوگ یہ عَقْد کرتے ہیں بھائی، تمام لوگ کیا کرتے ہیں؟ تمام لوگ یہ اس قسم کا عَقْد کرتے ہیں بھائی۔ تو تَعَامُلِ نَاس جو ہے یہ دلیل بن گیا۔ سب کرتے ہیں، عام لوگ بھی کرتے ہیں، فقہاء بھی کرتے ہیں، علماء بھی کرتے ہیں، سب لوگ کرتے ہیں، تو یہ تَعَامُلِ نَاس دلیل ہوا اس کے جواز کی، کہ یہ اس کے جواز پر اِجْمَاع ہے سب کا معلوم ہوا۔ سب کر رہے ہیں، معلوم ہوا سب کا اس پر اس کے جواز پر اِجْمَاع ہے۔

تو ہم نے پسند کیا اس کے جواز کو اِجْمَاع کی وجہ سے، لِتَعَامُلِ النَّاسِ فِيهِ بوجہ اس میں لوگوں کے باہم عمل کرنے کے۔ وَإِنْ ذُكِرَ لَهُ أَجَلٌ يَكُونُ سَلَمًا اور اگر اس کے لیے مدت ذکر کر دی جائے تو یہ سَلَم ہو جائے گی۔

وَتَطْهِيرِ الْأَوَانِي۔ أَوَانِي جمع ہے آنِيَةٌ کی، برتن کو کہتے ہیں۔ اور برتنوں کو پاک قرار دینا مِثَالٌ لِلْاِسْتِحْسَانِ بِالضَّرُورَةِ یہ مثال ہے اس اِسْتِحْسَان کی جو ضرورت کی بنا پر ہو۔ فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِي عَدَمَ تَطْهِيرِهَا إِذَا تَنَجَّسَتْ پس بے شک قِيَاس جو ہے وہ تقاضا کرتا ہے ان کے پاک نہ ہونے کا جب یہ نَجِس ہو جائیں۔ بھائی برتن ہے اس پہ کسی، کوئی نجاست لگ گئی مثلاً کتے نے منہ لگا دیا تو قِيَاس یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس برتن کو اب کبھی پاک نہیں ہونا چاہیے۔ اس کو کبھی بھی پاک نہیں ہونا چاہیے بھائی۔ اس لیے کہ برتن میں ہے نجاست اب اس کو نچوڑنا تو ممکن ہے نہیں، نجاست تو تب ہی نکلے گی نا جب اس کو نچوڑا جائے گا، اور نچوڑنا تو ممکن نہیں لہٰذا معلوم ہوا یہ کبھی بھی پاک اس کو نہیں ہونا چاہیے، یہ قِيَاس کہتا ہے۔ آپ اس کو پانی سے دھو لیں گے۔ اچھا، آپ نے اس برتن میں پانی ڈالا، پانی ڈالتے ہی وہ پانی کیا ہو گیا؟ برتن نَجِس تھا تو پانی بھی کیا ہو گیا؟ نَجِس۔ آپ نے پانی گرا دیا باہر۔ ابھی بھی کچھ قطرے اندر ہیں یا نہیں؟ نہ بھی ہوں سوکھ بھی گئے، نجاست کا اثر ہے کہ نہیں؟ آپ اور پانی ڈالیں گے، یہ پانی بھی کیا ہو گیا؟ نَجِس ہو گیا، یہ پھینک دیں گے۔ پھر اس کے بعد اگلا ڈالیں گے، پانی کیا ہو جائے گا؟ نَجِس ہو جائے گا۔ تو قِيَاس تو تقاضا کرتا ہے اس کو کبھی بھی پاک نہیں ہونا چاہیے۔ یا جیسے کنویں کے اندر نجاست گر جائے، آپ نے پڑھا ہے کہ مختلف چیزوں کے بارے میں قُدُورِي وغیرہ میں کہ کتنے فلاں چیز گرے تو اتنے ڈول نکال لیں تو کنواں پاک ہے، یا بڑی چیز گرے تو اتنے ڈول نکال لیں تو وہ کنواں کیا ہو جائے گا؟ پاک ہو جائے گا۔ حالانکہ قِيَاس تو کیا تقاضا کرتا ہے؟ اس کو کبھی بھی پاک نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ آپ جوں جوں پانی نکالتے جا رہے ہیں نیچے سے اور پانی آتا جا رہا ہے اور وہ بھی نَجِس ہوتا جا رہا ہے بھائی، نیز اس کی دیواروں پر میں بھی وہ پانی لگ گیا دیواریں بھی کیا ہو گئیں؟ نَجِس ہو گئیں بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو قِيَاس تو تقاضا کرتا ہے ان کو کبھی پاک نہیں ہونا چاہیے۔ لیکن اس برتن پر پاک ہونے کا حکم لگایا گیا دھونے کے بعد کس بنا پر؟ ضرورت کی بنا پر۔ کیونکہ اگر یہ حکم نہ لگایا جائے تو بڑا حَرَج لازم آئے گا بھائی، بڑا حَرَج لازم آئے گا، لوگ تکلیف میں پڑ جائیں گے۔ جب بھی برتن پہ نجاست لگے گی بس جی اس کو پھینکنا پڑے گا، نئے برتن لانا پڑیں گے تو بڑا حَرَج لازم آئے گا اور شریعت میں تو حَرَج نہیں ہے بھائی۔ بات سمجھ میں آگئی بھائی؟

تو یہاں دیکھو قِيَاس کو ہم نے چھوڑ دیا کس بنا پر؟ ضرورت کی بنا پر، تو اس کو کیا کہیں گے؟ اِسْتِحْسَان۔ وَتَطْهِيرِ الْأَوَانِي اور برتنوں کے پاک، کا پاک کرنا یا پاک قرار دینا مِثَالٌ لِلْاِسْتِحْسَانِ بِالضَّرُورَةِ یہ مثال ہے اس اِسْتِحْسَان کی جو ضرورت کی بنا پر ہو۔ فَإِنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِي عَدَمَ تَطْهِيرِهَا پس بے شک قِيَاس جو ہے وہ تقاضا کرتا ہے ان برتنوں کے پاک نہ ہونے

کا إِذَا تَنَجَّسَتْ جب وہ نَجِس ہو جائیں، لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ عَصْرُهَا اس لیے کیونکہ ممکن نہیں ہے ان کو نچوڑنا، حَتَّى تَخْرُجَ مِنْهَا النَّجَاسَةُ یہاں تک کہ پھر اس سے نجاست نکل جائے۔ ان کا نچوڑنا ہی نہیں ممکن تاکہ ان سے نجاست نکل جائے۔ لٰكِنَّا اسْتَحْسَنَّا فِي تَطْهِيرِهَا لیکن ہم نے اِسْتِحْسَان کیا فِي تَطْهِيرِهَا ان کو پاک قرار دینے میں، لِضَرُورَةِ الِابْتِلَاءِ بِهَا بوجہ اس میں بتلا ہونے کی ضرورت کی وجہ سے، کہ اس میں عام لوگ بتلا ہوتے رہتے ہیں تو ضرورت پیش آئی۔ لِضَرُورَةِ الِابْتِلَاءِ بِهَا اس میں بتلا ہونے کی ضرورت کی بنا پر، وَالْحَرَجِ فِي تَنَجُّسِهَا اور اس کو نَجِس ہونے میں حَرَج کی وجہ سے، کہ نَجِس اگر کہا جائے تو اس میں حَرَج ہے۔

وَطَهَارَةِ سُؤْرِ سِبَاعِ الطَّيْرِ اور سِبَاعُ الطَّيْرِ چیرنے پھاڑنے والے پرندے بھائی یعنی شکار کرنے والے پرندے بھائی۔ بھائی جس طرح بعض جانور شکار کرتے ہیں دوسرے جانوروں کا جیسے شیر ہے، چیتا ہے، اور کتا ہے وغیرہ، اسی طرح بعض پرندے بھی شکار کر کے دوسرے پرندوں، جانوروں کا گوشت کھاتے ہیں جیسے عُقَاب ہے، شِكْرَا ہے وغیرہ بھائی۔ تو ان کے جھوٹے کو ہم نے پاک قرار دیا۔ یہ جو چیرنے پھاڑنے والے پرندے ہیں ان کے جھوٹے کو ہم نے پاک قرار دیا اِسْتِحْسَان کی وجہ سے۔ تو کہتے ہیں وَطَهَارَةِ سُؤْرِ سِبَاعِ الطَّيْرِ اور چیرنے پھاڑنے والے پرندوں کے جھوٹے کی طہارت کے جیسے کہ ان کی طہارت ہے، مِثَالٌ لِلِاسْتِحْسَانِ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ یہ مثال ہے اس اِسْتِحْسَان کی جو قِيَاسِ خَفِيّ کی بنا پر ہو۔ فَإِنَّ الْقِيَاسَ الْجَلِيَّ يَقْتَضِي نَجَاسَتَهُ اس لیے کیونکہ قِيَاسِ جَلِيّ وہ تقاضا کرتا ہے ان کے نَجِس ہونے کا۔ بھائی قِيَاسِ جَلِيّ تو یہ تقاضا کرتا ہے، بھائی سب کی مثالیں ذکر کر رہے ہیں: وہ اِسْتِحْسَان جو کس کی وجہ سے ہو؟ حدیث یا قرآن کی وجہ سے، اس کی بھی مثال ذکر کی۔ وہ اِسْتِحْسَان جو کس کی وجہ سے ہو؟ اِجْمَاع کی وجہ سے، اس کی مثال بھی گزر گئی۔ جو ضرورت کی وجہ سے ہو اس کی بھی مثال گزر گئی۔ اب وہ اِسْتِحْسَان جو قِيَاسِ خَفِيّ کی بنا پر ہے بھائی، اس کی مثال ذکر کر رہے ہیں۔ تو کہتے ہیں اب یہاں فَإِنَّ الْقِيَاسَ الْجَلِيَّ يَقْتَضِي نَجَاسَتَهُ قِيَاسِ جَلِيّ جو ہے اس چیز کے، اس جھوٹے کے نَجِس ہونے کا تقاضا کرتا ہے، لِأَنَّ لَحْمَهُ حَرَامٌ اس لیے کیونکہ اس کا گوشت حرام ہے، وَالسُّؤْرُ مُتَوَلِّدٌ مِنْهُ۔ بھائی دیکھیے جن جانوروں کا گوشت حرام ہے، جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا جھوٹا بھی ناپاک ہے۔ وجہ یہ کہ جب وہ کسی چیز سے پیئیں گے برتن سے تو اس برتن کو ان کا لُعَاب لگے گا، اور لُعَاب بنتا ہے گوشت سے ہی، لُعَاب کس سے بنتا ہے؟ گوشت سے ہی بنتا ہے، اور جب گوشت نَجِس تھا تو اسی سے لُعَاب بنا وہ بھی کیا ہوا؟ نَجِس۔ تو جب لُعَاب نَجِس ہوا تو جب برتن سے پیئے گا تو لُعَاب لگے گا تو پانی کیا ہو جائے گا؟ نَجِس بھائی۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں: لِأَنَّ لَحْمَهُ حَرَامٌ اس لیے کیونکہ اس کا گوشت حرام ہے وَالسُّؤْرُ مُتَوَلِّدٌ مِنْهُ اور اس کا جھوٹا اسی سے پیدا ہوا، یعنی اس کا لُعَاب اس سے بنا اور لُعَاب سے ہی پھر اس کا یہ جھوٹا بنا ہے، كَسُؤْرِ سِبَاعِ الْبَهَائِمِ جیسے کہ سِبَاعُ الْبَهَائِمِ جو ہیں چیرنے پھاڑنے والے جانور بھائی، چیرنے پھاڑنے والے جانوروں کا جھوٹا جو ہے، كَسُؤْرِ سِبَاعِ الْبَهَائِمِ جیسے چیرنے پھاڑنے والے جانوروں کا جھوٹا ہے۔

لٰكِنَّا اسْتَحْسَنَّا لِطَهَارَتِهِ لیکن ہم نے اِسْتِحْسَان کیا ان کی پاکی میں بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ یہ کس بنا پر؟ قِيَاسِ خَفِيّ کی بنا پر۔

وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّهُ إِنَّمَا تَأْكُلُ بِالْمِنْقَارِ کہ یہ کس کے ذریعے کھاتے ہیں؟ یہ اس، مِنْقَار چونچ کو کہتے ہیں بھائی، یہ پرندے یہ جو چیرنے پھاڑنے والے پرندے ہیں یہ کس کے ذریعے چیز کھاتے ہیں؟ چونچ کے ذریعے، وَهُوَ عَظْمٌ طَاهِرٌ مِنَ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ اور وہ تو ایک پاک ہڈی ہے۔ چونچ تو کیا چیز ہے؟ پاک ہڈی۔ بھائی چونچ تو سخت چیز ہے اس کے اندر تو کوئی چیز سرایت نہیں کر سکتی۔ تو جو عام جانور چیرنے پھاڑنے والے ہیں ٹھیک ہے ان کا لُعَاب نَجِس، اور وہ جب پانی پئیں گے تو وہ زبان کے ذریعے پانی پیتے ہیں اور زبان پانی میں لگائیں گے تو لُعَاب پانی میں جائے گا اور لُعَاب پانی میں جائے گا تو پانی کیا ہو جائے گا؟ نَجِس۔ جب کہ یہ پرندے جو ہیں ہم نے غور کیا، گہرائی میں گئے تو دیکھا کہ یہ تو چونچ کے ذریعے پانی پیتے ہیں، ٹھیک ہے ان کا لُعَاب نَجِس لیکن یہ پانی کس کے ذریعے پیتے ہیں؟ چونچ کے ذریعے۔ اور چونچ تو ہڈی ہے اور ہڈی تو پاک ہے بھائی، چاہے ہڈی تو مُردہ کی بھی پاک، مُردہ کی بھی پاک ہے تو زندہ کی بطریقِ اولیٰ پاک ہے، تو جب چونچ کے ذریعے پانی پیا تو پاک چیز پاک چیز کے ساتھ ملی لہٰذا پانی نَجِس نہیں ہو گا۔

کہتے ہیں اس لیے کیونکہ یہ کھاتا ہے چونچ کے ذریعے، وَهُوَ عَظْمٌ طَاهِرٌ مِنَ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ اور وہ پاک ہڈی ہے زندہ اور مُردہ دونوں سے، بِخِلَافِ سِبَاعِ الْبَهَائِمِ بخلاف چیرنے پھاڑنے والے درندوں کے، لِأَنَّهَا تَأْكُلُ بِلِسَانِهَا کیونکہ وہ جو ہیں وہ کھاتے ہیں، وہ کھاتے ہیں اپنی زبان سے، فَيَخْتَلِطُ لُعَابُهَا النَّجِسُ بِالْمَاءِ پس مل جاتا ہے ان کا، فَيَخْتَلِطُ لُعَابُهَا النَّجِسُ بِالْمَاءِ۔ النَّجِس، ایک لفظ ہے نَجَس ایک ہے نَجِس۔ نَجَس کہتے ہیں ناپاکی کو اور نَجِس کہتے ہیں ناپاک کو۔ نَجَس کسے کہتے ہیں؟ ناپاکی کو، اور نَجِس کسے کہتے ہیں؟ ناپاک کو۔ تو لُعَابُهَا النَّجِسُ، لُعَاب، وہ لُعَاب جو ناپاکی ہے یا ناپاک ہے؟ ناپاک، تو یہ نَجِس پڑھنا یہاں، فَيَخْتَلِطُ لُعَابُهَا النَّجِسُ بِالْمَاءِ تو مل جاتا ہے اس کا وہ ناپاک لُعَاب پانی کے ساتھ۔

صورت سمجھ میں آئی بھائی؟ تو لہٰذا قِيَاسِ جَلِيّ تو تقاضا کر رہا تھا ان کا، یہ جو چیرنے پھاڑنے والے پرندے ہیں ان کا جھوٹا پانی کیا ہونا چاہیے؟ نَجِس ہونا چاہیے۔ لیکن ہم گہرائی میں گئے، غور کیا تو قِيَاسِ خَفِيّ نے ہمیں بتلایا کہ ان کا جھوٹا پاک ہونا چاہیے۔ اس لیے کیونکہ یہ تو چونچ سے پیتے ہیں اور چونچ تو ہڈی ہے اور ہڈی میں تو نجاست سرایت نہیں کرتی تو وہ تو پاک ہے، تو پاک چیز پاک چیز کے ساتھ ملی تو پانی بھی کیا ہو گا؟ پاک ہی رہے گا۔ تو قِيَاس تقاضا کر رہا تھا اس پانی کے نَجِس ہونے کا، قِيَاسِ جَلِيّ، اور قِيَاسِ خَفِيّ نے کس چیز کا تقاضا کیا؟ اس پانی کے پاک ہونے کا۔ تو ہم نے کس کو ترجیح دی؟ قِيَاسِ خَفِيّ کو ترجیح دی کیونکہ وہ قوی تھا بھائی، وہ کیا ہے؟ وہ قوی ہے بھائی قوی۔

سمجھ میں آیا بھائی؟ تو یہاں قِيَاسِ جَلِيّ کیا تھا؟ قِيَاسِ جَلِيّ جس کی طرف فوراً ذہن جاتا ہے۔ أَوَّلاً فوراً ذہن کس طرف گیا؟ کہ ان کو، پانی کو نَجِس قرار دینا چاہیے کیونکہ یہ حرام ہیں اور حرام جو ہیں ان کا گوشت نَجِس ہوتا ہے، جب نَجِس ہے تو یہ جب پئیں گے تو وہ لُعَاب لگے گا پانی بھی کیا ہو جائے گا؟ نَجِس۔ لیکن جب ہم گہرائی میں گئے تھوڑا غور کیا تو پتا لگا کہ بھائی یہ تو کس کے ذریعے پیتے ہیں؟ چونچ کے ذریعے پیتے ہیں اور وہ تو ہڈی ہے پاک ہے بھائی۔ تو قِيَاسِ جَلِيّ کی عِلَّت ظاہر ہوتی ہے،

ذہن اس کی طرف فوراً سبقت کرتا ہے، اور قِيَاسِ خَفِيّ کی عِلَّت خَفِيّ ہوتی ہے۔ تو دارومدار عِلَّت پر ہے، قِيَاسِ جَلِيّ کی عِلَّت ظاہر، قِيَاسِ خَفِيّ کی عِلَّت خَفِيّ ہوا کرتی ہے بھائی۔ چلیے بس بھائی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۱۵: باب الاستحسان (۲): قیاسِ جلی اور استحسان (قیاسِ خفی) کے درمیان ترجیح کے ضوابط اور سؤرِ سباعِ طیر کا مسئلہ

نور الانوار صفحہ: ۲۴۴ — بتاریخ: ۲۰ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَا خَفَاءَ أَنَّ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَةَ الْأُولٰى مُقَدَّمَةٌ عَلَى الْقِيَاسِ، وَإِنَّمَا الْاِشْتِبَاهُ فِي تَقْدِيمِ الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ عَلَى الْخَفِيِّ وَبِالْعَكْسِ، فَأَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ ضَابِطَةً لِيُعْلَمَ بِهَا تَقْدِيمُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ فَقَالَ: وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِأَثَرِهَا لَا بِدَوَرَانِهَا كَمَا تَقُولُهُ الشَّافِعِيَّةُ مِنْ أَهْلِ الطَّرْدِ، قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِي هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ إِذَا قَوِيَ أَثَرُهُ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گذشتہ سبق میں اِسْتِحْسَان کی بحث شروع ہوئی تھی، اور آپ نے پڑھا تھا کہ اِسْتِحْسَان ہر وہ دَلِیلِ شَرْعِی جو قِیَاسِ جَلِی کے مقابلے میں آئے۔ تو اِسْتِحْسَان اسی دلیل کو کہیں گے جس کے مقابلے میں قِیَاسِ جَلِی موجود ہو، اگر قِیَاسِ جَلِی اس دلیل کے مقابلے میں نہیں تو پھر اس دلیل کو اِسْتِحْسَان بھی نہیں کہیں گے۔ تو جو بھی دَلِیلِ شَرْعِی ہو جس کے مقابلے میں قِیَاس آجائے اس دَلِیلِ شَرْعِی کو کیا کہا جاتا ہے؟ اِسْتِحْسَان۔ چاہے وہ دَلِیلِ شَرْعِی آیت ہو، چاہے وہ حَدِیث ہو، چاہے إِجْمَاع ہو، چاہے ضَرُورَت ہو اور چاہے قِیَاسِ خَفِی ہو۔ قِیَاسِ خَفِی۔

اب یہ بات تو تفصیل سے بیان ہو گئی کہ قِیَاسِ جَلِی کے مقابلے میں آیت آئے تو ظاہر سی بات ہے آیت کو ترجیح ہو گی، اس کو اِسْتِحْسَان کہیں گے۔ قِیَاسِ جَلِی کے مقابلے میں حَدِیث آجائے اس کو بھی ترجیح ہو گی کیونکہ حَدِیث قَطْعِی ہے، قِیَاس ظَنِّی ہے، اور اس کو بھی کیا کہیں گے؟ اِسْتِحْسَان کہیں گے۔ اور اگر قِیَاسِ جَلِی کے مقابلے میں إِجْمَاع آ

جائے تو ظاہر سی بات ہے إجْمَاع کو ترجیح ہو گی، اس کو کیا کہیں گے؟ اِسْتِحْسَان۔ اور اسی طرح قِیَاسِ جَلِی کے مقابلے میں ضَرُورَت آجائے، حاجت، تو ضَرُورَت کو جو ہے ترجیح ہو گی، اس کو اِسْتِحْسَان کہیں گے۔

اسی طرح کبھی قِیَاس کے مقابلے میں دوسرا قِیَاس آجاتا ہے، قِیَاسِ جَلِی کے مقابلے میں، تو اس کو بھی اِسْتِحْسَان کہیں گے۔ وہاں پر پھر فرق یہ ہے کہ قِیَاسِ جَلِی جو ہے اس کی عِلَّت ظاہر ہوتی ہے جبکہ قِیَاسِ خَفِی جو ہے اس کی عِلَّت خَفِی ہوتی ہے بھئی، خَفِی ہوتی ہے۔

اب یاد رکھیے اَحْنَاف جو ہیں کبھی کبھار تو قِیَاسِ جَلِی پر عمل کرتے ہیں اور کبھی قِیَاسِ خَفِی پر عمل کرتے ہیں یعنی اِسْتِحْسَان پر۔ اَحْنَاف کیا کرتے ہیں؟ کبھی کبھار قِیَاسِ جَلِی پر عمل کرتے ہیں اور قِیَاسِ خَفِی یعنی اِسْتِحْسَان کو چھوڑ دیتے ہیں، اور کبھی کبھار اِسْتِحْسَان پر عمل کرتے ہیں اور قِیَاسِ جَلِی کو چھوڑ دیتے ہیں۔ تو اس کے لیے ضَابِطَہ چاہیے، قانون چاہیے کہ کہاں پر قِیَاسِ جَلِی کو ترجیح ہو گی اور کہاں پر قِیَاسِ خَفِی یعنی اِسْتِحْسَان کو ترجیح ہو گی۔ تو اب وہ ضَابِطَہ ذکر کرنے لگے ہیں۔

جی تو میں نے بتلایا کہ اب کیا کریں گے؟ ضَابِطَہ چاہیے کہاں پر قِیَاسِ جَلِی کو ترجیح ہو گی اور کہاں پر قِیَاسِ خَفِی یعنی اِسْتِحْسَان کو۔ تو یہاں کے لیے ضَابِطَہ بیان کریں گے۔ بھئی دیکھیے، پہلی تین قسمیں جو اِسْتِحْسَان کی چار قسمیں گزریں، جہاں پر وہ اِسْتِحْسَان جو ہے وہ کس کے ساتھ تھا؟ آیت یا حَدِیث کی بنا پر تھا، یا إجْمَاع کی بنا پر، یا ضَرُورَت کی بنا پر، وہاں تو ظاہر سی بات ہے اِسْتِحْسَان کو قِیَاس پر ترجیح ہی ہو گی کیونکہ باقی اَدِلَّہ مضبوط ہیں کس کے مقابلے میں؟ قِیَاسِ جَلِی کے۔ تو وہاں تو ظاہر سی بات ہے اس کے لیے کسی ضَابِطے کی ضرورت نہیں بھئی۔

قرآن، حَدِیث، إجْمَاع یا ضَرُورَت جہاں بھی قِیَاسِ جَلِی کے مقابلے میں آئیں گے قِیَاسِ جَلِی کو چھوڑ دیا جائے گا اور ان کو ترجیح دی جائے گی، یہ تو ظاہر سی بات ہے۔ البتہ اس کے اندر خَفَا تھا کہ قِیَاسِ جَلِی کے مقابلے میں قِیَاسِ خَفِی آئے تو پھر کس کو ترجیح دیں گے؟ میں نے تفصیل بیان کر دی کبھی قِیَاسِ جَلِی کو ترجیح دیتے ہیں، کبھی قِیَاسِ خَفِی کو۔ تو کہاں پر کس کو کس طرح ترجیح دیں گے؟ اس کے لیے ضَابِطَہ چاہیے تھا وہ ضَابِطَہ پھر آگے بیان کریں گے۔

کہتے ہیں ثُمَّ لَا خَفَاءَ أَنَّ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَةَ الْأُولٰى مُقَدَّمَةٌ عَلَى الْقِيَاسِ، کہتے ہیں کہ پھر اس بات میں کوئی خَفَا نہیں ہے کہ پہلی تین قسمیں جو ہیں اِسْتِحْسَان کی وہ مُقَدَّم ہیں قِیَاس پر یعنی قِیَاسِ جَلِی پر۔ وَإِنَّمَا الْاِشْتِبَاهُ فِي تَقْدِيمِ الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ عَلَى الْخَفِيِّ وَبِالْعَكْسِ، اور اِشْتِبَاہ جو ہے قِیَاسِ جَلِی کو قِیَاسِ خَفِی پر مُقَدَّم کرنے میں اور اس کے عَکس میں ہے یعنی قِیَاسِ خَفِی کو کس پر قِیَاسِ جَلِی پر مُقَدَّم کرنے میں۔ فَأَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ ضَابِطَةً تو ارادہ کیا مُصَنِّف نے بیان کرنے کا ایک ضَابِطَہ، لِيُعْلَمَ بِهَا تاکہ اس ضَابِطے کے ذریعے جان لیا جائے تَقْدِيمُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ ایک کو دوسرے پر مُقَدَّم کرنے کو۔ فَقَالَ پس فرمایا۔

یہاں سے آپ کو ضَابِطَہ بتلائیں گے کہ کس مقام پر قِیَاسِ جَلِی کو ترجیح دیں گے، اس پر عمل کر لیں گے، اِسْتِحْسَان کو چھوڑ دیں گے، اور کہاں اِسْتِحْسَان پر عمل کریں گے اور قِیَاسِ جَلِی کو چھوڑ دیں گے۔ تو یاد رکھیے خُلَاصَۂ بحث یہ کہ دونوں کی عِلَّت کو دیکھا جائے گا۔ جس کی عِلَّت قَوِی ہو گی اس کو ترجیح ہو گی، اور جس کی عِلَّت ضَعِیف ہو گی اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

تو بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ دارومدار کس پر ہے؟ عِلَّت پر، یعنی عِلَّت کا أَثَر جس کا قَوِی ہو گا اس عِلَّت کو ترجیح ہو گی، اور جس کی عِلَّت کا أَثَر ضَعِیف ہو گا اس کو تَرْک کر دیا جائے گا۔ اگر قِیَاسِ جَلِی کی عِلَّت، اس کا أَثَر قَوِی ہوا تو قِیَاسِ جَلِی کو ترجیح دیں گے، اِسْتِحْسَان کو چھوڑ دیں گے۔ اور اگر قِیَاسِ خَفِی کی عِلَّت کا أَثَر قَوِی ہوا تو اس کو ترجیح دیں گے اور قِیَاسِ جَلِی کو چھوڑ دیں گے۔ ضَابِطَہ سمجھ میں آ گیا بھئی؟ کیا ضَابِطَہ بیان ہوا؟ جس کی عِلَّت کا أَثَر قَوِی ہو، جس کی عِلَّت کا أَثَر قَوِی ہو اس کو ترجیح دیں گے اور دوسرے کو چھوڑ دیں گے۔

وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِأَثَرِهَا لَا بِدَوَرَانِهَا، اور جب عِلَّت ہمارے نزدیک وہ عِلَّت ہوئی ہے بِأَثَرِهَا کس کی وجہ سے؟ أَثَر کی وجہ سے۔ بھئی ہم نے جو کسی چیز کو، ہم عِلَّت قرار دیتے ہیں قِیَاس کے اندر، تو صرف کیا عِلَّت حکم کے ساتھ پائی جاتی ہے، جہاں حکم ہوتا ہے وہاں عِلَّت ہوتی ہے، جہاں حکم نہیں ہوتا وہاں عِلَّت نہیں ہوتی۔ تو یعنی کیا دَوَرَانِ عِلَّت کی وجہ سے، کہ عِلَّت حکم کے ساتھ گھوم رہی ہے، جہاں حکم ہے وہاں عِلَّت ہے، جہاں حکم نہیں وہاں عِلَّت نہیں۔ تو کیا اس دَوَرَانِ عِلَّت مَعَ الْحُكْم کی وجہ سے ہم نے کسی چیز کو، ہم کسی چیز کو عِلَّت قرار دیتے ہیں؟ یا عِلَّت کے أَثَر کا اِعْتِبَار کرتے ہیں کہ وہ مُؤَثِّر بھی ہونی چاہیے؟

عِلَّت کے أَثَر کا، ہمیں بحث تفصیلی گزر چکی کہ ہمارے نزدیک کوئی عِلَّت تبھی عِلَّت بنے گی جب وہ مُؤَثِّر بھی ہو، اور مُؤَثِّر ہونے کا پتہ کس سے چلتا تھا؟ کہ اس میں صَلَاحِیَت بھی ہو، عَدَالَت بھی ہو بھئی، اس کا أَثَر ظاہر ہو، تو پھر ہم اس کو عِلَّت قرار دیتے ہیں۔ صرف حکم کے ساتھ ساتھ رہنے سے یعنی اِطِّرَاد کی وجہ سے ہم کسی چیز کو عِلَّت قرار نہیں دیتے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِأَثَرِهَا اور جب عِلَّت ہمارے نزدیک عِلَّت ہوئی ہے اپنے أَثَر کی وجہ سے، لَا بِدَوَرَانِهَا اپنے چکر لگانے کی وجہ سے نہیں، كَمَا تَقُولُهُ الشَّافِعِيَّةُ مِنْ أَهْلِ الطَّرْدِ جیسے کہ شَوَافِع کہتے ہیں اَہْلِ طَرْد میں سے، جو شَوَافِع میں سے بعض کیا ہیں؟ جو اَہْلِ طَرْد ہیں، جیسے کہ وہ کہتے ہیں کہ طَرْد کو وہ دلیل بناتے ہیں بھئی۔ ہمارے نزدیک طَرْد دلیل نہیں ہے بلکہ دلیل کیا ہے؟ عِلَّت کا مُؤَثِّر ہونا، عِلَّت کا أَثَر ظاہر ہو اور اس کا پتہ کس سے چلتا تھا؟ اس عِلَّت میں صَلَاحِیَت بھی ہو اور اس کی عَدَالَت بھی ہو، تفصیلی بحث پیچھے گزر چکی۔

قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ بھئی، بھئی یہاں سے یاد رکھیے اِسْتِحْسَان اور قِیَاس دو دو قسم پر ہیں یہ یاد رکھیے بھئی۔ اِسْتِحْسَان اور قِیَاسِ جَلِی دونوں کتنی قسم پر ہیں؟ دو دو قسم پر ہیں۔

ایک اِسْتِحْسَان کی وہ قسم ہے جس کا أَثَر قَوِی ہو۔ اِسْتِحْسَان کی ایک قسم وہ ہے جس کا أَثَر قَوِی ہو، اس کے مقابلے میں قِیَاس کی ایک قسم ہے جس کا أَثَر ضَعِیف ہو۔ اِسْتِحْسَان کی ایک قسم ہے جس کا أَثَر قَوِی ہو، اور قِیَاس کی ایک قسم ہے جس کا أَثَر ضَعِیف ہو۔ تو یہاں پر کس کو ترجیح ہو گی؟ اِسْتِحْسَان کو جب اِسْتِحْسَان کی عِلَّت جو ہے وہ قَوِی ہے، اس کا أَثَر ظاہر ہے تو اس اِسْتِحْسَان کو ترجیح ہو گی کس پر؟ اس قِیَاس پر جس کا أَثَر ضَعِیف ہے۔ پہلی قسم کیا ہوئی؟ اِسْتِحْسَان کی، جس کا أَثَر قَوِی ہو۔ اور قِیَاس کی پہلی قسم کیا ہوئی؟ جس کا أَثَر ضَعِیف ہو۔ تو ظاہر سی بات ہے اِعْتِبَار کس کا تھا؟ قُوَّتِ أَثَر کا تھا، تو قُوَّتِ أَثَر کس میں زیادہ؟ اِسْتِحْسَان میں۔ تو ایسے موقع پر اِسْتِحْسَان کو ترجیح ہو گی اور قِیَاسِ جَلِی کو چھوڑ دیا جائے گا۔

دوسری قسم ہے اِسْتِحْسَان کی جس کی صِحَّت ظاہر ہو۔ بظاہر وہ اِسْتِحْسَان صحیح دکھائی دیتا ہے، لیکن ذرا گہرائی میں گئے، تھوڑا اور غور کیا تو پتہ چلا یہ فَاسِد ہے بھئی۔

اِسْتِحْسَان کی پہلی قسم تو کیا تھی؟ جس کا أَثَر قَوِی ہو، اور قِیَاس کی پہلی قسم کیا تھی؟ جس کا أَثَر ضَعِیف ہو۔ وہاں پر کس کو ترجیح تھی؟ اِسْتِحْسَان کو ترجیح تھی کیونکہ ترجیح قُوَّتِ أَثَر کے ذریعے ہے بھئی۔ دوسری قسم اِسْتِحْسَان کی بیان کر رہا ہوں توجہ سے سمجھ لیں بھئی۔ دوسری قسم اِسْتِحْسَان کی وہ ہے کہ جس کا ظاہر بتلائے کہ یہ اِسْتِحْسَان صحیح ہے، جس کا ظاہر کیا بتلائے؟ اِسْتِحْسَان صحیح ہے، لیکن ذرا غور کیا، ذرا گہرائی میں گئے تو پتہ چلا یہ اِسْتِحْسَان تو فَاسِد ہے بھئی، یہ قِیَاسِ خَفِی تو کیا ہے؟ فَاسِد ہے۔ اس کے مقابلے میں قِیَاس کی دوسری قسم ہے کہ جو بظاہر تو فَاسِد دکھائی دے لیکن جب ذرا غور کیا، گہرائی میں گئے تو پتہ چلا وہ صحیح ہے وہ قِیَاس بھئی۔ وہ قِیَاس کیا ہے؟ صحیح۔

تو دوسری قسم اِسْتِحْسَان کی کیا ہوئی؟ جو ظَاہِراً صحیح ہو لیکن گہرائی میں گئے تو فَاسِد نکلا۔ اس کے مقابلے میں قِیَاس کی قسم کون سی ہے؟ جو ظَاہِراً فَاسِد دکھائی دے لیکن گہرائی میں گئے تو پتہ چلا یہ صحیح ہے۔ یہاں کس کو ترجیح ہو گی؟ قِیَاس کو ظاہر سی بات ہے، کیونکہ اِسْتِحْسَان کی گہرائی میں گئے پتہ چلا فَاسِد ہے، اور قِیَاس کی گہرائی میں گئے تو پتہ چلا صحیح ہے، تو اس صحیح کو ترجیح دیں گے اور فَاسِد کو چھوڑ دیں گے۔ ضَابِطَہ سمجھ میں آگیا؟

معلوم ہوا اِسْتِحْسَان کی دو قسمیں ہیں: ایک اِسْتِحْسَان وہ جس کا أَثَر قَوِی ہو، اور ایک اِسْتِحْسَان وہ جو ظَاہِراً صحیح اور گہرائی میں گئے تو فَاسِد۔ اس کے مقابلے میں، ترتیب یاد رکھنا بھئی، اِسْتِحْسَان کی پہلی قسم وہ جس کا أَثَر قَوِی ہو، اور دوسری قسم وہ جس کا ظاہر بتلائے یہ صحیح ہے لیکن گہرائی میں گئے تو پتہ چلا فَاسِد۔ اس کے مقابلے میں قِیَاس کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک قِیَاس کی پہلی قسم جس کا أَثَر ضَعِیف ہو، قِیَاس کی دوسری قسم جس کا ظاہر تو بتلائے یہ فَاسِد ہے لیکن گہرائی میں گئے تو پتہ چلا یہ صحیح ہے بھئی۔ تو یاد رکھیے اَوَّل کا اَوَّل ثَانِی کے اَوَّل پر مُقَدَّم ہے، اور ثَانِی کا ثَانِی اَوَّل کے ثَانِی پر مُقَدَّم ہے، ثَانِی

کے اَوَّل پر نہیں، اَوَّل کے ثَانِی پر مُقَدَّم ہے بھئی۔

کیا بات کی میں نے؟ دو قسمیں، میں نے اسی لیے کہا تھا ترتیب ذہن میں رکھو بھئی۔ بات آپ سمجھ چکے ہیں ویسے ہی میں عبارت ذکر کر رہا ہوں بھئی۔ اِسْتِحْسَان کی پہلی قسم کیا؟ جس کا أَثَر قَوِی ہے۔ اور دوسری قسم کیا؟ جس کا ظاہر صحیح اور باطن فَاسِد۔ اس کے مقابلے میں دوسرے نمبر پر ہے کون؟ قِیَاس۔ قِیَاس کی پہلی قسم کیا؟ جس کا أَثَر ضَعِیف ہو۔ اور دوسری قسم کیا؟ ظَاہِراً فَاسِد ہو اور بَاطِناً صحیح ہو۔ تو یاد رکھیے اَوَّل کا اَوَّل، کون ہے اَوَّل؟ اِسْتِحْسَان۔ اِسْتِحْسَان کا اَوَّل یعنی پہلی قسم وہ مُقَدَّم ہے ثَانِی کے اَوَّل پر یعنی قِیَاس کے اَوَّل پر۔ ثَانِی کون ہے؟ قِیَاس ہے نا قِیَاس۔ تو اِسْتِحْسَان کا اَوَّل قِیَاس کے اَوَّل پر مُقَدَّم ہے، اس کو ترجیح دیں گے۔ اور ثَانِی کا ثَانِی یعنی قِیَاس کا ثَانِی وہ مُقَدَّم ہے کس پر؟ اَوَّل کے ثَانِی پر یعنی اِسْتِحْسَان کے دوسری قسم پر بھئی۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اِعْتِبَار ظاہر و باطن کا نہیں ہے۔

کسی چیز کو ظاہر ہونے کی وجہ سے یا کسی چیز کو باطن ہونے کی وجہ سے ترجیح نہیں ہے۔ اِسْتِحْسَان جو ہے اس کی عِلَّت خَفِی ہوتی ہے جبکہ قِیَاس کی عِلَّت کیا ہوتی ہے؟ ظاہر ہوتی ہے، تو یہاں ظاہر اور باطن کو نہیں دیکھنا، ظاہر کو اپنے ظاہر کی وجہ سے ترجیح دی جائے یا باطن کو اپنے باطن ہونے کی وجہ سے ترجیح دی جائے، ایسا نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک اِعْتِبَار کس چیز کا ہے؟ قُوَّتِ أَثَر کا ہے، جس کا أَثَر قَوِی اس کو ترجیح ہوگی، جس کا أَثَر ضَعِیف اس کو چھوڑ دیا جائے گا بھئی۔ بحث سمجھ میں آگئی بھئی؟

جی دیکھیے اب کتاب پر۔ تو کہتے ہیں قَدَّمْنَا کہ جب عِلَّت ہمارے نزدیک اپنے أَثَر کی وجہ سے عِلَّت بنی ہے نہ کہ اپنے دَوَران کی وجہ سے، قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ ہم نے مُقَدَّم کیا کس پر بھئی؟ ہم نے مُقَدَّم کیا قِیَاس پر، آگے کیا ہے؟ وَالْاِسْتِحْسَانَ، یہ وَاؤ نہیں ہونا چاہیے غلط بھئی۔ اِسْتِحْسَان مَفْعُول ہے قَدَّمْنَا کے لیے، ہم نے قِیَاس پر مُقَدَّم کیا کس کو؟ اِسْتِحْسَان کو، الَّذِي هُوَ، وہ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ ہے؟ نہیں بھئی۔ یا تو دونوں پر اَلِف لَام ہونا چاہیے قِیَاس پر بھی اور الْخَفِی پر بھی، یا دونوں پر اَلِف لَام نہیں ہونا چاہیے یہ مَوْصُوف صِفَت ہیں۔

تو ہم نے مُقَدَّم کیا قِیَاس پر کس کو؟ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِي هُوَ قِيَاسٌ خَفِيٌّ اس اِسْتِحْسَان پر، کس کو مُقَدَّم کیا؟ اس قِیَاس پر ہم نے اس اِسْتِحْسَان کو مُقَدَّم کیا الَّذِي هُوَ قِيَاسٌ خَفِيٌّ جو کہ قِیَاسِ خَفِی ہے۔ کس کو مُقَدَّم کیا؟ اِسْتِحْسَان کو۔ کس پر مُقَدَّم کیا؟ قِیَاسِ جَلِی پر۔ اِسْتِحْسَان کو مُقَدَّم کیا قِیَاسِ جَلِی پر، کب؟ إِذَا قَوِيَ أَثَرُهُ جب کہ اِسْتِحْسَان کا أَثَر قَوِی ہو، یہ وہ پہلی قسم آگئی۔

لِأَنَّ الْمَدَارَ عَلَى قُوَّةِ التَّأْثِيرِ وَضَعْفِهِ اس لیے کیونکہ دارومدار جو ہے قُوَّتِ تَأْثِیر اور ضَعْفِ تَأْثِیر پر ہے، لَا عَلَى الظُّهُورِ وَالْخَفَاءِ ظُهُور اور خَفَا پر دارومدار نہیں ہے۔ فَإِنَّ الدُّنْيَا ظَاهِرَةٌ وَالْعُقْبَى بَاطِنَةٌ کیونکہ دنیا جو ہے وہ ظاہر ہے اور آخرت جو ہے وہ باطن ہے، چھپی ہوئی ہے، لٰكِنَّهَا تَرَجَّحَتْ عَلَى الدُّنْيَا لیکن وہ ترجیح پا گئی ہے کس پر؟ دنیا پر بِقُوَّةِ أَثَرِهَا اپنے، اپنی

قُوَّتِ أَثَر کی وجہ سے مِنْ حَيْثُ الدَّوَامِ وَالصَّفَاءِ دَوَام اور صَفَا کی وجہ سے۔ دنیا تو فَانِی ہے آخرت دَائِمِی ہے بھئی، تو اس کو ترجیح ہے، اور دنیا میں اور اس کی نعمتوں میں وہ پاکیزگی اور صفائی نہیں جو آخرت کی نعمتوں کے اندر ہے بھئی، تو لہٰذا آخرت کیا ہے؟ ترجیح۔ تو ہمارے نزدیک دارومدار ظُهُور یا ظاہر ہونے پر یا باطن ہونے پر نہیں ہے، بلکہ اِعْتِبَار کس چیز کا ہے؟ قُوَّتِ أَثَر کا ہے۔ ظاہر اور باطن سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ دنیا ظاہر ہے اور آخرت باطن ہے لیکن پھر بھی باطن جو ہے اس کو کیا ہوئی؟ ظاہر پر ترجیح ہوئی قُوَّتِ أَثَر کی وجہ سے، اور وہ قُوَّتِ أَثَر کیا کہ آخرت ہمیشہ باقی رہنے والی ہے، دنیا ختم ہو جانے والی ہے، اور دنیا کے اندر وہ پاکیزگی نہیں جو کس کے اندر ہے؟ آخرت میں اور جنت کے اندر ہے بھئی۔

وَأَمْثِلَتُهُ كَثِيرَةٌ یاد رکھیے یہ پہلی قسم تھی، یہاں پر کس کو ترجیح دی ہم نے؟ اِسْتِحْسَان کو۔ کس پر ترجیح دی؟ قِيَاسِ جَلِی پر۔ یاد رکھیے اس کی بہت سی مثالیں ہیں، جگہ جگہ آپ کو اس کی مثالیں ملیں گی کتابوں میں جہاں اِسْتِحْسَان کو قِيَاسِ جَلِی پر ترجیح ہو گی۔ قِيَاسِ جَلِی پر۔ اس کے مقابلے میں آگے دوسری قسمیں بیان ہوں گی اِسْتِحْسَان کی بھی اور قِيَاسِ جَلِی کی بھی اور وہاں قِيَاسِ جَلِی کو ترجیح ہو گی۔ اور یاد رکھنا قِيَاسِ جَلِی کو اِسْتِحْسَان پر جو ترجیح ہے وہ صرف بائیس مسئلے ہیں، بائیس مسئلے بھئی، جہاں پر کس کو ترجیح ہے؟ قِيَاسِ جَلِی کو جہاں ترجیح ہے کس پر؟ اِسْتِحْسَان پر۔ عُلَمَاءِ مُحَقِّقِين لکھتے ہیں کہ صرف بائیس مسائل ایسے ہیں جہاں پر قِيَاسِ جَلِی کو ترجیح دی گئی اور اِسْتِحْسَان کو چھوڑ دیا گیا، کیونکہ اِسْتِحْسَان کی گہرائی میں گئے تو وہ کیا معلوم ہوا؟ پتہ چلا وہ فَاسِد ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وہ صرف بائیس مسائل ہیں جہاں قِيَاسِ جَلِی کو ترجیح دی گئی قِيَاسِ خَفِی پر۔ جبکہ قِيَاسِ خَفِی کو ترجیح دی گئی ہو کس پر؟ قِيَاسِ جَلِی پر، اس کی بے شمار مثالیں ہیں۔

کہتے ہیں وَأَمْثِلَتُهُ كَثِيرَةٌ اور اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں یعنی جس میں اِسْتِحْسَان کو ترجیح ہو کس پر؟ قِيَاسِ جَلِی پر، مِنْهَا سُؤْرُ سِبَاعِ الطَّيْرِ الْمَذْكُورُ آنِفًا اور اس میں سے ایک مثال کیا ہے؟ وہ جو چیرنے پھاڑنے والے پرندوں کا جھوٹا ہے، الْمَذْكُورُ آنِفًا جس کو ابھی ذکر کیا گیا۔ اوپر بھئی ذکر ہوا تھا بھئی کہ پرندوں کے جو چیرنے پھاڑنے والے پرندے ہیں، قِيَاس تقاضا کرتا تھا ان کے جھوٹے کو کیا قرار دیا جائے؟ ناپاک قرار دیا جائے، اور اِسْتِحْسَان نے یعنی قِيَاسِ خَفِی نے آکر کیا بتلایا؟ کہ پاک قرار دیا جائے کیونکہ یہ کس کے ذریعے پیتے ہیں؟ چونچ کے ذریعے، اور چونچ تو ہڈی ہے اس میں تو نجاست سرایت نہیں کرتی لہٰذا ان کا جھوٹا کیا ہونا چاہیے؟ تو دیکھو وہاں کس کو ترجیح دی تھی؟ اِسْتِحْسَان کو یعنی قِيَاسِ خَفِی کو۔

آنِفًا یاد رکھیے آنِفًا، آنِفًا کا معنی ہے ابھی، اردو میں اس کا ترجمہ ابھی کریں گے۔ لیکن یاد رکھو اردو کا ابھی دو قسم پر ہے۔ ایک وہ ابھی جو زَمَانَۂ حَال میں ہو۔ کون سا ابھی؟ زَمَانَۂ حَال۔ آپ سے کوئی پوچھتا ہے آپ کیا کر رہے ہیں اس وقت؟ آپ کہتے ہیں میں ابھی پڑھ رہا ہوں۔ ابھی کیا کر رہا ہوں؟ یہ کون سا ابھی ہے؟ زَمَانَۂ حَال والا۔ اور ایک ابھی ہے اردو کے اندر ابھی ہی اس کو کہتے ہیں لیکن وہ زَمَانَۂ مَاضِی والا ہوتا ہے، تھوڑا پہلے۔ آپ سے کوئی پوچھے زید کب گیا؟ آپ کہتے ہیں ابھی

ابھی گیا۔ کیا معنی؟ یہ حال والا ابھی ہے یا ماضی؟ تھوڑا سا ابھی یعنی اس سے پہلے بھئی۔ تو اردو میں تو دونوں کے لیے ابھی کا لفظ ہے لیکن عربی میں الگ لفظ ہیں بھئی۔ حال والا ابھی ہو تو اس کے لیے ہے اَلْآنَ بھئی، اَلْآنَ ابھی۔ اور وہ جو تھوڑا وقت پہلے ماضی والا ابھی ہے اس کے لیے آنِفًا ہے بھئی، آنِفًا۔

تو کہتے ہیں مِنْهَا سُؤْرُ سِبَاعِ الطَّيْرِ الْمَذْكُورُ آنِفًا، کہتے ہیں اس میں سے ایک جو ہے وہ چیرنے پھاڑنے والے پرندوں کا جھوٹا جو ابھی ذکر کیا گیا، فَإِنَّ الْاِسْتِحْسَانَ فِيهِ قَوِيُّ الْأَثَرِ، پس اِسْتِحْسَان جو ہے اس کے اندر وہ قَوِيُّ الْأَثَرِ ہے، اس کا أَثَر قَوِی ہے، وَلِذَا يُقَدَّمُ عَلَى الْقِيَاسِ كَمَا حَرَّرْتُ اور اسی وجہ سے وہ مُقَدَّم ہو گا قِيَاس پر جیسے کہ میں نے لکھا۔ وَفِي هٰذَا إِشَارَةٌ اور اس کے اندر اشارہ ہے إِلٰى أَنَّ الْعَمَلَ بِالْاِسْتِحْسَانِ کہ اِسْتِحْسَان پر عمل کرنا لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنَ الْحُجَجِ الْأَرْبَعَةِ یہ چار دلیلوں سے خارج نہیں ہے۔

ہم کس پر بعض اوقات عمل کرتے ہیں؟ اِسْتِحْسَان پر۔ تو یہ بتلا رہے ہیں کہ مَتْن، مَاتِن جو عبارت لے کر آئے اس میں اس بات کی طرف اشارہ کر دیا انہوں نے کہ یہ جو اِسْتِحْسَان ہے چار دلیلوں سے باہر نہیں ہے یہ انہی میں سے ایک دلیل ہے۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ بھئی دلیلیں چار ہیں نا: قرآن، حَدِيث، إِجْمَاع اور قِيَاس۔ تو اوپر جو عبارت لے کر آئے وَالْاِسْتِحْسَانُ الَّذِي هُوَ قِيَاسٌ خَفِيٌّ اور وہ اِسْتِحْسَان جو کیا ہے؟ قِيَاسِ خَفِی ہے، معلوم ہوا اِسْتِحْسَان بھی قِيَاس ہی کا نام ہے، تو یہ چوتھی قسم ہی میں داخل ہے اس سے خارج نہیں۔ تو آپ یہ نہ کہیں کہ اَحْنَاف نے تو بعض جگہ ایک پانچویں چیز کو بھی دلیل بنا لیا اور وہ کیا ہے؟ اِسْتِحْسَان ہے، بلکہ یہ قِيَاس ہی ہے یہ قِيَاسِ خَفِی ہے اور اسی کے لیے، اسی وجہ سے مَاتِن نے کیا ذکر کیا؟ وَهُوَ قِيَاسٌ خَفِيٌّ۔ تو یہ جو قِيَاسِ خَفِی انہوں نے کہا اس میں اشارہ ہے إِلٰى أَنَّ الْعَمَلَ بِالْاِسْتِحْسَانِ کہ اِسْتِحْسَان پر عمل کرنا لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنَ الْحُجَجِ الْأَرْبَعَةِ یہ چار دلیلوں سے خارج نہیں ہے، بَلْ هُوَ نَوْعٌ أَقْوٰى لِلْقِيَاسِ بلکہ یہ قِيَاس کی زیادہ قَوِی قسم ہے، قِيَاس کی زیادہ قَوِی قسم ہے۔ فَلَا طَعْنَ عَلٰى أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ لہٰذا اِمَامِ اَعْظَم اَبُو حَنِيفَه رَحِمَهُ اللهُ پر یہ طَعْن، یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا فِي أَنَّهُ يَعْمَلُ بِمَا سِوَى الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ کہ وہ عمل کرتے ہیں چار دلیلوں کے علاوہ پر۔ وہ کس پر؟ ان پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ وہ تو بعض جگہ اِسْتِحْسَان پر عمل کرتے ہیں، چار دلیل اور اِسْتِحْسَان تو پانچویں قسم بن گئی تو چار دلیلوں کے علاوہ پر وہ عمل کر رہے ہیں۔ جواب گزر گیا کہ اِسْتِحْسَان کوئی الگ چیز ہے ہی نہیں، یہ کیا ہے؟ یہ قِيَاس ہی ہے بس، البتہ یہ ذرا خَفِی ہے بھئی۔

جی یہ پہلی قسم بیان ہو گئی جس میں اِسْتِحْسَان کو ترجیح تھی۔ اب دوسری قسم: وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ اور ہم نے قِيَاس کو مُقَدَّم کیا، بھئی یہ دوسری قسم میں کون مُقَدَّم ہوتا تھا؟ قِيَاسِ جَلِی۔ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ اور ہم نے قِيَاسِ جَلِی کو مُقَدَّم کیا لِصِحَّةِ أَثَرِهِ الْبَاطِنِيِّ بوجہ اس کے بَاطِنِی أَثَر کے صحیح ہونے کے۔ دوسری قسم میں کیا تھا؟ قِيَاس۔ قِيَاس کی دوسری قسم کیا تھی؟ ظَاهِراً فَاسِد معلوم ہو لیکن گہرائی میں گئے تو صحیح۔ وہی بات تو بیان کر رہے ہیں لِصِحَّةِ أَثَرِهِ الْبَاطِنِيِّ بوجہ اس کے بَاطِنِی

أَثَر کے صحیح ہونے کے۔ تو اس قِیَاس کو ہم نے مُقَدَّم کیا عَلَى الْاِسْتِحْسَانِ کس پر؟ اس اِسْتِحْسَان پر الَّذِي ظَهَرَ أَثَرُهُ جس کا أَثَر تو ظاہر ہے وَخَفِيَ فَسَادُهُ اور اس کا فَسَاد خَفِی ہے بھئی۔

كَمَا إِذَا تَلَا آيَةَ السَّجْدَةِ جیسے کہ تلاوت کی کسی شخص نے آیَتِ سَجْدَه فِي صَلَاتِهِ اپنی نماز میں، فَإِنَّهُ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا پس یہ اس کی وجہ سے کیا کرے گا؟ رُکُوع کرے گا قِيَاساً، قِیَاس یہ تقاضا کرتا ہے۔ وَفِي الْاِسْتِحْسَانِ لَا يُجْزِئُهُ اور اِسْتِحْسَان کے اعتبار سے یہ کافی نہیں۔ اِسْتِحْسَان یہ کہتا ہے کہ یہ کافی نہیں۔

بھئی مسئلہ آپ جانتے ہیں کہ آیَتِ سَجْدَه تلاوت کی جائے یا آیَتِ سَجْدَه کوئی سن لے تو اس پر سَجْدَه واجب ہو جاتا ہے۔ اور نماز سے باہر ہے تو پھر وہ ایک سَجْدَه کر لے، سَجْدَه کر لے۔ اور اگر نماز میں کوئی شخص آیَتِ سَجْدَه تلاوت کر لے تو ایک طریقہ تو یہ ہے کہ جیسے ہی آیَتِ سَجْدَه پوری کرے اسی وقت سیدھا سجدے میں چلا جائے اور پھر سجدے سے سیدھا واپس کھڑا ہو جائے اور پھر آگے تلاوت شروع کر دے۔ اور دوسرا طریقہ یہ کہ آیَتِ سَجْدَه پوری کرتے ہی رکوع میں چلا جائے اور رکوع کے اندر رکوع کے ساتھ ساتھ آیَتِ سَجْدَه کے سجدے کی بھی نیت کر لے۔ اس کے سجدے کی بھی کیا کر لے؟ نیت کر لے یعنی تَدَاخُل کر دے رکوع میں اور آیَتِ سَجْدَه کے سجدے میں، دونوں میں کیا کر دے؟ تَدَاخُل۔ تو یہ سَجْدَه کس میں ادا ہو جائے گا؟ رکوع ہی میں ادا ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ بات تو آپ کو علم ہے ہی پہلے سے بھئی، رمضان میں حُفَّاظ عموماً یوں کرتے رہتے ہیں، رکوع کے اندر ہی سجدے کی نیت کر لیتے ہیں۔

اب دیکھیے یہاں اس کی تقریر یاد رکھنا بھئی۔ ایک تقریر میں بیان کر دیتا ہوں ایک تقریر پھر شَارِح کریں گے۔ تھوڑا سا فرق ہو گا زیادہ نہیں، لیکن میری تقریر یاد رکھیں زیادہ آسانی سے بات آپ کو یاد رہے گی۔ ہم کون سی قسم پڑھ رہے ہیں؟ دوسری قسم۔ اِسْتِحْسَان کی بھی دوسری قسم آئے گی قِیَاس کی بھی دوسری قسم آئے گی۔ اور اِسْتِحْسَان کی دوسری قسم کیا تھی؟ ظاہر صحیح نظر آئے، گہرائی میں گئے تو فَاسِد۔ اور قِیَاس کی دوسری قسم کیا تھی؟ ظَاہِراً فَاسِد، گہرائی میں گئے تو صحیح۔

اب دیکھیے یہ قِیَاس جو ہے قِیَاس، قِیَاس کا ظاہر یہ بتلاتا ہے کہ یہ سَجْدَه جو ہے رکوع میں ادا نہیں ہونا چاہیے۔ قِیَاس کا ظاہر کیا بتلاتا ہے؟ یہ سَجْدَه رکوع میں ادا نہیں ہونا چاہیے، وجہ یہ کہ دیکھو رکوع میں بھی جھکنا ہے اور سجدے میں بھی جھکنا ہے، ہاں سجدے میں ذرا زیادہ جھکنا ہے، رکوع میں تھوڑا کم جھکنا ہے۔ تو دونوں کے اندر جھکنا پایا گیا یا نہیں پایا گیا؟ پایا گیا۔ تو قِیَاسِ جَلِی کا ظاہر بتلاتا ہے، ظاہر بتلاتا ہے بھئی توجہ سے سننا بھئی، قِیَاسِ جَلِی کا ظاہر بتلاتا ہے کہ یہ سَجْدَه رکوع میں ادا نہیں ہونا چاہیے اس لیے کیونکہ دونوں اگرچہ ایک جیسے ہیں، رکوع میں بھی جھکنا سجدے میں بھی جھکنا، ہاں یہ ہے سجدے میں ذرا زیادہ جھکنا ہے۔ تو صرف جھکنے کی بنا پر دونوں ایک دوسرے جیسے ہیں، یہ سَجْدَه بھی کس کی طرح ہوا؟ رکوع کی طرح ہوا، لہٰذا رکوع میں کیا ہونا چاہیے؟ ادا ہونا چاہیے۔ کہتے ہیں ظَاہِراً یہ فَاسِد ہے بھئی۔ قِیَاسِ جَلِی بتلاتا ہے ظَاہِراً یہ کیا ہے؟ کیونکہ چلو ٹھیک ہے دونوں کی صورت ایک جیسی ہے، رکوع میں بھی جھکنا، سجدے میں بھی، لیکن صرف صورت

ایک جیسی ہونے پر شَرْعِی حکم نہیں لگایا جا سکتا بھئی۔ تو قِیَاسِ جَلِی کا ظاہر کیا بتلاتا ہے؟ کہ ظاہر، یہ سَجْدَہ رکوع میں ادا نہیں ہونا چاہیے بھئی، یہ ظاہر بتلاتا ہے قِیَاسِ جَلِی کا۔

توجہ ہے سبق کی طرف؟ پھر سنو بھئی۔ قِیَاسِ جَلِی کا ظاہر بتلاتا ہے کہ یہ سَجْدَہ رکوع میں ادا نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ یہ حکم اگر آپ لگاتے ہیں کہ یہ سَجْدَہ رکوع میں ادا ہو جائے گا صرف ان کی ظاہری صورت کی بنا پر کیونکہ رکوع میں بھی جھکنا ہے، سجدے میں ذرا زیادہ جھکنا ہے، تو دونوں میں جب جھکنا پایا گیا تو سجدے کو ادا ہو جانا چاہیے رکوع میں، یہ ظَاہِراً فَاسِد ہے بھئی، کیونکہ صرف مُشَابَہَتِ صُورِی کی بنا پر شَرْعِی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ لیکن جب ہم ذرا گہرائی میں گئے، ہم نے غور کیا کہ جس طرح رکوع کے اندر اللہ کی تَعْظِیم ہے، اسی طرح یہ جو سَجْدَۂ تِلَاوَت واجب کیا گیا یہ بھی اللہ کی تَعْظِیم کے لیے واجب کیا گیا بھئی۔ کس لیے واجب کیا گیا؟ اللہ کی تَعْظِیم کے لیے۔ تو رکوع میں جس طرح اللہ کی تَعْظِیم کا اظہار ہے اسی طرح سَجْدَۂ تِلَاوَت میں بھی اللہ کی تَعْظِیم کا اظہار ہے، لہٰذا اس کو ادا ہو جانا چاہیے، اس کو کیا ہونا چاہیے؟ کیونکہ رکوع جیسے اللہ کی، جیسے وہ سَجْدَۂ تِلَاوَت اللہ کی تَعْظِیم کے لیے تھا یہ رکوع بھی کس لیے ہے؟ اللہ کی تَعْظِیم کے لیے ہے، لہٰذا اس کو ادا ہو جانا چاہیے رکوع میں۔ یہ قِیَاسِ جَلِی کے باطن نے بتلایا کہ اس کو ادا ہونا چاہیے بھئی اور یہ صحیح ہے، یہ کیا ہے؟ صحیح، کیونکہ یہ سَجْدَۂ تِلَاوَت کس لیے واجب ہے؟ اللہ کی تَعْظِیم کے اظہار کے لیے، اور اللہ کی تَعْظِیم کا اظہار ہی رکوع کے اندر بھی مَقْصُود ہے، تو لہٰذا دونوں کا مقصد ایک ہی ہوا لہٰذا اس رکوع کے اندر سَجْدَۂ تِلَاوَت کو ادا ہو جانا چاہیے۔ یہ قِیَاسِ جَلِی کا باطن ہے اور یہ درست ہے بھئی۔

قِیَاسِ جَلِی کا ظاہر تو کیا تھا؟ کہ صرف مُشَابَہَتِ صُورِی پر یہ ادا نہیں ہونا چاہیے، صرف صُورَتاً ایک جیسی ہے، صورت ایک جیسی ہونے پر شَرْعِی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ لیکن وہ ظاہر کیا تھا؟ فَاسِد تھا کیونکہ ہم گہرائی میں گئے تو پتہ چلا کہ اس کو کیا ہونا چاہیے؟ ادا ہو جانا چاہیے، کیونکہ وہ سَجْدَۂ تِلَاوَت اللہ کی تَعْظِیم کے لیے تھا تو یہ رکوع بھی کس لیے ہے؟ اللہ کی تَعْظِیم کے لیے ہے بھئی، اللہ کی تَعْظِیم کے لیے ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے سجدے پر رکوع کے لفظ کا اِطْلَاق ہوا ہے قرآن میں بھی بھئی۔ سجدے پر رکوع کے لفظ کا اسی وجہ سے اِطْلَاق بھی ہوا ہے بھئی، قرآن میں آتا ہے وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ، وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ اور حضرت دَاوُد عَلَيْهِ السَّلَام سجدے میں گر پڑے اور اللہ کی طرف رجوع کیا بھئی۔ یہاں تَفَاسِیر اٹھائیں گے تو یہی ملے گا آپ کو، وہ سجدے میں گر پڑے۔ معلوم ہوا رکوع بول کر کیا مراد ہے؟ سَجْدَہ مراد ہے۔ اسی وجہ سے کیونکہ مَقْصُود کیا ہے؟ اللہ کی تَعْظِیم ہے بھئی۔ دلیل سمجھ میں آئی؟ یہ قِیَاسِ جَلِی کا ظاہر کس طرح فَاسِد ہے اور قِیَاسِ جَلِی کا باطن کس طرح صحیح ہے یہ بیان کیا۔

اب اِسْتِحْسَان کا سنو بھئی۔ اِسْتِحْسَان کی دوسری قسم کیا تھی کہ ظَاہِراً صحیح ہو اور بَاطِناً فَاسِد۔ اِسْتِحْسَان بتلاتا ہے، اس کا ظاہر بتلاتا ہے کہ یہ ادا نہیں ہونا چاہیے یہ سَجْدَہ رکوع کے اندر، قِیَاس کرتے ہوئے بھئی نماز کے سجدے پر۔ جیسے

نماز کے اندر ایک ہے رکوع، ایک ہے سَجْدَہ، کیا رکوع کے اندر اسی سجدے کی نیت کر لو ادا ہو جائے گا نماز والا سَجْدَہ؟ نہیں۔ جیسے نماز کے اندر رکوع اس سجدے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، اسی طرح یہ رکوع اس سَجْدَۂ تِلَاوَت کا بھی قائم مقام نہیں ہو سکتا بھئی، یہ رکوع سَجْدَۂ تِلَاوَت کا بھی قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ تو یہ سَجْدَۂ تِلَاوَت رکوع میں ادا نہیں ہونا چاہیے، اس کو کس پر قِیَاس کیا ہم نے؟ نماز کے سجدے پر، جیسے نماز کا سَجْدَہ رکوع میں ادا نہیں ہوتا اسی طرح یہ سَجْدَۂ تِلَاوَت بھی رکوع میں ادا نہیں ہونا چاہیے۔ تو اس سَجْدَۂ تِلَاوَت کو ہم نے قِیَاس کیا کس پر؟ نماز کے سجدے پر۔ کس پر؟ نماز کا سَجْدَہ ہوا مَقِیسٌ عَلَیْہ اور یہ سَجْدَۂ تِلَاوَت کیا ہوا؟ مَقِیس۔ جیسے وہ مَقِیسٌ عَلَیْہ یعنی نماز کا سَجْدَہ رکوع میں ادا نہیں ہوتا، یہ سَجْدَۂ تِلَاوَت بھی رکوع میں ادا نہیں ہونا چاہیے۔

یہ اِسْتِحْسَان کے ظاہر نے بتلایا، اِسْتِحْسَان کے ظاہر نے بتلایا۔ لیکن ہم ذرا گہرائی میں گئے تو پتہ چلا یہ اِسْتِحْسَان فَاسِد ہے۔ گہرائی میں گئے تو ہم نے غور کیا تو پتہ چلا بھئی وہ جو نماز کا سَجْدَہ تھا، اس پر آپ اس سَجْدَۂ تِلَاوَت کو قِیَاس نہیں کر سکتے، یہ تو قِیَاس مَعَ الْفَارِق ہے، فَارِق مختلف، الگ۔ ایک چیز کو اپنے جیسی چیز پر قِیَاس کیا جاتا ہے، اپنے سے مختلف چیز پر قِیَاس نہیں کیا جاتا۔ یہ آپ مختلف چیز پر اس کو قِیَاس کر رہے ہیں، یہ قِیَاس مَعَ الْفَارِق ہے۔ یہ سَجْدَۂ تِلَاوَت اور چیز ہے وہ نماز کا سَجْدَہ اور چیز ہے۔ وہ تو باقاعدہ الگ مَقْصُود ہے، مَطْلُوب ہے۔ جس طرح نماز کا رکوع الگ مَقْصُود ہے اسی طرح نماز کا سَجْدَہ بھی الگ مَقْصُود ہے، اس کا باقاعدہ الگ حکم دیا گیا ہے، قرآن میں اللہ کیا فرماتے ہیں؟ وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا، وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا، رکوع کا الگ حکم سجدے کا الگ حکم، دونوں الگ الگ مَقْصُود ہیں اس وجہ سے وہ نماز والا سَجْدَہ رکوع کے اندر ادا نہیں ہوتا۔ جبکہ یہ والا سَجْدَہ جو ہے، یہ سَجْدَۂ تِلَاوَت والا، یہ تو اللہ کی تَعْظِیم کے طور پر ہے بھئی، اللہ کی تَعْظِیم کے طور پر مَقْصُود ہے، کہ جب یہ آیت پڑھو تو اللہ کی طرف سے حکم ہے میری تَعْظِیم کا اظہار کرو، مُتَکَبِّرِین کی طرح نہ بنو کہ اس موقع پر سَجْدَہ نہ کرو۔ مُتَکَبِّرِین یعنی مُشْرِکِینِ مَکَّہ ہماری یہ آیتیں سن کر ان پر ایمان نہیں لاتے اور جہاں پر ہماری عظمت بیان ہوتی ہے وہاں پر ان کو سجدے میں گرنا چاہیے، لیکن وہ سجدے میں نہیں گرتے، تو تم ان مُتَکَبِّرِین کی مخالفت کرو، یہ جو ہماری عظمت والی آیت جب آجائے تو تم کس میں گر جاؤ؟ میری تَعْظِیم کا اظہار کرو اور مُتَکَبِّرِین کی کیا کرو؟ مخالفت کرو بھئی۔ تو لہٰذا یہ سجدۂ تلاوت اس کے لیے مقصود کیا ہے؟ اللہ کی تعظیم یعنی مُتَکَبِّرِین کی مخالفت مقصود ہے اور یہ مقصد رکوع میں بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ کس میں حاصل ہو جاتا ہے؟ رکوع میں بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عادتاً رکوع میں جانا اس کو عاجزی سمجھا جاتا ہے یا نہیں بھئی؟ رکوع میں جانے کو کیا سمجھا جاتا ہے؟ عاجزی سمجھا جاتا ہے، عاجزی۔ تو لہٰذا رکوع کا مقصد بھی عاجزی اور اللہ کی تعظیم کا اظہار بھئی، عاجزی کا اظہار اور سجدۂ تلاوت کا بھی یہی مقصد لہٰذا یہ کیا ہونا چاہیے؟ یہ اس میں ادا ہو جانا چاہیے۔ کیا ہونا چاہیے؟ ادا ہو جانا چاہیے بھئی۔

ہاں البتہ، پھر بھئی اس پر سوال ہوتا ہے کہ پھر تو نماز سے باہر بھی رکوع کر لے، اس میں سجدۂ تلاوت کی نیت کر لے

لیکن آپ کہتے ہیں نماز سے باہر رکوع سے ادا نہیں ہو گا باقاعدہ سجدہ کرنا پڑے گا۔ وجہ یہ کہ نماز کا رکوع جو ہے وہ عبادت ہے مولانا اور نماز سے باہر رکوع عبادت نہیں بھئی، نماز سے باہر تو رکوع عبادت نہیں ہے۔ تو وہ چونکہ عبادت ہے اس لیے اس کے اندر تو سجدۂ تلاوت ادا ہو جائے گا لیکن باہر ویسے رکوع کیا جائے اس کے ذریعے سجدۂ تلاوت ادا نہیں ہو گا بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ تو استحسان کا ظاہر بتلا رہا تھا، قیاس کیا ہم نے اس کو نماز کے سجدے پر، تو استحسان کے ظاہر نے بتلایا جس طرح نماز کا سجدہ نماز کے رکوع میں نیت کر لو تو ادا نہیں ہوتا الگ کرنا پڑے گا تو لہٰذا سجدۂ تلاوت کو بھی رکوع میں ادا نہیں ہونا چاہیے۔ لیکن ذرا ہم گہرائی میں گئے تو پتہ چلا کہ یہ آپ کا استحسان فاسد ہے، فاسد ہے۔ چونکہ یہ قیاس مَعَ الْفَارِق ہے بھئی۔ یہ کیا ہے؟ قیاس مَعَ الْفَارِق ہے۔ نماز کا سجدہ تو الگ مقصود ہے، رکوع الگ مقصود ہے جبکہ سجدۂ تلاوت میں مقصود کیا ہے؟ اللہ کی تعظیم ہے اور یہ تعظیم رکوع کے اندر بھی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے لہٰذا رکوع کے اندر بھی اس کو ادا ہو جانا چاہیے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

یہ تو تفصیل بیان ہوئی، خلاصۂ کلام کیا ہوا؟ قیاس کا ظاہر بتلا رہا تھا ادا نہیں ہونا چاہیے، قیاس کے باطن نے بتلایا کہ ادا ہو جانا چاہیے۔ استحسان کا ظاہر بتلا رہا تھا کہ ادا، کہ ادا نہیں ہونا چاہیے لیکن گہرائی میں گئے تو پتہ چلا ہمارا یہ استحسان فاسد تھا بھئی۔ یہ کیا تھا؟ فاسد تھا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ قیاس ایک ظاہر تھا، ایک خفی تھا۔ ظاہر نے قیاس، قیاسِ ظاہر نے بتلایا ادا نہیں ہونا چاہیے۔ قیاسِ ظاہر نے بتلایا ادا نہیں ہونا چاہیے، صرف صورتاً مشابہت ہے نا، صورتاً مشابہت پر تو حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ لیکن ہم گہرائی میں گئے تو پتہ چلا کہ یہ قیاسِ جلی کا ظاہر فاسد ہے۔ کیا ہے؟ فاسد ہے۔

اور استحسان کے ظاہر نے کیا بتلایا؟ کہ ادا نہیں ہونا چاہیے کس پر قیاس کرتے ہوئے؟ نماز کے سجدے پر، لیکن ہم گہرائی میں گئے تو پتہ چلا ہمارا یہ استحسان فاسد ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب دیکھیے بھئی۔

كَمَا إِذَا تَلَا آيَةَ السَّجْدَةِ فِي صَلَاتِهِ، جیسے کہ تلاوت کی آیتِ سجدہ اپنی نماز میں، فَإِنَّهُ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا وَفِي الِاسْتِحْسَانِ لَا يُجْزِئُهُ، تو وہ رکوع کرے گا اس کی وجہ سے قِيَاسًا اور استحسان میں یہ کافی نہیں ہے۔ الْأَصْلُ فِي هٰذَا، اصل اس کے اندر یہ ہے کہ أَنَّهُ إِنْ قَرَأَ آيَةَ السَّجْدَةِ، کہ اگر کوئی شخص پڑھ لے آیتِ سجدہ، فَيَسْجُدُ لَهَا، کہ اس کے لیے پھر کیا کر لے؟ جہاں آیتِ سجدہ پڑھ لے پوری کرتے ہی کہاں چلا جائے؟ سجدے میں، تو اس کے لیے پس وہ سجدہ کر لے۔ ثُمَّ يَقُومُ، پھر کیا کرے؟ پھر کھڑا ہو جائے، فَيَقْرَأُ مَا بَقِيَ، پھر مَا بَقِيَ قراءت کرے بھئی اس کے بعد پڑھ لے تلاوت کرے، وَيَرْكَعُ إِذَا جَاءَ أَوَانُ الرُّكُوعِ، اور پھر رکوع کرے جس وقت رکوع کا وقت آجائے۔ آیتِ سجدہ کے وقت پڑھتے ہی فوراً کس میں چلا جائے ایک طریقہ؟ سیدھا سجدے میں چلا جائے اور پھر کھڑا ہو کر قراءت شروع کر دے اور پھر جب رکوع آئے تو اپنے موقع پر کیا کر لے؟ رکوع کر لے۔ یہ ایک قسم۔

وَإِنْ رَكَعَ فِي مَوْضِعِ آيَةِ السَّجْدَةِ، اور اگر رکوع کر لیا آیتِ سجدہ کے مقام پر، وَيَنْوِي التَّدَاخُلَ، اور نیت کس کی کر لی؟ تداخل کی، کس کے درمیان؟ بَيْنَ رُكُوعِ الصَّلَاةِ وَسَجْدَةِ التِّلَاوَةِ، نماز کے رکوع میں اور سجدۂ تلاوت میں، كَمَا هُوَ الْمَعْرُوفُ بَيْنَ الْحُفَّاظِ، جیسے کہ یہ معروف ہے کس کے درمیان؟ حافظوں کے درمیان، يَجُوزُ قِيَاسًا، تو یہ قِیَاسًا جائز ہے لَا اسْتِحْسَانًا، نہ کہ اِسْتِحْسَانًا۔

اب شارح تقریر کریں گے، میں نے تفصیل بیان کر دی۔ کہتے ہیں وَجْهُ الْقِيَاسِ، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ أَنَّ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ مُتَشَابِهَانِ، کہ رکوع اور سجدہ کیا ہیں؟ دونوں آپس میں متشابہ ہیں بھئی۔ دونوں آپس میں متشابہ ہیں فِي الْخُضُوعِ، کس کے اندر؟ خضوع جھکنے میں۔ رکوع اور سجدہ ایک دوسرے کے متشابہ ہیں جھکنے میں، وَلِهٰذَا أُطْلِقَ الرُّكُوعُ عَلَى السُّجُودِ، اور اسی وجہ سے اطلاق کیا گیا رکوع کا سجدے پر، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى، اللہ تعالیٰ کے اس قول میں: ﴿ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ﴾، اور داؤد علیہ السلام سجدے میں گر پڑے وَأَنَابَ اور رجوع کیا۔ یہ تو تھی وجہِ قیاس بھئی۔

اب وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ، استحسان کی وجہ یہ کہ أَنَّا أُمِرْنَا بِالسُّجُودِ، کہ ہمیں حکم دیا گیا ہے سجدے کا، وَهُوَ غَايَةُ التَّعْظِيمِ، اور وہ انتہا درجے کی تعظیم ہے، وَالرُّكُوعُ دُونَهُ، اور رکوع اس سے کم درجے کا ہے، وَلِهٰذَا لَا يَنُوبُ عَنْهُ فِي الصَّلَاةِ، اسی وجہ سے قائم مقام نہیں ہو گا یہ رکوع عَنْهُ أَيْ عَنِ السُّجُودِ، کس سے؟ وہ نماز والے سجدے کے قائم مقام نہیں ہو گا فِي الصَّلَاةِ نماز میں۔ فَكَذَا فِي سَجْدَةِ التِّلَاوَةِ، اسی طرح کس میں ہے؟ جب وہ رکوع نماز والے سجدے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا تو اسی طرح سجدۂ تلاوت میں بھی ہے، یہ اس کا بھی قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

فَهٰذَا الِاسْتِحْسَانُ ظَاهِرٌ أَثَرُهُ، پس یہ جو استحسان ہے اس کا اثر ظاہر ہے، وَلٰكِنْ خَفِيَ فَسَادُهُ، لیکن اس کا فساد خفی ہے۔ وَهُوَ، اور وہ یہ کہ أَنَّ السُّجُودَ فِي التِّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُودَةً بِنَفْسِهَا، کہ سجدہ جو ہے، سُجُود یاد رکھیے مصدر ہے، کہ سُجُود سجدہ کرنا جو ہے تلاوت میں، لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُودَةً بِنَفْسِهَا، وہ مشروع نہیں ہے قربتِ مقصودہ ہو کر اپنی ذات کے اعتبار سے۔ یہ جو سجدۂ تلاوت ہے یہ الگ کوئی قربتِ مقصودہ نہیں ہے، کوئی الگ عبادت نہیں ہے۔ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ التَّوَاضُعُ، اور مقصود اس کے ذریعے صرف کیا ہے؟ تواضع مقصود ہے، الگ عبادت نہیں، الگ قربتِ مقصودہ نہیں، تو یہ اس کے ذریعے تواضع مقصود ہے۔ وَالرُّكُوعُ فِي الصَّلَاةِ يَعْمَلُ هٰذَا الْعَمَلَ، اور رکوع نماز کے اندر یہ عمل کرتا ہے، یعنی اس کے ذریعے اللہ کے سامنے عاجزی کا اظہار ہے، لَا خَارِجَهَا، خارج میں یہ عمل عاجزی کا اظہار اس سے نہیں ہوتا۔ فَلِهٰذَا لَمْ نَعْمَلْ بِهِ، اسی وجہ سے ہم نے اس پر عمل نہیں کیا۔ کس پر؟ اس استحسان پر، جس کا ظاہر تو صحیح تھا لیکن باطن میں گئے تو وہ فاسد نکلا۔ اسی وجہ سے ہم نے اس استحسان پر عمل نہیں کیا، بَلْ عَمِلْنَا بِالْقِيَاسِ الْمُسْتَتِرَةِ صِحَّتُهُ، بلکہ ہم نے عمل کیا اس قیاس پر کہ پوشیدہ ہے جس کی صحت، اس کا صحیح ہونا۔ وَقُلْنَا، اور کہا ہم نے، يَجُوزُ إِقَامَةُ الرُّكُوعِ مَقَامَ سُجُودِ التِّلَاوَةِ، کہ جائز ہے رکوع کو قائم کرنا مَقَامَ سُجُودِ التِّلَاوَةِ، کس کی جگہ پر؟ سجدۂ تلاوت کی جگہ پر۔ بِخِلَافِ الصَّلَاةِ، بخلاف صلاۃ کے، فَإِنَّ الرُّكُوعَ

فِيهَا مَقْصُودٌ عَلَى حِدَةٍ وَالسُّجُودَ عَلَى حِدَةٍ، وہاں پر رکوع علیحدہ مقصود ہے نماز میں اور سجدہ علیحدہ مقصود ہے، فَلَا يَنُوبُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ، تو پس ایک جو ہے وہ دوسرے کا قائم مقام نہیں بنے گا بھئی۔ یہاں تک تقریر سمجھ میں آگئی؟

قیاسِ جلی نے کہا کہ نہیں ہونا چاہیے کیونکہ مشابہتِ صوری کی وجہ سے کوئی شرعی حکم نہیں لگایا جا سکتا، لیکن گہرائی میں گئے تو پتہ چلا قیاسِ جلی کا ظاہر فاسد ہے۔ اس نے تو کہا تھا نہیں ہونا چاہیے بلکہ کیا ہو؟ ادا ہونا چاہیے۔ اور استحسان کے ظاہر نے بتلایا کہ نہیں ادا ہونا چاہیے نماز کے سجدے پر قیاس کرتے ہوئے، لیکن ہم گہرائی میں گئے تو پتہ چلا یہ استحسان فاسد ہے کیونکہ یہ قیاس مَعَ الْفَارِق ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ وَالْقِيَاسُ الْخَفِيُّ تَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ إِلَى غَيْرِهِ، پھر وہ جو مُسْتَحْسَن ہے، یعنی وہ حکم وہ جو اِسْتِحْسَانًا جس کو ترجیح دی گئی وہ کیا ہوا؟ مُسْتَحْسَن، پھر وہ جو مُسْتَحْسَن ہے بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ کس وجہ سے مُسْتَحْسَن ہے؟ قیاسِ خفی کی وجہ سے، تَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ إِلَى غَيْرِهِ، صحیح ہے اس مُسْتَحْسَن کو متعدی کرنا غیر کی طرف، یعنی اس حکمِ مُسْتَحْسَن کو غیر کی طرف متعدی کرنا بھی صحیح ہے۔

توجہ ہے سبق کی طرف؟ استحسان کبھی قرآن کی وجہ سے ہوگا، کبھی احادیث کی وجہ سے، کبھی اجماع کی وجہ سے، کبھی ضرورت کی وجہ سے اور کبھی قیاسِ خفی کی وجہ سے۔ بتلایہ رہے ہیں وہ استحسان اگر قیاسِ خفی کی وجہ سے ہے، کس کی وجہ سے؟ قیاسِ خفی کی وجہ سے ہے، تو اس حکمِ مُسْتَحْسَن کو جس کو ترجیح دی گئی ہے، اس کو دوسری جگہ کی طرف متعدی کر، متعدی بھی کر سکتے ہیں۔ کیا کر سکتے ہیں؟ دوسری جگہ کی طرف بھی متعدی کر سکتے ہیں۔ جیسے قیاس میں تھا بھئی حکم اصل سے کس کی طرف ہم متعدی کرتے تھے؟ فرع کی طرف، اسی طرح قیاسِ خفی کے اندر بھی اصل سے حکم کس کی طرف متعدی کر سکتے ہیں؟ فرع کی طرف۔ کیوں؟ کیوں متعدی کر سکتے ہیں؟ کیونکہ یہ بھی قیاس ہی ہے بھئی۔ وہ البتہ قیاسِ جلی ہے تو یہ قیاسِ خفی، تو یہ قیاس ہی کی ایک قسم ہے اور یہ زیادہ قوی قسم ہے لہٰذا اس میں جب قیاسِ جلی کے اندر ہم کیا کر سکتے ہیں؟ حکم متعدی کر سکتے ہیں تو اس میں بطریقِ اولیٰ متعدی کر سکتے ہیں۔ کون سے استحسان کی بات ہو رہی ہے؟ جو قیاسِ خفی کی وجہ سے ہو۔

ایک وہ استحسان بھی تھا جو آیت کی وجہ سے ہے، یا حدیث کی وجہ سے ہے، یا اجماع کی وجہ سے ہے، یا ضرورت، وہاں نہیں متعدی کر سکتے۔ وہاں نہیں کر سکتے۔ قیاسِ خفی کی وجہ سے جو استحسان ہے وہاں تعدیہ کر سکتے ہیں۔ بھئی کیوں؟ جو آیت کی وجہ سے ہو، یا حدیث کی وجہ سے ہو، یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے، وہاں حکم کو دوسری طرف متعدی کیوں نہیں کر سکتے؟ وجہ یہ کہ اس کو، ان کو ہم نے استحسان کہا ہی کیوں تھا؟ کیونکہ ان کے مقابلے میں قیاس، قیاسِ جلی تھا۔ کیا

تھا؟ قیاسِ جلی وہاں دوسرے حکم کا تقاضا کر رہا تھا اور آیت اور حدیث اور اجماع اور ضرورت دوسرے حکم کا تقاضا کر رہے تھے، تو وہ حکم تو ہے، تھا ہی خِلَافُ الْقِيَاس بھئی۔ وہ حکم کیا تھا؟ ان کو ہم نے استحسان کیوں کہا تھا؟ کیونکہ ان کے مقابلے میں کیا آیا تھا؟ قیاسِ جلی۔ قیاسِ جلی مثلاً حرمت کا تقاضا کر رہا تھا لیکن آیت یا حدیث یا اجماع یا ضرورت وہ کس چیز کا تقاضا کر رہے تھے؟ حلت کا تقاضا کر رہے تھے تو ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور ان کو ترجیح دے دی اور اس کا نام ہم نے استحسان اسی لیے تو رکھا کہ اس کی وجہ سے ہم نے کس کو چھوڑا ہے؟ قیاسِ جلی اس کے مقابلے میں تھا، ہم نے اس کو چھوڑا اس لیے یہ استحسان ہے۔ تو یہ جو حکم تھے یہ تو مطابقِ قیاس ہوئے یا خِلَافُ الْقِيَاس ہوئے؟ یہ تو سارے کیا ہوئے؟ قیاس تو اور حکم کا تقاضا کر رہا ہے جس کو ہم نے چھوڑ دیا، تو یہ سارے ہوئے خِلَافُ الْقِيَاس۔ جب یہ خِلَافُ الْقِيَاس ہیں تو یہاں متعدی کیسے کریں گے بھئی؟ یہ کیا ہیں؟ خِلَافُ الْقِيَاس۔ تو متعدی حکم کو کہاں کرتے ہیں؟ جو عقل میں بھی آئے بھئی، جو سمجھ میں بھی آئے، جو خود خِلَافُ الْقِيَاس حکم ہے اس کو متعدی نہیں۔

ایک حکم عقل میں آتا ہے، مثلاً شراب پر حرمت کا حکم کیوں لگایا گیا؟ نشے کی وجہ سے، عقل میں علت آتی ہے اس کی، تو ہم یہ علت اور جگہ ملے گی تو وہاں بھی حکم لگا دیں گے بھئی۔ لیکن ایک حکم کی علت عقل میں آتی ہی نہیں ہے اس کو کیسے متعدی کرو گے؟ عقل تو بتلا رہی تھی اس کو حرام ہونا چاہیے لیکن باقی چیزوں نے بتلایا نہیں، یہ کیا ہے؟ حلال۔ تو ہمیں نہیں سمجھ میں آ رہی کیوں حلال ہے، وجہ کیا ہے، عقل ہماری نہیں رہنمائی کر رہی اس طرف۔ تو وہ حکم ہے ہی خِلَافُ الْقِيَاس تو اس کو متعدی بھی نہیں۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

کہتے ہیں ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ تَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ إِلَى غَيْرِهِ، پھر وہ حکم جو مُسْتَحْسَن ہے قیاسِ خفی کی وجہ سے صحیح ہے اس کو متعدی کرنا اپنے علاوہ کی طرف بھی، لِأَنَّهُ أَحَدُ الْقِيَاسَيْنِ، اس لیے کیونکہ وہ بھی دو قیاسوں میں سے ایک قسم ہے، غَايَتُهُ أَنَّهُ خَفِيٌّ يُقَابِلُ الْجَلِيَّ، زیادہ سے زیادہ یہ کہ وہ خفی ہے اور کس کے مقابلے میں ہے؟ جلی کے مقابلے میں ہے۔ بِخِلَافِ الْأَقْسَامِ الْأُخَرِ، بخلاف دوسری اقسام کے یعنی استحسان کی دوسری اقسام کے، یعنی مَا يَكُونُ بِالْأَثَرِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوِ الضَّرُورَةِ، یعنی وہ استحسان جو کس کی وجہ سے ہو؟ اثر یعنی قرآن اور حدیث کی وجہ سے، أَوِ الْإِجْمَاعِ یا اجماع کی وجہ سے، یا ضرورت کی بنا پر، وہاں تعدیہ نہیں ہو گا۔ لِأَنَّهَا مَعْدُولَةٌ عَنِ الْقِيَاسِ، اس لیے کیونکہ وہ قیاس کے طریقے سے، لِأَنَّهَا مَعْدُولَةٌ عَنِ الْقِيَاسِ أَيْ عَنْ طَرِيقِ الْقِيَاسِ، کیونکہ وہ قیاس کے طریقے سے پھیرے گئے ہیں، وہ خِلَافُ الْقِيَاس ہیں بھئی۔ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ ہر اعتبار سے۔ اور قیاس کی شرائط میں سے آپ نے ایک شرط پڑھی تھی کہ وہ حکم جس کو آپ متعدی کرنے لگے ہیں وہ خِلَافُ الْقِيَاس نہیں ہونا چاہیے۔ وہ خِلَافُ الْقِيَاس نہیں، تو یہ تو سارے خود خِلَافُ الْقِيَاس ہیں لہٰذا ان کو متعدی بھی نہیں کر سکتے۔

أَلَا تَرَى، کیا آپ دیکھتے نہیں، أَنَّ الِاخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ، کہ ثمن کے اندر اختلاف کرنا، قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ، مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے، لَا يُوجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ، یہ بائع کی قسم کو واجب نہیں کرتا، بائع کی قسم کو ثابت نہیں کرتا قِيَاسًا، کس طریقے پر؟ قیاس کے اعتبار سے، وَيُوجِبُهُ اسْتِحْسَانًا، اور استحسان کے طور پر ثابت کرتا ہے۔

یاد رکھیے تفصیلِ مسئلہ بھئی۔ تفصیلِ مسئلہ یہ، یہ بات پہلے بھی بیان ہو چکی کہ جب بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف آجائے ثمن میں یا مبیع میں یا دونوں کے اندر، تو پھر دونوں کو قسم دی جائے گی اور پھر قاضی جب دونوں قسم اٹھا لیں گے تو قاضی بیع کو فسخ کر دے گا بھئی۔ قاضی کیا کرے گا بیع کو؟ یہاں صرف ایک اختلاف کی صورت ذکر کر رہے ہیں اگرچہ تینوں کا یہی حکم ہے کہ ثمن کے اندر اختلاف آیا۔ بائع اور مشتری نے عقد کر لیا لیکن اب اختلاف ہے بائع کہتا ہے میں نے یہ گھڑی آپ کو پانچ سو میں بیچی ہے، مشتری کہتا ہے نہیں یہ گھڑی آپ نے مجھے چار سو میں بیچی ہے بھئی۔ تو کس میں اختلاف آیا؟ ثمن میں اختلاف آیا بھئی۔

اب اس میں دو صورتیں ہیں۔ یہ اختلاف مبیع پر قبضے سے پہلے آیا ہو گا یا قبضے کے بعد آیا ہو گا۔ اگر مبیع پر قبضے سے پہلے یہ اختلاف آیا ہے تو پھر قِيَاسًا دونوں پر قسم آتی ہے بھئی۔ قِيَاسًا دونوں پر قسم آتی ہے۔ لیکن، تو لہٰذا جب یہ قِيَاسًا یہ حکم قیاس کے اعتبار سے صحیح ہے تو اس حکم کو متعدی بھی کیا جا سکتا ہے دوسری طرف کیونکہ قیاس بھی یہی بتلا رہا ہے، حکم بھی یہی ہے لہٰذا اس حکم کو متعدی کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر یہ اختلاف آیا مبیع پر قبضے کے بعد یعنی مشتری گھڑی پر قبضہ کر چکا ہے اس کے بعد دونوں میں اختلاف آیا ثمن میں، تو پھر اس صورت کے اندر یاد رکھیے یہ حکم خِلَافُ الْقِيَاسِ ہے، دونوں کا قسم اٹھانا کیا ہے؟ خِلَافُ الْقِيَاسِ ہے۔ لہٰذا اس صورت میں پھر اس حکم کو دوسری طرف متعدی نہیں کر سکتے۔ دوسری طرف متعدی نہیں کر سکتے۔

دیکھو پہلی صورت بنائیں۔ کون سی صورت؟ قَبْلَ الْقَبْضِ کس میں اختلاف آگیا؟ ثمن میں۔ مشتری کہتا ہے میں نے یہ گھڑی آپ سے چار سو میں خریدی اسے میرے حوالے کرو۔ بائع کہتا ہے نہیں یہ گھڑی میں نے آپ کو پانچ سو میں بیچی ہے، پانچ سو پہلے میرے حوالے کرو۔ تو اب دیکھیے بھئی قیاس کا ظاہر کیا بتلاتا ہے؟ قیاس کا ظاہر بتلاتا ہے کہ قسم صرف مشتری پر آنی چاہیے۔ قسم صرف کس پر آنی چاہیے؟ مشتری پر آنی چاہیے۔ کیونکہ یہاں پر مشتری منکر ہے بائع منکر نہیں ہے۔ کس چیز کا منکر ہے مشتری؟ وہ زیادہ پیسوں کا۔ بائع کیا کہہ رہا ہے؟ پانچ سو ہے، مشتری کیا کہہ رہا ہے؟ چار سو ہیں، تو بائع جو پانچ سو کہہ رہا ہے ان میں سے چار سو تو مشتری بھی مان رہا ہے۔ یہ اوپر والا سو جو ہے یہ مشتری اس کا انکار کر رہا ہے اور بائع اس کا دعویٰ کر رہا ہے اور قسم کس پر آیا کرتی ہے؟ انکار کرنے والے پر لہٰذا کس پر قسم آنی چاہیے؟ مشتری پر آنی چاہیے، بائع پر نہیں کیونکہ بائع کسی چیز کا انکار نہیں کر رہا۔ تو قیاسِ جلی بتلا رہا ہے کہ قسم صرف کس پر آنی چاہیے؟ مشتری پر، بائع پر نہیں

آنی چاہیے۔

لیکن جب ہم ذرا گہرائی میں گئے تو پتہ چلا قسم دونوں پر آنی چاہیے کیونکہ دونوں مِنْ وَجْهٍ منکر ہیں۔ مشتری کی وجہ تو بیان ہو گئی کیونکہ وہ زیادت کا کیا کر رہا ہے؟ زائد کا انکار کر رہا ہے۔ کہتے ہیں بائع پر بھی قسم آنی چاہیے، اس لیے کیونکہ مشتری ہے مُدَّعِی اور بائع ہے مُنْكِر۔ بھئی کس چیز کا مُدَّعِی ہے مشتری؟ کہتے ہیں مشتری دعویٰ کر رہا ہے کہ کم پیسوں میں یہ مبیع میرے حوالے کر دو۔ بائع کہہ رہا ہے نہیں کم پیسوں میں تمہارے حوالے نہیں کروں گا۔ دیکھو بائع بھی منکر ہے۔ بائع بھی کیا ہے؟ منکر ہے اور منکر پر کیا آیا کرتی ہے؟ قسم آیا کرتی ہے لہٰذا بائع پر بھی کیا آئے گی قسم، اور مشتری پر بھی کیا آئے گی قسم۔

تو یہ حکم جو ہم نے دونوں پر قسم، دونوں کو قسم کھلائی جائے اور دونوں قسم اٹھا لیں گے تو قاضی کیا کر دے گا بیع کو فسخ، تو یہ جو دونوں پر قسم کا حکم لگایا یہ خِلَافُ الْقِيَاس ہے یا مُطَابِقِ قیاس ہے؟ یہ مُطَابِقِ قیاس ہے بھئی، ابھی بتلایا یعنی دونوں مِنْ وَجْهٍ کیا ہیں؟ منکر۔ جب یہ مُطَابِقِ قیاس ہے تو اس حکم کو کیا کر سکتے ہیں؟ متعدی بھی کر سکتے ہیں۔ لہٰذا اگر دونوں عقد کرنے والوں کا انتقال ہوا تو یہی قسم جو تھی دونوں کی، یہ منتقل ہو جائے گی ان کے وارثوں کی طرف۔ ان کے دونوں ان کے وارثوں کے، مشتری کے وارث مشتری کی طرف سے قسم اٹھائیں گے اور بائع کے وارث بائع کی طرف سے قسم اٹھائیں گے اور پھر اس بیع کو منسوخ کر دیا جائے گا۔ اسی طرح یہ حکم متعدی ہو جائے گا اجارے کی طرف بھی۔

ایک آدمی نے دوسرے سے مثلاً گاڑی کرائے پر لی بھئی، ابھی صرف عقد کیا ہے گاڑی لی نہیں، تو وہاں بھی صورت کون سی تھی بیع میں؟ قَبْلَ الْقَبْض والی نا، اجارے میں بھی کون سی صورت ہے؟ قَبْلَ الْقَبْض یعنی وہ نفع حاصل کرنے سے پہلے، تو یہاں پر بھی اگر دونوں میں اختلاف آگیا، کرائے پر دینے والا کہتا ہے کہ یہ گاڑی میں نے آپ کو ایک گھنٹے کے دو ہزار روپے طے ہوئے تھے اتنے کرائے پر دی ہے، اور وہ کیا کہتا ہے؟ کہ ایک گھنٹے کے پندرہ سو طے ہوئے ہیں بھئی، اور ابھی گاڑی اس نے لی نہیں بھئی، اس سے نفع اٹھایا نہیں ہے بھئی، تو یہاں پر بھی قَبْلَ اسْتِيفَاءِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ معقود علیہ وصول کرنے سے پہلے اختلاف آگیا تو یہاں پر بھی دونوں کو قسم دی جائے گی اور عقد کو فسخ کر دیا جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ بھئی یہی بیان کر رہے ہیں دیکھیے بھئی۔

أَلَا تَرَى أَنَّ الِاخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ لَا يُوجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ قِيَاسًا وَيُوجِبُهُ اسْتِحْسَانًا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جو اختلاف ہے ثمن میں قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ مبیع پر قبضے سے پہلے، لَا يُوجِبُ يَمِينَ الْبَائِعِ یہ ثابت نہیں کرتا بائع کی قسم کو قِيَاسًا قیاس کے، باعتبار قیاس کے، وَيُوجِبُهُ اسْتِحْسَانًا اور اس بائع کی قسم کو ثابت کرتا ہے کس طریقے پر؟ استحسان کے طریقے پر۔ فَإِنَّهُ إِذَا اخْتَلَفَا فِي الثَّمَنِ اس وجہ سے کہ جب دونوں نے اختلاف کیا ثمن کے اندر بِدُونِ قَبْضِ الْمَبِيعِ مبیع پر قبضہ کیے بغیر ہی، بِأَنْ قَالَ الْبَائِعُ بِعْتُهَا بِأَلْفَيْنِ بایں طور، بایں صورت کہ بائع نے کہا میں نے اس کو بیچا ہے دو ہزار کے بدلے، وَقَالَ

الْمُشْتَرِي اشْتَرَيْتُهَا بِأَلْفٍ اور مشتری نے کہا کہ میں نے اس کو خریدا ہے ہزار کے بدلے، فَالْقِيَاسُ أَنْ لَا يَحْلِفَ الْبَائِعُ تو قیاس یہ تقاضا کرتا ہے کہ بائع جو ہے وہ قسم نہ اٹھائے، لِأَنَّ الْمُشْتَرِيَ لَا يَدَّعِي عَلَيْهِ شَيْئًا اس لیے کیونکہ مشتری اس پر کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر رہا، حَتَّى يَكُونَ هُوَ مُنْكِرًا یہاں تک کہ بائع کیا بنے؟ منکر بنے پھر اس پر کیا آئے؟ قسم۔ قسم تو منکر پر ہی آتی ہے تو یہاں مشتری کسی چیز کا مدعی نہیں ہے۔ فَيَنْبَغِي أَنْ يُسَلِّمَ الْمَبِيعَ إِلَى الْمُشْتَرِي پس مناسب بائع کے لیے یہی ہے کہ وہ بیع کس کے سپرد کر دے؟ مشتری کے سپرد کر دے، وَيُحَلِّفَهُ عَلَى إِنْكَارِ الزِّيَادَةِ اور اس سے قسم اٹھوا لے اس زیادت کے انکار پر۔ یہ تو قیاسِ جلی بتلا رہا تھا اور گہرائی میں گئے قیاسِ خفی نے کیا بتلایا؟ کہ دونوں پر قسم ہے بھئی۔

وَلٰكِنَّ الِاسْتِحْسَانَ، لیکن استحسان جو ہے کہ أَنْ يَتَحَالَفَا، کہ دونوں کیا کریں؟ قسم اٹھائیں۔ لِأَنَّ الْمُشْتَرِيَ يَدَّعِي عَلَيْهِ وُجُوبَ تَسْلِيمِ الْمَبِيعِ عِنْدَ نَقْدِ الْأَقَلِّ اس لیے کیونکہ مشتری اس پر دعویٰ کر رہا ہے بیع کے سپرد کرنے کے وجوب کا۔ مشتری اس پر کیا دعویٰ کر رہا ہے کہ بیع سپرد کرنا واجب ہے، عِنْدَ نَقْدِ الْأَقَلِّ، اقل پیسوں کی ادائیگی پر ہی۔ بائع تو دو ہزار کہہ رہا تھا یہ کتنے کہہ رہا ہے؟ ہزار، تو یہ اقل کی ادائیگی پر ہی کیا کہہ رہا ہے؟ بیع کا سپرد کرنا واجب ہونا چاہیے، وَالْبَائِعُ يُنْكِرُهُ، اور بائع اس کا انکار کر رہا ہے، تو بائع بھی منکر ہوا۔ وَالْبَائِعُ يَدَّعِي عَلَيْهِ زِيَادَةَ الثَّمَنِ اور بائع اس مشتری پر زیادتِ ثمن کا دعویٰ کر رہا ہے، وَالْمُشْتَرِي يُنْكِرُهُ اور مشتری اس کا انکار کر رہا ہے۔ فَيَكُونَانِ مُدَّعِيَيْنِ مِنْ وَجْهٍ وَمُنْكِرَيْنِ مِنْ وَجْهٍ، تو دونوں مدعی ہوئے مِنْ وَجْهٍ اور منکر بھی ہوئے مِنْ وَجْهٍ۔ دونوں مدعی بھی ہیں اور دونوں منکر بھی ہیں، فَيَجِبُ الْحَلِفُ عَلَيْهِمَا پس قسم واجب ہو گئی ان دونوں پر، فَإِذَا تَحَالَفَا فَسَخَ الْقَاضِي الْبَيْعَ، تو جب دونوں قسم اٹھا لیں گے تو قاضی بیع کو فسخ کر دے گا۔

وَهٰذَا حُكْمٌ، بھئی یہ هٰذَا الْحُكْمُ ہونا چاہیے۔ هٰذَا الْحُكْمُ بھئی۔ وَهٰذَا حُكْمٌ بھئی، تو یہ سب کی کتابوں میں حُكْمٌ ہے؟ اس کو الْحُكْمُ کر دیں بھئی، الْحُكْمُ۔ اس کو الْحُكْمُ کر دیں۔ اور یاد رکھیے یہ الْحُكْمُ متن کا حصہ نہیں ہے صرف یہ هٰذَا، یہ متن کا حصہ ہے، یہ متن ہے۔ جبکہ الْحُكْمُ یہ شرح کا حصہ ہے بھئی۔ شرح کا حصہ ہے۔ شارح مُشَارٌ إِلَيْهِ بیان کر رہے ہیں هٰذَا سے کیا مراد ہے؟ کس کی طرف اشارہ ہے؟ حکم کی طرف، تو یہ الْحُكْمُ مُشَارٌ إِلَيْهِ بتلایا انہوں نے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اور ترکیب کے اعتبار سے یہ صفت ہے بھئی هٰذَا کی۔ اور آگے اس کی تفصیل بھی بیان کر دی کون سا حکم؟ أَيْ تَحَالُفُهُمَا جَمِيعًا مِنْ حَيْثُ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ یعنی ان دونوں کا قسم اٹھانا قیاسِ خفی کے اعتبار سے۔

آگے کیا ہے؟ حُكْمٌ مَعْقُولٌ يَتَعَدَّى إِلَى الْوَارِثَيْنِ، یہ جو حُكْمٌ آیا یہ متن کا حصہ ہے، صرف حُكْمٌ لفظ جو ہے۔ حُكْمٌ۔ اور یہ مَعْقُولٌ یہ بھی شرح کا حصہ ہے۔ آگے ہے يَتَعَدَّى إِلَى الْوَارِثَيْنِ، یہ يَتَعَدَّى إِلَى الْوَارِثَيْنِ یہ سارا متن ہے بھئی۔ متن کی اصلاح کر لی بھئی؟ متن کیا بن گیا؟ هٰذَا حُكْمٌ يَتَعَدَّى إِلَى الْوَارِثَيْنِ۔ تو هٰذَا الْحُكْمُ یہ جو حکم ہے یعنی ان دونوں کا بائع و مشتری دونوں کا قسم اٹھانا قیاسِ خفی کے اعتبار سے، حُكْمٌ مَعْقُولٌ یہ ایک معقول حکم ہے یعنی عقل میں آنے والا حکم ہے، يَتَعَدَّى إِلَى

الْوَارِثَيْنِ جو متعدی ہوتا ہے وارثوں کی طرف بھی۔ معنیٰ سمجھ میں آگیا اچھی طرح بھئی؟

جی، تو یہ حکم جو ہے یعنی دونوں کا قسم اٹھانا اس کس حیثیت سے؟ قیاسِ خفی کی حیثیت سے، حُكْمٌ مَعْقُولٌ یہ ایک حکمِ معقول ہے عقل میں آنے والا ہے، يَتَعَدَّى إِلَى الْوَارِثَيْنِ یہ متعدی ہو گا کس کی طرف؟ ان کے وارثوں کی طرف، بِأَنْ مَاتَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِي جَمِيعًا بایں صورت کہ مر جائیں بائع اور مشتری دونوں، وَاخْتَلَفَ وَارِثَاهُمَا فِي الثَّمَنِ اور اختلاف کیا ان دونوں کے وارثوں نے کس میں؟ ثمن میں، قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيعِ مبیع پر قبضے سے پہلے، عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي قُلْنَا اسی طریقے پر جو ہم نے بیان کیا، فَيَتَحَالَفَانِ تو دونوں کیا کریں گے؟ قسم اٹھائیں گے، وَيَفْسَخُ الْقَاضِي الْبَيْعَ اور قاضی بیع کو فسخ کر دے گا، كَمَا كَانَ هٰذَا فِي الْمُورِثَيْنِ جیسے کہ یہ کس کے اندر تھا؟ مورث جو، جو جن کا انتقال ہوا بھئی، وہ مورث اور یہ وارث، جیسے کہ مورثوں میں دونوں پر قسم آنے کے بعد قاضی کیا کرتا تھا بیع فسخ اسی طرح وارثوں میں بھی ہو گا۔

اور اسی طرح یہ حکم متعدی ہو گا، اَوِ الْإِجَارَةِ ہے؟ اَوْ نہیں ہونا چاہیے وَاوْ ہے بھئی، وَالْإِجَارَةِ اور اسی طرح یہ حکم متعدی ہو گا اجارہ کی طرف بھی، أَيْ يَتَعَدَّى حُكْمُ الْبَيْعِ إِلَى الْإِجَارَةِ یعنی یہ بیع کا حکم متعدی ہو گا کس کی طرف؟ اجارے کی طرف بھی، بِأَنِ اخْتَلَفَ الْمُؤْجِرُ وَالْمُسْتَأْجِرُ بایں صورت کہ اختلاف کیا مُؤْجِر کرائے پر دینے والا، مُسْتَأْجِر کرائے پر لینے والا، تو کہ مُؤْجِر اور مُسْتَأْجِر نے اختلاف کیا، فِي مِقْدَارِ الْأُجْرَةِ کس چیز کے اندر؟ اجرت کی مقدار میں، قَبْلَ قَبْضِ الْمُسْتَأْجَرِ الدَّارَ مُسْتَأْجَر دار پر قبضے سے پہلے۔ مُسْتَأْجِر کون تھا؟ کرائے پر لینے والا، مُسْتَأْجَر وہ چیز جس کو کرائے پر لیا گیا ہے الدَّار بھئی۔ قَبْلَ قَبْضِ الْمُسْتَأْجَرِ الدَّارَ مُسْتَأْجَر دار پر قبضے سے پہلے، فَيَتَحَالَفُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ان دونوں میں سے ہر ایک قسم اٹھائے گا، وَتُفْسَخُ الْإِجَارَةُ اور اجارے کو فسخ کر دیا جائے گا، لِدَفْعِ الضَّرَرِ ضرر کو دور کرنے کے لیے، وَعَقْدُ الْإِجَارَةِ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اور عقدِ اجارہ وہ فسخ کا بھی احتمال، عقدِ اجارہ فسخ کیا جا سکتا ہے یا نہیں بھئی؟ عقدِ اجارہ فسخ کیا جا سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ بعض عقد چیزیں ایسی ہیں جو فسخ کو قبول نہیں کرتیں مثلاً نکاح ہے وہ فسخ کو قبول نہیں، جبکہ بیع اور اجارہ کیا ہے؟ فسخ کو قبول کر لیتے ہیں اس لیے بھئی اس کو پھر فسخ کر دیا جائے گا۔

فَأَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ، اب دوسری صورت ذکر کر رہے ہیں، کہتے ہیں باقی قبضے کے بعد، فَلَمْ يَجِبْ يَمِينُ الْبَائِعِ ثابت نہیں ہو گی بائع کی قسم بھئی، بائع کی قسم ثابت نہیں ہو گی إِلَّا بِالْأَثَرِ۔ پس ثابت نہیں ہوئی بائع کی قسم إِلَّا بِالْأَثَرِ مگر کس کی وجہ سے؟ اثر یعنی حدیث کی وجہ سے، فَلَمْ تَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ لہٰذا اس کو متعدی کرنا بھی صحیح نہیں۔

يَعْنِي إِذَا اخْتَلَفَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِي فِي مِقْدَارِ الثَّمَنِ بَعْدَ قَبْضِ الْمُشْتَرِي الْمَبِيعَ، یعنی جب اختلاف کیا بائع نے اور مشتری نے فِي مِقْدَارِ الثَّمَنِ کس چیز میں؟ ثمن کی مقدار میں، بَعْدَ قَبْضِ الْمُشْتَرِي الْمَبِيعَ بعد اس کے کہ جب مشتری نے قبضہ کر لیا کس پر؟ مبیع پر، فَحِينَئِذٍ كَانَ الْقِيَاسُ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ تو اس وقت قیاس جو ہے مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ ہر اعتبار سے وہ

یہ ہے کہ أَنْ يَحْلِفَ الْمُشْتَرِي فَقَطْ کہ صرف کون قسم اٹھائے؟ مشتری، لِأَنَّهُ يُنْكِرُ زِيَادَةَ الثَّمَنِ اس لیے کیونکہ وہ انکار کر رہا ہے اس ثمن کے زیادتی کا، الَّذِي يَدَّعِيهِ الْبَائِعُ جس کا دعویٰ کون کر رہا ہے؟ بائع کر رہا ہے، وَلَا يَدَّعِي عَلَى الْبَائِعِ شَيْئًا لیکن یہاں مشتری بائع پر کسی چیز کا مدعی نہیں ہے۔ بھئی قسم تو تب ہی آتی تھی نا جب دونوں کیا ہوں؟ مِنْ وَجْهٍ منکر ہوں، دونوں مدعی بھی ہیں تو دونوں مِنْ وَجْهٍ منکر بھی ہیں، یہاں مشتری تو منکر ہے، بائع منکر نہیں۔ مشتری کس چیز کا منکر ہے؟ وہ زائد پیسوں کا منکر ہے، اور پیچھے بائع کس چیز کا منکر تھا؟ مشتری کہہ رہا تھا کہ یہ بیعہ اقل قیمت میں میرے حوالے کرو، وہ کہہ رہا تھا نہیں، وہ منکر اور اب تو حوالے کر چکا ہے تو لہٰذا اب یہاں مشتری کسی بھی چیز کا دعویٰ، دعوے دار نہیں اور بائع منکر نہیں، صرف منکر کون ہے؟ مشتری۔ تو قیاس یہ تقاضا کرتا ہے صرف مشتری پر قسم آنی چاہیے۔ لیکن حدیث میں آیا ہے کہ جب بائع اور مشتری میں اختلاف آجائے تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیں گے۔ دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیں گے، کب؟ جب بائع اور مشتری میں کیا آجائے؟ اختلاف۔ وہاں قَبْلَ الْقَبْضِ، بَعْدَ الْقَبْضِ کی کوئی قید نہیں۔ معلوم ہوا ہر حال میں کیا کرنا پڑے گا؟ بیع کو، قسم اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ، اور تو یہاں دو صورتیں بنتی تھیں ہم نے تفصیل ذکر کر دی، ایک قَبْلَ الْقَبْضِ والی صورت، اختلاف قَبْلَ الْقَبْضِ آیا، ایک صورت اختلاف بَعْدَ الْقَبْضِ۔ تو اس حدیث کے ذریعے دونوں صورتوں میں قسم آرہی ہے لیکن ان دو صورتوں میں سے ایک عقل میں آنے والی ہے، دونوں منکر ہیں تو دونوں پر کیا آنی چاہیے؟ قسم، اور بَعْدَ الْقَبْضِ والی صورت میں قیاس تقاضا کر رہا ہے کہ صرف ایک پر قسم آنی چاہیے دوسرے پر نہیں لیکن حدیث میں چونکہ مطلق آیا تو قسم آئے گی تو دونوں پر، لیکن یہ جو دوسرے بائع پر قسم آئی یہ مطابقِ قیاس ہے یا خِلَافُ الْقِيَاسِ آئی؟ یہ خِلَافُ الْقِيَاسِ آئی، جب یہ خِلَافُ الْقِيَاسِ ہے تو یہ اب متعدی بھی نہیں ہوگی بھئی کیونکہ قیاس کی شرائط میں سے کیا تھا؟ وہ حکم خِلَافُ الْقِيَاسِ نہیں ہونا چاہیے بھئی۔ لہٰذا یہ قسم دونوں کی، یہ اب وارثوں کی طرف متعدی نہیں ہوگی، اجارے کی طرف متعدی نہیں ہوگی۔ پہلی قسم تو کیا تھی؟ وارثوں کی طرف بھی متعدی ہوئی اور اجارے کی طرف بھی، یہ والی قسم بائع اور مشتری میں تو قسم ثابت ہو جائے گی حدیث کی وجہ سے لیکن وارثوں کا ذکر تو نہیں حدیث میں، اجارے کا تو نہیں ذکر، وہ تو ہم نے قیاس کے ذریعے ثابت کیا تھا اور یہ خود خِلَافُ الْقِيَاسِ ہے تو ان کی طرف متعدی بھی نہیں ہوگی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَلَا يَدَّعِي عَلَى الْبَائِعِ شَيْئًا، جب کہ مشتری بائع پر کسی چیز کا مدعی نہیں ہے، لِأَنَّ الْمَبِيعَ سَالِمٌ فِي يَدِهِ اس لیے کیونکہ مبیع تو سالم ہے اس کے قبضے میں۔ وَلٰكِنَّ الْأَثَرَ، لیکن حدیث جو ہے، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے: إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ، جس وقت اختلاف کر لیں دو عقد کرنے والے، وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ اس حال میں کہ بیعہ ابھی موجود ہو ہلاک نہ ہوا ہو، بِعَيْنِهَا، وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ بِعَيْنِهَا اور سلعہ بِعَيْنِهَا اسی طرح قائم ہو، تَحَالَفَا وَتَرَادَّا، تو دونوں قسم اٹھائیں گے وَتَرَادَّا اور بیع کو فسخ کر دیں گے۔ تَرَادَّا کا معنی میں نے پہلے بھی بیان کیا تھا کہ دونوں کیا

کریں گے بیع کو فسخ کریں گے۔ تو یہ حدیث جو ہے يَقْتَضِي وُجُوبَ التَّحَالُفِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، یہ تقاضا کرتی ہے تحالف کے واجب ہونے کا ہر حال میں، چاہے قَبْلَ الْقَبْض ہو چاہے بَعْدَ الْقَبْض، دونوں حالتوں میں قسم کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے، لِأَنَّهُ مُطْلَقٌ عَنْ قَبْضِ الْمَبِيعِ، اس لیے کیونکہ یہ حدیث جو ہے مطلق ہے کس سے؟ عَنْ قَبْضِ الْمَبِيعِ وَعَدَمِهِ، اس میں قبضِ بیع یا عدمِ قبضِ بیع کا ذکر نہیں ہے کہ، اس میں تو صرف اتنا ہے دونوں قسم اٹھائیں، چاہے قَبْلَ الْقَبْض ہو چاہے بَعْدَ الْقَبْض دونوں صورتیں اس میں داخل ہیں، تو یہ حدیث مطلق ہے قبضِ بیع اور عدمِ قبضِ بیع سے۔

فَلَمَّا كَانَ هٰذَا غَيْرَ مَعْقُولِ الْمَعْنَى، پس یہ جو تحالف ہے بَعْدَ قَبْضِ الْمَبِيعِ، هٰذَا کے ذریعے اشارہ کس کی طرف؟ تحالف بَعْدَ قَبْضِ الْمَبِيعِ، بیع پر قبضے کے بعد جو دونوں کو قسم اٹھانا پڑ رہی ہے، چونکہ یہ غَيْرُ مَعْقُولِ الْمَعْنَى، یہ کیا ہے؟ یہ غیرِ معقول ہے یہ معنی بھئی۔ معنی بمعنی علت اور سبب کے ہے، میں پہلے بیان کر چکا ہوں کہ معنی کا لفظ جو ہے علت اور سبب کے معنی میں کثیر الاستعمال ہے ہماری کتابوں میں بھئی، تو یہاں معنی کا کیا مطلب ہوا معنی کا؟ علت بھئی۔ فَلَمَّا كَانَ هٰذَا غَيْرَ مَعْقُولِ الْمَعْنَى، جب یہ جو بیع پر قبضے کے بعد جو تحالف ہے یہ غیرِ معقول المعنی ہے یعنی اس کی علت عقل میں آنے والی نہیں ہے۔ مشتری پر تو ٹھیک ہے قسم آنی چاہیے، یہ بائع پر کیوں قسم آ رہی ہے اس کی علت اور وجہ سمجھ میں نہیں آتی، تو فَلَا يَتَعَدَّى إِلَى الْوَارِثَيْنِ، تو لہٰذا جب یہ غیرِ معقول المعنی ہوا تو یہ وارثوں کی طرف بھی متعدی نہیں ہو گا، إِذَا اخْتَلَفَا بَعْدَ مَوْتِ الْمُورِثَيْنِ، جب وارثوں وارث دونوں اختلاف کریں کس میں؟ کس کے بعد؟ دونوں مورثوں کے موت کے بعد، إِلَّا عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ، مگر صرف امام محمد رحمہ اللہ وہ فرماتے ہیں وارثوں کی طرف بھی یہ حکم متعدی ہو گا جبکہ شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں یہ وارثوں کی طرف متعدی نہیں ہو گا۔

وَلَا إِلَى الْمُؤْجِرِ، اور اسی طرح یہ حکم إِلَى الْمُؤْجِرِ وَالْمُسْتَأْجِرِ، مُؤْجِر اور مُسْتَأْجِر کی طرف بھی متعدی نہیں ہو گا، إِذَا اخْتَلَفَا جب وہ دونوں اختلاف کر لیں، بَعْدَ اسْتِيفَاءِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ بعد اس کے جب کہ وہ معقود علیہ کو وصول کر چکا ہو، یعنی وہ اس چیز کا نفع اٹھا چکا ہو۔ قَبْلَ الْقَبْض بیع میں تھا، تو اجارے میں بھی قَبْلَ اسْتِيفَاءِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ کو ہم نے اس پر قیاس کیا۔ یہ صورت کون سی ہے؟ بَعْدَ الْقَبْض بیع میں، تو اجارے میں بھی کون سی صورت لاؤ گے؟ بَعْدَ اسْتِيفَاءِ الْمَعْقُودِ عَلَيْهِ، تو اس کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے بھئی۔ عَلَى مَا عُرِفَ فِي الْفِقْهِ مُفَصَّلًا، جیسا کہ فقہ میں جانا گیا ہے تفصیلی طور پر۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۱۱۶: فصل فی الاجتہاد (۱): اجتہاد کی تعریف، شرائطِ مجتہد اور حکمِ اجتہاد (مخطئ و مصیب کی تحقیق)

نور الانوار صفحہ: ۲۴۶ — بتاریخ: ۲۳ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَمَّا كَانَ الْقِيَاسُ وَالْاِسْتِحْسَانُ لَا يَحْصُلَانِ إِلَّا بِالْاِجْتِهَادِ، ذَكَرَ بَعْدَهُمَا شَرْطَ الْاِجْتِهَادِ وَحُكْمَهُ، لِيُعْلَمَ أَنَّ أَهْلِيَّةَ الْقِيَاسِ وَالْاِسْتِحْسَانِ تَكُونُ حِينَئِذٍ، فَقَالَ: وَشَرْطُ الْاِجْتِهَادِ أَنْ يَحْوِيَ عِلْمَ الْكِتَابِ بِمَعَانِيهِ اللُّغَوِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ وَوُجُوهِهِ الَّتِي قُلْنَا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

آگے مصنف جو ہیں اجتہاد کا بیان کرنے لگے ہیں بھئی۔ اس سے پہلے قیاس کا بیان تھا اور اس کے ساتھ ہی پھر استحسان کا بیان آیا کیونکہ وہ بھی قیاسِ خفی ہی کا نام ہے۔ اب اجتہاد کا بیان آ رہا ہے تو شارح یعنی صاحبِ نور الانوار ربط بیان فرما رہے ہیں کہ ربط کیا ہے، قیاس اور استحسان کے بعد اجتہاد کو ذکر کیا جا رہا ہے، ان میں ربط کیا ہے؟ جی، تو بتلا رہے ہیں بھئی کہ یہ جو قیاس اور استحسان ہیں، یہ ہوتے ہی کس کی وجہ سے ہیں؟ اجتہاد کے ذریعے بھئی، اجتہاد کے ذریعے۔ تو لہٰذا ربط آ گیا بھئی کہ یہ ہوتے ہی کس کے ذریعے ہیں؟ اجتہاد کے ذریعے، تو جب ان کو ذکر کر دیا تو اب اجتہاد کا ذکر بھی مناسب ہے کہ اسے کر دیا جائے۔ اور پھر یہ اجتہاد کی تعریف نہیں کریں گے کیونکہ وہ معروف اور مشہور ہے بھئی۔

اجتہاد کسے کہتے ہیں؟ اجتہاد بھئی کسی فقیہ کا، مجتہد کا اپنی پوری کوشش خرچ کر دینا حکمِ شرعی کو معلوم کرنے کے لیے۔ کہ مجتہد کیا کرے؟ کسی حکمِ شرعی کو معلوم کرنے کے لیے اپنی پوری کوشش صرف کر دے، اور اس حکمِ شرعی کو معلوم

کرے، یہ ہے اجتہاد بھئی، اجتہاد۔ تو یہ اجتہاد کی تعریف چونکہ معروف تھی، مشہور تھی، اس لیے اس کو تو ذکر نہیں کیا، البتہ آگے پھر اس کی شرائط، اس کی شرط اور اس کے حکم کو ذکر کر دیا بھئی۔ شرط اور حکم کو ذکر کر دیا بھئی۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَ الْقِيَاسُ وَالْاِسْتِحْسَانُ لَا يَحْصُلَانِ إِلَّا بِالْاِجْتِهَادِ، پھر جب قیاس اور استحسان یہ دونوں حاصل نہیں ہوتے مگر اجتہاد کے ذریعے ہی، ذَكَرَ بَعْدَهُمَا شَرْطَ الْاِجْتِهَادِ وَحُكْمَهُ، تو ذکر کیا مصنف نے ان دونوں کے بعد یعنی قیاس اور استحسان کے بعد اجتہاد کی شرط کو اور اس کے حکم کو، لِيُعْلَمَ تاکہ یہ جان لیا جائے، أَنَّ أَهْلِيَّةَ الْقِيَاسِ وَالْاِسْتِحْسَانِ تَكُونُ حِينَئِذٍ، کہ قیاس اور استحسان کی اہلیت اسی وقت ہوگی جب کس چیز کی اہلیت ہو؟ اجتہاد کی اہلیت ہو۔ فَقَالَ پس فرمایا، اب شرط ذکر کرنے لگے ہیں، کہتے ہیں: وَشَرْطُ الْاِجْتِهَادِ أَنْ يَحْوِيَ عِلْمَ الْكِتَابِ بِمَعَانِيهِ اللُّغَوِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ۔

یاد رکھیے یہ جو اللُّغَوِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ یہ جو ہے یہ متن کا حصہ نہیں ہے بھئی۔ أَنْ يَحْوِيَ عِلْمَ الْكِتَابِ بِمَعَانِيهِ، آگے جو اللُّغَوِيَّةِ اور وَالشَّرْعِيَّةِ آیا یہ شرح کا حصہ ہے، یہ صاحبِ نور الانوار بتلا رہے ہیں کہ مَعَانِي سے کون سے معانی مراد ہیں؟ لغوی اور شرعی دونوں معانی مراد ہیں۔

کہتے ہیں وَشَرْطُ الْاِجْتِهَادِ اور اجتہاد کی شرط جو ہے وہ یہ ہے کہ أَنْ يَحْوِيَ، حَوَى يَحْوِي کے معنی ہوتے ہیں جمع کرنے کے، احاطہ کر لینے کے بھئی۔ تو اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ مجتہد جو ہے وہ احاطہ کر لے عِلْمَ الْكِتَابِ، کتاب اللہ کے علم کا، بِمَعَانِيهِ اس کے معانی کے ساتھ۔ کہ وہ کیا کر لے؟ کتاب اللہ کے علم کا احاطہ کر لے بِمَعَانِيهِ ساتھ اس کے معانی کے بھئی۔ احاطہ کر لے یعنی ان پر حاوی ہو جائے، سارا علم ہو اس کو اور کتاب اللہ کے تمام معانی کا احاطہ کر لے بھئی۔

کتاب اللہ کے معانی کا احاطہ کر لے، کون کون سے معانی؟ اللُّغَوِيَّةِ وَالشَّرْعِيَّةِ، لغوی اور شرعی معانی، یعنی لغوی معانی بھی اس کو معلوم ہوں کہ عربی میں اس لفظ کا یہ معنی ہوتا ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ اور شرعی معانی کا بھی اس کو پتہ ہو کہ جو احکام ہیں اور ان کی علت کیا، ان کی کیا کیا علت ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو لغوی معانی یعنی لغوی معانی کا بھی احاطہ کر لے اور شرعی معانی یعنی احکام وغیرہ اور ان کی علتوں کا بھی احاطہ کرے۔ وَوُجُوهِهِ الَّتِي قُلْنَا، اور ان وُجُوهِهِ، هَا ضمیر راجع کتاب کو، اور کتاب کی ان وجوہ کا بھی احاطہ کر لے الَّتِي قُلْنَا جو ہم نے کہیں بھئی۔

یہ وَوُجُوهِهِ اس کا عطف مَعَانِيهِ پر ہے: کتاب اللہ کے علم کا احاطہ کر لے ساتھ اس کے معانی کے اور ساتھ اس کی اقسام کے، وُجُوه بمعنی اقسام۔ اس کی اقسام کے، وہ اقسام الَّتِي قُلْنَا جو ہم نے کہیں بھئی۔ بھئی وہ کون سی ہیں؟ کہتے ہیں مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَسَائِرِ الْأَقْسَامِ السَّابِقَةِ، یعنی خاص، عام، امر، نہی اور تمام سابقہ اقسام بھئی۔ یہ سب کا احاطہ کر لے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ مُشْتَرَك، مُؤَوَّل ہے، حقیقت، مجاز وغیرہ سب قسموں کا احاطہ کر لے، سب کا اس کو علم ہو۔

وَلَكِنْ لَا يُشْتَرَطُ عِلْمُ جَمِيعِ مَا فِي الْكِتَابِ، یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ بھئی مجتہد کے لیے پوری کتاب اللہ کے معانی

اور اس کے، کتاب اللہ کے معانی کا احاطہ کرنا ضروری نہیں، بلکہ صرف اتنی مقدار جس کا تعلق احکام سے ہے۔ کتاب اللہ کی وہ مقدار جس کا تعلق احکام سے ہے۔ بھئی کتاب اللہ کے اندر تو جنت کا بھی ذکر ہے، جہنم کا بھی ذکر ہے، واقعات بھی ذکر ہیں، نصائح بھی ذکر ہیں، اور دعائیں بھی مذکور ہیں وغیرہ، تو صرف کس کا احاطہ ضروری ہے مجتہد کے لیے؟ جن آیات، جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے، جن سے احکام ثابت ہوتے ہیں۔

تو کہتے ہیں وَلَكِنْ لَا يُشْتَرَطُ عِلْمُ جَمِيعِ مَا فِي الْكِتَابِ، لیکن شرط نہیں ہے اس سارے کے علم کی جو کتاب اللہ میں ہے، بَلْ قَدْرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ، بلکہ اتنی مقدار جس کا تعلق احکام سے ہو بھئی۔ قَدْرِ، اس کا عطف جَمِيعِ پر ہے: لَا يُشْتَرَطُ عِلْمُ جَمِيعِ مَا بَلْ قَدْرِ مَا، بلکہ اتنی مقدار جس کا تعلق احکام سے ہو، وَتُسْتَنْبَطُ هِيَ مِنْهُ، اور جن سے استنباط ہو، کہ مستنبط ہوں، هِيَ ضمیر راجع ہے أَحْكَام کو، مِنْهُ، مِنْهُ راجع ہے مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ کو، بلکہ اتنی مقدار جس سے احکام کا استنباط ہوتا ہو، جس سے احکام مستنبط ہوتے ہوں بھئی۔

جی، اور وہ کتنی مقدار ہے؟ کہتے ہیں وَذَلِكَ قَدْرُ خَمْسِمِائَةِ آيَةٍ، اور وہ پانچ سو آیتوں کی مقدار ہے۔ خَمْسُ مِائَةٍ الگ الگ لکھا ہے بھئی؟ ہاں، میں نے پہلے بھی ذکر کیا ہے یہ ثَلَاثَة، أَرْبَعَة، خَمْسَة، سِتَّة وغیرہ، ان کو جب مِائَة کے ساتھ لکھا جاتا ہے تو جوڑ کر لکھتے ہیں بھئی جوڑ کر، یہ رسم الخط کا ضابطہ ہے عربی کا۔ وَذَلِكَ قَدْرُ خَمْسِمِائَةِ آيَةٍ، اور یہ پانچ سو آیتوں کی مقدار ہے الَّتِي أَلَّفْتُهَا وَجَمَعْتُهَا أَنَا فِي التَّفْسِيرَاتِ الْأَحْمَدِيَّةِ، وہ پانچ سو آیتیں جن کو میں نے جمع کیا ہے، أَلَّفَ کے معنی بھی جمع کرنا، جن کو أَلَّفْتُهَا جن کو میں نے مؤلف کیا ہے اور جمع کیا ہے میں نے تفسیر احمدیہ کے اندر۔ تو ان کا جاننا بھی ضروری۔

وَعِلْمَ السُّنَّةِ، اور علمِ سنت کا۔ اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ کتاب اللہ کے علم کا بھی احاطہ کرے، وَعِلْمَ السُّنَّةِ اور سنت کے علم کا بھی احاطہ کرے بِطُرُقِهَا اس کے طریقوں کے ساتھ الْمَذْكُورَةِ فِي أَقْسَامِهَا جو مذکور ہوئے اس کی اقسام میں، یعنی اس کی ساری اقسام کا بھی پتہ ہو بھئی سنت کی۔ تو سنت کی بھی ساری اقسام کا اس کو علم ہو: خبرِ متواتر کسے کہتے ہیں، خبرِ مشہور کسے کہتے ہیں، خبرِ واحد کسے کہتے ہیں، خبرِ غریب کسے کہتے ہیں وغیرہ تمام اقسام کا اس کو علم ہو۔ اور اسی طرح جو اور اس سے متعلقہ چیزیں ہیں، راویوں کے احوال کا پتہ ہو، یہ کس قسم کا راوی ہے، قابلِ اعتماد ہے یا قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ تو ان سب کا بھی علم ہو، مَعَ أَقْسَامِ الْكِتَابِ، ساتھ کتاب اللہ کے اقسام کے، کتاب اللہ کی اقسام تو اوپر بیان ہوئیں، ان کا بھی علم ہو اور ان کے ساتھ ساتھ ان سب کا بھی علم ہو۔

وَذَلِكَ أَيْضًا قَدْرُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ، اور یہ بھی اتنی مقدار ہے کہ جس کے ساتھ احکام کا تعلق ہے، یعنی ساری احادیث کا عالم ہونا ضروری نہیں بلکہ اتنی احادیث کا عالم ہو جن کا تعلق کس سے ہے؟ احکام سے ہے۔ بھئی وہ کتنی مقدار ہے؟ بیان کرنے لگے ہیں: أَعْنِي ثَلَاثَةَ آلَافٍ دُونَ سَائِرِهَا، یعنی کہ تین ہزار، نہ کہ ساری بھئی۔ تین ہزار احادیث جن کا تعلق کس سے ہے؟ احکام سے۔ یاد رکھیے یہ جو مقدار ذکر کی گئی یہ کم از کم مقدار، اتنی تو ضرور جانتا ہو، یہ تو شرط ہے، شرط ہے تو مشروط ہے،

شرط نہیں تو مشروط بھی نہیں۔ اتنا علم ہے تو پھر اس کے بعد ہی اجتہاد کی اہلیت ہے ورنہ اس کے کم ہو تو اجتہاد کی اہلیت نہیں۔ تو یہ تو کم سے کم ہے اور بہتر یہ ہے کہ سب کا علم ہو، بہتر یہ ہے کہ سب کا علم ہو بھئی، سب کا علم ہو۔ کیونکہ ہو سکتا ہے ان باقیوں میں بھی غور کر کے وہ کوئی حکم نکال لے، حکم معلوم کر لے بھئی۔

وَأَنْ يَعْرِفَ وُجُوهَ الْقِيَاسِ بِطُرُقِهَا، وَأَنْ يَعْرِفَ وُجُوهَ الْقِيَاسِ اور یہ کہ جانتا ہو قیاس کے اقسام کو بِطُرُقِهَا وَشَرَائِطِهَا الْمَذْكُورَةِ آنِفًا، ساتھ اس کے طریقوں کے اور اس کی ان شرائط کے جو ذکر کی گئیں آنِفًا ابھی۔ جو قیاس، قیاس کی بھی تمام اقسام کو اس کے طریقوں اور شرائط کے ساتھ جانتا ہو بھئی جن کو ابھی ذکر کیا گیا بھئی۔ قیاس کی اقسام: کون سا قیاس صحیح ہے، کون سا فاسد ہے، سمجھ میں آیا بھئی؟ کون سا جلی ہے، کون سا خفی ہے وغیرہ ساری اقسام کا اس کو علم ہو۔

وَلَمْ يَذْكُرِ الْإِجْمَاعَ، اچھا بھئی اجتہاد کی شرائط کے اندر کتاب اللہ کے علم کی بھی شرط لگائی، سنت کے علم کی بھی شرط لگائی، قیاس کے اقسام کے جاننے کی بھی شرط لگائی، اجماع کو ذکر نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟ دو وجہیں ذکر کر رہے ہیں بھئی۔ کہتے ہیں وَلَمْ يَذْكُرِ الْإِجْمَاعَ، اور ذکر نہیں کیا مصنف نے اجماع کو، اقْتِدَاءً بِالسَّلَفِ، اقتدا کرتے ہوئے بزرگوں کی بھئی۔ سلف نے، بزرگوں نے اجماع کو ذکر نہیں کیا تھا لہٰذا مصنف نے بھی اس کو ذکر نہیں کیا بھئی، ذکر نہیں کیا۔

دوسری وجہ: وَلِأَنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فَائِدَةُ الْاِخْتِلَافِ بِالْاِسْتِنْبَاطِ، اس لیے کیونکہ تعلق نہیں ہے بِهِ أَيْ بِالْإِجْمَاعِ کس کے ساتھ؟ اجماع، اجماع کے ساتھ تعلق نہیں ہے فَائِدَةُ الْاِخْتِلَافِ بِالْاِسْتِنْبَاطِ، استنباط کی وجہ سے جو اختلافِ مجتہدین ہے اس کے فائدے کے ساتھ۔ اس کے فائدے کا تعلق نہیں ہے کس کے ساتھ؟ اجماع کے ساتھ۔ بِالْاِسْتِنْبَاطِ کا تعلق ہے اِخْتِلَاف سے، اور اِخْتِلَاف سے کیا مراد ہے؟ اختلافِ مجتہدین۔ استنباط سے جو مجتہدین کے اختلاف کے فائدہ جو ہے، استنباط کی وجہ سے، توجہ ہے سبق کی طرف؟ استنباط کی وجہ سے جو مجتہدین کے درمیان اختلاف آتا ہے، اس اختلاف کا جو فائدہ ہے اس فائدے کا تعلق اجماع سے نہیں، اس کا تعلق اجماع سے نہیں ہے۔ اس کی تو صرف اجماع کے لیے، اجماع کا علم ہونا چاہیے بھئی مجتہد کو، لیکن اس سے استنباط وغیرہ کی وجہ سے جو اختلاف وغیرہ آتے ہیں، اس سے اس کا تعلق نہیں ہے بھئی، اجماع کا تعلق نہیں ہے بھئی۔ ہاں، اس کا جاننا صرف اس لیے ضروری ہے تاکہ مجتہد کو پتہ ہو کہ یہ مسئلہ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ ہے، اس پر اجماع کیا گیا ہے، تاکہ اس میں وہ اجتہاد نہ شروع کر دے بھئی۔ جب ایک مسئلہ اجماعی ہے تو کہیں وہ اس میں اجتہاد نہ شروع کر دے، صرف اس اعتبار سے اس کا جاننا ضروری، باقی استنباط کے اندر جو اختلاف واقع ہوتا ہے اس کے اندر اجماع کا کوئی فائدہ نہیں ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَلِأَنَّهُ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فَائِدَةُ الْاِخْتِلَافِ بِالْاِسْتِنْبَاطِ، اس لیے کیونکہ تعلق نہیں ہے اجماع کے ساتھ استنباط کے اختلاف کے فائدے کا، وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ، اور یہ مجتہد جو ہے محتاج ہوتا ہے إِلَيْهِ أَيْ إِلَى الْإِجْمَاعِ کس کا محتاج ہوتا ہے؟ اجماع کا محتاج ہوتا ہے لِأَنْ يَعْلَمَ الْمَسَائِلَ الْإِجْمَاعِيَّةَ تاکہ یہ مسائلِ اجماعیہ کو جان لے، فَلَا يَجْتَهِدُ فِيهَا بِنَفْسِهِ، پس پھر

خود اس کے اندر اجتہاد نہ کرے۔ بِخِلَافِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، بخلاف کتاب اور سنت کے، فَإِنَّ لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ تَأْوِيلًا عَلَى حِدَةٍ فِي الْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ وَأَمْثَالِهِ، کہ ہر مجتہد جو ہے اس کی علیحدہ تاویل ہے مشترک اور مجمل اور اس کے مثل چیزوں میں بھئی، اقسام کے اندر۔ مشترک کے اندر ہر ایک اپنی تاویل کرتا ہے، جیسے مثلاً قُرُوء کا لفظ آیا تھا تو ہمارے نزدیک اس سے کیا مراد ہے؟ حیض مراد ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طہر مراد ہے۔ تو ان میں ہر مجتہد کی علیحدہ تاویل ہوتی ہے جو مشترک، مجمل وغیرہ ہیں۔ وَبِخِلَافِ الْقِيَاسِ، اور بخلاف قیاس کے کہ اس کی بھی ضرورت پڑتی ہے، کیوں؟ فَإِنَّهُ عَيْنُ الْاِجْتِهَادِ، کیونکہ وہ تو عینِ اجتہاد ہے۔ قیاس تو کیا ہے؟ انہوں نے کہا نا قیاس کے طریقوں اور اس کی اقسام کو بھی جاننا ضروری ہے، اس کے لیے یہ شرط ہے۔ تو بتلا رہے ہیں قیاس جو ہے وہ تو عینِ اجتہاد ہے، وَعَلَيْهِ مَدَارُ الْفِقْهِ، اور اسی پر تو فقہ کا دار و مدار ہے۔

وَلِهَذَا بَيَّنَ حُكْمَهُ، اور اسی وجہ سے مصنف نے اجتہاد کا حکم بیان کیا عَلَى وَجْهٍ ایسے طریقے پر يَتَضَمَّنُ بَيَانَ حُكْمِ الْقِيَاسِ کہ یہ متضمن ہے کس چیز کو؟ قیاس کے حکم کو بھی، قیاس کے حکم کے بیان کو بھی یہ متضمن ہے۔ بتلایا کہ قیاس جو ہے وہ تو عینِ اجتہاد ہے، قیاس کیا ہے؟ اور اسی پر تو اجتہاد کا دار و مدار ہے، اسی وجہ سے مصنف نے آگے جو اجتہاد کا حکم بیان کیا وہ اس طریقے پر بیان کیا کہ وہ متضمن ہے، وہ اپنے ضمن میں لیے ہوئے ہے کس کو؟ قیاس کے حکم کو بھی، قیاس کے حکم کو بھی۔ تو قیاس کا حکم بھی اسی کے اندر آگیا جو اجتہاد کا حکم بیان ہو رہا ہے۔

تو کہتے ہیں وَلِهَذَا بَيَّنَ حُكْمَهُ عَلَى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ بَيَانَ حُكْمِ الْقِيَاسِ، لہٰذا بیان کیا مصنف نے اجتہاد کے حکم کو ایسے طریقے پر کہ وہ متضمن تھا قیاس کے حکم کو، الْمَوْعُودِ فِيمَا سَبَقَ، قیاس کا وہ حکم الْمَوْعُودِ فِيمَا سَبَقَ جس کا ما قبل میں وعدہ کیا گیا تھا۔ جس کا ما قبل میں وعدہ کیا گیا تھا، مصنف نے بتلایا تھا بھئی آپ کو وَجُمْلَةُ مَا يُعَلَّلُ لَهُ أَرْبَعَةٌ وہ چیزیں جن کے لیے تعلیل کی جاتی ہیں چار ہیں، اور بتلایا تھا کہ بعض شارحین نے یہاں بتلایا کہ یہ قیاس کا حکم بیان ہو رہا ہے، شارح نے کہا تھا وہ بڑی فحش غلطی کی انہوں نے، بڑی غلطی کی، قیاس کا حکم بیان آگے ہوگا اور وہ یہ مقام بتلایا تھا: وَحُكْمُهُ الْإِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ بھئی۔ تو کہتے ہیں وہ جو وعدہ کیا تھا اس کو اب پورا کیا جا رہا ہے۔ کہ یہ متضمن ہے بَيَانَ حُكْمِ الْقِيَاسِ الْمَوْعُودَ، چاہے اس کو بَيَانَ کے لیے صفت بنا لیں، بَيَانَ کے لیے اس چیز کو صفت بنا لیں بھئی، بَيَانَ حُكْمِ الْقِيَاسِ الْمَوْعُودَ فِيمَا سَبَقَ کہ یہ متضمن ہے قیاس کے حکم کے بیان کو جس کا وعدہ کیا گیا تھا ما قبل میں۔ فَقَالَ پس فرمایا: وَحُكْمُهُ الْإِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ۔

اور حُكْمُهُ، آگے بتائیں گے بھئی، یہ هَا ضمیر اجتہاد کو بھی راجع کر سکتے ہیں اور یہ هَا ضمیر قیاس کو بھی راجع کر سکتے ہیں۔ اجتہاد، بھئی اجتہاد ہی کی تو بحث چل رہی ہے، اس کی طرف تو ضمیر کا راجع ہونا ظاہر ہے۔ اور قیاس کی طرف بھی کر سکتے ہیں کیونکہ ابھی اس سے ما قبل والے متن میں قیاس کا ذکر آیا أَنْ يَعْرِفَ وُجُوهَ الْقِيَاسِ، تو اجمالاً قیاس کا بھی ذکر آگیا تو اس کی

طرف بھی راجع کر سکتے ہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں حکم اس کا جو ہے الْإِصَابَةُ وہ درستگی ہے، حق کو پہنچنا ہے، بِغَالِبِ الرَّأْيِ غالب رائے کے ساتھ۔ بھئی قیاس کے ذریعے جو حکم معلوم ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے یا ظنی ہوتا ہے، آپ نے کیا پڑھا ہے؟ ظنی، یقینی نہیں، ہاں غالب گمان ہوتا ہے کہ حکم یہی ہے جس تک مجتہد پہنچا بھئی۔

دیکھیے خود بتلا رہے ہیں ضمیر کے مرجع بھئی: أَيْ حُكْمُ الْاِجْتِهَادِ، یعنی کہ حکم، اجتہاد کا حکم، لِذِكْرِهِ قَرِيبًا بوجہ اجتہاد کے قریب میں ذکر ہونے کے، أَوْ حُكْمُ الْقِيَاسِ، یا ضمیر کس کو راجع؟ قیاس کو، یعنی قیاس کا حکم لِذِكْرِهِ فِي الْإِجْمَالِ بوجہ اس کے ذکر کے اجمال میں، اجمال میں اس کا ذکر، اجمالی طور پر اس کا ذکر آگیا تھا۔ اس کا حکم کیا ہے؟ إِصَابَةُ الْحَقِّ، متن میں آیا تھا الْإِصَابَةُ، شارح فرما رہے ہیں إِصَابَةُ الْحَقِّ، بتلا یہ رہے ہیں کہ الْإِصَابَةُ کے اندر الف لام جو ہے وہ عوض ہے مضاف الیہ سے، تو الْإِصَابَةُ یہ اصل میں کیا تھا؟ إِصَابَةُ الْحَقِّ، حَقّ کو حذف کیا اور اس کے عوض کیا لے آئے اس پر؟ الف لام۔ تو یہ بعض کی رائے ہے بھئی، کہ وہ فرماتے ہیں بعض نحوی حضرات کہ الف لام کبھی مضاف الیہ کا عوض ہوا کرتا ہے۔ بعض کہتے ہیں نہیں، الف لام مضاف الیہ کا عوض نہیں ہوتا، یہ الف لام عہدی ہے، عہدِ خارجی، جس کے ذریعے کسی متعین چیز کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اور یہاں الْإِصَابَةُ میں ہر اصابہ مراد نہیں ہے، ایک متعین اصابہ کی طرف اشارہ ہے اور وہ کون سا اصابہ ہے؟ إِصَابَةُ الْحَقِّ بھئی، إِصَابَةُ الْحَقِّ۔

إِصَابَةُ الْحَقِّ بِغَالِبِ الرَّأْيِ دُونَ الْيَقِينِ، وہ حق کو پہنچنا ہے غالب رائے کے ساتھ نہ کہ یقین کے ساتھ۔ حَتَّى قُلْنَا یہاں تک کہ ہم نے کہا: إِنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ، کہ مجتہد جو ہے وہ خطا کرتا ہے اور مجتہد جو ہے حق کو پہنچتا ہے۔ بھئی یاد رکھیے ہمارا مذہب یہ ہے کہ مجتہد جو ہے اس سے خطا بھی ہو سکتی ہے اپنے اجتہاد میں اور وہ حق کو بھی پہنچ سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اور جو حق کو پہنچتا ہے اس کو دو اجر ملتے ہیں، اور جو خطا کرتا ہے اس کو ایک اجر ملتا ہے کیونکہ اس نے اپنی انتہائی کوشش صرف کر دی حکم تک پہنچنے میں، تو اس کو ایک اجر ملتا ہے۔

حَتَّى قُلْنَا یہاں تک کہ ہم نے کہا إِنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ کہ مجتہد خطا بھی کرتا ہے وَيُصِيبُ اور حق کو بھی پہنچتا ہے، وَالْحَقُّ فِي مَوْضِعِ الْخِلَافِ وَاحِدٌ، اور حق جو ہوتا ہے موضعِ خلاف میں، اختلاف کے مقام میں وَاحِدٌ ایک ہی ہوتا ہے۔ بھئی دیکھیے اس بات میں علماء کا اختلاف ہے، علماء کا کہ حق جو ہے محلِ اختلاف میں ایک ہوتا ہے یا متعدد ہوتے ہیں۔ یعنی مجتہد کے اجتہاد سے پہلے، مجتہد بھئی اجتہاد کرے گا ایک حکم معلوم کرے گا۔ کیا کرے گا؟ ایک حکم معلوم کرے گا۔ یہ جو حکم مجتہد نے معلوم کیا یہ اللہ کی طرف سے پہلے سے مقرر تھا یا مقرر نہیں تھا، اسی میں اختلاف ہے بھئی۔ یہ حکم پہلے سے مقرر تھا یا مقرر نہیں تھا؟ جمہور کے نزدیک یہ حکم پہلے سے، حکم ایک اللہ کی طرف سے مقرر ہوتا ہے بھئی۔ اللہ کی

طرف سے ایک حکم مقرر ہے لیکن مخفی ہے، ہمیں علم نہیں، مجتہد کوشش کرتا ہے اس حکم تک پہنچنے کی۔ تو کبھی وہ اس حکم تک پہنچ جاتا ہے اور کبھی کیا کرتا ہے؟ خطا ہو جاتی ہے اس سے بھئی۔ تو معلوم ہوا وہ حکم معلوم جو ہے وہ مقرر حکم ہے، وہ ایک ہی ہے۔ حکم کیا ہے؟ ایک ہی حکم ہے جو اللہ کی طرف سے مقرر ہے اور پھر مجتہدین کوشش کرتے ہیں اس کو پانے کی، اس کو معلوم کرنے کی بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ تو چنانچہ جہاں پر مجتہدین میں اختلاف آئے، امام شافعی رحمہ اللہ ایک بات کہیں، امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ الله ایک بات کہیں، امام مالک، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ ایک بات کہیں، تو یہ جو اختلاف کا مقام ہے یہاں پر کہتے ہیں حق ایک ہی ہوگا۔ یہ نہیں کہ تینوں کی بات حق ہے بلکہ حق ایک ہی ہوگا، حق ایک ہی ہوگا۔ پھر ان میں سے کون حق کو پہنچا اور کون حق کو نہیں پہنچا، اس پر اللہ نے پردے ڈال رکھے ہیں، پردے ڈال رکھے ہیں بھئی۔ ہاں، اللہ کے علم میں ہے کہ کون ان میں سے حق کو پہنچا اور کون حق کو نہیں پہنچا، یہ کس کا مذہب ہے؟ جمہور کا مذہب ہے۔ سمجھ میں آیا؟ جہاں اختلاف ہی نہیں ہے، سارے ایک حکم پر اکٹھے ہیں، وہاں تو بالاجماع حق وہی حکم ہے جس تک سب پہنچ گئے بھئی۔ اور جہاں اختلاف آیا وہاں کیا حق متعدد ہیں یا ایک ہے؟ تو جمہور کا کیا مذہب ہے؟ ایک ہی، حق کیا ہے؟ ایک ہی ہے بھئی، حق ایک ہی ہے۔

تو چنانچہ کہتے ہیں وَالْحَقُّ فِي مَوْضِعِ الْخِلَافِ وَاحِدٌ، اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ حق جو ہے اختلاف کے محل میں ایک ہی ہوگا، وَلَكِنْ لَا يُعْلَمُ ذَلِكَ الْوَاحِدُ بِالْيَقِينِ، لیکن معلوم نہیں ہو سکتا وہ ایک یقینی طور پر کہ کون سا والا ہے، یہ یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتا، فَلِهَذَا قُلْنَا بِحَقِّيَّةِ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ، اسی بنا پر ہم قائل ہوئے چاروں مذاہب کے برحق ہونے کے، چاروں مذاہب کیا ہیں؟ برحق ہیں۔

وَهَذَا مِمَّا عُلِمَ بِأَثَرِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الْمُفَوَّضَةِ، وَهَذَا مِمَّا عُلِمَ یاد رکھیے یہ بھی متن کا حصہ نہیں ہے، متن کا حصہ صرف ہے بِأَثَرِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الْمُفَوَّضَةِ۔ یہ دلیل ذکر کر رہے ہیں: ہم نے، ہم کس بات کے قائل ہوئے کہ مجتہد خطا بھی کر سکتا ہے اور حق کو بھی پہنچ سکتا ہے اور حق ہمیشہ ایک ہی ہوگا، بِأَثَرِ ابْنِ مَسْعُودٍ بوجہ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنہ کی حدیث کے فِي الْمُفَوَّضَةِ جو کس کے بارے میں آئی ہے؟ مفوضہ کے بارے میں آئی ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو بِأَثَرٍ یہ متن کا حصہ تھا، شارح نے هَذَا مِمَّا عُلِمَ محذوف نکال کر بتلا دیا کہ یہ بِأَثَرِ ابْنِ مَسْعُودٍ یہ جار مجرور جو ہے یہ ظرفِ مستقر ہے اور اس کا عامل، اس کا متعلق جو ہے وہ محذوف ہے بھئی، جو عُلِمَ ہے بھئی، اور هَذَا مبتدا۔ هَذَا یہ ان چیزوں میں سے ہے جس کو جانا گیا ہے بِأَثَرِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی الله تعالیٰ عنہ کی حدیث کی وجہ سے فِي الْمُفَوَّضَةِ جو کس کے بارے میں ہے؟ مفوضہ۔

یہ بحث شروع کتاب میں ذکر ہو چکی کہ یہاں پر مُفَوَّضَة پڑھنا بھی صحیح اور مُفَوِّضَة پڑھنا بھی صحیح۔ مفوضہ یا مفوضہ وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بغیر مہر کے ہی نکاح کے لیے پیش کر دیا ہے بھئی، تو بغیر مہر کے مقرر کیے ہی اس کے ساتھ نکاح کر لیا گیا، یا شرط ہی باقاعدہ شرط لگا دی گئی کہ مہر نہیں ہوگا اور اس پر نکاح ہو گیا، تو یہ ہے مُفَوَّضَة۔ کیونکہ اس، مُفَوَّضَة سپرد کی گئی، اس کے ولی نے اس کو بغیر مہر کے سپرد کر دیا ہے تو یہ سپرد کی گئی۔ یا مُفَوِّضَة پڑھ لیں سپرد کرنے والی، تو اس کے ولی نے اس کی اجازت سے سپرد کیا ہے تو گویا یہ خود ہی اپنے آپ کو سپرد کرنے والی ہے بغیر مہر کے۔

وَهِيَ الَّتِي مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُولِ بِهَا، جی، اور یہ وہ عورت کہ اس کے خاوند جو ہے اس کو چھوڑ مرا ہو قَبْلَ الدُّخُولِ بِهَا اس کے ساتھ صحبت کرنے سے پہلے ہی، وَلَمْ يُسَمَّ لَهَا مَهْرٌ اور اس کے لیے مہر بھی مقرر نہیں کیا گیا۔ ایک عورت بھئی اس کے لیے مہر مقرر نہیں کیا گیا اور اس کے خاوند کا انتقال ہو گیا صحبت کرنے سے پہلے ہی، فَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنْهَا، فَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ عَنْهَا، تو پوچھا گیا حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس عورت کے بارے میں، فَقَالَ تو فرمایا آپ نے: أَجْتَهِدُ فِيهَا بِرَأْيِي، میں اس میں اجتہاد کروں گا اپنی رائے سے، إِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللَّهِ اگر میں حق کو پہنچ گیا تو یہ اللہ کی طرف سے ہوگا، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ اور اگر میں نے غلطی کی تو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہوگا۔ أُرَى لَهَا مَهْرَ مِثْلِ نِسَائِهَا، میں رائے رکھتا ہوں اس کے لیے اس جیسی عورتوں کے مثل مہر کی بھئی۔ اس کے مثل جو عورتیں ہیں ان کے مہر کا گمان کرتا ہوں کہ رائے رکھتا ہوں۔ میرا گمان یہ ہے یوں کریں، أُرَى لَهَا مَهْرَ مِثْلِ نِسَائِهَا میرا گمان یہ ہے کہ اس کے لیے مہرِ مثل ہوگا بھئی، لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ، نہ تو اس میں کچھ کمی ہو وَلَا شَطَطَ اور نہ اس میں زیادتی ہو۔ کمی بیشی نہ ہو پورا کیا دیا جائے؟ مہرِ مثل اس کو ملنا چاہیے بھئی۔

تو دیکھیے حضرت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو أَفْقَهُ الصَّحَابَةِ ہیں بھئی، أَفْقَهُ الصَّحَابَةِ، وہ فرما رہے ہیں کہ اگر میں حق کو پہنچ گیا تو اللہ کی طرف سے ہوگا، اور اگر میں نے غلطی کی تو یہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہوگا۔ تو دیکھیے وہ اپنی غلطی کو بھی ذکر کر رہے ہیں کہ خطا کا بھی احتمال ہے، اور یہ بات سب صحابہ کے سامنے ہوئی اور کسی نے بھی ان کو نہیں ٹوکا کہ غلطی تو نہیں یہ تو کیا ہوگا؟ صحیح ہی ہوگا، آپ جو حکم حق ہی کو پہنچیں گے۔ تو معلوم ہوا کہ گویا صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا کہ مجتہد وہ حق کو جیسے پہنچ سکتا ہے اسی طرح خطا بھی کر سکتا ہے۔

وَكَانَ ذَلِكَ بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ، اور یہ واقعہ جو ہے صحابہ کی موجودگی میں ہوا وَلَمْ يُنْكِرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْهُمْ، اور انکار نہیں کیا حضرت عبد اللہ ابن مسعود پر کسی ایک نے بھی ان صحابہ میں سے، فَكَانَ إِجْمَاعًا تو یہ اس بات پر اجماع ہوا عَلَى أَنَّ الِاجْتِهَادَ يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ کہ اجتہاد جو ہے وہ خطا کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ، اور معتزلہ کہتے ہیں: كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ وَالْحَقُّ فِي مَوْضِعِ الْخِلَافِ مُتَعَدِّدٌ، کہ ہر مجتہد مصیب ہے، حق کو پہنچنے والا ہے، وَالْحَقُّ فِي مَوْضِعِ الْخِلَافِ مُتَعَدِّدٌ اور حق جو ہے اختلاف کے محل میں متعدد ہوں گے بھئی۔ حق

کیا ہوں گے؟ یعنی ہر مجتہد حق کو پہنچا ہے، ہر مجتہد جس نے جو بھی حکم نکالا وہ برحق ہے بھئی۔ یعنی ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہاں اللہ کی طرف سے پہلے کوئی حکم مقرر ہی نہیں ہے بھئی۔ جو مجتہد جس حکم کو پہنچ گیا بس وہی حکم ہے، وہی شریعت کی طرف سے حکم ہے بھئی۔ أَيْ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى، یعنی اللہ کے علم میں، اللہ کے علم میں ہر مجتہد مصیب ہے اور حق موضعِ خلاف میں متعدد ہیں اللہ کے علم میں، یعنی یہاں اللہ کی طرف سے کوئی حکم مقرر ہی نہیں ہے بھئی۔

وَهَذَا بَاطِلٌ، شارح فرماتے ہیں یہ باطل ہے، لِأَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يَعْتَقِدُ حُرْمَةَ شَيْءٍ، اس لیے کہ ان مجتہدین میں سے بعض وہ ہیں جو اعتقاد رکھتے ہیں کسی چیز کے حرام ہونے کا، وَمِنْهُمْ مَنْ يَعْتَقِدُ حِلَّهُ، اور بعض ان میں سے وہ ہیں جو اعتقاد رکھتے ہیں اسی چیز کے حلال ہونے کا۔ ایک ہی چیز ہے، اس کے بارے میں بعض کہتے ہیں حلال ہے، بعض مجتہدین کہتے ہیں حرام ہے، وَكَيْفَ يَجْتَمِعَانِ فِي الْوَاقِعِ وَفِي نَفْسِ الْأَمْرِ، اور یہ کیسے جمع ہو سکتے ہیں واقع کے اندر اور نفس الامر میں؟ ایک ہی چیز، ایک مجتہد کہہ رہا ہے حلال اور ایک مجتہد کہہ رہا ہے حرام، یہ تو اجتماعِ ضدین ہے بھئی، یہ تو نہیں ہو سکتا۔ یا تو یہ حلال ہوگی یا کیا ہوگی؟ حرام۔ حلال بھی ہو، حرام بھی ہو، یہ تو نہیں ہو سکتا بھئی۔ تو کہتے ہیں وَكَيْفَ يَجْتَمِعَانِ فِي الْوَاقِعِ اور یہ کیسے دونوں جمع ہو سکتے ہیں یعنی حلت اور حرمت واقع کے اندر وَفِي نَفْسِ الْأَمْرِ اور نفس الامر میں؟

وَقَدْ رُوِيَ هَذَا، أَيْ كَوْنُ كُلِّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبًا، عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَيْضًا، اور تحقیق یہ جو ہے یعنی ہر مجتہد کا مصیب ہونا، یہ روایت کیا گیا ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی، بعض نے روایت کیا ہے کہ امام صاحب نے بھی یہی فرمایا کہ ہر مجتہد کیا ہے؟ مصیب ہے۔ تو یہ ان سے بھی روایت کی گئی ہے وَلِذَا نَسَبَهُ جَمَاعَةٌ إِلَى الْاِعْتِزَالِ، اور اسی وجہ سے امام صاحب کی نسبت کی ہے ایک جماعت نے اعتزال کی طرف۔ کس کی طرف نسبت کی ہے؟ اعتزال کے عقیدے کی طرف نسبت کی ہے کہ امام صاحب بھی معتزلی تھے۔ وَهُوَ مُنَزَّهٌ عَنْهُ، حالانکہ امام صاحب اس سے پاک ہیں بھئی، وہ ان کا عقیدہ یہ نہیں تھا۔

پھر ان کے کہنے کا کیا مطلب تھا کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے؟ کہتے ہیں وَإِنَّمَا غَرَضُهُ، اور ان امام صاحب کی غرض یہ تھی أَنَّ كُلَّهُمْ مُصِيبٌ فِي الْعَمَلِ دُونَ الْوَاقِعِ، کہ ان میں سے ہر ایک مصیب ہے، حق کو پہنچنے والا ہے فِي الْعَمَلِ کس کے اندر؟ عمل میں حق کو پہنچنے والا ہے دُونَ الْوَاقِعِ نہ کہ واقع۔ یعنی عمل کے اعتبار سے ہر مجتہد مصیب ہے، حق کو پہنچنے والا، واقع کے اعتبار سے یعنی اللہ کے علم کے اعتبار سے وہ ہر مجتہد حق کو پہنچے یہ ان کی مراد نہیں تھی بھئی، بلکہ کیا مراد تھی؟ عمل کے اعتبار سے ہر مجتہد کس کو پہنچا؟ حق کو پہنچا ہے۔

بھئی مثال سے اس کی وضاحت ہوگی۔ آپ مثلاً جنگل میں ہیں، کوئی قبلے کی سمت کا آپ کو پتہ نہیں ہے، کوئی بتانے والا بھی نہیں ہے، نماز کا وقت ہو گیا، شریعت نے کیا بتلایا آپ کو؟ تحری کر لیں گے۔ کیا کر لیں گے؟ تحری کر لیں گے، اور

آپ کا قلب آپ کو جس طرف بتلا دے کہ اس طرف ہے قبلہ، تو آپ اس طرف رخ کر کے نماز پڑھ لیں۔ اب آپ عمل کے اندر مصیب ہیں، آپ کا یہ عمل درست ہے بھئی، عمل کے اعتبار سے آپ مصیب ہیں، آپ کا قبلہ اسی طرف ہے جس طرف دل نے بتلا دیا، یہ نماز آپ کی ہو جائے گی۔ تو آپ عمل کے اعتبار سے مصیب ہیں یعنی آپ یوں سمجھیں قبلے کی طرف ہی ہے آپ کا رخ، حالانکہ واقع میں تو ایسا نہیں، واقع میں تو نہیں۔ تو عمل میں آپ مصیب ہیں، واقع کے اعتبار سے مصیب نہیں۔ تو امام صاحب کے کہنے کا بھی یہی مطلب ہے کہ مجتہد جب اجتہاد کرتا ہے تو وہ عمل کے اعتبار سے کیا ہے؟ ہر مجتہد مصیب ہے، لیکن واقع کے اعتبار سے مصیب نہیں ہر مجتہد بھئی، بلکہ جتنے مجتہدین ہیں، جتنے اقوال ہیں ان میں سے کوئی ایک مصیب ہوگا بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو اچھی طرح؟

عَلَى مَا عُرِفَ فِي مُقَدِّمَةِ الْبَزْدَوِيِّ مُفَصَّلًا، بنا بر اس کے جیسا کہ جانا گیا ہے مقدمہ بزدوی کے اندر تفصیل کے ساتھ۔ کہتے ہیں یہ بات جو ہم نے بیان کر دی کہ امام صاحب کے قول کا یہ معنی ہے کہ عمل کے اندر مجتہد مصیب ہے، واقع کے اندر مصیب ہونا ان کی مراد نہیں ہے، کہتے ہیں یہی بات مقدمہ بزدوی کے اندر بھی تفصیلی طور پر تحریر ہے۔

وَهَذَا الْاِخْتِلَافُ فِي النَّقْلِيَّاتِ دُونَ الْعَقْلِيَّاتِ، اور یہ جو اختلاف ہے مجتہدین کا فِي النَّقْلِيَّاتِ یہ کس کے اندر ہوگا؟ نقلیات کے اندر ہوگا، یعنی فروعی مسائل میں۔ نقلیات سے کیا مراد ہیں؟ فروعی مسائل جن سے عمل کا تعلق ہے بھئی، جن کے ساتھ، دُونَ الْعَقْلِيَّاتِ نہ کہ عقلیات میں۔ عقلیات سے مراد ہیں اعتقادیات بھئی، وہ چیزیں جن کا تعلق اعتقاد سے ہے کہ اللہ ایک ہے، قیامت قائم ہوگی، نبی کریم صلی الله علیه وسلم اللہ کے آخری پیغمبر ہیں وغیرہ بھئی۔ تو یہ جو اختلاف ذکر ہوا یہ کس میں؟ یہ کس میں؟ فروعی مسائل کے اندر ہے، فقہی مسائل میں ہے دُونَ الْعَقْلِيَّاتِ نہ کہ اعتقادی مسائل کے اندر بھئی۔ یعنی یہ جو یہاں پر اختلاف بیان ہوا: بعضوں نے کہا مجتہد مصیب بھی ہو سکتا ہے اور مخطئ بھی، اور بعضوں نے کیا کہا؟ ہر مجتہد مصیب ہی ہے، یہ جو اختلاف ہے یہ فروعی مسائل کے اعتبار سے ہے، عقلیات کے اعتبار سے نہیں۔ عقلیات کے اندر یعنی کہ عقائدِ دینیہ کے اندر جو اختلاف کرے اس میں غلطی کرنے والا، اس کو یا تو کافر کہیں گے یا گمراہ کہیں گے بھئی۔ اس کو کیا کہیں گے؟ کافر یا گمراہ کہیں گے بھئی۔

وَهَذَا الْاِخْتِلَافُ، اور یہ جو ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے فِي النَّقْلِيَّاتِ یہ نقلیات یعنی فروعی مسائل میں ہے دُونَ الْعَقْلِيَّاتِ نہ کہ اعتقادیات کے اندر۔ خود شارح بتلا رہے ہیں: أَيْ فِي الْأَحْكَامِ الْفِقْهِيَّةِ دُونَ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ، یعنی احکامِ فقہیہ کے اندر ہے نہ کہ عقائدِ دینیہ کے اندر، فَإِنَّ الْمُخْطِئَ فِيهَا كَافِرٌ، جو عقائدِ دینیہ ہیں ان کے اندر خطا کرنے والا کافر ہے كَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى جیسے یہود اور نصاریٰ، أَوْ مُضَلَّلٌ یا وہ کیا ہے؟ گمراہ قرار دیا گیا ہے كَالرَّوَافِضِ وَالْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ جیسے کہ روافض یعنی شیعہ ہیں وَالْخَوَارِجِ اور خارجی ہیں وَالْمُعْتَزِلَةِ اور معتزلہ ہیں، خارجی یہ ایک گمراہ فرقہ بھئی جو خلفائے راشدین کے زمانے میں حضرت عثمانِ غنی، حضرت علی رضی الله تعالیٰ عنہما کے زمانے میں ظاہر ہوا بھئی، وَنَحْوِهِمْ اور ان جیسے جو ہیں۔

وَلَا يُشْكَلُ، اور یہ اشکال نہ کیا جائے بِأَنَّ الْأَشْعَرِيَّةَ وَالْمَاتُرِيدِيَّةَ اخْتَلَفُوا فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ، کہ اشاعرہ... بھئی دیکھیے، اعتقادیات کے اندر یاد رکھیے شوافع وغیرہ کے امام ہیں امام ابو الحسن اشعری، اور امام ابو الحسن اشعری کے متبعین کو اشاعرہ کہا جاتا ہے، اور عقائد کے اندر ہمارے امام ہیں امام ابو منصور ماتریدی، ماتریدی بھئی، اور ان کے متبعین کو ماتریدیہ کہا جاتا ہے بھئی۔ اب ان دونوں میں بھی اختلاف ہے عقائد کے اندر۔ تو آپ نے، انہوں نے بتلایا اوپر کہ عقائد کے اندر اختلاف کرنے والے کو یا تو کافر کہا جائے گا یا کیا کہا جائے گا؟ گمراہ کہا جائے گا۔ تو یہ کوئی اشکال کہتے ہیں ہم پر نہ کرے کہ عقائد کے اندر تو اختلاف اشاعرہ اور ماتریدیہ کے اندر بھی ہے تو ان کو بھی کافر ایک دوسرے کو کہنا چاہیے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کو کافر یا گمراہ نہیں کہتا بھئی۔ تو جواب دے رہے ہیں۔

کہتے ہیں وَلَا يُشْكَلُ اور یہ اشکال نہ کیا جائے، یہ اعتراض نہ کیا جائے بِأَنَّ الْأَشْعَرِيَّةَ وَالْمَاتُرِيدِيَّةَ اخْتَلَفُوا فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ جو ہیں انہوں نے اختلاف کیا ہے بعض مسائل کے اندر، وَلَا يَقُولُ أَحَدٌ مِنْهُمَا بِتَضْلِيلِ الْآخَرِ، اور کوئی ایک بھی نہیں کہتا ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی گمراہی کا۔ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ فِي أُمَّهَاتِ... دو جواب دے رہے ہیں بھئی۔ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ فِي أُمَّهَاتِ الْمَسَائِلِ، اس لیے کیونکہ وہ جو اختلاف ہے وہ أُمَّهَاتُ الْمَسَائِلِ الَّتِي عَلَيْهَا مَدَارُ الدِّينِ جن پر دین کا دار و مدار ہے، ان امہات المسائل میں وہ اختلاف نہیں ہے، وہ مسائل جو دین کے اصول ہیں، اصل ہیں، ان کے اندر اختلاف نہیں ہے بھئی، بلکہ صرف کس کے اندر ہے؟ بعض چیزوں اور چیزوں میں اختلاف ہے لیکن اصولِ دین کے اندر وہاں اختلاف نہیں ہے بھئی۔ ایک وجہ یہ ذکر کر دی۔ تو اصولِ دین میں اختلاف آئے پھر کافر یا گمراہ قرار دیا جائے گا بھئی۔

وَأَيْضًا، دوسری وجہ، وَأَيْضًا لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمَا بِالتَّعَصُّبِ وَالْعَدَاوَةِ، اور اس وجہ سے بھی کہ ان میں سے کوئی ایک بھی قائل نہیں ہے تعصب اور عداوت کی وجہ سے، یعنی ان میں سے کسی ایک نے بھی جو اختلاف کیا ہے وہ تعصب اور عداوت کی بنا پر نہیں کیا ہے بھئی، بلکہ احقاقِ حق کے لیے کیا، حق کو ثابت کرنے کے لیے بھئی۔

وَذُكِرَ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ، اور ذکر کیا گیا ہے بعض کتابوں میں، أَنَّ هَذَا الْاِخْتِلَافَ إِنَّمَا هُوَ فِي الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ دُونَ تَأْوِيلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، کہ یہ جو اختلاف ہے کہ مجتہد مصیب بھی ہو سکتا ہے اور مجتہد مخطئ بھی ہو سکتا ہے، کہتے ہیں إِنَّمَا هُوَ فِي الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ یہ مسائلِ اجتہادیہ کے اندر ہے بھئی، کہ مجتہد مصیب بھی ہو سکتا ہے اور مخطئ بھی، اور بعض کہتے ہیں مصیب ہی رہے ہوگا ہمیشہ، تو یہ اختلاف مسائلِ اجتہادیہ میں ہے، دُونَ تَأْوِيلِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ نہ کہ کتاب اللہ اور سنت کی تاویل کے اندر یہ اختلاف نہیں ہے۔ فَإِنَّ الْحَقَّ فِيهِمَا وَاحِدٌ بِالْإِجْمَاعِ، پس حق جو ہے ان میں بالاجماع ایک ہی ہے، حق ان میں بالاجماع ایک ہی ہے، یعنی قُرُوء کا لفظ آیا تو ہم نے تاویل کی اس سے حیض مراد لیا امام صاحب نے، امام شافعی رحمہ اللہ نے تاویل کی اس سے کیا مراد لیا؟ طہر مراد لیا، دلیلیں ذکر کیں، تو کہتے ہیں اس قسم یہ جو کتاب اللہ اور سنت میں تاویل ہے اس کے اندر حق بالاجماع ایک ہی ہے، وَالْمُخْطِئُ فِيهَا مُعَاتَبٌ اور غلطی کرنے والا جو اس میں ہے

وہ مُعَاتَب ہے، یعنی اس کو ملامت کیا جائے گا، اس کو کیا کیا جائے گا؟ آخرت میں ملامت کیا جائے گا۔ وَاللّٰہُ أَعْلَمُ اور اللہ ہی خوب جاننے والے ہیں بھئی۔

تو ایک قول تو یہ کہ مجتہد جو ہے وہ مخطئ اور مصیب یہ عام ہے بھئی، مخطئ اور مصیب ہو سکتا ہے مسائلِ اجتہادیہ میں بھی اور کتاب و سنت کی تاویل میں بھی۔ اور بعضوں نے کیا کہا کہ مسائلِ اجتہادیہ کے اندر تو مصیب اور مخطئ والا اختلاف ہے لیکن جو کتاب اللہ اور سنت کی تاویل جو ہے اس کے اندر بالاجماع حق کیا ہے؟ اس میں بالاجماع حق ایک ہی ہے، یعنی قُرُوء سے یا تو حیض ہی مراد ہے یا طہر ہی مراد ہے، ایک امام حق پر ہے اور دوسرا مخطئ ہے، اور جو مخطئ ہے غلطی کرنے والا اس کو آخرت میں ملامت ہوگی۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ دوسرا قول ذکر کیا لیکن حق وہی ہے پہلا مذہب ہمارا نا کہ چاہے مسائلِ اجتہادیہ ہوں یا کتاب اللہ اور سنت کی تاویل بھئی، ہر جگہ پر مخطئ جو ہے اس کو بھی ایک اجر ملے گا، ملامت وغیرہ نہیں بلکہ اس نے اپنی، مجتہد نے پوری کوشش صرف کی، پورے اخلاصِ نیت کے ساتھ اور پوری اپنی تمام صلاحیتیں صرف کر کے حکم معلوم کیا، دلیلیں بنائیں، اصول بنائے، تو وہ اگر غلطی بھی کرے تو ایک اجر ملے گا، ملامت وغیرہ نہیں بھئی بلکہ اللہ کی طرف سے اجر ملے گا کہ اس نے کوشش کی، اور اگر حق تک پہنچا تو دو اجر ملیں گے بھئی۔

ثُمَّ الْمُجْتَهِدُ إِذَا أَخْطَأَ كَانَ مُخْطِئًا ابْتِدَاءً وَانْتِهَاءً عِنْدَ الْبَعْضِ، اب یہ بحث ذکر کر رہے ہیں کہ مجتہد سے جب غلطی ہوئی تو اس کو کیا کہیں گے؟ کہ یہ ابتداءً بھی غلطی کرنے والا ہے اور انتہاءً بھی، یا صرف یہ کہیں گے کہ ابتداءً تو یہ مصیب ہے، انتہاءً کیا کی ہے؟ غلطی کی ہے۔ دو مذاہب ذکر کریں گے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ ہم کیوں کہیں کہ ابتداءً بھی غلطی کرنے والا ہے اور انتہاءً بھی؟ ابتداءً یعنی جو مجتہد نے اجتہاد کیا، مقدمات ملائے، صغریٰ کبریٰ وغیرہ ملائے، اس کے اندر بھی غلطی کی اور آگے نتیجے میں بھی کیا کی؟ جو حکم نکالا اس میں بھی غلطی کی۔ بعض کہتے ہیں نہیں، کہ صرف انتہا کے اعتبار سے غلطی کہیں گے، ابتدا کے اعتبار سے وہ مصیب ہے، مقدمات کے جوڑنے میں، ان کو ترتیب دینے میں وہ مصیب ہے، کیونکہ اس کو اسی چیز کا مکلف بنایا گیا تھا، اس نے اپنی پوری کوشش صرف کر دی مقدمات کے جوڑنے میں، دلائل کے بنانے کے اندر، اور پھر وہ الگ بات ہے حکم تک پہنچ نہیں سکا، تو خطا انتہا میں آئی ہے ابتدا میں نہیں، جبکہ بعض نے کیا کہا؟ ابتدا میں بھی خطا اور انتہا میں بھی خطا، جبکہ دوسروں کا کیا مذہب ذکر ہوا؟ ابتدا میں مصیب اور انتہا میں مخطئ ہے بھئی۔

کہتے ہیں ثُمَّ الْمُجْتَهِدُ إِذَا أَخْطَأَ جب مجتہد خطا کرے، تو كَانَ مُخْطِئًا ابْتِدَاءً وَانْتِهَاءً عِنْدَ الْبَعْضِ تو وہ خطا کرنے والا ہے ابتداءً بھی اور انتہاءً بھی بعض علماء کے نزدیک، يَعْنِي فِي تَرْتِيبِ الْمُقَدِّمَاتِ یہ ابْتِدَاءً کا معنی بیان کر رہے ہیں، یعنی مقدمات کے ترتیب دینے میں، وَاسْتِخْرَاجِ النَّتِيجَةِ یہ انْتِهَاءً کا معنی بیان کر رہے ہیں، ابْتِدَاءً و انْتِهَاءً کا معنی بیان کیا۔ ابْتِدَاءً کا کیا معنی؟ مقدمات کے ترتیب دینے میں، اور انْتِهَاءً کا کیا معنی؟ نتیجے کے نکالنے میں۔ یعنی مقدمات کے ترتیب دینے میں اور نتیجے کے نکالنے میں جَمِيعًا سب میں یعنی دونوں میں غلطی پر ہے۔ وَإِلَيْهِ مَالَ الشَّيْخُ أَبُو مَنْصُورٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَجَمَاعَةٌ أُخْرَى، اور اسی کی طرف مائل ہوئے ہیں شیخ ابو منصور اور ایک دوسری جماعت بھی علماء کی، فقہاء کی۔

وَالْمُخْتَارُ اور مختار قول یہ ہے، پسندیدہ قول یہ ہے کہ أَنَّهُ مُصِيبٌ ابْتِدَاءً مُخْطِئٌ انْتِهَاءً، کہ مجتہد ابتداءً مصیب ہے، حق کو پہنچنے والا ہے، مُخْطِئٌ انْتِهَاءً اور انتہاءً خطا کرنے والا ہے۔ لِأَنَّهُ أَتَى بِمَا كُلِّفَ بِهِ، اس لیے کیونکہ وہ لے آیا اس چیز کو جس کا اس کو مکلف بنایا گیا تھا یعنی اس نے وہ عمل کیا فِي تَرْتِيبِ الْمُقَدِّمَاتِ مقدمات کو ترتیب دینے میں، وَبَذْلِ جُهْدِهِ اور اپنی، اپنی کوشش، جَهْد اور جُهْد دونوں طرح بھئی، اپنی کوشش کو خرچ کرنے میں فِيهَا اس کے اندر، فَكَانَ مُصِيبًا فِيهِ تو وہ اس میں، کوشش خرچ کرنے میں مصیب ہے، وَإِنْ أَخْطَأَ فِي آخِرِ الْأَمْرِ اگرچہ اس نے غلطی کی ہے کس کے اندر؟ آخرِ امر میں، وَعَاقِبَةِ الْحَالِ اور حال کے انجامِ کار میں، فَكَانَ مَعْذُورًا بَلْ مَأْجُورًا، تو وہ معذور ہوا۔ اپنی اس نے پوری کوشش کر دی، پھر اگر نتیجے تک نہیں پہنچا تو معذور ہے بھئی، وہ کیا ہوا؟ معذور یعنی اس کے عذر کو قبول کیا جائے گا، بَلْ مَأْجُورًا بلکہ ماجور ہے، اس کو اجر دیا جائے گا، لِأَنَّ الْمُخْطِئَ لَهُ أَجْرٌ وَالْمُصِيبَ لَهُ أَجْرَانِ، اس لیے کیونکہ خطا کرنے والا جو ہے اس کے لیے ایک اجر ہے اور حق تک پہنچنے والے کے لیے دو۔ یہ ایک اجر بتلاتا ہے، یہ ایک اجر ملا، معلوم ہوا ابتدا میں یہ مصیب تھا، خطا کہاں ہوئی ہے؟ انتہا میں ہوئی ہے، انتہا میں۔ اور جو مصیب ہوتا ہے یعنی نتیجے میں بھی حق تک پہنچتا ہے وہ ابتداءً بھی مصیب، انتہاءً بھی مصیب تو اس کو دو اجر ملتے ہیں بھئی۔

وَقَدْ وَقَعَتْ فِي زَمَانِ دَاوُدَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حَادِثَةُ رَعْيِ الْغَنَمِ حَرْثَ قَوْمٍ، اور تحقیق، اب مثال ذکر کرنے لگے ہیں بھئی کہ مجتہد ابتداءً مصیب ہوگا اور انتہاءً وہ خطا کر سکتا ہے، لیکن ابتداءً کیا ہوگا؟ مصیب ہی ہوگا، اس کی اب مثال قرآن سے ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں تحقیق واقع ہوا حضرت داود علیہ... بھئی حضرت داود علیہ السلام کے زمانے میں آپ کو اللہ نے حکومت عطا فرمائی تھی، تو ایک شخص کی بھیڑ بکریاں تھیں، وہ بھیڑ بکریاں کسی دوسرے شخص کی تیار فصل کھڑی تھی اس کھیت میں وہ بھیڑ بکریاں گھسیں اور ساری فصل کو برباد کر ڈالا۔ بھیڑ بکریاں زیادہ ہوں گی، سینکڑوں کی تعداد میں ہوں گی تو ساری فصل کو تباہ کر ڈالا، ختم کر دیا۔ وہ مقدمہ لے کر حضرت داود علیہ السلام کے پاس آیا، اس چرواہے کو بھی پکڑ لایا جس کی بھیڑ بکریاں تھیں۔ حضرت داود علیہ السلام نے دونوں کی بات سنی اور پھر دیکھا کہ جو جتنے کی فصل تھی بھیڑ بکریوں کی قیمت بھی اتنی ہے، تو ضابطے کے مطابق آپ نے فیصلہ فرمایا کہ یہ، اس کا بھی تم نے جتنا نقصان کیا اتنے ہی کی بھیڑ بکریاں ہیں لہٰذا یہ بھیڑ بکریاں فصل والے کے حوالے کر دو، یہ اس کی ہو گئیں، اس نقصان کے ضمان کے طور پر کیا کرو؟ یہ بھیڑ بکریاں کھیت والے کے حوالے کر دو۔

یہاں سے نکلے تو حضرت سلیمان علیہ السلام جو حضرت داود علیہ السلام کے بیٹے تھے، کم عمر تھے، ان سے ملاقات ہوئی۔ انہوں نے پوچھا مسئلہ اور کہ کیا فیصلہ ہوا؟ انہوں نے بتلایا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام فرمانے لگے: کیا میں اس سے بہتر فیصلہ تمہیں نہ بتاؤں؟ تو انہوں نے کہا: بتلائیے۔ کہا کہ یہ جو بھیڑ بکریوں والا ہے یہ اپنی ساری بھیڑ بکریاں کھیت والے کے حوالے کر دے، ہیں اسی چرواہے کی لیکن حوالے کس کے کر دے؟ کھیت والے کے حوالے کر دے، اور یہ کھیت والا ان کو اپنے پاس رکھے، ان سے نفع اٹھائے، ان کا دودھ بھی پیے، ان کی اون بھی استعمال کرے، بیچے وغیرہ، اور اس دوران

یہ کھیت جو ہے یہ بکریوں والے کے حوالے کر دیا جائے، وہ اس کھیت میں دوبارہ محنت کرے، ہل چلائے، بیج ڈالے اور فصل اسی طرح کاشت کرے، جب فصل بعینہ اسی حالت کو پہنچ جائے تو یہ جا کر اپنی بکریاں اس سے لے لے اور فصل اس کے حوالے کر دے بھئی۔ تو یہ فیصلہ کیا انہوں نے بھئی۔ سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو اسی واقعے کا ذکر کر رہے ہیں دیکھیے دلیل کے طور پر۔

کہتے ہیں وَقَدْ وَقَعَتْ فِي زَمَانِ دَاوُدَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حَادِثَةُ رَعْيِ الْغَنَمِ حَرْثَ قَوْمٍ، اور پیش آیا حضرت داود اور حضرت سلیمان علیہما الصلوۃ والسلام کے زمانے میں، کیا پیش آیا؟ حَادِثَةُ رَعْيِ الْغَنَمِ، بھیڑ بکریاں، حَادِثَةُ رَعْيِ الْغَنَمِ، بھیڑ بکریوں کا چرنا، رَعْي کا کیا معنی؟ چرنا، غَنَم بھیڑ بکریاں، جیسے شَاة کا لفظ بھیڑ بکری دونوں پر بولا جاتا ہے اسی طرح غَنَم بھی ہے، بھیڑ بکریوں کا چر لینا، کس چیز کو چر لینا؟ حَرْثَ قَوْمٍ یہ مفعول ہے رَعْي مصدر کے لیے، ایک قوم کی، بعض لوگوں کی کھیتی کو، بھیڑ بکریوں کا بعض لوگوں کی کھیتی کو چر لینے کا حادثہ پیش آیا۔ ترجمہ سمجھ میں آگیا بھئی؟

فَحَكَمَ دَاوُدُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِشَيْءٍ، تو حضرت داود علیہ السلام نے فیصلہ فرمایا ایک چیز کا وَأَخْطَأَ فِيهِ اور اس میں غلطی کی، خطا کر لی، اجتہادی مسئلہ تھا نا تو اس میں کیا کر لی؟ خطا کی۔ وَسُلَيْمَانُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِشَيْءٍ آخَرَ اور فیصلہ کیا حضرت سلیمان علیہ السلام نے دوسری چیز کا وَأَصَابَ فِيهِ اور اس میں حق کو پہنچ گئے۔ فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْهُمَا، پس الله تعالیٰ، عَنْهُمَا، اللہ تعالیٰ ان دونوں سے واقعے کی حکایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ، ہم نے وہ بات سمجھا دی کن کو؟ سلیمان علیہ السلام کو، وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا، اور ہر ایک کو ہم نے حکم اور علم دیا تھا یعنی حضرت سلیمان علیہ السلام کو بھی اور حضرت داود علیہ السلام کو بھی۔ أَيْ فَفَهَّمْنَا تِلْكَ الْفَتْوَى، فَفَهَّمْنَاهَا هَا ضمیر جو ہے کس کو راجع؟ فتویٰ کو راجع بھئی، فتویٰ بتلا رہے ہیں شارح: أَيْ فَفَهَّمْنَا تِلْكَ الْفَتْوَى، ہم نے سمجھا دیا وہ فتویٰ، سمجھ میں آئی بات؟ معلوم ہوا فَتْوَى کا لفظ مؤنث ہے عربی میں بھئی، تو ہم نے سمجھا دیا وہ فتویٰ سُلَيْمَانَ سلیمان علیہ السلام کو آخِرَ الْأَمْرِ انجامِ کار میں، آخر کار ہم نے ان کو سمجھا دیا۔ وَكُلًّ وَاحِدٍ مِنْ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ، یہ كُلًّا جو ہے، یہ میں نے بتلایا اس پر جو تنوین آئی یہ مضاف الیہ کا عوض ہوتی ہے، وَكُلَّ وَاحِدٍ ہر ایک جو ہے مِنْ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ داود اور سلیمان علیہما السلام میں سے، آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ہم نے ان کو حکم اور علم عطا کیا، دیکھیے وہی آیت کی تفسیر بیان کرتے چلے جا رہے ہیں۔ تو ہر ایک کو ہم نے حکم اور علم دیا تھا فِي ابْتِدَاءِ الْمُقَدِّمَاتِ کس کے اندر؟ ابتدائے... بھئی اجتہادی فیصلہ کیا نا تو صغریٰ کبریٰ ملایا، اس کے بعد نتیجہ نکالا کہ یوں ہونا چاہیے، تو یہ جو ابتدائی مقدمات ہیں اللہ فرما رہے ہیں ہم نے ان کو حکم اور دونوں کو حکم اور حکمت اور علم دیا تھا، دونوں کو ہم نے حکمت اور علم عطا کیا تھا یعنی کس چیز میں؟ فِي ابْتِدَاءِ الْمُقَدِّمَاتِ ابتدائے مقدمات میں۔

فَعُلِمَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى، پس جان لیا گیا اللہ کے قول فَفَهَّمْنَاهَا، یہ جو اللہ کا قول آیا نا فَفَهَّمْنَاهَا، اس سے یہ بات جان لی

گئی کہ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ، کہ مجتہد خطا کرتا ہے اور کبھی حق کو پہنچتا ہے۔ اللہ فرما رہے ہیں یہ بات ہم نے کس کو سمجھا دی؟ سلیمان علیہ السلام کو سمجھا دی، معلوم ہوا وہ حق کو پہنچ گئے، حضرت داود علیہ السلام حق کو نہیں پہنچ سکے، تو معلوم ہوا مجتہد جیسے حق کو پہنچتا ہے اسی طرح خطا بھی کر سکتا ہے۔ تقریر بھی سمجھ میں آ رہی ہے کہ نہیں بھئی؟ تو یہ بات معلوم ہوئی اللہ کے قول فَفَهَّمْنَاهَا سے۔ وَمِنْ قَوْلِهِ، اور یہ بات معلوم ہوئی اللہ کے قول وَكُلًّا آتَيْنَا، وَكُلًّا آتَيْنَاهُ، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ أَنَّهُمَا مُصِيبَانِ فِي ابْتِدَاءِ الْمُقَدِّمَاتِ، کہ وہ دونوں مصیب تھے کس کے اندر؟ ابتدائے مقدمات میں۔ یعنی دونوں کو ہم نے حکمت بھی دی تھی اور علم بھی دیا تھا، معلوم ہوا ابتدائے... جب علم اور حکمت پاس ہے تو معلوم ہوا ابتدائے مقدمات میں مصیب ہیں، حکمت اور علم اللہ نے دیا ہوا ہے تو ابتدائے مقدمات میں مصیب ہیں۔ ہاں، فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ سمجھایا کس کو ہم نے؟ سلیمان کو، یعنی وہ حق تک ہم نے ان کو پہنچا دیا، وہ حق تک پہنچ گئے۔ معلوم ہوا کہ ابتدائے مقدمات کے اندر دونوں مصیب تھے کیونکہ دونوں کے پاس علم بھی ہے اور حکمت بھی ہے، لیکن انجامِ کار میں ایک حق کو پہنچا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ وَإِنْ أَخْطَأَ دَاوُدُ فِي آخِرِ الْأَمْرِ، اگرچہ داود علیہ السلام نے خطا کی آخرِ امر میں۔ وَالْقِصَّةُ مَعَ الْاِسْتِدْلَالِ مَذْكُورَةٌ فِي الْكُتُبِ، اور یہ قصہ اس استدلال کے ساتھ مذکور ہے کتابوں کے اندر، فَطَالِعْهَا إِنْ شِئْتَ، پس اس کا مطالعہ کر لیجیے اگر آپ چاہتے ہیں۔ چلیے بس فَهَذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۱۷: فصل فی الاجتہاد (۲): عدمِ جوازِ تخصیصِ علت اور عدمِ جوازِ نقضِ اجتہاد بالاجتہاد

نور الانوار صفحہ: ۲۴۸ — بتاریخ: ۲۴ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلِهٰذَا أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيْبُ قُلْنَا لَا يَجُوْزُ تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ وَهُوَ أَنْ يَقُوْلَ كَانَتْ عِلَّتِيْ حَقَّةً مُؤَثِّرَةً لٰكِنْ تَخَلَّفَ الْحُكْمُ عَنْهَا لِمَانِعٍ لِأَنَّهُ يُؤَدِّيْ إِلٰى تَصْوِيْبِ كُلِّ مُجْتَهِدٍ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی گزشتہ سبق میں آپ نے پڑھا تھا کہ مجتہد جو ہے وہ مُخْطِئ بھی ہو سکتا ہے اور مُصِیْب بھی ہو سکتا ہے۔ کہتے ہیں اسی بنا پر کہ مجتہد مُخْطِئ بھی ہو سکتا ہے اور مُصِیْب بھی ہو سکتا ہے، ہم اس بات کے قائل ہوئے کہ تَخْصِیْصُ الْعِلَّةِ جائز نہیں ہے بھئی۔ چونکہ مجتہد مُخْطِئ بھی ہو سکتا ہے اور مُصِیْب بھی ہو سکتا ہے، اسی بنا پر ہم اس بات کے قائل ہوئے کہ تَخْصِیْصُ الْعِلَّةِ جائز نہیں ہے۔ تَخْصِیْصُ الْعِلَّةِ جائز نہیں ہے۔

اور تَخْصِیْصُ الْعِلَّةِ کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں تَخْصِیْصُ الْعِلَّةِ اسے کہتے ہیں کہ مجتہد نے ایک حکم کی علت بیان کی کہ اس حکم کی یہ علت ہے۔ لیکن فلاں مقام پر مثلاً میری علت تو پائی جا رہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جا رہا کسی مانع کی وجہ سے۔ میری علت جو ہے حق ہے، مؤثر ہے، اس کی وجہ سے یہ حکم آیا کرتا ہے۔ جہاں بھی یہ علت ہوگی وہاں یہ حکم آئے گا لیکن فلاں مقام پر جو میری علت تو پائی جا رہی ہے اور حکم نہیں پایا جا رہا وہ ایک مانع کی وجہ سے ہے۔ کس کی وجہ سے ہے؟ مانع کی وجہ سے ہے بھئی۔

ہونا تو یہ چاہیے جب آپ نے ایک علت بیان کی ہے تو جہاں بھی وہ علت پائی جائے وہ حکم پایا جانا چاہیے۔ لیکن کسی مقام پر جب وہ حکم نہیں آتا تو مجتہد کیا کہہ دیتا ہے کہ میری علت حق ہے، مؤثر ہے، اسی سے یہ حکم آتا ہے لیکن جو فلاں جگہ پر یہ حکم نہیں آرہا، یہ علت تو موجود ہے لیکن اس کا حکم نہیں آرہا، تو یہ حکم نہ آنے کی وجہ جو ہے وہ ایک مانع ہے۔ ایک مانع نے اس حکم کو آنے سے روک دیا ورنہ حکم ضرور آتا کیونکہ میری علت برحق ہے، درست ہے بھئی، مؤثر ہے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یہ ہے تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ، ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں۔ کیونکہ اس طرح تو ہر مجتہد جو ہے حق تک پہنچنے والا ہے۔ ہر مجتہد کہے گا میری علت برحق ہے لیکن فلاں مقام پر جو حکم نہیں آرہا وہ کسی مانع کی وجہ سے نہیں آرہا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

وَلِهٰذَا أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيْبُ۔ هٰذَا کا مُشَارٌ إِلَيْهِ بتلا دیا۔ اسی وجہ سے، کس وجہ سے؟ أَيْ وَلِأَجْلِ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيْبُ کہ مجتہد جو ہے وہ خطا بھی کرتا ہے اور مُصِيْب بھی ہوتا ہے، قُلْنَا ہم نے کہا، لَا يَجُوْزُ تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کہ تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ جائز نہیں ہے۔ بھئی تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں وَهُوَ أَنْ يَقُوْلَ اور وہ یہ کہ وہ مجتہدیوں کہے، كَانَتْ عِلَّتِيْ حَقَّةً مُؤَثِّرَةً کہ میری علت جو ہے درست ہے، مؤثر ہے، لٰكِنْ تَخَلَّفَ الْحُكْمُ عَنْهَا لِمَانِعٍ لیکن حکم اس سے پیچھے رہ گیا کسی مانع کی وجہ سے۔ علت آگئی لیکن حکم نہیں آیا، یہ کسی مانع کی وجہ سے ہے۔ لِأَنَّهُ يُؤَدِّيْ إِلٰى تَصْوِيْبِ كُلِّ مُجْتَهِدٍ اس لیے کیونکہ یہ تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ جو ہے یہ تو پھر پہنچا دے گی ہر مجتہد کی تَصْوِيْب کی طرف۔ ہر مجتہد کو کیا قرار دینا پڑے گا؟ کہ وہ مُصِيْب ہے۔ ہم نے تو کہا تھا کہ مجتہد مُصِيْب بھی ہو سکتا ہے اور مُخْطِئ بھی۔ لیکن اگر تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کو مان لیا جائے تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ ہر مجتہد کو مُصِيْب قرار دینا پڑے گا۔ کیونکہ یہ تو ہر ایک کہہ سکتا ہے کہ میری علت برحق ہے، درست ہے، لیکن ایک مانع کی وجہ سے فلاں جگہ پر علت تو ہے لیکن حکم نہیں آرہا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

إِذْ لَا يَعْجِزُ مُجْتَهِدٌ مَا عَنْ هٰذَا الْقَوْلِ اس لیے کیونکہ عاجز نہیں ہے مُجْتَهِدٌ مَا کوئی بھی مجتہد عَنْ هٰذَا الْقَوْلِ اس قول سے۔ اس قول سے تو کوئی بھی مجتہد عاجز نہیں ہے، ہر ایک یہ کہہ سکتا ہے کہ میری علت برحق ہے، مؤثر ہے، لیکن فلاں جگہ پر میری علت ہے اور حکم نہیں ہے، اس کی وجہ دراصل ایک مانع آگیا ہے۔ کیا آگیا ہے؟ مانع۔ یہ تو ہر ایک، ہر مجتہد پھر یہ بات کہہ سکتا ہے بھئی۔

فَيَكُوْنُ كُلٌّ مِنْهُمْ مُصِيْبًا فِي اسْتِنْبَاطِ الْعِلَّةِ تو پھر تو ان میں سے ہر ایک مُصِيْب ہو جائے گا علت کے استنباط کے اندر، خِلَافًا لِلْبَعْضِ بخلاف بعض علماء کے کہ ان کے نزدیک تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کیا ہے؟ جائز ہے۔ انہوں نے تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کو جائز قرار دیا ہے۔ كَمَشَايِخِ الْعِرَاقِ وَالْكَرْخِيِّ جیسے کہ مشائخ عراق ہیں اور امام کرخی رَحِمَهُ اللهُ ہیں۔ فَإِنَّهُمْ جَوَّزُوْا تَخْصِيْصَ الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبَطَةِ اس لیے کیونکہ، بھئی اَلْمُسْتَنْبَطَةِ ہونا چاہیے، تاء ہونی چاہیے آخر میں بھئی یہ صفت ہے اَلْعِلَّة کی۔ فَإِنَّهُمْ

جَوَّزُوْا تَخْصِيْصَ الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبَطَةِ، یہ جو مشائخ عراق اور امام کرخی ہیں انہوں نے جائز قرار دیا ہے عِلَّتِ مُسْتَنْبَطَه کی تخصیص کا۔ وہ علت جو مجتہد نے مُسْتَنْبَط کی ہے اس کی تخصیص کو ان علماء نے ان فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔

کیوں؟ وجہ کیا ہے؟ کہتے ہیں وہ فرماتے ہیں لِأَنَّ الْعِلَّةَ أَمَارَةٌ عَلَى الْحُكْمِ کیونکہ علت جو ہے وہ علامت ہے حکم پر، فَجَازَ أَنْ يُجْعَلَ أَمَارَةً فِيْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ پس جائز ہے کہ اس کو بعض جگہوں پر علامت بنایا گیا ہو بھئی۔ بعض جگہوں پر علامت بنایا گیا ہو بھئی۔ تو بعض جگہ اس کو علامت بنایا جائے، بعض جگہ علامت نہ بنایا جائے بھئی۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ جو علت ہوتی ہے علت بھئی، یہ حکم پر علامت ہوتی ہے۔ کیا ہوتی ہے؟ علامت۔ یہ حقیقت میں مؤثر نہیں ہے، اصل میں تو حکم واجب کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں۔ یہ علت جو ہوتی ہے یہ صرف علامت ہوتی ہے، یہ پہچان کرواتی ہے حکم کی بھئی۔ اس کے ذریعے ہمیں پتہ چلتا ہے حکم کا۔ جیسے شراب حرام تھی، کیوں حرام تھی؟ نشہ۔ تو اصل میں حرام قرار دینے والے اللہ ہیں، یہ نشہ اس میں مؤثر نہیں ہے، ہاں اس نشے کو علامت بنایا گیا ہے، اس کے ذریعے ہمیں پتہ چلتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسی طرح یہ علامت ہمیں بھنگ میں ملی تو یہ نشہ تو علامت تھی کس چیز کی؟ حرمت کی۔ تو وہاں بھی پتہ چلا یہی حکم ہے شریعت کا کہ وہ بھی حرام ہے۔ تو یہ علامت ہے بھئی۔ اور علامت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ ہر جگہ پر ہی علامت ہو۔ ہر جگہ پر ہی علامت ہو۔ جیسے کہتے ہیں دیکھو یہ بادل علامت ہیں بارش کی بھئی۔ بادل آئیں گے تو بارش ہوگی۔ لیکن ہر جگہ پر یہ بارش کی علامت ہو ضروری نہیں ہے، کبھی صرف بادل آئیں گے اور بارش نہیں ہوگی۔ ہاں بعض مواقع پر یہ بارش کی علامت ہیں، تو ہر جگہ پر نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَإِنَّمَا قُيِّدَتِ الْعِلَّةُ بِالْمُسْتَنْبَطَةِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ الْمَنْصُوْصَةَ ذَهَبَ إِلٰى تَخْصِيْصِهَا كَثِيْرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ۔ بھئی مقید کیا علت کو کس چیز کے ساتھ؟ یہ جو اوپر آیا تھا فَإِنَّهُمْ جَوَّزُوْا تَخْصِيْصَ الْعِلَّةِ الْمُسْتَنْبَطَةِ، علت کے ساتھ مُسْتَنْبَطَه کی قید لگا دی کہ وہ عِلَّتِ مُسْتَنْبَطَه کی تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ایک عِلَّتِ مَنْصُوْصَه ہے جس کا نَصّ میں ذکر آیا ہے کہ وہ علت ہے۔ جیسے وہ بلی کے جھوٹے کو پاک قرار دیا گیا اور اس کی علت حدیث میں کیا ذکر کی گئی؟ طَوَاف ذکر کی گئی کہ وہ بار بار چکر لگانے والی ہے، تمہارے پاس بار بار آنے والی ہے۔ تو اگر پھر بھی اس کے جھوٹے کو نجس قرار دیا جاتا تو لوگ حَرَج میں پڑ جاتے تو اس کے جھوٹے کو پاک قرار دیا گیا اور علت کیا بیان کی گئی حدیث کے اندر؟ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ کہ وہ تم پر چکر لگانے والے اور چکر لگانے والیاں ہیں بھئی۔ تو دیکھیے یہ عِلَّتِ مَنْصُوْصَه ہے۔ تو ایک عِلَّتِ مَنْصُوْصَه ہے اور ایک عِلَّتِ مُسْتَنْبَطَه ہے جس کا مجتہد نے استنباط کیا۔ جیسے کہ وہ رِبَا کے مسئلے میں امام اعظم ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللهُ نے قَدْر اور جِنْس، اور اسی طرح امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ نے طَعْم اور ثَمَنِيَّة وغیرہ۔ تو یہ جو عِلَّتِ مُسْتَنْبَطَه ہے ان کے اندر وہ تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں بھئی۔ اس کے اندر وہ تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں۔ باقی عِلَّتِ مَنْصُوْصَه اس کے اندر تو اکثر فقہاء

اس کی تخصیص جائز قرار دیتے ہیں بھئی۔ اس کی تخصیص۔ وجہ یہ کہ یہ جو عِلَّتِ مُسْتَنْبَطَه ہے، عِلَّتِ مُسْتَنْبَطَه، اگر اس کی تخصیص کو جائز قرار دیا جائے تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ ابھی میں نے بیان کر دی۔ ہر مجتہد کو مُصِیْب کہنا پڑے گا۔ وہ کہے گا میری علت تو بالکل ٹھیک ہے، بالکل مؤثر ہے، اسی کی وجہ سے حکم آتا ہے، لیکن جو فلاں جگہ پر علت ہے اور حکم نہیں آرہا وہ اس کی وجہ ایک مانع پایا جا رہا ہے۔ تو ہر مجتہد کو مُصِیْب کہنا پڑے گا۔ حالانکہ مجتہد مُصِیْب جیسے ہو سکتا ہے اسی طرح مُخْطِئ بھی تو ہو سکتا ہے۔ جبکہ جس علت پر نَصّ آئی ہو وہاں تو وہ علت برحق ہے، وہاں تو خطا کا کوئی احتمال ہی نہیں۔ جب اس میں خطا کا احتمال نہیں تو وہاں لہٰذا اگر تخصیص آ بھی جائے تو کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ لیکن یہاں اگر تخصیص آجائے تو پھر خرابی لازم آتی ہے۔ وہ تو ہے ہی برحق، وہ تو ہے ہی ٹھیک بھئی۔ اس والی کے اندر خطا کا بھی احتمال تھا جو مجتہد نے مُسْتَنْبَط کی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ فرق دونوں میں سمجھ میں آیا بھئی؟

کہتے ہیں وَإِنَّمَا قُيِّدَتِ الْعِلَّةُ بِالْمُسْتَنْبَطَةِ علت کو مقید کیا گیا مُسْتَنْبَطَه کی قید کے ساتھ، لِأَنَّ الْعِلَّةَ الْمَنْصُوْصَةَ اس لیے کیونکہ جو عِلَّتِ مَنْصُوْصَه ہے ذَهَبَ إِلٰى تَخْصِيْصِهَا كَثِيْرٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ اس کی تخصیص کی طرف بہت سے فقہاء گئے ہیں، لِأَنَّ الزِّنَا وَالسَّرِقَةَ عِلَّةٌ لِلْجَلْدِ وَالْقَطْعِ اس لیے کیونکہ زنا اور چوری جو ہیں وہ علت ہیں کوڑے لگنے اور ہاتھ کاٹنے کے، وَمَعَ ذٰلِكَ لَا يُجْلَدُ وَلَا يُقْطَعُ فِيْ بَعْضِ الْمَوَاضِعِ اس کے باوجود کوڑے نہیں لگائے جاتے اور ہاتھ نہیں کاٹا جاتا بعض جگہوں کے اندر لِمَانِعٍ کسی مانع کی وجہ سے۔ مثلاً بھئی، مثلاً جس پر حد واجب ہوئی ہے اس نے اقرار کیا تھا حد کا، کس زنا کا اقرار کیا تھا، یا جس پر، جس کا ہاتھ کاٹا جا رہا ہے انہوں نے خود کیا کیا تھا؟ اقرار کیا تھا۔ قاضی نے فیصلہ دے دیا۔ لیکن عین کوڑے لگنے سے پہلے یا ہاتھ کٹنے سے پہلے انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا کہ ہم نے تو چوری نہیں کی، یا میں، وہ شخص کہتا ہے میں نے تو زنا نہیں کیا۔ تو کہتے ہیں فوراً حد ساقط ہو جائے گی بھئی۔ بھئی کیوں، حد کیوں ساقط ہوگی؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ حد ادنیٰ شبہے سے بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ اس نے پہلے کہا تھا میں نے یہ جرم کیا ہے، اب کہہ رہا ہے نہیں کیا، تو شبہ آگیا یا نہیں؟ شبہ آگیا کہ پتہ نہیں کیا ہے یا نہیں کیا بھئی۔ تو ادنیٰ شبہے سے بھی حد کیا ہو جایا کرتی ہے؟ ساقط۔ یا اسی طرح دَارُ الْحَرْب کے اندر کوئی شخص چوری کرتا ہے یا زنا کرتا ہے۔ اب وہاں پر بھی کوڑے بھی نہیں لگیں گے اور ہاتھ بھی نہیں، کیوں نہیں کاٹا جائے گا؟ کیونکہ وہ تو خَلِيْفَةُ الْمُسْلِمِيْن کی ولایت میں ہی نہیں ہے بھئی، اس پر کیسے وہ کوڑے لگائے گا اس کو یا اس پر کیسے حد جاری کرے گا۔ تو دیکھو مانع آگیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا، تو چوری کی علت، چوری کی جو حد ہے وہ قَطْع، قَطْع کی علت تو چوری ہی ہے، لیکن دیکھو چوری پائی جا رہی ہے لیکن قَطْع والا حکم نہیں ہے۔ حَدِّ زِنَا کی علت زنا ہی ہے، لیکن دیکھو زنا پایا جا رہا ہے اور حَدِّ زِنَا نہیں ہے۔ تو وہ جو عِلَّتِ مَنْصُوْصَه ہے اس میں تو غلطی کا احتمال ہی نہیں ہے، ان کی تو علت ہی یہی تھی لیکن پھر بھی ایک مانع کی وجہ سے حکم نہ آیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جبکہ مجتہد اگر یوں کہے گا

پھر تو ہر مجتہد کو مُصِیب کہنا پڑے گا بھئی۔ ہر ایک کہے گا میری علت برحق لیکن ایک مانع آیا جس نے حکم کو نہیں آنے دیا بھئی۔

وَذٰلِكَ أَيْ بَيَانُ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ، ذٰلِكَ کا مُشَارٌ إِلَيْهِ بیان کر دیا۔ یعنی تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کا بیان یہ ہے أَنْ يَقُوْلَ کہ یوں کہے مجتہد بھئی، یہ متن میں آرہا ہے مولانا پہلے بھی یہ بات گزری تھی کہ تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کا بیان تو آچکا لیکن وہ شرح میں آیا تھا بھئی، متن میں نہیں۔ متن میں اب بیان کر رہے ہیں کہ أَنْ يَقُوْلَ کہ یوں کہے مجتہد كَانَتْ عِلَّتِيْ تُوْجِبُ ذٰلِكَ کہ میری علت تُوْجِبُ أَيْ تُثْبِتُ ذٰلِكَ وہ اس حکم کو ثابت کرتی ہے، لٰكِنَّهُ لَمْ يَجِبْ لیکن وہ حکم ثابت نہیں ہوا مَعَ قِيَامِهَا باوجود اس علت کے پائے جانے کے لِمَانِعٍ کسی مانع کی وجہ سے۔ فَصَارَ الْمَحَلُّ الَّذِيْ لَمْ يَثْبُتِ الْحُكْمُ فِيْهِ مَخْصُوْصًا مِنَ الْعِلَّةِ بِهٰذَا الدَّلِيْلِ تو وہ محل جس میں حکم ثابت نہیں ہوا وہ مخصوص ہو گیا اس علت سے اس دلیل کی وجہ سے۔ اس کی تخصیص ہو گئی بھئی، اس محل کی تخصیص ہو گئی اس علت کی بنا پر۔ بھئی دیکھیے حکم، یہ علت جہاں جہاں پائی جائے گی وہاں وہاں حکم آنا چاہیے۔ مجتہد نے اگر ایک علت بیان کی ہے تو جہاں جہاں علت پائی جائے وہاں حکم آنا چاہیے۔ فرض کرو پانچ جگہیں آرہی ہیں جہاں پر یہ علت پائی جا رہی ہے۔ جہاں پر یہ علت، لیکن یہ پانچویں جگہ، پانچ میں سے چار جگہ تو علت بھی ہے حکم بھی ہے، پانچویں جگہ پر علت ہے اور حکم نہیں۔ تو یہ جو پانچویں جگہ ہے اس کو اس محل کی اس علت سے تخصیص کر لی گئی۔ کیا کر لی گئی؟ تخصیص۔ کس وجہ سے تخصیص کر لی گئی؟ اس دلیل کی وجہ سے۔ کیا دلیل اس نے ذکر کی تھی؟ کہ مانع آگیا، علت میری ٹھیک ہے، حکم بھی آنا چاہیے لیکن کیا آگیا یہاں پر؟ مانع۔ تو اس پانچویں محل کی تخصیص ہو گئی اس دلیل کی وجہ سے وہ جو مانع والی دلیل ذکر کی بھئی۔ یہ معنی ہے فَصَارَ الْمَحَلُّ الَّذِيْ لَمْ يَثْبُتِ الْحُكْمُ فِيْهِ پس وہ محل جس کے اندر حکم ثابت نہیں ہوا وہ مخصوص ہو گیا اس علت سے اس دلیل کی وجہ سے۔

وَعِنْدَنَا عَدَمُ الْحُكْمِ بِنَاءً عَلٰى عَدَمِ الْعِلَّةِ اور ہمارے نزدیک عَدَمِ حکم جو ہے وہ بنا بر عَدَمِ علت کے ہے۔ ہمارے نزدیک عَدَمِ حکم بنا بر عَدَمِ علت کے ہوگا۔ انہوں نے کیا کہا تھا؟ حکم، علت پائی جا رہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جا رہا، تو وہ کہتے تھے علت موجود ہے۔ صرف کس چیز کا انکار کرتے تھے؟ حکم نہیں پایا جا رہا اور وجہ کیا ہوتی تھی؟ مانع ہے۔ ہمارے نزدیک ہم یوں کہیں گے کہ علت ہی نہیں موجود۔ ہم کیا کہیں گے؟ علت ہی نہیں۔ تو ہم یوں کہیں گے کہ حکم کیوں نہیں ہے؟ ہم کہیں گے علت ہی نہیں ہے۔ جب علت ہی نہیں ہے تو بات ہی ختم ہو گئی بھئی۔ ہمارا تو دعویٰ ہی کیا تھا؟ ہم نے حکم کے لیے مؤثر کس چیز کو بنایا تھا؟ علت کو۔ تو جہاں علت ہوگی ہم نے کہا حکم بھی آئے گا، جہاں علت نہیں ہوگی ظاہر سی بات ہے وہاں حکم بھی نہیں۔ تو ہم کہیں گے یہاں پر علت ہی نہیں ہے اس وجہ سے حکم نہیں آرہا بھئی۔

تو کہتے ہیں وَعِنْدَنَا عَدَمُ الْحُكْمِ بِنَاءً عَلٰى عَدَمِ الْعِلَّةِ اور ہمارے نزدیک عَدَمِ حکم جو ہوگا وہ بنا بر عَدَمِ علت کے ہوگا، بِأَنْ يَقُوْلَ بایں طور کہ مجتہد یہ کہتا ہے لَمْ تُوْجَدْ فِيْ مَحَلِّ الْخِلَافِ الْعِلَّةُ کہ نہیں پائی گئی مَحَلِّ خلاف میں علت۔ ہم کہیں گے اس مَحَلِّ خلاف جس میں اختلاف ہے اس میں علت ہی نہیں پائی جا رہی بھئی۔ لِأَنَّهَا لَمْ تَصْلُحْ كَوْنُهَا عِلَّةً مَعَ قِيَامِ الْمَانِعِ اس لیے کیونکہ وہ علت بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی مانع کے پائے جاتے ہوئے بھئی۔ جب مانع پایا جا رہا ہو، آپ یہ کہتے ہیں کہ آپ کی علت ٹھیک ہے لیکن حکم کیوں نہیں آیا؟ مانع کی وجہ سے، مانع کی وجہ سے۔ تو مانع، بھئی ہونا تو یہ چاہیے تھا جہاں علت ہو آپ کی وہاں کیا آنا چاہیے؟ حکم۔ لیکن اگر آپ مانتے ہیں، خود بھی تسلیم کرتے ہیں کہ علت پائی جا رہی ہے لیکن حکم نہیں، معلوم ہوا اس میں جس چیز کو آپ نے علت بنایا یہ علت بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی۔ اگر یہ علت بننے کی صلاحیت رکھتی تو جہاں کہیں دنیا میں یہ علت پائی جائے وہاں پر کیا آنا چاہیے؟ حکم آنا چاہیے۔ ہم نہیں مانتے مانع کی وجہ سے نہیں آیا، نہیں بھئی۔ جہاں بھی، جب آپ نے اس کو علت بنایا تو جہاں بھی یہ علت پائی جائے کیا ہونا چاہیے؟ حکم آنا چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ، جب آپ کہہ رہے ہیں کہ علت ہے اور حکم کیوں نہیں؟ مانع کی وجہ سے۔ معنی یہ، آپ نے گویا خود اقرار کر لیا کہ حکم ہے لیکن علت نہیں ہے۔ معلوم ہوا یہ علت بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، اگر یہ علت ہوتی تو جہاں یہ پائی جاتی وہاں پر حکم ضرور پایا جاتا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

یہ معنی ہے لِأَنَّهَا لَمْ تَصْلُحْ كَوْنُهَا عِلَّةً اس لیے کیونکہ وہ علت ہونے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی مَعَ قِيَامِ الْمَانِعِ ساتھ مانع کے پائے جانے کے۔ فَإِنْ قِيْلَ پس اس پر اگر یہ کہا جائے، پس اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ أَيْضًا يَلْزَمُ تَصْوِيْبُ كُلِّ مُجْتَهِدٍ کہ اس صورت میں بھی ہر مجتہد کو مُصِیب قرار دینا لازم آئے گا، إِذْ لَا يَعْجِزُ أَحَدٌ عَنْ أَنْ يَقُوْلَ لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ مَوْجُوْدَةً هٰهُنَا۔ آپ نے ہمارے اوپر کیا اعتراض کیا تھا بھئی؟ جو تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کے قائلین ہیں، کیا اعتراض ہم نے کیا تھا کہ آپ کی تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کو مان لیا جائے تو کیا خرابی لازم آئے گی؟ ہر مجتہد کو مُصِیب کہنا پڑے گا۔ تو وہ کہتے ہیں اگر یہ اعتراض کریں کہ آپ کے قول پر بھی یہ خرابی لازم آتی ہے۔ آپ نے کیا کہا؟ کہ ہمارے نزدیک حکم کیوں نہیں آئے گا؟ کیونکہ علت نہیں، ہم کہیں گے علت ہی نہیں پائی جا رہی۔ تو کہتے ہیں اس صورت میں بھی تو ہر مجتہد کو مُصِیب کہنا پڑے گا۔ جہاں پر بھی ایسا ہوگا دوسرا مجتہد کیا کہہ دے گا؟ یہاں علت ہی نہیں پائی جا رہی اس لیے حکم نہیں آیا بھئی، یہ بھی تو ہر ایک کہہ سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

کہتے ہیں فَإِنْ قِيْلَ اگر یہ اعتراض کیا جائے عَلٰى هٰذَا أَيْضًا يَلْزَمُ تَصْوِيْبُ كُلِّ مُجْتَهِدٍ کہ اس بنا پر بھی لازم آئے گا ہر مجتہد کو مُصِیب قرار دینا إِذْ لَا يَعْجِزُ أَحَدٌ عَنْ أَنْ يَقُوْلَ لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ مَوْجُوْدَةً اس لیے کیونکہ کوئی بھی مجتہد اس بات سے عاجز نہیں ہے کہ وہ یوں کہہ دے کہ علت موجود ہی نہیں ہے یہاں پر۔ یہ تو ہر ایک مجتہد کہہ سکتا ہے یہاں پر علت ہی نہیں ہے اس

لیے حکم نہیں آیا۔ أُجِيْبَ تو جواب دیا گیا کہ بِأَنَّ فِيْ بَيَانِ الْمَانِعِ يَلْزَمُ التَّنَاقُضُ۔ بھئی ہم کہیں گے بڑا فرق ہے ہماری اور مخالف فریق کی بات کے اندر۔ ہم نے تو کہا علت ہی نہیں ہے اس لیے حکم بھی نہیں۔ تو ہمارے کلام میں تناقض نہیں آیا۔ ہم نے پہلے کیا کہا تھا؟ جہاں علت ہوگی وہاں حکم۔ اب ہم کیا کہہ رہے ہیں؟ جہاں علت، یہاں علت ہی نہیں ہے اس لیے حکم بھی نہیں، ہمارے کلام میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ لیکن ان کے کلام میں تو تناقض آرہا ہے۔ انہوں نے کیا کہا تھا؟ یہ علت ہے، معلوم ہوا جہاں علت ہوگی وہاں حکم، اور اب آگے جا کر کہہ رہے ہیں علت تو ہے لیکن حکم نہیں، تو دونوں میں کیا لازم آیا؟ تناقض لازم آیا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

أُجِيْبَ جواب دیا گیا بِأَنَّ فِيْ بَيَانِ الْمَانِعِ کہ مانع کے بیان کے اندر يَلْزَمُ التَّنَاقُضُ تناقض لازم آتا ہے، إِذِ ادَّعٰى أَوَّلًا صِحَّةَ الْعِلَّةِ کہ پہلے اس مجتہد نے دعویٰ کیا اپنی علت کے صحیح ہونے کا، ثُمَّ بَعْدَ وُرُوْدِ النَّقْضِ پھر اس کے بعد اعتراض کے وارد ہونے کے بعد ادَّعَى الْمَانِعَ اس نے کس کا دعویٰ کر دیا؟ مانع کا دعویٰ کر دیا، فَلَا يُقْبَلُ أَصْلًا لہٰذا اس کی بات کو سرے سے قبول ہی نہیں کیا جائے گا۔ بِخِلَافِ بَيَانِ عَدَمِ وُجُوْدِ الدَّلِيْلِ بخلاف دلیل کے نہ پائے جانے کو بیان کرنا، إِذْ لَا يَلْزَمُ فِيْهِ التَّنَاقُضُ کیونکہ اس میں تناقض لازم نہیں آتا فَلِهٰذَا يُقْبَلُ اس وجہ سے اس کو، ان کی بات لیں تو ان کی بات میں تناقض لازم آتا ہے، پہلے کہہ رہے ہیں جہاں علت ہوگی وہاں حکم، اب آگے چل کے کہہ رہے ہیں علت ہے لیکن حکم نہیں ہے تو یہ تناقض آیا۔ ہمارے میں اس طرح نہیں۔

وَبَيَانُ ذٰلِكَ فِي الصَّائِمِ اب مثال بیان کر رہے ہیں جس سے دونوں مذہبوں کی وضاحت ہو جائے گی۔ وَبَيَانُ ذٰلِكَ فِي الصَّائِمِ اور اس کا بیان جو ہے یہ جو تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کا بیان، ان کے نزدیک تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کی وجہ سے حکم نہیں آیا اور ہمارے نزدیک عَدَمِ علت کی وجہ سے حکم نہیں آیا، کہتے ہیں اس کا بیان فِي الصَّائِمِ روزہ دار میں ہوگا، إِذَا صُبَّ الْمَاءُ فِيْ حَلْقِهِ جب پانی ڈالا گیا اس کے حلق میں، روزہ دار کے حلق میں کیا ڈالا گیا؟ پانی۔ بِالْإِكْرَاهِ اکراہ کے ذریعے زبردستی کرتے ہوئے، أَوْ فِي النَّوْمِ یا نیند میں، تو أَنَّهُ يُفْسِدُ الصَّوْمَ تو یہ اس کے روزے کو فاسد کر دے گا لِفَوَاتِ رُكْنِهِ بوجہ روزے کے رکن کے فوت ہو جانے کے، کیونکہ روزے کا رکن ہی فوت ہو گیا بھئی، وہ کیا ہے رکن؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْإِمْسَاكُ رکنا تھا بھئی۔ کیا تھا؟ کھانے، پینے اور صحبت سے رکنا۔ تو یہ تو رکن تھا روزے کا، جب پانی حلق میں ڈال دیا چاہے اکراہ کے ذریعے چاہے وہ سویا ہوا تھا نیند میں ڈال دیا گیا تو پانی حلق سے گزر گیا، پیٹ تک پہنچ گیا تو اِمْسَاك نہ رہا بھئی۔ حالانکہ اِمْسَاك تو روزے کا رکن تھا، ان سے رکا رہے تو رکنا نہ پایا گیا بھئی۔

وَيَلْزَمُ عَلَيْهِ النَّاسِيْ اور اس پر ناسی کا اعتراض لازم آتا ہے۔ جو بھولے سے کھا پی لے بھئی۔ ایک تو یہ شخص ہے جس کو زبردستی کھلایا پلایا گیا یا نیند میں اس کے حلق میں پانی ڈال دیا گیا، اور ایک وہ شخص ہے جس نے بھولے سے کھایا پیا ہے۔ بھولے سے کھایا پیا ہے۔ تو اب روزہ ٹوٹنے کی علت کیا ہے؟ عَدَمِ اِمْسَاك۔ کیا ہے؟ عَدَمِ اِمْسَاك۔ اور ناسی یہ جو بھولے سے

کھا پی رہا ہے، اس کا آپ بھی کہتے ہیں روزہ ہے بعد میں بھی، اور ہمارے نزدیک بھی اس کا روزہ نہیں ٹوٹا روزہ ہے۔ حالانکہ علت پائی جا رہی ہے، عَدَمِ اِمْسَاك پایا جا رہا ہے لیکن پھر بھی حکم روزہ ٹوٹنے کا نہیں پایا جا رہا۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ تو یہاں پر وہ کہیں گے، ان کے ذمے بھی جواب ہمارے ذمے بھی جواب۔ وہ جواب میں کہیں گے کہ یہاں مانع آ گیا۔ کیا آ گیا؟ مانع۔

علت ہماری کہیں گے بالکل ٹھیک ہے، روزہ ٹوٹنے کی علت کیا ہے؟ عَدَمِ اِمْسَاك، جہاں عَدَمِ اِمْسَاك آئے گا وہاں روزہ ٹوٹنا لازم آئے گا۔ لیکن یہاں عَدَمِ اِمْسَاك تو پایا گیا، علت تو پائی گئی لیکن روزہ ٹوٹنے کا حکم نہیں آیا، کیوں نہیں آیا ان کے نزدیک؟ وہ کیا کہیں گے؟ مانع آ گیا، اور وہ مانع کیا ہے؟ کہتے ہیں وہ حدیث ہے کہ وہ ایک شخص نے اسی طرح بھولے سے کھا پی لیا تھا اور پھر حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کے پاس پوچھنے کے لیے آیا تو حضور نے فرمایا أَتِمَّ عَلٰى صَوْمِكَ کہ تم اپنے روزے کو پورا کرو، فَإِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللهُ وَسَقَاكَ اللہ نے تمہیں کھلایا اور پلایا ہے۔ تو دیکھیے حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ فرما رہے ہیں تم اپنے روزے کو پورا کرو، معلوم ہوا روزہ نہیں ٹوٹا بھئی۔ تو وہ کہتے ہیں، توجہ ہے سبق کی طرف؟ وہ کہتے ہیں روزہ ٹوٹنے کی علت کیا ہے؟ عَدَمِ، روزہ ٹوٹنے کی علت عَدَمِ اِمْسَاك ہے اور عَدَمِ اِمْسَاك جہاں بھی پایا جائے گا روزہ ضرور ٹوٹے گا یہ حکم آ جائے گا روزہ ٹوٹنے کا۔ لیکن جو بھولے سے کھا پی رہا ہے وہاں علت تو پائی جا رہی ہے، عَدَمِ اِمْسَاك تو ہے لیکن اس کے باوجود حکم روزہ ٹوٹنے کا نہیں آئے گا، کیوں نہیں آیا؟ مانع کی وجہ سے۔ گویا ان کا مطلب یہ ہے علت موجود ہے اور حکم نہیں موجود بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

ہم جواب دیتے ہیں، ہمارے نزدیک بھی روزہ ٹوٹنے کی علت عَدَمِ اِمْسَاك ہے، عَدَمِ اِمْسَاك۔ تو اب ہم پر بھی اعتراض ہوا کہ بھولے سے جو کھا پی لے وہاں عَدَمِ اِمْسَاك تو ہے لیکن روزہ تو نہیں ٹوٹا، حکم تو نہیں آیا۔ ہم کہتے ہیں نہیں یہاں عَدَمِ اِمْسَاك ہے ہی نہیں۔ ہم کیا کہتے ہیں؟ عَدَمِ اِمْسَاك ہے ہی نہیں۔ یہاں وہاں روزے کا رکن فوت ہوا تھا مُکْرَہ میں اور نَائِم کے اندر، لیکن یہاں پر عَدَمِ اِمْسَاك ہے ہی نہیں، فَوَاتِ رکن ہے ہی نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی کہ اِمْسَاك نہ پایا جائے؟ کس طرح؟ ہم کہتے ہیں حدیث میں نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کیا فرما رہے ہیں؟ فَإِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللهُ وَسَقَاكَ اللہ نے تمہیں کھلایا اور پلایا ہے۔ تو یہاں پر یہ ناسی کے کھانے اور پینے کی نسبت کس کی طرف کر دی گئی؟ اللہ کی طرف، یعنی شارع کی طرف کر دی گئی یعنی صَاحِبِ حق کی طرف کر دی گئی۔ کس کی طرف؟ صَاحِبِ حق کی طرف کر دی گئی اور صَاحِبِ حق کو تو حق ہے وہ اپنا حق معاف کر سکتا ہے۔ صَاحِبِ حق کو تو حق ہے وہ اپنا حق معاف کر سکتا ہے، تو یہ اِمْسَاك جو تھا یہ کس کا حق تھا؟ یہ اللہ کا حق تھا، اللہ ہی نے اس حق کو چھوڑ دیا، اللہ ہی نے اس کو کھلایا اور پلایا ہے تو اس فعل کی نسبت ناسی کی طرف کی ہی نہیں جاتی بلکہ کس کی طرف کی جاتی ہے؟ شارع کی طرف یعنی اللہ کی طرف کی جاتی ہے۔ جب

اللہ نے اس کو کھلایا اور پلایا ہے تو جنایت نہیں پائی گئی، جب جنایت نہیں پائی گئی تو روزہ بھی نہیں ٹوٹے گا۔ یوں سمجھیں گے، یوں کہیں کہ عَدَمِ اِمْسَاك پایا ہی نہیں گیا حُکْمًا۔ یہ ہم حکم لگا دیں گے، کیا حکم لگا دیا جائے گا؟ کہ عَدَمِ اِمْسَاك ہے ہی نہیں۔ عَدَمِ اِمْسَاك ہوتا تو ضرور روزہ ٹوٹ جاتا لیکن عَدَمِ اِمْسَاك تو یہاں ہے ہی نہیں حُکْمًا۔ عَدَمِ اِمْسَاك نہیں ہے حُکْمًا یہ حکم لگا دیا جائے گا کیونکہ اس کی نسبت، کھانے اور پینے کی نسبت نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے کس کی طرف کی؟ اللہ تعالیٰ کی طرف کی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو ان کے نزدیک، ان کے نزدیک روزہ یا یوں کہیں حکم نہ آنے کی علت کیا ہوئی؟ مانع آگیا، حکم کیوں نہیں آیا ان کے نزدیک؟ مانع آگیا، علت موجود ہے۔ ہمارے نزدیک سرے سے علت ہی نہیں موجود بھئی۔ ہمارے نزدیک علت ہوتی تو ضرور حکم آجاتا لیکن یہاں علت ہے ہی نہیں بھئی۔ بات اچھی طرح واضح ہو گئی؟

وَيَلْزَمُ عَلَيْهِ النَّاسِيْ اور اس پر ناسی کا اعتراض لازم آتا ہے فَإِنَّهُ لَا يَفْسُدُ صَوْمُهُ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ حَقِيْقَةً کیونکہ اس کا روزہ جو ہے وہ فاسد نہیں ہوتا باوجود روزے کے رکن کے فوت ہو جانے کے حَقِيْقَةً۔ حَقِيْقَةً روزے کا رکن فوت ہو رہا ہے، وہ کھا رہا ہے اور پی رہا ہے بھئی، اگرچہ بھولے سے ہے۔ فَيُجِيْبُ ہونا چاہیے بھئی، فَيُجِيْبُ۔ فَيُجِيْبُ عَنْ هٰذَا النَّقْضِ پس جواب دیتے ہیں اس اعتراض کا كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا ہر ایک، ہر ایک اس کا جواب دیتا ہے، مِنَّا ہم میں سے بھی وَمِمَّنْ جَوَّزَ تَخْصِيْصَ الْعِلَّةِ اور وہ فقہاء بھی جو تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کو جائز قرار دیتے ہیں، عَلٰى طِبْقِ رَأْيِهِ اپنی رائے کے مطابق۔ طِبْق اور طَبْق دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، بمعنیٰ مطابق کے ہے یہ بھئی۔ تو یہ اعتراض ناسی والا ہم پر بھی ہوا اور جو تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کو جائز قرار دیتے ہیں ان پر بھی ہوا۔ وہ بھی جواب دیں گے، ہم بھی اس کا جواب دیں گے۔

فَمَنْ أَجَازَ خُصُوْصَ الْعِلَلِ پس جنہوں نے خُصُوْصُ الْعِلَل کو جائز قرار دیا ہے قَالَ وہ کہتے ہیں امْتَنَعَ حُكْمُ هٰذَا التَّعْلِيْلِ ثَمَّةَ لِمَانِعٍ کہ ممتنع ہوا اس تعلیل کا حکم ثَمَّةَ وہاں پر، یعنی کہاں پر؟ ناسی میں۔ اس تعلیل کا حکم رک گیا وہاں پر، کہاں پر؟ ناسی میں اس کا حکم نہیں آیا لِمَانِعٍ کس وجہ سے؟ مانع کی وجہ سے۔ بھئی مانع کیا ہے؟ وَهُوَ الْأَثَرُ اور وہ اَثَر یعنی حدیث ہے، يَعْنِيْ قَوْلَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ یعنی حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کا یہ قول ہے، أَتِمَّ عَلٰى صَوْمِكَ تو پورا کر اپنے روزے کو فَإِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللهُ وَسَقَاكَ تمہیں تو اللہ ہی نے کھلایا ہے اور پلایا ہے، مَعَ بَقَاءِ الْعِلَّةِ باوجود علت کے باقی رہنے کے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہاں حکم جو نہیں آیا یہ مانع کی وجہ سے نہیں آیا مَعَ بَقَاءِ الْعِلَّةِ ساتھ علت کے باقی، یعنی علت تو پائی جا رہی ہے وہ تو باقی ہے لیکن حکم کیوں نہیں آرہا؟ مانع، اور وہ مانع کیا ہے؟ حدیث۔

وَقُلْنَا اور ہم کہتے ہیں امْتَنَعَ الْحُكْمُ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ کہ حکم رک گیا عَدَمِ علت کی وجہ سے، علت کے نہ ہونے کی وجہ سے، فَكَأَنَّهُ لَمْ يُفْطِرْ گویا کہ اس نے افطار کیا ہی نہیں، لِأَنَّ فِعْلَ النَّاسِيْ مَنْسُوْبٌ إِلٰى صَاحِبِ الشَّرْعِ اس لیے کیونکہ ناسی کا جو فعل ہے وہ منسوب ہے صاحبِ شریعت کی طرف، فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجِنَايَةِ تو ساقط ہوا اس ناسی سے جنایت کا معنیٰ۔ ساقط

ہوا ناسی سے جنایت کا معنیٰ، یعنی جرم والا معنیٰ اس میں پایا ہی نہیں گیا۔ جب اللہ خود کھلا پلا رہے ہیں تو اس نے جرم گویا کیا ہی نہیں بھئی۔

وَبَقِيَ الصَّوْمُ لِبَقَاءِ رُكْنِهِ اور روزہ باقی رہا لِبَقَاءِ رُكْنِهِ بوجہ اپنے رکن کے باقی رہنے کے، کیونکہ عَدَمِ اِمْسَاك تو ہے ہی نہیں اِمْسَاك ہی اِمْسَاك ہے یہاں پر۔ تو حُكْمًا یہ رکن باقی ہے، لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ نہ کہ کسی مانع کی وجہ سے ساتھ اپنے رکن کے فوت ہو جانے کے۔ یہ ان کے نزدیک تھا نا، ہمارے نزدیک روزہ ابھی بھی باقی، کیوں باقی؟ کیونکہ اس کا رکن باقی ہے۔ ان کے نزدیک بھی روزہ باقی لیکن باوجود کس کے؟ رکن کے فوت ہو جانے کے باوجود بھی ان کے نزدیک روزہ باقی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ معنیٰ ہے مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ، لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ یہ ان کی طرف اشارہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ باقی رہا رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُكْنِهِ نہ کہ اس وجہ سے جس کے قائل وہ دوسرے لوگ ہیں کہ مانع پایا گیا باوجود رکن کے، ان کے نزدیک رکن فوت ہو گیا تھا لیکن پھر بھی روزہ نہیں ٹوٹا، حکم نہیں آیا۔ ہمارے نزدیک رکن فوت ہی نہیں ہوا بھئی۔ كَمَا زَعَمَ مُجَوِّزُوْا تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ جیسے کہ گمان کیا ہے تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کو جائز قرار دینے والے نے۔ فَجَعَلْنَا مَا جَعَلَهُ الْخَصْمُ مَانِعًا لِلْحُكْمِ دَلِيْلًا عَلٰى عَدَمِ الْعِلَّةِ۔ فَجَعَلْنَا توجہ رکھنا عبارت پر بھئی، ہم نے قرار دیا مَا اس چیز کو جَعَلَهُ الْخَصْمُ مَانِعًا لِلْحُكْمِ جس کو فریقِ مخالف نے مَانِعٌ لِلْحُكْم قرار دیا تھا۔ جس چیز کو فریقِ مخالف نے مَانِعٌ لِلْحُكْم قرار دیا تھا، ہم نے اس کو بنا دیا دَلِيْلًا عَلٰى عَدَمِ الْعِلَّةِ عَدَمِ علت پر دلیل۔ وہی چیز، وہی دلیل ان کی بھی حدیث، وہی حدیث ہماری بھی دلیل۔ لیکن انہوں نے حدیث کو دلیل بنایا کس چیز پر؟ مَانِعٌ لِلْحُكْم ہونے کے لیے۔ اور ہم نے حدیث کو دلیل بنایا کس چیز کے لیے؟ عَدَمِ علت کی۔ اسی حدیث کو انہوں نے مَانِعٌ لِلْحُكْم کی دلیل بنایا کہ یہ مانع ہے، حکم کو نہیں آنے دے رہی۔ اور ہم نے اسی حدیث کو دلیل بنایا کس چیز کی؟ عَدَمِ علت کی، کہ علت ہی نہیں پائی جا رہی تو حکم کہاں سے آئے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَيُبْنٰى عَلٰى هٰذَا أَيْ عَلٰى بَحْثِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ اور مبنی ہے اسی پر، کس پر بھئی؟ مُشَارٌ إِلَيْهِ بتلا رہے ہیں، أَيْ بَحْثِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ بِالْمَانِعِ یہ جو علت کی تخصیص مانع کی وجہ سے اس کی جو بحث ہے، تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ بِالْمَانِعِ کی جو بحث ہے اسی پر بنیاد ہے کس چیز کی؟ تَقْسِيْمُ الْمَوَانِعِ موانع کی تقسیم کی بھئی، موانع کی۔ یہ جو بِالْمَانِعِ پر لکیر ہے متن میں، یہ متن کا حصہ نہیں یہ شرح کا حصہ ہے۔ وَيُبْنٰى عَلٰى هٰذَا تَقْسِيْمُ الْمَوَانِعِ۔ بھئی دیکھیے مانع کی بات پیچھے آئی تھی۔ کس کی بات آئی تھی؟ تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کس وجہ سے، کے قائل وہ کس وجہ سے تھے؟ مانع کی وجہ سے۔ تو اب اسی مانع کی تفصیل بیان کرنے لگے ہیں صاحبِ متن کہ مانع کل پانچ قسم پر ہیں بھئی۔ کتنی قسم پر؟ پانچ۔ تو چونکہ ربط ہے، تو اب مانع کا ذکر آچکا تھا تو اب اس کی قسمیں بھی ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَيُبْنٰى عَلٰى هٰذَا أَيْ عَلٰى بَحْثِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ بِالْمَانِعِ تَقْسِيْمُ الْمَوَانِعِ اور اسی پر بنیاد

ہے یعنی یہ جو تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ بِالْمَانِعِ کی بحث ہے، اسی پر بنیاد ہے موانع کی تقسیم کی۔ وَهِيَ خَمْسَةٌ اور یہ موانع کتنے ہیں؟ پانچ ہیں۔ مَانِعٌ يَمْنَعُ انْعِقَادَ الْعِلَّةِ ایک وہ مانع جو روک دیتا ہے علت کو منعقد ہونے سے ہی كَبَيْعِ الْحُرِّ جیسے کہ آزاد آدمی کی بیع۔

بھئی دیکھیے پانچ موانع بیان کریں گے۔ ایک مانع وہ ہے جو علت کو علت بننے ہی نہیں دیتا۔ ایک وہ مانع ہے، توجہ ہے سبق کی طرف؟ ایک وہ مانع ہے جو مانع کو علت بننے ہی نہیں دیتا۔ اور ایک وہ مانع ہے جو علت کو منعقد ہونے سے تو نہیں روکتا لیکن اس علت کو تام نہیں ہونے دیتا، پورا نہیں ہونے دیتا۔ ایک مانع وہ ہے جو علت کو، علت کو علت بننے ہی نہیں دیتا، منعقد ہونے ہی نہیں دیتا بھئی۔ علت منعقد ہوگی تو حکم آئے گا، علت نہیں منعقد تو حکم بھی نہیں۔ تو ایک مانع وہ ہے جو علت کو منعقد ہی نہیں ہونے دیتا۔ ایک مانع وہ جو علت کو منعقد تو ہونے دے رہا ہے لیکن اس کو پورا نہیں ہونے دے رہا، ادھوری رہتی ہے علت۔ علت جب تک پوری نہیں ہوگی تو حکم بھی لازمی بات ہے نہیں آئے گا۔ پہلی صورت میں تو علت کو علت بننے ہی نہیں دیا، منعقد ہونے ہی نہیں دیا جب علت نہیں آئے گی تو حکم بھی نہیں۔ ایک وہ مانع ہے جو علت کو منعقد تو ہونے دیتا ہے لیکن اس کو پورا نہیں ہونے دیتا، وہ ادھوری رہتی ہے وہ علت، جب علت ادھوری ہے پوری نہیں ہے تو حکم پھر بھی نہیں آئے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تیسری صورت ذکر کریں گے، ایک وہ مانع ہے جو ابتدائے حکم کو روکتا ہے۔ کس چیز کو؟ علت تو پائی گئی لیکن ایک مانع آگیا جس نے حکم کو نہیں آنے دیا، حکم کی ابتدا ہی نہیں ہو رہی۔ چوتھی قسم وہ ہے، وہ مانع جو حکم کو پورا نہیں ہونے دیتا۔ علت آگئی، علت کے بعد حکم بھی آگیا لیکن پورا نہیں ہونے دیا اس حکم کو ادھورا، تو بھی حکم پورا نہ ہوا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ مانع آگیا۔ اور پانچواں مانع ہے جو علت آگئی، علت کو بھی نہیں روکتا، اس کو منعقد ہونے سے بھی نہیں روکتا، اس کو پورا ہونے سے بھی نہیں روکتا، حکم کی ابتدا کو بھی نہیں روکتا، حکم کو تام ہونے سے بھی نہیں روکتا، ہاں حکم کو لازم ہونے سے روک دیتا ہے۔ کس چیز سے؟ لازم ہونے سے۔ توجہ ہے؟ یہ ساری متن کی تشریح کر رہا ہوں، متن پہ اگر آپ نظر رکھیں یہی باتیں بیان ہوئی ہیں متن میں۔ کتنے قسم کے مانع ہیں؟ پانچ۔ ایک وہ مانع ہے جو علت کو منعقد ہی نہیں ہونے دیتا۔ دیکھو یہ ہے علت، یہ ہے حکم۔ علت آئے گی تو حکم بھی آجائے گا۔ حکم بھی آجائے گا۔ لیکن مانع آتے ہیں بھئی موانع بعض صورتوں میں حکم کو روک دیتے ہیں۔ تو یہ مانع جو ہیں کہتے ہیں یہ پانچ قسم پر ہے۔ کبھی ایک مانع ایسا ہوگا جو یہ پہلی چیز علت، اس کو آنے ہی نہیں دے رہا، منعقد ہی نہیں ہونے دے رہا، جب علت نہیں آئے گی تو حکم بھی نہیں۔ دوسری قسم ہے علت کو منعقد تو ہونے دے رہا ہے لیکن پورا نہیں ہونے دے رہا، جب علت پوری نہیں ہوگی لازمی بات ہے تو حکم بھی نہیں آئے گا، لہٰذا اس نے بھی حکم کو روک

دیا۔ تیسری قسم وہ ہے جو علت کو تو نہیں روکتی، علت کو منعقد بھی ہونے دے رہی ہے، علت کو پورا بھی ہونے دے رہی ہے لیکن آگے حکم کو نہیں آنے دے رہی، ابتدائے حکم ہی نہیں ہو رہی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ چوتھی قسم کہ وہ مانع جو علت کو بھی منعقد ہونے سے نہیں روکتا، علت کو پورا ہونے سے بھی نہیں روکتا، ابتدائے حکم کو بھی نہیں روکتا لیکن حکم کو تام ہونے سے روک دیتا ہے، حکم کو تام ہونے سے۔ تو اس صورت میں بھی حکم نہیں آئے گا۔ پانچویں قسم، علت کو منعقد ہونے سے بھی نہیں روکتا، علت کو تام ہونے سے بھی نہیں روکتا، حکم کی ابتدا کو بھی نہیں روکتا، حکم کے تام ہونے کو بھی نہیں روکتا، حکم بھی تام ہو جاتا ہے لیکن حکم کے لزوم کو روک دیتا ہے، وہ حکم لازم نہیں ہوتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ پانچ قسم کے مانع ہیں۔

کہتے ہیں وَهِيَ خَمْسَةٌ اور یہ پانچ ہیں مَانِعٌ يَمْنَعُ انْعِقَادَ الْعِلَّةِ ایک وہ مانع ہے جو روک دیتا ہے علت کے انعقاد ہی کو كَبَيْعِ الْحُرِّ جیسے آزاد آدمی کی بیع۔ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ الْحُرَّ پس جب بیچا کسی نے آزاد آدمی کو لَا يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ شَرْعًا تو شرعاً بیع منعقد ہی نہیں ہوگی بھئی۔ بھئی ایک ہے بیع، ایک ہے اس کا حکم۔ بیع علت ہے اور حکم ہے ملکیت، مشتری چیز کا مالک بن جائے گا بھئی، مشتری چیز کا۔ تو یہ جو آزاد آدمی کو بیچا تو بیع منعقد ہی نہیں ہوئی۔ کیونکہ بیع کے اندر ضروری ہے بدلین کا مال ہونا۔ دونوں بدلین کا مال ہونا ضروری ہے، اور آزاد آدمی تو مال ہی نہیں ہے لہٰذا بیع کہتے ہی کس کو تھے؟ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ۔ لہٰذا جب آزاد آدمی تو مال ہی نہیں ہے تو مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ پایا ہی نہیں گیا، لہٰذا بیع پائی ہی نہیں گئی، علت ہی منعقد نہیں ہوئی۔ تو دیکھو ایسا مانع آیا جس نے حکم کو، علت کو منعقد ہونے ہی نہیں دیا، لہٰذا مشتری کو ملکیت بھی حاصل نہیں ہوگی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ اگرچہ ایک آدمی نے ایک آزاد آدمی کو پکڑا، لے گیا، دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا، اس کو اس کے حوالے کر دیا، اس سے پیسے لے لیے، لیکن یہ صُوْرَةً بیع ہے حَقِيْقَةً تو یہ بیع ہے ہی نہیں، کیونکہ بیع کے اندر کیا ضروری تھا؟ بدلین کا مال ہونا ضروری تھا اور یہاں جو مبیع بنایا گیا جس کو وہ آزاد آدمی ہے، اس میں وہ مال بن ہی نہیں سکتا وہ مال ہے ہی نہیں بھئی۔ تو بیع منعقد ہی نہیں۔ تو کہتے ہیں لَا يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ شَرْعًا تو شرعاً بیع منعقد نہیں ہوگی وَإِنْ وُجِدَ صُوْرَةً اگرچہ بیع صُوْرَةً، صُوْرَةً بیع ہے لیکن حَقِيْقَةً اور شرعاً بیع نہیں۔

وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَ الْعِلَّةِ اور ایک وہ مانع ہے جو روک دیتا ہے علت کو پورا ہونے سے كَبَيْعِ عَبْدِ الْغَيْرِ بِلاَ إِذْنِهِ جیسے کسی دوسرے کے غلام کو بیچ دینا اس کی اجازت کے بغیر۔ بھئی ایک آدمی ہے اس نے دوسرے کے غلام کو پکڑ کر بیچ دیا۔ اب کس چیز کو بیچ رہا ہے؟ غلام کو۔ غلام میں مبیع بننے کی صلاحیت ہے، غلام تو مال ہے بھئی۔ کیا ہے؟ مال۔ تو یہ مال ہے۔ اب لیکن یہاں پر ایک مانع آگیا، یہ بیع تام نہیں ہوئی بھئی۔ علت، بات ہم کر رہے ہیں نا علت کی۔ مانع کبھی علت، پچھلی صورت میں تھا علت یعنی بیع کو منعقد ہی نہیں ہونے دیا۔ دوسری صورت میں ہے علت یعنی بیع کو تام نہیں ہونے دے گا مانع۔ تو

یہاں پر بھی بیع تام نہیں بلکہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ منعقد ہو گئی ہے بیع بھئی۔ دلیل کیا منعقد ہو گئی ہے؟ دلیل یہ کہ مالک اگر، مالک کو پتہ چلا اور اس نے اجازت دے دی تو نئے سرے سے بیع کی ضرورت نہیں وہی بیع تام ہو جائے گی۔ معلوم ہوا بیع کیا ہو چکی؟ منعقد ہو چکی، صرف تام نہیں ہوئی تھی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

فَإِنَّهُ يَنْعَقِدُ شَرْعًا لِوُجُوْدِ الْمَحَلِّ اس لیے کیونکہ وہ بیع جو ہے منعقد ہو جائے گی شرعاً بوجہ محل کے پائے جانے کے، کیونکہ غلام کیا ہے؟ بیع کا محل ہے وہ مال ہے۔ وَلٰكِنَّهُ لَا يَتِمُّ مَا لَمْ يُوْجَدْ رِضَاءُ الْمَالِكِ لیکن وہ بیع تام نہیں ہوگی جب تک مالک کی رضامندی نہ پائی جائے۔

وَعَدُّ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ مِنْ قَبِيْلِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ مُسَامَحَةٌ نَشَأَتْ مِنْ فَخْرِ الْإِسْلَامِ۔ یہ ایک شبہے کا جواب دے رہے ہیں بھئی۔ کہتے ہیں کہ یہ موانع کی بحث چل رہی ہے اور کون سے موانع بھئی؟ جن کی وجہ سے تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ ہوتی ہے۔ جس کی وجہ سے تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ۔ اور تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کس کو کہتے تھے؟ علت پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے۔ اور یہاں پر پہلے دو مانع کے اندر تو علت ہی نہیں پائی جا رہی۔ تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ میں تو کیا پڑھا تھا؟ علت پائی جائے لیکن کسی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے، اور یہاں تو علت ہی نہیں پائی جا رہی کیونکہ ایک مانع اس نے علت کو آنے ہی نہیں دیا، دوسرے مانع اس نے علت کو پورا ہی نہیں ہونے دیا۔ جب علت ہی پوری نہیں ہے تو حکم کہاں سے آئے یا علت پائی نہیں جا رہی تو حکم کہاں سے آئے۔ تو اس کو اس بحث کے اندر ذکر کرنا، کہتے ہیں یہ علامہ فَخْرُ الْإِسْلَام جو ہیں ان کے تسامحات میں سے ہے، انہوں نے ذکر کیا ہے تو باقی علماء بھی ذکر کر دیتے ہیں۔

کہتے ہیں وَعَدُّ هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ مِنْ قَبِيْلِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ مُسَامَحَةٌ اور شمار کرنا ان دو قسموں کو، یہ جو مانع کی پہلی دو قسمیں آئیں، ان کو شمار کرنا مِنْ قَبِيْلِ تَخْصِيْصِ الْعِلَّةِ تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ کی قبیل سے، مُسَامَحَةٌ یہ مسامحت ہے، سستی ہے، کوتاہی ہے نَشَأَتْ مِنْ فَخْرِ الْإِسْلَامِ جو پیدا ہوئی کس سے؟ فَخْرُ الْإِسْلَام رَحِمَهُ اللهُ سے، لِأَنَّ التَّخْصِيْصَ هُوَ تَخَلُّفُ الْحُكْمِ مَعَ وُجُوْدِ الْعِلَّةِ اس لیے کیونکہ تخصیص جو ہے وہ تو حکم کا پیچھے رہ جانا ہے باوجود علت کے پائے جانے کے کہ علت پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے، وَهٰهُنَا لَمْ تُوْجَدِ الْعِلَّةُ اور یہاں پر تو علت ہی نہیں پائی گئی بھئی، إِلَّا أَنْ يُقَالَ مگر یہ کہ یوں کہا جائے۔ یاد رکھیے إِلَّا أَنْ يُقَالَ کے ذریعے کمزور جواب ذکر کیا جاتا ہے۔ مگر یہ کہ یوں کہا جائے کہ إِنَّهَا وُجِدَتْ صُوْرَةً کہ علت صُوْرَةً پائی گئی ہے، صُوْرَةً بیع پائی گئی ہے اگرچہ شرعاً بیع نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ وہ آزاد آدمی کو بیچا تھا، صُوْرَةً تو بیع تھی کہ نہیں تھی بھئی؟ غلام دوسرے کا بیچا تو صُوْرَةً تو بیع ہے بھئی۔ اور بعضوں نے یہ جواب دیا کہ ٹھیک ہے یہ تخصیص کے، تَخْصِيْصُ الْعِلَّةِ سے خارج ہیں یہ دو قسمیں، لیکن چونکہ مانع کا ذکر آ رہا تھا تو فَخْرُ الْإِسْلَام رَحِمَهُ اللهُ نے پھر سارے ہی مانع اکٹھے ذکر کر دیے تاکہ ساری قسمیں بیان ہو جائیں یہاں پر بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں یہ إِلَّا أَنْ يُقَالَ مگر یہ کہ یوں کہا جائے إِنَّهَا وُجِدَتْ صُوْرَةً کہ یہ علت صُوْرَةً پائی گئی ہے وَإِنْ لَمْ تُعْتَبَرْ شَرْعًا اگرچہ شرعاً یہ معتبر نہیں ہے۔ وَلِهٰذَا عَدَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ اور اسی وجہ سے عدل کیا صاحبِ تَوضِیح نے، وہ پھر گئے، انہوں نے عبارت ہی بدل دی اپنی کتاب کے اندر بھئی۔ میں نے بیان کیا تھا تَوضِیح اَحنَاف کی اصولِ فقہ میں نہایت مضبوط کتاب ہے۔ جگہ جگہ صاحبِ نُوْرُ الْأَنْوَار بھی اس کا حوالہ دیتے ہیں۔ یہاں دیکھو اس عبارت پہ اعتراض ہوتا تھا، اعتراض، کہ یہ تو دیکھو مانع کی بحث چل رہی ہے اور کون سا مانع مراد تھا؟ جو علت کے پائے جانے کے بعد حکم کو نہ آنے دے، اور یہاں پہلی دو قسموں میں تو جو مانع بیان ہوا وہاں تو علت ہی نہیں پائی جا رہی کیونکہ وہ مانع کس کو روک رہا ہے؟ علت کو روک رہا ہے۔ ایک مانع علت کو منعقد ہی نہیں ہونے دے رہا، ایک مانع علت کو تام نہیں ہونے دے رہا، تو لہٰذا یہاں تو علت ہی نہیں پائی گئی۔ تو صاحبِ تَوضِیح نے اسی اعتراض سے بچنے کے لیے عبارت ہی بدلی اور انہوں نے کہا، کیا کہا دیکھیے آگے ذکر کر رہے ہیں: وَلِهٰذَا عَدَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ إِلٰى أَنَّ جُمْلَةَ مَا يُوْجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ خَمْسَةٌ، صاحبِ تَوضِیح پھر گئے اس بات کی طرف کہ وہ تمام چیزیں، وہ جملہ چیزیں جو يُوْجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ جو ثابت کرتی ہیں عَدَمِ حکم کو خَمْسَةٌ پانچ ہیں۔ یہ نہیں کہا مانع پانچ ہیں، بلکہ کیا کہا؟ مانع کی بات کرتے تو پھر تو اعتراض پڑتا۔ انہوں نے کیا کہا؟ وہ جملہ چیزیں جو عَدَمِ حکم کو ثابت کرتی ہیں جن کی وجہ سے حکم نہیں آتا۔ تو مانع کا لفظ ہی نہیں انہوں نے اپنی عبارت میں ذکر کیا لہٰذا ان پر اعتراض بھی وارد، انہوں نے اس بحث کو ہی دوسرے انداز میں ذکر کیا کہ مجموعہ وہ چیزیں جو عَدَمِ حکم کو ثابت کرتی ہیں پانچ ہیں، لِئَلَّا يَرِدَ عَلَيْهِ هٰذَا الْاِعْتِرَاضُ تاکہ ان پر یہ اعتراض وارد نہ ہو۔

تیسرا جو ہے وہ مَانِعٌ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْحُكْمِ وہ مانع جو ابتدائے حکم کو روکتا ہے، بھئی علت کے منعقد ہونے کو بھی نہیں روکا، تیسری قسم، مانع آیا لیکن اس نے علت کو منعقد ہونے سے بھی نہیں روکا، اس کو تام ہونے سے بھی نہیں روکا، ہاں کس کو روک دیا؟ ابتدائے حکم کو، حکم کو نہیں آنے دے رہی۔ كَخِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ جیسے کہ بیع میں خِيَارِ شَرْط رکھنا۔ مثلاً بائع نے آپ کو کوئی چیز بیچی، آپ نے اس کو مجبور کیا کہ یہ چیز مجھے بیچ دو، تو اس نے کہا ٹھیک ہے میں آپ کو بیچتا ہوں لیکن مجھے تین دن کا اختیار ہے میں تین دن میں کیا کر سکتا ہوں بیع کو فسخ کر سکتا ہوں۔ تو اب آپ اس بیع کے مالک نہیں بنے۔ مشتری اس بیع کا مالک نہیں بنا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ خِيَارِ شَرْط ایسا مانع تھا جس نے بیع کو منعقد ہونے سے بھی یہ مانع نہیں بنا، اس کے تام ہونے سے بھی مانع نہیں بنا، صرف کس چیز سے مانع بنا؟ ابتدائے حکم سے مانع بن گیا۔ کس چیز سے؟ ابتدائے حکم سے، یعنی ملکیت نہیں آنے دے رہا دیکھو۔ مشتری کی ملکیت آنی چاہیے تھی، بیع کا حکم ہی یہ ہے کہ مشتری کی ملکیت، لیکن یہ مانع بن گیا یہ خِيَارِ شَرْط مشتری کی ملکیت نہیں آنے دے رہا۔ تو یہ مانع ہوا ابتدائے حکم سے یعنی ابتدائے ملکیت سے۔

كَخِيَارِ الشَّرْطِ فِي الْبَيْعِ جیسے کہ خِيَارِ شَرْط ہے بیع کے اندر، فَإِنَّهُ وُجِدَتِ الْعِلَّةُ بِتَمَامِهَا پس کیونکہ پائی گئی ہے علت بِتَمَامِهَا پورے طور پر، وَلٰكِنْ لَمْ يَبْتَدِئِ الْحُكْمُ وَهُوَ الْمِلْكُ لِلْخِيَارِ لیکن حکم کی ابتدا نہیں ہوئی، وَهُوَ الْمِلْكُ اور وہ ملکیت ہے اس کی ابتدا نہیں ہوئی لِلْخِيَارِ کس وجہ سے نہیں ہوئی؟ اس خِيَارِ شَرْط کی وجہ سے۔

وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَ الْحُكْمِ اور ایک وہ مانع ہے جو تمامِ حکم سے، تمامِ حکم کو روکتا ہے یعنی حکم کو پورا نہیں ہونے دیتا كَخِيَارِ الرُّؤْيَةِ جیسے خِيَارِ رُؤْيَت۔ بھئی آپ ایک چیز بغیر دیکھے خرید لیتے ہیں تو شریعت نے آپ کو حق دیا ہے کہ جب آپ اس کو دیکھیں پہلی مرتبہ اور آپ کو پسند نہ آئے تو آپ اس کو واپس کر سکتے ہیں۔ کوئی خرابی نہ ہو چیز میں صرف آپ کو پسند نہیں آئی تو کیا کر سکتے ہیں اس کو؟ واپس کر سکتے ہیں۔ فَإِنَّهُ لَا يَمْنَعُ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ اس لیے یہ جو ہے ثبوتِ مِلک کو منع نہیں کرتی۔ بھئی دیکھو یہ ایسا مانع آیا، خِيَارِ رُؤْيَت، آپ نے بغیر دیکھے ایک چیز کسی سے خرید لی۔ بغیر دیکھے، ابھی دیکھی نہیں آپ نے کوئی چیز ہے اس کے گھر پڑی آپ نے اس سے خرید لی یا زمین خرید لی اس نے آپ کو بتایا فلاں جگہ ہے آپ نے ابھی دیکھی نہیں، آپ نے خرید لی۔ اب بیع کر لی، ایجاب و قبول ہوا تو یہ خِيَارِ رُؤْيَت مانع بنے گا، لیکن کہاں جا کر؟ تمامِ حکم سے۔ یہ علت کو یعنی بیع کے منعقد ہونے میں بھی رکاوٹ نہیں بنے گا، بیع بھی منعقد ہوگی۔ بیع کے تام ہونے میں بھی رکاوٹ نہیں بنے گا، بیع تام بھی ہو جائے گی۔ ابتدائے حکم بھی ہو جائے گی، یعنی آپ کی، کیا ہے، ملکیت کی ابتدا بھی ہو گئی۔ لیکن تام نہیں ہوئی، وہ ملکیت تام نہیں ہوئی اس کے تام ہونے میں یہ رکاوٹ بن جائے گا۔

فَإِنَّهُ لَا يَمْنَعُ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ یہ ثبوتِ مِلک کو تو نہیں روکتا، وَلٰكِنَّهُ لَمْ يَتِمَّ مَعَهُ لیکن ملکیت تام نہیں ہوتی اس خِيَار کے ساتھ۔ وَلِهٰذَا يَتَمَكَّنُ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ اور اسی وجہ سے قادر ہوتا ہے وہ شخص جس کو خِيَار ہوتا ہے، وہ قادر ہوتا ہے کس چیز پر؟ مِنْ فَسْخِ الْعَقْدِ بِدُوْنِ قَضَاءٍ أَوْ رِضَاءٍ کہ وہ عقد کو، عقد کو فسخ کرنے کا بغیر قضا اور رضا کے۔ قضائے قاضی کی بھی نہیں ضرورت، یہ چیز پسند نہ آئی بیع کو فسخ کر سکتا ہے، اور نیز بائع کی رضامندی کی بھی نہیں ضرورت بلکہ اس کے بغیر ہی کیا کر سکتا ہے؟ بیع کو فسخ کر سکتا ہے۔

وَمَانِعٌ يَمْنَعُ لُزُوْمَ الْحُكْمِ كَخِيَارِ الْعَيْبِ اور ایک وہ مانع ہے جو لزومِ حکم کو روکتا ہے كَخِيَارِ الْعَيْبِ جیسے خِيَارِ عیب ہے، جیسے خِيَارِ عیب ہے۔ بھئی دیکھیے آپ نے ایک چیز خریدی اور بائع نے آپ کو عیب دار چیز فروخت کی، آپ کو پتہ نہیں، آپ نے بیع کر لی اور آپ اس چیز کے مالک بن گئے۔ بعد میں آپ کو پتہ چلا اس میں عیب کا، کہ، اور یہ بھی پتہ چلا کہ یہ عیب بائع کی طرف ہی سے آیا ہے، تو شریعت نے آپ کو حق دیا ہے کہ آپ اس چیز کو واپس کر سکتے ہیں اس عیب کی وجہ سے، اس کو کیا کہتے ہیں؟ خِيَارِ عیب کہتے ہیں۔ خِيَارِ عیب۔ لیکن اس میں یاد رکھیے جب آپ واپس کریں بائع کی رضامندی ضروری ہے، آپ دے رہے ہیں تو وہ بھی واپس لینے پر راضی ہو، اگر وہ راضی نہیں تو پھر، پھر بھی آپ لوٹا سکتے ہیں لیکن

اب آپ کو قاضی کے پاس جانا پڑے گا۔ خِيَارِ رُؤيَت میں نہ اس کی رضامندی کی ضرورت تھی نہ قضائے قاضی کی، لیکن خِيَارِ عیب کے اندر یا تو بائع کی رضامندی ہونی چاہیے یا قضائے قاضی ہو بھئی۔ معلوم ہوا کہ بیع منعقد بھی ہو چکی ہے، تام بھی ہو چکی ہے، ملکیت کی ابتدا بھی ہو چکی ہے، ملکیت تام بھی ہو چکی ہے، آپ مالک بھی بن چکے ہیں لیکن یہ لازم نہیں ہے، آپ اس کو کیا کر سکتے ہیں؟ فسخ بھی کر سکتے ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

فَإِنَّهُ لَا يَمْنَعُ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ وَلَا تَمَامَهُ یہ مانع جو ہے یہ نہیں روکتا ملکیت کے ثبوت کو اور وَلَا تَمَامَهُ اور نہ اس کے تام ہونے کو، حَتّٰى يَتَمَكَّنَ الْمُشْتَرِيْ مِنَ التَّصَرُّفِ فِي الْمَبِيْعِ یہاں تک کہ مشتری قادر ہوتا ہے بیع میں تصرف کرنے کا۔ بھئی آپ نے وہ چیز خریدی تھی جس میں عیب تھا، آپ اس میں تصرف، اس کو استعمال بھی کرنا شروع کر دیا۔ معلوم ہوا آپ مالک بھی بن گئے، تام بھی ہو گئی آپ کی ملکیت جبھی آپ کو اس میں تصرف بھی کر سکتے ہیں۔ وَلَا يَتَمَكَّنُ مِنَ الْفَسْخِ بِدُوْنِ قَضَاءٍ أَوْ رِضَاءٍ لیکن یہ قادر نہیں ہے کہ فسخ کرے بغیر قضا یا بغیر رضا کے۔ وَلٰكِنَّهُ يَمْنَعُ لُزُوْمَهُ لیکن یہ مانع لزومِ بیع کو کیا کر دیتا ہے؟ لزومِ حکم سے مانع ہے اس سے روک دیتا ہے، لِأَنَّ لَهُ وِلَايَةَ الرَّدِّ وَالْفَسْخِ اس لیے کیونکہ اس مشتری کو واپس لوٹانے کی اور فسخ کرنے کی ولایت حاصل ہے، فَلَا يَكُوْنُ لَازِمًا تو یہ حکم اس پر لازم نہیں ہے بھئی، یہ بیع اس پر لازم نہیں بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۱۸: دفعِ قیاس و معارضات (۱): علتِ طردیہ اور علتِ مؤثرہ کا فرق اور علتِ طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے (ممانعت کے انواع)

نور الانوار صفحہ: ۲۵۰ — بتاریخ: ۲۶ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى عَنْ بَيَانِ شَرْطِ الْقِيَاسِ وَرُكْنِهِ وَحُكْمِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ دَفْعِهِ، فَقَالَ: ثُمَّ الْعِلَلُ نَوْعَانِ: طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ، وَعَلَى كُلٍّ قِسْمٍ ضُرُوبٌ مِنَ الدَّفْعِ، فَإِنَّ الطَّرْدِيَّةَ لِلشَّافِعِيَّةِ وَنَحْنُ نَدْفَعُهَا عَلَى وَجْهٍ يُلْجِئُهُمْ إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّأْثِيرِ، وَالْمُؤَثِّرَةَ لَنَا وَتَدْفَعُهَا الشَّافِعِيَّةُ ثُمَّ نُجِيبُهُمْ عَنِ الدَّفْعِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھئی قیاس کی بحث جب شروع ہوئی تھی تو مصنف نے آپ کو بتلایا تھا کہ قیاس کی لغوی تعریف جاننا بھی ضروری، شرعی تعریف جاننا بھی ضروری، قیاس کی شرائط کا جاننا بھی ضروری، اس کے رکن کا جاننا بھی ضروری، اس کے حکم کا جاننا بھی ضروری، اور دفعِ قیاس کو جاننا بھی ضروری ہے بھئی۔ تو اب وہ دفعِ قیاس کو بیان کرنے لگے ہیں، دفعِ قیاس کو۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ درمیان میں استحسان اور اجتہاد کا بھی ذکر آیا، تو اب پھر وہ آخری چیز جو رہ گئی تھی اس کو ذکر کرنے لگے ہیں۔ دفعِ قیاس، بھئی آپ کا قیاس جو ہے، ایک آپ کا قیاس ہے، ایک فریقِ مخالف کا قیاس ہے، تو آپ کا قیاس تبھی مقبول ہوگا جب آپ کیا کریں گے؟ دوسرے فریق کے قیاس کو دفع کریں گے، اس کو ختم کریں گے، اور اس پر اعتراضات قائم کریں گے جن کے وہ جوابات نہ دے سکے، اس سے آپ کے قیاس کی حقانیت ثابت ہوگی بھئی۔ تو وہی بحث اب کرنے

لگے ہیں کہ قیاس کو کس طرح دفع کیا جائے گا، کس طرح اس پر اعتراضات کیے جائیں گے۔ تو وہی بحث اب شروع کر رہے ہیں، فرماتے ہیں:[1]

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ عَنْ بَيَانِ شَرْطِ الْقِيَاسِ وَرُكْنِهِ وَحُكْمِهِ اور جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے قیاس کی شرط کے بیان سے اور اس کے رکن اور حکم کے بیان سے، شَرَعَ فِي بَيَانِ دَفْعِهِ تو شروع ہوئے قیاس کی دفع کے بیان میں، فَقَالَ پس فرمایا: ثُمَّ الْعِلَلُ نَوْعَانِ پھر علتیں دو قسم پر ہیں، طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ ایک علتِ طردیہ ہے اور ایک علتِ مؤثرہ۔

طردیہ بھئی وہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ جہاں پر حکم پایا گیا وہاں پر علت ملی، جہاں علت ملی وہاں حکم ملا، اور جہاں حکم نہیں تھا وہاں وہ علت بھی نہیں تھی، معلوم ہوا یہی علت ہے اس حکم کی، بات سمجھ میں آئی بھئی؟ اس سے کیا معلوم ہوا کہ یہی ہے اس حکم کی علت کہ جہاں بھی ہم دیکھتے ہیں وہاں حکم ہوتا ہے وہ علت بھی پائی جاتی ہے، اور جہاں حکم نہیں ہوتا وہاں علت بھی نہیں ہوتی۔ تو یہ اطراد کو دلیل بناتے تھے لیکن ہمارے نزدیک یہ معتبر نہیں۔ ہمارے نزدیک علت کا مؤثر ہونا ضروری ہے بھئی۔ ہمارے نزدیک علت کا مؤثر ہونا ضروری ہے، پتہ چلے یہ علت مؤثر بھی ہے یا نہیں اس حکم کے اندر، اور اس کا پتہ نص سے یا اجماع سے چلے گا بھئی، نص یا اجماع۔ نص یا اجماع کے ذریعے اس علت کا مؤثر ہونا ثابت ہو چکا ہو تو پھر کسی چیز کو علت قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اسی لیے ہم نے کہا تھا کہ علت وہی چیز، وہی وصف بنے گا جس میں عدالت بھی ہو اور جس میں صلاح بھی ہو، ان کے ذریعے اس کے مؤثر ہونے کا پتہ چلتا تھا۔ تو بعضوں کے نزدیک اطراد دلیل تھی، ہمارے نزدیک دلیل نہیں۔ تو اس سے وہ علت جو نکالتے تھے وہ ہوئی علتِ طردیہ۔ آسان لفظوں میں یوں کہیے، ان کی علت ہے عقلی، جس کی بنیاد کس پر ہے؟ عقل پر ہے کہ جہاں حکم مل رہا ہے وہاں علت مل رہی ہے، جہاں حکم

[1]

جدول — دفعِ قیاس و مباحثِ مناظرہ: علتِ طردیہ اور علتِ مؤثرہ کا فرق اور طرقِ دفع کا جدول:

قسمِ علت / مبحث	اصولی حقیقت اور قائلین	دفع اور اعتراض کا طریقہ
۱۔ علتِ طردیہ (شوافع)	محض اطراد و دوران (وجودِ وصف کے ساتھ وجودِ حکم) کو بغیر اثرِ نص و اجماع کے علت ماننا	ہمارے نزدیک یہ علت حجت نہیں؛ ہم اس کو «ممانعت» کے ذریعے دفع کرتے ہیں جس سے وہ قول بالتأثیر کی طرف مجبور ہوتے ہیں۔
۲۔ علتِ مؤثرہ (احناف)	وہ وصف جس کی تاثیر حکم میں نص یا اجماع سے ثابت ہو (ملائم و مناسب)	یہی علتِ شرعیہ ہے؛ فریقِ مخالف اس پر مناقضہ (نقض)، قلب یا معارضہ وارد کرتا ہے جس کا ہم اصولی جواب دیتے ہیں۔
۳۔ اساسِ علمِ مناظرہ	معلل اور سائل کے درمیان قیاس کے اثبات و دفع کے قواعد و ضوابط	اعتراضات کی چار بڑی قسمیں ہیں: (۱) ممانعت، (۲) مناقضہ / نقض، (۳) قلب، اور (۴) معارضہ خالصہ (تفصیل سبق ۱۱۹ میں)۔

نہیں ہے وہاں علت بھی نہیں ہے، معلوم ہوا یہی علت ہے، تو انہوں نے یہ فیصلہ کس کے ذریعے کیا؟ عقل کے ذریعے کیا۔ جب کہ ہماری یوں کہیں علت ہے علتِ شرعیہ، کیونکہ ہم نے کس طرح، کس چیز کا اعتبار کیا؟ مؤثر ہونے کا، اور مؤثر ہونے کا پتہ کس سے چلا؟ نص سے یا اجماع سے، معلوم ہوا شرعاً یہ علت ہے، مؤثر ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ دو قسم کی علتیں ہیں۔

وَعَلَى كُلِّ قِسْمٍ ضُرُوبٌ مِنَ الدَّفْعِ اور ہر قسم پر کئی، ضُرُوبٌ کا معنیٰ بھی قسم، انواع، اور ہر قسم پر کئی انواع کے مِنَ الدَّفْعِ دفعے ہیں بھئی۔ یعنی ہر ایک کے دفع کے کئی طریقے ہیں۔ ہر قسم کی جو علت ہے، علتِ طردیہ اور دوسری کیا ہے علتِ مؤثرہ، دونوں کو دفع کرنے کے، ان پر اعتراض کرنے کے کئی طریقے ہیں، وہ اب بیان کریں گے۔

فَإِنَّ الطَّرْدِيَّةَ لِلشَّافِعِيَّةِ پس بے شک علتِ طردیہ جو ہے وہ شوافع کی ہے، وَنَحْنُ نَدْفَعُهَا عَلَى وَجْهٍ اور ہم اس کو دفع کرتے ہیں ایسے طریقے پر يُلْجِئُهُمْ إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّأْثِيرِ کہ وہ مجبور کر دیتا ہے ان کو قول بالتأثیر کی طرف۔ ان کی علتِ طردیہ ہے، ہم اس کو دفع کرتے ہیں ایسے طریقے پر کہ وہ طریقہ ان کو مجبور کر دیتا ہے کہ وہ کس چیز کی طرف چلے جائیں؟ قول بالتأثیر، مؤثر ہونے کے قول کی طرف وہ مجبور ہو جائیں بھئی، وہ وجہ جو ہے ان کو مجبور کر دے مؤثر ہونے کے قول کی طرف۔

وَالْمُؤَثِّرَةَ لَنَا، مُؤَثِّرَةَ کا عطف اسی طرح طَرْدِيَّةَ پر کر لیں بھئی۔ وَالْمُؤَثِّرَةَ لَنَا اور علتِ مؤثرہ ہماری ہے، وَتَدْفَعُهَا الشَّافِعِيَّةُ اور اس کو دفع کرتے ہیں کون؟ شوافع بھئی۔ تو وہ اس پر اعتراض کرتے ہیں ہماری علتِ مؤثرہ پر، ثُمَّ نُجِيبُهُمْ عَنِ الدَّفْعِ پھر ہم ان کو جواب دیتے ہیں اس دفع سے، اس اعتراض سے۔

وَهَذَا الْبَحْثُ هُوَ أَسَاسُ الْمُنَاظَرَةِ وَالْمُحَاوَرَةِ اور یہ جو بحث ہے یہ بنیاد ہے، أَسَاسٌ کسے کہتے ہیں؟ بنیاد۔ یہ بحث بنیاد ہے مناظرے وَالْمُحَاوَرَةِ اور مباحثے کی۔ مُحَاوَرَةٌ مباحثہ۔ تو یہ بحث بنیاد ہے مناظرے اور مباحثے کی بھئی۔ اسی سے علمِ مناظرہ بنایا گیا بھئی، اس کے اصول و ضوابط بنائے گئے بھئی، یہی بحث ہے کہ دو شخص، دو علماء، فقہاء آپس میں کیا کرتے تھے؟ ہر ایک اپنے اپنے قیاس کو ثابت کرنے کے لیے آپس میں جو اعتراضات جوابات ہوتے تھے اسی سے پھر ایک باقاعدہ علم بن گیا اور وہ کیا ہے علمِ مناظرہ بھئی، علمِ مناظرہ، علمِ مباحثہ۔ تو مناظرہ جس میں دو فریق مل کر حق کو ثابت کرنے کے لیے، حق تک پہنچنے کے لیے بحث مباحثہ کرتے تھے۔ ایک شخص بھی اپنی طرف سے دلائل دیتا، دوسرا بھی اپنی طرف سے دلائل دیتا، دوسرے کے دعوے پر اعتراضات کرتا، اور اس طرح کوشش کی جاتی تھی کہ حق تک پہنچیں کس کی بات برحق ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں: وَهَذَا الْبَحْثُ هُوَ أَسَاسُ الْمُنَاظَرَةِ وَالْمُحَاوَرَةِ اور یہ بحث جو ہے بنیاد ہے مناظرے اور مباحثے کی۔

وَقَدِ اقْتُبِسَ عِلْمُ الْمُنَاظَرَةِ مِنْ هَذَا الْبَحْثِ لِلْأُصُولِ اور تحقیق اخذ کیا گیا علمِ مناظرہ جو ہے اصول کی اس بحث سے، وَجُعِلَ عِلْمًا آخَرَ اور اس کو ایک دوسرا علم بنا دیا گیا، وَتُصُرِّفَ فِيهِ بِتَغْيِيرِ بَعْضِ الْقَوَاعِدِ وَازْدِيَادِهَا اور پھر اس میں تصرف کیا گیا، یعنی یہاں سے اخذ کیا گیا پھر بعینہ اسی طرح نہیں رکھا گیا بلکہ اس میں تصرف کیا گیا، بِتَغْيِيرِ بَعْضِ الْقَوَاعِدِ بعض قواعد

کی تبدیلی کے ساتھ وَازْدِيَادِهَا اور بعض کی زیادتی کرتے ہوئے، بعض قواعد کی زیادتی کی گئی، عَلَى مَا نُبَيِّنُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى بنا بر اس کے جو ہم بیان کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تو بتلا دیا علتیں دو قسم پر ہیں، ایک طردیہ اور ایک مؤثرہ۔ اب بیان کرنے لگے ہیں علتِ طردیہ کے دفع کے طریقے۔ تو کہتے ہیں: أَمَّا الطَّرْدِيَّةُ فَوُجُوهُ دَفْعِهَا أَرْبَعَةٌ باقی علتِ طردیہ جو ہے، تو اس کو دفع کرنے کے طریقے جو ہیں چار ہیں۔ پہلا جو ہے الْقَوْلُ بِمُوجَبِ الْعِلَّةِ، پہلا کیا ہے؟ قول بموجب العلت۔ الْقَوْلُ بِمُوجَبِ الْعِلَّةِ، قول سے کیا مراد ہے؟ شارح بتلا رہے ہیں: أَيْ قَوْلُ الْمُعْتَرِضِ معترض کا قول۔

یاد رکھیے جو فریق اپنی جس نے تعلیل کی ہے اس کو کہیں گے معلّل، کیا کہیں گے؟ معلّل، یا کہیں گے مستدل، معلّل یا مستدل۔ اور یہ جو اعتراض کرنے والا ہو اس کو کہتے ہیں سائل، کیا کہتے ہیں؟ سائل بھی یا معترض بھی کہتے ہیں۔ تو جب بھی لفظِ معلّل آئے یا مستدل آئے آپ سمجھ جائیں کون مراد ہے؟ جس پر اعتراض کیا جا رہا ہے جس نے تعلیل کی ہے، اور سائل کا لفظ آئے تو آپ سمجھ جائیں کون مراد ہے؟ اعتراض کرنے والا بھئی۔ تو یہ علتِ طردیہ چونکہ ان کی ہے تو وہ ہوں گے معلّل اور ہم کیا ہیں؟ ہم سائل ہیں بھئی، اعتراض کرنے والے ہیں۔

تو یہاں جو آیا الْقَوْلُ بِمُوجَبِ الْعِلَّةِ، پہلا طریقہ علتِ طردیہ کو دفع کرنے کا وہ کیا ہے؟ الْقَوْلُ بِمُوجَبِ الْعِلَّةِ، مُوجَبٌ جیم کے فتحے کے ساتھ ہے بھئی، بِمُوجَبِ الْعِلَّةِ۔ اور قول سے کس کا قول مراد ہے؟ أَيْ قَوْلُ الْمُعْتَرِضِ معترض کا قول، بِمُوجَبِ عِلَّةِ الْمُسْتَدِلِّ، بِمُوجَبِ عِلَّةِ الْمُسْتَدِلِّ کس کی علت پر بھئی؟ مستدل یعنی معلّل کی علت، اور مُوجَبٌ، علت ہوتی ہے مُوجِبٌ ثابت کرنے والی، اور مُوجَبٌ کیا ہو گا اس کا؟ حکم ہو گا، کیا ہو گا؟ حکم، تو علت ہوئی مُوجِبٌ اور حکم ہوا مُوجَبٌ، تو یہاں مُوجَبٌ سے کیا مراد ہے؟ حکم۔ قَوْلُ الْمُعْتَرِضِ بِمُوجَبِ عِلَّةِ الْمُسْتَدِلِّ معترض کا قول مستدل کی علت کے حکم پر۔ جو معلّل نے علت بیان کی اور اس کا حکم بیان کیا، تو اس کی علت کے حکم پر اعتراض کرے گا معترض۔ کس پر اعتراض ہو گا؟ بھئی آگے تفصیل آئے گی، مختلف طریقے ہیں، یہ پہلا طریقہ بیان ہو رہا ہے۔ کبھی کبھار کس پر اعتراض کیا جائے گا؟ علت پر۔ کبھی اعتراض کیا جائے گا حکم پر۔ کبھی اعتراض ہو گا دونوں پر۔ مختلف صورتیں ہیں، یہ پہلی صورت بیان کر رہے ہیں قول بموجب العلت۔ اس میں کس پر اعتراض کیا جائے گا؟ جو معلّل نے حکم بیان کیا ہے اس حکم پر اعتراض کریں گے، علت پر نہیں اعتراض کریں گے، کس پر اعتراض کریں گے؟ حکم پر۔

تفصیل یاد رکھو۔ معلّل نے ایک علت بیان کی اور پھر اس کا ایک حکم بیان کیا کہ یہ حکم ہے اور اس حکم کی یہ علت ہے۔ ہم ان کی علت بھی تسلیم کر لیتے ہیں، حکم بھی تسلیم کر لیتے ہیں، توجہ ہے؟ ہم اس معلّل کی علت کو بھی تسلیم کر لیتے ہیں، حکم کو بھی تسلیم کر لیتے ہیں، لیکن وہ جو خاص ایک محل ہے متنازع فیہ جس میں ہمارا اور ان کا جھگڑا ہے اختلاف

ہے، ہم کہتے ہیں اس مقام پر حکم یہ نہیں ہے۔ اس مقام پر حکم یہ نہیں ہے۔ تو دیکھو حکم پر اعتراض کیا۔ ویسے ہم نے ان کی علت بھی تسلیم کی، حکم بھی تسلیم کیا کہ یہ علت ہے اور اس کا یہ حکم، لیکن اس خاص محل کے اندر یہ حکم نہیں ہے جو آپ بیان کر رہے ہیں۔

صورت سمجھ میں آئی؟ مثلاً شوافع بیان کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں فرض ہونا علت ہے اور تعیینِ نیت حکم ہے۔ فرض ہونا علت ہے، جو بھی چیز فرض ہوگی وہاں تعیینِ نیت ضروری ہے۔ نماز فرض ہے، تو نماز ادا کرتے ہوئے تعیینِ نیت ضروری ہے کہ میں ظہر کی ادا کر رہا ہوں یا عصر کی کر رہا ہوں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو فرض ہونا علت اور حکم کیا؟ تعیینِ نیت۔ اسی طرح کفارے کے روزے فرض ہیں، کسی پر کفارہ آگیا، اب یہ فرض ہیں، اور فرض ہونا علت ہے کس چیز کی؟ تعیینِ نیت کی، لہٰذا کفارے کے روزے رکھنے لگو تو تعیینِ نیت ضروری ہے، متعین کرو کہ میں کفارے کے روزے رکھنے لگا ہوں۔ اسی طرح قضا کا روزہ، رمضان کا روزہ کسی کا چھوٹ گیا بعد میں وہ اس کی قضا کرنے لگا ہے، یہ قضا کا روزہ بھی فرض ہے تو اس میں بھی کیا ضروری؟ تعیینِ نیت، کیونکہ فرض ہونا علت ہے کس چیز کی؟ تعیینِ نیت کی۔ تو فرض ہونا ہے علت اور تعیینِ نیت ہے اس کا حکم۔ ہم کہتے ہیں ہمیں آپ کی بات تسلیم ہے، فرض ہونا علت ہے اور تعیینِ نیت اس کا حکم ہے، لیکن جو محلِ خلاف ہے خاص محل، رمضان کے روزے، اس میں ہم کہتے ہیں تعیینِ نیت نہیں بلکہ مطلقِ نیت کافی ہے۔ وہ کہتے ہیں رمضان کی رات میں روزہ رکھتے وقت باقاعدہ نیت کرے کہ اے اللہ میں کیا کر رہا ہوں؟ صبح رمضان کا روزہ رکھوں گا۔ کس کا روزہ؟ میں رمضان کے روزے کی نیت کرتا ہوں، یہ کہنا ضروری۔ ہم کہتے ہیں نہیں، میں روزے کی نیت کرتا ہوں یہ بھی کہہ دے تو کافی ہے۔ یہ کہہ دے تو بھی کافی ہے۔ رمضان کا ذکر کر دے تو اور اچھی بات، نہ بھی کرے تو مطلقِ نیت بھی کافی ہے۔ تو دیکھو ہم نے ان کے علت کو بھی تسلیم کیا، حکم کو بھی تسلیم کیا، لیکن محلِ خاص میں، محلِ متنازع فیہ میں ہم نے حکم کا انکار کیا کہ آپ کہہ رہے ہیں یہاں بھی تعیینِ نیت، ہم کہتے ہیں یہاں تعیینِ نیت نہیں، یہاں مطلق نیت کافی ہے۔

بحث سمجھ میں آرہی ہے؟ یہ ہے قول بموجب العلت۔ ہم کہتے ہیں فرض ہونا علت ہے تعیینِ نیت کی، ہمیں آپ کی یہ بات قبول، لیکن رمضان کے روزے میں بھی تعیینِ نیت ضروری، یہ حکم، یہ حکم ہمیں آپ کا منظور نہیں، یہ ہمیں تسلیم نہیں، بلکہ یہاں مطلقِ نیت بھی کافی ہے۔ مطلقِ نیت بھی کافی ہے۔ کیوں مطلقِ نیت کافی کیوں؟ کیونکہ بھئی یہ مطلقِ نیت بھی دراصل تعیینِ نیت ہی ہے یہاں پر، مطلقِ نیت بھی یہاں تعیین ہے۔ کس طرح تعیین ہے؟ ہم کہتے ہیں تعیین دو طرح پر ہے، یا تو تعیین بندہ کرے یا تعیین شارع کی طرف سے آجائے۔ جب اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے تعیین آگئی تو اب بندے کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں۔ تعیین چاہیے تھی، ہمیں آپ کا حکم بھی تسلیم تھا، لیکن یہاں پر تعیین کس کی

طرف سے آگئی؟ شارع، اللہ کی طرف سے، اللہ کے رسول کی طرف سے تعیین آگئی، اب ہمیں تعیین کرنے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ حدیث میں آیا ہے: إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ کہ جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو پھر صرف کس کے روزے ہوں گے؟ رمضان ہی کے روزے ہوں گے، معلوم ہوا رمضان میں رمضان ہی کا روزہ ہو سکتا ہے کوئی اور روزہ نہیں، تو یہاں روزے کی تعیین شریعت کی طرف سے آچکی، لہٰذا اب بندے کی طرف سے مطلقِ نیت بھی کافی ہے، کیونکہ مطلقِ نیت بھی کیا ہے؟ تعیینِ نیت ہی ہے، تو تعیین کسی ایک طرف سے آنی چاہیے تھی بھئی۔ اگر شریعت کی طرف سے ہے تو وہی کافی، اور اگر شریعت کی طرف سے نہیں ہے پھر کس کی طرف سے ضروری ہے؟ بندے کی طرف سے ضروری ہے۔ کفارے میں، نمازیں فرض نمازیں، قضا روزے میں، وہاں شارع کی طرف سے تعیین نہیں تھی۔ ظہر کے وقت کے اندر آپ ظہر کی نماز بھی پڑھ سکتے ہیں، قضا نمازیں بھی پڑھ سکتے ہیں، نفل بھی پڑھ سکتے ہیں، تو یہاں اور چیزیں موجود تھیں، شریعت کی طرف سے تعیین نہیں تھی اس لیے بندے کی طرف سے تعیینِ نیت وہاں ضروری تھی۔ لیکن روزے کے اندر تعیین کس کی طرف سے آچکی ہے؟ شارع کے رمضان کے روزے میں، تو وہاں وہ تعیین ہو چکی ہے، صرف اب مطلقِ نیت کافی ہے۔ کفارے کا روزہ جو ہے جس دن آپ رکھنا چاہتے ہیں کفارے کا، بھئی کفارے، اس دن آپ قضا کا بھی رکھ سکتے ہیں، آپ نفلی روزہ بھی رکھ سکتے ہیں، تو وہاں پر مقابل موجود ہے، شریعت کی طرف سے تعیین نہیں، تو وہاں بندے کی طرف سے تعیین ضروری، اور اسی طرح تو قضا اور کفارے اور نمازیں، جب کہ رمضان کے اندر تعیین کس کی طرف سے آچکی ہے؟ شارع، لہٰذا مطلقِ نیت بھی کافی ہے۔ بحث سمجھ میں آئی؟ ہم نے ان کی علت بھی تسلیم کی کہ فرض ہونا علت ہے، تعیینِ نیت اس کا حکم ہے، لیکن اس محلِ خاص میں یعنی رمضان کے روزے میں آپ کہتے ہیں تعیینِ نیت بندے کی طرف سے ضروری کہ وہ کہے میں صبح کس کا روزہ رکھ رہا ہوں؟ رمضان کا روزہ رکھ رہا ہوں، ہم کہتے ہیں ہمیں آپ کا یہ حکم تسلیم نہیں، یہاں مطلقِ نیت بھی کافی ہے، اور مطلقِ نیت بھی یہاں کیوں کافی؟ کیونکہ یہی، کیونکہ یہ تعیین ہی ہے بھئی، کیونکہ تعیین پہلے سے ہی شریعت کی طرف سے آچکی۔ بحث سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَهُوَ الْتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيلِهِ، وَهُوَ الْتِزَامُ بھئی قول بموجب العلت کی تعریف کر رہے ہیں۔ قول بموجب العلت جو ہے هُوَ الْتِزَامُ وہ لازم پکڑنا ہے، یعنی اس کا اپنے اوپر بھی لازم کر لینا، ہم نے ان کی علت اور حکم کو مانا تھا یا نہیں مانا تھا؟ تو ہم نے بھی اسی چیز کا التزام کیا جس کو انہوں نے لازم کیا تھا۔ تو یہ قول بموجب العلت جو ہے هُوَ الْتِزَامُ وہ لازم پکڑنا ہے، یعنی جو بات انہوں نے کہی ہے اسی کو اپنے اوپر بھی لازم کر لینا، تو هُوَ الْتِزَامُ وہ لازم کر لینا ہے مَا اس چیز کو يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ جس کو کس نے لازم کیا تھا؟ معلّل نے لازم کیا تھا بِتَعْلِيلِهِ کس وجہ سے؟ اپنی تعلیل کی وجہ سے، جس چیز کو معلّل نے لازم کیا تھا سائل نے بھی اس کو کیا کر لیا؟ اس کا التزام کیا، اپنے اوپر لازم، یعنی ان کی علت بھی تسلیم، ان

کا حکم بھی تسلیم، اختلاف صرف کس میں کیا؟ محلِ خاص کے اندر بھئی۔ یہ معنیٰ ہے کہ وہ لازم پکڑنا ہے اس چیز کو جس کو لازم کیا تھا معلّل نے اپنی تعلیل کے ذریعے مَعَ بَقَاءِ الْخِلَافِ فِي حُكْمِ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ ساتھ اختلاف کے باقی رہنے کے اس متنازع فیہ حکم میں کہ اس متنازع فیہ حکم، اس طریقے پر اس کی علت اور حکم کو تسلیم کر لینا کہ متنازع فیہ محل میں، اس متنازع فیہ حکم میں اختلاف باقی رہے بھئی۔

كَقَوْلِهِمْ أَيْ قَوْلِ الشَّافِعِيَّةِ ضمیر کا مرجع بتلایا، جیسے کہ شوافع کا قول ہے فِي صَوْمِ رَمَضَانَ رمضان کے روزے میں أَنَّهُ صَوْمٌ فَرْضٌ فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ کہ یہ فرض روزہ ہے پس یہ ادا نہیں ہو گا مگر تعیینِ نیت سے ہی، بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ روزہ رکھنے والا یوں کہے: بِصَوْمِ غَدٍ نَوَيْتُ لِفَرْضِ رَمَضَانَ کہ میں کل کے روزے کی نیت کرتا ہوں کون سا روزہ؟ لِفَرْضِ رَمَضَانَ رمضان کے فرض، میں کل کے رمضان کے فرض روزے کی نیت کرتا ہوں۔ فَأَوْرَدَ الْعِلَّةَ الطَّرْدِيَّةَ پس وہ فریق جو معلّل ہیں، فریقِ مخالف یا یوں کہیں شوافع، شوافع لے کر آئے علتِ طردیہ کو وَهِيَ الْفَرْضِيَّةُ اور علتِ طردیہ کون سی ذکر کی علت انہوں نے؟ فرضیت، فرض ہونا، لِلتَّعْيِينِ کس کے لیے؟ تعیین کے لیے یعنی اس حکم کے لیے، إِذْ أَيْنَمَا تُوجَدُ الْفَرْضِيَّةُ يُوجَدُ التَّعْيِينُ اس لیے کہ جہاں بھی فرض ہونا پایا جاتا ہے وہاں تعیین پائی جاتی ہے، كَصَوْمِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالصَّلَاةِ الْخَمْسِ جیسے کہ قضا کا روزہ اور کفارے کا روزہ اور پانچ نمازیں، ان سب میں یہ سب فرض ہیں، تو فرضیت پائی گئی، علت پائی گئی، تو حکم آگیا، کیا حکم تھا؟ تعیینِ نیت۔

وَنَحْنُ نَدْفَعُهُ بِمُوجَبِ عِلَّتِهِ اور ہم اس کو دفع کرتے ہیں اس کو بِمُوجَبِ عِلَّتِهِ اس معلّل کی علت کے حکم سے، اس معلّل کی علت کے حکم سے ہم اس کو دفع کرتے ہیں، فَنَقُولُ ہم کہتے ہیں عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ کہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے مگر تعیینِ نیت کے ساتھ ہی، ہمارے نزدیک بھی صحیح نہیں ہے مگر کس کے ساتھ؟ تعیینِ نیت کے ساتھ ہی، وَإِنَّمَا نُجَوِّزُهُ بِإِطْلَاقِ النِّيَّةِ اور ہم اس رمضان کے روزے کو جائز قرار دیتے ہیں اطلاقِ نیت کے ساتھ عَلَى أَنَّهُ تَعْيِينٌ بنا بر اس کے کہ یہ تعیین ہی ہے، أَيْ سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْيِينَ ضَرُورِيٌّ لِلْفَرْضِ یعنی یہ بات ہمیں تسلیم ہے کہ تعیین ضروری ہے فرض کے لیے، وَلَكِنَّ التَّعْيِينَ نَوْعَانِ لیکن تعیین دو قسم پر ہے: تَعْيِينٌ مِنْ جَانِبِ الْعِبَادِ قَصْدًا ایک تو وہ تعیین ہے جو بندوں کی جانب سے ہو قصداً ارادتاً، ایک وہ تعیین ہے جو بندوں کی طرف سے ہو قصداً، وَتَعْيِينٌ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ اور ایک وہ تعیین ہے جو شارع کی جانب سے ہو، وَهَذَا الْإِطْلَاقُ فِي حُكْمِ التَّعْيِينِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ اور یہ اطلاق بھی جو ہے تعیین کے حکم میں ہے شارع کی جانب سے، فَإِنَّهُ قَالَ اس لیے کیونکہ شارع فرماتے ہیں: إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ جب شعبان گزر جائے تو کوئی روزہ نہیں مگر رمضان سے ہی۔

فَإِنْ قَالَ الْخَصْمُ پھر اگر فریقِ مخالف اعتراض کرے، جواب ہم نے دے دیا، پھر بھی اگر فریقِ مخالف اعتراض

کرے کہ إِنَّ التَّعْيِينَ الْقَصْدِيَّ هُوَ الْمُعْتَبَرُ عِنْدَنَا کہ ہمارے نزدیک تو تعیینِ قصدی ہی معتبر ہے جو ارادے سے ہو، بندہ خود کیا کرے اس کا؟ ارادہ کرے۔ ہم نے جواب دے دیا، اگر پھر بھی فریقِ مخالف اعتراض کرے اور کیا کہے ہمارے طرف سے کہ مطلق تعیین کافی نہیں بلکہ تعیینِ قصدی ضروری ہے، یعنی جس میں بندے کا ارادہ ہو، یعنی یوں کہیں بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے، اگر فریقِ مخالف کیا اعتراض کرے؟ تعیینِ قصدی ضروری ہے وہ معتبر ہے ہمارے نزدیک، كَمَا فِي الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ جیسے کس میں ہے؟ قضا اور کفارے اس میں بندے کی طرف سے تعیینِ قصدی ہوتی ہے، دُونَ التَّعْيِينِ مُطْلَقًا نہ کہ تعیینِ مطلقاً، وہ ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے۔ فَنَقُولُ تو ہم کہتے ہیں: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّعْيِينَ الْقَصْدِيَّ مُعْتَبَرٌ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ تعیینِ قصدی معتبر ہے، وَلَا نُسَلِّمُ اور ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ أَنَّ عِلَّةَ التَّعْيِينِ الْقَصْدِيِّ، عِلَّتَهُ ہے آپ کی کتابوں میں؟ عِلَّتَهُ نہیں ہونا چاہیے بھئی، عِلَّةَ التَّعْيِينِ، یہ اضافت ہو رہی ہے، وَلَا نُسَلِّمُ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ أَنَّ عِلَّةَ التَّعْيِينِ الْقَصْدِيِّ فِي الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ هِيَ مُجَرَّدُ الْفَرْضِيَّةِ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ تعیینِ قصدی کی علت قضا اور کفارے میں هِيَ مُجَرَّدُ الْفَرْضِيَّةِ یہ محض فرض ہونا ہے۔

آپ نے کیا کہا؟ معترض نے کیا اعتراض کیا؟ کہ ہمارے نزدیک مطلق تعیین معتبر نہیں بلکہ ہمارے نزدیک تعیینِ قصدی معتبر ہے، ارادے کے ساتھ ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ تعیینِ قصدی معتبر نہیں، اور آپ نے کس کو علت بنایا تھا اور کس کو حکم بنایا تھا؟ فرض ہونے کو علت بنایا تھا اور تعیینِ نیت کو حکم بنایا تھا، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ جو بعض جگہ پر تعیینِ قصدی آئی، کیا آئی؟ بھئی قضا کفارے میں، نمازوں میں کیا ضروری ہے؟ تعیین۔ ہم کہتے ہیں یہاں پر جو تعیینِ قصدی آئی یہ اس کی علت فرض ہونا نہیں ہے۔ فرض ہونا علت ہے تعیینِ نیت کی، فرض ہونا علت ہے تعیینِ نیت کی تو علت ہے، تعیینِ قصدی کی علت نہیں ہے فرض ہونا بھئی۔ پھر تعیینِ قصدی کی علت کیا ہے؟ ہم کہتے ہیں اس کی علت کہ یہاں پر مزاحم موجود ہیں اور مقابل موجود ہیں، یہ علت ہے تعیینِ قصدی کی کہ چونکہ جس دن آپ قضا کا روزہ رکھنا چاہتے ہیں یا کفارے کا روزہ رکھنا چاہتے ہیں، ان دنوں میں آپ اور روزے بھی رکھ سکتے ہیں، تو مزاحم موجود ہیں، مقابل موجود ہیں، تو مزاحم اور مقابل کا موجود ہونا یہ علت ہے کس چیز کی؟ تعیینِ قصدی کی۔ فرض ہونا یہ علت ہے صرف کس چیز کی؟ تعیینِ نیت کی علت تو ہے، تعیینِ قصدی کی نہیں۔ تعیینِ قصدی کی علت کیا ہے؟ کہ یہاں پر مقابل موجود ہے۔ آپ ظہر کی نماز ادا کرنا چاہتے ہیں تو تعیینِ قصدی ضروری ہے، لیکن اس کی وجہ فرض ہونا نہیں ہے، اس کی وجہ تعیینِ قصدی کی علت کیا ہے؟ مقابل، اسی وقت میں آپ چاہیں نفل پڑھ لیں شریعت نے اجازت دے رکھی ہے، آپ چاہیں قضا نمازیں پڑھ لیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو تعیینِ قصدی کی علت فرضیت نہیں ہے بلکہ تعیینِ قصدی کی علت کیا ہے؟ مزاحم اور مقابل کا موجود ہونا۔ یہاں اور چیزیں بھی آسکتی ہیں چونکہ اسی جنس کی اس لیے تعیینِ قصدی ضروری، رمضان کے اندر اور چیزیں اس جنس کی آہی نہیں سکتیں اور کوئی روزہ آہی نہیں سکتا بلکہ کون سا رکھنا پڑے گا؟ رمضان ہی کا، اس لیے وہاں تعیینِ قصدی نہیں ضروری اور یہاں پر

تعیینِ قصدی ضروری ہے۔

تو کہتے ہیں ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ تعیینِ قصدی معتبر ہے، وَلَا نُسَلِّمُ اور ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ أَنَّ عِلَّةَ التَّعْيِينِ الْقَصْدِيِّ فِي الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ هِيَ مُجَرَّدُ الْفَرْضِيَّةِ کہ تعیینِ قصدی کی علت قضا اور کفارے میں هِيَ مُجَرَّدُ الْفَرْضِيَّةِ یہ محض فرضیت ہے، بَلْ كَوْنُ وَقْتِهِ صَالِحًا لِأَنْوَاعِ الصِّيَامَاتِ بلکہ اس وقت کا صالح ہونا، بلکہ اس وقت کا صالح ہونا اور قسم کے روزوں کے لیے، چونکہ وہ وقت اور قسم کے روزوں کی بھی صلاحیت رکھتا ہے جس میں آپ کیا کرنے لگے ہیں کفارے یا قضا کا روزہ رکھ رہے ہیں، یہ وقت صلاحیت رکھتا ہے کہ اس میں اور روزے بھی رکھے جا سکتے ہیں، یعنی یہاں پر مقابل اور مزاحم موجود ہیں، تو یہ مزاحم اور مقابل کا موجود ہونا یہ علت ہے کس چیز کی؟ تعیینِ قصدی کی۔ بِخِلَافِ رَمَضَانَ بخلاف رمضان کے، فَإِنَّهُ مُتَعَيَّنٌ کیونکہ وہ متعین ہے، كَالْمُتَوَحِّدِ فِي الْمَكَانِ يُصَابُ بِمُطْلَقِ اسْمِهِ جیسے كَالْمُتَوَحِّدِ ایک اکیلا شخص هو فِي الْمَكَانِ کسی کمرے کسی جگہ میں، يُصَابُ اس تک پہنچا جائے گا بِمُطْلَقِ اسْمِهِ مطلق اس کے، مطلق اسم کے ذریعے، نام لینے کی تعیین کی نہیں ضرورت۔ تعیین کی نہیں ضرورت، ایک کمرے میں ایک ہی آدمی ہے آپ پوچھتے ہیں باہر سے، کوئی آدمی ہے؟ تو آپ کو فوراً وہ بتلا دے گا کہ آدمی اندر موجود ہے، مطلق علم نہیں لیا نام اس کا نہیں لیا فلاں یا فلاں ابنِ فلاں۔ لیکن، تو یہاں پر مطلقِ اسم کافی ہے، اسی طرح روزے میں بھی اور کوئی مقابل نہیں تو مطلقِ نیت کیا ہے؟ کافی ہے۔ یہاں صرف آپ نے کہا آدمی ہے؟ اس نے کہا جی ہے، فوراً آپ کو پتہ لگ گیا۔ لیکن اگر کمرے میں آٹھ دس آدمی ہیں اور آپ کس کو بلانا چاہتے ہیں؟ زید کو بلانا چاہتے ہیں تو پھر آدمی ہے کہنے سے کوئی پتہ نہیں چلے گا، وہاں کیا ضروری؟ باقاعدہ اس کی تعیین ضروری کہ زید ہے یا زید نہیں۔ تو معلوم ہوا جیسے یہاں پر ظاہری مثال میں بات واضح ہو گئی جہاں مقابل نہیں ہوتا وہاں مطلقِ اسم کافی، جہاں مقابل موجود ہیں وہاں تعیین ضروری، تو یہاں پر بھی جب رمضان کے روزے میں مقابل کوئی نہیں تو مطلقِ نیت کافی، اور روزوں کے اندر یا نمازوں کے اندر مقابل موجود تو وہاں تعیینِ نیت، تعیینِ قصدی ضروری ہے۔

وَلَمْ يَذْكُرْ هَذَا الِاعْتِرَاضَ أَهْلُ الْمُنَاظَرَةِ اور ذکر نہیں کیا اس اعتراض کو اہلِ مناظرہ نے۔ اہلِ مناظرہ نے، بھئی وہ علم جو اخذ کیا گیا اسی علمِ اصولِ فقہ کی بحث سے علمِ مناظرہ، ان اہلِ مناظرہ نے اس اعتراض کو ذکر نہیں کیا۔ اب اس سے کیا مراد ہے؟ کون سا اعتراض؟ ایک تو یہ دو تین سطریں اوپر آیا فَإِنْ قَالَ الْخَصْمُ اگر فریقِ مقابل یہ کہے، مخالف یہ کہے ایک تو یہ اعتراض، اور ایک یہ جو بحث ہم پڑھ رہے ہیں، بحث کس چیز کی ہے؟ قیاس کو دفع کرنے کے طریقے، قیاس پر اعتراض کرنے کے طریقے، تو یہ پہلا اعتراض جو کیا ذکر کر رہے ہیں؟ قول بموجب العلت۔ اب اس سے کیا مراد ہے؟ یہ والا اعتراض جو اوپر آیا فَإِنْ قَالَ الْخَصْمُ یا قول بموجب العلت والا اعتراض؟ محشی اس کے اوپر دیکھیں دو نشان ہوں گے، ایک نے لکھا ہے قول بموجب العلت والا اعتراض، اس کو اہلِ مناظرہ نے اپنی کتابوں میں ذکر نہیں کیا۔ دوسرا حاشیے والا نیچے لکھتے ہیں فَإِنْ قَالَ الْخَصْمُ یہ والا اعتراض مراد ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ بظاہر یہی نظر آتا ہے بھئی، ظاہر یہی ہے

کہ یہ هَذَا الِاعْتِرَاضَ سے قول بموجب العلت مراد ہے۔ یہ جو قول بموجب العلت ہے، یہ آپ معلّل پر اعتراض کر رہے ہیں نا اس کے حکم کو تسلیم نہیں کر رہے، یہ والا اعتراض جو ہے، یہ قول بموجب العلت اس کو اہلِ مناظرہ نے اپنی کتابوں میں ذکر نہیں کیا بھئی۔ یہ مراد ہے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ اور اس پر ایک قرینہ بھی ہے: آگے ایک صفحے بعد آرہا ہے وَفَسَادُ الْوَضْعِ، متن ہے بھئی وَفَسَادُ الْوَضْعِ، اسی میں نچلی سطر میں آرہا ہے وَلَمْ يَذْكُرْهُ أَهْلُ الْمُنَاظَرَةِ اس کو اہلِ مناظرہ نے ذکر نہیں کیا۔ فساد الوضع جو ہے اس کو اہلِ مناظرہ نے ذکر نہیں کیا۔ متن مل گیا بھئی فساد الوضع والا؟ اسی کے نیچے کیا لکھا ہے؟ وَلَمْ يَذْكُرْهُ أَهْلُ الْمُنَاظَرَةِ اہلِ مناظرہ نے اس کو ذکر نہیں کیا۔ اس میں تو دیکھو کس کی طرف واضح اشارہ ہے؟ فسادِ وضع کو اہلِ مناظرہ نے ذکر نہیں کیا۔ معلوم ہوا یہاں پر بھی جو شارح بتلا رہے ہیں وہ متن کی بات ہی کر رہے ہیں کہ علمِ مناظرہ والوں نے اس قول بموجب العلت کو ذکر نہیں کیا بھئی۔

تو کہتے ہیں وَلَمْ يَذْكُرْ هَذَا الِاعْتِرَاضَ أَهْلُ الْمُنَاظَرَةِ اور ذکر نہیں کیا اس اعتراض کو اہلِ مناظرہ نے، یا یہ ہے بھئی مناظرے کی کتابوں کی تحقیق کی جائے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ وَلَمْ يَذْكُرْ هَذَا الِاعْتِرَاضَ أَهْلُ الْمُنَاظَرَةِ اور ذکر نہیں کیا اس اعتراض کو اہلِ مناظرہ نے لِأَنَّهُ سَطْحِيٌّ کیونکہ یہ اعتراض سطحی ہے، ظاہری ہے یعنی سرسری ہے۔ یہ اعتراض کس قسم کا ہے؟ سرسری اعتراض ہے۔ لَا يَبْقَى بَعْدَ الدِّقَّةِ وَتَعْيِينِ الْمَبْحَثِ یہ اعتراض باقی نہیں رہتا دقت گہرائی کے بعد وَتَعْيِينِ الْمَبْحَثِ اور جائے بحث کی تعیین کے بعد۔ جب کس سلسلے میں بحث کرنی ہے بھئی دو فریق جمع ہوئے انہوں نے آپس میں مناظرہ کرنا ہے تو پہلے متعین کریں گے کس چیز کے بارے میں بحث کرنی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو جب وہ بحث کی جگہ متعین ہو جائے اور گہرائی میں چلے جائیں تو پھر یہ اعتراض باقی ہی نہیں رہتا بھئی، بات کھل کر خود ہی سامنے آ جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ فریقِ مخالف کا مذہب ذرا غور کرنے سے پتہ چل گیا کہ وہ درست نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

فَإِنَّ اسْتِفْسَارَ الْمُدَّعَى عِنْدَهُمْ وَبَيَانَهُ بَعْدَ الطَّلَبِ وَاجِبٌ کیونکہ مدعیٰ کے بارے میں پوچھنا، مدعیٰ یعنی دعویٰ، استفسار پوچھنا، کیونکہ دعوے کا پوچھنا عِنْدَهُمْ اہلِ مناظرہ کے نزدیک وَبَيَانَهُ بَعْدَ الطَّلَبِ وَاجِبٌ اور پھر اس کو بیان کرنا طلب کے بعد یہ واجب ہوتا ہے۔ مناظرے میں کیا واجب ہوتا ہے؟ کہ دعویٰ پوچھا جائے، کیا دعویٰ ہے آپ کا؟ اور جب پوچھا گیا تو طلب کی گئی اور طلب کے بعد اب اس کو دوسرے معلّل پر اس کو بیان کرنا واجب ہوتا ہے کہ میرا یہ دعویٰ ہے، میرا یہ دعویٰ ہے۔ بات سمجھ میں آئی؟ فَإِنَّ اسْتِفْسَارَ الْمُدَّعَى عِنْدَهُمْ وَبَيَانَهُ بَعْدَ الطَّلَبِ وَاجِبٌ کیونکہ دعوے کا پوچھنا اہلِ مناظرہ کے نزدیک اور پھر اس کو بیان کرنا طلب کے بعد یہ واجب ہوتا ہے، وَلَا يَقْبَلُهُ قَطُّ تو وہ کبھی بھی اس بات کو معلّل قبول نہیں کرے گا، معلّل کبھی بھی اس بات کو قبول نہیں کرے گا کہ وہ اتنی کمزور، وہ اتنا کمزور دعویٰ کر دے کہ ذرا گہرائی میں جائیں تو اس کا مذہب کیا ہو جائے؟ باطل ہو جائے، اس پر اعتراض ہو اور فوراً ہی وہ رد ہو جائے، وہ کبھی بھی اس بات کو

قبول نہیں کرے گا، اس طرح کا وہ دعویٰ کبھی کرے گا ہی نہیں۔ بات سمجھ میں آئی؟ مناظرے میں تو دونوں طرف سے دلائل آئیں گے نا، تو وہ کوئی قوی بات لے کر آئے گا مقابلے میں، ہلکی کمزور سی بات تو نہیں لے کر آئے گا جس کے بارے میں بتلا رہے ہیں کہ اعتراض سرسری سا ہے یعنی ذرا گہرائی میں جائیں تو یہ اعتراض رہتا ہی نہیں بات خود ہی کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ دوسرے کا دعویٰ صحیح نہیں، تو مقابل کبھی بھی اس قسم کا ہلکا اور کمزور دعویٰ کرے گا ہی نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہ کبھی بھی اس بات کو قبول نہیں کرے گا کہ اس طرح کا سرسری سا دعویٰ کرے اور پھر سرسری سے اعتراض سے ہی اس کی بات باطل ہو جائے، اس کا دعویٰ باطل ہو جائے۔

وَالْمُمَانَعَةُ، جی یہ دوسری قسم آگئی بھئی۔ علتِ طردیہ کی دفع کے کئی طریقے ہیں، بتلایا تھا چار طریقے ہیں، پہلا کیا تھا؟ قول بموجب العلت۔ دوسرا ہے ممانعت۔ ممانعت کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں: وَهِيَ عَدَمُ قَبُولِ السَّائِلِ یہ سائل کا قبول نہ کرنا، سائل کون؟ اعتراض کرنے والا، پہلے بیان کر چکا ہوں، اعتراض کرنے والے کا قبول نہ کرنا، کس چیز کو قبول نہ کرنا؟ مُقَدِّمَاتِ دَلِيلِ الْمُعَلِّلِ معلّل کی دلیل کے مقدمات کو، معلّل کی دلیل کے مقدمات کو، كُلَّهَا أَوْ بَعْضَهَا سب کے سب مقدمات کو یا اس کے بعض مقدمات کو، بِالتَّعْيِينِ وَالتَّفْصِيلِ تعیین اور تفصیل کے ساتھ۔

بھئی دیکھیے، معلّل جو ہے وہ حکم کی علت بیان کر رہا ہے کہ یہ علت ہے اور یہ اس کا حکم، تو اس کے لیے وہ کیا کرے گا؟ دلیل ذکر کرے گا یا نہیں کرے گا؟ دلیل ذکر کرے گا، صغریٰ کبریٰ ملائے گا اور نتیجہ آپ کے سامنے لے کر آئے گا۔ تو ممانعت اس چیز کا نام ہے کہ وہ جو معلّل نے دلیل پیش کی اس کے بعض مقدمات یعنی صغریٰ یا کبریٰ ان کو نہ ماننا، یا سارے مقدمات یعنی صغریٰ اور کبریٰ دونوں ہی کو نہ ماننا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ معنیٰ ہے کہ سائل کا قبول نہ کرنا معلّل کی دلیل کے مقدمات کو كُلَّهَا أَوْ بَعْضَهَا سب کو یا بعض کو، بِالتَّعْيِينِ تعیین کے ساتھ یعنی تعیین کے ساتھ کہ میں فلاں مقدمے کو آپ کے تسلیم نہیں کرتا، مثلاً صغریٰ کو تسلیم نہیں کرتا میں، یا میں کبریٰ کو تسلیم نہیں کرتا، وَالتَّفْصِيلِ اس کا تعلق كُلَّهَا سے ہے، یا تفصیل کے ساتھ یعنی صغریٰ کو بھی نہیں کرتا، میں آپ کے کبریٰ کو بھی تسلیم نہیں کرتا بھئی تفصیل کے ساتھ۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ جو تعیین ہے اس کا تعلق بعضہا سے ہے اور یہ جو والتفصیل آیا اس کا عطف تعیین پر ہے اور اس کا تعلق کلہا سے ہے، کس سے ہے؟ کلہا۔ دیکھیے سائل معلّل کی دلیل کے بعض مقدمات کو تسلیم نہیں کرے گا یا سارے۔ بعض کو مثلاً تسلیم نہیں کرتا، صغریٰ کو تسلیم نہیں کرتا، اس کا انکار کرتا ہے، تو بالتعیین کا تعلق کس سے ہے؟ بعضہا سے، تو دیکھو انکار کس کا کر رہا ہے؟ صغریٰ کا تعیین کے ساتھ، یہ والا مقدمہ ہمیں آپ کا تسلیم نہیں۔ یا کس کا انکار کرتا ہے؟ کبریٰ کا کہ تعیین کے ساتھ یہ والا مقدمہ ہمیں تسلیم نہیں۔ اور تفصیل کا تعلق ہے کلہا سے کہ معلّل کی ساری جو مقدمات ہیں ان کا کیا کر دیتا ہے؟ انکار تفصیل کے ساتھ کہ سارے مقدمات ہمیں آپ کے تسلیم نہیں، ہم ان کا انکار کرتے ہیں۔

وَهِيَ أَرْبَعَةٌ اور یہ چار ہیں بھئی۔ ممانعت کتنی قسم پر ہے؟ چار قسم پر، بِالِاسْتِقْرَاءِ استقراء کی وجہ سے، استقراء کہتے ہیں تلاش و جستجو۔ ہم نے تلاش کیا، تحقیق کی، تو ممانعت کی کتنی قسمیں ملیں؟ چار قسمیں ملیں، ہو سکتا ہے اور بھی ہوں لیکن ہمیں کتنی ملی ہیں؟ چار ہی ملی ہیں، ان چار کو ذکر کریں گے۔ ممانعت نام سے ہی ظاہر ہے منع سے ہے منع، انکار کرنا۔ جو معلّل نے دلیل ذکر کی اس کے سارے مقدمات کا انکار کرنا یا بعض مقدمات کا انکار کرنا۔ تو کہتے ہیں یہ ممانعت چار قسم پر ہے استقراء کے ذریعے، لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ تَكُونَ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ کیونکہ یہ ممانعت یا تو نفسِ وصف میں ہو گی۔ ممانعت کس میں ہو گی؟ نفسِ وصف میں یعنی علت میں، وصف سے کیا مراد ہے؟ علت بھئی، علت کا آپ انکار کرتے ہیں کہ علت یہ نہیں ہے بلکہ علت دوسری چیز ہے۔ ایک علت تھی، ایک اس کا حکم تھا، معلّل نے دلیل پیش کی کہ یہ علت ہے اور یہ اس کا حکم، ہم نے کس چیز کا انکار کیا؟ علت کا انکار کر دیا کہ یہ علت نہیں ہے بلکہ علت دوسری چیز ہے۔

تو کہتے ہیں: لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ تَكُونَ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ اس لیے کیونکہ وہ ممانعت یا تو نفسِ وصف میں ہو گی، أَيْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ الَّذِي تَدَّعِيهِ وَصْفًا یعنی ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ یہ وصف جس کا آپ نے دعویٰ کیا ہے وصف ہونے کا، عِلَّةٌ یہ کیا ہو؟ علت ہو، یہ خبر ہے أَنَّ کی: أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ الَّذِي تَدَّعِيهِ وَصْفًا عِلَّةٌ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ یہ وصف جس کے آپ نے وصف ہونے کا دعویٰ کیا ہے یہ علت ہے، بَلِ الْعِلَّةُ شَيْءٌ آخَرُ بلکہ علت دوسری چیز ہے۔ كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے فِي كَفَّارَةِ الْإِفْطَارِ افطار کے کفارے میں، افطار روزہ توڑنا، روزہ توڑنے کے کفارے میں امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إِنَّهَا عُقُوبَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْجِمَاعِ کہ یہ سزا ہے، یہ کفارہ افطار کیا ہے؟ یہ سزا ہے مُتَعَلِّقَةٌ بِالْجِمَاعِ کس کے ساتھ یہ متعلق ہے؟ کس سے تعلق ہے اس کا؟ جماع سے، صحبت کرنے سے، کوئی صحبت کرے گا روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے تو اس پر کفارہ آئے گا۔ تو معلوم ہوا اس کفارہ، یہ جو سزا ہے اس کا تعلق انہوں نے کس سے جوڑ دیا؟ جماع سے، یعنی اس کی علت جماع کو بنایا۔ اور اس کا مطلب ہے کوئی شخص جان بوجھ کر روزے میں کھا لے یا جان بوجھ کر روزے میں پی لے اس پر کفارہ نہیں آئے گا، قضا تو آئے گی کفارہ نہیں آئے گا کیونکہ کفارے کا تعلق تو ان کے نزدیک کس سے ہے؟ جماع سے ہے۔ فَلَا تَكُونُ وَاجِبَةً فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ تو پس کفارہ واجب نہیں ہو گا کھانے اور پینے کی صورت میں۔ فَنَقُولُ پس ہم کہتے ہیں: لَا نُسَلِّمُ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ أَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْأَصْلِ هِيَ الْجِمَاعُ کہ علت اصل کے اندر یہ جماع ہے، بَلِ الْإِفْطَارُ عَمْدًا بلکہ علت کیا ہے؟ جان بوجھ کر روزہ توڑنا علت ہے۔ جس صورت میں بھی جان بوجھ کر روزہ توڑا تو کفارہ آئے گا، چاہے صحبت کی صورت میں، چاہے کھانے کی صورت میں، چاہے پینے کی کیونکہ ان سب میں کیا پایا جا رہا ہے؟ جان بوجھ کر روزہ توڑنا پایا جا رہا ہے۔ وَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ أَيْضًا اور یہ افطار عمداً یہ تو حاصل ہو جاتا ہے کھانے اور پینے میں بھی، بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَوْ جَامَعَ نَاسِيًا لَا يَفْسُدُ صَوْمُهُ لِعَدَمِ الْإِفْطَارِ دلیل اس کی کیا ہے؟ کہتے ہیں اس دلیل کے ساتھ کہ أَنَّهُ لَوْ جَامَعَ، بِدَلِيلِ أَنَّهُ، دلیل کی اضافت ہو رہی ہے آگے أَنَّهُ لَوْ جَامَعَ کی طرف بھئی، اور یہ

اضافتِ بیانی ہے، اضافتِ بیانی کس کو کہتے تھے؟ جس میں مضاف الیہ مضاف کا بیان کرتا ہے۔ آگے وہ دلیل کی وجہ سے، وہ دلیل کیا ہے؟ أَنَّهُ، آگے دلیل شروع ہو گئی بھئی، وہی تفصیل اسی کے بیان آگیا دلیل ہی ہے آگے بھئی۔ اس دلیل کی وجہ سے کہ اگر کوئی شخص صحبت کرلے نَاسِيًا بھول کر، فَلَا يَفْسُدُ صَوْمُهُ تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا، لِعَدَمِ الْإِفْطَارِ کیونکہ افطار قصداً نہیں پایا گیا۔ تو معلوم ہوا ہماری علت صحیح ہے جو ہم نے کہا کہ کفارے کی علت کیا ہے؟ افطار عمداً ہے، افطار عمداً اس کی علت ہے، اور آپ نے علت کس کو بنایا تھا؟ جماع کو، حالانکہ بھول کر کوئی جماع کرلے اسے روزہ بیچارے کو یاد ہی نہیں تھا تو یہاں اس پر کفارہ نہیں آتا، آپ بھی تسلیم کرتے ہیں حالانکہ علت تو پائی جا رہی ہے جماع والی۔

أَوْ فِي صَلَاحِيَّتِهِ لِلْحُكْمِ مَعَ وُجُودِهِ یا اس وصف کے، یا وہ ممانعت ہو گی کس چیز کے اندر؟ فِي صَلَاحِيَّتِهِ لِلْحُكْمِ اس وصف کے حکم کی صلاحیت رکھنے میں، اس وصف کے حکم کی صلاحیت رکھنے کی ممانعت ہو گی کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آپ کی علت اس حکم کی صلاحیت رکھتی ہے، یعنی آپ کی علت اس حکم کے لیے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، یہ اعتراض ہو گا۔ کیا اعتراض ہو گا؟ آپ کا بتلایا ہوا وصف، جس کو علت بنایا تھا معلّل نے، آپ کا بتلایا ہوا وصف اس حکم کے لیے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا مَعَ وُجُودِهِ باوجود اپنے پائے جانے کے، موجود ہو بھی تو بھی یہ اس حکم کے لیے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عبارت سمجھ میں آئی؟ أَوْ فِي صَلَاحِيَّتِهِ اس کا عطف ہے فِي نَفْسِ الْوَصْفِ، اس کو ہٹائیں ذرا اس کی جگہ اس کو رکھیں، لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ تَكُونَ فِي صَلَاحِيَّتِهِ لِلْحُكْمِ مَعَ وُجُودِهِ اس لیے کیونکہ وہ ممانعت یا تو کس چیز کے اندر ہو گی؟ حکم کے لیے اس وصف کی صلاحیت رکھنے میں ہو گی باوجود اس وصف کے پائے جانے کے، أَيْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ صَالِحٌ لِلْحُكْمِ مَعَ كَوْنِهِ مَوْجُودًا یعنی یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ یہ وصف صلاحیت رکھتا ہے اس حکم کی باوجود اس وصف کے پائے جانے کے۔

كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ فِي إِثْبَاتِ الْوِلَايَةِ عَلَى الْبِكْرِ جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے باکرہ پر ولایت کے ثابت کرنے میں۔ بھئی ہمارے نزدیک جو صغیرہ ہے، نابالغہ ہے، اس پر ولی کو ولایت حاصل ہوتی ہے نکاح کی، ولی اس کا جہاں چاہے کیا کر سکتا ہے؟ نکاح کروا سکتا ہے، اور اس کی علت کیا؟ ہمارے نزدیک صِغَر ہے، نابالغ ہونا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صِغَر نہیں ہے بلکہ اس کی علت بکر ہے، باکرہ ہونا ہے، باکرہ ہونا۔ تو یہی بات ذکر کر رہے ہیں: كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ فِي إِثْبَاتِ الْوِلَايَةِ عَلَى الْبِكْرِ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے باکرہ پر ولایت کے ثابت کرنے میں کہ إِنَّهَا بَاكِرَةٌ جَاهِلَةٌ بِأَمْرِ النِّكَاحِ کہ یہ باکرہ ہے، نکاح کے معاملے سے ناواقف ہے لِعَدَمِ الْمُمَارَسَةِ بِالرِّجَالِ بوجہ مردوں کا تجربہ نہ ہونے کے، اس کو مردوں کا کوئی تجربہ نہیں، یہ نکاح کے معاملے سے جاہل ہے باکرہ ہے، اس وجہ سے اس پر ولی کو ولایت حاصل ہو گی، فَيُوَلَّى عَلَيْهَا لہٰذا اس پر ولایت دی جائے گی، اس پر ولایت حاصل ہو گی۔

فَنَقُولُ پس ہم کہتے ہیں: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ وَصْفَ الْبَكَارَةِ صَالِحٌ لِهَذَا الْحُكْمِ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ بکارت کا وصف وہ اس حکم کی صلاحیت رکھے، لِأَنَّهُ لَمْ يَظْهَرْ لَهُ تَأْثِيرٌ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ اس لیے کیونکہ اس بکارت کی تاثیر کسی دوسرے محل پر ظاہر نہیں ہوئی، کہیں اور ہمیں دکھائیں کہ بکارت کی تاثیر ظاہر ہوئی ہو، اس قسم کے حکم میں کہیں اور بکارت مؤثر ہوئی ہو، اس کے علاوہ کوئی اور جگہ نہیں ہے۔ بَلِ الصَّالِحُ لَهُ هُوَ الصِّغَرُ بلکہ اس کے حکم کی صلاحیت کس میں ہے؟ اس کے لیے صالح جو ہے وہ صِغَر ہے، نابالغ ہونا ہے، اور وہ وصفِ مؤثر ہے، اس کا مؤثر ہونا دوسری جگہ پر بھی ثابت ہے، اسی صِغَر کی وجہ سے نابالغ کے مال میں ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اسی صِغَر کی وجہ سے جب اسی صِغَر کی وجہ سے مال میں ولایت حاصل ہو جاتی ہے بالاتفاق آپ کے نزدیک بھی اور ہمارے، نابالغ یا نابالغہ کے مال میں ولی کو ولایت حاصل ہوتی ہے آپ کے نزدیک بھی اور ہمارے نزدیک بھی، اور اس کی وجہ کیا ہے؟ صِغَر ہے، آپ بھی تسلیم کرتے ہیں وہاں صِغَر کی وجہ سے مال میں ولایت حاصل ہے، تو لہٰذا یہاں پر بھی کیا ہونا چاہیے علت؟ صِغَر ہی کو ہونا چاہیے کیونکہ صِغَر کا مؤثر ہونا آپ بھی تسلیم کر چکے ہیں، جب کہ بکر کا مؤثر ہونا آپ نے کہیں پر بھی ہمیں نہیں دکھایا کوئی اور مقام نہیں جہاں یہ مؤثر ہو۔ تو جب صِغَر مال کے اندر مؤثر ہے مال کے معاملے میں تو جان کے معاملے میں بھی اسی کو مؤثر ہونا چاہیے۔

أَوْ فِي نَفْسِ، اچھا بھئی یہاں کیا آیا؟ ممانعت چار قسم پر ہے، پہلی قسم کیا بیان کی؟ نفسِ وصف کا انکار کرنا کہ علت یہ نہیں۔ دوسرا کیا ہے؟ فِي صَلَاحِيَّتِهِ لِلْحُكْمِ یہ کہنا کہ یہ علت اس حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ تو بظاہر دونوں ایک ہی معلوم ہوتے ہیں، پہلے میں بھی علت کا انکار ہے دوسرے میں بھی علت کا انکار ہے۔ انہوں نے علت بکارت کو بنایا نا، ہم نے کہا یہ صلاحیت نہیں رکھتی تو علت ہی کا انکار ہے، تو بظاہر دونوں ایک معلوم ہوتے ہیں اور حالانکہ یہ تو دو الگ الگ قسمیں ہیں۔ تو جواب یہ کہ بھئی پہلے میں نفسِ علت کا انکار تھا چاہے وہ علتِ طردیہ ہو چاہے علتِ مؤثرہ، نفسِ علت کا انکار۔ دوسرے میں علتِ مؤثرہ ہونے کا انکار کیا کہ یہ علتِ مؤثرہ نہیں ہے اس لیے علت نہیں ہے بھئی۔ فرق سمجھ میں آیا؟

أَوْ فِي نَفْسِ الْحُكْمِ یا ممانعت کس میں ہوگی؟ نفسِ حکم میں کہ یہ حکم ہمیں تسلیم نہیں آپ کا، أَيْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ حُكْمٌ کہ یعنی یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ یہ حکم حکم ہے، بَلِ الْحُكْمُ شَيْءٌ آخَرُ بلکہ حکم دوسری چیز ہے۔ كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے مسحِ رأس کے بارے میں کہ أَنَّهُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ کہ مسحِ رأس کیا ہے؟ یہ وضو میں رکن ہے، فرض ہے، فَيُسَنُّ تَثْلِيثُهُ لہٰذا مسنون ہے اس کی تثلیث۔ مسح وضو کا رکن ہے، وضو میں فرض ہے، لہٰذا اس کے اندر بھی تین مرتبہ کرنا مسنون ہوگا، مسح کتنی مرتبہ کرنا مسنون ہوگا؟ تین مرتبہ کرنا مسنون ہوگا كَغَسْلِ الْوَجْهِ جیسے کہ چہرے کا دھونا، چہرے کا دھونا وضو میں فرض ہے اور اس میں مسنون کیا ہے کتنی مرتبہ پھر دھویا جائے؟ تین مرتبہ۔ تو ایک ہے فرض اور ایک ہے سنت، تو تثلیث کو انہوں نے حکم بنایا، علت کس کو قرار دیا؟ رکنیت کو، کس چیز

کو؟ رکنیت کو کہ چہرے کا دھونا یہ رکنِ وضو ہے اور رکنِ وضو کا حکم کیا ہے؟ اس میں تثلیث مسنون ہے، جو بھی رکن ہو گا اس میں تثلیث مسنون ہے، چنانچہ مسح بھی کیا ہے؟ رکن ہے، لہٰذا اس میں بھی تثلیث مسنون ہو گی یعنی مسح بھی سنت ہے تین دفعہ کیا جائے۔ تو علت کیا بیان کی؟ رکن ہونا، اور حکم کیا بیان کیا؟ تثلیث بھئی تثلیث۔

ہم جواب دیتے ہیں کہ کس کا انکار کرنا ہے اب بھئی؟ حکم کا یعنی تثلیث کا۔ ہم کہتے ہیں کہ رکن ہونا جو ہے یہ علت تثلیث کی نہیں ہے، بلکہ رکن ہونا یہ علت ہے اکمال کی۔ ہمیں حکم نہیں تسلیم بھئی، تثلیث نہیں حکم بلکہ اکمال حکم ہے، رکن ہونا علت ہے لیکن آپ نے کس چیز کی بنایا علت؟ تثلیث کی، ہمیں آپ کا یہ حکم تثلیث تسلیم نہیں بلکہ حکم کیا ہے؟ اکمال حکم ہے، کیا حکم ہے؟ اکمال۔ یاد رکھیے یہ جو سنتیں ہیں یہ مکمّلاتِ فرائض ہوتی ہیں، سنتیں کیوں ہیں؟ ان کے ذریعے فرائض کی تکمیل ہوتی ہے تاکہ فرض اچھی طرح پورا ہو جائے۔ بھئی آپ وضو کرتے ہیں، وضو میں کچھ سنتیں ہیں کچھ فرض ہیں، یہ سنتیں کیوں ہوتی ہیں؟ تاکہ فرض اچھی طرح اس کی تکمیل ہو جائے، تو یہ سنتیں مکمّلات ہوتی ہیں مکمّلات۔ اور یہاں پر تکمیل اکمال کیسے ہو گا؟ اکمال کا معنیٰ ہے پورا کرنا، بلکہ یوں کہیں آسان لفظوں میں اچھی طرح کر لینا، کیا معنیٰ ہے؟ اچھی طرح کر لینا۔ تو ہم کہتے ہیں رکن ہونا، فرض ہونا یہ علت ہے اچھی طرح کرنے کی نہ کہ تثلیث کی۔ جب ایک چیز فرض ہے تو اس میں مسنون کیا ہو گا؟ اچھی طرح کر لو، تثلیث مسنون نہیں۔ اور اچھی طرح کرنا کس طرح ہو گا؟ ایک صورت یہ کہ اسی محلِ فرض میں فعل کو لمبا کر دو، اس محلِ فرض کے اندر رہتے ہوئے فعل کو کیا کر دو؟ لمبا کر دو، اور اگر لمبا کرنا ممکن نہیں پھر تین دفعہ کر لو۔

مثلاً دیکھیے بھئی، توجہ ہے سبق کی طرف؟ چہرے میں فرض مقدار کتنی سارے چہرے کا دھونا، جب ایک دفعہ آپ نے اچھی طرح چہرے کو دھویا فرض ادا ہو گیا یا نہیں ہو گیا؟ فرض ادا ہو گیا۔ اب سنت کیا ہے؟ اچھی طرح کر لو، کیا کر لو؟ اچھی طرح کس طرح ہو گا؟ محلِ فرض کے اندر رہتے ہوئے فعل کو اور لمبا کر دو، خوب اچھی طرح کر لو، محلِ فرض کے اندر رہنا ہے باہر نہیں جانا۔ یا دوسری مثال لو بازو والی بھئی بازو، کتنا دھونا فرض ہے وضو میں ہاتھ کا؟ کہنی تک کہنی سمیت بھئی۔ اب ایک دفعہ جب آپ نے کہنی تک دھو لیا فرض پورا ہو گیا، اب سنت کیا ہے؟ اچھی طرح کرنا، کیا مطلب اچھی طرح کرنا؟ اسی فرض محل کے اندر رہتے ہوئے فعل کو اور لمبا کر دو۔ اب اسی محل کے اندر رہتے ہوئے اور تو دھونے کا فعل لمبا ہو نہیں سکتا، یہ ہو سکتا ہے کہنی سے بھی اوپر کی طرف آپ دھونا شروع کر دیں، کندھے تک دھو لیں، لیکن یہ آپ محلِ فرض میں رہے یا باہر چلے گئے؟ محلِ فرض کے اندر رہنا ہے، اسی فرض کو اچھی طرح کرنا ہے نا، اور اسی فرض کے اندر فعل کو آپ اچھی طرح کر لو یعنی اس کو لمبا کر لو اور اس کی یہی صورت ہے کہ کیا کیا جائے پھر اس کو؟ تین دفعہ کر لیا جائے۔ تو اصل سنت تثلیث نہیں ہے بلکہ اکمال ہے اچھی طرح کرنا ہے، لیکن وہ اکمال یہاں پر ہو ہی کس طرح سکتا

ہے؟ تثلیث کے ذریعے ہو سکتا ہے، اور جہاں پر تثلیث کے بغیر ہو سکتا ہے وہاں تثلیث مسنون ہی نہیں ہے، اچھی طرح کرنا مسنون ہے۔ اور سر، سر کے اندر مسح کا حکم دیا گیا اور سر کا مسح فرض ہے، تو اس کے اندر سنت کیا ہو گی؟ اکمال، کیا معنیٰ؟ پورا کرنا یعنی اچھی طرح کر لو، محلِ فرض کے اندر رہتے ہوئے فعل کو ذرا لمبا کر دو یعنی مسح کو ذرا لمبا کر دو۔ اور محلِ مسح کون سی جگہ ہے؟ سر، اس میں فرض مقدار کتنی ہے؟ ناصیہ یا چوتھائی سر، چوتھائی سر کا مسح کر لیا یہ تو فرض ادا ہو گیا، اب سنت کیا ہے؟ اچھی طرح ادا کر لو یعنی اسی مسح کے فعل کو لمبا کر دو محلِ مسح کے اندر رہتے ہوئے اور وہ ہو سکتا ہے یا نہیں؟ کس طرح ہو سکتا ہے؟ پورے سر کا مسح کر لو، کیا کر لو؟ پورے سر کا مسح کر لو۔ تو دیکھو یہاں اصل مسنون کیا ہے؟ فعل کو لمبا کرنا مسنون ہے، اور وہ فعل کا لمبا کرنا وہ چہرے کے اندر تو کس طریقے پر وہ ہو ہی نہیں سکتا، وہاں کیا صورت ہو گی؟ وہاں اس لیے تثلیث کی صورت اختیار کرنا پڑی، جب کہ اصل تثلیث مسنون نہیں ہے، مسنون کیا ہے؟ اچھی طرح کرنا، اور وہ اچھی طرح مسح کے اندر کس طرح ہو گا؟ پورے سر کا مسح کر لیا جائے۔ دیکھو محلِ فرض ہی کے اندر رہے، سر کا مسح فرض تھا نا، ہم سر ہی میں رہے مسح کرتے ہوئے سر سے باہر نہیں نکلے، ہاں کیا کر لیا؟ اسی محلِ فرض میں مسح کو لمبا کیا اور پورے سر کا مسح کر لیا بھئی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تو ایک یا تین بالوں پر مسح فرض ہے تو ان کے نزدیک بھی اسی طرح کیا ہو سکتا ہے؟ مسح کو لمبا کیا جا سکتا ہے پورے سر کا مسح کر لیا جائے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو انہوں نے کہا تھا کہ رکن ہونا یہ علت ہے کس چیز کی؟ تثلیث کی، ہم نے کہا کہ رکن ہونا یہ علت تثلیث کی نہیں ہے بلکہ کس کی ہے؟ اکمال کی ہے کہ اکمال مسنون ہونا چاہیے تثلیث مسنون نہیں بھئی۔ تو ہم نے ان کے حکم تثلیث کے مسنون ہونے کا انکار کیا اور کیا کہا؟ حکم تثلیث کا مسنون ہونا نہیں بلکہ حکم کیا ہے؟ اکمال کا مسنون ہونا حکم ہے۔

كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے مسحِ رأس میں کہ إِنَّهُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ کہ وہ جو مسحِ رأس یہ رکن ہے وضو میں، فَيُسَنُّ تَثْلِيثُهُ پس مسنون ہو گی اس کی تثلیث كَغَسْلِ الْوَجْهِ جیسے کہ چہرے کا دھونا کہ اس کے اندر بھی تثلیث مسنون ہے۔ فَنَقُولُ ہم کہتے ہیں: لَا نُسَلِّمُ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ أَنَّ الْمَسْنُونَ فِي الصَّلَاةِ التَّثْلِيثُ کہ مسنون جو ہے وضو کے اندر تثلیث ہے، بَلِ الْإِكْمَالُ بلکہ مسنون کیا ہے؟ اکمال ہے بَعْدَ تَمَامِ الْفَرْضِ فرض کو پورا کرنے کے بعد، پہلے کیا کیا جائے؟ فرض کو پورا کیا جائے، اس کے بعد اکمال کیا جائے پورا کیا جائے یعنی اچھی طرح۔ فَفِي الْوَجْهِ پس چہرے کے اندر لَمَّا اسْتَوْعَبَ الْفَرْضُ، جب فرض نے استیعاب کر لیا، یعنی یوں کہیں لَمَّا اسْتَوْعَبَ الْفَرْضُ جب فرض نے استیعاب کر لیا، فرض نے ہی پورے چہرے کو گھیر لیا یا نہیں گھیر لیا؟ لَمَّا اسْتَوْعَبَ الْفَرْضُ جب فرض نے استیعاب کر لیا، پورے چہرے کو گھیر لیا تو صِيرَ إِلَى التَّثْلِيثِ تو کس کی طرف رجوع کیا گیا؟ تثلیث کی طرف۔ وَفِي الرَّأْسِ اور رأس میں لَمَّا لَمْ يَسْتَوْعِبِ الْفَرْضُ الرَّأْسَ جب استیعاب نہیں کیا فرض نے سر کا، فرض مقدار تو کتنی تھی مسح میں؟ چوتھائی سر، تو فرض نے تو استیعاب نہیں کیا سر کا، صِيرَ إِلَى الْإِكْمَالِ تو وہاں رجوع کس کی طرف کیا جائے گا؟ اکمال کی طرف کہ

