

ازھر الازھر

اردو شرح

نور الانوار

حصہ قیاس

مولانا عبید الحق فاضل دیوبند

مدرس مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

www.besturdubooks.net

بصیر حاصل للعنی قیسوایا اولی الابصار احوالکم باحوال هذه الکفار و قاملوا بالکفر ان تتصدوا العداءة الرسول و
لذی به تبطلوا بالجلاد و القتل کما استلی اولئک الکفار به و هذا هو الثابت بعبارة النص و القیاس الشرعی نظیر
لذا التامل فکما ان العداءة علة و العقوبة حکم فیتعدی من الکفار المعهودین الی حال کل اولی الابصار فکذا لک
علة الشرعیة علة و الحرمة حکم فیتعدی من المقیس علیہ الی المقیس فتکون حجة القیاس حینئذ بالدلیل للعقو
لحاصل ان قوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار لواجری علی عمومہ من کل رد الشئی الی نظیرہ وان کان واقعاً فی حق
عقوبات خاصة کان اثبات حجة القیاس به نقلاً ای ثابتاً باشارة النص لا بعبارة وان اختص بالتامل فی العقوبات
اودہ فیما کان اثبات حجة القیاس به عقلاً ای ثابتاً بدلالة النص لا بالقیاس و الا یلزم الدوام و كذلك التامل
حقائق اللغة لاستعاره غیرها مثلاً بیان الاستدلال المعقول بوجه اخر فهو ان یتامل مثلاً فی حقيقة
سد و هو الهيكل للمعلوم فی غایة الجراة و نفاية الشجاعة ثم یستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع لوانسطة
شراکة فی الشجاعة۔

و غرض منہم یہ تھا کہ اسے عقل و بصیرت و اور اتم اپنے احوال کو کفار سابقین کے احوال پر قیاس کرو اور اس معاملہ میں غور کرو کہ اگر تم اللہ نے رسول کے ساتھ دشمنی اور
یہ سے پیش آؤ گے تو ان کفار کی طرح تم بھی قتل اور جلادنی کی سزائیں مبتلا ہو گے یا آیت کا یہ مفہوم تو عبارة النص سے ثابت ہوتا ہے اور قیاس شرعی اسی کی نظر ہے۔
اور اس میں عدالت علت ہے اور عقوبت و سزا حکم ہے جو کفار سابقین سے تمام ان لوگوں کی طرف منتقل ہو گا جن میں اس کی علت موجود ہوگی۔ اسی طرح حکم شرعی مثلاً حرمت
ازلی کوئی علت ہوگی (مثلاً اسکار) تو یہ حکم حرمت بھی اہل (مقیس علیہ) سے منتقل ہو کر ہر اس فرد (مقیس) میں ثابت ہو گا جس میں علت (اسکار) پائی جائے گی۔ اس
پر پر حجت قیاس کا ثبوت دلیل عقلی سے ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ آیت فاعتبروا یا اولی الابصار خاص کر امم سابقہ کی سزاؤں کے بارے میں نازل ہونے کے
بعد اگر اعتبار سے ہر چیز کو اسی کی نظر کی طرف لوٹانے کے معنی عام مراد لئے جائیں تو قیاس کا حجت ہونا لفظاً یعنی اشارة النص سے ثابت ہوگا کہ عبارة النص سے۔ اور اگر سیاق
کی رعایت کرتے ہوئے اعتبار کو خاص رکھا جائے صرف ان جیسی عقوبتوں میں فکر دال کرنے پر تو قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت لفظاً یعنی دلالہ النص سے ہوگا کہ قیاس
اور لازم اسے کا اعتبار نہیں ہو۔

(۲) اسی طرح الفاظ کے لغوی معانی پر غور کر کے بطور استعارہ دوسرے معانی کے لئے ان کا استعمال شائع و ذائع ہے۔ یہ قیاس کے حجت ہونے کی دوسری عقلی دلیل
ہے۔ یعنی مثلاً لفظ "اسد" کے معنی لغوی پر غور کیا جائے کہ وہ ایک مخصوص جنگلی جانور ہے جس میں بے حد جرأت اور تہائی بہادری پائی جاتی ہے۔ پھر بہادری کے لئے یہ لفظ
استعاراً لیا جائے مثلاً عدوت اور بہادری میں شریکت کی بنا پر۔ (تو اس قسم کا استعمال بالکل عام ہے)۔

و ازلیہ فان سرق الاشیء فلا ینال ان الاشیء انما ینال بطریق المنطق مع اسوق فکانت الاشیء و الذہب عبارة و القیاس ثابت من منطوق الاشیء من فی سرقہ فکانت الاشیء عدا شاة فاقال غم
لوی ان اللاد و المنطق عبارة عن کما کان اوسنة اشیء فکانت الاشیء

تو یہ قیاس الاشیء کا بیان ہے ان اثبات حجة القیاس بقوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار لثبات بالقیاس فان فی ذہ الاشیء قیاس حال اولی الابصار علی حال الکفار و ان علیہ قیاس الاحکام الشرعیة
بالدور حینئذ فذہ الشارح بقوله بالقیاس المنطوق و ان اثبات حجة القیاس بلہذہ الاشیء اثبات بدلالة النص فان کون وجود الیہ مستلزماً لوجود کما امر بدیک لیزاجہا و حصول الوقوف علیہ
بالعلة لا بالقیاس عدم وجود الی و النظر فلا یلزم حدوث الی

و قوله و ہر ان یتامل المنطوق لا یرید لایستعارہ غیر ذلک اللفظ لذلک المعنی و لیس حاملہ ما فہم الشارح من ان یتامل
المنطوق لم یستعار ذلک اللفظ لیزیک المعنی فالاذا ان یتامل فی تقریر معنوی متن و ہر ان یتامل مثلاً فی معنی لرجل استشہاد و ہر انسان الموصوف بالشجاعة ثم یتستل غیر ذلک
ذلک اللفظ لایستعار ذلک المعنی بواسطة الشراکة فی الشجاعة۔ اللهم الا ان یکمل عبارة المتن علی القلب و یقال ان تقدیراً لکذا التامل فی حقائق اللغة و استعارہ لکذا المعنی لایستعارہ
علة غیر ذلک المعنی فی حینئذ یرتبط ما قال الشارح "بالمقن" فاصل ۱۲۔ ۵

فما حکم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم المحرمة بناء على فوات حكم الامر يعني حيثما فاتت التسوية تثبت المحرمة
لذا حکم النص والدا هي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر
ان هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة
التي وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة بالصورة والجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قول المخطئ
المخطئ والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالمخطئ مع الشعير اذ لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط
سأواة ولا يظهر الراد او يرد عليه انا لانسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا
والمجودة والرد اذ فاجاب بقوله وسقطت قيمة المجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيد ها وريها سواء وهذا حکم
نص اي كون الداعي الى وجوب التسمية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي فالمراد بهذا الحكم الثاني
غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول
نص شامل للحكم والعلة جميعا -

بر مال حديث کا حکم یہ ہوا کہ ہم جنس کے بادل کے وقت مقدار میں برابری واجب ہے ۔ اور برابری نہ رہنے پر حرمت مٹتی ہے ۔ یعنی جہاں برابری نہیں باقی جاوے گی وہاں
حرمت ثابت ہوگی ۔ تو نص کا حکم یہ ہے کہ برابری واجب ہے اور اس کا سبب " یعنی جو علت وجوب تسمیہ کی باعث ہے وہ " قدر و جنس ہے کیونکہ حدیث میں مذکورہ اصول کے
مدلول سے بادل کے وقت مقدار میں برابری کرنے کے حکم دینے کا قائلانہ یہ ہے کہ خود وہ اشیاء یا ہم بالکل مائل قدر تسمیہ والا قدر ہوں اور یہ بات صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ
تو قدر میں مشترک اور جنس میں متحد ہوں کیونکہ برابری مائت ظاہری صورت اور معنوی حقیقت دونوں کا لازم مساوی ہونے پر متحقق ہوتی ہے اور یہ قدر و جنس ہی کے
مدلول ہیں ہے " اس لئے کہ قدر (آپ سے) مائت معنوی معلوم ہوتی ہے اور جنس کے اتحاد سے مائت معنوی متحقق ہوتی ہے ۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ المخطئ بالمخطئ
میں اتحاد جنس کی طرف اشارہ ہے ۔ اور مثلا بمثل سے قدر میں مشترک ہونے کی طرف اشارہ ہے ۔ لہذا اگر ہم جنس نہ ہوں مثلاً اگر گندم کا بادل جو کے ساتھ یا قدری
ہوں جیسا کہ حدیثی اشیاء کا باہم مبادلہ ، تو ان میں مساوات شرط نہیں اور یہی زیادتی سے رہا متحقق ہوگا ۔ البتہ اس پر یہ اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ صرف قدر و جنس سے
مائت کا متحقق ہونا لازم نہیں ۔ بلکہ اس کے لئے اشیاء کے اوصاف یعنی جید اور ردي ہونے میں بھی باہم مساوی ہونا ضروری ہے تو مصنف نے اس کے جواب میں فرمایا
کہ جید ہونے میں برابری کا اعتبار نص سے ساقط ہے " یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے " جید ہا و رديہا سواء " (یعنی ہم جنس کی بیچ میں اچھے
کے سب برابر ہیں جن میں مساواة کافی ہے) ۔ یہ بھی نص ہی کا حکم ہے " یعنی مساوات واجب ہونے کی علت قدر و جنس ہونا جنس قیاس اور رائے ہی سے نہیں
بلکہ نص کے اشارہ سے ثابت ہے تو اس مقام میں مصنف کا قول " لهذا حکم النص " میں حکم سے نص حدیث کا مدلول مراد ہے جو حکم شرعی (وجوب تسوية) اور علت
الاولیٰ کو شامل ہے ۔ اس کے برخلاف پہلے جو " لهذا حکم النص " کہا ہے وہاں حکم سے محض حکم شرعی مراد ہے ۔ -

تو قول المماثلة بالصورة کا مبادیہ من التساوي في المقياس وهو الكيل او الوزن فبالمقاييس تساوي الطول فيا له طول والعرض فيا له عرض ۱۱ -

فما حکم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم المحرمة بناء على فوات حكم الامر يعني حيثما فاتت التسوية تثبت المحرمة ۱۲ -

لذا حکم النص والدا هي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر ان هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولن تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة التي وذلك بالقدر والجنس فبالقدر تقوم المماثلة بالصورة والجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قول المخطئ المخطئ والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالمخطئ مع الشعير اذ لم يوجد القدر كما في العدديات لم تشترط سأواة ولا يظهر الراد او يرد عليه انا لانسلم ان المماثلة تثبت بالقدر والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا والمجودة والرد اذ فاجاب بقوله وسقطت قيمة المجودة بالنص وهو قوله عليه السلام جيد ها وريها سواء وهذا حکم نص اي كون الداعي الى وجوب التسمية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو بمعنى مدلول نص شامل للحكم والعلة جميعا -

فالاخراج من الدمار عقوبة كالقتل حيث سوى بهنما في قوله تعالى ولولا كتبنا عليهم ان يقتلوا انفسكم او اخرجه من
دياركم ما فعلوا الا قتل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكما وجد الكفر يترقب عليه الاجراء واول المحشئ يدل على تكرار
هذه العقوبة وهو اجدد على اياهم من خبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله اعتبروا
بالآمال في معنى النص العمل به فيما لا نص فيه فتعتبر احوالنا باحوالهم ولحذر عن مثل ما فعلوا الوقيا عن مثل ما نزل بهم
لكن لك ههنا اي في القياس الشرعي ثنائيل في علة النص ولعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه ولا اصول في الاصل
معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يهدي الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من
الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعللة توجد في الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا لم يكن معلولا بعللة
خاصة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفى بهذا القدر بل لابد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على
ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون
القدر والجس علة -

ابن اس میں غور کرو کہ "گھوڑے سے اخراج بھی قتل کی طرح مناسب ہے" اس لئے کہ دوسری آیت میں یکساں طور پر دو فرق کا بیان ہے "ولولا كتبنا الآية" اور اگر ہم ان
دو حکم کرتے کہ ہلک کر دہی جان یا چھوڑ دینا اپنے گھر سے تو ایسا نہ کرتے مگر غور سے ان میں سے "اور اگر فری اجزاء کا سبب اور علت ہونے کے مناسب ہے"
یعنی جہاں کفر متحقق ہوگا وہیں (استحقاق) اخراج کا بھی وجہ ہوگا "اول الحشر کا عنوان دلائل کرتا ہے کہ یہ مزاد و بار پیش آنے والی ہے جس کا مصداق خبر
سے شام کی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے دوبارہ جلا وطن ہونے کا واقعہ ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ دوبارہ حشر سے یوم قیامت کا حشر مراد ہے۔
"پھر" فاعتبدوا الآية کے نزدیک "عبرت" کہنے کا حکم فرمایا۔ یعنی نفس کے معنی میں غور کریں تاکہ جہاں نفس دار نہیں ہوئی وہاں اسی نفس پر عمل کریں "لہذا یہودی کی حالت
پر ہم اپنے اصول کا قیاس کریں گے اور ان کے افعال بد سے منع کریں گے۔ تاکہ ان پر جو عتاب آیا اس سے محفوظ رہ سکیں۔ قیاس فرمائی میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ پہلے
علت نفس میں غور کرتے ہیں پھر اس کو فرع کی طرف متدی کرتے ہیں۔ تاکہ اس فرع میں بھی حکم نفس ثابت کریں "اور بعضوں کے لئے علت کا ہونا ہی اہل ہے اس
مذہب سے وصف "کامشایہ" وہم و زور کو ہے کہ کتاب و سنت اور اجماع کے احکام کے لئے سرے سے کسی علت کا ہونا ہی کو ضروری نہیں چر جائیکہ ان پر قیاس کر
کے فرع پر حکم نفس متدی مانا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگرچہ اس بات کا احتمال ہے کہ ہر نفس کی کوئی علت نہ ہو یا ایسی علت ہو جو اس کے ساتھ خاص ہے اور
بال توحید ہیں۔ لیکن نفس کی کتاب و سنت اور اجماع کا اعلیٰ تقاضا یہ ہے کہ ہر حکم کے لئے کوئی ایسی علت ہو جو فرع میں بھی پائی جاسکے۔ لہذا قیاس کے لئے "ان
رف اعلیٰ تقاضا پر مجبور کرنا کافی نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ علت کی شناخت کی بھی کوئی دلیل ہو۔ یعنی کوئی ایسی دلیل ہوئی چاہیے جو اس بات پر دلالت کرے۔
استنبط علت ہی نفس امارت کی علت ہے دوسری کوئی بات علت نہیں جیسا کہ حدیث روا کے اندر الحنطة بالحنطة "میں ہم جنس کے ساتھ مقابلہ
ہو۔ مثلا بمثل کے قول سے پتہ چلتا ہے کہ حرمت رطل کی علت قدر و جنس ہے۔"

لے قوله بل الا۔ اذلول لہذا من ثمان وفيه ما قبل من ان المعبر بالادوية عدم تقدم خبر ولا صفة اخر متاخر عنه قابل ۱۱۔

لے قوله والاصل سے النفس المتعفة لا حکام من الكتاب والسنة والاجماع۔

لے قوله وفيه من توهم الا۔ فيه من المتعفة لا تفضل في شرع في هذا المقام فهذا يقتضي ان هذا الكلام بحث عليه فالتقول بان دفع توهم لا يناسب راى المتعفة ۱۲۔

لے قوله ان يكون الا۔ بقیام الادلة على ان القیاس حجة من غير قسرة۔ من نفس ونفس فيكون الاصل هو التخیل ۱۳۔

لے قوله ان لا يكون معلولا بل يكون التعداد الاول بالحكم بغير ان الحكم آهنا ونحن جديره ۱۴۔

لے قوله بل لا بد من ذلك۔ اے فی القیاس من دلالة التمييز اي من دليل مميز للموقف اثر ثنی الحكم من بین الاوصاف ان التخیل باقی وصف کان بجوزہ العقل اسلم۔ وکذا
اور مہاجرا فلا بد من ميزميز اے دلیل يدل انی آخر اتمل الشارح ۱۵۔

لا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اى على ان هذا النص فى الحال معلول مع قطع النظر عن كون
 اصول فى الاصل معلولة فقوله للحال معناه فى الحال وقوله شاهد كفى به عن كونه معلولا لانما اذا كان معلولا بعدلة
 بامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلاثة امور الاول ان الاصل فى كل نص ان يكون معلولا والثانى
 ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص فى الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من
 دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداها فاذا اجتمعت هذه الثلاثة فلا بد ان يكون
 القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشروط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة افعال
 حافظه قياسه ودفع قياس خصمه فشروطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر الظاهر ان الاصل هو
 المقيس عليه والباء فى حكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمه مثلا مقصورا عليه
 حكمه بنص اخر اذا لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ولا يجوز ان يواد بالاصل النص الدال
 على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع اذ يكون المعنى حينئذ ان لا يكون النص الدال على حكم المقيس عليه
 مخصوصا مع حكمه بنص اخر ولا شك ان النص الاخر هو النص الدال على حكم المقيس عليه.

اور یہی مقرر کیا ہے کہ ساخت علت سے قبل فی الحال وجہ علت پر کوئی دلیل قائم ہو یعنی ضروری جو دراصل معلول ہیں اس بات سے قطع نظر کر کے جس میں سے بعض قیاس علت کا
 استنباد کیا جا رہا ہے اس کا فی الحال معلول ہونے پر دلیل ہونی چاہیے۔ تو مصنف کا قول "الحال" سے مراد "فی الحال" یعنی قیاس کے وقت پر اور "شاهد" کا لفظ
 کنایہ ہے معلول ہونے سے کیونکہ جب کسی نص میں علت بائیں ہوگی (جو فرع میں بھی پائی جاتی ہے) تو یہ نص حکم فرما کے لئے شاہد اور گواہ بن جائے گی۔ الحاصل: وجہ قیاس
 کے سلسلے میں ملے تینوں امور کو پیش نظر رکھنا چاہیے (۱) ہر نص کا اصل یہ ہے کہ وہ کسی علت سے معلول ہو (۲) اصل مذکور سے قطع نظر کرتے ہوئے فی الحال نص کے معلول کو
 پرستل کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ (۳) علت کو غیر علت سے تمیز کر دینے والی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے جو صاف بتا دے کہ یہ چیز علت ہے دوسری کوئی چیز علت نہیں
 جب یہ تینوں امور متحقق ہوں گے تو ضرور قیاس قابلِ جہت ہوگا۔ پھر قیاس کا معنی اور شرطی لحاظ سے جس طرح ایک خاص مفہوم ہے جس کا بیان کچھ صفحات میں گذر چکا ہے اسی
 طرح اس کے لئے بعض شرائط اور احکام اور وجوہ دلائل بھی ہیں جن کی صفات ضروری ہے تاکہ اپنا قیاس محل اور کوئی ای سے محفوظ رہے اور اس کے
 قیاس کا دفعی مکن ہو۔

شرائط قیاس :- (۱) قیاس کی پہلی شرط ہے کہ اصل کا حکم خود اصل کے لئے مخصوص ہو یا دوسری نص سے ثابت ہو۔ مصنف کی عبارت میں یہاں مفاد
 کا کافی مفہوم مقيس عليه ہے اور جملہ میں بار دہل ہے مخصوص پر درکہ مخصوص مقيس پر مطلب یہ ہے کہ مقيس عليه کے ساتھ اس کا حکم دوسری نص کے ذریعہ مخصوص ذکر دیا گیا ہو
 جیسے خزیمہ کے واقعہ میں (جو سامنے آرہا ہے) قبول شہادت اور حکم بذریعہ نص ان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس پر دوسری فرع کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ مقيس عليه کے
 ساتھ حکم کا مخصوص ہونا جب نص سے معلوم ہو تو پھر دوسری فرع کو اس پر قیاس کرنے سے نص سے ثابت شدہ اختصاص کا قیاس سے باطل ہونا لازم آئے گا جو کسی طرح درست نہیں
 اور اصل سے مقيس عليه کے حکم پر دلالت کرنے والی نص مراد لیا اور بار "کو معنی" مع "قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس وقت عبارت کا مطلب یوں ہوگا کہ جو نص مقيس عليه
 کے حکم پر دلالت کرنے والی ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ مخصوص ہو دوسری نص سے "حالانکہ یہاں دوسری نص سے بلاشبہ وہی نص مراد ہے جو مقيس عليه کے حکم پر دلالت ہے
 ایک ہی نص کو دال علی الحكم اور پھر اس نص پر امر کا اطلاق بالکل جہل ہے۔

لے قیاس :- فاذا اجتمعت هذه الثلاثة فاما في الاسلام واما عند غيره فلا حاجة الى الاشارة الى بل الاشارة الى ان هذه الثلاثة من عندنا اذا قام دليل الميزة لعل من غير انما تارة الاول على ان هذا النص فى الحال معلول بامعة
 انما تارة الاول تارة والى مقيسون باستخراج هذه الحكم في بدو الامر استنادا الى كيد وادراك القياس وهو متصور الدليل على ان هذا النص معلول فى الحال اجاب :-
 لے قیاس :- اخرا ببين نص آخر دليل على اختصاص مقيس عليه بحكمه والى الباء بالنص بيننا الدليل على ان هذا النص معلول فى الحال اجاب :-
 لے قیاس :- قوله انه بران كل نص هو القياس حجة كما ذكرنا وشروط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة افعال

کشماتہ خزیمہ وحده فانه مخصوص بقوله عليه السلام من شهد له خزيمه فهو حبيب ولا ينبغي ان يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين اذ تبطل حينئذ كرامته اختصاصه بهذا الحكم وقصته ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم اشتري ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال هلم شهيد ا فقال من يشهد لي ولم يحضر في احد فقال خزيمه انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال كيف تشهد لي ولم تحضر في فقال يا رسول الله انا تصدقك فيما اتينا به من خبر السماء ا فلا تصدقك فيما تخبر به من ادا من الناقة فقال من شهد له خزيمه فهو حبيب ف جعلت شرب اذنه كشماة حليلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي فساد الصوم به وانما ابقيناه لقوله عليه السلام للذي اكل ناسيا ثم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس على الخاطئ والمكروه كما قاسهما الشافعي.

جیسے ایک صورت خزیمہ کی شہادت کا قبول ہوا، اس لئے کہ حکم کے ساتھ مخصوص ہے ہمیشہ سے من شہد له خزيمه فهو حبيب۔ اس کے حق میں خیرہ کو ایسی ہی تو تھا ان کی گواہی کافی ہے۔ تو ان پر دوسرے کسی کو قیاس میں نہیں کیا جاسکتا ہے چاہے نتیجے میں ان سے بڑھ کر کیوں ہو چنانچہ خلفائے راشدین کی بھی تہا شہادت مستبر نہیں ہوگی کیونکہ اس سے تہا ان کی شہادت قبول ہونے کی خصوصیت کا اعتراف ہوگا اور ان کو ان کے لئے آپ کو بخشا ہے وہ باطل ہوا انہم نے گامیل و اتوق کی تفسیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بد سے ایک نوجوانی خریدی اور اس کی پوری قیمت اس کے والد کو دی اس کے بعد بد سے قیمت وصول پانے سے انکار کر دیا اور دوبارہ قیمت کا اتفاق کیا۔ آپ نے فرمایا کہ میں تو قیمت ادا کر چکا ہوں اس نے ملایا کہ یا کر لو ان کی قیمت پر گھنٹہ پیش کیجئے۔ آپ نے فرمایا کہ معاملہ تو میرے درمیان تھا میں نے بڑا ہے جہاں کوئی نہیں تھا میں گواہ کہاں سے ہوں حضرت خزیمہ نے یہ بات سن کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں یا رسول اللہ! بیشک آپ نے اس کی نوجوانی کی پوری قیمت ادا کر دیا ہے۔ آپ نے فقہاء و ریاضت فرمایا تم تو اس وقت موجود نہیں تھے پھر کس طرح میرے حق میں گواہی دے سہے ہوا انھوں نے جواباً عرض کیا یا رسول اللہ! آسمان اور زمین کی عظیم امان بخود میں جب ہم آپ کو قلعی طور پر سچا جانتے ہیں تو یہ نوجوانی اور اس کی حقیر قیمت کی کیا حقیقت ہے کہ اس کی ادائیگی کی بابت ہم آپ کی تصدیق نہ کریں یا آپ نے خوش ہو کر فرمایا من شہد له خزيمه فهو حبيب۔ تو اعراب زور و کلام کے طور پر خاص ان کی شہادت کو دوا دیوں گا شہادت کے برابر قرار دیا گیا۔ دوسرا عام لوگوں کے حق میں نصاب شہادت کی تکمیل دوسری صورت کی مد سے شرط لازماً ہے۔ لہذا خزیمہ پر دوسرے کسی قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اس قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ اصل، قیاس کے مخالف ہو، کیونکہ اصل دشمنی علیہ جب خود ہی قیاس کے مخالف ہوگا تو اس پر کسی دوسرے کو کس طرح قیاس کیا جاسکتا ہے۔ جیسے روزہ کی حالت میں بھول کر کھانی پینے کے بعد روزہ باقی رہنا، یکم قیاس کے بالکل مخالف ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بھول کر کھانی پینے سے روزہ فاسد ہو جائے چاہیے کیونکہ دین نیت ہو جانے سے چاہے نیا ناکوں و بد عبادت متحقق نہیں ہوتی۔ اور روزے کا رکن ہے کلف من الاکل والشرب والجماع لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر ہم نے بقائے صوم کا حکم دیا، محض حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جو آپ نے روزے کی حالت میں بھول کر کھانے والے کے حق میں فرمایا تھا تم علی صومک اللہ (تم اپنے روزہ کو مکمل کر دو کیونکہ تم کو اللہ نے کھلایا اور پلایا ہے، چو کہ یہ حکم خلاف قیاس ہے کہ لے غلط یا اگر وہ حالت میں کھانی لینے کو نہیں پرقیاس نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام شافعی نے کیا ہے۔

۱۔ قولہ اختصاراً اختصار خزیمہ ثم علم انما اتفق خزیمہ بئذ کلاماً لا خفا من الامرین یفرجوا ان الشہادۃ للرسول علیہ السلام با و علی ان تقرر علی السلام فی الغادرۃ المبرورۃ العیان ۱۲۔
 ۲۔ قولہ معدولاً بہا لمتصریہ فان المعدول لازم بدو الہد من الطريق کذا قبل و لیکن ہا یکمل مد ولا من اعدی و ہا العرف فیکون متعديا و یستند ما بارزۃ ۱۳۔
 ۳۔ قولہ یقتضی فساد الصوم ای بالاکل والشرب ناسیا فوات رکن الصوم و ہا الاساک عن قضاء شہرتی الفرج والبطن والشی لا یبقی بدون رکنہ ۱۴۔
 ۴۔ قولہ فلا یقاس بالجماع من جہا اشتراک فی العلة فان الخاطی ذکر الصوم کذا تا صریحاً لیس لیس انما یقینون ولم یثبت فخل المادی طلقہ والمکرو ایضا ذکر الصوم و حتی تر فی فعلہ و ہا الناسی فلیس پر ذکر الصوم ولا یقین من ہذا الیم یوم الصوم و کان قد یس بغفہ فیس ہو بمرکب کلف بالاکل والشرب والیر استار النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقوله فانما اطعمک الله وسقاک الله ای ہو اللہ ای علیک الفیان صحت اکلت و شربت۔ ۱۵۔

وان یعدی الحکم الشرعی الثابت بالنسب ہیئہ الی فرع ہو نظیرہ ولا نص فیہ ہذا الشرط وان کان واحد اسمیۃ لکنہ یتضمن
 شروطا سبعة احدها كون الحكم شرعیا لا لغویا والثانی قد یتبع بعینہ بلا تغیر والثالث كون الفرع نظیر الاصل لا
 منه والرابع عدم وجود النص فی الفرع وقد فرع المصنف علی كل من هذه الاربعۃ تفریقا علی ما سنبین فی هذا اھور ای جمیع
 الاصولیین اقتدوا بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الفاسحین فقال انه یتضمن ست شروط الاربعۃ منها ہی المذكور والاشارة
 التعدیۃ وكون الحكم الشرعی ثابتا بالنسب لا لکمال الشئ اخر وہذا وان کان ما یتستقیم لکن لیست لہ ثلثۃ صحیحۃ فلا یتستقیم
 التعلیل لا ثبات اسم الزنا للواطۃ لان لیس بحکم شرعی تفریع علی اول الشرط وهو كون الحكم شرعیا فان الشافعی یقول الزنا لفظ
 ما یرحم فی محل مشتمل علی محرور وہذا الملعن یرحم فی اللواطۃ بل لیس فی ذوقہ فی الحرمة والشہوة وتخصیص الماء فیجری علیہ اسم
 الزنا وحکمہ والیہ ذہب ابو یوسف ومحمد وهذا ایسمی قیاسا فی اللغة ولكنه فرق بین من یعطى اللواطۃ اسم الزنا وبين ان
 یجری علیہا حکمہ فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قیاس فی اللغة دون الثانی والیہوزون لہم اکثر اصحاب الشافعی
 فانہم یعطون اسم الخمر لكل ما یحما مر العقل۔

۱۱۱ قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ حکم شرعی جو اس سے ثابت ہے وہ بعینہ اسی فرق کی طرف متدی ہو کہ اصل کی کل نظیر ہے اور اس فرق کے بارے میں کوئی علیحدہ نص موجود نہ ہو
 شرط کرتے ہیں کہ ایک سے کہیں حقیقت میں یہ شرط بطور پستل ہے۔ (۱) جس حکم پر قیاس کیا جائے وہ حکم شرعی ہو تو ہی حکم دہر۔ (۲) اگر کسی تفریق تبدیل کے بعینہ حکم کا تفریق ہو۔ (۳) علت
 کے تحقق میں فرق اصل کے انکل مثال اور مساوی ہو کسی حال میں اکثر دہر۔ (۴) فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔ مصنف نے ان چاروں شرطوں پر تقریری مثالیں
 پیش کیں جو ابھی آ رہی ہیں۔ البتہ شرط ثلث کا چار شرطوں پر پستل ہونا، لفظ الزنا کے نزدیک کی پوری کہتے ہوئے جو اصولیین کی رائے ہے، ان بعض شافعیوں نے اس میں اور
 حد تک تفریق کی، کھاتی چنانچہ ان کا دینی ہے کہ مذکورہ عبارت چار شرطوں پر پستل ہے۔ چار تو وہ جو گذر چکیں۔ اور بعینہ وہ یہ ہیں۔ (۵) تفریق یعنی اصل کے حکم کو فرق کی طرف متدی
 (۶) مقبوس علیہ حکم شرعی براہ راست نفس سے ثابت شدہ ہو کسی دوسرے اصل کی قیاسی فرع دہر۔ یہ دونوں باتیں اگرچہ اپنی جگہ میں ٹھیک ہیں لیکن ان کا کوئی خاص مفاد نہیں ہے
 اکیسویں یہ دونوں باتیں خود قیاس کی حقیقت میں بھر اصل کو ضرور داخل ہیں بعینہ بطور شرط کے ان کا ذکر بالا حاصل ہے۔

”چنانچہ (الف) لواطۃ کو منوی اشتراک کی علت سے زنا پر قیاس کرنا اور زنا کا نام دینا درست نہیں۔ کیونکہ حکم شرعی نہیں ہے۔ یہ تفریق ہے پہلی شرط پر یعنی قیاس کے
 لئے کم مقبوس علیہ حکم شرعی ہونا ضروری ہے۔ (ادار زنا کے معنی کا لفظ کے لواطۃ کے لئے زنا کا نام بہت کر اور اس کے احکام جاری کرنا اور اصل حکم لغوی پر قیاس ہے جو ہر جہاں
 نزدیک درست نہیں)۔ لیکن (ام شافعی فرماتے ہیں کہ) ”عمل حرام میں مشبہت لفظ کا نام زنا ہے“ البتہ بات لواطۃ میں بھی پائی جاتی ہے۔ بلکہ غلبت صورت مشبہت لواطۃ
 کے اعتبار سے یہ زنا ہے کہ ہے لہذا اس پر بطریق اولیٰ زنا کا اطلاق ہو گا۔ ام ابو یوسف اور محمد کا بھی یہی مسک ہے۔ اس نام قیاس کو قیاس فی اللغة کہتے ہیں۔ البتہ
 لواطۃ کو زنا سے تعبیر کرنے اور علت میں اشتراک کی وجہ سے اس پر بعض احکام جاری کرنے میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ اول تو قیاس فی اللغة ہے (جو کہ جوہر کے نزدیک ناجائز ہے)
 اور دوسری صورت قیاس فی اللغة نہیں ہے (اور فرق کے نزدیک ناجائز ہے)۔ اکثر علما نے شافعی قیاس فی اللغة کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ لغت میں فرق کے معنی ڈھانچ لینے کے
 ہیں۔ اس لئے ہر وہ چیز جو اصل کو مستور کرے شوافع اس کو فرق سے تعبیر کرتے ہیں۔ (اور اس پر فرق کے احکام جاری کرتے ہیں)۔

۱۱۲ قولہ فہو الزنا ای لا یكون الحكم شرعی الذي فی القیاس علیہ فرعاً شرعیاً آخرین کہنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۰) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۱) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۲) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۳) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۴) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۵) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۶) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۷) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۸) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۹) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲۰) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲۱) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲۲) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲۳) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲۴) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲۵) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲۶) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲۷) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲۸) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۲۹) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳۰) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳۱) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳۲) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳۳) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳۴) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳۵) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳۶) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳۷) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳۸) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۳۹) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴۰) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴۱) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴۲) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴۳) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴۴) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴۵) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴۶) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴۷) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴۸) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۴۹) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵۰) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵۱) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵۲) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵۳) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵۴) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵۵) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵۶) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵۷) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵۸) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۵۹) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶۰) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶۱) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶۲) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶۳) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶۴) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶۵) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶۶) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶۷) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶۸) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۶۹) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷۰) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷۱) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷۲) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷۳) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷۴) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷۵) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷۶) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷۷) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷۸) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۷۹) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸۰) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸۱) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸۲) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸۳) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸۴) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸۵) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸۶) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸۷) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸۸) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۸۹) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹۰) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹۱) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹۲) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹۳) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹۴) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹۵) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹۶) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹۷) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹۸) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۹۹) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔ (۱۰۰) لفظ الزنا ثابتاً بالقیاس علی شئ آخر وہو زنا۔

والکفر الکفر الانسان والجماع الی فلم یکن عندہما کذا والناسی فیفسد صومہ ما وقد فرعنا ہما فیما سبق علی کون الاصل منہما للقیاس ولا ضیر فیہ فان اکثر المسائل یتفرع علی اصول مختلفہ ولا یشرط الايمان فی رقبۃ کفارة الیمن والظہار لانہ تعدیۃ الی ما فیہ نص بتخییرہ تفریع علی الشرط الرابع وهو ان لا یکن النص فی الفرع وھما النص للطلق عن قید الايمان موجود فی رقبۃ کفارة الیمن والظہار فلا ینبغی ان تقاس علی رقبۃ کفارة القتل وتقیید بالایمان مثلہما کما فعلہ الشافعی لانہ لا یتحتاج الی القیاس مع وجود النص وکم فیما یخالف القیاس نص الفرع واما فیما یوافقہ فلا بأس بان یثبت بالحکم بالقیاس والنص جمیعاً کما ہو داب صاحب الہدایۃ یتبدل لکل حکم بالمعقول والمنقول تنبیہاً علی انہ لو لم یکن النص موجود الیثبت بالقیاس ایضاً والشرط الرابع ان ینبغی حکم النص بعد التعلیل علی ما کان قبلہ انما صرح بتقیید الرابع لثلاثیہم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطاً لریبۃ کان هذا الشرط اسابغاً فاطلق الرابع تنبیہاً علی انہ شرط واحد ومعنی بقا حکم النص ان لا یتخییر عما کان علیہ سوی انہ تعدی الی الفرع فعم وانما خصصنا القلیل من قوله لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء جواب سوال مقدر وهو انکم قلتم ان لا یتخییر حکم الاصل بعد التعلیل وفي قوله علیہ السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعددتم الی غیر الطعام فقد خصصتم القلیل من النص الدال علی حرمة الربوا فی القلیل والكثیر وافقتم حرمة الربوا علی الکثیر فقط۔

اسی طرح مگر وہ بھی روزہ یا درتہا ہے کسی انسان کے مجبور کرنے پر جان بچانے کی خاطر اپنے اختیار سے افطار کرتے تو ان ذوقوں کا اندر نہاسی کے عذر کے برابر نہیں ہے اس لئے ان کا روزہ فاسد ہو جائے گا دناسی کا ناسد نہیں ہوگا اور منکر ہے کہ کچھ مسلمات میں ہم نے مل مخالف القیاس نہ ہونے کی طور پر خالی اور دکر سے تفریع کی تھی بھر یہاں فرع غیر لائل ہونے کی طور پر بھی ان ہی دونوں سے تفریع کی گئی۔ اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ بہت سے مسائل (جہات مختلفہ سے) متعدد اصولوں پر تفریع ہوتے رہتے ہیں۔ "اد" اور کفارہ الیمن اور ظہار میں جو حکام آزاد کیا جاتے ہیں کے لئے ایمان کی شرط لگا کر کفارہ قتل پر قیاس کر کے) درست ہیں کیونکہ اس سے فرع کے بارے میں مستقل ہے ہوتے ہوئے اس کے تعلق کے باطل کر کے حکم ال کا تعدیہ لازم آتا ہے۔ یہ تفریع ہے جو تھی شرط اور دکر قیاس جب ہی درست ہے کہ فرع میں جس دکر۔ دیر یہاں کفارہ الیمن و ظہار کے غلام کے سلسلے میں ایمان کی تیس کے بغیر مطلق نص موجود ہے اس لئے اس کو کفارہ قتل میں مذکور غلام (فقویہ رقبۃ مؤمنۃ) پر قیاس کر کے ایان کی قید سے مقتدہ کرنا چاہیے جس طرح کہ امام شافعی نے کیا ہے۔ کیونکہ نص میں رتبہ ہوتے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں۔ فائدہ۔ فرع میں جس ہوتے سے ایسے قیاس کی ممانعت ہے جو کہ فرع کی نص کے مخالف ہو لیکن اگر قیاس نص فرع کے موافق ہو تو اس قیاس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ بلکہ یوں سمجھا جائے گا کہ حکم فرع ایک وقت قیاس اور نص دونوں سے ثابت ہے چنانچہ ما سب بدیہ کا طرز یہی ہے کہ ہر حکم کی عقلی اور نقلی دونوں قسم کی دلائل بیان کرتے ہیں جس سے اس امر پر تنبیہ کرنا نہ نظر ہے کہ اس مسئلہ میں بالفرق اگر مستقل نص وارد ہو تو بھی حکم بجائے خود قیاس سے ثابت ہو سکتا ہے۔ حکم قیاس کی جو تھی شرط ہے کہ فعل کے بعد حکم نص کا حکم دیباہی باقی رہے جیسا کہ قیاس سے پیشتر تھا۔ مصنف نے اپنی سابقہ عادت کے برخلاف اس مسئلہ کے بیان میں قیاس کے شرائط (۱) کی تصریح اس لئے کی تاکہ کوئی بی خیال نہ کرے کہ تیسری شرط جبکہ ہر شرط پر مشتمل ہے تو جو جو شرط کا بیان ہو چکا ہے اور یہ ساتویں شرط ہے۔ سو (الایمان) کیہ کہ اس بات پر تنبیہ کر دیا کہ وہ چاروں شرطیں مل کر تیسری شرط واحد ہے اللہ حکم نص باقی رہنے سے مراد یہ ہے کہ فرع کی طرف تعدیہ سے حکم میں جو تعلیم ہوتی ہے اس کے سوا اہل نہیں حکم میں کوئی تغیر پیدا ہو (اس ناصح کے پیش نظر بعض مسائل میں بظاہر شبہات وارد ہوتے تھے اس لئے مصنف نے ان کے ازالے کی طرف توجہ برائے۔ چنانچہ فرمایا (۱۱۰) اللہ نے مقلد قلیل کو خاص کیا ہے قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "لا تتبعوا الطعام والطعام الاسواء بسواء" کے حکم سے یہ ایک سول مقصد کا جواب ہے یعنی ابھی تم نے کہا ہے کہ تعلیل کے بعد حکم ال میں کسی قسم کا تغیر نہ ہو محض قیاس کی شرط ہے حالانکہ حدیث "لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء" میں جبکہ تم نے قدر و جنس کو بہت زیادہ کی علت قرار دی اور حکام کے علاوہ دوسری چیزوں پر بھی اس علت کی بنا پر حکم نص کو متحد کیا، تاہم نے قلیل یعنی قیل کے معنی سے کم متلہ کو حکم نص سے نکال دیا اور بہت زیادہ کو صرف مقدار شریک کے ساتھ مخصوص کر دیا حالانکہ نص اپنے مفہوم کے لحاظ سے قلیل و کثیر سمی بہت و کم اور دلائل کرتی ہے اور نظم التخییر فی حکم نص یعنی اس

لے قول فی رقبۃ قتل قال اللہ تعالیٰ فی کفارة الیمن نکفارة الطعام عشرة مساکن من درمۃ الطغورۃ حکم کو سو تہم اور کثیر رقبۃ۔ و فی کفارة الظہار فمقر رقبۃ من قبل ان یتاساؤ کم تو حلف نہ و عدل یا تمون تغیر فن لم یجد نصہا م شہرین متاہین من قبل ان یتاسا فن لم یتسلط علیہا م ستین سکیا۔ لے قول لا یتحتاج الی کیف فان الملاقا لرقبۃ فی نص کفارة الیمن والکفر یقتضی ان یحکم لرقبۃ ہنرمۃ فیصل وجوب نہ النص للطلق والہال النص بالقیاس باطل ۱۲۔ ۱۱۔ ۱۰۔

فاجاب بانا انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثنائنا حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولين يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطامع في الظاهر ولا يصلح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من اويل في احدها فالتاخي يا اول في المستثنى ويقول معناه لا يتبعوا الطامع بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو والطعام المساوي مساوي صارحلا لا وما سواه كدبيعي حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت المعرفة وهي الاصل في الاشياء عندها ونحن نؤول في المستثنى منه ولقد ركبنا لا يتبعوا الطامع بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلاثة واول المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال فكثير فقل من المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به لاصل لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان هذه ايضا حال فبقى في المستثنى منه فتكون حراما لا نأمنقول انما حال بعيد خيرة متداول في العرب فلا قرب بالمساواة الحال فبقى الكثير فلا يبراد بالمستثنى منه الاحوال الكثير لا القليل فصار التغيير بالنص اى بدالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لانه اى بالتعليل كما ظنتم.