پورے سر کا مسح کر لو، فَيَكُونُ هُوَ السُّنَّةُ دُونَ التَّثْلِيثِ تو یہ سنت ہو گی نہ کہ تثلیث، یعنی اکمال سنت ہو گی۔

یہ تو پہلی قسم تھی ممانعت کی حکم کے اندر، کس کا انکار کیا جائے؟ نفسِ حکم کا۔ أَوْ فِي نِسْبَتِهِ إِلَى الْوَصْفِ یا اس حکم کی وصف کی طرف نسبت میں ممانعت ہو گی۔ وصف سے کیا مراد ہے؟ علت۔ اس حکم کی علت کی طرف جو نسبت کی ہے اس کا انکار کیا جائے گا۔ معلّل نے کیا کیا ہے؟ ایک علت بنائی، ایک اس کا حکم ثابت کیا، ہم حکم کا انکار کرتے ہیں۔ پہلی صورت کیا ذکر کی؟ نفسِ حکم کا انکار کر دیا، ہمیں آپ کا یہ حکم تسلیم نہیں، ہمیں تثلیث کا مسنون ہونا تسلیم نہیں۔ دوسری قسم کہ یہ جو اس حکم کی اس علت کی طرف آپ نے نسبت کی ہے یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، بلکہ اس علت کا یہ حکم نہیں ہے بلکہ اس کا حکم دوسرا ہے بھئی۔ أَيْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ مَنْسُوبٌ إِلَى هَذَا الْوَصْفِ یعنی یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ یہ حکم منسوب ہے اس وصف کی طرف، بَلْ إِلَى وَصْفٍ آخَرَ بلکہ یہ حکم منسوب ہے دوسرے وصف کی طرف، اس کی علت اور ہے۔ مِثْلُ أَنْ نَقُولَ مثال کے طور پر ہم یہ کہتے ہیں فِي مَسْأَلَةِ الْمَذْكُورَةِ اس مذکورہ مسئلہ میں یوں کہیں گے بھئی دوسری قسم ممانعت کی حکم کے اندر بیان ہو رہی ہے کہ یوں کہا جائے: لَا نُسَلِّمُ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ أَنَّ التَّثْلِيثَ فِي الْغَسْلِ مُضَافٌ إِلَى الرُّكْنِيَّةِ کہ یہ تثلیث جو ہے دھونے میں اس کی نسبت کس کی طرف ہے؟ رکنیت کی طرف ہو، یہ بات ہمیں تسلیم نہیں۔ یہ تثلیث دھونے میں یہ جو تین مرتبہ دھونا ہے اس کی نسبت رکنیت کی طرف کرنا یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے۔ بِدَلِيلِ الِانْتِقَاضِ بوجہ ٹوٹنے کی دلیل کے پائے جانے کے۔ آپ کی یہ علت ٹوٹ جاتی ہے۔ آپ نے حکم کیا بیان کیا؟ توجہ ہے سبق کی طرف؟ حکم کیا بیان کیا؟ تثلیث، اور علت کیا بیان کی؟ رکن ہونا۔ تو یہ تثلیث کی جو آپ نے نسبت کی رکن ہونے کی طرف اور رکن ہونے کو اس کی علت بنایا، ہمیں یہ تسلیم نہیں، یہ حکم اس علت کا نہیں ہے بلکہ یہ حکم دوسری علت کا ہے، اس حکم کی نسبت اس علت کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے، اس وجہ سے کہ آپ کی یہ علت جامع مانع نہیں۔ علت جب آپ نے ایک چیز کو بنایا ہے تو اس کا کیا مطلب ہے؟ جہاں وہ علت ہو کیا ہونا چاہیے؟ حکم ہونا چاہیے اور جہاں علت نہ ہو وہاں حکم نہیں ہونا چاہیے، لیکن ہم آپ کو دکھاتے ہیں آپ کی علت پائی جا رہی ہے لیکن حکم نہیں پایا جا رہا، اور ہم آپ کو دکھاتے ہیں حکم پایا جا رہا ہے لیکن آپ کی علت نہیں پائی جا رہی بھئی، تو آپ کی علت جامع بھی نہ رہی اور مانع بھی نہ رہی۔

بِدَلِيلِ الِانْتِقَاضِ بِالْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ بوجہ بِدَلِيلِ الِانْتِقَاضِ یاد رکھیے یہ بھی اضافتِ بیانی ہے، اور الِانْتِقَاضُ بِالْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ آپ کی علت ٹوٹ جاتی ہے کس کی وجہ سے؟ قیام اور قراءت کی وجہ سے، قیام اور قراءت کی وجہ سے۔ تو دلیل کی وجہ سے اور وہ دلیل کیا دلیل ہے؟ الِانْتِقَاضُ بِالْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ کہ آپ کی دلیل ٹوٹ جاتی ہے، آپ کی علت ٹوٹ جاتی ہے کس کی

وجہ سے؟ قیام اور قراءت۔ بھئی آپ نے علت کس کو بنایا تھا؟ رکن ہونا، تو جو بھی رکن ہو اس میں کیا ہو گا؟ تثلیث اس کا حکم تثلیث مسنون ہو گی۔ لیکن دیکھو قراءت نماز میں فرض ہے رکن ہے تو علت پائی گئی لیکن تثلیث نہیں ہے۔ اسی طرح قیام بھئی، قیام کیا ہے نماز کا؟ رکن ہے، اور رکن ہو علت آگئی تو حکم آنا چاہیے کیا؟ تثلیث مسنون ہو، لیکن یہاں بھی قیام کے اندر بھی تثلیث مسنون نہیں، تو علت پائی جا رہی ہے رکن ہونا پایا جا رہا ہے لیکن تثلیث والا حکم نہیں، معلوم ہوا آپ کی علت جامع نہ رہی، جامع نہ رہی۔ فَإِنَّهُمَا رُكْنَانِ فِي الصَّلَاةِ پس یہ دونوں جو ہیں رکن ہیں نماز میں وَلَا يُسَنُّ تَثْلِيثُهُمَا اور ان دونوں کی تثلیث مسنون نہیں۔ وَبِالْمَضْمَضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ اس کا عطف بِالْقِيَامِ پر ہے بھئی، اور مضمضہ اور استنشاق کی وجہ سے، مضمضہ کیا معنیٰ؟ کلی کرنا، استنشاق ناک میں پانی ڈالنا، حَيْثُ يُسَنُّ تَثْلِيثُهُمَا بِلَا رُكْنِيَّةٍ ان دونوں کی تثلیث مسنون ہے بغیر رکنیت کے۔ بھئی وضو میں ناک میں بھی پانی ڈالتے ہیں اور کلی بھی کرتے ہیں اور کتنی مرتبہ؟ تین مرتبہ، تو تثلیث ہے حالانکہ یہ دونوں فرض نہیں، حالانکہ یہ دونوں فرض نہیں، تو یہ حکم تثلیث والا پایا جا رہا ہے اور علت نہیں پائی جا رہی، اور پہلے علت پائی جا رہی تھی اور حکم نہیں پایا جا رہا تھا۔

وَفَسَادُ الْوَضْعِ اور تیسرا اعتراض جو کس پر ہوتا ہے؟ علتِ طردیہ پر۔ پہلا تھا قول بموجب العلت، دوسرا کیا؟ ممانعت، تیسرا ہے فسادِ وضع۔ فسادِ وضع بھئی، فسادِ وضع اس کو کہتے ہیں کہ سائل معلّل سے کہتا ہے کہ آپ نے حکم کی جو علت بیان کی ہے یہ علت اس حکم کے مناسب ہی نہیں ہے، یہ تو اس کی ضد کے مناسب ہے۔ آپ اس علت کے ذریعے جو حکم ثابت کر رہے ہیں اور اس حکم کے لیے اس کو علت بنا رہے ہیں یہ علت تو اس حکم کے مناسب ہی نہیں ہے، یہ تو اس کی ضد کے مناسب ہے، یعنی یوں کہیں یہ علت اس حکم کا نہیں تقاضا کر رہی، یہ علت تو آپ کے، آپ نے جس کو حکم بنایا یہ علت اس حکم کا انکار کر رہی ہے اور اس کی ضد کا تقاضا کر رہی ہے بھئی۔ یہ سب سے قوی اعتراض ہوا بھئی جو سائل کرتا ہے معلّل پر، کیا اعتراض کرتا ہے؟ کہ یہ جس کو آپ نے علت بنایا یہ علت خود آپ کے حکم کا انکار کر رہی ہے کہ حکم یہ نہیں ہونا چاہیے بلکہ حکم اس کی ضد ہونا چاہیے۔ جیسے امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی اگر کافر تھے اور پھر اس کے بعد ایک ان میں سے مسلمان ہو گیا، تو مسلمان ہوتے ہی ایک کے نکاح ٹوٹ جائے گا، نکاح ٹوٹ جائے گا، اور علت کیا ہے؟ کہتے ہیں اسلام لانا، ایک کا اسلام لانا یہ علت ہے نکاح کے ٹوٹنے کی۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ نکاح کے ٹوٹنے کی علت کس کو بنایا؟ اسلام کو بنایا۔ ہم کہتے ہیں اسلام جس کو آپ نے علت بنایا جدائی کے لیے، اسلام تو تقاضا جدائی کا نہیں کرتا، اسلام توڑ کا تقاضا نہیں کرتا، اسلام تو جوڑ کا تقاضا کرتا ہے، تو آپ کا اس کو علت بنانا جدائی کے لیے صحیح نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَفَسَادُ الْوَضْعِ اور ایک فسادِ وضع ہے، وَهُوَ كَوْنُ الْوَصْفِ فِي نَفْسِهِ ہونا وصف کا اپنی ذات کے اعتبار سے بِحَيْثُ يَكُونُ

آبِيًا عَنِ الْحُكْمِ اس طور پر کہ وہ وصف جو ہے وہ انکار کرنے والا ہو حکم کا، أَبَى يَأْبَى کے کیا معنیٰ ہیں؟ انکار، کہ وہ وصف جو ہے انکار کرنے والا ہو اس حکم کا، کون سے حکم کا انکار کر رہا ہے جو معلّل نے ذکر کیا ہے، وَمُقْتَضِيًا لِضِدِّهِ اور تقاضا کرنے والا ہے اس کی ضد کا۔ وَلَمْ يَذْكُرْهُ أَهْلُ الْمُنَاظَرَةِ اور اس کو ذکر نہیں کیا اہلِ مناظرہ نے، یہ فسادِ وضع کو اہلِ مناظرہ نے ذکر نہیں کیا۔ وَيُمْكِنُ الدَّرْجُ، وَيُمْكِنُ دَرْجُهُ فِيمَا قَالُوا اور ممکن ہے اس کا درج ہونا اس کے اندر جو اہلِ مناظرہ نے کہا ہے، اہلِ مناظرہ کہتے ہیں إِنَّهُ لَا يَتِمُّ التَّقْرِيبُ۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ اہلِ مناظرہ نے فسادِ وضع کو ذکر تو نہیں کیا، لیکن شارح فرماتے ہیں ممکن ہے وہ جو کہتے ہیں نا إِنَّهُ لَا يَتِمُّ التَّقْرِيبُ شاید اسی کے اندر فسادِ وضع بھی داخل ہو۔ یاد رکھیے تقریب کسے کہتے ہیں؟ تقریب کہتے ہیں دلیل کا دعوے کے مطابق ہونا، آپ نے ایک دعویٰ کیا ہے اور دلیل بھی لے کر آئے ہیں، آپ کی دلیل دعوے کے مطابق ہو تو اس کو کیا کہیں گے؟ تقریب کہیں گے، آپ کی دلیل دعوے کے مطابق ہے۔ تو یہاں کیا آیا؟ لَا يَتِمُّ التَّقْرِيبُ تقریب تام نہیں، تقریب تام نہیں کیا معنیٰ؟ یعنی دلیل دعوے کے، تقریب کا معنیٰ تو تھا دلیل دعوے کے مطابق ہے اور کہہ رہے ہیں تام نہیں ہے کیا معنیٰ؟ دلیل دعوے کے مطابق نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں کہ اہلِ مناظرہ نے فسادِ وضع کو ذکر تو نہیں کیا، لیکن ممکن ہے یہ فسادِ وضع درج ہو یعنی داخل ہو فِيمَا قَالُوا ان کے اس قول کے اندر أَنَّهُ، إِنَّهُ لَا يَتِمُّ التَّقْرِيبُ کہ تقریب تام نہیں دلیل دعوے کے مطابق نہیں ہے، ہو سکتا ہے اسی کے اندر فسادِ وضع بھی داخل ہو بھئی۔

كَتَعْلِيلِهِمْ أَيْ تَعْلِيلِ الشَّافِعِيَّةِ جیسے کہ شوافع کی تعلیل ہے لِإِيجَابِ الْفُرْقَةِ کس چیز کو ثابت کرنے کے لیے؟ فرقت جدائی کو ثابت کرنے کے لیے، شوافع نے تعلیل کی کس چیز کے ساتھ؟ بِإِسْلَامِ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ میاں بیوی میں سے ایک کے اسلام کے ساتھ تعلیل کی اس کو علت بنایا جدائی کے ثابت کرنے کے لیے، فَإِنَّهُمْ قَالُوا پس انہوں نے کہا إِذَا أَسْلَمَ أَحَدُ الزَّوْجَيْنِ الْكَافِرَيْنِ کہ جب مسلمان ہو جائے دو کافر میاں بیوی میں سے کوئی ایک تَقَعُ الْفُرْقَةُ بَيْنَهُمَا تو ان دونوں میں جدائی واقع ہو جائے گی بِمُجَرَّدِ الْإِسْلَامِ محض اسلام سے ہی إِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا اگر وہ بیوی کیا ہوئی؟ غیرِ مدخول بہا ہوئی اس سے صحبت نہیں کی تو صرف اسلام لانے سے ہی فوراً کیا آجائے گی؟ جدائی، وَبَعْدَ مُضِيِّ ثَلَاثِ حِيَضٍ إِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا اور تین حیضوں کے گزرنے کے بعد جدائی آجائے گی اگر وہ عورت کیا ہوئی؟ مدخول بہا ہوئی اس سے خاوند صحبت کر چکا ہے، وَلَا يُحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُعْرَضَ الْإِسْلَامُ عَلَى الْآخَرِ اور یہ محتاج نہیں ہے کہ اسلام پیش کیا جائے دوسرے پر۔ وہ فرماتے ہیں دوسرے پر اسلام پیش کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، ایک کے مسلمان ہوتے ہی خود بخود کیا آجائے گی؟ جدائی آجائے گی بھئی۔

وَنَحْنُ نَقُولُ ہم کہتے ہیں: هَذَا فِي وَضْعِهِ فَاسِدٌ یہ تو اپنی وضع ہی میں فاسد ہے، یہ تو اپنی وضع ہی میں فاسد ہے، جس چیز کو آپ علت بتلا رہے ہیں آپ کا اس کو علت قرار دینا اور علت متعین کرنا ہی فاسد ہے، لِأَنَّ الْإِسْلَامَ عُرِفَ عَاصِمًا لِلْحُقُوقِ

اس لیے کیونکہ اسلام کو جانا گیا ہے کہ وہ حفاظت کرنے والا ہے حقوق کی، لَا رَافِعًا لَهَا نہ کہ ان حقوق کو اٹھانے والا اور ان کو ختم کرنے والا، اسلام تو جوڑ کا تقاضا کرتا ہے، جوڑ کے لیے آیا ہے، توڑ کے لیے نہیں آیا، فَيَنْبَغِي أَنْ يُعْرَضَ الْإِسْلَامُ عَلَى الْآخَرِ پس مناسب یہ ہے کہ اسلام پیش کیا جائے دوسرے پر بھی۔ اب ہماری علت ذکر ہونے لگی ہے، کہ اسلام کے لانے سے توڑ نہیں آئے گا بلکہ کیا کیا جائے گا پھر؟ دوسرے پر اسلام کو پیش کیا جائے گا، فَإِنْ أَسْلَمَ پس اگر وہ اسلام لے آیا دوسرا، بَقِيَ النِّكَاحُ بَيْنَهُمَا تو ان دونوں میں نکاح باقی رہے گا، وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہوا یعنی اگر دوسرا اسلام نہ لایا تو تُضَافُ الْفُرْقَةُ إِلَى إِبَاءِ الْآخَرِ تو جدائی کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ دوسرے کے انکار کی طرف۔ ہم بھی کہتے ہیں جب وہ انکار کر دے تو جدائی آجائے گی، لیکن اب یوں نہ کہو کہ اسلام کی وجہ سے جدائی آئی، بلکہ کہو اسلام سے انکار کی وجہ سے جدائی آئی۔ اسلام تو جوڑ بنانا چاہتا تھا لیکن اس نے خود ہی کیا کیا؟ انکار کر دیا توڑ کو اختیار کر لیا، تو لہٰذا جدائی کی علت اسلام نہیں بلکہ اسلام سے انکار ہے۔ وَهُوَ مَعْنًى مَعْقُولٌ صَحِيحٌ اور یہ کیسی علت ہے؟ مَعْقُولٌ جو عقل میں آنے والی ہے، صَحِيحٌ اور صحیح ہے جسے عقل بھی تسلیم کرتی ہے۔

وَهَذَا أَيْ فَسَادُ الْوَضْعِ مِنْ أَقْوَى الِاعْتِرَاضَاتِ یہ جو فسادِ وضع ہے یہ سب سے قوی اعتراضات میں سے ہے، إِذْ لَا يَسْتَطِيعُ الْمُعَلِّلُ فِيهَا مِنَ الْجَوَابِ اس لیے کیونکہ استطاعت نہیں رکھتا معلّل اس کے اندر جواب دینے کی، وہ اس کا کوئی جواب پھر دے ہی نہیں سکتا بھئی۔ بِخِلَافِ الْمُنَاقَضَةِ بخلاف کس کے؟ مناقضہ کے، مناقضہ آگے دو سطروں کے بعد مناقضہ آرہا ہے بھئی۔ تو بخلاف مناقضہ کے، فَإِنَّهُ يَلْجَأُ فِيهَا اس مناقضے کے اندر وہ جو معلّل ہے وہ مجبور ہو جاتا ہے إِلَى الْقَوْلِ بِالتَّأْثِيرِ کس کی طرف؟ قول بالتأثیر، مؤثر ہونے کے قول کی طرف۔ بھئی وہ ذکر کس کا چل رہا ہے؟ کس کے دفع کے طریقے چل رہے ہیں؟ علتِ طردیہ کے، تو علتِ طردیہ کے اندر فسادِ وضع کے ذریعے جب آپ نے اعتراض کیا یہ سب سے قوی اعتراض ہے، یہ مناقضے سے بھی قوی اعتراض ہے، مناقضے کے اندر تو وہ مجبور ہو جائے گا، ذکر کر رہا تھا کس کو؟ علتِ طردیہ کو، اور مجبور ہو جائے گا کون سے قول کی طرف؟ مؤثر ہونے کے قول کی طرف چلا جائے گا کہ اعتبار کس کا ہے؟ مؤثر ہونے کا اعتبار ہے طرد کا اعتبار نہیں۔ وَبَيَانِ الْفَرْقِ اور بیانِ فرق کی طرف وہ چلا جائے گا، وہ مناقضے کے اندر ہم اعتراض کریں گے تفصیل آگے آئے گی، وہ فرق کرے گا کہ یہاں پر دونوں چیزوں میں فرق ہے، کیا ہے؟ فرق، تو مناقضے کے اندر وہ کوئی فرق بیان کر دے گا یا مؤثر ہونے کے قول کی طرف چلا جائے گا، کسی نہ کسی طرح جان چھڑائے گا، لیکن فسادِ وضع کا وہ کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ تو چونکہ یہ سب سے قوی اعتراض تھا مناقضے سے بھی بڑھ کر، وَلِهَذَا قَدَّمَ عَلَيْهَا اسی وجہ سے اس فسادِ وضع کو مناقضے پر مقدم کیا۔

کہتے ہیں وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ فَسَادِ الْأَدَاءِ فِي الشَّهَادَةِ اور یہ جو فسادِ وضع ہے، یہ شہادت میں فسادِ اداء کی طرح ہے یعنی وہ شہادت جس کی اداء میں ہی فساد آجائے، گواہ کو کیسا ہونا چاہیے؟ اہلیت بھی ہونی چاہیے اور عدالت بھی ہونی چاہیے، لیکن

ادائے شہادت میں ہی فساد آجائے تو پھر عدالت دیکھنے کی بھی ضرورت نہیں۔ ایک شخص نے دعویٰ کیا دوسرے پر کہ اس نے میرے بیس دینار دینے ہیں، اور قاضی نے کہا گواہ لاؤ، وہ گواہ لے کر آیا، گواہوں سے پوچھا ہاں بھئی آپ کیا گواہی دیتے ہیں؟ گواہ کہتے ہیں ہم گواہی دیتے ہیں کہ اس نے اس کی ایک بھینس دینی ہے۔ یہ تو ادائے شہادت میں ہی کیا ہو گیا؟ فساد آ گیا، دعویٰ اس کا اور ہے اور گواہی کسی اور چیز پر دے رہے ہو، یہ گواہی سرے سے قبول ہی نہیں ہے، اب ہمیں گواہوں کے عادل ہونے کی تحقیق کروانے کی بھی ضرورت نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو فسادِ وضع بھی اسی طرح ہے۔ کہتے ہیں: وَهُوَ بِمَنْزِلَةِ فَسَادِ الْأَدَاءِ فِي الشَّهَادَةِ یہ جو فسادِ وضع ہے یہ شہادت میں فسادِ اداء کے درجے میں ہے، فَإِنَّهُ إِذَا فَسَدَ الْأَدَاءُ فِي الشَّهَادَةِ بِنَوْعِ مُخَالَفَةٍ لِلدَّعْوَى اس لیے کیونکہ جب اداء فاسد ہو جائے گواہی میں دعوے کی ایک نوع کی مخالفت کی وجہ سے، فَلَا يُحْتَاجُ بَعْدَ ذَلِكَ تو ضرورت نہیں ہے اس کے بعد إِلَى أَنْ يُتَفَحَّصَ عَنْ عَدَالَةِ الشَّاهِدِ وَصَلَاحِهِ یہ کہ تحقیق کی جائے، تَفَحُّص کا معنیٰ تحقیق کرنا معلوم کرنا، یہ کہ تحقیق کی جائے معلوم کیا جائے عَنْ عَدَالَةِ الشَّاهِدِ گواہ کی عدالت وَصَلَاحِهِ اور اس کے صالح نیکی کے بارے میں بھئی تحقیق کی جائے اس کی ضرورت ہی نہیں ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ فسادِ وضع سب سے قوی اعتراض کہ اس کے بعد اس اعتراض کے بعد اس کے پاس کوئی جواب رہتا ہی نہیں ہے۔ چلیے بس فَهَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۱۹: دفعِ قیاس و معارضات (۲): علتِ مؤثرہ کو دفع کرنے کے دو طریقے — مناقضہ (نقض) کی تعریف، امثلہ اور اجوبہ

نور الانوار صفحہ: ۲۵۱ — بتاریخ: ۲۸ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْمُنَاقَضَةُ وَهِيَ تَخَلُّفُ الْحُكْمِ عَنِ الْوَصْفِ الَّذِيْ ادُّعِيَ كَوْنُهٗ عِلَّةً وَيُعَبَّرُ عَنْ هٰذَا فِيْ عِلْمِ الْمُنَاظَرَةِ بِالنَّقْضِ وَاَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَهِيَ مُرَادِفَةٌ عِنْدَهُمْ لِلْمَنْعِ كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْوُضُوْءِ وَالتَّيَمُّمِ اِنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَكَيْفَ افْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ اَيْ لَا يَفْتَرِقَانِ فِي النِّيَّةِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بحث چل رہی تھی دَفعِ قیاس کے طریقے بھئی۔ اور انہوں نے بتلایا تھا کہ ایک عِلَّتِ طَرْدِیَّہ ہے ایک عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ ہے۔ عِلَّتِ طَرْدِیَّہ، اس کے دَفع کے چار طریقے ہیں۔ ایک ہے قَوْل بِمُوْجَبِ الْعِلَّت، دوسرا ہے مُمَانَعَت بھئی، تیسرا ہے فَسَادِ وَضْع، چوتھی قسم رہ گئی تھی وہ آج ہم پڑھیں گے بھئی کہ جس کے ذریعے عِلَّتِ طَرْدِیَّہ کو دَفع کیا جا سکتا ہے، اس

قیاس پر اعتراض کیا جا سکتا ہے۔ اور وہ چوتھی قسم کیا ہے؟ مُنَاقَضَہ ہے۔[1]

مُنَاقَضَہ کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں وَالْمُنَاقَضَۃُ مناقضہ جو ہے وَھِیَ تَخَلُّفُ الْحُکْمِ وہ حکم کا پیچھے رہ جانا ہے عَنِ الْوَصْفِ الَّذِیْ اس وَصف سے اَلَّذِیْ ادُّعِیَ کَوْنُہٗ عِلَّۃً جس کے عِلَّت ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ عَنِ الْوَصْفِ الَّذِیْ ادُّعِیَ کَوْنُہٗ عِلَّۃً اس وَصف سے یعنی جس کو عِلَّت کہا گیا ہے اس سے حکم کا پیچھے رہ جانا۔ یعنی مُعَلِّل نے تَعْلِیْل کی، مُعَلِّل نے تَعْلِیْل کی۔ ایک حکم کی ایک عِلَّت بیان کی کہ یہ حکم ہے اور یہ اس کی عِلَّت ہے۔ ہم اس کی اس عِلَّت کو توڑ دیتے ہیں۔ کس طرح؟ ہم کہتے ہیں دیکھو فلاں جگہ پر یہ عِلَّت ہے اور حکم نہیں ہے۔ تو دیکھو حکم پیچھے رہ گیا عِلَّت سے۔ حکم نہیں آیا، عِلَّت آ گئی اور حکم نہیں آیا۔ تو اس طرح ہم اس کی عِلَّت کو توڑ دیتے ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ یہ معنیٰ ہے تَخَلُّفُ الْحُکْمِ حکم کا پیچھے رہ جانا عَنِ الْوَصْفِ الَّذِیْ ادُّعِیَ کَوْنُہٗ عِلَّۃً اس وَصف سے جس کے بارے میں دعویٰ کیا گیا تھا کہ وہ عِلَّت ہے۔

وَیُعَبَّرُ عَنْ ھٰذَا فِیْ عِلْمِ الْمُنَاظَرَۃِ بِالنَّقْضِ کہتے ہیں اس کو عِلمِ مُنَاظَرہ میں نَقض سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عِلمِ اُصُوْلِ فقہ والے اس کا نام مُنَاقَضہ رکھتے ہیں۔ اور مُنَاظَرہ کی کتابوں میں بھی اس کا ذکر آتا ہے لیکن وہاں اس کا نام وہ مُنَاقَضہ نہیں کہیں گے بلکہ کیا نام لیتے ہیں؟ نَقض کہتے ہیں۔ وَاَمَّا الْمُنَاقَضَۃُ فَھِیَ مُرَادِفَۃٌ عِنْدَھُمْ لِلْمَنْعِ اور باقی مُنَاقَضہ تو یہ مُتَرَادِف ہے ان کے نزدیک یعنی عِلمِ مُنَاظَرہ والوں کے نزدیک مَنع کے۔

---

[1]

جدول — دفعِ قیاس اور علت پر وارد ہونے والے اعتراضات (ممانعت، مناقضہ/نقض، قلب اور معارضہ خالصہ):

نوعِ اعتراض	تعریف و حقیقت	کس علت پر وارد ہوتا ہے اور اس کے دفع کا طریقہ
۱۔ ممانعت (۴ انواع)	(۱) منعِ وجودِ وصف، (۲) منعِ علیت، (۳) منعِ حکم فی الاصل، (۴) منعِ تعدیہ	علتِ طردیہ پر وارد ہوتی ہے؛ معلل پر دلیل سے اثبات لازم آتا ہے۔
۲۔ مناقضہ / نقض	حکم کا اس وصف سے متخلف ہو جانا جسے علت قرار دیا گیا ہو (علت موجود ہو مگر حکم نہ ہو)	علتِ مؤثرہ پر وارد ہوتا ہے؛ دفع کے ۳ طریقے: منعِ وجودِ وصف، منعِ تخلفِ حکم، یا بیانِ مانع۔
۳۔ معارضہ بالقلب	سائل کا معلل ہی کی دلیل و علت کو اس کے خلاف (خود اپنے مدعا یا تسویہ پر) پلٹ دینا	جیسے شافعیہ کے قول «مسحِ راس رکن ہے پس تکرار مسنون (غسل کی طرح)» کو استیعاب پر پلٹنا۔
۴۔ معارضہ خالصہ (بالغیر)	سائل کا کسی دوسری مستقل علت سے حکم کی نفی یا نقیض ثابت کرنا (فی الحکم یا فی علۃ الاصل)	اس کے دفع کا طریقہ وجوہِ ترجیحِ اربعہ (قوتِ ثبات، کثرتِ اصول وغیرہ) یا انتقال ہے۔

بھئی ایک پیچھے مُمَانَعَت پڑھی تھی۔ جس میں مَنْع ہوتا ہے، انکار تھا، انکار کرتے تھے عِلَّت کا یا حکم کا انکار ہوتا تھا۔ اور ایک یہ چوتھی قسم اب بیان ہو رہی ہے عِلَّتِ طَرْدِیَّہ کے دَفْع کی اور وہ ہے مُنَاقَضَہ، مُنَاقَضَہ۔ کہتے ہیں عِلْمِ مُنَاظَرَہ والے اس مُنَاقَضَہ کو نَقْض کہتے ہیں۔ باقی مُنَاقَضَہ کا لفظ وہ بھی استعمال کرتے ہیں لیکن ان کا مُنَاقَضَہ وہی مُمَانَعَت ہے بھئی۔ اسی مُمَانَعَت ہی کو وہ کیا کہتے ہیں؟ مُنَاقَضَہ بھی کہتے ہیں تو اس کے دو نام ہیں مُمَانَعَت اور مُنَاقَضَہ کن کے نزدیک؟ عِلْمِ مُنَاظَرَہ والوں کے نزدیک۔ اور جس کو یہ عِلْمِ اُصُوْلِ فقہ والے مُنَاقَضَہ کہتے ہیں وہ عِلْمِ مُنَاظَرَہ والوں کا مُنَاقَضَہ نہیں ہے بلکہ اس کو کیا کہتے ہیں عِلْمِ مُنَاظَرَہ والے؟ نَقْض کہتے ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ فِي الْوُضُوْءِ وَالتَّيَمُّمِ جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے وضو اور تیمم کے بارے میں، وہ فرماتے ہیں اِنَّهُمَا طَهَارَتَانِ کہ یہ دونوں طہارتیں ہیں فَكَيْفَ افْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ تو یہ دونوں جدا کیسے ہوں گی نیت کے اندر؟ اَیْ لَا يَفْتَرِقَانِ فِي النِّيَّةِ یعنی دونوں نیت میں جدا نہیں ہوں گی۔ تیمم کے اندر تو بِالْاِجْمَاع نیت فرض ہے بھئی، نیت کریں گے تو تیمم ہو گا، نیت نہیں کریں گے تو تیمم نہیں۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں جیسے تیمم طہارت ہے اور اس کے لیے نیت فرض ہے تو اسی طرح وضو بھی طہارت ہے لہٰذا اس کے اندر بھی نیت فرض ہو گی بھئی۔ تو وہ اس کے اندر بھی نیت کو فرض قرار دیتے ہیں۔

تو عِلَّت ہوئی طہارت۔ طہارت ہونا یہ ہے عِلَّت اور حکم کیا ہے؟ نیت کا فرض ہونا۔ عِلَّت کیا ہوئی؟ طہارت۔ اور حکم کیا؟ نیت کا فرض ہونا۔ تو تیمم طہارت ہے اس کے اندر ہے، اس کے اندر نیت فرض ہے یہ ہوا مَقِيْسٌ عَلَيْهِ اور وضو ہوا مَقِيْس۔ تو وضو وہ بھی طہارت ہے، عِلَّت آگئی، جب عِلَّت آگئی تو حکم بھی آئے گا۔ طہارت کا حکم کیا تھا؟ نیت کا فرض ہونا تو وضو کے اندر بھی نیت فرض ہو گی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

یہ تَعْلِيْل کی امام شافعی رحمہ اللہ نے۔ كَقَوْلِ الشَّافِعِيِّ رحمه الله فِي الْوُضُوْءِ وَالتَّيَمُّمِ جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے وضو اور تیمم کے بارے میں کہ اِنَّهُمَا طَهَارَتَانِ کہ یہ دونوں طہارتیں ہیں فَكَيْفَ افْتَرَقَا فِي النِّيَّةِ تو یہ کیسے جدا ہوں گی نیت میں؟ اَیْ لَا يَفْتَرِقَانِ فِي النِّيَّةِ یعنی نیت میں یہ دونوں جدا نہیں، ایک میں نیت فرض ہے یعنی تیمم میں تو وضو کے اندر بھی نیت فرض ہو گی۔ فَاِذَا كَانَتِ النِّيَّةُ فَرْضاً فِي التَّيَمُّمِ بِالْاِتِّفَاقِ فَتَكُوْنُ فِي الْوُضُوْءِ كَذٰلِكَ جب نیت فرض ہے تیمم میں بِالْاِتِّفَاق تو وضو میں بھی اسی طرح ہو گا یعنی اس میں بھی نیت فرض ہو گی۔

اب بحث کس کی چل رہی ہے؟ مُنَاقَضَہ کی اور مُنَاقَضَہ کس کو کہتے تھے؟ مخالف کی عِلَّت کو توڑنا کہ دیکھو عِلَّت آپ نے عِلَّت کیا بیان کی؟ طہارت۔ اور حکم کیا بیان کیا؟ نیت کا فرض ہونا۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جب آپ نے عِلَّت طہارت بیان کی تو جہاں یہ عِلَّت پائی جائے وہاں حکم بھی آنا چاہیے۔ ہم آپ کو دکھاتے ہیں ایک جگہ پر آپ کی عِلَّت آ رہی ہے لیکن

حکم نہیں آرہا اور وہ کون سی جگہ؟ کہتے ہیں مثلاً کپڑے اور بدن پر نجاست لگ جائے تو اس کو پانی سے دھویا جاتا ہے۔ اب یہ پانی سے بدن کو دھونا یا پانی سے کپڑے کو دھونا یہ طہارت ہے بھئی، دھوئیں گے تو کیا ہو جائے گا؟ پاک ہو جائے گا کپڑا اور بدن۔ لیکن یہاں پر نیت ضروری نہیں ہے تو عِلَّت تو موجود ہے، طہارت تو ہے لیکن حکم نہیں پایا جا رہا۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

فَاِنَّہٗ یَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ پس یہ ان کی جو تَعْلِیْل ہے یہ ٹوٹ جائے گی غَسْلِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ کپڑے اور بدن کے دھونے سے۔ فَاِنَّہٗ اَیْضاً طَھَارَۃٌ لِلصَّلٰوۃِ پس یہ بھی طہارت ہے نماز کے لیے، کپڑا اور بدن پاک ہو گا تو کیا ہو؟ نماز اس کے ذریعے جائز ہو جائے گی۔ فَیَنْبَغِیْ اَنْ تُفْرَضَ النِّیَّۃُ فِیْہِ پس مناسب یہ ہوا کہ اس کے اندر بھی نیت فرض ہو۔ فَلَا بُدَّ حِیْنَئِذٍ اَنْ یُلْجِئَ الْخَصْمَ اِلٰی بَیَانِ الْفَرْقِ بَیْنَھُمَا پس ضروری ہوا اس صورت میں کہ مجبور کر دیا جائے خَصْم کو یعنی فریقِ مخالف کو اِلٰی بَیَانِ الْفَرْقِ بَیْنَھُمَا ان دونوں میں فرق بیان کرنے کی طرف، وَالْقَوْلِ بِالتَّاْثِیْرِ اور کس کی طرف مجبور کر دیا جائے گا؟ قَوْل بِالتَّاْثِیْر کی طرف، مُؤَثِّر ہونے کے قول کی طرف بھئی کہ اعتبار کس کا ہے؟ مُؤَثِّر ہونے کا ہے بھئی۔

تو دیکھیے انہوں نے ایک عِلَّت بیان کی تھی ہم نے اس عِلَّت کو توڑ دیا کہ دیکھیے فلاں جگہ پر عِلَّت پائی جا رہی ہے، کپڑے اور بدن کو نجاست لگ جائے اور اس کو دھویا جائے تو طہارت آرہی ہے، عِلَّت ہے طہارت ہے یہ، پانی سے دھونا کیا ہے؟ طہارت ہے تو یہاں عِلَّت موجود ہے لیکن نیت فرض نہیں ہے یہاں پر بھئی۔ تو اب وہ فرق بیان کریں گے بھئی، فرق بیان کریں گے اور عِلَّت کا اثر بتلائیں گے کہ مُؤَثِّر ہے کس طرح مُؤَثِّر ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ بھئی دیکھیے کپڑے یا بدن پر جب نجاست لگ جائے تو اس کو جب پانی سے دھوئیں گے یہ طَھَارَتِ حَقِیْقِی ہے، یہ کیا چیز ہے؟ طَھَارَتِ حَقِیْقِی ہے، حقیقتاً نجاست لگی ہوئی ہے اور دھونے سے وہ جا رہی ہے بھئی۔ تو یہ حقیقتاً کیا ہے؟ طہارت۔ یہ حقیقتاً طہارت ہے اور یہ حقیقتاً اِزَالَہ ہے نَجِس کا بھئی۔ نجاست کیا کی جا رہی ہے؟ دور کی جا رہی ہے حقیقتاً۔ جبکہ وضو کے اندر جو ہم اعضاء کو دھوتے ہیں، چہرے کو دھو رہے ہیں، ہاتھوں کو دھو رہے ہیں، سر کا مسح کر رہے ہیں، پاؤں کو دھو رہے ہیں، وہاں پر کوئی ظاہری نجاست لگی ہے؟ وہاں تو کوئی ظاہری نجاست نہیں لگی بھئی۔

تو یہ کپڑے اور بدن وغیرہ کا دھونا یہ طَھَارَتِ حَقِیْقِی ہے اور جو وضو کے اندر ہم اعضاء کو دھوتے ہیں وہ طَھَارَتِ حُکْمِیَّہ ہے بھئی، طَھَارَتِ حُکْمِیَّہ، کیونکہ وہاں حقیقت میں تو کوئی نجاست نہیں لگی۔ تو لہٰذا یہ جو طَھَارَتِ حَقِیْقِیَّہ ہے اس میں تو ظاہر کے اندر پانی نجاست کو لے کر جا رہا ہے، ختم کر رہا ہے لہٰذا یہاں کسی نیت وغیرہ کی ضرورت نہیں ہے، دونوں میں فرق آگیا بھئی۔ اور جبکہ یہاں پر جو نجاست ہے وہ کون سی نجاست ہے وضو کے اندر جو جا رہی ہے؟ وہ نَجَاسَتِ حُکْمِیَّہ ہے تو یہ نَجَاسَتِ حُکْمِیَّہ ہے اور اس کے لیے پھر کیا ضروری ہے باقاعدہ؟ نیت ضروری ہے، دونوں میں فرق ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں بِاَنَّ غَسْلَ الثَّوْبِ طَهَارَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ وَاِزَالَةٌ اَلنَّجَسِ ہے بھئی۔ الف ہے اَلنَّجَسِ سے پہلے؟ الف نہیں ہونا چاہیے۔ وَاِزَالَةٌ لِنَجَسٍ حَقِيْقِيٍّ، وَاِزَالَةٌ لِنَجَسٍ حَقِيْقِيٍّ یہ حقیقی صفت ہے نَجَس کی بھئی۔ بِاَنَّ غَسْلَ الثَّوْبِ طَهَارَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ بایں طور کہ کپڑے کا دھونا جو ہے وہ طَهَارَتِ حَقِيْقِيَّہ ہے وَاِزَالَةٌ لِنَجَسٍ حَقِيْقِيٍّ اور یہ حقیقی نجاست کو زائل کرنا ہے، اس کو دور کرنا ہے، وَهُوَ مَعْقُوْلٌ اور یہ ایک معقول بات ہے، عقل میں یہ طہارت عقل میں آنے والی ہے، عقل خود بتلا رہی ہے کہ اس وقت جب آپ نجاستِ حقیقی جب دور ہو گی تو کیا آجائے گی؟ پاکی آجائے گی۔ فَلَا يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ لہٰذا یہ نیت کی محتاج نہیں۔ عقل خود بتلا رہی ہے بھئی پانی ڈالو گے نجاست ختم ہو جائے گی، جب نجاست ختم ہو جائے گی تو کیا آجائے گی؟ پاکی آجائے گی تو یہاں نیت کی ضرورت ہی نہیں ہے، وہاں حقیقتاً نجاست بدن سے اور کپڑے سے دور ہو رہی ہے۔

بِخِلَافِ الْوُضُوْءِ بخلاف وضو کے فَاِنَّہٗ طَهَارَةٌ لِنَجَسٍ حُكْمِيٍّ وہ پاکی ہے کس چیز کی؟ نَجَسِ حُكْمِی کی وَهُوَ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ اور وہ عقل میں، وَهُوَ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ وہ عقل میں آنے والی نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہاں ہم دیکھیے ہاتھوں کو دھو رہے ہیں، چہرے کو دھو رہے ہیں، پاؤں کو دھو رہے ہیں، بھئی یہاں تو کوئی نجاست تو نہیں لگی۔ نجاست تو یہاں پر نہیں، یہاں پر تو نہیں لگی ہوئی۔ تو پھر؟ تو یہ کہتے ہیں یہ نَجَاسَتِ حُكْمِيَّہ سے پاکی حاصل کی جا رہی ہے تو یہ طہارت ہوئی نَجَاسَتِ حُكْمِيَّہ سے اور یہ عقل میں آنے والی نہیں۔ بھئی عقل تو، نجاست ظاہراً کوئی نجاست لگی ہے؟ جی؟ ظاہراً نجاست لگی ہوتی تو پانی ڈالتے وہ بہہ جاتی، چلی جاتی، ہم کہتے پاکی آگئی۔ لیکن یہاں پر تو کوئی نجاست ہی نہیں لگی ہوئی۔ پھر یہ کس طرح طہارت ہے بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ بات عقل میں نہیں آتی، نجاست لگی نہیں ہے پھر یہ طہارت کس طرح ہے بھئی، کون سی نجاست تھی یہاں پر؟ تو یہ ایک عقل میں آنے والی بات نہیں ہے، جب یہ عقل میں آنے والی بات نہیں ہے تو اس کے لیے کیا چاہیے؟ نیت چاہیے بھئی۔ نجاست ہوتی پانی اس کو بہا کر لے جاتا تو پھر نیت کی بھی نہیں ضرورت اور یہاں تو کوئی نجاست ہے نہیں لہٰذا جب نجاست نہیں ہے تو پاکی کے لیے باقاعدہ کیا کرنا پڑے گی؟ نیت کرنا پڑے گی بھئی۔

فَاِنَّہٗ طَهَارَةٌ لِنَجَسٍ حُكْمِيٍّ پس یہ جو ہے وضو جو ہے یہ طہارت ہے نَجَسِ حُكْمِی سے وَهُوَ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ اور یہ عقل میں آنے والی نہیں ہے بھئی، تو یہ فَيَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ پس یہ نیت کا محتاج ہے كَالتَّيَمُّمِ جیسے کہ تیمم ہے۔ تو دیکھیے انہوں نے دونوں میں فرق بیان کر دیا کہ ایک طَهَارَتِ حَقِيْقِی ہے، ایک طَهَارَتِ حُكْمِيَّہ ہے۔ طَهَارَتِ حَقِيْقِيَّہ کپڑے اور بدن میں تھی اس لیے وہاں نیت کی ضرورت نہیں پڑی اور یہاں پر تو طہارت ہے یعنی نَجَاسَتِ حُكْمِيَّہ یہاں سے دور ہو رہی ہے تو یہاں پر نیت کرنا پڑے گی بھئی۔ ہم نے حکم لگایا نجاست کا بھئی نجاست تو ظاہر میں نہیں لگی ہوئی، اس کے لیے باقاعدہ اب نیت چاہیے بھئی۔

تو انہوں نے کپڑے کے دھونے کو بھی طہارت قرار دیا، وضو کو بھی طہارت قرار دیا۔ لیکن کپڑے کا دھونا طہارت

ہے کس چیز سے؟ نَجَاسَتِ حَقِیْقِیَّہ سے اور وضو یہ طہارت ہے کس چیز سے؟ نَجَاسَتِ حُکْمِیَّہ سے، نَجَاسَتِ حُکْمِیَّہ سے۔ تو لہٰذا اس لیے یہ محتاجِ نیت ہوا بھئی، محتاجِ نیت۔ گویا ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ جو وضو ہے یہ اَمْرِ تَعَبُّدِی ہے۔ وضو کیا چیز ہے؟ اَمْرِ تَعَبُّدِی ہے جس کا ہمیں بطور عبادت کے حکم دیا گیا ہے، اس کی عِلَّت ہمیں سمجھ میں نہیں آتی۔ نجاست تو کوئی بھی نہیں لگی ہوئی بدن پر لیکن ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ پیشاب وغیرہ کر لو تو اس کے بعد کیا کرنا پڑے گا؟ وضو کرنا پڑے گا۔ ہمیں حکم دیا گیا ہے اس کی، حالانکہ ورنہ دھونا تو صرف اس مقام کو چاہیے جہاں سے پیشاب کیا۔ یہ ہاتھوں کو کیوں دھو رہے ہیں؟ یہ چہرے کو کیوں دھو رہے ہیں؟ یہ پاؤں کو کیوں دھو رہے ہیں؟ کہتے ہیں یہ اَمْرِ تَعَبُّدِی ہے۔ کوئی نجاست بدن پر نہیں لگی ہوئی، بس اللہ نے حکم دیا ہے ہمیں اس طرح کرنا پڑے گا۔ تو یہ ہاں حکم دیا تو یہاں پر گویا نَجَاسَتِ حُکْمِی آئی ہے، حقیقتاً کوئی نجاست نہیں آئی بھئی۔ تو اس کو انہوں نے وضو جو ہے اس کو طہارت قرار دیا لیکن یہ طہارت کس چیز سے ہے؟ نَجَاسَتِ حُکْمِیَّہ سے ہے بھئی۔

ہم جواب میں کہیں گے کہ آپ نے کیسے کہا کہ وضو طہارت ہے نَجَاسَتِ حُکْمِیَّہ سے اور یہ عقل میں آنے والی بات نہیں؟ عقل میں تو تب آتی نا حقیقتاً کوئی نجاست لگی ہوتی اور آپ پانی ڈالتے اور وہ بہہ کر ختم ہو جاتی پھر کہتے طہارت ہے۔ تو نجاست ہے ہی نہیں پھر کہا جا رہا ہے کہ وضو کرو گے تو پاکی آجائے گی بھئی، تو یہ معلوم ہوا یہ بات عقل سے پتا نہیں چل سکتی کہ یہاں نجاست آچکی ہے بھئی۔ ہم کہتے ہیں نہیں! یہ اَمْرِ مَعْقُوْل ہے، عقل میں آنے والی بات ہے۔ وجہ اس کی یہ کہ جب پیشاب کیا جائے یا اسی طرح خُرُوْجِ مَنِی ہو تو سارا بدن ناپاک ہو جاتا ہے بھئی، سارا بدن۔ یہ نہیں کہ بدن کا کچھ حصہ تو ناپاک ہے باقی پاک ہے بھئی، باقی پاک، بلکہ جب بھی کیا کیا جائے گا؟ پیشاب کیا جائے یا خُرُوْجِ مَنِی ہو گا تو سارا جسم ناپاک ہو جائے گا۔ اور چنانچہ اسی وجہ سے خُرُوْجِ مَنِی کے بعد غسل کا حکم دیا گیا۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ طہارت میں تَجَزِّی کی جائے اور کچھ حصہ دھونا ضروری ہو اور کچھ حصہ دھونا ضروری نہیں۔ بلکہ جب نجاست کا خروج ہو گا تو سارا بدن نجس ہو جائے گا بھئی۔ اس کے اندر تَجَزِّی، تقسیم نہیں ہو سکتی بھئی۔ جب نجس ہو گا تو سارا بدن نجس ہو گا۔ تھوڑے بدن یہاں یا یوں کہیں یہ نجاست، بدن کے نجس ہونے میں تَجَزِّی نہیں، کچھ بدن نجس ہو اور کچھ بدن نجس نہ ہو، بلکہ جب بھی خُرُوْجِ نجاست، خُرُوْجِ نجاست کی بات کر رہا ہوں، ایک بدن پر ویسے کہیں سے کوئی نجاست لگ جائے، خارج سے کہیں سے باہر سے کوئی نجس چیز لگ گئی آپ کے بدن پر، اس کی بات نہیں کر رہا، اس صورت میں صرف بدن کا وہی حصہ نجس ہو گا۔ بات کر رہے ہیں خُرُوْجِ نجاست، جب بدن سے نجاست خارج ہو گی تو پھر یہ نہیں کہا جا سکتا تھوڑا، وہ حصہ تو نجس ہوا باقی حصہ نجس نہیں۔ اس کے اندر تَجَزِّی نہیں ہو سکتی۔ کیا کہنا پڑے گا؟ سارا بدن ہی اس وقت نجس ہو جائے گا بھئی، سارا بدن نجس ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی وجہ سے خُرُوْجِ مَنِی کے بعد پھر غسل کا حکم دیا گیا کیونکہ سارا بدن نجس ہو

چکا ہے بھئی، سارے بدن پر پانی بہاؤ بھئی غسل کرو اچھی طرح۔

اس پر اِشکال ہوتا ہے کہ آپ نے کیا کہا کہ بدن سے جب نجاست نکلے گی تو سارا بدن نجس ہو جائے گا، تو پھر یہ وضو کے اندر صرف چار اعضاء کے دھونے کا اور مسح کا کیوں حکم دیا گیا ہے؟ اس میں بھی تو حکم دینا چاہیے تھا سار، نجاست نکلی ہے بدن سے اور سارا بدن نجس ہو چکا، جب سارا بدن نجس ہو چکا ہے تو کیا کرنا چاہیے؟ سارے بدن کو، اس کا دھونا واجب ہونا چاہیے۔ تو جواب دے رہے ہیں کہ ہاں بات اسی طرح ہے، اس وقت بھی سارا بدن نجس ہو چکا ہے لیکن اگر اس وقت بھی شریعت غسل کا حکم دے دے تو اس میں بڑا حَرَج لازم آئے گا اور دین میں تو کوئی حَرَج نہیں، تنگی نہیں بھئی۔ دین میں تو کوئی تنگی نہیں ہے۔ اور اگر اس وقت غسل کا حکم دے دیا جائے تو بڑا حَرَج، لوگ بڑی تنگی میں پڑ جائیں گے بھئی۔ کیونکہ دن میں پانچ دفعہ، دس مرتبہ جتنی دفعہ پیشاب آئے گا اس کے بعد انسان کو کیا کرنا پڑے گا؟ غسل کرنا پڑے گا۔ تو پیشاب تو دن میں کئی مرتبہ آتا ہے جبکہ خُرُوْجِ مَنِی وہ تو کہیں مہینے میں ایک مرتبہ ہو گا، اس میں کوئی مشکل نہیں تھی، حَرَج نہیں تھا۔ لیکن اس کے اندر تو کیا ہے؟ اگر غسل کا حکم دے دیا جائے، سارے بدن کے دھونے کا حکم دے دیا جائے تو اس میں بڑا حَرَج لازم آئے گا، لوگ بڑی تنگی اور تکلیف میں پڑ جائیں گے۔ پھر بالخصوص اگر سردی کا زمانہ بھی ہو، سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لوگ بڑی تکلیف اور تنگی میں پڑ جائیں گے۔ اس لیے ہونا تو یہی چاہیے تھا کہ سارے بدن کو دھویا جائے لیکن شریعت نے اس حَرَج کی وجہ سے حکم دیا کہ صرف ان اعضاء کو دھو لو جو پورے بدن کا احاطہ کر لیں، بس یوں سمجھو کہ تم نے سارے بدن ہی کو دھو لیا ہے۔ صرف ان اعضاء کو دھو لو جو کیا کر لیں؟ پورے بدن کو گھیر لیں، بس پھر یوں سمجھو سارے بدن ہی کو دھو لیا ہے۔ چنانچہ لمبائی میں اوپر کی جانب سر کے مسح اور چہرے کے دھونے کا حکم دیا اور نیچے پاؤں کے دھونے کا حکم دیا، یہ لمبائی میں آگیا اور چوڑائی کے اندر دونوں طرف بازو ہیں تو دونوں بازوؤں کے دھونے کا حکم دے دیا گیا، تو گویا بدن کے سارے چاروں طرف جو حُدُوْد تھیں ان کے دھونے کا حکم دیا تو گویا سارا بدن ہی آپ نے دھو لیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو انہوں نے کیا کہا تھا؟ کہ کپڑے کا دھونا یہ کیا ہے؟ یہ طہارت ہے کس سے؟ نَجَاسَتِ حَقِیْقِیَّہ سے۔ اور وضو یہ طہارت ہے کس سے؟ نَجَاسَتِ حُکْمِیَّہ سے۔ ہم نے بتلا دیا کہ نہیں وضو جو ہے وہ طہارت وہ نَجَاسَتِ حُکْمِیَّہ سے طہارت نہیں ہے بلکہ نَجَاسَتِ حَقِیْقِیَّہ سے کیا ہے؟ طہارت ہے بھئی۔ عقل میں آنے والی بات ہے یہ کہ جب بدن سے خُرُوْجِ نجاست ہوا ہے تو یہ کہا جائے کچھ بدن نجس ہوا بھئی، کیوں؟ کچھ کیوں نجس ہوا؟ یوں کہنا پڑے گا کہ سارا بدن کیا ہو گیا؟ نجس ہو گیا ہے اور اب سارے بدن کا دھونا واجب ہے۔ ہاں پھر حَرَج کی وجہ سے پیشاب کے اندر جو کَثِیْرُ الْوُقُوْع تھا اس کے اندر شریعت نے وضو ہی کو کافی قرار دیا اور جو قَلِیْلُ الْوُقُوْع تھا اس میں حکم کو اپنی اصل پر برقرار رکھا کہ کیا کرنا پڑے گا؟

سارے بدن کو دھونا پڑے گا۔

فَنَقُوْلُ فِیْ جَوَابِہٖ تو ہم کہتے ہیں ان کے جواب میں کہ اِنَّ زَوَالَ الطَّھَارَۃِ بَعْدَ خُرُوْجِ النَّجَسِ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ کہ طہارت کا زائل ہو جانا نجاست کے خارج ہونے کے بعد اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ یہ ایک اَمْرِ معقول ہے۔ بھئی جب بھی خُرُوْجِ نجاست ہو کیا ہونی چاہیے؟ طہارت کو زائل ہونا چاہیے، طہارت ختم ہونی چاہیے، تو یہ تو ایک اَمْرِ معقول ہے آپ اس کو اَمْرِ غیر معقول کس طرح قرار دے رہے ہیں؟ لِاَنَّ الْبَدَنَ کُلَّہٗ یَتَنَجَّسُ بِخُرُوْجِ الْبَوْلِ وَالْمَنِیِّ بِسَوَاءٍ اس لیے کیونکہ بدن جو ہے سارا کا سارا نجس ہو جاتا ہے منی اور پیشاب، بَوْل پیشاب کو کہتے ہیں، بِخُرُوْجِ الْبَوْلِ وَالْمَنِیِّ بِسَوَاءٍ پیشاب اور منی کے نکلنے سے بِسَوَاءٍ برابری کے ساتھ، یعنی جس طرح منی کے نکلنے سے نجس ہوتا ہے اسی طرح پیشاب کے نکلنے سے بھی پورا بدن نجس ہو جاتا ہے۔

وَلٰکِنْ لَمَّا کَانَ الْمَنِیُّ اَقَلَّ اِخْرَاجاً لیکن جب منی جو ہے وہ قلیل ہے باعتبار اخراج کے، وَجَبَ الْغَسْلُ فِیْہِ لِتَمَامِ الْبَدَنِ یہ غَسْل پڑھیں بھئی غُسْل نہیں، غَسْل۔ اس میں پھر وَجَبَ الْغَسْلُ فِیْہِ اس میں کیا واجب ہو گا؟ غَسْل، دھونا لِتَمَامِ الْبَدَنِ پورے بدن کو۔ پورے بدن کو دھونا واجب ہو گا بِلَا حَرَجٍ بغیر کسی حَرَج کے، اس میں کوئی حَرَج نہیں کیونکہ یہ اَقَلّ ہے اخراج کے اعتبار سے۔

اچھا بھئی یہاں میں نے غَسْل کیوں پڑھا؟ یاد رکھیے صاحبِ جَوْھَرَۃُ النَّیِّرَہ جو قُدُوْرِی کی قدیم شرح ہے بھئی قدیم شرح، سینکڑوں سال پرانی شرح۔ انہوں نے ایک ضابطہ ذکر کیا تھا ابتدائے قُدُوْرِی میں وہ ذکر کرتے ہیں غسل کے مسئلے میں کہ یاد رکھیے کہ یہ جو، کبھی آپ کہتے ہیں غُسْلُ الْجُمُعَۃ کیا کہتے ہیں؟ غُسْلُ الْجُمُعَۃ۔ کبھی کہتے ہیں آپ غُسْلُ الْجَنَابَۃ۔ غُسْلُ الْجَنَابَۃ کہتے ہیں یا نہیں کہتے؟ جنابت کا غسل یا غُسْلُ الْجُمُعَۃ جمعہ کا غسل۔ اور کبھی آپ کہتے ہیں غَسْلُ الْمَیِّتِ میت کا دھونا۔ یا آپ کہتے ہیں غَسْلُ الثِّیَابِ کپڑوں کا دھونا۔ تو کہاں غَسْل پڑھیں گے کہاں غُسْل پڑھیں گے؟ وہ ضابطہ بتلاتے ہیں کہ جہاں اس لفظ کی اضافت مَغْسُوْل کی طرف ہو جائے تو غَسْل پڑھنا۔ جیسے غَسْلُ الْمَیِّتِ میت کیا ہے؟ مَغْسُوْل ہے نا، اسی کی طرف اضافت ہوئی تو کیا پڑھیں گے؟ غَسْل۔ یا غَسْلُ الثِّیَابِ، ثِیَاب مَغْسُوْل ہیں تو اس کی طرف اضافت ہوئی تو غَسْل پڑھیں گے۔ تو مَغْسُوْل کی طرف جب اضافت ہو تو غَسْل پڑھیں گے، غیر کی طرف جب نسبت ہو تو غُسْل پڑھیں گے غُسْلُ الْجُمُعَۃ۔ دیکھو جمعہ مَغْسُوْل تو نہیں، غُسْلُ الْجَنَابَۃ جنابت مَغْسُوْل تو نہیں، مَغْسُوْل تو بدن ہے آپ کا، تو وہاں پر پھر غُسْل پڑھیں گے۔ ضابطہ کیا ہوا؟ مَغْسُوْل کی طرف اضافت ہو تو غَسْل پڑھیں گے، غیرِ مَغْسُوْل کی طرف اضافت ہو تو غُسْل پڑھیں گے۔ یہاں پر دیکھیے بھئی یہاں پر کیا ہے؟ وَجَبَ الْغَسْلُ فِیْہِ لِتَمَامِ الْبَدَنِ غَسْل کی نسبت کس کی طرف ہو رہی ہے؟ لِتَمَامِ الْبَدَنِ، کس کی طرف؟ دھونا کس کو دھونا؟ تمام بدن کو۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ لِتَمَامِ الْبَدَنِ کا ساتھ لفظ آرہا ہے، اس کی طرف نسبت ہے دھونے کی تو اس لیے غَسْل پڑھیں گے۔

تو کہتے ہیں وَجَبَ الْغَسْلُ فِيْهِ لِتَمَامِ الْبَدَنِ بِلَا حَرَجٍ تو اس کے اندر تمام بدن کا دھونا جو ہے وہ واجب ہوا بغیر کسی حَرَج کے بِخِلَافِ الْبَوْلِ بخلاف پیشاب کے فَاِنَّهٗ لَمَّا كَانَ اَكْثَرَ خُرُوْجاً کیونکہ وہ جب زیادہ ہے باعتبار خروج کے وَفِیْ غَسْلِ كُلِّ الْبَدَنِ بِكُلِّ مَرَّةٍ حَرَجٌ عَظِيْمٌ اور سارے بدن کے دھونے میں ہر مرتبہ میں حَرَجٌ عَظِيْمٌ عظیم حَرَج ہے۔ لَا جَرَمَ يُقْتَصَرُ عَلَى الْاَعْضَاءِ الْاَرْبَعَةِ، لَا جَرَمَ یقیناً کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے۔ لَا جَرَمَ يُقْتَصَرُ عَلَى الْاَعْضَاءِ الْاَرْبَعَةِ تو یقینی طور پر اکتفا کیا جائے گا چار اعضاء پر الَّتِیْ هِیَ اُصُوْلُ الْبَدَنِ وہ چار اعضاء جو بدن کے اُصُوْل ہیں، اصل ہیں فِی الْحُدُوْدِ کس چیز میں؟ حُدُوْد، بدن کی حدودبیان کرنے میں یہ اصل ہیں، لمبائی کے رخ اور چوڑائی کے رخ انہی کے ذریعے بدن کے حدودبیان ہوں گی بھئی۔ وَوُقُوْعِ الْاٰثَامِ مِنْهُ، اٰثَام جمع ہے اِثْمٌ کی، گناہ کو کہتے ہیں، اور گناہوں کے اس سے، گناہوں کے اس سے ہونے میں بھئی۔ بدن سے گناہوں کے ہونے میں یہ اصل ہیں، انہی کے ذریعے گناہ ہوتے ہیں۔ گناہ کرنے جا رہے ہیں پاؤں کے ذریعے چل کے جائیں گے، گناہ کے بارے میں سوچا سر سے دماغ سے سوچا بھئی، اور اسی طرح گناہ کیا ہاتھوں سے کیا بھئی، تو یہ گناہوں کے کرنے میں بھی یہ اُصُوْل ہیں اور بدن کے حدود میں بھی یہ اُصُوْل ہیں اس لیے ان چار کے دھونے کا حکم دیا۔

دَفْعاً لِلْحَرَجِ کس لیے تو یہ چار پر اکتفا کیا جائے گا؟ دَفْعاً لِلْحَرَجِ حَرَج کو دور کرنے کے لیے، تنگی کو دور کرنے کے لیے۔ فَالْاِقْتِصَارُ عَلَى الْاَعْضَاءِ الْاَرْبَعَةِ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ پس اکتفا کرنا چار اعضاء پر یہ ایک غیر معقول امر ہے، یہ عقل میں آنے والا نہیں۔ عقل تو کیا چاہتی تھی کہ سارے بدن کو دھونا چاہیے لیکن چار پر اکتفا کیوں کیا گیا یہ عقل میں آنے والی بات نہیں تھی اور اس کو ہم نے کیا کیا؟ بیان کر دیا بھئی۔

وَاَمَّا نَجَاسَةُ الْبَدَنِ وَاِزَالَةُ الْمَاءِ لَهَا اور باقی بدن کا نجس ہونا اور پانی کا اس نجاست کو زائل کر دینا، ختم کر دینا فَاَمْرٌ مَعْقُوْلٌ یہ تو ایک اَمرِ معقول ہے فَلَا يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ لہٰذا یہ نیت کا محتاج نہیں۔ بِخِلَافِ التُّرَابِ بخلاف مٹی کے لِاَنَّهٗ مُلَوِّثٌ فِیْ نَفْسِهٖ اس لیے کیونکہ مٹی وہ تو اپنی ذات کے اعتبار سے مُلَوِّث ہے مُطَهِّر نہیں۔ پانی تو اپنی ذات کے اعتبار سے مُطَهِّر ہے، پاک کر دینے والا ہے اور مٹی وہ تو اپنی ذات کے اعتبار سے مُطَهِّر نہیں ہے مُلَوِّث ہے بھئی۔ تَلْوِيْث، تَلْوِيْث کہتے ہیں آلودہ کرنا، تو یہ مُلَوِّث ہے مٹی آلودہ کرنے والی ہے، گندا کرنے والی ہے۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ تو مٹی یہ مُلَوِّث ہے اپنی ذات کے اعتبار سے غَيْرُ مُطَهِّرٍ مُطَهِّر نہیں ہے بِطَبْعِهٖ اپنی طبیعت کے اعتبار سے فَلِذَا يَحْتَاجُ اِلَى النِّيَّةِ اس لیے یہ محتاج ہے کس چیز کی؟ نیت کی۔

سمجھ میں آئی بات؟ تو تیمم میں نیت اس لیے ضروری ہے کیونکہ تیمم مٹی سے کیا جا رہا ہے اور مٹی تو اپنی ذات کے اعتبار سے مُطَهِّر نہیں ہے وہ تو مُلَوِّث ہے لیکن شریعت نے کہا کہ یہ کیا ہے؟ مُطَهِّر ہے تو یہاں باقاعدہ کیا کرنا پڑے گی؟ نیت کرنا پڑے گی، بغیر نیت کے تیمم کریں گے تو تیمم نہیں ہو گا کیونکہ مٹی اپنی ذات کے اعتبار سے کسی چیز کو پاک کرنے والی نہیں ہے تو وہاں باقاعدہ نیت کی ضرورت ہو گی، جبکہ وضو، وضو کے اندر تو باقاعدہ خُرُوْجِ نجاست کی وجہ سے بدن نجس ہو چکا ہے

اور پانی کیا کر رہا ہے اس نجاست کو ختم کر رہا ہے تو یہ تو ایک عقل میں آنے والی بات ہے پانی بہاتے جاؤ نیت کرو یا نہ کرو وہ نجاست کو بہا کر لے جائے گا تو لہٰذا وہاں پر کسی نیت وغیرہ کی ضرورت نہیں۔

خلاصۂ بحث یہ ہوا کہ بحث چل رہی ہے مُنَاقَضَہ کی۔ مُنَاقَضَہ کس کو کہتے تھے؟ مُعَلِّل کی دلیل کو توڑنا۔ کس طرح؟ یعنی یوں کہیں اس کی عِلَّت کو توڑنا کہ آپ نے یہ عِلَّت بیان کی اور یہ حکم بیان کیا، ہم دکھاتے ہیں آپ کو کہ ایک جگہ پر آپ کی عِلَّت پائی جا رہی ہے اور حکم نہیں پایا جا رہا۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ نے طہارت کو عِلَّت بنایا اور نیت کے فرض ہونے کو حکم قرار دیا۔ ہم نے کہا کہ ہم دکھاتے ہیں ایک جگہ پر آپ کی عِلَّت یعنی طہارت تو پائی جا رہی ہے لیکن نیت وہاں ضروری نہیں، حکم نہیں آ رہا وہاں پر اور وہ جب کپڑے یا بدن پر نجاست لگ جائے تو اس نجاست کو دھوتے وقت آپ بھی تسلیم کرتے ہیں نیت کرنا ضروری نہیں، ویسے ہی دھو لو یا خود ہی پانی خوب اچھی طرح پڑ گیا نجاست بہہ گئی چلی گئی تو کپڑا وہ بدن کیا ہو جائے گا؟ پاک ہو جائے گا۔ تو دیکھیے یہاں پر طہارت ہے اور نیت نہیں ہے، تو آپ کی عِلَّت صحیح نہیں۔

تو پھر وہ مجبور ہوئے فرق بیان کرنے کی طرف بھئی اور کیا فرق بیان کیا کہ دونوں میں فرق ہے، کپڑے اور بدن پر جب نجاست لگی ہے تو وہ نَجَاسَتِ حَقِیْقِیَّہ ہے اور پانی ڈالنے سے وہ بہہ جائے گی تو یہاں کسی نیت وغیرہ کی ضرورت نہیں، جبکہ وضو کے اندر جو ہم اعضاء کو دھوتے ہیں یہاں تو کوئی نجاست نہیں لگی ہوئی لیکن اللہ کی طرف سے حکم ہے تو یہ ان پر نجاست نہیں لگی اور پھر بھی حکم دیا گیا ان کے دھونے کا تو یہ طہارت ہے لیکن کس اعتبار سے طہارت ہے یہ بات عقل میں نہیں آتی کیونکہ نجاست تو کوئی لگی نہیں ہوئی۔ تو ہم نے پھر جواب دیا کہ نہیں یہ تو اَمْرِ مَعْقُوْل ہے جب بدن سے نجاست نکلے گی تو یہ کہنا پڑے، یہ سارا بدن کیا ہو جاتا ہے؟ نجس، یہ کہا جائے کچھ بدن نجس ہوا اور کچھ نہیں ہوا یہ تو یہاں تَجَزِّی نہیں ہو سکتی، تقسیم نہیں ہو سکتی کہ یہ کہا جائے کچھ بدن نجس ہوا ہے اور کچھ بدن نہیں بلکہ کیا کہنا پڑے گا؟ سارا بدن ہی اس وقت نجس ہو جاتا ہے جب سارا بدن نجس ہے تو اب پانی کے ذریعے وہ نجاست دور ہو گی یا نہیں ہو گی بھئی؟ پانی ڈالیں گے تو وہ نجاست چلی جائے گی تو یہ تو ایک اَمْرِ مَعْقُوْل ہے آپ کس طرح اس کو غیر معقول کہہ رہے ہیں؟ ہاں یہ ایک غیر معقول بات تھی کہ پھر تو سارے بدن کا دھونا ضروری ہونا چاہیے تھا، صرف چار اعضاء کا حکم کیوں دیا گیا؟ تو جواب اس کا ہم نے ذکر کر دیا کہ اس میں حَرَج تھا لہٰذا دَفْعِ حَرَج کے لیے شریعت نے کہا کہ بدن کے جو اصل اعضاء ہیں جن سے حدود متعین ہوتی ہیں بدن کی اور جن کے ذریعے گناہ کیے جاتے ہیں ان کو دھو لو بھئی۔ جبکہ تیمم، تیمم کے اندر تو مٹی اپنی ذات کے اعتبار سے مُطَهِّر ہے ہی نہیں وہ تو ظاہر سی بات ہے وہ ایک اَمْرِ مَعْقُوْل ہے ہی نہیں، جب اَمْرِ مَعْقُوْل نہیں ہے وہ کس طرح طاہر بن رہی ہے کس طرح مُطَهِّر بن رہی ہے؟ تو وہ بات چونکہ عقل میں نہیں آنے والی اس لیے وہاں پر باقاعدہ نیت ضروری ہے اور جو پانی جو ہے وضو وغیرہ کے اندر باقاعدہ نجاست کو بہا کر لے کر جا رہا ہے لہٰذا وہاں کسی نیت وغیرہ کی

ضرورت نہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یعنی نیت فرض نہیں ہے وہاں پر بھئی، فرض نہیں ہے، نیت فرض نہیں۔

وَاَمَّا الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيْهَا بَعْدَ الْمُمَانَعَةِ اِلَّا الْمُعَارَضَةُ یہ تو بیان ختم ہوا بھئی عِلَّتِ طَرْدِیَّہ کا، اس پر چار قسم کے اعتراضات ہو سکتے تھے قَوْل بِمُوْجَبِ الْعِلَّت، مُمَانَعَت، فَسَادِ وَضْع اور مُنَاقَضَہ۔ اب بیان کرنے لگے ہیں عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ کا کہ عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ کس کو کہتے تھے؟ جس کا مُؤَثِّر ہونا کتاب اللہ سے، حدیث سے یا اجماع سے ثابت ہو چکا ہو۔ اب اس پر کون سے اعتراضات ہو سکتے ہیں؟ تو آپ کو بتلائیں گے یہ کہ یہاں پر فَسَادِ وَضْع کا بھی اعتراض نہیں ہو سکتا اور مُنَاقَضَہ کا بھی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں مُمَانَعَہ ہے وہ اعتراض بھی ہو سکتا ہے، اسی طرح قَوْل بِمُوْجَبِ الْعِلَّت والا اعتراض بھی ہو سکتا ہے اور ایک اور اعتراض جو آگے بتلائیں گے مُعَارَضَہ وہ بھی ہو سکتا ہے بھئی۔

توجہ ہے سبق کی طرف بھئی؟ عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ پر مُنَاقَضَہ والا اعتراض بھی نہیں ہو سکتا اور فَسَادِ وَضْع والا اعتراض بھی نہیں ہو سکتا۔ بھئی کیوں، کیوں نہیں ہو سکتے یہ دو اعتراضات عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ پر؟ کہتے ہیں بھئی وجہ یہ ہے کہ یہ جو فَسَادِ وَضْع تھا ہم اس میں عِلَّت کو توڑتے تھے۔ اعتراض کس پر ہوتا تھا؟ عِلَّت پر کہ اس کو عِلَّت آپ کیسے قرار دے رہے ہیں یہ عِلَّت ہی نہیں ہے۔ مُنَاقَضَہ میں بھی کس کو توڑتے تھے؟ عِلَّت کو توڑتے تھے کہ دیکھو فلاں جگہ عِلَّت آ رہی ہے لیکن حکم نہیں آ رہا حالانکہ کیا آنا چاہیے ساتھ؟ حکم بھی آنا چاہیے۔ تو فَسَادِ وَضْع اور مُنَاقَضَہ میں عِلَّت کو توڑا جاتا ہے اور عِلَّتِ طَرْدِیَّہ کو تو توڑا جا سکتا ہے، عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ کو نہیں توڑا جا سکتا۔ اس لیے کیونکہ عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ کون سی عِلَّت ہے جو کس کے ذریعے ثابت ہے؟ کتاب اللہ سے یا سنت سے یا اجماع سے۔ تو جو چیز کتاب اللہ سے یا سنت سے یا اجماع سے جس چیز کا عِلَّت ہونا ثابت ہو گیا اب اس کی عِلَّت کو نہیں توڑا جا سکتا کیونکہ وہاں عِلَّت کو توڑنا گویا کتاب اللہ کو توڑنا ہے یا سنت کو توڑنا ہے یا اجماع کو۔ تو جیسے، تو یہاں پر عِلَّت کو فاسد نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ عِلَّت کو فاسد قرار دینے کی صورت میں کس کو فاسد قرار دینا لازم آئے گا؟ کتاب اللہ یا سنت یا اجماع کو اور حالانکہ ان کو تو فاسد نہیں قرار دیا جا سکتا بھئی وہ تو قطعی دلیلیں ہیں۔ بات سمجھ میں آ گئی؟ اس لیے یہاں پر نہ مُنَاقَضَہ والا اعتراض ہو سکتا ہے اور نہ فَسَادِ وَضْع والا بھئی۔

تو کہتے ہیں وَاَمَّا الْمُؤَثِّرَةُ اور باقی عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ جو ہے فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيْهَا، سَائِل میں نے بتایا تھا کس کو کہتے ہیں؟ مُعْتَرِض، اعتراض کرنے والا، اور مقابل کون ہوتا ہے؟ مُعَلِّل، تَعْلِيْل کرنے والا یا مُسْتَدِلّ۔ باقی کہتے ہیں عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ جو ہے فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيْهَا بَعْدَ الْمُمَانَعَةِ اِلَّا الْمُعَارَضَةُ تو نہیں ہے سَائِل کے لیے اس میں مُمَانَعَت کے بعد اِلَّا الْمُعَارَضَہ مگر مُعَارَضَہ۔ یعنی مُمَانَعَت کے بعد مُعَارَضَہ ہی کر سکتا ہے اس کے اندر اعتراض کرنے والا۔ یعنی مُمَانَعَت والا اعتراض کر سکتا ہے اور اس کے بعد مُعَارَضَہ والا اعتراض کر سکتا ہے، باقی فَسَادِ وَضْع اور مُنَاقَضَہ والا نہیں کر سکتا۔

دیکھیے نہیں ہے اس میں سائل کے لیے، اعتراض کرنے والے کے لیے کس میں؟ عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ میں بَعْدَ الْمُمَانَعَةِ کس کے بعد؟ مُمَانَعَت کے بعد۔ مُمَانَعَت کے بعد کون کون آئے تھے؟ ترتیب کیا تھی؟ سب سے پہلے کون ذکر تھا؟ قَوْل بِمُوْجَبِ

الْعِلَّت، اس کے بعد کس کا ذکر تھا؟ مُمَانَعَت کا، اس کے بعد کس کا ذکر؟ فَسَادِ وَضْع، اس کے بعد کس کا ذکر؟ مُنَاقَضَہ کا۔ تو مُمَانَعَت کے بعد کون کون ذکر ہوئے؟ فَسَادِ وَضْع اور مُنَاقَضَہ۔ تو کہہ رہے ہیں مُمَانَعَت کے بعد سائل کے لیے ممکن نہیں ہے کوئی اعتراض کرنا، یعنی مُمَانَعَت کے بعد جو ہیں کون کون سے فَسَادِ وَضْع اور مُنَاقَضَہ وہ ممکن نہیں ہیں اس کے لیے اِلَّا الْمُعَارَضَۃُ سوائے مُعَارَضَہ کے۔ معلوم ہوا مُمَانَعَہ ممکن ہے، اس کے بعد والے ممکن نہیں اور مُمَانَعَت کے بعد والے ممکن نہیں معلوم ہوا مُمَانَعَت سے پہلے والے یعنی قَوْل بِالْمُوْجَب بھی ممکن ہے وہ اعتراض بھی ہو سکتا ہے۔

یہی بات بیان کر رہے ہیں فِیْہِ اِشَارَۃٌ اس جو ماتن نے کہا نا بَعْدَ الْمُمَانَعَۃِ اس میں اشارہ ہے اِلٰی اَنَّہٗ تَجْرِیْ فِیْھَا الْمُمَانَعَۃُ وَمَا قَبْلَھَا کہ اس میں مُمَانَعَت بھی جاری ہو گا وَمَا قَبْلَھَا اور جو اس سے پہلے ہے اَعْنِی الْقَوْلَ بِمُوْجَبِ الْعِلَّۃِ یعنی قَوْل بِمُوْجَبِ الْعِلَّت وَلَا یَجْرِیْ فِیْھَا مَا بَعْدَھَا اور اس میں اس کا مابعد جاری نہیں ہوتے یعنی فَسَادِ وَضْع اور مُنَاقَضَہ لِاَنَّھَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَۃَ کیونکہ یہ عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ جو ہے یہ احتمال نہیں رکھتی مُنَاقَضَہ کا وَفَسَادَ الْوَضْعِ اور کس کا احتمال نہیں رکھتی؟ فَسَادِ وَضْع کا بَعْدَمَا ظَھَرَ اَثَرُھَا بِالْکِتَابِ وَالسُّنَّۃِ وَالْاِجْمَاعِ بعد اس کے جب ظاہر ہو چکا اس عِلَّت کا اثر کتاب اللہ، سنت اور اجماع سے۔ جب عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ جو ہے اس کا اثر کتاب اللہ، سنت اور اجماع کے ذریعے ظاہر ہو چکا ہے تو اب مُنَاقَضَہ اور فَسَادِ وَضْع کے ذریعے اس عِلَّت کو نہیں فاسد قرار دیا جا سکتا۔ سمجھ میں آیا؟ یہ عِلَّت کیا ہے؟ بھئی اس کا اثر کتاب اللہ نے بتلایا ہے یا حدیث نے بتلایا ہے یا کس سے ثابت ہے؟ اجماع سے، تو مُؤَثِّر ہونا تو اس کا قطعی ہے لہٰذا اس عِلَّت پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ لِاَنَّ ھٰؤُلَاءِ الثَّلٰثَۃَ لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَۃَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ اس لیے کیونکہ یہ تین جو ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع یہ مُنَاقَضَہ اور فَسَادِ وَضْع کا احتمال نہیں رکھتے فَکَذَا التَّاْثِیْرُ الثَّابِتُ بِھَا تو اسی طرح وہ تاثیر جو ان کے ذریعے ثابت ہے وہ بھی مُنَاقَضَہ اور فَسَادِ وَضْع کا احتمال نہیں رکھتی۔

اَمَّا مِثَالُ مَا ظَھَرَ اَثَرُہٗ بِالْکِتَابِ باقی مثال اس عِلَّت کی جس کا اثر ظاہر ہو کتاب اللہ کے ذریعے مَا قُلْنَا وہ ہے جو ہم نے کہی فِی الْخَارِجِ مِنْ غَیْرِ السَّبِیْلَیْنِ وہ جو نکلے غَیْرِ سَبِیْلَیْن سے۔ بھئی وہ نجاست جو نکلے بدن سے دو پیشاب پاخانے کے راستوں کے علاوہ سے یعنی بدن سے خون نکل آیا یا کسی زخم سے پیپ نکل آئی بھئی۔ تو یہ نجاست ہے اور نکلی ہے کس سے؟ غَیْرِ سَبِیْلَیْن سے، ہم کہیں گے یہ نجاست ہے، یوں کہیں آسان لفظوں میں کہ یہاں خُرُوْجِ نجاست ہوا، کیا ہوا؟ خُرُوْجِ نجاست۔ اور خُرُوْجِ نجاست اس کی وجہ سے اب وضو ٹوٹ گیا، اب کیا کرنا پڑے گا؟ وضو کرنا پڑے گا، یہ حَدَث ہے۔ تو ہم نے خُرُوْجِ نجاست کو عِلَّت قرار دیا کس کے لیے؟ وضو کے توڑنے کے لیے یعنی حَدَث کے لیے ہم نے اس کو کیا قرار دیا؟ عِلَّت۔ عِلَّت کیا ہے؟ خُرُوْجِ نجاست۔ عِلَّت کیا ہے؟ خُرُوْجِ نجاست۔ اور حکم کیا ہے؟ وضو کا ٹوٹنا یعنی حَدَث، وضو کا ٹوٹنا یعنی حَدَث۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ عِلَّت کیا؟ خُرُوْجِ نجاست اور حکم کیا؟ وضو کا ٹوٹنا۔ وہ کہیں بھئی آپ بتلائیے یہ عِلَّت اس کا کہیں اور اثر ظاہر ہوا ہے؟ ہم کہیں گے ہاں کتاب اللہ سے اس کا مُؤَثِّر ہونا ثابت ہے۔ قرآن میں اللہ فرماتے

ہیں اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت سے آئے، آگے پھر کیا ہے؟ طہارت کا حکم دیا گیا ہے اس سے آگے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ معلوم ہوا قضائے حاجت سے آنے سے کیا ہوا؟ قضائے حاجت سے آیا ہے وضو ٹوٹ چکا ہے اور قضائے حاجت میں کیا تھا؟ خُرُوْجِ نجاست تھا۔ معلوم ہوا خُرُوْجِ نجاست سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ہاں وہ خُرُوْجِ نجاست تھا مِنْ اَحَدِ السَّبِیْلَیْنِ اور یہاں جو خُرُوْجِ نجاست ہے کیا ہے؟ غَیْرِ سَبِیْلَیْن میں۔ لیکن بہرحال اس عِلَّت کا اثر ظاہر ہو چکا یا نہیں وضو کے توڑنے میں؟ اس کا اثر ظاہر ہو چکا۔ تو جیسے ہم کہتے ہیں جیسے وہاں پر اس کی وجہ سے، اس خُرُوْجِ نجاست کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا تھا اسی طرح اگر غَیْرِ سَبِیْلَیْن سے بھی نکلے گی تو اس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ تو دیکھو مُؤَثِّر ہونا کہاں سے پتا چلا اس کا؟ خُرُوْجِ نجاست نَاقِض لِلْوُضُوْء ہے کس سے پتا چلا؟ کتاب اللہ سے، تو کتاب اللہ سے اس عِلَّت کا اثر ظاہر ہو چکا ہے۔

تو کہتے ہیں اَمَّا مِثَالُ مَا ظَهَرَ اَثَرُهٗ بِالْكِتَابِ مَا قُلْنَا مثال اس کی جس کا، اس عِلَّت کی جس کا اثر ظاہر ہوا ہو کتاب اللہ کے ذریعے وہ ہے جو ہم نے کہا فِی الْخَارِجِ مِنْ غَیْرِ السَّبِیْلَیْنِ وہ جو نکلے کس سے؟ غَیْرِ سَبِیْلَیْن سے، کہ اِنَّہٗ نَجَسٌ خَارِجٌ کہ یہ کیا ہے؟ نجس ہے، خارج ہے یعنی نکلی ہے نجاست جو نکلنے والی ہے فَكَانَ حَدَثاً تو یہ کیا ہو گی؟ حَدَث یعنی نَاقِض لِلْوُضُوْء ہو گی۔ فَاِنْ طُوْلِبْنَا بِبَیَانِ الْاَثَرِ پس اگر ہم سے مطالبہ کیا گیا اس کے اثر کو بیان کرنے کا کہ کہاں یہ مُؤَثِّر ہے ہمیں دکھاؤ۔ قُلْنَا ظَهَرَ تَاْثِیْرُهٗ مَرَّةً فِی السَّبِیْلَیْنِ ہم کہیں گے کہ اس کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہے ایک مرتبہ سَبِیْلَیْن کے اندر بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی اللہ تعالیٰ کے اس قول سے اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ یا آئے تم میں سے کوئی ایک قضائے حاجت سے۔

وَمِثَالُ مَا ظَهَرَ اَثَرُهٗ بِالسُّنَّةِ اور مثال اس عِلَّت کی جس کا اثر ظاہر ہوا ہو سنت کے ذریعے مَا قُلْنَا وہ جو ہم نے کہا فِیْ سُؤْرِ سَوَاكِنِ الْبُیُوْتِ گھروں میں رہنے والی چیزوں کے جھوٹے میں۔ سَوَاكِنُ الْبُیُوْت گھروں میں رہنے والی چیزیں یہ چوہے وغیرہ بھئی۔ ان کا جھوٹا ہم نے کہا یہ پاک ہے بھئی، کیا ہے؟ پاک ہے۔ تو ان کے بارے میں، ان کا جو جھوٹا ہے گھروں میں رہنے والی چیزوں کا جو جھوٹا ہے اس کے بارے میں وہ جو ہم نے کہا کہ اِنَّہٗ لَیْسَ بِنَجَسٍ کہ یہ نجس نہیں ہے قِیَاساً عَلٰی سُؤْرِ الْهِرَّةِ قیاس کرتے ہوئے کس پر؟ بلی کے جھوٹے پر بِعِلَّةِ الطَّوَافِ کس عِلَّت کی وجہ سے؟ عِلَّتِ طواف، کیونکہ بلی کے جھوٹے کو شریعت نے پاک قرار دیا اور عِلَّت کیا بیان کی گئی؟ طواف کی عِلَّت بیان کی گئی کہ بلی بار بار آنے جانے والی ہے، اگر اس کے جھوٹے کو نجس قرار دیا جاتا تو کیا لازم آتا؟ حَرَج۔ تو طواف کو عِلَّت بنایا گیا اور یہی طواف والی عِلَّت جو ہے سَوَاكِنُ الْبُیُوْت کے اندر چوہے وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے، اس کو جتنا بھی روک لیں اس نے آنا ہے تو آئے گا بھئی، بار بار آئے گا۔ تو لہٰذا یہ عِلَّتِ طواف اس کے اندر بھی پائی گئی تو اس وجہ سے اس کے جھوٹے کو بھی، تو دیکھیے ہم نے مثلاً چوہے کے جھوٹے کو پاک قرار دیا۔ عِلَّت کیا بیان کی؟ طواف، اور یہ طواف اس عِلَّت کی تاثیر پہلے ظاہر ہو چکی ہے یا نہیں حدیث کے ذریعے؟ حدیث کے ذریعے اس کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہے، حدیث میں اس کو مُؤَثِّر قرار دیا گیا، حدیث میں کیا آیا تھا؟

اِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ بھئی۔ تو ہم نے اس کے بارے میں کہا کہ یہ نجس نہیں قِيَاساً عَلٰى سُؤْرِ الْهِرَّةِ قیاس کرتے ہوئے سُؤر بلی کے جھوٹے پر بِعِلَّةِ الطَّوَافِ عِلَّتِ طواف کی وجہ سے، فَاِنْ طُوْلِبْنَا بِبَيَانِ تَاْثِيْرِهٖ اگر ہم سے مطالبہ کیا جائے اس کی تاثیر کے بیان کا قُلْنَا ثَبَتَ تَاْثِيْرُهٗ تو ہم کہیں گے اس کی تاثیر ثابت ہو چکی ہے بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول سے اِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِيْنَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ کہ یہ تم پر چکر لگانے والے اور چکر لگانے والیوں میں سے ہے۔

وَمِثَالُ مَا ظَهَرَ اَثَرُهٗ بِالْاِجْمَاعِ اور مثال اس کی جس کا اثر ظاہر ہوا ہو کس سے؟ اجماع سے، وہ عِلَّت جس کا اثر یعنی جس کی تاثیر ظاہر ہوئی اجماع سے مَا قُلْنَا وہ جو ہم نے کہا بِاَنَّهٗ لَا تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِى الْمَرَّةِ الثَّالِثَةِ کہ نہیں کاٹا جائے گا چور کے ہاتھ کو تیسری مرتبہ میں۔ بھئی یاد رکھیے کوئی شخص چوری کر لے اور ثابت ہو جائے تو اس کے دائیں ہاتھ کو کاٹا جاتا ہے اَوَّلاً۔ پھر بھی باز نہ آیا، پھر چوری کی، پھر ثابت ہو گئی تو اس کے بائیں پاؤں کو کاٹیں گے، کس کو کاٹیں گے؟ بائیں پاؤں کو۔ اور پھر اس کے بعد اگر پھر تیسری مرتبہ پھر اس نے چوری کی تو امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں اب دوسرے ہاتھ کو بھی اب کاٹا جائے گا، ہم کہتے ہیں نہیں اب تیسری مرتبہ میں بائیں ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا بلکہ اب اس کو جیل میں ڈالیں گے جب تک توبہ نہ کر لے۔ اس لیے کیونکہ اگر بائیں ہاتھ کو بھی کاٹ دیا جائے تو جِنْسِ نَفْع ہی تلف ہو جائے گا، اب یہ کسی چیز کو پکڑ ہی نہیں سکتا، جِنْسِ نَفْع ہی ختم ہوا، دونوں ہاتھ نہیں رہیں گے نا تو جِنْسِ نَفْع ہی ختم ہو جائے گا، جِنْسِ نَفْع ہی تلف ہو جائے گا، حالانکہ یہ جو حَدّ ہے یہ اس کو، یہ مشروع ہوئی ہے زَاجِر ہو کر نہ کہ مُتْلِف ہو کر۔ یہ زَاجِر ہے ڈانٹ کے طور پر ہے تاکہ انسان اس کام سے رک جائے، یہ بھی رک جائے اور اس کو دیکھ کر دوسرے بھی رک جائیں، تو یہ حَدّ جو واجب ہوئی ہے یہ جو مشروع ہوئی ہے یہ بطورِ زَاجِر کے ہوئی ہے لیکن اگر آپ دوسرا ہاتھ بھی کاٹ دیں گے تو یہ تو زَاجِر نہ رہی بلکہ کیا بن گئی؟ مُتْلِف بن گئی، تلف کرنے والی بن گئی تو یہ زَاجِر بن کر مشروع ہوئی ہے مُتْلِف بن کر مشروع نہیں ہوئی۔

بِاَنَّهٗ لَا تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِى الْمَرَّةِ الثَّالِثَةِ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا چوری کرنے والے کا تیسری مرتبہ میں لِاَنَّ فِيْهِ تَفْوِيْتَ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ عَلَى الْكَمَالِ اس لیے کیونکہ اس کے اندر تو جِنْسِ نَفْع کا فوت کر دینا ہے عَلَى الْكَمَالِ پورے طور پر، پورے طور پر جِنْسِ نَفْع ختم ہو جائے گا اب کسی چیز کو پکڑ نہیں سکتا۔ فَاِنْ طُوْلِبْنَا بِبَيَانِ تَاْثِيْرِهٖ پس اگر ہم سے مطالبہ کیا جائے اس کے مُؤَثِّر ہونے کے بیان کے بارے میں قُلْنَا تو ہم کہیں گے اِنَّ حَدَّ السَّرِقَةِ شُرِعَ زَاجِراً لَا مُتْلِفاً بِالْاِجْمَاعِ کہ یہ جو حَدِّ سَرِقَہ ہے یہ مشروع ہوئی ہے زَاجِر ہو کر نہ کہ مُتْلِف ہو کر بِالْاِجْمَاع، بِالْاِجْمَاع یہ جو حَدِّ سَرِقَہ ہے یہ مُتْلِف ہو کر مشروع نہیں بلکہ اس کا مقصد کیا ہے؟ زَاجِر ہے زَجْر کے لیے ہے ڈانٹ کے لیے ہے بھئی۔ وَفِيْ تَفْوِيْتِ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ اِتْلَافٌ اور جِنْسِ نَفْع کو فوت کر دینے کی صورت میں تو اِتْلَاف ہے تو یہ مُتْلِف بن جائے گی۔

ثُمَّ اِنَّ فَسَادَ الْوَضْعِ لَا يَتَّجِهُ عَلَى الْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ اَصْلاً بھئی انہوں نے پیچھے بیان کیا عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ پر مُنَاقَضَہ کا اور فَسَادِ

وَضع کا اعتراض نہیں ہو سکتا، عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ پر کیونکہ مُنَاقَضَہ اور فَسَادِ وَضع میں کیا کیا جاتا تھا؟ عِلَّت کو توڑا جاتا تھا حالانکہ عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ کی تاثیر تو کس سے ثابت ہے؟ کتاب اللہ سے، سنت سے اور اجماع سے تو یہاں اگر عِلَّت کو توڑیں گے تو قرآن، سنت یا اجماع کو توڑنا لازم آئے گا حالانکہ ان کو تو توڑا نہیں جا سکتا وہ تو قطعی دلیلیں ہیں بھئی۔ تو معلوم ہوا کہ فَسَادِ وَضع اور مُنَاقَضَہ یہ عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ پر ان کا اعتراض واقع نہیں ہو سکتا۔ تو کہتے ہیں، آگے بتائیں گے، فَسَادِ وَضع تو کسی صورت میں نہیں ہوتا، مُنَاقَضَہ حقیقتاً تو متوجہ نہیں ہوتا، یہ اعتراض تو عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ پر نہیں ہوتا لیکن بعض صُوْرَتاً مُنَاقَضَہ والی صورت بن جاتی ہے بھئی صُوْرَتاً بھئی۔ تو صُوْرَتاً مُنَاقَضَہ متوجہ ہو سکتا ہے، حقیقتاً متوجہ نہیں ہو سکتا یہی بیان کر رہے ہیں۔

کہتے ہیں ثُمَّ اِنَّ فَسَادَ الْوَضْعِ لَا یَتَّجِہُ عَلَی الْعِلَّۃِ الْمُؤَثِّرَۃِ اَصْلاً پھر یہ جو فَسَادِ وَضع ہے یہ متوجہ نہیں ہوتا عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ پر بالکل بھی۔ وَاَمَّا الْمُنَاقَضَۃُ فَاِنَّھَا تَتَّجِہُ عَلَیْہِ صُوْرَۃً اور باقی مُنَاقَضَہ جو ہے یہ متوجہ ہوتا ہے صُوْرَتاً متوجہ ہوتا ہے وَاِنْ لَّمْ تَتَّجِہْ عَلَیْہِ حَقِیْقَۃً اگرچہ حقیقتاً متوجہ نہیں ہو سکتا، حقیقتاً تو متوجہ ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ عِلَّت کی تاثیر تو کس کے ذریعے ثابت ہے؟ کتاب اللہ، سنت اور اجماع کے، ہاں صُوْرَتاً بعض اوقات متوجہ ہوتا ہے۔ وَاِلَیْہِ اَشَارَ بِقَوْلِہٖ اور اسی کی طرف اشارہ کیا مصنف نے اپنے اس قول کے ذریعے لٰکِنَّہٗ اِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقَضَۃٌ یَجِبُ دَفْعُھَا بِطُرُقٍ اَرْبَعَۃٍ لیکن جب تصور کیا جائے کس کا؟ مُنَاقَضَہ جب مُتَصَوَّر ہو جائے یَجِبُ دَفْعُھَا تو واجب ہے اس کو دَفع کرنا بِطُرُقٍ اَرْبَعَۃٍ کتنے طریقوں سے؟ چار طریقوں سے۔ یَجِبُ اَیْ یَثْبُتُ دَفْعُھَا اس کی دَفع کا، دَفع چار، اس کو چار طریقوں سے دَفع کیا جا سکتا ہے یعنی چار طرح سے اس کو دَفع کرنا ثابت ہے۔ وَھِیَ الدَّفْعُ بِالْوَصْفِ ثُمَّ بِالْمَعْنَی اور وہ چار طریقے یہ ہیں اَلدَّفْعُ بِالْوَصْفِ کس کے ذریعے دَفع کرنا؟ وَصْف کے ذریعے ثُمَّ بِالْمَعْنَی الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ یہ دوسرا طریقہ ہے، پھر اس معنیٰ کے ذریعے جو ثابت ہو کس کے ذریعے؟ وَصْف کے ذریعے، ثُمَّ بِالْحُکْمِ یہ تیسرا طریقہ ہے، پھر کس کے ذریعے؟ حکم کے ذریعے، ثُمَّ بِالْغَرَضِ پھر کس کے ذریعے؟ غَرَض کے ذریعے عَلٰی مَا یَاْتِیْ بنا بر اس کے جو آرہا ہے بھئی۔ آگے سب کی تفصیل آرہی ہے کہ یہ صُوْرَتاً مُنَاقَضَہ جو متوجہ ہو کس پر عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ پر اس کی دَفع کے چار طریقے ہیں، چار طرح اس کو دَفع کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو کیا ہے؟ دَفع بِالْوَصْف۔ ایک، دوسرا کیا ہے؟ وہ معنیٰ جو ثابت بِالْوَصْف اس کے ذریعے دَفع۔ تیسرا کیا ہے؟ حکم کے ذریعے دَفع۔ چوتھا کس کے ذریعے دَفع؟ غَرَض کے ذریعے دَفع، سب کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

وَلَیْسَ مَعْنَاہُ اَنَّہٗ یَجِبُ دَفْعُ کُلِّ نَقْضٍ، جی یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ متن میں انہوں نے کہا کہ صُوْرَتاً مُنَاقَضَہ اگر متوجہ ہو جائے کس پر عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ پر تو انہوں نے کہا اس کی دَفع کے چار طریقے ہیں۔ کہتے ہیں یہ نہ سمجھنا ہر جگہ پر یہ چاروں طریقے آئیں گے، بلکہ کل یہ چار ہیں کہیں پر کوئی آئے گا کہیں پر کوئی طریقہ آئے گا بھئی اس کی دَفع کا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو جہاں بھی صُوْرَتاً مُنَاقَضَہ آئے عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ پر آپ کہیں چاروں طریقوں سے اس کو دَفع کرنا ضروری ہے؟ نہیں نہیں چاروں سے نہیں، کسی میں ایک طریقے سے دَفع ہو سکے گا، کسی میں دو سے ہو سکے گا، کسی میں تین سے، تو بہرحال کل

طریقے چار ہیں جن میں سے کوئی کہاں پر آئے گا کوئی کہیں پر بھئی۔

وَلَيْسَ مَعْنَاهُ اور اس کا یہ معنیٰ نہیں ہے کہ اَنَّہٗ يَجِبُ دَفْعُ كُلِّ نَقْضٍ بِطُرُقٍ اَرْبَعَةٍ کہ واجب ہے ہر نَقْض کو دَفْع کرنا، نَقْض وہی مُنَاقَضَہ بھئی، کہ واجب ہو ہر نَقْض کو دَفْع کرنا چار طریقوں سے بَلْ يَجِبُ دَفْعُ بَعْضِ النُّقُوْضِ بِبَعْضِ الطُّرُقِ بلکہ واجب کیا ہے؟ یہ واجب بمعنیٰ ثَبَتَ کے ہے یاد رکھنا، بلکہ کیا ثابت ہے کہ بعض نُقُوْض بعض سے دَفْع ہوں گی اور بعض، بعض طریقوں سے، بَلْ يَجِبُ دَفْعُ بَعْضِ النُّقُوْضِ بِبَعْضِ الطُّرُقِ بلکہ ثابت ہے دَفْع کرنا بعض نقضوں کو بعض طرق سے وَبَعْضِهَا بِبَعْضٍ اٰخَرَ مِنْهَا اور بعض نقوض کو بعض دوسرے کے ذریعے دَفْع کرنا، وَالْمَجْمُوْعُ يَبْلُغُ اَرْبَعَةً مجموعہ کہاں تک پہنچتا ہے؟ چار تک پہنچتا ہے یعنی چار طریقے ہیں کل۔

فَالتَّعْلِيْلُ بِالْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ وَاِيْرَادُ النَّقْضِ الصُّوْرِيِّ عَلَيْهَا وَدَفْعُهٗ كَمَا تَقُوْلُ بھئی متن ہے فَالتَّعْلِيْلُ یہ متن ہے، آگے پھر متن ہے كَمَا تَقُوْلُ۔ فَالتَّعْلِيْلُ كَمَا تَقُوْلُ توجہ ہے سبق کی طرف؟ بھئی دیکھیے فَالتَّعْلِيْلُ یہ ہے متن اور آگے كَمَا تَقُوْلُ۔ تو یاد رکھیے شبہ پڑتا تھا یہ جو ذکر کر رہے ہیں فَالتَّعْلِيْلُ آگے تَعْلِيْل کی مثال ذکر کرنے لگے ہیں، کاف کے ذریعے کیا ذکر کیا جاتا ہے؟ مثال ذکر کی جاتی ہے نا تو متن پیچھے کیا تھا؟ فَالتَّعْلِيْلُ تَعْلِيْل جو ہے كَمَا تَقُوْلُ جیسے آپ کہیں، گویا کس کی مثال ذکر ہو رہی ہے؟ صرف تَعْلِيْل کی، کس کی مثال؟ یہ شبہ پڑتا تھا، شارح نے درمیان میں عبارت نکال کر بتلا دیا کہ نہیں یہاں معطوف جو ہے محذوف ہے، یہ صرف تَعْلِيْل کی مثال نہیں بلکہ یہاں عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ اس مثال میں عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ کے ذریعے تَعْلِيْل بیان کرے گا ایک مُعَلِّل، پھر فریقِ مخالف اس پر نَقْضِ صُوْرِی کرے گا کیونکہ مُنَاقَضَہ صُوْرِيَّہ کی بات کر رہے ہیں نا حقیقتاً تو نہیں ہو سکتا۔ پہلے مُعَلِّل تَعْلِيْل کرے گا عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ بیان کرے گا، پھر فریقِ مخالف، سائل کیا کرے گا؟ نَقْضِ صُوْرِی لے کر آئے گا اس پر، پھر جو ہے اس نَقْضِ صُوْرِی کو دَفْع کیا جائے گا بھئی، تو اس مثال میں تینوں چیزیں بیان ہوں گی۔ یہ صرف تَعْلِيْل کی مثال نہیں بلکہ تَعْلِيْل کے ساتھ ساتھ نَقْضِ صُوْرِی کے لانے اور پھر اس کے دَفْع کی بھی مثال ہے، سب اس میں آئیں گے۔

تو کہتے ہیں فَالتَّعْلِيْلُ بِالْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ پس تَعْلِيْل کرنا عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ کے ساتھ وَاِيْرَادُ النَّقْضِ الصُّوْرِيِّ عَلَيْهَا اور اس پر نَقْضِ صُوْرِی کو لے کر آنا وَدَفْعُهٗ اور پھر اس کو دَفْع کرنا كَمَا تَقُوْلُ جیسے کہ آپ کہیں فِي الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ کس چیز کے بارے میں؟ وہ جو خَارِج مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْن ہے وہ جو نجس چیز ہے اور نکلی ہے غَيْرِ سَبِيْلَيْن سے یعنی خون وغیرہ کہیں اور بدن سے نکلا، آپ اس کے بارے میں کیا کہیں؟ اِنَّہٗ نَجَسٌ خَارِجٌ یہ ایک ناپاک ہے، ناپاک چیز ہے خَارِجٌ اور نکلنے والی ہے یعنی بدن سے فَكَانَ حَدَثاً ناپاک چیز ہے نکلنے والی ہے بدن سے تو فَكَانَ حَدَثاً یہ کیا ہو گی؟ حَدَث یعنی نَاقِض لِلْوُضُوْء، وضو اس سے ٹوٹ جائے گا، کیونکہ ناپاک خُرُوْجِ نجاست پایا گیا بھئی، كَالْبَوْلِ جیسے کہ پیشاب ہے۔ دیکھو آپ نے تَعْلِيْل کی، عِلَّت بیان کی کون سے حکم کے لیے؟ وضو کے ٹوٹنے کے لیے۔ کیا عِلَّت بیان کی؟ بدن سے کوئی نجاست خارج ہو یعنی خُرُوْجِ نجاست ہو آپ نے عِلَّت بیان کی اور یہ کس قسم کی عِلَّت ہے؟ عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ ہے جس کی تاثیر کس سے ثابت ہو چکی ہے؟ قرآن

سے ثابت ہو چکی ہے، تو دیکھو یہ تَعْلِیْل ہوئی عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ سے۔

اب اس پر نَقْضِ صُوْرِی وارد ہو گا۔ فَیُوْرَدُ عَلَیْہِ پس وارد کیا جائے گا اعتراض کیا جائے گا اَیْ عَلٰی ھٰذَا التَّعْلِیْلِ یعنی ضمیر کا مرجع بتلایا اس پر یعنی اس تَعْلِیْل پر بِالنَّقْضِ کس کے ذریعے؟ نَقْض کے ذریعے مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِیِّ کس کی طرف سے؟ امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے، تو اس پر اعتراض کیا جائے گا مَا اِذَا لَمْ یَسِلْ جس وقت نہ بہے تو۔ آپ نے کہا کہ جب بھی خُرُوْجِ نجاست بدن سے ہو گا تو وضو ٹوٹ جائے گا اور آپ نے کس کو ذکر کیا؟ عِلَّتِ مُؤَثِّرَہ کو۔ اب اس پر وہ نَقْضِ صُوْرِی حقیقتاً مُنَاقَضَہ تو نہیں لیکن صُوْرَتاً مُنَاقَضَہ ہے وہ لے کر آتا ہے فریق مخالف اور کیا کہتا ہے کہ بھئی جب خون نہ بہے تو اس وقت آپ کیوں نہیں حکم لگاتے؟ بھئی زخم پر، بدن آپ کا خراش آگئی بھئی، خون ظاہر ہوتا ہے یا نہیں اس پر؟ خون ظاہر ہو جاتا ہے۔ اب دیکھیے کہتے ہیں دیکھو خُرُوْجِ نجاست ہے، نجس چیز ہے اور خارج ہوئی بدن سے، حکم کیا ہوتا؟ وضو ٹوٹنا چاہیے لیکن آپ کہتے ہیں وضو نہیں ٹوٹا۔ تو یہ دیکھو نَقْضِ صُوْرِی لے کر آیا۔

اب ہم اس کے جواب دیں گے نَقْضِ صُوْرِی کے، کتنے جواب دے سکتے ہیں؟ چار ہیں اور چاروں ہر جگہ ہوں گے یا بعض جگہ بعض ہوں گے؟ بعض جگہ بعض، چنانچہ اس کے دو جواب دیں گے دو جواب۔ پہلا جواب، پہلا اوپر کیا ذکر کیا تھا اَرْبَعَۃ کے بعد؟ اَلدَّفْعُ بِالْوَصْفِ، دَفْع بِالْوَصْف۔ تو اسی کو آگے تو بیان بھی کریں گے کہ ہم اس کو وَصْف کے ذریعے دَفْع کریں گے۔ کس طرح؟ وَصْف سے کیا مراد ہے؟ عِلَّت بھئی جس کو ہم نے عِلَّت قرار دیا تھا۔ انہوں نے کیا کہا دیکھو یہ خون بدن پر آیا سامنے خراش آئی خون نکل آیا تو خُرُوْجِ نجاست ہے لیکن آپ کہتے ہیں وضو نہیں ٹوٹا۔ ہم کہتے ہیں، ہم پہلا جواب دیتے ہیں انکار کرتے ہیں، نہیں بھئی عِلَّت ہی نہیں ہے یہاں پر تو وضو کیوں ٹوٹے گا؟ عِلَّت کیا تھی؟ خُرُوْجِ نجاست، یہ خُرُوْجِ نجاست ہے ہی نہیں ہم کہتے، یہ ظُھُوْرِ نجاست ہے، یہ کیا ہے؟ ظُھُوْرِ نجاست، خُرُوْجِ نجاست اور چیز ہے ظُھُوْرِ نجاست اور۔ یہاں خُرُوْج ہے ہی نہیں یہ عِلَّت ہی نہیں ہے، خُرُوْج ہوتا تو ہم بھی کہہ دیتے وضو ٹوٹ گیا ہے، تو یہاں تو خُرُوْجِ نجاست عِلَّت ہی نہیں پائی جا رہی، جب عِلَّت نہیں ہے تو اعتراض کیسے وضو ٹوٹنے کا؟ عِلَّت آئے گی تو حکم آئے گا، عِلَّت نہیں تو حکم بھی نہیں تو یہاں خُرُوْجِ نجاست ہے؟ نہیں، عِلَّت نہیں تو وضو کا ٹوٹنا بھی نہیں ہے۔ صورت، جواب سمجھ میں آگیا پہلا؟

تو اس پر اعتراض کیا جائے گا امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے مَا اِذَا لَمْ یَسِلْ کہ جب وہ نہ بہے فَاِنَّہٗ نَجَسٌ خَارِجٌ وَلَیْسَ بِحَدَثٍ پس یہ نجس خارج ہے، ناپاک چیز ہے جو نکلی ہے وَلَیْسَ بِحَدَثٍ اور یہ حَدَث نہیں۔ فَنَدْفَعُہٗ اَوَّلاً بِالْوَصْفِ تو ہم اس کو دَفْع کریں گے اَوَّلاً پہلے بِالْوَصْفِ کس کے ذریعے؟ وَصْف یعنی عِلَّت کے ذریعے، کس کے ذریعے دَفْع کریں گے؟ یہاں عِلَّت ہی نہیں پائی جا رہی۔ اَیْ نَدْفَعُ ھٰذَا النَّقْضَ بِالطَّرِیْقَیْنِ ہم اس نَقْض کو دَفْع کریں گے دو طریقے سے۔ اَلْاَوَّلُ بِعَدَمِ الْوَصْفِ پہلا طریقہ کیا ہے؟ عدمِ وَصْف کے ساتھ، وَھُوَ اور وہ یہ کہ اَنَّہٗ لَیْسَ بِخَارِجٍ بَلْ بَادٍ کہ یہ خارج نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے۔ بَدَا

یَبْدُوْ بُدُوّاً کے کیا معنیٰ ہوتے ہیں؟ ظاہر، کہ یہ خارج نہیں بلکہ بَادِی ہے یعنی ظاہر ہے لِاَنَّ تَحْتَ کُلِّ جِلْدَةٍ دَماً اس لیے کیونکہ ہر کھال ہر کھال کے نیچے خون ہے۔ ہم کہتے ہیں دیکھو یہ جو کھال ہے اوپر بدن کے، اس کھال کے نیچے ہر جگہ خون ہے بھئی، کیا ہے؟ خون ہے۔ یہی کھال تھوڑی سی اوپر سے ہٹ گئی، وہی خون جو اپنی جگہ پر ہے ظاہر ہو گیا بس۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں خُرُوْج ہے ہی نہیں صرف ظُھُوْر ہوا ہے اوپر سے آپ نے کھال ہٹا دی اور وہ خون ظاہر ہو گیا بھئی۔ اگر خُرُوْج ہوتا تو ہم بھی کہتے وضو ٹوٹ گیا تھا اور خُرُوْج کب ہوتا؟ اپنی جگہ سے نکل کر دوسری جگہ کی طرف منتقل ہو جاتا، مثلاً خون بہنے لگ پڑا بھئی جیسے رگوں کے اندر خون ہے، زخم ذرا لگا وہ رگوں سے، تھا رگوں کے اندر، رگوں سے منتقل ہو گیا باہر نکل آیا بہنے لگ پڑا، تو اب خُرُوْجِ نجاست ہے۔ اور یہ جو ہلکی سی خراش آئی ہے اور خون ظاہر ہوا یہ تو خُرُوْج ہے ہی نہیں صرف کیا ہے؟ خون اپنی جگہ پر ہے، کھال کے نیچے پہلے سے موجود تھا، ابھی بھی موجود ہے، آپ کھال ہٹائیں گے تو وہی کیا ہو جائے گا؟ ظاہر ہو جائے گا۔

لِاَنَّ تَحْتَ کُلِّ جِلْدَةٍ دَماً اس لیے کیونکہ ہر کھال کے نیچے خون ہے فَاِذَا زَالَتِ الْجِلْدَةُ ظَھَرَ الدَّمُ فِیْ مَکَانِہٖ جب جلد ختم ہو جائے، دور ہو جائے تو ظَھَرَ الدَّمُ فِیْ مَکَانِہٖ تو خون ظاہر ہو جائے گا اپنی جگہ پر وَلَمْ یَخْرُجْ وَلَمْ یَنْتَقِلْ مِنْ مَوْضِعٍ اِلٰی مَوْضِعٍ اٰخَرَ اور یہ نکلا نہیں، وَلَمْ یَخْرُجْ یہ نکلا نہیں ہے اور منتقل نہیں ہوا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف بِخِلَافِ الدَّمِ السَّائِلِ بخلاف بہنے والے خون کے فَاِنَّہٗ کَانَ فِی الْعُرُوْقِ اس لیے کیونکہ وہ تو رگوں میں تھا وَانْتَقَلَ اِلٰی فَوْقِ الْجِلْدِ اور وہ کس طرف منتقل ہو گیا؟ کھال کے اوپر منتقل ہو گیا بھئی وَخَرَجَ مِنْ مَوْضِعِہٖ اور اپنی جگہ سے نکل گیا، جب اپنی جگہ سے نکلا تو خارج ہوا، خُرُوْجِ نجاست پائی گئی بھئی۔

ثُمَّ بِالْمَعْنَی الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَۃً پھر اس معنیٰ کے ذریعے جو ثابت ہو اس وَصْف سے باعتبار دلالت کے، کس اعتبار سے؟ دلالت کے اعتبار سے۔ بھئی دیکھیے، یاد رکھیے تفصیل: بدن سے جب نجاست نکلتی ہے تو اَوَّلاً اس جگہ کو دھونا ضروری ہوتا ہے اور جب چونکہ اس جگہ کا دھونا ضروری ہوا معلوم ہوا وہ جگہ نجس ہو گئی، کیا ہو گئی؟ نجس ہوئی۔ اور نجاست جب بدن نجس ہوا تو اس میں تو تَجَزِّی نہیں کہ یہ کہا جائے کچھ بدن نجس ہوا کچھ بدن نجس نہیں ہوا، کہنا پڑے گا سارا بدن ہی کیا ہوا؟ نجس۔ تو اَوَّلاً اس جگہ کا دھونا واجب ہوتا ہے اور ثَانِیاً پھر پورے بدن کا دھونا واجب۔ اگر اس جگہ کا دھونا واجب نہیں تو معلوم ہوا جگہ نجس نہیں، جب یہ جگہ نجس نہیں ہے تو معلوم ہوا سارا بدن ہی نجس نہیں ہے پھر سارے بدن کا دھونا ہی واجب نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور یہاں پر بِالْاِجْمَاع ذرا سا خون ظاہر ہوا تو اس جگہ کو دھونا واجب نہیں، جب اس جگہ کو دھونا واجب نہیں تو باقی بدن کو دھونا تو ثَانِیاً تھا تو اس کا دھونا بھی واجب نہیں، صورت سمجھ میں آگئی؟

تو اب دیکھیے جہاں پر خُرُوْجِ نجاست تھا، خُرُوْجِ نجاست کے ساتھ ایک اور وَصْف بھی آتا تھا اور وہ کیا؟ اس جگہ کا دھونا واجب ہو جاتا تھا۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ جہاں پر خُرُوْجِ نجاست ہوتا تھا وہاں پر اس کے ساتھ ایک اور وَصْف

بھی آجاتا تھا کیا؟ اس جگہ کا دھونا واجب ہو جاتا تھا۔ اور دراصل وضو ٹوٹنے کی عِلَّت یہی تھی، یہ عِلَّت کی عِلَّت ہے بھئی۔ خُرُوْجِ نجاست میں بدن خُرُوْجِ نجاست ہو گا تو سارے بدن کا دھونا واجب ہونا چاہیے بھئی، سارے بدن کا، سارا بدن نجس ہو جائے گا لیکن سارا بدن کیوں نجس ہوا؟ کیونکہ اَوَّلاً وہ جگہ نجس ہوئی اور پھر نجس ہونے میں اس میں تو تَجَزِّی ہو نہیں سکتی اس لیے کہا گیا سارا بدن نجس۔ اور یہ مقام نجس کیوں ہوا؟ کیونکہ اس سے نجاست نکلی ہے خُرُوْجِ نجاست ہوا ہے، تو خُرُوْجِ نجاست جو ہے اس کے ساتھ ایک اور وَصْف بھی ساتھ آجاتا ہے اور وہ کیا تھا؟ اس جگہ کا دھونا بھی واجب ہوتا تھا۔ گویا وہ جو یہ جو خُرُوْجِ نجاست یہ جو عِلَّت ہے، یہ عِلَّت کیوں بن رہی ہے عِلَّت وضو ٹوٹنے کی؟ کیونکہ اس کے ساتھ یہ وَصْف پایا جا رہا تھا یہ معنیٰ۔ اگر یہ معنیٰ ساتھ نہ ہو تو اس کی وجہ سے وضو بھی نہیں ٹوٹے گا۔ خُرُوْجِ نجاست کی وجہ سے، توجہ ہے بھئی؟ خُرُوْجِ نجاست عِلَّت ہے کس چیز کی؟ وضو ٹوٹنے کی۔ تو خُرُوْجِ نجاست وضو ٹوٹنے کی عِلَّت تبھی بنے گا کہ خُرُوْجِ نجاست کے ساتھ ایک وَصْف بھی پایا جائے جس پر یہ دلالت کر رہا ہے، خُرُوْجِ نجاست یہ جو بدن سے جو نجس چیز خارج ہوئی ہے یہ ایک چیز پر دلالت کر رہی ہے، کس چیز پر دلالت کر رہی ہے؟ اس جگہ کا دھونا بھی واجب۔ تو یہ وَصْف یہاں پر دلالتاً آجاتا ہے، جیسے ہی نجاست نکلتی ہے یہ دلالت کر دیتی ہے ایک چیز پر ایک اور وَصْف یہاں آگیا کیا کرنا پڑے گا؟ اس جگہ کو دھونا پڑے گا۔ اور یہ جو اس جگہ کو دھونا پڑے گا دراصل اس کی وجہ سے خُرُوْجِ نجاست جو ہے وہ وضو کے ٹوٹنے کی عِلَّت ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو تین چیزیں ہو گئیں، ایک خُرُوْجِ نجاست، خُرُوْجِ نجاست کی وجہ سے دلالتاً ایک معنیٰ آجائے گا، کیا معنیٰ آئے گا؟ اس جگہ کا دھونا واجب ہے اور دراصل یہ جو معنیٰ آیا اس کی وجہ سے یہ خُرُوْجِ نجاست وضو ٹوٹنے کی عِلَّت بن رہا ہے، اگر یہ معنیٰ ہو گا تو یہ خُرُوْجِ نجاست عِلَّت بنے گا وضو کے ٹوٹنے کی ورنہ یہ عِلَّت ہی نہیں۔ ہم کہتے ہیں یہاں پر جو خراش لگی خون نکلا اس جگہ کا دھونا واجب نہیں، اس جگہ کا دھونا بِالْاِجْمَاع واجب نہیں۔ تو دیکھو خُرُوْجِ نجاست بھئی اس کے ساتھ وہ معنیٰ نہیں پایا گیا جس کی وجہ سے یہ عِلَّت بن رہا تھا، جس کی وجہ سے یہ عِلَّت عِلَّت بن رہی تھی، تو جب وہ عِلَّت کی عِلَّت نہیں پائی گئی تو گویا عِلَّت ہی نہیں، جب عِلَّت ہی نہیں پائی گئی تو پھر گویا خُرُوْجِ نجاست ہے ہی نہیں، جب خُرُوْجِ نجاست ہے ہی نہیں تو وضو بھی واجب نہیں۔

بات سمجھ میں آگئی؟ پہلے تو ہم نے عِلَّت ہی کا انکار کیا تھا کہ خُرُوْجِ نجاست ہی نہیں ہے۔ دوسرے میں ہم تسلیم کر لیتے ہیں چلو خُرُوْجِ نجاست ہے لیکن خُرُوْجِ نجاست یہ عِلَّت ہے کس چیز کی؟ وضو کے ٹوٹنے کی، یہ عِلَّت کب بنے گی؟ جب اس کے ساتھ ایک معنیٰ بھی پایا جائے جس پر یہ دلالت کرتا ہے اور وہ معنیٰ کیا تھا اس جگہ کا دھونا واجب اور وہ تو نہیں پایا گیا لہٰذا وضو بھی واجب نہیں۔

ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً اوپر کیا آیا تھا متن؟ فَنَدْفَعُهُ اَوَّلاً بِالْوَصْفِ پہلے ہم اس نَقْضِ صُوْرِی کو دَفع کرتے ہیں کس کے ذریعے؟ وَصْف یعنی عِلَّت کے ذریعے ہم کہتے ہیں عِلَّت ہی نہیں ہے۔ ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ پھر اس معنیٰ کے ذریعے جو کس کے ذریعے ثابت ہے؟ وَصْف کے ذریعے ثابت ہے دَلَالَةً باعتبار دلالت کے، یعنی یہ اس پر دلالت کر رہا ہے

بھئی، دلالت کر رہا ہے۔ اَیْ ثُمَّ نَدْفَعُہٗ ثَانِیاً بِعَدَمِ الْمَعْنَی الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ پھر یعنی ہم اس کو دَفع کرتے ہیں بِعَدَمِ الْمَعْنَی الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ وَصْف کے ذریعے ثابت ہونے والے معنیٰ کے عدم کے ذریعے، اس کے نہ ہونے کے ذریعے۔ وَنَقُوْلُ اور ہم کہتے ہیں لَوْ سُلِّمَ کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ اَنَّہٗ وُجِدَ وَصْفُ الْخُرُوْجِ کہ خُرُوْج کا وَصْف پایا گیا ہے، پہلے تو ہم نے کیا کہا تھا خُرُوْج ہے ہی نہیں ظُھُوْر ہے، اگر تسلیم کر لیا جائے کہ خُرُوْج کا وَصْف پایا گیا لٰکِنَّہٗ لَمْ یُوْجَدِ الْمَعْنَی الثَّابِتُ بِالْخُرُوْجِ لیکن وہ معنیٰ جو خُرُوْج کی وجہ سے ثابت تھا وہ نہیں پایا گیا دَلَالَۃً باعتبار دلالت کے بھئی۔

لٰکِنَّہٗ لَمْ یُوْجَدِ الْمَعْنَی الثَّابِتُ بِالْخُرُوْجِ دَلَالَۃً لیکن نہیں پایا گیا وہ معنیٰ جو خُرُوْج کی وجہ سے دلالتاً ثابت ہے۔ لیکن نہیں پایا گیا وہ معنیٰ جو خُرُوْج کی وجہ سے دلالتاً ثابت ہو جاتا تھا وہاں پر، خُرُوْج اس پر دلالت کرتا تھا اس معنیٰ پر بھئی، خُرُوْج کیا کرتا تھا اس پر؟ دلالت۔ تو یہ دلالت کا تعلق ثابت سے جوڑیں بھئی کہ وہ معنیٰ جو ثابت ہے کس طرح؟ دلالتاً ثابت ہے، کس کی وجہ سے ثابت ہے؟ خُرُوْج کی وجہ سے دلالتاً ثابت ہے وہ معنیٰ نہیں پایا گیا۔ وَھُوَ وُجُوْبُ غَسْلِ ذٰلِکَ الْمَوْضِعِ اور وہ اس جگہ کے غسل کا واجب ہونا ہے، اس جگہ کا دھونا، وضو کا وجوب جو ہے۔ فَاِنَّہٗ یَجِبُ اَوَّلاً غَسْلُ ذٰلِکَ الْمَوْضِعِ اس لیے کیونکہ پہلے جو ہے اس جگہ کا دھونا واجب ہوتا ہے ثُمَّ یَجِبُ غَسْلُ الْبَدَنِ کُلِّہٖ پھر اس کے بعد سارے بدن کا دھونا واجب ہوتا ہے وَلٰکِنْ نَقْتَصِرُ عَلَی الْاَرْبَعَۃِ دَفْعاً لِلْحَرَجِ لیکن ہم اکتفا کرتے ہیں کس پر؟ چار پر دَفْعاً لِلْحَرَجِ حَرَج کو دور کرنے کے لیے۔

فِیْہِ اس میں، یہ متن ہے، آگے ہے صَارَ الْوَصْفُ حُجَّۃً اس میں وَصْف حجت بنے گا کس میں؟ فِیْہِ کی ضمیر کس کو راجع کریں؟ موضع۔ فِیْہِ اس موضع میں اس جگہ میں صَارَ الْوَصْفُ حُجَّۃً اس جگہ میں صَارَ الْوَصْفُ حُجَّۃً وہ وَصْف حجت بن جائے گا۔ وَصْف کون سا؟ خُرُوْجِ نجاست۔ یہ وَصْف اس جگہ میں حجت، دلیل بن جائے گا، کس چیز کی دلیل؟ وضو ٹوٹنے کی۔ عبارت پر نظر ہے؟ فِیْہِ اس محل میں صَارَ الْوَصْفُ حُجَّۃً وہ خُرُوْجِ نجاست والا وَصْف وہ دلیل بن جائے گا، کس چیز کی دلیل بن جائے گا؟ وضو ٹوٹنے کی۔ اس محل میں خُرُوْجِ نجاست جو ہے وہ وضو کے ٹوٹنے کی دلیل بن جائے گا کس بنا پر؟ کیونکہ اس محل سے جب نکلا ہے تو اس کا دھونا کیا ہو چکا؟ واجب۔ اور جب اس کا دھونا واجب ہوا تو سارے بدن کا دھونا بھی واجب کیونکہ تَطْھِیْر کا وجوب اس کے اندر تَجَزِّی نہیں ہو سکتی، تو وُجُوْبِ تَطْھِیْر آئے گا تو پھر کس میں آئے گا؟ سارے بدن کے اندر آئے گا، کچھ میں آئے اور کچھ میں نہ آئے ایسا نہیں ہوتا۔ بات سمجھ میں آگئی؟ تو اس محل کے اندر وہ جو وَصْف تھا خُرُوْجِ نجاست کا وہ دلیل بن گیا کس چیز کی دلیل بن گیا؟ وضو کے ٹوٹنے کی دلیل بن گیا۔

اَیْ بِسَبَبِ وُجُوْبِ غَسْلِ ذٰلِکَ الْمَوْضِعِ یعنی اس جگہ کے غسل کے واجب ہونے کی وجہ سے صَارَ الْوَصْفُ حُجَّۃً وہ وَصْف حجت بن جائے گا مِنْ حَیْثُ اس حیثیت سے کہ اَنَّ وُجُوْبَ التَّطْھِیْرِ کہ تَطْھِیْر کا واجب ہونا، آخر میں آرہا ہے لَا یَتَجَزَّأُ متن کے آخر میں، کیونکہ یہ تَطْھِیْر کا وجوب لَا یَتَجَزَّأُ اس میں تَجَزِّی اور تقسیم نہیں ہو سکتی بھئی اس میں تقسیم نہیں ہو سکتی۔ آگے اَنَّ وُجُوْبَ التَّطْھِیْرِ فِی الْبَدَنِ تَطْھِیْر کا واجب ہونا فِی الْبَدَنِ کس میں؟ بدن میں بِاعْتِبَارِ مَا یَکُوْنُ مِنْہُ اس اعتبار سے،

اس چیز کے اعتبار سے یعنی اس نجاست کے اعتبار سے یَکُوْنُ مِنْہُ، مِنْہُ کی ہا ضمیر بدن کو راجع ہے جو اسی بدن سے ہو، جو کس سے ہو؟ اسی بدن سے ہو۔ عبارت پر نظر ہے؟ مِنْ حَیْثُ اَنَّ وُجُوْبَ التَّطْھِیْرِ فِی الْبَدَنِ بدن میں تَطْھِیْر کا واجب ہونا بِاعْتِبَارِ مَا یَکُوْنُ مِنْہُ اس اعتبار سے کہ وہ نجاست اسی بدن سے ہے یعنی اسی سے نکلی ہے، وہ نجاست اسی بدن سے نکلی ہے، تو یہ جو وُجُوْبِ تَطْھِیْر ہے بدن میں لَا یَتَجَزَّأُ یہ تقسیم نہیں ہوتا۔

کہنا یہ چاہتے ہیں، یہ جو انہوں نے قید لگائی نا بِاعْتِبَارِ مَا یَکُوْنُ مِنْہُ اس کے ذریعے دراصل نکالنا چاہتے ہیں اس نجاست کو جو خارج سے آپ کے بدن پر لگے۔ باہر کہیں سے کوئی بدن پر نجاست لگ گئی اس میں سارے بدن کا دھونا ضروری نہیں۔ ہاں بدن کے اندر سے ہی جو نجاست نکلے تو اس صورت میں بدن کے اندر تَطْھِیْر واجب ہوتی ہے اور اس میں تقسیم نہیں ہو سکتی تو پورے بدن کا دھونا واجب ہو گا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ یہ معنیٰ ہے مِنْ حَیْثُ اَنَّ وُجُوْبَ التَّطْھِیْرِ، میں نے بتلایا یہ وُجُوْبَ التَّطْھِیْرِ یہ اَنَّ کا اسم ہے اور لَا یَتَجَزَّأُ آخر میں اس کی خبر ہے۔ اس حیثیت سے کہ تَطْھِیْر کا واجب ہونا بدن میں اس اعتبار سے کہ یہ نجاست اسی بدن سے ہی ہے لَا یَتَجَزَّأُ تو یہ وُجُوْبِ تَطْھِیْر تقسیم نہیں ہوتا۔ فَلَمَّا وَجَبَ غَسْلُ ذٰلِکَ الْمَوْضِعِ وَجَبَ غَسْلُ سَائِرِ الْبَدَنِ اَلْبَتَّۃَ پس جب اس جگہ کا دھونا واجب ہوا تو سارے بدن کا دھونا واجب ہوا قطعی طور پر وَھُنَاکَ لَمْ یَجِبْ غَسْلُ ذٰلِکَ الْمَوْضِعِ اور یہاں پر تو اس جگہ کا دھونا واجب نہیں۔

بات کیا چل رہی ہے؟ وہ نَقْضِ صُوْرِی کا جواب دے رہے ہیں۔ ایک جواب کیا دیا تھا؟ کہ آپ نے عِلَّت بنایا خُرُوْجِ نجاست کو اور خُرُوْجِ نجاست کی صورت میں وضو ٹوٹنا چاہیے، ہم دکھاتے ہیں خُرُوْجِ نجاست ہے اور وضو نہیں ٹوٹا جیسے خراش آئی اور خون ظاہر ہوا۔ ہم نے کہا نہیں یہاں خُرُوْجِ نجاست ہے ہی نہیں بلکہ کیا ہے؟ ظُھُوْرِ نجاست۔ دوسرا جواب چل رہا ہے کہ بھئی یہاں پر دوسرا جواب کہ یہ جو خُرُوْجِ نجاست کے ساتھ ایک اور معنیٰ جو پایا جا رہا تھا جس پر خُرُوْجِ نجاست کیا کر رہا تھا؟ دلالت کر رہا تھا وہ معنیٰ یہاں پر نہیں پایا گیا اور وہ کیا تھا کہ اس جگہ کا دھونا واجب اور اس جگہ کا دھونا جب واجب نہیں تو پورے بدن کا دھونا بھی واجب نہیں۔ تو کہتے ہیں وَھُنَاکَ لَمْ یَجِبْ غَسْلُ ذٰلِکَ الْمَوْضِعِ اور یہاں پر تو اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے فَانْعَدَمَ الْحُکْمُ تو حکم کیا ہوا؟ معدوم ہوا۔ کون سا حکم؟ وضو کے ٹوٹنے کا لِعَدَمِ الْعِلَّۃِ بوجہ عِلَّت کے نہ پائے جانے کے کیونکہ خُرُوْجِ نجاست ہی نہیں ہے، کیونکہ وہ خُرُوْجِ نجاست عِلَّت تھا اور عِلَّت کی عِلَّت کیا تھی؟ وہ ایک معنیٰ تھا تو جب عِلَّت کی عِلَّت نہیں تو گویا عِلَّت بھی نہیں، تو جب عِلَّت ہی نہیں ہے تو حکم بھی نہیں۔ یہ معنیٰ ہے فَانْعَدَمَ الْحُکْمُ لِعَدَمِ الْعِلَّۃِ تو حکم معدوم ہو گا بوجہ عِلَّت کے معدوم ہونے کے کَاَنَّہٗ لَمْ یُوْجَدِ الْخُرُوْجُ گویا کہ خُرُوْج پایا ہی نہیں گیا۔

وَیُوْرَدُ عَلَیْہِ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ اور اس پر اعتراض وارد کیا جائے گا صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ کا۔ جُرْحٌ کہتے ہیں زخم کو، سَائِل بہنے والا، بہتے خون والے، صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ کا کیا معنیٰ ہے؟ بہتے خون والا۔ وہ آدمی جو بہتے خون والا ہے جس کے زخم سے خون بہہ رہا ہے رکتا ہی نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ تو وَیُوْرَدُ عَلَیْہِ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ

اور اس پر اعتراض وارد کیا جائے گا بہتے خون والے شخص کا۔ کہتے ہیں عَطْفٌ عَلٰی قَوْلِہٖ یہ عطف ہے مصنف کے قول فَیُوْرَدُ عَلَیْہِ مَا اِذَا لَمْ یَسِلْ پیچھے آیا تھا نا فَیُوْرَدُ عَلَیْہِ مَا اِذَا لَمْ یَسِلْ اسی پر یہ عطف ہے یہ یُوْرَدُ عَلَیْہِ کا بھئی۔ اَیْ یُوْرَدُ عَلَیْنَا یعنی اعتراض وارد کیا جائے گا ہم پر مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِیِّ امام شافعی رحمہ اللہ کی جانب سے فِی الْمِثَالِ الْمَذْکُوْرِ مثالِ مذکور کے اندر بِطَرِیْقِ النَّقْضِ کس طریقے پر اعتراض ہو گا؟ نَقْض کے طریقے پر اِیْرَادَانِ کتنے اعتراض؟ دو اعتراض ہوں گے۔ اَلْاَوَّلُ پہلا وہ مَا دَفَعْنَاہُ بِطَرِیْقَیْنِ یہاں پر نَقْض کے طریقے پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ اَلْاَوَّلُ مَا دَفَعْنَاہُ بِطَرِیْقَیْنِ پہلا وہ تھا جس کو ہم نے دَفْع کر دیا دو طریقوں سے۔ پہلا اعتراض کیا تھا؟ کہ خون ظاہر ہوا ہے لیکن بہا نہیں ہے آپ اس میں کہتے ہیں وضو نہیں ٹوٹا۔ ہم نے جواب دیا کہ پہلی بات ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ یہاں خُرُوْجِ نجاست ہے بلکہ یہاں ظُھُوْرِ نجاست، اور دوسرا جواب دیا تھا کہ یہاں خُرُوْجِ نجاست تو ہے لیکن اس کی عِلَّت کی عِلَّت یعنی اس جگہ کا دھونا واجب نہیں وہ نہیں پائی جا رہی اس لیے نہیں۔ اور اب دوسرا آیا ہے دوسرا اعتراض اور اس کے بھی دو جواب دیے جائیں گے بھئی۔ انہوں نے بتلایا تھا نا نَقْضِ صُوْرِی میں کتنے جواب دیے جا سکتے ہیں؟ چار۔ تو ایک اعتراض کے دو قسم کے جوابات گزر گئے، دو قسمیں گزر گئیں، اب دوسرا اعتراض اس کی بھی کتنی قسم کے جواب دیے جا سکتے ہیں؟ دو قسم کے تو کل چار ہو جائیں گے۔

تو کہتے ہیں وَالثَّانِیْ ھُوَ صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ اور دوسرا جو ہے وہ بہتے خون والے شخص کا اعتراض ہے فَاِنَّہٗ نَجَسٌ خَارِجٌ مِنَ الْبَدَنِ پس وہ جو ہے وہ خون وہ نجس ہے اور خارج ہے مِنَ الْبَدَنِ نکلا ہے کہاں سے؟ بدن سے نکلا ہے وَلَیْسَ بِحَدَثٍ یَنْقُضُ الْوُضُوْءَ وہ ایسا حَدَث نہیں ہے جو وضو کو توڑ دے مَا دَامَ الْوَقْتُ بَاقِیاً جب تک وقت باقی ہو۔ بھئی یہاں پر پھر اعتراض کر رہے ہیں کہ احناف آپ نے کیا کہا تھا کہ خُرُوْجِ نجاست کی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا۔ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ خُرُوْجِ نجاست ہے اور وضو نہیں ٹوٹ رہا، جیسے ایک شخص کو کوئی زخم لگا ہے یا پھوڑا ہے اور اس سے ہر وقت خون بہتا رہتا ہے، ہر وقت خون بہتا، اب دیکھو خُرُوْجِ نجاست ہے لیکن وضو کا ٹوٹنا نہیں، چنانچہ آپ کہتے ہیں کہ وضو کر لے اور پھر اس وقت کے اندر جب تک وقت ہے اس کا وضو باقی ہے، اس کا وضو باقی ہے بھئی۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ وضو باقی ہے تو دیکھو خُرُوْجِ نجاست ہے اور وضو کا ٹوٹنا نہیں، حکم نہیں پایا جا رہا۔

فَنَدْفَعُہٗ بِالْحُکْمِ تو ہم اس کو دَفْع کرتے ہیں حکم کے ذریعے۔ ہم جواب میں کہتے ہیں آپ سے کس نے کہا حکم نہیں ہے؟ آپ نے کیا اعتراض کیا؟ خُرُوْجِ نجاست ہے اور وضو کا ٹوٹنا نہیں۔ ہم کہتے ہیں خُرُوْجِ نجاست ہے وضو کا ٹوٹنا بھی ہے بھئی۔ آپ کیسے کہتے ہیں یہاں وضو کا ٹوٹنا نہیں؟ وضو کا ٹوٹنا ہے۔ تو یہاں حَدَث ہے ہاں ظُھُوْرِ حَدَث نہیں ہے، حَدَث ہے ظُھُوْرِ حَدَث نہیں ہے۔ وضو ٹوٹ رہا ہے لیکن اس کا ظہور نہیں ہو رہا۔ ظہور کب ہو گا؟ جب وقت گزرے گا۔ ظہر کے وقت وضو کیا ہے وہ خون بہتا جا رہا ہے، ہم کہتے ہیں وضو ٹوٹ رہا ہے لیکن اس پر پردہ پڑ گیا ظاہر نہیں ہو رہا، جیسے ہی وقت گزرے گا ظُھُوْرِ حَدَث ہو جائے گا اور وضو ٹوٹ جائے گا۔ جیسے ہی وقت گزرے گا وضو کیا حکم لگائیں گے؟ وضو

ٹوٹ گیا۔ بھئی جیسے ہی وقت گزرا آپ نے کیا حکم لگا دیا؟ وضو ٹوٹ گیا۔ بھئی وہ تو پیشاب کرنے تو وہ گیا ہی نہیں، یہ آپ نے حکم کیوں لگایا وضو ٹوٹنے کا؟ اسی خون کے نکلنے کی وجہ سے لگایا نا۔ معلوم ہوا وہ خون کا نکلنا وضو کو توڑ رہا ہے لیکن اس کا ظہور اب آکر ہوا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو آپ نے تو اعتراض کیا کیا تھا کہ خُرُوْجِ نجاست ہے اور حَدَث نہیں۔ ہم نے بتلا دیا نہیں عِلَّت کے ساتھ ساتھ حَدَث بھی یہاں پر ہے البتہ اس حَدَث کا ظہور اس وقت ہو گا۔ بھئی وجہ کیا ہو ظہور اس وقت کیوں ہو گا؟ وجہ یہ کہ یہ وقت ہے نماز کا اور یہ مکلّف ہے اس پر بھی نماز فرض ہے تو اگر اس کو بھی، اس وقت ہم یہ کہیں کہ یہ حَدَث ہے یہ جو خون نکل رہا ہے تو یہ ادا پر قادر ہی نہیں ہو گا، ادا پر قادر ہی نہیں رہے گا۔ تو یہ تو حَرَج لازم آئے گا اس کے لیے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ حَرَج لازم آئے گا اور شریعت میں تو تنگی نہیں ہے لہٰذا کہنا پڑے گا کہ یہ حَدَث اس وقت ظاہر نہیں ہو گا بلکہ یہ نماز ادا کرنا چاہتا ہے تو ادا کرلے۔ تو ہم کہیں گے کیونکہ یہ بھی مُخَاطَب بِالْاَدَاء ہے اور جب مُخَاطَب بِالْاَدَاء ہے یعنی اس پر نماز واجب ہے، نماز واجب ہے اور اس پر ادا بھی واجب ہے تو کہنا پڑے گا کہ یہ نماز کے ادا کرنے پر قادر ہے اور ادا کرنے پر یہ تبھی قادر ہو سکتا ہے جب کہا جائے اس وقت حَدَث ظاہر نہیں ہے بھئی، اس وجہ سے ہم نے کہا حَدَث ظاہر نہیں تاکہ یہ نماز ادا کر سکے ورنہ تو یہ نماز ہی ادا نہ کر سکے گا کیونکہ یہ تو عاجز ہے خون مسلسل بہہ رہا ہے روکنے پر یہ قادر ہی نہیں ہے بھئی، تو کہنا پڑے گا اس وقت حَدَث ظاہر نہیں ہے بھئی۔

فَنَدْفَعُہٗ بِالْحُکْمِ پس ہم اس کو دَفع کرتے ہیں حکم کے ذریعے اَیْ نَدْفَعُہٗ بِطَرِیْقَیْنِ ہم اس کو دَفع کرتے ہیں دو طریقوں سے اَلْاَوَّلُ بِوُجُوْدِ الْحُکْمِ پہلا طریقہ جو ہے حکم کے وجود کے ساتھ کہ حکم پایا جا رہا ہے، آپ نے وہ کہا تھا حکم نہیں ہم کہتے ہیں حکم پایا جا رہا ہے وَعَدَمِ تَخَلُّفِہٖ اور اس میں عدمِ تَخَلُّف نہیں ہے یعنی حکم پیچھے نہیں رہا بِبَیَانِ اس بیان کے ساتھ کہ اَنَّہٗ حَدَثٌ مُوْجِبٌ لِلتَّطْھِیْرِ کہ یہ ایسا حَدَث ہے جو واجب کرنے والا ہے تَطْھِیْر کو۔ یہ جو مسلسل خون بہہ رہا ہے نا یہ ایسا حَدَث ہے جو واجب کر رہا ہے کس چیز کو؟ تَطْھِیْر کو واجب کر رہا ہے بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ کب؟ وقت کے نکلنے کے بعد۔ وقت کے نکلنے کے بعد اسی کی وجہ سے وضو واجب ہوا یا کسی اور وجہ سے؟ اسی کی وجہ سے وضو ٹوٹا ہے اور تَطْھِیْر واجب ہوئی ہے۔ یَعْنِیْ لَا نُسَلِّمُ اَنَّہٗ لَیْسَ بِحَدَثٍ یعنی یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ یہ حَدَث نہیں ہے بَلْ ھُوَ حَدَثٌ بلکہ یہ حَدَث ہے لٰکِنْ تَاَخَّرَ حُکْمُہٗ اِلٰی مَا بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ لیکن اس کا حکم مؤخر ہو گیا وقت کے نکلنے کے مابعد تک دَفْعاً لِلْحَرَجِ کس لیے؟ حَرَج کو دور کرنے کے لیے۔

وَبِالْغَرَضِ اور اس کو ہم دَفع کریں گے غَرَض کے ذریعے، یہ چوتھی صورت آگئی۔ اَیْ نَدْفَعُہٗ ثَانِیاً یعنی ہم دور کریں گے اس اعتراض کو اس نَقْض کو بِوُجُوْدِ الْغَرَضِ مِنَ الْعِلَّۃِ کس کے ذریعے؟ وہ جو عِلَّت کے ذریعے غَرَض ہے اس کے وجود کے ذریعے وَحُصُوْلِہٖ اور اس کے حصول کے ذریعے کہ وہ غَرَض پائی جا رہی ہے اور وہ حاصل ہو رہی ہے، اس کے ذریعے

ہم جواب دیں گے، اس کے ذریعے ہم جواب دیں گے۔ فَاِنَّ غَرَضَنَا التَّسْوِیَۃُ بَیْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ اس لیے کیونکہ ہماری غرض اور مقصد کیا ہے؟ برابری کرنا ہے کس کے درمیان؟ خون اور پیشاب۔ ہم نے کہا تھا ناپیشاب کے نکلنے سے جیسے وضو واجب ہو جاتا ہے اسی طرح خون کے بدن سے نکلنے میں بھی وضو واجب ہو جائے گا، تو مقصد ہمارا کیا تھا؟ پیشاب اور خون میں برابری کرنا وَذٰلِکَ حَاصِلٌ اور وہ حاصل ہے۔ آپ نے جو نَقْض ہم پر وارد کیا اس صورت میں بھی وہ برابری حاصل ہے فَاِنَّ الْبَوْلَ حَدَثٌ اس لیے کیونکہ پیشاب جو ہے وہ حَدَث ہے، پیشاب کا خروج ہو گا تو وضو واجب ہو گا یا نہیں واجب ہو گا؟ ہو گا، تو پیشاب تو حَدَث ہے۔ فَاِذَا لَزِمَ جب پیشاب لازم ہو جائے یعنی پیشاب کے قطرے ایک آدمی کو آتے رہیں ہر وقت آتے رہتے ہیں، اب وہ قادر ہی نہیں ہے ان کو روکنے پر بھئی، قادر ہی نہیں ہے تو پھر جب تک وقت ہوتا ہے وہ اتنی مقدار معاف ہوتی ہے یا نہیں ہوتی اس کے لیے؟ اس کے لیے اتنی مقدار معاف ہوتی ہے، تو یہاں خون بھی اس کے برابر ہو گیا ہم نے اس کے مثل قرار دیا تو اس میں بھی وہی حکم آجائے گا بھئی۔ فَاِذَا لَزِمَ جب وہ پیشاب لازم ہوا صَارَ عَفْواً تو وہ معاف ہوا لِقِیَامِ الْوَقْتِ کس وجہ سے؟ وقت کے پائے جانے کی وجہ سے تاکہ اس میں ادا کر سکے فِیْ صُوْرَۃِ سَلْسَلِ الْبَوْلِ کس صورت میں؟ پیشاب کے مسلسل بہنے کی صورت میں فَکَذَا ھٰذَا تو اسی طرح یہ بھی ہے یعنی دَم یعنی کہ خون کَانَ حَدَثاً یہ حَدَث ہے فَاِذَا لَزِمَ جب یہ بھی لازم ہو گیا یعنی مسلسل بہتا جا رہا ہے صَارَ عَفْواً تو یہ معاف ہوا لِیُسَاوِیَ الْبَوْلَ الْمَقِیْسَ عَلَیْہِ تاکہ یہ برابر ہو جائے کس کے؟ اس پیشاب کے اَلْمَقِیْسَ عَلَیْہِ جو مَقِیْسٌ عَلَیْہِ ہے۔ فَصَارَ مَجْمُوْعُ دُفُوْعِ النَّقْضِ اَرْبَعَۃً تو نَقْض کی دفعوں کا مجموعہ چار ہو گیا بھئی، فَصَارَ مَجْمُوْعُ دُفُوْعِ النَّقْضِ اَرْبَعَۃً دَفْعِ نَقْض کا مجموعہ کتنا ہو گیا؟ چار ہو گیا، دَفْعِ نَقْض کا مجموعہ چار ہو گیا بھئی۔

کس طرح؟ پہلا جواب کیا دیا تھا؟ پچھلی صورت میں انہوں نے کہا تھا بہتے خون کی صورت میں بھی وضو ٹوٹنا چاہیے حالانکہ یہاں عِلَّت ہے حکم نہیں، ہم نے انکار کیا عِلَّت ہی نہیں ہے پہلا جواب دیا تھا۔ دوسرا جواب ہم نے کہا تھا عِلَّت تو ہے لیکن عِلَّتُ الْعِلَّت نہیں جب عِلَّتُ الْعِلَّت نہیں تو گویا عِلَّت بھی نہیں ہے۔ پھر انہوں نے کہا بھئی ایک بہتے خون والا شخص ہے تو وہاں پر بھی دیکھو خُرُوْجِ نجاست ہے لیکن حکم یعنی وضو کا ٹوٹنا نہیں، ہم نے جواب دیا تھا کہ نہیں حکم ہے، وضو کا ٹوٹنا بھی ہے لیکن اس کا ظہور ابھی نہیں ہے بلکہ کب ہو گا؟ وقت کے گزر جانے کے بعد۔ اور دوسرا جواب ہم نے اس کا دیا اپنی غَرَض کے ذریعے کہ یہ جو ہم نے قیاس کیا خون کو کس پر؟ پیشاب پر، مقصد کیا تھا؟ دونوں میں برابری ثابت کرنا اور وہ برابری اس وقت حاصل ہو رہی ہے کیونکہ جس طرح صَاحِبُ الْجُرْحِ السَّائِلِ اس کا وضو نہیں ٹوٹتا جب تک وقت ہو، اسی طرح جس کا پیشاب بہہ رہا ہو اس کا وضو بھی نہیں ٹوٹتا جب تک وقت موجود ہو، تو اس صورت میں تو اور ہماری غَرَض حاصل ہو رہی ہے تو یہ کوئی اعتراض نہیں بھئی۔ تو کل کتنے جوابات ہو گئے؟ چار۔ جی نَقْضِ صُوْرِی کو دَفْع کرنے کے چار طریقے ہو گئے بھئی۔ چلیے بس بھئی، ھٰذَا ھُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِحَقِیْقَۃِ الْکَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۲۰: دفعِ قیاس و معارضات (۳): علتِ مؤثرہ پر وارد ہونے والا دوسرا اعتراض «معارضہ» — قسمِ اول: قلب اور اس کی انواع

نور الانوار صفحہ: ۲۵۴ — بتاریخ: ۳۰ اپریل ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ دَفْعِ النَّقْضِ شَرَعَ فِي الْمُعَارَضَةِ الْوَارِدَةِ عَلَى الْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ فَقَالَ وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَنَوْعَانِ وَهِيَ إِقَامَةُ الدَّلِيلِ عَلَى خِلَافِ مَا أَقَامَ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ الْخَصْمُ فَإِنْ كَانَ هُوَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ بِعَيْنِهِ فَهُوَ النَّوْعُ الْأَوَّلُ وَإِلَّا فَهُوَ النَّوْعُ الثَّانِي فَالنَّوْعُ الْأَوَّلُ مُعَارَضَةٌ فِيهَا مُنَاقَضَةٌ وَهِيَ الْقَلْبُ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

علّتِ مؤثرہ پر ہونے والے اعتراضات، بھئی! علّتِ مؤثرہ۔ بتلایا تھا علّتِ طردیہ پر تو چار قسم کے اعتراضات ہو سکتے ہیں جبکہ علّتِ مؤثرہ پر مناقضہ اور فسادِ وضع کا اعتراض نہیں ہو سکتا، اس لیے کیونکہ مناقضہ اور فسادِ وضع کے اندر علّت کو توڑا جاتا ہے اور علّتِ مؤثرہ کی تاثیر تو کتاب اللہ، سنت یا اجماع سے ثابت ہو چکی ہے، لہٰذا علّتِ مؤثرہ کو توڑنا گویا کہ کتاب اللہ یا حدیث یا اجماع کو توڑنا ہے، حالانکہ ان کو تو نہیں توڑا جا سکتا، وہ قطعی دلیلیں ہیں۔

تو اس کے بعد پھر ممانعہ رہ گیا تھا اور اسی طرح صورتاً مناقضہ آ سکتا ہے اس پر۔ حقیقتِ مناقضہ کا اعتراض تو نہیں ہو سکتا لیکن صورتاً مناقضہ آ سکتا ہے اس پر اور اس کے جواب دینے کے چار طریقے بتلائے تھے، بھئی۔ اب معارضہ بیان کریں گے کہ علّتِ مؤثرہ پر جو ہے معارضہ کا اعتراض ہو سکتا ہے، بھئی۔

تو کہتے ہیں ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ دَفْعِ النَّقْضِ، پھر جب مصنف رحمہ اللہ نقض کی دفع سے فارغ ہوئے کہ کس طرح جو نَقْضِ صُورِيّ جو ہے اس کو چار طریقوں سے دفع کیا جائے گا، اس کے بیان سے جب فارغ ہوئے، شَرَعَ فِي الْمُعَارَضَةِ الْوَارِدَةِ عَلَى الْعِلَّةِ الْمُؤَثِّرَةِ، تو شروع ہوئے اس معارضے کے بیان میں جو وارد ہوتا ہے علّتِ مؤثرہ پر۔ فَقَالَ، پس فرمایا: وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَنَوْعَانِ، اور باقی معارضہ جو ہے وہ دو قسم پر ہے۔

وَهِيَ، معارضہ کہتے کس کو ہیں؟ پہلے اس کی تعریف کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں: وَهِيَ إِقَامَةُ الدَّلِيلِ عَلَى خِلَافِ مَا أَقَامَ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ الْخَصْمُ، وہ دلیل قائم کرنا ہے اس حکم کے خلاف پر أَقَامَ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ الْخَصْمُ جس پر خصم نے یعنی مقابل نے دلیل قائم کی تھی۔

معارضہ کسے کہتے ہیں؟ بھئی دیکھیے، معلّل نے تعلیل کی، ایک حکم اور علّت بیان کی کہ یہ علّت ہے اور یہ اس کا حکم ہے۔ تو اس نے حکم پر دلیل قائم کی کہ حکم اس طرح ہے اور اس پر دلیل بنائی۔ آپ دوسرے، اس کے خلاف جو حکم ہے اس پر دلیل قائم کر دیتے ہیں۔ اس کی دلیل سے تعرّض نہیں کرتے، نہ اس کے حکم سے، بلکہ کیا کر دیتے ہیں؟ اس کے خلاف جو حکم ہے، اس نے جس حکم پر دلیل قائم کی تھی اس کے حکم کے خلاف جو حکم ہے آپ اس پر کیا کر دیتے ہیں؟ دلیل قائم کر دیتے ہیں۔

صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ معلّل نے کیا کیا تھا؟ ایک حکم پر دلیل قائم کی کہ یہ حکم اس طرح ہے، اس کی دلیل یہ ہے۔ آپ اس کے حکم یا دلیل کو نہیں چھیڑتے، صرف کیا کرتے ہیں؟ اس کے مخالف حکم پر آپ دلیل قائم کر دیتے ہیں، بھئی۔ کہ اگر آپ کے پاس یہ دلیل ہے اور اس سے یہ حکم ثابت ہو رہا ہے تو ہمارے پاس یہ دلیل ہے اور اس سے اس کا مخالف حکم ثابت ہو رہا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ یہ ہے معارضہ۔

یہی بات کر رہے ہیں، دیکھیے: وَهِيَ إِقَامَةُ الدَّلِيلِ عَلَى خِلَافِ مَا أَقَامَ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ الْخَصْمُ، یہ دلیل قائم کرنا ہے اس حکم کے خلاف پر جس پر فریقِ مخالف نے دلیل قائم کی۔ اس کی دلیل کو نہیں چھیڑا ہم نے، اس کے حکم کو نہیں چھیڑا، بس صرف کیا کیا؟ اس کے خلاف جو حکم، اس کے حکم کے خلاف جو حکم تھا اس پر ہم نے دلیل قائم کر دی، بھئی، دلیل قائم کر دی۔

اب اس میں یاد رکھیے: فَإِنْ كَانَ هُوَ ذَلِكَ الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ بِعَيْنِهِ فَهُوَ النَّوْعُ الْأَوَّلُ وَإِلَّا فَهُوَ النَّوْعُ الثَّانِي۔ دو صورتیں ہیں پھر یہاں پر، بھئی، معارضے میں۔ معارضے میں کیا کیا جاتا ہے؟ جس حکم پر معلّل نے دلیل قائم کی تھی آپ کیا کرتے ہیں اس کے؟ اس کے مخالف حکم پر دلیل قائم کر دیتے ہیں۔ پھر اس میں دو صورتیں ہیں: یا تو آپ بعینہٖ وہی دلیل جو اس نے قائم کی

تھی اسی کو اپنی دلیل بنا لیتے ہیں، بھئی۔ اسی کو کیا کر لیتے ہیں؟ اپنی دلیل بنا لیتے ہیں۔ یا نئی دلیل قائم کرتے ہیں، دو صورتیں ہیں۔ یا تو اسی کی دلیل کے ذریعے کیا کرتے ہیں آپ؟ اپنا حکم ثابت کرتے ہیں، حکمِ مخالف۔ اس نے اس دلیل کے ذریعے ایک حکم ثابت کیا تھا، آپ اسی کے ذریعے کیا کرتے ہیں؟ دوسرا حکم ثابت کر دیتے ہیں، تو یہ ہے پہلی قسم معارضے کی۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر یہ دوسری قسم ہے، بھئی، دوسری قسم۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اور یہ جو پہلی قسم ہے، یاد رکھیے، جس میں کیا کرتے ہیں؟ اسی کی دلیل کو مخالف حکم کے لیے دلیل بنا لیتے ہیں۔ اس کو کہتے ہیں معارضہ، ایسا معارضہ جس کے اندر مناقضہ بھی ہے۔ اس کو کیا کہتے ہیں؟ ایسا معارضہ جس کے اندر مناقضہ بھی ہے، مناقضہ بھی ہے۔ نقض کا معنیٰ توڑنا تھا نا، توڑنا؟ تو یہ ہے تو معارضہ۔ معارضہ کس کو کہتے تھے؟ اس نے جس حکم پر دلیل قائم کی آپ اس کے مخالف حکم پر۔ تو معارضہ تو یہ ہے ہی، ساتھ مناقضہ بھی ہے۔ مناقضہ کس طرح؟ کہ اس نے دلیل بنائی تھی ایک حکم کے لیے، آپ نے اس کی دلیل توڑ دی کہ یہ اس حکم کے لیے دلیل نہیں ہے بلکہ اس حکم کے لیے دلیل ہے، تو دیکھو اس میں مناقضہ بھی آگیا۔ کیا آگیا؟ مناقضہ۔ صورت سمجھ میں آگئی، بھئی؟ یہ جو ہم نے اسی کی دلیل کو استعمال کیا اس سے اس کی دلیل باطل کر رہے ہیں ہم ساتھ گویا، تو بیچ میں کیا آگیا؟ ضمناً کیا آگیا؟ مناقضہ بھی آگیا۔

کہتے ہیں: فَالنَّوْعُ الْأَوَّلُ مُعَارَضَةٌ فِيهَا مُنَاقَضَةٌ، تو پہلی قسم وہ ایسا معارضہ ہے۔ دیکھیے مُعَارَضَةٌ نکرہ ہے، نکرہ کے بعد فعل آتا تھا اس کے لیے کیا بنتا تھا؟ صفت۔ کیوں، صفت کیوں بنتا تھا؟ کیونکہ نکرہ کے بعد فعل آیا اور فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ بنے گا اور جملہ نکرہ ہوا کرتا ہے، تو ما قبل میں بھی نکرہ، آگے جو جملہ آیا ہے وہ بھی نکرہ ہے، تو نکرہ کے بعد نکرہ آئے تو اس کے لیے کیا بنتا ہے؟ صفت۔ اور معلوم ہوا جملہ نکرہ ہوتا ہے۔ اور جس طرح جملہ فعلیہ نکرہ ہوتا ہے اسی طرح جملہ اسمیہ بھی نکرہ ہے۔ تو یہاں پر دیکھیے جملہ اسمیہ صفت بن رہا ہے: مُعَارَضَةٌ ہے موصوف اور آگے فِيهَا مُنَاقَضَةٌ یہ پورا جملہ اسمیہ ہے، فِيهَا خبرِ مقدم اور مُنَاقَضَةٌ بتدائے مؤخر، بتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ ہو کر یہ صفت بنے گا کس کی؟ مُعَارَضَةٌ کی۔ اور موصوف صفت کا ترجمہ کیسے کرتے تھے؟ میں نے کیا بتلایا؟ موصوف سے پہلے ایسا کا لفظ لے آئیں۔ تو دیکھیے فَالنَّوْعُ الْأَوَّلُ پہلی قسم مُعَارَضَةٌ فِيهَا مُنَاقَضَةٌ ایسا معارضہ جس کے اندر مناقضہ ہو۔

وَهِيَ الْقَلْبُ، اور یہی قَلْب ہے، بھئی۔ یہی، اسی کا نام قَلْب ہے فِي اصْطِلَاحِ الْأُصُولِ وَالْمُنَاظَرَةِ مَعًا، علماے اصول کے نزدیک اور علماے مناظرہ دونوں کے نزدیک۔ دونوں اس کو کیا کہتے ہیں؟ قَلْب کہتے ہیں، قَلْب۔

فَهُوَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى نَقِيضِ مُدَّعَى الْمُعَلِّلِ، بھئی وہی بات بیان کر رہے ہیں کہ معارضہ اس کو کیوں کہتے ہیں، مناقضہ کیوں کہتے ہیں؟ کہ معارضہ اس لیے کہتے ہیں کیونکہ اس کے حکم کے خلاف پر آپ نے دلیل قائم کی، اور مناقضہ اس

لیے کہتے ہیں کیونکہ جب آپ نے اسی کی دلیل کو استعمال کیا تو گویا اس کی دلیل کو باطل کر دیا، توڑ دیا، بھئی۔ تو کہتے ہیں: فَهُوَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى نَقِيضِ مُدَّعَى الْمُعَلِّلِ، تو یہ اس حیثیت سے کہ یہ دلالت کرتا ہے معلّل کے دعویٰ کی نقیض پر۔ عَلَى نَقِيضِ مُدَّعَى الْمُعَلِّلِ، معلّل کا جو دعویٰ تھا یعنی جو حکم اس نے ثابت کیا تھا اس کی نقیض پر یہ کیا کرتا ہے؟ یہ دلالت کرتا ہے۔ فَيُسَمَّى مُعَارَضَةً، اس کو کیا کہتے ہیں؟ معارضہ۔ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ دَلِيلَهُ لَمْ يَصْلُحْ دَلِيلًا، اور اس حیثیت سے کہ اس کی دلیل جو ہے وہ دلیل بننے کی صلاحیت، لَمْ يَصْلُحْ دَلِيلًا لَهُ، اس کی دلیل اس کے لیے دلیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ آگے آرہا ہے کچھ لفظوں کے بعد لِخَلَلٍ فِي الدَّلِيلِ، کس وجہ سے؟ دلیل میں خلل کی وجہ سے۔ تو اس کا تعلق یہ لَمْ يَصْلُحْ سے ہے کہ أَنَّ دَلِيلَهُ لَمْ يَصْلُحْ دَلِيلًا لَهُ لِخَلَلٍ فِي الدَّلِيلِ، اس کی اپنی دلیل جو ہے وہ اس کے لیے دلیل بننے کی صلاحیت کیوں نہیں رکھتی؟ لِخَلَلٍ فِي الدَّلِيلِ، بوجہ دلیل میں خلل کے، بھئی۔ تو کہتے ہیں وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ دَلِيلَهُ لَمْ يَصْلُحْ دَلِيلًا لَهُ، اس حیثیت سے کہ اس کی دلیل جو ہے وہ صلاحیت نہیں رکھتی اس کے لیے دلیل بننے کی، بَلْ صَارَ دَلِيلًا لِلْخَصْمِ، بلکہ یہ خصم کی دلیل یعنی مقابل کی دلیل بن گئی، فَيُسَمَّى مُنَاقَضَةً، اس کو کیا کہتے ہیں؟ مناقضہ کہتے ہیں، لِخَلَلٍ فِي الدَّلِيلِ، بوجہ دلیل میں خلل کے پائے جانے کے۔ میں نے بتلا دیا اس کا تعلق لَمْ يَصْلُحْ سے ہے۔

وَلَكِنَّ الْمُعَارَضَةَ أَصْلٌ فِيهِ۔ اچھا بھئی، اس کو ہم نے کیا نام رکھا؟ معارضہ جس کے اندر کیا ہے؟ مناقضہ۔ بھئی آپ نے اس کا یہ نام کیوں نہیں رکھا: ایسا مناقضہ جس کے اندر معارضہ ہے؟ نام آپ نے کیا رکھا؟ ایسا معارضہ جس میں مناقضہ۔ اس کا عکس کیوں نہیں کیا؟ یوں کہتے ایسا مناقضہ جس کے اندر معارضہ ہے۔ تو اس کا جواب دے رہے ہیں، بھئی، کہ یہاں پر جو نقض آیا وہ ضمناً آیا۔ نقضِ حقیقی تو ہم بیان کر چکے ہیں علّتِ مؤثرہ پر وارد ہی نہیں ہو سکتا، بھئی۔ نقضِ حقیقی تو علّتِ مؤثرہ پر، کیونکہ علّتِ مؤثرہ کی تاثیر تو قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت ہے، تو لہٰذا وہاں پر علّت کو توڑا ہی نہیں جا سکتا، لیکن یہاں پر جو نقض آرہا ہے وہ ضمناً آرہا ہے اور اصل کیا ہے؟ معارضہ۔ تو اصل کو ہم نے اصل رکھا اور ضمناً جو چیز آرہی تھی اس کو ضمناً ہی رکھا، ہر ایک کو اپنے درجے پہ رکھا، اسی لیے ہم نے اس کا نام کیا رکھا؟ ایسا معارضہ، کیونکہ یہ اصل ہے، معارضہ کیا ہے؟ اصل، تو ایسا معارضہ جس میں کیا ہے؟ مناقضہ ہے۔

وَلَكِنَّ الْمُعَارَضَةَ أَصْلٌ فِيهِ، لیکن معارضہ اس کے اندر اصل ہے، وَالنَّقْضُ ضِمْنِيٌّ، اور نقض کیا ہے؟ ضمنی ہے۔ لِأَنَّ النَّقْضَ الْقَصْدِيَّ لَا يَرِدُ عَلَى الدَّلِيلِ الْمُؤَثِّرِ، اس لیے کیونکہ نقضِ قصدی یعنی بالارادہ جو نقض ہے وہ وارد نہیں ہوتی عَلَى الدَّلِيلِ الْمُؤَثِّرِ، کس پر؟ اس دلیل پر جو مؤثر ہو، دلیل سے کیا مراد ہے؟ علّت، اس علّت پر جو مؤثر ہو اس پر نقضِ قصدی یعنی بالارادہ نقض وارد نہیں ہو سکتا۔ وَلِذَلِكَ سُمِّيَ مُعَارَضَةً فِيهَا الْمُنَاقَضَةُ، اسی وجہ سے اس کو موسوم کیا گیا مُعَارَضَةً فِيهَا الْمُنَاقَضَةُ، ایسا معارضہ کہ جس کے اندر مناقضہ ہے۔ وَلَمْ يُسَمَّ مُنَاقَضَةً فِيهَا الْمُعَارَضَةُ، اور اس کو موسوم نہیں کیا گیا ایسا مناقضہ جس کے اندر معارضہ ہو، اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا۔

وَهُوَ نَوْعَانِ، اور یہ دو قسم پر ہے، أَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا وَالْحُكْمِ عِلَّةً، یہ دو قسم پر ہے، بھئی۔ ایک قسم کیا ہے؟ قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا، قَلْب کا معنیٰ پلٹنا۔ پلٹنا۔ تو یہاں پر ایک صورت یہ ہے کہ معلّل نے ایک چیز کو علّت بنایا تھا، ایک چیز کو حکم بنایا تھا، ہم قَلْب کر دیتے ہیں، پلٹ دیتے ہیں، الٹا دیتے ہیں، ان کی علّت کو حکم قرار دے دیتے ہیں اور ان کے حکم کو علّت قرار دے دیتے ہیں۔ تو ان میں یہ دو قسم پر ہے: أَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا وَالْحُكْمِ عِلَّةً، وہ علّت کو پلٹ دینا ہے حکم کی طرف اور حکم کو علّت کی طرف، یعنی علّت کو الٹا کر حکم بنا دینا اور حکم کو علّت۔

وَهُوَ مَأْخُوذٌ مِنْ قَلْبِ الْقَصْعَةِ، اور یہ ماخوذ ہے قَلْبُ الْقَصْعَةِ سے۔ قَصْعَةٌ کہتے ہیں پیالے کو، بھئی، پیالہ۔ پیالے کو جیسے الٹایا جائے، بھئی پیالہ ایک سیدھا پڑا ہوا ہے، ایک اس کا اوپر والا حصہ ہے، ایک نیچے ہے، نیچے والا حصہ ہے، تو اس کو الٹا دیا جائے، الٹا رکھ دیا تو جو اوپر والا حصہ تھا وہ نیچے چلا گیا اور جو نیچے والا تھا وہ اوپر۔ یہاں بھی اسی طرح تھا۔ ایک ہے علّت، ایک ہے حکم۔ علّت اعلیٰ ہے، حکم ادنیٰ، کیونکہ علّت سے ہی تو حکم ثابت ہوا کرتا ہے، تو علّت تھی اوپر، حکم تھا نیچے۔ ہم نے اس کو پلٹا دیا، بھئی۔ حکم کو علّت بنا دیا اور علّت کو حکم۔ تو جو حکم تھا پہلے اب وہ اوپر آگیا، علّت بن گیا، اور جو اوپر تھی علّت وہ نیچے چلی گئی، کیا بن گئی؟ حکم بن گئی۔

تو کہتے ہیں وَهُوَ مَأْخُوذٌ مِنْ قَلْبِ الْقَصْعَةِ، اور یہ ماخوذ ہے پیالے کے الٹنے سے، أَيْ جَعْلِ أَعْلَاهَا أَسْفَلَهَا وَأَسْفَلِهَا أَعْلَاهَا، یعنی اس کے اوپر کو نیچے کر دینا اور نیچے کو اوپر کر دینا، فَالْعِلَّةُ أَعْلَى وَالْحُكْمُ أَسْفَلُ، پس علّت جو ہے وہ اعلیٰ ہے یعنی اوپر ہے وَالْحُكْمُ أَسْفَلُ اور حکم نیچے ہے۔

وَهُوَ لَا يَتَحَقَّقُ۔ جی، یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ یہ جو جہاں پر ہم علّت کو حکم بناتے ہیں اور حکم کو علّت بناتے ہیں یہ صرف اسی جگہ میں ہو سکے گا جب اس نے علّت ایسی، ایسے وصف کو بنایا ہو جس میں حکم بننے کی بھی صلاحیت ہے، کیونکہ آپ نے اسی کی علّت کو کیا بنانا ہے؟ حکم بنانا ہے، تو وہ حکم بن سکے، بھئی، تو پھر ایسا ہو سکتا ہے۔ اگر حکم بن ہی نہیں سکتا تو پھر وہاں پر تو ایسا نہیں کر سکتے، کیونکہ ہم نے کیا کرنا تھا؟ ان کے حکم کو علّت بنانا تھا، تو ان کا حکم ایسا ہونا چاہیے جو کیا بن سکے؟ علّت۔ اور ان کی علّت کیا ہونی چاہیے جو؟ حکم بن سکے، وہیں پر ہو گا۔

کہتے ہیں: وَهُوَ لَا يَتَحَقَّقُ، اور یہ قَلْب ثابت نہیں ہو سکتا، إِلَّا إِذَا جُعِلَ الْوَصْفُ فِي الْقِيَاسِ حُكْمًا شَرْعِيًّا يَقْبَلُ الِانْقِلَابَ، جب بنایا جائے وصف کو قیاس میں حُكْمًا شَرْعِيًّا يَقْبَلُ الِانْقِلَابَ، ایسا حکمِ شرعی جو قبول کر لے انقلاب کو، جو پلٹنے کو قبول کر لے، لَا الْوَصْفُ الْمَحْضُ الَّذِي لَا يَقْبَلُهُ، نہ کہ وصفِ محض جو اس انقلاب کو قبول نہ کرتا ہو۔

كَقَوْلِهِمْ أَيِ الشَّافِعِيَّةِ، جیسے کہ شافعیہ کا قول ہے کہ إِنَّ الْكُفَّارَ جِنْسٌ يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً فَيُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ كَالْمُسْلِمِينَ، کہ کفار

ایک جنس ہیں، کفار کیا ہیں؟ ایک جنس ہیں، يُجْلَدُ بِكُرُهُمْ مِائَةً، ان کے جو بکر ہیں یعنی غیر شادی شدہ جو ہیں ان کو سو کوڑے لگائے جائیں گے، فَيُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ كَالْمُسْلِمِينَ، تو پھر رجم کیا جائے گا ان کے ثیب کو یعنی شادی شدہ کو، بھئی۔

کفار ایک جنس ہیں، بھئی، کفار کیا ہیں؟ اور اس کے تحت دو انواع آگئیں: ایک شادی شدہ، ایک غیر شادی شدہ۔ تو جب ان کے غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگیں گے تو ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا، سنگسار کیا کیا جائے گا۔ تو سو کوڑے جو لگیں گے غیر شادی شدہ کو اس کو انہوں نے علّت بنایا اور جو رجم کیا جائے گا اس کو انہوں نے حکم بنایا۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ علّت کس کو بنایا؟ سو کوڑے لگنے کو، اور حکم کیا بنایا؟ رجم کرنا۔ جب ان کے غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگیں گے تو پھر ان کے شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا۔ تو علّت کیا ذکر کی؟ سو کوڑے۔ اور حکم کیا ذکر کیا؟ رجم کو ذکر کیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ان میں دو انواع آگئیں: ایک شادی شدہ، ایک غیر شادی شدہ، یہ ایک جنس ہے، اور غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگیں گے تو جب شادی شدہ اگر ان میں سے کوئی زنا کرلے تو اس کا جرم بڑھ گیا، جب جرم بڑھ گیا تو اس کو کیا لگنے چاہئیں؟ اس کو رجم کیا جانا چاہیے۔ تو انہوں نے سو کوڑوں کو علّت قرار دیا اور رجم کو اس کا حکم، جیسے جس طرح کہ مسلمانوں میں ہے، کہتے ہیں اسی طرح وہاں بھی ہوگا۔

يَعْنِي أَنَّ الْإِسْلَامَ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِلْإِحْصَانِ، یعنی کہ اسلام جو ہے شرط نہیں ہے احصان کے لیے۔ احصانِ رجم کے لیے کئی شرائط ہیں، بھئی، فقہا بیان کرتے ہیں۔ رجم کس پر آئے گا، کس شخص پر کہ وہ زنا کرے تو پھر اس کو رجم کیا جائے گا؟ پانچ چھ شرائط ذکر کرتے ہیں: ایک یہ کہ آزاد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، مسلمان ہو اور پھر اس کا نکاحِ صحیح ہوا ہو کسی عورت سے، اور پھر اس کے ساتھ اس نے صحبت بھی کی ہو، بھئی، اور بیوی میں بھی یہی صفات پائی جائیں یعنی وہ بھی مسلمان ہو اسی طرح، بھئی، وہ بھی آزاد ہو اسی طرح، صورت سمجھ میں آگئی؟ پھر اگر باندی کے ساتھ نکاح کیا ہے یا غیر مسلمہ یعنی یہودی یا عیسائی عورت سے نکاح کیا تھا تو پھر اس صورت میں رجم نہیں آئے گا۔ تو رجم کی پانچ چھ شرائط: پہلی کیا؟ آزاد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، مسلمان ہو اور صحیح نکاحِ صحیح کیا ہو کسی عورت سے اور پھر اس کے ساتھ صحبت بھی کی ہو اور عورت میں بھی یہی شرائط پائی جائیں، اور انہی میں ایک شرط کیا تھی؟ اسلام کی بھی، بھئی۔ تو معلوم ہوا وہ عورت بھی کیا ہونی چاہیے؟ مسلمان بھی ہو، آزاد بھی ہو وغیرہ، بھئی۔ تو پھر اس کے بعد، تو ان میں ایک شرط اسلام کی بھی آگئی، تو دیکھو معلوم ہوا یعنی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک أَنَّ الْإِسْلَامَ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِلْإِحْصَانِ، اسلام وہ احصان کے لیے شرط نہیں ہے، احصانِ رجم کے لیے۔

فَكَمَا أَنَّ الْمُسْلِمِينَ يُرْجَمُ بَعْضُهُمْ وَيُجْلَدُ بَعْضُهُمْ فَكَذَا الْكُفَّارُ، پس جیسے کہ مسلمان جو ہیں ان میں سے بعض کو رجم کیا جاتا ہے اور بعض کو کوڑے لگائے جاتے ہیں، تو کہتے ہیں فَكَذَا الْكُفَّارُ اسی طرح کفار ہیں۔ فَجَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ عِلَّةً لِرَجْمِ الثَّيِّبِ،

تو امام شافعی رحمہ اللہ نے، شوافع نے، سو کوڑوں کو علّت بنایا کس لیے؟ ثیب کے رجم کے لیے، بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، کس پر قیاس کرتے ہوئے؟ مسلمانوں پر۔ وَهُوَ فِي الْوَاقِعِ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، اور یہ واقع میں حکمِ شرعی ہے، یہ جَلْدُ الْمِائَةِ، یہ سو کوڑے اس کو انہوں نے علّت بنایا لیکن حقیقت میں یہ کیا ہے؟ حکمِ شرعی ہے۔

وَعِنْدَنَا لَمَّا كَانَ الْإِسْلَامُ شَرْطًا لِلْإِحْصَانِ، ہمارے نزدیک جب اسلام وہ شرط ہے احصان کے لیے، یعنی احصانِ رجم، بھئی۔ ایک احصانِ قذف بھی ہے، یاد رکھیے، احصانُ الْقَذْفِ۔ قذف کی حد جس پر لگے گی، حدِّ قذف، اس میں نکاح اور صحبت کی شرط نہیں ہے: آزاد ہو، عاقل ہو، بالغ ہو، مسلمان ہو، بھئی۔ اچھا۔ تو کہتے ہیں ہمارے نزدیک جب اسلام شرط ہے احصان کے لیے، وَالْكُفَّارُ لَيْسَ عَلَيْهِمْ إِلَّا الْجَلْدُ، اور کفار جو ہیں ان پر صرف کوڑے ہی ہیں، بِكْرًا كَانَ أَوْ ثَيِّبًا، چاہے وہ غیر شادی شدہ ہوں چاہے شادی شدہ، ہمارے نزدیک کفار پر صرف سو کوڑوں کی سزا ہے اگر ان میں کوئی زنا کر لے، چاہے وہ شادی شدہ ہو چاہے غیر۔ کیونکہ رجم وہیں پر آئے گا نا جہاں پر کس کے ساتھ؟ مسلمان ہو اور مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کیا ہو، وہ شرط یہاں نہیں پائی جا رہی، تو لہٰذا عَارَضْنَاهُمْ بِالْقَلْبِ، تو ہم نے معارضہ کیا ان شوافع کا بِالْقَلْبِ قَلْب کے ذریعے۔

فَنَقُولُ، پس ہم کہتے ہیں: الْمُسْلِمُونَ إِنَّمَا يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً لِأَنَّهُ يُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ، کہ مسلمان جو ہیں ان کے غیر شادی شدہ کو کوڑے لگائے جاتے ہیں سو کیوں؟ لِأَنَّهُ يُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ، کیونکہ ان کے شادی شدہ کو رجم۔ عبارت پر غور، نظر ہے؟ پیچھے بھی آیا تھا يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً فَيُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ، وہاں فَا لائے تھے۔ معلوم ہوا ما قبل میں علّت تھی، ما بعد میں حکم۔ اب لے کر آئے لِأَنَّهُ يُرْجَمُ، معلوم ہوا ما قبل میں حکم ہے اور ما بعد میں علّت ہے کہ کوڑے لگائے جائیں گے ان کے غیر شادی شدہ کو، کیوں کوڑے لگائے جائیں گے؟ کیونکہ ان کے شادی شدہ کو، مسلمانوں کے شادی شدہ کو رجم کیا جاتا ہے، تو دیکھو رجم کرنا علّت اور کوڑے لگانا حکم۔

أَيْ لَا نُسَلِّمُ، یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ أَنَّ الْجَلْدَ عِلَّةٌ لِلرَّجْمِ فِي الْمُسْلِمِينَ، کہ کوڑے لگانا یہ علّت ہے مسلمانوں کے رجم میں، بَلِ الرَّجْمَ عِلَّةٌ لِلْجَلْدِ فِيهِمْ، بلکہ رجم جو ہے وہ علّت ہے کوڑے لگنے کے لیے ان میں، مسلمانوں میں۔

فَهَذِهِ مُعَارَضَةٌ، پس یہ معارضہ ہے، لِأَنَّهَا، اب بیان کر رہے ہیں بھئی یہ معارضہ کس طرح اور مناقضہ کس طرح؟ کہتے ہیں: لِأَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى خِلَافِ مُدَّعَى الْمُعَلِّلِ الَّذِي هُوَ رَجْمُ ثَيِّبِهِمْ، اس لیے کیونکہ یہ معلّل کے دعویٰ کے خلاف جو ہے دلالت کر رہا ہے، اس کا دعویٰ کیا تھا؟ الَّذِي هُوَ رَجْمُ ثَيِّبِهِمْ، کہ کیا کیا جائے گا؟ کفار کے شادی شدہ کو کیا کیا جائے گا؟ رجم کیا جائے گا، تو یہ اس کے خلاف دعویٰ ہو گیا ہمارا، بھئی۔ وَفِيهَا مُنَاقَضَةٌ لِدَلِيلِهِمْ، اور اس کے اندر مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل کا یعنی ان کی دلیل کا مناقضہ بھی ہے بِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ عِلَّةً، کہ وہ علّت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ تو اسی چیز کو جس کو انہوں

نے علّت بنایا تھا ہم نے کیا بنا دیا؟ حکم، بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ان کی دلیل کو بھی باطل کر دیا اور خلاف پر دلیل بھی قائم کر دی، تو خلاف پر دلیل قائم کی یہ ہوا معارضہ اور انہی کی دلیل کو استعمال کیا یہ کیا ہوا؟ مناقضہ، بھئی۔

وَالْمَخْلَصُ مِنْهُ، اور اس سے چھٹکارا جو ہے، معارضے سے چھٹکارا کیسے ہو گا، بھئی؟ معارضہ بھی بیان کر دیا، مثال بھی ذکر کر دی اور اس سے چھٹکارا کیسے؟ چھٹکارا یہ کہ آپ کلام کو تعلیل کے، اپنے دعوے کو تعلیل کی صورت میں پیش ہی نہ کریں بلکہ اپنے دعوے کو استدلال کی صورت میں پیش کریں۔ اگر آپ کس سے بچنا چاہتے ہیں؟ یہی قَلْب سے، قَلْب سے۔ اگر آپ قَلْب سے بچنا چاہتے ہیں، قَلْب کے اعتراض سے، تو شروع سے ہی خیال رکھنا دعویٰ کرتے وقت تعلیل والا انداز اختیار نہ کرنا بلکہ کون سا انداز اختیار کرنا؟ استدلال والا، استدلال والا انداز اختیار کرنا، بھئی۔

معنیٰ یہ کہ قَلْب کا، جو اوپر آیا نا متن میں وَالْمَخْلَصُ مِنْهُ، قَلْب سے چھٹکارا، اس سے رہائی۔ اس چھٹکارے کا یہ معنیٰ نہیں کہ اگر آپ پر کوئی قَلْب کا اعتراض کر دیں تو پھر اس کا جواب کیسے دیا جائے گا، اس سے چھٹکارا کیسے ہو گا، بلکہ معنیٰ یہ ہے کہ ابتداءً ہی اگر آپ چاہتے ہیں کہ قَلْب سے بچ جائیں تو پھر یہ طریقہ اختیار کریں، بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی، بھئی؟

کہتے ہیں: وَالْمَخْلَصُ مِنْهُ، اور چھٹکارا جو ہے قَلْب سے، يَعْنِي أَنَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ لَا يَرِدَ عَلَى عِلَّتِهِ الْقَلْبُ فِي الْمَآلِ، کہ جس کا ارادہ یہ ہو کہ وارد نہ ہو اس کی علّت پر قَلْب انجامِ کار میں، فَطَرِيقُهُ مِنَ الِابْتِدَاءِ، تو اس کا طریقہ ابتدا سے یہ ہے أَنْ يُخْرَجَ الْكَلَامُ مَخْرَجَ الِاسْتِدْلَالِ، کہ لایا جائے کلام کو مَخْرَجَ الِاسْتِدْلَالِ کس طریقے پر؟ استدلال کے طریقے پر کلام کو لایا جائے، تعلیل کے طریقے پر نہ لایا جائے، بھئی، نہ لایا جائے، بھئی۔

یعنی دلیلِ لِمِّي نہ ذکر کی جائے، دلیلِ إِنِّي ذکر کی جائے۔ دلیلِ لِمِّي اور دلیلِ إِنِّي جانتے ہو کہ نہیں جانتے، بھئی؟ ایک ہے علّت، ایک ہے معلول۔ علّت کے ذریعے معلول پر استدلال کرنا، یہ ہے دلیلِ لِمِّي، جیسے آگ اور دھواں: آگ ہے علّت اور دھواں ہے معلول، تو آگ کے ذریعے دھوئیں پر استدلال کرنا۔ آپ کہیں کہ دھواں موجود ہے، کیوں بھئی کیا دلیل ہے آپ کے پاس؟ کہتے ہیں کیونکہ آگ موجود ہے، آگ اس کی علّت ہے جب علّت موجود ہے تو معلول ضرور پایا جائے گا، ایسا تو ہو ہی نہیں سکتا علّت ہو اور معلول نہ پایا جائے، بھئی۔ تو آپ نے آگ یعنی علّت کو دلیل بنایا کس چیز پر؟ معلول پر، یہ کیا ہے؟ دلیلِ لِمِّي ہے اور اس کو تعلیل بھی کہتے ہیں جس میں علّت اور معلول کا ذکر آتا ہے، علّت کے ذریعے استدلال کیا جاتا ہے معلول پر۔

اس کے مقابلے میں دلیلِ إِنِّي ہے، دلیلِ إِنِّي میں جو ہے معلول کے ذریعے استدلال کیا جاتا ہے کس پر؟ علّت پر۔ آپ کہتے ہیں آگ موجود ہے، بھئی کیا دلیل ہے آپ کے پاس آگ ہے؟ آپ کہتے ہیں بھئی وہ سامنے دھواں آپ دیکھ رہے ہیں، معلوم ہوا نیچے کہیں آگ لگی ہے، بھئی۔ تو آپ نے دھوئیں کے ذریعے دلیل بنائی کس چیز پر؟ آگ پر، تو اس کو یاد رکھیے یہ دلیلِ إِنِّي ہے اور اس کو استدلال بھی کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ استدلال۔ تو یہاں کہتے ہیں استدلال کے انداز میں کلام

کریں، تعلیل یعنی دلیلِ لِمّي کے انداز میں اپنا دعویٰ نہ ذکر کریں۔

تو کہتے ہیں ابتدا سے اس کا طریقہ یہ ہے: أَنْ يُخْرَجَ الْكَلَامُ مَخْرَجَ الِاسْتِدْلَالِ، کہ لایا جائے کلام کو استدلال کے طریقے پر، فَإِنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ دَلِيلًا عَلَى الشَّيْءِ وَذَلِكَ الشَّيْءُ يَكُونُ دَلِيلًا عَلَيْهِ۔ بھئی دیکھیے، آپ نے کہا دھواں موجود ہے، یہ بتلا رہا ہے کہ آگ ہے، آگ ہے۔ آپ نے دھوئیں کے ذریعے کس کو ثابت کیا؟ آگ کو۔ وہ اگر آپ کا دعویٰ قَلْب بھی کر دے، پلٹ بھی دے، یوں کہے گا نہیں نہیں یوں نہیں ہے دھواں ہے اس لیے آگ ہے، بلکہ آگ ہے اس لیے کیا ہے دھواں بھی موجود ہے، وہ قَلْب بھی کر دے آپ کہیں گے کوئی حرج نہیں، دونوں ایک دوسرے کے برابر ہیں، مساوی ہیں، جہاں آگ ہوگی وہاں دھواں ہوگا، جہاں دھواں ہوگا وہاں آگ، تو دیکھو قَلْب کا اعتراض کر بھی دے گا اور آپ کہیں گے کوئی نقصان بھی ہمیں نہیں، دونوں کیا ہیں؟ ایک دوسرے کے مساوی ہیں، برابر ہیں، بھئی، دونوں۔ تو جیسے دھواں آگ پر دلیل ہے اسی طرح آگ دھوئیں پر دلیل ہے، بھئی، تو اس میں نقصان کوئی نہیں ہوگا۔

فَإِنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ دَلِيلًا عَلَى الشَّيْءِ، اس لیے کیونکہ ممکن ہے کہ ایک چیز دلیل ہو دوسری چیز پر، وَذَلِكَ الشَّيْءُ يَكُونُ دَلِيلًا عَلَيْهِ، اور وہ دوسری چیز اس پہلی چیز پر دلیل ہو، كَالنَّارِ مَعَ الدُّخَانِ، جیسے کہ آگ ہے دھوئیں کے ساتھ، بِخِلَافِ الْعِلِّيَّةِ، بخلاف علّیت۔ اگر آپ تعلیل کے انداز میں لائیں گے نا تو علّت تو ایک چیز ہوا کرتی ہے معلول دوسری چیز، تو وہاں پر قَلْب آپ کو نقصان دے گا، لیکن اگر آپ کس طریقے پر کلام کو لے کر آئے؟ استدلال کے انداز میں، ایک چیز کو دوسری پر دلیل بنا رہے ہیں، علّت معلول کا ذکر نہیں کر رہے بلکہ دلیل بنا رہے ہیں، تو وہاں پر اگر وہ قَلْب کر بھی دے گا تو آپ کہیں گے بھئی کوئی حرج نہیں، اگر یہ دونوں، ایک پہلی پر دلیل ہے تو دوسری، پہلی دوسری پر تو دوسری پہلی پر دلیل ہو سکتی ہے۔ بِخِلَافِ الْعِلِّيَّةِ، بخلاف علّت ہونے کے، فَإِنَّهُ يَتَعَيَّنُ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عِلَّةً وَالْآخَرُ مَعْلُولًا، اس لیے کیونکہ اس میں متعین ہے کہ ایک چیز علّت ہوگی اور دوسری چیز معلول ہوگی، فَالْقَلْبُ يَضُرُّهُ، تو قَلْب اس کو نقصان دے گا۔

وَلَكِنْ هَذَا الْمَخْلَصُ لَا يَنْفَعُ هَاهُنَا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ، لیکن کہتے ہیں یہ والا چھٹکارا جو ہے یہ نفع نہیں دے گا یہاں پر امام شافعی رحمہ اللہ کو، یہ خلاصی فائدہ نہیں دے گی امام شافعی رحمہ اللہ کو یہاں پر۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا عرض فرمایا تھا؟ کہ کفار کے غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگتے ہیں تو لہٰذا شادی شدہ کو کیا لگنے چاہئیں؟ ان کو رجم کرنا چاہیے۔ تو کہتے ہیں یہاں پر ان کو فائدہ نہیں دے گا، بھئی۔ کیوں، فائدہ کیوں نہیں دے گا اگر وہ استدلال کے انداز میں لے آئیں؟ کہتے ہیں اس لیے کہ استدلال کے اندر دونوں چیزوں کا مساوی ہونا ضروری ہوتا ہے، جیسے آگ اور دھواں مساوی تھے: آگ سے دھوئیں کا پتہ چلتا ہے تو دھوئیں سے آگ، وہاں مساوات ضروری ہے، حالانکہ یہاں پر مساوات نہیں ہے، رجم اور سو کوڑوں کے اندر مساوات موجود نہیں ہے، رجم اور سو کوڑوں میں مساوات موجود نہیں ہے، اس لیے کیونکہ رجم وہ مہلک ہے، وہ انسان کو ہلاک کر دیتا ہے جبکہ سو کوڑے مہلک نہیں ہیں، نیز رجم کے اندر شادی شدہ ہونے کی شرط ہے جبکہ سو کوڑوں میں شادی

شدہ ہونے کی شرط نہیں ہے، تو دونوں برابر ہی نہیں ہیں، بھئی۔ تو وہاں ہر ایک کو دوسرے پر دلیل بنایا جائے ایسا نہیں ہو سکتا۔

تو کہتے ہیں: وَلَكِنْ هَذَا الْمَخْلَصُ لَا يَنْفَعُ هَاهُنَا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ، لیکن یہ والی خلاصی جو ہے یہ نفع نہیں دیتی یہاں پر امام شافعی رحمہ اللہ کو، إِذْ لَا مُسَاوَاةَ بَيْنَهُمَا، اس لیے کیونکہ ان دونوں میں مساوات نہیں ہے کس میں؟ کوڑوں میں اور رجم میں۔ لِأَنَّ الرَّجْمَ عُقُوبَةٌ غَلِيظَةٌ، اس لیے کیونکہ رجم جو ہے وہ سخت سزا ہے وَلَهُ شُرُوطٌ اور اس کی کئی شرائط ہیں وَالْجَلْدُ لَيْسَ كَذَلِكَ، اور کوڑے اس طرح نہیں ہیں۔

وَيَنْفَعُنَا، اور یہ ہمیں فائدہ دیتا ہے، یہ جو چھٹکارے کی صورت ہم نے خلاصی کی صورت ذکر کر دی اس سے ہمیں نفع ہو گا، ان کو کوئی نفع یہاں پر نہیں، ہمیں نفع دے گا۔ لَوْ قُلْنَا، اگر ہم کہیں: الصَّوْمُ عِبَادَةٌ تَلْزَمُ بِالنَّذْرِ فَتَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ، کہ روزہ جو ہے ایسی عبادت ہے تَلْزَمُ بِالنَّذْرِ جو منت کی وجہ سے لازم ہو جاتی ہے، فَتَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ تو شروع کرنے کی وجہ سے بھی لازم ہو جائے گی۔

بھئی دیکھیے، منت جب انسان کسی چیز کی مانے اور پوری ہو جائے تو وہ انسان کے لیے، وہ چیز جس کی منت مانی ہے اس کو کرنا اس پر واجب ہو جاتا ہے، اور یہ بھی یاد رکھیے منت ہمیشہ عبادت کی مانی جا سکتی ہے غیرِ عبادت کی نہیں، اور وہ بھی ایسی عبادت جو کسی وقت انسان پر فرض بھی ہوتی ہو، بھئی۔ مثلاً آپ نے دس سپارے پڑھنے کی منت مانی، اگر اے اللہ میرا یہ کام ہو گیا تو میں دس سپارے تلاوت کروں گا، یا میں سو نفل پڑھوں گا، تو یہ ٹھیک ہے، اس لیے کیونکہ نفل وہ نماز ہے اور نماز فرض ہے یا نہیں اسی میں سے؟ فرض بھی ہے تو یہ، اور تلاوت، تلاوت بھی نماز کے اندر فرض ہوتی ہے، بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ ہاں اس کے علاوہ کسی ایسی چیز پر جو فرض نہیں ہے کسی بھی وقت میں تو پھر اس کی منت ماننا بھی صحیح نہیں ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ روزہ عبادت ہے، روزہ کیا ہے؟ عبادت، اور منت ماننے سے یہ انسان پر روزہ لازم ہو جاتا ہے، جب اس نے منت مانی کہ اگر میرا یہ کام ہو گیا تو میں اتنے روزے رکھوں گا، تو وہ کام ہو جائے تو اس پر وہ روزے واجب۔ تو روزہ ایک عبادت ہے جو منت کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے، تو لہٰذا شروع کرنے کی وجہ سے بھی لازم ہونا چاہیے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یاد رکھیے نفل کو انسان اگر فاسد بھی کر دے اس کی قضا اس کے ذمے نہیں ہوتی۔ آپ نے نفلی روزہ رکھا یا نفل پڑھنا شروع کیے، درمیان میں روزہ آپ نے توڑ دیا یا وہ نفل جو ہیں توڑ دیے، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں آپ پر ان کی قضا نہیں، آپ پر ان کی قضا نہیں، جبکہ ہمارے نزدیک شروع کرنے سے پہلے تو یہ نفل تھے، جب شروع کر دیا اب کیا بن گئے؟ واجب، لہٰذا اب اگر آپ نے روزہ توڑ دیا یہ نفلی تو آپ کو بعد میں قضا کرنا پڑے گی، آپ نے اگر یہ نفل درمیان میں توڑ دیے تو ان دو رکعتوں کی آپ کو بعد میں کیا کرنا پڑے گی؟ قضا کرنا پڑے گی، بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

تو ہم کہتے ہیں کہ روزہ ایسی عبادت ہے جو منت کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے، تو لہذا شروع کی وجہ سے بھی اس کو لازم ہو جانا چاہیے، بھئی۔ لہذا شروع کی وجہ سے بھی یہ لازم، جس طرح منت کی وجہ سے روزہ لازم ہو جاتا ہے اس طرح شروع کر دینے سے بھی کیا ہو جائے گا؟ لازم ہو جائے گا، بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے، بھئی؟ کیونکہ دونوں میں قربت مقصود ہے، جیسے منت کے اندر اللہ کا قرب مقصود ہوتا ہے اسی طرح نفل کے ذریعے بھی کیا مقصود ہوتا ہے؟ اللہ کا قرب مقصود ہوتا ہے۔

تو ہم کہتے ہیں الصَّوْمُ عِبَادَةٌ

تَلْزَمُ بِالنَّذْرِ فَتَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ، کہ روزہ ایسی عبادت ہے جو منت سے لازم ہو جاتی ہے تو یہ شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائے گا، إِذْ لَوْ قَلَبَ الْخَصْمُ فَيَقُولُ، پس اگر خصم یعنی فریقِ مخالف جو ہے قَلْب بھی کر لے، فَيَقُولُ، پس یوں کہے: إِنَّمَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ، کہ روزہ جو ہے منت سے لازم ہو جاتا ہے لِأَنَّهُ يَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ اس لیے کیونکہ وہ شروع کرنے کی وجہ سے لازم ہوتا ہے۔

بھئی ہم نے علّت کس کو بنایا تھا؟ منت کی وجہ سے لازم ہونا، اس کو علّت بنایا۔ اور شروع کی وجہ سے لازم ہونا، اس کو کیا بنایا؟ حکم بنایا۔ کہ روزہ، توجہ ہے سبق کی طرف؟ روزہ کس چیز کی وجہ سے لازم ہوتا ہے؟ منت کی وجہ سے۔ تو جب منت کی وجہ سے لازم ہو رہا ہے تو شروع کرنے کی وجہ سے بھی لازم ہونا چاہیے۔ تو علّت کس کو بنایا؟ منت کی وجہ سے لازم ہونے کو۔ اور حکم کس کو قرار دیا؟ شروع کر دینے کی وجہ سے لازم ہونے کو، بھئی، کہ شروع بھی کر دے گا تو وہ روزہ بعد میں اس کو کیا کرنا پڑے گا؟ پورا کرنا پڑے گا۔

اگر یہاں پر مقابل اس کو قَلْب بھی کر دے، کیا کہے؟ ہم نے جس کو حکم بنایا تھا اس کو علّت بنا لے اور علّت کو حکم، کیا کہے؟ کہ روزہ شروع کرنے کی وجہ سے لازم ہوتا ہے، اسی وجہ سے منت کی وجہ سے بھی کیا ہو جائے گا؟ لازم ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے، بھئی؟ انہوں نے ہماری علّت کو حکم بنا دیا اور حکم کو علّت۔ اگر وہ یوں کر بھی دے، ہم کہیں گے کوئی حرج نہیں، دونوں میں برابری ہے، دونوں میں کیا ہے؟ برابری ہے، بھئی۔

تو یوں کہا اگر وہ ہمارے قَلْب بھی کر دے خصم، پس یوں کہے گا: إِنَّمَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ، کہ روزہ جو ہے یہ لازم ہوتا ہے منت کی وجہ سے لِأَنَّهُ يَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ اس لیے کیونکہ شروع کرنے کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے۔ قُلْنَا بَيْنَهُمَا مُسَاوَاةٌ، تو ہم کہیں گے کہ ان دونوں کے درمیان مساوات ہے، برابری ہے، يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَدَلَّ بِحَالِ كُلٍّ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ، ممکن ہے کہ استدلال کیا جائے ان دونوں میں سے ہر ایک کے حال کے ذریعے دوسرے پر، وَلَا ضَيْرَ فِيهِ، اور اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، بھئی۔ اگر آپ قَلْب بھی کر دیں تو ہمیں کوئی نقصان نہیں ہوتا، دونوں مساوی ہیں، ایک سے جس طرح

دوسرے پر، ایک کو دوسرے پر دلیل بنایا جا سکتا ہے تو دوسرے کو بھی پہلے پر دلیل بنایا جا سکتا ہے۔

وَالثَّانِي، دوسری قسم، بھئی۔ پہلی قسم چل رہی ہے وہ معارضہ جس میں مناقضہ بھی ہو، اور اس کی ایک قسم تھی قَلْب، بھئی، وہ گزر گئی۔ اب اسی، وہ معارضہ جس کے اندر مناقضہ بھی ہو اس کی دوسری قسم۔ تو کہتے ہیں: وَالثَّانِي قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْخَصْمِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهُ۔ دوسری قسم یہ ہے کہ وصف یعنی علّت کو پلٹ دینا، پلٹ کر کیا بنا دینا؟ شاہد یعنی دلیل بنا دینا عَلَى الْخَصْمِ مقابل پر۔ بھئی دوسری صورت یہ کہ فریقِ مخالف یعنی معلّل نے ایک حکم بیان کیا تھا اور ایک اس پر دلیل ذکر کی، ایک اس پر دلیل ذکر کی کہ یہ دلیل ہے، اس سے یہ حکم ثابت ہو رہا ہے۔ ہم بعینہٖ انہی کی دلیل کو پکڑ کر کہتے ہیں نہیں اس سے اس کا ضد، اس کے، دوسرا مخالف حکم ثابت ہو رہا ہے۔ پہلی قسم میں تو ہم نے علّت کو حکم بنا دیا تھا اور حکم کو علّت۔ یہاں پر دوسری صورت ہے کہ انہوں نے جس، اپنے دعوے کے لیے جس دلیل کو ذکر کیا تھا ہم کہیں نہیں یہ تو دلیل آپ کی نہیں ہے بلکہ یہ ہماری دلیل ہے، اس سے تو اس سے مخالف دعویٰ ثابت ہوتا ہے، بھئی۔ تو ان کی دلیل پہلے ہمارے خلاف تھی، اب یہی دلیل ہمارے حق میں بن گئی اور ان کے خلاف ہو گئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی، بھئی؟

تو کہتے ہیں دوسری قسم قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا، قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْخَصْمِ، وصف کو پلٹ دینا دلیل بنا کر عَلَى الْخَصْمِ کس کے خلاف؟ فریق، وصف کو فریقِ مخالف کے خلاف دلیل بنا کر پلٹ دینا، بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهُ، بعد اس کے کہ وہ دلیل لَهُ اس کے لیے تھی۔ ایک دلیل اس کے لیے تھی، آپ نے اسی دلیل کو کیا کیا؟ پلٹ کر اس کے مخالف بنا دیا، بھئی۔ لَهُ أَيْ لِلْخَصْمِ، ضمیر کا مرجع بتلایا فریقِ مخالف کے لیے۔

فَهُوَ كَقَلْبِ الْجِرَابِ، تو کہتے ہیں یہ جِراب کے پلٹنے کی طرح ہے۔ جِراب، بھئی، چمڑے وغیرہ کا تھیلا جس میں سامان وغیرہ رکھا جاتا تھا، مسافر ساتھ رکھتا تھا، تو جیسے اس کے پلٹنے کی طرح ہے یہ۔ بھئی دیکھیے مثلاً آپ کے پاس ایک چمڑے کا تھیلا ہے، باہر سے اس کا رنگ نیلا ہے، اندر کی طرف سے سرخ ہے۔ آپ اس کو پلٹ دیتے ہیں، پلٹ دیتے ہیں۔ باہر کون سا رنگ تھا؟ نیلا، اندر کیا تھا؟ سرخ۔ اب وہ سرخ باہر آ جائے اور نیلا اندر چلا گیا، یہ کیا ہوا؟ قَلْبُ الْجِرَابِ، آپ نے تھیلے کو الٹا دیا۔ تو وہی دلیل، بھئی، وہ دلیل جو اس فریق نے ذکر کی تھی پہلے آپ کے خلاف تھی، اب اسی کو آپ نے الٹا کر کے کس کی طرف کر دیا؟ اس کے خلاف اس کو بنا دیا، بھئی، یہ تو قَلْبُ الْجِرَابِ کی طرح یہ ہوا۔

كَقَلْبِ الْجِرَابِ، جیسے کہ توشہ دان کو الٹ دینا، بِجَعْلِ ظَهْرِهِ بَطْنًا وَبَطْنِهِ ظَهْرًا، اس کے باہر والے حصے کو اندر والا حصہ بنا دینا اور اندر والے حصے کو باہر والا حصہ بنا دینا۔ فَإِنَّ ظَهْرَ الْوَصْفِ كَانَ إِلَيْكَ، پس وصف جو ہے اس کی پشت كَانَ إِلَيْكَ آپ کی طرف تھی۔ آپ کے خلاف تھا نا؟ آپ کے خلاف دلیل تھی، تو معلوم ہوا آپ کی طرف پشت تھی اس وصف کی، اور اس معلّل کی طرف اس کا رخ تھا۔ آپ نے اس کو الٹایا اس طرح کہ اب آپ کی طرف اس کا رخ ہو گیا اور معلّل کی طرف اس کی پشت ہو گئی، بھئی۔ فَإِنَّ ظَهْرَ الْوَصْفِ كَانَ إِلَيْكَ، پس وصف کی جو پشت ہے وہ آپ کی طرف تھی، وَالْوَجْهَ

إِلَى الْخَصْمِ، اور چہرہ اس کا فریقِ مخالف کی طرف تھا، فَإِنْ قُلِبَ بَعْدَهُ فَصَارَ ظَهْرُهُ إِلَيْهِ وَوَجْهُهُ إِلَيْكَ، پس جب اس کو الٹا گیا اس کے بعد فَصَارَ ظَهْرُهُ إِلَيْهِ تو اس کی پشت کس کی طرف ہو گئی؟ مقابل کی طرف ہو گئی، وَوَجْهُهُ إِلَيْكَ اور اس کا چہرہ آپ کی طرف ہو گیا۔

فَهُوَ مُعَارَضَةٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ مُدَّعَى الْخَصْمِ، تو یہ معارضہ ہے اس حیثیت سے کہ یہ دلالت کرتا ہے مقابل کے دعویٰ کے خلاف۔ توجہ ہے سبق کی طرف، بھئی؟ معلّل نے کیا کیا تھا؟ ایک حکم ذکر کیا تھا اور اس کی دلیل ذکر کی تھی۔ ہم نے کیا کہا؟ اس دلیل سے یہ حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس دلیل سے اس حکم کا، اس دلیل سے اس کا مخالف حکم ثابت ہوتا ہے، بھئی، مخالف حکم ثابت ہوتا ہے۔ تو یہاں معارضہ بھی ہے، مناقضہ بھی ہے۔ معارضہ کس اعتبار سے؟ معارضہ کسے کہتے تھے؟ معارضہ اس کو کہتے ہیں: معلّل نے ایک دعوے پر دلیل قائم کی ہے، آپ اس کے مخالف دعوے پر دلیل قائم کر دیں۔ اس کے دلیل دعوے کو نہیں چھیڑ رہے، اس نے ایک دعوے پر دلیل ذکر کی ہے، آپ اس کے مخالف دعوے پر کیا کر دیں؟ دلیل ذکر کر دیں۔ اس کی دلیل کو بھی نہیں چھیڑا اور اس کے حکم کو بھی، یہ ہے معارضہ، آپ اس کے مخالف حکم پر دلیل قائم کر دیں بس۔ لیکن یہاں پر دیکھیے آپ نے مخالف حکم پر دلیل قائم کر دی، معارضہ آیا یا نہیں آیا؟ معارضہ بھی آگیا، اور دلیل کوئی نئی لے کر آئے یا اسی کی دلیل ثابت کی؟ اسی کی دلیل کو استعمال کیا، تو گویا اس کی دلیل کو بھی توڑ دیا، ضمناً اس کی دلیل بھی ٹوٹ گئی، تو مناقضہ بھی آگیا، بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں فَهُوَ مُعَارَضَةٌ یہ معارضہ ہے مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ مُدَّعَى الْخَصْمِ اس حیثیت سے کہ یہ مقابل کے دعویٰ کے خلاف پر دلالت کرتا ہے، وَفِيهِ مُنَاقَضَةٌ اور اس میں مناقضہ بھی ہے مِنْ حَيْثُ أَنَّ دَلِيلَهُ لَمْ يَدُلَّ عَلَى مُدَّعَاهُ اس حیثیت سے کہ اس کی دلیل جو ہے اس کے دعوے پر دلالت نہیں کرتی۔ آپ نے توڑ دی دلیل اور بتلا دیا کہ آپ کی دلیل آپ کے دعوے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ہمارے دعوے پر دلالت کرتی ہے۔

وَهَذَا هُوَ الَّذِي يُسَمِّيهِ أَهْلُ الْمُنَاظَرَةِ بِالْمُعَارَضَةِ بِالْقَلْبِ، اور یہ وہ قسم ہے جس کو اہلِ مناظرہ کیا کہتے ہیں؟ معارضہ بالقلب کے نام سے موسوم کرتے ہیں، وہ اس کا نام یہ رکھتے ہیں۔ وَيَجْرِي فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ فِي الْمُغَالَطَةِ الْعَامَّةِ الْوُرُودِ كَمَا بَيَّنُوهُ فِي كُتُبِهِمْ، اور یہ جاری ہوتا ہے فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ بسا اوقات، بہت مرتبہ، فِي الْمُغَالَطَةِ الْعَامَّةِ الْوُرُودِ کس کے اندر جاری ہوتا ہے؟ مغالطہ عامۃ الورود میں، كَمَا بَيَّنُوهُ فِي كُتُبِهِمْ جیسے کہ بیان کیا ہے اہلِ مناظرہ نے اپنی کتابوں کے اندر۔

کہتے ہیں اہلِ مناظرہ اس کا نام کیا رکھتے ہیں؟ یہ جو معارضہ جس میں قلب تھا اس کی دوسری قسم کا کیا نام رکھتے ہیں وہ؟ معارضہ بالقلب۔ اور یہ زیادہ تر کس چیز میں جاری ہوتا ہے؟ مغالطہ عامۃ الورود میں یہ جاری ہوتا ہے جیسے کہ اہلِ مناظرہ نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔

مغالطہ عامۃ الورود کسے کہتے ہیں؟ یاد رکھیے، مغالطہ کہتے ہیں قیاسِ فاسد کو۔ لکھ لیجیے، بھئی، یہ دو تین باتیں ہیں، یہ لکھ لیں ذرا۔

مغالطہ کہتے ہیں قیاسِ فاسد کو۔ اور مغالطہ عامۃ الورود، وہ مغالطہ جس کا ورود عام ہو۔ یعنی جسے ہر دعوے اور ہر مطلوب کے اثبات کے لیے بطورِ دلیل پیش کیا جا سکتا ہو، چاہے وہ دعویٰ صحیح ہو چاہے وہ دعویٰ غلط ہو۔

مغالطہ عامۃ الورود کا پتہ چلا، بھئی؟ مغالطہ کسے کہتے ہیں؟ قیاسِ فاسد کو، وہ قیاس جو فاسد ہے یعنی جو آپ نے مقدمات بنائے صغریٰ، کبریٰ وغیرہ ان میں خرابی ہے، بھئی۔ کیا ہے؟ خرابی ہے کوئی، تو یہ قیاسِ فاسد ہے۔ اور پھر یہ مغالطہ عامۃ الورود، یہ کہتے ہیں وہ قیاس ہے، وہ مغالطہ ہے جس کے ذریعے انسان کسی بھی دعوے کو ثابت کر سکتا ہے، یعنی ہر دعوے کے اندر دلیل کے طور پر اس کو ذکر کر سکتا ہے، چاہے وہ دعویٰ غلط ہو چاہے صحیح ہو۔ تو مغالطہ عامۃ الورود لا کر ثابت کرے گا کہ ہاں بھئی میرا دعویٰ صحیح ہے، بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی، بھئی؟

آگے لکھیے: اس کی صورت یہ ہے کہ مدّعی یعنی معلّل کہتا ہے اگر آپ میرا دعویٰ تسلیم نہیں کرتے تو اس سے ایک محال چیز لازم آئے گی اور محال چیز تو ثابت ہو نہیں سکتی، لہٰذا ہمارا دعویٰ ثابت ہوا۔

جی، آگے لکھیے، مثلاً صغریٰ یہ بنائے گا، صغریٰ: كُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الْمُدَّعَى ثَابِتًا يَكُونُ نَقِيضُهُ ثَابِتًا، یہ ہوا صغریٰ۔ آگے لکھیے کبریٰ، کبریٰ: كُلَّمَا كَانَ نَقِيضُهُ ثَابِتًا يَكُونُ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا۔ اچھا جی، نتیجہ لکھیے آگے، نتیجہ: كُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الْمُدَّعَى ثَابِتًا يَكُونُ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا۔

اب اس کی عکسِ نقیض نکالیں، جس کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع و محمول یا مقدم و تالی، ان دونوں کی نقیض بنا کر مقدم کی جگہ تالی لے آئیں اور تالی کی جگہ مقدم لے آئیں۔ بالفاظِ دیگر عکسِ نقیض یہ ہے کہ موضوع کی نقیض کو محمول بنا دیا جائے اور محمول کی نقیض کو موضوع بنا دیا جائے۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ مقدم اور تالی، موضوع اور محمول کا پتہ ہے یا نہیں؟ موضوع و محمول قضیہ حملیہ میں آتے ہیں، مقدم اور تالی قضیہ شرطیہ میں آتے ہیں۔ زَيْدٌ قَائِمٌ، زید ہے موضوع، قَائِمٌ ہے محمول۔ اور اگر یہی قضیہ شرطیہ ہو تو اول کو مقدم، ثانی کو تالی۔ إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ، تو إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً یہ ہے مقدم، فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ یہ ہے تالی۔ تو یہ دونوں میں آسکتا ہے عکسِ نقیض، قضیہ حملیہ میں بھی آسکتا ہے اور قضیہ حملیہ میں تو موضوع و محمول ہوتے ہیں، تو لہٰذا عکسِ نقیض کیسے نکالیں گے؟ موضوع کی نقیض بنائیں اور اٹھا کر پھر کہاں لے جائیں؟ محمول کی جگہ، اور محمول کی نقیض بنائیں اور کہاں لے آئیں؟ موضوع کی جگہ لے آئیں۔ مثلاً آپ کہتے ہیں كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ، تو اب موضوع کیا؟ انسان، محمول کیا؟ حیوان۔ موضوع ہوا انسان، اس کی نقیض کیا ہوگی؟ لا انسان، کیا ہوگی؟ لا انسان۔ اس لا انسان کو اٹھا کر محمول کی

جگہ لے جائیں گے اور محمول کیا تھا؟ حیوان، اس کی نقیض کیا ہوگی؟ لا حیوان، اس کو اٹھا کر کہاں لے آئیں گے؟ موضوع کی جگہ، کیا بن گیا؟ كُلُّ لَا حَيَوَانٍ لَا إِنْسَانٌ، ہر لا حیوان لا انسان ہے۔ یہ ہے عکسِ نقیض، بھئی، عکسِ نقیض قضیہ حملیہ کے اندر۔

صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ اور دیکھیے یہ جو عکسِ نقیض جو ہے یہ اصل کے ساتھ برابر ہے، لازم ہے۔ میں نے کہا ہر انسان حیوان ہے، صادق ہے یا صادق نہیں؟ جب ہر انسان کیا ہے؟ حیوان ہے، تو ہر لا حیوان جو ہے وہ لا انسان ہو گا۔ ہر لا حیوان لا انسان ہو گا۔ پتھر ہے، کتاب ہے، قلم ہے، کمرہ ہے، کوئی چیز جو لا حیوان ہو آپ دیکھیں گے وہ لا انسان بھی ہے، بھئی۔ تو یہ دونوں برابر ہیں، جہاں كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ صادق آرہا ہو گا وہاں كُلُّ لَا حَيَوَانٍ لَا إِنْسَانٌ بھی صادق ہو گا، بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ جو عکس ہوتا ہے نا یہ اصل قضیہ کے ساتھ مساوی ہوتا ہے، اس کے ساتھ لازم ہوتا ہے، اس کے ساتھ لازم ہوتا ہے۔ جب میں نے کہہ دیا ہر انسان حیوان ہے تو پتہ چل گیا ہر لا حیوان وہ لا انسان ہے، کیونکہ انسان کے لیے تو حیوان ہونا ضروری ہے، جب لا حیوان کہہ دیا تو پتہ چلا انسان بھی نہیں ہے، بھئی۔ صورت سمجھ میں آئی؟

یہ تو تھا قضیہ حملیہ میں۔ اور قضیہ شرطیہ میں مقدم اور تالی ہوتا ہے، اس میں بھی اسی طرح ہے۔ إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ، جب بھی سورج طلوع ہو گا تو دن موجود ہو گا۔ یہاں پر کیسے عکسِ نقیض بنائیں گے؟ یہاں طریقہ یہ ہے کہ اسی طرح، یہاں مقدم ہے ایک تالی ہے۔ مقدم کی نقیض بناؤ اس کو تالی کر دو پھر، اس نقیضِ مقدم کو تالی بنا دو، اور نقیضِ تالی کو کیا بنا دو؟ مقدم بنا دو۔ کیا بنے گا یہاں إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ؟ فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ اس کی نقیض کیا ہو گی؟ النَّهَارُ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ، اس میں کہا گیا دن موجود ہے، نقیض کیا ہوئی دن موجود نہیں ہے۔ پہلے میں کیا تھا؟ اگر سورج طلوع ہو، اس کی نفی کر دو: اگر سورج طلوع نہ ہو، نفی میں کر دو یہ نقیض بن گئی، بھئی۔ اب دونوں کی جگہیں بدل دو، نقیضِ تالی کو مقدم کی جگہ لے آؤ، کیا کہیں گے؟ إِنْ لَمْ يَكُنِ النَّهَارُ مَوْجُودًا، اگر دن موجود نہیں ہے، پہلے کیا تھا؟ فَالنَّهَارُ مَوْجُودٌ تھا، وہ مثبت کلام تھا، اب کس سے بدل دیا اس کو؟ منفی سے۔ فَإِنْ لَمْ يَكُنِ النَّهَارُ مَوْجُودًا، اگر دن موجود نہیں ہے فَالشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ تو سورج بھی طلوع نہیں ہے۔ آپ نے جب کہہ دیا سورج جب بھی طلوع ہو گا تو دن موجود ہو گا، تو اسی سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ نہیں: جب دن نہیں ہے تو مطلب ہے سورج بھی طلوع نہیں ہے۔ بات سب کو سمجھ میں آگئی؟

اب ہم کہاں تک پہنچے تھے؟ نتیجہ نکال لیا تھا، اس کے بعد نتیجے کی کیا تیار کرنی ہے؟ عکسِ نقیض تیار کرنی ہے۔ اب اس کی بنائیے عکسِ نقیض، کیا بنے گی عکسِ نقیض، بھئی؟ مقدم کیا ہے؟ كُلَّمَا لَمْ يَكُنِ الْمُدَّعَى ثَابِتًا، اثبات ہے نفی ہے؟ نفی ہے، تو اس کو ہم اثبات سے بدل کر مؤخر کر دیں گے۔ اور بعد میں کیا تھا؟ يَكُونُ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا، یہ اثبات ہے اس کو کس سے بدل دیں گے؟ نفی سے۔ تو یہ بن جائے گی، عکسِ نقیض آگے لکھیں وہ یہ بنے گی: كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا يَكُونُ الْمُدَّعَى ثَابِتًا۔ لکھ لیا، بھئی؟ كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا يَكُونُ الْمُدَّعَى ثَابِتًا۔ اور یہ امرِ محال ہے جو دعوے

کو نہ ماننے کی وجہ سے لازم آیا، معلوم ہوا ہمارے دعوے کو ماننا ضروری ہے اور وہ ثابت ہے۔

یہاں تک لکھ لیا، بھئی؟ اب اس کو بس صرف سمجھ لیں۔ عکسِ نقیض کیا آئی؟ كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ ثَابِتًا، جب بھی کوئی بھی چیز ثابت نہ ہو، تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گا۔ بھئی جب ایک طرف کہہ رہے ہیں کوئی بھی چیز ثابت نہیں ہے تو ہمارا دعویٰ کیا ہو گا؟ ثابت۔ دعویٰ بھی چیزوں میں سے ایک چیز ہے یا نہیں؟ جب کہہ دیا کوئی بھی چیز ثابت نہیں ہے تو پھر تو ہونا چاہیے دعویٰ بھی ثابت نہیں ہے، لیکن آپ کیا کہہ رہے ہیں؟ دعویٰ ثابت ہے۔ یہ تو ہو ہی نہیں سکتا، دنیا کی کوئی چیز بھی ثابت نہ ہو اور آپ پھر کہیں کوئی بھی چیز ثابت نہیں ہے تو ہمارا دعویٰ کیا ہو گا؟ ثابت۔ نہیں جب کوئی بھی چیز ثابت نہیں ہے تو اس میں دعویٰ بھی آگیا، وہ بھی چیزوں میں سے ایک چیز ہے اس کو بھی کیا کہنا پڑے گا؟ غیر ثابت۔ تو کوئی بھی چیز ثابت نہ ہو تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گا، یہ ایک محال ہے بھئی یہ ہو ہی نہیں سکتا۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے کہ نہیں، بھئی؟ یا تو کہیں کہ جب دعویٰ ثابت ہو گا تو ایک چیز بھی ثابت ہو گی، اور آپ کہہ رہے ہیں کوئی بھی چیز ثابت نہ ہو تو ہمارا دعویٰ ثابت۔ جب آپ نے کوئی بھی چیز ثابت نہ ہو، دنیا جہان کی ہر چیز کی نفی کر دی تو انہی میں ایک دعویٰ بھی تھا اس کی بھی کیا ہو گئی؟ نفی ہو گئی۔ صورت سمجھ میں آگئی، بھئی؟ تو یہ امرِ محال لازم آیا۔ اور یہ ہے مغالطہ عامۃ الورود، بھئی۔ اس دلیل کے ذریعے تو آپ دنیا کا کوئی بھی دعویٰ ذکر کر دیں اس کو اس طرح ثابت کر دیں گے۔ کوئی بھی، آپ کہیں جی آسمان نیچے ہے، کیوں؟ پھر یہی دلیل ذکر کر دیں: ہمارا دعویٰ ثابت ہے، اگر دعویٰ ثابت نہیں تو اس کی نقیض کو ماننا پڑے گا، اور نقیض کو مانو گے تو کوئی چیز ثابت ہو گی، اور پھر اس طرح کرتے عکسِ نقیض پہ پہنچو گے تو یہی نکلے گا، بھئی۔ تو یہ کیا ہے؟ مغالطہ، یہ قیاسِ فاسد ہے، مولانا، اور کس طرح کا؟ عامۃ الورود ہے، ہر دعوے کے لیے اس کو استعمال کیا جا سکتا ہے، اور اس کے پھر علما کئی جوابات دیتے ہیں۔ بہر حال میں نے تفصیل بیان کر دی، یہ ہے مغالطہ عامۃ الورود، اور مزید تفصیل آپ دیکھ سکتے ہیں بھئی منطق کی کتابوں میں، خصوصاً مرقات کے آخر میں اس کی مفصل بحث آپ کو مل جائے گی، بھئی۔

تو کہتے ہیں وَيَجْرِي فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ فِي الْمُغَالَطَةِ الْعَامَّةِ الْوُرُودِ كَمَا بَيَّنُوهُ فِي كُتُبِهِمْ، اور یہ جاری ہوتا ہے بسا اوقات مغالطہ عامۃ الورود میں جیسے کہ بیان کیا ہے اس کو اہلِ مناظرہ نے اپنی کتابوں میں۔

كَقَوْلِهِمْ فِي صَوْمِ رَمَضَانَ إِنَّهُ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ، جیسے کہ ان کا قول ہے، کس کا؟ شوافع کا، فِي صَوْمِ رَمَضَانَ کس کے بارے میں؟ رمضان کے روزے کے بارے میں، إِنَّهُ صَوْمُ فَرْضٍ یہ کس قسم کا روزہ ہے؟ فرض، فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا بِتَعْيِينِ النِّيَّةِ پس یہ ادا نہیں ہو گا مگر تعیینِ نیت کے ساتھ ہی، كَصَوْمِ الْقَضَاءِ جیسے صومِ قضا۔ تو صومِ قضا کو بنایا مقیسٌ علیہ اور رمضان کے روزے کو بنایا مقیس۔ اور صومِ قضا کے اندر وہ فرض ہے، قضا فرض ہے یعنی ذمے میں انسان کے جب رہے، تو وہ فرض ہے اور اس میں تعیینِ نیت، تو فرض ہونا علّت اور تعیینِ نیت اس کا حکم۔ تو یہی، کہتے ہیں رمضان کا روزہ بھی اسی کی طرح فرض ہے تو جب یہاں یہ علّت پائی گئی تو اس کا بھی یہی حکم ہو گا، اس

میں بھی تعیینِ نیت ضروری ہے، بحث پہلے بھی گزر چکی ہے۔ فرض ہونے کو کیا بنایا؟ علّت، حکم کس کو بنایا؟ تعیینِ نیت۔ جو بھی معلوم ہوا فرض ہو گا اس کے لیے کیا ضروری؟ تعیینِ نیت ضروری۔ ہم کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے، اسی لیے اس میں تعیینِ نیت ضروری نہیں ہے! انہوں نے کیا کہا تھا؟ حکم کہا تھا تعیینِ نیت ہے، ہم نے حکم اس کا ضد بنا دی، کیا؟ تعیینِ نیت نہیں۔ انہوں نے دلیل علّت کس کو بنایا تھا؟ فرض ہونے کو، ہم نے فرض ہونے ہی کو تعیین نہ ہونے کی دلیل بنا دیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ انہوں نے کہا رمضان کا روزہ فرض ہے تو اس میں تعیینِ نیت ضروری ہو گی جس طرح کہ قضا کے روزے کے اندر، ہم کہتے ہیں رمضان کا روزہ فرض ہے تو اس میں تعیینِ نیت ضروری نہیں ہو گی، جبکہ، جیسا کہ صومِ قضا کے اندر جب ایک دفعہ تعیین آجائے، جب کیا آجائے؟ جب صومِ قضا کے اندر ایک دفعہ تعیین آجائے تو دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں پڑتی، اسی طرح صومِ رمضان کے اندر بھی ایک مرتبہ شریعت کی جانب سے تعیین آچکی ہے لہٰذا دوبارہ ہمیں تعیین کرنے کی ضرورت نہیں۔ شارع حدیث میں کیا آیا تھا؟ إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ، جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو پھر رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ نہیں، یعنی رمضان میں پھر صرف رمضان ہی کا روزہ رکھ سکتے ہیں۔ معلوم ہوا رمضان کے مہینے کو شریعت نے رمضان ہی کے روزوں کے لیے متعین کر دیا ہے، جب رمضان کے روزوں کی تعیین شریعت کی طرف سے آگئی تو اب ہماری طرف سے تعیین کی ضرورت نہیں، لہٰذا رمضان کی راتوں میں آپ صرف یہ نیت کریں میں صبح روزہ رکھوں گا، تو روزہ کون سا ادا ہو گا؟ رمضان ہی کا، کیونکہ شریعت نے پہلے ہی اس کو متعین کر دیا ہے اس زمانے کو رمضان کے روزوں کے لیے، جبکہ قضا کے روزے کے اندر باقاعدہ ہماری طرف سے تعیین ضروری اس لیے ہوتی تھی کہ وہاں شریعت کی طرف سے تعیین نہیں تھی، جس دن بھی انسان چاہے قضا کا روزہ رکھ سکتا ہے وہاں دن متعین نہیں تھے، لیکن یہاں پر شریعت کی طرف سے دن متعین ہیں، بھئی۔

فَجُعِلَتِ الْفَرْضِيَّةُ عِلَّةً لِلتَّعْيِينِ، تعیین لفظ ہے، بھئی! تعیّن ہے؟ تعیّن نہیں ہونا چاہیے، تعیین، یہ کتابت کی غلطی ہے۔ تو فرض ہونے کو جو ہے علّت قرار دیا گیا تعیین کے لیے، فَعَارَضْنَاهُ بِالْقَلْبِ، تو ہم نے ان کا معارضہ کیا، ہم نے اس کا معارضہ کیا قَلْب کے ساتھ، وَجَعَلْنَا الْفَرْضِيَّةَ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ التَّعْيِينِ، اور ہم نے فرض ہونے کو دلیل بنایا کس پر؟ عدمِ تعیین پر، بھئی۔ عدمِ تعیین ہونا چاہیے، بھئی، عدمِ تعیین پر۔

فَقُلْنَا، پس ہم نے کہا: لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرْضًا اسْتَغْنَى عَنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعَيُّنِهِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ، کہ جب وہ رمضان کا روزہ جو ہے وہ فرض روزہ ہے، اسْتَغْنَى عَنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ تو وہ تعیینِ نیت سے بے نیاز ہے بَعْدَ تَعَيُّنِهِ بعد جبکہ وہ متعین ہے، کس کی طرف سے متعین ہے؟ شریعت کی طرف سے، كَصَوْمِ الْقَضَاءِ جیسے کہ قضا روزہ۔ إِنَّمَا يُحْتَاجُ، یہ مجہول کا صیغہ پڑھیے، بھئی، إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَى تَعْيِينٍ وَاحِدٍ فَقَطْ لَا زَائِدٍ فِيهِ۔ عبارت پہ نظر رکھنا، بھئی، یہ۔ إِنَّمَا يُحْتَاجُ، اِحْتَاجَ يَحْتَاجُ کے معنے ہوتے ہیں محتاج ہونا، اور، تو فعلِ مجہول پڑھا، اور فعلِ مجہول، آپ پڑھ چکے ہیں کہ فعل کے فاعل یا نائب فاعل کا پتہ نہ چلے

تو پھر کیسے پڑھتے، پھر ضمیر کس کو لوٹاتے ہیں؟ اسی فعل کے مصدر کو، تو کس طرح ہوا کلام؟ إِنَّمَا يُحْتَاجُ الِاحْتِيَاجُ، اور پھر ترجمہ کیسے کرتے ہیں؟ ہاں، وَقَعَ، إِنَّمَا يَقَعُ الِاحْتِيَاجُ، أَيْ حَصَلَ الِاحْتِيَاجُ، ضرورت پیش آتی ہے، بھئی، ضرورت واقع ہوتی ہے۔ إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَى تَعْيِينٍ وَاحِدٍ، یہاں ضرورت پیش آتی ہے إِلَى تَعْيِينٍ وَاحِدٍ ایک ہی تعیین کی، فَقَطْ لَا زَائِدٍ، زائد تعیین کی ضرورت نہیں، فِيهِ أَيْ فِي صَوْمِ الْقَضَاءِ، کس کے اندر؟ صومِ قضا میں۔ تو صومِ قضا میں ایک ہی تعیین کی احتیاج ہے نہ کہ زائد کی، فَهَذَا كَذَلِكَ، تو یہ رمضان کا روزہ بھی اسی طرح ہے، وہاں بھی کتنی تعیین کی ضرورت؟ ایک ہی تعیین کی ضرورت ہے، زائد تعیین کی ضرورت نہیں ہے، اور وہ ایک تعیین شارع کی طرف سے آچکی ہے۔

لَكِنَّهُ إِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بِالشُّرُوعِ وَهَذَا تَعَيَّنَ قَبْلَهُ، لیکن یہ جو قضا کا روزہ ہے یہ متعین ہوتا ہے کس کے ساتھ؟ شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے، اس سے پہلے متعین نہیں۔ وَهَذَا تَعَيَّنَ قَبْلَهُ، اور رمضان کا روزہ تو اس سے پہلے ہی سے متعین ہے مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ شارع کی طرف سے، حَيْثُ قَالَ اس حیثیت سے کہ شارع نے فرمایا ہے: إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ، کہ جب گزر جائے شعبان تو کوئی روزہ نہیں ہے مگر رمضان ہی سے۔ فَصَوْمُ رَمَضَانَ وَصَوْمُ الْقَضَاءِ سَوَاءٌ فِي أَنَّهُ لَا يُحْتَاجُ إِلَى تَعْيِينٍ بَعْدَ تَعَيُّنٍ، پس رمضان کا روزہ اور قضا کا روزہ برابر ہیں اس بات کے اندر کہ یہ ایک دفعہ متعین کر دینے کے بعد دوبارہ، یہ دونوں محتاج نہیں ہیں متعین کرنے کے بَعْدَ تَعَيُّنٍ متعین ہو جانے کے بعد۔ متعین ہو جانے کے بعد یہ دونوں دوبارہ تعیین کے محتاج نہیں، ایک دفعہ جب متعین ہو جائیں تو پھر دوبارہ تعیین کے محتاج نہیں۔ لَكِنَّ الرَّمَضَانَ لَمَّا كَانَ مُعَيَّنًا قَبْلَ الشُّرُوعِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْيِينِ الْعَبْدِ، لیکن رمضان کا روزہ جب وہ شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہے شریعت کی طرف سے، لہٰذا وہ بندے کی تعیین کا محتاج نہیں۔ وَصَوْمُ الْقَضَاءِ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مُعَيَّنًا قَبْلَ الشُّرُوعِ فَاحْتَاجَ إِلَى تَعْيِينِ الْعَبْدِ مَرَّةً، جبکہ قضا کا روزہ چونکہ وہ شروع کرنے سے پہلے متعین نہیں، شریعت نے تو کوئی متعین نہیں کیا اس کے لیے دن، تو وہ محتاج ہوا بندے کے متعین کرنے کا ایک مرتبہ، وہ ایک مرتبہ بندے کے متعین کرنے کا محتاج ہوا۔

بھئی رمضان اور قضا، دونوں ایک مرتبہ تعیین کو چاہتے ہیں، ایک سے زیادہ مرتبہ تعیین کو نہیں چاہتے، تو لہٰذا دونوں میں ایک مرتبہ تعیین ضرور چاہیے، اور رمضان کے روزے میں ایک مرتبہ تعیین شارع کی طرف سے آچکی لہٰذا دوسری مرتبہ بندے کی طرف سے تعیین کی کوئی ضرورت نہیں، جبکہ قضا کے اندر ایک مرتبہ بھی تعیین نہیں آئی، وہاں تو تعیین آئے گی کب؟ جب بندہ شروع کر دے گا، وہ روزہ شروع ہو جائے گا پھر تعیین آئے گی، تو اس کے اندر چونکہ کوئی بھی تعیین نہیں آئی پہلے شریعت کی طرف سے لہٰذا وہاں بھی ایک تعیین کی ضرورت ہے تو وہ بندے کو خود کرنا پڑے گی، بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی، بھئی؟ چلیے بس، فَهَذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۲۱: دفعِ قیاس و معارضات (۴): قلبِ علت کی بقیہ صورتیں اور مسحِ راس و بیعِ غائب میں شوافع پر قلب کی تطبیق

نور الانوار صفحہ: ۲۵۶ — بتاریخ: ۲ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَقَدْ تُقْلَبُ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ غَيْرِ الْوَجْهَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ وَهُوَ ضَعِيفٌ كَقَوْلِهِمْ أَيِ الشَّافِعِيَّةِ فِي حَقِّ النَّوَافِلِ حَيْثُ لَا تَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ وَلَا تُقْضَى بِالْإِفْسَادِ، وَعِنْدَهُمْ هٰذَا عِبَادَةٌ لَا يُمْضَى فِي فَاسِدِهَا أَيْ إِذَا فَسَدَتْ بِنَفْسِهَا مِنْ غَيْرِ إِفْسَادٍ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گزشتہ سبق میں ہم نے معارضے کی بحث شروع کی تھی۔ کس چیز کی بحث شروع کی تھی؟ معارضے کی۔ اور معارضہ کس کو کہتے تھے؟ کہ معلل نے جس حکم پر دلیل قائم کی ہے، آپ یعنی سائل یا معترض جو ہے وہ اس کے خلاف حکم پر دلیل قائم کر دے۔ اس کے حکم کو نہیں چھیڑا، نہ اس کی علت کو چھیڑا، اس کے حکم اور علت کو کہا ٹھیک ہے آپ کی اس علت سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے، لیکن ہمارے پاس ایک دلیل ہے جس سے اس کا مخالف حکم ثابت ہوتا ہے، یہ کیا ہے؟ معارضہ۔

اور پھر پڑھا تھا اس معارضے کی دو قسمیں ہیں: ایک معارضہ وہ ہے جس میں قلب ہو گا، اور ایک وہ ہے جس میں قلب نہ ہو بھئی۔ پھر قلب کے اندر دو صورتیں پڑھی تھیں: ایک قلب میں، قلب کی کیا صورت تھی؟ کہ جس کو معلل نے علت بنایا ہے آپ اس کو حکم بنا دیں، اور جس کو حکم اس نے بنایا تھا آپ اسے علت بنا دیں، ایک صورت یہ تھی۔ اور دوسری صورت یہ تھی کہ معلل نے جس دلیل کو، جس دلیل کے ذریعے اپنا حکم ثابت کیا ہے، آپ کہیں کہ اس دلیل کے ذریعے یہ

حکم ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس دلیل کے ذریعے دوسرا حکم اس کی ضد، اس کے لیے آپ اس کو دلیل... معلل نے ایک حکم کے لیے دلیل بنایا تھا، آپ اسی کو اس کی ضد کے لیے دلیل بنا دیں۔ تو یہ دوسری قسم تھی۔

تو اس میں قلب تھا مولانا، کیا تھا؟ قلب تھا۔ اس کی علت کو آپ نے حکم بنا دیا اور حکم کو علت، ایک صورت۔ دوسری صورت یہ، اس کی دلیل کو آپ نے کیا کیا؟ اپنے حکم کے لیے دلیل بنا دیا۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ تو یہ پہلی قسم تھی جس کے اندر بعینہ اسی پہلی دلیل ہی کو استعمال کرتے تھے جس کو معلل نے ذکر کیا ہوتا تھا۔ تو یہ معارضہ ہوا کہ آپ کی اس دلیل سے... مثلاً معلل نے کہا اس دلیل سے یہ حکم ثابت ہے، آپ نے بعینہ اسی کی دلیل کو پکڑا اور کہا اس دلیل سے یہ والا حکم ثابت ہے۔ صورت سمجھ میں آئی؟ تو یہاں پر مناقضہ بھی ضمناً آگیا۔ معارضے کے ساتھ ساتھ کیا آگیا؟ مناقضہ۔ کیونکہ جب اسی کی دلیل کو استعمال کیا تو گویا اس کی دلیل کو باطل کر دیا کہ اس سے آپ کا حکم نہیں ثابت ہوتا بلکہ اس سے ہمارا حکم ثابت ہوتا ہے، تو ہے تو یہ معارضہ لیکن ضمناً کیا آگیا؟ مناقضہ بھی آگیا۔ یہ پہلی قسم ہے معارضے کی۔ تو یہ معارضے کی پہلی قسم ہے، اس میں قلب ہوتا ہے، اور قلب کے ذریعے چونکہ اس کی دلیل کو بھی توڑنا لازم آتا ہے، تو اس کو کیا کہتے ہیں؟ مناقضہ۔ ایسا معارضہ جس کے اندر کیا پایا جا رہا ہے؟ مناقضہ۔

صورت سمجھ میں آئی؟ معارضے میں تو صرف یہ ہے نا دوسرے کے حکم اور علت کو تسلیم کر کے پھر اپنے دعوے پر کیا کر دی جائے؟ دلیل قائم کر دی جائے۔ اس نے کہا ہمارے پاس ایک دلیل موجود ہے اس سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے، آپ کہتے ہیں ہمارے پاس ایک دلیل موجود ہے اس سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے، اس کی دلیل اور حکم کو نہیں چھیڑا، تو اس کے خلاف پر دلیل قائم کر دی، یہ ہے معارضہ۔ لیکن اس معارضے کے اندر پھر دو صورتیں تھیں بھئی: یا تو آپ اسی پہلی دلیل کو استعمال کریں گے جو معلل نے ذکر کی تھی یا اس کو استعمال نہیں کریں گے۔ اگر اسی کو استعمال کریں گے تو یہ ہوا قلب، یہ کیا ہوا؟ قلب۔ اور اس کے اندر چونکہ اسی کی دلیل کو استعمال کیا لہٰذا اس کی دلیل ٹوٹ گئی، وہ تو اس کو دلیل بنا رہا تھا ایک چیز کے لیے، ہم نے دلیل بنا دیا دوسری چیز کے لیے، تو اس کی دلیل بھی باطل ہوئی، تو اس طرح مناقضہ بھی آگیا۔ کیا آگیا؟ مناقضہ۔ تو ہے یہ معارضہ لیکن ضمن میں کیا آگیا؟ مناقضہ۔ معلوم ہوا قلب کے اندر مناقضہ آیا کرتا ہے۔ کیا آیا کرتا ہے؟ مناقضہ آجایا کرتا ہے۔

اب دیکھیے آگے سبق۔ کہتے ہیں وَقَدْ تُقْلَبُ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ غَيْرِ الْوَجْهَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ، اور کبھی کبھار علت کا قلب کیا جاتا ہے مِنْ وَجْهٍ آخَرَ دوسرے طریقے سے غَيْرِ الْوَجْهَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ جو ان دو طریقوں کے علاوہ ہو۔ ایک اور طریقے سے قلب کیا جاتا ہے علت کا۔ اور کہتے ہیں وَهُوَ ضَعِيفٌ وہ طریقہ کیا ہے؟ ضعیف ہے بھئی ضعیف ہے۔ کہتے ہیں یہاں ضعیف سے مراد ہے فاسد بھئی، وہ کیا ہے؟ فاسد ہے بھئی۔ كَقَوْلِهِمْ، اَلشَّافِعِيَّةِ، أَيِ الشَّافِعِيَّةِ ضمیر کا مرجع بتایا، جیسے کہ شوافع

کا قول ہے فِي حَقِّ النَّوَافِلِ نوافل کے بارے میں، حَيْثُ لَا تَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ وَلَا تُقْضَى بِالْإِفْسَادِ، اس حیثیت سے کہ نوافل جو ہیں ان کے نزدیک شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتے اور ان کی قضا نہیں کی جاتی فاسد کر دینے کی وجہ سے۔

ہمارے نزدیک نفل نفل ہے جب تک شروع نہیں کیے تھے، لیکن جب شروع کر دیے تو کیا بن گئے؟ واجب۔ ان کو پورا کرنا ضروری۔ اور اگر ان کو فاسد کر دیا درمیان میں تو پھر کیا کرنا پڑے گی ان کی؟ قضا۔ لیکن ان کے نزدیک نفل جو ہیں شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتے اور اس کو فاسد کر دیں تو پھر اس کی قضا نہیں ان کے نزدیک۔

تو کہتے ہیں وَعِنْدَهُمْ هٰذَا عِبَادَةٌ لَا... بھئی وہ اس کو قیاس کرتے ہیں وضو پر۔ کس پر؟ وضو پر قیاس کرتے ہیں، کہتے ہیں دیکھیے وضو ایک عبادت ہے۔ وضو کیا ہے؟ عبادت ہے۔ اور اس وضو کے اندر اگر وضو فاسد ہو جائے، وضو کرتے کرتے درمیان میں فاسد ہو گیا یعنی وضو ٹوٹ گیا، تو اس وضو کا پورا کرنا ضروری نہیں۔ اس وضو، وضو کے فساد کی صورت میں... ایک ہے فساد، فاسد ہونا، اور ایک ہے افساد، خود فاسد کرنا۔ خود فاسد کرنے کی بات نہیں ہو رہی کس چیز کی بات ہو رہی ہے؟ فساد، خود فاسد ہو جائے۔ کہتے ہیں وضو شروع کیا، کہ وضو ایک عبادت ہے اگر یہ درمیان میں فاسد ہو جائے یعنی وضو پھر ٹوٹ گیا تو اس کا پورا کرنا ضروری نہیں، یعنی فساد کی صورت میں اتمام ضروری نہیں۔ فساد کی صورت میں اتمام ضروری نہیں، تو شروع کرنے کی صورت میں بھی اتمام ضروری نہیں۔

توجہ ہے بھئی؟ بڑا مشکل مقام ہے۔ وہ کہتے ہیں وضو جو ہے وہ فساد کی صورت میں اتمام ضروری نہیں تو شروع کرنے کی صورت میں بھی اتمام ضروری نہیں۔ یعنی فساد کی صورت... عدمِ اتمام فی الفساد۔ عدمِ اتمام، کیا معنی عدمِ اتمام فی الفساد؟ فساد کی صورت میں پورا نہ کرنا۔ تو عدمِ اتمام فی الفساد اس کو علت بنایا عدمِ اتمام فی الشروع کے لیے۔ کس کے لیے؟ عدمِ اتمام فی الشروع۔

یہ لفظ لکھ لیں ذرا اپنی کتاب کے کنارے پر بھئی، مشکل بحث ہے: عدمِ اتمام فی الفساد کو علت قرار دیا، عدمِ اتمام فی الشروع کے لیے۔ عدمِ اتمام فی الفساد کو علت قرار دیا عدمِ اتمام فی الشروع کے لیے۔ تو علت کیا ہوئی؟ عدمِ اتمام فی الفساد، فساد کی صورت میں پورا کرنا ضروری نہیں۔ اور حکم کیا بیان کیا؟ عدمِ اتمام فی الشروع، شروع کرنے کی صورت میں بھی پورا کرنا ضروری نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو وضو کو بنایا انہوں نے مقیسٌ علیہ یعنی اصل، اور نفل کو بنایا مقیس یعنی فرع۔ کہتے ہیں وضو کے اندر علت ہے عدمِ اتمام فی الفساد اور حکم ہے عدمِ اتمام فی الشروع۔ تو جس طرح وضو عبادت ہے اسی طرح نفل یعنی چاہے روزہ ہو چاہے نفلی نماز ہو، نفلی روزہ ہو، یہ بھی عبادت ہے۔ یہ بھی عبادت ہے۔ تو یہاں پر بھی عدمِ اتمام فی الفساد جو ہے یہ علت ہوئی کس چیز کی؟ عدمِ اتمام فی الشروع کی۔ یعنی یہاں پر بھی عدمِ اتمام ہے فساد کی صورت، فاسد ہو جائے اگر... اگر درمیان میں

نفل فاسد ہوئے یا درمیان میں روزہ فاسد ہوا تو اس کو پورا کرنا ضروری نہیں۔ تو شروع کرنے کی صورت میں بھی اگر فاسد کر دیا تو پھر پورا کرنا ضروری نہیں۔ یعنی یوں کہیں کہ عدمِ اتمام فی الفساد یہ علت ہے عدمِ اتمام فی الافساد میں۔ عدمِ اتمام فی الفساد، فاسد ہونے کی صورت میں پورا کرنا ضروری نہیں تو فاسد کرنے کی صورت میں بھی پورا کرنا ضروری نہیں۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ یعنی شروع کر دیا اور پھر درمیان میں توڑ دیے تو شروع کرنے کے بعد ان کو پورا کرنا ضروری نہیں، یعنی فاسد کر دینے کے بعد ان کو پورا کرنا ضروری نہیں۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ وضو کو انہوں نے اصل بنایا اور نفل کو، چاہے وہ نفل نماز ہو چاہے وہ نفل روزہ ہو، اس کو بنایا مقیس یعنی فرع۔ اور وضو کے اندر عدمِ اتمام فی الفساد کو علت قرار دیا عدمِ اتمام فی الشروع کے لیے، کہ فساد کی صورت میں اتمام ضروری نہیں تو افساد یا یوں کہیں شروع کرنے کی صورت میں بھی اتمام ضروری نہیں۔ اور وضو جس طرح عبادت ہے نفل بھی اسی طرح عبادت ہے تو وہاں پر بھی یہ علت ہو گی اسی حکم کے لیے، وہاں فساد کی صورت میں پورا کرنا ضروری نہیں تو لہٰذا شروع کرنے کے بعد بھی اس کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ دیکھیے بھئی۔

کہتے ہیں وَعِنْدَهُمْ اور شوافع کے نزدیک هٰذَا عِبَادَةٌ لَا يُمْضَى فِي فَاسِدِهَا کہ یہ عبادت ہے، کس کے بارے میں کہہ رہے ہیں؟ نفلوں کے بارے میں۔ هٰذِهِ ہونا چاہیے بھئی، هٰذِهِ عِبَادَةٌ، نوافل کی بات چل رہی ہے نا؟ جی؟ اور فَاسِدِهَا میں مؤنث کی ضمیر لوٹا رہے ہیں، تو هٰذِهِ ہونا چاہیے۔ حاشیے میں بھی جو انہوں نے هٰذَا پر حاشیہ دیا ہے اس سے پتا چل رہا ہے کہ هٰذِهِ ہے اسمِ اشارہ، یہ کتابت کی غلطی ہے اور نوافل مراد ہیں بھئی ان کی طرف اشارہ ہے۔ تو شوافع کے نزدیک هٰذِهِ عِبَادَةٌ یہ نوافل ایسی عبادت ہیں لَا يُمْضَى فِي فَاسِدِهَا کہ جاری نہیں رہا جائے گا فِي فَاسِدِهَا اس کے فاسد... یعنی اس کے فاسد جو ہے نوافل میں سے، اس میں... مَضٰى کے معنی ہوتے ہیں جاری رہنا، کسی کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا، تو اس کے فاسد میں مَضٰى یعنی اس کو جاری رکھنا نہیں ہے، اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا نہیں ہے۔ أَيْ إِذَا فَسَدَتْ بِنَفْسِهَا دیکھیے فاسد ذکر ہوا، افساد نہیں ذکر ہوا، إِذَا فَسَدَتْ بِنَفْسِهَا جب یہ فاسد ہو جائے خود مِنْ غَيْرِ إِفْسَادٍ بغیر افساد، فاسد کیا نہیں ہے بلکہ خود فاسد ہوا، بِظُهُورِ الْحَدَثِ مِنَ الْمُصَلِّي مصلی یعنی نماز پڑھنے والے کی طرف سے کسی حدث کے ظاہر ہو جانے کی وجہ سے، یعنی کوئی حدث لاحق ہوا وضو ٹوٹ گیا اس کا، تو لَا يَجِبُ إِتْمَامُهَا اس کا پورا کرنا واجب نہیں۔ هٰذَا یہ، بِخِلَافِ الْحَجِّ، بھئی بعض عبادتیں ایسی ہیں کہ ان کے... ان کے نزدیک بھئی، بعض عبادتیں ایسی ہیں کہ ان کے فساد کی صورت میں اس کا اتمام بھی ضروری اور اس کی قضا بھی ضروری۔ حج جیسے ہے، حج جو ہے وہ اگر کسی نے وقوفِ عرفہ سے پہلے بیوی سے صحبت کر لی، احرام کی حالت ہے اس میں تو یہ صحبت منع تھی لیکن وقوفِ عرفہ سے جو حج کا رکنِ اعظم ہے اس سے پہلے اس نے صحبت کر لی، تو اس کا حج فاسد ہوا بھئی۔ اور اب وہ کیا کرے، حج چھوڑ دے؟ نہیں، آپ نے فقہ میں پڑھا ہو گا اس کا حکم

کیا ہے؟ وہ حج کے افعال کرتا چلا جائے بھئی، سارے افعال کرے۔ تو کیا یہ حج ہو گیا؟ کہتے ہیں نہیں نہیں حج فاسد ہو چکا ہے البتہ اس کے اعمال سرانجام دیتا چلا جائے اور پھر اس حج کی اگلے سال میں اس کی قضا کرے گا بھئی۔ اس حج کے افعال بھی سرانجام دیتا رہے اور اگلے سال پھر کیا کرے گا اس کی؟ قضا بھی کرے گا۔ تو یہ حج میں اس طرح نہیں ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ جبکہ نوافل میں یہ بتلا رہے ہیں ان کے نزدیک نوافل میں فساد کی صورت میں اتمام ضروری نہیں، جبکہ حج میں کیا ہے فساد کی صورت میں اتمام ضروری ہے۔

کہتے ہیں وَهٰذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ یہ حج کے خلاف ہے، فَإِنَّهُ إِذَا فَسَدَ اس لیے کیونکہ حج جب وہ فاسد ہو جائے يَجِبُ فِيهِ الْمُضِيُّ اس کے اندر جاری رہنا واجب ہوتا ہے وَالْقَضَاءُ اور اسی طرح اس کی قضا بھی بَعْدَهُ اس کے بعد۔ فَلَا تَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ متن سے متن کو جوڑیے بھئی، هٰذِهِ عِبَادَةٌ لَا يُمْضَى فِي فَاسِدِهَا کہ نوافل ایسی عبادت ہیں کہ چلا نہیں جائے گا جاری نہیں رکھا جائے گا فِي فَاسِدِهَا اس کے فاسد کی صورت... اس کے فاسد میں، فَلَا تَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ لہٰذا یہ شروع کرنے کی وجہ سے بھی لازم نہیں۔ وہی بات جو میں نے بیان کی علت اور اس کے حکم بیان کر رہے ہیں کہ فاسد ہونے کی صورت میں اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا ضروری نہیں تو شروع کی صورت میں بھی یہ لازم نہیں ہوں گے یعنی تکمیل تک ان کا پہنچانا ضروری نہیں۔ تو عدمِ اتمام فی الفساد کو علت قرار دیا کس چیز کی؟ عدمِ اتمام فی الشروع میں۔ كَالْوُضُوءِ جیسے کہ وضو ہے بھئی، تو یہ وضو کو مقیسٌ علیہ بنایا۔ فَإِنَّهُ لَمَّا لَمْ يُمْضَ فِي فَاسِدِهِ لَمْ يَلْزَمْ بِالشُّرُوعِ اس لیے کیونکہ وضو جو ہے اس کے فاسد کے اندر جب جاری نہیں رہا جائے گا، تو لَمْ يَلْزَمْ بِالشُّرُوعِ تو یہ شروع کرنے کی وجہ سے بھی لازم نہیں ہوں گے۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے کہ مشکل ہے؟

فَيُقَالُ لَهُمْ تو شوافع سے کہا جائے گا، لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ کہ جب معاملہ ایسا ہی ہے، جب معاملہ ایسا ہی ہے، یعنی وضو کے اندر جب عدمِ اتمام ہے فساد کی صورت میں، تو اسی سے ثابت کیا ہوا عدمِ اتمام فی الشروع، اور اسی پر آپ نے قیاس کیا نوافل کو کہ وہاں پر بھی یہ عدمِ اتمام فی الفساد والی علت موجود ہے تو حکم بھی پایا جائے گا عدمِ اتمام فی الشروع۔ تو دونوں کو آپ نے برابر قرار دیا، تو ان سے کہا جائے گا کہ جب معاملہ ایسا ہے، وَجَبَ أَنْ يَسْتَوِيَ فِيهِ أَيْ فِي النَّفْلِ کہ تو پھر تو واجب ہے کہ برابر ہونے چاہئیں نفلوں میں عَمَلُ النَّذْرِ وَالشُّرُوعِ منت اور شروع کا عمل بھئی۔ تو پھر تو نفلوں میں منت اور شروع کا عمل برابر ہونا چاہیے بھئی۔

بھئی دیکھیے، انہوں نے کہا شوافع نے کہ وضو کے اندر عدمِ اتمام فی الفساد، نظر رکھنا ان دو لفظوں پر، عدمِ اتمام فی الفساد اس کو آپ نے علت قرار دیا کس کے اندر؟ عدمِ اتمام فی الشروع کی علت قرار دیا۔ تو پھر اس صورت میں نفلوں کے اندر تو منت اور شروع دونوں کو برابر ہونا چاہیے۔ منت اور شروع کو برابر ہونا چاہیے۔ بھئی وضو میں کیا علت کس کو قرار دیا؟ نظر رکھنا مشکل مقام ہے بھئی، عدمِ اتمام فی الفساد اس کو کیا علت قرار دیا، اور حکم کیا قرار دیا؟ عدمِ اتمام فی

الشروع، یعنی فساد کی صورت میں پورا کرنا ضروری نہیں تو لہٰذا شروع کرنے کی صورت میں بھی پورا کرنا ضروری نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ پھر تو وضو میں منت اور شروع برابر ہوئے، وضو میں منت اور شروع کیا ہوئے؟ برابر ہوئے، جس طرح وضو شروع کرنے کے بعد پورا کرنا ضروری نہیں، اسی طرح منت بھی ہے وضو کے اندر، وضو کی اگر منت مان لی جائے تو منت پوری ہو جائے تو وضو کا کرنا ضروری نہیں۔ وضو کا کرنا ضروری نہیں، کیونکہ منت ہو گی عبادتِ مقصودہ کی اور وضو تو عبادتِ مقصودہ نہیں یہ تو وسیلہ ہے نماز تک پہنچنے کا۔ تو وضو بالاتفاق بھئی وضو کے اندر اگر منت مان لی وضو کرنے کی کہ اگر میرا یہ کام ہو گیا تو میں وضو کروں گا، تو اس منت کے پورا ہونے کی صورت میں اس شخص پر وضو واجب نہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آئی؟ تو ہم کہتے ہیں کہ آپ نے کہا تھا وضو فاسد ہو جائے اس کو پورا کرنا ضروری چونکہ نہیں ہے تو شروع کرنے کی صورت میں بھی اس کو پورا کرنا ضروری نہیں، تو معلوم ہوا یہاں پر شروع اور منت دونوں برابر ہو گئے وضو میں۔ وضو جس طرح شروع کر دینے کی صورت میں پورا کرنا ضروری نہیں، اسی طرح وضو کی اگر منت مان لی تو اس کو بھی پورا کرنا ضروری نہیں۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو وضو کے اندر شروع اور منت برابر ہو گئے۔ وضو میں شروع اور منت برابر ہو گئے۔ پہلے انہوں نے کس کو ذکر کیا تھا؟ فساد اور افساد کو برابر کیا تھا وضو کے اندر یا فساد اور شروع کو، فساد اور شروع کو۔ فساد کی صورت میں پورا نہیں کرنا، تو شروع کی صورت میں بھی پورا نہیں کرنا۔ انہوں نے ان دونوں چیزوں کو برابر بنایا تھا بھئی۔ لفظوں میں اگرچہ نہیں کہا لیکن ثابت ہوا تھا یا نہیں ان کے دعوے سے کہ وضو کے اندر فساد اور شروع کرنا برابر، یعنی جس طرح فساد کی صورت میں پورا نہیں کیا جاتا شروع کرنے کی بھی صورت میں پورا نہیں کیا جائے گا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ پھر تو وضو کے اندر شروع اور منت دونوں برابر ہو گئے۔ شروع کی صورت میں بھی اس کو پورا کرنا ضروری نہیں، اور منت کی صورت میں بھی پھر اس کو پورا کرنا یعنی وضو کا کرنا واجب ہی نہیں ہو گا۔ جب وضو کے اندر شروع اور منت برابر ہوئے، تو پھر نفل کے اندر بھی شروع اور منت کو کیا ہونا چاہیے؟ برابر ہونا چاہیے۔ نفلوں میں بھی کیا ہونا چاہیے؟ شروع اور منت کو برابر ہونا چاہیے۔ اور نفلوں میں آپ نے کیا کہا شروع کی صورت میں اس کو پورا کرنا ضروری ہے؟ نہیں۔ آپ کے نزدیک نفلوں کو شروع کر دیں تو ان کو پورا کرنا ضروری نہیں، تو لہٰذا منت کو بھی اس کے برابر ہونا چاہیے، لہٰذا نفلوں کی منت بھی کر لیں تو اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ہونا چاہیے۔ یہی ہونا چاہیے نا اسی طرح؟ وضو کے اندر جو اصل ہے جب اس کے اندر شروع اور منت برابر ہو گئے تو فرع کے اندر بھی کیا ہونا چاہیے؟ شروع اور منت کو برابر ہونا چاہیے۔ تو شروع تو آپ نے بتا دیا ہمیں کہ نفل شروع کر دیں تو اس کو پورا کرنا ضروری نہیں، تو ان کے اندر منت کا عمل بھی اسی طرح ہونا چاہیے، منت ان کی مان لیں تو منت پوری کرنا ضروری نہیں، حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے۔ منت نفلوں کی مان لیں تو اس کو پورا کرنا کیا ہوتا ہے؟ واجب ہوتا ہے۔ واجب ہوتا ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ جب منت کا پورا کرنا نفلوں کے اندر واجب ہے، اور منت اور شروع تو برابر ہونے چاہئیں، کیا ہونے چاہئیں؟ برابر ہونے چاہئیں۔ تو جب منت کا پورا کرنا نفلوں میں واجب ہے تو شروع کے بعد بھی اس کو پورا کرنا واجب ہو جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ اچھی

طرح؟

انہوں نے دعویٰ کیا کیا تھا؟ کہ نفل بھی وضو کی طرح عبادت ہیں، اور وضو کے اندر عدمِ اتمام ہے فساد کی صورت میں، تو عدمِ اتمام ہے شروع کی صورت میں بھی، تو یہی حکم نفل کا بھی ہو گا وہاں پر بھی عدمِ اتمام ہے فساد کی صورت میں، تو شروع کی صورت میں بھی اتمام کرنا ضروری نہیں۔ تو ہم نے کہا معلوم ہوا وضو... یہ تو آپ نے ثابت کر دیا کہ وضو کے اندر شروع کرنے کی صورت میں اتمام ضروری نہیں، تو منت بھی اس کے اندر اسی طرح ہے کہ منت بھی شروع کرنے کی صورت... منت ماننے کی صورت میں بھی اس کو پورا کرنا ضروری نہیں، تو وضو کے اندر شروع اور منت برابر ہو گئے۔ جب وضو کے اندر شروع اور منت برابر ہوئے تو نفلوں میں بھی شروع اور منت کو کیا ہونا چاہیے؟ برابر ہونا چاہیے۔ اور شروع تو آپ نے بتلایا نفلوں کے اندر شروع کے بعد اتمام ضروری نہیں، تو منت کے اندر بھی اس کا اتمام ضروری نہیں ہونا چاہیے، لیکن منت کا تو پورا کرنا بالاجماع ضروری ہے۔ جب منت کا پورا کرنا ضروری ہے تو منت اور شروع تو برابر تھے، تو منت کا پورا کرنا جب ضروری نفلوں کے اندر تو شروع کے بعد بھی اس کو پورا کرنا ضروری ہو جائے گا بھئی۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو یہی بات بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ جب اسی طرح ہے معاملہ، وَجَبَ أَنْ يَسْتَوِيَ فِيهِ أَيْ فِي النَّفْلِ تو واجب ہوا کہ برابر ہوں نفلوں کے اندر عَمَلُ النَّذْرِ وَالشُّرُوعِ منت اور شروع کا عمل برابر ہونا چاہیے بِاللُّزُومِ کس طور پر؟ لزوم کے طور پر، یعنی جیسے منت لازم ہوتی ہے تو شروع کو بھی کیا ہونا چاہیے؟ لازم یعنی اس کو پورا کرنا ضروری ہونا چاہیے۔ كَمَا اسْتَوَى عَمَلُهُمَا فِي الْوُضُوءِ بِعَدَمِ اللُّزُومِ جیسے کہ برابر ہے ان دونوں کا عمل، جیسے کہ برابر ہے کن کا عمل؟ نذر اور شروع کا عمل برابر ہے فِي الْوُضُوءِ کس کے اندر؟ وضو کے اندر، بِعَدَمِ اللُّزُومِ کس کے ساتھ؟ عدمِ لزوم کے ساتھ۔ وضو میں برابر ہے لیکن وہاں ہے عدمِ لزوم: شروع کرنے سے بھی لازم نہیں، منت سے بھی لازم نہیں۔ تو وضو میں جب یہ دو چیزیں برابر ہیں تو نفل میں بھی یہ دونوں چیزیں برابر ہونی چاہئیں۔ لیکن نفل میں ہے لزوم کے اعتبار سے برابری، اور وضو میں ہے عدمِ لزوم کے اعتبار سے۔ وضو میں شروع کر دیں تو پورا کرنا ضروری نہیں، تو منت بھی مان لیں تو اس کو پورا کرنا ضروری نہیں۔ اور نفل میں بھی یہ دونوں چیزیں برابر ہونی چاہئیں، لیکن وہاں پر کیا ہے منت کی وجہ سے واجب ہے، تو معلوم ہوا شروع کی صورت میں بھی واجب بہرحال... تو وہاں لزوم ہے، لزوم کے اعتبار سے برابری، اور وضو کے اندر عدمِ لزوم ہے۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ نفلوں میں کس اعتبار سے برابری ہے؟ منت اور شروع میں کس اعتبار سے برابری؟ لزوم کے اعتبار سے۔ اور وضو میں بھی دونوں برابر ہیں منت اور شروع، لیکن کس اعتبار سے؟ عدمِ لزوم کے اعتبار سے۔

فَالْوَصْفُ الَّذِي جَعَلَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ دَلِيلًا عَلَى عَدَمِ اللُّزُومِ بِالشُّرُوعِ فِي النَّفْلِ، پس وہ وصف جس کو امام شافعی

رحمہ اللہ نے دلیل بنایا تھا عَلَى عَدَمِ اللُّزُومِ کس چیز پر؟ عدمِ لزوم بالشروع پر، عدمِ لزوم شروع کی وجہ سے لازم نہ ہونے پر فِي النَّفْلِ کس کے اندر؟ نفل میں۔ وَهُوَ عَدَمُ الْإِمْضَاءِ فِي الْفَسَادِ اور وہ جاری نہ رہنا ہے، تکمیل تک نہ پہنچانا ہے فِي الْفَسَادِ کس میں؟ فساد میں۔ فساد کی صورت میں انہوں نے کیا کہا تھا؟ وضو کو پورا کرنا ضروری نہیں، اسی طرح نفلوں کو بھی فساد کی صورت میں پورا کرنا ضروری نہیں، تو شروع کی صورت میں بھی پورا کرنا ضروری نہیں۔ تو انہوں نے عدمِ امضاء فی الفساد، یا یوں آسان لفظوں میں یوں کہو، عدمِ اتمام فی الفساد جو ہے اس کو علت بنایا تھا، کیا بنایا تھا؟ علت بنایا تھا۔ جَعَلْنَاهُ اسی کو ہم نے، جَعَلْنَاهُ عِلَّةً ہم نے اس کو علت بنا دیا لِاسْتِوَاءِ النَّذْرِ وَالشُّرُوعِ کس چیز کے لیے؟ نذر اور شروع کی برابری کے لیے۔ وَيَلْزَمُ مِنْهُ اللُّزُومُ بِالشُّرُوعِ اور اس سے کیا لازم آیا؟ لزوم بالشروع لازم آیا۔ کیا لازم آیا؟ لزوم بالشروع۔ نتیجے کے طور پر یہی بات... ہم نے صرف، ہم نے یہ نہیں کہا کہ نفل جس طرح منت کی صورت میں لازم ہوتے ہیں اسی طرح شروع کی صورت میں بھی لازم ہوں گے، یہ ہم نے نہیں کہا۔ ہم نے صرف اتنا کہا کہ پھر تو منت اور شروع برابر ہونے چاہئیں۔ منت اور شروع برابر ہونے چاہئیں کس میں؟ نفلوں میں۔ اور اس سے خود بخود کیا بات نکل آئی؟ کہ یہ لازم... منت تو ہے لازم، تو لہٰذا شروع کی صورت میں بھی کیا ہونا چاہیے؟ لازم۔ تو ہم نے لزوم کی بات نہیں کی، ہم نے صرف برابری کی بات کی، لیکن اسی کے ساتھ کیا لازم ہے؟ لزوم بھی ہے بھئی۔ کیا آیا اس کے ساتھ؟ لزوم بھی آگیا۔ لیکن یہ لزوم ہم نے ذکر نہیں کیا تھا، ہم نے صرف کیا ذکر کی تھی؟ برابری ذکر کی تھی۔ تو یہی بات کر رہے ہیں، کہتے ہیں وَيَلْزَمُ مِنْهُ اللُّزُومُ بِالشُّرُوعِ اس کے ساتھ کیا لازم ہے؟ لزوم بالشروع لازم ہے۔ فَكَانَ قَلْبًا مِنْ هٰذِهِ الْحَيْثِيَّةِ تو یہ قلب ہے اس حیثیت سے۔ قلب ہے اس حیثیت سے قلب ہے بھئی، اس حیثیت سے۔

صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ مشکل مقام ہے بھئی۔ دیکھیے، انہوں نے عدمِ اتمام فی الفساد، کس کو؟ عدمِ اتمام فی الفساد کو علت قرار دیا کس چیز کی؟ عدمِ اتمام فی الشروع کی۔ ہم نے بھی اسی کو دلیل بنایا عدمِ اتمام فی الفساد کو، کہ جیسے وہاں پر برابری ہے تو پھر یہاں بھی نفلوں کے اندر بھی منت اور شروع کو کیا ہونا چاہیے؟ برابر ہونا چاہیے۔ بس صرف اتنی بات ہم نے کی۔ لیکن جب برابری آگئی تو برابری کس طرح ہوگی کہ نفل تو بالاجماع منت سے لازم ہوتے ہیں، تو شروع کی صورت میں بھی کیا ہونا چاہیے؟ نفل لازم ہو جانے چاہئیں۔ یہ ہماری بات کے ساتھ لازم ہے، یہ لزوم جو آیا یہ ہمارے استواء کے ساتھ لازم ہے، استواء کے ساتھ۔

تو دیکھیے کہتے ہیں اس حیثیت سے یہ قلب ہے۔ قلب تو کس کو کہتے تھے؟ پلٹنے کو کہتے تھے نا، پلٹنے کو۔ اور اس میں کیا کیا جاتا تھا؟ معلل کی دلیل کو پلٹ دیا جاتا تھا، پہلے وہ اس کی دلیل تھی، آپ نے پلٹ کر کس کی دلیل بنا دی؟ اپنی دلیل بنا دی۔ تو یہاں پر، یہاں پر یہ حقیقتاً یہاں قلب نہیں ہے بھئی۔ یہاں حقیقتاً قلب نہیں۔ قلب تو... توجہ ہے سبق کی طرف؟

حقیقتاً یہاں قلب نہیں بھئی کیونکہ قلب کے اندر ہم ان کی دلیل کو اپنی دلیل بنا کر پیش کر دیا کرتے تھے اور جب اس کو اپنی دلیل بنا دیا تو ان کی دلیل ٹوٹ گئی، کیونکہ انہوں نے تو اسی کو دلیل بنایا تھا، جب ہم نے اسی کو اپنی دلیل بنا دیا تو ان کی دلیل ٹوٹ گئی۔ تو یہاں پر ایسا نہیں ہے بھئی، یہاں پر قلب نہیں۔ قلب تو تب ہوتا، قلب تو تب ہوتا کہ انہوں نے عدمِ امضاء فی الفساد کو، عدمِ اتمام توجہ رکھنا بھئی، انہوں نے عدمِ اتمام فی الفساد کو کس کو؟ انہوں نے عدمِ اتمام فی الفساد کو عدمِ لزوم کی دلیل بنایا تھا، ہم اسی کو لزوم کی دلیل بناتے۔ انہوں نے عدمِ اتمام فی الفساد کو کس کی دلیل بنایا تھا؟ عدمِ لزوم کی۔ ہم اسی کو لزوم کی دلیل بناتے پھر قلب ہوتا۔ لیکن ہم نے تو لزوم کی دلیل نہیں بنایا، ہم نے تو کس چیز کی دلیل بنایا؟ صرف استواء کی، کس کی دلیل بنایا؟ استواء کی۔ ہاں اس استواء کے ساتھ لازم تھا لزوم بھی، اس کے ساتھ لزوم بھی لازم تھا، تو اس اعتبار سے قلب ہے، حقیقتاً یہاں پر قلب نہیں ہے بھئی۔

یہ معنی ہے فَكَانَ قَلْبًا مِنْ هٰذِهِ الْحَيْثِيَّةِ تو یہ قلب ہے اس حیثیت سے، وَإِنَّمَا كَانَ هٰذَا الْقَلْبُ ضَعِيفًا متن میں کہا نا وَهُوَ ضَعِيفٌ یہ قلب کیا ہے؟ ضعیف۔ کہتے ہیں یہ قلب جو ہے ضعیف ہے لِأَنَّهُ مَا أَتَى بِصَرِيحِ نَقِيضِ الْخَصْمِ اس لیے کیونکہ مَا أَتَى نہیں لے کر آیا، اَتٰی کا صلہ ب آئے، اَتٰی کے معنی آنے کے، ب صلہ آئے تو کیا معنی؟ لانے کے، مَا أَتَى بِصَرِيحِ نَقِيضِ الْخَصْمِ کیونکہ سائل جو ہے معترض جو ہے وہ لے کر نہیں آیا، کیا نہیں لے کر آیا؟ صَرِيحِ نَقِيضِ الْخَصْمِ مقابل کی صریح نقیض نہیں لے کر آیا۔

بھئی، ہم نے کیا ثابت کیا؟ ہم نے استواء ثابت کیا، ہاں اس استواء کے ساتھ لازم کیا تھا؟ لزوم۔ تو ہم نے استواء ثابت کیا۔ تو یہاں قلب تب ہوتا کہ اگر اس نے عدمِ استواء کا دعویٰ کیا ہوتا، اس نے عدمِ استواء کو ثابت کیا ہوتا، ہم کس کو ثابت کر رہے ہیں؟ استواء کو، پھر تو قلب تھا، لیکن یہاں تو ایسا نہیں۔ انہوں نے تو ثابت کیا تھا عدمِ اتمام فی الشروع کو کس کی وجہ سے؟ عدمِ اتمام فی الفساد کی وجہ سے۔ ہم نے ان کا معارضہ کس طریقے پر کیا؟ صرف ہم نے کہا کہ اس صورت میں تو پھر منت اور شروع نفلوں میں کیا ہو جائیں گے؟ برابر ہو جائیں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو ہم یہ صراحتاً مقابل کی نقیض نہیں لائے، معترض۔ انہوں نے کیا کہا تھا؟ عدمِ اتمام فی الفساد علت ہے کس چیز کی؟ عدمِ اتمام فی الشروع۔ ہم اتمام فی الشروع کی دلیل لے کر آتے تو پھر یہ کیا ہونا تھا؟ قلب ہونا تھا بھئی، ہم اس کو ثابت کرتے۔

لِأَنَّهُ مَا أَتَى بِصَرِيحِ نَقِيضِ الْخَصْمِ اس لیے کیونکہ سائل جو ہے مقابل کی صریح نقیض نہیں لے کر آیا، جو دعویٰ تھا اس کی صریح نقیض نہیں لے کر آیا۔ بھئی کیا دعویٰ تھا، کیا صریح نقیض لے کر آتا؟ کہتے ہیں أَعْنِي اللُّزُومَ بِالشُّرُوعِ یعنی لزوم بالشروع۔ مقابل نے تو کہا تھا عدمِ لزوم بالشروع، آپ کس کو لے کر آتے؟ لزوم بالشروع۔ یہ اس کی نقیض تھی صراحتاً، تو پھر کیا کہلاتا یہ؟ قلب کہلاتا، لیکن یہ تو وہ لے کر نہیں آیا۔ بَلْ أَتَى بِالِاسْتِوَاءِ بلکہ سائل کس چیز کو لے کر آیا؟ استواء، اس

نے برابری کو ذکر کیا، الْمَلْزُومِ لَهُ وہ استواء جو ملزوم ہے نقیض کا، یعنی اس کے ساتھ نقیض لازم ہے۔ استواء کے ساتھ کیا نقیض تھی؟ لزوم۔ انہوں نے ذکر دعویٰ کیا کیا تھا؟ عدمِ لزوم۔ ہم کیا لے کر آتے؟ لزوم۔ لیکن ہم تو لزوم نہیں لائے، کیا لائے؟ استواء۔ لیکن اس استواء کے ساتھ کیا لازم ہے؟ لزوم بالشروع لازم ہے اس کے ساتھ بھئی۔ تو لزوم بالشروع ہوا لازم اور استواء ہوا ملزوم بھئی۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں بَلْ أَتَى بِالِاسْتِوَاءِ الْمَلْزُومِ لَهُ بلکہ سائل جو ہے اس استواء کو لے کر آیا الْمَلْزُومِ لَهُ جس کے ساتھ وہ نقیض کیا ہے؟ لازم ہے، جو نقیض کا ملزوم ہے، نقیض اس کے ساتھ لازم ہے۔

وَلِأَنَّ الِاسْتِوَاءَ مُخْتَلِفٌ ثُبُوتًا وَزَوَالًا اور اس لیے کیونکہ استواء مختلف ہے بھئی۔ استواء مختلف ہے ثبوت اور زوال کے اعتبار سے۔ بھئی دیکھیے: وضو میں بھی استواء آیا، اصل اور فرع میں... نہیں، وضو میں، وضو میں۔ وضو ہے اصل، وضو ہے اصل اور اصل میں استواء ہے کس چیز کے اندر؟ منت اور شروع کرنے کے اندر۔ ہم نے استواء ذکر کیا نا اب اس کی بات کر رہے ہیں۔ کہ یہاں پر ہم نے استواء تو ذکر کیا لیکن یہ قلبِ ضعیف ہے، وجہ ذکر کر دی کیونکہ ہم صراحتاً ان کی نقیض نہیں لے کر آئے بلکہ ہم نے استواء کو ذکر کیا، اور استواء، انہوں نے اگر استواء کا انکار کیا ہوتا ہم استواء کو لے کر آتے تو پھر یہ نقیض بنتا، لیکن انہوں نے تو ذکر کیا تھا عدمِ لزوم کو اور ہم کس چیز کو لے کر آ گئے؟ استواء کو، لیکن اس استواء کے ساتھ کیا لازم ہے؟ لزوم لازم ہے، تو اس اعتبار سے یہ قلب ہوا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے بھئی کہ استواء بھی جو ہم لے کر آئے، ایک استواء ہے وضو یعنی اصل کے اندر، ایک استواء ہے فرع یعنی نفلوں کے اندر۔ وضو کے اندر بھی استواء ہے منت اور شروع میں، وضو میں بھی کیا ہے؟ استواء ہے منت اور شروع میں۔ کیا کہ وجوب ہے یا عدمِ وجوب ہے؟ عدمِ وجوب۔ وضو کے میں منت مان لو تو واجب ہو جائے گا وضو؟ نہیں ہو گا۔ شروع کر دو تو پورا کرنا واجب ہو جائے گا؟ نہیں۔ تو وضو میں ہے عدمِ لزوم یا یوں کہہ لیں عدمِ وجوب۔ وضو میں کیا ہے؟ عدمِ وجوب ہے کس چیز کے اندر؟ منت اور شروع دونوں کے اندر۔ جبکہ فرع یعنی نفلوں کے اندر کیا استواء کس چیز میں ہے؟ لزوم کے اندر یعنی وجوب کے اندر ہے کہ جس طرح منت کی وجہ سے نفل واجب ہو جاتے ہیں اور لازم ہو جاتے ہیں اس طرح شروع کی وجہ سے بھی واجب۔ تو استواء ہے دونوں جگہ، وضو میں بھی استواء کس چیز میں؟ نفل اور شروع میں... نہیں نفل نہیں، منت اور شروع، وضو میں بھی منت اور شروع میں برابری، اور نفلوں میں بھی منت اور شروع میں برابری۔ لیکن وضو میں برابری کس اعتبار سے؟ عدمِ لزوم کے اعتبار سے، اور فرع کے اندر لزوم کے اعتبار سے۔ حالانکہ حکمِ شرعی تو ایک... جو حکم ایک جگہ ہوتا ہے وہی دوسری جگہ کیا کیا جاتا ہے؟ ثابت کیا جاتا ہے۔ لیکن یہاں اصل کے اندر حکم کیا ہے؟ عدمِ لزوم، اور فرع کے اندر کیا ہے؟ لزوم والا ہے۔

وَلِأَنَّ الِاسْتِوَاءَ مُخْتَلِفٌ ثُبُوتًا وَزَوَالًا اس لیے کیونکہ برابری جو ہے مختلف ہے ثبوت کے اعتبار سے اور زوال، یعنی وضو

میں ہے زوال، یعنی زوالِ لزوم ہے لزوم نہیں ہے، اور نفلوں میں کیا ہے؟ ثبوتِ لزوم ہے، تو دونوں میں مختلف ہو گئی برابری۔ فَفِي الْوُضُوءِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ غَيْرَ لَازِمٍ بِالشُّرُوعِ وَالنَّذْرِ پس وضو کے اندر برابری جو ہے اس حیثیت سے ہے کہ وہ شروع کرنے سے لازم نہیں جس طرح منت کی صورت میں وہ لازم نہیں ہوتا تھا اس طرح شروع کرنے کی صورت میں بھی لازم نہیں، تو اس حیثیت سے کہ وہ لازم نہیں ہوتا شروع کرنے اور منت کی وجہ سے۔ وَفِي النَّفْلِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ لَازِمًا بِهِمَا اور نفل میں اس حیثیت سے کہ یہ دونوں کیا ہیں؟ لازم ہیں۔ وضو میں دونوں، منت اور شروع، غیرِ لازم، اور نفلوں میں منت اور شروع دونوں لازم ہیں۔ یہاں تک بحث سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو انہوں نے دو وجہیں ذکر کیں کہ یہ قلب ضعیف ہے: ایک وجہ تو کیا ذکر کی قلب کے ضعیف ہونے کی؟ کہ صریح نقیض نہیں لے کر آئے بلکہ استواء کو لے کر آئے۔ اور دوسری وجہ یہ ذکر کی کیونکہ استواء بھی مختلف ہے، اصل میں اور ہے اور فرع میں اور۔ اصل میں استواء ہے عدمِ لزوم کے اندر اور فرع میں استواء ہے لزوم کے اندر بھئی، تو اس سے... تو دیکھیے یہاں پر مناقضہ نہ رہا۔ قلب میں تو مناقضہ ہوتا تھا میں نے شروع سبق میں بیان کیا کہ انہی کی دلیل کو توڑ کر کس... اپنی دلیل بنایا جاتا تھا۔ تو ضمناً مناقضہ آجاتا تھا: ایک دلیل ان کی تھی، ہم نے کہا ہمارے پاس ایک دلیل ہے جس سے دوسرا حکم ثابت ہوتا ہے، اور انہی کی دلیل کے ذریعے دوسرا حکم ثابت کر دیا، تو انہی کی دلیل کو گویا توڑ دیا۔ تو ہے تو معارضہ، فرق سمجھ آرہا ہے معارضے اور مناقضے کا؟ معارضہ کس کو کہتے ہیں؟ دوسرے کی دلیل کو اس میں نہیں توڑا جاتا صرف کیا کیا جاتا ہے؟ ہاں کہ آپ کی اس دلیل سے یہ حکم ثابت ہوتا ہے ٹھیک ہے ہمیں تسلیم ہے، لیکن ہمارے پاس بھی ایک دلیل ہے جس سے یہ والا دوسرا حکم اس کے مخالف ثابت ہوتا ہے۔ یہ ہے معارضہ، لیکن اس معارضے کے اندر ایک صورت کون سی ہے قلب والی، اور قلب میں کیا کیا جاتا تھا بعینہ انہی کی دلیل کو اپنی دلیل بنایا جاتا تھا، تو جب ان کی دلیل کو اپنی دلیل بنایا تو ان کی دلیل بھی ٹوٹ گئی، تو مناقضہ بھی بیچ میں آجاتا تھا۔ تو یہ تھا تو معارضہ لیکن ضمناً کیا آجاتا تھا؟ مناقضہ بھی۔ اور یہاں پر کیا ہے مناقضہ نہیں ہے بھئی، یہاں پر مناقضہ نہیں ہے ہم نے ان کی دلیل نہیں توڑی بھئی، تو اس وجہ سے یہ قلب ضعیف ہے بھئی۔ تو یہ دو وجہیں انہوں نے ذکر کر دیں بھئی۔

وَيُسَمَّى هٰذَا عَكْسًا اور اس کو عکس کہتے ہیں۔ یاد رکھیے وَيُسَمَّى هٰذَا عَكْسًا یہ متن ہے، متن۔ اور آگے جو لکیر کھینچی ہوئی ہے نا أَيْ شَبِيهًا بِالْعَكْسِ لَا عَكْسًا حَقِيقِيًّا یہ نہیں ہے متن بھئی، جو متن تھا اس پر لکیر نہیں کھینچی اور جو متن نہیں تھا اس پر انہوں نے لکیر کھینچ دی بھئی۔ وَيُسَمَّى هٰذَا عَكْسًا اور اس کو کیا کہتے ہیں؟ عکس کہتے ہیں۔ عکس کہتے ہیں۔

یاد رکھیے عکس پہلے سمجھ لیں۔ عکس تین قسم پر ہے یاد رکھیے: ایک عکسِ عرفی ہے، ایک عکسِ لغوی ہے، ایک عکسِ

منطقی ہے۔ عکس کتنی قسم پر؟ تین: ایک عکسِ عرفی، دوسرا عکسِ لغوی، تیسرا عکسِ منطقی۔

عکسِ عرفی کا معنی ہے ضد بھئی، ضد۔ عکسِ عرفی کا کیا معنی ہے؟ ضد۔ بھئی دیکھیے آپ بھی یہ استعمال ہوتے ہیں کتابوں میں، کبھی عکسِ عرفی مراد ہوتا ہے، کبھی عکسِ لغوی مراد ہوتا ہے، کبھی عکسِ منطقی مراد ہوتا ہے۔ مثلاً یہ عکسِ عرفی ہے عرف میں اس معنی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً آپ کہتے ہیں زید بڑا نیک آدمی ہے اور فلاں اس کا برعکس ہے۔ کیا مطلب ہوتا ہے؟ اس کی ضد ہے یعنی وہ بڑا شریر آدمی ہے فلاں، زید بڑا نیک ہے تو فلاں بڑا شریر۔ یہ ہے عکسِ عرفی، یعنی ضد کے معنی میں ہوتا ہے۔

اور ایک عکسِ لغوی ہے۔ عکسِ لغوی اس کو کہتے ہیں کہ کلام کو، نفی کو اثبات سے بدل دینا اور اثبات کو نفی سے بدل دینا۔ یعنی کلام، ایک بات کی اور ساتھ کہہ دیا اور برعکس بھی۔ ایسا ہے اور برعکس بھی۔ برعکس بھی، یعنی اسی پچھلے کلام کو، یعنی یوں کہیں، کلام برعکس کے اندر کلام کو اپنے پہلے ہی طریقے پر لوٹایا جاتا ہے، جو پہلے ذکر کیا تھا اسی طریقے پر کلام کو لوٹا دیا جاتا ہے لیکن مثبت کو نفی سے بدل دیتے ہیں اور نفی کو مثبت سے بدل دیتے ہیں۔ مثلاً بھئی میں کہتا ہوں کہ جہاں پر یہ علت پائی جائے گی وہاں پر یہ حکم بھی پایا جائے گا، اور برعکس بھی۔ جہاں پر یہ علت ہوگی وہاں یہ حکم ہوگا اور برعکس بھی، کیا معنی؟ اسی پچھلے کلام کی طرف پھر لوٹانا ہے لیکن اس کو اب نفی سے بدل دو، اور برعکس بھی یعنی جہاں علت نہیں وہاں حکم بھی نہیں بھئی۔ تو کلام کو اسی پہلے طریقے پر لوٹانا لیکن اثبات اور نفی کو بدل دینا بھئی، پہلے میں اثبات تھا تو دوسرے میں نفی ہے۔ تو اب کیسے ہوا کلام؟ میں نے کیا کیا تھا کہ جہاں یہ علت ہوگی وہاں یہ حکم بھی ہوگا اور برعکس بھی، یعنی پورا کلام کیا بن گیا؟ جہاں علت ہوگی وہاں حکم ہوگا اور جہاں علت نہیں ہوگی وہاں حکم بھی نہیں ہوگا بھئی۔ یہ ہے عکسِ لغوی بھئی، کلام کو پہلے ہی طریقے پر لوٹا دینا لیکن اثبات اور نفی کو بدل دینا بھئی۔

تیسرا عکسِ منطقی ہے۔ وہ تو آپ نے پڑھا ہوگا منطق کی کتابوں میں کہ موضوع کو محمول بنا دینا اور محمول کو موضوع بنا دینا، اور ساتھ کیف اور صدق کی بقاء کے، یعنی اگر پہلا قضیہ صادق تھا سچا تھا تو دوسرا جو عکس ہو وہ بھی کیا ہونا چاہیے؟ صادق ہونا چاہیے، وہ بھی صادق۔ اور کیف میں بھی برابری ہونی چاہیے، یعنی اگر پہلا موجبہ تھا تو عکس بھی موجبہ ہی بنانا، اگر پہلا سالبہ تھا تو عکس بھی کیا بنانا؟ سالبہ ہی بنانا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ عکسِ منطقی ہے۔

یہاں جو عکس آیا نا یہ عکسِ لغوی مراد ہے۔ وَيُسَمَّى هٰذَا عَكْسًا اور اس کو کیا کہتے ہیں؟ عکس کہتے ہیں۔ آگے شارح بتلا رہے ہیں أَيْ شَبِيهًا بِالْعَكْسِ یہ عکس کے مشابہ ہے لَا عَكْسًا حَقِيقِيًّا حقیقتاً عکس نہیں ہے، لِأَنَّ الْعَكْسَ الْحَقِيقِيَّ اس لیے کیونکہ عکسِ حقیقی جو ہے هُوَ رَدُّ شَيْءٍ عَلَى سَنَنِهِ الْأَوَّلِ، سَنَن کہتے ہیں طریقے کو، کیونکہ عکسِ حقیقی هُوَ رَدُّ شَيْءٍ عَلَى سَنَنِهِ

الْأَوَّلِ چیز کو لوٹانا اس کے پہلے طریقے پر ہی، میں نے بتلایا بھئی اس کے پہلے طریقے پر ہی لوٹانا اور صرف کیا کرنا؟ نفی کو اثبات سے بدل دینا اور اثبات کو نفی سے۔ تو کہتے ہیں اس لیے کیونکہ عکسِ حقیقی وہ لوٹانا ہے چیز کو اپنے پہلے ہی طریقے پر، كَمَا يُقَالُ فِي قَوْلِنَا جیسے کہ کہا جائے ہمارے اس قول کے اندر، مَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ يَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ جو چیز منت کی وجہ سے لازم ہوتی ہے وہ شروع کی وجہ سے بھی لازم ہوتی ہے جیسے حج، اور ادھر دیکھیے بھئی اور اس کا برعکس بھی، کیا کلام پہلے میں نے کیا؟ جو چیز منت کی وجہ سے لازم ہوتی ہے وہ شروع کی وجہ سے بھی لازم، اور اس کا برعکس بھی، کیا معنی؟ جو چیز منت کی وجہ سے لازم نہیں وہ شروع کی وجہ سے بھی لازم نہیں۔ دیکھیے یہی بیان کر رہے ہیں: وَمَا لَا يَلْزَمُ بِالنَّذْرِ لَا يَلْزَمُ بِالشُّرُوعِ اور جو چیز لازم نہیں ہوتی منت کی وجہ سے وہ شروع کی وجہ سے بھی لازم نہیں كَالْوُضُوءِ جیسے وضو ہے۔

تو یہ عکس ہے مولانا عکس، لیکن حقیقتاً عکس نہیں ہے مشابہِ عکس، شبیہِ عکس ہے بھئی، شبیہِ عکس۔ کیوں؟ بھئی ہم نے کب عکس کیا؟ ہم نے انہی کا کلام ذکر کیا تھا؟ انہوں نے کیا ذکر کیا تھا؟ انہوں نے عدمِ لزوم کو ذکر کیا تھا، ہم نے کوئی لزوم کو ذکر کیا؟ ہم نے تو کس کو ذکر کیا؟ ہم نے تو استواء کو ذکر کیا، تو یہ عکس تو نہیں ہے حقیقتاً بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ عکس نہیں تو مشابہِ عکس ہے۔ مشابہِ عکس کس طرح؟ کہتے ہیں اس میں بھی کلام کو لوٹایا گیا لیکن پہلے طریقے پر نہیں لوٹایا گیا، اس کے خلاف پر لوٹایا گیا۔ کس پر؟ خلاف، پہلے طریقے کے خلاف پر کلام کو لوٹا دیا۔ عکس تو یہ تھا کہ بعینہ اسی طریقے پر کلام کو لوٹاتے، لیکن یہاں کیا کیا؟ اس کے پہلے طریقے کے خلاف پر لوٹا دیا، پہلے طریقے پر نہیں لوٹایا بلکہ پہلے طریقے کے خلاف پر لوٹایا، تو لوٹایا تو سہی، تو عکس میں بھی کیا ہوتا ہے لوٹانا ہوتا ہے، تو اس میں بھی لوٹانا ہے، اگرچہ پہلے طریقے پر نہیں لوٹایا اس کے خلاف پر لوٹایا ہے لیکن لوٹایا تو سہی۔ تو یہ عکس حقیقتاً تو نہیں البتہ عکس کے مشابہ ہے۔

اور کہتے ہیں وَهُوَ يَصْلُحُ لِلتَّرْجِيحِ اور یہ جو عکس ہے، یہ ترجیح کی صلاحیت رکھتا ہے عَلَى مَا سَيَأْتِي بنا بر اس کے جو عنقریب آجائے گی۔ بھئی دیکھیے ایک علتِ طردیہ ہے اور وہاں آپ نے پڑھا تھا اس کو کہتے ہیں اطراد کا نام طرد و عکس بھی ہے، بعضوں نے صرف اس کا نام طرد رکھا بعض طرد اور عکس۔ طرد کا کیا معنی تھا؟ جہاں علت ہے وہاں حکم بھی ہے، اور عکس کا کیا معنی تھا؟ جہاں علت نہیں وہاں حکم بھی نہیں۔ تو ایک علت ہے اس میں صرف طرد ہے، جہاں علت ہے وہاں حکم بھی ہے، اور جہاں علت نہیں ہے وہاں یہ ضروری نہیں کہ حکم بھی نہ ہو۔ صورت سمجھ میں آئی؟ صرف طرد ہے، جہاں علت ہے وہاں کیا ہے؟ حکم۔ ایک اس علت کے ساتھ حکم کا تعلق ہے، جہاں علت ہے وہاں کیا ہے حکم، تو حکم کا علت سے تعلق ہے۔ اور ایک صورت یہ ہے کہ جہاں علت ہے وہاں حکم ہے، جہاں علت نہیں وہاں حکم بھی نہیں۔ تو اس یہاں حکم کا زیادہ تعلق ہے علت کے ساتھ، کہ جہاں علت ہوتی ہے وہاں حکم ہوتا ہے جہاں علت نہیں ہوتی وہاں

حکم بھی نہیں ہوتا۔ پہلے میں صرف وجود کی بات تھی کہ جہاں علت ہوتی ہے وہاں کیا ہوتا ہے؟ حکم بھی ہوتا ہے، نفی کی بات نہیں تھی کہ جہاں علت نہیں وہاں حکم بھی نہیں۔ لیکن دوسرے میں نفی بھی ساتھ ملا دی جہاں علت ہے وہاں حکم ہے جہاں علت نہیں وہاں حکم نہیں۔ تو لازمی بات ہے ایک جگہ صرف طرد ہے اور ایک جگہ طرد اور عکس دونوں ہیں، تو کس کے اندر حکم کا تعلق علت سے زیادہ ہو گا؟ طرد اور عکس دونوں ہوں جہاں پر بھئی۔ طرد اور عکس دونوں ہوں وہاں پر حکم کا تعلق علت سے زیادہ ہو گا۔

صورت سمجھ میں آ رہی ہے کہ نہیں آ رہی؟ طرد کس چیز کا نام ہے؟ جہاں علت ہو وہاں حکم۔ سو جگہ علت آئی سو جگہ ساتھ حکم بھی آیا ہم کہیں گے طرد ہے۔ اور ایک ہے عکس، عکس کا یہ مطلب جہاں علت نہیں وہاں حکم بھی نہیں۔ پہلے میں عکس نہیں تھا، کہ جہاں علت نہیں وہاں حکم نہیں، بلکہ ہو سکتا ہے بعض جگہ علت نہیں اور حکم پھر بھی پایا جا رہا ہو۔ تو وہاں صرف طرد ہے عکس نہیں۔ جہاں علت ہوتی ہے وہاں حکم ضرور ہوتا ہے لیکن جہاں بھی حکم ہو وہاں علت کا ہونا ضروری نہیں۔ لیکن جب طرد اور عکس دونوں ہوں گے، جہاں علت ہے وہاں حکم ہے جہاں علت نہیں وہاں حکم بھی نہیں، تو اس کا مطلب ہے برابری آ گئی دونوں میں: جہاں جہاں علت ہے وہاں حکم ہے، جہاں علت نہیں وہاں حکم بھی نہیں۔ تو کس کے ساتھ زیادہ تعلق ہوا حکم کا؟ اس علت کے ساتھ جس میں صرف طرد ہے یا جس میں طرد اور عکس دونوں ہیں؟ جس میں طرد اور عکس دونوں ہیں، تو اس کے ساتھ زیادہ تعلق ہو گیا حکم کا، تو یہ اس کے لیے پھر ترجیح ہو جائے گی۔ ایک قیاس ہے اس میں صرف طرد بیان ہوا... یا ایک علت ہے جس میں صرف طرد ہے، ایک علت میں طرد اور عکس دونوں ہیں، تو ترجیح کون سے علت کو ہو گی؟ طرد اور عکس والی کو۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں: وَهُوَ يَصْلُحُ لِلتَّرْجِيحِ یہ جو عکس ہے یہ صلاحیت رکھتا ہے ترجیح کی عَلَى مَا سَيَأْتِي بنا بر اس کے جو عنقریب آ رہا ہے، لِأَنَّ مَا يَطَّرِدُ وَيَنْعَكِسُ أَوْلَى اس لیے کیونکہ وہ علت جو مطرد بھی ہو اور منعکس بھی ہو أَوْلَى وہ زیادہ اولیٰ ہے زیادہ لائق ہے مِمَّا يَطَّرِدُ وَلَا يَنْعَكِسُ اس علت کے مقابلے میں جو مطرد تو ہے اور منعکس نہیں۔

وَهٰذَا لَمَّا كَانَ رَدُّ شَيْءٍ عَلَى خِلَافِ سَنَنِهِ الْأَوَّلِ اور یہ جب چیز کو لوٹانا ہے پہلے طریقے کے خلاف، پہلے طریقے کے خلاف لوٹانا ہے، كَانَ دَاخِلًا فِي الْقَلْبِ تو یہ کس کے اندر داخل ہوئی؟ قلب میں۔ پہلے طریقے کے خلاف... قلب میں بھی کیا ہوتا تھا؟ پلٹنا تھا نا، پہلے کے خلاف۔ تو یہ حقیقتاً تو قلب نہیں لیکن اس اعتبار سے قلب ہے کہ اس میں کیا ہے پہلے طریقے کے خلاف ہے۔ وہ لے کر آئے تھے عدمِ لزوم، ہم لے کر آ گئے استواء بامقابلے میں ان کے، تو ہم نے بھی رد کیا لیکن کس طریقے پر رد کیا؟ پہلے طریقے کے مطابق یا پہلے طریقے کے خلاف پر؟ تو لوٹایا پہلے طریقے کے خلاف پر اس کو لوٹایا۔ تو یہ

عکس حقیقتاً تو عکس نہیں، مشابہ بالعکس ہے، اور قلب ہے اس اعتبار سے بھئی، اس... حقیقتاً قلب نہیں کیونکہ حقیقتاً قلب میں تو مناقضہ ہوتا ہے دوسرے کی دلیل کو توڑ دینا ہوتا ہے، یہاں پر دوسرے کی دلیل کو نہیں توڑا گیا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

تو یہ معنی ہے كَانَ دَاخِلًا فِي الْقَلْبِ تو یہ داخل ہے قلب میں شَبِيهًا بِالْعَكْسِ اس حال میں کہ یہ مشابہ ہے کس کے؟ عکس کے۔ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ عَكْسًا اتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ مصنف نے اس قلب کو عکس قرار دیا اتباع کرتے ہوئے فخر الاسلام رحمہ اللہ کا، کس کا اتباع کرتے ہوئے؟ فخر الاسلام رحمہ اللہ کا۔ فخر الاسلام بہت بڑے عالم، ان کی سرسری نظر اتنی گہرائی تک پہنچتی تھی کہ عام علماء کی گہری نظر بھی وہاں تک نہیں پہنچتی بھئی۔ تو ان کی باتیں بڑی گہری بھئی۔ انہوں نے یاد رکھیے یہ جو عکس ہے نا عکس یہ... ایک ہوتا ہے سائل ایک معلل۔ معلل کس کو کہتے تھے؟ جو دعویٰ کرنے والا ہے جو ایک حکم کی علت بیان کرتا ہے۔ اور سائل کس کو کہتے تھے؟ معترض، اعتراض کرنے والا۔ اعتراض کرنے والا۔ تو فخر الاسلام رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں ذکر کیا کہ یہ تو ہے قلب اور قلب کے مقابلے میں ہے عکس، کیا ذکر کیا؟ قلب کے مقابلے میں ہے عکس۔ انہوں نے عکس کو قلب کے مقابلے میں ذکر کیا، کیونکہ قلب، قلب کون کرتا ہے؟ سائل کرتا تھا یا معلل کرتا تھا؟ سائل کرتا تھا، اعتراض کرنے والا قلب کرتا تھا، تو قلب کے اندر معلل کی دلیل کو توڑا جاتا ہے۔ اور عکس، آپ نے ابھی پڑھا ایک ہے طرد اور ایک ہے طرد و عکس دونوں، تو طرد و عکس کی صورت میں تو علت کا حکم کے ساتھ مزید اتصال بیان ہو جاتا ہے کہ... اور اس کے ذریعے تو علت کو ترجیح دی جاتی ہے بھئی: ایک صرف علتِ مطردہ ہے ایک مطردہ و منعکسہ دونوں ہیں، تو کس کو ترجیح ہے؟ مطردہ اور منعکسہ، جہاں طرد و عکس دونوں ہوں گے اس کو ترجیح ہو گی۔ تو یہ عکس جو ہے نا یہ علت کی تقویت کے لیے ذکر کیا جاتا ہے کہ ہماری علت معمولی نہیں ہے اس میں طرد کے ساتھ ساتھ کیا پایا جا رہا ہے؟ عکس بھی۔ تو یہ طرد کے ساتھ ساتھ عکس کو بھی ذکر کیا جاتا ہے کس لیے؟ تعلیل... اپنی جو تعلیل کی ہے معلل نے اس کو قوی کرنے کے لیے، کس لیے؟ قوی کرنے کے لیے۔ تو عکس دلیل ہوتی ہے معلل کی، عکس کے ذریعے علت قوی ہوتی ہے اور قلب کے ذریعے علت توڑی جاتی ہے، تو قلب کرتا ہے سائل اور عکس کون ذکر کرتا ہے؟ معلل ذکر کرتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

اور عکس، میں نے بتایا کہتے کس کو ہیں، پھر فخر الاسلام رحمہ اللہ نے آگے چل کر پھر بتلایا کہ یہ قلب کی... یہ قلب ہے، یہ ایک قسم۔ لیکن آگے وہ کہتے ہیں یہ حقیقتاً قلب ہے ہی نہیں، کیونکہ قلب تو اس کو کہتے، قلب تو یہ ہوتا اگر انہوں نے عدمِ استواء ثابت کیا ہوتا اور ہم کیا لے کر آئے ہیں؟ استواء پھر قلب ہوتا، یا انہوں نے تو ذکر کیا ہے عدمِ لزوم کو، ہم لے کر آتے لزوم کو پھر تو کیا ہوتا؟ قلب ہوتا، لیکن ہم نے تو قلب نہیں کیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ لیکن اس اعتبار سے

قلب ہے کہ ہم نے جب استواء ثابت کیا تو اس استواء کے ساتھ کیا ثابت ہو جائے گا؟ لزوم بھی ثابت ہو جائے گا، جو کہ ان کے حکم کے مخالف ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور پھر عکس، عکس کو کہتے ہیں معلل کی تقویت کے لیے ذکر ہوتا تھا اس کی تعلیل کی قوت کے لیے، یہاں پر عکس بھی حقیقتاً نہیں ہے بھئی عکس۔ ہاں یہ عکس کے مشابہ ہے، عکس کس کو کہتے تھے؟ کلام کو پہلے طریقے پر ہی لوٹانا لیکن نفی کو اثبات سے بدلنا اور اثبات کو نفی سے، یہاں پر تو چونکہ ایسا نہیں ہے بھئی۔ تو لوٹایا یہاں پر بھی کیا کلام کو، لیکن پہلے طریقے پر یا پہلے طریقے کے خلاف؟ پہلے طریقے کے خلاف لوٹایا گیا: انہوں نے عدمِ لزوم کی بات کی تھی ہم نے بھی کلام کو لوٹایا لیکن لزوم کی بات نہیں کی بلکہ کس کی بات کی؟ استواء کی بات کی، تو پہلے طریقے کے خلاف لوٹایا کلام کو۔ لیکن لوٹانا تو ہے، لوٹانا تو ہے، تو اس اعتبار سے یہ عکس ہے لیکن حقیقتاً عکس نہیں بلکہ مشابہ بالعکس ہے۔ اور اس میں چونکہ قلب بھی ہے اس اعتبار سے کہ ہم نے جب استواء ثابت کر دیا تو استواء کے ساتھ لازم کیا تھا؟ لزوم، وہ بھی آگیا، تو اس اعتبار سے یہ قلب بھی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ قلب بھی ہے لیکن حقیقتاً قلب نہیں کیونکہ حقیقتاً قلب میں مناقضہ بھی ہوتا ہے یعنی اسی کی دلیل کو استعمال کیا جاتا ہے اور اس سے اس کی دلیل ٹوٹ جاتی ہے، یہاں پر ہم نے ان کی دلیل کو توڑا نہیں ہے، مناقضہ نہیں ہے تو یہ قلب نہیں بھئی۔ اور عکس بھی حقیقتاً نہیں بلکہ مشابہ بالعکس ہے بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۱۲۲: دفعِ قیاس و معارضات (۵): معارضہ کی دوسری قسم «معارضہ خالصہ» (معارضہ بالغیر) — معارضہ فی الحکم کی چار صورتیں

نور الانوار صفحہ: ۲۵۶ — بتاریخ: ۳ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالثَّانِي الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ عَنْ مَعْنَى الْمُنَاقَضَةِ وَيُسَمَّى هٰذَا فِي عُرْفِ الْمُنَاظَرَةِ مُعَارَضَةً بِالْغَيْرِ، وَهِيَ نَوْعَانِ: أَحَدُهُمَا الْمُعَارَضَةُ فِي حُكْمِ الْفَرْعِ بِأَنْ يَقُولَ الْمُعْتَرِضُ لَنَا دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ حُكْمِكَ فِي الْمَقِيسِ، وَلَهُ خَمْسَةُ أَقْسَامٍ كُلُّهَا صَحِيحَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ عَلَى مَا قَالَ، وَهُوَ صَحِيحٌ سَوَاءٌ عَارَضَهُ بِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ بِلَا زِيَادَةٍ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

آج ہم معارضے کی دوسری قسم پڑھیں گے بھئی۔ اور یہ معارضۂ خالصہ ہے، یہ کیا ہے؟ معارضۂ خالصہ۔ پہلا معارضہ جو تھا اس میں مناقضہ بھی ہوتا تھا، کیونکہ اس میں قلب آتا تھا اور قلب میں کیا ہوتا تھا؟ معلل کی دلیل کا ابطال ہوتا تھا، اور معلل کی دلیل کا ابطال یہی تو مناقضہ ہے، تو وہاں معارضے کے ساتھ ساتھ ضمناً مناقضہ بھی آتا تھا۔ جبکہ دوسری قسم ہے معارضۂ خالصہ کی، یہ معارضہ خالص ہے کس چیز سے خالص ہے؟ مناقضے کے معنی سے یعنی اس میں مناقضے والا معنی نہیں۔ معارضہ کہتے کس کو تھے؟ کہ معلل نے دعویٰ کیا اس پر دلیل پیش کی، آپ کہتے ہیں ہمیں آپ کا دعویٰ اور دلیل تسلیم، لیکن ہمارے پاس ایک دلیل ہے جو آپ کے حکم کے خلاف جو ہے مخالف حکم کو ثابت کر رہی ہے، ہمارے پاس ایک ایسی دلیل ہے بھئی۔ تو اس کی دلیل کو نہیں توڑتے تھے، اس کے دعوے کو نہیں توڑتے تھے، صرف اپنے دعوے پر دلیل

پیش کر دیتے تھے۔ لیکن اسی میں ایک صورت قلب والی تھی اور قلب میں خود بخود دوسرے کی دلیل کیا ہو جاتی تھی؟ باطل ہو جاتی تھی۔ تو یہ خالص معارضہ ہے اس میں مناقضہ نہیں۔

کہتے ہیں وَالثَّانِي الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ اور دوسری قسم جو ہے وہ معارضۂ خالصہ ہے، وہ معارضہ جو خالص ہو بھئی کس چیز سے خالص؟ عَنْ مَعْنَى الْمُنَاقَضَةِ کس سے؟ مناقضہ کے معنی سے خالص ہے یعنی وہ اس میں نہیں ہے۔ وَيُسَمَّى هٰذَا فِي عُرْفِ الْمُنَاظَرَةِ مُعَارَضَةً بِالْغَيْرِ اور اس کو مناظرے کے عرف میں یعنی اہلِ مناظرہ کے ہاں اس خالص معارضے کو کیا کہتے ہیں؟ معارضہ بالغیر کہتے ہیں۔ وَهِيَ نَوْعَانِ اور یہ دو قسم پر ہے۔ أَحَدُهُمَا الْمُعَارَضَةُ فِي حُكْمِ الْفَرْعِ یہ دو قسم پر ہے بھئی یہ معارضۂ خالصہ: ایک معارضہ فی حکمِ فرع ہے، ایک معارضہ فی حکمِ فرع، فرع کے حکم میں معارضہ کرنا۔ یعنی معلل نے ایک حکم کا دعویٰ کیا اور اس پر دلیل پیش کی، آپ اپنی دلیل پیش کرتے ہیں اس کے خلاف حکم پر، کیا کر دیتے ہیں؟ اس کے خلاف حکم پر اپنی دلیل پیش کر دیتے ہیں۔ تو یہ حکمِ فرع کے اندر معارضہ ہو گا، فرع کے حکم میں۔ اور ایک اگلی قسم آئے گی جس میں علت کے اندر معارضہ ہو گا بھئی، کس کے اندر؟ علت۔ یہ حکم کے اندر ہے۔

تو کہتے ہیں أَحَدُهُمَا الْمُعَارَضَةُ فِي حُكْمِ الْفَرْعِ ان دو میں سے ایک جو ہے وہ فرع کے حکم میں معارضہ ہے، بِأَنْ يَقُولَ الْمُعْتَرِضُ بایں صورت کہ معترض کہتا ہے، لَنَا دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَى خِلَافِ حُكْمِكَ فِي الْمَقِيسِ کہ ہمارے پاس ایک ایسی دلیل ہے جو دلالت کرتی ہے مقیس میں آپ کے حکم کے خلاف۔ آپ نے اپنی دلیل پیش کی اور فرع میں یعنی مقیس میں ایک حکم ثابت کیا، ہمارے پاس ایک دلیل ہے جو فرع میں اس کے مخالف حکم کو ثابت کرتی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَلَهُ خَمْسَةُ أَقْسَامٍ اور اس کی پانچ اقسام ہیں، كُلُّهَا صَحِيحَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ اور وہ سب کے سب صحیح ہیں اور استعمال ہوتی ہیں علمِ اصول میں، عَلَى مَا قَالَ بنا بر اس کے جو مصنف نے فرمایا، وہ سب کے سب صحیح ہیں اور استعمال ہوتی ہیں جیسا کہ وہ خود آگے بتلا رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَهُوَ صَحِيحٌ اور یہ جو معارضہ فی حکمِ الفرع جو ہے یہ صحیح ہے، سَوَاءٌ عَارَضَهُ بِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ بِلَا زِيَادَةٍ برابر ہے کہ معارضہ کرے اس کا اس حکم کی ضد کے ساتھ بِلَا زِيَادَةٍ بغیر کسی زیادتی کے۔ یعنی زیادتی کوئی نہیں، بعینہ اسی کے حکم کی ضد پر کیا کر دے؟ دلیل پیش کر دے بھئی۔ کوئی زیادتی نہیں۔ آگے آئیں گی اور قسمیں جن میں دیکھنا کچھ زیادتی ہو گی، کچھ چیز بڑھا دے گا وہ بھئی۔

کہتے ہیں وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ مِنْهَا اور یہ پہلی قسم ہے ان پانچ میں سے، جو معارضہ فی حکمِ الفرع ہے اس کی پانچ قسموں میں سے یہ پہلی قسم ہے۔ وَذٰلِكَ بِأَنْ يَذْكُرَ عِلَّةً دَالَّةً عَلَى نَقِيضِ حُكْمِ الْمُعَلِّلِ صَرِيحًا بِلَا زِيَادَةٍ وَنُقْصَانٍ بایں صورت کہ ذکر کرتا ہے معترض، کیا ذکر کرتا ہے؟ عِلَّةً دَالَّةً ایسی علت جو دلالت کرنے والی ہوتی ہے عَلَى نَقِيضِ حُكْمِ الْمُعَلِّلِ جو

معلل کے حکم کی نقیض ہوتی ہے اس کے خلاف ہوتی ہے صَرِيحًا صراحتاً بھئی۔ صراحتاً معلل کے حکم کی نقیض پر وہ علت دلالت کرتی ہے بِلَا زِيَادَةٍ وَنُقْصَانٍ بغیر کسی زیادتی اور کمی کے۔ نَظِيرُهُ مثال اس کی مَا إِذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ وہ جو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ کہ مسح جو ہے رکن ہے وضو میں، مسح کیا ہے؟ رکن ہے وضو کا، فَيُسَنُّ تَثْلِيثُهُ تو مسنون ہے اس کے اندر تثلیث، تین مرتبہ کرنا، كَالْغَسْلِ جیسے کہ دھونے میں۔ کہتے ہیں جیسے دھونے والے اعضاء جن کو دھویا جاتا ہے یعنی چہرہ ہاتھ پاؤں، یہ رکن ہے وضو کا، اور ان میں تثلیث مسنون ہے تین مرتبہ دھویا جائے، تو مسح بھی رکن ہے لہٰذا اس کے اندر بھی مسنون کیا ہوگی؟ تین مرتبہ مسح کرنا۔ دیکھو اب ہم ان کی دلیل کو نہیں چھیڑتے، ان کے حکم کو نہیں چھیڑتے، بس ان کے خلاف حکم پر ایک دلیل قائم کر دیں گے۔ فَنَقُولُ پس ہم کہتے ہیں: الْمَسْحُ فِي الرَّأْسِ مَسْحٌ کہ مسح جو ہے سر میں وہ مسح ہے، فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيثُهُ لہٰذا اس کی تثلیث مسنون نہیں۔ انہوں نے کہا تھا تثلیث مسنون ہے، ہم نے کہا تثلیث مسنون نہیں۔ اور کیا علت ذکر کی؟ کیونکہ سر میں جو مسح کرتے ہیں یہ مسح ہے، تو لہٰذا اس کی تثلیث مسنون نہیں، كَمَسْحِ الْخُفِّ جیسے موزے کا مسح۔ جیسے موزے... سر کا مسح بھی مسح ہے کس کی طرح؟ موزے کے مسح کی طرح، اور موزے کے مسح میں تو تثلیث نہیں تو اس کے اندر بھی سر کے مسح میں بھی تثلیث نہیں ہوگی۔ مثال اچھی طرح سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کوئی ہم نے اس میں زیادتی نہیں کی، صرف معلل نے جو حکم ذکر کیا تھا ہم نے اس کی نقیض پر دلیل ذکر کر دی، ان کا حکم کیا تھا؟ تثلیث مسنون ہے، ہم نے کس پر دلیل پیش کر دی کہ تثلیث مسنون نہیں۔

أَوْ بِزِيَادَةٍ یا یہ جو ہے معارضہ کچھ زیادتی کے ساتھ ہوگا۔ ایسی زیادتی، دیکھیے زیادت نکرہ ہے اور اس کے بعد هِيَ تَفْسِيرٌ جملۂ اسمیہ آیا، هِيَ مبتدا تَفْسِيرٌ اس کی خبر، اور جملہ کس کے حکم میں ہوتا ہے؟ نکرہ، اور نکرہ کے بعد نکرہ آئے تو کیا بنیں گے؟ موصوف صفت۔ تو زیادت موصوف ہے اور هِيَ تَفْسِيرٌ اس کی صفت۔ أَوْ بِزِيَادَةٍ یا ایسی زیادتی کے ساتھ هِيَ تَفْسِيرٌ جو تفسیر ہوتی ہے۔ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي مِنْهَا اور یہ دوسری قسم ہے ان پانچ میں سے۔ وَنَظِيرُهُ اور مثال اس کی أَنْ نَقُولَ کہ ہم یوں کہیں فِي الْمِثَالِ الْمَذْكُورِ مثالِ مذکور میں وَقْتَ الْمُعَارَضَةِ معارضے کے وقت، کہ مثالِ مذکور میں ہم معارضے کے وقت یوں کہیں: إِنَّ الْمَسْحَ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ کہ مسح کیا ہے وضو میں؟ رکن ہے، فَلَا يُسَنُّ تَثْلِيثُهُ بَعْدَ إِكْمَالِهِ لہٰذا اس میں تثلیث مسنون نہیں ہے بَعْدَ إِكْمَالِهِ بعد اس کے پورا کر لینے کے، جب سارے سر کا پورا مسح کر لیا تو اس کے بعد اب تثلیث مسنون نہیں۔ کیونکہ سنت کا مقصد کیا ہوتا ہے؟ فرض کی تکمیل، اور فرض مقدار تو ناصیہ تھی، جب پورے سر کا مسح کر لیا تو اب اس کے بعد تثلیث کی ضرورت نہیں۔

ان کا دعویٰ کیا تھا؟ تثلیث مسنون ہے۔ دلیل کیا تھی؟ کہ یہ رکن ہے، مسح کیا ہے وضو کا رکن، یہ تھی علت اور حکم کیا تھا؟ تثلیث مسنون ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مسح وضو کا رکن ہے، تو اس میں تثلیث مسنون نہیں بَعْدَ إِكْمَالِهِ بعد اس کے پورا

کر دینے کے۔ تو یہ بَعْدَ إِكْمَالِهِ یہ ہم نے زیادتی کی کچھ، کیا کی؟ زیادتی۔ اور ان کا حکم کیا تھا؟ تثلیث مسنون ہے، ہم نے کہا تثلیث مسنون نہیں لیکن ساتھ کیا لفظ بڑھا دیے؟ بَعْدَ إِكْمَالِهِ پورا کر لینے کے بعد اب تثلیث مسنون نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو فَقَوْلُنَا بَعْدَ إِكْمَالِهِ زِيَادَةٌ عَلَى قَدْرِ الْمُعَارَضَةِ تو ہمارا قول جو ہے نا بَعْدَ إِكْمَالِهِ یہ زیادتی ہے معارضے کی مقدار پر، وَلٰكِنَّهُ تَفْسِيرٌ لِلْمَقْصُودِ لیکن یہی تو مقصود کی تفسیر ہے، مقصود کی تفسیر، کیونکہ سنت کا مقصد کیا ہوتا ہے؟ اکمال ہی تو مقصد ہوتا ہے تو اسی مقصد کی یہ تفسیر ہے اس مقصود کی کہ یہی مقصود ہے۔ تو انہوں نے کہا تھا نا بِزِيَادَةٍ هِيَ تَفْسِيرٌ ایسی زیادتی جو کیا ہو؟ تفسیر ہو، تو یہاں بھی یہ بَعْدَ إِكْمَالِهِ کیا ہے؟ تفسیر ہے مقصود کی۔

وَلٰكِنْ يُشْكَلُ، جی، یہاں سے اب اشکال ذکر کر رہے ہیں۔ اشکال یہ کہ انہوں نے کیا کہا تھا یہ معارضۂ خالصہ ہے، کون سے معارضہ کی قسمیں پڑھ رہے ہیں؟ معارضۂ خالصہ، جس میں قلب اور مناقضہ نہ ہو۔ تو شارح بتلائیں گے کہ اس کے اندر تو قلب ہے۔ ان کی دلیل کیا تھی؟ کہ مسح وضو میں رکن ہے، اور دعویٰ کیا تھا؟ لہٰذا اس کی تثلیث مسنون ہے۔ ہم نے کیا کہا؟ اکمال کے بعد تثلیث مسنون نہیں، اور وجہ کیا ہے؟ علت ہم نے بھی وہی ذکر کی کیونکہ یہ وضو کا رکن ہے۔ تو انہی کی دلیل کو ہم نے اپنے دعوے پر دلیل بنا دیا، یہ تو قلب کی قسم بن گئی، قلب میں بھی ایک قسم آپ نے پڑھی تھی کہ دوسرے کی دلیل کو اپنی دلیل بنانا، اور جب اپنی دلیل بنایا تو گویا اس کی دلیل کو باطل کر دیا، جب اس کی دلیل کو باطل کیا تو یہ مناقضہ آگیا، تو اس مثال کے اندر جو ہے یہ تو معارضۂ خالصہ نہ رہا اس کے اندر تو کیا آگیا؟ قلب آگیا، مناقضہ آگیا۔

یہی اشکال ذکر کریں گے۔ کہتے ہیں وَلٰكِنْ يُشْكَلُ لیکن اس پر اشکال کیا گیا ہے اعتراض کیا گیا ہے أَنَّ هٰذَا الْمِثَالَ لَيْسَ لِلْمُعَارَضَةِ الْخَالِصَةِ کہ یہ جو ہے معارضۂ خالصہ کی مثال نہیں ہے، بَلْ لِلْقِسْمِ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ بلکہ یہ قلب کی قسمِ ثانی کی مثال ہے عَلَى قِيَاسِ مَا قُلْنَا اسی قیاس پر اسی طریقے پر جو ہم نے کہا تھا فِي مَسْأَلَةِ صَوْمِ رَمَضَانَ بَعْدَ تَعَيُّنِهِ صومِ رمضان کے مسئلے میں اس کے متعین ہونے کے بعد۔ صومِ رمضان کا مسئلہ ذکر ہوا تھا: انہوں نے کہا تھا صومِ رمضان صومِ فرض ہے لہٰذا اس میں تعیینِ نیت ضروری، ہم نے بھی کہا تھا کہ صومِ رمضان صومِ فرض ہے لہٰذا ایک مرتبہ متعین ہونے کے بعد دوبارہ اس میں تعیین ضروری نہیں، تو یہ بعینہ اسی کی طرح ہے۔ اور آگے شارح فرماتے ہیں: وَلَمْ أَرَ مِثَالًا لِهٰذَا الْقِسْمِ مِنَ الْمُعَارَضَةِ الْخَالِصَةِ اور میں نہیں دیکھتا کوئی مثال اس قسم کی معارضۂ خالصہ کی، اس قسم کی یعنی اس معارضۂ خالصہ کی اس قسم کی کوئی مثال مجھے دکھائی نہیں دیتی کوئی ملتی نہیں ہے جس میں صرف کیا ہو؟ معارضۂ خالصہ ہو اور ساتھ ایسی زیادتی ہو جو تفسیر بھی ہو۔ بتلایا نا اس میں پانچ قسمیں: ایک وہ جس میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں ہوگی، دوسری قسم جس میں ایسی زیادتی ہوگی جس میں جو تفسیر، تو اس میں ایسی زیادتی ہے جو تفسیر ہے، لیکن یہ معارضۂ خالصہ نہیں ہے اس کے اندر کیا موجود ہے؟ مناقضہ بھی ہے۔

أَوْ تَغْيِيرٌ کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ تَفْسِيرٌ یہ تغیر جو ہے یہ عطف ہے مصنف کے قول تفسیر پر۔ تو دیکھیے تفسیر کو ہٹائیں

اور اس کی جگہ تغییر رکھیں: أَيْ زِيَادَةٌ هِيَ تَغْيِيرٌ، أَيْ زِيَادَةٌ هِيَ تَغْيِيرٌ دیکھیے وہی عبارت بن گئی یعنی ایسی زیادتی جو تغییر ہو تبدیلی ہو۔ وَقَدْ بَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ اور تحقیق اس کو بیان کیا مصنف نے اپنے اس قول کے ساتھ: ایک صورت کیا ذکر کی؟ معارضہ کیا اس حکم کی ضد کے ساتھ، اس کے ضد لے کر آیا اور اس پر دلیل لے کر آیا بغیر کسی زیادتی کے۔ دوسری صورت کیا تھی؟ کچھ زیادتی کی۔ تیسری صورت میں زیادتی نہیں کی بلکہ کچھ تبدیلی کر دی، کیا کر دی؟ تبدیلی، یہ تغییر آ گئی، ایسی زیادتی جو تبدیلی ہو۔ پھر آگے بتلا رہے ہیں بھئی: وَفِيهِ نَفْيٌ لِمَا لَمْ يُثْبِتْهُ الْأَوَّلُ.

وَفِيهِ اور اس کے اندر، اس تغییر کے اندر... یہ یاد رکھیے واو حالیہ ہے۔ تغییر کے پیچھے عبارت کیا بنی تھی؟ ایسی زیادتی جو هِيَ تَغْيِيرٌ جو کیا ہو؟ تغییر یعنی تبدیلی ہو، اس حال میں فِيهِ کہ اس تبدیلی میں نَفْيٌ لِمَا کہ نفی ہو لِمَا اس چیز کی لَمْ يُثْبِتْهُ الْأَوَّلُ جس کو پہلے نے ثابت نہیں کیا۔ اس میں، اس تبدیلی میں اس چیز کی نفی ہو جس کو پہلے نے ثابت نہیں کیا یعنی معلل نے ثابت نہیں کیا۔ معلل ہے نا ہمارے مقابل، ہم سائل معترض مثلاً۔ تو معلل نے... ہم اس میں تبدیلی کرتے ہیں کس طریقے پر؟ سائل اس میں ایسا حکم ثابت کرتا ہے... یا یوں کہیں نفی کی بات ہے، ایسے حکم کی نفی کرتا ہے جس کو معلل نے ثابت نہیں کیا۔ معلل نے تو ایک حکم ثابت کیا اور اس پر دلیل پیش کی، ہم اس پر کیا کرتے ہیں؟ اعتراض کرتے ہیں، کس قسم کا اعتراض؟ ہم ایسے حکم کی نفی کرتے ہیں جس کو اس نے ثابت نہیں کیا، یا اس کا عکس: ہم ایسے حکم کو ثابت کرتے ہیں جس کی اس نے نفی نہیں کی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ آگے مثالیں آئیں گی بات اور واضح ہو جائے گی۔

تیسری قسم بیان ہو رہی ہے بھئی: ایسی زیادتی کریں جو کیا ہو؟ تبدیلی ہو۔ وہ تبدیلی پھر دو طرح ہو سکتی ہے: یا تو معترض ایسے حکم کی نفی کرے گا جس کو اول نے یعنی معلل نے ثابت نہیں کیا تھا، تبدیلی آ گئی یا نہیں؟ اس نے تو ایک چیز کو ثابت نہیں کیا ہم اس کی نفی کر رہے ہیں تو یہ تبدیلی آ گئی ہم نفی کر رہے ہیں۔ یا اس کا عکس کر لو، ہم ایسی چیز کو ثابت کرتے ہیں... پہلی کیا صورت بنائی تھی؟ نفی کی۔ ہم ایسی... پہلی نفی کی تھی ہم ایسی چیز کی نفی کرتے ہیں جس کو اس نے ثابت نہیں کیا، یا ہم ایسی چیز کو ثابت کرتے ہیں جس کی اس نے نفی نہیں کی بھئی۔ وہ تو ایک حکم اور اس پر دلیل لے کر آیا تھا، ہم دوسرا حکم ثابت کرتے ہیں جس کی اس نے نفی نہیں کی۔ اگر نفی کی ہوتی پھر تو یہ سیدھا معارضہ بن جاتا، اس نے نفی کی تھی ہم نے کیا کر دیا؟ اثبات کر دیا، یا اس نے اثبات کیا تھا ہم کیا کرتے؟ نفی، یہ تو معارضہ تھا، لیکن یہاں پر ایسا نہیں: اس نے ایک حکم ثابت کیا آپ کیا کرتے ہیں؟ اس میں ایسی چیز کی نفی کرتے ہیں جس کو اس نے ثابت نہیں کیا، یا ایسی چیز کا اثبات کرتے ہیں جس کی اس نے نفی نہیں کی، تو یہ تبدیلی آ گئی دیکھیے بھئی۔ اور معارضہ ہو گا کس میں؟ حکم ہی کے اندر ہو گا بھئی، حکم کے اندر یہ چل رہی پہلی قسم بیان ہو رہی ہے کہ فرع کے حکم میں معارضہ کرنا اور اس کی پانچ قسمیں، یہ تیسری قسم بیان ہو رہی ہے۔ اور یہ واو، وَفِيهِ میں جو واو آیا میں نے بتایا کس لیے ہے؟ حال کے لیے، اور وہ زیادتی ایسی ہو جو تبدیلی ہو اس

حال میں کہ اس زیادتی میں نَفْيٌ لِمَا لَمْ يُثْبِتْهُ الْأَوَّلُ نفی ہو اس چیز کی جس کو اول یعنی معلل نے ثابت نہیں کیا، أَوْ إِثْبَاتٌ لِمَا لَمْ يَنْفِهِ الْأَوَّلُ یا اس میں اثبات ہو اس چیز کا جس کی اول یعنی معلل نے نفی نہیں کی۔

لٰكِنْ تَحْتَهُ مُعَارَضَةٌ لِلْأَوَّلِ لیکن اس کے تحت کیا ہو؟ معارضہ ہو، اس نے کیا کیا تھا؟ اس نے ایک حکم پر دلیل ذکر کی تھی، ہم ایسی چیز کو ثابت کرتے ہیں جس کی اس نے نفی نہیں کی یا ایسی چیز کی نفی کرتے ہیں جس کو اس نے ثابت نہیں کیا، تو ہم دوسری چیز کو ثابت کر رہے ہیں یا نفی کر رہے ہیں لیکن اس دوسری چیز کے ثابت کرنے یا نفی کرنے ہی کے تحت معارضہ بھی آجائے پہلی کا، اسی کے حکم کا معارضہ بھی آجائے بھئی۔ یوں کہیں ضمناً اس کے حکم کی نفی ہو جائے بھئی، ضمناً کیا ہو؟ اس کے حکم کے خلاف پر دلیل بن جائے۔ صراحتاً تو نہیں لیکن ضمناً کیا ہو جائے گا؟ اس کے خلاف ہو جائے گا۔ بھئی اس نے ایک دعویٰ کیا اس پر دلیل پیش کی ہے، ہم نے کیا کیا؟ ہم نے جس چیز کی نفی یا اثبات کیا اس نے کیا اس چیز کا اثبات یا نفی کی تھی؟ ہم نے تو دوسری چیز کی نفی یا اثبات کیا، لیکن اس دوسری چیز کے نفی یا اثبات کے اندر ضمناً اس کے دعوے کی بھی کیا ہو جائے گی؟ نفی ہو جائے گی بھئی، یعنی اس کے دعوے کے خلاف کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا بھئی۔ تو یہاں ضمناً معارضہ آئے گا، کیا آئے گا؟ ضمناً معارضہ آئے گا۔ دیکھیے مثالوں سے بات اور واضح ہو جائے گی۔

لیکن پہلے یہ بیان کریں گے جو میں نے عبارت بتلائی وَفِيهِ کے اندر واو کیا ہے؟ حال ہے، کس سے حال ہے؟ تَغْيِيرٌ سے ہی حال ہے مولانا۔ تو آپ کو یہ بتلائیں گے کہ یہ تغییر یہ تیسری قسم ہے: پہلی قسم کیا تھی؟ بلا زیادت والی۔ دوسری قسم کیا تھی؟ بِزِيَادَةٍ هِيَ تَفْسِيرٌ۔ تیسری قسم کیا ہوئی؟ بِزِيَادَةٍ هِيَ تَغْيِيرٌ۔ اور پھر آگے حال ہے، تغیر کے اندر دو احوال ہیں: یا تو اس چیز کی نفی ہو گی جس کو پہلے نے ثابت نہیں کیا، یا اس چیز کا اثبات ہو گا جس کی پہلے نے نفی نہیں کی، یہ دونوں تغیر ہی کی دو صورتیں ہیں، تغیر ہی کی دو صورتیں۔ جی، لیکن یہ دو صورتیں بن گئیں تو یہ دو قسمیں ہوئیں بھئی، تغیر کی دو: ایک صورت کیا ہوئی تغیر کی؟ کہ ایسی چیز کی نفی کرنا جس کو معلل نے ثابت نہیں کیا، دوسری تغیر کی کیا صورت ہوئی؟ ایسی چیز کا اثبات کرنا جس کی اس نے نفی نہیں کی بھئی۔

تو کہتے ہیں فَهُوَ حَالٌ عَنْ قَوْلِهِ تَغْيِيرٌ یہ حال ہے مصنف کے قول تَغْيِيرٌ سے، وَقَيْدٌ لَهُ اور اس کے لیے قید ہے، کیونکہ حال کیا ہوا کرتا ہے؟ قید ہوا کرتا ہے۔ فَيَكُونُ مُشْتَمِلًا عَلَى الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ پس یہ مشتمل ہے تیسری اور چوتھی قسم پر بھئی، تیسری اور چوتھی قسم پر۔ وَهٰذَا هُوَ الْحَقُّ شارح فرماتے ہیں یہی بات حق ہے۔ بعض شارحین کہتے ہیں اس مقام کی دوسری تقریر کی انہوں نے، اور وہ تقریر درست نہیں، حق یہی ہے کہتے ہیں جو میں نے بیان کیا کہ یہ واو حال کے لیے ہے اور آگے وَفِيهِ نَفْيٌ لِمَا لَمْ يُثْبِتْهُ الْأَوَّلُ یہ تیسری قسم ہے، أَوْ إِثْبَاتٌ یہ کیا ہے؟ چوتھی قسم ہے، اور یہ تغیر سے حال ہیں۔ وَقَدْ فَهِمَ بَعْضُ الشَّارِحِينَ اور تحقیق سمجھے بعض شارحین کہ أَنَّ قَوْلَهُ کہ مصنف کا قول جو ہے أَوْ تَغْيِيرٌ، مصنف کا قول أَوْ تَغْيِيرٌ،

قِسْمٌ ثَالِثٌ یہ تیسری قسم ہے، وَقَوْلَهُ اور مصنف کا قول جو ہے آگے أَوْ فِيهِ... متن میں کیا آیا تھا؟ وَفِيهِ، یہاں کیا ذکر کر رہے ہیں؟ أَوْ فِيهِ۔ شارح بتلائیں گے کہ یہ بعض نسخوں میں أَوْ لفظ آیا اور اس أَوْ کی وجہ سے وہ غلط فہمی کا شکار ہوئے، انہوں نے دوسری تقریر کی۔ ہم نے تو کیا بیان کیا؟ یہ تیسری اور چوتھی یہ تغیر ہی کی دو صورتیں ہیں، تیسری قسم بھی اور چوتھی بھی یہ تغیر ہی کی صورتیں ہیں۔ بعضوں نے... وہاں أَوْ لفظ آیا تھا انہوں نے تغیر کو تیسری قسم بنایا، وَفِيهِ نَفْيٌ اور آگے أَوْ إِثْبَاتٌ اس کو چوتھی قسم بنایا اور چوتھی قسم میں دو صورتیں داخل کر دیں انہوں نے۔ اور یہ غلط فہمی ان کو کیوں ہوئی؟ کیونکہ یہ واو کی جگہ کیا آیا تھا؟ أَوْ جو آیا تھا اس کی وجہ سے ان کو غلط فہمی ہوئی۔

تو کہتے ہیں کہ بعض شارحین یہ سمجھے کہ مصنف کا قول أَوْ تَغْيِيرٌ قِسْمٌ ثَالِثٌ یہ قسمِ ثالث ہے، وَقَوْلَهُ اور مصنف کا قول جو ہے أَوْ فِيهِ نَفْيٌ لِمَا لَمْ يُثْبِتْهُ الْأَوَّلُ أَوْ إِثْبَاتٌ لِمَا لَمْ يَنْفِهِ الْأَوَّلُ یہ جو مصنف کا قول ہے بِكَلِمَةِ أَوْ کس کلمے کے ساتھ؟ أَوْ کلمے کے ساتھ، دُونَ الْوَاوِ نہ کہ واو کے ساتھ، كُلٌّ مِنْهُمَا قِسْمٌ رَابِعٌ یہ ان میں سے ہر ایک کیا ہے قسمِ رابع: تغیر قسمِ ثالث ہے اور آگے وَفِيهِ کے بعد دو قسمیں یہ کس میں داخل؟ رابع میں۔ اور شارح نے کیا تقریر کی؟ تغیر کے اندر دو صورتیں ہیں، تو ان دونوں میں تغیر ہے اور یہ تیسری اور چوتھی قسم ہے، نہ کہ یہ کہ تغیر صرف تیسری قسم ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں اور یہ سمجھے... اور یہ انہوں نے کہا کہ كُلٌّ مِنْهُمَا قِسْمٌ رَابِعٌ ان میں سے ہر ایک چوتھی قسم ہے۔ وَهٰذَا خَطَأٌ فَاحِشٌ اور یہ بڑی غلطی ہے نَشَأَ مِنْ تَحْرِيفِ الْوَاوِ إِلَى أَوْ یہ پیدا ہوئی ہے واو کو بدلنے سے أَوْ کی طرف، تحریف کہتے ہیں کلام میں رد و بدل کرنا، یہ جو واو کو أَوْ کی طرف بدلا گیا اس رد و بدل سے یہ غلطی ہوئی بھئی۔

فَنَظِيرُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ پس تیسری قسم کی مثال قَوْلُنَا فِي الْيَتِيمَةِ ہمارا قول یتیمہ کے بارے میں۔ یتیم وہ نابالغ بچہ جس کے والد کا انتقال ہو جائے، اس کو کیا کہتے ہیں؟ یتیم۔ بالغ ہو جائے وہ بچہ تو پھر یتیم نہیں کہلاتا بھئی۔ تو ہمارا قول ہے یتیمہ کے بارے میں، کوئی لڑکی ہے یتیمہ ہے تو اس کے بارے میں ہمارا قول کہ إِنَّهَا صَغِيرَةٌ کہ یہ صغیرہ ہے، يُوَلَّى عَلَيْهَا بِوِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ اس پر ولایت دی جائے گی ولایت حاصل ہو گی بِوِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ کون سی ولایت بھئی؟ نکاح کروانے کی ولایت اس پر دی جائے گی، كَالَّتِي لَهَا أَبٌ جیسے کہ وہ صغیرہ تھی جس کا والد تھا۔ بھئی ایک صغیرہ ہے جس کا والد ہے، ایک صغیرہ ہے جس کے والد کا انتقال ہوا: وہ صغیرہ جس کا والد ہے اس کے والد کو اس پر ولایتِ نکاح حاصل ہوتی ہے یا نہیں بھئی؟ جیسے اس پر والد کو ولایتِ نکاح حاصل ہے، تو وہ یتیمہ جس کے والد کا انتقال ہو گیا اس پر بھی ولایتِ انکاح حاصل ہو گی بعد والے ولیوں کو، والد کے بعد جو ولی ہیں، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ بھائی وغیرہ ہیں جو درجہ بدرجہ آپ فقہ کی کتابوں میں پڑھ چکے، جو درجہ بدرجہ ان کو ولایت حاصل ہو گی، جیسے والد والی پر والد کو ولایت حاصل تھی بغیر والد والی پر دوسرے ولیوں کو ولایت حاصل ہو گی۔

فَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ تو اب دیکھیے امام شافعی رحمہ اللہ اب ہمارا معارضہ کریں گے، اور تغیر کے ساتھ کریں گے،

یعنی ایسی چیز کی نفی کریں گے جس کو ہم نے ثابت ہی نہیں کیا۔ ہم نے ثابت کیا ہوتا یہ نفی کرتے تو پھر تو تھا یہ معارضہ، لیکن یہ اور چیز کو... اور چیز کی نفی کریں گے، اس اور چیز کی نفی کے اندر ہمارے دعوے کی بھی گویا نفی آجائے گی بھئی۔ فَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: هٰذِهِ صَغِيرَةٌ یہ نابالغہ ہے، فَلَا يُوَلَّى عَلَيْهَا بِوِلَايَةِ الْإِخْوَةِ تو اس پر ولایت حاصل نہیں ہوگی ولایتِ اخوہ بھائیوں کی ولایت۔ والد دادا وغیرہ کے بعد کس کا درجہ ہے؟ بھائیوں کا درجہ ہے، تو بھائیوں کو کہتے ہیں ولایت حاصل نہیں ہوگی، قِيَاسًا عَلَى الْمَالِ کس پر قیاس کرتے ہوئے؟ مال پر، إِذْ لَا وِلَايَةَ لِلْأَخِ عَلَى مَالِ الصَّغِيرَةِ بِالِاتِّفَاقِ کیونکہ صغیرہ کے مال پر بھائی کو بالاتفاق ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ باپ کو تو صغیرہ کے مال پر ولایت حاصل ہے لیکن بھائی کو بالاتفاق صغیرہ کے مال پر ولایت حاصل نہیں۔

تو انہوں نے... ہم نے کس چیز کو ثابت کیا تھا؟ مطلقِ ولایت کو، کس چیز کو؟ مطلقِ ولایت کو، کہ صغیرہ پر بھی... یا یوں کہیں ولایت... ہاں مطلق۔ ہم نے کہا صغیرہ پر ولایتِ انکاح، لیکن کس کے؟ بھائیوں کے لیے ولایت ثابت کی تھی یا مطلقاً ولایت ثابت کی تھی ولایتِ انکاح؟ تو ہم نے مطلقاً صغیرہ کے لیے ولایتِ انکاح ثابت کی تھی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے کس چیز کی نفی کی؟ بھائیوں کی ولایت کی نفی کی۔ ہم نے مطلقِ ولایت... ولایتِ انکاح، بات تو ولایتِ انکاح کی ہو رہی ہے لیکن ہم نے کوئی بھائی یا چچا وغیرہ کسی کی قید ذکر کی تھی؟ ہم نے مطلقِ ولایت ثابت کی تھی، اور انہوں نے جو نفی کی کس کی کی؟ بھائیوں کی ولایت کی نفی کی۔ تو دیکھو انہوں نے ایسی چیز کی نفی کی جس کو ہم نے ثابت نہیں کیا تھا۔

فَهٰذِهِ مُعَارَضَةٌ بِزِيَادَةٍ هِيَ تَغْيِيرٌ تو یہ معارضہ ایسی زیادتی کے ساتھ ہے جو تغییر ہے تبدیلی ہے، وَهِيَ قَوْلُنَا اور وہ ہمارا قول جو ہے بِوِلَايَةِ الْإِخْوَةِ... یہ تبدیلی ہے ولایتِ اخوہ کی انہوں نے نفی کی، وَفِيهِ لیکن اسی کے اندر، وَفِيهِ اس کے اندر یہ جو انہوں نے کیا ثابت کیا ولایت... بھائیوں کی ولایت، اس میں نَفْيٌ لِمَا لَمْ يُثْبِتْهُ الْأَوَّلُ اس میں نفی ہے اس چیز کی جس کو اول نے ثابت نہیں کیا یعنی ہم نے ثابت نہیں کیا۔ ہم نے تو بھائیوں کی کوئی ولایت ثابت نہیں کی تھی ہم نے تو مطلقِ ولایت ثابت کی تھی، تو اس میں انہوں نے نفی کی ہے اس چیز کی جس کو پہلے نے یعنی معلل نے ثابت نہیں کیا۔ لِأَنَّا مَا أَثْبَتْنَا فِي التَّعْلِيلِ وِلَايَةَ الْإِخْوَةِ اس لیے کیونکہ ہم نے تعلیل میں ثابت نہیں کی بھائیوں کی ولایت، بَلْ مُطْلَقَ الْوِلَايَةِ بلکہ کس کو ثابت کیا؟ مطلقِ ولایت کو۔ تو ہم نے... دیکھو اب آگے جو ہے نا حَتَّى اس کا تعلق پیچھے سے ہے: ہم نے ثابت نہیں کی تعلیل میں بھائیوں کی ولایت حَتَّى يَنْفِيَ الْمُعَارِضُ إِيَّاهَا یہاں تک کہ معارض اس ولایتِ اخوہ کی نفی کرتا۔ ہم نے ثابت کی ہوتی تو وہ اس کی کیا کرتا؟ نفی، لیکن ہم نے تو اس چیز کو ثابت ہی نہیں کیا تو وہ جس چیز کو ہم نے ثابت کیا اس کی نفی نہیں کر رہا اور چیز کی نفی کر رہا ہے۔ وَلٰكِنْ تَحْتَهُ مُعَارَضَةٌ لِلْأَوَّلِ لیکن اسی کے تحت اول کا معارضہ بھی ہے، اول کا معارضہ، اس لیے کیونکہ جب بھائیوں کی ولایت کی نفی ہو گئی تو باقی سب کی بھی ولایت کی نفی یعنی مطلقِ ولایت کی نفی ہو گئی۔ جب بھائیوں کی ولایت کی نفی ہوئی تو سب کی ولایت کی نفی ہو گئی، کیونکہ کسی نے بھی فرق کا کوئی بھی قائل نہیں ہے کہ کہیں پر بھائیوں

کو ولایت ہو اور باقیوں کو ولایت نہ ہو یا باقیوں کو ہو اور بھائیوں کو نہ ہو۔ تو یہاں پر جن کے نزدیک ہے سب کے لیے ہے، جن کے نزدیک نہیں بھائیوں کے لیے بھی نہیں سب کے لیے نہیں ہے بھئی۔ تو جب انہوں نے بھائیوں کی ولایت کی نفی کر دی تو مطلقِ ولایت کی بھی نفی ہو گئی نکاح کے معاملے میں بھئی۔ تو دیکھو معارضہ آگیا لیکن ضمناً آیا صراحتاً نہیں بھئی۔

وَلٰكِنْ تَحْتَهُ مُعَارَضَةٌ لِلْأَوَّلِ لیکن اس کے تحت اول کا معارضہ بھی ہے، لِأَنَّهُ إِذَا انْتَفَتْ وِلَايَةُ الْإِخْوَةِ اس لیے کیونکہ جب بھائیوں کی ولایت کی نفی ہوئی، انْتَفَى سَائِرُهَا تو ساری ولایتوں کی نفی ہو گئی، إِذْ لَا قَائِلَ بِالْفَصْلِ بَيْنَ الْأَخِ وَغَيْرِهِ اس لیے کیونکہ کوئی بھی فرق کا قائل نہیں ہے بھائی اور بھائیوں کے علاوہ میں، کوئی بھی فرق کا قائل نہیں بھئی۔ جن کے نزدیک ہے تو بھائیوں کے علاوہ سب کے لیے بھی ہے اور جن کے نزدیک نہیں تو ان میں بھی سب کے نزدیک نہیں۔

یہ تیسری قسم تھی: معلل نے ایک حکم اور اس پر دلیل قائم کی تھی، سائل نے کیا کیا؟ سائل نے اور چیز کی نفی کر دی جس کو معلل نے ثابت نہیں کیا تھا، لیکن ضمناً معلل کے دعوے کی بھی کیا ہو گئی؟ نفی ہو گئی۔ اب چوتھی قسم، چوتھی قسم میں کیا تھا؟ اثبات، اثبات بھئی، کہ سائل کیا کرتا ہے ایسی چیز کا اثبات کرتا ہے جس کی معلل نے نفی نہیں کی لیکن ضمناً معلل کے دعوے کی کیا ہو جائے گی؟ نفی۔

کہتے ہیں وَنَظِيرُ الْقِسْمِ الرَّابِعِ اور چوتھی قسم کی مثال قَوْلُنَا ہمارا یہ قول ہے کہ إِنَّ الْكَافِرَ يَمْلِكُ شِرَاءَ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ کہ کافر جو ہے وہ مالک ہے مسلمان غلام کی خرید کا۔ کافر کیا کر سکتا ہے؟ مسلمان غلام کو خرید سکتا ہے۔ بھئی دیکھیے مسئلہ یہ: کافر کے پاس مسلمان غلام ہو، ذمی ہے، ہماری حکومت ہے تو ہم اس کو کہیں گے تمہیں اپنے پاس مسلمان غلام کو رکھنے کی اجازت نہیں، لہٰذا اس کو فوراً بیچو۔ فوراً بیچو یا کسی مسلمان کو دو یا اس کو بیچ دو، تم اپنے پاس مسلمان غلام کو نہیں رکھ سکتے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو امام شافعی رحمہ اللہ بھی یہی فرماتے ہیں ہم بھی یہی کہتے ہیں، لیکن فرق یہ: ہم کہتے ہیں مسلمان غلام کو کافر خرید سکتا ہے، خریدے، لیکن ہم رکھنے نہیں دیں گے، پھر کیا کرنا پڑے گا اسے؟ بیچنا پڑے گا۔ مطلب خرید سکتا ہے ہمارے نزدیک، ان کے نزدیک خرید ہی نہیں سکتا۔ بیچ تو سکتا ہے اگر کہیں اس کے پاس کہیں اور سے آگیا مسلمان غلام، کسی نے وصیت کر دی یا کچھ کر دی اس کو مل گیا مسلمان غلام بھئی، پھر یہ آگے اس کو بیچ تو سکتا ہے، خرید نہیں سکتا کسی مسلمان غلام کو۔ ہمارے نزدیک خرید بھی سکتا ہے اور بیچ بھی۔ ہاں رکھ نہیں سکتا بھئی، یہ رکھ ان کے نزدیک بھی نہیں سکتا اور ہمارے نزدیک بھی نہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ إِنَّ الْكَافِرَ يَمْلِكُ شِرَاءَ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ کہ کافر جو ہے وہ مالک ہے مسلمان غلام کے خریدنے کا، لِأَنَّهُ يَمْلِكُ بَيْعَهُ کیونکہ یہ اس کے بیچنے کا مالک ہے، جب بیچنے کا مالک ہے تو خریدنے کا بھی مالک، جب بیچ سکتا ہے آپ کے نزدیک بھی بیچ سکتا ہے، جب بیچ سکتا ہے تو خرید بھی سکتا ہے، كَالْمُسْلِمِ جیسے کہ مسلمان۔ ایک مسلمان مسلمان غلام کو خرید بھی سکتا

ہے اور بیچ بھی۔ اور کافر جب بیچ سکتا ہے تو جیسے مسلمان... مسلمان جیسے مسلمان غلام کو بیچ سکتا تھا تو خرید بھی سکتا تھا، تو یہ کافر بھی اس کی طرح جب بیچ سکتا ہے تو اس کی طرح خرید بھی سکتا ہے۔ لِأَنَّهُ يَمْلِكُ بَيْعَهُ اس لیے کیونکہ وہ کافر جو ہے اس کے بیچنے کا مالک ہے، فَيَمْلِكُ شِرَاءَهُ تو اس کے خرید کا بھی مالک ہو گا، كَالْمُسْلِمِ جیسے کہ مسلمان۔ تو مسلمان ہوا مقیسٌ علیہ اور کافر کیا ہوا؟ مقیس، اور مسلمان جو تھا جیسے بیچ سکتا تھا تو خرید بھی سکتا تھا، اور کافر بیچ سکتا ہے تو یہ بھی اصل کی طرح مسلمان کی طرح خرید بھی سکتا ہے۔

فَعَارَضَهُ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تو اس کا معارضہ کیا امام شافعی رحمہ اللہ کے اصحاب نے یعنی شوافع نے، وَقَالُوا اور کہا: إِنَّ الْكَافِرَ لَمَّا مَلَكَ بَيْعَهُ کہ کافر جب اس کو بیچنے کا مالک ہے... دیکھنا بھئی، ہمارا دعویٰ اور تھا یہ کسی اور چیز کا اثبات کریں گے، وہ کہتے ہیں کہ کافر جب مسلمان غلام کو بیچنے کا مالک ہے یعنی اس کو بیچ سکتا ہے، وَجَبَ أَنْ يَسْتَوِيَ فِيهِ ابْتِدَاءُ الْمِلْكِ وَبَقَاؤُهُ تو واجب ہوا کہ اس کے اندر برابر ہوں ابتدائے ملک بھی اور بقائے ملک بھی، كَالْمُسْلِمِ جیسے کہ مسلمان میں ہے۔ جب کافر... دیکھو انہوں نے بھی مقیسٌ علیہ مسلمان کو بنایا جو مالک ہے، اور مقیس بنایا کافر کو جو مالک ہے۔ کہتے ہیں جب کافر بیچنے کا مالک ہے کس کی طرح؟ مسلمان کی طرح، مسلمان غلام کو کافر بیچ سکتا ہے کس کی طرح؟ مسلمان مالک کی طرح، تو پھر ابتدائے ملک اور بقائے ملک میں بھی دونوں برابر ہونے چاہئیں۔ مسلمان کیا ہے؟ ابتدائے ملک، مسلمان خرید سکتا ہے یا نہیں خرید سکتا؟ خرید سکتا ہے، اور بقائے ملک، اس کو رکھ بھی سکتا ہے یا نہیں رکھ سکتا؟ تو اس میں دونوں: ابتدائے ملک ہے تو بقائے ملک بھی ہے۔ تو مسلمان مالک کے اندر ابتدائے ملک اور بقائے ملک دونوں برابر ہیں، ابتدائے ملک ہے تو بقائے ملک بھی ہے۔ تو یہ دونوں چیزیں کافر میں بھی ہونی چاہئیں برابر درجے کی، اور کافر میں بقائے ملک تو بالاتفاق نہیں ہے، جب بقائے ملک نہیں ہے تو ابتدائے ملک بھی نہیں ہونا چاہیے، دونوں برابر ہونے چاہئیں۔ مسلمان میں دونوں ہیں، برابر ہیں، تو کافر میں بھی برابر۔ مسلمان میں برابر ہیں اجازت کے اعتبار سے، اور کافر میں دونوں برابر ہونے چاہئیں عدمِ اجازت کے اعتبار سے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ مسلمان میں، مسلمان مالک کس کو خریدتا ہے؟ مسلمان غلام کو، تو ابتدائے ملک اور بقائے ملک دونوں کی اجازت ہے دونوں برابر ہیں۔ تو کافر میں بھی یہ دونوں برابر ہونے چاہئیں، اور کافر کو رکھنے کی اجازت ہے؟ نہیں، تو بقا کی اجازت وہاں نہیں، جب بقا کی اجازت نہیں تو ابتدا کو بھی اسی طرح ہونا چاہیے اس کی بھی اجازت نہیں ہونی چاہیے، تو دونوں برابر۔ مسلمان مالک میں ابتدائے ملک اور بقائے ملک برابر ہیں تو کافر کے اندر بھی ابتدائے ملک اور بقائے ملک کو برابر ہونا چاہیے، مسلمان میں ہے برابر اجازت ہے دونوں کی، اور کافر میں برابر ہونا چاہیے عدمِ اجازت کے اعتبار سے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَقَالُوا وہ اب معارضہ کر رہے ہیں: إِنَّ الْكَافِرَ لَمَّا مَلَكَ بَيْعَهُ کہ کافر جب وہ مالک ہے بیچنے کا اس مسلمان غلام کو، وَجَبَ أَنْ يَسْتَوِيَ فِيهِ ابْتِدَاءُ الْمِلْكِ وَبَقَاؤُهُ تو واجب ہوا کہ اس کے اندر برابر ہو ابتدائے ملک بھی اور بقائے ملک بھی، كَالْمُسْلِمِ جیسے مسلمان ہے۔ لٰكِنَّهُ لَا يَمْلِكُ الْقَرَارَ عَلَيْهِ شَرْعًا لیکن کافر تو مالک نہیں ہے اس پر برقرار رہنے کا شرعاً، اس پر

برقرار رہنے کا شرعاً مالک نہیں ہے، بَلْ يُجْبَرُ عَلَى إِخْرَاجِهِ عَنْ مِلْكِهِ بلکہ اس کو مجبور کیا جائے گا مسلمان غلام کو نکالنے پر عَنْ مِلْكِهِ اپنی ملک سے، فَكَذٰلِكَ تو اسی طرح لَا يَمْلِكُ ابْتِدَاءَ مِلْكِهِ وہ ابتدائے ملک کا بھی مالک نہیں، جب وہ بقائے ملک کا مالک نہیں ہے تو ابتدائے ملک کا بھی مالک نہیں۔ فَفِي هٰذِهِ الْمُعَارَضَةِ پس اس معارضے کے اندر زِيَادَةٌ هِيَ تَغْيِيرٌ ایسی زیادتی ہے جو تبدیلی ہے، وَهُوَ قَوْلُهُ اور وہ ان کا یہ قول ہے بھئی معترض کا: وَجَبَ أَنْ يَسْتَوِيَ... ہم نے تو کیا کہا تھا؟ ہمارا دعویٰ تو کیا تھا؟ کہ کافر بیچنے کا مالک ہے تو خریدنے کا بھی مالک، ہم نے صرف خریدنے کو ثابت کیا تھا کافر کے لیے کہ وہ مسلمان غلام خرید سکتا ہے۔ انہوں نے معارضہ کس طرح کیا؟ وَجَبَ أَنْ يَسْتَوِيَ واجب ہے کہ برابر ہونے چاہئیں ابتدائے ملک اور بقائے ملک، تو انہوں نے اور بات ذکر کر دی۔ تو دیکھیے یہ تبدیلی آگئی، تو وہ کہتے ہیں یہ ایسی زیادتی ہے جو تبدیلی ہے اور وہ معترض کا یہ قول ہے وَجَبَ أَنْ يَسْتَوِيَ یہ تبدیلی ہے۔

وَفِيهِ إِثْبَاتٌ اور اس کے اندر اثبات ہے لِمَا اس چیز کا لَمْ يَنْفِهِ الْأَوَّلُ جس کی پہلے نے نفی نہیں کی۔ ہم نے کب برابری کی نفی کی تھی جو یہ برابری کا اثبات کرتے؟ ہم نے تو برابری کی نفی نہیں کی۔ ہم نے نفی کی ہوتی یہ اثبات کرتے پھر تو معارضہ تھا۔ تو لیکن انہوں نے ثابت کیا ایسی چیز کو جس کو اول یعنی معلل نے جس کی نفی نہیں کی۔ لِأَنَّا مَا نَفَيْنَا الِاسْتِوَاءَ بَيْنَ الِابْتِدَاءِ وَالْبَقَاءِ فِي التَّعْلِيلِ اس لیے کیونکہ ہم نے استواء کی نفی نہیں کی ابتدا اور بقا میں فِي التَّعْلِيلِ کس میں؟ تعلیل میں، ہم نے تعلیل میں ابتدا اور بقا کے برابری کی نفی نہیں کی، حَتَّى يُثْبِتَهُ الْخَصْمُ فِي الْمُعَارَضَةِ یہاں تک کہ پھر مقابل کیا کرتا اس کو معارضے میں ثابت کرتا۔ وَإِنَّمَا أَثْبَتْنَا الِاسْتِوَاءَ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ اور ہم نے تو صرف برابری ثابت کی کس کے اندر؟ بیع و شرا میں، ابتدا اور بقا کی تو ہم نے بات ہی نہیں کی، تو ہم نے تو صرف بیع و شرا میں برابری ثابت کی کہ جب وہ بیع کا مالک ہے تو شرا کا بھی مالک۔ وَلٰكِنْ تَحْتَهُ مُعَارَضَةٌ لِلْأَوَّلِ لیکن اسی کے تحت اول کا معارضہ بھی ہے یعنی معلل کا معارضہ بھی ہے، لِأَنَّهُ إِذَا أَثْبَتَ الِاسْتِوَاءَ بَيْنَ الِابْتِدَاءِ وَالْبَقَاءِ اس لیے کیونکہ جب برابری ثابت... إِذَا أَثْبَتَ الِاسْتِوَاءَ جب اس نے ثابت کر دی برابری بَيْنَ الِابْتِدَاءِ وَالْبَقَاءِ کس کے درمیان؟ ابتدا اور بقا کے درمیان، ظَهَرَتِ الْمُفَارَقَةُ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ تو مفارقت جدائی ثابت ہو گئی ظاہر ہو گئی بَيْنَ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ کس میں؟ بیع اور شرا میں۔ کیونکہ انہوں نے کہا ابتدا اور بقا برابر، بقا کا کیا معنی تھا؟ پاس رکھ نہیں سکتا، اور ابتدا بھی اسی طرح، اور ابتدا ہو گی کس سے؟ شرا سے، معلوم ہوا شرا بھی نہیں کر سکتا، تو دیکھو ضمناً ہمارے حکم کی نفی ہوئی۔ ظَهَرَتِ الْمُفَارَقَةُ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ تو جدائی ظاہر ہو گئی بیع اور شرا میں: ہم نے تو بیع و شرا میں برابری ثابت کی تھی انہوں نے بیع و شرا میں جدائی ثابت کر دی کہ یہ دونوں ایک جیسے نہیں، بیع کی تو اجازت ہے شرا کی اجازت نہیں۔ فَيَصِحُّ الْبَيْعُ دُونَ الشِّرَاءِ پس تو بیع تو صحیح ہوئی نہ کہ شرا، لِأَنَّهُ يُوجِبُ الْمِلْكَ ابْتِدَاءً اس لیے کیونکہ شرا جو ہے یہ ثابت کرتی ہے ملکیت کو ابتدا سے۔ فَيَتَّصِلُ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ تو یہ جو ان کی زیادتی ہے یہ جو انہوں نے تبدیلی کی، یہ تبدیلی مل گئی بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ کس کے ساتھ؟ جھگڑے والے محلِ نزاع کے ساتھ مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ اس طریقے

پر۔ اس طریقے پر نزاع ثابت ہو گیا بھئی، اس طریقے پر کہ ضمناً نزاع آیا: ہم نے شرا ثابت کیا تھا، انہوں نے ضمناً شرا کی نفی کی، صراحتاً نہیں لیکن ضمناً۔

أَوْ فِي حُكْمٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ لٰكِنَّ فِيهِ نَفْيَ الْأَوَّلِ یا پھر فِي حُكْمٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ یا وہ معارضہ فی الحکم جو ہے، کون سے معارضے کی بات چل رہی ہے جو کس میں ہو گا؟ حکم میں۔ میں نے بتایا تھا دو قسمیں ہیں معارضۂ خالصہ کی: ایک معارضہ فی الحکم، ایک معارضہ فی العلت۔ معارضہ فی الحکم کی کتنی قسمیں تھیں؟ پانچ قسمیں: پہلی قسم کیا تھی جو بغیر کسی زیادتی کے ہو، دوسری قسم کیا تھی جس میں ایسی زیادتی ہو جو تفسیر ہو، تیسری قسم ایسی زیادتی جو تغیر ہو اور اس کے اندر پھر دو قسمیں بن گئیں تین اور چار۔ اب یہ پانچویں قسم بیان کر رہے ہیں: أَوْ فِي حُكْمٍ یا معارضہ کرے گا سائل کس چیز کے اندر؟ ایسے حکم میں غَيْرِ الْأَوَّلِ جو پہلے کے علاوہ ہو گا اس سے غیر ہو گا، لٰكِنَّ فِيهِ نَفْيَ الْأَوَّلِ لیکن اس کے اندر ہی پہلے کی نفی ہو جائے گی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟

تو یہاں... دیکھیے بھئی، وہاں کچھ زیادتی سے تبدیلی آئی تھی، وہاں کیا تھی؟ زیادتی کی وجہ سے تبدیلی آئی تھی۔ یہاں زیادتی نہیں، یہاں وہ بالکل ہی ایک الگ حکم ثابت کرے گا، لیکن معنوی اعتبار سے ہمارے حکم کی نفی ہو جائے گی۔ ہم نے اور حکم بیان کیا تھا اور علت بیان کی تھی، یہ اور حکم بیان کریں گے اور علت بیان کریں گے، لیکن ضمناً یعنی معنوی اعتبار سے ہمارے حکم کی کیا ہو جائے گی؟ نفی ہو جائے گی۔ فرق سمجھ میں آیا؟ وہاں تھی تبدیلی صرف تھوڑی سی، یہاں پر تبدیلی نہیں، حکم بھی اور ثابت کریں گے وہ، علت بھی اور ذکر کریں گے، لیکن معنوی اعتبار سے... صورتاً تو ہماری نفی نہیں ہوئی لیکن معناً کیا ہو گئی ہماری نفی ہو جائے گی۔ یہ معنی ہے أَوْ فِي حُكْمٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ لٰكِنَّ فِيهِ نَفْيَ الْأَوَّلِ یا ایسے حکم میں جو اول سے غیر ہو گا لیکن اس میں اول حکم کی نفی ہو گی۔ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ یہ عطف ہے مصنف کے قول بِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ، بِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ۔ دیکھیے وَهُوَ صَحِيحٌ متن میں آیا تھا پیچھے وَهُوَ صَحِيحٌ سَوَاءٌ عَارَضَهُ بِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ یا سَوَاءٌ عَارَضَهُ فِي حُكْمٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ بھئی۔ عبارت سمجھ میں آئی بھئی؟ کہ اس میں ضد کے ساتھ معارضہ نہیں کرتا، کسی اور حکم کو وہ ثابت کرتا ہے سائل لیکن اس میں معنوی اعتبار سے ہمارے حکم کی بھی نفی ہو جائے گی۔

تو کہتے ہیں یہ عطف ہے مصنف کے قول جو ہے بِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ جو ہے اس پر عطف ہے، أَيْ لَمْ يُعَارِضْهُ بِضِدِّ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ یعنی یہاں وہ سائل معارضہ نہیں کرتا اول حکم کی ضد کے ساتھ، بَلْ يُعَارِضُهُ فِي حُكْمٍ آخَرَ غَيْرِ الْأَوَّلِ بلکہ معارضہ کرتا ہے ایک دوسرے حکم میں جو اول کا غیر ہوتا ہے، لٰكِنَّ فِيهِ نَفْيَ الْأَوَّلِ لیکن اسی میں پہلے کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الْخَامِسُ مِنْهَا اور یہ پانچویں قسم ہے ان میں سے۔

نَظِيرُهُ اس کی مثال جو ہے مَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ وہ جو فرمایا امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فِي الْمَرْأَةِ الَّتِي نُعِيَ إِلَيْهَا زَوْجُهَا، نَعَی کے معنی ہوتے ہیں موت کی خبر دینے کے، نَعَی کے کیا معنی؟ موت کی خبر دینا، یہ خود آگے شارح بھی بتلا رہے ہیں۔ تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں فِي الْمَرْأَةِ الَّتِي نُعِيَ إِلَيْهَا زَوْجُهَا اس عورت کے بارے میں جسے خبر دی گئی اس کے خاوند کی موت کی، أَيْ أُخْبِرَتْ بِمَوْتِهِ یعنی اس کو اس کے خاوند کی موت کی خبر دی گئی، فَاعْتَدَّتْ پس اس نے عدت گزاری، وَتَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ اور پھر نکاح کر لیا دوسرے خاوند سے، فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ پس یہ ایک بچے کو لے آئی یعنی بچے کو جنم دیا، دوسرے خاوند سے کیا کیا اس نے؟ ایک بچے کو جنم دیا، ثُمَّ جَاءَ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ حَيًّا پھر کیا ہوا پہلا خاوند جو گم تھا وہ واپس آگیا زندہ ہی، تو إِنَّ الْوَلَدَ... یہ مقولہ آگیا بھئی قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ کا، یہ جو عورت ہے اس کے بارے میں امام صاحب کیا فرماتے ہیں کہ إِنَّ الْوَلَدَ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ کہ بچہ کس کا ہو گا؟ پہلے خاوند کا، لِأَنَّهُ صَاحِبُ فِرَاشٍ صَحِيحٍ اس لیے کیونکہ وہ صاحبِ فراشِ صحیح ہے۔

فراش کسے کہتے ہیں بھئی؟ فراش بچھونے کو کہتے ہیں بچھونا، لیکن یہ یہاں بچھونا نہیں، فراش کا معنی ہے کسی عورت کا کسی شخص کے بچوں کو جنم دینے کے لیے متعین ہونا۔ فقہ میں فراش کا کیا معنی ہے؟ کسی عورت کا کسی مرد کے بچوں کو جنم دینے کے لیے متعین ہونا۔ جب ایک عورت کا ایک شخص سے نکاح کر دیا جاتا ہے تو کیا مطلب ہوتا ہے؟ یہ اسی کے بچوں کو جنم دینے کے لیے متعین ہو گئی ہے، یہ اسی شخص خاوند کے بچوں کو جنم دینے کے لیے متعین ہو گئی ہے، تو یہ اس کا فراش ہے، یہ کیا ہے اس کا فراش ہے۔ تو یہ امام صاحب فرماتے ہیں لِأَنَّهُ صَاحِبُ فِرَاشٍ صَحِيحٍ کہ یہ کیا ہے صاحبِ فراشِ صحیح ہے، کیوں؟ وَلِقِيَامِ النِّكَاحِ بَيْنَهُمَا اس لیے کیونکہ ان دونوں کے درمیان نکاح قائم ہے، بھئی پہلا خاوند گم ہوا تھا اس نے کوئی طلاق وغیرہ تو نہیں دی کہ فراش ختم ہو جاتا، یہ اسی کا فراش ہے اور فراشِ صحیح ہے کیونکہ نکاحِ صحیح ہوا ہے دونوں کے درمیان۔

فَإِنْ عَارَضَهُ الْخَصْمُ پس اگر معارضہ کرے اس کا مقابل بِأَنَّ الثَّانِيَ صَاحِبُ فِرَاشٍ فَاسِدٍ دیکھیے اب وہ معارضہ آئے گا، لیکن اس میں وہ ایک اور حکم ثابت کرے گا اور دلیل اس کی ذکر کرے گا۔ تو وہ سائل جو ہے معارضہ کرتا ہے بِأَنَّ الثَّانِيَ صَاحِبُ فِرَاشٍ فَاسِدٍ کہ ثانی خاوند جو ہے وہ کون ہے؟ صاحبِ فراشِ فاسد، یہ اس کا فراشِ صحیح ہے یا فراشِ فاسد تھا؟ یہ فراشِ فاسد تھا کہ وہ فاسد فراش والا ہے، فَيَسْتَوْجِبُ بِهِ النَّسَبَ تو وہ مستحق ہو گا اس کی وجہ سے نسب کا، اس بِهِ أَيْ بِالْفِرَاشِ الْفَاسِدِ اس فراشِ فاسد کی وجہ سے، النَّسَبَ کس چیز کا؟ نسب کا۔ یاد رکھیے نسب فراشِ فاسد سے بھی ثابت ہو جاتا ہے: ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور نکاح پر گواہ کوئی بھی نہیں بنائے تو نکاح فاسد ہوا، نکاح کیا ہوا؟ فاسد، کیونکہ نکاح میں تو گواہ ضروری تھے، لیکن اس کو علم نہیں تھا، تو اب جو اولاد پیدا ہو گی وہ اسی شخص کی شمار ہو گی، تو فراشِ

فاسد سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ تو دیکھیے مقابل اب ہم پر اعتراض کرتا ہے کہ دوسرا جو خاوند تھا یہ فراشِ فاسد تھا یا نہیں تھا؟ آپ بھی تسلیم کرتے ہیں یہ فراشِ فاسد، اور فراشِ فاسد سے کیا ثابت ہو جایا کرتا ہے؟ نسب ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا وہ اس فراشِ فاسد کی وجہ سے نسب کا حقدار ہو گا اور نسب اس سے ثابت ہو جائے گا۔ دلیل اور دعویٰ سمجھ میں آگیا؟

تو کہتے ہیں فَيَسْتَوْجِبُ بِهِ النَّسَبَ تو وہ مستحق ہو جائے گا اس فراشِ فاسد کی وجہ سے نسب کا، كَمَا لَوْ تَزَوَّجَتِ امْرَأَةٌ بِغَيْرِ شُهُودٍ جیسے کہ نکاح کیا کسی عورت نے بغیر گواہوں کے، وَوَلَدَتْ مِنْهُ اور پھر جنم دیا اس سے اس نے بچوں کو، يَثْبُتُ النَّسَبُ مِنْهُ تو اس سے بچوں کا نسب ثابت ہو جائے گا وَإِنْ كَانَ الْفِرَاشُ فَاسِدًا اگرچہ فراش فاسد ہی ہو۔ فَهٰذِهِ الْمُعَارَضَةُ... تو یہ معارضہ ہے، دیکھیے امام صاحب نے کیا دعویٰ کیا تھا کہ بچوں کا نسب پہلے خاوند سے ثابت ہو گا، اور اس کی علت کیا ذکر کی تھی؟ کیونکہ وہ فراشِ صحیح ہے، یہ اس عورت کے ساتھ نکاح ہے اور وہ صاحبِ فراشِ صحیح ہے، صحیح فراش والا ہے۔ انہوں نے ہمارے حکم کو بھی مقابل نے نہیں چھیڑا، علت کو بھی نہیں چھیڑا، اپنا حکم لے آئے، کیا دعویٰ کر دیا؟ کہ خاوندِ ثانی سے نسب ثابت ہو جائے گا، اور اس کی علت کیا ذکر کی؟ کہ وہ اس کے لیے فراشِ فاسد ثابت ہے اور فراشِ فاسد سے بھی کیا ثابت ہو جایا کرتا ہے؟ نسب ثابت ہو جایا کرتا ہے۔ لیکن صورتاً تو یہاں پر معارضہ نہیں لیکن معناً معارضہ ہے، اس لیے کیونکہ جب دوسرے کے لیے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا تو خود بخود پہلے سے کیا ہو جائے گی؟ نفی، کیونکہ نسب ایک سے ثابت ہو سکتا ہے دونوں سے تو ثابت نہیں ہو سکتا۔

فَهٰذِهِ الْمُعَارَضَةُ لَمْ تَكُنْ لِنَفْيِ النَّسَبِ عَنِ الْأَوَّلِ پس یہ معارضہ جو ہے اول سے نسب کی نفی کے لیے نہیں ہے، بَلْ لِإِثْبَاتِ النَّسَبِ مِنَ الثَّانِي بلکہ ثانی سے نسب کے، اس دوسرے خاوند سے نسب کے اثبات کے لیے ہے، لٰكِنَّ فِيهِ نَفْيَ الْأَوَّلِ لیکن اسی کے اندر پہلے دعوے کی نفی بھی ہو گئی پہلے حکم کی، لِأَنَّهُ إِذَا ثَبَتَ مِنَ الثَّانِي اس لیے کیونکہ جب نسب ثابت ہو جائے گا دوسرے خاوند سے، يَنْتَفِي عَنِ الْأَوَّلِ تو منتفی ہو جائے گا، اس کی نفی ہو جائے گی پہلے خاوند سے، لِعَدَمِ تَصَوُّرِ النَّسَبِ مِنْ شَخْصَيْنِ اس لیے کیونکہ تصور نہیں کیا جا سکتا نسب کا دو شخصوں سے۔

فَيَحْتَاجُ حِينَئِذٍ إِلَى التَّرْجِيحِ تو محتاج ہوا یہ بھئی، یہ اب محتاج ہوا إِلَى التَّرْجِيحِ کس چیز کا؟ ترجیح کا۔ اب ترجیح... بھئی ایک ان کا دعویٰ اور دلیل، ایک ہمارا دعویٰ اور دلیل، اب ترجیح کس کو ہو؟ تو یہ محتاج ہوا بھئی ترجیح کا۔ فَنَقُولُ پس ہم کہتے ہیں: الْأَوَّلُ صَاحِبُ فِرَاشٍ صَحِيحٍ کہ پہلا خاوند جو ہے وہ صاحبِ فراشِ صحیح، وَالثَّانِي صَاحِبُ فِرَاشٍ فَاسِدٍ اور ثانی خاوند جو ہے وہ صاحبِ فراشِ فاسد ہے، وَالصَّحِيحُ أَوْلَى مِنَ الْفَاسِدِ اور صحیح اولیٰ ہے کس کے مقابلے میں؟ فاسد کے مقابلے میں، لہٰذا اس کو ترجیح ہے۔ فَيُعَارِضُهُ الْخَصْمُ تو مقابل بھی اس کا مقابلہ کرتا ہے بِأَنَّ الثَّانِيَ حَاضِرٌ کہ ثانی خاوند حاضر تھا موجود تھا، پہلا تو موجود ہی نہیں تھا، کہ ثانی خاوند حاضر تھا، وَالْمَاءُ مَاؤُهُ اور پانی بھی اس کا تھا نطفہ بھی اس کا تھا، تو کہتے ہیں وَهُوَ أَوْلَى مِنَ الْغَائِبِ اور وہ اولیٰ ہے کس کے مقابلے میں؟ غائب کے مقابلے میں۔ ہم نے کیا ترجیح کی وجہ ذکر کی کہ پہلے کا

فراش صحیح دوسرے کا فراش فاسد لہٰذا پہلے کو ترجیح اس سے نسب ہو گا۔ انہوں نے کہا نہیں، پہلا غائب تھا ثانی حاضر تھا اور حاضر اولیٰ ہوتا ہے نیز نطفہ بھی اس کا تھا، اور تو یہ اولیٰ ہے نسب اس سے ثابت ہو گا۔

فَيَظْهَرُ حِينَئِذٍ فِقْهُ الْمَسْأَلَةِ تو اس وقت مسئلہ کی فقہ ظاہر ہو گی، کیا ظاہر ہو گی؟ مسئلہ کی فقہ ظاہر ہو گی، وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّ الْمِلْكَ وَالصِّحَّةَ أَحَقُّ بِالِاعْتِبَارِ مِنَ الْحَضْرَةِ وَالْمَاءِ کہ ہم نے دو چیزیں ذکر کیں: ملکیت اور صحیح، کہ فراش صحیح ہے اور ملکیت ہے ملکِ نکاح حاصل ہے پہلے خاوند کو، ملکِ نکاح ہے اور فراشِ صحیح ہے اس کا۔ جبکہ دوسرے کے لیے آپ نے دلیل ذکر کی حاضر ہے اور نطفہ اس کا ہے۔ تو ہماری دو چیزیں ہوئیں ملک اور صحت، اور آپ کی دو دلیلیں کیا ہوئیں؟ حضرت اور ماء۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ دیکھیے بھئی: تو اس صورت میں فقہِ مسئلہ ظاہر ہو گی وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنَّ الْمِلْكَ وَالصِّحَّةَ أَحَقُّ کہ ملک اور صحت جو ہے جو ہماری دلیلیں ہیں وہ زیادہ لائق ہیں بِالِاعْتِبَارِ مِنَ الْحَضْرَةِ وَالْمَاءِ کس کے مقابلے میں؟ موجودگی اور نطفے کے اعتبار سے ان کے مقابلے میں ملک اور صحت زیادہ لائق ہیں۔ فَإِنَّ الْفَاسِدَ يُوجِبُ الشُّبْهَةَ اس لیے کیونکہ فاسد جو ہے وہ ثابت کرتا ہے کس چیز کو؟ شبہے کو، وَالصَّحِيحُ يُوجِبُ الْحَقِيقَةَ اور صحیح کس کو ثابت کرتا ہے؟ حقیقت کو ثابت کرتا ہے، وَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى مِنَ الشُّبْهَةِ اور حقیقت اولیٰ ہے کس کے مقابلے میں؟ شبہے کے مقابلے میں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

یہ لمبی تقریر کی شارح نے پانچویں قسم معارضۂ خالصہ کی پہلی قسم کی۔ معارضۂ خالصہ دو قسم پر تھا اور پہلی قسم کیا تھی معارضہ کس میں ہو؟ حکم میں، دوسری قسم کیا تھی معارضہ علت میں۔ اور یہ معارضہ جو حکم میں ہے اس کی پانچ قسمیں، یہ پانچویں قسم اور اس کی مثال ذکر کی۔ اور اس میں کیا ذکر کیا کہ ہمارے نزدیک نسب کس سے ثابت ہو گا امام صاحب کے نزدیک؟ خاوندِ اول سے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں یا فریقِ مخالف کیا کہتا ہے؟ خاوندِ ثانی سے ثابت ہو گا بھئی خاوندِ ثانی سے۔ لیکن یاد رکھیے علماء لکھتے ہیں کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ پہلا قول تھا، بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کیا اور اس قول کی طرف گئے کہ نسب دوسرے خاوند سے ثابت ہو جائے گا، وہ اسی کی اولاد شمار ہو گی، بشرطیکہ درمیان میں اتنا وقت گزرا ہو جس میں اولاد ہو سکے، یعنی یہ اولاد دوسرے خاوند سے نکاح کے کم از کم چھ ماہ بعد پیدا ہوئی ہو، تو پھر اس صورت میں یہ نسب کس سے ثابت ہو گا؟ دوسرے خاوند سے، تو دوسرا قول امام صاحب کا یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۱۲۳: دفعِ قیاس و معارضات (٦): معارضہ خالصہ کی دوسری نوع «معارضہ فی علۃ الاصل» اور اس کی صورتیں

نور الانوار صفحہ: ۲۵۸ — بتاریخ: ۴ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالثَّانِي فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ أَي النَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْمُعَارَضَةِ الْخَالِصَةِ الْمُعَارَضَةُ فِي عِلَّةِ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ بِأَنْ يَقُولَ عِنْدِي دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ شَيْءٌ آخَرُ لَمْ يُوجَدْ فِي الْفَرْعِ، وَهِيَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ كُلُّهَا بَاطِلَةٌ عَلَى مَا قَالَ، وَذٰلِكَ بَاطِلٌ سَوَاءٌ كَانَتْ بِمَعْنًى لَا يَتَعَدَّى.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

معارضے کی بحث چل رہی تھی۔ سب سے پہلے آپ نے معارضے کی وہ قسم پڑھی جس میں قلب تھا بھئی۔ اور جہاں قلب ہوتا تھا وہاں ضمناً مناقضہ بھی آجاتا تھا، کیونکہ معلل ہی کی دلیل کو آپ نے دوسرے حکم کے لیے دلیل بنا دیا، تو جب اسی کی دلیل کے ذریعے دوسرا حکم ثابت کر رہے ہیں تو اس کی دلیل کو آپ نے کیا کیا؟ توڑ دیا بھئی توڑ دیا۔ اور معارضے کی دوسری قسم معارضۂ خالصہ بھئی، جس میں مناقضہ نہیں۔ اور جس میں مناقضہ نہیں اس کی پھر دو قسمیں تھیں معارضۂ خالصہ کی: ایک تو یہ کہ معارضہ کیا جائے فرع کے حکم میں، اور بتلایا تھا اس کی پانچ قسمیں ہیں اور سب مقبول ہیں۔

آج ہم دوسری قسم پڑھیں گے معارضۂ خالصہ کی، جس میں معارضہ کیا جائے گا اصل کی علت کے اندر۔ یعنی معلل نے دعویٰ کیا، ایک حکم ذکر کیا اور اس کی علت ذکر کی، اور سائل یعنی معترض کیا کہتا ہے؟ کہ میرے پاس ایک دلیل ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اصل میں، اصل یعنی مقیسٌ علیہ میں، حکم کی علت یہ چیز نہیں ہے جو آپ بیان کر رہے ہیں بلکہ

دوسری چیز علت ہے بھئی، دوسری چیز علت۔ تو یہاں معارضہ کس کے اندر ہے؟ اصل کی علت کے اندر بھئی۔ سائل کیا کہتا ہے علت یہ چیز نہیں ہے بلکہ علت دوسری چیز ہے۔

تو کہتے ہیں وَالثَّانِي فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ اور دوسری قسم معارضۂ خالصہ کی وہ ہے جو اصل کی علت میں ہو، أَيِ النَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْمُعَارَضَةِ الْخَالِصَةِ الْمُعَارَضَةُ فِي عِلَّةِ الْمَقِيسِ عَلَيْهِ یعنی دوسری قسم معارضۂ خالصہ کی وہ معارضہ ہے مقیسٌ علیہ کی علت میں، مقیسٌ علیہ کون ہے؟ اصل۔ بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے سائل: عِنْدِي دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ شَيْءٌ آخَرُ کہ میرے پاس ایک ایسی دلیل ہے جو دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ مقیسٌ علیہ میں علت جو ہے وہ دوسری چیز ہے، ایسی چیز لَمْ يُوجَدْ فِي الْفَرْعِ جو فرع میں نہیں پائی جاتی۔ وَهِيَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ اور یہ تین قسم پر ہے یہ معارضہ فی علتِ الاصل بھئی، كُلُّهَا بَاطِلَةٌ اور یہ سب کے سب باطل ہیں بھئی عَلَى مَا قَالَ بنا بر اس کے جو مصنف نے فرمایا۔

تو یہ جو معارضہ ہے معارضۂ خالصہ کس کے اندر؟ علتِ اصل میں۔ اسی کے بارے میں کہتے ہیں وَذٰلِكَ بَاطِلٌ یہ باطل ہے، سَوَاءٌ كَانَتْ بِمَعْنًى لَا يَتَعَدَّى برابر ہے کہ چاہے یہ... معنیٰ سے مراد ہے علت بھئی، معنیٰ سے کیا مراد ہے؟ علت۔ میں نے پہلے بتایا معنیٰ کا لفظ علت کے معنیٰ میں عام استعمال ہوتا ہے ہماری کتابوں میں۔ سَوَاءٌ كَانَتْ برابر ہے کہ یہ معارضہ جو ہے بِمَعْنًى ایسی علت کے ذریعے ہو لَا يَتَعَدَّى جو متعدی نہیں ہوتی، یعنی علتِ قاصرہ ہی کے ذریعے کیوں نہ ہو۔ چاہے یہ معارضہ کس کے ساتھ کیا جائے؟ علتِ قاصرہ یعنی جو صرف اصل میں تو پائی جا رہی ہے اور کسی کے اندر یہ پائی ہی نہیں جاتی بھئی، متعدی ہوتی نہیں ہے بھئی۔ سَوَاءٌ كَانَتْ بِمَعْنًى لَا يَتَعَدَّى برابر ہے کہ چاہے یہ ایک ایسی علت کے ساتھ ہو لَا يَتَعَدَّى جو متعدی نہیں ہوتی، هٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ یہ پہلی قسم ہے۔

كَمَا إِذَا عَلَّلْنَا فِي بَيْعِ الْحَدِيدِ جیسے ہم نے تعلیل کی لوہے کی بیع میں بِأَنَّهُ مَوْزُونٌ کہ یہ کیا ہے؟ موزون، لوہا کیا ہے؟ موزون ہے وزنی چیز ہے، قُوبِلَ بِجِنْسِهِ مقابلہ کیا گیا ہے اس کا اس کی جنس کے ساتھ یعنی اس کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا جائے، فَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ مُتَفَاضِلًا تو پھر اس کی بیع جائز نہیں زیادتی کے ساتھ، كَالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ جیسے سونا اور چاندی۔ کیونکہ ہمارے نزدیک علت کیا ہے؟ قدر اور جنس۔ جنس تو ایک ہی ہے: ایک طرف لوہا ہے دوسری طرف بھی لوہا۔ اور قدر بھی پائی جا رہی ہے، قدر میں کیا کیا چیزیں داخل تھیں؟ وزن اور کیل۔ تو یہاں وزن ہے، تو یہ وزنی چیز ہوئی اور جنس بھی ایک ہے تو اس کو اسی کی جنس کے ساتھ جب بیچا جائے تو زیادتی جائز نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ فَيُعَارِضُهُ السَّائِلُ تو اس کا معارضہ کرتا ہے سائل، سائل معترض کہتا ہے بِأَنَّ الْعِلَّةَ عِنْدَنَا فِي الْأَصْلِ هِيَ الثَّمَنِيَّةُ کہ ہمارے نزدیک علت جو اصل کے اندر ہے وہ ثمنیت ہے بھئی، سونے اور چاندی کے اندر بھئی علت کیا ہے؟ ثمنیت علت ہے، وَتِلْكَ لَا تَتَعَدَّى إِلَى الْحَدِيدِ اور وہ ثمنیت متعدی نہیں ہوتی لوہے کی طرف بھئی اس لیے کیونکہ لوہا وہ تو ثمن نہیں ہے بھئی، اس کو تو بطورِ ثمن کے اللہ نے پیدا نہیں فرمایا بھئی۔

تو انہوں نے تعلیل کی... دیکھیے ہم نے ایک حکم بیان کیا اور علت بیان کی، اور کس پر قیاس کیا اس کو؟ سونے اور چاندی

پر، جیسے سونا اور چاندی وزنی ہیں اسی طرح لوہا بھی کیا ہے؟ وزنی ہے، اور جنس بھی ایک ہے تو لہٰذا زیادتی کے ساتھ بیع جائز نہیں جیسے سونے اور چاندی کا ذکر حدیث میں آیا کہ وہاں زیادتی کے ساتھ بیع جائز نہیں۔ تو سائل معارضہ کرتا ہے کہ ہمارے نزدیک اصل کے اندر علت جو ہے وہ ثمنیت ہے اور یہ ثمنیت تو اس فرع کے اندر یعنی لوہے کے اندر نہیں پائی جا رہی بھئی۔ معارضے کی صورت سمجھ میں آئی؟ کس چیز میں معارضہ کیا؟ علت کے اندر۔ ہم نے کیا ذکر کی تھی؟ وزن اور... یا یوں کہیں قدر اور جنس۔ اور انہوں نے کیا ذکر کر دی؟ سونے اور چاندی میں ثمنیت ذکر کی، تو اس کو ذکر کر دیا، تو معارضہ انہوں نے کیا اصل کی علت کے اندر کہ اصل میں ہمارے نزدیک علت جو ہے وہ وزن نہیں بلکہ ثمنیت ہے۔ اب انہوں نے معارضہ کیا ہے ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہوتی، کسی اور میں نہیں پائی جاتی کیونکہ ثمن کے طور پر صرف سونے اور چاندی کو اللہ نے پیدا فرمایا ہے۔ تو انہوں نے معارضہ کیا ایسی علت کے ساتھ، اور علت کس کی؟ مقیسٌ علیہ کی، کہ اس میں حکم کی یہ علت نہیں ہے جو آپ نے بیان کی کہ وزن ان میں پایا جا رہا ہے، جنس بھی ایک ہے اور وزن بھی ایک ہے، ہمارے نزدیک وزن ہے ہی نہیں علت بلکہ کیا چیز علت ہے؟ ثمنیت علت ہے، اور ایسی علت ذکر کی جو متعدی نہیں ہوتی۔ تو یاد رکھیے یہ باطل ہے، سائل کا یہ اعتراض درست نہیں بھئی۔

أَوْ يَتَعَدَّى اس کا عطف لَا يَتَعَدَّى پر ہے۔ اور وہ معارضۂ خالصہ جو اصل کی علت میں ہو وہ باطل ہے چاہے وہ ایسی علت کے ساتھ ہو جو متعدی نہیں ہوتی، أَوْ يَتَعَدَّى یا متعدی ہوتی ہے إِلَى فَرْعٍ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ ایسی فرع کی طرف جس پر اجماع کیا گیا ہے، اجماع کیا ہے یعنی سائل اور معلل کا اجماع ہے اس پر اتفاق ہے بھئی۔ معارضہ کس میں ہو گا؟ اصل کی علت میں ہو گا، اور معترض دوسری علت بیان کرے گا، اور ایسی علت ہو گی جو متعدی بھی ہوتی ہے ایسی فرع کی طرف جس میں سائل اور معترض دونوں کا اجماع ہے اتفاق ہے۔

تو کہتے ہیں وَهُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي اور یہ دوسری قسم ہے كَمَا إِذَا عَلَّلْنَا فِي حُرْمَةِ بَيْعِ الْجَصِّ بِجِنْسِهِ مُتَفَاضِلًا بِالْكَيْلِ وَالْجِنْسِ كَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ یہ دوسری قسم ہے جیسے ہم تعلیل بیان کریں فِي حُرْمَةِ بَيْعِ الْجَصِّ بِجِنْسِهِ مُتَفَاضِلًا کہ جص کی بیع اسی کی جنس کے بدلے مُتَفَاضِلًا زیادتی کے ساتھ یہ حرام ہے، بِالْكَيْلِ وَالْجِنْسِ کس وجہ سے؟ کیل اور جنس۔ تو یہ جو جص کی بیع ہے اپنی جنس کے بدلے زیادتی کے ساتھ، یہ جو حرمت ہے اس حرمت کی تعلیل ہم کس کے ساتھ کریں؟ بِالْكَيْلِ وَالْجِنْسِ، عبارت پر نظر ہے بھئی؟ یہ جو جص کی بیع کی حرمت کی تعلیل کی ہم نے کس کے ساتھ تعلیل کی؟ کیل اور جنس کے ساتھ، كَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ جیسے حنطہ اور شعیر میں ہے بھئی، حنطہ اور شعیر میں وہاں پر علت کیا ذکر کی تھی؟ کیل، کیل اور جنس۔ تو یہی کیل کس کے اندر پایا جا رہا ہے؟ جص کے اندر بھی بھئی۔

جص یاد رکھیے یہ چونے سے تیار کیا ہوا ایک مصالحہ ہوتا تھا جس سے سیمنٹ کی طرح کام لیا جاتا عمارتوں کی تعمیر میں بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اور یہ سیمنٹ سے بڑا مضبوط ہوتا تھا، قدیم عمارتیں آپ دیکھتے ہیں بادشاہوں کے محل اور قلعے

وغیرہ، سینکڑوں سال گزر گئے وہ اسی طرح قائم دائم ہیں بھئی، تو یہ چونے سے تیار خاص مصالحہ بناتے تھے اور اس سے یہ تعمیر کرتے تھے مضبوط عمارتوں کی بھئی۔ اب یہ جو جص ہے یہ کیل کے ساتھ بیچا جاتا تھا۔ تو ہم نے کہا جص کی بیع جص کے بدلے ہو تو کیل کی دونوں... جنس بھی ایک ہے اور کیلی چیز ہے تو لہٰذا زیادتی کے ساتھ بیع حرام، اور اس کی علت ہم نے کیا ذکر کی؟ کیل اور جنس۔ جیسے کہ حنطہ اور شعیر کے اندر بھی جب اسی جنس کو اسی جنس کے بدلے بیچا جائے تو زیادتی حرام ہوتی ہے کس وجہ سے؟ کیل اور جنس کی وجہ سے۔ یہ ہم نے تعلیل بیان کی تو ہم ہوئے معلل۔

فَيُعَارِضُهُ السَّائِلُ تو اس کا معارضہ کرتا ہے سائل بِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْأَصْلِ لَيْسَتْ مَا قُلْتَ کہ علت اصل یعنی مقیسٌ علیہ کے اندر وہ چیز نہیں ہے جو آپ نے کہی، ہم نے کیا کہا تھا؟ کیل اور جنس، وہ کہتے ہیں کیل اور جنس نہیں ہے، بَلْ هِيَ الِاقْتِيَاتُ وَالِادِّخَارُ بلکہ یہ اقتیات و ادخار ہے، اقتیات کھانے والی چیز ہو غذا ہو بھئی، وَالِادِّخَارُ اور ذخیرہ کی جاتی ہو، تو قوت ہو اور اس میں ذخیرہ ہو سکے، وہ علت ہے، وَهُوَ مَعْدُومٌ فِي الْجَصِّ اور یہ علت فرع یعنی جص کے اندر نہیں پائی جا رہی۔ وَإِنْ كَانَ يَتَعَدَّى إِلَى فَرْعٍ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ اگرچہ یہ علت متعدی ہوتی ہے ایک ایسی فرع کی طرف جس پر اجماع کیا گیا ہے یعنی اتفاق کیا گیا ہے، وَهُوَ الْأُرُزُّ وَالدُّخْنُ اور وہ چاول اور باجرہ ہیں بھئی، چاول اور باجرہ۔ آپ دیکھیے چاول اور باجرہ، اس میں یہ... ان کی بیع انہی کی جنس کے بدلے ہو تو زیادتی ہمارے نزدیک بھی حرام ان کے نزدیک بھی حرام، تو یہ ایسی فرع ہے جس میں زیادتی کے حرام ہونے پر اتفاق کیا گیا ہے اور اس میں دونوں کے نزدیک علت پائی جا رہی ہے بھئی علت۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو پہلی صورت کیا تھی؟ سائل نے علت کا انکار کیا اور اپنی علت ثابت کی، کون سی علت تھی؟ جو متعدی نہیں ہوتی تھی، ثمنیت ذکر کی تھی پہلی صورت میں۔ دوسری صورت میں ایسی علت ذکر کی جو ایسی فرع کی طرف متعدی ہو رہی ہے جو سائل اور معترض دونوں کے نزدیک اس پر اتفاق ہے بھئی، اتفاق ہے۔

أَوْ مُخْتَلَفٍ فِيهِ، أَيْ يَتَعَدَّى إِلَى فَرْعٍ مُخْتَلَفٍ فِيهِ اس کا عطف مُجْمَعٍ عَلَيْهِ پر ہے بھئی: ایسی فرع جس میں اختلاف... یعنی أَوْ يَتَعَدَّى إِلَى فَرْعٍ مُخْتَلَفٍ فِيهِ کہ وہ ایسی علت وہ ذکر کرتا ہے جو متعدی ہوتی ہے ایسی فرع کی طرف مُخْتَلَفٍ فِيهِ جس میں اختلاف کیا گیا ہے، أَيْ يَتَعَدَّى إِلَى فَرْعٍ مُخْتَلَفٍ فِيهِ یعنی متعدی ہوتی ہے ایسی فرع کی طرف جس میں اختلاف کیا گیا ہو۔ وَهُوَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ اور یہ تیسری قسم ہے معارضۂ خالصہ فی علتِ الاصل کی۔

مِثَالُهُ مثال اس کی مَا لَوْ عَارَضَ السَّائِلُ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمَذْكُورَةِ اگر معارضہ کرے سائل اسی مسئلۂ مذکورہ کے اندر بِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْأَصْلِ هُوَ الطَّعْمُ کہ علت جو ہے اصل کے اندر وہ طعم ہے، طعم ہے۔ ہم نے گندم اور جو کے اندر علت کیا ذکر کی؟ کیل اور جنس۔ تو یہاں پر سائل اعتراض کرتا ہے کہ علت اصل کے اندر وہ طعم ہے بھئی، کھانے کی چیز ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ وَلَمْ يُوجَدْ فِي الْجَصِّ اور وہ علت جص میں نہیں پائی جا رہی، اور یہ ایسی علت ذکر کی وَهُوَ يَتَعَدَّى إِلَى فَرْعٍ

مُخْتَلَفٍ فِيهِ جو متعدی ہوتی ہے ایسی فرع کی طرف جس میں اختلاف ہے، أَعْنِي الْفَوَاكِهَ وَمَا دُونَ الْكَيْلِ یعنی پھل اور وہ جو کیل سے کم مقدار ہو بھئی، کیل سے کم مقدار۔ پھل جو ہیں مثلاً پھل جو ہیں ان کو گن کر بیچا جاتا ہے بھئی، کون سے پھل مراد ہیں؟ جن کو گن کر بیچا جاتا ہے، اب یہ پھل جو ہیں جب گن کر بیچا جاتا ہے تو ہمارے نزدیک کیل اور وزن کوئی بھی نہیں یہاں پایا گیا، تو پھل کی اس قسم کے پھل کی بیع اسی قسم کے پھل کے بدلے ہو تو زیادتی جائز ہے، کیونکہ کیل اور وزن یہاں نہیں پایا جا رہا، ہاں ادھار حرام ہو گا بھئی۔ تو بہرحال زیادتی تو جائز ہے زیادتی والی علت تو یہاں پر... لیکن ان کے نزدیک علت پائی جا رہی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک کیل اور وزن علت تھی ہی نہیں، ان کے نزدیک تو علت کیا ہے؟ طعم، کھانے کی چیز ہو اور وہ کھانے کی چیز ہے پھل لہٰذا ان کے نزدیک دونوں طرف کیا ہونا چاہئیں؟ برابر ہونے چاہئیں۔ وَمَا دُونَ الْكَيْلِ اور اسی طرح جو کیل سے کم ہو، اور شرعی کم سے کم مقدار جس کا اعتبار ہے مسائل میں وہ کتنی ہے؟ نصف صاع۔ تو اس سے جو کم مقدار ہے کم مقدار، اس میں ایک گندم... ایک مٹھی گندم کی بیع دو مٹھی گندم کے بدلے ہمارے نزدیک جائز، کیونکہ یہاں کیل ہے ہی نہیں بھئی، کیونکہ یہ تو کیل سے کم مقدار ہے، اور ان کے نزدیک کیل تو علت تھی ہی نہیں طعم علت تھی، طعم تو پائی جا رہی ہے لہٰذا ان کے نزدیک ایک مٹھی گندم کے بدلے دو مٹھی گندم کی بیع جائز نہیں۔ تو یہ دیکھیے یہ فواکہ اور ما دون الکیل جو ہیں یہ ایسی فرع ہے جس میں اختلاف ہے: ہمارے نزدیک جائز ہے اس میں یہ بیع اور ان کے نزدیک جائز نہیں ہے بھئی، تو ان میں دیکھو ان کے نزدیک علت ہے ہمارے نزدیک علت نہیں ہے۔ تو یہ علت جو طعم ہے یہ متعدی ہوئی ایسی فرع کی طرف جس میں اختلاف کیا گیا ہے یعنی پھل اور وہ جو کیل سے کم مقدار ہے۔

وَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا بَاطِلَةٌ اور یہ ساری کی ساری اقسام باطل ہیں۔ تین صورتیں ہو گئیں معارضۂ خالصہ ہے اور کس چیز میں معارضہ ہے؟ اصل کی علت میں، یعنی سائل یہ کہتا ہے کہ اصل کے اندر حکم کی علت دوسری چیز ہے ہمارے پاس دلیل موجود ہے علت دوسری چیز ہے اور وہ چیز فرع کے اندر نہیں پائی جا رہی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو علت میں آ کر وہ کیا کر رہا ہے؟ معارضہ کر رہا ہے، تو یہاں پر تین صورتیں بنتی تھیں کہتے تھے تینوں باطل ہیں: ایک صورت یہ کہ سائل نے جو علت ذکر کی وہ متعدی ہوتی نہیں، وہ متعدی... جیسے ثمنیت ہے وہ متعدی ہوتی نہیں بھئی علتِ قاصرہ ہے۔ یا وہ ایسی علت ذکر کرے گا جو ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس میں بالاتفاق کیا ہے؟ وہ حکم پایا جا رہا ہے وہ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی، جس میں اتفاق ہے ہمارے نزدیک کہ کمی بیشی کے ساتھ اس کی بیع جائز نہیں ہوتی بھئی اسی کی جنس کے ساتھ۔ یا اس نے ایسی علت بیان کی جو متعدی ہوتی ہے ایسی فرع کی طرف جس میں سائل اور معترض کا اختلاف ہے بھئی۔ تو تینوں... تین صورتیں بن سکتی تھیں: یا تو وہ علت متعدی نہیں ہو گی، یا متعدی ہو گی تو مختلف فیہ فرع کی طرف، یا مجمعٌ علیہ فرع کی طرف متعدی ہو گی، تو یہ تین ہی صورتیں بنتی تھیں تینوں ذکر کر دیں۔ تینوں اور یہ ساری کی ساری اقسام باطل ہیں۔

لِأَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي يَدَّعِيهِ السَّائِلُ لَا يُنَافِي الْوَصْفَ الَّذِي يَدَّعِيهِ الْمُعَلِّلُ اس لیے کیونکہ وہ وصف یعنی وہ علت جس کا دعویٰ سائل نے کیا ہے وہ منافی نہیں ہے اس وصف کے جس کا دعویٰ معلل نے کیا تھا، إِذِ الْحُكْمُ يَثْبُتُ بِعِلَلٍ شَتَّى اس لیے کیونکہ حکم ثابت ہو جاتا ہے کئی علتوں سے، بعض اوقات ایک حکم کی کئی علتیں... آپ نے دیکھیے بھئی، بات چل رہی ہے معارضے کی، کس کی بات چل رہی ہے؟ معارضے کی۔ اور جب معلل نے ایک علت بیان کی تھی، آپ نے دوسری علت بیان کر دی تو اس سے اس کی علت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس پر کوئی زد نہیں پڑتی، اس لیے کیونکہ ایک حکم کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو اس کا رد ہوا؟ اس کا تو رد نہیں ہوا، مقصد کیا تھا معارضے کا تو؟ اس کو رد کرنا مقصد تھا، تو اگر آپ علت دوسری ذکر کر دیں اس کا تو رد ہی نہیں ہوا بھئی کیونکہ ایک حکم کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں، آپ نے اپنی علت ذکر کر دی ٹھیک ہے اس کی علت کو تو آپ نے رد نہیں کیا، لہٰذا یہ کیا ہے؟ باطل ہے یہ معارضہ بھئی۔

کہتے ہیں لِأَنَّ الْوَصْفَ الَّذِي يَدَّعِيهِ السَّائِلُ لَا يُنَافِي الْوَصْفَ الَّذِي يَدَّعِيهِ الْمُعَلِّلُ اس لیے کیونکہ وہ وصف جس کا دعویٰ سائل نے کیا ہے یعنی معترض نے لَا يُنَافِي وہ منافی نہیں ہے الْوَصْفَ الَّذِي يَدَّعِيهِ الْمُعَلِّلُ اس وصف کے جس کا دعویٰ معلل نے کیا ہے، إِذِ الْحُكْمُ يَثْبُتُ بِعِلَلٍ شَتَّى اس لیے کیونکہ حکم ثابت ہو جاتا ہے کئی علتوں سے مختلف علتوں سے۔

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَصْفُهُ مُتَعَدِّيًا اگر اس کا وصف متعدی ہی نہ ہو... تین صورتیں تھیں نا، ایک یا تو وہ سائل ایسی علت ذکر کرے گا جو متعدی ہی نہیں ہو گی یا پھر کیا ہو گی؟ متعدی ہو گی۔ اگر علت متعدی ہی نہیں ہوتی کہتے ہیں پھر تو اس معارضے کا فساد ظاہر ہے، اس لیے کیونکہ تعلیل کا مقصد ہی کیا ہے ہمارے نزدیک؟ تعدیہ، اور جب تعدیہ نہیں پایا گیا تو تعلیل بھی درست نہیں ہے بھئی۔ کہتے ہیں فَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَصْفُهُ مُتَعَدِّيًا اگر اس کا وصف متعدی ہی نہ ہو یعنی سائل کا جو اس نے سائل نے بیان کیا، فَفَسَادُهُ ظَاهِرٌ تو پھر تو اس کا فساد ظاہر ہے، لِأَنَّ الْمَقْصُودَ بِالتَّعْلِيلِ التَّعْدِيَةُ اس لیے کیونکہ تعلیل سے مقصود جو ہے وہ تعدیہ ہے۔ وَإِنْ كَانَ مُتَعَدِّيًا اور اگر جو سائل نے علت بیان کی وہ متعدی ہے، چاہے وہ فرعِ مجمعٌ علیہ کی طرف متعدی ہو چاہے فرعِ مختلفٌ فیہ کی طرف متعدی ہونے والی علت ہے، تو كَانَتِ الْمُعَارَضَةُ أَيْضًا فَاسِدَةً تو بھی معارضہ فاسد ہے، لِأَنَّهُ لَا تَعَلُّقَ لَهَا بِالْمُتَنَازَعِ فِيهِ اس لیے کیونکہ اس کا کوئی تعلق نہیں متنازع فیہ کے ساتھ۔ متنازع فیہ جس میں اختلاف ہے، یعنی فرع، یعنی فرع۔ معلل نے کہا اس فرع کے اندر یہ علت پائی جا رہی ہے، سائل نے کیا کہا؟ علت اور چیز ہے وہ اس فرع کے اندر نہیں، تو یہ متنازع فیہ کون ہوا؟ فرع ہوئی، کون ہوئی؟ فرع۔ تو اس کا کہتے ہیں اگر وہ علت متعدی ہونے والی ہے تو بھی معارضہ فاسد ہے اس لیے کیونکہ اس معارضے کا تعلق متنازع فیہ سے تو نہ ہوا، اس کا تعلق متنازع فیہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں یعنی فرع... فرع کے اندر کیا اختلاف ہے؟ کہ وہ حکم پایا جا رہا ہے یا وہ حکم پایا نہیں جا رہا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

معلل نے کہا تھا یہ علت ہے اور یہ علت فرع میں پائی جا رہی ہے لہٰذا یہ حکم ہے۔ سائل نے کیا آ کر کہا؟ یہ علت نہیں

ہے، دوسری علت ہے، اور وہ اس فرع کے اندر نہیں پائی جا رہی۔ تو یہ کہنے سے کہ یہ علت فرع میں نہیں پائی جا رہی، یہ ضروری تو نہیں کہ حکم بھی نہ پایا جائے، ہو سکتا ہے حکم کسی اور علت کی وجہ سے آ رہا ہو۔ حکم کس وجہ سے آ رہا ہو؟ حکم آ سکتا ہے یا نہیں؟ ایک حکم کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں تو ہو سکتا ہے حکم کسی اور علت کی وجہ سے آ رہا ہو، تو لہٰذا اگر دوسری علت ذکر بھی کر دیتا ہے اور وہ متعدی ہونے والی بھی ہے پھر بھی اس کا متنازع فیہ سے کوئی تعلق نہیں ہے بھئی۔

إِلَّا أَنَّهَا تُفِيدُ عَدَمَ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِيهِ ہاں صرف یہ اتنا فائدہ دے گا کہ وہ علت معدوم ہے اس کے اندر یعنی متنازع فیہ کے اندر۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ معلل نے کیا کہا تھا؟ کہ وہ علت فرع میں پائی جا رہی ہے۔ سائل نے کیا کہا؟ علت اور چیز ہے وہ فرع میں نہیں پائی جا رہی۔ تو کیا اس سے اس کی علت ٹوٹی؟ جی؟ اس کی علت تو نہیں ٹوٹی، علت تو... ایک چیز کی کئی علتیں ہو سکتی ہیں، اس کی علت نہیں ٹوٹی، ہاں صرف اتنا پتا چلا کہ جو علت سائل نے بتلائی ہے وہ علت فرع کے اندر نہیں پائی جا رہی، وہ علت فرع کے اندر نہیں پائی جا رہی۔ تو عدمِ علت ہوئی کس کے اندر؟ فرع میں، اور عدمِ علت عدمِ حکم کا فائدہ نہیں دیتا، آپ پہلے پڑھ چکے ہیں ضابطہ: عدمِ علت عدمِ حکم... کیونکہ ایک عدمی چیز ہو، عدم کے لیے بھی باقاعدہ دلیل چاہیے آپ پڑھ چکے ہیں بحث پیچھے گزری ہے بھئی۔ نفی کے لیے بھی باقاعدہ کیا چاہیے؟ دلیل چاہیے۔ علت نہیں ہے اس لیے حکم بھی نہیں ہے، نہیں بھئی نہیں، نفی کے لیے باقاعدہ کیا چاہیے؟ دلیل چاہیے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ بحث پیچھے گزر چکی ہے: وَالِاحْتِجَاجُ بِلَا دَلِيلٍ استدلال کرنا بغیر دلیل کے کہ دلیل نہیں ہے تو حکم بھی نہیں ہے، یہ بھی اسی قبیل سے ہے نا کہ علت نہیں ہے تو حکم نہیں ہے، یہ آپ پہلے پڑھ چکے ہیں غالباً تقریباً یہ پندرہ بیس صفحے قبل یہ بحث گزری ہے بھئی۔ تو اس سے صرف اتنا... سائل نے جو نئی علت بیان کی اس سے صرف اتنا پتا چلا کہ فرع کے اندر یہ علت نہیں، لیکن اس سے عدمِ علت سے عدمِ حکم کا فائدہ نہیں آیا کیونکہ حکم ہو سکتا ہے کسی اور علت کی وجہ سے ثابت ہو بھئی۔

تو کہتے ہیں وَإِنْ كَانَ مُتَعَدِّيًا اور اگر وہ علت جو ہے متعدی ہونے والی ہو، كَانَتِ الْمُعَارَضَةُ أَيْضًا فَاسِدَةً تو معارضہ پھر بھی فاسد ہے، لِأَنَّهُ لَا تَعَلُّقَ لَهَا بِالْمُتَنَازَعِ فِيهِ اس لیے کیونکہ اس کا تعلق نہیں ہے متنازع فیہ کے ساتھ، إِلَّا أَنَّهَا تُفِيدُ عَدَمَ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِيهِ مگر یہ کہ یہ جو معارضہ ہے یہ فائدہ دیتا ہے کہ وہ علت نہیں پائی جا رہی اس کے اندر یعنی فرع یعنی متنازع فیہ کے اندر، وَهُوَ لَا يُوجِبُ عَدَمَ الْحُكْمِ اور یہ عدمِ حکم کو ثابت نہیں کرتا، عدمِ علت عدمِ حکم کو ثابت نہیں کرتا بھئی۔

صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ سائل یہاں اعتراض کر سکتا ہے علت کے اندر تین صورتیں ہیں وہ اب نئی علت بیان کرے گا: یا تو وہ ایسی علت ہو گی جو متعدی ہی نہیں ہوتی، یا وہ ایسی علت ہے جو متعدی ہوتی ہے چاہے وہ متعدی ہوتی ہو ایسی فرع کی طرف جس میں سائل اور معترض کا اتفاق ہو چاہے اس ان کا اختلاف ہو، دونوں صورتوں میں۔ تو بہرحال گویا دو صورتیں ہو گئیں: ایک صورت ایسی علت ذکر کی جو متعدی ہی نہیں ہوتی، ایک صورت یہ کہ ایسی علت ذکر کی جو متعدی

ہوتی ہے۔ کہتے ہیں دونوں صورتوں میں یہ معارضہ فائدہ نہیں دے گا یہ باطل ہے فاسد ہے: اس لیے کیونکہ اگر ایسی علت ذکر کی جو متعدی ہی نہیں ہوتی تو پھر تو یہ تعلیل ہی صحیح نہیں ہے ہمارے نزدیک کیونکہ تعلیل ہوتی ہی کس مقصد کے لیے ہے؟ تعدیہ کے لیے اور تعدیہ تو یہاں نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ ایسی علت اس نے بیان کی جو متعدی ہونے والی ہے تو بھی اس کا کوئی فائدہ نہیں یہ معارضہ فاسد ہے، اس لیے کیونکہ یہ صرف اتنا اس نے بتلایا کہ فرع کے اندر یہ علت نہیں پائی جا رہی، اس نے جو علت ذکر کی وہ فرع کے اندر صرف اتنا پتا لگا یہ علت فرع میں نہیں پائی جا رہی، لیکن علت کے نہ پائے جانے سے حکم بھی نہ پایا جائے یہ تو ضروری نہیں، ہو سکتا ہے حکم کسی اور علت کی وجہ سے پایا جائے بھئی۔ لہٰذا یہ اس قسم کا معارضہ جو اصل کی علت میں کیا جائے وہ درست نہیں ہے فاسد ہے۔

وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيحٍ فِي الْأَصْلِ اور ہر ایسا کلام جو صحیح ہو اصل کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے۔ ہر ایسا کلام جو اپنی ذات کے اعتبار سے صحیح ہو۔ اچھا بھئی، پہلے تو سمجھ لیں اس مقام کو۔ یاد رکھیے آگے یہ بتائیں گے کہ جب مفارقہ کی... آپ کا کلام اور اعتراض صحیح ہو، لیکن آپ اس کو لے کر آئیں کس صورت میں؟ مفارقت کی صورت میں، تو یہ باطل ہے اور فاسد ہے۔ تو لہٰذا اس کو صحیح کرنے کے لیے آپ اس کو ممانعت کی صورت میں لائیں، کس صورت میں لے کر آئیں؟ ممانعت۔ بھئی یہ جو اوپر گزرا نا معارضہ کرنا، کس چیز میں معارضہ کرنا؟ اصل کی علت میں۔ ابھی جو قسم اوپر بیان ہوئی، معارضہ کرنا معارضۂ خالصہ کی ایک قسم اوپر بیان ہوئی کہ معارضۂ خالصہ ہو اور کس چیز کے اندر ہو؟ اصل کی علت کے اندر کیا جائے، اس کی تینوں قسمیں باطل ہیں بھئی تینوں فاسد ہیں، تینوں فاسد ہیں۔ اور یہی جو معارضہ ہے اصل کی علت میں اسی کا دوسرا نام کیا ہے؟ مفارقت ہے۔ لہٰذا اگر آپ کا کوئی اعتراض ہو اور صحیح بھی ہو تو اگر وہ کسی نے مفارقت کی صورت میں کیا ہے تو وہ تو باطل ہے، لہٰذا آپ اس کو کس صورت میں ذکر کیجیے؟ ممانعت کی صورت میں ذکر کیجیے، جب آپ اس کو ممانعت کی صورت میں ذکر کریں گے تو پھر اب آپ کا اعتراض مقبول ہو گا ورنہ اہلِ مناظرہ اور اہلِ اصول کے نزدیک آپ کا اعتراض ہی مقبول نہیں۔

اور ممانعت میں کیا کیا جاتا تھا؟ انکار کیا جاتا تھا یا علت کا یا حکم کا، یا علت کا انکار کیا جاتا تھا یا حکم کا۔ بھئی معارضہ کل بھی میں نے بیان کیا پرسوں بھی بیان کیا، معارضہ کس کو کہتے تھے؟ معلل نے حکم اور علت بیان کیا، ہم کہتے ہیں ہمیں آپ کا حکم بھی تسلیم علت بھی تسلیم لیکن ہمارے پاس ایک دلیل ہے جس سے اس کا ضد حکم جو ہے اس کا خلاف حکم ثابت ہو رہا ہے۔ تو معارضے میں اس کی بات کو تسلیم کر کے پھر اپنی دلیل ذکر کی جاتی تھی بھئی۔ اور ممانعت میں انکار کر دیا جاتا تھا، ہمیں آپ کی علت ہی نہیں تسلیم، ہمیں آپ کی علت ہی نہیں تسلیم یا ہمیں آپ کا حکم ہی نہیں تسلیم سرے سے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ فرق ہے۔ تو لہٰذا اسی چیز کو... آپ کا ایک اعتراض ہے صحیح ہے، قابلِ قبول ہونا چاہیے

اس کو، لیکن اگر آپ اس کو معارضہ فی علتِ الاصل کی صورت میں لائیں یعنی یوں کہیں آپ اس کو مفارقت کی صورت میں لائیں تو پھر تو اس کو کیا کر دیا جائے گا؟ وہ رد کر دیا جائے گا، وہ مقبول ہی نہیں ہے وہ فاسد ہے، تو پھر اس کو کس صورت میں لے کر آنا چاہیے؟ اگر آپ چاہتے ہیں وہ مقبول ہو تو کس صورت میں لے کر آئیں؟ ممانعت کی صورت میں اس کو لے کر آئیں بھئی کہ اس کی علت کا یا اس کے حکم کا کیا کریں؟ انکار کر دیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَكُلُّ كَلَامٍ، متن کو دیکھیے صرف: وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيحٍ فِي الْأَصْلِ يُذْكَرُ عَلَى سَبِيلِ الْمُفَارَقَةِ فَأَذْكُرُهُ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ ہر ایسا کلام جو اپنی ذات کے اعتبار سے صحیح ہو، ذکر کیا گیا ہو مفارقت کے طریقے پر، پس میں اس کو ذکر کروں گا عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ کس طریقے پر؟ ممانعت کے طریقے پر۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ فَاذْكُرْ یا تو یہ امر کا صیغہ ہے، یا یہ أَذْكُرُ، فَأَذْكُرُهُ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ، ہر ایسا کلام جو ذات کے اعتبار سے صحیح ہو ذکر کیا گیا ہو مفارقت کے طریقے پر فَأَذْكُرُهُ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ میں اس کو کس طریقے پر ذکر کروں گا؟ ممانعت کے طریقے پر ذکر کروں گا بھئی۔ تو أَذْكُرُ بھی پڑھ سکتے ہیں بھئی أَذْكُرُ، بلکہ شاید أَذْكُرُ زیادہ مناسب ہے بھئی یہاں پر، اس لیے کیونکہ بعض دیگر نسخوں میں میں نے دیکھا بھئی وہاں فَنَذْكُرُهُ آیا ہے کیا آیا ہے؟ فَنَذْكُرُهُ، ہاں وہ نسخہ تو بڑا بہترین لیکن یہاں پر ہمزہ ہے تو پھر آپ متکلم کا صیغہ بنا لیں بھئی، فَأَذْكُرُهُ۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور یہ خبر ہے یاد رکھیے فَأَذْكُرُهُ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ میں اس کو کس طریقے پر ذکر کروں گا؟ ممانعت کے طریقے پر ذکر کروں گا۔ یہ خبر ہے اور یہ خبر پر فا آئی مولانا فا۔ آپ نے پڑھا ہے کہ بعض اوقات مبتدا متضمن ہوتا ہے معنیٰ شرط کو تو اس کی خبر پر فا کا لانا جائز، اور وہ کون کون سی صورتیں ہیں؟ جی؟ ایسا مبتدا جو ہے ایسا نکرہ ہو جس کی صفت فعل یا ظرف ہو بھئی، جس کی صفت کیا ہو؟ فعل یا ظرف، كُلُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي فَلَهُ دِرْهَمٌ، كُلُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي دیکھو رَجُلٍ کی صفت کیا آئی؟ يَأْتِينِي، اور یا كُلُّ رَجُلٍ فِي الدَّارِ دیکھیے نکرہ کی صفت کیا آئی؟ جار مجرور۔ تو اگر مبتدا ایسا نکرہ ہو جس کی صفت فعل ہو یا ظرف ہو تو یہ مبتدا متضمن ہوتا ہے معنیٰ شرط کو، لہٰذا اس کی خبر پر فا کا لانا جائز: كُلُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي فَلَهُ دِرْهَمٌ۔ یا اسی طرح ایسا اسمِ موصول: مبتدا اگر ایسا اسمِ موصول ہو جس کا صلہ فعل یا جار مجرور یعنی ظرف ہو، جس کا صلہ کیا ہو؟ پہلی صورت کیا تھی؟ مبتدا ایسا نکرہ ہو جس کی صفت کیا آئے؟ فعل یا ظرف۔ دوسری صورت: مبتدا ایسا اسمِ موصول ہو جس کا صلہ کیا آئے؟ فعل یا ظرف، تو یہ بھی متضمن ہوتا ہے معنیٰ شرط کو تو اس کی خبر پر بھی فا کا لانا جائز: اَلَّذِي يَأْتِينِي فَلَهُ دِرْهَمٌ، اَلَّذِي فِي الدَّارِ فَلَهُ دِرْهَمٌ۔ تو یہاں بھی ایسے ہے دیکھیے بھئی: كُلُّ كَلَامٍ صَحِيحٍ فِي الْأَصْلِ یہ تو ایک صفت ہے، اور يُذْكَرُ عَلَى... دیکھو فعل آگیا یعنی صفت بھئی۔ تو ہر ایسا کلام جو ذات کے اعتبار سے صحیح ہو ذکر کیا گیا ہو مفارقت کے طریقے پر فَأَذْكُرُهُ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ میں اس کو کس طریقے پر ذکر کروں گا؟ ممانعت کے طریقے پر تو وہ مقبول ہو گا۔

تو کہتے ہیں وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيحٍ فِي الْأَصْلِ اور ہر ایسا کلام صحیح في الأصل یہ صحیح صفت ہے کلام کی، وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيحٍ

فِي الْأَصْلِ ہر ایسا کلام جو صحیح ہو اصل کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے وہ صحیح ہو، خود بتلا رہے ہیں: أَيْ فِي أَصْلِ وَضْعِهِ وَجَوْهَرِهِ یعنی اپنی اصلِ وضع اور اپنے جوہر یعنی اپنے مادے کے اعتبار سے وہ کلام کیا ہو؟ صحیح ہو۔ وَلٰكِنْ يُذْكَرُ عَلَى سَبِيلِ الْمُفَارَقَةِ وَلٰكِنْ یاد رکھیے یہ متن کا حصہ نہیں ہے، يُذْكَرُ یہ متن کا حصہ ہے اور یہ صفتِ ثانی ہے کلام کی، صفتِ ثانی ہے کس کی؟ کلام کی، اول صفت کیا آئی کلام کی؟ صَحِيحٍ، ہر ایسا کلام جو صحیح ہو اپنی ذات کے اعتبار سے اور ذکر کیا گیا ہو اس کو کس طریقے پر؟ مفارقت کے طریقے پر، الَّتِي هِيَ بَاطِلَةٌ عِنْدَ أَهْلِ الْأُصُولِ جو کہ اہلِ اصول کے نزدیک باطل ہے، فَأَذْكُرُهُ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ تو میں اس کو ذکر کروں گا ممانعت کے طریقے پر، لِيَخْرُجَ عَنْ حَيِّزِ الْفَسَادِ إِلَى حَيِّزِ الصِّحَّةِ تاکہ وہ نکل جائے فساد کی جگہ سے صحت کی جگہ کی طرف، حَيِّز کا معنیٰ جگہ، تاکہ وہ نکل جائے فساد... کیونکہ وہ پہلے کون سی صورت میں تھا کلام؟ مفارقت کی صورت میں، یعنی معارضہ تھا فی علتِ الاصل کی صورت میں، اور معارضہ فی علتِ الاصل یعنی مفارقت تو باطل ہے، تو اس صورت کے بجائے ہم نے کون سی صورت دے دیں گے اس کو ہم؟ ہم ممانعت والی صورت دے دیں گے اور ممانعت تو درست ہے بھئی آپ پڑھ چکے۔ تو کہتے ہیں میں اس کو ذکر کروں گا ممانعت کے طریقے پر تاکہ وہ نکل جائے فساد کی جگہ سے صحت کی جگہ کی طرف، وَيَكُونَ مَقْبُولًا بِأَصْلِهِ وَوَصْفِهِ مَعًا تاکہ وہ نکل جائے فساد کی جگہ سے صحت کی جگہ کی طرف اور تاکہ وہ مقبول ہو جائے اپنے اصل کے اعتبار سے بھی اور وصف کے اعتبار سے بھی مَعًا یعنی دونوں کے اعتبار سے۔ اصل کے اعتبار سے بھی تاکہ صحیح ہو جائے اور وصف کے بھی... بھئی اصل کے اعتبار سے تو پہلے بھی صحیح تھا، آپ کا اعتراض کیا تھا؟ صحیح تھا، لیکن وصف کے اعتبار سے صحیح نہیں تھا کیونکہ آپ کس کی صورت میں لائے تھے؟ مفارقت کی صورت میں لائے تھے، تو جب آپ اس کو ممانعت کی صورت میں لائیں گے تو اصلاً تو پہلے ہی صحیح تھا وصفاً بھی کیا ہو جائے گا؟ صحیح یعنی صورت بھی اس کی صحیح ہو جائے گی، لہٰذا اب آپ کا کلام کیا ہو گا؟ مقبول ہو گا۔

کہتے ہیں وَإِنَّمَا تُذْكَرُ هٰذِهِ الْقَاعِدَةُ هَاهُنَا، جی، سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ضابطہ یہاں کیوں ذکر کیا؟ مفارقت کی بات کی، پیچھے تو کہیں مفارقت کا ذکر نہیں آیا، اگرچہ میں ربط پہلے بیان کر چکا، شارح اب بیان کر رہے ہیں۔ میں نے کیا بتلایا تھا؟ کہ یہ مفارقت کوئی اور چیز نہیں، یہ وہی تو ہے المعارضۃ خالصہ فی علتِ الاصل، اسی کا نام کیا ہے؟ مفارقت ہے، یہی بیان کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں وَإِنَّمَا تُذْكَرُ هٰذِهِ الْقَاعِدَةُ هَاهُنَا ذکر کیا جاتا ہے اس قاعدے کو یہاں پر لِأَنَّ الْمُعَارَضَةَ فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ اس لیے کیونکہ معارضہ کرنا کس چیز میں؟ اصل یعنی مقیسٌ علیہ کی علت میں هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالْمُفَارَقَةِ عِنْدَهُمْ یہی ہے جس کا نام رکھا گیا مفارقت کے ساتھ عِنْدَهُمْ کن کے نزدیک؟ علمائے اصول کے نزدیک۔ لِأَنَّهُ أَتَى السَّائِلُ بِعِلَّةٍ يَقَعُ بِهَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ، جی، یہاں سے وجہ تسمیہ ذکر کر رہے ہیں کہ یہ جو معارضہ فی علتِ الاصل ہے اس کا نام اصولیین نے مفارقہ رکھا، کیا وجہ کیوں مفارقہ نام رکھا؟ کہتے ہیں اس لیے لِأَنَّهُ أَتَى السَّائِلُ بِعِلَّةٍ اس لیے کیونکہ سائل لے کر آیا ایسی علت يَقَعُ بِهَا الْفَرْقُ

بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ جس کے ذریعے فرق واقع ہو جاتا ہے کس کے درمیان؟ اصل اور فرع میں فرق ہو گیا، کیونکہ سائل نے ایسی علت ذکر کی جو اصل میں تو پائی جا رہی ہے لیکن فرع میں نہیں، تو دونوں میں فرق ہو گیا، تو اس لیے اس کو مفارقت کہتے ہیں۔ وَهُوَ فَاسِدٌ عِنْدَ الْأَكْثَرِ اور یہ فاسد ہے اکثر کے نزدیک، اکثر اصولیین کے نزدیک یہ فاسد ہے یہ مفارقہ اوپر بیان ہو چکا۔

فَإِذَا أَتَى السَّائِلُ بِكَلَامٍ لَطِيفٍ، جی، یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں بھئی: آپ کا اعتراض صحیح ہے لطیف ہے مقبول ہونا چاہیے، لیکن اگر آپ اس کو کس صورت میں لے کر آئیں تو قبول نہیں ہو گا؟ مفارقت، اگر آپ مفارقت کی صورت میں لے کر آئیں تو وہ قبول نہیں ہو گا، تو لہٰذا اس کو کس صورت میں لے کر آئیں؟ ممانعت کی صورت میں لے کر آئیں تو پھر یہی اعتراض کیا ہو جائے گا؟ مقبول ہو جائے گا۔ فَإِذَا أَتَى السَّائِلُ بِكَلَامٍ لَطِيفٍ مَقْبُولٍ فِي ضِمْنِ هٰذِهِ الْمُفَارَقَةِ الْفَاسِدَةِ پس جب لے کر آیا سائل ایسا کلامِ لطیف... کلامِ لطیف کا معنیٰ ہے لطیف کا معنیٰ ہے باریک، گہرا، اور مقبول کا معنیٰ جو صحیح ہو درست ہو، مثلاً سائل ایک اعتراض کرتا ہے وہ اعتراض مقبول درست بھی ہے اور لطیف بھی ہے یعنی گہرا اور باریک اعتراض ہے، تو جب سائل ایسا گہرا اور باریک اور مقبول اعتراض لے کر، کلام لے کر آیا فِي ضِمْنِ هٰذِهِ الْمُفَارَقَةِ الْفَاسِدَةِ کس کے ضمن میں؟ مفارقۂ فاسدہ۔ تو لطیف کا کیا معنیٰ؟ گہرا اور باریک، اور مقبول کا کیا معنیٰ جو صحیح؟ اعتراض تو صحیح ہے اور گہرا اور باریک ہے لیکن اس کو وہ لے کر کس کی صورت میں آیا؟ اگر مفارقت کی صورت میں لے کر آئے تو وہ اسے رد کیا جائے گا، تو لہٰذا اس کو چاہیے اس لطیف اور مقبول اعتراض کو کس صورت میں لے کر آئے؟ ممانعت کی صورت میں لے کر آئے بھئی۔ فَإِذَا أَتَى السَّائِلُ بِكَلَامٍ لَطِيفٍ مَقْبُولٍ جب لے کر آئے معترض ایسا کلام جو لطیف ہو مَقْبُولٍ اور مقبول ہو یعنی ذات کے اعتبار سے اس کو مقبول ہونا چاہیے، تو وہ سائل ایسا کلامِ لطیف لایا جو مقبول ہونا چاہیے فِي ضِمْنِ هٰذِهِ الْمُفَارَقَةِ الْفَاسِدَةِ کس کے ضمن میں لے کر آیا وہ؟ مفارقۂ فاسدہ کی صورت میں اس کو لے کر آیا، تو فَلَا بُدَّ تو اس صورت میں تو وہ فاسد تھا مفارقۂ فاسدہ کی صورت میں لایا، تو فَلَا بُدَّ أَنْ يُذْكَرَ ذٰلِكَ الْكَلَامُ بِعَيْنِهِ فِي ضِمْنِ الْمُمَانَعَةِ تو ضروری ہوا کہ بعینہ اسی کلام کو ذکر کیا جائے کس کے ضمن میں؟ ممانعت کے، کیونکہ وہ کلام لطیف بھی تھا مقبول بھی تھا، لطیف بھی تھا اور مقبول بھی تھا، نکات والا بھی تھا اور اعتراض بھی درست تھا مقبول ہونا چاہیے تھا، لیکن جب وہ اس کو مفارقت کے ضمن میں لے کر آیا تو وہ مفارقت تو فاسد تھی، تو ضروری ہوا کہ اس کلام کو کس طریقے پر لایا جائے؟ ممانعت کے ضمن میں لایا جائے، لِيَكُونَ ذٰلِكَ الْكَلَامُ مَقْبُولًا بِمَادَّتِهِ وَهَيْئَتِهِ مَعًا تاکہ وہ کلام مقبول ہو جائے بِمَادَّتِهِ اپنے مادے یعنی اصل کے اعتبار سے بھی، وَهَيْئَتِهِ مَعًا اور ساتھ اپنی ہیئت یعنی صورت کے اعتبار سے بھی۔ کلام تو اپنے اصل کے اعتبار سے صحیح تھا لیکن پہلے کس صورت میں لائے تھے؟ مفارقت کی صورت میں تو مقبول نہیں تھا، اب آپ نے ہیئت بدل دی صورت بدل دی کس صورت میں لے آئے؟ ممانعت کی صورت میں، تو اب کیا ہو گیا اپنی ذات کے اعتبار سے بھی اور ہیئت کے اعتبار سے بھی مقبول ہو گیا۔

مِثَالُهُ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ فِي إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ الْعَبْدَ الْمَرْهُونَ إِنَّهُ لَا يَنْفُذُ إِعْتَاقُهُ، لِأَنَّ الْإِعْتَاقَ تَصَرُّفٌ مِنَ الرَّاهِنِ يُلَاقِي حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالْإِبْطَالِ، فَكَانَ بَاطِلًا كَالْبَيْعِ مثال اس کی وہ جو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا فِي إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ الْعَبْدَ الْمَرْهُونَ... بھئی دیکھیے: راہن، مرہون، مرتہن جانتے ہیں کہ نہیں جانتے؟ میں آپ کے پاس قرض لینے کے لیے آیا، آپ نے کہا کہ میرے پاس کوئی چیز اپنی بطورِ ضمانت کے رکھوائیے پھر میں آپ کو قرض دوں گا، میں نے آپ کے پاس اپنا ایک غلام رہن رکھوا دیا، تو یہ غلام ہوا مرہون بھئی، غلام کیا ہوا؟ مرہون۔ اور میں ہوا راہن جس نے رہن رکھوایا وہ کون ہے؟ راہن۔ اور جس کے پاس یعنی آپ کے پاس جو میں نے غلام رکھوایا آپ ہوئے مرتہن۔ تو راہن رہن رکھوانے والا، مرتہن جس کے پاس رہن رکھوایا جائے، اور مرہون وہ چیز جس کو رہن رکھوایا۔ اب صورت یہ ہے: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ راہن اگر اپنے اس مرہون غلام کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد نہیں کر سکتا۔ میں، میں نے اپنا غلام آپ کے پاس رہن رکھوایا ہے میں اس کو آزاد کرتا ہوں کہ میرا غلام میری طرف سے آزاد، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ راہن حالانکہ یہ غلام کا مالک ہے صرف دوسرے کے پاس بطورِ رہن کے رکھوایا ہے لیکن پھر بھی وہ فرماتے ہیں یہ اس کو آزاد نہیں کر سکتا۔ اس لیے کیونکہ اگر یہ غلام کو آزاد مانا جائے کہ وہ آزاد ہو گیا ہے تو اس صورت میں تو مرتہن بیچارے کا حق باطل ہو جاتا ہے، مرتہن نے تو یہ غلام کس لیے رکھا ہے اپنے پاس؟ وہ تو اپنے اس کے ذریعے قرضہ وصول کرے گا، تو اس بیچارے کا حق کیا ہو جائے گا اس صورت میں؟ باطل۔ لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ راہن اپنے ہی مرہون غلام کو اگر آزاد کرے تو اس کا یہ اعتاق باطل ہے، اس کا یہ اعتاق باطل ہے، اس لیے کیونکہ اس صورت میں کیا ہوتا ہے؟ مرتہن کا حق باطل ہوتا ہے، مرتہن کا حق ضائع ہوتا ہے، تو لہٰذا یہ راہن کا یہ اعتاق باطل ہے كَالْبَيْعِ جیسے کہ بیع۔ جیسے راہن کی بیع باطل ہے اسی طرح اس کا یہ اعتاق بھی باطل ہے۔ راہن مثلاً میں... غلام آپ کے پاس گروی رکھوایا ہوا ہے اور میں اس غلام کو آگے کسی کے ہاتھ بیچنا چاہتا ہوں تو کہتے ہیں نہیں بیچ سکتا بھئی، کیوں؟ کیونکہ اگر میں بیچوں گا تو خریدار فوراً آئے گا میرا غلام میرے حوالے کرو، اور حالانکہ اس غلام کے ساتھ تو کس کا حق متعلق ہے؟ مرتہن کا حق متعلق ہے، اس نے اس کے ذریعے اپنے پیسے وصول کرنے اپنا قرضہ وصول کرنا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں مثال اس کی مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ فِي إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ الْعَبْدَ الْمَرْهُونَ راہن کے عبدِ مرہون کو آزاد کرنے کے بارے میں جو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ إِنَّهُ لَا يَنْفُذُ کہ نافذ نہیں ہو گا إِعْتَاقُهُ اس راہن کا آزاد کرنا، لِأَنَّ الْإِعْتَاقَ تَصَرُّفٌ مِنَ الرَّاهِنِ اس لیے کیونکہ یہ جو آزاد کرنا ہے یہ ایسا تصرف ہے راہن کی طرف سے يُلَاقِي حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالْإِبْطَالِ جو مل رہا ہے مرتہن کے حق کے ساتھ باطل کرتے ہوئے اسے، اسے باطل کرتے ہوئے۔ تَصَرُّفٌ یہ موصوف ہے، يُلَاقِي یہ اس کی صفت ہے، یہ کیا ہے اس کی صفت، تَصَرُّفٌ مِنَ الرَّاهِنِ یہ نکرہ ہے نا تَصَرُّفٌ، اور يُلَاقِي نکرہ کے بعد فعل آئے تو اس کی کیا بنتا ہے؟ صفت۔ لِأَنَّ الْإِعْتَاقَ اس لیے کیونکہ اعتاق جو ہے ایسا تصرف ہے راہن کی طرف سے جو ملاقات کر رہا ہے

کس کے ساتھ؟ مرتہن کے حق کے ساتھ، اسے باطل کرتے ہوئے یعنی اس کی وجہ سے مرتہن کا حق باطل ہو رہا ہے، فَكَانَ بَاطِلًا تو یہ اعتاق کیا ہوا؟ باطل ہوا، كَالْبَيْعِ کس کی طرح؟ بیع۔ تو گویا انہوں نے اعتاق کو قیاس کیا بیع پر، تو بیع ہوئی اصل اور اعتاق کیا ہے؟ فرع ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اب دیکھیے مثال اس کی چل رہی ہے کہ معلل تعلیل کرتا ہے اور سائل اس کو، ایک سائل اس کو مفارقت کی صورت میں معارضہ کرتا ہے، اور مفارقت کی صورت میں تو معارضہ صحیح نہیں، لہٰذا پھر بتائیں گے کہ اس کو ممانعت کی صورت میں یوں اعتراض کرنا چاہیے بھئی اس میں۔

فَمَنْ جَوَّزَ مِنَّا الْمُفَارَقَةَ پس جس نے جائز قرار دیا ہے ہم میں سے مفارقت کو یعنی ہم میں سے جو احناف میں سے جن فقہاء نے مفارقت کو جائز قرار دیا ہے، قَالَ فِي جَوَابِهِ وہ فرماتے ہیں اس کے جواب میں، امام شافعی رحمہ اللہ کے جواب میں، انہوں نے کہا کہ إِنَّ الْإِعْتَاقَ لَيْسَ كَالْبَيْعِ کہ اعتاق جو ہے بیع کی طرح نہیں ہے، لِأَنَّ الْبَيْعَ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ کیونکہ بیع جو ہے وہ احتمال رکھتی ہے فسخ کا، بیع جو ہے فسخ کا احتمال رکھتی ہے، وَالْعِتْقُ لَا يَحْتَمِلُهُ اور عتق جو ہے وہ تو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا، فَلَا يَصِحُّ الْقِيَاسُ لہٰذا یہ قیاس صحیح نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو فرق بیان کر دیا کہ اصل اور فرع دونوں الگ الگ ہیں: اصل وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے، اور فرع یعنی اعتاق وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔

تو کہتے ہیں وَهٰذَا الْفَرْقُ هُوَ الْمُعَارَضَةُ فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ اور یہ جو فرق ہے یہ معارضہ ہے کس کے اندر؟ اصل کی علت میں، یعنی کیا ہے؟ یعنی مفارقہ ہے، معارضہ ہے علت کی، اصل کی علت میں معارضہ ہے تو لہٰذا اس کو کیا کہتے تھے کیا نام بتایا تھا؟ یہ مفارقہ ہے۔ لِأَنَّ قَائِلَهُ يَقُولُ کیونکہ قائل جو ہے وہ یہ کہتا ہے کہ إِنَّ عِلَّةَ عَدَمِ جَوَازِ الْبَيْعِ کہ بیع کے جائز نہ ہونے کی جو علت ہے... آپ نے کہا، آپ نے بھئی، آپ نے کہا کہ بیع بھی جائز... معلل نے کیا کہا تھا؟ جیسے اس غلام کی جو مرہون ہے اس کی بیع راہن کے لیے جائز نہیں اسی طرح اس کا اعتاق بھی راہن کے لیے جائز نہیں۔ تو بیع کو کیا بنایا تھا؟ اصل، اور اعتاق کو کیا بنایا تھا؟ فرع بنایا تھا۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ بیع کو کیا بنایا؟ اصل، اور اعتاق کو فرع۔ اور اصل کا کیا حکم تھا؟ کہ راہن کی اس مرہون شے کی بیع جائز نہیں، جب وہ بیع جائز نہیں تو فرع کا بھی یہی حکم وہ بھی اعتاق بھی جائز نہیں۔ جائز نہیں۔ تو اس نے، سائل نے اصل کی علت میں ہی دوسری علت بیان کی کہ بیع کیوں نہیں جائز؟ بیع کے جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ فسخ کا احتمال رکھتی ہے، یہ کس کا احتمال رکھتی ہے؟ فسخ کا احتمال رکھتی ہے، اور یہ علت فرع کے اندر نہیں پائی جا رہی، یعنی اعتاق میں یہ علت نہیں ہے، اعتاق جو ہے وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتا، بیع تو فسخ کا احتمال رکھتی ہے لیکن اعتاق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

لِأَنَّ قَائِلَهُ يَقُولُ اس لیے کیونکہ اس کا قائل جو ہے وہ کہتا ہے کہ إِنَّ عِلَّةَ عَدَمِ جَوَازِ الْبَيْعِ کہ بیع کے جائز نہ ہونے کی علت جو ہے هِيَ كَوْنُهُ مُحْتَمِلًا لِلْفَسْخِ بَعْدَ وُقُوعِهِ یہ اس بیع کا محتمل للفسخ ہونا ہے بَعْدَ وُقُوعِهِ واقع ہونے کے بعد، بیع واقع ہونے

کے بعد بھی فسخ کا احتمال رکھتی ہے، اس وجہ سے بیع جائز نہیں، راہن کی مرہون کی بیع جائز نہیں، راہن کس کی بیع کرے؟ مرہون کی، تو یہ جائز نہیں۔ کیوں نہیں جائز؟ کیونکہ بیع واقع ہونے کے بعد بھی فسخ ہونے کا احتمال... بھئی معلل سے فرق کر رہا ہے نا، نئی علت بیان کر رہا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی کہ یہ علت ہے۔

تو کہتے ہیں فَهٰذَا السُّؤَالُ یہ جو سوال ہے یعنی اعتراض ہے وَإِنْ كَانَ مَقْبُولًا فِي نَفْسِهِ اگرچہ یہ مقبول ہے اپنی ذات کے اعتبار سے، اعتراض تو ٹھیک ہے، لٰكِنَّهُ لَمَّا جَاءَ بِهِ السَّائِلُ عَلَى سَبِيلِ الْمُفَارَقَةِ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ لیکن جب سائل اس کو مفارقت کے طریقے پر لے کر آیا تو پھر اس سے یہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اعتراض ٹھیک ہے لیکن کس طریقے پر لے کر آیا؟ مفارقت کے طریقے پر، پھر قبول نہیں کیا جائے گا۔ فَكَانَ حَقُّهُ أَنْ نُورِدَهُ نَحْنُ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ تو اس کا حق یہ ہے کہ اس سوال کا حق یہ ہے کہ ہم اس کو لے کر آئیں گے کس طریقے پر؟ ہم ممانعت کے طریقے پر لے کر آئیں گے۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ بات کیا چل رہی ہے؟ توجہ ہے؟ ادھر دیکھیں بھئی سبق۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے علت بیان کی، حکم بیان کیا، کہ راہن اگر اپنے ہی مرہون غلام کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد نہیں کر سکتا، اس کا اعتاق نافذ نہیں ہو گا، جیسے اس کی بیع نافذ نہیں ہوتی، جیسے اس کی بیع نافذ... کیونکہ اس صورت میں وہ مرتہن جو ہے اس کا حق ضائع ہوتا ہے اس کا حق باطل ہوتا ہے، اس نے تو یہ چیز اپنے پاس کیوں رکھی ہے گروی؟ کیوں رکھی ہے؟ تاکہ اس کے ذریعے اگر وہ آدمی میرے پیسے ادا نہ کرے تو اس کو بیچ کر میں کیا کر لوں گا؟ اپنے پیسے وصول کر لوں گا بھئی۔ تو جواب میں اب ادھر سے سائل معترض جو ہے اعتراض کرتا ہے، کیا کہتا ہے؟ کہ اصل اور فرع یہاں ایک جیسے نہیں دونوں الگ الگ ہیں، کیونکہ بیع جو ہے وہ واقع ہونے کے بعد بھی فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے، جبکہ آزادی واقع ہونے کے بعد فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتی، تو دونوں میں فرق آگیا دونوں میں فرق۔ تو گویا کہنے والے کا مطلب یہ ہے کہ بیع جو جائز نہیں اس کی علت کیا ہے؟ جی؟ اس کی علت یہ ہے کہ وہ واقع ہونے کے بعد بھی فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ یہ کس نے، کس طریقے پر کہا ہے اس نے؟ مفارقت کے طریقے پر، مفارقت کے طریقے پر۔ جب مفارقت کے طریقے پر کہا تو پھر یاد رکھیے یہ مردود ہے، یہ فاسد ہے، لہٰذا طریقہ کیا ہے اس کو کس صورت میں لانا چاہیے؟ ممانعت کے طریقے پر لانا چاہیے۔ اعتراض ٹھیک ہے اس کا لیکن اس کو ممانعت کی صورت میں لایا جائے بھئی۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اعتراض جب صحیح ہے، اعتراض صحیح ہے، تو مفارقت کی صورت میں کیوں قابلِ قبول نہیں ہے وجہ کیا ہے؟ وجہ ایک تو پہلے ذکر ہو چکی، کہ مفارقت کس چیز کا نام ہے؟ وہی معارضہ فی علتِ الاصل کا نام ہے، مفارقت کس چیز کا نام ہے؟ معارضہ فی علتِ الاصل کا نام ہے، اور معارضہ فی علتِ الاصل کی تین صورتیں تھیں اور تینوں صورتیں فاسد تھیں: کیونکہ معترض یا تو تعلیل کرے گا، سائل، سائل یا تو تعلیل کرے گا ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہونے والی نہیں ہے، تو پھر تو سرے سے تعلیل ہی باطل کیونکہ تعلیل تو ہوتی ہی تعدیہ کے لیے اور تعدیہ یہاں نہیں ہے۔ اور یا وہ سائل

جو ہے تعلیل کرے گا کس کے ساتھ؟ ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہونے والی ہے، تو بھی اس صورت میں صرف اتنا پتا چلا کہ یہ والی علت جو ہے فرع کے اندر نہیں پائی جا رہی، لیکن فرع کے اندر یہ علت نہیں پائی جا رہی اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوا کہ یہ حکم بھی نہیں پایا جا رہا، کیونکہ ہو سکتا ہے حکم کسی اور علت کی وجہ سے ہو۔ تو مفارقت کی صورت میں اگر یہی اعتراض کیا جائے گا تو یہ اعتراض کیا ہو جائے گا؟ باطل ہو جائے گا۔ مفارقت کی صورت میں یہ نہ ذکر کرے، کیونکہ مفارقت لائے گا تو اس کا فائدہ کوئی نہیں ہے۔ آپ ایک چیز کی... معلل نے ایک علت بیان کی تھی، آپ دوسری علت بیان کر دیں تو اس کی علت پر تو کوئی ضرب نہ آئی بھئی، ایک حکم ہو سکتا ہے کئی علتوں سے ثابت ہوتا ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا اعتراض صحیح تھا لیکن اس کو مفارقت کی صورت میں لے کر آئے اور مفارقت تو صحیح نہیں، لہٰذا اس کو کس صورت میں لے کر آؤ؟ ممانعت کی صورت میں لے کر آؤ۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں فَهٰذَا السُّؤَالُ وَإِنْ كَانَ مَقْبُولًا فِي نَفْسِهِ یہ سوال اور یہ جو اعتراض ہے اگرچہ اپنی ذات کے اعتبار سے مقبول ہے، لٰكِنَّهُ لَمَّا جَاءَ بِهِ السَّائِلُ عَلَى سَبِيلِ الْمُفَارَقَةِ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ لیکن جب معترض اس کو مفارقت کے طریقے پر لے کر آیا تو اس سے یہ قبول نہیں کیا جائے گا، فَكَانَ حَقُّهُ أَنْ نُورِدَهُ نَحْنُ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ پس اس سوال کا حق یہ ہے کہ ہم اس کو وارد کریں عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ کس طریقے پر؟ ممانعت کے طریقے پر۔

فَنَقُولُ پس ہم کہتے ہیں: لَا نُسَلِّمُ، ممانعت آگیا بھئی لَا نُسَلِّمُ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے، أَنَّ الْإِعْتَاقَ كَالْبَيْعِ کہ اعتاق کس کی طرح ہے؟ بیع کی طرح ہے، فَإِنَّ حُكْمَ الْبَيْعِ التَّوَقُّفُ عَلَى إِجَازَةِ الْمُرْتَهِنِ اس لیے کیونکہ بیع کا جو حکم ہے وہ موقوف ہونا ہے عَلَى إِجَازَةِ الْمُرْتَهِنِ کس کی اجازت پر؟ مرتہن کی اجازت پر، فِيمَا يَجُوزُ فَسْخُهُ ان چیزوں کے اندر جن کا فسخ جائز ہو۔ بیع کس قبیل سے ہے؟ جس کا فسخ جائز ہے، تو ان چیزوں میں جن کا فسخ جائز ہو وہاں پر بیع کیا ہو گی؟ بیع بھی ان میں سے ہے، تو بیع کا کیا حکم ہو گا؟ وہ مرتہن کی اجازت پر موقوف ہو گی۔ میں نے اپنا غلام آپ کے پاس رکھوایا ہے اور آپ کے پاس ہی ہے غلام میں ادھر زید کے ساتھ اس کی بیع کر لیتا ہوں، یاد رکھیے یہ بیع موقوف ہو گئی مرتہن یعنی آپ کی اجازت پر، کیونکہ آپ کے حق کی وجہ سے ہم نے بیع کی اجازت نہیں دی۔ ہاں تو اگر آپ اجازت دے دیتے ہیں، مرتہن اجازت دے دیتا ہے پھر تو اس نے اپنا حق خود ہی ساقط کر دیا، تو یہی بیع درست ہو جائے گی نئے سرے سے بیع کرنے کی ضرورت نہیں۔ معلوم ہوا بیع کا کیا حکم ہے؟ راہن اگر مرہون شے کی بیع کرے تو باطل ہوتی ہے یا موقوف ہوتی ہے؟ موقوف ہوتی ہے مرتہن کی اجازت پر۔

فَإِنَّ حُكْمَ الْبَيْعِ التَّوَقُّفُ عَلَى إِجَازَةِ الْمُرْتَهِنِ اس لیے کیونکہ بیع کا حکم جو ہے وہ موقوف ہونا ہے مرتہن کی اجازت پر، فِيمَا يَجُوزُ فَسْخُهُ ان چیزوں کے اندر جن کا فسخ جائز ہو، لَا الْإِبْطَالُ اس کا عطف التَّوَقُّفُ پر ہے، فَإِنَّ حُكْمَ الْبَيْعِ التَّوَقُّفُ

بیع کا حکم توقف ہے لَا الْإِبْطَالُ ابطال نہیں ہے۔ وَأَنْتَ فِي الْإِعْتَاقِ اور آپ جو ہیں اعتاق کی صورت میں یعنی فرع کے اندر... اصل کون تھا؟ اصل کیا ہے یہاں پر؟ بیع۔ فرع کیا ہے؟ اعتاق۔ تو اصل میں تو ہم نے بتا دیا کہ وہ بیع جو ہے اس کا حکم کیا ہے؟ وہ موقوف رہتی ہے۔ وَأَنْتَ اور آپ جو ہیں اے معلل فِي الْإِعْتَاقِ اعتاق کے مسئلے میں یعنی فرع میں کس میں؟ فرع میں، تُبْطِلُ أَصْلًا سرے سے ہی باطل قرار دے دیتے ہیں مَا لَا يَجُوزُ فَسْخُهُ بَعْدَ ثُبُوتِهِ اس چیز کو کہ جائز نہیں جس کا فسخ کرنا ثابت ہونے کے بعد۔ أَنْتَ فِي الْإِعْتَاقِ آپ جو ہیں اعتاق میں یعنی فرع کی صورت میں تُبْطِلُ یہ خبر آگئی أَنْتَ کی، آپ کیا کرتے ہیں؟ باطل قرار دیتے ہیں، أَصْلًا سرے سے ہی باطل قرار دے دیتے ہیں کس چیز کو باطل قرار دے دیتے ہیں؟ مَا مفعول ہے تُبْطِلُ کے لیے، اس چیز کو لَا يَجُوزُ فَسْخُهُ بَعْدَ ثُبُوتِهِ جس کا فسخ جائز نہیں ہے اس کے، جس چیز کے ثبوت کے بعد اس کو فسخ نہیں کیا جا سکتا آپ اس کو سرے سے ہی باطل قرار دیتے ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ حَتَّى لَوْ أَجَازَ الْمُرْتَهِنُ لَا يَنْفُذُ إِعْتَاقُهُ عِنْدَكَ یہاں تک کہ اگر مرتہن اجازت دے دے تو بھی اس راہن کا اعتاق نافذ نہیں ہوتا آپ کے نزدیک، آپ کے نزدیک راہن کا اعتاق نافذ نہیں ہوتا۔

بیع کا کیا حکم ہے؟ وہ موقوف رہتی ہے۔ تو یہ ہے اصل۔ ہم اب ممانعت کی صورت میں آرہے ہیں، ممانعت کی صورت میں۔ اور ہم کیا کہتے ہیں؟ کہ آپ یہ جو قیاس کر رہے ہیں، قیاس کیا جاتا ہے تعدیہ کے لیے، قیاس کس لیے کیا جاتا ہے؟ حکم کو متعدی کرنے کے لیے، اور حکم متعدی کرنے کے اندر آپ نے شرائط پڑھی تھیں کہ حکم میں کوئی تبدیلی نہیں آنی چاہیے، جو حکم اصل کا تھا وہی حکم کس کا ہونا چاہیے؟ فرع کا ہونا چاہیے۔ لیکن یہاں اصل کا اور حکم ہے فرع کا اور حکم ہے: اصل کیا تھی؟ موقوف تھی اجازت پر، اگر مرتہن بعد میں اجازت دے دے تو وہی بیع کیا ہو جائے گی؟ نافذ، لیکن اعتاق فرع ہے، فرع کے اندر آپ کہتے ہیں یہ سرے سے ہی باطل ہے، مرتہن بعد میں اجازت دے بھی دے تو یہ نافذ ہو ہی نہیں سکتی، یہ ہے ہی سرے سے باطل ہے۔ تو دیکھیے آپ نے کیا کر دیا؟ حکم کو بدل دیا حالانکہ اصل اور فرع کا حکم ایک ہونا چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ اچھی طرح؟ خلاصہ مختصراً پھر سن لیں بھئی: مسئلہ یہ چل رہا تھا کہ اگر معارضہ کیا جائے اصل کی علت میں تو یہ اس کی تین صورتیں بنتی ہیں اور تینوں باطل ہیں بھئی تینوں فاسد ہیں، تینوں فاسد ہیں۔ اور یہی جو معارضہ ہے اصل کی علت میں اسی کا دوسرا نام کیا ہے؟ مفارقہ ہے۔ لہٰذا اگر آپ کا کوئی اعتراض ہو اور صحیح بھی ہو تو اگر وہ کسی نے مفارقت کی صورت میں کیا ہے تو وہ تو باطل ہے، لہٰذا آپ اس کو کس صورت میں ذکر کیجیے؟ ممانعت کی صورت میں ذکر کیجیے، جب آپ اس کو ممانعت کی صورت میں ذکر کریں گے تو پھر اب آپ کا اعتراض مقبول ہو گا ورنہ اہلِ مناظرہ اور اہلِ اصول کے نزدیک آپ کا اعتراض ہی مقبول نہیں۔ چنانچہ اس کے لیے پھر مثال ذکر کی کہ جیسے امام شافعی رحمہ

اللہ فرماتے ہیں کہ اگر راہن اپنے مرہون غلام کو آزاد کرے تو اس کا یہ اعتاق باطل ہے، جیسے کہ راہن کی بیع جو ہے اسی بیع کرے اسی مرہون غلام کی تو یہ بیع جیسے باطل ہے اسی طرح اعتاق بھی باطل ہے اعتاق بھی۔ تو بیع کو بنایا انہوں نے مقیسٌ علیہ اور اعتاق کو بنایا مقیس، اور جب بیع مقیسٌ علیہ جو ہے وہ جائز نہیں تو لہٰذا اعتاق بھی جائز نہیں۔ اس پر اگر مفارقت کی صورت میں اعتراض کیا جائے تو وہ یوں کیا جائے گا، یوں کرتا ہے کوئی اعتراض، کہ آپ نے اصل بنایا بیع کو اور فرع بنایا اعتاق کو، لیکن یہ فرع ہے یہ اصل کی طرح نہیں کیونکہ بیع تو فسخ کا احتمال رکھتی ہے لیکن آزادی فسخ کا احتمال نہیں، لہٰذا قیاس صحیح نہیں۔ تو یہ دیکھیے یہ فرق بیان کر دیا، دونوں کا کیا کر دیا؟ فرق بیان کر دیا تو یہ مفارقہ ہے۔ گویا سائل کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ بیع جو ناجائز ہے یعنی اصل، اصل جو ناجائز ہے اس کی علت یہ ہے کہ وہ فسخ کا احتمال رکھتی ہے واقع ہونے کے بعد بھی، اس وجہ سے وہ جائز نہیں ہے، یہ علت ذکر کر دی۔ جب یہ علت ذکر کی، تو اپنی علت ذکر کی، اور اپنی علت ذکر کرے تو معلل کی علت پر تو کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ ایک حکم کئی علتوں سے ثابت ہو سکتا ہے بھئی، تو لہٰذا یہ صورت مقبول نہیں۔ تو لہٰذا اس کو کس صورت میں ذکر کرے پھر؟ ممانعت۔ تو یہاں پر بھی کہے یہ کہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ آزادی کس کی طرح ہے؟ بیع کی طرح ہے، بیع کی طرح ہے، کیونکہ بیع جو ہے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ موقوف رہتی ہے مرتہن کی اجازت پر، اور جب اصل کا یہ حکم ہے تو فرع کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے یعنی اعتاق کو بھی مرتہن کی اجازت پر موقوف ہونا چاہیے، لیکن آپ اعتاق کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ وہ سرے سے ہی باطل حتیٰ کہ بعد میں اگر مرتہن اجازت دے بھی دے پھر بھی اعتاق باطل ہو چکا وہ نافذ ہی نہیں ہو گا بھئی، نئے سرے سے اعتاق کرے تو الگ بات ہے وہ والا اعتاق نافذ نہیں ہو گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو لہٰذا حکم ایک ہی ہونا چاہیے تھا اصل اور فرع کا لیکن آپ نے فرع میں جا کر حکم کو بدل دیا بھئی، لہٰذا یہ درست نہیں آپ کا قیاس بھئی۔

چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۱۲۴: دفعِ قیاس و معارضات (۷): دفعِ معارضہ بطریقِ ترجیح — وجوہِ ترجیحِ اربعہ (کثرتِ اصول، قوتِ ثبات وغیرہ) کا آغاز

نور الانوار صفحہ: ۲۶۰ — بتاریخ: ۵ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْمُعَارَضَةِ شَرَعَ فِي بَيَانِ دَفْعِهَا فَقَالَ: وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيلُ فِيهَا التَّرْجِيحَ أَيْ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْمُعَارِضَيْنِ عَلَى الْآخَرِ بِحَيْثُ تَنْدَفِعُ الْمُعَارَضَةُ، فَإِنْ لَمْ يَتَأَتَّ لِلْمُجِيبِ التَّرْجِيحُ صَارَ مُنْقَطِعًا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْمُعَارَضَةِ شَرَعَ فِي بَيَانِ دَفْعِهَا اور مصنف رحمہ اللہ جب معارضے کے بیان سے فارغ ہوئے شَرَعَ فِي بَيَانِ دَفْعِهَا تو معارضے کی دفع کے بیان میں شروع ہوئے، یعنی اب آگے یہ بیان کرنے لگے کہ معارضے کو کس طرح دفع کیا جائے گا، معارضے کو کس طرح دفع کیا جائے گا۔

معارضہ کس کو کہتے تھے؟ معلل نے ایک علت ذکر کی اور ایک حکم ذکر کیا کہ یہ حکم ہے۔ سائل اس کے مقابلے میں کیا کہتا ہے؟ آپ کی علت ہمیں قبول، آپ کا حکم بھی قبول، لیکن ہمارے پاس ایک ایسی دلیل ہے جس سے اس کے مخالف حکم ثابت ہوتا ہے۔ تو اس کی بھی دلیل... معلل کی بھی دلیل اور حکم آگیا، اور سائل کی بھی دلیل اور حکم آگیا، اب کس کو ترجیح دیں گے بھئی؟ دونوں طرف سے دلیل بھی ہے علت بھی ہے اور حکم بھی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں وَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ جب معارضہ قائم ہو جائے كَانَ السَّبِيلُ فِيهَا التَّرْجِيحَ تو راستہ اس کے اندر جو ہے طریقہ اس کے اندر جو ہے وہ ترجیح ہے، یعنی اب ترجیح پر عمل کیا جائے گا: کس کے قیاس کو ترجیح ہو؟ ایک قیاس معلل نے

پیش کیا علت اور حکم، دوسرا قیاس کس نے پیش کر دیا؟ سائل نے، تو کس قیاس پر عمل کیا جائے گا؟ تو اب اس کے حل کا طریقہ کیا ہے؟ ترجیح ہے کہ ترجیح دی جائے بھئی۔ أَيْ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْمُعَارِضَيْنِ عَلَى الْآخَرِ یعنی ترجیح دینا دو معارض میں سے ایک کو، یعنی دو معارض مقابل قیاسوں میں سے ایک کو ترجیح دینا عَلَى الْآخَرِ دوسرے پر بِحَيْثُ تَنْدَفِعُ الْمُعَارَضَةُ اس حیثیت سے کہ معارضہ دفع ہو جائے ختم ہو جائے۔ کیا کیا جائے؟ وجہ ترجیح ذکر کی جائے، ایک دو معارض قیاسوں میں سے ایک کی ترجیح ذکر کر دی جائے اس طور پر کہ پھر معارضہ ختم ہو جائے بھئی۔

فَإِنْ لَمْ يَتَأَتَّ لِلْمُجِيبِ التَّرْجِيحُ پس اگر حاصل نہ ہو جواب دینے والے جو ہے، مُجِیب یعنی معلل مراد ہے، اگر حاصل نہ ہو معلل کو کیا حاصل نہ ہو؟ التَّرْجِيحُ معلل کو ترجیح حاصل نہ ہو، وہ ترجیح بیان نہ کر سکے، صَارَ مُنْقَطِعًا تو وہ کیا ہو جائے گا؟ منقطع ہو جائے گا منقطع بھئی، یعنی یوں کہیں ناکام ہو جائے گا یا لاجواب ہو جائے گا۔ کیا ہو جائے گا؟ لاجواب ہو جائے گا یا یوں کہیں ناکام ہو جائے گا، کیونکہ وہ تو اپنا دعویٰ لے کر آیا تھا ایک بات کو اس نے ثابت کرنا تھا، اور جب سائل نے اس کے جواب میں دوسرا قیاس ذکر کر دیا اور معلل اپنے قیاس کی ترجیح ذکر نہ کر سکا تو اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہوا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے فَإِنْ لَمْ يَتَأَتَّ لِلْمُجِيبِ التَّرْجِيحُ صَارَ مُنْقَطِعًا پس اگر حاصل نہ ہو معلل کو ترجیح تو وہ منقطع ہو جائے گا یعنی لاجواب یا ناکام کہہ لیں، ناکام ہو جائے گا۔

وَإِنْ يَتَأَتَّ لَهُ اور اگر اسے ترجیح حاصل ہو، یعنی وہ کوئی ترجیح پیش کر دے کوئی ترجیح لے آئے، کہ ایک قیاس میرا ہے ایک قیاس آپ نے ذکر کیا، پھر وہ اپنے قیاس کی ترجیح ذکر کر دیتا ہے کہ یہ جو ہے یہ والی علت یہ راجح ہے لہٰذا میرا قیاس راجح ہے، تو پھر فَلِلسَّائِلِ أَنْ يُعَارِضَهُ بِتَرْجِيحٍ آخَرَ تو پھر سائل کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کا معارضہ کرے دوسری ترجیح سے۔ اس نے اپنے قیاس کی ترجیح ذکر کی تھی معلل نے، سائل کیا کر سکتا ہے؟ اپنے قیاس کی ترجیح ذکر کر سکتا ہے۔

وَهٰذَا هُوَ حُكْمُ الْمُعَارَضَةِ فِي الْقِيَاسِ اور یہ ہے حکم قیاس کے معارضے میں بھئی۔ یہ طریقہ ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ کہ معلل نے قیاس ذکر کیا تھا سائل نے بھی ذکر کر دیا، تو معلل کو اب کیا کرنا پڑے گا؟ ترجیح ذکر کرنا پڑے گی اپنے قیاس کی، اور پھر جواب میں کون ذکر کر سکتا ہے ترجیح؟ سائل بھی اپنے قیاس کی ترجیح ذکر کر سکتا ہے۔ یہ تو تھا کہتے ہیں حکم قیاس کے اندر معارضے کی صورت میں جب دو قیاس آپس میں باہم معارض ہو جائیں مقابل ہو جائیں۔ تو انہوں نے کہا وَهٰذَا هُوَ حُكْمُ الْمُعَارَضَةِ فِي الْقِيَاسِ یہ حکم ہے قیاس میں معارضے کا، وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ فِي النَّقْلِيَّاتِ اور باقی وہ معارضہ جو نقلیات کے اندر ہو یعنی قرآن اور حدیث کے اندر معارضہ آئے، فَقَدْ مَضَى بَيَانُهَا تو تحقیق اس کا بیان گزر چکا ہے۔ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ جب دو دلیلوں میں تعارض آئے ٹکراؤ آئے، ایک آیت سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے دوسری آیت سے دوسرا حکم، تو اس صورت میں پھر امام شافعی رحمہ اللہ کا اور طریقہ تھا ہمارا اور طریقہ۔ کیا کیا صورتیں ذکر ہوئی تھیں؟ مثلاً نسخ کو دیکھا جائے، ترجیح پر عمل کیا جائے گا یا جمع و تطبیق وغیرہ پر، یا پھر اگر کسی طریقے سے بھی حل نہ، ترجیح نہ دی جا سکے،

تو پھر اس سے نچلے درجے کی دلیل یعنی حدیث کی طرف آجائیں گے، اگر حدیث کے اندر بھی اسی طرح کسی ایک کو ترجیح نہ دی جا سکے یا نسخ وغیرہ پر عمل نہ ہو سکے یا تطبیق پر عمل نہ ہو سکے، تو پھر اس سے نچلے درجے کی دلیل کی طرف چلے جاتے تھے۔ تفصیلی بیان پیچھے گزر چکا۔ تو کہتے ہیں یہ تو قیاس کے اندر معارضے کا حکم تھا، اور باقی نقلیات یعنی قرآن اور حدیث میں جو معارضہ ہے تحقیق اس کا بیان گزر چکا ہے۔

وَهُوَ عِبَارَةٌ، متن کو متن سے جوڑیے بھئی: پیچھے کیا تھا؟ جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس میں طریقہ اور راستہ کیا ہے؟ ترجیح کا ہے۔ اب آگے ترجیح کی تعریف کر رہے ہیں، ترجیح کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا ترجیح جو ہے وہ عبارت ہے عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ... فَضْلِ سے پہلے بَيَانِ کا لفظ مضاف محذوف ہے: عَنْ بَيَانِ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا، شرح میں بتلائیں گے بھئی أَيْ بَيَانِ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ۔ تو یہ فَضْلِ کے لفظ سے پہلے بَيَانِ کا لفظ محذوف ہے۔ وجہ اس کی یہ کہ اگر بَيَانِ کے لفظ کو یہاں مقدر نہ مانیں، تو یہ تعریف کر رہے ہیں ترجیح کی، اور تعریف کیا کی؟ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا فوقیت لے جانا، فَضْلِ کا کیا معنی؟ فوقیت لے جانا، بڑھ جانا، أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ دو ایک جیسی چیزوں میں سے ایک کا، دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے پر عَلَى الْآخَرِ دوسرے پر فوقیت لے جانا وَصْفًا باعتبارِ وصف کے۔ دو ایک جیسی چیزیں تھیں یعنی دونوں طرف قیاس تھے، ان کے دو ایک جیسی چیزوں میں سے ایک قیاس جو ہے دوسرے پر بڑھ گیا، ایک قیاس دوسرے پر بڑھ گیا۔

تو تعریف کس کی کر رہے ہیں؟ ترجیح کی، اور تعریف کیا کی؟ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا دو ایک جیسی چیزوں میں سے ایک کا دوسرے پر وصف کے اعتبار سے بڑھ جانا فوقیت لے جانا۔ تو یہ تعریف تو ترجیح کی نہیں ہے، ترجیح کا معنیٰ تو ہے فوقیت بتلانا، فوقیت دینا۔ ترجیح کا کیا معنیٰ ہے؟ فوقیت دینا، وہ تو سائل یا معلل کیا کرے گا کوئی وصف وغیرہ ذکر کر کے ترجیح دے گا اپنے قیاس کو، خود بخود وہ ترجیح پا جائے ایک قیاس دوسرے پر، یہ تو ترجیح نہیں ہے یہ تو رجحان ہے، کیا چیز ہے؟ یہ تو فعلِ لازم ہے، اور ترجیح تو فعلِ متعدی ہے۔ تو یہاں تعریف کس کی کر رہے ہیں؟ ترجیح یعنی فعلِ متعدی کی، اور جو انہوں نے فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا یہ جو ذکر کیا یہ تو ترجیح نہیں بیان ہو رہی، کیا بیان ہو رہا ہے؟ رجحان فعلِ لازم بیان ہو رہا ہے، حالانکہ ترجیح تو فعلِ متعدی ہے۔ تو بتلایا کہ یہاں فَضْلِ سے پہلے کیا لفظ محذوف ہے؟ بَيَانِ۔ اب ترجمہ دیکھیے: کہ دو مثلین میں سے ایک کا دوسرے پر وصف کے اعتبار سے بڑھنے کو بیان کرنا، بڑھنے کو بیان کرنا، کہ معلل یا سائل کیا کرتا ہے دو مثلین میں سے ایک کے دوسرے پر بڑھنے کو بیان کرتا ہے، تو اس کو ترجیح دیتا ہے، کیا کرتا ہے؟ اس کو راجح بتلاتا ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی سب کو بھئی؟

دیکھیے خود شرح میں بتلا رہے ہیں: أَيْ بَيَانِ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ یعنی دو مثلین میں سے ایک کی فوقیت کو بیان کرنا، وَلَا يَكُونُ تَعْرِيفًا لِلرُّجْحَانِ لَا لِلتَّرْجِيحِ اور یہ تعریف رجحان کی نہیں ہے یعنی فعلِ لازم کی، لَا لِلتَّرْجِيحِ ترجیح کی ہے بھئی۔ عبارت پر نظر ہے؟ ترجمہ: وَلَا يَكُونُ تَعْرِيفًا لِلرُّجْحَانِ لَا لِلتَّرْجِيحِ کہ یہ رجحان کی تعریف نہیں ترجیح کی تعریف ہے۔ آپ کے ذہن

میں آئے گا ترجیح سے پہلے تو لَا کا لفظ آیا، جی؟ لَا۔ تو جواب پہلے... یہ بات بیان کر چکا ہوں کہ نفی پر نفی داخل ہو تو وہ اثبات کا فائدہ دے گی۔ آپ کہتے ہیں مثال کے طور پر میرے پاس زید نہیں آئے گا تو آپ زید کے آنے کی نفی کر رہے ہیں، اور اسی نفی پر ایک اور نفی ذرا لے آئیں: ایسا نہیں ہے کہ زید میرے پاس نہیں آئے، کیا معنیٰ؟ آئے گا، دیکھو نفی پر نفی داخل ہوئی تو کس کا... کیا معنیٰ؟ اثبات۔ تو یہاں پر بھی پیچھے تھا لَا یَکُوْنُ نفی تھی، اور آگے ہے لَا لِلتَّرْجِیحِ یہ آگے بھی نفی، تو اس بعد والی نفی پر یہ پہلے والی نفی لَا یَکُوْنُ داخل ہوا تو اس نے کس چیز کا فائدہ دیا؟ اثبات کا، تو وہ تعریف رجحان کی نہیں ہے کس کی ہے؟ ترجیح کی ہے بھئی۔ معنیٰ سمجھ میں آگیا بھئی؟ تو یہاں لہٰذا اشکال یہ ہوتا تھا کہ اگر یہ عبارت اسی طرح رکھی جائے تو پھر تو یہ رجحان کی تعریف ہوئی یعنی فعلِ لازم بیان ہوا حالانکہ ترجیح تو فعلِ متعدی ہے، تو شارح نے بتلا دیا کہ فَضْلِ سے پہلے کیا لفظ محذوف ہے؟ بَیَانِ جو مضاف ہے وہ محذوف ہے، اور جب بَیَانِ کا لفظ مضاف محذوف آپ مانیں گے تو پھر یہ ترجیح کی تعریف ہو گی نہ کہ رجحان کی بھئی، تو یہ ترجیح ہی کی تعریف ہے۔

وَمَعْنَی قَوْلِهِ وَصْفًا اور متن میں آیا نا وَصْفًا فوقیت بیان کرنا دو میں سے ایک کی دوسرے پر کس اعتبار سے فوقیت بیان کرنا؟ وصف کے اعتبار سے، تو یہ جو وَصْفًا آیا ماتن کا قول اس کا معنیٰ یہ ہے أَنْ لَا یَکُونَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي یَقَعُ بِهِ التَّرْجِیحُ دَلِیلًا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ کہ وہ چیز جس کے ذریعے ترجیح واقع ہو رہی ہے ترجیح حاصل ہو رہی ہے، وہ دلیلِ مستقل خود دلیلِ مستقل نہیں ہونی چاہیے، بَلْ یَکُوْنُ وَصْفًا لِلذَّاتِ بلکہ کیا ہونا چاہیے؟ وہ ذات کا وصف ہو غَیْرَ قَائِمٍ بِنَفْسِهِ خود قائم نہ ہو خود قائم نہ ہو۔ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جس کے ذریعے ترجیح دی جائے وہ الگ مستقل دلیل نہیں ہونی چاہیے، جس کے ذریعے ترجیح دی جائے وہ الگ مستقل دلیل نہیں ہونی چاہیے، بلکہ اسی ذات کے ساتھ کوئی وصف قائم ہو جس کی وجہ سے کیا دی جائے؟ ترجیح، کوئی وصف اس ذات کے ساتھ قائم ہو اس کا اپنا الگ مستقلاً وجود نہ ہو اسی چیز کے ساتھ وہ قائم ہو وصف ہو، تو ترجیح وصف کے ذریعے دی جائے گی ذات کے ذریعے نہیں دی جائے گی۔ جیسے بھئی ایک گواہ عادل ہے اور ایک گواہی ہے عادل کی اور ایک گواہی ہے فاسق کی، کس کی گواہی کو ترجیح ہو گی؟ عادل کی، کیوں؟ کیونکہ اس میں اس کی ذات میں ایک وصف ہے عدالت والا، تو دیکھو یہاں جو ترجیح دی گئی وہ کس چیز کی وجہ سے دی گئی؟ عدالت، اور عدالت کیا چیز ہے؟ وصف ہے کوئی الگ ذات نہیں ہے کوئی الگ ذات نہیں۔ تو لہٰذا ترجیح جب بھی دی جائے گی کسی ایسے وصف کے ذریعے دی جائے گی جو اس ذات کے ساتھ قائم ہو جو الگ نہ ہو بھئی، الگ نہ ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَمَعْنَی قَوْلِهِ وَصْفًا اور مصنف کے قول وَصْفًا کا معنیٰ یہ ہے أَنْ لَا یَکُونَ ذٰلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي یَقَعُ بِهِ التَّرْجِیحُ دَلِیلًا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ کہ نہ ہو وہ چیز جس کے ذریعے ترجیح حاصل ہو رہی ہے ایسی دلیل جو مستقل ہو اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی وہ چیز اپنی ذات کے اعتبار سے مستقل دلیل نہ ہو جس کے ذریعے ترجیح واقع ہو رہی ہے، بَلْ یَکُوْنُ وَصْفًا لِلذَّاتِ بلکہ وہ ایسا وصف ہو ذات کا غَیْرَ قَائِمٍ بِنَفْسِهِ جو خود قائم نہ ہو۔ وَلِهٰذَا یَتَرَجَّحُ شَهَادَةُ الْعَادِلِ عَلَی شَهَادَةِ الْفَاسِقِ اور اسی

وجہ سے ترجیح پائے گی عادل کی گواہی عَلَى شَهَادَةِ الْفَاسِقِ فاسق کی گواہی پر، وَلَا يَتَرَجَّحُ شَهَادَةُ أَرْبَعَةٍ عَلَى شَهَادَةِ شَاهِدَيْنِ اور ترجیح نہیں پائے گی چار آدمیوں کی گواہی دو گواہوں کی گواہی پر، دو کی گواہی پر چار کی گواہی ترجیح نہیں پائے گی بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لہٰذا ترجیح جس کے ذریعے دی جائے وہ وصف ہونا چاہیے، وصف ہونا چاہیے اس کے ذریعے ترجیح ہو گی، مستقل دلیل نہ ہو۔ وجہ اس کی یہ کہ اگر مستقل دلیل ہو پھر تو یہاں کثرتِ دلائل آجائے گا ایک طرف، اور آپ پڑھ چکے ہیں کہ ترجیح جو ہے وہ کثرتِ دلائل کے ذریعے نہیں بلکہ ترجیح قوتِ دلیل کے ذریعے ہوتی ہے، کس کے ذریعے؟ قوتِ دلیل، کثرتِ دلیل کے ذریعے ترجیح نہیں ہوتی بلکہ قوتِ دلیل کے ذریعے ترجیح ہوتی ہے۔ ایک مسئلے میں آپ ایک آیت ذکر کر دیتے ہیں اور دوسری طرف وہ مخالف جو ہے وہ دو آیتیں ذکر کر دیتا ہے، تو یہ نہیں کہا جائے گا اس کو ترجیح ہے کیونکہ اس نے دو دلیلیں ذکر کر دیں دو آیتیں ذکر کر دیں، بلکہ اعتبار کس چیز کا ہے؟ قوتِ دلیل کا ہے، اور قوتِ دلیل تو یہاں آپ کی دلیل بھی اتنی ہی قوی جتنی اس کی دلیلیں قوی کیونکہ آپ بھی کیا پیش کر رہے ہیں؟ آیت پیش کر رہے ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اعتبار کثرتِ دلیل کا نہیں ہے بلکہ قوتِ دلیل کا ہے، اسی لیے کہا کہ وہ دلیل جس کے ذریعے ترجیح دی جائے وہ وصف ہونا چاہیے بھئی، مستقل دلیل نہیں ہونی چاہیے بھئی، وصف کی وجہ سے قوت آئے گی جبکہ الگ دلیل ہوئی تو اس کی وجہ سے تو کثرت آئے گی اور کثرت کا اعتبار نہیں ہے بلکہ قوت کا اعتبار ہے۔

حَتَّى لَا يَتَرَجَّحَ الْقِيَاسُ عَلَى قِيَاسٍ يُعَارِضُهُ بِقِيَاسٍ آخَرَ ثَالِثٍ يُؤَيِّدُهُ یہاں تک کہ ترجیح نہیں پائے گا ایک قیاس ایسے قیاس پر جو اس کے مقابل ہے بِقِيَاسٍ آخَرَ ثَالِثٍ کسی دوسرے قیاس کی وجہ سے، دوسرے سے کیا مراد ہے؟ ثَالِثٍ کوئی تیسرا قیاس۔ بھئی دیکھیے ایک قیاس آپ نے پیش کیا، ایک اس معلل نے پیش کیا، وہ اپنے قیاس کے ساتھ ایک اور قیاس بھی ملا دیتا ہے، اب اس کے قیاس کی تائید ایک اور قیاس کر رہا ہے، لیکن اس کی وجہ سے اس کے قیاس کو ترجیح نہیں دی جا سکتی، اس لیے کیونکہ وہاں کیا صورت آگئی؟ کثرتِ دلیل آگئی، اور کثرتِ دلیل جو ہے وہ ترجیح کا باعث نہیں ہوتی بلکہ قوتِ دلیل ترجیح کا باعث ہوتی ہے۔

کہتے ہیں حَتَّى لَا يَتَرَجَّحَ الْقِيَاسُ عَلَى قِيَاسٍ يُعَارِضُهُ یہاں تک کہ ترجیح نہیں پائے گا ایک قیاس ایسے دوسرے قیاس پر جو اس کے مقابل ہے، بِقِيَاسٍ آخَرَ ایک دوسرے قیاس یعنی ثَالِثٍ تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہیں پائے گا ایک قیاس دوسرے پر، ایسا تیسرا قیاس يُؤَيِّدُهُ جو اس کی کیا کر رہا ہو؟ تائید کر رہا ہو، لِأَنَّهُ يَصِيرُ كَأَنَّ فِي جَانِبٍ قِيَاسًا وَفِي جَانِبٍ قِيَاسَيْنِ اس لیے کیونکہ یہ اسی طرح ہو جائے گا گویا کہ ایک طرف ایک قیاس ہے اور دوسری جانب دو قیاس ہیں، اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

وَكَذَا الْحَدِيثُ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى حَدِيثٍ يُعَارِضُهُ بِحَدِيثٍ ثَالِثٍ يُؤَيِّدُهُ اور اسی طرح حدیث ہے کہ وہ ترجیح نہیں پاتی کسی ایسی حدیث پر جو اس کے مقابل ہو، ایک حدیث دوسری حدیث جو اس کے مقابل ہے اس پر ترجیح نہیں پاتی بِحَدِيثٍ ثَالِثٍ يُؤَيِّدُهُ کسی تیسری ایسی حدیث کی وجہ سے جو اس پہلی حدیث کی تائید کر رہی ہو۔ وَالْكِتَابُ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى آيَةٍ تُعَارِضُهُ بِآيَةٍ

ثَالِثَةٍ تُؤَيِّدُهُ اور کتاب جو کتاب اللہ جو ہے اسی طرح وہ ترجیح نہیں پاتی کسی ایسی آیت پر جو اس کے مقابل ہو بِآيَةٍ ثَالِثَةٍ کسی ایسی تیسری آیت کی وجہ سے تُؤَيِّدُهُ جو اس کی تائید کر رہی ہے۔ کتاب اللہ کی ایک آیت سے ایک حکم معلوم ہو رہا ہے، دوسری آیت سے بظاہر دوسرا حکم معلوم ہو رہا ہے، اور اس دوسری آیت کی مؤید ایک اور تیسری آیت بھی موجود ہے، تو اس کی وجہ سے ایک طرف گویا دو آیتیں ہو گئیں ایک طرف ایک آیت ہو گئی، تو دو آیتوں والی جانب کو ترجیح نہیں دی جا سکتی، اس لیے کیونکہ اعتبار وہ کثرتِ ادلہ کا نہیں ہے بلکہ قوتِ دلیل کا ہے۔

وَإِنَّمَا يَتَرَجَّحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِيَاسِ وَالْحَدِيثِ وَالْكِتَابِ بِقُوَّةٍ فِيهِ اور ترجیح پاتی ہے ہر ایک یعنی کہ قیاس، حدیث اور کتاب اللہ، ان میں سے ہر ایک ترجیح پاتا ہے بِقُوَّةٍ فِيهِ ایسی قوت کے وجہ سے فِيهِ جو اسی کے اندر ہو، ان میں سے ہر ایک ترجیح پاتا ہے کس کی وجہ سے؟ اس قوت کی وجہ سے جو اسی میں ہو، تو وہ قوت کے ذریعے ترجیح ہو گی کثرت کے ذریعے ترجیح نہیں۔ فَيَكُونُ الِاسْتِحْسَانُ الصَّحِيحُ الْأَثَرِ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ الْفَاسِدِ الْأَثَرِ پس وہ استحسان جو صحیح الاثر ہو جس کا اثر صحیح ہو وہ مقدم ہو گا اس قیاسِ جلی پر جو فاسد الاثر ہو بھئی۔ وَالْحَدِيثُ الَّذِي هُوَ مَشْهُورٌ مُقَدَّمًا عَلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ اور وہ حدیث جو مشہور ہو وہ مقدم ہو گی خبرِ واحد پر۔ وَالْكِتَابُ الَّذِي هُوَ مُحْكَمٌ قَطْعِيٌّ مُقَدَّمًا عَلَى مَا هُوَ ظَنِّيٌّ اور کتاب وہ کتاب جو کہ محکم ہے قطعی ہے وہ مقدم ہو گی اس پر جو اس دلیل پر جو ظنی ہو۔ تو دیکھا حدیثِ مشہور کو خبرِ واحد پر ترجیح کس وجہ سے؟ قوت کی وجہ سے، کیونکہ خبرِ مشہور قوی ہے اور خبرِ واحد ضعیف ہے، اور اسی طرح کتاب اللہ محکم اور قطعی ہے اس کو ترجیح ہو گی کسی دلیلِ ظنی پر کیونکہ کتاب اللہ قوی ہے قطعی ہے بھئی۔ تو اعتبار قوت کا ہے کثرت کا نہیں۔

وَكَذَا صَاحِبُ الْجِرَاحَاتِ لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى صَاحِبِ جِرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ۔ صورتِ مسئلہ یہ: ایک شخص نے ایک آدمی کو غلطی سے زخم لگا دیا سخت بڑا زخم جو موت تک پہنچانے کا باعث ہو سکتا ہے، اور دوسرے نے اسی زخمی کو دو زخم یا تین زخم اسی طرح کے لگا دیے جن میں سے ہر زخم موت تک پہنچانے کا باعث ہو سکتا ہے، تو جنایت ہوئی دونوں سے لیکن خطاً ہوئی، کس قسم کی جنایت ہوئی؟ مثلاً خطاً ہوئی، اور پھر وہ مجروح جو زخمی تھا اس کا انتقال ہو گیا، تو اب اس خطاً جب کسی کو قتل کر دیا جائے تو اس میں قصاص نہیں آتا بلکہ دیت آیا کرتی ہے، تو یہاں دیت آئے گی اب دونوں زخمی کرنے والوں پر۔ تو اب کس طرح دیت کو تقسیم کیا جائے گا؟ کیا ایک نے جو ایک زخم لگایا اور دوسرے نے تین زخم لگائے تو کیا چار حصے کریں گے، ایک زخم والے پر ایک حصہ اور تین زخم لگانے والے پر تین حصے؟ کہتے ہیں نہیں بھئی بلکہ دونوں پر دیت برابر برابر آئے گی، نصف دیت ایک زخم لگانے والے پر اور نصف تین زخم لگانے والے پر آجائے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو لہٰذا یہاں بھی دیکھو کثرت کی وجہ سے ترجیح نہیں۔

کہتے ہیں وَكَذَا صَاحِبُ الْجِرَاحَاتِ اسی طرح جو ہے کئی زخم لگانے والا جو ہے لَا يَتَرَجَّحُ عَلَى صَاحِبِ جِرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ

وہ ترجیح نہیں پائے گا ایک زخم لگانے والے پر، فَإِنْ جَرَحَ رَجُلًا جِرَاحَةً وَاحِدَةً پس اگر زخم لگایا کسی شخص کو ایک ہی زخم، وَجَرَحَهُ آخَرُ جِرَاحَاتٍ مُتَعَدِّدَةً اور اس کو زخم لگایا دوسرے نے کئی زخم بھئی، وَمَاتَ الْمَجْرُوحُ بِهَا اور مجروح مر گیا ان سب زخموں کی وجہ سے، كَانَتِ الدِّيَةُ بَيْنَ الْجَارِحَيْنِ سَوَاءً تو دیت جو ہے ان دو زخمی کرنے والوں کے درمیان برابر ہو گی، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ جِرَاحَةُ أَحَدِهِمَا أَقْوَى مِنَ الْآخَرِ۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ زخم سب کے ایک جیسے تھے موت تک پہنچانے والے تھے، لہٰذا یہاں پر اب کثرت کی وجہ سے فرق نہیں پڑے گا۔ ہاں اگر ایک کا زخم زیادہ ہے موت تک پہنچانے والا ہے اور دوسرے کا زخم موت تک پہنچانے والا نہیں ہے، تو ایک کے زخم میں وہ کیا ہے موت تک پہنچانے میں اس کے زخم کا دخل آگیا، اس صورت میں پھر اس پر وہاں اثر پڑے گا بھئی اس مسئلے میں۔ مثلاً ایک شخص نے ایک آدمی کا غلطی سے ہاتھ کاٹ دیا اور دوسرے نے غلطی سے اس کی گردن کاٹ دی، کیا کیا؟ گردن کاٹ دی، تو اب یاد رکھیے دیت جو ہے گردن کاٹنے والے پر آئے گی، کیونکہ ہاتھ کٹنے کے بعد بھی انسان بچ جایا کرتا ہے لیکن گردن کٹنے کے بعد تو نہیں بچتا، تو یہاں ایک کا زخم جو ہے وہ قوی ہے موت تک پہنچانے والا ہے اس میں بچنے کی کوئی صورت ہی نہیں، تو لہٰذا معلوم ہوا اعتبار کس چیز کا ہے؟ قوت کا اعتبار ہے کثرت کا اعتبار نہیں۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ جِرَاحَةُ أَحَدِهِمَا أَقْوَى مِنَ الْآخَرِ بخلاف اس کے کہ جب ان دونوں میں سے ایک کا زخم جو ہے وہ زیادہ قوی ہے دوسرے کے زخم سے، إِذْ يُنْسَبُ الْمَوْتُ إِلَيْهِ جبکہ موت کی نسبت اس کی طرف کی جائے، بِأَنْ قَطَعَ وَاحِدٌ يَدَ رَجُلٍ بایں صورت کہ کاٹ دیا ایک شخص نے دوسرے آدمی کے ہاتھ کو وَالْآخَرُ جَزَّ رَقَبَتَهُ اور دوسرے نے اس کی گردن کاٹ دی، جَزَّ يَجُزُّ کے معنیٰ کاٹنے کے، وَالْآخَرُ جَزَّ رَقَبَتَهُ اور دوسرے نے اس کی گردن کاٹ دی، كَانَ الْقَاتِلُ هُوَ الْجَازُّ تو قاتل کون ہو گا؟ وہ جاز وہ گردن کاٹنے والا ہو گا، إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الْإِنْسَانُ بِدُونِ الرَّقَبَةِ اس لیے کیونکہ انسان کا تصور نہیں کیا جا سکتا بغیر گردن کے، وَيُتَصَوَّرُ بِدُونِ الْيَدِ اور ہاتھ کے بغیر انسان کا تصور کیا جا سکتا ہے۔

وَكَذَا الشَّفِيعَانِ فِي الشِّقْصِ الشَّائِعِ الْمَبِيعِ بِسَهْمَيْنِ مُتَفَاوِتَيْنِ اور اسی طرح دو شفعہ کرنے والے فِي الشِّقْصِ الشَّائِعِ الْمَبِيعِ، شِقص کہتے ہیں حصے کو، ایسے حصے میں جو پھیلا ہوا ہے بیچا گیا ہے، ایسا حصہ جو پھیلا ہوا ہے، شَائِع کا کیا معنیٰ؟ پھیلا ہوا، پھیلا ہوا ہے بیچا گیا ہے اس حصے میں دو شفعہ کرنے والے ہیں بِسَهْمَيْنِ مُتَفَاوِتَيْنِ بوجہ دو مختلف حصوں کے بوجہ دو مختلف حصوں کے، تو یہاں پر بھی کثرت کا اعتبار نہیں ہو گا بھئی۔ صورتِ مسئلہ یہ: بھئی دیکھیے آپ نے شفعہ پڑھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے ساتھ زمین میں جائیداد میں شریک ہے یا اس کا پڑوسی ہے، اور پھر ان میں سے ایک اپنے حصے کی جائیداد یا زمین بیچتا ہے تو دوسرا اس پر شفعہ کر سکتا ہے، جبکہ اسی میں دوسرے کا بھی حصہ تھا یا اسی کا وہ پڑوسی تھا۔ صورت یہ بنا لیں بھئی: دیکھیے زید، عمر اور بکر ان تینوں نے مل کر ایک دس کنال کا پلاٹ خریدا۔ مثلاً وہ دس کنال کا پلاٹ جو ہے وہ ساٹھ لاکھ کا ہے، کتنے کا ہے؟ ساٹھ لاکھ، اور اس میں سے جو ہے تیس لاکھ زید کے ہیں، بیس لاکھ عمر کے ہیں، اور دس لاکھ بکر کے

ہیں۔ تیس لاکھ کس کے؟ زید کے، گویا نصف حصہ کس کا ہے؟ زید کا۔ بیس لاکھ ہیں عمر کے یعنی تیسرا حصہ ثلث کس کا ہے؟ عمر کا۔ اور دس لاکھ ہیں بکر کے یعنی چھٹا حصہ کس کا ہے؟ بکر کا۔ اب یہ دس کنال کا جو انہوں نے ٹکڑا زمین کا خریدا ابھی تقسیم نہیں کی، اگر تقسیم کر دیتے ہیں پھر تو پڑوسی بن جائیں گے ایک دوسرے کی زمینیں الگ ہو گئیں، ہم صورت وہ ذکر کر رہے ہیں جس کے اندر حصہ پھیلا ہوا ہو۔ اب اس زید کا حصہ بھی پورے دس کنال میں پھیلا ہوا ہے، اس دس کنال کے کوئی ایک انچ بھی پکڑیں تو اس میں زید کا بھی حصہ، عمر کا بھی حصہ اور بکر کا بھی حصہ، زید کا نصف، عمر کا ثلث اور بکر کا سدس بھئی، کوئی بھی حصہ زمین کا پکڑ لیں۔ اب صورت یہ ہوئی کہ اس زمین میں جس میں تینوں شریک تھے اور تینوں کے حصے الگ الگ ہیں اور حصے پھیلے ہوئے ہیں تقسیم نہیں کیے، ان میں سے صاحبِ نصف نے یعنی زید نے اپنا حصہ بیچ دیا کسی کے ہاتھ بھئی۔ جب کسی کے ہاتھ بیچا تو شریعت نے جو شریکِ آخر ہیں ان کو حق دیا ہے شفعہ کرنے کا کہ وہ کیا کریں شفعہ کر کے مشتری کو اتنے ہی پیسے دے کر زبردستی اس سے وہ زمین لے سکتے ہیں بھئی، تو لہٰذا اب یہ دونوں کو شفعے کا حق ہوا۔ تو دونوں شفعہ کر کے وہ حصہ لے لیتے ہیں، تو وہ حصہ کتنا کتنا ملے گا ہر ایک کو؟ اگر دیکھا جائے تو عمر کا حصہ ہے تیسرا اور بکر کا حصہ ہے چھٹا، یعنی عمر کا حصہ بکر سے دگنا ہے: چھ کا چھٹا کتنا ہوتا ہے؟ چھ کا چھٹا حصہ ایک، اور چھ کا ثلث کتنا ہوتا ہے؟ ثلث دو، تیسرا حصہ چھ کے تین حصے کریں کتنا آیا؟ دو، اور چھ حصے کریں تو کتنا آیا؟ ایک، اور چھ کا نصف کریں تو کتنا آیا؟ تین، وہی ساٹھ لاکھ کو میں نے چھ بنا دیا آسانی کے لیے۔ تو دیکھیے یہ جو چھ کے اندر ثلث آیا دو یہ کس کا حصہ ہے؟ عمر کا، اور چھ کا چھٹا حصہ کتنا ہے ایک یہ کس کا حصہ؟ بکر کا، تو زید نے اپنا حصہ تین جو تھا وہ بیچ دیا۔ اب عمر کا حصہ ہے دو بکر کا حصہ ایک، یعنی یوں کہیں عمر کا حصہ بکر سے دگنا ہے، عمر کا حصہ بکر سے دگنا۔ تو اگر ان کے حصوں کو دیکھا جائے تو اس اعتبار سے وہ جو زمین نصف زمین انہوں نے شفعے کے ذریعے لے لی اس کے کتنے حصے ہونے چاہئیں؟ تین حصے ہونے چاہئیں: دو حصے کس کو ملنے چاہئیں؟ عمر کو، اور ایک حصہ کس کو ملنا چاہیے؟ بکر کو۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح ہو گا: دو حصے کس کو ملیں گے؟ عمر کو، اور ایک حصہ کس کو ملے گا؟ بکر کو، کون سی زمین کے؟ وہ مشفوعہ زمین جس کو بیچا تھا زید نے بھئی یعنی نصف زمین کو۔ جبکہ ہمارے نزدیک اعتبار کثرت کا نہیں بلکہ قوت کا ہے، اور قوت کے اعتبار سے تو دونوں برابر ہیں دونوں شریک ہیں، ہاں کثرت ہے ایک کا حصہ زیادہ ہے عمر کا اور بکر کا حصہ کم ہے، تو جب قوت کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں تو لہٰذا ہمارے نزدیک جو نصف زمین جو زید نے بیچی تھی اور جس کو انہوں نے شفعہ کر کے لیا ہے وہ اس عمر اور بکر میں برابر برابر تقسیم ہو گی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ یہ برابر تقسیم ہو گی۔

یہ معنیٰ ہے وَكَذَا الشَّفِيعَانِ اور اسی طرح دو شفعہ کرنے والے فِي الشِّقْصِ الشَّائِعِ الْمَبِيعِ ایسے حصے میں جو پھیلا ہوا ہے بیچا گیا ہے اس میں دو شفعہ کرنے والے ہیں بِسَهْمَيْنِ مُتَفَاوِتَيْنِ، بِسَهْمَيْنِ أَيْ بِسَبَبِ سَهْمَيْنِ مُتَفَاوِتَيْنِ بوجہ اپنے دو مختلف حصوں کے، یہ اس کا تعلق شَفِيعَانِ سے ہے، وہ دو شفعہ کرنے والے ہیں کس وجہ سے شفعہ کرنے والے ہیں اس شائع حصے

میں؟ اس لیے کیونکہ دونوں کے دو مختلف حصے ہیں اس کے اندر وہ بھی شریک ہیں اس کے ساتھ، تو یہ دونوں جو ہیں شفیعان سَوَاءٌ فِي اسْتِحْقَاقِ الشُّفْعَةِ یہ استحقاقِ شفعہ میں برابر ہیں یعنی دونوں کا برابر حق ہے، وَلَا يَتَرَجَّحُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ بِكَثْرَةِ نَصِيبِهِ اور ترجیح نہیں پائے گا ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے پر اپنے حصے کی کثرت کی وجہ سے۔

صُورَتُهَا صورت اس مسئلے کی یہ ہے: دَارٌ مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ ثَلَاثَةِ نَفَرٍ کہ ایک گھر ہے جو مشترک ہے تین افراد میں، لِأَحَدِهِمْ سُدُسُهَا ان میں سے ایک کے لیے اس کا چھٹا حصہ ہے، وَلِلْآخَرِ نِصْفُهَا اور دوسرے کے لیے نصف ہے، وَلِلثَّالِثِ ثُلُثُهَا اور تیسرے کے لیے ثلث تیسرا حصہ ہے، فَبَاعَ صَاحِبُ النِّصْفِ مَثَلًا نَصِيبَهُ پس بیچا صاحبِ نصف نے یعنی نصف حصے والے نے مثال کے طور پر اپنے حصے کو، وَطَلَبَ الْآخَرَانِ الشُّفْعَةَ اور باقی دونوں جو ہیں انہوں نے شفعہ طلب کیا، يَكُونُ الْمَبِيعُ بَيْنَهُمَا نِصْفَيْنِ بِالشُّفْعَةِ تو وہ جو بیچا ہوا حصہ ہے وہ ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہو گا شفعہ کی وجہ سے، یہ ہمارے نزدیک کیونکہ ہمارے نزدیک اعتبار کس کا ہے قوت کا ہے کثرت کا نہیں۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک يُقْضَى بِالشِّقْصِ الْمَبِيعِ أَثْلَاثًا کہ فیصلہ کیا جائے گا بیچے ہوئے حصے کا تین حصے کر کے، لِأَنَّ الشُّفْعَةَ مِنْ مَرَافِقِ الْمِلْكِ اس لیے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ شفعہ جو ہے مِنْ مَرَافِقِ الْمِلْكِ یہ ملکیت کے نفعوں میں سے ہے کس میں سے ہے؟ یہ ملکیت کے نفع ہیں، فَيَكُونُ مَقْسُومًا عَلَى قَدْرِهِ تو لہٰذا اس کو تقسیم بھی کیا جائے گا اس ملکیت کی مقدار پر، جس کی ملکیت زیادہ اس کو حصہ بھی زیادہ، یہ ملکیت کا نفع ہے نا شفعہ اور جتنی ملکیت زیادہ ہو گی اتنا ہی نفع بھی زیادہ ہو گا، تو عمر کا حصہ بکر سے دگنا تھا تو عمر کو زمین بھی کتنی ملے گی؟ دگنی ملے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

وَإِنَّمَا وَضَعَ الْمَسْأَلَةَ فِي الشِّقْصِ اور ماتن نے مسئلہ کو بنایا شِقص حصے کے اندر، بھئی دیکھیے شفعہ جیسے شرکت کی صورت میں ہوتا ہے اسی طرح شفعہ جوار یعنی پڑوس کی وجہ سے بھی ہوتا ہے، آپ کے گھر کے ساتھ والا گھر کسی نے بیچا آپ شفعہ کر کے اس گھر کو لے سکتے ہیں، تو ہمارے نزدیک شفعہ جوار کی یعنی پڑوس کی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ تو ماتن نے بھئی اوپر شِقص حصے والی صورت کیوں بنائی؟ یعنی شرکت والی صورت کیوں بنائی، پڑوس والی صورت کیوں نہیں بنائی؟ کہتے ہیں بھئی تاکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ جو اختلاف ہے اس کو بیان کیا جا سکے، کیونکہ امام شافعی رحمہ اللہ پڑوس کی وجہ سے شفعے کے قائل ہی نہیں ہیں، تو اگر ہم پڑوس والی صورت بناتے تو وہاں پر اختلاف بیان نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ وہاں ان کے نزدیک شفعہ آتا ہی نہیں۔ وَإِنَّمَا وَضَعَ الْمَسْأَلَةَ فِي الشِّقْصِ اور ماتن نے مسئلے کو وضع کیا شِقص کے اندر، وَإِنْ كَانَ حُكْمُ الْجِوَارِ عِنْدَنَا كَذٰلِكَ اگرچہ جوار کا حکم بھی ہمارے نزدیک اسی طرح ہے، تو یہ کیوں کیا؟ مسئلہ شِقص کے اندر کیوں بنایا؟ کہتے ہیں لِيَتَأَتَّى فِيهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تاکہ اس میں حاصل ہو امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف یعنی وہ بھی حاصل ہو اسے بھی بیان کیا جا سکے۔

وَمَا يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيحُ، یہاں تک تو ترجیح کے بارے میں بتلایا کہ معارضے کے اندر... معارضے کی صورت میں پھر ترجیح کی

طرف جائیں گے، دو قیاسوں میں معارضہ آجائے تو ایک کو ترجیح دیں گے، اور ترجیح کسے کہتے تھے؟ کہ ایک قیاس کی فوقیت کو بیان کرنا دوسرے قیاس پر، اور فوقیت پھر کس کے ذریعے ہوگی یہ بھی بیان کر دیا کہ فوقیت جو ہے کس کے ذریعے ہوگی؟ کسی وصف کے ذریعے ہوگی، کسی مستقل دلیل کے ذریعے نہیں ہوگی۔ اب وہ ذکر کرنے لگے ہیں کہ کس کس طرح وہ ترجیح ہوگی جو قوت کے ذریعے ہے۔

کہتے ہیں وَمَا يَقَعُ بِهِ التَّرْجِيحُ أَيْ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْقِيَاسَيْنِ عَلَى الْآخَرِ أَرْبَعَةٌ اور وہ چیزیں جن کے ذریعے ترجیح واقع ہوتی ہے أَيْ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْقِيَاسَيْنِ عَلَى الْآخَرِ یعنی دو قیاسوں میں سے ایک کی ترجیح دوسرے پر وہ أَرْبَعَةٌ وہ کتنی چیزیں ہیں؟ چار: بِقُوَّةِ الْأَثَرِ ایک تو قوتِ اثر کی وجہ سے، كَالِاسْتِحْسَانِ فِي مُعَارَضَةِ الْقِيَاسِ جیسے کہ استحسان ہے کس کے مقابلے میں؟ قیاس کے مقابلے میں، وَالْأَثَرُ فِي الِاسْتِحْسَانِ أَقْوَى اور اثر جو ہے وہ استحسان کے اندر زیادہ قوی ہے، فَيَتَرَجَّحُ عَلَيْهِ پس تو استحسان ترجیح پا جائے گا قیاس پر۔ تفصیلی بحث پیچھے گزر چکی ہے کہ استحسان کیا ہے؟ اس کو ترجیح ہوتی ہے قیاسِ جلی پر۔

فَإِنْ قِيلَ پس اگر یہ کہا جائے فَعَلَى هٰذَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الشَّاهِدُ الْأَعْدَلُ رَاجِحًا عَلَى الْعَادِلِ لِأَنَّ أَثَرَهُ أَقْوَى کہتے ہیں اس پر یہ لازم آتا ہے کہ ایک گواہ جو ہے وہ زیادہ عادل ہو، اس صورت میں تو کیا لازم آتا ہے کہ وہ گواہ جو زیادہ عادل ہو وہ راجح ہو گا عَلَى الْعَادِلِ کس پر؟ عادل پر، لِأَنَّ أَثَرَهُ أَقْوَى کیونکہ وہ جو زیادہ عادل ہے اس کا اثر قوی ہے زیادہ قوی ہے۔ اعتراض سمجھ میں آیا؟ آپ نے کہا اعتبار قوت کا ہے قوتِ اثر کا، تو کہتے ہیں اس پر تو اشکال لازم آتا ہے کہ ایک طرف ایک گواہ ہے عادل اور ایک طرف ایک گواہ ہے اَعْدَل یعنی زیادہ عادل ہے، تو زیادہ عادل کو ترجیح ہو گئی کس پر؟ عادل پر ترجیح ہو جائے گی، حالانکہ ایسا تو نہیں ہے۔ تو جواب دینے لگے ہیں: جواب یہ دیں گے کہ ہمیں آپ کی یہ بات تسلیم ہی نہیں ہے کہ عدالت میں کمی بیشی ہوتی ہے، عدالت میں کمی بیشی نہیں، صورت سمجھ میں آگئی؟ عدالت میں کمی بیشی... عدالت یا ہو گی یا نہیں ہو گی، اگر ہے تو اس میں پھر کمی بیشی نہیں ہے بھئی، اس میں صرف یہ بتلا سکتے ہیں کہ عدالت ہے یا عدالت نہیں ہے، کمی بیشی بیان نہیں۔ کمی بیشی جو آپ کہہ رہے ہیں وہ تقویٰ میں کہہ سکتے ہیں، تقویٰ میں ایک زیادہ متقی ہو گواہ دوسرا کم متقی ہو، لیکن بہرحال عادل تو ہیں، عدالت تو دونوں کے لیے ہے بھئی، تو عدالت میں کمی بیشی نہیں ہوتی بلکہ کس میں کمی بیشی ہوتی ہے؟ تقویٰ میں۔

أُجِيبَ بِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْعَدَالَةَ تَخْتَلِفُ بِالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ تو اس کا جواب دیا گیا کہ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ عدالت جو ہے وہ مختلف ہوتی ہے بِالزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ زیادتی اور کمی کے ساتھ، فَإِنَّهَا عِبَارَةٌ عَنِ الِانْزِجَارِ عَنْ مَحْظُورَاتِ الدِّينِ اس لیے کیونکہ عدالت جو ہے یہ عبارت ہے کس چیز سے عبارت ہے؟ عَنِ الِانْزِجَارِ، انزجار کہتے ہیں رک جانا باز رہنا، عَنْ مَحْظُورَاتِ الدِّينِ، محظورات کہتے ہیں ممنوعات کو بھئی ممنوعات، رک جانا باز رہنا عَنْ مَحْظُورَاتِ الدِّينِ کس چیز سے؟ دین کی ممنوعہ چیزوں سے، بِالِاحْتِرَازِ عَنِ الْكَبَائِرِ احتراز کرتے ہوئے عَنِ الْكَبَائِرِ کس سے؟ کبائر سے احتراز بچتے ہوئے۔ بھئی

عدالت کسے کہتے ہیں؟ کہ انسان کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور صغیرہ گناہوں پر بھی اصرار نہ کرتا ہو، اصرار کا کیا معنیٰ؟ بار بار کرنا۔ تو کبیرہ سے تو بچتا ہو اور صغیرہ بھی ہوں تو کم ہوں اس پر بار بار انہیں نہیں کرتا ان پر ڈٹا نہیں رہتا بھئی جما نہیں رہتا، کیونکہ صغیرہ پر اصرار بھی اس کو کیا بنا دیتا ہے؟ کبیرہ بنا دیتا ہے۔

تو کہتے ہیں اس لیے کیونکہ عدالت جو ہے یہ عبارت ہے عَنِ الِانْزِجَارِ عَنْ مَحْظُورَاتِ الدِّينِ باز رہنا دین کی ممنوعات چیزوں سے بِالِاحْتِرَازِ عَنِ الْكَبَائِرِ وَعَدَمِ الْإِصْرَارِ عَلَى الصَّغَائِرِ بچتے ہوئے کبیرہ گناہوں سے اور اصرار نہ کرتے ہوئے صغیرہ گناہوں پر، وَهُوَ أَمْرٌ مَضْبُوطٌ لَا يَتَعَدَّدُ اور یہ ایک ایسا امر ہے مَضْبُوطٌ جو کیا ہے؟ مضبوط ہے یعنی ضبط کیا گیا ہے کیا کیا گیا ہے؟ ضبط کیا گیا ہے محفوظ کیا گیا ہے لَا يَتَعَدَّدُ اس میں تعدد نہیں، عدالت میں تعدد نہیں یعنی کمی بیشی نہیں ہے بھئی، وَإِنَّمَا الِاخْتِلَافُ فِي التَّقْوَى اختلاف صرف کس میں ہوتا ہے؟ تقویٰ میں ہوتا ہے، کسی میں تقویٰ زیادہ ہو گا کسی میں کم، لیکن عدالت کے اندر اختلاف نہیں کہ اس میں زیادہ عدالت ہے اور ایک میں کم بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ انہوں نے کیا کہا وَهُوَ أَمْرٌ مَضْبُوطٌ لَا يَتَعَدَّدُ کہ یہ ایک ایسا امر ہے جو مضبوط ہے یعنی منضبط ہے اس میں تعدد نہیں، یہ تو باقاعدہ ضبط کیا ہوا ہے عدالت کس کو کہتے ہیں کیا بیان کیا انہوں نے؟ گناہوں کبیرہ سے بچتا ہو اور صغیرہ پر اصرار نہ کرتا ہو، تو یہ وصف کسی میں ہو گا یا کسی میں نہیں ہو گا، ہے تو پھر اس کے اندر کمی بیشی نہیں، وہ جو کمی بیشی ہو گی وہ تقویٰ کے اندر ہو گی وہ عدالت میں کمی بیشی نہیں، تو یہ باقاعدہ منضبط ہے اس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ بڑے گناہوں سے بچتا ہو اور صغیرہ پر اصرار نہ کرتا ہو۔

چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۱۲۵: دفعِ قیاس و معارضات (۸): قوتِ ثباتِ وصف، عمومِ حکم اور انضمامِ دلیلِ آخر سے ترجیح کی تفصیل

نور الانوار صفحہ: ۲۶۱ — بتاریخ: ۷ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَبِقُوَّةِ ثَبَاتِهٖ اَیْ ثَبَاتِ الْوَصْفِ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهٖ بِكَوْنِ وَصْفِهٖ اَلْزَمَ لِلْحُكْمِ الْمُتَعَلِّقِ بِهٖ مِنْ وَصْفِ الْقِيَاسِ الْاٰخَرِ، كَقَوْلِنَا فِیْ صَوْمِ رَمَضَانَ اِنَّهٗ مُتَعَيَّنٌ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَلَا يَجِبُ التَّعْيِيْنُ عَلَى الْعَبْدِ فِی النِّيَّةِ، اَوْلٰى مِنْ قَوْلِهِمْ صَوْمُ فَرْضٍ فَيَجِبُ تَعْيِيْنُ النِّيَّةِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بھائی، گزشتہ سبق میں آپ نے پڑھا تھا کہ وہ چیزیں جن کے ذریعے دو قیاسوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی، وہ چار چیزیں ہیں۔ پہلی چیز بیان ہوئی تھی کہ وہ قُوَّتِ اَثَر ہے۔ قُوَّتِ اَثَر کے ذریعے ایک قیاس کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی بھائی۔ جیسے کہ اِسْتِحْسَان آئے کس کے مقابلے میں؟ قیاس کے مقابلے میں۔ تو اِسْتِحْسَان جو ہے وہ قَوِیُّ الْاَثَر ہے، جبکہ اس کے مقابلے میں قِيَاسِ جَلِی ضَعِيْفُ الْاَثَر ہے، اور تو اعتبار قُوَّتِ اَثَر کا ہے، تو لہٰذا اِسْتِحْسَان کو ترجیح ہو گی بھائی۔

تو چار چیزیں ترجیح جن کے ذریعے دی جاتی ہے، ان میں سے پہلی بیان ہوئی، وہ کیا ہے؟ قُوَّتِ اَثَر۔ جی، اب دوسری بیان کر رہے ہیں: وَبِقُوَّةِ ثَبَاتِهٖ۔ اَیْ ثَبَاتِ الْوَصْفِ، ضمیر کا مرجع بتلا دیا شارح نے کہ ہا ضمیر جو ثَبَات کے ساتھ جڑی ہوئی ہے، یہ کس کو راجع ہے؟ وَصْف کو۔ اور وَصْف سے کیا مراد ہے؟ عِلَّت مراد ہے۔ تو بِقُوَّةِ ثَبَاتِ الْوَصْفِ، ثَبَات بھائی، ثَبَات جو ہے اس کا معنی ہے جمنا، کسی چیز کے ساتھ رہنا، ٹھہرنا بھائی۔ ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ رہنا، جمنا، اس کے ساتھ رہنا بھائی۔

مثلاً بھائی، ایک عِلَّت ہے، ایک ہے اس کا حُکم۔ تو یہ مثلاً ایک عِلَّت جو ہے اس کا جماؤ اپنے حُکم کے ساتھ زیادہ ہے اور دوسری عِلَّت کا ٹھہراؤ اپنے حُکم کے ساتھ زیادہ نہیں، تو پھر جس کا ٹھہراؤ اپنے حُکم کے ساتھ زیادہ ہے اس عِلَّت کو ترجیح ہوگی، یعنی اس قیاس کو ترجیح ہوگی۔

مثلاً ایک قیاس ہے، اس کے اندر جو عِلَّت بیان کی گئی ہے، دس جگہ وہ حُکم آتا ہے، دس کی دس جگہ وہ عِلَّت بھی پائی جا رہی ہے۔ اور دوسرے قیاس میں جو عِلَّت بیان کی گئی ہے، فرض کرو اس کی دس جگہیں ہیں جہاں پر وہ حُکم آتا ہے، لیکن دس میں سے صرف آٹھ جگہ وہ عِلَّت پائی جا رہی ہے۔ تو ایک عِلَّت ایسی ہے جس کا ٹھہراؤ حُکم کے ساتھ زیادہ ہے، جہاں جہاں حُکم آتا ہے وہ عِلَّت بھی ہمیں ملتی ہے۔ اور ایک عِلَّت کا جماؤ اپنے حُکم کے ساتھ کم ہے کہ جہاں جہاں حُکم آتا ہے ہر جگہ پر عِلَّت نہیں پائی جاتی، اکثر جگہ پائی جاتی ہے۔ تو لازمی بات ہے جس عِلَّت کا ٹھہراؤ اپنے حُکم کے ساتھ زیادہ ہے، اس کو، اس قیاس کو ترجیح ہوگی بھائی۔ اس قیاس کو کیا ہوگی؟ ترجیح ہوگی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ یہ ہے قُوَّتِ ثَبَات کا معنی۔

عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهٖ، اس حُکم پر اَلْمَشْهُوْدِ بِهٖ جس پر وہ وَصْف گواہی دے رہا ہے۔ بھائی دیکھیے یہ جو عِلَّت ہوتی ہے، یہ حُکم پر گواہی دینے والی ہے، تو عِلَّت ہوئی شَاہِد۔ عِلَّت کیا ہوئی؟ شَاہِد۔ اور کس پر گواہی دیتی ہے؟ حُکم پر، تو حُکم ہوا مَشْهُوْدٌ بِهٖ۔ حُکم کیا ہوا؟ مَشْهُوْدٌ بِهٖ۔

مثلاً دیکھیے شراب کے اندر، شراب حرام ہے، عِلَّت اس کی نکالی، غور کیا تو پتہ چلا اس میں نشہ ہے، اس وجہ سے حرام ہے۔ یہی نشے والی عِلَّت ہمیں بھنگ کے اندر بھی ملی۔ تو بھنگ کے اندر اس عِلَّت نے گواہی دی کہ یہاں بھی وہی حُکم ہونا چاہیے۔ تو عِلَّت کیا ہوئی؟ شَاہِد۔ اور کس چیز کی گواہی دی عِلَّت نے؟ وہی حُکم یہاں ہونا چاہیے، یعنی اس کو بھی حرام ہونا چاہیے، تو یہ حُکم ہوا مَشْهُوْدٌ بِهٖ۔ تو یہ حُکم عِلَّت کے ذریعے ثابت ہوتا ہے، عِلَّت اس کی گواہی دیتی ہے، تو عِلَّت ہوئی شَاہِد اور وہ حُکم کیا ہوا؟ مَشْهُوْدٌ بِهٖ۔

تو اب دیکھیے متن پر نظر رکھیے، ترجمہ بھائی: بِقُوَّةِ ثَبَاتِهٖ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهٖ، وہ حُکم جس پر گواہی دی گئی ہے، اس پر وَصْف کے جماؤ کی قوت کے ذریعے۔ ترجمہ آخر سے کر رہا ہوں بھائی: وہ حُکم جس پر گواہی دی ہے، اس کے ساتھ وَصْف کے جماؤ کی قوت کے ذریعے، یہ ہے ترجیح کی دوسری وجہ۔ ایک ترجیح کی وجہ کیا ذکر کی تھی؟ بِقُوَّةِ الْاَثَرِ، ترجیح دی جائے گی کس کی وجہ سے؟ قُوَّتِ اَثَر۔ دوسری وجہ ذکر کی: بِقُوَّةِ ثَبَاتِهٖ عَلَى الْحُكْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهٖ، کہ ترجیح دی جائے گی اس حُکم پر، اس، وہ حُکم جس کی گواہی دی گئی ہے، اس پر وَصْف کے جماؤ کی قوت کے ذریعے، یعنی جس کا جماؤ اور ٹھہراؤ حُکم کے ساتھ زیادہ ہوگا اس کو ترجیح ہوگی۔

بِكَوْنِ وَصْفِهٖ اَلْزَمَ لِلْحُكْمِ، بِكَوْنِ، صورت بتلا رہے ہیں کس طرح وَصْف کا حُكْمِ مَشْهُوْدٌ بِهٖ پر زیادہ جماؤ کس طرح ہوگا؟

کہتے ہیں بایں صورت کہ بِکَوْنِ وَصْفِہٖ اَلْزَمَ لِلْحُکْمِ، کہ وہ وَصْف جو ہے، یعنی وہ عِلَّت جو ہے، وَصْفِہٖ کی ہا ضمیر قیاس کو راجع کریں، کہ بِکَوْنِ وَصْفِہٖ کہ اس قیاس کی جو عِلَّت ہے، ایک قیاس کی جو عِلَّت ہے، اَلْزَمَ لِلْحُکْمِ وہ اپنے حُکْم کے ساتھ زیادہ لازم ہے، اس کے ساتھ رہنے والی ہے، ہر وقت اس کے ساتھ رہتی ہے۔ بِکَوْنِ وَصْفِہٖ اَلْزَمَ لِلْحُکْمِ، بایں طور، بایں صورت کہ اس ایک قیاس کا وَصْف جو ہے وہ زیادہ لازم ہے لِلْحُکْمِ کس کے ساتھ؟ اپنے حُکْم کے ساتھ۔ آگے آرہا ہے مِنْ وَصْفِ الْقِیَاسِ الْآخَرِ، دوسرے قیاس کے وَصْف کے مقابلے میں۔ یہ مِنْ یہ متعلق ہے اَلْزَمَ سے، کہ ایک قیاس کا وَصْف وہ زیادہ لازم ہے مِنْ وَصْفِ الْقِیَاسِ الْآخَرِ دوسرے قیاس کے وَصْف کے مقابلے میں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ اور درمیان میں لِلْحُکْمِ کے بعد حُکْم کی صفت آئی تھی اَلْمُتَعَلِّقِ بِہٖ، بِکَوْنِ وَصْفِہٖ اَلْزَمَ لِلْحُکْمِ الْمُتَعَلِّقِ بِہٖ، کہ ایک قیاس کا وَصْف جو ہے وہ زیادہ لازم ہے اس حُکْم کے ساتھ اَلْمُتَعَلِّقِ بِہٖ جو اس عِلَّت کے ساتھ، اس وَصْف کے ساتھ متعلق ہے۔

عِلَّت اور وَصْف کیا ہوتا ہے؟ اپنے حُکْم سے متعلق ہوتی ہے نا، اسی کے ذریعے اس کا حُکْم آتا ہے۔ تو ایک قیاس کا وَصْف وہ، ترجمے پہ نظر رکھیں: بِکَوْنِ وَصْفِہٖ کہ ایک قیاس کا وَصْف جو ہے وہ زیادہ لازم ہے اس حُکْم کے ساتھ جو اس وَصْف کے ساتھ متعلق ہے، بمقابلے میں دوسرے قیاس کے وَصْف کے۔ دوسرے قیاس کے وَصْف کے مقابلے میں۔ عبارت اچھی طرح حل ہو گئی بھائی؟ تو معنی، یعنی کہ ایک قیاس جو ہے وہ اپنے حُکْم کے ساتھ زیادہ لازم ہے دوسرے قیاس کے وَصْف کے مقابلے میں۔

کَقَوْلِنَا جیسے کہ ہمارا قول فِیْ صَوْمِ رَمَضَانَ رمضان کے روزے کے بارے میں، کیا ہمارا قول ہے؟ کہ اِنَّہٗ مُتَعَیَّنٌ مِنْ جَانِبِ اللّٰہِ تَعَالٰی۔ بھائی دیکھیے یہ اختلاف پہلے بھی بیان ہو چکا، رمضان کے روزے اللہ کی طرف سے متعین ہیں کہ اسی مہینے میں رکھنے ہیں، تو رمضان کا وقت رمضان کے روزوں کے لیے متعین ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک اب دوبارہ بندے کو تعیین کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ رمضان میں مطلق روزے کی نیت کر لے تو کافی ہے اور یہ روزہ رمضان ہی کا ہو گا۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ فرض روزہ ہے، لہٰذا اس کے اندر تَعْیِیْنِ نِیَّت ضروری ہے بھائی۔ تو صرف مطلق روزے سے رمضان کا روزہ ادا نہیں ہو گا، بلکہ کیا نیت کرنا پڑے گی؟ کہ میں رمضان کا روزہ رکھتا ہوں، تو پھر رمضان کا روزہ ادا ہو گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

تو انہوں نے عِلَّت کیا ذکر کی؟ فرض ہونا۔ اور حُکْم ذکر کیا تَعْیِیْنِ نِیَّت، کہ رمضان کا روزہ فرض ہے لہٰذا تَعْیِیْنِ نِیَّت ضروری۔ تو فرض ہونا ہوئی عِلَّت اور تَعْیِیْنِ نِیَّت اس کا حُکْم۔ عِلَّت کیا ہوئی؟ فرض ہونا، اور حُکْم کیا ہوا؟ تَعْیِیْنِ نِیَّت۔ تو وہ کہتے ہیں یہ روزہ فرض ہے، اور جب فرض ہے، فرض ہونے کی عِلَّت آگئی، تو جب عِلَّت آگئی تو حُکْم آگیا اور وہ کیا؟ تَعْیِیْنِ نِیَّت۔

ہم اس کے مقابلے میں کیا کہتے ہیں؟ کہ یہاں پر ٹھیک ہے تَعْیِیْن چاہیے، لیکن تَعْیِیْن ایک ہی دفعہ چاہیے، اور وہ تَعْیِیْن

کس کی طرف سے آچکی؟ شارع کی طرف سے، شریعت کی طرف سے وہ تَعْیِیْن آچکی، تو یہ مُتَعَیَّن ہے۔ تو جب تَعَیُّن ہو تو پھر تَعْیِیْنِ نِیَّت کی ضرورت نہیں۔ جب ایک دفعہ تَعَیُّن ہو چکا تو دوبارہ تَعْیِیْنِ نِیَّت کی ضرورت نہیں۔ تو ان کی عِلَّت کیا تھی؟ فرض ہونا۔ اور حُکْم کیا تھا؟ تَعْیِیْنِ نِیَّت۔ اور ہماری عِلَّت ہے تَعَیُّن، ہماری عِلَّت کیا ہے؟ تَعَیُّن۔ جب ایک دفعہ تَعَیُّن ہو چکا تو پھر عَدَمِ تَعْیِیْن اس کا حُکْم ہے، پھر تَعْیِیْن کی ضرورت نہیں۔ تو ہماری عِلَّت کیا ہوئی؟ تَعَیُّن۔ اور حُکْم کیا ہوا؟ عَدَمِ تَعْیِیْن۔ ان کی عِلَّت ہوئی فرض ہونا اور حُکْم کیا ہے؟ تَعْیِیْنِ نِیَّت۔ ہماری عِلَّت ہوئی تَعَیُّن کہ یہ متعین ہے اور حُکْم کیا ہے؟ عَدَمِ تَعْیِیْن، جب تَعَیُّن ہے تو تَعْیِیْن کی ضرورت نہیں بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

تو یہی بیان کر رہے ہیں کہ جیسے ہمارا قول ہے رمضان کے روزے میں اِنَّہٗ مُتَعَیَّنٌ مِنْ جَانِبِ اللّٰہِ تَعَالٰی کہ یہ متعین ہے اللہ کی طرف سے، فَلَا یَجِبُ التَّعْیِیْنُ عَلَی الْعَبْدِ فِی النِّیَّۃِ تو بندے پر نیت میں اس کی تعیین ضروری نہیں، واجب نہیں ہے بندے پر اس کی تعیین بھائی نیت میں۔ تو ہمارا یہ جو قول ہے رمضان کے روزے کے بارے میں کہ اِنَّہٗ مُتَعَیَّنٌ یہ متعین ہے، ہمارا یہ قول اَوْلٰی یہ اولیٰ ہے مِنْ قَوْلِہِمْ شوافع کے قول کے مقابلے میں، ان کا کیا قول ہے کہ صَوْمُ فَرْضٍ کہ یہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، فَیَجِبُ تَعْیِیْنُ النِّیَّۃِ تو اس میں تَعْیِیْنِ نِیَّت واجب ہے۔ تو ہمارا قول ان کے قول کے مقابلے میں اولیٰ ہے بھائی، کیونکہ ہمارا جو وَصْف ہے، ہماری جو عِلَّت ہے، اس میں ثَبَات زیادہ ہے، اس میں ثَبَات زیادہ ہے بھائی۔ وہ کس طرح؟ آگے بیان کریں گے۔

فَیَجِبُ تَعْیِیْنُ النِّیَّۃِ فِیْہِ تو اس کے اندر، یعنی رمضان کے روزے کے اندر بھی تَعْیِیْنِ نِیَّت واجب ہے کَصَوْمِ الْقَضَاءِ جیسے کس کے اندر؟ قضا روزے کے اندر بھائی، وہاں جیسے تَعْیِیْنِ نِیَّت۔ یہ شوافع کی بات چل رہی ہے، وہ کہتے ہیں جیسے صَوْمِ قَضَا کے اندر تَعْیِیْنِ نِیَّت ضروری ہے اور وہ صَوْمِ فَرْض تھا تو اسی طرح رمضان کا روزہ جو ہے یہ بھی صَوْمِ فَرْض ہے، لہٰذا یہاں بھی تَعْیِیْنِ نِیَّت ضروری ہے۔

تو ہمارا قول اولیٰ ہے، کیوں اولیٰ ہے؟ عِلَّت ذکر کر رہے ہیں متن میں: لِاَنَّ ہٰذَا کیونکہ یہ جو ہے، بھائی ہٰذَا سے کس کی طرف اشارہ ہے؟ شارح مُشَارٌ اِلَیْہ بتلا رہے ہیں: اَیْ وَصْفَ الْفَرْضِیَّۃِ الَّذِیْ یہ جو فَرْضِیَّت کا وَصْف ہے جو کہ اَلَّذِیْ اَوْرَدَہُ الشَّافِعِیُّ جس کو کون لے کر آئے ہیں؟ امام شافعی رحمہ اللہ لے کر آئے ہیں، مَخْصُوْصٌ فِی الصَّوْمِ کس کے ساتھ مخصوص ہے؟ یہ روزے کے ساتھ ہی مخصوص ہے اور اسی طرح یاد رکھیے نماز کے ساتھ مخصوص ہے، بِخِلَافِ التَّعْیِیْنِ بخلاف کس کے؟ تَعْیِیْن کے، اَلَّذِیْ اَوْرَدْنَاہُ جس کو ہم لے کر آئے۔

بھائی ہم کیا لے کر آئے تھے؟ ہماری عِلَّت کیا تھی؟ تَعَیُّن۔ تو یاد رکھیے یہ تَعْیِیْن جو لفظ آیا متن میں، یہ بمعنی تَعَیُّن کے ہے، یہ تَعْیِیْن کس معنی میں ہے؟ تَعَیُّن کے معنی میں ہے، یعنی سبب بول کر مسبب مراد ہے۔ سبب بول کر مسبب مراد ہے۔ جب تَعْیِیْن کریں گے تو متعین ہو جائے گا یا نہیں؟ جب تَعْیِیْن کریں گے تو متعین ہو جائے گا۔ تو تَعْیِیْن کریں گے تو تَعَیُّن آ جائے گا، تو تَعْیِیْن ہوئی سبب اور تَعَیُّن ہوا مسبب۔ تو سبب بول کر یہاں کیا مراد ہے؟ مسبب مراد ہے۔

بِخِلَافِ التَّعْيِيْنِ بخلاف اس تَعَيُّن کے اَلَّذِیْ اَوْرَدْنَاهُ جس کو ہم لے کر آئے ہیں، فَقَدْ تَعَدّٰی اِلَی الْوَدَائِعِ وَالْمَغْصُوْبِ، یہ وَالْمَغْصُوْبِ ہے آپ کی کتابوں میں؟ وَالْمَغْصُوْبِ، یہ مغصوب بھائی کتابت کی غلطی ہے۔ یہ وَصْف جو ہے متعدی ہوتا ہے ودائع جمع ہے ودیعت کی، امانت کو کہتے ہیں بھائی، کس کو کہتے ہیں؟ امانت کو۔ وَالْمَغْصُوْبِ جس چیز کو غصب کیا گیا ہو۔ وَرَدِّ الْمَبِيْعِ فِی الْبَيْعِ الْفَاسِدِ اور مبیع کو لوٹانا بیعِ فاسد میں۔

دیکھیے متن میں انہوں نے کیا کہا؟ کیونکہ یہ جو وَصْف ہے، یہ جو فَرْضِيَّت والا وَصْف ہے جس کو امام شافعی رحمہ اللہ لے کر آئے ہیں، یہ روزے اور نماز کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ وہ وَصْف جس کو ہم لے کر آئے یعنی تَعَيُّن، یہ متعدی ہوتا ہے امانتوں کی طرف بھی، مغصوب شے کی طرف بھی، اور وہ مبیع جس کی بیع کی گئی ہو بیعِ فاسد بھائی، اس کے، ان کے لوٹانے کی طرف بھی یہ وَصْف متعدی ہوتا ہے۔

کس طرح؟ دیکھیے بھائی، یہ جو امانت ہے، کوئی شخص آپ کے پاس کوئی چیز امانتاً رکھوائے تو آپ پر واجب ہے یا واجب نہیں امانت کو واپس کرنا؟ واجب ہے، آپ پر فرض ہے امانت واپس لوٹانا، تو امانت کا واپس لوٹانا بھی فرض۔ اسی طرح کوئی شخص کسی کی چیز چھین کر یا اٹھا کر لے جائے تو یہ غصب ہے، اور مغصوب شے کو مالک کو واپس لوٹانا فرض ہے یا فرض نہیں ہے؟ یہ بھی فرض ہے۔ اسی طرح بیعِ فاسد کرے کوئی شخص تو مبیع، آپ نے پڑھا ہے کہ اس کو توڑنا واجب ہے، مبیع واپس کیا جائے کس کو؟ مالک کو۔ تو لہٰذا یہ بھی کیا ہے؟ یہ بیعِ فاسد کے ساتھ جو مبیع آیا ہے اس کو واپس لوٹانا بھی فرض ہے۔ تو دیکھو یہ تینوں چیزیں: امانتوں کا لوٹانا، مغصوب شے کا لوٹانا اور مبیع کو لوٹانا بیعِ فاسد میں، یہ سب فرض ہیں، یہ سب کیا ہیں؟ فرض۔

تو دیکھو فرض ہونے کی عِلَّت آگئی۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا عِلَّت ذکر کی تھی؟ فرض ہونے کی۔ کیا عِلَّت ذکر کی تھی؟ فرض ہونے کی عِلَّت ذکر کی اور حُکْم کیا تھا؟ فرض ہونا ہے عِلَّت اور تَعْيِيْنِ نِيَّت ہے اس کا حُکْم۔ تو یہاں پر فرض ہونے کی عِلَّت پائی جا رہی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا عِلَّت ذکر کی تھی؟ رمضان کے روزے میں تَعْيِيْنِ نِيَّت کیوں ضروری ہے؟ کیونکہ وہ فرض ہے، تو فرض ہونا عِلَّت اور تَعْيِيْنِ نِيَّت اس کا حُکْم۔ اور یہی عِلَّت یہ امانتوں میں، مغصوب شے میں اور مبیع کے لوٹانے کے اندر بھی ہے، ان چیزوں کا واپس کرنا بھی فرض ہے، لیکن تَعْيِيْنِ نِيَّت یہاں ضروری نہیں۔

کیونکہ تَعْيِيْنِ نِيَّت وہاں ضرورت ہوتی ہے جہاں اور چیزوں کا احتمال ہو۔ یہاں جب ایک چیز دوسرے کی غصب کی ہے تو کس اعتبار سے جب بھی لوٹائے گا، کس اعتبار سے واپسی ہوگی؟ کہ یہ مغصوب شے ہی لوٹا رہا ہے۔ جس صورت میں بھی مالک تک وہ چیز پہنچا دے، یہ رد کس اعتبار سے ہوگا؟ مغصوب شے کا لوٹانا ہی ہوگا۔ امانت جس حالت میں بھی آپ مالک تک پہنچا دیں، کیا کون سی صورت ہوگی یہاں؟ کس چیز کا لوٹانا ہوگا؟ امانت ہی کا لوٹانا ہے۔ بیعِ فاسد کے ساتھ جس مبیع کو آپ نے لیا ہے، اس کو جس صورت میں بھی آپ مالک تک پہنچائیں، یہ لوٹانا کس صورت میں ہے؟ مبیع بیعِ فاسد جو بیعِ

فاسد کے ساتھ آیا ہے اسی کا لوٹانا ہے۔ تو جس طریقے سے بھی آپ پہنچائیں گے یہ چیزیں: امانت، مغصوب اور مبیع بِالْبَیْعِ الْفَاسِد، اس کو جس صورت میں بھی آپ مالک تک پہنچائیں، وہاں اور کوئی احتمال ہے ہی نہیں، یہ اس، یہ رد وہی ہو گا۔ اگر مغصوب شے دی تو یہ رَدُّ الْمَغْصُوْب ہی ہے، چاہے جو بھی صورت آپ اختیار کر لیں، چاہے آپ جا کر اس کو کہہ دیں یہ میں آپ کو تحفہ دے رہا ہوں۔ بھائی تحفہ، نام دینے سے کیا ہوتا ہے؟ یہ آپ کیا لوٹا رہے ہیں؟ مغصوب شے ہی لوٹا رہے ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ امانت دیں گے، جو مرضی نام آپ دے دیں، یہ رَدُّ الْاَمَانَت ہی ہے۔ وہ مبیع لوٹا رہے ہیں تو جو بھی نام دے دیں، یہ رَدُّ الْمَبِیْع ہی ہے، یہاں اور کوئی احتمال ہی نہیں۔

تو اب ان کا لوٹانا تو فرض ہے، اور جہاں بھی فرض ہونے کی عِلَّت پائی جائے ان کے نزدیک تَعْیِیْنِ نِیَّت ضروری۔ لیکن یہ چیزیں جو ہیں اب امانت، غصب شدہ چیز وغیرہ، ان کو لوٹاتے ہوئے تَعْیِیْنِ نِیَّت کی ضرورت نہیں۔ تَعْیِیْنِ نِیَّت کی ضرورت نہیں، کیونکہ اور احتمال ہی نہیں ہے، جس طریقے سے بھی واپس کرو یہ وہی چیز ہے بھائی، یہ رَدُّ الْمَغْصُوْب یا رَدُّ الْوَدِیْعَۃ یا رَدُّ الْمَبِیْع ہی ہے اور کچھ نہیں ہے بھائی۔ تو لہٰذا فَرْضِیَّت والی عِلَّت آگئی ان کی، لیکن حُکْم کیا تھا؟ تَعْیِیْنِ نِیَّت، کہ بندہ بھی کیا کرے؟ تَعْیِیْن کرے، تَعْیِیْن کی یہاں ضرورت نہیں ہے بھائی۔

جبکہ ہم نے کیا عِلَّت بیان کی تھی؟ ہم نے عِلَّت بیان کی تھی تَعَیُّن، اور حُکْم کیا بیان کیا تھا؟ عَدَمِ تَعْیِیْن۔ تو ان میں جب تَعَیُّن ہے تو تَعْیِیْن کی ضرورت نہیں۔ تو ہماری عِلَّت یہاں تَعَیُّن پائی جا رہی ہے اور حُکْم بھی ہے عَدَمِ تَعْیِیْن، بندے کو تَعْیِیْن کی کوئی ضرورت نہیں، کسی صورت میں مالک تک یہ چیزیں پہنچا دے بس ادا ہو جائے گی بھائی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو لہٰذا ان کی عِلَّت کا جماؤ اپنے حُکْم کے ساتھ زیادہ ہوا یا ہماری عِلَّت کا جماؤ اپنے حُکْم کے ساتھ زیادہ ہوا؟ ہماری عِلَّت کے۔ ان کی یہاں پر عِلَّت پائی جا رہی ہے اور حُکْم نہیں ہے۔ اور ہماری عِلَّت بھی پائی جا رہی ہے اور حُکْم بھی پایا جا رہا ہے، تو ہماری عِلَّت زیادہ ٹھہرنے والی ہے اپنے حُکْم کے ساتھ۔ تو لہٰذا ہماری عِلَّت کو ترجیح ہو گی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

دیکھیے بھائی دوبارہ متن: لِاَنَّ ہٰذَا کیونکہ یہ جو ہے، اَیْ وَصْفَ الْفَرْضِیَّۃِ الَّذِیْ اَوْرَدَہُ الشَّافِعِیُّ رحمہ الله، یعنی یہ فَرْضِیَّت والا وَصْف جس کو لے کر آئے امام شافعی رحمہ اللہ، مَخْصُوْصٌ فِی الصَّوْمِ یہ کس کے ساتھ مخصوص ہے؟ روزے کے ساتھ۔ بِخِلَافِ التَّعْیِیْنِ الَّذِیْ اَوْرَدْنَاہُ بخلاف اس تَعَیُّن کے جس کو ہم لے کر آئے ہیں، فَقَدْ تَعَدّٰی اِلَی الْوَدَائِعِ وَالْمَغْصُوْبِ وَرَدِّ الْمَبِیْعِ فِی الْبَیْعِ الْفَاسِدِ پس یہ جو ہماری، ہماری عِلَّت ہے یہ متعدی ہوتی ہے اِلَی الْوَدَائِعِ کس کی طرف؟ امانتوں کی طرف بھی، اور مغصوب چیز کی طرف بھی، وَرَدِّ الْمَبِیْعِ فِی الْبَیْعِ الْفَاسِدِ اور بیعِ فاسد میں مبیع لوٹانے کی طرف بھی۔ اَیْ اِذَا رَدَّ الْوَدِیْعَۃَ اِلَی الْمَالِکِ یعنی جب واپس کیے امانت مالک کو، وَالْمَغْصُوْبَ اِلَیْہِ اور واپس کیا مغصوب چیز کو اِلَیْہِ اَیْ اِلَی الْمَالِکِ کس کے، کس کو واپس کیا؟ مالک کو، اَوْ رَدَّ الْمَبِیْعَ الْفَاسِدَ اِلَی الْبَائِعِ یا مبیعِ فاسد واپس کیا بائع کو، بِاَیِّ جِہَۃٍ کَانَتْ جس جہت

سے بھی واپس کردے، جس صورت میں بھی واپس کردے، یَخْرُجُ عَنِ الْعُہْدَۃِ تو وہ ذمے سے نکل جائے گا، یعنی سبکدوش ہو جائے گا، اس کا ذمہ فارغ ہو جائے گا، وَلَا یُشْتَرَطُ تَعْیِیْنُ الدَّفْعِ اور تَعْیِیْنِ دَفْع کی شرط نہیں لگائی جائے گی، یعنی حوالے کرنے کے میں تَعْیِیْن کی شرط نہیں لگائی جائے گی کہ باقاعدہ یہ نیت کرے کہ میں مغصوب چیز لوٹا رہا ہوں یا میں امانت لوٹا رہا ہوں، تَعْیِیْن کی ضرورت نہیں۔

فَیَکُوْنُ ثَبَاتُ التَّعْیِیْنِ عَلٰی حُکْمِہٖ پس یہ جو تَعْیِیْن کا ثَبَات، تَعْیِیْن یہاں پھر وہی، تَعْیِیْن سے مراد کیا ہے؟ تَعَیُّن۔ پس جو تَعَیُّن کا ثَبَات ہے، جماؤ ہے عَلٰی حُکْمِہٖ اپنے حُکم پر، اَقْوٰی یہ زیادہ قوی ہے مِنْ ثَبَاتِ الْفَرْضِیَّۃِ عَلٰی حُکْمِہَا کس کے مقابلے میں؟ فَرْضِیَّت کا جو ثَبَات ہے اپنے حُکم پر۔ تو تَعَیُّن کا ثَبَات اپنے حُکم کے ساتھ یہ زیادہ قوی ہے، فَرْضِیَّت کا ثَبَات جو ہے اپنے حُکم کے ساتھ اس کے مقابلے میں۔

وَقِیْلَ عَلَیْہِ اور اس پر کہا گیا ہے کہ اِنَّ ہٰذَا اِنَّمَا یَرِدُ کہ یہ اعتراض وارد ہوتا لَوْ کَانَ تَعْلِیْلُ الْخَصْمِ بِمُجَرَّدِ الْفَرْضِیَّۃِ، یہ اعتراض اسی وقت وارد ہوتا ہے اگر مقابل کی تَعْلِیْل محض فَرْضِیَّت کے ساتھ ہو۔ اگر امام شافعی رحمہ اللہ نے تَعْلِیْل یعنی عِلَّت کیا بیان کی ہے؟ صرف فَرْضِیَّت بیان کی، پھر تو آپ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ آپ کی عِلَّت کا ٹھہراؤ اپنے حُکم کے ساتھ زیادہ ہے۔ جب وہ عِلَّت صرف کس کو بیان کریں؟ فَرْضِیَّت کو۔ کیونکہ یہاں پر باقی چیزوں میں فَرْضِیَّت ہے اور ان کا حُکم یعنی تَعْیِیْنِ نِیَّت نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ عِلَّت بیان کر دیں صَوْمِ فَرْض، کیا عِلَّت بیان کر دیں؟ صَوْمِ فَرْض۔ کہ اگر وہ صَوْمِ فَرْض بیان کر دیں، پھر اس کے ذریعے ان کی عِلَّت میں بھی اتنا ہی جماؤ ہو گا جتنا آپ کی عِلَّت میں ہے۔ عِلَّت کیا وہ ذکر کر دیں؟ صَوْمِ فَرْض۔ اور حُکم کیا ذکر کریں؟ تَعْیِیْنِ نِیَّت۔ تو گویا ان کی عِلَّت ہوئی صَوْمِ فَرْض، جہاں بھی فرض روزہ آئے گا تَعْیِیْنِ نِیَّت ضروری ان کے نزدیک۔ تو اور یہ عِلَّت جہاں بھی پائی جاتی ہے یہ حُکم ہو گا بھائی، جیسے قضا روزہ۔ قضا روزہ فرض ہے اور وہ، تو وہ صَوْمِ فَرْض ہوا، عِلَّت آگئی اور حُکم بھی آگیا بھائی تَعْیِیْنِ نِیَّت ضروری۔ منت کا روزہ بھائی، منت کا روزہ فرض ہے اور تو صَوْمِ فَرْض آگیا عِلَّت ان کی آگئی اور حُکم کیا آیا؟ تَعْیِیْنِ نِیَّت بھی۔ اسی طرح کفارے کا روزہ فرض ہے اور تو ان کی عِلَّت کیا آگئی؟ صَوْمِ فَرْض آگئی اور ساتھ حُکم بھی آگیا، کیا؟ تَعْیِیْنِ نِیَّت۔ تو یہ اگر وہ صَوْمِ فَرْض عِلَّت بیان کر دیں تو پھر اس عِلَّت کا جماؤ بھی اپنے حُکم کے ساتھ بڑا قوی ہے بھائی، لہٰذا پھر اس صورت میں ترجیح، ہماری عِلَّت کو ترجیح نہیں ہو سکتی۔ ترجیح صرف اسی صورت میں ہے اگر وہ عِلَّت صرف فرض ہونے کو ذکر کریں، اگر صَوْمِ فَرْض کو ذکر کریں پھر ہماری عِلَّت کو ترجیح نہیں۔

کہتے ہیں وَقِیْلَ عَلَیْہِ کہ اور اس پر کہا گیا ہے کہ اِنَّ ہٰذَا اِنَّمَا یَرِدُ کہ یہ اعتراض اس، اسی وقت وارد ہوتا ہے لَوْ کَانَ تَعْلِیْلُ الْخَصْمِ بِمُجَرَّدِ الْفَرْضِیَّۃِ، جب کہ مقابل کی تَعْلِیْل جو ہے وہ محض فَرْضِیَّت کے ساتھ ہو، یعنی محض فرض ہونے کو اس نے عِلَّت بنایا ہو۔ اَمَّا اِذَا کَانَ تَعْلِیْلُہٗ ہُوَ الصَّوْمُ الْفَرْضُ اور باقی اگر مقابل کی تَعْلِیْل جو ہے وہ صَوْمِ فَرْض ہو، فَلَا یُنَاسِبُ بِمُقَابَلَتِہٖ اِیْرَادُ مَسْاَلَۃِ رَدِّ الْوَدِیْعَۃِ وَالْمَغْصُوْبِ وَالْبَیْعِ الْفَاسِدِ تو مناسب نہیں ہے اس کے مقابلے میں لے کر آنا امانت لوٹانے کے

مسئلے کو، اور مغصوب اور بیع فاسد کے لوٹانے کے مسئلے کو۔ تو پھر مناسب نہیں ہے کہ اس کے مقابلے میں لایا جائے بیعِ فاسد، مغصوب اور امانت کے لوٹانے کے مسئلے کو۔

وَبِكَثْرَةِ أُصُوْلِهٖ، یہ تیسری وجہِ ترجیح ذکر کر رہے ہیں۔ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کس وجہ سے ترجیح دی جائے گی؟ پہلی وجہ کیا ذکر کی؟ قُوَّتِ اَثَر کی وجہ سے۔ دوسری وجہ کیا ذکر کی؟ قُوَّتِ ثَبَات کی وجہ سے۔ اب تیسری وجہ ذکر کر رہے ہیں: وَبِكَثْرَةِ أُصُوْلِهٖ، کہ اس قیاس کے اُصُوْل کی کثرت کی وجہ سے۔ بھائی دیکھیے، آپ نے بھی ایک قیاس کیا، مخالف نے بھی ایک قیاس کیا۔ مخالف کے قیاس میں اَصْل ایک ہی چیز ہے، یعنی مَقِيْسٌ عَلَيْهِ ایک ہی ہے، اور آپ کے قیاس جو ہے اس میں مَقِيْسٌ عَلَيْهِ یعنی اَصْل دو یا دو سے زیادہ ہیں۔ دو یا دو سے زیادہ ہیں۔ تو ان کے اَصْل ہے ایک ہی، ہمارے اَصْل ہیں دو یا زیادہ، تو ہمارے قیاس کو ترجیح ہو گی بھائی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھائی؟

کہتے ہیں وَبِكَثْرَةِ أُصُوْلِهٖ اور کثرتِ اصول کی وجہ، اس قیاس کے کثرتِ اصول کی وجہ سے، اِذَا شَهِدَ لِقِيَاسٍ وَاحِدٍ اَصْلٌ وَاحِدٌ جب گواہی دی ایک قیاس کے لیے ایک اَصْل نے وَلِقِيَاسٍ آخَرَ اَصْلَانِ اَوْ اُصُوْلٌ اور دوسرے قیاس کے لیے گواہی دی دو اَصْلوں نے یا دو سے زیادہ نے، دو اَصْلوں نے یا کئی اَصْلوں نے، يَتَرَجَّحُ هٰذَا عَلَى الْاَوَّلِ تو یہ والا جو ہے جس کی دو یا زیادہ اُصُوْل ہیں، یہ ترجیح پا جائے گا پہلے قیاس پر جس کے لیے ایک ہی اَصْل نے گواہی دی تھی۔ وَالْمُرَادُ بِالْاَصْلِ الْمَقِيْسُ عَلَيْهِ اور اَصْل سے کیا مراد ہے؟ مَقِيْسٌ عَلَيْهِ مراد ہے۔

وَلَا يَكُوْنُ هٰذَا مِنْ قَبِيْلِ كَثْرَةِ الْاَدِلَّةِ الْقِيَاسِيَّةِ، کہتے ہیں یہ کثرتِ ادلہ کی، کثرتِ ادلۂ قیاسیہ کی قبیل سے نہیں ہے بھائی۔ کثرتِ ادلۂ قیاسیہ کی قبیل سے نہیں ہے۔ یعنی ہم پہلے ضابطہ بیان کر چکے کہ ترجیح جو ہے کثرتِ دلیل کے ذریعے نہیں بلکہ ترجیح کس کے ذریعے ہو گی؟ قُوَّتِ دلیل کے ذریعے ہو گی۔ تو یہ جو ہم نے کہا نا کہ ایک قیاس کے اندر اَصْل کئی ہیں، اس سے یہ نہ سمجھنا یہ کثرتِ ادلہ کی قبیل سے ہے، بلکہ یہ قُوَّتِ دلیل کی قبیل سے ہے بھائی، ادلہ کی کثرت کی قبیل سے نہیں۔

اس لیے کہ بھائی دیکھیے آگے بیان کریں گے، کہ ایک قیاس مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ کرتے ہیں اور ایک قیاس ہم۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مسح وضو کے اندر رکن ہے۔ جب مسح رکن ہے تو اس کے اندر بھی تَثْلِيْث مسنون ہو گی۔ رکن ہونا ہے عِلَّت اور تَثْلِيْث اس کا حُکْم۔ تو مسح بھی رکن، تو لہٰذا جیسے چہرے کے اندر تین مرتبہ وہ رکن تھا تو اس میں تَثْلِيْث مسنون تھی تین مرتبہ دھویا جائے، تو مسح بھی رکن ہے وضو کا لہٰذا اس کو بھی کتنی دفعہ کرنا پڑے گا؟ تین مرتبہ کرنا مسنون ہے، مسنون ہے۔ اور ان کے پاس اَصْل صرف غسل ہی ہے، دھونے، دھونا بھائی، جن اعضاء کو دھویا جاتا ہے صرف وہ ہی اَصْل ہیں۔ تو انہوں نے مَمْسُوْح کو قیاس کیا مَغْسُوْل پر۔ مَمْسُوْح کو کس پر قیاس کیا؟ مَغْسُوْل پر۔ مَغْسُوْل کے اندر تین مرتبہ دھونا سنت تھا، تو مَمْسُوْح میں بھی وہ کہتے ہیں تین مرتبہ مسح کرنا سنت ہے۔ تو ان کی اَصْل صرف ایک ہی چیز ہوئی، وہ کیا؟ مَغْسُوْل۔

جبکہ ہمارے نزدیک بھائی، ہم نے کہا کہ مَسْحِ رَأس جو ہے وہ مسح ہے، لہٰذا اس کی تَثْلِیث مسنون نہیں۔ ہم نے عِلَّت ذکر کی مسح ہونا، اور حُکْم کیا ذکر کیا؟ تَثْلِیث مسنون نہیں۔ تو یوں کہیں: ہمارے نزدیک عِلَّت ہے مسح ہونا اور حُکْم ہے عَدَمِ تَثْلِیث۔ حُکْم کیا ہے؟ عَدَمِ تَثْلِیث۔ اور ہمارے اس قیاس کی کئی اَصْلیں ہیں: اس کے لیے مَسْحِ خُفّ بھی اَصْل ہے، موزے پر مسح۔ دیکھو موزے پر مسح یہ کیا ہے؟ مسح ہے۔ عِلَّت ہماری پائی گئی اور حُکْم کیا تھا مسح کا؟ عَدَمِ تَثْلِیث۔ تو موزے کے اندر بھی عَدَمِ تَثْلِیث ہے، تین مرتبہ نہیں مسح مسنون بلکہ ایک ہی مرتبہ کیا جاتا ہے مسح۔

اسی طرح بھائی جو کسی کی ہڈی وغیرہ ٹوٹ جائے اس پر وہ جو پھٹیوں کے ساتھ اس کو اوپر پٹی باندھی جاتی ہے، آج کل یوں کہیں جیسے پلستر ہے، جیسے، ایک پرانا طریقہ تھا یہ جو پہلوان وغیرہ کرتے ہیں کہ اوپر وہ لکڑی باندھ دی جاتی ہے تاکہ ہڈی سیدھی رہے اور پھر اوپر پٹی کر دی جاتی ہے۔ تو اس کو جَبِیْرَہ کہتے ہیں، وہ جو لکڑی اور پھٹی اوپر باندھی جاتی، پٹیوں کے ساتھ، اس کو کیا کہتے تھے؟ جَبِیْرَہ۔ اب مَسْحِ جَبِیْرَہ یہ بھی کیا ہے؟ مسح ہے۔ تو ہماری عِلَّت آگئی، اور حُکْم کیا؟ عَدَمِ، یہاں پہ دیکھو یہ بھی اَصْل ہے ہمارے حُکْم کے لیے، یہاں پر بھی اسی طرح ہے، فقہاء نے اسی طرح لکھا۔ اور تیسرا کیا؟ تیمم، تیمم بھی مسح ہے اور اس میں بھی تَثْلِیث مسنون نہیں۔

صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو ان کے لیے اَصْل ایک ہی ہے، اور ہمارے لیے تین اَصْلیں ہو گئیں، تو اور تو کثرتِ اصول کی وجہ سے پھر ترجیح ہوتی ہے بھائی۔ سمجھ میں آئی بات؟ یعنی یہ جو ہوتے ہیں نا یہ جو اور اصول، یہ شَاہِد بن گئے ہمارے دعویٰ پر، کیا بن گئے؟ شَاہِد بن گئے ہمارے دعویٰ پر۔ شاہد بھائی، اور اس سے دل کو اطمینان ہوتا ہے کہ واقعی بات اسی طرح ہے، دیکھو ان کے ہاں ان کے لیے ایک ہی اَصْل، ہمارے لیے تین اَصْلیں بیان ہو گئیں، سب جگہ اسی طرح حُکْم ہے۔

جی، تو یہ کثرتِ ادلہ کی قبیل سے نہیں ہے۔ کثرتِ ادلہ، کثرتِ ادلہ تو تب ہونا جب ایک طرف ایک قیاس ہو اور دوسری طرف دو یا تین قیاس ہو جائیں۔ یہاں کوئی قیاس زیادہ نہیں ہے، صرف کیا زیادہ ہیں؟ اَصْل زیادہ ہیں بھائی۔ اگر قیاس ایک طرف زیادہ ہوتے اور پھر ترجیح دی جاتی تو پھر آپ کہہ سکتے تھے یہ تو آپ ترجیح دے رہے ہیں کثرتِ ادلہ کے ذریعے۔ تو کہتے ہیں وَلَا یَکُوْنُ ہٰذَا مِنْ قَبِیْلِ کَثْرَۃِ الْاَدِلَّۃِ الْقِیَاسِیَّۃِ اور یہ کثرتِ ادلۂ قیاسیہ کی قبیل سے نہیں ہے، ادلۂ قیاسیہ کی کثرت کی قبیل سے یہ نہیں ہے۔

اَوْ کَثْرَۃِ اَوْجُہِ الشَّبَہِ لِشَیْءٍ، یا کسی چیز کے مشابہ ہونے کی وجہوں کی کثرت کی قبیل۔ یہ آگے تفصیل بھی آ رہی ہے، آگے آجائے گی، لیکن یہیں مختصراً سمجھ لیں: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، ہمارے نزدیک، ہمارے نزدیک یاد رکھیے کہ بھائی اگر، ایک بھائی غلام بن گیا کسی طرح، دوسرے نے اس کو خرید لیا، تو خریدتے ہی وہ فوراً اس پر آزاد ہو جائے گا، کیونکہ حدیث میں کیا آیا ہے: مَنْ مَلَکَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْہُ فَہُوَ حُرٌّ، جو شخص اپنے قریبی محرم رشتہ دار کا مالک بنا تو وہ اس

پر آزاد ہو جائے گا۔ تو اب بھائی جو ہے یہ قریبی رشتہ دار بھی ہے اور محرم بھی ہے۔ محرم کس طرح ہے؟ دو بھائیوں میں سے کسی ایک کو بھی اگر مؤنث فرض کیا جائے تو کیا رشتہ بنتا ہے؟ بہن بھائی کا، تو اور بہن بھائی میں تو محرمیت والا رشتہ ہے، کبھی بھی نکاح جائز نہیں۔ تو قریبی رشتہ دار بھی ہے، محرمیت والا رشتہ بھی ہے، تو ہمارے نزدیک وہ بھائی آزاد ہو جائے گا بھائی۔ خریدتے ہی، ایک بھائی نے دوسرے غلام بھائی کو خریدا، خریدتے ہی فوراً کیا ہو جائے گا؟ آزاد۔

جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں، بھائی نہیں آزاد ہو گا۔ باپ بیٹے کو خریدے بیٹا آزاد ہو جائے گا، بیٹا باپ کو خریدے باپ آزاد ہو جائے گا، لیکن بھائی بھائی کو خریدے تو وہ آزاد نہیں۔ وجہ؟ وجہ اس کی وہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ دیکھو اس بھائی کی مشابہت، اس بھائی کی مشابہت والد اور بیٹے کے ساتھ بھی ہے۔ وہ جس طرح محرم ہیں یہ بھائی بھی کیا ہے؟ محرم۔ تو ان کے ساتھ بھی اس کی مشابہت، اور اس بھائی کی مشابہت چچا زاد بھائی کے ساتھ بھی ہے۔ وہ بھی قریبی رشتہ دار، یہ بھی قریبی رشتہ دار۔ اور چچا زاد بھائی کے ساتھ اس کی مشابہت زیادہ ہے۔ چچا زاد بھائی کے ساتھ بھائی کی مشابہت زیادہ۔ والد اور بیٹے کے ساتھ صرف محرمیت میں مشابہت ہے اور چچا زاد بھائی کے ساتھ کئی مشابہتیں ہیں۔

مثلاً چچا زاد بھائی کو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ والد اور کا تو بیٹے کو اور بیٹے کا والد کو تو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، لیکن چچا زاد بھائی کو زکوٰۃ دینا جائز، اسی طرح اپنے سگے بھائی کو بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ بھائی اگر وہ محتاج ہے تو کیا کر سکتے ہیں اس کو؟ زکوٰۃ دے سکتے ہیں، زکوٰۃ دینا جائز۔ نیز والد کے لیے بیٹے کی بیوی اور بیٹے کے لیے والد کی بیوی، یہ تو آپ جانتے ہیں حرام ابدالآباد کے لیے، لیکن بھائی کے لیے بھائی کی بیوی حرام نہیں، اگر ایک بھائی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے، وہ عدت گزار کر کیا کر سکتی ہے؟ دوسرے بھائی سے نکاح۔ جس طرح چچا زاد بھائی کی بیوی، اس کو وہ طلاق دے دے تو اس کے لیے کیا ہوتی ہے؟ چچا زاد بھائی کی بیوی اس شخص کے لیے حلال ہے جب وہ طلاق دے دے۔ تو جس طرح چچا زاد بھائی کی بیوی اس کے لیے حلال ہے، اسی طرح اس کے بھائی کی بیوی بھی اس کے لیے حلال۔ نیز چچا زاد بھائی کی گواہی اس کے لیے قابلِ قبول ہے اور اس کی گواہی اس کے لیے قابلِ قبول ہے۔ اسی طرح بھائی کی بھائی کے لیے گواہی بھی قابلِ قبول ہے، قبول کی جائے گی بھائی۔ جبکہ باپ کی گواہی بیٹے کے لیے یا بیٹے کی گواہی باپ کے لیے قبول نہیں۔

تو دیکھو باپ اور بیٹے کے ساتھ بھائی کی مشابہت ہے صرف محرم ہونے میں، وہ محرم ہیں یہ بھی محرم۔ اور چچا زاد بھائی کے ساتھ اس کی کئی مشابہتیں آگئیں کہ اس کی بیوی جیسے حلال ہوتی ہے بھائی کی بیوی بھی حلال، جیسے اس کو زکوٰۃ دینا جائز بھائی کو بھی زکوٰۃ دینا جائز، جیسے اس کی گواہی اس کے لیے قبول ہوتی ہے اسی طرح بھائی کی گواہی بھی اس کے لیے قبول ہوتی ہے، تو اس کے ساتھ کئی مشابہتیں آگئیں۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں یہاں مشابہتیں زیادہ ہیں، لہٰذا اس مشابہت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس مشابہت، کون سی مشابہت کا اعتبار کریں گے؟ چچا زاد بھائی۔ اور جب چچا زاد بھائی والی مشابہت کا اعتبار کیا تو چچا زاد بھائی کو تو انسان خریدے وہ اس پر آزاد نہیں ہوتا، لہٰذا بھائی کو بھی انسان خریدے گا تو وہ اس پر آزاد نہیں۔

چچا زاد بھائی کیوں نہیں آزاد ہوتا ہمارے نزدیک؟ کیونکہ وہ قریبی رشتہ دار تو ہے لیکن محرم نہیں۔ ہمارے نزدیک تو دو شرطیں تھیں: محرم بھی ہونا چاہیے اور قریبی۔ چچا زاد بھائی محرم نہیں، اگر دیکھو اس کو اگر مؤنث فرض کیا جائے تو وہ چچا زاد بہن ہوئی اور چچا زاد بہن سے نکاح جائز ہوتا ہے یا جائز نہیں ہوتا؟ جائز ہوتا۔ ہاں، تو وہ قریبی رشتہ دار تو ہے لیکن محرم نہیں، اس سے تو نکاح جائز ہوتا ہے بھائی۔ تو ہمارے نزدیک چچا زاد بھائی سے جو ہے محرم نہیں البتہ قریبی رشتہ دار ہے، لہٰذا اس کو خریدیں گے تو دونوں شرطیں چونکہ نہ پائی گئیں، محرم ہونے والی شرط نہیں، لہٰذا وہ آزاد بھی نہیں ہو گا۔ لیکن بھائی بھائی کو خریدے گا وہ اس پر آزاد۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بھائی کی مشابہت باپ اور بیٹے کے ساتھ بھی اور بھائی کی مشابہت چچا زاد بھائی کے ساتھ بھی، اور چچا زاد بھائی کے ساتھ کئی مشابہتیں ہیں، باپ اور بیٹے کے ساتھ ایک مشابہت، لہٰذا چچا زاد بھائی والی مشابہتوں کا اعتبار کریں گے، اور چچا زاد بھائی کو کوئی خریدتا تھا تو وہ آزاد نہیں ہوتا تھا، تو لہٰذا یہ بھی بھائی بھی بھائی کو خریدے وہ آزاد نہیں ہو گا۔

مسئلہ سمجھ میں آگیا؟ ہم کہیں گے یہ تو آپ ترجیح دے رہے ہیں قیاسوں کی کثرت کے ذریعے۔ کیونکہ ہر مشابہت وہ ایک عِلَّت ہے۔ ہر مشابہت کیا ہے؟ ایک عِلَّت ہے۔ تو جتنی مشابہتیں ہوئیں گویا اتنے قیاس ہو گئے۔ تو گویا ایک طرف ایک قیاس ہوا، دوسری طرف کئی قیاس آگئے، تو آپ ترجیح کس کے ذریعے دے رہے ہیں؟ کثرتِ قیاس کی وجہ سے، یعنی کثرتِ ادلہ کی وجہ سے، حالانکہ کثرتِ ادلہ کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جاتی بلکہ کس کی وجہ سے ترجیح دی جاتی ہے؟ قُوَّتِ دلیل کی وجہ سے بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ ایک طرف دو گواہ ہوں، ایک طرف چار گواہ ہوں، تو چار کو دو پر ترجیح نہیں ہے بھائی، کیونکہ دو جب ہیں تو حُجَّتِ شَرْعِیَّہ پوری ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

جی، یہ معنی ہے اَوْ کَثْرَةِ اَوْجُهِ الشَّبَهِ لِشَیْءٍ یا کسی ایک چیز کی دوسری چیز کے ساتھ، شَبَہ کا معنی مشابہت، کَثْرَتِ اَوْجُهِ الشَّبَهِ کثرتِ مشابہت بھائی۔ اَوْجُه قسمیں۔ لِشَیْءٍ، الشَّبَه لِشَیْءٍ کسی چیز کے ساتھ مشابہت کی قسموں کی کثرت بھائی۔ کسی چی، اَوْ کَثْرَةِ اَوْجُهِ الشَّبَهِ لِشَیْءٍ ترجمہ آخر سے: کسی چیز کے ساتھ مشابہتوں کی جو وجوہات ہیں، جو قسمیں ہیں، ان کی کثرت کے ذریعے، کی قبیل سے نہیں ہے۔ سمجھ میں آیا بھائی؟ وَلَا یَکُوْنُ هٰذَا مِنْ قَبِیْلِ کَثْرَةِ الْاَدِلَّةِ الْقِیَاسِیَّةِ یہ کثرتِ ادلۂ قیاسیہ کی قبیل سے بھی نہیں ہے، اَوْ کَثْرَةِ اَوْجُهِ الشَّبَهِ لِشَیْءٍ اور یہ کسی چیز کے ساتھ مشابہتوں کی انواع کی کثرت کی قبیل سے بھی نہیں ہے۔ فَاِنَّ هٰذِهٖ کُلَّهَا فَاسِدَةٌ کیونکہ یہ سب تو ہمارے نزدیک فاسد ہیں، یعنی کثرتِ ادلہ کا اعتبار نہیں۔

وَکَثْرَةُ الْاُصُوْلِ صَحِیْحَةٌ اور کثرتِ اصول صحیح ہے۔ کَقَوْلِنَا فِیْ مَسْحِ الرَّاْسِ جیسے کہ ہمارا قول مَسْحِ رَاْس کے اندر: اِنَّهٗ مَسْحٌ کہ یہ مسح ہے، فَلَا یُسَنُّ تَثْلِیْثُهٗ لہٰذا اس کی تَثْلِیْث مسنون نہیں۔ فَاِنَّ اَصْلَهٗ مَسْحُ الْخُفِّ وَالْجَبِیْرَةِ وَالتَّیَمُّمِ پس بے شک اس کی اَصْل جو ہے وہ مَسْحِ خُفّ، موزے پر مسح بھی ہے، وَالْجَبِیْرَةِ اور جَبِیْرَہ کا مسح بھی ہے، وَالتَّیَمُّمِ اور تیمم بھی ہے۔ بِخِلَافِ قَوْلِ الشَّافِعِیِّ رحمہ الله بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کے، کہ اِنَّهٗ رُکْنٌ فَیُسَنُّ تَثْلِیْثُهٗ کہ یہ جو

مَسْحِ رَأس ہے یہ رکن ہے، تو لہٰذا اس کی تَثْلِیث مسنون ہے۔ فَإِنَّهٗ لَا اَصْلَ لَهٗ اِلَّا الْغَسْلَ پس ان کی اور کوئی اَصْل نہیں ہے سوائے غسل کے۔

وَبِالْعَدَمِ عِنْدَ الْعَدَمِ، جی یہ چوتھی وجہ آگئی ترجیح کی۔ پہلی وجہ کیا ذکر ہوئی ترجیح کی؟ قُوَّتِ اَثَر۔ دوسری وجہ؟ قُوَّتِ ثَبَات۔ تیسری؟ کثرتِ اصول۔ اب چوتھی وجہِ ترجیح ذکر کر رہے ہیں: وَبِالْعَدَمِ عِنْدَ الْعَدَمِ، اور حُکْم کا معدوم ہونا عِنْدَ الْعَدَمِ جب عِلَّت معدوم ہو۔ حُکْم کا معدوم ہونا عِلَّت کے معدوم ہونے سے، یہ بھی ترجیح کی عِلَّت ہے۔ وَهُوَ الْعَكْسُ اور یہی عَکْس ہے بھائی، یہی عَکْس۔ آپ پڑھ چکے ہیں: ایک ہے طَرْد، ایک ہے عَکْس۔ طَرْد کا کیا معنی ہے؟ جب عِلَّت پائی جائے حُکْم بھی پایا جائے۔ اور عَکْس کا کیا معنی تھا؟ جب عِلَّت نہ ہو تو حُکْم بھی نہ ہو بھائی۔

اب دیکھیے دو وَصْف ہیں، دو وَصْف: ایک وَصْف مُطَّرِد ہے، یعنی جہاں وہ

حکم ہوتا ہے، ہم دیکھتے ہیں وہ وصف بھی وہاں پایا جا رہا ہے۔ جہاں حکم ہوتا ہے، وہ وصف۔ یہ ہوا مُطَّرِد۔ اور ایک وصف مُطَّرِد بھی ہے مُنْعَكِس بھی ہے، جہاں حکم ہوتا ہے وہ وصف ہوتا ہے اور جہاں حکم نہیں ہوتا، وصف بھی نہیں ہوتا بھائی۔ تو یہ وصف کیا ہوا؟ مُطَّرِد بھی اور مُنْعَكِس بھی۔ تو کس کا، کس کا تعلق حکم کے ساتھ کون سے وصف کا زیادہ، جو صرف مُطَّرِد ہے یا جو مُطَّرِد اور مُنْعَكِس دونوں ہے؟ جو مُطَّرِد اور مُنْعَكِس دونوں ہے، یقیناً اس کا زیادہ تعلق ہے اپنے حکم کے ساتھ تو لہٰذا اس کو ترجیح ہو گی بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

أَيْ إِذَا كَانَ وَصْفٌ يَطَّرِدُ وَيَنْعَكِسُ، اور جب ایک ایسا وصف ہو جو مُطَّرِد اور مُنْعَكِس دونوں ہو، كَانَ أَوْلَى مِنْ وَصْفٍ يَطَّرِدُ وَلَا يَنْعَكِسُ، تو یہ اولیٰ ہو گا اس وصف کے مقابلے میں جو مُطَّرِد تو ہے اور مُنْعَكِس نہیں۔ فَالِاطِّرَادُ حِينَئِذٍ هُوَ الْوُجُودُ عِنْدَ الْوُجُودِ فَقَطْ، پس اطّراد اس وقت جو ہے وہ صرف وجود یعنی حکم کا پایا جانا عِنْدَ الْوُجُودِ فَقَطْ صرف، صرف علّت کے پائے جانے کے وقت بھائی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھائی؟ یعنی حکم کا وجود عِنْدَ الْوُجُودِ أَيْ عِنْدَ وُجُودِ الْوَصْفِ فَقَطْ بھائی، صرف یعنی جب حکم کا وجود ہو تو اس وقت علّت بھی پائی جائے۔ وَالِانْعِكَاسُ اور انعکاس جو ہے، هُوَ الْعَدَمُ عِنْدَ الْعَدَمِ، وہ حکم کا معدوم ہونا ہے جب وصف معدوم ہو۔

مِثْلُ قَوْلِنَا فِي مَسْحِ الرَّأْسِ، جیسے کہ ہمارا قول مسحِ راس میں، إِنَّهٗ مَسْحٌ فَلَا يُسَنُّ تَكْرَارُهٗ، کہ یہ مسح ہے، مسحِ راس کے بارے میں ہم کیا کہتے ہیں؟ کہ یہ مسح ہے فَلَا يُسَنُّ تَكْرَارُهٗ لہٰذا اس کا تکرار مسنون نہیں۔ فَلَا يُسَنُّ تَكْرَارُهٗ تو اس کا تکرار مسنون نہیں، فَإِنَّهٗ يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِنَا پس یہ منعکس ہوتا ہے ہمارے اس قول کی طرف۔ بھائی پچھلی عبارت پر نظر رکھنا، ہم نے کیا کہا مسحِ راس کے بارے میں؟ إِنَّهٗ مَسْحٌ فَلَا يُسَنُّ تَكْرَارُهٗ، یہ مسح ہے لہٰذا اس کا تکرار مسنون نہیں۔ اب آگے اسی کا عکس ذکر کر رہے ہیں۔ اور عکس سے مراد میں نے بتلایا تھا عکس تین قسم پر ہے، ایک عکسِ عرفی، ایک عکسِ لغوی،

ایک عکسِ منطقی۔ عکسِ عرفی کس کو کہتے تھے؟ ضد کو کہتے تھے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں فلاں نیک آدمی ہے اور فلاں تو اس کا برعکس ہے، کیا معنیٰ اس کے ضد ہے۔ اور ایک عکسِ لغوی ہے، عکسِ لغوی کس کو کہتے تھے؟ کہ کلام کو اپنے پہلے طریقے پر لوٹانا لیکن نفی کو اثبات سے اور اثبات کو نفی سے بدل دینا۔ اور ایک عکسِ منطقی ہے جس میں موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع کی جگہ پر لے آتے ہیں، دونوں کی جگہ بدل دیتے ہیں۔ تو یہاں عکسِ لغوی مراد ہے۔ عکسِ لغوی کی کیا تعریف میں نے کی؟ کلام کو پہلے ہی طریقے پر لوٹانا لیکن مثبت کی جگہ نفی اور نفی کی جگہ اثبات لے آئیں بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ پہلا کلام ہے، ہم نے مسحِ راس کے بارے میں کہا إِنَّهُ مَسْحٌ کہ یہ مسح ہے لہٰذا اس کا تکرار مسنون نہیں۔ اب اسی کا عکس کرو۔

جو مسح نہ ہو، پہلے کہا نا إِنَّهُ مَسْحٌ، اس کا عکس کیا ہوگا؟ جو مسح نہ ہو، یہ دیکھو مثبت کو کس سے بدل دیا؟ نفی سے۔ اور آگے کیا ہے فَلَا يُسَنُّ تَكْرَارُهُ، یہ ہے نفی اس کو کس سے بدلیں گے؟ اثبات سے بدل لیں گے۔ تو کس طرح بن جائے گا؟ جو، جو، جو چیز، جو مسح نہ ہو اس کا تکرار مسنون ہے۔ جو مسح نہ ہو، چہرے کا دھونا مسح ہے؟ نہیں، تو یہ مسح نہیں اور جو مسح نہ ہو اس کا تکرار مسنون ہے، اس چہرے کو کتنی دفعہ دھوتے ہیں آپ؟ تین دفعہ۔ دیکھو ہمارا قول جو ہے مُطَّرِد بھی ہے اور مُنْعَكِس بھی ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ جیسے ہمارا قول ہے مسحِ راس کے بارے میں کہ إِنَّهُ مَسْحٌ فَلَا يُسَنُّ تَكْرَارُهُ کہ یہ مسح ہے لہٰذا اس کا تکرار مسنون نہیں۔ فَإِنَّهُ يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِنَا پس یہ قول جو ہے ہمارا منعکس ہوتا ہے ہمارے اس قول کی طرف، مَا لَا يَكُونُ مَسْحًا فَيُسَنُّ تَكْرَارُهُ کہ جو چیز مسح نہیں بس اس کا تکرار مسنون ہوگا، كَغَسْلِ الْوَجْهِ وَنَحْوِهِ جیسے چہرے کا دھونا اور اسی چہرے کی طرح اور اعضاء کا دھونا۔

بِخِلَافِ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ بخلاف امامِ شافعی رحمہ اللہ کے قول کے، وہ فرماتے ہیں إِنَّهُ رُكْنٌ فَيُسَنُّ تَكْرَارُهُ کہ مسح کیا ہے؟ رکن ہے، فَيُسَنُّ تَكْرَارُهُ لہٰذا اس کا تکرار مسنون ہوگا۔ ذرا اس کا عکس بنائیے بھائی۔ انہوں نے کہا إِنَّهُ رُكْنٌ یہ رکن ہے، عکس کیا ہوگا؟ جو رکن نہ ہو، جو رکن نہ ہو۔ آگے ہے فَيُسَنُّ تَكْرَارُهُ اس کا عکس کریں بھائی۔ فَلَا يُسَنُّ تَكْرَارُهُ۔ تو کیا عبارت بن گئی؟ جو رکن نہیں اس کا تکرار مسنون نہیں، جو رکن نہیں۔ مثلاً ناک میں پانی ڈالنا، کلّی کرنا، یہ رکن ہے، فرض ہے وضو میں؟ یہ تو فرض نہیں۔ اور انہوں نے کیا کہا جو رکن نہ ہو اس کا تکرار مسنون نہیں۔ اور آپ بتائیے کلّی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا یہ، ان میں تکرار مسنون ہے یا نہیں تین دفعہ کرنا؟ مسنون ہے۔ حالانکہ ان کا عکس تو بن رہا ہے کہ جو رکن نہ ہو اس کا تکرار مسنون نہیں اور یہ چیزیں مَضْمَضَہ اور اِسْتِنْشَاق رکن نہیں لیکن ان کا تکرار، تو ان کا قیاس جو ہے مُطَّرِد تو ہے لیکن مُنْعَكِس نہیں۔ ہمارا مُطَّرِد بھی اور مُنْعَكِس بھی۔ فَإِنَّهُ لَا يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِهِ پس امامِ شافعی رحمہ اللہ کا قول جو ہے وہ منعکس نہیں ہوتا ان کے اس قول کی طرف، مَا لَيْسَ بِرُكْنٍ لَا يُسَنُّ تَكْرَارُهُ جو رکن نہیں ہے اس کا تکرار بھی

مسنون نہیں۔ فَإِنَّ الْمَضْمَضَةَ وَالِاسْتِنْشَاقَ لَيْسَ بِرُكْنٍ پس کلّی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا یہ رکن نہیں ہے، وَمَعَ ذٰلِكَ يُسَنُّ تَكْرَارُهُ اور اس کے باوجود ان کا تکرار مسنون ہے۔

ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ حُكْمَ تَعَارُضِ التَّرْجِيحَيْنِ فَقَالَ، بھائی یہاں تک تو قیاس، دو قیاسوں میں جب تعارض آجائے تو پھر ترجیح کس کو دیں گے؟ چار صورتیں ذکر کردیں، یا تو قوّتِ اثر کے ذریعے، یا قوّتِ ثبات کے ذریعے، یا کثرتِ اصول کے ذریعے، یا عکس کے ذریعے۔ کس کے ذریعے؟ عکس۔ ہاں، ایک میں صرف اطّراد ہو دوسرے میں اطّراد و انعکاس دونوں ہوں تو انعکاس والا قیاس کیا ہوگا؟ جس میں اطّراد کے ساتھ ساتھ انعکاس بھی ہو وہ ترجیح پائے گا بھائی۔ وَإِذَا تَعَارَضَ، اب صورت یہ ذکر کر رہے ہیں جب دو، ترجیح کی دو قسموں میں تعارض آجائے۔ ایک قیاس آپ نے ذکر کیا، ایک قیاس میں نے ذکر کیا۔ تو دو قیاس باہم متعارض ہوگئے، کیا کریں گے اب؟ ترجیح دیں گے۔ اب میں نے اپنے قیاس کی وجہِ ترجیح ذکر کی، آپ نے بھی وجہِ ترجیح ذکر کردی، تو دو ترجیحوں کا، دو ترجیحوں کا آپس میں تعارض آگیا، اب کیا کریں گے بھائی؟ صورت سمجھ میں آ گئی؟ اب اس کو بیان کرنے لگے ہیں۔

ثُمَّ أَرَادَ پھر مصنّف نے ارادہ کیا أَنْ يُبَيِّنَ کہ وہ بیان کریں حُكْمَ تَعَارُضِ التَّرْجِيحَيْنِ دو ترجیحوں کے تعارض کے حکم کو، فَقَالَ پس فرمایا وَإِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَا تَرْجِيحٍ، ضَرْبَانِ تَرْجِيحٍ بھائی، یہ اضافت کی وجہ سے نون گر گیا۔ جب تعارض آجائے ترجیح کی دو قسموں میں، ضَرْب کا کیا معنیٰ؟ قسم۔ جب ترجیح کی دو قسموں میں تعارض آجائے، كَمَا تَعَارَضَ أَصْلُ الْقِيَاسَيْنِ جیسے کہ تعارض کس میں آتا تھا؟ دو، جیسے کہ تعارض آتا ہے دو اصل قیاسوں میں۔ تو اسی طرح جب ترجیح کی دو قسموں کے اندر تعارض آجائے، تو كَانَ الرُّجْحَانُ فِي الذَّاتِ أَحَقَّ مِنْهُ فِي الْحَالِ۔

بھائی دیکھیے، یاد رکھیے۔ جب دو ترجیح کی قسموں کے درمیان تعارض آجائے، کس کے درمیان تعارض آئے؟ ترجیح کے دو قسموں کے درمیان تعارض آجائے، تو پھر یاد رکھیے وہ، ترجیح کس کو کہتے تھے؟ فوقیت بیان کرنا۔ کس کو کہتے تھے؟ فوقیت بیان کرنا۔ ایک کہتا ہے میرے قیاس کو یہ میں جو، کو فوقیت حاصل ہے، آپ کہتے ہیں کہ میرے قیاس کو فوقیت۔ تو ایک فوقیت ہوتی ہے ذات کے اعتبار سے، ایک فوقیت ہوتی ہے وصف کے اعتبار سے۔ تو یاد رکھیے ایسے موقع پر اگر ایک قیاس میں فوقیت ذات کے اعتبار سے ہے اور دوسرے قیاس میں فوقیت وصف کے اعتبار سے ہے تو جہاں پر فوقیت ذات کے اعتبار سے ہوگی وہ کیا ہوگا؟ اولیٰ ہوگا، اس کے مقابلے میں جہاں فوقیت کس اعتبار سے تھی؟ وصف کے۔ بات سمجھ میں آگئی؟ یعنی وصف والی فوقیت کے مقابلے میں ذات والی فوقیت وہ اولیٰ ہے۔

یہی بات بیان کر رہے ہیں۔ تو جب کہتے ہیں تعارض آجائے قیاس کی دو، ترجیح کی دو قسموں میں، كَانَ الرُّجْحَانُ، رجحان کا کیا معنیٰ؟ فوقیت، وہی فضیلت بھائی، فوقیت۔ وہ فوقیت فِي الذَّاتِ جو کس کے اندر ہو؟ ذات کے اندر ہو، أَحَقَّ وہ زیادہ لائق ہے، زیادہ اولیٰ ہے، مِنْهُ، مِنْهُ کی ہا ضمیر پھر رجحان کو راجع۔ یہ وہ فوقیت جو ذات میں ہو وہ زیادہ لائق ہے کس کے مقابلے

میں؟ مِنْهُ، اسی فوقیت کے مقابلے میں فِي الْحَالِ جو کس میں ہو؟ حال میں، یعنی وصف کے اعتبار سے ہو۔ ایک فوقیت وہ جو ہے کس کے اندر؟ ذات میں، اور ایک فوقیت ہے کس کے اندر؟ حال میں یعنی وصف میں، کس کے اندر؟ حال۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ ایک فوقیت ہے ذات میں، ایک طرف فوقیت ہے حال میں۔ کون سی فوقیت کو ترجیح ہوگی؟ ذات۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ ذات میں جو فوقیت ہے وہ زیادہ لائق ہوگی اس فوقیت کے مقابلے میں جو وصف کے، حال میں ہو۔ یہ معنیٰ كَانَ الرُّجْحَانُ فِي الذَّاتِ وہ فوقیت جو ذات میں ہو أَحَقَّ وہ زیادہ حقدار ہوگی مِنْهُ فِي الْحَالِ اس فوقیت کے مقابلے میں جو حال میں ہو۔ أَيْ مِنَ الرُّجْحَانِ الْحَاصِلِ فِي الْحَالِ، بتلا رہے ہیں بھائی کہ یہ فِي الْحَالِ جو ہے نا، یہ فِي الْحَالِ۔ بھائی اوپر جو متن میں آیا فِي الذَّاتِ، یہ صفت ہے رُجْحَان کی۔ یہ صفت ہے رُجْحَان کی۔ یا چاہیں تو یہ اس کو حال بنا لیں، رُجْحَان سے کیا بنا لیں؟ حال، فوقیت اس حال میں کہ وہ ذات میں ہو۔ أَحَقَّ، ہاں اس کو أَحَقَّ پڑھیں یہ كَانَ کی خبر ہے بھائی۔ یہ كَانَ کی خبر۔ یہ جو فوقیت ہے اس حال میں کہ ذات کے اندر ہو یہ زیادہ لائق ہے مِنْهُ، مِنْهُ کی ہا ضمیر کس کو راجع تھی؟ رُجْحَان یعنی فوقیت کو ہی۔ کہ یہ فوقیت زیادہ لائق ہے اس فوقیت کے مقابلے میں فِي الْحَالِ جو کس کے اندر ہو؟ وصف میں یعنی حال میں ہو یعنی وصف میں ہو۔ أَيْ مِنَ الرُّجْحَانِ الْحَاصِلِ فِي الْحَالِ۔ جی۔

بھائی یہ شارح کا حصہ، انہوں نے دیکھیے بتلایا یہ مِنْهُ ہا ضمیر کا مرجع بتلایا۔ متن میں آیا تھا مِنْهُ، شرح میں کیا کہا؟ أَيْ مِنَ الرُّجْحَانِ، یہ رُجْحَان کو راجع۔ اور متن میں تھا فِي الْحَالِ، انہوں نے کیا کہا؟ الْحَاصِلِ فِي الْحَالِ۔ یہ تو اس رُجْحَان کی صفت بنا رہے ہیں فِي الْحَالِ کو۔ کیا بنا رہے ہیں؟ صفت بنا رہے ہیں، صورت سمجھ میں آگئی؟ گویا مِنْهُ کی ہا ضمیر موصوف اور فِي الْحَالِ اس کی صفت۔ حالانکہ ضمیر نہ موصوف بنتی ہے اور نہ صفت بنتی ہے کبھی بھائی۔ نہ موصوف بنتی ہے اور نہ صفت۔ لہٰذا یہ فِي الْحَالِ اس کو حال ہی بنانا پڑے گا ہا ضمیر سے بھائی۔ کیا بنانا پڑے گا؟ حال ہی بنانا پڑے گا۔ پھر شرح میں کیا توجیہ کریں؟ شرح میں تو انہوں نے صفت بنایا ہے، جواب یہ کہ حال بھی صفت ہی کے درجے میں ہوتا ہے۔ حال بھی کس کے درجے میں ہوتا ہے؟ صفت ہی کے درجے میں ہوتا ہے تو یہ حاصلِ معنیٰ انہوں نے بیان کر دیا۔ أَيْ مِنَ الرُّجْحَانِ الْحَاصِلِ فِي الْحَالِ یعنی وہ رجحان جو، اس رجحان کے مقابلے میں جو حال کے اندر حاصل ہو۔

لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ اس لیے کیونکہ حال جو ہے وہ ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے، تَابِعَةٌ لَهَا اور اس کے تابع۔ تو ایک طرف فوقیت ہے ذات کے اعتبار سے، ایک طرف فوقیت ہے حال کے اعتبار سے اور حال وہ تو ذات کے تابع ہوا کرتا ہے، اس کے ساتھ قائم ہوا کرتا ہے، ذات اصل ہے اور وصف اس کے تابع ہے لہٰذا جس میں ذات والی فوقیت ہے اس کو ترجیح ہوگی کس کے مقابلے میں؟ جہاں وصف کی وجہ سے فوقیت ہے۔ لِأَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهَا اس لیے کیونکہ حال یعنی وصف جو ہے وہ قائم ہے ذات کے ساتھ، تَابِعَةٌ لَهَا اس کے تابع ہے فِي الْوُجُودِ وجود میں۔ وَلَا ظُهُورَ لِلتَّابِعِ فِي مُقَابَلَةِ الْمَتْبُوعِ اور تابع جو ہے اس کو ظہور اس کے لیے ظہور نہیں ہے متبوع کے مقابلہ میں۔ تو وصف ہوا تابع اور ذات ہوئی متبوع اور تابع کو متبوع پر، کے مقابلے میں ظہور یعنی غلبہ حاصل نہیں۔ تو کہتے ہیں وَلَا ظُهُورَ لِلتَّابِعِ فِي مُقَابَلَةِ

الْمَتْبُوعِ اور تابع کے لیے غلبہ نہیں ہے متبوع کے مقابلے میں، فَيَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ بِالطَّبْخِ وَالشَّيِّ پس مالک کا حق جو ہے وہ منقطع ہو جائے گا بِالطَّبْخِ پکانے سے وَالشَّيِّ اور بھوننے سے۔ شَوَى يَشْوِي شَيًّا کا معنیٰ ہوتا ہے بھوننا گوشت کو۔ شَوَى يَشْوِي شَيًّا کا کیا معنیٰ؟ بھوننا۔ ایک ویسے پکانا، ایک گوشت کو آگ پر بھوننا بھائی۔

صورتِ مسئلہ یہ، ایک شخص نے کسی کا بھیڑ بکری وغیرہ غصب کر لی، تو یہ غاصب ہوا اور غاصب پر کیا ضروری ہے کہ وہ بھیڑ بکری کو اسی طرح مالک کو لوٹا دے۔ لیکن اس نے کیا کیا غصب کرنے کے بعد اس کو ذبح کیا، کھال اتاری، گوشت بنایا، پکایا یا بھون لیا اس کو آگ پر۔ تو امامِ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ذات کو دیکھا جائے تو یہ ذات تقاضا کرتی ہے مالک کی چیز ہے اس کو لوٹائی جائے۔ یہ گوشت کس کا ہے؟ بکری کا ہے، بکری کس کی تھی؟ مالک کی تھی تو یہ گوشت بھی کس کا ہے؟ مالک کا ہے۔ تو ذات کے اعتبار سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ مالک کی چیز ہے اس کو واپس لوٹائی جائے۔ اور یہ جو اس شخص نے اس کو پکایا، اپنی کاریگری اس میں دکھائی، اپنے عمل کا دخل اس میں، عمل کیا اس کے اندر، اس کو تیار کیا، تو یہ ہے وصف، یہ تقاضا کرتا ہے کہ اس نے بھی کام کیا اس پر محنت کی ہے لہٰذا یہ اب اسی کی ہو جانی چاہیے اور اس کے بدلے میں مالک کو قیمت دے دے، کیا دے دے؟ قیمت۔ تو ذات اس کی تقاضا کر رہی ہے اس بکری، گوشت کی کہ یہ کس کو دینا چاہیے؟ مالک کو۔ اور وصف یعنی حال تقاضا کر رہا ہے جو اس نے اس کو تیار کیا ہے، بھونا ہے، مصالحہ لگایا وغیرہ یہ کیا تقاضا کر رہے ہیں؟ کہ یہ، یہ اسی کا ہو گیا، اسی کے پاس رہنا چاہیے اس کے بدلے میں مالک کو کیا دے دے؟ قیمت دے دے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں ذات کو، ذات تو قوی ہے اور حال تو اس کے تابع ہے لہٰذا اب بھی اس غاصب پر ضروری ہے کہ اس بھونے ہوئے یا پکائے ہوئے گوشت کو مالک کو دے دے بھائی۔

جبکہ ہمارے نزدیک ہم کہتے ہیں کہ نہیں، اب یہ غاصب اس کا مالک بن گیا اور مالک کو اس کی قیمت دے دے۔ بھائی کیا وجہ؟ ذات تو تقاضا کر رہی ہے آپ نے خود ہمیں ابھی ضابطہ بتایا کہ ذات کیا تقاضا کرتی ہے؟ ذات اصل ہے اور وصف اس کے تابع ہے، تو لہٰذا ذات کو ترجیح ہوتی ہے اور ذات تقاضا کر رہی ہے کہ یہ چیز مالک کو دے دینی چاہیے اور وصف تقاضا کرتا ہے کس کے پاس رہنا چاہیے؟ غاصب کے پاس ہی رہنا چاہیے اور وہ قیمت دے دے بدلے میں۔ تو اب آپ خود کس کو ترجیح دے رہے ہیں؟ وصف کو ترجیح دے رہے ہیں، ہمارے نزدیک کیا یہ کس کے پاس رہنا چاہیے اب؟ غاصب اس کا مالک بن گیا اور مالک کو کیا دے دے اس کے بدلے میں وہ؟ اس بکری کی قیمت دے دے گا بھائی۔ تو اعتراض ہم پر ہوتا ہے کہ آپ نے تو یہاں پر وصف کو ترجیح دے دی۔ ہم کہتے ہیں نہیں، ہم نے ذات ہی کو ترجیح دی ہے، وصف کو ترجیح نہیں دی۔ بھائی کس طرح؟ ذات تو وہ گوشت ہے اور وصف تو یہ اس کا بھوننا وغیرہ ہے۔ ہم کہتے ہیں اب یہ بھوننا وغیرہ جو اس کا عمل ہے یہ اصل بن گیا اور وہ گوشت وغیرہ کیا بن گئے؟ وہ حال بن گیا۔ بھوننا وغیرہ جو عمل اس نے کیا وہ کیا بن گئے؟ اصل، یہ ذات بن گئے، یہ کیا بن گئے؟ ذات بن گئے، اور وہ جو مالک کی چیز تھی گوشت وغیرہ وہ کیا ہے؟ وہ حال

بن گیا۔ معاملہ برعکس ہو گیا بھائی۔

کس طرح برعکس ہوا؟ ہم کہتے ہیں دیکھیے بکری تھی مالک کی لیکن جب اس نے اس کو ذبح کر کے گوشت بنا دیا تو نام بھی بدل گیا اور منافع بھی بدل گئے۔ بھیڑ بکری کا تو کیا نفع تھا؟ اس سے دودھ حاصل ہوتا ہے، ان کی اون سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے لیکن یہاں پر وہ فائدے بدل گئے بھائی۔ اب گوشت بن گیا اور اس کا فائدہ کیا ہے اس کو کھایا جائے بھائی۔ پہلے دودھ اور اون کا فائدہ تھا اب گوشت ہے، اس کے کھانے کا فائدہ ہے اس میں، تو فائدے بھی بڑے فائدے جو تھے اس کے وہ بھی بدل گئے اور نام بھی بدل گیا۔ پہلے اس کو بھیڑ یا بکری کہتے تھے اب اس کو کوئی بھی بھیڑ یا بکری نہیں بلکہ گوشت ہی کہے گا بھائی۔ تو صورت سمجھ گئے بھائی؟ تو لہٰذا ہمارے نزدیک نام بھی بدل گیا، اعظم منافع بھی بدل گئے، لہٰذا غاصب اس کا مالک بن گیا اور ذات جو ہے وہ حال بن گیا اور حال کیا بن گیا؟ ذات بن گئی۔ یہ کس طرح؟ ہم کہتے ہیں دیکھیے، مالک کی چیز اسی صورت پر ہے یا صورت بدل گئی؟ صورت بدل گئی۔ تو مالک کا حق من وجہ فوت ہو چکا۔ مالک کا حق من وجہ فوت ہو چکا۔ اور غاصب نے کیا کیا اس میں؟ اس کو پکایا ہے، تیار کیا ہے۔ تو غاصب نے جو، غاصب کا حق جو ہے وہ اسی طرح اپنی اصل صورت میں ہے اس کے اندر۔ مالک کا حق من وجہ ہلاک ہو چکا اور غاصب کا حق جو ہے پوری طرح باقی ہے۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟

بات کیا بیان کر رہا ہوں؟ کہ وہ جو ذات تھی وہ حال بن چکی اور جو حال ہے وہ ذات بن چکا۔ کس وجہ سے؟ کہ وہ جو مالک جو ہے اس کا حق من وجہ فوت ہو چکا۔ بکری رہی اب؟ جی، صورت وغیرہ سب کچھ بدل گیا لہٰذا مالک کا حق من وجہ فوت ہو چکا۔ اور یہ جو غاصب ہے اس کا حق پورے طور پر باقی ہے جس طرح اس نے بھونا اور تیار کیا ہے اسی طرح گوشت موجود ہے، اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں۔ تو مالک کا حق من وجہ فوت ہو چکا اور غاصب کا حق پوری طرح باقی ہے، لہٰذا وہ، جو چیز پوری طرح باقی ہے وہ گویا ذات بن گئی اور جو چیز من وجہ ہلاک ہو چکی وہ کیا بن گیا؟ حال بن گیا، لہٰذا اب ذات جو ہے وہ، جو پہلے حال تھا وہ اب ذات بن چکا لہٰذا اس کو ترجیح ہو گی اور بکری کس کو دے دی، یہ گوشت کس کا، مالک کون بن گیا؟ غاصب بن گیا۔ صورت سمجھ میں آ گئی اچھی طرح؟

یہ معنیٰ ہے فَيَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ بِالطَّبْخِ وَالشَّيِّ پس مالک کا حق منقطع ہو جائے گا پکانے کی وجہ سے اور بھوننے کی وجہ سے۔ تَفْرِيعٌ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمَذْكُورَةِ یہ تفریع ہے اسی قاعدے پر جس کو ذکر کیا گیا۔ وَذٰلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا غَصَبَ رَجُلٌ شَاةَ رَجُلٍ اور یہ ہیں صورت کہ جب غصب کر لے کوئی ایک آدمی شَاةَ رَجُلٍ کسی دوسرے آدمی کی بھیڑ بکری، ثُمَّ ذَبَحَهَا پھر اس کو ذبح کرے، وَطَبَخَهَا اور پکا لے، وَشَوَاهَا اور بھون لے، فَإِنَّهُ يَنْقَطِعُ عِنْدَنَا حَقُّ الْمَالِكِ عَنِ الشَّاةِ پس مالک کا حق ہمارے نزدیک وہ منقطع ہو جائے گا عَنِ الشَّاةِ اس بھیڑ بکری سے، وَيَضْمَنُ قِيمَتَهَا لِلْمَالِكِ اور یہ غاصب ضامن ہو گا اس بھیڑ بکری کی قیمت کا مالک کے لیے۔ لِأَنَّهُ تَعَارَضَ هٰهُنَا ضَرْبَا تَرْجِيحٍ اس لیے کیونکہ یہاں پر تعارض آیا ترجیح کی دو قسموں میں، فَإِنَّهُ

إِنْ نُظِرَ إِلَى أَنَّ أَصْلَ الشَّاةِ كَانَ لِلْمَالِكِ اگر نظر کی جائے اس بات کی طرف کہ اصل بکری تو کس کی ہے؟ اصل بھیڑ بکری تو مالک کی تھی۔ تو يَنْبَغِي أَنْ يَأْخُذَهَا الْمَالِكُ تو مناسب یہ ہے کہ مالک اس کو لے لے، وَيُضَمِّنَهُ النُّقْصَانَ اور اس غاصب کو ضامن بنا دے نقصان کا۔ وَإِنْ نُظِرَ إِلَى أَنَّ الطَّبْخَ وَالشَّيَّ كَانَا مِنَ الْغَاصِبِ اور اگر نظر کی جائے اس بات کی طرف کہ پکانا اور بھوننا جو ہے یہ غاصب کی طرف سے ہیں یہ دونوں چیزیں، تو يَنْبَغِي أَنْ يَأْخُذَهَا الْغَاصِبُ تو مناسب یہ ہے کہ اس کو غاصب لے لے، وَيَضْمَنَ الْقِيمَةَ اور ضامن بن جائے قیمت کا۔

وَلٰكِنَّ رِعَايَةَ هٰذَا الْجَانِبِ أَقْوَى مِنْ رِعَايَةِ الْمَالِكِ لیکن اس جانب کی رعایت وہ زیادہ قوی ہے مالک کی رعایت سے، کیوں؟ لِأَنَّ الصَّنْعَةَ قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا اس لیے کیونکہ کاریگری جو ہے یعنی اس غاصب کا عمل جو ہے قَائِمَةٌ بِذَاتِهَا وہ قائم ہے اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی پوری طرح، مِنْ كُلِّ وَجْهٍ پورے طور پر، ہر اعتبار سے غاصب کا عمل جو ہے قائم ہے۔ وَالْعَيْنُ هَالِكَةٌ مِنْ وَجْهٍ اور جبکہ وہ عین جو ہے وہ تو من وجہ ہلاک ہو چکی ہے۔ فَحَقُّ الْمَالِكِ فِي الْعَيْنِ ثَابِتٌ مِنْ وَجْهٍ دُونَ وَجْهٍ پس مالک کا حق عین کے اندر من وجہ ثابت ہے نہ کہ من وجہ یعنی من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں۔ وَحَقُّ الْغَاصِبِ فِي الصَّنْعَةِ ثَابِتٌ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ اور غاصب کا حق اس عمل کے اندر ثابت ہے ہر اعتبار سے کیونکہ وہ گوشت اسی طرح ہے، آگے مزید تو کوئی تبدیلی نہیں آئی، جو اس نے عمل کیا وہ اسی طرح ہے۔ فَكَانَتِ الصَّنْعَةُ بِمَنْزِلَةِ الذَّاتِ تو پس یہ جو صَنْعَت یعنی عمل جو ہے وہ ذات کے مرتبے میں ہو گیا، وَالْعَيْنُ بِمَنْزِلَةِ الْوَصْفِ اور عین کس کے درجے میں ہو گئی؟ وصف کے درجے میں ہو گئی، وَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ فِي ظَاهِرِ الْحَالِ بِالْعَكْسِ اگرچہ ظاہرِ حال میں معاملہ اس کے برعکس تھا۔ وہ گوشت اصل تھا اور یہ پکانے کا وصف جو تھا حال تھا، لیکن چونکہ وہ من وجہ ہلاک ہو چکا اور یہ پورے طور پر باقی ہے تو وہ وصف بن گیا اور یہ ذات بن گئی۔ تو اگرچہ معاملہ جو ہے ظاہرِ حال میں برعکس تھا، إِذْ كَانَتِ الشَّاةُ أَصْلًا وَالصَّنْعَةُ وَصْفًا اس لیے کیونکہ بھیڑ بکری جو تھی وہ اصل تھی اور عمل جو تھا وہ وصف تھا، عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ بنا بر اس کے جس کی طرف امامِ شافعی رحمہ اللہ گئے ہیں، وَأَشَارَ إِلَيْهِ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ بِقَوْلِهِ اور اسی کی طرف اشارہ کیا مصنف نے اپنے اس قول کے ذریعے، جس کی طرف امامِ شافعی رحمہ اللہ گئے ہیں۔ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ اور امامِ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں صَاحِبُ الْأَصْلِ صاحبِ الاصل جو ہے، اصل کا مالک وَهُوَ الْمَالِكُ وہ جو، اور وہ مالک ہے أَحَقُّ وہ زیادہ حقدار ہے لِأَنَّ الصَّنْعَةَ قَائِمَةٌ بِالْمَصْنُوعِ تَابِعَةٌ لَهُ اس لیے کیونکہ عمل جو ہے جو کاریگری ہے وہ موجود ہے کس کے ساتھ؟ مَصْنُوع وہ جس کو بنایا گیا اس چیز کے ساتھ پوری طرح قائم ہے، تَابِعَةٌ لَهُ اس کے تابع ہے۔ فَجَرَى الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ عَلَى الظَّاهِرِ پس امامِ شافعی رحمہ اللہ اس کے ظاہر پر چلے وَجَرَيْنَا عَلَى الدِّقَّةِ اور ہم کس پر چلے؟ باریکی پر، گہرائی پر چلے بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ التَّرْجِيحَاتِ الصَّحِيحَةِ شَرَعَ فِي الْفَاسِدَةِ اور جب مصنف رحمہ اللہ ترجیحاتِ صحیحہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو شروع ہوئے ترجیحاتِ فاسدہ کے بیان میں فَقَالَ پس فرمایا، وَالتَّرْجِيحُ بِغَلَبَةِ الْأَشْبَاهِ وَبِالْعُمُومِ وَقِلَّةِ الْأَوْصَافِ

فَاسِدٌ عِنْدَنَا اور ترجیح دینا کس وجہ سے؟ غَلَبَةُ الْأَشْبَاه کی وجہ سے یعنی زیادہ مشابہتوں کی وجہ سے، اَشْبَاه جمع ہے شَبَهٌ کی، شَبَهٌ کس کو کہتے ہیں مشابہت، زیادہ مشابہتوں کی وجہ سے، مشابہتوں کے غالب ہونے کی وجہ سے ترجیح دینا، وَبِالْعُمُومِ اور عموم کی وجہ سے ترجیح دینا، وَقِلَّةِ الْأَوْصَافِ اور قلّتِ اوصاف کی وجہ سے ترجیح دینا، یہ تین صورتیں ہیں بھائی، سب کی سب فَاسِدٌ عِنْدَنَا ہمارے نزدیک فاسد ہیں۔ آگے تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ یہ تینوں ہمارے نزدیک فاسد ہیں، وَقَدْ ذَهَبَ إِلَى صِحَّةِ كُلٍّ مِنْهَا الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ اور تحقیق گئے ہیں ان میں سے ہر ایک کے صحیح ہونے کی طرف امامِ شافعی رحمہ اللہ۔

فَمِثَالُ غَلَبَةِ الْأَشْبَاهِ پس غلبۃ الاشباہ کی مثال، وہی مثال جو میں نے ذکر کی تھی بھائی، بھائی بھائی پر آزاد نہیں ہوتا امامِ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، کیونکہ اس بھائی کی مشابہت چچازاد بھائی کے ساتھ زیادہ ہے اور والد اور بیٹے کے ساتھ کم ہے بھائی۔ فَمِثَالُ غَلَبَةِ الْأَشْبَاهِ پس غلبۃ الاشباہ کی مثال، قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ رَحِمَهُمُ اللهُ شوافع کا یہ قول ہے کہ إِنَّ الْأَخَ يُشْبِهُ الْوَالِدَ وَالْوَلَدَ کہ بھائی جو ہے وہ مشابہ ہوتا ہے والد کے بھی اور وَلَد یعنی اولاد کے بھی مِنْ حَيْثُ الْمَحْرَمِيَّةِ فَقَطْ صرف کس اعتبار سے مشابہ ہوتا ہے؟ صرف محرم ہونے کے اعتبار سے۔ وَيُشْبِهُ ابْنَ الْعَمِّ مِنْ وُجُوهٍ كَثِيرَةٍ اور بھائی مشابہ ہوتا ہے چچازاد، چچا کے بیٹے کے یعنی چچازاد بھائی کے مِنْ وُجُوهٍ كَثِيرَةٍ کئی، کئی وجوہ سے، کئی اس اعتبار سے۔ بھائی کس اعتبار سے کثیرہ وجوہِ کثیرہ کیا ہیں؟ کہتے ہیں وَهِيَ جَوَازُ إِعْطَاءِ الزَّكَاةِ كُلٍّ مِنْهُمَا لِلْآخَرِ وہ اعطائے زکوٰۃ کا جائز ہونا ان میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے کو، یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے زکوٰۃ کا دینا جائز ہے دوسرے کو۔ وَحِلُّ نِكَاحِ حَلِيلَةِ كُلٍّ مِنْهُمَا لِلْآخَرِ اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی حلیلہ، حلیلہ بیوی کو کہتے ہیں، خَلِيلٌ خاوند کو اور حَلِيلَةٌ بیوی کو، ان دونوں میں سے ہر ایک کی بیوی کا نکاح حلال ہے لِلْآخَرِ دوسرے کے لیے۔ وَقَبُولُ شَهَادَةِ كُلٍّ مِنْهُمَا لِلْآخَرِ اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی شہادت وہ قبول کی جاتی ہے دوسرے کے لیے۔ تو دیکھیے کئی مشابہتیں آ گئیں۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تفصیل میں شروع سبق میں بیان کر چکا۔ فَيَكُونُ إِلْحَاقُهُ بِابْنِ الْعَمِّ أَوْلَى پس اس بھائی کو ملانا چچازاد بھائی کے ساتھ یہ اولیٰ ہے۔ والد اور بیٹے کے ساتھ، اس کے ساتھ ایک مشابہت اور چچازاد بھائی کے ساتھ کئی مشابہتیں، تو کس کے ساتھ ملانا اولیٰ؟ چچازاد بھائی کے ساتھ بھائی۔ اور والد اور بیٹے کے ساتھ ملاتے تو کیا حکم تھا؟ آزاد ہو جاتا، خریدتے ہی کیا ہوتا بھائی؟ آزاد۔ اور چچازاد بھائی کے ساتھ ملائیں گے تو کیا ہو گا؟ آزاد نہیں ہو گا۔ تو کہتے ہیں اس بھائی کو ملانا چچازاد، چچا کے بیٹے کے ساتھ یہ اولیٰ ہے، فَلَا يَعْتِقُ عَلَى الْأَخِ پس بھائی آزاد نہیں ہو گا بھائی پر إِذَا مَلَكَهُ جب وہ اس کا مالک بن جائے۔ وَعِنْدَنَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ تَرْجِيحِ أَحَدِ الْقِيَاسَيْنِ بِقِيَاسٍ آخَرَ اور ہمارے نزدیک یہ دو قیاسوں میں سے ایک کو ترجیح دینا ہے، ترجیح دینے کے درجے میں ہے بِقِيَاسٍ آخَرَ دوسرے قیاس کی وجہ سے۔ ایک، دو قیاسوں میں سے ایک کو ترجیح دینا دوسرے قیاس یعنی تیسرے قیاس کی وجہ سے یہ اسی درجے میں ہے۔ یہ، ایک طرف ایک قیاس ہوا، دوسری طرف تھا دوسرا قیاس۔ اس دوسرے قیاس کے ساتھ ایک اور قیاس بھی مل گیا جو اس کی تائید کر رہا تھا۔ تو اب آپ اس دوسرے قیاس جس کی تائید تیسرے قیاس نے کی، آپ اس کو ترجیح دیں، یہ بھی اسی طرح ہے۔ یہ بھی اسی طرح ہے، اسی کے درجے میں ہے۔ اور کیوں؟ وجہ میں نے ذکر کر دی،

کیونکہ ہر مشابہت علّت کے درجے میں ہے اور ہر علّت سے کیا بنے گا؟ ایک قیاس بنے گا۔ تو گویا ایک طرف ایک قیاس ہوا، دوسری طرف آپ نے تین قیاس ذکر کر دیے تو یہ تو ترجیح کثرتِ ادلّہ کے ذریعے دے رہے ہیں نہ کہ قوّتِ دلیل کے ذریعے۔ تو یہ جو ہے دو قیاسوں میں سے ایک کو ترجیح دینا تیسرے قیاس کی وجہ سے یہ اسی درجے میں ہے، وَقَدْ عَرَفْتَ بُطْلَانَهُ اور تحقیق آپ اس کے باطل ہونے کو جان چکے ہیں۔ تو دیکھا، معلوم ہوا ترجیح بِغَلَبَةِ الْأَشْبَاه ہمارے نزدیک فاسد ہے۔

دوسری بات کیا ذکر کی تھی متن میں؟ ترجیح بِالْعُمُوم، عموم کی وجہ سے ترجیح دینا یہ بھی ہمارے نزدیک فاسد ہے۔ کہتے ہیں وَمِثَالُ الْعُمُومِ عموم کی مثال قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ شوافع کا یہ قول ہے، إِنَّ وَصْفَ الطَّعْمِ فِي حُرْمَةِ الرِّبَا أَوْلَى مِنَ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ۔ بھائی دیکھیے، شوافع کہتے ہیں کہ ہم نے ایک وصف ذکر کیا، علّت ذکر کی وہ طَعْم ہے، علّتِ ربا کیا ذکر کی؟ طَعْم، کھانے کی چیز ہیں۔ اور اے احناف تم نے ایک علّت ذکر کی قدر اور جنس۔ ہماری علّت عام ہے، تمہاری علّت خاص ہے اور عام کو ترجیح ہے خاص پر۔ کس طرح؟ کہ تمہاری، ہماری جو علّت طَعْم ہے وہ قلیل اور کثیر سب کو شامل ہے، کھانے کی کوئی چیز ہو، چاہے قلیل ہو چاہے کثیر ہو جب دونوں طرف سے جنس ایک ہو تو برابری ضروری ورنہ سود لازم آئے گا۔ قلیل میں بھی اور کثیر میں بھی۔ جبکہ اے احناف آپ نے علّت بیان کی قدر اور جنس، اور قدر اور جنس کے اندر آپ نے بتلایا تھا کہ نصف صاع سے کم کو یہ شامل ہی نہیں بھائی۔ نصف صاع سے کم کو شامل نہیں، تو یہ آپ کی علّت کثیر کو تو شامل ہوئی، قلیل کو شامل ہی نہیں۔ چنانچہ آپ کہتے ہیں ایک مٹھی گندم دے کر دو مٹھی گندم خریدنا جائز ہے کیونکہ یہ قلیل ہے اور یہاں سود آتا ہی نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو ہماری علّت شامل ہوئی قلیل کو بھی اور کثیر کو بھی اور آپ کی علّت شامل ہوئی صرف کس کو؟ کثیر کو۔ تو ہماری علّت ہوئی عام، آپ کی علّت ہوئی خاص، اور عموم کی وجہ سے ہماری علّت کو ترجیح ہو گی کہ اس میں زیادہ صورتیں آ رہی ہیں آپ والی علّت میں زیادہ صورتیں نہیں آ رہیں۔ بات سمجھ میں آگئی؟ ہمارے نزدیک بھائی نہیں، عموم کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جا سکتی بھائی۔

ہم کہتے ہیں جواب میں کہ آپ عموم کی بات کر رہے ہیں، عموم کی وجہ سے ترجیح دے رہے ہیں۔ آپ کے نزدیک تو علّتِ قاصرہ کے ساتھ بھی تعلیل صحیح ہے۔ آپ نے سونے اور چاندی میں کیا علّت بیان کی تھی ربا کے اندر؟ ثَمَنِيَّت، اور ثَمَنِيَّت تو علّتِ قاصرہ ہے جو اور کسی میں پائی نہیں جاتی، متعدّی ہوتی نہیں ہے۔ تو جب ایسی علّت بیان کرنا بھی آپ کے نزدیک صحیح ہے جو سرے سے متعدّی ہوتی نہیں، تو پھر ایسی علّت جو کم کی طرف کیا ہو متعدّی ہو وہ تو بطریقِ اولیٰ آپ کے نزدیک قبول ہونی چاہیے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ ایک علّت جو سرے سے متعدّی نہیں ہوتی آپ اس کو بھی علّت مانتے ہیں، تو پھر جو کم کی طرف متعدّی ہو اس کو تو، وہ متعدّی تو کم از کم ہو رہی ہے، آپ والی تو سرے سے متعدّی ہی نہیں ہو رہی۔ تو کہتے ہیں وَمِثَالُ الْعُمُومِ قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ اور عموم کی مثال شوافع کا یہ قول ہے کہ إِنَّ وَصْفَ الطَّعْمِ فِي حُرْمَةِ الرِّبَا أَوْلَى مِنَ

الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ کہ طَعْم کا جو وصف ہے حرمتِ ربا میں وہ زیادہ لائق ہے قدر اور جنس کے مقابلے میں، لِأَنَّهُ يَعُمُّ الْقَلِيلَ اس لیے کیونکہ یہ عام ہے قلیل کو بھی شامل ہے، وَهُوَ الْحَفْنَةُ اور وہ کم کیا ہے؟ حَفْنَة ایک مٹھی، حَفْنَة میں نے بتلایا تھا، حَفْنَة کسے کہتے ہیں؟ دونوں ہاتھوں کو ملا کر اس کے اندر جو مقدار کوئی چیز ہو اس کو کیا کہتے ہیں؟ حَفْنَةٌ اور اس کے اندر وہ چیز جو ہے ٹھوس ہونا ضروری ہے یعنی مائع پانی وغیرہ اٹھایا تو اس کو حَفْنَة نہیں کہیں گے بھائی۔ تو یہ ہماری علّت جو ہے یہ عام ہے، قلیل کو بھی شامل ہے اور وہ حَفْنَة ہے، وَالْكَثِيرَ اور کثیر کو بھی شامل ہے، وَهُوَ الْكَيْلُ اور وہ کَیْل، مقدار جس میں کَیْل چلتا ہے۔ جی۔ وَالتَّعْلِيلُ اور تعلیل جو ہے، تعلیل بِالْكَيْلِ اور وہ جو آپ نے علّت بیان کی اے احناف کس کے ساتھ؟ کَیْل کے ساتھ، لَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا الْكَثِيرَ یہ صرف کس کو شامل ہے؟ یہ صرف کثیر ہی کو شامل ہے۔

ہم جواب دیتے ہیں وَهٰذَا بَاطِلٌ عِنْدَنَا یہ ہمارے نزدیک باطل ہے، عموم کے ذریعے ترجیح نہیں دی جا سکتی، یہ باطل ہے۔ لِأَنَّهُ لَمَّا جَازَ عِنْدَهُ التَّعْلِيلُ بِالْعِلَّةِ الْقَاصِرَةِ کہ جب امامِ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک علّتِ قاصرہ کے ساتھ تعلیل جائز ہے فَلَا رُجْحَانَ لِلْعُمُومِ عَلَى الْخُصُوصِ تو پھر عموم کو خصوص پر کوئی فوقیت نہیں ہے۔ وَلِأَنَّ الْوَصْفَ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ اور اس لیے کیونکہ وصف یعنی علّت جو ہے بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ وہ کس کے درجے میں ہوتی ہے؟ نص کے درجے میں ہوتی ہے۔ علّت، نص۔ جیسے نص سے حکم ثابت ہوتا ہے اسی طرح علّت سے بھی حکم۔ تو علّت نص کے درجے میں ہوئی۔ اور نص میں دو قسمیں آپ پڑھ چکے ہیں، ایک خاص ایک عام۔ خاص، عام، مشترک، مؤوّل شروع میں پڑھا یا نہیں بھائی؟ اور وہاں میں نے بتلایا تھا ہمارے نزدیک خاص بھی قطعی، عام بھی قطعی جب تک اس سے تخصیص نہ ہو۔ خاص بھی قطعی اور عام بھی قطعی۔ جبکہ امامِ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک خاص تو قطعی ہے، یقین کا فائدہ دیتا ہے، لیکن عام کیا ہے؟ ظنّی، عام کیا ہے؟ ظنّی۔ بات سمجھ میں آئی؟ ہمارے نزدیک عام بھی قطعی اور خاص بھی قطعی، جبکہ ان کے نزدیک خاص قطعی ہے اور عام ظنّی۔ تو ہم کہتے ہیں یہ جو علّت ہے یہ نص کے درجے میں ہے، کس کے درجے میں؟ نص کے درجے میں ہے، وَفِي النَّصِّ الْخَاصُّ رَاجِحٌ عِنْدَهُ عَلَى الْعَامِّ اور نص کے اندر جو خاص ہے وہ راجح ہوتا ہے امامِ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عام پر، کیونکہ خاص کیا ہے؟ ان کے نزدیک قطعی اور عام کیا ہے؟ ظنّی، اور ترجیح کس کو ہوتی ہے؟ قطعی کو ترجیح ہوتی ہے یعنی خاص۔ ان کے نزدیک نص کے اندر خاص کو عام پر ترجیح ہے اور علّت بھی کس کے درجے میں ہے؟ نص کے درجے میں، تو ایک علّت وہ خاص ہے ایک علّت عام ہے تو آپ کی علّت عام، ہماری علّت خاص، تو یہاں بھی کس کو ترجیح ہونی چاہیے؟ خاص ہی کو ترجیح ہونی چاہیے بھائی۔ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هٰهُنَا أَيْضًا كَذٰلِكَ تو مناسب یہ ہے کہ یہاں پر بھی اسی طرح ہونا چاہیے۔

وَمِثَالُ قِلَّةِ الْأَوْصَافِ، جی۔ تیسری چیز متن میں بیان کی تھی، پہلی چیز تھی غلبۂ اشباہ کے ذریعے بھی ترجیح فاسد، دوسری عموم کے ذریعے بھی ترجیح فاسد، اور تیسری کیا قلّتِ اوصاف کے ذریعے بھی ترجیح ہمارے نزدیک فاسد۔ قلّتِ اوصاف کیا

ہے؟ کہتے ہیں دیکھیے بھائی، قلّتِ اوصاف یہ کہ جس چیز کو علّت بنایا جائے وہ کم اوصاف ہوں، وہ کم۔ مثلاً شوافع کہتے ہیں ہم نے گندم وغیرہ میں ربا کی علّت صرف طَعم بیان کی، کھانے کی چیز ہے۔ تو ایک وصف کو علّت قرار دیا یا دو یا تین کو؟ ایک کو۔ اور آپ نے گندم وغیرہ میں قدر اور جنس دو چیزوں کو علّت قرار دیا بھائی۔ تو ہماری علّت کے میں اوصاف کم، آپ کی علّت میں اوصاف زیادہ، تو لہٰذا کہتے ہیں ترجیح ہماری علّت کو ہوگی کیونکہ اس میں قلّتِ اوصاف ہے۔ قلّتِ اوصاف۔ ہم کہتے ہیں نہیں، یہ تو کوئی ترجیح والی بات نہیں ہے، یہ کوئی ترجیح والی بات نہیں ہے، ایک چیز میں کہ، ایک علّت میں اوصاف زیادہ ہوں اور پھر بھی وہ ترجیح پا جاتی ہے ایسی علّت پر جس میں اوصاف کم ہوتے ہیں۔

وَمِثَالُ قِلَّةِ الْأَوْصَافِ اور قلّتِ اوصاف کی مثال قَوْلُ الشَّافِعِيَّةِ شوافع کا یہ قول ہے کہ إِنَّ الطَّعْمَ وَحْدَهُ أَوِ الثَّمَنِيَّةَ وَحْدَهَا کہ طَعم اکیلا یا ثَمَنِيَّت اکیلی، کھانے کی چیزوں میں انہوں نے طَعم بیان کیا تھا، سونے چاندی میں صرف ثَمَنِيَّت، تو صرف طَعم یا صرف ثَمَنِيَّت قَلِيلٌ وہ قلیل ہے، فَيَفْضُلُ عَلَى الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ الَّذِي قُلْتُمْ بِهِ مُجْتَمِعَةً پس یہ فوقیت پا جائے گی اس قدر اور جنس پر جس کے تم قائل ہوئے ہو مُجْتَمِعَةً اکٹھے۔ اس کا تعلق قدر اور جنس سے ہے، قدر اور جنس اس حال میں مُجْتَمِعَةً کہ یہ اکٹھی علّت ہے تمہارے نزدیک ملا کر، یہ۔ تو ہمارے نزدیک علّت صرف طَعم یا صرف ثَمَنِيَّت اور آپ کے نزدیک جنس اور قدر مُجْتَمِعَةً اکٹھے مل کر علّت ہیں بھائی۔ تو کہتے ہیں تو یہ جو اکیلے طَعم ہے یا اکیلی ثَمَنِيَّت ہے یہ قلیل ہے پس یہ فوقیت پا جائے گی عَلَى الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ الَّذِي قُلْتُمْ بِهِ مُجْتَمِعَةً اس قدر اور جنس پر جس کے تم قائل ہو مُجْتَمِعَةً اس حال میں کہ یہ قدر اور جنس اکٹھے، ہاں ان کے اکٹھے علّت ہونے کے تم قائل ہو بھائی۔ وَهٰذَا بَاطِلٌ عِنْدَنَا اور یہ ہمارے نزدیک باطل ہے، لِأَنَّ التَّرْجِيحَ لِلتَّأْثِيرِ دُونَ الْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ اس لیے کیونکہ ترجیح ہمارے نزدیک وہ تاثیر کے ذریعے ہے نہ کہ قلّت اور کثرت۔ تو ہمارے نزدیک تاثیر کو، قوّتِ اثر کو دیکھا جاتا ہے قلّت اور کثرت کو نہیں۔ فَرُبَّ عِلَّةٍ ذَاتِ جُزْأَيْنِ پس بسا، بہت سی ایسی علّتیں جو دو جز والی ہوتی ہیں أَقْوَى فِي التَّأْثِيرِ وہ تاثیر کے اندر زیادہ قوی ہوتی ہیں مِنْ عِلَّةٍ ذَاتِ جُزْءٍ وَاحِدٍ ایسی علّت کے مقابلے میں جو ایک جز والی ہو۔ بہت سی علّتیں جو دو جز والی ہوں وہ تاثیر کے اندر زیادہ قوی ہوتی ہیں اس علّت کے مقابلے میں جو، جو ایک جز والی ہو بھائی۔

چلیے بس بھائی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۲۶: دفعِ قیاس و معارضات (۹): الزام کے بعد معلل کے انتقال (الانتقال من کلام الی کلام آخر) کے احکام و شرائط

نور الانوار صفحہ: ۲۶۴ — بتاریخ: ۸ مئی ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

وَإِذَا ثَبَتَ دَفْعُ الْعِلَلِ بِمَا ذَكَرْنَا، هَذَا شُرُوعٌ بَحْثٍ فِي انْتِقَالِ الْمُعَلِّلِ إِلَى كَلَامٍ آخَرَ بَعْدَ إِلْزَامِهِ، أَيْ إِذَا ثَبَتَ دَفْعُ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ وَالْمُؤَثِّرَةِ بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْاِعْتِرَاضَاتِ أَوْ دَفْعُ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَقَطْ عَلَى مَا يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْبَعْضِ، كَانَتْ غَايَتُهُ أَنْ يُلْجِئَ إِلَى الْاِنْتِقَالِ.

یہاں سے نئی بحث شروع کر رہے ہیں۔ پیچھے مناظرے سے متعلقہ بحثیں تھیں کہ کس طرح کوئی قیاس کرے تو اس قیاس کو اور اس کی علت کو دفع کرنے کے کیا کیا طریقے ہیں، بھئی آپ نے تفصیل پڑھی، قَوْلٌ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ اور ممانعت، معارضہ، مناقضہ وغیرہ یہ سب بھئی۔ اب یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب علت کا دفع ثابت ہو جائے، علت کا دفع کرنا ثابت ہو جائے۔ مثلاً معلل نے ایک علت ذکر کی اور اس کا حکم ذکر کیا اور فریقِ مخالف یعنی سائل نے، سائل اور معترض نے اس کی علت کو تسلیم کرنے سے یا حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، تو پھر کیا صورت اختیار کی جائے گی بھئی اس حکم کو ثابت کرنے کے لیے؟

صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ معلل نے ایک علت ذکر کی، ایک حکم ذکر کیا، سائل نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، تو اس کے بعد جو معلل ہے وہ انتقال کرے گا دوسری چیز کی طرف جس کے ذریعے اسی اپنی پہلی علت یا پہلے حکم کو کیا کرے گا؟ ثابت کرے گا۔ تو ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف وہ انتقال کرے گا، وہ اب بیان کرنے لگے ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی کہ جب دفعِ علل ثابت ہو جائے، چاہے وہ علتِ طردیہ ہو چاہے علتِ مؤثرہ، جب اس کا دفع ثابت ہو جائے، یعنی معترض اس کو تسلیم کرنے سے انکار کر دے، تو پھر معلل کیا کرے گا اس کو ثابت کرنے کے لیے؟ دوسرے کلام کی طرف انتقال کرے گا، اب وہ بیان کرنے لگے ہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں وَإِذَا ثَبَتَ دَفْعُ الْعِلَلِ بِمَا ذَكَرْنَا اور جب ثابت ہو جائے علتوں کا دفع کرنا ان چیزوں کے ساتھ جو ہم نے ذکر کر دیں، یعنی وہ ممانعہ، معارضہ وغیرہ، ان کے ساتھ جب علتوں کا دفع کرنا ان کا رد کرنا ثابت ہو جائے۔ کہتے ہیں هَذَا شُرُوعٌ بَحْثٍ فِي انْتِقَالِ الْمُعَلِّلِ إِلَى كَلَامٍ آخَرَ بَعْدَ إِلْزَامِهِ یہ بحث کا شروع ہے معلل کے انتقال کرنے میں، معلل کے منتقل ہونے میں إِلَى كَلَامٍ آخَرَ کسی دوسرے کلام کی طرف بَعْدَ إِلْزَامِهِ بعد اس کے الزام کے، اس پر لازم کرنے کے بھئی، جب سائل نے اس پر الزام کیا بھئی۔ أَيْ إِذَا ثَبَتَ دَفْعُ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ وَالْمُؤَثِّرَةِ جب ثابت ہو جائے عللِ طردیہ اور مؤثرہ کا دفع، ان کی دفع اور ان کا رد جب ثابت ہو جائے بِمَا ذَكَرْنَا مِنَ الْاِعْتِرَاضَاتِ ان چیزوں کے ساتھ جو ہم نے ذکر کر دیں مِنَ الْاِعْتِرَاضَاتِ یعنی کہ وہ اعتراضات۔ أَوْ دَفْعُ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَقَطْ اس کا عطف ہے دَفْعُ الْعِلَلِ جو پیچھے آیا تھا اسی پر بھئی۔ تو شارح فرماتے ہیں اوپر جو علل کا لفظ آیا، اس سے عللِ طردیہ اور مؤثرہ دونوں مراد ہیں۔ ان دونوں کا دفع، ان کا رد جب ثابت ہو جائے۔ اور کہتے ہیں بعض شارحین نے کہا کہ علل سے یہاں صرف عللِ طردیہ مراد ہیں کہ ان کا رد ثابت ہو جائے، اس لیے کیونکہ عللِ مؤثرہ کے بارے میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ وہ تو کس سے ثابت ہوتی ہے؟ کتاب اللہ سے یا سنت سے یا اجماع سے، تو وہ انہی کے درجے میں ہے لہٰذا اس کو رد نہیں کیا جا سکتا۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ جی۔

تو کہتے ہیں یا ثابت ہو جائے دَفْعُ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَقَطْ صرف عللِ طردیہ کا رد کرنا عَلَى مَا يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْبَعْضِ بنابر اس کے جو مفہوم ہوتا ہے بعض کے، بعض اصولیین کے کلام سے كَانَتْ غَايَتُهُ أَنْ يُلْجِئَ إِلَى الْاِنْتِقَالِ تو اس معلل کی غایت جو ہے، انتہا یہ ہوگی أَنْ يُلْجِئَ إِلَى الْاِنْتِقَالِ کہ وہ... اب یاد رکھیے أَلْجَأَ يُلْجِئُ کے معنی ہیں مجبور کرنا۔ مجبور کرنا۔ اور يَلْجَأُ مجرد سے آئے لَجَأَ يَلْجَأُ اس کے معنی ہیں مجبور ہونا۔ تو یہ لازم ہے، لَجَأَ يَلْجَأُ لازم، اور أَلْجَأَ يُلْجِئُ بابِ افعال سے آئے تو یہ مجبور کرنا، یہ متعدی ہے بھئی۔ یہ کیا ہے؟ متعدی۔ جی۔ اور یہ رسم الخط بتلا رہا ہے کہ یہ يُلْجِئَ ہے بھئی، يُلْجِئُ بھئی۔

کیونکہ ہمزہ جو ہے یاد رکھیے یہ ہمزہ کی کتابت عربی میں سب سے مشکل ہے۔ کبھی اسی ہمزہ کو اپنی ہی صورت ہمزہ کی طرح ہی لکھتے ہیں، کبھی اس کو الف کی صورت میں لکھتے ہیں، کبھی واو کی صورت میں لکھتے ہیں، کبھی یا کی صورت میں لکھتے ہیں۔ اور یہاں آخر میں ہمزہ آئی اور یا کی صورت میں لکھا، اور یہ تب لکھتے ہیں جب ماقبل میں کسرہ ہو۔ معلوم ہوا يُلْجِئَ ہے بھئی، يُلْجِئَ معلوم ہوا جیم پر کسرہ ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور جیم پر کسرہ ہو تو معلوم ہوا یہ کس باب سے ہے؟ بابِ افعال سے۔ لیکن آگے جو شارح معنی بیان کر رہے ہیں أَنْ يَضْطَرَّ یہ ترجمہ لازمی والا کر رہے ہیں کہ مجبور ہو جائے، أَنْ يَضْطَرَّ کا کیا معنی؟ مجبور ہو جائے۔ يُلْجِئَ کا ترجمہ ہے مجبور کرنا، شارح ترجمہ کیا کر رہے ہیں؟ مجبور ہونا، مجبور ہو جائے۔

تو یہ جو ہمزہ کو انہوں نے یا کی صورت میں لکھا، بس تو یہ يُلْجِئَ نہیں ہونا چاہیے يَلْجَأَ ہونا چاہیے بھئی۔ کیا ہونا چاہیے؟ يَلْجَأَ ہونا چاہیے اور اس صورت میں اس ہمزہ کو الف کی صورت میں لکھتے، جیم کے بعد یا نہ لکھتے بلکہ الف اور اس پر ہمزہ ڈالی جاتی، تو پھر بات درست ہو جاتی۔ جیسا کہ بعض نسخوں میں يَلْجَأَ بھی ہے بھئی۔ اس نور الانوار کے ساتھ جو متن آیا اس

میں تو یا ہے، بعض نسخوں میں کیا ہے؟ الف۔ تو كَانَتْ غَايَتُهُ أَنْ يَّلْجَأَ إِلَى الْاِنْتِقَالِ تو اس معلل کی غایت کیا ہوگی، انتہا پھر کیا ہوگی؟ جی؟ کہ وہ أَنْ يَّلْجَأَ کہ وہ مجبور ہو جائے گا إِلَى الْاِنْتِقَالِ کس کی طرف؟ انتقال کی طرف۔ تو میں نے بتلایا بعض نسخوں میں آیا ہی یہ ہے۔ لیکن اگر اس کو يُلْجِئَ بھی رکھا جائے پھر بھی اس میں اس کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ مجبور کرنا، کسی کو مجبور کریں گے تو وہ مجبور ہو جائے گا۔ مجبور، مجبور کریں گے تو وہ مجبور ہو... تو مجبور کرنا ہے سبب اور مجبور ہونا ہے مسبب، تو سبب بول کر مسبب مراد ہے۔ یہاں کیا مراد ہے؟ سبب بول کر مسبب مراد ہے تو اب شارح کی تقریر بھی درست ہو گئی اور صیغے کو بدلنے کی ضرورت نہیں۔

تو كَانَتْ غَايَتُهُ تو اس کی غایت یہ ہوگی کہ أَنْ يُّلْجِئَ إِلَى الْاِنْتِقَالِ کہ وہ مجبور کر... ہو جائے گا انتقال کی طرف أَيْ غَايَةُ الْمُعَلِّلِ ضمیر کا مرجع بتلایا غَايَتُهُ کی ہا ضمیر کس کو راجع ہے؟ معلل کو، کہ معلل کی غایت یہ ہوگی أَنْ يَّضْطَرَّ إِلَى الْاِنْتِقَالِ کہ وہ مجبور ہو جائے گا انتقال کی طرف یعنی ایک کلام سے دوسرے کلام۔ وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ اور یہ انتقال جو ہے یہ چار قسم پر ہے لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَّنْتَقِلَ مِنْ عِلَّةٍ إِلَى عِلَّةٍ أُخْرَى یا تو وہ منتقل ہوگا ایک علت سے دوسری علت، وہ اس علت ہی کو چھوڑ کر دوسری علت کی طرف منتقل ہو جائے گا، لیکن یہ نہیں کہ اب دوسری علت کو ثابت کرنا ہے لِإِثْبَاتِ الْأُوْلَى ثابت کس کو کرنا ہے؟ پہلی ہی علت کو ثابت کرنا ہے۔ تو وہ منتقل ہوا دوسری علت کی طرف اور اس دوسری علت کے ذریعے کیا کرے گا؟ پہلی علت کو ثابت کرے گا بھئی۔ کیونکہ سائل نے پہلی علت کو رد کیا تھا تو یہ اب دوسری علت کے ذریعے اس کو ثابت کرے گا۔

كَمَا إِذَا عَلَّلَ فِي الصَّبِيِّ الْمُوْدَعِ مَالًا، أَوْدَعَ يُوْدِعُ إِيْدَاعًا کے معنی ہوتے ہیں امانت رکھوانا۔ مُوْدِعٌ جس نے امانت رکھوائی، مُوْدَعٌ جس کے پاس امانت رکھوائی گئی۔ صورت یہ، معلل تعلیل ذکر کرتا ہے، تعلیل، کہ بچے کے پاس امانت رکھوائی جائے اور وہ اس امانت کو ضائع کر دے، تباہ ختم کر دے، تو بچے پر ضمان نہیں آئے گا۔ کیونکہ جب بچے کے پاس امانت رکھوائی، بچہ تو حفاظت کی اہلیت نہیں رکھتا کہ کسی چیز کی حفاظت کرے، وہ تو امانت اس کے پاس رکھوائی جائے وہ اہلیت ہی نہیں رکھتا، تو جس نے اس کے پاس امانت رکھوائی گویا اس نے خود ہی بچے کو اس امانت کے ہلاک کرنے پر مسلط کر دیا۔ اس نے خود ہی کیا کیا ہے؟ اس نے خود ہی مال بچے کے حوالے کیا تاکہ وہ تباہ کرے برباد کرے اس کو، جب اس نے خود اس کو مسلط کیا اور بچہ اس کو... اس کے مسلط کرنے کی وجہ سے اب بچہ اس مال کو تباہ و برباد کر دے تو بچے پر ضمان بھی نہیں آئے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو حکم کیا ہوا کہ بچے پر امانت کا ضمان نہیں آئے گا۔ علت کیا ہوئی؟ کیونکہ وہ بچہ مُسَلَّطٌ عَلَى الْاِسْتِهْلَاكِ ہے، وہ کیا ہے؟ امانت رکھوالے والے... امانت رکھوانے والے نے خود اس کو کیا کیا ہے؟ استہلاک پر مسلط کیا ہے۔

كَمَا إِذَا عَلَّلَ فِي الصَّبِيِّ الْمُوْدَعِ جیسے کہ تعلیل کی گئی اس بچے میں الْمُوْدَعِ مودع کون؟ ہاں جس کے پاس امانت رکھوائی گئی ہے، مَالًا کیا امانت کیا رکھوائی گئی ہے؟ مال، جیسے کہ اس بچے کے اندر جس کے پاس مال امانت رکھوایا گیا ہے اس کی

تعلیل کی گئی کہ أَنَّهُ إِذَا اسْتَهْلَكَ الْوَدِيْعَةَ کہ جب وہ ہلاک کر دے، إِذَا اسْتَهْلَكَ الْوَدِيْعَةَ جب وہ ہلاک کر دے ودیعت کو لَا يَضْمَنُ تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ علت کیا؟ کہتے ہیں لِأَنَّهُ مُسَلَّطٌ عَلَى الْاِسْتِهْلَاكِ کیونکہ وہ مسلط ہے کس چیز پر؟ ہلاک کرنے پر مِنْ جَانِبِ الْمُوْدِعِ کس کی جانب سے؟ مودِع امانت رکھوانے کی... رکھوانے والے کی جانب سے۔ اب یہ تعلیل کی معلل نے، اب سائل اعتراض کرے گا، اور جب سائل اعتراض کرے گا پھر وہ دوسری علت کی طرف منتقل ہو کر دوسری علت کے ذریعے کیا کرے گا؟ پہلی علت کو ثابت کرے گا۔ فَإِنْ قَالَ السَّائِلُ پس اگر سائل یعنی معترض نے کہا لَا نُسَلِّمُ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے أَنَّهُ مُسَلَّطٌ عَلَى الْاِسْتِهْلَاكِ کہ بچہ جو ہے وہ مسلط ہے ہلاک کرنے پر بَلْ عَلَى الْحِفْظِ بلکہ کس چیز پر مسلط ہے؟ حفظ، حفاظت پر مسلط ہے، وہ امانت اس نے کس مقصد کے لیے دی ہے بچے کو؟ حفاظت کے لیے دی ہے، تو اس نے اس کی علت کا انکار کر دیا کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ بچہ مُسَلَّطٌ عَلَى الْاِسْتِهْلَاكِ ہے بلکہ بچہ مُسَلَّطٌ عَلَى الْحِفْظِ ہے بھئی۔

تو يَنْتَقِلُ الْمُعَلِّلُ إِلَى عِلَّةٍ أُخْرَى تو منتقل ہوتا ہے معلل دوسری علت کی طرف يُثْبِتُ بِهَا الْعِلَّةَ الْأُوْلَى ثابت کرتا ہے وہ اس دوسری علت کے ذریعے پہلی علت کو، پہلی علت کو، کون سی پہلی علت؟ أَعْنِي التَّسْلِيْطَ عَلَى الْاِسْتِهْلَاكِ الْبَتَّةَ یعنی استہلاک پر مسلط کرنے کو، اسی کو، اسی کو ثابت کرتا ہے الْبَتَّةَ قطعی طور پر۔ سمجھ میں آیا؟ مثلاً پھر وہ کیا کہتا ہے کہ بھئی علت کیا ذکر کی تھی معلل نے کہ بچہ مُسَلَّطٌ عَلَى الْاِسْتِهْلَاكِ ہے، لہٰذا بچے پر امانت کا ضمان نہیں۔ سائل نے رد کیا کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ بچہ مُسَلَّطٌ عَلَى الْاِسْتِهْلَاكِ ہے بلکہ وہ مُسَلَّطٌ عَلَى الْحِفْظِ ہے۔ تو اب معلل دوسری علت کی طرف انتقال کرتا ہے اور اس کے ذریعے پہلی علت کو ثابت کرتا ہے۔ دوسری علت یہ کہ بچہ جو ہے وہ ناقص العقل ہے، قاصر العقل ہے۔ بچہ ناقص العقل ہے، وہ مکلف ہے ہی نہیں کسی چیز کا، شریعت نے اسے کسی چیز کا مکلف نہیں بنایا اور وہ چیزوں کو ہلاک کرنے کی پروا نہیں کرتا، اس کو عقل ہی نہیں ہے، چیزیں خراب کرتا ہے، توڑتا ہے اس کو فکر ہی نہیں ہوتی ان کی، صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو اس کے ذریعے اب یہ دوسری علت بیان کی، اور اس کے ذریعے کس کو ثابت کیا؟ پہلی علت کہ وہ مُسَلَّطٌ عَلَى الْاِسْتِهْلَاكِ ہے کیونکہ وہ ناقص العقل ہے، وہ مکلف ہی نہیں ہے، وہ چیزوں کو ہلاک کرنے کی پروا ہی نہیں کرتا، تو لہٰذا جب اس کے پاس امانت رکھوائی جا رہی ہے تو اسے گویا مُسَلَّطٌ عَلَى الْاِسْتِهْلَاكِ کیا جا رہا ہے۔

یہ پہلی صورت تھی کہ معلل کس کی طرف منتقل ہوا؟ دوسری علت کی طرف، کس لیے؟ پہلی ہی علت کو ثابت کرنے کے لیے۔ دوسری صورت أَوْ يَنْتَقِلَ مِنْ حُكْمٍ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ بِالْعِلَّةِ الْأُوْلَى یا وہ منتقل ہوتا ہے ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف بِالْعِلَّةِ الْأُوْلَى اسی پہلی علت کے ذریعے۔ معلل نے ایک علت ذکر کی، ایک حکم ذکر کیا، سائل نے انکار کر دیا اس حکم کو تسلیم کرنے سے، معلل کیا کرتا ہے؟ اسی علت کے ذریعے، پہلے تو دوسری علت کی طرف گیا تھا اور اس سے پہلی علت کو ثابت کیا تھا، اب، اب اسی پہلی علت... یہاں دوسری نہیں آئے گی، اسی پہلی علت کے ذریعے دوسرے حکم کو کیا

کرے گا؟ ثابت کرے گا، اور اس دوسرے حکم سے خود بخود کیا ہو جائے گا پہلا حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے یا منتقل ہوگا ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف پہلی علت کے ذریعے ہی۔ كَمَا إِذَا عَلَّلَ عَلَى جَوَازِ إِعْتَاقِ الْمُكَاتَبِ الَّذِيْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا مِّنْ بَدَلِ الْكِتَابَةِ عَنِ الْكَفَّارَةِ جیسے تعلیل کی معلل نے، بھئی صورتِ مسئلہ یہ۔

ہمارے نزدیک یاد رکھیے عقدِ کتابت کفارے سے مانع نہیں، لہٰذا ایک غلام جس کے ساتھ آقا نے عقدِ کتابت کر رکھا ہے اور آقا اس غلام کو اپنے کفارے کے اندر آزاد کرنا چاہتا ہے تو وہ اس مکاتب کو کفارے میں آزاد کر سکتا ہے عِنْدَ الْأَحْنَافِ بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ لیکن شرط یہ ہے کہ غلام نے، مکاتب نے ابھی کچھ بھی ادائیگی نہ کی ہو۔ اگر ادائیگی کر دی ہے پھر آزاد نہیں کر سکتا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اب معلل، ہماری طرف سے کوئی معلل ہے وہ تعلیل کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ جو مکاتب ہے اس کو کفارے میں آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ، علت کیا ذکر کرتا ہے؟ کیونکہ کتابت ایک عقدِ معاوضہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ کتابت، عقدِ کتابت جو ہے وہ عقدِ معاوضہ ہے اور وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ کس طرح فسخ ہو سکتا ہے؟ آقا... غلام آکر کہہ دے بھئی میں عاجز ہوں میں اتنے پیسے... آپ نے مثلاً مکاتب سے کہا تھا پانچ سال میں بیس لاکھ روپے لے آؤ تو تم آزاد ہو، اس نے کچھ عرصہ محنت کی، ایک پیسہ نہیں جمع ہو رہا تو وہ واپس آگیا اور اس نے کہا کہ میں عاجز ہوں، میں نہیں اتنے پیسے لا سکتا۔ بس پھر وہ پھر پہلے غلام کی طرح بن جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یا دونوں مل کر کیا کر لیں اس کو، عقدِ کتابت کو فسخ کر دیں آقا اور غلام۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ تو دیکھیے عقدِ کتابت ایک عقدِ معاوضہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے، یہ ہوئی علت۔ اور حکم کیا؟ کہ مکاتب کو کفارے میں آزاد کرنا جائز۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ حکم کیا؟ مکاتب کو کفارے میں آزاد کرنا جائز، لیکن شرط میں نے ذکر کر دی ابھی اس نے کچھ ادائیگی نہ کی ہو، تو مکاتب کو کفارے میں آزاد کرنا جائز یہ ہے حکم، اور علت کیا؟ کہ کتابت فسخ کا احتمال رکھتی ہے بھئی۔

تو وہ اس کا انکار کرے گا اور پھر دیکھنا معلل منتقل ہوگا دوسرے حکم کی طرف۔ كَمَا إِذَا عَلَّلَ جیسے کہ تعلیل کی معلل نے عَلَى جَوَازِ إِعْتَاقِ الْمُكَاتَبِ کس چیز پر تعلیل کی؟ مکاتب کے آزاد کرنے کے جائز ہونے پر، وہ مکاتب الَّذِيْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا مِّنْ بَدَلِ الْكِتَابَةِ جس نے کچھ بھی ادا نہیں کیا بدلِ کتابت میں سے، تو اس مکاتب کو آزاد کرنا کس سے؟ عَنِ الْكَفَّارَةِ کا تعلق إِعْتَاق سے ہے۔ تو اس مکاتب جس نے کچھ بھی ادا نہیں کیا اس کو کفارے سے... کفارے میں آزاد کرنے کے جائز ہونے کی تعلیل کی ہے بِأَنَّ الْكِتَابَةَ بایں طور کہ کتابت جو ہے، اس سبب سے، اس وجہ سے کہ کتابت جو ہے عَقْدُ مُعَاوَضَةٍ يَّحْتَمِلُ الْفَسْخَ وہ ایسا عقدِ معاوضہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے بِالْإِقَالَةِ کس کے ساتھ؟ اقالہ کے ذریعے، اقالہ کے ذریعے۔ اقالہ عقد کو فسخ کرنا بھئی، آپ بیع میں پڑھ چکے ہیں بیع کے اندر فقہ کے اندر بھئی، دونوں راضی ہو جاتے ہیں، کوئی چیز آپ کو پسند نہیں آئی اور آپ اس کو بعد میں لے جاتے ہیں اور بائع سے کہتے ہیں کہ آپ یہ اپنی چیز واپس لے لیں میرے ثمن مجھے

واپس کر دیں، تو کوئی عیب نہیں ہے، کوئی وجہ نہیں آپ ویسے ہی بس آپ واپس کرنا چاہتے ہیں اور وہ بھی مثلاً نیک آدمی کوئی تبلیغی آدمی ہے، وہ کہتا ہے چلو ہاں بھئی لاؤ دے دو میری چیز اور اپنے پیسے لے جاؤ، تو یہ ہے اقالہ، یہ کیا ہے؟ اقالہ۔ تو یہ فسخِ عقد ہے بھئی۔ تو یہ کہتے ہیں یہ کتابت ایسا عقدِ معاوضہ ہے جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے اقالے کے ذریعے أَوْ بِعَجْزِ الْمُكَاتَبِ عَنِ الْأَدَاءِ یا مکاتب کے ادائیگی سے عاجز ہونے کی وجہ سے کہ وہ عاجز آجائے، آکر کہہ دے میں عاجز ہوں تو بھی عقدِ کتابت ختم ہو جائے گا فَلَا يَمْنَعُ الصَّرْفَ إِلَى الْكَفَّارَةِ لہٰذا یہ کفارے کی طرف پھیرنے سے روکتا نہیں۔ یہ عقدِ کتابت جو ہے کفارے کی طرف پھیرنے سے روکتا نہیں کہ اس کو کفارے میں صرف کر دیا جائے۔

فَإِنْ قَالَ الْخَصْمُ پس اگر خصم نے یعنی سائل نے کہا أَنَا قَائِلٌ أَيْضًا بِمُوْجَبِهِ کہ میں بھی قائل ہوں اس کے حکم کا۔ آپ نے کیا حکم ذکر کیا؟ کہ مکاتب کو کفارے میں آزاد کرنا جائز۔ علت کیا ذکر کی؟ کیونکہ کتابت جو ہے وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ سائل کہتا ہے کہ میں بھی اس حکم کا قائل ہوں، عقدِ کتابت وہ کفارے سے مانع نہیں، لیکن کفارے سے مانع کتابت نہیں ہے بلکہ ایک نقصان ہے جو اس غلام کی رقیت میں آگیا۔ کس میں آگیا؟ وہ کہتا ہے کہ میں بھی اس بات کو، آپ کے حکم کو تسلیم کرتا ہوں، کتابت مانع نہیں ہے اعتاق سے، کس چیز سے؟ اعتاق عن الکفارہ سے مانع نہیں، ہاں مانع کیا چیز ہے؟ ایک نقصان آگیا ہے اس غلام کی رقیت میں، اس غلام کی رقیت میں جو کمی آگئی ہے اس عقد کی وجہ سے، وہ نقصان مانع ہے، عقدِ کتابت مانع نہیں ہے۔ فَإِنْ قَالَ الْخَصْمُ پس اگر فریقِ مقابل... سائل نے کہا، فریقِ مقابل نے کہا أَنَا قَائِلٌ أَيْضًا بِمُوْجَبِهِ کہ میں بھی اس حکم کا قائل ہوں، یہ جو آپ نے علت ذکر کی، یہ جو آپ نے وصف ذکر کیا اس کے حکم کا، موجب کسے کہتے ہیں؟ حکم کو، میں بھی اس کے حکم کا قائل ہوں إِذْ عِنْدِيْ عَقْدُ الْكِتَابَةِ لَا يَمْنَعُ الصَّرْفَ إِلَى الْكَفَّارَةِ اس لیے کیونکہ عقدِ کتابت وہ منع نہیں کرتی کفارے کی طرف پھیرنے سے وَإِنَّمَا الْمَانِعُ هُوَ نُقْصَانٌ تَمَكَّنَ فِي الرِّقِّ بِسَبَبِ هَذَا الْعَقْدِ اور مانع جو ہے وہ تو وہ نقصان ہی ہے جو جم گیا ہے، جو بیٹھ گیا ہے اس کی رقیت میں اس بِسَبَبِ هَذَا الْعَقْدِ اس عقد کی وجہ سے إِذِ الْعِتْقُ مُسْتَحَقٌّ لِلْعَبْدِ اس لیے کیونکہ آزادی جو ہے وہ غلام کا استحقاق ہو گئی، غلام ہوا مستحق آزادی کا اور آزادی کیا ہوئی؟ مستحق بھئی، إِذِ الْعِتْقُ مُسْتَحَقٌّ لِلْعَبْدِ بِسَبَبِ الْكِتَابَةِ اس لیے کیونکہ آزادی وہ مستحق ہوئی غلام کی کتابت کی وجہ سے۔

جی، تو آپ دیکھیے سائل نے رد کر دیا۔ کیا علت ذکر کی تھی معلل نے؟ معلل نے حکم کیا ذکر کیا تھا کہ مکاتب کا اعتاق کفارے میں جائز، علت کیا ذکر کی تھی؟ کیونکہ عقدِ کتابت وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ سائل نے کیا کہا کہ ہمیں آپ کا یہ حکم تسلیم ہے، عقدِ کتابت وہ... مکاتب کو... مکاتب کو آزاد کرنا کفارے میں یہ جائز، ہمیں یہ ہمیں بھی تسلیم لیکن کتابت مانع نہیں ہے بلکہ مانع کیا چیز ہے؟ جی؟ وہ نقصان جو اس کی رقیت میں آگیا، اور وہ کیا نقصان آیا؟ کہ یہ غلام آزادی کا مستحق ہو گیا، جب عقدِ کتابت کیا تو وہ پیسے ادا کرے گا تو کیا ہو جائے گا؟ تو یہ غلام تو پہلے ہی آزادی کا مستحق ہو چکا ہے تو لہٰذا معلوم ہوا

اس کی رقیت میں کمی آگئی، نقصان آگیا اور جب غلام پہلے ہی آزادی کا مستحق ہو چکا ہے اس کو کفارے میں ادا کریں... کفارے میں تو پورا غلام آزاد ہونا چاہیے جس میں کسی قسم کا نقصان نہ ہو بھئی، اور یہ تو پہلے ہی آزادی کا مستحق ہو چکا ہے اس عقد کی وجہ سے، پیسے لا کر دے گا اور کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ تو فَحِيْنَئِذٍ يَّنْتَقِلُ الْمُعَلَّلُ مِنْ حُكْمٍ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ بِالْعِلَّةِ الْمَذْكُوْرَةِ تو اس وقت معلل جو ہے وہ منتقل ہوتا ہے اس حکم سے دوسرے حکم کی طرف بِالْعِلَّةِ الْمَذْكُوْرَةِ اسی مذکورہ علت کے ذریعے، اسی کے ذریعے دوسرے حکم کو ثابت کرتا ہے اور اس دوسرے حکم کے ذریعے کیا ثابت ہوگا؟ پہلا حکم بھی ثابت ہو جائے۔ وَيَقُوْلُ اور وہ معلل یوں کہتا ہے هَذَا الْعَقْدُ لَا يُوْجِبُ نُقْصَانًا سائل نے کہا تھا اس عقد سے نقصان آ گیا رقیت میں، اب معلل اس کے بدلے کہہ رہا ہے کہ هَذَا الْعَقْدُ لَا يُوْجِبُ نُقْصَانًا مَانِعًا مِّنَ الرِّقِّ کہ یہ عقد کوئی ایسا نقصان ثابت نہیں کرتا جو رقیت سے، غلامی سے مانع ہو إِذْ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ اس لیے کیونکہ اگر ایسا ہوتا، یعنی اس عقد کی وجہ سے رقیت میں کوئی کمی آتی لَمَا جَازَ فَسْخُهُ تو پھر تو اس کا فسخ کرنا ہی جائز نہ ہوتا لِأَنَّ نُقْصَانَهُ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِثُبُوْتِ الْحُرِّيَّةِ مِنْ وَجْهٍ اس لیے کیونکہ اس کا رقیت کا نقصان کس طرح ہوگا؟ إِنَّمَا يَثْبُتُ وہ تو ثابت ہوگا بِثُبُوْتِ الْحُرِّيَّةِ مِنْ وَجْهٍ کہ حریت ثابت ہو جائے مِنْ وَجْهٍ، مِنْ وَجْهٍ کیا آجائے؟ مِنْ وَجْهٍ حریت آجائے غلام میں تو تبھی نقصان آیا، جب تک مِنْ وَجْهٍ حریت نہیں آئی کسی بھی اعتبار سے جب تک حریت نہیں آئی تب تک کوئی نقصان نہیں آیا۔ تو جو نقصان ثابت ہوگا وہ اسی وقت ثابت ہوگا جب حریت مِنْ وَجْهٍ آجائے وَالْحُرِّيَّةُ مِنْ وَجْهٍ لَا تَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اور حریت مِنْ وَجْهٍ وہ تو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی، لیکن یہ تو فسخ کا احتمال رکھتا ہے، معلوم ہوا اس میں مِنْ وَجْهٍ بھی حریت نہیں ہے، کسی بھی اعتبار سے بھی حریت نہیں آئی۔ اگر کسی بھی اعتبار سے حریت آئی ہوتی تو پھر نقصان آجانا تھا، پھر فسخ کا احتمال نہ رہتا۔ لیکن جب فسخ کا احتمال ہے ابھی بھی جب تک اس نے بدل نہیں دیا، فسخ کا احتمال... جب فسخ کا احتمال ہے معلوم ہوا اس کی رقیت میں کسی قسم کا نقصان نہیں آیا۔ نقصان کیا آتا؟ مِنْ وَجْهٍ آزادی آجاتی، کیا آتی؟ آپ جانتے ہیں جب آزادی ایک دفعہ آجائے تو اس کو فسخ نہیں کیا جا سکتا، چاہے پوری آزادی آئے اس کو بھی فسخ نہیں کیا جا سکتا، مِنْ وَجْهٍ بعض اعتبارات سے آزادی آجائے تو بھی اسے فسخ نہیں کر سکتے۔ لیکن اس کو تو فسخ کیا جا سکتا ہے، معلوم ہوا مِنْ وَجْهٍ بھی ابھی آزادی نہیں آئی، اگر مِنْ وَجْهٍ بھی آزادی آئی ہوتی تو اسے فسخ کرنا ہی جائز نہ ہوتا۔ تو معلوم ہوا نقصان نہیں آیا اس میں کسی بھی اعتبار سے۔ فَقَدْ أَثْبَتَ الْمُعَلِّلُ بِالْعِلَّةِ الْأُوْلَى پس تحقیق ثابت کر دیا معلل نے اسی پہلی علت کے ذریعے، پہلی علت کیا تھی؟ أَعْنِي احْتِمَالَ الْكِتَابَةِ لِفَسْخٍ یعنی کہ یہ کہ کتابت فسخ کا احتمال رکھتی ہے، کیا ثابت کیا معلل نے؟ الْحُكْمَ الْآخَرَ یہ أَثْبَتَ کا مفعول ہے، کس کو ثابت کیا؟ حکمِ آخر کو۔

تو تحقیق معلل نے علتِ اولیٰ کے ذریعے ثابت کر دیا الْحُكْمَ الْآخَرَ، کس کو؟ حکمِ آخر کو۔ جی، اور کیا حکم، دوسرا حکم ثابت کیا؟ وَهُوَ عَدَمُ إِيجَابِ نُقْصَانٍ مَانِعٍ مِنَ الرِّقِّ اور وہ رقیت سے مانع کسی نقصان کا ثابت نہ ہونا۔ یعنی کوئی ایسا نقصان

ثابت نہیں ہوا جو رقیت سے مانع ہو۔ وَهُوَ عَدَمُ إِيجَابِ نُقْصَانٍ مَانِعٍ مِنَ الرِّقِّ اور وہ یہ کہ کوئی ثابت، ایسا نقصان اس نے ثابت نہیں کیا جو رقیت سے مانع ہو بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ صورت کیا تھی؟ معلل نے کیا علت ذکر کی تھی کہ مکاتب کو اس کو کفارے کے اندر آزاد کرنا یہ حکم ذکر کیا تھا، علت کیا ذکر کی تھی؟ کہ یہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ سائل نے کیا اعتراض کیا؟ کہ ہمیں آپ کا یہ حکم تسلیم ہے کہ کتابت جو ہے وہ کفارے میں آزادی سے مانع نہیں ہے، ہاں آزادی سے مانع کیا چیز ہے؟ وہ ایک نقصان ہے جو اس کی رقیت میں آگیا ہے غلام کی۔ تو اب معلل نے اپنی علت کے ذریعے دوسرے حکم کو ثابت کیا کہ نہیں، یہ جب فسخ کا احتمال رکھتی ہے کتابت، یہ علت تھی نا، جب یہ فسخ کا احتمال رکھتی ہے تو معلوم ہوا کسی قسم کا نقصان رقیت میں نہیں آیا۔ کیونکہ رقیت میں نقصان کیا تھا؟ کہ من وجہ آزادی آجاتی، اور من وجہ آزادی آجاتی تو پھر تو یہ فسخ کا احتمال نہ رکھتا۔ لیکن جب یہ عقدِ کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے معلوم ہوا من وجہ بھی نقصان نہیں آیا، جب نقصان نہیں آیا تو پھر لہٰذا اس کو کفارے میں آزاد کرنا جائز ہے۔

أَوْ يَنْتَقِلَ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ وَعِلَّةٍ أُخْرَى، تیسری صورت بھئی۔ پہلی کیا صورت تھی؟ ایک علت سے دوسری علت کی طرف انتقال ہوتا تھا تاکہ پہلی علت ہی کو ثابت کرے۔ دوسری صورت کیا تھی؟ ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہوتا ہے، لیکن یہ دوسرا حکم بھی کس کے ذریعے ثابت ہو گا؟ پہلی ہی علت کے ذریعے۔ تیسری صورت کہ حکم بھی الگ، علت بھی الگ، اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ حکم بھی دوسرا ہوتا ہے اور علت بھی دوسری۔ لیکن یہ یاد رکھیے، یہ دوسرا حکم جو ہے پہلے حکم کے مساوی ہوتا ہے۔ کیا ہوتا ہے؟ مساوی ہوتا ہے، برابر ہوتا ہے۔ جب یہ دوسرا حکم ثابت ہو جائے گا تو پہلا حکم بھی ثابت ہو۔ دونوں جب مساوی ہیں نا برابر ہیں، ایک ہے تو دوسرا بھی ہے، ایک نہیں تو دوسرا بھی نہیں۔ تو جب ایک ثابت ہو جائے گا تو دوسرا بھی ثابت۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ پہلے حکم اور علت کو چھوڑ کر دوسری علت اور دوسرے حکم کی طرف چلا گیا، لیکن یہ دوسرا حکم پہلے حکم کے مساوی ہے، اور جب یہ دوسرا حکم ثابت ہو جائے گا تو پہلا حکم بھی ثابت۔ مقصد اس کا وہی ہے اپنے پہلے ہی حکم کو ثابت کرنا ہے علت کو بھی۔

أَوْ يَنْتَقِلَ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ وَعِلَّةٍ أُخْرَى، یا منتقل ہوتا ہے دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف، كَمَا فِي الْمَسْأَلَةِ الْمَذْكُورَةِ بِعَيْنِهَا جیسے کہ بعینہا اسی مسئلہ مذکورہ میں، إِذَا قَالَ السَّائِلُ جب سائل نے کہا: إِنَّ عِنْدِي هَذَا الْعَقْدَ لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيرِ کہ بے شک میرے نزدیک بھی یہ عقد یعنی عقدِ کتابت یہ تکفیر سے مانع نہیں ہے، بَلِ الْمَانِعُ نُقْصَانُ الرِّقِّ بلکہ مانع کیا چیز ہے؟ نقصانِ رق، رقیت میں جو نقصان آیا رق میں غلامی میں بھئی۔ بھئی آدھی صورت تو اسی مسئلے کی ہے۔ پہلے کیا کیا تھا معلل نے؟ حکم ذکر کیا تھا اور اس کی علت، کہ عقدِ کتابت جو ہے چونکہ وہ فسخ کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا مکاتب کو کفارے میں

آزاد کرنا جائز۔ سائل نے کیا اعتراض کیا تھا؟ کہ ہمیں آپ کا حکم تسلیم ہے ٹھیک ہے عقدِ کتابت کفارے میں آزادی سے مانع نہیں بلکہ مانع کیا چیز ہے؟ وہ نقصان ہے۔ سائل وہ نقصان ہے یہ سائل نے کہا۔ اب معلل نے پھر کیا کیا تھا؟ اسی علت کے ذریعے دوسرا حکم ثابت کیا تھا جس سے پہلا حکم بھی کیا ہو گیا تھا؟ ثابت۔ لیکن اب اسی علت کے ذریعے دوسرا حکم نہیں ثابت کرے گا، بلکہ نئی علت کے ذریعے نیا حکم ثابت کرے گا اور اس نئے حکم سے ہی دوسرا حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔ تو آدھی صورت وہی ہے معلل کے حکم اور تعلیل، حکم اور علت، پھر سائل کا اعتراض بھی وہی ہے، پھر آگے جو معلل کیا کرتا تھا پہلے؟ دوسرا حکم ثابت کرتا تھا، یہاں ایسا نہیں، یہاں پر دوسری علت کے ذریعے دوسرا حکم۔ دیکھیے یہی صورت ہے کہ پہلے معلل نے تعلیل کر دی پھر سائل نے کہا: إِنَّ عِنْدِي هَذَا الْعَقْدَ لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّكْفِيرِ کہ میرے نزدیک بھی یہ عقدِ کتابت تکفیر سے مانع نہیں، بَلِ الْمَانِعُ نُقْصَانُ الرِّقِّ بلکہ مانع کیا چیز ہے؟ وہ جو نقصان آگیا رق کے اندر۔ تو يَقُولُ الْمُعَلِّلُ تو معلل کہتا ہے: هَذَا عَقْدُ مُعَامَلَةٍ بَيْنَ الْعِبَادِ كَسَائِرِ الْعُقُودِ کہ یہ عقدِ معاملہ ہے بندوں کے درمیان جیسے کہ سارے عقود ہیں، جیسے اور عقد بندوں کے درمیان ہوتے ہیں اسی طرح یہ عقدِ کتابت بھی ایک عقد ہے، فَوَجَبَ أَلَّا يُوجِبَ نُقْصَانًا فِي الرِّقِّ پس ثابت ہوا کہ پس واجب ہوا کہ یہ نقصان ثابت نہ کرے رقیت کے اندر۔

جیسے بندوں کے درمیان اور عقود ہوتے ہیں اسی طرح یہ عقدِ کتابت بھی ایک عقد ہے، اور جب وہ ان کی وجہ سے رق میں کوئی نقصان نہیں آتا، جیسے غلام کو بیچا جاتا ہے تو اس کی رقیت میں کوئی کمی آجاتی ہے کوئی نقصان آتا ہے؟ نہیں۔ تو وہ بھی جیسے عقدِ معاملہ ہے اسی طرح یہ کتابت بھی کیا ہے؟ ایک عقدِ معاملہ۔ تو جب بیع کی وجہ سے اس کی رقیت میں کوئی نقصان نہیں آتا تو یہ بھی اسی کی طرح کتابت بھی عقدِ معاملہ ہے، اس کی وجہ سے بھی کوئی نقصان نہیں آئے گا بھئی۔ تو معلل کہتا ہے یہ بھی عقدِ معاملہ ہے بندوں کے درمیان جیسے کہ باقی عقود ہیں، فَوَجَبَ أَلَّا يُوجِبَ نُقْصَانًا فِي الرِّقِّ پس واجب ہوا کہ یہ ثابت نہ کرے کسی نقصان کو رقیت میں، مِثْلَهُ انہی کی طرح۔ فَهَذَا انْتِقَالٌ إِلَى حُكْمٍ آخَرَ وَعِلَّةٍ أُخْرَى كَمَا تَرَى پس یہ انتقال ہے دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف جیسے کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔ علت کیا ذکر کی؟ دوسری علت کہ یہ عقدِ معاملہ ہے، یہ کیا ہے؟ اور حکم دوسرا کیا ذکر کیا؟ کہ عقدِ معاملہ سے کسی قسم کا نقصان نہیں آتا تو یہ معلوم ہوا اس سے بھی کسی قسم کا نقصان نہیں آئے گا۔

أَوْ يَنْتَقِلَ مِنْ عِلَّةٍ إِلَى عِلَّةٍ أُخْرَى یا معلل منتقل ہوتا ہے ایک علت سے دوسری علت کی طرف۔ پہلے بھی آیا تھا نا؟ ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہوا تھا، کس لیے؟ پہلی ہی علت کو ثابت کرنے کے لیے۔ اب چوتھی صورت ہے ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہوتا ہے لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ کس لیے؟ پہلے ہی حکم کو ثابت کرنے کے لیے، یعنی پہلے ایک علت کے ذریعے اس حکم کو ثابت کر رہا تھا اب اس علت کو چھوڑ کر دوسری علت کے ذریعے اس حکم کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور بتلائیں گے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ یہ جائز نہیں۔ ایک علت کو دوسری علت کے ذریعے تو ثابت کر

سکتے ہیں، لیکن ایک حکم کو پہلی علت چھوڑ کر دوسری علت کے ذریعے ثابت نہیں کر سکتے بھئی۔ تو یہ معنی ہے یا منتقل ہوتا ہے ایک علت سے دوسری علت کی طرف لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ پہلے حکم کو ثابت کرنے کے لیے، لَا لِإِثْبَاتِ الْعِلَّةِ الْأُولَى نہ کہ پہلی علت کو ثابت کرنے کے لیے۔ وَلَمْ يُوجَدْ لَهُ نَظِيرٌ فِي مَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ، شارح فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی مثال مسائلِ شرعیہ میں نہیں پائی گئی۔ وَلِهَذَا قَالَ اور اسی وجہ سے مصنف نے فرمایا: وَهَذِهِ الْوُجُوهُ صَحِيحَةٌ إِلَّا الرَّابِعَةَ کہ یہ وجوہ ساری صحیح ہیں سوائے چوتھی کے۔ چوتھی وجہ نہیں صحیح باقی تینوں صحیح۔ پہلی بھی صحیح، ایک علت سے دوسری علت کی طرف انتقال کرتا ہے تاکہ پہلی ہی علت کو ثابت کرے۔ ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف انتقال کرتا ہے اور وہ دوسرا حکم بھی کس کے ذریعے ثابت کرتا ہے؟ پہلی ہی علت کے ذریعے۔ یا ایک حکم سے دوسرے حکم اور دوسری علت، دوسرے حکم کی طرف انتقال کرتا ہے دوسری علت کے ذریعے اس کو ثابت کرتا ہے لیکن یہ دوسرا حکم بھی پہلے حکم کے مساوی، مقصد وہی ہوتا ہے ثابت پہلے ہی حکم کو کرنا ہے۔ اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک علت سے دوسری علت کی طرف انتقال کرتا ہے تاکہ پہلے حکم کو ثابت کرے نہ کہ پہلی علت کو، اور یہ چوتھی صورت کہتے ہیں جائز نہیں بھئی۔

لِأَنَّ الْانْتِقَالَ إِنَّمَا جُوِّزَ اس لیے کیونکہ انتقال جو ہے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے لِيَكُونَ مَقَاطِعَ، لِيَكُونَ مَقَاطِعُ الْبَحْثِ فِي مَجْلِسِ الْمُنَاظَرَةِ۔ بھئی دیکھیے یہ باتیں مناظرے کی بحث چل رہی ہے کہ کس طرح علتوں کو رد کیا جائے گا اور پھر کس طرح سائل، معلل پھر جواب دے گا اس کا بھئی، کس طرح ثابت کرے گا۔ تو بتلا رہے ہیں کہ یہ جو انتقال جو تین قسم کے انتقال جائز ہیں چوتھی قسم کا انتقال جائز نہیں۔ وجہ یہ کہ مناظرہ جو ہوتا ہے مناظرہ، وہ حق تک پہنچنے کے لیے ہوتا ہے۔ تاکہ حق واضح ہو جائے۔ ہر ایک دلیل ذکر کرے گا تو کیا بات حق کیا ہو جائے گا؟ واضح ہو جائے گا۔ اور حق اسی مجلسِ مناظرہ ہی میں واضح ہو بھئی، اسی میں واضح ہونا چاہیے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو اگر ایک علت سے دوسری علت کی طرف انتقال کو جائز قرار دے دیا جائے، حکم وہ پہلا ہی ثابت کرنا ہے اور انتقال کس کی طرف؟ دوسری علت کی طرف، تو علت تو دلیل ہوا کرتی ہے حکم پر، کیا ہوتی ہے؟ دلیل ہوتی ہے۔ تو اگر اس کی اجازت دے دی جائے پھر تو اس صورت میں حق کبھی بھی واضح نہیں ہو گا مجلس کے اندر بھئی، حق کبھی بھی واضح نہیں ہو گا۔ وجہ یہ کیونکہ دلیلیں تو لامتناہی ہیں، علتیں تو لامتناہی ہیں، اوصاف تو لامتناہی ہوتے ہیں بھئی۔ تو اگر ایک علت سے دوسری علت کی طرف انتقال کو جائز قرار دے دیا جائے تو یوں کہنا پڑے، تو علتیں ہوئیں لامتناہی، یوں کہیں دلیلیں کیا ہو گئیں؟ لامتناہی، جب لامتناہی دلیلیں ہوئیں تو بس کبھی بھی وہاں پر حق واضح نہیں ہو گا۔ ایک دلیل سے وہ دوسری کی طرف انتقال کرے گا، پھر دوسری سے کس کی طرف انتقال کر جائے گا؟ تیسری کی طرف، تیسری سے چوتھی کی طرف، بس وہ سلسلہ چلتا ہی رہے گا حق تو کبھی بھی واضح نہیں ہو گا۔ لہٰذا ایک علت

سے دوسری علت کی طرف انتقال پہلے ہی حکم کو ثابت کرنے کے لیے یہ جائز نہیں۔ کہتے ہیں لِأَنَّ الْاِنْتِقَالَ إِنَّمَا جُوِّزَ لِيَكُونَ مَقَاطِعُ الْبَحْثِ فِي مَجْلِسِ الْمُنَاظَرَةِ کہ یہ انتقال جو ہے اس کو جائز قرار دیا گیا تاکہ بحث کا، بحث کے قطع کرنے کی جگہ یعنی بحث کو ختم کرنے کی جگہ فِي مَجْلِسِ الْمُنَاظَرَةِ کہاں پر ہو؟ مجلسِ مناظرہ ہی میں ہو۔ وَلَا يَتِمُّ ذَلِكَ فِي الرَّابِعِ اور یہ صورت پوری نہیں ہوتی چوتھی صورت میں، لِأَنَّ الْعِلَلَ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ اس لیے کیونکہ علتیں تو لامتناہی ہیں نفس الامر میں یعنی واقعے کے اندر، فَلَوْ جَوَّزْنَا الْاِنْتِقَالَ إِلَى الْعِلَلِ پس اگر ہم جائز قرار دے دیں اور علتوں کی طرف انتقال کو لِأَجْلِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ بِعَيْنِهِ بعینہ حکمِ اول کے لیے اس کو ثابت کرنے کے لیے، لَتَسَلْسَلَ إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى تو تسلسل لازم آئے گا کہاں تک؟ مَا لَا يَتَنَاهَى تک بھئی، لامتناہی تک بھئی۔

ثُمَّ أَوْرَدَ عَلَى هَذَا، اس پر اشکال ہوتا ہے بھئی۔ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نمرود کے سامنے اللہ کے معبود ہونے پر دلیل ذکر کی تھی کہ میرے، اللہ معبود ہیں، وہ کہتا تھا نمرود کہتا تھا میں معبود ہوں میں الٰہ ہوں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے پاس تشریف لائے، وہ سب سے اپنے لیے سجدہ کرواتا تھا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے سجدہ نہیں کیا۔ تو اس نے کہا تم نے سجدہ کیوں نہیں کیا، تمہاری جرات کیسے ہوئی میرے سامنے سجدہ نہ کرنے کی؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام بھئی ابوالانبیاء، وہ جواب میں فرمانے لگے کہ میں اپنے معبود کے سوا کسی اور کو سجدہ نہیں کرتا بھئی۔ کیا عزم اور کیا حوصلہ دیا تھا ایک ظالم و جابر بادشاہ کے سامنے جس کے اشاروں پر گردنیں اڑا دی جاتیں کوئی پوچھنے والا بھی نہ ہوتا، اس کے سامنے ڈٹ کر جواب دے رہے ہیں کہ میں اپنے معبود کے علاوہ کسی کو سجدہ نہیں کرتا۔ تو اس نے کہا معبود تو میں ہوں، خدا تو میں ہوں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام فرمانے لگے کہ میرا معبود وہ ہے جو زندگی دیتا ہے اور موت دیتا ہے۔ اس نے کہا میں ہی زندگی دیتا ہوں اور موت دیتا ہوں۔ چنانچہ حکم دیا دو قیدیوں کو لے کر آؤ، دو قیدیوں کو لایا گیا اس کے سامنے، اس نے کہا ایک کی گردن اڑا دو، ایک کو اسی وقت قتل کر دیا گیا، دوسرے کو کہا جاؤ تم آزاد ہو، کہنے لگا دیکھو ایک کو میں نے موت دی ایک کو میں نے زندگی دی، میں ہی موت دیتا ہوں اور میں ہی زندگی دیتا ہوں۔ تو اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام فرمانے لگے کہ میرا رب جو ہے میرا پروردگار سورج کو مشرق سے نکالتا ہے مغرب میں غروب کرتا ہے، اگر تم معبود ہو تو سورج کو مغرب سے نکال کر دکھاؤ۔ تو اس پر اس کا اس کے پاس کوئی جواب نہیں تھا وہ خاموش رہ گیا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو یہ، یہ مناظرہ ہوا اور کہتے ہیں اس مناظرے کے اندر حضرت ابراہیم علیہ السلام جو ہیں انہوں نے ایک علت سے دوسری علت کی طرف یا یوں کہو ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف انتقال کیا۔ پہلے احیاء اور اماتت کو ذکر کیا اور اس کے بعد سورج کے طلوع اور غروب والی دلیل ذکر کر دی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ تو ایک دلیل سے کس کی طرف انتقال کیا؟ دوسری دلیل کی طرف انتقال کیا۔ یہ تو بعینہ وہی چوتھی صورت ہے، اور آپ نے تو کہا چوتھی صورت جائز نہیں مناظرے کے اندر۔ اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟ یہی اب ذکر کریں گے اور اس کا جواب بھی۔

ثُمَّ أَوْرَدَ عَلَى هَذَا پھر اس پر مصنف لے کر آئے یہ اعتراض کہ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَدِ انْتَقَلَ إِلَى عِلَّةٍ أُخْرَى وہ منتقل ہوئے دوسری علت کی طرف لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِ کس کو ثابت کرنے کے لیے؟ پہلے ہی حکم کو ثابت کرنے کے لیے، حَيْثُ حَاجَّهُ نَمْرُودُ اللَّعِينُ اس حیثیت سے کہ ان کے ساتھ مباحثہ کیا کس نے؟ نمرود لعین نے لِإِثْبَاتِ الْإِلَهِ کس لیے؟ الٰہ کو ثابت کرنے کے لیے۔ فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ تو حضرت ابراہیم علیہ السلام فرمانے لگے: رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ میرا پروردگار وہ ہے جو زندگی دیتا ہے اور موت دیتا ہے۔ قَالَ نَمْرُودُ نمرود نے کہا: أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ میں زندگی دیتا ہوں اور موت دیتا ہوں۔ فَأَمَرَ بِإِطْلَاقِ أَحَدِ الْمَسْجُونَيْنِ وَقَتْلِ الْآخَرِ پس اس نے حکم دیا وَقَتْلِ الْآخَرِ اس نے حکم دیا دو قیدیوں میں سے ایک کے اطلاق یعنی آزاد کرنے کا وَقَتْلِ الْآخَرِ اور دوسرے کے قتل کرنے کا، کہ دیکھو میں زندگی دیتا ہوں اور موت دیتا ہوں۔ فَانْتَقَلَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِإِثْبَاتِ الْإِلَهِ إِلَى عِلَّةٍ أُخْرَى پس منتقل ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام الٰہ کو ثابت کرنے کے لیے دوسری علت کی طرف، وَقَالَ اور فرمایا: فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ کہ یقیناً اللہ تعالیٰ لے کر آتے ہیں سورج کو مشرق سے فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ پس تو لے آ اس کو مغرب سے۔ فَبُهِتَ نَمْرُودُ تو نمرود حیران رہ گیا بھئی۔ بُهِتَ کے معنی ہوتے ہیں حیران لاجواب ہو کر حیران رہ جانا، خاموش رہ جانا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یا یوں بامحاورہ ترجمہ کر لیں: فَبُهِتَ نَمْرُودُ تو نمرود ہکا بکا رہ گیا وَسَكَتَ اور خاموش ہوا۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ تو جواب دیا مصنف رحمہ اللہ نے اس اعتراض سے اپنے اس قول کے ساتھ۔ یہ اعتراض تھا نا کہ انہوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تو ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف انتقال یا ایک علت سے دوسری علت کی طرف انتقال کیا۔ تو مصنف نے جواب دیا کہ وَمُحَاجَّةُ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اور حضرت خلیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کے جو محاجہ تھا مناظرہ تھا اور بحث تھی مَعَ اللَّعِينِ اس لعین کے ساتھ، لَيْسَتْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وہ اس قبیل سے یعنی چوتھی قسم میں سے نہیں ہے، لِأَنَّ الْحُجَّةَ الْأُولَى كَانَتْ لَازِمَةً حَقَّةً اس لیے کیونکہ ان کی پہلی دلیل جو تھی كَانَتْ لَازِمَةً وہ لازم تھی، حَقَّةً حق تھی، یعنی وہ اس سے وہ اس پر اعتراض کیا ہوا تھا ثابت ہو جاتا تھا۔ جو وہ کہہ رہا تھا میں الٰہ ہوں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ تم الٰہ نہیں، تو ان کی دلیل تھی وہ اس پر الزام ثابت کرنے والی تھی، حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دلیل الزام ثابت کرنے والی تھی، حَقَّةً اور برحق تھی، درست تھی، ٹھیک تھی۔ وَلَكِنْ لَمْ يَفْهَمِ اللَّعِينُ مُرَادَهَا لیکن وہ لعین ان کی مراد کو نہیں سمجھا بھئی، اس حجت کی مراد کو نہیں سمجھا۔ فَسَاغَ لِلْخَلِيلِ أَنْ يَقُولَ تو گنجائش تھی حضرت خلیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے کہ وہ یوں کہتے، وہ یوں کہہ سکتے ان کی دلیل تو ٹھیک تھی لیکن وہ اس کو سمجھ میں نہیں آئی۔ تو وہ کہہ سکتے تھے: هَذَا لَيْسَ بِإِحْيَاءٍ وَإِمَاتَةٍ یہ تو جو تم نے قتل کیا اور آزاد کیا یہ کوئی احیاء اور اماتت نہیں یہ زندگی اور موت دینا نہیں، بَلْ إِطْلَاقٌ وَقَتْلٌ بلکہ یہ کیا ہے؟ اطلاق اور آزاد کرنا اور قتل کرنا ہے۔ میں تو بات کر رہا ہوں زندگی اور موت دینے کی اور تم نے جس کو زندگی اور موت دینا کہا یہ زندگی اور موت دینا نہیں بلکہ آزاد کرنا اور قتل کرنا

ہے۔ وَعَلَيْكَ أَنْ تُمِيتَ الْحَيَّ اور تجھ پر لازم ہے کہ تو کیا کرے؟ زندہ کو موت دے بِقَبْضِ الرُّوحِ مِنْ غَيْرِ إِلَهٍ اس کی روح قبض کرتے ہوئے بغیر معبود کے۔ موت تو یہ ہے کہ بغیر کسی واسطے کے تم خود کیا کرو؟ اس کی روح قبض کرو یہ ہے موت، یہ جو تم نے گردن اڑائی قیدی کی یہ تو قتل ہے، یہ موت دینا نہیں، موت دینا تو کیا ہے؟ کہ بغیر کسی واسطے کے تم خود کیا کرو؟ اس کی روح قبض کرو۔ اور احیاء جو تم نے آزاد کیا وہ تو آزاد کرنا ہے زندگی دینا نہیں، زندگی دینا تو یہ ہے کہ اس کی روح قبض کر لے نکال لے اور پھر اس روح کو واپس ڈالو تو پھر یہ ہے زندگی دینا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ وَتُحْيِيَ الْمَوْتَى اس کا عطف تُمِيتَ پر ہے، اور یہ کہ تو مردوں کو زندہ کرے بِإِعَادَةِ الْحَيَاةِ فِيهِمْ ان میں زندگی کو واپس لوٹاتے ہوئے۔ موت دینے کا کیا معنی؟ کہ تو خود ان کی روح قبض کر اور زندگی دینے کا کیا معنی؟ کہ پھر ان میں ان کی روح لوٹا دے تو پھر تسلیم ہو گی اب تمہاری بات۔

یہاں تک یہ بیان کیا ابراہیم علیہ السلام کی دلیل حق تھی، درست تھی، اس پہ اعتراض لازم ہو جاتا تھا نمرود پہ، لیکن وہ چونکہ آپ کی دلیل کو سمجھ نہ سکا، اس وجہ سے آپ کس کی طرف منتقل ہوئے؟ دوسری دلیل کی طرف اس وجہ سے منتقل ہوئے ورنہ پہلی ہی دلیل سے بات واضح ہو گئی تھی بھئی لیکن وہ اس کو سمجھ نہیں سکا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ إِلَّا أَنَّهُ انْتَقَلَ دَفْعًا لِلِاشْتِبَاهِ مِنَ الْجُهَّالِ مگر یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام منتقل ہوئے دَفْعًا لِلِاشْتِبَاهِ مِنَ الْجُهَّالِ ان جاہلوں سے اشتباہ کو دور کرنے کے لیے۔ نمرود نے تو لوگوں کے سامنے درباریوں کے سامنے کہا دیکھو میں زندگی بھی دیتا ہوں اور موت بھی دیتا ہوں، تو لیکن وہ سارے جہال تھے ان پر ان کو یہ بھی نہیں پتا تھا کہ یہ زندگی اور موت دینا نہیں بلکہ یہ تو اطلاق اور قتل ہے۔ تو لہٰذا اس وجہ سے اس اشتباہ کو ان جاہلوں سے دور کرنے کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام منتقل ہوئے دوسری دلیل کی طرف۔ فَإِنَّهُمْ كَانُوا أَصْحَابَ الظَّوَاهِرِ اس لیے کیونکہ وہ اصحابِ ظواہر ظاہر پر دیکھنے والے تھے، ظاہر کے اعتبار سے اس نے ایک کو کیا کیا تھا؟ آزاد کر کے زندگی گویا بخش دی تھی اور قتل کر کے اس کو موت دے دی تھی۔ تو وہ اصحابِ ظواہر تھے ظاہر کو دیکھنے والے تھے، لَا يَتَأَمَّلُونَ فِي حَقَائِقِ الْمَعَانِي الدَّقِيقَةِ وہ غور و فکر کرنے والے نہیں تھے گہرے معانی کے حقائق کے اندر بھئی۔ فِي حَقَائِقِ الْمَعَانِي الدَّقِيقَةِ دقیق اور باریک گہرے معانی کی حقیقتوں میں وہ غور کرنے والے نہیں تھے وہ صرف ظاہر کو دیکھنے والے تھے۔ فَضَمَّ إِلَيْهَا الْحُجَّةَ الظَّاهِرَةَ تو ملایا اس کے ساتھ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایک ظاہری دلیل کو، جب وہ صرف ظاہر کو سمجھنے والے تھے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام بھی ایک ظاہری دلیل لے کر آئے، بِلَا اشْتِبَاهٍ جو بغیر کسی اشتباہ کے ہو، لِيَنْقَطِعَ مَجْلِسُ الْمُنَاظَرَةِ تاکہ ختم ہو مناظرے کی مجلس وَيَعْتَرِفُونَ بِالْعَجْزِ اور وہ عجز کا اعتراف کر لیں۔ اس لیے انہوں نے کیا کیا؟ دوسری دلیل کی طرف انتقال کیا۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ کہ نہیں سمجھ میں آئی؟ آگئی؟ جی، اور مزید یاد رکھیے۔