اولا كمال به كم من نص حكم من مقتضى قلیل كواكب بار نکال دیا ہے کہ حدیث میں تساوی کی حالت کا استثناء خود دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ میں عموم احوال وارد ہے مگر عموم احوال اس قدر محض تشریح ہو سکتا ہے یا معنی "الاصول مساویہ" میں سو مستثنیٰ یعنی مساواة مصدر ہے (جو کہ ایک حالت پر دلالت کرتا ہے) اور اس کا مستثنیٰ نہ بظاہر اطعام ہے (جو کہ اصل ہے) نہ حقیقت میں یہ مستثنیٰ منہ واقع ہونے کے صالح نہیں۔ (جو کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ نہ کے قلیل سے ہوتا ضروری ہے) اس لئے لا محالہ ان میں سے کسی ایک میں تاویل کرنی چاہیے جس سے دونوں احیان میں سے ہر جائز یا احوال میں سے پہنچنا نام شافعی مستثنیٰ میں تاویل کر کے فرماتے ہیں کہ اصل عبارت یہ ہے "لا يتبعوا الطامع بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو" یعنی طعام کی بیع بعض اہم مساوی ہونے کی صورت میں حلال ہے اور دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے۔ لہذا ایک بھی گمراہی کے بار میں ایک بھی یاد دہانی کی بیع (مساوات) نتیجہ تحقق دہونے کی وجہ سے حرام ہے مگر یہ وہاں کے نزدیک اشیاء میں حرمت ہی اہل ہے۔ (تو کسی چیز کی حالت قلیل سے ثابت دہر جانے تک حرمت اصل کی رو سے اس کو حرام ہی قرار دیا جائے گا) اور تحت استثناء مذکورہ کی تفسیر کے لئے مستثنیٰ میں تاویل کرتے ہیں اور تقدیر عبارت میں قرار دیتے ہیں "لا يتبعوا الطامع بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة" جو کہ ہمارے نظام میں تین ہی حالتیں ہو سکتی ہیں: (۱) مساواة کیل میں برابر برابر ہونا۔ (۲) مفاضلة کیل میں ایک کا زیادہ دوسرے کا کم ہونا۔ (۳) مجازفة کیل مقتدر ہونا جن میں سے صرف مساوات کی صورت جائز ہے۔ اور مفاضلت اور مجازفت کی صورتیں حرام ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ تینوں حالتیں استثنائے کثرة المقدار میں پائی جاسکتی ہیں۔ ان ہذا الثلاثة انما يعتبر بالكيل والكيل لا ياتي في الا في الكثير)۔ اس سے معلوم ہوا کہ الفاظ حدیث کے مستثنیٰ یا مستثنیٰ میں سے کسی میں قلیل کے حکم سے کوئی تفریق ہی نہیں کیا گیا ہے۔ لہذا قلیل میں اباحت اصل کا حکم جاری ہو گا (جو کہ ہمارے نزدیک تمام اشیاء میں اباحت ہی اہل ہے) اس کے نتیجہ میں ایک مٹھی کی بیع ایک مٹھی یا دو مٹھی کے بدلے میں جائز ہو گا یا نہ یہ احترازی ہے کہ قلت بھی تو ایک حال ہے۔ پس حال مساواة کے استثناء کے بعد حال قلت مستثنیٰ میں باقی رہا مگر حرام نہ ہونا چاہیے۔ مگر نہ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ مستثنیٰ میں ان احوال پر مشتمل ہو گا جو کہ مستثنیٰ سے قرعہ نسبت رکھتے ہیں اور قلت کی حالت عرف عام میں مساوات کے تصور سے بالکل بعید ہے (جو کہ پانچ مٹھی پر پانچ مٹھی کے جو احوال پر ہوتے ہیں ان میں سے مساوات کا قرعہ ملتا ہے اور یہی حالتیں عرف کثیر میں (ای فی مقتدر تحقیق ذی الکيل) پائی جاسکتی ہیں) اس لئے مستثنیٰ میں کثیر کی حالت کے احوال مراد ہوں گے قلت کا میں کے دائرہ سے باہر ہے۔ لہذا یہ تغیر خود نص کی طرف منسوب ہے یا معنی "دلالة النص" سے ثابت ہے جس اتفاق سے یہ قلیل کے تقاضے کے ساتھ موافقت ہو گئی وہ محض قلیل کے باب سے یہ تغیر پیدا نہیں ہوا (جیسا کہ تم نے گمان کیا تھا) فذهب الایروا بامسلة۔

نہ قولہ ان ای مقتدر سال بعد الخ لان استثنائنا حالة المساواة دل على ان المصدر عام في الاحوال المجانسة لهذه الحالة مجانسة قرينة بان يكون تلك الاحوال مبنية على المعيار الشرعي فلا يكون تلك الاحوال احوال كثيرة بخلاف مقتدر فانها لا تجانس حالة المساواة مجانسة قرينة فلا تدخل في عموم الاحوال ۱۲ سئل قوله فصار الزر نرايان فمشتا فخط السائل يعني ان التغيير تغير مصدر الكلام من لعموم فحق الى عموم احوال الكثير جار النقص لا بالتعليل لان التعليل يقاوم ويصاحبوا فاما مقتدر فتقوم التعر عن ان التغيير بالتعليل فاقوم على الاحتراز ووجه المعاصرة ان الاستثناء دل على عدم قوة التعليل والتعليل باقتدر والجنس مضاف الى عدم كونه محلا عربيا فتوافقا ۱۳ - ۵۰۵

وذلك لا یجتمعه مع اختلاف الواحید ای ذلك المسمى الذی هو الشاة لا یجتمعه مع اختلاف الواحید مع اختلافها وکثرتها فان المواحید
 الخبز والادام والخطب واللباس وامثاله والشاة لا توفى الا بالادام فكان اذا نابا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة
 بالنقین فیقضى منهما کل حوائجه واعتوض علیه بانه انما یکون اذ نابا اذا كانت ارزاقهم منحصرة علی الشاة بل اعطاهم الحنطة
 من صدقة القطر واعطاهم کل حبوب من العشر واعطاهم الکسوة من کفارة الیمن واعطاهم الاجناس الاخر من خمس الغنیمة واجیب
 ان الزکوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسالین اذ هی فرض كالصلوة فكان المصروف الاصلی للفقراء هی الزکوة بخلاف الغنیمة فانه
 فاما القیم الغنیمة بین المسالین وان وقعت فقلا تقسم علی نحو الشریعة وكذا الکفارة اذ ذاکا لیکون احد منهم حاشا صدقة مدیدة و
 لذ العشر اذ ذاکا بالم یزرع الارض العشریة احد وكذا صدقة القطر اذ ذاکا لم یخرجها احد وليس لهما مطالب من الله اصلان لم
 ینق الا الزکوة فكانت هی مرجع کل الحوائج ویرکنه ما جعل علما علی حکم النص وهو العنی الجامع المسمى علة سماه رکنان لان
 لهما القیاس علیه لا یقوم القیاس الایه وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحکم وعلاقة علیه والموجب الحقیقی
 هو الله تعالی واما اختلافوا فی ان ذلك المعنی علم علی حکم فی الفرع فقط امر فی الاصل ایضا

لیکن رزق کی نوعیت مختلف ہونے کی وجہ سے بعض یہ اس کی تکمیل کے لئے کافی نہیں ہے یعنی صرف مقررہ مال مثلاً بکری مختلف قسم کی کثیر ضروریات رزق کے بعد پورا کرنے کی صلاحیت نہیں
 رکھتا ہے کیونکہ صدقہ کے بعد روٹی، سالن، بکڑی، پوشاک اور اس قسم کی ضروری سبج بھی ملتی ہیں۔ اور بکری سے تو صرف سالن کا وعدہ پورا ہو سکتا ہے۔ اور استبدال کی اجازت ثابت ہو گئی ہے۔
 البتہ اس سے بکری کے بدلے اس کی قیمت نقدین سے ادا کی جاسکتی ہے جس سے نہ کی ہر قسم کی ضروریات پوری ہو جائیں گی۔ (فلاشر القیاس فی تفسیر حکم النص)۔ البتہ اس پر بعضوں نے اعتراض
 کیا ہے کہ افراد کے رزق کا انتظام اگر بعض زکوة پر منحصر ہوتا تو استبدال بالقیمت کی اجازت ثابت نہ ہوتی۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے لئے انتظام ہے کیوں کہ صدقہ فطر سے، اور دوسرے غلہ جات کا
 خرچہ، کپڑے کا کٹاف، زمین سے اور دوسرے انواع و اقسام کا خش غنیمت سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فائدہ کی طرح جو کچھ مسلمانوں کی کوئی آبادی فراہم نہ کر سکے وہ غنیمت سے غنالی نہیں ہیں اس لئے ضرر ادا کرنا
 یہ زکوة ہی ایک نیا دوا ہے۔ بخلاف غنیمت کے کہ اس کے مل برتنے کے مواقع بہت کم پیش آتے ہیں۔ اور کبھی حال بوجہی کئی تو شرعی اصول کے مطابق تقسیم ہوتا تو بالکل شاذ و نادر ہے
 یہ دیکھ کر کیا بھر دوسرے ہو سکتا ہے کہ حدت گزر جائے اور آبادی کے اندر کوئی حاشہ ہی دوسری حال عشر کا ہے کہ ممکن ہے کہ عشری زمین نہایت کثرت کرنے والا ہی کوئی نہ ہو، اسی طرح صدقہ
 دین کا اعتماد ممکن ہے لوگ ادا کریں کیونکہ خدا کی جانب سے اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا (حاکم یا مال) نہیں ہے۔ البتہ محض ایک کوئے دینی ہو کہ تمام قسم کی ضروریات پر غور کرنے کا سبب اور درجہ بن گئی ہے۔
 ارکان قیاس: اس قیاس کا رکن وہ شئی ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دی گئی ہو یعنی وہ شئی جو اصل اور ضرورت دونوں میں پائے جائیں۔ اصولیین کی اصطلاح میں
 لکنا ہم علامت ہے۔ ہاں اگر کن قرار دینے کی یہ وجہ ہے کہ قیاس کا اردو درجہ اس پر ہے اس کے بغیر قیاس کا تحقیقی نہیں ہو سکتا ہے اور کن یعنی عبادۃ علی اقوم بہ نوک شئی، یہ مصنف نے
 حکم نص کے مفہوم سے اس بنا پر تعبیر کیا کہ احکام شرعی کی حالتیں در اصل احکام پہنچانے کی بعض علامات اور نشانیاں ہیں۔ اولادت اصل کی طرح یہ مثبت احکام نہیں ہیں بلکہ مثبت
 وجوب احکام حقیقہ شرعی تعالیٰ ہے اس جگہ علما نے اصولیین کا اختلاف ہے کہ علامت صرف حکم نص کی علامت ہے یا حکم اصل کی بھی علامت ہے؟

مذکورہ مسئلہ پر کتب رجال میں اختلاف ہے۔ فقہان فقہاء انوار الرزق الموجودین میں الشاة عدم امکان انجاز الواحید المتخلفہ منہا مع ایضہ بیل من الاواک علیہا
 اور قریباً جائز فروع بانی الارزاق ان ایضہ الرزق الموجودین میں الشاة من حیث انہا مال متقوم مطلق لا مقید بالوجود والطلاق فی غیر اسواری ذلک البتہ مسئلہ قرار دکان کا الہر انجاز الواحید
 انما استبدال فسقوا الحق من صرۃ الشاة ثبت بضرورة الامر بانصرف الی الفیق والشاة بضرورة النص کا ثابت بانص وانا ذکر الشاة بعدہا فی نفس الشارع کونہا معیار القدر الواجب اذ
 عرف فیتمہ ۱۲ مسئلہ قرار دکان کا الہر ان ایضہ الرزق الموجودین میں الشاة من حیث انہا مال متقوم مطلق لا مقید بالوجود والطلاق فی غیر اسواری ذلک البتہ مسئلہ قرار دکان کا الہر انجاز الواحید
 متقوم ذات القیاس بلاد شارع من القیاس ووقوف علیہ ۱۲ مسئلہ قرار دکان کا الہر ان ایضہ الرزق الموجودین میں الشاة من حیث انہا مال متقوم مطلق لا مقید بالوجود والطلاق فی غیر اسواری ذلک البتہ مسئلہ قرار دکان کا الہر انجاز الواحید
 جب اور ضرورت فیہم تعدو الحال المستقل علی اصول واحد ویرا بل فاد اذ اصل اصول بواحدة منہا یحتاج الی الاخری وقد اجیب عنہ بان ذہ اصل مستقلہ للوجود المطلق الکی لا لاصول
 کوئی کن ذہ اصل جب فزون فزونہ والی حال انما ہو تعدو الحال المستقلہ لاصول شخصی واما اذ اتحد مع ذہ اصل فاعلمت حیثۃ القدر المشترك فلا حیران قلت بضریم حیثۃ بن یوں تحصیل اصول
 دن تحصیل القدر فاشی وی بضریم تعدد مشترک ذہا مستحیل قلت ان اتحد کون تحصیل اصول فاشی واما اذ اتحد مع ذہ اصل فاعلمت حیثۃ القدر المشترك فلا حیران قلت بضریم حیثۃ بن یوں تحصیل اصول

والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشايخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى
 العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد في النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها
 تأثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص
 الربوا على الكيل والجنس او بصيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الابق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا الى الاصل
 في حكمه لوجوده فيه اى وجود ذلك المعنى في الفرع ويقوم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان
 اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جازان يكون وصفا لازما وعرضا فالوصف
 اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكاة في الذهب والفضة لا ينفك عنها لانها خلقا في الاصل على معنى
 الثمنية وهي مشتركة بين مضيوب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما ما فيكون في حلي النساء الزكاة لعللة الثمنية والشافعي
 يجعل حرمة الربوا اهداهى غير متعدية الى شئ والوصف العارض كالا فجارى في قوله عليه السلام فانها دم عرق الفجوة علة لوجوب
 الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منجوا فاما ما وجد انفجار الدم سواء كان
 للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء۔

مشايخ عراقي نے پہلی شق اختیار کی ہے اور یہی ظاہر ہے کیونکہ نص دلیل قطعی ہے (اور علت ظنی) لہذا اصل کے حکم کی نسبت علت کے بجائے نص کی طرف کرنا اولیٰ ہے۔ اور
 فرع میں ترک نہ نص نہیں ہے اس ضرورت سے خواری بخواری علت کی طرف حکم کی نسبت کئے بغیر جاری نہیں۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں حکم علت کی طرف
 منسوب ہوگا۔ کیونکہ اصل کے حکم میں اگر علت کی تاثیر نہ ہو تو فرع کے حکم میں اس کا اثر کس طرح ظاہر ہو سکتا ہے؟ اور وہ ان چیزوں میں سے جن پر نص شتمل ہو یعنی درمخایک
 و عظمت میں ہر جی نہیں شامل ہے۔ خواہ الفاظ نص سے شامل ہونا سمجھا جائے جیسے ربوا کی حدیث کے فقر الفاظ کلیل اور جنس پر دلالت کرتے ہیں۔ یا الفاظ سے تو نہیں (بلکہ
 قرینہ اور لازم سے سمجھا جائے) جیسے عبدان کی بیع سے ممانعت کی حدیث سنوی طور پر دلالت کرتی ہیں کہ تسلیم بیع سے عاجز ہونا ہی کی علت ہے۔ اور فرع کو اس کی نظر قرار
 دیا گیا ہو یعنی اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اس کے حکم ثابت کرنے میں۔ بوجہ پائی جانے اس علامت کے اس میں۔ یعنی فرع میں حکم اصل کی علامت موجود ہونے کی وجہ سے۔ مذکورہ فقر
 سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ قیاس کے کین چار ہیں۔ اصل، فرع، علت اور حکم۔ اگرچہ ان چاروں میں سے علت ہی بنیادی رکن ہے (اقسام علت: حکم نص کی علت، علت
 جبرقیہ کا کاشا ہے اس کی چند قسمیں ہیں۔ وہ کبھی وصف ہوتی ہے اور کبھی حکم اور کبھی حکم بوجہ وصف ہونے کی صورت میں وصف لازم ہوگا یا عارض۔ حکم بوجہ کاشا یعنی ضروریہ کا باعث حقیقت
 کین کی تعریف کے بعد علت کی ان اقسام کو تفصیل سے بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ کہا۔ اور جاز سے کہ وہ علت وصف ہو خواہ لازم خواہ عارض۔ لازم سے روا یا وصف جو اصل سے
 کبھی جدا ہو جیسا کہ سونا پاتا دی میں وصف ثنیت (ہم سے نزدیک) وجوبہ کزۃ کی علت ہے کبھی ان دونوں سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اپنی اصل حقیقت ہی سے ثنیت
 کے لئے منصوص ہیں (یعنی ان کے ذریعہ تمام چیزوں کی مالیت کا اندازہ کیا جاتا ہے) اس لئے چاند کا کے ڈھلے ہونے کے، بے ڈھلے ہونے کے اور زیورات وغیرہ سب میں
 زیورہ یعنی ثنیت پائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر اصناف کے نزدیک عورتوں کے زیورات پر زکوة فرض ہے۔ کیونکہ ان میں بھی وجوب زکوة کی علت ثنیت پائی جاتی ہے۔ حد
 اہم شافعی ثنیت کو وجوب زکوة کی نہیں بلکہ حرمت ربوا کی علت قرار دیتے ہیں تو ان کے نزدیک یہ علت قاصدہ ہے سوائے منصوص ذہب وفضہ کے اور کسی فرع کی طرف اس
 تفصیل سے توجہ نہ کرنا کہ حکم متعدد نہیں ہوتا ہے۔ اور وصف عارض کی مثال انفجار کی صفت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں فانها دم عرق الفجوة (یہ رنگ کا بہ
 خون ہے) یعنی مستحاضہ کے حق میں وضو واجب ہونے کی علت بتائی گئی خون کا بہہ نہ نکلا۔ اور ہنہا خون کا ایک عارضی وصف ہے۔ لہذا نہیں کہ رنگا ہر خون بہنے والا ہو تو
 یہاں بھی خون بہنے کی علت پائی جائے گی مستحاضہ بوجہ غیر مستحاضہ، وہ خون خارج ادر السبیلین سے بوجہ غیر السبیلین سے بہر صورت وضو واجب ہے۔

سے قرآن رکان القیاس ہی اتی یقوم القیاس بہر ہر وقت فان قلت ان القیاس علی ما ضمر المصنف سابقا ہر تقدیر الفرع باصل فی الحكم والحد فحقیقہ۔ ہر تقدیر کیف کیونکہ ہر تقدیر کا وقت
 ان ذلک ترتیباً ہر القیاس اور ان ہر کان خارجہ فلا یخل علی القیاس فانتہی من مجموعہ ما منہم کیونکہ محمول علیہا افعال المصنف القیاس تقدیر الخ ۱۳ - ۵۵

واسما عطف علی قوله وصفاً ومقابل له ای يجوز ان يكون ذلك المعنى اسماً كالدم في عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانما دم عرق الفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثلاً للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثلاً للوصف العارض كما مر وجلباً وخفياً الظاهر انه تقسيم للوصف كاللحم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسور الهمزة في قوله عليه السلام انما من الطوائف والطوائف عليكم والوصف الخفي هو ما يفهم بعض دون بعض كما في علة الربا عندنا والقدر والجنس وعند الشافعي الطعام في المطعومات والمثنية في الاثمان وعند مالك الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفاً ومقابل له ای يجوز ان يكون ذلك المعنى حكماً شريعياً جامعاً بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان ابني قد ادرى كالحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الواحظة فتجزي ان اخرج عنه فقال ارايت لو كان علي ابيك دين ففضيصة اما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق بالقبول فقال النبي صلى الله عليه وسلم على دين العباد والمعنى الجامع بينهما هو الدين وهو عبارة عن حق ثابت في الذمة واجب الاداء والوجوب حكم شرعي وفي هذا وعد الظاهر انه ايضاً تقسيم للوصف فالوصف الفرد كالعلة بالقدر وسجدة او الجنس بسجدة لحرمة النساء والوصف العدد كالتقاضي مع الجنس علة لحرمة التقاضل.

در جائز ہے کہ وہ نام جو اس کا عطف ہے مصنف کا قول وصفاً میرے اور یہ اس کا مقابل تقسیم ہے یعنی جائز ہے کہ وہ علت بجائے وصف ہونے کے اسم ہو جیسا کہ لفظ دم مثال سابق یعنی قرینہ اسلام فانما دم عرق الفجر میں کیونکہ اس قبیل میں اگر لفظ دم کا لفظ کیا جائے تو علت ہم ہونے کی مثال ہو جائے گی۔ اور اگر پہلے کی صفت کا لفظ کیا جائے تو وصف عارضی کی مثال بن جائے گی جیسا کہ پہلے گذرے۔ "غیر وہ" واضح ہو رہا تھی یہ ظاہر ہے کہ لازم اور عارض کی طرح یہ دونوں بھی وصف کے اقسام ہیں۔ تو وصف کے واضح اور خفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے بعض شخص سمجھ سکے۔ لہذا کہ وصف طواف کا ذکر علی کے جھوٹا پاک ہونے کے بیان میں۔ آپ نے فرمایا "انما من الطوائف علیکم لو ان الطوائف"۔ یہ بی تہا سے گھر کے اندر بہت زیادہ آمدورفت کرنے والی ہے۔ لہذا اگر اس کے جھوٹے کو پاک قرار دیا جائے تو حرج لازم آئے گا۔ اور یہ وصف کے خفی اور پوشیدہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ (بزرگوار) اجتہاد بعض کی سمجھ میں تو آئے اور بعض کی سمجھ میں نہ آئے۔ عیا کر علت ربا میں (اختلاف برنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ واضح نہیں ہے۔ چنانچہ) ہمارے نزدیک قدر و جنس علت ہے۔ رہا م شافعی کے نزدیک اسباب کے ماکولات میں غذائی حدیث اور سوا چاندنی تین منیت علت ہے اور لحم ملک کے نزدیک آئندہ کے لئے روکے رکھنے اور ذخیرہ کرنے کی صلاحیت علت ہے۔ "اور جائز ہے کہ وہ حکم ہو" مصنف کا قول وصفاً کی کا عطف ہے اور اس کا مقابل ہے۔ یعنی جائز ہے کہ وہ علت حکم شرعی ہو جو اصل اور فرع میں یکساں پایا جائے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ ایک عورت حضور علیہ السلام کی خدمت میں آئی اور کہنے لگی (یا رسول اللہ) میرے باپ پر حج فرض ہوا ہے اس حال میں کہ وہ بہت بوڑھے ہو چکے ہیں (اسفر کی طاقت نہیں کیونکہ) سوار کی نہیں تھہر سکتے۔ تو کیا یہ کافی ہوگا کہ میں اس کی طرف سے ادا کروں؟ آپ نے جواب میں فرمایا کہ اچھا! یہ بات اگر تبار سے باپ کے ذریعہ کا دین (قرض) ہو اور تم اس کی طرف سے ادا کرو تو کیا قرض وار مہرے قرضے کو تم سے قبول نہیں کرے گا؟ اس اہمیت نے کہا ہاں (یا رسول اللہ) ضرور قبول کرے گا۔ آپ نے فرمایا تو مہر کا دین قبول ہونے کا زائد مستحق ہے۔ اس واقعہ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج کو انسانی دُوبون پر نہیں فرمایا تو یہاں اصل اور فرع میں مشترک علت دین ہے (اور دین حکم شرعی ہے کیونکہ) دین اس حق کو کہتے ہیں جو زمین ثابت اور اس کا ادا کرنا واجب ہو۔ اور وجوب بلا شکر حکم شرعی ہے۔ اس کو آپ نے دوسرے حکم شرعی یعنی قبول عذر و عذر کے لئے علت قرار دیا ہے۔ "غلا وہ مفرد ہو یا متعدد" ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں بھی وصف کے اقسام ہیں۔ یعنی علت ایسا وصف ہو جو مفرد ہے اجزاء سے مرکب نہیں جیسا کہ قدیم جنس تہا اور عارضی لازم ہونے کی علت ہے۔ یا تو وہ وصف متعدد اور سے مرکب ہو جیسے قدر و جنس دونوں کا مجموعہ تفاضل لازم ہونے کی علت ہے۔

خاتون لکھارو کا ان امراء الایکھنڈ اور وہاں ملک کی شرح لکھ روایاتی کتب الحدیث میں ان امراء من خشم قالت یا رسول اللہ ان فریضۃ اللہ تعالیٰ علی عبادہ فی الحج ادرکت الباشیخ کبیر لایستیت ان لکھنڈ افاج عذرہ قال نعم ورواہ الشیخان ولف رحلا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان خشی نذرت ان تجع نہائات فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو کان علیہا دین اکت تاعینہ قال نعم۔ قال ناقض نہائتہ فرأی بالانفاد ورواہ الشیخان۔ "قوله وعدہ ای مرکب من الامور المتعددة وقيل انہ یزید حیثہ قیام حلیۃ النبی پر عرض واحد بامور متعددة و قیام العرض الواحد بحال مختلفہ فی الامور بحال و نہ واد فان الحلیۃ لیست من الامور من الانفاد یزید الشرائع من الجور من حیث ہو مجبور ولا ضری فیہ الا تری ان البیۃ مستترۃ من الابن مع کونہ ذوا جوار متعددۃ۔"

والحاصل ان قولہ اسماء وحکمًا لا شبقہ فی انہ مقابل للوصف وان قولہ لامرًا وادعاءً لا تشک فی انہ قسم للوصف واما الجملی واما
وکن الفرد والعدد فقد اوردہ علی سبیل المقابلة والتداسل والظاهر انہ قسم للوصف اذ لم نجد لہ مثالا الا فی قسم الوصف
یسمی المعنی الجامع الوصف مطلقا فی عرفہم سواء کان وصفا او اسما وحکما علی ما سياتی وھذا کل من تقنین فخر الاسلام والناس
لہ ویجوز فی النص وغیرہ اذا کان ثابتا بہ اکی یجوز ان یکون ذلک المعنی منصوبا فی النص کالطواف فی سورہ البقرۃ وان
فی غیر النص ولكن ثابتا بہ کالامثلة التي صرت الان ثم شرع فی بیان ما یعلم بہ ان ھذا الوصف وصف دون غیرہ فقال
کون الوصف علۃ صلاحہ وعدالتہ فان الوصف فی القیاس بمنزلۃ الشاہد فی الدعوی فکما یشترط فی الشاہد للقبول ان
یکون صالحا وعدادا فکذا فی الوصف وکما ان فی الشاہد لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالة فکذا فی الوصف
بین معنی الصلاح والعدالة علی غیر ترتیب الملفب اذ لا یذکر العدالة بقولہ بظہور اثرہ فی جنس الحكم المعلق بہ ای بان
ظہور اثر الوصف فی جنس الحكم المعلق بہ من خارج قبل القیاس وان ظہور اثرہ فی عین ذلک الحكم المعلق بہ منہ فی الطریق الاولی
وجملتہ ترقی الی اربعة انواع الاول ان یظہر اثرہ فی عین ذلک الوصف فی عین ذلک الحكم وهو متفق علیہ کما اثر
عین الطواف فی عین سورہ البقرۃ۔

الفرق من مصنف کے قول میں "اسماء وحکمًا" یہ دونوں شہد وصف کے مقابل اویسم ہیں۔ اور لانا دعا یعنی یقینا وصف کی قسمیں ہیں (مقابل ہونے نہیں ہیں) اور جملی واما
ای طرح "فردا وعددا" کے سیاق کلام میں ان کا وصف کے مقابل ہونے اور وصف میں مثل ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے۔ البتہ راجح یہ ہے کہ یہ چاروں وصف میں دلائل ہونے
کی قسمیں ہیں۔ کیونکہ وصف سے علیحدہ ان کے وجود کوئی مثال ہم نہیں ملی۔ ہر حال علت جاسوسی ان نام اقسام کو اصولین کے عرف میں کبھی مطلقا وصف بھی کہہ دیتے ہیں خواہ وہ
علت وصف ہی ہو یا اسم ہو یا حکم شرعی ہو۔ جیسے خود مصنف کے کلام میں عنقریب آ رہا ہے۔ یہ سب فخر الاسلام پر ودی کی برکتوں سے اور دوسرے لوگ ان کے رنگ میں رنگے ملے ہیں
"اور جائز ہے کہ وہ عدت جامعہ خود نفس میں مذکور ہو یا مذکور ہو مگر اس سے ثابت ضرور ہو یعنی علت مذکورہ کے لئے جائز ہے کہ نفس میں حرامہ موجود ہو جیسے سورہ بقرہ والی حدیث
میں علت ثواب کی تصریح ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ نفس میں تصریح نہ ہو لیکن نفس کے اقتضاء سے ثابت ہو جیسا کہ ان مثالوں میں بھی اور گذری ہیں علت کی انواع بنا چکنے کے
بعد اب مصنف اس معیار کو متناظر چاہتے ہیں جس سے علت کا غیر علت سے امتیاز معلوم ہو جائے۔ چنانچہ فرمایا "وصف کی صلاحیت اور عدالت اس کے علت پر سکنے پر دلالت کرتی ہیں۔
کو نہ قیاس کے لئے وصف شاہد دعوی کے اندر ہے جس طرح شاہد کی شہادت قبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ صالح (ذاتی شہادت) اور عادل ہو (اسی طرح وصف کا صلح اور عادل ہونا
شرط ہے۔ اور جس طرح تحقیق صدور سے پہلے شاہد کی شہادت پر عمل کرنا جائز نہیں اور عدالت ثابت ہونے سے قبل اس پر عمل کرنا واجب نہیں (اگرچہ جائز ہے) اسی طرح وصف کا حال ہے
اگرچہ صلاح سے پہلے اس پر عمل کرنا درست نہیں اور عدلت مستحق ہونے سے پہلے عمل درست ہے واجب نہیں۔ اور وصف کی صلاحیت اور عدالت کے معنی کیا ہیں؟ مصنف لفظ وشر
غیر مرتب کے طریقہ کے اس کی وضاحت فرما رہے ہیں۔ چنانچہ پہلے عدالت کی تشریح کرتے ہیں کہ وصف کی عدالت ثابت ہوگی (۱) اس کے اثر ہر جہے سے حکم معلق بہ کے ہم جنس حکم میں
یعنی جس وصف کو کسی حکم کی علت قرار دیا جائے اسے اگر اس حکم کے ہم جنس حکم کے اثبات میں قیاس کرنے سے پہلے ہی دوسری کسی نفس سے اس وصف کی تاثیر ظاہر ہو چکی ہو تو وصف کی عدالت
ثابت ہو جانے کی اور اگرچہ یہ حکم کے اثبات میں وصف کا طریق اولی وصف کی عدالت ثابت ہوگی۔ الحال کسی وصف کے ثبوت عدالت کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱)
(۲) جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا جائے اسے اگر اس وصف کا شرعیہ ہی حکم میں (بذریعہ نفس) یا غیر شرعیہ وصف بلا اتفاق علت قرار دیا جائے جیسے جیز وصف طواف کا اثر ہے سورہ بقرہ کے حکم طہارت میں۔

لے قولہ وان کیون لا مسقط علی قولہ الشرع ان کیون لا یجوز ان کیون ذلک المعنی مذکور امراتہ فی نفس بل کیون فی غیر مکتوبہ بن کیون ذلک المعنی ثابت بذلک نفس اقتضاء کیون من ضرورہ کما جادلی الشیخ
ابو عیسیٰ مخص فی سلم ورسول فقیر فتاویہ میں ذلک الشرع مذکور امراتہ فی نفس طالعان دلالت النفس علی العادة الترتیبیہ وشرع مکتوبہ فتاویہ میں کذا قال اعلم العلماء رحمہم اللہ تعالیٰ قال ۱۷۔
لے قولہ وودعہ الامام ام دیس ان ذلک وصف کان کیون علتہ للحکم فادانہ تاثیر بعض الامور وصف فی الحکم کما ذکرہ وقت کذا زمان کذا امثالہ ویسوس ان المعلق ممتنا یجمل ای وصف شد
علتہ للحکم وجہ علیہ ذلک الوصف فذلک حکم اول بل رہمن دلیل علی کون الوصف علتہ للحکم فذلک المصنف وودعہ ای دس فالعہدہ یعنی الفاعل ۱۷۔

والثاني ان يظهر اثره في جنس ذلك الوصف في جنس ذلك الحكم وهو الذي ذكره المصنف كالصغر وتأثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولي فكذلك في ولاية النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاستقاط قضاء الصلوة للتكثير بعد الاعمال من جنس الاعمال وهو الجنون والحيض وتأثيره في عين استقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاستقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تأثيرا في جنس سقوط الصلوة وهو سقوط الركعتين وهذه الامام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان تكون علة هذا المعتقد موافقة لعلة استنباطها النبي عليه السلام والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها كتعليقنا بالصغر في ولاية المناكحة جمع منكم بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف واختلف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وعصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون بكرا وان تكون ثيبا وكذلك البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولي عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولي عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولي عليها عندنا دون الشافعي والبكر البالغة يولي عليها عند الشافعي لا عندنا فعندنا للصغر تأثير في ولاية النكاح

۵۱ قوله قد قال الكلام لا يحدث ذكر احتمالات تأثرت المركب بعين هذه الامور مع بعض ان شئت واختلف عليها فارجع الى التوضيح.

۵۲ قوله انك تخرج المكيه بمعنى الشكاح ولفظ ان لا يقول العبد لا ينجح الا اذا اسيد به الانوار والشكاح ليس بتنوع واما قيل لا يخرج مكيه فغيره شذوذ ان احد ما حذف الياء بعد الكاف وثنائي جمع المنقول على مناجيل مقصود على السماع وقولهم لا عين ولا سير شا ذكرنا في شرح عبد اللطيف بن الملوك نافلا من الشافيه ۳۰

۵۳ قوله وكذا البكر الخ والمعجب مما في سير اللطاف وكذا البكر يحذف ان تكون صفة وحيث انتهى فاذ كيف يكون البكر شيئا فقال ۱۲- ۵

لان استقصاء العلم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد يثبت بعلة شتى فلا يلزم من انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل
من الدنيا حتى يكون نفى العلة دالا على نفى الحكم كقول الشافعي في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال
انه ليس بمال وكل ما هو ليس بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل
وامرأتين وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونهما لا يسقط بشهادة
لا كونهما لا بخلاف المحدود والقصاص لما يندرج بالشبهات فانه لا يثبت بشهادة النساء قط وايضا هو اذ في درجة
من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فلا بد ان يثبت بها النكاح
الا ان يكون السبب معينا استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال
الا في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد في ولد الغصب ان لم
يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب ثم هلكت يضمن قيمة الجارية دون الولد
لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل محمد ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست
الا الغصب فبانتفاءه ينتفي الضمان في صورة.

يكون مطلوبه علت معدوم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسری کسی علت سے بھی حکم موجود ہو۔ ایسا ہے کہ کبھی ایک حکم کی میت سی عینیں ہو کر آتی ہیں تو کسی خاص علت کے انتفاء سے دنیا
کی تمام علتوں کا انتفاء لازم نہیں آتا ہے تاکہ یہ کہا جائے کہ علت کی نفی حکم کی نفی پر دلیل ہے۔ جیسا کہ امام شافعی کا استدلال نكاح کے بارے میں ہے یعنی نكاح منعقد ہونے کے
بارے میں مرد کے ساتھ عورتوں کی گواہی سے یہ کہہ کر عقد نكاح مال نہیں ہے۔ اور جو بھی حاملہ مال کا ہو اس کا انعقاد مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت سے نہیں ہوگا۔ لہذا
نكاح منعقد ہونے میں دوسری شہادت ضروری ہے۔ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے نكاح منعقد نہیں ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک شہادت نسا کے ذریعہ نكاح صحیح نہ
ہونے کے حکم میں عدم مالیت کا کوئی اثر نہیں ہے۔ کیونکہ عورتوں کی شہادت میں بھی معتبر ہونے کی علت نہیں ہے کہ یہ بھی حاملہ مال ہے۔ بلکہ نكاح کا شہرے ساقط نہ ہونا علت ہے
الطریقہ شہرے ساقط نہ ہونا اس میں عورتوں کی شہادت معتبر ہے لہذا نكاح میں بھی ان کی گواہی معتبر ہوگی۔ بخلاف حدود اور قصاص کے کہ یہ شہادت سے ساقط ہو جاتے ہیں۔
اس لئے ان میں بھی عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں نكاح میں شہادت نساء معتبر ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نكاح مال سے بھی کم درجہ ہے کیونکہ
انہی مذاق کی حالت میں بھی (ایجاب قبول کے تلفظ سے) نكاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بخلاف مال کے کہ مذاق سے مال کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ پس مال (کا رتبہ بڑھا ہوا ہونے کے
بالوجود) جب عورتوں کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے تو نكاح (جو اس سے کم درجہ ہے) عورتوں کی گواہی سے بطریق اولی ثابت ہوگا۔ البتہ اگر کسی حکم کا سبب معین ہو یا یہ استثناء
غرض ہے مصنف کے سابق جملہ "ومثله التعلیل بالنفی" سے مطلب یہ ہے کہ کسی حال میں تعلیل بالنفی مقبول نہیں ہے۔ لیکن جب حکم کا سبب معین ہو تو اس وقت تعلیل بالنفی مقبول
ہے۔ کیونکہ اس سبب کے تلفظ جب حکم کا کوئی سبب ہے ہی نہیں تو دوسرے سبب کے ذریعہ وجہ حکم کا احتمال ہی نہیں رہتا ہے۔ باہر میں سبب معین کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا
ازی ہے۔ چنانچہ امام محمد نے ولید مضمون کے بارے میں فرمایا کہ غاصب اس کا خاص نہیں ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کو غصب نہیں کیا ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے حاملہ باندہ کو غصب
یا پھر غاصب کے قبضہ میں اس کی ولادت ہوئی بعد ازاں وہ باندہ کا بچہ اہلک ہو گئے تو غاصب صرف باندہ کی قیمت کا ماس نہیں ہوگا بچہ کی قیمت کا ماس نہیں ہوگا۔ اس کا
سبب یہ ہے کہ غاصب نے تو صرف باندہ کو غصب کیا ہے بچہ کو غصب نہیں کیا۔ بچہ تو تبتا آیا جس پر مال کا قبضہ حاصل نہیں ہوتا جو کہ تحقق غصب کی شرط ہے۔ تو دیکھئے
ہذا قول امام محمد نفی غصب کو حکم خاص نہ ہونے کی علت ضروری کیونکہ مذکورہ غصب کے علاوہ غلامان لازم کئے کا کوئی سبب نہیں رہتا۔ تو غصب کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا لازمی ہے۔

تو کہ قول شافعی الخ۔ ای ہذا تعلیل کو تو شافعی ثم علم ان تک بعض الشافعية في كون العدة للوجودي بان عدم قدرة الجماع عند التفرق والعدة تغير حنة والتبعية بالوجودي تا ينفذ
بالعدة ليس عند التفرق الا بسبب عدم قدرة الجماع فهو العدة وصاله ونحن نقول ان عدمه في النكاح وغيره قد لا يقدّر والزوت على الوجه مع وليس بموجب التفرق فليس عند التفرق بل علة
تفرق انما هو العدة وهو من وجہ ۱۲ قلہ وكل ما ليس بمال الخ۔ لان المال هو السببان وكثرة في المعاملة والسادة فخرن في شہادة النساء مع كونها ذات مشبهة لعدم
لغبطه والاتقان الكمال في النساء واما العدة في النكاح والحدود فليس بسببان ولا كثرة في المعاملة والسادة فليس في ضرورة الخی رخصة الشہادة المشبهة
بشہادة الرجال وحدهم ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔

حتى قلنا في الشقص اذ ابيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اى في المسمم الآخر الذي في يده ويقول انه بالاعادة عند كمال القول قوله اى قول المشتري ولا تجب الشفعة الابينة لان الشفعة تنسب بالاصل وبيان البند دليل الملك ظاهر والظاهر يصلح لدفع الغير لا الزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي تجب بغير البينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع والا لزام جميعا فياخذ الشفعة من المشتري جبراً وانما وضع المسألة في الشقص ليتحقق في غلابة الشافعي اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوارم وعلى هذا قلنا في المفقود انه حتى في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته باستصحاب الحال وهو يصلح دافعاً لورثته لاصل ما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخبر كثيره المذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشياء عطف على ما قبله اى ومثل الاطراف والاحتجاج بتعارض الاشياء في عدم صلاحيتها للدليل وهو جبانة عن تنافي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل في المعيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل .

چنانچہ ایک گھر کے دو شرکیوں میں سے ایک شریک اپنا حصہ کسی کے پاس فروخت کرے اور دوسرا شریک اس پر شفعہ کا دعویٰ کرے تو ایسی صورت میں اگر مشتری شفعہ کے دعویدار
 اس کے قبضہ کے حصہ میں ملکیت ہی سے نکال کر بیچے۔ یعنی گھر کے کسی دوسرے حصہ میں جس کے قبضہ میں ہے۔ اور کہہ کر قبضہ تو ثابت ہے پاس بطور عاریت ہے (تم اس کے ملک نہیں ہو جس
 کی یہ دولت حق شفعہ حاصل ہوتا ہے) ۱۰ قہار سے نزدیک اس کا قول قابل قبول ہوگا۔ یعنی مشتری کا قول۔ اور شفعہ ثابت نہیں ہوگا بغیر بیز کے یا کیونکہ شفعہ تو حصہ میں سے ایسی
 پانے قبضہ سے ملکیت پر اس تک کر رہا ہے۔ (یہی استصحاب حال ہے جو ہمارے نزدیک دلیل ضروری نہیں ہے اور چونکہ قہار نظر میں ملک کی دلیل ہے اور ہر دوسرے کے التزام کی ضمانت
 تو کر سکتا ہے لیکن مشتری پر گھر کے بقیر حصہ کا شفعہ لازم کر کے دلیل نہیں ہو سکتا ہے۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ بغیر بیز کے شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ دلیل ظاہر ان کے نزدیک
 اذنت اور التزام و دلالت کے قابل ہے۔ لہذا شفعہ (بغیر بیز کے) مشتری سے پناہی شفعہ جزا و اصول کر سکتا ہے۔ مصنف نے حصہ میں شرکت کا مسئلہ اس لئے عرض کیا تاکہ امام شافعی کا اختلاف
 نایاب ہو کیونکہ تو شفعہ جہ کے قائل ہی نہیں۔ اور اسی بنا پر اگر استصحاب جہ طرز میں ہے، عرف و دفع ہے (مغنی) الفکر کا بارے میں ہم کہتے ہیں کہ اسے اپنے مل کے حق میں تو زائد سمجھا
 جائے گا اس لئے اس کی مال کو اس کے ورثہ کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور دوسرے کے مال کے حق میں اسے مؤخر فرمایا جائے گا اس لئے اپنے ورثہ کے مال کا ورثہ قرآن میں
 جائے گا کیونکہ اس کو زائد شمار کیا گیا ہے استصحاب کی دلیل سے۔ اور یہ دفع تو ہو سکتی ہے اپنے ورثہ کے حق میں اگر ان کے حصہ کو رکھ لے لیکن طرز میں ہو سکتی ہے موبہ پر اگر زائد شمار کیے
 نا بنا پر ان کے ترک سے یہ بھی صحابہ نے، اس قسم کے اور سیکڑوں اختلافی مسائل کتب فقہ میں مذکور ہیں ۱۱ اور استدلال خاص، جہاد و لٹا کرے، ان کا بھی عطف ہے سابق پر یعنی
 اس طرح اقل و دلیل بننے کے صالح نہیں، اسی طرح کسی مسئلہ سے مشابہت رکھنے والی دو نظریوں کا امام قاضی بھی دلیل پر نہ نکال سکتا ہے۔ اختلاف اہل اہل سے ملو کسی ایسے دوسرے تقدس کا
 ہم مختلف ہونا جن میں سے ہر ایک کے ساتھ اہل مشابہت ہوتا نہ ذرا فلیک الحق ممکن ہو۔ جیسے امام در حار نے وضو میں کہنیوں کا حوض واجب دہرنے پر اس سے استدلال کیا ہے کہ غایت
 و فرساک پانی ہوتی ہے ۱۲۔ بعض غایت مینا میں داخل ہوتی ہے ۱۳ جیسا کہ اس مسئلہ میں قنوت الکتاب من اول المانی اغویہ میں نے کتب اول سے آخر تک پڑھی، اس میں "اخذہ"
 یت ہے جو کہ کم مینا یعنی "قنوت" میں داخل ہے ۱۴۔ اور بعض غایت مینا میں داخل نہیں ہوتی ہے ۱۵ جیسا کہ قول بدایا قنوتی "ثم اتوا الصیاء والی الدلیل" اور وزہ پورا کر
 مت تک۔ اس میں غایت "لیل" کم مینا "انام صیام" اس میں داخل نہیں اب شک پیدا ہو گیا کہ آیت وضو میں مرفوع کی غایت ان میں سے کس کے ساتھ ملتی ہے؟

۱۰ مصنف نے اپنی شرح میں "قولہ" کی تفسیر کا صرح غالب شفعہ کو قرار دیا ہے۔ یعنی شریک کا دعویٰ بعض اپنی ملکیت کے ثبوت میں حجت ہوگا۔ ثبوت شفعہ کے بارے میں جو کہ لازم علی الغیر ہے
 نیز بیز کے حجت نہیں ہوگا۔ قاعدہ فقہیہ کی رو سے ہی توجیہ ظاہر ہے۔ و صاحب البیت الدنای بغافیہ ۱۶ عبید الحق جلال آبادی۔

١٥ قوله مسألتي أخر الخ: قيل من المسائل المتكفية إذا قال قال الرجل لعبد له إن لم يدخل الزمان اليوم فانت حر ومضى اليوم ولم يدخل من لا ثم قال الموتى وغفلت المذلة فقال العبد لم أدخل فاقول
لموتى عشتا ولا يفتق العبدان العبد جنتك باستمساك المالك لأن المالك عدم الدخول فلا يصح حجة لانزام على الموتى وهذا شافعي القول قول العبد لأنه يصلح لانزام فيجعل كان العبد تام
بميزته على عدم الدخول فبفتح ١٦

فلما دخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئاً اصلاً وهذا عمل بغير دليل اى هذا الاحتجاج
الذى احتج به زفر عمل بغير دليل فيكون فاسداً لان الشك امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاستصحاب
قلنا هو ايضا حادث لا بد له من دليل فان قال دليله دخول بعض الغيالات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم ان المتعارفين
فيه من اى القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجعل العلم وان قال لا اعلم فقد اقر بحججه وعدم الدليل معه وهو لا يكون
حجة علينا والاحتجاج به لا يستقل الا بوصف يفتح به الفرق عطف على ما قبله اى مثل الاطراف في عدم صلاحيته للدليل
المشك بالامر الجامع الذى لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بالضماد وصف يفتح به الفرق بين الاصل والفرع
حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مس الذكر اى قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا للوضوء اذ مس الفرع
فكان حدثا كذا اذا مسه وهو ببول فهذا قياس فاسد لانه ان لم يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس
على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه ذلك القيد يكون فاسداً قايماً بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم
يوجد في الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستبرئين
بالماء في قوله فيه ما جال يحون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرع فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا حكمنا قولى

”تو وجہ غفلت یہ میں مرقی داخل نہیں ہونے کے شک واقع ہو جانے کے سبب سے یا کیونکہ شک کوئی حکم ثابت نہیں کرتا ہے، حقیقت میں تاہم عمل بغیر دلیل ہے یعنی لازم ضروری اور استدلال دراصل عمل کا دلیل ہے، اس لئے یہ امر مناسب ہے کہ چونکہ شک خود ایک امر حادث ہے اس لئے اس کے ثبوت کی بھی دلیل ہونی ضروری ہے۔ اگر کوئی کہے کہ تعارض اشباہ و ثبوت شک کی دلیل ہے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ تعارض اشباہ بھی تو ابجد کی پیادہ ایک نئی بات ہے۔ اس کے تحقق کی مستقل دلیل ہونی چاہئے اس پر اگر ہر کوئی یہ وجہ کرے کہ بعض غایت کا مینا میں داخل ہونا اور بعض کا داخل نہ ہونا اس تعارض کی دلیل ہے۔ تو ہم اس سے سوال کریں گے کہ کیا تم یہ جانتے ہو کہ مستند تنازعہ فیہ کس قبیل سے ہے اور وہ جواب میں کہے کہ اہل جانا ہوں۔ تب تو شک جانا اور دلیل کا علم حاصل ہو گیا (پھر تعارض اشباہ کہاں رہے؟) اور اگر وہ کہے کہ کس قبیل سے ہے نہیں جانتا ہوں تب تو یہ اپنی حالت اور اپنے پاس دلیل نہ ہونے کا اعتراف ہوا جو دوسروں پر رجحان نہیں ہو سکتا ہے۔ اور استدلال ایسے وصف سے جو خود مستقل علت نہ ہو سکے جب تک کہ اس کے ساتھ دوسرے کسی وصف کو دلیلا جائے، لیکن اس کے ملنے سے اصل طرح میں فرق پیدا ہو جائے یا اس کا عطف بھی ناقابل پر ہے۔ یعنی جس طرح اطراد قابل استدلال نہیں اس طرح ایسی علت سے تسک کو درست نہیں جو دوسرے وصف کے انضمام کے بغیر ثابت حکم میں خود مستقل نہ ہو۔ اور اس وصف کے انضمام کی وجہ سے فرق نمایاں ہو۔ اصل طرح کے درمیان یہ یعنی فرق میں یہ وصف نہ پایا جائے (صرف اہل میں موجود ہو) جیسے ان کا قول میں ذکر کر کے بارے میں یہ یعنی من ذکر کو ناقل وجود قرار دینے میں خواہش نہیں طرح استدلال اگر اس میں شرح کا من ہے اس لئے یہ ناقل نفس و ضمیر جس طرح پیشاب کرتے وقت شرمگاہ اس بالاتفاق ناقص و منور ہے لیکن یہ قیاس یا نکل نامناسب کیونکہ اگر مقیس علیہ (یعنی پیشاب کرتے وقت من ذکر کے ناقص و ضمیر ہونے) میں پیشاب کی قیہ معتبر ہو تو قیاس اشئی علی نفسہ (قیاس من ذکر علی من ذکر) لازم آئے گا۔ جو یہ باطل ہے اور اگر قیہ بلی بھی معتبر ہو تو اہل اور فرخ میں تفاوت ہو جائے گا کہ اصل میں (من ذکر مع بول) بلکہ حقیقت بولی ہی علت ہے اور فرخ میں وصف بول نہیں ہے (نفس من ذکر ہے) بعض اصناف نے ایک ناسد دلیل سے شرافع کے اس ناسد قیاس کا مبادیہ کیا ہے بطریق مبادیہ الغاسر بالغاسر، چنانچہ انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فیہ حال یجب علیہا یتطہروا (وہا میں ایسے لوگ ہیں جو دست رکھتے ہیں پاک رہنے کو) کے ذریعہ پانی سے استنجہ کرنے والوں کی تاش فرمائی ہے اور ملاحظہ استجد میں من فرج ہوا کہ ہے پس اگر یہ ناقص و ضرورتاً تو اللہ تعالیٰ ہرگز اس کتاب ناقص و ضرورتاً ان کی تعریف ذکر اس دلیل کا اور ان خود ہی ناہار ہے۔ محتاج بیان نہیں۔