تو گویا خلاصہ یہ ہوا ان کے جواب کا کہ ابراہیم علیہ السلام واقعی ایک دلیل سے دوسری دلیل کی طرف منتقل ہوئے تھے،

لیکن وجہ اس کی یہ تھی کہ وہ لوگ اصحابِ ظواہر تھے ظاہری بات کو سمجھتے تھے گہری بات کو نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ وہ بھی ایک ظاہری دلیل کی طرف منتقل ہوئے جو سب کو سمجھ میں آئے کہ بھئی میرا پروردگار تو سورج کو مشرق سے نکالتا ہے اور مغرب میں غروب کرتا ہے تو تم بھی کیا کرو، تم اگر الٰہ ہو تو اس کو مغرب سے واپس لوٹا کر دکھاؤ۔ یہ بات تو سب کی سمجھ میں آسکتی تھی، چنانچہ اس لیے اس کی طرف انتقال کیا۔ تو پہلی دلیل کو چھوڑ کر کس کی طرف منتقل ہوئے؟ دوسری دلیل کی طرف۔ یہ تو ایک جواب ہوا۔

جبکہ بعض نے یہ جواب دیا کہ یہاں ابراہیم علیہ السلام دوسری دلیل کی طرف منتقل ہی نہیں ہوئے۔ بعض کبار علماء نے، بڑے علماء نے، محققین نے یہ جواب دیا کہ یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام پہلی دلیل سے دوسری دلیل کی طرف منتقل ہی نہیں ہوئے یہ وہی پہلی دلیل ہے۔ صورتیں الگ الگ ہیں، ہے وہی دلیل صرف کیا ہے؟ صورت الگ الگ ہے۔ کس طرح بھئی وہی دلیل ہے اور صورت الگ الگ ہے؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے احیاء اور اماتت کو پہلے ذکر کیا تھا، پہلی دلیل میں کیا ذکر کیا تھا؟ احیاء اور اماتت۔ اور احیاء کا کیا معنی تھا؟ کہ روح کو واپس لوٹایا جائے، کس کی طرف؟ بدن کی طرف۔ احیاء کا کیا معنی؟ اماتت کا معنی روح کو قبض کر لینا، اور احیاء کا کیا معنی؟ وہ جو روح قبض کی ہے اس کو واپس بدن میں ڈالا جائے۔ تو جس طرح یہ بدن ہے اور اس کی ایک روح ہے، اسی طرح یہ جو دنیا ہے سورج اس کی روح ہے، سورج کے ذریعے اس میں روشنی ہوتی ہے زندگی کی حرکت ہوتی ہے۔ تو یہ دنیا ہوئی، دنیا ہے بدن، جیسے ایک بدن ہے اور ایک روح، اسی طرح یہ دنیا بھی کس کی طرح ہے؟ بدن کی طرح اور اس کی روح کیا ہے؟ سورج ہے۔ تو لہٰذا تو یہ وہی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ جس طرح اگر تم احیاء اور اماتت کر سکتے ہو تو یہ دنیا کی جو روح سورج ہے یہ جب ڈوب جائے جب روح نکل گئی، سورج ڈوب گیا تو روح نکل گئی، تم پھر اس کے اندر روح واپس ڈالو احیاء کر کے دکھاؤ سورج کو واپس نکال کے دکھاؤ بھئی مغرب سے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ وہی دلیل ہے دلیل ایک ہی صورتیں الگ الگ۔ یہاں احیاء کیا تھا؟ روح کو واپس اس مردہ بدن میں ڈالو، اور وہاں پر احیاء کیا ہے؟ وہ جو سورج وہ جو روح ڈوب گئی تھی جو نکل گئی تھی اس کو واپس لوٹا دو اس بدن کی طرف مغرب سے نکال کر دکھاؤ بھئی۔ صورت سمجھ میں آئی؟ یہ دلیل تو کہتے ہیں یہ دلیل ایک ہی ہے صورتیں صرف الگ الگ ہیں بھئی۔ تو یہاں یہ ابراہیم علیہ السلام دوسری دلیل کی طرف سرے سے منتقل ہی نہیں ہوئے، اسی دلیل کو دوسرے رنگ میں انہوں نے ذکر کر دیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

الْبَابُ الْحَادِيَ عَشَرَ: فَصْلٌ فِي مُتَعَلِّقَاتِ الْأَحْكَامِ (الْأَسْبَابُ وَالْعِلَلُ وَالشُّرُوطُ)

فصل فی متعلقات الاحکام: حقوقِ اربعہ، اقسامِ سبب، اقسامِ علت اور اقسامِ شرط و علامت — اسباق ۱۲۷ تا ۱۳۲

سبق نمبر ۱۲۷: فصل فی متعلقات الاحکام (۱): محکوم بہ (حقوق کی چار اقسام: خالص حق اللہ، خالص حق العبد، اور ما اجتمع فیہ الامران)

نور الانوار صفحہ: ۲۶۵ — بتاریخ: ۹ مئی ۲۰۱۱ء

▪ تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ بَحْثِ الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ أَرَادَ أَنْ يَبْحَثَ بَعْدَهَا عَمَّا ثَبَتَ بِالْأَدِلَّةِ، وَقَدْ قُلْتُ فِيمَا سَبَقَ إِنَّ مَوْضُوعَ عِلْمِ الْأُصُولِ عَلَى الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ هُوَ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيعًا، فَبَعْدَ الْفَرَاغِ عَنِ الْأَوَّلِ شَرَعَ فِي الثَّانِي فَقَالَ: فَصْلٌ: ثُمَّ جُمْلَةُ مَا ثَبَتَ بِالْحُجَجِ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا عَلَى بَابِ الْقِيَاسِ، يَعْنِي الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَالْإِجْمَاعَ، شَيْئَانِ: الْأَحْكَامُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ.[1]

[1]

جدول — محکوم بہ: حقوق کی چار اقسام (خالص حق اللہ، خالص حق العبد، اور ما اجتمع فیہ الامران):

قسمِ حق	تعریف و معیار	شامل احکام و امثلہ
۱۔ خالص حق اللہ تعالیٰ	جس سے نفعِ عام (حفاظتِ دین، عقل، مال و نسب) متعلق ہو اور کسی بندے کے معاف کرنے سے ساقط نہ ہو	(۱) عباداتِ محضہ (ایمان، صلاۃ، زکوٰۃ، صوم، حج)، (۲) عقوباتِ کاملہ (حدِ زنا، سرقہ، شرب)، (۳) عقوباتِ قاصرہ (حرمانِ ارث)، (۴) مؤنۃ و عبادت (عشر و خراج)۔
۲۔ خالص حق العبد	جس سے کسی خاص بندے کی مصلحت و مالیت متعلق ہو اور اس کے ابراء و معافی سے ساقط ہو جائے	بدلِ مغصوب، ضمانِ متلفات، ثمنِ مبیع، قرض اور رہن وغیرہ۔
۳۔ دونوں جمع ہوں اور حق اللہ غالب ہو	جہاں بندے کی آبرو کے ساتھ عام فحاشی کا انسداد مقصود ہو	حدِ قذف (ہمارے نزدیک مقذوف کے معاف کرنے سے ساقط نہیں ہوتی اور نہ اس میں وراثت چلتی ہے)۔
۴۔ دونوں جمع ہوں اور حق العبد غالب ہو	جہاں مقتول کے اولیاء کی تشفیِ صدر غالب ہو	قصاص (ولی کو معاف کرنے اور صلح کرنے کا پورا اختیار ہے)۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ بَحْثِ الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ، پھر جب مصنف رحمہ اللہ ادلہ اربعہ کی بحث سے فارغ ہوئے۔ بھئی قیاس کی بحث بھی مکمل ہو گئی، آگے اب احکام اور احکام سے متعلقہ چیزیں جو ہیں ان کا ذکر ہو گا بھئی۔ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس، چاروں ادلہ جو ہیں ان کی بحث مکمل ہوئی۔ تو یہی بیان کر رہے ہیں کہ جب مصنف رحمہ اللہ فارغ ہوئے ادلہ اربعہ کی بحث سے، أَرَادَ أَنْ يَبْحَثَ بَعْدَهَا عَمَّا ثَبَتَ بِالْأَدِلَّةِ، تو مصنف نے ارادہ کیا کہ وہ بحث کریں ان کے بعد اس چیز سے جو ثابت ہوتی ہے ادلہ کے ذریعے۔ ادلہ ہیں ثبت اور احکام کیا ہیں؟ ثبت ہیں۔ تو ثبت کا ذکر ہو چکا اب وہ چیزیں جو ثبت ہیں یعنی احکام کہ ان ادلہ اربعہ سے ثابت ہوتی ہیں ان کی بحث کرنے لگے ہیں۔

اور شارح فرماتے ہیں: وَقَدْ قُلْتُ فِيمَا سَبَقَ، اور تحقیق میں نے ماقبل میں بتلایا تھا کہ إِنَّ مَوْضُوعَ عِلْمِ الْأُصُولِ عَلَى الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ هُوَ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيعًا، کہ علم اصول کا موضوع پسندیدہ مذہب کے مطابق وہ ادلہ اور احکام دونوں ہیں بھئی۔ بعضوں نے کہا تھا صرف کیا ہیں؟ ادلہ۔ انہوں نے کہا مذہب مختار جو ہے کہ وہ ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔ فَبَعْدَ الْفَرَاغِ عَنِ الْأَوَّلِ، پس اول سے فارغ ہونے کے بعد یعنی ادلہ سے فارغ ہونے کے بعد، شَرَعَ فِي الثَّانِي، دوسرے میں شروع ہوئے یعنی احکام میں۔ فَقَالَ، پس فرمایا: فَصْلٌ۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا ثَبَتَ بِالْحُجَجِ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا، پھر وہ مجموعہ چیزیں وہ جو ثابت ہوتی ہیں بِالْحُجَجِ ادلہ کے ذریعے، ان ادلہ کے ذریعے الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا جن کا پہلے ذکر، جن کا ذکر مقدم ہو چکا۔ اور ماقبل میں کتنے ادلہ ذکر ہوئے؟ چار: کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔ شارح آگے استثنا کریں گے باب القیاس کا۔ تو استثنا کس طرح کرتے ہیں کہ وہ چیزیں جو ثابت ہیں ادلہ کے ذریعے، جن کا، ان ادلہ کے ذریعے جن کا ماقبل میں ذکر ہو چکا، عَلَى بَابِ الْقِيَاسِ، کس پر، کس سے مقدم، کس سے ماقبل میں ذکر ہو چکا؟ قیاس کے باب سے مقدم جن کا ذکر ہو چکا۔ وہ کیا ہیں؟ يَعْنِي الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَالْإِجْمَاعَ، یعنی کتاب، سنت اور اجماع۔ تو ان کے ذریعے، یہ جو تین ادلہ ہیں ان کے ذریعے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں، شَيْئَانِ، وہ دو چیزیں ہیں۔ یاد رکھیے یہ وَالْإِجْمَاعَ یہ متن کا حصہ نہیں ہے بھئی۔

سمجھ میں آئی بات بھئی؟ تو دیکھیے متن کے اندر انہوں نے کہا تھا وہ دلیلیں جو ماقبل میں ذکر ہو چکی، اس میں چار داخل ہو رہی تھیں، شارح نے کیا کیا؟ عَلَى بَابِ الْقِيَاسِ کی قید بڑھا دی کہ قیاس کے باب سے ماقبل میں جو دلیلیں ذکر ہوئیں، اور اب کتنی رہ گئیں دلیلیں؟ تین رہ گئیں۔ تو ان کے ذریعے کہتے ہیں جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں شَيْئَانِ وہ دو چیزیں ہیں بھئی۔ الْأَحْكَامُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ، ایک احکام اور ایک وہ چیزیں جو احکام سے متعلق ہیں بھئی۔ بات سمجھ میں آئی بھئی؟

وَإِنَّمَا اسْتَثْنَيْتُ الْقِيَاسَ، یہ انہوں نے کس کا استثنا کیا؟ قیاس کا، اس کو اب ذکر کر رہے ہیں کیوں؟ کہتے ہیں وَإِنَّمَا اسْتَثْنَيْتُ الْقِيَاسَ اور میں نے قیاس کا استثنا کیا، لِأَنَّهُ لَا يُثْبِتُ شَيْئًا، کیونکہ قیاس کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا، وَإِنَّمَا هُوَ لِلتَّعْدِيَةِ، وہ تو صرف کس لیے ہوتا ہے؟ تعدیہ کے۔ بھئی آپ شروع میں پڑھ چکے کہ باقی ادلہ ثبت ہیں اور قیاس مظہر ہے، اور باقی

ادلہ قطعی ہیں اور قیاس ظنی ہے۔ تو قیاس جو ہے وہ مثبت نہیں وہ کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا وہ صرف تعدیہ کے لیے ہے، حکم کو ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف متعدی کرنے کے لیے۔

وَلَوْ أُرِيدَ بِالثُّبُوتِ الْمَعْنَى الْأَعَمُّ، اور اگر ارادہ کیا گیا ہو ثبوت سے عام معنی کا۔ ہم نے تو بتلایا کہ متن میں جو مَا ثَبَتَ آیا اور مَا ثَبَتَ کیا ہیں جن کے ذریعے ثابت ہو، جن کے مَا ثَبَتَ بِهِ جن کے ذریعے کیا ہو؟ وہ ثابت ہو۔ تو ثابت کرنے والی تو تین ہی چیزیں ہیں، قیاس تو مثبت نہیں وہ تو کیا ہے؟ مظہر ہے۔ تو لہٰذا جو متن میں آیا تھا مَا ثَبَتَ وہاں سے اگر کہتے ہیں ثبوت کا عام معنی لے لیں، چاہے وہ ثبوت جو ہے وہ ظہور کی صورت میں کیوں نہ ہو۔ قیاس مثبت تو نہیں لیکن مظہر تو ہے، تو اگر ثبوت کا ایسا معنی لے لیں جس میں اثبات کے ساتھ ساتھ اظہار والی چیزیں بھی آجائیں، تو پھر فَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِالْحُجَجِ الْأَدِلَّةُ الْأَرْبَعَةُ، پھر ممکن ہے کہ حجج سے کیا مراد ہوں؟ ادلہ اربعہ مراد ہوں اگر ہم ثبوت کا معنی عام رکھیں، ثبوت جو ایسا ثبوت جو چاہے ظہور کی شکل میں کیوں نہ ہو بھئی۔

وَالْمُرَادُ بِالْأَحْكَامِ، اور احکام سے مراد جو ہیں الْأَحْكَامُ التَّكْلِيفِيَّةُ احکام تکلیفیہ ہیں بھئی۔ احکام تکلیفیہ، وہ احکام جن کا بندے کو مکلف بنایا گیا ہے یعنی عبادات، سزائیں وغیرہ یہ چیزیں بھئی۔ تو یہ جو متن میں آیا نا احکام، اس سے کیا مراد ہیں؟ احکام تکلیفیہ۔ وَبِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ الْوَضْعِيَّةُ، اور متن میں جو آیا وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ اس سے کیا مراد ہیں؟ کہتے ہیں الْأَحْكَامُ الْوَضْعِيَّةُ اس سے مراد احکام وضعیہ ہیں، وضع کے معنی مقرر کرنے کے، وہ جو حکم کی علت ہے، سبب ہے، شرط ہے وغیرہ یہ چیزیں جو اس کے ساتھ مقرر ہیں بھئی۔

وَقَدْ ذَكَرُوا هَذِهِ الْقَوَاعِدَ مُنْتَشِرَةً، اور تحقیق ذکر کیا ہے علمائے اصول نے ان ضابطوں کو مُنْتَشِرَةً منتشر طور پر مختلف بکھری ہوئی صورت میں، کوئی کچھ باتیں کہیں ذکر کی ہیں اور کچھ باتیں کہیں ذکر کی ہیں بھئی۔ وَالَّذِي يُعْلَمُ مِنَ التَّوْضِيحِ فِي ضَبْطِهَا، اور وہ بات جو معلوم ہوتی ہے توضیح کتاب سے ان کے ضبط میں ان کی ترتیب دینے میں، أَنَّ الْحُكْمَ مُفْتَقِرٌ إِلَى الْحَاكِمِ، کہ حکم جو ہوتا ہے وہ محتاج ہوتا ہے حاکم کا، حکم کے لیے کیا چاہیے کوئی حاکم چاہیے، وَالْمَحْكُومِ عَلَيْهِ اور کس کا محتاج ہوتا ہے؟ محکوم علیہ جس کو حکم دیا گیا، وَالْمَحْكُومِ بِهِ اور کس کا محتاج ہے محکوم بہ جس بات کا حکم دیا گیا۔ فَالْحَاكِمُ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى، پس حاکم جو ہیں وہ اللہ تعالیٰ ہیں، وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ هُوَ الْمُكَلَّفُ، اور محکوم علیہ وہ مکلف ہے وہ بندہ ہے جس پر یہ، جس کو مکلف بنایا گیا، وَالْمَحْكُومُ بِهِ اور محکوم بہ جو ہے فِعْلُ الْمُكَلَّفِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْعُقُوبَاتِ وَغَيْرِهِمَا، وہ مکلف کے فعل ہے یعنی کہ عبادتیں، سزائیں اور ان کے علاوہ بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ حکم، حکم جو ہے اس کے لیے حاکم بھی چاہیے، محکوم علیہ بھی چاہیے، محکوم بہ بھی۔ حاکم حکم دینے والا، محکوم علیہ جس کو حکم دیا گیا یعنی بندہ، اور محکوم بہ جس چیز کا حکم دیا گیا جس فعل کا۔

وَالْأَحْكَامُ جو، اور یہ جو متن میں احکام لفظ آیا یہ، کہتے ہیں وَالْأَحْكَامُ صِفَاتُ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ، یہ مکلف کے فعل کی صفات ہیں۔ احکام، اور حکم کسے کہتے ہیں؟ مکلف کے جو افعال ہیں، بھئی اس مکلف کا فعل وہ تو ہے محکوم بہ۔ فعل خود کیا ہے اس کا؟ نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ یہ کیا ہے؟ محکوم بہ۔ ہاں اس محکوم بہ کی جو صفت ہے، یہ واجب ہے، سنت ہے، نفل ہے، عزیمت ہے کہ رخصت ہے وغیرہ، یہ فعل کی صفات ہیں۔ یہ ہیں احکام، یہ کیا ہیں؟ احکام۔ تو کہتے ہیں وَالْأَحْكَامُ صِفَاتُ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ اور احکام جو ہیں وہ مکلف کے فعل کی صفات ہیں، مِنَ الْوُجُوبِ وَالنَّدْبِ وَالْفَرْضِيَّةِ وَالْعَزِيمَةِ وَالرُّخْصَةِ، من بیانیہ ہے بھئی صفات کا، صفات کا بیان ہے کہ وہ مکلف کے فعل کی صفات کیا ہیں؟ یعنی کہ وجوب، ندب، مندوب ہونا، فرض ہونا، عزیمت اور رخصت۔ فَعَلَى هَذَا التَّحْقِيقِ، تو اس تحقیق کی بنا پر الْأَحْكَامُ هِيَ صِفَاتُ الْفِعْلِ احکام کیا ہیں فعل کی صفات۔ وَقَدْ مَضَى ذِكْرُهَا بَعْدَ بَحْثِ الْكِتَابِ فِي الْعَزِيمَةِ وَالرُّخْصَةِ، اور تحقیق ان کا ذکر تو گزر چکا ہے کتاب اللہ کی بحث کے بعد عزیمت اور رخصت کی بحث آئی تھی ان میں یہ بیان ہو چکے۔

وَهَذَا الْمَبْحَثُ مَبْحَثُ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ، اور یہ جو بحث ہے، مبحث جائے بحث مراد بحث ہے، یہ جو مبحث ہے یہ مکلف کے فعل کی بحث ہے۔ احکام کس کو کہتے ہیں؟ صاحب توضیح نے کیا بتلایا تھا؟ مکلف کے فعل کی صفات ہیں۔ مکلف کے فعل کی صفات، یعنی فرض ہونا، مستحب ہونا، عزیمت، رخصت وغیرہ یہ ہیں احکام۔ اور یہاں پر جو احکام آیا کہتے ہیں اس سے محکوم بہ مراد ہے۔ کیا مراد ہے؟ محکوم بہ مراد ہے۔ تو کہتے ہیں، احکام کہتے تو صفات فعل کو ہیں لیکن یہاں پر وہ فعل یعنی محکوم بہ مراد ہے۔ کہتے ہیں وَهَذَا الْمَبْحَثُ مَبْحَثُ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ اور یہ بحث جو ہے مکلف کے فعل کی بحث ہے، يَعْنِي الْمَحْكُومَ بِهِ یعنی کہ محکوم بہ۔ وَمَبْحَثُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ يَأْتِي بَعْدَهُ، اور محکوم علیہ جو ہے وہ یعنی وہ مکلف جو ہے اس کی بحث آئے گی بَعْدَهُ اس کے بعد، فِي بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ کس کے بیان میں؟ اہلیت کے بیان میں، وَالْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَيْهَا اور وہ ان امور کے بیان میں جو اس اہلیت پر کو پیش آتے ہیں، اس اہلیت پر اس کو عارض ہوتے ہیں اس کو پیش آتے ہیں۔ جی۔

تو کہتے ہیں وَبِالْجُمْلَةِ حاصل یہ کہ لَا يَخْلُو تَقْسِيمُ الْقُدَمَاءِ عَنْ مُسَامَحَةٍ، کہ قدماء کی تقسیم مسامحت یعنی سستی سے خالی نہیں، کوتاہی ہوئی ہے اس میں، صحیح طریقے سے تقسیم نہیں۔ اس لیے کیونکہ احکام صاحب توضیح کی بات لی جائے تو احکام تو صفات فعل ہیں اور صفات فعل کا بیان تو پہلے ہو چکا پھر یہاں احکام کہنے کا کیا معنی؟ اور ان کے احکام میں یہ بیان کس کو کر رہے ہیں؟ کس کو؟ فعل مکلف کو بیان کر رہے ہیں یعنی محکوم بہ کو بیان کر رہے ہیں تو یہاں محکوم بہ کہنا چاہیے احکام نہیں کہنا چاہیے۔ تو بہر حال کہتے ہیں قدماء کی تقسیم مسامحت سے خالی نہیں۔

اب بتلانے لگے ہیں أَمَّا الْأَحْكَامُ، احکام جو ہیں فَأَرْبَعَةٌ وہ چار ہیں۔ احکام سے کیا مراد ابھی بیان کیا، يَعْنِي الْمَحْكُومَ بِهِ الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فِعْلِ الْمُكَلَّفِ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ، یعنی وہ محکوم بہ جو کہ عبارت ہے مکلف کے فعل سے وہ چار انواع پر ہے۔

الْأَوَّلُ حُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى، اول کیا ہیں؟ اللہ کے حقوق ہیں خَالِصَةً خالص۔ خالص اللہ کے حقوق بھئی۔ متن متن دیکھیے: وَالثَّانِي حُقُوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةً، اور دوسری قسم خالص جو بندوں کے حقوق ہیں۔ وَالثَّالِثُ مَا اجْتَمَعَا فِيهِ، اور تیسری قسم وہ ہے جس میں دونوں جمع ہوں، حق اللہ بھی ہو اور حق العبد بھی ہو، وَحَقُّ اللَّهِ غَالِبٌ، اور حق اللہ غالب ہو۔ وَالرَّابِعُ مَا اجْتَمَعَا فِيهِ، اور رابع چوتھی قسم اس میں بھی یہ دونوں جمع ہوں گے حق اللہ بھی اور حق العبد بھی، وَحَقُّ الْعَبْدِ غَالِبٌ، اس حال میں کہ اس میں بندے کا حق غالب ہو گا۔

تو یہ چار قسم کے احکام ہیں۔ تو الْأَوَّلُ حُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى خَالِصَةً، اول جو ہیں اللہ کے حقوق اس حال میں کہ وہ خالص ہوں یعنی اس میں بندے کا حق نہ ہو۔ وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ نَفْعُ الْعَامِّ، بھئی کس کو کہتے ہیں حق اللہ؟ کہتے ہیں وہ ہے مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ کہ متعلق ہو اس کے ساتھ نَفْعُ الْعَامِّ، عام نفع متعلق ہو اس کے ساتھ۔ حق اللہ وہ چیز ہے جس کے ساتھ عام نفع متعلق ہو یعنی جس میں سب لوگوں کا نفع ہو۔ حق اللہ سے کیا مراد ہے؟ جس میں سب لوگوں کا نفع ہو۔ كَحُرْمَةِ الْبَيْتِ، جیسے بیت اللہ کی حرمت اور عزت جو ہے، فَإِنَّ نَفْعَهُ عَامٌّ لِلنَّاسِ، اس لیے کیونکہ اس کا نفع عام ہے تمام لوگوں کے لیے بِاتِّخَاذِهِمْ إِيَّاهُ قِبْلَةً، اس صورت کہ سب اس کو کیا بنائیں؟ قبلہ بنائیں بھئی۔ وَكَحُرْمَةِ الزِّنَا، اور جیسے کہ حرمت زنا ہے، زنا کے حرام ہونا، فَإِنَّ نَفْعَهُ عَامٌّ لِلنَّاسِ، اس لیے کیونکہ اس کا نفع بھی عام ہے لوگوں کے لیے بِسَلَامَةِ أَنْسَابِهِمْ، کس صورت میں؟ کس طرح؟ ان کے نسب سلامت رہیں گے، اس سے کیا ہو گا؟ زنا کو حرام کیوں قرار دیا گیا؟ تاکہ لوگوں کے نسب سلامت رہیں، پتہ لگے کون کس کی اولاد ہے۔

وَإِنَّمَا نُسِبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى تَعْظِيمًا، تو یہ جو حقوق اللہ ہیں بتلایا، حقوق اللہ کن کو کہتے ہیں؟ جن میں سب کا نفع ہو، جن میں سب کا نفع ہو۔ اور پھر ان کی نسبت جو اللہ کی طرف کی گئی ان کو حق اللہ کہا گیا، کہتے ہیں اللہ کی طرف جو ان کی نسبت کی گئی تَعْظِيمًا بطور تعظیم کے ہے، تعظیم کے طور پر بھئی۔ کیونکہ اس میں نفع سب کا ہے اس لیے معلوم ہوا یہ بڑی چیزیں ہیں تو بطور تعظیم کے کس کی طرف نسبت کر دی گئی؟ اللہ کی طرف اور کہا گیا یہ حقوق اللہ ہیں۔

وَإِلَّا اور اگر ایسا نہ ہو، یعنی یہ بطور تعظیم کے ہیں اگر بطور تعظیم کے نہ ہو تو فَاللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَنْ يَنْتَفِعَ بِشَيْءٍ، اللہ تعالیٰ کی ذات بہت بلند ہے اس بات سے أَنْ يَنْتَفِعَ بِشَيْءٍ کہ وہ کسی چیز سے نفع، اس میں عام لوگوں کا نفع ہے اللہ کا نفع نہیں ہے، اللہ تو نفع کے محتاج نہیں، کسی چیز کی اللہ کو حاجت نہیں۔ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ حَقًّا لَهُ بِهَذَا الْوَجْهِ، پس جائز نہیں ہے کہ یہ اللہ کا حق ہو اس وجہ کے اعتبار سے کہ اللہ کے اس میں نفع ہے، اس اعتبار سے نہیں ہے بھئی کیونکہ اللہ کسی چیز سے محتاج نہیں، کسی چیز سے نفع کی ضرورت نہیں اللہ کو۔

وَلَا بِجِهَةِ التَّخْلِيقِ، اور تخلیق کے اعتبار سے بھی نہیں۔ ان کو جو حق اللہ کہا گیا تعظیم کی وجہ سے کہا گیا کیونکہ اس میں

سب کا نفع تھا، اس وجہ سے حق اللہ نہیں کہا گیا کہ ان میں اللہ کا نفع ہے، اور نیز اس وجہ سے بھی ان کو حق اللہ نہیں کہا گیا کہ اللہ ان کو پیدا کرنے والے ہیں، کیونکہ اگر پیدائش کے اعتبار سے دیکھا جائے پھر تو اللہ ہر چیز کو پیدا کرنے والے ہیں صرف ان چیزوں کو پیدا کرنے والے نہیں ہیں بھئی۔ یہ معنی ہے وَلَا بِجِهَةِ التَّخْلِيقِ اور نہ ہی تخلیق کی جہت سے ان کی اللہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے، لِأَنَّ الْكُلَّ سَوَاءٌ فِي ذَلِكَ، اس لیے کیونکہ سب چیزیں اس کے اندر برابر ہیں یعنی سب چیزیں اللہ کی مخلوق ہیں۔

وَالثَّانِي حُقُوقُ الْعِبَادِ خَالِصَةً، اور دوسری قسم جو ہے احکام کی وہ حقوق العباد ہیں خَالِصَةً اس حال میں کہ وہ خالص ہوں یعنی اس میں اللہ کا حق نہ ہو۔ وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مَصْلَحَةٌ خَاصَّةٌ، اور وہ احکام ہیں کہ جن کے ساتھ خاص مصلحت متعلق ہو۔ کیا ہو؟ خاص۔ پہلوں میں تو نفع تھا سب لوگوں کا، اس میں نفع ہو گا خاص کسی کا۔ كَحُرْمَةِ مَالِ الْغَيْرِ، جیسے کہ غیر کے مال کی حرمت، وَلِهَذَا يُبَاحُ بِإِبَاحَةِ الْمَالِكِ، اسی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے مالک کے مباح کر دینے سے۔ کسی غیر کا مال ہے اس کو وہ ویسے تو حرام ہے لیکن اگر مالک اجازت دے دے تو وہ کیا ہو جاتا ہے؟ مباح ہو جاتا ہے، معلوم ہوا یہ اسی کا حق ہے بھئی، اسی کا حق ہے۔ اگر اللہ کا حق ہوتا تو کسی کوئی بندہ اس کو مباح نہیں کر سکتا بھئی۔

وَالثَّالِثُ تیسری قسم مَا اجْتَمَعَا فِيهِ وہ ہے جس کے اندر دونوں جمع ہوں، یعنی حق اللہ بھی اور حق العبد بھی، وَحَقُّ اللَّهِ غَالِبٌ اس حال میں کہ حق اللہ غالب ہو، كَحَدِّ الْقَذْفِ، جیسے کہ حد قذف ہے بھئی، کسی پر تہمت لگائی اس پر جو حد آتی ہے۔ فَإِنَّ فِيهِ حَقَّ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جَزَاءُ هَتْكِ حُرْمَةِ الْعَفِيفِ الصَّالِحِ، اس کے اندر حق ہے اللہ تعالیٰ کا اس حیثیت سے کہ یہ جزا ہے کس چیز کی؟ هَتْكِ حُرْمَةِ الْعَفِيفِ الصَّالِحِ، ایک نیک پاکدامن حرمت کی عزت کی ہتک ہے یعنی پردہ دری ہے، ہتک کسے کہتے ہیں؟ پردہ دری۔ ایک صالح نیک عفیف پاکدامن، حرمت عزت، نیک پاکدامن کی عزت کی پردہ دری کی جزا ہے یہ بھئی۔ نیک، صالح، عفیف آدمی کی عزت کی پردہ دری کی یہ جزا ہے یہ حد قذف۔ جی، تو اس اعتبار سے یہ حق اللہ ہے۔

وَحَقُّ الْعَبْدِ اور حق العبد بھی ہے مِنْ حَيْثُ إِزَالَةُ عَارِ الْمَقْذُوفِ، کہ اس کے اندر وہ جو مقذوف ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہے اس سے عار کا ازالہ ہے، عار یعنی طعنہ اور عیب، اس سے عیب اور طعنے کا ازالہ ہے اس کو دور کرنا ہے۔ بھئی دیکھیے حق اللہ وہ ہے جس کا نفع عام ہو، تو ہر شخص کی عزت کہ اللہ نے عزت کرنے اور اس کی عزت کی حفاظت کا حکم دیا گیا ہے، اب اگر کوئی شخص کسی پر زنا کی تہمت لگائے تو اس کے اوپر ضروری ہوا کہ چار گواہ لے کر آئے، زنا کو ثابت کرے ورنہ اس پر کیا، وہ کیا، مقذوف کیا کر سکتا ہے قاضی کے پاس لے جا کر اس پر حد قذف جاری کروا سکتا ہے بھئی۔ تو دیکھیے اس میں سب کا نفع ہے۔ سب کا نفع ہے کہ اس کی وجہ سے لوگوں کی عزتیں محفوظ ہوں گی، کوئی کسی پر اس طرح کا طعنہ نہیں کر سکے گا۔ تو یہ تو عام سب کا نفع ہے اس کے اندر۔ اور باقی اس خاص بندے کا نفع کیا ہے؟ حق العبد کیا ہے؟ کہ اس

نے جو زنا کی تہمت لگائی اس شخص پر تو اس پر طعن آگیا، کل کسی اور کا اس سے جھگڑا ہو گا وہ اس کو طعنہ دے گا کہ بھئی تم پر تو فلاں نے یہ الزام لگایا تھا تم نے کوئی جواب نہیں دیا معلوم ہوا تم میں یہ عیب ہے۔ تو لہٰذا، لیکن جب یہ حد قذف آئے گی لگ جائے گی تو پھر اس سے کیا ہو جائے گا وہ طعن دور ہو جائے گا پھر کبھی کسی کی جرات نہیں ہو گی اس کو اس طرح کی بات کہے بھئی۔ تو دیکھیے اس کی، اس سے جو طعن تھا اس کا بھی ازالہ ہوا اس خاص بندے سے، اور عام لوگوں کا بھی نفع ہے اس کے اندر کہ اس سے لوگوں کی عزتیں کیا ہوں گی؟ محفوظ ہوں گی۔

وَلَكِنَّ حَقَّ اللَّهِ غَالِبٌ، لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہے حَتَّى لَا يَجْرِيَ فِيهِ الْإِرْثُ وَالْعَفْوُ، یہاں تک کہ اس کے اندر وراثت اور معافی جاری نہیں ہوتی۔ مقذوف جس پر تہمت لگائی گئی ہے وہ اس کا انتقال ہو جاتا ہے اور اس کے ورثاء جو ہیں وہ کیا کرنا چاہتے ہیں حد قذف کسی پر جاری کرنا چاہتے ہیں، نہیں بھئی وہ جاری، یہ اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ اور یا معاف کرنا چاہتا ہے مقذوف، کیا کہتا ہے؟ قاضی نے گواہ، بات ثابت ہو گئی کہ واقعی اس نے دوسرے پر زنا کا الزام لگایا تھا، اب مقذوف آخر میں آ کے کہتا ہے قاضی صاحب میں اس کو کیا کرتا ہوں؟ معاف کرتا ہوں، اسی کوڑے اس بیچارے کو لگیں گے میری طرف سے معاف ہے۔ نہیں بھئی اس کو کوئی حق نہیں اب معاف کرنے کا۔ معاف کرنا تھا تو قاضی کے پاس آنے سے پہلے معاف کرنا چاہیے تھا اب معاف نہیں کر سکتا۔ اب معاف نہیں کر سکتا، معلوم ہوا یہ اس کا حق نہیں اگر اس کا حق ہوتا تو یہ تو کیا کر سکتا تھا؟ معاف کر سکتا تھا، معلوم ہوا یہ حق اللہ ہے۔ تو بندہ صرف وہی حق معاف کر سکتا ہے جو خالص اسی کا ہو یا اس کا غالب حق ہو، کیا ہو؟ غالب حق ہو۔ لیکن یہاں پر معلوم ہوا بندے کا حق غالب نہیں بلکہ حق اللہ غالب ہے اسی لیے بندہ اس کو معاف کرنے کا اہل بھی نہیں۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ حَقُّ الْعَبْدِ فِيهِ غَالِبٌ، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں بندے کا حق غالب ہے، فَتَنْعَكِسُ الْأَحْكَامُ، تو احکام کیا ہو جائیں گے؟ منعکس ہو جائیں گے۔ ہمارے نزدیک وراثت اور معافی اس میں جاری نہیں، ان کے نزدیک جب بندے کا حق غالب ہے تو پھر اس میں معافی بھی جاری ہو گی بندہ معاف بھی کر سکتا ہے اور وراثت بھی جاری ہو گی۔

وَالرَّابِعُ مَا اجْتَمَعَا فِيهِ، اور چوتھی قسم وہ ہے احکام میں سے جس میں دونوں جمع ہوں یعنی حق العبد بھی اور حق اللہ بھی، وَحَقُّ الْعَبْدِ غَالِبٌ، اور اس میں بندے کا حق غالب ہو، كَالْقِصَاصِ، جیسے قصاص۔ بھئی قصاص کے اندر بندے کا حق غالب ہے۔ چنانچہ بندہ معاف بھی کر سکتا ہے۔ مقتول کے اولیاء معاف کر سکتے ہیں یا نہیں قاتل کو؟ معلوم ہوا بندے کا حق غالب ہے۔ اور نیز اس کے بدلے بھی، مال بھی لے سکتے ہیں یعنی صلح کر کے قصاص کے بدلے میں مال بھی لے سکتے ہیں، اور اس میں وراثت بھی جاری ہوتی ہے دیکھو مقتول کے ورثاء کیا کرتے ہیں قصاص لیتے ہیں اور اس اگر وہ نہیں

رہتے تو پھر ان کے جو ورثاء ہیں وہ کیا کریں گے؟ قصاص لیں گے۔

جیسے کہتے ہیں كَالْقِصَاصِ جیسے قصاص ہے، فَإِنَّ فِيهِ حَقَّ اللَّهِ تَعَالَى، پس بے شک اس کے اندر اللہ کا حق ہے وَهُوَ إِخْلَاءُ الْعَالَمِ عَنِ الْفَسَادِ، اور وہ عالم کو جہان کو خالی کرنا ہے فساد سے۔ اگر قصاص نہیں ہو گا پھر تو جہان میں فساد برپا ہو جائے گا، ہر شخص دوسرے کو قتل کرے گا پرواہ ہی نہیں ہو گی، لیکن جب قصاص کا خوف ہو گا تو پھر وہ فساد برپا نہیں کرے گا کسی کو ہاتھ نہیں لگائے گا۔ تو کہتے ہیں اس میں اللہ کا حق بھی ہے وَهُوَ إِخْلَاءُ الْعَالَمِ عَنِ الْفَسَادِ وہ عالم کو فساد سے خالی کرنا ہے۔ وَحَقَّ الْعَبْدِ، اس کا عطف حَقَّ اللَّهِ پر ہے بھئی اور وہ إِنَّ کا اسم مؤخر تھا منصوب تھا، تو حَقَّ الْعَبْدِ بھی منصوب، اور وَحَقَّ الْعَبْدِ اور حق العبد بھی ہے اس میں لِوُقُوعِ الْجِنَايَةِ عَلَى نَفْسِهِ، اس وجہ سے کہ جنایت اس کی ذات پر واقع ہوئی ہے اس کو کیا کیا گیا ہے؟ قتل کیا گیا ہے۔ وَهُوَ غَالِبٌ، اور یہ حق العبد جو ہے غالب ہے لِجَرَيَانِ الْإِرْثِ بوجہ وراثت کے جاری ہونے کے، وَصِحَّةِ الِاعْتِيَاضِ عَنْهُ بِالْمَالِ بِالصُّلْحِ، اور بوجہ صحیح ہونے اس کا عوض، وَصِحَّةِ الِاعْتِيَاضِ اور عوض کا صحیح ہونا عَنْهُ اس قصاص سے، اس قصاص سے عوض کا لینا صحیح ہے بِالْمَالِ کس کے ساتھ؟ مال کے ساتھ بِالصُّلْحِ صلح کی وجہ سے۔ صلح کی وجہ سے مال کے ساتھ قصاص کا عوض لینا صحیح ہے، اس وجہ سے معلوم ہوا اس میں بندے کا حق غالب ہے۔ وَصِحَّةِ الْعَفْوِ، اور معاف کرنے کے، معافی کے صحیح ہونے کی وجہ سے کہ اس میں معاف کرنا بھی صحیح بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو تین وجہ ذکر کر دیں کہ اس میں بندے کا حق غالب ہے لِجَرَيَانِ الْإِرْثِ وَصِحَّةِ الِاعْتِيَاضِ عَنْهُ بِالْمَالِ بِالصُّلْحِ وَصِحَّةِ الْعَفْوِ، بوجہ اس میں وراثت کے جاری ہونے کے اور صلح کی وجہ سے مال کے ساتھ اس کا عوض لینے کے صحیح ہونے کی وجہ سے وَصِحَّةِ الْعَفْوِ اور معافی کے صحیح ہونے کی وجہ سے۔

وَحُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى ثَمَانِيَةٌ، جی چاروں قسمیں بیان ہو گئیں، احکام کتنی قسم پر؟ چار۔ حق اللہ ہو گا یا حق العبد ہو گا یا دونوں اکٹھے ہوں گے لیکن اس میں ایک صورت میں حق اللہ غالب ہو گا یا حق العبد غالب ہو گا۔ اب مزید تفصیل کرنے لگے ہیں، کہتے ہیں وَحُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى ثَمَانِيَةُ أَنْوَاعٍ، حقوق اللہ جو ہیں وہ آٹھ قسم پر ہیں۔ عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ، ایک قسم کیا ہے جو خالص عبادتیں ہیں، لَا يَشُوبُهَا مَعْنَى الْعُقُوبَةِ وَالْمُؤْنَةِ، ملا ہوا نہ ہو اس کے ساتھ سزا اور مشقت والا معنی۔ یاد رکھیے یہ مُؤْنَة متن کا حصہ نہیں ہے بھئی۔ اس کے ساتھ سزا اور مشقت والا معنی نہ ملا ہوا ہو بلکہ خالص کیا ہو عبادت ہو یہ پہلی قسم ہے۔ كَالْإِيمَانِ وَفُرُوعِهِ، جیسے ایمان اور فروع ایمان ہیں، ایمان کی فروعات بھئی۔ بھئی وہ کیا چیزیں ہیں؟ کہتے ہیں وَهِيَ الصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالصَّوْمُ وَالْحَجُّ، یہ نماز، روزہ، زکوۃ، حج وغیرہ یہ چیزیں بھئی یہ سب کیا ہیں ایمان کی فروعات ہیں۔ بھئی یہ ایمان کی فروعات کیوں ہیں ایمان ان کے لیے اصل کیوں ہے وجہ بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں وَإِنَّمَا كَانَتْ فُرُوعًا لِلْإِيمَانِ یہ فروع ہیں ایمان کی، فرع کس کو کہتے ہیں شاخ کو کہتے ہیں نا؟ تو یہ ایمان کی شاخیں یعنی ایمان کے فروعات ہیں لِأَنَّهَا لَا تَصِحُّ بِدُونِهِ اس لیے کیونکہ یہ چیزیں ایمان کے بغیر صحیح نہیں، وَهُوَ صَحِيحٌ بِدُونِهَا اور ایمان ان کے بغیر صحیح ہے بھئی۔ صورت سمجھ

میں آگئی؟ ایمان ہو گا تو نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج وغیرہ مقبول ہے ورنہ مقبول ہی نہیں، لیکن ایمان کے لیے ان چیزوں کی شرط نہیں ہے ایک آدمی ایمان لے آتا ہے اور نماز نہ پڑھے، روزہ نہ رکھے پھر بھی وہ کیا ہے؟ مومن، گنہگار تو ہے لیکن مومن ہے بھئی۔ تو یاد رکھیے ایک ہے نماز یا روزے کا نہ پڑھنا اور نہ رکھنا یہ اور چیز ہے، ایک ان کا انکار کرنا یہ اور چیز ہے، نہ پڑھنا یہ تو گناہ ہے اور نہ، انکار کرنا ماننا ہی نہ ان کو یاد رکھیے یہ کفر ہے بھئی۔

جی، تو پہلی قسم کیا بیان ہوئی؟ حقوق اللہ کتنی قسم پر ہیں؟ آٹھ۔ ان میں سے پہلی قسم خالص عبادتیں۔ وَهِيَ أَيِ الْعِبَادَاتُ أَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ، ضمیر کا مرجع بتلایا، هِيَ ضمیر کس کو راجع؟ عبادات کو، یہ عبادات جو ہیں أَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ تین قسم پر ہیں عبادات: أُصُولٌ وَلَوَاحِقُ وَزَوَائِدُ، کچھ تو اصول ہیں، وَلَوَاحِقُ اور کچھ کیا ہیں؟ لواحق، ان اصول کے ساتھ ملی ہوئی چیزیں ہیں کچھ، وَزَوَائِدُ اور کچھ زوائد ہیں زائد ہیں۔ يَعْنِي أَنَّ فِي مَجْمُوعِ الْإِيمَانِ وَفُرُوعِهِ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ، یعنی کہ مجموعہ ایمان اور فروع اس کی جو فروع ہیں ان کے مجموعے میں هَذِهِ الثَّلَاثَةَ یہ تین چیزیں ہیں، یہ أَنَّ کا اسم مؤخر ہے هَذِهِ الثَّلَاثَةَ۔ بھئی دیکھیے عبادتیں بیان کر دیں خالص عبادتیں کیا ہیں جیسے ایمان اور فروع ایمان۔ یہ عبادتیں تین قسم پر ہیں: اصول، لواحق اور زوائد۔ تو اس کا یہ معنی نہیں کہ اصول، لواحق اور زوائد ایمان کے اندر بھی یہ تین قسمیں ہیں اور زوائد کے اندر بھی تین قسمیں ہیں، بلکہ دونوں کے مجموعے میں تین قسمیں ہیں، دونوں مجموعی اعتبار سے کتنی قسم پر ہیں؟ تین قسم پر ہیں یہ بات بیان کر رہے ہیں، يَعْنِي أَنَّ فِي مَجْمُوعِ الْإِيمَانِ وَفُرُوعِهِ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ یعنی کہ ایمان اور اس کے فروع کے مجموعے میں یہ تین قسمیں ہیں، لَا أَنَّ فِي كُلٍّ مِنْهُمَا هَذِهِ الثَّلَاثَةَ، نہ یہ کہ ان تینوں، ان میں سے ہر ایک کے اندر یہ تین قسمیں ہیں، تینوں میں ملا کر تین قسمیں بنیں گی۔

فَالْإِيمَانُ أَصْلُهُ التَّصْدِيقُ، ایمان جو ہے اس کی اصل کیا ہے؟ تصدیق۔ تصدیق کا کیا معنی؟ دل سے ایک بات کو ماننا۔ ایمان میں اصل کیا ہے؟ تصدیق، دل کے ساتھ اللہ کی توحید کا اقرار کرنا بھئی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو ماننا دل کے ساتھ بھئی۔ اور زبان سے کہنا؟ کہتے ہیں وہ اس کے ساتھ ملحق ہے اس کے لواحقات میں سے ہے۔ کیونکہ تو یہ اقرار جو ہے زبان سے کہنا یہ لواحقات تصدیق ہے، اصل ایمان نہیں ہے اصل کیا ہے؟ تصدیق۔ یہ اس تصدیق کے لواحقات میں سے ہے۔ وجہ اس کی یہ کہ آپ خود بھی دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات یہ اقرار بندے سے ساقط ہو جاتا ہے تصدیق ساقط نہیں ہوتی۔ ایک آدمی نے تلوار نکالی دوسرے کی گردن پر رکھی کہ کلمہ کفر کہو، کلمہ کفر کہو، تو شریعت نے کیا بتلایا آپ کو؟ گنجائش ہے، اس موقع پر انسان کیا کر سکتا ہے؟ زبان سے کلمہ کفر کہہ لے لیکن دل میں کیا ہونا چاہیے؟ ایمان۔ دل کی تصدیق کبھی بھی ساقط نہیں ہوتی دل میں ایمان ہونا چاہیے لیکن زبان سے اقرار کو کیا کر دیا شریعت نے؟ ساقط کر دیا گنجائش دے دی بھئی۔ تو کہتے ہیں فَالْإِيمَانُ أَصْلُهُ التَّصْدِيقُ پس ایمان جو ہے اس کی اصل تصدیق ہے، وَالْمُلْحَقُ بِهِ الْإِقْرَارُ۔

اور اس کے ساتھ ملی ہوئی چیز وہ کیا ہے؟ اقرار ہے۔ بس یہ تو دو چیزیں ہوئیں۔ متن میں بتلایا تین قسم پر ہے: أُصُولٌ،

لَوَاحِقُ اور زَوَائِدُ۔ تو اصل کیا؟ تَصْدِيْقٌ۔ مُلْحَقٌ بِہٖ کیا؟ اِقْرَارٌ۔ اور باقی زَوَائِدُ کہتے ہیں: وَالزَّوَائِدُ هِيَ الْفُرُوْعُ الْبَاقِيَةُ، یہ باقی کی ساری فروع ہیں: نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ۔ سارے فروعات کیا ہیں؟ وہ زوائد ہیں۔ تو دیکھو تینوں میں تین قسمیں ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ دونوں میں، دونوں میں کتنی قسمیں ہو گئیں کل؟ تین قسمیں ہو گئیں۔

أَوْ نَقُوْلُ، یہاں سے دوسری تقریر کر رہے ہیں۔ پہلی تقریر کے مطابق تو ایمان اور فروعِ ایمان دونوں میں ملا کر کتنی قسمیں تھیں؟ تین۔ اب بتائیں گے کہ یہ بھی آپ کر سکتے ہیں دونوں میں الگ الگ تین تین قسمیں بنا لیں۔ ایمان میں أُصُوْلٌ، لَوَاحِقُ اور زَوَائِدُ الگ، اور فُرُوْعٌ یعنی نماز وغیرہ جو ہیں ان کے اندر أُصُوْلٌ، لَوَاحِقُ اور زَوَائِدُ الگ، تین قسمیں یہ بھی۔ کہتے ہیں أَوْ نَقُوْلُ، یا ہم یہ کہتے ہیں کہ: وَالزَّوَائِدُ فِي الْإِيْمَانِ هِيَ تَكْرَارُ الشَّهَادَةِ، زوائد جو ہیں ایمان کے اندر یہ شہادت کا تکرار ہے۔ شہادت کا؟ تکرارِ شہادت بھئی۔ ایک تو پہلی شہادت ہے: أَشْهَدُ أَنْ لَّا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ، یہ تو کیا ہے؟ شہادت۔ ایمان لے کر آتا ہے تو یہ پہلی شہادت تو اصل ہے۔ یہ کہے گا تو کیا ہو گا؟ اس میں تصدیقِ قلبی ہوئی اصل، زبان سے اقرار کیا ہوا؟ یہ لواحق میں سے، اور پھر دوبارہ اگر وہ یہی شہادت کا تکرار کرتا ہے، دوبارہ کہتا ہے تو یہ تکرارِ شہادت یہ کیا ہے؟ زوائد میں سے ہوا۔ تو دیکھو ایمان میں ہی تینوں چیزیں آگئیں۔ ایک کیا؟ اصل، وہ کیا؟ تصدیق۔ دوسری چیز لواحق، وہ کیا؟ اقرار۔ تیسری چیز زوائد، وہ کیا؟ وہی تکرارِ شہادت بھئی۔

جی۔ وَالْأَصْلُ فِي الْفُرُوْعِ، اب فروع میں بھی تین قسمیں بنائیں گے۔ وَالْأَصْلُ فِي الْفُرُوْعِ الصَّلَاةُ، اور فروع میں اصل کیا ہے؟ نماز ہے۔ بھئی نماز کیوں فروع میں اصل ہے؟ کہتے ہیں: لِأَنَّهَا عِمَادُ الدِّيْنِ، کیونکہ نماز دین کا ستون ہے۔ ثُمَّ الزَّكَاةُ مُلْحَقَةٌ بِهَا، پھر زکوٰۃ اس نماز کے ساتھ ملحق ہے۔ زکوٰۃ کیا ہے؟ نماز کے ساتھ ملحق ہے، کیونکہ زکوٰۃ جو ہے وہ مالی عبادت ہے اور مال کا درجہ بدن کے بعد آیا کرتا ہے، تو یہ اصل نہیں بلکہ یہ کیا ہے اصل کے ساتھ ملحق ہے۔ لِأَنَّ نِعْمَةَ الْمَالِ فَرْعٌ لِنِعْمَةِ الْبَدَنِ، اس لیے کیونکہ مالی نعمت جو ہے وہ فرع ہے بدن کی نعمت کی۔ ثُمَّ الصَّوْمُ، پھر اس کے بعد کس کا درجہ ہے؟ روزے کا۔ لِأَنَّهٗ شُرِعَ لِقَهْرِ النَّفْسِ، اس لیے کیونکہ روزہ مشروع ہوا ہے نفس کو مغلوب کرنے کے لیے۔ روزہ کس لیے مشروع ہوا ہے؟ بھئی یہ نفس جو ہے نا یہ نفسِ امارہ یہ انسان کو برائیوں پر، گناہوں پر اکساتا رہتا ہے، تو اللہ نے روزہ رکھنے کا حکم دیا تاکہ اس روزے کے ذریعے انسان اپنی خواہشات سے، پیٹ کی خواہش جو ہے اور وہ جو شہوت کی خواہش ہے، ان دونوں سے اپنے آپ کو روکے بھئی۔ اور ایک آدھ دن نہیں، پورے تیس دن کا حکم دیا گیا تاکہ خوب اچھی طرح کیا ہو جائے یہ نفس، نفسِ امارہ مغلوب ہو جائے، خوب اچھی طرح مغلوب ہو جائے۔ تو لہٰذا یہ جو روزہ مشروع ہوا ہے یہ نفس کو مغلوب کرنے کے لیے ہے، تو لہٰذا اس کا درجہ اس کے بعد آیا۔ کس کے بعد؟ روزے رکھو گے تو اسی سے وہ نماز کے اندر خشوع و خضوع بڑھے گا، نفس مغلوب ہو گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ تو یہ فرع ہوئی اس نماز کی بھئی۔ اور، تو اس کا درجہ اس زکوٰۃ کے بعد آیا۔ زکوٰۃ کو اس پر مقدم کیا بھئی، اس لیے کیونکہ زکوٰۃ جو ہے مالی عبادت ہے، مستقل ہے

بھئی۔ کیا ہے؟ مستقل ہے بھئی۔ زکوٰۃ مستقل عبادت، مالی عبادت بھئی، بلکہ مالی عبادتوں میں اصل بھئی۔ اور روزہ، یہ تو فرع ہے کس کی؟ نماز کی، اس سے نماز میں اور عبادت میں کیا آئے گا؟ خشوع اور خضوع پیدا ہو گا، نفسِ امارہ مغلوب ہو جائے گا، دب جائے گا۔ تو روزہ ہوا فرع، اور زکوٰۃ ہے مالی عبادتوں میں اصل۔ لیکن اس کو ہم نے نماز کے لیے فرع اس لیے بنایا تھا کیونکہ نماز جو ہے وہ بدنی عبادت ہے اور بدن کی نعمت مقدم ہے کس پر؟ مال کی نعمت پر۔ پہلے بدن ہو گا تو پھر مال کا بھی کوئی فائدہ ہو گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو بدنی عبادت تھی نماز، وہ ہے اصلِ اصول۔ اس کے بعد جو ہے درجہ کس کا آیا؟ مالی عبادت کا، تو اس میں زکوٰۃ اصل۔ اور روزہ، روزہ بدنی عبادت ہے، لیکن یہ فرع ہے اسی نماز کے لیے، اسی سے نماز میں کیا پیدا ہو گا؟ خشوع اور خضوع، تو یہ بدنی عبادت کی فرع ہوئی۔ یہ فرع ہوئی، اور زکوٰۃ اصل ہے، اس وجہ سے مالی عبادتوں میں کیا ہے؟ اصل ہے نا مستقل، تو لہٰذا وہ کسی چیز کی فرع نہیں، اس لیے اس کو مقدم کیا اور روزہ چونکہ فرع ہے، اس لیے اس کو اس پر مؤخر کیا۔ اسی طرح پھر حج ہے، ثُمَّ الْجِهَادُ، پھر جہاد ہے بھئی۔

جی۔ فَهٰذِهِ الْفُرُوْعُ فِيْمَا بَيْنَهَا أُصُوْلٌ، جی، تو بیان کر دیا۔ ایمان کے اندر اصول بھی، لواحق بھی اور زوائد بھی۔ اصل کیا ہے؟ تصدیق ایمان میں۔ لواحق کیا ہے؟ اقرار۔ اور زوائد کیا ہے؟ تکرارِ شہادت۔ فروع کے اندر بھی اصول، لواحق اور زوائد۔ فروع کے اندر اصل کیا؟ نماز۔ اور لواحق کے اندر؟ زکوٰۃ، روزہ، حج، جہاد سب چیزیں باقی آگئیں بھئی، یہ لواحق کے اندر۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور زوائد کیا ہیں پھر اس کے اندر؟ زوائد بتلائیں گے وہ نوافل اور سنتیں ہیں، وہ کیا ہیں؟ نوافل اور سنتیں۔ تو کہتے ہیں: فَهٰذِهِ الْفُرُوْعُ فِيْمَا بَيْنَهَا أُصُوْلٌ وَّلَوَاحِقُ، تو یہ جو فروع ہیں یہ آپس میں اصول اور لواحق ہیں، یعنی نماز اصل ہے اور باقی لواحق۔ وَحِيْنَئِذٍ الزَّوَائِدُ هِيَ نَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ وَسُنَنُهَا، تو اس وقت پھر یہ جو زوائد ہیں یہ نفل عبادتیں ہیں وَسُنَنُهَا اور سنت عبادتیں ہیں۔

جی، یہ پہلی قسم تھی۔ بتلایا تھا حقوق اللہ آٹھ قسم پر ہیں۔ پہلی قسم کیا ہے؟ تو یہ عبادتیں آٹھ قسم پر ہیں، پہلی قسم جو ہے خالص عبادتیں۔ دوسری قسم: وَعُقُوْبَاتٌ كَامِلَةٌ، اور وہ جو کامل سزائیں ہیں۔ بھئی کامل ہیں کس اعتبار سے؟ فِيْ كَوْنِهَا زَاجِرَةً، ان کے زاجر ہونے میں۔ یہ زجر، ڈانٹ کے لیے ہیں، روکنے کے لیے ہیں بندوں کو۔ پھر جب حدود سزائیں جاری ہوتی ہیں تو باقی بندے گناہوں سے رک جاتے ہیں اور وہ شخص بھی آئندہ اس گناہ سے رک جاتا ہے۔ تو یہ کامل سزائیں ہیں، یہ کامل ہیں کس چیز کے اندر؟ زاجر ہونے کے اندر۔ كَالْحُدُوْدِ، جیسے کہ حدود ہیں۔ وَهِيَ حَدُّ الزِّنَا، اب مثالیں ذکر کر رہے ہیں، یہ حدِ زنا ہے، وَحَدُّ الشُّرْبِ، وَحَدُّ الْقَذْفِ، وَحَدُّ السَّرِقَةِ۔

وَعُقُوْبَاتٌ قَاصِرَةٌ، اور کیا ہیں؟ عقوباتِ قاصرہ۔ یہ تیسری قسم آگئی۔ سزائیں تو ہیں لیکن کس قسم کی ہیں؟ قاصر ہیں، کامل نہیں۔ کامل کون تھیں؟ جو جن میں زجر کامل تھا۔ یہ بھی سزائیں ہیں لیکن ان میں زجر کامل نہیں۔ کیسے؟ کہتے ہیں: مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيْرَاثِ، جیسے وراثت سے محروم ہونا، مالِ میراث سے محروم ہونا، بِسَبَبِ قَتْلِ الْمُوْرِثِ، مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے۔

آپ پڑھیں گے بھئی علمِ میراث بھئی، اس کے اندر آپ پڑھیں گے کہ اگر وارث، بلکہ وہاں آپ پڑھیں گے کہ قتل، قتل مانعِ ارث ہے۔ اگر کوئی قتل کر دے تو اس کو وراثت نہیں ملے گی۔ لیکن اس میں یاد رکھنا ہر قتل نہیں۔ ایک آدمی نے کسی غیر کو قتل کیا تو غیر کو قتل کیا ہے لہٰذا یہ اپنے مورث کا وارث بنے گا۔ ہاں اپنے ہی مورث کو کوئی قتل کر دے، یہ مانعِ ارث ہے۔ جس سے مال ملنا ہے اسی کو کیا کر دیا؟ قتل کر دیا۔ تو دلوں میں بدگمانی پیدا ہوتی ہے کہ شاید اس نے قتل ہی اس لیے کیا ہے تاکہ مجھے مال حاصل ہو، لہٰذا شریعت نے ایک حکمِ کلی دے دیا کہ جس نے اپنے مورث کو قتل کیا اس کو اس کے مال میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ تو یہ حرمانِ میراث آئے گا کس کی وجہ سے؟ قتلِ مورث کی وجہ سے۔ تو کہتے ہیں: بِسَبَبِ قَتْلِ الْمُوْرِثِ، مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے۔ فَإِنَّ الْعُقُوْبَةَ الْكَامِلَةَ هِيَ الْقِصَاصُ فِيْ حَقِّهٖ، تو یہ عقوبتِ قاصرہ ہے۔ بھئی عقوبتِ قاصرہ کیوں؟ کہتے ہیں کیونکہ یہ جو عقوبتِ کاملہ ہے وہ قصاص ہے اس کے حق میں۔ کامل سزا تو کیا تھی؟ اس کو کیا کرنا چاہیے تھا؟ اس سے قصاص لینا چاہیے تھا، اسے قتل کیا جانا چاہیے تھا۔ وَهٰذَا قَاصِرٌ مِّنْهُ، اور یہ حرمانِ میراث تو اس سے کم ہے، وہ کم درجے کا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ کم درجے کا ہے حرمانِ میراث۔ اس سے اس کو بدنی بھی کوئی تکلیف نہ ہوئی، بدنی اعتبار سے بھی کوئی تکلیف نہ ہوئی۔ قتل کیا جاتا، گردن تن سے جدا ہوتی تو وہ تو تکلیف تھی۔ اور یہاں تو بدنی بھی کوئی تکلیف نہیں، مالی بھی کوئی تکلیف نہیں، نقصان کوئی نہیں۔ مورث کا مال اس کو نہیں ملا، اس کے اپنے مال میں کوئی کمی آئی؟ اس کو کچھ ادائیگی کرنا پڑی؟ نہیں۔ تو اس کو نہ بدنی اعتبار سے کوئی تکلیف، نقصان ہوا اور نہ اس کو مالی اعتبار سے اس کے اپنے مال میں کوئی کمی آئی بھئی۔ تو اس لیے یہ قاصر ہے۔ وَلِهٰذَا يُجْزٰى بِهِ الصَّبِيُّ، اور اسی وجہ سے بدلہ دیا جاتا ہے اس کے ساتھ بچے کو، یعنی بچے کو یہ سزا دی جاتی ہے۔ بچہ ہو بھئی نابالغ ہے، وہ کیا کرے؟ اپنے مورث کو قتل کر دے۔ اپنے مورث کو۔ تو یاد رکھیے قصاص تو نہیں، کیونکہ بچہ ہے، لیکن حرمانِ میراث ہو گا، وراثت سے محروم ہو گا۔ یہ شارح فرما رہے ہیں بھئی، لیکن دیگر فقہاء وغیرہ لکھتے ہیں بھئی کہ نہیں بھئی یہ سزا ہے اور بچہ سزا کا اہل نہیں بھئی، شرعاً وہ مکلف ہی نہیں ہے، لہٰذا اس پر سزا بھی لاگو نہیں ہو گی بھئی۔

وَحُقُوْقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَهُمَا، یہ چوتھی قسم آگئی۔ پہلی قسم کیا تھی حقوق اللہ میں؟ خالص عبادتیں۔ دوسری قسم عقوباتِ کاملہ۔ تیسری قسم عقوباتِ قاصرہ۔ چوتھے وہ حقوق جو ان دونوں کے درمیان دائر ہوں۔ أَيْ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ، یعنی عبادت اور عقوبت کے درمیان، ان میں عبادت کا بھی پہلو ہو اور سزا کا بھی پہلو ہو۔ كَالْكَفَّارَاتِ، جیسے کفارات ہیں۔ فَإِنَّ فِيْهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ، بس ان کے، بے شک ان کے اندر عبادت والا معنیٰ ہے، مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تُؤَدّٰى بِالصَّوْمِ وَالْإِعْتَاقِ وَالْإِطْعَامِ وَالْكِسْوَةِ، اس حیثیت سے کہ ان کو ادا کیا جاتا ہے کس کے ساتھ؟ روزے کے ساتھ، آزاد کرنے یعنی غلام کو آزاد کرتے ہوئے، وَالْإِطْعَامِ اور کھانا کھلا کر، اور کپڑے پہنا کر۔ اور یہ سب عبادتیں ہیں آپ جانتے ہیں، کوئی مالی عبادت ہے کوئی بدنی عبادت ہے بھئی۔ تو ان کو عبادت کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے، معلوم ہوا ان میں عبادت والا معنیٰ ہے۔ وَمَعْنَى

الْعُقُوْبَةِ، اور ان میں سزا والا معنیٰ بھی ہے، مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا لَمْ تَجِبِ ابْتِدَاءً، اس حیثیت سے کہ یہ ابتداءً واجب نہیں تھے۔ ابتداءً یہ چیز اس شخص پر واجب نہیں تھی۔ مثلاً ایک آدمی نے جان بوجھ کر روزہ توڑ دیا، اب اسے کیا کرنا پڑے گا؟ ساٹھ روزے رکھنا پڑیں گے کفارے کے طور پر، اور ایک قضا کا روزہ الگ رکھنا پڑے گا۔ تو یہ جو کفارے کے روزے آئے، یہ ساٹھ روزے پہلے اس پر واجب تھے؟ ابتداءً واجب نہیں تھے، بلکہ یہ کس وجہ سے آئے؟ کیونکہ اس نے ایک حرام فعل کیا، کیا کیا؟ حرام۔ تو ابتداءً نہیں ہیں، حرام فعل کی وجہ سے آئے، معلوم ہوا بطورِ سزا کے ہیں۔ تو ان میں سزا کا بھی پہلو اور عبادت کا بھی پہلو۔ وَمَعْنَى الْعُقُوْبَةِ، عقوبت کا معنیٰ یہ ہے: مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا لَمْ تَجِبِ ابْتِدَاءً، اس حیثیت سے کہ یہ واجب نہیں تھے ابتداءً، بَلْ وَجَبَتْ أَجْزِيَةً عَلٰى أَفْعَالٍ مُّحَرَّمَةٍ صَدَرَتْ عَنِ الْعِبَادِ، بلکہ یہ واجب ہوئے ہیں بطورِ جزا کے، أَجْزِيَةٌ جمع ہے جزا کی، بلکہ یہ واجب ہوا کفارہ بطورِ جزا کے عَلٰى أَفْعَالٍ مُّحَرَّمَةٍ، کس، کن افعال کی جزا کے طور پر؟ حرام افعال پر، وہ حرام افعال صَدَرَتْ عَنِ الْعِبَادِ جو کس سے صادر ہوئے؟ بندوں سے۔

وَعِبَادَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ، اور ایسی عبادت جس کے اندر مشقت والا معنیٰ ہو۔ مُؤْنَةٌ أَيِ الْمِحْنَةِ وَالثِّقْلِ، یعنی جس میں مشقت اور بوجھ ہو بھئی، جس میں محنت اور بوجھ ہو۔ بھئی یہ کون سی قسم آگئی؟ پانچویں قسم آگئی۔ عبادت ہے لیکن اس میں مشقت بھی ہے، مشقت بھی ہے۔ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ، جیسے صدقۂ فطر۔ فَإِنَّهَا فِيْ أَصْلِهَا عِبَادَةٌ، فَإِنَّهَا فِيْ أَصْلِهَا عِبَادَةٌ، یہ اپنی اصل میں کیا ہے؟ عبادت ہے، مُلْحَقَةٌ بِالزَّكَاةِ، ملحق ہے زکوٰۃ کے ساتھ کہ اللہ کے راستے میں کیا کر رہا ہے؟ خرچ کر رہا ہے جو اللہ نے حکم دیا ہے۔ وَلِهٰذَا شُرِطَ لَهَا الْغِنٰى، اسی لیے اس کے لیے مالداری کی شرط لگائی گئی ہے۔ وَلٰكِنَّ فِيْهَا مَعْنَى الْمُؤْنَةِ، لیکن اس کے اندر مشقت اور بوجھ والا معنیٰ بھی ہے، بوجھ والا معنیٰ بھی ہے۔ بھئی بوجھ والا معنیٰ کس طرح ہے اس کے اندر؟ یاد رکھو بھئی اچھی طرح، بوجھ والا معنیٰ اس اعتبار سے ہے کہ صدقۂ فطر صرف اپنی طرف سے نہیں دینا پڑتا، اپنی نابالغ اولاد کی طرف سے بھی دینا پڑے گا، اور اپنے غلاموں کی طرف سے بھی دینا پڑے گا، تو دیکھو غیر کی طرف سے بھی دینا پڑ رہا ہے۔ اپنی چیز انسان پر بوجھ نہیں ہوتی لیکن غیر کی چیز کیا ہوتی ہے انسان پر؟ بوجھ ہے۔ تو یہ مُؤْنَةٌ کا معنیٰ بھی بوجھ ہے، اس کے اندر کیا ہے بوجھ والا معنیٰ بھی ہے۔ تو کہتے ہیں اس میں بوجھ والا معنیٰ بھی ہے۔ وَلِهٰذَا تَجِبُ، اور اسی وجہ سے واجب ہوتی ہے، یہ واجب ہوتا ہے صدقۂ فطر، عَمَّنْ يَّمُوْنُهٗ، اس شخص کی طرف سے جس کا یہ خرچہ اٹھاتا ہے۔ مَانَ يَمُوْنُ، مَأَنَ يَمْأَنُ، مَانَ يَمُوْنُ کے معنیٰ ہیں بوجھ اٹھانا۔ تو یہ واجب، صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے اس شخص کی طرف سے يَمُوْنُهٗ جس کا یہ بوجھ اٹھاتا ہے، وَ یعنی اس پر خرچ کرتا ہے، وَيُنْفِقُ عَلَيْهِ اور اس پر خرچ کرتا ہے۔ كَنَفْسِهٖ، جیسے کہ اس کا، اس کی اپنی ذات ہے، وَأَوْلَادِهِ الصِّغَارِ، اور اس کی جو نابالغ اولاد ہے، وَعَبِيْدِهِ الْمَمْلُوْكِيْنَ، اور اس کے جو مملوکہ غلام ہیں۔ فَإِنَّهٗ لَمَّا مَانَهُمْ بِالنَّفَقَةِ وَالْوِلَايَةِ، اس لیے کیونکہ جب وہ ان کا ذمہ دار ہوا کس کے ساتھ؟ نفقے اور ولایت کے ساتھ، وَجَبَ تو واجب ہوا أَنْ يَّمُوْنَهُمْ بِالصَّدَقَةِ أَيْضًا کہ وہ ان پر خرچ کرے کس کے ساتھ؟ صدقے کے ساتھ بھی، لِدَفْعِ الْبَلَاءِ، بلا کو اور تکلیف کو دور کرنے کے لیے۔

جی، پانچ قسمیں ہو گئیں۔ چھٹی قسم: وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ، وہ مؤنت، بوجھ جس کے اندر عبادت والا معنیٰ ہو۔ پانچویں قسم تھی عبادت اس کے اندر کون سا معنیٰ ہے؟ مشقت والا معنیٰ ہے۔ اور اگلی قسم مشقت جس کے اندر عبادت والا معنیٰ ہے۔ تو وہاں پر چونکہ عبادت کا پہلو غالب تھا، عبادت غالب تھی اس وجہ سے عبادت کو اصل کہا اور کہا اس میں بوجھ والا پہلو بھی ہے۔ اور یہاں پر بوجھ والا پہلو کیا ہے؟ اصل ہے، اس وجہ سے اس کو بوجھ کہا اور ساتھ ساتھ اس میں عبادت کا بھی پہلو ہے۔ كَالْعُشْرِ، جیسے کہ عشر ہے۔ فَإِنَّهٗ فِيْ نَفْسِهٖ مُؤْنَةٌ لِّلْأَرْضِ، اس لیے کیونکہ یہ جو عشر ہے یہ اپنی ذات کے اعتبار سے مُؤْنَةٌ لِّلْأَرْضِ، یہ بوجھ ہے، مشقت ہے کس کی؟ زمین کی۔ زمین کے لیے مشقت ہے اس پر، اس کے پاس زمین ہے اس کو کاشت کرنا پڑے گی، اگر کاشت نہیں کرے گا تو بادشاہ اس سے لے کر کسی اور کے حوالے کر دے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آئی؟ تو دیکھو یہ بوجھ اس پر ہے، زمین کی وجہ سے اسے کاشت کرنا ہی پڑے گی۔ تو یہ اپنی ذات کے اعتبار سے جو ہے مُؤْنَةٌ لِّلْأَرْضِ زمین کا بوجھ ہے، زمین کی مشقت ہے، وہ زمین الَّتِيْ يَزْرَعُهَا جس کو یہ کاشت کرتا ہے۔ وَلَوْ لَمْ يُؤْتِ الْعُشْرَ لِلسُّلْطَانِ، اگر یہ عشر نہیں دے گا بادشاہ کو، لَاسْتَرَدَّ الْأَرْضَ مِنْهُ تو بادشاہ اس سے زمین واپس لے لے گا، وَأَحَالَهَا بِيَدٍ أُخْرٰى، اور اس کو حوالے کر دے گا کسی دوسرے کے ہاتھ بھئی، دوسرے کے قبضے میں سپرد کر دے گا۔ وَلٰكِنَّ فِيْهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ، لیکن اس میں عبادت کا معنیٰ بھی ہے۔ وَهُوَ اور وہ یہ: كَأَنَّهٗ يُصْرَفُ مَصَارِفَ الزَّكَاةِ، کہ اس کو خرچ کیا جاتا ہے زکوٰۃ کے خرچ کرنے کی جگہوں میں۔ صدقۂ فطر کو بھی اسی طرح خرچ کیا جاتا ہے، تو معلوم ہوا اس میں عبادت کا پہلو بھی ہے۔ وَلَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى الْمُسْلِمِ، اور نیز یہ عشر، ہاں عشر بھئی، یہ اس کے مصارف کون سے ہیں؟ زکوٰۃ کے مصارف ہیں۔ وَلَا يَجِبُ إِلَّا عَلَى الْمُسْلِمِ، اور نیز یہ عشر واجب نہیں ہوتا مگر کس پر؟ مسلمان پر ہی واجب ہوتا ہے، معلوم ہوا اس میں عبادت کا پہلو ہے۔

فَحُمِلَ فِعْلُهُمُ الْمُزَارَعَةُ عَلٰى كَسْبِ الْحَلَالِ الطَّيِّبِ، یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ کہ آپ نے کہا یہ عشر اس کے اندر کون سا پہلو ہے؟ عبادت۔ تو معترض کہتا ہے اس میں تو ترکِ عبادت کا پہلو ہے، زمین کو کاشت کرنا پڑے گا، نماز وغیرہ کے بجائے کس میں مشغول ہو گیا؟ اس کو تو چاہیے تھا نوافل میں مشغول ہوتا، اللہ کی عبادت میں لگا رہتا، لیکن یہ کس میں مشغول ہوا؟ زمین کے کاشت کرنے میں۔ تو جواب دیا کہ فَحُمِلَ فِعْلُهُمُ الْمُزَارَعَةُ، کہ محمول کیا گیا ان کے فعلِ مزارعت کو عَلٰى كَسْبِ الْحَلَالِ الطَّيِّبِ، کس پر؟ پاکیزہ حلال کے کمانے پر، اور پاکیزہ حلال کے کمانے کا بھی تو حکم دیا گیا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ، یہ تیسری قسم آگئی بھئی وہ جن میں مؤنت آ رہی ہے بھئی۔ مؤنت کے اعتبار سے تیسری ہے، ویسے کتنی قسم ہے یہ؟ حقوق اللہ کی آٹھ قسموں میں سے یہ ساتویں قسم ہے۔ کہتے ہیں: وَمُؤْنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ، اور وہ مشقت جس کے اندر سزا والا معنیٰ ہو، كَالْخَرَاجِ، جیسے کہ خراج۔ خَراج، خِراج، خُراج یہ تینوں طرح پڑھنا جائز ہے، یہ

مثلث الفاء ہے، مثلث الفاء جی۔ كَالْخَرَاجِ، جیسے کہ خراج ہے۔ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ مُؤْنَةٌ لِّلْأَرْضِ الَّتِي يَزْرَعُهَا، اس لیے کیونکہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے یہ اس زمین کا بوجھ ہے جس کو یہ کاشت کرتا ہے۔ وَإِلَّا اور اگر وہ ایسا نہ کرے، اِسْتَرَدَّهَا السُّلْطَانُ مِنْهُ تو بادشاہ اس سے واپس لے لے گا، وَأَحَالَهَا بِيَدٍ أُخْرٰى، اور اس کو حوالے کر دے گا دوسرے کے ہاتھ میں۔ وَلٰكِنَّ فِيْهِ مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ، لیکن اس میں سزا کا معنیٰ بھی ہے، مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْكُفَّارِ الَّذِيْنَ اشْتَغَلُوْا بِزِرَاعَةِ الدُّنْيَا، اس حیثیت سے کہ یہ ابتداءً کس پر واجب ہوتا ہے خراج بھئی؟ بھئی یاد رکھیے خراجی زمین ایک مرتبہ، وہ خراجی زمین وہ ہے کہ آپ مثلاً ایک لشکر کی قیادت کرتے ہوئے گئے اور آپ نے پورے علاقے کو کیا کر لیا؟ فتح کر لیا۔ اب آپ امیر ہیں، آپ نے کیا کیا؟ ان سے زمینیں نہیں چھینیں، زمینیں ان کے پاس ہی رہنے دیں، البتہ ان پر ٹیکس لگا دیا، کیا لگا دیا؟ ٹیکس لگا دیا، یہ خراج لگا دیا، یہ خراجی بن گئیں۔ اب ان زمینوں کو کوئی مسلمان بھی خریدے گا تو یہ خراجی ہی رہیں گی۔ تو لیکن ابتداءً یہ خراج آیا کس پر تھا؟ کافر پر۔ جی۔ تو اس حیثیت سے کہ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْكُفَّارِ الَّذِيْنَ اشْتَغَلُوْا بِزِرَاعَةِ الدُّنْيَا، اس حیثیت سے کہ یہ خراج جو ہے واجب ہوتا ہے ابتداء میں ان کفار پر جو مشغول ہوتے ہیں دنیا کی کاشت میں، وَنَبَذُوا الْآخِرَةَ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ، اور پھینک دیا ہے انہوں نے آخرت کو اپنی پشتوں کے پیچھے۔ آخرت کو انہوں نے بالکل پیچھے پھینک دیا ہے، اس کو پسِ پشت ڈال دیا ہے اور ان کی ساری توجہ کس کی طرف ہے؟ دنیا کی طرف ہے، تو ان پر یہ ابتداءً واجب ہوا بطورِ سزا کے بھئی۔ تو اس میں سزا کا پہلو ہے۔

وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ، أَيْ ثَابِتٌ بِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَّتَعَلَّقَ بِذِمَّةِ الْعَبْدِ شَيْءٌ مِّنْهُ۔ وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ، یہ آٹھویں قسم آگئی حقوق اللہ کی بھئی۔ وَحَقٌّ اور ایسا حق قَائِمٌ بِنَفْسِهِ جو قائم ہو اپنی ذات کے اعتبار سے، أَيْ ثَابِتٌ بِذَاتِهِ، یعنی کہ اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت ہو بھئی۔ یہ آٹھویں قسم ہے حقوق اللہ کی اور یاد رکھیے آگے بیان کریں گے کہ اس سے مراد خمس ہے جو غنیمتوں سے نکالا جاتا ہے اور خمس ہے جو معادن سے نکالا جاتا ہے بھئی۔ معادن وہ چیزیں جو سونا چاندی جو کانوں سے نکالی جاتی ہیں بھئی، ان میں بھی کیا ہے؟ خمس ہے بھئی، خمس ہے۔ اب دیکھیے جو غنیمتوں میں خمس ہے اور اسی طرح معادن کے اندر خمس، پانچواں حصہ جو ہے، یہ ایسا حق ہے جو قائم ہے اپنی ذات کے اعتبار سے۔ کس اعتبار سے؟ اپنی ذات کے اعتبار سے قائم ہے، یعنی یہ بندے پر واجب نہیں ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر بطورِ اطاعت کے کرے۔ جیسے بھئی زکوٰۃ بندے کے ذمے واجب ہوتی ہے تو اس کی ادائیگی کیا ہے؟ طاعت ہے یعنی عبادت ہے بھئی۔ اس کی ادائیگی کیا ہے؟ طاعت ہے اور عبادت ہے، لیکن یہ جو خمس ہے یہ اس طرح نہیں، یہ ہے ہی اللہ کا بھئی۔ یہ خمس کیا ہے؟ حق ہی کس کا ہے؟ اللہ کا حق ہے۔ بلکہ یہ جو معادن ہیں یہ زمین میں کس نے رکھیں؟ اللہ تعالیٰ نے۔ اسی طرح یہ جو جہاد کیا جاتا ہے یہ کس کے لیے کیا جاتا ہے؟ اللہ تعالیٰ کے لیے۔ تو ہونا تو یہ چاہیے کہ معادن اللہ نے رکھی ہیں زمین میں یہ سارا اللہ کا ہونا چاہیے۔ جہاد اللہ کے لیے کیا جاتا ہے تو جو کچھ جہاد میں حاصل ہو وہ سارا کس کا ہونا چاہیے؟ اللہ کا ہونا چاہیے۔ لیکن اللہ نے بندوں پر فضل

اور احسان فرمایا اور کہ اس میں سے چار حصے بندے کو دے دیے اور ایک حصہ اپنا ہی رکھا، ایک حصہ؟ تو یہ حصہ ہے ہی اللہ کا، یہ بندے کے ذمے نہیں واجب، یہ حصہ ہی اللہ کا ہے، ہاں بندہ اللہ کی طرف سے نائب بن کر اس کو دیتا ہے بھئی، اللہ کی طرف سے نائب بن کر۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ بندے پر واجب نہیں ہے، بندے کے ذمے نہیں ہے کہ پھر اس پر اس کی ادائیگی واجب ہو، بلکہ یہ حق ہی کس کا ہے؟ اللہ کا۔ یہ حق ہی اللہ کا ہے، تو ہونا تو یہ چاہیے تھا سارا اللہ کا ہو، لیکن اللہ نے اس میں سے چار حصے بندے کو دے دیے اور ایک حصہ اسی طرح اپنا باقی رکھا، اور بندہ پھر اللہ کی طرف سے نائب ہو کر اس کو کیا کرتا ہے؟ دیتا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ معنیٰ ہے وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِہٖ، یعنی ایسا حق جو قائم ہو اپنی ذات کے اعتبار سے، ثَابِتٌ بِذَاتِہٖ ثابت ہو اپنی ذات کے اعتبار سے، مِنْ غَیْرِ أَنْ یَّتَعَلَّقَ بِذِمَّۃِ الْعَبْدِ، بغیر اس کے کہ بندے کے ذمے سے متعلق ہو شَیْءٌ مِّنْہُ اس میں سے کوئی چیز۔ یعنی اس میں سے کوئی چیز بندے کے ذمے سے متعلق نہیں ہوتی حَتّٰی تَجِبَ عَلَیْہِ أَدَاؤُہٗ یہاں تک کہ پھر اس پر اس کی ادائیگی واجب ہو بھئی۔ بندے کے ذمے نہیں ہے کہ پھر اس پر اس کی ادائیگی بھی واجب ہو۔ بَلِ اسْتَبْقَاہُ اللّٰہُ تَعَالٰی لِأَجْلِ نَفْسِہٖ، بلکہ اس کو اللہ نے باقی رکھا اپنی نفس کے لیے، اپنی ذات کے لیے، وَتَوَلّٰی أَخْذَہٗ وَقِسْمَتَہٗ، تَوَلّٰی کے معنیٰ ہیں ذمہ داری قبول کرنا، ذمہ داری لینا۔ وَتَوَلّٰی أَخْذَہٗ وَقِسْمَتَہٗ، اور ذمہ داری لی اس کے لینے کی اور اس کے تقسیم کرنے کی۔ کس نے لی؟ مَنْ کَانَ خَلِیْفَتَہٗ فِی الْأَرْضِ، اس شخص نے جو اللہ کا خلیفہ ہے زمین میں، وَھُوَ السُّلْطَانُ اور وہ بادشاہ ہے۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ اللہ ہی کا حق ہے، یہ بندے کے ذمے نہیں واجب کہ پھر بندے پر اس کی ادا واجب ہو، بلکہ یہ ہے ہی اللہ کا۔ یہ ہے ہی اللہ کا، تو یہ ایسا حق ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے ثابت ہے، ہے ہی اللہ کا اور بندہ جو ادا کرتا ہے یہ اللہ کی طرف سے نائب بن کر ادا کرتا ہے بھئی۔ کَخُمُسِ الْغَنَائِمِ وَالْمَعَادِنِ، جیسے کہ غنیمتوں اور معادن کا خمس ہے۔

فَإِنَّ الْجِھَادَ حَقُّ اللّٰہِ، پس بے شک جہاد جو ہے وہ اللہ کا حق ہے، فَیَنْبَغِیْ أَنْ یَّکُوْنَ الْمُصَابُ بِہٖ، تو مناسب یہ ہے کہ وہ جو مُصَابٌ بِہٖ ہے، جس تک پہنچا جائے اس جہاد کے ذریعے۔ جہاد اللہ کا حق ہے تو مناسب یہ ہے کہ جہاد کے ذریعے جس چیز کو پہنچا گیا، وہ کیا ہے؟ وَھُوَ الْغَنِیْمَۃُ، یعنی جو چیز جہاد کے ذریعے حاصل ہوئی، تو مناسب یہ ہے کُلُّھَا لِلّٰہِ کہ وہ ساری کی ساری کس کی ہونی چاہیے؟ اللہ کی ہونی چاہیے۔ لٰکِنْ أَوْجَبَ أَرْبَعَۃَ أَخْمَاسِہٖ لِلْغَانِمِیْنَ مِنَّۃً مِّنْہُ عَلَیْھِمْ، لیکن اللہ نے واجب کیا أَرْبَعَۃَ أَخْمَاسِہٖ ثابت کیے چار خمس لِلْغَانِمِیْنَ کن کے لیے؟ غنیمت والوں کے لیے، مِنَّۃً مِّنْہُ اپنی طرف سے احسان کرتے ہوئے عَلَیْھِمْ ان پر بھئی۔ مِنَّۃً مِّنْہُ عَلَیْھِمْ اپنی طرف سے ان پر احسان کرتے ہوئے اللہ نے چار خمس ان کے لیے واجب کیے۔ بھئی دیکھیے غنیمت جو آئے گی اس میں سے خمس، پانچواں حصہ نکالا جائے گا، یہ حق اللہ ہوا، خمس ہوا بیت المال کے لیے، اور باقی چار خمس کیا ہوئے؟ پانچ، پانچ حصے کیے تھے نا تو کتنے خمس رہ گئے؟ چار۔ وہ چار خمس، ہونا تو یہ چاہیے تھا سارا اللہ کا حق ہونا چاہیے تھا کیونکہ جہاد اللہ کا حق ہے، تو جو چیز جہاد کے ذریعے حاصل ہو وہ بھی اللہ کا حق ہونا چاہیے، لیکن اللہ نے بندوں پر احسان فرماتے ہوئے صرف پانچواں حصہ اپنے لیے رکھا اور باقی چار خمس کس کو دے دیے؟ بندوں کو دے

دیے، ان کے لیے ثابت کر دیے۔ وَأَبْقَى الْخُمُسَ لِنَفْسِهٖ اور باقی رکھا ایک خمس کو اپنے لیے۔ وَكَذَا الْمَعَادِنُ اور اسی طرح معادن بھی ہیں۔ فَإِنَّهَا اسْمٌ لِمَا خَلَقَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى فِي الْأَرْضِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، پس بے شک یہ معادن جو ہیں یہ نام ہیں ان چیزوں کا جن کو اللہ نے پیدا کیا ہے زمین کے اندر یعنی کہ سونا اور چاندی، یعنی یہ سونا اور چاندی وغیرہ جو کانوں سے نکلتے ہیں ان کا نام ہے۔ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَّكُوْنَ كُلُّهٗ لِلّٰهِ تَعَالٰى، تو مناسب تو یہ ہے کہ یہ سارا کا سارا کس کے لیے ہونا چاہیے؟ اللہ کے لیے۔ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى أَحَلَّ لِلْوَاجِدِ أَوْ لِلْمَالِكِ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِهٖ مِنَّةً مِّنْهُ وَفَضْلًا، لیکن اللہ نے حلال کر دیا اس میں سے لِلْوَاجِدِ پانے والے کے لیے أَوْ لِلْمَالِكِ یا مالک کے لیے، ان کے لیے اللہ نے حلال کر دیا کتنا؟ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِهٖ، چار خمس بھئی، اس کی چیز کے چار خمس پانے والے جس کو ملے اس کے لیے یا مالک کے لیے اللہ نے حلال کر دیے، مِنَّةً مِّنْهُ وَفَضْلًا، بطورِ اپنی طرف سے احسان کرتے ہوئے اور فضل فرماتے ہوئے۔ واجد اور مالک کا ذکر آیا بھئی، ایک ہے پانے والا، ایک ہے مالک۔ پانے والا وہ جو اپنی ملکیت کے علاوہ میں اس کو پائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ کہیں پہاڑ میں وغیرہ کہیں اس کو ایک چیز مل گئی وہ کان وغیرہ جو ہے، اور یا مالک ہے، کہاں پر ملا اس کو؟ اپنی زمین میں ملا، تو ان دونوں پر چاہے پانے والا ہے چاہے مالک ہے ان پر یہ جو ہے خمس واجب ہے بھئی، یہ اللہ کے لیے دیں گے بھئی، باقی چار حصے ان کے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ وَحُقُوْقُ الْعِبَادِ، یہ تو تھے حقوق اللہ آٹھ قسم پر۔ اب حقوق العباد بھئی۔ اور حقوق العباد: كَبَدَلِ الْمُتْلَفَاتِ وَالْمَغْصُوْبَاتِ وَغَيْرِهِمَا، جیسے متلفات کا بدل ہے، ہلاک کی ہوئی چیزوں کا بدل ہے۔ آپ نے کسی کی چیز توڑ دی تو کیا کرنا پڑے گا آپ کو؟ اس کا بدل دینا پڑے گا۔ یا کسی نے کسی کی چیز غصب کر لی تو کیا کرنا پڑے گا؟ وہ چیز واپس دے گا یا اس کی قیمت۔ تو یہ جو متلفات ہیں، تلف کی ہوئی چیزیں اور غصب کی ہوئی چیزیں ہیں، ان کا جو بدل ہے وَغَيْرِهِمَا اور جو ان کے علاوہ ہیں، مِنَ الدِّيَةِ یعنی کہ جیسے دیت ہے، وَمِلْكِ الْمَبِيْعِ وَالثَّمَنِ اور اسی طرح ثمن اور مبیع کی ملک جو ہے، وَمِلْكِ النِّكَاحِ اور اسی طرح جو ملکِ نکاح ہے، وَنَحْوِهٖ اور اس جیسی چیزیں جو ہیں، یہ سب مثالیں ہیں حقوق العباد کی۔ یہ مثالیں ہیں کس کی؟ حقوق العباد کی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ بس حقوق العباد میں یہی بیان کیا، یہ سب حقوق العباد ہیں۔ حقوق اللہ کے اندر تفصیل بیان کی، آٹھ قسم پر ہیں بھئی، آٹھ قسم پر۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۲۸: فصل فی متعلقات الاحکام (۲): حقوق کا اصل اور خلف میں تقسیم ہونا اور متعلقاتِ احکام (سبب، علت، شرط، علامت) کا آغاز

نور الانوار صفحہ: ۲۶۸ — بتاریخ: ۱۰ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَهٰذِهِ الْحُقُوقُ أَيْ جِنْسُهَا سَوَاءٌ كَانَ حَقًّا لِلّٰهِ أَوْ لِلْعَبْدِ لَا الْمَذْكُورُ عَنْ قَرِيبٍ، تَنْقَسِمُ إِلَى أَصْلٍ وَخَلَفٍ يَقُومُ مَقَامَ الْأَصْلِ عِنْدَ التَّعَذُّرِ، فَالْإِيمَانُ أَصْلُهُ التَّصْدِيقُ وَالْإِقْرَارُ جَمِيعًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالَى، ثُمَّ صَارَ الْإِقْرَارُ وَحْدَهُ أَصْلًا مُسْتَبِدًّا خَلَفًا عَنِ التَّصْدِيقِ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَهٰذِهِ الْحُقُوقُ اور یہ جو حقوق ہیں، أَيْ جِنْسُهَا یعنی یہ جنسِ حقوق جو ہیں، سَوَاءٌ كَانَ حَقًّا لِلّٰهِ أَوْ لِلْعَبْدِ چاہے وہ اللہ کا حق ہو یا بندے کا حق بھئی۔ تو معلوم ہوا هٰذِهِ الْحُقُوقُ سے تمام حقوق مراد ہیں جو ماقبل میں ذکر ہوئے، یعنی تو جنسِ حقوق یہ سارے حقوق مراد ہیں، لَا الْمَذْكُورُ عَنْ قَرِيبٍ نہ کہ وہ جو قریب میں ذکر کیے گئے بھئی۔ جو قریب میں، قریب میں تو حُقُوقُ الْعِبَادِ ذکر ہوئے، تو یہ هٰذِهِ الْحُقُوقُ کے ذریعے ان کی طرف اشارہ نہیں ہے بلکہ جنسِ حقوق کی طرف اشارہ ہے، تو اس میں حُقُوقُ اللّٰهِ بھی داخل اور حُقُوقُ الْعِبَادِ بھی۔ تو یہ سارے جو حقوق ہیں تَنْقَسِمُ إِلَى أَصْلٍ وَخَلَفٍ یہ تقسیم ہوتے ہیں اصل اور خلف کی طرف، خلف نائب بھئی، قائم مقام بھئی، یہ تقسیم ہوتے ہیں اصل اور نائب کی طرف، ایسا نائب يَقُومُ مَقَامَ الْأَصْلِ عِنْدَ التَّعَذُّرِ جو اصل کے قائم مقام ہوتا ہے عِنْدَ التَّعَذُّرِ جب وہ اصل ممکن نہ رہے بھئی۔

فَالْإِيمَانُ أَصْلُهُ التَّصْدِيقُ وَالْإِقْرَارُ جَمِيعًا پس ایمان جو ہے اس کی اصل تصدیق اور اقرار دونوں ہیں عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالَى

اللہ کے نزدیک بھئی۔ ایمان کی اصل کیا ہے؟ دل سے تصدیق اور زبان سے اقرار، یہ دونوں اصل ہیں ایمان کے اندر۔ ثُمَّ صَارَ الْإِقْرَارُ وَحْدَهُ أَصْلًا مُسْتَبِدًّا خَلَفًا عَنِ التَّصْدِيقِ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا پھر اقرار اکیلا وہ اصل بن گیا، ایسا اصل مُسْتَبِدًّا جو مستقل ہے خَلَفًا عَنِ التَّصْدِيقِ نائب ہے تصدیق سے فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا دنیاوی احکام کے حق میں بھئی۔ بھئی ایمان میں اصل تو تصدیق اور اقرار دونوں ہیں لیکن پھر اس کے بعد دنیاوی احکام کے اندر صرف اقرار ہی مستقلاً نائب بن گیا تصدیق سے بھی۔ نائب بن گیا تصدیق سے بھی۔ وجہ یہ کہ تصدیق جو ہے وہ دل کے اندر ہے، دل کا حال کا ہمیں پتہ نہیں چلتا، دل کے حال کا ہمیں پتہ نہیں لگ سکتا بھئی۔ تو شرعی احکام جو ہیں وہ ظاہر پر لگتے ہیں، تو ظاہر کے اعتبار سے اگر کوئی زبان سے اقرار کر لے توحید کا تو اس کو مسلمان سمجھا جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو پھر اقرار ہی وہ قائم مقام ہو گیا تصدیق اور اقرار کے مجموعے کا بھئی۔

بِأَنْ يَقُومَ الْإِقْرَارُ مَقَامَهُ فِي حَقِّ تَرَتُّبِ أَحْكَامِهِ بعید صورت، کہ اقرار جو ہے وہ قائم مقام ہو گیا اسلامی احکام کے مرتب ہونے کے حق میں كَمَا فِي الْمُكْرَهِ عَلَى الْإِسْلَامِ جیسے وہ شخص جس پر زبردستی کی گئی اسلام پر۔ کسی کو زبردستی کسی نے مسلمان کیا تو أُجْرِيَ الْإِقْرَارُ مَقَامَ مَجْمُوعِ التَّصْدِيقِ وَالْإِقْرَارِ تو قائم مقام کیا جائے گا اقرار کو تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعے کے۔ اصل کیا ہے؟ تصدیق اور اقرار کا مجموعہ۔ اور صرف اقرار کو ہی اس مجموعے کا قائم مقام کر دیا جائے گا وَإِنْ عُدِمَ التَّصْدِيقُ مِنْهُ اگرچہ تصدیق اس کی طرف سے نہ پائی جائے۔ کیونکہ وہ دل کا حال ہے اس کا ہمیں پتہ نہیں، تو بے شک دل میں تصدیق نہ ہو لیکن زبان سے تو وہ اقرار کر رہا ہے، تو اس اقرار کو دونوں کے مجموعے کا قائم مقام کیا جائے گا اور اس پر اسلامی احکامات جاری ہوں گے۔

ثُمَّ صَارَ أَدَاءُ أَحَدِ الْأَبَوَيْنِ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ خَلَفًا عَنْ أَدَائِهِ بھئی دیکھیے آپ نے پڑھا ہے کہ بچہ جو ہے بچہ، یہ غلامی اور حریت کے اندر ماں کے تابع ہوتا ہے۔ کس کے تابع ہوتا ہے؟ ماں اگر آزاد تو بچہ بھی کیا شمار ہو گا؟ آزاد۔ اور اگر ماں باندی ہے تو بچہ بھی کیا شمار ہو گا؟ غلام شمار ہو گا۔ یہ تو حریت اور رقیت میں ہے، جب کہ دوسری طرف دین کے اعتبار سے آپ نے پڑھا ہے کہ والدین میں سے جو اعلیٰ دین پر ہو، چاہے باپ اعلیٰ دین پر ہو چاہے ماں اعلیٰ دین پر ہو، بچہ اس اعلیٰ دین والے کے تابع ہو گا۔ تو لہٰذا اگر ماں باپ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو، چاہے ماں مسلمان ہو چاہے باپ مسلمان ہو، بچے کو کیا شمار کیا جائے گا؟ مسلمان شمار کیا جائے گا کیونکہ اعلیٰ دین اسلام ہے بھئی۔ تو لہٰذا ماں باپ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو بچے کو بھی کیا شمار کریں گے؟ مسلمان شمار کریں گے اور اس پر اسلامی احکام جاری ہوں گے۔ کیونکہ بچہ تو عاجز ہے چھوٹا سا ہے، اب وہ تو بول نہیں سکتا تو اس کو کس کے تابع کر دیں گے؟ جو اعلیٰ دین والا ہے جو اسلام لے کر آیا بھئی۔ تو اس پر اسلامی احکام جاری ہوں گے، یعنی وراثت کے احکام بھی جاری ہوں گے، اس پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی اگر بچے کا انتقال ہو گیا وغیرہ بھئی۔

کہتے ہیں ثُمَّ صَارَ أَدَاءُ أَحَدِ الْأَبَوَيْنِ پھر ہو جائے گا والدین میں سے کسی ایک کا ادا کرنا، کس کو یعنی ایمان کو ادا کرنا توحید، تو والدین میں سے کسی ایک کا کی جو ادا ہے وہ، وہ ادا جو ہے فِي حَقِّ الصَّغِيرِ وہ صغیر یا نابالغ کے حق میں خَلَفًا عَنْ أَدَائِهِ اس نابالغ کی ادا کے نائب ہو جائے گی، اس کے قائم مقام ہو جائے گی بھئی۔ أَيْ أَدَاءِ الصَّغِيرِ الْإِيمَانَ یعنی صغیر کی طرف سے ایمان کی ادا کے قائم مقام ہو جائے گا۔ ایمان کی ادا کس کی طرف سے؟ صغیر کی طرف سے۔ اس کے، اس ادا کے قائم مقام کس کی ادا ہو جائے گی؟ والدین میں سے کسی ایک کی ادا بھی بچے کی ایمان کی ادا کے قائم مقام ہو جائے گی۔ حَتَّى يُجْعَلَ مُسْلِمًا بِإِسْلَامِ أَحَدِ الْأَبَوَيْنِ یہاں تک کہ اس کو مسلمان قرار دیا جائے گا والدین میں سے کسی ایک کے مسلمان ہونے سے۔ وَيَجْرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُهُ بِالْمِيرَاثِ اور اس پر جاری ہوں گے اسلام کے احکام بِالْمِيرَاثِ وَصَلَاةِ الْجِنَازَةِ وَنَحْوِهَا میراث کے اور نماز جنازہ اور ان جیسے اور احکام۔

ثُمَّ صَارَتْ تَبَعِيَّةُ أَهْلِ الدَّارِ خَلَفًا عَنْ تَبَعِيَّةِ الْأَبَوَيْنِ فِي إِثْبَاتِ الْإِسْلَامِ فِي الصَّبِيِّ بھئی یہ تو ایک صورت تھی۔ والدین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو بچے کو کیا شمار کیا جائے گا؟ مسلمان شمار کیا جائے گا۔ والدین کی ادا ہی بچے کی ادا کے قائم مقام ہو گئی، نائب بن گئی اس کی طرف سے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اسی طرح اگر مسلمانوں نے کسی جگہ حملہ کیا اور پھر وہاں سے جو قیدی لے کر آئے ان میں مثلاً بچے بھی ہیں، تو یہ بچے جب دارالاسلام میں آئے تو یہ والدین کی تبعیت کے، سے، کے بعد ان، یہ اہل دار کے تابع ہوتے ہوئے یہ مسلمان شمار ہوں گے۔ اہل دار بھئی دارالاسلام میں لے آئے نا، دارالکفر سے کہاں لے آئے؟ دارالاسلام۔ تو جیسے والدین جو ہیں ان کا اسلام بچے کی طرف سے جو ہے وہ قائم مقام، بچے کے اسلام کے قائم مقام ہوتا تھا، یہاں پر بھی دارالاسلام ہے، تو یہاں پر بھی یہ بچے کے اسلام کے قائم مقام ہو جائے گا اور بچے کو مسلمان سمجھا جائے گا اگرچہ لے کر کہاں سے آئے؟ کفار سے لے کر آئے ہیں، بچے ہیں لیکن کیا شمار کیا جائے گا؟ مسلمان۔ تو جیسے وہاں پر والدین کا اسلام وہ قائم مقام ہو جاتا تھا بچے کے اسلام کے، اسی طرح یہاں پر بھی دارالاسلام جو ہے یہاں کا اسلام جو ہے یہ قائم مقام ہو جائے گا کس کے؟ بچے کے اسلام کے قائم مقام ہو جائے گا بھئی۔

ثُمَّ صَارَتْ تَبَعِيَّةُ أَهْلِ الدَّارِ خَلَفًا عَنْ تَبَعِيَّةِ الْأَبَوَيْنِ فِي إِثْبَاتِ الْإِسْلَامِ فِي الصَّبِيِّ پھر جو ہے اہل دار یعنی دارالاسلام والوں کا اسلام، دارالاسلام والوں کا اسلام یہ قائم مقام، یہ خَلَفًا عَنْ تَبَعِيَّةِ الْأَبَوَيْنِ یہ نائب بن جائے گا والدین کے تابع ہونے کے فِي إِثْبَاتِ الْإِسْلَامِ اسلام کے ثابت کرنے میں فِي الصَّبِيِّ بچے کے اندر۔ بھئی دیکھیے بچے کے اندر بچے کے اسلام کے قائم مقام کیا چیز ہوتی تھی؟ والدین کا اسلام۔ والدین کا جو اسلام تھا وہ بچے کے اسلام کے قائم مقام ہو جاتا تھا، اسی کی، اسی کا نائب بن جاتا تھا۔ بچہ تو عاجز ہے وہ تو نہیں کر، بول نہیں سکتا تو لہٰذا والدین کا اسلام ہی اس کے اسلام کے قائم مقام ہو گیا اور یوں سمجھا گیا گویا بچہ بھی کیا ہے؟ مسلمان۔ اسی طرح جب والدین اس، والدین کا اسلام بچے کے اسلام کے قائم مقام ہے، تو پھر اسی طرح دارالاسلام والوں کا اسلام جو ہے وہ بچے وہ اس والدین کے اسلام کے تابع

ہوتے ہوئے بچے کے لیے، بچے کے اسلام کے قائم مقام ہو جائے۔ بچے کا اسلام کس کے تابع ہوا؟ والدین کے اسلام کے تابع ہوا۔ تو جب والدین کا اسلام بچے کی طرف سے قائم مقام ہو سکتا ہے، تو اسی پر متفرع ہوا کہ دارالاسلام والوں کا اسلام بھی بچے کے اسلام کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اولاً کس کا اسلام قائم مقام ہوا بچے کے؟ والدین کا۔ اور جب والدین کا اسلام بچے کے اسلام کے قائم مقام ہو سکتا ہے، تو دارالاسلام والوں کا اسلام بھی بچے کے اسلام کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔

اب اس کا یہ معنی نہ سمجھنا کہ بچے کے قائم مقام ہوا والدین کا اسلام اور والدین کے اسلام کے قائم مقام ہوا دارالاسلام والوں کا اسلام، یہ تو نائب کا نائب بن جائے گا حالانکہ نائب کا نائب بننا صحیح نہیں۔ کس طرح؟ اولاً بچے کے اسلام کا نائب کس کو بنا دیا؟ بچہ تو اسلام وہ کہہ نہیں سکتا کچھ، بول نہیں سکتا۔ تو والدین کا اسلام اس کا نائب ہوا خلیفہ ہوا۔ پھر والدین میں سے بھی کوئی نہیں مسلمان لیکن ہم اس کو لے آئے کہاں پر؟ دارالاسلام، والدین تو کافر ہی ہیں، ہم بچے کو دارالاسلام میں لے آئے۔ تو اس والدین کے اسلام کے تابع کن کا، والدین کے اسلام کا نائب کون بن جائے گا؟ دارالاسلام والوں کا اسلام، ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو نائب کا نائب بننا لازم آرہا ہے۔ صورت، توجہ ہے سبق کی طرف؟ نائب کس کا بننا ہے؟ بچے کے اسلام کا۔ اولاً کون نائب بنا؟ والدین کا اسلام۔ پھر والدین کے اسلام کا نائب کون بنا؟ دارالاسلام والوں کا اسلام، نہیں ایسا نہیں ہے۔ یہ تو نائب کا نائب بن رہا ہے ایسا نہیں۔ جیسے والدین کا اسلام بچے کے اسلام کا نائب ہے، اسی طرح دارالاسلام والوں کا اسلام بھی بچے ہی کے اسلام کا نائب ہے، والدین کے اسلام کا نائب نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ والدین کا اسلام کس کا نائب؟ بچے کا۔ اسی طرح دارالاسلام والوں کا اسلام بھی کس کے نائب؟ بچے ہی کے نائب ہے تو یہ اصل ہی کا نائب بن رہا ہے نائب کا نائب نہیں۔

لیکن یہ جو متن میں آیا اس سے آپ یہ، متن سے بظاہر یوں لگتا ہے کہ نائب کا نائب بن رہا ہے۔ کس طرح؟ ثُمَّ صَارَتْ تَبَعِيَّةُ أَهْلِ الدَّارِ پھر اہل دار والوں کا تابع ہونا خَلَفًا یہ کیا بن جائے گا؟ خلیفہ بن جائے گا۔ کس سے خلیفہ بن جائے گا؟ عَنْ تَبَعِيَّةِ الْأَبَوَيْنِ والدین کے تابع ہونے کے، والدین کے۔ والدین کا جو تابع ہونا، والدین کا کے تابع ہونا جو ہے یہ خلیفہ بن جائے گا دارالاسلام والوں کے تابع ہونے کے فِي إِثْبَاتِ الْإِسْلَامِ فِي الصَّبِيِّ بچے کے، بچے میں اسلام کے ثابت کرنے کے۔ اس عبارت سے بظاہر یوں لگتا ہے کہ شاید وہ دارالاسلام والوں کا اسلام وہ نائب کا نائب بن جائے گا۔ بچہ کس کے تابع؟ والدین کے تابع۔ اسی طرح کس کے تابع؟ دارالاسلام والوں کے تابع۔ بچہ والدین کے تابع، توجہ سے سنو بھئی عبارت اچھی طرح سمجھ لو، بچہ کس کے تابع؟ والدین کے۔ اسی طرح بچہ کس کے تابع؟ دارالاسلام والوں کے۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں ثُمَّ صَارَتْ تَبَعِيَّةُ أَهْلِ الدَّارِ پھر یہ جو اہل دار کے تابع ہونا ہے، یہ جو اہل دار کے تابع ہونا ہے یہ خَلَفًا یہ کیا ہے؟ خلیفہ ہے نائب ہے عَنْ تَبَعِيَّةِ الْأَبَوَيْنِ والدین کے تابع ہونے کے فِي إِثْبَاتِ الْإِسْلَامِ اسلام کے ثابت کرنے میں فِي الصَّبِيِّ

بچے میں۔

تو اس سے بظاہر یہ شبہ پڑتا ہے شاید بچہ والدین کے تابع ہے تو والدین ہوئے، والدین کا اسلام نائب ہوا بچے کی طرف سے اور پھر دارالاسلام والوں کا اسلام تابع ہے والدین کے اسلام کے تو یہ کیا بن گیا؟ نائب کا نائب۔ نہیں ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کس کے نائب ہیں؟ بچے کے اسلام کے۔ تو پھر متن کی عبارت سے تو بظاہر یوں معلوم ہو رہا ہے۔ نہیں بھئی متن میں یہ بات نہیں بیان کی جا رہی، متن میں یہ کہا جا رہا ہے بھئی کہ جس طرح، مراد یہ ہے متن کی، جس طرح والدین کا اسلام بچے کے اسلام کے قائم مقام ہو سکتا ہے تو اسی طرح دارالاسلام والوں کا اسلام بھی بچے کے اسلام کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ صورت سمجھ، جب والدین کے تابع ہو سکتا ہے تو اسی پر متفرع ہوا دارالاسلام والوں کے اسلام کے بھی تابع ہو سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں اسلام کے ثابت کرنے میں فِي الصَّبِيِّ الَّذِي سَبَاهُ أَهْلُ الْإِسْلَامِ وہ بچہ الَّذِي سَبَاهُ جس کو قید کر لیا ہو، سَبَى فعل ہے بھئی، الَّذِي سَبَاهُ أَهْلُ الْإِسْلَامِ جس کو قید کر لیا ہو اہل اسلام نے وَأَخْرَجُوهُ إِلَى دَارِهِمْ اور اس کو نکال لائے ہوں وہ اپنے دار یعنی دارالاسلام کی طرف، يُحْكَمُ عَلَيْهِ بِالْإِسْلَامِ فِي الصَّلَاةِ عَلَيْهِ بِحُكْمِ التَّبَعِيَّةِ تو اس پر حکم لگایا جائے گا اسلام کا فِي الصَّلَاةِ عَلَيْهِ اس پر نماز پڑھنے میں یعنی نماز جنازہ پڑھنے میں بِحُكْمِ التَّبَعِيَّةِ کس طریقے پر؟ تبعیت، تابع ہونے کے حکم پر، طریقے پر، تابع ہونے کے حکم پر۔ وَلَيْسَ هٰذَا خَلَفًا عَنْ خَلَفٍ اور یہ خلف کا خلف نہیں ہے، نائب کا اس سے نائب نہیں، بَلْ كُلُّ ذٰلِكَ خَلَفٌ عَنْ أَدَاءِ الصَّغِيرِ بلکہ ہر ایک نائب ہے صغیر کی ادا سے، لٰكِنَّ الْبَعْضَ مُرَتَّبٌ عَلَى الْبَعْضِ لیکن بعض بعض پر کیا ہے؟ یعنی ایک جو ہے وہ مرتب ہو رہا ہے دوسرے پر بھئی۔ ایک مرتب ہو رہا ہے، کس طرح مرتب ہو رہا ہے؟ کہ جس طرح والدین بچے کے نائب ہو سکتے ہیں تو اسی پر متفرع ہوا کہ اہل، دارالاسلام والے بھی کیا ہو سکتے ہیں بچے کے اسلام کے نائب ہو سکتے ہیں۔

وَكَذٰلِكَ الطَّهَارَةُ بِالْمَاءِ أَصْلٌ وَالتَّيَمُّمُ خَلَفٌ عَنْهُ اور اسی طرح طہارت بالماء پانی سے پاکی جو ہے وہ اصل ہے وَالتَّيَمُّمُ خَلَفٌ عَنْهُ اور تیمم اس کا نائب ہے، وَهٰذَا الْقَدْرُ بِلَا خِلَافٍ اور اتنی مقدار تو بغیر اختلاف کے ہے یعنی اس بات میں تو اتفاق ہے بغیر اختلاف کے، کہ طہارت بالماء اصل ہے اور طہارت بالتیمم کیا ہے؟ نائب ہے اس سے۔ ثُمَّ هٰذَا الْخَلَفُ عِنْدَنَا مُطْلَقٌ پھر یہ نائب ہونا ہمارے نزدیک مطلق ہے۔ یہ نائب ہونا ہمارے نزدیک، ہمارے نزدیک تیمم جو ہے وہ طہارتِ مطلقہ ہے جس طرح وضو طہارتِ مطلقہ ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تیمم جو ہے طہارتِ ضروریہ ہے۔ ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت دی گئی کیونکہ بندے کے ذمے نماز ہے اس نے ادا کرنی ہے، اب اگر پانی نہیں ملتا یا پانی کے استعمال پر قادر نہیں ہے اور اس وقت بھی وہ طہارت کے حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں، پانی نہیں ہے، تیمم کو جائز نہ قرار دیا جائے تو وہ تو ادا پر ہی قادر نہ ہو سکے گا کیونکہ نماز کی ادا تو بغیر طہارت کے نہیں ہو سکتی۔ تو لہٰذا ضرورت کی بنا پر شریعت نے

اجازت دے دی کہ ادا اس نے کرنی ہے اور ضرورت ہے اس کو لہٰذا یہ کیا کر لے پھر؟ مٹی سے تیمم کر لے اور پھر ادا کر لے نماز کو بھئی۔ تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ طہارتِ ضروریہ ہے جبکہ ہمارے نزدیک یہ طہارتِ مطلقہ ہے۔ طہارتِ مطلقہ ہے۔

فرق یہ ظاہر، ثمرہ اختلاف یہ ظاہر ہو گا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چونکہ یہ طہارتِ ضروریہ ہے اور الضَّرُوْرِيُّ يُتَقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ لہٰذا ضرورت کے بقدر ہی اس کو مانا جائے گا، لہٰذا ایک فرض نماز اس سے ادا کر سکتا ہے۔ کیا کر سکتا ہے؟ ایک سے ضرورت پوری ہو گئی، اگلی نماز کے لیے پھر دوبارہ تیمم کرے اگر پانی نہیں ملتا۔ اسی طرح وقت کے اندر اندر تیمم رہے گا، پاکی ہے، وقت کے گزرتے ہی تیمم ختم ہو جائے گا بھئی۔ وقت کے نکلتے ہی، ظہر کے وقت کیا تھا تیمم، ظہر کا وقت جیسے ہی نکلے گا تیمم ختم ہوا بھئی۔ تو ایک تیمم سے وہ کہتے ہیں دو فرض نمازیں نہیں پڑھ سکتا۔ اگلی کے لیے نیا تیمم کرے بھئی۔ کیونکہ یہ طہارتِ ضروریہ ہے تو لہٰذا ضرورت کے بقدر ہی اس کی اجازت ہے تو ایک کے لیے، سے ضرورت کیا ہو گئی؟ پوری ہو گئی، ایک ادا کر لی اس نے نماز، دوسری کے لیے پھر نیا کرے۔ اور فرض نماز کی بات کی، نوافل پڑھ سکتا ہے فرض کے تابع اسی وقت کے اندر نوافل بھی، نوافل جتنے وہ پڑھنا چاہے اسی تیمم سے پڑھ سکتا ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک تیمم طہارتِ مطلقہ ہے اور جیسے ایک وضو کے ذریعے جتنی نمازیں پڑھنا چاہے انسان پڑھ سکتا ہے، ایک وضو جو ہے کیا ہے وقت کے گزرنے سے وضو پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اسی طرح تیمم کے ذریعے بھی جتنی نمازیں فرض پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے اور وقت کے گزرنے سے تیمم پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ ہاں جب پانی ملے گا تو پھر وضو ضروری ہو جائے گا جب پانی کے استعمال پر وہ قادر ہو جائے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں ثُمَّ هٰذَا الْخَلَفُ عِنْدَنَا مُطْلَقٌ پھر یہ جو نائب ہے ہمارے نزدیک مطلق ہے حَتَّى يَرْتَفِعَ الْحَدَثُ بِالتَّيَمُّمِ یہاں تک کہ حدث اٹھ جائے گا تیمم کی وجہ سے۔ وہ کہتے ہیں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے تیمم سے حدث یعنی بے وضو ہونا یہ اٹھتا ہی نہیں ہے۔ تیمم صرف سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ ہے حدث کو ڈھانپ دیتا ہے، چھپا دیتا ہے، حدث اٹھتا نہیں، ختم نہیں ہوتا۔ ہمارے نزدیک جیسے وضو کی وجہ سے حدث کیا ہو جاتا ہے؟ اٹھ جاتا ہے انسان پاک ہو جاتا ہے، اسی طرح تیمم سے بھی انسان پاک، وہ کہتے ہیں پاک نہیں ہوتا ہے اسی طرح لیکن اس پر پردہ پڑ گیا وہ ناپاکی والی حالت کیا ہوئی؟ چھپ گئی بھئی۔

حَتَّى يَرْتَفِعَ الْحَدَثُ بِالتَّيَمُّمِ یہاں تک کہ حدث جو ہے یعنی وہ بے وضو ہونا وہ اٹھ جائے گا تیمم کی وجہ سے یعنی پاکی آ جائے گی۔ فَتَثْبُتُ بِهِ إِبَاحَةُ الصَّلَاةِ إِلَى غَايَةِ وُجُودِ الْمَاءِ پس ثابت ہو جائے گا اس کے ذریعے نماز کا مباح ہونا جائز ہونا إِلَى غَايَةِ وُجُودِ الْمَاءِ پانی کے پائے جانے کی حد تک بھئی، جب تک پانی نہ ملے۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ ضَرُوْرِيٌّ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ طہارتِ ضروری ہے، أَيْ لَا يَرْتَفِعُ بِهِ الْحَدَثُ إِصَالَةً یعنی اس کے ذریعے إِصَالَةً اصلاً حدث نہیں اٹھے گا، وَلٰكِنْ يُبِيحُ الصَّلَاةَ لیکن یہ نماز کو جائز کر دے گا اس کو مباح کر دے گا لِضَرُوْرَةِ الِاحْتِيَاجِ، لِضَرُوْرَةِ احتیاج کی

ضرورت کی وجہ سے، کیونکہ محتاج ہے اس وقت پاکی کا تو لہٰذا اس لیے اس سے حدث تو نہیں اٹھے گا وہ چھپ جائے گا نماز جائز ہو جائے گی۔ فَلَا يَجُوزُ بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ صَلَاتَانِ مَكْتُوبَتَانِ پس وہ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے ایک تیمم سے دو فرض نمازیں، بَلْ يَجِبُ لِكُلِّ مَكْتُوبَةٍ تَيَمُّمٌ آخَرُ بلکہ واجب ہو گا ہر فرض نماز کے لیے دوسرا تیمم۔

ثُمَّ اسْتَدْرَكَ مِنْ قَوْلِهِ هٰذَا الْخَلَفُ عِنْدَنَا مُطْلَقٌ بِقَوْلِهِ پھر یہ جو پیچھے متن آیا تھا نا کہ یہ تیمم کیا ہے ہمارے نزدیک؟ طہارتِ مطلقہ ہے۔ طہارتِ مطلقہ۔ تو اسی سے استدراک ہے ماتن کا اگلا قول۔ استدراک کہتے ہیں ماقبل کلام سے جو وہم پیدا ہو اس وہم کو دور کرنا۔ کہ طہارت مطلقہ ہونا، مطلق طہارت تو ہے لیکن پھر نائب ہے یعنی یہ ہمارے نزدیک نائب ہے مطلقاً لیکن نائب کیا چیز ہے اس میں پھر اختلاف ہے۔ پھر اختلاف ہے۔ شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ پانی اصل ہے اور مٹی اس کا نائب ہے۔ مٹی اس کا نائب۔ وضو اصل ہو اور تیمم اس کا نائب ہو ایسا نہیں ہے۔ تیمم نہیں نائب وضو کا، تیمم اور وضو برابر ہیں بالکل، تیمم نائب نہیں وضو کا، دونوں برابر ہیں۔ نائب کون چیز ہے؟ مٹی، نا، جس سے تیمم کیا جاتا ہے اور جس سے وضو کیا جاتا ہے ان میں سے ایک اصل ہے اور ایک نائب ہے لیکن خود تیمم اور وضو میں سے ایک اصل اور ایک نائب ہو ایسا نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو معلوم ہوا ان کے نزدیک اصل اور نائب ہونا یہ مؤثر میں ہے، کس کے اندر؟ مؤثر۔ یعنی وہ جس سے پاکی آرہی ہے، جو پاکی کے اندر مؤثر ہیں بھئی۔ تو ان کے، شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک اصل اور نائب ہونا کس کے اندر ہے؟ مؤثر یعنی پانی اور مٹی میں۔ پانی ہے اصل طہارت کے لیے اور مٹی اس کی نائب۔ لیکن خود، خود وضو اور تیمم ان کا بڑا، دونوں برابر ہیں بھئی۔

کہتے ہیں ثُمَّ اسْتَدْرَكَ مِنْ قَوْلِهِ پھر مصنف رحمہ اللہ نے جو ہے استدراک کیا اپنے اس قول سے یعنی اس وہم کو جو پیدا ہوتا تھا اس کو دور کیا، کون سے قول سے وہم پیدا ہوتا تھا؟ هٰذَا الْخَلَفُ عِنْدَنَا مُطْلَقٌ یہ جو متن میں آیا تھا اس سے جو وہم پیدا ہوتا تھا اس کو دور کیا بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ساتھ لٰكِنَّ الْخِلَافَةَ بَيْنَ الْمَاءِ وَالتُّرَابِ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَى لیکن نائب ہونا جو ہے پانی اور مٹی کے اندر ہے شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک۔ لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى قَالَ اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا اگر تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو یہ ارادہ کرو صَعِيدًا طَيِّبًا پاک مٹی کا۔ صورت سمجھ میں آئی بھئی؟ دیکھو اللہ فرما رہے ہیں اگر پانی نہ پاؤ تو پھر کس سے تیمم کرو؟ پاک مٹی سے، پاک مٹی کا ارادہ کرو، تو دیکھو معلوم ہوا پانی اصل ہے مٹی اس کی، اس کے نائب ہے۔ فَجَعَلَ التُّرَابَ خَلَفًا عَنِ الْمَاءِ پس اللہ تعالیٰ نے مٹی کو نائب بنایا پانی سے۔ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَزُفَرَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَى بَيْنَ الْوُضُوءِ وَالتَّيَمُّمِ جب کہ امام محمد امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک خلافت جو ہے وضو اور تیمم میں ہے الْحَاصِلَيْنِ مِنَ الْمَاءِ وَالتُّرَابِ وہ وضو اور تیمم جو کس سے حاصل ہوتے ہیں؟ پانی اور مٹی سے، لَا بَيْنَ الْمُؤَثِّرَيْنِ دونوں مؤثروں کے درمیان خلافت نہیں ہے یعنی پانی اور مٹی میں، بلکہ خود وضو اور تیمم میں۔ امام یہ امام محمد امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں وضو اصل اور تیمم نائب ہے۔ شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں نہیں،

دونوں برابر ہیں۔ پھر اصل اور نائب کون کون؟ پانی اصل اور مٹی نائب۔

ان کی دلیل کیا ہے امام محمد امام زفر رحمہ اللہ کی؟ دلیل دے رہے ہیں لِأَنَّ اللّٰهَ تَعَالَى أَمَرَ أَوَّلًا بِالْوُضُوءِ اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پہلے وضو کا حکم دیا بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ساتھ فَاغْسِلُوا، ثُمَّ أَمَرَ بِالتَّيَمُّمِ پھر اللہ نے تیمم کا حکم دیا عِنْدَ الْعَجْزِ عَنِ الْوُضُوءِ جب وضو سے عاجزی ہو۔ وَتَبْتَنِي عَلَيْهِ عَلَى، أَيْ عَلَى هٰذَا الْخِلَافِ الْمَذْكُورِ اور اسی پر بنیاد ہے اسی یعنی یہ جو اختلاف ذکر کیا گیا اسی پر بنیاد ہے مَسْأَلَةُ إِمَامَةِ الْمُتَيَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِينَ تیمم کی امامت کرنا وضو کرنے والوں کی۔ امام نے تیمم کیا ہوا ہے اور جو مقتدی ہیں وہ انہوں نے وضو کیا ہوا ہے۔ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک چونکہ تیمم اور وضو برابر ہیں لہٰذا تیمم والا اقتدا کرے اور وضو کرنے والے مقتدی بنیں تو یہ ٹھیک ہے کوئی فرق نہیں بھئی، کیونکہ دونوں کیا ہیں؟ برابر ہیں، دونوں برابر درجے کی طہارتیں ہیں۔ جبکہ امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ وضو اصل ہے تیمم اس کا نائب ہے اور اصل قوی ہوتا ہے نائب ضعیف ہوتا ہے، لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا ضعیف آگے ہو جائے اور قوی، تو ضعیف طہارت والا آگے ہو اور قوی طہارت والے پیچھے ہوں ایسا جائز نہیں۔ تو لہٰذا ان کے نزدیک یہ تیمم والا اقتدا، امامت نہیں کر سکتا۔

لِأَنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَ الشَّيْخَيْنِ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ اس لیے کیونکہ جائز ہے امام، یہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک، فَإِنَّ التُّرَابَ وَإِنْ كَانَ خَلَفًا عَنِ الْمَاءِ اس لیے کیونکہ مٹی وہ اگرچہ نائب ہے پانی سے لٰكِنَّ التَّيَمُّمَ لَيْسَ بِخَلَفٍ عَنِ الْوُضُوءِ لیکن تیمم وہ تو نائب نہیں ہے وضو سے، بَلْ هُمَا سَوَاءٌ بلکہ وہ دونوں برابر ہیں فَيَجُوزُ اقْتِدَاءُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ پس جائز ہے اقتدا کرنا ان دونوں میں سے کسی ایک کی دوسرے کی، کسی ایک کا اقتدا کرنا دوسرے کی أَيُّهُمَا كَانَ جو کوئی بھی ان میں سے ہو، چاہے وضو والا آگے ہو چاہے تیمم والا، برابر ہیں۔ وَلَا يَجُوزُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ وَزُفَرَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ اور یہ جائز نہیں امام محمد امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک لِأَنَّ التَّيَمُّمَ لَمَّا كَانَ خَلَفًا عَنِ الْوُضُوءِ اس لیے کیونکہ یہ تیمم جب وہ نائب ہے وضو سے كَانَ الْمُتَيَمِّمُ خَلَفًا عَنِ الْمُتَوَضِّئِ تو تیمم کرنے والا وہ نائب ہوا کس سے؟ وضو کرنے والے سے۔ تو ایک ہے جب تیمم نائب ہے تو تیمم کرنے والا بھی کیا ہوا؟ نائب ہوا کس کے مقابلے میں؟ وضو کرنے والے کے مقابلے میں، تو فَلَا يَجُوزُ الِاقْتِدَاءُ بِالْأَضْعَفِ تو جائز نہیں اقتدا کرنا جو زیادہ ضعیف ہے اس کی۔

وَالْخِلَافَةُ لَا تَثْبُتُ إِلَّا بِالنَّصِّ اور یہ نائب ہونا جو ہے یہ ثابت نہیں ہو گا مگر نص کے ذریعے ہی وَأَوْ دَلَالَتِهِ یا دلالتِ نص کے ذریعے فَلَا تَثْبُتُ بِالرَّأْيِ پس یہ رائے کے ذریعے ثابت نہیں ہو گا كَمَا لَا يَثْبُتُ الْأَصْلُ بِهِ جیسے کہ اصل رائے کے ذریعے ثابت نہیں ہو سکتا۔ بتلا یہ رہے ہیں بھئی دیکھیے بعض چیزیں اصل ہیں اور بعض کیا ہیں؟ نائب ہیں۔ یہ، جیسے اصل کا پتہ رائے سے نہیں چلتا تھا، اس کا پتہ نص سے ہی چلتا تھا، اسی طرح نائب ہونے کا بھی پتہ کس سے چلے گا؟ نص ہی سے چلے گا۔ آپ نہیں کر سکتے اپنی رائے کے ذریعے بتلائیں فلاں چیز فلاں کا بدل ہے، نہیں، رائے کا اس میں دخل نہیں۔ ایک چیز دوسرے کا نائب ہے، جیسے اصل کا پتہ نص سے چلتا تھا نائب ہونے کا پتہ بھی کس سے چلے گا؟ نص سے۔ یہی بات کر رہے ہیں کہ

خلافت جو ہے وہ ثابت نہیں ہو گی مگر نص ہی کے ذریعے یا دلالت النص کے ذریعے یا اسی طرح اشارۃ النص وغیرہ کے ذریعے ویسے نہیں۔ فَلَا تَثْبُتُ بِالرَّأْيِ لہٰذا یہ خلافت جو ہے ثابت نہیں ہوتی رائے کے ذریعے كَمَا لَا يَثْبُتُ الْأَصْلُ بِهِ یعنی قیاس کے ذریعے ثابت نہیں ہو گا جیسے کہ اصل قیاس کے ذریعے ثابت نہیں ہوتا۔ وَشَرْطُهُ أَيْ شَرْطُ كَوْنِهِ خَلَفًا اور اس کے نائب ہونے کی شرط یہ ہے، نائب کب ہو گا؟

آئے گا، اس کی شرط کیا ہے؟ کہتے ہیں عَدَمُ الْأَصْلِ فِي الْحَالِ،عَدَمُ الْأَصْلِ فِي الْحَالِ۔ فی الحال اصل معدوم ہو، اصل کیا ہو؟ معدوم ہو۔ بھئی نائب پر تبھی عمل کیا جائے گا جب اصل ممکن نہ ہو۔ اگر اصل پر عمل ممکن ہے، تو پھر تو اصل ہی کیا جائے گا۔ تو لہٰذا نائب، نائب کا پتہ بھی نہ چلے گا، اور یہ نائب بنے گا بھی کب؟ جب اصل نہ ہو۔ عَلَى احْتِمَالِ الْوُجُودِ، ساتھ اپنے وجود کے احتمال کے۔ ہاں، اصل کا احتمال ہونا چاہیے۔ ہے تو نہیں اس وقت، لیکن احتمال ہونا چاہیے، ممکن ہو۔ کیا ہو؟ ممکن۔ اگر اصل ممکن ہی نہیں ہے، پھر نائب کیسے اس بنائیں گے اس چیز کا بھئی؟ صورت سمجھ میں آ گئی؟ اصل کا امکان تھا لیکن ہے نہیں اس وقت۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ سبق کی طرف توجہ ہے؟ جی۔ اصل کا امکان تھا، ممکن تھا، لیکن اس وقت ہے نہیں۔ تو پھر اس صورت میں نائب بنے گا اس کا۔ تو کہتے ہیں وَشَرْطُهُ أَيْ شَرْطُ كَوْنِهِ خَلَفًا، نائب ہونے کی شرط جو ہے، عَدَمُ الْأَصْلِ فِي الْحَالِ، کہ اصل جو ہے فی الحال نہ ہو، عَلَى احْتِمَالِ الْوُجُودِ، اور وجود کا، وجود کا احتمال ہو اس کا۔ لِيَصِيرَ السَّبَبُ مُنْعَقِدًا لِلْأَصْلِ أَوَّلًا، تاکہ جو سبب ہے وہ منعقد ہو اصل کے لیے اولاً پہلے، فَيَصِحُّ الْخَلَفُ، بس پھر خلف بھی نائب بھی صحیح۔ سبب پہلے کس کے لیے منعقد ہو؟ اصل۔ اصل، سبب کے ذریعے اصل ممکن تھا، اصل نے آنا تھا، لیکن اس وقت اصل نہیں۔ تو سبب جو ہے اولاً اصل کے لیے بنا، اور پھر اصل تو اب اس وقت ہے نہیں، تو پھر کیا آ جائے گا؟ نائب آ جائے گا۔ دیکھیے، آگے اور مثال سے وضاحت ہو جائے گی۔

أَمَّا إِذَا لَمْ يَحْتَمِلِ الْأَصْلُ الْوُجُودَ، اور باقی جب جو ہے احتمال نہ ہو اصل میں وجود کا، اصل کے وجود کا احتمال ہی نہ ہو، فَلَا يَصِحُّ الْخَلَفُ عَنْهُ، تو پھر اس سے نائب ہونا بھی صحیح نہیں ہے۔ وَكَذَا إِذَا كَانَ الْأَصْلُ مَوْجُودًا بِنَفْسِهِ، اسی طرح اگر اصل خود موجود ہو اپنی ذات کے اعتبار سے، فَلَا يَصِحُّ الْخَلَفُ أَيْضًا، تو پھر بھی نائب ہونا صحیح، نائب نہیں آ سکتا جب اصل خود ہے۔ تو معلوم ہوا نائب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اصل نہ موجود نہ ہو، لیکن اس کا پایا جانا ممکن ہو۔

کہتے ہیں وَتَظْهَرُ هٰذِهِ أَيْ ثَمَرَةُ احْتِمَالِ الْأَصْلِ لِلْوُجُودِ، اور یہ چیز ظاہر ہو گی۔ کیا چیز بھئی؟ أَيْ ثَمَرَةُ احْتِمَالِ الْأَصْلِ لِلْوُجُودِ، یعنی اصل وجود کا احتمال رکھتا ہو، اس کا ثمرہ ظاہر ہو گا۔ ہم نے کہا نا اصل کے وجود کا احتمال ہو، اصل کے وجود کا ثمرہ ظاہر ہو گا اس مثال کے اندر۔ دیکھیے بات خوب واضح ہو جائے گی۔ فِي يَمِينِ الْغَمُوسِ وَالْحَلْفِ عَلَى مَسِّ السَّمَاءِ۔ یمین غموس، آپ جانتے ہیں یمین غموس کسے کہتے ہیں؟ ماضی کی کسی بات پر جھوٹی قسم اٹھانا۔ ماضی کی کسی بات پر جھوٹی قسم اٹھانا۔ اور اس میں آپ نے پڑھا ہے کفارہ نہیں آتا، بہت بڑا گناہ ہے، کفارہ اس میں نہیں آئے گا۔ اور اسی طرح ہے وَالْحَلْفُ عَلَى

مَسِّ السَّمَاءِ، قسم اٹھانا کس چیز پر؟ آسمان کو چھونے کی، آسمان کو ہاتھ لگانے کی۔ ایک آدمی قسم اٹھاتا ہے کہ میں کیا کروں گا؟ آسمان کو میں ہاتھ لگاؤں گا۔

تو اب دیکھیے دو قسمیں ہیں۔ ایک ماضی کی بات پر جھوٹی قسم اٹھائی، ایک آسمان کو ہاتھ لگانے کی قسم اٹھائی۔ یاد رکھیے فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ ماضی پر جو قسم اٹھائی اس میں کفارہ نہیں آئے گا، سخت گناہ ہو گا۔ جبکہ آسمان کو چھونے کی جو قسم اٹھائی ہے، اس میں اس شخص پر کفارہ آجائے گا۔ فوراً اس پر کیا آجائے گا؟ کفارہ آجائے گا۔ بھئی کیوں؟ یہ وجہ کیا ہے؟ کہتے ہیں وجہ یہ کہ ہم نے کہا تھا کہ نائب تبھی آئے گا جب اصل کا امکان ہو، لیکن اصل ہونا، پایا نہ جائے، اصل کا امکان ہو۔ اور یہ جو کفارہ ہے، یہ نائب ہے قسم پوری کرنے کا بھئی، پوری ہونے کا۔ قسم جب کھائی جائے، اصل تو اس میں یہی ہے کہ اس کو پورا کیا جائے، لیکن اگر پورا نہیں کر سکتا تو پھر نائب یعنی کفارہ آجائے گا۔ یعنی قسم پوری نہیں کی تو پھر کیا آجاتا ہے؟ کفارہ۔ تو اصل کیا ہے؟ قسم کا پورا ہونا۔ اصل کیا ہے؟ قسم کا پورا ہونا، اس کا پورا کرنا یہ ہے اصل، اور کفارہ ہے اس کا نائب۔ اور نائب وہیں پر آتا ہے جہاں اصل کا امکان ہو، احتمال ہو۔

یمین غموس میں قسم پوری ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے۔ اصل کا احتمال ہی نہیں، اس لیے کیونکہ وہ تو ماضی کی بات پر قسم اٹھائی ہے، اور ماضی تو گزر چکی، اب اس کا واپس لوٹ کر آنا ممکن ہی نہیں۔ وہ تو بات، وہاں پورے ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے، جب اصل، اور پورا ہونا تو کیا تھا؟ اصل۔ تو جب پورے ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے، جب اصل کا احتمال ہی نہیں ہے، تو خلف یعنی کفارہ بھی نہیں آئے گا۔ جبکہ آسمان کو چھونا، اس میں پورے ہونے کا احتمال ہے۔ جیسے آسمان کو فرشتے آتے جاتے ہیں، انبیاء بطور معجزے کے چھوتے ہیں، یا کوئی ولی جو ہے بطور کرامت کے آسمان کو چھو لے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہاں پورے ہونے کا احتمال ہے، لیکن اس وقت ظاہر حال، ظاہر حال بتلا رہا ہے کہ یہ شخص کیا ہے؟ عاجز۔ تو اصل یعنی پورے کرنے کا احتمال تو تھا، لیکن یہ پورا کر نہیں سکتا، لہٰذا فوراً کیا آجائے گا؟ کفارہ۔ فرق دونوں میں سمجھ میں آیا بھئی؟ جی۔ ایک میں پورا کرنے کا احتمال ہے، ایک میں پورا کرنے کا احتمال نہیں۔ اور پورا کرنا تو ہے اصل، تو جہاں اصل کا احتمال ہے وہاں اصل، اصل تو ہوا ہے نہیں، لہٰذا فوراً پھر کیا آجائے گا؟ نائب یعنی کفارہ آجائے گا۔ اور جس میں اصل کا ہی احتمال نہیں ہے وہاں پھر نائب بھی نہیں آئے گا۔

فَإِنَّ فِي يَمِينِ الْغَمُوسِ لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ، پس یمین غموس جو ہے اس کے اندر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ إِذْ لَا يُتَصَوَّرُ الْبِرُّ الَّذِي هُوَ الْأَصْلُ، اس لیے کیونکہ تصور نہیں کیا جا سکتا قسم پورا ہونے کا الَّذِي هُوَ الْأَصْلُ، جو کہ اصل ہے۔ فَإِنَّ زَمَانَ الْمَاضِي قَدْ فَاتَ عَنِ الْحَالِفِ، اس لیے کیونکہ ماضی کا وہ زمانہ جو ہے وہ فوت ہو چکا ہے، گزر چکا ہے قسم کھانے والے سے، وَلَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَيْهِ، اور اس قسم اٹھانے والے کو اس پر کوئی قدرت نہیں۔ ماضی کا زمانہ گزر چکا، اب اس پر کوئی قدرت نہیں اسے۔ وَفِي الْحَلْفِ عَلَى مَسِّ السَّمَاءِ، اور آسمان کے چھونے پر قسم اٹھانے میں يُتَصَوَّرُ الْبِرُّ، قسم کا پورا ہونا اس کا تصور کیا جا

سکتا ہے، وَيُمْكِنُ اور ممکن ہے۔ لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ وَالْمَلَائِكَةَ يَمَسُّونَهُ، اس لیے کیونکہ انبیاء اور فرشتے جو ہیں يَمَسُّونَهُ آسمان کو چھوتے ہیں۔ وَلِلْأَوْلِيَاءِ أَيْضًا مُمْكِنٌ بِخَرْقِ الْعَادَةِ، اور اولیاء کے لیے بھی یہ ممکن ہے خرق عادت کے طور پر، کس طریقے پر؟ خرق عادت۔ ایک ہے عادتاً، جو عام عادتاً ہم کام کرتے ہیں بھئی۔ ایک ہے خرق عادت، خرق کا معنیٰ پھاڑنا، خرق عادت، عادت کا پھاڑنا۔ یہ جو کرامت اور معجزہ جو ہوتا ہے یہ خرق عادت ہوتا ہے، عادت کے خلاف ہوتا ہے۔ اسی لیے، اسی لیے تو یہ، یہ نشانی ہوتی ہے اللہ کی طرف سے انبیاء کے جو معجزے ہیں، مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی کے اشارے سے چاند کے دو ٹکڑے فرما دیے، اب یہ خرق عادت ہے، عام آدمی ایسا نہیں کر سکتا، یہ عادت کے خلاف ہے۔ تو صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں اولیاء کے لیے بھی یہ ممکن ہے بطور خرق عادت کے یعنی کرامت کے طور پر، وَلٰكِنَّ الْعَجْزَ ظَاهِرٌ فِي الْحَالِ، لیکن فی الحال عجز ظاہر ہے، فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ لَهُ، تو اس وجہ سے کفارہ واجب ہو گا۔

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ التَّقْسِيمِ، جی۔ یہاں تک بھئی احکام کی بحث پوری ہوئی۔ انہوں نے کیا بیان کیا تھا؟ جہاں قیاس کی بحث ختم ہوئی تھی، نئی فصل شروع ہوئی تھی کہ ثُمَّ جُمْلَةُ مَا ثَبَتَ بِالْحُجَجِ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرُهَا شَيْئَانِ: الْأَحْكَامُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ۔ ایک احکام اور دوسری وہ چیزیں جو احکام سے متعلق ہیں۔ تو اب یہ دوسری بات، وہ چیزیں جو احکام سے متعلق ہیں ان کا بیان ہے بھئی۔ کہتے ہیں وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ التَّقْسِيمِ الْمَذْكُورِ فِي أَوَّلِ الْفَصْلِ، اور باقی دوسری قسم اس مذکورہ تقسیم میں سے جو فصل کی ابتدا میں تھی، وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْأَحْكَامُ، اور وہ کیا ہے دوسری قسم؟ وہ چیزیں جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے۔ فَأَرْبَعَةٌ، پس وہ چار ہیں۔ کتنی چیزیں ہیں جن سے احکام کا تعلق؟ چار ہیں بھئی۔ یاد رکھیے یہ ایک سبب ہے، علت ہے، شرط ہے اور علامت۔ یہ آپ کے حاشیے میں دی ہوئی ہیں، حاشیہ دیکھ سکتے ہیں فَأَرْبَعَةٌ پر دیا ہوا ہے۔ چار چیزیں ہیں بھئی: سبب، علت، شرط اور علامت۔

تو کہتے ہیں، پس یہ چار ہیں۔ الْأَوَّلُ السَّبَبُ، پہلا جو ہے وہ سبب ہے۔ وَهُوَ أَقْسَامٌ أَرْبَعَةٌ، اور یہ سبب جو ہے چار قسم پر ہے۔ الْأَوَّلُ سَبَبٌ حَقِيقِيٌّ، اول کیا ہے؟ سبب حقیقی۔ جی۔ وَهُوَ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ، اور وہ ہے سبب حقیقی جو طریق ہو حکم تک، طریقہ ہو کس تک؟ حکم تک۔ أَيْ مُفْضِيًا إِلَيْهِ فِي الْجُمْلَةِ، یعنی اس کو پہنچانے والا ہو حکم تک بھئی فی الجملہ مجموعی اعتبار سے۔ بِخِلَافِ الْعَلَامَةِ، بخلاف کس کے؟ علامت کے، فَإِنَّهَا دَالَّةٌ عَلَيْهِ لَا مُفْضِيَةٌ إِلَيْهِ، اس لیے کیونکہ علامت جو ہے وہ حکم پر دلالت کرنے والی ہوتی ہے، اس تک پہنچانے والی نہیں ہوتی۔ تو مَا يَكُونُ، بھئی چار چیزیں ہوئیں بیان: سبب، علت، شرط اور علامت بھئی۔ اب یہ سبب، پہلے سبب کی تعریف کر رہے ہیں، اور وہ سبب جو سبب حقیقی ہو، سبب حقیقی۔ اور بتلا رہے ہیں وہ سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچانے والا ہو، مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ، جو حکم تک پہنچانے والا ہو۔ یہ قید لگائی تو علامت کو نکال دیا، کیونکہ علامت پہنچانے والی نہیں ہوتی، صرف دلالت کرتی ہے۔ صرف کیا کرتی ہے؟ دلالت۔ ہاں، وہ پہنچانے والی نہیں ہوتی، وہ صرف بتلانے والی ہوتی ہے کہ حکم ہے یا نہیں۔

مِنْ غَيْرِ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهِ وُجُوبُ الْحُكْمِ، بغیر اس کے کہ اضافت کی جائے، نسبت کی جائے اس کی طرف حکم کے وجوب کی۔ سبب حقیقی وہ ہے جو، تعریف متن کی تعریف پہ بار بار نظر رکھنا بھئی۔ سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچانے والا ہو بغیر اس کے کہ نسبت کی جائے اس کی طرف حکم کے وجوب کی۔ سبب حقیقی حکم تک پہنچاتا تو ہے، لیکن حکم کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جاتی۔ وجوب حکم کی نسبت سبب کی طرف نہیں کی جاتی۔ یہ قید جو لگائی، اس کے ذریعے علت کو نکال دیا، کیونکہ علت کی طرف حکم کی نسبت کی جاتی ہے۔ حکم کی طرف، حکم کی علت، علت کی طرف وجوب حکم کی نسبت کی جاتی ہے۔ علت پائی جائے تو وجوب حکم آجاتا ہے بھئی۔ تو سبب بھی حکم تک پہنچاتا ہے، علت بھی حکم تک پہنچاتی ہے، لیکن فرق کیا ہے؟ سبب میں حکم کی نسبت، وجوب کی نسبت سبب کی طرف نہیں ہوتی، جبکہ علت میں علت کی طرف وجوب حکم کی نسبت۔ تو جب انہوں نے کہا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهِ وُجُوبُ الْحُكْمِ، بغیر اس کے کہ اس کی طرف نسبت کی جائے وجوب حکم کی، کس کو نکال دیا؟ علت کو۔ كَمَا يُضَافُ ذٰلِكَ إِلَى الْعِلَّةِ، جیسے کہ نسبت کی جاتی ہے اس وجوب حکم کی علت کی طرف۔

وَلَا وُجُودُ، اور نہ ہی وجود کی۔ یعنی اس وجود کا عطف ہے وُجُوبُ الْحُكْمِ پر۔ اس کی طرف حکم کے وجوب کی بھی نسبت نہ ہو، وہ سبب حقیقی کی بات چل رہی ہے، اور حکم کے وجود کی نسبت بھی اس کی طرف نہ ہو۔ اس کے ذریعے شرط کو نکال دیا۔ کس کو نکال دیا؟ شرط۔ شرط ہے تو مشروط ہے، شرط نہیں تو مشروط بھی نہیں۔ تو حکم کے وجود کی نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ شرط کی طرف بھئی، شرط پوری ہو۔ جیسے، جیسے زکوۃ، نصاب کے بقدر مال ہو تو کیا اس میں فوراً زکوۃ آجاتی ہے یا شرط حولان حول کا ہونا ضروری؟ شرط کا ہونا ضروری بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو شرط کی طرف حکم کے وجود کی نسبت کی جاتی ہے۔ تو کہتے ہیں مِنْ غَيْرِ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهِ وُجُوبُ الْحُكْمِ وَلَا وُجُودُ، بغیر اس کے کہ اس سبب کی طرف نسبت کی جائے حکم کے وجوب کی اور نہ اس کے وجود کی، كَمَا يُضَافُ ذٰلِكَ إِلَى الشَّرْطِ، جیسے کہ نسبت کی جاتی ہے اس کی یعنی وجود کی إِلَى الشَّرْطِ کس کی طرف؟ شرط کی طرف۔

وَلَا يُعْقَلُ فِيهِ مَعَانِي الْعِلَلِ، اور نیز یہ جو سبب حقیقی ہے اس میں سمجھ میں نہ آتے ہوں کوئی علتوں والے معانی۔ اس میں کوئی علتوں والا معنیٰ بھی نہ پایا جائے بھئی۔ علتوں والا معنیٰ۔ سبب حقیقی کی بات چل رہی ہے۔ اس لیے کیونکہ بتلائیں گے آگے آپ کو، ایک سبب وہ ہے جس میں شبہ علت ہے، علت ہونے کا شبہ ہے۔ ایک وہ سبب ہے جس میں علت ہونے والا معنیٰ پایا جا رہا ہے۔ ہم تعریف کر رہے ہیں سبب حقیقی کی۔ سبب حقیقی وہ سبب بھی نہ ہو جس میں شبہ علت ہو، وہ سبب بھی نہ ہو جس میں معنیٰ علت ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو لہٰذا وَلَا يُعْقَلُ فِيهِ مَعَانِي الْعِلَلِ، اس میں علتوں

کے معانی بھی سمجھ میں نہ آتے ہوں، یعنی وہ بھی کسی طور پر اس میں پائے نہ جاتے ہوں، تو پھر سبب حقیقی ہو گا۔ اگر اس میں علتوں والا معنیٰ پایا جائے، پھر یہ سبب حقیقی نہ رہا بلکہ یہ کیا بن گیا؟ وہ سبب جس میں شبہ علت ہے یا جس میں معنیٰ علت ہے، جو آگے قسمیں آنے والی ہیں۔

لٰكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ، جی۔ وَلَا يُعْقَلُ فِيهِ مَعَانِي الْعِلَلِ، اور نہ سمجھ میں آتا ہو اس کے اندر کوئی علتوں والے معانی بِوَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ، کسی وجوہ میں سے کسی بھی اعتبار سے۔ بِحَيْثُ لَا يَكُونُ لَهُ تَأْثِيرٌ فِي وُجُودِ الْحُكْمِ أَصْلًا، اس حیثیت سے کہ اس کی کوئی تاثیر نہ ہو حکم کے وجود میں اصلاً سرے سے ہی، لَا بِوَاسِطَةٍ وَلَا بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ، نہ تو واسطے کے ذریعے اور نہ بغیر واسطے کے، کسی طرح کی بھی کوئی تاثیر نہ ہو حکم کے وجود میں۔ إِذْ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ، اس لیے کیونکہ اگر ایسا ہوا، لَمْ يَكُنْ سَبَبًا حَقِيقِيًّا، تو پھر یہ سبب حقیقی نہ رہے گا۔ بَلْ سَبَبًا لَهُ، بلکہ یہ اس کا ایسا سبب، بلکہ یہ، بَلْ سَبَبًا، بلکہ ایسا سبب ہو گا لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَّةِ، جس میں کیا ہو؟ شبہ علت ہو۔ سَبَبًا ہے موصوف، لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَّةِ یہ مبتدا خبر مل کر یہ صفت ہے سَبَبًا کی۔ سَبَبًا ایسا سبب لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَّةِ جس میں شبہ علت ہو۔ أَوْ سَبَبًا یا ایسا سبب فِيهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ جس میں کیا ہو گا؟ معنیٰ علت ہو گا بھئی۔ یہاں بھی سَبَبًا موصوف اور فِيهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ پورا جملہ اسمیہ اس کی صفت بھئی۔

لٰكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ أَيْ بَيْنَ السَّبَبِ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ، لیکن بیچ میں آئے بَيْنَهُ أَيْ بَيْنَ السَّبَبِ کس کے بیچ میں آئے؟ سبب وَبَيْنَ الْحُكْمِ اور حکم کے بیچ میں عِلَّةٌ ایسی علت لَا تُضَافُ إِلَى السَّبَبِ، جس کی نسبت سبب کی طرف نہیں۔ حکم اور سبب کے درمیان ایسی علت آنی چاہیے جس علت کی نسبت سبب کی طرف نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ توجہ ہے سبق کی طرف؟ بات چل رہی ہے سبب حقیقی کی۔ ادھر دیکھیے بھئی، یہ ہے سبب حقیقی، یہ ہے حکم بھئی۔ یہ ہے سبب حقیقی اور یہ کیا ہے؟ حکم۔ درمیان میں ایک علت ہے دونوں کے۔ یہ سبب پہنچانے والا ہے حکم تک، لیکن درمیان میں ایک علت آرہی ہے۔ سبب سے پہلے، حکم سے پہلے کیا آرہی ہے؟ علت۔ اور یہ علت ایسی ہونی چاہیے جس کی نسبت اس سبب کی طرف نہ ہو کہ یہ اس سبب کی وجہ سے آئی ہے۔ یہ علت کس کی وجہ سے آئی ہے؟ سبب کی وجہ، اس لیے کیونکہ اگر یہ علت سبب کی وجہ سے آئی ہے تو وہ سبب اس علت کی علت بن جائے گا بھئی۔ وہ سبب کیا بن جائے گا؟ علت کی علت بن جائے گا، تو وہ سبب حقیقی نہ رہے گا۔ ہم تو بات کس کی کر رہے ہیں؟ جو سبب حقیقی ہو، یعنی خالص سبب ہے، اس میں کسی بھی درجے میں علت والا معنیٰ نہیں پایا جاتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنیٰ ہے وَلٰكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ أَيْ بَيْنَ السَّبَبِ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ إِلَى السَّبَبِ، لیکن بیچ میں آئے اس سبب اور اس حکم کے ایسی علت جس کی نسبت سبب کی طرف نہ ہو۔ إِذْ لَوْ كَانَتْ مُضَافَةً إِلَى السَّبَبِ، اس لیے کیونکہ اگر وہ علت اس کی نسبت سبب کی طرف ہو، وَالْحُكْمُ مُضَافٌ إِلَيْهَا، اور حکم جو ہے، وَالْحُكْمُ مُضَافٌ إِلَيْهَا، اور حکم جو ہے اس کی نسبت کس کی طرف ہے؟ علت۔

بھئی دیکھیے ابھی میں نے آپ کو بتایا ایک ہے سبب، پھر اس کے بعد کیا آئی؟ ایک علت آئی، اس کے بعد کیا آیا؟ حکم۔ لیکن یہ علت ایسی نہ ہونی چاہیے جس کی نسبت کس کی طرف ہو؟ سبب کی طرف، اس لیے کیونکہ اگر إِذْ لَوْ كَانَتْ مُضَافَةً إِلَى السَّبَبِ، اس لیے کیونکہ اگر اس علت کی نسبت کس کی طرف ہوئی؟ سبب کی طرف ہوئی، وَالْحُكْمُ مُضَافٌ إِلَيْهَا اور حکم کی نسبت علت کی طرف ہوئی، لَكَانَ السَّبَبُ عِلَّةَ الْعِلَّةِ، تو سبب کیا ہو گا؟ علت کی علت بن جائے گا، لَا سَبَبًا حَقِيقِيًّا نہ کہ سبب حقیقی، عَلَى مَا سَيَأْتِي بنا بر اس کے جو عنقریب آرہا ہے۔

یہاں تک بات سمجھ میں آئی بھئی؟ سبب حق، بتلایا سبب کی چار قسمیں ہیں۔ سبب کی پہلی قسم بتلائی صرف متن متن پہ نظر رکھنا۔ سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچانے والا ہو، اس کی طرف نہ تو وجوب حکم کی نسبت کی جائے، نہ وجود حکم کی نسبت ہو، نہ اس سبب کے اندر علتوں کے معانی میں سے کوئی معنیٰ سمجھ میں آتا ہو، اور نیز اس سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت پائی جائے جس کی نسبت سبب کی طرف نہ کی جاتی ہو بھئی۔ یہ ساری چیزیں ہوں گی تو یہ کیا ہو گا؟ سبب حقیقی ہو گا۔

دیکھیے مثال سے بات اور واضح ہو جائے گی۔ كَدَلَالَةِ إِنْسَانٍ عَلَى مَالِ إِنْسَانٍ أَوْ نَفْسِهِ لِيَسْرِقَهُ أَوْ يَقْتُلَهُ، جیسے دلالت کرنا ایک انسان کی دوسرے انسان کے مال پر۔ کسی نے کسی دوسرے کو بتایا بھئی فلاں کے فلاں گھر میں بڑا مال پڑا ہے بھئی۔ یا کہ ایک دشمن تھا، کسی دوسرے کی تلاش میں تھا، دوسرے نے بتلایا وہ جو تمہارا دشمن ہے آج کل فلاں جگہ پر ہے، تو رہنمائی کی۔ تو دوسرے کے مال پر رہنمائی کی یا اس کی ذات پر کیا کر دی؟ رہنمائی کر دی۔ یہ جس کے، جس کو بتلایا گیا، یہ چور گیا، اس نے اس کا مال چرا لیا۔ یا یہ دشمن گیا اور اس نے اس کو قتل کر دیا۔ تو یاد رکھیے، یہ جو بتلانے والا ہے اس پر کوئی ضمان نہیں آئے گا، کیونکہ یہ سبب حقیقی ہے، سبب محض ہے بھئی۔ اس پر کوئی ضمان نہیں آئے گا۔

دیکھیے، یہاں پر درمیان میں ایک علت پائی جا رہی ہے: چوری کرنے والا یا وہ قتل کرنے والا۔ اور اس چوری کرنے والے یا قتل کرنے والے کی نسبت بتلانے والے کی طرف نہیں۔ کیوں، کیونکہ یہ ضروری نہیں جب بھی کوئی کسی چور کو بتلائے فلاں جگہ مال ہے تو وہ ضرور چوری کرے، ہو سکتا ہے اللہ اسے توبہ کی توفیق دے وہ چوری کرے ہی نا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ وہ اپنے اختیار سے چوری کر رہا ہے، پہلے نے صرف رہنمائی کی ہے۔ یا دوسرے نے جیسے جا کر قتل کیا، وہ اپنے اختیار سے قتل کر رہا ہے۔ تو کسی کو دشمن کے بارے میں بتلایا جائے تو یہ ضروری تو نہیں وہ جا کر اس کو قتل ہی کرے، یا ہر حال میں وہ قتل ہی کرے گا اس کو جا کر، ہو سکتا ہے اللہ اس کو توبہ کی توفیق دے دیں وہ قتل کرے ہی نا۔ تو وہ جو قتل کر رہا ہے وہ اپنے اختیار سے کر رہا ہے، اس کی نسبت اس سبب کی طرف نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

كَدَلَالَةِ إِنْسَانٍ عَلَى مَالِ إِنْسَانٍ، جیسے رہنمائی کرنا کسی ایک انسان کی دوسرے انسان کے مال پر، أَوْ نَفْسِهِ یا اس کی ذات

پر، لِيَسْرِقَهُ تاکہ یہ دوسرا جو ہے اس کو کیا کرلے؟ چوری، اس مال کو چوری کرلے، أَوْ يَقْتُلَهُ یا اس کو قتل کردے۔ فَإِنَّهَا سَبَبٌ حَقِيقِيٌّ لِلسَّرِقَةِ، یہ سبب حقیقی ہے چوری کے لیے وَالْقَتْلِ اور قتل کے لیے، یہ جو دلالت کی۔ لِأَنَّهَا تُفْضِي إِلَيْهِ، اس لیے کیونکہ یہ اس تک پہنچاتا ہے، مِنْ غَيْرِ أَنْ تَكُونَ مُوجِبَةً أَوْ مُوجِدَةً لَهُ، بغیر اس کے کہ یہ اس کو واجب کرنے والا ہو یا اس کو وجود دے۔ یہ اس کو واجب نہیں کرتا یا اس کو وجود نہیں دیتا۔ وَلَا تَأْثِيرَ لَهَا فِي فِعْلِ السَّرِقَةِ أَصْلًا، اور اس کا کوئی، اس کی کوئی، اس دلالت کی کوئی تاثیر نہیں ہے چوری کے فعل میں سرے سے ہی۔ لٰكِنْ تَخَلَّلَ بَيْنَ الدَّلَالَةِ وَبَيْنَ السَّرِقَةِ، لیکن بیچ میں آگئی اس دلالت کے اور چوری کے درمیان عِلَّةٌ ایک ایسی علت غَيْرُ مُضَافَةٍ إِلَى الدَّلَالَةِ جس کی نسبت دلالت کی طرف نہیں ہے۔ ایک ایسی علت آگئی بھئی۔ وہ کیا ہے بیچ میں جو علت آئی؟ کہتے ہیں وَهُوَ فِعْلُ السَّارِقِ الْمُخْتَارِ، وہ فعل ہے اس چور کا الْمُخْتَارِ جو مختار وہ اختیار والا ہے، وَقَصْدُهُ اور اس کا قصد۔ اس سارق کا فعل اور اس کا قصد ہے۔ إِذْ لَا يَلْزَمُ أَنَّ مَنْ دَلَّهُ أَحَدٌ عَلَى فِعْلِ سُوءٍ، اس لیے کیونکہ لازم نہیں آتا کہ کوئی شخص اگر رہنمائی کرے کسی ایک کی عَلَى فِعْلِ سُوءٍ برے فعل پر، أَنْ يَفْعَلَهُ الْمَدْلُولُ الْبَتَّةَ، کہ مدلول اس کو پھر قطعی طور پر کرے۔ بَلْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُوَفِّقُهُ، بَلْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُوَفِّقُهُ عَلَى تَرْكِهِ، بلکہ شاید اللہ اس کو توفیق دے دے اس کے چھوڑنے کی مَعَ دَلَالَتِهِ باوجود اس کی رہنمائی کے۔ فَإِنْ وَقَعَ مِنْهُ السَّرِقَةُ، پس اگر اس سے، اس چور سے چوری واقع ہوئی، أَوِ الْقَتْلُ یا اس قاتل سے، وہ دشمن سے، دوسرے انسان سے قتل واقع ہوا، یا چوری واقع ہوئی، یعنی اس نے چوری کرلی یا قتل کرلیا، لَا يَضْمَنُ الدَّالُّ شَيْئًا، تو وہ دلالت کرنے والا ضامن نہیں ہوگا کسی بھی چیز کا، لِأَنَّهُ صَاحِبُ سَبَبٍ مَحْضٍ لَا صَاحِبُ عِلَّةٍ، اس لیے کیونکہ وہ صرف سبب والا ہی ہے یعنی صاحب سبب ہی ہے صرف، لَا صَاحِبُ عِلَّةٍ صاحب علت نہیں ہے۔

وَعَلَى هٰذَا، اور اسی بنا پر، فَيَنْبَغِي، اس پر اشکال ہوتا ہے بھئی۔ اشکال یہ کہ اگر کوئی شخص کسی ظالم بادشاہ کے پاس کسی کی چغلی کرے، کیا کرے؟ چغلی۔ کسی کی چغلی کرتا ہے ناحق طور پر، یہاں تک کہ بادشاہ پھر اس، جس کی شکایت لگائی گئی تھی، بادشاہ اس سے بھاری جرمانہ مال وصول کرلیتا ہے، زبردستی چھین لیتا ہے۔ تو اس صورت میں یہ سعی کرنے والا سبب محض ہے، سبب حقیقی ہے۔ چغلی کرنے والا کون ہے؟ سبب محض۔ اور باقی مال لینے والا تو کون ہے؟ بادشاہ۔ تو علت درمیان میں ہے، یہ سبب حقیقی ہے چغلی کرنے والا، اس پر ضمان نہیں آنا چاہیے۔ لیکن متاخرین کیا کہتے ہیں؟ اس پر ضمان آئے گا۔ حالانکہ آپ نے ہمیں بتایا سبب حقیقی پر ضمان نہیں آتا۔ اس کا جواب دے رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَعَلَى هٰذَا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَضْمَنَ مَنْ سَعَى إِلَى سُلْطَانٍ ظَالِمٍ، بنا بر اس کے تو مناسب یہ ہے کہ ضامن نہ ہو وہ شخص جس نے چغلی کی إِلَى سُلْطَانٍ ظَالِمٍ کس کی طرف؟ ظالم بادشاہ کی طرف۔ سَعَى کے معنیٰ چغلی کرنے کے ہیں بھئی۔ جس نے چغلی کی ظالم بادشاہ کے پاس فِي حَقِّ أَحَدٍ کسی ایک آدمی کے حق میں بِغَيْرِ حَقٍّ ناحق طور پر، حَتَّى غَرَّمَهُ مَالًا یہاں تک کہ ضمان ڈالا اس پر، ضامن بنایا اس کو، تاوان لیا اس سے بادشاہ نے مَالًا مال بھئی، بادشاہ نے اس سے تاوان میں کیا لیا؟ مال، جس بیچارے کی چغلی کی گئی تھی اس سے مال لے لیا، تو اس پر ضمان نہیں آنا چاہیے لِأَنَّهُ صَاحِبُ سَبَبٍ مَحْضٍ اس

لیے کیونکہ وہ تو محض صاحب سبب ہے۔ لٰكِنْ أَفْتَى الْمُتَأَخِّرُونَ، لیکن فتویٰ دیا ہے متاخرین نے بِضَمَانِهِ اس کے ضامن ہونے کا، لِفَسَادِ الزَّمَانِ زمانے کے فاسد ہونے کی وجہ سے بِالسَّعْيِ الْبَاطِلِ، سعی باطل، باطل چغلی کے ساتھ، وَكَثْرَةِ السُّعَاةِ فِيهِ اور اس میں چغل خوروں کی کثرت کی وجہ سے۔ کہتے ہیں زمانہ چونکہ فاسد آگیا ہے، چغل خور بہت زیادہ بڑھ گئے ہیں، بلا وجہ دوسروں کو تکلیف پہنچاتے ہیں، اگر ضمان واجب نہ کیا جائے تو پھر تو ہر ایک اس طرح کرے گا۔ لہٰذا اس پر کیا آئے گا؟ ضمان آئے گا جس نے ناحق کسی کے لیے سبب بنا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَأَمَّا الْمُحْرِمُ الدَّالُّ عَلَى صَيْدٍ فَإِنَّمَا ضَمِنَ قِيمَتَهُ، تو باقی، جی، یہ ایک اور اعتراض کا جواب۔ اعتراض یہ کہ آپ نے کہا سبب حقیقی جو ہے اس پر ضمان نہیں آنا چاہیے، حالانکہ محرم حالت احرام میں جو ہے، حالت احرام میں آپ نے پڑھا کہ شکار، بہت سے امور ممنوع ہوتے ہیں جیسے شکار کھیلنا، ناخن کاٹنا وغیرہ، تو شکار کھیلنا بھی ممنوع۔ تو محرم جو ہے وہ سبب محض بنتا ہے کسی کے لیے، یعنی رہنمائی کرتا ہے کسی دوسرے کو بتلاتا ہے وہ دیکھو یا اس درخت کے پیچھے یا اس جھاڑی کے پیچھے شکار ہے۔ غیر محرم کی رہنمائی کر دی، کس نے کی؟ محرم نے۔ اس غیر محرم نے اس کو شکار کر لیا۔ تو فقہاء لکھتے ہیں اس محرم پر بھی ضمان آئے گا۔ حالانکہ یہ تو سبب حقیقی ہے، شکار کھیلنے والا تو اور شخص ہے جو اپنے اختیار سے پھر کیا کرتا ہے؟ شکار۔ تو اس پر کیوں ضمان آیا محرم پر؟ اس کا جواب دے رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَأَمَّا الْمُحْرِمُ الدَّالُّ عَلَى صَيْدٍ اور باقی وہ محرم جو رہنمائی کرنے والا ہے شکار پر، فَإِنَّمَا ضَمِنَ قِيمَتَهُ پس وہ ضامن ہو گا اس شکار کی قیمت کا، لِأَنَّهُ تَرَكَ الْأَمَانَ الْمُلْتَزَمَ بِإِحْرَامِهِ، اس لیے کیونکہ اس نے اس امان کو چھوڑ دیا ہے جس کا التزام کیا تھا اس نے اپنے احرام کے ساتھ۔ بھئی اس نے جب احرام باندھا تھا تو کس چیز کا التزام کیا تھا؟ کسی چیز کو تکلیف نہیں دے گا، اللہ کے گھر کی طرف جا رہا ہے، لہٰذا کسی چیز کو تکلیف نہیں، ہر چیز کو اس کی طرف سے امان ہے۔ ہر چیز کو اس کی طرف سے امان ہے، تو اس امان کا اس نے اپنے اوپر التزام کیا تھا، اپنے اوپر لازم کیا تھا کہ میں کسی چیز کو تکلیف نہیں دوں گا، ہر چیز مجھ سے مامون ہو گی۔ تو جب اس نے شکار پر رہنمائی کی، تو وہ جو امان جس کا اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا، خود ہی اس کو کیا کر دیا؟ چھوڑ دیا، ترک کر دیا، اس وجہ سے اس پر کیا آئے گا؟ ضمان۔ یہ معنیٰ ہے لِأَنَّهُ تَرَكَ الْأَمَانَ الْمُلْتَزَمَ بِإِحْرَامِهِ اس لیے کیونکہ اس نے چھوڑ دیا اس امان کو جس کا اس نے التزام کیا تھا بِإِحْرَامِهِ اپنے احرام کے ساتھ، بِفِعْلِ الدَّلَالَةِ، کس طرح، کس وجہ سے؟ دلالت کے فعل کی وجہ سے اس نے اس امان کو چھوڑ دیا جب اس نے رہنمائی کی۔

كَالْمُودَعِ، جیسے کہ مودع بھئی، جس کے پاس امانت رکھوائی گئی، إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيعَةِ جب اس نے رہنمائی کی کسی چور کی امانت پر، يَضْمَنُ تو وہ ضامن ہو گا لِكَوْنِهِ تَارِكًا لِلْحِفْظِ الْمُلْتَزَمِ، اس لیے کیونکہ اس نے چھوڑ دیا اس حفاظت کو جس کا اس نے التزام کیا تھا۔ بھئی ایک شخص ہے، اس کے پاس آپ نے امانت رکھوا دی، امانت جس کے پاس رکھوائی وہ ہے مودع۔ اس کے ذمے کیا ضروری ہے؟ اب اس چیز کی حفاظت کرے۔ لہٰذا اگر وہ کسی چور کو بتلاتا ہے کہ میرے

فلاں جگہ پر مال پڑا ہوا ہے تو یہ چور جا کر اس کو چوری کر لے، تو اب دیکھیے یہ سبب ہے، لیکن یہاں پر اس پر ضمان آئے گا۔ کیوں ضمان آئے گا؟ اس لیے کیونکہ اس نے تو کس چیز کی ذمہ داری لی تھی؟ حفاظت کی۔ اس نے اس حفاظت کو چھوڑ دیا جس کی ذمہ داری لی تھی، اس وجہ سے اس پر کیا آئے گا؟ ضمان۔ یہ معنیٰ ہے يَضْمَنُ لِكَوْنِهِ تَارِكًا لِلْحِفْظِ الْمُلْتَزَمِ، وہ ضامن ہو گا اس لیے کیونکہ وہ چھوڑنے والا ہے اس حفاظت کو جس کا اس نے التزام کیا تھا۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا وَالْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۲۹: فصل فی متعلقات الاحکام (۳): سبب کی اقسام (سببِ حقیقی، سببِ مجازی اور سبب فیہ شبہ العلۃ) اور ان کے احکام

نور الانوار صفحہ: ۲۷۰ — بتاریخ: ۱۲ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

فَإِنْ أُضِيفَتِ الْعِلَّةُ الْمُتَخَلِّلَةُ بَيْنَ السَّبَبِ وَالْحُكْمِ إِلَيْهِ أَيْ إِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَلِ فِي وُجُوبِ الضَّمَانِ عَلَيْهِ لِأَنَّ الْحُكْمَ حِينَئِذٍ مُضَافٌ إِلَى الْعِلَّةِ وَالْعِلَّةَ مُضَافَةٌ إِلَى السَّبَبِ فَكَانَ السَّبَبُ عِلَّةَ الْعِلَّةِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گزشتہ سبق میں ہم نے ان چیزوں کے بارے میں پڑھنا شروع کیا تھا جو احکام سے متعلق ہوتی ہیں، اور آپ نے پڑھا تھا احکام سے چار چیزیں متعلق ہوتی ہیں: سبب، علت، شرط اور علامت۔ پھر اس میں سے سب سے پہلے جو ہے سبب کا بیان شروع ہوا، اور آپ نے پڑھا کہ سبب جو ہے وہ چار قسم پر ہے۔ ان چار قسموں میں سے ایک قسم آپ نے پڑھ لی تھی اور جس کا نام انہوں نے سببِ حقیقی رکھا۔ کیا نام رکھا تھا؟ سببِ حقیقی۔ اور بتلایا تھا سببِ حقیقی وہ ہو جو حکم تک پہنچانے والا ہو، البتہ حکم کے وجوب کی یا حکم کے وجود کی نسبت اس کی طرف نہ کی جاتی ہو، اور نیز اس سبب کے اندر علتوں والا معنی بھی نہ پایا جاتا ہو، اور نیز اس سبب اور حکم کے درمیان کوئی ایسی علت، کے درمیان ایسی علت آتی ہو جس کی نسبت اس سبب کی طرف نہ کی جاتی ہو۔ حکم اور سبب کے درمیان ایسی علت آتی ہو جس کی نسبت سبب کی

طرف نہ کی جاتی ہو، کیونکہ اگر علت کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی تو سبب، یہ سببِ حقیقی نہ رہے گا یہ تو عِلَّةُ الْعِلَّةِ بن جائے گا۔ کیا بن جائے گا؟ عِلَّةُ الْعِلَّةِ بھئی، یہ پہلی قسم تھی بھئی۔

اب دوسری قسم بتلانے لگے ہیں: فَإِنْ أُضِيفَتِ الْعِلَّةُ الْمُتَخَلِّلَةُ اگر نسبت کی جائے اس علت کی، اَلْمُتَخَلِّلَةُ جو بیچ میں آنے والی ہے، کس کے بیچ میں؟ بَيْنَ السَّبَبِ وَالْحُكْمِ سبب اور حکم کے۔ میں نے بتلایا تھا بھئی، دیکھیے یہ تین چیزیں ہیں: ایک سبب ہے، اور اس کے بعد علت ہے، اور علت کے بعد کیا ہے؟ حکم۔ تو دیکھیے سبب اور حکم کے درمیان کیا آگئی؟ علت آگئی۔ سببِ حقیقی کے اندر یہ علت ایسی تھی جس کی نسبت سبب کی طرف نہیں کی جاتی تھی۔ سبب کی طرف نہیں، کیونکہ اگر سبب کی طرف کی جائے تو سبب کیا بن جائے گا؟ وہ سببِ حقیقی نہ رہے گا وہ تو عِلَّةُ الْعِلَّةِ بن جائے گا۔ اب دوسری قسم بیان کرنے لگے ہیں جس میں علت کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی۔ جب علت کی نسبت سبب کی طرف کی جا رہی ہے تو سبب کیا بن گیا عِلَّةُ الْعِلَّةِ، تو اس میں علتوں والا معنی آگیا۔ کیا آگیا؟ علتوں والا معنی آگیا۔ تو یہ دوسری قسم ہے سبب کی جس میں علتوں والا معنی پایا جائے۔

تو یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ اگر نسبت کی جائے اس علت کی جو بیچ میں آرہی ہے سبب اور حکم کے، إِلَيْهِ أَيْ إِلَى السَّبَبِ کس کی طرف نسبت کی جائے؟ سبب کی طرف اس علت کی نسبت کی جائے، تو صَارَ لِلسَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَلِ تو سبب کے لیے علتوں والا حکم ہو جائے گا بھئی، سبب کس کے حکم میں ہو گا؟ علت کے۔ کس چیز میں؟ کہتے ہیں فِي وُجُوبِ الضَّمَانِ عَلَيْهِ اس سبب پر ضمان کے واجب ہونے میں۔ یعنی اس سبب پر بھی کیا آجائے گا؟ ضمان آجائے گا، جس طرح کہ علت پر ضمان آتا ہے تو یہاں کس پر آجائے گا؟ سبب، کیونکہ یہ سبب کس کے درجے میں ہے؟ علت کے درجے میں ہے کیونکہ یہ عِلَّةُ الْعِلَّةِ ہے بھئی۔

لِأَنَّ الْحُكْمَ حِينَئِذٍ مُضَافٌ إِلَى الْعِلَّةِ اس لیے کیونکہ حکم جو ہے اس وقت اس کی نسبت علت کی طرف ہو گی۔ ترتیب یاد ہے؟ سب سے پہلے کون ہے؟ سبب، اس کے بعد علت، اس کے بعد حکم۔ اور یہ علت کس قسم کی ہے؟ دوسری قسم ہم پڑھ رہے ہیں۔ ایسی علت ہے جس کی نسبت کس کی طرف کی جا رہی ہے؟ سبب کی طرف، تو سبب کیا ہوا؟ عِلَّةُ الْعِلَّةِ۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں لِأَنَّ الْحُكْمَ حِينَئِذٍ مُضَافٌ إِلَى الْعِلَّةِ اس لیے کیونکہ حکم جو ہے اس وقت اس کی نسبت ہو گی علت کی طرف، وَالْعِلَّةَ مُضَافَةٌ إِلَى السَّبَبِ اور علت کی نسبت کس کی طرف ہو گی؟ سبب کی طرف، فَكَانَ السَّبَبُ عِلَّةَ الْعِلَّةِ اور تو سبب کیا ہو گا؟ عِلَّةُ الْعِلَّةِ۔ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ السَّبَبِ اور یہ دوسری قسم ہے سبب کی بھئی۔ یہ کیا ہے؟ دوسری قسم ہے سبب کی۔

وَفِيهِ فَائِدَةُ الْاِحْتِرَازِ عَنْ قَوْلِهِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ إِلَى السَّبَبِ اور اس میں ہے احتراز کا فائدہ مصنف کے قول جو ہے عِلَّةٌ

لَا تُضَافُ إِلَى السَّبَبِ۔ پہلی، سبب کی جو پہلی قسم بیان کی تھی اس میں کیا قید لگائی تھی؟ کہ اس علت کی نسبت سبب کی طرف نہ کی جاتی ہو۔ تو اس کے ذریعے اسی قسم سے احتراز تھا جو ہم پڑھ رہے ہیں، اس میں علت کی نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ سبب کی طرف۔ پہلی قسم میں تھا علت کی نسبت سبب کی طرف نہیں کی جاتی تھی، اور اس قسم میں علت کی نسبت سبب کی طرف کی جاتی ہے۔ تو یہی بیان کر رہے ہیں یہ اسی کا، یہ اسی سے احتراز کا فائدہ تھا مصنف کے قول جو ہے عِلَّةٌ لَا تُضَافُ إِلَى السَّبَبِ کے اندر جو متن میں آیا تھا۔

كَسَوْقِ الدَّابَّةِ وَقَوْدِهَا جیسے دابہ، جانور کو ہانکنا وَقَوْدِهَا اور اس کو آگے سے کھینچنا۔ بھئی دیکھیے ایک ہوتا ہے سَائِق، ایک ہوتا ہے قَائِد، آپ پڑھ چکے ہیں۔ سَائِق جو جانور کو، جانور آگے ہو اور ہانکنے والا پیچھے، یہ سَائِق کہلاتا ہے۔ اور اگر جانور لے جانے والا آگے اور جانور اس کے پیچھے تو اس کو قَائِد کہا جاتا ہے۔ اسی سے یہ قائد بھی ہے جو ہم اردو میں استعمال کرتے ہیں قوم کا قائد بھئی، یعنی وہ قوم کے آگے ہوتا ہے اور ساری قوم اس کے پیچھے ہوتی ہے۔ كَسَوْقِ الدَّابَّةِ وقت، اسی سَائِق سے یہ سَائِق جو ہے وہ سَوْق سے ہے اور قَائِد کس سے ہے؟ قَوْد سے ہے۔ كَسَوْقِ الدَّابَّةِ وَقَوْدِهَا جیسے جاندار کا ہانکنا وَقَوْدِهَا اور اس کو آگے سے کھینچنا، آگے سے لے جانا، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا سَبَبٌ۔

بھئی صورت یہ ہے، ایک شخص ہے وہ سائق ہے یا قائد ہے، جانور کو لے کر جا رہا ہے، جانور کو۔ اس جانور نے راستے میں کسی دوسرے کی چیز کو روند ڈالا، اس کا مالی نقصان کر دیا۔ یا کسی شخص پر اس جانور نے قدم رکھ دیے اور وہ شخص مارا گیا، راستے میں بیٹھا تھا یا لیٹا تھا، کوئی بچہ تھا اس کو جانور نے مار دیا۔ اب دیکھیے یہاں پر یہ جو سائق یا قائد ہے، یہ جو سوق یا قود ہے، یہ جو ہانکنا یا آگے سے کھینچ کر لے جانا ہے، یہ ہے سبب۔ اور وہ جو جانور نے تلف کیا وہ ہے حکم بھئی۔ اور اس تلف کی، وہ اس تلف کی کے لیے یہ سوق یا قود سبب ہے۔ وہ ہے حکم اس جانور کا اس چیز کو تلف کرنا وہ ہے حکم۔ اور سبب کیا ہے؟ یہ سوق یا قود۔ لیکن درمیان میں علت ہے اس تلف کی وہ جانور کا اس چیز کو روندنا، وہ علت وہ ہے بھئی۔ جانور کے روندنے سے وہ چیز ہلاک ہوئی ہے یا تباہ ہوئی ہے تو وہ جانور کا فعل ہوا علت۔ اور کس کے درمیان ہے یہ علت؟ سبب اور حکم کے درمیان ہے۔ حکم کیا تھا؟ وہ تلف، اس چیز کا تلف ہونا۔ اور سبب کیا تھا؟ سوق یا قود۔ اور درمیان میں علت کیا آئی؟ وہ جانور کا فعل۔

لیکن یہ علت ایسی ہے اس کی نسبت سوق یا قود کی طرف ہوتی ہے کہ یہ جانور کا روندنا کس وجہ سے ہے؟ سوق یا قود، یہ وہ جو اس نے ہانکا ہے یا جو لے کر جا رہا ہے اسی کی طرف نسبت کی جاتی ہے، کیونکہ جانور وہ جو ہے وہ تو جب اسے ہانکا جائے گا، لے جایا جائے گا وہ تو مجبور ہے چلنے پر بھئی، وہ اسی کے مطابق چلے گا۔ تو لہٰذا یہاں پر یہ سبب جو ہے یہ عِلَّةُ الْعِلَّةِ ہوئی، کیونکہ علت کے، جانور کے اس روندنے یا چلنے کی نسبت کس کی طرف ہے؟ سوق یا قود، تو سوق یا قود کس، کیا ہوا؟

عِلَّةُ الْعِلَّةِ۔ وہ تو مجبور ہے چلے گا جب اسے لے کر جا رہا ہے ایک شخص۔ تو لہٰذا یہ سبب یعنی سوق یا قود عِلَّةُ الْعِلَّةِ ہوا۔ اور جب یہ عِلَّةُ الْعِلَّةِ ہوا تو لہٰذا گویا یہ اس میں علت والا، اسی کا حکم ہو گیا، اور جب علت والا حکم ہوا تو اس میں ضمان آئے گا۔ اب اگر کسی شخص کو ہلاک کیا اس جانور نے، کسی بچے کو، تو اس کی دیت اس ہانکنے والے یا آگے کھینچ کر لے جانے والے پر آئے گی۔ یا کسی کا کوئی مالی نقصان کیا ہے تو اس کی قیمت کا ضمان کس پر آئے گا؟ اس، یہ سائق یا قائد پر آئے گا بھئی۔

كَسَوْقِ الدَّابَّةِ وَقَوْدِهَا جیسے کہ جانور کا ہانکنا اور اس کو آگے سے کھینچ کر لے جانا، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا سَبَبٌ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سبب ہے، یہ سوق اور قود میں سے ہر ایک سبب ہے، لِتَلَفِ مَا يُتْلَفُ بِوَطْئِهَا اس چیز کے ہلاک ہونے کا، لِتَلَفِ مَا اس چیز کے ہلاک ہونے کا يُتْلَفُ بِوَطْئِهَا جس کو اس نے تلف کیا بِوَطْئِهَا اپنے روندنے کے ذریعے، وطئ کا کیا معنی؟ روندنا، فِي حَالَةِ السَّوْقِ وَالْقَوْدِ سوق اور قود کی حالت میں۔ وَقَدْ تَخَلَّلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّلَفِ اور بیچ میں آیا اس سوق اور قود کے وَبَيْنَ التَّلَفِ اور تلف کے بیچ میں مَا وہ چیز هُوَ عِلَّةٌ لَهُ جو اس تلف کی علت ہے۔ بھئی وہ کیا؟ کہتے ہیں وَهُوَ فِعْلُ الدَّابَّةِ اور وہ جانور کا فعل ہے، اس کا روندنا ہے۔ لَكِنَّهُ مُضَافٌ إِلَى السَّوْقِ وَالْقَوْدِ لیکن اس جانور کے فعل کی نسبت کس کی طرف ہے؟ سوق اور قود کی طرف، لِأَنَّ الدَّابَّةَ لَا اخْتِيَارَ لَهَا فِي فِعْلِهَا اس لیے کیونکہ جانور کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اپنے فعل میں، سِيَّمَا إِذَا كَانَ أَحَدٌ سَائِقًا أَوْ قَائِدًا خاص طور پر جب کوئی اس کو لیے سائق یا قائد ہو، سَائِقًا أَوْ قَائِدًا لَهَا جب اس کے لیے کوئی سائق یا قائد ہو۔

وَالْعِلَّةُ لَيْسَتْ صَالِحَةً لِلْحُكْمِ اور یہ علت جو ہے وہ حکم بننے کی صلاحیت، یہ حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ حکم کی نسبت اس کی طرف کی جائے۔ جانور جو ہے اس کی طرف فعل کی نسبت کی جائے گی، اس کی طرف فعل کی نسبت نہیں کی جا سکتی، فَيُضَافُ التَّلَفُ إِلَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ تو نسبت کی جائے گی اس تلف کی عِلَّةُ الْعِلَّةِ کی طرف، فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى بَدَلِ الْمَحَلِّ ان چیزوں میں يَرْجِعُ إِلَى الْبَدَلِ جو کس کی طرف لوٹتی ہیں؟ إِلَى بَدَلِ الْمَحَلِّ محل کے بدل۔

بھئی دیکھیے یہاں دو چیزیں آئیں گی: ایک ہے بدلِ محل، محل کا بدل۔ محل کا بدل۔ محل کا بدل کیا؟ اگر کسی جانور، کسی بچے کو روندا ہے تو بدل میں کیا دینا پڑتا ہے؟ دیت، یہ ہے بدلِ محل۔ اور اگر کسی کا کوئی مالی نقصان کیا ہے، کوئی چیز پڑی ہوئی تھی اس کو جانور نے تباہ کر ڈالا، تو اب اس میں بدلِ محل کیا ہو گا؟ قیمت آئے گی۔ کیا آئے گی؟ قیمت۔ انسانی جان میں دیت آئے گی اور مالی چیزوں میں قیمت آئے گی۔ تو یہ ہیں بدلِ محل، یہ دیت اور قیمت بدلِ محل ہیں۔ تو بدلِ محل کی نسبت تو کس کی طرف کی جائے گی؟ عِلَّةُ الْعِلَّةِ کی طرف۔ بدلِ محل کی نسبت کس کی طرف؟ عِلَّةُ الْعِلَّةِ کی طرف۔ اور عِلَّةُ الْعِلَّةِ کیا ہے؟ وہ سوق یا قود، لہٰذا وہ سائق اور قائد پر آئے گا۔ دیت بھی اس پر آئے گی اور اس چیز کی قیمت بھی اس پر آئے گی بھئی۔ تو کہتے ہیں فَيُضَافُ التَّلَفُ إِلَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ پس تلف کی نسبت کی جائے گی عِلَّةُ الْعِلَّةِ کی طرف فِيمَا ان چیزوں کے اندر

يَرْجِعُ إِلَى بَدَلِ الْمَحَلِّ جو لوٹتی ہیں کس کی طرف؟ بدلِ محل کی طرف، وَهُوَ ضَمَانُ الدِّيَةِ وَالْقِيمَةِ اور وہ دیت اور قیمت کا ضمان ہے بھئی، ضمان ہے۔ یاد رکھیے ضَمَانُ الدِّيَةِ اور ضَمَانُ الْقِيمَةِ یہ اضافت بیانی ہے بھئی۔ اضافت کیا ہے؟ اضافتِ بیانی کس کو کہتے ہیں؟ میں کئی مرتبہ بیان کر چکا ہوں، جس میں مضاف الیہ مضاف کا بیان کرتا ہے۔ وہ ضمان کیا ہے؟ دیت ہی تو ہے، وہ ضمان کیا ہے؟ قیمت ہی تو ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو مضاف الیہ اسی کو بیان کر رہا ہے۔ تو کہتے ہیں وَهُوَ ضَمَانُ الدِّيَةِ وَالْقِيمَةِ اور وہ دیت اور قیمت کا ضمان ہے۔

وَأَمَّا فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى جَزَاءِ الْمُبَاشَرَةِ، یہ تو تھا بدلِ محل کی، بدلِ محل بھئی۔ وہ تو لوٹے گا علت اور علت کی طرف، اور باقی وہ چیزیں وَأَمَّا فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى جَزَاءِ الْمُبَاشَرَةِ اور باقی وہ چیزیں جو لوٹتی ہیں جزائے مباشرت، مباشرت کا معنی سرانجام دینا، کسی فعل کا کرنا۔ فعل کے کرنے کی جزا جو ہے، فعل کے کرنے کی جزا کی طرف جو چیزیں لوٹتی ہیں۔ کچھ چیزیں تو ایک فعل کے، ایک چیز کے بدل کے طور پر آتی ہیں۔ کس چیز پر؟ بدل کے طور پر، جیسے کیا آئی تھی؟ قیمت۔ وہ بدل کس چیز کا تھا؟ فعل کا بدل تھا یا اس محل کا بدل تھا جس کو اس نے تلف کیا؟ وہ اس محل کا بدل تھا۔ تو محل کا بدل جو ہے وہ تو لوٹے گا علت اور علت کی طرف، اس کی طرف اس کی نسبت کی جائے گی۔ اور جو فعل کا بدلہ ہے وہ اس عِلَّةُ الْعِلَّةِ کی طرف نہیں لوٹے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو جو بَدَلُ الْمَحَلِّ ہے اس کی نسبت تو، وہ کس پر آئے گا؟ عِلَّةُ الْعِلَّةِ۔ لیکن اس فعل کا بدلہ، اس کی جزا یا اس کی سزا وہ عِلَّةُ الْعِلَّةِ کی طرف نہیں، نسبت نہیں، وہ اس پر نہیں آئیں گی۔

مثلاً فرض کرو یہ جو سائق یا قائد تھا اس نے اپنے ہی مورث کو، اس کے اپنے مورث کو ہی جانور نے روند ڈالا۔ اور تو اب اس صورت میں آپ نے پڑھا ہے کہ وارث اگر مورث کو قرض، کیا کر دے؟ قتل کر دے، تو اس پر کیا آتی ہے؟ حرمانِ میراث آتا ہے۔ کیا آتا ہے؟ باقی احکام تو جو بھی آتے ہیں کہ دیت وغیرہ، ایک چیز کیا آتی ہے؟ حرمانِ میراث، کہ وارث اس مورث کی وراثت سے محروم رہتا ہے۔ کیوں؟ یہ اس کے فعل کی سزا کے طور پر، کیونکہ دلوں میں گمان، بدگمانی آتی ہے کہ شاید اسی لیے اس نے قتل کیا تھا کہ اس کا مال پھر مجھے مل جائے فوراً بھئی۔ تو لہٰذا یہ ہوئی فعل کی سزا۔ تو فعل کے کرنے کی جو سزا ہے وہ اس سائق یا قائد پر نہیں آئے گی، یعنی اس کی نسبت سوق یا قود کی طرف نہیں، تو لہٰذا حرمانِ میراث سائق اور قائد پر نہیں آئے گا اگر اس کے جانور نے اس کے مورث ہی کو کیا کیا ہے؟ روند ڈالا ہے۔ یا اسی طرح کفارہ بھی نہیں آئے گا بھئی، کفارہ بھی آتا ہے، اور یا اسی طرح قصاص بعض صورتوں میں آتا ہے قتل کے اندر وہ بھی اس پر، کیونکہ قصاص وہ بدلِ محل نہیں ہے، وہ کیا ہے؟ جزائے فعل ہے۔ تو جو فعل کی جزا ہو گی وہ تو اس پر نہیں آئے گی، لیکن بدلِ محل اس پر آئے گا۔

تو کہتے ہیں وَأَمَّا فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى جَزَاءِ الْمُبَاشَرَةِ اور باقی وہ چیزیں جو لوٹتی ہیں اس فعل کے سرانجام دینے کی جزا کی طرف فَلَا يَكُونُ مُضَافًا إِلَيْهَا تو وہ جو ہیں اس عِلَّةُ الْعِلَّةِ کی طرف مضاف نہیں ہوں گی، فَلَا يُحْرَمُ عَنِ الْمِيرَاثِ لہٰذا یہ جو سائق یا قائد ہے یہ میراث سے محروم نہیں ہو گا، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ وَالْقِصَاصُ اور اس پر کفارہ اور قصاص بھی واجب نہیں

ہو گا۔ یہ دوسری قسم تھی سبب کی۔ دوسری قسم سبب کی کیا تھی؟ جو علت جس میں، جو عِلَّةُ الْعِلَّةِ ہو بھئی، یعنی علت کی نسبت اس سبب کی طرف کی جاتی ہو، تو یہ عِلَّةُ الْعِلَّةِ ہوئی بھئی۔

اب تیسری قسم بیان کرنے لگے ہیں، کہتے ہیں: وَالْيَمِينُ بِاللهِ تَعَالَى اور اللہ کی جو قسم ہے، یعنی یمین جو ہے، بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ کوئی شخص یوں کہتا ہے وَاللهِ لَأَفْعَلَنَّ كَذَا کہ واللہ میں یہ کام، یہ ایسا میں ضرور کروں گا، أَوْ لَا أَفْعَلُ كَذَا یا میں ایسا نہیں کروں گا۔ قسم کبھی کسی کام کے کرنے پہ اٹھائی جاتی ہے اور کبھی کسی کام کے نہ کرنے پر، دونوں کی مثال ذکر کر دی۔

أَوْ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ یہ بِالطَّلَاقِ کا عطف ہے بِاللهِ پر، وَالْيَمِينُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ اور اسی طرح طلاق اور عتاق کی جو یمین ہے۔ مراد وہ جو طلاق معلق کی کسی شرط کے ساتھ، یا وہ عتاق یعنی آزادی جو معلق کی شرط کے ساتھ۔ تو یہ جو آزادی اور طلاق کو معلق کر دیا جاتا ہے شرط کے ساتھ، اس کو بھی یمین کہتے ہیں۔ کیا کہتے ہیں؟ یمین کہتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کیا کہا: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق۔ اسی، یا اپنے غلام سے کہتا ہے کہ، کیا کہتا ہے؟ کوئی، کوئی شرط لگا لو مثلاً إِنْ فَعَلْتَ كَذَا فَأَنْتَ حُرٌّ اگر تو نے ایسا کیا تو تو آزاد ہے۔ تو یہ یمین بالطلاق اور یمین بالعتاق ہیں بھئی۔ أَوْ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ یا یمین بالطلاق اور عتاق جو ہے، بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے، أَوْ أَنْتَ حُرٌّ یعنی یوں کہا یہ صرف جزا ذکر کر دی، إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ حُرٌّ اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے۔

یہ جو ہے یمین باللہ، یمین بالطلاق اور یمین بالعتاق، يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازًا ان کو مجازاً سبب کہتے ہیں بھئی۔ ان کو مجازاً سبب کہتے ہیں۔ تو یہ تیسری قسم ہوئی سبب کی۔ پہلی قسم سببِ حقیقی۔ دوسری قسم وہ سبب جس میں کون سا معنی ہو؟ علت والا معنی پایا گیا بھئی۔ اور تیسری قسم جو سببِ محض ہے، سبب، مجازاً سبب ہے بھئی، جو یہ جو یمین باللہ، یمین بالطلاق اور یمین بالعتاق ہیں۔

تو کہتے ہیں يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازًا ان کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے لِلْكَفَّارَةِ وَالْجَزَاءِ کفارے اور جزا کے لیے۔ یمین باللہ بھئی قسم کھائی تھی اللہ کی، اگر وہ پوری نہ کی تو کیا آجائے گا؟ کفارہ۔ طلاق کی تعلیق کی تھی، قسم کھائی تھی، تو یہ وہ فعل کر لے بیوی تو کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ یا عتاق آزادی کو معلق کیا تھا شرط پر، اگر وہ شرط غلام پوری کر دے تو کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ تو دیکھیے یہ یمین باللہ یہ سبب ہے کفارے کا، اور یمین بالطلاق اور یمین بالعتاق یہ سبب ہیں جزا کی۔ شرط پوری ہو گی تو جزا آجائے گی بھئی۔ جزا کیا تھی؟ أَنْتَ حُرٌّ یا أَنْتِ طَالِقٌ، یہ جزا آجائے گی۔ تو دو چیزیں یہ ساتھ ساتھ ذکر کریں گے مصنف، آپ نے خیال رکھنا ہے بھئی۔ کفارے کا ذکر آئے تو سمجھ جائیں اس سے کیا مراد ہے؟ کس سے تعلق ہے اس کا؟ یمین باللہ سے۔ کفارے کا تعلق کس سے؟ یمین باللہ سے آئے گا، اور جزا کا ذکر آئے تو سمجھ جائیں اس کا تعلق کس سے ہے؟ یمین بالطلاق اور یمین بالعتاق سے ہے بھئی۔

تو یہی بات کر رہے ہیں وَيُسَمَّى سَبَبًا مَجَازًا لِلْكَفَّارَةِ وَالْجَزَاءِ اور اس کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے لِلْكَفَّارَةِ وَالْجَزَاءِ کفارے اور جزا کے لیے۔ کفارے کا تعلق کس سے؟ یمین باللہ سے اور جزا کا تعلق کس سے؟ یمین بالطلاق اور یمین بالعتاق سے۔ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ مِنَ السَّبَبِ اور یہی ہے وہ، یہ تیسری قسم ہے سبب میں سے۔

وَإِنَّمَا كَانَ سَبَبًا مَجَازًا، اچھا بھئی اس کو مجازاً سبب کیوں کہتے ہیں؟ وجہ اس کی کیا ہے؟ کہتے ہیں لِأَنَّ، او، جی، وَإِنَّمَا كَانَ سَبَبًا مَجَازًا اور یہ جو ہے مجازاً سبب ہے لِأَنَّ الْيَمِينَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ اس لیے کیونکہ یمین، قسم جو ہے وہ مشروع ہوئی ہے لِلْبِرِّ پورا کرنے کے لیے کہ وہ پوری ہو، وَالْبِرُّ لَا يَكُونُ قَطُّ طَرِيقًا إِلَى الْكَفَّارَةِ اور پورا ہونا یہ کبھی بھی طریق نہیں ہو سکتا، یہ کبھی بھی پہنچانے والا نہیں ہے کفارے تک۔ جب قسم پوری ہے تو کفارہ آئے گا کبھی؟ کفارہ کبھی بھی نہیں۔ تو قسم مشروع ہوئی ہے کس لیے؟ پورے کرنے کے لیے کہ وہ پوری کی جائے، اس کو پورا کیا جائے۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ تو جب یمین مشروع ہوئی ہے پوری کرنے کے لیے اور جب پوری ہو گی تو کفارہ آئے گا؟ تو کفارہ نہیں آئے گا۔ تو معلوم ہوا یمین مشروع ہوئی ہے پوری کو کرنے کے لیے، اور پورا کرنا یہ کبھی بھی کفارے تک پہنچانے کا ذریعہ نہیں بنے گا۔ کفارے تک پہنچانے کا ذریعہ نہیں بنے گا۔ معلوم ہوا یہ سبب نہیں ہے۔

کیونکہ سبب کے اندر سب سے ادنیٰ درجہ جو تھا وہ سببِ حقیقی تھا، جو پہلے نمبر پر ہم نے پڑھا۔ یہ سب سے ادنیٰ درجے کا سبب ہے جو حکم تک صرف پہنچانے والا ہے۔ باقی سبب کی جو قسمیں ہیں ان میں کسی سبب میں علت والا معنی آ گیا۔ تو دیکھو علت تو، علت کا تو بڑا گہرا تعلق ہوتا ہے حکم کے ساتھ، علت کے آتے ہی کیا آ جاتا ہے؟ حکم بھی آ جاتا ہے۔ تو دوسری قسم سبب کی جس میں علت والا معنی ہو اس کا حکم سے زیادہ تعلق ہے۔ ایک علت وہ ہے جس کی، ایک سبب، ایک سبب وہ ہے جس کی مشابہت ہے کس کے ساتھ؟ علت کے ساتھ، تو اس کا بھی درجہ زیادہ ہے۔ جبکہ سببِ حقیقی کیسا تھا؟ وہ سب سے ادنیٰ درجہ تھا۔ اس میں نہ علت والا معنی تھا، نہ اس کی علت کے ساتھ مشابہت تھی، نہ حکم کی اس کی طرف نسبت کی جاتی تھی۔ تو وہ سببِ حقیقی تھا وہ صرف حکم تک پہنچانے والا تھا۔ صرف، توجہ ہے سبق کی طرف؟ وہ صرف حکم تک پہنچانے والا تھا اور اس کا کیا نام رکھا تھا؟ سببِ حقیقی، اور وہ سب سے ادنیٰ درجہ تھا۔ باقیوں کے اندر علت والا معنی ہو گا یا علت کے ساتھ مشابہت ہو گی۔ اس میں نہ علت والا معنی ہے نہ علت کے ساتھ اس کی مشابہت۔ تو وہ سب سے ادنیٰ درجہ اور ادنیٰ درجے میں کیا تھا؟ وہ حکم تک پہنچانے والا تھا۔ وہ کیا تھا؟ پہنچانے والا۔ اور یہاں پر قسم مشروع ہوئی ہے پورا کرنے کے لیے، اور پورا کرنا کبھی بھی کفارے تک نہیں پہنچ، جب نہیں پہنچا سکتا تو یہ سبب نہ ہوا کیونکہ سبب کا تو سب سے ادنیٰ درجہ کیا تھا؟ وہ پہنچانے والا ہو اور یہ تو پہنچانے والا نہیں۔ لہٰذا یہ سبب کسی بھی لحاظ سے

نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ کسی بھی لحاظ سے سبب نہیں ہے، اس کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے کیونکہ یمین مشروع ہوئی ہے کس لیے؟ پورا کرنے کے لیے، اور پورا کرنا کبھی بھی کفارے تک نہیں پہنچائے گا۔ معلوم ہوا یہ سبب نہیں کیونکہ سبب تو کیا ہوتا ہے؟ کم از کم درجہ تو اس کا کیا ہے؟ وہ پہنچانے والا ہو، وہ یہاں پر نہیں پایا گیا۔

دوبارہ دیکھیے وَإِنَّمَا كَانَ سَبَبًا مَجَازًا اور یہ سبب ہے مجازاً لِأَنَّ الْيَمِينَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ اس لیے کیونکہ یمین مشروع ہوئی ہے پوری کرنے کے لیے وَالْبِرُّ لَا يَكُونُ قَطُّ طَرِيقًا إِلَى الْكَفَّارَةِ اور پورا کرنا یہ کبھی بھی پہنچانے والا نہیں ہوگا کفارے تک فِي الْيَمِينِ بِاللهِ کس کے اندر؟ یمین باللہ میں۔ کہاں تک نہیں پہنچانے والا؟ کفارے۔ وَإِلَى الْجَزَاءِ فِي الْيَمِينِ بِغَيْرِ اللهِ اور جزا تک نہیں پہنچانے والا کس کے اندر؟ یمین بغیر اللہ میں، یعنی یمین بالطلاق یا یمین بالعتاق میں۔ لِأَنَّهُ مَانِعٌ مِنَ الْحِنْثِ اس لیے کیونکہ یہ پورا ہونا، یہ کیا ہے پورا کرنا؟ یہ مانع ہے حانث ہونے سے۔ جب پورے کرو گے تو حانث ہو گے؟ نہیں۔ تو یہ پورا کرنا مانع ہے حانث ہونے سے، وَبِدُونِ الْحِنْثِ لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَلَا يَنْزِلُ الْجَزَاءُ اور بغیر حانث ہوئے نہ تو کفارہ واجب ہوتا ہے اور نہ جزا نازل ہوتی ہے، یعنی نہ ثابت ہوتی ہے۔

وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ يَحْتَمِلُ أَنْ يُفْضِيَ إِلَى الْحُكْمِ عِنْدَ زَوَالِ الْمَانِعِ، بھئی پھر جب اس میں سبب والا معنی ہی نہیں پایا جا رہا، جب یہ سبب ہے ہی نہیں، سبب کا ادنیٰ درجہ بھی اس میں نہیں ہے، سبب کا ادنیٰ درجہ کیا تھا؟ حکم تک پہنچائے، اور یہ حکم تک پہنچانے والا نہیں کیونکہ جب تک پورا کرنا ہے اس وقت تک حانث نہیں، اور پورا ہوتے ہوئے کوئی، جب پورا کر رہا ہے تو حانث ہونا نہیں، اور بغیر حانث ہونے کے نہ تو کفارہ آئے گا اور نہ جزا آئے گی۔ تو یہ کبھی بھی کفارے یا جزا تک نہیں پہنچائے گی یمین، یمین کبھی بھی کفارے یا جزا تک نہیں پہنچاتی۔ پھر اس کو مجازاً سبب کہتے ہیں کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے، کیونکہ مانع کیا چیز ہے درمیان میں؟ کفارہ کیوں نہیں آسکتا؟ کیونکہ پورا ہونا پایا جا رہا ہے۔ طلاق یا عتاق کیوں نہیں ہو سکتا؟ کیونکہ پورا کرنا پایا جا رہا ہے، بیچ میں مانع ہے۔ ہاں یہ مانع اگر بیچ میں سے ہٹ جائے، وہ پورا نہ کر پائے، تو کفارہ آجائے گا یا نہیں؟ آجائے گا۔ جزا آجائے گی کہ نہیں؟ آجائے گی۔ تو جب یہ مانع ہٹ جائے گا تو یہی قسم باعث بن گئی کفارے کا یا باعث بن گئی جزا کا بھئی۔ تو بہرحال کسی نہ کسی اعتبار سے پہنچا تو دیتی ہے، اس اعتبار سے اس کو سبب کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے سبب۔ تو بہرحال یہ مجازاً کہا جاتا ہے کہ اگر وہ مانع ہٹ گیا تو یہ پہنچانے کا باعث بن جائے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ يَحْتَمِلُ أَنْ يُفْضِيَ إِلَى الْحُكْمِ لیکن جب یہ یمین احتمال رکھتی ہے کہ وہ پہنچا دے گی حکم تک عِنْدَ زَوَالِ الْمَانِعِ جس وقت مانع زائل ہو جائے، دور ہو جائے، سُمِّيَ سَبَبًا مَجَازًا تو اس کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے بِاعْتِبَارِ مَا يَؤُولُ إِلَيْهِ باعتبار اس کے جس کی طرف یہ لوٹتی ہے۔ مانع ہٹ جائے گا تو بالآخر کس کی طرف لوٹے گی؟ کفارے یا جزا

کی طرف ہی لوٹے گی، اس اعتبار سے اس کو سبب کہہ دیا جاتا ہے۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اَلْيَمِينُ بِاللهِ وَالْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ کہ یمین باللہ جو ہے اور وہ جو معلق ہے شرط کے ساتھ سَبَبٌ حَقِيقِيٌّ لِلْكَفَّارَةِ وَالْجَزَاءِ فِي الْحَالِ یہ سببِ حقیقی ہے کفارے کے بھی اور جزا کا بھی فی الحال ہی۔ ہم نے تو کہا فی الحال تو یہ کسی بھی اعتبار سے سبب نہیں ہم مجازاً اس کو سبب کہہ رہے ہیں، کیونکہ درمیان میں کیا پایا جا رہا ہے؟ مانع پایا جا رہا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں نہیں، فی الحال ہی یہ سبب ہے۔ فی الحال ہی یہ سبب ہے کفارے کا بھی اور جزا کا بھی۔ ہاں صرف ایک مانع بیچ میں پایا جا رہا ہے اس مانع کی وجہ سے جزا یا کفارہ نہیں آرہا، ورنہ یہ فی الحال ہی سبب بن رہا ہے کہاں تک پہنچانے کا؟ کفارے یا جزا تک پہنچانے کا یہ سبب بن رہی ہے فی الحال ہی۔ تفصیل پیچھے آپ پڑھ چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ جو معلق بشرط ہوتا ہے یہ جب تک شرط نہ پائی جائے تو گویا معلق کا وجود ہی نہیں ہے۔ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ جب تک دخولِ دار نہیں پایا گیا اس وقت تک گویا أَنْتِ طَالِقٌ موجود ہی نہیں۔ جب وہ گھر میں بیوی داخل ہوگی عین اسی وقت گویا أَنْتِ طَالِقٌ پایا جائے گا اور جیسے ہی پایا جائے گا ساتھ ہی فوراً کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں، أَنْتِ طَالِقٌ اس وقت ہی سبب بن رہا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ طلاق ہو جائے، لیکن درمیان میں ایک مانع آگیا، اور وہ مانع کیا؟ کہ ابھی تک شرط نہیں پائی جا رہی۔ تو یہ مانع اس کے حکم کو نہیں آنے دیتا۔ ہم کہتے ہیں نہیں مانع نہیں، اس وقت گویا یہ پایا ہی نہیں جا رہا، یہ أَنْتِ طَالِقٌ پایا ہی کب جائے گا؟ جب جزا پائی جائے گی۔ وہ کہتے ہیں نہیں یہ پایا تو اس وقت جا رہا ہے، سبب اس وقت بن رہا ہے لیکن حکم کیوں نہیں آرہا؟ شرط ایک مانع بیچ میں آگیا۔ بحث کچھ، بحث کچھ ذہن میں آئی بھئی؟ یہ تفصیلی بحث پیچھے بیان ہوئی تھی۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہوا کہ اسی وقت یہ معلق بشرط جو ہے یہ سبب بن رہا ہے طلاق کا یا عتاق کا، یہ چاہتا ہے اسی وقت طلاق ہو جائے یا اسی وقت آزادی ہو جائے، لیکن بیچ میں ایک مانع آگیا اور وہ مانع کیا ہے؟ کہ شرط نہیں پائی جا رہی بھئی، تو اس وجہ سے وہ طلاق یا عتاق واقع نہیں ہو رہی بھئی۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْيَمِينُ بِاللهِ وَالْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ حَقِيقِيٌّ لِلْكَفَّارَةِ وَالْجَزَاءِ فِي الْحَالِ کہ یمین باللہ اور وہ جو معلق بشرط ہے وہ سببِ حقیقی ہے کفارے اور جزا کا فی الحال ہی، وَلَكِنَّ الْحُكْمَ تَأَخَّرَ إِلَى زَمَانِ الْحِنْثِ لیکن اس کا حکم جو ہے وہ مؤخر ہو گیا حانث ہونے کے زمانے تک، وَوُجُودِ الشَّرْطِ اور شرط کے پائے جانے تک، كَمَا مَرَّ فِي الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ جیسے کس کے اندر گزر چکا؟ وجوہِ فاسدہ کے بیان میں یہ بات گزر چکی ہے کتاب اللہ کے آخر میں۔

وَلَكِنَّ لَهُ شُبْهَةَ الْحَقِيقَةِ لیکن اس سببِ مجازی جو ہے، اس کا شبہ ہے حقیقت کے ساتھ، اس میں شبہۂ حقیقت ہے۔ اس میں کیا ہے؟ شبہۂ حقیقت ہے۔ بات چل رہی ہے کہ یہ جو یمین باللہ ہے، یمین بالطلاق ہے، اور یمین بالعتاق ہیں ان کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے، ورنہ ان میں سبب والا کوئی معنی نہیں۔ ان کو سبب والا معنی نہیں کیونکہ سبب کا تو ادنی درجہ

کیا تھا؟ وہ حکم تک پہنچا دے، یہ تو حکم کفارے اور جزا تک پہنچانے والے ہی نہیں ہیں، تو لہذا ان کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے۔ لیکن ان کا ان میں شبہۂ حقیقت ہے۔ کیا ہے؟ شبہۂ حقیقت ہے۔ یہ حقیقتاً سبب ہیں۔ حقیقتاً سبب ہونے کا شبہ ہے ان کے اندر کہ یہ حقیقتاً سبب بن رہے ہیں۔

جیسے بھئی أَنْتِ طَالِقٌ کوئی شخص اگر اپنی بیوی سے کہے تو یہ أَنْتِ طَالِقٌ سبب بنے گا اور اس عورت کو کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ یا کوئی شخص اپنے غلام سے کہے أَنْتَ حُرٌّ تو یہ أَنْتَ حُرٌّ سبب بنے گا اور غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد۔ اور یہ أَنْتَ حُرٌّ حقیقتاً سبب بن رہا ہے یا نہیں بن رہا؟ توجہ ہے بھئی؟ یہ حقیقتاً سبب بن رہا ہے۔ تو أَنْتَ حُرٌّ حقیقتاً سبب بن رہا ہے آزادی کا بھئی۔ تو أَنْتَ حُرٌّ حقیقتاً سبب بن رہا ہے آزادی کا، أَنْتَ حُرٌّ سبب ہے اور نتیجہ کیا حکم کیا ہے اس کا؟ وہ غلام کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ یہ تو أَنْتَ حُرٌّ ہے حقیقتاً سبب اور وہ آزادی اس کا حکم ہے۔ حقیقتاً سبب ہے اور آزادی اس کا حکم۔ تو یہ جس کو ہم سبب مجازاً کہہ رہے ہیں اس میں بھی سببِ حقیقی کا شبہ پایا جا رہا ہے۔ یہ جو، توجہ سے سننا بھئی، یہ جو یمین باللہ ہے، یہ جو یمین بالطلاق اور یمین بالعتاق ہے، اس میں بھی حقیقی سبب ہونے کا شبہ ہے۔ حقیقی سبب ہونے کا شبہ، اور حقیقی سبب جب پایا جاتا تھا تو حکم بھی آجاتا تھا۔ تو اس میں بھی شبہۂ حقیقت ہے۔ تو جب شبہۂ حقیقت ہے تو گویا ان کے ذریعے ابھی سے حکم آرہا ہے۔ کفارے کا، یا طلاق کا، یا عتاق کا۔ آیا تو نہیں لیکن ہے اسی طرح گویا کہ، گویا اسی وقت۔

بھئی جس وقت وہ حانث ہو جائے گا، قسم پوری نہیں کرے گا، تو اس کے بعد ہی کفارہ یا جزا آئیں گے نا۔ پھر اس وقت تو وہ سبب بن جائے گا ٹھیک ہے، لیکن فی الحال تو سبب نہیں، ہم نے کہا مجازاً اس کو ہم سبب کہہ رہے ہیں۔ تو اس وقت مجازاً سبب ہے لیکن اس میں شبہۂ حقیقت ہے۔ کیا ہے؟ اور شبہۂ حقیقت کے اندر کیا ہوتا تھا؟ فی الحال ہی سبب بنتا تھا، اور فی الحال ہی کیا آتا تھا؟ حکم۔ تو یہاں پر حقیقت تو نہیں لیکن شبہۂ حقیقت ہے، تو گویا یہاں پر بھی شبہ ہے، گویا فی الحال ہی یہ قسم سبب بن رہی ہے۔ بننا تھا اس نے مآل میں، حانث ہونے کے بعد، لیکن شبہۂ حقیقت آگیا اور حقیقت ہوتی تو پھر کیا تھا؟ فی الحال اس نے سبب بننا تھا تو اس میں کیا آگیا؟ شبہۂ حقیقت۔ تو اسی کے مشابہ اسی کی طرح ہوئی، تو گویا فی الحال ہی یہ قسم کیا بن رہی ہے؟ سبب۔ اور فی الحال ہی کفارہ بھی آرہا ہے۔ حقیقتاً نہیں لیکن شبہ ہے، حقیقتاً نہیں لیکن شبہ۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ مشکل مقام ہے۔ حقیقتاً سبب ہو تو وہ سبب ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس کا حکم بھی پایا جاتا ہے، تو یہ حقیقتاً سبب تو نہیں لیکن اس میں شبہۂ حقیقت ہے، اور شبہۂ حقیقت یعنی یہ بھی اس سببِ حقیقی طرح ہے، یعنی فی الحال ہی سبب بن رہا ہے۔ کیا بن رہا ہے؟ فی الحال ہی سبب بن رہا ہے، اور گویا فی الحال ہی حکم بھی آرہا ہے کفارے کا اور جزا کا، کفارے کا اور جزا کا۔

دیکھیے مثال سے اس کی وضاحت ہوگی اب اس کو اور اچھی طرح سمجھ لیں بھئی۔ بھئی دیکھیے کوئی شخص کسی چیز کی،

کسی کی کوئی چیز غصب کرلے تو اولاً کیا ضروری؟ اسی چیز کو واپس لوٹانا پڑے گا۔ اور اگر وہ چیز غاصب کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس مغصوب شے کا ضمان کیا آتا ہے؟ اگر وہ ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت آتی ہے، اگر مثلیات میں سے ہو تو اس کا مثل آتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو مغصوب کے اندر اولاً اس کو اسی کو لوٹانا ضروری ہوتا ہے، لیکن اگر وہ مغصوب ہلاک ہو جائے تو اس کے ضمان کے طور پر کیا آتا ہے؟ اس کا مثل یا اس کی قیمت۔ اب ہم مثلاً صرف قیمت سے بات کرلیتے ہیں اس وقت، تو گویا مغصوب شے مضمون بالقیمت ہوتی ہے۔ مغصوب شے مضمون بالقیمت ہوتی ہے، یعنی اس کا ضمان کیا آیا کرتا ہے؟ قیمت، جب وہ ہلاک ہو جائے۔

اب صورت یہ، فقہا لکھتے ہیں کہ ایک شخص اگر کسی کی کوئی چیز غصب کرلے تو اس پر اسی چیز کو لوٹانا ضروری۔ ابھی چیز موجود ہے تو قیمت آئی؟ قیمت نہیں آئی، لیکن ابھی قیمت آئی نہیں لیکن یوں سمجھو قیمت آگئی۔ تو غصب سبب ہوا ضمانِ قیمت کا، غصب سبب ہوا ضمانِ قیمت کا۔ تو اس وقت تو غصب سبب نہیں، اس وقت تو کیا ضروری؟ اسی چیز کو لوٹانا، اسی چیز کو لوٹانا۔ لیکن اگر وہ چیز ہلاک ہو گئی تو پھر اس کے بدل کے طور پر ضمان کے طور پر کیا آئے گی؟ قیمت آئے گی۔ لیکن یوں سمجھو گویا ابھی سے غصب سبب بن رہا ہے کس کا؟ قیمت کا، اور گویا ابھی سے ہی قیمت ثابت ہے۔ گویا کہ ابھی سے ہی قیمت ثابت ہے۔ چنانچہ اگر مالک ابھی وہ چیز اس کے پاس ہلاک نہیں ہوئی، مالک اس کو کہتا ہے جاؤ بھئی میں نے تمہیں اس کی قیمت معاف کردی۔ ابھی تو قیمت آئی ہی نہیں، پھر بعد میں اگلے دن اس کے پاس وہ چیز ہلاک ہوئی، جب ہلاک ہوئی تو پھر قیمت آئی اور قیمت تو مالک کیا کہہ چکا تھا؟ میری طرف سے تمہیں معاف ہے، تو قیمت اب معاف ہو چکی اس کو۔ حالانکہ ابھی آئی نہیں تھی، مالک نے پہلے ہی کیا کر دیا؟ معاف۔ اگر جب ایک چیز آئی ہی نہ ہو پہلے سے تو معاف کرنا جائز ہی نہیں ہے۔ معلوم ہوا، اس وقت بھی گویا قیمت کس کی طرح تھی؟ گویا آچکی ہے، غصب سبب بن چکا کس کا؟ کہ گویا اس وقت قیمت آچکی ہے، جبھی اس کا وہ معاف کرنا معتبر ہے۔ اگر وہ قیمت آئی ہی نہ ہوتی کسی بھی، کسی بھی اعتبار سے ثابت نہ ہوتی تو معاف کرنا تو بیکار تھا بھئی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟

اسی طرح ایک چیز کسی نے کسی کی غصب کرلی، ابھی وہ چیز اس کے پاس ہے، ابھی قیمت تو نہیں آئی لیکن سمجھا کیا جائے گا؟ گویا کہ من وجہ قیمت آچکی۔ چنانچہ اس قیمت کے بدلے کوئی چیز رہن رکھواتا ہے اسی مالک کے پاس۔ مالک کے پاس بطورِ رہن۔ رہن، مالک کہتا ہے بھئی تم نے میری چیز غصب کی ہے وہ میری چیز واپس کرو، یہ کہتا ہے بھئی یہ میری طرف سے رہن رکھ لو اس کی قیمت کا، میں تمہیں وہ چیز ضرور واپس کروں گا۔ تو یاد رکھیے فقہا لکھتے ہیں یہ رہن رکھوانا صحیح۔ یہ رہن کس کے بدلے میں رکھوا رہا ہے؟ قیمت کے بدلے میں رکھوا رہا ہے۔ معلوم ہوا قیمت من وجہ ثابت ہے ورنہ یہ رہن رکھوانا ہی صحیح نہ ہوتا۔ نیز اسی صورت میں اس مالک نے کہا لاؤ بھئی میری چیز واپس کرو، اس نے کہا بھئی میں واپس کر دوں گا۔ مالک نے کہا نہیں مجھے تم پر اعتبار نہیں ہے کوئی ضامن دو، اس نے ایک انسان کی ضمانت دلوا دی بھئی، ایک

دوسرے اس کے ساتھی نے ضمانت دے دی مالک کو کہ میں ضمانت دیتا ہوں کہ یہ کیا کرے گا قیمت آپ کو لوٹا دے گا۔ تو یاد رکھیے فقہا لکھتے ہیں یہ کفالت بھی صحیح ہے۔ معلوم ہوا قیمت من وجہ ثابت ہے، اگر قیمت من وجہ ثابت نہ ہوتی تو پھر قیمت پر کفالت کا کیا معنی بھئی؟ تو کفالت صحیح ہے معلوم ہوا قیمت من وجہ صحیح ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

معلوم ہوا ضمان کے اندر ابھی، غصب کے اندر، غصب کے اندر ابھی مغصوب شے ہلاک نہ ہوئی ہو پھر بھی یوں سمجھا جاتا ہے کہ کیا ہے قیمت؟ گویا ثابت ہے، آچکی ہے۔ کیوں آچکی ہے قیمت؟ کیونکہ وہ مغصوب جو ہے مضمون بالقیمت ہے بھئی۔ وہ مغصوب کیا ہے؟ مضمون بالقیمت ہے، وہ مغصوب ہلاک ہو جائے تو ضمان کیا آیا کرتا ہے؟ قیمت، تو وہ مغصوب مضمون بالقیمت ہے، لفظوں پہ توجہ رکھنا، وہ مغصوب مضمون بالقیمت ہے، تو معلوم ہوا وہ مضمون بالقیمت یعنی وہ جو قیمت ہے گویا ابھی سے ثابت ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اب آؤ اس مسئلے کی طرف، اپنے کی طرف، یہاں پر دیکھیے بھئی کہ یہ قسم جو ہے یہ کس لیے کھائی جاتی ہے؟ تاکہ اس کو پورا کیا جائے، اور اگر پورا نہ کر سکا تو پھر کیا آئے گا؟ کفارہ آئے گا یا کیا آئے گی؟ جزا آئے گی۔ تو گویا یہ پورا کرنا یہ مضمون بالکفارہ یا مضمون بالجزا ہے۔ قسم کس لیے کھائی؟ پورا کرنے، اور پورا نہ کر سکا تو کیا آئے گا؟ کفارہ یا جزا، جیسے وہ مغصوب واپس نہ کر سکا ہلاک ہو گیا تو کیا آئے گی؟ قیمت، تو وہ مغصوب کیا تھا؟ مضمون بالقیمت۔ تو یہاں پر بھی پورا نہ کر سکا تو کیا آئے گا کفارہ یا جزا، معلوم ہوا پورا کرنا کیا ہے؟ مضمون بالکفارہ یا مضمون بالجزا ہے۔ اور وہاں پر وہ مغصوب جو عین مغصوب تھا وہ مضمون بالقیمت

تھا، تو وہ غصب کے وقت ہی گویا من وجہ کیا آگئی تھی؟ قیمت۔ تو یہاں پر بھی یہ جو پورا کرنا ہے یہ مضمون بالکفارہ یا مضمون بالجزا ہے، تو گویا قسم کے وقت ہی، جیسے وہاں پر قیمت من وجہ ثابت ہوتی، تو یہاں پر بھی من وجہ کفارہ ثابت ہے، من وجہ وہ جزا ثابت ہے۔ صورت سمجھ میں آئی کہ نہیں آئی؟

غصب سبب تھا کس چیز کا؟ رَدُّ الْمَغْصُوبِ کا۔ اور جی، اور وہ مغصوب کیا تھا؟ مضمون بالقیمت۔ اور تو ابھی مغصوب موجود ہو پھر بھی گویا وہ جو اس کا ضمان ہے من وجہ گویا آچکا۔ یہاں بھی پورا کرنا ہے اصل بھئی قسم، سمجھ میں آیا؟ اور قسم سبب ہے پورا کرنے کہ اس کو پورا کیا جائے، لیکن پورا کرنے کا ضمان کیا ہے؟ ہاں، پورا کرنے کا، پورا اگر نہ کر سکا ضمان کیا آئے گا؟ کفارہ یا جزا۔ تو یہ پورا کرنا کیا ہوا؟ مضمون بالکفارہ یا مضمون بالجزا، تو گویا وہ جو کفارہ یا جزا ہے ابھی سے آچکا، من وجہ ثابت۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو حقیقتاً تو یہ یمین سبب نہیں ہے کفارے اور جزا کا، کیونکہ پورا کرنا مانع پایا جا رہا ہے۔ حقیقتاً تو یہ سبب نہیں، کس چیز کا؟ تو لہٰذا اس کو مجازاً سبب کہتے ہیں۔ سبب یہ ہے ہی نہیں کفارے کا، اس کو مجازاً کیا کہتے ہیں؟ سبب کہتے ہیں۔

لیکن اس کی حقیقت کے ساتھ مشابہت ہے، کس کے ساتھ؟ حقیقت کے ساتھ۔ یعنی اس میں شبہۂ حقیقت ہے،

شبہۂ حقیقت۔ اور تو شبہۂ حقیقت کس اعتبار سے ہوا میں نے تفصیل بیان کر دی، تو جیسے وہاں پر غصب کرتے ہی گویا من وجہ قیمت آگئی تھی، یہاں پر بھی قسم کھاتے ہی گویا من وجہ کفارہ یا جزا آگئی۔ تو گویا قسم سبب بن رہی ہے اور کفارہ اس کا یا جزا اس کی مسبَّب ہے، اس کا حکم ہے بھئی۔ حقیقت اس وقت حقیقتاً تو سبب نہیں لیکن سببِ حقیقی کے ساتھ مشابہت ہے، تو شبہۂ حقیقت آگیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی۔

شبہۂ حقیقت ہے اس کے اندر۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں: وَلَكِنَّ لَهُ شُبْهَةَ الْحَقِيقَةِ، لیکن یہ جو سببِ محض ہے اس کے لیے شبہۂ حقیقت ہے، أَيْ لَيْسَ هُوَ بِمَجَازٍ خَالِصٍ، یعنی وہ مجازِ خالص مجاز، وہ خالص مجاز نہیں ہے، بَلْ مَجَازٌ يُشْبِهُ الْحَقِيقَةَ، بلکہ ایسا مجاز ہے جو حقیقت کے مشابہ ہے۔ وَعِنْدَ زُفَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ مَجَازٌ مَحْضٌ خَالٍ عَنْ شُبْهَةِ الْحَقِيقَةِ، وہ فرماتے ہیں کہ یہ مجازِ محض ہے، خالی ہے شبہۂ حقیقت سے۔ ان کے نزدیک یہاں کوئی شبہۂ حقیقت نہیں۔ وہ کہتے ہیں درمیان میں مانع پایا جا رہا ہے۔

قسم کس لیے کھائی جاتی ہے؟ پورا کرنے کے لیے۔ تو پورا کرنا مانع ہے، اور جب تک یہ مانع موجود ہے قسم کبھی بھی مُفْضِي إِلَى الْكَفَّارَةِ یا مُفْضِي إِلَى الْجَزَاءِ نہیں بن سکتی۔ جب یہ مُفْضِي إِلَى الْجَزَاءِ اور کفارہ کبھی بھی اس وقت نہیں بن سکتی، تو یہ سبب ہے ہی نہیں۔ سبب تو وہ ادنیٰ درجہ سبب کا کیا تھا کہ وہ کسی چیز تک پہنچا دے، جب یہ پہنچانے والی ہے ہی نہیں تو کسی بھی اعتبار سے یہ سبب نہیں ہے۔ مجازاً ہی اس کو ہم سبب کہتے ہیں۔

تو گویا یہاں تین مذاہب ہو گئے بھئی: ایک امام شافعی رحمہ اللہ کا، ایک امام زفر رحمہ اللہ کا اور ایک ہمارا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جو یمین باللہ اور یمین بالعتاق اور یمین بالطلاق ہیں یہ حقیقتاً سبب ہیں فی الحال ہی۔ جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صرف محض مجازاً ہی کیا ہیں؟ سبب ہیں۔ جبکہ ہمارا مذہب بین بین ہے، کہ یہ سبب مجازاً ہے، لیکن مجازِ محض نہیں ہے بلکہ اس کی مشابہت کس کے ساتھ؟ حقیقت۔ تو یعنی شبہۂ حقیقت ہے یوں کہو، شبہۂ حقیقت، یہاں شبہۂ حقیقت ہے بھئی۔

فَمَذْهَبُنَا بَيْنَ الْإِفْرَاطِ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ، تو ہمارا مذہب اس افراط کے بیچ میں، افراط کا معنی حد سے بڑھنا۔ آگے تفریط لفظ آ رہا ہے، تفریط کا معنی حد سے کمی کرنا۔ تو امام شافعی رحمہ اللہ نے دیکھو حد سے تجاوز کیا اس کو سببِ حقیقی بنا دیا، اور امام زفر رحمہ اللہ نے حد سے کمی کی اس کو سببِ محض ہی قرار دیا، سبب مجازاً ہی قرار دیا بھئی، مجازاً سبب ہے، سبب ہے ہی نہیں سرے سے۔ جبکہ ہمارا مذہب بین بین ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں: فَمَذْهَبُنَا بَيْنَ الْإِفْرَاطِ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ، تو ہمارا مذہب اس حد سے اس افراط کے بیچ میں ہے جس کی طرف امام شافعی رحمہ اللہ گئے ہیں، وَالتَّفْرِيطِ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ زُفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ، اور اس حد سے کمی کے

درمیان ہے جس کی طرف امام زفر رحمہ اللہ گئے ہیں۔ وَثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ زُفَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ هِيَ مَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ، اور ثمرۂ خلاف ہمارے اور امام زفر رحمہ اللہ کے درمیان یہ ہے جس کو ذکر کیا ہے مصنف نے اپنے اس قول کے ساتھ: حَتَّى يُبْطِلَ التَّنْجِيزُ التَّعْلِيقَ، یہاں تک کہ تنجیز باطل کر دے گی تعلیق کو۔ یہاں تک کہ تنجیز کیا کر دے گی؟ تعلیق کو باطل کر دے گی۔

بھئی ایک ہے تنجیز، ایک ہے تعلیق۔ تعلیق کا معنی معلق کرنا، وہ تو ابھی آپ نے مثالیں پڑھ لیں: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ۔ یہ طلاق واقع کرنا ہے یا معلق کرنا ہے؟ یہ معلق۔ اور تنجیز کا معنی ہوتا ہے واقع کرنا، سیدھا سیدھا بیوی کو کوئی شخص مثلاً کہہ دیتا ہے کہ أَنْتِ طَالِقٌ، تو یہ کیا ہے؟ تنجیز ہے، یعنی اس کو واقع کر دیا بھئی۔

تو کہتے ہیں: حَتَّى يُبْطِلَ التَّنْجِيزُ التَّعْلِيقَ، یہاں تک کہ تنجیز جو ہے وہ باطل کر دے گی تعلیق کو، یعنی فوری طلاقوں کا واقع کر دینا یہ تعلیق کو کیا کر دے گا؟ باطل۔ صورتِ مسئلہ یہ ہے: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں۔ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے، تو تین طلاقیں معلق ہو گئیں۔ پھر بعد میں ابھی وہ اس گھر میں نہیں گئی تھی، اس سے پہلے ہی کسی موقع پر خاوند نے اس کو تین طلاقیں دے دیں۔ تو وہ تھی تعلیق، اور یہ کیا ہے تین طلاقیں؟ تنجیز۔ یہ جو تنجیز ہے اس تعلیق کو باطل کر دے گی۔

کیونکہ تین ہی طلاقیں تھیں، تینوں دے دیں تو وہ تعلیق بھی ختم ہوئی۔ چنانچہ یہ عورت اس نے عدت گزاری، اس نے کسی اور سے نکاح کر لیا، اس نے پھر اس کو طلاق دے دی، اس نے پھر عدت گزاری، اب پھر پہلے خاوند سے اس نے نکاح کر لیا۔ تو اب وہ تعلیق ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک تعلیق ختم ہو چکی، اب اس گھر میں جائے تو کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ جبکہ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں، تعلیق باطل نہیں، ابھی بھی اگر یہ عورت اس گھر میں گئی تو اسے وہ طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

فرق سمجھ میں آگیا؟ یہ معنی ہے حَتَّى يُبْطِلَ التَّنْجِيزُ التَّعْلِيقَ، یہاں تک کہ تنجیز وہ باطل کر دے گی تعلیق کو، عِنْدَنَا ہمارے نزدیک، لَا عِنْدَهُ نہ کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک۔ وَصُورَتُهُ، صورت اس کی یہ، صورت اس کی یہ ہے: مَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ، جس وقت کہا کسی شخص نے اپنی بیوی سے: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا، اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں، ثُمَّ طَلَّقَهَا ثَلَاثًا مُنْجَزَةً، پھر اس نے اس کو تین طلاقیں دے دیں، مُنْجَزَةً، وہ جو واقع کی ہوئی تھیں بھئی فوری، فَتَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ، پس اس عورت نے نکاح کر لیا دوسرے خاوند سے، وَدَخَلَ بِهَا، اور اس دوسرے خاوند نے اس سے صحبت کی، وَطَلَّقَهَا، اور پھر اسے طلاق دے دی، ثُمَّ عَادَتْ إِلَى الْأَوَّلِ بِالنِّكَاحِ، پھر یہ عورت لوٹ آئی پہلے خاوند کے پاس نکاح کے ساتھ، نکاح کے ذریعے، وَوُجِدَ دُخُولُ الدَّارِ، اور پھر اس گھر کے اندر داخل ہونا پایا گیا یعنی اس گھر میں عورت گئی، لَمْ تَطْلُقْ عِنْدَنَا، تو وہ عورت طلاق والی نہیں ہو گی ہمارے نزدیک، وَتَطْلُقُ عِنْدَ زُفَرَ رَحِمَهُ اللَّهُ، اور طلاق والی ہو جائے

گی امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک۔

لِأَنَّ عِنْدَهُ لَمْ يُوجَدْ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ وَقْتَ التَّعْلِيقِ إِلَّا مَجَازًا مَحْضًا، اس لیے کیونکہ ان کے امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں پایا گیا خاوند کا قول جو تھا أَنْتِ طَالِقٌ، کس وقت نہیں پایا گیا؟ تعلیق۔ کیونکہ ہمارے نزدیک جو معلق بالشرط ہو وہ کب پایا جاتا ہے؟ جب شرط پائی جائے۔ کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ۔ تو أَنْتِ طَالِقٌ اس وقت پایا جا رہا ہے؟ ہمارے نزدیک اس وقت پایا ہی نہیں جا رہا، جب شرط پائی جائے گی تو اسی وقت کیا پایا جائے گا؟ گویا ابھی اس نے کہا ہی نہیں، اسی وقت کہے گا اور حکماً اور پھر طلاق۔ تو امام زفریہاں بھی فرماتے ہیں کہ اسی طرح گویا ابھی اس خاوند کا قول أَنْتِ طَالِقٌ پایا ہی نہیں جا رہا وَقْتَ التَّعْلِيقِ تعلیق کے وقت، إِلَّا مَجَازًا مَحْضًا مگر محض مجازاً طور پر ہی۔ لَيْسَ لَهُ شَوْبُ الْحَقِيقَةِ قَطُّ، شوب کا معنی ملاوٹ، جس میں حقیقت کی ملاوٹ نہیں ہے بالکل بھی بھئی، کسی بھی اعتبار سے حقیقت کی ملاوٹ نہیں، یعنی حقیقت کا شبہ نہیں۔ ہم نے تو کہا تھا اس میں شبہۂ حقیقت ہے، وہ فرماتے ہیں اس میں کوئی شبہۂ حقیقت نہیں۔

فَلَا يَطْلُبُ مَحَلًّا مَوْجُودًا يَبْقَى بِبَقَائِهِ، بھئی دیکھیے۔ توجہ سے بھئی۔ ہمارے نزدیک یہ جو یمین بالطلاق ہے، یہ یمین بالعتاق یا یمین باللہ، سب، ان میں کیا ہے؟ ان کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے لیکن یہ ایسا مجاز ہے جس میں حقیقت کا شبہ ہے، حقیقت کا شبہ۔ جب حقیقت کا شبہ ہے تو حقیقت والا حکم بھی آجائے گا یہاں پر۔ حقیقت کے اندر بھئی أَنْتِ طَالِقٌ سے طلاق کب ہو گی؟ جب یہ بات اپنی بیوی کو کوئی کہے۔ غیرِ بیوی کو کہے تو أَنْتِ طَالِقٌ سے طلاق ہو گی؟ نہیں۔ تو أَنْتِ طَالِقٌ طلاق کا سبب تب ہی بنے گا جبکہ وہ محل بھی موجود ہو طلاق کا، یعنی وہ اس کی بیوی بھی ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو أَنْتِ طَالِقٌ حقیقتاً کب سبب بنے گا؟ جب محل موجود ہو۔ تو معلوم ہوا حقیقتِ سبب کے اندر محل کا موجود ہونا ضروری ہے۔ تو ہمارے نزدیک جس میں شبہۂ حقیقت ہے اس کے لیے بھی محل کا ہونا ضروری ہے بھئی، اس میں بھی محل کا ہونا ضروری ہے۔ جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں جب شبہۂ حقیقت ہی نہیں ہے تو اس کے لیے محل کا ہونا بھی ضروری نہیں۔

تو کہتے ہیں اس میں کوئی حقیقت کا، کی ملاوٹ بالکل بھی نہیں ہے، فَلَا يَطْلُبُ مَحَلًّا مَوْجُودًا يَبْقَى بِبَقَائِهِ، پس یہ طلب نہیں کرتا کسی ایسے محل کو جو پایا جائے، جو پایا جائے، يَبْقَى بِبَقَائِهِ، پس یہ طلب نہیں کرتا کسی ایسے موجود محل کو يَبْقَى بِبَقَائِهِ کہ جس کی بقا سے یہ باقی رہے۔ کہ جس کی بقا سے یہ باقی رہے۔ أَنْتِ طَالِقٌ، یہ کب باقی رہے، کب اس سے طلاق ہو گی؟ محل ہو، اس کی بیوی ہو جس کو کہہ رہا ہے، تو محل ضروری پھر ہی یہ سبب بنے گا، حقیقتِ سبب تب ہی بنے گا اور طلاق تب ہی ہو گی۔ تو اس کے اندر ہمارے نزدیک یہ جو معلق ہے یعنی یمین بالطلاق اور جو یمینیں گزریں بھئی، یہ ان میں شبہۂ حقیقت ہے۔ ان میں کیا ہے؟ جب ان میں شبہۂ حقیقت ہے تو ان کے لیے کیا چاہیے؟ محل چاہیے۔ کیونکہ گویا یہ فی الحال سبب

بن رہے ہیں طلاق کا، اور گویا فی الحال ہی طلاق پائی جا رہی ہے۔ حقیقتاً تو نہیں لیکن من وجہ یا گویا أَنْتِ طَالِقٌ فی الحال ہی سبب بن رہا ہے اور فی الحال ہی کیا پائی جا رہی ہے؟ طلاق پائی جا رہی ہے۔ اور فی الحال ہی سبب کب بنے گا اور فی الحال ہی طلاق کب واقع ہو گی؟ جب وہ محل ہو، اس کی بیوی بھی ہو۔ جبکہ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں نہیں، یہ تو مجازاً ہم اس کو کیا کہتے ہیں؟ سبب کہتے ہیں لہٰذا اس کے لیے کسی محل کی ضرورت نہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں فَلَا يَطْلُبُ مَحَلًّا مَوْجُودًا يَبْقَى بِبَقَائِهِ، تو پس یہ طلب نہیں کرتا کسی ایسے موجود محل کو کہ باقی رہے اس کی بقا سے، لِأَنَّهُ يَمِينٌ، کیونکہ یہ تو صرف یمین ہے، وَمَحَلُّهَا ذِمَّةُ الْحَالِفِ، اور یمین کا محل کیا ہوتا ہے؟ قسم اٹھانے والے کا ذمہ۔ یمین کس پر ہوتی ہے؟ اس بندے کے، قسم اٹھانے والے کے ذمے میں ہوتی ہے نا، تو یہ بھی قسم ہی ہے اور یہ اس میں اس کا محل کیا ہے؟ اس بندے کا ذمہ ہے، وَهِيَ مَوْجُودَةٌ، اور بندے کا ذمہ تو موجود ہے، اس کے ذمے میں ہے، یہ یمین ہے بھئی، یہ سبب ہے ہی نہیں کسی بھی لحاظ سے۔

فَإِذَا وُجِدَ الشَّرْطُ بَعْدَ النِّكَاحِ الثَّانِي، یہ امام زفر کی بات چل رہی ہے، پس جس وقت شرط پائی جائے گی نکاحِ ثانی کے بعد یعنی وہ عورت کیا ہو گی اس گھر میں جائے گی، فَكَأَنَّهُ حِينَئِذٍ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ، تو گویا اس وقت اس خاوند نے کیا کہا؟ أَنْتِ طَالِقٌ، اور اس وقت تو وہ اس کی بیوی ہے، فَيَقَعُ الطَّلَاقُ، تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ وَعِنْدَنَا لَمَّا كَانَ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ وَقْتَ التَّعْلِيقِ مَوْجُودًا، اور ہمارے نزدیک جو ہے اس شخص کا قول أَنْتِ طَالِقٌ یہ تعلیق کے وقت ہی موجود ہے۔ کیا ہے؟ تعلیق کے وقت ہی موجود ہے یہ أَنْتِ طَالِقٌ۔ کیوں؟ کیونکہ اس میں شبہۂ حقیقت ہے۔ اسی وقت گویا یہ کیا بن رہا ہے؟ سبب بن رہا ہے اور اسی وقت گویا کیا ہو رہی ہے؟ حقیقتاً تو نہیں لیکن شبہ ہے، تو گویا، گویا کہ اسی وقت یہ أَنْتِ طَالِقٌ بھی پایا جا رہا ہے اور اسی وقت طلاق اور یہ اب اسی وقت سبب تب ہی بنے گا جب اس کا کیا ہو؟ محل بھی ہو۔

یہی بات بیان کر رہے ہیں اور ہمارے نزدیک لَمَّا كَانَ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ وَقْتَ التَّعْلِيقِ مَوْجُودًا، کہ اس خاوند کا قول أَنْتِ طَالِقٌ گویا تعلیق کے وقت ہی موجود ہے، مَجَازًا مجازاً طور پر، يُشْبِهُ الْحَقِيقَةَ ایسا مجاز جو کس کے مشابہ ہے؟ حقیقت کے مشابہ ہے، فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ مَحَلٍّ مَوْجُودٍ كَالْحَقِيقَةِ، تو اس کے لیے بھی محلِ موجود کا ہونا ضروری ہے جیسے کس کے لیے تھا؟ حقیقت کے لیے تھا۔ وَقَدْ فَاتَ الْمَحَلُّ بِالتَّنْجِيزِ، اور تحقیق محل تو فوت ہو چکا تنجیز کی وجہ سے، فوری تین طلاقیں جب واقع کر دیں، پہلے تو تعلیق تھی لیکن جب تینوں طلاقیں اکٹھی دے دیں تو تنجیز کے ذریعے محل ہی کیا ہو گیا؟ فوت۔ جب فوت ہوا تو وہ تعلیق بھی کیا ہو گئی؟ ختم ہو گئی، کیونکہ اس کے لیے تو کیا چاہیے تھا؟ محل کا ہونا ضروری تھا اور محل ہی فوت ہوا۔

وَقَدْ فَاتَ الْمَحَلُّ بِالتَّنْجِيزِ، اور محل تو فوت ہو چکا تنجیز یعنی فوری طلاق واقع کرنے کی وجہ سے، فَلَا يَبْقَى قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ، تو بس خاوند کا قول أَنْتِ طَالِقٌ بھی باقی نہ رہا، کیونکہ اس کی مشابہت کس کے ساتھ ہے؟ حقیقت کے ساتھ اور حقیقت کے لیے محل کا ہونا ضروری تو اس کے لیے بھی محل کا ہونا ضروری۔ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ، اور یہی معنی ہے مصنف کے قول کا،

یا یوں پڑھیں وَهَذَا مَعْنِيُّ قَوْلِهِ، اور یہی مراد ہے مصنف کے اس قول کی۔ مَعْنِيٌّ بمعنی مراد کے۔ یہی مراد ہے مصنف کے اس قول کی: لِأَنَّ قَدْرَ مَا وُجِدَ مِنَ الشُّبْهَةِ لَا يَبْقَى إِلَّا فِي مَحَلِّهِ، اس لیے کیونکہ وہ مقدار جو پائی گئی، توجہ سے ترجمے پہ نظر رکھیں، لِأَنَّ قَدْرَ مَا وُجِدَ، اس لیے کیونکہ وہ مقدار مَا وُجِدَ جو پائی گئی، بھئی کیا مقدار؟ مِنَ الشُّبْهَةِ یعنی کہ شبہ۔ حقیقت پائی گئی یا شبہے کی مقدار پائی گئی؟ اس لیے کیونکہ وہ مقدار جو پائی گئی یعنی کہ شبہ، لَا يَبْقَى إِلَّا فِي مَحَلِّهِ، وہ باقی نہیں رہتا مگر کس کے اندر؟ محل کے اندر، كَالْحَقِيقَةِ جیسے کہ حقیقت جو ہے لَا تَسْتَغْنِي عَنِ الْمَحَلِّ وہ محل سے بے پروا اور بے نیاز نہیں ہو سکتی۔ فَإِذَا فَاتَ الْمَحَلُّ بَطَلَ، پس جس وقت محل فوت ہو گیا بَطَلَ تو وہ، وہ تعلیق بھی کیا ہو گئی؟ باطل ہو گئی۔ کیونکہ اس میں کیا تھا تعلیق میں؟ شبہۂ حقیقت تھا، اور جیسے حقیقت کے لیے محل کا ہونا ضروری تو شبہۂ حقیقت کے لیے بھی محل کا ہونا ضروری، اور محل تو تنجیز کی وجہ سے ختم ہو گیا لہٰذا تعلیق بھی باطل ہو گئی۔

وَالْحَاصِلُ، حاصلِ کلام یہ، أَنَّ الشُّبْهَةَ تَجْرِي مَجْرَى الْحَقِيقَةِ عِنْدَهُمْ فِي طَلَبِ الْمَحَلِّ فِي أَكْثَرِ الْمَوَاضِعِ احْتِيَاطًا، کہ شبہ جو ہے وہ قائم مقام ہوتا ہے حقیقت کے فقہا کے نزدیک فِي طَلَبِ الْمَحَلِّ، کس میں؟ محل کے طلب کرنے کے اندر فِي أَكْثَرِ الْمَوَاضِعِ اکثر جگہوں میں احْتِيَاطًا بطورِ احتیاط کے، كَالْمَغْصُوبِ جیسے کہ مغصوب ہے، فَإِنَّ الْأَصْلَ فِيهِ الرَّدُّ، اصل اس مغصوب کے اندر کیا ہے؟ رد، رد کرنا اسی چیز کو لوٹانا، ثُمَّ الضَّمَانُ إِلَى الْقِيمَةِ أَوِ الْمِثْلِ بَعْدَ الْهَلَاكِ، پھر اس کے بعد ضمان ہے قیمت کی طرف یا مثل کی طرف، کب؟ بَعْدَ الْهَلَاكِ اس مغصوب کے ہلاک ہو جانے کے بعد۔ وَلَكِنْ مَعَ وُجُودِ الْمَغْصُوبِ، لیکن مغصوب کے وجود کے ہوتے ہوئے لِلْغَصْبِ شُبْهَةُ إِيجَابِ الْقِيمَةِ، غصب کے جو ہے اس کے لیے ایجابِ قیمت کا شبہ ہے، اثباتِ قیمت کا شبہ ہے کہ قیمت ثابت ہو چکی ہے، حَتَّى صَحَّ الْإِبْرَاءُ عَنِ الْقِيمَةِ، یہاں تک کہ قیمت سے بری کرنا یعنی قیمت کو معاف کر دینا صحیح ہے، وَالرَّهْنُ اور اسی طرح رہن بھی صحیح ہے، وَالْكَفَالَةُ بِهَا اور اس قیمت پر کفالت بھی صحیح ہے، حَالَ قِيَامِ الْعَيْنِ اس عین کے قائم ہونے کی حالت میں۔ ابھی مغصوب ہی موجود ہے، عین اس کے موجود ہونے کی حالت میں بھی کفالت بھی قیمت پر صحیح، قیمت پر رہن بھی صحیح، قیمت کو معاف کرنا بھی صحیح۔ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ لَهَا ثُبُوتٌ بِوَجْهٍ مَا لَمَا صَحَّتْ هَذِهِ الْأَحْكَامُ، اگر نہ ہوتا لَهَا اس قیمت کے لیے ثبوت، اگر اس قیمت کا ثبوت نہ ہوتا بِوَجْهٍ مَا کسی بھی اعتبار سے، لَمَا صَحَّتْ هَذِهِ الْأَحْكَامُ تو پھر یہ احکام ہی سرے سے صحیح نہ ہوتے۔

فَكَذَا لِلْإِيجَابِ فِي عَيْنِ حَالِ التَّعْلِيقِ شُبْهَةُ التَّنْجِيزِ، اسی طرح جو ایجاب ہے، ایجاب وہ خاوند کا قول أَنْتِ طَالِقٌ، یہ کیا ہے تعلیق کے اندر جو أَنْتِ طَالِقٌ کہہ رہا ہے نا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، تو یہ جو ایجاب ہے فِي عَيْنِ حَالِ التَّعْلِيقِ عین حالتِ تعلیق کے اندر اس کے لیے شُبْهَةُ التَّنْجِيزِ کس کا شبہ ہے؟ تنجیز یعنی حق، وہ تو تین طلاقوں کو معلق کر رہا ہے، اور ایک ہے تین طلاقیں کی تنجیز واقع کرنا۔ تو تین طلاقوں کی تعلیق جو ہے اس میں شبہ ہے کس کا؟ تنجیز کا، واقع کرنے کا شبہ ہے یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ ایجاب جو ہے اس کے لیے عین حالتِ تعلیق میں شبہ ہے تنجیز کا، فِي اقْتِضَاءِ الْمَحَلِّ، محل کا تقاضا کرنے میں۔ جیسے تنجیز محل کا تقاضا کرتی ہے اسی طرح تعلیق بھی کیا ہے اس کے مشابہ ہے تو یہ بھی محل کا تقاضا کرتی

ہے، فَعِنْدَ فَوَاتِ الْمَحَلِّ يَبْطُلُ، پس محل کے فوت ہونے کے وقت میں یہ تعلیق کیا ہو جائے گی؟ باطل ہو جائے گی۔ یا یوں کہیں یہ ایجاب جو ہے باطل ہو جائے گا۔

وَزُفَرُ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمْ يَتَنَبَّهْ لِهَذَا التَّدْقِيقِ، اور امام زفر رحمہ اللہ وہ متنبہ نہیں ہوئے اس تدقیق پر، اس گہری بات پر متنبہ یعنی اس کی طرف متوجہ نہ ہوئے، وَقَاسَ الْمَسْأَلَةَ الْمَذْكُورَةَ، اور انہوں نے قیاس کیا اس مذکورہ مسئلے کو عَلَى مَا اس صورت پر إِذَا عَلَّقَ طَلَاقَ الْمُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ أَوِ الْأَجْنَبِيَّةِ بِالْمِلْكِ، کہ جس وقت معلق کیا تھا مطلقہ ثلاث کی طلاق کو یا اجنبیہ کی طلاق کو ملکیت کے ساتھ۔

امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں دیکھیے بھئی، امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مجاز، یہ جو یمین بالعتاق ہے اور یمین بالطلاق، تو چلیں صرف یمین بالطلاق کی ہم بات کر رہے ہیں، حکم تینوں کا ایک ہی ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ جو یمین بالطلاق ہے یہ مجازِ محض اس کو اس کی طرف طلاق کی نسبت کی جاتی ہے یہ طلاق کا سبب نہیں، یہ مجازِ محض ہے بس، اس کو مجازاً ہی سبب کہا جاتا ہے۔ جبکہ ہمارے نزدیک اس میں کیا ہے؟ شبہۂ حقیقت ہے، اس میں یہ مجازِ محض نہیں ہے بلکہ ایسا مجاز ہے جس میں شبہۂ حقیقت ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ اس مسئلہ کو قیاس کرتے ہیں اس عورت پر جو اجنبیہ ہے اور اس کو کوئی شخص کہتا ہے: إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق۔ تو دیکھیے امام زفر فرماتے ہیں دیکھیے اجنبیہ سے کہہ رہا ہے، محل ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ تو کس کو کہا جاتا ہے؟ بیوی کو۔ إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اجنبیہ کو کہہ رہا ہے اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق، تو فَأَنْتِ طَالِقٌ یہ ہے ایجاب۔ اس وقت ایجاب پایا جا رہا ہے اور محل ہے؟ وہ اجنبیہ ہے، اس سے تو کوئی نکاح نہیں ہے، لیکن فقہا کیا کہتے ہیں؟ کہ جب نکاح کرے گا کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ معلوم ہوا یہ جو تعلیق ہے اس کو مجازاً سببِ طلاق کہا جاتا ہے حقیقتاً نہیں، اگر یہ حقیقتاً سببِ طلاق ہوتی تو پھر تو یہ تعلیق کو قبول ہی نہ کرتی کیونکہ محل ہی نہیں ہے بھئی۔ محل ہو تو پھر ہی تعلیق بھی صحیح ہو گی۔ صورت سمجھ میں آئی؟

کیا بات کی میں نے؟ شبہۂ حقیقت۔ اگر حقیقت کا شبہ اس میں ہوتا، تو شبہۂ حقیقت کس کو چاہتا ہے؟ محل کو، اور یہاں کوئی محل ہے؟ کس کو کہہ رہا ہے، بیوی کو یا اجنبیہ کو؟ اجنبیہ کو، تو اجنبیہ کو تو أَنْتِ طَالِقٌ کہا جائے وہ لغو ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں پر تعلیق ہے فقہا لکھتے ہیں کہ یہ تعلیق کیا ہے؟ صحیح ہے۔ جیسے آپ کے نزدیک یہاں تعلیق صحیح ہے اگرچہ محل ہے ہی نہیں، تو اسی طرح یہ جو پیچھے مسئلہ گزرا اس میں بھی چاہے تین طلاقیں دے دیں محل فوت ہو جائے، محل نہ رہا تو کیا ہوا؟ محل ابتداءً تو تھا یا نہیں تھا؟ ابتداءً تھا، انتہاءً کیا ہوا؟ فوت ہو گیا۔

پہلی صورت میں جب کہا تھا اپنی بیوی سے ایک آدمی نے اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں، اس وقت محل تھا، لیکن بعد میں اس نے تین دے دیں طلاقیں تو محل نہ رہا۔ تو آپ کہتے ہو کہ تعلیق ہی کیا ہو گئی؟ باطل ہو گئی، کیونکہ انتہاءً

محل باقی نہیں رہا۔ کہتے ہیں انتہاءً باقی نہیں رہا تو کیا ہوا، دیکھتے نہیں جہاں ابتداءً ہی محل نہیں ہے وہاں تعلیق صحیح ہے، تو جہاں انتہاءً نہ ہو محل وہاں تو بطریقِ اولیٰ صحیح رہے گی۔ ابتداءً جہاں سرے سے محل تھا ہی نہیں وہاں بھی آپ کہتے ہو تعلیق صحیح ہے اجنبیہ کو کہے إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، تو ابتداءً محل ہے ہی نہیں پھر بھی تعلیق صحیح، اوریہاں تو اس نے کہا تھا اپنی بیوی سے اگر اس گھر میں گئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں، تو یہاں پر ابتداءً تو محل تھا لیکن انتہاءً نہیں۔ تو جب ابتداءً ہی محل نہیں پھر بھی تعلیق صحیح ہے، تو انتہاءً محل نہ رہے تو بطریقِ اولیٰ تعلیق صحیح رہے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اب دیکھیے کتاب پر، تو کہتے ہیں: وَقَاسَ الْمَسْأَلَةَ الْمَذْكُورَةَ عَلَى مَا إِذَا عَلَّقَ طَلَاقَ الْمُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ أَوِ الْأَجْنَبِيَّةِ بِالْمِلْكِ، اور امام زفر رحمہ اللہ نے قیاس کیا اس مذکورہ مسئلے کو اس صورت پر جس وقت معلق کیا طَلَاقَ الْمُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ، کس کی طلاق کو؟ مطلقہ ثلاث تین طلاق والی کی طلاق کو۔ ایک شخص ہے، ایک تو ادھر اجنبیہ کی صورت ذکر کریں گے اجنبیہ کو کہتا ہے إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، ایک شخص ہے اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں، تو تین کے بعد تو محل ہی ختم، اس کے بعد وہ اس کو کہتا ہے إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر میں نے پھر تیرے ساتھ نکاح کیا تو تجھے طلاق۔ تو دیکھو یہاں دونوں جگہ، چاہے اجنبیہ کو کہے یا مطلقہ ثلاث کو کہے دونوں جگہ محل نہیں ہے پھر بھی تعلیق صحیح۔

تو کہتے ہیں اس کو قیاس کیا انہوں نے اس صورت پر جس وقت معلق کیا طلاق کس کی طلاق کو؟ مطلقہ ثلاث کی طلاق کو، أَوِ الْأَجْنَبِيَّةِ یا اجنبیہ کی طلاق کو معلق کیا بِالْمِلْكِ ملکیت پر، بِأَنْ قَالَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے: إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے۔ فَإِنَّ الْمَحَلَّ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ ابْتِدَاءً، پس وہ جو محل ہے وہ ابتداءً ہی موجود نہیں ہے، مَعَ أَنَّهُ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ، باوجود اس کے طلاق واقع ہو جاتی ہے شرط کے پائے جانے کے بعد۔ فَلِأَنْ لَا يَبْقَى، لا ہے بھئی کسی کی کتاب میں؟ ہاں یہاں لا ہونا چاہیے، اور تاویل کر کے بھی عبارت صحیح بن جاتی ہے لیکن لا ہو تو ذرا بات زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ تو دیکھیے پیچھے کیا تھا شروع میں فَإِنَّ الْمَحَلَّ لَيْسَ بِمَوْجُودٍ ابْتِدَاءً، کہ وہاں پر محل ابتداءً ہی موجود نہیں ہے اس کے باوجود جب شرط پائی جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے، فَلِأَنْ لَا يَبْقَى انْتِهَاءً، پس یہ کہ اگر وہ محل انتہاءً باقی نہ رہے فِي الْمُتَنَازَعِ فِيهِ کس کے اندر؟ متنازع فیہ مسئلے کے اندر، أَوْلَى تو یہ زیادہ لائق ہے بِأَنْ يَقَعَ الطَّلَاقُ حِينَئِذٍ کہ اس وقت بھی کیا واقع ہو جائے؟ طلاق واقع ہو جائے۔ جہاں ابتداءً ہی محل موجود نہیں تھا وہاں شرط پائے جانے پر طلاق ہو جاتی تھی، تو جہاں پر انتہاءً موجود نہیں ہے ابتداءً تو موجود تھا صرف انتہاءً محل موجود نہیں ہے، وہاں بطریقِ اولیٰ شرط کے پائے جانے پر طلاق ہو جانی چاہیے۔

فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ، تو جواب دیا مصنف رحمہ اللہ نے اس سے بِقَوْلِهِ اپنے اس قول کے ساتھ: بِخِلَافِ تَعْلِيقِ الطَّلَاقِ۔ جی، امام زفر رحمہ اللہ نے پچھلے مسئلے کو کس پر قیاس کیا؟ کسی مثلاً اجنبیہ کو اگر کیا کہا جائے إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ۔ اب جواب دینے لگے ہیں مصنف، کہتے ہیں: بِخِلَافِ تَعْلِيقِ الطَّلَاقِ بِالْمِلْكِ فِي الْمُطَلَّقَةِ ثَلَاثًا، بخلاف طلاق کو معلق

کرنا ملکیت کے ساتھ فِي الْمُطَلَّقَةِ ثَلَاثًا کس کے اندر؟ مطلقہ ثلاثہ کے اندر، لِأَنَّ ذَلِكَ شَرْطٌ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ، اس لیے کیونکہ وہ شرط کس کے حکم میں ہے؟ علتوں کے حکم میں ہے۔ يَعْنِي أَنَّ الشَّرْطَ، یعنی کہ شرط جو ہے وَهُوَ النِّكَاحُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ لِلطَّلَاقِ، وہ نکاح جو ہے وہ علت کے حکم میں ہے طلاق کے لیے۔

تو کہتے ہیں: لِأَنَّ ذَلِكَ شَرْطٌ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ، اس لیے کیونکہ وہ شرط جو ہے وہ علتوں کے حکم میں ہے۔ وہ شرط کس کے حکم میں ہے؟ یہ جو خاوند، اجنبیہ سے کہا یا مطلقہ ثلاث سے کہا إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، إِنْ نَكَحْتُكِ یہ ہے شرط اور فَأَنْتِ طَالِقٌ ہے اس کی جزا۔ یہ جو شرط ہے نا إِنْ نَكَحْتُكِ یہ علتوں کے حکم میں ہے۔ کس کے حکم میں؟ یعنی یہ علتوں کی طرح ہے، کس طرح؟ بیان کر رہے ہیں: يَعْنِي أَنَّ الشَّرْطَ، یعنی کہ شرط جو ہے وَهُوَ النِّكَاحُ، وہ اور وہ نکاح ہے، فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ لِلطَّلَاقِ، وہ طلاق کے لیے علت کے حکم میں ہے۔ بھئی یہ نکاح طلاق کے لیے علت کے حکم میں ہے۔ بھئی دیکھیے طلاق تب ہی ہو گی جب نکاح پایا جائے، طلاق کیا ہو گی؟ تب ہی ہو گی جب نکاح پایا جائے، تو نکاح کیا ہوا؟ علت ہوئی کس کے لیے؟ طلاق کے لیے۔ تو کہتے ہیں یعنی أَنَّ الشَّرْطَ یعنی کہ شرط جو ہے وَهُوَ النِّكَاحُ فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ لِلطَّلَاقِ، وہ شرط، أَنَّ الشَّرْطَ درمیان میں وَهُوَ النِّكَاحُ یہ صرف شرط کا بیان کیا بھئی، آگے أَنَّ کی خبر آگے ہے فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ، یہ شرط جو کہ نکاح ہے فِي حُكْمِ الْعِلَّةِ کس کے حکم میں ہے؟ علت کے حکم میں ہے لِلطَّلَاقِ طلاق کے لیے۔

لِأَنَّهُ عِلَّةٌ لِصِحَّةِ التَّعْلِيقِ، اس لیے کیونکہ یہ شرط جو ہے إِنْ نَكَحْتُكِ، إِنْ نَكَحْتُكِ، یعنی کہ نکاح، یعنی کہ یہ علت ہے تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے۔ یہ تعلیق تب ہی صحیح ہے کس کی وجہ سے؟ یہ جو إِنْ نَكَحْتُ کا لفظ اس نے کہا، اگر اس کے بجائے یہ کہتا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو پھر طلاق معلق ہونی تھی؟ نہیں، کیونکہ اجنبیہ کو کہہ رہا ہے یا مطلقہ ثلاث کو کہہ رہا ہے پھر تو طلاق نے معلق ہونا ہی نہیں تھا کیونکہ محل نہیں تھا۔ لیکن یہاں پر وہ شرط کیا ذکر کر رہا ہے؟ إِنْ نَكَحْتُكِ، تو یہ جو نکاح ہے، یہ جو شرط ہے یہ والی نکاح والی، یہ علت ہے تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے۔ اسی شرط کی وجہ سے تعلیق صحیح ہوئی، کوئی اور شرط ذکر کرتا تو تعلیق صحیح نہ ہوتی۔ تو یہ شرط جو ہے یہ علت ہے تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے، اس کی وجہ سے تعلیق صحیح ہوئی۔ وَهُوَ عِلَّةٌ لِوُقُوعِ الطَّلَاقِ، اور یہ جو تعلیق ہے یہ علت ہے کس کے لیے؟ وقوعِ طلاق۔ تو نکاح علت ہوا یعنی یہ شرط علت ہوئی تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے اور تعلیق علت ہوئی کس کے لیے؟ طلاق کے لیے، تو گویا نکاح وہ عِلَّةُ الْعِلَّتِ ہوا، وہ کیا ہوا؟ عِلَّةُ الْعِلَّتِ۔

فَكَانَ هُوَ عِلَّةَ الْعِلَّةِ، تو وہ شرط جو ہے وہ عِلَّةُ الْعِلَّةِ ہوئی، وہ شرط یعنی کہ نکاح بھئی وہ عِلَّةُ الْعِلَّةِ ہوئی۔ فَصَارَ التَّعْلِيقُ بِشَرْطٍ هُوَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ، تو ہو گئی وہ تعلیق، وہ تعلیق بِشَرْطٍ جو ایسی شرط کے ساتھ ہے هُوَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ جو کس کے حکم میں ہے؟ علتوں کے۔ تو وہ تعلیق جو ایسی شرط کے ساتھ ہے جو علتوں کے حکم میں ہے، وہ تعلیق ہو گئی، کیا ہو گئی؟

مُعَارِضًا لِهَذِهِ الشُّبْهَةِ، اس شبہے کے معارض اور کے مقابل ہو گئی۔ کیا ہو گئی؟ یہ شبہ، السَّابِقَةِ عَلَيْهِ، جو اس شرط پر مقدم ہے، اس پر سابق ہے بھئی، اس پر سابق ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ جی۔

وَهِيَ شُبْهَةُ وُقُوعِ الْجَزَاءِ وَثُبُوتِ السَّبَبِيَّةِ لِلْمُعَلَّقِ قَبْلَ تَحَقُّقِ الشَّرْطِ، وہ جو شبہ پیچھے ذکر کیا تھا کہ تعلیق کے اندر کیا ہے؟ شبہۂ حقیقت ہے۔ تعلیق کے اندر؟ کیا معنی؟ گویا فی الحال ہی ابھی شرط نہیں پائی گئی فی الحال ہی أَنْتِ طَالِقٌ کیا بن رہا ہے؟ سبب بن رہا ہے اور فی الحال ہی گویا کیا پائی جا رہی ہے؟ طلاق پائی جا رہی ہے۔ تو وہاں شبہۂ حقیقت تھا اور جب شبہۂ حقیقت تھا تو حقیقت والا حکم آیا تھا اور حقیقت میں تو محل کا ہونا ضروری تھا تو اس شبہۂ حقیقت کے لیے بھی محل کا ہونا ضروری۔

تو کہتے ہیں یہ جو تعلیق تھی یہ جو علتوں جس میں کون سا حکم جو کس کے حکم میں ہے؟ یہ تعلیق جو علتوں کے حکم میں ہے یہ مقابل ہو گئی اس شبہے کے جو اس پر مقدم تھا۔ تعلیق کے اندر کیا پایا جاتا ہے؟ شبہۂ حقیقت، اور حقیقت کے لیے محل کا ہونا ضروری تو شبہۂ حقیقت کے لیے بھی محل کا ہونا ضروری۔ تو یہاں دو چیزیں آ گئیں: یہ إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ کس کو کہا؟ مطلقہ ثلاث کو کہا یا اجنبیہ کو کہا۔ تو یہ تعلیق جو ہے اس میں یہ اس میں کون سا، یہ کس کے حکم میں ہے؟ یہ علتوں کے حکم میں ہے، کس کے حکم میں؟ اور علت پہلے آتی ہے یا حکم پہلے ہوتا ہے؟ علت پہلے ہوتی ہے حکم بعد میں آتا ہے، تو یہ والی مشابہت اس کی تقاضا کرتی ہے۔ ہاں دیکھیے چلیے وہ میں آگے بیان کرتا ہوں یہ بات بھی آگے آ رہی ہے۔

تو دیکھیے یہاں جو تعلیق کی نا إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، ایک تو اس کے اندر تعلیق تو ہے ہی اور ہر تعلیق کے اندر کیا ہے؟ شبہۂ حقیقت ہے، کیا ہے؟ شبہۂ حقیقت ہے۔ اور یہ بھی اس کے اندر پایا جا رہا ہے، اور نیز اور اس کے اندر کیا ہے؟ یہ خاص تعلیق ہے إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ۔ تو اس میں شبہۂ حقیقت بھی ہے تعلیق ہونے کی وجہ سے، اور نیز اس کے اندر کیا ہے؟ اس شرط کے اندر علتوں والا معنی بھی ہے۔ کون سا معنی ہے؟ یہ علتوں کے حکم میں ہے یہ شرط۔ دو چیزیں آ گئیں: ایک شبہۂ حقیقت اور دوسری طرف دیکھا جائے تو علتوں والا حکم بھی ہے بھئی اس کے اندر۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ یہی بیان کر رہے ہیں کہ یہ تعلیق جو ہے مقابل بن گئی لِهَذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ اس شبہے کے جو اس پر مقدم ہے، اس شرط پر سابق ہے۔ بھئی یہ شرط پر سابق کیا معنی؟ کہ وہ جو شبہ ہے وہ شبہۂ حقیقت سابق ہے عَلَيْهِ اس شرط پر، یعنی تحقق شرط پر وہ مقدم ہے کس پر؟ کیونکہ تعلیق آتے ہی شبہۂ حقیقت آ گیا۔ جب اس نے کہا إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، تعلیق ہو گئی یا نہیں؟ اور تعلیق اس میں تعلیق کے اندر کیا ہے؟ شبہۂ حقیقت ہے، کیا ہے؟ شبہۂ حقیقت ہے گویا فی الحال ہی أَنْتِ طَالِقٌ سبب بن رہا ہے اور طلاق واقع بھی ہو رہی ہے، شبہۂ حقیقت ہے، اور یہ شبہۂ حقیقت تحقق شرط پر مقدم ہے، کس چیز پر؟ شرط ابھی پائی گئی نکاح کیا ہے ابھی؟ نہیں، تو تحقق شرط پر یہ شبہ مقدم ہے۔ یہ معنی ہے لِهَذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَيْهِ کہ یہ شبہۂ

حقیقت جو ہے یہ مقدم ہے اس شرط پر یعنی تحققِ شرط پر، جیسے کہ آگے شرح میں بھی بتلا رہے ہیں قَبْلَ تَحَقُّقِ الشَّرْطِ شرط کے پائے جانے سے پہلے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

بھئی وہ کون سا شبہ؟ وہی جو پہلے بیان کیا تھا: وَهِيَ شُبْهَةُ وُقُوعِ الْجَزَاءِ، اور وہ جزا کے واقع ہونے کا، جزا کے واقع ہونے کا کیا معنی شبہ؟ گویا فی الحال ہی جزا کیا ہے؟ آچکی ہے، فی الحال ہی جزا آچکی ہے۔ وَثُبُوتِ السَّبَبِيَّةِ، اور سبب ہونے کا ثبوت، گویا فی الحال ہی یہ کیا ہے؟ فی الحال۔ بھئی دیکھیے أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، فی الحال تو أَنْتِ طَالِقٌ سے طلاق نہیں کیونکہ شرط نہیں، لیکن اس کی مشابہت کس کے ساتھ؟ حقیقت۔ اور حقیقت میں جیسے فی الحال ہی وہ سبب بنتا ہے اور حکم بھی پایا جاتا ہے تو یہاں پر بھی فی الحال ہی گویا کیا ہے؟ سبب بھی بن رہا ہے اور اس نے سبب بننا تھا مآل میں آخر میں جا کر لیکن شبہۂ حقیقت ہے اس لیے گویا فی الحال ہی کیا ہے؟ فی الحال سبب بھی ہے اور فی الحال حکم یعنی طلاق بھی ہے، حقیقتاً نہیں لیکن شبہ ہے تو اس کے مشابہ۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ فی الحال ہی سبب بھی ہے اور فی الحال ہی حکم یعنی وقوعِ طلاق بھی ہے۔ یہی بات بیان کر رہے ہیں: وَهِيَ شُبْهَةُ وُقُوعِ الْجَزَاءِ، اور وہ جزا کے واقع ہونے کا شبہ یعنی طلاق کے واقع ہونے کا شبہ ہے، وَثُبُوتِ السَّبَبِيَّةِ اور سبب ہونے کا ثبوت کہ فی الحال ہی سبب بن رہا ہے اور فی الحال ہی طلاق بھی ہے، لِلْمُعَلَّقِ کس کے لیے؟ کس کے لیے وقوعِ جزا اور ثبوتِ سببیت ہے؟ اس معلق کے لیے یعنی أَنْتِ طَالِقٌ کے لیے۔ أَنْتِ طَالِقٌ فی الحال ہی سبب بن رہا ہے اور فی الحال ہی واقع بھی ہو رہا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ قَبْلَ تَحَقُّقِ الشَّرْطِ شرط کے پائے جانے سے پہلے ہی اس کے لیے سببیت کا بھی ثبوت ہے اور وقوعِ جزا کا بھی ثبوت۔

حاصلِ معنی ذکر کر رہے ہیں۔ حاصلِ معنی یہ ذکر کریں گے کہ ایک اس کی مشابہت کس کے ساتھ ہے؟ حقیقت کے ساتھ۔ کس کے ساتھ؟ حقیقت کے ساتھ۔ اور ایک اس کی مشابہت ہے علتوں کے ساتھ بھی۔ کس کے ساتھ؟ تو حقیقت کے ساتھ جو مشابہت ہے، اس کے ساتھ جو شبہ ہے وہ تقاضا کرتا ہے حقیقت کے لیے کیا چاہیے تھا؟ محل، تو یہ والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کیا چاہیے؟ اس کے لیے بھی محل چاہیے۔ إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، یہ اس کی حقیقت کے ساتھ جو مشابہت ہے وہ تقاضا کر رہی ہے کہ اس کے لیے کیا ہونا چاہیے؟ محل ہونا چاہیے ورنہ یہ کیا ہو جائے گی؟ باطل ہو جائے گی۔ اور دوسری مشابہت اس کی کس کے ساتھ ہے؟ علتوں کے ساتھ بھی مشابہت ہے، اور علتوں والی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ محل اس وقت نہیں ہونا چاہیے کیونکہ علت پہلے آتی ہے اور حکم بعد میں آتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ علت پہلے آتی ہے اور حکم بعد میں آتا ہے، تو ایک مشابہت تقاضا کر رہی ہے کہ محل ابھی سے ہو، کون سی مشابہت؟ حقیقت کے ساتھ جو مشابہت ہے، اور دوسری مشابہت جو علت کے ساتھ ہے وہ کیا تقاضا کر رہی ہے؟ محل نہ ہو کیونکہ علت پہلے ہوتی ہے اور حکم بعد میں آیا کرتا ہے، تو دونوں میں تعارض آگیا۔ ایک مشابہت تقاضا کر رہی ہے کہ محل ہونا چاہیے دوسری

مشابہت تقاضا کر رہی ہے کہ محل نہیں ہونا چاہیے، وَإِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا، جب دونوں میں تعارض آیا تو دونوں کیا ہو جائیں گے؟ ساقط ہو جائیں گے۔ لہٰذا وہاں بغیر محل کے ہی تعلیق صحیح، بغیر محل کے ہی تعلیق صحیح ہو جائے گی بھئی۔

تو کہتے ہیں: وَالْحَاصِلُ اور حاصل یہ ہے أَنَّ شُبْهَةَ وُقُوعِ الْجَزَاءِ قَبْلَ الشَّرْطِ تَقْتَضِي وُجُودَ الْمَحَلِّيَّةِ، کہ جزا کے واقع ہونے کا شبہ قَبْلَ الشَّرْطِ شرط سے پہلے، شرط سے پہلے ہی جزا کے واقع ہونے کا شبہ ہے کس چیز کا شبہ ہے؟ کیا تھی جزا؟ أَنْتِ طَالِقٌ، شرط کے واقع ہونے سے پہلے ہی گویا کیا واقع ہو چکی؟ طلاق أَنْتِ طَالِقٌ واقع ہو چکی، یہ والا جو شبہ ہے تَقْتَضِي وُجُودَ الْمَحَلِّيَّةِ یہ کس چیز کا تقاضا کرتا ہے؟ محل کے وجود کا تقاضا کرتا ہے۔ وَشُبْهَةَ التَّعْلِيقِ بِمَا لَهُ حُكْمُ الْعِلَّةِ تَقْتَضِي عَدَمَ الْمَحَلِّيَّةِ، اور تعلیق کا جو شبہ ہے، معلق کرنے کا بِمَا اس چیز کے ساتھ لَهُ حُكْمُ الْعِلَّةِ جس کے لیے علت والا حکم ہے اس چیز کے ساتھ معلق کرنے کا جو شبہ ہے تَقْتَضِي عَدَمَ الْمَحَلِّيَّةِ یہ کس چیز کا تقاضا کرتا ہے؟ عدمِ محل کے تقاضا کرتا ہے، لِأَنَّ الْحُكْمَ لَا يُوجَدُ قَبْلَ الْعِلَّةِ بَلْ بَعْدَهَا، اس لیے کیونکہ حکم نہیں پایا جاتا علت سے پہلے، بَلْ بَعْدَهَا، بل ہے آپ کی کتابوں میں؟ بل ہونا چاہیے، بَلْ بَعْدَهَا بلکہ علتوں کے بعد پایا جاتا ہے حکم۔ فَلَمَّا تَعَارَضَتَا تَسَاقَطَتَا، پس جب یہ دونوں شبہے متعارض ہوئے تَسَاقَطَتَا تو دونوں کیا ہو گئے؟ ساقط ہو گئے، فَلِهَذَا لَا يَحْتَاجُ هَاهُنَا إِلَى الْمَحَلِّ، اس وجہ سے یہاں پر یہ جو شرط ہے محل کی محتاج نہیں ہے بھئی، یہ تعلیق محل کی محتاج نہیں۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ محل کی حاجت کیوں تھی؟ وہ شبہۂ حقیقت جو تھا وہ محل کا تقاضا کر رہا تھا اور اس شبہۂ حقیقت کو تو کس نے ساقط کر دیا؟ علتوں والی مشابہت نے ساقط کر دیا، لہٰذا اب بغیر محل کے ہی اجنبیہ یا مطلقہ ثلاث کو کہے إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو وہ تعلیق صحیح ہو جائے گی بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۱۳۰: فصل فی متعلقات الاحکام (۴): ایجابِ مضاف اور ایجابِ معلق بالشرط کا فرق اور علت کی سات اقسام کا آغاز

نور الانوار صفحہ: ۲۷۲ — بتاریخ: ۱۴ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْإِيجَابُ الْمُضَافُ سَبَبٌ لِلْحَالِ، مُقَابِلٌ لِلْإِيجَابِ الْمُعَلَّقِ، يَعْنِي أَنَّ الْإِيجَابَ الْمُعَلَّقَ بِالشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُهُ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ يَكُونُ سَبَبًا فِي حَالِ وُجُودِ الشَّرْطِ، وَالْإِيجَابُ الْمُضَافُ إِلَى الْوَقْتِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا سَبَبٌ لِلْحَالِ لَكِنْ تَأَخَّرَ حُكْمُهُ إِلَى الْغَدِ، وَهُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَلِ فِي الْحَقِيقَةِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

سبب کی بحث چل رہی تھی۔ آپ نے پڑھا ایک سببِ حقیقی ہے جو حکم تک پہنچانے والا ہو، اور نہ تو حکم کے وجوب کی نسبت اس کی طرف کی جاتی ہو، نہ حکم کے وجود کی نسبت اس کی طرف کی جاتی ہو، نہ اس میں علتوں والا معنیٰ ہو، اور نہ ہی اس کے اور حکم کے درمیان کوئی ایسی علت آئے جس کی نسبت اس سبب کی طرف کی جاتی ہو۔ یہ تھا سببِ حقیقی

اور میں نے بتلایا تھا یہ ادنیٰ درجہ ہے سبب کا، سب سے ادنیٰ درجہ۔[1]

اس کے بعد دوسری قسم جو تھی سبب کی آپ نے پڑھی کہ وہ سبب جو علت کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی علۃ العلت ہوتا ہے۔ کیا ہوتا ہے؟ علۃ العلت ہوتا ہے۔ پھر اس کے بعد تیسری قسم آپ نے پڑھی۔ تیسری قسم کیا تھی؟ کہ وہ جو یمین باللہ ہے، اور وہ جو یمین بالطلاق اور یمین بالعتاق ہے، ان کو مجازاً سبب کہا جاتا ہے، اس لیے کیونکہ، مجازاً اس لیے کیونکہ یہ کفارے اور وقوعِ جزا تک پہنچانے والے نہیں۔ کیونکہ یہ والی یمین کفارے اور وقوعِ جزا تک پہنچانے والی نہیں، اور سبب کا ادنیٰ درجہ تو یہ تھا کہ وہ حکم تک پہنچائے، یہ اس میں وہ معنیٰ بھی نہیں، تو ان کو جو سبب کہا جاتا ہے کفارے اور وقوعِ جزا کا یہ مجازاً کہا جاتا ہے۔

لیکن پھر اس میں آپ نے پڑھا تھا کہ یہ مجازِ محض بھی نہیں ہے، یہ ایسا مجاز ہے جس کے اندر حقیقت کا شبہ ہے، حقیقت کا شبہ ہے، یعنی گویا فی الحال ہی یہ سبب بن رہے ہیں کفارے یا وقوعِ جزا کا، یعنی فی الحال ہی گویا کفارہ بھی آچکا من وجہ اور جزا بھی من وجہ واقع ہو چکی بھئی۔ اس پر امامِ زفر رحمہ اللہ کا مذہب بھی ذکر ہوا تھا، وہ فرماتے ہیں یہ سببِ محض ہے اور اس کو وہ قیاس کرتے تھے اس یمین پر جس میں اجنبیہ سے یا مطلقہِ ثلاث سے کوئی شخص کیا کہے: إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ۔ اور وہ تو محل کا محتاج نہیں، لہٰذا یہ بھی محل کا محتاج نہیں۔

ہم نے تو کہا کہ اس میں شبہِ حقیقت ہے اور حقیقتِ سبب جیسے ہے وہ محل کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح یہ بھی محل کا محتاج کیونکہ اس میں شبہِ حقیقت۔ جبکہ امامِ زفر رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں کہ یہ کس کی طرح ہے؟ یہ إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ کی طرح ہے، اور اس کے اندر سرے سے محل ابتدا سے ہی محل نہیں ہوتا، یہاں پر تو بقاءً محل نہ رہا، وہاں ابتداءً ہی محل نہیں، لہٰذا جب وہاں محل کی ضرورت نہیں تو اس میں بھی محل کی ضرورت نہیں۔

---

[1] جدول — متعلقاتِ احکام: اقسامِ سبب (حقیقی، علۃ العلت، مجازی، ایجابِ مضاف) اور اقسامِ علت (۷) کا جدول:

متعلقِ حکم	ذیلی اقسام	اصولی توضیح اور فقہی امثلہ
۱۔ اقسامِ سبب (۵)	(۱) سببِ حقیقی، (۲) سبب فیہ معنی العلۃ (علۃ العلت)، (۳) سببِ مجازی فیہ شبہ الحقیقۃ، (۴) ایجابِ مضاف، (۵) سبب لہ شبہۃ العلل	دلالت علی السرقہ (سببِ حقیقی — ضمان نہیں)؛ سوق الدابۃ و قودہا (علۃ العلت — ضمان لازم)؛ تعلیقِ طلاق بالشرط (سببِ مجازی)؛ «أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا» (ایجابِ مضاف)۔
۲۔ اقسامِ علت (۱ تا ۴)	(۱) علت اسماً و معنیً و حکماً، (۲) اسماً و معنیً لا حکماً، (۳) اسماً و حکماً لا معنیً، (۴) معنیً و حکماً لا اسماً	(۱) بیع مطلق برائے ملک اور نکاح برائے حل، (۲) بیع بشرط الخیار، (۳) سفر برائے رخصت، (۴) آخر جزءِ وقتِ صلاۃ۔
۳۔ اقسامِ علت (۵ تا ۷)	(۵) اسماً لا معنیً ولا حکماً، (۶) معنیً لا اسماً ولا حکماً، (۷) حکماً لا اسماً ولا معنیً	(۵) تعلیق بالشرط قبل وجود الشرط، (۶) مرضِ موت، (۷) طلاقِ مضاف الی الوقت۔

ہم نے جواب ذکر کر دیا کہ وہ جو تعلیق تھی، وہ تعلیق ایسی شرط کے ساتھ تھی جس میں علت والا معنیٰ پایا جاتا ہے۔ وہ تعلیق ایسی شرط کے ساتھ تھی جس میں علت کا معنیٰ پایا جاتا ہے کیونکہ وہ جو شرط تھی نا إِنْ نَكَحْتُكِ، وہ علۃ العلت ہے۔ وہ کیا ہے؟ علۃ العلت ہے، اور علت حکم پر مقدم ہوا کرتی ہے اس لیے وہ محل کا تقاضا نہیں کرتا۔ جبکہ یہاں پر شبہِ حقیقت بھی جس متنازع فیہ جس کے اندر بحث چل رہی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی تین طلاقیں دخولِ دار پر معلق کیں اور پھر اس کو تین طلاقیں بھی دیں، تو ہمارے نزدیک وہ تعلیق کیا ہو جاتی تھی؟ باطل۔ امامِ زفر رحمہ اللہ فرماتے تھے وہ تعلیق ابھی بھی باقی ہے۔ وہ اس کو کس پر قیاس کرتے تھے؟ إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ پر۔ ہم نے جواب دیا کہ بھئی إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ میں محل کی ضرورت نہیں، لیکن وہ جو تین طلاقیں دے دیں اور پہلے تین طلاقیں معلق کی تھیں، وہاں اس میں شبہِ حقیقت ہے اس لیے وہ محل کے بغیر درست نہیں، جبکہ یہاں پر شبہِ حقیقت کے ساتھ ساتھ یہ جو إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ، اس میں شبہِ حقیقت کے ساتھ ساتھ علت والا معنیٰ بھی ہے بھئی، علت والا معنیٰ، تو یہ دونوں باہم متعارض تھے اور فَإِذَا تَعَارَضَتَا تَسَاقَطَتَا، تو جب یہ دو شبہے باہم متعارض ہوئے تو ساقط ہو گئے، اس لیے یہاں پر محل کی ضرورت نہیں بھئی، إِنْ نَكَحْتُكِ فَأَنْتِ طَالِقٌ کے اندر بھئی۔

یہاں تک بحث سمجھ میں آگئی۔ تو ایک سببِ حقیقی ہوا، ایک وہ سبب جس کے اندر علت والا معنیٰ ہو یعنی علۃ العلت ہو، تیسری قسم وہ جو سببِ محض ہے، یعنی سببِ مجازی ہے جس کو مجازاً سبب کہتے ہیں اور جس کے اندر شبہِ حقیقت ہے بھئی۔ اب چوتھی قسم بیان کرنے لگے ہیں بھئی۔ چوتھی قسم، یا یہ جو وَالْإِيجَابُ الْمُضَافُ، چوتھی قسم شارح بتلائیں گے کہ یہ چوتھی قسم ہے یا جو آگے آرہا ہے متن میں: وَسَبَبٌ لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَلِ، یا چوتھی قسم یہ ہے، ان دونوں میں سے ایک چوتھی قسم ہے بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔ تو کہتے ہیں: وَالْإِيجَابُ الْمُضَافُ سَبَبٌ لِلْحَالِ، سَبَبٌ لِلْحَالِ أَيْ فِي الْحَالِ، یہ لام بمعنیٰ فی کے ہے۔ اور وہ ایجاب جس کی نسبت کی گئی ہو وہ سبب ہو گا فی الحال۔ بھئی ایجاب سے کیا مراد ہے؟ خاوند کا قول أَنْتِ طَالِقٌ، یہ ہے ایجاب بھئی، اس کے ذریعے کیا آیا کرتی ہے؟ طلاق، تو یہ ہے ایجاب، اثبات بھئی۔ تو یہ وہ ایجاب جس کی نسبت کی گئی ہو یعنی کسی وقت کی طرف، مثلاً کوئی خاوند اپنی بیوی سے کیا کہتا ہے کہ مثلاً کوئی خاوند اپنی بیوی سے کہتا ہے: أَنْتِ طَالِقٌ فِي الْغَدِ، تجھے طلاق ہے کل، یا أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا بھئی، تجھے طلاق ہے کل۔ تو دیکھیے یہاں پر طلاق کی نسبت کل کی طرف کر دی، تو یہ ایسا ایجاب ہے جس کی نسبت کی گئی ہے وقت کی طرف، یہ أَنْتِ طَالِقٌ کی نسبت کس کی طرف کی گئی ہے؟ وقت کی طرف۔

یہ جو ایجاب جس کی نسبت کی گئی ہے، یہ سَبَبٌ لِلْحَالِ أَيْ سَبَبٌ فِي الْحَالِ، یہ فی الحال سبب ہے، یہ کیا ہے؟ فی الحال سبب ہے۔ ایک تو وہ ایجاب تھا جو معلق تھا جس کی بحث پہلے گزری، وہاں تو تعلیق تھی تو وہاں شرط نہیں پائی جا رہی تھی

اور شرط نہیں پائی جا رہی تو عدمِ شرط مانع تھی سبب بننے سے۔ ایک ایجابِ معلق تھا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے۔ یہاں پر یہ ایجاب أَنْتِ طَالِقٌ معلق ہے شرط کے ساتھ اور شرط تو نہیں پائی جا رہی تو عدمِ شرط مانع ہو گئی لہٰذا أَنْتِ طَالِقٌ فی الحال سبب نہیں بن رہا، یہ کب جا کر سبب بنے گا؟ جب شرط پائی جائے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وہ جو شرطِ معلق کے ساتھ ایجاب تھا وہ کس وقت سبب بنے گا؟ جب شرط پائی جائے گی۔

اور ایک یہ ایجاب ہے جس کی نسبت وقت کی طرف کی جا رہی ہے کہ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا، یہ فی الحال سبب ہے۔ وہ تو معلق جو تھا وہ تو شرط کے پائے جانے کے وقت سبب بنے گا أَنْتِ طَالِقٌ طلاق کا، اور یہ والا أَنْتِ طَالِقٌ جس کی نسبت وقت کی طرف کی گئی ہے یہ فی الحال سبب ہے، فی الحال سبب، کیونکہ یہاں پر مانع نہیں پایا جا رہا، وہاں عدمِ شرط مانع تھی یہاں کوئی مانع نہیں۔ ہاں البتہ طلاق ہو گی اسی وقت، سبب اس وقت ہی ہے، سبب اس وقت ہی سبب ہے لیکن طلاق کب ہو گی؟ جو وقت اس نے ذکر کیا اس وقت جا کر طلاق ہو جائے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور اس کو علت نہیں کہا بھئی اس لیے کیونکہ علت کے فوراً بعد کیا آیا کرتی ہے؟ حکم آتا ہے، طلاق آتا ہے، لیکن اس میں تو حکم مؤخر ہو رہا ہے وقت کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے اور اس وقت طلاق آئے گی اس لیے اس کو کیا کہا؟ سبب کہا۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ کہتے ہیں: وَالْإِيجَابُ الْمُضَافُ سَبَبٌ لِلْحَالِ، اور وہ ایجاب جس کی نسبت کی گئی ہو وہ سبب ہو گا فی الحال ہی۔ شارح فرماتے ہیں: مُقَابِلٌ لِلْإِيجَابِ الْمُعَلَّقِ، یہ مقابل ہے ایجابِ معلق کے، يَعْنِي أَنَّ الْإِيجَابَ الْمُعَلَّقَ بِالشَّرْطِ، یعنی وہ ایجاب جو معلق ہو شرط کے ساتھ، وَهُوَ قَوْلُهُ اور وہ کسی شخص کا یہ قول ہے: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، تو یہ جو ایجابِ معلق ہے يَكُونُ سَبَبًا فِي حَالِ وُجُودِ الشَّرْطِ، یہ سبب ہو گا شرط کے پائے جانے کی حالت میں، جب شرط پائی جائے گی تب یہ سبب بنے گا۔ وَالْإِيجَابُ الْمُضَافُ إِلَى الْوَقْتِ اور وہ ایجاب جس کی نسبت کی گئی ہو وقت کی طرف بِأَنْ يَقُولَ، بایں طور کہ یوں کہتا ہے: أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا، یہ جو ہے سَبَبٌ لِلْحَالِ، یہ فی الحال ہی سبب ہے، لَكِنْ تَأَخَّرَ حُكْمُهُ إِلَى الْغَدِ، لیکن اس کا حکم مؤخر ہو گیا کب تک؟ کل تک کے لیے وہ جو وقت کی نسبت کی اس نے۔

وَهُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَلِ فِي الْحَقِيقَةِ، کہتے ہیں یہ حقیقت میں یہ علتوں کی اقسام میں سے ہے، وَإِنَّمَا يُعَدُّ سَبَبًا بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ، اور اس کو سبب کیوں شمار کیا گیا؟ وَإِنَّمَا يُعَدُّ سَبَبًا بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ، اور اس کو سبب جو ہے اضافت کے اعتبار سے ہی شمار کیا گیا کیونکہ اس میں نسبت کس کی طرف کی گئی ہے؟ وقت کی طرف۔ فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ هَذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ لِلسَّبَبِ، تو ممکن ہے کہ یہ چوتھی قسم ہو سبب کی۔ یہ کیا ہو؟ ہو سکتا ہے کہتے ہیں یہ چوتھی قسم ہو سبب کی کیونکہ سبب کی چار قسمیں انہوں نے کہا تھا ہیں، تو یہ چوتھی بیان ہو گئی۔

وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الرَّابِعُ هُوَ قَوْلُهُ، اور یہ بھی ممکن ہے کہ چوتھی قسم جو ہے وہ مصنف کا یہ قول جو ہے: وَسَبَبٌ لَهُ شُبْهَةُ

الْعِلَلِ، اور وہ سبب جس میں شبہِ علت ہو، كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْيَمِينِ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ، جیسے ہم نے کس میں ذکر کیا؟ یمین بالطلاق اور یمین بالعتاق میں، وَهُوَ الَّذِي يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازِيًّا فِي السَّابِقِ، اور یہ وہی قسم ہے جس کو سببِ مجازی کہا گیا تھا ماقبل میں بھئی، جس کو وہی سببِ مجازی تھا نا جس کو کیا کہا جس میں شبہِ حقیقت تھا بھئی۔

وَمِنْ هَاهُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ، اور اسی وجہ سے گئے ہیں بعض علما اس بات کی طرف کہ إِلَى أَنَّ أَقْسَامَ السَّبَبِ ثَلَاثَةٌ، کہ سبب کی تین قسمیں ہیں: السَّبَبُ الْحَقِيقِيُّ، ایک تو سببِ حقیقی جو شروع میں بیان ہوا، وَسَبَبٌ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ، اور وہ سبب جو علت کے معنیٰ میں ہو یعنی علۃ العلت ہو، وَسَبَبٌ مَجَازِيٌّ، اور تیسری قسم کیا ہے؟ سببِ مجازی۔ لِأَنَّ الْإِيجَابَ الْمُضَافَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَّةِ فِي الْحَقِيقَةِ، اس لیے تین قسمیں بیان کیں بھئی یہ تین قسمیں ہیں۔ بھئی وہ جو ایجابِ مضاف وہ؟ کہتے ہیں: لِأَنَّ الْإِيجَابَ الْمُضَافَ مِنْ أَقْسَامِ الْعِلَّةِ فِي الْحَقِيقَةِ، اس لیے کیونکہ وہ ایجابِ مضاف اصل میں کس میں سے ہے؟ وہ حقیقت میں علت کی اقسام میں سے ہے، ہم نے بیان کر دیا بھئی۔ سبب تین ہی ہیں: سببِ حقیقی، سبب فی معنی العلت اور سببِ مجازی۔ اور یہ جو ایجابِ مضاف، یہ دراصل کس میں سے ہے؟ یہ علت کی اقسام میں سے ہے، یہ کس میں سے ہے؟ اور یہاں اس کو کس لیے ذکر کیا گیا؟ کیونکہ اس کی نسبت وقت کی طرف کی گئی ہے اس لیے سبب اس کو قرار دے دیا ورنہ دراصل یہ کس میں سے ہے؟ علت میں سے ہے۔

جی، وَالسَّبَبُ الَّذِي لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَّةِ، اور وہ سبب جس میں شبہِ علت تھا، هُوَ السَّبَبُ الْمَجَازِيُّ بِعَيْنِهِ، وہ بعینہٖ سببِ مجازی ہی ہے۔ سببِ مجازی ہی میں کیا تھا؟ شبہِ علت۔ چار قسمیں بیان ہوئیں نا؟ اول کیا؟ جو سببِ حقیقی۔ دوسرا وہ سبب جو معنیٰ علت کے معنیٰ میں ہو۔ اور تیسرا سببِ مجازی، اور اسی کے ساتھ یہ سببِ مجازی ہی میں ذکر کیا تھا کہ اس میں شبہِ علت بھی ہے، تو یہ سببِ مجازی ہی میں کیا کہا تھا یہ اس میں شبہِ علت، تو یہ دراصل ایک ہی ہے، وہ سبب جس میں شبہِ علت ہو یا وہ سبب جو مجازاً ہو یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ تو اسی وجہ سے بعض علما نے کہا کہ سبب کی کل کتنی قسمیں ہیں؟ تین قسمیں ہیں، کتنی قسمیں ہیں؟ تین۔ کیونکہ سببِ مجازی اور وہ سبب جس میں شبہِ علت، یہ ایک ہی چیز ہے۔ اور وہ جو ایجابُ المضاف، وہ جو چوتھی قسم ہم نے کہا تھا شاید یہ چوتھی قسم ہو، کہتے ہیں اس کو تو اس کو بھی ویسے ہی سبب کہہ دیا دراصل یہ کس میں سے ہے؟ یہ علت کی اقسام میں سے ہے بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وَالْإِيجَابُ الْمُضَافُ چاہے اس کو سبب چوتھا قرار دیں، چاہے سَبَبٌ لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَلِ اس کو چوتھی قسم قرار دیں، تو یہ اصل حقیقت کے اعتبار سے تین ہی قسمیں بنتی ہیں بھئی۔ یہ جو چوتھی قسم وَالْإِيجَابُ الْمُضَافُ دراصل یہ کس میں سے ہے؟ علت کی اقسام میں سے، اور سَبَبٌ لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَلِ یہ کس میں سے ہے؟ یہ وہی سببِ مجازی ہی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ سببِ مجازی ہی ہے۔ تو گویا وہ سببِ مجازی، اسی کو کہہ دیا سَبَبٌ لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَلِ، تو جہت مختلف ہے، اس اعتبار سے چار شمار کیے۔ سببِ مجازی کہا ایک جہت سے اور سَبَبٌ لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَلِ اسی کو قرار

دیا دوسری جہت سے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو جہتیں الگ ہونے کی وجہ سے چار شمار کیں ورنہ دراصل تین ہی قسمیں ہیں سبب کی بھئی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آئی کہ نہیں بھئی؟ وَالثَّانِي الْعِلَّةُ، اور دوسری قسم جو ہے وہ علت ہے۔ بتلایا تھا نا چار چیزیں ہیں جو احکام سے متعلق ہیں بھئی: سبب، علت، شرط اور علامت۔ تو سبب کا بیان گزر گیا، اب علت کا بیان کرنے لگے ہیں۔ وَالثَّانِي الْعِلَّةُ، اور چار میں سے دوسری قسم جو ہے وہ علت ہے، وَهُوَ مَا يُضَافُ إِلَيْهِ وُجُوبُ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً۔ علت کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں علت وہ چیز ہے کہ نسبت کی جائے اس کی طرف حکم کے وجوب کی ابتداءً، کہ حکم اس کی وجہ سے واجب ہوا بھئی۔ تو جس کی طرف وجوبِ حکم کی نسبت کی جائے ابتداءً وہ علت ہے۔ بھئی ابتداءً کا کیا معنیٰ؟ کہتے ہیں: أَيْ بِلَا وَاسِطَةٍ، بغیر کسی واسطے کے اسی کی طرف نسبت کی جائے بھئی۔

سمجھ میں آیا بھئی؟ تو کہتے ہیں: احْتِرَازٌ مَا يُضَافُ إِلَيْهِ وُجُوبُ الْحُكْمِ، وجوبِ حکم کہہ کر شرط کو نکال دیا، کیونکہ شرط کی طرف وجوبِ حکم کی نسبت نہیں ہوتی، وجودِ حکم کی نسبت ہوتی ہے۔ شرط کی طرف وجودِ حکم کی نسبت ہوتی ہے، وجوبِ حکم کی نسبت نہیں۔ تو جب وجوبِ حکم کہا، شرط نکل گئی۔ اور ابْتِدَاءً کہا، تو پھر یہ بھی باقی چیزیں بھی نکل گئیں آگے بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں: أَيْ بِلَا وَاسِطَةٍ، احْتِرَازٌ عَنِ السَّبَبِ وَالْعَلَامَةِ وَعِلَّةِ الْعِلَّةِ، یہ احتراز ہے سبب سے کیونکہ سبب کی طرف بلاواسطہ وجوبِ حکم کی نسبت نہیں، علامت کی طرف بھی نہیں، اور علۃ العلت کی طرف اگرچہ وجوبِ حکم کی نسبت ہوتی ہے لیکن ابتداءً نہیں بلکہ بواسطہِ علت کے۔

وَهُوَ يَعُمُّ الْعِلَلَ الْمَوْضُوعَةَ كَالْبَيْعِ وَالنِّكَاحِ وَالْعِلَلَ الْمُسْتَنْبَطَةَ بِالْاِجْتِهَادِ، اور یہ جو تعریف کی، وہ جس کی طرف وجوبِ حکم کی نسبت کی جائے ابتداءً ہی یعنی بغیر واسطے کے ہی، کہتے ہیں یہ تعریف عام ہے عللِ موضوعہ کو بھی شامل ہے اور عللِ مستنبطہ کو بھی شامل ہے۔ عللِ موضوعہ وہ جن کو شریعت نے مقرر کیا ہے مثلاً کسی حکم کے لیے، مثلاً بیع کو کس لیے؟ ملکیت کے لیے۔ اس سے ملکیت، اور اسی طرح نکاح ہے، نکاح سے بھی کیا ہوگی؟ ملکِ نکاح حاصل ہوگی بھئی۔ تو ان کو شریعت نے اس کے لیے وضع کیا ہے، تو یہ ان کو بھی یہ تعریف ان کو بھی شامل، یہ جو عللِ موضوعہ ہیں جن کو مقرر کیا گیا ہے، وَالْعِلَلَ الْمُسْتَنْبَطَةَ بِالْاِجْتِهَادِ، اور عللِ مستنبطہ، اجتہاد کے ذریعے جو علتیں مستنبط ہوں ان کو بھی شامل ہے، جیسے کہ ربا کی علت کیا مستنبط کی تھی ہم نے؟ قدر اور جنس۔ تو یہ تعریف علت کی جو کی گئی، یہ عللِ موضوعہ کو بھی شامل اور عللِ مستنبطہ جن کے ساتھ ہم پھر قیاس کرتے ہیں بھئی ان کو بھی شامل بھئی۔

وَهُوَ سَبْعَةُ أَقْسَامٍ، اور یہ جو علتیں ہیں یہ سات قسم پر ہیں، لِأَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ، الحقیقیہ ہے آپ کی کتابوں میں بھئی؟ الحقیقۃ تو لفظ نہیں، الحقیقۃ نہیں، الحقیقیہ ہونا چاہیے قاف دوسرا جو ہے اس کے بعد بھی ایک یا ہونی چاہیے۔ کہتے ہیں

یہ سات قسم پر ہے جس پر اس علت کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے، لِأَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ الْحَقِيقِيَّةَ تَتِمُّ بِثَلَاثَةِ أَوْصَافٍ، اس لیے کیونکہ حقیقی شرعی علت جو ہے، حقیقی شرعی علتیں جو ہیں وہ تام ہوتی ہیں، پوری ہوتی ہیں بِثَلَاثَةِ أَوْصَافٍ تین اوصاف سے۔ حقیقی علتِ شرعی اس کو کہیں گے جس میں تین وصف پائے جائیں۔ کون کون سے؟

أَحَدُهَا أَنْ تَكُونَ عِلَّةً اسْمًا، ایک یہ کہ وہ علت ہو اسم کے اعتبار سے، نام کے اعتبار سے بھی کیا ہو؟ علت ہو، بِأَنْ تَكُونَ مَوْضُوعَةً لِلْحُكْمِ، بایں طور کہ اس کو وضع کیا گیا ہو اس حکم کے لیے، وَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ ابْتِدَاءً، اور نسبت کی جاتی ہو اسی کی طرف حکم کی ابتداءً ہی یعنی بلاواسطہ ہی۔ علتِ حقیقیہ وہ ہے بھئی جس میں تین وصف پائے جائیں: ایک تو یہ کہ وہ علت ہو اسماً بھی، نام کے اعتبار سے بھی کیا ہو؟ کیا معنیٰ اسماً علت ہونے کا؟ یعنی اس کو وضع کیا گیا ہو اس حکم کے لیے اور اس حکم کی نسبت اس کی طرف کی جاتی ہو بلاواسطہ بھئی۔ توجہ ہے بھئی سبق کی طرف؟ عِلَّةً اسْمًا کیا معنیٰ؟ نام کے اعتبار سے علت ہونے کا کیا معنیٰ؟ کہ اس کو وضع ہی اس حکم کے لیے کیا گیا ہو اور اس حکم کی نسبت بھی اسی کی طرف کی جاتی ہو۔ یہ پہلا وصف۔

وَالثَّانِي، اور دوسرا وصف: أَنْ تَكُونَ عِلَّةً مَعْنًى، کہ وہ علت ہو معنیٰ کے اعتبار سے بھی، معنیٰ کے اعتبار سے۔ کیا معنیٰ معنیٰ کے اعتبار سے؟ بِأَنْ تَكُونَ مُؤَثِّرَةً فِي الْحُكْمِ، کہ وہ حکم کے اندر مؤثر بھی ہو، حکم کے اندر مؤثر بھی ہو، یعنی کہ عقل فیصلہ کرے کہ اب یہ علت آگئی تو اب حکم کو کیا ہونا چاہیے؟ ثابت ہونا چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَالثَّالِثُ، اور تیسرا وصف: أَنْ تَكُونَ حُكْمًا، کہ وہ علت ہو باعتبار حکم کے بھی، بِحَيْثُ يَثْبُتُ الْحُكْمُ بَعْدَ وُجُودِهَا مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ، اس حیثیت سے کہ حکم ثابت ہوتا ہو اس علت کے پائے جانے کے بعد بغیر تراخی کے، بغیر مہلت کے، فوراً کیا آجائے؟ حکم آجائے۔ تو تین وصف علت میں پائے جائیں تو وہ حقیقی شرعی علت ہے۔ تین وصف: کہ وہ علت ہو اسماً بھی، معناً بھی اور حکماً بھی۔ اسماً علت ہونے کا کیا معنیٰ؟ کہ اس علت کو وضع ہی اس حکم کے لیے کیا گیا ہو اور اس حکم کی نسبت بھی اسی علت کی طرف کی جاتی ہو۔ معناً بھی علت ہو، معناً علت ہونے کا کیا معنیٰ؟ کہ وہ مؤثر بھی ہو اس حکم میں بھئی، اس کے آنے سے وہ حکم آتا ہے۔ نیز حکماً بھی علت ہو، حکماً علت ہونے کا کیا معنیٰ؟ کہ جب وہ علت پائی جائے فوراً اس کے ساتھ ہی حکم پایا جائے بغیر مہلت کے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کتنے اوصاف ذکر کیے؟ تین۔ اول: اسماً، ثانی: معناً، ثالث: حکماً۔ اسماً علت ہونے کا کیا معنیٰ؟ اس کو وضع اس حکم کے لیے کیا گیا ہو اور اس حکم کی نسبت بھی اسی علت کی طرف۔ معناً علت ہونے کا کیا معنیٰ؟ وہ حکم میں مؤثر بھی ہو۔ اور حکماً علت ہونے کا کیا معنیٰ؟ کہ اس کے فوراً بعد حکم آتا ہو بغیر کسی تراخی کے بھئی۔ تو یہ تین اوصاف پائے جائیں گے تو یہ حقیقی شرعی علت ہے بھئی۔

فَإِذَا وُجِدَتْ هَذِهِ الْأَوْصَافُ الثَّلَاثَةُ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، پس جب پائے جائیں یہ تین اوصاف کسی ایک چیز کے اندر، كَانَ عِلَّةً كَامِلَةً تَامَّةً، تو یہ ایسی علت ہوگی جو کامل ہے، تام ہے، پوری ہے، وَإِلَّا، اور اگر ایسا نہ ہو، فَنَاقِصَةً، تو پھر وہ علتِ ناقصہ ہے۔ فَبِاعْتِبَارِ اسْتِكْمَالِ هَذِهِ الْأَوْصَافِ وَعَدَمِهِ، پس ان اوصاف کے پورا ہونے اور پورا نہ ہونے کے اعتبار سے، يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ الْأَقْسَامُ سَبْعَةً، مناسب یہ ہے کہ سات قسمیں ہونی چاہئیں بِهَذِهِ الْوَتِيرَةِ اس طریقے پر بھئی۔ کتنی قسمیں؟ سات۔ دیکھو بھئی سات قسمیں اس طرح بنیں گی ادھر توجہ کرو بھئی۔ ایک قسم تو وہ جس میں تینوں اوصاف پائے جائیں، یہ ہوئی ایک قسم۔ اگلی تین قسمیں وہ جن میں ان میں سے صرف ایک ایک وصف پایا جائے۔ وصف کتنے ہیں؟ تین: پہلا اسماً، ثانی معناً، ثالث حکماً۔ تو پہلی قسم کون سی بنائی ہم نے؟ جس میں تینوں وصف ہوں۔ دوسری قسم جو صرف اسماً علت ہو۔ تیسری قسم جو صرف معناً علت ہو۔ چوتھی قسم جو صرف حکماً علت ہو۔ چار قسمیں ہو گئیں؟ اور اگلی تین قسموں میں ان میں سے دو دو آئیں، اسماً، معناً اور حکماً میں سے دو دو آئیں، تو اس کے اعتبار سے بھی تین ہی قسمیں بنتی ہیں، تین وصف ہیں تو تین قسمیں۔ مثلاً پانچویں قسم کیا بنے گی؟ اسماً بھی ہو اور معناً بھی ہو۔ چھٹی قسم کیا بنے گی؟ اسماً بھی ہو اور حکماً بھی ہو۔ ساتویں قسم کیا بنے گی؟ معناً اور حکماً ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو تین قسمیں وہ بنیں جن میں ان میں سے ایک ایک وصف پایا جا رہا ہے تو تین وصف ہیں تو تین ہی قسمیں بن گئیں، اور تین قسمیں وہ بنیں جن میں ان میں سے دو دو وصف آرہے ہیں تو یہ چھ ہو گئیں، اور ایک قسم وہ تھی جس کے اندر تینوں وصف پائے گئے تو کل کتنی ہو گئیں؟ سات۔ وہی سات اب گنوائیں گے آپ کو بھئی۔

تو کہتے ہیں: الْأَوَّلُ مَا يَكُونُ اسْمًا وَمَعْنًى وَحُكْمًا، اول قسم وہ ہے جو علت ہو اسماً بھی، معناً بھی اور حکماً بھی، وَهُوَ الْجَامِعُ لِلْأَوْصَافِ، اور یہ جامع ہے تینوں اوصاف کو۔ وَالثَّانِي مَا يَكُونُ اسْمًا، اور دوسری قسم وہ ہے جو صرف اسماً علت ہو، لَا مَعْنًى وَلَا حُكْمًا، نہ معناً ہو اور نہ حکماً۔ وَالثَّالِثُ مَا يَكُونُ مَعْنًى، اور تیسری قسم وہ ہے جو معناً علت ہو، لَا اسْمًا وَلَا حُكْمًا، نہ اسماً اور نہ حکماً۔ وَالرَّابِعُ مَا يَكُونُ حُكْمًا، اور چوتھی قسم وہ ہے جو حکماً علت ہو، لَا اسْمًا وَلَا مَعْنًى، نہ اسماً ہو اور نہ معناً۔ فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ مَا يُوجَدُ فِيهَا وَصْفٌ وَيُعْدَمُ وَصْفَانِ، پس یہ تین قسمیں وہ ہیں جن میں ایک وصف مَا يُوجَدُ فِيهَا وَصْفٌ جن میں ایک وصف پایا گیا، وَيُعْدَمُ وَصْفَانِ اور دو وصف معدوم ہیں۔

وَالْخَامِسُ مَا يَكُونُ اسْمًا وَمَعْنًى، اور پانچویں قسم وہ ہے جو علت ہو اسماً بھی اور معناً بھی، لَا حُكْمًا حکماً نہ ہو۔ وَالسَّادِسُ مَا يَكُونُ اسْمًا وَحُكْمًا، اور چھٹی قسم وہ ہے جو اسماً بھی ہو اور حکماً بھی ہو، لَا مَعْنًى معناً نہ ہو۔ وَالسَّابِعُ مَا يَكُونُ مَعْنًى وَحُكْمًا، اور ساتویں قسم وہ ہے جو علت ہو معناً بھی اور حکماً بھی، لَا اسْمًا اسماً نہ ہو۔ فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ، پس یہ جو تین قسمیں ہیں، مَا يُوجَدُ فِيهَا وَصْفَانِ جن میں دو وصف پائے گئے، وَيُعْدَمُ وَصْفٌ اور ایک وصف معدوم ہے۔

لَكِنَّ الْمُصَنِّفَ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمْ يَذْكُرْ مَا هُوَ مَعْنًى، لیکن مصنف رحمہ اللہ نے وہ قسم ذکر نہیں کی جو صرف معناً علت ہے، لَا اسْمًا وَلَا حُكْمًا اسماً اور حکماً علت نہیں، یہ ایک قسم انہوں نے ذکر نہیں کی۔ وَمَا هُوَ حُكْمًا، اور وہ قسم بھی ذکر نہیں کی جو صرف حکماً علت ہے، لَا اسْمًا وَلَا مَعْنًى اسماً اور معناً علت نہیں۔ تو دو قسمیں ذکر نہیں کیں مصنف نے۔ کون کون سی؟ ایک جو صرف معناً علت ہو، اور ایک جو صرف حکماً علت ہو بھئی۔ وَذَكَرَ عِوَضَهُمَا، اور ان دونوں کے عوض میں مصنف نے کیا ذکر کیا؟ عِلَّةً فِي حَيِّزِ الْأَسْبَابِ، وہ علت جو اسباب کی جگہ میں ہو، حیز کا معنیٰ جگہ۔ وہ علت جو ان دو کی جگہ دو اور قسمیں مصنف نے ذکر کیں: ایک وہ علت جو فِي حَيِّزِ الْأَسْبَابِ کس کی جگہ میں ہو؟ اسباب کی جگہ میں یعنی اسباب کے درجے میں ہو، وَوَصْفًا لَهُ شُبْهَةُ الْعِلَلِ، اور ایک وہ وصف جس میں علتوں کا شبہ ہے، تو یہ دو قسمیں مصنف نے ان دو کی جگہ ذکر کیں: ایک وہ علت جو اسباب کے درجے میں ہے، اور ایک وہ وصف جس میں شبہِ علت ہے، كَمَا سَتَطَّلِعُ عَلَيْهِ فِي أَثْنَاءِ الْكَلَامِ، جیسے کہ عنقریب آپ مطلع ہو جائیں گے کلام کے بیچ میں اس پر۔ إِذَا عَرَفْتَ هَذَا، جب آپ نے اس کو جان لیا، سمجھ میں آیا جیسے آپ اس پر مطلع ہوں گے فِي أَثْنَاءِ الْكَلَامِ کلام کے دوران بھئی، کلام کے بیچ۔ إِذَا عَرَفْتَ هَذَا جب آپ نے یہ جان لیا، فَالْآنَ نَشْرَعُ عَلَى مَا قَسَّمَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ، پس اب ہم شروع ہوتے ہیں

اس پر جو تقسیم، اسی میں جو تقسیم کی ہے مصنف رحمہ اللہ نے۔ وَنَقُولُ پس ہم کہتے ہیں، الْأَوَّلُ پہلی قسم جو ہے، عِلَّةٌ اسْماً وَمَعْنىً وَحُكْماً وہ علت ہے جو اسماً بھی ہو، معناً بھی ہو اور حکماً بھی ہو۔ كَالْبَيْعِ الْمُطْلَقِ لِلْمِلْكِ جیسے کہ بیع مطلق ملکیت کے لیے بھئی۔ بیع مطلق علت ہے کس کے لیے؟ ملکیت کے لیے۔ بیع مطلق کہا بھئی، یعنی وہ بیع جس میں خیار شرط نہ ہو بھئی۔ خیار شرط نہ ہو۔ یہ بیع مطلق ہے، مثلاً آپ مجھ سے کوئی چیز خریدتے ہیں کوئی شرط وغیرہ نہیں تو یہ چیز خریدتے ہی آپ اس کے مالک بن جائیں گے۔

تو یہ بیع علت ہے ملکیت کے لیے اسماً بھی۔ اسماً کیوں ہے؟ کیونکہ اسی کے لیے وضع ہے بیع، ملکیت کے لیے ہی بیع وضع ہے اور ملکیت کی نسبت بیع ہی کی طرف کی جاتی ہے۔ اور معناً بھی یہ علت ہے بیع۔ کیوں؟ کیونکہ یہ بیع مؤثر ہے کس کے اندر؟ ملکیت میں۔ اور حکماً بھی یہ علت ہے بھئی۔ کیوں حکماً کیوں؟ کیونکہ بیع ہوتے ہی فوراً کیا پائی گئی؟ ملکیت پائی گئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں كَالْبَيْعِ الْمُطْلَقِ لِلْمِلْكِ جیسے بیع مطلق ہے ملکیت کے لیے۔ بیع مطلق کا کیا معنی؟ أَيِ الْعَارِي عَنْ خِيَارِ الشَّرْطِ وہ جو بیع جو خالی ہو خیار شرط سے۔ فَإِنَّهُ عِلَّةٌ پس یہ علت ہے، اسماً اسماً علت ہے، لِأَنَّهُ مَوْضُوعٌ لِلْمِلْكِ اس لیے کیونکہ اس کو وضع کیا گیا ہے ملکیت کے لیے، وَالْمِلْكُ مُضَافٌ إِلَيْهِ اور ملکیت کی اس کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔ وَمَعْنىً اور یہ معناً بھی علت ہے، لِأَنَّهُ يُؤَثِّرُ فِيهِ اس لیے کیونکہ یہ بیع جو ہے ملکیت میں مؤثر ہے، وَهُوَ مَشْرُوعٌ لِأَجْلِهِ اور یہ بیع مشروع ہی اسی ملکیت کے لیے ہے۔ وَحُكْماً اور یہ حکماً بھی علت ہے، لِأَنَّهُ يَثْبُتُ الْمِلْكُ عِنْدَ وُجُودِهِ بِلَا تَرَاخٍ اس لیے کیونکہ ملکیت ثابت

ہو جاتی ہے بیع کے پائے جاتے وقت بغیر کسی مہلت کے۔

وَالثَّانِي عِلَّةٌ اسْماً لَا حُكْماً اور دوسری قسم وہ علت ہے جو باعتبار اسم کے تو ہو، لَا حُكْماً وَلَا مَعْنىً حکماً اور معناً نہ ہو۔ كَالْإِيجَابِ الْمُعَلَّقِ بِالشَّرْطِ جیسے کہ وہ ایجاب جو معلق ہو کس کے ساتھ؟ شرط کے ساتھ۔ وَهُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُ فِيمَا سَبَقَ فِي السَّبَبِ الْمَجَازِيِّ اور یہ وہ قسم ہے جس کو داخل کیا تھا ماقبل کے اندر کس میں؟ سبب مجازی میں داخل کیا تھا۔ مِثْلُ قَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول: أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ۔ فَإِنَّ قَوْلَهُ پس یہ شخص، کسی شخص کا یہ جو قول ہے أَنْتِ طَالِقٌ، یہ جو قول ہے، عِلَّةٌ یہ علت ہے اسماً کس اعتبار سے؟ اسم کے اعتبار سے، لِوُقُوعِ الطَّلَاقِ کس کے لیے؟ طلاق کے وقوع کے لیے۔

یہ جو اس نے کہا نا إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، اس میں یہ جو فَأَنْتِ طَالِقٌ ہے یہ علت ہے وقوع طلاق کے لیے۔ کیونکہ عورت جب اس گھر میں جائے گی تو طلاق ہو جائے گی اور کیا کہیں گے طلاق کیوں ہوئی؟ وہ جو خاوند نے أَنْتِ طَالِقٌ کہا تھا اس کی وجہ سے طلاق ہوئی، تو دیکھو اس کی طرف نسبت کی جائے گی۔ کس کی طرف؟ اس کی طرف نسبت کی جائے گی۔ اور اسی کے لیے یہ وضع بھی ہے۔ تو یہ وقوع طلاق کے لیے علت ہے اسماً۔ فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ لَهُ فِي الشَّرْعِ اس لیے کیونکہ یہ جو طلاق، یہ جو أَنْتِ طَالِقٌ ہے یہ وضع ہی وقوع طلاق کے لیے ہے شریعت میں، وَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ اور حکم کی نسبت کی جائے گی اسی کی طرف شرط کے پائے جاتے وقت۔

وَلَيْسَ عِلَّةً حُكْماً اور یہ حکماً علت نہیں ہے۔ یہ حکماً علت نہیں۔ کیوں؟ حکماً علت تو کیا، کس کو کہتے تھے؟ علت کے پائے جاتے ہی فوراً حکم بھی آ جائے۔ اور یہاں إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ کہتے ہی طلاق آئی؟ نہیں، کب آئے گی؟ جب شرط ہو۔ تو ابھی تو نہیں آئی تو لہٰذا یہ حکماً علت نہیں۔ کہتے ہیں لِأَنَّ حُكْمَهُ يَتَأَخَّرُ إِلَى وُجُودِ الشَّرْطِ اس لیے کیونکہ اس کا حکم جو ہے مؤخر ہو گیا شرط کے وجود تک۔ وَلَا مَعْنىً اور معناً بھی یہ علت نہیں ہے، إِذْ لَا تَأْثِيرَ لَهُ فِيهِ قَبْلَ وُجُودِ الشَّرْطِ اس لیے کیونکہ اس کی کوئی تاثیر نہیں ہے وقوع طلاق میں قَبْلَ وُجُودِ الشَّرْطِ شرط کے پائے جانے سے پہلے۔ بعد میں ہے لیکن پہلے نہیں ہے۔

وَمِنْ هَذَا الْقَبِيلِ الْيَمِينُ بِاللَّهِ تَعَالَى اور اسی قبیل سے ہے یمین باللہ بھئی، لِلْكَفَّارَةِ کس کے لیے؟ کفارہ کے لیے۔ یعنی وہ علت ہے اسماً لَا حُكْماً وَلَا مَعْنىً عَلَى مَا قَالُوا بنا بر اس کے جو علماء نے فرمایا بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو یہ اس پر چونکہ اعتراض فوراً ہوتا ہے کہ یمین باللہ یہ کیسے کفارے کا سبب بن سکتی ہے، یمین تو کھائی جاتی ہے پورا کرنے کے لیے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو اس پر چونکہ اعتراض بھی ہوتا تھا اس لیے شارح نے نسبت بھی دوسروں کی طرف کر دی عَلَى مَا قَالُوا بنا بر اس کے جو کہا ہے علماء نے بعض نے۔

وَالثَّالِثُ عِلَّةٌ اسْماً وَمَعْنىً لَا حُكْماً تیسری قسم وہ ہے جو علت ہو اسماً بھی اور معناً بھی ہو لَا حُكْماً حکماً نہ ہو۔ كَالْبَيْعِ

بِشَرْطِ الْخِيَارِ جیسے کہ بیع بشرط الخیار۔ فَإِنَّهُ عِلَّةٌ لِلْمِلْكِ پس یہ علت ہے ملکیت کے لیے اسماً کس اعتبار سے؟ اسماً۔ لِأَنَّهُ مَوْضُوعٌ لَهُ کیونکہ یہ بیع جو ہے اسی کے لیے یعنی ملکیت کے لیے ہی وضع ہے۔ وَمَعْنىً اور معناً بھی ہے، لِأَنَّهُ هُوَ الْمُؤَثِّرُ فِي ثُبُوتِ الْحُكْمِ کیونکہ یہ مؤثر بھی ہے حکم کے ثابت ہونے میں، اس کی بیع کی وجہ سے کیا آئے گی؟ ملکیت آئے گی۔ لَا حُكْماً لیکن یہ حکماً نہیں ہے۔ کیوں؟ کیونکہ خیار شرط ہے نا اور جب تک خیار شرط ہے بیع تام نہیں ہوئی۔ تو اس وقت بیع تام نہیں تو ثبوت ملکیت بھی نہیں ہے، جب تک وہ خیار ساقط نہیں ہو گا مشتری اس چیز کا مالک نہیں بنے گا بھئی۔ تو کہتے ہیں لِأَنَّ ثُبُوتَ الْمِلْكِ مُتَأَخِّرٌ إِلَى إِسْقَاطِ الْخِيَارِ اس لیے کیونکہ ملکیت کا ثبوت جو ہے وہ مؤخر ہے اسقاط خیار تک جب تک وہ اپنے خیار کو ساقط نہ کر دے۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے کہ نہیں بھئی؟ تو جب تک وہ خیار کو ساقط نہ کر دے یا وہ مدت نہ گزر جائے۔ مدت گزرے گی تب بھی خیار ساقط ہو جائے گا۔

وَالْبَيْعِ الْمَوْقُوفِ اور جیسے کہ بیع موقوف۔ بھئی دیکھیے بیع موقوف، کسی شخص نے دوسرے کی چیز اٹھا کر بیچ ڈالی۔ آپ نے پڑھا یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ تو مشتری اس کا مالک بنا؟ نہیں، جب تک مالک اجازت نہیں دے گا یہ، وہ مالک۔ مالک جب تک اجازت نہ دے یہ بیع پوری نہیں ہوئی تو وہ مشتری بھی اس کا مالک نہیں۔ تو ملکیت آ رہی ہے اس بیع کی وجہ سے؟ نہیں۔ حکماً یہ علت نہیں ہے۔ ہاں اسماً اور معناً کیا ہے یہ؟ علت۔ اسماً اس لیے کیونکہ بیع وضع ہی کس لیے ہے؟ ملکیت کے لیے۔ اور اسی کی طرف بیع کی، ملکیت کی نسبت بھی کی جاتی ہے۔ اور معناً بھی یہ علت ہے، کیوں؟ یہ مؤثر ہے اس کے اندر بھئی۔ اسی کے، وَالْبَيْعِ الْمَوْقُوفِ کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى الْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ یہ عطف ہے بیع بشرط الخیار پر۔ وَمِثَالٌ ثَانٍ لَهُ اور یہ اس کی دوسری مثال ہے۔ وَهُوَ اور وہ یہ کہ أَنْ يَبِيعَ مَالَ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِجَازَتِهِ یہ کہ بیچے کوئی شخص غیر کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر۔ فَإِنَّهُ عِلَّةٌ اسْماً وَمَعْنىً اس لیے کیونکہ یہ علت ہے اسماً بھی اور معناً بھی لِلْمِلْكِ ملکیت کے لیے، لَا حُكْماً حکماً علت نہیں ہے، لِتَرَاخِي الْمِلْكِ إِلَى زَمَانِ إِجَازَةِ الْمَالِكِ بوجہ ملکیت کے مؤخر ہونے کے مالک کی اجازت کے زمانے تک، جب تک مالک اجازت نہیں دے گا اس وقت تک ملکیت نہیں آئے گی۔

وَالْإِيجَابِ الْمُضَافِ إِلَى الْوَقْتِ اور وہ ایجاب جس کی نسبت کی گئی ہو وقت کی طرف۔ کہتے ہیں مِثَالٌ ثَالِثٌ لَهُ یہ تیسری مثال ہے اسی کی۔ تیسری قسم چل رہی تھی وَالثَّالِثُ عِلَّةٌ اسْماً وَمَعْنىً لَا حُكْماً یہ اس کی تیسری مثال ہے۔ مِثْلُ قَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول: أَنْتِ طَالِقٌ غَداً تجھے کل طلاق ہے، تو یہ ایجاب ہے أَنْتِ طَالِقٌ اور اس کی نسبت کس کی طرف کی گئی ہے؟ وقت کی طرف۔ تو کہتے ہیں وَهُوَ الَّذِي سَبَقَ فِي أَقْسَامِ السَّبَبِ اور یہ وہی قسم ہے جو سبب کی اقسام میں گزری ہے۔ فَإِنَّهُ أَيْضاً عِلَّةٌ اسْماً وَمَعْنىً یہ بھی علت ہے اسماً بھی اور معناً بھی لِوُقُوعِ الطَّلَاقِ کس کے لیے علت ہے؟ وقوع طلاق کے لیے بھئی۔ یہ علت ہے بھئی کیونکہ یہ أَنْتِ طَالِقٌ وضع ہی کس لیے ہے؟ طلاق کے، وقوع طلاق کے لیے اور طلاق کی نسبت اسی کی طرف کی جائے گی۔ اور معناً بھی ہے اسی کی وجہ سے طلاق آئی یا نہیں آئی؟ آئی۔ تو مؤثر بھی ہے یہ۔ اور حکماً نہیں

ہے، کیوں؟ کیونکہ اس کے کہتے ہی فوراً طلاق نہیں ہوئی، طلاق کب ہوگی؟ جو وقت اس نے ذکر کیا اس وقت جا کر ہوگی تو حکماً نہیں ہے۔ لَا حُكْماً یہ حکماً نہیں ہے، لِتَأَخُّرِهِ إِلَى زَمَانٍ أُضِيفَ إِلَيْهِ بوجہ مؤخر ہونے کے اس زمانے تک جس کی طرف اس کی نسبت کی گئی ہے۔

وَنِصَابِ الزَّكَاةِ قَبْلَ مُضِيِّ الْحَوْلِ اور زکوۃ کا نصاب سال کے گزرنے سے پہلے بھی۔ زکوۃ کا نصاب سال کے گزرنے سے پہلے۔ کہتے ہیں مِثَالٌ رَابِعٌ لَهُ یہ چوتھی مثال ہے اسی تیسری قسم کی۔ چوتھی مثال، یعنی یہ اسماً بھی علت ہے، معناً بھی علت ہے لیکن حکماً علت نہیں۔ نصاب بھی نصاب۔ نصاب کے بقدر مال ہو تو اس پر زکوۃ آتی ہے لیکن کب آتی ہے؟ سال کے گزرنے کے بعد۔ نصاب جیسے ہی پایا گیا زکوۃ آئی کہ سال کے بعد آئے گی؟ سال کے بعد۔ سال کے، معلوم ہوا یہ حکماً علت نہیں۔ ہاں اسماً علت ہے کیونکہ نصاب کو وضع ہی کس لیے کیا گیا ہے؟ اس سے کیا آیا کرتی ہے؟ زکوۃ۔ اور مؤثر بھی ہے یہ اس کے اندر تو معناً بھی علت ہے بھئی۔

فَإِنَّهُ أَيْضاً عِلَّةٌ اسْماً تو یہ بھی علت ہے اسم کے اعتبار سے، لِأَنَّهُ وُضِعَ لِوُجُوبِ الزَّكَاةِ اس لیے کیونکہ اس کو وضع کیا گیا وجوب زکوۃ کے لیے یعنی مقرر کیا گیا، وَيُضَافُ إِلَيْهِ الْوُجُوبُ بِلَا وَاسِطَةٍ اور نسبت کی جاتی ہے اس کی طرف وجوب کی بغیر کسی واسطے کے کہ وجوب زکوۃ کیوں آیا؟ کیونکہ یہ نصاب کے بقدر مال کا مالک تھا۔ وَمَعْنىً اور معناً بھی ہے لِأَنَّهُ مُؤَثِّرٌ فِي وُجُوبِ الزَّكَاةِ اس لیے کیونکہ یہ وجوب زکوۃ میں مؤثر بھی ہے، إِذِ الْغِنَى يُوجِبُ الْإِحْسَانَ وَهُوَ يَحْصُلُ بِالنِّصَابِ اس لیے کیونکہ مالداری جو ہے وہ احسان، نیکی کو واجب کرتی ہے۔ مالداری کس کو واجب کرتی ہے؟ نیکی کو کہ غرباء کے ساتھ کیا کی جائے، فقراء کے ساتھ؟ نیکی کی جائے۔ وَهُوَ يَحْصُلُ بِالنِّصَابِ اور یہ مالداری کس کے ذریعے حاصل ہوگی؟ نصاب کے ذریعے تو یہ مؤثر بھی ہے وجوب زکوۃ میں۔ لَا حُكْماً لیکن حکماً نہیں ہے یہ علت، لِتَأَخُّرِ وُجُوبِ الْأَدَاءِ إِلَى حَوَلَانِ الْحَوْلِ بوجہ وجوب ادا کے مؤخر ہونے کے سال کے گزرنے تک بھئی۔ جب، اس وقت تک زکوۃ واجب نہیں ہوگی جب تک حولان حول نہیں ہوگا۔

وَعَقْدِ الْإِجَارَةِ اور عقد اجارہ، مِثَالٌ خَامِسٌ لَهُ یہ کون سی مثال ہے؟ پانچویں مثال ہے اس تیسری قسم کی۔ فَإِنَّهُ أَيْضاً عِلَّةٌ لِمِلْكِ الْمَنْفَعَةِ اسْماً بھئی دیکھیے عقد اجارہ کیا آپ نے۔ عقد اجارہ کس پر کیا جاتا ہے عین پر یا منافع پر؟ منافع پر کیا جاتا ہے۔ اب دیکھیے یہ علت ہے اسماً بھی۔ کیا ہے؟ اسماً بھی علت ہے۔ اسماً ہونے کا کیا معنی؟ اسی کے لیے وضع کیا گیا۔ عقد اجارہ وضع ہی کس لیے ہے تاکہ دوسرے، دوسرا شخص کس چیز کا مالک بن جائے؟ منافع کا مالک بن جائے۔ اور نیز مؤثر بھی ہے اس کے اندر بھئی۔ اس کے ذریعے کیا بن جائے گا وہ شخص؟ عقد اجارہ سے منافع کا مالک بن جائے گا۔ لیکن حکماً نہیں ہے یہ علت۔ اس لیے کیونکہ حکماً علت کس کو کہتے تھے؟ کہ علت کے پائے جاتے ہی فوراً کیا آجائے؟ حکم آجائے۔ اور یہاں عقد ہے اجارے کا اور وہ مالک بنے گا منافع کا۔ لیکن وہ منافع، وہ منافع آپ جانتے ہیں کہ وہ وقت کے ساتھ ساتھ

نئے نئے نفع آتے ہیں بھئی۔ تو وہ منافع ایک دم پائے ہی نہیں جا رہے، وہ وقت کے ساتھ ساتھ نئے نفع آتے جائیں گے اختتام وقت تک بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ مثلاً رہائش ہے، ایک ماہ کی رہائش کے لیے گھر کرایہ پر لیا۔ تو کیا ایک ماہ کی رہائش عقد کرتے ہی پائی گئی؟ نہیں، وہ تو ہر روز کی رہائش نئی نئی آتی جائے گی۔ تو حکم گویا منافع فوراً نہیں پائے گئے اس لیے یہ علت حکماً نہیں۔

تو کہتے ہیں یہ، یہ علت ہے لِمِلْكِ الْمَنْفَعَةِ منافع کی ملکیت کے لیے اسماً باعتبار اسم کے، لِأَنَّهُ وُضِعَ لَهُ اس لیے کیونکہ اس عقد اجارہ کو اسی کے لیے وضع کیا گیا ہے یعنی ملک نفع کے لیے ہی، وَالْحُكْمُ يُضَافُ إِلَيْهِ اور حکم کی اس کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔ وَمَعْنىً اور یہ معناً بھی علت ہے، لِأَنَّهُ مُؤَثِّرٌ فِيهِ اس لیے کیونکہ عقد اجارہ جو ہے ملک منفعت کے اندر مؤثر بھی ہے، وَلِهَذَا صَحَّ تَعْجِيلُ الْأُجْرَةِ قَبْلَ الْعَمَلِ اور اسی وجہ سے اجرت جلدی دینا عمل سے پہلے ہی یہ جائز ہے۔ عقد اجارہ ملک منفعت میں مؤثر ہے جبھی تو جلدی کیا کر سکتے ہیں؟ منافع حاصل کرنے سے پہلے ہی عقد کرتے ہی فوراً اجرت دے سکتے ہیں بھئی۔ معلوم ہوا یہ مؤثر بھی ہے اس کے اندر۔ لَا حُكْماً لیکن حکماً یہ علت نہیں ہے، لِأَنَّ حُكْمَهُ اس لیے کیونکہ اس کا حکم جو ہے وَهُوَ مِلْكُ الْمَنَافِعِ وہ منافع کی ملکیت يُوجَدُ شَيْئاً فَشَيْئاً إِلَى انْقِضَاءِ الْأَجَلِ وہ تھوڑے تھوڑے کر کے پائے جاتے ہیں وقت کے ساتھ إِلَى انْقِضَاءِ الْأَجَلِ وقت کے پورا ہونے تک بھئی۔ وَهِيَ مَعْدُومَةٌ الْآنَ اور اس وقت یہ منافع کیا ہیں؟ معدوم ہیں، وَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَحَلّاً لِلْمِلْكِ اور وہ صلاحیت نہیں رکھتے اس بات کی کہ وہ ملکیت کا محل بنیں۔ ابھی وہ پائے ہی نہیں جاتے کوئی ان کا مالک کیسے بنے گا؟ ہاں جوں جوں آتے جائیں گے وہ جس نے چیز کرایہ پر لی ہے وہ ان کا مالک بنتا جائے گا۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ فَلَا يَكُونُ عِلَّةً حُكْماً تو یہ علت باعتبار حکم کے نہ ہوئی۔

وَالرَّابِعُ عِلَّةٌ فِي حَيِّزِ الْأَسْبَابِ اور چوتھی قسم علت کی وہ ہے جو حیز الاسباب، اسباب کے درجے میں ہو، اسباب کے مکان میں ہو یعنی اسباب کے درجے میں ہو۔ يَعْنِي لَهَا شُبْهَةٌ بِالْأَسْبَابِ یعنی اس کی مشابہت کس کے ساتھ ہو؟ اسباب کے ساتھ۔ فَهُوَ تَفْسِيرٌ لِمَا قَبْلَهُ تو یہ تفسیر ہے اپنے سے ماقبل کی۔ یہ جو متن آیا نا لَهَا شَبَهٌ بِالْأَسْبَابِ، میں نے بتلایا شِبْهٌ مِثْلٌ کے معنی میں ہے اور شَبَهٌ مشابہت مصدر ہے، لَهَا شَبَهٌ بِالْأَسْبَابِ ان کی مشابہت ہے اسباب کے ساتھ۔ یہ جو جملہ ہے متن کا یہ تفسیر ہے ماقبل یعنی عِلَّةٌ فِي حَيِّزِ الْأَسْبَابِ کی۔ چوتھی قسم وہ علت جو اسباب کے درجے میں ہو۔ کیا معنی اسباب کے درجے میں؟ یعنی لَهَا شَبَهٌ بِالْأَسْبَابِ یعنی اس کی اسباب کے ساتھ مشابہت ہو، تو یہ اسی کی تفسیر ہے۔

وَذَكَرَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ لَهُ ثَلَاثَةَ أَمْثِلَةٍ اور مصنف نے اس کے لیے تین مثالیں ذکر کیں۔ فَقَالَ پس فرمایا: كَشِرَاءِ الْقَرِيبِ جیسے ایک قریبی رشتہ دار کو خریدنا۔ بھئی دیکھیے آپ نے پڑھا ہے حدیث میں آتا ہے: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ فَهُوَ حُرٌّ جو اپنے قریبی محرم رشتہ دار کا مالک بنا تو وہ اس پر آزاد ہے۔ اب قریبی رشتہ دار کو خریدنا یہ علت ہے مالک ہونے

کی، خریدتے ہی کیا بنے گا؟ مالک۔ اور ملکیت علت ہے فوراً اس کے آزاد ہونے کی، وہ فوراً کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ حدیث میں کیا آیا؟ جس نے خریدا یا جو مالک ہوا؟ مالک ہوا۔ تو مالک بننا، مالک ہونا یہ علت ہے کس چیز کی؟ آزادی کی۔ اور شراء وہ علت العلت ہے، کیا چیز ہے؟ علت العلت۔ خریدے گا تو کیا آئے گی؟ ملکیت۔ اور ملکیت آئے گی تو کیا آ جائے گی فوراً؟ آزادی آ جائے گی۔ تو شراء علت ہے یا علت العلت ہے؟ یہ علت العلت ہے بھئی، علت العلت ہے۔ تو یہ ہے تو علت لیکن یہ اسباب کے درجے میں ہے کیونکہ درمیان میں ایک اور علت آ رہی ہے۔ اس شراء کے درمیان، شراء اور آزادی کے درمیان ملکیت والی علت پائی جا رہی ہے، تو شراء ہے تو علت لیکن کس کے درجے میں ہے؟ سبب کے درجے میں ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

كَشِرَاءِ الْقَرِيبِ جیسے قریبی کو خریدنا۔ فَإِنَّهُ عِلَّةٌ لِلْمِلْكِ کیونکہ یہ شراء جو ہے علت ہے ملکیت کی، وَالْمِلْكُ فِي الْقَرِيبِ عِلَّةٌ لِلْعِتْقِ اور قریبی شخص میں ملکیت کا آنا یہ علت ہے آزادی کی، فَيَكُونُ الْعِتْقُ مُضَافاً إِلَى الْأَوَّلِ بِوَاسِطَتِهِ تو یہ آزادی جو ہے اس کی نسبت کی جائے گی اول یعنی شراء کی طرف بِوَاسِطَتِهِ أَيْ بِوَاسِطَةِ الْمِلْكِ۔ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ عِلَّةُ الْعِلَّةِ كَانَ عِلَّةً پس اس حیثیت سے کہ یہ علت العلت ہے تو یہ بھی علت ہے، وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ تَوَسَّطَ بَيْنَهُمَا الْوَاسِطَةُ اور اس حیثیت سے کہ بیچ میں آ گئے ان دونوں کے درمیان الْوَاسِطَةُ تو کیا بیچ میں آ گیا؟ واسطہ آ گیا، كَانَ شِبْهاً بِالْأَسْبَابِ تو یہ کیا ہوا؟ اسباب کے مشابہ ہوا بھئی۔ كَانَ شِبْهاً یہاں شِبْهاً پڑھنا بھئی، تو یہ اسباب کے مشابہ ہوا۔

وَمَرَضِ الْمَوْتِ، سبق سمجھ میں آ رہا ہے کہ نہیں بھئی؟ آسان آسان مثالیں چل رہی ہیں بھئی۔ اور جیسے کہ مرض الموت بھئی۔ بھئی دیکھیے مرض الموت میں وارثوں کا حق مال سے متعلق ہو جاتا ہے، لہٰذا وہ شخص جو مرض الموت میں مبتلا ہے وہ اپنے مال میں، اپنے مال میں تیسرے حصے سے زائد تصرف نہیں کر سکتا بطور تبرع کے۔ یعنی تبرع کا معنی ہوتا ہے کسی کو کوئی چیز دینا جو آپ پر واجب نہ ہو۔ وہ یعنی عطیہ دینا، کسی کو عطیہ یا تحفے وغیرہ کے طور پر چیز دینا جو آپ پر واجب نہ ہو اس کو کیا کہتے ہیں تبرع بھئی، تبرع کے طور پر۔ تو یہ جو مرض الموت میں گرفتار شخص ہے یہ اپنے مال کے ثلث سے زائد میں تبرع کا اہل نہ رہا۔ تو یہ مرض الموت کی وجہ سے اس پر پابندی آ گئی کیونکہ اب وارثوں کا حق مال سے متعلق ہو گیا بھئی۔

اب مرض الموت یہ علت ہے، اس کی وجہ سے وارثوں کا حق متعلق ہوا، اور وارثوں کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے اب وہ ثلث سے زائد میں تبرع نہیں کر سکتا۔ توجہ ہے بھئی؟ مرض الموت علت ہے کس چیز کی؟ وارثوں کا حق متعلق ہونے کی۔ اور وارثوں کا حق متعلق ہونا یہ علت ہے کس چیز کی؟ اس پر پابندی کی، اس پر پابندی کی۔ تو گویا مرض الموت یہ علت العلت ہے پابندی کے لیے۔ مرض الموت کی وجہ سے کیا آیا؟ وارثوں کا حق متعلق ہوا، اور وارثوں کا حق متعلق ہونے سے کیا ہوا؟ پابندی آ گئی۔ تو لہٰذا مرض الموت یہ پابندی کے لیے علت ہے یا علت العلت ہے؟ علت العلت ہے۔

فَإِنَّهُ عِلَّةٌ لِتَعَلُّقِ حَقِّ الْوَرَثَةِ بِالْمَالِ پس یہ علت ہے وارثوں کا مال کے ساتھ حق متعلق ہونے کے لیے، تو کہتے ہیں

وَهُوَ عِلَّةٌ لِحَجْرِ الْمَرِيضِ یہ علت ہے مریض کے حجر کے لیے۔ حِجْر، حَجْر، حُجْر یہ مثلث الفاء ہے تینوں حرکتیں پڑھ سکتے ہیں۔ تو یہ علت ہے بھئی۔ کیا چیز علت ہے؟ مرض، کیا بتلایا مرض الموت یہ علت ہے کس چیز کے لیے؟ وارثوں کا حق مال کے ساتھ متعلق ہونے کے لیے، اور وارثوں کا حق مال کے ساتھ متعلق ہونا هُوَ عِلَّةٌ لِحَجْرِ الْمَرِيضِ یہ علت ہے کس لیے؟ مریض پر پابندی کے لیے عَنِ التَّبَرُّعِ بِمَا زَادَ عَلَى الثُّلُثِ ثلث سے زائد پر تبرع کرنے سے یعنی عطیہ کرنے سے۔ فَيَكُونُ كَشِرَاءِ الْقَرِيبِ تو یہ کس کی طرح ہوا؟ شراء قریبی، جیسے اوپر والی مثال گزری یہ بھی اسی کی طرح ہوا۔

وَرُبَّمَا يُقَالُ اور بسا اوقات کہا جاتا ہے، إِنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْعِلَّةِ کہ یہ کس میں داخل ہے؟ یہ داخل ہے اس علت میں اسماً وَمَعْنىً جو اسماً و معناً علت ہے لَا حُكْماً لا حکماً۔ اور وہ کون سی تھی؟ وہ تیسری قسم تھی۔ یہ ہم پڑھ رہے ہیں چوتھی قسم، اور وہ؟ تو بسا اوقات کہا جاتا ہے کہ یہ اس تیسری قسم میں داخل ہے۔ فَإِنَّهُ عِلَّةٌ اسماً کیونکہ یہ علت ہے باعتبار نام کے لِحَجْرِ الْمَرِيضِ عَنِ التَّبَرُّعَاتِ مریض کو روکنے کے لیے کس سے؟ تبرعات سے۔ تو یہ علت ہے مریض پر پابندی کے لیے باعتبار اسم کے، لِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ بوجہ حکم کی اس کی طرف نسبت کرنے کے۔ مریض پر پابندی ہے، کیوں پابندی ہے؟ کیونکہ وہ مرض الموت میں بتلا ہے تو مرض الموت کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے۔ وَمَعْنىً اور یہ معناً بھی علت ہے لِكَوْنِهِ مُؤَثِّراً فِي الْحَجْرِ کیونکہ یہ حجر میں مؤثر بھی ہے، مرض الموت کی وجہ سے پابندی آرہی ہے نا۔ لَا حُكْماً لیکن حکماً نہیں مؤثر بھئی، یعنی حکماً علت نہیں ہے بھئی۔ حکماً کیا تھا؟ کہ علت کے پائے جاتے ہی فوراً کیا آجائے؟ حکم۔ لیکن مرض الموت کے آتے ہی پابندی نہیں۔ لِأَنَّ الْحَجْرَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا إِذَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَوْتُ مُسْتَنِداً بھئی دیکھیے مرض الموت کس کو کہتے ہیں؟ جس میں انسان کا انتقال ہو جائے۔ اور اس کا پتا انتقال کے وقت ہی چلے گا نا، اس سے پہلے تو پتا نہیں چل سکتا۔ اس سے پہلے احتمال ہے شاید مرض الموت ہو، لیکن ہو سکتا ہے وہ ٹھیک ہو جائے۔ تو لہٰذا یہاں پر پابندی آئی لیکن فوراً آگئی یا کب جا کر پابندی کا پتا چلے گا؟ موت کے وقت بھئی، اس وقت پتا چلے گا کہ اس پر پابندی تھی اور اس دوران اس نے اگر ثلث سے زائد کوئی تصرف کیا وہ سب کیا ہو جائیں گے؟ وہ فاسد، درست نہیں رہیں گے بھئی۔ ہاں وارث اجازت دے دیں تو الگ بات ہے۔

تو یہ حکماً علت نہیں ہے لِأَنَّ الْحَجْرَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا إِذَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَوْتُ اس لیے کیونکہ پابندی ثابت نہیں ہوگی مگر یہ کہ جب اس کے ساتھ موت مل جائے، مُسْتَنِداً جس کی نسبت کی گئی ہو، جس کا استناد ہو یعنی جس نے اعتماد کیا ہو۔ استناد تکیہ لگانا نا، جس نے تکیہ لگایا ہو یعنی اعتماد کیا ہو کس پر؟ جس وقت مرض الموت طاری ہوا تھا، جس وقت مرض الموت طاری ہوا تھا۔ جب موت اس کے ساتھ مل جائے گی اس حال میں کہ مُسْتَنِداً یہ کیا ہو؟ مستند ہو یعنی اس کی پھر نسبت کس وقت کی طرف کی جائے گی؟ جس وقت مرض اس کو لاحق ہوا تھا کہیں گے اس وقت سے یہ مرض الموت تھا بھئی اور اس وقت سے یہ پابندی تھی بھئی۔ تو یہ پابندی کا پتا کب جا کر چلے گا؟ موت کے وقت جا کر چلے گا۔

وَالتَّزْكِيَةِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ اور تزکیہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ بھئی دیکھیے مثلاً ایک شادی شدہ شخص ہے، اس کے بارے میں چار آدمیوں نے گواہی دی کہ اس نے زنا کیا ہے۔ اور آپ نے پڑھا کہ یہاں گواہوں کا تزکیہ ضروری ہے بھئی۔ گواہوں کا قابل اعتماد گواہ ہونا چاہیے، کہ ہر گواہ کی گواہی قبول کی جاتی ہے؟ قابل، اور قابل اعتماد ہونے کا پتا کس سے چلے گا؟ اس کا تزکیہ کروائے گا قاضی پوشیدہ طور پر یا اعلانیہ طور پر اس کے جاننے والوں سے، اس کے ساتھیوں سے پوچھے گا کہ یہ قابل اعتماد ہیں یا قابل اعتماد نہیں۔ تو وہ، یہ جو اس کے جاننے والوں سے پوچھا جاتا ہے اس کو کہتے ہیں تزکیہ، اور وہ جو بتلانے والے ہیں اس کے جاننے والے ان کو کہیں گے مزکی۔ کیا کہیں گے؟ مزکی یعنی تزکیہ کرنے والے۔

وَالتَّزْكِيَةِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ اور تزکیہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ فَإِنَّهُ عِلَّةٌ لِلشَّهَادَةِ پس یہ علت ہے شہادت کے لیے۔ تزکیہ کیا ہے؟ علت ہے شہادت کے لیے، یعنی تزکیہ ہو گا تو شہادت قبول کی جائے گی بھئی۔ وَهِيَ عِلَّةٌ لِلرَّجْمِ اور شہادت علت ہے رجم کے لیے۔ تو گویا تزکیہ کیا ہوا؟ عِلَّةُ الْعِلَّةِ۔ فَتَكُونُ عِلَّةَ الْعِلَّةِ تو یہ علت العلت ہوا تزکیہ كَشِرَاءِ الْقَرِيبِ جیسے کہ قریبی کی شراء تھی۔ فَلَوْ رَجَعَ الْمُزَكُّونَ بَعْدَ الرَّجْمِ پس اگر رجوع کیا تزکیہ کرنے والوں نے رجم کے بعد، يَضْمَنُونَ الدِّيَةَ عِنْدَهُ تو وہ ضامن ہوں گے دیت کے امام صاحب کے نزدیک۔ بھئی اس کو رجم کر دیا گیا، بعد میں تزکیہ کرنے والے کیا کر لیتے ہیں؟ رجوع کر لیتے ہیں کہ ہم سے غلطی ہوئی ہم نے غلط بتلایا وہ قابل اعتماد یہ گواہ نہیں تھے۔ تو چونکہ وہ علت العلت ہیں اس لیے ان پر امام صاحب کے نزدیک ضمان آئے گا بھئی، کیونکہ وہ گویا اس کے رجم کا سبب وہ بنے، علت وہ بنے بھئی۔

وَعِنْدَهُمَا لَا يَضْمَنُونَ اور صاحبین کے نزدیک وہ مزکی جو ہیں وہ ضامن نہیں ہوں گے۔ لِأَنَّهُمْ اس لیے کیونکہ وہ جو ہیں أَثْنَوْا عَلَى الشُّهُودِ خَيْرًا کیونکہ انہوں نے تعریف کی ہے گواہوں کی خیر کے ساتھ، خیر کی بھئی۔ بھلائی کے ساتھ کیا کی ہے ان کی؟ انہوں نے تو تعریف خیر کی بات کی تھی ان کے بارے میں گواہوں کے بارے میں کہ یہ اچھے لوگ ہیں قابل اعتماد ہیں۔ وَلَا تَعَلُّقَ لَهُمْ بِإِيجَابِ الْحَدِّ اور ان مزکی جو ہیں ان کا کوئی تعلق نہیں ہے کس کے ساتھ؟ حد کے واجب ہونے کے ساتھ۔ انہوں نے تو صرف کیا کیا ہے؟ گواہوں کے بارے میں اچھی بات کی ہے، ان کی تعریف کی ہے۔ فَصَارُوا كَمَا لَوْ أَثْنَوْا عَلَى الْمَشْهُودِ عَلَيْهِ خَيْرًا پس یہ اسی طرح ہو گئے جیسے کہ انہوں نے تعریف کی ہو مشہود علیہ پر خیر کے ساتھ بھئی۔ مشہود علیہ جس کے خلاف گواہی دے رہے ہوں، جس کے خلاف مشہود علیہ۔ بِأَنْ قَالُوا وَقَالُوا انہوں نے کہا هُوَ مُحْصَنٌ کہ یہ کیا ہے؟

محصن ہے، شادی شدہ ہے۔ شادی شدہ ہو گا تو رجم آئے گا نا؟ جی۔ غیر شادی شدہ ہو تو سو کوڑے۔ تو اسی طرح اگر انہوں نے کہا کہ یہ مشہود علیہ کے بارے میں کہا یہ محصن ہے، بعض لوگوں نے کیا کہا؟ محصن ہے۔ شادی شدہ ہونے کا بھی پتہ لگوائیں گے یا نہیں لگوائیں گے بھئی؟ فرض کرو وہ انکار کر دیتا ہے، تو پھر کیا لانا پڑیں گے؟ گواہ لانا پڑیں گے احصان پر

بھئی۔ تو وہ جو احصان والے گواہ ہیں، اب بعد میں رجم کرنے کے بعد وہ کیا کر لیتے ہیں رجوع کر لیتے ہیں کہ نہیں یہ تو محصن تھا ہی نہیں۔ اور جب محصن نہیں تھا پھر تو کیا سزا ہونی چاہیے تھی؟ کوڑے ہونے چاہیے تھے۔ تو لیکن یہاں پر انہوں نے تو صرف ایک احصان کی گواہی دی ہے، محصن ہونا، تو لہٰذا اس کی وجہ سے ان پر کوئی ضمان نہیں۔ تو جیسے ان پر یہاں ضمان نہیں اسی طرح تزکیہ کرنے والوں پر بھی ضمان نہیں، کیونکہ سبب اور علت دراصل کون ہے رجم کی؟ وہ جو چار گواہ ہیں جو زنا کی گواہی دے رہے ہیں، رجم تو اس کا سبب اصل علت تو وہ بن رہے ہیں۔ لہٰذا صاحبین فرماتے ہیں اصل علت چونکہ وہ ہیں، لہٰذا مزکی وغیرہ جو ہیں ان پر ضمان نہیں آئے گا رجوع کرنے کی صورت میں۔

تو کہتے ہیں یہ اسی طرح ہے جیسے تعریف کی انہوں نے مَشْهُودٌ عَلَيْهِ پر۔ مشہود علیہ جس کے خلاف گواہی دے رہے ہوں۔ خَيْرًا خیر کے ساتھ، بِأَنْ قَالُوا بایں طور کہ انہوں نے کہا، هُوَ مُحْصَنٌ کہ یہ محصن ہے، ثُمَّ رَجَعُوا پھر رجوع کر لیا، فَكَذَا هٰذَا تو اسی طرح یہ بھی ہے۔ جیسے ان پر، محصن کہنے والوں پر ضمان نہیں، اس طرح یہ مزکی جو ہیں ان پر بھی ضمان نہیں۔ وَرُبَّمَا يُقَالُ اور بسا اوقات کہا جاتا ہے، إِنَّهُ عِلَّةٌ مَعْنًى کہ یہ کیا ہے؟ معنًی علت ہے۔ لَا اسْمًا وَلَا حُكْمًا اسماً بھی علت نہیں اور حکماً بھی علت نہیں، لِلرَّجْمِ رجم کے لیے۔ تو کہتے ہیں فَيَكُونُ مِثَالًا لِقِسْمٍ تَرَكَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تو اس صورت میں یہ مثال بن جائے گی اس قسم کی جس کو مصنف نے چھوڑ دیا۔ بسا اوقات کہا جاتا ہے یہ معنًی علت ہے، اسماً بھی علت نہیں اور حکماً بھی علت نہیں۔ معنًی کیوں علت ہے یہ تزکیہ؟ کیونکہ یہ مؤثر تو ہے۔ تزکیہ ہو گا تو پھر گواہی قابلِ قبول ہو گی، اور گواہی قابلِ قبول ہو گی تو پھر کیا آئے گا؟ رجم آجائے گا۔ تو یہ مؤثر تو ہے، لیکن اسماً علت نہیں، کیوں؟ کیونکہ رجم کی نسبت ان مزکی کی طرف نہیں کی جاتی بلکہ ان چار گواہوں کی طرف کی جاتی ہے۔ اور حکماً بھی نہیں ہے تزکیہ بھئی علت، کیوں؟ کیونکہ تزکیے کے فوراً بعد رجم آجاتا ہے یا تزکیے کے بعد پھر ان کی گواہی ہو گی اور پھر رجم ثابت ہو گا؟ ان کی گواہی ہو گی، اس لیے حکماً بھی نہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں اس صورت میں یہ مثال بن جائے گی اس قسم کی جس کو مصنف نے چھوڑ دیا، ذکر نہیں کیا۔

ثُمَّ قَالَ پھر مصنف فرماتے ہیں، وَكَذَا كُلُّ مَا هُوَ عِلَّةُ الْعِلَّةِ اور اسی طرح ہر وہ چیز جو علت العلۃ ہو۔ بھئی یہ چوتھی قسم ہم پڑھ رہے ہیں علت کی، فِي حَيِّزِ الْأَسْبَابِ جو کس کے مرتبے میں ہو؟ اسباب کے مرتبے میں ہو۔ اس کی تین مثالیں ذکر کر دیں: شرائے قریب، مرض الموت اور تزکیہ، اور آگے کہا وَكَذَا كُلُّ مَا هُوَ عِلَّةُ الْعِلَّةِ اور اسی طرح ہر وہ چیز جو علت العلۃ ہے تو وہ بھی اسی طرح ہے۔ فِي كَوْنِهَا مُشَابِهَةً لِلْأَسْبَابِ کہ اس کے اسباب کے ساتھ مشابہ ہونے کے اندر بھئی۔ فَهِيَ ذُو جِهَتَيْنِ تو پس یہ دو جہت والی ہوئی، یہ علت العلۃ دو جہت والی ہوئی۔ من وجہ دیکھیں تو یہ سبب اور من وجہ دیکھیں تو یہ علت ہے۔ وَلِذَا ذَكَرَهَا فِي السَّبَبِ وَالْعِلَّةِ جَمِيعًا اور اسی وجہ سے مصنف نے اس کو سبب اور علت دونوں میں ذکر کیا بھئی۔

وَالْخَامِسُ اور پانچویں قسم علت کی، وَصْفٌ لَہٗ شُبْهَةُ الْعِلَلِ وہ وصف ہے جس میں علتوں کا شبہ ہو، كَأَحَدِ وَصْفَيِ الْعِلَّةِ جیسے علت کے دو وصفوں میں سے کوئی ایک۔ جیسے علت کے دو وصفوں میں سے ایک۔ بھئی دیکھیے ہم نے ربا کی علت کیا قرار دی؟ قدر اور جنس۔ تو قدر اور جنس کا مجموعہ علت ہے ربا کی۔ ہاں ان میں سے صرف ایک، صرف قدر یا صرف جنس، یہ علت تو نہیں ہاں اس میں شبہ علت ہے۔ کیونکہ یہ علت کا جز ہے یا نہیں بھئی؟ تو علت تو دونوں مل کر ہیں، لیکن ان میں سے اکیلا ایک وہ کیا ہے؟ جز علت، تو یعنی وہ شبہ علت ہے، اس میں کیا ہے؟ شبہ علت ہے۔ یہ معنی ہے وَصْفٌ لَہٗ شُبْهَةُ الْعِلَلِ وہ وصف جس میں علتوں کا شبہ ہو، كَأَحَدِ وَصْفَيِ الْعِلَّةِ جیسے کہ علت کے، أَحَدِ وَصْفَيْنِ الْعِلَّةِ نون اضافت کی وجہ سے گر گیا، كَأَحَدِ وَصْفَيِ الْعِلَّةِ جیسے علت کے دو وصفوں میں سے ایک، الَّتِی رُكِّبَتْ مِنْ وَصْفَيْنِ وہ علت جو مرکب ہو دو وصفوں سے، كَالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ لِلرِّبَا جیسے کہ قدر اور جنس ہے ربا کے لیے۔ فَإِنَّ الْمَجْمُوعَ مِنْهُمَا عِلَّةٌ پس ان دونوں کا مجموعہ جو ہے وہ علت ہے، اسْمًا وَمَعْنًى وَحُكْمًا اسماً بھی، معنًی بھی اور حکماً بھی۔ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَحْدَهٗ لَہٗ شُبْهَةُ الْعِلَلِ اور ان دونوں میں سے ہر ایک اکیلی جو ہے اس کے لیے شبہ علل ہے بھئی، علتوں کا شبہ ہے اس میں۔ وَلَيْسَ بِسَبَبٍ مَحْضٍ غَيْرِ مُؤَثِّرٍ فِی الْمَعْلُولِ اور وہ سبب محض نہیں ہے جو غیر مؤثر ہو معلول میں یعنی حکم میں۔

ان دو میں سے ایک جو ہے، اس میں شبہ علل ہے، وہ سبب محض نہیں۔ کیونکہ اگر سبب محض ہوا تو پھر تو وہ حکم میں یعنی معلول میں مؤثر نہیں۔ جب وہ ایک مؤثر نہیں تو معلوم ہوا وہ جو دوسری ہے وہ مؤثر ہے اور وہ علت ہے، حالانکہ ایسا تو نہیں۔ وہ دوسری تو نہیں علت بلکہ دونوں کا مجموعہ۔ بات سمجھ میں آ رہی ہے؟ انہوں نے کیا کہا؟ دو وصف ہیں، دونوں مل کر علت بن رہے ہیں۔ تو دونوں میں سے ایک جو ہوگا اس میں کیا ہے؟ شبہ علت ہے۔ تو اس میں شبہ علت ہے اس کو صرف سبب نہیں کہہ سکتے، کیونکہ اگر اس کو سبب کہیں گے کہ یہ صرف سبب ہے یہ مؤثر نہیں ہے، جب مؤثر یہ نہیں ہے تو معلوم ہوا صرف دوسرا سبب مؤثر ہے، تو معلوم ہوا صرف دوسرا سبب علت ہے، حالانکہ صرف دوسرا سبب تو علت نہیں تھا، سبب تو علت تو دونوں تھے بھئی۔ کہتے ہیں ان میں سے ہر ایک جو ہے اس میں شبہ علت ہے، وَلَيْسَ بِسَبَبٍ مَحْضٍ غَيْرِ مُؤَثِّرٍ فِی الْمَعْلُولِ اور وہ صرف سبب محض نہیں ہے جو مؤثر نہ ہو معلول کے اندر، وَإِلَّا اور اگر ایسا ہو، وہ سبب محض ہو اور معلول میں مؤثر نہ ہو، لَكَانَ الْجُزْءُ الْآخَرُ هُوَ الْعِلَّةُ تو پھر تو دوسرا جز جو ہے وہ علت ہوگا، لَا مَجْمُوعُهُمَا نہ کہ ان دونوں کا مجموعہ۔ وَرُبَّمَا يُقَالُ اور بسا اوقات کہا جاتا ہے، إِنَّہٗ عِلَّةٌ مَعْنًى لَا اسْمًا وَلَا حُكْمًا کہ یہ علت ہے معنی کے اعتبار سے نہ کہ اسم اور حکم کے، فَيَكُونُ مِثَالًا ثَانِيًا لِقِسْمٍ تَرَكَهُ الْمُصَنِّفُ تو یہ پھر دوسری مثال ہوئی اس قسم کی جس کو مصنف نے چھوڑ دیا تھا۔

وَلٰكِنْ بَقِیَ قِسْمٌ آخَرُ لیکن باقی رہی ایک اور قسم، تَرَكَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ بِلَا ذِكْرٍ فِی الْبَيْنِ چھوڑ دیا اس کو مصنف نے بغیر ذکر کیے بیچ میں، وَهُوَ عِلَّةٌ حُكْمًا لَا اسْمًا وَلَا مَعْنًى اور وہ ہے جو علت ہو حکماً نہ کہ اسماً اور معنًی، اس کو چھوڑ دیا۔ وَرُبَّمَا يُقَالُ اور بسا اوقات کہا جاتا ہے، إِنَّہٗ دَاخِلٌ فِی قِسْمِ الشَّرْطِ الَّذِی فِی حُكْمِ الْعِلَلِ کہ یہ جو قسم ہے، کون سی قسم؟

جو حکماً علت ہو، اسماً اور معنًی علت نہ ہو، جس کو مصنف نے چھوڑ دیا، اس کے بارے میں بسا اوقات کہا جاتا ہے یعنی بعض علماء یہ کہتے ہیں اس کے بارے میں، کہ یہ داخل ہے فِی قِسْمِ الشَّرْطِ الَّذِی فِی حُکْمِ الْعِلَلِ اس شرط کی قسم میں جو کس کے حکم میں ہے؟ علتوں کے حکم میں ہے۔ وہ شرط جو علتوں کے حکم میں ہے اس قسم میں یہ داخل ہے، کَحَفْرِ الْبِئْرِ وَشَقِّ الزِّقِّ جیسے کنویں کا کھودنا اور مشکیزے کا پھاڑنا۔ حفر کا معنی کھودنا، بئر کنویں کو کہتے ہیں، شق کا معنی پھاڑنا، زق کہتے ہیں مشکیزہ بھئی، مشکیزہ۔

بھئی کسی نے راستے میں کنواں کھود دیا اور اس میں کوئی گر کر مر گیا، اب یاد رکھیے علت اصل میں ہے اس کا وزن، اس شخص کا وزنی ہونا۔ وزنی تھا تو جبھی کیا ہوا کنویں کے اندر گر پڑا بھئی۔ تو اس کا ثقل علت ہے، اور یہ حفر بئر یہاں پر اس پر دیت آئے گی لیکن یہ اس کے لیے شرط ہے، کیا ہے؟ شرط ہے۔ بھئی دیکھیے یہ حفر البئر پر حاشیہ دیا ہوا ہے یہ دیکھ لیجیے: کَحَفْرِ الْبِئْرِ وَشَقِّ الزِّقِّ جیسے کنویں کا کھودنا اور مشکیزے کا پھاڑنا، فَإِنَّ حَفْرَ الْبِئْرِ فِی غَیْرِ مِلْکِہٖ شَرْطٌ اس لیے کیونکہ کنویں کا کھودنا اپنی ملکیت کے علاوہ میں یعنی راستے وغیرہ میں شرط ہے، لِتَلَفِ إِنْسَانٍ انسان کے تلف ہونے کے لیے، یَتْلَفُ بِالسُّقُوطِ فِی الْبِئْرِ وہ انسان جو تلف ہو گیا کس کی وجہ سے؟ ہلاک ہو گیا گرنے کی وجہ سے کنویں میں، فَإِنَّ الْعِلَّۃَ فِی الْحَقِیقَۃِ ھُوَ ثِقَلُہٗ اس لیے کیونکہ علت جو ہے حقیقت میں وہ اس شخص کا ثقل ہے، اس کا وزن ہے۔ تو وَکَذَا شَقُّ الزِّقِّ اور اسی طرح مشکیزے کا پھاڑنا، سَبَبٌ یہ سبب ہے لِسَیَلَانِ مَا فِی الزِّقِّ اس چیز کے بہنے کے لیے جو مشکیزے میں تھی، وَالْعِلَّۃُ فِی الْحَقِیقَۃِ اور علت جو ہے حقیقت کے اندر، ھُوَ کَوْنُہٗ مَائِعًا سَائِلًا وہ اس چیز کا مائع اور بہنے والی چیز ہونا ہے۔ اگر وہ بہنے والی چیز نہ ہوتی تو وہ نہ بہتی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو اس کی تفصیل آگے آ جائے گی بھئی۔ شرطوں کا بیان جب آئے گا وہاں اس کی تفصیل پوری آ جائے گی بھئی۔

بھئی انہوں نے آپ کو بتلایا حاشیے کے اندر کہ کنویں کا کھودنا اور مشکیزے کا پھاڑنا یہ شرط ہے کس چیز کے لیے؟ انسان کے اس کنویں میں گر کر ہلاک ہونے کے لیے اور مشکیزے سے اس چیز کے بہہ جانے کے لیے۔ یہ کیا ہے؟ شرط۔ بھئی یہ شرط کیسے ہے؟ کنویں کا کھودنا تو جہ ہے سبق کی طرف؟ کنویں کا کھودنا شرط ہے انسان کے اس میں گر کر ہلاک ہونے کے لیے۔ آپ کہیں گے شرط کیا معنی؟ بھئی دیکھیے پیچھے بات بیان ہو چکی: علت وہ ہوتی ہے جس کی طرف وجوبِ حکم کی نسبت کی جاتی ہے، اور شرط وہ ہوتی ہے جس کی طرف وجودِ حکم کی نسبت کی جاتی ہے۔ حکم پایا گیا، کیوں پایا گیا؟ کیونکہ شرط پائی گئی۔ یہاں پر بھی اس کنویں کے اندر اس آدمی کا گرنا پایا گیا، یہ وجود ہے نا، پایا گیا، تو کنویں کے کھودنے کی طرف اس کی نسبت کی جائے گی بھئی، کہ اس نے کنواں کھودا اس لیے یہ آدمی اس میں گر کر ہلاک ہوا بھئی۔ تو اس آدمی کا اس میں گر کر ہلاک ہونا یہ ہے وجود، اور وجود کی نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ جس چیز کی طرف کی جاتی ہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ شرط۔ اس لیے حفرِ بئر کیا ہے؟ شرط۔ اسی طرح مشکیزہ پھاڑا، اس میں جو چیز تھی وہ بہہ گئی بھئی۔ اب دیکھیے یہ چیز کا بہنا

اس کا وجود آیا، وجود پایا گیا، اور وجود کی نسبت جس چیز کی طرف کی جائے اس کو کیا کہتے ہیں؟ شرط۔ تو لہٰذا اس کی نسبت کس کی طرف ہے؟ مشکیزے کے پھاڑنے کی طرف، تو مشکیزے کا پھاڑنا کیا ہوا؟ شرط۔ یہ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ آگے، آگے شرط کا بیان ایک آدھ سبق کے بعد آرہا ہے، اس میں تفصیل بھی آجائے گی لیکن اتنا یہاں یاد رکھیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی کہ یہ جو یہاں نسبت کی گئی کیونکہ یہ ان کو شرط کیوں کہا گیا؟ کیونکہ شرط وہ ہے جس کی طرف وجودِ شے کی نسبت کی جاتی ہے، تو یہاں بھی وجودِ تلف اور وجودِ سیلان کی نسبت جن کی طرف کی گئی وہ کیا ہیں؟ شرطیں ہیں بھئی۔

اسی لیے مصنف نے کہا کہ وَرُبَّمَا يُقَالُ کہ بسا اوقات کہا جاتا ہے، إِنَّهُ دَاخِلٌ فِي قِسْمِ الشَّرْطِ الَّذِي فِي حُكْمِ الْعِلَلِ کہ یہ داخل ہے اس شرط کی قسم میں جو کس کے حکم میں ہے؟ علتوں کے حکم میں ہے۔ وہ شرط جو کس کے حکم میں ہے؟ علتوں کے حکم میں ہے بھئی۔ بھئی دیکھیے انہوں نے کہا نا کہ ایک قسم کو مصنف نے بغیر ذکر کے چھوڑ دیا، اور وہ کون سی علت؟ جو حکماً علت ہو، اسماً اور معنًی علت نہ ہو۔ جو کیا ہو؟ توجہ ہے؟ حکماً علت ہو، اسماً اور معنًی علت نہ ہو۔ حکماً، اور اس کو مصنف نے ذکر نہیں کیا۔ بسا اوقات یہ کہا جاتا ہے یعنی بعض یہ کہتے ہیں، اس لیے مصنف نے اس کو ذکر نہیں کیا کیونکہ یہ شرط کے اندر داخل ہے اور شرط کے اندر اس کا ذکر آجائے گا۔ اور کس شرط میں آئے گا؟ وہ شرط جو کس کے معنی میں ہو؟ علتوں کے معنی میں ہو، اس شرط کے اندر یہ داخل ہے اور اس کا بیان وہاں پر آجائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہی بات انہوں نے کی، دیکھیے دوبارہ دیکھ لیں: وَلٰكِنْ بَقِيَ قِسْمٌ آخَرُ تَرَكَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ لیکن ایک قسم باقی رہی جس کو مصنف نے چھوڑ دیا، بِلَا ذِكْرٍ فِي الْبَيْنِ بغیر ذکر کیے ہی بیچ میں، وَهُوَ عِلَّةٌ حُكْمًا لَا اسْمًا وَلَا مَعْنًى اور وہ ہے جو علت ہو باعتبار حکم کے نہ کہ باعتبار اسم اور معنی کے۔ وَرُبَّمَا يُقَالُ اور بسا اوقات یہ کہا جاتا ہے، یعنی یہ جواب دیا جاتا ہے مصنف کی طرف سے، کہ إِنَّهُ دَاخِلٌ فِي قِسْمِ الشَّرْطِ کہ یہ داخل ہے اس شرط کی قسم میں، الَّذِي فِي حُكْمِ الْعِلَلِ جو کس کے حکم میں ہے؟ علتوں کے حکم میں ہے، كَحَفْرِ الْبِئْرِ وَشَقِّ الزِّقِّ جیسے کہ کنویں کا کھودنا اور مشکیزے کا پھاڑنا بھئی۔

اچھا بھئی یہاں زق کا لفظ آیا، آپ کو ایک ادبی فائدہ بتلائیں بھئی، ادبی۔ یاد رکھیے مختلف قسم کے مشکیزے ہوتے ہیں، عربی میں ان سب کے نام الگ الگ ہیں بھئی۔ نام الگ الگ ہیں۔ جیسے بھئی پانی کا مشکیزہ اس کو قِرْبَةٌ کہتے ہیں عربی میں۔ پانی کے مشکیزے کو کیا کہتے ہیں؟ قِرْبَةٌ کہتے ہیں۔ اسی طرح پانی کے مشکیزے کو سِقَاءٌ بھی کہتے ہیں، سِقَاءٌ سین کے ساتھ بھئی۔ اور زِقٌّ جو ہے شراب یا سرکے کا جو مشکیزہ ہو اس کو کہا جاتا ہے۔ زِقٌّ کہتے ہیں شراب یا سرکے کا مشکیزہ، اور کبھی عام بھی زق کا لفظ استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے یہاں پر ہے بھئی، پانی کے مشکیزے کو بھی کیا کہہ دیتے ہیں؟ زِقٌّ، لیکن اصل میں یہ کہتے ہیں شراب یا سرکے کا جو مشکیزہ ہو بھئی۔ اور رَكْوَةٌ، رَكْوَةٌ چھوٹے کاف کے ساتھ، یہ شہد کے مشکیزے کو کہتے ہیں بھئی، رَكْوَةٌ۔ اور عُكَّةٌ، عین، کاف چھوٹا اور گول تا، عُكَّةٌ، عُكَّةٌ یہ گھی کے مشکیزے کو کہتے ہیں بھئی، گھی کا مشکیزہ۔

اسی طرح نَحْیٌ یا نِحْیٌ یہ بھی گھی کے مشکیزے کو کہتے ہیں، نون، حا، یا، نَحْیٌ یا نِحْیٌ دونوں طرح درست ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ تو پانی کے مشکیزے کو قِرْبَۃٌ بھی کہتے ہیں، سِقَاءٌ بھی کہتے ہیں، اور سرکے اور شراب کے مشکیزے کو کیا کہتے؟ زِقٌّ کہتے ہیں، اور شہد کے مشکیزے کو رَکْوَۃٌ کہتے ہیں، اور گھی کے مشکیزے کو عُکَّۃٌ اور نَحْیٌ کہتے ہیں بھئی۔

وَالسَّادِسُ عِلَّۃٌ مَعْنًی وَحُکْمًا لَا اسْمًا اور چھٹی جو ہے وہ علت جو معنوی اور، معنی کے اعتبار سے اور حکم کے اعتبار سے ہو، لَا اسْمًا اسم کے اعتبار سے نہ ہو، کَآخِرِ وَصْفَیِ الْعِلَّۃِ جیسے کہ علت کے دو وصفوں میں سے آخر والا وصف ہو۔ کَآخِرِ وَصْفَیِ الْعِلَّۃِ جیسے علت کے دو وصفوں میں سے آخر والا وصف ہو۔ یہ علت ہے معنًی بھی اور حکماً بھی لیکن اسماً نہیں۔ جیسے دیکھیے بھئی، کسی شخص نے اپنی بیوی سے مثلاً کہا کہ اگر تو ان دو گھروں میں گئی تو تجھے طلاق ہے۔ اگر تو ان دو گھروں میں گئی، دو گھروں کی طرف اشارہ کر کے کہا ان دونوں گھروں میں اگر تو گئی تو تجھے طلاق ہے۔ اب بیوی ایک گھر میں گئی طلاق ہو گی؟ نہیں ہو گی۔ دوسرے میں جائے گی تو کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ تو بتائیے طلاق جو ہے وہ ایک گھر میں جانے سے ہو رہی ہے یا دونوں میں جانے کے بعد ہو گی؟ دونوں میں جانے کے بعد ہو گی۔ تو گویا ان دو وصفوں میں سے جو آخر والا ہے وہ علت ہے طلاق کی۔ پہلے ایک گھر میں گئی، دوسرے میں ہفتے بعد جائے چاہے تھوڑی دیر بعد جائے، دوسرے میں جائے گی تو فوراً کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔ تو یہ آخری وصف جو ہے یعنی آخری دخولِ دار، اس سے کیا ہو گی؟ طلاق۔ یہ ہے علت، علت۔ اور یہ حکماً بھی علت ہے کیونکہ اس میں داخل ہوتے ہی فوراً کیا آ رہا ہے؟ طلاق آ رہی ہے۔ معنًی بھی یہ علت ہے کیونکہ یہ اس کے اندر مؤثر بھی ہے بھئی۔ جاتے ہی طلاق آ رہی ہے یا نہیں بھئی؟ مؤثر بھی ہے۔ لیکن اسماً یہ علت نہیں ہے، طلاق کی نسبت صرف اس آخری گھر میں داخل ہونے کی طرف کی جائے گی یا دونوں گھروں کی طرف کی جائے گی؟ نسبت تو دونوں کی طرف کی جائے گی، تو لہٰذا یہ حکماً بھی علت، معنًی بھی علت، لیکن اسماً علت نہیں۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو دو وصفوں میں سے جو آخر والا ہوتا ہے تو وہ معنًی بھی علت، حکماً بھی علت، لیکن اسماً علت نہیں ہوتا۔

یہی بات بیان کر رہے ہیں: کَآخِرِ وَصْفَیِ الْعِلَّۃِ جیسے علت کے دو وصفوں میں سے جو آخر والا ہو، فَإِنَّہٗ ھُوَ الْمُؤَثِّرُ فِی الْحُکْمِ اس لیے کیونکہ وہی مؤثر ہوتا ہے حکم میں، وَعِنْدَہٗ یُوجَدُ الْحُکْمُ اور اسی آخری وصف کے وقت ہی پھر حکم پایا جاتا ہے، وَلٰکِنَّہٗ لَیْسَ بِمَوْضُوعٍ لِلْحُکْمِ لیکن وہ حکم کے لیے وضع نہیں کیا گیا، بَلِ الْمَوْضُوعُ لَہٗ ھُوَ الْمَجْمُوعُ بلکہ وضع حکم کے لیے وضع کس کو کیا گیا تھا؟ مجموعے کو، دونوں گھروں میں داخل ہونے کو وضع کیا گیا تھا۔ وَذٰلِكَ کَالْقَرَابَۃِ وَالْمِلْكِ جیسے قرابت اور ملکیت۔ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ حدیث میں میں نے بیان کی، جو اپنے قریبی رشتہ دار کا مالک بنا، محرم کا، تو اس پر وہ، قریبی محرم رشتہ دار کا مالک بنا تو اس پر آزاد ہو جائے گا۔ اب یہ قرابتِ محرمیہ اور ملکیت یہ دونوں جمع ہوں گے تو وہ آزاد ہو جائے گا وہ شخص بھئی۔ وہ غلام کیا ہو جائے گا؟ کون کون سے دو وصف جمع ہوں گے؟ قرابت اور ملکیت۔ تو چاہے

قرابت پہلے آئے ملکیت قرابت پہلے سے ہے ملکیت بعد میں آئی۔ قرابت پہلے سے ہے، معلوم ہے، اور پھر کیا آگئی اس پر؟ کسی نے اپنے بیٹے کو خرید لیا یا اپنے بھائی کو جو غلام تھا، تو قرابت تھی پہلے سے ہے اور ملکیت بعد میں آئی تو یہ آخر وصف ہوا اور ملکیت کے آتے ہی وہ کیا ہو جائے گا؟ آزاد۔ تو آزادی صرف قرابت کی وجہ سے آئی، صرف ملکیت کی وجہ سے آئی یا دونوں کی وجہ سے آئی؟ اور مؤخر کون ان دونوں میں سے؟ ملکیت مؤخر ہے، تو یہ حکماً بھی علت، معنًی بھی علت، لیکن اسماً علت نہیں۔

یہ معنی ہے فَإِنَّ الْمَجْمُوعَ عِلَّةٌ مَوْضُوعَةٌ لِلْعِتْقِ یہ مجموعہ علت ہے جس کو وضع کیا گیا ہے آزادی کے لیے، وَلٰكِنَّ الْمُؤَثِّرَ هُوَ الْجُزْءُ الْأَخِيرُ لیکن مؤثر کون سا ہے؟ جزِ اخیر ہے، آخر والا ہے، فَإِنْ كَانَ الْمِلْكُ جُزْءًا أَخِيرًا پس اگر ملکیت جزِ اخیر ہوئی، بِأَنِ اشْتَرٰى قَرِيبَهُ الْمَحْرَمَ بایں صورت کہ اس نے خرید لیا اپنے قریبی محرم کو، يَكُونُ هُوَ الْمُؤَثِّرَ تو ملکیت ہی مؤثر ہو گی کیونکہ وہ آخر میں آئی۔ وَإِنْ كَانَتِ الْقَرَابَةُ جُزْءًا أَخِيرًا اور اگر قرابت ہوئی جزِ اخیر، بِأَنِ اشْتَرٰى عَبْدًا مَجْهُولَ النَّسَبِ بایں صورت کہ ایسا غلام خرید لیا جو مجہول النسب تھا، ثُمَّ ادَّعٰى أَنَّهُ ابْنُهُ أَوْ أَخُوهُ پھر اس نے دعویٰ کر دیا کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا اس کا بھائی ہے، يَكُونُ هُوَ الْمُؤَثِّرَ تو یہی آخر والا وصف مؤثر ہو گا، یعنی کہ قرابت۔ وَالْمُقَابِلُ لَهُ اور اس کے مقابل جو ہے، کون سا؟ وَهُوَ الْوَصْفُ الْأَوَّلُ وہ جو وصفِ اول ہے، يَكُونُ عِلَّةً مَعْنًى لَا اسْمًا وَلَا حُكْمًا وہ علت ہے معنی کے اعتبار سے نہ کہ اسم اور حکم کے۔ آخر والا جو ہے وصف، وہ تو علت ہے حکماً بھی اور معنًی بھی۔ اور جو پہلے والا وصف ہے وہ؟ صرف معنًی ہے، مؤثر تو ہے، لیکن حکماً بھی نہیں کیونکہ اس کے بعد حکم نہیں آیا تھا، اور اسماً بھی نہیں کیونکہ اس اکیلے کی طرف حکم کی نسبت نہیں کی جاتی۔ كَمَا نَقَلْنَا جیسے کہ ہم نے نقل کیا۔

وَالسَّابِعُ عِلَّةٌ اسْمًا وَحُكْمًا لَا مَعْنًى اور ساتویں قسم علت کی وہ ہے جو اسماً بھی علت ہو اور حکماً بھی ہو، معنًی نہ ہو، كَالسَّفَرِ وَالنَّوْمِ لِلرُّخْصَةِ وَالْحَدَثِ جیسے کہ سفر اور نیند رخصت اور حدث کے لیے۔ سفر میں شریعت نے کیا دی ہے؟ رخصت دی ہے، کس کے اندر؟ نماز میں بھی اور روزے میں بھی۔ اور اسی طرح کوئی شخص اگر سو جائے تو کیا حکم لگایا جاتا ہے؟ وضو کے ٹوٹنے کا۔ تو نوم علت ہے کس چیز کی؟ حدث کی۔ حدث کس کو کہتے ہیں؟ بے وضو یعنی نجاستِ حکمیہ، نجاستِ حکمیہ۔ اب دیکھیے یہ علت ہے اسماً بھی، حکماً بھی، لیکن معنًی نہیں۔ سفر، پہلے صرف سفر کو دیکھو۔ سفر ہے علت اور کس کے لیے علت ہے؟ رخصت کے لیے۔ تو یہ اسماً بھی علت، رخصت کیوں ہے، نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ سفر کی طرف، تو یہ اسماً بھی علت۔ حکماً بھی علت، سفر کے ہوتے ہی، آتے ہی کیا آجاتی ہے؟ سفر شروع ہوتے ہی رخصت آجاتی ہے، تو یہ حکماً بھی ہے۔ معنًی نہیں ہے علت، کیونکہ اس رخصت کے اندر سفر نہیں مؤثر بلکہ کیا چیز مؤثر ہے؟ مشقت، سفر کی وجہ سے کیا آئے گی؟ مشقت۔ اور اس مشقت کی وجہ سے شریعت نے رخصت دی، لیکن چونکہ اس مشقت کا پتہ نہیں چل سکتا، نیز انسانوں کی طبیعتیں بھی الگ الگ ہوتی ہیں، کسی کو تھوڑی سی چیز سے مشقت ہو جاتی ہے

کسی کو زیادہ چیز سے بھی مشقت نہیں، اس لیے دارومدار کس پر کر دیا گیا؟ سفر ہی پر اور سفر ہی پر حکم لگا دیا گیا کہ سفر شروع ہوتے ہی رخصت آجائے گی۔

اسی طرح نیند بھئی، نیند کو علت قرار دیا گیا کس چیز کی؟ حدث یعنی بے وضو ہونے کی۔ نیند کے آتے ہی بے وضو ہونے کا حکم آجائے گا، تو حکماً بھی علت۔ اور اسماً بھی علت، وضو ٹوٹ گیا نسبت کس کی طرف کرتے ہیں؟ نیند کی طرف۔ اسماً بھی علت۔ لیکن معنًی نہیں بھئی، نیند مؤثر نہیں ہے اس کی وجہ سے حدث نہیں آیا بلکہ حدث کس وجہ سے آیا؟ خروجِ نجاست کی وجہ سے، لیکن اس خروجِ نجاست کا پتہ نہیں ہے، نیند کی حالت میں خروجِ نجاست ہوا ہو ہمیں علم نہیں، لہٰذا جب علم ایک چیز کا نہیں ہو سکتا تو دارومدار کس پر کر دیا گیا؟ نیند پر ہی کر دیا گیا بھئی۔

تو کہتے ہیں فَإِنَّ السَّفَرَ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ اسْمًا یہ سفر جو ہے علت ہے رخصت کے لیے اسماً باعتبار اسم کے، لِأَنَّهَا تُضَافُ إِلَيْهِ فِي الشَّرْعِ اس لیے کیونکہ یہ جو رخصت ہے اس کی نسبت سفر ہی کی طرف کی جاتی ہے شریعت کے اندر، يُقَالُ وَالْقَصْرُ رُخْصَةٌ لِلسَّفَرِ کہا جاتا ہے قصر جو ہے سفر کی رخصت ہے، وَحُكْمًا اور یہ حکماً بھی علت ہے، لِأَنَّهَا تَثْبُتُ بِنَفْسِ السَّفَرِ اس لیے کیونکہ یہ جو رخصت ہے یہ ثابت ہو جاتی ہے نفسِ سفر سے ہی، نفسِ سفر سے ہی ثابت ہو جاتی ہے، مُتَّصِلَةً بِهِ اور اس کے ساتھ ملی ہوئی متصل ہوتی ہے، لَا مَعْنًى لیکن معنًی یہ رخصت کے لیے علت نہیں سفر، لِأَنَّ الْمُؤَثِّرَ فِي ثُبُوتِهَا لَيْسَ نَفْسَ السَّفَرِ اس لیے کیونکہ مؤثر جو ہے اس رخصت کے ثبوت میں وہ نفسِ سفر نہیں ہے، بَلِ الْمَشَقَّةُ بلکہ مشقت ہے، وَهِيَ تَقْدِيرِيَّةٌ اور مشقت کیا ہے؟ تقدیریہ ہے، تقدیر کا کیا معنی ہوتا ہے؟ فرض کرنا۔ سفر کے آتے ہی مشقت کو فرض کر لیا جاتا ہے، کیا آچکی؟ مشقت آچکی بھئی۔

وَكَذَا النَّوْمُ النَّاقِضُ لِلْوُضُوءِ اور اسی طرح وہ نیند جو ناقض للوضو ہو، وضو کو توڑنے والی ہے، بھئی آپ نے پڑھا ہر نوم ناقض للوضو نہیں، بلکہ وہ نوم جس میں استرخائے مفاصل ہو، اعضاء ڈھیلے پڑ جائیں۔ سمجھ میں آیا؟ لہٰذا اگر کوئی کھڑے کھڑے سو جائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اسی طرح نماز کی کسی حالت میں سو جائے تو اس سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا۔ تو کہتے ہیں وَكَذَا النَّوْمُ النَّاقِضُ لِلْوُضُوءِ عِلَّةٌ لِلْحَدَثِ اسْمًا اسی طرح وہ نیند جو وضو کو توڑنے والی ہے وہ علت ہے للحدث حدث کے لیے اسماً باعتبار اسم کے، لِأَنَّ الْحَدَثَ يُضَافُ إِلَيْهِ اس لیے کیونکہ حدث کی اس کی طرف نسبت کی جاتی ہے، کس کی طرف؟ نیند کی طرف۔ وَحُكْمًا اور یہ حکماً بھی علت ہے نیند، لِأَنَّ الْحَدَثَ يَثْبُتُ عِنْدَهُ اس لیے کیونکہ حدث ثابت ہو جاتا ہے نیند کے وقت، لَا مَعْنًى لیکن یہ نیند معنًی علت نہیں ہے، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤَثِّرٍ فِيهِ اس لیے کیونکہ یہ اس میں مؤثر نہیں، وَإِنَّمَا الْمُؤَثِّرُ خُرُوجُ النَّجَسِ اور مؤثر کیا چیز ہے؟ وہ خروجِ نجاست۔ وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ الِاطِّلَاعُ عَلٰى حَقِيقَتِهِ مُتَعَذِّرًا لیکن چونکہ اس خروجِ نجس کی حقیقت پر مطلع ہونا متعذر ممکن نہیں ہے، وَكَانَ النَّوْمُ الْمَخْصُوصُ سَبَبًا لِخُرُوجِهِ غَالِبًا اور ایک وہ جو نومِ مخصوص ہے، یعنی وہ آپ تعریف پڑھ چکے فقہ میں مُسْتَنِدًا مُتَّكِئًا جی، وہ نومِ مخصوص جو ہے وہ سبب ہے لِخُرُوجِهِ غَالِبًا

اس خروجِ نجاست کے لیے غالباً سبب ہے، أُقِيمَ مَقَامَهُ تو اس کو اس خروجِ نجاست کے قائم مقام کر دیا گیا، وَدَارَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ اور حکم اسی پر دائر ہوا بھئی، اسی پر حکم کا دارومدار ہوا۔

وَالْآنَ تَمَّتْ أَقْسَامُ الْعِلَّةِ اور اب پوری ہو گئیں علت کی اقسام، وَقَدْ عَلِمْتَ مَا فِي بَيَانِهَا مِنَ الْمُسَامَحَاتِ النَّاشِئَةِ مِنْ فَخْرِ الْإِسْلَامِ اور تحقیق آپ جان چکے ہیں اس کے بیان کے اندر وہ مسامحات، وہ کوتاہیاں، وہ سستیاں جو پیدا ہوئیں کس سے؟ علامہ فخر الاسلام سے، وَالْخَلَفُ تَوَابِعُ لَهُ اور بعد والے جو ہیں وہ ان کے تابع ہیں، تو ان سے سستیاں ہوئیں، اور وہ سستیاں کیا تھیں؟ مثلاً بعض کو سرے سے ذکر ہی نہیں کیا، اور بعض کی جگہ دوسرے نام ذکر کیے دوسری چیزیں ذکر کیں انہوں نے بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۳۱: فصل فی متعلقات الاحکام (۵): علت کی بقیہ اقسام اور علتِ حقیقیہ میں تقدم علی الحکم کے شرط نہ ہونے کی تحقیق

نور الانوار صفحہ: ۲۷۶ — بتاریخ: ۱۵ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

ثُمَّ يَقُولُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى: وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ، بَلِ الْوَاجِبُ اقْتِرَانُهُمَا مَعًا كَالِاسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ، وَهٰذَا هُوَ حُكْمُ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ الَّذِي كَانَ عِلَّةً، كَانَ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى وَحُكْمًا، فَإِنَّهَا الْعِلَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي تُقَارِنُ الْفِعْلَ وَلَا تَتَقَدَّمُهُ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

ثُمَّ يَقُولُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ، پھر مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں: وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ کہ نہیں ہے علت حقیقیہ کی صفت کے لیے مقدم، تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ، حکم پر مقدم ہونا، حکم پر اس علت کا مقدم ہونا۔ یعنی علت حقیقیہ کی یہ صفت نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہوتی ہے۔ بَلِ الْوَاجِبُ اقْتِرَانُهُمَا بلکہ واجب کیا ہے؟ ان دونوں کا اقتران واجب ہے۔ اقتران کا معنی ہے اتحاد زمانی بھئی، ایک ہی زمانے میں دونوں کا پایا جانا ضروری ہے بھئی۔ كَالِاسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ جیسے کہ استطاعت یعنی قدرت ہے مَعَ الْفِعْلِ فعل کے ساتھ۔

بھئی یاد رکھیے ایک ہے، ایک ہے علت اور ایک ہے معلول۔ یاد رکھیے علت کے پائے جاتے ہی معلول کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا علت تو پائی جائے اور معلول نہ پایا جائے۔ اور نیز علت اور معلول کا زمانہ ہمیشہ ایک ہوا کرتا

ہے بھئی۔ جیسے ہی علت آتی ہے اسی زمانے میں ساتھ ہی معلول بھی آجاتا ہے۔ دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے۔ دونوں میں اقتران ہوتا ہے یعنی اتحاد زمانی ہوتا ہے۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ ایسا نہیں ہو سکتا علت چند لمحے پہلے آئے اور معلول چند لمحے بعد آئے، اس لیے کیونکہ جیسے ہی علت آئے معلول کا پایا جانا ضروری۔ اگر علت پہلے آگئی تو علت تو ہے ابھی اور ابھی معلول نہیں آیا بھئی، معلول پیچھے رہ گیا، حالانکہ معلول علت کے ساتھ ہی آتا ہے۔ مثال سے اس کی، یہ بات سمجھ میں آئے گی۔ بھئی جیسے دیکھیے سورج کا نکلنا علت ہے دن کے ہونے کے لیے، تو کیا ایسا ہوتا ہے پہلے سورج نکلتا ہے اس کے بعد دن ہوتا ہے یا سورج کے نکلتے نکلتے ساتھ ہی دن بھی ہوتا چلا جاتا ہے؟ ساتھ ہی دن ہوتا چلا جاتا ہے۔ دونوں کا زمانہ ایک ہے بھئی۔ یا جیسے دیکھیے بھئی چابی کا گھمانا علت ہے تالے کے کھلنے کا اور دونوں کا زمانہ ایک ہے۔ جوں جوں چابی آپ گھماتے جا رہے ہیں تالا کھلتا جا رہا ہے اور چابی پوری گھومے گی تو تالا بھی پورا کھل جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو علت اور معلول کا زمانہ ایک ہوتا ہے۔ ہاں علت ذات کے اعتبار سے مقدم ہوتی ہے، تو علت کو تقدم ذاتی حاصل ہے کیونکہ علت کی وجہ سے معلول آتا ہے۔ چابی گھمائیں گے تو تالا کھلے گا، سورج نکلے گا تو دن ہو گا۔ تو علت کو تقدم ذاتی حاصل ہوتا ہے یعنی ذات کے اعتبار سے علت مقدم ہوتی ہے، زمانے کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتی۔

یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟ یہ تو تھی علل عقلیہ کے اندر۔ کس کے اندر بات چل رہی ہے؟ علل عقلیہ کے اندر بھئی، کہ جن میں عقل بتلاتی ہے کہ یہ چیز علت ہے، دوسری چیز معلول ہے بھئی۔ تو علل عقلیہ کے اندر علت صرف ذات کے اعتبار سے مقدم ہوتی ہے، اس کو تقدم ذاتی حاصل ہوتا ہے، تقدم زمانی حاصل نہیں ہوتا بھئی۔ دوسری طرف اب علل شرعیہ ہیں بھئی، جن کی بحث ہم پڑھ رہے ہیں بھئی۔ اب یہ علل شرعیہ کا کیا حکم ہے؟ کیا یہ ان کا اور ان کے معلول، یعنی ان کا حکم جو ہے، یہاں پر معلول کیا ہو گا؟ علل شرعیہ کا معلول حکم ہوا کرتا ہے۔ تو علل شرعیہ کے اندر ان کا معلول یعنی ان کا حکم وہ ان کے ساتھ ہی آتا ہے یا ان کے بعد آتا ہے؟ تو یاد رکھیے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جیسے علل عقلیہ کے اندر علت اور معلول میں اتحاد زمانی ہوتا ہے، علل شرعیہ کے اندر بھی علت اور حکم کے درمیان اقتران ہوتا ہے یعنی اتحاد زمانی ہوتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو معلوم ہوا علل شرعیہ بھی معلول پر مقدم نہیں ہو سکتیں، یعنی حکم پر مقدم نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ علت جو ہے اس کے ذریعے حکم آیا کرتا ہے۔ تو اگر علت مقدم ہو گئی تو کہنا پڑے گا علت تو پائی جا رہی ہے اور ابھی تک حکم نہیں آیا، حالانکہ حکم علت کے ساتھ ہی آتا ہے، حکم سے مؤخر نہیں۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی؟

دیکھیے بھئی: وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اقْتِرَانُهُمَا مَعًا اور نہیں ہے علت حقیقیہ کی صفت میں سے اس کا مقدم ہونا حکم پر، بَلِ الْوَاجِبُ اقْتِرَانُهُمَا مَعًا بلکہ واجب ہے ان دونوں کا اکٹھے ملے ہونا یعنی کس اعتبار سے ملے ہونا؟ زمانے کے اعتبار سے۔ كَالِاسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ جیسے کہ قدرت ہے فعل کے ساتھ۔ بھئی دیکھیے قدرت

ایک بمعنی توفیق کے ہے، ایک ویسے قدرت جو آپ لفظ استعمال کرتے ہیں۔ حج کس شخص پر واجب ہے؟ جس کے پاس اسباب ہوں، سواری ہو، سفر کا خرچ ہو اس پر حج فرض ہے، ہر ایک پر حج فرض نہیں۔ یہ بھی ایک قدرت ہے لیکن یہ قدرت ہے بمعنی سلامتی اسباب اور سلامتی آلات وغیرہ کے۔ اسباب کی سلامتی، اسباب سارے سلامت ہوں یعنی سارے اسباب پائے جا رہے ہیں اور سارے آلات جن جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ بھی سلامت ہیں، وہ بھی موجود ہیں اس کے پاس بھئی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ یہ ایک قدرت ہے، لیکن یہاں جو انہوں نے استطاعت ذکر کی اس سے مراد توفیق ہے بھئی، توفیق۔ یہ بحث پہلے بھی گزر چکی ہے کتاب کی ابتدا میں بھئی۔

دیکھیے ایک شخص ہے نیکی کا کام نہیں کرتا، آپ کیا کہتے ہیں اس کو اللہ نے نیکی کی توفیق نہیں دی۔ نیکی کی توفیق نہیں دی۔ یا دوسری، دوسری مثال سے سمجھیں۔ ایک آدمی ہے مثلاً وہ، اس کے پاس اسباب بھی سارے موجود، مال وغیرہ بھی موجود، لیکن وہ غربا پر خرچ نہیں کرتا۔ اب دیکھیے وہ سلامتی اسباب والے اور اسباب و آلات وغیرہ کے اعتبار سے دیکھا جائے اس کے پاس مال وغیرہ موجود ہے، یہ غربا کی مدد کر سکتا ہے فقرا کی۔ لیکن تو وہ والی قدرت ہے اس کے پاس، لیکن آپ کیا کہتے ہیں؟ اس کو اللہ نے توفیق نہیں دی۔ اور توفیق کب کہیں گے، کب آئی؟ جب وہ خرچ کرنا شروع کرے گا۔ جب تک وہ خرچ نہیں کر رہا کہیں گے توفیق نہیں، اور جیسے ہی وہ خرچ کرنا شروع کرتا ہے آپ کہتے ہیں اللہ نے اس کو توفیق دے دی۔ تو دیکھو یہ توفیق، یہ جو قدرت ہے، یہ بھی قدرت ہے بھئی، لیکن یہ قدرت جو ہے ملی ہوئی ہے کس کے ساتھ؟ فعل کے۔ جب تک فعل شروع نہیں کرے گا یہ والی قدرت نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو یہ بھی، یہ جو توفیق ہے یہ علت ہوئی کس کے لیے؟ اس فعل کے لیے۔ اور یہ اس کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ جب تک وہ خرچ نہیں کر رہا اس سے ایک لمحہ پہلے تک بھی کہیں گے توفیق نہیں ہے۔ جیسے ہی شروع کرے گا کہے گا اللہ نے مجھے توفیق دے دی۔ تو یہ والی توفیق، یہ جو قدرت ہے یہ اس فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ یعنی جیسے ہی یہ پائی جاتی ہے اس کے ساتھ ساتھ کیا پایا جاتا ہے؟ فعل بھی پایا جاتا ہے۔ بات سمجھ میں آ گئی بھئی؟ كَالِاسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ جیسے کہ قدرت ہے فعل کے ساتھ۔

کہتے ہیں وَهٰذَا هُوَ حُكْمُ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ الَّذِي كَانَ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى وَحُكْمًا یہ حکم ہے پہلی قسم کا۔ علت کی سات قسمیں پڑھی تھیں بھئی، یہ پہلی قسم کا حکم ہے۔ کیا حکم بتلایا؟ کہ اس کا، اس علت کا یہ حکم کے ساتھ ملا ہوا ہونا ضروری ہے بھئی۔ علت شرعی حقیقی کی بات ہو رہی ہے نا، اس میں بھی جیسے علت عقلیہ کے اندر معلول کے ساتھ ملا ہونا اس کا ضروری، اسی طرح علت حقیقی شرعی کا بھی اپنے حکم کے ساتھ ملا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ علت شرعی حقیقی کون سی تھی؟ جو اسماً بھی علت ہو، معنًی بھی علت ہو اور حکماً بھی علت ہو۔ تو کہتے ہیں وَهٰذَا هُوَ حُكْمُ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ الَّذِي كَانَ عِلَّةً اسْمًا وَمَعْنًى وَحُكْمًا یہ حکم ہے اس پہلی قسم کا جو کہ علت ہے اسم کے اعتبار سے بھی، معنی کے اعتبار سے بھی اور حکم کے اعتبار سے بھی۔ فَإِنَّهَا الْعِلَّةُ الْحَقِيقِيَّةُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي تُقَارِنُ الْفِعْلَ وَلَا تَتَقَدَّمُهُ کیونکہ یہی جو ہے وہ علت حقیقیہ شرعیہ ہے جو ملی ہوئی

ہے کس کے ساتھ؟ فعل کے ساتھ۔ فَإِنَّهَا یاد رکھیے فا تعلیلیہ ہے۔ آپ پڑھ چکے ہیں حروف معانی کی بحث میں کبھی کبھی فا کس پر داخل ہوتی ہے؟ علت پر داخل ہوتی ہے اور اس کو کیا کہتے ہیں؟ فا تعلیلیہ اور اس کے ذریعے علت بیان کی جاتی ہے ماقبل کے حکم کی۔ دیکھیے یہ حکم ہے اس پہلی قسم کا جو علت ہے اسم کے اعتبار سے بھی، معنی کے اعتبار سے بھی اور حکم کے اعتبار سے بھی۔ کیونکہ یہ وہ علت حقیقیہ شرعیہ ہے جو ملی ہوئی ہے فعل کے ساتھ، جو ملتی ہے فعل کے ساتھ وَلَا تَتَقَدَّمُهُ اور اس پر مقدم نہیں ہوتی بھئی۔

وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْمَعْلُولِ بِالزَّمَانِ بھئی جمہور کا مذہب تو میں نے بتلایا، جمہور کہتے ہیں جس طرح علت عقلیہ اپنے معلول پر مقدم نہیں ہو سکتی زمانے کے اعتبار سے، اسی طرح علت شرعی حقیقی جو ہے وہ بھی اپنے معلول یعنی حکم پر زمانے کے اعتبار سے مقدم نہیں ہو سکتی۔ جمہور کا یہ مذہب ہے۔ بعض علما اس طرف گئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ علل، علت شرعیہ حقیقیہ اپنے حکم پر مقدم ہو سکتی ہے، اس لیے کیونکہ پہلے علت کا پایا جانا ضروری ہے اس کے بعد کون آئے گا؟ حکم آئے گا۔ تو لہٰذا ثابت ہوا کہ علت ایک زمانہ، معمولی سا ہی زمانہ کیوں نہ ہو، وہ اپنے معلول اور حکم پر کیا ہوئی؟ مقدم۔ اور جب ایک زمانہ مقدم ہو سکتی ہے تو دو یا تین زمانے بطریق اولیٰ وہ بھی مقدم ہو سکتی ہے۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

وہ کہتے ہیں یہ جو علل شرعیہ ہیں یہ جواہر کے حکم میں ہیں۔ بھئی ایک ہوتا ہے جوہر، ایک ہے عرض۔ جوہر وہ ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قائم ہو، اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔ جیسے آپ کا وجود ہے، یہ کتاب ہے، یہ قلم ہے یہ اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہیں، یعنی محل کا محتاج نہیں۔ یعنی محل کا محتاج نہیں۔ اور جبکہ عرض وہ صفت ہوتی ہے، وہ اپنے وجود میں محل کی محتاج ہوتی ہے۔ صفت کے لیے کوئی نہ کوئی موصوف ضرور چاہیے، بغیر موصوف کے صفت نہیں پائی جا سکتی۔ تو عرض ہے صفت اور جوہر ہے ذات۔ تو صفت جو ہے بغیر موصوف کے نہیں۔ جیسے شجاعت ہے بہادری بھئی، اس کے لیے کوئی موصوف چاہیے، یہ کسی کے ساتھ قائم ہو گی۔ سخاوت جو ہے اس کے لیے کوئی موصوف چاہیے کیونکہ یہ صفت ہے۔ تو جوہر اپنے وجود میں محل کا محتاج نہیں ہوتا جبکہ عرض کیا ہے اپنے وجود میں محل کا یعنی موصوف کا محتاج ہوتی ہے بھئی۔ تو یہ بعض علما کہتے ہیں کہ یہ جو علل شرعیہ ہیں یہ جوہر کے حکم میں ہیں، جوہر تو نہیں لیکن کس کے حکم میں ہیں؟ جوہر کے حکم میں ہیں اور ان میں بقا بھی ہے بھئی۔ ان میں بقا بھی ہے، جیسے جو، بھئی صفت میں تو آپ پڑھ چکے ہیں صفت میں بقا نہیں ہوتی، ہر لمحہ نئی نئی صفت آتی جاتی ہے۔ یہ لمحہ گزرا یہ ایک صفت تھی گزر گئی۔ یہ دیوار کے ساتھ آپ سفیدی دیکھ رہے ہیں اس لمحے جو سفیدی ہے اگلے لمحے ختم وہ نئی سفیدی آ گئی۔ اس سے اگلے لمحے وہ ختم نئی سفیدی آ گئی۔ اس سے اگلے لمحے وہ سفیدی ختم، کیونکہ یہ صفت ہے اور صفت کے اندر بقا نہیں، ہر ہر لمحے صفات کے اندر تجدد ہوتا ہے۔ بات

سمجھ میں آگئی بھئی؟ جیسے بھئی منافع کے اندر آپ نے پڑھا، منافع کے اندر کیا ہوتا ہے؟ تجدد۔ آپ ایک مکان کے پورے سال کے منافع یعنی رہائش کو اکٹھا کر سکتے ہیں؟ نہیں۔ وہ ہر ہر لمحے نئی رہائش آرہی ہے نئے نئے منافع آرہے ہیں بھئی اور پچھلے گزرتے چلے جا رہے ہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو وہ کہتے ہیں کہ یہ جو علل شرعیہ ہیں یہ جوہر کے حکم میں ہیں اور یہ بقا کے ساتھ موصوف ہیں، ان میں بقا بھی ہے۔ ان میں بقا بھی ہے۔ کس میں؟ علل شرعیہ کے اندر۔ جیسے کہتے ہیں بیع۔بیع علت شرعیہ ہے کس چیز کے لیے؟ ملکیت کے لیے۔ بیع کریں گے تو فوراً مشتری مبیع کا مالک بن جائے گا، تو بیع علت شرعیہ ہے۔ اور کہتے ہیں دیکھیے اس بیع کے اندر یہ ہے تو عرض لیکن یہ جوہر کے حکم میں ہے کہ اس کے اندر بقا ہے بھئی۔ بقا تو صرف جوہر میں ہوا کرتی ہے صفات میں نہیں ہوتی لیکن اس کے اندر کیا ہے؟ بقا۔ چنانچہ دس دن بعد آپ اپنے، مشتری اور بائع مل کر کیا کر لیتے ہیں؟ بیع کو فسخ کر لیتے ہیں، کرتے ہیں یا نہیں کرتے؟ بھئی بیع تو وہ گزر گئی تھی دس دن پہلے لیکن معلوم ہوا اس کے اندر بقا ہے جب ہی تو آج آپ دس دن بعد کیا کر رہے ہیں اس کو؟ فسخ کر رہے ہیں۔ اگر بقا نہ ہو تو فسخ کا کیا معنی بھئی؟ بات سمجھ میں آئی؟ ان کی دلیل سمجھ میں آئی؟ ہم جواب میں کہتے ہیں کہ یہ جو فسخ آیا یہ بیع پر نہیں آیا، بیع کے حکم پر آیا ہے بھئی۔ کس پر آیا ہے؟ بیع کے حکم پر۔ ہاں بیع گزر چکی، بیع نہیں ہے اس وقت، کیا ہے؟ بیع کا حکم یعنی وہ ملکیت باقی ہے اس پر یہ فسخ آیا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اور اگر مان بھی لیا جائے بیع اس وقت ہے تو اس وقت جو بیع کو ہم نے مانا بنا بر ضرورت کے مانا کیونکہ اس کو فسخ کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ اگر فسخ کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی تو بیع کا وجود بھی نہ ماننا پڑتا، اس کی ضرورت نہیں تھی بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو بات وہی ہے جمہور کی۔ جمہور کہتے ہیں یہ جو علل شرعیہ ہیں یہ اوصاف ہوتے ہیں اور اوصاف کے اندر بقا نہیں دو زمانوں کے اندر، ایک زمانے میں ہے تو دوسرے زمانے میں نہیں بھئی۔ اور یہ ان کے اندر مقارنت زمانی ہے اپنے حکم کے ساتھ۔ جیسے ہی علل شرعی پائی جاتی ہے ساتھ ہی کیا آجاتا ہے؟ حکم بھی آجاتا ہے اور ان کے اندر بقا نہیں ہے بھئی۔

وَذَهَبَ قَوْمٌ اور گئے ہیں بعض لوگ إِلَى أَنَّهُ يَجُوزُ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْمَعْلُولِ بِالزَّمَانِ کہ جائز ہے اس علل شرعی حقیقی کا مقدم ہونا اپنے معلول پر زمانے کے اعتبار سے لِأَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ فِي حُكْمِ الْجَوَاهِرِ اس لیے کیونکہ علل شرعیہ جو ہیں وہ جواہر کے حکم میں ہیں، جواہر تو نہیں لیکن جواہر کے، جواہر کے حکم میں ہیں، مَوْصُوفَةٌ بِالْبَقَاءِ یہ موصوف ہیں کس کے ساتھ؟ بقا کے ساتھ موصوف ہیں فَلَا بُدَّ أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بَعْدَ الْعِلَّةِ پس ضروری ہوا کہ حکم جو ہے وہ علت کے بعد ثابت ہو بِخِلَافِ الْعِلَلِ الْعَقْلِيَّةِ بخلاف عقلی علتوں کے فَإِنَّهَا مُقَارَنَةٌ مَعَ مَعْلُولِهَا اتِّفَاقًا کیونکہ وہ ملی ہوئی ہوتی ہیں اپنے معلول کے ساتھ اتفاقاً، بالاتفاق۔ علل عقلیہ تو بالاتفاق اپنے معلول کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں كَحَرَكَةِ الْأَصَابِعِ مَعَ حَرَكَةِ الْخَاتَمِ جیسے کہ انگلیوں

کی حرکت انگوٹھی کی حرکت کے ساتھ۔ کس کے ساتھ؟ انگوٹھی کی حرکت کے ساتھ۔ بھئی دیکھیے انگلیوں کا حرکت کرنا یہ علت ہے اور انگلیاں حرکت کریں گی تو انگلی میں جو انگوٹھی پہنی ہے لازمی بات ہے وہ بھی کیا کرے گی؟ حرکت کرے گی۔ تو انگلی کا حرکت کرنا علت، انگوٹھی کا حرکت کرنا معلول اور دونوں کا زمانہ ایک ہے۔ جس لمحے میں انگلی حرکت کر رہی ہے عین اسی لمحے کے اندر انگوٹھی بھی حرکت کر رہی ہے۔ كَحَرَكَةِ الْأَصَابِعِ مَعَ حَرَكَةِ الْخَاتَمِ جیسے کہ انگلیوں کی حرکت انگوٹھی کی حرکت کے ساتھ۔

وَأَمَّا الِاسْتِطَاعَةُ فَهِيَ مَعَ الْفِعْلِ الْبَتَّةَ اور باقی استطاعت وہ جو متن میں آیا تھا استطاعت سے کیا مراد ہے؟ قدرت۔ اور قدرت کون سی قدرت؟ جس کو ہم کیا کہتے ہیں؟ توفیق کہتے ہیں۔ اور باقی وہ قدرت جو ہے فَهِيَ مَعَ الْفِعْلِ الْبَتَّةَ تو یہ تو البتہ قطعی طور پر فعل کے ساتھ ہی ہوگی، لَا تَتَقَدَّمُهُ یہ اس پر مقدم نہیں ہو سکتی، سَوَاءٌ عُدَّتْ عِلَّةً شَرْعِيَّةً أَوْ عَقْلِيَّةً برابر ہے کہ اس کو علت شرعیہ شمار کیا جائے یا علت عقلیہ شمار کیا جائے۔ وَهِيَ إِمَّا تَمْثِيلٌ أَوْ تَنْظِيرٌ اور یا تو یہ مثال کا لانا ہے، مثال کا بیان کرنا أَوْ تَنْظِيرٌ یا نظیر کا بیان کرنا ہے بھئی، نظیر کا لانا۔ مَثَّلَ يُمَثِّلُ تمثیل کیا معنی؟ مثال لانا، مثال بیان کرنا۔ تنظیر، نَظَّرَ يُنَظِّرُ تنظیر کا معنی نظیر لانا، نظیر بیان کرنا۔ تو یہ جو انہوں نے متن میں نہ، متن میں انہوں نے کہا كَالِاسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ جیسے کہ استطاعت ہے کس کے ساتھ؟ فعل۔ کہتے ہیں اس میں مثال ہونے کا بھی احتمال اور نظیر ہونے کا بھی احتمال۔ نظیر ہونے کا بھی۔ مثال یاد رکھیے ممثل لہ کے افراد میں سے ہوتی ہے۔ کس میں سے ہوتی ہے؟ جس کی مثال بیان کی جا رہی ہے اس، انہی کے افراد میں سے یہ ایک فرد ہوتی ہے۔ بات کس کی چل رہی ہے پیچھے؟ علل شرعیہ کی۔ تو اگر یہ استطاعت مع الفعل، اس استطاعت کو علت شرعیہ شمار کیا جائے، کیا شمار کیا جائے؟ تو پھر یہ مثال ہوئی۔ کیونکہ بات بھی علت شرعیہ کی چل رہی ہے اور مثال کے طور پر کس کو ذکر کر دیا؟ استطاعت کو اور وہ بھی کیا ہے؟ علت شرعی۔ اور اگر اس کو شمار کیا جائے علل عقلیہ میں سے تو پھر یہ نظیر ہے بھئی، کیونکہ یہ پھر علل شرعیہ کے افراد میں سے نہیں۔ تو یہ نظیر ہے اور نظیر کے ذریعے، نظیر کے ذریعے بات اور ضابطہ ثابت کیا جاتا ہے۔ کیا کیا جاتا ہے؟ ہم نے کہا نا علل شرعیہ جو ہے وہ اپنے معلول پر مقدم نہیں۔ نظیر اس کی کیا ہے؟ کیا نظیر ہے؟ کہتے ہیں دیکھ لو علل عقلیہ کے اندر استطاعت مع الحکم، وہاں پر بھی علت اپنے معلول پر مقدم نہیں تو یہاں پر بھی علت اپنے معلول پر مقدم نہیں۔ تو یہ ضابطے کے اثبات کے لیے نظیر کو ذکر کیا جاتا ہے۔ سمجھ میں آیا؟ اور اس سے دل کو اطمینان ہوتا ہے کہ دیکھیے جس، جو بات ہم کر رہے ہیں اسی طرح کی بات دوسری جگہ بھی موجود ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَهِيَ إِمَّا تَمْثِيلٌ أَوْ تَنْظِيرٌ یا تو یہ تمثیل ہے یا تنظیر ہے وَالَّتِي تَتَقَدَّمُ عَلَى الْفِعْلِ هِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْآلَاتِ وَالْأَسْبَابِ اور وہ استطاعت جو مقدم ہوتی ہے فعل پر، میں نے بتایا استطاعت دو قسم پر ہے: ایک وہ جو فعل کے ساتھ ہو گی اور ایک وہ جو فعل پر مقدم۔ فعل پر مقدم کون سی ہو گی؟ سلامتی آلات اور اسباب کے معنی میں وہ دوسری چیز ہے۔ تو

کہتے ہیں وہ استطاعت جو مقدم ہوتی ہے فعل پر هِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْآلَاتِ وَالْأَسْبَابِ وہ سلامتی آلات و اسباب کے معنی میں ہے، وَعَلَيْهَا مَدَارُ التَّكْلِيفِ الشَّرْعِيِّ اور اسی پر دار و مدار ہے شرعی تکلیف کا۔ شریعت تب ہی کسی چیز کا مکلف بناتی ہے جب کسی انسان میں استطاعت بھی ہو اس کی، اگر استطاعت ہی نہ ہو تو شریعت اس کا حکم بھی نہیں دیتی۔ ایک شخص ہے وہ معذور ہے وہ کھڑا ہو ہی نہیں سکتا تو شریعت اس کو کبھی اس پر فرض نہیں کرے گی قیام کو بھئی، بلکہ اس کے لیے کس طرح نماز پڑھنا ضروری ہو گا؟ بیٹھ کر بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ جو سلامتی آلات اور اسباب ہیں یہ مدار ہیں تکلیف شرعی کا۔ جی۔ اسی سے، انہی پر اس کے مکلف ہونے کا دار و مدار ہے۔

وَقَدْ يُقَامُ السَّبَبُ الدَّاعِي وَالدَّلِيلُ مَقَامَ الْمَدْعُوِّ وَالْمَدْلُولِ۔ یاد رکھیے یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ کبھی کبھار ایک چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جب دوسری چیز کا علم نہیں ہو سکتا، انسان عاجز ہے اس پر مطلع ہونے سے یا عاجز تو نہیں لیکن اس کا پتہ چلنا بڑا مشکل ہے، تو پھر کیا کرتے، کیا کیا جاتا ہے؟ ایک چیز کو دوسری چیز کا قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔ جیسے بھئی نیند کو حدث کے، کیا کر دیا گیا؟ قائم مقام۔ کہ نیند سے، جو بھی سوئے گا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لیے کیونکہ نیند کے اندر عموماً خروج نجاست ہو گا اور اس پر مطلع ہونا ممکن نہیں۔ تو لہٰذا نوم کو ہی اس کے قائم مقام کر دیا گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اور پھر اس میں دو صورتیں ہیں بھئی۔ ایک یہ کہ کبھی داعی کو مدعو کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے، یعنی یوں کہیں سبب کو مسبب کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے، سبب کو مسبب کے۔ اور کبھی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔ داعی بلانے والا اور مدعو جس کو طلب کیا جائے بھئی۔ تو یعنی سبب یوں کہیں آسان لفظوں میں میں نے بتا دیا وہی بات ہے سبب کو کس کے قائم مقام کر دینا؟ مسبب۔ ایک چیز دوسری چیز کی طرف داعی ہے تو اسی داعی کو اس مدعو جس کی طرف داعی تھی اس کے قائم مقام کر دیا گیا۔ یا دلیل بھئی۔ دلیل کس کو کہتے ہیں؟ ایک چیز جس سے دوسری چیز کا پتہ چلتا ہو اس کو دلیل کہتے ہیں۔ مثلاً آپ کمرے میں بیٹھے ہیں آپ نے کھڑکی سے باہر دیکھا آپ کو دھوپ نظر آئی، اس سے کیا پتہ چل گیا؟ سورج نکلا ہوا ہے۔ تو یہ جو دھوپ آپ کو نظر آئی یہ دلیل ہوئی کس پر؟ سورج کے نکلنے پر۔ تو دلیل وہ جس، ایک چیز جس کے ذریعے دوسری چیز کا پتہ لگ جائے بھئی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟

کہتے ہیں وَقَدْ يُقَامُ السَّبَبُ الدَّاعِي وَالدَّلِيلُ اور کبھی کبھار قائم مقام کر دیا جاتا ہے اس سبب کو جو داعی ہو اور دلیل جو ہے اس کو، مَقَامَ الْمَدْعُوِّ وَالْمَدْلُولِ کس کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے؟ مدعو اور مدلول کے۔ مدلول کا تعلق کس سے ہے؟ دلیل سے اور مدعو کا تعلق کس سے ہے؟ سبب داعی سے۔ تو کہتے ہیں کبھی بھی، کبھی سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے اور کبھی دلیل کو مدلول کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے۔ هٰذَا مِنْ تَتِمَّةِ مَسَائِلِ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ یہ تتمہ ہے علت

اور سبب کے مسائل کا۔ یہ کیا ہے؟ تتمہ یعنی آخری بحث ہے ان کے مسائل سے متعلق بھئی۔ وَلَمْ يُمَيِّزْ فِي أَقْسَامِهِ الْآتِيَةِ بَيْنَ الدَّاعِي وَالدَّلِيلِ اور تمیز نہیں کی، دی اس کی آنے والی اقسام میں داعی اور دلیل کے درمیان۔ آگے مصنف کئی مثالیں ذکر کریں گے، لیکن یہ نہیں بتایا انہوں نے کون سی داعی، کہاں پر داعی کو مدعو کے قائم مقام کیا گیا ہے اور کہاں پر دلیل کو مدلول کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ یہ معنی ہے وَلَمْ يُمَيِّزْ فِي أَقْسَامِهِ الْآتِيَةِ بَيْنَ الدَّاعِي وَالدَّلِيلِ اور، اور امتیاز نہیں کیا اس کی آنے والی اقسام کے اندر داعی اور دلیل کے درمیان۔ فَرُبَّمَا اتَّفَقَ فِيهَا حَالُ الدَّاعِي پس بسا اوقات اتفاق ہوتا ہے ان میں داعی کے حال کا، وَرُبَّمَا اتَّفَقَ فِيهَا حَالُ الدَّلِيلِ اور بسا اوقات اتفاق ہوتا ہے ان میں دلیل کے حال کا عَلَى مَا سَتَعْلَمُ بنا بر اس کے جو عنقریب آپ جان لیں گے۔ بھئی بعض کو، آگے کئی مثالیں ذکر کیں، یہ نہیں ذکر کیا کون داعی ہے اور کون دلیل ہے۔ تو بسا اوقات ان میں یوں معلوم ہوتا ہے یہ دلیل ہے اور اس کو کس کے قائم مقام کیا گیا؟ مدلول۔ اور بسا اوقات اسی میں احتمال ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے یہ داعی ہے جس کو کس کے قائم مقام کیا گیا؟ مدعو کے۔ تو بعض علما ایک ہی چیز کو داعی بتلاتے ہیں، دوسرے علما آ کے کہتے ہیں نہیں یہ داعی نہیں ہے بلکہ یہ دلیل ہے، تو دونوں قسم کے اس میں اتفاق ہوتے ہیں۔

وَذٰلِكَ إِقَامَةُ الدَّاعِي وَالدَّلِيلِ، جی، یہ بالدلیل یاد رکھیے یہ متن کا حصہ نہیں یہ شرح کا حصہ ہے۔ اور وہ جو ہے، ذٰلِكَ کے ذریعے کس کی طرف اشارہ ہے؟ بتلایا قِيَامُ الدَّاعِي وَالدَّلِيلِ یہ داعی اور دلیل کا قائم ہونا یعنی مدعو اور مدلول کے مقام پر، یہ جو ہے إِمَّا لِدَفْعِ الضَّرُورَةِ وَالْعَجْزِ یا تو ضرورت اور عجز کو دفع کرنے کے لیے، یا تو کس لیے ہو گا؟ ضرورت یا عجز کو دفع کرنے کے لیے، آگے متن میں آرہا ہے أَوْ لِلِاحْتِيَاطِ یا کس لیے ہو گا کبھی؟ احتیاط کے لیے ہو گا، اس سے اگلے متن میں آرہا ہے أَوْ لِدَفْعِ الْحَرَجِ یا کبھی کس لیے ہو گا؟ دفع حرج کے لیے۔ تو کہتے ہیں یہ جو قائم مقام کیا جاتا ہے داعی اور دلیل کو یا تو ضرورت اور عجز کو دور کرنے کے لیے كَمَا فِي الِاسْتِبْرَاءِ جیسے کس کے اندر؟ استبرا۔ بھئی یاد رکھیے کوئی شخص جب باندی خریدے یا اس کا مالک بنے کسی بھی طریقے سے تو اس پر استبرا واجب ہے۔ آپ جانتے ہیں باندی اپنی ہو مملوکہ ہو اور اس میں شرکت نہ ہو تو انسان کے لیے اس کے ساتھ وطی کرنا، صحبت کرنا جائز ہوتا ہے۔ لیکن جب نیا مالک بنے تو استبرا ضروری یعنی استبرا کا کیا معنی؟ ایک حیض انتظار کرنا پڑے گا، ایک ماہ، ایک ماہ کیا کرنا پڑے گا؟ انتظار کرنا پڑے گا تاکہ پتہ چل جائے کہیں یہ باندی حاملہ تو نہیں، گزشتہ مالک کا کہیں حمل تو اس کے پیٹ میں نہیں۔ تو یہ ہے استبرا۔ یہ کیا ہے؟ استبرا۔ اب دیکھیے یہاں پر یہ استبرا واجب ہے اور وجہ کیا ہے استبرا کے واجب ہونے کی؟ یہ وہم کہ کہیں اس کا رحم مشغول بالماء نہ ہو بھئی، اس کا رحم مشغول بالماء۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ استبرا ہے حکم اور علت کیا ہے؟ کیوں استبرا ضروری ہے؟ کیونکہ یہ وہم ہے کہ شاید باندی کا رحم مشغول بالماء ہو بھئی، کیا ہو؟ مشغول بالماء یعنی گزشتہ مالک جو ہے اس کے ماء کے

ساتھ مشغول ہو باندی کا رحم بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب یہ رحم کا مشغول بالماء ہونا یہ تو...

پتا نہیں چل سکتا۔ رحم کا مشغول بالماء ہونا، یہ علت ہے نا؟ رحم کا مشغول بالماء ہونا علت اور استبرا اس کا حکم۔ لیکن اس کا پتا تو چل نہیں سکتا مشغول بالماء ہونے کا۔ لہٰذا حدوثِ ملک کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا بھئی۔ یہ جو نئی ملک پیدا ہوئی، نئی ملک نئے مالک کے پاس اس کی نئی ملک آئی ہے، یہ نئی ملک ہی کو مشغول بالماء کے قائم مقام کر دیا گیا۔ نئی، نئی ملکیت آئی بھئی، وہ ایک شخص باندی کا مالک بنا، چاہے خریدا، چاہے کسی نے تحفے میں دی یا اس کو وراثت میں ملی یا کوئی صورت ہو گئی بھئی، یہ کیا ہوا؟ حدوثِ ملک۔ تو اس حدوثِ ملک کو کس کے قائم مقام کر دیا گیا؟ رحم کے مشغول بالماء ہونے کے، کیونکہ اس مالک کے پاس سے آئی ہے تو احتمال ہے کہ شاید کیا ہو یہ، اس کا رحم مشغول بالماء ہو، لہٰذا استبرا کو واجب قرار دیا گیا۔ اب استبرا ہونا تو تب چاہیے تھا جب وہ حقیقتاً مشغول بالماء ہو، لیکن حقیقتاً مشغول بالماء ہونے کا تو پتا ہی نہیں چل سکتا، ممکن ہی نہیں، لہٰذا کس کو قائم مقام کر دیا گیا؟ حدوثِ ملک کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا بھئی۔

تو کہتے ہیں كَمَا فِي الِاسْتِبْرَاءِ جیسے استبرا کے اندر، فَإِنَّ الْمُوجِبَ لَهُ پس اس کو جو واجب کرنے والا ہے، تَوَهُّمُ شَغْلِ رَحِمِ الْأَمَةِ بِمَاءِ الْغَيْرِ وہ باندی کے رحم کے مشغول ہونے کا وہم ہے بِمَاءِ الْغَيْرِ غیر کے ماء کے ساتھ، وَالِاحْتِرَازُ عَنْهُ وَاجِبٌ اور اس سے بچنا تو واجب ہے، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ جو شخص اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے، فَلَا يَسْقِيَنَّ مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ تو وہ ہرگز سیراب نہ کرے مَاءَهُ اپنے پانی سے زَرْعَ غَيْرِهِ غیر کی کھیتی کو۔ وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ أَمْرًا مَخْفِيًّا اور چونکہ یہ امر جو ہے مخفی ہے، پوشیدہ ہے کہ باندی کا رحم مشغول بالماء ہے یا نہیں، تو لَا يَقِفُ عَلَيْهِ كُلُّ أَحَدٍ اور اس پر واقف نہیں ہو سکتا کوئی ایک بھی مَا لَمْ يَكُنِ الْحَمْلُ ثَقِيلًا جب تک کہ حمل ثقیل نہ ہو جائے، جب تک کہ وہ حمل جو بچہ ہے پیٹ میں وہ بڑا نہ ہو جائے، کچھ اس وقت تک پتا نہیں چل سکتا، تو أُقِيمَ حُدُوثُ الْمِلْكِ وَالْيَدِ الدَّالُّ مَقَامَ شَغْلِ الرَّحِمِ بِالْمَاءِ تو قائم مقام کر دیا گیا حدوثِ ملک و ید کو۔ یہ جو حدوثِ ملک ہے، نئی ملک آئی ہے، حدوثِ ید ہے، نیا قبضہ آیا ہے، یہ جو حدوثِ ملک و ید الدَّالُّ یہ صفت ہے حدوث کی، یہ جو حدوثِ ملک و ید جو دلالت کر رہا ہے کس چیز پر؟ مَقَامَ شَغْلِ الرَّحِمِ بِالْمَاءِ رحم کے مشغول بالماء ہونے کے، اس کے قائم مقام کر دیا گیا اس کو۔ وَجُعِلَ هَذَا الْحُدُوثُ دَلِيلًا اور اس حدوثِ ملک و ید کو قرار دے دیا گیا دَلِیلًا، کیا قرار دیا گیا؟ اس کو دلیل بنا دیا گیا عَلَى أَنَّهُ مَشْغُولٌ بِالْحَمْلِ أَلْبَتَّةَ کہ یہ جو باندی کا رحم ہے یہ مشغول بالحمل ہے قطعی طور پر، وَإِنْ كَانَ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ يَقِينٌ بِعَدَمِ الشَّغْلِ اگرچہ بعض جگہوں میں یقین ہوتا ہے عدمِ مشغول ہونے کا، مِثْلُ أَنْ تَكُونَ الْجَارِيَةُ بِكْرًا أَوْ مُشْتَرَاةً مِنْ يَدِ مَحْرَمِهَا مثال کے طور پر کہ وہ باندی جو ہے وہ باکرہ ہو۔ اب باکرہ ہے، اب تو یقینی بات ہے کہ اس کا رحم مشغول بالماء نہیں۔ لیکن پھر بھی، جب ایک حکم دے دیا گیا، کلی حکم دے دیا گیا، تو پھر یہاں پر بھی کیا ضروری ہوگا؟

استبرا ضروری ہے۔

یا ایک باندی ہے اس کو اس کے محرم سے خرید لیا بھئی۔ کس سے خرید لیا؟ محرم سے۔ آپ کہیں گے بھئی محرم کے تو قبضے میں آتے ہی اس کو آزاد ہونا چاہیے تھا؟ جواب یہ کہ نہیں بھئی، دو شرطیں تھیں: محرم بھی ہو اور قریبی رشتے دار بھی ہو، دونوں شرطیں ہوں گی تو باندی اس ملک میں جاتے ہی آزاد ہوگی، صرف محرم ہو یا صرف قریبی رشتے دار ہو تو آزاد نہیں۔ تو یہاں صرف محرم کی بات کی۔ باندی کو اپنے محرم سے خرید لیا، مثلاً اس باندی کو اس کے رضاعی بھائی نے خریدا تھا، اس باندی نے اور اس شخص نے کیا کیا تھا بچپن میں ایک ہی عورت کا دودھ پیا تھا تو یہ دونوں کیا بن گئے؟ رضاعی بھائی بہن، اور رضاعی بھائی بہن بھی کس کی طرح ہوتے ہیں؟ حقیقی بھائی بہن کی طرح، ان میں نکاح ہمیشہ کے لیے حرام، تو یہ محرم تھے ایک دوسرے کے، تو اس کو کس سے خریدا؟ باندی کو محرم سے۔ اب وہ تو ایک دوسرے پر حرام تھے، وہاں قطعی بات ہے صحبت ہوئی ہی نہیں۔ تو لہٰذا یہ باندی جہاں سے آئی ہے، لہٰذا اس کے رحم کے مشغول بالماء ہونے کا امکان ہی نہیں۔ لیکن پھر بھی جب ایک حکم دیا، حکم دیا گیا تو کلی حکم دے دیا گیا کہ استبرا یہاں بھی ضروری ہے، وَنَحْوِهِ اور اسی طرح اور صورتیں بھئی، جیسے کسی عورت سے خرید لیا بھئی، باندی کو کس سے خریدا؟ عورت سے، تو وہاں پر بھی مشغول بالماء ہونے کا امکان نہیں لیکن پھر بھی استبرا واجب ہے۔ وَلَكِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ هَذَا الْيَقِينُ لیکن اعتبار نہیں کیا گیا اس یقین کا، یہاں پر تو یقین ہے عدمِ مشغولیت کا، لیکن پھر بھی اس یقین کا اعتبار نہیں کیا گیا، وَحُكِمَ بِوُجُوبِ الِاسْتِبْرَاءِ فِي كُلِّ مَا وُجِدَ فِيهِ حُدُوثُ الْمِلْكِ وَالْيَدِ اور حکم دیا گیا استبرا کے واجب ہونے کا ہر اس صورت کے اندر جس میں حدوثِ ملک اور ید پایا جائے۔

وَغَيْرِهِ، یہ متن ہے بھئی۔ كَمَا فِي الِاسْتِبْرَاءِ وَغَيْرِهِ جیسے کس کے اندر ہے؟ استبرا کے اندر ہے اور غیرِ استبرا میں، أَيْ غَيْرِ الِاسْتِبْرَاءِ ضمیر کا مرجع بتلایا کہ وَغَيْرِهِ کی ہا ضمیر استبرا کو راجع ہے، جیسے کہ استبرا میں اور غیر استبرا میں ہے۔ اچھا بھئی، یہ پچھلی مثال میں کیا تھا؟ پچھلی مثال میں داعی کو مدعو کے قائم مقام کیا گیا تھا یا دلیل کو مدلول کے قائم مقام کیا گیا تھا؟ یاد رکھیے وہاں پر دلیل کو مدلول کے قائم مقام کیا گیا تھا۔ انہوں نے خود کہا نہیں حُدُوثُ الْمِلْكِ وَالْيَدِ الدَّالُّ؟ دلیل اور دال کا لفظ انہوں نے ذکر کیا تو وہ دلیل کی بات کر رہے ہیں۔

كَالْخَلْوَةِ الصَّحِيحَةِ أُقِيمَتْ مَقَامَ الدُّخُولِ جیسے کہ خلوتِ صحیحہ اس کو قائم مقام کر دیا گیا الدُّخُولِ کس کے؟ دخول کے یعنی صحبت ہی کے قائم مقام کر دیا گیا فِي حَقِّ وُجُوبِ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ عدت اور مہر کے واجب ہونے کے حق میں۔ بھئی دیکھیے خلوتِ صحیحہ کس کو کہتے ہیں؟ جب میاں بیوی ایک جگہ پر ایک کمرے میں اکٹھے ہوئے اور کوئی مانع موجود نہیں ہے صحبت سے، نہ کوئی مرض ہے، نہ کسی کے آنے کا امکان، نہ کوئی اور صورت، اب یہ ہے خلوتِ صحیحہ۔ صحبت نہیں کی، تو کیا ہے بہرحال خلوتِ صحیحہ ہے۔ اس خلوتِ صحیحہ ہی کو قائم مقام کر دیا گیا دخول کے یعنی صحبت کے، کس کے؟ صحبت

کے، اور وہی حکم لگا دیا گیا جو صحبت میں آتا تھا۔ صحبت میں کیا آتا تھا؟ صحبت کرتے ہی مہر پکا ہو جاتا تھا، مہر واجب ہو جاتا تھا، اور نیز اب طلاق دے گا تو عورت پر کیا واجب ہوتی تھی؟ عدت، تو یہ خلوتِ صحیحہ جس طرح صحبت کے اندر مہر واجب ہوتا تھا اور عدت عورت پر واجب ہو جاتی تھی، خلوتِ صحیحہ بھی اسی کے قائم مقام ہے بھئی۔ تو اس میں بھی وہ مہر بھی آئے گا اور عدت بھی آئے گی بھئی۔ سمجھ میں آئی بات؟ کیونکہ صحبت پر مطلع ہونا ممکن نہیں بھئی، صحبت پر مطلع ہونا یا دشوار ہے، تو لہٰذا اب اس کو قائم مقام کر دیا گیا۔

وَالنِّكَاحُ أُقِيمَ مَقَامَ الدُّخُولِ فِي ثُبُوتِ النَّسَبِ اور نکاح کو قائم مقام کر دیا گیا صحبت کے نسب کے ثبوت میں۔ نکاح ہو جائے، نکاح کے بعد عورت کے جو اولاد ہوئی وہ اس خاوند کی شمار ہوگی۔ تو نکاح ہی کو کس کے قائم مقام کر دیا گیا؟ صحبت کے قائم مقام کر دیا گیا، کس چیز میں؟ ثبوتِ نسب کے سلسلے میں۔ فَهَاهُنَا أُقِيمَ الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُوِّ تو یہاں پر داعی جو ہے اس کو مدعو کے قائم مقام کر دیا گیا لِأَنَّ الْخَلْوَةَ وَالنِّكَاحَ دَاعٍ إِلَى الدُّخُولِ اس لیے کیونکہ خلوتِ صحیحہ اور نکاح جو ہیں وہ داعی ہیں کس چیز کے؟ صحبت کے داعی ہیں بھئی، یہ اس تک پہنچانے والے ہیں۔ خلوتِ صحیحہ بھی کہاں تک پہنچانے والی ہے؟ صحبت تک، اور نکاح بھی کہاں تک پہنچانے والا ہے؟ صحبت تک پہنچانے والا ہے، تو لہٰذا یہ جو داعی ہیں، اس داعی کو ہی مدعو کے یعنی صحبت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

أَوْ لِلِاحْتِيَاطِ یا اس کا عطف وہ پیچھے إِمَّا لِدَفْعِ الضَّرُورَةِ وَالْعَجْزِ پر ہے بھئی، یا احتیاط کے لیے کہ یہ جو قیامِ داعی اور دلیل ہے، یا تو ضرورت اور عجز کی بنا پر ہوگا یا کس بنا پر ہوگا؟ احتیاط کے لیے ہوگا، كَمَا فِي تَحْرِيمِ الدَّوَاعِي إِلَى الْوَطْءِ جیسے کہ ترجمے پہ نظر رکھنا كَمَا فِي تَحْرِيمِ الدَّوَاعِي إِلَى الْوَطْءِ جیسے دواعی الی الوطی کے حرام قرار دینے میں، دواعی الی الوطی کے حرام، ہاں۔ بعض صورتوں میں وطی حرام ہے اور جب وطی حرام ہے تو وہاں پر دواعیِ وطی بھی کیا ہوتے ہیں؟ حرام ہوتے ہیں۔ مِنَ النَّظَرِ وَالْقُبْلَةِ وَاللَّمْسِ بھئی دواعیِ وطی سے کیا مراد ہیں؟ کہتے ہیں یعنی کہ نظر دیکھنا وَالْقُبْلَةِ، یعنی کہ نظر دیکھنا بھئی مراد ہے شرم گاہ کی طرف دیکھنا، وَالْقُبْلَةِ اور بوسہ لینا، وَاللَّمْسِ اور چھونا، أُقِيمَتْ مَقَامَ الْوَطْءِ ان سب کو وطی کے یعنی صحبت کے قائم مقام کر دیا گیا فِي الِاسْتِبْرَاءِ کس کے اندر؟ استبرا، کہ جب استبرا کے اندر جیسے وطی حرام ہوتی ہے اسی طرح نظر، قبلہ اور لمس بھی جو، جو داعی ہیں یہ بھی حرام ہیں، وَحُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ اور حرمتِ مصاہرت میں، کس کے اندر؟ حرمتِ مصاہرت میں، جیسے وطی سے حرمتِ مصاہرت آجاتی ہے اسی طرح جو یہ نظر، قبلہ اور لمس ہے اس سے بھی کیا آجائے گی؟ اس سے بھی حرمتِ مصاہرت آجائے گی، وَالْإِحْرَامِ احرام کے حق میں، احرام میں بھئی، جیسے احرام کے اندر وطی حرام اسی طرح دواعیِ وطی بھی حرام، وَالظِّهَارِ اور ظہار میں، ظہار میں جب تک کفارہ نہ دیا ہو اس وقت تک وطی حرام تو دواعیِ وطی بھی حرام، وَالِاعْتِكَافِ اور اعتکاف کے اندر جیسے وطی حرام تو دواعیِ وطی بھی حرام، لِلِاحْتِيَاطِ بس کس لیے؟ احتیاط کے لیے کیونکہ یہ دواعیِ وطی کہاں تک پہنچانے والے ہیں؟ وطی تک پہنچانے والے، فَهُوَ أَيْضًا مِثَالٌ

لِإِقَامَةِ الدَّاعِي مَقَامَ الْمَدْعُوِّ تو یہ مثال ہے داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنے کی۔

أَوْ لِدَفْعِ الْحَرَجِ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالطُّهْرِ یا حرج کو دور کرنے کے لیے جیسے کہ سفر میں اور طہر میں ہے، جیسے کس میں ہے؟ سفر اور طہر میں ہے۔ هَذَانِ مِثَالَانِ لِإِقَامَةِ الدَّلِيلِ مَقَامَ الْمَدْلُولِ یہ دونوں مثالیں ہیں دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی، فَإِنَّ السَّفَرَ أُقِيمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ پس کیونکہ سفر جو ہے اس کو قائم مقام کر دیا گیا مشقت کے۔ سفر میں بھئی رخصت ہے نماز کی بھی قصر کرنا پڑے گی اور روزے کی بھی، روزہ بعد میں رکھ سکتے ہیں، تو لیکن یہ رخصت اس کی اصل وجہ سفر نہیں بلکہ کیا ہے؟ مشقت ہے، لیکن اس مشقت کا پتا چلنا دشوار ہے کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں۔ جیسے میں نے کل بھی ذکر کیا تھا بعض لوگ ہیں تھوڑی سی ہی سفر سے ہی مشقت میں پڑ جاتے ہیں اور بعض زیادہ سفر کریں پھر بھی ان کو مشقت نہیں ہوتی بھئی۔ تو یہاں پر بھی مشقت، سفر کو قائم مقام کر دیا گیا مشقت کے، وَجُعِلَ دَالًّا عَلَيْهِ اور اس کو اس مشقت، سفر کو اس مشقت پر دال بنا دیا گیا، دلیل بنا دیا گیا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّ مَشَقَّةٌ أَصْلًا اگرچہ وہاں پر سرے سے کوئی مشقت ہو ہی نا، جیسے آج کل، آج کل کوئی گاڑی میں چلا گیا اٹھتر اسی کلومیٹر بھئی، اب کوئی مشقت نہیں ہوئی، ایک ڈیڑھ گھنٹے کا سفر ہوگا یا ایک گھنٹے کا سفر ہوگا، لیکن شریعت کا حکم ہے تو اب کیا کرنا پڑے گا اس کو؟ قصر کرنا پڑے گا۔

فَيُدَارُ أَمْرُ رُخْصَةِ الْقَصْرِ وَالْإِفْطَارِ عَلَى مُجَرَّدِ السَّفَرِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْمَشَقَّةِ پس دائر ہوگا رخصت، رخصتِ قصر اور افطار کا جو امر ہے وہ محضِ سفر پر ہی دائر ہوگا یعنی اسی پر اس کا دارومدار ہوگا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْمَشَقَّةِ قطع نظر کس سے؟ مشقت سے، وَإِنْ كَانَ الْبَاعِثُ عَلَيْهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ هُوَ الْمَشَقَّةُ اگرچہ اس باعث اس پر یعنی رخصتِ قصر اور یہ جو قصر اور افطار ہیں ان پر اصل باعث کیا ہے نفس الامر میں واقع کے اندر وہ مشقت ہے، سفر نہیں بھئی۔

وَهَكَذَا الطُّهْرُ الْخَالِي عَنِ الْجِمَاعِ دَلِيلٌ عَلَى الْحَاجَةِ إِلَى الْوَطْءِ اور اسی طرح وہ طہر جو خالی ہو صحبت سے وہ دلیل ہے کس چیز پر؟ عَلَى الْحَاجَةِ إِلَى الْوَطْءِ کس پر؟ حاجت الی الوطی پر دلیل ہے، حاجت الی الوطی پر۔ بھئی دیکھیے طلاق جو ہے اصل کے اعتبار سے ممنوع ہے، شرعاً پسندیدہ نہیں طلاق بھئی۔ شرعاً پسندیدہ نہیں، کیونکہ طلاق کی وجہ سے وہ نکاح ٹوٹ جاتا ہے، حالانکہ نکاح تو مسنون ہے بھئی، نکاح کیا ہے؟ تو طلاق کی وجہ سے وہ نکاحِ مسنون ٹوٹ جاتا ہے اس لیے یہ پسندیدہ نہیں، لیکن اس کے انسان کبھی اس کا محتاج ہو جاتا ہے، ضرورت پیش آجاتی ہے، جس وقت کہ، جس وقت حقوقِ نکاح کا قائم رکھنا مشکل ہو جائے، جس وقت حقوقِ نکاح کا قائم رکھنا مشکل ہو جائے بھئی۔ تو جس وقت کیا ہو؟ حقوقِ نکاح کو قائم رکھنا مشکل ہو جائے، تو اس وقت اب حاجت پیش آگئی تو اس وقت طلاق مشروع ہے بھئی، اس وقت طلاق مشروع ہے، جب حقوقِ نکاح کو قائم رکھنے سے انسان عاجز آجائے اور، تو ضرورت پیش آگئی تو اس ضرورت کی بنا پر کیا ہے؟ طلاق دینا مشروع ہے۔ لیکن یہ حاجت، ضرورت یہ تو ایک امرِ باطنی ہے، اس پر تو انسان مطلع نہیں ہو سکتا، تو دلیل کو اس مدلول کے قائم مقام کر دیا گیا بھئی، اور وہ دلیل کیا ہے؟ وہ طہر جو خالی ہو صحبت سے، وہ طہر جو خالی ہو کس سے؟ صحبت سے۔

اس لیے کیونکہ طہر وہ زمانہ ہے جس میں رغبت پیدا ہوتی ہے صحبت کی۔ بھئی حالتِ حیض و نفاس میں تو طبیعت عورت سے کیا کرتی ہے؟ نفرت کرتی ہے، دور ہوتا ہے انسان، لیکن طہر کی حالت میں طبیعت کیا ہے؟ رغبت کرتی ہے صحبت کی طرف، تو ایسا طہر جو ہے جو صحبت سے خالی ہے اسی کو اس رغبت کے قائم مقام کر دیا گیا، اس کے قائم مقام۔

صورت سمجھ آ رہی ہے؟ تو بھئی دیکھیے طلاق اصل کے اعتبار سے ممنوع ہے کیونکہ اس کے اندر نکاحِ مسنون کو توڑنا پایا جاتا ہے، لیکن ضرورت کی بنا پر اس یہ مشروع ہے، جب انسان محتاج ہو جائے، جب کہ وہ عاجز آ جائے کس چیز کے، کس چیز سے؟ حقوقِ نکاح کے قائم کرنے سے جب وہ عاجز آ جائے تو حاجت پیش آ گئی کس چیز کی؟ طلاق کی بھئی۔ اور یہ حاجت یہ تو امرِ باطنی ہے، اس پر تو کوئی مطلع نہیں ہو سکتا، لہٰذا اس حاجت پر دلیل کو اس کا قائم مقام بند، کر دیا گیا۔ اور وہ دلیل کیا ہے بھئی؟ کہتے ہیں وہ زمانہ جس میں رغبت ہوتی ہے عورت کی طرف، جس میں عورت کی طرف رغبت ہوتی ہے، اور وہ کون سا زمانہ ہے؟ وہ طہر جو خالی ہو کس سے؟ صحبت سے، وہ طہر جو خالی ہو کس سے؟ صحبت سے، تو اس کو قائم مقام کر دیا گیا اس حاجت کے آسانی کے لیے، اس طہر کو قائم مقام کر دیا گیا کس کے؟ اس حاجتِ طلاق کے کس؟ آسانی کے لیے۔ کس لیے؟ آسانی۔

دوبارہ سنیے بھئی، بھئی دیکھیے طلاق جو ہے اپنی اصل کے اعتبار سے درست نہیں بھئی ممنوع ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے نکاحِ مسنون کو توڑنا لازم آتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی حاجت پیش آ جاتی ہے طلاق کی، کہ جب نکاح کے حقوق کو قائم رکھنے سے انسان عاجز آ جائے، کیا پیش آ جاتی ہے؟ حاجت، اور جب حاجت پیش آئے گی تو اس وقت طلاق کیا ہے؟ مشروع ہے۔ اب یہ حاجت کا تو پتا نہیں چل سکتا کب حاجت پیش آئی، تو اس کے لیے دلیل کو اس کا قائم مقام کر دیا، کیونکہ حاجت تو دل میں ہے نا اس کا تو پتا نہیں چل سکتا، تو دلیل کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا اس حاجت الی الطلاق پر۔ اور وہ دلیل کیا؟ وہ طہر جس کے اندر صحبت نہ کی ہو، کیونکہ طہر کے اندر طبیعت رغبت کرتی ہے کس کی طرف؟ صحبت کی طرف رغبت کرتی ہے، تو اس وقت پھر اجازت ہوئی کہ، اجازت دی گئی کس چیز کی؟ تو اس وقت طلاق مشروع ہوئی بھئی، اس وقت طلاق کیا ہوئی؟ مشروع ہوئی۔

بات واضح نہیں ہوئی میرا خیال۔ چلیے کتاب سے دیکھیں ان شاء اللہ اور واضح ہو جائے گی بھئی۔ تو کہتے ہیں وَهَكَذَا الطُّهْرُ الْخَالِي عَنِ الْجِمَاعِ دَلِيلٌ عَلَى الْحَاجَةِ إِلَى الْوَطْءِ اور اسی طرح وہ طہر جو خالی ہو جماع سے دَلِيلٌ عَلَى الْحَاجَةِ إِلَى الْوَطْءِ یہ دلیل ہے کس چیز پر؟ حاجت الی الوطی پر۔ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَاجَةٌ إِلَيْهِ فِي الْقَلْبِ اگرچہ اس شخص کے دل میں حاجت نہ ہو اس وطی کی، اگرچہ دل میں اس شخص کے وطی کی حاجت نہ ہو، لیکن حاجت بھئی وہ تو دل کے اندر کی چیز ہے اس پر مطلع ہونا ممکن نہیں، لہٰذا اس طہرِ خالی یہ جو ہے اس کو قائم مقام کر دیا گیا اس حاجت کے۔ فَأُقِيمَ الطُّهْرُ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِي حَقِّ مَشْرُوعِيَّةِ الطَّلَاقِ فِيهِ پس اس طہر کو قائم مقام کر دیا گیا اس حاجت کے، اس حاجت کے فِي حَقِّ

مَشْرُوعِيَّةِ الطَّلَاقِ فِيهِ اس میں طلاق کے مشروع ہونے کے حق میں اس طہر میں، لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا فِي زَمَانٍ كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى الْوَطْءِ فِيهِ اس لیے کیونکہ طلاق مشروع نہیں ہے مگر اس زمانے میں جس میں وہ محتاج ہو وطی کا، صحبت کا محتاج ہو، وَلِهَذَا لَمْ يُشْرَعْ فِي وَقْتِ الْحَيْضِ اسی وجہ سے یہ حیض کے اندر، حیض کے وقت میں مشروع نہیں أَوِ الطُّهْرِ الَّذِي وَطِئَهَا فِيهِ اور نہ اس طہر کے اندر جس میں اس نے وطی کی ہے۔

بھئی دیکھیے، توجہ کریں ادھر بھئی۔ یاد رکھیے طلاق مشروع ہوئی ہے اس وقت کے اندر جس میں طبیعت عورت کی طرف رغبت کرے۔ طلاق مشروع، مشروع کب ہوئی ہے؟ اس وقت کے اندر جب طبیعت عورت کی طرف رغبت کرے، اور وہ وقت کون سا ہے؟ طہر کا ہے، وہ طہر جس کے اندر صحبت نہ کی ہو، اس میں اور طلاق مشروع ہے، طلاق دینا درست ہے بھئی، باقی اس طہر کے اندر جس میں صحبت کی یا حیض کے اندر طلاق دینا مشروع نہیں آپ فقہ میں پڑھ چکے ہیں۔ بھئی یہ اس طہر کے اندر طلاق دینا مشروع کیوں ہے جس کے اندر صحبت نہیں کی؟ وجہ یہ ابھی میں نے بیان کیا کہ طلاق جو ہے اصل کے اعتبار سے ممنوع ہے، شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، ہاں کبھی حاجت پیش آجاتی ہے، ضرورت پیش آجاتی ہے تو ضرورت کی بنا پر پھر شریعت اجازت دے دیتی ہے، اور ضرورت تو ایک امرِ باطنی ہے اس کا تو پتا نہیں چل سکتا، تو اس کا پتا کس کے ذریعے چلے گا؟ جی؟ اس کا پتا اس کی دلیل سے چلے گا، اور دلیل کیا ہے؟ وہ طہر ہے جس کے اندر انسان کی رغبت ہوتی ہے عورت کی طرف۔ اب اس رغبت والے زمانے کے اندر بھی، اس رغبت والے زمانے کے اندر طلاق دینا مشروع ہے بھئی، تاکہ بات پوری طرح پکی ہو جائے کہ واقعی اب حقوقِ نکاح کو قائم رکھنا مشکل ہے۔ یہ تو رغبت کا زمانہ تھا، اس وقت تو عورت کی طرف اس کی رغبت ہونی چاہیے تھی، اب، اب وہ طلاق دے سکتا ہے رغبت والے زمانے، حیض کے زمانے میں تو طبیعت نفرت کرے گی، اسی طرح وہ طہر جس کے اندر صحبت کر چکا اس میں بھی عورت کی رغبت نہیں ہوگی کیونکہ صحبت کر چکا، اپنی خواہش پوری کر چکا ہے، لیکن یہ طہر جس کے اندر اس نے صحبت نہیں کی اس کے اندر طلاق دے، یہ اب عورت کی رغبت کا زمانہ ہے، عورت کی رغبت کا زمانہ ہے، تو اب طلاق دو تاکہ پتا چلے کہ واقعی حقوقِ نکاح کو قائم رکھنا مشکل ہو گیا ہے، قائم نہیں رکھا جا سکتا اس وقت۔ تو رغبت کے زمانے میں طلاق دینا اسی لیے مشروع ہے تاکہ پتا چل جائے کہ اب واقعی حقوقِ نکاح کو قائم رکھنا ممکن نہیں رہا بھئی، یہ تو رغبت والا زمانہ تھا، اس، تو شریعت نے اس لیے تاکہ رغبت کے زمانے میں طلاق دے، رغبت کے زمانے میں پتا لگ جائے کہ اس وقت حقوقِ نکاح کو قائم رکھنا ممکن، ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ حیض میں طلاق دے، اس وقت تو طبیعت رغبت کرتی ہی نہیں، یا ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت کر چکا ہے اس وقت بھی طبیعت رغبت نہیں کرتی، تو بعد میں یہ نہ ہو کہ پچھتانے لگے کہ یہ تو بھئی اس وقت مجھے اس لیے رغبت نہیں تھی اور میں نے طلاق دے دی، عورت ہاتھ سے نکل گئی، بیوی ہاتھ سے نکل گئی، نکاح ٹوٹ گیا، تو لہٰذا شریعت نے کیا کہا کس وقت دو طلاق؟ اس طہر میں جس کے اندر صحبت نہ کی ہو بھئی، صحبت۔ اب یہ زمانہ کون سا ہے؟ رغبت والا ہے، اب طلاق دو گے تو پتا چل جائے گا کہ واقعی حقوقِ نکاح کو قائم رکھنا ممکن نہ رہا تھا اس

لیے طلاق دے دی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ زمانہ جب آئے گا تو ہو سکتا ہے اس کی ارادہ بدل جائے بھئی، کیونکہ یہ تو رغبت والا زمانہ ہے، اور شریعت بھی کیا چاہتی ہے؟ جوڑ چاہتی ہے، توڑ نہیں چاہتی بھئی۔ بات اب اچھی طرح سمجھ میں آگئی؟ جی۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الضَّرُورَةِ وَدَفْعِ الْحَرَجِ اور فرق ضرورت اور دفعِ حرج میں یہ ہے، بھئی پیچھے ذکر آیا تھا کہ بعض جگہ دفعِ ضرورت کے لیے یہ دلیل اور داعی کو مدلول اور مدعو کے قائم مقام، کبھی کس بنا پر؟ دفعِ ضرورت کے لیے، اور کبھی دفعِ حرج کے لیے۔ دونوں میں فرق کیا ہے دفعِ ضرورت اور دفعِ حرج میں بتلانے لگے ہیں، بتلائیں گے کہ ضرورت وہ ہے جس پر مطلع ہونا ممکن ہی نہ ہو اور حرج وہ ہے جس پر مطلع ہونا ممکن تو ہو لیکن بڑا مشکل ہو بھئی، یہ فرق ہوگا۔ کہتے ہیں وَالْفَرْقُ بَيْنَ الضَّرُورَةِ وَدَفْعِ الْحَرَجِ اور ضرورت اور دفعِ حرج کے درمیان فرق یہ ہے کہ أَنَّ فِي الضَّرُورَةِ وَالْعَجْزِ لَا يُمْكِنُ الْوُقُوفُ عَلَى الْحَقِيقَةِ أَصْلًا کہ ضرورت اور عجز کے اندر ممکن ہی نہیں ہوتا واقف ہونا حقیقت پر سرے سے ہی، سرے سے واقف ہونا ہی ممکن نہیں ہوتا، وَفِي دَفْعِ الْحَرَجِ يُمْكِنُ ذَلِكَ اور دفعِ حرج کے اندر حقیقت پر مطلع ہونا ممکن ہوتا ہے مَعَ وُقُوعِ الْمَشَقَّةِ ساتھ کس کے پائے جانے کے؟ مشقت کے ہونے کے، كَمَا فِي السَّفَرِ جیسے کہ سفر کے اندر يُمْكِنُ إِدْرَاكُ الْمَشَقَّةِ بِحَسَبِ أَحْوَالِ أَشْخَاصِ النَّاسِ جیسے سفر کے اندر ممکن ہے مشقت کا پانا لوگوں کے اشخاص کے، لوگوں کے اشخاص یعنی افراد کے احوال کے اعتبار سے، پتا تو چلایا جا سکتا ہے کہ مشقت ہوئی ہے یا مشقت نہیں ہوئی لیکن یہ مشکل کام ہے۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ السَّبَبِ وَالدَّلِيلِ اب پیچھے بھئی سبب کا بھی ذکر آیا تھا اور دلیل کا کہ سبب کو کبھی کبھار مسبب کے قائم مقام کیا جاتا ہے، کبھی دلیل کو مدلول کے، یہ سبب اور دلیل میں کیا فرق ہے؟ بیان کر رہے ہیں کہ أَنَّ السَّبَبَ لَا يَخْلُو عَنْ تَأْثِيرٍ لَهُ فِي الْمُسَبَّبِ کہ سبب وہ خالی نہیں ہوتا اپنی تاثیر سے مسبب کے اندر، سبب کی کیا ہوتی ہے مسبب میں؟ تاثیر ہوتی ہے، وَالدَّلِيلُ قَدْ يَخْلُو عَنْ ذَلِكَ اور دلیل کیا ہے کبھی کبھار اس سے خالی ہوتی ہے، وَالدَّلِيلُ قَدْ يَخْلُو عَنْ ذَلِكَ اور دلیل کبھی اس سے خالی ہوتی ہے فَتَكُونُ فَائِدَتُهُ الْعِلْمَ بِالْمَدْلُولِ لَا غَيْرُ تو پھر اس دلیل کا فائدہ کیا ہوگا؟ یہ اس کے ذریعے صرف مدلول کا علم ہوگا اور کس کوئی فائدہ نہیں۔ سبب جو ہوتا ہے وہ مفضی ہوتا ہے الی المسبب اس تک پہنچانے والا ہے، جب کہ دلیل جو ہے اس کے ذریعے صرف مدلول کا علم ہوتا ہے اس تک پہنچانے والی نہیں ہوتی۔ نیز، سبب ہمیشہ مقدم ہوتا ہے، مسبب ہمیشہ مؤخر، جب کہ دلیل مدلول پر مؤخر بھی ہو سکتی ہے، دلیل مدلول پر مؤخر۔ ایک شخص ہے دوسرے سے کہتا ہے مجھے آپ سے محبت ہے، اب دوسرے کو پتا چل گیا جب اس نے زبان سے کہا، تو یہ زبان سے کہنا دلیل ہوا دل کی محبت پر۔ اب آپ بتائیے دل کی محبت پہلے ہے یا زبان سے کہنا پہلے ہے؟ دل کی محبت پہلے اور زبان سے کہنا بعد میں، تو دلیل دیکھو مؤخر ہو گئی اور مدلول کیا ہے مقدم، تو دلیل مؤخر بھی ہو سکتی ہے لیکن سبب ہمیشہ کیا ہوتا ہے؟ مقدم ہوتا

ہے مسبب پر بھئی۔

وَمِنْ جُمْلَةِ أَمْثِلَةِ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ مَقَامَ الْمَدْلُولِ اور دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی جملہ مثالوں میں سے، الْإِخْبَارُ عَنِ الْمَحَبَّةِ وہ محبت کی خبر ہے أُقِيمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ جس کو قائم مقام کر دیا گیا محبت کے فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ کسی شخص کے اس قول کے اندر اپنی بیوی سے: إِنْ كُنْتِ تُحِبِّينِي فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر، ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے إِنْ كُنْتِ تُحِبِّينِي فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے، فَقَالَتْ اس عورت نے کہا أُحِبُّكَ میں تجھ سے محبت کرتی ہوں، طَلَقَتْ بھئی وہ کیا ہو جائے گی؟ طلاق والی ہو جائے گی۔ کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الْمَحَبَّةَ أَمْرٌ بَاطِنٌ اس لیے کیونکہ محبت ایک امرِ باطنی ہے، لَا يُوقَفُ عَلَيْهِ إِلَّا بِالْإِخْبَارِ اس پر واقف نہیں ہوا جا سکتا مگر خبر کے ذریعے ہی، خبر کے ذریعے، اور اس نے خبر کیا دی؟ محبت ہے، تو جو محبت ہے دلیل ہی کو مدلول کے قائم مقام کر دیا گیا۔ لَكِنَّهُ يَقْتَصِرُ عَلَى الْمَجْلِسِ لیکن یہ بند رہے گا مجلس پر ہی، بس صرف مجلس کے اندر اگر عورت کہے أُحِبُّكَ تو پھر کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں، کیوں؟ لِأَنَّهُ مُشْبِهٌ بِالتَّخْيِيرِ کیونکہ یہ مشابہ ہے کس کے ساتھ؟ تخییر کے ساتھ مشابہ ہے، وَالتَّخْيِيرُ مُقْتَصِرٌ عَلَى الْمَجْلِسِ اور تخییر بند ہوتی ہے کس پر؟ آپ پڑھ چکے ہیں اختیار کب تک رہتا ہے؟ مجلس کے اختتام تک باقی رہتا ہے، توکیل تو مجلس کے بعد بھی رہتی ہے لیکن اختیار مجلس تک ہی رہتا ہے، تو لہٰذا یہ بھی تخییر کے مشابہ ہے لہٰذا مجلس تک ہی یہ بند رہے گا، مجلس کے اندر اگر کہہ دے أُحِبُّكَ تو طلاق ہو جائے گی ورنہ طلاق نہیں ہوگی بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۳۲: فصل فی متعلقات الاحکام (٦): تیسری متعلق «شرط» کی تعریف و چار اقسام، اور چوتھی متعلق «علامت» کا بیان

نور الانوار صفحہ: ۲۷۸ — بتاریخ: ١٦ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالثَّالِثُ الشَّرْطُ وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْوُجُودُ دُونَ الْوُجُوبِ، اِحْتَرَزَ بِهِ عَنِ الْعِلَّةِ، وَيَنْبَغِي أَنْ يُزَادَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: وَيَكُونُ خَارِجًا عَنْ مَاهِيَّتِهِ لِيَخْرُجَ بِهِ الْجُزْءُ، هٰكَذَا قِيلَ، وَهُوَ خَمْسَةٌ بِالِاسْتِقْرَاءِ، الْأَوَّلُ شَرْطٌ مَحْضٌ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

آپ نے پڑھا تھا حکم سے چار چیزیں متعلق ہوتی ہیں بھئی۔ سبب، علت، شرط اور علامت۔ سبب اور علت کی تفصیلی بحث گزر گئی۔ آج تیسری چیز شرط کے بارے میں ہم پڑھیں گے بھئی۔ تو کہتے ہیں وَالثَّالِثُ الشَّرْطُ اور تیسری چیز شرط ہے۔ وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْوُجُودُ دُونَ الْوُجُوبِ اور شرط وہ چیز ہے کہ جس کے ساتھ وجود کا تعلق ہوتا ہے نہ کہ وجوب کا۔ بات سمجھ

میں آئی بھئی؟ وجوب کا تعلق تو علت سے ہوتا ہے، البتہ وجود جو ہے اس کا تعلق کس سے ہے؟ شرط سے ہے۔[1]

کہتے ہیں اِحْتَرَزَ بِهِ عَنِ الْعِلَّةِ یہ جو دُونَ الْوُجُوبِ کی قید لگائی، اس کے ذریعے احتراز کیا مصنف نے کس سے؟ علت سے احتراز کیا۔ وَيَنْبَغِي أَنْ يُزَادَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: وَيَكُونُ خَارِجًا عَنْ مَاهِيَّتِهِ اور مناسب یہ ہے کہ اس پر مصنف کے اس قول کو بڑھا دیا جائے، یہ قید بھی کیا ہونی چاہیے؟ یہ قید بھی ذکر ہونی چاہیے بھئی کہ وہ، وہ چیز جس سے وجود کا تعلق ہو نہ کہ وجوب کا، اور وہ خارج ہونی چاہیے اس چیز کی ماہیت سے۔ بھئی یہ قید کیوں بڑھانی چاہیے، کیوں مناسب ہے اس کو بڑھانا؟ کہتے ہیں لِيَخْرُجَ بِهِ الْجُزْءُ تاکہ اس کے ذریعے جز نکل جائے۔ کیونکہ جز کے ساتھ بھی وجود کا تعلق ہے۔ جز ہیں سارے تو کل ہے، جز نہیں تو کل بھی نہیں۔ تو جز کے ساتھ بھی وجود کا تعلق ہوتا ہے لہٰذا یہ قید لگاتے کہ وہ ماہیت سے خارج ہو، تو اس سے جز نکل جاتا کیونکہ وہ تو ماہیت سے خارج نہیں ہوتا بلکہ ماہیت میں داخل ہوتا ہے۔ هٰكَذَا قِيلَ اسی طرح کہا گیا ہے بھئی۔

وَهُوَ خَمْسَةٌ بِالِاسْتِقْرَاءِ اور وہ پانچ ہیں استقراء سے بھئی۔ استقراء کا معنی تلاش و جستجو بھئی، یعنی تلاش کی تو کتنی قسم کی شرطیں ملیں؟ پانچ قسم کی ملیں۔ الْأَوَّلُ شَرْطٌ مَحْضٌ پہلی قسم شرطِ محض ہے، لَا يَكُونُ لَهُ تَأْثِيرٌ فِي الْحُكْمِ، بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ انْعِقَادُ الْعِلَّةِ کہ جس کے حکم کے اندر کوئی تاثیر نہیں ہوتی، بلکہ اس پر علت کا منعقد ہونا موقوف ہوتا ہے۔

---

[1]

جدول — متعلقاتِ احکامِ اربعہ (سبب، علت، شرط اور علامت) کا جامع تقابلی جدول:

متعلقِ حکم	اصولی تعریف	اقسام اور اہم مثال
۱۔ السبب	جو حکم تک پہنچانے کا راستہ ہو مگر بذاتِ خود نہ وجوب کا مقتضی ہو نہ وجود کا (جب تک علت متخلل نہ ہو)	(۱) سببِ حقیقی (جیسے دلالت علی السرقہ)، (۲) سببِ مجازی (جیسے تعلیق طلاق بالشرط)، (۳) سبب فیہ شبہ العلۃ (جیسے کنواں کھودنا، وقتِ صلاۃ)۔
۲۔ العلۃ	جو حکم کے وجوب کی مقتضی ہو (حکم اس کی طرف مضاف بھی ہو اور اس کے ذریعے واجب بھی ہو)	۷ اقسام: علت اسمًا و حقیقۃً و حکما (جیسے بیع برائے ملک)، علت اسمًا و حکما لا حقیقۃً (جیسے سفر برائے رخصت) وغیرہ۔
۳۔ الشرط	جس پر شے کا وجود موقوف ہو، نہ کہ اس کا وجوب (اور نہ وہ شے کے اندر داخل ہو)	۴ اقسام: (۱) شرطِ محض (طہارت برائے صلاۃ، حولانِ حول)، (۲) شرط فیہ حکم العلۃ (فوت کرنے سے ضمان)، (۳) شرط فیہ شبہ العلۃ (تعلیق)، (۴) شرط اسمًا لا حکما۔
۴۔ العلامۃ	جس سے موجود حکم کی محض پہچان ہو، مگر اس پر نہ وجوب موقوف ہو نہ وجود	جیسے زنا میں محصن کے لیے احصان، اور نماز کے لیے اذان۔

پہلی قسم کیا شرط کی ذکر کی؟ جو شرطِ محض ہے، جس کی حکم میں کوئی تاثیر نہیں، حکم میں یہ مؤثر نہیں، ہاں البتہ علت کا علت بننا اس پر موقوف ہے، علت تب ہی منعقد ہوگی جب یہ شرط پائی جائے گی۔ جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے۔ اب فَأَنْتِ طَالِقٌ اس سے کیا آیا کرتی ہے؟ طلاق۔ لیکن اس وقت طلاق نہیں آئے گی جب تک وہ شرط نہ پائی جائے۔ تو شرط نے علت کا منعقد، اس کی شرط کی وجہ سے علت منعقد ہو گئی، ہو جائے گی۔ جب وہ گھر میں جائے گی تو یہ أَنْتِ طَالِقٌ منعقد ہو جائے گا اور عورت کو کیا ہو جائے گی؟ طلاق۔

كَدُخُولِ الدَّارِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وُقُوعِ الطَّلَاقِ الْمُعَلَّقِ بِهِ جیسے دخولِ دار نسبت کرتے ہوئے وقوعِ طلاق کی طرف جو معلق ہو اس شرط کے ساتھ، فِي قَوْلِهِ کسی شخص کے اس قول کے اندر: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ۔ پہلی قسم سمجھ میں آگئی بھئی؟ پہلی شرطِ محض ہے، اس دخولِ دار کی طلاق میں کوئی، اپنی ذات کے اعتبار سے یہ مؤثر نہیں ہے۔ کوئی بھی عورت اس گھر میں جائے تو کیا طلاق ہوتی ہے؟ نہیں، مؤثر نہیں۔ لیکن یہاں پر خاوند نے معلق کیا ہے طلاق کو اس کے ساتھ، تو طلاق کے واقع ہونے کے اندر اب یہ، یہ، یہ طلاق کا واقع ہونا اس پر کیا ہو جائے گا؟ موقوف، یعنی علت کا منعقد ہونا اس پر موقوف ہے۔

وَالثَّانِي شَرْطٌ اور دوسری قسم شرط ہے، اور دوسری قسم وہ شرط ہے هُوَ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ جو کس میں ہو؟ علتوں کے حکم میں ہو۔ ہے تو شرط لیکن کس کے حکم میں ہے؟ علتوں کے حکم میں ہے۔ بھئی کس اعتبار سے؟ کہتے ہیں فِي حَقِّ إِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ حکم کی اس کی طرف نسبت کرنے میں۔ حکم کی نسبت کس کی طرف کی جاتی ہے؟ علت کی طرف۔ تو یہاں پر یہ جو شرط ذکر کی جا رہی ہے، یہ شرط اس کی طرف بھی حکم کی نسبت کی جاتی ہے تو معلوم ہوا یہ بھی کس کے درجے میں ہے؟ علت کے درجے میں، علت کے حکم میں ہے۔ وَوُجُوبِ الضَّمَانِ عَلَى صَاحِبِهِ اور ضمان کے واجب ہونے میں اس کے صاحب، اس صاحبِ شرط پر بھئی، جو، یہ شرط والا جو ہے وہ، اس پر ضمان واجب ہو گا۔

صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ علت کی طرف حکم کی نسبت کی جاتی ہے، تو یہ جو شرط ذکر کی جا رہی ہے دوسری قسم، اس کی طرف بھی حکم کی نسبت کی جاتی ہے۔ معلوم ہوا یہ کس کے درجے میں ہے؟ علتوں کے حکم میں ہے اور اس میں اس پر ضمان بھی آئے گا جیسے علت میں ضمان آیا کرتا ہے۔ كَحَفْرِ الْبِئْرِ فِي الطَّرِيقِ جیسے کہ کنواں کھودنا راستے میں، فَإِنَّهُ شَرْطٌ لِتَلَفِ مَا يَتْلَفُ بِالسُّقُوطِ فِيهِ بس یہ جو کنواں کھودنا ہے یہ شرط ہے اس چیز کے ہلاک ہونے کے لیے جو ہلاک ہو اس میں گرنے کے ذریعے۔ لِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ۔

بھئی صورت یہ کسی، کوئی شخص اگر کنواں کھودے اپنی ملکیت کے علاوہ میں مثلاً راستے وغیرہ میں کہیں کنواں کھود دیا۔ اب اس کنویں کے اندر کوئی شخص گر کر ہلاک ہوا تو اس کنواں کھودنے والے پر ضمان آئے گا۔ اب یہ کنویں کا کھودنا یہ شرط ہے اس تلف کے لیے، اس چیز، اس انسان کے ہلاک ہونے کے لیے۔ شرط اس لیے کیونکہ شرط کی طرف آپ نے

پڑھا وجود کی نسبت کی جاتی ہے۔ تو یہ کنواں کھودا گیا تو یہ تلف پایا گیا بھئی، یہ کنواں کھودا گیا تو تلف پایا گیا۔ تو یہ کنویں کا کھودنا یہ اس کے لیے شرط ہے، علت نہیں۔ علت اس چیز کا وزنی ہونا ہے، وہ وزن والی چیز ہے، اس کا وزن ہے، اور جو بھی وزن والی چیز ہوتی ہے وہ نیچے کی طرف جاتی ہے۔ تو درمیان میں زمین حائل تھی، یہ زمین کسی کو نیچے نہیں جانے دیتی ورنہ ہر چیز، وزنی چیز نیچے کی طرف جاتی ہے۔ تو اس شخص نے اس مانع کو دور کر دیا۔ کس کو دور کر دیا؟ جب کنواں کھودا تو زمین تو کیا تھی؟ وزنی چیز کو اپنے اوپر روکنے والی تھی، جب اس نے کنواں کھودا تو اس نے مانع کو دور کر دیا تو وہ شخص جب اس کے اوپر آیا، گر گیا اندر۔ اب یہاں پر یہ کنویں کا کھودنا ہے شرط اور گرنا، علت کیا ہے؟ وہ ثِقَل ہے، اس کا وزنی ہونا علت ہے، لیکن اس علت کی طرف اس حکم کی نسبت نہیں کر سکتے۔ کیوں نہیں کر سکتے؟ کیونکہ یہ ایک طبعی چیز ہے۔ اللہ نے بنایا ہی چیزوں کو اس طرح ہے کہ جو وزن والی چیز ہو گی وہ کس طرف کو جائے گی؟ نیچے کی طرف۔ تو یہ تو ایک طبعی چیز ہے، اللہ نے بنایا ہی اسی طرح، پیدا ہی اسی طرح کیا، لہٰذا اس کی طرف حکم کی نسبت نہیں کی جائے گی تو پھر حکم کی نسبت کس طرف ہو گی؟ شرط کی طرف۔ اور لہٰذا اس کھودنے والے پر ضمان آئے گا۔ تو دیکھو، حکم کی نسبت شرط کی طرف کی جا رہی ہے، معلوم ہوا یہ شرط کس کے درجے میں ہے؟ علت کے درجے میں ہے۔

لِأَنَّ الْعِلَّةَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الثِّقَلُ اس لیے کیونکہ علت حقیقت کے اندر وہ وزن ہے بھئی، لِمَيَلَانِ طَبْعِ الثَّقِيلِ إِلَى السُّفْلِ بوجہ ثقیل طبیعت کے نیچے کی طرف مائل ہونے کے، ثقیل چیز کے نیچے کی طرف۔ سِفل اور سُفل دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں بھئی، نیچے کی طرف مائل ہونے کی وجہ سے کہ ہر وزنی چیز نیچے کی طرف مائل ہوتی ہے، نیچے کو جاتی ہے۔ وَلٰكِنَّ الْأَرْضَ كَانَتْ مَانِعَةً مَاسِكَةً لیکن زمین جو تھی وہ مانع تھی اور تھامنے والی تھی۔ جب تک کنواں نہیں تھا وہ جگہ کیا تھی؟ زمین تھی وہاں پر، تو وہ زمین اس کو روکنے والی تھی، تھامنے والی تھی۔ وَحَفْرُ الْبِئْرِ إِزَالَةُ الْمَانِعِ اور کنویں کا کھودنا اس مانع کو دور کرنا ہے، اس نے کنواں کھود کر اس مانع کو جو روکنے والی زمین تھی اس کو کیا کر دیا؟ دور کر دیا، ختم کر دیا۔ وَرَفْعُ الْمَانِعِ مِنْ قَبِيلِ الشُّرُوطِ اور مانع کا اٹھانا یہ کس قبیل سے ہے؟ شرط کے قبیل سے۔ جیسے بھئی إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ یہ طلاق کیوں نہیں ہو رہی؟ کیونکہ دخولِ دار شرط ہے، تو یہ شرط دور ہو گی یعنی پوری ہو گی تو پھر کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی۔ تو یہ مانع کو دور کرنا یہ کیا ہے؟ شرط ہوتا ہے، تو یہاں بھی اس نے مانع کو دور کیا تو یہ شرط ہے بھئی۔

وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لَهُ اور چلنا، بھئی وہ چلتا ہوا آیا وہ آدمی، کہتے ہیں وہ یہ جو چلنا ہے یہ تو سببِ محض ہے لَيْسَ بِعِلَّةٍ لَهُ یہ اس گرنے کی علت نہیں۔ کیا ہر چلنے والا اس میں گرے گا؟ نہیں۔ تو علت تو وہ ہوتی ہے جس کے بعد معلول پایا جاتا ہے تو ہر چلنا، تو اس کی وجہ سے گرنا نہیں، تو وہ علت نہیں ہے بلکہ کیا ہے؟ سبب ہے، مفضی الی الشئ ہے۔ کہتے ہیں وَالْمَشْيُ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ لَهُ اور چلنا جو ہے وہ تو سببِ محض ہے، وہ اس گرنے کے لیے علت نہیں ہے۔

فَأُقِيمَ الْحَفْرُ الَّذِي هُوَ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ تو اس حفر کو جو شرط تھی، اس کو قائم مقام کر دیا گیا علت کے فِي حَقِّ الضَّمَانِ

کس چیز کے حق میں؟ ضمان کے حق میں، یعنی اس شخص پر اب ضمان آئے گا إِذَا حَفَرَ فِي غَيْرِ مِلْكِهِ جب اس نے کھودا اپنی ملکیت کے علاوہ میں۔ وَأَمَّا إِنْ حَفَرَ فِي مِلْكِهِ اور باقی اگر اس نے کنواں کھودا ہے اپنی ملکیت میں، اپنی زمین کے اندر، أَوْ أَلْقَى الْإِنْسَانُ نَفْسَهُ عَمْدًا فِي الْبِئْرِ یا گرایا کسی انسان نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو اس کنویں کے اندر فَحِينَئِذٍ لَا ضَمَانَ عَلَى الْحَافِرِ أَصْلًا تو اس صورت میں کھودنے والے پر سرے سے کوئی ضمان نہیں آئے گا بھئی۔ اگر اپنی زمین میں کھودا ہے، پھر کوئی گر کر مرا اس میں تو بھی اس پر ضمان نہیں کیونکہ کوئی تعدی نہیں کی اس نے۔ اور اگر کسی انسان نے جان بوجھ کر اس کے اندر اپنے آپ کو گرایا، راستے میں کھودا لیکن کس نے اپنے آپ کو جان بوجھ کر گرایا، تو اس صورت میں بھی کنواں کھودنے والے پر ضمان نہیں آئے گا بھئی کیونکہ وہ اپنے اختیار سے گرا ہے تو نسبت اسی کی طرف کی جائے گی۔

تو پہلی مثال بھئی اس شرط کی جو علتوں کے حکم میں تھی، کیا مثال بیان کی؟ حفرِ بئر۔ دوسری: وَشَقِّ الزِّقِّ مشکیزے کا پھاڑنا، فَإِنَّهُ شَرْطٌ لِسَيَلَانِ مَا فِيهِ اس لیے کیونکہ یہ پھاڑنا جو ہے یہ شرط ہے اس چیز کے بہنے کے لیے جو اس کے اندر ہے، إِذِ الزِّقُّ كَانَ مَانِعًا اس لیے کیونکہ مشکیزہ کیا تھا؟ مانع تھا اس چیز کو بہنے نہیں دے رہا تھا، وَإِزَالَتُهُ شَرْطٌ اور مانع کو دور کرنا یہ کیا ہے؟ یہ تو شرط ہے۔ وَالْعِلَّةُ هِيَ كَوْنُهُ مَائِعًا لَا يَصْلُحُ أَنْ يُضَافَ الْحُكْمُ إِلَيْهِ إِذْ هُوَ أَمْرٌ جِبِلِّيٌّ لِلشَّيْءِ خُلِقَ عَلَيْهِ اور علت جو ہے وہ اس چیز کا مائع ہونا ہے، بہنے والی ہونا ہے۔ مائع کس کو کہتے ہیں؟ جو بہنے والی چیز ہوتی ہے۔ تو علت ہے وہ اس چیز کا مائع ہونا ہے، وہ جو مائع ہونا لَا يَصْلُحُ وہ صلاحیت نہیں رکھتا أَنْ يُضَافَ الْحُكْمُ إِلَيْهِ کہ حکم کی نسبت اس کی طرف کی جائے بھئی۔ إِذْ هُوَ أَمْرٌ جِبِلِّيٌّ لِلشَّيْءِ اس لیے کیونکہ وہ تو ایک جبلی شے ہے اس چیز کے لیے خُلِقَ عَلَيْهِ اسی پر پیدا کیا گیا ہے۔ جبلی وہی بھئی فطرتی، قدرتی۔ ہر بہنے والی چیز بنائی ہی اللہ نے ایسی ہے کہ وہ کیا ہے؟ وہ بہتی ہے بھئی۔ تو لہٰذا اب بہنا جو ہے وہ علت ہے۔

تو دیکھیے مشکیزے کا پھاڑنا یہ ہے شرط، شرط کے بعد وجودِ شے ہے، اور لیکن علت کیا ہے؟ کہ وہ چیز جو اندر تھی وہ بہنے والی ہے، بہنے والی نہ ہوتی تو نہ بہتی۔ لیکن اس، تو یہ علت ہے لیکن اس کی طرف حکم کی نسبت نہیں کر سکتے، کیوں؟ کیونکہ یہ جبلی ہے بھئی، کیا ہے؟ جبلی ہے، یعنی فطرتی ہے، قدرتی ہے بھئی، اس کو بنایا ہی ایسا گیا ہے، اللہ نے ایسا ہی پیدا کیا۔ إِذْ هُوَ أَمْرٌ جِبِلِّيٌّ لِلشَّيْءِ اس لیے کیونکہ یہ جبلی چیز ہے اس شے کے لیے خُلِقَ عَلَيْهِ جس پر اس کو پیدا کیا گیا ہے، فَأُضِيفَ إِلَى الشَّرْطِ پس نسبت کی گئی حکم کی شرط کی طرف، وَيَكُونُ صَاحِبُ الشَّرْطِ ضَامِنًا تو صاحبِ شرط جو ہو گا وہ ضامن ہو گا یعنی وہ پھاڑنے والا ضامن ہو گا لِتَلَفِ مَا فِيهِ اس چیز کے تلف کرنے کا جو اس کے اندر تھی، وَلِنُقْصَانِ الْخَرْقِ أَيْضًا اور یہ پھاڑنے کے نقصان کا بھی وہ ضامن ہو گا۔

وَالثَّالِثُ شَرْطٌ لَهُ حُكْمُ الْأَسْبَابِ اور تیسری قسم وہ شرط ہے کہ جو اس کے لیے اسباب کا حکم ہے۔ کس کے حکم میں ہے جو؟ اسباب۔ پہلی شرطِ محض تھی، دوسری قسم وہ شرط جو کس کے حکم میں؟ علت کے حکم میں، تیسری وہ شرط جو سبب

کے حکم میں ہے۔ وہ کون سی شرط ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ الشَّرْطُ الَّذِي يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَشْرُوطِ فِعْلُ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ وہ شرط ہے کہ بیچ میں آئے اس شرط کے اور مشروط کے درمیان کیا آئے؟ فِعْلُ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ ایک فاعلِ مختار کا فعل، ایک اپنے اختیار سے فعل کرنے والے کا فعل بیچ میں آئے۔ ایک ہے شرط اور ایک ہے مشروط، شرط اور مشروط کے درمیان کیا آئے گا؟ فاعلِ مختار کا فعل جو اپنے اختیار سے فعل کرنے والا ہے۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ جیسے ابھی مثال گزری۔ کنویں کا کھودنا ہے شرط، انسان کا اس میں ہلاک ہونا یہ ہے حکم، اور علت کیا تھی درمیان میں؟ اس کا وزنی ہونا، اس کا وزن تھا، لیکن یہ وزن کیا یہ اپنے اختیار سے ہے یا پیدا ہی اسی طور پر کیا گیا تھا؟ تو فرق دونوں میں یہ کہ اس میں وہ جو چیز ہے وہ اپنے اختیار، وہ چیز اپنے اختیار والی نہیں، اور یہاں پر جو درمیان میں علت آئے گی وہ کس قسم کی ہوگی؟ وہ اپنے اختیار سے ہوگی بھئی، اختیار سے ہوگی۔ جیسے مثال ذکر کریں گے بھئی کہ کسی نے قیدی کی زنجیر کھول دی بھئی، قیدی کو، غلام، غلام۔ ایک شخص نے اپنے غلام کو باندھ کر رکھا تھا، دوسرا آیا اس نے اس کی زنجیر کھول دی اور غلام بھاگ گیا۔ تو زنجیر کا کھولنا ہے شرط، اور غلام کا بھاگنا، غلام کا بھاگنا ہے حکم بھئی۔ اور درمیان میں علت کیا ہے؟ غلام کا اپنا فعل، غلام کا اپنا۔ اس کا فعل ہے، وہ بھاگا ہے، وہ تو بھاگا ہے، تو یہاں درمیان میں کیا آیا؟ فعلِ اختیاری آیا بھئی۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ دیکھیے آگے تفصیل آرہی ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں وہ شرط جو اسباب کے حکم میں ہو وَهُوَ الشَّرْطُ الَّذِي يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمَشْرُوطِ فِعْلُ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ وہ شرط ہے کہ اس کے اور مشروط کے درمیان ایک مختار فاعل کا فعل آئے، لَا يَكُونُ ذٰلِكَ الْفِعْلُ مَنْسُوبًا إِلَى ذٰلِكَ الشَّرْطِ اور وہ فعل جو ہے وہ منسوب نہ ہوتا ہو اس شرط کی طرف، وَيَكُونُ ذٰلِكَ الشَّرْطُ سَابِقًا عَلَى ذٰلِكَ الْفِعْلِ اور وہ شرط جو ہے وہ مقدم ہونی چاہیے اس فعل پر۔

شارح نے تعریف کر دی بھئی۔ کون سی قسم چل رہی ہے؟ وہ شرط جو کس کے درجے میں ہے؟ سبب کے درجے میں۔ شارح نے بتلایا وہ کون سی شرط ہے؟ بتلایا جہاں پر شرط اور مشروط کے درمیان فاعلِ مختار کا فعل آئے، اور نیز اس فعل کی نسبت شرط کی طرف نہ کی جاتی ہو، اور نیز وہ شرط جو ہے اس فعل پر مقدم ہو۔ تین چیزیں ذکر کر دیں، اس کے اندر تینوں چیزیں ہونا ضروری۔ پہلی چیز کیا؟ درمیان شرط اور مشروط کے درمیان کیا آئے؟ فاعلِ مختار کا فعل آئے۔ دوسری چیز کیا؟ کہ اس فعل کی طرف، اس فعل کی نسبت اس شرط کی طرف نہ کی جاتی ہو۔ اور تیسری بات کہ وہ شرط کیا ہے؟ اس فعل پر مقدم بھی ہو۔

تو کہتے ہیں وَاحْتُرِزَ بِهِ اور احتراز کیا گیا اس کے ذریعے، یہ جو قید ہم نے ذکر کی نا فاعلِ مختار والی، تین قیدیں ذکر کیں نا، تو پہلی قید جو فاعلِ مختار والی ذکر کی احتراز کیا اس کے ذریعے عَمَّا إِذَا تَخَلَّلَ فِعْلُ فَاعِلٍ طَبِيعِيٍّ کہ جب بیچ میں کس قسم کے فاعل کا فعل آئے؟ فاعلِ طبعی کا فعل، طبعی وہی معنی بھئی جبلی اور طبعی بھئی، قدرتی فاعل کا فعل آئے بھئی جو طبعی ہو،

كَحَفْرِ الْبِئْرِ جیسے کنویں کا کھودنا۔ یہ شرط تھا، درمیان میں کیا آیا تھا؟ کس قسم کا فعل آیا تھا؟ جو اپنے اختیار سے تھا یا قدرتی تھا؟ قدرتی تھا، تو اس سے احتراز کیا بھئی۔ فَإِنَّهُ فِي حُكْمِ الْعِلَلِ کیونکہ یہ کس کے حکم میں ہے؟ یہ علتوں کے حکم میں ہے۔

وَعَمَّا إِذَا كَانَ ذٰلِكَ الْفِعْلُ مَنْسُوبًا إِلَى ذٰلِكَ الشَّرْطِ اور احتراز کیا إِذَا كَانَ ذٰلِكَ الْفِعْلُ کہ جب اس فعل جو ہے مَنْسُوبًا إِلَى ذٰلِكَ الشَّرْطِ جب اس کی نسبت کس کی طرف کی جائے؟ بھئی تین قیدیں ذکر کی تھیں، پہلی قید کیا ذکر کی تھی؟ فاعلِ مختار کا فعل درمیان میں آئے تو حفرِ بئر نکل گیا کیونکہ درمیان میں فاعلِ مختار کا فعل نہیں۔ دوسری شرط کیا ذکر کی تھی، دوسری قید؟ اس فعل کی نسبت سبب، شرط کی طرف نہ کی جاتی ہو۔ تو اس قید کے ذریعے احتراز کیا جب وہ فعل منسوب، اس شرط کی طرف اس کی نسبت کی جاتی ہو۔ ہم نے تو کہا نسبت نہیں ہونی چاہیے، تو جس، وہ نکل گیا جس میں نسبت کی جاتی ہے، كَفَتْحِ بَابِ قَفَصِ الطَّيْرِ جیسے کہ کھولنا پرندے کے پنجرے کا دروازہ۔ قفص کسے کہتے ہیں؟ پنجرہ۔ پرندے کے پنجرے کا دروازہ کھولنا۔ إِذْ طَيَرَانُهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْفَتْحِ کیونکہ یہ پرندے کا اڑنا اس دروازہ کھولنے کی طرف منسوب۔ تو دروازہ کھولنا ہے شرط اور پرندے کا اڑنا جو ہے یہ اس کے۔

یاد رکھیے اس میں آگے آپ کو بتائیں گے، امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی یہ جو ہے، یہ جبلی ہے، قدرتی ہے، پرندے کو جب بھی موقع ملے گا وہ اڑ جائے گا۔ تو لہٰذا اس کی طرف اس حکم کی نسبت نہیں ہوگی بلکہ دروازہ کھولنے والے کی طرف ہی نسبت ہوگی۔ تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ وہ دوسری قسم میں سے ہوا، جو کس کے، جو شرط کس کے درجے میں ہو؟ علتوں کے حکم میں ہو تو اس کی طرف حکم کی نسبت ہوتی ہے اور اس پر ضمان آئے گا۔ جبکہ شیخین رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں، یہ پرندے کا اڑنا اپنے اختیار سے ہے، تو درمیان میں کیا آگیا؟ فاعلِ مختار کا فعل، لہٰذا دروازہ کھولنے والے کی طرف نسبت نہیں اور اس پر ضمان بھی نہیں۔

إِذْ طَيَرَانُهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الْفَتْحِ اس لیے کیونکہ پرندے کا اڑنا وہ منسوب ہے اس دروازہ کھولنے کی طرف، فَإِنَّهُ أَيْضًا فِي حُكْمِ الْعِلَلِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ پس یہ بھی جو ہے وہ علتوں کے حکم میں ہے امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک، حَتَّى يَضْمَنَ الْفَاتِحُ عِنْدَهُ یہاں تک کہ وہ دروازہ کھولنے والا ضامن ہوگا امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خِلَافًا لَهُمَا بخلاف شیخین رحمہم اللہ کے۔

وَعَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ سَابِقًا عَلَى الْعِلَّةِ تیسری کیا قید ذکر کی تھی بھئی؟ کہ وہ شرط فعل پر مقدم ہو۔ کہتے ہیں اور اس کے ذریعے احتراز کیا إِذَا لَمْ، دیکھیے یہ عَمَّا دو، تین آئے، وہ پہلے عَمَّا آیا تھا، وَاحْتُرِزَ بِهِ عَمَّا اسی پر عطف ہے، احتراز کیا گیا اس کے ذریعے عَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنِ الشَّرْطُ سَابِقًا عَلَى الْعِلَّةِ کہ جب کہ وہ شرط مقدم نہ ہو علت پر، كَدُخُولِ الدَّارِ فِي قَوْلِهِ: أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ جیسے کہ دخولِ دار ہے کسی شخص کے اس قول کے اندر، تجھے طلاق ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی، إِذْ هُوَ مُؤَخَّرٌ عَنْ تَكَلُّمِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ اس لیے کیونکہ یہ دخولِ دار جو ہے مؤخر ہے اس شخص کے اس قول سے، اس تکلم سے

أَنْتِ طَالِقٌ سے مؤخر ہے۔ اور ہم نے کیا کہا؟ یہ تیسری قسم میں شرط کو مقدم ہونا چاہیے اس فعل پر، اور وہاں پر أَنْتِ طَالِقٌ مقدم تھا یا دخولِ دار مقدم ہے؟ أَنْتِ طَالِقٌ کہنا مقدم اور دخولِ دار۔ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے۔ یہ جو اس نے أَنْتِ طَالِقٌ کہا یہ پہلے ہے یا وہ جو دخولِ دار آگے آئے گا وہ پہلے ہے؟ جی، أَنْتِ طَالِقٌ پہلے ہے اور دخولِ دار وہ جو شرط ہے وہ مؤخر، اور اس قسم میں ہم نے کیا کہا؟ شرط کو مقدم ہونا چاہیے، اور یہ جو دخولِ دار ہے یہ شرط تو مؤخر ہے تو اس قسم کی شرط سے احتراز کیا بھئی۔ فَإِنَّهُ شَرْطٌ مَحْضٌ دَاخِلٌ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ اس لیے کیونکہ وہ تو شرطِ محض ہے جو داخل ہے پہلی قسم کے اندر۔

كَمَا إِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ فَأَبَقَ جیسے کھول دی بیڑی ایک قیدی کی۔ قید کہتے ہیں بیڑی کو بھئی، زنجیروں کو۔ كَمَا إِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ جیسے کہ کھولی کسی شخص نے غلام کی بیڑی فَأَبَقَ پس وہ بھاگ گیا۔ فَإِنَّهُ شَرْطٌ لِلْإِبَاقِ پس یہ جو کھولنا ہے زنجیر کا، یہ شرط ہے کس کے لیے؟ بھاگنے کے لیے، إِذِ الْقَيْدُ كَانَ مَانِعًا اس لیے کیونکہ یہ قید کیا تھی؟ یہ مانع تھی، اور مانع کو دور کرنا کیا ہوتا ہے؟ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ۔ أَنْتِ طَالِقٌ عمل کر رہا ہے یا نہیں کر رہا؟ طلاق آ رہی ہے اس سے اس وقت؟ کیوں نہیں آ رہی؟ مانع ہے وہ شرط ہے، تو اور یہ مانع کو دور کرنا یہ کیا ہوتا ہے؟ جب مانع دور ہو گا تو طلاق ہو جائے گی یا نہیں؟ وہ اس عورت اس گھر میں جائے گی تو کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی۔ تو یہ مانع کو دور کرنا یہ کیا ہوتا ہے؟ شرط ہوتا ہے، مانع کو دور کرنا۔ مانع علت کو علت بننے سے روکتا ہے، تو یہ مانع جب دور کریں گے تو علت علت بن جائے گی اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ تو یہ جو مانع کا دور کرنا یہ کیا ہوتا ہے؟ یہ شرط ہے، مانع کا دور کرنا۔ یہاں پر بھی دخولِ دار طلاق کے لیے شرط ہے تو مانع کا دور کرنا کیا ہوتا ہے؟ شرط ہوتا ہے، یہی بات تو کر رہے ہیں۔ اس لیے کیونکہ یہ جو بیڑیوں کا کھولنا ہے یہ شرط ہے اِباق کے لیے، إِذِ الْقَيْدُ كَانَ مَانِعًا اس لیے کیونکہ یہ بیڑیاں جو تھیں یہ مانع تھیں، فَإِزَالَتُهُ شَرْطٌ تو اس کو دور کرنا، اس مانع کو دور کرنا یہ شرط ہے۔

وَلٰكِنْ تَخَلَّلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْإِبَاقِ فِعْلُ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ لیکن بیچ میں آیا اس شرط کے، یعنی بیڑیاں کھولنے کے، وَبَيْنَ الْإِبَاقِ اور بھاگنے کے درمیان، ان دونوں کے درمیان کیا آیا؟ فِعْلُ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ ایک فاعلِ مختار کا فعل آیا جو اپنے اختیار سے فعل کرنے والا ہے، وَهُوَ الْعَبْدُ وہ کون ہے؟ غلام ہے۔ وَلَيْسَ هٰذَا الْفِعْلُ مَنْسُوبًا إِلَى الشَّرْطِ اور اس فعل کی نسبت نہیں ہو گی شرط کی طرف، یہ فعل شرط کی طرف منسوب نہیں، کون سی شرط؟ بیڑیاں کھولنا۔ تو یہ غلام کا جو بھاگنا ہے یہ اس کی طرف، اس کا یہ غلام کا فعل اس بیڑیاں کھولنے کی طرف منسوب نہیں ہو گا۔ کیوں؟ إِذْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَا يُحَلُّ الْقَيْدُ آبِقًا الْبَتَّةَ اس لیے کیونکہ لازم نہیں ہے کہ ہر وہ جس کی بیڑیوں کو کھول دیا جائے وہ بھاگے قطعی طور پر۔ جس کی بھی بیڑیوں کو کھول دیا جائے ضروری نہیں کہ وہ بھاگ جائے۔ وَقَدْ تَقَدَّمَ هٰذَا الْحَلُّ عَلَى الْإِبَاقِ اور تحقیق یہ کھولنا مقدم ہے بھاگنے پر۔ تینوں چیزیں پوری ہو رہی ہیں بھئی۔ درمیان میں کیا آ رہا ہے؟ فاعلِ مختار کا فعل بھی آیا شرط اور مشروط کے درمیان، اور اس

فعل کی نسبت اس بیڑیاں کھولنے کی طرف بھی نہیں، اور نیز یہ جو شرط ہے بیڑیاں کھولنا یہ بھاگنے پر مقدم بھی ہے۔ تو کہتے ہیں وَقَدْ تَقَدَّمَ هٰذَا الْحَلُّ عَلَى الْإِبَاقِ اور یہ بیڑیوں کا کھولنا جو ہے یہ مقدم ہے بھاگنے پر، فَهُوَ فِي حُكْمِ الْأَسْبَابِ تو یہ کس کے حکم میں ہے؟ اسباب کے حکم میں ہے۔ فَلِهٰذَا لَا يَضْمَنُ الْحَالُّ قِيمَةَ الْعَبْدِ پس ضامن نہیں ہوگا کھولنے والا۔

کھولنے والا، اسم فاعل ہے، لام مشدد ہے، لہٰذا وہ بیڑیاں کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا۔ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَمَرَ الْعَبْدَ بِالْإِبَاقِ، بخلاف اس کے کہ جب اس نے حکم دیا غلام کو بھاگنے کا، حَيْثُ يَضْمَنُ الْآمِرُ، اس حیثیت سے کہ اس صورت میں حکم دینے والا ضامن ہوگا۔ وَإِنِ اعْتَرَضَ فِعْلُ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ، اگرچہ یہاں پر بھی فاعل مختار کا فعل آیا درمیان میں۔ یہاں پر بھی اگرچہ فاعل مختار کا فعل عارض ہوا، کیوں؟ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِبَاقِ اسْتِعْمَالٌ لَهُ، اس لیے کیونکہ بھاگنے کا حکم دینا اِسْتِعْمَالٌ لَهُ، سین طلب کے لیے ہے، اس سے غلام سے عمل کو طلب کرنا ہے۔ غلام سے عمل کو طلب کرنا ہے۔ فَإِذَا أَبَقَ بِأَمْرِهِ، پس جب وہ اس کے حکم سے بھاگ گیا، فَكَأَنَّهُ غَصَبَهُ بِالِاسْتِعْمَالِ، تو گویا کہ اس حکم دینے والے نے اس کو غصب کر لیا بِالِاسْتِعْمَالِ عمل طلب کرتے ہوئے، اس سے عمل طلب کرتے ہوئے، اس سے عمل طلب کر رہا ہے نا کہ بھاگ جاؤ۔ تو لہٰذا یہاں ضمان آئے گا۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتِ الْوَاسِطَةُ الْمُتَخَلِّلَةُ مُضَافَةً إِلَى السَّبَبِ، بخلاف اس کے جبکہ وہ واسطہ جو بیچ میں آیا ہے مُضَافَةً إِلَى السَّبَبِ اس کی نسبت کس، مُضَافَةً إِلَى السَّبَبِ اس کی نسبت کس کی طرف کی جاتی ہو؟ بھئی یہاں شرط تھی، شرط اور مشروط کے درمیان کیا آیا؟ فاعل مختار کا فعل آیا، اور اس فعل کی نسبت شرط کی طرف نہیں۔ جبکہ سبب میں آپ نے پڑھا تھا، سبب کی ایک قسم وہ تھی وہ جیسے جانور نے چلتے ہوئے کسی کو تلف کر دیا، اور ایک کوئی ہانکنے والا یا اس کو آگے سے لے جانے والا موجود تھا، تو یہاں پر جانور تو مجبور ہے جب اس کو ہانکا یا چلایا جائے گا وہ تو چلے گا بھئی۔ تو لہٰذا اگرچہ وہاں پر بھی تلف اور ہانکنے کے درمیان جانور کا فعل ہے، لیکن اس جانور کے فعل کی نسبت کس کی طرف کی جاتی تھی؟ اس سبب کی طرف۔ اور یہاں پر جو فاعل مختار کا فعل ہے اس کی نسبت سبب کی طرف نہیں، تو دونوں میں یہ فرق ہے، وہی بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتِ الْوَاسِطَةُ الْمُتَخَلِّلَةُ مُضَافَةً إِلَى السَّبَبِ، بخلاف اس کے جبکہ وہ واسطہ جو بیچ میں آیا اس کی طرف نسبت کی جاتی ہے سبب، وہ اس کی نسبت کی جاتی ہے سبب کی طرف، فَإِنَّهُ يَضْمَنُ صَاحِبُ السَّبَبِ، تو اس میں ضامن ہوگا وہ سبب والا، كَسَوْقِ الدَّابَّةِ وَقَوْدِهَا، جیسے کہ جانور کا ہانکنا اور اس کو آگے سے لے جانا، إِذْ فِعْلُ الدَّابَّةِ وَهُوَ التَّلَفُ مُضَافٌ إِلَى السَّائِقِ وَالْقَائِدِ، اس لیے کیونکہ جانور کا جو فعل ہے وہ، اور وہ تلف کرنا ہے، وہ تلف ہے، وہ مضاف ہے ہانکنے والے کی طرف اور آگے سے لے جانے والے کی طرف، فَيَضْمَنَانِ مَا تَلِفَ بِهَا، پس یہ دونوں ضامن ہوں گے اس چیز کے جو اس جانور سے تلف ہوا بھئی۔

وَالرَّابِعُ، چوتھی قسم، شَرْطٌ اِسْمًا، جو شرط ہو باعتبار اسم کے لَا حُكْمًا، نہ کہ حکماً۔ بھئی پہلی قسم شرط کی تھی جو شرط محض

ہے، جیسے وہ دخول دار تھا۔ دوسری قسم تھی وہ شرط جو کس کے حکم میں؟ علتوں کے حکم میں۔ تیسرا، تیسری وہ، تیسرا وہ، تیسری وہ شرط جو سبب کے حکم میں ہو۔ اب چوتھی قسم آگئی، کہتے ہیں وہ چوتھی قسم وہ شرط ہے جو اسماً شرط ہو حکماً شرط نہ ہو۔ صورت یہ مثلاً بھئی، ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے، اگر تو اس گھر میں گئی اور اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے، دو گھروں کی طرف اشارہ کیا، اگر تو اس گھر میں گئی اور اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے۔ تو یہاں پر شرط طلاق کے لیے ایک گھر میں جانا ہے یا دو گھروں میں جانا؟ دو گھروں میں جانا۔ اب یہ جو پہلے گھر میں جائے گی، یہ ہے چوتھی قسم۔ طلاق کے لیے شرط ہے نا دونوں میں جانا، دونوں میں سے جو پہلے جو شرط پائی گئی ان میں سے، وہ کیا ہے؟ یہ چوتھی قسم ہے۔ یہ اسماً تو شرط ہے، حکماً شرط نہیں۔ حکماً تو کیوں نہیں؟ کیونکہ حکماً تو یہ معنی تھا کہ شرط کے پائے جاتے ہی حکم بھی پایا جائے، اور ابھی صرف پہلے گھر میں گئی ہے، تو طلاق کا حکم پایا گیا؟ نہیں، تو یہ حکماً تو شرط نہیں۔ ہاں اسماً شرط ہے، کیونکہ طلاق کی نسبت اس گھر کی طرف بھی ہوگی یا نہیں جب بعد میں وہ دوسرے گھر میں چلی جائے گی؟ پھر کہا جائے گا ان دونوں میں گئی تھی اسی لیے طلاق واقع ہوئی، تو یہ شرط تو ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ اسماً شرط ہے حکماً شرط نہیں۔

كَأَوَّلِ الشَّرْطَيْنِ، جیسے کہ دو شرطوں میں سے پہلی جو ہے پہلی شرط، فِي حُكْمِ تَعَلُّقِ بِهِمَا، ان دونوں شرطوں سے حکم کے تعلق میں بھئی، کہ حکم کیا ہے ان دونوں سے متعلق ہے، ان دونوں میں سے جو پہلی شرط ہوگی جس پر پہلے عمل کیا وہ یہ چوتھی قسم ہے، اسماً شرط ہے حکماً شرط نہیں۔ كَقَوْلِهِ لِامْرَأَتِهِ، جیسے کسی شخص کا قول اپنی بیوی سے، إِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، کہ اگر تو اس گھر میں گئی پھر اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے، فَإِنَّ دُخُولَ الدَّارِ الَّذِي يُوجَدُ أَوَّلًا يَكُونُ شَرْطًا اِسْمًا لَا حُكْمًا، اس لیے کیونکہ پہلے اس گھر میں داخل ہونا، اس گھر میں پہلے داخل ہونا جو پہلے پایا گیا وہ شرط ہے اسماً لَا حُكْمًا نہ کہ حکماً۔ فَإِنَّ دُخُولَ الدَّارِ الَّذِي يُوجَدُ أَوَّلًا، یہ اَلَّذِي صفت ہے دُخُوْل کی بھئی، اس لیے کیونکہ اس گھر میں داخل، داخل ہونا اس گھر میں داخل ہونا اَلَّذِي يُوجَدُ أَوَّلًا وہ داخل ہونا جو کہ پہلے پایا گیا يَكُونُ شَرْطًا وہ شرط ہے اسماً بھی، اسماً شرط ہے لَا حُكْمًا. إِذِ الْحُكْمُ مُضَافٌ إِلَى آخِرِ الشَّرْطَيْنِ وُجُودًا، اس لیے کیونکہ حکم کی نسبت جو ہے ان دو شرطوں میں سے جو آخر والی ہوگی باعتبار وجود کے اس کی طرف نسبت کی جائے گی۔ دوسرے گھر میں جائے گی تو پھر کیا واقع ہوگی؟ طلاق واقع ہو جائے گی، تو اس کے دوسرے کی طرف نسبت کی جائے گی۔ فَهُوَ شَرْطُهُ اسْمًا وَحُكْمًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، تو یہ جو آخر میں پائی گئی نا دو شرطوں میں سے باعتبار وجود کے، یہ شرط ہے اسماً بھی اور حکماً بھی مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ ہر اعتبار سے۔ دوسرے گھر میں جائے گی تو کیا ہو جائے گی؟ طلاق، تو حکماً بھی یہ شرط کیونکہ اس کے فوراً بعد کیا آیا؟ طلاق آگئی، حکم آگیا، اور اسماً بھی شرط ہے کیونکہ اس کی طرف طلاق کی نسبت بھی ہے۔

فَلَوْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ فِي الْمِلْكِ، پس اگر دونوں شرطیں ملکیت کے اندر پائی گئیں، جی، صورت بنائیے بھئی۔ دونوں شرطیں

اگر ملک نکاح کے اندر پائی گئیں، تو کیا ہو جائے گی؟ طلاق ہو جائے گی۔ طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر دونوں شرطیں ملک میں نہ پائی گئیں، دونوں شرطیں نہ پائی گئیں، مثلاً خاوند نے طلاق دے دی اور اس کے بعد وہ عورت ان دونوں گھروں میں گئی، تو تعلیق ختم ہو جائے گی، پھر بعد میں طلاق واقع نہیں۔ یا ملکیت کے اندر پہلے نکاح تھا وہ ایک گھر میں چلی گئی، ابھی دوسرے میں نہیں گئی تھی کہ خاوند نے کیا کیا؟ طلاق، اس کے بعد وہ دوسرے گھر میں گئی، تو دونوں صورتوں میں اب تو ملک ہی نہیں ہے، لہٰذا تعلیق کھل جائے گی اور طلاق واقع نہیں، کیونکہ طلاق نے کب واقع ہونا تھا؟ جب دوسرے میں جائے۔ پہلے میں تو وہ نکاح میں تھی، دوسرے میں تو نکاح میں ہی نہیں ہے، لہٰذا اب جزا نازل نہیں ہوگی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

کہتے ہیں فَلَوْ وُجِدَ الشَّرْطَانِ فِي الْمِلْكِ اگر دونوں شرطیں ملکیت میں پائی گئیں بِأَنْ بَقِيَتْ مَنْكُوحَةً لَهُ عِنْدَ وُجُودِهِمَا بایں طور کہ وہ منکوحہ ہو کر باقی تھی عِنْدَ وُجُودِهِمَا ان دونوں شرطوں کے پائے جاتے ہوئے وہ منکوحہ ہی تھی اس خاوند کی، فَلَا شَكَّ أَنَّهُ يَنْزِلُ الْجَزَاءُ تو پھر اس بات میں کوئی شک نہیں کہ جزا نازل ہوگی۔ وَإِنْ لَمْ يُوجَدَا فِي الْمِلْكِ اور اگر یہ دونوں شرطیں ملک میں نہ پائی گئیں بھئی، کیا دے چکا تھا وہ مثلاً؟ طلاق، دونوں ہی ملک کے بعد پائی گئیں، أَوْ وُجِدَ الْأَوَّلُ فِي الْمِلْكِ دُونَ الثَّانِي یا پہلی تو ملکیت میں پائی گئی، پہلے گھر میں تو وہ نکاح کے اندر ہی گئی اور نہ کہ دوسرے میں، وہاں بعد میں گئی طلاق کے بعد، فَلَا شَكَّ أَنَّهُ لَا يَنْزِلُ الْجَزَاءُ، تو اس بات میں کوئی شک نہیں کہ جزا نازل نہیں ہوگی۔ وَإِنْ وُجِدَ الثَّانِي فِي الْمِلْكِ دُونَ الْأَوَّلِ اور اگر دوسری ملک میں پائی گئی، اس کا عکس کرو، پہلی، خاوند نے تعلیق کر دی، اور اس کے بعد کچھ عرصے بعد خاوند نے طلاق دے دی، ابھی وہ عورت ایک بھی گھر میں نہیں گئی، طلاق دینے کے بعد اب وہ عورت اس ایک پہلے گھر میں چلی گئی، دوسرے میں ابھی بھی نہیں گئی، تو تعلیق کھلی ہے ابھی؟ تعلیق تو ابھی بھی موجود ہے۔ پھر خاوند نے اس سے نکاح دوبارہ کر لیا، اب وہ دوسرے گھر میں گئی، تو اب یاد رکھیے طلاق واقع ہو جائے گی بھئی، کیونکہ اب شرط پوری ہوئی اور جب شرط پوری ہوئی اس وقت تو نکاح موجود ہے لہٰذا طلاق واقع ہو جائے گی۔ معلوم ہوا کہ تعلیق کے وقت ملکیت ہونی چاہیے یعنی منکوحہ ہونی چاہیے اور دوسری شرط کے پائے جاتے وقت کیا ہونی چاہیے؟ ملکیت ہونی چاہیے بھئی، درمیان میں ملکیت بے شک ختم بھی ہو جائے اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔

تو کہتے ہیں وَإِنْ وُجِدَ الثَّانِي فِي الْمِلْكِ دُونَ الْأَوَّلِ اور اگر دوسری شرط جو ہے وہ پائی گئی ملکیت کے اندر نہ کہ پہلی، بِأَنْ أَبَانَهَا بایں صورت، جگہ جگہ یہ با آرہا ہے جس کو با تصویریہ کہتے ہیں جس کے ذریعے صورت بیان کی جاتی ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا جس کا ترجمہ میں کس سے کرتا ہوں بایں صورت کے یا یوں کہیں اس کی صورت یہ ہے کہ بِأَنْ أَبَانَهَا الزَّوْجُ کہ جدا کر دیا اس کو خاوند نے، فَدَخَلَتِ الدَّارَ الْأُولَى تو وہ داخل ہوئی کس کے اندر؟ پہلے گھر میں، تو دیکھو پہلی شرط پائی گئی عدم ملک میں، ثُمَّ تَزَوَّجَهَا پھر خاوند نے اس سے کیا کر لیا؟ نکاح کر لیا، فَدَخَلَتِ الدَّارَ الثَّانِيَةَ تو پھر وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی، يَنْزِلُ الْجَزَاءُ

تو کیا ہوگی؟ جزا نازل ہوگی وَتَطْلُقُ اور وہ طلاق والی ہو جائے گی عِنْدَنَا ہمارے نزدیک، لِأَنَّ الْمَدَارَ عَلَى آخِرِ الشَّرْطَيْنِ اس لیے کیونکہ دارومدار کس پر تھا؟ دو شرطوں میں سے جو آخر والی تھی اس پر تھا۔ وَالْمِلْكُ إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي وَقْتِ التَّعْلِيقِ اور ملکیت جو ہے إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ اس کی حاجت ہوتی ہے فِي وَقْتِ التَّعْلِيقِ کس وقت؟ تعلیق کے وقت وَفِي وَقْتِ نُزُولِ الْجَزَاءِ اور جزا کے نازل ہوتے وقت، وَأَمَّا فِيمَا بَيْنَ ذٰلِكَ فَلَا اور باقی ان دونوں کے درمیان میں یعنی تعلیق اور نزول جزا کے درمیان کے زمانے میں تو اس میں ملکیت کی ضرورت نہیں۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟

وَعِنْدَ زُفَرَ رَحِمَهُ اللهُ لَا تَطْلُقُ امام ظفر رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق نہیں ہوگی اس صورت میں۔ کون سی صورت؟ پہلی شرط غیر ملک میں ہوئی، عدم ملک کی صورت میں خاوند نے طلاق دے دی تھی، اب اس کے بعد وہ پہلے گھر میں چلی گئی، پھر اس کے بعد نکاح کر لیا اب دوسرے میں گئی، تو ہمارے نزدیک طلاق ہو جائے گی، امام ظفر رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ طلاق نہیں ہوگی۔ کیوں؟ لِأَنَّهُ يَقِيسُ الشَّرْطَ الْآخِرَ عَلَى الْأَوَّلِ وہ قیاس کرتے ہیں آخر والی شرط کو پہلی پر بھئی۔ آخری شرط کو کس پر قیاس کرتے ہیں؟ بھئی دیکھیے، ملکیت نکاح کے ہوتے ہوئے عورت پہلے گھر میں گئی، پھر خاوند نے طلاق دے دی، اور عدم ملکیت کی صورت میں وہ دوسرے گھر میں گئی، تو پہلے میں جانے پر طلاق ہوئی تھی؟ نہیں، تو امام، پہلی ملکیت میں ہو اور دوسری نہ ہو تو طلاق واقع، تو امام ظفر فرماتے ہیں جیسے پہلی کے اندر طلاق نہیں ہوتی تھی اسی طرح ملکیت میں صرف دوسری پائی جائے تو وہ بھی اس میں بھی طلاق نہیں ہوگی۔ کہتے ہیں لِأَنَّهُ يَقِيسُ الشَّرْطَ الْآخِرَ عَلَى الْأَوَّلِ اس لیے کیونکہ وہ آخری شرط کو قیاس کرتے ہیں اول پر، إِذْ لَوْ كَانَ الْأَوَّلُ يُوجَدُ فِي الْمِلْكِ دُونَ الْآخِرِ لَا تَطْلُقُ اس لیے کیونکہ اگر پہلی شرط جو ہے وہ ملکیت کے اندر پائی گئی نہ کہ دوسری لَا تَطْلُقُ تو اسے بالاتفاق طلاق نہیں ہوگی، فَكَذَا عَكْسُهُ تو اسی طرح اس کا عکس بھی ہے کہ اگر پہلی ملک میں نہ پائی گئی اور دوسری ملک میں پائی گئی تو بھی طلاق نہیں ہوگی۔

وَالْخَامِسُ شَرْطٌ هُوَ كَالْعَلَامَةِ الْخَالِصَةِ، اور پانچویں قسم وہ شرط ہے جو علامت خالصہ ہو، خالص علامت ہو بھئی۔ كَالْإِحْصَانِ فِي الزِّنَا جیسے کہ احصان ہے زنا کے اندر، محصن ہونا، شادی شدہ ہونا بھئی۔ کہ جیسے کہ احصان فِي الزِّنَا، زنا میں شَرْطٌ لِلرَّجْمِ یہ شرط ہے کس کے لیے؟ رجم سنگسار کرنے کے لیے فِي مَعْنَى الْعَلَامَةِ اور یہ کس معنی میں ہے؟ علامت کے معنی میں ہے، وَقَدْ عَدُّوا هٰذَا تَارَةً فِي الشَّرْطِ وَتَارَةً فِي الْعَلَامَةِ عَلَى مَا سَيَجِيءُ اور تحقیق علماء اس کو شمار کرتے ہیں کبھی تو کس کے اندر؟ شرط میں شمار کرتے ہیں، وَتَارَةً فِي الْعَلَامَةِ اور کبھی علامت میں شمار کرتے ہیں بنابر اس کے جو عنقریب آجائے گا جیسے وہ بیان کریں گے۔ وَلِذَا لَمْ يَعُدَّهُ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ مِنْ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ اور اسی وجہ سے صاحب توضیح نے اس کو ان اقسام میں شمار نہیں کیا بھئی، کیونکہ یہ علامت محض ہے۔

ثُمَّ إِنَّهُمْ بَيَّنُوا ضَابِطَةً يُعْرَفُ بِهَا الْفَرْقُ بَيْنَ الشَّرْطِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ، پھر علماء نے بیان کیا وہ ضابطہ جس کے ذریعے جانا

جائے گا فرق کو شرط کے اندر، شرط اور وَمَا فِي مَعْنَاهُ جو شرط کے معنی میں ہے، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ وَمَا فِي مَعْنَاهُ اور جو علامت کے معنی میں ہے۔ بھئی آگے ضابطہ بیان کریں گے، انہوں نے یہ شرط پانچویں جو ذکر کی کہا یہ علامت ہے دراصل۔ علماء، بعض نے اس کو کیا کہا؟ بعضوں نے اس کو، بعض اس کو شرط میں شمار کرتے ہیں، بعض کس میں شمار کرتے ہیں؟ علامت کے اندر، اسی لیے صاحب توضیح نے اس کو شمار ہی نہیں کیا یہاں پر، کیونکہ بعضوں نے اس کو کیا شمار کیا ہے؟ علامت شمار کیا ہے اور یہ تو بات شرطوں کی چل رہی ہے۔ اب کیسے پتہ چلے گا ہمیں کسی چیز کے بارے میں کہ وہ شرط ہے یا علامت ہے تو اب آپ ضابطہ بیان کرنے لگے ہیں۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ معنی ہے ثُمَّ إِنَّهُمْ بَيَّنُوا ضَابِطَةً پھر علماء نے بیان کیا ایسا ضابطہ يُعْرَفُ بِهَا الْفَرْقُ جس کے ذریعے فرق کا، فرق کی پہچان ہوگی بَيْنَ الشَّرْطِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ شرط کے درمیان اور وہ جو، وہ جو علامت کے معنی میں ہے۔

عَلَى مَا قَالَ بنابر اس کے جو مصنف نے فرمایا کہ إِنَّمَا يُعْرَفُ الشَّرْطُ بِصِيغَتِهِ کہ شرط کو جانا جائے گا اس کے صیغے ہی کے ذریعے۔ شرط کا پتہ کس سے چلے گا؟ صیغے سے، یعنی حروف شرط کے ذریعے شرط کا پتہ چلے گا۔ جیسے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، یہ إِنْ کیا ہے؟ حرف شرط، اس سے کیا پتہ چلا کہ یہ دخول دار شرط ہے، کس نے بتایا آپ کو یہ دخول دار شرط ہے؟ إِنْ کے حرف نے آپ کو بتلایا۔ یہ معنی ہے کہ شرط پہچانا جائے گا اس کے صیغے کے ذریعے ہی، كَحُرُوفِ الشَّرْطِ جیسے کہ حروف شرط ہیں، مِثْلُ قَوْلِهِ جیسے کسی شخص خاوند کا یہ قول إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو یہاں إِنْ کے ذریعے پتہ چلا کہ دخول دار شرط ہے۔ وَفِيهِ تَنْبِيهٌ اور یہ جو ماتن إِنَّمَا لے کر آئے نا إِنَّمَا يُعْرَفُ الشَّرْطُ بِصِيغَتِهِ اس میں اس بات پر تنبیہ ہے عَلَى أَنَّ صِيغَةَ الشَّرْطِ لَا يَنْفَكُّ عَنْ مَعْنَى الشَّرْطِ کہ صیغہ شرط وہ کبھی بھی معنی شرط سے جدا نہیں ہوتا بھئی۔ کبھی بھی، بھئی انہوں نے کیا بتلایا؟ شرط کی پہچان کس سے ہوگی؟ صیغہ شرط سے، کس سے؟ معلوم ہوا صیغہ شرط جب بھی آئے گا کیا آجائے گا؟ معنی، کیونکہ صیغہ شرط سے تو پہچان ہو رہی ہے، تو جس سے اب پہچان تو جب بھی صیغہ شرط آئے گا معلوم ہوا کیا آجائے گا؟ معنی شرط آئے گا۔

أَوْ دَلَالَتِهِ یا کس کے ذریعے پہچان ہوگی شرط کی؟ دلالت کے ذریعے، وَهِيَ الْوَصْفُ الَّذِي يَكُونُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ اور یہ وہ وصف ہے جو شرط کے معنی میں ہو۔ حرف شرط تو نہیں لیکن ایسا وصف آیا جو کس کے معنی میں ہے؟ شرط کے معنی میں ہے تو یہ دلالت کے اعتبار سے پتہ چل گیا شرط کا۔ كَقَوْلِهِ جیسے کسی شخص کا یہ قول، اَلْمَرْأَةُ الَّتِي أَتَزَوَّجُهَا طَالِقٌ ثَلَاثًا وہ عورت جس سے میں نکاح کروں طَالِقٌ ثَلَاثًا اسے تین طلاق، کوئی شخص یوں کہتا ہے، فَإِنَّهُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ یہ کس معنی میں ہے؟ یہ شرط کے معنی میں ہے دَلَالَةً کس اعتبار سے؟ دلالت کے، بھئی دیکھو إِنْ وغیرہ کوئی حرف شرط تو نہیں آیا، لیکن یہ جو اس کا قول ہے اَلْمَرْأَةُ الَّتِي أَتَزَوَّجُهَا طَالِقٌ ثَلَاثًا یہ دلالت کے اعتبار سے کس معنی میں ہے؟ شرط ہی کے معنی میں ہے۔ کیوں بھئی؟ کہتے ہیں لِوُقُوعِ الْوَصْفِ فِي النَّكِرَةِ بوجہ وصف کے واقع ہونے کے نکرہ میں بھئی۔ اَلَّتِي أَتَزَوَّجُهَا یہ صفت آگئی

کس کی؟ اَلْمَرْأَة کی، تو نکرہ کی صفت آگئی اور نکرہ تو لہٰذا یہ شرط کے درجے میں۔ نکرہ کی کیا آگئی؟ صفت۔

آپ کے ذہن میں اشکال آئے گا اَلْمَرْأَةُ یہ نکرہ تو نہیں یہ تو معرفہ ہے، اور اَلَّتِي أَتَزَوَّجُهَا یہ صفت بھی معرفہ ہے، تو یہ تو معرفہ کی صفت آرہی ہے اور مصنف کیا کہہ رہے ہیں کہ نکرہ کی صفت کی وجہ سے یہاں پر شرط کا معنی آگیا، شرط کا؟ بھئی دیکھیے آپ نے پڑھا ہے کبھی بتدا متضمن ہوتا ہے معنی شرط کو تو اس کی خبر پر فا کا لانا جائز، اور وہ دو قسم کے بتدا ہیں۔ ایک وہ بتدا جو نکرہ ہے اور اس کی صفت فعل یا ظرف ہو۔ اس کی صفت فعل یا ظرف ہو۔ كُلُّ رَجُلٍ يَأْتِينِي فَلَهُ دِرْهَمٌ یا كُلُّ رَجُلٍ فِي الدَّارِ فَلَهُ دِرْهَمٌ، تو كُلُّ رَجُلٍ نکرہ ہے اور اس کی صفت يَأْتِينِي فعل آیا یا اس کی صفت فِي الدَّارِ ظرف آیا، تو یہ متضمن ہوا کس کو؟ معنی شرط کو لہٰذا اس کی خبر فَلَهُ دِرْهَمٌ پر فا داخل کرنا جائز۔ تو یہ دراصل بتدا ہے، فا کو دیکھ کر آپ شرط اور جزا نہ بنانا شروع کر دیں، یہ بتدا اور خبر ہیں، ہاں لیکن یہ خبر پر فا کیوں آئی کیونکہ بتدا میں کون سا معنی تھا؟ شرط والا، اور وہ کون سا بتدا تھا؟ نکرہ جس کی صفت فعل آئے یا نکرہ جس کی صفت ظرف آئے۔ اسی طرح وہ اسم موصول، وہ بتدا جو اسم موصول ہو اور اس کی، اس کا صلہ فعل یا ظرف ہو، وہ بھی متضمن ہوتا ہے معنی شرط کو لہٰذا اس کی خبر پر بھی فا کا لانا جائز، جیسے اَلَّذِي يَأْتِينِي فَلَهُ دِرْهَمٌ یا اَلَّذِي فِي الدَّارِ فَلَهُ دِرْهَمٌ بھئی۔ تو معلوم ہوا نکرہ کی صفت آجائے تو وہ متضمن ہوتا ہے معنی شرط کو۔ لیکن یہاں پر تو یہ نکرہ کی صفت نہیں آئی بھئی، یہ تو معرفہ ہے اَلْمَرْأَةُ، الف لام اس پر داخل ہے۔ شارح آپ کو بتلائیں گے کہ جب اس کے ذریعے کسی معین کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا تو یہ بھی نکرہ کے درجے میں ہوا۔ تو معلوم ہوا نکرہ نحوی مراد نہیں ہے بلکہ معنوی اعتبار سے نکرہ مراد ہے یہاں پر بھئی، کیا مراد ہے؟ معنوی اعتبار سے کہ اَلْمَرْأَةُ الَّتِي أَتَزَوَّجُهَا وہ عورت جس سے میں نکاح کروں، کوئی متعین عورت ذکر کی؟ نہیں، تو جب متعین ذکر نہیں کی تو یہ کس کے درجے میں ہے؟ نکرہ کے درجے میں ہے، لہٰذا یہ یہاں شرط کا معنی آجائے گا۔

خود بتلا رہے ہیں بھئی، أَيِ الْمَرْأَةِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنَةِ بِالْإِشَارَةِ، أَيِ الْمَرْأَةِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنَةِ بِالْإِشَارَةِ یعنی وہ عورت، وہ عورت اَلْغَيْرِ الْمُعَيَّنَةِ بِالْإِشَارَةِ جو اشارے کے ساتھ معین نہ ہو۔ ترجمے پہ نظر ہے؟ بِالْإِشَارَةِ کا تعلق مُعَيَّنَة سے ہے بھئی، اور ان دونوں پر پھر لفظ غیر داخل ہوا، ایک ہے مُعَيَّن بِالْإِشَارَةِ اس پر کیا لفظ داخل کر دیا؟ غَيْر، یعنی جو مُعَيَّن بِالْإِشَارَةِ نہ ہو۔ تو وہ عورت أَيِ الْمَرْأَةِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنَةِ بِالْإِشَارَةِ وہ عورت جو اشارے کے ساتھ متعین نہ ہو۔ لَا النَّكِرَةِ النَّحْوِيَّةِ نہ کہ نکرہ نحوی، تو نحوی سے مراد یہاں یہ نکرہ سے مراد جو معین نہ ہو اشارے کے ساتھ، إِذْ هِيَ مُعَرَّفَةٌ بِاللَّامِ کیونکہ یہ تو معرف باللام ہے، تو یہاں کون سا نکرہ نحوی مراد نہیں ہے بلکہ کون سا نکرہ مراد ہے؟ جو اشارے کے ساتھ متعین نہ ہو۔ إِذْ هِيَ مُعَرَّفَةٌ بِاللَّامِ کیونکہ یہ اِمْرَأَة کا لفظ جو ہے یہ تو معرف باللام ہے جو متن میں آیا۔ فَلَمَّا دَخَلَ وَصْفُ التَّزَوُّجِ فِي الْمُنَكَّرَةِ پس جب تَزَوُّج کا وصف داخل ہوا، اَلَّتِي أَتَزَوَّجُهَا یہ تَزَوُّج کا وصف داخل ہوا کس کے اندر؟ نکرہ میں، وَهُوَ مُعْتَبَرٌ فِي الْغَائِبِ اور وصف معتبر ہے غائب کے اندر۔ کس کے اندر؟ غائب میں یاد رکھیے وصف کا اعتبار ہے اور جو حاضر ہو اس میں وصف کا اعتبار نہیں، وصف

کا اعتبار نہیں۔ اور یہاں کس کی طرف اشارہ ہے؟ کوئی حاضر ہے؟ نہیں، حاضر نہیں، اور ذکر کیا وصف تو اب وصف معتبر ہے۔ تو گویا نکرہ کا وصف آیا اور جب نکرہ کا وصف آیا تو کون سا معنی پیدا ہو گیا؟ شرط والا معنی پیدا ہو گیا۔ اور اگر کوئی حاضر عورت تھی، موجود عورت تھی، وہاں پر یہ اَلَّتِي أَتَزَوَّجُهَا والی صفت لے کر آیا، تو پھر اس صورت میں حاضر کے اندر وصف کا اعتبار نہیں کیونکہ وہ تو سامنے موجود ہے، اشارے کے ذریعے جب متعین ہو رہا ہے تو وصف کی کوئی ضرورت نہیں۔ تو لہٰذا وہاں پر وصف معتبر نہیں، جب وصف معتبر نہیں تو وہاں پر شرط والا معنی بھی نہیں آئے گا بھئی۔

تو کہتے ہیں وَهُوَ مُعْتَبَرٌ فِي الْغَائِبِ اور وہ یہ جو وصف ہے غائب کے اندر معتبر ہے يَصْلُحُ دَلَالَةً عَلَى الشَّرْطِ یہ صلاحیت رکھتا ہے شرط پر دلالت کرنے کی، فَصَارَ كَأَنَّهُ تو گویا اسی طرح ہو گیا، كَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ اس نے یوں کہا ہے إِنْ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ اگر میں کسی عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہے، گویا یوں کہا اس نے۔ وَلَوْ وَقَعَ فِي الْمُعَيَّنِ اور اگر یہ وصف واقع ہو کس کے اندر؟ معین کے اندر، یعنی جو اشارے کے ساتھ متعین ہے بِأَنْ يَقُولَ بایں طور کہ یوں کہتا ہے هٰذِهِ الْمَرْأَةُ الَّتِي أَتَزَوَّجُ فَهِيَ طَالِقٌ تو یہ تو معین ہے، موجود ہے، لہٰذا اس کے اندر وصف کا اعتبار نہیں، لہٰذا گویا اس نے یوں کہہ دیا هٰذِهِ الْمَرْأَةُ طَالِقٌ، هٰذِهِ الْمَرْأَةُ وصف کا تو اعتبار نہیں تو گویا یوں کہہ دیا یہ عورت کیا ہے؟ اسے طلاق، اور وہ اس کی بیوی تو ہے نہیں، کہہ رہا ہے نا اَلَّتِي أَتَزَوَّجُهَا تو لہٰذا یہ اس کی بیوی تو ہے نہیں، یہ تو اجنبیہ ہے اور اجنبیہ سے کہہ رہا ہے هٰذِهِ الْمَرْأَةُ طَالِقٌ تو کیا طلاق ہوگی؟ یہاں طلاق نہیں اور طلاق معلق بھی نہیں ہوگی۔ ہاں غیر معین کے بارے میں جب کہا تھا تو وہ معناً شرط آگئی تھی لہٰذا وہاں تعلیق آگئی بھئی۔ بات بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ مشکل ہے بھئی؟ تو کہتے ہیں بخلاف اس کے اگر وہ یوں کہتا ہے هٰذِهِ الْمَرْأَةُ الَّتِي أَتَزَوَّجُ فَهِيَ طَالِقٌ لَمَا صَلَحَ دَلَالَةً عَلَى الشَّرْطِ تو یہ صلاحیت نہیں رکھتا شرط پر دلالت کرنے کی لِأَنَّ الْوَصْفَ فِي الْحَاضِرِ لَغْوٌ اس لیے کیونکہ حاضر کے اندر وصف لغو ہوتا ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا إِذِ الْإِشَارَةُ أَبْلَغُ فِي التَّعْرِيفِ مِنَ الْوَصْفِ اس لیے کیونکہ اشارہ زیادہ بلیغ ہے پہچان کروانے میں وصف کے مقابلے میں۔ یہاں پر اب اشارہ ہو رہا ہے تو وصف کا اعتبار نہیں، کیونکہ اشارے سے ایک چیز کی جتنی پہچان ہوتی ہے وصف سے اس چیز کی اتنی پہچان نہیں بھئی، کیونکہ اشارے کے سامنے تو چیز نظر کے سامنے موجود ہے، وصف کے اندر سارے اوصاف تو سامنے نہیں، ایک وصف آجاتا ہے۔ فَكَأَنَّهُ قَالَ گویا کہ اس شخص نے یوں کہا هٰذِهِ الْمَرْأَةُ طَالِقٌ اس عورت کو کیا ہے؟ یہ اس کو طلاق ہے، اَلَّتِي أَتَزَوَّجُ کا تو کوئی اعتبار ہی نہیں، فَيَلْغُو فِي الْأَجْنَبِيَّةِ تو اس کا یہ کلام لغو ہو جائے گا اجنبیہ میں۔ وَنَصُّ الشَّرْطِ يَجْمَعُ الْوَجْهَيْنِ اور شرط کی تصریح کر دینا، شرط کی، نَص کس معنی میں

یہاں تصریح ہے۔ اور شرط کی تصریح جو ہے، يَجْمَعُ الْوَجْهَيْنِ، یہ دونوں صورتوں کو جمع کر دیتی ہے۔

بھئی دیکھیے۔ انہوں نے کہا، وصف کا اعتبار غائب میں تو کیا جائے گا، حاضر میں اعتبار نہیں۔ لہٰذا جب غائب میں معتبر ہے تو شرط دلالتاً آئے گی۔ اور حاضر میں چونکہ وصف معتبر نہیں، لہٰذا وہاں شرط دلالتاً نہیں۔ لیکن اگر شرط کی تصریح کر دیتا ہے یعنی حرفِ شرط لے آتا ہے، اگر حرفِ شرط لائے گا، تو پھر چاہے وہ حاضر ہو چاہے غائب ہو دونوں کے اندر مؤثر ہوگا،

دونوں میں تعلیق آجائے گی۔ کیونکہ وہ باقاعدہ کیا لے آیا؟ حرفِ شرط کو لے آیا ہے۔ پہلے تو دلالتاً شرط کی بات ہو رہی تھی، دلالتاً شرط حاضر میں مؤثر نہیں، ہاں غائب میں مؤثر ہے۔ لیکن یہاں پر کیا کر رہا ہے وہ؟ حرفِ شرط، تو حرفِ شرط چاہے وہ غائب کے لیے لائے، چاہے حاضر کے لیے لائے، دونوں جگہ اپنا اثر دکھائے گا اور دونوں جگہ تعلیق ہو جائے گی۔ یہ معنیٰ ہے وَنَصُّ الشَّرْطِ يَجْمَعُ الْوَجْهَيْنِ، اور شرط کی تصریح جو ہے یہ دونوں صورتوں کو جمع کر دے گا، أَيِ الْمُعَيَّنَ وَغَيْرَ الْمُعَيَّنِ، یعنی معین کو اور غیر معین دونوں کو جمع کر دے گا۔ حَتّٰى لَوْ قَالَ یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا یوں کہا: إِنْ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ، اگر میں نکاح کسی عورت سے کروں تو اسے طلاق۔ تو دیکھو غائب کے بارے میں کہا۔ یا یوں حاضر کے بارے میں کہا: أَوْ إِنْ تَزَوَّجْتُ هٰذِهِ الْمَرْأَةَ فَهِيَ طَالِقٌ، اگر میں اس عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق۔ چاہے غائب کے بارے میں کہے چاہے حاضر کے بارے میں کہے، يَقَعُ الطَّلَاقُ بِالتَّزَوُّجِ فِي الصُّورَتَيْنِ، تو طلاق واقع ہو جائے گی نکاح کرنے سے دونوں صورتوں میں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَالرَّابِعُ الْعَلَامَةُ وَهِيَ مَا يُعَرِّفُ الْوُجُودَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ وُجُوبٌ وَلَا وُجُودٌ۔ اور چوتھی چیز علامت ہے۔ آپ نے پڑھا تھا حکم سے متعلق کتنی چیزیں ہیں؟ چار چیزیں متعلق ہیں حکم سے۔ نمبر ایک سبب، نمبر دو علت، نمبر تین شرط، نمبر چار علامت۔ اب علامت کا بیان کرنے لگے ہیں۔ تو کہتے ہیں وَالرَّابِعُ الْعَلَامَةُ، اور چوتھی چیز جو ہے وہ علامت ہے۔ وَهِيَ مَا يُعَرِّفُ الْوُجُودَ، یہ وہ چیز ہے جو وجود کی پہچان کرواتی ہے۔ صرف کیا کرتی ہے؟ وجود کی صرف پہچان کرواتی ہے۔ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ وُجُوبٌ وَلَا وُجُودٌ، بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ تعلق ہو وجوب کا اور وجود کا بھئی۔

فَقَوْلُهُ مَا يُعَرِّفُ الْوُجُودَ احْتِرَازٌ عَنِ السَّبَبِ، پس جو ماتن کا قول ہے نا مَا يُعَرِّفُ الْوُجُودَ جو وجود کی پہچان کرواتی ہے، احْتِرَازٌ عَنِ السَّبَبِ یہ احتراز ہے کس سے؟ سبب سے۔ سبب نکل گیا اس قید کے ذریعے، إِذْ هُوَ مُفْضٍ لَا مُعَرِّفٌ، کیونکہ سبب جو ہوتا ہے وہ چیز تک پہنچانے والا ہوتا ہے، پہچان کروانے والا نہیں۔ وَقَوْلُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ وُجُوبٌ، اور ماتن نے کہا نا کہ بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجوب کا تعلق ہو، کہتے ہیں احْتِرَازٌ عَنِ الْعِلَّةِ، اس کے ذریعے احتراز ہوا کس سے؟ علت سے۔ کیونکہ علت کے ساتھ کس چیز کا تعلق ہوتا ہے؟ وجوب کا۔ تو انہوں نے کہا وجوب کا تعلق نہ ہو، تو کیا نکل گئی؟ علت۔ وَلَا وُجُودٌ احْتِرَازٌ عَنِ الشَّرْطِ، اور لا وجود کی جو قید ہے، اس کے ذریعے احتراز ہے کس سے؟ شرط سے۔ کیونکہ شرط کے ساتھ کس چیز کا تعلق ہوتا ہے؟ وجود کا۔ اور انہوں نے کہا اس میں وجود کا بھی تعلق نہ ہو، تو یہ شرط بھی نکل گئی، تو صرف علامت رہ گئی۔

كَالْإِحْصَانِ فِي بَابِ الزِّنَا، جیسے کہ محصن ہونا ہے بابِ زنا میں۔ فَإِنَّهُ عَلَامَةٌ لِلرَّجْمِ، کیونکہ یہ رجم کی علامت ہے۔ بھئی احصان کہتے کس کو ہیں؟ تعریف کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ كَوْنِ الزَّانِي حُرًّا مُسْلِمًا مُكَلَّفًا وَطِئَ بِنِكَاحٍ صَحِيحٍ مَرَّةً۔ کہ احصان وہ عبارت ہے عَنْ كَوْنِ الزَّانِي حُرًّا کہ وہ زنا کرنے والا آزاد ہو، مُسْلِمًا مسلمان ہو، مُكَلَّفًا مکلف ہو یعنی عاقل

بالغ ہو۔ احکام کا مکلف کون ہے بھئی؟ عاقل بالغ۔ تو عاقل بالغ ہو۔ اور وَطِئَ بِنِكَاحٍ صَحِيحٍ مَرَّةً اور اس نے صحبت کی ہو نکاحِ صحیح کے ساتھ ایک مرتبہ۔ نکاحِ صحیح کے ساتھ ایک مرتبہ۔ اور نیز اس کی جو بیوی جس سے اس نے صحبت کی اس میں بھی یہ شرطیں پائی جائیں۔ یعنی وہ بھی آزاد ہو، وہ بھی مسلمان ہو، وہ بھی عاقل بالغ ہو، اور اس نے اس کے ساتھ نکاحِ صحیح کیا ہو۔ تو پھر احصان ثابت ہوگا۔ معلوم ہوا اگر ایک شخص کی بیوی ہے لیکن وہ اہلِ کتاب میں سے ہے، عیسائی یا یہودی، تو یہ شخص محصن نہیں۔ کیونکہ یہ شخص آزاد بھی ہے، مسلمان بھی ہے، عاقل بالغ بھی ہے، نکاحِ صحیح بھی کیا ہوا ہے، لیکن بیوی کیا ہے؟ اس کے اندر بھی یہ شرطیں تھیں، اور وہ تو مسلمان نہیں، لہٰذا یہ محصن نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ شرطیں بیوی کے اندر بھی ہوں بھئی۔

تو یہ ہے ہمارا احصان بھئی۔ بات، احصان سمجھ میں آگیا بھئی؟ فَالتَّكْلِيفُ شَرْطٌ فِي سَائِرِ الْأَحْكَامِ، پس یہ جو تکلیف یعنی مکلف ہونا یہ تو شرط ہے تمام احکام میں۔ یعنی عاقل بالغ ہونا یہ تو، جی یہ تمام احکام میں شرط ہے۔ وَالْحُرِّيَّةُ لِتَكْمِيلِ الْعُقُوبَةِ، اور یہ حریت کی قید ہے یہ سزا کی تکمیل کے لیے ہے تاکہ کامل درجے کی سزا دی جا سکے۔ کیا ہو؟ کامل درجے کی سزا دی جا سکے۔ وَإِنَّمَا الْعُمْدَةُ هَاهُنَا، اور یہاں پر عمدہ اور اعلیٰ جو ہیں، ان سب شرطوں میں سے جو عمدہ اور اعلیٰ ہیں، هِيَ الْإِسْلَامُ وَالْوَطْءُ بِالنِّكَاحِ الصَّحِيحِ، وہ اسلام ہے اور وطی ہے بالنکاح الصحیح صحیح نکاح کے ساتھ۔

وَإِنَّمَا جَعَلْنَاهُ عَلَامَةً لَا شَرْطًا، اور ہم نے اس کو علامت بنایا نہ کہ شرط۔ ہم نے اس کو علامت قرار دیا، شرط نہیں قرار دیا۔ کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الزِّنَا إِذَا تَحَقَّقَ، اس لیے کیونکہ زنا جب پایا جائے، زنا جب پایا جائے، لَا يَتَوَقَّفُ انْعِقَادُهُ عِلَّةً لِلرَّجْمِ. ترجمے پہ نظر رکھنا بھئی۔ اس لیے کیونکہ زنا جب پایا جائے، لَا يَتَوَقَّفُ تو موقوف نہیں ہے، کیا چیز موقوف نہیں ہے؟ انْعِقَادُهُ عِلَّةً لِلرَّجْمِ، اس زنا کا رجم کے لیے علت منعقد ہونا، علت بننا۔ زنا جب پایا جائے، ایک شخص نے زنا کر لیا اور زنا کرنے کے بعد پھر اس نے احصان والی شرائط بعد میں پوری کیں، بعد میں محصن بنا۔ زنا کے وقت محصن نہیں تھا، بعد میں کیا بن گیا؟ محصن بن گیا۔ تو اب دیکھو زنا بھی پایا جا رہا ہے اور شرط بھی پوری ہو گئی یا نہیں؟ آپ کیا حکم لگائیں گے؟ اس کو رجم کرنا چاہیے یا کوڑے لگانے چاہئیں؟ توجہ ہے سبق کی طرف کہ نہیں ہے؟ اچھا دیکھو بھئی، ایک شخص نے زنا کیا، زنا کرنے کے بعد وہ محصن بنا، پہلے محصن نہیں تھا، اس کے بعد اس نے نکاح وغیرہ کیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اب اس شخص پر کو اگر چار گواہ پیش ہو جاتے ہیں زنا کے بارے میں، آپ کیا کہیں گے؟ اس کو رجم کیا جائے یا کوڑے لگائے جائیں؟ جی؟ شاباش، کوڑے لگیں گے ظاہر سی بات ہے کیونکہ جس وقت زنا کیا تھا اس وقت تو محصن نہیں تھا، محصن تو بعد میں بنا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

یہی بات بیان کر رہے ہیں یہاں پر۔ کہتے ہیں لِأَنَّ الزِّنَا إِذَا تَحَقَّقَ، اس لیے کیونکہ زنا جب پایا جائے، بات یہ ذکر کر رہے

ہیں نا کہ ہم نے اس کو علامت قرار دیا ہے، شرط قرار نہیں دیا۔ کیونکہ اگر اس کو شرط قرار دیا جائے تو زنا کے بعد محصن ہو جائے تو شرط تو پائی گئی لہٰذا اس کو اب کیا کرنا چاہیے؟ رجم کرنا چاہیے۔ حالانکہ رجم تو نہیں کرنا بلکہ کیا کرنا ہے یہاں پر؟ کوڑے ہی لگانے ہیں۔ اس لیے ہم نے اس کو شرط نہیں قرار دیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کیونکہ شرط اگر قرار دے دیں گے تو زنا علت بن جائے گا کس کے لیے؟ رجم کے لیے۔ حالانکہ یہ زنا یہ تو علت بن ہی نہیں سکتا کس کے لیے؟ رجم کے لیے بھئی۔ حالانکہ شرط کے پائے جانے کے بعد علت کا انعقاد ضروری ہوتا ہے۔ جیسے إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، دخولِ دار ہوتے ہی أَنْتِ طَالِقٌ علت بنے گا یا نہیں طلاق کے لیے؟ تو شرط بعد میں بھی چاہے پائی جائے لیکن علت علت بن جاتی ہے اور حکم آجاتا ہے، لیکن یہاں پر ایسا نہیں۔ لہٰذا اس کو شرط نہیں کہیں گے بلکہ کیا کہنا پڑے گا؟ اگر شرط کہتے ہو تو جیسے وہاں پر دخولِ دار کے بعد أَنْتِ طَالِقٌ کیا بن جاتا تھا؟ علت بن جاتا تھا کس چیز کے لیے؟ وقوعِ طلاق کے لیے۔ تو یہاں پر بھی اگر اس کو شرط کہیں تو زنا کرنے کے بعد بھی جب احصان پایا گیا تو وہ زنا علت بن جائے گا کس چیز کے لیے؟ رجم کے لیے علت بن جائے گا کیونکہ شرط پائی جا رہی ہے اور لہٰذا اب رجم بھی اس کو کرنا چاہیے، لیکن حالانکہ ایسا تو نہیں۔ اسی لیے ہم نے اس کو شرط نہیں قرار دیا بلکہ کیا قرار دیا؟ علامت قرار دیا۔

وَإِنَّمَا جَعَلْنَاهُ عَلَامَةً لَا شَرْطًا، اور ہم نے اس کو علامت قرار دیا نہ کہ شرط، لِأَنَّ الزِّنَا إِذَا تَحَقَّقَ اس لیے کیونکہ زنا جب پایا گیا، تو لَا يَتَوَقَّفُ انْعِقَادُهُ عِلَّةً لِلرَّجْمِ، تو موقوف نہیں ہے اس کا رجم کے لیے علت ہو کر منعقد ہونا، اس زنا کا رجم کے لیے علت ہو کر منعقد ہونا یہ موقوف نہیں ہے، عَلٰى إِحْصَانٍ يَحْدُثُ بَعْدَهُ، اس احصان پر جو اس کے بعد پیش آئے، اس کے بعد پیدا ہو بھئی۔ إِذْ لَوْ وُجِدَ الْإِحْصَانُ بَعْدَ الزِّنَا، اس لیے کیونکہ اگر احصان زنا کے بعد پایا گیا، لَا يَثْبُتُ بِوُجُودِهِ الرَّجْمُ، تو اس کے پائے جانے سے رجم ثابت نہیں ہوگا۔ وَعَدَمُ كَوْنِهِ عِلَّةً وَسَبَبًا ظَاهِرٌ، اور اس کا علت اور سبب نہ ہونا تو ظاہر ہے، احصان کا۔ علت اور سبب نہ ہونا تو ظاہر ہے بھئی۔ یہ علت بھی نہیں، کیونکہ جو بھی محصن ہوگا کیا اس پر رجم آئے گا؟ نہیں۔ اور کیا یہ محصن ہونا یہ مُفْضِي إِلَى الرَّجْمِ ہے؟ تو علت بھی نہیں، سبب بھی نہیں، یہ بات تو ظاہر تھی۔ ہاں شرط کیوں نہیں کہا آپ نے، علامت کیوں قرار دیا، اس میں تھوڑا خفا تھا، اس کو انہوں نے بیان کر دیا۔

فَعُلِمَ پس جان لیا گیا، أَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ حَالٍ فِي الزَّانِي يَصِيرُ بِهِ الزِّنَا فِي تِلْكَ الْحَالَةِ مُوجِبًا لِلرَّجْمِ، پس معلوم ہوا کہ یہ احصان جو ہے یہ عبارت ہے ایک ایسے حال سے فِي الزَّانِي کس کے اندر؟ جو زانی میں ہوتا ہے، يَصِيرُ بِهِ الزِّنَا کہ اس کے ذریعے زنا ہو جاتا ہے فِي تِلْكَ الْحَالَةِ اس حالت میں مُوجِبًا لِلرَّجْمِ کس چیز کو ثابت کرنے والا؟ رجم کو ثابت کرنے والا۔ وَهُوَ مَعْنٰى كَوْنِهِ عَلَامَةً، اور یہی معنیٰ ہے اس کے علامت ہونے کا۔ وَهٰذَا عِنْدَ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ، اور یہ بعض متاخرین کے نزدیک ہے کہ یہ احصان علامت ہے، شرط نہیں۔

وَمُخْتَارُ الْأَكْثَرِ، اور اکثر کا پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ أَنَّهُ شَرْطٌ لِوُجُوبِ الرَّجْمِ، کہ احصان جو ہے وجوبِ رجم کے لیے شرط

ہے۔ اکثر نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ لِأَنَّ الشَّرْطَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وُجُودُ الْحُكْمِ، اس لیے کیونکہ شرط وہ چیز ہوتی ہے جس پر حکم کا وجود موقوف ہوتا ہے۔ شرط کسے کہتے ہیں؟ حکم کا وجود موقوف ہوتا ہے۔ اور جب احصان ہے، تو رجم آئے گا یا نہیں زنا کے اندر؟ رجم آئے گا زنا کے اندر بھئی۔ تو کہتے ہیں لِأَنَّ الشَّرْطَ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وُجُودُ الْحُكْمِ اس لیے کیونکہ شرط وہ ہے جس پر حکم کا وجود موقوف ہوتا ہے، وَالْإِحْصَانُ بِهٰذِهِ الْمَثَابَةِ، اور احصان بھی اسی درجے کا ہے، إِذِ الزِّنَا لَا يُوجِبُ الرَّجْمَ بِدُونِهِ، اس لیے کیونکہ زنا رجم کو ثابت نہیں کرتا بغیر اس احصان کے، كَالسَّرِقَةِ لَا تُوجِبُ الْقَطْعَ بِدُونِ النِّصَابِ، جیسے کہ چوری جو ہے وہ واجب نہیں کرتی قطع کو یعنی ہاتھ کے کاٹنے کو بغیر نصاب کے۔ بھئی آپ پڑھ چکے ہیں کہ نصاب کے بقدر چوری کی ہو تب چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا ورنہ نہیں۔ اور نصاب کتنا ہے؟ دس درہم۔ کم از کم دس درہم چوری کی ہو تو پھر ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر دس درہم سے کم کی چوری کی تو پھر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ یہ معنیٰ ہے كَالسَّرِقَةِ لَا تُوجِبُ الْقَطْعَ بِدُونِ النِّصَابِ، جیسے کہ چوری جو ہے وہ قطع کو واجب نہیں کرتی بغیر نصاب کے بھئی۔

تو دس درہم کی چوری کرے تو ہاتھ کاٹا جائے گا بھئی۔ تو بعض فاسقوں نے اعتراض کیا اشعار کی صورت میں اور بغداد کے چوک میں اشعار لکھ کر لٹکا دیے کہ یہ کیسا اسلام ہے، کس طرح کی باتیں سکھلاتا ہے۔ بعض بے دین لوگوں نے اعتراض کیا اسلام پر، یہ کیسا اسلام ہے، کس طرح کی باتیں سکھاتا ہے کہ کسی شخص کا ہاتھ کوئی کاٹ دے تو آپ کہتے ہیں اس پر پچاس اونٹ آ گئے۔ پچاس اونٹ ایک ہاتھ کی قیمت رکھی آپ نے، اور دوسری طرف کوئی آدمی دس درہم کی چوری کر لے تو دس درہم کے اندر ہی اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔ کبھی تو کہتے ہو ہاتھ کی قیمت پچاس اونٹ ہے، کبھی کہتے ہو ہاتھ کی قیمت دس درہم ہے بس۔ تو اعتراض سمجھ میں آیا بھئی؟ تو علماء نے اس کا پھر یہ اشعار کی صورت میں اعتراض کیا تھا اور علماء نے بھی ہمارے اشعار ہی کی صورت میں جواب دیا، اور عجیب جواب دیا مولانا، کہ بھئی جب تک یہ ہاتھ عزت والے کام کرتا رہا، معزز تھا، اس کی قیمت پچاس اونٹ تھی، اور جب اس نے ذلت والا کام کیا تو اس کی قیمت گھٹ کر صرف دس درہم رہ گئی بھئی۔ سبحان اللہ! كَالسَّرِقَةِ لَا تُوجِبُ الْقَطْعَ بِدُونِ النِّصَابِ، جیسے چوری جو ہے وہ قطع یعنی ہاتھ کے کاٹنے کو واجب نہیں کرتی بِدُونِ النِّصَابِ بغیر نصاب کے۔ تو جیسے نصاب وہاں شرط ہے، یہاں پر احصان شرط ہے، یہ اکثر کے نزدیک۔

بہر حال متن میں کیا بتایا؟ کہ احصان شرط نہیں بلکہ علامت ہے۔ اور اکثر کس طرف گئے ہیں؟ کہ احصان شرط ہے۔ تو متن میں انہوں نے علامت ہی قرار دیا اور اسی کی بات آگے بیان کر رہے ہیں۔ حَتّٰى لَا يَضْمَنَ شُهُودُهُ إِذَا رَجَعُوا بِحَالٍ، یہاں تک کہ ضامن نہیں ہوں گے احصان کے گواہ إِذَا رَجَعُوا جب وہ رجوع کر لیں بِحَالٍ کسی بھی حال میں۔ بھئی دیکھیے، ایک شخص کے بارے میں چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے زنا کیا ہے اور اس کا احصان بھی دو گواہوں نے گواہی سے ثابت کر دیا۔ تو اب اس شخص کو رجم کر دیا گیا۔ بعد میں جن گواہوں نے محصن ہونے کی گواہی دی تھی انہوں نے

رجوع کر لیا کہ ہم سے غلطی ہوئی، ہم نے جھوٹی گواہی دی تھی۔ تو کیا اب ان پر ضمان آئے گا؟ کہتے ہیں نہیں بھئی، ان پر ضمان نہیں۔ کیوں نہیں آئے گا؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ احصان صرف علامت ہے، وہ شرط نہیں، لہٰذا یہاں ضمان نہیں آئے گا۔

دیکھیے تفصیل بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں تَفْرِيعٌ عَلٰى كَوْنِ الْإِحْصَانِ عَلَامَةً لَا شَرْطًا، یہ تفریع ہے احصان کے علامت ہونے پر، علامت ہونے اور شرط نہ ہونے پر، يَعْنِي إِذَا رَجَعَ شُهُودُ الْإِحْصَانِ بَعْدَ الرَّجْمِ، یعنی جب رجوع کر لیا احصان کے گواہوں نے رجم کے بعد، لَا يَضْمَنُونَ دِيَةَ الْمَرْجُومِ، تو وہ ضامن نہیں ہوں گے رجم کیے ہوئے شخص کی دیت کے، بِحَالٍ کسی بھی حال میں۔ کیا معنیٰ کسی بھی حال میں؟ أَيْ سَوَاءٌ رَجَعُوا وَحْدَهُمْ أَوْ مَعَ شُهُودِ الزِّنَا أَيْضًا، یعنی چاہے صرف اکیلے انہوں نے ہی رجوع کیا ہو أَوْ مَعَ شُهُودِ الزِّنَا أَيْضًا یا انہوں نے زنا کے گواہوں کے ساتھ رجوع کیا، انہوں نے بھی رجوع کر لیا اور انہوں نے بھی۔ تو چاہے یہ اکیلے رجوع کریں، چاہے ان کے ساتھ رجوع کریں، کسی بھی صورت میں ان پر ضمان نہیں آئے گا۔ لِأَنَّهُ عَلَامَةٌ، کیونکہ احصان تو علامت ہے، لَا يَتَعَلَّقُ بِهَا وُجُوبٌ وَلَا وُجُودٌ، اور علامت جو ہے تو اس کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا نہ وجوب کا اور نہ وجود کا۔

وَلَا يَجُوزُ إِضَافَةُ الْحُكْمِ إِلَيْهِ، اور جائز نہیں ہے حکم کی نسبت اس کی طرف کرنا، بِخِلَافِ مَا إِذَا اجْتَمَعَ شُهُودُ الشَّرْطِ وَالْعِلَّةِ، بخلاف اس کے کہ جب جمع ہو جائیں شرط اور علت کے گواہ، شرط اور علت کے گواہ۔ صورتِ مسئلہ یہ ہے: دو آدمیوں نے آ کر گواہی دی، دو آدمیوں نے آ کر گواہی دی کہ اس شخص نے اپنی بیوی سے ہمارے سامنے یہ کہا تھا، إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، ہمارے سامنے یہ کہا تھا۔ تو یہ گواہ ہوئے کس چیز پر؟ علت پر۔ أَنْتِ طَالِقٌ کیا ہے؟ طلاق کے لیے علت۔ تو یہ گواہ ہو گئے علت پر۔ اور دو اور گواہ عورت نے پیش کر دیے جنہوں نے گواہی دی کہ پھر یہ عورت اس کے بعد اس گھر میں بھی گئی تھی۔ پہلے دو گواہوں نے گواہی دی علت پر، دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی اس شرط کے پائے جانے پر۔ تو قاضی نے کیا فیصلہ کر دیا؟ طلاق کا فیصلہ کر دیا۔ طلاق کا فیصلہ کر دیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو یہاں پر یاد رکھیے، اگر صرف شرط والوں نے رجوع کر لیا، ایک ہیں علت والے ایک شرط والے، صرف شرط والوں نے رجوع کیا تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان پر ضمان آئے گا بھئی۔ ان پر ضمان آئے گا، حکم کی نسبت اس کی طرف کی جائے گی۔ لیکن یہ جو احصان ہے یہ تو علامت ہے، اس کی طرف حکم کی نسبت نہیں کی جائے گی۔

تو کہتے ہیں وَلَا يَجُوزُ إِضَافَةُ الْحُكْمِ إِلَيْهِ، اور جائز نہیں ہے حکم کی نسبت اس احصان کی طرف کرنا، بِخِلَافِ مَا إِذَا اجْتَمَعَ شُهُودُ الشَّرْطِ وَالْعِلَّةِ، بخلاف اس کے کہ جب جمع ہو جائیں شرط اور علت دونوں کے گواہ، بِأَنْ شَهِدَ اثْنَانِ بِقَوْلِهِ، بایں طور کہ گواہی دی دو آدمیوں نے بِقَوْلِهِ خاوند کے اس قول پر إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ، دو نے اس کی گواہی دی، وَشَهِدَ اثْنَانِ بِدُخُولِ الدَّارِ، اور دو نے گواہی دی دخولِ دار پر، دخولِ دار کی، ثُمَّ رَجَعَ شُهُودُ الشَّرْطِ وَحْدَهُمْ، پھر شہودِ شرط

نے رجوع کر لیا اکیلے ہی، فَإِنَّهُمْ يَضْمَنُونَ عِنْدَ بَعْضِ الْمَشَايِخِ، پس یہ ضامن ہوں گے بعض مشائخ کے نزدیک، لِأَنَّ الشَّرْطَ صَالِحٌ لِخِلَافَةِ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ إِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهَا، اس لیے کیونکہ شرط وہ صلاحیت رکھتی ہے کہ وہ علت کے نائب بن جائے جب ممکن نہ ہو حکم کی نسبت علت کی طرف کرنا۔

بھئی دیکھیے، دو نے گواہی دی تھی علت پر اور دو نے گواہی دی شرط پر۔ اور پھر شرط والوں نے رجوع کر لیا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی تھی۔ تو بعض مشائخ کیا فرماتے ہیں؟ ان پر ضمان آئے گا۔ خاوند کو ان کی وجہ سے اب کیا دینا پڑا؟ مہر بیوی کو دینا پڑا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ نصف مہر والی صورت بنا لیں بھئی۔ تو لہٰذا اب ان پر ضمان آئے گا۔ صورت کس میں بنائی؟ نصف میں۔ صحبت سے پہلے والی صورت بناؤ کیونکہ صحبت کر چکا ہے پھر تو صحبت کی وجہ سے مہر پکا ہو چکا، ان گواہوں کی وجہ سے مہر پکا نہیں ہوا۔ ہاں صحبت سے پہلے اگر طلاق دے تو خاوند پر نصف مہر آتا ہے لیکن وہ نصف مہر بھی ہو سکتا ہے وہ بھی نہ آئے بھئی، کہ ہو سکتا ہے عورت مرتد ہو جائے، تو وہ نصف تو اس صورت میں بھی نکاح ٹوٹ جائے گا لیکن اس کا سبب کون بنی؟ عورت، لہٰذا اب نصف مہر بھی اس کو نہیں ملے گا۔ تو یہ نصف مہر خاوند پر پکا ہے یا اس کے زائل ہونے کا امکان ہے؟ زائل ہونے کا امکان ہے۔ لیکن ان دو گواہوں نے اب کیا کر دیا؟ پکا کر دیا، ان کی وجہ سے اب خاوند کو نصف مہر دینا ہی پڑا۔ تو اب ان پر وہ ضمان آئے گا۔

کیونکہ یہاں پر شرط پر گواہی دینے والے ایک ہے شرط ایک ہے علت، علت والوں نے تو رجوع کیا ہی نہیں۔ علت والوں نے رجوع کیا ہی نہیں۔ تو لہٰذا اب حکم کی نسبت جو ہے وہ علت والوں کی طرف تو نہیں کی جا سکتی، تو کس کی طرف کرنا پڑے گی؟ شرط کی طرف۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ کہتے ہیں لِأَنَّ الشَّرْطَ صَالِحٌ لِخِلَافَةِ الْعِلَّةِ، اس لیے کیونکہ شرط صلاحیت رکھتی ہے علت کے خلافت کی، علت کے نائب ہونے کا، عِنْدَ تَعَذُّرِ إِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهَا، جس وقت حکم کی نسبت کرنا علت کی طرف ممکن نہ ہو۔ یہاں علت کی طرف حکم کی نسبت نہیں کر سکتے۔ کس کی طرف؟ خاوند کا یہ نقصان ان دو گواہوں کی وجہ سے نہیں ہے جو علت پر گواہی دے رہے ہیں، کیونکہ انہوں نے تو رجوع نہیں کیا، تو پھر کس کی طرف نسبت کرنا پڑے گی؟ شرط، جنہوں نے رجوع کیا اس کی طرف نسبت کرنا پڑے گی، لہٰذا ان پر ضمان آئے گا۔ تو یہاں پر علت والوں نے رجوع کیا ہی نہیں، ان کی طرف حکم کی نسبت کی ہی نہیں جا سکتی، تو مجبوراً پھر کس کی طرف کرنا پڑے گی؟ شرط۔

لِتَعَلُّقِ الْوُجُودِ بِهِ، کیونکہ شرط جو ہے اس کے ساتھ مشروط کے وجود کا تعلق ہوتا ہے۔ شرط پائی جاتی ہے تو مشروط بھی پایا، تو لہٰذا اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ وجود کا تعلق بھی ہے، وَثُبُوتِ التَّعَدِّي مِنْهُمْ، اور ان کی طرف سے تعدی اور زیادتی بھی پائی گئی ہے، انہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے۔ تو شرط کے ساتھ وجود کا تعلق ہوتا ہے یا نہیں؟ وجود کا تعلق بھی ہوتا ہے شرط کے ساتھ اور انہوں نے زیادتی بھی کی ہے، لہٰذا اب شرط کی طرف نسبت کی جائے گی اور ان گواہوں پر ضمان آئے

گا بھئی۔ وَهُوَ مُخْتَارُ فَخْرِ الْإِسْلَامِ، اور یہ مختار ہے علامہ فخر الاسلام کا، وہ فرماتے ہیں ضمان آئے گا۔ وَعِنْدَ شَمْسِ الْأَئِمَّةِ لَا ضَمَانَ عَلَيْهِمْ قِيَاسًا عَلٰى شُهُودِ الْإِحْصَانِ، اور شمس الائمہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، قیاس کرتے ہوئے کس پر؟ شہودِ احصان پر۔

وَإِنْ رَجَعَ شُهُودُ الْيَمِينِ وَشُهُودُ الشَّرْطِ جَمِيعًا، اور اگر یمین اور شرط دونوں کے گواہ رجوع کر لیں، یمین یعنی وہ علت والے بھی رجوع کر لیں اور شرط والے بھی، فَالضَّمَانُ عَلٰى شُهُودِ الْيَمِينِ خَاصَّةً، تو ضمان جو ہے وہ شہودِ یمین پر آئے گا، یعنی شہودِ علت پر آئے گا خاص طور پر۔ لِأَنَّهُمْ صَاحِبُ عِلَّةٍ، کیونکہ وہ کیا ہیں؟ علت والے ہیں۔ فَلَا يُضَافُ التَّلَفُ إِلٰى شُهُودِ الشَّرْطِ مَعَ وُجُودِهِمْ، پس شہودِ شرط کی طرف تلف کی نسبت نہیں کی جائے گی ساتھ شہودِ یمین کے پائے جاتے۔ جب شہودِ یمین موجود ہیں تو شہودِ شرط کی طرف تلف کی نسبت نہیں کی جائے گی۔

وَعِنْدَ زُفَرَ رَحِمَهُ اللهُ، اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک، شُهُودُ الْإِحْصَانِ إِذَا رَجَعُوا وَحْدَهُمْ ضَمِنُوا دِيَةَ الْمَرْجُومِ، کہ شہودِ احصان جب رجوع کر لیں اکیلے، تو ضَمِنُوا دِيَةَ الْمَرْجُومِ تو وہ ضامن ہوں گے اس رجم کیے ہوئے شخص کی دیت کے۔ شہودِ احصان اگر رجوع کر لیں جنہوں نے صرف احصان محصن ہونے کی گواہی دی تھی، تو وہ دیت کے ضامن ہوں گے اس مرجوم کی، ذَهَابًا إِلٰى أَنَّهُ شَرْطٌ، اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ یہ کیا ہے احصان؟ شرط ہے۔ بعضوں نے تو، متن میں تو کیا بتلایا؟ احصان علامت ہے، لہٰذا یہ رجوع کر بھی لیں تو ان پر ضمان نہیں۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ احصان شرط ہے، تو لہٰذا جب یہ رجوع کر لیں اکیلے تو ان کے پر ضمان آئے گا اس کی دیت اس پر آئے گی کیونکہ ان کی وجہ سے اس کی جان چلی گئی۔ ذَهَابًا إِلٰى أَنَّهُ شَرْطٌ اس بات کی طرف جاتے ہوئے کہ یہ شرط ہے۔

وَالْجَوَابُ، اور جواب یہ ہے کہ أَنَّ الْإِحْصَانَ عَلَامَةٌ لَا تَصْلُحُ لِلْخِلَافَةِ، کہ احصان تو کیا ہے؟ علامت ہے، وہ نائب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ وَلَئِنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ شَرْطٌ، اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ یہ شرط ہے، فَلَا يَجُوزُ إِضَافَةُ الْحُكْمِ إِلَيْهِ، تو بھی حکم کی نسبت اس کی طرف کرنا جائز نہیں ہے، لِأَنَّ شُهُودَ الْعِلَّةِ وَهِيَ الزِّنَا صَالِحَةٌ لِلْإِضَافَةِ، اس لیے کیونکہ علت کے گواہ جو ہیں، علت کیا ہے؟ زنا، کیونکہ زنا کے جو گواہ ہیں صَالِحَةٌ لِلْإِضَافَةِ وہ نسبت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، فَلَمْ يَبْقَ لِلشَّرْطِ اعْتِبَارٌ، تو لہٰذا شرط کا کوئی اعتبار باقی نہ رہا، إِذْ لَا اعْتِبَارَ لِلْخَلَفِ عِنْدَ إِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْأَصْلِ، اس لیے کیونکہ خلف یعنی نائب کا کوئی اعتبار نہیں ہے جب اصل پر عمل ممکن ہو۔ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ یہ شرط ہے اور یہ نائب ہے کس سے؟ اصل سے۔ جب یہ اصل سے نائب، یہ بھی ہم تسلیم کر لیں لیکن پھر بھی جب تک اصل پر عمل ممکن ہو نائب کی طرف حکم کی نسبت نہیں ہوتی۔ لہٰذا اصل جو زنا کے گواہ ہیں وہ، ان پر تو ضمان آسکتا ہے وہ رجوع کر لیں، لیکن احصان کے گواہ رجوع کر لیں تو ان پر ضمان نہیں آئے گا بھئی۔ چلیے بس، فَهٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

الْبَابُ الثَّانِيَ عَشَرَ: فَصْلٌ فِي الْأَهْلِيَّةِ وَعَوَارِضِهَا وَخَاتِمَةُ الْكِتَابِ

فصل فی الاہلیۃ و عوارضہا: اہلیتِ وجوب و اداء، عوارضِ سماویہ (۱۰) و عوارضِ مکتسبہ (۷) اور تقریبِ ختمِ کتاب — اسباق ۱۳۳ تا ۱۴۲

سبق نمبر ۱۳۳: فصل فی الاہلیۃ (۱): اہلیت کی تعریف اور دو قسمیں (اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ اداء: قاصرہ و کاملہ) اور ان کا مدار

نور الانوار صفحہ: ۲۸۱ — بتاریخ: ۱۷ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ مُتَعَلِّقَاتِ الْأَحْكَامِ شَرَعَ فِي بَيَانِ أَهْلِيَّةِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَهُوَ الْمُكَلَّفُ. وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ أَهْلِيَّتَهُ لَا تَكُونُ بِدُونِ الْعَقْلِ فَلِذَا بَدَأَ بِذِكْرِ الْعَقْلِ، فَقَالَ: فَصْلٌ فِي بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ. وَالْعَقْلُ مُعْتَبَرٌ لِإِثْبَاتِ الْأَهْلِيَّةِ، إِذْ لَا يُفْهَمُ الْخِطَابُ بِدُونِهِ، وَخِطَابُ مَنْ لَا يَفْهَمُ قَبِيحٌ، وَقَدْ مَرَّ تَفْسِيرُهُ فِي السُّنَّةِ، وَإِنَّهُ خُلِقَ مُتَفَاوِتًا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ مُتَعَلِّقَاتِ الْأَحْكَامِ، اور جب مصنف رَحِمَهُ اللهُ متعلقاتِ احکام کے بیان سے فارغ ہوئے۔ احکام کا بیان بھی ہوا، احکام سے متعلق جو چیزیں ہیں یعنی شرط، سبب، علت اور علامت، تو ان کا بیان ہوا۔ اب شَرَعَ فِي بَيَانِ أَهْلِيَّةِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ، تو شروع ہوئے محکوم علیہ کی اہلیت کے بیان میں۔ محکوم علیہ جس کو حکم دیا گیا بھئی، جس کو حکم دیا گیا، اس کی اہلیت کے بیان میں شروع ہوئے کہ کب محکوم علیہ اہل ہوگا احکامِ شرعیہ کا۔ تو محکوم علیہ کی اہلیت کے بیان میں شروع ہوئے۔ بھئی محکوم علیہ کون؟ کہتے ہیں: وَهُوَ الْمُكَلَّفُ، وہ مکلف ہے بھئی۔ وَلَمَّا كَانَ مِنَ الْمَعْلُومِ، اور جب یہ بات معلوم تھی کہ أَنَّ أَهْلِيَّتَهُ لَا تَكُونُ بِدُونِ الْعَقْلِ، کہ مکلف جو ہے، یہ محکوم علیہ جو ہے اس کی اہلیت بغیر عقل کے نہیں ہو سکتی، فَلِذَا بَدَأَ بِذِكْرِ الْعَقْلِ، پس اسی وجہ سے عقل کے ذکر سے ابتدا کی، فَقَالَ، پس فرمایا: فَصْلٌ فِي بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ، یہ فصل

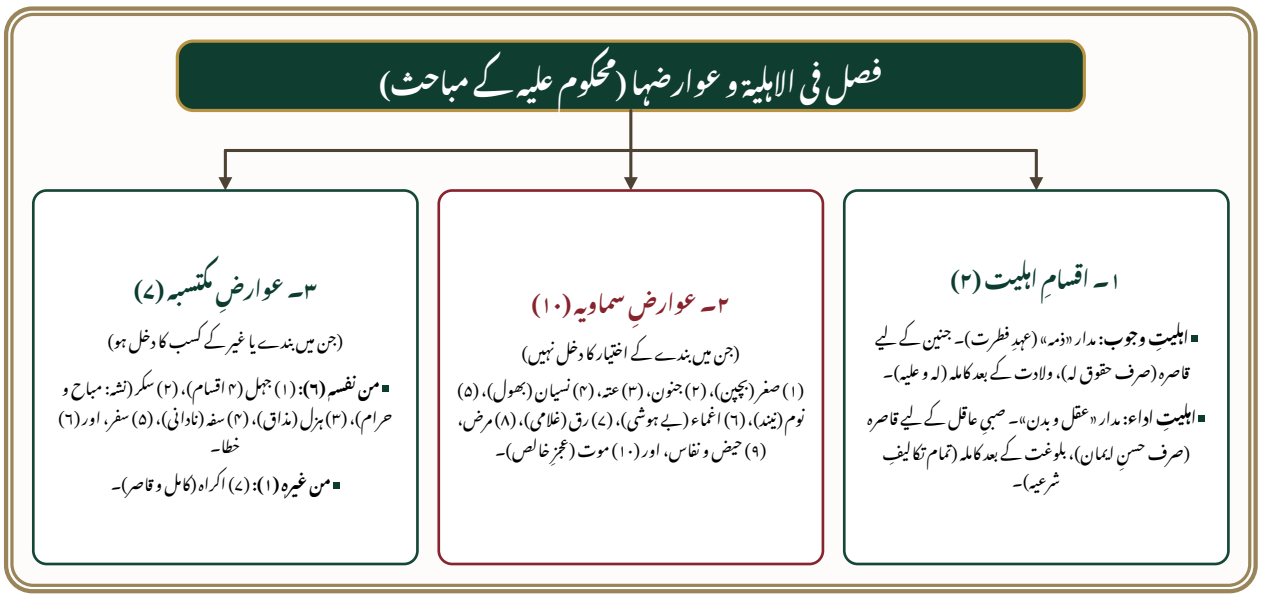
ہے اہلیت کے بیان میں۔ أَيْ هٰذَا فَصْلٌ فِي، بھئی یہ فصل ہے اہلیت کے بیان میں۔[1]

وَالْعَقْلُ، واو ہے آپ کی کتابوں میں بھئی؟ ہاں واو نہیں ہونا چاہیے بھئی۔ یہ فصل شروع ہو رہی ہے، تو یہاں واو نہیں بھئی۔ تو الْعَقْلُ مُعْتَبَرٌ لِإِثْبَاتِ الْأَهْلِيَّةِ، عقل جو ہے وہ معتبر ہے اہلیت کے ثابت کرنے کے لیے۔ آسان آسان ہے بھئی نفسِ ترجمہ ہے آج، بس توجہ سے سنیے بھئی۔ عقل جو ہے معتبر ہے اہلیت کے اثبات کے لیے۔ اہلیت کے اثبات کے لیے کیا ضروری؟ عقل ضروری ہے۔ إِذْ لَا يُفْهَمُ الْخِطَابُ بِدُونِهِ، اس لیے کیونکہ خطاب کو نہیں سمجھا جا سکتا بغیر عقل کے۔ خطاب وہ کلام جو غیر کی طرف متوجہ ہو کر کیا جائے۔ اس وقت میں آپ کے سامنے یہ تقریر کر رہا ہوں آپ کی طرف متوجہ ہو کر، یہ کیا ہے؟ خطاب۔ تو خطاب وہ کلام جو دوسرے کی طرف متوجہ ہو کر کیا جائے، اور یہاں خطاب سے کیا مراد ہے؟ جو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے خطاب ہے، احکام وغیرہ ہیں، وہ بھئی۔ إِذْ لَا يُفْهَمُ الْخِطَابُ بِدُونِهِ، اور اس لیے کیونکہ خطاب کو سمجھا نہیں جا سکتا یا عقل کے بغیر۔ وَخِطَابُ مَنْ لَا يَفْهَمُ قَبِيحٌ، اور خطاب کرنا اس شخص کو جو سمجھتا نہ ہو قبیح، یہ کیا ہے؟ قبیح۔ معلوم ہوا عقل ضروری ہے۔ عقل ضروری ہے، تب ہی خطاب درست ہوگا اور پھر خطاب کو سمجھا جا سکے گا۔

وَقَدْ مَرَّ تَفْسِيرُهُ فِي السُّنَّةِ، اور تحقیق اس کی تفسیر سنت میں گزر چکی۔ سنت کے اندر آپ نے پڑھا تھا عقل کسے کہتے ہیں؟ وہ ایک نور ہے انسانی بدن میں جو اللہ نے رکھا ہے، جس کے ذریعے وہ کیا کرتا ہے؟ چیزوں کا ادراک کرتا ہے بھئی۔ اور یہ وَقَدْ مَرَّ تَفْسِيرُهُ فِي السُّنَّةِ، یہ آپ کی کتاب میں اس پر لکیر لگی ہے بھئی؟ جی۔ ہاں یہ متن نہیں ہے بھئی، یہ غلط لکیر لگائی۔ وَإِنَّهُ خُلِقَ مُتَفَاوِتًا، یہ متن ہے۔ یہ متن ہے، اور وَقَدْ مَرَّ تَفْسِيرُهُ فِي السُّنَّةِ یہ شرح کا حصہ ہے، یہ متن نہیں ہے بھئی۔

[1]

نقشۂ اصولیہ (۸): اقسامِ اہلیت (وجوب و اداء) اور عوارضِ سماویہ (۱۰) و عوارضِ مکتسبہ (۷) کا جامع شجرہ:



وَإِنَّهُ خُلِقَ مُتَفَاوِتًا، اور یہ جو عقل ہے جس کو پیدا کیا گیا ہے مختلف طور پر۔ یعنی لوگوں کی عقلیں مختلف ہوتی ہیں، کسی کی عقل کم ہوتی ہے کسی کی زیادہ۔ فَالْأَكْثَرُ مِنْهُمْ عَقْلًا، پس ان میں سے جو زیادہ ہے باعتبار عقل کے، لوگوں میں جو زیادہ عقل والا ہے، الْأَنْبِيَاءُ وَالْأَوْلِيَاءُ، پہلے درجے پر کون ہیں؟ انبیاء و اولیاء ہیں۔ ثُمَّ الْعُلَمَاءُ وَالْحُكَمَاءُ، پھر اس کے بعد علماء اور حکماء دانا لوگ جو ہیں۔ ثُمَّ الْعَوَامُّ وَالْأُمَرَاءُ، پھر اس کے بعد عوام اور یہ حکام جو ہیں۔ ثُمَّ الرَّسَاتِيقُ وَالنِّسَاءُ، پھر اس کے بعد دیہاتی اور عورتیں جو ہیں، درجہ بدرجہ عقل بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ رَسَاتِيقُ جمع ہے رُسْتَاق سے، رستاق دیہات کو کہتے ہیں اور اسی طرح دیہاتی کو بھی۔ تو پہلا درجہ کس کا؟ انبیاء اولیاء کا، دوسرا علماء حکماء کا، تیسرا عوام اور حکام کا، اور چوتھا دیہاتی اور عورتیں جو ہیں۔

وَفِي كُلِّ نَوْعٍ مِنْهُمْ دَرَجَاتٌ مُتَفَاوِتَةٌ، اور ان میں سے ہر نوع کے اندر مختلف درجے ہیں۔ فَقَدْ يُوَازِي أَلْفٌ مِنْهُمْ بِوَاحِدٍ، پس تحقیق مقابل ہوتا ہے ان میں سے ایک ہزار، ان میں سے ایک ہزار وہ مقابل ہوتے ہیں بِوَاحِدٍ ایک کے ساتھ۔ کبھی کبھار کیا ہے؟ فَقَدْ يُوَازِي کبھی مقابل ہوتے ہیں ہزار ان میں سے کس کے مقابل؟ ایک کے۔ یعنی عقلوں میں اتنا فرق ہے، کبھی کبھار ایک ہزار کی عقل وہ ایک کے برابر ہوتی ہے، ایک کو اتنی زیادہ عقل ہوتی ہے بھئی۔

وَكَمْ مِنْ صَغِيرٍ يَسْتَخْرِجُ بِعَقْلِهِ مَا يَعْجِزُ عَنْهُ الْكَبِيرُ، اور کتنے ہی چھوٹے ہیں جو استخراج کر لیتے ہیں عقل کے ذریعے، عقل کے ذریعے نکال لیتے ہیں، یعنی معلوم کر لیتے ہیں اپنی عقل کے ذریعے اس چیز کو جس سے بڑے بھی عاجز آجاتے ہیں۔ وَلٰكِنْ أَقَامَ الشَّرْعُ الْبُلُوغَ مَقَامَ اعْتِدَالِ الْعَقْلِ، لیکن شریعت نے بالغ ہونے کو قائم مقام کر دیا اعْتِدَالِ الْعَقْلِ، کس کی جگہ؟ عقل کے اعتدال، عقل کے متوازن ہونے کے قائم مقام کر دیا کہ جو بالغ ہوگیا اس کی عقل کیا ہو گئی؟ متوازن ہو گئی، اعتدال پر پہنچ گئی۔

وَاخْتَلَفُوا فِي اعْتِبَارِهِ وَعَدَمِهِ، اور اختلاف کیا ہے اس عقل کے اعتبار کرنے میں اور اعتبار نہ کرنے میں، اختلاف کیا ہے علماء نے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تین مذاہب آگے ذکر ہوں گے، ایک احناف کا مذہب ہے، ایک اشاعرہ کا مذہب ہے اور ایک معتزلہ کا مذہب ہے کہ عقل کا اعتبار ہے یا عقل کا اعتبار نہیں۔ ہاں عقل کا اعتبار ہے یا سمع کا اعتبار ہے، یعنی سمعی دلیل یعنی شرعی دلیل۔

فَقَالَتِ الْأَشْعَرِيَّةُ، تو اشعریہ کہتے ہیں بھئی۔ بھئی دیکھیے میں نے آپ کو بتلایا تھا عقائد کے اندر احناف جو ہیں مقلد ہیں امام ابو منصور ماتریدی رَحِمَهُ اللّٰهُ کے، جبکہ شوافع وہ تابع ہیں مقلد ہیں امام ابو الحسن اشعری رَحِمَهُ اللّٰهُ کے۔ ان کے مقلد ہیں۔ اور تیسرا گروہ ہے معتزلہ کا بھئی، تو تینوں کے مذاہب بیان ہوں گے۔

فَقَالَتِ الْأَشْعَرِيَّةُ، پس اشعریہ کہتے ہیں: لَا عِبْرَةَ لِلْعَقْلِ دُونَ السَّمْعِ، کہ کوئی اعتبار نہیں عقل کا بغیر سمع کے۔ بغیر سمع کے،

کوئی سمعی دلیل یعنی کوئی شرعی دلیل چاہیے، صرف عقل کا اعتبار نہیں۔ وَإِذَا جَاءَ السَّمْعُ فَلَهُ الْعِبْرَةُ دُونَ الْعَقْلِ، اور جب کوئی سمعی دلیل آجائے تو اس کا اعتبار ہے نہ کہ عقل کا۔ فَلَا يُفْهَمُ حُسْنُ شَيْءٍ وَقُبْحُهُ وَإِيجَابُهُ وَتَحْرِيمُهُ بِهِ، پس نہیں سمجھا جا سکتا کسی چیز کے حسن کو، وَقُبْحُهُ اور کسی چیز کی قباحت کو، برا ہونے کو، وَإِيجَابُهُ اور کسی چیز کے واجب ہونے کو، وَتَحْرِيمُهُ اور کسی چیز کے حرام ہونے کو، بِهِ اس عقل کے ذریعے۔ عقل کے ذریعے ان چیزوں کا پتہ نہیں چل سکتا کہ کون سی چیز میں حسن ہے، اچھائی ہے اس کو کرنا چاہیے، اور کون سی چیز میں برائی ہے اس کو چھوڑنا چاہیے۔ عقل کے ذریعے یہ پتہ نہیں چلتا کہ کون سی چیز واجب ہے انسان پر اور کون سی چیز انسان پر حرام ہے۔

وَلَا يَصِحُّ إِيمَانُ صَبِيٍّ عَاقِلٍ، اور صحیح نہیں ہے عقلمند بچے کا ایمان، لِعَدَمِ وُرُودِ الشَّرْعِ بِهِ، بوجہ شریعت کے وارد نہ ہونے کے اس بارے میں۔ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، اور یہی قول ہے امام شافعی رَحِمَهُ اللهُ کا۔ وَاحْتَجُّوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى، اور انہوں نے استدلال کیا اللہ کے اس قول سے۔ یہ جو اشاعرہ کہتے ہیں نا عقل کا کوئی اعتبار نہیں، اعتبار کس چیز کا ہے؟ سمعی دلیل کا ہے، کوئی شرعی دلیل پہنچے اس کا اعتبار ہے، عقل کا اعتبار نہیں۔ اس پر انہوں نے استدلال کیا اللہ کے اس قول سے: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا، اور ہم نہیں ہیں عذاب دینے والے یہاں تک کہ ہم بھیجیں پیغمبر کو۔ اللہ فرماتے ہیں ہم کسی کو عذاب نہیں دیتے جب تک ہم کسی پیغمبر کو نہ بھیج دیں۔ جب کسی قوم کو دعوت پہنچ جائے اور پھر اس کے بعد وہ انکار کرے پھر ہم عذاب نازل کرتے ہیں، بغیر پیغمبر کے بھیجے بغیر دعوت کے دیے ہم عذاب نازل نہیں کرتے بھئی۔ تو یہ ان کی دلیل ہے، معلوم ہوا اعتبار کس کا ہے؟ سمعی دلیل کا ہے یعنی دعوت کا ہے، صرف عقل کا اعتبار نہیں۔

اور یہ جو آیا وَلَا يَصِحُّ إِيمَانُ صَبِيٍّ عَاقِلٍ، عقلمند بچے کا ایمان صحیح نہیں ہے بھئی۔ یاد رکھیے بچے کے ایمان کے بارے میں، اب بچہ ہے، عقل رکھتا ہے، ذرا بڑا ہے، اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے: اخروی اعتبار سے بچے کا ایمان صحیح۔ اخروی اعتبار سے بچے کا ایمان صحیح، اس کو اجر ملے گا اس پر اور مومنین میں سے ہوگا۔ لیکن بات یہ جو چل رہی ہے یہاں پر بچے کا ایمان صحیح نہیں اس سے مراد دنیاوی احکام ہیں۔ دنیاوی احکام بھی بچے کے ایمان کا اعتبار کیا جائے گا اور دنیاوی احکام اس پر لاگو ہوں گے یا لاگو نہیں ہوں گے، اس میں اختلاف ہے۔

تو اشاعرہ کے نزدیک بچے کا ایمان صحیح نہیں ہے بھئی۔ معلوم ہوا بالغ ہونے کے بعد پھر تجدیدِ ایمان اس پر ضروری ہے۔ اور بچے کا ایمان صحیح نہیں معلوم ہوا شرعی احکام بھی لاگو نہیں ہوں گے۔ ایک بچہ ہے وہ ایمان لے آیا، آپ نے پڑھا ہے دین مختلف ہو تو وراثت جاری نہیں ہوتی۔ باپ کافر ہے، بیٹا مسلمان ہو تو وہ باپ کا وارث نہیں بنتا۔ اشاعرہ کہتے ہیں نہیں، یہ بچے کے ایمان کا اعتبار نہیں، یہ وارث بنے گا بھئی۔ یہ وارث، تو اس طرح کے جو احکام ہیں وہ مراد ہیں۔ تو اس اعتبار سے کہتے ہیں وہ دنیاوی اعتبار سے بچے کا ایمان صحیح نہیں۔ جبکہ ہمارے نزدیک بچے پر ایمان واجب تو نہیں لیکن صحیح ہے اس کا ایمان بھئی، اس کا ایمان صحیح ہے۔ جبکہ معتزلہ کہتے ہیں بچہ جب سمجھدار ہو تو اس پر ایمان واجب ہے

بھئی، وہ مکلف ہے بھئی۔ فرق سمجھ میں آیا تینوں مذاہب میں؟

وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ، اور معتزلہ نے کہا، یہ گمراہ فرقہ گزرا ہے بھئی جو اپنے کثرتِ علم کی وجہ سے گمراہ ہو گیا تھا۔ یہ منطق اور فلسفے میں اتنے ماہر ہو گئے تھے کہ منطق اور فلسفے کو ان لوگوں نے اصل ٹھہرا لیا بھئی۔ اور جو بات منطق اور فلسفے کی ہوتی اس کو تو اٹل سمجھتے تھے، شریعت کی جو بات منطق اور فلسفے کے خلاف آتی تو بجائے اس کے کہ منطق اور فلسفے کو غلط قرار دیتے اور اس میں کوئی تاویل کرتے وہ منطق اور فلسفے کو اصل ٹھہراتے اور شریعت کی باتوں میں کیا کرتے تھے؟ تاویل کیا کرتے تھے بھئی۔ چنانچہ اسی وجہ سے وہ معراجِ جسمانی کے منکر ہیں۔ وہ کہتے ہیں حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آسمانوں پر اپنے جسمِ مبارک کے ساتھ تشریف نہیں لے گئے تھے، جبکہ اہلِ سنت والجماعت کا مذہب کیا ہے کہ حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ اپنے جسمِ مبارک کے ساتھ تشریف لے گئے تھے۔ وہ کہتے ہیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ زمین کے گرد کرۂ نار ہے بھئی، آگ کا ایک گولا ہے جس نے پوری زمین کو گھیرا ہوا ہے، تو اس میں سے کوئی بدن گزر ہی نہیں سکتا وہ جل جائے گا۔ منطق اور فلسفے میں یہ بات تھی اس کو تو انہوں نے اٹل سمجھا اور شریعت میں تاویل کر دی بھئی، کہ روحانی، روحانی معراج تھی جسمانی نہیں تھی بھئی۔ آج سائنس نے بتایا کہ کوئی کرۂ نار نہیں ہے، خلا باز خلا میں جاتے بھی ہیں اور واپس بھی آتے ہیں بھئی۔ تو یہ لوگ منطق اور فلسفے کے بہت بڑے ماہر تھے اور اس کثرتِ علم کی وجہ سے یہ گمراہ ہوئے، معلوم ہوا کبھی کثرتِ علم بھی گمراہی کا باعث بنتا ہے بھئی۔

وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ، اور معتزلہ نے کہا کہ إِنَّهُ عِلَّةٌ مُوجِبَةٌ، کہ یہ ایسی علت ہے جو واجب کرنے والی ہے، لِمَا اسْتَحْسَنَهُ اس چیز کو جس کو یہ اچھا سمجھے۔ جس چیز کو عقل اچھا سمجھے وہ انسان پر واجب۔ وَمُحَرِّمَةٌ لِمَا اسْتَقْبَحَهُ، اور یہ ایسی علت ہے جو حرام کرنے والی ہے اس چیز کو جس کو یہ قبیح سمجھے۔ جو چیز، جس کو عقل ناپسندیدہ کہے وہ ہے ہی ناپسندیدہ، وہ انسان پر حرام۔ اور جس کو عقل اچھا سمجھے وہ ہے ہی اچھی لہٰذا وہ انسان کے لیے واجب ہے۔ عَلَى الْقَطْعِ وَالثَّبَاتِ، قطعی اور یقینی طور پر، ثبات اور قطع کا ایک معنی یہاں پر بھئی، یقینی طور پر، قطعی طور پر۔ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ، شرعی علتوں سے بڑھ کر۔ شرعی علتوں سے، معتزلہ کہتے ہیں یہ عقل جو ہے شرعی علتوں سے بڑھ کر علت ہے بھئی، کیونکہ شرعی علتیں وہ صرف کہتے ہیں علامتیں ہیں، دیکھیے خود بتلا رہے ہیں: لِأَنَّ الْعِلَلَ الشَّرْعِيَّةَ أَمَارَاتٌ لَيْسَتْ مُوجِبَةً لِذَاتِهَا، اس لیے کیونکہ شرعی علتیں جو ہیں وہ تو محض علامتیں ہیں، لَيْسَتْ مُوجِبَةً لِذَاتِهَا وہ اپنی ذات کے اعتبار سے کسی چیز کو واجب کرنے والی نہیں۔ وَالْعِلَلُ الْعَقْلِيَّةُ مُوجِبَةٌ بِنَفْسِهَا، جبکہ عقلی علتیں جو ہیں وہ اپنی ذات کے اعتبار سے واجب کرنے والی ہیں، وَغَيْرُ قَابِلَةٍ لِلنَّسْخِ وَالتَّبْدِيلِ، اور وہ نسخ و تبدیل کے قابل نہیں، یعنی نسخ اور تبدیل کو یہ قبول نہیں کرتیں، جبکہ شرعی علتیں وہ تو نسخ کو بھی قبول کر لیتی ہیں، کبھی حکم ایک ہوتا ہے اللہ کی طرف سے پھر اس کو بدل دیا جاتا ہے۔

فَلَمْ يُثْبِتُوا بِدَلِيلِ الشَّرْعِ مَا لَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ، پس انہوں نے ثابت نہیں کیا دلیلِ شرعی کے ذریعے اس چیز کو جس کا

ادراک عقل نہیں کر سکتی۔ جس چیز کا ادراک عقل نہیں کر سکتی شرعی دلیل کے ذریعے بھی انہوں نے اس کو ثابت نہیں کیا بھئی۔ جیسے ابھی میں نے ذکر کیا، معراجِ جسمانی شرعی دلیل موجود تھی، احادیث میں ذکر آیا لیکن انہوں نے چونکہ عقل کے ذریعے اس کا ادراک نہیں ہو رہا تھا تو اس کو انہوں نے ثابت نہیں کیا یعنی اس کو تسلیم نہیں کیا۔ مِثْلُ رُؤْيَةِ اللهِ تَعَالٰى، جیسے اللہ تعالیٰ کی رؤیت بھئی۔ یہ اللہ کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ اللہ کے دیدار کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ روایات میں آتا ہے جنت کے اندر انسان کو اتنی نعمتیں اللہ دیں گے، اتنی نعمتیں دیں گے، کسی آنکھ نے ان نعمتوں کو دیکھا نہیں، کسی کان نے ان کو سنا نہیں، کسی دل پر ان کا خیال بھی نہیں گزرا کسی دل پر بھئی، ایسی ایسی نعمتیں ہیں بھئی۔ اور جنتی ان نعمتوں میں مگن ہوں گے بھئی۔ وہ ان نعمتوں میں مگن ہوں گے تو اچانک اللہ تعالیٰ تجلی فرمائیں گے اور اللہ کا دیدار ہوگا بھئی۔ اور اس دیدار میں اتنی لذت ہوگی، اتنی لذت ہوگی کہ جنتی ساری نعمتوں کو بھول کر اس میں مگن ہو جائیں گے بھئی۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو نصیب فرمائے بھئی، آمین۔

تو کہتے ہیں یہ رؤیتِ باری تعالیٰ کے بھی منکر ہیں، وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَالْمِيزَانِ وَالصِّرَاطِ وَعَامَّةِ أَحْوَالِ الْآخِرَةِ، اور عذابِ قبر کے، اور ترازو کے، وَالصِّرَاطِ اور پلِ صراط کے، وَعَامَّةِ أَحْوَالِ الْآخِرَةِ اور آخرت کے اکثر احوال کے یہ منکر ہیں۔ وَتَمَسَّكُوا فِي ذٰلِكَ، اور استدلال کرتے ہیں، دلیل پکڑتے ہیں یہ اس سلسلے میں، بِقِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، حضرت ابراہیم عَلَيْهِ السَّلَامُ کے قصے سے، حَيْثُ قَالَ لِأَبِيهِ، اس حیثیت سے کہ انہوں نے اپنے والد سے فرمایا: إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ، کہ بے شک میں دیکھتا ہوں آپ کو اور آپ کی قوم کو فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ کھلی گمراہی میں۔ وَكَانَ هٰذَا الْقَوْلُ بِالْعَقْلِ، اور معتزلہ کہتے ہیں حضرت ابراہیم عَلَيْهِ السَّلَامُ کا یہ قول عقل کے ذریعے تھا، قَبْلَ الْوَحْيِ وحی سے پہلے ہی، لِأَنَّهُ قَالَ أَرَاكَ، اس لیے کیونکہ انہوں نے کیا فرمایا؟ أَرَاكَ میں دیکھتا ہوں یعنی میں سمجھتا ہوں، میں سمجھتا ہوں، وَلَمْ يَقُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ، انہوں نے یہ نہیں کہا کہ میری طرف وحی کی گئی ہے۔ معلوم ہوا عقل ہی اصل ہے۔

وَقَالُوا، اور وہ معتزلہ کہتے ہیں: لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ فِي الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ، کوئی عذر نہیں ہے اس شخص کا لِمَنْ عَقَلَ جو عقل رکھتا ہے، کس چیز میں عذر نہیں ہے؟ فِي الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ، وقف بمعنی توقف کے ہے، توقف عَنِ الطَّلَبِ أَيْ عَنْ طَلَبِ الْإِيمَانِ وَالْحَقِّ، جو حق اور ایمان کی طلب سے جس نے توقف کیا یعنی رک گیا، وَتَرْكِ الْإِيمَانِ اور ایمان کے چھوڑنے میں اس کا کوئی عذر نہیں ہوگا۔ جس شخص نے، جو شخص ایمان کی طلب سے رک گیا، ایمان کی طلب ہی نہیں کی اس نے، حق کی طلب ہی نہیں کی اور ایمان کو چھوڑ دیا، تو اس ایمان کے چھوڑنے میں اور طلبِ حق سے رکنے میں ان کا کوئی عذر نہیں، قابلِ قبول نہیں ہوگا بھئی۔ کوئی عذر قابلِ قبول نہیں۔ جب اللہ نے عقل دی ہے تو اس کو چاہیے کیا تھا کہ اللہ کی ان چیزوں میں غور و فکر کر کے خالقِ ارض و سماء پر ایمان لے کر آتا۔ تو یہ جو حق سے رکا رہا اور ایمان کو چھوڑ دیا، اس کا کوئی عذر قابلِ قبول نہیں ہوگا۔ تو کہتے ہیں وَقَالُوا لَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ، کوئی عذر نہیں ہے اس شخص کا جو عقل رکھتا ہے، کس چیز میں

عذر نہیں ہے؟ فِي الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ، کہ طلبِ حق سے رکنے میں، وَتَرْكِ الْإِيمَانِ اور ایمان کے چھوڑنے میں ان کا کوئی عذر نہیں بھئی۔

وَالصَّبِيُّ الْعَاقِلُ مُكَلَّفٌ بِالْإِيمَانِ، اور سمجھدار بچہ جو ہے وہ مکلف ہے ایمان کا۔ سمجھدار بچہ ایمان کا مکلف یعنی اس پر واجب ہے، لِأَجْلِ عَقْلِهِ بوجہ اس کی عقل کے، وَإِنْ لَمْ يَرِدْ عَلَيْهِ السَّمْعُ، اگرچہ اس پر سمع وارد نہ ہوئی ہو یعنی اگرچہ اس کو دعوت اور دلیل نہ پہنچی ہو۔ وَمَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ، اور وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی، کیا معنی دعوت نہیں پہنچی؟ بِأَنْ نَشَأَ عَلَىٰ شَاهِقِ الْجَبَلِ، بایں طور کہ اس نے نشو و نما پائی اونچے بلند و بالا پہاڑ پر، تو وہ إِذَا لَمْ يَعْتَقِدْ إِيمَانًا وَلَا كُفْرًا، جب اس نے اعتقاد نہ رکھا ایمان اور کفر کا، كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، تو وہ کس میں سے ہوگا؟ جہنم والوں میں سے ہوگا۔ ایمان کا بھی اعتقاد نہیں رکھا اور کفر کا بھی اعتقاد نہیں رکھا تو بھی وہ جہنم والوں میں سے ہے، لِوُجُوبِ الْإِيمَانِ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ، بوجہ ایمان کے واجب ہونے کے محض عقل سے ہی۔ وَأَمَّا فِي الشَّرَائِعِ فَمَعْذُورٌ، باقی شرائع کے اندر وہ معذور ہے یعنی شرعی احکام میں معذور۔ ایمان تو اس پر واجب تھا ان چیزوں کو دیکھ کر، یہ پہاڑ، یہ آبشار، یہ کہسار، یہ مرغزار، یہ چیزیں دیکھ کر اس کو ایمان لانا چاہیے تھا کہ یقیناً کوئی ایک ذات ہے جو ان چیزوں کو بنانے والی ہے، جو مجھے پیدا کرنے والی ہے۔ اگر وہ ایمان نہیں لاتا تو وہ کس میں سے ہے؟ جہنمیوں میں سے ہے۔ ہاں شرعی احکام روزہ ہے، نماز، زکوٰۃ، حج وغیرہ، ان میں تو وہ معذور ہے کیونکہ ان کا پتہ تو عقل سے نہیں چل سکتا۔ یہ معنی ہے: وَأَمَّا فِي الشَّرَائِعِ فَمَعْذُورٌ حَتَّىٰ تَقُومَ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ، ہاں باقی شرعی احکام کے اندر وہ معذور ہے یہاں تک کہ اس پر دلیل قائم ہو جائے، دلیل آجائے اس کے بعد کہ نماز واجب ہے، پھر اس پر۔

وَهٰذَا مَرْوِيٌّ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَعَنِ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى أَيْضًا، اور یہ مروی ہے امامِ اعظم ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ سے اور شیخ ابو منصور رَحِمَهُ اللّٰهُ سے بھی۔ وَحِينَئِذٍ لَا فَرْقَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُعْتَزِلَةِ إِلَّا فِي التَّخْرِيجِ، اور اس وقت پھر فرق نہیں ہوگا ہمارے اور معتزلہ کے درمیان إِلَّا فِي التَّخْرِيجِ مگر تخریج میں، صرف تخریج میں فرق ہے بھئی۔ مذہب ایک ہی ہے دونوں کا۔ تخریج میں کیا فرق ہے؟ کہتے ہیں: وَهُوَ أَنَّ الْعَقْلَ مُوجِبٌ عِنْدَهُمْ وَمُعَرِّفٌ عِنْدَنَا، کہ عقل ان کے نزدیک واجب کرنے والی ہے جبکہ ہمارے نزدیک عقل مُعَرِّف ہے، پہچان کروانے والی ہے، واجب کرنے والی شریعت ہے ہمارے نزدیک بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ جی۔

وَلٰكِنَّ الصَّحِيحَ، تو یہ تو ایک قول آیا امام صاحب کا، دوسرا قول جو صحیح ہے وہ آگے متن میں آرہا ہے۔ وَلٰكِنَّ الصَّحِيحَ مِنْ قَوْلِ الشَّيْخِ أَبِي مَنْصُورٍ وَمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى مَا ذَكَرَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ بِقَوْلِهِ، لیکن صحیح جو ہے شیخ ابو منصور کے قول میں سے اور امام ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللّٰهُ کے مذہب میں سے وہ ہے جس کو ذکر کیا مصنف نے اپنے اس قول سے: نَحْنُ نَقُولُ فِي الَّذِي لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ، ہم کہتے ہیں اس شخص کے بارے میں جس کو دعوت نہیں پہنچی، ہم کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ إِنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ، کہ وہ مکلف نہیں ہے محض عقل سے ہی، صرف عقل کی وجہ سے وہ مکلف

نہیں ہے۔ فَإِذَا لَمْ يَعْتَقِدْ إِيمَانًا وَلَا كُفْرًا كَانَ مَعْذُورًا، پس جب اس نے نہ ایمان کا اعتقاد رکھا اور نہ کفر کا، كَانَ مَعْذُورًا تو پھر وہ شخص معذور ہے۔

إِذَا لَمْ يُصَادِفْ، يَتَمَكَّنُ ہے يُصَادِفْ کے بعد؟ جی۔ ہاں يُصَادِفْ کے بعد مُدَّةً کا لفظ ہونا چاہیے بھئی، اور نور الانوار کے نسخوں میں یہ لفظ موجود ہے۔ إِذَا لَمْ يُصَادِفْ مُدَّةً يَتَمَكَّنُ فِيهَا مِنَ التَّأَمُّلِ وَالِاسْتِدْلَالِ، صَادَفَ يُصَادِفُ کا معنی سامنا کرنا بھئی۔ صَادَفَ يُصَادِفُ کا کیا معنی؟ سامنا کرنا، ملاقات کرنا۔ تو ہمارے نزدیک وہ معذور ہے إِذَا لَمْ يُصَادِفْ جب اس نے سامنا نہیں کیا، مُدَّةً اتنی مدت کا، يَتَمَكَّنُ فِيهَا جس کے اندر وہ قادر ہو، مِنَ التَّأَمُّلِ وَالِاسْتِدْلَالِ غور و فکر کرنے پر اور استدلال کرنے پر، دلیل پکڑنے پر وہ قادر ہو بھئی۔ بھئی دیکھیے ہمارے نزدیک محض عقل کی وجہ سے کوئی مکلف نہیں ہوگا، محض عقل کی وجہ سے۔ جب کہ اس نے ایمان کا بھی اعتقاد نہیں رکھا اور کفر کا بھی اعتقاد نہیں رکھا تو وہ معذور ہے۔ مثلاً ایک بچہ ہے اس کی نشو و نما پہاڑ کی چوٹی پر ہوئی، اور جب عاقل بالغ ہوا، کیا ہوا؟ عاقل بالغ ہوتے ہی اس کو وقت ہی نہیں ملا، مہلت ہی نہیں ملی فوراً اس کا کیا ہو گیا؟ انتقال ہو گیا تو ہمارے نزدیک یہ مکلف... یہ معذور ہے بھئی، یہ معذور ہے۔ ہاں اگر اس کو اتنا وقت مل گیا جس کے اندر وہ غور و فکر کر سکتا تھا اور اس بات کا پتہ چلا سکتا تھا کہ یقیناً اس زمین کو، اس کائنات کو اور مجھے بنانے والی اور پیدا کرنے والی کوئی ذات ہے، تو پھر اتنا وقت ملنے کے بعد پھر وہ اگر ایمان نہیں لایا تو پھر اب وہ قابلِ مواخذہ ہے، تو پھر اس صورت میں وہ معذور نہیں ہے بھئی، جب اتنی مدت مل گئی تو اب وہ معذور نہیں۔

دوبارہ دیکھیے: نَحْنُ نَقُولُ، ہم کہتے ہیں، فِي الَّذِي لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ اس شخص کے بارے میں جس کو دعوت نہیں پہنچی کہ إِنَّهُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ کہ وہ محض عقل سے مکلف نہیں ہے۔ فَإِذَا لَمْ يَعْتَقِدْ إِيمَانًا وَلَا كُفْرًا كَانَ مَعْذُورًا، پس جب اس نے اعتقاد نہیں رکھا ایمان کا اور نہ کفر کا تو یہ معذور ہے، إِذَا لَمْ يُصَادِفْ مُدَّةً يَتَمَكَّنُ فِيهَا مِنَ التَّأَمُّلِ وَالِاسْتِدْلَالِ، جب اس نے سامنا نہیں کیا اتنی مدت کا جس میں وہ قادر ہو سکے غور و فکر پر بھی اور دلیل پکڑنے پر بھی۔ وَإِذَا أَعَانَهُ اللهُ تَعَالَى بِالتَّجْرِبَةِ وَأَمْهَلَهُ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ، اور جب اللہ نے اس کی مدد کی تجربے سے اور مہلت دی اس کو لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ انجامِ کار کے پا لینے سے، اس کو مہلت دے دی کہ وہ انجامِ کار کا ادراک کر سکے، لَمْ يَكُنْ مَعْذُورًا تو وہ معذور نہیں ہے، وَإِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو۔ جب مدتِ تامل مل گئی اب یہ معذور نہیں۔

لِأَنَّ الْإِمْهَالَ وَإِدْرَاكَ مُدَّةِ التَّأَمُّلِ بِمَنْزِلَةِ الدَّعْوَةِ فِي تَنْبِيهِ الْقَلْبِ عَنْ نَوْمِ الْغَفْلَةِ بِالنَّظَرِ فِي الْآيَاتِ الظَّاهِرَةِ، اس لیے کیونکہ مہلت دینا اور مدتِ تامل کو پا لینا یہ دعوت کے درجے میں ہے فِي تَنْبِيهِ الْقَلْبِ عَنْ نَوْمِ الْغَفْلَةِ دل کو متنبہ کرنے میں غفلت کی نیند سے، بِالنَّظَرِ فِي الْآيَاتِ الظَّاهِرَةِ نظر کرتے ہوئے آیاتِ ظاہرہ میں۔ آیاتِ ظاہرہ میں نظر کرتے ہوئے یہ دعوت کے درجے میں ہے بھئی کہ دل متنبہ ہو جائے کس چیز سے؟ خوابِ غفلت سے بھئی۔

وَلَيْسَ عَلَى حَدِّ الْإِمْهَالِ دَلِيلٌ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ، اور نہیں ہے مہلت دینے کی حد پر کوئی ایسی دلیل جس پر اعتماد کیا جائے۔ بھئی کتنی مدت ہے، کس کا اعتبار ہوگا کہ اتنی مدت، اتنے دن یا اتنا وقت اس کو مل جائے تو اب اس کا عذر قبول نہیں ہوگا؟

اس کی کوئی حد نہیں، کوئی اس پر دلیل نہیں جس پر کیا کیا جائے؟ اعتماد کیا جائے۔ یہ معنی ہے وَلَيْسَ عَلَىٰ حَدِّ الْإِمْهَالِ دَلِيلٌ يُعْتَمَدُ عَلَيْهِ، اور نہیں ہے مہلت دینے کی حد پر کوئی ایسی دلیل جس پر اعتماد کیا جائے، لِأَنَّهُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَشْخَاصِ، اس لیے کیونکہ یہ مدت کیا ہے؟ یہ حد مختلف ہوتی ہے لوگوں کے مختلف ہونے سے۔ فَرُبَّ عَاقِلٍ يَهْتَدِي فِي زَمَانٍ قَلِيلٍ إِلَىٰ مَا لَا يَهْتَدِي غَيْرُهُ، پس بہت سے عقل والے وہ راہ پا لیتے ہیں تھوڑے ہی زمانے میں اس چیز کی طرف جس کی طرف اس کے علاوہ راہ نہیں پاتے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ عقل مختلف ہے تو بہت سے تھوڑے ہی زمانے میں اس چیز تک پہنچ جاتے ہیں جس تک غیر نہیں پہنچتے۔ فَيُفَوَّضُ تَقْدِيرُهُ إِلَى اللهِ تَعَالَىٰ، پس سپرد ہے اس کا اندازہ جو ہے إِلَى اللهِ تَعَالَىٰ اللہ کے، اللہ ہی جانتے ہیں کس شخص کے لیے کتنی مدت کافی تھی بھئی۔

وَقِيلَ إِنَّهُ مُقَدَّرٌ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ اعْتِبَارًا بِإِمْهَالِ الْمُرْتَدِّ، اور کہا گیا ہے کہ یہ مقدر ہے تین دن کے ساتھ، اعتبار کرتے ہوئے مرتد کو مہلت دینے سے، وَهُوَ ضَعِيفٌ اور یہ ضعیف ہے۔ مرتد اگر مہلت مانگتا ہے تو اس کو تین دن کی مہلت دی جائے گی بھئی۔ آپ کو میں بتلا چکا ہوں کہ کوئی شخص مرتد ہو جائے تو آپ نے پڑھا ہوگا تین دن تک اس کو مہلت دی جائے گی۔ یاد رکھیے یہ مہلت دینا واجب نہیں ہے بھئی، سمجھ میں آیا بھئی؟ مہلت دینا واجب نہیں ہے، اور فی الفور قاضی اس پر اسلام پیش کرے، قبول نہیں کرتا اس کی فوراً گردن اڑا دی جائے بھئی۔ ہاں اگر وہ خود کہتا ہے مجھے مہلت دے دیں تو تین دن تک مہلت دی جا سکتی ہے، وہ غور و فکر کر لے، اس کے شبہات وغیرہ دور کر دیے جائیں، اگر تین دن کے بعد بھی وہ اسلام کی طرف واپس نہیں آتا تو پھر اس کی گردن اڑا دی جائے گی بھئی۔ تو یہ بات سمجھ میں آئی بھئی؟ بعضوں نے کہا کتنی مدت دی جائے، کتنی مدت کا معتبر ہے، مقرر ہے؟ تین دن بھئی تین دن، لیکن یہ ضعیف ہے قول بھئی کیونکہ بتلایا کہ لوگ مختلف ہیں، عقلیں مختلف ہیں، بعض کے لیے تھوڑی مدت بھی کافی اور بعض کے لیے اچھی خاصی مدت چاہیے بھئی۔

وَعِنْدَ الْأَشْعَرِيَّةِ، اور اشعریہ کے نزدیک، إِنْ غَفَلَ عَنِ الِاعْتِقَادِ حَتَّىٰ هَلَكَ، اگر وہ شخص غافل رہا اعتقاد سے، یعنی ایمان کے اعتقاد سے غافل رہا، حَتَّىٰ هَلَكَ یہاں تک کہ وہ ہلاک ہو گیا، أَوِ اعْتَقَدَ الشِّرْكَ، یا اس نے شرک کا اعتقاد رکھا، وَلَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ اس حال میں کہ اس کو دعوت نہیں پہنچی تھی، كَانَ مَعْذُورًا تو یہ کیا ہے؟ معذور بھئی۔ اشاعرہ کا مذہب اس مسئلے میں سب سے نرم ہے بھئی۔ کہتے ہیں چاہے شرک کا اعتقاد ہی کیوں نہ رکھا ہو پھر بھی یہ شخص جب دعوت نہیں پہنچی تو معذور ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اصل اعتبار سمع کا ہے، عقل کا نہیں۔ لِأَنَّ الْمُعْتَبَرَ عِنْدَهُمْ هُوَ السَّمْعُ وَلَمْ يُوجَدْ، اس لیے کیونکہ ان کے نزدیک معتبر وہ سمع ہی ہے اور وہ نہیں پائی گئی۔ وَلِهٰذَا مَنْ قَتَلَ مِثْلَ هٰذَا الشَّخْصِ ضَمِنَ، اسی وجہ سے جس شخص نے قتل کر دیا اس جیسے آدمی کو، ضَمِنَ وہ ضامن ہوگا ان کے نزدیک، لِأَنَّ كُفْرَهُ مَعْفُوٌّ کیونکہ اس کا کفر معاف ہے ان کے نزدیک۔ وَعِنْدَنَا لَمْ يَضْمَنْ وَإِنْ كَانَ قَتْلُهُ حَرَامًا قَبْلَ الدَّعْوَةِ، اور ہمارے نزدیک وہ ضامن نہیں ہوگا قاتل اگرچہ اس کا قتل دعوت سے پہلے حرام تھا، لیکن پھر بھی اس قاتل پر ضمان نہیں آئے گا ہمارے نزدیک۔

وَلَا يَصِحُّ إِيمَانُ الصَّبِيِّ الْعَاقِلِ عِنْدَهُمْ، اور صحیح نہیں ہے عقلمند بچے کا ایمان ان کے نزدیک۔ عقلمند بچے کا ایمان ان کے نزدیک صحیح نہیں، یعنی اس پر دنیاوی احکامات مرتب نہیں ہوں گے بھئی۔ وَعِنْدَنَا يَصِحُّ، اور ہمارے نزدیک صحیح ہے، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُكَلَّفًا بِهِ، اگرچہ بچہ اس کا مکلف تو نہیں ہے، واجب تو نہیں ہے لیکن اس کا ایمان صحیح ہے۔ لِأَنَّ الْوُجُوبَ بِالْخِطَابِ وَهُوَ سَاقِطٌ عَنْهُ، اس لیے کیونکہ وجوب تو خطاب کے ذریعے آئے گا، وَهُوَ سَاقِطٌ عَنْهُ اور وہ اس سے ساقط ہے بھئی۔ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، حضور عَلَيْهِ السَّلَامُ کے اس قول کی وجہ سے: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ، قلم کو اٹھا لیا گیا تین سے۔ یعنی تین ایسے افراد ہیں جن سے قلم کو اٹھا لیا گیا، ان کی خطاؤں کو نہیں لکھا جاتا: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّىٰ يَحْتَلِمَ، بچے سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّىٰ يُفِيقَ، اور مجنون سے یہاں تک کہ اسے افاقہ ہو جائے، وہ ٹھیک ہو جائے، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّىٰ يَسْتَيْقِظَ، اور سوئے ہوئے شخص سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَقْلِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ الْمَوْقُوفَةِ عَلَيْهِ، اور جب مصنف رَحِمَهُ اللهُ عقل کے بیان سے فارغ ہوئے تو شروع ہوئے اس اہلیت کے بیان میں جو عقل پر موقوف ہے، فَقَالَ پس فرمایا: وَالْأَهْلِيَّةُ نَوْعَانِ، اہلیت جو ہے دو قسم پر ہے۔ النَّوْعُ الْأَوَّلُ أَهْلِيَّةُ وُجُوبٍ، پہلی قسم کیا ہے؟ اہلیتِ وجوب ہے جس کی وجہ سے وجوب آئے گا۔ وَهِيَ بِنَاءٌ عَلَىٰ قِيَامِ الذِّمَّةِ، وَهِيَ بِنَاءٌ أَيْ هِيَ مَبْنِيَّةٌ عَلَىٰ قِيَامِ الذِّمَّةِ، اور یہ بنی ہے کس پر اہلیتِ وجوب؟ قیامِ ذمہ، ذمہ کے قائم ہونے پر بنی ہے یعنی ذمہ موجود ہوگا تو اہلیتِ وجوب پائی جا رہی ہے بھئی۔ ذمہ موجود ہوگا تو اہلیت پائی جا رہی ہے بھئی، اہلیت پائی جا رہی ہے، اہلیتِ وجوب بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ اہلیت بتلائیں گے دو قسم پر ہے، ایک اہلیتِ وجوب ہے وجوب کی اہلیت کے...

واجب ہو جائے اس پر، اور ایک ہے ادا کی اہلیت کہ اس پر ادا بھی، ادا واجب ہو بھئی۔ تو دونوں میں فرق ہے، یہ بیان کر رہے ہیں۔ تو کہتے ہیں: وَهِيَ بِنَاءٌ عَلَى قِيَامِ الذِّمَّةِ اور یہ اہلیت وجوب جو ہے یہ بنی ہے ذمہ کے قیام پر یعنی ذمہ کے پائے جانے پر۔ أَيْ أَهْلِيَّةُ نَفْسِ الْوُجُوبِ لَا تَثْبُتُ إِلَّا بَعْدَ وُجُودِ ذِمَّةٍ صَالِحَةٍ لِلْوُجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ۔ ذمہ بھئی ذمہ آگے بیان کریں گے، یاد رکھیے۔ ذمہ وہ وصف ہے جس کے ذریعے بندہ اہل بنتا ہے مَا لَهُ وَمَا عَلَيْهِ کا۔ ذمہ وہ وصف ہے جس کے ذریعے بندہ اہل بنتا ہے مَا لَهُ اور مَا عَلَيْهِ۔ مَا لَهُ جو اس کے حقوق ہیں، مَا عَلَيْهِ جو اس پر حقوق ہیں بھئی۔ ل، لام نفع کے لیے آتا ہے، عَلَى کس لیے؟ ضرر کے لیے آتا ہے۔ تو مَا لَهُ جو اس کے لیے حقوق ہیں اور مَا عَلَيْهِ جو اس پر حقوق ہیں۔ تو ذمہ وہ وصف ہے جس کے ذریعے کوئی شخص وہ اہل بنتا ہے، کس چیز کا اہل بنتا ہے؟ مَا لَهُ اور مَا عَلَيْهِ کا۔ جی، یہ بھی بیان کریں گے، میں نے آسان لفظوں میں بیان کر دیا۔

أَيْ أَهْلِيَّةُ نَفْسِ الْوُجُوبِ لَا تَثْبُتُ إِلَّا بَعْدَ وُجُودِ ذِمَّةٍ صَالِحَةٍ لِلْوُجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ، یعنی نفس وجوب کی اہلیت وہ ثابت نہیں ہوگی مگر بعد جب کہ پایا جائے ذم، وہ ذمہ جو صلاحیت رکھتا ہو کس چیز کی؟ وجوب کی لَهُ وَعَلَيْهِ، وجوب چاہے اس کے نفع کے لیے ہو یا اس کے نقصان کے لیے، اس کی وہ صلاحیت رکھتا ہو۔ وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْعَهْدِ الَّذِي عَاهَدْنَا رَبَّنَا يَوْمَ الْمِيثَاقِ،

اور یہ عبارت ہے، ذمہ عبارت ہے اس عہد سے جس کا ہم نے عہد کیا تھا اپنے پروردگار سے یَوْمَ الْمِیثَاقِ، کس دن؟ ہاں، میثاق کے دن، عہد کے دن بھئی۔ جو آپ پڑھ چکے ہوں گے تفسیر کے اندر کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کو جب اللہ نے پیدا فرمایا تو اللہ نے ان کی پشت سے قیامت تک ان کی آنے والی تمام ذریت کو، تمام اولاد کو نکالا اور ان سے پوچھا: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں؟ ان سب نے جواب دیا: بَلَى کیوں نہیں، آپ ہمارے پروردگار ہیں۔ وہ عہد جو ہے۔

تو یاد رکھیے ذِمَّةٌ جو ہے نا ذمہ، عربی زبان میں عہد کو کہتے ہیں۔ عہد اور وعدہ، عہد اور وعدہ۔ اور اس کو ذمہ اس لیے کہتے ہیں کیونکہ عہد کا توڑنا، وعدے کا توڑنا مذموم ہے۔ وعدے کا توڑنا مذموم ہے، تو اسی سے ذِمَّةٌ، وہ دیکھو مذ، ذمہ اسی سے بنا ہے، یہ ذَمٌّ سے بنا ہے۔ کس سے؟ ذَمٌّ سے، کہ اس کے توڑنا مذموم ہے بھئی۔ تو یہ ذَمٌّ سے بنا ہے یہ لفظ۔

تو کہتے ہیں: وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْعَهْدِ الَّذِي عَاهَدْنَا رَبَّنَا يَوْمَ الْمِيثَاقِ، یہ ذمہ جو ہے یہ عبارت ہے اس وعدے سے جس کا ہم نے وعدہ کیا تھا اپنے رب سے یَوْمَ الْمِیثَاقِ عہد والے دن، بِقَوْلِهِ اللہ کے اس قول کے ذریعے: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں؟ قَالُوا بَلَى انہوں نے کہا کیوں نہیں، شَهِدْنَا ہم گواہ، ہم گواہی دیتے، ہم نے گواہی دی۔ فَلَمَّا أَقْرَرْنَا بِرُبُوبِيَّتِهِ يَوْمَ الْمِيثَاقِ پس جب ہم نے اقرار کر لیا اس کے رب ہونے کا یَوْمَ الْمِیثَاقِ میں، فَقَدْ أَقْرَرْنَا بِجَمِيعِ شَرَائِعِهِ الصَّالِحَةِ لَنَا وَعَلَيْنَا تو تحقیق ہم نے اقرار کر لیا اس کی ان ساری شریعتوں کا جو صلاحیت رکھتی ہیں لَنَا وَعَلَيْنَا ہمارے نفع یا ہمارے ضرر کے۔

وَالْآدَمِيُّ يُولَدُ وَلَهُ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ، اور آدمی جو ہے یُولَدُ اس کو جنم دیا جاتا ہے وَلَهُ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوبِ اور اس کے لیے ایسا ذمہ ہوتا ہے جو صلاحیت رکھتا ہے وجوب کی لَهُ وَعَلَيْهِ اس کے نفع کے لیے اور اس کے ضرر کے لیے۔ جب آدمی پیدا ہو جائے تو اس کا ایسا ذمہ ہے جو صلاحیت رکھتا ہے نفع کا بھی اور، یعنی اس پر لَهُ وَعَلَيْهِ کا کیا معنی میں نے بیان کیا تھا؟ کہ اپنے حقوق لے اور دوسروں کے حقوق دے، کہ اس، اس کے حقوق دوسروں پر آئیں اور دوسروں کے حقوق اس پر آئیں بھئی۔ بِنَاءً عَلَى ذَلِكَ الْعَهْدِ الْمَاضِي بنا بر اس ماضی کے عہد کے۔

وَمَا دَامَ لَمْ يُولَدْ اور جب تک اسے جنم نہیں دیا گیا كَانَ جُزْءًا مِنَ الْأُمِّ وہ جز تھا اپنی ماں کا، يَعْتِقُ بِعِتْقِهَا وہ آزاد ہو جاتا تھا اپنی ماں کی آزادی کے ساتھ، وَيَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ اور وہ داخل ہو جاتا تھا بیع کے اندر تَبَعًا لَهَا اس ماں کے تابع ہوتے ہوئے، وَلَمْ تَكُنْ ذِمَّتُهُ صَالِحَةً اور اس کا ذمہ صلاحیت نہیں رکھتا تھا۔ جب تک وہ پیدا نہیں ہوا تھا، ماں کے تابع تھا۔ ماں آزاد تو بچہ بھی آزاد، ماں کو بیچا گیا تو وہ حمل بھی ساتھ ہی تابع ہوا، بیع میں آگیا۔ تو اس وقت تک اس کا ذمہ صلاحیت نہیں رکھتا تھا لِأَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ الْحَقُّ کہ اس پر کوئی حق واجب ہو یعنی کسی دوسرے کا حق اس پر واجب ہو، مِنْ نَفَقَةِ الْأَقَارِبِ یعنی کہ رشتہ داروں کا نفقہ۔ بھئی ایک آدمی جب مال دار ہو، اس کے رشتہ داروں کے پاس کچھ بھی نہ ہو تو ان کا نفقہ اس شخص

پر، قریبی رشتہ داروں کا نفقہ اس پر واجب ہوتا ہے۔ اب یہ بچہ ہے مثلاً، ماں کے پیٹ میں ہے، حمل ہے۔ لیکن اس کے لیے کسی نے وصیت کر دی، ماں باپ کے پاس تو کچھ نہیں، بچے کے لیے کسی نے کروڑوں کی جائیداد کی وصیت کر دی، حمل کے لیے، حمل کے لیے۔ اب کیا اس پر ان قریبی محتاج رشتہ داروں کا نفقہ اس پر واجب ہوگا؟ کہتے ہیں نہیں بھئی، ابھی وہ، اس کا ایسا ذمہ ہے ہی نہیں کہ اس پر کیا کیا جائے دوسروں کے حق کو واجب۔ ہاں، اس کے حق، اس کے نفع والے حقوق وہ تو آسکتے ہیں، اس کے ضرر والے حقوق اس پر، کسی کے حقوق اس پر نہیں آسکتے۔

یہ معنی ہے، تو کہتے ہیں: وَلَمْ تَكُنْ ذِمَّتُهُ صَالِحَةً لِأَنْ يَجِبَ عَلَيْهِ الْحَقُّ اور اس کا ذمہ وہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس پر واجب کیا جائے حق کو مِنْ نَفَقَةِ الْأَقَارِبِ قریبی رشتہ داروں کے، یعنی کہ قریبی رشتہ داروں کا نفقہ، وَثَمَنِ الْمَبِيعِ الَّذِي اشْتَرَاهُ الْوَلِيُّ لَهُ اور اس مبیع کا ثمن جس کو خریدا ہے اس کے ولی نے اس کے لیے، اشْتَرَاهُ الْوَلِيُّ لَهُ جو اس کے ولی نے اس کے لیے خریدا ہے، وہ اس پر نہیں آسکتے بھئی کیونکہ یہ ابھی ماں کے پیٹ میں ہے اور ضرر والے حقوق اس پر نہیں آسکتے یعنی دوسروں کے حقوق۔ وَإِنْ كَانَتْ صَالِحَةً لِمَا يَجِبُ لَهُ اگرچہ یہ ذمہ صلاحیت رکھتا ہے ان چیزوں کی جو اس پر، ان حقوق کی جو اس کے لیے واجب ہیں یعنی جو اس کے حقوق ہیں ان کی صلاحیت رکھتا ہے مِنَ الْعِتْقِ یعنی کہ آزادی، یعنی کہ آزادی۔ آزادی، پیٹ میں جو حمل ہے اس کے لیے آزادی ثابت۔ وَالْإِرْثِ وراثت بھی بھئی، کسی باپ کا انتقال ہو جائے بچہ ابھی ماں کے پیٹ میں ہے تو بھی وہ کیا ہوگا؟ وارث بنے گا یاد رکھیے بھئی۔ وَالْوَصِيَّةِ اس کے لیے کوئی وصیت کر دے تو یہ اس کا حق ہے، یہ اس کا وصیت، اس کو ملے گا وہ مال بھئی۔ وَالنَّسَبِ اور نسب بھی اسی طرح۔ وَإِذَا وُلِدَ كَانَتْ صَالِحَةً لِمَا يَجِبُ لَهُ وَعَلَيْهِ اور جب اس کو جنم دے دیا جائے یعنی جب یہ پیدا ہو جائے، كَانَتْ صَالِحَةً تو پھر اس کا ذمہ جو ہے وہ صلاحیت رکھتا ہے کس چیز کی صلاحیت رکھتا ہے؟ لِمَا يَجِبُ لَهُ ان حقوق کی جو اس کے لیے ہیں، اس کے لیے واجب ہیں وَعَلَيْهِ اور جو اس پر واجب ہیں۔

غَيْرَ أَنَّ الْوُجُوبَ غَيْرُ مَقْصُودٍ بِنَفْسِهِ علاوہ اس کے کہ وجوب جو ہے وہ بنفسہ مقصود نہیں ہے۔ وجوب اپنی ذات کے اعتبار سے مقصود نہیں، وجوب کا مقصد کیا ہے؟ ادا۔ نماز کے وجوب کا مقصد کیا ہے؟ صرف وجوب مقصود ہے یا بندے سے اس کی ادا بھی مقصود ہے؟ ہاں، تو یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ وجوب خود اپنی ذات کے اعتبار سے مقصود نہیں ہوتا وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ أَدَاؤُهُ مقصود اس کی ادا ہوتی ہے۔ فَلَمَّا لَمْ يُتَصَوَّرْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الصَّبِيِّ پس جب اس کا یعنی ادا کا تصور نہیں کیا جا سکتا بچے کے حق میں، بچہ چھوٹا سا ہے وہ کیسے ادا کرے گا؟ تو ادا کا تصور اس کے بارے میں نہیں کیا جا سکتا، فَجَازَ أَنْ يَبْطُلَ الْوُجُوبُ تو جائز ہے کہ وجوب بھی باطل ہو جائے لِعَدَمِ حُكْمِهِ بوجہ اس وجوب کے حکم نہ پائے جانے کے۔ ایک وجوب ہے، ایک وجوب کا حکم یعنی ادا۔ تو جب وہ ادا نہیں کر سکتا تو نفس وجوب بھی اس پر نہیں آئے گا بھئی، کیونکہ وجوب کا مقصد ہی کیا تھا؟ ادا۔

فَمَا كَانَ مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادِ پس وہ جو بندوں کے حقوق ہیں، کون کون سے ہیں بندوں کے حقوق؟ کہتے ہیں: مِنَ الْغُرْمِ یعنی

کہ ضمان بھئی، غُرْمٌ کہتے ہیں تاوان، ضمان جو کسی پر آئے، كَضَمَانِ الْمُتْلَفَاتِ جیسے کہ تلف کی ہوئی چیزوں کا ضمان۔ بچے نے کیا کیا؟ کسی کی چیزیں تلف کر دیں تو ان کا ضمان جو ہے یہ غرم میں سے ہے، بندوں کے حقوق میں سے ہے۔ وَالْعِوَضِ اور جیسے کہ عوض ہے كَثَمَنِ الْمَبِيعِ جیسے کہ مبیع کا ثمن ہے، وَنَفَقَةِ الزَّوْجَاتِ اور بیویوں کا نفقہ ہے۔ بچہ ہے چھوٹا سا ہے، والدین نے نکاح کر دیا اس کا تو بیویوں کا نفقہ ہے، وَالْأَقَارِبِ اور اسی طرح رشتہ داروں کا نفقہ ہے، لَزِمَهُ وہ اس پر لازم ہوگا۔ چاہے چھوٹا ہے، بچہ ہے، اسے سمجھ نہیں، ادا تو نہیں کر سکتا لیکن جو حقوق العباد میں سے جو ضمان وغیرہ ہیں اور عوض وغیرہ ہیں وہ چیزیں اس پر لازم ہوں گی۔ بھئی یہ تو ادا نہیں کر سکتا، کہتے ہیں: وَيَكُونُ أَدَاءُ وَلِيِّهِ كَأَدَائِهِ اس کے ولی کا ادا کرنا گویا اس کا ادا کرنا ہے، تو یہاں پر نیابت چل سکتی ہے بھئی، وہ نائب ہو کر اس کی طرف سے ادا کر دے کیونکہ یہاں پر ادا مقصود ہی نہیں ہے، یہاں پر مال مقصود ہے۔ یہاں پر وہ کسی چیز کی، چیز بچے نے تلف کی ہے تو یہاں پر ادا نہیں مقصود، مقصود کیا ہے؟ اس کو کیا مل جائے؟ مال، تو بچے کی طرف سے اس کا ولی دے دے۔ بیویوں وغیرہ کے لیے نفقے کی ضرورت ہے تو یہاں ما، یہاں بھی مقصود مال ہی ہے، ادا نہیں مقصود، بچہ ادا تو نہیں کر سکتا لیکن مقصود یہاں کیا ہے؟ مال، لہٰذا اس کا ولی اس کی طرف سے نائب بن کر دے دے۔ وَكَانَ الْوُجُوبُ غَيْرَ خَالٍ عَنْ حُكْمِهِ اور یہ وجوب خالی نہیں ہے اپنے حکم سے، یہاں وجوب کے ساتھ ساتھ کیا آگیا؟ ادا بھی آگئی، اس کا حکم۔

وَمَا كَانَ عُقُوبَةً أَوْ جَزَاءً لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ اور وہ چیز جو سزا ہے أَوْ جَزَاءً یا جزا ہے، لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ یہ اس پر واجب نہیں ہوگی بھئی۔ يَنْبَغِي أَنْ يُرَادَ بِالْعُقُوبَةِ هَاهُنَا الْقِصَاصُ مناسب یہ ہے کہ سزا سے مراد یہاں پر قصاص ہو وَبِالْجَزَاءِ اور جزا سے مراد جَزَاءُ الْفِعْلِ الصَّادِرِ مِنْهُ اس فعل کی جزا جو اس بچے سے صادر ہوا ہے۔ بچے سے جو فعل صادر ہوا ہے اس کی جزا، وہ مراد ہے جزا سے بِالضَّرْبِ وَالْإِيلَامِ جزا کس کے ساتھ دی جائے؟ ضرب کے ساتھ وَالْإِيلَامِ اور ایلام، تکلیف دینا یعنی کوئی سزا وغیرہ دینا۔ تو یہ اس پر واجب نہیں ہے۔ سزا یعنی قصاص وغیرہ أَوْ جَزَاءً یا جزا جو ہے یہ بچے پر واجب نہیں ہے کہ اس کو سزا دی جائے ضرب وغیرہ یا تکلیف کے ساتھ، سزا وغیرہ۔ دُونَ الْحُدُودِ وَحِرْمَانِ الْمِيرَاثِ، شارح کہہ رہے ہیں کہ مناسب یہ ہے سزا پر، یہاں سے مراد قصاص لیا جائے اور جزا سے کیا مراد لیا جائے؟ وہ جو ضرب اور ایلام کے ساتھ جزا دی جائے بچے کو اس فعل کی وجہ سے جو اس سے صادر ہوا۔ کہتے ہیں بھئی وہ اس پر واجب نہیں ہے۔ اس کو سزا نہیں دی جا سکتی کسی بات پر۔ کسی کا نقصان کیا ہے تو اس کو جسمانی سزا نہیں، تو یہ بچے پر واجب نہیں ہے۔ تو یہاں عقوبت اور جزا سے ہم نے کیا مراد لیا؟ عقوبت سے کیا مراد لیا؟ قصاص، اور جزا سے کیا مراد لیے؟ وہ جو ضرب وغیرہ کے ساتھ جزا دی جائے، وہ مراد لیے جائیں۔ دُونَ الْحُدُودِ وَحِرْمَانِ الْمِيرَاثِ حدود اور حرمان میراث مراد نہ ہوں۔ یہ سزا، حدود بھی تو سزاؤں میں سے ہیں، وراثت سے محروم ہونا اگر بچہ اپنے مورث کو کیا کر دے؟ قتل کر دے تو وراثت سے محروم ہوگا، تو یہ بھی تو اسی کے اندر آتا ہے۔ لیکن کہتے ہیں یہ ان کو مراد نہ لیا جائے۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کہ آگے حقوق اللہ کا ذکر آرہا ہے تو یہ چیزیں حقوق اللہ کے اندر داخل ہیں۔ یہ کس میں داخل ہیں؟ حقوق اللہ میں، تو لہٰذا عقوبت اور جزا کے اندر اس حدود کو

اور حرمان میراث وغیرہ کو داخل نہ کرو تاکہ یہ عقوبت اور جزا حقوق اللہ کے مقابل بن جائے۔ اگر اس میں داخل کرو گے پھر تو یہ حقوق اللہ کے مقابل نہیں بنے گا، وہ ان کے اندر داخل ہیں۔ دُونَ الْحُدُودِ وَحِرْمَانِ الْمِيرَاثِ نہ کہ حدود اور حرمان میراث لِيَكُونَ مُقَابِلًا لِحُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى خَارِجَةً عَنْهَا تاکہ یہ حقوق اللہ کے مقابل ہو جائے، عقوبت اور جزا حقوق اللہ کے مقابل ہو جائے خَارِجَةً عَنْهَا اس سے خارج ہو۔ وَأَمَّا ضَرْبُهُ عِنْدَ إِسَاءَةِ الْأَدَبِ فَمِنْ بَابِ التَّأْدِيبِ لَا مِنْ أَنْوَاعِ الْجَزَاءِ اور باقی جو اس کی پٹائی کی جاتی ہے عِنْدَ إِسَاءَةِ الْأَدَبِ بے ادبی کے وقت بھئی، فَمِنْ بَابِ التَّأْدِيبِ یہ کس میں سے ہے؟ یہ تادیب کے باب میں سے ہے لَا مِنْ أَنْوَاعِ الْجَزَاءِ جزا کے انواع میں سے نہیں ہے بھئی کیونکہ جزا اس پر واجب ہی نہیں ہے، اس کو سزا نہیں دی جا سکتی، یہ سب کس لیے ہے؟ ادب سکھانے کے لیے ہے۔

وَحُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى تَجِبُ مَتَى صَحَّ الْقَوْلُ بِحُكْمِهِ اور حقوق اللہ جو ہیں وہ واجب ہوں گے بچے پر مَتَى صَحَّ الْقَوْلُ بِحُكْمِهِ جب ان کے، جب اس وجوب کے حکم کا قول صحیح ہو۔ مَتَى صَحَّ الْقَوْلُ جب صحیح ہو جائے یعنی ثابت ہو جائے قول بِحُكْمِهِ کون سا قول؟ بِحُكْمِهِ أَيْ بِحُكْمِ الْوُجُوبِ، وجوب کا حکم کیا تھا؟ ادا۔ جب ادا کا قول صحیح ہو جائے یعنی بچے پر ادا آسکے، تب حقوق اللہ اس پر واجب ہوں گے بھئی۔ دوبارہ دیکھیے عبارت بھئی: وَحُقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى تَجِبُ مَتَى صَحَّ الْقَوْلُ بِحُكْمِهِ اور اللہ کے جو حقوق ہیں وہ واجب ہوں گے بچے پر مَتَى صَحَّ الْقَوْلُ بِحُكْمِهِ جب صحیح ہو جائے قول اس کے وجوب کے حکم کا یعنی اس کے ادا کا قول صحیح ہو جائے یعنی بچے پر ثابت ہو جائے۔ كَالْعُشْرِ وَالْخَرَاجِ جیسے کہ عشر اور خراج۔ بھئی وہی بات کر رہے ہیں، حقوق اللہ کے اندر بھی جن چیزوں کے اندر بچے پر ادا آسکتی ہے تو وجوب بھی آئے گا، جن چیزوں میں بچے کی طرف سے ادا نہیں ہو سکتی تو بچے پر وجوب بھی نہیں آئے گا۔ ادا کس کے اندر صحیح ہو سکتی ہے؟ جن میں مال مقصود ہو ادا مقصود نہ ہو، تو اس کا ولی نائب بن کر اس کی طرف سے ادا کر دے گا۔ اور بعض جگہ ادا، نفس ادا ہی مقصود ہوتی ہے اور بچے میں تو ادا کی اہلیت نہیں، تو جن کے اندر نفس ادا مقصود ہے مال وغیرہ مقصود نہیں تو وہ بچے پر وہاں پر وجوب بھی نہیں۔ بات سمجھ میں آئی؟ ایک ہے وجوب ایک ہے ادا۔ حقوق اللہ کے اندر وجوب کہاں پر آئے گا؟ جہاں بچے کے بارے میں ادا کا قول صحیح ہو جائے یعنی اس پر ادا بھی آسکے۔ اور کس اعتبار سے ادا آسکے؟ مال کے اعتبار سے کہ وہاں مال مقصود ہوتا ہے، ادا مقصود ہی نہیں ہوتی تو اس کا ولی اس کی طرف سے نائب بن کر ادا کر دے گا۔ اور بعض جگہ پر مقصود ہی ادا ہوتی ہے اور ادا تو بچے پر نہیں آسکتی، جب ادا نہیں آسکتی تو یہ والے حقوق اللہ بھی بچے پر واجب نہیں ہو سکتے۔

كَالْعُشْرِ وَالْخَرَاجِ جیسے کہ عشر اور خراج۔ فَإِنَّهُمَا فِي الْأَصْلِ مِنَ الْمُؤَنِ، یہ لفظ مُؤَنٌ ہے بھئی، میم پر فتحہ اور واؤ پر جزم ڈلی ہوئی ہے بھئی؟ نہیں بھئی یہ کتابت کی غلطی ہے، مَوْنٌ لفظ نہیں ہے، مُؤَنٌ ہے مُؤَنٌ، جمع ہے مُؤْنَةٌ کی یا مَؤُونَةٌ کی۔ یہ جمع ہے کس کی؟ مُؤْنَةٌ اور مَؤُونَةٌ کی۔ اور آپ پڑھ چکے ہیں چند سبق پہلے ہی کہ یہ خراج، یہ عشر، یہ صدقہ فطر یہ مؤنت ہیں بھئی یعنی مشقت ہیں، انسان پر بوجھ ہیں بھئی، انسان پر بوجھ ہیں بھئی کیونکہ اس میں یہ جو خرچہ آیا، یہ جو عشر آیا، یہ جو خراج آیا، یہ

جو صدقہ فطر آیا یہ غیر کی وجہ سے آیا۔ کس کی وجہ سے؟ صدقہ فطر صرف اپنا نہیں دینا بلکہ تمام نابالغ اولاد کا بھی دینا ہے، اپنے غلاموں اور باندیوں کا بھی دینا ہے، اور غیر کی وجہ سے جو مال دیا جاتا ہے وہ انسان پر بوجھ ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ عشر ہے، یہ زمین کی وجہ سے یہ زمین کی مشقت ہے اس کا بوجھ ہے اگر نہیں دے گا تو بادشاہ اس سے زمین لے لے گا۔ خراج بھی اسی طرح زمین کی مشقت ہے اور بوجھ ہے جو اس کو دینا پڑے گا اگر ادا نہیں کرے گا تو بادشاہ اس سے زمین لے کر کسی اور کو دے دے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ البتہ عشر اور خراج میں، ان میں مشقت والا پہلو اصل ہے اور صدقہ فطر میں عبادت والا پہلو اصل ہے بھئی۔

تو دیکھیے: كَالْعُشْرِ وَالْخَرَاجِ جیسے کہ عشر اور خراج فَإِنَّهُمَا فِي الْأَصْلِ مِنَ الْمُؤَنِ کیونکہ یہ اصل کے اندر مُؤَنٌ جمع ہے کس کی؟ مُؤْنَةٌ کی، یہ اصل میں مشقتوں میں سے ہیں، اصل میں یہ بوجھوں بوجھ میں سے ہیں مشقتوں میں سے ہیں۔ وَمَعْنَى الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ تَابِعٌ فِيهِمَا اور عبادت اور سزا کا پہلو ان میں تابع ہے۔ عشر میں عبادت کا پہلو، خراج میں سزا کا پہلو لیکن وہ تابع ہے اور مشقت کا جو ہے وہ اصل ہے۔ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ مِنْهُمَا الْمَالُ اور ان کے لیے مقصود تو مال ہی ہے وَأَدَاءُ الْوَلِيِّ فِي ذَلِكَ كَأَدَائِهِ اور ولی کا ادا کرنا اس میں گویا کہ بچے کا ادا کرنا ہے۔ وَمَا بَطَلَ الْقَوْلُ بِحُكْمِهِ اور جب باطل ہو جائے قول اس وجوب کے حکم کا یعنی اس کے ادا کا قول جب باطل ہو جائے، ادا بچے پر نہ آسکے تو لَا تَجِبُ تو بچے پر وجوب بھی نہیں آئے گا، وہ واجب بھی نہیں ہوں گے حقوق اللہ۔ كَالْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ وَالْعُقُوبَاتِ جیسے کہ خالص عبادتیں ہیں اور سزائیں ہیں۔ فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فِعْلُ الْأَدَاءِ اس لیے کیونکہ مقصود جو ہوتا ہے عبادتوں سے وہ ادا کا فعل ہوتا ہے وَلَا يُتَصَوَّرُ ذَلِكَ فِي الصَّبِيِّ اور اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا بچے کے بارے میں، وہ ادا نہیں کر سکتا۔ وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْعُقُوبَاتِ هُوَ الْمُؤَاخَذَةُ بِالْفِعْلِ اور سزاؤں کے ذریعے مقصود جو ہوتا ہے وہ مواخذہ ہوتا ہے فعل کے ساتھ۔ فعل کے ذریعے کیا کیا جاتا ہے؟ مواخذہ کیا جاتا ہے، مثلاً روزہ جان بوجھ کر توڑ دیا تو کیا کرنا پڑے گا؟ ساٹھ روزے رکھنا پڑیں گے، تو دیکھو ساٹھ روزے یہ مواخذہ ہے اور کس کے ساتھ مواخذہ ہے؟ فعل کے ساتھ، فعل کے ذریعے مواخذہ کیا جا رہا ہے، وَهُوَ لَا يَصْلُحُ لِذَلِكَ اور بچہ اس کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ فعل کے ذریعے کیا کیا جائے اس کا مواخذہ کیا جائے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي أَهْلِيَّةُ أَدَاءٍ اور دوسری قسم اہلیت کی اہلیت ادا ہے۔ پہلی اہلیت وجوب تھی اب دوسری قسم آگئی اہلیت ادا۔ وَهِيَ نَوْعَانِ یہ دو قسم پر ہے: قَاصِرَةٌ ایک قاصرہ ہے تَبْتَنِي عَلَى الْقُدْرَةِ الْقَاصِرَةِ جس کی بنیاد جو ہے وہ قدرت قاصرہ پر ہے، قدرت قاصرہ یعنی کم درجے کی قدرت، مِنَ الْعَقْلِ الْقَاصِرِ وَالْبَدَنِ الْقَاصِرِ وہ کم درجے کی قدرت جو حاصل ہو پیدا ہو عقل قاصر سے اور بدن قاصر سے۔ عقل بھی کمزور بدن بھی کمزور، اس سے جو پیدا ہوئی حاصل ہونے والی قدرت ہے وہ کس قسم کی قدرت ہے؟ قدرت قاصرہ۔ بھئی بات کس کی چل رہی ہے؟ اہلیت، اہلیت بتلایا دو قسم پر، ایک اہلیت وجوب اور ایک اہلیت ادا بھئی، اہلیت ادا۔ اور یہ اہلیت ادا پھر دو قسم پر ہے یا تو یہ قاصرہ ہوگی یا کاملہ، کامل درجے کی ادا آئے گی، اہلیت ادا پائی جائے گی یا قاصر درجے کی اہلیت ادا پائی جائے گی۔ اور یہ اہلیت ادا جو قاصرہ ہے اس کی بنیاد کس پر ہے؟

قدرت قاصرہ پر، اگر کامل درجے کی قدرت ہوئی تو اہلیت ادا کاملہ آئے گی اور اگر کم درجے کی قدرت ہوئی تو اہلیت ادائے قاصرہ آئے گی بھئی۔ اور یہ اہلیت، قدرت قاصرہ کہاں سے آئی، کہاں سے پیدا ہوئی؟ مِنَ الْعَقْلِ الْقَاصِرِ وَالْبَدَنِ الْقَاصِرِ کمزور عقل سے اور کمزور بدن سے۔

فَإِنَّ الْأَدَاءَ يَتَعَلَّقُ بِقُدْرَتَيْنِ اس لیے کیونکہ ادا اس کا تعلق دو قدرتوں سے ہے: قُدْرَةُ فَهْمِ الْخِطَابِ وَهِيَ بِالْعَقْلِ ایک تو خطاب کو سمجھنے کی قدرت وَهِيَ بِالْعَقْلِ یہ کس کے ذریعے ہوگا؟ انہوں نے کہا نا قدرت قاصرہ وہ عقل قاصر اور بدن قاصر کی وجہ سے ہوگی، بھئی عقل اور بدن دونوں کو ذکر کیا کیوں؟ وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ اس لیے کیونکہ ادا کا تعلق دو قدرتوں سے ہوتا ہے، قُدْرَةُ فَهْمِ الْخِطَابِ ایک تو خطاب کو سمجھنے کی قدرت ہے وَهِيَ بِالْعَقْلِ وہ کس کے ذریعے ہوگی؟ عقل کے ذریعے، وَقُدْرَةُ الْعَمَلِ بِهِ اور دوسری اس پر، خطاب پر عمل کرنے کی قدرت ہے وَهِيَ بِالْبَدَنِ اور یہ کس کے ذریعے ہوگا؟ بدن کے ذریعے۔ فَإِذَا كَانَ تَحَقُّقُ الْقُدْرَةِ بِهِمَا جب قدرت کا تحقق ان دونوں کے ذریعے ہوتا ہے عقل اور بدن کے ذریعے، يَكُونُ كَمَالُهَا بِكَمَالِهِمَا تو کمال قدرت ہوگی ان دونوں کے کامل ہونے سے، کامل درجے کی قدرت ہوگی بِكَمَالِهِمَا ان دونوں کے کامل ہونے سے وَقُصُورُهَا بِقُصُورِهِمَا اور قدرت میں جو کمی ہوگی وہ ان دونوں میں کمی کی وجہ سے ہوگی۔

فَالْإِنْسَانُ فِي أَوَّلِ أَحْوَالِهِ عَدِيمُ الْقُدْرَتَيْنِ پس انسان جو ہے اپنے ابتدائی احوال کے اندر وہ عَدِيمُ الْقُدْرَتَيْنِ وہ دونوں قدرتیں اس کی معدوم ہوتی ہیں، وَلَكِنَّ لَهُ اسْتِعْدَادُهُمَا لیکن اس میں ان دونوں کی صلاحیت ہوتی ہے فَتَحْصُلَانِ لَهُ شَيْئًا فَشَيْئًا إِلَى أَنْ يَبْلُغَ تو یہ اس کو تھوڑی تھوڑی کر کے حاصل ہوتی ہیں دونوں قدرتیں یعنی عقل بھی اور بدنی قوت بھی بھئی، إِلَى أَنْ يَبْلُغَ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جاتا ہے۔ كَالصَّبِيِّ الْعَاقِلِ جیسے کہ عقلمند بچہ، فَإِنَّ بَدَنَهُ قَاصِرٌ پس اس کا بدن جو ہے وہ قاصر ہے، کمزور ہے وَإِنْ كَانَ عَقْلُهُ يَحْتَمِلُ الْكَمَالَ اگرچہ اس کی عقل احتمال رکھتی ہے کامل ہونے کی۔ ہو سکتا ہے عقل کامل دی ہو اللہ نے لیکن بدن تو بہرحال ابھی کمزور ہے۔ وَالْمَعْتُوهِ الْبَالِغِ، معتوہ بھئی نا سمجھ، وہ شخص جو کبھی تو مجذوبانہ، پاگلوں کی سی باتیں کرتا ہے اور کبھی ٹھیک لوگوں کی طرح باتیں کرتا ہے اس کو کیا کہتے ہیں؟ مَعْتُوهٌ بھئی۔ وَالْمَعْتُوهِ الْبَالِغِ اور وہ بالغ نا سمجھ جو ہے فَإِنَّ عَقْلَهُ قَاصِرٌ اس کی عقل بھی قاصر ہے وَإِنْ كَانَ بَدَنُهُ كَامِلًا اگرچہ اس کا بدن کامل۔ تو یہ بچے کے برعکس ہو گیا بھئی، صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟

تو کہتے ہیں: وَتَبْتَنِي عَلَيْهَا أَيْ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْأَدَاءِ اور بنیاد ہے اس پر، کس پر؟ أَيْ اہلیت، اہلیت قاصرہ پر بنیاد ہے صِحَّةُ الْأَدَاءِ ادا کے صحیح ہونے کی، یعنی اہلیت قاصرہ پائی جائے گی تو ادا صحیح ہو جائے گی۔ واجب نہیں، واجب تو نہیں لیکن ادا کیا تو صحیح ہو جائے گی۔ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ لَوْ أَدَّى يَكُونُ صَحِيحًا بایں معنی کہ اگر اس نے ادا کیا تو وہ صحیح ہو جائے گا وَإِنْ لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ اگرچہ یہ اس پر واجب نہیں۔

وَكَامِلَةٌ اور اہلیت ادا کی دوسری قسم کامل ہے، تَبْتَنِي عَلَى الْقُدْرَةِ الْكَامِلَةِ اور اس کی بنیاد کس پر ہے؟ قدرت کاملہ پر،

کامل درجے کی قدرت ہو مِنَ الْعَقْلِ الْكَامِلِ وَالْبَدَنِ الْكَامِلِ اور وہ کامل درجے کی قدرت کس سے پیدا ہوئی؟ مِنَ الْعَقْلِ الْكَامِلِ عقل کامل سے اور بدن کامل سے پیدا ہونے والی کامل قدرت۔ دوبارہ ترجمہ دیکھیے: وَكَامِلَةٌ تَبْتَنِي عَلَى الْقُدْرَةِ الْكَامِلَةِ مِنَ الْعَقْلِ الْكَامِلِ وَالْبَدَنِ الْكَامِلِ اور اہلیت کاملہ جو ہے اس کی بنیاد اس قدرت کاملہ پر ہے جو پیدا ہوئی عقل کامل اور بدن کامل سے، اوپر بھی اسی طرح ترجمہ کیجیے گا۔ وَيَبْتَنِي عَلَيْهَا وُجُوبُ الْأَدَاءِ اور اسی پر بنیاد ہے کس کی؟ وجوب ادا کی کہ ادا واجب ہوگی۔ اوپر تھی، اہلیت قاصرہ تھی تو وہاں ادا صحیح تھی، واجب نہیں، یہاں پر ادا واجب بھی ہے۔ تو اسی پر بنیاد ہے وجوب ادا کی وَتَوَجُّهُ الْخِطَابِ اور خطاب کے متوجہ ہونے کی۔ لِأَنَّ فِي إِلْزَامِ الْأَدَاءِ قَبْلَ الْكَمَالِ يَكُونُ حَرَجًا اس لیے کیونکہ ادا کو لازم کرنا کمال سے پہلے، کامل ہونے سے پہلے ہی يَكُونُ حَرَجًا اس میں حرج ہے، تنگی ہے وَهُوَ مُنْتَفٍ اور حرج تو منتفی ہے، دین کے اندر تنگی نہیں۔ اگر یہ کہا جائے عقل کامل نہیں بدن کامل نہیں اور کہا جائے کہ واجب ہے یہ ادا اس پر، تو اس میں تو حرج آگیا، تنگی آگئی حالانکہ تنگی دین میں نہیں۔

وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ إِدْرَاكُ كَمَالِهِ إِلَّا بَعْدَ تَجْرِبَةٍ عَظِيمَةٍ، وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ إِدْرَاكُ كَمَالِهِ اور جب نہیں ہے عقل کے کمال کا ادراک یعنی عقل کے کمال کا ادراک جب نہیں ہو سکتا إِلَّا بَعْدَ تَجْرِبَةٍ عَظِيمَةٍ لیکن ایک بڑے تجربے کے بعد، تو أَقَامَ الشَّارِعُ الْبُلُوغَ الَّذِي يَعْتَدِلُ عِنْدَهُ الْعَقْلُ فِي الْأَغْلَبِ تو قائم کر دیا شارع نے اس بلوغ کو، اس بالغ ہونے کو کہ، متوازن ہو جاتی ہے اس کے، اس کے وقت عقل فِي الْأَغْلَبِ اکثر اوقات میں۔ یہ بلوغ جس کے وقت، جس کے پائے جاتے وقت عقل اکثر اوقات کیا ہو جاتی ہے؟ معتدل اور متوازن ہو جاتی ہے، اس بلوغ کو شارع نے قائم مقام کر دیا کس کے؟ مَقَامَ اعْتِدَالِ الْعَقْلِ کس کے قائم مقام کر دیا؟ اعتدال عقل کے قائم مقام کر دیا کہ یہ عقل اس وقت، جب کوئی شخص بالغ ہو جائے تو شریعت نے کیا حکم لگا دیا کہ اس کی عقل معتدل ہو چکی ہے تَيْسِيرًا آسانی کے لیے۔ یہ حکم کیوں لگایا؟ آسانی کے، ورنہ تو بھئی پتہ ہی نہیں چلے گا عقل کس کی کب کامل ہے اور کب کس کی عقل کامل نہیں۔ شریعت نے آسانی کے لیے کہ عقل کے اعتدال کا حکم کب لگا دیا؟ جب کوئی بالغ ہو جائے تو حکم لگا دیا جائے گا کہ اس کی عقل معتدل ہو چکی ہے کیونکہ اکثر اوقات اسی وقت عقل معتدل ہو، ہو جاتی ہے بھئی۔ یہاں تک بات سمجھ میں آگئی بھئی؟

خلاصہ سن لیجیے اہلیت کا بھئی۔ خلاصہ یہ کہ اہلیت جو ہے وہ دو قسم پر ہے: ایک اہلیت وجوب ہے اور ایک اہلیت ادا ہے۔ اہلیت وجوب جو ہے اس کا تعلق ذمے سے ہے۔ کس سے تعلق ہے؟ ذمے سے ہے۔ اور آپ نے پڑھا کہ جب بچہ ماں کے پیٹ میں ہے تو اسی وقت سے اس کا ذمہ ہے لیکن اس وقت اس کے لیے مَا لَهُ، مَا لَهُ جو ہے وہ تو ثابت ہوں گے البتہ مَا عَلَيْهِ جو ہیں اس پر ثابت نہیں ہوں گے۔ مَا لَهُ یعنی اس کے جو حقوق ہیں اور مَا عَلَيْهِ جو اس پر حقوق ہیں۔ تو اس کا ذمہ جو ہے مَا لَهُ کی صلاحیت تو رکھتا ہے جب ماں کے پیٹ میں ہے لیکن مَا عَلَيْهِ کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس پر دوسروں کے حقوق واجب کیے جائیں بھئی۔

اور پھر پڑھا آپ نے کہ حقوق العباد میں سے، جب وہ پیدا ہو جائے تو پھر اب اس کا ذمہ ہے کہ اس پر وجوب آسکتا ہے لیکن نفس وجوب مقصود نہیں ہے، وجوب کے ذریعے مقصود ادا ہوا کرتی ہے۔ کیا ہوا کرتی ہے؟ ادا ہوا کرتی ہے۔ تو لہٰذا جو حقوق العباد ہیں ان میں سے جو حقوق اس پر، جو اس کے ذمے ہیں کسی کے، تو وہ اس پر لازم ہوں گے۔ کسی کی کوئی چیز تلف کر دیتا ہے، کسی سے کوئی بیع وغیرہ کرتا ہے تو اس میں بدل دینا پڑے گا اس کو بھئی، اور وہ لازم ہوں گے۔ لیکن اگر وہ سزا اور جزا کے قبیل سے ہو تو وہ اس پر نہیں آئیں گے بھئی۔ جبکہ حقوق اللہ کے اندر آپ نے پڑھا کہ حقوق اللہ کے اندر جہاں ادا صحیح ہو وہ اس پر آئیں گے اور جہاں ادا صحیح نہیں وہ اس پر لازم نہیں ہیں بھئی۔

اور پھر آپ نے پڑھا کہ یہ جو اہلیت ادا ہے یہ بھی دو قسم پر ہے: ایک اہلیت قاصرہ ہے اور ایک اہلیت کاملہ۔ اہلیت قاصرہ جو ہے وہ عقل قاصر اور بدن قاصر سے ہوگی جیسے صغیر کے اندر بھئی۔ کس کے اندر؟ صغیر کے اندر بھی اہلیت ادا ہے لیکن یہ ادا، اہلیت ادا کون سی ہے؟ قاصرہ ہے۔ اور اس کی وجہ سے صرف ادا صحیح ہوگی، ادا کرے گا تو کیا ہو جائے گی؟ ہاں تو اہلیت قاصرہ پر بنیاد ہے صحت ادا کی۔ ادا کرے گا تو صحیح ہو جائے گی۔ توجہ ہے بھئی؟ اہلیت ادا کی بات چل رہی ہے کہ وہ دو قسم پر ہے اہلیت ادا، ایک اہلیت قاصرہ اور ایک اہلیت کاملہ۔ اہلیت قاصرہ کی وجہ سے ادا صحیح ہوگی، وجوب نہیں آئے گا۔ اہلیت قاصرہ کی وجہ سے ادا صحیح، جبکہ اہلیت کاملہ کی وجہ سے وجوب ادا بھی آجائے گا اس شخص پر، ادا واجب ہو جائے گی جب وہ بالغ ہو جائے، عقل اس کی اعتدال تک پہنچ جائے تو اس پر ادا بھی واجب۔ اور جبکہ اس سے پہلے ادائے، اہلیت قاصرہ تھی اس وقت ادا واجب نہیں تھی، ہاں ادا کر دیتا تو صحیح۔ نماز پڑھ لی تو وہ بچے کی طرف سے صحیح ہو جائے گی لیکن اس پر واجب نہیں ہے، لیکن جب بالغ ہو گیا، عقل اعتدال پر آگئی تو اب اہلیت کاملہ آگئی اور جب اہلیت کاملہ آئی تو اب ادا اس پر واجب ہو گئی اور اب خطاب اس کی طرف متوجہ ہوا، جو جو شرعی احکام دیے گئے ہیں وہ اس پر لاگو ہو جائیں گے۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۳۴: فصل فی الاہلیۃ (۲): اہلیتِ قاصرہ اور کاملہ پر مبنی ہونے کے اعتبار سے احکام کی چار اقسام اور عوارضِ اہلیت کا آغاز

نور الانوار صفحہ: ۲۸۴ — بتاریخ: ۱۹ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْأَحْكَامُ مُنْقَسِمَةٌ فِي هٰذَا الْبَابِ، أَيْ بَابِ ابْتِنَاءِ صِحَّةِ الْأَدَاءِ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ دُونَ الْأَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ الَّتِي ذُكِرَتْ عَنْ قَرِيبٍ، إِلَى سِتَّةِ أَقْسَامٍ، أَشَارَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى إِلَيْهَا عَلَى التَّرْتِيبِ فَقَالَ: فَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالَى إِنْ كَانَ حَسَنًا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ كَالْإِيمَانِ، وَجَبَ الْقَوْلُ بِصِحَّتِهِ مِنَ الصَّبِيِّ بِلَا لُزُومِ أَدَاءٍ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گذشتہ سبق میں آپ نے ادا کے... اہلیت کے بارے میں آپ نے پڑھا بھئی۔ گذشتہ سبق میں اہلیت کے بارے میں آپ نے پڑھا، تو خلاصہ یہ کہ اہلیت جو ہے وہ دو قسم پر ہے: ایک اہلیتِ وجوب ہے اور ایک اہلیتِ ادا ہے۔ اہلیتِ وجوب جو ہے اس کا تعلق ذمے سے ہے۔ کس سے تعلق ہے؟ ذمے سے ہے۔ اور آپ نے پڑھا کہ جب بچہ ماں کے پیٹ میں ہے تو اسی وقت سے اس کا ذمہ ہے، لیکن اس وقت اس کے لیے مَا لَهُ، مَا لَهُ تو... مَا لَهُ جو ہے وہ تو ثابت ہوں گے، البتہ مَا عَلَيْهِ جو ہیں اس پر ثابت نہیں ہوں گے۔ مَا لَهُ یعنی اس کے جو حقوق ہیں، اور مَا عَلَيْهِ جو اس پر حقوق ہیں۔ تو اس کا ذمہ جو ہے مَا لَهُ کی صلاحیت تو رکھتا ہے جب ماں کے پیٹ میں ہے، لیکن مَا عَلَيْهِ کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس پر دوسروں کے حقوق واجب کیے جائیں بھئی۔

اور پھر پڑھا آپ نے کہ حقوق العباد میں سے جب وہ پیدا ہو جائے تو پھر اب اس کا ذمہ ہے کہ اس پر وجوب آسکتا ہے۔ لیکن نفسِ وجوب مقصود نہیں ہے، وجوب کے ذریعے مقصود ادا ہوا کرتی ہے۔ کیا ہوا کرتی ہے؟ ادا ہوا کرتی ہے۔ تو لہٰذا جو حقوق العباد ہیں ان میں سے جو حقوق اس پر، جو اس کے ذمے ہیں کسی کے، تو وہ اس پر لازم ہوں گے۔ کسی کی کوئی چیز تلف کر دیتا ہے، کسی سے کوئی بیع وغیرہ کرتا ہے، تو اس نے بدل دینا پڑے گا اس کو بھئی، اور وہ لازم ہوں گے۔ لیکن اگر وہ سزا اور جزا کی قبیل سے ہو تو وہ اس پر نہیں آئیں گے بھئی۔ جبکہ حقوق اللہ کے اندر آپ نے پڑھا کہ حقوق اللہ کے اندر جہاں ادا صحیح ہو وہ اس پر آئیں گے، اور جہاں ادا صحیح نہیں وہ اس پر لازم نہیں ہیں بھئی۔

اور پھر آپ نے پڑھا کہ یہ جو اہلیتِ ادا ہے یہ بھی دو قسم پر ہے: ایک اہلیتِ قاصرہ ہے اور ایک اہلیتِ کاملہ۔ اہلیتِ قاصرہ جو ہے وہ عقلِ قاصر اور بدنِ قاصر سے ہوگی جیسے صغیر کے اندر بھئی۔ کس کے اندر؟ صغیر کے اندر بھی اہلیتِ ادا ہے لیکن یہ ادا... اہلیتِ ادا کون سی ہے؟ قاصرہ ہے۔ اور اس کی وجہ سے صرف ادا صحیح ہوگی۔ ادا کرے گا تو کیا ہو جائے گی؟ صحیح۔ ہاں تو اہلیتِ قاصرہ پر بنیاد ہے صحتِ ادا کی، ادا کرے گا تو صحیح ہو جائے گی۔ توجہ ہے بھئی؟

اہلیتِ ادا کی بات چل رہی ہے کہ وہ دو قسم پر ہے اہلیتِ ادا: ایک اہلیتِ قاصرہ اور ایک اہلیتِ کاملہ۔ اہلیتِ قاصرہ کی وجہ سے ادا صحیح ہوگی، وجوب نہیں آئے گا۔ اہلیتِ قاصرہ کی وجہ سے ادا صحیح، جبکہ اہلیتِ کاملہ کی وجہ سے وجوبِ ادا بھی آجائے گا، اس شخص پر ادا واجب ہو جائے گی جب وہ بالغ ہو جائے، عقل اس کی اعتدال تک پہنچ جائے تو اس پر ادا بھی واجب، اور جبکہ اس سے پہلے اہلیتِ قاصرہ تھی، اس وقت ادا واجب نہیں تھی، ہاں ادا کر دیتا تو صحیح۔ نماز پڑھ لی تو وہ بچے کی طرف سے صحیح ہو جائے گی لیکن اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن جب بالغ ہو گیا، عقل اعتدال پر آگئی تو اب اہلیتِ کاملہ آگئی اور جب اہلیتِ کاملہ آئی تو اب ادا اس پر واجب ہو گئی اور اب خطاب اس کی طرف متوجہ ہوا، جو جو شرعی احکام دیے گئے ہیں وہ اس پر لاگو ہو جائیں گے۔

اب آپ کو آگے یہ بتلا رہے ہیں کہ یہ جو احکام ہیں اس باب کے اندر وہ تقسیم ہوتے ہیں۔ یہ جو اہلیتِ قاصرہ کا باب ہے بھئی، جس پر کس کی بنیاد ہے؟ اہلیتِ قاصرہ پر کس چیز کی بنیاد ہے؟ صحتِ ادا کی۔ اہلیتِ قاصرہ پر کس کی بنیاد ہے؟ یعنی ادا صحیح ہو جائے گی، اور اہلیتِ کاملہ پر کس چیز کی بنیاد ہے؟ وجوبِ ادا کی کہ یہاں پر ادا واجب ہوا کرتی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو یہ جو اہلیتِ قاصرہ کا باب ہے اس کے احکام کہتے ہیں تقسیم ہوتے ہیں چھ قسم کی طرف بھئی۔ کتنی قسم کے؟ چھ قسم کے احکام ہیں بھئی، چھ قسم کے۔ ایک، یا تو وہ حقوق اللہ میں سے ہوں گے یا وہ کس میں سے ہوں گے؟ حقوق العباد میں سے۔ یا کس میں سے؟ حقوق اللہ میں سے یا حقوق العباد میں سے ہوں گے، اور پھر حقوق اللہ کی بھی تین قسمیں اور

حقوق العباد کی بھی تین قسمیں تو یہ چھ قسمیں ہو جائیں گی بھئی۔

حقوق اللہ کی تین قسمیں یہ کہ وہ حق اللہ یا تو ایسا ہو گا جو حسن ہو گا یعنی اس میں حسن ہی ہے، قباحت کا کوئی احتمال نہیں۔ یا وہ حق اللہ ایسا ہے جو قبیح ہے، اس میں حسن کا کوئی احتمال نہیں، وہ قبیح ہی قبیح ہے بھئی۔ یا تیسری قسم وہ ہے جس میں کبھی حسن ہوتا ہے اور کبھی قباحت ہوتی ہے۔ تو حقوق اللہ کتنی قسم کے؟ تین۔ یا پہلی قسم وہ جو صرف حسن ہے، قبح کا احتمال نہیں۔ دوسری قسم وہ جو قبیح ہیں جن میں حسن کا احتمال نہیں۔ تیسری قسم وہ جن میں کبھی حسن ہوتا ہے اور کبھی قبح ہوتا ہے۔

اسی طرح حقوق العباد بھی تین قسم کے: بعض وہ ہیں جن میں نفع ہی نفع ہو گا، بعض وہ ہیں جن میں نقصان ہی نقصان ہے، اور بعض وہ جن میں نفع بھی ہو سکتا ہے اور نقصان بھی ہو سکتا ہے، تو چھ قسمیں ہو گئیں بھئی۔ تو یہ جو اہلیتِ قاصرہ پر بنی احکامات ہیں وہ چھ قسم کے ہو گئے۔ یا وہ حقوق اللہ میں سے ہوں گے یا حقوق العباد میں سے۔ حقوق اللہ میں سے یا وہ حسن ہوں گے یا قبیح ہوں گے یا ان دونوں کے درمیان دائر ہوں گے۔ حقوق العباد میں سے یا پھر ان میں صرف نفع ہو گا یا صرف نقصان ہو گا یا ان میں دونوں کا احتمال ہو گا بھئی، چھ قسمیں۔

تو کہتے ہیں: وَالْأَحْكَامُ الْمُنْقَسِمَةُ فِي هٰذَا الْبَابِ، اور احکام جو ہیں وہ تقسیم ہوتے ہیں اس باب کے اندر۔ بھئی کون سا باب؟ أَيْ بَابِ ابْتِنَاءِ صِحَّةِ الْأَدَاءِ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ، یہ جو اہلیتِ قاصرہ پر ادا کے صحیح ہونے کے ابتنا کا باب ہے، اہلیتِ قاصرہ پر صحتِ ادا کی بنیاد ہونے کا جو باب ہے، دُونَ الْأَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ، نہ کہ وہ اہلیتِ کاملہ بھئی۔ تو یہاں اہلیتِ قاصرہ پر جو صحتِ ادا کی بنیاد ہے اس کا باب ہے۔ الَّتِي ذُكِرَتْ عَنْ قَرِيبٍ، وہ جو قریب میں ہی ذکر ہوا، وہ صحتِ ادا جو ابھی قریب میں ہی ذکر ہوئی۔ یہ تقسیم ہوتی ہے إِلَى سِتَّةِ أَقْسَامٍ، کتنی قسموں پر؟ چھ قسموں پر کی طرف بھئی تقسیم ہوتی ہے۔ یاد رکھیے یہ إِلَى سِتَّةِ أَقْسَامٍ یہ متن کا حصہ ہے۔ یہ جو احکام ہیں تقسیم ہوتے ہیں اس باب کے اندر إِلَى سِتَّةِ أَقْسَامٍ کتنی قسموں کی طرف؟ چھ قسموں کی طرف۔ أَشَارَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِلَيْهَا عَلَى التَّرْتِيبِ، اشارہ کیا ان کی طرف مصنف نے ترتیب سے فَقَالَ، پس فرمایا:

فَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالَى پس اللہ کا حق إِنْ كَانَ حَسَنًا اگر وہ کیا ہو؟ ایسا حسن ہے لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ جو غیرِ حسن کا احتمال ہی نہیں رکھتا یعنی وہ حسن ہی حسن ہے یعنی اس میں حسن ہی حسن ہے تو کوئی اور کوئی دوسرا احتمال نہیں كَالْإِيمَانِ جیسے کہ ایمان ہے بھئی ایمان۔ آپ جانتے ہیں ایمان جو ہے اس میں حسن ہی ہے، کبھی بھی کسی بھی اعتبار سے قباحت اس میں نہیں ہے بھئی۔ تو وَجَبَ تو اس قسم کا جو حق اللہ ہے، وَجَبَ الْقَوْلُ بِصِحَّتِهِ تو اس کے صحیح ہونے کا قول واجب ہو گا، یعنی اس کا کرنا صحیح ہو گا مِنَ الصَّبِيِّ کس کی طرف سے؟ بچے کی طرف سے بِلَا لُزُومِ أَدَاءٍ بغیر ادا کے لازم ہوئے۔

بچہ بھئی، بچہ اگر ایمان لاتا ہے تو اس کا یہ ایمان لانا صحیح ہے، ہاں اس پر ادا لازم نہیں ہے۔ بچے پر ایمان کا لانا واجب نہیں، کیونکہ بات چل رہی ہے نا اہلیتِ قاصرہ کی، اسی لیے صغیر ہی کی بات چلے گی بھئی، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اہلیتِ قاصرہ کیونکہ صغیر کے اندر ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں اگر وہ حق اللہ ایسا حسن ہے لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ جس میں غیر کا احتمال ہی نہیں یعنی حسن ہونے کے علاوہ اور کوئی احتمال ہی نہیں، كَالْإِيمَانِ جیسے کہ ایمان ہے، تو اگر وہ حق اللہ اس قسم کا ہو، وَجَبَ الْقَوْلُ بِصِحَّتِهِ تو واجب ہو گا اس کے صحیح ہونے کا قول مِنَ الصَّبِيِّ کس کی طرف سے؟ بچے کی طرف سے بِلَا لُزُومِ أَدَاءٍ لیکن ادا کے لازم ہوئے بغیر ہی، یعنی اس پر ادا لازم نہیں ہو گی بھئی۔

بھئی بچے کی طرف سے صحیح ہونے کا یہ معنی کہ بچہ اگر ایمان لے آئے تو وہ اس کا ایمان بالغ ہونے سے پہلے ہی جو ایمان لایا وہ صحیح ہے، یعنی بالغ ہونے کے بعد اسے دوبارہ تجدیدِ ایمان کی ضرورت نہیں۔ ہاں یہ اس پر لازم اور واجب تو نہیں تھا، لیکن صحتِ ادا کی بات چل رہی ہے، اس کا ادا... اس کی ادا صحیح ہو جائے گی۔ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ اور یہ پہلی قسم ہے۔ وَإِنَّمَا قُلْنَا بِصِحَّتِهِ اور ہم نے اس... ہم قائل ہوئے اس کے صحیح ہونے کے لِأَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى افْتَخَرَ بِذٰلِكَ اس لیے کیونکہ حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ اس پر فخر فرماتے تھے۔ وَقَالَ اور انہوں نے فرمایا، شعر، یہ شعر انہوں نے فرمایا: سَبَقْتُكُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ طُرًّا.

حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ، آپ جانتے ہیں بھئی کہ وہ بچپن ہی میں مسلمان ہو گئے تھے۔ جب حضور صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کو نبوت ملی تو اس وقت بچوں میں سب سے پہلے اسلام لانے والے حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ ہیں بھئی، ابھی آپ بالغ بھی نہیں ہوئے تھے جب آپ ایمان لے آئے۔ تو وہ فرماتے ہیں بھئی: سَبَقْتُكُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ کہ میں تم سب پر سبقت لے گیا إِلَى الْإِسْلَامِ اسلام کی طرف طُرًّا أَيْ جَمِيعًا تم سب پر، میں تم سب پر سبقت لے گیا اسلام کی طرف کہ پہلے اسلام قبول کیا۔ غُلَامًا اس حال میں کہ لڑکا تھا، مَا بَلَغْتُ أَوَانَ حُلُمٍ میں نہیں پہنچا تھا بلوغت کے وقت کو بھئی۔ أَوَانٌ وقت بھئی، اور حُلُمٌ کا معنی ہے بلوغ بھئی، بالغ ہونا۔ غُلَامًا مَا بَلَغْتُ أَوَانَ حُلُمٍ اس حال میں کہ ایسا، میں ایسا لڑکا تھا کہ نہیں پہنچا تھا بالغ ہونے کے وقت کو، یعنی میں ابھی بالغ بھی نہیں ہوا تھا تو میں تم سب پر ایمان میں، اسلام میں سبقت لے گیا۔ تو اس پر حضرت علی فخر فرماتے تھے۔ معلوم ہوا بچے کا ایمان صحیح ہے، جبھی حضرت علی رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالَى عَنْهُ اس پر فخر فرما رہے ہیں۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا يَصِحُّ إِيمَانُهُ قَبْلَ الْبُلُوغِ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچے کا ایمان صحیح نہیں ہے بالغ ہونے سے پہلے فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا دنیاوی احکام کے حق میں۔ بھئی، اخروی اعتبار سے تو سب کے نزدیک بالاتفاق بھئی بچے کا ایمان معتبر ہے اخروی اعتبار سے، آخرت میں وہ کس میں شمار ہو گا؟ مومنین میں۔ ہاں دنیاوی احکام مرتب ہوں گے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک دنیاوی احکام مرتب ہوں گے، ان کے نزدیک دنیاوی احکام،

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معتبر... صحیح نہ ہونے کا کیا معنی کہ دنیاوی احکام اس پر مرتب نہیں ہوں گے۔

وہ فرماتے ہیں لَا يَصِحُّ إِيمَانُهُ قَبْلَ الْبُلُوغِ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا کہ بچے کا ایمان صحیح نہیں ہے بالغ ہونے سے پہلے دنیاوی احکام کے حق میں، فَيَرِثُ أَبَاهُ الْكَافِرَ پس وہ وارث بنے گا اپنے کافر باپ کا، وَلَا تَبِينُ مِنْهُ امْرَأَتُهُ الْمُشْرِكَةُ اور جدا نہیں ہو گی اس سے اس کی مشرکہ بیوی۔ بچے کا اگر باپ نے نکاح کر دیا تھا بچپن میں ہی تو یہ بچہ ایمان لے آیا تو اس کی وجہ سے اس کی مشرکہ بیوی اس سے جدا نہیں ہو گی۔ اور نیز آپ نے پڑھا ہے کہ اگر وارث مورث کا دین الگ الگ ہو، ایک مومن ہے ایک کافر ہے تو دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کا وارث نہیں بنے گا، لیکن یہاں پر امام شافعی رحمہ اللہ کیا فرماتے ہیں؟ دنیاوی احکام مرتب نہیں ہوں گے لہٰذا یہ مومن بچہ اپنے کافر والدین کا وارث بنے گا۔

لِأَنَّهُ ضَرَرٌ کیونکہ یہ کیا ہے؟ ضرر ہے، اس میں بچے کا نقصان ہے اور بچہ تو شفقت کا محل ہے اس پر تو شفقت کرنی چاہیے، شریعت بھی شفقت کا حکم دیتی ہے، لہٰذا یہ احکام اس پر لاگو نہیں ہوں گے جس میں ان کا نقصان ہے۔ تو کہتے ہیں لِأَنَّهُ ضَرَرٌ کیونکہ اس میں یہ ضرر ہے، نقصان ہے، وَإِنْ صَحَّ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الْآخِرَةِ اگرچہ صحیح ہے اس کا ایمان جو ہے آخرت کے احکام کے حق میں، لِأَنَّهُ مَحْضُ نَفْعٍ فِي حَقِّهِ اس لیے کیونکہ وہ تو محض نفع ہی ہے اس کے حق میں۔ آخرت کے اعتبار سے تو صرف اس کا نفع ہی نفع ہے، اور بچہ بھی نفع کا حقدار ہے شفقت کی وجہ سے، تو آخرت کے اعتبار سے اس کا ایمان صحیح ہے۔

وَإِنَّمَا قُلْنَا بِلَا لُزُومِ أَدَاءٍ اور ہم نے جو کہا نا متن میں بِلَا لُزُومِ أَدَاءٍ، کہتے ہیں یہ جو ہم نے کہا بِلَا لُزُومِ أَدَاءٍ کہ اس پر ادا لازم نہیں، لِأَنَّهُ لَوِ اسْتُوصِفَ الصَّبِيُّ اس لیے کیونکہ اگر وصف طلب کیا گیا بچے سے وَلَمْ يَصِفِ الْإِسْلَامَ اور وہ اسلام کی صفت بیان نہ کر سکا۔ بچے سے اگر اسلام کی صفت طلب کی گئی: بتلاؤ بھئی تم مسلمان ہو؟ وہ کہتا ہے مسلمان ہوں بھئی، کسے کہتے ہیں اسلام؟ بتاؤ ہمیں! اب اگر وہ اسلام کی صفت بیان نہ کر سکا بَعْدَ مَا عَقَلَ بعد اس کے جب کہ وہ عاقل ہوا (بالغ کی بات نہیں ہو رہی، بچہ ذرا سمجھدار ہے اس سے پوچھا گیا کہ بتلاؤ بھئی اسلام کسے کہتے ہیں اس کی صفت بیان کرو) تو اب کہتے ہیں اگر وہ اسلام کی صفت بیان نہ کر سکا بَعْدَ مَا عَقَلَ بعد جب اس کے وہ عاقل ہو گیا تھا، لَمْ تَبِنِ امْرَأَتُهُ تو جدا نہیں ہو گی اس سے اس کی بیوی۔ اس کی بیوی اس سے جدا نہیں ہو گی۔

ہمارے نزدیک اس کی بیوی اس سے جدا نہیں ہو گی۔ اگر اس پر ادا لازم ہوتی یعنی ادا واجب ہوتی تو پھر تو کیا حکم لاگو ہوتا؟ وہ تو اسلام کی تعریف نہیں کر سکا لہٰذا فوراً کیا ہونی چاہیے اس کی بیوی اس سے جدا ہو جائے، حالانکہ اس کی بیوی اس سے جدا نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا اس پر ادا لازم نہیں۔ وَلَوْ لَزِمَهُ الْأَدَاءُ اور اگر اس بچے پر ادا لازم ہوتی لَكَانَ امْتِنَاعُهُ كُفْرًا تو اس کا باز رہنا کفر ہوتا یعنی وہ صفت بیان نہ کر سکنا اس کا یہ کفر ہوتا، بیوی جدا ہو جاتی، حالانکہ یہ کفر نہیں۔

وَإِنْ كَانَ قَبِيحًا اور وہ حق اللہ اگر قبیح ہو (پہلے بیان ہوا اگر حق اللہ کیا ہو؟ حسن، اب اگر وہ حق اللہ قبیح ہو) لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ اور اس میں قبیح ہونے کے علاوہ اور کوئی احتمال نہ ہو كَالْكُفْرِ جیسے کفر ہے بھئی، لَا يُجْعَلُ عَفْوًا تو یہ معاف... اس کو معاف نہیں قرار دیا جائے گا۔ حق اللہ اگر حسن ہے اس میں حسن ہونے کے علاوہ اور کوئی احتمال ہی نہیں تو وہ بچے کی طرف سے صحیح ہے البتہ اس پر لازم نہیں۔ اور حق اللہ اگر قبیح ہے اس میں قبح کے علاوہ اور کوئی احتمال ہی نہیں جیسے کفر بھئی کفر سے منع کیا گیا ہے بھئی۔ تو یہ کفر قبیح ہے اور اس میں اور کوئی حسن کا کوئی احتمال ہے ہی نہیں، بھلائی اس میں کسی درجے میں ہے ہی نہیں، تو اس قسم کا جو حق اللہ ہے لَا يُجْعَلُ عَفْوًا اس کو معاف نہیں قرار دیا جائے گا۔ یعنی بچے کے کفر کو معاف نہیں قرار دیا جائے گا۔

اور یاد رکھیے آگے بیان کریں گے کفر سے یہ مراد نہیں کہ بچہ شروع سے ہی، والدین مشرک ہیں وہ بھی کافر ہے، نہیں نہیں۔ کفر سے مراد اس کا مرتد ہونا ہے۔ بچہ ہے سمجھدار ہے اور مرتد ہو گیا تو ہم کہیں نہیں جی یہ تو بچہ ہے، نہیں بھئی ایسا نہیں۔ یہ ایسا حق اللہ ہے جس میں کوئی خیر اور کوئی بھلائی نہیں ہے لہٰذا یہ بچے کے حق میں بھی جب وہ عقل رکھتا ہو تو یہ معاف نہیں ہو گا، اس کا مرتد ہونا مرتد ہونا ہی شمار ہو گا دنیاوی احکام کے اعتبار سے بھی۔ کہتے ہیں وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي اور یہ وہ دوسری قسم ہے۔ وَالْمُرَادُ بِالْكُفْرِ هُوَ الرِّدَّةُ اور کفر سے کیا مراد ہے؟ مرتد ہونا ہے۔

يَعْنِي لَوِ ارْتَدَّ الصَّبِيُّ یعنی اگر بچہ مرتد ہو گیا تُعْتَبَرُ رِدَّتُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَى فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تو اعتبار کیا جائے گا اس کے مرتد ہونے کا طرفین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ کے نزدیک دنیا اور آخرت دونوں کے احکام کے حق میں، حَتَّى تَبِينَ مِنْهُ امْرَأَتُهُ یہاں تک کہ جدا ہو جائے گی اس سے اس کی بیوی وَلَا يَرِثُ مِنْ أَقَارِبِهِ الْمُسْلِمِينَ اور وہ وارث نہیں بنے گا اپنے مسلمان رشتے داروں کا، وَلٰكِنْ لَا يُقْتَلُ لیکن ہاں اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس بچے کو جو مرتد ہوا ہے قتل نہیں کیا جائے گا۔

کیوں؟ وجہ کیا؟ بھئی دراصل قتل کی وجہ مرتد ہونا نہیں ہے قتل جو کیا جاتا ہے مرتد کو، دراصل قتل اس لیے کیا جاتا ہے مرتد کو کیونکہ وہ اب مسلمانوں کے ساتھ جنگ کرنے والا بن گیا۔ مخالف ہو گیا تو کیا بن گیا؟ جنگ کرنے والا بن گیا، اور لہٰذا اس وجہ سے پھر اس کو قتل کیا جاتا ہے کہ وہ حالتِ جنگ میں ہے مسلمانوں کے ساتھ۔ اور بچہ اور عورتیں یہ تو جنگ نہیں کر سکتے، چنانچہ اسی لیے عورت مرتدہ ہو جائے تو اس کے قتل کرنے کا حکم نہیں ہے کیونکہ وہ جنگ کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ وَلٰكِنْ لَا يُقْتَلُ لیکن اس کو قتل نہیں کیا جائے گا لِأَنَّهُ لَمْ تُوجَدْ مِنْهُ الْمُحَارَبَةُ قَبْلَ الْبُلُوغِ اس لیے کیونکہ اس کی طرف سے جنگ نہیں پائی گئی بالغ ہونے سے پہلے۔

وَلَوْ قَتَلَهُ أَحَدٌ يَهْدُرُ دَمُهُ ہاں البتہ اگر اس بچے کو قتل کر دیتا ہے کوئی شخص يَهْدُرُ دَمُهُ یہ جو بچہ مرتد ہو گیا تھا اس کو کوئی شخص قتل کر دے تو اس کا خون رائیگاں جائے گا، ضائع جائے گا یعنی قاتل پر قصاص نہیں آئے گا، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ

اور اس قاتل پر کوئی چیز واجب نہیں ہو گی، كَالْمُرْتَدِّ جیسے کہ مرتد ہوتا ہے۔ مرتد کے قتل پر جیسے کوئی چیز نہیں آتی تو یہاں پر بھی قاتل پر کوئی چیز نہیں آئے گی۔ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَالشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا اللهُ لَا تَصِحُّ رِدَّتُهُ فِي حَقِّ أَحْكَامِ الدُّنْيَا اور امام ابو یوسف اور امام شافعی رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى کے نزدیک اس بچے کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے دنیاوی احکام کے حق میں۔

اخروی اعتبار سے وہ کہتے ہیں معتبر ہے مرتد ہونا، یہ بچہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ ہاں دنیاوی احکام کے اعتبار سے اس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے لِأَنَّهَا ضَرَرٌ مَحْضٌ کیونکہ یہ ضررِ محض ہے اور بچہ تو شفقت کا محل ہے۔ وَإِنَّمَا حَكَمْنَا بِصِحَّةِ إِيمَانِهِ لِكَوْنِهِ نَفْعًا مَحْضًا بھئی یہ کیا بات ہے کہ آپ جو ہیں اس کے مرتد ہونے کا اعتبار نہیں کرتے اور ایمان کے صحیح ہونے کے... ایمان لے آئے تو ایمان صحیح؟ تو بتلا رہے ہیں بھئی ایمان کے صحیح ہونے کا حکم ہم نے اس لیے لگایا کیونکہ اس میں صرف بچے کا نفع ہی نفع ہے، کسی قسم کا نقصان نہیں۔ وَإِنَّمَا حَكَمْنَا بِصِحَّةِ إِيمَانِهِ اور ہم نے حکم لگایا اس کے ایمان کے صحیح ہونے کا لِكَوْنِهِ نَفْعًا مَحْضًا اس لیے کیونکہ وہ محض نفع ہی ہے۔

وَمَا هُوَ دَائِرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ یہ تیسری قسم آ گئی۔ پہلی قسم حق اللہ جو صرف حسن تھی، دوسری قسم جو صرف قبیح تھی، تیسری قسم جو ان دونوں کے درمیان دائر ہو۔ وَمَا هُوَ دَائِرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ اور وہ حق اللہ جو دائر ہو ان دو چیزوں کے، أَيْ بَيْنَ كَوْنِهِ حَسَنًا فِي زَمَانٍ وَقَبِيحًا فِي زَمَانٍ یعنی ایک زمانے میں حسن ہونے اور ایک زمانے میں قبیح ہونے کے درمیان وہ دائر ہو۔ کسی زمانے میں وہ حسن ہوتا ہے کسی زمانے میں قبیح ہوتا ہے۔ جیسے نماز بھئی، حالتِ حیض میں نماز منع ہے معلوم ہوا اس وقت نماز حسن نہ رہی، اور باقی عام حالت میں نماز کی ادائیگی کا حکم ہے معلوم ہوا وہ حسن ہے، اچھی چیز ہے۔

وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّالِثُ اور یہ وہ تیسری قسم ہے یعنی حق اللہ میں۔ كَالصَّلَاةِ وَنَحْوِهَا جیسے کہ نماز ہے اور اس جیسی چیزیں... كَالصَّلَاةِ وَنَحْوِهَا جیسے کہ نماز اور اس جیسی چیزیں یعنی حج و روزہ وغیرہ۔ يَصِحُّ مِنْهُ الْأَدَاءُ مِنْ غَيْرِ لُزُومِ عُهْدَةٍ یہ تو اس کے اندر جو ہے صحیح ہے اس بچے کی طرف سے ادا مِنْ غَيْرِ لُزُومِ عُهْدَةٍ بغیر لازم ہوئے کسی ضمان کے۔ کسی... عہدہ اور ضمان کا ایک معنی ہے اور یاد رکھیے یہ وَضَمَانٍ یہ شرح کا حصہ ہے متن کا حصہ نہیں بھئی۔ تو بغیر ضمان کے لازم ہوئے۔

یہ جو حقوق اللہ ہیں، توجہ ہے سبق کی طرف بھئی؟ یہ جو حقوق اللہ جو دائر ہیں کس کے درمیان؟ حسن اور قبیح ہونے کے درمیان، ان میں بچے کی طرف سے ادا صحیح ہے، ادا کرے گا تو ادا ہو جائیں گے، ہاں اس پر کوئی ضمان نہیں آئے گا ان کا۔ یعنی نماز پڑھنا شروع کی بیچ میں توڑ دی، اب کیا کرنا پڑے؟ اس کی قضا کرنا پڑے؟ بچے پر یہ ضروری نہیں ہے بھئی۔ یہ معنی ہے مِنْ غَيْرِ لُزُومِ عُهْدَةٍ بغیر ضمان کے لازم ہوئے وَضَمَانٍ، جی میں نے بتایا عہدہ اور ضمان کا ایک معنی۔

فَإِنْ شَرَعَ فِيهِ پس اگر بچہ ان میں شروع ہوا، یہ جو حق اللہ ہیں جو دائر ہیں حسن اور قبح کے، ان میں حسن ہونے اور قبیح ہونے کے درمیان دائر ہیں، اگر ان میں بچہ شروع ہوا لَا يَجِبُ إِتْمَامُهُ تو واجب نہیں ہے اس کو اس پر پورا کرنا، اس

کو پورا کرنا اس پر واجب نہیں، وَالْمُضِيُّ فِيهِ اور اس کو جاری رکھنا بھی اس میں اس پر واجب نہیں، وَإِنْ أَفْسَدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ اور اگر وہ اس کو فاسد کر دیتا ہے تو اس پر اس کی قضا واجب نہیں۔ وَفِي صِحَّةِ هٰذَا الْأَدَاءِ بِلَا لُزُومٍ عَلَيْهِ نَفْعٌ مَحْضٌ لَهُ اور اس ادا کے بغیر لزوم ہے کہ... یہ جو ادا ہے اس کا بچے کی طرف سے صحیح ہونا بِلَا لُزُومٍ عَلَيْهِ بغیر اس پر لازم ہوئے ہی، یہ نَفْعٌ مَحْضٌ لَهُ یہ اس بچے کا... اس میں صرف اس کا نفع ہی ہے مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَعْتَادُ أَدَاءَهَا اس حیثیت سے کہ اس کو عادت ہو جائے گی اس کے ادا کرنے کی فَلَا يَشُقُّ ذٰلِكَ بَعْدَ الْبُلُوغِ تو یہ دشوار نہیں ہو گا اس پر یہ ادا اس پر دشوار نہیں ہو گی بَعْدَ الْبُلُوغِ بالغ ہونے کے بعد بھئی۔ ابھی سے اس کو عادت پڑ جائے گی ادا کی، اسی لیے ہم نے کہا کہ یہ ادا اس کی طرف سے صحیح ہے کیونکہ اس میں صرف اس کا نفع ہی نفع ہے، اس سے اس کو ادا کی عادت پڑ جائے گی اور بعد میں اس پر دشوار نہیں ہو گی ادا۔

وَمَا كَانَ مِنْ غَيْرِ حُقُوقِ اللّٰهِ تَعَالَى اور وہ جو حقوق اللہ کے علاوہ ہیں بھئی، إِنْ كَانَ نَفْعًا مَحْضًا اگر ان میں وہ نفعِ محض ہو صرف نفع ہی ہو ان کے اندر، كَقَبُولِ الْهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ جیسے ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا۔ بچے کو کوئی ہبہ دیتا ہے بچہ اس کو قبول کر لیتا ہے، لے لیتا ہے، یا کوئی صدقہ دیتا ہے بچے کو اور بچہ اس کو لے لیتا ہے۔ اب اس میں صرف نفع ہی نفع ہے بچے کا اس لینے کے اندر بھئی۔ تو لہٰذا تَصِحُّ مُبَاشَرَتُهُ مباشرت کا کیا معنی ہے؟ سرانجام دینا۔ تو صحیح ہے بچے کا اس کو سرانجام دینا۔ یعنی بچے کا ہبہ صدقے کو قبول کرنا صحیح ہے۔ أَيْ مُبَاشَرَةُ الصَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ رِضَاءِ الْوَلِيِّ وَإِذْنِهِ یعنی بچے کا سرانجام دینا ولی کی بغیر رضامندی اور اجازت کے یہ صحیح ہے۔ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ اور یہ چوتھی قسم ہے۔

وَفِي الضَّرَرِ الْمَحْضِ الَّذِي لَا يَشُوبُهُ نَفْعٌ دُنْيَوِيٌّ اور ضررِ محض کے اندر، جس میں صرف بچے کا نقصان ہی ہے، کون سا ضررِ محض؟ کہتے ہیں الَّذِي لَا يَشُوبُهُ نَفْعٌ دُنْيَوِيٌّ جس کے ساتھ ملاوٹ نہ ہو دنیاوی نفعے کی یعنی اس میں کسی قسم کا دنیاوی نفع اس کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو، كَالطَّلَاقِ وَالْوَصِيَّةِ جیسے کہ طلاق اور وصیت۔ طلاق میں تو بچے کا صرف نقصان ہی نقصان ہے اگر بیوی کو طلاق دے اور طلاق نافذ ہو جائے تو بچے کا نقصان ہے کوئی نفع نہیں۔ وَالْوَصِيَّةِ اور اسی طرح وصیت، بچہ وصیت کر دیتا ہے تو اس میں تو مال ہاتھ سے جائے گا، آئے گا کچھ بھی نہیں تو یہ نقصان ہی ہے۔ تو کہتے ہیں یہ جو جیسے طلاق اور وصیت ہے وَنَحْوِهِمَا اور اس جیسی جو چیزیں ہیں مِنَ الْعَتَاقِ وَالتَّصَدُّقِ وَالْهِبَةِ وَالْقَرْضِ یعنی کہ عتاق آزادی یعنی کسی کو آزاد کرتا ہے، وَالتَّصَدُّقِ اور صدقہ کرنا، وَالْهِبَةِ اور ہبہ کرنا، وَالْقَرْضِ اور قرض دینا، يَبْطُلُ أَصْلًا یہ اصل سے ہی باطل ہیں۔ بچہ ان کی اہلیت نہیں رکھتا وہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس میں اس کا نقصان ہی ہے۔ فَإِنَّ فِيهَا إِزَالَةَ مِلْكٍ مِنْ غَيْرِ نَفْعٍ يَعُودُ إِلَيْهِ اس لیے کیونکہ اس کے اندر دور کرنا ہے ملکیت کو بغیر کسی ایسے نفعے کے جو اس کی طرف لوٹتا ہو، اس میں بچے کا کوئی نفع نہیں ہے صرف ملکیت اس کے ہاتھ سے نکل جائے گی۔

وَلٰكِنْ قَالَ شَمْسُ الْأَئِمَّةِ لیکن شمس الائمہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّ طَلَاقَ الصَّبِيِّ وَاقِعٌ إِذَا دَعَتْ إِلَيْهِ حَاجَةٌ کہ بچے کی

طلاق بھی واقع ہو جائے گی جب... جب إِذَا دَعَتْ إِلَيْهِ جب بلائے اس کی طرف حَاجَةٌ کوئی ضرورت بھئی، یعنی جب اس کی کوئی ضرورت پیش آجائے تو اس وقت بچے کی طلاق بھی صحیح ہے۔ أَلَا تَرَى کیا آپ دیکھتے نہیں؟ شمس الائمہ رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ بچے کی طلاق بھی صحیح ہے جب ضرورت پیش آجائے، دلیل دے رہے ہیں بھئی کس طرح صحیح ہے! باقی تو کہتے ہیں صحیح نہیں ہے، کہتے ہیں نہیں بھئی باقی بھی کہتے ہیں صحیح ہے، اب مختلف ذکر کرنے لگے ہیں۔ کہتے ہیں أَلَا تَرَى کیا آپ دیکھتے نہیں أَنَّهُ إِذَا أَسْلَمَتِ امْرَأَتُهُ کہ جب مسلمان ہو جائے بچے کی بیوی، يُعْرَضُ عَلَيْهِ الْإِسْلَامُ تو بچے پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ بیوی کیا ہو گئی؟ مسلمان، اور بچہ عاقل ہے تو بچے پر کیا پیش کیا جائے گا؟ اسلام۔ فَإِنْ أَبَى پس اگر بچہ انکار کر دیتا ہے اسلام سے فُرِّقَ بَيْنَهُمَا تو قاضی... تو ان دونوں میں میاں بیوی میں تفریق کروا دی جائے گی، یعنی قاضی کروا دے گا، وَهُوَ طَلَاقٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَى اور یہ جو تفریق ہے یہ کیا ہے؟ طلاق ہے طرفین رَحِمَهُمَا اللّٰهُ کے نزدیک۔

اسی طرح وَإِذَا ارْتَدَّ اور جس وقت مرتد ہو جائے بچہ، وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ تو جدائی واقع ہو جائے گی بچے کے درمیان اور اس کی بیوی کے درمیان، وَهُوَ طَلَاقٌ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور یہ بھی طلاق ہی کے درجے میں ہے کس کے نزدیک؟ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک۔ اسی طرح وَإِذَا كَانَ مَجْبُوبًا جب بچہ مجبوب ہو (مجبوب جس کا وہ آلہ تناسل اور خصیتین کٹے ہوئے ہوں بھئی)، اگر بچہ مجبوب ہو، فَخَاصَمَتْهُ امْرَأَتُهُ پس جھگڑا کیا اس سے اس کی بیوی نے یعنی مقدمہ کیا اس کے ساتھ وَطَلَبَتِ التَّفْرِيقَ اور بیوی نے کس کو طلب کیا؟ جدائی کو طلب کیا اس کا مطالبہ کیا، كَانَ ذٰلِكَ طَلَاقًا عِنْدَ الْبَعْضِ تو یہ بھی بعض فقہا کے نزدیک طلاق ہے۔ معلوم ہوا بچہ طلاق کی... طلاق کی اہلیت رکھتا ہے ضرورت کے وقت بھئی۔ یہ طلاق شمار کر رہے ہیں، یہ جو جدائیاں آئیں ان کو صرف جدائی نہیں شمار کر رہے فقہا بلکہ باقاعدہ کیا شمار کر رہے ہیں؟ یوں ہے جیسے بچے کی طرف سے طلاق آچکی، معلوم ہوا بچہ طلاق دینے کا اہل ہے جب ضرورت ہو بھئی۔ فَعُلِمَ أَنَّ حُكْمَ الطَّلَاقِ ثَابِتٌ فِي حَقِّهِ عِنْدَ الْحَاجَةِ پس معلوم ہوا کہ طلاق کا حکم ثابت ہے بچے کے حق میں ضرورت کے وقت۔ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الْخَامِسُ مِنْهُ اور یہ پانچویں قسم ہے اس میں سے۔

ثُمَّ الْقِسْمُ السَّادِسُ پھر چھٹی قسم بھئی، هُوَ قَوْلُهُ وہ ماتن کا یہ قول ہے وَفِي الدَّائِرِ بَيْنَهُمَا اور وہ چیز جو ان دونوں کے درمیان دائر ہو أَيْ بَيْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ ضمیر کا مرجع بتلایا کہ ہما ضمیر کس کو راجع ہے؟ نفع اور ضرر کو۔ بھئی حقوق العباد میں سے وہ چیز جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہو، یعنی اس میں نفع کا بھی احتمال اور ضرر اور نقصان کا بھی احتمال، كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهِ جیسے بیع اور اس جیسی چیزیں ہیں۔ بیع کے اندر نفع کا بھی احتمال: کوئی چیز خریدے ہو سکتا ہے بڑی سستی خرید لے اصل قیمت سے کم، اور نقصان کا بھی احتمال ہے ہو سکتا ہے بڑی مہنگی خرید لے بھئی۔ تو اس قسم کے جو حقوق العباد ہیں، کہتے ہیں يَمْلِكُهُ بِرَأْيِ الْوَلِيِّ بچہ ان کا بھی مالک ہے اپنے ولی کی رائے سے۔ ولی کے مشورے سے اور اس کی رائے سے ان کا

بھی مالک ہے وہ یہ تصرفات کر سکتا ہے۔

فَإِنَّ الْبَيْعَ وَنَحْوَهُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ اس لیے کیونکہ بیع اور اس جیسی جو چیزیں ہیں معاملات میں سے، إِنْ كَانَ رَابِحًا اگر وہ رابح ہیں، نفع دینے والی ہیں، كَانَ نَفْعًا تو یہ نفع ہی ہے، وَإِنْ كَانَ خَاسِرًا اور اگر وہ خسارے والی ہیں كَانَ ضَرَرًا تو یہ نقصان ہے۔ وَأَيْضًا هُوَ سَالِبٌ وَجَالِبٌ اور نیز یہ جو بیع ہے سالب بھی ہے اور جالب بھی ہے۔ سلب کا معنی ہوتا ہے کسی سے کوئی چیز چھیننا، تو بیع سالب ہے چھیننے والی ہے یعنی اس کی وجہ سے مبیع بچے کے ہاتھ سے نکل جائے گا۔ اور جالب، جلب کا معنی ہوتا ہے کھینچنا، بیع کھینچنے والی بھی ہے، اس کی وجہ سے بچے کو مبیع تو ہاتھ سے نکل جائے گا لیکن ثمن کیا ہوں گے؟ حاصل ہو جائیں گے۔ تو بیع سالب بھی ہے اور جالب بھی ہے، فَلَا بُدَّ أَنْ يَنْضَمَّ إِلَيْهِ رَأْيُ الْوَلِيِّ پس ضروری ہوا کہ ملے اس کے ساتھ ولی کی رائے حَتَّى تَتَرَجَّحَ جِهَةُ النَّفْعِ یہاں تک کہ ترجیح پا جائے نفع والی جہت بھئی۔ نفع والی جانب... جب ولی کی رائے مل جائے گی ساتھ تو اب پتہ چل جائے گا کون سی جہت آگئی ہے۔ بچہ تو نقصان بھی کر سکتا تھا بیع میں اور نفع بھی، لیکن جب ولی کی، اس کے نگران اور سرپرست جو ہے اس کی رائے ساتھ مل گئی تو اب نفع والی جہت راجح ہو جائے گی۔

فَيَلْتَحِقُ بِالْبَالِغِ تو یہ بچہ اب مل گیا بالغ کے ساتھ، یعنی کس کی طرح ہو گیا؟ بالغ۔ جیسے بالغ بیع جس طرح بھی بیع کرنا چاہے وہ کر سکتا ہے تو جب بچے کے ساتھ ولی کی رائے مل گئی تو یہ بھی کس کی طرح ہو گیا؟ بالغ کی طرح ہو گیا۔ فَيَنْفُذُ تَصَرُّفُهُ بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ تو نافذ ہو جائے گا اس بچے کا تصرف غبنِ فاحش کے ساتھ بھی۔ غبن کہتے ہیں دھوکے کو بھئی، غبنِ فاحش زبردست دھوکہ بھئی، سخت دھوکہ بھئی۔ تو غبنِ فاحش کے ساتھ بھی بچے کا تصرف نافذ ہو جائے گا۔ غبنِ فاحش میں نے بتلایا زبردست دھوکہ، مثلاً ہزار روپے کی چیز ہے بچے نے خریدی پچاس ہزار میں یا بیس ہزار میں یا دس ہزار میں، تو یہ تھی تو چیز ہزار والی تو یہ کیا ہوا؟ غبنِ فاحش ہوا بھئی۔ یا ہزار کی چیز تھی بچے نے دس روپے میں بیچ دی، تو دیکھیے یہ کیا ہوا؟ غبنِ فاحش بچے کا دھوکہ ہوا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لیکن کہتے ہیں جب ولی کی اجازت مل جائے، ولی کی رائے ساتھ مل جائے تو پھر بچہ چاہے غبنِ فاحش کے ساتھ ہی کوئی تصرف کیوں نہ کرے جس میں سخت نقصان ہے پھر بھی صحیح ہے، مَعَ الْأَجَانِبِ اجنبیوں کے ساتھ، کس کے ساتھ؟ عقد کر رہا ہے اجنبیوں سے اور مشورہ کس کا ہے؟ ولی کا ہے، تو پھر چاہے غبنِ فاحش کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو یہ تصرف بچے کا نافذ ہو جائے گا۔

كَمَا يَنْفُذُ مِنَ الْبَالِغِ جیسے کہ یہ نافذ ہو جاتا ہے بالغ کی طرف سے۔ جو بالغ ہوتا ہے وہ اپنی کوئی چیز غبنِ فاحش کے ساتھ ہی کیوں نہ بیچے یا خریدے، اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے یا نہیں ہوتا؟ اس کا نافذ ہوتا ہے، تو بچے کا بھی اب نافذ ہو جائے گا، یہ بھی بالغ کی طرح ہو چکا ہے عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ کس کے نزدیک ہے یہ؟ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ خِلَافًا لَهُمَا بخلاف صاحبین کے فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ كَالْبَالِغِ عِنْدَهُمَا پس وہ بچہ جو ہے وہ بالغ کی طرح نہیں ہو گا صاحبین

کے نزدیک، فَلَا يَنْفُذُ بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ لہٰذا

اس کا یہ تصرف نافذ نہیں ہوگا غبن فاحش کے ساتھ۔ صاحبین فرماتے ہیں نہیں، ولی کی رائے کے ساتھ بھی غبن فاحش والا عقد اجنبی کے ساتھ نہیں کر سکتا۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ وَإِنْ بَاشَرَ الْبَيْعَ بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ مَعَ الْوَلِيِّ، جی، اب یہ الگ صورت آگئی۔ بچے نے بیع کی، بیع کو سرانجام دیا غبن فاحش کے ساتھ، اور بیع کی اپنے ولی کے ساتھ۔ ولی کے ہاتھ کوئی چیز بیچ دی یا اس سے کوئی چیز خرید لی۔ ولی سے کوئی چیز خرید لی یا اس پر بیچ دی۔ اور ولی نے اجازت دی کہ میں بچے کو بیع کی اجازت دیتا ہوں۔ تو اب یہ ولی کے ساتھ جو بیع کی، اپنے ہی ولی کے ساتھ اور غبن فاحش کے ساتھ، کیا یہ بیع نافذ ہوگی یا نہیں؟ تو امام صاحب سے دو روایتیں آتی ہیں۔ ایک روایت کے مطابق نافذ ہو جائے گی، جیسے اجنبیوں کے ساتھ غبن فاحش کے ساتھ ولی کی اجازت سے بیع نافذ ہو جاتی تھی، تو یہاں بھی ولی کی اجازت کے ساتھ، ولی کے ساتھ جو بیع ہے غبن فاحش کے ساتھ وہ نافذ ہو جائے گی۔ اور دوسری روایت کے مطابق نافذ نہیں ہوگی بھئی۔

تو وَإِنْ بَاشَرَ الْبَيْعَ بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ اور اگر بچے نے بیع سرانجام دی غبن فاحش کے ساتھ مَعَ الْوَلِيِّ کس کے ساتھ؟ ولی کے ساتھ۔ فَعَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى رِوَايَتَانِ تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں۔ فِيْ رِوَايَةٍ يَنْفُذُ ایک روایت میں یہ ولی کے ساتھ یہ عقد نافذ ہو جائے گا غبن فاحش کے ساتھ۔ وَفِيْ رِوَايَةٍ لَا يَنْفُذُ اور ایک روایت کے مطابق نافذ نہیں ہوگا۔

وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَنَا یہ سارا ہمارے نزدیک ہے۔ یہ جو مسئلے بیان ہوئے یہ کس کے نزدیک ہیں؟ ہمارے نزدیک اس طرح ہے۔ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: كُلُّ مَنْفَعَةٍ يُمْكِنُ تَحْصِيْلُهَا لَهُ بِمُبَاشَرَةِ وَلِيِّهِ لَا تُعْتَبَرُ عِبَارَتُهُ۔ كُلُّ مَنْفَعَةٍ ہر وہ نفع، ہر وہ نفع يُمْكِنُ تَحْصِيْلُهَا لَهُ کہ ممکن ہو اس کو حاصل کرنا لَهُ بچے کے لیے بِمُبَاشَرَةِ وَلِيِّهِ ولی کے سرانجام دینے سے، لَا تُعْتَبَرُ عِبَارَتُهُ تو اس میں معتبر نہیں ہوگی بچے کی عبارت۔ عِبَارَتُهُ أَيْ عِبَارَةُ الصَّبِيِّ کس کی عبارت معتبر نہیں؟ بچے کی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں، دیکھیے بھئی ادھر۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بچے کی طرف سے جو چیزیں ولی سرانجام دے سکتا ہے، اس میں بچے کی عبارت کا کوئی اعتبار نہیں۔ اور جو چیزیں ولی اس کا بچے کی طرف سے نہیں کر سکتا، ان میں بچے کی عبارت معتبر ہوگی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ دیکھیے، مثالوں سے اور بات واضح ہو جائے گی۔

تو کہتے ہیں لَا تُعْتَبَرُ عِبَارَتُهُ أَيْ عِبَارَةُ الصَّبِيِّ فِيْهِ تو اس کے اندر بچے کی عبارت معتبر نہیں ہے۔ كَالْإِسْلَامِ وَالْبَيْعِ جیسے اسلام اور بیع۔ بھئی بچے کی طرف سے اسلام، ولی اگر مسلمان ہو جائے تو بچہ بھی مسلمان شمار ہوتا ہے یا شمار نہیں ہوتا؟ شمار ہوتا ہے، معلوم ہوا ولی اس کی طرف سے اسلام کو ادا کر سکتا ہے۔ نیز ولی اگر بچے کے لیے ضرورت ہو کوئی چیز

خریدے، خرید سکتا ہے یا نہیں خرید سکتا؟ بچے کے مال میں سے اس کے لیے کوئی چیز خریدے تو ولی خرید سکتا ہے۔ تو لہٰذا یہ چیزیں ولی سرانجام دے سکتا ہے، لہٰذا بچے کی عبارت کا اس میں کوئی اعتبار نہیں۔ بچے کی عبارت کا، بچہ اسلام لے آئے تو اس کا اسلام بھی صحیح نہیں۔ بچہ بیع کرے تو اس کی بیع بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ چیزیں جب ولی کر سکتا ہے تو بچے کی، اس کے کرنے کی اجازت نہیں۔

فَإِنَّهُ يَصِيْرُ مُسْلِمًا بِإِسْلَامِ أَبِيْهِ اس لیے کیونکہ وہ بچہ مسلمان ہو جاتا ہے اپنے والد کے اسلام لانے سے، وَيَتَوَلَّى الْوَلِيُّ بَيْعَ مَالِهِ اور ولی جو ہے وہ ذمہ دار، اس کو ولایت حاصل ہے بَيْعَ مَالِهِ اس کے مال کو بیچنے کی وَشِرَاءَهُ اور اس کو، اس کو خریدنے کی، فَتُعْتَبَرُ فِيْهِ عِبَارَةُ وَلِيِّهِ فَقَطْ پس اس کے اندر صرف اس بچے کے ولی کی عبارت معتبر ہو گی۔

وَمَا لَا يُمْكِنُ تَحْصِيْلُهُ بِمُبَاشَرَةِ وَلِيِّهِ اور وہ چیز کہ ممکن نہ ہو اس کو حاصل کرنا اس کے ولی کے سرانجام دینے سے، تُعْتَبَرُ عِبَارَتُهُ فِيْهِ اس کے اندر بچے کی عبارت معتبر ہے، كَالْوَصِيَّةِ جیسے کہ وصیت۔ اب بھئی بچے کا مال ہے، ولی تو وصیت نہیں کر سکتا اس کے اندر۔ کون؟ ہاں، بچہ پھر وصیت کر سکتا ہے۔ بچہ کیا کہتا ہے، میرے مرنے کے بعد میرا جو مال ہے، اس میں سے ایک مسجد بنا دی جائے، تو اب اس میں بچے کی عبارت معتبر ہے۔

فَإِنَّهُ لَا يَتَوَلَّاهُ الْوَلِيُّ هٰهُنَا اس لیے کیونکہ یہاں پر ولایت حاصل نہیں ولی کو، فَتُعْتَبَرُ عِبَارَتُهُ فِي الْوَصِيَّةِ پس اب بچے کی عبارت معتبر ہو گی وصیت کے اندر بِأَعْمَالِ الْبِرِّ کون سے اعمال کے ساتھ؟ نیکی کے اعمال میں۔ لِأَنَّهُ يَسْتَغْنِيْ عَنِ الْمَالِ بَعْدَ الْمَوْتِ بھئی اس کے اندر تو نقصان ہے بچے کا۔ وصیت میں مال ہاتھ سے جائے گا یا آئے گا؟ ہاتھ سے جائے گا تو نقصان ہے۔ کہتے ہیں بھئی جائے بھی تو کوئی حرج نہیں کیونکہ وصیت نے نافذ ہونا ہے موت کے بعد، اور موت کے بعد بچہ اپنے مال سے بے نیاز ہو چکا۔ لِأَنَّهُ يَسْتَغْنِيْ عَنِ الْمَالِ بَعْدَ الْمَوْتِ اس لیے کیونکہ بچہ مال سے بے نیاز ہو چکا موت کے بعد۔

وَعِنْدَنَا هِيَ بَاطِلٌ ہمارے نزدیک یہ باطل ہے، بچے کی وصیت نافذ نہیں۔ ابھی پیچھے آپ نے پڑھا بھئی، کیونکہ جس چیز میں صرف نقصان ہی نقصان ہے وہ بچے کی طرف سے صحیح نہیں، اس میں بھی بچے کے ہاتھ سے مال جا رہا ہے لہٰذا صحیح نہیں۔ تو ہمارے نزدیک یہ باطل ہے لِأَنَّهَا ضَرَرٌ مَحْضٌ اس لیے کیونکہ یہ ضرر محض ہے، وَإِزَالَةٌ لِلْمِلْكِ بِطَرِيْقِ التَّبَرُّعِ اور یہ ملکیت کو زائل کرنا، ختم کرنا ہے تبرع کے طریقے پر، عطیے کے طریقے پر۔ تبرع وہ چیز جو کسی پر واجب نہ ہو بھئی۔ تبرع کے طریقے پر، سَوَاءٌ كَانَتْ بِالْبِرِّ أَوْ غَيْرِهِ چاہے وصیت جو ہے نیکی کی ہو یا اس کے علاوہ کی، جو بھی وصیت ہے ہمارے نزدیک باطل ہے۔ وَسَوَاءٌ مَاتَ قَبْلَ الْبُلُوْغِ أَوْ بَعْدَهُ اور برابر ہے کہ بچہ بالغ ہونے سے پہلے ہی مر جائے یا اس کے بعد مرے۔ وصیت بچپن میں کی تھی اور مرا بالغ ہونے کے بعد بھئی، پھر بھی وہ وصیت کیا ہے ہمارے نزدیک؟ بچپن کی وصیت تو باطل ہے، نابالغ ہو کیونکہ نابالغ کی وصیت ہی درست نہیں ہے بھئی۔ اور چاہے بالغ ہونے سے پہلے مر جائے پھر تو بطریق اولیٰ باطل ہے۔

وَاخْتِيَارِ أَحَدِ الْأَبَوَيْنِ اور والدین میں، دونوں والدین میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا۔ اس کا عطف ہے وصیت پر۔ بھئی بتلایا کہ وہ چیز جس میں، جس کو ولی سرانجام نہیں دے سکتا، اس کے اندر بچے کی عبارت معتبر ہے، جیسے وصیت اور والدین میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا۔ ماں باپ کے اندر جدائی ہو گئی، بچہ ماں کے پاس رہے گا سات سال تک۔ ماں اس کی حقدار ہے، باپ اس سے جبراً نہیں لے سکتا۔ کیونکہ اس دوران بچے کو ماں کی ضرورت ہے۔ ہاں سات سال کے بعد اب بچے کو آداب سیکھنے کی ضرورت ہے، اور آداب زیادہ بہتر طریقے سے باپ سکھا سکتا ہے، لہٰذا اب باپ کا حق ہے بھئی۔ کس کا حق ہے؟ باپ کا حق ہے۔ یہ تو ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ بچے کا حق ہے۔ اسے اختیار دیا جائے گا کس کے پاس تم رہنا چاہتے ہو۔ سات سال تک تو ماں کا حق تھا، اس کے بعد بچے سے پوچھا جائے گا کس کے پاس رہنا چاہتے ہو، جس کو بچہ اختیار کر لے۔ اس میں ولی کی رائے اور ولی کی عبارت کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ کس کی عبارت کا اعتبار ہے؟ بچے کی عبارت کا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھئی۔

وَاخْتِيَارِ أَحَدِ الْأَبَوَيْنِ اور والدین میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا، وَذٰلِكَ فِيْمَا إِذَا وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ بَيْنَ أَبَوَيْهِ اور یہ اس صورت میں ہے جس وقت جدائی واقع ہو جائے اس کے والدین میں، وَخَلَصَتِ الْأُمُّ عَنْ حَقِّ الْحَضَانَةِ إِلٰى سَبْعِ سِنِيْنَ اور خالص ہو گئی ماں بھئی۔ ماں خالص ہو گئی یعنی اس نے وہ چھٹکارا پا لیا عَنْ حَقِّ الْحَضَانَةِ پرورش کے حق سے، إِلٰى سَبْعِ سِنِيْنَ پرورش کب تک بھئی؟ سات، سات سال تک جو پرورش ہے اس حق سے ماں خالص ہو گئی یعنی اس سے ہٹ گئی، وہ پورا کر لیا۔ فَبَعْدَ ذٰلِكَ تو اس کے بعد يَتَخَيَّرُ الْوَلَدُ عِنْدَهُ تو اختیار ہو گا بچے کو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک، يَخْتَارُ أَيَّهُمَا شَاءَ وہ اختیار کر لے جس کو بھی وہ چاہے ان دونوں میں سے۔ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وہ دلیل دیتے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کہ اسی طرح حضور علیہ السلام کے زمانے میں ہوا تھا، اور حضور علیہ السلام نے بچے کو اختیار دیا تھا کہ کس کے پاس رہنا چاہے، ماں کے پاس یا باپ کے پاس۔

لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خَيَّرَ غُلَامًا بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ اس لیے کیونکہ حضور علیہ السلام نے اختیار دیا ایک لڑکے کو بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ کس کے درمیان؟ اس کے والدین کے درمیان۔ وَهٰذِهِ الْمَنْفَعَةُ مِمَّا لَا يُمْكِنُ أَنْ تَحْصُلَ بِمُبَاشَرَةِ الْوَلِيِّ اور یہ نفع ان چیزوں میں سے ہے کہ ممکن نہیں ہے کہ وہ یہ حاصل ہو جائے ولی کے سرانجام دینے سے، فَتُعْتَبَرُ عِبَارَتُهُ فِيْهِ تو اس کے اندر بچے کی عبارت معتبر ہے۔

وَعِنْدَنَا لَيْسَ كَذٰلِكَ ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے، بَلْ يُقِيْمُ الِابْنُ عِنْدَ الْأَبِ بلکہ بچہ اب کس کے پاس رہے گا؟ باپ کے پاس رہے گا لِيَتَأَدَّبَ بِآدَابِ الشَّرِيْعَةِ تاکہ وہ سیکھ لے شریعت کے آداب بھئی، وَالْبِنْتُ عِنْدَ الْأُمِّ اور بیٹی کس کے پاس رہے گی؟ ماں۔ ہاں بیٹا باپ کے پاس اور بیٹی ماں کے پاس رہے گی سات سال کے بعد، لِتَتَعَلَّمِ أَحْكَامَ الْحَيْضِ تاکہ وہ حیض کے احکام سیکھ لے۔

جی، اور باقی جو حضور علیہ السلام نے اختیار دیا تھا اس کا جواب دے رہے ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کو۔ کہتے ہیں وَتَخْيِيْرُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَهُ كَانَ لِأَجْلِ دُعَائِهِ اور وہ جو اختیار دیا تھا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بچے کو، كَانَ لِأَجْلِ دُعَائِهِ وہ حضور علیہ السلام کی دعا کی وجہ سے تھا بِالْأَنْظَرِ جو اس بچے پر زیادہ شفیق ہو۔ حضور علیہ السلام نے اس کے لیے زیادہ دعا کی تھی کہ اللہ اس کو توفیق دے جس میں اس کے لیے زیادہ شفقت ہو، ماں میں یا باپ میں، اے اللہ اس بچے کو توفیق دے یہ اسی کو اختیار کرے جو اس کے لیے زیادہ نفع والا ہو۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا، اللہ نے توفیق دی اس کو، اس نے اس کو اختیار کیا جس میں اس کے لیے زیادہ نفع تھا۔ تو یہ حضور علیہ السلام، اب تو ایسا نہیں ہو سکتا، تو اس لیے وہ جو اس کو اختیار دیا تھا وہ حضور علیہ السلام کی اس دعا کی بدولت اس نے جو چیز، جس میں اس کا زیادہ نفع تھا اس کو اس نے اختیار کیا، حالانکہ ایسا اب ایسا ضروری نہیں بھئی کہ اب۔

تو یہ معنی ہے کہ وہ جو حضور علیہ السلام نے اس کو اختیار دیا تھا كَانَ لِأَجْلِ دُعَائِهِ بِالْأَنْظَرِ وہ حضور علیہ السلام کی وہ جو دعا تھی اس کے لیے زیادہ شفقت والے کی، اس وجہ سے تھا۔ فَوُفِّقَ الْاِخْتِيَارُ ہے؟ ہاں، الف نہیں ہونا چاہیے، یہ کتابت کی غلطی ہے، فَوُفِّقَ لِاخْتِيَارِ الْأَنْفَعِ لَهُ تو بچے کو توفیق دی گئی جو اس کے لیے زیادہ نفع والا تھا اس کے اختیار کرنے کی۔ حضور علیہ السلام کی دعا کی وجہ سے اس بچے کو اللہ نے توفیق دے دی جو زیادہ نفع والا تھا اس کے لیے اس کو اختیار کرنے کی۔ عبارت سمجھ میں آگئی بھئی؟ فَوُفِّقَ لِاخْتِيَارِ الْأَنْفَعِ لَهُ تو اس بچے کو توفیق دے دی گئی اس کو اختیار کرنے کی جو اس کے لیے زیادہ نفع والا تھا۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ اور جب مصنف رحمہ اللہ اہلیت کے بیان سے فارغ ہوئے تو شروع ہوئے ان امور کے بیان میں الْمُعْتَرِضَةِ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ جو پیش آتے ہیں اہلیت کو۔ جو اہلیت پر پیش آتے ہیں امور بھئی، جن کی وجہ سے وہ اہلیت کا حکم بدل جاتا ہے، اس کا حکم بدل جاتا ہے، وجوب وغیرہ بھئی۔ فَقَالَ پس مصنف فرماتے ہیں: وَالْأُمُوْرُ الْمُعْتَرِضَةُ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ نَوْعَانِ اور وہ امور جو پیش آتے ہیں اہلیت پر نَوْعَانِ وہ دو قسم پر ہیں: سَمَاوِيٌّ ایک تو سماوی ہیں بھئی، سماوی۔ ایک کیا ہیں؟ سماوی ہیں یعنی آسمانی ہیں۔ آسمانی ہونے کا معنی یہ ہے وہ امور جن میں بندے کا کوئی اختیار نہ ہو، جیسے جنون ہے، اور بھول ہے، نیند ہے، مدہوشی وغیرہ یہ چیزیں بھئی۔

تو کہتے ہیں وَهُوَ مَا ثَبَتَ مِنْ قِبَلِ، خود شارح بتلا رہے ہیں سماوی سے کیا مراد ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ مَا ثَبَتَ مِنْ قِبَلِ صَاحِبِ الشَّرْعِ وہ جو صاحب شریعت یعنی اللہ کی طرف سے ثابت ہوں بِلَا اخْتِيَارِ الْعَبْدِ فِيْهِ بغیر بندے کے اس میں کسی اختیار کے۔ وَهُوَ أَحَدَ عَشَرَ اور وہ گیارہ ہیں بھئی۔ وہ امور جو سماوی ہیں گیارہ ہیں: الصِّغَرُ وَالْجُنُوْنُ وَالْعَتَهُ وَالنِّسْيَانُ وَالنَّوْمُ وَالْإِغْمَاءُ وَالرِّقُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْمَوْتُ۔ ایک کم سنی ہے، جنون پاگل پن ہے، وَالْعَتَهُ نا سمجھی ہے۔ عَتَهٌ کسے، کیا معنی؟ نا سمجھی۔ مَعْتُوْهٌ کس کو کہتے تھے؟ وہ جو نا سمجھ ہوتا تھا جو کبھی پاگلوں کی طرح باتیں کرتا ہے اور کبھی ٹھیک لوگوں کی طرح۔ وَالنِّسْيَانُ اور بھول ہے، وَالنَّوْمُ اور نیند ہے، وَالْإِغْمَاءُ اور بے ہوشی ہے، وَالرِّقُّ اور غلامی ہے، وَالْمَرَضُ اور مرض ہے،

بیماری ہے، وَالْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ اور حیض اور نفاس ہے، وَالْمَوْتُ اور موت۔ تو یہ سارے سماوی چیزیں ہیں بھئی۔

وَبَعْدَهُ يَأْتِي الْمُكْتَسَبُ الَّذِيْ ضِدُّ السَّمَاوِيِّ اور اس کے بعد آگے وہ آئیں گے جو مکتسب ہیں، جو کمائے ہوئے ہوتے ہیں، یعنی جس میں بندے کے عمل کا دخل ہوتا ہے۔ ال، تو اس کے بعد وہ آئیں، وہ جو آئیں گے جو مکتسب ہیں الَّذِيْ ضِدُّ السَّمَاوِيِّ جو ضد ہیں کس کی؟ سماوی کی۔ وَهُوَ سَبْعَةٌ اور وہ سات ہیں: الْجَهْلُ وَالسُّكْرُ وَالْهَزْلُ وَالسَّفَرُ وَالسَّفَهُ وَالْخَطَأُ وَالْإِكْرَاهُ۔ وہ سات کیا کیا ہیں؟ الْجَهْلُ جہالت ہے، جہالت میں بندے کا اپنا دخل ہے۔ وَالسُّكْرُ اور نشہ ہے، وَالْهَزْلُ اور مذاق ہے بھئی، مذاق۔ وَالسَّفَرُ اور سفر ہے، وَالسَّفَهُ اور نا سمجھی ہے بھئی، نا سمجھی ہے۔ وَالْخَطَأُ اور خطا ہے، غلطی ہے۔ وَالْإِكْرَاهُ اور اکراہ ہے بھئی کسی پر جو زبردستی کی گئی۔ تو ان سب کی آگے تفصیل آرہی ہے بھئی۔

وَإِذَا عَرَفْتَ هٰذَا فَالْآنَ يَذْكُرُ أَنْوَاعَ السَّمَاوِيِّ اور جب آپ نے ان کو جان لیا تو اب ذکر کرتے ہیں مصنف سماوی کی انواع، فَيَقُوْلُ پس کہتے ہیں: وَهُوَ الصِّغَرُ اور وہ صغر۔ یہ تو انہوں نے شرح میں بتلایا یہ والے گیارہ ہیں وہ والے سات ہیں، مصنف نے تو متن میں نہیں بتلائے تھے، تو انہوں نے صرف اتنا بتایا دو قسم پر ہیں، پہلی قسم سماوی ہے اور ساتھ ہی ان کا بیان شروع کر دیا۔ تو وہ شارح نے بتایا گیارہ ہیں اب وہ گیارہ متن میں آئیں گے بھئی۔ پہلا کیا ہے؟ صغر، وہ کم سنی ہے، کم عمر یعنی نابالغ ہونا۔

إِنَّمَا ذَكَرَهُ فِي ال، جی، یہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ کہ آپ نے کہا وہ چیزیں جو اہلیت پر پیش آتی ہیں، اہلیت پر، اور صغر تو پیش نہیں آتا، صغر تو شروع سے ہی انسان کیا ہوتا ہے؟ پیدائش کے وقت ہی اس کے ساتھ صغر ہے، پیدائشی چیز ہے یہ تو۔ اور آپ نے تو کیا کہا؟ جو عارض، جو پیش آئے یعنی پہلے نہ ہو اور بعد میں آئے بھئی۔ کہتے ہیں وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ فِي الْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ اس کو ذکر کیا مصنف نے ان امور میں سے جو عارض ہوتے ہیں مَعَ أَنَّهُ ثَابِتٌ بِأَصْلِ الْخِلْقَةِ باوجود اس کے کہ یہ ثابت ہیں اصل خلقت یعنی اصل پیدائش کے اعتبار سے صغر ثابت ہے، اس کے اس میں شمار کیا امور معترضہ میں، لِأَنَّهُ لَيْسَ بِدَاخِلٍ فِيْ مَاهِيَّةِ الْإِنْسَانِ اس لیے کیونکہ صغر انسان کی ماہیت میں داخل نہیں۔ کیا انسان وہ ہو گا جو صغیر ہو؟ یا بالغ بھی انسان ہے؟ بالغ بھی انسان ہے، معلوم ہوا صغر انسان کی ماہیت میں داخل نہیں۔ اور نیز دوسری وجہ وَلِأَنَّ آدَمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ خُلِقَ شَابًّا غَيْرَ صَبِيٍّ کہ حضرت آدم علیہ السلام کو جوان پیدا کیا گیا تھا غَيْرَ صَبِيٍّ کہ وہ صبی بچے نہیں تھے۔ فَكَانَ الصِّبَا عَارِضًا فِيْ أَوْلَادِهِ تو یہ جو بچپنا ہے یہ عارض ہوا ہے ان کی اولاد میں، معلوم ہوا یہ اصلاً یہ نہیں ہے بھئی۔

وَهُوَ فِيْ أَوَّلِ أَحْوَالِهِ كَالْجُنُوْنِ اور یہ جو صغر ہے اپنے اول احوال میں یعنی ابتدائی احوال میں كَالْجُنُوْنِ کس کی طرح ہے؟ جنون کی طرح ہے۔ بالکل ابتدائی صغر، بچہ بالکل چھوٹا سا ہے، تو یہ بھی کس، یہ صغر کس کی طرح ہے؟ بعد میں تو کچھ سمجھدار ہو جائے گا پھر تو جنون کی طرح نہ رہے گا، لیکن شروع میں کس کی طرح ہے یہ؟ جنون کی طرح ہے۔ بَلْ أَدْنٰى حَالًا مِنْهُ بلکہ شارح کہتے ہیں بلکہ یہ جنون سے بھی ادنی، کم درجے کا حال ہے بھئی۔ أَلَا تَرٰى کیا آپ دیکھتے نہیں أَنَّهُ إِذَا أَسْلَمَتِ امْرَأَةُ

الصَّبِيِّ کہ جب مسلمان ہو گئی بچے کی بیوی، لَا يُعْرَضُ الْإِسْلَامُ عَلٰى أَبَوَيْهِ تو اس کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا، بَلْ يُؤَخَّرُ إِلٰى أَنْ يَعْقِلَ الصَّبِيُّ بِنَفْسِهِ بلکہ اسلام کو مؤخر کیا جائے گا یہاں تک کہ بچہ سمجھدار ہو جائے خود ہی، فَيُعْرَضُ عَلَيْهِ پھر اس پر کیا کیا جائے گا؟ اسلام پیش کیا جائے گا۔ اس کے والدین پر نہیں بلکہ بچے کا انتظار کیا جائے گا۔

وَإِذَا أَسْلَمَتِ امْرَأَةُ الْمَجْنُوْنِ اور جب مجنون کی بیوی مسلمان ہو جائے، فَيُعْرَضُ الْإِسْلَامُ عَلٰى أَبَوَيْهِ تو اسلام کو پیش کیا جائے گا اس مجنون کے، اس پاگل کے والدین پر۔ فَإِنْ أَسْلَمَ أَحَدُهُمَا اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو يَحْكُمُ بِإِسْلَامِ الْمَجْنُوْنِ تَبَعًا تو حکم لگا دیا جائے گا مجنون کے مسلمان ہونے کا تبعاً بھی۔ وَإِنْ أَبَيَا اور اگر اس کے والدین نے انکار کر دیا اسلام لانے سے، يُفَرَّقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ تو تفریق کروا دی جائے گی اس مجنون کے درمیان اور اس کی بیوی کے۔ صورت کیا تھی؟ مسلمان کون ہوئی اولاً؟ بیوی۔ اب مجنون پر تو اسلام پیش نہیں کیا جا سکتا، ہاں کس پر پیش کیا جائے گا؟ اس کے والدین پر۔ اور بچے کے اندر اس کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا بلکہ انتظار کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ عاقل ہو جائے بھی، عاقل ہو جائے۔

وَلَا فَائِدَةَ فِيْ تَأْخِيْرِ الْعَرْضِ اور کوئی فائدہ نہیں ہے اس پیش کرنے کو مؤخر کرنے میں۔ مجنون پر اسلام پیش کرنا اس کو مؤخر نہیں کریں گے، فوراً اس کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا، کیونکہ مؤخر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ کیا اس مجنون کے آگے ٹھیک ہونے کا امکان ہے؟ اس کے تو آگے ٹھیک ہونے کا امکان نہیں، بچے میں تو اس کا آگے عقلمند ہونے کا، عقلمند ہونا تھا کہ جوں جوں عمر آئے گی، ہو گی وہ سمجھدار ہوتا چلا جائے گا۔ تو اور کہتے ہیں کوئی فائدہ نہیں اس پیش کرنے کو مؤخر کرنے میں لِأَنَّ الْجُنُوْنَ لَا نِهَايَةَ لَهُ اس لیے کیونکہ جنون جو ہے اس کی تو کوئی انتہا نہیں ہے۔ فَيَلْزَمُ الْإِضْرَارُ بِامْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ تَكُوْنُ تَحْتَ كَافِرٍ تو اس صورت میں ضرر دینا لازم آئے گا اس مسلمان بیوی کو جو کافر کے نیچے، کافر کے تحت ہے۔ وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ اور یہ جائز نہیں۔

لٰكِنَّهُ إِذَا عَقَلَ أَيْ صَارَ عَاقِلًا لیکن جب وہ بچہ سمجھ، عقل، سمجھدار ہو جائے أَيْ صَارَ عَاقِلًا عقل والا ہو جائے، فَقَدْ أَصَابَ ضَرْبًا مِنَ الْأَهْلِيَّةِ، مِنْ أَهْلِيَّةِ الْأَدَاءِ تو تحقیق پہنچ گئی اس کو ایک نوع کی اہلیت ادا، یعنی حاصل ہو گئی اس کو ایک نوع کی اہلیت ادا اسے ایک نوع کی حاصل ہو گئی۔ يَعْنِي الْقَاصِرَةَ یعنی کہ اہلیت قاصرہ ہو گئی حاصل لَا الْكَامِلَةَ نہ کہ کاملہ۔ کاملہ کیوں نہیں حاصل؟ کہتے ہیں لِبَقَاءِ صِغَرِهِ وجہ اس کے صغر کے باقی رہنے کی کیونکہ ابھی بھی تو بالغ تو یہ نہیں ہوا اگرچہ عقل آ گئی ہے، تو بقائے صغر کی وجہ سے کامل اہلیت نہیں حاصل ہوئی، صغر کی بقا کی وجہ سے۔ وَهُوَ عُذْرٌ اور صغر کیا ہے؟ عذر ہے۔ فَيَسْقُطُ بِهِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ عَنِ الْبَالِغِ پس اس بچے سے ساقط ہو جائیں گی وہ چیزیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں عَنِ الْبَالِغِ بالغ سے مِنْ حُقُوْقِ اللهِ تَعَالٰى اللہ کے حقوق میں سے۔ بچے کی عقل آ گئی، سمجھدار ہو گیا تو اہلیت قاصرہ حاصل ہو گئی۔ اور اہلیت قاصرہ حاصل ہوئی ہے کاملہ نہیں ہوئی۔ لہٰذا بچے سے وہ چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو کسی بھی وقت بالغ

سے ساقط ہو جایا کرتی ہیں، جو کسی بھی حال میں بالغ سے۔ جیسے عبادات وغیرہ بالغ سے بھی عذر کی وجہ سے ساقط ہو جایا کرتی ہیں، تو یہ بچے سے بھی ساقط ہو جائیں گی بھئی۔

ہاں جو چیزیں بالغ سے ساقط نہیں ہوتیں وہ بچے سے بھی ساقط نہیں۔ یعنی ایمان بالغ سے کبھی بھی ساقط نہیں ہوتا، لہٰذا بچے کی، پر بچہ بھی ایمان لائے تو وہ ایمان معتبر ہو گا، وہ ادا صحیح ہو جائے گی۔

تو کہتے ہیں فَيَسْقُطُ بِهِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ پس ساقط ہو جائیں گی وہ چیزیں جو احتمال رکھتی ہیں سقوط کا عَنِ الْبَالِغِ بالغ سے مِنْ حُقُوْقِ اللهِ تَعَالٰى اللہ کے حقوق میں سے كَالْعِبَادَاتِ وَكَالْحُدُوْدِ وَالْكَفَّارَاتِ جیسے کہ عبادتیں ہیں اور حدود وہ سزائیں ہیں اللہ کی طرف سے مقررہ وَالْكَفَّارَاتِ اور کفارات ہیں۔ فَإِنَّهَا تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ بِالْأَعْذَارِ اس لیے کیونکہ یہ احتمال رکھتے ہیں ساقط ہونے کا عذروں کی وجہ سے، وَتَحْتَمِلُ النَّسْخَ وَالتَّبْدِيْلَ فِيْ نَفْسِهَا اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے نسخ اور تبدیل کا احتمال رکھتے ہیں یہ احکام بھئی۔ بھئی اس وقت تو نسخ نہیں ہو سکتا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ اور تبدیل کا دروازہ بند ہو چکا، لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے یہ احکام نسخ یا تبدیل کا احتمال رکھتے ہیں یا نہیں؟ قطع نظر حضور علیہ السلام کے دنیا سے تشریف لے جانے کے، ویسے ان احکام کو دیکھا جائے تو یہ نسخ کا احتمال رکھتے ہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں وَلَا تَسْقُطُ عَنْهُ فَرْضِيَّةُ الْإِيْمَانِ اور اس بچے سے ایمان کی فرضیت ساقط نہیں ہو گی۔ حَتّٰى إِذَا أَدَّاهُ كَانَ فَرْضًا یہاں تک کہ جب وہ اس کو ادا کر دے كَانَ فَرْضًا تو یہ کیا ہو گا؟ فرض، یعنی اس لیے اس نے فرض ادا کر دیا، اب بالغ ہونے کے بعد دوبارہ تجدید ایمان کی ضرورت نہیں۔ فَيَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ الْمُتَرَتِّبَةُ پس اس پر مرتب ہوں گے وہ احکام جو مرتب ہوتے ہیں عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ مومنین پر مِنْ وُقُوْعِ الْفُرْقَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ زَوْجَتِهِ یعنی کہ جدائی کا واقع ہونا اس بچے کے درمیان اور اس کی اس بیوی کے درمیان الْمُشْرِكَةِ جو مشرکہ ہے۔ بچہ ایمان لے آئے، تو اس کا ایمان صحیح ہے، معتبر ہے، تو اس پر دنیاوی احکام مرتب ہوں گے، چنانچہ اس کی مشرکہ بیوی اس سے کیا ہو جائے گی؟ جدا ہو جائے گی۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ اس پر اسلام پیش کریں گے وہ نہیں لاتی تو وہ جدا ہو جائے گی۔ وَحِرْمَانِ الْمِيْرَاثِ مِنْهَا اور وراثت سے محروم ہونا مِنْهَا، ہا ضمیر راجع ہے زوجہ مشرکہ کو بھئی، اور زوجہ مشرکہ سے یہ وراثت سے محروم ہو گا بھئی۔ اب میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث نہیں بنیں گے کیونکہ دین دونوں کا مختلف ہو چکا۔ وَجَرَيَانِ الْإِرْثِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَقَارِبِهِ الْمُسْلِمِيْنَ اور اسی طرح وراثت کا جاری ہونا اس بچے کے درمیان اور اس کے مسلمان رشتہ داروں کے درمیان۔ اب یہ بچہ مسلمان ہو گیا تو اور جو رشتہ دار مسلمان ہیں اور یہ بچہ یا وہ اس بچے کے وارث ہو سکتے ہیں، تو ان میں وراثت جاری ہو گی، جس فریق کا انتقال ہو گا دوسرا کیا بنے گا اس کا؟ وارث بنے گا۔

وَوُضِعَ عَنْهُ إِلْزَامُ الْأَدَاءِ اور دور کیا جائے گا اس سے ادا کے لازم ہونے کو۔ وَوُضِعَ عَنْهُ إِلْزَامُ الْأَدَاءِ، وُضِعَ عَنْهُ دور کیا جائے گا اس بچے سے إِلْزَامُ الْأَدَاءِ ادا کے لازم۔ ہم نے کیا کہا؟ بچے کی ادا صحیح ہے یا اس پر ادا لازم ہے؟ بچے کی ادا

صحیح ہے، تو صحیح ہونا ادا کی صحت تو آئے گی، لزوم ادا نہیں آئے گا، وہ لزوم ادا بچے سے دور ہو گا، ساقط ہو گا۔ خود معنی بتلا رہے ہیں، میں نے کیا معنی کیا؟ وُضِعَ عَنْهُ إِلْزَامُ الْأَدَاءِ کہ اس سے دور کیا جائے گا، بتلا رہے ہیں: أَيْ رُفِعَ عَنِ الصَّبِيِّ إِلْزَامُ أَدَاءِ الْإِيْمَانِ دور کیا جائے گا بچے سے اس ایمان کی ادا کے لازم ہونے کو، فَلَوْ لَمْ يُقِرَّ فِيْ أَوَانِ الصِّبَا اگر وہ پس اقرار نہیں کرتا بچپن کے وقت میں، بچپن کے وقت میں وہ ایمان کا اقرار، ایمان نہیں لاتا، أَوْ لَمْ يُعِدْ كَلِمَةَ الشَّهَادَةِ بَعْدَ الْبُلُوْغِ یا وہ اعادہ نہیں کرتا، دہراتا نہیں ہے کلمہ شہادت کو بَعْدَ الْبُلُوْغِ بالغ ہو جانے کے بعد، لَمْ يُجْعَلْ مُرْتَدًّا تو اس کو مرتد قرار نہیں دیا جائے گا۔ اس کو مرتد قرار۔ تو اس کو مرتد ہونا شمار نہیں کیا جائے گا بھئی۔

بھئی دیکھیے، بھئی آپ نے پیچھے پڑھا بچہ تھا مسلمان، پھر مرتد ہوا تو مرتد ہونا اس کا اعتبار ہے، لیکن یہ بات کس بچے کی چل رہی ہے؟ جو پہلے سے ہی کافر ہے، وہ اقرار نہیں کرتا۔ یا مسلمان بچہ ہے لیکن اقرار نہیں کرتا، زبان سے کلمہ شہادت نہیں کہتا تو اس کو مرتد ہونا شمار نہیں کریں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یا بچپن میں مسلمان ہوا تھا، بالغ ہونے کے بعد دوبارہ کلمہ شہادت کا اعادہ نہیں کرتا، پھر نہیں کہتا، تو اس سے مرتد ہونا شمار نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ ادا صحیح ہو چکی بھئی، ادا کیا ہے؟ صحیح ہو چکی۔ یہ معنی ہے فَلَوْ لَمْ يُقِرَّ فِيْ أَوَانِ الصِّبَا پس اگر اس نے اقرار نہ کیا بچپن کے وقت میں أَوْ لَمْ يُعِدْ كَلِمَةَ الشَّهَادَةِ بَعْدَ الْبُلُوْغِ یا اس نے لوٹایا نہیں، دہرایا نہیں کلمہ شہادت کو بالغ ہونے کے بعد لَمْ يُجْعَلْ مُرْتَدًّا تو اس کو مرتد شمار نہیں کیا جائے گا۔

وَجُمْلَةُ الْأَمْرِ أَنْ تُوْضَعَ عَنْهُ الْعُهْدَةُ، أَنْ تُوْضَعَ عَنْهُ الْعُهْدَةُ بھئی۔ جملہ امر یہ ہے، خلاصہ امر، حاصل کلام یہ کہ دور کیا جائے گا بچے سے الْعُهْدَةُ ضمان کو۔ بچے پر ضمان نہیں آئے گا۔ بچے کے احکام کا خلاصہ سنا دیا کہ بچے پر ضمان نہیں آئے گا۔ أَيْ خُلَّصَ، أَيْ خَلَصَ الْأَمْرُ، خُلَّصَ الْأَمْرِ الْكُلِّيِّ فِيْ بَابِ الصِّغَرِ یعنی امر کلی، امر کلی کا خلاصہ فِيْ بَابِ الصِّغَرِ کم سنی کے باب میں، کم عمری کے باب میں امر کلی یعنی سارے امر کا خلاصہ جو ہے وَحَاصِلُ أَحْكَامِهِ اور اس کے احکام کا حاصل یہ ہے أَنْ تَسْقُطَ عَنْهُ عُهْدَةُ مَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ کہ ساقط ہو جائے گا اس سے ضمان اس چیز کا جو معافی کا احتمال رکھتی ہیں، يَعْنِيْ مَا سِوَى الرِّدَّةِ یعنی مرتد ہونے کے علاوہ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْعُقُوْبَاتِ عبادتیں اور سزائیں بھئی، جن میں معافی کا احتمال ہے کسی صورت میں یہ بچے سے سب کیا ہوں گی؟ ساقط ہوں گی، ضمان نہیں آئے گا۔ وَيَصِحُّ مِنْهُ لَوْ فَعَلَهُ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ عُهْدَةٍ وَمُطَالَبَةٍ اور صحیح ہو جائیں گی یہ چیز، عبادتیں، عبادت اس سے لَوْ فَعَلَهُ بِنَفْسِهِ اگر وہ خود ان کو کرتا ہے مِنْ غَيْرِ عُهْدَةٍ وَمُطَالَبَةٍ بغیر ضمان کے اور مطالبے کے، خود کرتا اس پر یعنی لازم نہیں ہے لیکن کر لے تو صحیح ہو جائیں گی۔

وَلَهُ مَا لَا عُهْدَةَ فِيْهِ اور جائز ہے اس کے لیے وہ چیز لَا عُهْدَةَ فِيْهِ جس میں اس پر ضمان نہیں۔ أَيْ جَازَ لِلصَّبِيِّ مَا لَا ضَرَرَ فِيْهِ مِنْ قَبُوْلِ الْهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَنَحْوِهِ بچے کے لیے جائز ہے وہ چیزیں جن میں نقصان نہیں ہے اس کا، یعنی ہبہ کو قبول کرنا، صدقے کو قبول کرنا وغیرہ۔ جیسے کہ قبول ہبہ اور صدقہ وَنَحْوِهِ اور اس جیسی چیزیں مِمَّا فِيْهِ نَفْعٌ مَحْضٌ جن میں صرف

نفع ہی ہو۔ وَقَدْ مَرَّ هٰذَا فِيْ بَيَانِ الْأَهْلِيَّةِ اور تحقیق یہ گزر چکا ہے اہلیت کے بیان میں۔

ثُمَّ قَوْلُهُ پھر مصنف کا قول جو ہے فَلَا يُحْرَمُ عَنِ الْمِيْرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا پس محروم نہیں ہو گا میراث سے، مال وراثت سے محروم نہیں ہو گا بچہ بِالْقَتْلِ قتل کے ذریعے عِنْدَنَا ہمارے نزدیک۔ ہمارے نزدیک بچہ اگر اپنے مورث کو چاہے عمداً قتل کرے چاہے خطاً قتل کرے دونوں صورتوں میں وہ وراثت سے محروم نہیں ہو گا۔ تَفْرِيْعٌ عَلٰى قَوْلِهِ یہ تفریع ہے مصنف کے قول جو ہے أَنْ تُوْضَعَ عَنْهُ الْعُهْدَةُ دور کیا جائے گا بچے سے ضمان کو، یہ اسی پر تفریع ہے۔ پیچھے بتایا نا خلاصہ کلام کیا ہوا بچے کے احکام کا؟ کہ اس سے ضمان کو دور کیا جائے گا یعنی کسی قسم کا ضمان اس پر نہیں آئے گا، چنانچہ اسی لیے وراثت سے محروم نہیں ہو گا کیونکہ یہ بھی تو ایک قسم کا ضمان ہے بھئی۔ يَعْنِيْ لَوْ قَتَلَ الصَّبِيُّ مُوْرِثَهُ عَمْدًا أَوْ خَطَأً یعنی اگر قتل کر دیا بچے نے اپنے مورث کو جان بوجھ کر یا غلطی سے لَا يُحْرَمُ عَنْ مِيْرَاثِهِ تو وہ محروم نہیں ہو گا اس کی میراث سے، لِأَنَّهُ عُقُوْبَةٌ اس لیے کیونکہ یہ سزا ہے وَعُهْدَةٌ اور ایسا ضمان ہے، ایسا تاوان ہے لَا يَسْتَحِقُّهَا الصَّبِيُّ جس کا بچہ مستحق نہیں ہے، بچہ تو شفقت کا مستحق ہے۔

وَأُوْرِدَ عَلَيْهِ اس پر پھر اشکال ہوتا ہے بھئی۔ آپ نے کہا بچہ سزا اور تاوان کا مستحق نہیں لہذا اس، وہ وراثت سے محروم نہیں ہو گا۔ پھر اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کہتے ہیں کفر اور غلامی کی صورت میں بچہ وراثت سے محروم ہو گا۔ ماں باپ مسلمان اور بچہ کافر ہے، تو آپ نے کہا کہ اس صورت میں بچہ وراثت سے محروم ہو گا حالانکہ ابھی بتایا کہ وراثت سے محرومی یہ کیا ہے؟ سزا ہے، تو یہاں تو آپ سزا دے رہے ہیں۔ اسی طرح بچہ غلام ہو تو بھی آپ نے کہا وہ اپنے آزاد والدین کا وارث نہیں ہو گا، تو یہاں بھی حرمان میراث ہے اور حرمان میراث تو ابھی آپ نے ہمیں بتایا یہ کیا ہے؟ سزا ہے، تو گویا یہاں تو اس پر سزا آ رہی ہے، ضمان آ رہا ہے اس پر۔ تو اس کا اب جواب دینے لگے ہیں، پہلے اعتراض ذکر کریں گے اور پھر جواب متن میں دیں گے۔

وَأُوْرِدَ عَلَيْهِ اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ أَنَّهُ إِذَا كَانَ كَذٰلِكَ کہ جب معاملہ ایسا ہی ہے فَلَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُحْرَمَ عَنِ الْمِيْرَاثِ بِالْكُفْرِ وَالرِّقِّ تو مناسب نہیں ہے کہ وہ محروم ہو وراثت سے کفر اور غلامی کی وجہ سے۔ فَأَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ تو جواب دیا اس اعتراض سے مصنف نے اپنے اس قول کے ذریعے، مصنف متن میں جواب دے رہے ہیں: بِخِلَافِ الْكُفْرِ وَالرِّقِّ بخلاف کفر اور غلامی کے، لِأَنَّ حِرْمَانَ الْمِيْرَاثِ بِهِمَا کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا لَيْسَ مِنْ بَابِ الْجَزَاءِ یہ جزا کے باب سے ہے ہی نہیں، یہ بطور سزا کے نہیں ہے، بَلْ لِعَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ بلکہ اہلیت کے نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہ کفر اور یہ رقیت کی وجہ سے بچہ اب میراث کی اہلیت ہی اس میں نہ رہی، تو یہ جو وراثت سے محروم ہوتا ہے یہ بطور سزا کے نہیں محروم بلکہ کیوں محروم ہے؟ اس میں اہلیت ہی اب نہیں ہے، اہلیت ہوتی تو وہ ضرور مستحق ہو جاتا بھئی۔ بَلْ لِعَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ بلکہ یہ عدم اہلیت کی وجہ سے ہے إِذِ الْكُفْرُ وَالرِّقُّ يُنَافِيْ أَهْلِيَّةَ الْمِيْرَاثِ مِنَ الْمُسْلِمِ الْحُرِّ اس لیے کیونکہ کفر اور غلامی جو ہے وہ منافی ہیں میراث کی اہلیت کے مِنَ الْمُسْلِمِ الْحُرِّ آزاد مسلمان سے۔ آزاد مسلمان سے میراث کی اہلیت کے منافی ہیں کفر

اور رقیت بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيْقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۳۵: عوارضِ سماویہ (۱): صغر (بچپن)، جنون، عتہ (کم عقلی)، نسیان (بھول)، نوم (نیند) اور اغماء (بے ہوشی) کے احکام

نور الانوار صفحہ: ۲۸۸ — بتاریخ: ۲۱ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْجُنُوْنُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ الصِّغَرُ، وَهُوَ آفَةٌ تَحِلُّ بِالدِّمَاغِ بِحَيْثُ يَبْعَثُ عَلٰى أَفْعَالٍ خِلَافِ مُقْتَضَى الْعَقْلِ مِنْ غَيْرِ ضَعْفٍ فِيْ أَعْضَائِهِ، وَتَسْقُطُ بِهِ الْعِبَادَاتُ الْمُحْتَمِلَةُ لِلسُّقُوْطِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

گزشتہ سبق میں آپ پڑھ رہے تھے وہ امور جو اہلیت کو عارض ہوتے ہیں۔ اہلیت کو عارض ہوتے ہیں۔ آپ نے پڑھا وہ دو قسم کے ہیں: ایک سماوی ہیں اور دوسرے مکتسب ہیں بھئی۔ اور سماوی کے بارے میں پڑھنا شروع کیا تھا، سب سے پہلے صغر کے بارے میں پڑھ لیا، آج دوسرا جنون جو ہے اس کے بارے میں آپ کو بتلا رہے ہیں بھئی۔

کہتے ہیں وَالْجُنُوْنُ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ الصِّغَرُ، جنون جو ہے عطف ہے مصنف کے قول صغر پر، پیچھے جہاں صغر کا ذکر شروع کیا تھا انہوں نے۔ وَهُوَ آفَةٌ تَحِلُّ بِالدِّمَاغِ، اور یہ ایسی آفت ہے جو دماغ پر نازل ہوتی ہے، بِحَيْثُ، اس حیثیت سے، يَبْعَثُ عَلٰى أَفْعَالٍ خِلَافِ مُقْتَضَى الْعَقْلِ، کہ یہ ابھارتی ہے عَلٰى أَفْعَالٍ ایسے افعال پر، خِلَافِ مُقْتَضَى الْعَقْلِ جو مقتضائے عقل کے خلاف ہوں۔ خلاف العقل کاموں پر یہ ابھارتا ہے بھئی یہ آفت بھئی۔ خلاف العقل کاموں پر ابھارتی ہے، مِنْ غَيْرِ ضَعْفٍ فِيْ أَعْضَائِهِ، اس کے اعضا میں بغیر کسی ضعف کے۔ اعضا میں یہاں ضعف نہیں ہوتا بلکہ ضعف کس پر آیا

ہے؟ آفت دماغ پر نازل ہوئی ہے جس کی وجہ سے وہ خلاف العقل کام کرتا ہے۔ وَتَسْقُطُ بِهِ الْعِبَادَاتُ الْمُحْتَمِلَةُ لِلسُّقُوْطِ، اور اس کے ذریعے وہ عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں بھئی۔

تو وہ ساقط ہو جائیں گی، لَا ضَمَانُ الْمُتْلَفَاتِ، ہاں، جو چیزیں تلف کیں، مجنون نے کسی کی چیزیں تلف کر دیں، خراب کر دیں، توڑ دیں، ان کا ضمان ساقط نہیں ہوگا، وَنَفَقَةُ الْأَقَارِبِ، اور قریبی رشتہ داروں کا نفقہ بھی ساقط نہیں ہوگا اگر یہ مالدار ہے، وَالدِّيَةُ، اور دیت بھی ساقط نہیں ہوگی اگر کسی کو یہ قتل کر دیتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ كَمَا فِي الصَّبِيِّ بِعَيْنِهِ، جیسے کہ بِعَيْنِهِ بچے کے اندر تھا۔ وَكَذَا الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَنَحْوُهُمَا مِنَ الْمَضَارِّ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ فِيْ حَقِّهِ، اور اسی طرح طلاق ہے، وَالْعَتَاقُ اور آزادی، وَنَحْوُهُمَا اور اس جیسی جو چیزیں ہیں، مِنَ الْمَضَارِّ جو کس میں سے ہیں؟ ضرر دینے والی چیزوں میں سے، جو نقصان، جن میں سراسر نقصان ہی ہے نفع نہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں غَيْرَ مَشْرُوْعٍ فِيْ حَقِّهِ اس حال میں کہ یہ مشروع نہیں ہے اس کے حق میں۔

عبادات جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں وہ تو مجنون سے ساقط ہو جائیں گی، لیکن یہ کسی کی چیزیں تلف کر دے، قریبی رشتہ داروں کا اسی طرح جو نفقہ ہے، یا کسی کی کوئی دیت ہے وہ اس سے ساقط نہیں ہوگی۔ اور اسی طرح طلاق عتاق وغیرہ اور یہ چیزیں جن میں نقصان ہی نقصان ہے، مال ہاتھ سے جاتا ہے، یا تو یہ جس میں بیوی ہاتھ سے جا رہی ہے طلاق جو ہے، تو یہ اس کے حق میں مشروع نہیں۔ کس کے حق میں؟ مشروع نہیں بھئی، یہ چیزیں یہ کر ہی نہیں سکتا۔

لٰكِنَّهُ إِذَا لَمْ يَمْتَدَّ أُلْحِقَ بِالنَّوْمِ، لیکن جب یہ لمبا نہ ہو تو أُلْحِقَ بِالنَّوْمِ، تو اس کو ملایا گیا ہے نیند کے ساتھ بھئی، نیند کے ساتھ اس کو ملایا جائے گا اگر ممتد نہ ہو۔ جنون ہے، تھوڑی دیر کے لیے رہا تو یہ کس کے درجے میں ہوگا؟ نوم، نوم کی طرح ہوگا بھئی۔ نوم کی طرح۔ جیسے نیند کی وجہ سے، نیند کی وجہ سے نماز رہ جائے تو بعد میں قضا کرنا پڑتی ہے، تو یہاں بھی اگر یہ ممتد نہیں ہوگا تھوڑی دیر کے لیے ہے، ایک آدھ نماز رہ گئی تو بعد میں کیا کرنا پڑے گی؟ اس کی قضا کرنا پڑے گی۔ تفصیل آگے آ رہی ہے ساری بھئی۔

عِنْدَ عُلَمَائِنَا الثَّلَاثَةِ، ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک بھئی۔ تو اس کے ذریعے عبادات تو ساقط ہو جائیں گی، لیکن جب یہ لمبا نہ ہو تو پھر یہ نیند کے ساتھ ملایا جائے گا ہمارے تینوں علما کے نزدیک۔ فَيَجِبُ عَلَيْهِ قَضَاءُ الْعِبَادَاتِ كَمَا عَلَى النَّائِمِ، پس اس پر عبادتوں کی قضا واجب ہوگی جیسے کہ سونے والے پر ہوتی ہے، إِذْ لَا حَرَجَ فِيْ قَضَاءِ الْقَلِيْلِ، اس لیے کیونکہ تھوڑی، قلیل کی قضا کے اندر کوئی حرج نہیں ہے اگر وہ اس پر واجب ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وَهٰذَا فِي الْجُنُوْنِ الْعَارِضِيِّ، اور یہ جنون عارضی کے اندر ہوگا، وہ جنون جو عارض ہوا ہے، طاری ہوا ہے کسی شخص پر بھئی۔ خود بتلا رہے ہیں: بِأَنْ بَلَغَ عَاقِلًا ثُمَّ جُنَّ، بایں صورت کہ بالغ ہوا اس حال میں کہ عاقل تھا، ثُمَّ جُنَّ، پھر اس کے بعد کیا ہوا؟ مجنون، تو یہ جنون طاری ہے بھئی۔ بالغ ہوتے وقت مجنون نہیں تھا۔

وَأَمَّا فِي الْجُنُوْنِ الْأَصْلِيِّ، اور باقی جنون اصلی، بھئی یہ تو تھا جنون عارضی کہ بالغ ہوا اس وقت عقل ٹھیک تھی، بعد میں جنون طاری ہوا، اور ایک ہے کہ بالغ ہوتے وقت ہی جنون تھا، اس کو جنون اصلی کہتے ہیں، کیا کہتے ہیں؟ جنون اصلی۔ خود بتلا رہے ہیں: وَأَمَّا فِي الْجُنُوْنِ الْأَصْلِيِّ، اور باقی جنون اصلی کے اندر، بِأَنْ بَلَغَ مَجْنُوْنًا، بایں صورت کہ مجنون بالغ ہوا، فَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللهُ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الصِّبَا، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بچپنے کے درجے میں ہے، حَتّٰى لَوْ أَفَاقَ قَبْلَ مُضِيِّ الشَّهْرِ فِي الصَّوْمِ، یہاں تک کہ اگر اس کو افاقہ ہو گیا مہینہ گزرنے سے پہلے فِي الصَّوْمِ روزے میں، أَوْ قَبْلَ تَمَامِ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فِي الصَّلَاةِ، یا ایک دن رات پورا ہونے سے پہلے نماز میں، لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ، تو اس پر قضا واجب نہیں۔ اس پر قضا واجب نہیں۔

جیسے بچپن میں نماز اور روزہ رہ جائے تو وہ کسی پر واجب، بچے پر واجب، اس کی قضا واجب نہیں، تو یہاں جنون اصلی کے اندر بھی اسی طرح ہے نماز اور روزے رہ گئے، چاہے ایک ماہ، پورا ماہ رمضان کا مہینہ جنون نہ رہا، تھوڑا رہا۔ آگے آپ چل کر پڑھیں گے، بتائیں گے آپ کو کہ جنون عارضی کے اندر، جنون عارضی جو بعد میں طاری ہوا، اگر وہ تھوڑی دیر رہا یعنی ایک دن رات سے کم، ایک دن رات سے کم، تو اس کو ان نمازوں کی قضا کرنا پڑے گی۔ اور جنون اگر پورا مہینہ رمضان کا نہ رہا، آخری دن بھی یہ ٹھیک ہو گیا تو اس کو کیا کرنا پڑے گا؟ قضا، کیونکہ یہ جنون عارضی ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ اور اس میں امتداد عدم امتداد کو دیکھنا ہے کہ اگر امتداد نہیں، امتداد کا کیا معنی؟ نماز کے مسئلے میں امتداد کا یہ معنی کہ ایک دن رات پورا جو ہے یہ طاری رہے، اور روزوں کے مسئلے میں امتداد کا یہ معنی کہ پورا رمضان یہ طاری رہے، یہ ہے امتداد۔ اور جو اس سے کم ہوگا، نماز کے مسئلے میں ایک دن رات سے کم، اور روزے کے اندر پورے مہینے سے کم، تو جنون عارضی کے اندر ان کی قضا ضروری ہوگی بھئی۔ کیا ضروری ہوگی؟ قضا ضروری۔

یہ جنون عارضی ہے اور غیر ممتد ہے، دیکھو ایک دن رات سے کم رہا، ایک مہینے سے کم رہا، تو کیا کرنا پڑتی ہے ان کی؟ قضا۔ لیکن جنون اصلی کے اندر امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ بچپنے کی طرح ہے، کس کی طرح؟ بچپنے کی طرح، اور اس میں صغر کے اندر تو قضا نہیں آتی تھی، تو یہاں پر بھی چاہے ایک دن رات سے کم ہی کیوں نہ رہے، کیا چیز؟ جنون اصلی۔ بالغ ہوا ہی کس طریقے پر؟ مجنون، مجنون تھا، اب چاہے یہ دو تین نمازیں صرف اس کے اندر آئیں، یا صرف آدھا مہینہ اس کے اندر آیا رمضان کا، تو بھی جو گزر چکا اس کی قضا نہیں۔ جنون عارضی کے اندر تو اس کی قضا آنی تھی، لیکن جنون اصلی میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قضا نہیں۔ مسئلہ سمجھ میں آ گیا؟

دیکھیے: جنون اصلی کے اندر فَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللهُ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الصِّبَا، امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بچپنے کے درجے میں ہے، حَتّٰى لَوْ أَفَاقَ قَبْلَ مُضِيِّ الشَّهْرِ فِي الصَّوْمِ، یہاں تک کہ اگر اسے افاقہ ہو گیا مہینہ گزرنے سے پہلے ہی روزے کے اندر، أَوْ قَبْلَ تَمَامِ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فِي الصَّلَاةِ، یا پورا ہونے سے ایک دن رات پہلے ہی نماز میں، لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ،

تو اس پر قضا واجب نہیں۔ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْعَارِضِيِّ، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جنون عارضی کے درجے میں ہے۔ اور جنون عارضی کا کیا حکم تھا؟ قضا کرنا پڑتی تھی۔ دیکھیے: فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ، تو اس پر قضا واجب ہوگی۔ وَقِيْلَ الْإِخْتِلَافُ عَلَى الْعَكْسِ، اور کہا گیا ہے کہ اختلاف برعکس ہے بھئی۔ امام محمد رحمہ اللہ کا وہ پہلا قول ہے جو امام ابویوسف رحمہ اللہ کے بارے میں لکھا گیا، اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ قول ہے جو امام محمد رحمہ اللہ کی طرف نسبت کی گئی۔ تو بعض کتابوں میں یہ قول اس طرح درج ہے اور بعض میں دوسری طرح برعکس درج ہے، اس کی طرف بھی اشارہ کر دیا۔

ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ حَدَّ الْإِمْتِدَادِ وَعَدَمِهِ، پھر ارادہ کیا مصنف نے کہ وہ بیان کرے امتداد اور عدم امتداد کی حد، کہ کسے امتداد کا، ممتد کہیں گے اور کسے ممتد نہیں۔ ممتد ہوگا تو اس میں قضا نہیں آئے گی، غیر ممتد کے اندر قضا آئے گی۔ لِيَبْتَنِيَ عَلَيْهِ وُجُوْبُ الْقَضَاءِ وَعَدَمُهُ، تاکہ اس پر بنیاد ہو وجوب قضا کی اور عدم وجوب قضا کی۔ وَلَمَّا كَانَ ذٰلِكَ أَمْرًا غَيْرَ مَضْبُوْطٍ بَيَّنَ ضَابِطَةً يُسْتَخْرَجُ فِيْ كُلِّ الْعِبَادَاتِ، تو جب یہ ایک ایسا امر تھا غَيْرَ مَضْبُوْطٍ جو ضبط شدہ، جو غیر مضبوط ہے یعنی غیر مرتب ہے، بَيَّنَ ضَابِطَةً تو بیان کیا مصنف نے ایک ایسا ضابطہ يُسْتَخْرَجُ کہ جس کے ذریعے استخراج کیا جائے گا فِيْ كُلِّ الْعِبَادَاتِ تمام عبادتوں کے اندر بھئی، یعنی تمام عبادتوں کا حال اس کے ذریعے معلوم ہو سکے گا بھئی۔

وَحَدُّ الْإِمْتِدَادِ فِي الصَّلَاةِ، اور امتداد کی حد نماز کے اندر، أَنْ يَزِيْدَ عَلٰى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، کہ وہ بڑھ جائیں نمازیں ایک دن اور رات پر، وہ بڑھ جائیں ایک دن اور رات پر، وَلٰكِنْ بِاعْتِبَارِ الصَّلَاةِ، جی، آگے یہ بتلا رہے ہیں بھئی، کہ پھر یہ ایک دن ایک رات پر بڑھنے کے اندر امام صاحب، امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نمازوں کا اعتبار ہے، کس چیز کا اعتبار؟ نمازوں کا، یعنی اس شخص پر چھ نمازیں آجائیں تو اب بعد میں قضا نہیں کرنا پڑے گی، چھ گزر جائیں۔

اس کو جنون طاری ہوا اس پر، اور ایک دن رات میں تو کتنی نمازیں ہیں؟ پانچ۔ تو وہ کہتے ہیں اعتبار نمازوں کا ہے۔ مثلاً آج زوال کے وقت وہ مجنون ہوا۔ آج زوال کے وقت مجنون ہوا۔ اگلے زوال کے وقت شیخین رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اگلے زوال کے وقت چوبیس گھنٹے پورے ہو گئے، لہٰذا ابھی تک اگر جنون ہے اس کو، اور پھر ٹھیک بھی ہو جائے تھوڑی دیر بعد، لیکن چونکہ چوبیس گھنٹے سے زیادہ وقت آگیا بیچ میں، تو لہٰذا اب اس پر قضا نہیں۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اعتبار گھنٹوں کا نہیں ہے، اعتبار نمازوں کا ہے۔ تو اگلے، آج زوال کے وقت وہ مجنون ہوا، اور اگلے دن زوال کے وقت تک کتنی نمازیں آچکیں؟ پانچ۔ تو ابھی پانچ ہی ہیں لہٰذا ابھی اگر یہ ٹھیک ہو گیا تو قضا آئے گی۔ ہاں اگر ظہر کی نماز کا وقت بھی گزر گیا پورا یہاں تک کہ عصر کو جا کر ٹھیک ہوا، اب کتنی نمازیں ہو گئیں؟ چھ۔ اب چھ ہو گئیں، تو دیکھو وہ نمازوں کا اعتبار کرتے ہیں کہ پھر قضا نہیں آئے گی۔ اگر ظہر کے وقت کے اندر اندر ٹھیک ہو گیا تو اس پر قضا آئے گی۔ صورت سمجھ

میں آگئی بھئی؟

وَلٰكِنْ بِاعْتِبَارِ الصَّلَاةِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى، لیکن نمازوں کے اعتبار سے امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک، يَعْنِيْ مَا لَمْ تَصِرِ الصَّلَاةُ سِتًّا، یعنی جب تک نمازیں چھ نہ ہو جائیں، لَا يَسْقُطُ عَنْهُ الْقَضَاءُ، تو اس سے قضا ساقط نہیں ہوگی۔ وَبِاعْتِبَارِ السَّاعَاتِ عِنْدَهُمَا، اور گھنٹوں کے اعتبار سے ہے شیخین رحمہم اللہ کے نزدیک، حَتّٰى لَوْ جُنَّ قَبْلَ الزَّوَالِ، یہاں تک کہ اگر وہ مجنون ہوا زوال سے پہلے، ثُمَّ أَفَاقَ فِي الْيَوْمِ الثَّانِيْ بَعْدَ الزَّوَالِ، پھر اس کو افاقہ ہوا اگلے دن زوال کے بعد، زوال کے بعد، دیکھو ابھی نمازیں صرف پانچ ہی ہیں لیکن چوبیس گھنٹے پورے ہو چکے ہیں، تو کہتے ہیں لَا قَضَاءَ عَلَيْهِ عِنْدَهُمَا، تو اس پر کوئی قضا نہیں ہے شیخین رحمہم اللہ کے نزدیک، لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ السَّاعَاتِ أَكْثَرُ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، اس لیے کیونکہ یہ وقت جو ہے گھنٹوں کے اعتبار سے ایک دن اور رات سے زیادہ ہے۔ وَعِنْدَهُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر قضا ہوگی، مَا لَمْ يَمْتَدَّ إِلٰى وَقْتِ الْعَصْرِ، جب تک کہ وہ ممتد نہ ہو جائے جنون إِلٰى وَقْتِ الْعَصْرِ عصر کے وقت تک، حَتّٰى يَصِيْرَ الصَّلَاةُ سِتًّا، یہاں تک کہ نمازیں چھ ہو جائیں، فَيَدْخُلُ فِيْ حَدِّ التَّكْرَارِ، تو پس وہ داخل ہو جائے گا تکرار کی حد کے اندر۔ اب نمازوں کا تکرار شروع ہو رہا ہے۔ پانچ کے اندر تو ہر نماز ایک ایک تھی، اب جب چھٹی آئے گی تو کیا ہوگا؟ وہ ایک نماز کا تکرار، تو یہاں سے تکرار کی حد شروع ہو رہی ہے اس لیے وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک تکرار نہیں آتا تو یہ ممتد نہیں ہے، تکرار آجائے گا تو اب کیا ہو گیا؟ ممتد ہو گیا۔

وَفِي الصَّوْمِ بِاسْتِغْرَاقِ الشَّهْرِ، اور روزے کے اندر پورے مہینے کو گھیر لینے سے۔ جنون آیا اور پورے مہینے کو گھیر لیا، پورا رمضان جنون طاری رہا تو اس پر قضا نہیں۔ کیونکہ یہ ممتد ہو گیا۔ اور اگر آخری دن بھی ٹھیک ہو گیا زوال سے پہلے، زوال سے پہلے، کیونکہ روزے کی نیت کس وقت تک کر سکتا ہے انسان؟ زوال کے وقت تک روزے کی نیت کر سکتا ہے، تو لہٰذا زوال سے پہلے ٹھیک ہوا تو نیت کا وقت چونکہ باقی تھا لہٰذا اب یہ غیر ممتد ہے اور اس پر قضا آئے گی، لیکن اگر زوال کے بعد ٹھیک ہوا تو یہ ممتد ہے بھئی، یہ ممتد ہے لہٰذا اس پر قضا نہیں آئے گی۔

تو کہتے ہیں: وَفِي الصَّوْمِ بِاسْتِغْرَاقِ الشَّهْرِ، اور روزے کے اندر پورے مہینے کو گھیر لینے سے، حَتّٰى لَوْ أَفَاقَ فِيْ جُزْءٍ مِنَ الشَّهْرِ، یہاں تک کہ اگر اسے افاقہ ہوا مہینے کے کسی جز کے اندر، لَيْلًا أَوْ نَهَارًا، رات کو یا دن کو، يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ، تو اس پر قضا واجب ہوگی، فِيْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ، کس کے اندر؟ ظاہر روایت میں۔ ظاہر روایت کس کو کہتے ہیں؟ ظاہر روایت، امام محمد رحمہ اللہ کی چھ کتابیں، ان کے اندر جو مسئلہ آجائے اس کو ظاہر روایت کہا جاتا ہے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ ظاہر روایت کون کون سی کتابیں ہیں؟ جامع صغیر، جامع کبیر، سیر صغیر، سیر کبیر، مبسوط اور زیادات بھئی، ان کے اندر جو مسئلہ آجائے اس کو ظاہر روایت کہا جاتا ہے۔

وَعَنْ شَمْسِ الْأَئِمَّةِ الْحُلْوَانِيِّ، اور شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ سے روایت ہے، أَنَّهُ لَوْ كَانَ مُفِيْقًا فِيْ أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ

رَمَضَانَ، کہ اگر وہ، اسے افاقہ ہوا رمضان کی پہلی رات میں، پہلی رات میں اسے افاقہ تھا، پہلی رات کو وہ ٹھیک تھا، فَأَصْبَحَ مَجْنُوْنًا، پس وہ صبح مجنون ہوا، ثُمَّ اسْتَوْعَبَ بَاقِيَ الشَّهْرِ، پھر استیعاب کیا پورے جنون نے باقی مہینے کا، لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ، تو اس پر قضا واجب نہیں ہے، وَهُوَ الصَّحِيْحُ، اور یہی صحیح قول ہے، لِأَنَّ اللَّيْلَ لَا يُصَامُ فِيْهِ، بھئی پہلی رات میں وہ ٹھیک تو تھا لیکن رات کے اندر تو روزہ نہیں رکھا جاتا بھئی، صبح کے وقت تو وہ مجنون تھا بھئی، جب روزہ شروع ہوا۔ وَهُوَ الصَّحِيْحُ اور یہ صحیح، لِأَنَّ اللَّيْلَ لَا يُصَامُ فِيْهِ اس لیے کہ رات کے اندر روزہ نہیں رکھا جاتا، فَكَانَ الْإِفَاقَةُ وَالْجُنُوْنُ فِيْهِ سَوَاءً، تو افاقہ اور جنون اس کے اندر برابر ہیں۔ وَلَوْ أَفَاقَ فِيْ يَوْمٍ مِنْ رَمَضَانَ، اور اگر اسے افاقہ ہوا رمضان کے اندر، فَلَوْ كَانَ قَبْلَ الزَّوَالِ اگر وہ زوال سے پہلے تھا، يَلْزَمُهُ الْقَضَاءُ تو اس پر قضا لازم ہوگی، وَلَوْ كَانَ بَعْدَهُ لَا يَلْزَمُهُ فِي الصَّحِيْحِ، اور اگر زوال کے بعد افاقہ ہوا تو پھر قضا اس پر لازم نہیں صحیح قول کے مطابق۔

وَفِي الزَّكَاةِ بِاسْتِغْرَاقِ الْحَوْلِ، اور زکوٰۃ کے اندر بھئی، حول کہتے ہیں سال کو بھئی، استغراق کرلے وہ گھیر لے سال کے گزرنے کو یعنی پورے سال کو گھیر لے۔ یعنی زکوٰۃ تب نہیں آئے گی اس پر جب پورا سال اس پر جنون طاری رہا، پورا سال جنون طاری رہا۔ تو یہ پورا سال جب جنون طاری رہا تو اگلا سال جیسے ہی داخل ہوا حد تکرار آگئی یا نہیں آگئی؟ حد تکرار آگئی تو یہ امتداد پایا گیا بھئی ممتد ہے یہ جنون زکوٰۃ کے حق میں، اور اگر اس سے پہلے ٹھیک ہوا تو پھر یہ ممتد نہیں۔ یہ معنی ہے: لِأَنَّهَا لَا تَدْخُلُ فِيْ حَدِّ التَّكْرَارِ مَا لَمْ تَدْخُلِ السَّنَةُ الثَّانِيَةُ، اس لیے کیونکہ داخل نہیں ہے یہ حد تکرار کے اندر جب تک داخل نہ ہو دوسرا سال۔ وَأَبُوْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالٰى أَقَامَ أَكْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ الْكُلِّ، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اکثر سال کو قائم مقام کیا ہے پورے سال کے، وہ فرماتے ہیں چھ ماہ سے اگر زائد جنون رہا تو یہ ممتد ہے، اور اگر اس سے کم رہا تو یہ غیر۔ تو وہ اکثر کا اعتبار کرتے ہیں پورے سال میں سے بھئی، تو وہ اکثر سال کو قائم مقام کرتے ہیں پورے کے، تَيْسِيْرًا آسانی کے لیے، وَدَفْعًا لِلْحَرَجِ اور حرج کو اور تنگی کو دور کرنے کے لیے، فِيْ حَقِّ الْمُكَلَّفِ مکلف کے حق میں۔

وَالْعَتَهُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ، اور عتہ بتلایا تھا میں نے معتوہ وہ شخص جو کبھی تو پاگلوں کی طرح باتیں کرتا ہے اور کبھی صحیح لوگوں کی طرح باتیں کرتا ہے، یہ معتوہ ہے بھئی، تو یہ عتہ نا سمجھی بھئی۔ وَالْعَتَهُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ، اور نا سمجھی بالغ ہونے کے بعد، عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ یہ عطف ہے ماقبل پر، یعنی اسی صغر پر عطف ہے بھئی جو پہلے گزرا تھا، یا یہ جنون پر عطف ہے۔ وَهُوَ آفَةٌ تُوْجِبُ خَلَلًا فِي الْعَقْلِ، اور یہ ایک ایسی آفت ہے جو خلل ثابت کرتی ہے عقل کے اندر، فَيَصِيْرُ صَاحِبُهُ مُخْتَلِطَ الْكَلَامِ، پس اس کا صاحب جو ہوتا ہے یعنی یہ جو عتہ والا ہوتا ہے وہ مختلط الکلام ہو جاتا ہے، اس کا کلام اس میں اختلاط آتا ہے کلام میں بھئی، کبھی صحیح کی طرح کلام کرتا ہے اور کبھی پاگلوں کی طرح۔ يُشْبِهُ بَعْضُ كَلَامِهِ بِكَلَامِ الْعُقَلَاءِ، تو مشابہ ہوتا ہے اس کا کچھ کلام تو عقلمندوں کے کلام سے، وَبَعْضُهُ بِكَلَامِ الْمَجَانِيْنِ، اور اس کا کچھ کلام مشابہ ہوتا ہے مجنونوں کے کلام کے ساتھ۔ فَهُوَ أَيْضًا كَالصِّبَا، اور تو یہ بھی جو ہے بچپنے کی طرح ہے، فِيْ وُجُوْدِ أَصْلِ الْعَقْلِ وَتَمَكُّنِ الْخَلَلِ، اصل عقل کے وجود

کے اعتبار سے وَتَمَكُّنِ الْخَلَلِ اور خلل کے پائے جانے کے اعتبار سے۔

عَلٰى مَا قَالَ بنابر اس کے جو مصنف نے کہا: وَهُوَ كَالصِّبَا مَعَ الْعَقْلِ، یہ سارا متن ہے بھئی، وَهُوَ كَالصِّبَا مَعَ الْعَقْلِ فِيْ كُلِّ الْأَحْكَامِ، یہ بچپنے کی طرح ہے عقل کے ساتھ، بھئی ایک بچپنا ہے بغیر عقل کے، ایک جب ذرا کچھ سمجھدار ہو جائے، عقل والا ہو جائے، تو یہ اس عقل والے، عقل کے ساتھ جو بچپنا ہے یہ اس کی طرح ہے یہ والا، یہ عتہ بھئی، یہ نا سمجھی بھئی، فِيْ كُلِّ الْأَحْكَامِ، تمام احکام کے اندر۔ حَتّٰى لَا يَمْنَعُ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ، یہاں تک کہ یہ منع نہیں کرتا قول اور فعل کے صحیح ہونے کو۔ جیسے عقل والا بچہ اس کا قول اور فعل صحیح، اسی طرح یعنی کوئی عبادت وہ کرتا ہے وہ بھی صحیح۔ بچے کی عبادت صحیح ہے یا نہیں آپ پڑھ چکے ہیں بھئی، ہاں اس پر لازم تو نہیں لیکن صحیح ادا کرے گا تو وہ صحیح ہو جائے گی ادا ہو جائے گی، تو اسی طرح یہاں پر بھی ہے یہ عقل کے ساتھ جو بچپنا ہو یہ معتوہ بھی اسی کی طرح ہے، تو اس کے بھی قول اور فعل صحیح ہو جائیں گے اگرچہ وجوب نہیں آئے گا لیکن صحیح ہو جائیں گے یعنی عبادت وغیرہ کرے گا تو درست ہو جائے گی۔

یہ معنی ہے کہ یہ بچپنے کی طرح ہے مَعَ الْعَقْلِ جو کس کے ساتھ ہو؟ عقل کے ساتھ ہو فِيْ كُلِّ الْأَحْكَامِ تمام احکام کے اندر، حَتّٰى لَا يَمْنَعَ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ یہاں تک کہ یہ قول اور فعل کے صحیح ہونے کو نہیں روکتا یہ نا سمجھی، یہ جو عتہ ہے یہ قول اور فعل کے صحیح ہونے کو نہیں روکتی۔ فَيَصِحُّ عِبَادَاتُهُ وَإِسْلَامُهُ، پس اس کی عبادتیں بھی صحیح وَإِسْلَامُهُ اور اس کا اسلام بھی، مسلمان ہونا بھی صحیح، وَتَوَكُّلُهُ بِبَيْعِ مَالِ غَيْرِهِ، اور اس کا وکیل ہونا، وکیل بننا بِبَيْعِ مَالِ غَيْرِهِ اپنے علاوہ کے مال کو بیچنے کا۔ کوئی اس کو وکیل بنا دیتا ہے بھئی، جیسے سمجھدار بچے کو آپ وکیل بناتے ہیں آپ کہتے ہیں جاؤ بھئی یہ پیسے لو فلاں دکان سے فلاں چیز لے آؤ، آپ بناتے ہیں وکیل یا نہیں بناتے؟ تو اسی طرح یہ بھی۔ تو یہ معنی ہے اور اس کا وکیل بننا غیر کے مال کو بیچنے کے لیے، وَإِعْتَاقِ عَبْدِهِ اور غیر کے غلام کو آزاد کرنے کے لیے، یہ سب درست ہیں بھئی۔ وَيَصِحُّ مِنْهُ قَبُوْلُ الْهِبَةِ كَمَا يَصِحُّ مِنَ الصَّبِيِّ، اور اس کی طرف سے ہبہ کو قبول کرنا بھی صحیح ہے جیسے بچے کی طرف سے صحیح تھا۔ بچہ تو بچے کو کوئی ہبہ تحفہ دیتا، بچہ لے لیتا تو اس کا قبول کرنا صحیح، تو یہاں پر معتوہ کا قبول کرنا بھی صحیح۔

لٰكِنَّهُ يَمْنَعُ الْعُهْدَةَ، لیکن یہ جو ہے، یہ عتہ جو ہے یہ روک دیتا ہے الْعُهْدَةَ کس چیز کو؟ تاوان کو، ضمان کو، یعنی کوئی چیز اس پر لازم نہیں ہوتی۔ کوئی چیز لازم نہیں ہوتی۔ فَلَا يَصِحُّ طَلَاقُ امْرَأَتِهِ، پس اس کو اپنی بیوی کی طلاق اس کی صحیح نہیں ہے، وَلَا إِعْتَاقُ عَبْدِهِ اور اپنے غلام کو آزاد کرنا یہ صحیح نہیں ہے، أَصْلًا سرے سے ہی، کیونکہ ان میں نقصان ہے، جیسے بچے کی طرف سے یہ صحیح نہیں تھے تو اس کی طرف سے بھی صحیح نہیں۔ وَلَا بَيْعُهُ وَلَا شِرَاؤُهُ بِدُوْنِ إِذْنِ الْوَلِيِّ، اور اس کا بیچنا اور اس کا خریدنا ولی کی اجازت کے بغیر صحیح نہیں جیسے بچے کے اندر تھا بھئی۔

وَلَا يُطَالَبُ فِي الْوَكَالَةِ بِتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ، اور اس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا وکالت کے اندر مبیع سپرد کرنے کا، وَلَا يُرَدُّ عَلَيْهِ بِالْعَيْبِ اور اس مبیع کو واپس نہیں کیا جائے گا اس پر عیب کی وجہ سے، وَلَا يُؤْمَرُ بِالْخُصُوْمَةِ اور اس کو حکم نہیں دیا جائے گا خصومت کا۔ بھئی اس کو وکیل بالبیع بنانا تو صحیح، اور آپ نے پڑھا حقوق بیع وکیل سے متعلق ہوا کرتے ہیں بھئی۔ میں نے آپ سے کہا جاؤ میری یہ سائیکل بیچ دو، آپ گئے اور آپ نے بیچ دی سائیکل، اب خریدار نے دیکھا اس میں کوئی عیب تھا تو وہ اب مجھے آکر نہیں لوٹائے گا، میرے ساتھ تو کوئی اس کا عقد نہیں ہوا بھئی اگرچہ چیز میری ہے، وہ کس پر، کس پر لوٹائے گا؟ وکیل پر، تو ظاہر سی بات ہے وہ وکیل کے پاس جائے گا بھئی، مجھے تو وہ جانتا بھی نہیں پتا بھی نہیں کہ سائیکل کس کی ہے، تو وہ وکیل کے پاس جائے گا اور اسی طرح اگر عقد کرلے وکیل سے تو اس سے مطالبہ ہوتا ہے کہ لاؤ بھئی مبیع سپرد کرو، اسی طرح اگر مقدمہ ہو تو کس سے کر سکتا ہے؟ وکیل سے۔ لیکن یہاں پر جو ہے یہ حقوق بیع جو ہیں وہ متعلق بچے کے ساتھ یا یہ مجنون کے ساتھ یہ جو معتوہ ہے، اس سے متعلق نہیں بلکہ کس سے مطالبہ وغیرہ ہوگا؟ وہ موکل کے ساتھ مطالبہ وغیرہ اور لوٹانا چیز کا یا خصومت اس سے متعلق ہوگی۔

تو یہ معنی ہے وَلَا يُطَالَبُ فِي الْوَكَالَةِ بِتَسْلِيْمِ الْمَبِيْعِ اور مطالبہ نہیں کیا جائے گا وکالت کے اندر مبیع سپرد کرنے کا، وَلَا يُرَدُّ عَلَيْهِ بِالْعَيْبِ اور اس پر رد نہیں کیا جائے گا مبیع کو عیب کی وجہ سے، وَلَا يُؤْمَرُ بِالْخُصُوْمَةِ اور اس کو خصومت یعنی جھگڑے یعنی مقدمے کا حکم نہیں دیا جائے گا کہ مقدمہ اس کے ساتھ کیا جائے۔

ثُمَّ أُوْرِدَ عَلَيْهِ، پھر اس پر اعتراض کیا گیا، أَنَّهُ إِذَا كَانَ كَذٰلِكَ کہ جب معاملہ ایسا ہے، فَيَنْبَغِيْ أَنْ لَا يُؤَاخَذَ الْمَعْتُوْهُ بِضَمَانِ مَا اسْتَهْلَكَهُ مِنَ الْأَمْوَالِ، کہ مواخذہ نہ کیا جائے معتوہ کا بِضَمَانِ مَا اسْتَهْلَكَهُ مِنَ الْأَمْوَالِ ان چیزوں کے ضمان میں جس کو اس نے ہلاک کردیا ہے مِنَ الْأَمْوَالِ مالوں میں سے۔ وہ اموال جو اس نے ہلاک، مِنَ الْأَمْوَالِ بیان ہے ما کا، وہ چیز جس کو اس نے ہلاک کردیا یعنی کہ اموال بھئی۔ اس پر اشکال ہوتا ہے پیچھے جو انہوں نے متن میں کہا لٰكِنَّهُ يَمْنَعُ الْعُهْدَةَ، یہ جو عتہ ہے یہ کیا کردیتا ہے؟ ضمان کو روک دیتا ہے، اس کی وجہ سے ضمان نہیں آئے گا کوئی چیز اس پر معتوہ پر لازم نہیں ہوگی۔ تو اشکال کیا گیا کہ پھر تو مناسب یہ ہے کہ اگر یہ کسی کی چیزیں تلف کردے، کسی کی چیزیں برباد کردے، تو ان کا بھی اس پر ضمان نہیں آنا چاہیے۔ آپ نے ہمیں ضابطہ بتلا دیا کہ معتوہ پر ضمان نہیں آسکتا تو ان چیزوں کا بھی ضمان اس پر نہیں آنا چاہیے، تو اس کا اب آگے جواب دیں گے۔

فَأَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ، تو جواب دیا مصنف نے اس اعتراض کا اپنے اس قول کے ساتھ: وَأَمَّا ضَمَانُ مَا اسْتَهْلَكَهُ مِنَ الْأَمْوَالِ، اور باقی ضمان ان چیزوں کا جس کو اس نے ہلاک کردیا ہے مِنَ الْأَمْوَالِ یعنی کہ اموال، فَلَيْسَ بِعُهْدَةٍ، یہ تاوان ہے ہی نہیں، وَكَوْنُهُ صَبِيًّا أَوْ عَبْدًا أَوْ مَعْتُوْهًا لَا يُنَافِيْ عِصْمَةَ الْمَحَلِّ۔ بھئی یہ ضمان ہے ہی نہیں یہ اس محل کی عصمت ہے یہ اس کا بدل دے رہا ہے، وہ جو چیز اس نے برباد کی وہ کسی کی تھی، معصوم تھی، محفوظ تھی، اس نے کیا کی؟ برباد کی، تو یہ اس

کا بدل دے رہا ہے، یہ اس پر کوئی چیز لازم نہیں کی جا رہی بھئی۔ کیونکہ کوئی تلف کرنے والا بچہ ہو یا غلام یا ناسمجھ ہو اس سے اس چیز کی عصمت نہیں ختم ہوتی بھئی وہ کسی کا مال معصوم ہے تو لہٰذا اب اس کا بدل دینا پڑتا ہے بھئی۔ تو یہ عہدے کے قبیل سے ہے ہی نہیں بھئی۔

تو کہتے ہیں وَكَوْنُهُ صَبِيًّا أَوْ عَبْدًا أَوْ مَعْتُوْهًا لَا يُنَافِيْ عِصْمَةَ الْمَحَلِّ، اور اس کا بچہ ہونا یا غلام ہونا یا معتوہ ہونا یعنی ناسمجھ ہونا لَا يُنَافِيْ عِصْمَةَ الْمَحَلِّ یہ اس محل کے، محل سے وہ چیز جس کو اس نے تلف کیا تھا، یہ اس محل کے اس مال کی عصمت کے منافی نہیں ہے۔ يَعْنِيْ أَنَّ ضَمَانَ الْمَالِ لَيْسَ بِطَرِيْقِ الْعُهْدَةِ، یعنی یہ جو مال کا ضمان ہے یہ عہدے اور تاوان کے طریقے پر نہیں آتا بچے پر، بَلْ بِطَرِيْقِ جَبْرِ مَا فَوَّتَهُ مِنَ الْمَالِ الْمَعْصُوْمِ، بلکہ یہ بطور تلافی کے ہے اس چیز کے جس کو اس نے فوت کر دیا مِنَ الْمَالِ الْمَعْصُوْمِ کس میں سے؟ مال معصوم۔ یہ اس کی تلافی کے طور پر ہے یہ کوئی ضمان کے طور پر نہیں وہ مال معصوم تھا، اگر بچے نے ہلاک کیا یا ناسمجھ نے ہلاک کیا تو اس سے اس کی عصمت نہیں ختم ہوتی بھئی اس کی تلافی کرنا پڑے گی بھئی۔

وَعِصْمَتُهُ لَمْ تَزُلْ مِنْ أَجْلِ كَوْنِ الْمُسْتَهْلِكِ صَبِيًّا أَوْ مَعْتُوْهًا، اور اس کی عصمت جو ہے اس مال کی، لَمْ تَزُلْ یہ زائل نہیں ہوتی، ختم نہیں ہوتی، مِنْ أَجْلِ كَوْنِ الْمُسْتَهْلِكِ صَبِيًّا أَوْ مَعْتُوْهًا اس مستہلک کے بچہ یا معتوہ ہونے سے، ہلاک کرنے والا بچہ یا ناسمجھ ہو تو اس سے اس مال کی عصمت ختم نہیں ہوتی وہ زائل نہیں ہوتی۔ بِخِلَافِ حُقُوْقِ اللهِ تَعَالٰى، بخلاف اللہ کے حقوق کے، فَإِنَّ ضَمَانَهَا إِنَّمَا يَجِبُ جَزَاءً لِلْأَفْعَالِ دُوْنَ الْمَحَالِّ، اس لیے کیونکہ ان کا ضمان جو ہے وہ واجب ہوتا ہے افعال کی جزا کے طور پر نہ کہ محل کی جزا کے طور پر۔ حقوق اللہ کے اندر بھئی وہاں پر جو ضمان آتا ہے وہ مختلف چیزوں کے اندر جو ضمان آتا ہے وہ اس وجہ سے ضمان نہیں آتا کہ اس نے کوئی اللہ کی کوئی چیز تھی اس کو ضائع کر دیا، اس چیز کو ضائع کر دیا، بلکہ کوئی اس نے ایسا کام کیا جس سے اللہ نے منع فرمایا تھا تو اس، تو وہاں افعال کی جزا کے طور پر ضمان آتا ہے، وہ ضمان اس پر نہیں آئے گا بھئی، جبکہ یہاں پر محل کا ضمان آتا ہے حقوق العباد کے اندر اور محل تو معصوم تھا لہٰذا اس کی تلافی کرنا پڑے گی۔ وہاں پر جبکہ حقوق اللہ کے اندر اس پر ضمان نہیں آئے گا بھئی۔ تو کہتے ہیں فَإِنَّ ضَمَانَهَا إِنَّمَا يَجِبُ جَزَاءً...

جَزَاءً لِلْأَفْعَالِ دُوْنَ الْمَحَالِّ اس لیے کیونکہ وہ جو حقوق اللہ ہیں ان کا ضمان وہ واجب ہوتا ہے وہ افعال کی جزا کے طور پر، دُوْنَ الْمَحَالِّ نہ کہ محل کی جزا کے طور پر۔ وَهُوَ مَوْقُوْفٌ عَلَى كَمَالِ الْعَقْلِ اور یہ موقوف ہے کمال عقل پر۔ وہاں حقوق اللہ کے اندر جو افعال وہ جو جزا آتی ہے کس طور پر آتی ہے؟ افعال کی جزا کے طور پر وہ ضمان آتا ہے، محل کی جزا کے طور پر؟ افعال کی جزا کے طور پر ضمان کے لیے کامل عقل چاہیے اور بچے اور ناسمجھ میں تو کامل عقل نہیں اس لیے ان پر وہ ضمان نہیں آتا۔ یہ معنی ہے وَهُوَ مَوْقُوْفٌ عَلَى كَمَالِ الْعَقْلِ اور وہ جو حقوق اللہ کا ضمان ہے جو افعال کی جزا کے طور پر واجب ہوا وہ موقوف ہے عَلَى كَمَالِ الْعَقْلِ عقل کے کامل ہونے پر۔

وَيُوضَعُ عَنْهُ الْخِطَابُ كَالصَّبِيِّ اور دور کیا جائے گا اس سے خطاب کو كَالصَّبِيِّ جیسے کہ بچہ ہے۔ جیسے بچے کی طرف خطاب متوجہ نہیں ہوتا تو اس معتوہ کی طرف بھی خطاب یعنی شارع کا خطاب متوجہ نہیں ہوگا، حَتَّى لَا تَجِبَ عَلَيْهِ الْعِبَادَاتُ یہاں تک کہ اس بچے پر عبادات واجب نہیں ہوں گی، وَلَا تَثْبُتَ فِي حَقِّهِ الْعُقُوبَاتُ اور ثابت نہیں ہوں گی اس کے حق میں سزائیں بھئی۔ وَيُوَلَّى عَلَيْهِ كَمَا يُوَلَّى عَلَى الصَّبِيِّ اور اس پر ولایت دی جائے گی جیسے کہ ولایت دی جاتی ہے بچے پر، یعنی اس پر کوئی ولی ہوگا، نَظَرًا لَهُ وَشَفَقَةً عَلَيْهِ اس پر نظر کرتے ہوئے اور اس پر شفقت کرتے ہوئے، نظر اور شفقت کا ایک معنی ہے بھئی۔

وَلَا يَلِي عَلَى غَيْرِهِ اور یہ معتوہ جو ہے کسی غیر پر ولی نہیں بنے گا۔ وَلِيَ يَلِي کا معنی ہے ولی ہونا، وَلَا يَلِي عَلَى غَيْرِهِ یہ نا سمجھ، اس پر تو غیر ولی بنے گا لیکن یہ خود کسی غیر پر ولی بن جائے ایسا؟ یہ تو نا سمجھ ہے بھئی اس کو ولی کی ضرورت ہے نہ کہ یہ کہ اسی کو کیا بنا دیا جائے دوسروں پر ولی۔ یہ معنی ہے وَلَا يَلِي عَلَى غَيْرِهِ یہ اپنے علاوہ پر ولی نہیں بنے گا بِالْإِنْكَاحِ کس کے ساتھ؟ نکاح کروانے کے ساتھ کہ اس کو نکاح کروانے پر ولی بنا دیا جائے، وَالتَّأْدِيبِ اور ادب سکھانے کے لیے بنا دیا جائے، وَحِفْظِ أَمْوَالِ الْيَتَامَى اور یتیموں کے مالوں کی حفاظت کے لیے ولی بنا دیا جائے، یہ نہیں ہو سکتا۔ كَمَا أَنَّ الصَّبِيَّ كَذَلِكَ جیسے کہ بچہ بھی اسی طرح ہے وہ بھی ولی نہیں ہو سکتا ان چیزوں کا۔

وَالنِّسْيَانُ جی، یہ چوتھی چیز آ گئی بھئی نسیان بھئی۔ وہ آفات سماویہ میں سے نسیان چوتھی چیز بھئی کیونکہ یہ اختیار میں نہیں ہوتا بندے کے تو یہ سماوی ہے۔ وَالنِّسْيَانُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ اور نسیان یہ عطف ہے ماقبل پر۔ وَهُوَ جَهْلٌ ضَرُورِيٌّ بِمَا كَانَ يَعْلَمُهُ لَا بِآفَةٍ اور وہ ایک ضروری چیز کو بھول جانا، جہل اس سے ناواقف ہونا بِمَا كَانَ يَعْلَمُهُ ساتھ اس کے کہ وہ اس کو جانتا تھا، لَا بِآفَةٍ نہ کہ کسی آفت کی وجہ سے، مَعَ عِلْمِهِ ساتھ اس کے علم کے۔ مَعَ عِلْمِهِ یہ متن ہے یاد رکھیے، ساتھ اپنے علم کے بِأُمُورٍ كَثِيرَةٍ بہت سی چیزوں کا۔

تعریف پر نظر ہے بھئی؟ وَهُوَ جَهْلٌ ضَرُورِيٌّ بِمَا كَانَ يَعْلَمُهُ لَا بِآفَةٍ مَعَ عِلْمِهِ یہاں جہالت ہے ضروری چیز سے، یعنی ایک شخص کو حاجت پیش آئی ایک چیز ذہن میں حاضر ہونی چاہیے تھی لیکن حاضر نہیں ہوئی۔ حاجت کے وقت ایک ضروری چیز ذہن میں حاضر نہ ہونا یہ ہے نسیان بھئی۔ نسیان کسے کہتے ہیں؟ ہاں، حاجت کے وقت کسی چیز کا ذہن میں حاضر نہ ہونا اور یہ کہ پہلے وہ اس کو جانتا تھا۔ چیز تو اس کو معلوم تھی لیکن ضرورت کے وقت ذہن میں نہ آئی یہ ہے نسیان بھئی۔ معنی سمجھ میں آ گیا؟ کسے کہتے ہیں؟ چیز تو معلوم تھی لیکن ضرورت کے وقت ذہن میں حاضر نہ ہوئی بھئی۔

یہی بات تو بتلا رہے ہیں دیکھیے وَهُوَ جَهْلٌ ضَرُورِيٌّ وہ نہ جاننا ہے ضَرُورِيٌّ کس چیز کو؟ ضروری چیز کو یعنی حاجت کے وقت۔ حاجت کے وقت ضروری ہوئی یا نہیں ہوئی وہ چیز؟ جی، تو ایک ضروری چیز کو نہ جاننا بِمَا كَانَ يَعْلَمُهُ ساتھ اس کے کہ وہ اس کو جانتا تھا، پہلے اس کو معلوم تھی۔ لَا بِآفَةٍ اور یہ جو نہ جاننا ہے کسی آفت کی وجہ سے نہ ہو، جنون وغیرہ کی وجہ

سے نہ ہو۔ مَعَ عِلْمِهِ ساتھ اس کے علم کے کہ یہ شخص جانتا ہے، کیا جانتا ہے؟ بِأُمُورٍ كَثِيرَةٍ یہ شرح کا حصہ ہے، بہت سی چیزوں کو۔ ہاں تو وہ جو ضروری چیز تھی وہ اس کی ضرورت کے وقت اس کے ذہن میں نہیں آئی باقی چیزیں تو اس بھولی ہوئی چیزوں کے علاوہ اور چیزوں کو وہ جانتا ہے یا نہیں باقی ساری چیزیں؟ ہاں، بھولا تو ایک بات ہے باقی چیزیں تو اس کو یاد ہیں تو باقی چیزوں کو وہ جانتا ہے۔

فَبِقَوْلِهِ لَا بِآفَةٍ تو مصنف کا قول جو تھا لَا بِآفَةٍ، يَخْرُجُ الْجُنُونُ اس قول کی وجہ سے جنون نکل گیا اس نسیان کی تعریف سے کیونکہ وہ آفت کی وجہ سے ہے۔ وَبِقَوْلِنَا مَعَ عِلْمِهِ النَّوْمُ وَالْإِغْمَاءُ اور ہمارا متن میں جو قول تھا مَعَ عِلْمِهِ ساتھ اس کے کہ یہ اور چیزوں کو جانتا ہے، اور چیزوں کو اس سے نوم اور بے ہوشی نکل گئی کیونکہ نیند اور بے ہوشی کے اندر تو کسی بھی چیز کوئی بھی چیز ذہن میں نہیں ہوتی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

وَهُوَ لَا يُنَافِي الْوُجُوبَ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى اور یہ وجوب کے منافی نہیں ہے فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى اللہ کے حق میں۔ وجوب کے، یاد رکھیے بات کس کی چل رہی ہے؟ نسیان کہ بھول جانا۔ تو یہ وجوب کے منافی نہیں ہے اللہ کے حق میں یعنی حقوق اللہ کے اندر یہ وجوب کے منافی نہیں، حقوق اللہ کے اندر وجوب آئے گا۔ ایک آدمی کو یاد ہی نہیں رہا کہ میں نے عصر کی نماز پڑھی ہے یا نہیں پڑھی، بھول گیا بھئی۔ آپ کیا کہتے ہیں بعد میں اس پر قضا آئے گی یا نہیں آئے گی؟ قضا آئے گی لازمی بات ہے۔ تو لہٰذا یہ بھول جانا یہ وجوب کے منافی نہیں، وجوب آئے گا اور بعد میں کیا کرنا پڑے گی؟ قضا کرنا پڑے گی۔ یہ معنی ہے کہ یہ جو نسیان ہے یہ منافی نہیں ہے وجوب کے اللہ کے حق میں۔ فَلَا تَسْقُطُ الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ إِذَا نَسِيَهُمَا پس ساقط نہیں ہوگی نماز اور روزہ جب ان دونوں کو بھول جائے، بَلْ يَلْزَمُ الْقَضَاءُ بلکہ اس پر قضا لازم ہوگی۔

لَكِنَّهُ إِذَا كَانَ غَالِبًا كَمَا فِي الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيحَةِ وَسَلَامِ النَّاسِي يَكُونُ عَفْوًا لیکن جب وہ غالب ہو، یہ نسیان کیا ہو؟ غالب ہو، كَمَا فِي الصَّوْمِ جیسے روزے کے اندر، وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيحَةِ اور ذبیحے کے اندر اللہ کا نام لینے میں، وَسَلَامِ النَّاسِي اور بھولے ہوئے کا سلام يَكُونُ عَفْوًا تو یہ معاف ہے۔ یہ کیا ہے؟ معاف ہے۔

بھئی دیکھیے بتلائیں گے آپ کو کہ نسیان جو ہے، ہاں یہ وجوب کے منافی نہیں وجوب تو آئے گا، لیکن جب نسیان غالب ہو تو وہ چیز پھر معاف ہوگی۔ مثلاً روزے کے اندر، روزے کے اندر انسان بھول کر کھا پی لے آپ کیا کہتے ہیں؟ روزہ ٹوٹا کہ نہیں ٹوٹا؟ روزہ نہیں ٹوٹا بھئی۔ اس لیے کیونکہ اس موقع پر نسیان غالب ہے وجہ یہ کہ انسانی طبیعت ویسے ہی کھانے اور پینے کو چاہتی ہے بھئی۔ تو چونکہ طبیعت ویسے ہی چاہتی ہے اس لیے ذہن میں رہا ہی نہیں کہ میرا روزہ ہے، کھانے کی چیز دیکھی اور کھا لی، بعد میں یاد آیا کہ میرا تو روزہ تھا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

اور اسی طرح کسی جانور کو ذبح کرنے لگا اس وقت اللہ کا نام لینا بھول گیا۔ آپ نے پڑھا جان بوجھ کر چھوڑے تو ہمارے نزدیک ذبیحہ حلال نہیں لیکن اگر بھولے سے رہ جائے تو ذبیحہ حلال۔ وجہ اس کی یہ کہتے ہیں کہ جانور جب ذبح کرنے

لگا ہے تو یہ ہیبت اور خوف کا وقت ہے بھئی۔ جانور کو ذبح کرنے کے وقت یہ کون سا وقت ہے؟ ہیبت اور، تو اس ہیبت اور خوف کی وجہ سے بعض اوقات انسان کے ذہن میں اللہ کا نام نہیں رہتا اس سے ذہن اس کی طرف متوجہ نہیں رہتا، تو اس وجہ سے یہ معاف ہے بھئی لہٰذا بھولا ہوا جو ہے اس کا ذبیحہ حلال ہے۔

اسی طرح کوئی نماز کے اندر بھولے سے سلام پھیر دے، کس وقت؟ مثلاً قعدہ اولیٰ میں بیٹھا تھا دو رکعتوں کے بعد چار رکعت والی نماز ہے تو پہلے قعدے کے اندر اس نے بھولے سے سلام پھیر دیا۔ یاد رکھیے یہ اگر اس نے کوئی کلام وغیرہ اور کوئی نماز کے منافی عمل نہیں کیا تو اسی پر اسی کو پورا کرلے یہ سلام معاف ہے بھئی، یہ سلام کیا ہے؟ معاف ہے بھئی۔

بات سمجھ میں آگئی بھئی؟ دیکھیے کہتے ہیں لَكِنَّهُ إِذَا كَانَ غَالِبًا لیکن جب یہ نسیان جب غالب ہو كَمَا فِي الصَّوْمِ جیسے کہ روزے میں ہے، وَالتَّسْمِيَةِ فِي الذَّبِيحَةِ اور ذبیحے کے اندر اللہ کا نام لینے میں ہے، وَسَلَامِ النَّاسِي اور بھولے ہوئے کا سلام يَكُونُ عَفْوًا تو یہ معاف ہے۔ فَفِي الصَّوْمِ يَمِيلُ النَّفْسُ بِالطَّبْعِ إِلَى الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ پس روزے کے اندر نفس جو ہے وہ مائل ہوتا ہے باعتبار طبیعت کے ہی کھانے اور پینے کی طرف، فَأَوْجَبَ ذَلِكَ نِسْيَانًا فَيُعْفَى پس اس چیز نے نسیان کو ثابت کیا پس وہ معاف ہوگا، وَلَا يَفْسُدُ صَوْمُهُ بِهِ اور اس سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ وَفِي الذَّبِيحَةِ يُوجِبُ الذَّبْحُ هَيْبَةً وَخَوْفًا يَتَنَفَّرُ الطَّبْعُ عَنْهُ اور ذبیحے کے اندر ذبح کرنا جو ہے يُوجِبُ الذَّبْحُ ذبح کرنا یہ واجب کرتا ہے ثابت کرتا ہے هَيْبَةً وَخَوْفًا ہیبت اور خوف کو يَتَنَفَّرُ الطَّبْعُ عَنْهُ جس سے طبیعت نفرت کرتی ہے بھاگتی ہے، وَتَتَغَيَّرُ حَالَتُهُ اور اس کی حالت بدل جاتی ہے فَتَكْثُرُ الْغَفْلَةُ عَنِ التَّسْمِيَةِ پس بکثرت ہوتی ہے غفلت کس سے؟ اللہ کا نام لینے سے، فَيُعْفَى النِّسْيَانُ فِيهِ عِنْدَنَا تو اس کے اندر بھی نسیان معاف ہے ہمارے نزدیک بھئی۔ وَفِي سَلَامِ النَّاسِي اور بھولے ہوئے کا سلام بھئی، تَشْتَبِهُ الْقَعْدَةُ الْأُولَى بِالثَّانِيَةِ غَالِبًا کہ قعدہ اولیٰ وہ مشابہ ہوتا ہے قعدہ ثانیہ کے ساتھ غالباً اکثر بھئی زیادہ، فَيُسَلِّمُ بِالنِّسْيَانِ تو وہ کیا کر دیتا ہے؟ سلام پھیر دیتا ہے بھولے سے، فَيُعْفَى مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ فِيهِ تو یہ معاف ہے جب تک کہ وہ اس میں کلام نہ کرلے کوئی نماز کے منافی کام نہ کرلے۔

وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهِ إِذَا كَانَ غَالِبًا ماتن نے متن میں قید لگائی کون سی؟ إِذَا كَانَ غَالِبًا جب نسیان غالب ہو، لِيَخْرُجَ السَّلَامُ وَالْكَلَامُ فِي الصَّلَاةِ نَاسِيًا تاکہ نکل جائے وہ سلام اور کلام جو نماز میں ہو نَاسِيًا بھولے سے۔ بھولے سے بھئی ایک شخص نماز پڑھ رہا ہے آپ کو پتا نہیں تھا آپ پہنچے جاتے ہی آپ نے کہا السلام علیکم، اس کی بھی توجہ نہ رہی اس نے کہہ دیا وعلیکم السلام۔ آپ کیا حکم لگائیں گے؟ یاد رکھیے نماز اس کی ٹوٹ گئی بھئی۔ یا بھولے سے نماز میں کسی سے کوئی بات شروع کر دی تھوڑی سی بھی بات کی نماز ٹوٹ جائے گی فوراً۔ بھئی کیوں؟ یہ کیوں معاف نہیں ہے؟ بھئی ہم نے کہا إِذَا كَانَ غَالِبًا جب وہ نسیان کیا ہو؟ غالب ہو ایسے موقع پر معاف ہے جو غالب نہ ہو وہ معاف نہیں۔ یہاں پر جو قعدہ اولیٰ تو قعدہ ثانیہ کی طرح تھا وہاں تو اشتباہ کا خطرہ تھا لہٰذا اس لیے بھولے سے اس نے سلام پھیر دیا، لیکن نماز کے اندر یہ رکوع میں ہے، قیام

میں ہے، سجدے میں ہے یہ حالتیں ہر وقت اس کو یاد کرواتی ہیں کہ تم نماز میں ہو کسی سے کلام نہیں کرنا لہٰذا پھر وہ کلام کرتا ہے تو اس طرح بہت قلیل ہوتا ہے یہ غالب نہیں ہے جب غالب نہیں ہے تو اس کی وجہ سے نماز ٹوٹ جائے گی۔

یہ معنی ہے کہ وہ مصنف نے مقید کیا اپنے قول إِذَا كَانَ غَالِبًا کے ساتھ لِيَخْرُجَ السَّلَامُ وَالْكَلَامُ فِي الصَّلَاةِ نَاسِيًا تاکہ نکل جائے وہ سلام اور کلام جو نماز میں ہے نَاسِيًا بھولے سے، لِأَنَّهُ لَا يَغْلِبُ فِيهَا ذَلِكَ اس لیے کیونکہ ان کے اندر یہ چیز نسیان غالب نہیں ہے۔ إِذْ حَالَةُ الصَّلَاةِ وَهَيْئَتُهَا مُذَكِّرَةٌ لِهَذَا النِّسْيَانِ اس لیے کیونکہ نماز کی حالت اور نماز کی ہیئت جو ہے صورت جو ہے وہ اس کو یاد کروانے والی ہے لِهَذَا النِّسْيَانِ اس نسیان سے، فَلَا يُعْفَى عِنْدَنَا تو یہ ہمارے نزدیک معاف نہیں ہے۔ وَلَا يُجْعَلُ عُذْرًا فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ اور یہ نسیان جو ہے اس کو عذر نہیں قرار دیا جائے گا حقوق العباد کے اندر، فَإِنْ أَتْلَفَ مَالَ إِنْسَانٍ نَاسِيًا پس اگر تلف کر دیا کسی انسان کا مال بھولے سے يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

وَالنَّوْمُ یہ پانچواں سبب آگیا اسباب سماوی میں سے بھئی۔ وَالنَّوْمُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ نوم یہ اس کا عطف ہے اپنے سے ماقبل پر یعنی صغر پر یا اسی نسیان پر۔ وَهُوَ عَجْزٌ عَنِ اسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ اور وہ عاجز آنا ہے قدرت کے استعمال سے، یعنی انسان اپنی قدرت استعمال نہیں کر سکتا بھئی۔ کس کی تعریف ہو رہی ہے؟ نوم کی۔ کہتے ہیں تَعْرِيفٌ بِالْحُكْمِ وَالْأَثَرِ وَحْدَهُ یہ تعریف ہے حکم اور اثر کے ساتھ وَحْدَهُ اکیلے۔ یہ نیند کی تعریف نہیں کی مصنف نے نیند کا حکم بیان کر دیا کہ انسان اپنی قدرت کے استعمال پر قادر نہیں رہتا، تو یہ تعریف بالحکم اور بالاثر ہے اکیلے ہی۔ الصَّحِيحُ صحیح یہ ہے کہ أَنَّهُ فَتْرَةٌ طَبِيعِيَّةٌ تَحْدُثُ لِلْإِنْسَانِ بِلَا اخْتِيَارٍ کہ یہ وہ کمزوری، وہ طبعی کمزوری ہے جو پیش آتی ہے انسان کو بغیر کسی اختیار کے۔ یہ وہ طبعی کمزوری ہے جو پیش آتی ہے انسان کو بغیر کسی اختیار کے۔ فَتْرَة کا معنی میں نے کیا کیا؟ کمزوری۔

فَأَوْجَبَ تَأْخِيرَ الْخِطَابِ وَلَا يَمْنَعُ الْوُجُوبَ پس یہ ثابت کرتا ہے خطاب کے مؤخر کرنے کو، اس کی وجہ سے خطاب کیا ہوگا؟ خطاب مؤخر ہو جائے گا، وَلَا يَمْنَعُ الْوُجُوبَ اور یہ وجوب کو نہیں روکتی۔ نیند ہے نا نیند، نیند کی وجہ سے خطاب مؤخر ہو جائے گا۔ کیا معنی؟ آپ نے پڑھا ایک نفس وجوب ہے ایک وجوب ادا ہے۔ ظہر کا وقت آتے ہی نفس وجوب آئے گا ظہر کی نماز واجب ہو جائے گی، اور پھر جیسے ہی نفس وجوب آتا ہے ساتھ ہی اللہ کی طرف سے حکم آجاتا ہے کہ یہ جو واجب ہے نماز ادا کرو، تو اس سے کیا آئے گی؟ ادا، تو اب اس پر ادا بھی واجب۔ یاد ہے ذہن میں بحث کہ نہیں بھئی؟ تو اب یہاں پر دیکھیے نیند کی وجہ سے نیند کی وجہ سے وجوب تو نہیں رکے گا، ظہر کے وقت سویا ہوا ہے، ظہر کا وقت داخل ہوا تو وقت داخل ہوتے ہی کیا آجائے گا؟ نفس وجوب آجائے گا۔ لیکن خطاب مؤخر ہے کیونکہ یہ سویا ہوا ہے، جب بیدار ہوگا اس وقت خطاب متوجہ ہوگا اس کی طرف کہ نماز ادا کرو۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

یہ معنی ہے فَأَوْجَبَ تَأْخِيرَ الْخِطَابِ تو پس یہ ثابت کرے گی نیند جو ہے یہ ثابت کرے گی خطاب کے مؤخر کرنے کو،

وَلَا يَمْنَعُ الْوُجُوبَ اور یہ وجوب کو نہیں روکتی۔ فَيَثْبُتُ عَلَيْهِ نَفْسُ الْوُجُوبِ لِأَجْلِ الْوَقْتِ پس ثابت ہو جائے گا اس پر نفس وجوب تو وقت کی وجہ سے، وَلَا يَثْبُتُ عَلَيْهِ وُجُوبُ الْأَدَاءِ لِعَدَمِ الْخِطَابِ فِي حَقِّهِ ہاں وجوب ادا اس پر ثابت نہیں ہوگا بوجہ خطاب کے نہ ہونے کے اس کے حق میں۔ فَإِنِ انْتَبَهَ فِي الْوَقْتِ يُؤَدِّي وَإِلَّا يَقْضِي پس اگر وہ بیدار ہو گیا اس وقت کے اندر ہی يُؤَدِّي تو ادا کر دے وَإِلَّا يَقْضِي ورنہ کیا کرے اس کی قضا کرے گا۔

وَيُنَافِي الِاخْتِيَارَ حَتَّى بَطَلَتْ عِبَارَتُهُ فِي الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَالْإِسْلَامِ وَالرِّدَّةِ اور یہ نیند جو ہے یہ اختیار کے منافی ہے، نیند کے اندر بندے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا لہذا یہ اختیار کے منافی ہے حَتَّى بَطَلَتْ عِبَارَتُهُ یہاں تک کہ سونے والے کی عبارت باطل ہوگی اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا فِي الطَّلَاقِ کس کے اندر؟ نیند کے اندر بیوی کو کہہ دیتا ہے تجھے طلاق ہے بھئی اس بیچارے کو پتا ہی نہیں تو لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اسی طرح عتاق آزادی ہے بھئی غلام کو کہہ دیتا ہے تو آزاد ہے نیند کے اندر اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ وَالْإِسْلَامِ اور اسی طرح اسلام، مسلمان ہونا نیند کے اندر اس کا بھی کوئی اعتبار نہیں۔ وَالرِّدَّةِ اور مرتد ہونا، اس پر لکیر لگی ہوئی ہے بھئی؟ جی یہ متن نہیں ہے بھئی یہ غلط لکیر لگی ہے بھئی، اور مرتد ہونا۔ فَلَوْ طَلَّقَ أَوْ أَعْتَقَ أَوْ أَسْلَمَ أَوِ ارْتَدَّ فِي النَّوْمِ لَا يَثْبُتُ حُكْمُ شَيْءٍ پس اگر وہ اس نے طلاق دے دی یا آزاد کر دیا یا یہ مسلمان ہوا یا یہ مرتد ہوا نیند کے اندر لَا يَثْبُتُ حُكْمُ شَيْءٍ تو کسی چیز کا حکم ثابت نہیں ہوگا مِنْهُ اس سے۔

وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهِ وَكَلَامِهِ وَقَهْقَهَتِهِ فِي الصَّلَاةِ حُكْمٌ اور متعلق نہیں ہوگا اس کی قراءت سے اور اس کے کلام سے اور اس کے قہقہے سے فِي الصَّلَاةِ نماز میں حُكْمٌ کوئی حکم۔ کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا اس کی قراءت سے، کلام سے اور قہقہے سے نماز کے اندر بھئی۔ بھئی نماز شروع کی، نماز شروع کی کئی دن سے سویا ہی نہیں تھا اسے پتا ہی نہیں چلا نماز میں کھڑے کھڑے سو گیا۔ اب اس حالت میں وہ قراءت کر رہا ہے یاد رکھیے اس قراءت کا کوئی اعتبار نہیں۔ ابھی آپ کو بتلایا کہ سوئے ہوئے کی عبارت کا کوئی اعتبار نہیں، لہٰذا اس سے فرض ادا نہیں ہوگا۔ اسی طرح نماز کے اندر بھئی یہ کہتے ہیں کہ سویا ہوا ہے نیند میں اس نے کوئی اور کلام کر دیا اس کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہے اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اسی طرح نیند میں اس نے قہقہہ لگا دیا بھئی تو یاد رکھیے اس قہقہے کا بھی کوئی اعتبار نہیں۔

یہ معنی ہے وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَتِهِ وَكَلَامِهِ وَقَهْقَهَتِهِ فِي الصَّلَاةِ حُكْمٌ اور متعلق نہیں ہوگا کوئی حکم اس کی قراءت سے، اس کے کلام سے اور اس کے قہقہے سے نماز میں۔ فَإِذَا قَرَأَ النَّائِمُ فِي الصَّلَاةِ پس جب قراءت کی سونے والے نے اپنی نماز میں لَمْ تَصِحَّ قِرَاءَتُهُ تو اس کی قراءت صحیح نہیں ہے، وَلَا يُعْتَدُّ قِيَامُهُ وَرُكُوعُهُ اور کوئی اعتبار نہیں ہے اس کے قیام کا وَرُكُوعُهُ اس کے رکوع کا وَسُجُودُهُ اور اس کے سجدہ کرنے کا لِصُدُورِهَا لَا عَنِ اخْتِيَارٍ بوجہ ان چیزوں کے صادر ہونے کے لَا عَنِ اخْتِيَارٍ بغیر کسی اختیار کے۔ یہ چیزیں تو اس نے بغیر کسی اختیار کے کی ہیں حالانکہ نماز میں رکوع، سجدہ اور قیام وغیرہ وہ اختیار کے ساتھ ضروری تھیں، اس نے بغیر اختیار کے کی ہیں لہٰذا ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

وَكَذَا إِذَا تَكَلَّمَ فِي الصَّلَاةِ لَمْ تَفْسُدْ صَلَاتُهُ اور اسی طرح جب اس نے کلام کیا نماز کے اندر نیند میں تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی لِأَنَّهُ لَيْسَ بِكَلَامٍ حَقِيقَةً کیونکہ یہ حقیقتاً کلام ہے ہی نہیں۔ وَإِذَا قَهْقَهَ فِي الصَّلَاةِ اور جب اس نے قہقہہ لگایا نماز کے اندر لَا يَكُونُ حَدَثًا نَاقِضًا لِلْوُضُوءِ تو یہ ایسا حدث نہیں ہے جو وضو کو توڑ دے، تو یہ حدث ناقض للوضو نہیں ہے بھئی۔ لیکن دیگر علماء لکھتے ہیں کہ صحیح قول یہ ہے کہ نماز کے اندر اگر نیند کی حالت میں بھی کلام کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر قہقہہ لگایا نماز میں نیند کی حالت میں تو بعض کہتے ہیں نماز نہیں فاسد ہوگی ہاں وضو ٹوٹ جائے گا، جائے جا کر وضو کر کے آئے اور پھر اسی نماز پر بنا کر سکتا ہے، اور بعض کہتے ہیں نہیں پھر بھی نماز ٹوٹ جائے گی۔ تو کلام اور قہقہے کے اندر یہ ہے کہ نماز ٹوٹ جائے گی دیگر کہتے ہیں بھئی، دیگر فقہاء علماء۔

وَالْإِغْمَاءُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ اور اغماء بھئی اس کا بھی ماقبل پر عطف ہے یہ چھٹی سماوی اسباب میں سے جو عارض ہوتے ہیں اہلیت پر بھئی یہ چھٹی چیز ہے۔ وَلَمَّا كَانَ مُشْتَبِهًا بِالْجُنُونِ عَرَّفَهُ لِلِامْتِيَازِ اور جب یہ اغماء بے ہوشی جو ہے یہ مشابہ تھی کس کے ساتھ؟ جنون کے ساتھ مشابہ تھی تو عَرَّفَهُ لِلِامْتِيَازِ تو اس کی تعریف کی امتیاز اس کو جدا کرنے کے لیے، ممتاز کرنے کے لیے۔ فَقَالَ پس فرمایا وَهُوَ ضَرْبُ مَرَضٍ وَفَوْتُ قُوَّةٍ يُضْعِفُ الْقُوَى وَلَا يُزِيلُ الْحِجَا وہ ایک قسم کا مرض ہے، یہ اغماء کیا ہے بے ہوشی؟ ایک قسم کا مرض ہے وَفَوْتُ قُوَّةٍ اور فوت ہونا ہے قوت کا يُضْعِفُ الْقُوَى ایسی قوت جو کیا کر دے؟ قوتوں کو کمزور کر دے وَلَا يُزِيلُ الْحِجَا ہاں، عقل کو دور نہ کرے، عقل کو ختم نہ کرے۔ بھئی جنون کے اندر تو سرے سے عقل ہی ختم ہو جاتی ہے، اس میں عقل تو ختم نہیں البتہ ساری قوتیں کیا ہو گئیں؟ کمزور ہو گئیں۔ جی۔ تو یہ معنی ہے یہ ایک نوع کا مرض ہے اور قوت کا فوت ہو جانا ہے جو قوتوں کو کمزور کر دیتا ہے وَلَا يُزِيلُ الْحِجَا أَيِ الْعَقْلَ اور عقل جو ہے اس کو زائل نہیں کرتا، بِخِلَافِ الْجُنُونِ فَإِنَّهُ يُزِيلُهُ بخلاف جنون کے کیونکہ وہ کیا کرتا ہے عقل کو زائل کر دیتا ہے۔

وَهُوَ كَالنَّوْمِ اور یہ بے ہوشی نیند کی طرح ہے حَتَّى بَطَلَتْ عِبَارَتُهُ یہاں تک کہ اس شخص کی عبارت کیا ہو جائے گی؟ جیسے نیند میں اس کے عبارت کا کوئی اعتبار نہیں تھا طلاق وغیرہ کا تو اس بے ہوشی میں بھی کوئی اعتبار نہیں۔ بَلْ أَشَدُّ مِنْهُ بلکہ یہ بے ہوشی نیند سے بھی زیادہ سخت ہے، بڑھ کر ہے۔ سوئے ہوئے کو تو ہلائیں گے وہ جاگ جائے گا، بے ہوش کو تو ہلائیں وہ اسی طرح رہے گا تو یہ اس سے بڑھ کر ہے بھئی۔ أَيْ بَلِ الْإِغْمَاءُ أَشَدُّ مِنَ النَّوْمِ فِي فَوْتِ الِاخْتِيَارِ بلکہ اغماء یہ تو نیند سے بھی بڑھ کر ہے، نیند سے بھی زیادہ ہے اختیار کے فوت کر دینے میں۔

فَكَانَ حَدَثًا بِكُلِّ حَالٍ تو یہ حدث ہے ہر حال میں۔ ایسا، نیند میں تو آپ نے پڑھا تھا کہ نماز کی حالت میں نیند آ جائے تو یہ ناقض للوضو نہیں، ہاں ٹیک لگا کر سوئے گا، قیدیں پڑھی ہیں آپ نے بھئی مُضْطَجِعًا وغیرہ، تو وہ قیدوں کے ساتھ بھئی مُضْطَجِعًا مُسْتَنِدًا إِلَى شَيْءٍ لَوْ أُزِيلَ لَسَقَطَ، تو وہ قیدیں آپ نے پڑھیں ان کا نیند میں تو اعتبار تھا لیکن یہ نیند سے بھی بڑھ کر ہے لہٰذا اس میں کسی قید کا اعتبار نہیں بس اغماء آتے ہی کیا ہو جائے گا وضو ٹوٹ جائے گا۔ تو کیا یہ معنی ہے فَكَانَ حَدَثًا بِكُلِّ حَالٍ تو یہ حدث ہے ہر حال میں أَيْ سَوَاءٌ كَانَ مُضْطَجِعًا أَوْ مُتَّكِئًا أَوْ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا چاہے وہ پہلو پر

ہو أَوْ مُتَّكِئًا یا تکیہ لگائے ہوئے ہو أَوْ قَائِمًا یا کھڑا ہوا ہو أَوْ قَاعِدًا یا بیٹھا ہو أَوْ رَاكِعًا یا رکوع کیے ہوئے ہو أَوْ سَاجِدًا یا سجدہ کیے ہوئے ہو۔ بِخِلَافِ النَّوْمِ بخلاف نیند کے فَإِنَّهُ لَا يَنْقُضُ اس لیے کیونکہ وہ نہیں توڑتی إِلَّا إِذَا كَانَ مُضْطَجِعًا أَوْ مُتَّكِئًا مگر یہ کہ وہ پہلو پر لیٹا ہو أَوْ مُتَّكِئًا یا تکیہ لگائے ہوئے ہو أَوْ مُسْتَنِدًا اور یا ٹیک لگائے ہوئے ہو، لَا مَا إِذَا كَانَ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا نہ کہ وہ جب کہ وہ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو یا رکوع کیے ہوئے ہو یا سجدہ کیے ہوئے ہو۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ جی۔

وَقَدْ يَحْتَمِلُ الِامْتِدَادَ اور یہ بے ہوشی یہ احتمال رکھتی ہے امتداد کا بھی، وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ فِيهِ عَدَمَ الِامْتِدَادِ اگرچہ اصل اس کے اندر عدم امتداد ہے بے ہوشی عام طور پر تھوڑی دیر رہتی ہے زیادہ نہیں رہتی تو اصل اس میں عدم امتداد ہے ہاں، احتمال ہے کہ طویل بڑی دیر تک رہے۔ فَإِنْ لَمْ يَمْتَدَّ أُلْحِقَ بِالنَّوْمِ اگر یہ بے ہوشی ممتد نہ ہو تو اس کو کس کے ساتھ ملایا جائے گا؟ نوم کے ساتھ فِي وُجُوبِ قَضَاءِ الصَّلَاةِ نمازوں کی قضا کے واجب ہونے میں، جیسے نیند میں قضا واجب ہوتی تھی تو اس میں بھی قضا واجب۔ وَإِنِ امْتَدَّ اور اگر یہ طویل ہو جائے یہ بے ہوشی فَيُلْحَقُ بِالْجُنُونِ تو یہ کس کے ساتھ ملحق ہوگی؟ جنون کے ساتھ، فَيَسْقُطُ بِهِ الْأَدَاءُ تو اس کی وجہ سے ادا ساقط ہو جائے گی، یعنی وجوب ادا نہیں آئے گا۔

كَمَا فِي الصَّلَاةِ جیسے کہ نماز میں ہے إِذَا زَادَ عَلَى يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ جب وہ بڑھ جائے ایک دن اور رات پر بِاعْتِبَارِ الصَّلَاةِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ رَحِمَهُ اللَّهُ وَبِاعْتِبَارِ السَّاعَاتِ عِنْدَهُمَا جب وہ بڑھ جائے ایک دن اور رات پر باعتبار نماز کے امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وَبِاعْتِبَارِ السَّاعَاتِ اور گھنٹوں کے اعتبار سے عِنْدَهُمَا کن کے نزدیک؟ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک۔ آپ پہلے پڑھ چکے بھئی شروع میں کہ امام محمد رحمہ اللہ کس کا اعتبار کرتے ہیں امتداد اور غیر امتداد کا کس کے اندر؟ وہ جو جنون میں ذکر ہوا تھا امتداد اور عدم امتداد؟ جی، نماز میں کب ممتد ہے قضا نہیں کرنا پڑے گی اور کب غیر ممتد ہے قضا کرنا پڑے گی؟ ان کے نزدیک چھ نمازیں آ گئیں تو ممتد ہو جائے گا ورنہ غیر ممتد، اور شیخین رحمہما اللہ کیا فرماتے ہیں؟ وہ گھنٹوں کا اعتبار کرتے ہیں کہ پورے چوبیس گھنٹے گزر جائیں تو یہ ممتد ہو گیا اور اس سے کم ہو تو غیر ممتد ہے۔ تو یہاں پر بھی یہ جو بے ہوشی ہے اگر یہ ممتد ہو جائے تو پھر یہ جنون والا حکم اس میں آ جائے گا جیسے جنون میں جہاں قضا تھی وہاں قضا ہو جیسے جنون کے اندر قضا نہیں آتی اس کے اندر بھی قضا نہیں آئے گی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

كَمَا بَيَّنَّا فِي الْجُنُونِ جیسے کہ ہم نے بیان کیا جنون کے اندر۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ إِذَا أُغْمِيَ عَلَيْهِ وَقْتَ صَلَاةٍ كَامِلَةٍ لَا يَجِبُ الْقَضَاءُ کہ جب اس پر بے ہوشی طاری ہو ایک پوری نماز کا وقت لَا يَجِبُ الْقَضَاءُ تو اس پر قضا واجب نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں ایک پوری نماز کا وقت بھی بے ہوشی میں گزر گیا تو وہ نماز اس پر اس کی قضا واجب نہیں۔ وَلَكِنَّا اسْتَحْسَنَّا بِالْفَرْقِ بَيْنَ الِامْتِدَادِ وَعَدَمِهِ لیکن ہم نے استحسان کیا فرق کرتے ہوئے بَيْنَ الِامْتِدَادِ وَعَدَمِهِ امتداد اور عدم امتداد میں فرق کرتے ہوئے۔ لِأَنَّ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أُغْمِيَ عَلَيْهِ يَوْمًا وَلَيْلَةً فَقَضَى الصَّلَاةَ اس

لیے کیونکہ حضرت عمار بن یاسر رضی الله تعالیٰ عنہ ان پر بے ہوشی طاری ہوئی ایک دن اور رات تو انہوں نے نمازوں کی قضا کی، وَابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا أُغْمِيَ عَلَيْهِ أَكْثَرَ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَلَمْ يَقْضِ الصَّلَاةَ اور حضرت ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنہما جو ہیں ان پر بے ہوشی طاری ہوئی ایک دن رات سے زیادہ فَلَمْ يَقْضِ الصَّلَاةَ تو انہوں نے نماز کی قضا نہیں کی۔

وَامْتِدَادُهُ فِي الصَّوْمِ نَادِرٌ اور اس بے ہوشی کا ممتد ہونا لمبا ہونا روزے میں یہ نادر ہے۔ روزے کے لیے تو امتداد کیا تھا؟ پورا مہینہ جنون رہے، جنون کے اندر یہ تھا۔ اب بے ہوشی کے اندر کہتے ہیں یہ امتداد نادر ہے کہ اتنا بے ہوش رہے ایک مہینے تک کوئی آدمی بے ہوش رہے بھئی یہ بڑا نادر ہے لہٰذا فَلَا يُعْتَبَرُ اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ روزے میں پورا مہینہ بھی بے ہوش رہا تو بھی قضا کرنا پڑے گی کیونکہ پورا مہینہ بے ہوش رہنا بڑا نادر ہے بہت نادر ہے اور احوال جو ہیں احکام جو ہیں وہ اکثر پر احوال پر مبنی ہوتے ہیں نادر چیزوں پر احکام کی بنیاد نہیں ہوتی بھئی۔

تو کہتے ہیں وَامْتِدَادُهُ فِي الصَّوْمِ نَادِرٌ فَلَا يُعْتَبَرُ اور اس بے ہوشی کا ممتد ہونا روزے کے اندر نادر ہے پس اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا حَتَّى لَوْ أُغْمِيَ عَلَيْهِ فِي جَمِيعِ الشَّهْرِ یہاں تک کہ اگر اس پر بے ہوشی طاری ہوئی تمام مہینہ ثُمَّ أَفَاقَ بَعْدَ مُضِيِّهِ پھر اس کو افاقہ ہوا مہینے کے گزر جانے کے بعد يَلْزَمُهُ الْقَضَاءُ تو اس پر قضا لازم۔ وَإِذَا كَانَ امْتِدَادُهُ فِي الصَّوْمِ نَادِرًا اور جب اس کا ممتد ہونا روزے کے اندر نادر ہے فَفِي الزَّكَاةِ أَوْلَى أَنْ يَنْدُرَ اسْتِغْرَاقُهُ الْحَوْلَ تو زکوٰۃ کے اندر بطریق اولیٰ ہے کہ نادر ہوگا اس کا گھیر لینا پورے سال کو۔ جب ایک ماہ کا پورے مہینے کی بے ہوشی نادر ہے تو زکوۃ میں تو امتداد کس سے آتا تھا؟ پورے سال کا احاطہ کرنے سے تو پورے سال کا احاطہ کر لے بے ہوشی یہ تو اس سے بھی بڑھ کر نادر ہوگا اور جیسے جب روزے نہیں ساقط ہوتے تھے تو پھر زکوٰۃ تو بطریق اولیٰ ساقط نہیں ہوگی کیونکہ ایک مہینے کی بے ہوشی جب نادر ہے تو سال بھر کی بے ہوشی تو اس سے بھی بڑھ کر نادر ہے بھئی۔ بات سمجھ میں آگئی؟ چلیے بس بھئی هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۳۶: عوارضِ سماویہ (۲): رق (غلامی) کی تعریف، احکام اور غلام کے ذمے عبادات و عقوبات کا ضابطہ

نور الانوار صفحہ: ۲۹۱ — بتاریخ: ۲۲ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالرِّقُّ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ أَيْ بِحُكْمِ الشَّرْعِ، وَهُوَ عَاجِزٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى التَّصَرُّفَاتِ وَإِنْ كَانَ بِحَسَبِ الْحِسِّ أَقْوَى وَأَجْسَمَ مِنَ الْحُرِّ، شُرِعَ جَزَاءً عَلَى الْكُفْرِ لِأَنَّ الْكُفَّارَ اسْتَنْكَفُوا عِبَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى فَجَعَلَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَبِيدَ عَبِيدِهِ، وَهَذَا فِي الْأَصْلِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اہلیت کو عارض ہونے والے اسباب اور امور کے بارے میں ہم پڑھ رہے تھے کہ آپ نے پڑھا وہ دو قسم پر ہیں: کچھ سماوی ہیں، کچھ مکتسبہ ہیں۔ سماوی جو ہیں، وہ شارح نے آپ کو بتلایا تھا گیارہ ہیں بھئی۔ اور اس میں سے ہم صغر، جنون، عتہ یعنی معتوہ ہونا، اور نسیان، نوم اور اغما ہم پڑھ چکے ہیں۔ یعنی چھ گزر گئے، آج ساتواں وہ سبب سماوی پڑھیں گے، وہ امر سماوی جو عارض ہوتا ہے اہلیت پر بھئی۔

تو ساتویں چیز جو عارض ہوتی ہے اہلیت کو وہ رقیت ہے یعنی غلامی بھئی۔ تو کہتے ہیں وَالرِّقُّ اور رقیت ہے عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ، یہ عطف ہے ماقبل پر بھئی۔ یعنی اس کا عطف یا تو اغما پر کر لیجیے جو قریب والا ہے، یا جو اول تھا سب سے پہلے یعنی صغر اس پر عطف کر سکتے ہیں، درمیان والوں پر عطف نہیں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ قریب والا اس لیے کیونکہ وہ اس کے قریب ہے، اس پر بھی عطف جائز۔ اور اول پر اس لیے کیونکہ وہ اصل ہے بھئی۔

تو کہتے ہیں وَالرِّقُّ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ، رقیت یہ جو ہے یہ عطف ہے ماقبل پر وَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ اور وہ عجز حکمی ہے، حکمی عاجزی ہے۔ بھئی غلام تصرفات وغیرہ کا مالک نہیں۔ اس کی قدرت اسے نہیں، ان تصرفات سے وہ عاجز ہے۔ اور یہ عجز کس قسم کا ہے؟ حکماً ہے، یعنی حکمی عجز ہے جس کا شریعت نے حکم لگایا۔ کیا کیا ہے؟ شریعت نے حکم لگایا ہے کہ یہ ان تصرفات سے عاجز ہے بھئی۔ ظاہر کے اعتبار سے نہیں، ظاہر کے اعتبار سے تو ہو سکتا ہے وہ طاقت میں اور جسم میں آزاد کی بنسبت بڑھا ہوا ہو، زیادہ طاقتور ہو، بڑے جسم والا ہو لیکن تو یہ ظاہر کے اعتبار سے نہیں بلکہ یہ عجز کس قسم کا ہے؟ حکمی ہے یعنی شریعت نے حکم لگایا ہے۔

کہتے ہیں وَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ وہ عجز حکمی ہے أَيْ بِحُكْمِ الشَّرْعِ یعنی شریعت کے حکم سے ہے وَهُوَ عَاجِزٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى التَّصَرُّفَاتِ اور وہ عاجز ہے، ایسا عاجز ہے جو قادر نہیں ہے تصرفات پر وَإِنْ كَانَ بِحَسَبِ الْحِسِّ أَقْوَى وَأَجْسَمَ مِنَ الْحُرِّ اگرچہ وہ ظاہر کے اعتبار سے، بِحَسَبِ الْحِسِّ اگرچہ وہ ظاہر کے اعتبار سے أَقْوَى وَأَجْسَمَ مِنَ الْحُرِّ زیادہ قوت والا ہو اور زیادہ جسم والا ہو مِنَ الْحُرِّ آزاد کے مقابلے میں۔ حس یاد رکھیے، حس عام جو کتابوں میں حس اور محسوس کا لفظ آئے اس سے وہ چیز جو آنکھوں سے دکھائی دے بھئی۔ تو حس کا کیا معنی میں نے کیا؟ ظاہر کے بھئی۔ جو یعنی آنکھوں سے دکھائی دے۔

شُرِعَ جَزَاءً عَلَى الْكُفْرِ تو یہ ایسا عجز حکمی ہے شُرِعَ جَزَاءً عَلَى الْكُفْرِ جو مشروع ہوا ہے بطور جزا کے کفر پر۔ کفر پر بدلے کے طور پر، جزا اور سزا کے طور پر یہ مشروع ہوا ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے بھئی؟ لِأَنَّ الْكُفَّارَ اسْتَنْكَفُوا عِبَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى اس لیے کیونکہ کفار نے عار سمجھا اللہ کی عبادت میں۔ کفار نے تکبر کیا، اللہ کی عبادت نہیں کی، اللہ کی عبادت میں انہوں نے عار سمجھا فَجَعَلَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَبِيدَ عَبِيدِهِ تو اللہ نے ان کو اپنے بندوں کے بندے بنا دیا۔ اور وہ اللہ کا بندہ بننا تو انہوں نے پسند نہیں کیا تو اللہ نے ان کو اپنے بندوں کا کے بندے بنا دیا، ان کے غلام بنا دیا بھئی۔

تو وَهَذَا فِي الْأَصْلِ اور یہ اصل کے اعتبار سے ہے أَيْ أَصْلِ وَضْعِهِ وَابْتِدَائِهِ، بتلایا الْأَصْلِ کے اندر الف لام عوض ہے مضاف الیہ سے بھئی۔ یہ اصل میں ہے، کیا معنی اصل میں؟ أَيْ أَصْلِ وَضْعِهِ وَابْتِدَائِهِ اپنی اصل وضع اور ابتدا کے اعتبار سے ہے یہ غلامی۔ یعنی یہ ابتدا کے اعتبار سے یہ جزا ہے کفر پر، سزا ہے کس چیز پر؟ کفر پر۔ إِذِ الرِّقِّيَّةُ لَا تَرِدُ ابْتِدَاءً إِلَّا عَلَى الْكُفَّارِ اس لیے کیونکہ غلامی یہ وارد نہیں ہوتی ابتدا میں، شروع میں إِلَّا عَلَى الْكُفَّارِ مگر کس پر؟ یہ صرف کفار پر ہی آتی ہے ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ پھر اس کے بعد وَإِنْ أَسْلَمَ بَقِيَ عَلَيْهِ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو بھی اس پر باقی رہتی ہے وَعَلَى أَوْلَادِهِ اور اس کی اولاد پر بھی وَلَا يَنْفَكُّ عَنْهُ مَا لَمْ يَعْتِقْ اور جب تک وہ اور اس سے جدا نہیں ہوتی جب تک وہ آزاد نہ ہو جائے۔

اصلاً یہ ابتداءً کس وجہ سے آتی ہے غلامی؟ کوئی شخص غلام کیوں ہے؟ کفر کی وجہ سے، کفر کی وجہ سے۔ بھئی یہ مسلمانوں نے دعوت دی، وہ اسلام قبول نہیں کرتے، تو مسلمان کیا، جہاد ہوا، لڑائی ہوئی، جو قابو میں آئے ان کو کیا کر لیا؟ غلام بنا لیا۔ تو یہ غلام کیوں بنایا؟ کفر کی وجہ سے ان کو غلام بنایا گیا، تو اصل میں یہ سزا ہے کفر کی بھئی۔ ہاں بعد میں چاہے وہ مسلمان بھی

ہو جائے پھر بھی یہ اسی طرح غلام ہی رہے گا، یہ بھی اور اس کی اولاد بھی۔ حکم شرعی بن گیا یہ بھئی اب۔ جی، سمجھ میں آیا بھئی؟

ہاں، باقی کفار جو مسلمانوں کو پکڑ لیں اور ان کو غلام بنا لیں، بھئی وہ ظلم کر رہے ہیں، یہ درست نہیں ہے بھئی۔ شرعاً ان کا یہ عمل درست نہیں ہے لہٰذا وہ مسلمان اگر پھر ہاتھ آئیں گے تو وہ غلام نہیں ہوں گے بلکہ ان کو، وہ پھر آزاد وہ مسلمان ہیں بھئی۔

كَالْخَرَاجِ جیسے کس کی طرح، جیسے کہ خراج ہے لَا يَثْبُتُ ابْتِدَاءً إِلَّا عَلَى الْكَافِرِ وہ ثابت نہیں ہوتا ابتدا میں مگر کافر پر ہی۔ خراج کس پر آتا ہے؟ مسلمانوں نے ایک علاقے کو فتح کیا اور کفار سے ان کی زمینیں نہیں لیں، انہی کے پاس رہنے دیں اور ان پر خراج لگا دیا تو یہ زمینیں خراجی ہو گئیں۔ تو ابتداءً خراج کس پر آیا؟ کفار پر۔ پھر اب چاہے مسلمان بھی وہ زمینیں خرید لیں وہ خراجی ہی رہیں گی۔ تو یہ ابتداءً وہ کافر پر آیا تھا، بقاءً اس میں کافر کے پاس ہونا ضروری نہیں۔ یہ معنی ہے جیسے خراج جو ہے لَا يَثْبُتُ ابْتِدَاءً إِلَّا عَلَى الْكَافِرِ وہ ابتدا میں ثابت نہیں ہوتا مگر کافر پر ہی ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ إِنِ اشْتَرَى الْمُسْلِمُ أَرْضَ خَرَاجٍ بَقِيَ الْخَرَاجُ عَلَى حَالِهِ وَلَا يَتَغَيَّرُ پھر اس کے بعد اگر خرید لے مسلمان اس خراجی زمین کو تو خراج باقی رہے گا اپنے حال پر اور بدلے گا نہیں۔

وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ اور اسی کی طرف اشارہ کیا مصنف نے اپنے اس قول کے ذریعے لَكِنَّهُ فِي الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْأُمُورِ الْحُكْمِيَّةِ لیکن یہ جو رقیت ہے بقا کے اعتبار سے صَارَ مِنَ الْأُمُورِ الْحُكْمِيَّةِ یہ کس میں سے ہو گئی؟ امور حکمیہ میں سے۔ یعنی أَيْ صَارَ فِي الْبَقَاءِ حُكْمًا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ یہ بقا کے اعتبار سے شرعی احکام میں سے ایک حکم بن گیا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُرَاعَى فِيهِ مَعْنَى الْجَزَاءِ بغیر اس کے کہ اس میں رعایت رکھی جائے جزا کے معنی کی۔ ابتدا میں یہ جزا کے معنی کے اعتبار سے آیا، بعد میں چاہے وہ مسلمان بھی ہو جائے اب یہ حکم شرعی بن گیا، اب اس میں جزا کی رعایت نہیں ہے۔

بِهِ يَصِيرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمَلُّكِ وَالِابْتِذَالِ اور اس کے ذریعے انسان کوئی آدمی ہو جاتا ہے عُرْضَةً، عرضہ کہتے ہیں نشانہ، ہدف بھئی۔ اس کے ذریعے انسان جو ہے نشانہ بن جاتا ہے لِلتَّمَلُّكِ تملک کا بھئی، کہ اس کا مالک بنا جائے وَالِابْتِذَالِ اور خرچ کرنے کا۔ نشانہ بنتا ہے کس چیز کا؟ یعنی مملوک بننے کا اور ابتذال یعنی بتذل ہونے کا نشانہ بنتا ہے۔ اب یہ بھئی جیسے مال ہے، مال کو خرچ کیا جاتا ہے، انسان ہے خرچ کرنے والا اور مال کیا ہے جس کو خرچ کیا جاتا ہے، تو یہ بھی اسی طرح یہ بھی مملوک ہونے کا اور خرچ کرنے کا یعنی بتذل ہونے کا یہ نشانہ بن گیا۔ اب یہ مملوک بھی بنے گا اور بتذل بھی بنے گا۔

سمجھ میں آیا؟ تو اس کے ذریعے انسان جو ہے نشانہ بنتا ہے یعنی محل بنتا ہے، نشانہ بننے کا کیا معنی؟ محل۔ اس کے ذریعے کوئی آدمی جو ہے وہ محل بن جاتا ہے تملک کا بھی اور ابتذال کا بھی۔ أَيْ بِسَبَبِ هَذَا الرِّقِّ يَصِيرُ الْعَبْدُ مَحَلًّا لِكَوْنِهِ مَمْلُوكًا وَمُبْتَذَلًا یعنی اس رقیت کی وجہ سے کوئی عبد جو ہے وہ بن جاتا ہے محل لِكَوْنِهِ مَمْلُوكًا وَمُبْتَذَلًا مملوک اور بتذل ہونے کا محل وہ بن جاتا ہے۔

وَالْعُرْضَةُ فِي الْأَصْلِ عرضہ کس کو کہتے ہیں؟ میں نے بتایا نشانہ اور ہدف، مراد محل ہے۔ اصل میں کسے کہتے ہیں وہ بتلا رہے ہیں، کہتے ہیں وَالْعُرْضَةُ فِي الْأَصْلِ اور عرضہ جو ہے اصل کے اندر خِرْقَةُ الْقَصَّابِ وہ قصاب کا وہ کپڑا ہے بھئی، کپڑے کا ٹکڑا بھئی۔ قصاب تو جانتے ہیں بھئی جو وہ گوشت بیچنے والا ہے اس کا وہ کپڑے کا ٹکڑا ہے الَّتِي يَمْسَحُ بِهَا دُسُومَةَ يَدِهِ جس کے ذریعے وہ پونچھتا ہے دُسُومَةَ يَدِهِ اپنے ہاتھوں کی چربی کو بھئی۔ دسومت کس کو کہتے ہیں؟ چربی کو کہتے ہیں۔ تو گوشت پر جو چربی ہوتی ہے، ہاتھوں پہ لگی ہوتی ہے، جس کپڑے کے ذریعے وہ قصاب ہاتھوں کو صاف کرتا ہے اس کو اصل وہ ہے عرضہ اصل میں۔

وَهُوَ وَصْفٌ لَا يَتَجَزَّأُ اور یہ ایسا وصف ہے جو تقسیم نہیں ہوتا۔ یہ رقیت ایسا وصف ہے لَا يَتَجَزَّأُ جو تقسیم، تقسیم کو قبول نہیں کرتا ثُبُوتًا وَزَوَالًا ثبوت اور زوال کے اعتبار سے۔ نہ ثبوت کے اعتبار سے یہ تقسیم کو قبول کرتا ہے اور نہ زوال کے اعتبار سے۔ ثبوت کے اعتبار سے یہ کہ مجاہدین گئے، ایک جگہ پر قبضہ کیا اور وہاں کے رہنے والوں کو کہا نصف نصف تم میں سے غلام ہیں اور نصف، ہر آدمی کا نصف غلام ہے اور نصف آزاد۔ نہیں بھئی ایسا نہیں ہو سکتا۔ ثبوت کے اعتبار سے بھی اس میں تقسیم نہیں ہو سکتی، یا تو پورا غلام ہو گا یا پورا ہی غلام نہیں۔ اور زوال کے اعتبار سے بھی اس کے اندر تجزی اور تقسیم نہیں، یعنی ایک شخص جو ہے وہ پورا غلام تھا اب اس سے آدھی غلامی ختم ہو جائے اور آدھی غلامی رہے، یہ نہیں ہو سکتا بلکہ یا تو پوری رہے گی یا پوری ختم ہو جائے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے کہ یہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا ثبوت اور زوال کے اعتبار سے لِأَنَّهُ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى اس لیے کیونکہ یہ اللہ کا حق ہے۔

بھئی یہ اللہ کا حق ہے کیونکہ یہ کس وجہ سے آئی تھی غلامی؟ کفر کی سزا کے طور پر آئی تھی نا تو یہ اللہ کا حق ہے۔ فَلَا يَصِحُّ أَنْ يُوصَفَ الْعَبْدُ بِكَوْنِهِ مَرْقُوقَ الْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ پس یہ صحیح نہیں ہے کہ موصوف کیا جائے غلام کو کہ وہ اس کا کچھ حصہ تو مرقوق ہو یعنی اس میں رقیت ہو اور کچھ میں نہ ہو۔ بِخِلَافِ الْمِلْكِ اللَّازِمِ لَهُ بخلاف اس ملکیت کے جو اس کے ساتھ لازم ہے۔ رقیت کے اندر تو تقسیم نہیں لیکن رقیت کے ساتھ کیا لازم ہے؟ غلامی وہ ملک، ملکیت وہ مملوک ہو گا، اس ملکیت کے اندر جو اس رقیت کے ساتھ لازم ہے اس میں تقسیم ہو سکتی ہے۔

تو یاد رکھیے: رقیت میں بالاجماع تقسیم نہیں، اور ملکیت میں بالاجماع تقسیم ہے۔ رقیت میں بالاجماع تقسیم نہیں، وہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا اور ملکیت میں بالاجماع تقسیم ہے بھئی۔ مثلاً آپ اور زید مل کے گاڑی خرید لیتے ہیں بھئی تو تقسیم آپ کا حصہ نصف ہے یا نہیں بھئی؟ جی تو اسی طرح بھئی تو یہاں ملکیت میں تقسیم آسکتی ہے۔

تو کہتے ہیں بِخِلَافِ الْمِلْكِ اللَّازِمِ لَهُ بخلاف اس ملکیت کے جو اس کے ساتھ لازم ہے فَإِنَّهُ حَقُّ الْعَبْدِ کیونکہ وہ بندے

کا حق ہے۔ وہ غلام یہ ملکیت، رقیت تو اللہ کا حق تھا اس میں تقسیم نہیں اور یہ ملکیت یہ کس کا حق ہے؟ بندے کا، اس میں تقسیم ہے۔ فَإِنَّهُ حَقُّ الْعَبْدِ یہ بندے کا حق ہے، یہ ملکیت يُوصَفُ بِالتَّجَزِّي زَوَالًا وَثُبُوتًا یہ موصوف ہوتی ہے تقسیم کے ساتھ زوالاً بھی اور ثبوتاً، زائل کرتے ہوئے بھی اس میں تقسیم آسکتی ہے اور ثابت کرتے ہوئے بھی ملکیت میں تقسیم آ سکتی ہے۔ فَإِنَّ الرَّجُلَ لَوْ بَاعَ عَبْدَهُ مِنِ اثْنَيْنِ پس بے شک اگر بیچا ایک آدمی نے عَبْدَهُ اپنے غلام کو مِنِ اثْنَيْنِ، کتنے پر بیچا؟ دو آدمیوں پر بیچا یعنی مشتری دو ہیں، اس نے اپنا غلام ان دو کے ہاتھ بیچ دیا، انہوں نے مل کر خریدا جَازَ بِالْإِجْمَاعِ تو یہ بالاجماع جائز ہے۔ وَلَوْ بَاعَ نِصْفَ الْعَبْدِ اور اگر بیچا اس نے نِصْفَ الْعَبْدِ نصف غلام کو، آدھے کو بیچا ہی نہیں، صرف کتنے کو بیچا؟ آدھے کو يَبْقَى الْمِلْكُ لَهُ فِي النِّصْفِ الْآخَرِ بِالْإِجْمَاعِ تو باقی رہے گی اس کی ملکیت دوسرے نصف کے اندر بالاجماع۔ دیکھو معلوم ہوا ملکیت جو ہے وہ زوالاً اور ثبوتاً دونوں اعتبار سے تقسیم کو قبول کر لیتی ہے۔

وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الرِّقِّ اور یہ ملکیت عام ہے رقیت سے۔ ہر غلام مملوک ہے لیکن ہر مملوک غلام نہیں۔ کتاب آپ کی مملوک، قلم آپ کا مملوک، تو مملوکیت عام ہے لیکن رقیت عام نہیں بھئی۔ تو ہر غلام تو مملوک ہے لیکن ہر مملوک غلام نہیں۔ تو کہتے ہیں وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الرِّقِّ یہ ملکیت عام ہے رقیت سے إِذْ قَدْ يُوصَفُ بِهِ غَيْرُ الْإِنْسَانِ مِنَ الْعُرُوضِ دُونَ الرِّقِّ اس لیے کیونکہ اس کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے انسان کے علاوہ کو بھی یعنی ملکیت کے ساتھ، اس کے ساتھ یعنی مملوک ہونے کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے انسان کے علاوہ کو بھی مِنَ الْعُرُوضِ سامان میں سے دُونَ الرِّقِّ نہ کہ رقیت۔ اس کے ساتھ موصوف نہیں ہوتا سامان وغیرہ۔

كَالْعِتْقِ الَّذِي هُوَ ضِدُّهُ جیسے کہ آزادی جو اس کی ضد ہے فَإِنَّهُ أَيْضًا لَا يَقْبَلُ التَّجْزِئَةَ وہ بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتی وَهُوَ قُوَّةٌ حُكْمِيَّةٌ يَصِيرُ بِهَا الشَّخْصُ أَهْلًا لِلْمَالِكِيَّةِ وَالْوِلَايَةِ مِنَ الشَّهَادَةِ وَالْقَضَاءِ۔ اب عتق کی تعریف کر رہے ہیں بھئی۔ عتق، عتق جو ہے وہ قوت حکمیہ ہے۔ عتق کیا ہے، آزادی کیا ہے؟ بھئی رقیت عجز حکمی تھا تو اس کی ضد عتق وہ بھی کیا ہے؟ قوت حکمیہ ہے۔ يَصِيرُ بِهَا الشَّخْصُ أَهْلًا لِلْمَالِكِيَّةِ اس کے ذریعے کوئی شخص جو ہے وہ اہل بن جاتا ہے مالک ہونے کا وَالْوِلَايَةِ اور ولایت کا اہل بن جاتا ہے مِنَ الشَّهَادَةِ وَالْقَضَاءِ وَنَحْوِهِ یعنی کہ شہادت اور قضا اور اس جیسی چیزیں۔

شہادت بھی ولایت، ولایت کس کو کہتے ہیں کہ دوسرے پر ایک شخص کا قول نافذ ہوتا ہو، دوسرا چاہے قبول کرے یا نہ کرے۔ دوسرا قبول کرے یا نہ کرے، ولایت کا کیا معنی ہوتا ہے کہ اس کا اس پر قول نافذ ہو گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ دوسرا قبول کرے یا قبول نہ کرے اس پر وہ قول نافذ ہوتا ہو ولی کا، یہ ہے ولایت بھئی۔ اب شہادت بھی ولایت کے قبیل سے ہے کیونکہ گواہی دے گا تو گواہی کی وجہ سے وہ دعویٰ مدعیٰ علیہ پر ثابت ہو جائے گا یعنی اس پر لازم ہو جائے گا بھئی چاہے وہ قبول کرے چاہے قبول نہ کرے۔ اسی طرح قضا، فیصلہ کرنا، قاضی بننا بھئی، یہ فیصلہ قضا بھی ولایت کے

قبیل سے ہے، قاضی کا فیصلہ سب پر نافذ ہوتا ہے یا نہیں ہوتا بھئی؟ نافذ ہوتا ہے۔ تو یہ جو عتق آزادی ہے اس کی وجہ سے انسان میں شہادت اور قضا کی اہلیت آتی ہے بھئی۔ غلام نہ شہادت کا اہل، اس کی گواہی درست نہیں، قبول نہیں اور نہ قضا کا بھئی، وہ قاضی بننے کا اہل بھی نہیں۔ اور اس جیسی اور چیزیں۔

كَالْعِتْقِ الَّذِي هُوَ ضِدُّهُ فَإِنَّهُ أَيْضًا لَا يَقْبَلُ التَّجْزِئَةَ، یاد رکھیے یہ كَالْعِتْقِ الَّذِي هُوَ ضِدُّهُ یہ متن ہے بھئی۔ كَالْعِتْقِ الَّذِي هُوَ ضِدُّهُ یہ سارا متن ہے بھئی۔ وَكَذَا الْإِعْتَاقُ عِنْدَهُمَا اور اسی طرح آزاد کرنا بھی ہے صاحبین کے نزدیک۔ صاحبین نے کہا تھا عتق میں یعنی جس طرح رقیت تقسیم کو قبول نہیں کرتی، اسی طرح آزادی جو ہے وہ بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتی۔ اور اعتاق آزاد کرنا وہ بھی اسی طرح ہے، وہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا صاحبین کے نزدیک۔

یاد رکھیے امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں اعتاق تقسیم کو قبول کر لیتا ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں اعتاق بھی عتق کی طرح ہے، یہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ تو امام صاحب کا کیا مذہب؟ اعتاق تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں اعتاق تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ وجہ اس کی یہ کہ اعتاق کی تعریف میں اختلاف ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں اعتاق نام ہے ازالہ ملکیت کا۔ امام صاحب کیا فرماتے ہیں؟ اعتاق نام ہے ازالہ ملکیت کا، ملکیت کو زائل کرنا، اور ملکیت تقسیم کو قبول کرتی ہے یا نہیں کرتی؟ تقسیم کرتی ہے تو زوالاً بھی اور ثبوتاً بھی، لہٰذا یہاں تقسیم آسکتی ہے۔ جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اعتاق نام ہے ازالہ رقیت کا۔ اعتاق نام ہے کس چیز کا؟ ازالہ رقیت کا، اور رقیت نہ زوالاً اور نہ ثبوتاً کسی بھی طرح بھی وہ تقسیم کو قبول نہیں کرتی بھئی۔

صورت، اختلاف سمجھ میں آگیا؟ امام صاحب کے نزدیک اعتاق آزاد کرنا یہ کس چیز کا نام ہے؟ ازالہ ملک کا، اور ملکیت تو آپ پڑھ چکے ہیں ملکیت بالاجماع تقسیم کو قبول کرتی ہے تو ازالہ ملکیت بھی تقسیم کو قبول کرے گا۔ جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اعتاق کس چیز کا نام ہے؟ ازالہ رقیت کا، اور رقیت نہ زوالاً تقسیم کو قبول کرتی ہے اور نہ ثبوتاً بالاجماع آپ پڑھ چکے ہیں بھئی۔ تو لہٰذا اعتاق بھی تقسیم کو قبول نہیں کرے گا۔

اور اسی طرح اعتاق ہے صاحبین کے نزدیک أَيْ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ أَيْضًا لَا يَتَجَزَّأُ یعنی صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا اعتاق یعنی لِأَنَّ الْإِعْتَاقَ إثْبَاتُ الْعِتْقِ اس لیے کیونکہ اعتاق جو ہے وہ کس چیز کا نام ہے؟ اثبات عتق۔ وہی بات ہے میں نے کیا کہا؟ ازالہ رقیت یہ اثبات عتق ہی تو ہے، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ کہ کیونکہ اعتاق جو ہے وہ اثبات عتق کا نام ہے فَالْعِتْقُ أَثَرُهُ تو عتق آزادی جو ہے اعتاق کا اثر۔ آزاد کریں گے تو کیا آجائے گی؟ آزادی، تو اعتاق ہوا مؤثر اور عتق کیا ہوئی؟ آزادی اس کا، آزاد کرنا ہے مؤثر اور آزادی ہے اس کا اثر۔ آزاد کریں گے تو کیا ہو جائے گا؟ آزاد۔ تو آزاد کرنا ہوا مؤثر اور آزادی ہوئی اس کا اثر۔

تو کہتے ہیں لِأَنَّ، اب دیکھیے یاد رکھیے کہتے ہیں اس لیے کیونکہ اگر، انہوں نے کیا کہا؟ صاحبین کا کیا مذہب ہے؟ کہ جس طرح عتق جو ہے تقسیم کو قبول نہیں کرتا اسی طرح اعتاق بھی تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ اعتاق ہے مؤثر اور عتق ہے اثر۔ تو یہاں تین صورتیں بنتی ہیں۔ مثلاً اپنے غلام کا بعض کوئی شخص آزاد کرتا ہے۔ کیا کرتا ہے؟ توجہ ہے سبق کی طرف؟ کوئی شخص اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کرتا ہے مثلاً نصف کرتا ہے۔ نصف آزاد کرتا ہے، تو تین صورتیں ہیں۔ یا تو سارا غلام آزاد ہو گا، ایک احتمال یہ۔ یا ذرا بھی نہیں آزاد ہو گا، دوسرا احتمال یہ۔ یا تیسرا احتمال یہ کہ وہی بعض آزاد ہو گا اور بعض آزاد نہیں، تین ہی احتمال بنتے ہیں نا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سارا غلام آزاد ہو جائے گا، بھئی اس نے تو کیا بعض کو اور ہو گیا کیا؟ سارا۔ تو دیکھیے بعض کے اندر تو اس نے اعتاق بعض میں تو اعتاق یعنی مؤثر تھا، وہاں تو عتق کا آنا چاہیے اور باقی بعض کے اندر تو اعتاق نہیں تھا، وہاں اعتاق نہیں۔ تو وہاں بھی عتق یعنی اثر آگیا بغیر مؤثر کے۔ وہ بعض جہاں اعتاق یعنی مؤثر نہیں ہے وہاں پر بھی کیا آجائے گا؟ اثر، اور اثر بغیر مؤثر کے نہیں آسکتا۔ تو پہلی صورت تو درست نہیں۔ دوسری صورت کہ بعض کو آزاد کرتا ہے اور کچھ بھی آزاد نہیں ہوتا، تو اس صورت میں بھی خرابی کہ مؤثر آجائے گا اور اثر نہیں آئے گا۔ تیسری صورت جو ہے کہ مؤثر بعض میں ہے تو اثر بھی بعض ہی کے اندر آئے، تو اس صورت میں پھر عتق کے اندر کیا آجائے گی؟ تقسیم آجائے گی، حالانکہ عتق کے اندر تو تقسیم نہیں آسکتی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا وہ کہتے ہیں جس طرح عتق کے اندر تقسیم نہیں اسی طرح اعتاق کے اندر بھی تقسیم نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی اچھی طرح؟

تو کہتے ہیں لِأَنَّ الْإِعْتَاقَ إِثْبَاتُ الْعِتْقِ اس لیے کیونکہ اعتاق جو ہے وہ آزادی کو ثابت کرنا ہے فَالْعِتْقُ أَثَرُهُ پس آزادی اس اعتاق کا اثر ہے فَلَوْ كَانَ الْإِعْتَاقُ مُتَجَزِّئًا پس اگر اعتاق متجزی ہو یعنی تقسیم کو قبول کرنے والا ہو وَأُعْتِقَ الْبَعْضُ اور آزاد کیا گیا بعض کو فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَثْبُتَ الْعِتْقُ فِي الْكُلِّ یا تو عتق ثابت ہو گا کس کے اندر؟ کل میں فَيَلْزَمُ الْأَثَرُ بِدُونِ الْمُؤَثِّرِ تو لازم آئے گا اثر بغیر مؤثر کے، أَوْ لَمْ يَثْبُتِ الْعِتْقُ فِي شَيْءٍ یا عتق ثابت نہیں ہو گا کسی بھی چیز میں یعنی سرے سے غلام آزاد ہی نہیں ہو گا فَيَلْزَمُ الْمُؤَثِّرُ بِدُونِ الْأَثَرِ تو لازم آئے گا مؤثر بغیر اثر کے، أَوْ يَثْبُتُ الْعِتْقُ فِي الْبَعْضِ یا ثابت ہو گی آزادی بعض کے اندر فَيَلْزَمُ تَجَزِّي الْعِتْقِ تو لازم آئے گی عتق کی تجزی اور عتق کی تجزی تو جائز نہیں، درست نہیں۔

وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ اور یہ معنی ہے مصنف کے قول کا لِئَلَّا يَلْزَمَ الْأَثَرُ بِدُونِ الْمُؤَثِّرِ تاکہ لازم نہ آئے اثر بغیر مؤثر کے أَوِ الْمُؤَثِّرُ بِدُونِ الْأَثَرِ یا لازم نہ آئے مؤثر بغیر اثر کے أَوْ تَجَزِّي الْعِتْقِ یا لازم نہ آئے آزادی کی تقسیم بھئی۔ وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ لَمْ يُوجَدْ قَوْلُهُ أَوْ تَجَزِّي الْعِتْقِ یہ جو متن میں آیا نا أَوْ تَجَزِّي الْعِتْقِ، بعض نسخوں کے اندر کہتے ہیں یہ ماتن کا قول نہیں ملتا أَوْ تَجَزِّي الْعِتْقِ، وہاں صرف اتنی عبارت ہے لِئَلَّا يَلْزَمَ الْأَثَرُ بِدُونِ الْمُؤَثِّرِ أَوِ الْمُؤَثِّرُ بِدُونِ الْأَثَرِ۔ تو بعض نسخوں میں صرف اتنا ہے۔

وَتَحْرِيرُهُ لَا يَخْلُو عَنْ تَمَحُّلٍ اور ان نسخوں کی تحریر جو ہے وہ خالی نہیں ہے تکلف سے بھئی۔ یہ لفظ ضرور چاہیے متن کے اندر بھئی، اس کے بغیر بات پوری نہیں ہوتی، لہٰذا جن نسخوں کے اندر یہ لفظ نہیں ہے ان نسخوں کا کی تحریر وہ تکلف سے خالی نہیں ہے۔ وہ تکلف سے خالی نہیں ہے یعنی وہاں کچھ نہ کچھ تکلف کرنا پڑے گا ورنہ بات پوری ہوتی ہی نہیں اس کے بغیر۔

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّهُ إِزَالَةُ الْمِلْكِ کہ اعتاق کس چیز کا نام ہے؟ ازالہ ملکیت کا نام ہے وَهُوَ مُتَجَزِّئٌ وہ تقسیم کو قبول کرتا ہے لَا إِسْقَاطُ الرِّقِّ یہ اعتاق جو ہے وہ فرماتے ہیں رقیت کے اسقاط کا نام نہیں ہے أَوْ إِثْبَاتُ الْعِتْقِ یا یہ آزادی کو ثابت کرنے کا نام نہیں ہے حَتَّى يَتَّجِهَ مَا قُلْتُمْ یہاں تک کہ متوجہ ہو وہ جو آپ نے کہا، وہ اعتراض متوجہ ہو جو آپ نے یہ آپ کا قول متوجہ ہو۔ بھئی انہوں نے کہا نا کہ اعتاق میں بھی تجزی نہیں کیونکہ اگر اعتاق میں تجزی مانو گے تو عتق میں بھی تجزی ماننا پڑے گی اور عتق تو بالاجماع تجزی کو قبول نہیں کرتا۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ نہیں بھئی آپ نے اعتاق کی تعریف دوسری کی، اعتاق ازالہ رقیت کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ازالہ ملک کا نام ہے اور ازالہ ملک تقسیم کو قبول کر لیتا ہے تو اعتاق بھی، تو لہٰذا اعتاق ازالہ ملک کا نام ہے تو وہ تقسیم کو قبول کرے گا۔ اور یہ نہ تو اسقاط رقیت کا نام ہے نہ اثبات عتق کا نام ہے۔ توجہ ہے؟ اثبات عتق کیا معنی؟ آزادی ثابت کرنا، اور ازالہ رقیت کیا معنی؟ غلامی کو ختم کرنا۔ تو یہ جو ہے، یہ اعتاق یہ نہ تو ازالہ رقیت کا نام ہے نہ اثبات عتق کا نام ہے بلکہ یہ اعتاق کس چیز کا نام ہے؟ ازالہ ملک کا نام ہے۔

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں إِنَّهُ إِزَالَةُ الْمِلْكِ وَهُوَ مُتَجَزِّئٌ کہ یہ ازالہ ملک ہے اور یہ تقسیم کو قبول کرتا ہے لَا إِسْقَاطُ الرِّقِّ أَوْ إِثْبَاتُ الْعِتْقِ حَتَّى يَتَّجِهَ مَا قُلْتُمْ یہ نہ تو رقیت کا اسقاط ہے اور نہ آزادی کا اثبات ہے یہاں تک کہ متوجہ ہو وہ جو آپ نے کہا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُعْتِقَ لَا يَتَصَرَّفُ إِلَّا فِيمَا هُوَ خَالِصُ حَقِّهِ اس لیے کیونکہ آزاد کرنے والا وہ تصرف نہیں کرتا مگر اس چیز کے اندر جو اس کا خالص حق ہے۔ وہ خالص جو اس کا حق ہے آزاد کرنے والا صرف اس میں تصرف کر رہا ہے اور آزاد کرنے والے کا حق کس چیز میں ہے؟ اس کی مملوکیت کے ملک کے اندر ہے، رقیت کے اندر اس کا حق کیونکہ ابھی آپ نے پڑھا رقیت کس کا حق ہے؟ یہ اللہ کا حق ہے کیونکہ یہ مشروع ہوئی ہے کفر کی سزا کے طور پر بھئی۔ تو جو آزاد کرنے والا ہے وہ صرف اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے، اور رقیت تو اس کا حق نہیں وہ تو اللہ کا حق ہے، تو پھر یہ کس چیز اس کا حق کیا ہے؟ ملک ہے اور ملک کے اندر وہ ازالہ کر رہا ہے اور ملک کے اندر تو تقسیم بالاجماع جائز ہے۔

لِأَنَّ الْمُعْتِقَ لَا يَتَصَرَّفُ إِلَّا فِيمَا هُوَ خَالِصُ حَقِّهِ اس لیے کیونکہ آزاد کرنے والا وہ تصرف نہیں کرتا مگر اس چیز کے اندر جو خالص اسی کا حق ہے وَحَقُّهُ هُوَ الْمِلْكُ الْقَابِلُ لِلتَّجَزِّي اور اس کا حق وہ ملکیت ہے جو قبول کرنے والا ہے تجزی کو،

جو تجزی کو تقسیم کو قبول کر لیتا ہے یعنی اس میں اس کی صلاحیت ہے دُونَ الرِّقِّ وَالْعِتْقِ نہ کہ غلامی اور آزادی الَّذِي هُوَ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى جو وہ اللہ کا حق ہے وَلَكِنْ بِإِزَالَةِ الْمِلْكِ يَزُولُ الرِّقُّ لیکن ازالہ ملک سے رقیت بھی زائل ہو گی وَبِزَوَالِهِ يَثْبُتُ الْعِتْقُ اور زوال رقیت سے يَثْبُتُ الْعِتْقُ آزادی ثابت ہو گی عَقِبَهُ اس کے پیچھے، اس کے بعد بِوَاسِطَةٍ واسطے سے۔ تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اعتاق اصل میں ہے ازالہ ملک کا نام، اور ازالہ ملک آئے گا تو ساتھ ہی کیا آجائے گی؟ زوال رقیت بھی اور ثبوت عتق بھی ساتھ آئے گا، لیکن وہ واسطے کے ساتھ آرہا ہے بغیر واسطے کے نہیں آرہا۔ كَشِرَاءِ الْقَرِيبِ يَكُونُ إِعْتَاقًا بِوَاسِطَةِ الْمِلْكِ جیسے قریبی عزیز کو خریدنا یہ اعتاق ہے لیکن بِوَاسِطَةِ الْمِلْكِ کس کے واسطے سے؟ ملک کے واسطے سے ہے، تو یہاں بھی اسی طرح واسطے کے ذریعے ایک چیز آرہی ہے۔

وَالرِّقُّ يُنَافِي مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوكِيَّةِ اور غلامی جو ہے وہ منافی ہے کہ مال کے مالک ہونے کے لِقِيَامِ الْمَمْلُوكِيَّةِ فِيهِ بوجہ اس میں مملوکیت کے پائے جانے کے۔ بھئی غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا، غلامی منافی ہے کس چیز کے؟ مال کے مالک ہونے کے منافی ہے کیونکہ یہ مملوک ہے۔ تو یہ مملوک ہے اور کسی چیز کا مالک بھی بن جائے تو یہ مملوک بھی ہوا اور مالک بھی ہوا، ایک ہی چیز مملوک بھی ہے مالک بھی ہے یہ تو نہیں ہو سکتا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

وَالرِّقُّ يُنَافِي مَالِكِيَّةَ الْمَالِ اور رقیت جو ہے غلامی جو ہے وہ منافی ہے مال کے مالک ہونے کے لِقِيَامِ الْمَمْلُوكِيَّةِ فِيهِ بوجہ اس غلام میں مملوکیت کے قائم ہونے کے پائے جانے کے حَالَ كَوْنِهِ مَالًا اس حال میں کہ وہ غلام خود کیا ہے؟ مال ہے، تو وہ مملوک ہوا تو پھر دوسری چیز کا مالک کیسے بنے؟ فَلَا تَجْتَمِعَانِ پس یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے یعنی مالکیت اور مملوکیت لِأَنَّ الْمَالِكِيَّةَ سِمَةُ الْقُدْرَةِ وَالْمَمْلُوكِيَّةَ سِمَةُ الْعَجْزِ اس لیے کیونکہ مالک ہونا یہ قدرت کی علامت ہے اور مملوک ہونا یہ عجز کی علامت ہے اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتیں بھئی۔

وَقِيلَ فِيهِ بَحْثٌ اور کہا گیا ہے اس کے اندر بحث ہے، اس میں اس بات میں، آپ نے کہا مالکیت اور مملوکیت جمع نہیں ہو سکتی ایک چیز میں، بھئی الگ الگ جہت سے کیوں نہیں جمع ہو سکتے؟ مالکیت ہو، مالک ہو وہ اور جہت سے اور اعتبار سے اور مملوک ہو اور اعتبار سے، جیسے ایک ہی شخص باپ بھی ہے بیٹا بھی ہے۔ باپ ہے اپنے بیٹے کی طرف نظر کرتے ہوئے اور بیٹا ہے اپنے باپ کی طرف نظر کرتے ہوئے، تو جہت بدل گئی۔ کہتے ہیں لِأَنَّهُ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَجْتَمِعَا فِيهِ کیوں یہ جائز نہیں کہ یہ دونوں جمع ہو جائیں اس غلام کے اندر مِنْ جِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ دو مختلف جہتوں سے فَالْمَمْلُوكِيَّةُ تَكُونُ فِيهِ مِنْ جِهَةِ الْمَالِيَّةِ تو مملوکیت اس کے اندر جو ہے مالیت کی جہت سے ہو گی، مال ہونے کی جہت سے کہ وہ مال ہے اس اعتبار سے مملوک ہے وہ غلام وَالْمَالِكِيَّةُ مِنْ جِهَةِ الْآدَمِيَّةِ اور مالک ہونا آدمی ہونے کی جہت سے ہو گا کہ آدمی کیا ہوتا ہے چیزوں کا مالک ہوتا ہے۔

حَتَّى لَا يَمْلِكَ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّيَ یہاں تک کہ مالک نہیں ہو گا الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّيَ غلام اور مکاتب وہ مالک

نہیں ہوں گے کس چیز کے؟ تسری کے۔ تسری کا معنی ہے اختیار کرنا، سَرَى يَسْرِي سے ہے بھئی۔ تو تسری کہتے ہیں اختیار کرنا، پسند کرنا یعنی باندی کو پسند کرنا صحبت کے لیے، کس کے لیے؟ صحبت کے لیے۔ یعنی غلام کو صحبت کے لیے یا مکاتب کو صحبت کے لیے باندی کو اختیار کرنے کا حق نہیں ہو گا۔ بھئی مکاتب آپ نے پڑھا ہے کہ وہ مالک اس سے خدمت نہیں لے سکتا، وہ کس کی طرح ہوا آزاد آدمی کی طرح۔ جائے گا پیسے کمائے گا اور لا کر مالک کو ادا کرے گا اور اپنے آپ کو آزاد کروائے گا۔ اب یہ مکاتب بیع و شرا میں مشغول ہے، تجارت کر رہا ہے، پیسے جمع کر رہا ہے، یہ اب کسی مثلاً باندیوں کی بھی خرید و فروخت کر رہا ہے، غلاموں کی بھی خرید و فروخت کر رہا ہے، اب یہ کسی باندی کو رکھتا ہے صحبت کے لیے یہ اس کے لیے جائز نہیں۔ یہ اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ کیونکہ یہ مالک ہونا، یہ غلام مالک نہیں ہو سکتا بھئی۔ غلام مالک نہیں ہو سکتا، غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ اس کے آقا کا ہے اور مکاتب، مکاتب ابھی ان چیزوں کا مالک نہیں بنا کیونکہ اگر وہ عاجز آگیا تو یہ سارا کچھ آقا کا ہو جائے گا اور وہ پھر پہلے کی طرح غلام رہے گا بھئی، تو وہ چیزوں کا مالک نہیں ہے، صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا وہ کسی باندی کو اس لیے اختیار کر لے، پسند کر لے یہ نہیں کر سکتا۔

یہ معنی ہے حَتَّى لَا يَمْلِكَ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّيَ یہاں تک کہ مالک نہیں ہو گا غلام اور مکاتب تسری کا، تسری کا کیا معنی؟ أَيِ الْأَخْذَ بِالسُّرِّيَّةِ، سریہ پکڑنا، سریہ رکھنا، بھئی سریہ کو رکھنا کیا معنی؟ سریہ اختیار کر لینا۔ کہتے ہیں وَهِيَ الْأَمَةُ الَّتِي بَوَّأْتَهَا وَأَعْدَدْتَهَا لِلْوَطْءِ اور یہ وہ باندی ہے جس کو آپ نے ٹھکانہ دیا ہو اور تیار کیا ہو صحبت کے لیے وَإِنْ أَذِنَ لَهُمَا الْمَوْلَى بِذَلِكَ اگرچہ آقا ان دونوں کو اس کی اجازت دے دے۔ آقا چاہے اجازت دے دے پھر بھی یہ باندی نہیں رکھ سکتے صحبت کے لیے یہ دونوں۔ وَإِنَّمَا خَصَّ الْمُكَاتَبَ بِالذِّكْرِ بھئی ماتن نے متن میں مکاتب کو خاص طور پہ کیوں ذکر کیا؟ حالانکہ مدبر کا بھی یہی حکم، مدبر وہ غلام جسے آقا نے کہا میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے وہ بھی تسری نہیں کر سکتا، اس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ کہتے ہیں بھئی وجہ اس کی یہ کہ مکاتب جو ہے وہ آزاد آدمی کی طرح ہو جاتا ہے، تجارت وغیرہ کرنے لگتا ہے، آقا اس سے خدمت نہیں لے سکتا، تو اس میں وہم پڑتا تھا شاید وہ تسری کی اہلیت ہے اس کے اندر وہ تسری کر سکتا ہے، لیکن بتلایا کہ وہ بھی نہیں کر سکتا، جب وہ نہیں کر سکتا تو مدبر بطریق اولیٰ تسری نہیں کر سکتا۔

وَإِنَّمَا خَصَّ الْمُكَاتَبَ بِالذِّكْرِ اور خاص کیا ماتن نے مکاتب کو ذکر کے ساتھ یعنی خاص طور پر مکاتب ہی کا ذکر کیا مَعَ أَنَّ الْمُدَبَّرَ أَيْضًا كَذَلِكَ باوجود اس کے کہ مدبر بھی اسی طرح ہے لِأَنَّهُ صَارَ أَحَقَّ بِمَكَاسِبِهِ يَدًا بھئی، کیونکہ وہ زیادہ لائق ہوتا ہے اپنی کمائیوں کا يَدًا باعتبار قبضے کے۔ مکاتب اپنی کمائیوں کا زیادہ حقدار ہوتا ہے باعتبار قبضے کے۔ بھئی مکاتب کے پاس جو کچھ ہے آقا اس سے لے سکتا ہے؟ نہیں نہیں، آقا اس سے نہیں لے سکتا، ہاں وہ آقا کو جو لا کر قسطیں ادا کر رہا ہے وہ تو خود دے رہا ہے۔ آقا، غلام کے پاس جو کچھ ہوتا ہے کس کا ہوتا ہے؟ آقا کا، لیکن یہ مکاتب کے پاس جو کچھ ہے یہ قبضے کے اعتبار

سے مکاتب ہی کا ہے، آقا اس سے زبردستی نہیں لے سکتا بھئی۔ ہاں مآل میں آخر میں دیکھا جائے گا اگر وہ سارا کچھ ادا کر دے گا تو جو بچے گا وہ اسی کا، اور اگر وہ نہیں کر سکا تو پھر سارا کچھ کس کا ہو جائے گا؟ آقا کا ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آئے تو قبضے کے اعتبار سے مکاتب اپنے مال کا مالک ہے قبضے کے اعتبار سے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وہاں وہم پڑتا تھا کہ شاید وہ تسری کر سکتا ہے لیکن جب بتایا وہ بھی نہیں کر سکتا تو پھر مدبر بطریق اولیٰ نہیں کر سکتا۔ لِأَنَّهُ صَارَ أَحَقَّ بِمَكَاسِبِهِ يَدًا اس لیے کیونکہ وہ زیادہ لائق ہوا اپنی کمائیوں کا باعتبار قبضے کے فَيُوهِمُ ذَلِكَ جَوَازَ التَّسَرِّي تو یہ بات وہم ڈالتی ہے تسری کے جائز ہونے کی فَأَزَالَ الْوَهْمَ بِذِكْرِهِ تو ماتن نے اس وہم کو دور کر دیا اس کے ذکر سے۔

وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْإِسْلَامِ اور صحیح نہیں ہے ان دونوں سے حج اسلام۔ یہ غلام سے بھی اور مکاتب، ان کی طرف سے حج اسلام صحیح نہیں۔ یعنی یہ حج اسلام یعنی حج ادا کریں تو فرض نہیں ادا ہو گا، نفل ہی ادا ہو گا۔ غلام اور مکاتب اگر کیا کریں؟ حج کریں تو وہ حج فرض ادا نہیں ہو گا بلکہ نفل۔ وجہ یہ کہ غلام جو ہے اس کے سارے بدنی اور مالی نفعوں کا مالک آقا ہے۔ غلام کے سارے بدنی اور مالی نفعوں کا مالک آقا ہے، آقا ہے۔ تو لہٰذا جب ان چیزوں کا مالک آقا ہے تو غلام حج کرتا ہے تو بغیر قدرت کے کر رہا ہے اور بغیر قدرت کے تو حج فرض ہے ہی نہیں بھئی۔

باقی جو زادِ راہ، فقیر بھی کہتے ہیں فقیر بغیر اس کے پاس کھانے پینے کو کچھ نہیں لیکن وہ نکل پڑا حج پہ اور گیا اور جا کر حج کیا، کہتے ہیں اس کا حج فرض ہی ادا ہو گا۔ بھئی اس کا حج فرض کیوں ادا ہو گا؟ تو فقیر ادا کرتا ہے تو وہ اس کی طرف سے ہی ادا ہو گا بھئی۔ یہ آگے تفصیل آ رہی ہے شرح کے اندر بھئی۔

وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْإِسْلَامِ اور صحیح نہیں ہے مکاتب اور غلام کی طرف سے حج اسلام حَتَّى لَوْ حَجَّا يَقَعُ نَفْلًا یہاں تک کہ اگر دونوں نے حج کیا تو وہ نفل ہو گا وَإِنْ كَانَ بِإِذْنِ الْمَوْلَى اگرچہ آقا کی اجازت سے ہو پھر بھی نفل ہی ہو گا لِأَنَّ مَنَافِعَهُمَا فِيمَا سِوَى الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ تَبْقَى لِلْمَوْلَى اس لیے کیونکہ ان دونوں کے جو نفع ہیں سوائے نماز اور روزے کے تَبْقَى لِلْمَوْلَى یہ کس کے لیے باقی ہیں؟ مولا کے لیے باقی ہیں وَلَا تَكُونُ لَهُمَا قُدْرَةٌ عَلَى أَدَائِهِ اور ان دونوں کو قدرت ہی نہیں ہے حج کے ادا کرنے پر بِخِلَافِ، سمجھ میں آیا قدرت تو ضروری ہے عبادت کی ادا کے لیے، تو ان میں قدرت ہی نہیں ہے اس حج کو ادا کرنے کی بھئی۔

بِخِلَافِ الْفَقِيرِ إِذَا حَجَّ بخلاف فقیر کے کہ جب اس نے حج کیا ثُمَّ اسْتَغْنَى پھر اس کے بعد وہ مالدار ہوا، تو اس نے حج کس حالت میں کیا؟ فقر کی حالت میں حَيْثُ يَقَعُ مَا أَدَّى عَنِ الْفَرْضِ تو واقع ہو گا وہ جو اس نے ادا کیا ہے فرض سے، یعنی وہ فرض ہی ادا ہو گا لِأَنَّ مِلْكَ الْمَالِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِذَاتِهِ اس لیے کیونکہ مال کی ملکیت اپنی ذات کے اعتبار سے یہ شرط نہیں ہے حج کے اندر وَإِنَّمَا شُرِطَ لِلتَّمَكُّنِ عَنِ الْأَدَاءِ اور اس کی شرط لگائی گئی ہے ادا پر قادر ہونے کے لیے۔ مال کی شرط حج کے لیے

اپنی ذات کے اعتبار سے یہ حج میں شرط نہیں ہے کہ مال کا مالک ہونا چاہیے انسان کو، ہاں جو شرط لگائی گئی ہے وہ صرف کس لیے ہے؟ تاکہ انسان ادا پر قادر ہو سکے بھئی کیونکہ مال وغیرہ کے بغیر تو بہت مشکل ہو جائے گی اگر مال کے بغیر حج فرض قرار دے دیا جائے بھئی۔ تو ویسے مال ذات کے اعتبار سے اس میں حج مال کے مالک ہونے کی شرط نہیں ہے، اور جو شرط لگائی گئی ہے وہ صرف کس لیے؟ تاکہ انسان اس کی ادا پر قادر ہو جائے بھئی۔ بات سمجھ میں آئی سب کو کہ نہیں بھئی؟

وَلَا يُنَافِي مَالِكِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ كَالنِّكَاحِ وَالدَّمِ اور یہ رق غلامی جو ہے یہ منافی نہیں ہے مال کے علاوہ چیزوں کے مالک ہونے سے۔ مال کا تو مالک نہیں بن سکتا غلام لیکن مال کے علاوہ جو چیزیں ہیں ان کا مالک بن سکتا ہے، ان کے یہ منافی نہیں ہے كَالنِّكَاحِ وَالدَّمِ جیسے کہ نکاح ہے اور خون ہے۔ وہ نکاح بھی کر سکتا ہے آقا کی اجازت سے، اور اپنے خون کا بھی مالک ہے بھئی غلام۔

بھئی، فَإِنَّهُ مَالِكٌ لِّلنِّكَاحِ، پس وہ غلام جو ہے وہ مالک ہے نکاح کا، لِأَنَّ قَضَاءَ شَهْوَةِ الْفَرْجِ فَرْضٌ، اس لیے کیونکہ شرمگاہ کی شہوت کو پورا کرنا یہ فرض ہے، وَلَا سَبِيلَ لَهُ إِلَى التَّسَرِّي، اور اس کے لیے کوئی راستہ نہیں تسری کا۔ تسری تو اس کے لیے راستہ ہی نہیں، تسری تو جائز ہی نہیں اس کے لیے اگرچہ آقا اس کی اجازت دے دے پھر بھی۔ تو تسری کا تو کوئی راستہ نہیں ہے، فَتَعَيَّنَ النِّكَاحُ، تو نکاح متعین ہوا قضائے شہوت کے لیے۔ وَلٰكِنَّهُ مَوْقُوفٌ عَلَى رِضَا الْمَوْلَى، لیکن یہ نکاح موقوف ہے اس کے آقا کی اجازت پر، لِأَنَّ الْمَهْرَ يَتَعَلَّقُ بِرَقَبَتِهِ، اس لیے کیونکہ وہ جو مہر ہے بیوی کا وہ متعلق ہو جائے گا اس غلام کے رقبے سے، اس کی ذات سے، فَيُبَاعُ فِيهِ، تو اس میں اس کو بیچا جائے گا، وَفِي ذٰلِكَ إِضْرَارٌ لِّلْمَوْلَى، اور اس کے اندر آقا کو ضرر دینا ہے، فَلَا بُدَّ مِنْ رِضَاهُ، لہٰذا آقا کی رضامندی ضروری ہے۔

بھئی دیکھیے غلام پر جو دین آتا ہے، یاد رکھیے اس دین میں اگر آقا اپنی طرف سے دے دے تو اچھی بات ہے، ورنہ پھر اس غلام کو پکڑ کر دین میں بیچا جاتا ہے اور اس دین کی ادائیگی کی جاتی ہے۔ تو یہاں پر بھی جب وہ نکاح کرے گا تو آقا کی اجازت ضروری اس لیے، کیونکہ جب نکاح کرے گا اس پر مہر آئے گا اور مہر دین ہے، اور دین کے اندر غلام کو کیا کیا جاتا ہے؟ بیچا جاتا ہے۔ تو اس میں بھی اگر آقا ادا نہیں کرے گا تو غلام کو بیچنا پڑے گا، اور بیچنے کی صورت میں آقا کا نقصان ہوگا کیونکہ اس کے ہاتھ سے غلام نکل جائے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے کہ اس میں آقا کا نقصان ہے فَلَا بُدَّ مِنْ رِضَاهُ، لہٰذا ضروری ہے آقا کی رضامندی۔

وَكَذَا هُوَ مَالِكٌ لِّدَمِهِ، اسی طرح غلام جو ہے وہ مالک ہے اپنے خون کا بھی، لِأَنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَى الْبَقَاءِ، اس لیے کیونکہ غلام محتاج ہے اپنی بقا کا۔ غلام محتاج ہے اپنی بقا کا، وَلَا بَقَاءَ إِلَّا بِهِ، اور بقا نہیں ہوگی مگر خون کے ذریعے ہی۔ وَلِهٰذَا لَا يَمْلِكُ الْمَوْلَى إِتْلَافَ دَمِهِ، اسی وجہ سے آقا مالک نہیں ہے اس کے خون کو تلف کرنے کا، اس کے خون کو تلف کرنے، برباد کرنے کا، یعنی اس کو قتل کرنے کا مالک نہیں ہے آقا۔ وَصَحَّ إِقْرَارُ الْعَبْدِ بِالْقِصَاصِ، اور صحیح ہے غلام کا اقرار کرنا قصاص

کا۔ غلام کس چیز کا اقرار کرلے کہ میں نے فلاں کو جان بوجھ کر قتل کیا تھا۔ اب یہ قصاص کا اقرار کر رہا ہے، اب اس پر قصاص آئے گا۔ تو یہ بھئی اپنے خون کے بارے میں کر رہا ہے یا آقا کے خون کے بارے میں؟ اپنے، اور اپنے خون کا تو یہ مالک ہے لہٰذا یہ اقرار صحیح۔ یہ معنی ہے وَصَحَّ إِقْرَارُ الْعَبْدِ بِالْقِصَاصِ، اور غلام کا قصاص کا اقرار کرلینا صحیح ہے، لِأَنَّهُ فِي ذٰلِكَ مِثْلُ الْحُرِّ، اس لیے کیونکہ اس کے اندر وہ آزاد کی طرح ہے۔

وَيُنَافِي كَمَالَ الْحَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ، اور یہ غلام ہونا جو ہے، یہ غلامی منافی ہے كَمَالِ الْحَالِ، کمالِ حال کی، فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ۔ کرامت، عزت، شرف بھئی، حیثیت، عزتوں کی اہلیت، عزتوں کی اہلیت میں کمالِ حال کے منافی ہے غلامی۔ توجہ ہے بھئی سبق پر؟ کہ غلامی منافی ہے کمالِ حال کی، یعنی کمالِ وصف کی۔ کمالِ حال سے کیا مراد ہے؟ کمالِ وصف کے منافی ہے، یعنی کمالِ وصف اس غلام میں نہیں آسکتا۔ فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ، جو عزتوں کی اہلیت میں، عزتوں کی اہلیت کے اندر جو کمالِ اوصاف ہیں وہ نہیں آسکتے غلام کے اندر بھئی۔

بھئی عزتوں کی اہلیت میں جو کمال درجے کے اوصاف ہیں، اور وہ کیا؟ مثلاً آزاد جو ہوتا ہے اس کو ولایت حاصل ہوتی ہے۔ غیر پر کیا ہوتی ہے؟ غیر پر اس کو ولایت حاصل ہو سکتی ہے، اور یہ غیر پر ولایت حاصل ہونا یہ عزتوں میں سے ایک کمال درجے کا وصف ہے۔ کیا ہے؟ کمال درجے کا وصف ہے، اور غلامی تو کمال درجے کے اوصاف کے منافی ہے لہٰذا یہ غلام کے لیے ولایت ثابت نہیں۔ اسی طرح یہ آزاد آدمی کتنے نکاح کر سکتا ہے؟ چار۔ اور لیکن غلام جو ہے وہ کمالِ اوصاف کی اہلیت اس میں نہیں، لہٰذا جو عزتوں کے معیار جو چیزیں ہیں ان میں کمال درجے کی اہلیت غلام میں نہیں، تو اس کو کمالِ درجہ حاصل نہیں ہوگا بلکہ ادنیٰ ہوگا اس کا درجہ۔ اور تو غلام کتنے نکاح کر سکتا ہے زیادہ سے زیادہ؟ دو نکاح کر سکتا ہے آقا کی اجازت سے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کمال درجے کے جو اوصاف ہیں، جو عزتوں کے اور مرتبے کی چیزیں ہیں، ان کے اندر وہ غلام کے اندر نہیں آسکتے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

یہ معنی ہے وَيُنَافِي كَمَالَ الْحَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوعَةِ لِلْبَشَرِ، کہ غلامی جو ہے منافی ہے کمالِ وصف کے، فِي أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ، عزتوں کی اہلیت میں، الْمَوْضُوعَةِ لِلْبَشَرِ، وہ کرامتیں جو مقرر کی گئی ہیں کس کے لیے؟ انسان، بشر کے لیے جو عزتیں مقرر ہیں ان میں سے کمال درجے کے اوصاف جو ہیں غلام میں ان کے اندر اس کی اہلیت نہیں، لہٰذا وہ کمال درجہ اس کے لیے ثابت نہیں ہوگا۔

كَالذِّمَّةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْحِلِّ، جیسے کہ ذمہ ہے۔ ذمہ کس کو کہتے ہیں میں نے بتلایا تھا آپ کو؟ ذمہ وہ وصف ہے جس کے ذریعے انسان مَا لَهُ اور مَا عَلَيْهِ کا اہل بنتا ہے۔ ذمہ وہ وصف ہے جس کے ذریعے انسان مَا لَهُ اور مَا عَلَيْهِ کا اہل بنتا ہے۔ مَا لَهُ اور مَا عَلَيْهِ کا اہل بنتا ہے۔ مَا لَهُ سے کیا مراد؟ جو اس کے حقوق ہیں۔ مَا عَلَيْهِ سے کیا مراد؟ جو اس پر حقوق ہیں۔ تو ذمہ وہ وصف ہے جس کے ذریعے کسی انسان میں اہلیت پیدا ہوتی ہے کہ اس کے حقوق غیروں پر ثابت ہوتے ہیں اور غیروں

کے حقوق اس پر ثابت ہوتے ہیں۔ تو یہ ایک ذمہ جو ہے یہ ایک کمال درجے کا وصف ہے، وہ جو انسانی بشر کے لیے انسان جو انسان کے لیے وضع کیے گئے ہیں اوصاف ان میں سے یہ اس کے لیے ثابت نہیں ہوگا۔ اسی طرح وَالْوِلَايَةِ، ولایت بھی اس کو حاصل نہیں ہوگی۔ وَالْحِلِّ، اور حلال ہونا بھئی، وہ چار بیویوں کے بجائے کتنی حلال ہوں گی اس کے لیے؟ دو، تو وہ حلال ہونا چار کا اس کے لیے ثابت نہیں ہوگا۔

فَإِنَّ ذِمَّتَهُ نَاقِصَةٌ، کیونکہ یہ غلام جو ہے اس کا ذمہ ناقص ہے۔ لَا تَقْبَلُ أَنْ يَّجِبَ عَلَيْهِ دَيْنٌ مَّا لَمْ يُعْتَقْ، یہ ذمہ قبول نہیں کرتا کہ اس پر دین واجب ہو جب تک یہ آزاد نہ ہو جائے۔ بھئی غلام پر دین نہیں آسکتا کیونکہ غلام پر دین آنے کا معنی یہ ہے آقا پر دین آیا۔ غلام چاہے اقرار بھی کرلے پھر بھی دین اس پر فی الحال ثابت نہیں۔ ہاں، آزادی کے بعد پھر اس کو وہ دینا پڑے گا۔ تو فی الحال اس کا ذمہ ہے ہی وہ قابل ہی نہیں کہ وہ دین کو کیا کرلے؟ قبول کرلے۔ یہ معنی ہے فَإِنَّ ذِمَّتَهُ نَاقِصَةٌ، اس کا ذمہ جو ہے ناقص ہے، لَا تَقْبَلُ أَنْ يَّجِبَ عَلَيْهِ دَيْنٌ، یہ قبول نہیں کرتا کہ اس پر دین واجب ہو، مَا لَمْ يُعْتَقْ، جب تک کہ آزاد نہ ہو جائے، أَوْ لَمْ يُكَاتَبْ، یا جب تک اسے مکاتب نہ بنا دیا جائے۔

وَلَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَى أَحَدٍ بِالنِّكَاحِ، یہ بِالنِّكَاحِ کا لفظ یہاں نہیں ہونا چاہیے بھئی۔ مطلق بات ہو رہی ہے وَلَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَى أَحَدٍ، اور غلام کو کسی پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ متن میں کیا آیا؟ ولایت مطلق آئی نا؟ ہاں، تو اس کو کسی پر نکاح کی ولایت حاصل نہیں یہ نہیں بھئی، مطلق اس کو ولایت حاصل ہی نہیں ہے، جیسے میں نے بتلایا تھا شہادت کا اہل بھی نہیں، قضا کا اہل بھی نہیں۔ تو یہ معنی ہے وَلَا وِلَايَةَ لَهُ عَلَى أَحَدٍ بِالنِّكَاحِ، تو اس کو ولایت حاصل نہیں ہے کسی ایک پر بھی نکاح سے۔

وَلَا يَحِلُّ لَهُ مِنَ النِّسَاءِ، اور حلال نہیں ہیں اس کے لیے عورتیں، اس کے لیے حلال نہیں ہیں عورتیں، مِثْلُ مَا حَلَّ لِلْحُرِّ، مثل اس کے جو حلال ہیں آزاد کے لیے۔ وَلَا يَحِلُّ لَهُ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلُ مَا حَلَّ لِلْحُرِّ، اس کے لیے حلال نہیں ہیں عورتوں میں سے اس کے مثل جو حلال ہیں آزاد آدمی کے لیے۔ فَإِنَّ لِلْحُرِّ أَنْ تَحِلَّ لَهُ أَرْبَعُ نِسَاءٍ، پس آزاد جو ہے اس کے لیے جائز ہے کہ اس کے لیے حلال ہوں چار عورتیں، وَلِلرَّقِيقِ نِصْفُ ذٰلِكَ، اور غلام کے لیے اس کے نصف یعنی دو عورتیں ہیں۔

وَإِنَّهُ، أَيِ الرِّقُّ، لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ، یہ متن ہے سارا، لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ۔ إِنَّهُ أَيِ الرِّقُّ، ضمیر کا مرجع بتلایا کہ ہا ضمیر کس کو راجع ہے؟ رقیت کو۔ اور رقیت جو ہے لَا يُؤَثِّرُ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ، یہ مؤثر نہیں ہے خون کے عصمت کے اندر، خون کی حفاظت کے اندر، خون کے محفوظ ہونے میں یہ مؤثر نہیں۔ فِي عِصْمَةِ الدَّمِ أَيْ إِزَالَةِ عِصْمَةِ الدَّمِ، بتلایا عِصْمَةُ الدَّمِ سے پہلے إِزَالَة کا لفظ مضاف محذوف ہے بھئی۔ أَيْ إِزَالَةِ عِصْمَةِ الدَّمِ، یعنی خون کی عصمت کے زائل کرنے میں رقیت مؤثر نہیں۔ یعنی رقیت کی وجہ سے عصمتِ دم زائل نہیں ہوگی۔ غلام کا خون کرنا، قتل کرنا جائز ہے یا جائز نہیں ہے بھئی؟ غلام کا قتل کرنا بھی جائز نہیں ہے، جو قتل کرے گا اس کو بھی کیا کیا جائے گا؟ قتل کیا جائے گا۔ تو غلامی یہ خون کی عصمت کو زائل نہیں کرتی، یہ اس کے منافی نہیں۔ یہ معنی ہے کہ یہ غلامی جو ہے یہ مؤثر نہیں ہے خون کی عصمت میں أَيْ إِزَالَةِ عِصْمَةِ الدَّمِ،

خون کی عصمت کے زائل کرنے میں، بَلْ دَمُهُ مَعْصُومٌ، بلکہ اس کا خون معصوم ہے، محفوظ ہے، كَمَا كَانَ دَمُ الْحُرِّ مَعْصُومًا، جیسے کہ آزاد آدمی کا خون معصوم ہے۔

لِأَنَّ الْعِصْمَةَ الْمُؤَثِّمَةَ بِالْإِيمَانِ، اس لیے کیونکہ وہ عصمت الْمُؤَثِّمَةَ، جو گناہ کو ثابت کرنے والی ہے۔ یاد رکھیے، ایک عصمت، یہ عصمت جو ہے دو قسم پر ہے: ایک عصمتِ مؤثمہ اور ایک عصمتِ مقومہ۔ عصمت کہتے ہیں کہ کسی چیز کا معصوم ہونا، یعنی اس سے تعرض حرام ہو۔ اس سے تعرض اور اس کے درپے ہونا، اس کو چھیڑنا، اس کو نقصان دینا حرام ہو۔ اب یہ دو قسم پر ہے عصمت بھئی: ایک عصمتِ مؤثمہ ہے، ایک عصمتِ مقومہ ہے۔ ایک وہ عصمت مؤثمہ، اثم گناہ سے ہے ثا کے ساتھ، گناہ سے، کہ جس کے جو تعرض کرے گا، جو اس کے درپے ہوگا وہ گنہگار ہوگا۔ اور ایک عصمتِ مقومہ ہے، کہ جو اس کے درپے ہوگا اس پر اس کی قیمت آئے گی، ضمان آئے گا بھئی۔ تو عصمتِ مؤثمہ میں صرف کیا آئے گا؟ گناہ۔ اور عصمتِ مقومہ کے اندر اگر کوئی اس کے درپے ہو؟ قیمت آئے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو لہٰذا غلام جو ہے اس کے لیے اس غلامی کی وجہ سے اس کی عصمت زائل نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس کے لیے عصمتِ مؤثمہ بھی ثابت اور عصمتِ مقومہ بھی ثابت ہے۔ بتلا رہے ہیں کیوں ثابت ہے: لِأَنَّ الْعِصْمَةَ الْمُؤَثِّمَةَ بِالْإِيمَانِ، اس لیے کیونکہ عصمتِ مؤثمہ تو ایمان کی وجہ سے ہے۔ أَيْ مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا يَسْتَحِقُّ الْإِثْمَ قَاتِلُهُ، جو شخص مومن ہے تو مستحق ہوگا گناہ کا اس کو قتل کرنے والا۔ جو شخص مومن ہے اس کو قتل کرنے والا گنہگار ہوگا، گناہ کا مستحق ہوگا، فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ عَلَيْهِ، تو اس پر، قاتل پر کفارہ واجب ہوگا۔

وَالْمُقَوِّمَةَ بِدَارِهِ، اور عصمتِ مقومہ جو ہے وہ کس کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے؟ اس کے دار کی وجہ سے، یعنی جس وطن میں وہ رہتا ہے۔ اگر دارالاسلام میں ہے تو عصمتِ مقومہ ہے، اگر دارالحرب میں ہے تو عصمتِ مقومہ نہیں۔ عصمت کتنی قسم پر؟ دو۔ ایک عصمتِ مؤثمہ، اور اس میں کسی کے جان کے درپے ہو تو کیا آتا ہے؟ صرف گناہ، گناہ ہوتا ہے ضمان نہیں۔ اور ایک عصمتِ مقومہ ہے، وہاں کسی کی جان کے درپے ہوا، کوئی ہاتھ سے غلطی سے مارا گیا تو کیا آئے گی؟ دیت آئے گی۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ جان کر مارا ہے تو قصاص اور غلطی سے مارا تو دیت۔ تو عصمتِ مؤثمہ اس کے درپے کوئی ہو، اس سے کوئی تعرض کرے تو صرف گناہ آتا ہے۔ عصمتِ مقومہ کے درپے کوئی ہو تو وہاں گناہ کے ساتھ ساتھ ضمان بھی آئے گا بھئی، ضمان بھی آئے گا۔

اور عصمتِ مؤثمہ کس کی وجہ سے آیا کرتی ہے؟ ایمان کی وجہ سے۔ کس کی وجہ سے؟ ایمان کی وجہ سے آیا کرتی ہے۔ اور عصمتِ مقومہ دار یعنی وطن کی وجہ سے آیا کرتی ہے جس وطن میں انسان رہتا ہے۔ اگر دارالاسلام میں ہے تو اس میں عصمتِ مقومہ حاصل ہے، لہٰذا اس کو کوئی جان کر قتل کرے اسے بھی بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ اور اگر اسے کوئی غلطی سے قتل کر دے تو بدلے میں اس سے دیت لی جائے گی، کیونکہ دارالایمان، دارالاسلام کی وجہ سے اس کو عصمتِ

مقومہ حاصل ہے۔ اور اگر کوئی دارالحرب میں ہے، وہاں پر اگر اس کو کوئی قتل کرتا ہے تو وہاں پر قصاص یا دیت نہیں آئے گی، کیونکہ دارالحرب میں ہے اور دارالحرب میں عصمت، عصمتِ مقومہ ثابت نہیں۔ عصمتِ مؤثمہ تو وہاں ثابت ہے ایمان کی وجہ سے، اگر مومن تھا کوئی قتل کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ لیکن عصمتِ مقومہ وہاں نہیں، لہٰذا وہاں کسی مومن کو قتل کیا تو دیت یا قصاص نہیں۔ بات سمجھ میں آگئی بھئی عصمتِ مقومہ اور مؤثمہ؟

تو کہتے ہیں وَالْمُقَوِّمَةَ بِدَارِهِ، دَارِهِ کی ہا ضمیر کس کو راجع ہے؟ ایمان کو، بِدَارِ الْإِيمَانِ، عصمتِ مقومہ دارالایمان کی وجہ سے، دارالاسلام کی وجہ سے ہوتی ہے۔ أَيِ الْعِصْمَةُ الَّتِي تُوجِبُ الْقِيمَةَ، یعنی وہ عصمت جو ثابت کرتی ہے قیمت کو، تَثْبُتُ بِدَارِ الْإِيمَانِ، وہ کس کے ذریعے ثابت ہوگی؟ دارالایمان کے ذریعے ثابت ہوگی۔ فَمَنْ قُتِلَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ تَجِبُ الدِّيَةُ وَالْقِصَاصُ عَلَى قَاتِلِهِ، پس جس نے قتل کیا کسی مسلمانوں میں سے کسی کو دارالاسلام کے اندر تو دیت واجب ہوگی اور قصاص واجب ہوگا عَلَى قَاتِلِهِ، اس کے قتل کرنے والے پر۔ بِخِلَافِ مَنْ أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ وَلَمْ يُهَاجِرْ إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ، بخلاف اس کے جو شخص جو مسلمان ہوا دارالحرب کے اندر اور اس نے ہجرت نہیں کی دارالاسلام کی طرف، فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَى قَاتِلِهِ إِلَّا الْكَفَّارَةُ دُونَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ، تو پس واجب نہیں ہوگا اس کے قتل کرنے والے پر مگر صرف کفارہ آئے گا، دُونَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ، دیت اور قصاص نہیں آئے گا، کیونکہ عصمتِ مقومہ وہاں پر نہیں، وہ تو دارالایمان یعنی دارالاسلام کی وجہ سے ہے۔ إِذْ لَيْسَ لَهُ إِلَّا الْعِصْمَةُ الْمُؤَثِّمَةُ، اس لیے کیونکہ ثابت نہیں ہے اس کے لیے مگر صرف عصمتِ مؤثمہ ہی، دُونَ الْمُقَوِّمَةِ، نہ کہ عصمتِ مقومہ۔

وَالْعَبْدُ فِيهِ، أَيْ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْعِصْمَتَيْنِ، كَالْحُرِّ، اور غلام اس کے اندر كَالْحُرِّ، کس کی طرح ہے؟ آزاد کی طرح، غلام اس میں آزاد کی طرح ہے۔ تو اس پر اشکال ہوتا ہے کہ فِيهِ کی ضمیر تو عصمت کو راجع ہے، غلام کس کے اندر؟ عصمت کے اندر، اور تو ان دونوں عصمتوں کے اندر، اور وہ تو تثنیہ ہیں، اور ضمیر کون سی راجع کر دی مصنف نے؟ مفرد کی۔ تو مفرد کی ضمیر تثنیہ کی طرف کیسے لوٹ آئی؟ تو جواب دیا فِي كُلِّ وَاحِدٍ کی تاویل میں، کہ ان دونوں میں سے ہر ایک بھئی۔

تو کہتے ہیں غلام ان میں أَيْ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْعِصْمَتَيْنِ كَالْحُرِّ، ان دونوں عصمتوں کے اندر آزاد کی طرح ہے۔ أَمَّا فِي الْإِيمَانِ فَظَاهِرٌ، باقی ایمان کے اندر تو وہ تو ظاہر ہے۔ ایمان کے اندر غلام کیا ہو؟ مسلمان ہو، تو اسے کیا حاصل ہوگی؟ عصمتِ مؤثمہ تو حاصل ہو جائے گی۔ وَأَمَّا فِي الْإِحْرَازِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ، اور باقی محفوظ ہونا دارالاسلام... أَحْرَزَ يُحْرِزُ إِحْرَاز کے معنی ہیں محفوظ کرنا۔ وَأَمَّا فِي الْإِحْرَازِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ، اور باقی دارالاسلام کے اندر احراز کی وجہ سے محفوظ ہونے کی وجہ سے، فَلِأَنَّهُ تَبَعٌ لِّلْمَوْلَى، پس وہ جو ہے آقا کے تابع ہے۔ آقا کس کے اندر ہے؟ اگر دارالاسلام میں ہے تو آقا کو عصمتِ مقومہ حاصل ہے، تو تبعاً اس کے غلام کو بھی عصمتِ مقومہ حاصل ہے۔

فَإِذَا كَانَ الْمَوْلَى مُحْرَزًا فِي دَارِ الْإِسْلَامِ، جب اس کا آقا وہ محفوظ ہے دارالاسلام میں، كَانَ الْعَبْدُ أَيْضًا مُحْرَزًا فِيهِ، تو

اس کا غلام بھی کیا ہے؟ دارالاسلام میں محفوظ ہے۔ إِمَّا بِالْإِسْلَامِ، یا تو اسلام کی وجہ سے، کیونکہ وہ مسلمان ہے، أَوْ بِقَبُولِ الذِّمَّةِ، یا ذمے کو قبول کرنے کی وجہ سے۔ کس کی وجہ سے؟ ذمے کو قبول کرنے کی وجہ سے، کیونکہ کفار جو دارالاسلام میں رہتے ہیں وہ کیا کہلاتے ہیں؟ ذمی۔ کیا کہلاتے ہیں؟ ذمی۔ اسلامی سلطنت نے ان کی ذمہ داری لی ہے بھئی، ان کے ٹیکس ان سے لے کر ان کی ذمہ داری لی ہے۔ تو یہاں پر بھی یا تو اس کا خون جو ہے وہ عصمتِ مقومہ بھی اس کو حاصل ہوگی اور مؤثمہ بھی اس غلام کو جو دارالاسلام میں ہے۔ اگر مسلمان ہے، اگر غلام مسلمان بھی ہو سکتا ہے نا کافر بھی، اگر مسلمان ہے تو اس کو عصمتِ مؤثمہ حاصل ہے ایمان کی وجہ سے کیونکہ مسلمان ہے۔ اور عصمتِ مقومہ اس کو حاصل ہے کس کی وجہ سے؟ اسی ایمان کی وجہ سے دارالاسلام میں بھی ہے تو اس کو اس، یہاں پر یا یہ آقا کے تابع ہے اس لیے اس کو عصمتِ مقومہ حاصل ہے، عصمتِ مقومہ حاصل ہے۔ یا اگر وہ کافر ہے، یا وہ کافر ہے، تو پھر قبولِ ذمہ کی وجہ سے اس کو عصمتِ مقومہ حاصل ہے کہ اسلامی سلطنت نے ان کی ذمہ داری قبول کی ہے۔

وَإِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي قِيمَتِهِ، اور یہ رقیت جو ہے یہ مؤثر ہے اس کی قیمت کے اندر۔ أَيْ إِنَّمَا يُؤَثِّرُ الرِّقُّ فِي نُقْصَانِ قِيمَتِهِ، یہ غلامی مؤثر ہے اس غلام کی قیمت کے کم ہونے میں۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ غلام کے اندر، کسی غلام کو قتل کیا یاد رکھو تو خطأً، خطأً۔ جان کر قتل کیا تو قصاص آئے گا۔ خطأً قتل کیا تو کیا آئے گا؟ غلام کو قتل کیا بھئی، اس کی قیمت آیا کرتی ہے۔ کیا آتی ہے؟ قیمت غلام کی دینا پڑتی ہے آقا کو۔ آزاد آدمی کو قتل کرو وہاں تو دیت آتی ہے، غلام کو قتل کرو تو اس کی قیمت۔ جان بوجھ کر غلام کو قتل کیا تو قصاص، غلطی سے قتل کیا تو قیمت۔ لیکن یاد رکھیے اگر غلام بڑا قیمتی تھا، اس کے اوصاف اتنے تھے کہ اس کی قیمت مثلاً فرض کرو آدس ہزار درہم سے بھی بڑھ گئی اس کی قیمت بھئی، دس ہزار درہم سے بھی۔ اب دس ہزار درہم یہ تو آزاد آدمی کی دیت ہے، اور غلام اس کا رتبہ تو کم ہے آزاد آدمی سے، لہٰذا قیمت جو بڑھ گئی وہ نہیں دی جائے گی، بلکہ آزاد آدمی کی جو دیت ہے یعنی دس ہزار، اس سے دس درہم کم یہ اس کو دے دیے جائیں گے مالک کو بھئی۔ تو یہ جو کمی آئی اس کی قیمت کے اندر یہ کس کی وجہ سے آئی؟ غلامی کی وجہ سے۔ آزاد آدمی تو دس ہزار درہم اور یہ اس سے زائد یا اس کے برابر نہیں ہو سکتا، اس سے کم ہوگا۔ حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ قِيمَتُهُ عَشَرَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ، یہاں تک کہ پہنچ گئی اس کی قیمت دس ہزار درہم تک، يَنْبَغِي أَنْ يُنْقَصَ مِنْهُ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ، تو مناسب یہ ہے کہ کم کر دیے جائیں اس کی قیمت میں سے دس درہم، حَطًّا لِّمَرْتَبَتِهِ عَنْ مَّرْتَبَةِ الْحُرِّ، حَطٌّ کے معنی کم کرنے کے، حَطًّا لِّمَرْتَبَتِهِ عَنْ مَّرْتَبَةِ الْحُرِّ، کم کرتے ہوئے اس کے مرتبے کو آزاد آدمی کے مرتبے سے۔

وَلِهٰذَا، أَيْ لِكَوْنِ الْعَبْدِ مِثْلَ الْحُرِّ فِي الْعِصْمَةِ، وَلِهٰذَا، یہ لِهٰذَا متن ہے بھئی یاد رکھیے۔ وَلِهٰذَا اور اسی وجہ سے، یہ هٰذَا کے ذریعے کس کی طرف اشارہ ہے؟ شارح بتلا رہے ہیں أَيْ لِكَوْنِ الْعَبْدِ مِثْلَ الْحُرِّ فِي الْعِصْمَةِ، غلام کا آزاد کے مثل ہونا عصمت

کے اندر، غلام کا آزاد کے مثل ہونا، اس وجہ سے کہ غلام جو ہے عصمت کے اندر آزاد کی طرح ہے، اسی وجہ سے يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا، قتل کیا جائے گا آزاد آدمی کو بِالْعَبْدِ غلام کے بدلے میں قِصَاصًا بطورِ قصاص کے عِنْدَنَا ہمارے نزدیک، إِذْ قَدْ وُجِدَتِ الْمُسَاوَاةُ فِي الْمَعْنَى الْأَصْلِيِّ الَّذِي يَبْتَنِي عَلَيْهِ الْقِصَاصُ، اس لیے کیونکہ تحقیق پائی گئی ہے برابری اس اصلی معنی کے اندر جس کے اوپر بنیاد ہے قصاص کی۔

بھئی قصاص کی بنیاد کس چیز پر ہے؟ نفس پر، جان پر۔ جب کہ اس نے کسی غلام کو قتل کیا جان بوجھ کر تو ایک جان اس نے لی ہے۔ تو جان ہونے کے اندر جیسے غلام کی جان ہے اسی طرح آزاد کی بھی جان، تو جان کے اندر برابری ہے تو اس اعتبار سے کوئی جان بوجھ کر غلام کو قتل کرے گا تو قصاصاً آزاد کو بھی قتل کیا جائے گا۔ سمجھ میں آیا؟ تو معنی اصلی کے اندر مساوات ہے یہاں۔ آزاد جان رکھتا ہے تو غلام بھی جان رکھتا ہے، تو اس معنی اصلی میں مساوات ہے۔ اگرچہ اور عزت کی جو چیزیں تھیں اور وہ اوصاف جو تھے عزت والے وہ غلام کے لیے نہیں، لیکن وہ تو زائد اوصاف ہیں، الگ چیزیں ہیں۔ یہاں پر کون سی برابری کا اعتبار ہے؟ جان، اگرچہ غلام کے لیے ولایت وغیرہ اور چیزیں ثابت نہیں تھیں لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، معنی اصلی کے اندر یعنی جان جو ہے اس کے اندر مساوات ہے۔

وَالْكَرَامَاتُ الْأُخَرُ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فِي الْحُرِّ، اور باقی عزتیں جو ہیں وہ تو زائد صفت ہیں آزاد کے اندر، لَا يَتَعَلَّقُ بِهَا الْقِصَاصُ، ان کے ساتھ قصاص کا تعلق نہیں ہوتا، كَمَا يَجْرِي ذٰلِكَ فِيمَا بَيْنَ الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، جیسے کہ یہ قصاص جاری ہوتا ہے مرد اور عورت کے درمیان۔ کس کے درمیان؟ مرد اور عورت۔ مرد عورت کو قتل کر دے جان بوجھ کر تو اس کو قصاصاً قتل کریں گے، عورت مرد کو قتل کر دے تو عورت کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا۔ وَإِنْ كَانَ يَنْتَقِصُ بَدَلُ دَمِهَا عَنْ بَدَلِ دَمِ الذَّكَرِ، اگرچہ عورت کے خون کا بدل وہ کم ہے مرد کے خون کے بدل سے۔ اگرچہ عورت کے خون کا بدل وہ مرد کے خون کے بدل سے کم ہے بھئی۔ میں نے بتلایا تھا آپ کو کہ مرد کے اندر دیت سو اونٹ ہیں تو عورت کے اندر نصف ہیں یعنی پچاس اونٹ بھئی۔ عورت کی دیت مرد سے نصف ہے بھئی، نصف ہے بھئی۔ تو اگرچہ عورت کے خون کا بدل مرد کے خون کے بدل سے کم ہے، لیکن جان ہونے کے اعتبار سے دونوں برابر، لہٰذا اگر جان بوجھ کر قتل کیا تو قصاصاً قاتل مرد کو بھی قتل کیا جائے گا۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى لَا يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قتل نہیں کیا جائے گا آزاد کو غلام کے بدلے، لِعَدَمِ أَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ، اس وجہ سے کہ وہ انسانی کرامتوں کی اہلیت نہ رکھنے کی وجہ سے، کیونکہ وہ غلام انسانی کرامتوں کی اہلیت نہیں رکھتا، فَامْتَنَعَ الْقِصَاصُ لِعَدَمِ الْمُسَاوَاةِ، تو قصاص رک گیا مساوات نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ تو ان کے نزدیک وہ کراماتِ انسانیہ کا اعتبار ہے، ہمارے نزدیک وہ زائد چیزیں ہیں، معنی اصلی کے اندر برابری کا اعتبار ہے اور وہ برابر ہیں۔

وَصَحَّ أَمَانُ الْمَأْذُونِ، اور صحیح ہے عبدِ مأذون کا امان دینا۔ بھئی ایک غلام ہے وہ اجازت لے کر آقا سے جہاد کے اندر گیا اور وہاں جا کر آپ جانتے ہیں کہ مومن غازی کسی کو امان دے دے تو سب مسلمانوں کی طرف سے اس کو امان حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یہ غلام اگر کسی کو امان دے دے، یہ جو عبدِ مأذون ہے، تو کیا اس کا امان دینا صحیح ہے، اس کو امان مل جائے گی یا نہیں؟ کہتے ہیں ہاں بھئی، اس کا امان دینا بھی صحیح ہے۔ وَصَحَّ أَمَانُ الْمَأْذُونِ، اور مأذون، عبدِ مأذون کا امان دینا صحیح ہے۔ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ يُقْتَلُ، اس کا عطف ہے پیچھے جو متن میں آیا تھا يُقْتَلُ الْحُرُّ، وَلِهٰذَا پیچھے آ رہا تھا جو اسی يُقْتَلُ سے متعلق تھا۔ تو یہاں بھی اسی طرح ہو جائے گا وَلِهٰذَا صَحَّ أَمَانُ الْمَأْذُونِ، اور اسی وجہ سے کہ غلام جو ہے دونوں عصمتوں کا مالک ہے، اسی وجہ سے اس کا امان دینا بھی صحیح ہے۔

أَيْ وَلِأَجْلِ كَوْنِ الْعَبْدِ مِثْلَ الْحُرِّ فِي الْعِصْمَةِ، اس وجہ سے کہ غلام جو ہے وہ آزاد کی طرح ہی ہے عصمت کے اندر، صَحَّ أَمَانُ الْمَأْذُونِ بِالْقِتَالِ، تو صحیح ہے امان دینا، کس کا امان دینا؟ الْمَأْذُونِ بِالْقِتَالِ، جس کو اجازت دی گئی ہے قتال کی، جہاد کی، لَا الْمَأْذُونِ فِي التِّجَارَةِ، نہ کہ وہ جس کو اجازت دی گئی ہے تجارت کی، وہ مراد نہیں ہے مأذون بھئی، مأذون بالقتال مراد ہے۔ تو صحیح ہے اس مأذون بالقتال کی امان لِلْكُفَّارِ، کس کو امان دینا؟ کفار کو۔ یہ لِلْكُفَّارِ کا تعلق أَمَان سے ہے، امان دینا اس مأذون بالقتال کا کفار کو۔ لِأَنَّهُ لَمَّا أَذِنَهُ الْمَوْلَى بِالْقِتَالِ، اس لیے کیونکہ جب اس کو اجازت دے دی آقا نے جہاد کی، صَارَ شَرِيكًا فِي الْغَنِيمَةِ، تو وہ بھی غنیمت میں شریک بن گیا۔ کیا بن گیا؟ غنیمت میں وہ بھی شریک بن گیا۔ فَالْأَمَانُ تَصَرُّفٌ فِي حَقِّ نَفْسِهِ قَصْدًا، ثُمَّ يَكُونُ فِي حَقِّ غَيْرِهِ ضِمْنًا، تو یہ جو امان دینا ہے...

یاد رکھیے جب امان دے گا تو غلام کا خون مال محفوظ ہو گیا بھئی۔ خون مال جو، امان جو جو دیا وہ چیز محفوظ ہو گئی بھئی۔ بھئی اب دیکھا جائے تو یہ کافر کوئی پکڑ کر ہم اس کو غلام بناتے، اگر یہ پکڑا جاتا کیا بنتا؟ غلام بنتا یا نہ بنتا؟ اور اس غلام کے اندر سارے غازیوں کا حصہ، ابھی تو تقسیم نہیں ہوئی نا، تقسیم سے پہلے تو ہر چیز کے اندر سب کا حصہ۔ تو جب یہ امان دے گا تو سب کا حصہ جائے گا یا نہیں بھئی؟ جی؟ سب کا حصہ بھی جا رہا ہے اور ساتھ ساتھ اس کا اپنا حصہ بھی جا رہا ہے۔ تو یہاں پر امان دینا صحیح ہے اس لیے، یوں کہا جائے گا کہ یہ بالقصد اپنے حصے میں تصرف کر رہا ہے، اپنے حصے کو چھوڑ رہا ہے، اور ضمناً دوسروں کا حصہ بھی چھوٹ گیا، رہ گیا۔ لیکن اس کا حصہ چھوٹا قصداً اور باقیوں کا حصہ چھوٹا ضمناً، اس لیے اس کا امان دینا صحیح ہے۔ یہ معنی ہے فَالْأَمَانُ تَصَرُّفٌ فِي حَقِّ نَفْسِهِ قَصْدًا، تو یہ امان جو ہے یہ تصرف ہے اس کے اپنے حق کے اندر بالارادہ، ثُمَّ يَكُونُ فِي حَقِّ غَيْرِهِ ضِمْنًا، پھر یہ امان جو ہے غیر کے حق میں ضمناً ہوگا، غیر کے حق میں تصرف ضمناً ہوگا۔

وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَأْذُونِ، اور ماتن نے جو ہے متن میں مأذون کی قید لگائی، لِأَنَّ فِي أَمَانِ الْمَحْجُورِ خِلَافًا، اس لیے کیونکہ عبدِ محجور کے امان دینے میں اختلاف ہے۔ عبدِ محجور جو عام غلام ہے جس پر پابندی ہے، اس کے امان دینے میں اختلاف ہے۔ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ لَا يَصِحُّ، امام صاحب کے نزدیک صحیح نہیں اس کا عبدِ محجور کا امان، لِأَنَّهُ لَا حَقَّ لَهُ فِي الْجِهَادِ

حَتَّى يَكُونَ مُسْقِطًا حَقَّ نَفْسِهِ، اس لیے کیونکہ اس کے لیے اس کو کوئی حق نہیں ہے جہاد کے اندر حَتَّى يَكُونَ مُسْقِطًا حَقَّ نَفْسِهِ، یہاں تک کہ وہ اپنے نفس کے حق کو ساقط کرنے والا ہو جائے ہو بھئی۔ اس کو جہاد میں حق ہی نہیں ہے، جب حق ہی نہیں ہے تو یہاں پر اب یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اپنے حق کو ساقط کرنے والا ہے۔ عبدِ مأذون بالقتال اس کا تو حق تھا، وہ تو غنیمت میں شریک تھا لہٰذا وہاں پر ہم نے کیا کہا تھا؟ کہ وہ اصلاً کس کو ساقط کر رہا ہے؟ اپنے حق کو، اور ضمناً کیا کر رہا ہے؟ دوسروں کے حق کو ساقط کر رہا ہے۔ لیکن عبدِ محجور کے اندر ہے ہی نہیں ایسا، تو وہاں پر یہ کہا ہی نہیں جا سکتا کہ یہ اصلاً اپنے حق کو ساقط کر رہا ہے، کیونکہ اصلاً اس کا اپنا حق ہے ہی نہیں کس چیز کو ساقط کر رہا ہے بھئی؟ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو جب اصلاً اپنا حق ہے نہیں تو دوسروں کا کیسے ضمناً ساقط کرے؟ لِأَنَّهُ لَا حَقَّ لَهُ فِي الْجِهَادِ حَتَّى يَكُونَ مُسْقِطًا حَقَّ نَفْسِهِ، اس لیے کیونکہ اس کا کوئی حق نہیں ہے جہاد کے اندر یہاں تک کہ وہ ساقط کرنے والا ہو اپنے نفس کے حق کو۔ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَّالشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى يَصِحُّ أَمَانُهُ، اور امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا امان دینا صحیح ہے اس عبدِ محجور کا، لِأَنَّهُ مُسْلِمٌ مِّنْ أَهْلِ نُصْرَةِ الدِّينِ، اس لیے کیونکہ وہ مسلمان ہے، دین کی مدد کرنے والوں میں سے ہے، وَلَعَلَّهُ فِيهِ يَكُونُ مَصْلَحَةً لِّلْمُسْلِمِينَ، اور شاید اس کے اس امان کے اندر مسلمانوں کی مصلحت ہو، بہتری ہو۔

وَإِقْرَارُهُ بِالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ، وَإِقْرَارُهُ اس کا عطف أَمَان پر ہے: وَصَحَّ إِقْرَارُهُ بِالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ، اور صحیح ہے غلام کا اقرار کر لینا حدود اور قصاص کا۔ أَيْ صَحَّ إِقْرَارُ الْعَبْدِ الْمَأْذُونِ بِمَا يُوجِبُ الْحُدُودَ وَالْقِصَاصَ، صحیح ہے عبدِ مأذون کا اقرار کر لینا اس چیز کا جو ثابت کرے حدود اور قصاص کو، وَإِنْ كَانَ يَشْتَرِكُ فِيهِ الْمَحْجُورُ أَيْضًا، اگرچہ اس کے اندر محجور بھی شریک ہے۔ اگرچہ اس کے اندر، بھئی ہا ضمیر راجع ہے نا مأذون کو، صَحَّ أَمَانُ الْمَأْذُونِ وَصَحَّ إِقْرَارُهُ أَيْ إِقْرَارُ الْمَأْذُونِ۔ تو مأذون کا ذکر ہے، کہتے ہیں وَإِنْ كَانَ يَشْتَرِكُ فِيهِ الْمَحْجُورُ أَيْضًا، اگرچہ اس کے اندر عبدِ محجور بھی شریک ہے، وہ بھی کیا کر سکتا ہے؟ اپنے حدود اور قصاص کا اقرار کر سکتا ہے، تو اس پر وہ پھر وہ سزا لاگو ہوگی۔

لِأَنَّ إِقْرَارَهُ يَصِيرُ مُلَاقِيًا حَقَّ نَفْسِهِ الَّذِي هُوَ الدَّمُ، اس لیے کیونکہ اس کا اقرار جو ہے وہ ہو گیا ملاقات کرنے والا اپنے نفس کے حق سے وہ جو کہ خون ہے۔ بھئی یہ جو حدود اور قصاص کا اقرار کر رہا ہے، عبدِ مأذون کا امان دینا تو صحیح، عبدِ محجور کے امان دینے میں اختلاف ہے، لیکن عبدِ مأذون اور عبدِ محجور دونوں اقرار، دونوں کا صحیح ہے حدود اور قصاص کے اندر، اس لیے کیونکہ یہاں پر دونوں اپنے نفس کے حق میں تصرف کر رہے ہیں اور وہ کیا ہے ان کا خون، یہ اپنے خون کے مالک ہیں آپ پیچھے پڑھ چکے ہیں۔ جب اپنے خون کے مالک ہیں تو یہ حدود اور قصاص کا اقرار کر سکتے ہیں۔ یہ معنی ہے لِأَنَّ إِقْرَارَهُ يَصِيرُ مُلَاقِيًا حَقَّ نَفْسِهِ الَّذِي هُوَ الدَّمُ، اس لیے کیونکہ اس کا اقرار جو ہے وہ ہو گیا ملاقات کرنے والا اپنے ہی نفس کے حق سے جو کہ خون ہے، وَإِنْ كَانَ إِتْلَافَ مَالِيَّةِ الْمَوْلَى بِطَرِيقِ الضِّمْنِ، اگرچہ یہاں پر مولا کی مالیت اس کو تلف کرنا بھی ہے لیکن یہ بِطَرِيقِ الضِّمْنِ، کس طریقے پر ہے؟ اصلاً یہ کس میں تصرف کر رہا ہے؟ اپنے نفس میں، اپنی جان کے اندر اقرار کر رہا ہے۔

اگرچہ، يَرْحَمُكَ اللهُ، اگرچہ یہ اس کی وجہ سے غلام کو قتل کیا جائے گا تو آقا کا بھی مال چلا گیا یا نہیں چلا گیا؟ کہتے ہیں آقا کے مال کے اندر بھی اتلاف لازم آیا، لیکن یہ ضمناً آیا، کیا آیا؟ ضمناً آیا بھئی۔ یہ معنی ہے وَإِنْ كَانَ إِتْلَافَ مَالِيَّةِ الْمَوْلَى بِطَرِيقِ الضِّمْنِ، اگرچہ یہ جو اقرار ہے یہ تلف کرنا ہے آقا کی مالیت کو بِطَرِيقِ الضِّمْنِ، کس طریقے پر؟ ضمنی طریقے پر۔

وَبِالسَّرِقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ أَوِ الْقَائِمَةِ، وَبِالسَّرِقَةِ الْمُسْتَهْلَكَةِ أَوِ الْقَائِمَةِ، یاد رکھیے یہ متن ہے بھئی۔ غلام کا اقرار کرنا حدود اور قصاص کا، وَبِالسَّرِقَةِ، سَرِقَة بمعنی مَسْرُوقَة کے، مَسْرُوق کے ہے بھئی۔ اسمِ مفعول کے معنی میں ہے مصدر بھئی۔ تو مراد کیا ہے؟ مَسْرُوق۔ کیا معنی؟ الْمَسْرُوقُ الْمُسْتَهْلَكُ، وہ مسروق وہ چوری شدہ مال الْمُسْتَهْلَكُ جسے کیا کر دیا گیا؟ ہلاک کر دیا۔ آپ نے پڑھا ہے کہ چور چوری کرے اور پھر پتہ لگ جائے، پکڑا گیا، ثابت ہو گیا، اگر وہ مال ہلاک کر چکا ہے، اگر وہ مال ہلاک کر چکا ہے، تو اس پر ضمان نہیں کیونکہ یہ ہاتھ کا کاٹنا پوری سزا ہے، چوری اور مال ضائع کرنے دونوں کی پوری سزا ہے۔ اور اگر وہ مال اس کے پاس موجود ہوا تو وہ مال آقا کو، وہ مالک کو واپس کر دیا جائے گا، آپ پڑھ چکے ہیں بھئی۔ تو لہٰذا اگر مال کو ہلاک کر چکا ہے تو پھر اس پر ضمان نہیں آئے گا بلکہ صرف ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ ضمان اور ہاتھ کا کاٹنا دونوں جمع نہیں ہوتے، دونوں میں سے ایک چیز آسکتی ہے دونوں اکٹھے جمع نہیں ہو سکتے۔

جی، تو یہاں بتلا رہے ہیں کہ غلام کا اقرار کرنا حدود اور قصاص کا اور اسی طرح وہ مال الْمُسْتَهْلَكَةِ جس کو ہلاک کیا جا چکا ہے یعنی جسے اس نے ہلاک کر دیا ہے، أَوِ الْقَائِمَةِ یا وہ مال قائم ہے یعنی موجود ہے، دونوں کا اقرار کرنا صحیح ہے۔ یہ ہلاک شدہ مال کا بھی اقرار کر سکتا ہے کہ میں نے ہلاک کر دیا میں نے چوری کی تھی، یا موجود مال ہے اس کا بھی اقرار کر سکتا ہے کہ میں نے چوری کیا اور یہ والا مال ہے۔ فَيَجِبُ الْقَطْعُ فِي الْمُسْتَهْلَكَةِ، پس قطع ہاتھ کا کاٹنا واجب ہوگا کس کے اندر؟ مستہلکہ وہ جو مال ہلاک کر چکا ہے، اس میں ہاتھ کا کاٹنا واجب ہوگا وَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ اور اس پر ضمان نہیں ہوگا، لِأَنَّهُ لَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْقَطْعِ، لَا ہے آپ کی کتابوں میں؟ لَا ہونا چاہیے بھئی۔ لِأَنَّهُ لَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْقَطْعِ، اس لیے کیونکہ ضمان یہ جمع نہیں ہوتا مَعَ الْقَطْعِ ہاتھ کے کاٹنے کے ساتھ۔ وَيُرَدُّ الْمَالُ فِي الْقَائِمَةِ إِلَى الْمَسْرُوقِ مِنْهُ، اور مال جو ہے رد کیا جائے گا، مال لوٹایا جائے گا فِي الْقَائِمَةِ، اس وہ جو موجود ہو، وہ مال جو سرقہ قائمہ کے اندر اس مال کو کیا کیا جائے گا؟ وہ مال جو موجود ہے اس کو لوٹایا جائے گا إِلَى الْمَسْرُوقِ مِنْهُ، وہ شخص جس سے مال چرایا گیا تھا، وَيُقْطَعُ، اور ہاتھ بھی کاٹا جائے۔ ہاتھ، مال کا ضمان نہیں آیا، وہی مال اٹھا کر کس کو دے دیا؟ موجود تھا نا وہی مال آقا کو دے دیا اور ادھر اس کا ہاتھ بھی کاٹا گیا چوری کی وجہ سے۔ وَهٰذَا كُلُّهُ فِي الْمَأْذُونِ، اور یہ سارا کس کے اندر ہے؟ عبدِ مأذون میں ہے۔

وَفِي الْمَحْجُورِ خِلَافٌ، اور عبدِ محجور کے اندر اختلاف ہے، أَيْ إِنْ أَقَرَّ الْعَبْدُ الْمَحْجُورُ بِالسَّرِقَةِ، اگر اقرار کر لیا عبدِ محجور نے چوری کا، فَإِنْ كَانَ الْمَالُ هَالِكًا قُطِعَ، اگر اس کا مال ہلاک ہونے والا ہے یعنی ہلاک ہو چکا ہے، قُطِعَ تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا وَلَا ضَمَانَ تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ وَإِنْ كَانَ قَائِمًا، اور اگر اس کا مال جو ہے قائم ہے یعنی موجود ہے، توجہ

سے سننا بھئی، اگر اس کا مال ہلاک ہو چکا ہے تو وہ تو مأذون پر بھی ضمان نہیں آتا تو اس پر بھی ضمان نہیں۔ ہاں اگر مال موجود ہے، فَإِنْ صَدَّقَهُ الْمَوْلَى، اگر آقا نے اس کی تصدیق کی کہ واقعی یہ مال یہ چرا کر لایا ہے، قُطِعَ وَيُرَدُّ، تو اس کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا اور وہ مال بھی مالک کو لوٹایا جائے گا۔ وَإِنْ كَذَّبَهُ الْمَوْلَى، اور اگر آقا نے اس کو جھٹلا دیا، آقا کہتا ہے یہ اس کا یہ چرایا ہوا مال کہاں سے یہ تو میرا اپنا مال ہے، تو آقا نے اس کو جھٹلا دیا، فَفِيهِ اخْتِلَافٌ، تو اس کے اندر اختلاف ہے۔

فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ يُقْطَعُ وَيُرَدُّ، امام صاحب فرماتے ہیں ہاتھ کاٹا جائے گا اور وہ مال لوٹایا جائے گا۔ کون سی صورت ہے؟ آقا جھٹلا رہا ہے کہ یہ مال میرا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہاتھ کاٹا جائے گا اور وہ مال جو ہے واپس کیا جائے گا۔ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُ اللهُ يُقْطَعُ وَلَا يُرَدُّ، وہ فرماتے ہیں ہاتھ کاٹا جائے گا سامان نہیں لوٹایا جائے گا۔ کیونکہ آقا کیا کہہ رہا ہے؟ نیز اس لیے بھی کہ مال کے بارے میں تو غلام کا اقرار صحیح نہیں ہے، کیونکہ غلام کے پاس جو کچھ ہوتا ہے دراصل کس کا ہوتا ہے؟ آقا کا۔ تو غلام کا اقرار کرنا کہ یہ چوری والا مال یہ ہے، یہ گویا آقا کے مال کے بارے میں اقرار کر رہا ہے، اور انسان اپنے مال کے بارے میں اقرار وغیرہ تو کر سکتا ہے غیر کے مال کے بارے میں تو اقرار، لہٰذا اس کا اقرار معتبر ہی نہیں ہے اس مال کے سلسلے میں۔ ہاں اپنی اس کی ذات کے بارے میں معتبر ہے، یعنی اگر یہ کسی وقت زندگی میں آزاد ہو گیا تو وہ یہ اقرار کر چکا تھا اب وہ مال اس پر لازم ہے اس کو دینا پڑے گا۔ یہ معنی ہے وَلٰكِنْ يَضْمَنُ مِثْلَهُ بَعْدَ الْإِعْتَاقِ، لیکن وہ ضامن ہوگا اس جیسے مال کے، اس کے مثل کے آزاد کر دیے جانے کے بعد۔

وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ رَّحِمَهُ اللهُ لَا يُقْطَعُ وَلَا يُرَدُّ بَلْ يَضْمَنُ الْمَالَ بَعْدَ الْإِعْتَاقِ، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: نہ تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور نہ واپس کیا جائے گا، بلکہ وہ ضامن ہوگا مال کا بَعْدَ الْإِعْتَاقِ، آزاد کیے جانے کے بعد۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا اور مال بھی نہیں لوٹایا جائے گا۔ مال تو اس لیے نہیں لوٹایا جائے گا ابھی دلیل گزر گئی وہی دلیل بھئی، کہ یہ مال جو کچھ ہوتا ہے وہ کس کا ہے؟ آقا کا، تو یہ غیر کے مال کے بارے میں گویا اقرار کر رہا ہے اور غیر کے مال کے بارے میں تو یہ اقرار کسی کا معتبر نہیں۔ اور نیز ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔ کیوں نہیں ہاتھ کاٹا جائے گا؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ چوری تو کسے کہتے ہیں؟ غیر کا مال لے کے جانا نا، مال کدھر ہے؟ مال تو ہے ہی وہ جو مال ہے وہ ہم نے کیا کہا؟ وہ تو آقا کا ہے۔ جب آقا کا ہے تو چوری تو بغیر مال کے پائی جائے گی گویا، اور بغیر مال کے تو چوری ہوتی نہیں، لہٰذا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔ ہاں یہ مال اس پر ضمان آئے گا، اور کب آئے گا؟ دلیل سمجھ میں آگئی بھئی؟ ہاں تفصیل باقی فقہ کی کتابوں میں مختصراً یہاں ذکر ہو گئی بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ تو چوری کے لیے کیا چاہیے؟ مال چاہیے اور یہ مال تو کس کا شمار کیا آپ نے؟ آقا کا، تو بغیر مال کے چوری کیسے پائی گئی؟ گویا چوری ہی نہیں پائی گئی، جب چوری نہیں پائی گئی تو ہاتھ بھی نہیں کٹے گا۔

وَدَلَائِلُ الْكُلِّ فِي كُتُبِ الْفِقْهِ، اور سب کے دلائل کتبِ فقہ میں ہیں بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللهُ أَعْلَمُ

بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۳۷: عوارضِ سماویہ (۳): مرض (بیماری)، حیض و نفاس اور موت کے احکام اور مریض کے تصرفات

نور الانوار صفحہ: ۲۹۴ — بتاریخ: ۲۳ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْمَرَضُ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ وَهُوَ حَالَةٌ لِلْبَدَنِ يَزُوْلُ بِهَا اعْتِدَالُ الطَّبِيْعَةِ وَإِنَّهُ لَا يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَالْعِبَارَةِ أَنْ يَكُوْنَ أَهْلًا لِوُجُوْبِ الْحُكْمِ وَلِلتَّعْبِيْرِ عَنِ الْمَقَاصِدِ بِالْعِبَارَةِ حَتّٰى صَحَّ نِكَاحُهُ وَطَلَاقُهُ وَسَائِرُ مَا يَتَعَلَّقُ بِعِبَارَتِهِ وَلٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَإِنَّهُ أَيْ وَالْحَالُ أَنَّ الْمَوْتَ عَجْزٌ خَالِصٌ كَانَ الْمَرَضُ مِنْ أَسْبَابِ الْعَجْزِ فَشُرِعَتِ الْعِبَادَاتُ عَلَيْهِ بِالْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اہلیت پر، کو پیش آنے والے اُمُوْرِ سَمَاوِی کا ذکر چل رہا ہے بھائی۔ آج مَرَض کے بارے میں بتلا رہے ہیں بھائی۔

کہتے ہیں وَالْمَرَضُ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ یہ بھی عطف ہے مَا قَبْل پر یعنی اسی صِغَر پر عطف ہے، صِغَر پر، یا مَا قَبْل کے اندر جو آیا وَالرِّقُّ، تو مَا قَبْل میں جو وَالرِّقُّ اس سے پہلے جو آیا یہ اس پر عطف ہے کیونکہ وہ اس کے قریب ہے، قریب۔ اور یا صِغَر پر عطف ہے جو اصل ہے بھائی۔

تو کہتے ہیں عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ یہ عطف ہے اپنے مَا قَبْل پر۔ وَهُوَ حَالَةٌ لِلْبَدَنِ مُصَنِّف نے مَرَض کی تعریف نہیں کی کیونکہ ہر ایک اس کو جانتا ہے، تو شَارِح البتہ ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَهُوَ حَالَةٌ لِلْبَدَنِ کہ یہ بدن کی حالت ہے يَزُوْلُ بِهَا اعْتِدَالُ الطَّبِيْعَةِ جس کی وجہ سے طبیعت کا اعتدال جو ہے وہ زائل ہو جاتا ہے، ختم ہو جاتا ہے بھائی۔ طبیعت معتدل نہیں رہتی۔ وَإِنَّهُ لَا يُنَافِي أَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَالْعِبَارَةِ اور یہ مَرَض جو ہے یہ منافی نہیں ہے اَهْلِيَّةِ حُكم اور اَهْلِيَّةِ عِبَارَت کے منافی یہ نہیں ہے

بھائی۔ یعنی اس سے اَهْلِيَّةِ حُكم بھی ختم نہیں ہوتی اور اَهْلِيَّةِ عِبَارَت بھی۔ یعنی اس پر وُجُوْبِ حُكم بھی آتا ہے، وُجُوْبِ حُكم کی بھی وہ اہلیت رکھتا ہے جو مَرِيْض ہے اور اس کی عبارت بھی صحیح ہے، معتبر ہے۔

أَنْ يَكُوْنَ أَهْلًا لِوُجُوْبِ الْحُكْمِ وَلِلتَّعْبِيْرِ عَنِ الْمَقَاصِدِ یعنی کہ وہ اہل ہے حکم کے واجب ہونے کا، وَلِلتَّعْبِيْرِ عَنِ الْمَقَاصِدِ اور وہ اہل ہے مقاصد سے تعبیر کرنے کا بِالْعِبَارَةِ کس کے ساتھ؟ کہ وہ اپنے مقاصد کو بیان کر سکتا ہے عبارت کے ساتھ۔ حَتّٰى صَحَّ نِكَاحُهُ یہاں تک کہ اس مریض کا نکاح صحیح ہے، وہ نکاح کرے تو نکاح صحیح ہے، وَطَلَاقُهُ اور اس کی طلاق بھی صحیح ہے اگر وہ دے۔ دیکھو اس کی عبارت معتبر ہے بھائی۔ سمجھ میں آئی بات بھائی؟ جو زبان سے کہہ رہا ہے، جو تَصَرُّف کر رہا ہے وہ درست ہیں۔ وَسَائِرُ مَا يَتَعَلَّقُ بِعِبَارَتِهِ اور اسی طرح صحیح ہیں وہ چیزیں جن کا تعلق اس مریض کی عبارت سے ہے، یعنی اس کے کلام سے ہے۔

وَلٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ لیکن یہ مَرَض جو ہے یہ مَوْت کا سبب ہے، وَإِنَّهُ أَيْ وَالْحَالُ أَنَّ الْمَوْتَ، شَارِح نے وَالْحَال کا لفظ نکال کر بتلایا کہ یہ جو متن میں آ رہا ہے نا وَإِنَّهُ آگے ہے عَجْزٌ خَالِصٌ، یہ کیا بن رہا ہے؟ حَال بن رہا ہے مَا قَبْل سے بھائی۔ اور آگے وَإِنَّهُ میں هَا ضمیر کا مَرْجَع بھی بتلایا شَرْح میں۔ یہ هَا ضمیر کس کو رَاجِع؟ مَوْت کو رَاجِع ہے أَنَّ الْمَوْتَ بھائی۔ وَإِنَّهُ أَيْ وَالْحَالُ أَنَّ الْمَوْتَ عَجْزٌ خَالِصٌ اور حال یہ ہے کہ مَوْت جو ہے خالص عَجْز ہے۔

تو کیا بتلا رہے ہیں متن میں؟ کہ لیکن یہ مَرَض جب یہ مَوْت کا سبب ہے اور مَوْت تو عَجْزِ خَالِص ہے، مَوْت کیا ہے؟ عَجْز یعنی خالص عَجْز، اس میں انسان عاجز آ جاتا ہے ہر چیز سے۔ تو كَانَ الْمَرَضُ مِنْ أَسْبَابِ الْعَجْزِ تو مَرَض کس میں سے ہوا؟ عَجْز کے اسباب میں سے ہوا۔ جب مَوْت کا سبب ہے، مَوْت عَجْز ہے، تو یہ عَجْز کے اسباب میں سے۔ فَشُرِعَتِ الْعِبَادَاتُ عَلَيْهِ بِالْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ۔ تو مشروع ہوں گی عبادات اس مریض پر قُدْرَتِ مُمَكِّنَة کے ساتھ۔ آپ پڑھ چکے ہیں قُدْرَت دو قسم پر، ایک قُدْرَتِ مُمَكِّنَة، ایک قُدْرَتِ مُيَسِّرَة۔ قُدْرَتِ مُمَكِّنَة ادنیٰ درجے کی قوت، اور قُدْرَتِ مُيَسِّرَة جس میں سہولت ہوتی ہے بھائی۔ تو اس پر جو عبادات مشروع ہوں گی کس طریقے پر ہوں گی؟ قُدْرَتِ مُمَكِّنَة کے ساتھ ہوں گی۔ یعنی جس طرح وہ ادا کر سکے۔

فَيُصَلِّيْ قَاعِدًا إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْقِيَامِ پس وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا اگر وہ کھڑے ہونے پر قادر نہیں ہے۔ وَمُسْتَلْقِيًا اور لیٹ کر، چت لیٹ کر نماز پڑھے گا۔ اِسْتِلْقَاء کہتے ہیں چت لیٹنا، جس طرح انسان لیٹتا ہے بھائی کمر زمین پر رکھ کر سیدھا لیٹتا ہے، اس طرح نماز ادا کرے گا اگر یہ بیٹھنے پر بھی نہیں قادر۔ اگر بیٹھنے پر قادر ہے، کھڑا نہیں ہو سکتا تو بیٹھ کر نماز پڑھے، اگر بیٹھنے پر بھی قادر نہیں ہے تو سیدھا لیٹ کر، چت لیٹ کر نماز پڑھے گا۔ یہ معنیٰ ہے وَمُسْتَلْقِيًا اور چت لیٹ کر إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْقُعُوْدِ اگر وہ قادر نہیں ہے بیٹھنے پر۔

وَلَمَّا كَانَ الْمَوْتُ عِلَّةَ الْخِلَافَةِ اور جب مَوْت جو ہے وہ خِلَافَت کی عِلَّت ہے۔ مَوْت کیا ہے؟ خِلَافَت کی عِلَّت ہے۔

بھائی جب انسان مرتا ہے تو اس کے وارث اور اس کے جو قرض خواہ ہیں وہ اس کے نائب بن جاتے ہیں اس کے مال کے اندر۔ وہ مال کن کی طرف منتقل ہو گیا؟ وارثوں اور قرض خواہوں کی طرف، تو دیکھو وہ نائب بن گئے۔ اور کس وجہ سے بنے؟ مَوْت کی وجہ سے۔ تو مَوْت عِلَّت ہوئی کس چیز کی؟ خِلَافَت کی۔ وَلَمَّا كَانَ الْمَوْتُ عِلَّةَ الْخِلَافَةِ اور جب مَوْت جو ہے وہ خِلَافَت کی عِلَّت ہے أَيْ خِلَافَةِ الْوَارِثِ وَالْغُرَمَاءِ فِيْ مَالِهِ یعنی وارث اور قرض خواہوں کی خِلَافَت کی اس کے مال میں، فِيْ مَالِهِ اس مریض کے یا اس مرنے والے کے مال میں، كَانَ الْمَرَضُ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيْمِ بِمَالِهِ تو مَرَض جو ہے وہ ان اسباب میں سے ہے کہ اس مریض کے مال کے ساتھ، ترجمہ پھر سے کر رہا ہوں، کہ مریض کے مال کے ساتھ قرض خواہوں اور وارثوں کے حق کا تَعَلُّق ہو جاتا ہے، یہ ان اسباب میں، یوں کریں ترجمہ بھائی: اس مریض کے مال کے ساتھ قرض خواہوں اور وارثوں کا حق مُتَعَلِّق ہونے کے اسباب میں سے ہے مَرَض بھائی۔ مَرَض کی وجہ سے کیا ہو گا؟ مریض کے مال کے ساتھ وارثوں اور قرض خواہوں کا حق مُتَعَلِّق ہو جائے گا بھائی۔

بھائی دیکھیے وجہ ابھی بیان کر رہے ہیں، ساری متن میں ذکر کرتے چلے آ رہے ہیں کہ مَرَض سبب ہے کس چیز کا؟ مَوْت کا۔ اور مَوْت عِلَّت ہے کس چیز کی؟ خِلَافَت کی۔ تو مَرَض سبب ہوا مَوْت کا اور مَوْت عِلَّت ہوئی خِلَافَت کی، تو مَرَض کیا ہوا؟ سبب ہوا۔ مَرَض کیا ہوا؟ کس چیز کا سبب ہوا؟ خِلَافَت کا سبب ہوا، یعنی ان قرض خواہوں اور وارثوں کا حق اس کے مال کے ساتھ مُتَعَلِّق ہو جائے گا مَرَض میں، یعنی مَرَضُ الْمَوْت، کون سا مَرَض مراد ہے؟ مَرَضُ الْمَوْت جس میں انسان کا انتقال ہو، وہ بستر سے لگ جائے، اٹھ ہی نہ سکے، پتہ چل جائے کہ اب اس کا بچنا مشکل ہے بھائی، وہ مَرَضُ الْمَوْت ہے۔

تو کہتے ہیں كَانَ الْمَرَضُ مِنْ أَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيْمِ بِمَالِهِ تو مَرَض جو ہے وہ مریض کے مال کے ساتھ قرض خواہوں اور وارث کے حق کے تَعَلُّق کے اسباب میں سے ہے۔ فَيَكُوْنُ مِنْ أَسْبَابِ الْحَجْرِ تو یہ مَرَض بھی پابندی کے اسباب میں سے ہو گا۔ حَجْر کس کو کہتے ہیں؟ پابندی کو بھائی۔ جیسے غلام پر پابندی ہوتی ہے وہ تَصَرُّفَات نہیں کر سکتا، اسی طرح مَرَضُ الْمَوْت کے اندر بھی وارثوں اور قرض خواہوں کا حق مُتَعَلِّق ہو گیا مال کے ساتھ، تو اب انسان پر کچھ پابندیاں آ جاتی ہیں بھائی۔ کچھ پابندیاں آ جاتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اگر اس کا سارا مال قرض میں ڈوبا ہوا ہے تو پھر اس صورت میں وہ کسی کے لیے تَبَرُّع نہیں کر سکتا بھائی، کسی کے لیے وصیت کرنا صحیح نہیں بھائی۔ اس طرح اور پابندیاں آتی ہیں جو ذکر آ رہا ہے بھائی۔

تو کہتے ہیں فَيَكُوْنُ مِنْ أَسْبَابِ الْحَجْرِ تو یہ مَرَض بھی جو ہے پابندی کے اسباب میں سے ہے بِقَدْرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ صِيَانَةُ الْحَقِّ اتنی مقدار سے جس کے ساتھ حق کی حفاظت کا تعلق ہو۔ پابندی آئے گی بھائی، لیکن اتنی مقدار میں پابندی آئے گی جس سے دوسروں کے حق کی حفاظت ہو بھائی۔ سارے مال میں نہیں، مثلاً اگر زیادہ مال ہے اس کے پاس، قرضے تھوڑے سے ہیں، معمولی سے ہیں، وہ بھی ادا ہو جائیں گے اور مال زیادہ ہے تو وارثوں کو دو ثُلُث دے کر ایک ثُلُث اس کا جو بچتا ہے، تو

اتنے کے، دو ثُلث کے اندر تو وارثوں کا حق ہوا، کچھ قرض خواہوں کا حق ہوا اور باقی مال کے اندر اس پر پابندی نہیں ہو گی بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو جتنی، اتنی مقدار میں پابندی آئے گی جس سے دوسروں کے حق کی حفاظت ہو جائے، وہ محفوظ ہو جائیں۔ یہ معنیٰ ہے بِقَدْرِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ صِيَانَةُ الْحَقِّ اتنی مقدار میں جس کے ساتھ تعلق ہو ان کے حق کی حفاظت کا أَيْ حَقِّ الْغَرِيْمِ وَالْوَارِثِ، بتلایا اَلْحَقّ کے اندر الف لام عِوَض ہے مُضَافٌ إِلَيْهِ سے بھائی، أَيْ حَقِّ الْغَرِيْمِ وَالْوَارِثِ یعنی قرض خواہ اور وارث کا حق جو ہے ان کی حفاظت سے جتنی مقدار کا تعلق ہو۔ وَيَكُوْنُ الْمَرِيْضُ مَحْجُوْرًا مِنْ قَدْرِ الدَّيْنِ الَّذِيْ هُوَ حَقُّ الْغَرِيْمِ اور مریض جو ہے وہ مَحْجُوْر ہو گا، اس پر پابندی ہو گی مِنْ قَدْرِ الدَّيْنِ الَّذِيْ اتنی دَیْن کی مقدار جو هُوَ حَقُّ الْغَرِيْمِ جو کہ قرض خواہ کا حق ہے وَمِنَ الثُّلُثَيْنِ الَّذِيْ هُوَ حَقُّ الْوَارِثِ اور اتنے ثُلُثَیْن کے اندر وہ مَحْجُوْر ہو گا جو کہ وارث کا حق ہے۔ دو ثُلث کے اندر، دو تہائی کے اندر جو وارث کا حق ہے اس میں اس پر، وہ پابند ہو گا۔

وَلٰكِنْ لَا مُطْلَقًا لیکن مُطْلَقًا نہیں۔ مَرَضُ الْمَوْت کی بات چل رہی ہے، مَرَض کے اندر مُطْلَقًا اس پر پابندی نہیں ہو گی بَلْ إِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ جب وہ مَرَض کس کے ساتھ مل جائے؟ مَوْت کے ساتھ۔ اگر اس میں، مَرَض میں مَوْت بھی آگئی پھر یہ پابندیوں کا اعتبار ہو گا، اگر وہ ٹھیک ہو گیا تو پھر کوئی پابندی نہیں بھائی۔ جو کچھ اس نے کیا صحیح ہے بھائی، چاہے سارا مال ہی کسی کو دے دیا وہ بھی صحیح ہے بھائی۔ تو کہتے ہیں بَلْ إِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مگر جب اس مَرَض کے ساتھ مَوْت مل جائے وَيَمُوْتُ مِنْ ذٰلِكَ الْمَرَضِ اور وہ شخص مر جائے اس مَرَض سے فَحِيْنَئِذٍ يَظْهَرُ كَوْنُهُ مَحْجُوْرًا تو اس وقت اس کا مَحْجُوْر ہونا ظاہر ہو گا۔

وَلٰكِنْ يَكُوْنُ مُسْتَنِدًا إِلٰى أَوَّلِهِ لیکن یہ جو حَجْر ہے، پابندی ہے اس کی نسبت کی جائے گی إِلٰى أَوَّلِهِ أَيْ إِلٰى أَوَّلِ الْمَرَضِ کس کی طرف؟ مَرَض کے اَوَّل کی طرف، جب سے مَرَض شروع ہوا۔ پابندی کا پتہ تو چلے گا مَوْت کے وقت۔ جب یہ مر جائے گا، پتہ لگا اس مَرَض میں اس پر پابندی تھی۔ اب اس مَرَض کے ان۔ تو مَوْت کے وقت پتہ چلا لیکن نسبت کب کی جائے گی؟ یہ پابندی کب سے ہے؟ جب سے یہ مَرَض شروع ہوا۔ وہ وقت تو پیچھے گزر چکا لیکن اس وقت سے ہی پابندی کو شمار کیا جائے گا اور جو جو اس نے تَصَرُّفَات کیے ہوں گے ان پر نظر کی جائے گی بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

تو کہتے ہیں لیکن وہ جو ہے پابندی، وہ، اس کی نسبت ہو گی إِلٰى أَوَّلِهِ أَيْ إِلٰى أَوَّلِ الْمَرَضِ مَرَض کی اَوَّل کی، ابتدا کی طرف۔ أَيْ يُقَالُ عِنْدَ الْمَوْتِ إِنَّهُ مَحْجُوْرٌ عَنِ التَّصَرُّفِ مِنْ أَوَّلِ الْمَرَضِ یعنی کہا جائے گا اس کی مَوْت کے وقت کہ یہ شخص، یہ مریض جو ہے مَحْجُوْر تھا تَصَرُّف سے، تَصَرُّف سے مَحْجُوْر تھا، اس پر پابندی تھی مِنْ أَوَّلِ الْمَرَضِ مَرَض کی ابتدا سے ہی۔

حَتّٰى لَا يُؤَثِّرَ الْمَرَضُ یہاں تک کہ اثر، یہاں تک کہ مَرَض مُؤَثِّر نہیں ہو گا۔ آگے متن میں آرہا ہے فِيْمَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ غَرِيْمٍ وَوَارِثٍ اتنی مقدار کے اندر جس کے ساتھ غَرِيْم یعنی قرض خواہ اور وارث کا حق مُتَعَلِّق نہ ہو۔ بتلایا بھائی، ابھی وہی بات میں نے جو بتلا دی کہ اتنی مقدار کے اندر پابندی آئے گی جن سے وارثوں کا اور قرض خواہوں کا حق مُتَعَلِّق ہے، باقی

مقدار کے اندر پابندی نہیں آئے گی۔ یہی بات کہہ رہے ہیں حَتّٰی لَا یُؤَثِّرَ الْمَرَضُ یہاں تک کہ مَرَض مُؤَثِّر نہیں ہو گا فِیْمَا اس مقدار کے اندر لَا یَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ غَرِیْمٍ وَوَارِثٍ جس کے ساتھ غَرِیْم اور وارث کا حق مُتَعَلِّق نہ ہو بھائی۔

تو کہتے ہیں حَتّٰی لَا یُؤَثِّرَ الْمَرَضُ یہاں تک کہ مَرَض مُؤَثِّر نہیں ہو گا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ یہ مُتَعَلِّق ہے مُصَنِّف کے قول بِقَدْرِ مَا یَتَعَلَّقُ بِهِ صِیَانَةُ الْحَقِّ، کہ اس، یہ پابند، یہ مر، اوپر کیا آیا تھا کہ مَرَض پابندی کے اسباب میں سے ہے اتنی مقدار میں جتنی مقدار سے ان کے حق کی حفاظت ہو سکے۔ تو یہ اسی سے مُتَعَلِّق ہے۔ أَيْ إِنَّمَا یُؤَثِّرُ الْمَرَضُ فِیْمَا تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ الْغَیْرِ یعنی مَرَض مُؤَثِّر ہو گا اتنی مقدار میں جس کے ساتھ غیر کا حق مُتَعَلِّق ہے وَلَا یُؤَثِّرُ فِیْمَا لَا یَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ غَرِیْمٍ وَوَارِثٍ اور یہ مَرَض جو ہے مُؤَثِّر نہیں ہو گا اتنی مقدار کے اندر جس کا تعلق غَرِیْم اور وارث کے حق کے ساتھ نہ ہو۔ کَالنِّکَاحِ بِمَهْرِ الْمِثْلِ جیسے نکاح کرنا مَهْرِ مِثْل کے ساتھ۔ مَرَضُ الْمَوْت میں اس نے نکاح کیا تھا ایک، اور نکاح کس کے پر کیا تھا؟ مَهْرِ مِثْل، جتنا مہر ہونا چاہیے تھا اسی پر کیا، کوئی زائد مہر نہیں۔ تو اس صورت میں یاد رکھیے یہ نکاح صحیح ہے، یہ نکاح کیا ہے؟ صحیح ہے بھائی۔ تو کہتے ہیں فَإِنَّهُ کیونکہ فَإِنَّهُ مِنَ الْحَوَائِجِ الْأَصْلِیَّةِ کیونکہ یہ انسان کی ضَرُوْرِیَاتِ اَصْلِیَّة میں سے ہے، بَقَاءِ نَسْل کے لیے کس چیز کی ضرورت اسے؟ نکاح کی ضرورت، تو یہ اس کی ضَرُوْرِیَاتِ اَصْلِیَّة میں سے ہے وَحَقُّهُمْ یَتَعَلَّقُ فِیْمَا یَفْضُلُ مِنْهَا اور ان قرض خواہوں اور وارثوں کا حق تو مُتَعَلِّق ہوتا ہے اس مقدار کے اندر یَفْضُلُ مِنْهَا جو حَوَائِجِ اَصْلِیَّة سے زائد ہوں۔ بھائی حَوَائِجِ اَصْلِیَّة جو ہیں، جو انسان مال میں، اس کے ساتھ اَوَّلًا اس کی اپنی ضروریات پوری حَوَائِجِ اَصْلِیَّة ہوں گی، اس کے بعد زائد مقدار کے اندر قرض خواہوں کا اور وارثوں کا حق ہوتا ہے۔ تو نکاح کس میں سے ہے؟ حَوَائِجِ اَصْلِیَّة میں سے، اصلی حاجتوں میں سے ہے، لہٰذا اس نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس سلسلے میں اس پر پابندی نہیں ہو گی بھائی۔

تو کہتے ہیں وَحَقُّهُمْ یَتَعَلَّقُ فِیْمَا یَفْضُلُ مِنْهَا اور ان کا حق جو ہے غَرِیْم اور وارثوں کا حق جو ہے وہ تو مُتَعَلِّق ہے اس مقدار کے اندر جو حَوَائِجِ اَصْلِیَّة سے زائد ہو۔ فَیَصِحُّ فِي الْحَالِ کُلُّ تَصَرُّفٍ یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ پس صحیح ہے فی الحال بھائی، اسی وقت بھائی، حالتِ مرض میں ہی کُلُّ تَصَرُّفٍ ہر وہ تَصَرُّف یَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جو فَسْخ کا احتمال رکھتا ہے، کَالْهِبَةِ وَالْمُحَابَاةِ جیسے کہ هِبَة ہے، کسی کو کوئی چیز تحفہ اور ہدیہ دینا، یہ بھی صحیح ہے کیونکہ اس کے بعد میں فَسْخ کیا جا سکتا ہے۔ بتلایا نا اتنی جتنی مقدار جس میں، وہ مقدار جس کے، جس میں، جس سے وارثوں کے اور قرض خواہوں کا حق مُتَعَلِّق ہو اتنی مقدار میں اس پر پابندی ہو گی۔ جب اس پر پابندی ہے تو آگے بتلا رہے ہیں پس فی الحال مَرَض کے اندر ہر وہ عَقْد ہر وہ تَصَرُّف صحیح ہے جو بعد میں فَسْخ کا احتمال رکھتا ہے، جسے بعد میں فَسْخ کیا جا سکتا ہے، جیسے هِبَة ہے اور مُحَابَاة ہے، ان کو بعد میں کیا کیا جا سکتا ہے؟ فَسْخ کیا جا سکتا ہے، لہٰذا فی الحال یہ صحیح ہوں گے، بعد میں اگر ضرورت پیش آئی تو ان کو کیا کیا جا سکتا ہے؟ فَسْخ کیا جا سکتا ہے۔

وَالْمُحَابَاةِ، مُحَابَاة کہتے ہیں بَیْع میں، وغیرہ میں نرمی کرنا بھائی۔ کیا کرنا؟ نرمی کرنا۔ نرمی کرنا، سہولت دینا۔ مثلاً بھائی ایک چیز دوسرے کو بیچنے لگا، چیز تھی دس ہزار کی، اس نے کہا چلو بھائی میں آپ کو چھ ہزار میں دے دیتا ہوں، تو دیکھو نرمی

کر دی۔ یا کسی سے کوئی چیز خریدنے لگا اور وہ چیز تھی پانچ ہزار کی، اس نے کہا چلو میں نے تم سے آٹھ ہزار یا دس ہزار میں خرید لی، تو دیکھو نرمی کی بھائی۔ تو یہ ہے مُحَابَاۃ بھائی۔ تو یہ بھی وہ کر سکتا ہے حالتِ مرض میں اگرچہ اس میں زائد پیسے جا رہے ہیں، یس، لیکن اس کو بعد میں کیا کیا جا سکتا ہے؟ فَسْخ کیا جا سکتا ہے۔

کہتے ہیں مُحَابَاۃ کسے کہتے ہیں؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْبَيْعُ بِأَقَلَّ مِنَ الْقِيْمَةِ وہ بَیْع کرنا ہے قیمت سے کم میں، إِذِ الْمَوْتُ مَشْكُوْكٌ فِي الْحَالِ اس لیے کیونکہ مَوْت فی الحال مشکوک ہے، ابھی تو یقینی بات نہیں کہ یہ مرتا ہے اس مرض میں یا نہیں، اس لیے یہ جائز ہیں۔ وَلَيْسَ فِيْ صِحَّةِ هٰذَا التَّصَرُّفِ فِي الْحَالِ ضَرَرٌ بِأَحَدٍ اور اس تَصَرُّف کے صحیح ہونے میں فی الحال کوئی ضرر نہیں ہے کسی ایک کو بھی۔ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَصِحَّ حِيْنَئِذٍ پس مناسب یہ ہے کہ اس وقت پھر یہ صحیح ہوں۔ ثُمَّ يُنْقَضُ إِنِ احْتِيْجَ إِلَيْهِ پھر ان کو توڑ دیا جائے اگر اس کی طرف ضرورت پیش آئے، أَيْ إِلَى النَّقْضِ کس کی طرف ضرورت اگر پیش آئے؟ توڑنے کی طرف اگر ضرورت پیش آئے تو پھر ان کو توڑ دیا جائے گا عِنْدَ تَحَقُّقِ الْحَاجَةِ جب حاجت پائی جائے۔

وَمَا لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اور وہ چیزیں جو فَسْخ کا احتمال نہیں رکھتیں جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ تو ان کو اسی طرح کر دیا جائے گا جیسے وہ چیزیں ہیں جو مُعَلَّق بِالْمَوْت ہیں، جو مَوْت کے ساتھ مُعَلَّق۔ بھائی جو تَصَرُّفَات حالتِ مَرَض میں کر رہا ہے انسان یاد رکھیے، اگر وہ فَسْخ کا احتمال رکھتی ہیں پھر تو ٹھیک ہیں، فی الحال کسی کا نقصان نہیں تو فی الحال یہ ٹھیک ہیں، بعد میں ضرورت پڑی تو فَسْخ کیا جا سکتا ہے۔ اور جو چیزیں فَسْخ کا احتمال نہیں رکھتیں جیسے اِعْتَاق ہے، غلام کو آزاد کرنا، یہ تو فَسْخ کا احتمال نہیں رکھتا، تو یہ اسی طرح ہو گا جس طرح وہ چیزیں جو مَوْت سے مُعَلَّق تھیں۔ کس کی طرح ہو جائے گا یہ اِعْتَاق؟ وہ چیزیں جو مَوْت کے ساتھ مُعَلَّق تھیں، انہی کا حکم ہو گا اس کا بھی۔ بھائی کیا چیز مَوْت کے ساتھ مُعَلَّق ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْمُدَبَّرُ وہ مُدَبَّر ہے۔ مُدَبَّر کی آزادی مُعَلَّق ہے مَوْت کے ساتھ، یہ شخص مرے گا تو مُدَبَّر آزاد ہو گا، تو اِعْتَاق بھی اسی کی طرح ہوا۔

اسی کی طرح ہوا کیا معنیٰ؟ اس نے غلام آزاد کیا مَرَضُ الْمَوْت میں تو یہ مُدَبَّر کی طرح ہے، کیا معنیٰ؟ کہتے ہیں فی الحال یہ غلام ہی شمار ہو گا۔ فی الحال کیا شمار ہو گا؟ غلام، جیسے مُدَبَّر مَوْت تک غلام ہی ہے، مَوْت کے بعد آزاد شمار ہو گا، یہ بھی کیا شمار ہو گا؟ غلام شمار ہو گا اور مَوْت کے بعد جا کر یہ آزاد ہو جائے گا۔ اور آزاد ہونے کے بعد پھر دیکھا جائے گا کہ اس کے آزا، یہ غلام تو بڑا مہنگا ہے، قیم، اس کی قیمت زیادہ ہے، تو کیا اب باقی مال سے قرض خواہوں کی اور قرض خواہوں کی ادائیگی، ان کے قرض کی ادائیگی ہو سکتی ہے، وارثوں کو دو ثُلث باقی مال بن جاتا ہے، وہ مل جاتا ہے؟ اگر ایسا ہوتا ہے تو ٹھیک، اگر ایسا نہیں ہوتا بھائی، قرض خواہوں کا قرض پھر بھی بچ جاتا ہے، باقی مال سے پورا ادا نہیں ہوتا، تو پھر جتنا بچ جائے گا اس کے اندر یہ کیا کرے گا؟ یہ، یہ مُعْتَق جو ہے یہ ان میں کما کر لا کر دے، کما کر لائے گا اور ادائیگی کرے گا بھائی۔ کما کر لائے گا اور، اسی طرح وہ جو وارثوں کا حق دو ثُلث بن، بنتا ہے بھائی، قرض، آپ جانتے ہیں بھائی ترتیب کیا ہے؟ کوئی شخص انتقال ہو جائے سب سے پہلے اس کے کفن دفن کا بندوبست کیا جاتا ہے اس کے مال میں سے، اس کے بعد قرض

خواہوں کے قرض ادا کیے جاتے ہیں چاہے سارا مال ہی کیوں نہ ختم ہو جائے، قرضے جب سارے ادا ہو جائیں تو باقی مال جو بچ جائے اس کے ثُلث کے اندر اس کی وصیت نافذ کی جاتی ہے اگر اس نے کوئی وصیت کی ہے اور دو ثُلث وارثوں کا حق ہے بھائی، دو ثُلث۔ تو لہٰذا یہاں بھی اسی طرح ہو گا۔ اگر اس نے غلام آزاد کیا اور غلام جو ہے اس کے علاوہ بھی اتنا مال ہے کہ ساروں کے قرضے بھی ادا ہو جاتے ہیں اور باقی مال غلام کے ساتھ ملائیں تو غلام ثُلث سے کم ہے، غلام ثُلث سے، ثُلث سے کم یا ثُلث کے برابر ہے تو دو ثُلث کس کے لیے بچ رہے ہیں؟ وارثوں کے لیے، تو اس صورت میں تو غلام کو سَعْي کی ضرورت نہیں، کما کر لانے کی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ ثُلث میں سے نکل آیا اور ثُلث کے اندر تَصَرُّف کرنا وہ مرنے والے کا حق تھا بھائی، وہ اس کا مال اسی کا ہے۔ تو لہ، ہاں اگر باقی مال غلام کے ساتھ ملایا تو غلام کی قیمت ثُلث سے بڑھ رہی ہے تو دو ثُلث تو حق ہے کس کا؟ وارثوں کا، تو وارثوں کا حق بھی اس غلام کے اندر جا رہا ہے، تو اس صورت میں جتنا حق جا رہا ہے اتنا وہ کما کر لا کر اسے دینا پڑے گا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟

تو یہ معنیٰ ہے وَمَا لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ اور وہ چیز جو فَسْخ کا احتمال نہیں رکھتی اس کو مُعَلَّق بِالْمَوْت کی طرح قرار دیا جائے گا وَهُوَ الْمُدَبَّرُ اور وہ کون ہے مُعَلَّق بِالْمَوْت؟ مُدَبَّر ہے، جی۔ تو وہ چیزیں جو فَسْخ کا احتمال نہیں رکھتیں كَالْإِعْتَاقِ جیسے کہ اِعْتَاق آزاد کرنا ہے إِذَا وَقَعَ عَلٰى حَقِّ غَرِيْمٍ أَوْ وَارِثٍ جب یہ اِعْتَاق واقع ہو قرض خواہ کے حق پر یا وارث کے حق پر، بِأَنْ أَعْتَقَ عَبْدًا مِنْ مَالِهِ الْمُسْتَغْرَقِ بِالدَّيْنِ بایں صورت کہ اس مرنے والے نے آزاد کیا تھا ایک ایسا غلام، اس مریض نے آزاد کیا ایک غلام مِنْ مَالِهِ اپنے اس مال میں سے الْمُسْتَغْرَقِ بِالدَّيْنِ جو ڈوبا ہوا ہے دَیْن کے اندر یعنی دَیْن نے سارے مال کا احاطہ کیا ہوا ہے، أَوْ أَعْتَقَ عَبْدًا قِيْمَتُهُ تَزِيْدُ عَلَى الثُّلُثِ یا آزاد کیا ایسا غلام کہ اس کی قیمت زائد ہے ثُلث پر۔ فَحُكْمُ هٰذَا الْمُعْتَقِ حُكْمُ الْمُدَبَّرِ قَبْلَ الْمَوْتِ تو اس مُعْتَق کا حکم مُدَبَّر کا حکم ہے مَوْت سے پہلے، مَوْت سے پہلے جو مُدَبَّر کا حکم تھا وہی اس کا بھی حکم ہے۔ فَيَكُوْنُ عَبْدًا فِيْ جَمِيْعِ الْأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْحُرِّيَّةِ تو پس یہ غلام ہی ہو گا ان تمام احکام کے اندر جو، جن کا تعلق آزادی سے ہے، جن کا تعلق، ان تمام احکام کے اعتبار سے یہ غلام ہی شمار ہو گا۔ يَعْنِيْ مِنَ الْكَرَامَاتِ یعنی کہ وہ عزتیں، وہ عزتیں جو ولایت وغیرہ اور ذمہ ہے اور چار بیویوں کا حلال ہونا وغیرہ، ان کے اعتبار سے یہ ابھی بھی غلام ہی ہو گا۔ وَبَعْدَ الْمَوْتِ يَكُوْنُ حُرًّا اور مَوْت کے بعد پھر یہ مُعْتَق کیا ہو گا؟ اب، اب مُعْتَق ہوا بھائی۔ وَيَسْعٰى فِيْ قِيْمَتِهِ لِلْغُرَمَاءِ وَالْوَرَثَةِ اور یہ پھر کوشش کرے گا یعنی کما کر لا کر دے گا اپنی قیمت قرض خواہوں کو اور وارثوں کو۔

وَأَمَّا إِنْ كَانَ فِي الْمَالِ وَفَاءٌ بِالدَّيْنِ اور اگر مال کے اندر جو ہے دَیْن کی وَفَا ہے، یعنی پوری ادائیگی ہو سکتی ہے، وَفَا کا معنیٰ پورا ہونا کسی چیز کا، وَفَا بِالدَّيْنِ جس سے پورے دَیْن کی ادا، اتنا مال جس سے پورا دَیْن ادا ہو سکے، تو یہ ہے وَفَا بِالدَّيْنِ۔ وَفَا بِالدَّيْنِ کسے کہیں گے؟ وہ مال جس سے پورے ادا۔ تو کہتے ہیں اگر مال جو ہے وہ اتنا ہے کہ اس سے پورے دَیْن کی ادائیگی ہو سکتی ہے أَوْ هُوَ يَخْرُجُ مِنَ الثُّلُثِ یا وہ مُعْتَق جو ہے نکل آتا ہے کتنے میں سے؟ ثُلث میں سے نکل آتا ہے، فَيَنْفُذُ الْعِتْقُ فِي

الْحَالِ تو اس صورت میں فی الحال ہی آزادی نافذ ہو جائے گی، فی الحال ہی وہ آزاد ہو جائے گا۔ لِعَدَمِ تَعَلُّقِ حَقِّ أَحَدٍ بِهِ بوجہ کسی ایک کا حق بھی اس کے ساتھ مُتَعَلِّق نہ ہونے کے۔

بِخِلَافِ إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفُذُ بخلاف رَاهِن کے آزاد کرنے کے اس حیثیت سے کہ وہ نافذ ہو جائے گا۔ یہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں بھائی، سوال کا۔ سوال یہ کہ آپ نے ہمیں بتایا کہ جب قرض خواہوں اور وارث کا حق جو ہے وہ غلام سے بھی مُتَعَلِّق ہو رہا ہے، وہ بھی اسی کے اندر آرہا ہے، تو پھر اس، وہ، اس مریض کا اِعْتَاق نافذ نہیں ہوتا جب تک اس کی موت نہ آجائے بھائی۔ حالانکہ اس کے مقابلے میں ایک شخص ہے، اس نے کسی سے قرض لیا اور اپنا غلام اس کے پاس رَہْن رکھوا دیا، رَہْن رکھوا دیا۔ اب دیکھیے یہ جو مَرْهُوْن غلام ہے اس کے ساتھ بھی مُرْتَهِن کا حق وابستہ ہے، یہ غلام اس نے کیوں اپنے پاس بطورِ رَہْن کے رکھا؟ کہ اس کے ذریعے وہ اپنا قرضہ جو اس نے رَاهِن کو دیا تھا اس کو وصول کرے گا۔ کیا کرے گا؟ وصول کرے گا، اگر وہ ادا کر دیتا ہے ٹھیک ہے نہیں تو پھر اس غلام کو بیچا جائے گا اور پھر اس کے قرضے کو اس پیسوں سے یہ قرضہ لے لے گا، باقی جو پیسے بچ جائیں گے وہ رَاهِن کے واپس کر دیے جائیں گے۔ تو یہ مَرْهُوْن غلام جو ہے اس کے ساتھ اس مُرْتَهِن کا حق مُتَعَلِّق ہے اور جب حق مُتَعَلِّق ہے تو لہٰذا رَاهِن کے آزاد، اِعْتَاق کو نافذ نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ ابھی آپ نے بتایا وارث اور قرض خواہوں کا حق غلام سے مُتَعَلِّق تھا تو وہ آزاد نہیں ہوتا تھا جب تک وہ مریض مر نہ جائے، تو یہاں پر بھی جب مُرْتَهِن کا حق غلام، اس مَرْهُوْن کے ساتھ مُتَعَلِّق ہے تو رَاهِن کے آزاد کرنے سے اس کو آزاد نہیں ہونا چاہیے۔ تو جواب دے رہے ہیں۔ تو جواب دیں گے کہ بھائی رَاهِن جو ہے اس کے آزاد کرنے سے اس کا مَرْهُوْن غلام اس لیے آزاد ہو جائے گا کیونکہ مُرْتَهِن کا حق غلام کی ذات میں اور اس کے رَقَبَہ میں نہیں ہے بلکہ صرف اس کے قبضے میں ہے، کس میں ہے؟ قبضہ اس کا ہے، رَقَبَہ تو، ذات تو کس کی ہے ابھی بھی؟ رَاهِن ہی کی ہے، تو لہٰذا وہ آزاد کر سکتا ہے۔ جواب سمجھ میں آیا بھائی؟

تو کہتے ہیں بِخِلَافِ إِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفُذُ بخلاف رَاهِن کے آزاد کر دینے کے اس حیثیت سے کہ وہ نافذ ہو جائے گا۔ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ یہ جواب ہے ایک سُؤَالِ مُقَدَّر کا۔ وَهُوَ اور وہ سُؤَالِ مُقَدَّر یہ کہ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ کہ آپ نے کہا ہے کہ إِنَّ الْإِعْتَاقَ لَا يَنْفُذُ فِي الْحَالِ کہ اِعْتَاق فی الحال نافذ نہیں ہو گا إِذَا وَقَعَ عَلٰى حَقِّ غَرِيْمٍ أَوْ وَارِثٍ جب وہ اِعْتَاق کس پر واقع ہو؟ غَرِيْم یا وارث کے حق پر، وَمَعَ ذٰلِكَ جَوَّزْتُمْ إِعْتَاقَ الرَّاهِنِ اس کے باوجود آپ نے جائز قرار دیا ہے رَاهِن کے اِعْتَاق کو، کہ رَاهِن کا آزاد کرنا عَبْدًا مَرْهُوْنًا کس کو؟ عَبْدِ مَرْهُوْن کو، وہ عَبْدِ مَرْهُوْن يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُرْتَهِنِ جس کے ساتھ مُرْتَهِن کا حق مُتَعَلِّق ہے۔ فَأَجَابَ تو جواب دیا مُصَنِّف نے بِأَنَّ إِعْتَاقَ الرَّاهِنِ إِنَّمَا يَنْفُذُ کہ رَاهِن کا آزاد کرنا اس وجہ، اسی لیے نافذ ہوتا ہے لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِي الْيَدِ دُوْنَ الرَّقَبَةِ اس لیے کیونکہ مُرْتَهِن کا حق قبضے کے اندر ہے دُوْنَ الرَّقَبَةِ نہ کہ اس غلام کی ذات میں ہے۔ غلام اس کے پاس صرف بطورِ قبضہ کے ہے، اس کے قبضے میں ہے، اس کی ذات کا وہ مالک نہیں بنا۔ تو مُرْتَهِن کا حق غلام کے قبضے میں ہے نہ کہ رَقَبَہ میں۔ إِذْ فِي الرَّقَبَةِ بَقِيَ حَقُّ الرَّاهِنِ کہ، جبکہ رَقَبَہ جو ہے اس کے اندر رَاهِن کا حق باقی

ہے وَصِحَّةُ الْإِعْتَاقِ تَبْتَنِيْ عَلَيْهِ اور اِعْتَاق کا صحیح ہونا اس کی بنیاد اسی پر ہے، یہ جو رَاهِن کا حق باقی ہے رَقَبَہ کے اندر اس پر کیا ہے؟ اِعْتَاق کے صحیح ہونے کی بنیاد ہے۔

وَالْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ یہ بھی اسب، ان أُمُوْرِ سَمَاوِيَّة میں سے ہیں جو عارض ہوتے ہیں اہلیت کو بھائی۔ تو اب مَرَض کے بعد اب حَيْض و نِفَاس کو ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ اس کا عطف ہے اپنے سے مَا قَبْل پر، ذَكَرَهُمَا بَعْدَ الْمَرَضِ ان دونوں کو یعنی حَيْض اور نِفَاس کو مُصَنِّف نے مَرَض کے بعد ذکر کیا لِاتِّصَالِهِمَا بِهِ اس وجہ سے کہ یہ دونوں بھی اسی مَرَض کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، یہ بھی اسی کے ساتھ مل، مُتَّصِل ہیں بھائی۔ کس اعتبار سے؟ کہتے ہیں مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِمَا عُذْرًا کہ اس حیثیت سے کہ یہ دونوں عُذْر، ان دونوں کے عُذْر ہونے کی حیثیت سے، جس طرح مَرَض عُذْر تھا اسی طرح حَيْض اور نِفَاس بھی عُذْر ہیں۔

وَهُمَا لَا يَعْدَمَانِ الْأَهْلِيَّةَ اور یہ دونوں معدوم نہیں کرتے اہلیت کو، یعنی اہلیت کو ختم نہیں کرتے، حَيْض اور نِفَاس کی وجہ سے عورت کی اہلیت ختم نہیں ہوتی، نہ اَهْلِيَّةِ وُجُوْب نہ اَهْلِيَّةِ اَدَاء۔ اَهْلِيَّةِ وُجُوْب بھی اس میں باقی رہتی ہے اور اَهْلِيَّةِ اَدَاء بھی۔ تو کہتے ہیں یہ معنیٰ یہ دونوں ختم نہیں کرتے اہلیت کو لَا أَهْلِيَّةَ الْوُجُوْبِ وَلَا أَهْلِيَّةَ الْأَدَاءِ نہ اَهْلِيَّةِ وُجُوْب کو اور نہ اَهْلِيَّةِ اَدَاء کو، فَكَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ لَا تَسْقُطَ بِهِمَا الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ تو پس مناسب یہ ہے کہ ساقط نہ ہو حَيْض اور نِفَاس کی وجہ سے نماز اور روزہ۔ حَيْض اور نِفَاس اہلیت کو ختم کرتے ہیں؟ یہ اہلیت کو ختم، نہ اَهْلِيَّةِ وُجُوْب کو اور نہ اَهْلِيَّةِ، لہٰذا کیا ہونا چاہیے؟ جب نہ اَهْلِيَّةِ وُجُوْب کو یہ ختم کر رہے ہیں نہ اَهْلِيَّةِ اَدَاء کو تو نماز اور روزہ حَيْض اور نِفَاس والی عورت پر ثابت ہونا چاہیے، ساقط نہیں ہونا چاہیے۔

لٰكِنَّ الطَّهَارَةَ لِلصَّلَاةِ شَرْطٌ لیکن طَهَارَت، پاکیزگی جو ہے وہ نماز کے لیے، طَهَارَت یعنی وضو شرط ہے نماز کے لیے وَفِيْ فَوْتِ الشَّرْطِ فَوْتُ الْأَدَاءِ اور شرط کے فوت ہونے سے ادا کی بھی فوت ہوگی، ادا، شرط کے فوت ہونے میں ادا کا فوت ہونا ہے۔ بھائی، ہونا تو یہ چاہیے جب حَيْض اور نِفَاس یہ اہلیت کو ساقط نہیں کرتے تو نماز اور روزہ عورت سے ساقط نہیں ہونے چاہئیں۔ لیکن ان نماز اور روزے میں سے جو نماز ہے اس کے لیے طَهَارَت شرط ہے، وضو اس کے لیے شرط ہے۔ اور یہاں پر طَهَارَت تو عورت کو حاصل نہیں، جب طہا، شرط نہیں تو مشروط بھی نہیں۔ وہ ادا کر سکتی ہے؟ ادا کر ہی نہیں سکتی کیونکہ وہ طَهَارَت کی حالت میں ہے ہی نہیں اس وقت، تو اس، تو وہ ادا کی اس میں صلاحیت نہ رہی، ادا نہیں کر سکتی۔ اور ادا تو حکم تھا وُجُوْب کا، یہ ادا کس کی وجہ سے آئی؟ ادا کیوں لازم ہوئی؟ وُجُوْب کی وجہ سے لازم ہوئی تھی کیونکہ اس پر واجب تھی، ہوئی تھی تو ادا بھی لازم۔ تو جب یہ ادا نہیں کر سکتی اور ادا تو حکم تھا کس چیز کا؟ وُجُوْب کا، تو لہٰذا اس پر وُجُوْب بھی نہیں آئے گا۔ لٰكِنَّ الطَّهَارَةَ لِلصَّلَاةِ شَرْطٌ لیکن طَهَارَت جو ہے وہ نماز کے لیے شرط ہے وَفِيْ فَوْتِ الشَّرْطِ فَوْتُ الْأَدَاءِ اور شرط کے فوت ہونے میں ادا کا بھی فوت ہونا ہے وَهٰذَا مِمَّا وَافَقَ فِيْهِ الْقِيَاسُ النَّقْلَ اور یہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جن میں موافق ہو گیا قِيَاس نَقْل کے، جس میں قِيَاس کس کے موافق ہو گیا؟ نَقْل کے یعنی نَقْل یعنی نَصّ کے جو آئی ہے، جو منقول

ہے کیونکہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ جو عورت حَیْض میں ہو وہ نہ نماز پڑھے اور نہ روزہ رکھے۔ تو اب قِیَاس بھی اسی کے موافق ہے، قِیَاس بھی یہی چاہتا ہے کہ نماز اس پر واجب نہیں ہونی چاہیے، کیوں نہیں واجب؟ کیونکہ یہ ادا نہیں کر سکتی اور جب ادا نہیں کر سکتی تو وُجُوْب کا تو مقصد ہی کیا تھا؟ ادا، تو جب ادا نہیں کر سکتی تو وُجُوْب بھی نہیں آئے گا اس پر۔ تو یہاں پر دیکھیے قِیَاس موافق ہوا نَقْل کے۔

وَقَدْ جُعِلَتِ الطَّهَارَةُ عَنْهُمَا شَرْطًا لِصِحَّةِ الصَّوْمِ اب روزے کی بات کرنے لگے ہیں، اور تحقیق قرار دیا گیا ہے طَهَارَت کو عَنْهُمَا ان دونوں سے یعنی حَیْض اور نِفَاس، حَیْض اور نِفَاس سے پاکی کو شرط قرار دیا گیا ہے لِصِحَّةِ الصَّوْمِ کس کے لیے؟ روزے کے صحیح ہونے کے لیے، کہ عورت کیا ہو؟ حَیْض اور نِفَاس سے پاک ہو پھر ہی روزہ صحیح ہو گا۔ نَصًّا کس اعتبار سے؟ باعتبار نَصّ کے، نَصّ آئی ہے اس کے اندر بِخِلَافِ الْقِيَاسِ بخلاف کس کے؟ قِیَاس کے۔ قِیَاس تو تقاضا کرتا ہے روزہ، روزہ رکھنا چاہیے، روزہ اس کا صحیح ہونا چاہیے کیونکہ، کیونکہ بے وضو ہونا اور جَنَابَت کی حالت میں ہونا یہ روزے کے منافی نہیں ہے۔ بے وضو ہونا یا جَنَابَت کی حالت میں ہونا روزے کے منافی نہیں۔ آپ پڑھ چکے ہیں أُصُوْلُ الشَّاشِيْ کے اندر کہ روزہ شروع ہو گا فجرِ صادق کے وقت اور فجرِ صادق سے پہلے کا سارا وقت رات ہے اور رات کے اندر بیوی سے صحبت کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص آخری رات کے آخری وقت میں بیوی سے صحبت کر لے تو جب صبحِ صادق شروع ہو گی تو کس حالت میں ہو گا؟ جَنَابَت کی حالت میں ہو گا اور پھر بھی روزہ اس کا صحیح بھائی۔ تو بِالْإِجْمَاعِ جَنَابَت روزے کے منافی نہیں، تو لہٰذا یہاں پر بھی طَهَارَت میں اگرچہ وہ طَهَارَت اس عورت کو حاصل نہیں لیکن پھر بھی اس کا روزہ صحیح ہونا چاہیے۔ لیکن نَصّ میں کیا آگیا؟ روزے سے بھی منع کر دیا گیا۔ تو یہ نَصّ مُطَابِقِ قِیَاس ہوئی یا خِلَافُ الْقِيَاسِ ہوئی؟ یہ نَصّ کیا ہوئی؟ خِلَافُ الْقِيَاسِ ہوئی، اور خِلَافُ الْقِيَاسِ جو حکم ہوتا ہے وہ اپنے مَوْرِد پر بند رہتا ہے، کس پر بند رہتا ہے؟ اپنے مَوْرِد پر بند رہتا ہے۔ لہٰذا اس کو بعد میں قضا کرنا پڑے گی روزوں کی۔ نماز کا تو وُجُوْب ہی نہیں آیا سرے سے، وہ بعد میں بھی نہیں ہے اس پر۔ لیکن روزے جو ہیں، روزوں کے، روزے نہ رکھے۔ رمضان آجائے عورت حَیْض یا نِفَاس کی حالت میں ہو تو حدیث میں کیا آیا؟ حَیْض یا نِفَاس والی نماز اور روزہ نہ رکھے۔ تو اب نماز تو ہوئی ساقط اور وہ مُطَابِقِ قِیَاس ہے لہٰذا اس میں قضا بھی نہیں آئے گی بھائی۔ کیونکہ جو حکم مُطَابِقِ قِیَاس ہو وہ مُتَعَدِّيْ ہوتا ہے، تو جو حکم تھا اَصْل کا وہی مُتَعَدِّيْ ہوا کس کی طرف؟ قضا کی طرف بھی۔ اَصْل جب واجب نہیں تو قضا بھی واجب نہیں۔ جبکہ روزہ جو ہے وہ خِلَافُ الْقِيَاسِ ہے، جب خِلَا، روزے کے اندر طَهَارَت کا حکم، جب خِلَافُ الْقِيَاسِ ہے تو یہ اپنے اصل مَوْرِد پر بند رہے گا، لہٰذا حَیْض اور نِفَاس کی حالت میں وہ جو رمضان کے روزے رکھنا اس وقت تو اس پر واجب نہیں ہے، وہ اس وقت نہیں رکھے گی، ہاں قضا کی طرف یہ حکم مُتَعَدِّيْ نہیں ہو گا، قضا اس کو کرنا پڑے گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

إِذِ الصَّوْمُ يَتَأَدّٰى بِالْحَدَثِ وَالْجَنَابَةِ کیونکہ روزہ جو ہے وہ ادا کیا جاتا ہے حَدَث کے ساتھ وَالْجَنَابَةِ اور جَنَابَت کے ساتھ۔

فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَتَأَدّٰى بِالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ پس مناسب یہ ہے کہ یہ ادا ہو جائے حَیْض اور نِفَاس کے ساتھ بھی لَوْلَا النَّصُّ اگر نَصّ نہ ہو۔ وَقَدْ تَقَرَّرَ مِنْ هٰهُنَا اور تحقیق یہ بات ثابت ہو گئی یہاں سے أَنْ لَا تُؤَدّٰى الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ کہ ادا نہیں کی جاتی نماز اور روزہ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ کس حالت میں؟ حَیْض اور نِفَاس کی حالت میں۔ فَإِذًا لَا بُدَّ أَنْ يُفْرَقَ بَيْنَ قَضَائِهِمَا پس ضروری ہوا کہ فرق کیا جائے ان دونوں کی قضا میں۔

وَهُوَ اور وہ فرق یہ کہ أَنَّ شَرْطَ الطَّهَارَةِ فِيْهِ خِلَافُ الْقِيَاسِ کہ طَهَارَت کی شرط فِيْهِ أَيْ فِي الصَّوْمِ کس کے اندر؟ روزے میں خِلَافُ الْقِيَاس ہے فَلَمْ يَتَعَدَّ إِلَى الْقَضَاءِ لہٰذا یہ طَهَارَت کی شرط مُتَعَدِّيْ نہیں ہو گی کس کی طرف؟ قضا کی طرف۔ مَعَ أَنَّهُ لَا حَرَجَ فِيْ قَضَائِهِ باوجود اس کے کہ کوئی حَرَج نہیں اس کی قضا میں۔ بھائی روزے تو سال میں ایک دفعہ آتے ہیں تو اگر ایک، گیارہ مہینوں کے اندر اس کی قضا عورت پر آ بھی جائے جو روزے رہ گئے ہیں تو اس میں کوئی حَرَج نہیں۔ ہاں نماز کی اگر قضا اس پر آئے تو اس میں حَرَج ہے بھائی، کہ ہر بیس دن کے بعد اگر دس دن حَیْض آتا ہے تو ہر بیس دن کے اندر اسے دس دنوں کی نمازیں قضا کرنا پڑیں گی اور یہ اس کے لیے بڑا مشکل ہو جائے گا، تو حَرَج لازم آئے گا۔ اسی لیے جو عورت ہے، اس پر ایامِ حَیْض کی نمازوں کی قضا تو نہیں لیکن حَیْض اور نِفَاس والی پر روزوں کی قضا ہے بھائی۔

إِذْ قَضَاءُ صَوْمِ عَشَرَةِ أَيَّامٍ فِيْمَا بَيْنَ أَحَدَ عَشَرَ شَهْرًا مِمَّا لَا يُضِيْقُ اس لیے کیونکہ دس دنوں کے روزوں کی قضا گیارہ ماہ کے بیچ میں مِمَّا یہ ان چیزوں میں سے ہے لَا يُضِيْقُ جو تنگ نہیں کرتی، جو تنگ کرنے والی نہیں ہے۔ وَإِنْ فُرِضَ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے أَنْ يَسْتَوْعِبَ النِّفَاسُ شَهْرَ رَمَضَانَ كَامِلَةً کہ گھیر لے نِفَاس پورے رمضان کے مہینے کو، فَمَعَ أَنَّهُ نَادِرٌ لَا يُنَاطُ بِهِ أَحْكَامُ الشَّرْعِ أَيْضًا تو باوجود اس کے کہ یہ نَادِر ہے، یہ کیا ہے؟ نَادِر ہے کہ نِفَاس پورے رمضان کے مہینے کو گھیر لے اول سے لے کر آخر، تو کہتے ہیں باوجود اس کے یہ نَادِر ہے لَا يُنَاطُ بِهِ أَحْكَامُ الشَّرْعِ أَيْضًا اس پر احکامِ شریعت کا دارومدار نہیں ہے۔ لَا حَرَجَ فِيْهِ اس میں حَرَج بھی نہیں ہے، اس میں حَرَج بھی نہیں ہے۔ إِذْ قَضَاءُ صَوْمِ شَهْرٍ وَاحِدٍ فِيْ أَحَدَ عَشَرَ شَهْرًا مِمَّا لَا حَرَجَ فِيْهِ اس لیے کیونکہ ایک ماہ کے روزوں کی قضا گیارہ مہینوں میں مِمَّا یہ ان چیزوں میں سے ہے لَا حَرَجَ فِيْهِ جس میں کوئی حَرَج نہیں۔

بھائی بتلا یہ رہے ہیں کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ نِفَاس جو ہے پورے مہینے کو گھیر لے گا۔ ہوتا تو زیادہ سے زیادہ عموماً یہ ہو گا نا نِفَاس یا تو رمضان کے بیچ میں ختم ہو جائے گا یا بیچ میں شروع ہو جائے گا، تو کچھ ہی روزے آئیں گے پندرہ یا بیس آ جائیں گے۔ لیکن اگر فرض کر لیں نِفَاس پورے مہینے کو کیا کر لیتا ہے؟ گھیر لیتا ہے تو بھی ایک ماہ کے روزوں کی قضا گیارہ مہینے کے اندر اس میں کوئی حَرَج نہیں، نیز اس پر احکامِ شریعت کا دارومدار بھی نہیں ہو سکتا اگر نِفَاس پورے مہینے کو گھیر لے کیونکہ یہ نَادِر ہے اور نَادِر چیزوں پر شریعت کے احکام کا دارومدار نہیں ہوا کرتا۔ بات سمجھ میں آ گئی بھائی؟ یہ معنیٰ ہے وَإِنْ فُرِضَ، دوبارہ دیکھیں ترجمہ وَإِنْ فُرِضَ اگر یہ فرض کر لیا جائے أَنْ يَسْتَوْعِبَ النِّفَاسُ شَهْرَ رَمَضَانَ كَامِلَةً کہ گھیر لے نِفَاس

پورے رمضان کے مہینے کو فَمَعَ، دو وجہیں ذکر کر رہے ہیں، فَمَعَ أَنَّهُ نَادِرٌ لَا يُنَاطُ بِهِ أَحْكَامُ الشَّرْعِ أَيْضًا تو باوجود اس کے کہ یہ نَادِر ہے اس پر احکامِ شریعت کا دارومدار نہیں، ایک بات تو یہ، نیز دوسری بات لَا حَرَجَ فِيْهِ نیز اس میں حَرَج بھی نہیں ہے إِذْ قَضَاءُ صَوْمِ شَهْرٍ وَاحِدٍ فِيْ أَحَدَ عَشَرَ شَهْرًا مِمَّا لَا حَرَجَ فِيْهِ اس لیے کیونکہ ایک ماہ کے روزوں کی قضا گیارہ مہینوں کے اندر مِمَّا یہ ان چیزوں میں سے ہے لَا حَرَجَ فِيْهِ اس میں کوئی حَرَج نہیں۔ بِخِلَافِ الصَّلَاةِ بخلاف نماز کے فَإِنَّ فِيْ قَضَاءِ صَلَاةِ عَشَرَةِ أَيَّامٍ فِيْ كُلِّ عِشْرِيْنَ يَوْمًا کہ قضا کرنا دس دنوں کی نمازوں کی ہر بیس دن کے اندر مِمَّا یہ ان چیزوں میں سے ہے يُفْضِيْ إِلَى الْحَرَجِ غَالِبًا جو زیادہ، غالباً کس کی طرف پہنچا دے گا؟ حَرَج کی طرف، تنگی میں پڑ جائے گی عورت بہت زیادہ بھائی۔ فَلِهٰذَا عُفِيَ اسی وجہ سے یہ معاف ہے۔

وَالْمَوْتُ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ اور مَوْت بھائی یہ عطف ہے مَا قَبْل پر، یہ وہی أُمُوْرِ سَمَاوِيَّة میں سے، حَيْض اور نِفَاس کے بعد اب کس کو ذکر کر رہے ہیں؟ مَوْت کو بھائی۔ کہتے ہیں وَهُوَ آخِرُ الْأُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ السَّمَاوِيَّةِ یہ ان آخری أُمُوْرِ مُعْتَرِضَةِ سَمَاوِيَّة میں سے ہے۔ وَإِنَّهُ يُنَافِي الْأَهْلِيَّةَ فِيْ أَحْكَامِ الدُّنْيَا اور یہ منافی ہے احکامِ دنیا میں اہلیت کے، احکامِ دنیا کے اندر اہلیت کے منافی ہے۔ انسان میں پھر اہلیت نہیں رہتی احکامِ دنیا کی مَوْت کے بعد۔ مَوْت کے بعد جو نمازیں تھیں، جو روزے تھے اس کے ذمے، جو حج تھا سب ساقط ہو گئے، آخرت کی طرف منتقل ہو گئے۔ اب یہ مُكَلَّف نہ رہا، اب یہ مُكَلَّف نہ رہا، تو دنیاوی احکام میں اہلیت ختم ہو گئی، اب یہ اَهْل ہی نہ رہا، اب یہ اَهْل ہی نہ رہا۔ لہٰذا اس کی طرف سے کوئی اس کی زکوٰۃ ادا کرتا ہے، وصیت کی ہے پھر تو ٹھیک ہے اگر وصیت نہیں کی تو پھر زکوٰۃ اس کی طرف سے اس کا ولی ادا نہیں کر سکتا۔

تو کہتے ہیں یہ منافی ہے دنیاوی احکام میں اہلیت کے مِمَّا فِيْهِ تَكْلِيْفٌ ان احکام جن کے اندر تَكْلِيْف ہے یعنی مُكَلَّف بنانا ہے، جیسے نماز وغیرہ بھائی۔ حَتّٰى بَطَلَتِ الزَّكَاةُ وَسَائِرُ الْقُرَبِ عَنْهُ یہاں تک کہ زکوٰۃ باطل ہو گئی اور تمام قُرْبَت والی چیزیں، وہ چیزیں جن کے ذریعے اللہ کی قُرْبَت حاصل کی جاتی ہے، اللہ کا قُرْب حاصل کیا جاتا ہے وہ ساری چیزیں اس کے حق میں کیا ہو گئیں؟ باطل، ساقط ہو گئیں، باطل ہو گئیں۔ وَإِنَّمَا خَصَّ الزَّكَاةَ أَوَّلًا دَفْعًا لِوَهْمِ مَنْ يَتَوَهَّمُ أَنَّهَا عِبَادَةٌ مَالِيَّةٌ لَا تَتَعَلَّقُ بِفِعْلِ الْمَيِّتِ فَيُؤَدِّيْهَا الْوَلِيُّ۔ بھائی مَاتِن نے متن میں زکوٰۃ کا خاص طور پر کیوں ذکر کیا؟ کہتے ہیں زکوٰۃ، وَإِنَّمَا خَصَّ الزَّكَاةَ أَوَّلًا کہتے ہیں خاص کیا زکوٰۃ کو أَوَّلًا ہی، دَفْعًا لِوَهْمِ مَنْ يَتَوَهَّمُ دور کرنے کے لیے وہم کو اس شخص کے جو یہ وہم کرتا ہے کہ أَنَّهَا عِبَادَةٌ مَالِيَّةٌ کہ یہ زکوٰۃ تو ایک عبادتِ مالی ہے لَا تَتَعَلَّقُ بِفِعْلِ الْمَيِّتِ اس کا تعلق مَيِّت کے فعل سے نہیں۔ زکوٰۃ میں مال مقصود ہے، مَيِّت کی ادا مقصود نہیں، تو مَيِّت کے فعل کا تعلق نہیں ہے بلکہ اس میں مقصود کیا چیز ہے؟ مال، اور مال تو اس کی طرف سے پھر ولی ادا کر دے۔ تو بتلا رہے ہیں نہیں بھائی بلکہ اسی لیے زکوٰۃ کو خاص طور پر ذکر کیا کہ اس کے اندر بھی زکوٰۃ اللہ نے واجب کی ہے اور اس کے لیے مقصود کیا ہے؟ اللہ کا قُرْب ہے، اور لہٰذا اس کا مَيِّت کے فعل یعنی ادا کے ساتھ تعلق ہے، مال کے ساتھ اس کا تعلق نہیں۔ تو کہتے ہیں کہ جس طرح دور کرنے کے لیے اس شخص۔

کے وہم کو جو یہ وہم کرتا ہے کہ یہ عبادتیں مالی ہیں، لَا تَتَعَلَّقُ بِفِعْلِ الْمَيِّتِ اس کا تعلق میت کے فعل سے نہیں ہے، فَيُؤَدِّيْهَا الْوَلِيُّ كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ، پس اس کو ادا کر سکتا ہے ولی جیسے کہ گمان کیا امام شافعی رحمہ اللہ نے۔ وَذٰلِكَ لِأَنَّهَا عِبَادَةٌ، اور یہ اس وجہ سے، یہ جو انہوں نے کہا نا زکوٰۃ وغیرہ باطل ہو جائے گی، کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّهَا عِبَادَةٌ اس لیے کیونکہ زکوٰۃ یہ عبادت ہے، لَا بُدَّ لَهَا مِنَ الْاِخْتِيَارِ اس میں ضروری ہے اختیار کا ہونا، وَالْمَقْصُوْدُ مِنْهَا الْأَدَاءُ دُوْنَ الْمَالِ اور اس کے لیے جو مقصود ہے وہ ادا مقصود ہے نہ کہ مال۔ فَهِيَ تُسَاوِي الصَّلَاةَ وَالصَّوْمَ فِي الْبُطْلَانِ، تو یہ زکوٰۃ برابر ہو گئی نماز اور روزے کے باطل ہونے میں۔ جیسے موت کے بعد نماز اور روزہ نہیں ہو سکتا مرنے والے کی طرف سے، اسی طرح زکوٰۃ بھی نہیں ہو سکتی۔

وَإِنَّمَا يَبْقٰى عَلَيْهِ الْمَأْثَمُ اور اس پر گناہ باقی رہے گا۔ مَأْثَم گناہ بھئی۔ یعنی اب آخرت کی طرف منتقل ہو گیا، اب اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا نہیں کی جا سکتی۔ وَإِنَّمَا يَبْقٰى عَلَيْهِ الْمَأْثَمُ لَا غَيْرُ اس پر صرف گناہ باقی رہے گا نہ کہ کوئی اور چیز۔ فَإِنْ شَاءَ اللّٰهُ عَفَا عَنْهُ بِفَضْلِهٖ وَكَرَمِهٖ پس اگر اللہ نے چاہا تو اس کو معاف فرما دیں گے اپنے فضل اور کرم سے، وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهٗ بِعَدْلِهٖ وَحِكْمَتِهٖ اور اگر چاہیں گے تو اس کو عذاب دیں گے اپنے عدل اور حکمت سے۔ وَهٰذَا هُوَ حَالُ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى اور یہ حال ہے کس کا؟ اللہ کے حق کا۔ تو یاد رکھیے موت سے جو حَقُّ اللہ ہیں وہ سارے ساقط ہو جاتے ہیں۔ حَقُّ اللہ کیا ہو جاتے ہیں؟ ساقط، اور آخرت کی طرف حکم منتقل ہو جاتا ہے اور وہ گناہ گار ہو گا۔

وَأَمَّا حَقُّ الْعِبَادِ اور باقی حُقُوْقُ الْعِبَاد جو ہیں، فَلَا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يَّكُوْنَ حَقًّا لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ أَوْ حَقًّا لَهٗ عَلَى الْغَيْرِ، تو پس وہ خالی نہیں یا تو ایسا حق ہو گا جو غیر کا ہو گا اس پر، مرنے والے پر، أَوْ حَقًّا لَهٗ عَلَى الْغَيْرِ یا اس کا حق ہو گا غیر پر۔ بھئی مرنے والے پر جو حقوق ہیں وہ یا تو حُقُوْقُ اللہ کی قبیل سے ہوں گے یا حُقُوْقُ الْعِبَاد۔ حُقُوْقُ اللہ تو بتلا دیا مرتے ہی ساقط ہو جاتے ہیں، اور حُقُوْقُ الْعِبَاد جو ہیں وہ دو قسم کے ہو سکتے ہیں: یا تو اس کا حق ہے جو غیر سے اس نے لینا ہے، یا غیر کا حق ہے جو اس سے اس نے وصول کرنا ہے۔

تو کہتے ہیں وَأَشَارَ إِلَى الْأَوَّلِ بِقَوْلِهٖ اور اشارہ کیا پہلی قسم کی طرف اپنے اس قول کے ساتھ۔ پہلی قسم کون سی؟ جو غیر کا حق ہے اس پر، جو غیر کا حق ہے اس پر۔ کہتے ہیں وَمَا شُرِعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهٖ اور وہ حکم جو مشروع ہوا ہے اس پر لِحَاجَةِ غَيْرِهٖ غیر کی حاجت کے لیے، کیونکہ وہ اس کا حق ہے۔ فَإِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ، پھر یاد رکھیے غیر کا حق اگر اس پر ہے تو غیر کا حق کسی متعین چیز کے اندر ہو گا یا اس کے ذمے میں ہو گا۔ متعین چیز کے اندر کسی کا حق ہو، مثلاً اس نے ایک آدمی کو اپنی گاڑی بیچی، اس کے ساتھ عقد کر لیا ہے، لیکن ابھی گاڑی اس کے حوالے نہیں کی۔ گاڑی اس کے؟ تو دیکھو اس مشتری کا حق متعلق ہے اس عین گاڑی کے ساتھ۔ لہٰذا یہ گاڑی اس کو دے دی جائے گی کیونکہ یہ اس کا حق ہے۔ یہ ترکے میں سرے سے داخل ہی نہیں ہو گی بھئی۔ جو عین ہوتی ہے وہ ترکے میں داخل ہی نہیں ہو گی۔