۱۷ ابن التنازع یہی المرافی من الی القبیل اے قبیل الحایہ الی تفضل اومن قبیل الحایہ الی لا تفضل ۱۲۔

۲۵ قواعدیث لم یوجد مولیٰ ذلک الا وصف المنقسم لا یجاب بالحکم فی الفرع فلم یجب بعدہ الا الاجماع الغیر المستقل بنفسه علی ثبوت الحکم ولا یتقدی بالحکم ۵۔

سنة قوله كقولهم الخ - أنييد ان هذا المثال فرضي فان من يقول ان نفس هذه كحفظ ناقص فلو ضرر لا يقول بهذا بل دليل ان قوله لا قال المصنف كقولهم فلم ينسب في القول الى فرقة ممن في الكشف ان هذا القول لبعض اصحاب الشافعي ممن لم يشر نحوه - الفقه ١٢ -

۱۲۔ ۱۱۔ ۱۰۔ ۹۔ ۸۔ ۷۔ ۶۔ ۵۔ ۴۔ ۳۔ ۲۔ ۱۔

والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله ای مثل الاطراد فی عدم صلاحیته للدلیل الاحتجاج بالوصف الذی
 اختلف فی کونه حلة فانه ایضاً فاسد کقولهم فی الکتابه الحالیه ای الشافعیة فی عدم جواز الکتابه للحالة انما عقد لا ینتج
 من الکفیر ای من اعتاق هذا العبد المکاتب بالتکفیر فكان فاسداً کالکتابه بالخمر فان هذا القیاس غیر تام لان
 ساد الکتابه بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التکفیر و الکتابه عندنا لا تمنع من التکفیر مطلقاً سوا ما كانت
 حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدلیل علی ان الکتابه المؤجلة تمنع من التکفیر حتی تكون الحالة فاسدة لاجل
 عدم المنع من التکفیر والاحتجاج بما لا یشک فی فساد عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی البطلان الاحتجاج بوصف
 لا یشک فی فساد بل هو بدیهی کقولهم ای الشافعیة فی وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلاث آیات الثلث ناقص
 العدد عن السبعة ای عن سورۃ الفاتحة فلا یتادی به الصلوة کما دون الآیه لا یتادی به الصلوة لاجل ذلك
 فان هذا القیاس بدیهی الفساد اذا لا اثر للنفقین عن السبعة فی فساد الصلوة وانما لم تجز بمادون الآیه لان
 لا یسمی قرآناً فی العرف وان سمي به فی اللغة والاحتجاج بلا دلیل عطف علی ما قبله ای مثل الاطراد فی البطلان
 الاحتجاج بلا دلیل لاجل النفی۔

۱۷۔ استدلال مختلف غیر وصف کے لیے اس کا عطف بھی باطل رہے۔ یعنی جس طرح استدلال نہیں ہے ای طرح ایسے وصف سے احتجاج بھی فاسد ہے جس وصف کے لیے سے علت
 برنے ہی میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ان کا قول کتابت حالت کے بارے میں۔ یعنی دل کتابت نقد الدیسی کی شرط یہ کہ مکاتیب بننا شوائع کے نزدیک جائز نہیں اس دلیل سے کہ یہ ایسا
 عقیدہ ہے جو کفار کا کرنے سے منع نہیں ہے۔ یعنی کفار یمن وغیرہ اس غلام کتاب کو اذکورنا ممنوع نہیں (حالانکہ صحیح حدیث کتابت ان کے نزدیک غلام کو کفار میں اذکور کر کے
 سے منع ہوتا ہے)۔ لہذا یہ حدیث کتابت مجتہدین ہی باطل ہوگا جیسے کہ شرب کے عوض میں مکاتیب بنانا فاسد ہے۔ لیکن یہ قیاس ہمارے نزدیک تام نہیں ہے۔ دوسرے وہ مقس علیہ
 یعنی کتابت بالمرکات فاسد ہونا اس غلام کتاب کو کفار میں اذکورنا ممنوع نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ شرک و جہر مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے (عوض قرار دینے کی وجہ سے یہ
 حدیث کتابت فاسد ہے۔ برابر قیاس کی بنیاد ہی غلط ہے)۔ ۱۸۔ اس قیاس میں ایسے وصف کا تہدید کیا گیا ہے جس کا علت ہونا ہمارے نزدیک مستلزم نہیں (کیونکہ کتابت مطلقاً خواہ وہ مجتہد ہو
 یا غلو بہ ہمارے نزدیک مانع تکفیر نہیں ہے) تو کفار میں اذکورنا ممنوع نہ ہونے کو فساد کتابت کی دلیل بنا لیتے۔ درست ہو سکتا ہے (لہذا شوائع کو اولاً اس بات پر دلیل پیش کرنا ضروری ہے
 کہ کتابت مؤجلہ مانع تکفیر ہے تاکہ کتابت حالہ مانع تکفیر نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو سکے)۔ ۱۹۔ استدلال ایسے وصف سے جس کے فساد میں کوئی شری نہیں۔ یہ بھی سابق پر موقوف ہے۔ یعنی
 ایسے استدلال قابل احتجاج نہیں ہے اسی طرح ایسے وصف سے بھی استدلال باطل ہے جسے علت قرار دینا بلا شری فاسد بلکہ بدی البطلان ہے۔ جیسے شوائع لا یکن۔ لہذا اس سورۃ فاقوا جواب
 دینے اور محسنین آیت کی قرأت سے فائدہ درست نہ ہونے پر استدلال کرتے ہوئے کہ محسن کا عدد سات سے کم ہے۔ یعنی سورۃ فاقو سے کم ہے (جو کہ سات آیتوں پر مشتمل ہے) اس لئے
 محسن آیت پڑھنے سے (جو کہ احناف کے نزدیک فرض قرأت کی اقل مطلقہ ہے) فائدہ ادا نہیں ہوگی جس طرح ایک آیت سے کم پڑھنے سے۔ فائدہ نہیں ہوتی ہے سات سے کم پڑھنے کی بنا پر
 تو یہ قیاس بدیہہ فاسد ہے کیونکہ فائدہ کے فاسد نہ ہونے میں سات کی تعداد سے کم ہونے کا کوئی اثر نہیں ہے۔ اسی احناف کے نزدیک ایک آیت سے کم میں فائدہ نہ ہونے کی وجہ نہیں ہے کہ
 سات کی تعداد پوری نہیں ہوتی۔ بلکہ اس لئے کہ مادون الآیہ لغوی مضموم میں چاہے قرآن کہلاتے لیکن عرفاً اس پر قرآن کا اطلاق نہیں ہوتا ہے (اور نص کتاب سے فائدہ میں قرآن پڑھنا
 فرض ہے قل تخطی فاقوا امانیس من القرآن) ۲۰۔ اور استدلال عدم دلیل سے۔ اس کا عطف بھی سابق پر ہے یعنی استدلال کی طرح دلیل سے بھی حکم پر احتجاج بھی باطل ہے۔

۱۔ قولہ فی کتابت الحالیه ای ان لیست شرط بدل الکتابۃ حلال حکم انکما تمنع الکاتب عن الاداء و فی الحق کذا فی البدایہ ۳۔
 ۲۔ قولہ فان فاسدان الکتابۃ الصیغۃ تمنع جواز اعتاق المکاتب من الکفایۃ۔ ۳۔ قولہ لا تمنع ای قبل الاداء من بدل الکتابۃ کذا فی البدایہ المختار ۱۲۔
 ۴۔ قولہ من التکفیر ای من اعتاق العبد المکاتب من الکفارۃ ۱۳۔ ۵۔ قولہ بل ہوا کی بطلان الاحتجاج بوصف لا شک فی فسادہ بدیہی لا حاجۃ الی ذکرہ ونا ذکرہ للتنبیہ علی ان
 بعض استدلالات احناف میں ہذا القبیل ۴۔ ۵۔ اذا اثر للنفقین الخ ای ما عندنا ولا عندنا شیء الخ ما عندنا فکفر واما عندنا شیء ففی فکان قرأۃ الفاتحۃ فرض عندہ
 وہی سبع آیات الا قرأ سبع آیات اخری سوی الفاتحۃ جعل الصلوة عندہ فلا دخل سبع آیات فی صحۃ الصلوة ۵۔

جائز عند الشافعی^۱ لانه یجوز التعلیل بالعلۃ القاصۃ کالتعلیل بالثمنیۃ فی الذہب والنضۃ لمحرمۃ الربا فانہا لا تتحدی منہما بالتعلیل عندہ لبیان لمیتۃ المحکم فقط ولا یتوقف علی التعدیۃ لان صحۃ التعدیۃ موقوفۃ علی صحۃ ما فی نفسہا فلو توقفت صحۃ ما فی نفسہا علی صحۃ تعدیۃ الزم الدور والجواب ان صحۃ ما فی نفسہا لا یتوقف علی صحۃ تعدیۃ ما بل علی وجودہا فی الفرع فلا دور والدلیل لانا ان دلیل الشارع لا یدل ان یشترط موجد العلم او العمل والتعلیل لا یشترط العلم قطعاً ولا یشترط العمل ایضاً فالمنصوص علیہ لانه ثابت بالنص فلا فائدۃ لہ الا ثبوت المحکم فی الفرع وهو معنی التعدیۃ والتعلیل لا قاصر للثمنۃ الاول ولہذا باطل یعنی ان اثبات سبب او شرط او حکم ابتداءً بالرأی وکن انہما باطل اذ لا اختیار ولا ولایۃ للجد فیہ وانما هو الی الشارع واما الوثقت سبب او شرط او حکم من نص او اجماع وامرنا ان نعید الی محل آخر فلا شک ان ذلک فی المحکم جائز بالاتفاق اذ لہ وضع القیاس واما فی السبب والشرط فلا یجوز عند العلمۃ ویجوز عند فخر الاسلام مثلاً اذ اقتضت اللوایۃ علی الزانی کونہ سبباً للحد بوصف مشتک بلینہ وین اللوایۃ لیکن جعل اللوایۃ ایضاً سبباً للحد یجوز عندہ لا عندہم فان کان المصنف تابعاً لفخر الاسلام کما هو الظاہر فمعنی کونہ باطلاً انہ باطل لابتدأ القیدیۃ والا فالمراد بہ البطلان مطلقاً ابتداءً وتعدیۃً۔

لیکن امام شافعی کے نزدیک تعدیہ کے بغیر بھی تعلیل جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اہل کے ساتھ مخصوص علت سے تعلیل حکم جائز کہتے ہیں جیسا کہ فقہیت کو علت قرار دینا سنا جائز دیکھیں۔ دہر اہرام ہونے کی اگر یہ علت ان دونوں کے علاوہ کسی فرع میں بھی پائی جاتی ہے۔ تو اس کے نزدیک حکم کے باعث اور سبب کو بتا دیا جائے گا۔ تعلیل کا اشارہ ہے تعدیہ کے ہونے پر تعلیل کا صحیح ہونا موقوف نہیں۔ کیونکہ تعدیہ کا صحیح ہونا بالاتفاق علت کی صحت پر موقوف ہے۔ جب اگر علت کا صحیح ہونا بھی تعدیہ کی صحت پر موقوف ہو جائے تو دور لازم آئے گا۔ بہار کا طرف سے اس کا شکیلا کا جواب یہ ہے کہ تعدیہ کی صحت اگرچہ علت کی صحت پر موقوف ہے لیکن علت کی صحت پر موقوف نہیں بلکہ تعلیل کا صحیح ہونا وجود العلۃ فی الفرع پر موقوف ہے۔ لہذا دور نہیں رہا۔ اسی قیاس کے لئے تعدیہ لازم ہونے پر حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ اولاً مشرعی کا مقصد قطعاً یا منقطعاً نقل ہونا ضروری ہے اور ثانیاً وہ بحث ہونا لازم آئے گا اور یہ قطعی بات ہے کہ اجتہاد کی تعلیل سے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے۔ تعدیہ اور دفعۃ النص میں نقل کا بھی فائدہ نہیں رہتا ہے کیونکہ اس میں تو نص ہی کے ذلیعہ عمل ثابت ہے۔ لہذا تعلیل کا صرف یہی ایک فائدہ رہتا ہے کہ اس کے ذلیعہ نص کا حکم فرع میں ثابت ہو۔ اور تعدیہ سے ہمارا مطلب یہی ہے۔ (الحاصل تعلیل کی مذکورہ اقسام اربعہ میں سے پہلی میں قسماً کو ثابت کرنے یا نفی کرنے کے لئے تعلیل باطل ہے۔ دوسری میں نفس اپنی رائے اور قیاس سے ابتداء کسی سبب یا شرط یا حکم کو ثابت کرنا اسی طرح نفی کرنا بالکل درست نہیں۔ کیونکہ ان امور کے اثبات یا نفی کا کوئی اختیار یا حق بندہ کو حاصل نہیں۔ یہ کام تو صرف شارع ہی کا ہے۔ البتہ نص یا اجماع کے ذریعہ اگر کوئی سبب یا شرط یا حکم اولاً ثابت ہو جائے اور ہم ان کو دوسرے مقام کی طرف متحرک کرنا چاہیں تو حکم کے معاملہ میں تو یہ بالاتفاق جائز ہے کیونکہ قیاس کی وضع ہی اسی تعدیہ حکم کے لئے ہوئی ہے لیکن سبب اور شرط کا تعدیہ جمہور اصولیین کے نزدیک جائز نہیں صرف فخر الاسلام بذریعہ کے نزدیک جائز ہے۔ مثلاً لوایت اور زانیہ وصف مشترک موجود ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص زانیہ کے سبب جہود کے لالچا کر رہے ہوئے لوایت کو اس پر قیاس کرے گا کہ لوایت کو بھی سبب جہود قرار دے تو فخر الاسلام کے نزدیک یہ قیاس جائز ہے مگر جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اگر مصنف اس مسئلہ میں فخر الاسلام کے ہمراہ ہوں اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے تو ان کے باطل کہنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ابتداء ان امور کا اثبات باطل ہے تعدیہ باطل نہیں ہے۔ اور اگر جمہور کے قیاس ہوں تو بطلان سے مطلقاً بطلان ہوگا۔ ابتداء بھی اور تعدیہ بھی۔

۱۔ قولہ بالعلۃ القاصۃ اے اسی لا تو میری فرع میں اہل الزنا کے ساتھ ہونی علت استنبطت بناسبتہ بین المحکم والعلۃ واما العلۃ المنصوۃ بالنص او الاجماع فمجران لکن قاصۃ مخرقة ہا صل بالاتفاق ولا نزاع فیہ وخصمت الفاشۃ ویضاً وہی علما باعلام الشارع لا بالعلۃ ہی النورۃ وایۃ فائدۃ اعظم من ذہ ۱۲۰ سے قولہ والدلیل ان الخۃ۔ ہذا الدلیل منقوض بالتعلیل بالعلۃ القاصۃ المنصوۃ بنص غنی کفر لہو احد فائدۃ یقتضی ان لا یجوز ہذا التعلیل ایضاً بمجران مقدرات فیہ فافہم وقال صاحب فتاویٰ لا نزاع فی التعلیل بالعلۃ القاصۃ بغیر المنصوۃ فانہ ان ارید عدم الجزم بعقبتا فلا نزاع فان الشافعیۃ ایضاً یقولون بعدم الجزم وان ارید عدم انقض فبہ غلبۃ رأی الجہتۃ الی علینہا وترجع علیہا عندہ بدارات معتبرۃ فی استنباط العلل لاسی عدم الثقل واما عندہم الرجحان فلا نزاع وعندنا من الوصف القاصۃ المتعدیۃ فائدۃ ہر المتعدیۃ فلا نزاع ایضاً ۱۲۔

۲۔ قولہ بوصف مشترک جزیہ ای بین الزنا و بین اللوایۃ وہی نسخ او محرم فی محل مستحبی ۱۳۔

فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا تارة على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثراء والاجتماع والضروية والقياس الخفي يقتضي ما يصادف في العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول كالسليم مثال للاستحسان بالاثراء فان القياس في جواز لانه بيع المعدم ولكننا جوزه بالاثراء وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى امر معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يامر انسانا مثلاً بان يخرز له خفاً بكذا او بئين صفة ومقدارها فيذكر له اجلاً فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدم ولكننا توخينا الاستحسان بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلاً يكون سلماً وقطع به الا وافي مثال للاستحسان بالضروية فان القياس يقتضي عدم قطعها اذ لا تنجس لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكننا استحساناً في قطعها الضروية والابتلاء بها والخروج في تنجسها وطهارة سور سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي يقتضي نجاسة لان لحمه حرام والسور متولد منه كسور سباع البهائم لكننا استحساناً لطهارته بالقياس الخفي وهو انه انما تأكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تأكل بلسانها فيختلط لعابها بالنجس بالباء

قلب صرف جو حق قسم باقی رہ گئی : یعنی تقییل کا مفاد صرف یہ رہ گیا کہ اس کے ذریعہ ایسے مواقع میں حکم متعدی کیا جاوے جہاں نفس وارد نہیں ہوئی ہے۔ چونکہ یہ تعدی حکم کبھی قیاس ہی سے ہوتا ہے اور کبھی اطلاقی استحسان جو کما ہر قیاس کی ساریں دلیل کا نام ہے تو اب مصنفؒ اس استحسان کی حقیقت بیان فرماتے ہیں۔ استحضار ہو : ”اور استحسان یہ ہے کہ اس کا تقاضا کرتا ہے ایسی صورت میں قیاس علی پر عمل چھوڑ کر اس کی ضد پر عمل کرنے کو استحسان کہتے ہیں چنانچہ مصنفؒ اب (ان چاروں صورتوں میں سے) ہر ایک کی نظیر پیش کرتے ہیں۔ (۱) جیسا کہ بیح سلم یا یہ حدیث کے ذریعہ استحسان کی مثال ہے۔ یعنی بیح سلم قیاس جلی کی رو سے جائز نہ ہونی چاہیے کیونکہ یہ بیح سلم حدیث کی وجہ سے حکم اس میں کو جائز رکھا۔ حدیث یہ ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے جو شخص بیح سلم کرنا چاہے یعنی نقد خن وصول کرنے بیع کو اپنے ذمہ اٹھار رکھنا چاہے تو کمال کر رہ کرے کہ (سلم فی معنی بیع کا) کیل یا اذن اور مدت اور انکی ضرورت معلوم ہو۔ (۲) اور استعصناع : یہ اجماع کے ذریعہ استحسان کی مثال ہے۔ استعصناع کہتے ہیں (خریدنے کا شرط) کو فروغ دینے کے لئے چیز تیار کرنا مثلاً اتنی قیمت پر چمچے کے سونے بنا کر دینے کا کر دے اور اس کی کیفیت اور ناپ بتامے لیکن کسی وقت کا قنین دوسرے اہم اوقات قیمت کا ایک حصہ پیش کیا جاتا ہے جس کو عرفاً بیعنا کہتے ہیں) قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا معاملہ درست نہ ہو کیونکہ بیح سلم حدیث سے (اور مدوم کی بیح جائز نہیں لیکن ہم نے تعامل امت اور ان کے اجماع کی بنا پر اس قیاس کو ترک کر دیا اور استحسانا سے جائز قرار دیا۔ واضح رہے کہ ایسے معاملہ میں اگر مدت کا قنین کر دیا جائے تو بیح سلم میں شامل ہوگا) استعصناع نہیں رہے گا۔ (۳) اور برتنوں کی تطہیر : یہ استحسان بالضرورة کی مثال ہے۔ ظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ برتن (ادویہ و سخت اشیاء) ناپاک ہو جانے سے پھر کبھی پاک نہ ہو۔ کیونکہ اگر پے وغیرہ زہم اشیاء کی طرح پھونک کر ان سے نجاست کا دور کرنا ممکن نہیں لیکن ابتداء حکم کی ضرورت اور نجس شمار کرنے میں حرج اور حکلی لازم لانے کی بنا پر ہم نے بطور استحسان (چند بار پانی بہا دینے سے) ناپاک ہو جانے کا حکم دیا ہے۔ (۴) اور سباع فیور کے جھوٹے ناپاک ہونا : یہ قیاس جلی سے استحسان کی مثال ہے یعنی ظاہر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شکاری پرندوں کے جھوٹے ناپاک ہوں کیونکہ ان کا گوشت ناپاک ہے اور احباب (جس کی آمیزش جھوٹے میں ہوتی ہے اور گوشت سے پیدا ہوتی ہے اور اس کا دوسرے جو پائے درندوں کے جھوٹے ناپاک ہیں لیکن قیاس جلی کی وجہ سے بطور استحسان ہم نے شکاکی پرندوں کے جھوٹے کو پاک قرار دیا۔ اس مسئلہ میں قیاس جلی یہ ہے کہ پرندے جو چرچے سے کھاتے ہیں جو کہ بعض ایک خشک ہڈی کا ہے اور ہڈی زندہ مردہ تمام جانوروں کی پاک ہے بخلاف درندوں کے کہ وہ زبان کی مدد سے کھاتے ہیں اس لئے چیتے وقت ناپاک احباب پانی سے مل جلنے کا (اس مخفی وجہ فرق کی بنا پر) دونوں کے حکم میں فرق کیا گیا۔

مسئله قوله ودر دلیل اندکی از نقایان او اجماعاً و تقیاساً غنیان و انما سمي بهذا الذیل اختصاراً مستفاد از آنست که تقیاس الجلی بر دوگانند مستحسن و شاعر فی کتب اصول منافی اهل حق است
برادر تقیاس الخفی مسئله قوله فیکر الایمان من شرط صحیح تقیاس عدم النفس و اجماع شکل نفس فی ایجاد العلم بتبدل و المنعقدة فی حکم الاجماع و تقیاس الجلی من کان الذی حجج بالعبارة لا ۱۲ - ۵

لاختلاف ان الاقسام الثلاثة الاول مقدم على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس الجلي على الخفي وبالعكس فالاول ان يبين
ابطال ما عليه من تقديم احداهما على الاخر فقال ولما صارت العلم عندنا على ما تها لا بد من انما كما تقول الشافعية من اهل
المدى قد منا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذ اقوى اثره لان المدعى على قوة التأثير وضعفه لا على الظهور والاختلاف
في الدنيا ظاهرة والعقل باطنية لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفا وامثلته كثيرة منها سورا سباع
على ذلك كودا فان الاستحسان فيه قوى الاثر ولذا يقدم على القياس كما حوت في هذا الشارحة الى ان العمل بالاستحسان
في خارج من المحجج الاربعة بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة وقد منا
قياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فساد كما اذا اتى آية السجدة في صلواته فانه يركع بها قياسا و
الاستحسان لا يجوز في هذا انه ان قرأ آية السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ويركع اذ السجدة وان الركعة و
ذكر في موضع آية السجدة وينوي التداخلي بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا
استحسانا وجبة القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى
وعرضا احكما واناب -

استحسان کی ان چار صورتوں میں سے پہلی تین (استحسان بالادب والاچھا ڈھنگ والا ضرورت) کا قیاس جلی پر مقدم اور راجح ہونا تو بالکل ظاہر و باہر ہے البتہ چوتھی صورت یعنی قیاس خفی کی
اس جلی پر مقدم اور ترجیح یا اس کے برعکس ہونے میں اشتباه ہے اس لئے مصنف نے ایک ضابطہ بنا چاہتا ہے جس سے ان دونوں کی باہم تقدیم و ترجیح کا موقع اور محل معلوم ہو
سکے چنانچہ فرمایا "اور علت جبکہ ہمارے نزدیک علت برقی ہے (اثبات حکم میں) اپنی تاثر کی وجہ سے یا نہ کہ محض حکم اور علت کے درجہ اور عدد تاثر یا بھی تاثر کم اور میت کی بنا پر یا
بہل فرد میں سے شواہد کا سبک ہے" ترجیح دی ہم نے قیاس جلی پر استحسان کو جس کا درجہ نام قیاس خفی ہے جبکہ اس کا اثر قوی ہوا۔ اس لئے کہ تاثر کے قوی و ضعیف
ہونے ہی پر علت کی صلاحیت کا دار و مدار ہے یعنی اس کے ظاہر ہونے یا پوشیدہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دیکھئے! دنیا بالکل ظاہر باہر (اور مشاہدہ ہے) اور آخرت خفی (اور
غائب ہے)۔ اس کے باوجود آخرت کو دنیا پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ آخرت کا اثر یعنی تیقات ابدی اور رنج و ملہ سے پاک صاف زندگی (بمقارنہ دنیا بیت اوقی ہے غرضیکہ
یہ بالکل ترجیح کی مثالیں بکثرت ہیں جن میں سے شمار کی پرندوں کے جھوٹے کامرہ مسئلہ بھی ہے جو ابھی ابھی گزرا ہے جس میں استحسان کا اثر قوی ہونے کی وجہ سے ظاہر قیاس
کی کو ترجیح دی جاتی ہے جیسا کہ تفصیل ہم اوپر بتا چکے ہیں۔ اور استحسان کو قیاس خفی کہنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ استحسان پر عمل کرنے سے شریعت کی اولیٰ سے باہر کسی
پر عمل کرنا لازم نہیں آتا ہے بلکہ یہ بھی قیاس ہی کی ایک قوی نوع ہے۔ لہذا نام ابو حنیفہ پر فہم بالکل بجا ہے کہ وہ شریعت کی دلائل و وجوہ کو چھوڑ کر پانچویں دلیل پر عمل کرتے ہیں۔
اسی طرح کسی قیاس جلی کو اس کی خفی تاثر ترجیح ہونے کی وجہ سے اس استحسان پر ترجیح دی جو ظاہر و قویٰ علیٰ علم ہو نہ کہ یہ لیکن اندر دینی طور پر وہ قیاس ہے جس کا کوئی شخص جب مناسبتیں
بجھتا تو اس کے قیاس چاہتا ہے کہ اور جب فی غرض سے بڑی ہونے کے لئے بجائے کھڑے ہو کر رکھ کر رکھتا ہے۔ اور استحسان تھا مگر ہے کہ اس کے لئے رکوع کرنا کافی نہیں
ہو کرنا ضروری ہے) اس مسئلہ کا اہل علم تو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں بیت سجود پڑھے تو اس کی وقت سجود میں جلتے چھ کھڑے ہو کر بقیہ قرات پڑھے اور رکعت کے وقت آٹھ کھڑے
ہو لیکن اگر کوئی آپہنچ کھڑے ہو کر پانچ کھڑے ہو کر رکعت میں جلتے اور ایک وقت سجود قرات کے رکوع دونوں کی اندائی کی نیت کرے جیسا کہ علم طور پر حفاظ کا عمل ہے
تو اس جلی کی رو سے یہ بھی جائز ہے مگر استحسان کی رو سے یہ صورت جائز نہیں۔ قیاس کا منی یہ ہے کہ خشوع و خضوع حاصل ہونے میں رکوع و سجود صورت باہم قریب قریب مشابہ ہیں۔ ہی وجہ سے
انہما نے قرآن مجید کی آیت "وہویر اکھا واناب" (اور حضرت راؤ علیہ السلام کے سامنے جھک پڑے اور اس کی طرف رجوع ہوئے) میں سجود و رکوع کا ملحق فرمایا ہے۔

تقریر خلاصہ: الاکمال خلاصہ من اردو دیر ان الحج الشرح الکتاب والمنہ و الاماح والقیاس والاستحسان قسم فاس خارج عن الاربعة فاعمل عمل بالیس بحجہ شریفا ۱۲۷۱ھ قولہ و درنا تحاک
قیاس اہل الار و نہ اسطوف علی قولہ المنصف درنا الخ ثم اکر من القیاس ای انہی یترجح علی الاستحسان بقوة اثره الباطن قلیل الوجود فاندلجہ جلالانی سبع مسائل کرانی تحقیق و باہتر
ایں ہی تقدیم لکستحسان بقوة علی القیاس فاکثر من ان یحیی ۱۲۷۱ھ قولہ متشابهان ای صورت و ذہن القیاس الجلی فاس ظاہر لان المشابهة الصوریة لا تحید حکما شرعیا ۱۲۷۱ھ
انزلہ و درنا ای اسما و ای اسجود و کو حالہ سید السجود واناب ای رجوع الی اللہ تعالیٰ بالتوکل کما قال فی صفا دی ۱۲۷۱ھ

وهذا حكم اي تخالفها جميعا من حيث القياس المحض حكم معقول يتعدى الى الوارثين بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف
 لزمها في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا يتخالفان ويفسخ القاضى البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي
 يتعدى حكم البيع الى الاجارة بان اختلف الموجد والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر والداد يتخالف كل واحد منهما
 وتفسخ الاجارة لانه الضرر وحقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب بين البائع والابا الاثرفلم قصم تعديته يعني اذا
 اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض للمشتري للمبيع فحينئذ كان القياس من كل الوجه ان يحلف للمشتري
 فقط لانه يكثر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع ولا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن الاثر هو قوله عليه
 السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها يتخالفان وتراجا يقتضى وجوب التعالف على كل حال لانه مطلق عن قبض
 المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت المورثين الا عند محمد
 ولا الى الموجد والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعتقد عليه على ما عرفت في الفقه مفصلا.

اور حکم "یعنی قیاس خفی کی رو سے بائع اور مشتری دونوں کو حلف اٹھانے کا حکم دیا عقل اور قیاس کے بالکل مطابق ہے۔ لہذا یہ "وارثین کے حق میں بھی متعدی ہوگا۔
 یعنی اگر بائع اور مشتری دونوں فوت ہو جائیں اور بیع پر قبضہ سے پیشتر مقتدر میں دونوں کے وارثوں کے درمیان سویت مذکورہ کی طرح اختلاف
 پیدا ہو تو دونوں سویت کے حکم پر قیاس کر کے وارثوں کے حق میں بھی یہی کہتے ہیں کہ دونوں کے وارث حلف اٹھائیں اور اس کے بعد قاضی بیع کو
 نسخ کر دے۔

"اور اجارہ کے معاملہ میں یعنی بیع کا حکم اجارہ کے معاملہ میں بھی متعدی ہوگا کہ اگر کرایہ دینے اور لینے والے کے درمیان کرایہ کے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے اجرت کی
 مقدار میں اختلاف ہو جائے تو دونوں حلف اٹھائیں گے۔ اور دفع مزید کے اجارہ نسخ کر دیا جائے گا کیونکہ عقدا جارہ عقد بیع کی طرح قابل نسخ ہے۔
 البتہ بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بائع پر قسم واجب ہونا بعض حدیث سے ثابت ہے اس سے اس حکم کا تعدی نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی بیع پر مشتری کے قبضہ پر جانے
 کے بعد مقتدرین کے اندر بائع اور مشتری کے مابین اختلاف پیدا ہو تو قیاس علی اور خفی دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ صرف مشتری حلف اٹھائے۔ کیونکہ نادر مقتدرین جو
 کارٹری بائع کی طرف سے ہے اس کا رد منکر ہے اور بیع اس کے قبضہ میں آچکا ہے اس سبب بائع پر تسلیم بیع وغیرہ کا بھی کوئی دعوٰی نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ
 حدیث "اذا اختلف المذنب بائع اور مشتری میں اختلاف پیدا ہو جائے اور بیع بعینہ موجود ہو تو دونوں حلف اٹھائیں اور اپنا اپنا ثمن اور بیع واپس لے لیں۔" تعاذ
 کرتی ہے کہ ہر حال میں دونوں پر حلف واجب ہے کیونکہ "السلعة قائمة" کی شرط مطلق ہے جس سے بیع پر قبضہ ہونے اور دھونے کی دونوں حالتوں میں تعاذ
 کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ چونکہ یہ حکم قیاس اور عقل کے برخلاف ہے اس لئے بائع اور مشتری کی موت کے بعد اگر وارثین کے درمیان اختلاف ہو جائے تو سوائے
 امام محمد کے دوسرے ائمہ احناف کے نزدیک تعالف کا حکم ان کی طرف متعدی نہیں ہوگا۔ اسی طرح کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار اور ملک کے
 درمیان مقتدر اجرت میں اختلاف پیدا ہو تو ان پر تعالف یعنی دونوں طرفی کے قسم کھانے کا حکم متعدی نہیں ہوگا جس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

۱۱۔ قولہ يتخالفان لان الوارث يلقوم مقام المورث فوارث المشتري يدعي على وارث البائع وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل وهو ينكره ووارث البائع يدعي
 على وارث المشتري زيادة الثمن وهو ينكره ۱۲۔

۱۳۔ قولہ يتخالف الخ۔ فان المستاجر يدعي استيفاء المبلغ بمومن اجرة اقل والموجد ينكره والمستاجر ينكره فكل واحد مدعى
 من وجه ومكرن وجه۔

۱۴۔ قولہ فلا يتعدى الخ۔ بل يقتصر على مورد النص فالقول حينئذ لوارث المشتري ويترجم عليه البيهقي ۱۵۔

۱۶۔ قولہ الا عند محمد۔ فاذ يقول ان التعالف يثبت بعد القبض وقبل القبض ويتعدى الى الوارثين على كل تقدير فان كل واحد مدعى ومكرن وجه۔ ۱۷۔

ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان تكون حينئذ فقال وشرط الاجتهاد ان يحوى علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشعرية ووجوهها من الخاص والعام والاصول والنهي ومساوئ الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاجتهاد وتستنبط هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفتاوى اجتمعت انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة بطريق المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث الاف دون سائرهما وان يعرف في القياس بطريقها وشروطها المذكورة في انفا ولم يذكر الاجماع اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد تأويله على ما في المشترك والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولهذا بين حكمه على وجه يتضمن بيان حكم القياس الموجود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الراي اي حكم الاجتهاد لذكره قريبا او حكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الراي دون اليقين حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف واحدا ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا قلنا بحقيقة المذهب الاربعة.

چون کہ قیاس اور استحسان دونوں کا بہت دور پروقوف ہیں اس لئے ان کی تفصیلات کے بموجب مصنف "اجتہاد کی شرائط اور احکام بتلانا چاہتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ احکام اور قیاس کی اہمیت کب پیدا ہوتی ہے؟ چنانچہ فرمایا:-

ثم لفظ الاجتهاد - اور اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ (۱) بہر حال ہر کتاب اللہ کے علم میں اس کے معانی "لغوی وشرعی" اور مذکورہ طرق استعمال کے ساتھ یا معنی خاص و عام اور لغوی وغیرہ تمام اقسام مذکورہ سے واقفیت تام ہو۔ البتہ پورے قرآن حکیم کے حقائق و معارف پر عبور نہایت ضروری نہیں ہے بلکہ جن آیتوں میں احکام کا بیان ہے اور جن سے احکام کا استنباط ہو سکتا ہے ان سے کما حقہ واقف ہونا کافی ہے (۲) اشارہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم میں احکام سے متعلقہ آیتوں کی تعداد تقریباً پانچ سو ہے جن کو میں نے تحریر "الحمد" نامی اپنی مستقل تالیف میں جمع کیا ہے۔ دوسرا "اصول علم حدیث" میں اس کی جمیع اقسام و انواع کے ساتھ "جن کا تفصیلی بیان کتاب اللہ کی اقسام کے سلسلہ میں مذکور ہے۔ احادیث میں سے بھی ایسے ایسے متعلقہ حصہ جو کہ تقریباً تین ہزار کا مجموعہ ہے، جو درجہ کافی ہے۔ تیسرا "ذخیرۃ مرید" سے واقف ہونا ضروری نہیں (۳) اور قیاس کے طریقوں سے واقف ہونا اور اس کے تمام مذکورہ شرائط سے بھی (۴) باخبر ہونا مصنف نے کچھ علماء کا اتباع کرتے ہوئے شرائط اجتہاد کے سلسلہ میں اجمالاً کو بیان نہیں کیا۔ انہوں نے بھی کہ اجتہاد کی مسائل کے استنباط یا اجمالاً کو کوئی خاص اثر نہیں رہتا ہے۔ اجماع کے علم کی کمی کسی قدر عروست ہے کہ صرف مسائل اجماع سے باخبر ہونے کا کام مسائل میں دوبارہ اپنی طرف سے اجتہاد کرنے کے لئے بخلاف کتاب و سنت کے (۵) ان سے پوری واقفیت ضروری ہے کیونکہ مشترک کمال اور جس قسم کی لغوی میں ہر مجتہد کی اپنی الگ الگ تالیف و ترویج ہوئی ہے جن میں عبارت تامل کے بغیر صحیح طریقہ پر اجتہاد کرنا ناممکن ہے۔ اور جو قیاس کا جاننا تو بہر حال ضروری ہے کیونکہ قیاس ہی کا وسیلہ نام اجتہاد ہے ہی قیاس پر مسائل فقہیہ کا نایاب تر دروازہ ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے حکم اجتہاد کی اس طرح بیان کیا کہ اس کے ضمن میں حکم قیاس کا بیان بھی آجاتا ہے جس کا وہ پہلے کی گئی تھا چنانچہ فرمایا: "اور اس کا حکم یہ ہے کہ حق کے موافق ہونے کا حق غالب پیدا ہوتا ہے" و بیان حکم کی غیر کارمجم اجتہاد ہو سکتا ہے کیونکہ اس کا ذکر قریب تہہ یا تو صحیح قیاس ہے۔ کیونکہ شروع قیاس میں اجماع چیزوں کے بنانے کا اجماع اور کیا تھا ان میں حکم قیاس کا بیان بھی شامل تھا بہر حال اجتہاد یا قیاس پر جو اثر مرتب ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ان سے مستنبط حکم شریعت جو کمالی حکم ہونے کے بارے میں غلبہ ظن پیدا ہوتا ہے یقین حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس کا بارہم کہتے ہیں کہ مجتہد کبھی غلط اور غلطی کرتا ہے اور کبھی صواب اور حق پر ہوتا ہے البتہ موافق اختلاف میں امر حق ایک ہے۔ لیکن وہ ایک مرتضیٰ کو اسے یہ بات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتی ہے اس کا وجہ یہ ہے کہ (۱) وجود حتمی مذہب پر ہونے کے (۲) اجماع مذہب کو حق ماننے ہیں۔

لے قدر وہ یعرف وجہ القیاس ای اقسام حق لیر القیاس للصحیح الواجب اعمل من انفسہ مستقیم دن نبیہا علم ان کیوں المجتہد حفظ وافر من الاصول واما مدار الاجتہاد فیشرط القول قول الناس متوقف فیہ وبعضہ بشرط شرط لازم اور ہوں کیوں قصہ معرفۃ الاحکام و تعلیم الا تعصب والشہرۃ والریاء والسمۃ وبنی ان کیوں صاحب ولسا حاکم انسانی وقت اجتہاد غایت الشریعۃ لے قدر امامۃ الحق الخ۔ وذا لیلاد الی ان الالف واللام فی قول الصنف الاصحاب حق عن الصناف الیہ ای اصحابہ الحکم الشرعی بحسب النظم اصحاب بحیث معنی فی احتمال الجانب الخالف وذا الحکم باعتبار الغالب فان الاجتہاد وقدر یفید قطع ایضا کما تدر فی اوائل الکتاب ۱۲۔ ۱۳۔

وہذا ما علمنا من ان مسعودی في الغرضة هي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها بمعروف سئل بن مسعود عن هذا
 ما لم يجتمع فيها بآي ان اصبحت فمن الله وان اخطأت فمعي ومن الشيطان اذ لم يسمها معر مثل نساء الاوكس ولا شطوط وكان
 ذلك بحضور من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يمتثل لخطأه وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب
 والحق في موضع الخلاف متعدد اى في علم الله تعالى وهذا باطل لان منهم من يعتقد حومة شئ ومنهم من يعتقد حلة وكيف
 يجتمعان في الواقع ونفس الامر وقد مر في هذا اى كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفة ايضا ولذا نسب جماعة الى الاجتهاد
 وهو من عنده وانما غرضه ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدي مفصلا وهذا الاختلاف
 في النقطيات دون العقليات اى في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان الخطأ فيها كافرا لليهود والنصارى او مضللا
 كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشك بان الاشعرية والماثريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احد
 منها بالتعصب والعداوة وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتماعية دون تاديل الكتاب
 والسنة فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم.

اور یہ بات اگر مجتہد سے خطاب کی ہو سکتی ہے (اور ان مسعودی کے بارے میں صورتِ حدیث میں مسعودی کے قریب سے معلوم ہوتی ہے) یعنی ایک صورت کی شادی ہونے کے بعد رخصتی سے پہلے
 ہی اس کے گھر پر انتقال ہو گیا۔ اور حقہ نکاح میں ہر گز کوئی ہر مقرر نہیں ہوا تھا اس کے متعلق صورتِ حدیث میں مسعودی سے روایت کیا گیا تو آپ نے فرمایا اچھو کہ قرآن و حدیث میں اس کا
 کوئی صاف حکم نہیں ہے جس لئے اس کے بارے میں اپنی رائے اور قیاس سے اجتہاد کر کے حکم بتاؤں گا۔ اگر میری رائے ٹھیک ہوئی تو (اول بکھانا چاہئے کہ یہ) خدا کی عزت سے
 اور اگر میرا اجتہاد غلط واقع ہو تو اس ظلم کی نسبت میری طرف اور شیطان کی طرف کرنی چاہئے۔ چنانچہ میری اجتہاد رائے یہ ہے کہ یہ صورت ہر مثل (خانہ کی دوسری رنگیوں کے برابر
 ہر کا حق ہے) اس کے حکم کو لپکا جائے اور اس سے زیادہ دلانا چاہئے۔ یہ بات صورتِ حدیث میں مسعودی کے صاحبزادے کی ایک جماعت کے سامنے فرمایا لیکن کسی نے اس کی تردید نہیں کی تو معلوم ہوا
 کہ ان تمام صورتِ حدیث میں اس کا اجماع ہے کہ اجتہاد میں خطا کا بھی احتمال رہتا ہے۔ اور حدیث کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد صواب اور حق پر ہے اور مواقعِ اختلاف میں حق متحد ہے
 یعنی خدا کے علم میں اور نفسِ امر میں بھی مجتہدین کی کڑا مختلفہ سب اپنی اپنی جگہ پر جاتی ہیں) لیکن یہ مسک مر مر باطل ہے کیونکہ بعض مجتہد مثلاً کسی چیز کی عزت کا قائل ہے اور دوسرے
 اسی چیز کو حلال کہتا ہے تو الواقع اور نفسِ امر میں یہ دو متضاد رائیں کس طرح جمع ہو سکتی ہیں۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہ بات منقول ہے کہ ہر مجتہد حق پر ہے جس کی وجہ سے ایک
 گروہ یا پراثر تہذیب کا اہل و عیال اس الزم سے بالکل بری ہیں کہ کلامِ اہلِ تشدد یہ ہے کہ ہر مجتہد اپنی اجتہاد رائے پر صرف عمل کرنے میں حق بجانب ہے۔ یہ مطلب
 ہرگز نہیں کہ ہر مجتہد واقع میں بھی حق ہے۔ یہ مقصد کمال پر دہی میں اس کی پوری تفصیل موجود ہے۔ اور یہ اختلاف صرف اہلِ حدیث میں ہے عقیدے میں نہیں ہے۔ یہ یعنی
 ہمارے مذہب کے دبیالِ حق کے تصور اور عدم تصور کا اختلاف صرف احکامِ فقہیہ میں ہے لیکن عقائدِ دینیہ میں (جن کا ذکر شکل پہلے) سب کے نزدیک حق واحد ہے۔
 چنانچہ عقائد میں خدا کے لئے والا تو کافر ہے جیسے یہود اور نصاریٰ بلکہ اور قاسم ہے۔ جیسے رافضی، خوارج اور معتزلہ وغیرہ۔ اس مقام میں یہ خبر دہرنا چاہئے کہ اشاعرہ اور
 ماتریدہ کے دبیال بھی تو عوام کے بعض مسائل میں اختلاف ہے حالانکہ ان میں سے کسی گروہ کی تفصیل و تفسیق نہیں کی جاتی ہے۔ کیونکہ ان کا اختلاف محض فروعی مسائل تک
 محدود ہے مثلاً ان کے بنیاد کا مسائل میں پرین کا ہر ہے ان کا ہر کوئی اختلاف نہیں ہے نیز ان کا یہ اختلاف تعصب اور علوت کی وجہ سے نہیں ہے (جیسے دوسرے فرقہ خد
 کا اختلاف ہے) جس کتاب میں یہ مذکور ہے کہ معتزلہ کے ساتھ ہمارا اختلاف صرف اجتہاد کا مسائل میں ہے قرآن و حدیث کی تادیل و تشریح میں مجتہدین کے ہیں جو اختلاف پایا جاتا
 ہے کہ میں حق تو واحد ہونے پر سہکا اجماع ہے اور وہاں کہنے والا اتفاقِ مخالف کا سستی ہے۔ دانشِ علم بالاصواب۔

اسے ذکر و کیف یکتان فی الواقعہ فائدہ اجتماع المتأیین ولا بد من ان یکن من سواہم فی الواقعہ ولعلہ ان یقولوا ان مراد ان اہلک فی حق الی مجتہد فی کل مسئلۃ اہل الیہ ذیہ وایس لہ تعالیٰ فیما
 حکم میں قبل ہر جہت و ضار الحق متحد و ایس ہنسباً اجتماع المتأیین فی کل مسئلۃ مشکوہ اہل علی تو اہل اختلاف لہذا نسبت الی اہل مجتہد نہیں اجتماع المتأیین فقہاء و متاخر اہل و تان
 فقہاء الیہ من المتأیین بالنسبۃ الی المتأیین ایضا متبع فی شریعتہ بنیاد علیہ وسلم فائدہ علیہما معیشت الی سائر الحق و اعلم ہر حکم شرعی میں غیر فرقہ بین ہر شخص و ان فقہاء اذا
 غیر اجتہاد مجتہدین حق و اجتہاد اول و آخر اجتماع المتأیین بالنسبۃ الی شخص واحد و لا یرى شیخ بالاجتہاد و ہر لایحوز قائل ۱۲۔ ۱۱

ويبين على هذا الى على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع
الحر لا ينعقد البيع بشرط ان كان حراً صراحة ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير بلا اذنه فانه يمنع من وجود المحل ولكنه
لا يمتنع من ان يكون المالك والى هذا ذهب القسامين من قبل تخصيص العلة مساهمة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص
هو تخلف الحكم مع وجود العلة وهو ان لم توجد العلة الا ان يقال انما وجدت صراحة وان لم توجد بشرط وانما هذا اعدل صاحب
التوضيح الى ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة لثلايد عليه هذا الاعتراض ومانع يمنع ابتداء الحكم كبيع العبد الشرطي في البيع فانه
وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدأ الحكم وهو المالك للغير ومانع يمنع تمام الحكم كبيع الرقبة فانه لا يمنع ثبوت المالك ولكنه لم
يتم معه ولهذا يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدل من قضاء او اضرار ومانع يمنع لزوم الحكم كبيع العبد فانه لا يمنع ثبوت
للمالك تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يمكن من الفسخ بدل من قضاء او اضرار ولا يمنع لزومه لان له
ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازماً لها فروع المصنف عن بيان شرط القياس وراكمه وحكمه شرع في بيان دلالة فقال
ثم العلة نوعان مطلوبة ومؤثرة وعلى شكل قسم ضرب من الدخ.