یا اسی طرح یا کسی نے اس کے پاس امانت رکھوائی تھی، وہ امانت اس کے پاس موجود ہے، تو یہ اس امانت رکھوانے والے کا حق ہے، یہ ترکے میں داخل نہیں، یہ اسی طرح اس کو دے دی جائے گی۔ یا اسی طرح کسی کے پاس اس نے کوئی چیز رہن رکھوائی تھی تو اس رہن کے ساتھ کس کا حق متعلق ہے؟ مرتہن کا۔ راہن تو یہ مرنے والا جو تھا اس نے کوئی چیز رکھوائی، تو مرتہن کا حق اس عین کے ساتھ متعلق ہے۔ یا کسی کے ساتھ اس نے اجارے کا عقد کیا کہ یہ گاڑی میں آپ کو یا یہ گھر میں آپ کو دیتا ہوں ایک ماہ کے لیے اتنے کرایہ پر، تو اس مستاجر جو کرایہ پر لینے والا ہے، اس کا حق اس مستاجَر یعنی اس گھر کے ساتھ، عین گھر کے ساتھ متعلق ہے۔ تو لہٰذا جب تک وہ عین باقی ہے وہ دوسرے کا حق بھی باقی ہے۔ ہاں عین ہی ختم ہوئی پھر تو الگ بات ہے، تو جب تک وہ عین باقی ہے دوسرے کا حق بھی باقی ہے۔ اور دوسری صورت ہے کہ اس کے ذمے میں ہو کوئی چیز، اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

کہتے ہیں فَإِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ پس اگر وہ ایسا حق ہے جس کا تعلق عین کے ساتھ ہے يَبْقَى بِبَقَائِهِ تو وہ حق باقی رہے گا بِبَقَائِهِ اس عین کے باقی رہنے سے۔ كَالْمَرْهُوْنِ جیسے مرہون جو ہے يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُرْتَهِنِ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے، وَالْمُسْتَأْجَرِ يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُسْتَأْجِرِ مستاجَر وہ چیز جو کرایہ پر دی گئی ہے اس کے ساتھ متعلق ہے حق مستاجِر کا جو کرایہ پر لینے والا ہے، وَالْمَبِيْعِ، وَالْمُسْتَأْجَرِ اس کا عطف مرہون پر ہے، مجرور پڑھیے بھئی، وَالْمَبِيْعِ اس کا بھی اسی پر عطف ہے، وَالْمَبِيْعِ يَتَعَلَّقُ بِهِ حَقُّ الْمُشْتَرِي اور بیع جس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق ہے، وَالْوَدِيْعَةِ الَّتِيْ يَتَعَلَّقُ بِهَا حَقُّ الْمُوْدِعِ اور وہ ودیعت جس کے ساتھ مُودِع امانت رکھوانے والے کا حق متعلق ہے۔ فَإِنَّ هٰذِهِ الْأَعْيَانَ يَأْخُذُهَا صَاحِبُ الْحَقِّ أَوَّلًا پس یہ جو اعیان ہیں ان کو وہ صاحب حق لے لے گا اَوَّلًا ابتدا سے ہی مِنْ غَيْرِ أَنْ تَدْخُلَ فِي التَّرِكَةِ بغیر اس کے کہ وہ کس میں داخل ہوں؟ اس کے ترکے میں۔ یہ داخل ہی نہیں ہوں گے ترکے میں۔ بغیر اس کے کہ وہ ترکے میں داخل ہوں، وَتُقْسَمَ عَلَى الْغُرَمَاءِ أَوِ الْوَرَثَةِ اور اس کو تقسیم کیا جائے قرض خواہوں میں اور وارثوں میں۔ یہ ترکے میں داخل ہی نہیں ہوگا، اس کو وارثوں اور قرض خواہوں میں تقسیم ہی نہیں کیا جائے گا۔

وَإِنْ كَانَ دَيْنًا اور اگر وہ حق کیا تھا؟ دَین تھا، لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ تو وہ صرف ذمے کے ساتھ باقی نہیں رہے گا۔ صرف ذمے کے ساتھ باقی نہیں رہے گا۔ بھئی آپ نے پڑھا تھا ذمہ کس کو کہتے ہیں؟ وہ وصف جس کی وجہ سے انسان میں اہلیت پیدا ہوتی ہے، کسی شخص میں اہلیت پیدا ہوتی ہے مَالَہٗ اور مَاعَلَیْہِ کی۔ وہ مَالَہٗ اور مَاعَلَیْہِ کا اہل بن جاتا ہے۔ تو وہ یہ وہ وصف ہے بھئی۔ اب جب انسان پیدا ہوا تو اس کا ذمہ ہے، موجود ہے۔ اور جب مر گیا تو یاد رکھیے اس کا ذمہ ضعیف ہو گیا۔ ذمہ کیا ہو گیا؟ ضعیف ہو گیا۔ تو اب وہ جو دَین ہے صرف ذمے کی وجہ سے باقی نہیں رہ سکتا۔ وہ دَین بھی ساقط ہو جائے گا، وہ بھی آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ وہ دَین، صرف ذمہ رہا اس مرنے والے کا، مال اس نے کچھ چھوڑا ہی نہیں، کوئی ضامن چھوڑا ہی نہیں، تو صرف ذمے کی وجہ سے اب یہ دَین اس پر باقی نہیں رہے گا، کس طرف منتقل ہو جائے گا؟ آخرت

کی طرف۔

ہاں اگر ذمے کے ساتھ کوئی ایسی چیز مل گئی جو اس کو قوی کر دے، مرنے والے کا ذمہ ضعیف ہو گیا، اس کے ذمے کے ساتھ کوئی ایسی چیز مل گئی جس سے ذمہ قوی ہو جایا کرتا ہے، اور وہ کیا چیز؟ مثلاً مال چھوڑ دیا اس نے۔ کیا چھوڑا؟ مال چھوڑا ہے، اب قرضہ ختم نہیں ہو گا۔ پہلی صورت کون سی میں ذکر کر رہا تھا؟ مال چھوڑا ہی نہیں اس نے سرے سے، بالکل مفلس ہے، کوئی ضامن بھی نہیں چھوڑا، تو اس صورت میں وہ قرض کس کی طرف منتقل ہوا؟ آخرت کی طرف۔ لیکن اگر اس نے مال چھوڑا تو مال کی وجہ سے ذمے کو قوت حاصل ہو جائے گی۔ جب ذمے کو قوت حاصل ہو گئی اب وہ قرض آخرت کی طرف منتقل ابھی نہیں، اس پر ابھی بھی باقی ہے۔ لہٰذا اب اس کے مال میں سے وہ قرض ادا کریں گے۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟

یا اس نے مال تو نہیں چھوڑا لیکن ذمے کو قوی کرنے والی ایک اور چیز چھوڑی، اور وہ کیا؟ ضامن۔ ایک شخص تھا جس نے زندگی میں اس کی طرف سے ضمانت دی تھی قرض خواہوں کو کہ یہ مرنے والا جو تھا، اس کے بارے میں اس نے کہا تھا کہ یہ تمہارا قرضہ ادا کرے گا، اگر اس نے ادا نہ کیا تو مجھ سے بھی آ کر مطالبہ کر سکتے ہو۔ تو یہ جو ضامن تھا، اگر یہ اس نے زندگی میں بنایا تھا اور یہ چھوڑ دیا، تو اس کی وجہ سے بھی اس مرنے والے کا ذمہ کیا ہو جائے گا؟ قوی ہو جائے گا۔ اب بھی وہ دَین باقی ہے، دَین کیا ہے؟ باقی ہے۔ اب اس سے جا کر مطالبہ کیا جائے گا۔

مسئلہ سب کو اچھی طرح سمجھ میں آ گیا؟ یہ معنی ہے وَإِنْ كَانَ دَيْنًا اور اگر وہ حق جو تھا غیر کا وہ دَین تھا، عین نہیں بلکہ دَین تھا، تو لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ تو وہ صرف ذمے کی اس وجہ سے باقی نہیں رہے گا۔ حَتّٰى يُضَمَّ إِلَيْهَا أَيْ إِلَى الذِّمَّةِ مَالٌ یہاں تک کہ ملا دیا جائے اس کے ساتھ یعنی ذمہ کے ساتھ، کیا ملا دیا جائے؟ مال کو، جس سے ذمہ قوی ہو جائے گا۔ أَوْ مَا يُؤَكَّدُ بِهِ الذِّمَمُ یا اس چیز کو جس کے ذریعے پکا کیا جاتا ہے، پختہ کیا جاتا ہے ذموں کو بھئی۔ اس چیز کو ساتھ ملا دیا جائے جس کے ساتھ ذموں کو پختہ اور مضبوط کیا جاتا ہے۔ بھئی وہ کیا؟ کہتے ہیں وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيْلِ اور وہ کفیل یعنی ضامن کا ذمہ ہے۔

يَعْنِيْ مَا لَمْ يَتْرُكْ مَالًا أَوْ كَفِيْلًا مِنْ حُضُوْرِهٖ لَا يَبْقٰى دَيْنُهٗ فِي الدُّنْيَا یعنی جب تک وہ مال نہ چھوڑے مرنے والا أَوْ كَفِيْلًا یا ضامن نہ چھوڑے مِنْ حُضُوْرِهٖ اپنی موجودگی میں، یعنی اپنی زندگی میں ہی۔ زندگی میں کوئی ضامن ہے تو پھر ٹھیک ہے، مرنے کے بعد کوئی اس کی طرف سے ضامن بنتا ہے، یاد رکھیے اس کا ضامن بننا ہی صحیح نہیں۔ تو یا یعنی جب تک وہ کوئی مال نہ چھوڑے یا کوئی کفیل نہ چھوڑے اپنی موجودگی میں یعنی زندگی میں ہی، لَا يَبْقٰى دَيْنُهٗ فِي الدُّنْيَا تو پھر اس کا دَین باقی نہیں رہے گا دنیا میں۔ ہاں مال چھوڑا یا کفیل چھوڑا تو پھر اس کا دَین باقی رہے گا۔ تو اگر مال یا کفیل نہ چھوڑا اس نے تو اس کا دَین دنیا میں باقی نہیں رہے گا۔ فَلَا يُطَالِبُهٗ مِنْ أَوْلَادِهٖ پس یہ صاحب دَین مطالبہ نہیں کر سکتا دَین کا اس کی اولاد سے۔ وَإِنَّمَا يَأْخُذُهٗ فِي الْآخِرَةِ اور یہ اس کو لے گا آخرت میں۔ اگر اس نے نہ مال چھوڑا نہ اس نے کوئی ضامن چھوڑا، تو دَین رہا کہ

ختم ہو گیا آخرت کی طرف منتقل ہو گیا؟ لہٰذا جب آخرت کی طرف منتقل ہوا تو یہ صاحب دَین اب مطالبہ نہیں کر سکتا دَین کا اس کی اولاد سے، اور یہ کب لے گا صاحب دَین اپنے دَین کو؟ آخرت میں لے گا۔

وَلِہٰذَا، یاد رکھیے کسی کے پیسے کسی پر ہوں بہت بہت سخت آخرت میں اس کی سزا اور اس، لہٰذا کوشش کیجیے کبھی بھی کسی کی کوئی چیز آپ کے ذمے ہو، اول وقت میں فوراً ادا کیجیے، موت کا کوئی پتہ نہیں کس وقت آ جائے۔ ایک روپیہ کسی کا اپنے ذمے باقی نہ رہنے دیں، چاہے اسے یاد ہو یا دنہ ہو بھئی، آپ خود پہنچا دیں۔ اگر پہنچا نہیں سکتے کہ کسی شخص کے پیسے آپ کے ذمے تھے اور اب پتہ ہی نہیں وہ ہے کدھر کہاں ہے، تو پھر اس کی طرف سے صدقہ کر دیجیے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ یہ اتنی سخت چیز ہے، اس سے اندازہ لگائیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جنازہ پڑھاتے ہوئے پوچھا کرتے تھے کہ اس پر کوئی دَین تو نہیں ہے؟ اگر دَین ہوتا تو آپ نماز جنازہ پڑھانے سے انکار کر دیتے اور صحابہ سے فرماتے تم پڑھ لو اس پر نماز جنازہ۔ تو یہ اتنا سخت ہے بھئی، اندازہ لگائیے اندازہ لگائیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شفقت کا اندازہ امت کی خاطر، امت پر ان کی کتنی شفقت تھی، لیکن پھر بھی جب دَین کی بات آتی تھی وہ نماز جنازہ پڑھانے سے انکار کر رہے ہیں، اسی سے اندازہ لگا لیجیے اس کی شدت کا بھئی۔ اللہ ہم سب کو سب کے کوئی بھی دَین وغیرہ ہم پر ہو، احسن طریقے سے ہمیں ادا کرنے کی توفیق نصیب فرمائے بھئی۔

وَلِہٰذَا اور اسی وجہ سے، کس وجہ سے؟ ہٰذَا اس کا اشارہ کس کی طرف ہے؟ بتلا رہے ہیں أَیْ لِأَجْلِ أَنَّہٗ لَمْ یَبْقَ فِیْ ذِمَّتِہٖ دَیْنٌ اس وجہ سے کہ باقی نہیں رہتا میت کے ذمہ میں دَین۔ قَالَ أَبُوْ حَنِیْفَۃَ امام صاحب فرماتے ہیں: إِنَّ الْکَفَالَۃَ بِالدَّیْنِ عَنِ الْمَیِّتِ الْمُفْلِسِ لَا تَصِحُّ کہ ضمانت دینا دَین کی مفلس مرنے والے کی طرف سے لَا تَصِحُّ یہ صحیح نہیں۔ ایک شخص بالکل مفلس مرا ہے اور دَین تھا، تو بتلا دیا کہ ذمہ ضعیف ہوا، اس پر دَین باقی رہ ہی نہیں سکتا، لہٰذا کس کی طرف منتقل ہوا؟ آخرت کی طرف۔ لہٰذا امام صاحب فرماتے ہیں کہ دَین جب اس کے ذمے باقی نہیں رہ سکتا تو کفالت بھی صحیح نہیں ہے دَین پر مرنے، مفلس مرنے والے کی طرف سے، إِذَا لَمْ یَبْقَ لَہٗ کَفِیْلٌ فِیْ حَالَۃِ الْحَیَاۃِ جب باقی نہ رہے اس کا کوئی ضامن حالت حیات میں، زندگی کی حالت میں کوئی کفیل باقی نہ ہو تو مرنے کے بعد پھر کوئی کفالت نہیں کر سکتا۔

لِأَنَّ الْکَفَالَۃَ، بھئی کیوں نہیں کر سکتا؟ کہتے ہیں بھئی دیکھیے آگے بتلا رہے ہیں کہ کفالت کس کو کہتے ہیں؟ کفالت کہتے ہی ضَمُّ ذِمَّۃٍ إِلٰی ذِمَّۃٍ ذمے کو ملانا دوسرے ذمے کے ساتھ، یعنی کفیل کا اپنے ذمے کو اصیل کے ذمہ کے ساتھ ملا دینا۔ تو یہ ہے کفالت۔ اور مرنے کے بعد تو اس شخص کا ذمہ ضعیف ہو گیا، اس کا تو کوئی اعتبار ہی نہیں ہے، لہٰذا یہاں ضَمُّ ذِمَّۃٍ إِلٰی ذِمَّۃٍ ہو ہی نہیں سکتا، تو پھر کفیل بننے کا کیا معنی؟ کفیل تو کہتے، کفالت تو کہتے ہی کس چیز کو تھے؟ ضَمُّ ذِمَّۃٍ إِلٰی ذِمَّۃٍ وہ ہو ہی نہیں سکتا یہاں پر بھئی۔

لِأَنَّ الْكَفَالَةَ هِيَ ضَمُّ ذِمَّةٍ إِلٰى ذِمَّةٍ اس لیے کیونکہ کفالت جو ہے یہ ملانا ہے ذمے کو، ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ۔ کس کے ذمے کو کس کے ساتھ ملانا؟ کفیل کے ذمے کو ملانا اصیل کے، جس پر اصلاً قرض تھا اس کو کیا کہتے ہیں؟ اصیل، اور جو ضمانت دینے والا ہے وہ ہے کفیل۔ تو کفیل نے اپنے ذمے کو کس کے ذمے کے ساتھ ملا دیا؟ اصیل کے ساتھ۔ فَإِذَا لَمْ تَبْقَ لِلْمَيِّتِ ذِمَّةٌ مُعْتَبَرَةٌ پس جب میت کے لیے کوئی معتبر ذمہ باقی نہ رہا، ذمہ تو ہے میں نے بتلایا لیکن کس قسم کا ذمہ ہے؟ ضعیف ہے، اس کا کوئی اکیلے اعتبار نہیں۔ پس جب میت کا کوئی ذمہ ایسا باقی نہ رہا جو معتبر ہو، فَكَيْفَ تُضَمُّ ذِمَّةُ الْكَفِيْلِ إِلَيْهِ پس تو کیسے ملایا جائے گا کفیل کا ذمہ اس کی طرف؟ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ لَهٗ مَالٌ أَوْ كَفِيْلٌ مِنْ حَالَةِ الْحَيَاةِ بخلاف اس کے کہ جب اس کا کوئی مال ہو مرنے والے کا یا اس کا کوئی ضامن ہو حالت حیات میں یعنی زندگی میں ہی۔ فَإِنَّ ذِمَّتَهٗ كَامِلَةٌ پس اب اس کا ذمہ کیا ہے؟ کامل ہے۔ فَتَصِحُّ الْكَفَالَةُ مِنْهُ حِيْنَئِذٍ تو اس وقت اس کی طرف سے ضمانت صحیح ہے۔

وَبِخِلَافِ مَا إِذَا تَبَرَّعَ بِقَضَاءِ دَيْنِهٖ إِنْسَانٌ بِدُوْنِ الْكَفَالَةِ ہاں کوئی شخص بغیر کفالت کے ویسے اس کی طرف سے قرضہ دینا چاہتا ہے، مرنے والا مرا، اس نے کوئی مال نہیں چھوڑا، کوئی ضامن نہیں چھوڑا، اب کوئی اس کا کفیل بن سکتا ہے؟ کوئی کفیل نہیں۔ کفیل تو نہیں بن سکتا، ہاں کوئی ویسے اپنی طرف سے اس کا قرضہ ادا کرنا چاہے تو ادا کر سکتا ہے۔ قرضہ ادا کرنا چاہے، لیکن کفیل نہیں بن سکتا کیونکہ کفیل کہتے ہیں ضَمُّ ذِمَّةٍ إِلٰى ذِمَّةٍ۔ یہ معنی ہے وَبِخِلَافِ مَا إِذَا تَبَرَّعَ بِقَضَاءِ دَيْنِهٖ إِنْسَانٌ بخلاف اس کے کہ تبرع کیا یعنی اپنی طرف سے دیا، تبرع کس کو کہتے ہیں؟ وہ چیز جو انسان پر واجب نہ ہو بھئی، اس کو وہ دینا۔ وہ تو وہ تبرع کیا اس کے قرضے کی ادائیگی کا إِنْسَانٌ کسی انسان نے، تبرع کیا اس مرنے والے کے قرضے کی قضا کا یعنی ادا کا، اس کی ادائیگی کا تبرع کیا کسی انسان نے بِدُوْنِ الْكَفَالَةِ بغیر کفالت کے، فَإِنَّهٗ صَحِيْحٌ تو یہ صحیح ہے۔

وَقَالَا اور صاحبین فرماتے ہیں، یہ تو امام صاحب کا مذہب اوپر بیان ہوا، صاحبین فرماتے ہیں تَصِحُّ الْكَفَالَةُ عَنِ الْمَيِّتِ الْمُفْلِسِ کہتے ہیں مفلس میت کی طرف سے بھی کفالت صحیح ہے، لِأَنَّ الْمَوْتَ لَمْ يُشْرَعْ مُبْرِئًا لِلدَّيْنِ اس لیے کیونکہ موت جو ہے دَین کو، دَین سے بری کرنے والی ہو کر مشروع نہیں ہوئی۔ دَین جو ہے، او موت، موت جو ہے دَین کو بری کرنے والی ہو کر مشروع نہیں ہوئی یعنی موت کی وجہ سے دَین سے وہ بری نہیں ہو گا، اس کا قرضہ معاف نہیں ہو گا۔ لِأَنَّ الْمَوْتَ لَمْ يُشْرَعْ مُبْرِئًا لِلدَّيْنِ اس لیے کیونکہ موت مشروع نہیں ہوئی اس حال میں کہ وہ بری کرنے والی ہو دَین سے۔ وَلَوْ بَرِئَ لَمَا حَلَّ الْأَخْذُ مِنَ الْمُتَبَرِّعِ اگر وہ بری ہوتا تو جائز نہ ہوتا، حلال نہ ہوتا لینا مِنَ الْمُتَبَرِّعِ متبرع سے۔ اگر موت کیا ہوتی؟ بری کرنے والی ہوتی اور وہ شخص کیا ہو جاتا؟ بری ہو جاتا، تو پھر اگر کوئی متبرع اپنی طرف سے دیتا پھر تو وہ اس کا لینا ہی درست نہ ہوتا، لیکن اس کی طرف سے ادا اور دوسرے کا لینا صحیح، معلوم ہوا موت سے کوئی وہ دَین کی وجہ سے بری نہیں ہوا، دَین ابھی بھی اس پر ہے۔ وَلَوْ بَرِئَ لَمَا حَلَّ الْأَخْذُ مِنَ الْمُتَبَرِّعِ اگر وہ بری ہو جاتا تو حلال نہ ہوتا متبرع سے اس دَین کو لے لینا، وَلَمَا

يُطَالَبُ بِهٖ فِی الْآخِرَةِ اور اس سے پھر مطالبہ بھی نہ ہوتا آخرت میں۔ اگر موت کی وجہ سے وہ بری ہو جاتا پھر تو آخرت میں بھی اس سے مطالبہ نہ ہوتا۔

بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَحْجُوْرِ الَّذِیْ یُقِرُّ بِالدَّیْنِ بخلاف اس عبدِ محجور کے جو اقرار کرتا ہے دَین کا۔ جو کس کا اقرار کرتا ہے؟ دَین کا اقرار کرتا ہے۔ اس پر دَین ثابت ہو جائے گا۔ لیکن ادائیگی کب کرے گا؟ آزاد ہونے کے بعد اس کو کما کر دینے پڑیں گے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو کہتے ہیں بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَحْجُوْرِ الَّذِیْ یُقِرُّ بِالدَّیْنِ بخلاف اس عبد محجور کے جو اقرار کرتا ہے دَین کا، ثُمَّ تَکَفَّلَ عَنْهُ رَجُلٌ پھر اس کی طرف سے کفیل ہوا کوئی شخص، کوئی مرد، فَإِنَّهٗ یَصِحُّ تو یہ اس کا کفیل بننا صحیح ہے، وَإِنْ لَمْ یَکُنِ الْعَبْدُ مُطَالَبًا بِهٖ قَبْلَ الْعِتْقِ اگرچہ غلام جو ہے وہ مُطالَب بِہٖ نہیں ہے آزاد ہونے سے پہلے، یعنی اس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا آزاد ہونے سے پہلے۔ لِأَنَّ ذِمَّتَهٗ فِیْ حَقِّهٖ کَامِلَةٌ اس لیے کیونکہ اس کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے، لِحَیَاتِهٖ وَعَقْلِهٖ اس کے زندگی اور اس کے عقل کے، وہ زندگی رکھتا ہے اور وہ عقل رکھتا ہے، لہٰذا اس کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے۔ وَالْمُطَالَبَةُ ثَابِتَةٌ أَیْضًا فِی الْجُمْلَةِ اور مطالبہ بھی ثابت ہے فِی الْجُمْلَةِ مجموعی اعتبار سے۔ إِذْ یُتَصَوَّرُ أَنْ یُصَدِّقَهٗ مَوْلَاهُ اس لیے کیونکہ یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ آقا اس غلام کی کیا کر دے؟ تصدیق۔ غلام نے اقرار کیا کس چیز کا؟ دَین کا۔ تو اب اس سے بھی مطالبہ ہو سکتا ہے اگر آقا کیا کر دے؟ اس کی تصدیق کر دے، تو پھر اس سے مطا... ورنہ مطالبہ نہیں ہو سکتا اس لیے کیونکہ غلام کے پاس تو کچھ ہے ہی نہیں، سارا کچھ کس کا ہے؟ آقا کا، اور فی الحال اس پر دَین بھی نہیں آئے گا کیونکہ فی الحال اگر دَین آئے تو کس سے لینا پڑے گا؟ گویا وہ تو آقا پر ہی آرہا ہے۔ ہاں لیکن اس سے مطالبے کا مجموعی اعتبار سے تصور ہو سکتا ہے کہ یہ کہ آقا اس کی تصدیق کر دے، أَوْ یُعْتِقَهٗ یا یہ کہ آقا اس کو آزاد کر دے فَیُطَالَبَ فِی الْحَالِ تو پھر اس سے مطالبہ کیا جائے گا فی الحال ہی۔

فَلَمَّا صَحَّتْ مُطَالَبَتُهٗ صَحَّتِ الْکَفَالَةُ عَنْهُ پس جب مطالبہ صحیح ہوا تو کفالت بھی اس کی طرف سے، غلام کی طرف سے کفالت بھی صحیح ہوئی۔ وَلٰکِنْ یُؤْخَذُ الْکَفِیْلُ بِهٖ فِی الْحَالِ لیکن پکڑا جائے گا کفیل کو ہی فی الحال، یعنی اس مطالبے میں صرف کفیل ہی کو پکڑا جائے گا فی الحال۔ فی الحال صرف کفیل ہی سے مطالبہ ہو گا۔ غلام سے مطالبہ ممکن تو ہے، اس کی صورت بتلا دی کس طرح ہو سکتا ہے ممکن، کہ آقا کیا کر دے تصدیق یا آقا اسے کیا کر دے آزاد، تو آزاد کرتے ہی وہ تو اب فوراً اس سے کیا کیا جا سکتا ہے مطالبہ۔ تو مطالبہ ممکن ہے، جب مطالبہ ممکن ہے تو اس کی طرف سے کفالت بھی صحیح، لیکن فی الحال مطالبہ کیا کس سے جائے گا؟ کفیل سے کیا جائے گا، غلام سے نہیں۔

تو کہتے ہیں وَلٰکِنْ یُؤْخَذُ الْکَفِیْلُ بِهٖ فِی الْحَالِ لیکن پکڑا جائے گا کفیل کو ہی اس مطالبے میں فی الحال، وَإِنْ کَانَ الْأَصِیْلُ وَهُوَ الْعَبْدُ الْمَحْجُوْرُ غَیْرَ مُطَالَبٍ بِهٖ فِی الْحَالِ اور اگرچہ وہ جو اصیل ہے، اور اگرچہ اصیل جو ہے وَهُوَ الْعَبْدُ الْمَحْجُوْرُ وہ

عبد محجور جو ہے، غَيْرَ مُطَالَبٍ بِهٖ فِي الْحَالِ یہ کیا ہے؟ یہ اصیل جو ہے غیر مطالَب بہ ہے فی الحال، یعنی فی الحال اس سے مطالبہ نہیں۔ کہتے ہیں کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا فی الحال اگرچہ اصیل سے مطالبہ نہیں کیا جا سکتا فی الحال لِوُجُوْدِ الْمَانِعِ فِيْ حَقِّهٖ بوجہ مانع کے پائے جانے کے اس غلام کے حق میں، وَزَوَالِهٖ فِيْ حَقِّ الْكَفِيْلِ اور کفیل کے حق میں اس مانع کے زائل ہو جانے۔ اس کے حق میں تو مانع نہیں، وہ تو غلام نہیں، لہٰذا اس سے مطالبہ ہو سکتا ہے، غلام سے مطالبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں مانع موجود ہے۔

صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ بتلایا کہ میت جو ہے اگر اس نے کوئی مال نہ چھوڑا تو اس کی طرف سے کفالت صحیح نہیں۔ نہ زندگی میں جب کفیل نہیں چھوڑا تو مرنے کے بعد بھی اس کی طرف سے کفالت صحیح نہیں۔ لیکن عبد محجور کی طرف سے کفالت صحیح ہے بھئی، کیونکہ اس کا ذمہ صحیح ہے، وہ زندہ ہے، عقل رکھتا ہے، اور اس سے مطالبہ بھی ہو سکتا ہے، مطالبے کی بھی امکان ہے کس طرح کہ آقا اس کی تصدیق کر دے یا آقا اسے آزاد کر دے، تو مجموعی اعتبار سے مطالبے کے بھی یہاں امکان موجود ہے، جب امکان، مطالبہ کا بھی امکان موجود، اس کا ذمہ بھی موجود تو لہٰذا اس کی طرف سے کفالت بھی صحیح ہے اور کفیل سے پھر مطالبہ کیا جائے گا، اگرچہ اصیل جو ہے اس سے فی الحال مطالبہ نہیں ہو سکتا لیکن پھر بھی کیا؟ کفیل سے مطالبہ ہو گا۔ اصیل سے کیوں نہیں مطالبہ ہو سکتا؟ کیونکہ اس کے حق میں مانع موجود ہے، وہ غلام ہے۔ ہاں کفیل کے حق میں مانع موجود نہیں، وہ غلام نہیں۔

وَأَشَارَ إِلَى الثَّانِيْ بِقَوْلِهٖ اور اشارہ کیا دوسرے کی طرف اپنے اس قول کے ساتھ: وَإِنْ كَانَ حَقًّا لَهٗ اور اگر وہ، وہ چیز جو مشروع ہوئی ہے وہ اگر وہ اس کا حق ہے، اس کا۔ پیچھے بتایا تھا کہ وہ چیز جو مشروع ہوئی ہے غیر کی حاجت کے لیے وہ یا تو کس کا حق ہو گا؟ نہیں، وہ چیز پیچھے بتلایا تھا وَمَا شُرِعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهٖ اور وہ چیز جو میت پر مشروع ہوئی ہے غیر کی حاجت کے لیے، یعنی کہ غیر کے حق کے طور پر اس پر مشروع ہوئی، تو اس میں غیر کا حق تھا کس پر؟ مرنے والے پر۔ غیر کا حق کس پر؟ اور اس میں دو صورتیں تھیں: یا عین ہو گا یا دَین۔ اب دوسری صورت ذکر کر رہے ہیں اور وہ جو مشروع ہے اس کے حق کے طور پر یعنی مرنے والے کے حق کے طور پر جو چیز، جو حکم مشروع ہے بھئی، اب اس کا بیان آیا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو کہتے ہیں وَإِنْ كَانَ حَقًّا لَهٗ اور اگر وہ اس کا حق ہو، أَيِ الْمَشْرُوْعُ حَقًّا لِلْمَيِّتِ یعنی کہ وہ مشروع میت کا حق ہو، بَقِيَ لَهٗ تو وہ حق باقی رہے گا اس کے لیے مَا تُقْضٰى بِهِ الْحَاجَةُ، تو باقی رہے گا اس مرنے والے کے لیے مَا وہ چیز تُقْضٰى بِهِ الْحَاجَةُ جس کے ذریعے اس کی حاجت پوری ہو بھئی۔ جس کے ذریعے؟ بھئی غیر کا حق ہو اگر مرنے والے پر وہ بیان ہو چکا۔ اور اگر وہ مشروع جو ہے وہ میت مرنے والے کا حق ہے تو وہ مرنے والے کا حق باقی رہے گا، وہ چیز اس کے لیے باقی رہے گی جس سے اس کی حاجت پوری کی جائے، اس کی حاجت پوری کی جائے۔ معنی سمجھ میں آ گیا بھئی؟ یہ معنی ہے وَإِنْ كَانَ حَقًّا لَهٗ

بَقِیَ لَہٗ مَا تُقْضٰی بِہِ الْحَاجَۃُ کہ اگر وہ مشروع اس کا حق ہے مرنے والے کا تو وہ اس کے لیے، تو وہ باقی رہے گا اس کے لیے، باقی رہے گی اس کے لیے وہ چیز جس سے اس کی حاجت پوری ہو۔

وَلِذٰلِکَ اور اسی وجہ سے قُدِّمَ تَجْہِیْزُہٗ اس کی تجہیز کو مقدم کیا گیا۔ کفن دفن کو کیا کیا گیا؟ مرنے والے کے مال میں سے سب سے پہلے کیا کیا جاتا ہے؟ کفن دفن کا بندوبست، اس کے بعد قرضوں کی ادائیگی ہے نا... سمجھ میں آیا بھئی؟ تو لہٰذا جو اس کی حاجت جس سے وہ حاجت، وہ جو مرنے والے کی حاجت ہے تو اس سے اس کی حاجت پوری کی جائے گی، وہ اس کا حق باقی رہے گا۔ وَلِذٰلِکَ قُدِّمَ تَجْہِیْزُہٗ اور اسی وجہ سے اس مرنے والے کی کفن دفن کو جو ہے اس کو مقدم کیا گیا، لِأَنَّ حَاجَتَہٗ إِلَی التَّجْہِیْزِ أَقْوٰی مِنْ جَمِیْعِ الْحَوَائِجِ اس لیے کیونکہ اس مرنے والے کی حاجت کفن دفن کی طرف وہ سب سے قوی ہے باقی تمام حاجتوں سے۔

ثُمَّ دُیُوْنُہٗ پھر اس کے، اس کے دیون اس کے قرضے ہیں، لِأَنَّ الْحَاجَۃَ إِلَیْہَا أَمَسُّ لِإِبْرَاءِ ذِمَّتِہٖ اس لیے کیونکہ ان قرضوں کی طرف حاجت جو ہے، اس کی زیادہ ضرورت ہے اس کے ذمے کو بری کرنے کے لیے۔ عربی میں کہتے ہیں مَسَّتْ إِلَیْہِ الْحَاجَۃُ اس کو حاجت پیش آئی۔ کیا کہتے ہیں؟ مَسَّتْ إِلَیْہِ الْحَاجَۃُ اس کو حاجت پیش آئی۔ تو یہی یہاں أَمَسُّ کا لفظ آیا لِأَنَّ الْحَاجَۃَ إِلَیْہَا کیونکہ ان قرضوں کی طرف جو حاجت ہے أَمَسُّ وہ زیادہ پیش ہے، زیادہ ضروری ہے لِإِبْرَاءِ ذِمَّتِہٖ اس کے ذمے کو بری کرنے کے لیے۔ بِخِلَافِ الْوَصِیَّۃِ بخلاف کس کے؟ وصیت کے، فَإِنَّہَا تَبَرُّعٌ کیونکہ وصیت تو تبرع ہے، اپنی طرف سے دے رہا ہے مال۔

وَلِذٰلِکَ قُدِّمَ تَجْہِیْزُہٗ یاد رکھیے یہ متن ہے بھئی۔ یہ متن ہے بھئی وَلِذٰلِکَ قُدِّمَ تَجْہِیْزُہٗ، ثُمَّ دُیُوْنُہٗ پھر اس کے قرضوں کو مقدم کیا جائے گا، ثُمَّ وَصَایَاہُ مِنْ ثُلُثِہٖ پھر اس کی جو وصیتیں ہیں اس کے ثلث مال میں سے، لِأَنَّ الْحَاجَۃَ إِلَیْہَا أَقْوٰی مِنْ حَقِّ الْوَرَثَۃِ اس لیے کیونکہ اس کی طرف جو حاجت ہے وہ زیادہ قوی ہے وارثوں کے حق کے مقابلے میں۔ وَالثُّلُثَانِ حَقُّہُمْ فَقَطْ اور ان کا حق صرف ثلثان، دو تہائی ہے بھئی۔ ثُمَّ وَجَبَ الْمِیْرَاثُ بِطَرِیْقِ الْخِلَافَۃِ عَنْہُ نَظَرًا لَہٗ پھر میراث جو ہے واجب ہو گی بِطَرِیْقِ الْخِلَافَۃِ کس طریقے پر؟ خلافت کے طریقے پر عَنْہُ اس سے، اس مرنے والے سے خلافت کے طریقے پر میراث ثابت ہو گی۔

سب سے پہلے کیا کیا جائے گا بھئی؟ کفن دفن، پھر کیا کیا جائے گا؟ بھئی یہ ساری اس کی حاجات ہیں، ساری اس کی ضرورتیں ہیں۔ بتلایا کہ مرنے کے بعد اگر اس کے اپنے حقوق ہیں تو وہ باقی رہیں گی وہ چیزیں جن سے ان کا حق ادا ہو۔ اور پہلی چیز کیا ہے پھر؟ کفن دفن بھئی۔ پھر اس کے بعد؟ اس کے قرضے اس کی حاجت ہے اس کو۔ پھر اس کی وصیتیں کیونکہ اس کی بھی حاجت ہے اس کو۔ ثُمَّ وَجَبَ الْمِیْرَاثُ پھر اس کے بعد میراث ثابت ہو گی بِطَرِیْقِ الْخِلَافَۃِ عَنْہُ اس کی طرف سے خلافت اور نائب ہونے کے طریقے پر نَظَرًا لَہٗ اس پر، اس پر شفقت کے اعتبار سے۔ نَظَرًا لَہٗ اس پر شفقت کے اعتبار سے۔ لِأَنَّ رُوْحَہٗ یَتَشَفّٰی بِغِنَائِہِمْ اس لیے کیونکہ مرنے والے کی روح جو ہے یَتَشَفّٰی اس کو تشفی ہو گی، اس کو خوشی ہو گی،

سکون ہو گا بِغِنَائِہِمْ وارثوں کے مالدار ہونے سے۔ وارثوں کے لیے مال چھوڑ کر مرے گا تو اس کو بھی کیا ہو گی؟ تسلی ہو گی۔ وَلَعَلَّهُمْ يُوَفَّقُوْنَ بِسَبَبِ حُسْنِ الْمَعَاشِ لِلدُّعَاءِ وَالصَّدَقَةِ لَهٗ اور شاید کہ ان کو بھی توفیق دے دی جائے کن کو؟ وارثوں کو، بِسَبَبِ حُسْنِ الْمَعَاشِ بوجہ اچھے گزر بسر کے۔ اس نے کیا کیا تھا ان کے لیے مرنے والے نے؟ ان کے لیے اچھے گزر بسر کا انتظام سبب کیا تھا۔ تو ہاں گزر بسر کا انتظام کر دیا، جو مال چھوڑ مرا تو ان کے لیے اچھے گزر بسر کا۔ تو وَلَعَلَّهُمْ يُوَفَّقُوْنَ شاید ان کو بھی توفیق دے دی جائے بِسَبَبِ حُسْنِ الْمَعَاشِ اچھے گزر بسر کی وجہ سے لِلدُّعَاءِ کس چیز کی توفیق مل جائے ان کو؟ دعا کرنے کی، وَالصَّدَقَةِ اور صدقہ کرنے کی لَهٗ کس کے لیے؟ اس مرنے والے کے لیے۔ تو دیکھو اس کی بھی اس کو حاجت ہے۔

ترتیب سمجھ میں آگئی بھئی؟ کہ مرنا حاجت کے منافی نہیں۔ مرنے کے بعد بھی حاجت جو ہو گی وہ باقی رہے گی اس کو پورا کیا جائے گا۔ اور اس میں ترتیب بتا دی سب سے پہلے کفن دفن، اور اس کو سب پر کیوں مقدم کیا، وجہ ہر ایک کی ذکر کرتے جا رہے ہیں۔ کفن دفن بھئی، اس کے بعد دیون ہیں بھئی، پھر اس کے بعد اس کی وصیتیں، پھر اس کے بعد میراث وارثوں میں تقسیم ہو گا۔ اب یہ میراث وارثوں میں کس طرح تقسیم ہو گی اب اسی کی تفصیل بیان کرنے لگے ہیں جو چوتھے نمبر پر آیا۔

کہتے ہیں فَيُصْرَفُ إِلٰى مَنْ يَّتَّصِلُ بِهٖ نَسَبًا پس اس کو خرچ کیا جائے گا اس میراث کو جو بچ گئی، إِلٰى مَنْ اس شخص کی طرف يَتَّصِلُ بِهٖ جو ملا ہوا ہے مرنے والے کے ساتھ نَسَبًا باعتبار نسب کے۔ نسب سے مراد ہے أَيْ قَرَابَةً یعنی کہ قرابت کے۔ کیونکہ یہاں وارث جو ہیں صرف نسبی رشتہ دار نہیں بنتے بھئی، بلکہ غیر نسبی جو ہیں ذَوِي الْأَرْحَام ان کا بھی وراثت میں حصہ ہے۔ اگر نسبی رشتہ داروں میں سے کوئی نہ ہو، مرنے والے کے اوپر کی طرف اصول میں، باپ دادوں میں کوئی نہیں، نیچے فروع میں، اولاد میں کوئی نہیں، تو اور پتہ ہی نہیں پیچھے اوپر تک سلسلے کا پتہ ہی نہیں ہے، تو پھر اس کے علاوہ اور جو ذَوِي الْأَرْحَام ہیں جن سے نسبی رشتہ نہیں یعنی ماں وغیرہ کے واسطے سے رشتہ ہے، نسب تو کس کی طرف سے چلتا ہے باپ کی طرف، تو جن سے نسبی رشتہ نہیں یعنی خالہ ماموں وغیرہ جن سے ماں کے ذریعے یا نانا کے واسطے سے یا نانی وغیرہ کے ذریعے تو وہ پھر ذَوِي الْأَرْحَام میں آگئے، تو ان کا بھی حصہ ہے لیکن جب نسبی رشتہ دار نہ ہوں بھئی۔ تو اسی لیے نَسَبًا کا معنی کیا کیا شارح نے أَيْ قَرَابَةً تاکہ یہ سب اس میں داخل ہو جائیں۔

تو کہتے ہیں خرچ کیا جائے اس مال کو ان لوگوں کی طرف جو اس مرنے والے کے ساتھ متصل ہیں باعتبار نسب کے یعنی قرابت کے یعنی رشتہ داری کے، أَوْ سَبَبًا یا متعلق ہیں باعتبار سبب کے أَيْ زَوْجِيَّةً یعنی زوجیت یعنی بیوی ہونے کے اعتبار سے۔ اب بیوی ہے مثلاً، اس کے نسبی رشتہ کوئی نہیں اس کے ساتھ، اس کے ساتھ تعلق کون سا ہے؟ سببی ہے بھئی، نکاح کی وجہ سے وہ تعلق آیا ہے، نسبی رشتہ نہیں ہے بھئی۔ یا اسی طرح عقد موالات کیا ہے کسی سے بھئی، یہ بھی سبب میں سببی میں داخل، یا یہ کسی کا مرنے والا معتَق تھا، کسی نے آزاد کیا تھا، تو آپ نے پڑھا ہے معتَق کے اگر اور رشتہ دار نہ

ہوں تو اس کی ولا یعنی میراث کس کو ملتی ہے؟ وہ معتِق کو ملا کرتی ہے بھئی، تو یہ سب سبب کے اندر داخل ہے کیونکہ یہاں نسبی اتصال نہیں ہے بلکہ سببی اتصال ہے، کوئی سبب بیچ میں آیا ہے۔

أَوْ دِيْنًا بِلَا نَسَبٍ أَوْ سَبَبٍ یا اتصال ہو مرنے والے کے ساتھ... دوبارہ دیکھیے متن: پس خرچ کیا جائے گا ان لوگوں کی طرف جن کا اتصال ہے مرنے والے کے ساتھ باعتبار نسب کے یا باعتبار سبب کے، أَوْ دِيْنًا یا باعتبار دین کے اتصال ہے بِلَا نَسَبٍ أَوْ سَبَبٍ بغیر کسی نسب اور سبب، یعنی یہ وہ آخری درجہ ہے، یعنی عام مسلمان کہ اگر کوئی بھی رشتہ دار نہیں ہے، کوئی بھی معتِق نہیں ہے، کوئی بھی مولائے موالات نہیں ہے، تو پھر مال آخر کار پھر کس میں جمع کروایا جائے گا؟ بیت المال، اور پھر اس میں عام مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے کاموں میں خرچ کیا جائے گا۔ تو دیکھیے یہاں ان کے ساتھ، عام مسلمانوں کے ساتھ جو اتصال ہے وہ نسبی بھی نہیں، سببی بھی نہیں، بلکہ کون سا ہے؟ دین کے اعتبار سے ہے، دینی ہے بھئی۔ يَعْنِيْ يُوْضَعُ فِيْ بَيْتِ الْمَالِ یعنی مال کو رکھ دیا جائے گا بیت المال کے اندر، تُقْضٰى بِهٖ حَوَائِجُ الْمُسْلِمِيْنَ پوری کی جائیں گی اس کے ذریعے مسلمانوں کی ضرورتیں۔

وَلِهٰذَا اور اس وجہ سے أَيْ وَلِأَنَّ الْمَوْتَ لَا يُنَافِي الْحَاجَةَ کہ موت جو ہے حاجت کے منافی نہیں، بَقِيَتِ الْكِتَابَةُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلٰى کتابت، جو عقد کتابت ہے وہ باقی رہے گا آقا کے مرنے کے بعد بھی، وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُكَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ اور مکاتَب کے مرنے کے بعد بھی عَنْ وَفَاءٍ جو پورا بدل کتابت چھوڑ کر مرے۔ اتنا وفا، وہ مال جس سے پورا بدل کتابت ادا ہو سکے۔ تو عقد کتابت ختم نہیں ہو گا اسی وجہ سے، کس وجہ سے؟ کہ موت حاجت کے منافی نہیں۔ حاجت جس میں ہو گی وہ ثابت ہو جائے گی جس چیز کی حاجت ہو گی۔ تو لہٰذا عقد کتابت کی حاجت ہے کس کو؟ مرنے والے مولا کو بھئی، تو عقد کتابت باقی رہے گا۔

دیکھیے تفصیل آ رہی ہے۔ تو کہتے ہیں کتابت باقی رہے گی آقا کے مرنے کے بعد بھی، وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُكَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ اور وہ مکاتَب جو وفا چھوڑ مرا ہے اس کی موت کے بعد بھی، وفا یعنی اتنا مال جس سے بدل کتابت ادا ہو سکے۔ فَإِذَا مَاتَ الْمَوْلٰى وَبَقِيَ الْمُكَاتَبُ حَيًّا پس جب آقا مر جائے اور مکاتَب زندہ باقی رہا، يُؤَدِّي الْكِتَابَةَ إِلٰى وَرَثَتِهٖ تو وہ کتابت کو ادا کرے گا اس کے وارثوں کو یعنی بدل کتابت کو ادا کرے گا اس کے وارثوں کو لِاحْتِيَاجِ الْمَوْلٰى إِلَى الْوَلَاءِ وَبَدَلِ الْكِتَابَةِ اس لیے کیونکہ آقا جو ہے وہ محتاج ہے ولا کا اور کس کا محتاج ہے؟ بدل کتابت کا۔ ولا کس کو کہتے ہیں؟ وہ معتَق جو مال چھوڑ کر مرتا ہے میراث بھئی، وہ مال جو وارثوں کو دینے کے بعد جو کس کی طرف منتقل ہو جائے؟ جو بچ جائے معتِق کی طرف منتقل ہو جائے، تو یہ جو مال اس کو ملا یہ وہی مال میراث ہے لیکن اس کو کہتے کیا ہیں؟ ولا کہتے ہیں۔ تو وہ آقا محتاج ہے کس کا؟ ولا کا، تاکہ یہ میری طرف سے آزاد ہو جائے، جب آزاد ہو جائے گا تو مرنے کے بعد جو مال ہو گا وہ میں ولا کا مستحق ہوں گا، اور میں تو نہ رہا لیکن میری جگہ پھر کس کو مل جائے گا میرے اولاد وغیرہ کو مل جائے گا۔ اسی طرح وہ بدل کتابت کا محتاج ہے۔

وَكَذَا إِذَا مَاتَ الْمُكَاتَبُ عَنْ وَفَاءٍ اور اسی طرح جب مر جائے مکاتَب عَنْ وَفَاءٍ أَيْ مَالٍ وَافٍ لِبَدَلِ الْكِتَابَةِ وفا کا معنی

بیان کر رہے ہیں، وہ مال جو پورا ہونے والا ہے کس کے لیے؟ بدل کتابت کے لیے یعنی اس کے لیے پورا ہے، تو مکاتَب مرا اور اتنا مال چھوڑ گیا جس سے پورا بدل کتابت ادا ہو سکتا ہے وَبَقِیَ الْمَوْلٰی حَیًّا اور آقا زندہ باقی ہے، یُؤَدِّی الْوَفَاءَ وَرَثَۃُ الْمُکَاتَبِ إِلَی الْمَوْلٰی تو ادا کریں گے وہ وفا، وہ جو مال چھوڑا، توجہ ہے سبق کی طرف؟ وہ مال جو چھوڑا مکاتَب نے پورا پورا اس کو ادا کریں گے کون؟ وَرَثَۃُ الْمُکَاتَبِ مکاتَب کے وارث وہ مال ادا کر دیں گے إِلَی الْمَوْلٰی کس کو؟ مولا کو دے دیں گے وہ جو زندہ ہے، لِحَاجَتِہٖ إِلٰی تَحْصِیْلِ الْحُرِّیَّۃِ بوجہ مکاتَب کو حاجت ہونے کے آزادی کے تحصیل کی، کیونکہ مکاتَب کیا چیز حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کو کس چیز کی حاجت ہے؟ آزادی کی حاجت ہے۔ تو دیکھیے یہاں پر بھی حاجت آگئی۔ حَتّٰی یَکُوْنَ مَا بَقِیَ عَنْہُ مِیْرَاثًا لِوَرَثَتِہٖ یہاں تک کہ وہ جو اس سے باقی بچ جائے بطور میراث کے اس کے لیے وارثوں کے لیے ہو۔

بھئی دیکھیے اگر مکاتَب، توجہ ہے سبق کی طرف؟ اگر مکاتَب، بدل کتابت دے دیں گے تو یوں شمار کریں گے وہ مکاتَب مر چکا ہے لیکن یوں سمجھا جائے گا آخری لمحے میں یہ آزاد ہو گیا تھا مرنے سے پہلے۔ اور جب یہ آزاد مرا ہے تو آزاد شخص کا مال جو ہوتا ہے وہ کس کو ملتا ہے اس کے وارثوں کو، قرضے وغیرہ دینے کے بعد کس کو ملتا ہے؟ وارثوں کو۔ تو ہم نے قرضہ جو تھا وہ تو ادا کر دیا وہ جو بدل کتابت تھا۔ اب باقی جتنا مال بچا ہو گا وہ کس کو مل جائے گا؟ وارثوں کو مل جائے گا۔ تو اس لیے وہ مکاتَب آزادی کا محتاج ہے تاکہ وہ آزاد مرے اور اس کا باقی بچ جانے والا مال کس کی طرف منتقل ہو جائے؟ وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے بھئی۔

حَتّٰی یَکُوْنَ مَا بَقِیَ عَنْہُ مِیْرَاثًا لِوَرَثَتِہٖ یہاں تک کہ وہ جو باقی بچا ہو اس سے بطور میراث کے وہ اس کے وارثوں کے لیے ہو جائے وَیَعْتِقَ أَوْلَادُہُ الْمَوْلُوْدُوْنَ اور تاکہ آزاد ہو جائے اس کی وہ اولاد جو پیدا ہو، مثلاً مرنے کے بعد اس کی جو اولاد پیدا ہو، جو حمل تھا بیوی کے پیٹ میں مکاتَب کے مرنے کے بعد، اگر مکاتَب کا بدل کتابت ادا ہو جائے گا تو مکاتَب آزاد تھا تو اس کی جو اولاد ہو گی وہ بھی کیا ہو گی؟ آزاد ہو گی۔ یہ معنی ہے وَیَعْتِقَ أَوْلَادُہُ الْمَوْلُوْدُوْنَ اور تاکہ آزاد ہو جائے اس کی اولاد جو پیدا ہو، وَالْمُشْتَرَوْنَ اور اس کی وہ اولاد جس کو خریدا ہو فِیْ حَالِ الْکِتَابَۃِ کتابت کی حالت میں۔

یاد رکھیے مکاتَب وہ اعتاق نہیں کر سکتا۔ مکاتَب آزاد آدمی کی طرح ہے، جا کر خرید و فروخت کرے گا، پیسے اکٹھے کرے گا، بدل کتابت ادا کرے گا اور اپنے آپ کو آزاد کروائے گا۔ تو مکاتَب خود مکاتَب ہے، لہٰذا یہ کسی غلاموں کی اس نے تجارت شروع کر دی اور یہ کسی غلام کو آزاد کرنا چاہتا ہے، یہ آزاد نہیں کر سکتا۔ آزاد کیونکہ مکاتَب خود مکاتَب ہے، لہٰذا یہ اعتاق کا اہل نہیں، اس میں اہلیت ہی نہیں ہے آزاد کرنے کی۔ اور آپ نے پڑھا ہے کوئی انسان اپنے قریبی رشتے محرم رشتہ دار کو خریدے تو اس کا مالک بنتے ہی فوراً وہ اس پر کیا ہو جائے گا؟ آزاد ہو جائے گا۔ اب اس مکاتَب نے اپنے کسی اولاد کو خریدا جو غلام تھی۔ کس کو خریدا؟ اور ہونا کیا چاہیے اس کو فوراً آزاد، لیکن مکاتَب تو اعتاق کا اہل ہی نہیں، تو وہ

اس کے اولاد جو ہے جس کو اس نے خریدا ہے وہ آزاد نہیں، آزاد تو نہیں ہو گا لیکن وہ بھی اس کے عقد کتابت میں داخل ہو جائیں گے بھئی۔ کس میں داخل ہو جائیں گے؟ اسی کے عقد کتابت میں داخل ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ اعتاق کا اہل تو نہیں کیونکہ اعتاق تو کتابت سے بڑھ کر ہے۔ البتہ یہ اپنے مساوی یعنی کتابت کا اہل تو ہے، مکاتَب کو تو بنا سکتا ہے کیونکہ اس نے مال حاصل کرنا ہے، تو یہ کسی کو بھی مکاتَب بنا سکتا ہے کیونکہ کسی کو آگے یہ مکاتَب بنائے گا تو وہ اس کو قسطیں دے گا اور یہ قسطیں اس کو ملیں گی تو یہ اپنی ادائیگی کرے گا۔ تو یہ مکاتَب اعتاق کا اہل تو نہیں البتہ کتابت کا اہل ہے، تو لہٰذا اس کے جو قریبی محرم رشتہ دار جن کو خریدا وہ آزاد تو نہیں ہوں گے البتہ خود بخود کس میں داخل ہو جائیں گے؟ اسی کے عقد کتابت میں داخل ہو جائیں گے۔ اور جب یہ اپنی پوری ادائیگی کر دے گا تو وہ بھی خود بخود کیا ہو جائیں گے؟ آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر یہ عاجز آگیا تو یہ غلام پہلے کی طرح ہو جائے گا، وہ بھی کیا رہیں گے؟ غلام ہی رہیں گے۔

یہ معنی ہے وَالْمُشْتَرَوْنَ فِیْ حَالِ الْکِتَابَۃِ اور تاکہ آزاد ہو جائے اس کی وہ اولاد جس کو اس نے خریدا تھا کس حالت میں؟ کتابت کی حالت میں۔ اس لیے یہ آزادی کا، آزادی کا محتاج ہے۔ وَیَعْتِقُ ہُوَ فِیْ آخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ حَیَاتِہٖ اور یہ مکاتَب آزاد ہو جائے گا اپنی زندگی کے آخری، اپنی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزء کے اندر، آخری لمحے کے اندر یہ آزاد شمار ہو گا۔ وَإِنَّمَا قُلْنَا عَنْ وَفَاءٍ اور ہم نے کیا کہا عَنْ وَفَاءٍ اتنا مال چھوڑ مرا جس سے بدل کتابت ادا ہو سکے۔ قید کیوں لگائی؟ کہتے ہیں لِأَنَّہٗ إِذَا لَمْ یَتْرُکْ وَفَاءً اس لیے کیونکہ اگر اس نے اتنا مال نہ چھوڑا، لَا یَنْبَغِیْ لِأَوْلَادِہٖ تو یہ مناسب نہیں اس کی اولاد کے لیے أَنْ یَّکْتَسِبُوا الْوَفَاءَ وَیُؤَدُّوْہُ إِلَی الْمَوْلٰی کہ وہ کمائی کریں اس مال کی، وفا کی، وہ اس کو کمائیں اور ادا کریں کس کو؟ آقا کے ادا کریں، یہ پھر ان کے مناسب نہیں، ان کی اولاد وہ یہ نہیں کر سکتی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ چلیے بس بھئی، ہٰذَا ہُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰہُ أَعْلَمُ بِحَقِیْقَۃِ الْکَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۳۸: عوارضِ سماویہ و مکتسبہ (۴): وفاتِ زوج کے بعد بیوی کے غسل دینے کا مسئلہ اور عوارضِ مکتسبہ کا آغاز — جہل کی چار اقسام

نور الانوار صفحہ: ۲۹۸ — بتاریخ: ۲۶ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَقُلْنَا مَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ بَقِيَتْ أَيْ وَلِهٰذَا قُلْنَا تَغْسِلُ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا فِي عِدَّتِهَا لِبَقَاءِ مِلْكِ الزَّوْجِ فِي الْعِدَّةِ، وَالْمَالِكُ هُوَ الْمُحْتَاجُ إِلَى الْغَسْلِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَةُ حَيْثُ لَا يَغْسِلُهَا زَوْجُهَا لِأَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ وَقَدْ بَطَلَتْ... وَقَدْ بَطَلَتْ أَهْلِيَّةُ الْمَمْلُوكِيَّةِ بِالْمَوْتِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

وَقُلْنَا، کہتے ہیں یہ معطوف ہے عَلَى قَوْلِهِ بَقِيَتْ مصنف کے قول بَقِيَتْ پر جو یہاں تقریباً پانچ چھ سطریں قبل آیا تھا بھئی متن میں وَلِهٰذَا بَقِيَتِ الْكِتَابَةُ۔ تو یہ جو بَقِيَتْ ہے اس پر یہ عطف ہے قُلْنَا کا۔ اور اس بَقِيَتْ سے پہلے لِهٰذَا اسی سے متعلق ہے۔ تو وہ بھی یہاں پر شارح نکال کر بتلا رہے ہیں، تو عبارت کیا بن گئی: أَيْ وَلِهٰذَا قُلْنَا، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا۔ کس وجہ سے؟ جو پیچھے ذکر ہوئی تھی کہ موت جو ہے وہ حاجت کے منافی نہیں۔ موت حاجت کے منافی نہیں۔ موت کے بعد بھی جو حاجت ہے، ضرورت کی چیز ہے، وہ باقی رہتی ہے میت کے لیے۔ اسی بنا پر ہم نے یہ کہا کہ تَغْسِلُ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا کہ عورت غسل دے گی اپنے خاوند کو، عورت غسل دے سکتی ہے اپنے خاوند کو۔ کوئی اور غسل دینے والا نہیں تو عورت کیا کر سکتی ہے؟ غسل دے سکتی ہے اپنے خاوند کو فِي عِدَّتِهَا اپنی عدت کے اندر، لِبَقَاءِ مِلْكِ الزَّوْجِ فِي الْعِدَّةِ بوجہ خاوند کی ملکیت کے باقی رہنے کے فِي الْعِدَّةِ عدت میں۔ بھئی عدت کے اندر آپ جانتے ہیں من وجہ نکاح ابھی ہے، جب ہی تو وہ عورت آگے

نکاح نہیں کر سکتی بھئی۔ تو اس دوران، اور میت کو چونکہ حاجت ہے غسل کی، میت کو حاجت ہے غسل کی، اور موت حاجت کے منافی نہیں، تو حاجت کی وجہ سے اب وہ عورت کیا کر سکتی ہے؟ اسے غسل دے سکتی ہے۔ تو خاوند کی مِلْكِ زَوْج باقی ہے عدت میں، وَالْمَالِكُ هُوَ الْمُحْتَاجُ إِلَى الْغَسْلِ اور مالک جو ہے وہ محتاج ہے کس چیز کا؟ غسل کا۔ بِخِلَافِ مَا إِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَةُ بخلاف اس کے کہ جب عورت مر جائے، حَيْثُ لَا يَغْسِلُهَا زَوْجُهَا اسے اس کا خاوند غسل نہیں دے سکتا بھئی۔ کیوں؟ لِأَنَّهَا مَمْلُوكَةٌ کیونکہ وہ مملوکہ تھی خاوند کی، ملکِ نکاح حاصل تھی نا اس پر خاوند کو۔ تو وہ مملوکہ تھی، سمجھ میں آیا؟ مملوکہ وہ باندی والا مملوکہ مملوکیت مراد نہیں ہے بلکہ کون سی مملوکیت ہے؟ ملکِ نکاح بھئی۔ کیونکہ وہ خاوند کی مملوکہ تھی۔ وَقَدْ بَطَلَتْ أَهْلِيَّةُ الْمَمْلُوكِيَّةِ بِالْمَوْتِ اور تحقیق مملوکیت کی جو اہلیت ہے وہ باطل ہو گئی موت کی وجہ سے۔ وہ مملوکہ تھی خاوند کی اور موت کے بعد اب اس میں، وہ تو مر گئی، اب اس میں مملوکہ ہونے کی اہلیت ہی نہ رہی، لہٰذا مملوکیت ختم ہو گئی۔ تو جب مملوکیت ختم ہو گئی تو خاوند اب اسے غسل نہیں دے سکتا۔[1]

وَلِهٰذَا لَا تَكُونُ الْعِدَّةُ عَلَيْهِ بَعْدَهَا، اور اسی وجہ سے خاوند پر عدت نہیں ہے اس کے مرنے کے بعد۔ مملوکیت کی اس میں اہلیت ہی نہ رہی، بیوی مر گئی، خاوند کو اس پر کیا حاصل تھی؟ ملکِ نکاح۔ تو مرتے ہی ملکِ نکاح ختم۔ کیونکہ مملوکیت کے لیے زندہ ہونا ضروری تھا، وہ تو مر چکی ہے، اس میں اہلیت ہی نہ رہی مملوکہ ہونے کی، اس پر ملکِ نکاح رہی ہی نہ۔ تو مملوکیت ختم ہو گئی، جب مملوکیت ختم ہو گئی تو اب خاوند اسے غسل نہیں دے سکتا، اور کہتے ہیں اسی وجہ سے خاوند پر

---

[1]

جدول — عوارضِ مکتسبہ میں «جہل» کی چار اقسام اور ان کے شرعی احکام کا جدول:

قسمِ جہل	تعریف و مثال	شرعی حکم (عذر بنے گا یا نہیں؟)
۱۔ جہلِ باطل (بالکل غیر معتبر)	دار الاسلام میں رہتے ہوئے کافر کا ایمان اور شرائع سے جاہل ہونا، یا مبتدع کا ضلالت میں پڑنا	آخرت اور دنیا دونوں میں بالکل عذر نہیں ہے (البتہ ادلۂ خفیہ کی وجہ سے تکفیر میں احتیاط)۔
۲۔ جہلِ قاصر (پہلی سے کم باطل)	دار الحرب میں مسلمان ہونے والے شخص کا فرائض و محرمات (صلاۃ، زکوٰۃ، خمر) کے شرائع سے ناواقف رہنا	دار الحرب میں ہجرت سے پہلے تک معذور ہے، اس پر قضاء لازم نہیں (امام شافعی کا اختلاف)۔
۳۔ جہل فی موضعِ اجتہاد	جہاں کتاب و سنت اور اجماع کے خلاف نہ ہو بلکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہو (جیسے حجامت کے بعد افطار سمجھ کر کھانا)	شبہہ کی بنا پر کفارہ ساقط ہو جائے گا اور صرف قضاء لازم آئے گی۔
۴۔ جہلِ صالح للعذر (معتبر عذر)	جب کسی خفی امر تک رسائی ممکن نہ ہو، جیسے وکیل کا اپنی معزولی سے بے خبر رہنا، یا شفیع کا بیع سے بے خبر ہونا	عذرِ تام ہے؛ وکیل کو خبر ملنے سے پہلے اس کے تمام تصرفات مؤکل پر نافذ ہوں گے اور شفعہ باقی رہے گا۔

کوئی عدت بھی نہیں ہے۔ خاوند پر کوئی عدت نہیں۔ بھئی آپ جانتے ہیں ایک شخص کی چار بیویاں ہوں، وہ ایک کو طلاق دے دے، تو کیا خاوند دوسرا چوتھا نکاح فوراً کر سکتا ہے؟ نہیں، جب تک اس عورت کی عدت نہیں پوری ہوتی، تو گویا خاوند پر بھی اسی طرح اس کی عدت ہے، وہ اس دوران چوتھا نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ وہ بیوی چوتھی من وجہ ابھی نکاح میں ہے، اگرچہ طلاق دے چکا ہے لیکن نکاح کا تعلق تو باقی ہے۔ چنانچہ وہ جب عدت پوری ہو پھر اس کے بعد خاوند چوتھا نکاح کر سکتا ہے۔ یا اسی طرح ایک شخص ہے، اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے اور اس کی بہن سے نکاح کرنا چاہتا ہے، یہاں بھی جب تک عدت نہیں پوری ہو گی وہ اس کی بہن کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتا، تو گویا خاوند پر بھی عدت ہے اس دوران۔ کیونکہ من وجہ نکاح باقی ہے تو بہن سے نکاح کرے گا تو گویا ایک ہی شخص کے عقد میں کیا ہو جائیں گی؟ دو بہنیں جمع ہو جائیں گی، حالانکہ دو بہنوں کا ایک عقد میں جمع کرنا جائز نہیں۔ لیکن یہاں پر یاد رکھیے جب بیوی کا انتقال ہو جائے، چار بیویاں تھیں ایک کا انتقال ہوا، اب خاوند پر کوئی عدت نہیں ہے، کیونکہ اس پر ملکِ نکاح تھی، ملکِ نکاح انتقال کے ساتھ ہی ختم۔ کیوں ختم؟ کیونکہ عورت میں اب مملوکہ ہونے کی صلاحیت ہی نہ رہی۔ لہٰذا خاوند فوراً چوتھا نکاح کرنا چاہتا ہے، کر سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ بیوی کا انتقال ہوا، انتقال ہوتے ہی فوراً اس کی بہن سے نکاح کرنا چاہتا ہے، کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہاں مملوکیت کی اس میں اہلیت نہیں، وہ مملوکیت ختم ہوئی، اور اسی وجہ سے خاوند پر کوئی عدت بھی نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے وَلِهٰذَا لَا تَكُونُ الْعِدَّةُ عَلَيْهِ بَعْدَهَا اور اسی وجہ سے وہ عدت نہیں ہے خاوند پر بَعْدَهَا اس عورت کے مرنے کے بعد۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: يَغْسِلُهَا زَوْجُهَا کہ اس کو دے سکتا ہے اس کا خاوند غسل، كَمَا تَغْسِلُ هِيَ زَوْجَهَا جیسے کہ یہ عورت غسل دے سکتی ہے اپنے خاوند کو۔ جیسے عورت خاوند کو غسل دے سکتی ہے مرنے کے بعد، تو خاوند بھی عورت کو غسل دے سکتا ہے۔ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِعَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهَا: لَوْ مُتِّ لَغَسَّلْتُكِ بوجہ حضور علیہ السلام کے اس قول کے جو آپ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے فرمایا، حضور فرمانے لگے حضرت عائشہ سے: لَوْ مُتِّ اگر تم مر گئیں، اگر تمہارا انتقال ہوا، لَغَسَّلْتُكِ تو میں تمہیں غسل دوں گا، تو البتہ میں کیا کروں گا تمہیں؟ غسل۔ تو دیکھیے یہاں حضور فرما رہے ہیں حضرت عائشہ سے، اپنی زوجہ مطہرہ سے، کہ اگر تمہارا انتقال ہوا تو میں تمہیں غسل دوں گا، معلوم ہوا خاوند بیوی کو غسل دے سکتا ہے۔ اور احناف، آپ تو کیا کہتے ہیں؟ خاوند بیوی کو غسل نہیں دے، بیوی دے سکتی ہے خاوند کو لیکن خاوند بیوی کو غسل نہیں دے سکتا۔ وَالْجَوَابُ جواب دے رہے ہیں بھئی احناف کی طرف سے، جواب یہ أَنَّ مَعْنَى لَغَسَّلْتُكِ کہ حضور علیہ السلام کا جو قول ہے لَغَسَّلْتُكِ اس کا معنی یہ ہے: لَقُمْتُ بِأَسْبَابِ غَسْلِكِ کہ البتہ میں قائم کروں گا تمہارے غسل کے اسباب، یعنی تمہارے غسل کے اسباب میں بنا دوں گا، میں غسل کا انتظام کر دوں گا یوں کہیں۔ تو حضور علیہ السلام کا یہ کہنے کا یہ معنی نہیں کہ میں خود غسل دوں گا، کہنے کا معنی کیا ہے؟

میں تمہارے غسل کا انتظام کردوں گا۔

وَمَا لَا يَصْلُحُ لِحَاجَتِهِ أَيْ لِحَاجَةِ الْمَيِّتِ كَالْقِصَاصِ، اور وہ چیز جو صلاحیت نہیں رکھتی لِحَاجَتِهِ أَيْ لِحَاجَةِ الْمَيِّتِ میت کی حاجت کی، كَالْقِصَاصِ جیسے کہ قصاص۔ یہاں بتلائیں گے آپ کو کہ اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال تو یہ: مَا لَا يَصْلُحُ لِحَاجَتِهِ یہ ہے مبتدا، اور كَالْقِصَاصِ یہ ہے اس کی خبر۔ اور وہ چیز جو میت کی حاجت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی، كَالْقِصَاصِ وہ کس کی طرح ہے؟ قصاص کی طرح ہے، یہ مبتدا خبر ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ ایک ترکیب یہ۔ دوسری ترکیب: وَمَا لَا يَصْلُحُ لِحَاجَتِهِ یہ اس کا عطف ہے، یہ تقریباً دس پندرہ سطریں قبل جو آیا تھا: وَإِنْ كَانَ حَقًّا لَهُ، مل گیا بھئی؟ آٹھ دس سطریں یا بارہ سطریں قبل آیا ہے: وَإِنْ كَانَ حَقًّا لَهُ بَقِيَ لَهُ مَا تُقْضَى بِهِ الْحَاجَةُ، اور اگر میت کا وہ حق ہے، وہ چیز جو ہے وہ میت کا حق ہے، تو بَقِيَ لَهُ تو باقی رہے گی میت کے لیے مَا وہ چیز تُقْضَى بِهِ الْحَاجَةُ جس کے ذریعے کیا پوری کی جائے؟ حاجت۔ تو دوسری ترکیب یہ بتلا رہے ہیں کہ یہ جو مَا تُقْضَى بِهِ الْحَاجَةُ ہے اس پر عطف ہے مَا لَا يَصْلُحُ لِحَاجَتِهِ کا۔ تو عبارت کیا بن گئی: بَقِيَ لَهُ مَا لَا يَصْلُحُ لِحَاجَتِهِ، میت کے لیے باقی رہے گی وہ چیز بھی جو اس کی حاجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، مَا لَا يَصْلُحُ جو اس کی حاجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ پیچھے تو ذکر تھا نا اس چیز کا جو حاجت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ تو باقی رہیں گی، جو چیز حاجت بننے کی صلاحیت نہیں وہ بھی باقی رہے گی، كَالْقِصَاصِ جیسے قصاص ہے یہ باقی رہے گا بھئی۔ میت کو کسی کو قتل کردے تو قصاص لیا جاتا ہے یا نہیں لیا جاتا؟ حالانکہ میت کو اس کی حاجت نہیں، وہ تو اس دنیا سے چلا گیا بھئی، لیکن پھر بھی قصاص لیا جائے گا اس کے وارثوں کے لیے، تاکہ وارثوں کے دل میں جو دشمنی پیدا ہوئی اس شخص کی، انہوں نے اس قاتل نے نقصان کیا یا نہیں وارثوں کا؟ وہ اس میت سے مرنے والے شخص سے جب یہ زندہ تھا وہ سارے نفع اٹھا رہے تھے بھئی، سب کو اس شخص کا فائدہ تھا زندگی کے اندر، اور جب اس قاتل نے اس کو مار دیا تو اس کی وجہ سے ان کے دلوں میں کینہ پیدا ہوا، انتقام کی آگ ان کے دلوں میں بھڑک اٹھی، تو اس لیے اب قصاص کا حکم دیا گیا تاکہ ان کی وہ انتقام کی آگ بھی ٹھنڈی ہو جائے اور نیز تاکہ معاشرے کے اندر پھر کسی اور کو اس طرح کرنے کی جرات نہ ہو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو اب اس کو میت کو تو اس کی حاجت نہیں تھی لیکن یہ بھی باقی رہے گا۔ تو یہ عبارت بن گئی بَقِيَ، اب متن پہ دیکھیے پیچھے عبارت کیا تھی: وَبَقِيَ لَهُ مَا لَا يَصْلُحُ لِحَاجَتِهِ یہ عبارت بن گئی، اور میت کے لیے باقی رہے گی وہ چیز جو اس کی حاجت کی صلاحیت نہیں رکھتی كَالْقِصَاصِ جیسے کہ قصاص۔ دیکھیے اب دونوں ترکیبیں بتا رہے ہیں: يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى مَا تُقْضَى بِهِ الْحَاجَةُ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ معطوف ہو بھئی مصنف کے قول مَا تُقْضَى بِهِ الْحَاجَةُ پر، یعنی بَقِيَ لِلْمَيِّتِ مَا تُقْضَى بِهِ الْحَاجَةُ وَمَا لَا يَصْلُحُ لِحَاجَتِهِ كَالْقِصَاصِ، تو اس طرح عبارت بن گئی۔ وَيَحْتَمِلُ اور یہ بھی احتمال ہے أَنْ يَكُونَ ابْتِدَاءَ كَلَامٍ وَقَعَ مُبْتَدَأً وَخَبَرًا اور یہ بھی امکان ہے کہ یہ ابتدائے کلام ہو جو واقع ہوا ہے مبتدا اور خبر، دوسری ترکیب بھی میں نے آپ کو بتلا دی تھی۔ إِنَّمَا أَوْرَدَهُ بِتَقْرِيبِ مَا تُقْضَى بِهِ الْحَاجَةُ،

بھئی یہ ابتدا خبر ہے تو یہ تو الگ بات ہے پھر اس کو یہاں کیوں لے کر آئے؟ بتلا رہے ہیں کہ یہاں پر إِنَّمَا أَوْرَدَهُ مصنف اس کو لے کر آئے ہیں، جب اس کو ابتدا خبر بنائیں تب اس کو لے کر آئے ہیں، بِتَقْرِيبِ مَا تُقْضَى بِهِ الْحَاجَةُ، تقریب کا معنی مناسبت، مَا تُقْضَى بِهِ الْحَاجَةُ کی مناسبت سے۔ پیچھے کن چیزوں کا ذکر تھا؟ جن کے ذریعے میت کی حاجت پوری ہو گی، جو میت کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور ساتھ ہی اب اس کو بھی ذکر کر دیا جو میت کی حاجت بننے کی صلاحیت اور حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی، تو اسی مناسبت سے اس کو ذکر کر دیا۔ وَإِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِمَّا لَا يَصْلُحُ لِحَاجَتِهِ اور قصاص جو ہو گا یہ ان چیزوں میں سے ہو جائے گا جو میت کی حاجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، لِأَنَّهُ شُرِعَ عُقُوبَةً لِدَرْكِ الثَّأْرِ۔ الثَّأْرِ بھئی، یہ الف پر ہمزہ ہونا چاہیے بھئی، لِدَرْكِ الثَّأْرِ۔ ثَأْر کہتے ہیں کینے کو بھئی، انتقام کو، انتقام۔ لِأَنَّهُ شُرِعَ کیونکہ قصاص جو ہے یہ مشروع ہوا ہے عُقُوبَةً بطور سزا کے لِدَرْكِ الثَّأْرِ، دَرْك کا معنی وہ نقصان بھئی اور مراد تلافی ہے بھئی، اور ثأر میں نے بتلایا کینہ اور انتقام بھئی، انتقام کے انتقام کے ضمان کے لیے بھئی یا انتقام کے تاوان کے لیے یا یوں کہیں انتقام کی تلافی کے لیے۔ کس کے لیے؟ انتقام کی تلافی کے لیے، وَهُوَ تَشَفِّي الصُّدُورِ لِلْأَوْلِيَاءِ اور وہ اولیاء کے سینوں کا مطمئن ہونا ہے، ان کے اطمینان ہے۔ هُوَ تَشَفِّي الصُّدُورِ لِلْأَوْلِيَاءِ اور وہ جو مقتول کے اولیاء جو ہیں ان کے سینوں کے ان کے دلوں کے اطمینان کے لیے ہے۔ سمجھ میں آیا؟ دَرْكِ الثَّأْرِ کا معنی بتلا رہے ہیں نا، دَرْكِ الثَّأْرِ کیا معنی میں نے کیا؟ انتقام کی تلافی۔ کیا معنی انتقام کی تلافی؟ وَهُوَ تَشَفِّي الصُّدُورِ لِلْأَوْلِيَاءِ وہ جو مقتول کے اولیاء ہیں ان کے دلوں کے اطمینان کے لیے، تَشَفِّي کا معنی اطمینان۔ بِدَفْعِ شَرِّ الْقَاتِلِ اس کس طرح؟ قاتل کے شر کو دفع کرتے ہوئے، اس سے کیا ہو گی؟ ان کے دلوں کو اطمینان ہو گا۔ وَوَقَعَتِ الْجِنَايَةُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ مِنْ وَجْهٍ اور یہ جنایت واقع ہوئی ہے مقتول کے اولیاء پر یا میت کے اولیاء پر مِنْ وَجْهٍ من وجہ بھئی۔ جنایت تو قاتل پر بھی ہے لیکن من وجہ اس کے اولیاء پر بھی جنایت ہوئی ہے، ان پر بھی جرم کیا اس نے ان کے خلاف بھی۔ کس طرح بھئی؟ کہتے ہیں: لِانْتِفَاعِهِمْ بِحَيَاتِهِ اس وجہ سے کہ وہ سارے اس کی مرنے والے کی زندگی سے نفع اٹھا رہے تھے بھئی۔ فَأَوْجَبْنَا الْقِصَاصَ لِلْوَرَثَةِ ابْتِدَاءً تو ہم نے قصاص کو واجب کیا وارثوں کے لیے ابْتِدَاءً شروع سے ہی۔ یاد رکھیے یہ ابْتِدَاءً بھی متن کا حصہ ہے بھئی۔ تو یہ جو قصاص آیا وارثوں کے لیے ابْتِدَاءً ہی آیا، یہاں یہ بتلائیں گے آپ کو کہ دیکھیے یہ جو قصاص آتا ہے یہ ایسا نہیں ہے کہ اولاً میت کے لیے ثابت ہو اور پھر میت سے منتقل ہو کس کی طرف؟ جیسے میراث میت سے منتقل ہوتی ہے وارثوں کی طرف، تو کہتے ہیں یہ جو قصاص ہے یہ میت سے وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوتا بلکہ یہ ابتداءً ہی ثابت کس کے لیے ہوتا ہے؟ وارثوں کے لیے ثابت ہوتا ہے، کیونکہ میت کو تو اس کی کوئی حاجت نہیں ہے، ہاں حاجت کس کو ہے؟ ضرورت کن کو ہے؟ وارثوں کو۔ تو یہ ابتداءً ہی وارثوں کے لیے ثابت ہو گا، میراث کے طریقے پر نہیں ہو گا بھئی۔ یہ معنی ہے ہم نے ثابت کیا قصاص کو وارثوں کے لیے ابتداءً ہی، لَا أَنَّهُ يَثْبُتُ لِلْمَيِّتِ أَوَّلًا ثُمَّ يَنْتَقِلُ إِلَيْهِمْ كَالْحُقُوقِ نہ یہ کہ یہ پہلے میت کے لیے ثابت ہوتا ہے اور پھر ان کی طرف منتقل

ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے كَالْحُقُوقِ جیسے کہ حقوق ہیں، حقوق تو اولاً کس کے لیے ثابت ہوتے ہیں؟ میت کے لیے، پھر کس کی طرف منتقل ہوتے ہیں؟ وارثوں کی طرف۔ وَالسَّبَبُ انْعَقَدَ لِلْمَيِّتِ اور سبب منعقد ہوا ہے میت کے لیے۔ یہ موت کا سبب کس کے لیے منعقد ہوا اولاً؟ میت کے لیے۔ بھئی اس نے میت کو زخم لگایا فرض کریں، صورت جو بنا رہے ہیں آگے بتا رہے ہیں، تو بڑا سخت زخم لگایا اور میت وہ مرنے والا دو چار دن شدید زخمی حالت میں موت و حیات کی کشمکش میں مبتلا رہا، پھر اس کا انتقال ہو گیا۔ اب ابھی وہ زندہ تھا، وہ معاف کرنا چاہے تو اس زخم لگانے والے کو معاف کر سکتا ہے۔ اور اس کے جو اولیاء ہیں وہ بھی اس کے جو وارث بننے والے ہیں آگے وہ بھی کیا کر سکتے ہیں؟ اس شخص کو، زخم لگانے والے کو معاف کر سکتے ہیں۔ میت وہ جو مرنے والا ہے وہ کیوں معاف کر سکتا ہے؟ وجہ یہ کیونکہ یہ سبب اولاً کس کے حق میں منعقد ہوا؟ اس کی اپنی ذات پر چونکہ اس کو زخمی کیا اس نے تو اس کا حق ہے، وہ معاف کر سکتا ہے۔ اور وارث کیوں معاف کر سکتے ہیں؟ کیونکہ ہم نے بتلا دیا کہ یہ حق جو ہے میت سے وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوتا بلکہ ابتداءً ہی کس کے لیے ثابت ہوتا ہے؟ وارثوں کے لیے۔ اگر میت کے لیے حق ثابت ہو اور پھر منتقل ہو کس کی طرف؟ وارثوں کی طرف، پھر جب تک وہ مرا نہیں اس وقت تک تو وارثوں کا کوئی دخل ہی نہیں بنتا، کیونکہ وہ مرنے کے بعد ان کو حق ملے گا نا۔ لیکن یہاں یہ کیا بتلا رہے ہیں؟ ابھی وہ مرا نہیں ہے، زخمی حالت میں ہے، لیکن ابھی بھی یہ کیا کر سکتے ہیں اس کو؟ معاف کر۔ معلوم ہوا ان کے لیے بھی ابتداءً، یہ اسی بنا پر ہم نے کہا کہ ان کے لیے ابتداءً حق ثابت ہوتا ہے، وراثت کے طریقے پر ثابت نہیں۔ تو میت بھی معاف کر سکتی ہے اور وارث بھی معاف کر سکتے ہیں۔ میت اس لیے کیونکہ یہ سبب موت کا جو ہے کس کے حق میں منعقد ہوا ہے؟ اسی کے حق میں، اسی کی جان جا رہی ہے اس لیے اس کا حق ہے وہ معاف کر سکتا ہے۔ اور وارثوں کے لیے بھی ابتداءً حق ثابت ہے کہ ان کا نقصان ہوا تو یہ وہ بھی معاف کر سکتے ہیں۔ یہ معنی ہے وَالسَّبَبُ انْعَقَدَ لِلْمَيِّتِ اور سبب جو ہے وہ منعقد ہوا ہے میت کے لیے لِأَنَّ الْمُتْلَفَ حَيَاتُهُ اس لیے کیونکہ وہ جو تلف کی گئی وہ اس کی زندگی ہے، فَكَانَتِ الْجِنَايَةُ وَاقِعَةً فِي حَقِّهِ مِنْ وَجْهٍ تو یہ جنایت یہ جرم جو ہے واقع ہوا ہے اس کے حق میں من وجہ، بعض اعتبارات سے اسی کے حق میں واقع ہوا ہے، فَيَصِحُّ عَفْوُ الْمَجْرُوحِ پس صحیح ہے معاف کرنا اس مجروح اس زخمی شخص کا بِاعْتِبَارِ أَنَّ السَّبَبَ انْعَقَدَ لِلْمُوَرِّثِ اس اعتبار سے کہ یہ جو موت کا سبب ہے یہ منعقد ہوا ہے کس کے حق میں؟ مورث کے حق میں، وہ معاف کر سکتا ہے۔ اور اسی طرح صحیح ہے عَفْوُ الْوَارِثِ وارث کا معاف کر دینا بھی قَبْلَ مَوْتِ الْمَجْرُوحِ مجروح کے مرنے سے پہلے، لِأَنَّ الْحَقَّ بِاعْتِبَارِ نَفْسِ الْوَاجِبِ لِلْوَارِثِ اس لیے کیونکہ یہ جو حق ہے یہ وارث کے لیے نفسِ واجب کے اعتبار سے، یہ ثابت ہی کس کے لیے ہے ابتداءً؟ وارث کے لیے بھی ابتداءً ہی ثابت ہوتا ہے، وراثت کے طریقے پر ثابت نہیں، اگر وراثت کے طریقے پر ہوتا تو موت کے بعد تو وہ معاف کر سکتا ہے، موت سے پہلے معاف نہیں کر سکتا۔

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إِنَّ الْقِصَاصَ غَيْرُ مَوْرُوثٍ کہ قصاص جو ہے وہ موروثی نہیں ہے، یعنی وراثت والی چیز جو وراثت کے طور پر ملے بھئی وہ چیز نہیں ہے، تو موروثی چیز نہیں ہے۔ بھئی اسی کے نیچے سطر میں ہے لِمَا قُلْنَا، مل گیا بھئی؟ جی؟ یہ بھی یاد رکھیے متن ہے۔ تو کہتے ہیں وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ إِنَّ الْقِصَاصَ غَيْرُ مَوْرُوثٍ لِمَا قُلْنَا کہ قصاص غیر موروث ہے یعنی موروثی چیز نہیں ہے لِمَا قُلْنَا اس وجہ سے جو ہم نے کہا۔ ابھی علت تفصیل بیان کر دی کہ قصاص موروثی نہیں۔ یعنی کہ اولاً میت کے لیے ثابت ہو اور پھر کس کی طرف منتقل ہو؟ وارثوں کی طرف، بلکہ ابتداءً ہی کس کے لیے ثابت ہوتا ہے؟ وارثوں کے لیے۔ أَيْ لَا يَثْبُتُ عَلَى وَجْهٍ تَجْرِي فِيهِ سِهَامُ الْوَرَثَةِ بَلْ يَثْبُتُ ابْتِدَاءً لِلْوَرَثَةِ یعنی قصاص جو ہے یہ ثابت نہیں ہوتا ایسے طریقے پر کہ اس کے اندر جاری ہوں وارثوں کے حصے، بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے ابتدائی طور پر ہی وارثوں کے لیے، لِمَا قُلْنَا اسی وجہ سے جو ہم نے کہا۔ کیا کہا تھا ہم نے؟ شارح بتلا رہے ہیں کہ أَنَّ الْغَرَضَ دَرْكُ ثَأْرِهِمْ کہ غرض کیا ہے، مقصد کیا ہے قصاص کے ذریعے؟ دَرْكُ ثَأْرِهِمْ ان کے انتقام کی، ان کے انتقام کی تلافی ہے بھئی اس کا ضمان ہے۔ وَلٰكِنْ لَمَّا كَانَ مَعْنًى وَاحِدًا لَا يَحْتَمِلُ التَّجَزِّيَ لیکن چونکہ یہ ایک معنی ہے احتمال نہیں رکھتا تجزی کا یعنی تقسیم کا۔ قصاص تو ایک ہے، قصاص میں تقسیم ہو سکتی ہے بھئی؟ قصاص میں تقسیم نہیں ہو سکتی بھئی۔ تو کہتے ہیں چونکہ یہ ایک ایسا معنی ہے جو تقسیم کا احتمال نہیں رکھتا، ثَبَتَ لِكُلِّ وَاحِدٍ عَلَى سَبِيلِ الْكَمَالِ تو ہر ایک کے لیے کامل طور پر یہ ثابت ہو گا، یعنی ہر وارث کے لیے قصاص کا پورا پورا حق ہو گا۔ ہر وارث کے لیے قصاص کا پورا پورا، بھئی کیونکہ بات دیکھیے اگر وراثت کے طور پر قصاص ملتا تو وراثت کے اندر تو مال آکر تقسیم ہوتا ہے ہر ایک کا۔ ایک لاکھ روپیہ مثلاً میراث ہے تو ہر ایک کو تھوڑا تھوڑا حصہ مل جائے گا اس میں سے، تو ہر ایک کو تھوڑا تھوڑا ملا یا پورا ملا؟ تھوڑا تھوڑا۔ لیکن یہاں پر میراث کے طریقے پر قصاص آیا ہی نہیں، ابتداءً ہی کس کے لیے ثابت ہوا؟ وارث۔ جب ابتداءً وارثوں کے لیے ثابت ہوا تو تھوڑا تھوڑا نہیں، ہر ایک کے لیے پورا پورا ثابت ہو گا، اس میں تقسیم نہیں ہو سکتی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو یہ میراث کے طریقے پر ثابت ہی نہیں ہوا کہ اس میں تقسیم مانا جائے، اور نیز اس لیے کیونکہ یہ تقسیم کا احتمال نہیں رکھتا۔ كَوِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ لِلْإِخْوَةِ جیسے کہ نکاح کروانے کی ولایت ہے بھائیوں کے لیے۔ بھئی باپ کا انتقال ہو گیا، بہن ایک صغیرہ ہے، اب جو بھائی ہیں بڑے ان سب کے لیے اس کو ولایت حاصل ہے، اس صغیرہ کا وہ نکاح کروا سکتے ہیں۔ تو یہاں یہ تقسیم نہیں ہے کہ ہر ایک کے لیے تھوڑا تھوڑا حق ثابت ہے نکاح کروانے کا، سارے مل کر پھر کروا سکتے ہیں، نہیں، ہر ایک کے لیے کیا ہے؟ پوری پوری ولایتِ انکاح، نکاح کروانے کی ولایت ہے، لہٰذا کوئی ایک بھائی بھی کیا کر سکتا ہے اس کا نکاح کروا سکتا ہے۔ ہاں یہ بات ہے باپ یا دادا صغیرہ کا نکاح کروائے تو بڑے ہونے کے بعد ان کو حق نہیں ہوتا اس کو فسخ کرنے کا، الا یہ کہ انہوں نے غبنِ فاحش کے ساتھ مہر مقرر کیا ہو، بہت زیادہ یا بہت کم جتنا ہونا چاہیے تھا پھر الگ بات ہے۔ ویسے باپ اور دادا جب صغیر اور صغیرہ کا نکاح کروا دیں تو بعد میں وہ اس کو

فسخ نہیں کر سکتے۔ لیکن باپ اور دادا کے علاوہ کوئی اور کروا دے، درجہ بدرجہ جو جو ولی بن رہے ہیں، بھائی ہیں، اس کے بعد جو ہیں، جو بھی بنتے جا رہے ہیں ترتیب سے، تو ان کے اندر البتہ صغیر اور صغیرہ کو حق ہے کیوں؟ کیونکہ ان کی شفقت کامل نہیں ہے، باپ اور دادا کی شفقت بڑی کامل ہے، تو انہوں نے یقیناً اس کے بھلے کو دیکھ کر نکاح کیا ہو گا، اس لیے شریعت نے وہاں فسخ کا حق نہیں دیا اس کو جبکہ انہوں نے مہر ٹھیک رکھا ہو۔ لیکن اوروں کی شفقت اتنی کامل نہیں ہے لہٰذا ان میں شریعت نے حق دے دیا کہ بالغہ ہوتے ہی کیا کر سکتی ہے اس نکاح کو؟ فسخ کر سکتی ہے۔ تو بتلایہ رہے ہیں یہاں پر کہ ہر بھائی کے لیے کامل طور پر نکاح کروانے کی ولایت حاصل ہو گی۔ وَلِهٰذَا اور اسی وجہ سے کہ ہر ایک کے لیے چونکہ کامل طریقے پر حق ثابت ہوتا ہے، لَوِ اسْتَوْفَى الْأَخُ الْكَبِيرُ قَبْلَ كِبَرِ الصَّغِيرِ يَجُوزُ لَهُ اگر قصاص لے لے، اِسْتَوْفَى کا معنی وصول کرنا، اگر قصاص وصول کر لے الْأَخُ الْكَبِيرُ کون؟ بڑا بھائی۔ ایک بھائی بڑا تھا ایک ابھی نابالغ تھا، تو بڑے نے کیا کیا؟ قصاص وصول کر لیا، تو وہ کر سکتا ہے، قصاص لے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ صغیر کا انتظار کیا جائے گا یہ کب بالغ ہو گا پھر قصاص لیں گے، نہیں، ہر ایک کے لیے کامل طور پر قصاص کا حق ہے تو وہ کیا کر سکتا ہے قصاص وصول کر سکتا ہے۔ یہ معنی ہے وَلِهٰذَا لَوِ اسْتَوْفَى الْأَخُ الْكَبِيرُ قَبْلَ كِبَرِ الصَّغِيرِ يَجُوزُ لَهُ اور اسی وجہ سے اگر وصول کر لیا بڑے بھائی نے صغیر کے بڑے ہونے سے پہلے ہی، يَجُوزُ لَهُ تو یہ اس کے لیے جائز ہے۔ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ أَحَدُ الْكَبِيرَيْنِ غَائِبًا بخلاف اس کے کہ اگر دو بڑے بھائیوں میں سے ایک غائب ہو۔ ایک کیا ہو؟ ہاں، دو بھائی ہیں، دونوں کے لیے حقِ قصاص کامل طور پر ثابت ہوا۔ اب ایک بھائی موجود ہے ایک کہیں گیا ہوا ہے بڑی دور سفر پر گیا ہوا ہے۔ اب یہ جو حاضر ہے یہ قصاص لینا چاہتا ہے اکیلا، کہتے ہیں نہیں، اس کا انتظار کیا جائے گا آنے والے کا۔ بھئی کیوں؟ کہتے ہیں ہو سکتا ہے وہ معاف کر دے۔ وہاں احتمال ہے کس چیز کا؟ معاف کر دینے کا احتمال ہے۔ ہر ایک کے لیے کامل طور پر قصاص کا حق ثابت ہے، لہٰذا ہو سکتا ہے وہ کیا کر دے؟ معاف کر دے۔ لہٰذا اس کا انتظار کیا جائے گا، یہ اکیلا قصاص نہیں لے سکتا۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ ہاں، صغیر کا ہم نے پھر انتظار کیوں نہیں کیا تھا بھئی؟ ہو سکتا ہے وہ صغیر جو چھوٹا تھا، بڑے نے قصاص لے لیا، ہو سکتا ہے وہ چھوٹا بڑا ہو کر جب بالغ ہو جاتا اس کی طرف سے بھی احتمال تھا کیا کر دیتا وہ؟ معاف۔ کہتے ہیں بھئی وہ بڑا نادر ہے، لہٰذا اس کا اعتبار نہیں۔ اس کا اعتبار نہیں کہ وہ معاف کرے بھئی، وہ تو اتنی مدت انتظار کریں گے اور پھر بھی۔ تو کہتے ہیں بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ أَحَدُ الْكَبِيرَيْنِ غَائِبًا بخلاف اس کے کہ دو بڑے بھائیوں میں سے اگر ایک غائب ہو، فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْحَاضِرِ أَنْ يَسْتَوْفِيَ تو جائز نہیں ہے وہ جو حاضر بھائی ہے کہ وہ قصاص وصول کر لے، لِأَنَّ احْتِمَالَ عَفْوِ الْغَائِبِ رَاجِحٌ اس لیے کیونکہ وہ جو غائب بھائی ہے اس کے معاف کر دینے کا احتمال راجح ہے۔ وَاحْتِمَالُ تَوَهُّمِ عَفْوِ الصَّغِيرِ بَعْدَ الْبُلُوغِ نَادِرٌ فَلَا يُعْتَبَرُ اور صغیر کا بالغ ہو جانے کے بعد معاف کر دینے کا وہم جو ہے وہم کا احتمال جو ہے یہ نادر ہے، فَلَا يُعْتَبَرُ لہٰذا اس کا اعتبار نہیں۔

وَعِنْدَهُمَا يَثْبُتُ الْقِصَاصُ لِلْوَرَثَةِ بِطَرِيقِ الْإِرْثِ۔ یہ تو امام صاحب کا مذہب تھا۔ امام صاحب کیا فرماتے ہیں؟ کہ قصاص

موروثی نہیں، ابتداءً ہی کس کے لیے ثابت ہو گا؟ وارثوں کے لیے۔ جبکہ صاحبین فرماتے ہیں نہیں، میراث کے طریقے پر، اولاً کس کے لیے ثابت؟ میت کے لیے، اور پھر کس کی طرف منتقل ہو گا؟ وارثوں کی طرف بھئی۔ تو کہتے ہیں وَعِنْدَهُمَا صاحبین کے نزدیک يَثْبُتُ الْقِصَاصُ لِلْوَرَثَةِ بِطَرِيقِ الْإِرْثِ لَا بِطَرِيقِ الِابْتِدَاءِ کہ قصاص جو ہے وہ وارثوں کے لیے ثابت ہو گا وراثت کے طریقے پر لَا بِطَرِيقِ الِابْتِدَاءِ نہ کہ ابتداء کے طریقے پر۔ وَتَمَرَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيمَا اور ثمرۂ اختلاف ظاہر ہو گا اس صورت کے اندر إِذَا كَانَ بَعْضُ الْوَرَثَةِ غَائِبًا کہ جب بعض وارث کیا ہوں؟ غائب ہوں، وَأَقَامَ الْحَاضِرُ الْبَيِّنَةَ عَلَيْهِ اور وہ جو بھائی حاضر تھا اس نے بینہ قائم کر دی قاتل پر، فَعِنْدَهُ يَحْتَاجُ الْغَائِبُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيِّنَةِ عِنْدَ حُضُورِهِ تو پھر امام صاحب کے نزدیک، فَعِنْدَهُ امام صاحب کے نزدیک يَحْتَاجُ الْغَائِبُ تو وہ جو غائب جب آجائے گا تو وہ محتاج ہو گا إِلَى إِعَادَةِ الْبَيِّنَةِ بینے کے دوبارہ گواہی پیش کرنے کا عِنْدَ حُضُورِهِ اپنی حاضری کے وقت، لِأَنَّ الْكُلَّ مُسْتَقِلٌّ فِي هٰذَا الْبَابِ اس لیے کیونکہ ہر وارث اس باب میں، قصاص کے باب میں مستقل ہے۔ جی، وَلَا يُقْضَى بِالْقِصَاصِ لِأَحَدٍ حَتَّى يَجْتَمِعَا اور فیصلہ نہیں کیا جائے گا قصاص کا کسی ایک کے لیے بھی حَتَّى يَجْتَمِعَا یہاں تک کہ دونوں جمع ہو جائیں، حاضر بھی اور غائب بھی، پھر قصاص کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ ہر ایک کے لیے کامل طور پر قصاص کا حق ثابت ہو رہا ہے۔ جبکہ صاحبین فرماتے ہیں: وَعِنْدَهُمَا صاحبین کے نزدیک لَمَّا كَانَ مَوْرُوثًا جب کہ یہ قصاص موروثی ہے، لَا يَحْتَاجُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيِّنَةِ عِنْدَ حُضُورِ الْغَائِبِ تو یہ محتاج نہیں ہے اس گواہی کے اعادے کا عِنْدَ حُضُورِ الْغَائِبِ جب وہ غائب کیا ہو جائے؟ حاضر۔ بھئی کیوں اعادے کا کیوں محتاج نہیں؟ کہتے ہیں اس لیے لِأَنَّ أَحَدَ الْوَرَثَةِ يَنْتَصِبُ خَصْمًا عَنِ الْمَيِّتِ کیونکہ یہ قصاص کا حق کہاں سے آیا؟ میت کی طرف سے ان کے پاس آیا ہے۔ تو کوئی ایک بھی وارث کیا ہو سکتا ہے؟ میت کی طرف سے نائب بن سکتا ہے، کیا بن سکتا ہے؟ نائب۔ اور وہاں پر ہر ایک مستقل تھا اور یہاں پر کس کی طرف سے نائب بن رہے ہیں؟ میت کی طرف سے، تو کوئی ایک وارث بھی نائب بن کر کیا کر سکتا ہے؟ وہ بینہ قائم کر سکتا ہے، جب وہ غائب والا آئے گا تو دوبارہ بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے کیونکہ یہ میت کی طرف سے ایک وارث کیا کر چکا ہے؟ بینہ قائم، جبکہ پچھلی صورت جو تھی امام صاحب کے قول کے مطابق ہر ایک مستقل تھا، الگ الگ تھا کامل طور پر، لہٰذا ہر ایک کو الگ کیا کرنا پڑے گی؟ بینہ قائم کرنا پڑے گی۔ لِأَنَّ أَحَدَ الْوَرَثَةِ يَنْتَصِبُ خَصْمًا عَنِ الْمَيِّتِ اس لیے کیونکہ وارثوں میں سے کوئی ایک جو ہے وہ يَنْتَصِبُ خَصْمًا وہ خصم بن کر قائم ہو جائے گا عَنِ الْمَيِّتِ کس کی طرف سے؟ میت کی طرف سے، فَلَا تَجِبُ إِعَادَتُهَا لہٰذا اس بینے کا اعادہ واجب نہ ہو گا۔

وَإِذَا انْقَلَبَ أَيِ الْقِصَاصُ مَالًا اور جب پلٹ جائے قصاص بھئی مَالًا کس کی طرف؟ مال، کیا پلٹ کر کیا بن جائے؟ مال بن جائے بِالصُّلْحِ صلح کی وجہ سے، أَوْ بِعَفْوِ الْبَعْضِ یا بعض کے معاف کر دینے سے۔ بھئی دیکھیے آپ نے پڑھا ہے کہ قصاص کے اندر صلح بھی درست ہے، اور صلح پھر ویسے تو دیت سو اونٹ ہیں، لیکن قصاص کے اندر صلح جتنے بھی مال پر کرنا چاہیں مقتول کے اولیاء، وارث، وہ کر سکتے ہیں۔ چاہے دو اونٹوں پر ہی صلح کر لیں اور چاہیں تو ہزار اونٹوں پر صلح کریں جتنا بھی

مال، مثال دے رہا ہوں، روپے میں بات کر لیں جتنے کروڑ دو کروڑ جتنے میں مرضی صلح کرنا چاہیں وہ صلح کر سکتے ہیں۔ نیز اسی طرح یاد رکھیے اگر وارثوں میں سے کوئی ایک بھی قصاص کو معاف کر دے، باقی کہہ رہے ہیں قصاص لینا ہے، ایک نے کہا میری طرف سے معاف، فوراً قصاص ساقط ہوا۔ کیوں ساقط ہوا؟ ابھی پیچھے وجہ ذکر ہوئی، کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں، تقسیم نہیں، ایسا نہیں ہو سکتا کچھ لیا جائے اور کچھ نہ لیا جائے۔ تو جب کچھ نے معاف کر دیا تو اب قصاص نہیں ہو سکتا بھئی۔ اب پھر باقی کیا کریں گے؟ تو کہتے ہیں باقیوں کو مال دیا جائے گا۔ بھئی کس طرح مال دیا جائے گا؟ کہتے ہیں یوں سمجھو دیت آئی، کیا آئی؟ دیت۔ سو اونٹ آئے، سو میں سے یہ جس نے معاف کیا اس کا حق دس اونٹ بنتے تھے، تقسیم ہم نے حساب لگایا وراثت کتنی بنتی ہے، دس، باقی نوے بچ گئے وہ نوے اسی طرح آئیں گے اور باقیوں کے اندر کیا ہو جائیں گے؟ تقسیم ہو جائیں گے۔ تو اب دیت کی طرف ہم چلے جائیں گے اور اس میں سے حساب لگائیں گے۔ یہ معنی ہے وَإِذَا انْقَلَبَ أَيِ الْقِصَاصُ مَالًا اور جب قصاص مال کی طرف پلٹ جائے، مال بن جائے بِالصُّلْحِ صلح کی وجہ سے، أَوْ بِعَفْوِ الْبَعْضِ یا بعضوں کے معاف کر دینے کی وجہ سے، صَارَ مَوْرُوثًا تو پھر یہ موروثی بن جائے گا۔ کیا بن جائے گا؟ قصاص خود تو موروثی نہیں تھا لیکن جب یہ بدل کر مال بنے گا تو وہ کیا بن جائے گا؟ موروث، وہ یوں سمجھا جائے گا میت کے لیے اولاً ثابت اور باقیوں کے لیے بطور وراثت کے ثابت۔ جب میت کے لیے اولاً ثابت ہے لہٰذا وہ جو دیت آئے گی اس کے ذریعے اولاً وہی اس کی حاجات پوری کی جائیں گی۔ کیا حاجات تھیں؟ تجہیز و تکفین بھی آ گئی، اس کے اس کے وہ اس کے دیون بھی اس سے ادا کیے جائیں گے، اس کی وصیت بھی اس کے اندر کیا کی جائے گی؟ نافذ، جو جو چیزیں تھیں وہ ساری اسی میں آ جائیں گی جیسے اس کا اپنا مال تھا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو یہ موروثی بن جائے گا فَيَكُونُ حُكْمُهُ حُكْمَ الْأَمْوَالِ تو اس جو یہ جو دیت ہے یا یہ جو مال ہے اس کا حکم وہ اموال والا حکم ہو گا، حَتَّى تُقْضَى دُيُونُهُ مِنْهُ یہاں تک کہ ادا کیے جائیں گے اس میت کے دیون اس میں سے، وَتُنْفَذَ وَصَايَاهُ اور اس کی وصیتیں نافذ کی جائیں گی اس میں سے، وَيَنْتَصِبَ أَحَدُ الْوَرَثَةِ خَصْمًا عَنِ الْمَيِّتِ اور قائم ہو جائے گا وارثوں میں سے کوئی ایک بھی فریق بن کر کس کی طرف سے؟ میت کی طرف سے، فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى إِعَادَةِ الْبَيِّنَةِ لہٰذا وہ محتاج نہیں ہو گا بینے کے دوبارہ اعادے کا، لوٹانے کا۔ لِأَنَّ الدِّيَةَ خَلَفٌ عَنِ الْقِصَاصِ اس لیے کیونکہ دیت جو ہے وہ نائب ہے قصاص سے۔ اچھا بھئی، یہ کیا بات ہے؟ قصاص تو موروثی نہیں تھا اور دیت جو اس کی نائب ہے وہ موروثی ہے؟ حالانکہ نائب کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے، اصل تو موروثی نہیں تھا قصاص تو قصاص کے بعد جو دیت آئی مال آیا وہ بھی موروثی نہیں ہونا چاہیے؟ کہتے ہیں نہیں بھئی، یہ نائب ہے اور نائب بعض احکامات کے اندر وہ اصل سے مختلف بھی ہو سکتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں تیمم نائب ہے وضو کا لیکن حکم میں مختلف ہے، وضو کے اندر نیت شرط نہیں، تیمم کے اندر نیت شرط ہے، فرض ہے بھئی، نیت نہیں کریں گے تو تیمم ہی نہیں ہو گا بھئی۔ تو کہتے ہیں وَالْخَلَفُ قَدْ يُفَارِقُ الْأَصْلَ فِي الْأَحْكَامِ اور خلف جو نائب ہوتا ہے کبھی جدا ہوتا ہے اصل سے احکام کے اندر، كَالتَّيَمُّمِ

جیسے کہ تیمم جو ہے فَارَقَ الْوُضُوءَ یہ جدا ہے وضو سے فِي اشْتِرَاطِ النِّيَّةِ نیت کے شرط کے لگانے میں۔

وَوَجَبَ الْقِصَاصُ لِلزَّوْجَيْنِ كَمَا فِي الدِّيَةِ، اور قصاص جو ہے وہ واجب ہے لِلزَّوْجَيْنِ میاں بیوی کے لیے بھی كَمَا فِي الدِّيَةِ جیسے کس کے اندر؟ دیت، جیسے دیت زوجین کے لیے ثابت ہوتی تھی اسی طرح قصاص بھی ثابت ہو گا میاں بیوی کے لیے۔ یعنی بیوی اپنے مقتول خاوند کی طرف سے قصاص لے سکتی ہے، اور خاوند اپنی مقتولہ بیوی کی طرف سے قصاص لے، جیسے دیت کے اندر ان دونوں کا حق تھا۔ دیت جو تھی، دیت ابھی بات، دیت اولاً کس کے لیے ثابت ہوتی ہے؟ میت کے لیے، پھر کس کی طرف منتقل ہوتی ہے؟ وارثوں، اور میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث بنتے ہیں یا نہیں بنتے؟ وارث بنتے ہیں تو اس دیت میں ان کا بھی حق آتا ہے۔ تو جیسے دیت کا حق ان دونوں کے لیے، دیت کے وہ حقدار بنتے ہیں، اسی طرح قصاص کے بھی وہ ایک دوسرے کے حقدار بنیں گے۔ یہ معنی ہے وَوَجَبَ الْقِصَاصُ لِلزَّوْجَيْنِ كَمَا فِي الدِّيَةِ اور قصاص واجب ہو گا، ثابت ہو گا میاں بیوی کے لیے بھی جیسے کہ دیت میں ہے۔ فَيَنْبَغِي أَنْ تَقْتَصَّ الْمَرْأَةُ مِنَ الزَّوْجِ پس مناسب یہ ہے کہ قصاص لے بیوی مِنَ الزَّوْجِ خاوند کی طرف سے، وہ جو خاوند جو مقتول ہے اس کی طرف سے۔ سمجھ میں آئی؟ یہ ترجمہ نہ کرنا کہ بیوی قصاص لے خاوند سے، بلکہ یہ مراد نہیں ہے بلکہ کیا مراد ہے؟ ہاں، وہ خاوند جو قتل ہو چکا ہے مقتول ہے اس کی طرف سے قصاص لے۔ وَالزَّوْجُ مِنَ الْمَرْأَةِ اور اسی طرح خاوند قصاص لے کس کی طرف سے؟ اس بیوی کی طرف سے جو مقتولہ ہے۔ وَلٰكِنْ عِنْدَهُ ابْتِدَاءً لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ قصاص کس طرح آئے گا؟ ابتداءً آئے گا، وَعِنْدَهُمَا بِطَرِيقِ الْإِرْثِ اور صاحبین کے نزدیک یہ قصاص کس طرح آئے گا؟ وراثت کے طریقے پر، كَمَا يَثْبُتُ لَهُمَا اسْتِحْقَاقُ الدِّيَةِ بِطَرِيقِ الْإِرْثِ جیسے کہ ان دونوں کے لیے دیت کا استحقاق بھی ثابت ہوتا ہے وراثت کے طریقے پر۔ دیت کے مستحق ہوتے ہیں یا نہیں بھئی؟ لیکن کس طرح مستحق ہوتے تھے دیت کے؟ وراثت کے طریقے پر، اولاً وہ دیت کس کے لیے ثابت؟ مرنے والے کے لیے، پھر اس کے بعد اس کے وارثوں اور میاں بیوی میں سے جو زندہ ہے اس کی طرف منتقل ہوتی۔ وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللهُ اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: لَا يَرِثُ الزَّوْجُ وَالزَّوْجَةُ مِنَ الدِّيَةِ کہ زوج اور زوجہ میاں بیوی جو ہیں وہ دیت کے وارث نہیں ہوں گے، لِأَنَّ وُجُوبَهَا بَعْدَ الْمَوْتِ اس لیے کیونکہ دیت کا وجوب کب آتا ہے؟ موت کے بعد آتا ہے، وَالزَّوْجِيَّةُ تَنْقَطِعُ بِهِ اور زوجیت جو ہے وہ تو موت کی وجہ سے ٹوٹ چکی۔ زوجیت تو رشتۂ نکاح تو موت کی وجہ سے ٹوٹ چکا ہے لہٰذا موت کے بعد اب دیت کے وارث یہ میاں بیوی نہیں بنیں گے بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ اور وارث تو بنیں گے دیت کے اندر لیکن میاں بیوی دیت کے اندر ان کا کوئی حق نہیں ہو گا۔ وَلَنَا اور ہماری دلیل یہ ہے أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَمَرَ بِتَوْرِيثِ امْرَأَةِ أَشْيَمَ الضِّبَابِيِّ کہ حضور علیہ السلام نے وارث بنانے کا حکم دیا کس کو؟ اشیم ضبابی کو، اشیم ضبابی کی جو بیوی تھیں ان کو ان کی وارث بنانے کا حکم دیا، یعنی ان کے لیے وراثت کا حکم دیا کس میں سے؟ مِنْ عَقْلِ زَوْجِهَا أَشْيَمَ، عَقْل کہتے ہیں دیت کو بھئی، عقل کس کو کہتے ہیں؟ دیت۔ مِنْ عَقْلِ زَوْجِهَا أَشْيَمَ ان کے خاوند جو اشیم

تھے ان کی دیت میں سے۔ ہاں، وہ امام مالک فرماتے ہیں دیت کے اندر میاں بیوی کا کوئی حق نہیں ہے، اور وارثوں کا حق ہے لیکن میاں بیوی کا دیت کے اندر کوئی حق نہیں ہے۔ حضور ہم کہتے ہیں کہ اشیم ضبابی جو ہیں وہ ان کو قتل کیا کسی نے خطأً اور ان کی جو دیت ملی حضور علیہ السلام نے ان کی بیوی جو تھیں ان کو دیت کے اندر ان کا حصہ بھی، ان کو بھی وارثہ بنایا بھئی۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟

وَلَهُ أَيْ لِلْمَيِّتِ حُكْمُ الْإِحْيَاءِ فِي أَحْكَامِ الْآخِرَةِ، اور جو میت ہے اس کے لیے زندہ کرنے کا حکم ہے آخرت کے احکام میں۔ یہ إِحْيَاء بھی درست بنتا ہے یہاں اور أَحْيَاء بھی۔ إِحْيَاء بھی اور أَحْيَاء۔ أَحْيَاء ہو تو جمع ہے حَيٌّ کی، اور إِحْيَاء ہو تو مصدر ہے زندگی دینا، زندگی دینا، زندہ کرنا۔ کہتے ہیں میت کے لیے زندہ کرنے کا حکم ہے آخرت کے احکام میں۔ کس کے احکام میں؟ یا یوں کریں میت کے لیے زندوں کا حکم ہے آخرت کے احکام میں۔ تو احکام بھی درست أَحْيَاء پڑھ لیں وہ بھی درست ہے بھئی، میت کے لیے زندوں والا حکم ہے کس کے اعتبار سے؟ آخرت میں۔ بھئی دیکھیے زندگی کے احکام بیان ہو گئے، اب موت کی بات موت کے بعد کی بات کر رہے ہیں۔ زندگی کے کیا احکام بیان ہوئے؟ کہ میت زندگی میں کیا احکام آتے ہیں؟ مَا لَهُ اور مَا عَلَيْهِ۔ بعض زندہ کے حق اپنے ہوتے ہیں جو اس نے دوسروں سے لینے ہیں، اور بعض اس پر ہوتے ہیں جو اس نے غیروں کے ادا کرنے ہیں۔ اسی طرح میت بھی جو ہے اس کے بھی اسی طرح احکام ہیں۔ اس کے اسی طرح احکام ہیں، یعنی جو اس نے کسی کا حق دینا ہے آخرت میں دینا پڑے گا، جو اس نے کسی سے حق لینا ہے وہ اس کو آخرت میں اس کو ملے گا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں یہ جو ہے یہ مرنے والے کے لیے آخرت کے احکام میں کس کی طرح کا حکم ہے؟ زندوں والا حکم ہے یا یوں کہیں زندگی دینے کا حکم ہے۔ جس طرح بچہ پیدا ہوتا ہے زندگی ملی اس کو، تو گہوارے میں رکھا جاتا ہے اس کو، وہ جھولے میں رکھا جاتا ہے، اسی طرح میت کو جو ہے قبر میں رکھا جاتا ہے۔ تو جیسے زندگی ملتی ہے بچے کو، وہ جھولے میں رکھا گیا، تو یہ نئی زندگی اس کو ملی ہے اب، اور کیا وہ جھولے میں ہی رہے گا یا جھولے سے نکلے گا پھر؟ جھولے سے نکلے گا۔ اسی طرح مرنے والا کیا ہمیشہ قبر میں رہے گا یا قبر سے آخرت میں نکلے گا بھئی؟ آخرت میں نکلے گا، صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہاں جیسے بچہ جو جھولے میں تھا اس کے لیے مَا لَهُ بھی ہوتے تھے اور مَا عَلَيْهِ بھی، اسی طرح مرنے والا جو جس کو ہم نے قبر میں رکھا اس کے لیے آخرت میں مَا لَهُ بھی ہوں گے اور مَا عَلَيْهِ بھی ہوں گے، جو نیکیاں کی ہوں گی ان کا بھی بدلہ ملے گا اور جو برائیاں کی ہیں ان کی بھی جزا ملے گی۔ لِأَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَيِّتِ كَالْمَهْدِ لِلطِّفْلِ اس لیے کیونکہ قبر جو ہے مرنے والے کے لیے وہ گہوارے کی طرح ہے، وہ اس گہوارے کی طرح جو بچے کے لیے ہو، جیسے کہ گہوارہ کس کے لیے ہو؟ بچے کے لیے۔ گہوارہ یعنی وہ جھولا وغیرہ بچے کا۔ فَمَا يَجِبُ لَهُ عَلَى الْغَيْرِ أَوْ يَجِبُ لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ مِنَ الْحُقُوقِ وَالْمَظَالِمِ پس وہ جو ثابت ہوتے ہیں اس کے لیے، جو اس کے ثابت ہیں حقوق بھئی عَلَى الْغَيْرِ کس پر؟ غیر پر، یا جو حقوق اس پر واجب ہیں لِلْغَيْرِ غیر کے لیے عَلَيْهِ اس شخص مرنے والے پر مِنَ الْحُقُوقِ وَالْمَظَالِمِ کس

میں سے؟ حقوق اور مظالم میں سے۔ مَظَالِم جمع ہے مَظْلِمَة کی بھئی ظلم وغیرہ کو کہتے ہیں۔ کسی پر اس نے ظلم کیا یا کسی نے اس پر ظلم کیا، کسی پر اس کے حقوق یا کسی کے اس پر حقوق۔ وَمَا تَلْقَاهُ مِنْ ثَوَابٍ أَوْ عِقَابٍ اور یا وہ جس جو اس کو ملے گا ثواب یا سزا بِوَاسِطَةِ الطَّاعَاتِ وَالْمَعَاصِي اطاعت اور نافرمانی اور گناہ کے واسطے سے، گناہ کی وجہ سے، كُلُّهَا يَجِدُهُ الْمَيِّتُ فِي الْقَبْرِ ان سب کو میت جو ہے وہ قبر میں پائے گی، وَيُدْرِكُهُ كَالْحَيِّ اور کس طرح ان کو پائے گی؟ كَالْحَيِّ جیسے کہ زندہ ہوتا ہے۔

وَإِذَا فَرَغْنَا اور جب ہم فارغ ہوئے عَنِ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ السَّمَاوِيَّةِ ان امور سے جو پیش آنے والے ہیں، عارض، آسمانی ہیں۔ کس پر پیش آنے والے تھے؟ اہلیت پر۔ تو وہ سماوی امور کے اسباب سے جب ہم فارغ ہوئے، شَرَعْنَا فِي بَيَانِ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ الْمُكْتَسَبَةِ تو ہم شروع ہوئے ان امور کے بیان میں جو عارض ہونے والے ہیں، مکتسبہ ہیں، جو کمائے گئے ہیں، یعنی بندے کا ان کے کمانے میں دخل ہے بھئی۔ وَلَهُ أَيْ لِلْمَيِّتِ حُكْمُ الْأَحْيَاءِ، أَحْيَاء زیادہ مناسب لگ رہا ہے بھئی، زندوں کا حکم ہے مرنے والے کے لیے، یعنی أَحْيَاء جمع ہے حَيٌّ کی بھئی۔ اگرچہ معنی إِحْيَاء کے ساتھ بھی ٹھیک ہو جاتا ہے، إِحْيَاء بھی زندگی دینا۔

فَقَوْلُهُ وَمُكْتَسَبٌ پس مصنف کا قول جو ہے وَمُكْتَسَبٌ، عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ سَمَاوِيٌّ اس کا عطف ہے مصنف کے قول سَمَاوِيٌّ پر بھئی۔ کئی صفحے پیشتر جہاں سے یہ بحث شروع ہوئی تھی وہاں پر بتلایا تھا انہوں نے بھئی آپ کو کہ وَالْأُمُورُ الْمُعْتَرِضَةُ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ نَوْعَانِ کہ وہ امور جو پیش آتے ہیں اہلیت پر دو قسم کے ہیں: سَمَاوِيٌّ ایک سماوی ہیں، وَمُكْتَسَبٌ اور دوسرے کیا ہیں؟ مکتسب، تو یہ مکتسب کا عطف اس سماوی پر ہے۔ وَهُوَ مَا كَانَ، بھئی مکتسب کہتے کن کو ہیں بتلا رہے ہیں، وَهُوَ مَا كَانَ لِاخْتِيَارِ الْعَبْدِ مَدْخَلٌ فِي حُصُولِهِ اور یہ وہ افعال ہیں کہ جن میں بندے کا اختیار ہو، کہ بندے کے اختیار کا دخل ہوتا ہے ان کے حاصل ہونے میں۔ ان کے حاصل ہونے میں بندے کے اختیار کا دخل ہو۔ وَهٰذَا أَنْوَاعٌ اور یہ کئی قسم پر ہیں۔

الْأَوَّلُ الْجَهْلُ پہلی قسم کیا ہے؟ جہل ہے بھئی۔ بھئی جہل کیا معنی؟ کہتے ہیں: الَّذِي هُوَ ضِدُّ الْعِلْمِ وہ جہل جو کہ علم کی ضد ہے، جہالت بھئی۔ وَإِنَّمَا عُدَّ مِنَ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ مَعَ كَوْنِهِ، بھئی یہ ایک سوال کا جواب، سوال یہ کہ جہالت تو پیدائشی طور پر انسان کے ساتھ ہوتی ہے، علم بعد میں آتا ہے، لہٰذا اس کو امورِ معترضہ میں سے کیسے شمار کیا؟ امورِ معترضہ وہ تو وہ ہیں جو پہلے نہیں تھے بعد میں پیش آئیں، اور جہالت تو پیدائش سے ہی ہے! تو جواب دے رہے ہیں کہ بھئی اس اعتبار سے ان کو امورِ معترضہ میں شمار کیا کہ یہ انسان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے بھئی، انسان کی حقیقت میں نہیں داخل بھئی، انسان کی حقیقت تو کیا ہے؟ حیوانِ ناطق ہے، اس میں جہل کی کوئی بات ذکر نہیں بھئی۔ تو کہتے ہیں وَإِنَّمَا عُدَّ مِنَ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ اس کو شمار کیا گیا ان امور میں سے جو عارض ہونے والے ہیں مَعَ كَوْنِهِ أَصْلًا فِي الْإِنْسَانِ باوجود اس کے کہ یہ انسان کے اندر اصل ہے یعنی پیدائشی ہے۔ کیوں شمار کیا؟ کہتے ہیں لِكَوْنِهِ خَارِجًا عَنْ حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ بوجہ اس کے کہ یہ خارج ہے

انسان کی حقیقت سے، أَوْ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ قَادِرًا عَلَى إِزَالَتِهِ بِاكْتِسَابِ الْعِلْمِ اور یہ اس وجہ سے کیونکہ جب انسان قادر ہے اس جہالت کو زائل کرنے پر بِاكْتِسَابِ الْعِلْمِ کس طرح؟ علم حاصل، انسان علم حاصل کر کے جہالت کو دور کر سکتا ہے لیکن پھر اس کو چھوڑ دیتا ہے، اس لیے اس کو کس میں سے شمار کیا ہوں؟ اس کے مکتسبہ میں۔ مکتسبہ کن کو کہتے تھے؟ جس میں انسان کے اپنے عمل کا دخل ہوتا تھا۔ تو اس میں بھی انسان کا اپنا دخل آگیا کیونکہ اگر یہ علم حاصل کرتا تو عالم بن جاتا، لیکن اس نے علم کو چھوڑ دیا اس لیے اس کے ساتھ کون سا وصف ہے؟ جہل، تو اس میں اس کا اپنا دخل ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے کہ جب یہ قادر تھا اس جہالت کو زائل کرنے پر بِاكْتِسَابِ الْعِلْمِ علم حاصل کر کے، جُعِلَ تَرْكُهُ اكْتِسَابًا لِلْجَهْلِ تو اس علم کو چھوڑنا اس کو کیا قرار دیا گیا؟ جہل کا کمانا، اس علم کو چھوڑنے کو جہل کا کمانا قرار دیا گیا وَاخْتِيَارًا لَهُ اور اس کو اختیار کرنا۔

وَهُوَ أَنْوَاعٌ اور یہ جہالت جو ہے یہ کئی قسم پر ہے۔ جَهْلٌ بَاطِلٌ ایک وہ جہل جو باطل ہے، جس کا کوئی اعتبار نہیں، کوئی عذر نہیں ہے بھئی۔ تو جَهْلٌ بَاطِلٌ، تو کہتے ہیں لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْآخِرَةِ یہ عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا آخرت میں، كَجَهْلِ الْكَافِرِ جیسے کہ کافر کا جہل بَعْدَ وُضُوحِ الدَّلَائِلِ عَلَى وَحْدَانِيَّةِ اللهِ تَعَالَى وَرِسَالَةِ الرُّسُلِ لَا يَصْلُحُ، جی، جیسے بعد جب کہ دلائل واضح ہو گئے عَلَى وَحْدَانِيَّةِ اللهِ تَعَالَى اللہ کے ایک ہونے پر وَرِسَالَةِ الرُّسُلِ اور ان کے رسولوں کی رسالت پر، لَا يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الْآخِرَةِ یہ صلاحیت نہیں رکھتا عذر بننے کی آخرت میں، یہ والا جہل صلاحیت نہیں رکھتا کہ یہ عذر بنے، آخرت میں یہ عذر مقبول نہیں ہو گا۔ وَإِنْ كَانَ يَصْلُحُ عُذْرًا فِي الدُّنْيَا لِدَفْعِ عَذَابِ الْقَتْلِ اگرچہ یہ عذر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے دنیا کے اندر قتل کے عذاب کو دور کرنے کے لیے۔ دنیا کے اندر جہالت کس چیز سے؟ اللہ کی وحدانیت سے، کفار تسلیم نہیں کرتے اللہ کی وحدانیت کو اور شریک بناتے ہیں، تو یہ دلائل...

سے جہالت جو ہے، اور ان باتوں کو نہ ماننے سے آخرت میں تو ان کا عذر یہ نہیں چلے گا۔ ہاں دنیا کے اندر یہ عذر ان کا چل جائے گا، اور ان کو قتل نہیں کیا جائے گا، ان کو چھوڑ دیا جائے گا۔ کب؟ کب عذر بنے گا دنیا کے اندر اور ان کو قتل نہیں کیا جائے گا؟ کہتے ہیں إِذَا قَبِلَ الذِّمَّةَ، جب وہ ذمے کو قبول کر لیں، ذمی بن جائیں بھئی۔ ذمیوں کو قتل کیا جاتا ہے یا ذمہ داری لیتی ہے اسلامی سلطنت ان کی حفاظت کا؟ ذمہ دار۔ تو ان کو قتل نہیں۔ تو یہاں پر بھی وہ اگرچہ یہاں پر بھی جہل ہے، لیکن اس جہل دنیاوی اعتبار سے ان کو قتل نہیں کیا جا رہا، یہاں عذر بن گیا جب انہوں نے کس کو قبول کر لیا؟ ذمے کو قبول کر لیا۔

وَجَهْلِ صَاحِبِ الْهَوَى فِي صِفَاتِ اللهِ وَأَحْكَامِ الْآخِرَةِ، یہ دوسری مثال آگئی بھئی جہلِ باطل کی۔ كَجَهْلِ، پہلے کیا آیا تھا؟ جہلِ باطل کی پہلی مثال تھی كَجَهْلِ الْكَافِرِ، جیسے کہ کافر کا جہل۔ وَجَهْلِ صَاحِبِ الْهَوَى، اور جیسے کہ صاحبِ خواہش کا جہل یعنی بدعتی کا جہل بھئی۔ جو خواہش کی پیروی کرنے والا ہے یعنی بدعتی۔ فِي صِفَاتِ اللهِ تَعَالَى وَأَحْكَامِ الْآخِرَةِ، اور کس

چیز میں جہل؟ اللہ کی صفات اور آخرت کے احکام میں جہل بھئی۔ كَجَهْلِ الْمُعْتَزِلَةِ، جیسے کہ معتزلہ کا جہل بھئی۔

تو یہ كَجَهْلِ الْمُعْتَزِلَةِ، یہ شرح کا حصہ ہے یاد رکھیے یہ متن کا حصہ نہیں ہے بھئی۔ كَجَهْلِ الْمُعْتَزِلَةِ، جیسے کہ معتزلہ کی جہالت ہے بھئی معتزلہ کی۔ معتزلہ گمراہ فرقہ گزرا ہے۔ بِإِنْكَارِ الصِّفَاتِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَالرُّؤْيَةِ وَالشَّفَاعَةِ، اللہ کی صفات اور عذابِ قبر اور اللہ کے دیدار اور زیارت، وَالشَّفَاعَةِ، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو قیامت کے دن شفاعت فرمائیں گے ان چیزوں کا وہ انکار کرتے ہیں۔ لیکن ویسے انکار نہیں کرتے، باقاعدہ تاویل ذکر کرتے ہیں۔ تاویلات کرتے ہیں جہاں پر ان چیزوں کا ذکر ہے نصوص کے اندر وہ کیا کرتے ہیں؟ تاویل کرتے ہیں، لہٰذا ان کا جہل پہلوں کی بنسبت کم درجے کا ہوا۔ ان کا جہل پہلوں کی نسبت، تو یہ کہتے ہیں بھئی اللہ عَالِم ہیں بغیر علم کے، اللہ قَادِر ہیں بغیر قدرت کے، اللہ مُتَكَلِّم ہیں بغیر کلام کے بھئی۔ اور اسی طرح عذابِ قبر کا انکار کرتے ہیں، اللہ کے رویت کا، جنت میں اللہ کی رویت ہوگی، اللہ کا دیدار ہوگا اس کا انکار کرتے ہیں۔ حضور علیہ السلام شفاعت فرمائیں گے، سفارش فرمائیں گے بھئی۔ اللہ ہم سب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت نصیب فرمائے بھئی۔ آمین۔ تو وہ ان کا انکار کرتے ہیں۔

وَجَهْلِ الْبَاغِي، یہ تیسری قسم بھئی۔ وَجَهْلِ الْبَاغِي، یہ تیسری مثال آگئی جہلِ باطل کی بھئی۔ باغی کی جہالت۔ باغی کی جہالت۔ بِإِطَاعَةِ الْإِمَامِ الْحَقِّ۔ بِإِطَاعَةِ الْإِمَامِ الْحَقِّ، اس کا تعلق جہل سے ہے بھئی۔ باغی کی جہالت۔ کس چیز سے جہالت؟ برحق امام کی اطاعت سے۔ برحق امام کی اطاعت سے جہالت، یعنی اس کو تسلیم نہیں کرتا۔ وہ اس سے جاہل ہے، کیوں؟ مُتَمَسِّكًا بِدَلِيلٍ فَاسِدٍ، استدلال کرنے والا ہے کس چیز سے؟ دلیلِ فاسد سے۔ حَتَّى يَضْمَنَ مَالَ الْعَادِلِ، یہ متن ہے بھئی۔ حَتَّى يَضْمَنَ مَالَ الْعَادِلِ، یہ متن ہے بھئی۔ آگے ہے إِذَا أَتْلَفَهُ، یہ بھی متن ہے ایک لفظ چھوڑ کر آگے۔ إِذَا أَتْلَفَهُ۔ تو متن کیا بن گیا؟ حَتَّى يَضْمَنَ مَالَ الْعَادِلِ إِذَا أَتْلَفَهُ، یہ متن ہے بھئی۔

حَتَّى يَضْمَنَ مَالَ الْعَادِلِ، یہاں تک کہ وہ ضامن ہوگا مَالَ الْعَادِلِ، عادل شخص کے مال کا، وَنَفْسَهُ، اور اس کی جان کا بھی، إِذَا أَتْلَفَهُ، جب اس کو تلف کردے۔ ایک شخص ہے اس نے بغاوت کردی امامِ برحق سے یعنی جو خلیفہ ہے، امام سے کیا مراد ہے؟ خلیفہ۔ خلیفہ برحق سے بغاوت کردی اور بغاوت کے اندر اس نے اگر کسی عادل کو، کیا کیا؟ کسی عادل آدمی کو کسی کو جو خلیفہ کو ماننے والا تھا اس کو قتل کردیا یا اس کو مالی نقصان پہنچایا ان سب کا ضمان دینا پڑے گا، مالی ضمان بھی اور جانی ضمان بھی بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ معنیٰ ہے یہاں تک کہ وہ ضامن ہوگا عادل کے مال کا بھی اور اس کی جان کا بھی إِذَا أَتْلَفَهُ جب اس کو تلف کردے، برباد کردے۔

إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مَنَعَةٌ، جب اس کا کوئی لشکر نہ ہو۔ باغی لشکر ان کا نہ ہو۔ ایک دو ہیں یا تین ہیں یا کچھ، ان کا لشکر نہ ہو۔ پھر ان پر یہ ضمان آئے گا۔ اگر لشکر ہو پھر ضمان نہیں آئے گا۔ پھر گناہ گار تو ہوں گے، لیکن اگر انہوں نے توبہ کرلی تو پھر یاد رکھیے بھئی۔ اولاً تو لڑائی کی، نقصان کیا، لیکن بعد میں پھر انہوں نے توبہ کرلی۔ تو توبہ کرنے کے بعد اب ان سے وہ ضمان،

مالی اور جانی ضمان تو نہیں لیا جائے گا جو نقصان کیا۔ البتہ گناہ گار ہوں گے۔ کیا ہوں گے؟ گناہ گار ہوں گے۔ ہاں جب لشکر نہ ہو، تو پھر اس وقت مالی اور جانی نقصان کا بھی ضمان لیا جائے گا۔ بھئی یہ کیا وجہ ہے؟ جب لشکر ہو تو پھر ضمان نہیں آتا اور لشکر جب نہ ہو تو ضمان آتا ہے اور جب لشکر ہو تو ضمان نہیں آتا، اس کی وجہ کیا ہے؟ کہتے ہیں وجہ اس کی یہ ہے کیونکہ اگر لشکر ہو تو پھر دلیل کے ذریعے ان کو مغلوب نہیں کیا جا سکتا۔ دلیل کے ذریعے؟ ہاں اکیلے چند ایک ہوں گے ان کو دلیل کے ذریعے مغلوب کیا جا سکتا ہے، ان سے بات منوائی جا سکتی ہے، ان پر دلیل کے ذریعے غالب ہوا جا سکتا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو کہتے ہیں إِذَا، دیکھیے خود بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مَنَعَةٌ، جبکہ ان کا لشکر نہ ہو، لِأَنَّهُ يُمْكِنُ إِلْزَامُهُ بِالدَّلِيلِ وَالْجَبْرُ عَلَى الضَّمَانِ، اس لیے کیونکہ ممکن ہے، کیا ممکن ہے؟ إِلْزَامُهُ بِالدَّلِيلِ، دلیل کے ذریعے ان پر الزام یعنی ان پر غالب آنا، دلیل کے ذریعے ان پر غالب آنا ممکن ہے، وَالْجَبْرُ عَلَى الضَّمَانِ، اور ضمان کی تلافی بھی ممکن ہے۔

وَأَمَّا إِذَا كَانَ لَهُمْ مَنَعَةٌ، باقی جب ان کا لشکر ہو، فَلَا يُؤْخَذُ بِضَمَانِ مَا أَتْلَفُوهُ، تو ان کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا اس چیز کے ضمان کے ساتھ جس کو انہوں نے تلف کر دیا، بَعْدَ التَّوْبَةِ، توبہ کرنے کے بعد، كَمَا لَا يُؤْخَذُ أَهْلُ الْحَرْبِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، جیسے کہ مواخذہ نہیں کیا جاتا اہلِ حرب کا اسلام لانے کے بعد۔ بھئی کفار کا ایک لشکر آیا، مسلمانوں سے جنگ شروع کر دی، نقصان کیا، پھر بعد میں وہ ایمان لے آئے، تو کیا ان سے مواخذہ ہو گا؟ ان سے وہ ضمان وغیرہ لیا جائے گا؟ نہیں۔ تو جیسے ان سے وہ لشکر والوں سے ضمان نہیں لیا جاتا تھا بعد میں، تو یہاں بھی ان لشکر والوں سے بعد میں ضمان نہیں لیا جائے گا۔

وَجَهْلِ مَنْ خَالَفَ فِي اجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ، یہ چوتھی قسم، چوتھی مثال آگئی کس کی؟ جہلِ باطل کی بھئی چوتھی قسم۔ اور جہالت اس شخص کی جو مخالفت کرتا ہے فِي اجْتِهَادِهِ، اپنے اجتہاد میں، الْكِتَابَ، کس کی؟ کتاب اللہ کی۔ جو مخالفت کرتا ہے اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی۔ آگے ایک ڈیڑھ سطر بعد آ رہا ہے وَالسُّنَّةَ۔ یہ بھی یاد رکھیے متن ہے۔ وَالسُّنَّةَ۔ سنت سے آگے ایک لفظ چھوڑ کر آ رہا ہے كَالْفَتْوَى بِبَيْعِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ وَنَحْوِهِ۔ تو وَنَحْوِهِ پڑھیں بھئی، یہ بَيْع پر عطف کریں بَيْع پر بَيْعِ أُمَّهَاتِ۔ تو یہ بھی متن ہے كَالْفَتْوَى بِبَيْعِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ وَنَحْوِهِ۔ یہ بھی متن ہے۔

وَجَهْلِ مَنْ خَالَفَ، اور جہل اس شخص کا جس نے مخالفت کی اپنے اجتہاد میں کتاب اللہ کی اور سنت کی۔ كَجَهْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي حِلِّ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا قِيَاسًا عَلَى مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ نَاسِيًا۔ جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی جہالت جس، وہ ذبیحہ جس پر بسم اللہ کو جان بوجھ کر چھوڑ دیا گیا اس کے حلال ہونے میں، وہ اس کو کیا قرار دیتے ہیں؟ حلال۔ قِيَاسًا عَلَى مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ نَاسِيًا، قیاس کرتے ہوئے کس پر؟ وہ جس پر بسم اللہ کو چھوڑ دیا گیا ہے نَاسِيًا، بھولے سے۔ فَإِنَّهُ مُخَالِفٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى، پس یہ جو ہے مخالف ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کے، وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ، کہ تم نہ کھاؤ اس ذبیحے کو جس پر اللہ کا ذکر نہ کیا گیا ہو، اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ وَالسُّنَّةَ الْمَشْهُورَةَ، اور مخالفت کی جس نے اپنے اجتہاد میں کس چیز کی؟ سنتِ مشہورہ، حدیثِ مشہور کی۔ كَالْفَتْوَى بِبَيْعِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ وَنَحْوِهِ، جیسے کہ فتویٰ ہے

کس چیز کا؟ امہات الاولاد کے بیچنے کا اور اس جیسے بھئی فتوے۔

امہات الاولاد بھئی وہ جو باندی جس نے بچے کو جنم دیا ہے آقا کے، آقا نے بھی اقرار کر لیا کہ یہ میرا بچہ ہے، یہ ہے امِ ولد۔ یہ کیا ہے؟ اسی کی جمع کیا ہے؟ امہات الاولاد۔ تو وہ جو امِ ولد باندی۔ اب آپ پڑھ چکے ہیں کہ امِ ولد کو بیچنا جائز نہیں کیونکہ اس نے آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہونا ہے۔ اگر اس کو بیچا جائے گا تو اس کا حقِ آزادی ضائع ہوتا ہے، لہٰذا اس کو بیچنے کی اجازت نہیں ہے بھئی۔ تو لیکن بعض نے فتویٰ دیا کہ امہات الاولاد کو بیچنا جائز ہے، تو یہ حدیثِ مشہور کے خلاف ہے۔ سمجھ میں آیا بھئی؟ حدیثِ مشہور کے خلاف ہے۔

فَالْجَهْلُ بِفَتْوَى بَيْعِ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ جَهْلٌ مِنْ دَاوُدَ الْأَصْفَهَانِيِّ، یہ امہات الاولاد کے بیچنے کا فتویٰ جو ہے یہ جہل ہے کس سے؟ داوٗد اصفہانی سے وَتَابِعِيهِ، اور ان کے جو اتباع کرنے والے ہیں، حَيْثُ ذَهَبُوا إِلَى جَوَازِ بَيْعِهَا، اس حیثیت سے کہ وہ گئے ہیں اس کی بیع کے جائز ہونے کی طرف، لِحَدِيثِ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کی وجہ سے، وہ جو حدیث میں آتا ہے کیا؟ کہ كُنَّا نَبِيعُ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، کہ ہم بیچا کرتے تھے امہات الاولاد کو حضور علیہ السلام کے زمانے میں۔ وَهُوَ مُخَالِفٌ، اور یہ مخالف ہے لِلْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ، کس کے؟ حدیثِ مشہور کے، أَعْنِي قَوْلَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، یعنی حضور علیہ السلام کا وہ قول جو ہے لِامْرَأَةٍ وَلَدَتْ مِنْ سَيِّدِهَا، جو آپ نے فرمایا اس عورت سے جس نے جنم دیا تھا اپنے آقا سے، هِيَ مُعْتَقَةٌ عَنْ دُبُرٍ مِنْهُ، حضور علیہ، یہ حدیث آگئی، کہ یہ عورت جو ہے آزاد ہے عَنْ دُبُرٍ مِنْهُ، اپنے آقا کے پیچھے۔ یہ عورت آزاد ہے اپنے آقا کے پیچھے یعنی اس کے مرنے کے بعد۔

وَالْجَهْلُ فِي نَحْوِهِ، اور اس جیسی چیزوں میں جہل جو ہے، كَجَهْلِ الشَّافِعِيِّ فِي جَوَازِ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ، جیسے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کی جہالت جو ہے فِي جَوَازِ الْقَضَاءِ، قضاء کے جائز ہونے میں، بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ، ایک گواہ اور ایک قسم سے۔ آپ پڑھ چکے بھئی امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک گواہ مدعی کی طرف سے ایک گواہ ہے تو ساتھ وہ ایک قسم کھالے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جا سکتا ہے، اور حدیث پیش کرتے ہیں۔ تو کہتے ہیں یہ جو فَإِنَّهُ مُخَالِفٌ لِلْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ، یہ مخالف ہے حدیثِ مشہور کے، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بھئی حدیثِ مشہور کون سی؟ کہتے ہیں وہ حضور علیہ السلام کا یہ قول ہے، الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ، کہ بینہ جو ہے مدعی پر ہے اور قسم جو ہے منکر پر ہے۔ اس حدیث سے پتہ چل رہا ہے واضح طور پر کہ مدعی کا حق صرف بینہ ہے، اور منکر کا حق صرف کیا ہے؟ تو قسم صرف کس کے لیے ہے؟ منکر کے لیے ہے۔ وَأَوَّلُ مَنْ قَضَى بِهِ مُعَاوِيَةُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، اور سب سے پہلے جنہوں نے فیصلہ کیا اس کے ساتھ یعنی ایک گواہ اور ایک قسم کے ساتھ وہ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں۔

وَقَدْ نَقَلْنَا كُلَّ هَذَا عَلَى نَحْوِ مَا قَالَ أَسْلَافُنَا. بھئی دیکھیے یہ مسئلہ بیان کیا اور جہل کی نسبت امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف کر دی جو امامِ دنیا ہیں مولانا، اور جہل دو تین مسئلے ذکر کر دیے، اب آخر میں اپنا عذر پیش کر رہے ہیں صاحبِ نور الانوار۔ کہتے

ہیں یہ ہم، ہماری ایسی جرات نہیں کہ اتنی گستاخی کریں اور ایسی بات کریں۔ یہ ہمارے اسلاف نے اس طرح کی باتیں کچھ لکھی ہیں، ہم نے ان کو ہو بہو صرف نقل کر دیا ہے، اپنی طرف سے کوئی چیز نہیں۔ یہ معنیٰ ہے وَقَدْ نَقَلْنَا كُلَّ هَذَا عَلَى نَحْوِ مَا قَالَ أَسْلَافُنَا، اور تحقیق ہم نے یہ سارا نقل کر دیا اسی طریقے پر جس طریقے پر اسلاف نے فرمایا تھا، وَإِنْ كُنَّا لَمْ نَجْتَرِئْ عَلَيْهِ، اگرچہ ہم اس قسم کی باتوں پر جرات نہیں کر سکتے، اتنی جرات نہیں کر سکتے کہ ہم ایسی بات کہیں۔

تو چنانچہ دیگر علماء نے لکھا بھی بھئی کہ نہیں بھئی، یہاں یہ کہنا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کتاب اللہ کی مخالفت کی ہے اور یا، تو یہ درست نہیں، یہ محلِ اجتہاد تھا۔ یہ کیا ہے؟ یہ جگہ ہی محلِ اجتہاد کا محل تھا، لہٰذا ان کا اختلاف یہاں معتبر ہے بھئی، ان کا اختلاف معتبر ہے بھئی۔ تو ان کی طرف یہ نسبت کرنا اس طریقے سے اس انداز میں یہ درست نہیں بھئی۔ تو شارح فرما رہے ہیں آخر میں کہ ہم سب نے یہ عذر، ہم نے یہ اسی طرح نقل کیا جیسا کہ اسلاف نے لکھا، ہماری یہ جرات نہیں ہے کہ ہم اس امام شافعی رحمہ اللہ نے جو اجتہادی طور پر بعض مسائل میں اختلاف کیا ہے اس کی نسبت ہم کس کی طرف کر دیں؟ جہلِ باطل کی طرف کریں اور یہ کہیں کہ ان کا کوئی عذر آخرت میں قابلِ قبول نہیں ہو گا۔ ہماری ایسی جرات نہیں، امام شافعی رحمہ اللہ کا مقام بڑا اونچا، اتنا اونچا مقام کہ اندازہ لگائیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کتنے مجتہدین تھے، لیکن صرف چار مجتہدین جو ہیں جن کے مذہب کو پوری دنیا میں اللہ نے باقی رکھا اور آج بھی سینکڑوں سال گزرنے کے باوجود دنیا کے مختلف خطوں میں جن مجتہدین کا مذہب باقی ہے وہ صرف چار ائمہ ہیں بھئی۔ باقیوں کے مذاہب کچھ عرصے کے لیے تو رہے لیکن پھر ختم ہو گئے، تو یہ ان کی عِنْدَ اللَّهِ مقبولیت کی، بے انتہا مقبولیت کی علامت ہے بھئی۔ تو ہماری یہ جرات نہیں کہ ان کی طرف اس قسم کی نسبت کریں۔ اور ویسے بھی یہ جو مسئلے ذکر ہوئے دیگر علماء لکھتے ہیں یہ مُجْتَهَدٌ فِيهِ مسئلے ہیں، ان کے اندر اجتہاد کی گنجائش تھی جبھی امام شافعی رحمہ اللہ نے کیا کیا؟ اجتہاد کیا بھئی۔

تو پہلی قسم جہلِ باطل تھی بھئی۔ اب دوسری قسم آ گئی وَالثَّانِي الْجَهْلُ فِي مَوْضِعِ الِاجْتِهَادِ الصَّحِيحِ۔ دوسری قسم وہ جہل جو ایسے، اجتہادِ صحیح کے محل کے اندر ہو بھئی، جو محل ہی کس چیز کا ہو؟ اجتہادِ صحیح کا، وہاں پر جو جہل آئے، أَوْ فِي مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ، یا ایسے محل میں جہالت جہاں پر جو محل ہی شبہے کا ہے، جہاں انسان شبہے میں پڑ جاتا ہے۔ وَإِنَّهُ يَصْلُحُ عُذْرًا وَشُبْهَةً، اور یہ عذر اور شبہہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، دَارِئَةً لِلْحَدِّ وَالْكَفَّارَةِ، ایسا شبہہ جو دور کرنے والا ہے، ختم کرنے والا ہے حد اور کفارے کو، كَالْمُحْتَجِمِ، جیسے کہ حجامت کروانے والا بھئی۔

احتجام کہتے ہیں سینگی لگوانا، پچھنے لگوانا۔ یہ پرانا طریقہ علاج تھا جس کے ذریعے کوئی خاص آلے سے، آلہ بدن میں چبھو کر وہاں سے خون چوس کر نکالا جاتا، مثلاً گردن وغیرہ میں، تو اس سے فاسد خون بدن سے نکل جاتا تھا اور اس سے بہت سی بیماریوں سے شفا حاصل ہو جاتی تھی۔ حدیث کے اندر اس کی بڑی تاکید آئی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے کہ مجھے

جبریل علیہ السلام بار بار پچھنے لگوانے کی تاکید کرتے ہیں کہ اپنی امت کو حکم دیں پچھنے لگوانے کا، اس میں اتنا نفع ہے بار بار مجھے تاکید کرتے ہیں۔ تو یہ پرانا طریقہ تھا بھئی۔ تو اب یہ جو پچھنے لگوانے والے، پچھنے لگوایا تو حدیث میں اس کے بارے میں آتا ہے أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ، پچھنے لگانے والا اور لگوانے والا ان دونوں کا افطار ہو گیا یعنی روزہ افطار ہو گیا، روزہ ٹوٹ گیا بھئی۔ روزہ کیا ہوا؟ ٹوٹ گیا۔

اب حدیث کا معنیٰ یہ ہے کہ جس نے پچھنے لگوائے یا جس نے لگائے ان کا روزہ ٹوٹ گیا یعنی ٹوٹنے کے قریب ہو گیا بھئی۔ محدثین فقہاء بیان کرتے ہیں حدیث کا معنیٰ۔ کہ معنیٰ کیا ہے، مراد کیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی؟ جس نے پچھنے لگوائے یا پچھنے لگائے قریب ہے کہ ان کا روزہ ٹوٹ جائے، کیوں؟ اس لیے کیونکہ وہ منہ سے خون کو چوسے گا تو احتمال ہے شاید کچھ، کوئی خون کے ذرات چلے نہ جائیں پیٹ میں بھئی، تو اس احتمال ہے، اور اسی طرح جس نے پچھنے لگوائے جس کے بدن سے خون نکالا گیا، اس کو بھی جب خون نکالا جائے گا ضعف اور کمزوری آئے گی تو اس کی وجہ سے ہو سکتا ہے اس کا روزہ ہی اسے توڑنا پڑے بھئی، جان پر بن آئے اس کی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو حدیث کا یہ معنیٰ ہے کہ قریب ہے ٹوٹ جائے۔

چنانچہ اس حدیث کی وجہ سے بھئی بعض علماء فرماتے ہیں کہ ان کا روزہ ہی ٹوٹ جاتا ہے۔ بعض کیا کہتے ہیں؟ اور کیونکہ حدیث میں آیا أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ، ان کا روزہ ٹوٹ گیا۔ اور لیکن دیگر فقہاء کیا فرماتے ہیں؟ کیا معنیٰ ہے؟ ٹوٹنے کے قریب ہو گیا یعنی احتمال ہے ٹوٹ نہ جائے اس لیے نہیں لگوانے چاہییں روزے کی حالت میں۔ تو وہ اس کا یہ معنیٰ بیان کرتے ہیں۔ اب ایک شخص ہے اس کو یہ فتویٰ پہنچا تھا بعض فقہاء کا کہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اب اس نے پچھنے لگوائے، اور پچھنے لگوانے کے بعد اس نے کھانا بھی کھا لیا، پانی بھی پی لیا۔ تو کیا اب اس پر کفارہ آئے گا؟ کیونکہ پچھنے لگوانے سے تو روزہ نہیں ٹوٹتا۔ ہم نے معنیٰ حدیث کا بیان کر دیا۔ کیا معنیٰ ہے؟ قریب ہو جاتا ہے، ٹوٹتا نہیں قریب ہے ٹوٹ جائے نہ لگوائیں، منع کرنا مقصود ہے اس کے ذریعے، منع کرنا بھئی۔ تو اب جان بوجھ کر کھایا پیا، کیا اس کا روزہ ٹوٹ گیا، کفارہ آئے گا؟ کہتے ہیں نہیں بھئی، یہ جو حدیث، یہ جو حدیث ہے اس کی وجہ سے شبہہ، بظاہر انسان کیا سمجھتا ہے حدیث کو سن کر؟ روزہ ٹوٹ چکا، جب ٹوٹ چکا ہے تو پھر اس نے کھا پی لیا لہٰذا پھر تو کفارہ نہیں آنا چاہیے بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو یہ شبہے کا محل تھا اس لیے یہاں پر اس پر کفارہ نہیں آئے گا۔

كَالْمُحْتَجِمِ الصَّائِمِ إِذَا أَفْطَرَ، یاد رکھیے یہ بھی متن ہے، إِذَا أَفْطَرَ۔ جیسے کہ پچھنے لگوانے والا روزے دار إِذَا أَفْطَرَ جب اس نے افطار کر دیا عَمْدًا جان بوجھ کر بَعْدَ الْحِجَامَةِ پچھنے لگوانے کے بعد، عَلَى ظَنِّ أَنَّهَا فَطَّرَتْهُ، اس گمان، یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ حجامت جو ہے اس نے اس کا روزہ تڑوا، توڑ دیا ہے۔ أَيْ أَنَّ الْحِجَامَةَ فَطَّرَتِ الصَّوْمَ، یہ فَطَّرَتْ بمعنیٰ أَفْطَرَتْ کے ہے بھئی، کہ حجامت نے توڑ دیا ہے اس کے روزے کو۔ حَيْثُ لَا تَلْزَمُهُ الْكَفَّارَةُ، تو اس حیثیت سے کہ اس پر کفارہ لازم نہیں ہو گا لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الِاجْتِهَادِ، ہاں، تو یہ اجتہادِ صحیح کا مقام ہے بھئی۔ بعض کے نزدیک روزہ ٹوٹتا ہے بعض کے نزدیک

روزہ نہیں ٹوٹتا۔ تو یہ پہلے کی مثال ہے یاد رکھیے وہ اجتہادِ صحیح کی، اور مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ بھی متن میں آیا تھا اس کی مثال آگے آ رہی ہے۔ تو یہاں پر بھی جہل ہے لیکن یہ صلاحیت رکھتا ہے اس کو کہ عذر بنے بھئی آخرت میں۔ حَيْثُ لَا تَلْزَمُهُ الْكَفَّارَةُ، تو اس حیثیت سے کہ اس پر کفارہ لازم نہیں ہے، لِأَنَّهُ جَهْلٌ فِي مَوْضِعِ الِاجْتِهَادِ الصَّحِيحِ، اس لیے کیونکہ یہ جہالت ایسے محل میں ہے جو اجتہادِ صحیح کا محل ہے، لِأَنَّ عِنْدَ الْأَوْزَاعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى الْحِجَامَةُ تُفَطِّرُ الصَّوْمَ، کہ حجامت جو ہے یعنی پچھنے لگوانا یہ توڑ دیتا ہے روزے کو، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ، کہ روزہ ٹوٹ گیا حاجم اور محجوم کا یعنی ٹوٹنے کے قریب ہو گیا۔

لَكِنْ قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ، لیکن شیخ الاسلام رحمہ اللہ فرماتے ہیں لَوْ لَمْ يَسْتَفْتِ فَقِيهًا، اگر اس نے کسی، یہ جس نے پچھنے لگوائے اور پھر جان بوجھ کر اس نے کھا پی لیا، اگر اس نے کسی فقیہ سے فتویٰ نہیں پوچھا، کسی مفتی سے جا کر فتویٰ نہیں پوچھا، وَلَمْ يَبْلُغْهُ الْحَدِيثُ، اور اس کو حدیث بھی نہیں پہنچی، أَوْ بَلَغَهُ وَعَرَفَ تَأْوِيلَهُ، لیکن یا حدیث تو پہنچی لیکن وہ اس کی تاویل کو جانتا ہے، کہ ٹوٹنے سے کیا مراد ہے؟ کہ قریب ہے ٹوٹ جائے، تو تَجِبُ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ، پھر اس پر کفارہ واجب ہے۔ اس کو، اس کو کیا چاہیے تھا؟ کسی فقیہ سے پوچھتا، مجتہد، کسی مفتی سے جا کر پوچھتا آج کل یوں کہیں، کسی سے، مفتی سے پوچھتا۔ یا حدیث نہیں پہنچی، خود ہی اپنی طرف سے کیا کر رہا ہے؟ کہہ رہا ہے روزہ شاید ٹوٹ گیا اور کھا پی رہا ہے بھئی۔ اگر تو اس کو حدیث پہنچی ہو پھر تو عذر بنتا ہے اس کا۔ اگر حدیث ہی نہیں پہنچی اور پھر جان بوجھ کر روزہ اپنا کھا پی رہا ہے، تو پھر اس کا عذر قابلِ قبول نہیں، کفارہ آئے گا۔ یا حدیث پہنچی اس کو لیکن حدیث کے ساتھ معنیٰ بھی اس کو پتہ لگ گیا کہ فقہاء کیا کہتے ہیں اس کا کیا معنیٰ ہے؟ ٹوٹے گا نہیں بلکہ ٹوٹنے کے قریب ہو گیا، امکان ہے ٹوٹ نہ جائے کہیں اس لیے نہ لگوائے، تو پھر بھی یہ کھا پی رہا ہے، تو اس پر بھی کیا آئے گا؟ کفارہ آئے گا۔ یہ معنیٰ ہے کہ اس پر کفارہ واجب ہو گا۔

معنیٰ سمجھ میں آیا بھئی؟ یہ معنیٰ ہے وَلَكِنْ قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ لیکن شیخ الاسلام فرماتے ہیں لَوْ لَمْ يَسْتَفْتِ فَقِيهًا، اگر اس نے پوچھا نہیں کسی فقیہ سے، وَلَمْ يَبْلُغْهُ الْحَدِيثُ، اور یا اس کو حدیث نہیں پہنچی، أَوْ بَلَغَهُ وَعَرَفَ تَأْوِيلَهُ، لیکن حدیث پہنچی اور یہ اس کی تاویل بھی جانتا ہے، تو تَجِبُ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ، تو اس پر کفارہ واجب ہے، لِأَنَّ ظَنَّهُ حَصَلَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ، اس لیے کیونکہ اس کا گمان اپنے محل میں نہیں ہے، کیونکہ اس کا گمان اپنے؟ ہاں یہ گمان کر رہا ہے بھئی کسی مفتی سے پوچھتا یا حدیث کے بارے میں تحقیق کرتا اس کے معنیٰ نہ جانتے، تو پھر اس کے بعد تو عذر بن سکتا تھا ویسے عذر نہیں۔ چنانچہ آگے بتلا رہے ہیں کہ اگر کسی فقیہ سے فتویٰ پوچھا اور اس نے بتایا کہ روزہ ٹوٹ گیا، اور فتویٰ پوچھنے کے بعد اس پر اعتماد کرتے ہوئے وہ افطار کر لیتا ہے تو اس صورت میں اس پر کفارہ نہیں آئے گا۔ وَأَمَّا إِذَا اسْتَفْتَى فَقِيهًا يَعْتَمِدُ عَلَى فَتْوَاهُ فَأَفْتَاهُ بِالْفَسَادِ فَأَفْطَرَ بَعْدَهُ عَمْدًا لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ، اور باقی جب اس نے فتویٰ پوچھا کسی فقیہ سے اعتماد کرتے ہوئے اس کے فتویٰ پر، فَأَفْتَاهُ بِالْفَسَادِ پس اس فقیہ نے اس کو فتویٰ دیا روزے کے فاسد ہونے کا، فَأَفْطَرَ بَعْدَهُ عَمْدًا پھر اس نے افطار

کیا اس کے بعد جان بوجھ کر، تو لَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ تو اب اس پر کفارہ واجب نہیں۔

وَكَمَنْ زَنَى بِجَارِيَةِ وَالِدِهِ عَلَى ظَنِّ أَنَّهَا تَحِلُّ لَهُ، اور جیسے جس شخص نے زنا کیا اپنے والد کی باندی سے یہ گمان کرتے ہوئے کہ یہ باندی اس کے لیے حلال ہے۔ یہ دوسرے کی مثال آگئی بھئی، پہلے مثال تھا حجامت والے کی، وہ اجتہادِ صحیح کا محل تھا، وہاں پر بعض فقہاء نے کیا کیا ہے؟ اختلاف کیا ہے۔ اور یہ جو ہے یہ مثال دوسرے کی ہے جہاں پر شبہہ آتا ہے۔ ایک شخص کیا کر لیتا ہے اپنے والد کی باندی سے زنا کر لیتا ہے اور یہ گمان کرتا ہے کہ شاید یہ باندی میرے لیے حلال ہے، تو یہ تو محل ہی شبہے کا ہے کیونکہ باپ اور بیٹے کا مال، باپ اور بیٹا دونوں ایک دوسرے کا مال استعمال کرتے ہیں تو اس وجہ سے اس کو کیا آگیا؟ شبہہ آگیا بھئی۔ تو لہٰذا یہ عذر مقبول ہے آخرت میں بھئی۔

فَإِنَّ الْحَدَّ لَا يَلْزَمُهُ اس پر حد لازم نہیں ہے لِأَنَّهُ ظَنٌّ فِي مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ، اس لیے کیونکہ یہ گمان ہے شبہے کے محل میں، إِذِ الْأَمْلَاكُ بَيْنَ الْآبَاءِ وَالْأَبْنَاءِ مُتَّصِلَةٌ، اس لیے کیونکہ ملکیت مال جو ہیں، جو مملوکہ مال ہیں وہ باپ اور بیٹوں کے درمیان متصل ہوتے ہیں ایک دوسرے کا مال استعمال کرتے ہیں، فَتَصِيرُ شُبْهَةً پس تو یہ شبہہ ہو گیا أَنْ يَنْتَفِعَ أَحَدُهُمَا بِمَالِ الْآخَرِ، کہ نفع اٹھائے ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے مال سے، وَأَمَّا إِذَا ظَنَّ أَنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لَهُ، باقی اگر اس نے یہ گمان کیا کہ یہ باندی اس کے لیے حلال نہیں ہے، اس کو پتہ تھا میرے لیے حلال نہیں، پھر اس کے ساتھ زنا کیا فَإِنَّهُ يَجِبُ الْحَدُّ حِينَئِذٍ، تو اس وقت اس پر حد واجب ہو گی۔

بِخِلَافِ جَارِيَةِ وَلَدِهِ، بخلاف اپنے بیٹے کی، اپنے اولاد کی باندی کے۔ بھئی اپنے بیٹے کی باندی سے باپ نے صحبت کر لی، یاد رکھیے اس صورت میں صحبت سے کچھ لمحے پہلے یہ باندی باپ کی ہی ہو گئی، اس کا مالک کون بن گیا؟ اس کا باپ بن گیا، اور جب وہ صحبت کر رہا ہے تو اپنی باندی سے صحبت کر رہا ہے، لہٰذا وہاں کسی بھی درجے میں حد نہیں۔ بِخِلَافِ جَارِيَةِ وَلَدِهِ بخلاف اپنی اولاد کی باندی کے فَإِنَّهَا تَحِلُّ بِكُلِّ حَالٍ، پس وہ اس کے لیے حلال ہے ہر حال میں، سَوَاءٌ ظَنَّ أَنَّهَا تَحِلُّ لَهُ أَوْ لَا، برابر ہے چاہے اس کا یہ گمان ہو کہ یہ باندی اس کے لیے حلال ہے یا حلال نہیں۔ سمجھ میں آیا؟ کیونکہ وہ حدیث میں آیا نا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی سے کیا فرمایا؟ أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ، تو اور تیرا مال دونوں تیرے والد کے ہیں، باپ کے ہیں بھئی۔ تو اس حدیث کی وجہ سے یہاں ہم کہیں گے کہ یہ باپ مالک بن گیا اس کا۔

وَبِخِلَافِ جَارِيَةِ أَخِيهِ، اور بخلاف اپنے بھائی کی باندی کے، ایک بھائی دوسرے بھائی کی باندی سے صحبت کر لیتا ہے۔ اب اگرچہ چاہے وہ یہ گمان بھی کرے کہ میں تو سمجھتا تھا شاید میرے لیے یہ حلال ہے پھر بھی حد آئے گی، اس لیے کیونکہ بھائی اور بھائی کا مال اس طرح نہیں ہوتا، ان میں اس طرح اتصال نہیں ہوتا بھئی۔ سمجھ میں آیا؟ اگر کہیں ہو بھی وہ نادر ہے، نادر پر فتویٰ نہیں ہوتا بلکہ عموماً کیا ہے؟ ہر بھائی دوسرے بھائی سے اس کا مال علیحدہ ہوتا ہے۔ ہاں تو کہتے ہیں وَبِخِلَافِ جَارِيَةِ أَخِيهِ بخلاف اپنے بھائی کی باندی کے فَإِنَّهَا لَا تَحِلُّ لَهُ بِكُلِّ حَالٍ وہ اس کے لیے حلال نہیں ہے بِكُلِّ حَالٍ ہر حال میں، فَلَا يَسْقُطُ الْحَدُّ عَنْهُ لہٰذا اس سے حد ساقط نہیں ہو گی، لِأَنَّ الْأَمْلَاكَ مُتَبَايِنَةٌ عَادَةً، اس لیے کیونکہ ملکیتیں جدا جدا ہیں

عادتاً ایک دوسرے سے بھئی۔

وَالثَّالِثُ الْجَهْلُ فِي دَارِ الْحَرْبِ مِنْ مُسْلِمٍ لَمْ يُهَاجِرْ إِلَيْنَا، اور تیسرا وہ جہل ہے جو دارالحرب میں وہ جو مسلمان ہے اور ہجرت نہیں کرتا ہماری طرف، اس کا جو جہل ہے بِالشَّرَائِعِ وَالْعِبَادَاتِ، شرعی احکام سے اور عبادت سے۔ ایک شخص ہے وہ دارالحرب میں مسلمان ہوا اور ہجرت نہیں کی، دارالاسلام نہیں آیا، اب اس کو نماز روزے وغیرہ کا پتہ ہی نہیں ہے کہ یہ بھی کوئی احکام ہیں، شرعی احکام۔ تو کیا یہ اس کی جہالت آخرت میں عذر ہے یا اس کو جب پتہ چل جائے اس کو پھر ان سب کی قضا کرنا پڑے گی؟ کہتے ہیں نہیں بھئی، دارالحرب وہ وہاں پر اسلامی احکام مشہور نہیں ہوتے، لوگوں کو واقعی پتہ نہیں ہوتا، وہ تو ہمارے مخالفین کی جگہ ہے، دارالحرب ہے، لہٰذا وہاں پر اگر ایک شخص مسلمان ہوا اور اس کو نماز روزے وغیرہ چیزوں کا پتہ ہی نہیں اور بعد میں مدت العمر بعد جا کر پتہ لگا، تو جس وقت پتہ لگا اس وقت سے اب اس پر واجب ہیں، پہلے والوں کی اس پر قضا نہیں۔

یہ معنیٰ ہے وَإِنَّهُ يَكُونُ عُذْرًا، اور یہ عذر ہو گا، حَتَّى لَوْ لَمْ يُصَلِّ وَلَمْ يَصُمْ یہاں تک کہ اگر اس نے نمازیں نہیں پڑھیں اور روزے نہیں رکھے مُدَّةً ایک مدت تک، لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ، اتنی مدت تک جب تک اس کو دعوت نہیں پہنچی، تو لَا يَجِبُ قَضَاؤُهُمَا تو ان کی دونوں کی قضا اس پر واجب نہیں، لِأَنَّ دَارَ الْحَرْبِ لَيْسَتْ بِمَحَلٍّ لِشُهْرَةِ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ، اس لیے کیونکہ دارالحرب جو ہے وہ جگہ نہیں ہے اسلامی احکام کے مشہور ہونے کی، بِخِلَافِ الذِّمِّيِّ، بخلاف ذمی کے، وہ جو ہمارے دارالاسلام میں وہ، إِذَا أَسْلَمَ جب وہ مسلمان ہوا فِي دَارِ الْإِسْلَامِ دارالاسلام میں، فَإِنَّ جَهْلَهُ بِالشَّرَائِعِ لَا يَكُونُ عُذْرًا، تو اس کا شرعی احکام سے اس کی جہالت جو ہے یہ عذر نہیں ہے، إِذْ رُبَّمَا يُمْكِنُهُ السُّؤَالُ اس لیے کیونکہ بسا اوقات ممکن ہے اس کے لیے سوال کرنا، پوچھنا، عَنْ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ، اسلامی احکام کے بارے میں اس کے لیے سوال کرنا ممکن ہے، فَيَجِبُ عَلَيْهِ قَضَاءُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ مِنْ وَقْتِ الْإِسْلَامِ، تو اس پر نماز اور روزے کی قضا واجب ہو گی اسلام کے وقت سے یعنی جو جو رہ گئے ہیں وہ سارے ادا کرنے پڑیں گے۔

وَيُلْحَقُ بِهِ، اور اسی کے ساتھ ملحق ہے، بھئی کس کے ساتھ؟ أَيْ بِجَهْلِ مَنْ أَسْلَمَ فِي دَارِ الْحَرْبِ، وہ جو اسلام لے کر آیا کس میں؟ دارالحرب میں، اس کی جہالت کے ساتھ، فِي كَوْنِهِ عُذْرًا، عذر ہونے میں اس کے ساتھ ملحق ہے، کیا چیز ملحق ہے؟ جَهْلُ الشَّفِيعِ، یہ متن ہے یاد رکھیے جَهْلُ الشَّفِيعِ بھئی۔ یہ شفیع کی جہالت یہ اسی کے ساتھ ملحق ہے یعنی یہ بھی عذر ہے۔ بھئی شفیع شفعہ کرنے والا۔ آپ جانتے ہیں کہ ایک شخص کے پڑوس میں جس کے ساتھ زمین دوسرے کی متصل ہو وہ زمین بکے، یا اس کے ساتھ شریک ہو، تو دوسرا شریک اس حصے کو بیچے، تو جو پڑوسی ہے یا شریکِ آخر ہے اس کو شریعت نے شفعہ کا حق دیا ہے۔ جانتے بھی ہو کہ نہیں بھئی؟ ابھی کئی مرتبہ گزشتہ چند سبقوں میں بیان ہوا، تو وہ شفعہ کا حق دیا شریعت نے۔ اب اس نے بیچا تھا تین مہینے پہلے اپنی زمین کو، اس کو آج آ کر پتہ چلا، اس کو جہالت تھی اس کو علم نہیں تھا بیع وغیرہ ہوئی ہے، تو کیا اب بھی اس کو شفعہ کا حق ہے؟ کہتے ہیں ہاں بھئی اس کی جہالت جو ہے وہ عذر ہے۔ جیسے وہ شخص جو دارالحرب

میں تھا اس کی جہالت شرعی احکام سے وہ عذر تھی، تو اسی طرح اس کا بھی عذر ہے کیونکہ وہ جو ساتھ بیچنے والا ہے زمین یا جو شریک بیچنے والا ہے وہ اپنا حصہ بیچ رہا ہے، اس کے ساتھ دخل ہی نہیں ہے وہ اس کو تھوڑی بتلائے گا آکر کہ میں بیچنے لگا ہوں۔ تو وہ مستقل تھا اپنا حصہ بیچنے میں، اس نے بیچ دیا اس کو پتہ ہی نہیں تھا، آج جب اس کو پتہ چلا تو پھر اب اس کو شفعہ کا حق ہے، جس مجلس میں پتہ چلا اسی میں کہہ دے کہ میں شفعہ کرتا ہوں، لیکن اب اگر یہ خاموش رہا علم کے بعد تو اس کا شفعہ کیا ہو جائے گا؟ ساقط ہو جائے گا۔

تو کہتے ہیں یہ عذر ہونے میں اسی کے ساتھ ملحق ہے، کس کا عذر؟ جَهْلُ الشَّفِيعِ، شفیع کا جہل بِالْبَيْعِ، بیع سے جو اس کی جہالت ہے شفیع کی وہ عذر ہے، فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ بِالْبَيْعِ پس جب اس کو بیع کے بارے میں علم نہیں، فَسُكُوتُهُ عَنْ طَلَبِ الشُّفْعَةِ تو اس کا سکوت کرنا شفعہ کرنے سے، شفعہ طلب نہ کرنا اس سے خاموش رہنا، يَكُونُ عُذْرًا یہ عذر ہو گا لَا يُبْطِلُهَا، یہ جہل اس شفعہ کو باطل نہیں کرے گا۔ وَبَعْدَ مَا عَلِمَ بِهِ اور بعد میں جب اس کو بیع کا علم ہو گیا، لَا يَكُونُ سُكُوتُهُ عُذْرًا اب اس کی خاموشی عذر نہیں ہو گی، بَلْ تَبْطُلُ بِهِ الشُّفْعَةُ، بلکہ پھر اس خاموشی کی وجہ سے شفعہ باطل ہو جائے گا۔

وَجَهْلُ الْأَمَةِ بِالْإِعْتَاقِ أَوْ بِالْخِيَارِ، اور اسی طرح باندی کی جہالت آزاد کر دینے سے أَوْ بِالْخِيَارِ یا خیار سے۔ بھئی آپ جانتے ہیں کہ باندی نے آقا کی اجازت سے کسی کے ساتھ نکاح کر لیا اور پھر باندی کو خاوند کتنی طلاقوں کا مالک ہے؟ دو طلاقوں کا۔ آزاد عورت کی تین طلاقیں ہیں تو باندی کی دو طلاقیں۔ اور پھر باندی کو آقا آزاد کر دے، تو آزاد کرنے کے بعد باندی کو اختیار ہے، جس مجلس میں اس کو پتہ چلا ہے کیا کرے؟ اسی میں کہہ دے میں اس خاوند کے ساتھ نہیں رہنا چاہتی میں نکاح کو فسخ کرتی ہوں، ختم کرتی ہوں۔ تو نکاح ختم ہو جائے گا، کیوں؟ وجہ یہ ہے کہ اب جب یہ آزاد ہو گی تو طلاقیں کتنی بن جائیں گی؟ تین۔ پہلے تھیں دو اب کتنی ہو گئیں؟ تین، تو اس پر قید بڑھ رہی تھی اس لیے شریعت نے اس کو اختیار دے دیا بھئی۔ اب ایک باندی ہے اس کو آقا نے آزاد کر دیا، اس کو پتہ ہی نہیں، کئی دنوں بعد جا کے اس کو پتہ چلا میرے آقا نے مجھے آزاد کر دیا ہے۔ تو کیا یہ اس کی جہالت عذر ہے؟ اب اس کو اختیار ملے گا؟ کہتے ہیں ہاں یہ اس کا عذر ہے، وجہ یہ کہ اس میں آقا نے، آقا کے لیے کیا اس سے پوچھنا، بتلانا یا مشورہ کرنا ضروری تھا؟ نہیں، وہ تو مستقل تھا اس کی مرضی تھی اس نے آزاد کر دیا، اور یہ بیچاری مشغول تھی خدمت وغیرہ میں اس کو پتہ نہیں چلا، تو عذر ہے۔ اور دوسرا، اس کو پتہ بھی چل گیا کہ مجھے آقا نے آزاد کر دیا ہے، لیکن اس کو یہ نہیں پتہ تھا کہ مجھے آزادی کے بعد اختیار ملنا تھا، اس اختیار کو اس نے استعمال ہی نہیں کیا کیونکہ بیچاری کو علم ہی نہیں، کئی دن بعد جا کے اس کو پتہ چلا کہ باندی کو اختیار مل جایا کرتا ہے جیسے ہی اس کو آزادی ملتی ہے، تو کیا اب اس کو اختیار ہو گا؟ یہ عذر ہے اس کا، اس کی جہالت عذر ہے؟ کہتے ہیں ہاں اس کی یہ جہالت عذر ہے، جیسے ہی اس کو پتہ لگے فوراً کیا کر سکتی ہے یہ اپنے اختیار کو استعمال کر سکتی ہے۔ بھئی کیوں، یہ عذر کیوں ہے؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ باندی کو مسائل وغیرہ کا پتہ بیچاری کو نہیں ہوتا، وہ تو ہر وقت آقا کی خدمت میں مشغول ہوتی ہے، تو اس کا عذر یہ

قابلِ قبول ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

یہ معنیٰ ہے وَجَهْلُ الْأَمَةِ بِالْإِعْتَاقِ أَوْ بِالْخِيَارِ اور باندی کی جہالت آزاد کر دینے سے اور خیار سے جو اس کی جہالت ہے، فَإِنَّهُ يَكُونُ عُذْرًا فِي السُّكُوتِ، یہ عذر ہو گا خاموشی میں، يَعْنِي إِذَا أُعْتِقَتِ الْأَمَةُ الْمَنْكُوحَةُ جب آزاد کر دیا گیا ایک منکوحہ باندی کو، يَثْبُتُ لَهَا الْخِيَارُ، تو اس کے لیے اختیار ثابت ہو جائے گا، بَيْنَ أَنْ تَبْقَى تَحْتَ تَصَرُّفِ الزَّوْجِ اس بات کے بیچ اختیار کہ وہ خاوند کے تصرف میں باقی رہتی ہے، أَوْ لَمْ تَبْقَ یا باقی نہیں رہتی، اس کے لیے اختیار ثابت ہو جائے گا۔ فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ بِخَبَرِ الْإِعْتَاقِ پس جب اسے علم نہیں تھا آزاد کر دینے کی خبر کا، أَوْ بِأَنَّ الشَّرْعَ أَعْطَاهَا الْخِيَارَ، یا اس بات کا اسے علم نہیں تھا کہ شریعت نے اس کو اختیار دیا ہے، كَانَ جَهْلُهَا عُذْرًا تو اس کی جہالت عذر ہے۔ ثُمَّ إِذَا عَلِمَتْ بِالْإِعْتَاقِ پھر جب اس کو اعتاق کا علم ہوا أَوْ بِمَسْأَلَةِ الْخِيَارِ یا مسئلہ خیار کا علم ہوا، يَكُونُ لَهَا الْخِيَارُ تو اب اس باندی کو اختیار ہو گا الْآنَ اس وقت، لِأَنَّ الْمَوْلَى يَسْتَبِدُّ بِالْإِعْتَاقِ اس لیے کیونکہ آقا وہ مستقل ہے آزاد کر دینے میں، اس کو باندی کو بتلانے، پوچھنے، اجازت وغیرہ کی ضرورت نہیں، تو اس نے آزاد کر دیا اور اس کو نہیں پتہ لگا بتایا نہیں اس نے، تو اس لیے کیونکہ آقا مستقل ہے آزاد کر دینے میں، وَلَعَلَّهُ لَمْ يُخْبِرْهَا بِهِ اور شاید کہ اس نے اس کو خبر نہ دی ہو، وَلِأَنَّهَا مَشْغُولَةٌ بِخِدْمَتِهِ اور اس لیے کیونکہ باندی تو آقا کی خدمت میں مشغول ہوتی ہے، فَلَا تَتَفَرَّغُ لِمَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ، پس وہ فارغ نہیں ہوتی شرعی احکام کے جاننے کی طرف، الَّتِي مِنْ جُمْلَتِهَا الْخِيَارُ، کہ جن کے مجموعے میں سے ایک کیا ہے؟ اختیار بھی انہی میں سے ہے، تو اس کو احکامِ شرع کے جاننے کا بیچاری کو موقع ہی نہیں ملتا اس لیے اس کا جہل قابلِ عذر ہے، قابلِ قبول ہے۔

وَجَهْلُ الْبِكْرِ بِإِنْكَاحِ الْوَلِيِّ، اور اسی طرح باکرہ کی جہالت ولی کے نکاح کروا دینے سے، فَإِنَّهُ يَكُونُ أَيْضًا عُذْرًا فِي السُّكُوتِ۔ بھئی آپ جانتے ہیں صغیر اور صغیرہ ہے اس پر ولی کو ولایت، باپ کو مثلاً ولایت حاصل ہے وہ ان کا جہاں چاہے نکاح کروا سکتا ہے۔ اب ان کو پتہ نہیں تھا کہ نکاح کر، کیا گیا ہے، ہمارا نکاح کروایا گیا ہے، بعد میں بالغ ہونے کے کچھ عرصے بعد جا کے پتہ چلا کہ کیا کیا گیا ہے؟ ان کا نکاح کیا ہے ان کے باپ نے ان کی صغر کی حالت میں، تو کیا اب ان کو خیار ملے گا؟ کہتے ہیں جب بیچاروں کو نکاح کا پتہ ہی نہیں تھا تو یہ جہالت کیا ہے؟ عذر ہے، لہٰذا ان کو خیار ملے گا۔ ہاں اگر ان کو یہ پتہ نہیں تھا کہ نکاح کا تو پتہ تھا ان کو، دوسری صورت، لیکن یہ نہیں تھا پتہ کہ ان کو بالغ ہوتے وقت خیار مل، شریعت نے کیا دے دیا ہے؟ خیار۔ مثلاً بھائی کی صورت بناؤ، بھائی نے کیا کیا؟ نکاح کروا دیا۔ اور آپ نے پڑھا بھائی اگر نکاح کروا دے چھوٹے صغیر یا صغیرہ بہن کا یا بھائی کا، تو ان کو اختیار مل جاتا ہے۔ والد اور دادا میں تو نہیں ملتا، تو بھائی والی صورت بنائیں بھئی۔ تو اب ان کو یہ پتہ نہیں تھا کہ ان کو ہمیں بھی خیار مل جاتا ہے، تو اب جب ان کو پتہ چلا کیا اب ان کو خیار مل جائے گا؟ کہتے ہیں نہیں، یہ عذر قابلِ قبول نہیں اس لیے کیونکہ دارالاسلام میں رہتے ہیں۔ باندی بیچاری تو خدمت میں مشغول ہوتی تھی اس کا تو عذر تھا اس کو علم نہ ہو لیکن اس کے لیے تو شرعی مسائل کا سیکھنا یا پوچھنا یا جاننا مشکل نہیں تھا بھئی۔ تو نکاح ہی کا پتہ نہ ہو وہ تو عذر ہے، لیکن خیار کا پتہ نہ ہو یہ عذر نہیں۔

فَإِنَّهُ يَكُونُ أَيْضًا عُذْرًا فِي السُّكُوتِ، پس یہ بھی عذر ہو گا یہ جو نکاح سے لاعلمی ہے یہ عذر ہو گا فِي السُّكُوتِ خاموش رہنے میں، يَعْنِي إِذَا زَوَّجَ الصَّغِيرَ أَوِ الصَّغِيرَةَ غَيْرُ الْأَبِ أَوِ الْجَدِّ جب نکاح کروا دیا صغیر یا صغیرہ کا غَيْرُ الْأَبِ أَوِ الْجَدِّ باپ یا دادا کے علاوہ کسی ولی نے، يَصِحُّ النِّكَاحُ تو نکاح صحیح ہے، وَيَثْبُتُ لَهُمَا الْخِيَارُ بَعْدَ الْبُلُوغِ اور ان دونوں کے لیے خیار ثابت ہو جائے گا بالغ ہونے کے بعد، فَإِنْ جَهِلَا بِخَبَرِ النِّكَاحِ پس اگر یہ دونوں جاہل ہوئے نکاح کی خبر سے یعنی صغیر اور صغیرہ، يَكُونُ عُذْرًا تو یہ عذر ہو گا حَتَّى يَعْلَمَا یہاں تک کہ ان کو علم ہو جائے، وَإِنْ عَلِمَا بِالنِّكَاحِ اور اگر ان کو نکاح کا تو علم ہے دونوں کو، وَلَمْ يَعْلَمَا اور ان دونوں کو یہ علم نہیں ہے بِأَنَّ الشَّرْعَ خَيَّرَهُمَا کہ شریعت نے ان کو اختیار دیا ہے، لَا يَكُونُ عُذْرًا تو یہ عذر نہیں ہو گا، لِأَنَّ الدَّارَ دَارُ الْإِسْلَامِ اس لیے کیونکہ یہ دار جو ہے دارالاسلام ہے، وَالْمَانِعُ مِنَ التَّعَلُّمِ مَعْدُومٌ اور یہاں تعلم سے سیکھنے سے جو مانع ہے وہ معدوم، وہ نہیں پایا جا رہا۔ باندی کے حق میں تو تعلم سے مانع تھا وہ خدمت میں ہوتی تھی، ان میں تعلیم کے اندر تو مانع نہیں، تو یہاں تعلم سیکھنے کے اندر کوئی مانع نہیں ہے، فَلَا يُعْذَرُ هَذَا الْجَهْلُ تو یہ جہالت عذر نہیں ہو گی۔

وَجَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَأْذُونِ بِالْإِطْلَاقِ وَضِدِّهِ، اور اسی طرح وکیل کی جہالت اور ماذون وہ غلام جس کو اجازت دی گئی ہے تجارت کی وہ ماذون کی جہالت، کس چیز سے؟ بِالْإِطْلَاقِ، اطلاق کا معنیٰ آزاد کرنا، یہاں مراد ہے اجازت دینا، وَضِدِّهِ، اور اس کی ضد یعنی پابندی لگانا، ان سے جہالت جو ہے یہ بھی عذر ہے۔ اچھا یاد رکھیے، بھئی ایک آدمی کو آپ نے وکیل بنایا کہ بھئی وہ جو زید کے پاس گاڑی ہے وہ گاڑی آپ زید سے میرے لیے خرید لیں۔ وکیل آپ نے بنایا ایک آدمی کو کس چیز کے لیے؟ ایک متعین چیز خریدنے کے لیے کہ جاؤ وہ چیز میرے لیے خرید لو۔ یاد رکھیے اب وکیل جب وکیل بن گیا، اس نے قبول کر لی وکالت، بعد میں گیا گاڑی خرید لی اور خریدنے کے بعد کہتا ہے یہ تو میں نے اپنے لیے خریدی ہے، یہ میں نہیں دوں گا آپ کو۔ نہیں بھئی نہیں، آپ قاضی کے پاس جائیں اس سے لے لیں گاڑی۔ جب اس نے وکالت کو قبول کر لیا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ گاڑی خود خریدنے میں، یہ معین گاڑی خریدنے میں خود اسے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ اگر خود خریدنی ہوتی تو پھر آپ کو اسی وقت کہہ دیتا کہ بھئی وہ تو میرا خود اب خریدنے کا ارادہ ہے میں آپ کے لیے نہیں خرید سکتا وہ گاڑی بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟

تو لہٰذا اگر وہ وکالت، آپ نے اب بھئی وکیل بنایا، صورتِ مسئلہ جو متن میں بیان ہو رہی ہے، آپ نے وکیل کے پاس ایک آدمی کو بھیجا کہ جاؤ جا کر اسے کہو میرے لیے وہ گاڑی خرید لو۔ وکیل کے پاس آپ نے پیغام رساں کو بھیجا۔ وکیل بھئی بنایا نہیں، کیا پیغام بھیجا؟ کہ تم وکیل بنو میری طرف سے اور میرے لیے وہ گاڑی خرید لینا۔ ابھی اس کو یہ خبر ملی نہیں، آپ نے پیغام دینے والے کو بھیج دیا۔ اس نے ایک آدھ دن بعد میں دیر کر دی، اس دوران وکیل نے وہ خود گاڑی خرید لی۔ تو اب یہ گاڑی آپ کی شمار ہو گی یا وکیل کی؟ کہتے ہیں یہ عذر قابلِ قبول ہے، لہٰذا اب یہ گاڑی خریدے تو وکیل ہی

کی ہو گی آپ اس سے زبردستی نہیں لے سکتے۔ یہ جہالت۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

یا اسی کا عکس کر لیں، آپ نے اسے کہا تھا گاڑی خریدو۔ آپ نے آدمی بھیجا کہ بھئی جا کر کہو کہ گاڑی نہ خریدے میرے لیے۔ اس پیغام پہنچانے والے نے دیر کر دی، اس دوران وہ آپ کے لیے گاڑی اس نے خرید لی۔ تو اب آپ تو آدمی بھیج چکے تھے، تو کیا اب یہ گاڑی آپ کی شمار ہو گی؟ وہ قاضی کے پاس جا کر زبردستی آپ کے سر ڈال سکتا ہے؟ جی ہاں، آپ کے سر وہ ڈال سکتا ہے کیونکہ اس بیچارے کو تو پتہ نہیں تھا اس نے تو کس نیت سے خریدی ہے؟ آپ کے لیے خریدی ہے، لہٰذا یہ جہالت بھی عذر ہے۔ ابھی اس کو جب تک وکالت سے معزول کر دینے کی خبر نہیں پہنچی اس وقت تک اگر وہ خرید لیتا ہے تو اس کا عذر ہے، وہ چیز کس کی طرف سے شمار ہو گی؟ موکل ہی کی طرف سے شمار ہو گی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ اسی طرح عبدِ ماذون ہے، عبدِ ماذون، اس کو آقا نے اجازت دے دی تجارت کی، یا اس پر اجازت پہلے سے دی ہوئی تھی اس پر پابندی لگا دی، تو اس دوران جو اسے پیغام ابھی اجازت ملنے یا اجازت ختم کرنے کے پیغام جب تک نہیں ملا اس غلام کا بھی، اس کی بھی جہالت کیا ہے؟ عذر ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

کہتے ہیں وَجَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَأْذُونِ بِالْإِطْلَاقِ وَضِدِّهِ، وکیل اور ماذون غلام جو ہے ان کی اجازت اور اس کی ضد جو ہے یہ بھی اسی طرح ہے۔ فَإِنَّ الْوَكِيلَ وَالْمَأْذُونَ، پس بے شک وکیل اور ماذون، إِذَا لَمْ يَعْلَمَا بِالْإِطْلَاقِ جب ان دونوں کو علم نہیں ہوا اطلاق کا، اطلاق أَيْ بِالْوَكَالَةِ وَالْإِذْنِ یعنی وکالت اور اجازت کا، وَضِدِّهِ اور اس کی ضد کا، أَيْ بِالْعَزْلِ وَالْحَجْرِ یعنی معزول کر دینے کا اور پابندی کا، فَتَصَرَّفَا قَبْلَ بُلُوغِ الْخَبَرِ إِلَيْهِمَا پس ان دونوں نے تصرف کیا ان دونوں تک اس خبر کے پہنچنے سے پہلے ہی، فَهَذَا الْجَهْلُ مِنْهُمَا يَكُونُ عُذْرًا تو یہ جو جہالت ہے ان دونوں کی طرف سے یہ عذر ہو گی، فَلَمْ يَنْفُذْ تَصَرُّفُهُمَا عَلَى الْمُوَكِّلِ وَالْمَوْلَى فِي الصُّورَةِ الْأُولَى تو ان دونوں کا جو تصرف ہے وہ موکل اور آقا پر نافذ نہیں ہو گا پہلی صورت میں۔ آقا پر نافذ نہیں ہو گا کیونکہ ابھی اس کی طرف سے وکیل بنا ہی نہیں وہ، اس نے بنایا ابھی اس کو خبر ہی نہیں پہنچی، یا غلام نے جو تصرف کیا یہ آقا کی طرف سے نہیں کیونکہ ابھی آقا کی طرف سے اس کو اجازت ہی نہیں پہنچی بھئی۔ لِأَنَّهُمَا لَمْ يَعْلَمَا بِأَمْرِهِمَا اس لیے کیونکہ ان دونوں کو علم نہیں ہے ان کے حکم کے بارے میں۔ وَيَنْفُذُ تَصَرُّفُهُمَا عَلَيْهِمَا فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ اور ان دونوں کا تصرف نافذ ہو جائے گا ان دونوں پر یعنی آقا اور موکل پر فِي الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ، کس میں؟ دوسری صورت میں۔ جب اس نے معزول کر دیا یا پابندی لگا دی لیکن ابھی تو خبر نہیں پہنچی، لہٰذا اب جو کچھ کریں گے وہ کس کی طرف سے شمار ہو گا؟ موکل یا آقا انہی پر نافذ ہو گا، لِأَنَّهُمَا لَمْ يَعْلَمَا بِحَجْرِهِمَا اس لیے کیونکہ یہ دونوں جو ہیں اپنی پابندی اور اپنے معزول کر دینے سے، اس سے لاعلم ہیں، اس کا ابھی انہیں پتہ ہی نہیں ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

تو یاد رکھیے یہ جو متن میں آیا وَيُلْحَقُ بِهِ جَهْلُ الشَّفِيعِ، اور اسی کے ساتھ ملحق ہے شفیع کا جہل بھی، وَجَهْلُ الْأَمَةِ اس کا بھی اسی پر عطف ہے وہ بھی اسی کے ساتھ ملحق ہے، وَجَهْلُ الْبِكْرِ، وَجَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَأْذُونِ سب کا اسی پر عطف ہے

کہ وہ سب بھی اسی کے ساتھ ملحق ہیں بھئی، وہ جو قسمِ ثالث، تیسری قسم جہل کی بیان ہوئی یہ سب بھی اسی سے ملحق ہیں بھئی۔ چلیے بس بھئی، هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۳۹: عوارضِ مکتسبہ (۵): جہل کی بقیہ اقسام، سکر (نشہ: مباح و حرام طریقے سے) اور ہزل (مذاق) کے احکام

نور الانوار صفحہ: ۳۰۱ — بتاریخ: ۲۸ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالسُّكْرُ عَطْفٌ عَلَى الْجَهْلِ وَهُوَ إِنْ كَانَ مِنْ مُبَاحٍ أَيْ حَصَلَ مِنْ شُرْبِ شَيْءٍ مُبَاحٍ كَشُرْبِ الدَّوَاءِ الْمُسْكِرِ مِثْلُ الْبَنْجِ وَالْأَفْيُونِ عَلَى رَأْيِ الْمُتَقَدِّمِينَ دُونَ الْمُتَأَخِّرِينَ، وَشُرْبِ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ، أَيْ شُرْبِ الْمُكْرَهِ بِالْقَتْلِ أَوْ بِقَطْعِ الْعُضْوِ الْخَمْرَ وَشُرْبِ الْمُضْطَرِّ لِلْعَطَشِ إِيَّاهُ فَهُوَ كَالْإِغْمَاءِ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

بحث چل رہی تھی ان امور کی جو عارض ہوتے ہیں اہلیت پر بھئی۔ کس پر پیش آتے ہیں؟ اہلیت پر پیش آتے ہیں اور آپ نے پڑھا وہ دو قسم کے ہیں: کچھ سماوی ہیں یعنی جن میں بندے کا کوئی دخل نہیں، اور کچھ مکتسب ہیں یعنی جن کے حصول میں بندے کا دخل ہے۔ تو سماوی ختم ہو گئے تھے اور وہ امور جن میں بندے کا دخل ہے، وہ شروع کیے تھے ہم نے گزشتہ سبق میں۔ اور ان میں سے ایک جو ہے، جہل گزرا تھا بھئی، جہل بالتفصیل بھئی۔ اب یہ دوسرا بیان کر رہے ہیں: وَالسُّكْرُ، اور نشہ بھئی، نشہ۔

تو کہتے ہیں وَالسُّكْرُ عَطْفٌ عَلَى الْجَهْلِ، سکر جو ہے اس کا عطف ہے جہل پر، وَهُوَ إِنْ كَانَ مِنْ مُبَاحٍ۔ یاد رکھیے یہ جو سُکر نشہ ہے، یا تو کسی مباح چیز، جائز چیز سے نشہ ہو گا، یا کسی ممنوع، حرام چیز سے نشہ ہو گا۔ کسی ممنوع اور حرام۔ اگر جائز چیز سے نشہ ہو تو یہ إِغْمَاء کی طرح ہے۔ مثلاً کوئی دوائی پی بھئی، دوائی کے اندر نشہ تھا اس سے نشہ ہو گیا۔ تو اس صورت میں یہ جائز چیز سے نشہ ہوا، تو یہ إِغْمَاء کی طرح ہے، بے ہوشی کی طرح ہے۔ اور جس طرح بے ہوشی کے اندر بھئی انسان کے

وہ تصرفات وغیرہ صحیح نہیں، اسی طرح یہاں پر بھی اگر وہ اس دوائی کی وجہ سے جو نشہ چڑھا، اس نے طلاق دے دی بیوی کو، یا غلام کو آزاد کیا وغیرہ اس طرح کے کوئی تصرفات کیے، تو وہ نافذ نہیں ہوں گے بھئی، وہ نافذ نہیں ہوں گے۔

لیکن اگر نشہ ہوا کسی ممنوع چیز سے، جیسے شراب پی یا کوئی اور نشہ آور مشروب پیا، تو اس صورت میں یاد رکھیے شرعی احکام اس پر لاگو ہوں گے۔ پہلی صورت میں تو لاگو نہیں تھے، اب کیا ہوں گے؟ لاگو ہوں گے بطور زجر کے، بطور ڈانٹ کے کہ تم نے ایک حرام کام کیا ہے اور اس حرام کام کی وجہ سے اب تم پر شرعی احکام لاگو نہ ہوں ایسا نہیں ہوگا، بلکہ تم پر لاگو ہوں گے۔ لہٰذا اس نشے کے اندر، جس میں اسے بالکل کوئی ہوش نہیں ہے، شراب پی ہے، وہ طلاق دے یا آزاد کرے غلام کو یا کوئی اقرار وغیرہ کرے، یہ سب نافذ ہوں گے بھئی، سب کیا ہوں گے؟ نافذ ہوں گے۔ اس میں بیوی کو طلاق دی طلاق بھی ہو جائے گی، غلام کو آزاد کیا، اسے چاہے بالکل ہوش نہیں ہے پھر بھی یہ زَجْرًا کیا ہو جائیں گے سب؟ نافذ ہو جائیں گے بھئی۔

بات سمجھ میں آگئی؟ جی اب دیکھیے کتاب پر۔ کہتے ہیں وَهُوَ إِنْ كَانَ مِنْ مُبَاحٍ، اور اگر نشہ جو ہے کسی مباح چیز سے ہوا، أَيْ حَصَلَ مِنْ شُرْبِ شَيْءٍ مُبَاحٍ، یعنی کسی مباح چیز کے پینے سے حاصل ہوا، كَشُرْبِ الدَّوَاءِ الْمُسْكِرِ، جیسے نشہ آور دوا کے پینے سے، مِثْلُ الْبَنْجِ وَالْأَفْيُونِ، جیسے بھنگ اور افیون ہے بھئی۔ عَلَى رَأْيِ الْمُتَقَدِّمِينَ، یہ متقدمین کی رائے کے مطابق ہے بھئی، انہوں نے اس کو کس میں شمار کیا ہے؟ کہ اس سے اگر نشہ ہو، تو اس صورت میں یہ إِغْمَاء کی طرح ہے، متاخرین کی رائے اس کے خلاف ہے، وہ کہتے ہیں نہیں یہ کس کے اندر داخل ہے؟ ممنوع چیزوں کے اندر داخل ہیں، ان سے نشہ چڑھتا ہے انسان کو، لہٰذا اس کے اندر اس کے تصرفات نافذ ہوں گے بھئی۔ یہی کہہ رہے ہیں عَلَى رَأْيِ الْمُتَقَدِّمِينَ متقدمین کی رائے میں دُونَ الْمُتَأَخِّرِينَ نہ کہ متاخرین کے۔

وَشُرْبِ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ، اور اسی طرح مُکْرَہ اور مُضْطَرّ کا پینا۔ مُکْرَہ وہ جس پر کسی نے زبردستی کی ہے، تلوار نکالی کہ میں تمہاری گردن اڑاتا ہوں یا ہاتھ کاٹتا ہوں، شراب پیو۔ تو اب یہ پی لیتا ہے، وہ بھی اسی قسم کے اندر داخل ہے کیونکہ وہ اپنی مرضی سے نہیں پی رہا بھئی لہٰذا اس کے بھی تصرفات نافذ نہیں ہوں گے بھئی۔ اور اسی طرح اگر کوئی شخص مجبور ہو گیا، مُضْطَرّ، مجبور بھئی، یعنی شدید پیاس لگ گئی، اور کوئی چیز پینے کے لیے نہیں صرف شراب موجود ہے، اور اس کی اتنی حالت خراب ہو گئی کہ اسے یقین ہے کہ اب میں نے یہ بھی نہ پی تو میں مر جاؤں گا، تو اس صورت میں آپ پڑھ چکے ہیں شریعت اجازت دے دیتی ہے بھئی۔ تو جب شریعت نے اجازت دے دی تو وہ چیز حرام رہی ہی نہیں بلکہ کیا بن گئی؟ حلال بن گئی۔ جب حلال چیز پی تو نشہ ہو گیا تو اس صورت میں یہ إِغْمَاء کی طرح ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟

أَيْ شُرْبِ الْمُكْرَهِ بِالْقَتْلِ أَوْ بِقَطْعِ الْعُضْوِ، یعنی پی لینا مُکْرَہ، زبردستی کیے ہوئے شخص کا، جس پر إِكْرَاه کیا گیا بھئی، بِالْقَتْلِ،

قتل کے ساتھ، أَوْ بِقَطْعِ الْعُضْوِ، یا عضو کے کاٹنے کے ساتھ، یعنی اکراہِ کامل ہو۔ اور تو اس کو اس کا شُرْب، یہ آگے آرہا ہے نا الْخَمْرَ، یہ مفعول ہے شُرْب کے لیے، شُرْبِ الْمُكْرَهِ الْخَمْرَ، پینا مکرَہ کا، اور کس چیز کو؟ شراب کو۔ اسی طرح وَشُرْبِ الْمُضْطَرِّ لِلْعَطَشِ إِيَّاهُ، اور پی لینا مجبور کا، لِلْعَطَشِ، پیاس کی وجہ سے، إِيَّاهُ، شراب کو، فَهُوَ كَالْإِغْمَاءِ، تو یہ إِغْمَاء کی طرح ہے، مدہوشی کی طرح ہے۔ يَعْنِي يُجْعَلُ مَانِعًا، یعنی اس کو کیا قرار دیا جائے گا؟ مانع قرار دیا جائے گا بھئی، یعنی اس کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے۔

فَيَمْنَعُ صِحَّةَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَسَائِرِ التَّصَرُّفَاتِ، تو یہ روک دے گا طلاق، عتاق اور باقی تمام تصرفات کے صحیح ہونے کو، کوئی بھی تصرف اس کا نافذ نہیں۔ یاد رکھیے یہ جو آیا نا فَيَمْنَعُ، یہاں سے متن ہے۔ فَيَمْنَعُ صِحَّةَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَسَائِرِ التَّصَرُّفَاتِ، یہ سارا متن ہے بھئی۔ فَيَمْنَعُ صِحَّةَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَسَائِرِ التَّصَرُّفَاتِ، یہ متن ہے بھئی۔ تو یہ روک دے گا ان سب تصرفات کو كَالْإِغْمَاءِ كَذٰلِك جیسے کہ إِغْمَاء، اسی طرح۔

وَإِنْ كَانَ مِنْ مَحْظُورٍ، اور اگر وہ نشہ جو ہے وہ کسی ممنوع چیز سے ہوا، مَحْظُور بمعنی ممنوع کے۔ أَيْ حَصَلَ مِنْ شُرْبِ شَيْءٍ مُحَرَّمٍ كَالْخَمْرِ وَالسَّكَرِ وَنَحْوِهِ، یعنی حاصل ہوا کسی حرام چیز کے پینے سے جیسے کہ شراب ہے، وَالسَّكَرِ، سَكَر یہ ایک نشہ آور مشروب ہے جو کھجور سے بنتا ہے بھئی۔ تو جیسے خمر اس نے پی یا سَكَر پی، وَنَحْوِهِ یا اس جیسی چیز، تو یہ چیزیں حرام ہیں، فَلَا يُنَافِي الْخِطَابَ بِالْإِجْمَاعِ، تو یہ جو نشہ جو حاصل ہوا اس حرام چیز کے پینے سے، یہ منافی نہیں ہے خطاب کے بِالْإِجْمَاعِ۔ یہ بالاجماع خطاب کے منافی نہیں۔ یعنی، یعنی اللہ کا خطاب، شریعت کا خطاب اس کی طرف بھی متوجہ ہے۔ پہلے کی طرح تو متوجہ نہیں تھا اسی لیے اس پر شرعی احکام بھی لاگو نہیں، اس کی طرف احکام، اس کی طرف خطاب متوجہ ہے، جب خطاب متوجہ ہے گویا اس کو بھی ہر چیز کا حکم دیا جا رہا ہے اور اس کے بھی تمام تصرفات کیا ہوں گے؟ لاگو ہوں گے۔

لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى، اس لیے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول جو ہے، لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ، کہ تم قریب نہ جاؤ نماز کے اس حال میں کہ تم نشے میں ہو۔ إِنْ كَانَ خِطَابًا فِي حَالِ، یہ اب وجہ ذکر کر رہے ہیں کہ یہ نشہ جو ہے خطاب کے منافی نہیں، نشہ خطاب کے منافی نہیں۔ نشے کے اندر بھی یہ خطاب کا اہل ہے، اس کو خطاب ہو رہا ہے، اس کو حکم دیا جا رہا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ اب بیان کرنے لگے ہیں کس طرح؟ کہتے ہیں إِنْ كَانَ خِطَابًا فِي حَالِ السُّكْرِ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ، اگر یہ خطاب ہے نشے کی حالت میں، تو یہی مطلوب ہے۔ ہمارا دعویٰ بھی کیا ہے؟ مطلوب دعویٰ وہی، کیا دعویٰ ہے؟ کہ یہ جو نشہ حرام چیز سے آیا، یہ خطاب کے منافی نہیں، پھر بھی کیا ہوگا؟ شرعی خطاب اس کی طرف متوجہ ہوگا، احکام اس پر لاگو ہوں گے، دعویٰ یہ ہے۔

تو کہتے ہیں اگر یہ خطاب ہے نشے کی حالت میں، تو یہی مطلوب ہے۔ دیکھو یہ خطاب بھی، یہ خطاب جو ہو رہا ہے ادھر دیکھیے بھئی، یا تو یہ نشے کی حالت میں خطاب ہو رہا ہے جب وہ آدمی نشے میں ہے، جس کو خطاب کیا جا رہا ہے، یا جب وہ بغیر

نشے کے ہے، صحیح حالت میں، اس صورت میں خطاب ہو رہا ہے۔ دو ہی صورتیں بنتی ہیں نا، یا آدمی نشے میں ہو گا یا بغیر، اگر یہ خطاب ہو رہا ہے اس کو اس حال میں کہ وہ کس میں ہے؟ نشے میں، اور نشے میں ہونے کے باوجود اس کو خطاب ہو رہا ہے، دیکھو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا، معلوم ہوا یہ خطاب کا اہل ہے جبھی تو اس کو نشے کی حالت میں بھی کیا ہو رہا ہے؟ خطاب ہو رہا ہے، حکم دیا جا رہا ہے اللہ کی طرف سے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں اگر یہ خطاب ہے اس کے نشے کی حالت میں فَهُوَ الْمَطْلُوبُ، تو یہی مطلوب ہے، کہ أَنَّهُ لَا يُنَافِي الْخِطَابَ کہ یہ نشہ جو ہے خطاب کے منافی نہیں۔

وَإِنْ كَانَ فِي حَالِ الصَّحْوِ، اور اگر یہ، صَحْو کہتے ہیں جو نشہ ختم ہو جائے، یعنی ہوش میں ہو، انسان کس میں ہو؟ صَحْو، اور اگر یہ خطاب ہے ہوش کی حالت میں، نشے میں نہیں ہے انسان اس کو خطاب ہو رہا ہے جو کس میں ہے؟ ہوش، فَهُوَ فَاسِدٌ، پھر تو یہ فاسد بن جائے گا، یہ بات ہی درست نہیں رہے گی بھئی۔ کس طرح درست نہیں رہے گی؟ کہتے ہیں إِذْ يَصِيرُ الْمَعْنَى، کیونکہ معنی یہ ہو جائے گا إِذَا سَكِرْتُمْ، ہے تو آدمی ہوش میں نا، گویا اس کو کیا کہا جا رہا ہے؟ إِذَا سَكِرْتُمْ فَلَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ، جب تم نشے میں آجاؤ، نشہ تمہیں ہو جائے تو تم نماز کے قریب نہ جاؤ۔ یہ تو اسی طرح ہوا كَقَوْلِهِ لِلْعَاقِلِ، جیسے کوئی شخص کسی عاقل کو کہتا ہے، عقل رکھنے والے کو کہتا ہے إِذَا جُنِنْتَ فَلَا تَفْعَلْ كَذَا، إِذَا جُنِنْتَ فَلَا تَفْعَلْ، جب تو مجنون ہو جائے تو ایسا نہ کرنا! حالانکہ یہ بات درست ہی نہیں، وہ کیسے بھئی جب مجنون ہو جائے گا اس کو کیا پتا ہو گا؟

تو یہاں پر بھی اگر یہ کہا جائے یہ خطاب کس حالت میں ہے؟ ہوش والے کو ہے اور کیا کہا جا رہا ہے جب تم نشے میں ہو جاؤ تو پھر نماز کے قریب نہ جانا، پھر تو یہ بات ہی درست، یہ تو اسی طرح ہو گیا جیسے کسی شخص کو عقل والے کو کہا جائے جب تو مجنون ہو جائے تو ایسا نہ کرنا۔ وَهُوَ إِضَافَةُ الْخِطَابِ إِلَى حَالٍ مُنَافٍ لَهُ، اور یہ نسبت ہو جائے گی خطاب کی ایسی حالت کی طرف جو خطاب کے منافی ہے، تو یہ تو خطاب کے منافی حالت کی طرف کیا ہو جائے گی؟ نسبت ہو جائے گی، فَلَا يَجُوزُ، تو یہ جائز نہیں بھئی۔

وَتَلْزَمُهُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ، اور اس پر یہ جس نے ممنوع، حرام چیز سے نشہ کیا ہے، اس پر شرعی احکام اس کو اس پر لازم ہو جائیں گے۔ وَتَصِحُّ عِبَارَاتُهُ فِي الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْأَقَارِيرِ، اور اس کی عبارتیں صحیح ہوں گی طلاق میں، شراب کی وجہ سے نشہ چڑھا ہے طلاق دے گا تو طلاق واقع ہو جائے، اس کی ساری عبارتیں صحیح ہیں، طلاق میں بھی وَالْعَتَاقِ آزادی میں بھی، وَالْبَيْعِ اور بیع کے اندر بھی، وَالشِّرَاءِ اور شرعی احکام میں، وَالْأَقَارِيرِ، وَالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ ہونا چاہیے بھئی، بَيْع وَشِرَاء، بیع اور شراء کے اندر وَالْأَقَارِيرِ، اور اقراروں کے اندر، کہ اس حالت میں کسی چیز کا اقرار بھی کرے گا وہ اقرار اس پر کیا ہو گا؟ لازم ہو گا۔ نشے میں ہے کہتا ہے میں نے زید کے بیس لاکھ روپے دینے ہیں، یہ اس پر کیا ہو گیا؟ لازم۔ زید اب قاضی کے پاس جا کر اس سے وصول کر سکتا ہے۔

زَجْرًا لَهُ، بھئی یہ کیوں اس پر شرعی احکام لاگو ہوں گے اور اس کی عبارتیں صحیح ہوں گی؟ کہتے ہیں زَجْرًا لَهُ، اس کو ڈانٹ

کے لیے، اس کی ڈانٹ کے لیے، عَنِ ارْتِكَابِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، اس مَنْهِيٌّ عَنْهُ ممنوعہ چیز کے ارتکاب سے ڈانٹ کے طور پر کہ اس نے ممنوعہ چیز کا ارتکاب کیا ہے، وَتَنْبِيهًا لَهُ، اور اس کو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے، عَلَى أَنَّ مِثْلَ هٰذَا السُّكْرِ الْمُحَرَّمِ، کہ اس قسم کا حرام نشہ جو ہے، لَا يَكُونُ عُذْرًا لَهُ فِي إِبْطَالِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ، یہ اس کا عذر نہیں بن سکتا شرعی احکام کو باطل کرنے میں۔ شرعی احکام بھی کیا ہوں گے اس پر اب؟ لاگو ہوں گے، اس نے حرام کام کیا ہے۔

إِلَّا الرِّدَّةَ وَالْإِقْرَارَ بِالْحُدُودِ الْخَالِصَةِ، مگر مرتد ہونا اور خالص حدود کا اقرار کرنا، کس کا اقرار کرنا؟ مرتد ہونے کا اعتبار نہیں، اس حالت میں اگر مرتد ہو جائے، شراب پی کر اس کا اعتبار نہیں، اس کو مرتد نہیں کہیں گے۔ اور خالص حدود کا اقرار کر لے، یعنی جس میں صرف حَقُّ اللهِ ہے حَقُّ الْعَبْدِ نہیں ہے۔ بعض حدود میں حَقُّ اللهِ ہے صرف، بعض میں حَقُّ اللهِ کے ساتھ ساتھ حَقُّ الْعَبْدِ بھی ہے۔ مثلاً بھئی قصاص ہے، کسی پر تہمت لگا دی، اس میں بھی حد آتی ہے تہمت لگا دی، لیکن اس میں جس پر تہمت لگائی اس کا بھی حق ہے اور اللہ کا بھی حق ہے۔ جبکہ بعض جو ہیں وہ صرف اللہ کا حق ہیں، جیسے کس نے زنا کیا تو اس پر بھی حد آتی ہے لیکن یہ صرف کیا ہے خالص اللہ کا حق۔ تو یہاں پر جو ہے اس حرام نشے کی صورت میں اس کے مرتد ہونے کا اور خالص حدود کے اقرار کا اعتبار نہیں ہے بھئی، وہ صحیح نہیں ہے۔

فَإِنَّهُ إِذَا ارْتَدَّ السَّكْرَانُ، اس لیے کیونکہ جب نشے والا، نشہ، نشے والا شخص جو ہے جو نشے میں ہے وہ جب مرتد ہو جائے، وَتَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الْكُفْرِ، اور اس نے کلام کیا کلمۂ کفر پر، کلمۂ کفر زبان سے کہا، لَا يُحْكَمُ بِكُفْرِهِ، تو اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ لِأَنَّ الرِّدَّةَ عِبَارَةٌ عَنْ تَبَدُّلِ الِاعْتِقَادِ، اس لیے کیونکہ مرتد ہونا یہ عبارت ہے اعتقاد کے بدلنے سے، اعتقاد کا بدلنا کیا کہلاتا ہے؟ مرتد ہونا، وَهُوَ غَيْرُ مُعْتَقِدٍ لِمَا يَقُولُهُ، اور وہ نشے میں جو آدمی ہے وہ تو اس چیز کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا جو وہ کہہ رہا ہے، اس کو پتا ہی نہیں ہوش ہی نہیں ہے۔ تو مرتد ہونا کس کو کہتے تھے؟ اعتقاد کو، اعتقاد کا بدلنا، اعتقاد کا بدلنا اور یہاں وہ تو نشے میں ہے اسے اعتقاد کا پتا ہی کچھ نہیں بھئی۔ اس لیے کیونکہ وہ اعتقاد نہیں رکھنے والا اس چیز کا جو وہ کہہ رہا ہے۔

وَكَذَا إِذَا أَقَرَّ بِالْحُدُودِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ، اسی طرح جب اس نے اقرار کیا ان حدود کا جو خالص اللہ کے لیے ہیں، كَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالزِّنَا، جیسے شراب کا پینا وَالزِّنَا اور زنا کرنا، لَا يُحَدُّ، پھر اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، لِأَنَّ الرُّجُوعَ عَنْهُ صَحِيحٌ، کیونکہ ان سے رجوع کرنا بھی صحیح۔ کوئی اقرار کر لے زنا کا، آپ پڑھ چکے ہیں کہ عین حد سے پہلے بھی اگر وہ رجوع کر لے تو حد اس سے ساقط ہو جائے گی، کیونکہ شبہ آگیا اور ادنیٰ شبہ سے بھی حد کیا آتی ہے؟ ساقط ہو جاتی ہے۔ تو کہتے ہیں لِأَنَّ الرُّجُوعَ عَنْهُ صَحِيحٌ، اس لیے کیونکہ یہ جو خالص اللہ کا حق ہے، یہ والی جو حدود ہیں، یہ رجوع کرنا ان سے صحیح ہے، وَالسُّكْرُ دَلِيلُ الرُّجُوعِ، اور یہ نشہ رجوع کی دلیل ہے، نشہ کس چیز کی دلیل ہے؟ کیونکہ نشے میں انسان کبھی کچھ کہتا ہے کبھی کچھ کہتا ہے، کبھی ایک بات کرتا ہے کبھی اس کے مخالف کرتا ہے، تو یہ نشہ ہی اس کے رجوع کی دلیل ہے۔

بِخِلَافِ مَا لَوْ أَقَرَّ بِالْحُدُودِ غَيْرِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ، بخلاف اس کے کہ اس نے اگر اقرار کیا ان حدود کا جو خالص اللہ کے لیے نہیں ہیں، كَالْقَذْفِ أَوِ الْقِصَاصِ، جیسے کہ قذف ہے کسی پر زنا کی تہمت لگائی أَوِ الْقِصَاصِ یا قصاص ہے۔ اب ان میں یاد رکھیے اللہ کا بھی حق اور بندے کا بھی حق۔ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ رُجُوعُهُ، اس لیے ان سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہے، إِذْ صَاحِبُ الْحَقِّ يُكَذِّبُهُ، اس لیے کیونکہ یہاں بندے کا بھی حق ہے تو وہ جو حق والا بندہ ہے يُكَذِّبُهُ، وہ کیا کر دے گا اس کو؟ یہ رجوع کرے گا، وہ کہے گا نہیں نہیں یہ کیا کر رہا ہے؟ جھوٹ بول رہا ہے۔ فَيُؤَاخَذُ بِالْحَدِّ وَالْقِصَاصِ، پس اس کا مؤاخذہ کیا جائے گا یہاں پر حد اور قصاص کے ساتھ۔

وَبِخِلَافِ مَا إِذَا زَنَى فِي حَالِ سُكْرِهِ، اور بخلاف اس کے جب اس نشے والے نے زنا کر لیا اپنے نشے کی حالت میں، وَثَبَتَ، اور وہ زنا کیا ہوا؟ ثابت بھی ہو گیا مِنْ غَيْرِ إِقْرَارٍ فِيهِ، بغیر اس میں اس کے اقرار کے، اقرار کے بغیر ہی وہ ثابت ہو گیا چار گواہوں کے ذریعے، فَإِنَّهُ يُحَدُّ صَاحِيًا، پس اس کو بھی حد لگائی جائے گی صَاحِيًا جب وہ ہوش میں ہو بھئی، جب وہ ہوش میں آجائے، کیا کیا جائے گا اس پر؟ اس پر حد۔ صَاحِيًا اسی صَحْوٌ سے ہے بھئی ہوش میں آنا، ہوش۔

وَالْهَزْلُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ، ہَزْل یہ تیسرا آگیا امورِ مکتسبہ میں سے۔ پہلا جہل تھا، دوسرا سُکر نشہ، تیسرا کیا ہے؟ ہَزْل۔ ہَزْل مذاق کو کہتے ہیں، کس کو کہتے ہیں؟ مذاق۔ بطور مذاق کے بھئی دو آدمی آپس میں بیع کرتے ہیں کہ ہم لوگوں کے سامنے کیا کریں گے؟ بیع کریں گے، اور ہو گی نہیں، میرے اور تمہارے درمیان بیع نہیں ہو گی، ویسے لوگوں کو دکھانے کے لیے ہم کیا کرتے ہیں؟ بیع کرتے ہیں۔ یا میرے، مرد اور عورت کہ ہم دونوں لوگوں کے سامنے کیا کر لیں گے؟ نکاح کر لیں گے لیکن ہو گا نہیں، تمہارے اور میرے درمیان نکاح نہیں ہو گا۔ یہ ہے مذاق بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اب اس کی تفصیل بیان کریں گے بھئی طویل تفصیل ہے بھئی۔

جی کہتے ہیں وَالْهَزْلُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ، مذاق، ہزل جو ہے اس کا عطف ہے مَا قَبْل پر، وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّيْءِ مَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ، اور وہ یہ کہ ارادہ کیا جائے کسی چیز کے ذریعے یعنی کسی لفظ کے ذریعے مَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ اس چیز کا جس کو اس کے لیے وضع نہیں کیا گیا۔ یعنی مَوْضُوعٌ لَهُ کا ارادہ نہ کیا جائے اس چیز کے ذریعے۔ وَلَا مَا صَلُحَ لَهُ اللَّفْظُ اسْتِعَارَةً، اور نہ اس چیز کا جس کی لفظ صلاحیت رکھتا ہے باعتبار استعارے کے یعنی مجاز کے۔ یعنی نہ تو موضوع لہ کا ارادہ کیا جائے یعنی معنی حقیقی کا ارادہ بھی نہ ہو اور معنی مجازی کا ارادہ بھی نہ ہو۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ بھئی آپ کہتے ہیں شیر۔ شیر کا ایک تو حقیقی معنی ہے، وہ جنگلی درندہ بھئی، اور ایک شیر کا مجازی معنی ہے، بہادر آدمی۔ لیکن آپ شیر بول کر کیا مراد لے لیتے ہیں؟ بکری مثلاً مراد لے لی، کوئی چیز مراد لے لیں، کوئی بھی چیز مراد لے لیں جو نہ اس کا حقیقی معنی ہے اور نہ مجازی، تو یہ ہزل میں آگیا، کس میں آگیا؟ مذاق میں آگیا بھئی۔

يَعْنِي لَا يَكُونُ اللَّفْظُ مَحْمُولًا عَلَى مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ أَوِ الْمَجَازِيِّ، یعنی لفظ نہ تو محمول ہو اپنے معنی حقیقی، لفظ محمول نہ

ہو اپنے معنی حقیقی یا معنی مجازی پر، بَلْ يَكُونُ لَعِبًا مَحْضًا، لَعِب کہتے ہیں کھیل کو، بلکہ محض کھیل ہی ہو مذاق کے طور پر کھیل کے طور پر۔ لٰكِنَّ الْعِبَارَةَ لَا تَخْلُو عَنْ تَمَحُّلٍ، لیکن مصنف کی عبارت خالی نہیں ہے تمحل سے یعنی تکلف سے بھئی۔ تکلف کچھ کرنا پڑے گا متن کی عبارت میں۔ متن میں دیکھیے کیا آیا: وَلَا مَا صَلُحَ لَهُ اللَّفْظُ، وَلَا مَا، ہاں بتلائیں گے آپ کو۔ کہتے ہیں یہ جو لا ہے نا لا، اس کو مَا کے بعد ہونا چاہیے تھا: وَمَا لَا صَلُحَ لَهُ۔ بات سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ بعد میں۔ کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے، کیونکہ پیچھے آیا تھا مَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ، اسی پر اس مَا کا بھی عطف ہے، اسی پر اس کا بھی عطف ہے، اور اس کے بعد نفی والی چیز ہے اس کے بھی بعد کیا ہونی چاہیے؟ نفی والی چیز بعد میں ہونی چاہیے۔ کیونکہ ارادہ کیا ہے؟ مقصد کیا ہے؟ بتلانا کیا چاہتے ہیں مصنف؟ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّيْءِ، کیا کیا جائے؟ ارادہ کیا جائے ایک چیز کے ذریعے۔ کس چیز کا ارادہ کیا جائے؟ مَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا اس کا بھی ارادہ، جس کے لیے اس کو وضع نہیں کیا گیا، ایسی چیز کا ارادہ کیا جائے جس کے لیے اس لفظ کو وضع نہیں، اور یا ارادہ کیا جائے ایک چیز کے ذریعے مَا لَا صَلُحَ لَهُ اللَّفْظُ، ایسی چیز کا کہ لفظ اس کی صلاحیت بطور مجاز کے نہیں رکھتا۔

تو دیکھو ارادہ کرنا ہے یا ارادہ نہ کرنا ہے؟ ارادہ کرنا ہے ایسی چیز کا جس کے لیے لفظ وضع نہیں، یا ارادہ کرنا ہے ایسی چیز کا کہ لفظ میں اس کی صلاحیت نہیں۔ تو ارادہ کرنا ہے یا ارادہ نہ کرنا ہے؟ ارادہ کرنا ہے بھئی، ٹھیک ہے؟ تو مَا کے بعد نفی آرہی ہے: ارادہ کرنا ایسی چیز کا جس کے لیے لفظ وضع نہیں، جس کے لیے، جس میں لفظ جس کی لفظ صلاحیت نہیں رکھتا۔ تو ارادہ کرنا ہے یا ارادہ نہ کرنا ہے؟ ارادہ کرنا ہے اور لا کو مَا پر مقدم ذکر کیا گیا۔ یہاں تو معنی یہ بن گیا کہ ارادہ کیا جائے ایسی چیز کا جس کے لیے لفظ کو وضع نہیں کیا گیا اور ارادہ نہ کیا جائے مَا ایسی چیز کا۔ ارادہ نہ کیا جائے حالانکہ دونوں جگہ کیا مراد ہے؟ ارادہ کرنا مراد ہے۔ تو کہتے ہیں وَلٰكِنَّ الْعِبَارَةَ لَا تَخْلُو عَنْ تَمَحُّلٍ، لیکن یہ عبارت جو ہے متن کی یہ خالی نہیں ہے تکلف سے، کچھ تکلف کرنا پڑے گا۔ وَالْأَوْلَى، اور بہتر یہ ہے أَنْ يَقُولَ، کہ یوں کہتے مصنف: وَمَا لَا يَصْلُحُ لَهُ بھئی، مَا کے بعد لا کو لے کر آتے، بِتَأْخِيرِ كَلِمَةِ لَا کلمہ لا کو مؤخر کرتے ہوئے، لِيَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ مَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ تاکہ یہ معطوف ہو جائے مصنف کے قول مَا لَمْ يُوضَعْ لَهُ پر۔ أَوْ أَنْ يَقُولَ، یا بہتر یہ تھا کہ یوں کہے وَلَا صَلُحَ لَهُ، مَا کو سرے سے ذکر ہی نہ کریں۔ اب دیکھیے پیچھے آیا تھا لَمْ يُوضَعْ اور اسی پر لَا صَلُحَ کا بھی عطف ہو جائے گا، فعل منفی پر فعل منفی اور دونوں مَا کے تحت آگئے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ بِحَذْفِ كَلِمَةِ مَا کلمہ مَا کو حذف کرتے ہوئے یوں کہتے لَا صَلُحَ لَهُ، لِيَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ لَمْ يُوضَعْ لَهُ تاکہ یہ معطوف ہو جائے مصنف کے قول لَمْ يُوضَعْ لَهُ پر۔

وَهُوَ ضِدُّ الْجِدِّ، یہ جو ہزل ہے نا مذاق، یہ جِدّ کی ضد ہے۔ جِدّ کہتے ہیں سنجیدگی کو۔ ایک ہے مذاق اس کی ضد کیا ہے؟ سنجیدگی بھئی۔ تو یہ ضد ہے یہ ہزل سنجیدگی کی۔ بھئی سنجیدگی کسے کہتے ہیں؟ وہ بھی بتا رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّيْءِ مَا وُضِعَ لَهُ أَوْ مَا يَصْلُحُ لَهُ اللَّفْظُ اسْتِعَارَةً، وہ یہ کہ ارادہ کیا جائے ایک چیز کے ذریعے مَا اس چیز کا وُضِعَ لَهُ جس کے لیے

اس لفظ کو وضع کیا گیا، یعنی معنی موضوع لہ، یعنی معنی حقیقی کا ارادہ کریں، أَوْ مَا يَصْلُحُ لَهُ اللَّفْظُ اسْتِعَارَةً یا وہ جس کی لفظ بطور استعارہ یعنی بطور مجاز کے صلاحیت رکھتا ہے۔ یعنی سنجیدگی یہ ہے، لفظ سے اسی معنی کا ارادہ کریں جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے یا اس کے معنی مجازی۔ معنی حقیقی یا معنی مجازی میں دو میں سے ایک کا ارادہ کیا جائے تو یہ ہے سنجیدگی بھئی۔

وَإِنَّهُ يُنَافِي اخْتِيَارَ الْحُكْمِ، اور یہ جو ہزل ہے نا ہزل، یہ منافی ہے حکم کے اختیار کے وَالرِّضَا بِهِ اور اس حکم پر راضی ہونے کے۔ بھئی جب دو آدمیوں نے آپس میں طے کر لیا کہ بھئی دیکھو ہم لوگوں کے سامنے بیع کریں گے، لیکن درحقیقت تمہارے اور میرے درمیان بیع نہیں ہوگی۔ اب دیکھیے، لوگوں کے سامنے آکر ایک نے کہا میں نے یہ گاڑی تمہیں دس لاکھ میں بیچ دی، دوسرے نے کہا میں نے یہ گاڑی آپ سے دس لاکھ میں خرید لی۔ اب بیع، بیع کا حکم کیا ہے؟ مشتری کیا بن جاتا ہے بیع کا؟ مالک بن جاتا ہے، لیکن یہاں وہ بیع کا مالک نہیں بنے گا۔ کیوں نہیں بنے گا؟ اس لیے کیونکہ یہ دونوں جو عقد کرنے والے ہیں، یہ اس بیع کے حکم پر راضی نہیں ہیں۔ پہلے طے کیا یا نہیں کیا کہ تم، بیع نہیں ہوگی کیونکہ اگر بیع ہو گئی پھر تو وہ مالک بن جائے گا، تو یہ ان کی رضامندی کے۔ تو یہ جو مذاق ہے یہ اس حکم کے اختیار کرنے اور حکم پر راضی ہونے کے خلاف ہے۔ معلوم ہوا دونوں اس کے حکم پر راضی نہیں، آپس میں پہلے سے طے کر چکے ہیں۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے؟ تو یہ ان کے حکم کو اختیار کرنے سے، وہ جو عقد کے بعد حکم آئے گا اس حکم کے اختیار کرنے سے اور اس پر راضی ہونے کے یہ مذاق کیا ہے؟ منافی۔ معلوم ہوا دونوں حکم کو اختیار نہیں کرنا چاہتے، دونوں حکم پر راضی نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ معنی ہے وَإِنَّهُ يُنَافِي اخْتِيَارَ الْحُكْمِ وَالرِّضَا بِهِ، اور یہ جو مذاق جو ہے یہ منافی ہے حکم کو اختیار کرنے سے وَالرِّضَا بِهِ اور اس حکم پر راضی ہونے سے۔

وَلَا يُنَافِي الرِّضَا بِالْمُبَاشَرَةِ، اور یہ منافی نہیں ہے مذاق بھئی، کس کے منافی نہیں ہے؟ الرِّضَا بِالْمُبَاشَرَةِ، مباشرت کا کیا معنی؟ سر انجام دینا۔ سر انجام دینے میں رضامندی کے منافی نہیں ہے۔ بھئی لوگوں کے سامنے آکر وہ ایجاب و قبول کر رہے ہیں یا نہیں کر رہے؟ سر انجام تو دے رہے ہیں بھئی۔ تو سر انجام، یہ جو مذاق ہے سر انجام دینے پر راضی ہیں، سر انجام دینے پر، سر انجام دینے پر راضی ہونے کے منافی نہیں ہے مذاق البتہ اس کے حکم کے منافی ہے۔ صورت سمجھ میں آرہی ہے بھئی؟ کیونکہ سر انجام تو دے رہے ہیں لوگوں کے سامنے دونوں ایجاب و قبول کر رہے ہیں، تو معلوم ہوا سر انجام دینے پر دونوں راضی ہیں، اس بیع کو کرنے پر دونوں راضی، لیکن اس کے حکم پر راضی نہیں۔ یہ خلاصہ ہوا بھئی: کرنے پر راضی لیکن حکم پر راضی نہیں۔

يَعْنِي أَنَّ الْهَازِلَ لَا يَخْتَارُ الْحُكْمَ وَلَا يَرْضَى بِهِ، یعنی وہ جو مذاق کرنے والا ہے وہ حکم کو اختیار نہیں کرتا اور نہ اس پر

راضی ہوتا ہے، وَلٰكِنَّهُ يَرْضَى بِمُبَاشَرَةِ السَّبَبِ، لیکن وہ راضی ہے اس کے سبب کو سر انجام دینے پر، إِذِ التَّلَفُّظُ إِنَّمَا هُوَ عَنْ رِضًا، اس لیے کیونکہ جب دونوں آپ بیع کریں گے تو اپنی زبان سے کہہ رہے ہیں یا نہیں کہہ رہے بیع؟ ایجاب و قبول کر رہے ہیں تو کرنے پر تو دونوں راضی ہیں۔ یہ معنی ہے إِذِ التَّلَفُّظُ إِنَّمَا هُوَ عَنْ رِضًا وَاخْتِيَارٍ صَحِيحٍ، اس لیے کیونکہ تلفظ جو ہے إِنَّمَا هُوَ عَنْ، عَنْ رِضًا وَاخْتِيَارٍ صَحِيحٍ، یہ رضامندی سے ہے اور صحیح اختیار سے ہے، لٰكِنَّهُ غَيْرُ قَاصِدٍ وَلَا رَاضٍ لِلْحُكْمِ، لیکن وہ ارادہ کرنے والا نہیں ہے اور راضی نہیں ہے حکم پر۔

فَصَارَ الْهَزْلُ بِمَعْنَى خِيَارِ الشَّرْطِ أَبَدًا، تو یہ جو ہے، مذاق جو ہے یہ خیار شرط کے معنی میں ہوا، وہ خیار شرط أَبَدًا جو کہ ہمیشہ کے طور پر ہو۔ یعنی وہ خیار شرط جو مؤبد ہو یہ اس کے معنی میں ہوا بھئی۔ یہ مذاق کس کے معنی میں ہوا؟ وہ خیار شرط جو مؤبد ہو۔ بھئی دیکھیے میں اور آپ بیع کرتے ہیں، میں اور آپ بیع کرتے ہیں۔ میں نے کہا یہ گاڑی میں نے آپ کو دس لاکھ میں فروخت کر دی لیکن شرط یہ ہے کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے، اگر میں ان تین دن میں بیع فسخ کرنا چاہوں تو بیع فسخ کر سکتا ہوں۔ آپ نے قبول کر لیا۔ بیع ہو گئی میرے اور آپ کے درمیان، بیع ہو گئی یا نہیں ہو گئی؟ ایجاب و قبول ہوا، لیکن کیا آپ گاڑی کے مالک بنے؟ آپ نے پڑھا ہے خیار شرط کے اندر مشتری مبیع کا مالک نہیں بنتا۔ تو یہاں پر بھی ہزل بھی اسی طرح ہے، سر انجام دونوں نے دیا بیع کو، لیکن وہ دوسرا اس کا مالک، جیسے خیار شرط میں مالک نہیں بنتا اس میں بھی مالک نہیں۔ نیز جب انہوں نے آپس میں مذاق کیا کہ یہ گاڑی میں نے تمہیں دس لاکھ میں بیچ دی، اس نے کہا میں نے گاڑی تم سے دس لاکھ میں خرید لی لوگوں کے سامنے، تو انہوں نے مذاق کیا اور کوئی مدت متعین کی؟ نہیں، جی، کوئی مدت کا تو ذکر ہی نہیں ہے، اور جب مدت ذکر نہ ہو تو وہ کلام مؤبد شمار ہوتا ہے۔ آپ کہتے ہیں میں زید سے بات نہیں کروں گا۔ بڑے غصے میں لڑائی ہوئی یا کچھ ہوا آپ لوگوں کے ساتھ، یا یوں کہتے ہیں میں زید کے کمرے میں نہیں جاؤں گا، کیا معنی ہوتا ہے آپ کا؟ ایک دو دن بعد چلے جائیں گے یا معنی ہوتا ہے کبھی، ابد کی بات کر رہے ہیں آپ؟ ابد کی۔ تو جب جو کلام جس میں وقت کی قید نہ ہو وہ مؤبد شمار ہوتا ہے، تو یہاں پر بھی جو ہزل کیا وہ کس قسم کا ہے؟ وہ مؤبد عقد ظاہر کر رہے ہیں، تو یہاں پر یہ ہزل بھی کس کی طرح ہے؟ خیار شرط کی طرح لیکن کون سے خیار شرط کی طرح جو مؤبد ہو جس میں وقت کی قید نہ ہو۔

فَصَارَ الْهَزْلُ بِمَعْنَى خِيَارِ الشَّرْطِ أَبَدًا، تو ہزل جو ہے وہ ابدی خیار شرط، اس خیار شرط کے معنی میں ہوا۔ جی۔ فَصَارَ الْهَزْلُ بِمَعْنَى خِيَارِ الشَّرْطِ أَبَدًا، تو یہ ہزل جو ہے خیار شرط کے معنی میں ہوا أَبَدًا جو کہ وہ خیار شرط جو ابدی طریقے پر ہو یعنی، بس یعنی مؤبد ہو، فِي الْبَيْعِ بیع میں، لِعَدَمِ الرِّضَا بِحُكْمِ الْبَيْعِ لَا بِعَدَمِ الرِّضَا بِنَفْسِ الْبَيْعِ، بوجہ حکم بیع پر راضی نہ ہونے کے نہ کہ نفس بیع پر راضی نہ ہونے کے۔ بھئی خیار شرط، خیار شرط میں نفس بیع پر تو دونوں راضی ہیں لیکن حکم بیع پر دونوں راضی، جس نے خیار رکھا ہے وہ حکم بیع پر راضی نہیں۔ صورت سمجھ میں آ رہی ہے؟ وہ مالک بن رہا ہے کہ نہیں بن رہا؟ مالک نہیں بن

رہا، معلوم ہوا حکم بیع پر وہ راضی نہیں نفس بیع پر وہ، یہی بات بیان کر رہے ہیں لِعَدَمِ الرِّضَا بِحُكْمِ الْبَيْعِ بوجہ راضی نہ ہونے بیع کے حکم پر، لَا بِعَدَمِ الرِّضَا بِنَفْسِ الْبَيْعِ نہ یہ کہ نفس بیع پر وہ راضی نہیں ہیں۔

وَلٰكِنْ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ، لیکن ان دونوں میں فرق ہے، کچھ فرق بھی ہے، یہ نہیں کہ یہ جو ہزل بالکل خیار شرط کی طرح ہے بلکہ کچھ فرق بھی ہے، مِنْ حَيْثُ اس حیثیت سے کہ أَنَّ الْهَزْلَ يُفْسِدُ الْبَيْعَ کہ ہزل جو ہے وہ بیع کو فاسد کر دیتا ہے، وَخِيَارُ الشَّرْطِ لَا يُفْسِدُهُ اور خیار شرط بیع کو فاسد نہیں کرتا، وہاں خیار آجاتا ہے لیکن ہزل مذاق میں کیا تو بیع ہوئی نہیں بیع کیا ہو گئی؟ فاسد ہو گئی۔

وَشَرْطُهُ أَيْ شَرْطُ الْهَزْلِ، ضمیر کا مرجع بتلایا کہ شَرْطُهُ کی ہا ضمیر ہزل کو راجع ہے۔ ہزل کی شرط یہ ہے أَنْ يَكُونَ صَرِيحًا مَشْرُوطًا بِاللِّسَانِ، کہ وہ ہزل جو ہے وہ جو ہے، وہ صریح ہونا چاہیے، مَشْرُوطًا بِاللِّسَانِ، وہ صریح ہونا چاہیے مشروط ہو زبان کے ساتھ بھئی، مشروط ہے کس کے ساتھ؟ صریح ہونا چاہیے، مشروط ہونا چاہیے زبان کے ساتھ، یعنی عقد کرنے سے پہلے دونوں نے صراحتاً زبان کے ساتھ ایک دوسرے سے یہ کہا ہو کہ دیکھو ہم عقد کریں گے لیکن ہو گا نہیں عقد آپس میں، ہم صرف کیا کر رہے ہیں؟ ویسے ہی مذاق کے طور پر کر رہے ہیں۔ یہ پہلے سے باقاعدہ زبان سے کیا کہنا چاہیے؟ یہ کہنا ضروری ہے، یہ طے کرنا ضروری ہے۔ اگر پہلے سے زبان سے طے نہیں کیا، پھر لوگوں کے سامنے مذاق کے طور پر بیع کر رہے ہیں، ان کا انداز بتلا رہا ہے کہ وہ مذاق کر رہے ہیں، دلالت حال ہے، زبان سے طے نہیں کیا لیکن کیا ہے؟ دلالت حال، وہ دلالت حال کوئی فائدہ نہیں دے گی یاد رکھیے وہ بیع منعقد ہو جائے گی جس طرح بھی کریں گے چاہے مذاق ہی میں کیوں نہ کریں۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ کیوں؟ اس لیے کہ یہاں پر جو جہاں صرف دلالت حال ہے، انداز مذاق والا ہے، پتا چل رہا ہے یہ مذاق کر رہے ہیں، مذاق پر کیا چیز دلالت کر رہی ہے؟ دلالت حال، اور دوسری طرف ایجاب و قبول زبان سے ہو رہا ہے وہ صریح ہے، ایک کی صرف دلالت ہے اور ایک چیز صریح ہے تو اس سے دلالت صریح کے مقابلے میں نہیں آسکتی بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا وہاں عقد ہو جائے گا، لیکن یہاں کیا کہہ رہے ہیں باقاعدہ پہلے زبان سے طے کیا کہ ہم مذاق کریں گے، اب یہ بھی صریح ہوا آگے عقد بھی کیا ہوا؟ صریح ہوا، تو اب مقابل بن سکتا ہے بھئی۔

بِأَنْ يَذْكُرَ الْعَاقِدَانِ قَبْلَ الْعَقْدِ، بایں طور کہ ذکر کر دیں وہ دونوں عقد کرنے والے عقد سے پہلے ہی کیا ذکر کر دیں؟ أَنَّهُمَا يَهْزِلَانِ فِي الْعَقْدِ کہ وہ دونوں مذاق کر رہے ہیں عقد کے اندر، وَلَا يَثْبُتُ ذٰلِكَ بِدَلَالَةِ الْحَالِ فَقَطْ، اور یہ صرف دلالت حال سے ثابت نہیں ہو گا بھئی یہ جو ہزل ہے۔ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُشْتَرَطْ ذِكْرُهُ فِي الْعَقْدِ بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ، مگر یہ کہ شرط نہیں ہے اس کو ذکر کرنا عقد کے اندر بخلاف خیار شرط کے، بخلاف کس کے خیار، بھئی ہزل ہے خیار شرط کی طرح، لیکن ایک تو یہ فرق بتلا دیا انہوں نے کہ ہزل بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور خیار شرط بیع کو فاسد، اور دوسرا بتلا رہے ہیں متن کے اندر کہ نیز ہزل جو ہے خیار شرط کی طرح ویسے تو ہے لیکن ہزل میں شرط نہیں ہوتی کہ اس کو عقد میں ذکر کیا جائے گا، لیکن خیار شرط تبھی آئے گا جب کہ

اس کو بیع میں ذکر کیا جائے، تو اس کے خیار شرط میں شرط ہے اس کو بیع میں ذکر کرنا تبھی خیار حاصل ہو گا ایک کو ورنہ ویسے خیار حاصل نہیں ہو گا۔ یہ معنی: إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُشْتَرَطْ ذِكْرُهُ فِي الْعَقْدِ مگر یہ کہ ہزل جو ہے شرط نہیں ہے اس کو ذکر کرنے کی عقد کے اندر بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ بخلاف کس کے خیار شرط کے۔ بھئی کیوں خیار شرط کو ذکر کرنے کی شرط ہے ہزل کے ذکر کرنے کی شرط نہیں؟ بھئی اس لیے کیونکہ خیار شرط میں تو بتلانا ہی مقصد ہوتا ہے لوگوں کو کہ یہ بیع ہمارے درمیان تام نہیں، اور مذاق کے اندر تو لوگوں کو بتلانا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہم بیع صحیح کر رہے ہیں، اگر وہاں کہیں گے ہم مذاق کر رہے ہیں پھر تو بات ہی کچھ نہ رہی، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ لِأَنَّ غَرَضَهُمَا مِنَ الْبَيْعِ هَازِلَيْنِ، اس لیے کیونکہ ان دونوں کی غرض جو ہے وہ بیع کی بطور مذاق کے، أَنْ يَعْتَقِدَ النَّاسُ ذٰلِكَ بَيْعًا، کہ لوگ اس کو بیع شمار کریں، وَلَيْسَ بِبَيْعٍ فِي الْحَقِيقَةِ، اور حال یہ ہے کہ وہ حقیقت میں بیع نہیں ہے۔ وَهٰذَا لَا يَحْصُلُ بِذِكْرِهِ فِي الْعَقْدِ، اور یہ حاصل نہیں ہو سکتا ذکر کرتے ہوئے اس کو عقد میں، اگر عقد میں، بھئی بیع ہم دونوں میں نہیں ہے لیکن لوگ سمجھیں کہ بیع ہے لیکن اگر وہاں ذکر بھی کر دیں گے ہم مذاق کر رہے ہیں پھر تو لوگ بھی نہیں، وہ لوگوں کو بھی پتا چلے گا اور وہ تو ان کے مقصد کے خلاف ہو جائے گا۔ وَأَمَّا خِيَارُ الشَّرْطِ، اور باقی خیار شرط جو ہے، فَالْغَرَضُ مِنْهُ إِعْلَامُ النَّاسِ بِأَنَّ الْبَيْعَ لَيْسَ بَاتًّا بَلْ مُعَلَّقًا بِالْخِيَارِ، اس میں تو غرض ہی یہ ہوتی ہے لوگوں کو بتلانا اطلاع دینا ہوتی ہے کہ بیع جو ہے وہ تام نہیں ہے، لَيْسَ بَاتًّا، بیع یعنی قطعی نہیں ہے، بَلْ مُعَلَّقًا بِالْخِيَارِ، بلکہ معلق بالخیار ہے، وَذٰلِكَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِذِكْرِهِ فِي عَيْنِ الْعَقْدِ، اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب عین، جب خیار شرط کو ذکر کر دیا جائے عین عقد کے اندر۔

وَالتَّلْجِئَةُ كَالْهَزْلِ، اور تَلْجِئَة جو ہے یہ بھی ہزل کی طرح ہے۔ تَلْجِئَة تَفْعِلَةٌ وزن ہے، لَجَّأَ يُلَجِّئُ تَلْجِئَةً، مجبور کرنا۔ أَلْجَأَ يُلْجِئُ إِلْجَاءً کا کیا معنی ہوتا ہے؟ دوسرے کو مجبور کرنا۔ تو کہتے ہیں وَالتَّلْجِئَةُ تو مجبور کرنا كَالْهَزْلِ یہ بھی کس کی طرح ہے؟ مذاق کی طرح ہے۔ فَلَا يُنَافِي الْأَهْلِيَّةَ، لہٰذا یہ بھی اہلیت کے منافی نہیں۔ جیسے مذاق اہلیت کے منافی نہیں تھا تو یہ تَلْجِئَة دوسرے کو مجبور کرنا بھی، بھئی مجبور کیا دوسرے کو کوئی ایسی بات کہہ دی کہ وہ دوسرا، کہ لوگوں کے سامنے اس طرح کرنا پڑے گا، لوگوں کے سامنے اس طرح عقد ہم کریں گے، اور کوئی ایسی دھمکی وغیرہ دے دی کہ وہ مجبور ہو گیا اب لوگوں کے سامنے عقد کرنے پر، تو یہ ہے تَلْجِئَة مجبور کرنا۔ اور آپ کو بتلائیں گے کہ مذاق عام ہے، تَلْجِئَة خاص ہے۔ ہے تو دونوں کا حکم ایک ہی۔ جیسے مذاق کی صورت میں اہلیت ختم نہیں ہوتی اسی طرح تَلْجِئَة کے اندر بھی اہلیت ختم، ہاں فرق یہ کہ مذاق عام ہے، مذاق کے اندر یہ بھی ہو سکتا ہے دوسرے کو کسی وجہ سے مجبور کر دیا جائے ہو سکتا ہے بغیر مجبور کیے ہی ویسے ہی مذاق کر لیں، جبکہ تَلْجِئَة کے اندر تو ہے ہی کیا؟ مجبور کرنا، تو یہ خاص ہے بھئی۔ تو کہتے ہیں فَلَا يُنَافِي الْأَهْلِيَّةَ، فَلَا تُنَافِي ہونا چاہیے بھئی، فَلَا تُنَافِي الْأَهْلِيَّةَ لہٰذا یہ تَلْجِئَة جو ہے اہلیت کے منافی نہیں، فَلَا تُنَافِي الْأَهْلِيَّةَ یاد رکھیے یہ متن ہے بھئی یہ متن ہے۔

وَهِيَ فِي اللُّغَةِ، بھئی تَلْجِئَة کہتے کس کو ہیں؟ کہتے ہیں یہ عربی زبان کے اندر مَأْخُوذَةٌ مِنَ الْإِلْجَاءِ یہ کس سے ماخوذ ہے؟

إِلْجَاء سے، أَيِ الِاضْطِرَارِ مجبور کرنا بھئی۔ فَحَاصِلُهَا، حاصل اس کا یہ ہے تَلْجِئَة کا، أَنْ يُلْجِئَ شَيْءٌ إِلَى أَنْ يَأْتِيَ أَمْرًا، یہ کہ مجبور کر دے کوئی چیز کہ کوئی شخص ایسا لائے یعنی کرے، أَمْرًا ایسا امر، بَاطِنًا ہے آپ کی کتابوں میں، بَاطِنًا نہیں بھئی یہ کتابت کی غلطی ہے، بَاطِنُهُ ہو بھئی بَاطِنُهُ۔ بَاطِنُهُ، تو عبارت کیا بن گئی: أَنْ يُلْجِئَ شَيْءٌ إِلَى أَنْ يَأْتِيَ أَمْرًا بَاطِنُهُ بِخِلَافِ ظَاهِرِهِ۔ جی۔ اور أَمْرًا ہے نکرہ، أَمْرًا کیا ہے؟ اور نکرہ کے بعد آیا بَاطِنُهُ بِخِلَافِ ظَاهِرِهِ پورا جملہ اسمیہ، اور جملہ اسمیہ جملہ کس کے حکم میں ہوتا ہے؟ نکرہ۔ یہ لہٰذا یہ صفت بنے گا کس کی؟ امر کی اور موصوف سے پہلے کیا لفظ لے کر آتے ہیں ترجمے میں؟ ایسا یا ایسی کا۔ دیکھیے ترجمہ بھئی۔ حاصل اس تَلْجِئَة کا یہ ہے أَنْ يُلْجِئَ شَيْءٌ کہ مجبور کر دے کوئی چیز إِلَى أَنْ يَأْتِيَ أَمْرًا کہ کرے کوئی شخص ایسا امر، ایسی چیز کرے بَاطِنُهُ بِخِلَافِ ظَاهِرِهِ کہ اس امر کا باطن اس کے ظاہر کے خلاف ہو۔ باطن میں پیچھے تو اس نے دھمکی دی ہوئی ہے بھئی تو باطن اس کے ظاہر کے خلاف، ظاہر تو یہ بتلا رہا ہے کہ یہ اپنی مرضی سے عقد کر رہا ہے لیکن باطن اس کے خلاف ہے، باطن میں اس نے کیا دی ہوئی ہے؟ دھمکی دی ہوئی ہے وہ مجبوری میں کر رہا ہے اپنی رضامندی سے یہ عقد نہیں کر رہا۔ معنی سمجھ میں آگیا بھئی؟ کہ وہ کرے أَمْرًا بَاطِنُهُ بِخِلَافِ ظَاهِرِهِ ایسا امر جو جس کا باطن اس کے ظاہر کے خلاف ہو، فَيُظْهِرُ بِحُضُورِ الْخَلْقِ، ہاں فَيَظْهَرُ، فَيَظْهَرُ بِحُضُورِ الْخَلْقِ، تو یہ بات ظاہر ہوتی ہے لوگوں کے سامنے کہ أَنَّهُمَا يَعْتَقِدَانِ، يَعْقِدَانِ الْبَيْعَ بَيْنَهُمَا لِأَجْلِ مَصْلَحَةٍ دَعَتْ إِلَيْهِ، کہ یہ دونوں عقد کر رہے ہیں بیع کا آپس میں لِأَجْلِ مَصْلَحَةٍ ایک ایسی مصلحت کی وجہ سے دَعَتْ إِلَيْهِ جس نے اس کی طرف اپنی طرف دعوت دی ہے بھئی، جس نے اپنی طرف، یعنی دونوں جو عقد کر رہے ہیں، بات توجہ ہے سبق کی طرف کہ نہیں؟ پیچھے دی ہوئی ہے دھمکی، سامنے لوگوں کے کر رہے ہیں عقد، تو لوگ تو کیا سمجھیں گے؟ یہ کسی مصلحت کی وجہ سے عقد کر رہے ہیں، ایک کو ایک چیز کی ضرورت ہو گی چاہیے ہو گی اسی لیے کیا کر رہا ہے؟ عقد کر رہا ہے، تو یہ کسی مصلحت میں، یہ معنی ہے کہ دونوں عقد کر رہے ہیں بیع کی آپس میں لِأَجْلِ مَصْلَحَةٍ دَعَتْ إِلَيْهِ ایک مصلحت کی وجہ سے جس نے اپنی طرف بلایا، وَلَمْ يَكُنْ فِي الْوَاقِعِ بَيْنَهُمَا بَيْعٌ اور واقع میں ان کے درمیان بیع نہیں ہوتی بھئی، لوگ تو یہ سمجھتے ہیں۔ وَالْهَزْلُ، سمجھ میں آیا اس نے پیچھے دھمکی دی تھی کہ لوگوں کے سامنے یوں کرنا، ٹھیک ہے عقد نہیں ہو گا لیکن تمہیں یہ کرنا پڑے گا لوگوں کے سامنے اس طرح بیع کرنا پڑے، لوگوں کو دکھانا پڑے۔ یہ معنی وَلَمْ يَكُنْ فِي الْوَاقِعِ بَيْنَهُمَا بَيْعٌ واقع میں ان کے درمیان بیع نہیں ہوتی۔ وَالْهَزْلُ أَعَمُّ مِنْهَا اور ہزل کیا ہے تَلْجِئَة سے عام، کیونکہ ہزل میں مجبور کرنا بھی ہو سکتا ہے اور بغیر مجبوری کے بھی، جبکہ تَلْجِئَة میں مجبور کر رہے ہیں۔ تو کہتے ہیں وَلٰكِنَّ الْحُكْمَ فِيهِمَا سَوَاءٌ لیکن حکم ان دونوں کے اندر جو ہے برابر ہے، وَلٰكِنَّ الْحُكْمَ فِيهِمَا سَوَاءٌ لیکن حکم ان دونوں میں برابر ہے فِي أَنَّهُ لَا يُنَافِي الْأَهْلِيَّةَ اس بات کے اندر کہ یہ اہلیت کے منافی نہیں ہے بھئی۔

ثُمَّ اعْلَمْ پھر جان لیجیے کہ أَنَّ مَبْنَى هٰذَا الْهَزْلِ عَلَى أَنْ يَتَّفِقَ الْعَاقِدَانِ فِي السِّرِّ أَنْ يُظْهِرَا الْعَقْدَ، بھئی یہاں سے یہ بتلا رہے ہیں کہ یہ جو ہزل ہے، ہزل کے اندر اب بتلایا کہ باطن کے اندر پہلے سے دونوں زبان سے آپس میں کیا کریں؟ طے کریں کہ ہم مذاق کریں گے اب، لوگوں کے سامنے ہم نے مذاق کرنا ہے حقیقت میں بیع نہیں ہو گی۔ اب پہلے تو انہوں نے طے

کر لیا ہم مذاق کریں گے، پھر لوگوں کے سامنے انہوں نے ایجاب و قبول بھی کر لیا، عقد جو بھی عقد تھا وہ انہوں نے کر لیا لوگوں کے سامنے۔ اس کے بعد پھر چار احوال ہو سکتے ہیں: یا تو دونوں اس بات پر اتفاق کریں گے کہ ہاں بعد میں بھی کہیں گے بھئی یہ تو ہم مذاق کر رہے تھے، بعد میں بھی کیا کہتے ہیں؟ مذاق۔ یا بعد میں دونوں کہتے ہیں نہیں نہیں کوئی مذاق نہیں، دونوں ہی کہتے ہیں ہم سنجیدگی سے بیع کر رہے تھے۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تیسری صورت، دونوں کہتے ہیں بھئی ہمارے ذہن میں کچھ بھی نہیں تھا، نہ مذاق تھا نہ سنجیدگی تھی ہم خالی الذہن تھے، ہمارا ذہن خالی تھا۔ چوتھی صورت کہ اختلاف کرتے ہیں دونوں آپس میں: ایک کہتا ہے کہ ہم مذاق کر رہے تھے، دوسرا کہتا ہے نہیں ہم سنجیدگی سے کر رہے تھے بیع۔ تو اولاً تو انہوں نے طے کیا مذاق، اور پھر کیا کیا عقد، اور عقد کے بعد اب کتنی صورتیں بن گئیں؟ چار۔ یا دونوں کس پر اتفاق کریں گے؟ مذاق پر ہی، یا دونوں کہ ہماری بِنا اسی مذاق، یہ بیع کی بنیاد کس پر تھی؟ اس مذاق پر تھی، ہم مذاق کر رہے تھے۔ یا دونوں کیا کریں گے؟ کہیں گے کہ ہم کوئی اس، ہم نے کوئی مذاق نہیں ہم سنجیدگی سے بیع کر رہے تھے، اِعْراض کریں گے اس مذاق سے۔ تیسری صورت، دونوں کیا تھے؟ خالی الذہن تھے، خَالِيُّ الذِّهْنِ نہیں لفظ بھئی خَالِيُّ الذِّهْنِ نہ پڑھنا کبھی عربی عبارت میں بھی آئے، یا پر ضمہ نہیں آتا بھئی، قَاضِي کی طرح ہے قَاضِي خَالِي، اور اس کے کیا اعراب پڑھا ہے آپ نے؟ ہاں یہاں پر قَاضِي، قَاضِي میں پڑھا آپ نے جَرّ بھی تقدیری، ضمہ بھی تقدیری اور صرف فتحہ لفظی آتا ہے بھئی، صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو خَالِي الذِّهْنِ حالت رفعی میں بھی، حالت جری میں بھی، حالت نصبی میں خَالِيَ الذِّهْنِ پڑھیں گے۔ صورت سمجھ جیسے حدیث کی کتاب ہے بھئی شَرْحُ مَعَانِي الْآثَارِ، شَرْحُ مَعَانِي الْآثَارِ، اچھا تو یہ مَعَانِي الْآثَارِ بھئی، کوئی اس کو بعض مَعَانِيُ الْآثَارِ پڑھتے ہیں نہیں بھئی مَعَانِيُ الْآثَارِ نہیں، یا پر ضمہ اور کسرہ نہیں آ سکتا بھئی اعراب۔ ہاں جاری مجریٰ صحیح ہو پھر آ سکتا ہے، جاری مجریٰ صحیح ہو تو پھر آ سکتا ہے، یعنی ما قبل ساکن ہو یا یائے مشدد ہو، یائے مشدد جس کے آخر میں آئے وہ بھی جاری مجریٰ صحیح ہوتا ہے لہٰذا اس پر بھی رفع اور جر آ سکتا ہے، ذِهْنِيٌّ، ذِهْنِيٍّ دیکھو یہاں پر یہ یائے مشدد ہے دو یا ہیں، پہلی یا ساکن ہے اور دوسری یا متحرک، اور پہلی یا ساکن ہوئی تو یا آخری یا سے پہلے ایک ساکن حرف آیا تو یہ جاری مجریٰ صحیح ہوا بھئی ظَبْيٌ کی طرح، دَلْوٌ کی طرح۔

تو کتنی صورتیں یہاں بنتی ہیں؟ چار۔ یا تو دونوں کس پر اتفاق کریں گے؟ اسی مذاق پر ہی، یا دونوں سنجیدگی پر، یا دونوں کیا ہوں گے؟ خالی الذہن ہوں گے، یا ایک کیا کہے گا؟ ہم مذاق کر رہے تھے اور ایک کہے گا ہم سنجیدگی سے بیع کر رہے تھے۔

کہتے ہیں ثُمَّ اعْلَمْ پھر جان لیجیے کہ أَنَّ مَبْنَى هٰذَا الْهَزْلِ کہ بنیاد اس ہزل کی جو ہے عَلَى اس بات پر ہے أَنْ يَتَّفِقَ الْعَاقِدَانِ فِي السِّرِّ کہ دونوں عقد کرنے والے اتفاق کر لیں فِي السِّرِّ پوشیدہ حالت میں، أَنْ يُظْهِرَا دو الف ہیں الْعَقْدَ اور يُظْهِرَا کے درمیان، دو الف ہونے چاہیے، ایک الْعَقْدَ کا الف ایک يُظْهِرَا کا الف بھئی کیونکہ یہ تثنیہ کا صیغہ ہے، ان دونوں عقد کرنے

والوں نے رازداری میں اتفاق کیا أَنْ يُظْهِرَا کہ دونوں کیا کریں گے؟ ظاہر کریں گے الْعَقْدَ عقد کو بِحُضُورِ النَّاسِ لوگوں کی موجودگی میں وَلَا عَقْدَ بَيْنَهُمَا فِي الْوَاقِعِ اور واقع میں ان دونوں کے درمیان کوئی عقد نہیں ہو گا۔ فَعَقَدَا بِحُضُورِ النَّاسِ پس دونوں نے عقد کر لیا لوگوں کی موجودگی میں، ثُمَّ بَعْدَ تَفَرُّقِ النَّاسِ پھر لوگوں کے جدا ہو جانے کے بعد، لوگوں کے جانے کے بعد عقد ہو گیا بات گزر گئی، لَا يَخْلُو عَنْ أَرْبَعِ حَالَاتٍ بَيْنَهُمَا فِي كُلِّ عَقْدٍ، تو خالی نہیں ہے چار حالات سے ان کے درمیان ہر عقد میں، یعنی چار حالتوں میں سے کوئی ایک حالت ضرور آئے گی۔ وَقَدْ بَيَّنَهَا الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللهُ بِالتَّفْصِيلِ فَقَالَ، اور تحقیق بیان کیا مصنف نے اس کو ان چاروں کو تفصیل سے فَقَالَ پس فرمایا:

فَإِنْ تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ، یاد رکھیے اب یہاں تین صورتیں بنیں گی۔ تین بیع کے مسئلے میں، بیع کے مسئلے میں۔ بیع کے اندر دیکھیے یہاں پر یا تو دونوں نے آپس میں طے کیا تھا مذاق کریں گے اصل بیع کے بارے میں ہی، کس کے بارے میں؟ ہم بیع کریں گے لیکن بیع ہو گی نہیں ہمارے درمیان، تو یہ مذاق کس، اتفاق کس کے بارے میں کیا ہے؟ کیا مذاق کس کے بارے میں کریں گے؟ اصل بیع، سرے سے بیع ہو گی ہی نہیں ہمارے درمیان۔ دوسری صورت، ثمن کے اندر مذاق کرتے ہیں کہ بیع تمہارے اور میرے درمیان ہو گی، لیکن ثمن ہوں گے ایک ہزار، لوگوں کے سامنے دو ہزار ذکر کرنے ہیں، تو اصل بیع میں مذاق نہیں کر رہے وہ بیع کر رہے ہیں، صرف کس میں وہ مذاق کر رہے ہیں؟ ثمن۔ تیسری صورت کہ یہ، دوسری صورت کیا تھی؟ ثمن، ثمن کی مقدار کہیں مقدار، ثمن کی مقدار میں مذاق کریں گے۔ تیسرا، ثمن کی جنس میں مذاق کرتے ہیں کہ ذکر لوگوں کے سامنے درہم کریں گے لیکن طے میرے اور تمہارے درمیان اتنے دینار ہیں، اتنے۔ تو کتنی صورتیں بنیں مذاق کس میں؟ یا تو اصل بیع میں مذاق کریں گے، یا کس کے اندر؟ ثمن کی مقدار میں، یا ثمن کی جنس میں۔ اور سب ہر ایک کے اندر پھر چار چار صورتیں ہیں، یعنی اس عقد کے بعد آپس میں کیا کریں گے؟ اتفاق کریں گے کہ مذاق کیا تھا، یا کیا کریں گے؟ اس مذاق سے اعراض کریں گے اور کہیں گے ہم نے سنجیدگی سے عقد کیا ہے، یا کیا کہیں گے دونوں؟ ہم خالی الذہن تھے، یا چوتھی صورت کیا ہے؟ ایک کہے گا کہ سنجیدگی سے عقد کیا ہے دوسرا کہتا ہے نہیں نہیں ہم مذاق کر رہے تھے بھئی۔

فَإِنْ تَوَاضَعَا تَفَاعُلٌ باب ہے، تَوَاضَعَ تَوَاضَعَا تثنیہ کا صیغہ ہے اگر دونوں نے اتفاق کیا، تَوَاضَعَ کا کیا معنی؟ تَوَاضَعَ کا معنی اتفاق کرنا یہاں۔ فَإِنْ تَوَاضَعَا پس اگر ان دونوں نے اتفاق کیا عَلَى الْهَزْلِ کس پر؟ مذاق پر، بِأَصْلِ الْبَيْعِ کس چیز کے بارے میں؟ اصل بیع کے بارے میں مذاق پر دونوں نے اتفاق کیا، یہ کب کی بات ہو رہی ہے؟ جی؟ یہ پہلے کی بات ہو رہی ہے۔ عقد کرنے سے پہلے اتفاق کر رہے ہیں آپس میں کہ ہم مذاق کریں گے کس چیز کے بارے میں؟ اصل بیع، یہ معنی۔ فَإِنْ تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِأَصْلِ الْبَيْعِ پس اگر دونوں نے اتفاق کیا اصل بیع کے بارے میں مذاق کرنے پر، أَيِ اتَّفَقَا فِي السِّرِّ یعنی رازداری میں دونوں نے اتفاق کیا عَلَى أَنْ يُظْهِرَا الْبَيْعَ، یہاں دیکھو دو الف ہیں بھئی، یہ کہ دونوں ظاہر کریں گے بیع کو بِحُضُورِ النَّاسِ لوگوں کی موجودگی میں وَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا أَصْلُ الْبَيْعِ اور ان دونوں کے درمیان اصل بیع نہیں ہو گی، سرے

سے بیع ہو گی ہی نہیں بس۔ فَعَقَدَا بِحُضُورِهِمْ پس دونوں نے عقد کر لیا لوگوں کی موجودگی میں، فَتَفَرَّقَ الْمَجْلِسُ اور مجلس کیا ہوئی؟ متفرق ہو گئی، ثُمَّ جَاءَا پھر دونوں آئے، اب اس کے بعد والی صورتیں، وَاتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اور دونوں نے اتفاق کیا بِنا پر، کس چیز پر؟ بِنا پر، اسی مذاق پر ہم بِنا کر رہے تھے، ہمارے اس عقد کی بنیاد اسی پر تھی، بِنا کا معنی کیا ہوتا ہے؟ بنیاد رکھنا، بنیاد رکھنا۔ تو یاد رکھیے آگے دو تین لفظ، دو لفظ خصوصاً، ایک بِنا کا لفظ آئے تو بِنا کا کیا معنی ہو گا؟ اسی جو طے کیا تھا جو مذاق تھا اسی پر بنیاد کر رہے ہیں یعنی مذاق کر رہے تھے ہم دونوں کیا کر رہے تھے؟ بعد میں بھی کہتے ہیں ہم مذاق کر رہے تھے، تو بِنا کا یہ معنی ہو گا اسی پر بنیاد ہے اسی مذاق پر ہمارے اس عقد کی بنیاد ہے۔ اور ایک آئے گا اِعْراض لفظ، اِعْراض کا معنی ہے کیا؟ رخ پھیرنا، تو دونوں اِعْراض کرتے ہیں اس مذاق سے، ہم مذاق نہیں کر رہے تھے بلکہ کیا کر رہے تھے؟ سنجیدگی۔ تو جہاں بھی بِنا کا لفظ آئے کیا معنی ہو گا؟ اسی مذاق پر بنیاد ہے، اور اِعْراض کا لفظ آئے تو کیا معنی ہو گا؟ سنجیدگی، یعنی یہ اس مذاق سے اِعْراض کر رہے ہیں بھئی۔

ثُمَّ جَاءَا پھر دونوں آئے وَاتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اور دونوں نے اتفاق کر لیا بِنا پر، أَيْ أَنَّهُمَا كَانَا بَانِيَيْنِ عَلَى تِلْكَ الْمُوَاضَعَةِ وَالْهَزْلِ، کہ وہ دونوں بنیاد رکھنے والے تھے اسی مواضعت پر، وہی اتفاق، مواضعت کیا ہے؟ وہ جو پیچھے اتفاق کیا چھپ کر کہ ہم مذاق کریں گے، وہ جو اتفاق کیا، وَالْهَزْلِ وہی ہزل بھئی جو انہوں نے، کہ وہ دونوں بنیاد رکھنے والے ہیں اسی اتفاق اور مذاق پر، فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ پھر بیع کیا ہو جائے گی؟ بعد میں بھی یہ دونوں کہہ رہے ہیں ہم مذاق ہی کر رہے تھے تو بیع فاسد ہو جائے گی لازمی بات ہے، وَلَا يُوجِبُ الْمِلْكَ اور یہ بیع ملکیت کو ثابت نہیں کرے گی، وَإِنِ اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْضُ اگرچہ اس بیع کے ساتھ قبضہ بھی مل جائے، مشتری مبیع پر قبضہ بھی کر لے، پھر بھی ملکیت کو یہ ثابت نہیں کرے گی، لِعَدَمِ الرِّضَا بوجہ رضامندی کے نہ ہونے کے۔ پہلے یہی طے کیا تھا اور بعد میں بھی اسی پر دونوں متفق ہیں۔ تو حَتَّى لَوْ كَانَ الْمَبِيعُ عَبْدًا یہاں تک کہ مبیع اگر غلام ہوا، فَأَعْتَقَهُ الْمُشْتَرِي بَعْدَ الْقَبْضِ، پھر اس کو مشتری نے قبضے کے بعد آزاد بھی کر دیا، لَا يَنْفُذُ تو اس کا یہ اعتاق نافذ نہیں۔ کیوں؟ کیونکہ بیع ہوئی ہی نہیں، دونوں، بیع ہی فاسد ہو گئی بتلایا، توجہ ہے سبق کی طرف؟ کب اتفاق کر رہے ہیں اب یہ؟ عقد کے بعد اور کس چیز پر اتفاق کر رہے ہیں؟ ہم مذاق کر رہے ہیں، ہم کیا کر رہے تھے؟ ہماری بنیاد اسی مذاق پر تھی اس عقد کی، تو دونوں مذاق، جب مذاق کر رہے تھے تو بیع کیا ہوئی؟ فاسد۔ جب بیع فاسد ہوئی مشتری مالک نہیں بنا، جب مالک نہیں بنا تو اس کا آزاد کرنے کا کوئی اعتبار ہی نہیں وہ کون ہوتا ہے آزاد کرنے والا؟ غلام تو بائع کا ہے، اس کا ہے ہی نہیں، یہ مالک بنا ہی نہیں تو اس کا آزاد کرنا بھی نافذ نہیں۔

كَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ أَبَدًا جیسے کہ بیع کی جائے خیار شرط کے ساتھ أَبَدًا کس طریقے پر؟ ابد کے طریقے پر، فَإِنَّهُ يَمْنَعُ ثُبُوتَ الْمِلْكِ مَعَ كَوْنِ الْبَيْعِ صَحِيحًا۔ کہتے ہیں بھئی دیکھیے بیع کرو خیار شرط کے ساتھ، بیع کرو، تو مشتری مالک بنے گا بیع کا؟ توجہ ہے بھئی؟ مشتری مبیع کا مالک نہیں بنے گا، اب خیار شرط کے ساتھ جو بیع کی جائے وہ صحیح ہوتی ہے یا صحیح نہیں ہوتی؟ صحیح،

توبیع صحیح ہو خیار شرط کے ساتھ بیع صحیح ہونے کے باوجود مشتری مالک نہیں بنتا، تو ہزل کے اندر توبیع ہی فاسد ہے سرے سے وہاں بطریق اولیٰ مشتری مبیع کا مالک نہیں بنے گا۔ یہ معنی: فَإِنَّهُ يَمْنَعُ ثُبُوتَ الْمِلْكِ مَعَ كَوْنِ الْبَيْعِ صَحِيحًا پس یہ جو خیار شرط ہے یہ روک دیتا ہے ملکیت کے ثبوت کو باوجود اس کے کہ بیع صحیح ہے، فَفِي الْفَاسِدِ أَوْلَى توبیع فاسد میں بطریق اولیٰ جو ہے وہ روک دے گی کس چیز سے کہ ملکیت کو ثابت کرے بھئی۔

وَإِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا کس چیز پر؟ اعراض پر، کہ دونوں کیا کر رہے تھے؟ ہم نے، ہم کوئی مذاق طے نہیں ہم تو کیا تھے؟ سنجیدہ تھے۔ أَيْ عَلَى أَنَّهُمَا أَعْرَضَا عَنِ الْمُوَاضَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ یہ اس بات پر دونوں نے اتفاق کیا کہ ان دونوں نے اعراض کیا ہے اس مواضعت متقدمہ پر، وہ جو پہلے اتفاق کیا تھا اس سے دونوں نے اعراض کیا ہے، وَعَقَدَا، یہاں بھی دو الف ہونے چاہیے، ایک عَقَدَا کا الف ایک الْبَيْعَ کا الف، یہ عَقَدَا تثنیہ...

کا صیغہ ہے بھئی، کہ ان دونوں نے اعراض کیا ہے اس گزشتہ اتفاق سے، وَعَقَدَا الْبَيْعَ عَلَى سَبِيلِ الْجِدِّ اور دونوں نے بیع کا عقد کیا ہے کس طریقے پر؟ سنجیدگی کے طریقے پر۔ فَالْبَيْعُ صَحِيحٌ وَّالْهَزْلُ بَاطِلٌ توبیع صحیح ہے اور ہزل کیا ہے؟ باطل ہے۔

جی، دو صورتیں آگئیں بھئی۔ وَإِنِ اتَّفَقَا اور اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ کہ کوئی بھی چیز حاضر نہیں تھی ان دونوں کے پاس عِنْدَ الْبَيْعِ بیع کے وقت بھئی، بیع کے وقت کیا تھی؟ کوئی بھی چیز ذہن میں حاضر نہیں تھی۔ بھئی کون سی چیز؟ کہتے ہیں مِنَ الْبِنَاءِ عَلَى الْمُوَاضَعَةِ وَالْإِعْرَاضِ یعنی کہ اس اتفاق پر بنا، یہ بھی حاضر نہیں تھا، وَالْإِعْرَاضِ اور اعراض بھی۔ خالی الذہن تھے نا، نہ اتفاق ذہن میں تھا اور نہ اعراض ذہن میں تھا۔ نہ اتفاق ذہن میں تھا اور نہ اعراض۔ جی، تو یہ جو مِنَ الْبِنَاءِ یہ بیان ہے شَيْءٌ کا، کوئی بھی چیز ان کے ذہن میں حاضر نہیں تھی۔ بھئی کوئی بھی چیز کا کیا معنی؟ یعنی نہ تو وہ اتفاق تھا ہمارے ذہن میں اور نہ ہمارے ذہن میں اعراض تھا۔ مِنَ الْبِنَاءِ عَلَى الْمُوَاضَعَةِ وَالْإِعْرَاضِ یعنی کہ اس اتفاق پر بنا اور اعراض یہ دونوں حاضر نہیں تھے، بَلْ كَانَا خَالِيَيِ الذِّهْنِ عَنْهُ بلکہ دونوں اس سے خالی الذہن تھے۔

یہ ایک صورت، یہ تیسری آگئی۔ یہ چوتھی صورت یہ آگئی: أَوِ اخْتَلَفَا فِي الْبِنَاءِ وَالْإِعْرَاضِ یا دونوں نے اختلاف کیا بنا اور اعراض کے اندر بھئی۔ فَقَالَ أَحَدُهُمَا دونوں میں سے ایک کہتا ہے، آگے کیا ہے آپ کی کتابوں میں؟ بَيْنَنَا نہیں بھئی، بَنَيْنَا بَنَيْنَا، ماضی کا صیغہ ہے بھئی۔ یہ بَيْنَنَا کتابت کی غلطی ہے، بَنَيْنَا کریں اس کو، نون پہلے ہے یا بعد میں۔ فَقَالَ أَحَدُهُمَا ان دونوں میں سے ایک کہتا ہے: بَنَيْنَا الْعَقْدَ عَلَى الْمُوَاضَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ کہ ہم نے بنیاد رکھی ہے عقد کی اس گزشتہ اتفاق پر۔ وَقَالَ الْآخَرُ عَقَدْنَا عَلَى سَبِيلِ الْجِدِّ اور دوسرا کہتا ہے کہ ہم نے عقد کیا ہے سنجیدگی کے طریقے پر۔ فَالْعَقْدُ صَحِيحٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ تو یہ عقد امام صاحب کے نزدیک صحیح ہے خِلَافًا لَهُمَا بخلاف صاحبین کے، ان کے نزدیک یہ عقد کیا ہے؟ یہ عقد صحیح نہیں بھئی۔ ان کے نزدیک یہ بیع بھی کیا ہے؟ فاسد۔ امام صاحب فرماتے ہیں نہیں، عقد صحیح۔

بھئی پیچھے دو صورتیں گزریں۔ ایک صورت وہ تھی جس میں بعد میں بھی دونوں نے کس پر اتفاق کیا کہ ہم کیا کر رہے تھے؟

مذاق، تو اس وقت بیع فاسد تھی بالاتفاق۔ اور دوسری صورت تھی بعد میں دونوں کہتے ہیں ہم تو کیا کر رہے تھے؟ سنجیدگی، اس صورت میں بیع دونوں کی نافذ ہو جائے گی، خود کہہ رہے ہیں ہم کیا کر رہے تھے؟ سنجیدگی سے بیع کر رہے تھے، دونوں کی بیع نافذ دونوں کے نزدیک۔ تیسری صورت اور چوتھی صورت کہ دونوں کہتے ہیں ہم خالی الذہن تھے یا دونوں آپس میں اختلاف، ایک کہتا ہے ہم سنجیدہ تھے، دوسرا کہتا ہے ہم مذاق کر رہے تھے، تو اس صورت میں امام صاحب فرماتے ہیں عقد صحیح ہو جائے گا۔ عقد کیا ہو جائے گا؟ صحیح۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ عقد فاسد ہو جائے گا۔

وجہ اس کی کیا؟ وجہ بھی سمجھ لیں بھئی۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ دیکھیے کہ عقد کے اندر اصل کیا ہے؟ اس کو صحیح ہونا چاہیے یا فاسد ہونا چاہیے؟ اصل تو یہ ہے اس کو صحیح ہونا چاہیے بھئی، اصل۔ اور، تو اصل یہ ہے کہ عقد کو صحیح ہونا چاہیے جب تک کوئی مغیر، کوئی بدلنے والی چیز نہ آئے جو صحت کو کس سے بدل دے؟ فساد سے۔ اور یہاں پر جب دونوں خالی الذہن ہیں تو کوئی مغیر آیا؟ کوئی چیز جو صحت کو بدلنے والی ہو؟ جب انہوں نے کہا تھا ہم دونوں مذاق کر رہے تھے، ہو، اس وقت ہم نے کیا کہا تھا؟ عقد فاسد ہو گیا۔ دونوں نے بعد میں کیا کہا؟ ہم مذاق کر رہے، تو عقد کو ہم نے کیا قرار دیا؟ کیوں فاسد قرار دیا؟ عقد تو صحیح ہونا چاہیے تھا، زبان سے ایک چیز کہہ رہے ہیں، عقد کر رہے ہیں، عقد ہونا چاہیے، لیکن ہم نے اس کو فاسد کیوں قرار دیا؟ کیونکہ مغیر آگیا تھا، ایک چیز آگئی تھی جس نے اس صحت کو فساد سے بدل دیا۔ کیونکہ وہ دونوں کر رہے ہیں، دونوں کی مرضی ہے، وہ عقد نہیں کر رہے، ویسے ہی دکھلاوا کر رہے ہیں، مذاق کر رہے ہیں بھئی، تو مغیر آگیا۔ یہاں پر تو دونوں خالی الذہن ہیں، کوئی مغیر ہی نہیں ہے جو اس صحت کو بدل دے فساد سے، لہٰذا دونوں میں عقد کیا ہو جائے گا؟ صحیح۔

تو دونوں جب خالی الذہن ہوں تب بھی عقد صحیح، اور دونوں میں سے ایک کہہ رہا ہے ہم مذاق کر رہے تھے اور دوسرا کہتا ہے ہم سنجیدہ تھے، اس صورت میں بھی امام صاحب فرماتے ہیں کہ عقد صحیح ہو جائے گا۔ بھئی کیوں؟ اب تو ایک تو کہہ رہا ہے، کیا کر رہا ہے؟ کہ ہم مذاق کر رہے تھے، تو یہ تو مغیر ہے، مغیر، اور دوسرا کیا کہہ رہا ہے؟ صحیح۔ تو کہتے ہیں بھئی یہاں پر دونوں ایک مغیر لا رہا ہے اور دوسرے بنیاد رکھ رہا ہے اصل پر، عقد میں بھی اصل ہے، کیا ہونا چاہیے؟ صحیح۔ تو ایک دلیل بنا رہا ہے اصل کو اور ایک مغیر کو، تو اصل اولیٰ ہے اس کو ترجیح ہو گی، لہٰذا عقد منعقد ہو گیا دونوں کے درمیان، بیع ہو گئی، مشتری مبیع کا مالک بن گیا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لہٰذا اب اگر اس نے غلام آزاد کیا تو غلام بھی کیا ہو گیا؟ آزاد ہو گیا بھئی۔

جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ بیع فاسد، دونوں خالی الذہن ہوں یا دونوں میں اختلاف ہو۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہاں پر وہ جو پہلے دونوں نے اتفاق کیا تھا کہ ہم مذاق کریں گے، تو وہ اتفاق اصل ہے۔ امام صاحب نے تو بتلا اصل بنایا کہ عقد میں اصل کیا ہے؟ صحیح ہونا۔ انہوں نے اصل کس چیز کو بنایا صاحبین نے؟ اس مذاق کو۔ تو جب دونوں خالی الذہن ہیں تو اصل

میں تو کیا تھا دونوں نے اتفاق کیا ہوا تھا، لہٰذا عقد کیا ہو جائے گا؟ فاسد ہو جائے گا۔ اور دوسری صورت جب ایک کیا کر رہا ہے؟ ایک کہہ رہا ہے ہم سنجیدہ تھے، دوسرا کیا کہہ رہا ہے؟ ہم مذاق کر رہے ہیں، تو جو کہہ رہا ہے نا ہم مذاق کر رہے تھے اس کی بنیاد ہے اصل پر۔ صاحبین کے نزدیک اصل کیا ہے؟ وہ جو آپس میں اتفاق کیا تھا مذاق کے بارے میں۔ تو صاحبین کے نزدیک اصل وہ اتفاق ہے اور امام صاحب کے نزدیک اصل کیا ہے عقد کے اندر؟ صحیح ہونا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

یہ معنی ہے تو فَالْعَقْدُ صَحِيْحٌ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ خِلَافًا لَهُمَا تو عقد صحیح ہے امام صاحب کے نزدیک بخلاف صاحبین کے۔ فَجَعَلَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى رَحْمَةً وَّاسِعَةً صِحَّةَ الْاِيْجَابِ اَوْلٰى تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے قرار دیا ایجاب کے صحیح ہونے کو اولیٰ۔ امام صاحب نے صحت ایجاب کو اولیٰ قرار دیا۔ ایجاب وہی بھئی وہ جو ایجاب و قبول کرتے ہیں بیع کے اندر، تو ایجاب بول کر عقد مراد ہے۔ کیا مراد ہے؟ عقد مراد ہے۔ تو امام صاحب نے عقد کے صحیح ہونے کو اولیٰ قرار دیا کہ عقد صحیح ہو گا۔ لِاَنَّ الصِّحَّةَ بِیَ الْاَصْلُ فِی الْعُقُوْدِ اس لیے کیونکہ صحیح ہونا یہی اصل ہے عقدوں میں، فَيُحْمَلُ عَلَيْهَا مَا لَمْ يُوْجَدْ مُغَيِّرٌ پس اسی صحت پر ہی محمول کیا جائے گا جب تک کوئی مغیر نہ پایا جائے، بدلنے والا جو بدل دے کس کی طرف؟ فساد کی طرف۔ وَهُوَ فِيْمَا اِذَا اتَّفَقَا عَلٰى اَنَّهُمَا كَانَا خَالِيَيِ الذِّهْنِ اور یہ جو عدم مغیر ہے، یہ اس صورت میں ہے، مغیر کا نہ ہونا یہ اس صورت میں ہے جس وقت دونوں نے اتفاق کیا اس بات پر کہ دونوں خالی الذہن۔ جب دونوں خالی الذہن ہیں تو مغیر ہے یا عدم مغیر ہے یہاں پر بھئی؟ عدم مغیر۔ عدم ہے، یہاں پر مغیر نہیں ہے، لہٰذا عقد صحیح ہو جائے گا۔

وَاَمَّا اِذَا اخْتَلَفَا اور باقی جس وقت دونوں نے کیا کیا؟ اختلاف کیا۔ فَمُدَّعِی الْاِعْرَاضِ مُتَمَسِّكٌ بِالْاَصْلِ تو وہ جو اعراض کا دعویٰ کر رہا ہے، اعراض کا دعویٰ کرنے والا کیا معنی؟ مذاق کا دعویٰ کر رہا ہے یا سنجیدگی کا؟ سنجیدگی کا۔ اچھا، شاباش۔ تو وہ جو اعراض کا مدعی ہے، یہ جو سنجیدگی کی بات کر رہا ہے، وہ مُتَمَسِّكٌ بِالْاَصْلِ، وہ استدلال کر رہا ہے کس چیز کو؟ اس نے دلیل بنایا اصل کو، فَهُوَ اَوْلٰى وہ کیا ہے؟ اولیٰ۔ وَبِمَا اعْتَبَرَا الْمُوَاضَعَةَ الْمُتَقَدِّمَةَ اور صاحبین نے اعتبار کیا اس گزشتہ اتفاق کا، وہ کہتے ہیں اصل کیا ہے؟ وہ گزشتہ اتفاق ہے۔ لِاَنَّ الْبِنَاءَ عَلَيْهَا هُوَ الظَّاهِرُ اس لیے کیونکہ اسی اتفاق پر بنا کا ہونا ہی ظاہر ہے۔ ترجمے پہ نظر ہے؟ لِاَنَّ الْبِنَاءَ عَلَيْهَا هُوَ الظَّاهِرُ اس لیے کیونکہ بنا ہونا اس اتفاق پر یہی اصل ہے، یہی ظاہر ہے، یہی ظاہر ہے۔ وَفِیْ صُوْرَةِ عَدَمِ حُضُوْرِ الشَّیْءِ پس کسی چیز کے حاضر نہ ہونے کی صورت میں یعنی جب ذہن میں کوئی چیز حاضر نہیں، تَكُوْنُ الْمُوَاضَعَةُ هُوَ الْاَصْلُ تو وہ اتفاق کیا ہو گا؟ اصل ہو گا۔ وَفِیْ صُوْرَةِ الْاِخْتِلَافِ اور اختلاف کی صورت میں يُرَجَّحُ قَوْلُ مَنْ بَنٰى عَلَى الْمُوَاضَعَةِ ترجیح دی جائے گی اس شخص کے قول کو بَنٰى عَلَى الْمُوَاضَعَةِ جس نے بنیاد کس پر رکھی؟ اس گزشتہ، اس مواضعت پر جس نے بنیاد رکھی، کس پر رکھی؟ مواضعت پر۔ کیا معنی؟ جس نے کہا ہم مذاق کر رہے تھے اس کو، کیونکہ اصل کیا ہے یہاں پر؟ وہ مذاق اصل ہے، تو جس نے اس اصل پہ بنیاد رکھی اس کا قول ترجیح پا جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جی، تو یہ معنی ہے وَفِیْ صُوْرَةِ الْاِخْتِلَافِ يُرَجَّحُ، يُرَجَّحُ پڑھ لیں ترجیح پا جائے گا، یا يَرْجَحُ پڑھ لیں، ترجیح

راجح ہو جائے گا قَوْلُ مَنْ بَنٰی عَلَی الْمُوَاضَعَةِ اس شخص کا قول جس نے بنیاد کس پر رکھی؟ مواضعت پر۔

فَهٰذِهٖ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ لِلْمُوَاضَعَةِ بِاَصْلِ الْبَيْعِ، فَهٰذِهٖ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ لِلْمُوَاضَعَةِ تو یہ چار قسمیں ہیں مواضعت کی بھئی، چاروں بیان ہو گئیں بِاَصْلِ الْبَيْعِ، مواضعہ کیا کس چیز پر؟ اصل بیع پر۔ تو یہ اصل بیع میں مواضعت کی چار قسمیں تھیں۔ ترجمہ سمجھ میں آیا؟ فَهٰذِهٖ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ لِلْمُوَاضَعَةِ بِاَصْلِ الْبَيْعِ تو یہ اصل بیع میں مواضعت کی چار قسمیں ہیں۔

وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِی الْقَدْرِ اور اگر یہ مذاق جو ہے، ذٰلِكَ، ذٰلِكَ کے ذریعے اشارہ کس کی طرف ہے؟ ہزل کی طرف۔ اور اگر وہ مذاق جو ہے فِی الْقَدْرِ کس کے اندر ہو؟ ثمن کی مقدار میں ہو، بِاَنْ يَّقُوْلَا بایں طور کہ دونوں یوں کہتے ہیں کہ اِنَّ الْبَيْعَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ تَامٌّ کہ میرے اور ہمارے اور تمہارے درمیان بیع کیا ہو گی؟ تام ہو گی، وَلٰكِنْ نُوَاضِعُ فِی الْقَدْرِ لیکن ہم اتفاق کرتے ہیں مقدار میں، وَنُظْهِرُ بِحُضُوْرِ الْخَلْقِ اور ہم ظاہر کریں گے لوگوں کی موجودگی میں کہ اَنَّ الثَّمَنَ اَلْفَانِ کہ ثمن کتنے ہیں؟ دو ہزار ہیں، وَفِی الْوَاقِعِ يَكُوْنُ الثَّمَنُ اَلْفًا اور واقع میں ثمن کتنے ہوں گے؟ ایک ہزار۔ یہ دونوں خفیہ طور پر طے کر رہے ہیں۔ تو کہتے ہیں فَهٰذِهٖ اَيْضًا اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ تو یہ بھی چار قسم پر ہے۔

فَاِنِ اتَّفَقَا عَلَی الْاِعْرَاضِ پس اگر دونوں نے اتفاق کیا کس پر؟ اعراض پر، یعنی سنجیدگی پر، كَانَ الثَّمَنُ اَلْفَيْنِ تو ثمن کتنے ہوں گے؟ دو ہزار۔ بھئی پہلے طے کیا تھا ثمن ہوں گے ایک ہزار لیکن ہم عقد لوگوں کے سامنے کتنے پر کریں گے؟ دو ہزار۔ تو جب اس مذاق سے دونوں نے اعراض کر لیا تو لوگوں کے سامنے کتنے ذکر کیے ہیں؟ دو ہزار، تو بیع بھی کتنے میں ہو گئی؟ دو ہزار میں ہی ہو گئی۔ لِاَنَّهُمَا لَمَّا اَعْرَضَا عَنِ الْمُوَاضَعَةِ اس لیے کیونکہ جب دونوں نے اعراض کیا اس اتفاق سے وَالْهَزْلِ، اس اتفاق اور اس مذاق سے، يَكُوْنُ الْاِعْتِبَارُ بِالتَّسْمِيَةِ تو اعتبار کس چیز کا ہے؟ تسمیہ کا ہے، وہ جو ذکر کیا انہوں نے اسی کا اعتبار ہے جو لوگوں کے سامنے ذکر کیا۔ وَهٰذَا الْقِسْمُ لِظُهُوْرِهٖ لَمْ يُذْكَرْ فِیْ بَعْضِ النُّسَخِ اور یہ قسم جو ہے ظاہر ہونے کی وجہ سے اس کو ذکر نہیں کیا گیا بعض نسخوں میں، متن کے بعض نسخوں میں یہ عبارت نہیں ہے کیونکہ کہتے ہیں یہ صورت بڑی ظاہر تھی۔

وَاِنِ اتَّفَقَا عَلٰی اَنَّهٗ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَیْءٌ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا اس بات پر کہ کوئی چیز حاضر نہیں تھی یعنی ان کے ذہن میں کوئی چیز حاضر نہیں تھی، نہ مذاق تھا اور نہ سنجیدگی، اَوِ اخْتَلَفَا یا دونوں نے کیا کیا؟ اختلاف کیا، فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ تو یاد رکھیے مذاق باطل ہے، وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيْحَةٌ اور وہ تسمیہ یعنی ذکر کرنا، جو ذکر کیے پیسے، وہ صَحِيْحَةٌ وہ صحیح ہے عِنْدَهٗ کس کے نزدیک؟ امام صاحب کے نزدیک۔ وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ وَاجِبٌ اور صاحبین کے نزدیک عمل بالمواضعت کیا ہے؟ واجب ہے۔ تو امام صاحب کے نزدیک کتنے ثمن آئیں گے؟ دو ہزار۔ صاحبین کے نزدیک کتنے آئیں گے؟ ایک ہزار بھئی۔ تو کہتے ہیں وَالْاَلْفُ الَّذِیْ هَزَلَا بِهٖ بَاطِلٌ اور وہ ہزار، اَلَّذِیْ هَزَلَا بِهٖ، وہ ایک ہزار جس کے ساتھ دونوں نے مذاق کیا، بَاطِلٌ وہ کیا ہیں؟ باطل۔ صاحبین کے نزدیک ثمن ایک ہزار آئیں گے اور وہ جو ایک ہزار ہے جس کے ساتھ مذاق کیا ہے وہ باطل ہیں

بھئی، کیونکہ انہوں نے کہا تو دو ہزار نا، تو یہ اس میں سے ایک ہزار باطل ہیں۔ فَيَكُوْنُ الثَّمَنُ عِنْدَهٗ اَلْفَيْنِ تو ثمن جو ہیں امام صاحب کے نزدیک دو ہزار ہوں گے، وَعِنْدَهُمَا اَلْفٌ اور صاحبین کے نزدیک ایک ہزار، بِنَاءً عَلٰى مَا تَقَدَّمَ مِنْ اَصْلِهٖ وَاَصْلِهِمَا بنا کرتے ہوئے اس کے جو پہلے گزرا مِنْ اَصْلِهٖ امام صاحب کی اصل، یعنی کہ بِنَاءً عَلٰى مَا تَقَدَّمَ بنا کرتے ہوئے اس پر جو گزرا، بھئی وہ کیا چیز گزری؟ مَا تَقَدَّمَ کا بیان ہے مِنْ اَصْلِهٖ وَاَصْلِهِمَا یعنی امام صاحب کی اصل اور صاحبین کی اصل۔ ہر ایک نے اپنی اصل پر بنا کی۔ امام صاحب کے نزدیک اصل کیا ہے؟ عقد کو صحیح رکھا جائے، عقد کو صحیح ہونا چاہیے۔ صاحبین کے نزدیک اصل کیا ہے؟ مواضعت اصل ہے۔ تو امام صاحب اپنی اصل پر چلے اور وہ اپنی اصل پر چلے اور اس کے مطابق یہ صورت بن گئی۔

وَاِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ عَلَى الْمُوَاضَعَةِ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا عَلَى الْبِنَاءِ عَلَى الْمُوَاضَعَةِ، کس چیز پر اتفاق کیا؟ بنا علی المواضعت پر، اس وہ جو اتفاق کیا تھا اس پر ہم بنا کر رہے ہیں یعنی کیا کر رہے ہیں؟ مذاق، بعد میں بھی دونوں کہتے ہیں عقد کے بعد ہم مذاق کر رہے تھے، فَالثَّمَنُ اَلْفَانِ عِنْدَهٗ تو یہاں پر ثمن دو ہزار آئیں گے امام صاحب کے نزدیک۔ پہلے تو کیا ذکر تھا؟ اصل بیع کے اندر جب کہا تھا نا کہ ہم دونوں مذاق کر رہے ہیں تو بیع ہی فاسد تھی۔ اور یہاں امام صاحب کیا فرماتے ہیں؟ بیع صحیح ہو جائے گی اور ثمن دو ہزار آئیں گے۔ بیع کیوں صحیح ہو گی؟ کیونکہ بیع تو کر ہی صحیح رہے ہیں، بیع کے بارے میں تو انہوں نے کہا ہے ہم بیع میں مذاق نہیں کر رہے، صرف کس میں مذاق کر رہے ہیں؟ ثمن میں۔ ثمن آنے تو چاہیے تھے ایک ہزار، لیکن دو ہزار ہی آئیں گے امام صاحب فرماتے ہیں، کیوں؟ وجہ کیا ہے؟ وجہ سمجھ لو۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ بیع کے اندر جب کسی ایسی چیز کی، مبیع کے ساتھ جب غیر مبیع کی شرط لگا دی جائے بیع کے اندر قبول کرنے کے لیے، بیع کے اندر، بیع کے اندر قبول کرنے میں مبیع کے ساتھ غیر مبیع کے بھی قبول کرنے کی شرط لگا دی جائے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ کیا ہو جاتی ہے؟ فاسد۔ اور یہ ذکر کتنا کر رہے ہیں؟ دو ہزار۔ عقد تو صحیح ہے، عقد میں کوئی مذاق کر رہے ہیں یہ؟ مذاق صرف کس میں کر رہے ہیں؟ ثمن میں۔ اور ثمن ذکر کتنے کیے؟ دو ہزار۔ کیے دو ہزار ذکر، اور چاہتے کتنا تھا؟ ایک ہزار۔ چاہتے ایک ہزار تھے۔ تو گویا ایک ہزار تو اس میں سے ثمن ہو گئے۔ یہ جو دو ہزار ذکر کیے نا اکٹھے، اس میں سے ایک ہزار تو کیا ہو گئے؟ ثمن، اور ثمن کے ساتھ یہ ایک ہزار کو بھی قبول کرنا پڑے گا ساتھ یا نہیں کرنا پڑے گا؟ ایجاب ایک ہو تو اسی طرح قبول کرنا پڑتا ہے، دوسرے کو قبول کرنا پڑے گا۔ تو یہ ایک ہزار تو ہیں ثمن اور یہ ایک ہزار غیر، نہ ثمن ہے نہ مبیع، تو ثمن کے ساتھ غیر ثمن کو قبول کرنے کی شرط لگا دی گئی۔ ثمن کے ساتھ غیر ثمن کی شرط۔ جیسے وہ بنتا تھا، مبیع کے ساتھ غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط، تو یہاں بھی وہی صورت بن گئی کہ دو ہزار اس نے قبول تو اکٹھا ہی کرنا ہے تو گویا ایک غیر ثمن چیز کو کیا کرنا پڑ رہا ہے؟ قبول کرنا پڑ رہا ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟

تو کہتے ہیں فَالثَّمَنُ اَلْفَانِ عِنْدَهٗ تو ثمن دو ہزار ہوں گے امام صاحب کے نزدیک لِاَنَّهٗ لَوْ جُعِلَ الثَّمَنُ اَلْفًا اس لیے کیونکہ اگر ثمن کو ایک ہزار قرار دیا جائے یَكُوْنُ قَبُوْلُ الْاَلْفِ الَّذِیْ هُوَ غَیْرُ دَاخِلٍ فِی الْبَیْعِ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْاٰخَرِ تو اس ایک ہزار کو، جو داخل نہیں ہے بیع کے اندر، اس ایک ہزار کو قبول کرنا جو ہے وہ شرط ہو جائے گا لِقَبُوْلِ الْاٰخَرِ دوسرے کو، دوسرے ہزار کو قبول کرنے کے لیے۔ فَیَفْسُدُ الْبَیْعُ تو یہ بیع کیا ہو جائے گی؟ فاسد ہو جائے گی، بِمَنْزِلَةِ یہ اسی درجے میں ہے مَا لَوْ جَمَعَ بَیْنَ حُرٍّ وَّعَبْدٍ کہ جیسے کہ جب جمع کیا ہو آزاد اور غلام کو بیع کے اندر بھئی۔ اب غلام تو بیع ہے، آزاد تو بیع نہیں، لیکن دونوں کو بیچا اکٹھا تو غلام میں بھی بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ ایجاب تو ایک ہی ہوا، قبول تو اس نے اکٹھا ہی کرنا ہے، تو غلام کے ساتھ کس کو قبول کرنا پڑے گا؟ آزاد کو بھی قبول کرنا پڑا، تو ایک بیع کے ساتھ غیر بیع کو قبول کرنے کی شرط ہوئی بھئی۔ فَلَا بُدَّ اَنْ یَّكُوْنَ الثَّمَنُ اَلْفَیْنِ تو امام صاحب فرماتے ہیں جو ضروری ہوا کہ ثمن یہ دو ہزار ہی ہوں۔ ایک ہزار کو ثمن نہیں بنا سکتے، ایک ہزار کو ثمن بناؤ گے تو بیع فاسد ہو جائے گی، لہٰذا مجبوراً کیا کرنا پڑے گا؟ کہ دو ہزار جو ذکر کیے سارے کو ثمن قرار دینا پڑے گا تاکہ بیع صحیح رہے، عقد صحیح رہے۔ کیونکہ عقد کے صحیح رکھنے پر تو دونوں کا اتفاق ہے کہ عقد ہے، مذاق صرف کس میں کر رہے ہیں؟ ثمن میں، تو عقد کو تو صحیح رکھنا ہے اور عقد کو صحیح رکھنے کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ کیا کیا جائے؟ جتنا ذکر کر رہے ہیں سارے کو ثمن قرار دیا جائے، اس میں سے ایک ہزار ثمن ہیں، ایک ہزار ثمن نہیں، ایسا نہیں کر سکتے۔ فَلَا بُدَّ اَنْ یَّكُوْنَ الثَّمَنُ اَلْفَیْنِ پس ضروری ہوا کہ ثمن دو ہزار ہوں لِیَصِحَّ الْعَقْدُ تاکہ عقد صحیح ہو جائے۔

وَعِنْدَهُمَا اور صاحبین کے نزدیک الثَّمَنُ اَلْفٌ ثمن جو ہیں وہ ایک ہزار ہیں، ثمن ایک ہزار ہیں، وہ ایک ہزار ویسے اس نے ذکر کیا۔ کہتے ہیں لِاَنَّ غَرَضَهٗ مِنْ ذِكْرِ الْاَلْفِ هَزْلًا اس لیے کیونکہ اس نے جو مذاق کے طور پر ایک ہزار ذکر کیا اس کا مقصد یہ ہے هُوَ الْمُقَابَلَةُ بِالْمَبِیْعِ وہ صرف کیا کر رہا ہے بیع کے مقابلے میں لا رہا ہے اس کو، بیع کا صرف مقابلہ کر رہا ہے، فَكَانَ ذِكْرُهٗ وَالسُّكُوْتُ عَنْهُ سَوَاءً لہٰذا اس ایک ہزار کو ذکر کرنا، وہ جو زائد ہے، اور اس سے خاموشی کرنا سَوَاءً وہ کیا ہیں؟ برابر ہیں۔ بیع کا مقابلہ تو آگیا بھئی وہ۔ تو كَمَا فِی النِّكَاحِ جیسے کس کے اندر ہوتا ہے؟ نکاح کے اندر بھئی، جیسے نکاح میں آگے آئے گا کہ وہاں پر جو طے کیا مہر ہمارے درمیان ایک ہزار ہو گا لیکن لوگوں کے سامنے کتنا ذکر کریں گے؟ دو ہزار ذکر کریں گے۔ تو وہاں پر آپ کو بتلائیں گے کہ مہر ایک ہزار، بعد میں بھی جب دونوں اتفاق کرتے ہیں تو مہر کتنا ہو گا؟ ایک ہزار ہی ہو گا۔ تو صاحبین فرماتے ہیں یہاں بھی اسی طرح ہے، یہاں بھی اسی طرح ہے۔ کہتے ہیں وَهُوَ رِوَایَةٌ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ اور یہی ایک روایت ہے امام صاحب سے بھی بھئی۔ امام صاحب کا ایک تو متن میں آگیا کہ ان کے نزدیک دو ہزار ثمن ہوں گے، صاحبین کے نزدیک ایک ہزار ثمن ہوں گے۔ امام صاحب سے بھی ایک یہی روایت ہے کہ ثمن کتنے ہو جائیں گے؟ ایک ہزار ہی ہوں گے۔ صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ نہیں بھئی؟

وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِی الْجِنْسِ اور اگر وہ مذاق جو تھا، ہزل جو تھا، فِی الْجِنْسِ کس کے اندر ہوا؟ جنس کے اندر۔ کس کے

اندر؟ جنس میں، یعنی ہم لوگوں کے سامنے درہم ذکر کریں گے لیکن ہمارے اور تمہارے درمیان بیع کس کے اندر ہے؟ دیناروں میں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں وَاِنْ کَانَ ذٰلِکَ فِی الْجِنْسِ اور اگر وہ مذاق ثمن کی جنس میں ہوا، بِاَنْ یُّوَاضِعَا بایں صورت کہ دونوں نے اتفاق کر لیا عَلٰی اَنْ نَّعْقِدَ بِحُضُوْرِ الْخَلْقِ کہ ہم کیا کریں گے؟ اَنْ نَّعْقِدَ بِحُضُوْرِ الْخَلْقِ ہم عقد کریں گے لوگوں کی موجودگی میں عَلٰی مِائَۃِ دِیْنَارٍ سو دینار پر، وَالْعَقْدُ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ عَلٰی مِائَۃِ دِرْہَمٍ اور ہمارے اور تمہارے درمیان عقد کتنے پر ہے؟ سو درہم پر ہے۔ فَالْبَیْعُ جَائِزٌ عَلٰی کُلِّ حَالٍ تو بیع جائز ہے ہر حال میں۔ بیع جائز ہے ہر حال میں۔ یاد رکھیے اس صورت میں مذاق کا کوئی اعتبار نہیں، جو لوگوں کے سامنے ذکر کریں گے عقد اسی پر منعقد ہو گا۔ عقد کیا ہو گا؟ اسی پر۔ چاہے بعد میں اتفاق کریں سنجیدگی کے بارے میں، چاہے مذاق کے بارے میں، چاہے خالی الذہن ہوں، چاہے ایک مذاق کا کہے اور ایک سنجیدگی کا کہے، چاروں صورتوں میں جو کہہ رہے ہیں لوگوں کے سامنے عقد اسی پر منعقد ہو گا۔

یہ معنی ہے فَالْبَیْعُ جَائِزٌ عَلٰی کُلِّ حَالٍ تو بیع جائز ہے ہر حال میں مِنَ الْاَحْوَالِ الْاَرْبَعَۃِ چار احوال میں سے، سَوَاءٌ اتَّفَقَا عَلَی الْاِعْرَاضِ برابر ہے کہ وہ دونوں اتفاق کریں اعراض پر، اعراض یعنی کس پر؟ سنجیدگی پر، اَوْ عَلَی الْبِنَاءِ یا کس پر؟ بنا یعنی مذاق پر، اَوْ عَلٰی اَنَّہٗ لَمْ یَحْضُرْہُمَا شَیْءٌ یا اس بات پر کہ دونوں کے ذہن میں کوئی چیز حاضر نہیں تھی، اَوِ اخْتَلَفَا فِی الْبِنَاءِ وَالْاِعْرَاضِ یا دونوں اختلاف کریں بنا اور اعراض کے اندر، اِسْتِحْسَانًا تو یہ بیع جائز ہے استحساناً بھئی۔ لِاَنَّ الْبَیْعَ لَا یَصِحُّ بِلَا تَسْمِیَۃِ الْبَدَلِ اس لیے کیونکہ بیع صحیح نہیں ہے بدل کی ذکر کیے بغیر۔ بھئی یاد رکھیے، آپ جانتے ہیں بھئی، بیع بغیر ذکر ثمن کے ہو سکتی ہے؟ جی؟ نہیں۔ بیع بغیر ذکر ثمن کے ہو ہی نہیں سکتی، لہٰذا وہ بیع ہی فاسد ہو جائے گی۔ تو یہاں پر بھی اگر یہ کہا جائے وہ پیچھے طے کس چیز کو کیا؟ دیناروں کو، یا جو بھی بنا لیں، طے کیا تھا بیع ہے دراصل درہم دیناروں میں اور لوگوں کے سامنے ہم کیا ذکر کریں گے؟ درہم ذکر کریں گے۔ ہے اصل میں دیناروں میں، لوگوں کے سامنے درہم ذکر کریں گے۔ تو اصل میں کس چیز پر بیع ہے؟ دیناروں پر۔ اور عقد کے وقت انہوں نے دینار ذکر کیے؟ دینار تو سرے سے ذکر ہی نہیں کیے۔ جب دینار ذکر نہیں کیے تو بیع بغیر ثمن کے ذکر ہو گیا بھئی۔ پچھلی صورت میں تو صرف مقدار میں کمی بیشی تھی، وہ چیز تو وہی تھی، درہم تو وہی ذکر تھے بھئی، فرق سمجھ میں آیا بھئی؟

کہتے ہیں لِاَنَّ الْبَیْعَ، اس وجہ سے کیونکہ بیع جو ہے لَا یَصِحُّ بِلَا تَسْمِیَۃِ الْبَدَلِ بدل کے ذکر کیے بغیر صحیح نہیں، وَہُمَا جَدَّا فِیْ اَصْلِ الْعَقْدِ اور دونوں سنجیدگی کی ہے اصل عقد میں۔ بھئی دونوں نے کیا مذاق کس کے بارے میں کر رہے ہیں؟ جنس میں، ثمن کی جنس میں بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ اچھا، تو اگر جنس میں اتفاق ہو، جنس میں اگر مذاق ہو تو اصل بیع کے اندر، اصل بیع دونوں کر رہے ہیں یا نہیں؟ اصل بیع میں تو مذاق نہیں، بیع ہے۔ صرف مذاق کس چیز میں ہے؟ جنس میں مذاق کر رہے ہیں۔ تو اصل عقد تو ہونا چاہیے بھئی کیونکہ اس میں سنجیدہ ہیں، اور اس کے صحیح کرنے کی یہی صورت ہے، وہ جو مذاق میں ذکر کیا تھا اس کو ہم یہاں مان نہیں سکتے کیونکہ ذکر ہی نہیں، لہٰذا عقد کے صحیح کرنے کی ایک ہی صورت

ہے کہ جو ذکر کر رہے ہیں وہی ثمن مقرر ہو گیا بھئی۔ صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو کہتے ہیں وَہُمَا جَدًّا فِیْ اَصْلِ الْعَقْدِ اور دونوں نے سنجیدگی کی ہے اصل عقد میں فَلَا بُدَّ مِنَ التَّصْحِیْحِ لہٰذا ضروری ہے عقد کی تصحیح، وَذٰلِکَ بِالْاِنْعِقَادِ بِمَا سَمَّیَا اور وہ کس صورت میں ہو گی وہ تصحیح؟ کہ وہ جو ذکر کیا اسی پر بیع کا انعقاد ہو۔ وَہٰذَا بِالْاِتِّفَاقِ بَیْنَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ وَصَاحِبَیْہِ اور یہ بالاتفاق ہے امام صاحب اور صاحبین کے درمیان۔

وَجْہُ الْفَرْقِ لَہُمَا صاحبین کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے، وَجْہُ الْفَرْقِ لَہُمَا صاحبین کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے بَیْنَ الْمُوَاضَعَۃِ فِی الْقَدْرِ وَالْمُوَاضَعَۃِ فِی الْجِنْسِ مواضعہ فی القدر اور مواضعہ فی الجنس کے اندر فرق کی وجہ صاحبین کے نزدیک یہ ہے۔ بھئی دیکھیے، اوپر مقدار کے اندر جہاں انہوں نے مذاق کیا تھا، کس میں؟ توجہ ہے سبق کی طرف؟ مقدار میں انہوں نے مذاق کیا تھا اور دونوں نے عقد کے بعد بھی اتفاق کیا کہ ہم مذاق کر رہے تھے، ذکر ہم نے دو ہزار کیے ہیں لیکن ہمارے درمیان طے کتنے تھے؟ ایک ہزار۔ امام صاحب فرماتے تھے دو ہزار ہی آئیں گے۔ صاحبین فرماتے تھے ایک ہزار آئیں گے۔ یہاں پر مواضعت ہے جنس کے اندر، یہاں پر بھی جو ذکر کریں گے وہی آ جائیں گے۔ تو امام صاحب کے تو پہلے بھی وہی بات تھی، قدر میں بھی جو ذکر تھا وہی آتا تھا، جنس میں جو ذکر ہے وہی آئے گا۔ صاحبین کے نزدیک وہاں وہ جو طے تھا پہلے سے وہ مذاق والے وہ آ جاتے تھے، جو ذکر ہوتا تھا وہ نہیں آتا، لیکن یہاں پر جو صاحبین بھی فرماتے ہیں جو ذکر ہے وہی آئے گا بھئی جنس کے اندر بھئی۔ وجہ کیا ہے، فرق کیوں ہے ان دونوں میں؟ تو وہ وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ امام صاحب کے لیے تو فرق کی وجہ کی ضرورت نہیں، تو انہوں نے تو فرق کیا ہی نہیں، صاحبین نے فرق کیا، وہ وجہ ذکر کر رہے ہیں۔

کہتے ہیں وَجْہُ الْفَرْقِ لَہُمَا صاحبین کے نزدیک فرق کی وجہ جو ہے بَیْنَ الْمُوَاضَعَۃِ فِی الْقَدْرِ وَالْمُوَاضَعَۃِ فِی الْجِنْسِ مواضعہ فی القدر اور مواضعہ فی الجنس میں فرق کی وجہ صاحبین کے نزدیک یہ ہے حَیْثُ اعْتُبِرَ الْبَیْعُ فِی الْاَوَّلِ مُنْعَقِدًا بِالْاَلْفِ اس حیثیت سے کہ اعتبار کیا گیا بیع میں، بیع کا اعتبار کیا گیا پہلی صورت میں کہ وہ منعقد ہوئی ہے ایک ہزار پر، یعنی وہ فی القدر میں، مواضعہ فی القدر میں، انہوں نے صاحبین نے جو ذکر کیا تھا ایک ہزار پر، ابھی پہلے صورتیں ہی ذکر کر رہے ہیں، وَفِی الثَّانِیْ بِمَا سَمَّیَا اور دوسری صورت یعنی مواضعہ فی الجنس میں اعتبار کیا گیا بیع کا کہ وہ منعقد ہوئی ہے بِمَا سَمَّیَا جو دونوں نے ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ، فرق کی وجہ یہ ہے اَنَّ الْعَمَلَ یہاں سے اب خبر آ گئی بھئی کہ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْمُوَاضَعَۃِ مَعَ الْجِدِّ فِیْ اَصْلِ الْعَقْدِ مُمْکِنٌ فِی الْاَوَّلِ اس لیے کیونکہ عمل کرنا بِالْمُوَاضَعَۃِ کس پر؟ مواضعت یعنی وہ جو اتفاق کیا تھا یعنی مذاق، یعنی کہ یعنی مذاق پر عمل کرنا مَعَ الْجِدِّ فِیْ اَصْلِ الْعَقْدِ ساتھ سنجیدگی کے اصل عقد میں۔ بھئی یہاں کون سی صورتیں ذکر ہو رہی ہیں؟ قدر اور جنس۔ قدر اور جنس میں مذاق والی صورتیں ہیں۔ اصل بیع میں دونوں مذاق نہیں کر رہے، اصل بیع تو کر رہے ہیں دونوں، صرف مذاق کس میں کر رہے ہیں؟ یا قدر میں یا جنس میں۔ تو اوپر والی صورت جو قدر والی ہے وہاں بھی عمل مواضعت پر کرنا ممکن ہے مَعَ الْجِدِّ فِیْ اَصْلِ الْعَقْدِ ساتھ سنجیدگی کے کس کے اندر؟ اصل عقد میں تو دونوں سنجیدہ تھے اوپر قدر والی صورت میں،

اور مذاق کس میں کر رہے تھے؟ صرف قدر میں، صرف قدر میں، تو اس پر عمل ممکن تھا۔ اصل عقد رہے، اصل عقد بھی رہا اور قدر کے اندر جو مذاق تھا وہ بھی آگیا، تو اصل عقد کو برقرار رکھتے ہوئے اس کو صحیح رکھتے ہوئے بھی اس پر مواضعت پر عمل ممکن تھا۔

یہ معنی ہے کہ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْمُوَاضَعَةِ مَعَ الْجِدِّ فِیْ اَصْلِ الْعَقْدِ مُمْكِنٌ فِی الْاَوَّلِ کہ مواضعت پر عمل کرنا ساتھ سنجیدگی کے اصل عقد میں، اصل عقد میں سنجیدگی ہو اور عمل کس پر کیا جائے؟ اصل عقد تو عقد بھی منعقد ہو جائے اور۔ صورت کون سی ذکر ہو رہی ہے؟ قدر والی، اور فرق ذکر کریں گے کس سے؟ جنس والی سے۔ اور قدر والی میں اصل بیع میں سنجیدہ تھے دونوں، صرف مذاق کس میں تھا؟ صرف مقدار میں تھا، تو وہاں اصل بیع پر عمل ہو جائے، اصل بیع پر عمل، نہیں، اصل بیع کو برقرار رکھتے ہوئے مقدار میں مذاق پر عمل ممکن تھا، اِذْ یَبْقٰی مِنَ الْمُسَمّٰی مَا یَصْلُحُ ثَمَنًا اس لیے کیونکہ وہ جو ذکر کیا گیا مسمیٰ تھا وہ باقی رہتا تھا اس میں سے اتنی مقدار جو صلاحیت رکھتی تھی ثمن بننے کی، وَہُوَ الْاَلْفُ اور وہ ایک ہزار۔ اور وہ کتنے ہیں؟ ایک ہزار۔

توجہ ہے سبق کی طرف کہ نہیں ہے؟ صورت وہ ذکر کر رہے ہیں کہ جب دونوں نے مذاق کس کے بارے میں طے کیا صرف؟ مقدار میں۔ صرف مقدار میں، اور اصل بیع میں کوئی مذاق کر رہے ہیں؟ نہیں، اصل بیع میں سنجیدہ۔ تو وہاں پر اصل بیع کو برقرار رکھا جائے اس میں سنجیدگی اور ساتھ ساتھ مقدار میں مذاق پر بھی عمل ہو جائے، یہ ممکن ہے۔ کیوں؟ کس طرح کہ وہاں انہوں نے ذکر کتنے کیے تھے ثمن؟ دو ہزار، اور طے کتنے کیے تھے؟ ایک ہزار۔ تو دو ہزار ذکر کیے، دو ہزار میں سے اگر ایک ہزار پر عمل نہ بھی ہوا لیکن ایک ہزار تو اسی میں سے باقی ہیں اور وہی ثمن بن گئے۔ تو اسی مسمیٰ میں سے کچھ بدل بن گیا۔ اسی مسمیٰ، جو لوگوں کے سامنے ذکر کر رہے ہیں اسی میں سے کیا بن گیا؟ بدل بھی آگیا اسی میں سے، تو وہاں پر اسی مسمیٰ ہی پر عمل ہوا۔ اسی مسمیٰ ہی پر عمل ہوا۔ جبکہ یہاں پر، جبکہ یہاں پر جہاں جنس ہے، یہاں تو مسمیٰ دراہم ہیں اور طے کیا ہوئے تھے؟ دینار، تو یہاں اگر دیناروں کو مان لیں تو مسمیٰ پہ سرے سے عمل ہی نہیں رہے گا۔ جو ذکر کر رہے ہیں اس پر تو سرے سے عمل ہی نہیں، حالانکہ اس پر بھی تو عمل ضروری ہے بھئی۔ لہٰذا اس وجہ سے وہ فرماتے ہیں کہ جنس کی صورت میں جو ذکر کیا وہ سارا آجائے گا اور مقدار کی صورت میں جو طے کیا تھا وہ آجائیں گے۔

کہتے ہیں اِذْ یَبْقٰی مِنَ الْمُسَمّٰی مَا یَصْلُحُ ثَمَنًا اس لیے کیونکہ باقی رہے گا مسمیٰ میں سے وہ جو صلاحیت رکھتا ہے ثمن بننے کی وَہُوَ الْاَلْفُ اور وہ ایک ہزار ہے، ایک ہزار اسی مسمیٰ میں سے باقی رہ جائے گا۔ وَاشْتِرَاطُ قَبُوْلِ الْاَلْفِ الْاٰخَرِ اور وہ جو دوسرے ہزار کو قبول کرنے کی شرط لگائی گئی تھی بظاہر لوگوں کے سامنے، وَاِنْ كَانَ شَرْطًا وہ اگرچہ شرط تھی، لٰكِنْ لَّا مُطَالِبَ لَہٗ مِنْ جِہَةِ الْعَبْدِ لیکن بندے کی طرف سے اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں۔ جب دونوں آپس میں کیا کر رہے ہیں اتفاق کہ لوگوں کے سامنے ہم نے دو ہزار ذکر کیے ہیں لیکن ہمارا طے کتنا تھا؟ ایک ہزار، اب ایک ہزار تو اسی مسمیٰ میں سے آگیا

اور ایک ہزار وہ اگرچہ شرط کے طور پر ذکر ہیں لیکن صاحبین کے نزدیک وہ لغو ہو گئے۔ کیوں؟ کیونکہ اس ایک ہزار کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہیں، مشتری ابھی بھی کہہ رہا ہے کہ ہم نے یہ جو ایک ہزار ذکر کیے بطور کس کے کیے تھے؟ مذاق کے، تو وہ اس کا مطالبہ کرنے والا ہی نہیں لہٰذا یہ شرط بھی کس کی طرح ہوئی؟ لا شرط کی طرح۔

یہ معنی کہتے ہیں وَاِنْ كَانَ شَرْطًا اگرچہ یہ شرط ہے لٰكِنْ لَّا مُطَالِبَ لَهٗ مِنْ جِهَةِ الْعَبْدِ لیکن کوئی اس کا مطالبہ کرنے والا نہیں ہے بندے کی طرف سے، فَلَا يَفْسُدُ الْبَيْعُ لہٰذا یہ بیع فاسد نہیں ہو گی۔ کون سی صورت ذکر ہو رہی ہے؟ وہ قدر والی، اس میں ایک ہزار ثمن آجائیں گے، ایک ہزار لغو ہو جائیں گے اور بیع صحیح ہو جائے گی۔ بِخِلَافِ الثَّانِي کہتے ہیں بخلاف ثانی کے، کون سی صورت؟ جب جنس میں ہو، اِذْ لَوِ اعْتُبِرَتِ الْمُوَاضَعَةُ فِيْهِ اس لیے کیونکہ اگر اس کے اندر مواضعت کا اعتبار کیا جائے بِعَدَمِ الْمُسَمّٰى کہ مسمیٰ کو معدوم کر دیا جائے، ذکر کیا کر رہا ہے لوگوں کے سامنے؟ درہم، اور طے کیا کیے تھے؟ دینار۔ اگر یہاں دیناروں کو مان لیا جائے اور مسمیٰ کو سرے سے باطل کر دیا جائے، تو عقد ہی دیناروں میں، عقد میں تو دیناروں کا ذکر ہی نہیں تھا تو بیع بغیر ثمن کے رہ جائے گا۔ بیع بغیر ثمن کے رہ جائے گا، اور بیع تو بغیر ثمن کے صحیح نہیں، لہٰذا جو مسمیٰ ہے اسی کو ماننا پڑے گا تاکہ عقد صحیح رہے ورنہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ اِذْ لَوِ اعْتُبِرَتِ الْمُوَاضَعَةُ فِيْهِ اس لیے کیونکہ دوسری صورت میں اگر مواضعت کا اعتبار کیا جائے بِعَدَمِ الْمُسَمّٰى عدم مسمیٰ کے ساتھ وَيُوْجِبُ خُلُوَّ الْعَقْدِ عَنِ الثَّمَنِ فِي الْبَيْعِ اور واجب کیا جائے عقد کے خالی ہونے کو ثمن سے بیع کے اندر، وَهُوَ يُفْسِدُ الْبَيْعَ اور وہ تو بیع کو وہ بیع کو فاسد کر دے گا۔ فَلِذَا وَجَبَتِ التَّسْمِيَةُ اسی وجہ سے جو تسمیہ یعنی جو ذکر کیا ہو وہی واجب ہو گا، وَلَمْ يُعْتَبَرِ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ اور مواضعت پر عمل کا اعتبار نہیں ہو گا۔

وَاِنْ كَانَ فِي الَّذِيْ لَا مَالَ فِيْهِ یہ تو بیع کی بات چل رہی تھی جس کے اندر مال ہے بھئی۔ بیع کے اندر کیا ہے؟ مال۔ وہ عقد جس کے اندر مال تھا اور مقصود بھی تھا، کیا تھا؟ بیع میں مال مقصود بھی ہوتا ہے۔ اب وہ عقد ذکر کر رہے ہیں جس میں مال ہو ہی نا، وہ عقد بطور مذاق کے کریں۔ وہ عقد، مثلاً طلاق ہے، آزاد کرنا ہے، اعتاق آزادی ہے، اس قسم کا عقد وہ کیا کریں؟ بطور مذاق کے، پہلے سے کچھ اور طے کر لیں اور پھر لوگوں کے سامنے اس کو ذکر کریں، اب اس کی کیا صورت ہو گی بتلا رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَاِنْ كَانَ فِي الَّذِيْ لَا مَالَ فِيْهِ اور اگر مذاق کیا اس عقد کے اندر جس میں مال نہیں ہوتا، كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَالْيَمِيْنِ جیسے کہ طلاق ہے، جیسے بیوی سے کہتا ہے میں لوگوں کے سامنے طلاق دوں گا لیکن ہو گی نہیں، یا اعتاق غلام کو کہتا ہے میں لوگوں کے سامنے آزاد کروں گا لیکن تو آزاد نہیں ہو گی، یا یمین، یمین سے مراد یہ قسم کھانا نہیں ہے، وہ تعلیق ہے تعلیق بھئی۔ تعلیق بھی کس کی طرح ہے؟ یمین کی طرح۔ آپ پڑھ چکے بھئی، کیونکہ جیسے یمین کسی کو کسی چیز سے روکنے کے لیے ہوتی ہے قسم، اسی طرح تعلیق بھی کسی چیز سے روکنے کے لیے ہے بھئی، روکنے یا کرنے کے لیے۔ تو مثلاً بیوی سے کہتا ہے میں لوگوں کے سامنے کہوں گا اگر تو اس گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے، لیکن یہ تعلیق یاد رکھنا ہو گی نہیں۔

یا غلام کو کہتا ہے میں لوگوں کے سامنے کہوں گا کہ اگر اس نے یہ کام کیا تو یہ آزاد ہے، لیکن یاد رکھنا یہ تعلیق ہو گی نہیں۔ صورتیں سمجھ میں آگئیں؟ تو یہ صورتیں جن میں مال نہ ہو جیسے طلاق ہے، اعتاق ہے اور یمین ہے، فَذٰلِکَ صَحِیْحٌ تو یہ سب صحیح ہیں وَالْہَزْلُ بَاطِلٌ اور مذاق باطل ہے لِ، بِالْحَدِیْثِ حدیث کی وجہ سے۔ یہ سب اگر طلاق دی ہو جائے گی، آزاد کیا آزاد ہو جائے گا، تعلیق کی تو تعلیق ہو جائے گی۔

یہ حدیث کی وجہ سے ہے وَہُوَ قَوْلُہٗ عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ اور حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ قول ہے: ثَلَاثٌ جِدُّہُنَّ جِدٌّ وَّہَزْلُہُنَّ جِدٌّ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے: اَلنِّکَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْیَمِیْنُ ایک نکاح ہے، مذاق میں بھی نکاح کیا تو ہو جائے گا، وَالطَّلَاقُ اور طلاق ہے بھئی، وَالْیَمِیْنُ اور قسم ہے۔ وَفِیْ بَعْضِ الرِّوَایَاتِ اور بعض روایات کے اندر جو یہ آیا ہے، اس میں تو آیا نا نکاح، طلاق اور یمین، بعض روایات میں آیا ہے اَلنِّکَاحُ وَالْعَتَاقُ وَالْیَمِیْنُ نکاح، اعتاق اور یمین ہے، ان میں مذاق بھی سنجیدگی ہے۔

وَصُوْرَۃُ الْمُوَاضَعَۃِ فِیْہِ اور اس میں مواضعت کی صورت یہ ہے اَنْ یُّوَاضِعَا کہ یہ دونوں اتفاق کر لیں عقد کرنے والے عَلٰی اَنْ یَّنْکِحَہَا کہ وہ شخص کیا کرے گا اس عورت سے نکاح کرے گا وَیُطَلِّقَہَا اور اسے طلاق دے گا اَوْ یُعْتِقَہَا یا آزاد کرے گا بِحُضُوْرِ النَّاسِ لوگوں کی موجودگی میں وَلَیْسَ فِی الْوَاقِعِ کَذٰلِکَ اور واقع میں ایسا نہیں ہو گا۔ وَالْمُرَادُ بِالْیَمِیْنِ اور یمین سے کیا مراد ہے؟ کہتے ہیں کہتے ہیں اَلتَّعْلِیْقُ یمین سے مراد تعلیق، بِاَنْ یُّوَاضِعَ الرَّجُلُ مَعَ امْرَاَتِہٖ اَوْ عَبْدِہٖ بایں طور کہ اتفاق کر لیتا ہے کوئی شخص اپنی بیوی سے یا اپنے غلام سے اَنْ یُّعَلِّقَ طَلَاقَہَا اَوْ عَتَاقَہٗ کہ وہ اس بیوی کی طلاق کو معلق کرے گا اَوْ عَتَاقَہٗ یا غلام کی آزادی کو معلق کرے گا عَلَانِیَۃً اعلانیہ طور پر لوگوں کے سامنے، وَلَا یَکُوْنُ فِی الْوَاقِعِ کَذٰلِکَ اور واقع میں ایسا نہیں ہو گا۔ وَلَیْسَ الْمُرَادُ بِہِ الْیَمِیْنَ بِاللّٰہِ تَعَالٰی متن میں جو یمین آئی اس سے کیا مراد ہے؟ تعلیق مراد ہے، اس سے مراد اللہ کی قسم مراد نہیں ہے اِذْ لَا یُتَصَوَّرُ الْمُوَاضَعَۃُ فِیْہَا اس لیے کیونکہ جو اللہ کی قسم ہے اس کے اندر مواضعت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ فَفِیْ ہٰذِہِ الصُّوَرِ پس ان صورتوں کے اندر فِیْ کُلِّ حَالٍ مِّنَ الْاَحْوَالِ ہر حال میں، احوال میں سے ہر حال کے اندر یَلْزَمُ الْعَقْدُ عقد لازم ہو جائے گا وَیَبْطُلُ الْہَزْلُ اور ہزل باطل ہو گا۔ وَیُلْحَقُ بِہٰذِہِ الصُّوَرِ الْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالنَّذْرُ وَنَحْوُہٗ اور ملحق ہیں اسی صورت کے ساتھ الْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ قصاص سے معاف کر دینا۔ مذاق میں بھی قصاص معاف کیا تو قصاص کیا ہو جائے گا؟ معاف۔ وَالنَّذْرُ منت، اور مذاق میں بھی منت مانی تو کیا ہو جائے گی؟ منت ہو جائے گی، وَنَحْوُہٗ اس جیسی چیزیں۔

وَاِنْ کَانَ الْمَالُ فِیْہِ تَبَعًا اور اگر مذاق جو ہے اس کے اندر مال تبعاً تھا۔ ایسا عقد کر رہے ہیں جس میں مال، بیع کے اندر تو مال اصل ہوتا ہے، لیکن بعض عقد ایسے ہیں جن میں مال اصل نہیں جیسے نکاح۔ نکاح کے اندر مال اصل نہیں ہے بھئی، نکاح کے اندر وہ عورت اصل ہے کہ انسان اس کو طلب کرتا ہے تاکہ حلال طریقے سے اپنی شہوت پوری کرے اور اولاد کا سلسلہ قائم ہو، اولاد حاصل کرے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو وہاں بھی مہر آتا ہے لیکن وہاں پر مال اصل مقصود

نہیں ہے۔ تو کہتے ہیں وَاِنْ كَانَ الْمَالُ فِيْهِ تَبَعًا اگرچہ اس کے اندر مال، اگر اس مذاق میں مال تبعاً ہو كَالنِّكَاحِ جیسے کہ نکاح ہے، فَاِنَّ الْمَهْرَ فِيْهِ لَيْسَ بِمَقْصُوْدٍ اس لیے کیونکہ اس نکاح کے اندر مہر مقصود نہیں ہوتا وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ اِبْتِغَاءُ الْبُضْعِ، بُضْع کہتے ہیں فرج المراۃ کو بھئی، وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ اِبْتِغَاءُ الْبُضْعِ اور مقصود اس میں جو ہے بُضْع ہے۔

فَاِنْ هَزَلَا بِاَصْلِهٖ پس اس میں اگر دونوں نے مذاق کیا کس کے اندر؟ اصل میں۔ کس میں؟ اصل میں۔ کیا معنی اصل میں؟ نکاح کریں گے لیکن نکاح ہو گا نہیں ہمارے درمیان۔ بِاَنْ يَّقُوْلَ لَهَا بایں طور کہ وہ شخص اس عورت سے کہتا ہے اِنِّيْ اَنْكِحُكِ بِحُضُوْرِ الْخَلْقِ کہ میں تجھ سے نکاح کروں گا لوگوں کی موجودگی میں وَلَيْسَ بَيْنَنَا نِكَاحٌ اور ہمارے درمیان نکاح نہیں ہو گا۔ فَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَّالْهَزْلُ بَاطِلٌ تو عقد لازم ہو جائے گا یعنی نکاح ہو جائے گا وَالْهَزْلُ بَاطِلٌ اور مذاق باطل، سَوَاءٌ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اَوِ الْاِعْرَاضِ اَوْ عَدَمِ حُضُوْرِ شَيْءٍ مِّنْهُمَا اَوِ اخْتَلَفَا فِيْهِ برابر ہے کہ دونوں اتفاق کریں عَلَى الْبِنَاءِ کس پر؟ مذاق پر، اَوِ الْاِعْرَاضِ یا اتفاق کریں اعراض پر یعنی کیا کریں؟ سنجیدگی کہیں، اَوْ عَدَمِ حُضُوْرِ شَيْءٍ مِّنْهُمَا یا ان دونوں میں سے کسی چیز کے بھی حاضر نہ ہونے کا کہیں، اَوِ اخْتَلَفَا فِيْهِ یا یا اختلاف کریں۔

وَاِنْ هَزَلَا فِي الْقَدْرِ اور اگر دونوں نے مذاق کیا فِي الْقَدْرِ مقدار میں یعنی مہر کی مقدار میں، بِاَنْ يُّزَوِّجَهَا عَلَانِيَةً بِاَلْفَيْنِ کہ بایں طور کہ نکاح کرتا ہے اس سے اعلانیہ طور پر لوگوں کے سامنے دو ہزار پر وَيَكُوْنُ الْمَهْرُ فِي الْوَاقِعِ اَلْفًا اور مہر واقع میں کتنا ہو گا؟ ایک ہزار۔ فَاِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْاِعْرَاضِ پس اگر دونوں نے بعد میں اعراض پر اتفاق کر لیا کہ ہم تو کیا تھے؟ سنجیدہ تھے، فَالْمَهْرُ اَلْفَانِ بِالْاِتِّفَاقِ تو مہر دو ہزار ہی ہو گا بالاتفاق لِاَنَّ لَهُمَا وِلَايَةَ الْاِعْرَاضِ عَنِ الْهَزْلِ اس لیے کیونکہ دونوں کو ولایت حاصل ہے کہ وہ مذاق سے کیا کر سکتے ہیں؟ اعراض۔ جب وہ دونوں کہہ رہے ہیں ہم نے ہم سنجیدہ تھے، جو ہم نے ذکر کیا وہی مراد ہے، تو دو ہزار ہی آجائیں گے۔ وَاِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا بنا پر کہ ہم نے بنا کیا اسی مذاق پر، فَالْمَهْرُ اَلْفٌ بِالْاِتِّفَاقِ تو مہر کتنا ہو گا؟ ایک ہزار ہو گا بالاتفاق لِاَنَّ ذِكْرَ اَحَدِ الْاَلْفَيْنِ كَانَ عَلٰى سَبِيْلِ الْهَزْلِ اس لیے کیونکہ دو ہزار میں سے ایک کا جو ذکر ہے، دو ہزار جو ذکر کیے ان میں سے ایک ہزار کا ذکر عَلٰى سَبِيْلِ الْهَزْلِ وہ کس طریقے پر ہے؟ مذاق کے طریقے پر ہے۔ وَالْمَالُ لَا يَثْبُتُ مَعَ الْهَزْلِ اور مال تو مذاق کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا، تو لہٰذا ایک ہی ہزار ثابت ہوں گے۔

وَالْفَرْقُ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْبَيْعِ اور فرق امام صاحب کا اس نکاح کے درمیان اور بیع کے درمیان۔ یہاں پر امام صاحب فرماتے ہیں کہ دونوں نے اتفاق کیا مذاق پر تو ایک ہزار مہر آئے گا، اور بیع کے اندر دونوں اتفاق کرتے تھے مذاق پر تو بھی قیمت کتنی آتی تھی ثمن؟ دو ہزار ہی آتے۔ تو وہاں دو ہزار ہی آتے تھے اور یہاں ایک ہزار، وجہ کیا ہے؟ تو کہتے ہیں فرق کی وجہ امام صاحب کے نزدیک اس نکاح کے درمیان اور بیع کے درمیان حَيْثُ اَوْجَبَ الْاَلْفَيْنِ فِي الْبَيْعِ وَالْاَلْفَ فِي النِّكَاحِ اس حیثیت سے کہ امام صاحب نے دو ہزار واجب کیے تھے بیع میں اور ایک ہزار واجب کیا ہے نکاح میں، تو فرق کی وجہ کیا ہے؟ کہتے ہیں فرق کی وجہ یہ ہے اَنَّهٗ یہ خبر آگئی کہ اَنَّهٗ لَوْ يُجْعَلُ الثَّمَنُ اَلْفَيْنِ کہ اگر ثمن کو کیا کیا جائے؟ اگر قرار دیا جائے ثمن

دو ہزار لَکَانَ شَرْطًا فَاسِدًا تو یہ کیا ہو جائے گی؟ شرط فاسد۔ بھئی طے کتنا ہے؟ ایک ہزار، اور ذکر کتنا کر رہے ہیں؟ دو ہزار، تو یہ کیا ہو جائے گی؟ شرط فاسد ہو گئی۔ اور آپ جانتے ہیں کہ بیع کے اندر شرط فاسد لگائی جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہے، نکاح کے اندر شرط فاسد لگائی جائے تو نکاح صحیح رہتا ہے اور شرط کیا ہوتی ہے؟ فاسد۔ تو وہاں بیع کو صحیح رکھنے کے لیے ہمیں ضروری تھا کہ مانا جائے پورے دو ہزار ہی کو، ورنہ اگر ایک ہزار زائد کو مانیں گے کہ ایک ہزار زائد ہے تو وہ شرط فاسد بن جائے گی اور پھر پوری بیع ہی کیا ہو جائے گی؟ فاسد۔ یہاں پر ایک ہزار کو اگر زائد بھی مان لو تو اس سے وہ زیادہ سے زیادہ یہ بن جائے گی، کیا بنے گی؟ شرط فاسد، اور شرط فاسد سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا لہٰذا کوئی حرج نہیں۔

تو کہتے ہیں اگر لَوْ یُجْعَلُ الثَّمَنُ اَلْفَیْنِ اگر لَوْ لَمْ یُجْعَلْ ہونا چاہیے بھئی، لَوْ لَمْ یُجْعَلِ الثَّمَنُ اَلْفَیْنِ اگر ثمن کو دو ہزار قرار نہ دیا جائے لَکَانَ شَرْطًا فَاسِدًا تو پھر تو وہ کیا بن جائے گا؟ اگر ایک ہزار قرار دیتے اور ایک ہزار کو زائد قرار دیتے ہو پھر تو کیا بن جائے گا؟ شرط فاسد۔ لہٰذا کیا ضروری ہوا؟ کہ دو ہزار ہی کو کیا قرار دیا جائے؟ ثمن۔ یہ معنی ہے کہ اَنَّہٗ لَوْ لَمْ یُجْعَلِ الثَّمَنُ اَلْفَیْنِ اگر دو ہزار پورے کو ثمن قرار نہ دیا جائے لَکَانَ شَرْطًا فَاسِدًا تو وہ کیا بن جائے گا؟ شرط فاسد بن جائے گا، وَہُوَ یُؤَثِّرُ فِیْ فَسَادِ الْبَیْعِ اور وہ مؤثر ہو گا کس کے اندر؟ فسادِ بیع کے اندر بھئی، وَلَا یُؤَثِّرُ فِیْ فَسَادِ النِّکَاحِ اور یہ شرط فاسد فسادِ نکاح میں مؤثر نہیں، لَا فِیْ اَصْلِ الْعَقْدِ وَلَا فِی الصَّدَاقِ نہ تو اصل عقد کے اندر یہ فساد شرط مؤثر ہو گا اور نہ فِی الصَّدَاقِ نہ مہر کے اندر، صداق کس کو کہتے ہیں؟ مہر۔ تو اصل عقد کے اندر بھی اگر شرط فاسد آئے اس سے نکاح پہ کوئی اثر نہیں پڑتا، مہر پر بھی کوئی اثر نہیں پڑتا۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ تو ضابطہ آپ نے پڑھ لیا کہ نکاح کے اندر شرط فاسد لگانے سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا، لہٰذا آپ کسی سے نکاح کر رہے ہیں وہ عورت نکاح میں شرط لگا دیتی ہے اس شرط پہ نکاح کروں گی مجھے ہر ہفتے میں فلم دکھانے لے کے جاؤ گے، ہاں قبول کر لیں کوئی حرج نہیں ہے بھئی کیونکہ آپ پڑھ چکے ہیں شرط فاسد نکاح میں ہو تو شرط فاسد اور نکاح صحیح ہے بھئی، اس کو کوئی پورا کرنے کی ضرورت نہیں بھئی۔

وَاِنِ اتَّفَقَا عَلٰی اَنَّہٗ لَمْ یَحْضُرْہُمَا شَیْءٌ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا اس بات پر کہ اَنَّہٗ لَمْ یَحْضُرْہُمَا شَیْءٌ کہ دونوں کے ذہن میں کوئی بھی چیز حاضر نہیں تھی۔ بات چل رہی ہے نکاح کی۔ ایک صورت ذکر ہوئی جب دونوں نے پہلی صورت ذکر ہوئی کس کے اندر؟ اصل عقد میں مذاق کیا تھا، اصل عقد میں، تو عقد منعقد ہو گیا تھا آپ نے پڑھا مذاق کیا ہوا؟ باطل چاروں صورتوں میں۔ اور اگر مذاق کس کے بارے میں کریں؟ قدر میں یعنی مہر کی مقدار میں، تو پھر اتفاق کریں اگر اعراض پر تو جو ذکر کیا وہی مہر آ جائے گا وہ تو دونوں کی مرضی ہے۔ اور اگر دونوں اتفاق کریں کس پر؟ مذاق پر، تو پھر جو مذاق میں طے کیا تھا وہی آئے گا جو ذکر کر رہے ہیں وہ نہیں آئے گا۔ تیسری صورت، اور اگر دونوں اتفاق کرتے ہیں عَلٰی اَنَّہٗ اس بات پر کہ اَنَّہٗ لَمْ یَحْضُرْہُمَا شَیْءٌ کوئی چیز ان کے ذہن میں حاضر نہیں تھی، اَوِ اخْتَلَفَا یا دونوں کیا کرتے ہیں؟ اختلاف، ایک کہتا ہے ہم سنجیدہ تھے دوسرا کہتا ہے ہم مذاق کر رہے تھے۔ فَالنِّکَاحُ جَائِزٌ بِاَلْفٍ تو نکاح ایک ہزار پر جائز ہو جائے گا فِیْ رِوَایَۃِ مُحَمَّدٍ

عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ جو امام صاحب سے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت ہے اس میں، وَقِیْلَ بِاَلْفَیْنِ اور کہا گیا کہ نکاح جائز ہو جائے گا کتنے پر؟ دو ہزار پر ہو جائے گا ان دو صورتوں میں فِیْ رِوَایَۃِ اَبِیْ یُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ عَنْہُ بھئی جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ روایت کرتے ہیں امام صاحب سے۔

وَجْہُ الرِّوَایَۃِ الثَّانِیَۃِ دوسری روایت کی وجہ، پہلی روایت میں تو کیا آیا؟ نکاح ایک ہزار پر ہی ہو جائے گا۔ دوسری روایت میں کیا آیا؟ دو ہزار۔ یہ دو ہزار پر کیوں ہو گا دوسری روایت میں؟ اس کی وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَجْہُ الرِّوَایَۃِ الثَّانِیَۃِ دوسری روایت کی وجہ جو ہے ہُوَ الْقِیَاسُ عَلَی الْبَیْعِ وہ کس پر قیاس ہے؟ بیع۔ بیع کے اندر جیسے وہاں جو ذکر ہوتا تھا وہ آجاتے تھے یہاں پر بھی اسی طرح وہی آجائے گا۔ وَوَجْہُ الرِّوَایَۃِ الْاُوْلٰی پہلی روایت کی وجہ کیا ہے؟ یہ ایک ہزار کیوں آئے گا؟ کہتے ہیں وَہُوَ الْاِسْتِحْسَانُ وہ استحسان ہے کہ اَنَّ الْمَہْرَ فِی النِّکَاحِ تَابِعٌ کہ مہر جو ہے وہ نکاح میں تابع ہوا کرتا ہے، اصل مقصود نہیں ہوتا تابع ہوتا ہے، فَلَا یَجُوْزُ تَرْجِیْحُ جَانِبِ التَّسْمِیَۃِ عَلَی الْہَزْلِ لہٰذا جائز نہیں ہے کہ تسمیہ کو ترجیح دی، تسمیہ کی جانب کو ترجیح دی جائے کس پر؟ مذاق پر بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ ایک ذکر کر رہے ہیں آپس میں، ایک آپس میں پہلے سے طے کیا تھا مذاق میں بھئی، تو اب ایک ہے تسمیہ ایک مذاق۔ تو یہاں پر ہم نے کیا کہا؟ کتنے آئیں گے؟ پہلی روایت کے مطابق ہزار آئیں گے۔ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ ایک ہے تسمیہ ایک ہے مذاق، اور مہر جو ہے وہ تابع ہوا کرتا ہے لہٰذا کوئی وجہ نہیں ہے کہ تسمیہ کو ترجیح دی جائے کس پر؟ مذاق پر بھئی۔ لہٰذا ایک ہزار ہی آئیں گے بھئی۔ لِاَنَّہٗ یَکُوْنُ الْمَہْرُ حِیْنَئِذٍ مَقْصُوْدًا بِالذَّاتِ کیونکہ اگر کس کو ترجیح دی جائے؟ تسمیہ کو، جو ذکر کر رہے ہیں، کتنے ذکر کر رہے ہیں؟ دو ہزار۔ اگر اس کو ترجیح دی جائے اور کہا جائے دو ہزار آئیں گے تو پھر اس صورت میں تو مہر مقصود بالذات بن جائے گا نکاح کے اندر حالانکہ مہر تو مقصود بالذات نہیں۔ وَہُوَ خِلَافُ الْاَصْلِ اور یہ تو خلاف الاصل ہے، بِخِلَافِ الْبَیْعِ بخلاف بیع کے لِاَنَّ الثَّمَنَ مَقْصُوْدٌ فِیْہِ اس لیے کیونکہ بیع میں تو ثمن مقصود ہوتے ہیں، فَیَکُوْنُ تَصْحِیْحُہٗ اَیْضًا مَقْصُوْدًا تو اس کے اندر بیع کی تصحیح بھی مقصود ہو گی، فَیُرَجَّحُ جَانِبُ التَّسْمِیَۃِ عَلَی الْہَزْلِ تو ترجیح دی جائے گی کس کو؟ تسمیہ کی جانب کو کس پر؟ مذاق پر۔