اقسامه موانع ١- اور اسی پر مبنی ہے، یعنی مانع کے سبب سے تخصیص علت کی بحث پر مبنی ہے۔ موانع کی تقسیم چنانچہ اس کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) ایسا مانع جو علت کے انعقاد کو روک
دے۔ جیسے اگر کوئی بیع، یا ایک ملک اگر کوئی شخص کسی اذکار کو فروخت کرے تو شرط یہ ہے کہ وہ حراً و آزاد ہو۔ (۲) ایسا مانع جو تمام علت کو روک دے
جیسے بااجازت دوسرے کے تمام کی بیع یہ کلاس میں علت میں عمل بیع (یعنی مالیت) متعلق ہونے کی وجہ سے شرط بیع کو منع ہونے کی لیکن جب تک ملک کی رضامندی معلوم ہو اس
وقت یہ بیع تمام (اور منع نہیں ہوگی)۔ واضح رہے کہ ان دونوں قسموں کو تخصیص علت کے قبیل میں دے دیا گیا ہے جس کی ابتداء کو لازم ہے۔ دوسری سے ہوتی ہے کہ علت کی تخصیص
کے معنی میں نہیں کہ علت جو دوسرا (کسی مانع کی وجہ سے) اس پر حکم مرتب ہو۔ اور ان دونوں صورتوں میں ثبوت ہی نہیں ہوتا کیونکہ اس کی ایک توجہ یہ ہے کہ شواہد سے علت
مستبرکہ ہو لیکن صورت تو پائی گئی (اور جو العلة صراحة کانی لاطلاق تخصیص العلة)۔ اس اشکال سے بچنے کے لئے صاحب توضیح نے اس توجہ کو چھوڑ کر یہ کہا کہ جملة ما یوجب عدم الحكم
خمسۃ۔ یعنی یہ مانع حکم مرتب ہونے کے سبب ہیں۔ چاہے علت موجود ہو اور حکم ثابت ہو یا نہ ہو۔ اس سے علت ہی موجود ہو جب کہ یہ تقسیم شامل ہے۔ (۳) ایسا مانع جو شرط ثبوت حکم کو
روک دے۔ جیسے بیع میں خيار شرط کا ہونا یا اس صورت میں علت میں بیع تو یہی طرح منع ہو گئی لیکن خيار مانع کی وجہ سے شرطی کے لئے نئے طور پر حکم میں ایک ثابت نہیں ہوگی۔
(۴) ایسا مانع جو تمام حکم کو روک دے جیسے بیع میں خيار ردیت کا حاصل ہونا یا کوئی خيار ثبوت ملک کو نہیں روکتا ہے۔ لیکن اس کے ہوتے ہوئے حکم تمام حاصل نہیں ہوتا۔ یہاں یہ کہ جس
کو خيار ردیت حاصل ہو وہ غیر فقہائے قاضی یا غیر رضامندی کا قائل نہ ہو کہ عقد بیع صحیح کر سکتا ہے۔ (۵) ایسا مانع جو لازم حکم کو روک دے۔ جیسے خيار عیب کا ہونا یا کوئی خيار ثبوت ملک اور
تمام ملک کو نہیں روکتا ہے حتیٰ کہ شرطی بیع میں جیسا پہلے ہے نفوذ کر سکتا ہے اور غیر فقہائے قاضی یا رضامندی کا بیع صحیح نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن اس کے لازم حکم بیع تمام نہیں ہوتا ہے
کیونکہ عیب ظاہر ہونے کے بعد مشتری کو رد بیع اور بیع کا حق حاصل ہے لہذا خيار عیب کے ہوتے ہوئے حکم بیع لازم نہیں ہو سکتا۔
دفع قیاس: مصنف جب کہ قیاس کی شرط دیکھ کر اور حکم کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قیاس کے دوسرے وقت کے بیان کا آغاز فرماتے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ "پھر علی کی اور قیاس ہیں،
طریقہ اور مؤثرہ" اور ہر ایک قسم پر چند طریقے کے سوالات وارد کیے ہیں۔ (۱) مانع کے دفع کے بغیر اپنے قیاس کی مخالفت ممکن نہیں۔

۱- اور وہی فقہ کا حدس جو تخصیص علت بلانے والی نہ ہو۔ فقہی مانع عند اطلاق زمین مانع منع انعقاد علت و مانع منع تمام اور موانع اشکال الخیرۃ مثبت عند فعل الشرع کہ انما
انظر عندہ ۱- اور لا یستحق المبیع غلطہ فقہی منعت من انعقاد المبیع لہذا ہو سبب الملک و علت مانع المبیع بدل و ایت مباذلة المال بالمال ۱۲۔
۲- قولہ و بعد ذین الا۔ دفع و علی دون ذین القسین لیسان اقسام تخصیص علت۔ ظہر مراد ہونا ۱۳۔
۳- قولہ و لکن لم یتم نہ ان تمام الملک الذی ہو الحكم عبارة عن الشئ و عدم الملک من نفسہ۔ ان قضاء و رد و خيار رد و خيار لا یافی و لہذا ای قوم تمام الملک ملکی ملکی الخیرۃ۔
۴- قولہ و لکن منع لزوم الملک مانع تمام الملک عبارة عما ذکرہ فی تمام الملک مع عدم القدرۃ علی التسلط الخلق باقتضاء ما اراد ما رغبنا صاحب بیعہ ان لازم من ملای مشتری و وہی مرد
والفسخ انما یجب فی المبیع ۱۴۔

ان الطردية الشافعية ونحن ندفعها على وجه يلجئهم الى القول بالتأثير والمؤثرة لنا وقد دفعها الشافعية ثم نجيبهم عن ذلك فلهذا البحث هو اساس المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علمنا اثر وتصرف فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجه دفعها اربعة القول بوجوب العلة اي قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه المعلن بتعليله مع بقاء الخلاف في المحكم المتنازع فيه كقولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا ينادى بالابتعيين النية بان يقول بصوم غد نيت فرض رمضان فاصد والعلة الطردية وهي الفرضية للتعين اذا ما التوجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس ونحن ندفعه بموجب علة فنقول عندنا لا يصح الابتعيين النية وانما نجوزها باطلا والنية على انه تعيين اي سلمنا ان التعيين ضروري للفرض ولكن التعيين نوعان تعيين من جانب العباد قصد او تعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق في حكم التعيين من جانب الشارع فانه قال اذا انسلك شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم ان التعيين القصدى هو للتعين عندنا كما في القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا.

بما نرى شواهد صلت طردية من (يعني اس وصف من جس کے وجود و عدم کے ساتھ حکم دائر ہو) استدلال کرتے ہیں۔ اور ہم اس کو ایسے طریقے سے رد کرتے ہیں کہ وہ ہمارا عدل مؤثرہ اسنے پر مجبور ہوجاتے ہیں اور عدل مؤثرہ سے ہم اضافہ استدلال کرتے ہیں جس پر شواہد اعترافی وارد کرتے ہیں۔ پھر ہم ان اعتراضات کے جوابات دیتے ہیں۔ یہی بحث ہم مناظرہ اور محاکمہ علمی کی بنیاد ہے۔ چنانچہ اصول فقہ کی اس کی بحث سے بعض قواعد میں عمومی ترمیم و اضافہ کے تصوف کے ساتھ علم مناظرہ کا استنباد کہ جس کو ایک مستقل علم اور فن قرار دیا گیا ہے جس کا کچھ بیان انتہاء شدت فی سلسلے آئے گا۔ بہر حال علل طردیہ کو دفع کرنے کے بعد طریقے ہیں (۱) القول بموجب العلة یعنی مخالف مستدل کا عدل سے جوابات دے کہ اس کو بظاہر تسلیم کر لیں۔ یا تو یہ کہو کہ عدل اپنی عدل سے جواز اس سے رہا ہے اس کو قبول کر لیں۔ اس کے باوجود اصل حکم متنازعہ کو محل کے خلاف ثابت کرنا۔ جیسا کہ ان کا قول ہے شواہد کا ہجوم رمضان کے بارے میں کہ یہ فرض و روزہ ہے اس لئے تعین کے ساتھ نیت کے بغیر روزہ ادا نہیں ہوگا۔ یعنی اس طرح نیت کرنی چاہیے ہجوم غد نیت لفرض رمضان دیکھو اس مسئلہ میں شواہد نے تعین نیت کے لئے عدل طردیہ یعنی فرضیت سے استدلال کیا ہے۔ کیونکہ جہاں فرضیت پائی جاتی ہے وہاں تعین نیت کا حکم بھی ضروری پایا جاتا ہے جیسے قضا اور کفارة کا روزہ اور حج کا نماز (کہ ان سب میں بالیقین نیت ضروری ہے مطلق نیت کافی نہیں)۔ تو ہم بھی اس عدل سے ثابت کردہ حکم یعنی تعین نیت شرط ہونے کو تسلیم کر کے مخالف کا استدلال دفع کرتے ہیں۔ اور یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک بھی تعین نیت کے بغیر درست نہیں۔ البتہ مطلق نیت سے جو ہر جائز رکھتے ہیں تو اس کا باریک بینی میں بھی تعین موجود ہے۔ یعنی ہم اسنے جس کو فرض روزہ کے لئے تعین نیت ضروری ہے ممکن تعین و دو طرح ہو سکتی ہے۔ ایک تعین یہ کہ بندوں کی جانب سے خود ولادہ کے ساتھ ہو۔ دوسری یہ کہ تعین خود شارع کی طرف سے ہو تو یہاں مطلق نیت شارع کی جانب سے تعین کے حکم میں ہے۔ کیونکہ شارع نے فرمایا ہے "جب شعبان ہمیں گزر جائے تو سوائے رمضان کے روزہ نہ کے اور کوئی دوسرا روزہ نہیں ہو سکتا"۔ اس پر اگر مخالف یوں کہے کہ مطلق تعین شرط نہیں بلکہ تعین قصدی جو بندوں کی طرف سے ہو ہی مستحب ہے جیسے قضا اور کفارة میں تعین قصدی مستحب ہے۔

۱۱ قول فوجہ دفع اربعہ و ہذا معنی تقدیر تسلیم ان العلل الطردیہ صحیحہ و لا فلا حاجۃ الی وجہ دفعہا ۱۲۔

۱۳ قول و ہذا ای القول بموجب العلة التزام الیہ تسلیم بموجب المستدل بتعلیل مع بقاء الخلاف و ثبوت حرج الحلیب و ہذا لا یخلو بان یکن العلل مخالفہ عن ہذا الحکم و یکن الحکم مخالفہ عن مراد المعلن و حیث لا بد للعقل من ان ینظر مرادہ فلا یکن بعد ہذا البیان للحکم سبیل الالرجوع الی الحاکمۃ کذا قبل۔ و قولہ یرد من الالزام و قولہ متبع متعلق بقولہ یرد مراد۔

۱۴ قول وہی الفرضیۃ الخ فیہ ان الفرضیۃ علة مؤثرۃ للتعین النیۃ ثبت اثیر اثرہا کذا قبل ۱۵۔ قول مزوری للفرض وصف الفرضیۃ بموجب للتعین ۱۶۔

۱۷ قول و ہذا الاطلاق ای الاطلاق النیۃ بصوم رمضان۔ قول الامن رمضان فایام رمضان لا تصلح الا صوم رمضان لا غیر ۱۸۔

فقول لا نسلم ان التعيين القصدی معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدی فی القضاء والكفارة هي مجرد
الفرضية بل كون وقتة صالحا لانواع الصیامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد فی المكان یصاب بمطلق اسمه
ولم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحی لا یبقى بعد الدقة وتعيين المبحث فان استفسار المدعی عن
وبیانہ بعد الطلب واجب فلا یقبله قط والمانعة وهي عدم قبول السائل مقدمات دلیل المعلن کلها او بعضها
بالتعيين والتفصیل وهي اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون فی نفس الوصف ای لا نسلم ان هذا الوصف الذي
تدعيه وصفا علة بل العلة شئی اخر كقول الشافعی فی كفا الا افطارا انما عقوبة متعلقة بالجماع فلا تكون واجبة
فی الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فی الاصل هي الجماع بل الا افطارا هو حاصل فی الاكل والشرب
ايضا بدلیل انه لو جامع ناسيا لا یفسد صومه لعدم الافطار او فی صلاحیته للحکم مع وجوده ای لا نسلم ان
هذا الوصف صالح للحکم مع كونه موجودا كقول الشافعی فی اثبات الولاية علی البكر انما باكره جاهلة بالجماع
لعدم الممارسة بالرجال فیولی علیها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم یظهر له تأثير
فی موضع اخر بل الصالح له هو الصغر۔

پس ای کے چلے گی کہ کہیں کہے کہ اول تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تعین قصدی ہی معتبر ہے دوسری تعین معتبر نہیں۔ نیز یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ قضاء اور کفارہ میں تعین قصدی ضروری ہونے کی
حالت محض فرضیت ہے، بل کہ اس کے ساتھ قضا یا کفارہ کے روزے کے اوقات کا دوسری انواع کے روزے مثلاً نقل، اندر وغیرہ کی ادائیگی کے قابل ہونا بھی علت ہے۔ بخلاف رمضان
کے کہ یہ تو محض رمضان روزہ کی ادائیگی کے لئے شارع کی طرف سے متعین ہے۔ اس لئے یہ تعین متعین شمار ہوگا۔ جیسے کسی مکان میں تنہا ایک آدمی ہو تو اس کی تشخیص کے لئے مطلق اسم
کافی ہے کسی دوسری نسبت وغیرہ سے تعین کی حاجت نہیں۔ واضح رہے کہ باب سافر نے قول بموجب الصغر، اعتراض کو درجہ دینے کے سلسلے میں ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ وجہ
دفع بالکل سطحی اور سرری ہے۔ بدقت نظر اور موضوع بحث متعین کر لینے کے بعد یہ اعتراض خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ کمالی مناظرہ کے ضابطہ کے مطابق اولاد کے منشاء کا رد یا نہ کرنا
اور دریافت کے بعد اس کے لئے بتانا ضروری ہے۔ پھر اس کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ مخالف کے الزام کو قبول کر سکے۔ (۲) اور (وجہ دفع میں سے دوسری وجہ) مانع ہے
اور وہ یہ ہے کہ معتزلی مصلیٰ کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض متعین اجزاء کو قبول کرنے سے فکار کر دے۔ نتیجہ اور حجت کے بعد اس مخالفت کی چار صورتیں نکلتی ہیں۔ (الف) نفس
وصف کو تسلیم کرنے سے فکار کرنا یعنی سائل بول کہے کہ میں وصف کو تم علت قرار دے رہے ہو ہم اس کو علت تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ علت دوسری چیز ہے۔ جیسے امام شافعی رمضان کے
روزہ افطار کرنے پر کفارہ کے حکم کی علت افطار الجماع کو بتاتے ہیں۔ کیونکہ کفارہ ایک سزا ہے جو واقعہ جماع میں مشروع ہوئی ہے اس لئے کفارہ پانے کے ذریعہ افطار کرنے میں یہ کفارہ
واجب نہیں ہوگا۔ تو اس پر ہم کہتے ہیں کہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کفارہ مشروع ہونے کی علت اہل یعنی متعین علیہ میں جماع ہے۔ بلکہ کفارہ افطار کا پایا جانا علت ہے اور یہ علت اہل و شرع
میں بھی متفق ہے۔ (ب) افطار عدم علت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھول کر روزہ کی حالت میں جماع کرے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ افطار نہیں پایا گیا (جس سے معلوم
ہوگا کہ دارموم جماع پر مطلق نہیں ہے بلکہ تحقق افطار پر مبنی ہے جو کہ اہل و شرع سے بھی ہوتا ہے۔ لہذا کفارہ بھی جماع کے ساتھ متعلق نہیں ہوگا بلکہ افطار کے ساتھ وابستہ ہوگا چاہے
میں ذریعہ ہو۔) (ب) یا وصف کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للحکم ہونے کا فکار کرنا، یعنی سائل نفس وصف کے وجود کو مانتے ہوئے اثبات حکم کے لئے اس کا
صالح علت ہونا تسلیم نہ کرے۔ جیسے امام شافعی باکرہ پر اثبات ولایت کے حکم کی علت بکارت کو قرار دیتے ہیں کیونکہ باکرہ امر و ہوں کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ
مناذرتکاح کے صالح ہے۔ مانع ہے۔ یہاں اس پر ولایت ثابت ہوگی لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت اثبات ولایت کے حکم کے لئے علت بننے کا صالح نہیں۔ کیونکہ کسی دوسرے
عمل میں وصف بکارت کا یا شرکاء نہیں ہوا ہے بلکہ امر نکاح میں علت بننے کا صالح صغیر و کم سن کا وصف ہے (جس کا اثر ولایت میں ظاہر ہو چکا ہے)۔

۱۔ قہرہ سطحی اے ضیف نسبت ای اربعہ کا یہ کشتہ درختانہ و اگر درختانہ سطحی بود از حیث ضعف کوئی انتہا لازم۔ ۲۔ قہرہ مقدمات دلیل ای اے کون الوصف علت
دو بنا متفقہ فی الاصل والفرع وغیرہ ۱۲۔ ۳۔ قہرہ لا نسلم ان ہذا الخ۔ ان الوصف لیس صغیر علت للحکم ہاں تاخیر نام بین التاخر کیف یصیر صالحا لاثبات حکم ۱۱۔ ۴۔ قہرہ بل الصالح
ان اثبات الولاية ہو العنصر سوا کانت بالادویہ یا نہ ثبت نہ تاثیر فی موضع آخر لا یزنی ان العنصر علی ما فی الامسطر ۱۱۔ ۵۔

فہذا ای فساد تو ضح من اقوی الاعتراضات اذ لا یستطیع المعلن فیہا من الجواب بخلاف المناقضة فانه یلجأ فیہا
الی القول بالتأثیر بیان الفرق ولہذا اقدم علیہا وهو بمنزلة فساد الاداء فی الشہادة فانه اذا فسد الاداء فی الشہادۃ
بنوع مخالفۃ للدعوی لا یمتاز بعد ذلک الی ان یتفحص عن عدالت الشاہد وصلاحدہ والمناقضة وہی تخلف
الحکم عن الوصف الذی ادعی کونہ علتہ ویعبر عن ہذا فی علم المناظرۃ بالنقض وأما المناقضة فہی مرادفۃ عندہم للمنع
کقول الشافعی فی الوضوء والتیمم انہما طہارتان فیکف افتراق فی النیۃ ای لا یفترقان فی النیۃ فاما اکانت النیۃ فوضو
فی التیمم بالاتفاق فتكون فی الوضوء كذلك فانه ینتقض بغسل الثوب والبدن فانه ایضا طہارۃ للصلوۃ فیلجئ
ان تقرض النیۃ فیہ فلا بد حیثئذ ان یلجئ الخصم الی بیان الفرق بینہما والقول بالتأثیر بان غسل الثوب طہارۃ
حقیقیۃ وازالۃ النجس حقیقی وهو معقول لا یمتاز الی النیۃ بخلاف الوضوء فانه طہارۃ لنجس حکمی وهو غیر
معقول فیحتاج الی النیۃ کالتیمم فنقول فی جوابہ ان زوال الطہارۃ بعد خروج النجس امر معقول لان البدن
کلہ یتنجس بخروج البول والمنی بسواء ولکن لما کان المنی اقل اخراجا وجب الغسل فیہ لتام البدن بلا حرج
بخلاف البول فانه لما کان اکثر خروجا وفی غسل کل البدن بكل مرة حرج عظیم لاجرم یقتصر علی الاعضاء الاربعۃ
التي ہی اصل البدن فی الحدود ودورہا فاما منہ دفعا للحرج فالاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول۔

علت کے دفع نہ فساد وفتح کا احترام سب سے قوی ہے۔ کیونکہ اس کے ظاہر ہوجانے کے بعد محل کو جواب دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ بخلاف مناقضہ کے کہ جس کا ذکر
ہوگے اور اسے اس میں اصل آتی ہے کہ طرف پیادے سے کہتا ہے جس سے اس کی علت کی تاثیر اور اصل محل نزاع کی وجہ فرمائیاں ہوجائے۔ اسی بنا پر مصنف نے مناقضہ سے بڑے
کوبان یا علت کے فساد وفتح کی نہیں آئی ہے جیسے اس کے شہادت میں فساد پایا جائے یعنی شہادہ اگر گواہی دیتے وقت دلوکے سے بخلاف کوئی بات کہہ کر شہادت کو بگاڑ دے تو اس کے لیے
گواہ کے عادل یا صاحب ہونے نہ ہونے کی تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ اور دوسری طرف خود رسالت ہوجاتا ہے۔ اور چوتھی وجہ مناقضہ ہے۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ جس وصف کو محل نے
عدت قرار دیا ہے وہ علت برتے ہوئے بعض مواقع میں حکم متخالف ہے۔ فن مناظرہ میں اس مناقضہ کو نقض سے تیسرے کیا جاتا ہے۔ اور مناقضہ کا لفظ منظرہ کی اصطلاح میں منع کے
مرادف ہے جو کہ غرضی کے کسی مقدمہ پر دلیل طلب کرنے کو کہتے ہیں۔ جیسے امام شافعی کا یہ قول کہ دنو اوہ تہم جبکہ شہادت ہونے میں دونوں مشترک ہیں تو پھر نیت ضروری ہونے میں
کس کو یہ دونوں جدا ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی نیت کے ہمارے ہیں دونوں کا حکم علیحدہ علیحدہ نہیں ہو سکتا ہے۔ تو جس طرح تہم میں بالاتفاق نیت فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت فرض ہوگی۔
لیکن یہ دونوں ٹوٹ جاتا ہے غسل ثوب اور غسل بدن کے مسئلہ سے۔ کیونکہ بدن دونوں کی ہمارت بھی نمانے کے لیے ضروری ہے۔ اس لئے امام شافعی کی تحلیل کی رو سے ان میں بھی نیت
فرض ہونی چاہیے۔ مگر اگر کسی کے نزدیک ان کی ہمارت میں نیت شرط نہیں ہے۔ اس مناقضہ سے بچنے کے لیے خواص اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ وضو اور غسل ثوب ولبس میں
وجہ فرق بتلائیں۔ وعلت کی تاثیر نایاں نایاں کریں۔ مثلاً یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست حقیقی کو دور کر کے ہمارت حقیقی حاصل کی جاتی ہے۔ اور یہ تھا ضلے عقل کے عین سلاطین
ہے۔ اس لئے نیت کی کوئی بات نہیں۔ بخلاف وضو کے کہ اس میں نجاست چکی سے بنا رہتا حال ہوتی ہے اور اس طرح اعضائے مخصوصہ کو دھونے سے ہمارت حاصل ہونا امر عقلی نہیں ہے۔
وخص قیدی ہے۔ اس لئے نیت کی ضرورت ہوگی جس طرح تہم کی ہمارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خروج نجاست
سے ہمارت ہونا اصل عقل کے موافق ہے کیونکہ جس طرح خروج نجاست سے سارا بدن نجس ہوجاتا ہے بعینہ اسی طرح بول وغیرہ نجاست کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہوجاتا ہے۔
لیکن یہ کہہ کر جو کسی کا حقوق ہوگا اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہوگا۔ اس میں کوئی حرج اور وقت لازم نہیں آتی ہے۔ بخلاف خروج بول کے کہ یہ کثرت پیش آتا رہتا ہے۔ تو
اسی وجہ سے صرف جمع بدن کا غسل واجب ہونے میں حرج لازم آتا۔ اس لئے دفع حرج کے پیش نظر اس کی کثرت نہ کہنے کے لئے بعض ان اعضائے اربعہ پر اکتفا کیا گیا ہے جو کہ طرف
جانب بدن اور گناہ مرزد ہونے کے لحاظ سے اصل اصول ہیں۔ تو اگرچہ جمع بدن پاک کرنے کے لئے اعضائے اربعہ پر اکتفا عقل کے خلاف ہے۔

ملے تو رجعت مناقضۃ الاول فان المناقضة خلاف مجلس ولکن الاعتراض هنا بالنقض من جهة النقض بالجواب بتیغیر کلام فاما یلجأ الی القول بالتأثیر تاثیر فی النہم وان مسائل فام مسلم لاذکر من
طیرۃ تامل واصل بقیدہ سی بیان اثرۃ نظر الحجب الی بیان لازم الخصم وکلف الاداء فی الواقع فاما یصل علیہ غلا یغیر بتیغیر الکلام فی المستحب لہما بالکسر یجاء وکون ۱۲۔
سہ قرادہ سی من البدن فان بارہ۔ والخصم حتی طرفہ الانسان فی دخولہ وبارہ بدین نتیجہ طرفہ فی العرض ۱۲۔

واما تجاسة البدن وازالة الماء فانها موقوفة فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير مظهر بطبيعته
فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد للمنافعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها للمنافعة وما
قبلها اعني القول بوجوب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد مظهر اثرها بالكتاب و
السنة والاجماع لان هؤلاء الثلاثة لا تحتل المناقضة وفساد الوضع فكذا التأثير الثابت بها اما مثال مظهر اثره بالكتاب ما قلنا
في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولنا ببيان الاثر قلنا مظهر اثره مؤثر في السبيلين بقوله تعالى
اجزاء احد منكم من الغائط ومثال مظهر اثره بالسنة ما قلنا في سور سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سور الهمزة
بعلة الطواف فان طولنا تأثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عليه السلام انها من الطوائن عليكم والطوافات ومثال مظهر اثره
بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق في المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولنا ببيان تاثيره قلنا
ان حد السرقة شرع زاجر الامتلاء بالاجماع وفي تفويت جنس المنفعة اطلاق ثم ان فساد الوضع لا يتجه على العلة المؤثرة
واما المناقضة فانها نتجة عليه صورة وان لم يتجه عليها حقيقة واليه اشارة بقوله لكنه اذا تصورنا مقضته يجب دفعها بطريق اربعة

فان خروج بناسه کے سبب سے بدن کا پاک ہونا اور پانی کے استعمال سے نجاست ذیل پرنا بالکل عقل کے مطابق ہے لہذا اس کے لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ نہی کے کہ
قد ترونظاہر بدن کو اونورہ کرنے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لئے موضوع نہیں ہے اس لئے حصول طہارت کی غرض سے اس کے استعمال کے وقت نیت کی ضرورت
اور علت مؤثرہ کے وجہ دفع میں طہارت کے بعد طریق معاوضہ کے علاوہ مسائل اور کوئی وجہ پیش نہیں کر سکتا ہے اس عبارت میں طہارت کے بعد سے اس طرف اشارہ ہے کہ
علت مؤثرہ میں علت طہریہ کے مذکورہ وجہ دفع میں سے صرف طہارت اور اس کے قبل کی تحریر یعنی "قول بموجب العلة" پائی جاسکتی ہے۔ اور ان کے بعد جو اور وہ مذکور ہیں
وہ علت مؤثرہ میں جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ فکر کن وجہ اور اجماع کے ذریعہ علت کا تاثير ظاہر ہونے کے بعد معرقات اور فساد وضع کا احتمال نہیں رہتا ہے اس لئے
کہ بذات خود ان میں منافعت یا فساد وضع کا احتمال نہیں ہے۔ تو جس علت کی تاثير ان کے ذریعہ ثابت شدہ ہو اس پر بھی نفسا فساد وضع کا دعویٰ نہیں ہو سکتا ہے۔ کتاب مؤثر سے
علت کی تاثير ظاہر ہونے کی مثال میں ہمارے قول ہے کہ غیر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز خون، پیپ وغیرہ پر چونکہ نجس ہے اور بدن سے نکلنے والی ہے اس لئے ناقض نہر
ہوگی۔ اب اگر کوئی ہم سے مطالبہ کرے کہ اس علت اور خروج النجاستہ کی تاثير بیان کر دو تو ہم کہیں گے کہ تاثير من السبیلین میں اس کا اثر ہو چکا ہے نفس قکران "اجزاء احد منكم
من الغائط" سے۔ اور سنت سے علت کی تاثير ظاہر ہونے کی مثال میں ہم کہتے ہیں کہ گھر میں رہنے والے ہانور میں کا جو خانا پاک نہیں ہے گھر میں چلنے پھرنے کی حالت سے ہی کے گھر سے
پر قیاس کر کے۔ اس پر اگر ہم علت روان کی تاثير بیان کر سکتے کا مطالبہ کیا جائے تو کہیں گے کہ اس کی تاثير ظاہر ہو چکی ہے اس حدیث سے۔ انہما من الطوائن علیکم والطوافات
اور یہی اکثر و بیشتر قیاس کے گھر کے اندر گھومتی پھرتی ہے۔ اجماع سے علت کی تاثير ظاہر ہونے کی مثال میں ہم کہتے ہیں کہ چور اگر کسی دھو جو سارے کو توڑ پھیل دو۔ یہ میں ایک
اور ایک پاؤں کاٹے جانے کے بدلہ دوسرا لافہ نہیں کا اگلے کیونکہ دیا کرنے سے ہاتھ کی منفعت کثیرہ قائم ہو جاتی ہے۔ یہیم سے اگر اس علت کی تاثير کے بیان کا مطالبہ کیا
جائے تو اس کے جواب میں کہیں گے کہ اس پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ چوری کی حد شرع ہونے کا اہل مشائخ بعض زجر و تنبیہ ہے۔ افسانے انسانی تلف کر اور بالکل یکا کر دینا مقصود
نہیں ہے۔ اور یہی قدر قطع پیسے ہاتھ کی منفعت کثیرہ فساد کے چور کو ملے دھار لگاں بیکار کر دینا لازم آتا ہے۔ یہ حال علت مؤثرہ پر فساد وضع کا اثر میں تو بالکل نہیں ہو سکتا ہی
عرض حقیقہ مناقضہ کا اثر ان میں دلور نہیں ہو سکتا ہے۔ بہتہ ظاہر کبھی اس پر مناقضہ کا اثر میں وارد ہوتا ہے جس طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا کہ لیکن جب
علت مؤثرہ پر مناقضہ صورت پیش آ جائے تو مستدل کی جانب سے اس کو ان چار طریقوں سے دفع کرنا ضروری ہے

۱۔ قولہ بعد ظہر اثر ای اثر العلة المؤثرة الا۔ وفيه من بعد ظہر اثر العلة المؤثرة بالكتاب والسنة والاجماع لیکن الممانعة ایضا والحق ان ورود الاحتمالات علی حسب دعوی المستدل
وفظ الدلیل لا بعد شہرت الاثر بالکتاب۔ والسنة عند ما فنی المؤثرة لما لا یجوز الاستدلال اثرا فاجاز للرافع المنع حتی یثبت المستدل اثر او کذا جازد الابطل المناقضة وفساد الوضع نحو
دفع المستدل المناقضة وفساد الوضع وظہر اثر العلة ثم التعلیل ولا خلاف تمام وجوه الا یزاد ان ترد علی المؤثرة کما ترد علی التردیة کما قبل ۱۲ - ۵

ویورد علیہ صاحب الجرح السائل عطف علی قوله فیورد علیہ ما اذ الملیل یعنی یورد علیہا من جانب الشافعی فی المثال المذكور بطریق النقض ایراد ان الاول دفعنا بطریقین والثانی هو صاحب الجرح السائل فاند تجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء ما دام الوقت باقیاً فندفعه بالحکم ای ندفعه بطریقین الاول بوجود الحکم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطہیر بعد خروج الوقت یعنی لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تاخر حکمہ الی ما بعد خروج الوقت وبالفرض ای ندفعہ ثانیاً بوجود الغرض من العلة وحصوله فان عن ضمنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لو صار عفو القيام الوقت فی صورة سلسل البول فلذا هذا یعنی الدم کان حدثاً ما اذا الزم صار عفو الیسوی البول المقیس علیہ نصار مجموع دفع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شروع فی المعارضة الواردة علی العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهي اقامة الدلیل علی خلاف ما اقام الدلیل علیہ الخصم فان کان هو ذلك الدلیل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب فی اصطلاح الاصول والمناظرة معانیه من حیث انه یدل علی نقیض مدعی المعلن سیمی معارضة ومن حیث ان دلیله لم یصلح دلیلاً بل صار دلیلاً للخصم سیمی مناقضة لخلل فی الدلیل ولكن المعارضة اصل فیہ والنقض ضمنی لان النقص القصدي لا یدر علی الدلیل المؤثر ولذلك سیمی معارضة فی المناقضة ولم یسم مناقضة فیها المعاصضة۔

لیل مذکور پر رہتا ہوا آخر دوائے حکم سے بھی اعتراض کیا جاتا ہے اس کا عطف ہے معنف کے قول سابق "فیورد علیہ ما اذ الملیل" پر یعنی خارجی من غیر السبیل کی مثال پخوانی کی طرف سے بطریق نقض دو اعتراض وارد کئے جاتے ہیں جن میں سے پہلے کا جواب دو طریق پر دے چکے ہیں۔ دومرا اعتراض یہ ہے کہ جس آدمی کے زخم سے ہمیشہ خون ایسپ بہتا ہو اس کے حق میں خروج نجاست من البدن کا نصف (یعنی مذکور کے ساتھ) پائے جانے کے باوجود جب تک نماز کا وقت باقی رہے اس وقت تک اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے مختلف الحکم من البدن۔ تو اس کو یہ دفع کرتے ہیں اثبات حکم کے ذریعہ یعنی اس نفق کو بھی ہم دو طریق پر دفع کرتے ہیں۔ اولاً یہ ثابت کر کے کہ صورت مذکورہ میں بھی حکم مجرد ہے حکم مختلف نہیں ہو رہا یہ واقعہ کر کے کہ وقت منقطع ختم ہونے کے بعد زخم کا بہنے والا خون بھی ناقض وضو اور موجب طہارت ہے۔ یعنی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صاحب جرح کا بیان دم ناقض وضو نہیں ہے بلکہ یہ بھی ناقض ہے۔ البتہ عذر کی وجہ سے وقت منقطع ختم ہونے تک اس کے حق میں نفق وضو کا حکم مؤخر ہو گیا۔ اور فرض قلیل کے ذریعہ یعنی اس نفق کو دفع کرنے کے لئے ہماری طرف سے دو طریق ہو سکتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں علت کی غرض اور فشار پایا جاتا ہے (جو کہ قلیل صحیح ہونے کی علامت ہے)۔ کیونکہ فرق دم اور بول کو ہم صحت میں برابر ثابت کرنا ہماری قلیل کا مقصد ہے۔ اور یہ بات صورت مذکورہ میں حاصل ہے کیونکہ بول بالاتفاق حدث ہے "توجب بول وادعی ہوجائے تو وقت باقی رہنے نہ سکتا ہے نہ سلسل البول کی باری میں۔ پس اسی طرح اس کا بھی حکم ہے یعنی خروج دم بذات خود تو حدث ہے لیکن جب یہ سلسل اور دائمی ہوجائے تو صاف قرار دے دیا جاتا ہے کہ بقیس عدیل بول کے حکم کا پوری طرح برابر ہوجائے۔ پس دفع نفق کے یہ مجروح چار طریقے پورے ہو گئے۔ جن سے ثابت ہو کہ یہ معنف مناقضہ کی تفصیل بیان کرتے ہیں جو کہ علت اثر پر وارد ہوتا ہے چنانچہ فرمایا اور معارضہ کی دو قسمیں ہیں یہ معارضہ کہتے ہیں "مخالفت نے جن دھڑی پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا" جس کی دو صورتیں ہوتی ہیں اگر معنی کی قائم کردہ دلیل ہی بینہ معارضہ کی دلیل بن جائے تو قسم اول ہے ورنہ قسم ثانی ہے "تو پہلی قسم ایسا معارضہ ہے جو مناقضہ کو بھی متصور ہے اور اسی کو "قلب" کہتے ہیں۔ دومین ادل تنازع دونوں کی اصلاح میں۔ پس اس تنازع کے یہ سلسل کے دھڑی کے خلاف دلائل کتاب ہے اس کا نام معارضہ ہے اور اس اعتبار سے کہ معنی کی دلیل میں خلل ہو نہ ہو جو سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی۔ بلکہ یہ اس کے معارضہ کی دلیل بن گئی ہے۔ اس کا نام مناقضہ ہے۔ البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مد نظر ہے نقض محض ضمنی طور پر جاتا ہے کیونکہ بحث نثر میں اصل اور قصد النقض وارد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے مصنف نے اس نثر کا نام "معارضہ" نہ لیا بلکہ "مناقضہ" رکھا ہے اور مناقضہ فیہ مناقضہ نہیں رکھا۔

دو کلمہ ہوی ای۔ مقیس بول و مقیس غیر فہو عن عنوان الفرح حال الفرح اصل ردک ولا یجوز فانتویہ المقصود من التحلیل حاصل قیس بابتا نقض ۱۲۔

۱۳۔ قولہ ومن حیث ان ریدہ ان لا یزاد فی ان المناقضة حقيقة بطلان الدلیل ببيان تخلف الحكم من العلة فی بعض الصور ویزد المعارضة لیس فیہا مناقضة حقيقة بل ثانیہا احد سے

یعنی المناقضة وہی بطلان الدلیل ۱۴۔

وہو نوعان احدهما قلب العلة حکما والحکم علة وهو اخوذ من قلب القصة ای جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فالعلة اعلا والکرم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف فی القیاس حکما شرعیا یقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذی لا یقبل کقولہم ای الشافعیۃ ان الکفار جنس یجلد بکرم مائة فیرجم ثلثہم کالمسلمین یعنی ان الاسلام لیس بشرط الاحصاء فلما ان المسلمین یرجم بعضهم ویجلد بعضهم فلذا الکفار یجعل جلد المائة علة لرجم الثلث بالقیاس علی المسلمین وهو فی الواقع حکم شرعی وعندنا لما کان الاسلام شرطا للاحصاء والکفار لیس علیہم الا الجلد بکرا کان او ثبیا عارضناہم بالقلب فنقول المسلمون انما یجلد بکرم مائة لانه یرجم ثلثہم ای لانہم ان الجلد علة للرجم فی المسلمین بل الرجم علة للجلد فیہم فہذا معارضة لانہما تدل علی خلاف المدعی المعلن الذی ہو رجم ثلثہم وفيہا مناقضة لدلیلہم بانہ لا یصلح علة والمخلص منہ یعنی ان من ارد ان لا یرد علی علة القلب فی المال فطریقہ من الابتداء ان یخرج الکلام مخرج الاستدلال فانه یمکن ان یکون الشئ دلیلا علی شئ وذلك الشئ یکون دلیلا علیہ کالنار مع الدخان بخلاف العلة فانه یتعین ان یکون احدهما علة والاخر معلول فالقلب یضاهی ولكن هذا المخلص لا ینفع ہما للشافعی اذ لا مساواة بینہما لان الرجم عقوبة غلیظة وله شروط والجلد لیس كذلك۔

”اس پہلی نوع کی پھر دوسری ہیں :- (۱) علت کو پٹ کر حکم قرار دیا اور حکم کو علت یا مصنف کی عبارت ”قلب العلة“ میں لفظ ”قلب“ قلب القصة سے ماخوذ ہے۔ یعنی پیالہ کے اوپر کے حصے کو نیچے اور نیچے کے حصے کو اوپر کر دینا۔ اس جگہ اوپر کے حصہ سے مراد علت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے۔ قلب کی یہ نوعیت صرف اسی صورت میں پائی جاسکتی ہے جبکہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دی جائے کہ اسے پٹ کر دوبارہ حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو سکیں اگر وصف خالص علت پر ہو جو حکم بننے کے قابل نہیں اس میں قلب تحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسے ان کا قول :- یعنی شوافع کا یہ کہ ”نوع کفار میں سے کونو سے کونو کے جرم میں سو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اس لئے ان کے شادی شدہ افراد کو اس جرم پر رجیم جاری کیا جیسا کہ مسلمانوں کا حکم ہے۔“ یعنی ان کے نزدیک عین ہرنے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔ اس لئے جس طرح مسلمانوں سے یعنی کو رجیم کیا جاتا ہے اور یعنی کو کوڑے مارے جاتے ہیں، کفار کے ساتھ بھی اسی طرح کا معاملہ برتا جائے گا تو انہوں نے مسلمانوں پر قیاس کر کے کفار کے حق میں جلد مائے کو رجیم کرنا کی علت قرار دی۔ حالانکہ یہ علت (جلد مائے) دراصل شریعت کا ایک حکم ہے۔ اور ہمارے نزدیک جو کہ عین ہرنے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے اور کفار کو خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں صرف کوڑے مارنے کا حکم ہے اور نہ ہی ہم شوافع کی اس تحلیل کا پذیر یہ قلب صادر کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے غیر شادی شدہ کو اس لئے کوڑا مارا جاتا ہے کہ ان کے شادی شدہ کو رجیم کیا جائے۔ یعنی ہر نسیم نہیں کرتے کہ مسلمانوں کے حق میں جلد علت ہے رجیم کی بلکہ رجیم علت ہے جلد کی۔ دیکھئے یہ قلب اس لحاظ سے تو معترض ہے کہ شافعی معلن یعنی شادی شدہ کفار کے حق میں رجیم کے اثبات کے خلاف دلائل کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس میں مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ جرم حکم کو علت قرار دی گئی ہے وہ علت بننے کے صالح نہیں :- اور اس سے بچنے کی راہ یہ ہے :- یہ بھی اگر کوئی یہ چاہے کہ اس کی علت پر معارضہ بالقلب کا اعتراض دہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی اسے اپنے کلام کو (جائزہ تحلیل کے) استدلال کی صورت میں پیش کرے۔ کہہ کر کہ عین ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کی دلیل ہو اور یہی دوسری شئی پہلی شئی کی دلیل ہو۔ جیسے آگ دھوئیں کی دلیل ہو سکتی ہے اور دھوئیں آگ کی بجائے تحلیل کے کس صورت میں ایک شے کا علت ہو اور دوسری شئی کا معلول ہونا متعین ہے اور قلب اس کے لئے معترض ہے (لیکن معارضہ بالقلب سے رائی کا یہ طریقہ برتاؤ اسی وقت ممکن ہے جبکہ دونوں باہم مساوی ہو ایک دوسرے کی نظیر ہوں۔ لہذا مذکورہ مسئلہ میں یہ شخص شوافع کے حق میں سید نہیں کہہ سکتا کہ ان کی علت اور معلول کے درمیان مساوات نہیں ہے اس لئے کہ رجیم کی سزا سخت ہے اور اس کی خاص شرط میں اور جلد میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں۔

لے قرین جلد المائة ای لیکر علة لرجم الثلث فان جلد المائة علة حد البکر ولا رجیم غیرہ حد الثلث فاذا وجب فی البکر فایہ وجب فی الثلث فایہ لان النسخ کما کانت کل فالجناۃ علیہا فحس فاذا وجب فی البکر المائة وجب فی الثلث اکثر من ذلك وفس هذا الارجم فان الشریع لا وجب فوق جلد المائة الا لرجیم کذا قال ابن اللک ۱۲۔
لے قوله بانہ لا یصلح علة ای بانہ لیس المراد بالناقضۃ تنخلف الحکم عن الدلیل بل المراد بنہا ابطال دلیل المعلن۔
لے قوله یعنی ان من ارد ان لا یرد علی علة القلب منہ الذی لیس المراد من المخلص منہ اذا ورد فیہ فی هذا الطريق بل المراد منہ ان من ارد ان لا یرد علی علة القلب منہ الذی لیس المراد من المخلص منہ اذا ورد فیہ فی هذا الطريق بل المراد منہ ان من ارد ان لا یرد علی علة القلب منہ الذی لیس المراد من المخلص منہ اذا ورد فیہ فی هذا الطريق۔

وينبغي لنا الصوم عبادة تلتزم بالنذر فتلتزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع قلنا
بينهما مساواة يمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان
كان شاهدا على الماي للخصم فهو قلب الجواب بجعل ظهرة بطنا وبطنا ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم
فان قلب بعده فصار ظهرا اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة
من حيث ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل لناظرة بالمعارضة بالقلب ويجوز في كثير من الاحيان
في المغالطة العامة الورد كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا ينادى الا بتعيين النية كصوم القضاء
فجعلت الفرضية علة للتعين فعارضناه بالقلب وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعين قلنا لما كان صوما فرضا استغنى
عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لازمة فيه فهذا كذلك لكنه انما يتعين
بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا نسلم شعبان فلا صوم الا من رمضان فصوم رمضان فصوم
رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعيين لكن رمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج
الى تعيين العبد وهو القضاء لما لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة.

بدن ہمارے حق میں مفید ہے۔ ششام بریں کہیں کر روزہ ایک عبادت ہے جو نذر دانے سے اہم ہوتا ہے۔ اس لئے شروع کر دینے سے بھی لازم ہوتا ہے گا۔ اب اگر مخاف اس کو قلب کے یوں کہے کہ روزہ شروع کرنے سے لازم پھرنے کی وجہ سے نذر دانے پر بھی لازم ہوتا ہے۔ تو یہ ہمارے حق میں مضرت نہیں کیونکہ نذر دانوں کے نذر مساوات ہے۔ اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استدلال ممکن ہے۔ یہ قلب کی دوسری قسم یہ کہ علت کو اس طرح پٹ دینا کہ وہ مسئلہ کے دھڑکی کے لئے مشیت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دل بن جائے۔
قریب قلب (موجہ حس) اقلب جواب ہے مثلاً یہ ہے۔ یعنی تو شدہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کی طرف کر دینا۔ گو یا کہ علت کی پشت تہا ہر طرف تھی اور رخ مسئلہ کی طرف اور قلب کے بعد پشت مسئلہ کی طرف ہو گئی اور رخ تہا ہر طرف ہو گیا۔ اس کو حاجت سے کہتے ہیں کہ اب مسئلہ کی دلیل اس کے مدعا کے خلاف دلت کرتی ہے۔ اور مدعا قضاہ اہل لمانہ سے کہ اس دلیل سے اب اس کا مدعی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ (فقد انتقض دلیلہ اہل منافرہ قلب کی انکاریت کو "معارضہ بالقلب" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور منالہ عامۃ اور د (یعنی قیاس ماسد) کے دفع کرنے میں عام طور پر اسی معارضہ بالقلب سے کام لیا جاتا ہے جس کی تفصیلات کتب منافرہ میں موجود ہیں۔
جیسا کہ رمضان کے روزہ کے بارے میں شواہد کہتے ہیں کہ یہ روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے بغیر تعیین نیت ادا نہیں ہوگا جس طرح قضاء کا روزہ بغیر تعیین نیت ادا نہیں ہوتا ہے۔
ایسا سند میں غرضیت کی تعیین نیت کی علت قرار دی گئی لیکن ہم معارضہ بالقلب کے ذریعہ اس کا جواب دیتے ہیں اور غرضیت کو عدم تعیین کی دلیل قرار دیتے ہیں۔ تو ہم یہاں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض ہے اس لئے خود سے تعیین نیت کی کوئی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین کر دینے کے بعد جیسا کہ قضا کا روزہ یعنی جس طرح قضا کا روزہ ایک دفعہ متعین کر لینے کے بعد دوبارہ اس کی تعیین کی کوئی حاجت نہیں رہتی۔ اسی طرح رمضان کا روزہ بھی دوبارہ متعین کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ البتہ قضا کا روزہ متعین ہوتا ہے (نیت کے ساتھ) شروع کرنے سے اور رمضان کا روزہ پہلے ہی سے متعین ہے۔ اشارت کی جانب سے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا وہ جب طہران کا مہینہ گزر جائے تو رمضان کے علاوہ اور کوئی روزہ نہیں ہے۔ غرضیکہ رمضان کا روزہ اور قضا کا روزہ دونوں ایک امر میں مساوی ہیں کہ ایک دفعہ تعیین کے بعد دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں۔ لیکن رمضان چونکہ شروع کرنے سے پہلے ہی اس جانب اللہ میں ہے اس لئے بندہ کی طرف سے پھر تعیین کی حاجت نہیں۔ اور قضا کا روزہ سب سے پہلے متعین نہیں ہے اس لئے بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متعین کرنا لازم ہے۔

۱۲۔ قولہ فان عمر و حوٹ کان لیک غار کان شاہد علیک وارج الی الخضم غار کان شاہد المرءات قلب ذلک حوٹ بعد فصلا علیہ الی الخضم غار صا رشا ہد علیہ ورجہ الیک غار صا شاہد لک ۱۲۔ قولہ فان المرءات المرءات الخ فی المناظرۃ الخ فی عمود و دواعی کل مدی و المناظرۃ ہر القیاس بالغاسد و ان شئت تفصیل المناظرۃ العلمیۃ اور وضع حواہا ہا قاریجہ منہ تالیفنا السیاحین و الغاصین فی رواد المناظرین ۱۲۔

على قوله بالشروع، الكافي المصم حتى لو نوى النقل قبل اتمامه، الصادق بعد نية النقل، تصح نية النقل وذلك لعدم تحقق الشروع ١٢ -

وقد قلب الملة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ضعف قولهم اي الشاخصية في حق النوازل حيث لا تلزم بالشئ وعلا
تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضي في فاسدها اي اذا فسدت بنفسها من غير فساد بظهور الحدث من المصلحة لا يجب
اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي والقضاء بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لم يلزم في فاسده لم يلزم
بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه اي في النفل عمل النذر والشروع بالضرورة كما استوى عملهم في الوضوء
بعدم الضرر فالوصف الذي جعله الشافعي دليلا على عدم الضرر بالشروع في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة
لاستواء النذر والشروع ويلزم من الضرر بالشروع في النفل ان كان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه اذا
بصرتم نقض الخصم اعني الضرر بالشروع بل اتي بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف بثبوتها والافعال في الوضوء من
حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر في النفل من حيث كونه لازما لهما ويسمى هذا عكسا اي شبيهها بالعكس لا عكسا حقيقيا
لان العكس الحقيقي هو ما دلت على سنده الاول كما يقال في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالخبر وما لا يلزم بالنذر
لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو يصلح للتزجيم على ما سياتي لان ما يطرد وينعكس اتي ما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشئ
على خلاف سنده الاول كان داخل في القلب شبيهها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا للفصول الاسلم

اور کجی قلب علت ہوا اگر اسے دوسرے ایک طریق سے علاوہ مذکور دونوں طریقوں کے "لیکن یہ طریقہ ضعیف ہے جیسا کہ وہ کہتے ہیں دینی شرافع نفل کے بارے میں کہتے
ہیں کہ شروع کرنے سے پہلے کو ضروری نہیں اور شروع کے بعد فساد کرنے سے قضا واجب نہیں جس پر استدلال کرتے ہیں کہ "یہ نوازل ایسی عبادت ہیں کہ ان کے فاسد کو پورا
کرنے کا حکم نہیں ہے یعنی مثلاً نماز کو حدیث وغیرہ لاحق پہلے کی بنا پر مصلی کے قصد و ارادہ کے بغیر خود بخود فاسد ہو جائے تو اس کا اقام واجب نہیں بلکہ نفل ج کے کہ فاسد ہو
مانے سے بل کا اقام اور بعد میں قضا کرنا واجب ہے "لہذا شروع سے بھی لازم نہیں ہوں گے جیسا کہ وضوء و کفنا پیش آجائے سے جس طرح وضوء کا تمام ضروری نہیں ای
فروع شروع کرنے سے یہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ (۱) شروع کے جواب میں ہماری طرف سے یہ کہا جائے کہ (۲) جب فاسد وضوء کو پورا کرنا واجب نہ ہونے پر قیاس کر کے شروع کرنے
سے لازم ہونے کے حکم پر استدلال کیا تو اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم کیسا ہے یعنی ان دونوں سے نفل لازم ہو جائے جس طرح وضوء
میں ان دونوں کا حکم کیسا ہے یعنی ان میں سے کسی سے بھی وضوء کا اقام واجب نہیں ہوتا ہے تو جس وصف (عدم اتمام فی الفساد) کو لازم شافعی نے نفل کے شروع کرنے
سے لازم نہ ہونے کی دلیل قرار دیا تھی یہ ہے اسی وصف کو نذر اور شروع کے نام پر برہنہ کی علت قرار دے دی۔ اور ان دونوں کی برہنی کا تقاضا یہ ہے کہ نوازل شروع کرنے سے
لازم ہوا جس طرح نذر سے بالاتفاق لازم ہوتے ہیں۔ اس توجہ کے پیش نظر یہ معاملہ بالقلب ہو گیا لیکن یہ قلب ضعیف کہتے ہیں کہ معارض نے مخالف کے دعویٰ کی تقریر کا
نقیض معنی شروع سے لازم ہونے کو ثابت نہیں کیا ہے بلکہ استواء اور برابر کا ثابت کیا ہے جس سے شروع کا لازم ہونا بطور لازم ثابت ہوتا ہے نیز ضعف کی یہ وجہ بھی ہے کہ جس
استواء سے معارض استدلال کر رہے خود اس کے اثرات اہل اور فرائض باعتبار وجود اور عدم کے مختلف ہیں۔ وضوء کے سلسلے میں نذر اور شروع میں مساوات سے لازم نہ
ہونے میں اور نوازل میں مساوات سے لازم ہونے میں۔ اور اس قلب کا نام عکس ہے یعنی عکس سے شاربہ ہے حقیقی عکس نہیں ہے کیونکہ عکس حقیقی کہتے ہیں کسی چیز کو اس کے
چھٹے اسلوب پلاٹ دینا مثلاً ہاریر قول کہ جو جاوت نذر اسے لازم ہوتی ہے وہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہوتی ہے جیسا کہ حج۔ اور جو چیز نذر ماننے سے لازم نہ ہو وہ
شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو جیسا کہ وضوء۔ اس عکس سے کسی وصف کے علت ہونے کی تریح حاصل ہوتی ہے چنانچہ منقریب اس کی مزید وضاحت آجائے گی کہ کیونکہ جس
معارض کا وجود اور فساد دونوں طرح ظاہر ہو یقیناً وہ مانع ہوگا اس وصف پر جس کا اثر صرف وجود انبیا یاں ہو اور عدا نہ ہو بہر حال قلب کی اس تیسری صورت میں چونکہ
معارض کے استدلال کو اس کے اسلوب اول کے خلاف دوسرے رخ پر پھیر دیا گیا ہے۔ (۳) اس عکس حقیقی کی تعریف صادق نہیں آتی ہے تو یہ درال معارضہ
بالقلب ہی میں داخل ہے عکس کے ساتھ محض مشابہت پائی جاتی ہے لیکن مصنف نے فقرہ اسلام برداری کے اتباع میں اس کو بھی عکس شمار کیا ہے۔

سواء قولہ بطلان الخیر ای هذا العکس الحقيقي ليس مجرد في العلة بل هو مزج علة على غير ما فان العلة التي تطرد وتنعكس اولی من العلة التي تطرد ولا تنعكس فان العکس یل علی ان العلم
زیادة قسین باوصف فیوجب فی زیادة قوۃ فی کون الوصف حادۃ ۱۲۔ ۵

والثاني المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة ويسمى هذا في عرف المناظرة معارضة بالغير وهي نوعان احدهما المعارضة
في حكم الفرع بان يقول للعرض لناديل يدل على خلاف حكمك في القيس وله خمسة اقسام كلها صحيحة مستعملة
في علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منهما وذلك بان
يدكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان نظيرة ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كالغسل فنقول المسح في الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هي تفسير وهذا هو القسم الثاني منها
ونظيرة ان نقول في المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد
اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشك ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم
الثاني من القالب على قياس ما قلنا في مسألة صوم رمضان بعد تعيينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة
او تغيير عطف على قوله تفسير اى لزيادة هي تغيير وقد بينه بقوله وفيه نفى لما لم يشبته الاول او اثبات لما لم ينفى الاول
لكن تحت المعارضة الاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق و
قد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفى لما لم يشبته الاول او اثبات لما لم ينفى الاول بكلمة
او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او-

۲۱) معارضہ کی دوسری قسم معارضہ مخالفہ ہے۔ یعنی اس میں منافقہ کے معنی نہیں ہیں۔ فن مناظرہ کی اصطلاح میں اس کو معارضہ الغیر کہتے ہیں۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اول وہ معارضہ جو حکم فرغ سے متعلق ہو۔ یعنی مسلمانہ پیش کرنے والا یہ دعویٰ کرے کہ ہمارے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو کہ فرغ میں متہاراثبات کر دہ کر کے خلاف حکم پر دلالت کرتی ہے۔ اس معارضہ کی الحکم کی پھر پانچ صورتیں ہیں۔ ان تمام صورتوں سے معارضہ پیش کرنا درست اور علم اصول میں مردوع ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا اور یہ معارضہ صحیح ہے خواہ مستدل کے حکم کی ضد سے ہو یا غیر زیادتی کے۔ یہ معارضہ فی الحکم کی ہی صورت ہے یعنی معارضہ ایسی علت بتلانے جو بغیر کی و زیادتی کے مسئلہ کے حکم کی سرخ نقیقین پر دلالت کرے۔ اس کی نظیر امام شافعیؒ کا یہ استدلال ہے کہ مسیح داس و عموکا ایک کھٹ ہے۔ اس لئے مثل اصفائے مسلولہ کے اس میں بھی تثلیث سنت برگی۔ اس پر ہم بطور معارضہ کہتے ہیں کہ مسیح کا مسیح کرنا دوسرے مسیح کے مشابہ ہے۔ اس لئے مسیح خٹف کی طرح اس میں بھی تثلیث سنت نہیں ہوگی۔ ”یا حکم میں زیادتی کے ساتھ جو کہ بمنزلہ تغیر کے ہو۔“ یہ معارضہ فی الحکم کی دوسری صورت ہے۔ مثلاً مثال مذکور میں اس طرح معارضہ پیش کریں کہ مسیح و منور کا رکن ہے اس لئے اس کی تکمیل کے بعد پھر تثلیث مسنونہ نہ ہوگی۔ تو اس قول میں ہم نے ہمارے ہمارے کی مقدار پر صرف ”تکمیل“ کے بعد کی قید کو برعیا اور حقیقت مقصود کی تغیر اور تزییح ہے (یعنی دونوں میں اہل سنت تثلیث نہیں ہے بلکہ تکمیل فرض فی محلہ سنت ہے اور مسیح میں استیجاب اس سے سنت تکمیل ادا ہو جاتی ہے اس لئے تثلیث کی حاجت نہیں۔) بخلاف اصفائے مسلولہ کے کہ ان میں استیجاب اعضا خود فرض میں داخل ہے تو عمل فرض میں تکرار مثل یعنی تثلیث کے علاوہ تکمیل کی اور کوئی صورت نہیں۔ البتہ اس نظیر پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حقیقت میں یہ معارضہ مخالفہ کی مثال نہیں ہے بلکہ یہ قلب کی دوسری قسم کی مثال ہے جس میں مستدل کی علت اس کی دلیل ہونے کے بجائے معارضہ کی دلیل ہوتی ہے (چنانچہ صوم رمضان کے متین ہونے کے مسئلہ میں ہم نے جو توجہ کی ہے یہ مسئلہ بھی اسی کے مشابہ ہے) (مشارع علی لائحہ فرائض میں) اور معارضہ مخالفہ کی اس صورت کی کوئی مثال مجھے نہیں ملی ہے مگر یہ زیادتی بمنزلہ تغیر کے ہو۔ اس کا عطف ہے مصنفؒ کے قول ”تغییر“ پر یعنی حکم میں معارضہ ایسی زیادتی کے ساتھ ہو جو کہ مقصود کو بدل دے جس کو مصنفؒ نے ان الفاظ سے بیان کیا: ”وإنما لیکر اس میں نفی جو عبارات کی جس کا دعویٰ مستدل نے نہیں کیا۔ یا اثبات ہو ایسی چیز کا جس کی نفی مستدل نے نہیں کی لیکن اسی کے متن میں مستدل کے حکم کا معارضہ بھی پایا جاتا ہے۔“ مصنفؒ کی اس عبارت میں ”وفیہ“ قول سابق ”تغییر“ سے حال ہے اور اس کی قید ہے۔ لہذا یہ عبارت صحیحہ کی تیسری اور چوتھی صورتوں پر مشتمل ہے اور یہی ضحیک توحید ہے اس مقام کی اور بعض شافعیوں نے ”او تغیر“ کو معارضہ کی تیسری صورت اور ”ادفیع نفی“ کو بجا لے کر صرف داؤد کے اونسے لے کر چوتھی صورت قرار دی ہے لیکن یہ ان کی سخت غلطی ہے جو کہ داؤد کو اونسے تحریف کرنے کا بنا پر ہوتی ہے۔

١٤٥ قوله قسم ثم ان فيمنع سني قوله لو تغيرت اعداؤه بعد ذلك الحكم مع زيادة على تغيير الحكم الاول بان نفى ائمة الاول اذ اخرجت اعداءه الاول من بعضه تغيير وثان هو المثال الذي سنده كذا الشرح في سياقه بقوله قوله ان في الميثية الا - فبهذا المثال يمكن ان يكون مثالا لاعدائه فيما زاد على تغيير نفى ائمة الاول فان الاول ائمة المولايه من اعداءه الاولى في لاداء والمعاشر نفى ولايه لاداء ويمكن ان يكون مثالا لاعدائه فيما زاد على نفى الحكم في الاول فان للمعاشر نفى ولايه لاداء ولم يشبهه المستقل صراحة تقديره -

فنظیر القسم الثالث قولنا فی الیتمۃ انما صغیرۃ یولی علیہا ولایۃ الانکاح کالتی لہا اب فقال الشافعی ہذہ صغیرۃ فلا یولی علیہا ولایۃ الاخوة قیاسا علی المال اذ لا ولایۃ للاخوة علی مال الصغیرۃ بالاتفاق فہذہ معارضة بزيادة فی تغییر وھی قولنا بولایۃ الاخوة وفيہ نفی لہا لم یثبتہ الاول لانما اثبتنا فی التعلیل ولایۃ الاخوة بل مطلق الولایۃ حتی ینفی المعارض یا ہا ولو لکن تحتہ معارضة للاول لانه اذا انتفت ولایۃ الاخوة انتفی سائرہا اذ لا قائل بالفصل بین الآخر وغیرہ ونظیر القسم الرابع قولنا ان الکافر یملک شرعا العبد المسلم لانه یملک بیعہ فیملک شراۃ کالمسلم فعارضہ اصحاب الشافعی وقالوا ان الکافر لہا ملک بیعہ وجب ان یتوی فیہ ابتداء الملك وبقائه کالمسلم لکنہ لا یملک القراء علی شرعا بل یجب علی اخراجه عن ملکہ فکذا لک لا یملک ابتداء ملکہ فی ہذہ المعارضة زیادۃ فی تغییر وھی قولہ وجب ان یتوی وفيہ اثبات لہا لم ینفعہ الاول لانما نفینا الاستواء بین الابتداء والبقاء فی التعلیل حتی یثبتہ الخصم فی المعارضة وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشراء وکن تحتہ معارضة للاول لانه اذا اثبت الاستواء بین الابتداء والبقاء ظهرت المفاوۃ بین البیع والشراء فیخصم البیع دون الشراء لانه یوجب الملك ابتداء فیتصل بموضع النزاع من ہذا الوجه۔

بہر حال معارضہ کی تیسری صورت کی مثال تیسری ولایت نکاح کا مسئلہ ہے کہ ہمارے نزدیک جس طرح باپ زندہ ہونے سے اس کی ولایت محل تھی اس پر قیاس کیے کہ باپ کے بعد غیرہ دوسرے اولیاء کو حسب ترتیب قرابت نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اس پر شراح بطور معارضہ کہتے ہیں کہ یہ تبیین غریبہ ہے اور بھائی کو غیرہ کے مال پر بالاتفاق ولایت محل نہیں ہوتی ہے اس پر قیاس کر کے بھائی کو نکاح صغیر میں بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ تو یہاں حکم ولایت پر رشتہ اخوة کی زیادتی کے ساتھ معارضہ پیش کیا گیا جس کی وجہ سے حکم اول میں تغیر پیدا ہو گیا اور اس کے ذریعہ اسی بات کی نفی کی گئی جسے مستدل نے ثابت نہیں کیا تھا کیونکہ ہم نے بھائی کی ولایت ثابت نہیں کی تھی کہ معارضہ اس کی نفی کرتا بلکہ مطلق ولایت ثابت کی ہے۔ لیکن اس میں حکم اول کا معارضہ موجود ہے کیونکہ بھائی کی ولایت کی نفی سے مطلق ولایت لازماً کی نفی بھی لازم آتی ہے اس لئے کہ بھائی اور غیر بھائی کے درمیان فصل کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور معارضہ کی چوتھی صورت کی مثال کا فرق کا غیر مسلم خریدنے کا مسئلہ ہے کہ ہمارے نزدیک کافر غیر مسلم کے خریدنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ بالاتفاق اس کے فروخت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ مسلمان (کو غیر مسلم کی خرید و فروخت کا حق حاصل ہے) لیکن شراح اس کے معارضہ میں کہتے ہیں کہ کافر جب کہ بیع کا مالک ہے۔ تو ضروری ہے کہ ابتداء ملک یعنی شراء اور بقائے ملک یہ دونوں بھی کافر کے حق میں برابر ہوں جیسے مسلمان کے حق میں برابر ہیں۔ لیکن اہم دیکھتے ہیں کہ کافر غیر مسلم کی ملک پر برقرار رہنے کا شرعا مالک نہیں ہے بلکہ اسے حکم شرع مجبور کیا جاتا ہے کہ غیر مسلم کو اپنی ملک سے خارج کر دے۔ لہذا وہ ابتداء لئے ملک یعنی شراء کا بھی مالک نہیں ہوگا۔ تو اس معارضہ میں حکم اول کی تغیر کے ساتھ زیادتی ہے۔ یعنی وجب ان یتوی لہ مال کا قول جس میں اسی بات کا اثبات ہے جس کی مستدل نے نفی نہیں کی ہے کیونکہ ہم نے اپنی تعلیل میں ابتداء اور بقاء کے درمیان مساوات کی نفی نہیں کی ہے حتیٰ کہ مخرج اپنے معارضہ میں اس کے ثبات کا درجہ ہے۔ ہم نے صرف بیع اور شراء کے اہل برابر کو ثابت کیا ہے لیکن اس کے ضمن میں ہمارے حکم پر بھی معارضہ ہو جاتا ہے کیونکہ مخرج نے جب ابتداء اور بقاء میں مساوات ثابت کر دی تو بیع اور شراء میں فرق ظاہر ہو گیا جس کے نتیجہ میں بیع درست ہو گی اور شراء کو چونکہ یہ ابتداء ملک کا موجب ہے تو اس توجیہ کے مطابق یہ معارضہ محل نزاع سے وابستہ ہو جائے گا۔

۱۰ قولہ فی عیادۃ المفسر کان الاول لہ الجہ او الاخ اد غیر ہا علی اعرف فی الفقہ ۴۔

۱۱ قولہ کالمسلم انما یملک بیع العبد المسلم فکذا شراۃ فکذا الکافر۔

۱۲ قولہ وجب ان یتوی فیہ ای فی الکافر ابتداء ملک ای حدیث ملک العبد المسلم للکافر وبقاؤہ لہ ای تقریرہ علی الملک ۱۲۔

۱۳ قولہ وانما اثبتنا الاستواء بین البیع والشراء کان اثباتا لما لم یضرب الاول فلا یكون للمعارضۃ مستند موضع النزاع فکون قاسمۃ لکن یوجب معنی ہا ان یقال ان تحتہ معارضۃ الخ۔

۱۴ قولہ فی بیع البیع۔ ای بیع العبد المسلم دون الشراء لان بقاء ملک الکافر فی العبد المسلم ممنوع بالاتفاق فیومر باخراجه عن ملکہ بالبیع من مسلم او بالاتفاق او بخود ملک ولسا

استوی لہ ابتداء والبقاء فیتصح لہ ابتداء ایضا فلا یصح شراۃ العبد المسلم لادویجب ابتداء الملک ۱۴۔

یونی حکم غیر الاول لکن فی نفی الاول عطف علی قولہ بضد ذلک الحکم ای لم یعارضہ بضد الحکم الاول بل یعارضہ فی حکم
 آخر غیر الاول لکن فی نفی الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظیر ما قال ابو حنیفۃ فی المرأة المتی نفی الیہما زوجہا ای
 اخیبت بموتہ فاعتدت وتزوجت بزوج اخو لہا ثم جاء الزوج الاول حیاً ان الولد للزوج الاول لانه صاحب
 فراش صحیح لقیام النکاح بینہما فان عارضہ الخصم بان الثانی صاحب فراش فاسد فیستوجب بہ النسب کما لو تزوجت امرأة
 بغیر شہود وولدت منه یثبت النسب منه وان کان الفراش فاسد افرقہا للمعارضۃ لم تکن لثقی النسب عن الاول بکل لا
 ثبات النسب من الثانی لکن فیہ نفی الاول لانه اذا ثبت من الثانی ینتفی عن الاول لعدم تصور النسب من شخصین فیما
 جئنا الی الترجیم فنقول الاول صاحب فراش صحیح والثانی صاحب فراش فاسد والصحیح ادلی من الفاسد فیعارضہ
 الخصم بان الثانی حاضر والماء ماعہ وهو ادلی من الغائب فیظہر حیث یثبت المسألة وهو ان المالك والصحة احق
 بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد یوجب الشبهة والصحیح یوجب الحقيقة والحقیقة ادلی من الشبهة
 والثانی فی علة الاصل ای النزع الثانی من المعارضۃ الخالصة للمعارضۃ فی علة المقیس علیہ بان یقول عندی دلیل
 یدل علی ان العلة فی المقیس علیہ شیء اخر لم یوجد فی الفرع وہی ثلثة اقسام کلہا باطلۃ علی ما قال۔

ایسی حکم میں جو کہ حکم اول کا غیر ہو یعنی اس سے اول کی نفی ہوتی ہو اس کا عطف ہے مصنف کے قول سابق "بضد ذلک الحکم" پر یعنی مومن حکم اول کی عداد میں عارضہ ذکر ہے
 بلکہ کسی ایسے دوسرے حکم میں عارضہ ذکر ہے جو کہ حکم اول کا معارضہ ہے۔ لیکن اس کے ضمن میں حکم اول کی نفی ہر جاتی ہے۔ یہ عارضہ فی الحکم کی یا نفی صحت ہے جس کی نفی لازم ہو حنیفہ کا قول
 ان عورت کے پاس سے جس کو اپنے شوہر کو مر جانے کی خبر ملی تو اس نے عدت گزار کر دوسرے شخص سے شادی کر لی اور اس سے اولاد بھی ہوئی اس کے بعد پہلا شوہر زندہ واپس آ گیا تو
 ایسی صورت میں یہ اولاد پہلے ہی شوہر کی ہوگی کہ وہی صحیح طور پر صاحب فراش ہے کیونکہ ان کے درمیان (حکم شرع) نکاح قائم ہے سب گراں پر کوئی عارضہ پیش کرے کہ یہ دوسرا شوہر فراش فاسد
 اٹا کہ ہے اور اس سے بھی وہ نسب کا مستحق ہوگا۔ اگر یہی س کرے کہ اگر کوئی شخص بزرگوار کے شادی کرے اور اس پر کسی سے اولاد ہو تو یہ فراش فاسد ہونے کے باوجود شوہر سے نسب
 ثابت ہوتا ہے۔ تو دیکھئے اس سادہ ترین میں شوہر اول سے نسب کی نفی نہیں کی گئی بلکہ معنی دوسرے شوہر کے لئے نسب کا اثبات ہے لیکن اس کے ضمن میں شوہر اول سے نسب کی نفی خود بخود
 باقی ہے کیونکہ شوہر ثانی کے لئے ثبوت نسب کا لازمی نتیجہ ہے۔ کہ شوہر اول سے نسب منتفی ہو۔ اس لئے کہ بیک دو آدمی کے لئے ثبوت نسب ممکن نہیں سب احوال ان میں ترجیح کا پہلو
 اختیار کرنا ہوگا۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ پہلا شوہر صحیح فراش کا ملک ہے اور دوسرا فاسد کا۔ اور (اتحاد ہے کہ) صحیح رائج ہوتا ہے فاسد سے۔ اس سے ترجیح پر بھی مخالف ہوں سادہ ترین حکمت
 ہے کہ دوسرا شوہر حاضر ہے اور غلطہ کی کا ہے۔ اور (اتحاد ہے کہ) حاضر رائج ہوتا ہے غائب پر۔ اب دونوں ترجیح کے پیش نظر مسئلہ کا حقیقی پہلو نکالا ہوگا۔ یعنی شوہر اول کی ملک
 کا حاکم اقام اور عدت فراش شوہر ثانی کی موجودگی اور غلطہ سے زیادہ لائق اعتبار ہے کیونکہ فاسد سے نسب کے پاس میں شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور صحیح سے حقیقی نسب ثابت ہوتا ہے
 اور ظاہر ہے حقیقت رائج ہوتی ہے شوہر سے۔

(۲۶) اور ملاحظہ کی دوسری قسم اول کی علت میں یہ یعنی سادہ فاسد کی دوسری قسم وہ ملاحظہ ہے جو کہ مقیس علیہ کی علت میں ہو مثلاً سادہ اول کہ کبیر سے پاس ایسی دلیل ہے
 جو دلالت کرتی ہے کہ مقیس علیہ میں علت (وہ نہیں جس کو تم نے علت قرار دیا ہے بلکہ علت) دوسری شے ہے جو کہ فرمائیں موجود نہیں۔ اس عارضہ کی تین قسمیں ہیں سب کے سب
 باطل ہیں جیسا کہ مصنف نے فرمایا۔

۱۔ قواعد غیر الاول ای غیر الحکم الاول الذی اشتهر بالعلل اے چنانچہ الحکم الذی اتی بہ مسائل الحکم لذلک اشتهر بالعلل صورت میں جو کہ حکم آخر سے محل آخری مکن فیہ اے فیما ثبت بہلذا المعارضۃ
 من الحکم نفی الاول ای من حیثۃ الحکم فاذا ثبت احدہما لم یثبت الآخر۔
 ۲۔ قواعد نفی فی المنتجب فی الفسخ خبر مرگ کسی دوا اور دوا لہر و شہرت کر دن خبر مرگ
 ۳۔ قواعد نفی فی الحکم الذی ترمذ علیہ نفی والا ثبات واسد لکن تقع ہذا المعارضۃ من حیثۃ ان فی نفی الاول الخ ۴۔
 ۵۔ قواعد فیما تاج الخ ۱۔ اے اذا تحقق المعارضۃ فیما تاج الخ یجب بان ترجیح ما ادعا علی ما ذکرہ السبکی۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔

وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا اعلنا في بيع الحديد بانه موزون قبل بيعه لا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا في الاصل هي الثمنية وتلك لا تتعدى الى الجنس او يتعدى الى نوع فجميع عليه وهو القسم الثاني كما اذا اعلنا في حرفة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالخطة والشعير فيعارضه السائل بان العلة في الاصل ليست ما قلت بل هي الاقتيات والاخبار وهو معدوم في الجص وان كان يتعدى الى نوع فجميع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اي يتعدى الى نوع مختلف فيه وهو القسم الثالث مثاله ما عارض السائل في المسألة المذكورة بان العلة في الاصل هو الطعم ولم يوجد في الجص وهو يتعدى الى نوع مختلف فيه اعني الفواكه والارز والكيل وهذه الاقسام كلها باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل لا ياتي في الوصف الذي يدعيه المحلل اذا الحكم يشترط شي فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعديّة وان كان متعديا كانت المعارضة ايضاً فاسدة لانها لا تتعلق لها بالتنازع فيه الا انها تنفي عدم تلك العلة فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل اي في اصل وضحه وجوهه ولكن يذكر على سبيل المفارقة التي هي باطلة عند اهل الاصول فاذا ذكره على سبيل الممانعة يخرج عن حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصـله ووصفه معاً۔

۱۰ اور عارض کی یہ نوع باطل ہے بخلاف ایسی علت سے معارض کیا جائے جو متعدی نہ ہو مثلاً یہ معارضہ فی العلة کی پہلی قسم ہے جیسا کہ وہ ہے کہ وہ ہے کے عوض بیچنے کی صورت میں ہماری طرف سے کہا جائے کہ موزون اور ہمارا والجنس کی علت اس میں پائی جاتی ہے اس لئے تفاضل کے ساتھ یہ بیچ جائز نہیں۔ جیسا کہ سرنا در چاند کی بیچ متفاضلاً جائز نہیں۔ یہاں پر سائل معارضہ پیش کرے کہ مقیس علیہ میں علت ہمارے نزدیک (قدر جنس نہیں بلکہ ثمنیت ہے۔ اور یہ علت وہ ہے جس میں نہیں پائی جاتی ہے۔ یہ امتدادی جو ایسی فرع کی طرف جس کے حکم پر اتفاق ہو یا یہ معارضہ فی العلة کی دوسری قسم ہے جیسے چرنے کی بیچ مجتہد تفاضل کے ساتھ حرام ہوئے جس میں گندم اور جو پر قیاس کر کے جبکہ ہم کمال دور جنس کی نسبت تائیں۔ تو اس پر سائل معارضہ پیش کرے کہ مقیس علیہ میں علت وہ نہیں ہے جسے تم نے قرار دیا ہے بلکہ علت اہل میں غذائی صلاحیت اور ذخیرہ کر کے رکھنے کے قابل ہونا ہے جو کہ چرنے میں مفقود ہے۔ اگرچہ یہ علت بعض دوسرے متفق علیہ فرع کی علت امتدادی ہوتی ہے۔ مثلاً چاول اور بوا (لیکھیم کا غلہ) ذخیرہ میں یا اس کے حکم میں اختلاف ہو یعنی ایسی علت سے معارض کیا جائے جو کسی مختلف فیہ فرع کی طرف متعدی ہو۔ معارضہ فی العلة کی تیسری قسم ہے۔ مثلاً ذکرہ بالا سند میں سائل اس طرح معارضہ کرے کہ حظ اور شیر میں حرمت تفاضل کی علت خوراک ہونا ہے جو کہ چرنے میں موجود نہیں۔ البتہ یہ علت بعض ایسی ذرات کی طرف متعدی ہوتی ہے جس کے حکم میں اندک کے دھیان اختلاف ہے۔ مثلاً میوہ جات اور مقدار کھل سے کم دھنی دھنی اور جات میں معارضہ فی العلة کی یہ قسم اقسام اس لئے باطل ہیں کہ سائل جس وصف کو علت قرار دے رہا ہے وہ اس وصف کے معانی میں ہے جس کو محلل نے علت قرار دیا ہے۔ کیونکہ ایک حکم متعدد حقائق سے بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ لہذا اگر معارضہ کی علت متعدی نہیں ہے تو اس کا فساد بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ تعلیل سے مقصود تعدیہ ہے۔ اور اگر علت متعدی ہو تو بھی معارضہ فاسد ہوگا کیونکہ جس حکم میں تنازع ہے اس کے ساتھ اس معارضہ کا کوئی تعلق نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ معارضہ کی علت فرع میں نہیں ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ مستدل کا حکم ثابت نہ ہو۔ اور جو کلام اہل میں درست ہو، یعنی اپنی اصل وضع اور حقیقت میں صحیح ہو لیکن اسے بطور مخالفت ایسی معارضہ فی العلة کے ذکر کیا جائے جو کہ اصول میں کے نزدیک باطل ہے اور اگر ہم اس کو بطور ممانعت کے پیش کر دے تاکہ بجائے فاسد ہونے کے صحیح شمار کیا جائے اور حقیقت و صورت ہر اعتبار سے مقبول ہو جائے۔

۱۱ قولہ اعنی الفواکہ الارز۔ فان الفواکہ و الارز و دون الکیل اشترکی فی نصف صاع کا الحفنة و الحنثین میں فیما ازواجہما: بنا لیسٹ بیکہ۔ وہ موزون و عنایت فی فیما ازواجہما۔ ۱۲۔
۱۲ قولہ لا یاتی فی الز۔ فان معارضۃ المحلل لا تتحقق کالحلۃ التي ادبرجھا السائل للمعارض وان لم توجد فی الفرع لمن وجہ العلة التي ادبرجھا المحلل فی الفرع کاف اثبات حکم فی غیر متن قیاس و کمال صاحب النکوح لان مقصود للمعارض ابطال وصف للمحلل فاذا بین علیہ وصف آخر اهل ان کیوں کل من الوصفین مستقلاً بالعلیۃ وان کیوں کل منہا جزء منہ لک یصح الجزم باستقلال علة المحلل او المعارض فیحصل معارضۃ فاقال ۱۲۔ ۱۳۔

فان لم یأت السبب الترجیح صار منقطعاً وان یأت له فلا سائل ان یعارضه بترجیح آخر وهذا حکم المعارضة فی القیاس
 واما المعارضة فی التعلیلات فقد مضی بیانها وهو عبارة عن فضل احد المتلین علی الآخر وصفاً ای بیان فضل احد المتلین
 ولا یكون تعریفاً للرجحان لا للترجیح ومعنی قوله وصفان ان لا یكون ذلك الشئ الذی یقر به الترجیح دلیلاً مستقلاً بنفسه بل
 یكون وصفاً للذات غیر قائم بنفسه ولهذا یترجح شهادة العادل علی شهادة الفاسق ولا یترجح شهادة اربعة علی شهادة شاة
 حتی لا یترجح القیاس علی قیاس یعارضه بقیاس اخر ثالث یؤیدہ لانه یصیر کأن فی جانب قیاساً فی جانب قیاسین وکأن
 الحدیث لا یترجح علی حدیث یعارضه بحدیث ثالث یؤیدہ والکتاب لا یترجح علی آیه تعارضه بالآیه الثالثة تؤیدہ وانما
 یتوجه کل واحد من القیاس والحدیث والکتاب بقوة فیه فیکون الاستحسان الصحیح الاثوم مقدمات علی القیاس علی
 الفاسد الاثر والحدیث الذی هو مشهور مقدمات علی خبر الواحد والکتاب الذی هو محکم قطعی مقدمات علی ما هو ظنی وکل
 صاحب الجراحات لا یتوجه علی صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلاً رجلاً جراحة واحدة وجرحه اخبر
 جراحات متعددة ومات المجرم بها کانت الدیة بین الجارحین سواء بخلاف ما اذا کان جراحة احدهما أقوى من
 الاخر اذ ینسب الموت الیه بان قطع واحد یدرجل والاخر جرح قبتہ کان القاتل هو الجازا اذ لا یصور الانسان بدون
 الرقبة ویتصور بدون الید -

گرسٹل اپنی دلیل کی کثرت پر ترجیح پیش کر کے خود اپنے مقابل کے سامنے منقطع دلیل اور عاجز شمار ہو گا اور اگر وہ ترجیح پیش کرے تو پھر سائل کوئی ہو گا کہ وہ دوسرے ترجیح
 پیش کر کے اس کا معاذ کرے واضح ہے کہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کرنے کا طریقہ ہے اور نصیر کے درمیان معارضہ دفع کرنے کے طریقہ کا بیان (بحث المتانین میں)
 گذر چکا ہے اور ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف سے تفضیل دینا (ایساں وصف کی عبارت "افضل احد المتلین"
 میں مصنف محذوف ہے) یعنی بیان فضل احد المتلین یہ در ذریعہ ترفیع "رجحان" کی ہوجائے گی "توجیح" یعنی اثبات رجحان کی نہیں ہوگی۔ اور مصنف کا قول "وصفہ
 سے مراد یہ کہ جس بات سے ترجیح دی جا رہی ہو وہ مستقل دلیل ہو کہ بحیثیت وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہو کر مانی جائے۔ اگرچہ سے دلیل کی شہادت فاسق کی شہادت پر
 اور صف عدالت کی وجہ سے قابل ترجیح ہے اور چار آدمی کی شہادت (کثرت دلیل کی بنا پر) اور آدمی کی شہادت پر قابل ترجیح نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ایک قیاس کو ترجیح نہیں دی جائے گی
 اس کے معارضہ پر اور (تیسرے) کسی قیاس کی وجہ سے جو کہ پہلے قیاس کا مؤید ہے یا کہی کہ اس صورت میں ایک جانب ایک قیاس ہے اور دوسری جانب دو قیاس ہیں جس سے دلیل
 میں توازن نہ تھا مگر وصف مرتفع نہیں پایا گیا۔ "یہاں تک حدیث کا ہے۔" کہ اس کی معارضہ حدیث پر نہیں ہوگی کسی مؤید حدیث کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے گی۔ اور کتاب کا بھی کہ اس کی
 معارضہ آیت پر نہیں ہوگی آیت کی بنا پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ "ان ترجیح حاصل ہوگی۔" قیاس حدیث اور کتاب میں سے ہر ایک کو بسبب قوت کے جو خود اس میں موجود ہو۔
 لہذا ایسا استحسان جس کی تاثر میسر ہے وہ مانع ہوگا اس قیاس کی تاثر کا سد ہے۔ اور حدیث مشہور راجح ہوگی غیر واحد پر۔ اور کتاب مشکوکہ آیت جس کا مفہوم علم اور
 قطعی ہے راجح ہوگی اس آیت پر جس کا مفہوم ظنی ہے۔ "اگر طرح چند غم دکھانے والے کو ترجیح نہیں ہوگی ایک غم دکھانے والے پر مثلاً کسی کو ایک شخص نے ایک ہی غم دکھایا اور دوسرے
 نے متعدد غم دکھائے ہیں کے نتیجہ میں وہ غمی مر گیا تو دیت دونوں پر برابر جائز ہوگی اس کے برخلاف اگر ایک کا غم دوسرے کے مقابلہ میں تو کم اور جبکہ جو تو دیت کی نسبت اس کی طرف
 ہوگی مثلاً ایک نے کسی کا ماتہ کاٹا اور دوسرے نے اس کی گردن مار دی تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ بزرگ دل کے آدمی زندہ نہیں رہ سکتا ہے اور
 اٹھ کے بغیر زندہ رہتا ہے۔

لے قراری بیان الا فیصل بہذا بیان عن فی التوجہ بالنسبة الی توجہ الدلیل الا فیصل بہذا بیان عن فی التوجہ بالنسبة الی توجہ الدلیل الا فیصل بہذا بیان عن فی التوجہ بالنسبة الی توجہ الدلیل
 الدفع ان المتانین فی الکلام محذوف لے خودی لا یترجح القیاس الی فان القیاسین والحدیثین لواءاتین مساویان فی امانة الحكم لیتاس و حدیث او یکہ وقیل ان الحدیثین اذا
 تاکا احدهما بالآخر بان یفسد باب ما یؤید رجحان علی حدیث یعارضہا فادون ان اذیکہ کل السائل وذا الترجیح فی الحقیقة نفاذ نظر قرہ دلیل وانظر فی ان بہنا دلیلیں ۱۱۔ لے خودی کانت
 حدیث بین الجارحین سواء ای علی ما تقررہ ان فی جرحه العرفی قصص ہذا اذ کانت المجرور فان القیاس لا یقبل التوجہ ۱۲۔

ولکن الشفیعان فی الشقص الشائع المبیع بسہمین متفاوتین سواء فی استحقاق الشفعة ولا یتوحد احدهما علی الآخر
 بل ان نصیبہ صورتہا دار مشترکہ بین ثلثۃ نفر لاحد ہم سدسہما والاخر نصفہا والثلث ثلثہا فبقا ۶ صاحب النصف
 مثلا نصیبہ وطلب الاخران الشفعة ینتہما نصفین بالشفعة وعند الشافعی یقضى بالشقص المبیع
 لثلاث الا ان الشفعة من مرقق المالك فیکون مقسوما علی قدرہ وانما وضح المسألة فی الشقص وان کان حکم الجوار عندنا
 لذلک لیتاتی فیہ خلاف الشافعی وایقہ بہ الترجیح ای ترجیح احدا القیاسین علی الاخر ارجح بقوة الاثر کالاستحسان
 فی معارضة القیاس والاثر فی الاستحسان اقوی فی ترجیح علیہ فان قیل فعلى هذا ینزہ ان ینزل الشاهد الاعل واجبا
 علی العدل لان اثره اقوی اجیب باننا لانسلم ان العدالة تختلف بالزیادة والنقصان فانما عبارة عن الانزجار عن
 لطورات الدین بالاحتراز عن الکبار وعلما الاصرار علی الصفاة وروا مضبوط لا یتعدد وانما الاختلاف فی التقوی
 بقوة ثباتہ ای ثبات الوصف علی حکم المشرع ویدہ بکون وصف الزم للحکم المتعلق بہ من وصف القیاس الاخر
 کقولنا فی صوم رمضان اذ متعین من جانب الله تعالی فلا یجب التعین علی العبد فی الذیة اولی من قولہم صوم فرض
 فجب تعین الذیة فی کصوم القضاء لان هذا ای وصف الفرضیة الذی اوردہ الشافعی مخصوص فی الصوم بخلاف
 التعین الذی اوردنا فقد تعدی الی الودائع والمغضوب ورد المبیع فی البیع الفاسد ای اذ ارد الودیعة الی المالك
 والمغضوب الیہ اورد المبیع الفاسد الی الہائم ہای جمہۃ کانت ینخرج عن العہدۃ۔

اعلیٰ فی القیاس فروخت شدہ حصہ مشرک میں اگر شفعہ کے حق دار الیہ دو شخص ہوں جن کے حصول میں تفاوت ہے تو یہ دونوں برابر ہوں گے و شفعہ کے مستحق ہونے میں حصہ کی باریکی
 کی وجہ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ یسوت مسئلہ اس طرح سمجھئے مثلاً ایک مکان کی ملکیت میں تین آدمی شریک ہیں۔ ایک کا چھٹا حصہ دوسرے کا نصف اور تیسرے کا
 ثلث۔ تو نصف والے نے اپنا حصہ بیچ دیا۔ باقی دووں نے اس پر شفعہ کا دعویٰ کر دیا تو ہمارے نزدیک فروخت شدہ حصہ دونوں کو برابر نصف نصف شفعہ میں مل جائے گا۔ اور
 لام شافعی کے نزدیک بیع کو تین حصہ کر کے (سُدس والے کو ایک حصہ اور ثلث والے کو دو حصہ دیا جائے گا۔ کیونکہ شفعہ ملک کے منافع میں سے ہے۔ اس لئے مالک دوسرے مطابق
 تقسیم کیا جائے گا۔ اگر ہمارے نزدیک شفعہ بھلا بھی ہو جائے ہے۔ ہم اس مسئلہ کو نصف شفعہ یا شفعہ میں اس لئے فرض کیا تا کہ امام شافعی کا اختلاف بھی نمایاں ہو سکے، کیونکہ وہ شفعہ
 حوالہ کے قائل ہیں، اور جن امور سے ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ یعنی ترجیح ایک قیاس کی دوسرے پر وہ چار ہیں (۱) قوت تاثر سے، جیسے قیاس کے مقابل میں استحسان
 کو استحسان کا اثر زیادہ قوی ہے اس لئے قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس سے لازم آئے کہ جس شاہد میں عدالت زیادہ پائی جائے وہ راجح ہو اس
 شاہد پر عدالت تو ہے مگر اس سے کم کیونکہ عدالت کی تاخیر میں زیادہ قوی ہے (حالانکہ کوئی بھی مراتب عدالت سے ترجیح کا قائل نہیں) تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدالت میں کمی زیادتی کے
 اختلاف کرم تسلیم کی نہیں کرتے کیونکہ عدالت کی حقیقت موضوعات شرعیہ سے اجتناب یعنی کیا شرع کی استزادہ صفاً نہ ہو بلکہ درکرتا۔ اور ایک ضابطہ دوسرے میں تفاوت کا
 امکان نہیں۔ ان اختلاف اور تفاوت اگر ہے تو تقویٰ اور ذراغ میں ہے جس کی حقیقت سے واقف ہونا مستلزم اس لئے اس پر شہادت بھی مبنی نہیں ہے (۲) قوت ثبات
 وصف سے اس حکم میں کار شاہد اور دلیل ہے۔ یعنی ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو دوسرے قیاس کے وصف سے جیسا کہ صوم رمضان کے بارے میں پہلا
 یہ قول کر بیٹھیں ہے۔ اگر تعالیٰ کی جانب سے اس لئے ہدایہ نیت میں کوئی بڑھاپہ واجب نہیں۔ راجح ہے شوافع کے اس قول سے کہ فرض روزہ ہے۔ اس لئے اس میں تعین نیت
 واجب ہے جیسے قضاء روزے میں تعین واجب ہے۔ کیونکہ یہ "یعنی وصف فرضیت جس کو امام شافعی نے علت قرار دیا وہ" مخصوص ہے روزے کے ساتھ بخلاف قیاس کے جس کو ہم
 نے سقوط تعین کی علت قرار دی ہے کہ اس کا تعین پایا جاتا ہے۔ مال و دولت، غصب اور بیع فاسد میں روزہ بیع کی طرف۔ یعنی جب مال یا غصب مالک کو واپس کرے یا بیع فاسد میں
 بیع بائع کے حوالہ کرے تو جس طرح بھی ادا کرے گا برکتاً لازم ہو جائے گا۔