وَاِنْ کَانَ فِی الْجِنْسِ اور اگر مذاق کس میں کیا؟ جنس میں۔ مہر کی بات چل رہی ہے، قدر میں جو مذاق کیا وہ صورت گزر گئی۔ اب کس میں؟ جنس، کہ ہم لوگوں کے سامنے مہر کو ذکر کریں گے دینار اور طے کیا ہوں گے؟ درہم۔ بِاَنْ تَوَاضَعَا عَلَی الدَّنَانِیْرِ بایں طور کہ دونوں نے اتفاق کیا دیناروں پر وَالْمَہْرُ فِی الْحَقِیْقَۃِ دَرَاہِمُ اور مہر جو ہے حقیقت کے اندر دراہم تھے۔ فَاِنِ اتَّفَقَا عَلَی الْاِعْرَاضِ اگر دونوں نے اتفاق کیا کس پر؟ اعراض پر، ہم سنجیدہ تھے، پھر تو جو ذکر کر رہے ہیں وہی آئے گا فَالْمَہْرُ مَا سَمَّیَا تو مہر وہی ہو گا جو انہوں نے ذکر کیا۔ وَاِنِ اتَّفَقَا عَلَی الْبِنَاءِ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا بنا پر، ایک صورت، وَاتَّفَقَا عَلٰی اَنَّہٗ لَمْ یَحْضُرْہُمَا شَیْءٌ یا اس بات پر اتفاق کیا کہ دونوں کے ذہن میں کوئی چیز حاضر نہیں، اَوِ اخْتَلَفَا یا اختلاف، تینوں صورتوں میں یَجِبُ مَہْرُ الْمِثْلِ کیا واجب ہو گا؟ مہر مثل واجب ہو گا۔

کیوں؟ اگر دونوں نے اتفاق کیا بنا پر، کس پر؟ بنا پر، تو پھر ذکر تو ہیں دراہم، طے کیا تھے؟ دینار، تو مہر تو عقد میں تو وہ ذکر ہی نہیں، اور جب نکاح بغیر مہر ذکر کیے ہو، کیا جائے تو نکاح فاسد ہوتا ہے یا مہر مثل آتا ہے؟ مہر مثل۔ تو بس مہر مثل آ جائے گا۔ اسی طرح خالی الذہن ہیں تو بھی کیا آ جائے گا؟ مہر مثل، اور دونوں اختلاف کرتے ہیں تو بھی کیا آئے گا؟ مہر مثل۔ یہ معنی ہے کہتے ہیں یَجِبُ مَہْرُ الْمِثْلِ فِی الصُّوَرِ الثَّلَاثِ مہر مثل واجب ہو گا تینوں صورتوں میں۔ اَمَّا فِی الْاُوْلٰی باقی پہلی صورت میں کون سی؟ جب اتفاق کیا ہے مذاق پر، فَبِالْاِجْمَاعِ تو بالاجماع مہر مثل آئے گا لِاَنَّہُمَا قَصَدَا الْہَزْلَ بِالْمُسَمّٰی اس لیے قَصَدَا بھئی دو الف ہونے چاہیے، اس لیے کیونکہ دونوں نے ارادہ کیا ہے مذاق کرنے کا بِالْمُسَمّٰی کس کے ذریعے؟ مسمیٰ جو ذکر کر رہے ہیں وہ مذاق کر رہے ہیں، وَالْمَالُ لَا یَجِبُ بِہٖ اور مذاق کی وجہ سے مال واجب نہیں۔ وَمَا کَانَ مَہْرًا فِی الْوَاقِعِ لَمْ یُذْکَرْ فِی الْعَقْدِ اور وہ چیز جو مہر تھی واقع کے اندر اس کو تو ذکر ہی نہیں کیا گیا عقد میں، فَکَاَنَّہٗ تَزَوَّجَہَا بِلَا مَہْرٍ تو گویا کہ خاوند نے بیوی سے نکاح کیا بلا مہر کے ہی، فَیَجِبُ مَہْرُ الْمِثْلِ تو کیا واجب ہو گا؟ مہر مثل۔ بِخِلَافِ الْبَیْعِ بخلاف کس کے؟ بیع کے اِذْ لَا یَصِحُّ بِدُوْنِ الثَّمَنِ کیونکہ بیع تو بغیر ثمن کے صحیح ہوتے ہی نہیں ہوتی نہیں تھی، فَیَجِبُ الْمُسَمّٰی تو وہاں پر کیا واجب ہو جاتا تھا؟ بیع کے اندر جو ذکر کرتے تھے وہ آتا تھا، یہاں پر جو ذکر کر رہے ہیں وہ نہیں آئے گا بلکہ کیا آ جائے گا؟ مہر مثل۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھئی؟ کیونکہ یہ تو ارادہ نہیں ہے اس کا۔

وَاَمَّا فِی الْاُخْرَیَیْنِ اور باقی دو صورتوں میں جب ذہن میں کوئی چیز نہ ہو یا دونوں اختلاف کریں مذاق اور سنجیدگی میں، فَفِیْ رِوَایَۃِ مُحَمَّدٍ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رَحِمَہُ اللّٰہُ تو امام محمد رحمہ اللہ کی جو روایت ہے امام صاحب سے یَجِبُ مَہْرُ الْمِثْلِ لِمَا ذَکَرْنَا مہر مثل واجب ہو گا اسی وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا، وَفِیْ رِوَایَۃِ اَبِیْ یُوْسُفَ رَحِمَہُ اللّٰہُ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق یَجِبُ الْمُسَمّٰی کیا واجب ہو گا؟ مسمیٰ واجب ہو گا جو ذکر کر رہے ہیں، تَرْجِیْحًا لِجَانِبِ الْجِدِّ ترجیح دیتے ہوئے سنجیدگی کی جانب کو، کَمَا فِی الْبَیْعِ جیسے کس کے اندر تھا؟ بیع کے اندر تھا بھئی۔ چلیے بس بھئی ہٰذَا ہُوَ الْمَرَامُ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ بِحَقِیْقَۃِ الْکَلَامِ۔

سبق نمبر ۱۴۰: عوارضِ مکتسبہ (٦): ہزل (مذاق) کے تحت عقود و تصرفات کی تین اقسام، سفہ (نادانی)، سفر اور خطا کے احکام

نور الانوار صفحہ: ۳۰٦ — بتاریخ: ۲۹ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَإِنْ كَانَ الْمَالُ فِيهِ مَقْصُودًا كَالْخُلْعِ وَالْعِتْقِ عَلَى مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمْدِ، فَإِنَّ الْمَالَ مَقْصُودٌ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ لِأَنَّهُ لَا يَجِبُ بِدُونِ الذِّكْرِ وَالتَّسْمِيَةِ، فَإِنْ هَزَلَا بِأَصْلِهِ بِأَنْ تَوَاضَعَا عَلَى أَنْ يَعْقِدَا هَذِهِ الْعُقُودَ بِحُضُورِ النَّاسِ وَيَكُونُ فِي الْوَاقِعِ هَزْلًا، وَاتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ عَلَى الْمُوَاضَعَةِ بَعْدَ الْعَقْدِ، فَالطَّلَاقُ وَاقِعٌ وَالْمَالُ لَازِمٌ عِنْدَهُمَا.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

ہزل کی بحث چل رہی ہے یعنی مذاق بھائی کہ مذاق کے طور پر کوئی عقد کیا جائے، اور آپ نے پڑھا کہ یہاں پر مذاق کے اندر صرف دلالتِ حال جو ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ کون سا مذاق مراد ہے جس میں پہلے سے باقاعدہ زبان سے طے کیا ہو کہ ہم کیا کریں گے؟ مذاق کریں گے لوگوں کے سامنے بھائی، معاملہ کچھ اور طرح ہوگا لوگوں کو کچھ اور دکھائیں گے بھائی۔

تو کہتے ہیں اب وَإِنْ كَانَ الْمَالُ فِيهِ مَقْصُودًا اور اگر مال اس کے اندر مقصود ہو، یعنی بطورِ ہزل کے جس عقد کو کر رہے ہیں، ہزل کے طور پر مذاق کے طور پر جو عقد کر رہے ہیں اگر اس میں مال مقصود ہو۔ اس سے پیچھے ذکر ہوا تھا نکاح، نکاح کے اندر مال مقصود نہیں ہوتا، اس سے پیچھے طلاق وغیرہ کا ذکر تھا جس میں سرے سے مال ہی نہیں ہوتا، اور اب بتلا رہے ہیں اگر وہ عقد ایسا ہے جس میں مال مقصود ہے، كَالْخُلْعِ جیسے خلع ہے، وَالْعِتْقِ عَلَى مَالٍ اور مال کے بدلے آزادی مال پر

آزادی، وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمْدِ اور صلح کرنا دمِ عمد جان بوجھ کر کوئی قتل کیا کسی نے تو وہاں پر کیا کرلے؟ صلح کرلے۔ اب یہ جو چیزیں ہیں ان کے اندر مال مقصود ہوتا ہے، اور اس میں اب وہ ہزل کرتے ہیں مذاق کرتے ہیں لوگوں کے سامنے تو اس صورت میں کیا حکم ہوگا وہ بیان کرنے لگے ہیں۔

تو یہ جو چیزیں ہیں کہتے ہیں ان کے اندر مال مقصود ہے بھائی، کہتے ہیں فَإِنَّ الْمَالَ مَقْصُودٌ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ پس مال جو ہے وہ مقصود ہے ان میں سے ہر ایک امر کے اندر، لِأَنَّهُ لَا يَجِبُ بِدُونِ الذِّكْرِ وَالتَّسْمِيَةِ اس لیے کیونکہ مال بغیر ذکر کیے، وَالتَّسْمِيَةِ بغیر نام لیے وہ واجب نہیں ہوتا بھائی۔ بغیر ذکر کیے ان میں مال واجب نہیں، اور ذکر کر رہے ہیں معلوم ہوا مال مقصود ہے۔ بغیر ذکر کے تو ان میں مال نہیں، لیکن ذکر جب، تو بغیر ذکر کے مال آتا نہیں اور یہ اس کو ذکر کر رہے ہیں باقاعدہ تو ان کا یہ ذکر ہی بتلا رہا ہے مال کو ذکر کرنا کہ مال یہاں پر مقصود ہے۔ نکاح کے اندر تو مال ذکر نہ کریں پھر بھی خود بخود آجاتا ہے لیکن یہاں پر باقاعدہ کیا کرنا پڑے گا؟ ذکر پھر آئے گا اور وہ ذکر کر رہے ہیں تو یہ ذکر کرنا ہی کس چیز کی دلیل ہے کہ مال مقصود ہے۔

فَإِنْ هَزَلَا بِأَصْلِهِ یہاں پر بھی وہی تین صورتیں بھائی، یہ جو خلع ہے عِتْق عَلَى مَال ہے اور صُلْح عَنْ دَمِ الْعَمْد ہے بھائی ان کے اندر یا تو وہ مذاق کریں گے اصلِ عقد کے اندر ہی، یا اس پیسوں کی مقدار میں مذاق کریں گے، یا اس بدل کی جنس میں مذاق کریں گے بھائی۔ صورتیں یاد ہیں بھائی؟ کس میں؟ یا تو اصلِ عقد میں کہ ہمارے درمیان یہ عقد ہوگا نہیں ہم بس لوگوں کے سامنے یہ والا عقد کریں گے تو اصلِ عقد میں ہی مذاق کر رہے ہیں، یا اس جو بدل ہے اس کی مقدار میں مذاق کرتے ہیں کہ ہمارے درمیان جو طے ہیں مثلاً وہ ایک ہزار ہیں لیکن لوگوں کے سامنے کس پر عقد کریں گے؟ دو ہزار پر، یا اس بدل کی جنس کے اندر مذاق کرتے ہیں کہ ہمارے اور تمہارے درمیان طے تو مثلاً دراہم ہیں لوگوں کے سامنے کیا ذکر کریں گے؟ دینار ذکر کریں گے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

تو پہلی صورت اب ذکر کر رہے ہیں جس میں اصلِ عقد کے اندر ہی کیا کر رہے ہیں دونوں؟ مذاق، کہ ہوگا ہمارے اور تمہارے درمیان عقد ہوگا نہیں لیکن لوگوں کے سامنے کر لیں گے بھائی۔ جی، اور پھر آپ نے پڑھا تھا کہ یہاں پھر عقد کے بعد چار صورتیں بنتی ہیں بھائی، بعد میں دونوں کیا کر لیں گے؟ عقد کے بعد مجلس ختم ہونے کے بعد دونوں اتفاق کرتے ہیں کہ یہ ہم مذاق کر رہے تھے، وہ جو ہم نے پہلے طے کیا تھا اسی پر عمل کر رہے تھے ہم مذاق کر رہے تھے۔ دوسری صورت یہ کہ بعد میں کیا کہتے ہیں؟ ہم تو سنجیدہ تھے بھائی، اعراض کرتے ہیں اعراض کرتے ہیں۔ اور یا دونوں کہتے ہیں ہم خالی الذہن تھے ہمارے ذہن میں کچھ نہیں تھا نہ اعراض تھا اور نہ مذاق یعنی نہ بنا تھی بھائی اس پر۔ اور چوتھی صورت کہ دونوں مختلف ہیں بھائی، اختلاف کرتے ہیں ایک کہتا ہے میں مذاق کر رہا تھا دوسرا کہتا ہے میں سنجیدہ تھا بھائی۔

فَإِنْ هَزَلَا بِأَصْلِهِ پس اگر دونوں نے مذاق کیا بِأَصْلِهِ اس عقد کی اصل میں ہی، بِأَنْ تَوَاضَعَا عَلَى أَنْ يَعْقِدَا هَذِهِ الْعُقُودَ

بِحُضُورِ النَّاسِ بایں طور کہ دونوں نے اتفاق کیا اس بات پر کہ دونوں عقد کریں گے یہ والے عقد لوگوں کی موجودگی میں، وَيَكُونُ فِي الْوَاقِعِ هَزْلًا اور واقع کے اندر مذاق ہوگا یعنی کوئی عقد ہوگا نہیں مذاق کے طور پر کریں گے، وَاتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اور دونوں نے اتفاق کر لیا بنا پر۔ خلاصہِ بحث یاد رکھیے: دونوں بنا پر اتفاق کر لیں کیا معنی؟ بنا پر اتفاق کا کیا معنی میں نے کل بیان کیا؟ ہاں اسی موافقت وہ جو اتفاق کیا تھا اسی پر بنا کر لیں کہ ہم دونوں بعد میں بھی کہتے ہیں ہم دونوں تو مذاق کر رہے تھے، اس صورت میں صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف ہے۔ جب دونوں کیا کریں؟ بنا پر اتفاق کریں یعنی مذاق پر اتفاق کریں بعد میں بھی کہیں ہم دونوں مذاق کر رہے تھے اس میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے۔ جبکہ باقی تین صورتیں جو ہیں کون کون سی؟ دونوں اگر اعراض پر اتفاق کریں یعنی ہم تو سنجیدہ تھے اس مذاق سے اعراض کر رہے ہیں رخ پھیر لیں بھائی، یا دونوں خالی الذہن ہوں، یا دونوں آپس میں اختلاف، تو باقی تینوں صورتوں میں امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے کہ طلاق بھی واقع ہوگی اور مال بھی واجب ہوگا، جتنا ذکر کریں گے وہ سارا بھائی، جتنا ذکر کریں گے وہ سارا مال۔ مذاق کس میں کر رہے ہیں؟ اصلِ عقد میں یہاں پر، کس میں؟ اصلِ عقد میں، ہاں تو وہ مال والی صورت آگے آئے گی بہرحال یہ یاد رکھیں اصلِ عقد میں مذاق کریں کہ عقد ہم کریں گے لیکن ہوگا نہیں، تین صورتوں میں امام صاحب اور صاحبین فرماتے ہیں کہ عقد وہ یعنی طلاق وغیرہ ہو جائے گی اور مال بھی لازم ہو جائے گا۔ جبکہ ایک صورت جس میں بنا پر اتفاق کرتے ہیں یعنی کیا معنی بنا پر اتفاق؟ مذاق پر اتفاق کرتے ہیں کہ ہم تو وہی مذاق کر رہے تھے ہم نے تو ویسے ہی کیا تھا یہ سارا کچھ بعد میں بھی یہی کہہ رہے ہیں تو اس صورت میں صاحبین کا اور امام صاحب کا اختلاف ہے۔

صاحبین فرماتے ہیں کہ اس صورت کے اندر بھی طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا، یعنی صاحبین کے نزدیک چاروں صورتوں میں طلاق بھی ہوگی اور مال بھی لازم۔ جبکہ امام صاحب اس بنا والی صورت میں فرماتے ہیں کہ یہ عورت کی مشیت پر ہوگا بھائی، عورت کے اختیار پر ہے، اگر وہ اس کو جس کو اس نے مذاق کے طور پر قبول کیا ہے لوگوں کے سامنے، خاوند مثلاً خلع کی بات کر رہا ہے نا طلاق دے رہا ہے اور بیوی کیا کر رہی ہے اس کو قبول لوگوں کے سامنے، صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ وہ جو خلع کیا لوگوں کے سامنے اگر، امام صاحب فرماتے ہیں بعد میں دونوں کس پر اتفاق کر لیتے ہیں؟ بنا پر، تو امام صاحب فرماتے ہیں یہ اب عورت کے اختیار پر ہے، یہ جس عقد کو جس مال کو عقد کے دوران جس مال کو اس نے بطورِ مذاق کے قبول کیا تھا اس کو اگر وہ سنجیدگی سے قبول کر لے گی تو پھر طلاق بھی ہو جائے گی اور مال بھی لازم ہو جائے گا بھائی، ورنہ نہیں بھائی، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں نہیں طلاق بھی ہوگی اور مال بھی لازم۔ صورت سمجھ میں آگئی چاروں صورتیں بھائی؟

تو کہتے ہیں اگر دونوں نے اصل میں ہی مذاق کیا وَاتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اور دونوں نے بنا پر اتفاق کیا، عَلَى الْمُوَاضَعَةِ بَعْدَ الْعَقْدِ یعنی اس مواضعت پر وہ جو اتفاق کیا تھا اس پر اتفاق کیا بَعْدَ الْعَقْدِ عقد کے بعد، فَالطَّلَاقُ وَاقِعٌ وَالْمَالُ لَازِمٌ عِنْدَهُمَا تو

طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا صاحبین کے نزدیک۔

ثُمَّ اخْتَلَفَتْ نُسَخُ الْمَتْنِ فِي هَذَا الْمَقَامِ پھر مختلف ہیں متن کے نسخے اس مقام پر، متن کے مختلف نسخوں میں یہاں عبارت کچھ مختلف قسم کی آئی ہے بھائی، سمجھ میں آیا بھائی؟ فَذُكِرَ فِي بَعْضِهَا هَاهُنَا پس ذکر کیا بعض نسخوں کے اندر یہاں پر تَحْتَ مَذْهَبِ صَاحِبَيْهِ امام صاحب کے جو صاحبین ہیں ان کے مذہب کے تحت ذکر کیا گیا ہے هَذِهِ الْعِبَارَةُ اس عبارت کو، بعض نسخوں میں یہ عبارت ذکر کی گئی ہے اس کو اب ذکر کر رہے ہیں سب نسخوں میں یہ نہیں ہے: لِأَنَّ الْهَزْلَ لَا يُؤَثِّرُ فِي الْخُلْعِ عِنْدَهُمَا اس لیے کیونکہ مذاق جو ہے وہ مؤثر نہیں ہے خلع کے اندر صاحبین کے نزدیک، صاحبین کے نزدیک خلع میں مذاق مؤثر ہی نہیں ہے۔ اس لیے کیونکہ یاد رکھیے بھائی صاحبین کے نزدیک خلع میں خیارِ شرط دیا جائے عورت کو یہ باطل ہے۔ جیسے بیع میں ہوتا ہے کہ تین دن کے اندر میں کیا کر سکتا ہوں بیع کو فسخ کر سکتا ہوں تو خلع کے اندر اگر یہ اختیار عورت کو دیا جائے صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ خلع کے اندر خیارِ شرط عورت کو دینا کہ وہ فسخ کر سکے ایک دن میں دو دن میں تین دن میں یہ درست ہی نہیں ہے۔ اگر اس طرح کا خیار عورت کو دے بھی دیا جائے کوئی اعتبار نہیں ہے طلاق ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ اور آپ پیچھے پڑھ چکے ہیں یہ مذاق کس کے درجے میں ہے؟ خیارِ شرط کے درجے میں ہے، تو یہاں پر خلع ہے اور خلع کے اندر مذاق کیا تو مذاق مؤثر نہیں کیونکہ مذاق کس کی طرح ہے خیارِ شرط کی طرح اور خیارِ شرط تو اس میں آتا نہیں لہٰذا مذاق سے بھی کوئی اثر نہیں پڑے گا بھائی، صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

لِأَنَّ الْهَزْلَ لَا يُؤَثِّرُ فِي الْخُلْعِ عِنْدَهُمَا اس لیے کیونکہ مذاق جو ہے وہ مؤثر نہیں ہے خلع میں صاحبین کے نزدیک، وَلَا تَخْتَلِفُ الْحَالُ بِالْبِنَاءِ أَوْ بِالْإِعْرَاضِ أَوْ بِالِاخْتِلَافِ اور حال مختلف نہیں ہوگا بنا پر بھی، أَوْ بِالْإِعْرَاضِ یا اعراض کی صورت میں، أَوْ بِالِاخْتِلَافِ یا اختلاف، میں نے بتلایا صاحبین کے نزدیک چاروں صورتوں میں کیا ہوگا؟ طلاق بھی ہو جائے گی اور مال بھی لازم، ہاں وہ جو بنا والی صورت ہے اس میں امام صاحب پھر اختلاف کرتے ہیں، ایک صورت میں اختلاف کرتے ہیں باقی تین میں امام صاحب بھی کیا فرماتے ہیں طلاق ہو جائے گی اور مال لازم۔ تو یہی بات بیان کر رہے ہیں کہ مختلف نہیں ہوتا حال بھائی بنا کی وجہ سے یا اعراض کی وجہ سے یا اختلاف کی وجہ سے، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخُلْعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ اس لیے کیونکہ خلع جو ہے وہ احتمال نہیں رکھتا خیارِ شرط کا یہ کس کے نزدیک؟ صاحبین کے نزدیک، وَلِهَذَا لَوْ شَرَطَ الْخِيَارَ لَهَا فِي الْخُلْعِ وَجَبَ الْمَالُ وَوَقَعَ الطَّلَاقُ وَبَطَلَ الْخِيَارُ اور اسی وجہ سے اگر عورت کے لیے خیار کی شرط لگائی گئی خلع کے اندر تو مال واجب ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور خیار باطل ہو جائے گا، وَإِذَا لَمْ يَحْتَمِلْ خِيَارَ الشَّرْطِ اور جب یہ خلع احتمال نہیں رکھتا خیارِ شرط کا، فَلَا يَحْتَمِلُ الْهَزْلَ تو ہزل کا بھی احتمال مذاق کا بھی احتمال نہیں رکھتا، لِأَنَّ الْهَزْلَ بِمَنْزِلَةِ الْخِيَارِ اس لیے کیونکہ مذاق جو ہے وہ خیار کے درجے میں ہی ہے، فَسَوَاءٌ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ أَوْ عَلَى الْإِعْرَاضِ أَوْ عَدَمِ الْحُضُورِ أَوِ اخْتَلَفَا فِيهِ يَبْطُلُ الْهَزْلُ وَيَقَعُ الطَّلَاقُ وَيَلْزَمُ الْمَالُ پس برابر ہے کہ دونوں اتفاق کریں بنا پر یعنی کہ ہم مذاق کر رہے تھے،

أَوْ عَلَى الْإِعْرَاضِ یا اعراض پر کہ ہم تو سنجیدہ تھے، أَوْ عَدَمِ الْحُضُورِ یا عدمِ حضور پر اتفاق، عدمِ حضور یعنی ہمارے ذہن خالی تھے، أَوِ اخْتَلَفَا عدمِ حضور یعنی ہمارے ذہن میں کوئی چیز حاضر نہیں تھی خالی تھے نہ سنجیدگی اور نہ مذاق، أَوِ اخْتَلَفَا فِيهِ یا دونوں اختلاف کریں، يَبْطُلُ الْهَزْلُ وَيَقَعُ الطَّلَاقُ تو ہزل باطل ہو جائے گا صاحبین کے نزدیک، وَيَقَعُ الطَّلَاقُ اور طلاق واقع ہو جائے گی، وَيَلْزَمُ الْمَالُ اور مال لازم ہو جائے گا عَلَى أَصْلِهِمَا اپنی اصل پر ہی۔ جو صاحبین کی اصل ہے اس پر چلتے ہوئے انہوں نے یہ فرمایا۔ صاحبین کی اصل کیا تھی؟ کہ خلع کے اندر مذاق مؤثر نہیں۔ صاحبین کی اصل کیا ہے؟ خلع کے اندر مذاق مؤثر نہیں، کیوں نہیں مؤثر؟ کیونکہ مذاق خیارِ شرط کی طرح اور خیارِ شرط تو مؤثر نہیں تو لہٰذا مذاق بھی مؤثر نہیں۔ یہ صاحبین کی اصل ہے تو دونوں عَلَى أَصْلِهِمَا دونوں کس پر رہے؟ اپنی اصل پر۔

وَعِنْدَهُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ اور امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى اخْتِيَارِ الْمَالِ بلکہ یہ طلاق موقوف رہے گی عورت اس کے مال کو اختیار کرنے پر یعنی عورت کیا کرلے؟ مال کو، وہ عورت مال اس نے مذاق کے طور پر تو اختیار کیا، کیا یا نہیں کیا؟ اب اسی کو یعنی کہ سنجیدگی سے بھی قبول کرلے پھر طلاق ہوگی، صرف مذاق میں قبول کرنے کی وجہ سے نہیں۔ یہ معنی ہے بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى اخْتِيَارِ الْمَالِ بلکہ وہ طلاق موقوف رہے گی اس کے مال کو اختیار کرنے پر، سَوَاءٌ هَزَلَا بِأَصْلِهِ أَوْ بِقَدْرِهِ أَوْ لِجِنْسِهِ برابر ہے کہ دونوں مذاق کریں بِأَصْلِهِ اس خلع کی اصل یعنی اس عقد کی اصل میں ہی مذاق کریں کہ عقد ہم کریں گے لیکن ہوگا نہیں، أَوْ بِقَدْرِهِ یا اس کی مقدار میں یعنی ذکر اتنے پیسے کریں گے اور بدل ہوگا اتنا چاہے اس میں مذاق کریں، أَوْ لِجِنْسِهِ یا اس کی جنس میں مذاق کریں کہ ذکر تو دینار کریں گے اور دراصل کیا ہیں؟ دراہم ہیں۔ لِأَنَّ الْهَزْلَ فِي مَعْنَى خِيَارِ الشَّرْطِ اس لیے کیونکہ ہزل جو ہے وہ خیارِ شرط کے معنی میں ہے، امام صاحب بھی یہی فرماتے ہیں ہزل خلع میں کس کی طرح ہے؟ خیارِ شرط کی طرح ہے، تو صاحبین کے نزدیک تو خلع کے اندر خیارِ شرط باطل امام صاحب فرماتے ہیں نہیں کوئی خیارِ شرط باطل نہیں خلع کے اندر کیا ہے؟ خیارِ شرط صحیح، کیوں؟ کیوں خیارِ شرط صحیح؟ امام صاحب فرماتے ہیں یہ خلع عورت کے حق میں بیع کی طرح ہے۔ یہ خلع عورت کے حق میں کس کی طرح ہے؟ بیع کی طرح ہے، کیونکہ وہ مال لے رہی ہے، مال دے رہی ہے اور اپنے آپ کو چھڑوا رہی ہے بھائی تو عوض ہے دونوں جانب سے، تو عورت کے حق میں یہ کس کی طرح ہے؟ خلع بیع کی طرح، اور بیع میں خیارِ شرط جاری ہوتا ہے یا نہیں ہوتا؟ ہوتا ہے تو لہٰذا یہاں بھی عورت کو خیار دیا جائے گا تو یہ اس کو یہ خیارِ شرط دیا جائے تو خیارِ شرط صحیح اور ہزل بھی خیارِ شرط کی طرح ہے لہٰذا یہاں پر ہزل بھی مؤثر ہے جی۔ کیوں کہتے ہیں لِأَنَّ الْهَزْلَ فِي مَعْنَى خِيَارِ الشَّرْطِ اس لیے کیونکہ ہزل جو ہے خیارِ شرط کے معنی میں ہے، وَقَدْ نَصَّ فِي خِيَارِ الشَّرْطِ اور تحقیق تصریح کی ہے امام صاحب نے، ضمیر کس کو راجع؟ امام۔ امام صاحب نے تصریح کی ہے فِي خِيَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِهَا اس خیارِ شرط میں جو عورت کی جانب سے ہو، أَنَّ الطَّلَاقَ لَا يَقَعُ کہ اس میں جب عورت کو خلع میں خیارِ شرط دیا جائے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، وَلَا يَجِبُ الْمَالُ اور مال واجب نہیں ہوگا، إِلَّا إِنْ

شَاءَتِ الْمَرْأَةُ فَحِينَئِذٍ يَجِبُ الْمَالُ عَلَيْهَا لِلزَّوْجِ ہاں مگر یہ کہ جس وقت عورت چاہے تو اس وقت مال واجب ہوگا عورت پر لِلزَّوْجِ کس کے لیے؟ خاوند کے لیے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

وَإِنْ أَعْرَضَا اور اگر دونوں نے اعراض کیا، کیا معنی اعراض کیا؟ سنجیدگی کو اختیار کیا کہ ہم تو سنجیدہ تھے اور عقد کس کے بارے میں کیا مذاق کس کے بارے میں کر رہے تھے کون سی بحث چل رہی ہے؟ اصلِ عقد کے بارے میں مذاق ہے۔ تو کہتے ہیں وَإِنْ أَعْرَضَا أَيِ الزَّوْجَانِ یعنی اعراض کیا اگر دونوں میاں بیوی نے، عَنِ الْمُوَاضَعَةِ اس مواضعت پر وہ جو اتفاق کیا تھا مذاق پر، وَاتَّفَقَا اور دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا عَلَى أَنَّ الْعَقْدَ صَارَ بَيْنَهُمَا جِدًّا کہ عقد جو ہے ان دونوں کے درمیان وہ سنجیدگی وہ ہے بھائی کیا ہے وہ سنجیدگی بن گیا ہے یعنی سنجیدگی سے کیا ہے، وَقَعَ الطَّلَاقُ وَوَجَبَ الْمَالُ إِجْمَاعًا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا إِجْمَاعًا یعنی اتفاقاً بھائی، اتفاقاً صاحبین اور امام صاحب دونوں کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہوگا۔

أَمَّا عِنْدَهُمَا باقی صاحبین کے نزدیک کیوں مال واجب ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک کیوں ہوگا وہ وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ أَمَّا عِنْدَهُمَا باقی صاحبین کے نزدیک فَظَاهِرٌ تو یہ وہ تو ظاہر ہے، لِأَنَّ الْهَزْلَ بَاطِلٌ مِنَ الْأَصْلِ اس لیے کیونکہ ہزل تو سرے سے اصل سے ہی باطل ہے لَا يُؤَثِّرُ فِي الْخُلْعِ وہ خلع کے اندر مؤثر ہی نہیں۔ وَأَمَّا عِنْدَهُ اور باقی امام صاحب کے نزدیک، فَلِأَنَّ الْهَزْلَ قَدْ بَطَلَ بِإِعْرَاضِهِمَا اس لیے کیونکہ مذاق جو ہے وہ تحقیق باطل ہو چکا ان دونوں کے اعراض کر دینے کی وجہ سے، خلع کے اندر مذاق مؤثر تو تھا، کیا تھا؟ مؤثر تھا لیکن وہاں عورت کا اختیار آتا تھا لیکن یہاں عورت کا اختیار بھی نہیں آئے گا اس لیے کیونکہ خود دونوں اس مذاق سے اعراض کر رہے ہیں اور کیا کہتے ہیں ہم سنجیدہ تھے معلوم ہوا عورت نے مال کو کس طریقے پر قبول کیا ہے؟ سنجیدگی جب سنجیدگی سے قبول کیا تو پھر ٹھیک ہے مال اس پر لازم ہو گیا۔

وَذُكِرَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ هَاهُنَا اور ذکر کیا گیا ہے بعض نسخوں کے اندر یہاں پر عِوَضَ النُّسْخَةِ السَّابِقَةِ هَذِهِ الْعِبَارَةُ اس سابقہ نسخے کے عوض میں یہ عبارت ذکر کی ہے، بعض نسخوں میں وہ عبارت نہیں ہے بلکہ یہ عبارت ذکر کی گئی ہے: وَإِنِ اخْتَلَفَا اور اگر دونوں نے اختلاف کیا عقد کے بعد، فَالْقَوْلُ لِمُدَّعِي الْإِعْرَاضِ تو قول کس کا ہے مدعیِ اعراض۔ بھائی دونوں نے اختلاف کیا ایک کہتے ہیں ہم بنا کر رہے تھے اسی مذاق پر ہم اب مذاق میں ہم نے عقد کیا، دوسرے نے کیا کہا ہم تو اعراض کر رہے تھے، تو ایک مدعیِ بنا ہوا ایک مدعیِ اعراض، تو جو مدعیِ اعراض ہے اس کا قول معتبر ہے اس کا قول معتبر، بھائی کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ وہ کہہ رہا ہے ہم نے سنجیدگی سے عقد کیا اور اصل بھی یہ ہے کہ عقلا جو ہیں عقل والا آدمی اس طرح مذاق کی چیزوں سے اعراض کرتا ہے، کیا کرتا ہے؟ ہاں تو لہٰذا یہ اپنی اصل پر اس سے استدلال کر رہا ہے اور وہ خلاف الاصل پر ہے جو کہہ رہا ہے ہم مذاق کر رہے ہیں وہ ہوا خلاف الاصل اور یہ کیا ہوا؟ اصل پر، اور اصل کو ترجیح ہوتی ہے کس پر؟ خلاف الاصل پر۔ تو یہ معنی وَإِنِ اخْتَلَفَا اور اگر دونوں نے اختلاف کیا فَالْقَوْلُ لِمُدَّعِي الْإِعْرَاضِ تو قول جو

ہے اعراض مدعیِ اعراض وہ جو اعراض کا دعویٰ کرنے والا ہے اس کا قول معتبر ہے، وَإِنْ سَكَتَا اگر دونوں خاموش رہے، کیا معنی خاموش رہے؟ یعنی کہتے ہیں ہم خالی الذہن تھے نہ ہم نے بنا کی ہے اور نہ اعراض، فَهُوَ لَازِمٌ إِجْمَاعًا تو پھر یہ عقد کیا ہو جائے گا؟ لازم ہو جائے گا إِجْمَاعًا یعنی اتفاقاً بالاتفاق امام صاحب کے نزدیک بھی اور صاحبین کے نزدیک بھی۔

وَمَآلُهَا اور مآل بھائی ان نسخوں کا یہ ہے كَأَنَّ فِي غَيْرِ صُورَةِ الْبِنَاءِ کہ بنا کی صورت کے علاوہ کے اندر، قَوْلُهُ كَقَوْلِهِمَا فِي وُقُوعِ الطَّلَاقِ وَلُزُومِ الْمَالِ امام صاحب کا قول بھی صاحبین کے قول کی طرح ہے طلاق کے واقع ہونے میں اور مال کے لازم ہونے میں، میں نے آپ کو بتایا تھا صرف کون سی صورت میں اختلاف ہے؟ بنا والی، باقی تینوں صورتوں میں امام صاحب اور صاحبین کا ایک ہی قول ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا یہی بات بیان کی۔ وَالظَّاهِرُ، جی متن میں آیا وَإِنْ سَكَتَا اگر دونوں خاموش رہے میں نے کیا معنی بیان کیا؟ خالی الذہن یہی بات شارح بھی بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں وَالظَّاهِرُ أَنَّ السُّكُوتَ هُوَ الِاتِّفَاقُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ اور ظاہر یہ ہے کہ جو سکوت آیا متن کے اندر یہ جو ہے وہ اتفاق کرنا ہے اس بات پر کہ کوئی بھی چیز ان دونوں کے ذہن میں حاضر نہیں تھی یعنی نہ اعراض حاضر تھا اور نہ بنا حاضر، وَلَمْ يَتَعَرَّضْهُ الشَّارِحُونَ اور اس کے پیچھے نہیں پڑے شرح کرنے والے، جنہوں نے شرح کی اس متن کی انہوں نے اس بات کو بیان نہیں کیا کہ سَكَتَا سے کیا مراد ہے مصنف فرماتے ہیں شارح فرماتے ہیں، لیکن کہتے ہیں ظاہر یہی ہے کہ سَكَتَا سے کیا مراد ہے؟ خالی الذہن ہے۔

وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي الْقَدْرِ اور اگر وہ مذاق اس کے مقدار میں ہوا، دونوں عقد کرتے ہیں اور کون سا خلع وغیرہ کا اور کہتے ہیں اصلِ عقد تو تمہارے اور میرے درمیان ہوگا، صرف مقدار میں مذاق کریں گے یعنی طے تمہارے اور میرے درمیان ایک ہزار بدل ہے لیکن لوگوں کے سامنے کتنا ذکر کریں گے دو ہزار بھائی۔ تو یہ معنی ہے اگر وہ مذاق مقدار میں ہوا بِأَنْ يُوَاضِعَا عَلَى أَنْ يُسَمِّيَا أَلْفَيْنِ وَالْبَدَلُ أَلْفٌ فِي الْوَاقِعِ کہ دونوں اتفاق کریں گے کہ وہ ذکر کریں دو ہزار کو اور بدل جو ہے ایک ہزار ہوگا واقع کے اندر، فَإِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ پس اگر دونوں نے اتفاق کیا کس پر؟ بنا پر بعد میں کہا کہ ہم مذاق کر رہے تھے، أَيْ بِنَائِهِمَا عَلَى الْمُوَاضَعَةِ بَعْدَ الْمُجَالَسَةِ یعنی فَإِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ أَيْ بِنَائِهِمَا عَلَى الْمُوَاضَعَةِ بتلایا کہ الف لام عوض ہے کس سے؟ مضاف الیہ سے البناء کے اندر، یا الف لام عہدِ خارجی ہے، بنا سے ہر بنا نہیں مراد کون سی مراد ہے؟ بِنَائِهِمَا ان دونوں کی بنا جی، انہوں نے جو بنیاد رکھی عَلَى الْمُوَاضَعَةِ اس اتفاق پر بَعْدَ الْمُجَالَسَةِ ہم نشینی کے بعد یعنی مجلس کے ختم ہونے کے بعد دونوں کیا کہتے ہیں ہم تو وہی مذاق کر رہے تھے۔ فَعِنْدَهُمَا الطَّلَاقُ وَاقِعٌ وَالْمَالُ لَازِمٌ كُلُّهُ تو صاحبین کے نزدیک، بھائی دیکھیے اب یہاں کون سی صورت ہے؟ مذاق صرف کس میں کر رہے ہیں؟ مقدار کے اندر اور طے کتنے کیے ہیں؟ ایک ہزار، ذکر کتنے کر رہے ہیں؟ دو ہزار، تو صاحبین فرماتے ہیں بعد میں اب دونوں کیا کہتے ہیں؟ ہم تو مذاق کر رہے تھے، کیا کر رہے تھے؟ مذاق، تو معلوم ہوا ہزار آنے چاہئیں نہ کہ دو ہزار لیکن صاحبین فرماتے ہیں طلاق واقع ہو جائے گی وَالْمَالُ لَازِمٌ كُلُّهُ اور مال

سارا کا سارا کیا ہوگا جو ذکر کیا دو ہزار وہی سارا لازم ہو جائے گا ایک ہزار اس مذاق کا کوئی اعتبار نہیں، وجہ کیا؟ کہتے ہیں وجہ ضابطہ وہی صاحبین کی دلیل وہی کہ أَنَّ الْهَزْلَ لَا يُؤَثِّرُ فِي الْخُلْعِ عِنْدَهُمَا کہ مذاق جو ہے وہ خلع کے اندر مؤثر ہی نہیں، وَإِنْ كَانَ مُؤَثِّرًا، بھائی خلع کے اندر تو مذاق ٹھیک ہے مؤثر نہیں تھا طلاق ہو جائے گی، لیکن مال کے اندر تو مذاق مؤثر تھا، مال کے اندر تو مذاق مؤثر ہے پیچھے آپ بیع وغیرہ میں بھی پڑھ چکے ہیں بھائی وہاں پر اثر پڑتا ہے مذاق سے تو مال کے اندر تو مذاق مؤثر ہے، کہتے ہیں ٹھیک ہے مال کے اندر مذاق مؤثر ہے مذاق سے کسی پر مال نہیں آتا، مذاق سے کسی پر مال؟ ہاں تو مذاق مال کے اندر مؤثر ہے لیکن یہاں پر مال تابع ہے، یہاں پر مال کیا ہے؟ تابع ہے اس لیے یہاں مال پر بھی کوئی اثر نہیں پڑے گا جب خلع پر کوئی اثر نہیں پڑ رہا مذاق کا تو مال پر بھی کوئی اثر، اور وہ جتنا ذکر کر رہے ہیں وہ سارا آجائے گا بھائی، صورت سمجھ میں آگئی؟ تو کہتے ہیں کہتے ہیں کیونکہ وجہ اس کی لِمَا مَرَّ اس وجہ سے جو پیچھے گزر گئی کہ أَنَّ الْهَزْلَ لَا يُؤَثِّرُ فِي الْخُلْعِ عِنْدَهُمَا کہ مذاق جو ہے وہ مؤثر نہیں ہے خلع کے اندر صاحبین کے نزدیک، وَإِنْ كَانَ مُؤَثِّرًا فِي الْمَالِ وَلَكِنَّ الْمَالَ تَابِعٌ فِيهِ اور اگرچہ مذاق مؤثر ہے مال میں لیکن مال جو ہے یہاں اس خلع کے تابع ہے۔

وَلَا يُقَالُ یہ اعتراض نہ کیا جائے، یہ اعتراض کہ یہ اعتراض نہ کرے شارح فرما رہے ہیں کہ كَيْفَ يَكُونُ الْمَالُ تَابِعًا فِيهِ کہ یہاں پر مال تابع کیسے ہو سکتا ہے آپ کس طرح کہہ رہے ہیں کہ مال تابع ہے، وَقَدْ نَصَّ فِيمَا قَبْلُ اور تحقیق تصریح کر چکے ہیں مصنف اس سے ماقبل میں أَنَّ الْمَالَ مَقْصُودٌ فِيهِ کہ مال خلع کے اندر مقصود ہوتا ہے، جہاں سے ہم نے سبق شروع کیا متن میں کیا آیا تھا وَإِنْ كَانَ الْمَالُ فِيهِ مَقْصُودًا وہاں تو انہوں نے خود مصنف نے بتایا کہ خلع کے اندر مال کیا ہوتا ہے؟ مقصود ہوتا ہے تو آپ کس طرح کہہ رہے ہیں مال یہاں پر تابع ہے؟ تو کیسے مال یہاں پر تابع ہو سکتا ہے جبکہ وہ تصریح مصنف تصریح کر چکے ہیں اس سے ماقبل میں کہ مال جو ہے مقصود ہے یہاں پر۔ وَلَوْ سُلِّمَ یہ بھی اعتراض ہی چل رہا ہے، اول تو ہمیں یہ بات ہی تسلیم نہیں کہ مال یہاں پر تابع ہے، اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مال یہاں پر تابع ہے لَكِنْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْمَتْبُوعِ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جو خلع ہے اس کا حکم متبوع والا حکم ہے، کس کا حکم؟ خلع، اول تو ہمیں یہی تسلیم نہیں کہ مال یہاں تابع ہے، اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مال یہاں تابع ہے لیکن یہاں اس مال کا مال کا حکم تابع والا نہیں اور خلع کا حکم متبوع والا نہیں، خلع کا حکم متبوع والا نہیں ہے، كَالنِّكَاحِ جیسے کہ نکاح ہے، فَإِنَّ الْمَالَ فِيهِ تَابِعٌ مال اس کے اندر کیا ہے؟ تابع ہے، دیکھیے مثال ذکر کر رہے ہیں وہ ابھی یہ اعتراض چل رہا ہے سارا، کہ مال دیکھیے نکاح میں مال تابع ہے وَيُؤَثِّرُ الْهَزْلُ فِيهِ اور ہزل مذاق اس کے اندر مؤثر ہے، مذاق اس کے اندر؟ آپ کہہ رہے ہیں یہاں خلع کے اندر مال تابع، اول تو ہمیں یہ بات ہی تسلیم نہیں کیونکہ کہ مال یہاں تابع کیونکہ مصنف نے خود کہا یہاں پر مال کیا ہے؟ مقصود، اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ مال یہاں پر تابع ہے لیکن پھر بھی خلع کو متبوع اور مال کو تابع قرار نہیں دیا جا سکتا وہ حکم نہیں دیا جا سکتا، جیسے نکاح کے اندر، نکاح کے اندر تو نکاح اصل ہے اور مال کیا ہے؟ تابع ہے پھر بھی وہاں پر اگر دونوں میاں بیوی

کیا کرتے ہیں ذکر دو ہزار کرتے ہیں اور طے کتنا کیا تھا ایک ہزار تو آپ ہمیں پیچھے بتا چکے ہیں کہ کتنا آئے گا ایک ہزار، معلوم ہوا وہاں پر مذاق مؤثر ہوا۔ مال تابع تھا پھر بھی مذاق کیا ہوا؟ مؤثر، تو یہاں پر بھی اگر آپ مال کو تابع بھی قرار دے دیں تو بھی کیا ہونا چاہیے؟ مذاق کو مؤثر ہونا اور دو ہزار نہیں آنے چاہئیں کتنے آنے چاہئیں؟ لیکن آپ کیا کہہ رہے ہیں؟ دو ہزار آرہے ہیں۔ تو اس جیسے کہ نکاح مال اس کے اندر تابع ہے اور پھر بھی ہزل مؤثر ہے فِيهِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُؤَثِّرُ فِي النِّكَاحِ باوجود اس کے کہ مذاق جو ہے وہ نکاح کے اندر مؤثر نہیں۔

لِأَنَّا نَقُولُ یہاں سے اب اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اس لیے کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ إِنَّ الْمَالَ فِي الْخُلْعِ وَإِنْ كَانَ مَقْصُودًا لِلْمُتَعَاقِدَيْنِ کہ خلع کے اندر اگرچہ مال دونوں عقد کرنے والوں کا مقصود ہوتا ہے، لَكِنَّهُ تَابِعٌ لِلطَّلَاقِ فِي حَقِّ الثُّبُوتِ لیکن مال طلاق کے تابع ہے ثبوت کے حق میں، طلاق ہوگی تو مال آئے گا طلاق نہیں تو مال بھی نہیں، تو معلوم ہوا مال کس کے تابع؟ طلاق کے، خلع کے اندر طلاق کے تابع ہے طلاق ہے طلاق کو ثابت مانیں گے تو مال ہے طلاق ثابت نہیں تو مال بھی نہیں۔ وَإِنَّ الْمَالَ فِي النِّكَاحِ وَإِنْ كَانَ تَبَعًا اور مال جو ہے نکاح کے اندر اگرچہ تابع ہے بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَقْصُودِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ متعاقد کرنے والوں کا جو مقصود ہے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے، وہاں پر نکاح کے اندر اگرچہ مال تابع ہے، خلع کے اندر اگرچہ مال تابع نہیں لیکن وہ، نہیں خلع کے اندر اگرچہ مال مقصود ہے خلع کے اندر مال مقصود ہے لیکن وہ ثبوت کے اندر طلاق کے تابع ہے اور نکاح کے اندر اگرچہ مال غیر مقصود ہے، نکاح میں تو مال مقصود نہیں، تو نکاح کے اندر مال غیر مقصود ہے لیکن وہ اصل ہے ثبوت کے اندر، مال کیا ہے؟ اصل ہے ثبوت کے اعتبار سے یعنی خود بخود مال آجائے گا چاہے ذکر ہی نہ کریں، آپ بھی جانتے ہیں نکاح کریں بغیر ذکرِ مہر کے تو خود بخود کیا آجاتا ہے؟ مہرِ مثل آجایا کرتا ہے، تو وہاں پر مال اصل ہے ثبوت کے اندر اور یہاں خلع کے اندر مال ثبوت کے اندر تابع ہے، طلاق ہوگی تو مال آئے گا طلاق نہیں تو مال بھی۔ تو یہاں پر بھائی دیکھیے دوبارہ: خلع کے اندر مال مقصود، نکاح کے اندر مال غیر مقصود، لیکن خلع کے اندر اگرچہ مال مقصود ہے لیکن ثبوت کے اندر وہ طلاق کے تابع ہے طلاق ہوگی تو مال آئے گا ورنہ نہیں، اور نکاح کے اندر مال اگرچہ غیر مقصود ہے لیکن ثبوت کے اعتبار سے اصل ہے بغیر ذکر کے ہی خود بخود آجائے گا۔ صورت سمجھ میں تو دونوں میں فرق ہے بھائی۔ تو یہاں پر بھی بات خلع کی چل رہی ہے اور ہم نے کیا ذکر کیا اوپر؟ دونوں نے مقدار میں مذاق کیا اور بعد میں کیا کہتے ہیں؟ ہم مذاق کر رہے تھے، ہم نے کیا کہا؟ طلاق بھی واقع ہوگی اور مال سارا کا سارا آئے گا، کیوں آئے گا؟ کیونکہ خلع کے اندر مذاق مؤثر نہیں اور مال تو خلع کے تابع ہے لہٰذا اس کے اندر بھی مذاق مؤثر نہیں اور وجہ ہم نے ذکر کر دی اس لیے کیونکہ یہ مال جو ہے وہ طلاق کے تابع ہے تب جب طلاق ثابت ہوگی پھر ہی مال ثابت ہوگا ویسے نہیں بھائی۔

وَعِنْدَهُ يَجِبُ أَنْ يَتَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِاخْتِيَارِهَا اور امام صاحب کے نزدیک واجب ہے کہ متعلق ہوگی طلاق جو ہے بِاخْتِيَارِهَا عورت کے اختیار کے ساتھ، کس کے ساتھ؟ عورت کے اختیار سے متعلق ہوگی، بھائی دونوں نے بعد میں کیا کہا؟ مذاق کس

میں کر رہے ہیں؟ مقدار کے اندر مذاق کر رہے ہیں اور طے کتنے کیے ہیں؟ ہزار اور ذکر کتنا کیا ہے؟ دو ہزار، امام صاحب فرماتے ہیں بعد میں دونوں کہتے ہیں ہم تو مذاق کر رہے تھے امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں پر طلاق بھی وہ نہیں ہوئی اور مال بھی لازم نہیں ہوا، ابھی طلاق بھی نہیں ہوئی ابھی مال بھی کیونکہ وہ دونوں کیا کہہ رہے ہیں ہم مذاق کر رہے تھے تو عورت نے بھی گویا مال کو مذاق کے طور پر قبول کیا ہے لہٰذا اب عورت کو اختیار ہوگا اگر وہ کیا چاہتی ہے؟ وہ سنجیدگی سے اسی مال کو جو اس نے دو ہزار ذکر کیے ہیں اسی کو اگر وہ سنجیدگی سے قبول کر لیتی ہے تو پھر مال اس پر لازم ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھائی؟ تو امام صاحب کے نزدیک واجب ہے کہ متعلق ہو جائے طلاق اس عورت کے اختیار کے ساتھ، فَمَا لَمْ تَكُنِ الْمَرْأَةُ قَابِلَةً لِجَمِيعِ الْمَالِ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَ اتِّفَاقِهِمَا عَلَى الْمُوَاضَعَةِ پس جب تک کہ وہ عورت قبول نہ کر لے، فَمَا لَمْ تَكُنِ الْمَرْأَةُ قَابِلَةً جب تک کہ وہ عورت قبول نہ کر لے لِجَمِيعِ الْمَالِ اس سارے مال کو لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ تو طلاق واقع نہیں ہوگی عِنْدَ اتِّفَاقِهِمَا عَلَى الْمُوَاضَعَةِ جب یہ دونوں کس پر اتفاق کر لیں؟ مواضعت یعنی اس سابقہ اتفاق پر یعنی مذاق پر اتفاق کر لیں۔ وَإِنِ اتَّفَقَا اور اگر دونوں اس بات پر اتفاق کر لیتے ہیں عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ کہ کوئی چیز حاضر نہیں تھی ان دونوں کے پاس یعنی ان کے ذہن میں نہ اعراض تھا اور نہ مذاق تھا، وَقَعَ الطَّلَاقُ وَوَجَبَ الْمَالُ اتِّفَاقًا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہو جائے گا اتِّفَاقًا بالاتفاق بھائی، صاحبین کے نزدیک بھی اور امام صاحب کے نزدیک بھی۔

أَمَّا عِنْدَهُمَا باقی صاحبین کے نزدیک کیوں مال واجب ہوگا کیوں طلاق واقع ہوگی؟ کہتے ہیں صاحبین کے نزدیک فَظَاهِرٌ تو یہ بات ظاہر ہے، مِمَّا مَرَّ اس وجہ سے جو گزر گئی، جب دونوں، توجہ ہے سبق کی طرف؟ جب دونوں کہہ رہے تھے ہم مذاق کر رہے ہیں تو اس وقت صاحبین نے کیا فرمایا؟ طلاق بھی واقع اور مال بھی لازم، تو جب خالی الذہن ہیں یا اختلاف کر رہے ہیں اس صورت میں تو بطریقِ اولیٰ کیا ہوگا؟ طلاق بھی واقع ہوگی اور مال بھی لازم، جب وہ مذاق پہ متفق تھے پھر آ رہا تھا مال بھی آ رہا تھا طلاق بھی ہو رہی تھی تو باقی صورتوں میں بطریقِ اولیٰ بھائی۔ تو کہتے ہیں پس ان کے نزدیک تو ظاہر ہے مِمَّا مَرَّ اس سے جو وہ گزر گئی وہ جو بات گزری اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ طلاق بھی ہوگی اور مال بھی واجب ہوگا، بَلْ هَذَا أَوْلَى مِمَّا مَرَّ بلکہ یہ زیادہ اولیٰ ہے اس کے مقابلے میں جو گزرا وہاں پر تو باقاعدہ بعد میں کیا کہہ رہے تھے ہم مذاق کر رہے ہیں ہم مذاق کر رہے تھے پھر بھی طلاق بھی ہوئی اور، یہاں تو وہ کہہ ہی نہیں رہے ہم مذاق کر رہے تھے خالی الذہن تھے صورت سمجھ میں آ گئی؟ تو یہاں بطریقِ اولیٰ طلاق بھی واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا۔ امام صاحب کے نزدیک کیوں؟ کہتے ہیں وَأَمَّا عِنْدَهُ اور امام صاحب کے نزدیک فَلِرُجْحَانِ جَانِبِ الْجِدِّ بوجہ سنجیدگی کی جانب کے راجح ہونے کے۔ امام صاحب کیا فرماتے تھے جب دونوں اختلاف کریں کس کو ترجیح دیں گے؟ جو سنجیدگی کیونکہ عقلمند کیا کرتا ہے مذاق سے اعراض کرتا ہے عقلمند اس طرح مذاق نہیں کرتا تو سنجیدگی والی اصل یہی ہے کہ سنجیدگی ہو بھائی تو لہٰذا وہ اپنی اصل پر باقی رہے اور

یہاں پر جب دونوں کے ذہن خالی ہیں تو اگر دیکھا جائے تو اول انہوں نے کیا کیا تھا طے کیا تھا مذاق کریں گے ہیں کیا؟ خالی الذہن، دوسری طرف دیکھا جائے تو سنجیدگی ہے اصل کہ ہونا چاہیے اور کون سی جہت راجح؟ مذاق والی یا سنجیدگی والی؟ سنجیدگی والی جہت راجح اسی وجہ سے ہو جائے گی طلاق بھی اور مال بھی لازم۔

وَلَمْ يَذْكُرْ مَا إِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ أَوِ اخْتَلَفَا فِيهِ اور اس کو ذکر نہیں کیا وَلَمْ يَذْكُرْ ذکر نہیں کیا مصنف نے مَا اس صورت کو إِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ جب دونوں اتفاق کر رہے ہیں کس پر؟ اعراض پر کہ ہم تو سنجیدہ تھے، أَوِ اخْتَلَفَا فِيهِ یا دونوں کیا کریں؟ اس میں اختلاف کریں، لِأَنَّ حُكْمَ الْأَوَّلِ ظَاهِرٌ بِالطَّرِيقِ الْأَوْلَى اس لیے کیونکہ پہلے کا حکم تو ظاہر ہے بطریقِ اولیٰ، جب دونوں کہہ رہے تھے ہم سنجیدہ ہیں پھر تو بطریقِ اولیٰ کیا آجائے گا؟ طلاق بھی ہوگی اور مال، مذاق کی کہہ رہے جب کہتے تھے اس وقت بھی آجاتا تھا تو یہاں پر بطریقِ اولیٰ آئے گا، وَحُكْمُ الثَّانِي أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ قَوْلَ

مَنْ يَدَّعِي الْإِعْرَاضَ اور دوسرے کا حکم جو ہے جس میں دونوں اختلاف کریں، تو وہ یہ کہ قول اس شخص کا معتبر ہوگا جو اعراض کا مدعی ہے جو کیا ہے؟ کیونکہ جانبِ جد جو ہے سنجیدگی والی جانب راجح ہے تو وہاں پر بھی مال بھی آئے گا اور طلاق بھی۔

أَمَّا عِنْدَهُ، جی، صورت سمجھ میں آگئی؟ ذکر آیا شرح میں جب دونوں اتفاق کریں اعراض پر یا اختلاف کریں اس کو ذکر نہیں کیا متن میں کیوں؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ ان کا حکم ظاہر تھا، اعراض کی صورت میں بھی ظاہر تھا طلاق بھی آئے گی اور مال بھی واجب، اور اختلاف کی صورت میں بھی مال بھی آئے گا اور قول کس کا معتبر ہے جو اعراض کر رہا ہے تو اس میں طلاق بھی ہوگی اور مال۔ کیوں آئے گا؟ أَمَّا عِنْدَهُ فَلِمَا تَقَدَّمَ امام صاحب کے نزدیک اس وجہ سے جو پیچھے گزر گئی، کیا گزری؟ کہ امام صاحب کے نزدیک سنجیدگی اصل ہے راجح ہے جب دونوں سنجیدگی کی بات کر رہے ہیں تو پھر اسی کے مطابق ہوگا اور اختلاف کر لیں دونوں تو اس صورت میں بھی کون سی صورت؟ سنجیدگی راجح ہے۔ صاحبین کے نزدیک کیوں؟ کہتے ہیں وَأَمَّا عِنْدَهُمَا فَلِبُطْلَانِهِ صاحبین کے نزدیک بوجہ اس مذاق کے باطل ہونے کے کیونکہ ان کے نزدیک خلع کے اندر مذاق مؤثر نہیں، تو اس وجہ سے اختلاف بھی کر لیں تو بھی طلاق بھی ہوگی اور مال بھی واجب ہوگا هَكَذَا قِيلَ اس طرح کہا گیا ہے۔

وَإِنْ كَانَ فِي الْجِنْسِ اور اگر وہ مذاق کس کے اندر تھا؟ جنس اس بدل کی جنس میں کہ ہم طے تو درہم کر رہے ہیں لوگوں کے سامنے کیا ذکر کریں گے؟ دینار ذکر کریں گے۔ بِأَنْ تَوَاضَعَا بایں صورت کہ دونوں نے اتفاق کر لیا عَلَى أَنْ يَذْكُرَا فِي الْعَقْدِ مِائَةَ دِينَارٍ کہ وہ عقد کے اندر سو دینار ذکر کریں گے، وَيَكُونُ الْبَدَلُ فِيمَا بَيْنَهُمَا مِائَةَ دِرْهَمٍ اور بدل ان دونوں کے درمیان کتنا ہوگا؟ سو درہم ہوگا، ذکر دینار کریں گے اور ہوں گے درہم۔ تو کہتے ہیں يَجِبُ الْمُسَمَّى عِنْدَهُمَا بِكُلِّ حَالٍ تو مسمیٰ وہ جو لوگوں کے سامنے ذکر کریں وہی واجب ہوگا صاحبین کے نزدیک بِكُلِّ حَالٍ ہر حال میں۔ چاہے وہ کہیں ہم مذاق کر رہے

تھے بعد میں، چاہے کہیں ہم سنجیدہ تھے، چاہے کہیں ذہن خالی تھے، چاہے دونوں اختلاف، چاروں صورتوں میں کیا واجب ہوگا؟ مسمیٰ ہی واجب ہوگا، جو ذکر کریں جو کیا کریں؟ ذکر دینار کر رہے ہیں تو دینار ہی واجب ہوں گے اگرچہ انہوں نے پیچھے کیا طے کیے تھے؟ درہم، لیکن مسمیٰ جو ذکر کر رہے ہیں وہی واجب ہوگا۔ سَوَاءٌ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ برابر ہے کہ دونوں اتفاق کریں اعراض پر یعنی سنجیدگی پر، أَوْ عَلَى الْبِنَاءِ یا بنا پر یعنی مذاق پر، أَوْ عَلَى أَنْ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ یا اس بات پر کہ کوئی چیز ان کے ذہن میں حاضر نہیں تھی، أَوِ اخْتَلَفَا یا دونوں کیا کر لیں؟ اختلاف کر لیں۔ تو صاحبین کے نزدیک مسمیٰ واجب ہوگا کیوں؟ لِبُطْلَانِ الْهَزْلِ فِي الْخُلْعِ اس لیے کیونکہ ہزل جو ہے بوجہ ہزل کے باطل ہونے خلع کے اندر، وَالْمَالُ يَجِبُ تَبَعًا اور مال تو طبعاً واجب ہوگا جب طلاق آئے گی خلع کے اندر تو مال بھی واجب ہوگا۔

وَعِنْدَهُ امام صاحب کے نزدیک إِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْإِعْرَاضِ وَجَبَ الْمُسَمَّى اگر دونوں اتفاق کر لیں اعراض پر کہ ہم تو سنجیدہ تھے اعراض کر رہے تھے مذاق سے، وَجَبَ الْمُسَمَّى تو مسمیٰ جو ذکر کیا وہی مال واجب ہو جائے گا بھائی جو دینار ذکر کیے بھائی، طے تو کتنے کیا کیے تھے پیچھے؟ درہم، لیکن ذکر کیا کر رہے ہیں؟ دینار تو دینار ہی واجب ہوں گے، لِبُطْلَانِ الْهَزْلِ بِالْإِعْرَاضِ اس لیے بوجہ ہزل کے باطل ہو جانے اعراض کی وجہ سے، جب دونوں کہہ رہے ہیں ہم نے اعراض کر رہے تھے مذاق نہیں کیا سنجیدہ تھے تو اس اعراض کی وجہ سے مذاق کیا ہو چکا؟ باطل اس لیے جو ذکر کر رہے ہیں وہی آئے گا۔ وَإِنِ اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا بنا پر کہ ہم تو عقد ہمارے عقد کی بنیاد کس پر تھی؟ اس مذاق پر تھی، تَوَقَّفَ الطَّلَاقُ عَلَى قَبُولِهَا الْمُسَمَّى تو طلاق موقوف رہے گی اس عورت کے مسمیٰ کو قبول کرنے پر، کس کو؟ ذکر کیا کر رہے ہیں؟ دینار، طے کیا کیے تھے پیچھے؟ درہم، تو یہاں پر اگرچہ عورت مذاق کے اندر دینار قبول کر چکی ہے لیکن دونوں کیا کہہ رہے ہیں؟ ہم تو مذاق کر رہے تھے تو یہ جو دینار قبول کیے جو ذکر کر رہے ہیں مجلس میں اس کو جو عورت نے قبول کیا یہ سنجیدگی سے کیا قبول یا مذاق سے؟ مذاق، اور مذاق سے قبول کرنے سے تو مال اس پر نہیں آیا اس پر مال، جب اس پر مال نہیں آیا تو طلاق بھی نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ طلاق واقع نہیں ہوئی، اور لہٰذا اب عورت کا اختیار ہے اگر یہ سنجیدگی سے اسی مسمیٰ جو مجلس میں ذکر ہوئے اسی کو قبول کر لیتی ہے تو طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور مال بھی لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ تو یہ اگر دونوں نے اتفاق کیا بنا پر تو موقوف رہے گی طلاق اس عورت کے قبول کرنے پر مسمیٰ کو، لِأَنَّهُ هُوَ الشَّرْطُ فِي الْعَقْدِ اس لیے کیونکہ وہ مسمیٰ ہی عقد کے اندر شرط تھا، عقد میں تو اسی کو ذکر کیا دونوں نے لوگوں کے سامنے۔ وَإِنِ اتَّفَقَا اور اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَيْءٌ کہ کوئی چیز ان کے پاس حاضر نہیں تھی ذہن میں یعنی خالی الذہن تھے، وَجَبَ الْمُسَمَّى وَوَقَعَ الطَّلَاقُ تو مسمیٰ وہ جو ذکر کیا یعنی دینار وہ واجب ہوں گے، وَوَقَعَ الطَّلَاقُ اور طلاق واقع ہو جائے گی، لِرُجْحَانِ جَانِبِ الْجِدِّ بوجہ سنجیدگی کی جانب کے راجح ہونے کے۔ وَإِنِ اخْتَلَفَا اور اگر دونوں نے اختلاف کیا کون سی صورت ہے؟ جنس میں مذاق کر رہے ہیں، دونوں نے اختلاف کیا ایک کہتا ہے ہم سنجیدہ تھے دوسرا کہتا ہے ہم مذاق کر رہے تھے، فَالْقَوْلُ

لِمُدَّعِي الْإِعْرَاضِ تو قول کس کا معتبر؟ مدعیِ اعراض جو سنجیدگی کی بات کر رہا ہے، لِكَوْنِهِ هُوَ الْأَصْلَ اس لیے کیونکہ سنجیدگی ہی کیا ہے؟ اصل ہے۔

وَهَذَا كُلُّهُ فِي الْإِنْشَاءَاتِ اور یہ سارا انشاءات کے اندر تھا۔ اب اخبار کا قبیل بتلانا ہے اخبار سے بھائی۔ بھائی ایک ہے انشاء ایک ہے اخبار۔ انشاء ایک چیز کو وجود دینا، بیع کرتے ہیں میں اور آپ بیع کرتے ہیں تو بیع کو وجود دے رہے ہیں پہلے بیع کا وجود نہیں تھا بھائی، نکاح کرتے ہیں تو ایک چیز کو عقد کو وجود دے رہے ہیں، خلع کرتے ہیں تو ایک چیز کو وجود دے رہے ہیں بھائی، طلاق دے رہا ہے تو ایک چیز کو کیا کر رہا ہے وجود، تو یہ پیچھے جتنی بحث تھی یہ انشاء سے متعلق تھی، ان میں مذاق کریں تو یہ یہ حکم ہے تفصیل بیان کر دی، ان میں مذاق کریں تو یہ اب اگر خبر دینے کے اندر مذاق کریں پھر اس کا کیا حکم ہے؟ مثلاً خبر کیا؟ ایک تو ہے نکاح کرنا لوگوں کے سامنے ہم لوگوں کے سامنے نکاح کریں گے یہ تھا انشاء کے اندر مذاق، اور ایک یہ ہے لوگوں کے سامنے خبر دیتا ہے، کیا دیتا ہے خبر؟ میں نے فلاں سے نکاح کیا ہے، نکاح کر نہیں رہا اس کی کیا کر رہا ہے؟ خبر، یا میرے اور زید کے درمیان بیع ہوئی تھی چند دن پہلے مثلاً۔ صورت، تو دیکھیے اب یہ اقرار کے اندر مذاق کر رہا ہے دونوں نے آپس میں طے کیا کہ میں لوگوں کے سامنے کیا کروں گا؟ اقرار کروں گا کہ ہمارے میرے درمیان بیع تو کوئی نہیں ہوئی لیکن میں ویسے لوگوں کو کہوں گا میرے اور اس کے درمیان کیا ہوئی تھی؟ بیع ہوئی تھی، تو یہ ہے اقرار اب یہ خبر ہے یہاں انشاء نہیں ہے بلکہ خبر ہے، تو اس کا کیا حکم ہے اب بیان کرنے لگے ہیں۔

وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْهَزْلُ فِي الْإِقْرَارِ اگر وہ مذاق جو ہے اقرار میں ہو، بِمَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ بِمَا کا تعلق یہ جار مجرور یہ اقرار سے متعلق ہے، اگر وہ مذاق اس چیز کے اقرار میں ہے مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جو فسخ کا، اقرار جو کرتا ہے نا جن چیزوں کا وہ دو قسم کی ہو سکتی ہیں: وہ چیزیں فسخ کا احتمال رکھتی ہوں گی یا فسخ کا احتمال نہیں، بیع جو ہے فسخ کا احتمال رکھتی ہے لیکن نکاح فسخ کا یا طلاق فسخ کا یا آزادی فسخ کا احتمال نہیں، تو جو اقرار کر رہا ہے یا تو اقرار کرے گا ایسی چیز کا جو فسخ کا احتمال رکھتی ہوگی یا فسخ کا احتمال نہیں۔ تو کہتے ہیں اگر وہ مذاق اس چیز کے اقرار میں ہے جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے، كَالْبَيْعِ جیسے بیع ہے، بِأَنْ يُوَاضِعَا عَلَى أَنْ يُقِرَّا بِالْبَيْعِ بِحُضُورِ النَّاسِ دونوں نے اتفاق کیا کہ وہ اقرار کریں گے بیع کا لوگوں کی موجودگی میں، وَلَمْ يَكُنْ فِي الْوَاقِعِ إِقْرَارٌ اور واقع میں اقرار نہیں ہوگا، وَبِمَا لَا يَحْتَمِلُهُ اور اس چیز کا جس کا فسخ احتمال نہیں رکھتا، كَالنِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ جیسے کہ نکاح ہے اور طلاق ہے، بِأَنْ يُوَاضِعَا بایں طور کہ دونوں اتفاق کر لیتے ہیں عَلَى أَنْ يُقِرَّا بِالنِّكَاحِ وَالطَّلَاقِ بِحُضُورِ الْعَامَّةِ کہ دونوں اقرار کریں گے نکاح اور طلاق کا لوگوں کی موجودگی میں، وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا إِقْرَارٌ اور دونوں کے درمیان اقرار نہیں، لوگوں کے سامنے ہم اقرار کریں گے لیکن درحقیقت میرے اور تمہارے درمیان کوئی اقرار نہیں ہوگا۔ فَالْهَزْلُ يُبْطِلُهُ تو ہزل جو ہے اس اقرار کو باطل کر دے گا، یہاں ہزل مؤثر ہوگا اقرار کو کیا کر دے گا؟ باطل چاہے وہ اقرار مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ ہو چاہے لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ کی قبیل سے ہو چاہے وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہو وہ چیز چاہے وہ فسخ کا احتمال نہ رکھتی ہو۔

تو ہزل جو ہے يُبْطِلُهُ اس اقرار کو باطل کر دے گا، لِأَنَّ الْإِقْرَارَ مُحْتَمِلٌ لِلصِّدْقِ وَالْكَذِبِ اس لیے کیونکہ اقرار جو ہے وہ احتمال رکھتا ہے صدق کا بھی اور کذب کا بھی، وَالْمُخْبَرُ عَنْهُ إِذَا كَانَ بَاطِلًا فَالْإِخْبَارُ بِهِ كَيْفَ يَصِيرُ حَقًّا اور مخبر عنہ جب باطل ہے تو اس کے بارے میں خبر دینا کیسے حق ہو سکتا ہے؟ مخبر عنہ جس چیز کے بارے میں خبر دے رہے ہیں، دونوں نے کیا طے کیا آپس میں؟ کہ میں لوگوں کے سامنے اقرار کروں گا میرے اور تمہارے درمیان بیع ہوئی تھی تین دن پہلے، اور واقعی میں کوئی تین دن پہلے بیع ہوئی؟ تو وہ جس کے بارے میں خبر دے رہے ہیں وہ ہے مخبر عنہ، وہ کیا ہے؟ اس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے اور مثلاً کس چیز کی خبر ہے؟ بیع کی، اور وہ مخبر عنہ صحیح ان میں ہوا تھا یا نہیں ہوا تھا؟ جی؟ بیع کوئی ہوئی تھی تین دن پہلے؟ نہیں کوئی بیع نہیں ہوئی تو مخبر عنہ تو باطل ہے، جب مخبر عنہ باطل ہے تو اقرار کیسے حق ہو سکتا ہے؟ اقرار بھی کیا ہو جائے گا؟ باطل ہو جائے گا، یہ معنی ہے کیونکہ مخبر عنہ إِذَا كَانَ بَاطِلًا مخبر عنہ جب باطل ہے فَالْإِخْبَارُ بِهِ كَيْفَ يَصِيرُ حَقًّا تو اس کے بارے میں خبر جو ہے وہ کیسے حق ہو سکتی ہے؟

وَالْهَزْلُ فِي الرِّدَّةِ كُفْرٌ اور مذاق کرنا مرتد ہونے میں كُفْرٌ یہ کفر ہے، ایک آدمی مثلاً لوگوں کے سامنے کہتا ہے بھائی مذاق کرتے ہوئے کہ یہ بت خدا ہے، یہ بت میرا معبود ہے میرا خدا ہے، یاد رکھیے یہ شخص کافر ہو گیا بھائی، یہ کیا ہو گیا؟ کافر۔ اس پر اشکال آگے ذکر کریں گے کہ بھائی کفر کا تعلق مرتد ہونے کا تعلق تو اعتقاد سے ہے اعتقاد بدلے آدمی، اعتقاد تو اس نے نہیں بدلا ویسے ہی مذاق کے طور پر کہا ہے، کہتے ہیں بھائی یہاں پر اس نے دین کو معمولی سمجھا دین کی توہین کی ہے بھائی، اللہ نے منع فرمایا ہے دین کے بارے میں مذاق کرنے سے اور وہ دین کے بارے میں مذاق کر رہا ہے تو یہ بت کو خدا کہنے کی وجہ سے اس وجہ سے یہ نہیں مرتد اور ہوا کافر اس وجہ سے نہیں ہوا بلکہ کافر جو دین کے معاملے میں اس نے مذاق کیا اس مذاق کی وجہ سے کیا ہو گیا؟ کافر، صورت سمجھ میں آ گئی؟

وَالْهَزْلُ فِي الرِّدَّةِ كُفْرٌ اور مرتد ہونے کے بارے میں مذاق یہ کفر ہے، أَيْ إِذَا تَلَفَّظَ بِأَلْفَاظِ الْكُفْرِ هَزْلًا يَصِيرُ كَافِرًا یعنی جب اس نے تلفظ کیا ان کفر کے الفاظ پر مذاق کے طور پر تو وہ کافر ہو جائے گا، وَيَرِدُ عَلَيْهِ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ أَنَّهُ كَيْفَ يَكُونُ كَافِرًا کہ وہ کیسے کافر ہو جائے گا مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَعْتَقِدْ بِهِ باوجود اس کے کہ اس نے اس کا تو اعتقاد ہی نہیں رکھا اور مرتد ہونے کا تعلق تو کس سے ہے؟ اعتقاد سے کہ اعتقاد بدلے، فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ تو جواب دیا اس کا مصنف نے اپنے اس قول سے لَا بِمَا هَزَلَ بِهِ اس وجہ سے نہیں وہ جو اس نے اس ان لفظوں کی وجہ سے نہیں جن کے ساتھ اس نے ہزل کیا ہے، أَيْ لَيْسَ كُفْرُهُ بِلَفْظٍ هَزَلَ بِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِقَادٍ یعنی کہ اس کا کفر اس لفظ کی وجہ سے نہیں ہے جس کے ساتھ اس نے مذاق کیا ہے بغیر اعتقاد کے، لَكِنْ بِعَيْنِ الْهَزْلِ لیکن کفر کس وجہ سے ہے؟ عینِ مذاق کی وجہ سے کہ دین کے معاملے میں مذاق کیا کیوں اس نے بھائی؟ اس وجہ سے یہ کافر ہے۔ یہ معنی لَكِنْ بِعَيْنِ الْهَزْلِ عینِ مذاق کی وجہ سے ہے اس کا کفر لِكَوْنِهِ اسْتِخْفَافًا بِالدِّينِ اس لیے کیونکہ یہ دین کی استخفاف کا معنی معمولی سمجھنا اور اسی کا معنی استخفاف کا معنی توہین کرنا، اس لیے کیونکہ یہ دین کی توہین کرنا ہے یا دین کو معمولی سمجھنا، وَهُوَ كُفْرٌ اور یہ کفر ہے، لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے: قُلْ

أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ، منافقین بھائی منافقین، منافقین آپس میں مذاق کرتے تھے دین کا بھائی، بظاہر کلمہ پڑھ لیتے لیکن دل میں کیا تھے؟ کافر تھے پیچھے اپنے ساتھیوں سے ملتے تو کہتے ہم تو زبان سے ہم تو مذاق کر رہے ہیں مومنین سے، ہم تو ویسے زبان سے کلمہ پڑھا ہے ہم تمہارے ساتھ ہیں اور ان کو ختم کریں گے سازشیں وغیرہ کرتے، تو دیکھیے وہ دین کے ساتھ مذاق کرتے تھے اب ان کے بارے میں اللہ فرما رہے ہیں: قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ قل اے پیغمبر ان سے کہہ دیجیے، أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ کیا اللہ کے ساتھ اور اس کی آیتوں کے ساتھ اور اس کے رسول کے ساتھ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ تم مذاق کرتے ہو؟ لَا تَعْتَذِرُوا عذرپیش نہ کرو معذرتیں نہ کرو، قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ تحقیق تم کافر ہو گئے ایمان لانے کے بعد، تم کافر ہو گئے ایمان لانے کے بعد، تو معلوم ہوا دین کے ساتھ استہزاء سے انسان کافر ہو جاتا ہے۔

وَالسَّفَهُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ اور نا سمجھی بے وقوفی بھائی یہ عطف ہے ماقبل پر، بھائی وہی وہ امورِ مکتسبہ میں سے یہ سَفَهٌ بھی ہے بھائی نا سمجھی بھائی، وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الْخِفَّةُ اور یہ عربی زبان میں خِفَّت ہلکے پن کو کہتے ہیں ہلکا ہونا، وَفِي الِاصْطِلَاحِ اور اصطلاح کے اندر مَا عَرَّفَهُ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِقَوْلِهِ اس کو کہتے ہیں جس کی تعریف کی مصنف نے اپنے اس قول کے ساتھ: وَهُوَ الْعَمَلُ سَفَهٌ نا سمجھی کس کو کہتے ہیں بھائی؟ کہتے ہیں وَهُوَ الْعَمَلُ بِخِلَافِ مُوجَبِ الشَّرْعِ وہ عمل کرنا ہے شریعت کے مقتضا کے خلاف، شریعت کے احکام کے خلاف عمل کرنا ہے، وَإِنْ كَانَ أَصْلُهُ مَشْرُوعًا اگرچہ وہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہو۔ سَفَهٌ، یاد رکھیے سَفَهٌ نا سمجھی ایک عَتَهٌ بھی گزری تھی بھائی مَعْتُوهٌ، وہ تو تھا مَعْتُوہ وہ نا سمجھی تھی جو جس میں بندے کا کوئی اختیار نہیں، کبھی پاگلوں کی طرح حرکتیں کرتا ہے کبھی ٹھیک لوگوں کی طرح کرتا ہے وہ ہے معتوہ بھائی۔ اور یہ سَفَهٌ نا سمجھی یہ اپنے اختیار کا دخل ہے اس میں، یعنی اپنا مال وغیرہ ضائع کرتا اڑاتا ہے، فضول خرچی وغیرہ کرتا ہے اور فسق کی جگہوں پر اپنا مال خرچ کرتا ہے تو یقیناً یہ اس کی نا سمجھی ہے جو ایسی جگہوں پر مال خرچ کر رہا ہے۔ چاہیے تو کیا تھا؟ مال کو کہاں پر خرچ کرتا؟ آخرت کے امور کے اندر خرچ کرتا جس سے آخرت میں نفع ہوتا لیکن یہ بے جا گناہ کی جگہوں پر مال خرچ کر رہا ہے مال اڑا رہا ہے یہ نا سمجھ ہے بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ یہ ہے سَفَهٌ تو اس میں اس کے اپنے عمل کا دخل ہے خود خرچ کر رہا ہے اپنے اختیار سے۔ یہ معنی وَهُوَ الْعَمَلُ بِخِلَافِ مُوجَبِ الشَّرْعِ اور یہ عمل کرنا ہے شریعت کے موجب کے خلاف یعنی شریعت کے مقتضا کے خلاف، شریعت کے حکم کے خلاف، وَإِنْ كَانَ أَصْلُهُ مَشْرُوعًا اگرچہ وہ عمل اصل کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہو، وَهُوَ السَّرَفُ وَالتَّبْذِيرُ اور وہ کیا ہے وہ عمل؟ وہ عمل جو ہے سَرَف حد سے تجاوز کرنا ہے، وَالتَّبْذِيرُ اور فضول خرچی کرنا ہے، حد سے زیادہ تجاوز کرتا ہے بے جا مال اڑاتا ہے اور فضول خرچی کرتا ہے یہ ہے سَفَهٌ بھائی۔ خود معنی بیان کر رہے ہیں السَّرَفُ وَالتَّبْذِيرُ کا: أَيْ تَجَاوُزُ الْحَدِّ یعنی حد سے بڑھنا یہ سرف کا معنی کیا، اور تبذیر کا معنی آگے کر رہے ہیں: وَتَفْرِيقُ الْمَالِ إِسْرَافًا اور مال کو جو تقسیم کرنا اسراف کے طریقے پر یعنی بکھیرنا ختم کرنا اس کو اسراف کے فضول خرچی کرتے ہوئے۔ وَذَلِكَ لَا يُوجِبُ خَلَلًا فِي الْأَهْلِيَّةِ اور یہ اہلیت کے اندر خلل ثابت نہیں

کرتا، یہ جو سفہ جو ہے یہ جو سفاہت ہے نا سمجھی ہے اس سے اہلیت میں خلل نہیں آتا، شرعی احکام اس پر اسی طرح لاگو ہوں گے جیسے سب پر لاگو ہوتے ہیں بھائی، تو یہ اہلیت کے اندر خلل کو ثابت نہیں کرتا، وَلَا يَمْنَعُ شَيْئًا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ اور شرعی احکام میں سے کسی چیز کو نہیں روکتا مِنَ الْوُجُوبِ لَهُ وَعَلَيْهِ شرعی احکام میں سے کسی چیز کو نہیں روکتا یعنی کہ اس پر واجب ہونا، اس کے لیے واجب ہونا، وَعَلَيْهِ یا اس کے اس کے اوپر یعنی اس کا حق کسی پر واجب ہو یا کسی کا حق اس پر واجب ہو، فَيَكُونُ مُطَالَبًا بِالْأَحْكَامِ كُلِّهَا تو یہ مطالب ہوا تمام احکام کا یعنی اس سے مطالبہ کیا ہوگا تمام احکام کا کیونکہ یہ اہلیت ہے اہلیت تو ختم نہیں ہوئی، جب اہلیت ہے تو وجوب آئے گا جب وجوب آئے گا تو اس سے ادا کا بھی مطالبہ ہوگا تمام عبادتیں وغیرہ سب کچھ۔ وَيُمْنَعُ مَالُهُ عَنْهُ اور روکا جائے گا اس ناسمجھ کے مال کو اس سے، أَيْ مَالُ السَّفِيهِ عَنِ السَّفِيهِ ضمیروں کے مرجع بتلا دیے ناسمجھ کے مال کو سفیہ کے مال کو روکا جائے گا سفیہ سے، فِي أَوَّلِ مَا يَبْلُغُ اس اول میں جب وہ بالغ ہو یعنی بلوغت کی ابتدا میں بلوغت کی ابتدا میں اس سے مال کو روک لیا جائے گا، بِالنَّصِّ نص کی وجہ سے بھائی، قرآن میں اللہ نے فرمایا ہے بھائی اس نص کی وجہ سے ان سے مال کو روک جائے گا۔ کب روکا جائے گا؟ فِي أَوَّلِ مَا يَبْلُغُ جب اول ابتدا میں وہ بالغ ہو اسی وقت سے روک لیا جائے گا نص کی وجہ سے۔ کون سی نص ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ قَوْلُهُ اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا اور تم نہ دو ناسمجھوں کو أَمْوَالَكُمُ اپنے مال الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وہ مال جن کو اللہ نے تمہارے لیے بنایا قِيَامًا سبب بھائی، کیا بنایا؟ یعنی زندگی کا سبب بنایا، وہ مال جس کو تمہارے لیے اللہ نے زندگی کا سبب بنایا ہے تو اس وہ مال اپنا وہ مال ناسمجھوں کو نہ دو۔ دیکھا معلوم ہوا مال سے روکا جائے گا مال نہیں دیا جائے گا ناسمجھوں کو، کون فرما رہے ہیں یہ نہ دیا جائے؟ اللہ فرما رہے ہیں۔

وَفِي الْآيَةِ تَوْجِيهَانِ اس آیت کے اندر دو توجیہیں ہیں بھائی، دو معنی بیان کریں گے بھائی اللہ: ایک یہ بھائی دیکھیے ابھی سے سمجھ لیں: ایک معنی یہ بیان کریں گے کہ تم اپنا مال ناسمجھوں کو نہ دو، کیونکہ اپنا مال جب تم ان کو دے دو گے، اپنا مال مال تمہارا ہے اور وہ ناسمجھ تمہاری کفالت میں ہے تمہاری سرپرستی میں ہے تو اس کو اپنا مال نہ دو، کیونکہ اگر تم اپنا مال اس کو دے دو گے تو اس مال کے ذریعے تو یہ تو تمہاری گزر بسر کا سبب تھا دنیا کے اندر تو وہ اس کو بے دریغ اڑائے گا خرچ کرے گا ضائع کرے گا، اور تمہیں پھر ان کے نفقے کے لیے مال کی ضرورت پڑے گی اور پھر وہ تمہیں دیں گے نہیں تو تمہارا مال ختم ہو جائے گا۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ ایک معنی یہ بھائی آسان سا بات ہے آسان سی بات ہے بھائی، تو اپنا یہ مال ان کو نہ دو، مال کس کا ہے؟ ولی کا ہے نا سمجھ کا نہیں ہے مال کس کا ہے؟ ولی کا، یہ مال نہ دو ان کو۔ کہتے ہیں اگر یہ معنی کیا جائے تو یہ ہماری بحث سے خارج اس لیے کیونکہ بات آئی ہماری بحث چل رہی ہے کہ سفیہ کو اس کے اپنے مال سے روکا جائے گا یا نہیں، اپنے مال سے روکا جائے گا اور یہ تو کس کے مال کی بات ہو رہی ہے؟ ولی کے مال، تو یہ ہماری بحث سے خارج۔ دوسرا معنی یہ کہ أَمْوَالَكُمْ سے مراد أَمْوَالَهُمْ ہیں، ان ناسمجھوں کا مال ان کو نہ دو، ان کے پاس اگر مال ہے وراثت

کے طور پر یا کسی صورت میں ان کو ملا ہے یا کسی نے وصیت کی ہے کسی نے تحفے کے طور پر دے دیا تو وہ مال ان کو نہ دو۔ بھائی قرآن میں تو أَمْوَالَكُمْ آیا پھر أَمْوَالَهُمْ کیسے؟ أَمْوَالَكُمْ آیا ہے تو یہ مخاطب کی طرف پھر اس کی نسبت کیوں کی گئی اگر اس سے مراد ان ناسمجھوں کا مال ہے؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ خرچ کرنے والے اولیاء ہیں اس لیے ان کی طرف کیا کر دی گئی مال کی نسبت کر دی گئی بھائی۔ اور نیز اس کی تائید ہوتی ہے آگے آیت کے اندر جو آرہا ہے: فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ اگر تم ان میں سمجھداری پا لو تو پھر ان کا مال ان کے حوالے کر دو۔ دیکھو آگے أَمْوَالَهُمْ آگیا، کیا آیا؟ یہاں پر أَمْوَالَكُمْ سے بھی معلوم ہوا کیا مراد ہے؟ أَمْوَالَهُمْ ہی مراد ہے، تو یہاں مخاطب ہیں اولیاء ان کو خطاب کیا جا رہا ہے تو مال تو ان ناسمجھوں ہی کا تھا لیکن نسبت ان اولیاء جو مخاطبین ہیں ان کی طرف کر دی گئی کیونکہ یہ خرچ کرنے والے ہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

وَفِي الْآيَةِ تَوْجِيهَانِ اس آیت کے اندر دو توجیہیں ہیں، أَحَدُهُمَا ان دونوں میں سے ایک یہ ہے أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى عَلَى ظَاهِرِهِ کہ معنی کس پر ہو؟ اس کے ظاہر پر ہی ہو یعنی أَمْوَالَكُمْ آیا ہے تو مال بھی کس کا مراد ہو؟ اولیاء ہی کا مراد ہو یہ پہلی توجیہ۔ أَيْ لَا تُؤْتُوا تم نہ دو يَا أَيُّهَا الْأَوْلِيَاءُ اے ولیو، السُّفَهَاءَ کس کو نہ دو مال؟ سفہاء کو، مِنَ الْأَزْوَاجِ وَالْأَوْلَادِ سفہاء جو کس میں سے ہیں تمہاری بیویوں اور اولاد میں سے ہوں جو سرپرستی میں ہوں، ان کو ان کا أَمْوَالَكُمْ کیا نہ دو ان کو؟ اپنا مال، کس کا مال؟ پہلی توجیہ چل رہی ہے اولیاء اپنا مال نہ دیں، الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فِيهَا قِيَامًا وہ جس کو تمہارے لیے جس میں اللہ نے قیام بنایا ہے یعنی زندگی کا زندگی قائم رکھنے کا سبب بنایا ہے، لِأَنَّهُمْ يُضَيِّعُونَهَا بِلا تَدْبِيرٍ اس لیے کیونکہ وہ اس مال کو ضائع کریں گے بغیر تدبیر کے ہی بغیر کسی تدبیر کے، ثُمَّ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ پھر وہ اس مال کے محتاج ہوں گے، ثُمَّ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ پھر اے ولیو تم محتاج ہو گے اس کے مال کے لِأَجْلِ نَفَقَاتِهِمْ کس لیے؟ ان کے نفقوں کے لیے ان کے خرچوں کے لیے، وَلَا يُؤْتُونَكُمْ اور وہ تمہیں نہیں دیں گے۔ وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ الْآيَةُ مِمَّا نَحْنُ فِيهِ اس وقت جو ہے آیت اس بحث میں سے نہیں ہے جس کے اندر ہم ہیں یہ پہلی توجیہ۔

وَالثَّانِي دوسری توجیہ یہ ہے أَنْ يَكُونَ مَعْنَى أَمْوَالَكُمْ أَمْوَالَهُمْ کہ أَمْوَالَكُمْ کا کیا معنی؟ أَمْوَالَهُمْ ہے، بھائی پھر یہ نسبت هُمْ کے بجائے كُمْ کی طرف کیوں کی گئی؟ غائب کے بجائے مخاطب کی طرف کیوں کی گئی؟ کہتے ہیں وَإِنَّمَا أُضِيفَتْ إِلَيْهِمْ اور یہ جو نسبت کی گئی اولیاء کی طرف لِأَجْلِ الْقِيَامِ بِتَدْبِيرِهَا اس وجہ سے کہ وہ اس کی تدبیر پر قائم ہیں بھائی، وہ کیا ہیں اس کو خرچ کرنے والے ہیں۔ وَحِينَئِذٍ يَكُونُ تَمَسُّكًا لِمَا نَحْنُ فِيهِ اس صورت میں استدلال ہوگا اس چیز کے لیے جس میں ہم ہیں، اس صورت میں اس آیت سے استدلال کیا جا سکتا ہے ہم دلیل کس چیز کی پیش کر رہے ہیں؟ کہ ناسمجھوں کو ان کا مال نہ دیا جائے تو یہ اسی صورت میں ہوگا جب دوسری توجیہ کی جائے بھائی کہ نہ۔ أَيْ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَهُمْ نہ دو ناسمجھوں کو ان کا مال، الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فِيهَا تَدْبِيرَهَا وَقِيَامَهَا وہ مال جس کے اندر مقرر کیا تمہارے لیے اللہ نے اس کی تدبیر اور

اس کے قیام کو، وَيَدُلُّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى اور اسی معنی پر دلالت کرتا ہے قَوْلُهُ اللہ کا قول فِيمَا بَعْدَهُ جو اس کے بعد میں آرہا ہے، کیا؟ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا اگر تم پاؤ ان ناسمجھوں میں رُشْدًا کوئی سمجھداری، اگر تمہیں پھر ان میں، انہیں ان کا مال ناسمجھوں کو ان کا مال نہ دو پھر اگر تمہیں ان میں سمجھداری معلوم ہو کہ اب یہ سمجھدار ہو گئے ہیں، فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ تو پھر ان کا مال ان کے حوالے کر دو۔

وَلِهَذَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَىٰ اور اسی وجہ سے صاحبین فرماتے ہیں إِنَّهُ لَا يُدْفَعُ إِلَيْهِ الْمَالُ مَا لَمْ يُؤْنَسْ مِنْهُ الرُّشْدُ کہ حوالے نہیں کیا جائے گا ناسمجھ کے اس کا مال جب تک اس سے معلوم نہ ہو کوئی سمجھداری۔ جب تک سمجھدار نہیں ہوتا مال نہیں دیں گے چاہے ساری عمر گزر جائے بھائی، لِأَجْلِ هَذِهِ الْآيَةِ اس آیت کی وجہ سے بھائی، صاحبین فرماتے ہیں۔ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَعِشْرِينَ سَنَةً يُدْفَعُ إِلَيْهِ الْمَالُ کہ جب وہ پچیس سال تک کو، پچیس سال کا ہو جائے تو اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے وَإِنْ لَمْ يُؤْنَسْ مِنْهُ الرُّشْدُ اگرچہ اس سے کوئی سمجھداری ظاہر نہ ہو، لِأَنَّهُ يَصِيرُ الْمَرْءُ فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ جَدًّا اس لیے کیونکہ اتنی مدت میں یعنی پچیس سال کی جو مدت ہے اس میں آدمی جَدًّا دادا بن جاتا ہے، تو یہ دادا بننے کی عمر ہے اب بھی اگر اس کی سمجھ نہیں آئی تو آگے کوئی امید نہیں سمجھ آنے کی، دادا کی عمر تک جا کر جو سمجھدار نہیں ہو سکا آگے کب سمجھدار ہوگا لہٰذا اب اس کا مال اس کو دے دو، اب اس کا مال اسے دے دو۔ اب دادا کیسے بننے کی عمر ہے؟ امام صاحب فرماتے ہیں دیکھیے کم سے کم بلوغ کی عمر لڑکے کے اندر بارہ سال ہے، لڑکا کم سے کم کس عمر میں بالغ ہو سکتا ہے؟ بارہ سال، اور فرض کیجیے بارہ سال ہی میں بالغ ہوا ساتھ ہی نکاح کر دیا گیا، اور حمل کی مدت کم سے کم چھ مہینے ہے اور چھ ماہ میں اس کی اولاد ہو سکتی ہے، تو ساڑھے بارہ ماہ ساڑھے بارہ سال میں یہ باپ بن گیا اور اسی کو دگنا کر دو تو دادا بن جائے گا بھائی۔ اس کا بیٹا بارہ سال کا ہوا چھ ماہ میں پیدا ہوا پھر وہ بارہ سال کا ہوتے ہی بالغ ہو جائے اور پھر اس کا کیا کر دیا جائے؟ نکاح، تو چھ ماہ میں امکان ہے کیا ہو جائے اس کی اولاد، تو وہ پہلا کیا بن گیا؟ دادا بن گیا، صورت، تو یہ احتمال ہے اس میں دادا بننے کا احتمال ہے یعنی یہ دادا بننے کے قابل ہے یہ عمر بھائی۔ لِأَنَّهُ يَصِيرُ الْمَرْءُ فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ جَدًّا اس لیے کیونکہ آدمی جو ہے اس مدت میں دادا بن جاتا ہے، إِذْ أَدْنَى مُدَّةٍ، ادنیٰ ہے اَوفیٰ ہے آپ کی کتابوں میں؟ نہیں، أَدْنَى ہے أَدْنَى اس کو ادنیٰ کر لیجیے، إِذْ أَدْنَى مُدَّةِ الْبُلُوغِ اثْنَتَا عَشْرَةَ سَنَةً اس لیے کیونکہ کم سے کم مدت جو ہے بالغ ہونے کی وہ بارہ سال ہے، وَأَدْنَى مُدَّةِ الْحَمْلِ سِتَّةُ أَشْهُرٍ اور حمل کی کم سے کم مدت جو ہے وہ چھ ماہ ہے، فَيَصِيرُ حِينَئِذٍ أَبًا تو اس وقت یہ باپ بن جائے گا ساڑھے بارہ سال میں، وَإِذَا ضُوعِفَ ذَلِكَ يَصِيرُ جَدًّا اور جب اس کو دگنا کر دیا جائے تو کیا بن جائے گا؟ دادا، فَلَا يُفِيدُ مَنْعُ الْمَالِ بَعْدَهُ تو پھر مال کا روکنے کا اس کے بعد کوئی فائدہ نہیں ہے بھائی کیونکہ اب کوئی امید ہی نہیں ہے۔

وَهَذَا الْقَدْرُ أَيْ عَدَمُ إِعْطَائِهِ الْمَالَ مِمَّا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ اور اتنی مقدار اس میں تو صاحبین اور امام صاحب نے اجماع کیا

یعنی اتفاق کیا ہے، اتنی مقدار میں، کتنی مقدار میں؟ کہ مال نہیں دینا، امام صاحب بھی فرماتے ہیں مال نہیں دینا صاحبین بھی فرماتے ہیں مال نہیں دینا۔ تو کہتے ہیں وَهَذَا الْقَدْرُ أَيْ عَدَمُ إِعْطَائِهِ الْمَالَ مِمَّا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ اتنی مقدار میں یعنی اس کو مال نہ دینے کے اندر یہ وہ مقدار ہے جس میں اجماع کیا ہے یعنی اتفاق کیا ہے امام صاحب اور صاحبین نے، وَلَكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي أَمْرٍ زَائِدٍ عَلَيْهِ لیکن پھر انہوں نے اختلاف کیا ہے ایک زائد امر کے بارے میں، وَهُوَ كَوْنُهُ مَحْجُورًا عَنِ التَّصَرُّفَاتِ آگے کچھ زائد چیزوں کے اندر اختلاف ہے، اتنا تو دونوں میں اتفاق ہے کہ مال نہیں دیا جائے گا ہاں ایک زائد چیزوں کے اندر اختلاف ہے پھر، کہ وہ زائد کیا کہ اس سفیہ پر یہ جو ناسمجھ ہے اس پر کیا شرعاً پابندی آئے گی بعض چیزوں میں کہ پابندی نہیں آئے گی؟ یعنی اس کے سارے تصرفات ٹھیک ہوں گے یا بعض تصرفات معتبر ہی نہیں شرعاً جائز ہی نہیں اس کی طرف سے؟ تو امام صاحب فرماتے ہیں نہیں کوئی پابندی نہیں ہوگی حجر اس پر نہیں آسکتا کیونکہ یہ عاقل بالغ ٹھیک ہے، ہاں اپنا مال فضول اڑاتا ہے لیکن اس کی وجہ سے اس پر پابندی نہیں۔ جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ چیزیں جن میں مذاق مؤثر ہے اور مذاق کی وجہ سے جو چیزیں باطل ہو جاتی تھیں مذاق کرو تو ہوتی نہیں تھیں جیسے بیع وغیرہ تھی، تو ان چیزوں کے اندر اس پر پابندی ہوگی، باقی جن چیزوں میں مذاق مؤثر نہیں نکاح کر لو تو مذاق بھی کرو نکاح ہو جائے گا، طلاق دے مذاق میں بھی دے تو طلاق ہو جائے گی، تو جن چیزوں کے اندر مذاق مؤثر نہیں وہ تصرفات تو اس کے نافذ ہو جائیں گے لیکن جن میں مذاق مؤثر ہے وہ تصرفات اس پر پابندی ہوگی وہ والے تصرفات یہ کیونکہ یہ ناسمجھ ہے اس لیے لہٰذا اس پر پابندی ضروری ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟

تو کہتے ہیں لیکن اختلاف کیا انہوں نے فِي أَمْرٍ زَائِدٍ عَلَيْهِ اس پر ایک زائد چیز پر، وَهُوَ كَوْنُهُ مَحْجُورًا عَنِ التَّصَرُّفَاتِ اور وہ اس کا محجور ہونا ہے تصرفات سے، فَعِنْدَهُ لَا يَكُونُ مَحْجُورًا تو امام صاحب کے نزدیک وہ محجور نہیں ہوگا یعنی پابند نہیں ہوگا، وَعِنْدَهُمَا يَكُونُ مَحْجُورًا اور صاحبین کے نزدیک وہ پابند ہوگا اس پر کچھ پابندیاں ہوں گی، عَلَى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ بنا بر اس کے جس کی طرف اشارہ کیا مصنف نے اپنے اس قول کے ساتھ: وَإِنَّهُ لَا يُوجِبُ الْحَجْرَ أَصْلًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ اور یہ سفاہت جو ہے یہ واجب نہیں کرتی پابندی کو سرے سے ہی امام صاحب کے نزدیک، امام صاحب کے نزدیک یہ قطعاً پابندی کو ثابت نہیں کرتا۔ أَيْ سَوَاءٌ كَانَ فِي تَصَرُّفٍ لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ كَالنِّكَاحِ برابر ہے کہ چاہے وہ ایسے تصرف میں ہو جس کو لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ جس کو مذاق باطل نہیں کرتا كَالنِّكَاحِ وَالْعَتَاقِ، أَوْ فِي تَصَرُّفٍ یا وہ ایسے تصرف میں ہو يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ جس کو ہزل کیا کر دیتا ہے؟ باطل کر دیتا ہے كَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ، فَإِنَّ الْحَجْرَ عَلَى الْحُرِّ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ عِنْدَهُ اس لیے کیونکہ پابندی لگانا آزاد عاقل بالغ پر یہ جائز نہیں ہے امام صاحب کے نزدیک، یہ صرف بے جا مال اڑا رہا ہے اور تو عقل بھی پوری بالغ بھی ہے آزاد بھی ہے لہٰذا اس پر پابندی شرعاً جائز نہیں۔ وَكَذَلِكَ عِنْدَهُمَا فِيمَا لَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ اور اسی طرح ہے صاحبین کے نزدیک بھی ان تصرفات کے اندر جن کو ہزل باطل نہیں کرتا، وَأَمَّا فِيمَا يُبْطِلُهُ الْهَزْلُ باقی ان تصرفات میں جن کو ہزل باطل کر دیتا ہے يُحْجَرُ عَلَيْهِ اس پر صاحبین کے نزدیک پابندی ہوگی، نَظَرًا لَهُ اس پر شفقت کرتے ہوئے، كَالصَّبِيِّ

وَالْمَجْنُونِ جیسے بچہ اور مجنون ہوتا ہے، صاحبین فرماتے ہیں اس پر شفقت کے لیے ضروری ہے اس پر پابندی لگائی جائے یہ تو اپنا سارا مال اڑادے گا اور کل خالی ہاتھ بیٹھ جائے گا کچھ بھی نہیں رہے گا اس کے پاس، تو جیسے کہ بچے اور مجنون کے لیے ہے۔ فَلَا يَصِحُّ بَيْعُهُ وَإِجَارَتُهُ وَهِبَتُهُ وَسَائِرُ تَصَرُّفَاتِهِ پس صحیح نہیں ہے اس کی بیع اور اس کا اجارہ اور اس کا ہبہ کرنا وَسَائِرُ تَصَرُّفَاتِهِ اور اس کے باقی کے تصرفات، یاد رکھیے سائر بمعنیٰ تمام کے بھی آتا ہے اور بمعنیٰ باقی کے بھی آتا ہے موقع کے مطابق ترجمہ کیجیے بھائی جہاں بھی آئے، لِأَنَّهُ يُسْرِفُ مَالَهُ بِهَذَا الطَّرِيقِ اس لیے کیونکہ وہ اسراف کرتا ہے اپنے مال کا اس طریقے پر فضول خرچی کرتا ہے اپنے مال کی اس طریقے پر، فَيَكُونُ كَلًّا عَلَى الْمُسْلِمِينَ كَلٌّ کہتے ہیں بوجھ کو تو وہ بوجھ بن جائے گا مسلمانوں پر، وَيَحْتَاجُ لِنَفَقَتِهِ إِلَى بَيْتِ الْمَالِ اور یہ محتاج ہوگا اپنے نفقے کے لیے بیت المال کی طرف، مال جب سارا اڑادے گا تو کہاں سے کھائا بیت المال پر بوجھ بن جائے گا تمام مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا۔

وَالسَّفَرُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ اور سفر یہ عطف ہے ماقبل پر بھائی، یہ وہ امورِ مکتسبہ میں سے اگلی قسم آگئی سفر بھائی، ماقبل میں کس کی بات چل رہی تھی؟ سَفَهٌ کی سفاہت کی اب سفر کی بات آئی، کہتے ہیں عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ یہ ماقبل پر عطف ہے، وَهُوَ الْخُرُوجُ الْمَدِيدُ عَنْ مَوْضِعِ الْإِقَامَةِ عَلَى قَصْدِ السَّيْرِ مدید کا معنی لمبا طویل، اور وہ لمبا خروج ہے طویل نکلنا ہے لمبا نکلنا ہے رہائش کی جگہ سے، عَلَى قَصْدِ السَّيْرِ کس ارادے سے؟ سیر کے ارادے سے چلنے کے ارادے سے، وَأَدْنَاهُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ اور اس کی کم سے کم مقدار کتنی ہے؟ تین دن، تین دن کا سفر ہوگا اتنے کا ارادہ کرے گا تو پھر مسافر بنے گا ورنہ مسافر نہیں۔ وَإِنَّهُ لَا يُنَافِي الْأَهْلِيَّةَ اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے بھائی، انسان کی کوئی اہلیت ہی ختم ہو جائے ایسا نہیں پھر بھی اس پر چیزوں کا وجوب آئے گا اہلیت ہے وجوب بھی آئے گا اور ادا بھی۔ أَيْ أَهْلِيَّةَ الْخِطَابِ یعنی یہ اہلیتِ خطاب کے منافی نہیں ہے، لِبَقَاءِ الْعَقْلِ وَالْقُدْرَةِ الْبَدَنِيَّةِ بوجہ عقل اور بدنی قدرت کے باقی رہنے کے اس لیے کیونکہ عقل بھی باقی ہے بدنی قدرت بھی باقی ہے تو اس لیے اہلیت کے منافی نہیں ہے سفر۔ لَكِنَّهُ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ بِنَفْسِهِ لیکن یہ سفر خود جو ہے تخفیف کے اسباب میں سے ہے، سفر کے اندر شرعی احکام میں کیا ہے؟ تخفیف ہے ہاں

ان میں کمی کی گئی ہے، تو یہ سفر جو ہے خود تخفیف کے اسباب میں سے ہے مُطْلَقًا مطلق طور پر بھائی کس طور پر؟ مطلق طور پر چاہے اس میں یعنی مشقت ہو یا مشقت نہ ہو، چاہے مشقت ہو یا نہ ہو، سفر سے ہی، سفر ہو بس تو سفر میں چاہے مشقت ہو یا نہ ہو ہر صورت میں کیا آئے گی شرعی احکام کے اندر؟ تخفیف آئے گی تو یہ تخفیف کا خود سبب ہے مطلقاً۔ لِكَوْنِهِ مِنْ أَسْبَابِ الْمَشَقَّةِ اس لیے کیونکہ یہ سفر کس میں سے ہے؟ مشقت کے اسباب میں سے ہے، فَسَوَاءٌ تُوجَدُ فِيهِ الْمَشَقَّةُ أَوْ لَمْ تُوجَدْ پس برابر ہے کہ اس سفر کے اندر مشقت پائی جائے یا نہ پائی جائے، جُعِلَ نَفْسُ السَّفَرِ قَائِمًا مَقَامَ الْمَشَقَّةِ پس نفسِ سفر ہی کو مشقت کا قائم مقام کر دیا گیا۔ نفسِ سفر ہی کو؟ مشقت ہو یا نہ ہو سفر میں جو سبب ہے مشقت کا تو اس سبب کو ہی مشقت کے قائم مقام لہٰذا سفر میں تخفیف آجائے گی چاہے مشقت نہ ہو۔

بِخِلَافِ الْمَرَضِ بخلاف مرض کے، اس کا تعلق پیچھے لَكِنَّهُ مِنْ أَسْبَابِ التَّخْفِيفِ بِنَفْسِهِ سے ہے، سفر خود تخفیف کے اسباب میں سے ہے بخلاف مرض کے مرض خود تخفیف کے اسباب میں سے نہیں، کیونکہ مرض کئی قسم پر ہیں، بعض مرض ایسے ہیں جن میں روزہ رکھو تو تکلیف ہوگی بعض مرض ایسے ہیں جن میں روزہ رکھنے میں کوئی تکلیف نہیں بھائی، صورت سمجھ میں آگئی بھائی؟ تو سفر خود اپنی ذات کے اعتبار سے تخفیف کا سبب ہے سفر بھائی لیکن مرض ایسا نہیں۔ فَإِنَّهُ مُتَنَوِّعٌ إِلَى مَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ اس لیے کیونکہ یہ تقسیم ہونے والا ہے اس قسم کی طرف کہ جس کو جس میں نقصان دیتا ہے روزہ، وَإِلَى مَا لَا يَضُرُّ اور اس قسم کی طرف جس میں روزہ نقصان نہیں دیتا۔ فَمُتَعَلِّقُ الرُّخْصَةِ لَيْسَ نَفْسَ الْمَرَضِ پس یہ جو رخصت کا متعلق جو ہے وہ نفسِ مرض نہیں ہے، نفسِ سفر تو تخفیف، توجہ ہے سبق کی طرف؟ نفسِ سفر تو تخفیف کا سبب ہے لیکن نفسِ مرض تخفیف کا سبب نہیں، کیونکہ مرض کئی قسم کے بعض سے روزے رکھنے سے روزے سے بعض مرضوں میں نقصان ہوگا بعضوں میں نقصان نہیں ہوگا لہٰذا رخصت کا متعلق جو ہے نفسِ مرض نہیں ہے، بَلْ مَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ بلکہ وہ مرض ہے جس میں روزے سے نقصان پہنچتا ہو وہ مرض جو ہے، ہر مرض نہیں وہ مرض تخفیف کا سبب ہے روزے میں جس کو روزے سے نقصان پہنچتا ہو جس میں۔

فَيُؤَثِّرُ السَّفَرُ فِي قَصْرِ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ پس سفر جو ہے وہ مؤثر ہوگا کس کے اندر؟ فِي قَصْرِ ذَوَاتِ الْأَرْبَعِ چار رکعتوں والی کے قصر میں، چار رکعتوں والی نمازیں جو ہیں ان کے قصر میں سفر مؤثر ہوگا۔ چار رکعت والی نمازوں میں کیا کریں گے ہم؟ قصر کریں گے یعنی کتنی پڑھیں گے؟ دو دو پڑھیں گے۔ تو کہتے ہیں پس سفر مؤثر ہوگا چار رکعت والی نمازوں کے قصر کرنے میں، وَفِي تَأْخِيرِ وُجُوبِ الصَّوْمِ اور وجوبِ صوم کو مؤخر کرنے میں، اس وقت روزے سفر میں رکھنا ضروری نہیں ہوں گے، بَلْ مُؤَخَّرٌ بلکہ مؤخر کیا جائے گا إِلَى عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ کچھ دوسرے دنوں تک کے لیے، لَا فِي إِسْقَاطِهِ تو یہ سفر مؤثر ہے روزوں کے وجوب کو مؤخر کرنے میں لَا فِي إِسْقَاطِهِ ان کو ساقط کرنے میں مؤثر نہیں، روزے مؤخر ہو جائیں گے سرے سے ساقط ہو جائیں آئیں ہی نہ ایسا نہیں۔

لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ لیکن یہ سفر جب ہے یہ امورِ مختارہ میں سے اپنے اختیار والے امور میں سے ہے، سفر آپ کی مرضی ہے جب جانا چاہتے ہیں جب نہیں جانا چاہتے اختیار والا امر ہے یا نہیں بھائی؟ تو یہ کیونکہ سفر جو ہے اپنے اختیار والے امور میں سے ہے، جَوَابُ عَمَّا يُتَوَهَّمُ یہ جواب ہے اس بات سے جو وہم کیا جائے، كَأَنَّهُ لَمَّا كَانَ نَفْسُ السَّفَرِ أُقِيمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ کہ جب نفسِ سفر کو قائم مقام کر دیا گیا مشقت کے فَيَنْبَغِي أَنْ يَصِحَّ الْإِفْطَارُ فِي يَوْمٍ سَافَرَ أَيْضًا تو مناسب یہ ہے کہ افطار صحیح ہونا چاہیے اس دن میں جس دن سفر کیا اس دن بھی افطار صحیح ہونا چاہیے۔ صورت یہ ہے: آپ نے کہا سفر کیا ہے؟ سفر مؤثر ہے اس کی وجہ سے رخصت آئے گی، سفر کیا ہے؟ اس کی وجہ سے کیا آئے گی؟ رخصت، تو سفر خود جب مؤثر ہے تو لہٰذا جس دن کوئی شخص سفر پر نکلے روزہ رکھا ہوا تھا تو جب سفر میں نکل گیا تو چاہیے کہ اب وہ روزہ توڑ دے اسے اجازت ہونی چاہیے روزہ توڑ بھی سکتا ہے، کیونکہ سفر سے سفر کیا ہے رخصت کا سبب ہے، سفر رخصت کا

سبب ہے، بات سمجھ میں آرہی ہے کہ نہیں؟ تو لہٰذا اس کو اجازت ہونی چاہیے وہ کیا کر سکے؟ افطار کر سکے روزہ توڑ سکے، افطار صحیح ہونا چاہیے۔ فَأَجَابَ تو جواب دیا مصنف نے بِأَنَّ السَّفَرَ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ کہ سفر جب وہ ان امور میں سے ہے جو مختار ہیں یعنی اپنے اختیار والے ہیں مِنَ الْأُمُورِ الْمُخْتَارَةِ الْحَاصِلَةِ بِاخْتِيَارِ الْعَبْدِ ان امورِ مختارہ میں سے ہیں جو حاصل ہوتے ہیں بندے کے اختیار سے، وَلَمْ يَكُنْ مُوجِبًا ضَرُورَةً لَازِمَةً مُسْتَدْعِيَةً إِلَى الْإِفْطَارِ اور یہ موجب نہیں ہے ثابت نہیں کرنے والا ایسی ضرورت کو جو لازم ہو مُسْتَدْعِيَةً طلب کرنے والی ہو إِلَى الْإِفْطَارِ کس چیز کو؟ افطار، کہ افطار کر لینا چاہیے اور کوئی صورت ہی نہیں ہے، كَالْمَرَضِ جیسے کہ مرض ہے، مرض کے اندر تو مجبوری ہوتی ہے کیا کرنا پڑتا ہے انسان کو؟ اگر روزہ رکھتا ہے تو تکلیف ہوگی اور مرض بعد روزہ رکھا تھا بعد میں مرض لاحق ہو گیا تو وہ کیا کر سکتا ہے؟ افطار جبکہ اس میں تکلیف ہو۔ سفر اپنے اختیار سے ہے، سفر اپنے؟ اگر روزہ رکھ لیا ہے تو نہ جائے سفر پر بھائی، صورت اور اگر سفر پر جانا ہے تو روزہ نہ رکھے بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ نہیں کر سکتا کہ کیا کر لے؟ روزہ توڑ دے بھائی۔

تو کہتے ہیں وَلَمْ يَكُنْ مُوجِبًا ضَرُورَةً لَازِمَةً مُسْتَدْعِيَةً إِلَى الْإِفْطَارِ کہ لیکن یہ جو سفر ہے یہ ثابت نہیں کرنے والا ایسی ضرورت کو جو لازم ہو مُسْتَدْعِيَةً إِلَى الْإِفْطَارِ اور کس چیز کو طلب کرنے والی ہو؟ افطار کہ افطار کر لینا چاہیے اور کوئی صورت ہی نہیں ہے، كَالْمَرَضِ جیسے کہ مرض ہے۔ فَقِيلَ پس کہا گیا ہے كَأَنَّهُ إِذَا أَصْبَحَ صَائِمًا کہ ایک شخص نے صبح کی روزے کی حالت میں کیا کی؟ صبح کی روزے کی حالت میں یعنی روزہ رکھا صبح روزہ رکھا وَهُوَ مُسَافِرٌ اس حال میں کہ وہ کیا تھا؟ مسافر تھا سفر میں تھا، أَوْ مُقِيمٌ فَسَافَرَ یا مقیم تھا صبح کے وقت پھر چل پڑا سفر پر، روزہ رکھا اور صبح مقیم تھا پھر سفر پر چل، لَا يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ تو اس کے لیے فطر یعنی روزہ توڑنا جائز نہیں، لِأَنَّهُ تَقَرَّرَ الْوُجُوبُ عَلَيْهِ بِالشُّرُوعِ اس لیے کیونکہ پختہ ہو گیا اس پر وجوب شروع کرنے کی وجہ سے روزہ شروع کر دیا تو وجوب پختہ ہو چکا اس پر، وَلَا ضَرُورَةَ لَهُ تَدْعُوهُ إِلَى الْإِفْطَارِ اور کوئی اس کی ایسی ضرورت نہیں ہے جو کس کی طرف بلائے؟ جو اس کو افطار کی طرف بلائے۔

بِخِلَافِ الْمَرِيضِ بخلاف کس کے؟ مریض کے، إِذَا نَوَى الصَّوْمَ جب اس نے روزے کی نیت کی وَتَحَمَّلَ عَلَى نَفْسِهِ مَشَقَّةَ الْمَرَضِ اور اس نے برداشت کی اپنے نفس پر مشقتِ، مرض کی مشقت، ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُفْطِرَ حَلَّ لَهُ ذَلِكَ بھائی مریض کہ بیمار تھا پہلے سے ہی پھر بھی کوشش کر کے روزہ رکھ لیا، پھر بھی، بعد میں پھر حالت زیادہ خراب ہو رہی ہے تکلیف ہو رہی ہے تو پھر بھی اس کے لیے روزہ توڑنا جائز ہے، یہ معنی جب اس نے نیت کر لی روزے کی وَتَحَمَّلَ عَلَى نَفْسِهِ مَشَقَّةَ الْمَرَضِ اور اس نے برداشت کی اپنے نفس پر مرض کی مشقت بھی، ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُفْطِرَ حَلَّ لَهُ ذَلِكَ پھر ارادہ کیا اس نے افطار کرنے کا تو یہ جائز ہے اس کے لیے۔ وَكَذَا إِذَا كَانَ صَحِيحًا مِنْ أَوَّلِ النَّهَارِ اسی طرح جبکہ وہ تندرست تھا اولِ نہار میں دن کے اول میں شروع میں تندرست تھا، نَاوِيًا لِلصَّوْمِ اور ارادہ کرنے والا تھا کس چیز کا؟ روزے کا، یعنی روزے کا ارادہ کیا روزہ رکھ لیا صبح کے وقت تندرست تھا ثُمَّ مَرِضَ پھر وہ بیمار ہوا حَلَّ لَهُ الْفِطْرُ تو اس کے لیے بھی فطر افطار کرنا حلال ہے، لِأَنَّهُ أَمْرٌ سَمَاوِيٌّ لَا اخْتِيَارَ لِلْعَبْدِ فِيهِ اس لیے کیونکہ مرض ایک امرِ سماوی ہے آسمانی امر ہے بندے کے اختیار کا اس

میں دخل نہیں۔ تو کہتے ہیں لِأَنَّهُ أَمْرٌ سَمَاوِيٌّ وہ ایک امرِ آسمانی امر ہے لَا اخْتِيَارَ لِلْعَبْدِ فِيهِ بندے کا اس میں کوئی اختیار نہیں، وَالْمُرَخِّصُ لِلْفِطْرِ مَوْجُودٌ اور فطر کی رخصت دینے والا چیز جو ہے وہ موجود ہے مرض ہے نا اور مرض کی وجہ سے کیا آتی ہے؟ فطر کی افطار کرنے کی رخصت تو مرخص موجود ہے یا نہیں جب بیمار ہو گیا؟ مرخص، تو یہ معنی وَالْمُرَخِّصُ لِلْفِطْرِ مَوْجُودٌ فطر کی رخصت دینے والی چیز موجود ہے، فَصَارَ عُذْرًا مُبِيحًا لِلْفِطْرِ تو یہ ایسا عذر بن گیا جو جائز کر دینے والا ہے افطار کو۔

وَلَوْ أَفْطَرَ الْمُسَافِرُ فِي الصُّورَتَيْنِ الْمَذْكُورَتَيْنِ اور اگر افطار کر لیا مسافر نے ان دو صورتوں میں کون سی دو صورتیں؟ ایک تو یہ کہ روزہ رکھا اور مقیم تھا پھر سفر پر چل پڑا، روزہ رکھا مقیم تھا اور پھر سفر پر چل پڑا اب اگر اس نے افطار کر لیا، یا سفر ہی کے اندر اس نے کیا کیا مشقت کوشش کر کے روزہ رکھ لیا اور پھر کیا کیا؟ افطار کر لیا، تو کہتے ہیں اور اگر افطار کر لیا مسافر نے ان دو صورتوں میں جو ذکر ہوئیں، كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيحِ شُبْهَةً تو یہ جو سفر ہے الْمُبِيحُ جو افطار کو مباح کرنے والا ہے، سفر میں افطار مباح ہوتا ہے یا نہیں انسان کو کہ روزہ نہ رکھے؟ انسان، روزہ توڑنے کی بات نہیں کر رہا روزہ نہ رکھنے کی، مباح ہے فطر کے مباح ہے کس چیز کے مباح کرنے والا ہے سفر؟ فطر کو۔ تو کہتے ہیں كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيحِ تو یہ سفر کا قائم ہونا جو مباح کرنے والا ہے فطر کو، شُبْهَةً یہ سفر جو قائم کرنے والا ہے فطر کی اباحت کو یہ کیا ہے؟ یہ شبہ ہو جائے گا کیا بن جائے گا؟ شبہ بن جائے گا، فَلَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ تو لہٰذا اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ یہ اس کے حق میں کیا بن جائے گا؟ شبہ کیا بن جائے گا؟ شبہ، اور شبہ کی وجہ سے اس پر کفارے کا حکم نہیں آئے گا، شبہ کی وجہ سے کفارے کا حکم نہیں، کیونکہ حالتِ سفر میں تھا اور سفر یہ تو افطار کو یعنی فطر کو فطر کو مباح کرنے والا ہے سفر کیا ہے؟ سفر کے اندر روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہوتی ہے یا نہیں ہوتی؟ تو یہ سفرِ مباح پایا جا رہا ہے، چاہے سفر کے اندر روزہ رکھے یا روزہ رکھ کے سفر پر اسی دن نکل جائے دونوں صورتوں میں روزے کے اندر سفر پایا جا رہا ہے یا نہیں؟ جی پایا جا رہا ہے روزے کے اندر، اور یہ سفر کیا ہے؟ یہ فطر کو مباح کرنے والا ہے، اور جب یہ فطر کو مباح کرنے والا ہے تو اب اگر اس نے افطار کر لیا تو شبہ آ گیا کہ سفر تو پایا جا رہا ہے عذر تو پایا جا رہا ہے، اس شبہے کی وجہ سے اب اس پر کفارہ نہیں آئے گا، اس شبہے کی وجہ سے اس پر کفارہ، یہ معنی ہے کہ یہ قیامِ سفرِ مباح جو ہے اس کے لیے شبہ بن جائے گا فَلَا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

وَإِنْ أَفْطَرَ الْمُقِيمُ اور اگر افطار کر لیا مقیم نے، ایک آدمی کیا تھا؟ مقیم تھا صبح روزہ گھر پر ہی رکھ لیا ارادہ ہے کہ میں دس بجے سفر پر نکلوں گا، روزہ رکھ لیا اور پھر سفر پر نکلنے سے پہلے ہی روزہ توڑ دیا تو اس کے حق میں تو شبہ بھی موجود نہیں ہے کیونکہ سفر ہے؟ ابھی نکلا ہی نہیں، نکلنے کے بعد توڑتا تو پھر تو سفر موجود ہو جاتا شبہ آ جاتا اور شبہے کی وجہ سے کفارہ نہ آتا لیکن یہ تو ابھی اقامت کی حالت میں ہی روزہ توڑ رہا ہے لہٰذا شبہ بھی نہیں جب شبہ نہیں تو لہٰذا اب اس پر کیا آئے گا؟ کفارہ آئے گا ساٹھ روزے رکھنا پڑیں گے اس رمضان کے روزے کو توڑنے کی وجہ سے اور ایک روزے اس کی قضا بھی کرنا پڑے گی یہ جو توڑا ہے بھائی۔ یہ معنی ہے وَإِنْ أَفْطَرَ الْمُقِيمُ الَّذِي نَوَى الصَّوْمَ فِي بَيْتِهِ اور اگر افطار کیا اس مقیم نے جس نے نیت کی ہے روزے کی اپنے گھر میں ہی، ثُمَّ سَافَرَ پھر سفر کیا توڑنے کے بعد، لَا تَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔

بِخِلَافِ مَا إِذَا مَرِضَ بخلاف اس کے کہ جب وہ بیمار ہو گیا، ایک آدمی ہے الگ صورت بھائی توجہ سے سنیے بھائی: ایک آدمی ہے اس نے صبح روزہ رکھ لیا اور نو دس بجے اس نے روزہ توڑ دیا یا بارہ بجے اس نے روزہ توڑ دیا یا ایک بجے اس نے روزہ توڑ دیا، روزہ توڑ دیا اور پھر تھوڑی دیر گزری تھی اس کو ایسا مرض لاحق ہو گیا جس سے روزے کو روزے کی وجہ سے جس میں نقصان پہنچتا ہے، کہتے ہیں اب اس پر کفارہ نہیں آئے گا۔ اس پر کفارہ؟ کیونکہ اسی روزے کے اندر کیا آگیا؟ مرض آگیا اور مرض تو غیر اختیاری ہے آسمانی چیز ہے اس پر آگئی تو یوں سمجھا جائے گا کہ گویا روزہ توڑتے وقت ہی مرض موجود تھا اسی روزے میں آیا نا، تو گویا روزہ توڑتے وقت ہی گویا یہ مرض موجود، اور جب یہ مرض روزے کی حالت میں موجود ہو تو اس وقت افطار کی رخصت ہوتی ہے یا نہیں ہوتی؟ ہوتی ہے تو گویا اس وقت بھی افطار کی رخصت تھی لہٰذا اس پر کفارہ نہیں آئے گا۔ یہ معنی بِخِلَافِ مَا إِذَا مَرِضَ بخلاف اس کے کہ جب وہ بیمار ہوا بَعْدَ أَنْ أَفْطَرَ فِي حَالِ صِحَّتِهِ بعد اس کے کہ جب اس نے افطار کر لیا تھا اپنی صحت کی حالت میں ہی، تَسْقُطُ بِهِ الْكَفَّارَةُ تو اس مرض کی وجہ سے کفارہ ساقط ہو جائے گا، لِأَنَّ الْمَرَضَ أَمْرٌ سَمَاوِيٌّ اس لیے کیونکہ مرض جو ہے ایک امرِ سماوی ہے، لَا اخْتِيَارَ فِيهِ لِلْعَبْدِ اس میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہے، فَكَأَنَّهُ أَفْطَرَ فِي حَالِ الْمَرَضِ تو گویا کہ اس نے افطار کیا ہے مرض ہی کی حالت میں۔

وَأَحْكَامُ السَّفَرِ اور سفر کے جو احکام ہیں کیا معنی؟ کہتے ہیں کیا مراد ہے؟ کہتے ہیں أَيِ الرُّخْصَةُ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِهَا أَحْكَامُ السَّفَرِ یعنی وہ رخصت جس کے ساتھ احکامِ سفر کا تعلق ہے تَثْبُتُ بِنَفْسِ الْخُرُوجِ وہ یہ رخصت ثابت ہو جاتی ہے نفسِ خروج سے ہی محض نکلنے سے ہی، جیسے ہی آبادی سے نکلے گا سفر کے احکام یعنی رخصت آگئی بھائی سفر کے احکام لاگو ہو گئے۔ شہر بھائی سفر کم از کم کتنی مدت کی مسافت کا ارادہ ہو اس کا؟ تین دن یعنی ستتر اٹھہتر اٹھہتر کلومیٹر کا ارادہ ہو اتنی دور جانا ہے، جیسے ہی شہر سے نکلے گا فوراً ہی کیا شروع ہو جائے گی؟ رخصت آگئی کیا آگئی؟ آبادی سے نکلتے ہی اگرچہ ابھی تین دن تک وہ گیا نہیں ہے اتنا طے نہیں کیا لیکن آبادی سے نکلتے ہی کیا آگئی؟ رخصت آگئی۔ یہ معنی تَثْبُتُ بِنَفْسِ الْخُرُوجِ کہ رخصت ثابت ہو جائے گی محض نکلنے سے ہی کس سے نکلنے سے؟ آبادی سے، اور کیوں ثابت ہوگی رخصت نفسِ آبادی سے نکلنے سے ہی؟ کہتے ہیں بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ سنتِ مشہورہ کی وجہ سے بھائی، حدیثِ مشہور کی وجہ سے یہ رخصت ثابت ہو جائے گی ورنہ قیاس تو کہتا ہے قیاس چاہتا ہے کہ ابھی رخصت آنی نہیں چاہیے جب تین دن کا سفر پورا کر لے گا اس کے بعد کیا آجائے گی رخصت پھر شروع ہو جائے گی آگے بھائی، لیکن حدیث کی وجہ سے خلافِ قیاس کیا ہے؟ رخصت آبادی سے نکلتے ہی ثابت ہو جائے گی۔

تو وہ ثابت ہے سنتِ مشہورہ کی وجہ سے عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ حضور علیہ السلام سے، فَإِنَّهُ كَانَ يُرَخِّصُ الْمُسَافِرَ حِينَ يَخْرُجُ مِنْ عُمْرَانِ الْمِصْرِ پس حضور علیہ السلام جو ہیں وہ رخصت دیتے تھے مسافر کو مسافر کو رخصت یعنی اجازت دیتے تھے، حِينَ يَخْرُجُ مِنْ جب وہ نکل جاتا تھا مِنْ عُمْرَانِ الْمِصْرِ عمران کہتے ہیں آبادی کو، مصر شہر کو، جب وہ شہر کی آبادی سے نکل جاتا

تو حضور علیہ السلام مسافر کو رخصت دیتے تھے یعنی اجازت دیتے تھے، وَإِنْ لَمْ يَتِمَّ السَّفَرُ عِلَّةً بَعْدُ اگرچہ پورا نہیں ہوا سفر باعتبار علت بننے کے اس کے بعد، ترجمے پہ نظر ہے؟ اگرچہ پورا نہیں ہوا سفر علت بننے کے اعتبار سے اس کے بعد۔ قیاس تو کیا چاہتا ہے کیا کہتا ہے؟ کہ یہ سفر علت بنے گا رخصت کی، سفر علت بنے گا کس کی؟ کب بنے گا؟ جب تین دن کی مسافت پوری ہو جائے پھر علت، بھائی علت پوری تبھی ہوتی ہے نا جب حکم تبھی آتا ہے نا جب پوری علت پائی جائے، اور علت پوری کب بنے گا سفر؟ جب تین دن کی مسافت طے کرلے گا اس کے بعد اب سفر اور پوری علت بنے گا اور پھر رخصت آنی چاہیے قیاس یہ چاہتا ہے، لیکن یہاں پر خلافِ قیاس ہم نے شہر کی آبادی سے نکلتے ہی رخصت کا حکم ثابت کر دیا اگرچہ ابھی سفر پورے طور پر علت نہیں بنا رخصت کی، کیوں؟ حدیثِ مشہور کی وجہ سے بھائی، بات سمجھ میں آگئی؟ یہ معنی ہے وَإِنْ لَمْ يَتِمَّ السَّفَرُ عِلَّةً بَعْدُ اگرچہ پورا نہیں ہوا سفر باعتبار علت ہونے کے اس کے بعد یعنی نکلنے کے بعد، لِأَنَّ السَّفَرَ إِنَّمَا يَكُونُ عِلَّةً تَامَّةً إِذَا مَضَى ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ بِالْمَسِيرَةِ، مسیرہ یا پہلے آپ کی کتابوں میں بھائی؟ سین کے بعد ہونی چاہیے۔ کیونکہ سفر اس وقت علتِ تامہ بنے گا إِذَا مَضَى ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ جب گزر جائیں تین دن بِالْمَسِيرَةِ چلنے سے، مسیر سیر کے معنی میں چلنے میں کتنے دن گزر جائیں؟ تین، فَكَانَ الْقِيَاسُ قَبْلَهُ أَنْ لَا تَثْبُتَ الرُّخْصَةُ بِمُجَرَّدِهِ تو قیاس تو یہ تھا اس تین دن کی مسافت کے پورا ہونے سے پہلے کہ لَا تَثْبُتَ الرُّخْصَةُ کہ ثابت نہیں ہونی چاہیے رخصت بِمُجَرَّدِهِ محض سفر سے، وَلَكِنْ تَثْبُتُ تِلْكَ، بِالسُّنَّةِ کا لفظ ہے یہاں آپ کی کتابوں میں تِلْكَ کے بعد؟ نہیں، بِالسُّنَّةِ کا لفظ یہاں ہونا چاہیے بھائی نورالانوار کے دیگر نسخوں میں یہ لفظ موجود ہے بھائی اور اس کے بغیر بات بھی یہاں نہیں بنتی۔ تو قیاس تو یہ تھا کہ اس تین دن کی مسافت سے پہلے رخصت صرف سفر کی وجہ سے ثابت نہیں ہونی چاہیے وَلَكِنْ تَثْبُتُ تِلْكَ بِالسُّنَّةِ لیکن وہ رخصت ثابت ہو جاتی ہے کس کی وجہ سے؟ اس سنت اس حدیث کی وجہ سے ثابت ہے، تَحْقِيقًا لِلرُّخْصَةِ ثابت کرنے کے لیے رخصت کو ثابت کرنے کے لیے رخصت کو فِي حَقِّ الْجَمِيعِ پورے سفر کے حق میں، کس میں؟ پورے سفر کے حق میں رخصت کو ثابت کرنے کے لیے۔ توجہ ہے سبق کی طرف؟ بھائی دیکھیے قیاس تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ سفر کو رخصت کی علت کب بننا چاہیے؟ جب تین دن کی مسافت طے کرلے تو اس کے بعد آپ کی رخصت آنی چاہیے تب یہ علت بنے گا، لیکن حدیث سے ثابت ہوا کہ شہر سے نکلتے ہی کیا آجائے گی؟ آبادی سے نکلتے ہی رخصت آجائے گی، کیوں یہ حکم دیا گیا کہ آبادی سے نکلتے ہی رخصت آئے گی؟ تاکہ پورے سفر میں رخصت حاصل ہو جائے۔ اگر تین دن کے بعد رخصت آئے گی پھر تو کچھ سفر میں رخصت ہوئی کچھ میں نہ ہوئی، لیکن حدیث میں کیا آیا کہ شہر سے نکلتے ہی کیا آجائے گی رخصت، کیوں؟ تاکہ پورے سفر میں کیا آجائے؟ رخصت، یہ معنی ہے تَحْقِيقًا لِلرُّخْصَةِ فِي حَقِّ الْجَمِيعِ ثابت کرنے کے لیے رخصت کو فِي حَقِّ الْجَمِيعِ أَيْ فِي حَقِّ جَمِيعِ السَّفَرِ تمام سفر کے حق میں رخصت کو ثابت کرنے کے لیے، إِذْ لَوْ تَوَقَّفَ التَّرَخُّصُ عَلَى تَمَامِ الْعِلَّةِ اس لیے کیونکہ اگر وہ رخصت جو ہے موقوف رہے علت کے پورا ہونے پر لَمْ يَثْبُتِ التَّرْفِيهُ فِي حَقِّ الْكُلِّ تَرْفِيه کہتے ہیں سہولت اور آسانی، تو سہولت اور آسانی ثابت نہیں ہوگی پورے

سفر کے حق میں فَيَفُوتُ الْغَرَضُ الْمَطْلُوبُ تو فوت ہو جائے گی وہ غرض جو مطلوب ہے، رخصت کا مقصد کیا ہے؟ سہولت دینا تو وہ مقصد تو فوت ہو جائے گا اگر پورے سفر میں رخصت نہ ہو۔

وَالْخَطَأُ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ یہ عطف ہے ماقبل پر بھائی، یہ بھی ان اسباب میں سے ہے جو انسان کے اپنے اختیار سے ہوتے ہیں۔ کہتے ہیں وَهُوَ فِي اللُّغَةِ ضِدُّ الصَّوَابِ خطا یعنی غلطی لغت میں کسے کہتے ہیں؟ ضِدُّ الصَّوَابِ جو درستگی کے ضد ہے، ایک ہے درست اور اس کی ضد کیا ہے؟ غلطی، یہ ہے خطا بھائی۔ وَفِي الِاصْطِلَاحِ اور اصطلاح کے اندر بھائی وُقُوعُ الشَّيْءِ عَلَى خِلَافِ مَا أُرِيدَ ایک چیز کا ہونا اس کے خلاف جس کا ارادہ کیا گیا تھا، ایک چیز کا اس کے خلاف واقع ہونا یہ کیا ہے؟ خطا۔ وَهُوَ عُذْرٌ صَالِحٌ لِسُقُوطِ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَىٰ اور یہ ایسا عذر ہے جو صلاحیت رکھتا ہے اللہ تعالیٰ کے حق کو کے ساقط ہونے کرنے کی اللہ کے حق کے ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، إِذَا حَصَلَ عَنِ اجْتِهَادٍ جب یہ عذر جب یہ خطا حاصل ہو اجتہاد سے یعنی اجتہاد میں خطا آئے۔ فَلَوْ أَخْطَأَ الْمُجْتَهِدُ فِي الْفَتْوَىٰ پس اگر خطا کی مجتہد نے فتوے میں بَعْدَ اسْتِفْرَاغِ الْوُسْعِ، استفراغ کا معنی پوری کوشش کرنا، وسع گنجائش بھائی یعنی کوشش، بعد استفراغ الوسع جب اس نے اپنی پوری کوشش کر لی اس کے بعد مجتہد نے فتوے میں غلطی کی لَا يَكُونُ آثِمًا تو وہ گناہگار نہیں ہوگا بَلْ يَسْتَحِقُّ أَجْرًا وَاحِدًا بلکہ وہ ایک اجر کا مستحق ہوگا، اگر حق کو پہنچے تو دو اجروں کا مستحق اور اگر غلطی کرے تو ایک اجر کا مستحق۔ وَيَصِيرُ شُبْهَةً فِي دَفْعِ الْعُقُوبَةِ اور یہ جو خطا ہے یہ شبہ بن جائے گی فِي دَفْعِ الْعُقُوبَةِ عقوبت کے دور کرنے میں عقوبت کے، یہ خطا غلطی ارادے سے تو نہیں کر رہا نا ایک چیز تو یہ غلطی جو بغیر ارادے کے ہے یہ سزا کے دور کرنے میں شبہ بن جائے گی یعنی پھر اس یہ شبہ بن گئی تو سزا نہیں آئے گی یہ کیا بن جائے گی؟ بھائی ارادہ تو اس کا نہیں تھا جب ارادہ نہیں تھا تو یہ غلطی کیا ہے؟ شبہ، اس شبہ اور اس شبہے کی وجہ سے کیا ہوگا؟ سزا نہیں آئے گی اللہ کی طرف سے سزا نہیں آئے گی۔ حَتَّى لَا يَأْثَمَ الْخَاطِئُ یہاں تک کہ گناہگار نہیں ہوگا خطاکار، وَلَا يُؤَاخَذُ بِحَدٍّ أَوْ قِصَاصٍ اور اس کا مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا حد اور قصاص کے ساتھ۔ بھائی حد کے ساتھ مثلاً ایک آدمی ہے اس کا نکاح ہوا اور رخصتی کے طور پر جو عورت اس کے پاس بھیجی گئی وہ کوئی اور عورت تھی اس کی بیوی نہیں تھی، اب اس کو تو نہیں پتا اس نے اس کے ساتھ صحبت کر لی اب یہ اس پر کیا حد آئے گی؟ کہتے ہیں نہیں بھائی یہ غلطی سے ہوا جان بوجھ کر نہیں تو لہٰذا حد نہیں آئے گی۔ یا اس نے دور سے دیکھا ایک چیز حرکت کرتی ہوئی نظر آئی اس نے کہا شکار ہے اس نے تیر چلایا اور تیر جا کر لگا، پاس جا کر دیکھا تو انسان مرا پڑا تھا اب یہاں پر غلطی کی اس لیے قصاص نہیں آئے گا بھائی، تو یہ معنی سزا دفع ہوگی گناہگار نہیں ہوگا حد اور قصاص نہیں آئے گی۔

فَإِنْ زُفَّتْ إِلَيْهِ غَيْرُ امْرَأَتِهِ پس اگر زَفَّ کے معنی ہوتے ہیں زَفَّ يَزُفُّ کے معنی بیوی کو خاوند کے پاس بھیجنا دلہن کو خاوند کے پاس بھیجنا یعنی رخصتی کرنا کیا کرنا؟ رخصت، فَإِنْ زُفَّتْ إِلَيْهِ غَيْرُ امْرَأَتِهِ پس اگر رخصتی کی گئی اس کی طرف اس کی بیوی کے علاوہ کی یعنی اس کو بھیجا گیا، فَظَنَّهَا أَنَّهَا امْرَأَتُهُ پس اس نے گمان کیا کہ یہ اس کی بیوی ہے، فَوَطِئَهَا اس نے اس سے صحبت کر لی لَا يُحَدُّ تو اس پر اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، وَلَا يَصِيرُ آثِمًا كَآثِمِ الزِّنَا اور یہ گناہگار نہیں ہوگا جیسے

کہ زنا کا زنا والا کا گناہ ہے زنا کا گناہ کرنے والا۔ وَإِنْ رَأَى شَبَحًا مِنْ بَعِيدٍ اور اگر اس نے دور سے کوئی جسم دیکھا، شَبَحٌ کہتے ہیں دور سے کوئی چیز جو دکھائی دے اس کی جو پرچھائی نظر آئے اس کو کیا کہتے ہیں؟ شَبَحٌ۔ تو اگر اس نے دور سے کوئی پرچھائی دیکھی فَظَنَّهُ صَيْدًا اس نے اس کو گمان کیا کہ یہ شکار ہے فَرَمَى إِلَيْهِ اس نے اس کی طرف تیر چلایا وَقَتَلَهُ اسے قتل کر دیا وَكَانَ إِنْسَانًا اور وہ انسان تھا، لَا يَكُونُ آثِمًا إِثْمَ الْعَمْدِ تو وہ گناہگار نہیں ہوگا جان بوجھ کر گناہگار گناہ کی طرح بھائی گناہگار نہیں ہوگا کہ جان بوجھ کر کرنے والے کی طرح گناہگار نہیں ہوگا، وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْقِصَاصُ اور اس پر قصاص بھی واجب نہیں۔

وَلَمْ يُجْعَلْ عُذْرًا فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ بھائی حقوق اللہ کے اندر تو یہ عذر ہے غلطی، حقوق العباد کے اندر اس کو عذر قرار نہیں دیا جائے گا، حَتَّى وَجَبَ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْعُدْوَانِ یہاں تک کہ اس پر عُدوان کہتے ہیں زیادتی کو اور ظلم کو اس پر ظلم اور زیادتی کا ضمان واجب ہوگا إِذَا أَتْلَفَ مَالَ إِنْسَانٍ خَطَأً جب اس نے کسی انسان کا مال غلطی سے تلف کر دیا، یہ سمجھا میرا مال ہے اس نے کیا کیا اس کو جلا دیا بعد میں پتا چلا یہ تو کسی اور کی چیز تھی، تو اب غلطی کی ہے لیکن بہرحال وہ مال غیر کا تھا مالِ محترم تھا اور اس کی غلطی کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت اور حرمت ختم نہیں ہوتی لہذا اس پر ضمان آئے گا، چاہے جان کا بھی ضمان آئے گا مال کا بھی، لہذا قصاص تو نہیں آیا لیکن خطا قتل کیا تو کیا آجائے گی؟ دیت۔ تو کہتے ہیں وَوَجَبَتْ بِهِ الدِّيَةُ اور اس خطا کی وجہ سے دیت بھی واجب ہوگی إِذَا قَتَلَ إِنْسَانًا خَطَأً جبکہ قتل کیا کسی انسان کو غلطی سے، لِأَنَّ كُلَّهَا مِنْ حُقُوقِ الْعِبَادِ اس لیے کیونکہ یہ سارے کس میں سے ہیں؟ حقوق العباد میں سے ہیں، وَبَدَلِ الْمَحَلِّ اور محل کے بدل میں سے ہیں، یہ جو ادا کر رہا ہے یہ محل کا بدل دے رہا ہے اپنے غلطی کی جزا نہیں ہے بھائی۔ یہ معنی یہ سب حقوق العباد میں سے ہیں اور بدلِ محل میں سے ہیں لَا جَزَاءِ الْفِعْلِ فعل کی جزا نہیں ہے، یہ سزا نہیں ہے بطورِ سزا کے جو دے رہا ہے ضمان یہ سزا کے طور پر نہیں ہے بلکہ یہ صرف ان چیزوں کا بدل دے رہا ہے سزا تو نہیں آئے گی کیونکہ غلطی سے کیا بھائی۔

وَصَحَّ طَلَاقُهُ اور اس کی طلاق بھی صحیح ہے، أَيْ طَلَاقُ الْخَاطِئِ خطاکار غلطی سے طلاق دینے والے کی طلاق، كَمَا إِذَا أَرَادَ أَنْ يَقُولَ لِامْرَأَتِهِ جیسے کہ اس کا ارادہ ہوا کہ وہ کہے اپنی بیوی سے اقْعُدِي تو بیٹھ جا، فَجَرَى عَلَى لِسَانِهِ تو جاری ہو گیا اس کی زبان پر زبان پر یہ لفظ جاری ہو گئے: أَنْتِ طَالِقٌ کہنا تھا بیٹھ جا اور کیا آیا زبان پر أَنْتِ طَالِقٌ، يَقَعُ بِهِ الطَّلَاقُ عِنْدَنَا تو اس سے طلاق واقع ہو جائے گی ہمارے نزدیک بھائی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ لیکن یاد رکھیے قضاءً واقع ہوگی دیانتاً واقع نہیں، یعنی بیوی اگر اس کے پاس چلی گئی قاضی کے پاس تو قاضی ہم تو نیت دل کو نہیں جانتے لفظ اس نے کہے ہیں طلاق والے تو قاضی کیا فیصلہ دے گا؟ طلاق کا فیصلہ دے گا، لیکن فیما اس بندے اور اللہ کے درمیان کے اعتبار سے دیکھا جائے تو طلاق واقع نہیں ہوئی کیونکہ اس کا ارادہ نہیں تھا غلطی سے زبان پر لفظ آگئے۔ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک لَا يَقَعُ قِيَاسًا عَلَى النَّائِمِ کہ واقع نہیں ہوگی اس خطاکار کی طلاق قیاس کرتے ہوئے سونے والے پر، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ

السَّلَامُ اور حضور علیہ السلام کے اس قول کی وجہ سے: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ میری امت سے غلطی اور بھول کو اٹھا لیا گیا ہے یعنی ان کی وجہ سے گناہ نہیں ہوگا۔ وَنَحْنُ نَقُولُ اور ہم کہتے ہیں إِنَّ النَّائِمَ عَدِيمُ الِاخْتِيَارِ کہ سونے والا وہ تو عدیم الاختیار ہے اس کا تو اختیار ہی نہیں ہے بالکل غافل ہے پتا ہی نہیں اسے، وَالْخَاطِئُ الْمُخْتَارُ مُقَصِّرٌ اور یہ جو با اختیار خطاکار ہے یہ تو مُقَصِّر یہ تو کوتاہی کرنے والا ہے اس نے خود کوتاہی کی جلدی کی جس کی وجہ سے اس سے غلطی ہوئی، البتہ یہ تو با اختیار ہے اور سونے والا تو بے اختیار ہے لہذا اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ وَالْمُرَادُ بِالْحَدِيثِ اور یہ جو آیا نا حدیث میں امام شافعی رحمہ اللہ نے دلیل پیش کی میری امت سے خطا اور نسیان کو اٹھا لیا گیا، ہم کہتے ہیں حدیث سے مراد آخرت کا حکم اٹھا لیا گیا ہے، یعنی آخرت میں اس غلطی پر مؤاخذہ نہیں ہوگا دنیاوی حکم نہیں اٹھایا گیا دنیاوی اعتبار سے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ مراد حدیث سے رَفْعُ حُكْمِ الْآخِرَةِ آخرت کے حکم کا اٹھانا ہے لَا حُكْمِ الدُّنْيَا نہ کہ دنیا کا حکم، بِدَلِيلِ وُجُوبِ الدِّيَةِ وَالْكَفَّارَةِ کس دلیل کی وجہ سے؟ یہ جو کفارہ اور دیت واجب ہو جاتے ہیں یہی دلیل ہے اس بات کی کہ حدیث میں آخرت کا حکم مراد ہے دنیا کا حکم مراد نہیں، اگر دنیا کا حکم مراد ہوتا پھر تو دیت بھی نہیں آنی چاہیے تھی حالانکہ آپ بھی کہتے ہیں دیت آجاتی ہے پھر تو کسی کے مال کا ضمان بھی نہیں آنا چاہیے تھا حالانکہ آپ بھی کہتے ہیں کہ ضمان آجاتا ہے۔

وَيَجِبُ أَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهُ اور واجب ہے کہ اس کی بیع منعقد ہو جانی چاہیے۔ وَيَجِبُ یہ عبارت لے کر آئے ماتن وجہ یہ کہ اس کے بارے میں اسلاف سے کوئی روایت نہیں تھی اس مسئلے کے بارے میں کہ غلطی سے کوئی بیع کرتا ہے تو بیع منعقد ہوگی یا بیع منعقد نہیں، ائمہ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں تھی تو صاحبِ متن فرماتے ہیں کہ اس صورت میں پھر کیا ہونی چاہیے بیع؟ منعقد ہونی چاہیے۔ أَيْ بَيْعُ الْخَاطِئِ یعنی خطاکار کی بیع، كَمَا إِذَا أَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَقُولَ جیسے ارادہ کیا کسی نے کہ وہ یوں کہے: الْحَمْدُ لِلَّهِ، الحمدللہ کہنے کا ارادہ ہے ایک آدمی کا فَجَرَى عَلَى لِسَانِهِ بِعْتُ مِنْكَ كَذَا تو اس کی زبان پر یہ بات جاری ہو گئی کہ یہ چیز میں نے آپ کو بیچ دی اتنے پیسوں میں، فَقَالَ الْمُخَاطَبُ جو پاس کھڑا ہوا مخاطب تھا اس نے فوراً کہا: قَبِلْتُ میں نے کیا کیا؟ قبول کر لیا۔ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ یا یوں پڑھیں وَهَذَا مَعْنِيُّ قَوْلِهِ اور یہی مراد ہے مصنف کے اس قول کی إِذَا صَدَّقَهُ خَصْمُهُ جبکہ مقابل نے کیا کر دی اس کی تصدیق کر دی، اس نے یہ کہنے لگا تھا ذکر کر رہا تھا الحمدللہ وغیرہ تو زبان پر کیا آگیا یہ چیز میں نے آپ کو اتنے میں بیچ دی، دوسرے نے فوراً کیا کہہ دیا میں نے قبول کر دیا یہ مراد ہے جب إِذَا صَدَّقَهُ خَصْمُهُ مقابل نے کیا کر دی اس کی تصدیق کر دی، تصدیق کا کیا معنی؟ اس کے مقابلے میں قَبِلْتُ کہہ دیا۔ وَقِيلَ مَعْنَاهُ اور کہا گیا ہے کہ اس کا معنی، یہ معنی اس کا مقابل اس کی تصدیق کر دے یہ معنی نہیں کہ اس کے مقابلے میں قَبِلْتُ کہے بعض اور تقریر کرتے ہیں، پہلی تقریر کے مطابق تو صَدَّقَ کا کیا معنی؟ کہ تصدیق کی مقابل نے کیا معنی تصدیق کی؟ اس کے مقابلے میں قَبِلْتُ کہہ دیا یہ ہے تصدیق کرنا۔ بعضوں نے کہا نہیں نہیں قَبِلْتُ کہنا مراد نہیں ہے بلکہ مقابل بعد میں بھی تصدیق کرتا ہے کہ اس کے منہ سے غلطی سے بیع کا لفظ نکلا تھا، ایجاب کیا تھا؟ قَبِلْتُ مراد نہیں ہے صَدَّقَ سے بلکہ بعد میں وہ کیا کرتا ہے مقابل قَبِلْتُ تو اس نے کہہ دیا بعد میں بھی تصدیق کرتا ہے کہ ہاں اس نے کیا کیا تھا؟ غلطی سے کہا تھا۔ وَقِيلَ مَعْنَاهُ معنی اس کا

یہ ہے أَنْ يُصَدِّقَ الْخَصْمُ کہ کیا کرے؟ مقابل اس کی تصدیق کر دے بِأَنَّ صُدُورَ الْإِيجَابِ مِنْكَ كَانَ خَطَأً کہ اس سے یہ جو خطاکار سے ایجاب کا صدور ہوا کہ وہ جو ایجاب کا صدور ہوا تھا مِنْكَ آپ سے كَانَ خَطَأً وہ کس طرح تھا؟ غلطی سے تھا، إِذْ لَوْ لَمْ يُصَدِّقْ فِي ذَلِكَ اس لیے کیونکہ اگر مقابل جو ہے وہ اس کی تصدیق نہیں کرتا اس بات کے اندر يَكُونُ حُكْمُهُ كَحُكْمِ الْعَامِدِ تو پھر اس کا بیع کا حکم جو ہے عامد کے حکم کی طرح ہے، اس خاطی کا حکم بیع کا حکم عامد، یعنی عامد جو اپنے ارادے سے بیع کر رہا ہو اس جیسے اس کے اندر بیع کا حکم تھا بیع منعقد ہو جاتی تھی تو یہاں پر بھی بیع کیا ہوگی؟ صورت سمجھ میں آئی؟ صَدَّقَ کے کیا معنی کیے دو؟ تصدیق سے کیا مراد شارح نے کیا بتلایا؟ وہ جو اس نے قَبِلْتُ کہا تصدیق سے یہ مراد ہے کہ مقابل نے تصدیق کر دی یعنی اس کے مقابلے میں قَبِلْتُ کہہ دیا، اور بعضوں کی اوروں کی بھی تقریر ذکر کی شارح نے کہ بعضوں نے کیا کہا وہ قَبِلْتُ مراد نہیں ہے قَبِلْتُ تو اس نے کہہ دیا، ہاں بعد میں بھی تصدیق کرتا ہے کہ یہ جو اس نے زبان سے ایجاب کیا تھا وہ غلطی سے کہا تھا۔

تو اس صورت میں کہتے ہیں وَيَكُونُ بَيْعُهُ كَبَيْعِ الْمُكْرَهِ تو اس کی بیع کس کی طرح ہوگی؟ مُكْرَه وہ جس پر زبردستی گئی کی گئی بھائی تلوار نکالی تھی کسی نے کہ تمہاری گردن اڑاتا ہوں یا ہاتھ پاؤں کاٹتا ہوں کہ تم یہ بیع کرو ورنہ تمہارے ہاتھ پاؤں کاٹتا ہوں، تو یہ بیع بھی کس کی طرح ہوگی یہ خاطی کی بیع؟ مُكْرَه کی بیع کی طرح بھائی، اس کا کیا حکم ہے بتلانے لگے ہیں: يَعْنِي يَنْعَقِدُ فَاسِدًا یہ بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی لِأَنَّ جَرَيَانَ الْكَلَامِ عَلَى لِسَانِهِ اس لیے کیونکہ اس کلام کا اس کی زبان پر جاری ہونا اخْتِيَارِيٌّ یہ کس قسم کا تھا؟ اپنے اختیار سے زبان کو حرکت دی ہے نا فَيَنْعَقِدُ تو منعقد ہو جائے گی، زبان خود چل پڑی یا اس یہ حرکت یہ بول رہا تھا؟ یہ بول تو رہا تھا اپنے اختیار سے لہٰذا بیع منعقد تو ہو گئی، وَلَكِنْ يَفْسُدُ لیکن فاسد ہوگی منعقد ہوگی لیکن فاسد، کیوں؟ لِعَدَمِ وُجُودِ الرِّضَا فِيهِ اس وجہ سے کہ اس میں اس کی رضا نہیں پائی جا رہی۔ صورت سمجھ میں آ گئی بھائی؟ چلیے بس بھائی هَذَا هُوَ الْمَرَامُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ.

سبق نمبر ۱۴۱: عوارضِ مکتسبہ (۷): اکراہ (کامل اور قاصر) کی تعریف، شرائط اور مکرَہ کے تصرفات کی تفصیلی تقسیم

نور الانوار صفحہ: ۳۱۱ — بتاریخ: ۳۰ مئی ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

وَالْإِكْرَاهُ، وَهُوَ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَبِهِ تَمَامُ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ الْمُكْتَسَبَةِ، وَهُوَ حَمْلُ الْإِنْسَانِ عَلَى مَا يَكْرَهُهُ وَلَا يُرِيدُ ذٰلِكَ الْإِنْسَانُ مُبَاشَرَتَهُ لَوْلَا أَكْرَهَهُ، وَهُوَ أَيِ الْإِكْرَاهُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَعْدَمَ الرِّضَا وَيُفْسِدَ الِاخْتِيَارَ وَهُوَ الْمُلْجِئُ أَيِ الْإِكْرَاهُ الْمُلْجِئُ.

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

اہلیت کو عارض ہونے والے امور ہم پڑھ رہے تھے، آپ نے پڑھا وہ دو قسم پر ہیں، کچھ سماوی ہیں جن میں بندے کے عمل کا کوئی دخل نہیں، اس کے اختیار کا کوئی دخل نہیں، اور کچھ عمل جو ہیں وہ مکتسب ہیں یعنی ان میں بندے کے اختیار کا

عمل کا اس کا دخل ہے بھئی۔ تو اب امور مکتسبہ میں سے آخری آج اکراہ جو ہے اس کے بارے میں ہم پڑھیں گے بھئی۔[1]

کہتے ہیں وَالْإِكْرَاهُ وَهُوَ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ، یہ عطف ہے اپنے سے ماقبل پر، وَبِهِ تَمَامُ الْأُمُورِ الْمُعْتَرِضَةِ الْمُكْتَسَبَةِ، اور اسی پر پورے ہوتے ہیں وہ امور جو عارض ہوتے ہیں، اَلْمُكْتَسَبَةِ، اور کون سے ہیں؟ مکتسب ہیں۔ وَهُوَ حَمْلُ الْإِنْسَانِ، اور وہ انسان کو ابھارنا ہے، عَلَى مَا، اس فعل پر، يَكْرَهُهُ، جس کو وہ ناپسند کرتا ہو، ایک چیز، کسی فعل پر انسان کو آمادہ کرنا اور ابھارنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے، وَلَا يُرِيدُ ذٰلِكَ الْإِنْسَانُ مُبَاشَرَتَهُ، اور وہ انسان جو ہے اس فعل کو سرانجام نہیں دینا چاہتا، لَوْلَا أَكْرَهَهُ، اگر وہ دوسرا شخص اس کو اس پر اکراہ نہ کرے، اس کو مجبور نہ کرے۔

وَهُوَ أَيِ الْإِكْرَاهُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، اور یہ اکراہ جو ہے تین قسم پر ہے۔ یاد رکھیے یہ بتلائیں گے کہ اکراہ تین قسم پر ہے: ایک قسم وہ ہے جس میں رضامندی بھی فوت ہو جاتی ہے اور اختیار بھی فاسد ہو جاتا ہے۔ دو چیزیں ہیں: رضامندی اور اختیار۔ تو ایک قسم وہ جس میں رضامندی فوت ہو جائے گی اور اختیار فاسد ہو جائے گا، دوسری قسم وہ جس میں رضامندی

---

[1] جدول — اکراہ (کامل و قاصر) کی تعریف اور مکرَہ کے تصرفات و افعال کی چار اقسام کا جدول:

قسمِ تصرف / فعل تحت الاکراہ	شامل عقود و افعال	اکراہ کے تحت شرعی حکم
۱۔ تصرفاتِ محتملہ للفسخ	بیع، شراء، اجارہ، ہبہ اور قسمۃ وغیرہ	اکراہ سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے لہٰذا عقد فاسد/موقوف ہوتا ہے؛ زوالِ اکراہ کے بعد مکرَہ اگر اجازت دے تو صحیح ہو جائے گا۔
۲۔ تصرفاتِ غیر محتملہ للفسخ (ہزل میں بھی نافذ)	نکاح، طلاق، رجعت، عتاق، ایلاء، ظہار اور عفو عن القصاص	ہمارے نزدیک اکراہ کے باوجود نافذ اور لازم ہو جاتے ہیں (کیونکہ ان میں اختیارِ صحیح شرط نہیں بلکہ قصدِ لفظ کافی ہے؛ خلافاً للشافعی)۔
۳۔ اقرارات (اقرار بمال، طلاق یا حدود)	جبراً مال، نکاح، طلاق یا زنا و سرقہ کا اقرار کروانا	اکراہ کے تحت کیا گیا ہر اقرار شرعاً باطل اور لغو ہے کیونکہ اقرار کی صحت سچائی کے رجحان پر موقوف ہے جو اکراہ سے ختم ہو جاتا ہے۔
۴۔ افعالِ حسیہ (قتل، زنا، اتلافِ مال، شربِ خمر)	مکرَہ کے ہاتھوں ہونے والے مادی افعال	خمر و میتہ میں رخصت (بوقتِ اکراہِ کامل فرض)؛ قتلِ مسلم اور زنا کبھی مباح نہیں (قتل کا قصاص مکرِہ پر، زنا میں حد ساقط، اتلافِ مال کا ضمان مکرِہ پر)۔

تو فوت ہو جائے گی لیکن اختیار فاسد نہیں ہوگا، اختیار صحیح رہے گا باقی، اور تیسری قسم وہ ہے جس میں نہ رضامندی فوت ہوگی اور نہ اختیار فاسد ہوگا۔

تین قسمیں سمجھ میں آگئیں بھئی؟ پہلی قسم کون سی؟ جس میں رضامندی بھی فوت ہو جائے اور اختیار بھی فاسد ہو جائے، جیسے کسی کو قتل کی دھمکی دینا، تلوار نکالی دوسرے نے کہ یہ کام کرو نہیں تو میں تمہاری گردن اڑاتا ہوں یا تمہارے ہاتھ پاؤں کاٹتا ہوں، تو یاد رکھیے اس صورت میں رضامندی بھی ختم اور اختیار بھی فاسد ہو گیا، تو انسان لاچار ہو گیا بھئی۔ اور دوسری قسم جس میں رضامندی تو ختم ہوتی ہے لیکن اختیار فاسد نہیں ہوتا، جیسے کسی کو دھمکی دی گئی لمبے عرصے تک قید کرنے کی بھئی، زنجیروں میں جکڑنے اور قید کرنے کی لمبے عرصے کی دھمکی دی گئی یا اسے سخت زبردست پٹائی کی دھمکی دی گئی بھئی، تو اس صورت میں رضامندی تو ختم ہو جائے گی لیکن اختیار فاسد نہیں بھئی۔ تیسری قسم جس کے اندر رضامندی بھی فوت نہیں ہوتی اور اختیار بھی فاسد نہیں ہوتا، جیسے کسی کو غم پہنچایا جائے اس کے بھائی، بیٹے، بیوی یا والد وغیرہ کو قید کرنے کی دھمکی کے ذریعے کہ ہم تمہارے بیٹے کو کیا کریں گے، قید کر دیں گے یا والد کو یا بھائی کو کیا کریں گے، قید کریں گے، تو یہ تیسری قسم ہے جس میں نہ رضامندی فوت ہوئی ہے اور نہ اختیار فاسد ہوا ہے۔

تو یہی بیان کریں گے دیکھیے بھئی، کہتے ہیں وَهُوَ أَيِ الْإِكْرَاهُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، یہ اکراہ جو ہے تین قسم پر ہے، لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَعْدَمَ الرِّضَا وَيُفْسِدَ الِاخْتِيَارَ، یا تو یہ اکراہ جو ہے رضامندی کو معدوم کر دے گا ختم کر دے گا وَيُفْسِدَ الِاخْتِيَارَ اور اختیار کو کیا کر دے گا؟ فاسد کر دے گا، وَهُوَ الْمُلْجِئُ اور وہ کون سا اکراہ ہے؟ اکراہ ملجی ہے، اس کو اکراہ ملجی کہتے ہیں جس میں قتل یا عضو کاٹنے کی دھمکی دی جائے۔ أَيِ الْإِكْرَاهُ الْمُلْجِئُ بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عُضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ، اکراہ ملجی وہ ہے جس میں خوف ہو اپنی جان کا یا اپنے اعضاء میں سے کسی عضو کا، بِأَنْ يَقُولَ، بایں طور کہ یوں کہتا ہے، إِنْ لَمْ تَفْعَلْ كَذَا، اگر تو ایسا نہیں کرے گا، لَأَقْتُلَنَّكَ، تو میں تجھے ضرور قتل کر دوں گا، أَوْ لَأَقْطَعَنَّ يَدَكَ، یا میں تیرا ضرور ہاتھ کاٹ دوں گا، فَحِينَئِذٍ يَنْعَدِمُ رِضَاهُ وَيَفْسُدُ اخْتِيَارُهُ أَلْبَتَّةَ، تو اس صورت میں اس کی رضامندی بھی معدوم ہو جاتی ہے اور اس کا اختیار بھی فاسد ہو جاتا ہے قطعی طور پر۔

أَوْ يَعْدِمَ الرِّضَا وَلَا يُفْسِدَ الِاخْتِيَارَ، یا تو دوسری صورت یہ کہ وہ رضامندی کو فوت کر دے گا، معدوم کر دے گا لیکن اختیار کو فاسد نہیں کرے گا۔ وَهُوَ الْإِكْرَاهُ بِالْقَيْدِ أَوِ الْحَبْسِ مُدَّةً مَدِيدَةً، اور وہ اکراہ ہے قید کے ساتھ کہ بیڑیوں میں جکڑ دوں گا، قید بیڑیوں کو کہتے ہیں زنجیروں کو، أَوِ الْحَبْسِ یا اکراہ کرنا کس کے ساتھ؟ حبس، قید کر دوں گا میں تجھے مُدَّةً مَدِيدَةً، ایک لمبی مدت تک، أَوْ بِالضَّرْبِ الَّذِي لَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ التَّلَفَ، یا ایسی ضرب کے ساتھ اکراہ جس میں اس کو اپنی جان کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو، جان جانے کا خوف تو نہیں لیکن البتہ سخت پٹائی کی دھمکی دی ہے۔ فَإِنَّهُ يَبْقَى اخْتِيَارُهُ حِينَئِذٍ

وَلٰكِنْ لَا يَرْضَى بِهِ، تو اس کا اختیار جو ہے وہ باقی رہے گا اس وقت لیکن یہ اس پر راضی نہیں، تو رضامندی ختم لیکن اختیار باقی۔

وَلَا يَعْدَمَ الرِّضَا وَلَا يُفْسِدَ الِاخْتِيَارَ، اور تیسری قسم یہ کہ رضامندی بھی معدوم نہیں اور اختیار بھی فاسد نہیں۔ وَهُوَ أَنْ يُغَمَّ بِحَبْسِ أَبِيهِ أَوِ ابْنِهِ أَوْ زَوْجَتِهِ، اور وہ یہ کہ اس کو غم زدہ کیا جائے، غم پہنچایا جائے، بِحَبْسِ أَبِيهِ، اس کے والد یا اس کے بیٹے یا اس کی بیوی کے قید کے ذریعے، أَوْ نَحْوِهِ، یا ان جیسے کوئی قریبی محرم رشتے دار کی قید کے ذریعے۔ فَإِنَّ الرِّضَا وَالِاخْتِيَارَ كِلَاهُمَا بَاقٍ، پس رضامندی اور اختیار دونوں اس میں باقی ہیں، دونوں کیا ہیں؟ باقی ہیں، وَالِاخْتِيَارَ كِلَاهُمَا بَاقٍ، دونوں باقی ہیں۔

وَالْإِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهِ، أَيْ بِجَمِيعِ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ، لَا يُنَافِي الْخِطَابَ وَالْأَهْلِيَّةَ، اور اکراہ ان تمام قسموں کے ساتھ وہ منافی نہیں ہے خطاب کے اور اہلیت کے۔ ان تمام صورتیں جتنی بھی ذکر ہوئیں اکراہ کی، تو یہ قسمیں خطاب اور اہلیت کے منافی نہیں، یعنی انسان پھر بھی اہل رہے گا کیونکہ عقل رکھتا ہے، بالغ ہے، اور خطاب بھی ہوگا بھئی۔ وَالْإِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهِ، اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ، أَيْ بِجَمِيعِ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ، یعنی ان تمام اقسام کے ساتھ، لَا يُنَافِي الْخِطَابَ وَالْأَهْلِيَّةَ، یہ منافی نہیں ہے خطاب کے اور اہلیت کے، لِبَقَاءِ الْعَقْلِ وَالْبُلُوغِ الَّذِي عَلَيْهِ مَدَارُ الْخِطَابِ وَالْأَهْلِيَّةِ، بوجہ باقی رہنے عقل اور بلوغ کے جس پر خطاب اور اہلیت کا دارومدار ہے، کیونکہ بلوغ بھی باقی بالغ ہے یہ اور عقل بھی باقی، تو اہلیت بھی ہے اور خطاب بھی متوجہ ہوگا یعنی شرعی احکام لاگو ہوں گے اس پر۔

وَإِنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَإِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ، اور وہ متردد ہوگا فرض اور حظر، حظر ممنوع بھئی یعنی حرام، اور اباحت اور رخصت کے درمیان، انہی کے درمیان، انہی کی طرف لوٹے گا، انہی چار چیزوں کی طرف وہ لوٹے گا۔ یعنی وہ کام جس کے کرنے پر اس کو مجبور کیا جا رہا ہے، یاد رکھیے وہ بعض صورتوں میں فرض ہوگا کرنا، بعض صورتوں میں فرض۔ جیسے کسی نے تلوار نکالی، دوسرے سے کہا یہ مردار کھاؤ نہیں تو میں تمہیں قتل کر دوں گا۔ تو یہاں مردار حرام رہا ہی نہیں بلکہ کیا بن گیا؟ حلال بن گیا۔ اب اس کے لیے اس کو کھانا فرض ہے، اگر نہیں کھاتا اور مارا جاتا ہے تو گناہ گار ہوگا بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ تو یہ دیکھو وہ عمل اس پر فرض ہوا اس صورت میں۔ بعض صورتوں میں وہ کام پر عمل جو ہے ممنوع ہوگا حرام ہوگا، جیسے کہ تلوار نکالی کسی نے کہ عورت سے زنا کرو دوسرے سے کہا، تو زنا حرام ہے حرام ہی رہے گا بھئی، حرام ہی رہے گا۔ تو دیکھیے وہ عمل جس پر اس کو زبردستی کی جا رہی ہے وہ محظور ہے، ممنوع ہے، حرام ہے بھئی۔ اور بعض صورتوں میں وہ کام کیا ہو جائے گا؟ مباح ہو جائے گا، جیسے کہ تلوار نکالی روزے دار پر کہ کھاؤ اس وقت یہ چیز کھاؤ بھئی، روزہ توڑو اپنا، تو اس صورت میں روزہ توڑنا مباح ہو جائے گا اس کے لیے، کیا ہو جائے گا؟ مباح۔ اور بعض اوقات وہ کام جو ہے وہ رخصت ہو جائے گا، جیسے تلوار نکالی کہ زبان سے کلمہ کفر کہو، کلمہ کفر، تو اس وقت کلمہ کفر وہ مباح تو نہیں ہوا لیکن رخصت آگئی، یہ

زبان سے کہہ سکتا ہے بشرطیکہ دل کے اندر تصدیق ہو بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ تو وہ کام جن پر اکراہ کیا گیا اس پر عمل کرنا بعض صورتوں میں فرض ہوگا، بعض صورتوں میں حرام ہوگا، بعض صورتوں میں مباح ہوگا اور بعض صورتوں میں رخصت ہوگی، وہ ذکر کر رہے ہیں۔

تو کہتے ہیں وَإِنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَإِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ، اور وہ متردد ہوگا یعنی لوٹنے والا ہے فرض، حظر، اباحت اور رخصت کے درمیان۔ يَعْنِي أَنَّ الْإِكْرَاهَ، أَيِ الْعَمَلَ بِهِ، یعنی کہ اکراہ بھئی، اکراہ جو ہے، أَنَّهُ کی ضمیر اکراہ کو راجع کی کہ اکراہ جو ہے متردد ہے، اوپر متن میں جو ضمیر آئی تھی کس کو لوٹائی؟ اکراہ۔ اکراہ متردد ہے وہ لوٹتا ہے ان چیزوں کی طرف، کبھی وہ عمل فرض ہوگا، کبھی ممنوع ہوگا، کبھی مباح ہوگا اور کبھی رخصت۔ يَعْنِي أَنَّ الْإِكْرَاهَ، یعنی کہ اکراہ، اکراہ سے کیا مراد ہے؟ أَيِ الْعَمَلَ بِهِ، یعنی اکراہ اس پر عمل کرنا جو ہے، مُنْقَسِمٌ إِلَى هٰذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ، وہ تقسیم ہوتا ہے ان چار قسموں کی طرف۔

فَفِي بَعْضِ الْمَقَامِ الْعَمَلُ بِهِ فَرْضٌ، بعض مقامات کے اندر عمل اس پر فرض ہو جاتا ہے، كَأَكْلِ الْمَيْتَةِ إِذَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ بِمَا يُوجِبُ الْإِلْجَاءَ، جیسے کہ مردار کھانا جب اس پر مجبور کیا جائے اس کے کھانے پر اس چیز کے ساتھ جو الجاء کو ثابت کرے، یعنی اکراہ کون سا ہو؟ ملجی ہو جس میں قتل کرنے یا عضو کاٹنے کی دھمکی دی ہے۔ فَإِنَّهُ يَفْتَرِضُ عَلَيْهِ ذٰلِكَ، پس یہ جو ہے اس مکرہ پر فرض ہو جائے گا یہ عمل کرلے۔ وَلَوْ صَبَرَ حَتّٰى يَمُوتَ عُوقِبَ عَلَيْهِ، اور اگر اس نے صبر کیا، نہیں کھایا، رک گیا، یہاں تک کہ مرگیا اس کو اس نے دوسرے نے قتل کر دیا، تو عُوقِبَ عَلَيْهِ، اس پر اس کو سزا دی جائے گی آخرت میں، لِأَنَّهُ أَلْقَى نَفْسَهُ إِلَى التَّهْلُكَةِ، اس لیے کیونکہ اس نے ڈالا ہے اپنی جان کو ہلاکت میں۔

وَفِي بَعْضِهِ الْعَمَلُ بِهِ حَرَامٌ، اور بعض صورتوں میں اس اکراہ پر عمل حرام ہوگا، كَالزِّنَا وَقَتْلِ النَّفْسِ الْمَعْصُومَةِ، جیسے کہ زنا ہے اور کسی جان کو قتل کرنا، اَلْمَعْصُومَةِ، وہ جان جو معصوم ہے۔ بھئی تلوار نکالی کہ فلاں کو قتل کرو نہیں تو میں تمہیں قتل کرتا ہوں، تو یہ قتل نفس پھر بھی حرام ہی رہے گا، زنا پھر بھی حرام ہی رہے گا۔ فَإِنَّهُ يَحْرُمُ فِعْلُهُمَا عِنْدَ الْإِكْرَاهِ الْمُلْجِئِ، کیونکہ ان کا فعل حرام رہتا ہے اکراہ ملجی کے وقت بھی۔

وَفِي بَعْضِهِ الْعَمَلُ بِهِ مُبَاحٌ، اور بعض جگہوں میں بعض ان میں عمل جو ہے، بعض اکراہ کے اندر اس پر عمل کیا ہوگا؟ مباح ہوگا، كَالْإِفْطَارِ فِي الصَّوْمِ، جیسے کہ روزے کے اندر افطار ہے، فَإِنَّهُ إِذَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ يُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ، پس جب اس کو مجبور کیا گیا اس افطار پر تو اس کے لیے مباح ہو جائے گا افطار کرنا۔

وَفِي بَعْضِهِ الْعَمَلُ بِهِ رُخْصَةٌ، اور بعض اکراہ کے اندر اس پر عمل کرنا جو ہے وہ رخصت ہوگا، كَإِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى لِسَانِهِ إِذَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ يُرَخَّصُ لَهُ ذٰلِكَ، جیسے کہ کلمہ کفر کو جاری کرنا اپنی زبان پر جب اس پر مجبور کیا جائے تو اس کو رخصت ہوگی اس کے کرنے کی، بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الْقَلْبُ مُطْمَئِنًّا بِالتَّصْدِيقِ وَالْإِكْرَاهُ مُلْجِئًا، بایں شرط کہ اس کا قلب جو ہے

وہ تصدیق کے ساتھ مطمئن ہونا چاہیے اور اکراہ بھی ملجی ہونا چاہیے۔ پھر کلمہ کفر زبان سے کہہ سکتا ہے لیکن دل میں ایمان ہونا چاہیے۔

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالرُّخْصَةِ، اچھا بھئی دو لفظ آئے تھے، بعض صورتوں میں مباح، بعض صورتوں میں رخصت، فرق کیا ہے دونوں میں؟ وہ بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالرُّخْصَةِ، اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے، أَنَّ فِي الرُّخْصَةِ لَا يُبَاحُ ذٰلِكَ الْفِعْلُ، کہ رخصت کے اندر وہ فعل مباح نہیں ہوتا، بِأَنْ تَرْتَفِعَ الْحُرْمَةُ، بایں طور کہ حرمت اٹھ جائے اور فعل ہی کیا بن جائے؟ مباح بن جائے۔ کلمہ کفر کبھی بھی جائز نہیں، حرام ہی ہے، ہمیشہ کیا ہے؟ حرام، ہاں کہنے کی رخصت آگئی۔ تو وہ کلمہ کفر تو ابھی بھی حرام ہے، لیکن کہنے کی اجازت آگئی۔ تو اجازت کے آنے کا یہ معنی نہیں کہ وہ اب حرام رہا ہی نہیں، جائز بن گیا، نہیں نہیں جائز نہیں، بس اللہ کی طرف سے کیا آگئی؟ سہولت آگئی، رخصت آگئی، ہے وہ ابھی بھی حرام۔ تو کہتے ہیں کہ رخصت کے اندر وہ فعل مباح نہیں ہوتا بِأَنْ تَرْتَفِعَ الْحُرْمَةُ بایں طور کہ حرمت اٹھ جائے، بَلْ يُعَامَلُ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِي رَفْعِ الْإِثْمِ، بلکہ اس کے ساتھ مباح والا معاملہ کیا جائے گا فِي رَفْعِ الْإِثْمِ گناہ کے اٹھ جانے میں، یعنی گناہ نہیں ہوگا بس باقی حرام رہے گا۔ وَفِي الْإِبَاحَةِ تَرْتَفِعُ الْحُرْمَةُ، اور اباحت کی صورت میں حرمت ہی اٹھ جاتی ہے، وہ چیز حرام رہتی ہی نہیں بلکہ کیا بن جاتی ہے؟ مباح۔

وَقِيلَ لَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِ الْإِبَاحَةِ، اور کہا گیا ہے کہ اباحت کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لِدُخُولِهَا فِي الْفَرْضِ أَوِ الرُّخْصَةِ، بوجہ اس کے داخل ہو جانے فرض یا رخصت کے اندر۔ یہ فرض یا رخصت میں ہی داخل ہو جاتا ہے، اباحت کو الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، بس وہ اکراہ جس فعل پر کیا جا رہا ہے وہ تین ہی قسم کا ہو سکتا ہے، یا فرض ہوگا یا ممنوع ہوگا یا رخصت ہوگی۔ یہ مباح جو چوتھی قسم ذکر کی یہ نہیں، کیونکہ یہ کس میں داخل؟ یہ فرض میں یا رخصت میں داخل ہے۔ کس طرح؟ دیکھیے بیان کر رہے ہیں۔

إِذْ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِهَا، اس لیے کیونکہ اگر اس اباحت کے سے مراد جو ہے، إِبَاحَةَ الْفِعْلِ مَعَ الْإِثْمِ فِي الصَّبْرِ فَهِيَ الْفَرْضُ، فعل کا مباح ہو جانا ساتھ گناہ ہونے کے صبر کی صورت میں، رکنے کی صورت میں، فعل کا کرنا کیا ہو جائے؟ مباح ہو جائے اور رکنے کی صورت میں کیا ہو؟ گناہ ہوتا ہو، فَهِيَ الْفَرْضُ، تو یہ تو بس یہ تو فرض ہے بھئی، صورت سمجھ میں آگئی؟ یہ فرض میں داخل ہو جائے گا۔ وَإِنْ كَانَ بِدُونِ الْإِثْمِ فِي الصَّبْرِ، اور اگر وہ بغیر گناہ کے ہو صبر کی صورت میں، بھئی مباح میں تو کرو یا نہ کرو دونوں صورتیں برابر ہوتی ہیں، یہاں پر کرنے کے اعتبار سے مباح اور نہیں کرو گے مارے جاؤ گے تو گناہ، تو یہ تو کس میں داخل ہو گیا؟ فرض میں داخل ہو گیا۔ وَإِنْ كَانَ بِدُونِ الْإِثْمِ فِي الصَّبْرِ، اور اگر وہ بغیر گناہ کے ہو صبر کی صورت میں، فَهِيَ الرُّخْصَةُ، تو یہ تو رخصت ہے، رخصت ہے بھئی۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ کہ کرنے کی اجازت ہو جائے اور رک جائے تو گناہ نہیں، رک جائے تو گناہ نہیں اور دوسرے نے اس کو قتل کر دیا تو گناہ نہیں بلکہ اس کو شہادت مل گئی بھئی، کلمہ کفر کو

زبان سے جاری زبان پر نہیں لایا وہ بھئی، تو یہ، تو یہ تو رخصت ہے بھئی، یہ کیا ہے؟ یہ تو رخصت کے اندر داخل ہو گیا۔

فَإِفْطَارُ الصَّائِمِ الْمُكْرَهِ إِنْ كَانَ مُسَافِرًا فَفَرْضٌ وَإِنْ كَانَ مُقِيمًا فَرُخْصَةٌ، پس وہ روزہ دار جو مکرہ ہے جس پر اکراہ کیا گیا ہے، اس کا افطار، إِنْ كَانَ مُسَافِرًا، اگر وہ مسافر ہے، وہ روزہ دار مکرہ کیا ہے؟ مسافر ہے، فَفَرْضٌ، تو اس کا افطار فرض ہے، وَإِنْ كَانَ مُقِيمًا فَرُخْصَةٌ، اور اگر مقیم ہے تو وہ رخصت ہے بھئی، رخصت ہے۔ وَلَمْ يُوجَدْ مَا يُسَاوِي الْإِقْدَامُ وَالِامْتِنَاعُ فِيهِ فِي الْإِثْمِ وَالثَّوَابِ حَتَّى يَكُونَ مُبَاحًا، اور نہیں پائی گئی کوئی ایسی چیز کہ يُسَاوِي الْإِقْدَامُ وَالِامْتِنَاعُ فِيهِ کہ برابر ہو اس میں اس پر اقدام کرنا یعنی اس کو کر لینا، وَالِامْتِنَاعُ فِيهِ، اور اس میں باز رہنا، کوئی ایسی مثال کوئی ایسی صورت نہیں پائی گئی کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی کہ جس کا کرنا اور رکنا برابر ہو، مباح میں تو کیا ہوتا ہے کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہوتے ہیں، لیکن یہاں کہتے ہیں کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی، کوئی ہمیں ایسی چیز کوئی ایسی مثال نہیں ملی جہاں پر اس کو اس پر اقدام کرنا، پیش قدمی کرنا، اس فعل کو کر لینا، وَالِامْتِنَاعُ فِيهِ، اور اس فعل سے رک جانا برابر ہو فِي الْإِثْمِ وَالثَّوَابِ گناہ اور ثواب کے اعتبار سے، حَتَّى يَكُونَ مُبَاحًا، یہاں تک کہ وہ کیا بن جائے؟ یہاں تک کہ وہ مباح ہو۔ اس قسم کی کوئی مثال نہیں ملی، تو حق یہی ہے کہ تین ہی قسمیں ہیں یہاں پر اس فعل کی، یا وہ فرض ہوگا یا حرام ہوگا یا رخصت بھئی، مباح جس کے اندر کرنا نہ کرنا برابر ہو اس کی کوئی مثال نہیں ملی بھئی۔

وَلَا يُنَافِي الِاخْتِيَارَ، أَيْ لَا يُنَافِي الْإِكْرَاهُ، دیکھیے فاعل بتلایا ضمیر کس کو راجع يُنَافِي کی؟ اکراہ کو، اور اکراہ منافی نہیں ہے، اَلِاخْتِيَارَ، کس کے؟ اختیار کے، آگے شارح نے کیا بتلایا؟ اِخْتِيَارَ الْمُكْرَهِ بِالْفَتْحِ، کس کے اختیار کے منافی نہیں ہے؟ مکرہ کے اختیار، جس پر زبردستی کی گئی ہے اس کے اختیار کے منافی نہیں ہے، مکرہ لفظ کہتے ہیں بِالْفَتْحِ، را کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ لٰكِنَّ الِاخْتِيَارَ فَاسِدٌ، لیکن اختیار کیا ہے؟ فاسد۔ بھئی اکراہ سے مکرہ کا اختیار نہیں ختم ہوتا، ہاں اختیار فاسد ہو جاتا ہے، مکرہ کا اختیار ختم نہیں ہوتا، ہاں اختیار کیا ہو جاتا ہے؟ فاسد۔ ایک آدمی نے تلوار نکالی کہ بیوی کو طلاق دو نہیں تو تمہاری گردن اڑاتا ہوں، اب وہ بیوی کو طلاق بھی دے سکتا ہے اور طلاق کے بجائے تلوار کو بھی قبول کر سکتا ہے، تو اختیار ہے یا نہیں؟ دونوں طرف اپنے اختیار سے جائے گا جس راستے کو بھی، تو اختیار ختم نہیں ہوتا اختیار تو ہے، لیکن کس قسم کا اختیار ہے؟ فاسد ہے، کیونکہ مرضی نہیں ہے اس کی مرضی کے بغیر ہوگا کام، تلوار کے ڈر سے کرے گا اگر۔ صورت سمجھ میں آگئی بھئی؟ یہ معنی ہے کہ اکراہ جو ہے وہ اختیار کے منافی نہیں ہے لیکن اختیار فاسد ہوگا۔

آگے جو آ رہا ہے، فَإِذَا عَارَضَهُ اخْتِيَارٌ صَحِيحٌ، یہ متن ہے یاد رکھیے، فَإِذَا عَارَضَهُ اخْتِيَارٌ صَحِيحٌ، یہ متن ہے۔ آگے آ رہا ہے دو چار لفظوں کے بعد، وَجَبَ تَرْجِيحُ الصَّحِيحِ عَلَى الْفَاسِدِ إِنْ أَمْكَنَ، یہ بھی متن ہے، وَجَبَ تَرْجِيحُ الصَّحِيحِ عَلَى الْفَاسِدِ إِنْ أَمْكَنَ، نشان لگا لیا بھئی؟ یہ متن ہے بھئی۔

جی، تو متن میں کیا کہہ رہے تھے کہ اکراہ جو ہے وہ اختیار کے منافی نہیں ہے، فَإِذَا عَارَضَهُ اخْتِيَارٌ صَحِيحٌ، پس جب

اس کے مقابلے میں اختیار صحیح آجائے، مکرہ کا اختیار تو اختیار فاسد، لیکن اس کے مقابلے میں اگر کیا آجائے؟ اختیار صحیح آجائے، اور وہ کس کا اختیار ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ اخْتِيَارُ الْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ، وہ مکرہ کا زبردستی کرنے والے کا اختیار ہے کسرہ کے ساتھ بھئی یہ لفظ ہے را کے کسرہ کے ساتھ، وَجَبَ تَرْجِيحُ الصَّحِيحِ عَلَى الْفَاسِدِ، تو واجب ہوگا ترجیح دینا صحیح کو فاسد پر، ایک اختیار فاسد ہے کس کا؟ مکرہ کا، ایک اختیار کون سا ہے؟ صحیح ہے مکرہ کا، تو واجب ہوا کس کو ترجیح دی جائے گی؟ صحیح اختیار کو فاسد اختیار پر، إِنْ أَمْكَنَ، اگر ممکن ہو سکے، اگر ممکن ہو تو ترجیح دی جائے گی اختیار صحیح کو اختیار فاسد پر ورنہ ترجیح نہیں دی جائے گی۔

صورت سمجھ میں آگئی؟ دو اختیار آگئے بھئی، ایک اختیار مکرہ کا وہ اختیار کس قسم کا؟ فاسد، ایک اختیار مکرہ کا وہ اختیار صحیح، تو جب دونوں مقابل آگئے تو دونوں کے اندر کس کو ترجیح دیں گے؟ صحیح کو، بشرطیکہ ترجیح دینا ممکن ہو، ترجیح دینا ممکن، اگر ممکن نہیں ہے پھر نہیں ترجیح دیں گے پھر۔ تو یاد رکھیے جب ہم اختیار صحیح کو ترجیح دیں گے تو اس فعل کی نسبت اختیار صحیح کی طرف کی جائے گی، ضمان وغیرہ مکرہ پر آئے گا، اختیار صحیح کس کا ہے؟ مکرہ کا ہے نا، تو اختیار صحیح کو اگر ترجیح دینا ممکن ہو تو نسبت کس کی طرف کی جائے گی فعل کی؟ اختیار صحیح کی طرف، اور اگر، اگر ممکن نہ ہو اختیار صحیح کو اختیار فاسد پر ترجیح دینا تو فعل کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ اختیار فاسد یعنی مکرہ کی طرف کی جائے گی اور پھر اس صورت میں ضمان وغیرہ مکرہ پر ہی آئے گا۔ دو صورتیں سمجھ میں آگئیں؟ ایک اختیار فاسد ایک اختیار صحیح، اگر ترجیح دینا ممکن ہو کس کو ترجیح دیں گے؟ اختیار صحیح کو، اگر ترجیح نہیں دے سکتے پھر تو لازمی بات ہے اختیار فاسد ہی کی طرف فعل لوٹے گا اور ضمان اختیار فاسد والے پر آئے گا اور وہ کون ہے؟ مکرہ، اور اگر ترجیح دینا ممکن ہے اختیار کو تو پھر کس کو ترجیح دیں گے؟ اختیار صحیح کو، تو لہٰذا ضمان وغیرہ کس پر آئے گا؟ مکرہ پر، صورت سمجھ میں آگئی؟

كَمَا فِي الْإِكْرَاهِ عَلَى الْقَتْلِ وَإِتْلَافِ الْمَالِ، جیسے کہ اکراہ ہے قتل پر اور کسی کا مال تلف کر دینے پر برباد کر دینے پر، حَيْثُ يَصْلُحُ الْمُكْرَهُ بِالْفَتْحِ أَنْ يَكُونَ آلَةً لِلْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ، اس حیثیت سے کہ صلاحیت رکھتا ہے مکرہ جو فتحہ کے ساتھ ہے کہ وہ آلہ بنے مکرہ کے لیے جو کسرہ کے ساتھ ہے، فَيُضَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ، تو فعل کی نسبت کی جائے گی مکرہ کی طرف جو کسرہ کے ساتھ ہے۔

بھئی دیکھیے ایک اختیار صحیح ہے ایک اختیار فاسد ہے، بعض اوقات اختیار صحیح کو ترجیح دینا ممکن ہوتا ہے اور بعض اوقات اختیار صحیح کو ترجیح دینا ممکن نہیں ہوتا۔ دیکھیے ایک آدمی نے دوسرے، تلوار نکالی اور اسے کہا کھانا پڑا ہوا تھا کہ یہ کھانا کھاؤ ورنہ میں تمہاری گردن اڑاتا ہوں، اب یہ شخص کھانا کھا لیتا ہے، کھانا فرض کریں کسی اور کا تھا، کھانا کسی اور کا تھا، اب اس نے کھا لیا، اب اس کا اختیار فاسد تھا اور جس کے ہاتھ میں تلوار تھی اس کا اختیار صحیح تھا، لیکن اس کھانے کے فعل کی نسبت اس اختیار صحیح کی طرف نہیں ہو سکتی، کس کی طرف؟ اختیار صحیح۔ کیوں نہیں ہو سکتی؟ وجہ یہ ہے کہ فعل

کون سا کیا؟ کھانے والا، اور کھانے کا فعل انسان وہ اس میں غیر کے لیے آلہ نہیں بن سکتا، کوئی انسان دوسرے کے لیے، اس میں کوئی انسان دوسرے کے لیے آلہ، ہر انسان اپنے منہ سے کھاتا ہے کسی غیر کے منہ سے کوئی کھا سکتا ہے؟ ہم یہاں یہ کہہ ہی نہیں سکتے کہ یہ کھانے والا آلہ تھا اور وہ جو اکراہ کرنے والا تھا اس کے لیے یہ آلہ تھا، کیونکہ یہ تو اپنے منہ سے کھاتا ہے اور انسان کبھی بھی غیر کے منہ سے، تو اس کھانے والے کو غیر کے لیے آلہ بنانا صحیح ہی نہیں ہے۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ بعض چیزیں ہم آلات سے کرتے ہیں مثلاً بھئی میں لکھتا ہوں قلم سے لکھوں گا، کوئی پٹائی کرتا ہے سوٹی سے پٹائی کرے گا بھئی، تو وہاں آلے سے کام، لیکن بعض ایسے ہیں وہ آلے کے ساتھ نہیں ہو سکتے بھئی، انسان جب کھاتا ہے اس، غیر دوسرا اس کے لیے آلہ نہیں بن سکتا، جو بھی کھاتا ہے اپنے ہی منہ سے کھاتا ہے دوسرے کے، اس کے لیے آلہ نہیں بن سکتا۔ لیکن بعض جگہ دوسرے کے لیے انسان آلہ بن سکتا ہے، مثلاً تلوار نکالی کہ فلاں کو قتل کرو نہیں تو میں تمہیں قتل کرتا ہوں، اس نے اس کو قتل کر دیا مکرہ نے، تو یہ مکرہ یہاں آلہ ہوا کس کے لیے؟ مکرہ کے لیے، کیا ہوا؟ لہٰذا قتل کی نسبت مکرہ کی طرف کی جائے گی اور قصاص اس پر آئے گا جو زبردستی کر رہا ہے۔ بھئی یہاں پر آلہ کیوں قرار دیا آپ نے؟ کہتے ہیں اس لیے کہ یہاں پر یہ ممکن ہے کہ انسان دوسرے کو قتل کرنے کے لیے ایک شخص دوسرے کو قتل کرنے کے لیے ایک آدمی کو آلہ بنا لے، کس طرح؟ ایک آدمی نے دوسرے کو اٹھایا اور اٹھا کر دوسرا شخص بیٹھا ہوا تھا اس پر اٹھا کر زور سے دے مارا اس کو اس بیچارے کی گردن ٹوٹ گئی وہیں مر گیا بھئی۔ تو دیکھو دوسرے کو قتل کرنے کے لیے انسان کو آلہ بنایا یا نہیں؟ تو دیکھو قتل کے لیے یا کسی کا مال تلف کرنے کے لیے دوسرے کو آلہ بنایا جا سکتا ہے لیکن کھانے کے لیے دوسرے کو آلہ بنانا ممکن نہیں۔ تو کھانے کے اندر انسان دوسرے کے لیے آلہ نہیں بن سکتا، لہٰذا یہ کھانا کس کا شمار ہوگا؟ مکرہ ہی کا کھانا شمار ہوگا، مکرہ کا کھانا شمار، لہٰذا اس صورت کے اندر مکرہ وہ بھی روزہ دار تھا، مکرہ وہ بھی روزہ دار تھا اور اس نے تلوار مکرہ نے نکالی تھی اور مکرہ سے کہا تھا کھانا کھاؤ یہ فلاں کا اس نے کھانا کھا لیا، کس کا روزہ ٹوٹے گا؟ مکرہ ہی کا روزہ ٹوٹے گا کیونکہ کھانے کے اندر کوئی انسان دوسرے کے لیے آلہ نہیں بن سکتا بھئی۔

تو کہتے ہیں فَيُضَافُ الْفِعْلُ إِلَى الْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ، تو نسبت کی جائے گی فعل کی مکرہ کی طرف کسرہ کے ساتھ جو ہے لفظ، وَيَلْزَمُهُ حُكْمُهُ، اور اس فعل کا حکم اسی پر لازم ہوگا یعنی مکرہ پر۔ وَإِلَّا، اور اگر ایسا نہ ہو، أَيْ وَإِنْ لَمْ يُمْكِنْ نِسْبَةُ الْفِعْلِ إِلَى الْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ، اور اگر ممکن نہ ہو فعل کی نسبت کرنا مکرہ کی طرف جو لفظ کسرہ کے ساتھ ہے، كَمَا فِي الْأَقْوَالِ وَفِي بَعْضِ الْأَفْعَالِ، جیسے کہ اقوال کے اندر اور بعض افعال کے اندر۔ اقوال کے اندر بھی بھئی جن چیزوں کا تعلق قول سے ہے وہاں پر بھی مکرہ کو آلہ نہیں بنا سکتے کیونکہ انسان اپنے منہ سے کلام کرتا ہے غیر کے لیے آلہ کے طور پر نہیں ہو سکتا۔ تو بَقِيَ مَنْسُوبًا إِلَى الِاخْتِيَارِ الْفَاسِدِ، تو وہ فعل باقی رہے گا منسوب ہو کر کس کی طرف؟ اختیار فاسد کی طرف کیونکہ وہاں ممکن ہی نہیں ہے اس کی نسبت کرنا مکرہ کی طرف، وَهُوَ اخْتِيَارُ الْمُكْرَهِ بِالْفَتْحِ، فعل باقی رہے گا منسوب ہو کر اختیار فاسد کی طرف اور وہ کس

کا اختیار ہے؟ کہتے ہیں وَهُوَ اخْتِيَارُ الْمُكْرَهِ بِالْفَتْحِ، وہ مکرہ کا اختیار ہے، فَجُعِلَ الْمُكْرَهُ مُؤَاخَذًا بِفِعْلِهِ، تو مکرہ جو ہے اس کو مواخذ، اپنے فعل پر مواخذ قرار دیا جائے گا یعنی اس کا مواخذہ کیا جائے گا بھئی۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى هٰذَا بِقَوْلِهِ، پھر اس پر تفریع کی مصنف نے اپنے اس قول کے ساتھ، فَفِي الْأَقْوَالِ لَا يَصْلُحُ الْمُكْرَهُ أَنْ يَكُونَ آلَةً لِغَيْرِهِ، پس اقوال کے اندر مکرہ وہ صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ آلہ بنے غیر کے لیے، لِأَنَّ التَّكَلُّمَ بِلِسَانِ الْغَيْرِ لَا يُتَصَوَّرُ، اس لیے کیونکہ غیر کی زبان سے تکلم کرنا اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا، فَاقْتَصَرَ عَلَيْهِ، تو یہ قول بھی کس پر رہے گا؟ اس قول کا حکم بھی اس مکرہ پر ہی بند رہے گا۔ أَيْ حُكْمُ الْقَوْلِ، ضمیر کا مرجع بتلایا فَاقْتَصَرَ کے اندر هُوَ ضمیر کس کو راجع؟ حکم، اس قول کا حکم بند رہے گا، عَلَيْهِ، أَيْ عَلَى الْمُكْرَهِ، کس پر؟ مکرہ پر۔

فَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ مِمَّا لَا يَنْفَسِخُ، پس اگر قول ان چیزوں میں سے ہوا جو فسخ کو قبول نہیں کرتے، جو فسخ نہیں ہوتے، وَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَا، اور وہ رضامندی پر موقوف نہیں ہوتے، لَمْ يَبْطُلْ بِالْكُرْهِ، تو یہ قول اکراہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا، كَالطَّلَاقِ وَنَحْوِهِ، جیسے کہ طلاق اور اس جیسی چیزیں ہیں۔ بھئی اس جیسی کیا چیزیں؟ کہتے ہیں مِنَ الْعَتَاقِ، یعنی کہ آزادی، وَالنِّكَاحِ اور نکاح، وَالرَّجْعَةِ اور رجوع کرنا، وَالتَّدْبِيرِ اور مدبر بنانا، وَالْعَفْوِ عَنْ دَمِ الْعَمْدِ، جان بوجھ کر کیا ہوا خون جو ہے اس سے معاف کرنا، وَالْيَمِينِ اور یمین یعنی تعلیق مراد ہے، وَالنَّذْرِ اور منت ماننا، وَالظِّهَارِ اور ظہار کرنا یعنی بیوی کو کس کی طرح قرار دینا، أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّي کہنا کہ تو مجھ پر اسی طرح ہے جیسے میری ماں کی پشت، وَالْإِيلَاءِ اور ایلاء ہے، ایلاء آپ جانتے ہیں پڑھا ہوگا فقہ میں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس چار ماہ تک اس کے پاس نہ جانے اور اس سے صحبت نہ کرنے کی قسم اٹھا لے تو یہ ایلاء ہے بھئی، یہ کیا ہے؟ ایلاء، اور اگر اس پر اس نے عمل کر لیا تو اس سے بیوی کو طلاق ہو جائے گی، ایک طلاق پڑ جائے گی بھئی، تو لہٰذا اس کو دو کاموں میں سے اب ایک چیز اس پر ضرور آئے گی یا اسے قسم کا کفارہ دینا پڑے گا یا اس بیوی کو طلاق ہو جائے گی بھئی، وَالْفَيْءِ الْقَوْلِيِّ فِيهِ، اور رجوع کرنا، فَيْء کا کیا معنی؟ رجوع کرنا، کون سا رجوع؟ اَلْقَوْلِيِّ، قولی رجوع کرنا فِيهِ ایلاء کے اندر بھئی، وَالْإِسْلَامِ اور اسلام۔

بھئی دیکھیے بات چل رہی ہے کہ اگر اقوال جو اقوال ہیں، اقوال، ان میں قول کی نسبت مکرہ ہی کی طرف کی جائے گی، مکرہ کی طرف نہیں کی جا سکتی کیونکہ انسان اپنے منہ سے کلام کرتا ہے غیر کے منہ سے کلام نہیں کرتا، لہٰذا یہاں مکرہ کو مکرہ کے لیے آلہ بنایا ہی نہیں جا سکتا، آلہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تو اگر یہ قول جو تھا اس قسم کا تھا جو فسخ کو قبول نہیں کرتے، ان چیزوں میں سے تھا، جیسے طلاق ہے، عتاق وغیرہ بھئی۔ جیسے طلاق: ایک شخص نے تلوار نکالی کہ بیوی کو طلاق دو ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں، عتاق: تلوار نکالی اور اسے کہا کہ اپنے غلام کو آزاد کرو ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں، نکاح: کہ تلوار نکالی کہ اس عورت سے نکاح کرو نہیں تو میں تمہیں کیا کرتا ہوں؟ قتل کرتا ہوں، رجعت: رجوع کرنا کہ تم نے بیوی کو طلاق دی ہوئی ہے تلوار نکالی کہ رجوع کرو نہیں تو میں تمہیں قتل کرتا ہوں، تدبیر: مدبر بنانا، تلوار نکالی کہ اپنے غلام کو کہو کہ میرے

مرنے کے بعد تم آزاد ہو، اسے مدبر بناؤ نہیں تو میں تمہیں قتل کرتا ہوں، وَالْعَفْوِ عَنْ دَمِ الْعَمْدِ، جان بوجھ کر کیے ہوئے خون سے معاف کرنا، ایک شخص نے دوسرے سے کیا کرنا تھا؟ قصاص لینا تھا بھئی، تیسرے نے آکر تلوار نکالی اور اس مقتول کے ولی سے کہا کہ اسے معاف کرو نہیں تو میں تمہاری گردن اڑاتا ہوں، وَالْيَمِينِ یا قسم یعنی تعلیق ہے، ایک شخص نے تلوار نکالی اور کہا کہ اپنی بیوی کی طلاق کو اس فلاں گھر کے اندر جانے پر معلق کرو نہیں تو میں تمہیں قتل کرتا ہوں، یا منت کہ فلاں منت مانو نہیں تو میں تمہیں قتل کرتا ہوں، وَالظِّهَارِ کہ ظہار کرو اپنی بیوی سے کو کہو أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّي نہیں تو میں تمہیں قتل کرتا ہوں، وَالْإِيلَاءِ، ایلاء پر کہا کہ تم قسم اٹھاؤ کہ تم چار ماہ تک اپنی بیوی کے پاس نہیں جاؤ گے نہیں تو میں تمہیں قتل کرتا ہوں، وَالْفَيْءِ الْقَوْلِيِّ فِيهِ، یا اس کے اندر قولی رجوع کا کہا بھئی کہ کیا کرو، قولی رجوع زبان سے کیا کہو؟ میں رجوع کرتا ہوں، تو اس صورت میں بھی وہ کفارہ وغیرہ وہ آجائے گا بھئی، وَالْإِسْلَامِ اور اسلام بھئی، کہ تلوار نکالی اور کافر تھا اسے کہا کافر کہ کلمہ پڑھو مسلمان ہو نہیں تو میں تمہیں کیا کرتا ہوں؟ قتل کرتا ہوں۔ تو ان سب صورتوں کے اندر فَإِنَّ هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ كُلَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْفَسْخَ، پس یہ سارے تصرفات جو ہیں یہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتے، وَلَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَا، اور یہ رضامندی پر موقوف نہیں ہیں، فَلَوْ أُكْرِهَ بِهَا أَحَدٌ وَتَكَلَّمَ بِهَا لَمْ يَبْطُلْ بِالْكُرْهِ، پس اگر مجبور کیا گیا کسی کو ان پر اور اس نے ان پر تکلم کر لیا تو اکراہ کی وجہ سے یہ باطل نہیں ہوں گے، وَتَنْفُذُ عَلَى الْمُكْرَهِ بِالْفَتْحِ فَقَطْ، اور یہ تصرفات نافذ مکرہ پر ہو جائیں گے صرف، کس پر نافذ ہوں گے صرف؟ مکرہ پر۔

وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُهُ، اور اگر وہ قول ان چیزوں میں سے ہے جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں، وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَا، اور وہ رضامندی پر موقوف ہے، كَالْبَيْعِ وَنَحْوِهِ، جیسے بیع اور اس جیسی چیزیں ہیں، فَيَقْتَصِرُ عَلَى الْمُبَاشِرِ هٰهُنَا أَيْضًا، تو بھی وہ بند رہے گا کس پر؟ سرانجام دینے والے پر ہی یعنی مکرہ پر ہی بھئی، وَهُوَ الْمُكْرَهُ، اور وہ کون ہے سرانجام دینے والا؟ مکرہ ہے، إِلَّا أَنَّهُ يَفْسُدُ لِعَدَمِ الرِّضَا، مگر یہ کہ وہ بیع فاسد ہوگی، بیع ہو تو جائے گی لیکن کس قسم کی ہوگی؟ فاسد ہوگی، لِعَدَمِ الرِّضَا، وہ رضا کے نہ پائے جانے کی وجہ سے، فَيَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا، تو بیع فاسد ہو کر منعقد ہو جائے گی، وَلَوْ أَجَازَهُ بَعْدَ زَوَالِ الْإِكْرَاهِ يَصِحُّ، اور اگر اجازت دے دی اکراہ کے زائل ہو جانے کے بعد، اس کے ختم ہو جانے کے بعد، تو يَصِحُّ پھر صحیح ہو جائے گی، لِأَنَّ الْمُفْسِدَ زَالَ بِالْإِجَازَةِ، اس لیے کیونکہ وہ مفسد جو فساد پیدا کرنے والی چیز تھی وہ ختم ہو گئی اجازت کی وجہ سے، پہلے رضامندی نہیں تھی اب اجازت دے دی تو رضامندی بھی آگئی تو فساد ختم۔

وَلَا تَصِحُّ الْأَقَارِيرُ كُلُّهَا، اور اقرار جو ہیں وہ سارے کے سارے ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے، کوئی اقرار صحیح نہیں ہے، لِأَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ عَلَى قِيَامِ الْمُخْبَرِ بِهَا، اس لیے کیونکہ اقرار کا صحیح ہونا اس کا اعتماد کس چیز پر ہے؟ مخبر بہا کے، مخبر بہا جس چیز کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے، اس کے بارے میں جس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے، اب تلوار نکالی کہ لوگوں کے سامنے اقرار کرو میرے اور تمہارے درمیان بیع ہوئی تھی، تو یہ تو ہے اقرار اور کس چیز کا اقرار کر رہا

ہے؟بیع کے بارے میں کہ تین دن پہلے میرے اور تمہارے درمیان بیع، تو وہ مخبر بہ ہے جس کے بارے میں کیا کر رہا ہے وہ؟ خبر دے رہا ہے، اور مخبر بہ صحیح ہے یا باطل ہے؟ ہوئی تھی کوئی تین دن پہلے بیع؟بیع تو نہیں ہوئی تو مخبر بہ کیا ہے؟ باطل ہے۔ اس لیے کہتے ہیں کیونکہ اقرار کے صحیح ہونے کا اعتماد جو ہے وہ مخبر بہ کے ہونے پر ہے، وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَتُهَا عَلَى عَدَمِهِ، اور ان اقراروں کی دلالت کس چیز پر ہے؟ عَلَى عَدَمِهِ أَيْ عَدَمِ ثُبُوتِ الْمُخْبَرِ بِهَا، اس مخبر بہا کے نہ ہونے پر ہے بھئی، اس مخبر بہا کے نہ ہونے پر۔ بھئی یہاں دلالت ہے، دلالت بتلا رہی ہے کہ مخبر بہا نہیں، کس طرح؟ کیونکہ وہ اقرار اپنی جان بچانے کے لیے تلوار کی وجہ سے اقرار کر رہا ہے، حقیقت میں بیع کے ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کر رہا تو یہ دلالت موجود ہے، لِأَنَّهُ يَتَكَلَّمُ دَفْعًا لِلسَّيْفِ عَنْ نَفْسِهِ لَا بِوُجُودِ الْمُخْبَرِ بِهَا، اس لیے کیونکہ وہ تکلم کر رہا ہے تلوار کو دور کرنے کے لیے اپنی جان سے، نہ مخبر بہا کے پائے جانے کی وجہ سے نہیں، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُجْعَلَ مَجَازًا عَنْ شَيْءٍ، اور اس اقرار کو کسی چیز سے مجاز بھی نہیں قرار دیا جا سکتا، لِأَنَّهُ لَا يُقْصَدُ الْمَجَازُ مَعَ قِيَامِ دَلِيلِ الْكَذِبِ وَهُوَ الْإِكْرَاهُ، اس لیے کیونکہ مجاز کا ارادہ بھی نہیں کیا جا سکتا جب کہ جھوٹ کی دلیل قائم ہو اور وہ کیا ہے؟ اکراہ۔ اکراہ خود بتلا رہا ہے کہ یہ کیا ہے؟ جھوٹ ہے، لہٰذا حقیقی معنی کا ارادہ بھی نہیں اور مجازی معنی کا ارادہ بھی نہیں ہو سکتا جب جھوٹ پر دلیل موجود ہے۔

وَالْأَفْعَالُ قِسْمَانِ، اور افعال جو ہیں دو قسم پر ہیں، أَحَدُهُمَا كَالْأَقْوَالِ، ایک ان میں سے اقوال، جیسے کہ اقوال ہیں، فَلَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ الْمُكْرَهُ فِيهِ آلَةً لِغَيْرِهِ، تو ان میں صلاحیت نہیں رکھتا کہ مکرہ جو ہے اس میں آلہ ہو غیر کے لیے، كَالْأَكْلِ وَالْوَطْءِ وَالزِّنَا، جیسے کہ کھانا ہے اور وطی ہے اور زنا ہے، فَيَقْتَصِرُ عَلَى الْمُكْرَهِ، تو یہ فعل بند رہیں گے کس پر؟ مکرہ پر یعنی اسی کی طرف نسبت کی جائے گی ان افعال کی، لِأَنَّ الْأَكْلَ بِفَمِ الْغَيْرِ لَا يُتَصَوَّرُ، اس لیے کیونکہ کھانا غیر کے منہ سے اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا، وَكَذَا الْوَطْءُ بِآلَةِ الْغَيْرِ لَا يُتَصَوَّرُ، اسی طرح غیر کے آلے سے وطی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

فَإِذَا أُكْرِهَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَأْكُلَ فِي الصَّوْمِ يَفْسُدُ صَوْمُ الْآكِلِ، پس اگر انسان کو مجبور کیا گیا کہ وہ روزے کے اندر کھائے تو کھانے والے کا روزہ فاسد ہوگا، وَلَا يَفْسُدُ صَوْمُ الْآمِرِ إِنْ كَانَ صَائِمًا، اور حکم دینے والے کا روزہ فاسد نہیں ہوگا اگر وہ بھی روزہ دار تھا۔ وَكَذَا لَوْ أُكْرِهَ أَنْ يَأْكُلَ مَالَ غَيْرِهِ يَأْثَمُ الْآكِلُ دُونَ الْآمِرِ، اسی طرح اگر کسی کو مجبور کیا گیا کہ وہ غیر کے مال کو کھائے تو کھانے والا گناہ گار ہوگا نہ کہ حکم دینے والا، وَلٰكِنَّهُمُ اخْتَلَفُوا فِي حَقِّ الضَّمَانِ، لیکن علماء نے اختلاف کیا ہے ضمان کے حق میں، ضمان کے بارے میں، فَقِيلَ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الْمُكْرَهِ دُونَ الْآمِرِ، کہ ضمان مکرہ پر واجب ہوگا نہ کہ حکم دینے والے پر، وَإِنْ كَانَ الْمُكْرَهُ يَصْلُحُ آلَةً لِلْآمِرِ مِنْ حَيْثُ الْإِتْلَافُ، اگرچہ مکرہ صلاحیت رکھتا ہے آلہ بننے کی آمر کے لیے اتلاف، برباد کرنے کے اعتبار سے، برباد کرنے کے اعتبار سے اگرچہ مکرہ کیا ہے آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن پھر بھی ضمان کس پر واجب ہوگا؟ آمر پر نہیں بلکہ مکرہ پر ہی واجب ہوگا، کیوں؟ کہتے ہیں لِأَنَّ مَنْفَعَةَ الْأَكْلِ حَصَلَتْ لَهُ، اس لیے کیونکہ کھانے کا نفع اسی کو حاصل ہوا ہے، اسی نے کھایا اسی کا پیٹ بھرا ہے بھئی، تو کھانے کا فائدہ اسی کو حاصل ہوا ہے اس لیے اسی

پر آئے گا ضمان۔

وَقِيلَ لَوْ أُكْرِهَ عَلَى أَكْلِ مَالِ نَفْسِهِ، اور کہا گیا ہے کہ اگر اس کو مجبور کیا گیا اپنا ہی مال کھانے پر، فَإِنْ كَانَ جَائِعًا لَا يَجِبُ عَلَى الْآمِرِ شَيْءٌ، پس اگر یہ بھوکا تھا تو پھر تو حکم دینے والے پر کوئی چیز واجب نہیں، مکرہ خود بھوکا تھا اور اس نے تلوار نکالی کہ یہ اپنی چیز کھاؤ تو یہ اس نے کھا لی تو اب وہ بھوکا بھی تھا تو حکم دینے والے پر کوئی چیز واجب نہیں، لِأَنَّ مَنْفَعَتَهُ رَجَعَتْ إِلَى الْآكِلِ، اس لیے کیونکہ اس کھانے کا فائدہ کس کی طرف لوٹا؟ آکل کھانے والے ہی کی طرف، وَإِنْ كَانَ شَبْعَانَ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيمَتُهُ، اور اگر وہ شکم سیر تھا، شبعان کسے کہتے ہیں؟ شکم سیر جس کا پیٹ بھرا ہو، تو اگر وہ شکم سیر تھا تو اب مکرہ پر اس کی قیمت واجب ہوگی، لِأَنَّ مَنْفَعَتَهُ لَمْ تَرْجِعْ إِلَى الْآكِلِ، اس لیے کیونکہ اب کھانے کا نفع کھانے والے کی طرف نہیں لوٹا، وہ تو پہلے ہی پیٹ بھرا ہوا تھا اس کو کھانے کا کوئی فائدہ ہوا؟ ہاں بلکہ تکلیف کا باعث بنا ہوگا اور زیادہ کھا لیا، تو نفع اس کو کوئی نہیں ہوا لہٰذا اس صورت میں ضمان کس پر آئے گا؟ مکرہ پر۔

وَلَوْ أُكْرِهَ عَلَى أَكْلِ مَالِ الْغَيْرِ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الْمُكْرِهِ سَوَاءٌ كَانَ جَائِعًا أَوْ شَبْعَانَ، اور اگر غیر کا مال کھانے پر مجبور کیا گیا تو ضمان مکرہ پر آئے گا چاہے بھوکا تھا یہ مکرہ اور چاہے شکم سیر تھا، لِأَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْإِكْرَاهِ عَلَى إِتْلَافِ مَالِهِ فَيَجِبُ الضَّمَانُ، اس لیے کیونکہ یہ دوسرے کا مال تلف کر دینے پر اکراہ کے قبیل سے ہے، کس قبیل سے ہے؟ دوسرے کا مال برباد کر دینا اکراہ کے ذریعے یہ اس قبیل سے ہے، صورت سمجھ میں آگئی؟ جیسے دوسرے اکراہ کے ذریعے کسی کا مال برباد کر دے کوئی تو اکراہ کرنے والے پر یعنی مکرہ پر ضمان آیا کرتا ہے تو یہاں پر بھی غیر کا کھانا چلا گیا تو لہٰذا مکرہ پر کیا آئے گا؟ ضمان، تو لہٰذا فَيَجِبُ الضَّمَانُ تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

وَكَذَا إِذَا أُكْرِهَ إِنْسَانٌ أَنْ يَطَأَ، اور اسی طرح جب مجبور کیا گیا کسی انسان کو کہ وہ وطی کرے صحبت کرے، فَإِنْ كَانَ مَعَ غَيْرِ امْرَأَتِهِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْحَدُّ، پس اگر وہ وطی جو ہے اپنی بیوی کے علاوہ سے یعنی کسی غیر عورت کے ساتھ تھی تو مکرہ پر حد واجب ہوگی، کس پر؟ ہاں جو وطی کرنے والا ہے، وَيَكُونُ آثِمًا، اور وہ گناہ گار ہوگا، وَلَا يَنْتَقِلُ هٰذَا الْفِعْلُ إِلَى الْآمِرِ عَلَى مَا سَيَأْتِي، اور یہ فعل منتقل نہیں ہوگا آمر کی طرف بنا بر اس کے جو عنقریب آرہی ہے وجہ۔ وَإِنْ كَانَ مَعَ امْرَأَتِهِ فِي الصَّوْمِ أَوْ فِي الِاعْتِكَافِ أَوِ الْإِحْرَامِ أَوِ الْحَيْضِ، اور اگر اپنی بیوی کے ساتھ صحبت پر مجبور کیا بھئی تلوار نکالی روزے کی حالت میں یا اعتکاف میں یا احرام کی حالت میں یا حیض کی حالت میں، اور ان سب کے اندر تو صحبت کیا ہے؟ حرام ہے، فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ هٰذَا أَيْضًا مُقْتَصِرًا عَلَى الْفَاعِلِ، تو اس صورت میں بھی مناسب یہ ہے کہ یہ فعل کی نسبت کس کی طرف ہونی چاہیے، کس پر بند ہونا چاہیے فعل؟ فاعل کرنے والے پر یعنی مکرہ پر، وَيَأْثَمَ هُوَ، اور یہ کہ وہ، مناسب یہ ہے کہ اس کو گناہ گار ہونا چاہیے، وَيَجِبَ مَا يَجِبُ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالضَّمَانِ فِي مَالِهِ، اور یہ واجب ہونا چاہیے جو واجب ہو قضا، کفارے اور ضمان میں سے کس کے مال کے اندر؟ مکرہ ہی کے مال کے اندر۔

وَمَا رَأَيْتُ رِوَايَةً عَلَى أَنَّهُ يَرْجِعُ بِهِ عَلَى الْمُكْرَهِ الْآمِرِ أَمْ لَا، شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے ذکر کر دیا یہ وہ افعال ہیں، یہ افعال اور اقوال جو ہیں ان میں نسبت آمر یعنی مکرہ کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ کس کی طرف کی جائے گی؟ مکرہ کی طرف اور ضمان اور گناہ بھی کس پر آئے گا؟ مکرہ پر ہی آئے گا، لیکن مکرہ پھر اس ضمان کے لیے مکرہ پر رجوع کرے گا یا نہیں؟ اس کو تو مکرہ کو اپنی جیب سے مال چلا گیا لیکن کیا پھر اس مال کے لیے وہ مکرہ پر رجوع کرے گا اس سے وصول کرے گا؟ تو کہتے ہیں اس بارے میں میں نے کوئی روایت نہیں دیکھی کتابوں کے اندر کہ یہ لکھا ہو کہ یہ مکرہ پھر کس پر رجوع کرے گا؟ مکرہ پر رجوع کرے گا یا نہیں کرے گا اس کی کوئی روایت مجھے نہیں ملی۔ تو کہتے ہیں وَمَا رَأَيْتُ رِوَايَةً اور میں نے روایت نہیں دیکھی اس بات پر عَلَى أَنَّهُ يَرْجِعُ بِهِ عَلَى الْمُكْرَهِ الْآمِرِ أَمْ لَا کہ یہ مکرہ جو ہے پھر وہ رجوع کرے گا اس مکرہ پر جو حکم دینے والا تھا یا نہیں۔

وَالثَّانِي أَيِ الْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الْأَفْعَالِ مَا يَصْلُحُ الْمُكْرَهُ فِيهِ أَنْ يَكُونَ آلَةً لِغَيْرِهِ، اور دوسری قسم افعال میں سے کہ جس کے اندر مکرہ صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ غیر کے لیے آلہ بن جائے، كَإِتْلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ، جیسے کہ کسی کی جان اور مال کو تلف کر دینا، فَإِنَّهُ يُمْكِنُ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَأْخُذَ آخَرَ وَيُلْقِيَهُ عَلَى مَالِ أَحَدٍ لِيُتْلِفَهُ أَوْ نَفْسِ أَحَدٍ لِيَقْتُلَهُ، پس اس لیے ممکن ہے کسی انسان کے لیے کہ وہ دوسرے کو پکڑ لے، دوسرے کو اٹھا لے اور اس کو دے مارے اس کو، القاء یلقی کا معنی ڈالنا مراد ہے اس پر مارنا، اور اس کو ڈال دے کسی کے مال پر تاکہ اس مال کو کیا کر دے؟ تلف کر دے، یا اس کو مارے کسی کی جان پر تاکہ اس کو کیا کر دے؟ قتل کر دے۔ بھئی قتل اور مال برباد کرنے میں دوسرے کے لیے آلہ بننا ممکن ہے، ایک انسان دوسرے کے لیے آلہ بن جائے۔ صورت کیا بتلا رہے ہیں؟ ایک انسان دوسرے کو اٹھایا، اٹھا کر پکڑ کر دوسرے پر مارا، اس کو مار ڈالا، یا کسی دوسرے کی چیز پر اٹھا کر مارا اس سے اس کی وہ چیز تلف ہو گئی۔ تو ان چیزوں کے اندر ایک انسان دوسرے کے لیے کیا بن سکتا ہے؟ آلہ بن سکتا ہے، لہٰذا یہاں پر فعل کی نسبت کس کی طرف کی جائے گی؟ مکرہ کی طرف اور مکرہ کو آلہ قرار دیا جائے گا۔ پچھلے افعال میں مکرہ کو آلہ بنانا ممکن ہی نہیں تھا کیونکہ کھانا، زنا کرنا اس میں کوئی انسان دوسرے کے لیے آلہ نہیں بن سکتا۔

فَيَجِبُ الْقِصَاصُ عَلَى الْمُكْرِهِ بِالْكَسْرِ، تو قصاص واجب ہوگا مکرہ پر یہ لفظ جو ہے کسرہ کے ساتھ یعنی را کے کسرہ کے ساتھ، إِنْ كَانَ الْقَتْلُ عَمْدًا بِالسَّيْفِ، اگر قتل جان بوجھ کر ہوا تلوار کے ساتھ، لِأَنَّهُ هُوَ الْقَاتِلُ، اس لیے کیونکہ وہ مکرہ ہی قاتل ہے، وَالْمُكْرَهُ آلَةٌ لَهُ كَالسِّكِّينِ، اور مکرہ تو اس کے لیے آلہ ہے جیسے کہ چھری ہوتی ہے۔ وَهٰذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالَى رَحْمَةً وَاسِعَةً، یہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً کے نزدیک ہے۔ وَقَالَ مُحَمَّدٌ وَزُفَرُ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالَى يَجِبُ عَلَى الْمُكْرَهِ، امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ قصاص صرف مکرہ پر آئے گا، امام صاحب تو فرماتے ہیں کس پر؟ مکرہ پر، امام محمد امام زفر رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ مکرہ پر قصاص آئے گا، لِأَنَّهُ هُوَ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ، کیونکہ وہ ہے

فاعل حقیقی، قتل تو اس نے کیا ہے قصاص اس پر آنا چاہیے نہ کہ مکرہ پر، وَإِنْ كَانَ الْآخَرُ آمِرًا، اگرچہ دوسرا شخص حکم دینے والا ہے۔ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَجِبُ عَلَيْهِمَا، اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں قصاص دونوں پر واجب ہوگا، أَمَّا الْمُكْرِهُ فَلِكَوْنِهِ آمِرًا، کیونکہ وہ بوجہ اس کے آمر ہونے کے، وہ حکم دینے والا ہے، وَأَمَّا الْمُكْرَهُ فَلِكَوْنِهِ فَاعِلًا، اور باقی مکرہ جو ہے بوجہ اس کے کہ وہ فاعل وہ کرنے والا ہے، تو ایک پر قصاص آیا کہ اس نے قتل ہاتھ سے کیا، دوسرے پر قصاص آیا کہ اس کے حکم سے کیا بھئی۔ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِمَا، اور امام ابویوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں دونوں پر قصاص نہیں آئے گا، لِكَوْنِ الشُّبْهَةِ دَارِئَةً لَهُ عَنْهُمَا، اس لیے کیونکہ شبہ جو ہے اس قصاص کو دور کرنے والا ہے ان دونوں سے۔ شبہ آگیا، شبہ آگیا اس شبہ کی وجہ سے کسی پر بھی قصاص نہیں آئے گا۔ شبہ کیا آیا؟ کہتے ہیں اس لیے کیونکہ جس نے قتل کیا وہ بیچارہ مجبور تھا اور جس نے حکم دیا اس نے تو اپنے ہاتھ سے نہیں کیا، تو دونوں میں سے کسی پر بھی قصاص نہیں۔ صورت سمجھ میں آگئی؟ جس نے قتل کیا وہ مجبور تھا لہٰذا شبہ آگیا اس پر قصاص نہیں اور جس نے حکم دیا اس نے اپنے ہاتھ سے تو قتل نہیں کیا لہٰذا اس پر بھی قصاص نہیں۔

وَكَذَا الدِّيَةُ عَلَى عَاقِلَةِ الْمُكْرِهِ إِنْ كَانَ الْقَتْلُ خَطَأً، اور اسی طرح دیت آئے گی مکرہ کے عاقلہ پر اگر قتل کون سا تھا؟ خطا تھا۔ وَكَذَا الْكَفَّارَةُ أَيْضًا تَجِبُ عَلَيْهِ، اور اسی طرح کفارہ بھی واجب ہوگا اس مکرہ پر ہی۔ قصاص آیا امام صاحب فرماتے ہیں تو کس پر آئے گا؟ مکرہ پر، دیت آئی تو بھی کس پر؟ مکرہ کے عاقلہ پر، اور کفارہ آیا تو بھی کس پر آئے گا؟ مکرہ پر آئے گا بھئی۔ چلیے بس بھئی، هٰذَا هُوَ الْمَرَامُ، وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ۔

آئیے بھئی دعا کر لیں بھئی۔ دعا کا طریقہ ہمیشہ یاد رکھیے بھئی، شروع میں الحمد للہ ہو اور اس کے بعد چند مرتبہ درود شریف ہو جائے اور پھر دعا ہو، آخر میں پھر درود شریف اور آمین ہو، اس سے دعا قبولیت کے قریب ہو جاتی ہے۔

▪ متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ، صَلِّ عَلَى رَسُولِكَ الْكَرِيمِ۔

اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہم اس مجلس کے اندر جتنی بھی دعائیں مانگیں اے اللہ ان تمام دعاؤں کو قبول فرما۔ اے اللہ، اے اللہ ہمیں نیک اعمال کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ ہم سب کے گناہوں کو معاف فرما۔ اے اللہ جتنے حاضرین ہیں اے اللہ سب کی تمام حاجات پوری فرما۔ اے اللہ تمام مشکلات حل فرما۔ اے اللہ ہماری تمام حاجات پوری فرما۔ اے اللہ آپ کے

لیے تو کوئی کام مشکل نہیں۔ اے اللہ، اے اللہ ہماری دعاؤں پر کُن فرما دیجیے۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہماری تمام حاجات پوری فرما۔ اے اللہ تمام مشکلات حل فرما۔ اے اللہ ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرما۔ ہم سب کی قبروں کو منور فرما۔ اے اللہ ہم سب کی قبروں کو منور فرما۔

اے اللہ ایک دین کی ایک اہم اور عظیم کتاب ختم ہونے کے قریب، ہم نے پوری پڑھ لی تقریباً ختم ہونے کے قریب ہے۔ اے اللہ، اے اللہ اس کتاب کی برکت سے اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ اس کتاب کا اے اللہ یقیناً ہم نے ایسا ادب نہیں کیا ہوگا جیسا ادب کرنے کا حق تھا، اے اللہ ہماری تمام کوتاہیوں کو معاف فرما۔ اے اللہ تمام غلطیوں کو معاف فرما۔ اے اللہ، اے اللہ ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرما۔ اے اللہ ہم سب کی قبروں کو منور فرما۔ یَا عَزِیزُ یَا غَفَّارُ، یَا عَزِیزُ یَا غَفَّارُ، یَا عَزِیزُ یَا غَفَّارُ، اے اللہ ہم سب کی قبروں کو منور فرما۔ اے اللہ قبر کی تاریکی اور قیامت کے دن کی شرمندگی اور رسوائی سے ہماری حفاظت فرما۔

اے اللہ ہم سب جہنم سے، ہم سب کی حفاظت فرما۔ روایات میں حدیث میں آتا ہے جو شخص تین مرتبہ جہنم سے پناہ مانگتا ہے تو جہنم خود کہتی ہے اے اللہ اس کو مجھ سے دور کر دے، اور جو شخص تین مرتبہ جنت مانگتا ہے تو جنت خود کہتی ہے کہ اے اللہ اس کو میرے اندر لے آ۔ اے اللہ ہم سب کی جہنم سے حفاظت فرما۔ اے اللہ ہم سب کی جہنم سے حفاظت فرما۔ اے اللہ ہم سب کی جہنم سے حفاظت فرما۔ اے اللہ ہم سب کو جنت الفردوس نصیب فرما۔ اے اللہ ہم سب کو جنت الفردوس نصیب فرما۔ اے اللہ ہم سب کو جنت الفردوس نصیب فرما۔

اے اللہ، اے اللہ تمام زندگی دین کا کام کرنے کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ ہر قسم کی رکاوٹیں، تکالیف اور پریشانیوں سے ہماری حفاظت فرما۔ اے اللہ ہم آپ کے کمزور بندے مشکلات برداشت نہیں کر سکتے۔ اے اللہ مشکلات سے ہماری حفاظت فرما۔ اے اللہ آسانیاں نصیب فرما۔ اے اللہ دینی امور کے اندر بھی، اے اللہ دنیاوی امور کے اندر بھی۔ اے اللہ ہمارے گھروں میں خیر و برکات نازل فرما۔ اے اللہ ہمارے گھروں میں دین کا بول بالا نصیب فرما۔ اے اللہ ہمارے دلوں میں قرآن کی صحیح محبت پیدا فرما۔ اے اللہ ہمارے دلوں میں قرآن کا نور ہو۔ اے اللہ ہمارے دلوں اور سینوں کے اندر حدیث کا نور ہو۔ اے اللہ آپ کی محبت ہو، اے اللہ آپ کے پیغمبر کی محبت ہو، اے اللہ پیغمبر کے صحابہ کی محبت ہو، اے اللہ قرآن کی محبت ہو، اے اللہ اسلام کی محبت ہو۔ اے اللہ ہمیں حضور نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی سنتوں پر صحیح طریقے سے عمل کرنے والا بنا۔ اے اللہ ہمیں سنتوں کو پھیلانے والا بنا۔ اے اللہ ہر قسم کی اے اللہ تکالیف سے ہماری حفاظت فرما۔ اے اللہ ہمیں سنتوں کو پھیلانے والا بنا۔

اے اللہ، اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہم سب کے گناہوں کو معاف فرما۔ اے اللہ ہم سب کے گناہوں کو معاف فرما۔ اے اللہ ہمیں اپنے محبوب بندوں میں شامل فرما۔ اے اللہ ہمیں ان بندوں میں شامل فرما جن

سے آپ اور آپ کے پیغمبر اور آپ کے فرشتے اور آپ کی مخلوقات محبت کرتی ہیں۔ اے اللہ ہمیں بھی ان میں شامل فرما۔ اے اللہ ہمیں ایسے نیک اعمال کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ ہم پر اپنا خصوصی فضل فرما۔ اے اللہ ہم پر اپنا خصوصی فضل فرما۔ اے اللہ قیامت کے دن بغیر حساب کتاب کے جنت نصیب فرما۔ اے اللہ قیامت کے دن جب ہم آپ کے دربار جلال و جمال میں حاضر ہوں تو اس طور پر کہ اے اللہ آپ بھی ہم سے راضی ہوں، آپ کے پیغمبر بھی ہم سے راضی ہوں۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔

اے اللہ میرے جتنے تلامذہ ہیں، اے اللہ ان سب کو دنیا میں بھی عزتیں نصیب فرما، اے اللہ آخرت میں بھی عزتیں نصیب فرما۔ اے اللہ ان کو زندگی میں بھی خوشیاں نصیب فرما، اے اللہ آخرت میں بھی خوشیاں نصیب فرما۔ اے اللہ ان کی زندگی میں آسانیاں ہی آسانیاں نصیب فرما۔ اے اللہ ہر قسم کی تکالیف سے حفاظت فرما۔ اے اللہ زندگی کے اندر وسیع حلال رزق نصیب فرما۔ اے اللہ رزق کی تنگی سے حفاظت فرما۔ اے اللہ ہم سب کو وسیع حلال رزق نصیب فرما۔ اے اللہ حرام کے ذرے ذرے سے ہماری حفاظت فرما۔ اے اللہ ہماری بھی حفاظت، قیامت تک ہماری آنے والی نسلوں کی بھی حرام سے حفاظت فرما۔ اے اللہ ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرما۔ اے اللہ ہمارا بھی خاتمہ ایمان پر فرما، قیامت تک ہماری آنے والی نسلوں کا خاتمہ بھی ایمان پر فرما۔

اے اللہ، اے اللہ، اے اللہ دشمنان اسلام کو تباہ و برباد فرما۔ اے اللہ ان کو ذلیل و رسوا فرما۔ اے اللہ ان کے مکر و فریب کو انہی پر لوٹا دے۔ اے اللہ ان کی سازشوں کو انہی پر لوٹا دے۔ اے اللہ یہ فتنے کا زمانہ ہے کہ جیسے کہ حدیث میں آتا ہے نبی کریم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرماتے ہیں کہ فتنے کے زمانے میں کوئی شخص شام کو مسلمان ہوگا تو صبح کو کافر ہوگا، صبح کو مسلمان ہوگا تو شام کو کافر ہوگا، اے اللہ اس فتنے کے زمانے میں ہمارے ایمان کی حفاظت فرما۔ اے اللہ قیامت تک ہماری آنے والی نسلوں کے بھی ایمان کی حفاظت فرما۔ اے اللہ ہمیں بھی تمام زندگی دین کا کام کرنے اور دین کے ساتھ ہی جڑے رہنے کی توفیق نصیب فرما اور اے اللہ قیامت تک ہماری آنے والی نسلوں کو بھی دین ہی کے ساتھ جڑے رہنے کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ کوئی نیکی آپ کی توفیق کے بغیر نہیں ہو سکتی، اے اللہ ہمیں نیکیوں کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ ہمیں نیکیوں کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ ہمیں نیکیوں کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ کسی گناہ سے آپ کی توفیق کے بغیر نہیں بچا جا سکتا، اے اللہ ہمیں گناہوں سے بچنے کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ ہمیں گناہوں سے بچنے کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ ہمیں گناہوں سے بچنے کی توفیق نصیب فرما۔

اے اللہ حاضرین میں سے کوئی بیمار ہو یا گھروں میں کوئی بیمار ہو تو اس کتاب کی برکت سے اے اللہ، آپ کے اس علم دین کی برکت سے اے اللہ ان سب کو شفا نصیب فرما۔ اے اللہ ان سب کو صحت و عافیت نصیب فرما۔ اے اللہ میرے تمام تلامذہ کو اے اللہ زندگی میں آسانیاں نصیب فرما۔ اے اللہ ان کے گھروں میں خیر و برکات نازل فرما۔ اے اللہ خیر و برکات نازل فرما۔ اے اللہ گھروں میں اطمینان اور سکون نصیب فرما۔ اے اللہ ہم سب کو گھروں میں اطمینان

اور سکون نصیب فرما۔ اے اللہ ہر قسم کے شر اور فتنے سے ہماری حفاظت فرما۔ اے اللہ ہمیں اپنے محبوب بندوں میں شامل فرما۔ اے اللہ ہمیں سنتوں پر چلنے والا بنا۔ اے اللہ ہمیں بدعتوں اور گمراہیوں کو مٹانے والا بنا۔ اے اللہ کفر و شرک، گمراہیوں اور بدعتوں سے ہماری حفاظت فرما۔ اے اللہ ان کو مٹانے کی ہمیں توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ میرے تمام تلامذہ میں سے ہر ایک کو اے اللہ ایسی شمع بنا دے جس سے آگے مزید لاکھوں دین کی شمعیں روشن ہوں۔ اے اللہ آپ تو، اے اللہ آپ تو قادر ہیں۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔

اے اللہ ہمارے جو عزیز و اقارب وفات پا چکے اس دنیا سے رخصت ہو گئے، اے اللہ ان سب کی مغفرت فرما۔ اے اللہ ان کی لغزشات سے درگزر فرما۔ اے اللہ ان کی کوتاہیاں معاف فرما۔ اے اللہ ان کی مغفرت فرما۔ اے اللہ ان کی قبروں کو منور فرما۔ اے اللہ ہمارے جو اساتذہ وفات پا چکے اے اللہ ان کی قبروں کو منور فرما۔ اے اللہ ان کے کروڑہا درجات بلند فرما۔ اے اللہ ان کے جو اہل و عیال اولاد باقی ہیں ان کو خوشیاں نصیب فرما۔ ان کو وسیع حلال رزق نصیب فرما۔ ان کی تمام تکالیف اور پریشانیوں کو دور فرما۔ اور اے اللہ ہمارے جو اساتذہ زندہ ہیں اے اللہ ان کو بھی خوشیاں نصیب فرما۔ اے اللہ تمام تکالیف اور پریشانیوں سے ان کی حفاظت فرما۔ وسیع حلال رزق نصیب فرما۔ اے اللہ ان کے تمام کاموں میں آسانی فرما۔

حضرت میرے والد محترم حضرت شیخ رَحِمَهُ اللّٰهُ کے لیے بھی دعا کیجیے۔ اے اللہ ان کے کروڑہا درجات بلند فرما۔ اے اللہ ان کے کروڑہا درجات بلند فرما۔ اے اللہ ان کے کروڑہا درجات بلند فرما۔ اے اللہ ہمیں بھی ان کی طرح کا تقویٰ نصیب فرما۔ اے اللہ ہمیں بھی ان کی طرح کا علم نصیب فرما۔ اے اللہ ہمیں بھی ان کی طرح کی زندگی اور موت نصیب فرما۔ اے اللہ، اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہماری تمام حاجات پوری فرما۔ اے اللہ تمام مشکلات حل فرما۔

اے اللہ ہمارے اس وطن کی بھی حفاظت فرما۔ اے اللہ تمام عالم کے مسلمانوں کی نصرت فرما۔ اے اللہ ان کی حفاظت فرما۔ اے اللہ مسلمانوں میں اتفاق اور اتحاد پیدا فرما۔ اے اللہ ہمیں پھر دین کی طرف لوٹا دے۔ اے اللہ ہم یقیناً دین سے بہت دور چلے گئے۔ اے اللہ دنیا کے اندر ہم ڈوبے ہوئے ہیں۔ اے اللہ ہمیں پھر دین کی طرف صحیح طریقے سے واپس لوٹا دے۔ اے اللہ ہم میں اتفاق اور اتحاد پیدا فرما دے۔ اے اللہ کفر کے لیے ہمیں سیسہ پلائی ہوئی دیوار بنا دے۔ اے اللہ کفر کو تباہ و برباد فرما۔ اے اللہ مسلمانوں کو پھر اس دنیا کے اندر غلبہ نصیب فرما۔ اے اللہ مسلمانوں کو پھر ہمت اور قوت نصیب فرما۔ اے اللہ مجاہدین کی خصوصی مدد و نصرت فرما۔ اے اللہ ان کی خصوصی مدد و نصرت فرما۔ اے اللہ ان کو ہمت اور قوت نصیب فرما۔ اے اللہ مجاہدین کو ہمت اور قوت نصیب فرما۔

اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ گھروں میں جس کے جو جو بیمار ہیں سب کو صحت نصیب فرما۔ میری والدہ اور ہمشیرہ بھی بیمار، انہوں نے بھی دعاؤں کا کہا، اے اللہ ان کو صحت اور عافیت نصیب فرما۔ اے اللہ ان کو

اطمینان اور سکون نصیب فرما۔ اے اللہ ہر قسم کی تکالیف اور پریشانیاں دور فرما۔ اے اللہ اطمینان اور سکون نصیب فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہمارے اس پڑھنے اور پڑھانے کو قبول فرما۔ اے اللہ ہمارے اس پڑھنے اور پڑھانے کو قبول فرما۔ اے اللہ ہمیں اپنے محبوب بندوں میں شامل فرما۔ اے اللہ ہمیں اپنے ان بندوں میں شامل فرما اے اللہ کہ جو جس طرف کا رخ کرتے ہیں آپ کی برکات ان کے ساتھ رہتی ہیں۔ اے اللہ ہمیں بھی ان بندوں میں شامل فرما۔ اے اللہ آپ تو قادر ہیں، اے اللہ آپ تو قادر ہیں۔ يَا عَزِيزُ يَا غَفَّارُ، يَا عَزِيزُ يَا لَطِيفُ، يَا رَحْمٰنُ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ۔ اے اللہ ہماری تمام اس مجلس کی تمام دعائیں اے اللہ قبول فرما۔ اے اللہ جتنی دعائیں اس مجلس میں ہم نے مانگی ہیں یا مانگ رہے ہیں اللہ سب کو قبول فرما۔

میرے ایک ذاتی کام کے سلسلے میں بھی آپ حضرات سے خصوصی دعاؤں کی درخواست ہے، دعا فرمائیں اے اللہ اس کام کو احسن طریقے سے مکمل فرما۔ اے اللہ ہر قسم کی رکاوٹوں سے حفاظت فرما۔ اے اللہ ہر قسم کی رکاوٹوں سے حفاظت فرما۔ اے اللہ ہر قسم کی رکاوٹوں سے حفاظت فرما۔ اے اللہ اس کو آگے مستقبل میں بھی زندگی بھر کے لیے خیر ہی خیر کا باعث بنا۔ اے اللہ بے انتہا خیر اور برکت کا باعث بنا۔ ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کی تکلیف اور پریشانی سے بھی اس میں حفاظت فرما۔ اے اللہ زندگی بھر اس میں ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کی تکلیف اور پریشانی سے بھی حفاظت فرما۔ اے اللہ تمام زندگی اس کو خیر ہی خیر کا باعث بنا۔ اے اللہ دنیاوی اعتبار سے بھی خیر ہی خیر کا باعث بنا اور اخروی اعتبار سے بھی۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔

سال کے اندر اگر میں نے آپ ساتھیوں میں سے کسی کو ڈانٹا ہو یا کسی سے کوئی سخت بات کی ہو تو میں آپ حضرات سے معافی مانگتا ہوں، لِلّٰهِ فِي اللّٰهِ مجھے معاف کر دینا۔ اگرچہ میں نے آپ کے نفع کے لیے ہی کہا ہوگا لیکن اگر ناراض ہوں تو میں آپ سے معافی مانگتا ہوں۔ اے اللہ ہم سب کی خطاؤں کو معاف فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہمیں اپنے محبوب بندوں میں شامل فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ان علوم دینیہ سے ہمارے سینوں کو منور فرما۔ اے اللہ ہمیں اے اللہ علم کے ساتھ ساتھ کامل عمل کی بھی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ کامل عمل کی بھی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ، اے اللہ ہم سب کو شہادت کی موت نصیب فرما۔ اے اللہ وہ شہادت جو دنیاوی اعتبار سے بھی ہو اور اخروی اعتبار سے بھی۔ اے اللہ ہم سب کو شہادت کی موت نصیب فرما۔ اے اللہ ہم سب کو شہادت کی موت نصیب فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔

اے اللہ ہم سب کے گناہوں کو معاف فرما۔ اے اللہ آپ کے سوا اور کوئی ذات نہیں، اے اللہ آپ کے در کے سوا اور کوئی در نہیں۔ اے اللہ ہم سب کے گناہوں کو معاف فرما۔ اے اللہ ہم سب کے گناہوں کو معاف فرما۔ اے اللہ ہم سب کے گناہوں کو معاف فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ والد صاحب کی کتابوں کی جو اشاعت کا سلسلہ ہے اس کے لیے بھی خصوصاً دعاؤں کی درخواست ہے، آج کل ان حالات

کے اندر اس سلسلے کے اندر بھی کافی تعطل آرہا ہے۔ اے اللہ والد صاحب کی کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ تا قیامت جاری و ساری فرما۔ اے اللہ ہر قسم کی رکاوٹوں سے حفاظت فرما۔ اے اللہ خوب وسیع اسباب نصیب فرما۔ اے اللہ خوب وسیع اسباب نصیب فرما۔ اور جو مسودات ان کی کتابوں کے تقریباً دو سو کے لگ بھگ کتابوں کے مسودات جن میں کئی کئی جلدوں میں ایک کتابیں ہیں، اے اللہ ان سب کو احسن طریقے سے طبع کروانے کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ اس علم کو عوام تک، علماء تک، طلباء تک، عوام تک پہنچانے کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔

اور بھی بہت سے لوگوں نے دعاؤں کا کہا ہے اور دعاؤں کا کہتے رہتے ہیں۔ اے اللہ آپ تو عالم الغیب ہیں، اے اللہ ان سب کی حاجات پوری فرما۔ اے اللہ سب کی مشکلات حل فرما۔ اے اللہ اس علم دین کی برکت سے ان سب کی مشکلات حل فرما۔ اے اللہ ان کی سب کی حاجات پوری فرما۔ اے اللہ حاضرین کی بھی تمام حاجات پوری فرما۔ اے اللہ سب کو عالم باعمل بنا۔ اے اللہ دینی تعلیم کے اندر کوئی رکاوٹیں ہوں ان کو دور فرما۔ اے اللہ احسن طریقے سے تعلیم مکمل کرنے کی توفیق نصیب فرما۔ اے اللہ ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرما۔ اے اللہ موت کے وقت کلمہ نصیب فرما۔ اے اللہ ہماری تمام دعائیں قبول فرما۔

▪ متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل

صَلَّى اللّٰهُ تَعَالَى عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ.

سبق نمبر ۱۴۲: خاتمۃ الکتاب (سبق ۱۴۲): تکمیلِ دروسِ نور الانوار، نصائحِ عالیہ اور دعائے ختمِ کتاب

نور الانوار صفحہ: ۳۱۳ — بتاریخ: ۵ جون ۲۰۱۱ء

▪ متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ۔

▪ متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات

سب سے پہلے تو آپ حضرات کو اپنی طرف سے اور مولانا کی طرف سے مبارکباد دیتا ہوں۔ یہ بڑی سعادت مندی کی بات ہے کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ آپ کے استاذِ محترم کو اللہ تعالیٰ نے یہ توفیق نصیب فرمائی ہے کہ نور الانوار جیسی مشکل بھی اور طویل کتاب بھی ایک سال کے اندر مکمل ہو رہی ہے۔ دیگر مدارس کے اندر پچاس، ساٹھ یا سو صفحے ہو جاتے ہیں۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اس میں آپ بھی بڑے خوش نصیب ہیں اور آپ کے استاذ صاحب بھی بڑے خوش نصیب ہیں۔ اور آپ کے استاذ اور میں خادم اس لیے حاضر ہوئے ہیں کہ آپ کے استاذ ہمارے خاص استاذ زادے ہیں۔ ٹھیک ہے نا جی؟ ان کا ہمارے اوپر بہت زیادہ حق ہے۔ جیسے یہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ لے کر کے چل رہے ہیں ان کی ترقی کے لیے آپ نے اور دعا کرنی ہے۔ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ۔

اور حضرت کو تو اسی لیے بلایا ہے کہ یہ استاذ زادہ کے لیے دعا کریں گے۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ جیسے انہوں نے سلسلہ شروع کیا ہے کوئی بھی کتاب ایسی نہیں کی جو انہوں نے شروع کی ہو اور پھر مکمل نہ کی ہو۔ یہ اللہ کی طرف سے خاص توفیق ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ یہ آپ کے سامنے اصول فقہ کی کتاب آج مکمل ہو رہی ہے جس کی ابتدا روزِ اول سے آپ کے استاذ نے یوں کروائی تھی کہ اس کے اندر بنیادی طور پر اصول فقہ جو چار ہیں ان کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا تھا، اور ان چار ہونے کی

وجہ ملا جیون رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نے شروع میں ذکر فرمائی تھی کہ استدلال کرنے والا جو مستدل ہے وہ استدلال کرے گا وحی سے یا غیرِ وحی سے۔ اگر وحی سے استدلال کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ وحی متلو ہوگی یا غیرِ متلو ہوگی یعنی جس کی نماز میں تلاوت کی جا سکتی ہوگی یا نہیں۔ اگر وہ وحی متلو ہے تو وہ کِتَابُ اللهِ اور اگر وحی غیر متلو ہے تو وہ سُنَّةُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔ اور اگر غیرِ وحی سے مستدل استدلال کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ جمیع کا قول ہوگا یا بعض کا قول ہوگا۔ اگر جمیع کا قول ہے تو وہ اجماع، ورنہ وہ قیاس۔

قیاس کے اندر آپ نے ساری تفصیل پڑھی۔ قیاس کے مباحث میں سے ایک بحث آئی تھی اہلیت کی کہ انسان کب مکلف ہوتا ہے جب اس کے اندر اہلیت موجود ہو، اہلیت کی سب سے بڑی دلیل عقل موجود ہو۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اس اہلیت پر کوئی امور عارض ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے انسان کی وہ اہلیت وقتی طور پر ختم ہو جاتی ہے۔ ان کو امور معترضہ کے نام کے ساتھ مصنف نے مبحث قیاس کے اندر ذکر فرمایا اور اس کی پھر تقسیم فرماتے ہوئے دو قسمیں ذکر فرمائی تھیں: ایک عوارض سماویہ اور ایک عوارض غیر سماویہ۔

عوارض سماویہ آپ کے سامنے گیارہ قسمیں اس کی ذکر فرمائیں، نسیان ہے، اغماء ہے، حیض ہے، نفاس ہے، جنون ہے، عتہ ہے، ٹھیک ہے؟ اور عوارض غیر سماویہ کی سات کی تعداد ذکر فرمائی تھی۔ ان میں سے آخری جو چیز ہے وہ اکراہ، اکراہ، جو عبارت آپ نے پڑھی، یہ عوارض غیر سماویہ جو علامہ نے ملا جیون رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نے سات ذکر فرمائے ہیں ان میں سے آخری عارض ہے یا آخری عارض ہے۔ اکراہ کی تعریف بھی آپ نے پڑھ لی اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ کہ جس میں انہوں نے ذکر فرمایا اکراہ کا مطلب ہوتا ہے کہ کسی کو کسی کام کرنے پر مجبور کر دینا۔

تو یہ اس کی بھی تین قسمیں ذکر آپ کے سامنے بیان فرمائی تھیں: ایک تو یہ کہ انسان کی رضا بھی وہاں ختم ہو جائے اور اختیار بھی ختم ہو جائے، اس کو اکراہ ملجی کہتے ہیں۔ انسان جب اس حالت تک پہنچتا ہے تو پھر اس کے کسی قول و فعل کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اکراہ ملجی جو ہے نا اس میں پھر وہ عِنْدَ اللهِ ماخوذ اور مجرم نہیں ٹھہرتا کہ اس کی رضا بھی نہیں پائی جا رہی اور اس کا اختیار بھی نہیں ہے۔ دوسری قسم وہ تھی کہ جس میں رضا ہو اختیار نہ ہو، تیسری قسم وہ ہے جس میں اختیار ہو رضا نہ ہو۔ پہلی قسم اکراہ ملجی اور آخری دو قسم جو ہیں وہ اکراہ غیر ملجی کی ذکر فرمائی تھیں۔

آخر میں مصنف عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ جو پڑھی گئی عبارت ہے، بات کو سمیٹتے ہوئے یہاں لا کر ختم کرتے ہیں کہ دیکھو اب یہاں پر علامہ تقسیم فرما رہے ہیں مکرہ بہ کی جس کی وجہ سے اکراہ کیا جاتا ہے، جس چیز کے ساتھ اکراہ کیا جا رہا ہے، اس کی حرمت کے اعتبار سے علامہ اس کی چار قسمیں ذکر فرما رہے ہیں۔ منار کے اندر متن کے اندر چار قسمیں ذکر فرمائی ہیں مکرہ بہ کی حرمت کے اعتبار سے۔ وہ چار قسمیں کیسی ہیں، کیسے بنیں گی؟ فرمایا وہ ایسے بنیں گی:

پہلی قسم ایسی ہے کہ جس کے اندر رخصت جو ہے، رخصت کا احتمال نہیں ہے، اس کے اندر رخصت نہیں ہے۔

اس کی مثال دے رہے ہیں، دو مثالیں دی ہیں انہوں نے۔ ایک مثال دی ہے کہ کسی مرد کو زنا کرنے پر مجبور کیا گیا کہ تم زنا کرو۔ اب یہ ایسی حالت نہیں ہے کہ جس میں یہ کہا جائے کہ اس کو رخصت مل گئی ہے، کیونکہ اگر اس میں اس کو رخصت مل جائے، ایک طرف تو نسب کے ضیاع کا خوف ہے، نسب کے ضیاع کا خوف کس وجہ سے کہ جو حرام نطفے سے پیدا ہونے والا بچہ ہوگا اس کا نفقہ والد کے ذمے نہیں ہے، اور دوسری طرف سے ایسے بچے کی تربیت والدہ کے ذمے بھی نہیں ہے، تو وہ اس کے ضیاع کا قوی ترین اندیشہ ہے۔ اس لیے چونکہ اس زنا سے جو مرد کو مجبور کیا گیا زنا پر، اگر اس میں رخصت مان لی جائے تو پھر اس صورت کے اندر لازم یہ آئے گا کہ فراش کا ضائع ہونا اور نسب کا ضائع ہونا لازم آئے گا اور اس سے منع کیا گیا ہے۔ بخلاف عورت کے اکراہ کے۔ عورت کے اکراہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اگر کسی عورت کو جبراً اس کے ساتھ زنا کر دیا گیا تو اس کے لیے اس کا گناہ اس سے مرتفع ہو جائے گا، اس کے حق میں کچھ نہ کچھ قدرے رخصت کا درجہ پایا جائے گا اور وہ گناہ گار نہیں ہے، اور اس کے حق میں فراش اور وہ بچے کا نسب ضائع اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ بچہ اگرچہ ماءِ زنا سے پیدا ہوا ہے لیکن اس کی نسبت والدہ کی طرف تو ہوگی، وہ منسوب إِلَى الْوَالِدَةِ تو ہے۔ اس لیے پہلی صورت یہ ذکر فرما رہے ہیں کہ مرد کو جب زنا پر مجبور کیا جائے اور اس کو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس جبر اور اس اکراہ کی وجہ سے اس کی حرمت ختم ہو جائے گی، مرد کے حق میں وہ حرمت ختم نہیں ہوگی۔

اسی پہلی قسم کی دوسری مثال دی ہے کہ کسی مسلمان کو قتل کرنا، کہ کوئی بندہ کسی کو کہے بھئی تم فلاں مسلمان کو گولی مارو ورنہ میں تمہیں گولی مار دوں گا، تو یہ جو ہے اس میں بھی رخصت نہیں ہے۔ کیونکہ آپ نے اکراہ ملجی میں پڑھا ہے کہ جہاں پہ جان کے جانے کا اندیشہ ہو یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو اس صورت کے اندر بندہ مجبور ہو جاتا ہے، اس کو اکراہ ملجی بولتے ہیں۔ اسی طرح چلو اس کی جان تو نہیں جا رہی دوسرے کی جان جا رہی ہے، تو اس کی جان اور دوسرے کی جان برابر ہوئی۔ ٹھیک ہے؟ اس لیے اس کو یعنی کہ جیسے اپنی ذات کو قتل کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہے، اسی طرح غیر کو قتل کرنا بھی اس وجہ سے جائز نہیں ہوگا اور اس کو رخصت نہیں ملے گی کہ لو جی اگر میں اس کو قتل نہ کرتا تو میں قتل ہو جاتا، یہ اس کے حق میں رخصت نہیں ہے۔ مکرہ بہ کی حرمت کے اعتبار سے پہلی قسم آپ کے سامنے آگئی کہ جس کے اندر رخصت کا احتمال نہیں ہے۔

دوسری قسم ذکر فرما رہے ہیں متن کے اندر کہ جس کے اندر رخصت کا احتمال ہے، عذر کی وجہ سے بھی اور بغیر عذر کے بھی جس میں رخصت آسکتی ہے، اس کی مثال علامہ یہ دے رہے ہیں جس طرح کہ انسان حالت مخمصہ میں ہو، انسان کے پیٹ میں کوئی چیز نہیں اور اس کو پتہ ہے کہ میں اگر نہیں کوئی چیز کھاؤں گا یا پیوں گا تو میں مر جاؤں گا، تو جان کو بچانے کی خاطر اس کے سامنے خنزیر کا گوشت ہے یا شراب کا پانی ہے، تو اب اس کے لیے اس حالت کے اندر اس بات کی اجازت ہے، یہ ایسی حالت ہے اکراہ کی کہ جس کی وجہ سے اس کو اس بات کی اجازت دے دی گئی ہے کہ جان بچانے کی خاطر

اب تیرے لیے رخصت ہے تو اس کو اتنا استعمال کر سکتا ہے جتنے کی جس سے تیری جان بچ جائے۔

تیسری قسم ذکر فرما رہے ہیں حُرْمَةٌ لَا تَحْتَمِلُ السُّقُوطَ، مکرہ بہ کی ایک ایسی حرمت ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی، جس میں سقوط کا احتمال نہیں ہے، رخصت کا احتمال تو ہے سقوط کا احتمال نہیں ہے۔ اس کی مثال جس طرح کہ کلمہ کفر کا جاری کرنا۔ کوئی بندہ کسی کے سامنے بندوق رکھ کے کہتا ہے بھئی کلمہ کفر بولو ورنہ میں تمہاری گردن اڑا دوں گا تمہیں قتل کر دوں گا۔ تو کلمہ یعنی ایمان کا سقوط، ایمان کا سقوط کسی صورت میں نہیں ہے کہ کلمہ کفر انسان بول جائے، ایسا کسی صورت میں اس کی اجازت یعنی اس میں احتمال سقوط نہیں ہے ایمان میں، لیکن ایک خاص حالت میں رخصت ہے کہ بندہ اس حالت میں مجبور ہو گیا کہ اگر نہیں بولتا تو قرآن نے فرما دیا ہے کہ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ، کہ ایک تو یہ ہے کہ کفر کا کلمہ اس حالت جبر میں بول جائے اور کفر کو کفر ہی سمجھے اس کو اچھا نہ سمجھے، تو اس میں اگرچہ ایمان کی یہ حالت یہ کسی بھی صورت کے اندر محتمل سقوط نہیں ہے، ایسا نہیں ہے کہ آپ کو یہ اجازت دے دی جائے کہ کسی وقت آپ ایمان کو چھوڑ کے بیٹھ سکتے ہیں، نہیں، اس میں سقوط کا احتمال نہیں ہے لیکن رخصت کا احتمال ہے۔

چوتھی مثال یہ دے رہے ہیں کہ مکرہ بہ کی وہ حرمت جو سقوط کا بھی احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے بعد وہ سقوط جو ہے وہ ساقط نہیں ہوگا، سقوط کا احتمال تو رکھتی ہے، تیسری قسم میں سقوط کا احتمال نہیں ہے اور چوتھی قسم میں سقوط کا احتمال ہے لیکن وہ سقوط باقی نہیں رہتا۔ اس کی مثال یہ ہے جس طرح کوئی بندہ کسی کو مجبور کر کے کہے کہ فلاں آدمی کا مال کھاؤ ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا۔ ٹھیک ہے؟ اس میں ٹھیک ہے ایک رخصت کے درجے میں ایک اس کو مل گئی اجازت، یہاں پہ سقوط ہو گیا اس کے، اس کا مال کھانے کے حق میں اس کی اجازت آ گئی، لیکن یہ کہ جب یہ اکراہ ختم ہو جائے گا، ختم ہونے کے بعد جتنا مال اس نے اس حالت میں اس کا کھایا ہے یہ اس کو واپس کرنا ہوگا۔ تو چوتھی قسم وہ بن گئی کہ جس کے اندر سقوط کا احتمال ہے لیکن سقوط کی بقا نہیں ہے۔

آخری متن کی آخری سطر میں علامہ صاحبِ منار یہ فرماتے ہیں کہ آخری جو دو قسمیں ہیں کہ کلمہ کفر، کلمہ کفر کا اکراہ کیا گیا کہ تم کلمہ کفر بولو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا، تم فلاں آدمی کا مال کھاؤ ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا، ان دونوں صورتوں کے اندر اگر انسان صبر کے دامن کو مضبوطی سے تھامے رکھے گا اور اپنی جان کا نذرانہ پیش کر دے گا تو یہ بندہ شہید کہلائے گا۔ ٹھیک ہے؟ اور یہ کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔ یہ کرنا کیا ہے؟ زیادہ اولیٰ ہے۔ وَالرَّابِعُ إِذَا صَبَرَ فِي هٰذَيْنِ، اچھا، إِذَا صَبَرَ فِي هٰذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ حَتَّى قُتِلَ صَارَ شَهِيدًا، یہ آخری دو قسمیں جو ہیں نا، ایک تو یہ کہ جس میں سقوط کا احتمال نہیں دوسرا جس میں سقوط کا احتمال ہے، ان دونوں قسموں میں اگر انسان صبر کر جاتا ہے اور اس کو قتل کر دیا جاتا ہے وہ اللہ کے ہاں شہید ہے، اس کا بہت بڑا درجہ ہے۔

اس عبارت کو سمیٹنے کے بعد، اچھا وجہ اس کی بتا رہے ہیں لِأَنَّهُ يَكُونُ بَاذِلًا نَفْسَهُ لِإِعْزَازِ دِينِ اللهِ، یہ کیوں شہید ہے؟

اس لیے کہ یہاں یہ جان کی جو قربانی دے رہا ہے وہ دین کے عزت کے لیے دے رہا ہے۔ اسی طرح لِإِقَامَةِ الشَّرْعِ، شریعت کو قائم کرنے کے لیے وہ قربانی دے رہا ہے، اس لیے عِنْدَ اللهِ یہ ماجور ہوگا، اس کو ثواب ملے گا اور شہادت کا مرتبہ ملے گا۔

آخر میں جا کے ملا جیون رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ دعا آپ کے لیے بھی ہم سب کے لیے کر رہے ہیں، میں وہ دعائیہ کلمات بھی پڑھ دیتا ہوں پھر حضرت سے دعا کی درخواست کروں گا۔ آخر میں چل کے یہ کہتے ہیں اَللّٰهُمَّ أَدْخِلْنَا یا أَدْخِلْنِي کہتے ہیں ہم أَدْخِلْنَا پڑھتے ہیں اَللّٰهُمَّ أَدْخِلْنَا فِي زُمْرَةِ الشُّهَدَاءِ وَاسْلُكْنِي فِي عِدَّةِ السُّعَدَاءِ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ وَلَا يُنْجِي بَأْسٌ وَلَا حُصُونٌ بِحُرْمَةِ نَبِيِّنَا وَشَفِيعِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّاتِهِ وَسَلَّمَ۔ يَقُولُ الْعَبْدُ الْمُفْتَقِرُ إِلَى اللهِ الْغَنِيِّ الشَّيْخُ أَحْمَدُ الْمَدْعُوُّ بِشَيْخِ جِيوَنَ ابْنُ أَبِي سَعِيدِ ابْنِ عُبَيْدِ اللهِ ابْنِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ ابْنِ خَاصَّةَ خُدَا الْحَنَفِيُّ الْمَكِّيُّ الصَّالِحِيُّ ثُمَّ الْهِنْدِيُّ اللَّكْنَوِيُّ، قَدْ فَرَغْتُ مِنْ تَسْوِيدِ نُورِ الْأَنْوَارِ فِي شَرْحِ الْمَنَارِ بِسَابِعِ شَهْرِ جُمَادَى الْأُولَى سَنَةَ أَلْفٍ وَمِائَةٍ وَخَمْسٍ مِنْ هِجْرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَرَمِ الشَّرِيفِ لِلْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ۔ یہ سن گیارہ سو پانچ جمادی الاولیٰ کی یعنی سات تاریخ تھی، سن گیارہ سو پانچ تھا اس وقت انہوں نے یہ تالیف شروع کی تھی فِي الْبَلْدَةِ الْمُطَهَّرَةِ مدینہ منورہ میں۔ اچھا وَكَانَ، یہ اختتام یہاں پہ ہوا جمادی الاولیٰ سات تاریخ کو سن گیارہ سو پانچ میں، وَكَانَ ابْتِدَاؤُهَا فِي غُرَّةِ شَهْرِ الْمَوْلِدِ مِنْ رَبِيعِ الْأَوَّلِ، ربیع الاول کے اسی سال سن گیارہ سو پانچ ربیع الاول۔ ربیع الاول، ربیع الثانی، جمادی الاولیٰ، یہ تقریباً دو مہینے کے عرصے میں فِي مُدَّةٍ كَانَ عُمْرِي ثَمَانِيًا وَخَمْسِينَ سَنَةً، میری عمر اس وقت اٹھاون برس تھی، وَالْمَرْجُوُّ مِنْ جَنَابِ اللهِ تَعَالَى بِبَرَكَةِ رَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ وَيَنْفَعَ بِهِ الْمُبْتَدِئِينَ وَسَائِرَ الْمُسْلِمِينَ الطَّالِبِينَ ذَوِي الْخُلُقِ الْعَظِيمِ وَالْإِشْفَاقِ الْعَمِيمِ۔ رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ۔ وَاللهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَإِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَآبُ۔

اب حضرت سے درخواست ہے کہ آپ کو کچھ نصیحت بھی فرمائیں اور پھر دعا بھی فرمائیں۔ تھوڑا سا قریب آجائیں گے؟

نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ، أَمَّا بَعْدُ، فَأَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ۔ يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ۔ وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ۔ صَدَقَ اللهُ مَوْلَانَا الْعَظِيمُ وَصَدَقَ رَسُولُهُ النَّبِيُّ الْكَرِيمُ۔

اللہ رَبُّ الْعِزَّةِ وَلْجَلَالِ کا بہت بڑا احسان اور فضل ہے کہ اس پر فتن دور میں، قربِ قیامت کے دور میں اللہ رَبُّ الْعِزَّةِ وَلْجَلَالِ اپنے دین کے سیکھنے کا، پڑھنے پڑھانے کا نیک ماحول عطا فرما دیں، یہ اللہ تعالیٰ کا خاص انعام ہے۔ ہمارے ایک بزرگ استاد فرمانے لگے کہ علمِ دین کی نعمت کسبی نہیں ہے، وہبی ہے، خالص اللہ پاک کی عطا ہے۔ اللہ رَبُّ الْعِزَّةِ وَلْجَلَالِ کا مبارک ارشاد: يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ، کہ اللہ رَبُّ الْعِزَّةِ وَلْجَلَالِ جس کو چاہتے ہیں حکمت عطا کرتے ہیں۔ يُؤْتِي باب افعال کا صیغہ ہے نا، آتٰی يُؤْتِي إِيتَاءً فَهُوَ مُؤْتٍ، ایتاء کا معنی ہے دینا۔ تو اللہ رَبُّ الْعِزَّةِ وَلْجَلَالِ فرماتے ہیں کہ جس کو چاہتے ہیں حکمت عطا کرتے ہیں۔ صاحبِ جلالین رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى نے اس مقام میں حکمت کی تفسیر یہ کی ہے، الْعِلْمُ النَّافِعُ

الْمُؤَدِّي إِلَى الْعَمَلِ، کہ حکمت اس علمِ نافع کا نام ہے جو آدمی کو عمل تک پہنچا دے۔ میں عرض کروں علمِ دین سے مقصود کوئی معلومات میں اضافہ نہیں ہے بلکہ یہ زندگیوں میں انقلاب برپا کرنے والا علم ہے، اللہ پاک کی رضا اور خوشنودی کے جذبے سے بھرنے والا علم ہے۔ ہمارے گاؤں میں تبلیغی جماعت والے بھائی بیان کر رہے، بڑا اچھا جملہ کہہ گئے، کہنے لگے علم قطرہ ہے عمل سمندر ہے۔ اگر علم قطرہ ہو لیکن عمل کے ساتھ ہو تو وہ سمندر ہے، بیڑا پار ہونے کے لیے کافی ہے۔

تو ہمارے طلباء ہیں اللہ آپ حضرات کو سب کو اللہ خوب برکتوں سے نوازے۔ آمین۔ حضرت استاذ جی کے آخری سبق کے بعد کوئی مزید کوئی اب ضرورت نہیں، بس چند چند ٹوٹی پھوٹی باتیں، یہ بھی حضرت استاذ جی کے توجہ کے صدقے میں ہمارے حضرت شیخ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ کی یادگار حضرت استاذ محترم حضرت مولانا زبیر صاحب دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ، اللہ ان کی پر خلوص مساعی کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے۔ آمین۔ یہ خاص اللہ تعالیٰ کا انعام ہے یہ۔

محنت بقدرِ ہمت، جتنی ہمت ہے اتنی کوشش لگا دیں۔ ہاں، پھر نتیجہ اور ثمرہ اللہ تعالیٰ کے حوالے ہے۔ اللہ آپ سے کام لیں گے، کیا لیں گے یہ تصور سے باہر ہے۔ آپ اللہ تعالیٰ کے دین کے چوکیدار ہیں، چوکیدار کو معلوم نہیں ہوتا میں نے کیا خدمت کرنی ہے، مالک کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے کیا خدمت لینی ہے۔ ماشاء اللہ۔ ہاں، یہ افغانستان میں میرے خیال بیس پچیس ہزار طالبان طلباء شہید ہوئے، سب کے ذہن میں یہ تھا کہ ہم دورہ حدیث کرنے کے بعد، دورہ حدیث کرنے کے بعد کسی مسجد مدرسے میں بیٹھ کر پڑھائیں گے خدمت کریں گے، لیکن اللہ تعالیٰ نے دورہ حدیث کرنے سے پہلے ہی سب کا دورہ کروا دیا، جہاں سب نے پہنچنا ہے وہاں اللہ نے پہنچا دیا۔ یہ ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی مہربانی فرمائے۔ اللہ دین کے جتنے بھی شعبے ہیں سب برحق ہیں، تعلیم ہے، تبلیغ ہے، جہاد ہے، سب برحق ہیں۔

پھر میں عرض کروں اپنے بڑوں کے بارے میں جہاں تک ہو سکے ان کا ادب و احترام۔ بڑوں میں کوئی اختلاف رائے ہو بھی جائے، چھوٹوں کے لیے یہ ہے کہ اپنے بڑوں کے ادب و احترام میں کوئی فرق نہ آنے پائے۔ ہاں، ادب کی برکت سے، ادب کی برکت سے میں عرض کروں علم قطرہ ہوگا اللہ اس کو سمندر کر دیں گے۔ سُبْحَانَ اللهِ۔

بڑے حضرات تھے نا، ہمارے اکابر حضرات بڑے مٹے ہوئے۔ میں ایک مرتبہ مدرسہ صولتیہ ہے مکہ مکرمہ میں، یہ حج کے مسائل ذرا بڑے گہرے مسائل ہوتے ہیں، بار بار پڑھنے پڑھانے کے باوجود لیکن پھر جب تک عملی مشق نہ ہو، عملی طور پر وہاں پر ان مسائل سے گزرے نہیں تو اس وقت تک ان کا استحضار مشکل ہوتا ہے۔ میں مدرسہ صولتیہ میں بیٹھا ہوا تو وہاں پر ایک بڑی عمر کے بزرگ تشریف لائے، دارالعلوم دیوبند کے شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق اعظمی دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ وہ بھی تشریف فرما، حضرت مولانا محمد اسماعیل کچولوی دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ وہ تشریف لائے، فرمانے لگے، وہ فرمانے لگے کہ میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ کا بھی شاگرد، حضرت شیخ العرب والعجم حضرت مولانا

سید حسین احمد مدنی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ کا بھی شاگرد ہوں، دونوں بڑی ہستیوں کے شاگرد تھے۔ ہاں۔

حضرت شاہ صاحب، حضرت شاہ صاحب کو اللہ نے جو مقام عطا فرمایا اس کو اپنے اساتذہ کی خدمت میں سنا ہی ہے۔ مجھے مدینہ منورہ میں ہمارے ایک بزرگ حضرت مولانا عبدالمجید صاحب دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ حضرت مفتی زین العابدین صاحب رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ان کے داماد ہیں، فرمانے لگے حضرت مفتی عبدالستار صاحب رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى خیر المدارس کے بڑے اکابر حضرات میں سے تھے، تو حضرت فرماتے کہ حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ جب ان کا انتقال ہوا تو ان کے منہ سے دودھ نکل رہا تھا۔ فرمایا وہ دودھ کیا تھا وہ ان کا علم تھا، کہتے اتنا دودھ نکلا کہ پورا کفن دودھ سے بھر گیا۔ بڑی ہستی تھی، بہت بڑی۔ لیکن اپنے آپ کو کتنا مٹا رکھا ہے کتنا اپنے آپ کو، یہ ملفوظ میں نے وہیں سنا حضرت سے۔ فرماتے کہ حضرت شاہ صاحب فرماتے تھے، حضرت شاہ صاحب فرماتے تھے کہ میرے دو دوست ہیں، ایک باوفا دوست اور ایک بے وفا دوست۔ فرماتے کہ علم، علم یہ میرا بے وفا دوست ہے کبھی کبھی ساتھ چھوڑ جاتا ہے، باقی رہی جہالت وہ تو یارِ غار ہے ہر وقت ساتھ رہتی ہے۔ کتنے بڑے آدمی، کتنا اپنے آپ کو مٹایا پھر اللہ نے کہاں ان کو پہنچایا ہے۔ ہاں۔

پھر ایک اور بات فرمانے لگے، بڑے حضرات تھے نا بڑے، ہاں، بزرگوں کے عجیب عجیب برکات۔ اب یہاں جامعہ مدنیہ میں حضرت ڈاکٹر صاحب عبدالحلیم چشتی صاحب دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ تشریف لائے، فرمانے لگے کہ حضرت مفتی ولی حسن صاحب رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى، حضرت مفتی ولی حسن صاحب رَحِمَهُ اللهُ فرمایا ہمارے ساتھی تھے حضرت شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ کے اس سبق میں سبق پڑھ رہے تھے تو اچانک گھڑی کو دیکھ لیا، گھڑی کو دیکھ لیا، تو حضرت شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رَحْمَةُ اللهِ کی نظر لگ گئی تو حضرت فرمانے لگے، تنبیہ فرمائی فرمایا ہم سبق پڑھا رہے ہیں یہ گھڑی کو دیکھتے ہیں۔ بس حضرت کے جملے کا ایسا اثر ہوا کہ پھر پوری زندگی گھڑی پہنی ہی نہیں۔ سُبْحَانَ اللهِ۔ فرمایا کہ حضرت بنوری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، حضرت بنوری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ بڑی اچھی سی گھڑی، ایک بڑی اچھی گھڑی لے کر آئے، وہ حضرت کو پیش کی، حضرت کمرے سے باہر نکلے کسی کو ہدیہ کر دی فرمایا۔ ایسے۔ اللہ تعالیٰ قبول فرمائے، اللہ تعالیٰ اپنی بارگاہ میں۔

تو حضرت علامہ، یہ حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، دیوبند میں کچھ اختلاف رائے ہو گیا، ہو جاتا ہے بڑوں میں اختلاف رائے ہو جاتا ہے، اس میں بھی اللہ نے کتنی اپنی رحمت کے سمندر چھپا رکھے ہوتے ہیں۔ ہاں، بڑوں کی بھول ہوتی ہے اس میں بھی اللہ تعالیٰ کی رحمت کے سمندر ہوتے ہیں۔ دیکھو حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام، جنت میں وہ درخت کا دانہ اور پھل کھایا نا بھول کر کھایا تھا نا بھول کر، اس لیے ہمارے استاد یہاں پر معنیٰ کرتے وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فرمایا اس درخت کے قریب نہ جانا ورنہ ہو جاؤ گے خلافِ اولیٰ کام کرنے والوں میں سے، یہاں ظالمین کا یہ معنی

ہے، انبیاء ہیں نا یاد رکھنا اللہ تعالیٰ کے۔ اور بھی ہیں کہ نہیں، ہمارے بزرگ استاد لاہوری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ کے شاگرد تھے وہ یہاں پر اس انداز سے معنیٰ کرتے تھے۔ بڑوں کی بھول ہے نا اس میں بھی اللہ تعالیٰ کی رحمت کے کتنے سمندر ہیں، ہاں۔ وہ کوئی گناہ نہیں تھا یاد رکھنا۔ فَنَسِيَ آدَمُ، فَنَسِيَ آدَمُ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا، یہ بڑوں کی بھول کی ایک بھائی کہنے لگے کتنی برکت ہے، فرمایا جو آج چلے چار مہینے لگا رہے ہیں یہ حضرت کے دانے کی تو برکت ہے نا، ہم جو قدوری کنز پڑھ رہے ہیں یا پڑھ رہے ہیں یہ بھی حضرت کے دانے کی برکت ہے، اگر دانہ نہ کھاتے تو ہم یہاں کیسے پہنچتے۔ بڑے حضرات۔

اللہ تعالیٰ اپنی مہربانی فرمائے، وہ گناہ نہیں، گناہ کے لیے تو تین شرطیں ہیں، ہاں، ہمارے حضرت قاضی صاحب دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ نے فرمایا گناہ کے لیے تین شرطیں ہیں: فعل حرام ہو، علم بالحرمت بھی ہو اور قصداً بھی ہو، ہاں۔ حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَام نے قبطی کو مارا اور وہ ڈھیر ہو گیا، لیکن فرمایا اب یہ فعل حرام تھا، علم بالحرمت بھی تھا لیکن قصداً نہیں تھا، اس لیے اس کو گناہ نہیں کہیں یہ زلت ہے، لغزش ہے، لغزش سے تعبیر کر دیں۔ بس۔

تو بہرحال بڑوں میں کوئی ہو بھی جائے ہم چھوٹوں کے لیے یہ ہے کہ ادب و احترام میں کوئی فرق نہ آنے پائے۔ یہ بعض دفعہ میں عرض کروں مجالس میں، صحیح اور تو کچھ نہیں لیکن وہاں دورے میں کوئی طلباء آتے ہیں کوشش ہوتی ہے جہاں تک ہو سکے ان کے دل میں اپنے بڑوں کا ادب و احترام، اگر بڑوں کا ادب و احترام ہوگا محبت ہوگی بہت سے گناہوں سے خود بخود بچ جائیں گے۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ۔ مجھے پشاور جامعہ عثمانیہ سے ایک طالب علم نے خط میں اپنی اس محبت کا اظہار فرمایا، فرمایا آپ کے پاس دورہ کرنے سے پہلے ہم اپنے ہی بڑوں کی غیبت کرتے رہتے تھے لیکن اللہ کا شکر ہے اب اپنے بڑوں کے بارے میں سوائے ادب و احترام کے کچھ نہیں۔ اپنے بڑوں کے بارے میں جہاں تک ہو سکے زبان کو خاموش رکھنا ہے، کوئی بات سمجھ میں نہیں آ رہی آپ دیکھیں گھر میں کوئی والدین کا اختلاف ہو جائے بچے کیا کرتے ہیں؟ ایک ابا کی طرف ایک اماں کی طرف؟ نہیں، نہیں، بچے وہ رونا شروع کر دیتے ہیں، ان کے رونے کی برکت سے اللہ والدین کو ٹھنڈا کر دیتے ہیں، ایسے ہی ہے۔ بڑوں کے بارے میں کوئی تھوڑا بہت ہو بھی جائے تو ہم چھوٹوں کے لیے ہے ان کے لیے رو رو کر دعا کریں کہ اللہ تعالیٰ ان کے قلوب کو خیر پر مجتمع فرما دیں۔ ہاں، پھر بھی اگر کوئی تھوڑا بہت ہو جاتا ہے اختلاف رائے لیکن اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ اس میں بھی اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی رحمت ہوتی ہے، ہاں اللہ۔

یہ لال مسجد کے مسئلے میں بھی کچھ تھوڑا، ہمارے حضرت استاذ جی ہیں کہتے وہ تشریف وہاں حاضر ہوئے، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ لال مسجد، لال مسجد کے مسئلے میں بھی تھوڑا بہت ہوا تھا، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ہماری وہاں پر حاضری ہوئی حضرت مولانا عبد العزیز صاحب دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ حضرت مولانا غازی عبد الرشید شہید رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ وہ اپنے جذبے میں مخلص تھے وہ۔ مجھے مولانا عبد العزیز صاحب دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ جامعہ مدنیہ میں تشریف لائے فرمانے لگے میرے بھائی غازی عبد الرشید شہید

کو قبر میں دفن کیا گیا دس دس میل کے فاصلے سے لوگ آئے کہ ان کی قبر کی خوشبو ہم نے اپنے گاؤں میں سونگھی ہے۔ وہ اخلاص کی برکت سے اللہ نے قبولیت عطا فرما دی۔ ہمارے اکابر حضرات کچھ، ان کی نظر کچھ مصالح پر تھی جیسے حضرت امام حسین رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ میدان میں جا رہے تھے نا کربلا میں، بعض صحابہ نے روکا بھی مصالح کی وجہ سے، وہ روکنے میں مخلص تھے اور حضرت امام حسین رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ میدان کے اندر اترنے میں مخلص تھے، ان کو اترنے کا پورا پورا ثواب مل گیا ان کو روکنے کا پورا پورا ثواب مل گیا۔ ایسے ہی ہمارے اکابر حضرات کچھ مصالح کی وجہ سے روک بھی رہے تھے، ان کا روکنا بھی وہ شفقت، شفقت پر مبنی تھا وہ۔ اللہ تعالیٰ سب کو اللہ، ہماری جتنی بھی جماعتیں ہیں سب برحق ہیں، جو جہاں ہے، میں بہت گناہ گار سا آدمی ہوں لیکن اللہ کا شکر ہے اور اگر کوئی یہ تھوڑی بہت کام میں کوئی تھوڑی بہت اگر کوئی یہ دو چار ساتھیوں کی خدمت کا موقع مل رہا ہے اگر یہ کوئی برکت کی چیز ہے، میں ساتھیوں سے عرض کرتا رہتا ہوں اور کوئی وجہ نہیں ایک تو اپنے اساتذہ کی دعا ہے اور دوسرا اپنے اکابر حضرات اپنے بڑوں سے محبت کا صدقہ ہے۔ سب کا ادب و احترام، کبھی کسی کے بارے میں کوئی ایسا، اللہ تعالیٰ مجھے معاف فرمائے کوئی ایسا لفظ نہ نکلے کوئی ان کی شان سے کوئی دور ہو۔ آمین۔ اس سے إِنْ شَاءَ اللّٰهُ برکت بھی ہوگی، اپنے بڑوں کے، ہماری کیا حیثیت؟ ہمارے حضرت شیخ موسیٰ رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ کتنی بڑی ہستی تھی، بہت بڑی ہستی تھی، بعض دفعہ بڑے حضرات پر علامہ تفتازانی سب، ان کے اوپر رد بھی فرماتے بڑے زوردار انداز سے رد فرماتے لیکن آخر میں پھر یہ جملہ، ان کی ہے کہ طلباء میں کوئی ہے کوئی ان کی کوئی عظمت فرق نہ آنے پائے، فوراً کہتے مولانا وہ تو بہت اونچے آدمی تھے، بہت بڑے علامہ تھے وہ۔ پھر ان کی طرف سے ہدیہ بھی کرتے تھے، صدقہ خیرات بھی کرتے تھے، یہ تھی شان ان کی۔ یعنی کہنے کے بعد یہ نہیں اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فوراً ان کی محبت ادب و احترام، اس کا بھی ایک جملہ آخر میں فوراً بول دیتے تھے، ہاں۔ تو بڑے اونچے آدمی تھے۔

اللہ اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے، آپ حضرات شکر کریں اللہ نے جو نعمت اللہ نے آپ کو نصیب فرما رکھی ہے، بس آخر میں ایک بات پوری کر دوں جو دوسری طرف چلا گیا۔ یہ حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ دیوبند میں کچھ اختلاف رائے ہوا تو حضرت شاہ صاحب ڈابھیل تشریف لے گئے، حضرت کی مسند پر شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ رونق افروز ہوئے۔ حضرت کی کتنی بڑی ہستی، کہتے ہیں جب حضرت کا انتقال ہوا نا انتقال، حضرت کا سانولا رنگ تھا لیکن جب انتقال ہوا تو کفن پہنا رکھا ہے لیکن حضرت کے چہرے پر اتنا نور برس رہا تھا کہ حضرت کے چہرے میں اور کفن کی سفیدی میں کوئی فرق محسوس نہیں ہو رہا تھا، اتنا نور برس رہا تھا۔ یہ چراغ محمد میں لکھا حضرت مولانا قاضی زاہد الحسینی رَحْمَةُ اللّٰهِ عَلَيْهِ نے۔ بڑے حضرات تھے بہت۔ سب بڑے ہیں۔

ایک مشہور واقعہ ہے دیوبند میں کوئی صاحب ملنے کے لیے آئے، فرمایا بڑے مولوی صاحب سے ملنا ہے۔ ان کے

پاس گئے، فرمایا وہ ہیں بڑے مولوی صاحب، ان کے پاس گئے آپ بڑے مولوی صاحب؟ فرمایا نہیں وہ ہیں بڑے مولوی صاحب۔ ان کے پاس گئے کہ نہیں وہ ہیں بڑے مولوی صاحب۔ دیوبند کا پورا انہوں نے چکر لگا لیا لیکن ان کو بڑے مولوی صاحب نہیں ملے۔ حضرت مفتی شفیع صاحب رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فرمانے لگے کہ دیوبند میں ہر ایک دوسرے کو اپنے سے بڑا سمجھنے والے تھے تو نتیجے میں سب بڑے تھے وہ۔ اس لیے حضرت گنگوہی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فرمانے لگے دین کا کوئی بھی کام کرنے کے بعد یہ جذبہ حاصل ہو جائے یا اللہ میں نے کچھ نہیں کیا، فرمایا اس کو سب کچھ مل گیا۔ ان کی بارگاہ میں عجز و انکساری بڑی پسند ہے، اپنے آپ کو مٹانا، اپنے آپ کو جھکانا یہ بہت پسند ہے اللہ تعالیٰ کو۔

تو حضرت شاہ صاحب دیوبند تشریف لے گئے، چھٹیوں میں گھر تشریف لاتے، تو حضرت شیخ العرب والعجم حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ حضرت کی مسند پر رونق افروز ہوئے تو حضرت شاہ صاحب سے ملنے کے لیے تشریف لے جاتے۔ حضرت شاہ صاحب اتنے خوش ہوتے اتنے خوش ہوتے اپنے ہاتھ سے چائے پکا کر حضرت مدنی کو پلاتے۔ پھر اگلا جملہ انہوں نے فرمایا، فرمایا یہ احترام ہے ایک شیخ الحدیث کا اپنی مسند پر بیٹھنے والے دوسرے شیخ الحدیث کا۔ میں عرض کروں اللہ مجھے معاف فرمائے میری نفسانیت کا یہ عالم ہے میں ایک جگہ پڑھاؤں خدمت کروں پھر میری جگہ پر کوئی دوسرے بھائی خدمت شروع کر دیں پتہ نہیں کتنے وساوس آئیں گے اور پتہ نہیں کتنی غیبتوں کا سلسلہ ہوگا ان کو کیا آتا ہے، اللہ اللہ تعالیٰ بچائے۔ اس لیے ہمارے حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى فرمانے لگے مولوی کے مخلص ہونے کی نشانی یہ ہے وہ دوسرے مولوی کو کام کرتا ہوا دیکھ کر خوش ہو جائے۔ جلنے کی ضرورت نہیں ہے، ہاں۔ میں جامعۃ الرشید میں تھا حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب دَامَتْ بَرَكَاتُهُمْ فرمانے لگے حضرت نے اخلاص کے تھرمامیٹر بنا رکھے تھے ان میں سے ایک یہ بھی تھا، فرمایا مولوی کے مخلص ہونے کی نشانی یہ ہے وہ دوسرے مولوی کو کام کرتا ہوا دیکھ کر خوش ہو جائے، جلنے کی ضرورت نہیں۔ میں عرض کروں پھر یہ کچھ اندر کی بیماریاں ہوتی ہیں ان کے لیے اپنے بڑوں کے سائے کی ضرورت ہوتی ہے۔ میرے شیخ ہیں مربی ہیں جامعہ اشرفیہ کے شیخ الحدیث حضرت استاد دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ، حضرت شیخ صاحب نے پوچھا کہ حضرت میں بعض ساتھی کام میں آگے بڑھ جاتے ہیں کام میں کوئی پڑھنے پڑھانے میں کوئی اور کسی اور نعمت میں آگے بڑھ جاتے ہیں تو ان کے بارے میں دل میں حسد جلن محسوس ہوتا ہے اس کا کیا علاج ہے؟ تو حضرت فرمانے لگے نام لے کر ان کے حق میں دعائے خیر کریں، نام لے کر ان کے حق میں دعائے خیر کریں، آپ کی دعا ان کے حق میں قبول ہو گئی کام وہ کرے گا ثواب آپ کو ملے گا۔ عرض کی پھر پوچھا کہ حضرت میں دعا تو کر رہا ہوں لیکن سوئیاں اب بھی چبھ رہی ہیں کیا کروں میں؟ تو حضرت فرمانے لگے یہ غیر اختیاری ہے معاف ہے، اس پر توجہ نہ دیں بس اپنے کام میں لگے رہیں۔ کچھ دنوں کے بعد وہ حالت بھی ٹھیک ہو گئی۔ میں عرض کروں اپنے، اس لیے حضرت حکیم الامت تھانوی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ فرمانے لگے کسی کو بڑا بنانے کا فائدہ یہ ہوتا ہے سارا بوجھ بڑے پہ چلا جاتا ہے، چھوٹوں کا

کام یہ ہے کہ وہ اپنے بڑوں سے رہنمائی لیں، ان کے مشورے پر عمل کریں، بھاگتے ہوئے جنت میں جائیں۔ ہاں۔

تو اللہ قبول فرمائے اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی ماشاء اللہ خوب اللہ برکتوں سے نوازے، محنت بقدرِ ہمت جتنی ہمت اتنی کوشش لگے رہیں گھبرائیں نہیں۔ بعض طلباء ذہن کے اعتبار سے کمزور ہوتے ہیں، میں عرض کروں ذہن کمزور ہو لیکن طلب میں کمزوری نہ ہو۔ ہمارا نام طالب علم ہے نا، یہ عنوان بھی طلب پر دلالت کر رہا ہے کہ بس طالب علم میں طلب ہو پھر إِنْ شَاءَ اللّٰهُ کسی چیز کی کمی نہیں، علم قطرہ بھی ہوگا اللہ اس کو سمندر کر دیں گے۔ میں چترال میں تھا تو وہاں پر ہمارے قاری عبدالرحمٰن صاحب چترال میں ان کے کئی بڑا مدرسہ انہی کا ہی ہے کئی شاخیں ہیں یہاں پر ہے، میں نے ان سے پوچھا کہ آپ جامعہ اشرفیہ سے فارغ ہوئے کہ کس امتحان میں کس درجے میں پاس ہوئے؟ کہنے لگے میں تو درجہ مقبول میں پاس ہوا تھا، بس اللہ نے یہ اساتذہ کی دعائیں ہیں کہ ان کی برکت سے اللہ نے یہاں قبول فرما رکھا ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ کئی ان کے مدرسے ہیں شاخیں ہیں اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ۔ تو اپنے اساتذہ کی دعاؤں کے ساتھ، ان کے ادب و احترام کے ساتھ، محنت بقدرِ ہمت جتنی ہمت اتنی کوشش لگا دیں پھر اللہ بس پھر إِنْ شَاءَ اللّٰهُ کسی چیز کی کمی نہیں، علم قطرہ بھی ہوگا اللہ اس کو سمندر کر دیں گے۔ اللہ تعالیٰ سب کو قبول فرمائے، اللہ تعالیٰ سب کو اللہ اپنی رضا اور خوشنودی سے نوازے، اللہ تعالیٰ سب کو اللہ برکتوں سے نوازے، اللہ قبول فرمائے، اللہ تعالیٰ قبول فرمائے، اللہ تعالیٰ قبول فرمائے۔

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَبَارِكْ وَسَلِّمْ، رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ۔ یا اللہ، یا اللہ، یا اللہ ہمارے یہاں پر اکابر حضرات تشریف فرما ہیں حضرت استاذ محترم حضرتِ اقدس حضرت مفتی زکریا صاحب دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ، حضرت استاذ محترم حضرت مولانا محمد زبیر صاحب دَامَتْ بَرَكَاتُهُمُ الْعَالِيَةُ، یا اللہ یا اللہ ہمارے اساتذہ کرام یا اللہ ان کے سایہ شفقت میں برکت نصیب فرما۔ آمین۔ صحت تندرستی عطا فرما، گھر والوں کو بچوں کو سب کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما۔ آمین۔ ہمارے جتنے بھی طلباء کرام تشریف فرما ہیں یا اللہ ایک ایک کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما۔ آمین۔ ان کے علم میں، عمل میں، اخلاص میں برکت نصیب فرما۔ یا اللہ ہمارے یا اللہ اس جامعہ کو یا اللہ قیامت تک آباد فرما۔ آمین۔ یا اللہ ہمارے یہاں جتنے بھی اکابر شیوخ یا اللہ تشریف فرما ہیں سب کی عمریں، صحت میں، سایہ شفقت میں برکت نصیب فرما۔ جتنے بھی طلباء کرام پڑھ رہے ہیں ایک ایک کو اپنی بارگاہ میں قبول فرما۔ یا اللہ ان کی نیک صلاحیتوں کو اپنے دین کی سربلندی کے لیے، اشاعت کے لیے قبول فرما۔ ان کے اہل خانہ کو خیر و برکت سے مالا مال فرما۔ آمین۔

▪ متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل

وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالَى عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ۔

تفصیلی فہرستِ مضامین، ابواب، فصول اور ذیلی عناوین

(مکمل ۱۴۲ اسباق مع ذیلی سرخیاں، ویکٹر نقشہ جات و اصولی جداول)

الْبَابُ الْأَوَّلُ: مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ وَأُصُولُ الشَّرْعِ الْأَرْبَعَةُ (مقدمۃ الکتاب: خطبۂ شارح و مصنف، تعریفِ اصولِ فقہ، ادلۂ شرعیہ اربعہ، تعریفِ کتاب اور اقسامِ نظم و معنی — اسباق ۱ تا ۱۰) ۴

(۱) سبق نمبر ۱: مقدمۃ الکتاب (۱): دعائے افتتاحیہ، علمِ اصولِ فقہ کی اہمیت اور صاحبِ منار و صاحبِ نور الانوار کا تعارف ۵

(۱.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۵

(۲) سبق نمبر ۲: مقدمۃ الکتاب (۲): خطبۂ شارح ملا جیون رحمہ اللہ («اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي جَعَلَ أُصُولَ الْفِقْهِ مَبْنًى لِلشَّرَائِعِ وَالْأَحْكَامِ») ۸

(۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۸

(۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۸

(۳) سبق نمبر ۳: مقدمۃ الکتاب (۳): باعث علی التصنیف، متنِ منار کی جامعیت اور شارح کا منہج («وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَوْجَزَ كُتُبِ الْأُصُولِ») ۱۶

(۳.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۶

(۳.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۶

(۴) سبق نمبر ۴: مقدمۃ الکتاب (۴): خطبۂ مصنف امام نسفی رحمہ اللہ («اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي هَدَانَا إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ») اور براعتِ استہلال ۲۵

(۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۵

(۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۵

(۵) سبق نمبر ۵: مقدمۃ الکتاب (۵): درود و سلام، علمِ فقہ و اصولِ فقہ کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت ۳۷

(۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۳۷

(۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۳۷

(۶) سبق نمبر ۶: مقدمۃ الکتاب (۶): موضوعِ اصولِ فقہ (ادلہ و احکام) کی تحقیق اور اصولِ شرعِ ثلاثہ (کتاب، سنت اور اجماع) ۴۹

(۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۴۹

(۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۴۹

(۷) سبق نمبر ۷: مقدمۃ الکتاب (۷): اصلِ رابع قیاس کا استنباط از اصولِ ثلاثہ اور امِّ مزنیہ کا مسئلہ .. ۶۳

(۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۶۳

(۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۶۳

(۸) سبق نمبر ۸: باب الکتاب (۱): اصولِ اربعہ کی تفصیل اور قرآنِ کریم کی تعریف («فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ...») ۷۸

(۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۷۸

(۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۷۸

(۹) سبق نمبر ۹: باب الکتاب (۲): تعریفِ قرآن کی تیسری صفت («الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ»)، تسمیہ اور قراءتِ شاذہ کا حکم ۹۲

(۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۹۲

(۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۹۲

(۱۰) سبق نمبر ۱۰: باب الکتاب (۳): لفظ کے بجائے «نظم» اختیار کرنے کی حکمت، کلامِ لفظی و نفسی اور اقسامِ نظم و معنی کی پہلی دو تقسیمات ۱۰۷

(۱۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۰۷

(۱۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۰۷
(۱۰.۳) متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل ۱۱۴
(۱۰.۴) متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل ۱۲۰

الْبَابُ الثَّانِي: التَّقْسِيمُ الْأَوَّلُ بِاعْتِبَارِ الْوَضْعِ (الْخَاصُّ وَمَبَاحِثُ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ) (تقسیمِ اول باعتبارِ وضع (حصہ اول): خاص، مباحثِ امر، انواعِ اداء و قضاء، حسن و قبح اور مباحثِ نہی — اسباق ۱۱ تا ۳۳) ۱۲۶

(۱۱) سبق نمبر ۱۱: اقسامِ نظم و معنی (۱): تیسری اور چوتھی تقسیم کا اجمالی بیان اور پہلی تقسیم کا آغاز — تعریفِ خاص اور اس کی تین اقسام ۱۲۷
(۱۱.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۲۷

(۱۲) سبق نمبر ۱۲: بحثِ خاص (۱): خاص کا حکم (قطعیت و عدمِ احتمالِ بیان) اور آیتِ وضو میں شافعیہ کے چار دعاوی کا ابطال ۱۴۹
(۱۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۴۹
(۱۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۴۹

(۱۳) سبق نمبر ۱۳: بحثِ خاص (۲): آیتِ وضو («فَاغْسِلُوا...») سے شرطِ ولاء، ترتیب، تسمیہ اور نیت کے عدمِ فرضیت پر استدلال ۱۶۴
(۱۳.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۶۴
(۱۳.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۶۴

(۱۴) سبق نمبر ۱۴: بحثِ خاص (۳): حکمِ خاص پر متفرع ہونے والی سات فرعی مسائل — طلاقِ رجعی کے بعد حیض کے قرء کا اعتبار اور نصابِ سرقہ ۱۸۱
(۱۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۸۱
(۱۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۸۱

(۱۵) سبق نمبر ۱۵: بحثِ خاص (۴): بقیہ تفریعاتِ خاص — زکوٰۃ میں چالیس بکریوں کے بدلے قیمت دینا اور صدقۂ فطر میں نصف صاع گندم ۱۹۹

(۱۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۹۹

(۱۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۹۹

(۱۶) سبق نمبر ۱۶: بحثِ خاص (۵): مہر کی اقل مقدار (دس درہم)، عدمِ ترادف اور عدمِ اشتراک فی الاصل کی تحقیق ۲۱۸

(۱۶.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۲۱۸

(۱۶.۲) متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل ۲۴۲

(۱۷) سبق نمبر ۱۷: مباحثِ امر (۱): تعریفِ امر، صیغۂ امر کا موجب (وجوب فی الاصل) اور ندب و اباحت کی نفی ۲۴۷

(۱۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۴۷

(۱۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۴۷

(۱۸) سبق نمبر ۱۸: مباحثِ امر (۲): صیغۂ امر میں تکرار اور عدمِ تکرار کی بحث اور شوافع کے دلائل کا جواب ۲۷۷

(۱۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۷۷

(۱۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۷۷

(۱۹) سبق نمبر ۱۹: مباحثِ امر (۳): حکمِ امر کی دو قسمیں (اداء اور قضاء) اور اداء کی تین اقسام (کامل، قاصر اور شبیہ بالقضاء) ۳۰۳

(۱۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۳۰۳

(۱۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۳۰۳

(۱۹.۳) متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل ۳۱۴

(۲۰) سبق نمبر ۲۰: مباحثِ امر (۴): نذرِ اعتکافِ رمضان میں روزے کے شرط ہونے پر شوافع کے اعتراض کا جواب ۳۳۲

(۲۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۳۳۲

(۲۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۳۳۲

(۲۱) سبق نمبر ۲۱: مباحثِ امر (۵): قضاء کی تین اقسام — قضاء بمثلِ معقول، قضاء بمثلِ غیر معقول اور قضاءِ شبیہ بالاداء ۳۵۶

(۲۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۳۵۶

(۲۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۳۵۶

(۲۲) سبق نمبر ۲۲: مباحثِ امر (۶): امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دو تفریعات (مسئلۂ نذرِ صوم اور جنازہ و عیدین کی قضاء) ۳۸۶

(۲۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۳۸۶

(۲۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۳۸۶

(۲۳) سبق نمبر ۲۳: مباحثِ امر (۷): مامور بہ میں حسن کا شرط ہونا — حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی تحقیق ۴۰۹

(۲۳.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۴۰۹

(۲۳.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۴۰۹

(۲۴) سبق نمبر ۲۴: مباحثِ امر (۸): حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی ذیلی اقسام اور امثلہ ۴۳۰

(۲۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۴۳۰

(۲۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۴۳۰

(۲۵) سبق نمبر ۲۵: مباحثِ امر (۹): مامور بہ کے لیے قدرت کا شرط ہونا — قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کا فرق ۴۴۴

(۲۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۴۴۴

(۲۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۴۴۴

(۲۶) سبق نمبر ۲۶: مباحثِ امر (۱۰): اداء اور قضاء میں شرطِ قدرت کا فرق اور مطلق امر کے علی الفور یا علی التراخی ہونے کی بحث ۴۵۶

(۲۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۴۵۶

(۲۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۴۵۶

(۲۷) سبق نمبر ۲۷: مباحثِ امر (۱۱): وقتِ اداء کے فوت ہونے کے بعد صفتِ جواز کا حکم اور اداءِ صلاۃ باعتبارِ وقت ۴۸۵

(۲۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۴۸۵

(۲۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۴۸۵

(۲۸) سبق نمبر ۲۸: مباحثِ امر (۱۲): صفتِ وجوب کے عدم سے صفتِ جواز کا منتفی ہونا (خلافاً للشافعی رحمہ اللہ) ۴۹۶

(۲۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۴۹۶

(۲۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۴۹۶

(۲۹) سبق نمبر ۲۹: مباحثِ امر (۱۳): نمازِ عصر کو آخرِ وقت (تغیرِ شمس) تک مؤخر کرنے کا حکم اور وقتِ مکروہ کی تحقیق ۵۲۵

(۲۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۵۲۵

(۲۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۵۲۵

(۳۰) سبق نمبر ۳۰: مباحثِ امر (۱۴): نذرِ معین کا رمضان اور قضائے رمضان دونوں کے ساتھ مشابہت رکھنا اور احکامِ اوقات ۵۵۱

(۳۰.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۵۵۱

(۳۱) سبق نمبر ۳۱: مباحثِ نہی (۱): تعریفِ نہی اور نہی کی چار اقسام (نہی عن القبیح لعینہ وضعاً و شرعاً، اور عن القبیح لغیرہ وصفاً و مجاورۃً) ۵۷۱

(۳۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۵۷۱

(۳۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۵۷۱

(۳۲) سبق نمبر ۳۲: مباحثِ نہی (۲): نہیِ مطلق کا کس قسم پر محمول ہونا ہے؟ (امام اعظم، صاحبین اور امام شافعی کا مسلک) ۶۰۲

(۳۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۶۰۲

(۳۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۶۰۲

(۳۳) سبق نمبر ۳۳: مباحثِ نہی (۳): بیعِ فاسد اور وقتِ ندا کے وقت بیع کے حکم میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک اور احناف کے دلائل ۶۳۴
(۳۳.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۶۳۴

الْبَابُ الثَّالِثُ: بَقِيَّةُ التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ (الْعَامُّ وَتَخْصِيصُهُ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُؤَوَّلُ) (تقسیمِ اول باعتبارِ وضع (حصہ دوم): عام، عامِ مخصوص البعض، الفاظِ عموم، مشترک اور مؤول — اسباق ۳۴ تا ۴۲) ۶۵۵

(۳۴) سبق نمبر ۳۴: بحثِ عام (۱): تعریفِ عام، عام کی دو قسمیں (عام بالصیغۃ والمعنی، اور عام بالمعنی فقط) اور الفاظِ عموم ۶۵۶
(۳۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۶۵۶
(۳۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۶۵۶

(۳۵) سبق نمبر ۳۵: بحثِ عام (۲): عامِ غیر مخصوص کا حکم (مسمیٰ کے تمام افراد کو قطعاً شامل ہونا) اور شوافع کا رد ۶۶۸
(۳۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۶۶۸
(۳۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۶۶۸

(۳۶) سبق نمبر ۳۶: بحثِ عام (۳): عام کے قطعی ہونے پر فقہی تفریعات — انگوٹھی اور نگینے کی وصیت کا مسئلہ اور عام کا خاص کے مساوی ہونا ۶۸۸
(۳۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۶۸۸
(۳۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۶۸۸

(۳۷) سبق نمبر ۳۷: بحثِ عام (۴): عامِ مخصوص البعض کا حکم اور اس میں فقہاء کے مذاہب ۷۱۱
(۳۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۷۱۱
(۳۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۷۱۱

(۳۸) سبق نمبر ۳۸: بحثِ عام (۵): عامِ مخصوص البعض کے باقی افراد میں حجت ہونے کی تحقیق اور دو غلاموں کی بیع کی مثال ۷۴۳

(۳۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۷۴۳

(۳۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۷۴۳

(۳۹) سبق نمبر ۳۹: بحثِ عام (۶): استثناءِ مجہول کی صورت میں عام سے استدلال ساقط ہونے کا قول اور اس کا جواب ۷۵۹

(۳۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۷۵۹

(۳۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۷۵۹

(۴۰) سبق نمبر ۴۰: الفاظِ عموم (۱): لفظ «کُلّ» (عمومِ افراد) اور لفظ «جَمِیع» (عمومِ اجتماع) کا فرق اور فقہی نظائر ۷۹۰

(۴۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۷۹۰

(۴۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۷۹۰

(۴۱) سبق نمبر ۴۱: الفاظِ عموم (۲): نکرہ تحت النفی، نکرہ موصوفہ بصفۃٍ عامۃ، اور جمع و اسمِ جنس معرف باللام کا حکم ۸۱۸

(۴۱.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۸۱۸

(۴۱.۲) متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل ۸۴۱

(۴۲) سبق نمبر ۴۲: تخصیصِ عام و بحثِ مشترک و مؤول: تخصیص کی انتہائی حد، تعریفِ مشترک و حکمِ مشترک، اور تعریفِ مؤول و حکمِ مؤول ۸۴۶

(۴۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۸۴۶

(۴۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۸۴۶

الْبَابُ الرَّابِعُ: التَّقْسِيمُ الثَّانِي بِاعْتِبَارِ الظُّهُورِ وَالْخَفَاءِ (الْمُتَقَابِلَاتُ الثَّمَانِيَةُ) (تقسیمِ ثانی باعتبارِ ظہور و خفاء: ظاہر، نص، مفسر، محکم اور خفی، مشکل، مجمل، متشابہ — اسباق ۴۳ تا ۴۵) ۸۸۳

(۴۳) سبق نمبر ۴۳: تقسیمِ ثانی (ظہور و خفاء — ۱): ظاہر، نص اور مفسر کی تعریفات، امثلہ اور احکام . ۸۸۴
(۴۳.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۸۸۴
(۴۳.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۸۸۴
(۴۴) سبق نمبر ۴۴: تقسیمِ ثانی (ظہور و خفاء — ۲): نص اور مفسر کے تعارض کی فقہی مثال (مستحاضہ کے وضو کی روایات) اور تعریفِ محکم ۹۰۲
(۴۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۹۰۲
(۴۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۹۰۲
(۴۵) سبق نمبر ۴۵: تقسیمِ ثانی (ظہور و خفاء — ۳): مراتبِ خفاءِ اربعہ — خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کی تعریفات، امثلہ اور احکام ۹۲۵
(۴۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۹۲۵
(۴۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۹۲۵
الْبَابُ الْخَامِسُ: التَّقْسِيمُ الثَّالِثُ بِاعْتِبَارِ الِاسْتِعْمَالِ وَحُرُوفُ الْمَعَانِي (تقسیمِ ثالث باعتبارِ استعمال: حقیقت، مجاز، استعارہ، حروفِ معانی (عطف، جر، ظروف و شرط) اور صریح و کنایہ — اسباق ۴۶ تا ۶۹) ۹۵۱
(۴۶) سبق نمبر ۴۶: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۱): حقیقت اور مجاز کی تعریفات، احکام اور حدیثِ ابن عمر میں لفظ «صاع» کی تحقیق ۹۵۲
(۴۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۹۵۲
(۴۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۹۵۲
(۴۷) سبق نمبر ۴۷: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۲): لفظ «نکاح» کی حقیقت و مجاز (وطء یا عقد) اور آیت «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ» کی تحقیق ۹۶۴
(۴۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۹۶۴

(۴۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۹۶۴

(۴۸) سبق نمبر ۴۸: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۳): مسئلۂ نکاح و وطء پر شوافع کے اعتراضات اور احناف کے اصولی جوابات ۹۸۸

(۴۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۹۸۸

(۴۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۹۸۸

(۴۹) سبق نمبر ۴۹: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۴): عدمِ اجتماعِ حقیقت و مجاز (عمومِ مجاز کی نفی) اور علاقہ ہائے مجاز و طریقِ استعارہ ۱۰۱۶

(۴۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۰۱۶

(۴۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۰۱۶

(۵۰) سبق نمبر ۵۰: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۵): اتصالِ معنوی در مشروعات اور استعارہ بالمشابہت و بالملازمت کی تحقیق ۱۰۲۶

(۵۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۰۲۶

(۵۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۰۲۶

(۵۱) سبق نمبر ۵۱: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۶): اتصالِ مسبب بالسبب، اتصالِ کل بالبعض اور سبب و علت کا اصولی فرق ۱۰۴۱

(۵۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۰۴۱

(۵۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۰۴۱

(۵۲) سبق نمبر ۵۲: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۷): مواضعِ ترکِ حقیقت اور مواضعِ ترکِ مجاز (پانچ قرائنِ مجاز) ۱۰۵۴

(۵۲.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۰۵۴

(۵۳) سبق نمبر ۵۳: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۸): حقیقت اور مجاز دونوں کا متعذر ہونا (جب حکم ممتنع ہو) اور اس کی امثلہ ۱۰۸۱

(۵۳.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۰۸۱

(۵۴) سبق نمبر ۵۴: تقسیمِ ثالث (استعمال — ۹): متکلم کے قصد و غرض کی دلالت سے حقیقت کا ترک (یمین فی الحلف کی امثلہ) ۱۱۰۰

(۵۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۱۰۰

(۵۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۱۰۰

(۵۵) سبق نمبر ۵۵: حروفِ معانی (۱): حرف «واو» کا موضوع (مطلق جمع و مقارنت) اور دو باندیوں کے نکاح و عتق کا تفریعی مسئلہ ۱۱۲۶

(۵۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۱۲۶

(۵۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۱۲۶

(۵۶) سبق نمبر ۵۶: حروفِ معانی (۲): دو بہنوں کے نکاحِ فضولی کی اجازت کا مسئلہ اور واو کے عدمِ ترتیب کے دلائل ۱۱۳۷

(۵۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۱۳۷

(۵۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۱۳۷

(۵۷) سبق نمبر ۵۷: حروفِ معانی (۳): حرف «فاء» (وصل و تعقیب بلا مہلت) اور اس پر متفرع ہونے والے طلاق و بیع کے مسائل ۱۱۵۶

(۵۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۱۵۶

(۵۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۱۵۶

(۵۸) سبق نمبر ۵۸: حروفِ معانی (۴): حرف «ثُمَّ» (تراخی) اور غیر مدخول بہا کو «أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ» کہنے کا حکم ۱۱۷۱

(۵۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۱۷۱

(۵۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۱۷۱

(۵۹) سبق نمبر ۵۹: حروفِ معانی (۵): مشیئتِ موصولہ («إِنْ شَاءَ اللّٰہ») کا حکم اور حرف «بَلْ» اور «لٰکِنْ» کی تحقیق ۱۱۸۳

(۵۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۱۸۳

(۵۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۱۸۳

(۶۰) سبق نمبر ۶۰: حروفِ معانی (۶): کلمہ «أَوْ» کے پانچ معانی (تخییر، اباحت، تقسیم، ابہام، شک) اور ان کی امثلہ ۱۱۹۷

(۶۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۱۹۷

(۶۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۱۹۷

(۶۰.۳) متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل ۱۲۱۴

(۶۱) سبق نمبر ۶۱: حروفِ معانی (۷): مہر اور بیع میں کلمہ «أَوْ» کے داخل ہونے کے فقہی احکام (امام اعظم و صاحبین کا مسلک) ۱۲۱۹

(۶۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۲۱۹

(۶۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۲۱۹

(۶۲) سبق نمبر ۶۲: حروفِ معانی (۸): کلمہ «أَوْ» کا بمعنی واوِ عطف (عموم) مستعار ہونا اور اس کے شواہد ۱۲۴۱

(۶۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۲۴۱

(۶۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۲۴۱

(۶۳) سبق نمبر ۶۳: حروفِ معانی (۹): کلمہ «أَوْ» کا بمعنی «حَتّٰی» یا «إِلَّا أَنْ» مستعار ہونا اور کلمہ «حَتّٰی» کے احکام ۱۲۵۲

(۶۳.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۲۵۲

(۶۳.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۲۵۲

(۶۴) سبق نمبر ۶۴: حروفِ معانی (۱۰): حروفِ جر کا بیان — حرف «بَاء» (الصاقِ حقیقی و حکمی اور استعانت) کی تحقیق ۱۲۸۲

(۶۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۲۸۲

(۶۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۲۸۲

(۶۵) سبق نمبر ۶۵: حروفِ معانی (۱۱): آیتِ مسحِ سر («وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ») میں باء کے معنی میں احناف اور شوافع کا اختلاف ۱۳۰۵

(۶۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۳۰۵

(۶۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۳۰۵

(۶۶) سبق نمبر ۶۶: حروفِ معانی (۱۲): حرف «عَلٰی» (استعلاء و ایجاب)، حرف «مِنْ» (ابتدائے غایت و تبعیض) اور حرف «إِلٰی» (انتہائے غایت) ۱۳۲۷

(۶۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۳۲۷

(۶۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۳۲۷

(۶۷) سبق نمبر ۶۷: حروفِ معانی (۱۳): حرف «فِي» (ظرفیت)، حرف «لَام» (ملک و اختصاص) اور اسمائے ظروف («قَبْلَ، بَعْدَ، عِنْدَ، بَيْنَ») ۱۳۴۷

(۶۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۳۴۷

(۶۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۳۴۷

(۶۸) سبق نمبر ۶۸: حروفِ معانی (۱۴): حروفِ شرط — «إِنْ»، «إِذَا»، «مَتٰی»، «كُلَّمَا» اور کلمہ «لَوْ» کے فقہی احکام ۱۳۷۴

(۶۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۳۷۴

(۶۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۳۷۴

(۶۹) سبق نمبر ۶۹: تقسیمِ ثالث کا تتمہ: صریح اور کنایہ کی تعریفات، احکام اور حقیقت و مجاز کے ساتھ ان کی نسبت ۱۳۹۸

(۶۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۳۹۸

(۶۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۳۹۸

الْبَابُ السَّادِسُ: التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ بِاعْتِبَارِ الِاسْتِدْلَالِ وَالْوُجُوهُ الْفَاسِدَةُ (تقسیمِ رابع باعتبارِ استدلال: دلالاتِ اربعہ (عبارت، اشارت، دلالت و اقتضاء النص) اور وجوہِ فاسدہ — اسباق ۷۰ تا ۷۸) ۱۴۲۴

(۷۰) سبق نمبر ۷۰: تقسیمِ رابع (دلالاتِ اربعہ — ۱): استدلال بعبارۃ النص اور استدلال باشارۃ النص کی تعریفات و امثلہ ۱۴۲۵

(۷۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۴۲۵

(۷۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۴۲۵

(۷۱) سبق نمبر ۷۱: تقسیمِ رابع (دلالاتِ اربعہ — ۲): عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا حکم اور تعارض کے وقت عبارۃ النص کی ترجیح ۱۴۴۶
(۷۱.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۴۴۶
(۷۲) سبق نمبر ۷۲: تقسیمِ رابع (دلالاتِ اربعہ — ۳): دلالۃ النص (فحوی الخطاب) کی تعریف، امثلہ اور قیاس کے ساتھ اس کا فرق ۱۴۵۵
(۷۲.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۴۵۵
(۷۳) سبق نمبر ۷۳: تقسیمِ رابع (دلالاتِ اربعہ — ۴): اقتضاء النص کی تعریف، مقتضیٰ اور محذوف کا فرق اور ان کے مراتب ۱۴۷۸
(۷۳.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۴۷۸
(۷۴) سبق نمبر ۷۴: الوجوہ الفاسدہ للاستدلال (۱): مفہومِ مخالف (مفہومِ لقب، مفہومِ وصف، مفہومِ شرط وغیرہ) کے عدمِ حجیت کا بیان ۱۵۰۲
(۷۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۵۰۲
(۷۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۵۰۲
(۷۵) سبق نمبر ۷۵: الوجوہ الفاسدہ للاستدلال (۲): مفہومِ وصف اور مفہومِ شرط کے فاسد ہونے پر دلائل ۱۵۲۳
(۷۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۵۲۳
(۷۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۵۲۳
(۷۶) سبق نمبر ۷۶: الوجوہ الفاسدہ للاستدلال (۳): معلق بالشرط کا قبل از وجودِ شرط سبب نہ بننا (مذہبِ احناف بمقابلہ شوافع) ۱۵۴۴
(۷۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۵۴۴
(۷۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۵۴۴
(۷۷) سبق نمبر ۷۷: الوجوہ الفاسدہ للاستدلال (۴): قیدِ اسامہ (سائمہ) اور قیدِ عدالت پر وارد ہونے والے دو اعتراضات کا جواب ۱۵۶۴
(۷۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۵۶۴
(۷۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۵۶۴

(۷۸) سبق نمبر ۷۸: الوجوہ الفاسدہ للاستدلال (۵): امر بالشیء کا اس کی ضد سے نہی کو مستلزم ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق ۱۵۸۴
(۷۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۵۸۴
(۷۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۵۸۴

الْبَابُ السَّابِعُ: تَقْسِيمَاتُ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ (الْعَزِيمَةُ وَالرُّخْصَةُ) (تقسیماتِ احکامِ مشروعہ: عزیمت کی چار اقسام (فرض، واجب، سنت، نفل) اور رخصت کی چار اقسام — اسباق ۷۹ تا ۸۱) .. ۱۶۰۴

(۷۹) سبق نمبر ۷۹: تقسیماتِ احکامِ مشروعہ (۱): عزیمت کی چار اقسام — فرض، واجب، سنت اور نفل کی تعریفات اور احکام ۱۶۰۵
(۷۹.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۶۰۵

(۸۰) سبق نمبر ۸۰: تقسیماتِ احکامِ مشروعہ (۲): رخصت کی چار اقسام — رخصتِ حقیقت (نوعِ اول و ثانی) کی تفصیل و امثلہ ۱۶۳۰
(۸۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۶۳۰
(۸۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۶۳۰

(۸۱) سبق نمبر ۸۱: تقسیماتِ احکامِ مشروعہ (۳): رخصتِ مجاز (نوعِ اول و ثانی) اور اضطرار و اکراہ میں حرمتِ خمر و میتہ کے سقوط کی تحقیق ۱۶۴۹
(۸۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۶۴۹
(۸۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۶۴۹

الْبَابُ الثَّامِنُ: الْأَصْلُ الثَّانِي — بَابُ السُّنَّةِ وَتَقْسِيمَاتِ الْخَبَرِ (اصلِ ثانی: باب السنۃ — متواتر، مشہور، خبرِ واحد، شرائطِ راوی، اقسامِ انقطاع، محلِ خبر اور طعن — اسباق ۸۲ تا ۹۱) ۱۶۶۹

(۸۲) سبق نمبر ۸۲: باب السنۃ (۱): سنت کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور طریقِ اتصال کے اعتبار سے خبر کی تین اقسام (متواتر، مشہور، خبرِ واحد) ۱۶۷۰
(۸۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۶۷۰

(۸۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۶۷۰

(۸۳) سبق نمبر ۸۳: باب السنۃ (۲): خبرِ متواتر اور خبرِ مشہور کی تعریفات، احکام اور امثلہ ۱۶۷۸

(۸۳.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۶۷۸

(۸۳.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۶۷۸

(۸۴) سبق نمبر ۸۴: باب السنۃ (۳): خبرِ واحد کی حجیت اور اس کے موجبِ عمل ہونے کے دلائل .. ۱۷۰۴

(۸۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۷۰۴

(۸۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۷۰۴

(۸۵) سبق نمبر ۸۵: باب السنۃ (۴): خبرِ واحد کی چار تقسیمات — پہلی تقسیم باعتبارِ راوی (معروف و مجہول کی اقسام اور احکام) ۱۷۱۳

(۸۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۷۱۳

(۸۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۷۱۳

(۸۶) سبق نمبر ۸۶: باب السنۃ (۵): حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایات اور حدیثِ مصراۃ پر احناف کی اصولی بحث ۱۷۲۴

(۸۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۷۲۴

(۸۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۷۲۴

(۸۷) سبق نمبر ۸۷: باب السنۃ (۶): راویِ حدیث کی چار شرائط (عقل، ضبط، عدالت اور اسلام) کی تفصیل ۱۷۳۸

(۸۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۷۳۸

(۸۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۷۳۸

(۸۸) سبق نمبر ۸۸: باب السنۃ (۷): دوسری تقسیم باعتبارِ انقطاع — انقطاعِ ظاہر (مرسل کی چار اقسام) اور انقطاعِ باطن ۱۷۵۹

(۸۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۷۵۹

(۸۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۷۵۹

(۸۹) سبق نمبر ۸۹: باب السنۃ (۸): تیسری تقسیم باعتبارِ محلِ خبر (حقوق اللہ و حقوق العبد) اور چوتھی تقسیم باعتبارِ نفسِ خبر ۱۷۷۷
(۸۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۷۷۷
(۸۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۷۷۷
(۹۰) سبق نمبر ۹۰: باب السنۃ (۹): نفسِ خبر کی چار اقسام کی تکمیل اور خبرِ واحد کے قبول و رد کے ضوابط ۱۷۹۶
(۹۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۷۹۶
(۹۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۷۹۶
(۹۱) سبق نمبر ۹۱: باب السنۃ (۱۰): حدیث پر راوی یا غیرِ راوی کی طرف سے لاحق ہونے والے طعن (انکارِ راوی، عملِ راوی بخلافہ وغیرہ) کے احکام ۱۸۰۸
(۹۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۸۰۸
(۹۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۸۰۸
الْبَابُ التَّاسِعُ: بَابُ الْمُعَارَضَةِ وَالْبَيَانِ وَالنَّسْخِ وَبَابُ الْإِجْمَاعِ (باب المعارضۃ، اقسامِ بیانِ خمسہ (تقریر، تفسیر، تغییر، ضرورت، نسخ)، سنتِ فعلیہ، قولِ صحابی اور باب الاجماع — اسباق ۹۲ تا ۱۰۲) .. ۱۸۲۶
(۹۲) سبق نمبر ۹۲: باب المعارضۃ (۱): کتاب و سنت کے درمیان معارضہ، شرائطِ تعارض اور دفعِ تعارض کے چار مراتب ۱۸۲۷
(۹۲.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۸۲۷
(۹۳) سبق نمبر ۹۳: باب المعارضۃ (۲): معارضہ حقیقیہ اور معارضہ صوریہ، اور ترجیح بالمتن و ترجیح بالسند کے قواعد ۱۸۴۷
(۹۳.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۸۴۷
(۹۴) سبق نمبر ۹۴: باب المعارضۃ (۳): مثبت کا نافی پر اور محرِم کا مبیح پر اولیٰ ہونا، اور صحابہ کے اقوال میں تعارض کا حکم ۱۸۶۰
(۹۴.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۸۶۰

(۹۵) سبق نمبر ۹۵: باب البیان (۱): بیان کی پانچ اقسام — بیانِ تقریر، بیانِ تفسیر اور بیانِ تغییر کی تحقیق ۱۸۸۲

(۹۵.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۸۸۲

(۹۶) سبق نمبر ۹۶: باب البیان (۲): بیانِ تغییر کی دونوں قسمیں (شرط اور استثناء) اور استثناء کے صحیح ہونے کی شرائط ۱۹۰۸

(۹۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۹۰۸

(۹۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۹۰۸

(۹۷) سبق نمبر ۹۷: باب البیان (۳): چوتھی قسم بیانِ ضرورت (سکوت، دلالتِ حال، وغیرہ) اور پانچویں قسم بیانِ تبدیل (نسخ) کا آغاز ۱۹۲۶

(۹۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۹۲۶

(۹۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۹۲۶

(۹۸) سبق نمبر ۹۸: باب النسخ (۴): نسخ کی تعریف، جواز، محلِ نسخ اور ناسخ و منسوخ کی چار اقسام .. ۱۹۴۵

(۹۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۹۴۵

(۹۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۹۴۵

(۹۹) سبق نمبر ۹۹: سنتِ فعلیہ اور افعالِ نبویہ: افعالِ رسول ﷺ کی اقسام (مباح، مستحب، واجب، فرض) اور شرائعِ من قبلنا کا حکم ۱۹۶۶

(۹۹.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۱۹۶۶

(۱۰۰) سبق نمبر ۱۰۰: تقلیدِ صحابی (۱): انبیاء علیہم السلام کی عصمت اور قولِ صحابی و فعلِ صحابی کے حجت ہونے کی تحقیق ۱۹۷۷

(۱۰۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۹۷۷

(۱۰۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۹۷۷

(۱۰۱) سبق نمبر ۱۰۱: تقلیدِ صحابی (۲): ما لا یدرک بالقیاس اور ما یدرک بالقیاس میں قولِ صحابی کا مقام اور باب الاجماع کا آغاز ۱۹۸۹
(۱۰۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۱۹۸۹
(۱۰۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۱۹۸۹
(۱۰۲) سبق نمبر ۱۰۲: باب الاجماع: اجماع کی تعریف، مراتبِ اجماع (قولی و سکوتی)، شرائطِ اجماع، حکمِ اجماع اور منکرِ اجماع کا حکم ۲۰۱۱
(۱۰۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۰۱۱
(۱۰۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۰۱۱
الْبَابُ الْعَاشِرُ: الْأَصْلُ الرَّابِعُ — بَابُ الْقِيَاسِ وَالِاسْتِحْسَانِ وَدَفْعِ الْعِلَلِ (اصلِ رابع: باب القیاس — شرائط و رکنِ قیاس، تعلیلات، استحسان، اجتہاد، مناقضہ، قلب، معارضہ اور ترجیح — اسباق ۱۰۳ تا ۱۲۶) ۲۰۲۹
(۱۰۳) سبق نمبر ۱۰۳: باب القیاس (۱): قیاس کی لغوی و شرعی تعریف، حجیتِ قیاس اور منکرینِ قیاس کے شبہات کا ازالہ ۲۰۳۰
(۱۰۳.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۰۳۰
(۱۰۳.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۰۳۰
(۱۰۴) سبق نمبر ۱۰۴: باب القیاس (۲): حدیثِ معاذ رضی اللہ عنہ اور آیاتِ قرآنیہ سے حجیتِ قیاس پر استدلال ۲۰۴۳
(۱۰۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۰۴۳
(۱۰۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۰۴۳
(۱۰۴.۳) متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل ۲۰۵۰
(۱۰۵) سبق نمبر ۱۰۵: باب القیاس (۳): قیاس کے حجت ہونے پر عقلی دلائل اور قیاس کی پانچ شرائط کا آغاز ۲۰۶۰
(۱۰۵.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۲۰۶۰
(۱۰۶) سبق نمبر ۱۰۶: باب القیاس (۴): نصوص میں اصل کے معلل ہونے کی تحقیق اور پہلی و دوسری شرطِ قیاس ۲۰۸۱
(۱۰۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۰۸۱

(۱۰۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۰۸۱

(۱۰۷) سبق نمبر ۱۰۷: باب القیاس (۵): تیسری، چوتھی اور پانچویں شرطِ قیاس (تعدیۂ حکمِ منصوص الی الفرع اور عدمِ تغیرِ نص) ۲۰۹۸

(۱۰۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۰۹۸

(۱۰۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۰۹۸

(۱۰۸) سبق نمبر ۱۰۸: باب القیاس (۶): زکوٰۃِ سوائم اور کفارات میں شرائطِ قیاس کی تطبیق اور اعتراضات کے جوابات ۲۱۲۰

(۱۰۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۱۲۰

(۱۰۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۱۲۰

(۱۰۹) سبق نمبر ۱۰۹: باب القیاس (۷): رکنِ قیاس (علت) کا بیان — علت بننے والے اوصاف کی اقسام (لازم، عارض، اسم، حکم وغیرہ) ۲۱۳۹

(۱۰۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۱۳۹

(۱۰۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۱۳۹

(۱۱۰) سبق نمبر ۱۱۰: باب القیاس (۸): صلاحیتِ علت (ملاءمت) اور تاثیر وصف کا معنی اور شوافع کے مسلک سے فرق ۲۱۵۸

(۱۱۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۱۵۸

(۱۱۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۱۵۸

(۱۱۱) سبق نمبر ۱۱۱: باب القیاس (۹): تعلیلاتِ فاسدہ — طرد (اطراد)، تعلیل بالنفی اور استصحابِ حال کے عدمِ حجیت کی تحقیق ۲۱۷۷

(۱۱۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۱۷۷

(۱۱۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۱۷۷

(۱۱۲) سبق نمبر ۱۱۲: باب القیاس (۱۰): وصفِ مختلف فیہ سے احتجاج اور قولِ صحابی کا قیاس پر مقدم ہونا ۲۲۰۰

(۱۱۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۲۰۰

(۱۱۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۲۰۰

(۱۱۳) سبق نمبر ۱۱۳: باب القیاس (۱۱): جن امور کے لیے تعلیل کی جاتی ہے — اثباتِ ولایت، اثباتِ حل و حرمت اور تعدیۂ حکم ۲۲۱۵

(۱۱۳.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۲۱۵

(۱۱۳.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۲۱۵

(۱۱۴) سبق نمبر ۱۱۴: باب الاستحسان (۱): تعدیۂ حکمِ نص اور استحسان کی تعریف و چار اقسام (بالنص، بالاجماع، بالضرورۃ، بالقیاس الخفی) ۲۲۲۹

(۱۱۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۲۲۹

(۱۱۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۲۲۹

(۱۱۵) سبق نمبر ۱۱۵: باب الاستحسان (۲): قیاسِ جلی اور استحسان (قیاسِ خفی) کے درمیان ترجیح کے ضوابط اور سؤرِ سباعِ طیر کا مسئلہ ۲۲۴۷

(۱۱۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۲۴۷

(۱۱۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۲۴۷

(۱۱۶) سبق نمبر ۱۱۶: فصل فی الاجتہاد (۱): اجتہاد کی تعریف، شرائطِ مجتہد اور حکمِ اجتہاد (مخطئ و مصیب کی تحقیق) ۲۲۶۷

(۱۱۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۲۶۷

(۱۱۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۲۶۷

(۱۱۷) سبق نمبر ۱۱۷: فصل فی الاجتہاد (۲): عدمِ جوازِ تخصیصِ علت اور عدمِ جوازِ نقضِ اجتہاد بالاجتہاد ۲۲۸۲

(۱۱۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۲۸۲

(۱۱۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۲۸۲

(۱۱۸) سبق نمبر ۱۱۸: دفعِ قیاس و معارضات (۱): علتِ طردیہ اور علتِ مؤثرہ کا فرق اور علتِ طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے (ممانعت کے انواع) ۲۲۹۸

(۱۱۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۲۹۸
(۱۱۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۲۹۸

(۱۱۹) سبق نمبر ۱۱۹: دفعِ قیاس و معارضات (۲): علتِ مؤثرہ کو دفع کرنے کے دو طریقے — مناقضہ (نقض) کی تعریف، امثلہ اور اجوبہ ۲۳۱۹

(۱۱۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۳۱۹
(۱۱۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۳۱۹

(۱۲۰) سبق نمبر ۱۲۰: دفعِ قیاس و معارضات (۳): علتِ مؤثرہ پر وارد ہونے والا دوسرا اعتراض «معارضہ» — قسمِ اول: قلب اور اس کی انواع ۲۳۴۳

(۱۲۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۳۴۳
(۱۲۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۳۴۳

(۱۲۱) سبق نمبر ۱۲۱: دفعِ قیاس و معارضات (۴): قلبِ علت کی بقیہ صورتیں اور مسحِ راس و بیعِ غائب میں شوافع پر قلب کی تطبیق ۲۳۶۱

(۱۲۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۳۶۱
(۱۲۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۳۶۱

(۱۲۲) سبق نمبر ۱۲۲: دفعِ قیاس و معارضات (۵): معارضہ کی دوسری قسم «معارضہ خالصہ» (معارضہ بالغیر) — معارضہ فی الحکم کی چار صورتیں ۲۳۷۷

(۱۲۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۳۷۷
(۱۲۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۳۷۷

(۱۲۳) سبق نمبر ۱۲۳: دفعِ قیاس و معارضات (۶): معارضہ خالصہ کی دوسری نوع «معارضہ فی علۃ الاصل» اور اس کی صورتیں ۲۳۹۲

(۱۲۳.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۳۹۲
(۱۲۳.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۳۹۲

(۱۲۴) سبق نمبر ۱۲۴: دفعِ قیاس و معارضات (۷): دفعِ معارضہ بطریقِ ترجیح — وجوہِ ترجیحِ اربعہ (کثرتِ اصول، قوتِ ثبات وغیرہ) کا آغاز ۲۴۰۹
(۱۲۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۴۰۹
(۱۲۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۴۰۹
(۱۲۵) سبق نمبر ۱۲۵: دفعِ قیاس و معارضات (۸): قوتِ ثباتِ وصف، عمومِ حکم اور انضمامِ دلیلِ آخر سے ترجیح کی تفصیل ۲۴۲۰
(۱۲۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۴۲۰
(۱۲۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۴۲۰
(۱۲۶) سبق نمبر ۱۲۶: دفعِ قیاس و معارضات (۹): الزام کے بعد معلل کے انتقال (الانتقال من کلام الی کلام آخر) کے احکام و شرائط ۲۴۴۲
(۱۲۶.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۲۴۴۲
الْبَابُ الْحَادِيَ عَشَرَ: فَصْلٌ فِي مُتَعَلِّقَاتِ الْأَحْكَامِ (الْأَسْبَابُ وَالْعِلَلُ وَالشُّرُوطُ) (فصل فی متعلقات الاحکام: حقوقِ اربعہ، اقسامِ سبب، اقسامِ علت اور اقسامِ شرط و علامت — اسباق ۱۲۷ تا ۱۳۲) ۲۴۵۶
(۱۲۷) سبق نمبر ۱۲۷: فصل فی متعلقات الاحکام (۱): محکوم بہ (حقوق کی چار اقسام: خالص حق اللہ، خالص حق العبد، اور ما اجتمع فیہ الامران) ۲۴۵۷
(۱۲۷.۱) تمہیدِ درس اور خلاصۂ مباحث ۲۴۵۷
(۱۲۸) سبق نمبر ۱۲۸: فصل فی متعلقات الاحکام (۲): حقوق کا اصل اور خلف میں تقسیم ہونا اور متعلقاتِ احکام (سبب، علت، شرط، علامت) کا آغاز ۲۴۷۴
(۱۲۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۴۷۴
(۱۲۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۴۷۴
(۱۲۹) سبق نمبر ۱۲۹: فصل فی متعلقات الاحکام (۳): سبب کی اقسام (سببِ حقیقی، سببِ مجازی اور سبب فیہ شبہ العلۃ) اور ان کے احکام ۲۴۹۱
(۱۲۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۴۹۱

(۱۲۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۴۹۱

(۱۳۰) سبق نمبر ۱۳۰: فصل فی متعلقات الاحکام (۴): ایجابِ مضاف اور ایجابِ معلق بالشرط کا فرق اور علت کی سات اقسام کا آغاز ۲۵۱۴

(۱۳۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۵۱۴

(۱۳۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۵۱۴

(۱۳۱) سبق نمبر ۱۳۱: فصل فی متعلقات الاحکام (۵): علت کی بقیہ اقسام اور علتِ حقیقیہ میں تقدم علی الحکم کے شرط نہ ہونے کی تحقیق ۲۵۳۸

(۱۳۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۵۳۸

(۱۳۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۵۳۸

(۱۳۲) سبق نمبر ۱۳۲: فصل فی متعلقات الاحکام (۶): تیسری متعلق «شرط» کی تعریف و چار اقسام، اور چوتھی متعلق «علامت» کا بیان ۲۵۵۴

(۱۳۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۵۵۴

(۱۳۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۵۵۴

الْبَابُ الثَّانِيَ عَشَرَ: فَصْلٌ فِي الْأَهْلِيَّةِ وَعَوَارِضِهَا وَخَاتِمَةُ الْكِتَابِ (فصل فی الاہلیۃ و عوارضہا: اہلیتِ وجوب و اداء، عوارضِ سماویہ (۱۰) و عوارضِ مکتسبہ (۷) اور تقریبِ ختمِ کتاب — اسباق ۱۳۳ تا ۱۴۲) ۲۵۷۶

(۱۳۳) سبق نمبر ۱۳۳: فصل فی الاہلیۃ (۱): اہلیت کی تعریف اور دو قسمیں (اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ اداء: قاصرہ و کاملہ) اور ان کا مدار ۲۵۷۷

(۱۳۳.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۵۷۷

(۱۳۳.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۵۷۷

(۱۳۴) سبق نمبر ۱۳۴: فصل فی الاہلیۃ (۲): اہلیتِ قاصرہ اور کاملہ پر مبنی ہونے کے اعتبار سے احکام کی چار اقسام اور عوارضِ اہلیت کا آغاز ۲۵۹۵

(۱۳۴.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۵۹۵

(۱۳۴.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۵۹۵

(۱۳۵) سبق نمبر ۱۳۵: عوارضِ سماویہ (۱): صغر (بچپن)، جنون، عتہ (کم عقلی)، نسیان (بھول)، نوم (نیند) اور اغماء (بے ہوشی) کے احکام ۲۶۱۵

(۱۳۵.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۶۱۵

(۱۳۵.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۶۱۵

(۱۳۶) سبق نمبر ۱۳۶: عوارضِ سماویہ (۲): رق (غلامی) کی تعریف، احکام اور غلام کے ذمے عبادات و عقوبات کا ضابطہ ۲۶۳۲

(۱۳۶.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۶۳۲

(۱۳۶.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۶۳۲

(۱۳۷) سبق نمبر ۱۳۷: عوارضِ سماویہ (۳): مرض (بیماری)، حیض و نفاس اور موت کے احکام اور مریض کے تصرفات ۲۶۵۵

(۱۳۷.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۶۵۵

(۱۳۷.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۶۵۵

(۱۳۸) سبق نمبر ۱۳۸: عوارضِ سماویہ و مکتسبہ (۴): وفاتِ زوج کے بعد بیوی کے غسل دینے کا مسئلہ اور عوارضِ مکتسبہ کا آغاز — جہل کی چار اقسام ۲۶۷۹

(۱۳۸.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۶۷۹

(۱۳۸.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۶۷۹

(۱۳۹) سبق نمبر ۱۳۹: عوارضِ مکتسبہ (۵): جہل کی بقیہ اقسام، سکر (نشہ: مباح و حرام طریقے سے) اور ہزل (مذاق) کے احکام ۲۷۰۶

(۱۳۹.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۷۰۶

(۱۳۹.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۷۰۶

(۱۴۰) سبق نمبر ۱۴۰: عوارضِ مکتسبہ (۶): ہزل (مذاق) کے تحت عقود و تصرفات کی تین اقسام، سفہ (نادانی)، سفر اور خطا کے احکام ۲۷۳۶

(۱۴۰.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۷۳۶

(۱۴۰.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۷۳۶

(۱۴۱) سبق نمبر ۱۴۱: عوارضِ مکتسبہ (۷): اکراہ (کامل اور قاصر) کی تعریف، شرائط اور مکرَہ کے تصرفات کی تفصیلی تقسیم ۲۷۶۵

(۱۴۱.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۷۶۵

(۱۴۱.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۷۶۵

(۱۴۱.۳) متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل ۲۷۷۹

(۱۴۱.۴) متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل ۲۷۸۴

(۱۴۲) سبق نمبر ۱۴۲: خاتمۃ الکتاب (سبق ۱۴۲): تکمیلِ دروسِ نور الانوار، نصائحِ عالیہ اور دعائے ختمِ کتاب ۲۷۸۵

(۱۴۲.۱) متن و شرحِ نور الانوار کی قراءت ۲۷۸۵

(۱۴۲.۲) متن و شرح کی تفصیلی توضیح، اصولی ضوابط اور فقہی تفریعات ۲۷۸۵

(۱۴۲.۳) متنِ نور الانوار و تحقیقِ مسائل ۲۷۹۵

تفصیلی فہرستِ مضامین و عناوین ۲۷۹۶