ملہ قرانی المتقوی فان المتقین من یستقی من المنہیات والاقتی من تقی عن استہبات والباحات حذر عن الوقوع فی المنہیات ۱۱ ملہ قولہ بکلاف التعین لان ان للتعین تاثراتی جمیع الفروض
 للتعین حیث لا یشرط التعین فیما قد تعدی الی الودائع بالتعین والتعین بطریق الطلاق اسم السبب علی المسبب ۱۲۔

ولا يشترط تعيين الدافع من حيث كونه ودیعة او غصبا او بیعا فاسداً الا انه متعين لا يجتمل الودیعة او غصب اخرى
ثبات التعین علی حکمہ اقوی من ثبات الفرضیة علی حکمها وقیل علیہ ان هذا انما یورد لو كان تعلیل الخصم
الفرضیة اما اذا كان تعلیلہ هو الصوم الفرض فلا یناسب بمقابلته ایراد مسألة رد الودیعة والمغضوب والبیع الفاسد
بکثرة اصولہ ای اذا انشأ هذا لقیاس واحد اصل واحد ولقیاس اخر اصلان او اصول یتخرج هذا علی الاول والآخر
بالاصل المقیس علیہ ولا ینکون هذا من قلیل کثرة الأدلة القیاسیة او کثرة أمجده الشبه لشیء فان هذا
فاسدہ وکثرة الاصول صحیحة کقولنا فی مسم الرأس انه مسم فلا ینسب تشلیثہ فان اصلہ مسم الخف والجبرة
التیمم بخلاف قول الشافعی انه ما کن فیسن تشلیثہ فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عندم وهو العکس ای اذا
وصف یطرد وینعکس کان اولی من وصف یطرد ولا ینعکس فالاطراد حیثئذ هو الوجود عند الوجود فقط و
الانکاس هو العدم عند العدم مثل قولنا فی مسم الرأس انه مسم فلا ینسب تکراره فانه ینعکس الی قولنا ما لا ینکون مسم
فیسن تکراره کغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعی انه رکن فیسن تکراره فانه لا ینعکس الی قوله ما لیس بولکن لایسن
تکراره فان المضمضة والاستنشاق لیس برکن ومع ذلک یسن تکراره۔

اس بات کی بنیاد پر تعین نہایت کی کوئی شرط نہیں کہ یہ چیز بحیثیت ودیعت یا غصب یا بیع فاسد کے واپس کرنا ہے۔ کیونکہ تعین عمل کی وجہ سے جہت اور خود بخود متین ہے دوسری جہت کے احتمال نیما
بہذا تعین کا اپنے حکم کے ساتھ لازم ہونا فرضیت کا اپنے حکم کے ساتھ لزوم کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے۔ ترجیح کی اس ترجیح پر اشتراح کی جانب سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ سوال تو
اس وقت وارد ہوتا جبکہ شخص فرضیت کو وہ علت قرار دیتے ہیں لیکن جب وہ فرضیت مسم کو علت قرار دیتے ہوں تو پھر اس کے مقابلہ میں رد و دیت، مغضوب اور بیع
فاسد کے مسئلہ کو لا ناہا بالکل نامناسب ہے۔ (۳۲) کثرت اصول سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ قیاس کا شہاد ایک اصل (مقیس علیہ) ہو اور دوسرے قیاس کے شاہد دوسرا اس سے ناہا اصول ہوا۔
تو یہ قیاس رائج ہوگا پہلے قیاس سے یہاں اصل سے موازنہ نہیں علیہ ہے۔ اور یہ کثرت اصول درحقیقت اولہ قیاس کی کثرت یا کسی شئی کے ساتھ جہت مشابہت میں تعدد کے قلیل سے
نہیں ہے۔ کیونکہ ان امور سے ترجیح دینا باطل ہے۔ اور قیاس و علت یک ہوتے ہوئے اصول کثیر کے پیش نظر نفس وصف میں قوت تاثیر زیادہ ہونے کے سبب سے کثرت اصول
صحیح اور صحیح ہے جیسا کہ مسم رأس میں ہمارا یہ قول کہ یہ مسم ہے اس لئے اس میں تشلیث سنون نہیں۔ تو ہمارے اس قیاس کی اصل مقدمہ میں مسم خف، مسم جبرہ اور مسم فی التیمم۔
بخلاف امام شافعی کے قیاس کے کسب رأس و غرضی رکن ہے۔ اس لئے تشلیث سنت ہوگی کہ اس کی اصل سوائے غسل اعتداد کے اور کوئی نہیں ہے۔ (۳۳) اور عدم حکم سے وصف
مقدم ہونے کی حالت میں ماوراء قیاس کو عکس کہتے ہیں۔ یعنی جس وصف میں اولہ و انکاس دونوں ہوں وہ رائج ہے اور وصف پر جس میں بعض اولہ و انکاس نہ ہو یہاں اولہ
مراد یہ کہ جب وصف موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو۔ اور انکاس کے معنی یہ ہیں کہ جب وصف مقدم ہو تو حکم بھی مقدم ہو مثلاً مسم رأس میں ہمارا یہ قول کہ یہ مسم ہے اس لئے اس کی تکرار سنون
نہیں۔ تو اس کا عکس یہ ہوگا کہ جو مسم نہیں اس کی تکرار سنون ہے جیسا کہ غسل وجہ وغیرہ اس کے برخلاف امام شافعی کا قول کہ یہ رکن ہے اس لئے اس کی تکرار سنت ہے۔ یہ قیاس
منعکس نہیں ہو سکتا ہے کہ جو رکن دہر اس کی تکرار سنت نہیں۔ اکیہر و غرضی کلی کرنا تاک میں پانی ڈالنا رکن نہیں۔ تاہم ان میں تکرار سنون ہے۔

لے قول غلیا سب الخ لان المقصود بان ان علتنا اثبتہ والزم من علتنا ان علتنا و بالثبوت اثبت والزم من مطلق
الفرضیة کذا قال بان الملک لے قولہ ولا ینکون ذالک۔ لما زعم بعض اصحابنا و بعض اصحاب الشافعی ان الترجیح بکثرة الاصول غیر صحیح فان ذالک الترجیح بمنزلة الترجیح بکثرة الأدلة فان
شہادۃ کل اصل بمنزلة علت علیہ و لا یمتد فیہ انتشار ذلک بکثرة الاصول لان قلیل قبل کثرة الأدلة القیاسیة فانه انما ینکون کذلک اذا کان کل قیاس علت علیہ و لا یمتد فیہ
القیاس واحد والعنی ان اثر ای علت واحد لان الاصول کثیرة لیحصل بکثرة زیادۃ قوت فی نفس الوصف فان فی کثرة الاصول زیادۃ لزوم الحكم معہ۔
لے قولہ او کثرة اوہر الخ۔ ای لایکون بذلک قبل کثرة اوہر الشہب فانہ ترجیح باوصاف کثیرہ مع کون المقیس علیہ واحدا و ہذا قد تعدد المقیس علیہ۔
لے قولہ فانه ینعکس ای بکس بالثبوت الی قولنا لایکون سوا الخ ثم اعلم ان ذالک لازم العکس والعکس ما یسن تکراره لایکون مستحاً۔

یاد ان سبب حکم تعارض الترجیحین فقال واذا تعارض خبرا ترجیح كما تعارض اصل القیاسین كان الترجیحان
لذات احق منه فی الحال ای من الترجیحان الحاصل فی الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها فی الوجود ولا ظهور
لہ فی مقابلة المتبوع فیقطع حق المالك بالطبع والشئ تفویض علی القاعدة المذكورة وذلك بانہ اذا غصب رجل
ارجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه یقطع عندنا حق المالك عن الشاة ویضمن قیمتها للمالك لانه تعارض لها فاضربا
یم فانه ان نظر الی ان اصل الشاة كان للمالك ینبغی ان یلخصها للمالك ویضمنه النقصان وان نظر الی ان الطبخ
شیء کما ان الغاصب ینبغی ان یلخصها الغاصب ویضمن القيمة ولكن رعاية هذا الجانب اقوی من رعاية المالك لان
منفعة قائمة بذاتهما من كل وجه والعین هالكة من وجه فحق المالك فی العین ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب
لصنعة ثابت من كل وجه فكان الصنعة بمنزلة الذات والعین بمنزلة الوصف وان كان الامر فی ظاهر الحال
کس اذا كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا علی ما ذهب الیه الشافعی واثار الیه المصنف بقوله وقال الشافعی صاحب
صل وهو المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة له فخری الشافعی علی ظاهره وجرینا علی الدقة ولما فرغ
بیان التوجیحات الصحیحة شروع فی الفاسدة فقال والترجیح بغلبة الامتباة وبالعموم وقلة الاوصاف فاسد عندنا
لما ذهب الی صحة كل منها الا ما مر الشافعی۔

ترجیح میں اگر خلاف واقع ہو جائے تو کیا حکم ہوگا؟ مصنف نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر دو وجہ ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض واقع ہو مثلاً قیاس کے دراصل
لہ تعارض میں تعارض پایا جائے تو ترجیح بذات پائی جاوے وہ ترجیح کا زیادہ مستحق ہے اس وجہ سے جو وصف میں ہوا یعنی جو دم ترجیح حاصل ہو وصف میں ہو کہ وہ وصف تو
ت کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے اس لئے وجہیں۔ اور پھر اس کے متقدم میں تابع کا اثر نہیں ہوتا ہے یہاں دم سے ایک کا حق تو کوش سے متعلق ہو جاتا ہے پکائے یا
پرن لینے سے یہ ترجیح ہے نہ کہ وہ قادر ہو یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کی بکری غصب کر لیا پھر اسے ذبح کر کے پکالیا یا بھون لیا تو ہمارے نزدیک ایک کا حق اس بکری سے متعلق
ہو جائے گا۔ اور غاصب خاص ہوگا اس کی قیمت کا مالک کے لئے کیونکہ یہاں ترجیح کی دو وجہوں میں تعارض ہے اگر اس بات پر نظر کی جائے کہ مال بکری مالک کی تھی تو مناسب معلوم ہوتا ہے
اور نتیجہ ہوئی ہو کر کلمہ لے اور غاصب کو نقصان کا خاص بنائے۔ اور اگر غاصب کے پکائے اور بھوننے پر نظر ڈالی جائے تو اس نے بکریاں ایک قیمتی صنعت کا اضافہ کیا ہے تو
ماسب معلوم ہوتا ہے کہ غاصب ہی اس پکائی ہوئی بکری کا مالک لے اور مالک کو بکری کی قیمت لو کر دے۔ لیکن (ملاحظہ فرمائیے) غاصب کے مقابل میں غاصب کے حق
لحایت کرنا زیادہ رائج ہے کیونکہ غاصب کی صنعت (اور اضافہ اصل) ہر حال سے زیادہ قائم ہے اور جو کچھ بعض وجہ سے فنا ہو چکا ہے تو مالک کا حق میں بکریاں میں وجہ ثابت
ہو اور نہ وجہ ثابت نہیں اور پکائے کی صنعت میں غاصب کا حق (بلا تخریج) من کل الوجہ ثابت ہے۔ اس لئے نظر سے غاصب کی صنعت بمنزلة ذات ہے اور بمنزلة وصف ہے۔
اگر یہاں حال اس کے جس معلوم ہوتا ہے کہ بکری بچا اٹھائی اور پکائی کرنا اس کے لئے وصف ہے جیسے کہ لام شافعی کا مذہب ہے چنانچہ مصنف نے اس کی طرف اشارہ کیا اپنے
کی تشریح میں۔ اور یہاں لام شافعی نے صاحب محل یعنی مالک زیادہ مستحق ہے کیونکہ غاصب کی صنعت (یعنی بکری) کے ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے۔ اور لام شافعی
لے ظاہر میں کیا اور لاحق نے مسئلہ کی باریکی پر عمل کیا۔ مصنف صحیح وجہ ترجیح کے بیان سے خارج ہو کر اب فاسد وجہ ترجیح کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا وہ اور
ترجیح دینا کوشش متشابہت و غیر وصف اور قلت اوصاف سے ہمارے نزدیک فاسد ہے۔ لیکن لام شافعی نے ان تینوں میں سے ہر ایک سے ترجیح دینے کو صحیح قرار دیا ہے۔

سہ قولہ وطمینا۔ انما یتبرک بالانوار ذبح الغاصب الشاة ولم یطبخ ولم یشر فافتد استرکبها من دم کذا مر بارہ فضل الغاصب لان فذل من یطعم فلم یطعم حق المالك کل المالك بخیر من شاة نظر
الی وجہ المالك فطمین الغاصب بقیتہ وان شاة لاحق الی وجہ یتقام للمالك فیاخذ الشاة ویضمن الغاصب النقصان کذا قبل سہ قولہ لان منفعة التي بنی حق الغاصب قائمة بذات الی وجہ وہ من
کل وجہ لانا بقیة علی الوجہ الذی حرث بلا تخریج ویزا المراد بالقیام بالذات بہا الذی یكون للعین فان لم یضرب لیست عینا۔
سہ قولہ وجہین علی قدرہ فقلت ان التباہی لا یجوز حق صاحب التباہی فالحق فی التباہی محترم باق من کل وجہ وحق صاحب الاصل مالک من وجہ فرجما لحق صاحب
التباہی الی الغاصب قال ۱۲۔ ۹۔

فمثال غلبة الاشياء قول الشافعية ان الاثر يشبه الولد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من كثيرة وهي جواز اعطاء الزكوة كل منهما الاخر وحل زكاح حليمة كل منهما الاخر وقبول شهادة كل منهما للاخرون
الحاجة تabin العم اولى فلا يفتق على الاثر اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس اخر وقد عرفت ذلك
ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا ادى من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحذيرة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عندنا التعليل بالعلل العامة فلا رجحان للعموم على الخصوص ولان الوصف بمنزلة النص وفي النص الخاص راجح عندنا على العام فينبغي ان يكون
ههنا ايضا كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او التمنية وحدها قليل فيفضل على القليل والجنس الذي قلتم به مجمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيم للتأثير دون القلة والكثرة فرب حلة ذات جزئين اقوى في التأثير من حلة ذات جزء واحد واذا اثبت دفع العلل بما ذكرنا هذا شروع بحث في انتقال المعلن الى كلامه
اخرجه الزاوية اى اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غايته ان يلجئ الى الانتقال الى غاية المعلن ان يضطر الى الانتقال ..

پس غلبہ شاہ کا مثال شرافت کا یہ کہنا کہ بھائی کی مشہرت والد اور ولد کے ساتھ محض محرمیت کی قربت کے لحاظ سے ہے اور پھر بھائی کے ساتھ متعدد وجہ سے مشابہت ہے مثلاً (۱) جس طرح چچہ سے بھائی کو نہ کوٹ دینا جائز ہے اسی طرح اپنے حقیقی بھائی کو بھی نہ کوٹ دینا جائز ہے۔ (۲) جس طرح چچہ سے بھائی کی بوی سے علیحدگی کے بعد شادی کرنا جائز ہے اسی طرح اپنے بھائی کی بوی سے بھی فرق کے بعد شادی کرنا جائز ہے۔ (۳) چچہ سے بھائی کے حق میں جس طرح شہادت مقبول ہے اسی طرح اپنے بھائی کے حق میں بھی شہادت مقبول ہے۔ جن مشابہت کثیرہ ہیں جو سے بھائی کو (دوسرے احکام میں) چچہ سے بھائی کے ساتھ لاحق کرنا مانع اور ادا ہے۔ لہذا اگر ایک بھائی اپنے حقیقی بھائی کا ایک بھوٹا ہے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ (جیسے چچہ سے بھائی کے ملک برکت سے آزاد نہیں ہوتا ہے) اور ہمارے نزدیک غلبہ اشباہ سے ترجیح دینا ایک نیا سہ پر دو قیاس کو ترجیح دینے کے حکم میں ہے۔ جس کا بطلان اور رد لازم ہو جائے۔ نہ تو کلام وصف کی مثال شرافت کا یہ کہنا کہ حرمت ربوہ کی علت میں وصف عام کا اعتبار مانع ہے قدر وجنس کے مقابلہ میں کیونکہ کلام ہر نے کا وصف قلیل یعنی ایک شخص دو نسلی اور کثیر یعنی مقدار کیل سب کو شامل ہے اور کیل کی علت (قلیل کو شامل نہیں) صرف کثیر میں پائی جاتی ہے۔ یہ وجہ ترجیح ہمارے نزدیک بالکل باطل ہے کیونکہ کلام شافعی کے نزدیک جبکہ نص کی تعلیل علت قاصدہ سے (جو کسی فرع میں بھی نہیں پائی جاتی ہے) جائز ہے۔ تو پھر خصوص پر عموم کی ترجیح کا اعتبار کہاں رہا؟ علاوہ انہی علت ہمزہ لغو کے ہے۔ اور از امام شافعی کے نزدیک نص خاص مانع ہے نص عام پر (کہ من کے نزدیک خاص قطعی اور عام کلی ہے)۔ تو علت کے واسطے میں بھی اسی طرح ہونا مناسب ہے (کہ عام پر خاص کی ترجیح ہو)۔ اور علت اوصاف کی مثال شرافت ہر قول ہے کہ (بعض اشیا میں) تنہا نیست (اور بعض میں) تنہا نیست کو علت قرار دینے میں وصف کی قلت پائی جاتی ہے۔ اور ہمارے کو پھر قدر وجنس کی علت پر فضیلت ہوگی لیکن ہمارے نزدیک اس کو وجہ ترجیح قرار دینا باطل ہے کیونکہ ترجیح تو قوت تاثیر کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ اور قلت و کثرت کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے بسا اوقات وجہ سے مرکب علت کا تاثیر زیادہ قوی ہوتی ہے بہ نسبت ایک جزو والی بسبب علت کے۔ مذکورہ وجہ وصف کے زیر جب علت کی تردید ثابت ہو جائے یہاں سے مطلق پر التزام قائم ہو جائے کہ بعد دوسرے عنوان نظام کی طرف اس کے منتقل ہونے کی بجائے ضرورتاً ہو رہا ہے۔ یعنی جب مثل طریقہ اور مؤثرہ کا دفع یا صرف علی طریقہ کا دفع جیسے بعض اصولین کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے ثابت ہو جائے تو مطلق کو انجام کار انتقال کلام سے کام لیا پڑتا ہے۔ یعنی مطلق اپنے مطلوب کو ثابت کرنے کے لئے باختر دوسرے کلام کی طرف منتقل ہونے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

١٤ قوله لا يفتق على الاغ والواي فلا يفتق الاغ على الاغ اذا لم يكن كالا يفتق ابن عم رجل عليه ذاك وعنه الجلة للفتق العرب اعرية فابا تفتقن الاحسان ما لا يفتق على الاغ والملك ولا يفتق
 رجل على ابن عمه اذا لم يكن لهم تحقق العلم ١٥ قوله بمنزلة تزيح احد القياسين الواي فان كل مشبهة بمنزلة حلة لكثرة الاستنباه وكثرة التعلل ولا تقيسنا فكان في جانب اقيس وفي جانب قياس
 ومنه التزيح باطل على امرنا بيان دفع المعارضة ١٦ قوله ولان الوصف اى العلة بمنزلة الواي ولان مساطرة العلية على الاثير فلا دخل في العلوم واقتصر ١٧
 ١٨ قوله من حلة ذات جنده اى حله مسامحة فان المشي كيف يكون اذا حذره احد والاولى ان يقول من حلة بسيرة ١٩ - ١٢ - ٥

وہواریجۃ اقسام لاندہ اما ان ینتقل من علتہ الی علتہ اخری لاثبات الاولیٰ کما اذا اعلیٰ فی الصبی المودع مالاً انہ اذا استتمت الوریثۃ لا یصح من لاندہ مسلط علی الاستہلاک من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انہ مسلط علی الاستہلاک بل علی الحفظ ینتقل المعلن الی علتہ اخری یثبت بها علتہ الاولیٰ اعنی التسلیط علی الاستہلاک البتہ او ینتقل من حکم فی حکم اخری بالعلۃ الاولیٰ کما اذا اعلیٰ علی جواز اعتاق المکاتب الذی لم یؤد شیئاً من بدل الکتابۃ عن الکفارۃ بان الکتابۃ عقد معاوضۃ محتمل الفسخ بالاقلۃ او یجوز المکاتب عن الاداء فلا یمنع الصوف الی الکفارۃ فان قال الخصم انا قائل ایضاً بموجبه اذا عندی عقد الکتابۃ لا یمنع الصوف الی الکفارۃ وانما المانع هو نقصان تمکن فی الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الکتابۃ فحینئذ ینتقل المعلن من حکم الی حکم اخری بالعلۃ المذكورۃ ویقول هذا العقد لا یوجب نقصاناً مانعاً من الرق اذ لو کان کذلک لما جاز فیجوز لان نقصانہ اما یثبت بثبوت الحرۃ من وجہ والحرۃ من وجہ لا یحتمل الفسخ فقد اثبت للحلل بالعلۃ الاولیٰ اعنی احوال الکتابۃ لفسخ الحکم (الاخر وهو عدم) ایجاب نقصان مانع من الرق او ینتقل الی حکم اخری وعلۃ اخری کما فی المسالۃ الہذ کوثر بعینہا اذا قال السائل ان عندی هذا العقد لا یمنع من التکفیر بل المانع نقصان الرق یقول المعلن هذا عقد معاوضۃ بین العباد کما سائر العقود فوجب ان لا یوجب نقصاناً فی الرق مثله فہذا انتقل الی حکم اخری وعلۃ اخری کما تری۔

اس انتقال کی چار صورتیں ہیں: (۱) یا تو وہ ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو جائے کہ اس کے ذریعہ پہلی علت کو ثابت کرے یا جیسا کہ نابائع پچھلے کے پاس مال لانت رکھنے کے لیے میں معلول اور اس طرح علت بیان کرے کہ اگرچہ مال لانت ہلاک یا ضائع کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ تو لانت رکھنے والے ہی کی طرف سے اس کے ہلاک کرنے پر مسلط (اجازت یافتہ) تھا جس پر محض من کی جانب سے اگر یہ نقص طرہ ہو کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہلاک کرنے پر مسلط تھا۔ بلکہ اس کو تو حفظ مال کا ذمہ دار بنایا گیا تھا۔ تو معلول دوسری ایسی علت کی طرف منتقل ہو جائے جس سے پہلی علت یعنی تسلط علی الاستہلاک محض طرہ پر ثابت ہو جائے۔ (مثلاً یوں کہے کہ پچھلے ناقص الغسل ہے اسے حفظ مال کی صلاحیت نہیں۔ یہ جانتے ہوئے اس کے پاس لانت رکھنا گویا اپنے مال کو برہادی کے حوالہ کرنا ہے۔) (۲) یا ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو اور علت دوسری رہے جو پہلے بتائی تھی یا مثلاً اپنے ایسے عہد کتاب کو جس نے اب تک کچھ بھی بدل کتابت ادا کیا ہو، کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہونے پر یہ علت بیان کرے کہ یہ ایسا ایک عقد معاوضہ ہے جو اقلہ سے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے پر فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا اسے کفارہ کے معارف میں لانا جائز ہوگا جس پر اگر مختصر میں یوں کہے کہ ہم بھی تو اس تعلیل کے موجب کے قائل ہیں کہ مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنے سے نفیس عقد کتابت مانع نہیں ہے۔ بلکہ عقد کتابت کی وجہ سے اس غلام کی غلامی میں جو نقصان پیدا ہو گیا ہے وہی مانع ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے غلام آزاد ہی کا سنی بن گیا ہے۔ تو معلول اس حکم سے عدول کر کے علت سابقہ سے دوسرے ایک حکم ثابت کرنے کی طرف متوجہ ہو جائے اور یہ کہے کہ عقد کتابت غلام کی غلامی کے لیے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہو۔ کیونکہ اگر ایسے نقصان کا موجب ہوتا تو اس عقد کا فسخ جائز نہ ہوتا اس لئے کہ رقیبت میں نقصان کے معنی یہ ہیں کہ وہ حریت ثابت ہو جائے اور حریت کسی لحاظ سے بھی ثابت ہونے پر فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔ تو دیکھو! معلول نے پہلی علت یعنی عقد کتابت فسخ کا احتمال رکھتا ہے، اسے دوسرے ایک حکم کو ثابت کر دیا کہ وہ رقیبت میں ایسے نقصان کا موجب نہیں ہے جو کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہو۔ (۳) یا وہ دوسرے حکم اور دوسری علت کی طرف منتقل ہو جیسا کہ اہل مذکورہ مسئلہ میں جبکہ مختصر میں کہے کہ ہم نہیں کہتے کہ نفیس عقد کفارہ میں آزاد کرنے سے مانع ہے بلکہ رقیبت (غلامی) کا نقصان مانع ہے تو اس کے جواب میں معلول دوسری علت بتائے کہ یہ عقد کتابت بھی بندہ مال کے ویرسانہ دوسرے عقود (مثلاً بیع العبد بخیر الاشرط و اجارۃ العبد) کی طرح ایک عقد ہے لہذا جس طرح دوسرے عقود موجب نقصان رقیبت نہیں ہے اسی طرح عقد کتابت بھی موجب نقصان نہیں ہوگا۔ اس تعلیل میں حکم بھی بدل گیا اور علت بھی بدل گئی۔

لے قولہ علتہ اخری و ہذا البھی قاصر محض و غیر مکلف و ہذا لابیالی عن الاستہلاک و المودع مع ہذا العلم لانا وودع العصبی فقد رخص بالاستہلاک فکان مسلط علی الاستہلاک ۱۲۔

۱۳۔ قولہ من حکم الی حکم الا۔ ویشیر الی ہذا حکم الاخر المتعلق الی قول فی ثبات معلول ۱۲۔ قلہ بان کتابۃ عقد معاوضۃ فان العبد یعنی نقد اولیٰ فک رقیبتہ و ہذا متعلق بقولہ من ۱۲۔ ویکمل الفسخ بان لانا لہذا عن مختصر فی خلاف مقتدیر الاستہلاک و فہذا لا یحتمل ان الفسخ فہم یجوز اعتاق المکاتب و ام المودع عن الکفارۃ ۱۲۔ ۱۱۔

او منتقل من علت الى علة اخرى لاثبات المحکم الاول لا لاثبات العلة الاولى ولم یجد له نظیر فی المسائل الشرعیة
لهذا اقال وهذا الوجه صحیح الا الرابع لان الانتقال اما جزیلی یكون مقاطع البحث فی مجلس المناظر ولا یتیم ذلك
الرابع لان العلة غیر متناہیة فی نفس الامر فلو جازنا الانتقال الى العلة لاجل المحکم الاول بعینه لتسلسل الى ما لا
یتناهی ثم اورد علی هذا ان ابراہیم علیہ السلام قد انتقل الى علة اخرى لاثبات المحکم الاول حیث حادہ غرود
اللہین لاثبات الالہ فقال ابراہیم ما بی الذی یحیی ویمیت قال نمود انا حی وایمیت فامر باطلاق احد المسجونین
وقتل الاخر فانقل ابراہیم لاثبات الالہ الى علة اخرى وقال فان اللہ یا آتی بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب
فہکذا نمود وسکت فاجاب المصنف عنہ بقوله ومحااجة الخلیل مع اللہین لیست من هذا القبیل لان الحجۃ الاولى
کانت لازمة حقة ولكن لم یفہم اللہین مرادہا فاسأ الخلیل ان یقول هذا الیس باحیاء واما تہ بل اطلاق وقتل وعلیہ
ان قیت الحی بقض الروح من غیر الہ ونحی المرقی باعادة الحیۃ فہم الا ان انتقل دفعا لا اشتباہ من الجہل فہم کانا
اصحاب الظواہر لا یتاملون فی حقائق المعانی الدقیقة فظم الیہا الحجۃ الظاہرۃ بلا اشتباہ لینقطع مجلس المناظرۃ
ويعترفون بالهجز۔

۱۱) یا حکم الہ ثابت کہنے کے لئے ایک علت سے دوسری علت کی طرف منتقل ہو سکتی ہے اور ثابت کرنا پیش نظر ہو سکتا ہے لیکن سائل شرعی میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ اسی وجہ
سے مصنف نے فرمایا یہ تمام وجہ انتقال صحیح ہی سوائے چوتھی وجہ سے یہ کہ یہ دوسرے کام کی طرف منتقل ہوتا ہے یا جائز رکھا گیا کہ مجلس مناظرہ میں یہ بحث ختم ہو جائے۔
مگر چوتھی صورت صحیح ان لینے سے یہ بات پوری نہیں ہوتی کیونکہ نفس الامر میں عقل کی کوئی انتہا نہیں۔ پس اگر بعینہ حکم اول کے اثبات کے لئے دوسری علتوں کی طرف
منتقل ہونے کو ہم جائز رکھیں تو ایک سلسلہ غیر قیامی لازم آئے گا (۱) اور بحث کبھی ختم نہ ہو گی۔

اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرود لین کے سامنے جب وجہ و بارگاہی پر حجت قائم کی تو اسی حکم کے اثبات کے لئے ایک علت سے دوسری
علت کی طرف آپ منتقل ہوئے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اولاً دلیل پیش کی تو میرا رب وہ کس ہے جو زندہ کرتا ہے اور مارتا ہے۔ اس پر فرود نہ کیا۔ میں بھی تو جہاں ہوں اور مارتا
ہوں۔ اور اس دعوے کے اثبات کے لئے وہ قید پڑاں سے ایک کو زندہ چھوڑ دینے اور دوسرے کو قتل کر کے دے دیا جس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنے دعوے
اثبات کے لئے دوسری علت کی طرف منتقل ہو گئے اور فرمایا: ہر شے اللہ تو قہا ہے سورج کو مشرق سے اب تونے اس کو مغرب کی طرف سے۔ تب حیران رہ گیا فرود لا کر چپ ہوا۔

مصنف نے اس کا جواب دیا اپنے ان قول سے کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا مناظرہ فرود لین کے سامنے اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ آپ کی پہلی دلیل حق اور یقیناً صحیح ہے لیکن
علتوں نے اس کی مراد ہی کو نہیں سمجھی تو اس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لئے یہ فرمایا ممکن تھا کہ کہنے پر کہہ کر دکھایا اس کا نام زندہ کرنا اور مارتا نہیں ہے بلکہ یہ تو قید سے چھوڑنا اور قتل
کرنا ہوا۔ اگر تو حقیقتہً مارتا ہے اور جہاں کہہ تو لازم ہے چھوڑ کر کسی آدمی کے بغیر قبض روح کر کے زندہ کو مارتا ہے اور مردوں میں حیات واپس کر کے ان کو زندہ کر دے۔
لیکن جاہل اور نادانوں کے اشتباہ و در کہنے کی عرض سے آپ نے اس دلیل ہی کو چھوڑ دیا یہ کہ فرود اور اس کے سامنے سب ظاہر رست تھے۔ دقیق حقائق کو سمجھنے کی ان میں طاقت
ہی نہیں تھی۔ اس لئے دوسری ایک واضح دلیل آپ نے پیش کر دی جس میں کسی قسم کا اشتباہ نہ تھا۔ تاکہ مجلس مناظرہ جلد ختم ہو جائے اور وہ اپنے سوجھ بوجھ کے اعتراف کرنے پر مجبور ہو جائیں۔

۱۲) قولہ میرزا بن الحسن الزم لاثبات معاد بعدہ فلم یخرج عما الزم ۱۳) قولہ فقال ابراہیم ان لاثبات ربوبیۃ الاول والاطال ربوبیۃ نمود ۱۴) قولہ فہکذا نمود فی منہی الہاب
بہت بہت در بہت مجہول و ہذا الفصح عاجز شد و تخریج اند ۱۵) قولہ فاجاب المصنف الخ۔ و یکن ان یجاب عنہ بان قول الخلیل مسلوۃ اللہ علیہ ربی الذی یحیی ویمیت لیس
استدلالاً علی نمود ربوبیۃ فرود بل ہو دعوی و دلیل علی نمود ربوبیۃ و اثبات نبیہ اللہ الحق قولہ علیہ السلام فان اللہ یا آتی بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فلیس بہنا
انتقال من حجۃ الی حجۃ اخرى تاہل ۱۶) قولہ ومحااجة الخلیل علیہ السلام مع اللہین والصلوب ومحااجة الخلیل اللہین کذا قیل ۱۷) قولہ لازمة حقة
لازمة وسالمة من الخلف والحادیۃ الحق عارض بہا نمود ۱۸) قولہ فاسأ الخلیل الالہاب ساء لہا فقل رواشدہ انچہ کراد اورا ۱۹) قولہ فہکذا نمود وقل الآخر ۲۰)

ثم لما فرغ المصنف عن بحث الأدلة الأدبية أراد أن يبحث بعدها عما ثبت بالأدلة وقد قلت فيما سبق أن موضوع علم الأصول على المذهب المختار هو الأدلة والاحكام جميعا فبعد الفراغ عن الأول شرع في الثاني فقال **فصل في جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها على باب القياس** يعني الكتاب والسنة والاجماع شيان الاحكام وما يتعلق به الاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما هو للتعديلية ولما مر بنا بالثبوت المعنى الا ان يمكن ان يراد بالحجج الأدلة الأربعة والمراد بالاحكام الاحكام التكليفية وما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكرنا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالعالم هو الله تعالى والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرها والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة وهذا المبحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه يأتي بعده في بيان الاهلية والامور المعترضة عليهما بالجمل لا يخلو تقسيم القدام عن مسأحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم به الذي هو عبادة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يتعلق به نفع العام كحرمته الهيبة فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمته الزواجر فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى عن ان ينتفع بشئ فلا يجوز ان يكون حقه بهذا الوجه ولا يجبهه التخليق لان الكل سواء في ذلك.

مصنف شجرة الادراك في بحث من فاعل من كل قول ثابت بالأدلة (احكام) كما سبق ذكرنا جازية في (شارع فراتية) اور میں شروع کتاب میں بتا چکا ہوں کہ اس علم کا موضوع مذہب مختار کے مطابق جو اصول دلائل و احکام ہے لہذا دلائل کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے احکام کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ چنانچہ کہا۔
فصل (احکام اور متعلقات احکام کے بیان میں) "دلائل مذکورہ سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے" سبق ذکر اسے مراد باب قیاس سے پہلے جن کا ذکر ہوا ہے یعنی کتاب و سنت اور اجماع "وہ وجہیں ہیں (۱) احکام اور (۲) وہ امور جن کے ساتھ احکام کا تعلق ہے "وہی مذکورہ سے قیاس کو نکال دینے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو خود کسی چیز کو ثابت نہیں کرتا ہے اس کا کام محض تصدیق حکم ہے۔ البتہ اگر ثبوت کے معنی عام مراد لئے جائیں گے تو کچھ کچھ بھی شامل ہوتے ہیں وقت تک سے دلائل اربعہ مراد لئے جاسکتے ہیں یہاں احکام سے مراد تکلیفی احکام (عبادات، عقوبات وغیرہ) اور ما يتعلق بہ الاحکام سے مراد احکام وضعی (اسباب و شرائط وغیرہ) ہے کتب اصول فقہ میں احکام سے متعلق قواعد و ضوابط کو عام طور پر نہایت بے ترتیبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ البتہ توضیح میں وہ ضبط اس طرح بتایا گیا ہے کہ "حکم محتاج ہے حکم محکوم علیہ اور محکوم کی طرف۔ تو حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات، محکوم علیہ سے مراد مکلف (انسان اور جن) اور محکوم بہ سے مراد فعل مکلف یعنی عبادات، عقوبات وغیرہ۔ اور احکام یعنی وجوب، استحباب، نفی، عزمیت اور رخصت فعل مکلف کی صفات ہیں "تو اس تحقیق کی رو سے احکام صفات فعل ہیں جن کا بیان کتاب اللہ کی بحث کے بعد عزمیت اور رخصت کے باب میں گذر چکا ہے۔ اور یہاں احکام کی بحث سے فعل مکلف یعنی محکوم بہ کی بحث مراد ہے۔ اور محکوم علیہ کی بحث اس کے بعد ہیبت اور اس پر پیش آنے والے عوامل کے بیان میں آئے گی۔ الغرض متفقین نے احکام کی جو تقسیم کی ہے وہ مساحت اور تساہل سے خالی نہیں یہ بہر حال احکام کی چار قسمیں ہیں "یہاں بھی احکام سے محکوم یعنی فعل مکلف مراد ہے جس کی چار قسمیں ہیں " (۱) خاص حقوق اللہ تعالیٰ یعنی وہ احکام جو کے ساتھ عام لوگوں کا نفع متعلق ہو مثلاً "ہیت اللہ کا احترام" کہ اس کو قہراً بنانے کی منفعت کا تعلق عامۃ الناس سے ہے "اور زنا کی حرمت" کہ اس حکم کے ذریعہ نسب کی حفاظت کا نفع سب لوگوں کو پہنچتا ہے۔ ان احکام کو حق اللہ سے تعبیر کیا جائے اور شرف و عظمت کی غرض سے ہے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے کہیں بڑے ہے کہ وہ کسی چیز سے نفع حاصل کرے لہذا ذاتی نفع اٹھانے کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دینا جائز نہیں اور تحقیق کے اعتبار سے ان کو حق اللہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے تو بلا امتیاز تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

ملک تو مستحق اللہ تعالیٰ خالصہ و نہ مشغوب علی العبادۃ و علم ان الحق للوہد و یقال حق علی حدان انما حق محمد صلی اللہ علیہ وسلم و المراد بالحق ہذا حکم مثبت و لامناہ فی حق انما ملاخصام معنی حق اللہ تعالیٰ الحق لہذا لا یتخصص بزمانہ تعالیٰ و فیہ راجعہ جانبہ و حق معنی حق اللہ و لا یقال حق اللہ یا متعلق بہ نفع عام للعالم و حق اللہ یا متعلق بہ مصلحة خاصة ۱۵۔

عقوبات قاصوۃ مثل حروان المیراث بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقهم وهذا قاصوۃ منہ و لهذا یجوز به الصبی و حقوق و اشعۃ بینہما ای بین العبادۃ و العتوبۃ کالکفارات فان فیہا معنی العبادۃ من حیث انہما لوی بالصوم و الاعتاق و الاطعام و الکسوة و معنی العقوبة من حیث انہما لم تجب ابتداء بل وجبت اجزیۃ علی افعال لہم تصدیرات عن العباد و عبادۃ فیہا معنی المؤمنۃ ای المحنة و الثقل کصدقة الفطر فانہما فی اصلہما عبادۃ ملحقة بالزکوۃ و لہذا اشترط لہما الاخذاء و لکن فیہا معنی المؤمنۃ و لہذا تجب عن یمونہ و ینطق علیہ کنفسہ و اولادہ الصغار و عبیدۃ المملوکین فانہ لہما منہم بالنفقة و الولایۃ و جب ان یمولہم بالصدقة ایضا لدفع البلاء و مؤنۃ فیہا معنی العبادۃ کالعشر فانہ فی نفسہ مؤنۃ للامر من التي یزرعہا و لولم یعط العشر للسلطان لاسترد الارض منہ و احوالہا بید احوال و لکن فیہا معنی العبادۃ و ہوانہ یصرف مصارف الزکوۃ و لا یجب الا علی المسلم فحمل فہم المزارعۃ علی سبب الحلال الطیب و مؤنۃ فیہا معنی العقوبة کالخارج فانہ فی نفسہ مؤنۃ للارض التي یزرعہا و لا استردہا سلطان منہ و احوالہا بید احوال و لکن فیہا معنی العقوبة من حیث انہ یجب علی الکفار الذین اشتغلوا بزراعة الدنیا و نبذوا الآخرة و امر اظهرہم و حق قائم بنفسہ ای ثابت بذاتہ من غیر ان یتعلق بذمت العبد شئ منہ حتی یجب علیہ اداۃ بل استبقاۃ اللہ تعالیٰ لاجل نفسہ و تولی اخذہ و قسمتہ من کان خلیفۃ فی الارض و ہذا السلطان۔

اس عقوبت قاصوۃ جیسے میراث سے محرومی یا مورث قتل کرنے کے سبب سے کیونکہ قتل کی کامل مرآت اس کے حق میں قصاص ہے اور حروان میراث اس سے کمتر ہے۔ اسی وجہ سے ثابت ہے کہ یہ مرآت نہ کی جاتی ہے۔ اسی لیے حقوق جو دونوں کے درمیان واسطی یا یعنی عبادت اور عقوبت دونوں کے معنی پائے جاتے ہیں۔ جیسے کفالت و کیونکہ ان میں اس لحاظ سے معنی عبادت موجود ہیں کہ صوم، عقیقہ و قربان مسکینوں کو کھلانے پہناتے جیسی عبادتوں کے ذریعہ یہ کفار سے ادا کئے جاتے ہیں۔ اور معنی عقوبت اس بنا پر کہ یہ عبادتیں یوں کی ضرورت سے واجب نہیں ہیں بلکہ ہر ذل کی طرف سے بعض عوام کام سرزد ہوتے پر بطور جزا واجب ہوتی ہیں۔ (۱) اسی عبادت میں معنی مؤنت (بار خدہ داری) پائے جاتے ہیں۔ یعنی اس میں محنت اور بار بار داری کا پہلو موجود ہو۔ جیسے صدقہ فطر کیونکہ اس میں قریہ زکوۃ کے ساتھ حق عبادت ہے۔ اسی وجہ سے اس کے لئے بھی بغا شرط ہے لیکن اس میں بار بار داری کے معنی بھی موجود ہیں جس کی وجہ سے (۲) ای ذات کے علاوہ ان سب کی طرف سے بھی ادا کرنا واجب ہے جن کی وہ کفالت اور قربان برداری کرتا ہے مثلاً چھوٹے بچے اور ملوک غلام۔ کیونکہ جب ان کی خراج برداری اور پرورش کی مشقت اپنے سر پہ لی ہے تو ان سے بلا و اور مصیبت دفع کرنے کی غرض سے ادا کئے صدقہ کی برداری بھی اٹھانا اس پر واجب ہوگا۔ (۳) اسی مؤنت (بار خدہ داری) میں معنی عبادت بھی موجود ہیں جیسے عطر، اس لئے کہ یہ درحقیقت ان زمین کی بنا پر جس کی وہ زراعت کرتا ہے (ایک زمانہ بار خدہ داری کا اگر یہ عذر ادا کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین واپس لے کر دوسرے کو دے دے گا لیکن اس کے باوجود اس میں معنی عبادت بھی پائے جاتے ہیں کہ اس کے مصارف دی ہیں جو زکوۃ کے مصارف میں ان میں صرف کرنا عبادت اور موجب ثواب ہے) اور صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے بعض مسلمان کا کل زراعت کسب محل طیب پر چل رہا ہے (جو کہ بخیر عبادت میں) (۴) اسی مؤنت (بار خدہ داری) میں معنی عقوبت پائے جاتے ہیں جیسے خراج، یہ بھی درحقیقت اس زمین کا ایک ٹکس ہے جس کی وہ زراعت کرتا ہے کہ اگر یہ ادا کرے گا تو حاکم وقت اس سے یہ زمین چھین کر دوسرے کے حوالہ کر دے گا لیکن اس میں من و دگر سزا بھی پائی جاتی ہے کہ یہ صرف کفار پر لاگو ہوتا ہے اس بات پر عقوبت کے طور پر کہ وہ آخرت کو پس پشت ڈال کر صرف دنیا کا نام نہیں نہک پر گئے۔ (۵) اسی حق جو بدست خود قائم ہو یا یعنی حق خود اپنی ذات سے ثابت ہو بدست خود سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو تاکہ اس کا ادا کرنا بدست پر واجب ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے خود اپنے لئے اس کو باقی رکھا اور دنیا میں اپنے خلیفہ یعنی حاکم وقت کو اس کے حال کرنے اور تقسیم کرنے کا ذمہ در بنایا۔

ملہ قول و ہذا ای کون حروان المیراث عقوبۃ قاصوۃ لاکملۃ یجوز بہ الصبی فانہ اذا قتل مورثہ عملاً او خطأ بحرم عن المیراث و فیہا منافع لما فی تحقیق حیث قال و لکون عقوبۃ قاصوۃ لایثبت فی حق الصبی حتی یتوکل مورثہ عملاً او خطأ لایحرم عن المیراث عندنا خلافاً لاشعۃ فی حقہ و قال فی البہارۃ ان حروان المیراث عقوبۃ و الصبی لیس من ذل العقوبۃ ۱۳۔
تک قول مؤنۃ للارض ای علی المعنی بسبب الاشتغال بالزراعت مع الاراضی من الاسلام من فتح الامم تک البتۃ و عرض علیہ السلام ۱۴۔
تک قول حق یجب علیہ اداۃ ای یطریق الاملاۃ فاذا دار الحق القائم بنفسہ لیس عامۃ منابن تفسیرہ من الفقر لونیۃ من اللہ تعالیٰ ۱۵۔

وعند الشافعي ضروري اي لا يرتفع به الحدث اصاله ولكن يلزم الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز تيمم واحد صلاتان مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدل من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن الخلاف بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة والي يوسف لان الله تعالى قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فمحق التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر بين الوضوء والتيمم الحاصلين من الماء والتراب لابين المؤثرين لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاعسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء وتبني عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسألة امامية المتيمم المتروك تيمم لانه يجوز عند الشيعين فان التراب وان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احداهما بالآخر اهما كان ولا يجوز عند محمد وزفر لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان التيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالة فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشيطة اي شرط كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقد الاصل او لا فيصح الخلف اما اذا لم يحتل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه فلا يصح الخلف ايضا وتظهر هذه اي ثمة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والخلف على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البطلان الذي هو الاصل فان زمان الماضي قد مات عن الخالف ولا قدساة له عليه وفي الخلف على مس السماء يتصور البطلان لان الابعاء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا فمكن بخوف العادة ولكن العجز ظاهر في الحال فتجب الكفارة له.

اور امام شافعي کے نزدیک یہ عبارت ضروری ہے یعنی تيمم سے حدیث کلمہ زائل نہیں ہوتا ہے۔ اس ضمن رفع حاجت کی ضرورت سے نماز باجماع ہوجاتی ہے۔ اس لئے ایک تيمم سے دو فرض نماز ادا نہیں کر سکتے بلکہ ہر فرض کے لئے ایک تيمم کرنا واجب ہے اگلی عبارت میں مصنف اپنے قول هذا الخلف عندنا مطلق کا کچھ مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ "لیکن امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک یہ قائم مقام پانی اور مٹی کے درمیان ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ "اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاؤ مٹی سے تيمم کرو" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مٹی ہی کو پانی کا خلیفہ قرار دیا ہے۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک (یہ قائم مقامی) وضوء اور تيمم کے درمیان ہے یعنی ان دونوں طہارتوں کے درمیان جو حال پوری ہے پانی اور مٹی سے۔ خود ان مؤثرین اپنی اور مٹی کے درمیان نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "فاعسلوا" کے ذریعہ اولاً وضوء کا حکم فرمایا پھر وضوء سے عاجز ہونے کے وقت تيمم کا حکم دیا جس سے تيمم کا خلیفہ وضوء ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اور مٹی ہے اس پر "یعنی اس اختلاف مذکور ہے" تيمم کرنے والے کے لئے وضوء کرنے والوں کی امامت کا مسئلہ تاکہ تيمم کے نزدیک یہ امامت درست ہے کیونکہ مٹی اگرچہ پانی کا خلیفہ ہے مگر تيمم وضوء کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ دونوں (الاولیٰ حدث اور حصول طہارت میں) بالکل برابر ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کی اقتداء دوسرے کے پیچھے جائز ہوگی لیکن امام محمد وزفر کے نزدیک (مستحب کی اقتداء تيمم کے پیچھے جائز نہیں ہے کیونکہ تيمم جبکہ وضوء کا خلیفہ ہوتا ہے تيمم خلیفہ ہونا مستحب کی (اور خلیفہ ضعیف ہوتا ہے اہل کے مقابل میں) لہذا ضعیف کے پیچھے اقتداء جائز نہ ہوگی (فان ہذا العرفی علی الضعیف فاسد) اور کسی حکم کا دوسرے کے خلیفہ ہونا عرفی یا دلالت انصاف سے ثابت ہو سکتا ہے۔ رائی یا قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے جس طرح اہل حکم ثابت نہیں ہوتا ہے رائے اور قیاس سے۔ اور شرط اہل کی "یعنی خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ" فی الحال اصل مقدم ہو بشرطیکہ اس کا وجود محتمل اور ممکن ہو تاکہ سبب حکم کا تحقق (اولاً) اصل کے ساتھ مانا جاسکے۔ جس پر بنا کرتے ہوئے خلیفہ کی طرف اس منتقل ہونا صحیح ہوگا لیکن اہل کا وجود اگر ممکن نہ ہو تو تيمم اس سے کسی کا خلیفہ بننا صحیح نہیں ہوگا۔ اس شرط کا اظہار جو کہ "یعنی اہل کے محتمل الوجود ہونے کی شرط کا ضرور ظاہر ہوگا۔" یمن غموس کو اذنیہ وغیرہ پر چھوئی قسم کھانے اور آسمان چھونے کی قسم کے مسئلوں میں کیا یمن غموس ہی کفارہ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ کفارہ تخطیہ ہے اور یہاں قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں جو کہ یمن کا اصل حکم ہے اس لئے کہ زناؤ اہل قسم کھانے والے سے پہلے گزر چکا ہے جس پر جس کی کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے۔ بخلاف آسمان چھونے کی قسم کے کہ اس کا پورا کرنا (عقلاً) مقصور اور ممکن ہے کیونکہ انبیاء اور اہل علم و حکم سے تو قسم کا تحقیق ہوتا ہی رہتا ہے۔ اور یا نہ کلام سے بھی بطور عرفی عادت ممکن ہے لیکن (اذا جرد اس مکان عقلی کے) بقا ہر قسم کھانے والا فی الحال اپنی قسم پورا کر کے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

اور امام شافعی کے نزدیک یہ عبارت ضروری ہے یعنی تيمم سے حدیث کلمہ زائل نہیں ہوتا ہے۔ اس ضمن رفع حاجت کی ضرورت سے نماز باجماع ہوجاتی ہے۔ اس لئے ایک تيمم سے دو فرض نماز ادا نہیں کر سکتے بلکہ ہر فرض کے لئے ایک تيمم کرنا واجب ہے اگلی عبارت میں مصنف اپنے قول هذا الخلف عندنا مطلق کا کچھ مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ "لیکن امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک یہ قائم مقام پانی اور مٹی کے درمیان ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ "اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاؤ مٹی سے تيمم کرو" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مٹی ہی کو پانی کا خلیفہ قرار دیا ہے۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک (یہ قائم مقامی) وضوء اور تيمم کے درمیان ہے یعنی ان دونوں طہارتوں کے درمیان جو حال پوری ہے پانی اور مٹی سے۔ خود ان مؤثرین اپنی اور مٹی کے درمیان نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "فاعسلوا" کے ذریعہ اولاً وضوء کا حکم فرمایا پھر وضوء سے عاجز ہونے کے وقت تيمم کا حکم دیا جس سے تيمم کا خلیفہ وضوء ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اور مٹی ہے اس پر "یعنی اس اختلاف مذکور ہے" تيمم کرنے والے کے لئے وضوء کرنے والوں کی امامت کا مسئلہ تاکہ تيمم کے نزدیک یہ امامت درست ہے کیونکہ مٹی اگرچہ پانی کا خلیفہ ہے مگر تيمم وضوء کا خلیفہ نہیں ہے بلکہ دونوں (الاولیٰ حدث اور حصول طہارت میں) بالکل برابر ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کی اقتداء دوسرے کے پیچھے جائز ہوگی لیکن امام محمد وزفر کے نزدیک (مستحب کی اقتداء تيمم کے پیچھے جائز نہیں ہے کیونکہ تيمم جبکہ وضوء کا خلیفہ ہوتا ہے تيمم خلیفہ ہونا مستحب کی (اور خلیفہ ضعیف ہوتا ہے اہل کے مقابل میں) لہذا ضعیف کے پیچھے اقتداء جائز نہ ہوگی (فان ہذا العرفی علی الضعیف فاسد) اور کسی حکم کا دوسرے کے خلیفہ ہونا عرفی یا دلالت انصاف سے ثابت ہو سکتا ہے۔ رائی یا قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے جس طرح اہل حکم ثابت نہیں ہوتا ہے رائے اور قیاس سے۔ اور شرط اہل کی "یعنی خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ" فی الحال اصل مقدم ہو بشرطیکہ اس کا وجود محتمل اور ممکن ہو تاکہ سبب حکم کا تحقق (اولاً) اصل کے ساتھ مانا جاسکے۔ جس پر بنا کرتے ہوئے خلیفہ کی طرف اس منتقل ہونا صحیح ہوگا لیکن اہل کا وجود اگر ممکن نہ ہو تو تيمم اس سے کسی کا خلیفہ بننا صحیح نہیں ہوگا۔ اس شرط کا اظہار جو کہ "یعنی اہل کے محتمل الوجود ہونے کی شرط کا ضرور ظاہر ہوگا۔" یمن غموس کو اذنیہ وغیرہ پر چھوئی قسم کھانے اور آسمان چھونے کی قسم کے مسئلوں میں کیا یمن غموس ہی کفارہ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ کفارہ تخطیہ ہے اور یہاں قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں جو کہ یمن کا اصل حکم ہے اس لئے کہ زناؤ اہل قسم کھانے والے سے پہلے گزر چکا ہے جس پر جس کی کوئی قدرت و اختیار نہیں ہے۔ بخلاف آسمان چھونے کی قسم کے کہ اس کا پورا کرنا (عقلاً) مقصور اور ممکن ہے کیونکہ انبیاء اور اہل علم و حکم سے تو قسم کا تحقیق ہوتا ہی رہتا ہے۔ اور یا نہ کلام سے بھی بطور عرفی عادت ممکن ہے لیکن (اذا جرد اس مکان عقلی کے) بقا ہر قسم کھانے والا فی الحال اپنی قسم پورا کر کے عاجز ہے اس لئے اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

لے قول ثابت ہوا کہ ان ملامی لا یستدلی الی الخلفہ لا یقال ان ثبت وجوب تيمم الخلفہ وہو اللہ جل ہارای لانا نقول لا یجمل خلفا ولہذا یصح اللہ جل مع ہ

وأما القسم الثاني من التقسيم المذكور في أول الفصل وهو ما يتعلق به الأحكام فإربعة الأول السبب وهو قسام أربع الأول
سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا إلى الحكم أي مفضيا إليه في الجملة بخلاف العلامة فإنها دالت عليه لامفضية إليه من غير
أن يضاف إليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك إلى العلة ولا وجوده كما يضاف ذلك إلى الشرط ولا يعقل فيه معنى العلة
بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة إذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا
بل سببا له شبهة العلة أو سببا فيه معنى العلة لكن يخل بينه أي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب
إذ لو كانت مضافة إلى السبب والحكم مضاف إليهما لكان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سيأتي كدلالة الإنسان
على مال الإنسان أو نفسه ليسرقه أو يقتله فإنها سبب حقيقي للسارقة والقتل لأنها تفضي إليه من غير أن تكون مرجبة أو
موجدة له ولا تأثير لها في فعل السرقة أصلا لكن تخلل بين الدلالة وبين السارقة علة غير مضافة إلى الدلالة وهو
فعل السارق المختار وقصده إذ لا يلزم أن من دله أحد على فعل سوء يفعل المدلول البتة بل لعل الله يوفقه على تركه مع
دلالته فإن وقع منه السرقة أو القتل لا يضمن الدال شيئا لأنه صاحب سبب محض لأصاحب علة وعلى هذا فينبغي
أن لا يضمن من سعى إلى سلطان ظالم في حق أحد بغير حق حتى غرره مالا لأنه صاحب سبب محض لكن افترق
المتأخرون بضمنه نفاذ الزمان بالسعي الباطل وكثرة السحابة فيه

یعنی صم الامراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الأحكام فكذا
 لا يجب في عين حال التعليق شبهة التجيز في اقتضاء المحل فعند فوات المحل يبطل وان لم يتنبه لهذا التدقيق
 من المسألة المذكورة على ما إذا علق طلاق المطلقة الثلث أو الأجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان
 لم ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء في المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق
 من بعد فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلث لان ذلك الشرط في حكم العلق يعني
 في الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة
 لصحة التعليق بشرط هو في حكم العلق معارضاً لهذه الشبهة السابقة عليه وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية
 لعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بالحكم
 علة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعد ها فلما تعارضتا ساقتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل
 الايجاب المضاف سبب الحال مقابل للايجاب العلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قول ان دخلت الدار فانت
 طالق يكون سبباً في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غداً سبباً للحال لكن تأخر حكمه
 الى الغد وهو من اقسام العلق في الحقيقة وانما يعد سبباً باعتبار الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب
 بان ان يكون الرابع هو قوله وسبب له شبهة العلق كما ذكرنا في العامين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سبباً مجازياً في السابق۔

پہلے ہی شہر کی بارہ عین کی موجودگی میں اس کی قیمت سے (غاصب کو) بڑی کرنا غاصب کی طرف سے اس کی قیمت کے برابر میں (اس کی قیمت کا کفیل ہونا صحیح ہے۔ تو اگر قیمت
 انہی کسی حیثیت سے نہ ہو تو سب احکام بھی جو قیمت پر مبنی ہے) درست دہرتے۔ علیٰ ہذا القیاس تعلیق کے وقت قول المعلق "انت طالق" کو نکل کے تعاضل میں درج
 نیز وہی الحال (توقوع طلاق) سے مشابہت ہے۔ اس لئے محل فوت ہوجانے سے تعلیق بھی باطل ہوجائے گا۔ امام زہری کی نظر اس بارہی کی طرف نہیں گئی۔ انہوں نے اس مسئلہ کو قیاس کیا ہے
 لا صورت پر جبکہ کوئی شخص مطلقہ ٹمٹھ یا اجنبیہ کی طلاق کو جبکہ نکاح سے معلق کرے۔ مثلاً یوں کہے "ان نکتک فانت طالق" کہیں تو تعلیق کی ابتداء ہی میں محل موجود نہیں ہے
 ہم وجود شرط کے بدرجہ احوال کے نزدیک طلاق واقع ہوتا ہے تو متاخرتا یہ مسئلہ میں جہاں طلاقات ٹمٹھ کے بعد بقائے سبب کا سوال ہے۔ بطریق اولیٰ وہ محل کا علقاً نہ ہوگا اور
 جہاں نکاح کے بعد تحقق شرط طلاق واقع ہوجائے گی۔ تو مصنف نے اس قیاس کے جواب میں فرمایا کہ "اور مطلقہ ٹمٹھ کی جبکہ نکاح پر طلاق کو محقق بالشرط کرنا اس کے (یعنی سابق
 وقت مسئلہ کے) برخلاف ہے کیونکہ یہ شرط نکاح علت کے حکم میں ہے۔ یعنی اس تعلیق میں نکاح کی شرط طلاق کے لئے بمنزلة علت کے ہے کیونکہ نکاح فاعل نہیں ہونے کی علت ہے
 تعلیق بالشرط وقوع طلاق کی علت ہے لہذا نکاح طلاق کی علت العلة بن گیا۔" قرعہ کیا یہ "یعنی اسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جو حکم میں علت کے ہے" معارض اس مشابہت سابقہ کا
 بن جائے شرط واقع ہونے اور تحقق شرط سے قبل معلق (یعنی انت طالق) کی سببیت کے ثبوت کا شرط متعارض ہو گیا۔ شرط علت سے بڑھ کر شرط ہے۔ جہاں واقع ہونے کا شرط وجود محل کا
 فاعل نہ ہے اور اسی شرط کے ساتھ تعلیق جو کہ علت کے حکم میں ہے تعاضل کرتی ہے کہ محل موجود نہ ہو کیونکہ حکم علت سے پہلے نہیں پایا جاتا ہے بلکہ علت کے بعد حکم کہہ سکتے ہیں
 ہذا جب دونوں تعاضل میں تعارض پیدا ہو گیا تو مدوں سابقہ الاعتبار ہو گئے۔ اسی بنا پر اس مسئلہ میں محقق محل کی حاجت نہیں ہے۔ (د) "تو جو ايجاب (ایضاح طلاق وعتاق کہی
 میں وقت کی طرف منسوب ہو وہ بر وقت ايجاب ہی سبب ہے۔" الايجاب المضاف، الايجاب المعلق کے مقابل ہے۔ یعنی ايجاب معلق بالشرط مثلاً ان دخلت الدار فانت طالق، یہ سبب
 متاخر ہے وجود شرط کے وقت اور جو ايجاب منسوب الی الوقت پہلے شرط پوری کہے انت طالق غداً، وہی الحال ہی سبب شمار ہوتا ہے۔ البتہ مقید بالزمان ہونے کی وجہ سے اس کا حکم کل تک
 ضرر ہے گا سبب کی یہ نوع در حقیقت وہ محل کے اقسام میں سے ہے۔ اس کو سبب شمار کیا جاتا ہے حصن اس اعتبار سے کہ اس کی نسبت وقت کی طرف ہے۔ تو ممکن ہے اس کو سبب کی چوتھی
 نم قرار دی جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ چوتھی قسم وہ جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا کہ "اور ایک سبب وہ ہے جس کو علت کے ساتھ مشابہت ہو" جیسا کہ ہم نے تعلیق بالطلاق
 والعتاق کی صورت میں بیان کیا ہے اسی کا نام حسب بیان سابق سبب مجازی ہے۔

إذا عرفت هذا فالآن نشرح على ما قسمه المصنف فنقول الأول علة اسم ومعنى وحكمها كالبيع المطلق للمالك أي العاري عن خيار الشرط فانه علة اسم لأنه موضوع للملك والمالك مضاف إليه ومعنى لأنه يؤثريه وهو مشروط بالاجله وحكمها لأنه يثبت للملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسم الاحكام والمعنى كما يجاب المعلق بالشرط وهو الذي ادخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسم الوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس علة حكمه يتأخر الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل الإيمان بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسم ومعنى لاحكامها كالبيع بشرط الخيار فانه علة للمالك اسم لأنه موضوع له ومعنى لأنه هو المؤثر في ثبوت الحكم لاحكامها لان ثبوت الملك متأخر الى استقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بخيار اجازته فانه علة اسم ومعنى للملك لاحكامها التراخي للملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له مثل قوله انت طالق غداً وهو الذي سبق في اقسام النسب فانه ايضاً علة اسم ومعنى لوقوع الطلاق لاحكامها لتأخره الى زمان اضياف اليه ونصاب الزكاة قبل مضي الحول مثال رابع له فانه ايضاً علة اسم لأنه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لأنه مؤثر في وجوب الزكاة اذ الغناء وجوب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لاحكامها لتأخر وجوب الاداء الى حولان الحول.

وعقد العارضة مثال خامس له فانه ايضا علة للملك المنفعة اسماء له وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر في
صحة تجليل الاجرة قبل العمل لاحكامها لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل وهي معلومة
والحد وهو لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة لحكمه والراجح علة في حينها لا سبب يعني لهما شبهة بالاسباب
تفسيرا لما قبله وذكر المصنف له ثلاثة امثلة فقال كثر اهل القريب فانه علة للملك والمالك في القريب علة للملك
العتق مصافا الى الاول بواسطة فمن حيث ان علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما بواسطة كان شبهة
ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الوارثة بالمال وهو علة لنحو المريض عن التبصر بما زاد على الثلث فيكون كثر اهل القريب
وربما يقال انه داخل في العلة اسماء ومعنى لاحكامها فانه علة اسماء لنحو المريض عن التبصر بما زاد على الثلث فيكون كثر اهل القريب
في النحر لاحكامها لان النحر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستند الى التزكية عند ابى حنيفة فانه علة للشهادة وفي علة
للزعم فتكون علة العلة كثر اهل القريب فلزعم المكون بعد الزعم يضمنون الدية عنداه وعنداه لا يضمنون لانهم اشوا على
الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اشوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذلك هذا
ربما يقال انه علة معنى لا اسماء لاحكامها للزعم فيكون مثالا لقسم تركه المصنف ثم قال وكذا اكل ما هو علة العلة في كونها
مشابهة للاسباب فهي ذوجعتين ولذا ذكرها في السبب والعلة جميعا.

اور اجزاء کا معاملہ اور حتم نہایت کی پانچوں شال ہے کہ عقد اجارہ بھی ملک منفعت کے لئے اسماء علت ہے کیونکہ اجارہ فرما ادا کرنے سے موضوع ہے اور ملک مانع کا حکم اس کی طرف سے
اور معنی بھی علت ہے کہ یہ مانع میں مؤثر ہے اور اسی وجہ سے نفع اٹھانے سے قبل پیشگی اجرت کا ادراک درست ہے لیکن حکما علت نہیں ہے اس لئے کہ اجارہ کا حکم یعنی مانع
کی ملکیت بدلت ہمارا ختم کرنے تک آجستہ پائی جاتی ہے عقد کے وقت تو مانع سردم میں اور سردم محلی ملک ہونے کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے اس کو حکما علت قرار نہیں دے
سکتے جو کہی قسم وہ علت جو اسباب کی جگہ پر برہمنی اسباب سے اس کو مشابہت ہو یہ عجبہ حیز و اسباب کی فخر ہو گئے۔ مصنف نے اس کی تین مثالیں دی ہیں پہلی کہ
سہ جیسے کسی قریبی رشتہ دار کو طرہ دینا کہ شراعت ہے ملک کی۔ اور قریب کی ملکیت علت ہے حق (آزادی) کی۔ لہذا ملک کے توسط سے شراعت کی طرف آزادی کی نسبت ہوئی۔
تو علت اس لئے کہ حیثیت سے شراعت کو علت کہا جائے گا اور واسطہ درمیان میں ہونے کے لحاظ سے یہ شراعت مشابہ بالاسباب ہے۔ اور مرض موت اور بھائی مرض موت وراثت کا حق
مرض کے مل کے ساتھ متعلق ہونے کی علت ہے اور وراثت کا حق متعلق ہر نامہ لیں کا اپنے مال میں سے ملے سے نامہ برحق تعرف روک دینے کی علت ہے۔ تو یہ مرض موت
بھی شراعت قریب کی طرح (علوۃ العلة اور مشابہ بالاسباب) ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو اسماء اور معنی علت ہر اور حکما مذکور۔ اس لئے کہ مرض موت
مرض کو تبری تعرفات (جہاں صلہ اور وصیت) سے روک دینے کی اسماء علت ہے کہ حکم محرک نسبت اسی کی طرف ہے اور معنی بھی علت ہے کیونکہ حق تعرف روکنے میں مرض ہی مؤثر
اہم حکما علت نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم محرک جس وقت تک مؤثر رہتا ہے جب تک کہ اس مرض سے موت واقع نہ ہو جائے یہ اور جو کہ اسماء ہر حلیہ کے نزدیک اور کہ علت ہے قبول
شہادت کی۔ اور قبول شہادت علت ہے زعم کی۔ لہذا تزکیہ (یعنی قبول شہادت) شراعت قریب کی طرح علت ہے پس زعم قائم ہونے کے بعد عدالت شاہدین کی شہادت
دینے والے اگر اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو امام صاحب کے نزدیک وہ بھی عدالت کے ضامن ہوں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک شاہدین کی صفائی دینے والے ضامن
نہیں ہوں گے۔ کیونکہ انھوں نے تو حلف گواہوں کی شرافت بیان کی ہے۔ حد کے اثبات کے ساتھ ان کا کوئی تعلق نہیں جس طرح مشہور علیہ زانی کے حق میں اگر وہ کوئی اچھی
بات کہیں کہ وہ مثلاً محسن ہے پھر عدالت قائم ہونے کے بعد رجوع کر لیں تو وہ عدالت کے ضامن نہیں ہوتے۔ اسی طرح شاہدین کے تزکیہ کرنے سے بھی وہ ضامن نہیں ہوں گے۔ اور
بعضوں نے کہا ہے کہ یہ مثال علت کی اس قسم کی ہے جو معنی علت ہر اور حکما علت مذکور۔ (یعنی تزکیہ صرف معنی زعم کی علت ہے اسماء حکما علت نہیں ہے) تو مصنف نے
علت کی جس قسم کے بیان کو ترک کر دیا تھا اس وجہ کے مطابق تزکیہ اس کی شال ہو جائے گی یہ اسی طرح جو بھی علوۃ العلة ہوگی یہ وہ شرط اسباب کی قسم میں داخل ہے کیونکہ اس میں
دو چیزیں موجود ہیں۔ اسکا جہ سے مصنف نے اس کو سبب اور علت دونوں کے اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

لے قول غرض الزکون بعد الزعم ای تاوانا اقمہ انکذب یمنون المدیۃ عندہم الامظ من موت حلیۃ العلة کالحد فی اضافۃ الحکم الیہ ۱۰

تہ توفیر دلائل ہم الزعم فان الزعمین ہر کفو شہادتی شہادۃ ناہر بقصدنا القاضی والقاضی وقتی بشہادۃ غیرہ ولہ نفعہ فلیس ایضا بالحد مصافا فی تزکیۃ الزعمین ۱۱

یہ اس وصف له شبهة العلل کا حد وصفی العلة التي رکت من وصفين كالقدما والجنس للربا فان المجموع منهما
 يتاسا ومعنى حکما وکل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غیر مؤثر فی المعلول والا لان الجزء
 الآخر هو العلة لا المجموع وما یرایقال انه علة معنی لا اسما ولا حکما فتكون مثالا ثانيا القسم تركه المصنف ولكن بقي قسم آخر
 که المصنف بلا ذکر فی البین وهو علة حکما لا اسما ولا معنی ویرایقال انه داخل فی قسم الشرط الذي فی حکم العلل
 فخر البیر وشق الزق والسادس علة معنی وحکما لا اسما کا آخر وصفی العلة فانه هو المؤثر فی الحكم وعندہ يوجد الحكم و
 لہ ليس بموضوع للحکم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقراءة والملک فان المجموع علة موضوعة للعقل ولكن المؤثر
 والجزء الآخر فان كان الملک جزءا خيرا بان اشتري قریبه المعلوم يكون هو المؤثر وان كانت القراءة جزءا خيرا بان
 شترى عبد المجهول النسب ثم ادعی انه ابنه اذ اخي يكون هو المؤثر والمقابل له وهو الوصف الاول يكون علة معنی لا
 سما ولا حکما کما نقلنا والسادس علة اسما حکما لا معنی كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخصة اسما
 إنما انضاف اليه فی الشرع یقال القصص رخصة للسفر وحکما لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنی لان المؤثر فی ثبوتها
 ليس نفس السفر بل المشقة وهي تقديرية وكن النوم الناقص للوضوء علة للحدث اسما لان الحدث یضاف اليه وحکما لان
 الحدث یثبت عندہ لا معنی لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس ولكن لما كان الاطلاق على الحقيقة متعذرا ما كان
 النوم المخصوص سببا لخروجه غالباً اقيم مقامه ودار الحكم عليه۔

اگر کسی قسم وہ وصف ہے جو علت کے مشابہ ہے جسے کسی علت کے دو وصف ہیں سے کوئی ایک وصف یعنی جو علت مرکب ہو دو وصفوں سے اس کا ایک وصف شے حرمت رہا کی علت نہ
 ہو جس سے کہ ان دونوں کا مجموعہ علت ہے اسما معنی اور حکما نیز ان اعتبار سے۔ اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ طور پر علت نہیں بلکہ مشابہ علت ہے۔ سبب محض (یعنی) نہیں جو مدلل میں کسی
 طرح مؤثر نہ ہو۔ کیونکہ اگر علیحدہ ایک وصف سبب محض ہوتا تو مجموعہ دو وصفین کو علت قرار دینا صحیح نہ رہتا بلکہ صرف جزو علت ہوتا اس لئے کہ حکم میں جس کی تاثیر ملتی جائے وہی علت ہوتا ہے
 (یعنی جزو کو سبب غیر مؤثر ماننے سے صرف دوسرے جزو کی تاثیر ہوگی)۔ اور مہجوں نے کہا ہے کہ علت کی اس قسم میں سے ہے جو معنی علت پر اسما اور حکما نہ ہو۔ اس توجہ کے مطابق مصنف
 کی ترک کردہ قسم علت کی دوسری مثال ہر جائے گی لیکن پھر بھی ایک قسم رہ گئی جس کا ذکر مصنف نے اس سلسلہ تفسیرات میں چھوڑ دیا ہے۔ یعنی وہ جو صرف حکما علت پر اسما اور معنی نہ ہو اس
 کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ قسم شرعی اس نوع میں داخل ہے جو علت کے حکم میں ہے جیسا کہ راستہ میں کوڑاں کھوڑنا اور رشک میں شگاف کر دینا۔ چھٹی قسم ”وہ ہے جو معنی اور حکما علت پر اسما
 ہو جسے علت کے دو وصفوں میں سے آخری وصف“ کیونکہ آخری وصف ہی حکم میں مؤثر ہے اور اس کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے لیکن صرف یہی وصف حکم کے لئے موضوع نہیں بلکہ
 مجموعہ دونوں وصف اثبات حکم کے لئے موضوع ہے (اس لئے صرف آخری وصف کو اسما علت نہیں کہا جائے گا) اس کی مثال علت قرأت (محرم للنکاح) اور حکم ہے کہ ان دونوں کا
 مجموعہ زاد کی علت ہونے کے لئے موضوع ہے مگر آخری جزو ہی حکم حقیقی میں مؤثر ہوتا ہے چنانچہ اگر ایک اسوی جزو درشتا کوئی شخص اپنے کسی قریبی خادم کو خریدے تو یہی ایک وجہ کہ وہ جزو
 مؤثر ہے حکم حقیقی میں مؤثر ہوگی۔ اور اگر قرأت آخری جزو درشتا کسی مجہول النسب خادم کو کوئی شخص خریدے پھر وہی کوئی کہے کہ یہ غلام اس کا بیٹا یا بھائی ہے تو قرأت ہی (جو کہ غیر مؤثر
 ہے حکم حقیقی میں مؤثر ہوگی) اور اس کا کوئی حکم علت کہا جائے گا اس کے بالمقابل اول وصف معنی علت ہے اسما اور حکما علت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے (پانچویں قسم کی تشریح میں)
 بنایا ہے۔ ساتویں قسم ”وہ ہے جو اسما اور حکما علت پر معنی نہ ہو جیسا کہ سفر علت ہے رخصت کے لئے اور رخصت علت ہے حد کے لئے“ کہ سفر باعتبار اسم کے رخصت کی علت ہے
 کیونکہ رخصت میں سفر ہی کی طرف رخصت کی نسبت کی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”الغیر رخصة السفر“ (غیر میں قہر سفر کی رخصت میں سے ہے) اور حکم کے اعتبار سے بھی رخصت کی علت
 ہے کیونکہ سفر ضروری ہونے کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم رخصت ثابت ہو جاتا ہے۔ البتہ رخصت کے لئے سفر معنی علت نہیں۔ کیونکہ ثبوت رخصت میں نفس سفر مؤثر نہیں ہے بلکہ اصل مؤثر شے
 جو کہ ایک تقریری اور معنی امر ہے جس کی تحدید شکل ہے اس لئے اس کے بجائے سفر کو حکم قرار دیا گیا۔ اسی طرح وہ غیر جو ناقص ضروری اسما حدث کی علت ہے کیونکہ حد (یعنی نفس زنا)
 اس کی طرف منسوب ہے اور حکما بھی علت ہے کیونکہ غیث کے تحقق کے ساتھ ہی ساتھ حکم حد ثابت ہو جاتا ہے۔ البتہ معنی علت نہیں ہے اس لئے کہ حکم حد میں نیز مؤثر نہیں ہے بلکہ خود
 غیث (یعنی خودی ریح) اصل مؤثر ہے۔ لیکن چونکہ خودی ریح کے وقوع سے باخبر نہاد شوہر ہے اور خاص حالت کی (کردے کے بن یا نیکر میک میں لگا کر) غیث مؤثر نہاد ریح کا سبب ہے
 اس لئے اس غیث ہی کو خودی ریح کا قائم مقام اور حکم حد کا قرار دے دیا گیا۔

مثل ان تكون الجارية بكرا او مشتراة من يد محرمها ونحوه ولكن لم يعتبر هذا اليقين وحكم بوجوب الاستبراء في كل ما وجد خلاف ذلك واليد وغيره اى غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة اقيمت مقام الدخول في حق وجوب المهر والعدة والنكاح اقيم مقام الدخول في ثبوت النسب فههنا اقيم الداعى مقام المدعى لان الخلوة والنكاح دأى الى الدخول او للاحتياط كما في تحريم الدواعى الى الوطى من النظر والقبلة واللمس اقيمت مقام الوطى في الاستبراء وحرمة المصاهرة والحرام والظهار والاعتكاف للاحتياط فهو ايضا مثال لاقامة الداعى مقام المدعى ولدفع المخرج كما في السفر والطهر هذان مثالان لاقامة الدليل مقام المدلول فان سفر اقيم مقام المشقة وجعل دال عليها وان لم يكن ثمه مشقة اصلا فيد اى امر يخصه القصر والافطار على مجرد السفر مع نزع النظر عن المشقة وان كان الباعث عليه في نفس الامر هو المشقة وهكذا الطهر الخالى عن الجماع دليل على الحاجة الى الوطى وان لم تكن له حاجة اليه في القلب فاقم الطهر مقام الحاجة في حق مشروعية الطلاق فيه لان الطلاق لم يشرع الا في زمان كان محتاجا الى الوطى فيه ولهذا لم يشرع في وقت الحيض او الطهر الذى وطئها فيه والفرق بين الضرورة ودفع المخرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع المخرج يمكن ذلك مع وقوع مشقة كما في السفر يمكن ادراك المشقة بحسب احوال اشخاص الناس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تاثيره في المسبب والدليل قد يخلو عن ذلك فتكون فائدة العلم بالمدلول لا غير.

والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحتزنيه عما اذا تداخل فعل فاعل طبيعي كحفر البير فانه في حكم العلى وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير اذ طيرانه منسوب الى الفتح فانه ايضا في حكم العلى عند محمد حتى يتضمن الفاعل عند خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو مختص عن تكلم قوله انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط للابق اذ القيد كان مانعا لالتة شرط ولكن يتخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد اى البتة وقد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلم يذالايضمن المحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد بالابق حيث يتضمن الامران اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالابق استعمال له فاذا ايق بامره فكأنه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الوسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه يتضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق والتأثلا فيضمنان ما تلف بهما والرايع شرط اسماء الاحكاما كاد الشراطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذا الدار وهذا الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولاً يكون شرطاً اسماء الاحكاما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجود افهوشروط اسماء وحكاما من جميع الوجوه۔

(۳۱) ایسی شرطیں ہیں جو اس کے اور مشروط کے درمیان کسی فاعل مختار کے لیے فعل کا واسطہ بنائیں جس کی نسبت شرط کی طرف سے خواہ وہ شرط اس فعل پر مقدم ہو۔ شرط کی اس تعریف میں فاعل کو آئی قید سے فاعل طبیعی (غیر مختار) کا فعل خارج ہو گیا جیسے کنواں کھولنے کی شرط اور مشروط کے درمیان نقل طبعی کا فعل جائز ہے۔ کیونکہ ایسی شرط علت کے حکم میں ہے۔ اور فعل کی نسبت شرط کی طرف سے دوسرے کی قید سے ایسی شرط خارج ہو گئی جس کی طرف فعل کی نسبت پائی جاتی ہے۔ جیسے پرندے کے پرنے کا دروازہ کھول دینا اور کچھ پرندہ اور اجات کو اس طریق کی نسبت کھولنے کی طرف برتن ہے۔ کیونکہ یہ شرط بھی نام کوڑے کے نزدیک علت کے حکم میں ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک کھولنے والے پر پرندے کا اور ان واجب ہو گا۔ البتہ شیخین کے نزدیک اس پر کوئی آدھ نہیں آئے گا۔ نیز شرط فعل پر مقدم ہونے کی قید سے ایسی شرط نقل کی جو علت یعنی فعل فاعل مختار سے مؤخر ہو۔ جیسے دخول دار کی شرط۔ البتہ طالق ان دخلت الدار میں۔ کو یہاں شرط کا وجود علت سے یعنی وقت تکلم انت طالق ان دخلت الدار سے مؤخر ہے۔ کیونکہ یہ شرط محض کہلاتی ہے اور قسم اول میں داخل ہے (بہر حال شرط فی حکم الاسباب کی مثال یہ ہے کہ بیبا کسی نے غلام کی بڑی کھول دیا اور غلام بھاگ گیا۔ کو بڑی کھول دینا بھاگنے کی شرط ہے۔ اس سے کہ ان کا منہ بچا ہوا نہ بھاگنے سے منع تھا۔ اور مانع تھا دینے ہی کا۔ بشرط ہے بلکہ اس شرط اور بھاگنے کے درمیان فاعل مختار یعنی غلام کا فعل اختیار کیا جائے جس کی نسبت شرط کی طرف سے یہ کہتی کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ بچا ہوا کھول دیا جائے تب غلام ضرور بھاگ جائے۔ اور بلا مشتبہ کھول دینے کی شرط (مشروط نہیں) بھاگنے سے پہلے پائی گئی (جو بچہ سبب علت سے مقدم ہوا کرتا ہے) اس سے یہ شرط اسباب کے حکم میں ہے۔ لہذا کھولنے والا غلام کی قیمت کا ضامن نہیں ہو گا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی شخص دوسرے کے غلام کو بھاگنے کا حکم دے (اور اس حکم کی قبل کرتے ہوئے وہ بھاگ جائے) تو حکم دینے والا غلام کا ضامن ہو گا۔ اگرچہ فاعل مختار کا فعل ہیچ میں پایا گیا کیونکہ غلام کو بھاگنے کا حکم دینا اس سے کام لینے کے شامل ہے۔ تو جب اس کے حکم کے مطابق وہ بھاگ گیا تو گویا اس نے اپنا کام پنے کے سلسلہ میں غلام کو ملک سے غصب کر لیا ہے (اس لئے وہ حقیقت یہ مکان غصب ہے مکان سبب نہیں)۔ البتہ یہاں فعل کا درمیان واسطہ سبب کی طرف منسوب ہوا ان شرط فی حکم الاسباب کے برخلاف صاحب سبب ہی ضامن ہو گا جیسے جانور کو ہٹا کر یا آگے سے کھینچ کر لے جانا کہ یہاں جانور کا فعل تلف اس کے سائق اور تارک کی طرف منسوب ہے اس لئے جانور کو کچھ بھی ضائع کرے یہاں دونوں اس کے ضامن ہوں گے۔ (۳۲) وہ شرط جو صرف اسما ہر اور حکما نہ ہو جیسے ان در شرط میں ہے بلکہ جو ان دونوں کے ساتھ کسی حکم کا تحقق ہو مشروط کی اپنی ہی کو سے کہے۔ ان دخلت دنا۔ والاد فانت طالق۔ اگر تو ہی کھریں اور اس کی گھریں داخل ہو گی تو مجھ پر طلاق ہے۔ اس تطبیق کے بعد جس گھر میں داخل ہونا چاہیے پایا جائے اس کو گھر میں برائے۔ شرط کہیں کے حکم کے اعتبار سے وہ شرط نہیں ہے کیونکہ دوسرے گھر میں داخل ہونے کی شرط کے تحقق کے ساتھ واقعہ طلاق کا حکم متعلق ہے۔ لہذا دوسرے گھر میں داخل ہونا ہی اسما اور حکما ہر اعتبار سے شرط ہے۔

شہ تو در حق یعنی صانع ان فعل الطیر ہر نادان فرق علی نور الفیض بحسب الفہم علی صانع فان انتفا امری للبر لا عبرة فیض الفہم الی صانع۔ ۱۳۔ ملکہ قولہ غدا لہا الی الخ یعنی فانه عنہ ہا و فرقہ ہا یقطن لہا یعنی ان صانع ان فرقہ ہا یقطن شرط فاعل غیر دین مشروط ای امیر ان فعل فاعل مختار ای خدیق الطیر من مقتض دینس ہذا فعل من لازم الفیض وغیر ذلک ان الفیض شرط فی حکم الاسباب نہ یجمل التلف معناه ۱۴۔

فلو وجد الشرطان فی الملك بان یقیت منکوحۃ لہ عند وجودہا فلا شک انہ ینزل الجزاء وان لم یوجد فی الملك او وجد
الاول فی الملك دون الثاني فلا شک انہ لا ینزل الجزاء وان وجد الثاني فی الملك دون الاول بان ابانہما الزوج قد دخلت الذکر
الاولی ثم تزوجہا قد دخلت الدار الثانية ینزل الجزاء وتطلق عندئذ ان المدار علی احوال الشرطین والملك انما یتحتاج الیہ فی
وقت التعلیق وفي وقت نزول الجزاء واما فی ما بین ذلک فلا وعند زفر لا تطلق لانہ یقتبس الشرط الآخر علی الاول ولو کان
الاول یوجد فی الملك دون الآخر لا تطلق فذلک اعکسہ والخامس شرط ہو کا علامۃ الخالصۃ كالحصان فی الزنا شرط للزعم
فی معنی العلامة وقد عدا ہذا اثارۃ فی الشرط وتالیق فی العلاقة علی ما سیبجی ولذا لم یعد صاحب التوضیح من ہذا الاقسام
ثم انہم بینوا ضابطۃ یعرف بہما الفرق بین الشرط وما فی معناه علی ما قال وانما یعرف الشرط بصیغۃ کجوف الشرط مثل
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وفيہ تنبیہ علی ان صیغۃ الشرط لا ینفک عن معنی الشرط قط اذ لا لہ وھی الوصف الذکر
یکون فی معنی الشرط کقولہ المرأة التي تزوجہا طالق ثلثا فانہ بمعنی الشرط دلالة لوقوع الوصف فی النکرة ای الامراة الغیر
المعینۃ بالاشارة لا النکرة النحویۃ اذ ہی معروفة باللام فلما دخل وصف التزوج فی النکرة وهو معتبر فی الغائب یصلح دلالة
علی الشرط فصلا کانہ قال ان تزوجت امرأة فہی طالق ولو وقع فی المعین بان یقول ہذا المرأة التي تزوج فہی طالق لہا صلح
دلالة علی الشرط لان الوصف فی الحاضر لغواذ الاشارة الیہ فی التعریف من الوصف فکانہ قال ہذا المرأة طالق فیلغوی الغنبدیۃ

اگر دو روز خرمی یک نکاح میں پائی گئیں یعنی بوی اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے درون شرطیں محقق ہوئیں تب تہیز الیہ وقوع طلاق کے نزدیک میں کوئی شک و شبہ نہیں اور اگر ایک نکاح
میں دو روز شرطیں نہیں پائی گئیں یا صرف پہلی شرط ملک میں پائی گئی اور دوسری نہیں پائی گئی تو درون شرطوں میں بلاشبہ جزا کا ترتیب نہیں ہوگا۔ اور اگر پہلی نہیں ہوگی دوسری شرط ملک میں پائی جائے اور
طرح پر کہ شوہر نے اسے ہاتھ ملایا دے دی۔ بہر حال پہلے گھر میں داخل ہوئی پھر اس سے شوہر نے شادی کر لی اس کے بعد وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو اس صورت میں بہرہ سے نزدیک ہوا
ترتیب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ حکم کا اہل دار و لدہ آخری شرط ہے۔ باقی ملک نکاح کا موجود ہونا ضروری ہے۔ صرف تعلیق کے وقت اور جزا کے ترتیب کے وقت اور ان دونوں
درمیان زمانہ میں اس کا کوئی ضرورت نہیں۔ مگر لام زفر کے نزدیک اس صورت میں بھی طلاق طاق نہیں ہوگی۔ وہ دوسری شرط کو پہلی پر قیاس کرتے ہیں کہ ہمیں طرح جملہ دوسری کے صرف پہلی
شرط ملک میں پائی جائے سے دلالت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کے برعکس ہونے کی صورت میں بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہیے۔ ۱۰۔ وہ شرط جو خاص حالات کے مشابہ ہو جیسے احسان اور ایمان
رجع قائم ہونے کے لئے شرط ہے جس میں علامت کے معنی پائے جاتے ہیں جیسے اہل نے اس احسان کو کبھی تو شرطیں گنا ہے اور کبھی علامت شمار کیا ہے جیسا کہ سامنے آئے گا۔ اسی بنا پر صاحب
توضیح نے شرط کے انقسام میں سرے سے اس قسم کو شمار ہی نہیں کیا ہے۔ اقسام شرط بیان کرنے کے بعد اب مصنف ایک منہ بول بتانا چاہتے ہیں جس کو اصولیہ میں نے شرط اور شرطیہ شرط کے درمیان
فرق معلوم کرنے کے لئے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ کہا "اور بلاشبہ شرط پہلی پائی جاتی ہے اس کے خاص صیغوں سے جیسے حروف شرط" مثلاً اس قول میں "ان دخلت الدار فانت طالق" اور مصنف
کے کلام میں "انما کے حصص سے اس بات پر بھیجیے کہ شرط کے معنی شرط سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں "یا ولات شرط سے "ولات شرط سے ولادہ وصف ہے جو کہ شرط کے معنی میں ہو
مثلاً کسی کا یہ کہنا "للمراة التي تزوجہا طالق ثلثا" کہ یہ کلام معنی شرط پر ولات کا ہے کیونکہ اس میں نکاح کا وصف ہوا گیا ہے "ولکروسے ملا" للمرأة ہے جسے خدیجہ اشارہ معین نہیں کیا
گیا ہے۔ یہاں بخوبی نکروہ مراد نہیں ہے کیونکہ بخوبی قاعدہ سے تو یہ الف لام کے ذریعہ صرف ہے۔ بہر حال "المرأة" نکروہ میں جبکہ تزوج کا وصف قابل ہوا جو کہ غائب کے تعارف میں معتبر اور قیاس
تو ایسے وصف میں شرط پر ولات کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ لہذا گویا اس نے یہ کہا "ان تزوجت امرأة فہی طالق"۔ لیکن اگر کلام میں متعین کا وصف واقع ہوا مثلاً یوں کہے "ہذا
المرأة التي تزوج فہی طالق"۔ "کہ یہ وصف شرط پر ولات کرنے کے قابل نہیں ہوگا"۔ اس لئے کہ اس صورت میں وصف کا نام لڑکر لڑکر ہے کیونکہ وصف کی نسبت اشارہ میں
تعریف زیادہ ہے جو متعین وصف معرقلہ پانے کے بعد گویا اس نے یہ کہا "ہذا المرأة طالق" اور یہ قول بھی صورت کے تحت میں جائز ہے (کیونکہ وہ اصل طلاق ہونے کا حق نہیں ہے)۔

۱۔ قولہ ان المدار علی احوال الشرطین فان الجزاء انما یتحتاج الیہ فی وقت التعلیق بہا وجہ وصی کیون شرط اول واجب حتی کیون عدل
یہ تعریف وجود الحکم ۱۲۔ قولہ شرط لڑکر فی معنی العلامة فاد معرف و مظهر حکم الزنا و بوجہ صحت زوجہا و صحت کیون شرط اول واجب حتی کیون عدل
فی قولہ بصیغۃ سے یہ کلام علی تعلیق ولات لکڑہ الشرط علی ۱۲۔ قولہ ای امرأة لکڑہ۔ وقع دخل تقریرہ ان شک المرأة فی التعلیق فکیف تنزہ المصنف لکڑہ نکرة ۱۲۔

یجب جمع الزوجین ای المعلن وغير المعلن حتی لو قال ان تزوجت امرأة ففی طالق اذ ان تزوجت هذه المرأة ففی طالق یقع الملاق بالتزوج فی الصورتین والرابع العلامة وهي ما یعرف الوجود من غیر ان یتعلق به وجوب ولا وجود فقولہ ما یعرف الوجود احیاناً یراعی السبب اذ هو مفض لا معرف وقوله من غیر ان یتعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط الاحصان فی باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزانی حراً مسلماً مكلفاً علی بنکاح صحيح موقفاً لتکلیف شرطی سائر الاحکام والحسنة لتکمیل العقوبة وانما العدة ههنا هی الاسلام والوطی بالنکاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرط لان الزنا اذا تحقق لا یتوقف انعقاده علة للرجم علی احصان یحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لایثبت بوجوده الرجیم وعدم کونه علة وسبباً ظاهراً فاعلم انه عبارة عن حال فی الزانی یصیر به الزانی فی تلك الحالة مرجحاً للرجیم وهو معنى کونه علامة وهذا عند بعض المتأخرین واختار الاكثر اشد شرط لوجوب الرجیم لان الشرط ما یتوقف علیه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا یوجب الرجیم بدونه کالسیقة لا تعجب القطع بدون النصاب حتی لا یضمن شهوده اذ ارجعوا بحال تدبر علی كون الاحصان علامة لا شرط یعنی اذ ارجع شهود الاحصان بعد الرجیم لا یضمنون دية المرجوم بحال ای سولوا رجوا وحدهم اذ مع شهود الزنا ایضاً لانه علامة لا یتعلق بها وجوب ولا وجود ولا یجوز اضافة الحكم الیه۔

ابن مرتج شرط وجود شرط کے ساتھ ہر مین و درون میں موثر و مفید ہے چنانچہ اگر یہ تعین یوں کیا کہ ان تزوجت امرأة ففی طالق یا تعین کے ساتھ یہ کہا کہ ان تزوجت هذه المرأة ففی طالق تو من و درون ہر دون میں لگا کر کہنے کے ساتھ ہی ساتھ طالق واقع ہو جائے گی۔

علامت حکم :- مستلزمات حکم کی جو حق قیام علامت ہے اور وہ یہ کہ جس کے ذریعہ عرف حکم کا وجود معلوم ہو اور جس کے ساتھ کلام کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو تو مصنف کے قولہ ما یعرف الوجود سے سبب خارج ہو گیا کیونکہ سبب تو حکم تک پہنچانے والا ہے حکم تک نہ لے والا نہیں۔ اور "من غیر ان یتعلق به وجوب" سے علت خارج ہو گئی۔ اور "بوجود" لایست شرط نہ لگائی۔ جیسا کہ احصان و زنا کے مسئلہ میں کہہ دانی کا مستحق رجیم ہونے کی علامت ہے۔ احصان کچھ میں زانی کا آزاد مسلمان اور مکلف ہونا جس نے نکاح صحیح کے ساتھ انکام ایک دفعہ جماع بھی کیا ہو پس مکلف (یعنی عاقل بالغ) ہو ناقص تمام احکام شرعیہ میں شرط ہے (زنا کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں)۔ اور آزادی کی شرط اس لئے ہے تاکہ اس پر مکمل امر جاری ہو سکے۔ لہذا شرط احصان میں خاص طور پر اسلام اور دینی بنکاح صحیح یہی دو باتیں ملحوظ ہیں جن پر حکم کامل وارد ہوا ہے۔ ان احصان کو ہم نے شرط قرار دے کر علامت اس لئے قرار دی کہ زنا ثابت ہونے پر اس زنا کا رجیم کی حالت ہونا شرط کی مانند اس پر موقوف نہیں رہتا کہ رجیم احصان تحقق ہو جائے بلکہ اگر زنا کے بعد احصان پایا گیا تو اس سے رجیم مرے سے ثابت ہی نہیں رہتا۔ احصان کا علت اور سبب نہ ہونا تو بالکل ظاہر دیکھ رہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ احصان سے مراد درحقیقت زانی کی ایک خصوصی حالت ہے کہ اس حالت میں زنا کا ارتکاب ہونے سے واجب رجیم ہوتا ہے۔ اور علامت سے ہمارا یہی مطلب ہے یہ تحقیق حق بعض متاخرین کے مسک کے مطابق۔ در دیگر علمائے اصول کے نزدیک مختار یہ ہے کہ احصان وجوب رجیم کی شرط ہے کیونکہ شرط تو اس کو کہتے ہیں جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔ اور احصان میں یہ حیثیت پائی جاتی ہے (کہ اس پر وجوب رجیم موقوف ہے) کہ یہ احصان کے بغیر زنا ثابت خود موجب رجیم نہیں ہے۔ اس طرح جو حکم قطعاً بیکار موجب نہیں ہے جب تک کمال مسروق نصاب مرتبہ تک نہ پہنچ جائے۔ یہاں تک کہ شہود احصان کسی حال میں ضامن نہیں ہوں گے جبکہ وہ اپنی گواہی سے جو رجیم پائیں۔ تاہم یہ احصان کے علامت ہونے اور شرط نہ ہونے پر بھی زانی کے حصن ہونے کی گواہی دینے والے اس پر رجیم قائم ہونے کے بعد اگر اپنی گواہی سے رجیم کر لیں تو وہ اس کی دیت کے ضامن نہیں ہوں گے خواہ شہود احصان تیار ہو کر یہ یا شہود زنا کے ساتھ رجیم کریں کیونکہ یہ احصان صرف علامت ہے۔ اس کے ساتھ کسی چیز کا وجوب یا عدم متعلق نہیں ہے اور یہی اس کی طرز حکم کی نسبت کرنی چاہیے۔

۱۔ لے قولہ ولفی الشرط اے مرتج الشرط ہو کیونکہ حیثیت کجی زوجین بخلاف دوازہ شرط نامہ و جمعہ زوجین بل نقض بالکفر نقصانہ و علامہ بانہا بشرط معنی لایست ۱۲۔

۲۔ قولہ اسر من الیہ التوقف وجوب المصل علی العلة ۱۳۔ ۳۔ قولہ اسر من الشرط فاد التوقف علی وجود المشرط ۱۴۔ ۴۔ قولہ حکمین العقوبة اے

بل یصیر علی العقوبة انکاملہ ۱۵۔ ۵۔ قولہ لا یتوقف الا۔ اے کا کیونکہ التوقف علی حدوث الشرط ۱۶۔ ۶۔ قولہ وعدم کونه اے الاحصان علة وجباً

۷۔ کابر و دلیس ہونے پر الرجیم والا ہر طریق معنی الیہ ۱۷۔ ۸۔ قولہ من حال الخ۔ وہ کون الزانی حراً مسلماً الخ کا مراد ۱۸۔

۹۔ قولہ ان شرط الو شہود الاحصان اذ ارجعوا یضمنون لاضانہ التوقف بالرجیم الی غیرہ المشہور ۱۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔

وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يولد
ولهذا من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره مغفود وعندنا لم يضمن وان كان قتل جوارا قبل الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل حتى
وعندنا يصح وان لم يكن مكفاه لان الوجوب بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتمل وعنه
المجتون حتى يفتن وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شارك في بيان الاهلية الموقوفة عليه فقال والاهلية نوعان
النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اى اهلية نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وفي
عبارة عن العهد الذي عاهدنا رينا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا ما قلنا اقروا بربوبيتهم يوم الميثاق فقد اقرنا بجميع شرائع
الصالحة لنا وعلينا الا الذي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزءا من ال
يصدق بعقدها ويدخل في البيع ببقائها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وضمن البيع الذي اشتراه الولد
ان كانت صالحة لما يجب له من العتق والامراء والوصية والنسب واذا ولد كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير
مقصود بنفسه وانما المقصود اداؤه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فما زال يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوقه
من الغنم كضمان المتلفات والعون كشر البيع ونفقة الزوجات والاقارب لزوج يكون اداءه عليه كادائه وكان الوجوب غير حال عن حكمه

۱۔ اولاً شرع کا مذہب یہ ہے کہ جس کو رحمت اسلام نہیں پہنچی، اگر کفر و ایمان کے عقیدہ سے بالکل غافل رہے پھر نہ یا مشرک نہ عقیدہ کے ساتھ اس کی سرت و رات کو تو بھی وہ مسلمان نہ کہلا کر کہ ان کے نزدیک ذلیل بھی پہنچنے کا اعتبار ہے۔ دوسری بات اس کے جس میں شیب پائی گئی۔ اسی بار اگر کسی مسلمان نے ایسے شخص کو قتل کر دیا تو ان کے نزدیک وہ اس کے قتل کا مناس بہرہ کی طرح اس کا کوئی جو نہیں اور ہمارے نزدیک اگرچہ رحمت اسلام پہنچانے کے پیشتر قتل کرنا حرام ہے تاہم قتل کر دینے سے خدا من نہیں ہوگا۔ نیز ان کے نزدیک عقل اور سمجھ رکھنے والا بچہ کا ایمان معتبر نہیں اور ہمارے نزدیک معتبر ہے اگرچہ عقل شرع وہ مکلف بالایمان نہیں ہے۔ مکلف دہونے کی وجہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا وجوب خطاب شرع کی اہلیت پر مشابہ ہے۔ اور بچہ خطاب الہی نہیں ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد ہے تین شخص مرفوع النظم ہیں پھر جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے، پھر جب تک کہ اس کی عقل درست نہ ہو جائے، اور جب تک کہ وہ سیدہ نہ ہو جائے۔ عقل، جس پر کی اہلیت کا درجہ ہے اس کے بیان سے خارج ہو کر اب مصنف نے اہلیت کی بحث کا آغاز کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا: "اہلیت کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیت وجوب اور اہلیت نواہ (۲) اہلیت وجوب ہو کہ ذمہ بھیج ہو نہ پڑتی ہے۔ یعنی نفس وجوب کی اہلیت اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی جب تک کہ انسان کا ذمہ وجوب احکام کے مائل اور قابل نہ ہو خواہ وہ احکام اس کے نفع اور ثواب سے متعلق ہوں یا اس کے ضرر اور مزا سے متعلق ہوں۔ اور ذمہ سے مراد وہ عہد ہے جو ہماری حقانی ضرورتاً آدم سے "یوم میثاق" میں لیا ہے جس کا ذکر قرآن کی اس آیت میں ہے: "اَلَا اَنْتُمْ بَايَعْتُمْ قُلُوْبُکُمْ لَئِنْ اُنْزِلَ عَلَیْکُمْ الْکِتَابُ مِنْ سَمٰوٰتٍ تَقُولُوْنَ اَنْتُمْ نَحْمَدُہٗ وَنَسْتَعِیْذُ بِہٖ اِنْ کُنْتُمْ اٰمِنٰتٍ"۔ اور انسان پیدا ہوا ہوتا ہے اس حال میں کہ اس کا ذمہ دینی اس کی ذات جو کہ حقیقت قبول عہد اور شریعت ذمہ مائل ہے، قابل ہوتا ہے ہر قسم کے احکام نفع اور ضرر اس پر واجب ہونے کے۔ اسی بنا پر کہ وہ عہد است میں احکام خداوند خالق تعین کا دھماکہ چکا ہے۔ البتہ جب تک پیدا نہ ہوا اور ایمان نہ دیا ہے۔ اس وقت تک وہ ماں کے بطن کا ایک جزو شمار ہوتا ہے۔ کمال اڑا کر پرنے سے وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے اور مال کی بیچ میں تبناؤ بھی داخل ہوتا ہے۔ مستقل نہیں اس کا ذمہ اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ دوسرے کا حق اس پر واجب ہو مثلاً عزیز و اقارب کا لفظ یا اسی بیچ کا فتن جس کو دینی نے اس کے لئے طریق ہے۔ کیونکہ اس وجوب میں بظاہر اس کا ضرر ہے) اگرچہ نفس ایسے احکام ثابت ہونے کے قابل ہوتا ہے جو خود اس کے نفع سے متعلق ہوں۔ مثلاً ثبوت آزاد دی حدیث، وصیت اور نسل (وغیرہ) اور جب ولادت ہوجاتی ہے تب اس کا ذمہ ہر قسم کے احکام نفع و ضرر قبول کرنے کے قابل ہوجاتا ہے۔ لیکن جو کہ نفس حکم کا واجب ہونا بذریعہ خود مقصود نہیں، بلکہ اپنے اختیار سے حکم کا ادا کرنا ہی مقصود اس کے لئے اور جبکہ نابالغ بچہ سے ادا کا مطالبہ (برجہ اس کے عجز کے ہتھ اندھن نہیں) تو ہوتا ہے کہ بالکل ہوجاتے یہ۔ وجوب اس حکم (یعنی مطالبہ ادا کی بات) نہ ہونے کی وجہ سے پہنچا حقوق العباد میں سے جو احکام الی مطالبات میں سے ہوں مثلاً ادا دین (یعنی ضائع کر دینا مال کا ضمان) اور عرق (یعنی بیچ کی قیمت) اور بیوی اور (مناقہ) قابل کا نفع (وغیرہ کے احکام) وہ نابالغ پر لازم ہوں گے۔ لہذا کہ نابالغ سے ان حقوق الیہ کی ادائیگی نہیں ہے۔ کہ اس کی طرف سے دلی گواہی ادا کرنا خود اس کا کارنامہ ہونا چاہئے۔ تو اس پر ان احکام کا وجوب اپنے حکم سے چلی نہ ہوگا۔

ناهية قوت وحي. في اللزوم ثم علم ان اللزوم لشيء اعلمه الذي انقضه ليجب اللزوم والمراو بالذات شرعا نفس ورفقة لها ذرة تسمية محل باسم الحال ١١ - ١٢

والاحكام منقسمة في هذا الباب اى باب ابتداء صحة الاداء على الاهلية القاصوة ودون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى
 ستة اقسام اشار المصنف اليها على الترتيب فقال بحق الله تعالى ان كان حسناً لا يحتمل غيره كالإيمان وجب القول بصحة من
 الصبي بلا لزوم ادائه وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحة لان علياً رضي الله عنه افتقر بذلك وقال نشعر بسبقكم الى الاداء
 طرأ وغلاما ما بلغت اوان حلم - وعند الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباة الكافر ولا يتبين منه
 امرأته الشركة لانه ضروريان ضمن في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بلا لزوم ادائه لانه لو استوصف الصبي
 ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبين امرأته ولو لزومه الاداء كان امتناعه كفراً وان كان قبيحاً لا يحتمل غيره كالكفر لا يجعل عقلاً
 وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي تعتبر ردة عنه عند أبي حنيفة ومحمد في حق احكام الدنيا والآخرة
 حتى تبين منه امرأته ولا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه الحيازة قبل البلوغ ولو قتله اجدد
 رده ولا يجب عليه شيء كالمرتد وعند أبي يوسف والشافعي لا تصح ردة في حق احكام الدنيا الانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة
 ايمانه لكونه نفعاً محضاً وما هو دائر بين الامرين اى بين كونه حسناً في زمان وقبيحاً في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصبي ولو نحوها
 يصح منه الاداء من غير لزوم عهدة وضمان فان شرف فيه لا يجب اتمامه والمضى فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي
 صحة هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد ادائها فلا يشق ذلك بعد البلوغ.

وہذا کلام عندنا وقال الشافعی کل منفعة یکن تحصیلها بمباشرة ولیہ لا تقترن بعبارۃ الصبی فیہ کالاسلام والبیع
 یصیر مسلما باسلام ابیہ ویولی الولی بیع مالہ وشرایئہ فتعبر فیہ عبارتہ ولیہ فقط وما لا یکن تحصیلہ بمباشرة ولیہ تقترن عبارتہ فیہ کالاسلام
 فانه لا یتولاه الولی ہما فتعبر عبارتہ فی الوصیۃ باعمال البر لانہ یستغنی عن المال بعد الموت وعندنا ہی باطلۃ لانہما فی بعض
 ازالۃ للمذنب بطریق التبرع سواء كانت بالبر او غیرہ سواء مات قبل السبع او بعدہ واختیار احد الابویں وذات فیما اذا وقعت الفرقة
 بین الولیہ وخلصت الامر عن حق الحصانة الی سبع سنین فبعد ذلک یتخیر الولد عندہ یختار اباہما شاء لان النبی علیہ السلام
 خیر غلامین الابویں وهذا للمنفعة لما یکن ان تحصیل بمباشرة الولی فتعبر عبارتہ فیہ وعندنا لیس کذلک بل یقیل الابویں
 عند الاب لیتأدب بأداب الشریعة والبنیۃ عند الامر تعلم احکام الحیض وتخییر النبی علیہ السلام لہ کان لرجل دعائہ
 بالانظر فوق لاختیار الانفع لہ ولما فرغ عن بیان الاهلیۃ شرع فی بیان الامور المعترضۃ علی الاهلیۃ فقال والامور المعترضۃ
 علی الاهلیۃ نوعان سماوی وھو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختیار العبد فیہ وھو احد عشر الصغری والجنون
 والعتۃ والنسبیین والنور والاعتراف والرق والمرفق والحیض والنفاس والموت وبعدہ یأتی المكتسب الذی ضد السامی و
 سبۃ الجھل والسكر والبخل والسفہ والخطاء والاکراه۔

یساوی تقبیل نورہ من مذہب کی حق "لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ ولی کے انجام دینے سے جن منافع کی تحصیل ہو سکے گئے مگر ہے ان میں بچہ کی عبارت اور تصرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے
 جیسے قول اسلام اور تصرف بیع وکراہ کے اسلام لانے سے بچہ بھی مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور اس کے مال کی بیع وشرکاء تصرف ولی انجام دے سکتا ہے تو ان میں صرف ولی کی عبارت
 اسی کی کوئی اعتبار ہوگی۔ اور جن منافع کی تحصیل ولی کی اور ان کی سے جن نہیں، ان میں خود بچہ کی تعمیر اور اولاد کی تعمیر ہوگی جیسا کہ وصیت وکراہ کی طرف سے تصرف وصیت کی بنا
 نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اگر کسی کسی نیک کام میں صرف کوئی کی وصیت کرنا چاہے تو اپنی تعمیر سے اس کا یہ تصرف معتبر ہوگا۔ کیونکہ مرنے کے بعد تو اس کا مال اس کے کچھ کام میں نہیں آئے گا اگر وصیت
 کر سکے تو آخرت میں ثواب کا مستحق ہوگا جو اس کے حق میں سرسرفہ ہے) لیکن ہمارے نزدیک بچہ کی وصیت باطل ہے کیونکہ اس میں بوقت وصیت تو ہر حال میں سرسرفہ تھا ہے اور غیر
 بدل کے جو ترہیز یا عین ملک کو ذائل کرنا نہ خواہے وصیت کسی نیک کام میں صرف کوئی سے متعلق ہو یا دوسرے کے صرف سے متعلق اور چاہے وصیت کرنے کے بعد بالغ ہو نہ لے سے پہلے موت ہو
 جائے یا بالغ ہونے کے بعد موت ہو ہر صورت اس کی وصیت نافذ نہیں ہوگی۔ اور اب باپ سے کسی بچہ کو اختیار کرنا مسئلہ کی صورت یوں ہے کہ جب کسی بچہ کی مال اور باپ کے دوسرا
 تفریق واقع ہو جائے اور سات سال کی عمر تک مال بچہ کا حق حصانہ (پرورش ہو کر بچہ کی ہر قول نام شافعی کے نزدیک اس کے بعد بچہ کو اختیار دیا جائے گا کہ مال باپ سے جس کے ساتھ
 رہنا پسند کرے اور بے کیونکہ ایسی ہی ایک حالت میں خود ہی کہیم علیہ کلام ہے بچہ کو اختیار دیا تھا کہ اب باپ سے جس کے ساتھ چاہے چلا جائے۔ لیکن ہر بلی بات ہے کہ اب باپ سے کسی
 کو ترجیح دینے کی منفعت ولی کے اختیار کرنے سے مل کرنا ممکن نہیں۔ اس لئے اس میں خود بچہ کی عبارت اسی ترجیح اور ابویں معتبر ہوگی لیکن ہمارے نزدیک بچہ کو اختیار کا حق نہیں ہے
 بلکہ حکم ہے کہ اگر لڑکا ہو تو باپ کے پاس رہے تاکہ ادب شریعت سے لڑکا اور مذہب بن سکے۔ اور اگر لڑکی ہو تو والد کے پاس رہے گی تاکہ عیفتی وغیرہ مسائل سکھ سکے۔ باقی
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار دینے پر قیاس نہیں چل سکتا ہے کیونکہ آپ نے اس بچہ کے لئے بہتری کی دعا فرمائی تھی۔ تو آپ کی دعا کی برکت سے اس بچہ کو اپنے حق میں جو مانع ہے۔ اسے
 اختیار کرنے کی حق باب اللہ توفیق دی گئی۔ (اور جب دوسروں کو یہ بات نصیب نہیں تو بھن بچہ کے اختیار پر جو لڑکے میں ضرر کا اندیشہ غالب ہے)۔ اہلیت کے بیان سے غرض ہو کہ
 اب مصنف ان امور کو ذکر فرما رہے ہیں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا: "اور وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، مادی (اور جسمانی) سماوی سے
 مراد وہ عوارض ہیں جو جس جانب مشابہت ہوں اور بندے کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ ایسے عوارض گیارہ ہیں: صغر، جنون، عتۃ، نسب، انوم، اعماء، رقی، عقل، نفاس
 اور موت۔ ان امور کے بیان کے بعد مادی کی ضد کی امور کا بیان آئے گا جن کی تعداد سات ہے۔ و جہل، سکر، اہزل، سفہ، سفہ، عتۃ اور کراہ۔

۱۔ تو کہ لا سلام فیہ من جنسہ ان اسلام ایسی لا یصح الا بتبیینہ الاولی فلکان ولیہ کا فرد اسلام ایسی لا یصح اسلام ذلک لاجل انہما نقل بشارت عن الشافعی مساجد من ان یأذیہ صبیح فی حق احکام الاخرۃ
 وان لا یصح فی حق احکام الدنیا ۱۲۔ ۱۔ تو کہ لا سلام فیہ من جنسہ اولی فلکان ولیہ کا فرد اسلام ایسی لا یصح اسلام ذلک لاجل انہما نقل بشارت عن الشافعی مساجد من ان یأذیہ صبیح فی حق احکام الاخرۃ
 اہلیۃ اور وہ عوارض جن میں مشابہت ہوں اور بندے کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ ایسے عوارض گیارہ ہیں: صغر، جنون، عتۃ، نسب، انوم، اعماء، رقی، عقل، نفاس
 اور موت۔ ان امور کے بیان کے بعد مادی کی ضد کی امور کا بیان آئے گا جن کی تعداد سات ہے۔ و جہل، سکر، اہزل، سفہ، سفہ، عتۃ اور کراہ۔

اذا عرفت هذا فالان يذكروا ان السامى فيقول وهو الصغر اما ذكره في الامور المعترضة مع انه ثابت باصل الخلقة لان ليس
 بداخل في ماهية الانسان ولان آدم عليه السلام خلق شابا غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول احواله
 المجنون بل اذ في حاله انه الاقوى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على الوليه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي بنفسه
 يعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على الوليه فان اسلم احداهما يحكم باسلام المجنون تبعاد ان اسيا
 يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان المجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر
 وذا لا يجوز لكه اى صلاحا فلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعنى القاصى لا الكاملة لهقاء صغره وهو
 عذر فيسقط به ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالعبادات والمحدد والكفارات فانها تحتمل السقوط
 بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه فريضة الايمان حتى اذا اداها كان فرضا فيترتب عليه
 الاحكام المترتبة على المؤمنين من وقوع الفرقة بينه وبين زوجته للمشركة وحوال الميراث منها وجريان الارث بينه و
 بين اقاربه المسلمين ووضع عند الزام الاداء اى رفع عن الصبي الزام الاداء الايمان فلولا يقى في اوان الصبا اولم يود كلمة
 الشهادة بعد البلوغ لم يجعل موقدا وجملة الامران توضع عنه العهدة اى خلاص الاموال الكلى في باب الصغر وحاصل احكامه
 ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو يعنى ماسوى الردة من العبادات والعقوبات ويعلم منه لو فعل بنفسه من غير عهدة ومطالبة

اول جب تمام احوال ان اقسام سے واقف ہو چکے تو اسے مصنف فقہاء سے سامنے پہلے اور بعد اسی کی طرح کی تفصیلات بیان کرنے والے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "اسامی عوارض میں سے صغر
 (یعنی) ہے۔ انسان کے اندر کبھی اگر یہ پیدا نشی طور پر نہ ہو تو اسے تمام مصنف نے اس کو عارض ہونے والے اور اس میں اس لئے شمار کیا کہ مصنف ان کی حقیقت اور اہمیت میں دخل نہیں ہے۔ اور چونکہ
 حضرت آدم علیہ السلام اپنی پیدائش کے وقت بالکل جوان تھے اس لئے کہ آدم میں بھی (جوان ہونا) اصل قرار دیا اور اس صغر پر عارض ہو گیا۔ اور جس پر مبتدائی حالت میں مجنون کے مشابہ ہے۔ بلکہ مجنون کے
 ہی اس کی حالت ناقص تو ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ جب کسی بچہ کی بڑی مسلمان ہو جائے تو (فرقہ کے سلسلہ کے لئے) اس کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ خود بچہ کی بھی بوجہ
 اسے تک توقف کیا جائے کہ عقل آجائے کے بعد اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا۔ اس کی برخلاف اگر کسی مجنون کی بڑی مسلمان ہو کر اس کے والدین کے سامنے دعوت اسلام پیش کی
 جائے گی۔ اگر اس کے والدین اس سے کسی ایک نے بھی اسلام قبول کر لیا تو رہا اس کو مسلمان شمار کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے اسلام لانے سے انکار کر دیا تو مجنون اور اس کی بڑی کے درمیان
 فرق کر دی جائے گی۔ لیکن اگر دونوں کے سلسلہ میں اسلام پیش کرنے کے متعلق تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے کہ مجنون کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اسی صورت میں تاخیر سے خواہ مخواہ اس کی مسلمان
 بڑی کے حق میں کافر کے تحت رہنے کا مزہ پیچھے گا۔ اور یہ بات کسی طرح جائز نہیں۔ لیکن جب بچہ کے اندر عقل آجائے تاہم وہ مجبور دہر جائے تو "اس میں ایک قسم کی اہلیت ہوا آجاتی ہے۔ یعنی
 اہلیت تاہم وہ یہ جانتی ہے۔ اہلیت کا نہیں کہ یہ کہہ سکتا ہو کہ وہ اس تک باقی ہے۔ اس کے بعد پچھلے حرف دی احکام ساقط ہوں گے جو باطل سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔ یعنی
 حقوق اللہ میں سے عبادات اور حدود و کفارات کا بعض احکام کی بنا پر مانع سے ہیں ان احکام کے ساتھ ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ نیز بذات خود ان میں نسخ و تبدیلی کے ذریعہ ساقط ہونے کا
 احتمال موجود ہے۔ اور ایمان کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہو گی کہ صحیح کو جب وہ عاقل ہونے کے بعد ایمان لانے کا قہر ہو کر فرض ہی شمار ہو گا۔ اور وہ تمام احکام اس پر ثابت ہونے کے بعد ایمان
 کا وجہ سے دوسرے قوانین پر ثابت ہو گئے ہیں۔ مثلاً اس کے بعد مشرک بڑی کے درمیان تفریق پیدا نہیں ہو گی کہ مشرک بڑی کے میراث سے محروم ہو جائے اور دوسرے مسلمان ورثہ داروں کے
 درمیان ورثہ کا جاری ہونا۔ البتہ یہی عاقل سے آجائے ایمان کا لازم ساقط ہے۔ تاہم یہی بھی پرکھو کہ ایمان کی ادائیگی واجب اور لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اگر اس نے بچپن میں اقرار اللسان نہیں کیا
 یا بچپن میں کلمہ توڑا تھا اگر باطن ہونے کے بعد کلمہ شہادت کا اقرار اور تجدید نہیں کی تو اسے مرتد قرار نہیں دیا جائے گا۔ خلاصہ کلام یہ کہ کسی سے ہر قسم کے بار ذمہ داری ساقط نہیں۔ یعنی صغر کے
 سلسلہ میں نقص تاہم وہ کہی اور حاصل کلام یہ ہے کہ عاقل کے احتمال رکھنے والے احکام یعنی عبادات اور حدود و کفارات کے بار ذمہ داری بھی عاقل سے ساقط ہے۔ اور صحیح ہے
 اس سے "یعنی ذمہ داری اور مطالبہ دہرنے کے باوجود اگر وہ خود اپنی خوشی سے کرے۔"

لے تو یہ کہ ان فرض اہل لا نفلا فقہ حاکم الی تجرید اور ایمان بعد بلوغ ولو کان سقطت فرضیۃ ایمان کان اقرار من الصغیر نفلا و اذ لیس فیہ ۱۲ لے تو کہ وضع عذر الخوف والیس مدیر لزوم الارادۃ
 لیس محکم فی التوجہ کتاب والکلیف فی نفس علیہ ذاکما سائر لیس علیہ وجوب اقرار من رمضان و اذ اذ لیس یقع قرآن ۱۳ - ۱۴

ولہ بالاعھدۃ فیہ ای جاز للصبی ما لا ضرر فیہ من قبول الہیۃ والصدقة وغیرہ ما فیہ نفع لمحض وقد مر هذا فی بیان الاہلیۃ ثم قال
 فلا یحرم عن المیراث بالقتل عند التقریر علی قولہ ان توضع عند العہدۃ یعنی لو قتل الصبی مورثہ عدا او خطا لا یحرم عن المیراث
 لانہ عقوبۃ وعہدۃ لا یتحققہما الصبی واورد علیہ انہ اذا کان کذلک فلا یبلغی ان یحرم عن المیراث بالکفر والرق فاجاب عن
 بقولہ بخلاف الکفر والرق لان حرمان المیراث بہما لیس من باب الجزاء بل لعدم الاہلیۃ اذ الکفر والرق ینافی اہلیۃ المیراث
 من المسلم المرد المجنون عطف علی قولہ الصغر وهو اذۃ تحمل بالذما غ یجبت بیعت علیہ افعال خلاف مقتضی العقل من غیر
 ضعف فی اعضائہ وتسقط بہ العبادات المحتملة السقوط للاضمان للثقات وتفقرہ الا تارب والذیۃ کما فی الصبی بیئہ وکلا
 الطلاق والحقا وغیرہما من المضائق مشرورہ فی حقہ لکنہ اذا لم یمتد الحق بالتوم عند علمائنا الثلاثۃ فیحجب علیہ قضاء
 العبادات کما علی التائم اذ لا یخرج فی قضاء القلیل وهذا فی المجنون العارضی بان یلمع عاقلۃ ثم من واما فی المجنون الاصلی بان یلمع
 مجنونا عند الجیوسف ہو بمنزلۃ الصبا حتی لو افاق قبل مضي الشهر فی الصوم او قبل تاملوم ولیلۃ فی الصلوۃ لا یجب علیہ القضاء و
 عند محمدؒ ہو بمنزلۃ العارضی فیحجب علیہ القضاء وقیل الاختلاف علی العکس ثم اراد ان یمین حد الامتداد ودعایہ لیبتنی علی
 وجوب القضاء ودعایہ ولما کان ذلک امرا غیر مضبوط بین ضابطۃ یمتد فی حاکم العبادۃ فقال وحد الامتداد فی الصلوۃ
 ان ینزل علی یوم ولیلۃ۔

اور اس کے لئے وہ قہر میں ہیں یا دہش میں یعنی دوسرے کا طرف سے بھی بچنے کے لئے یہ قہر کرنا ہوتا ہے جس میں اس کا کوئی نقصان نہ ہو مثلاً یہی دوستہ دینا و قبول کرنا جس میں ہر
 کارساز نفع ہے اس کی کچھ تفصیل دینے کے بیان میں گنت ہی ہے۔ پھر مصنف کا یہ قول "چنانچہ قتل کرنے کے سبب سے ہمارے نزدیک وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا" تقریر ہے اس بات پر
 کہ قہر سے ہر قسم کے بار و زبرد کی ساقط ہیں یعنی یہاں تک کہ میراث سے محروم نہیں ہوگا۔ مگر کثیر مرث سے عروہا در حقیقت یک ہوا
 اور ضرر ہے جس کا وہ مستحق نہیں ہے۔ البتہ اس میں یہ شرط ہوتا ہے کہ جب زہم مزرک یا پڑا جس صورت میں میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے لیکن کفر اور ذیقت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے
 کیونکہ ان دونوں کی بنا پر میراث سے عروہ کا حکم مزارک کے طور پر نہیں ہے بلکہ ہر قسم کی وجہ سے اس لئے کہ کفر اور غدی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے۔ وفاق
 آزاد سے میراث کا حق ہوتا ہے۔ (۱) اور مجنون اس کا عطف ہے صفر پر۔ جن ان آفت ساری کر کے بھی جو داغ پر مسدود ہوتی ہے جس کی وجہ سے ضعف عقل و حرکتیں اس سے صادر ہوتی رہتی
 ہیں لیکن اس کے خارجی اعضا کی طرح ضعف اور کمزوری نہیں ہوتی۔ اس مجنون کے سبب سے مقود کا احوال رکھنے والی تمام عبادتیں ساقط ہوتی ہیں لیکن دوسرے کمال ضائع کیے
 کا نشانہ ہوتا ہے کہ انفقہ اور دیت ساقط نہیں ہوتی ہے ان احکام میں مجنون بیہوشی کے مشابہ ہے۔ علیٰ ہذا قیاس خلق اور وقتان عورون کے بارے میں دوسرے حرر سال تقریرات بھی دیکھی گئی
 طرح مجنون کے حق میں نافذ نہیں ہونگے۔ لیکن اگر مجنون عمدہ ہو اور قصور سے وقت میں لاکھ بوجھ لگائے اور کم کے ساتھ علی ہوگا۔ ہمارے لئے غلہ کے نزدیک چنانچہ ایسے مجنون پر نعم کی حق
 فوت شدہ عبادات کا قضاء واجب ہوگی کیونکہ قلیل عبادات کا قضاء واجب کرنے میں کسی قسم کا حرج نہ ہو سکتا کیونکہ انہیں آتی ہے۔ حکم حدیثی مجنون کا ہے۔ یعنی بالغ ہونے کے وقت میں احوال تھا پھر
 اس پر مجنون طاری ہو۔ لیکن اعلیٰ مجنون یعنی وہ جس کا مسئلہ بچوں سے چلا آتا ہے تاکہ بالغ ہو مجنون کی حالت میں تو امام جوہر سنہ کے نزدیک مجنون صغر کے حکم میں ہے۔ اس بنا پر روزے
 کے سلسلہ میں اگر وہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک رات پورے ہونے سے پہلے ہی مجنون سے امام ہو گیا تو ان کے نزدیک حالت مجنون کے روزے اور نماز
 کی قضاء اس پر واجب نہیں لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان احکام میں مجنون اعلیٰ جو بزرگ حدیثی کے ہے تو ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون اعلیٰ پر بھی نماز اور روزے کی قضاء واجب ہوگی۔
 بعضوں نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف بالکل اس کے برعکس بیان کیا ہے کہ ہر حال میں مذکورہ تائید کے بعد اب مصنف مجنون عمدہ غیر عمدہ کا کیا حکم دیا ہے کہ چاہے میں جس پر قضاء
 واجب ہونے اور نہ ہونے کی بنا ہو سکے۔ اور جو کدہ میں بارہ عشریں ضبط شدہ کوئی میسر نہیں تھا جو سب جگہ یکساں پایا جا سکے اس لئے مصنف نے عرق کی بنیاد پر بر عبادت کے لئے
 ایک انگ ضابطہ بیان فرمایا چنانچہ کہا "اگر نماز کے بارے میں مجنون عمدہ ہونے کی حد یہ ہے کہ یہ مجنون ایک دن رات۔ یہ زیادہ وقت رہے۔"

مجنون اگر عارضی ہو تو میراث سے عروہ کا حکم مزارک کے طور پر نہیں ہے بلکہ ہر قسم کی وجہ سے اس لئے کہ کفر اور غدی کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ کافر مسلمان سے۔ وفاق

سلف قور ہو نیز انصاف نیست۔ علامہ جوہر و ان قل لان ذل المجنون انما یصل قبل البلوغ حصل فی وقت نقصان اما غ لا تفرق البتہ علی اطلاق۔ یعنی الضابطہ الاصلی نکال دیا المجنون امرا
 اصحابا فلیکن ان یحییٰ بالعدم ہذا قلیل لا۔

فإن باعتبار الصلوة عند محمد يعني ما لم تقصر الصلوة ستلايسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندنا حتى لو حن قبل الزوال
 في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عند هؤلاء من حيث الساعات إكثرون يوم وليلة وعندنا عليه القضاء ما لم يتد إلى
 وقت العصر حتى يصير الصلوة ستايفيدخل في حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر حتى لو أفاق في جزء من الشهر ليلاً أو نهائلاً
 يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية وعن شمس الأئمة المحلواني أنه لو كان مفقداً في أول ليلة من رمضان فاصبح مجنوناً ثم استوعب باقي
 الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لأن الليل لا يصار فيه فكان الأمانة والمجنون فيه سواء ولو أفاق في يوم من رمضان ولو
 من قبل الزوال يلزمه القضاء ولو كان بعده لا يملأه في الصحيح وفي الزكاة باستغراق الحول لأنها لا تدخل في حد التكرار وما
 يتدخل السنة الثانية واليوسف أقام أكثر الحول مقام الكل تيسيراً ودفعاً للحرج في حق للكف والعتق بعد البلوغ عطف على
 ما قبله وهو أمانة تعجب بخلاف العقل فيصير صاحبه محتط الكلام يشبهه بعض كلامه بكلام العقل وبعضه بكلام الجاهلين
 فهو أيضاً كالصبا في وجود أصل العقل ويمكن التحلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الأحكام حتى لا يمنح صحة القول
 والفعل فيصح عبادته وإسلامه ولو كره ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنح
 العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده أصلاً ولا بيعه ولا شراؤه بدون إذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم
 البيع ولا يرد عليه بالحيب ولا يؤمر بالخصومة.

لیکن نام کوڑھنے نام نہ ہونے کی ناکہ اعتبار سے لیا ہے۔ یعنی جب تک ملت دن کی پانچ فائزوں سے بڑھ کر کچھ غازی ہوں گے تو میں علامہ ہوا میں اس وقت تک قضا ساقط نہیں ہوگی۔ تو غرضین
ملت دن کے اوقات کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص دوپہر سے پہلے پاگل ہو جائے پھر دوسرے دن وہ پہرے بعد یوں میں آجائے تو غرضین کے نزدیک اس پر قضا نہیں ہے کیونکہ
قتل کے لحاظ سے ایک رات دن سے زیادہ وقت اس کا جنون روچکا ہے۔ علامہ کوڑھنے کے نزدیک اس پر قضا واجب ہے جب تک دوسرے دن کی ناکہ ضرورت کا وقت داخل نہ ہو جائے تاکہ اس کے درج
ابھی ہو جائیں اور فرضیہ صلوات حد کر کے داخل ہو جائے جس کے بقلم قضا واجب ہونا ہونے کی وجہ سے قضا ساقط ہو جائے گی۔ "اور روزہ کے بارے میں جنون کا استدلال یہ ہے کہ پورا مہینہ
ہات جنون میں گذرے۔ حتیٰ کہ رمضان کے کسی حصہ میں دن بویا رات اگر جنون سے اتفاق ہو گیا تو قضا ہر رویت کی رو سے اس پر قضا واجب ہے۔ لیکن شمس علماء حلوانی سے مروی ہے کہ اگر کوئی
فرض رمضان کی پہلی شب میں تو چار اور جنون کی حالت میں اس کی صبح ہوئی پھر سارا مہینہ جنون مارا یا کسی بھی طرف رات کو ہوش آیا تو اس پر قضا واجب نہیں ہے۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ
روزہ تو رات کو رکھا نہیں جاتا ہے۔ اس لئے اس میں جنون اور اتفاق روزہ برابر ہیں۔ اور اگر گذر دن کے وقت کسی روز اتفاق ہو جائے تو قبل الزوال اتفاق ہونے سے قضا لازم ہوگی (لہذا اگر کوئی
اعتیاد اور گذر دن کے بعد ہوا تو قوی صحیح کے مطابق قضا لازم نہیں ہوگی (لہذا نام وقت اعتیاد)۔ اور گذر دن کے بارے میں جنون مقدم ہونے کی وجہ سے کوہنا سال بچون رہے۔ کیونکہ گذر
سال داخل دہے نے تک فرضیہ روزہ میں گزار نہیں ہوگی۔ (جو کہ واجب تحلیف ہے)۔ لیکن امام ہر یوسف نے اکثر قول کو کف کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ "اکسف کے حق میں دفع حرج اور
سہولت کی طبیعت کرتے ہوئے۔" (۴) اور (مواضع مادی میں سے) جو شے کے بعد غرض (کا پایا جاتا)۔ اس کا بھی مطلب ہے مغرب غرض اس علامہ کہتے ہیں جو کہ عقل میں مثل اور فتور کا موجب ہو
میں کی وجہ سے آدمی بے ربط باتیں کر رہتا ہے کہ بعض باتیں تو اس کی عقل مند دل کے کلام سے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں سے دلچسپی ہوتی ہے۔ تو عقل ہونے ہوئے اس میں عقل اور
لغز و پانی ہونے کے لحاظ سے یہی حقائق کے حکم میں ہے جیسا کہ مرنے کہا "اور یہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ لوگوں کی طرح ہے کہ قول یا فعل کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے۔"
ہنا نچو مقصود کا جائز اس ادا کرنا، اس کا قبول کرنا اور دوسرے کے مال دینے یا غلام آزاد کرنے کے لئے کوئی مناسب صحیح ہیں۔ اسی طرح ہر فرد و قبول کرنا وصوت ہے جیسے یہی حقائق کا یہ قبول کرنا
درست ہے۔ لیکن ضرور لازم آئے والی ذمہ داری انجام دینے سے یہ مانع ہے۔ چنانچہ مقصود کے لئے کسی حال میں اپنی برائی کو طلاق دینا یا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں۔ اور ولی کی اجازت
لے لے کر فرد و فروخت کا مسئلہ درست نہیں۔ اسی طرح مقصود کو مل بائیں ہونے کی صورت میں اس کے تسلیم صحیح کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا ہے اور بیع میں عیب ظاہر ہونے سے واپس
لینے پر اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اور ذراں مسئلہ میں اس کو مقصود مارنے پر مامور کیا جاسکتا ہے۔

لهذا استقر في المشهور شهر رمضان ثم علموا به بغير شك في حق الصوم بحيث ينبغي إجماع من رمضان تمام التماثل كما اعتبروا بكل في الصلوة كان وقت الصلوة قليل في نفسه فحتاج إلى التكرار ولما دلت الصلوة
على التكرار في نفسه فلهذا استقر في المشهور شهر رمضان ثم علموا به بغير شك في حق الصوم بحيث ينبغي إجماع من رمضان تمام التماثل كما اعتبروا بكل في الصلوة كان وقت الصلوة قليل في نفسه فحتاج إلى التكرار ولما دلت الصلوة

ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فلجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيبا او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المثل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العتق بل بطريق جبره فانقضى من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيبا او معتوها بخلاف حقوق الله تعالى ان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون الحال وهو موقوف على كمال العقل ويوضح عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العتق ولا تثبت في حقه العقوبات ويولي عليه كما يولي على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يولي على غيره بالانكاح والتدبير وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جمل ضروري كما ان يعلمه لا بانه مع علمه باقوما كثيرة فيبقوله لا بانه يخرج الجحون وبقوله مع علم النظم والاحكام وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكثرة اذا كان غالبا كما في الصوم والسمية في الذبيحة وسلام الناسى يكون عفو افعال الصبي ميل النفس بالطبع الى الاكل والشرب فواجب ذلك نسيانا فيعفى ولا يفسد صومه به وفي الذبيحة يوجب الذبح هيبته وحقه لا يتنفس الطبع عنه وتغير حاله فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي سلام الناسى تثبت الغفلة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه وانما قيد بقوله اذا كان غالبا ليخرج التساهل والكراهة في الصلوة ناسيا لانه لا يقلب فيها ذلك اذ حاله الصلوة وهما اتهام ذكره لهذا النسيان فلا يعفى عندنا

اس مقام پر ایک اعتراض دردتا ہے کہ جب معتوه وغیرہ میں ضرر کے اندر درمی رہنے کی اہمیت نہیں ہے تو کسی کے مل معائنہ کر دینے پر اس سے ضمان نہیں لینا چاہیے۔ جواب میں اس کا جواب یہ ہے اس مقام پر کہ "اور تکفیر مال کا ضمان لیا جائے" (مذکورہ کی بنا پر نہیں ہے) اگر معتوه وغیرہ سے متعلق ہے بلکہ کسی کی عفتانیت کے لئے) اور کسی یا غلام یا معتوه پر عصمت ال کے معنی نہیں ہے یعنی معائنہ کر دہ مال کا ضمان ضروری اٹھانے کی صلاحیت پر مبنی نہیں ہے بلکہ میں مال معصوم کو ضائع کیا ہے اس کے ملانی نقصان کے پیش نظر یہ ضمان مشروع ہے اس سے مل معائنہ کرنے والا صبی یا معتوه ہونے کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے مال کی وجہ سے جو ضمان یا الزام ملتا ہے وہ جو مال کے فعل کے طور پر ہر کسی کے عصمت کی بنا پر نہیں ہے اور جو مال کے فعل واجب ہونے کی اہلیت کا مال فعل پر موقوف ہے۔ نیز معتوه احکام کے مطابق بننے کا مل نہیں ہے جیسا کہ صبی اہل خطاب نہیں ہے اس وجہ سے اس کا مال عبادت واجب نہیں ہوتا ہے اور اس کے حق میں شرعاً سزاؤں ثابت نہیں ہوتی ہیں اور اس پر دوسرے کی دایت ہوتی ہے جیسا کہ بچہ دوسرے کی تربیت میں ہوتا ہے اس میں ان کے معصوم اور ان پر شفقت و مہربانی ملحوظ ہے۔ خود وہ دوسرے کا مال نہیں ہو سکتا ہے۔ تو اگر دیکھ یا ادب سکھانے یا بقیوں کے مال کی حفاظت کے مسئلہ میں جیسے بچہ ان امور میں ملوث ہونے کا مل نہیں ہے۔ (وہی اور نسیان) اس کا بھی عطف ہے مگر۔ نسیان کچھ نہیں کہ بیکسی آفت اور بیماری کے بعض قلعی طور پر معلوم شدہ چیزوں سے جا مل اور بے خبر ہو جانا وہ انسانی اندر ضروری بہت سادہ چیزوں کا علم رکھتا ہو اس تعریف میں۔ (لا بابت) کی قید سے بڑھ کر نکل گیا (کہ ایک آفت ہے)۔ اور مع علم کی قید سے نیند اور بے ہوشی خارج ہو گئیں اگر ان میں کسی چیز کا علم مستحضر نہیں رہتا ہے) اور یہ حقوق اللہ کے وجہ سے نہیں رکھتا ہے۔ لہذا غافل روز وغیرہ بادل بھول جانے سے سابقہ نہیں ہونے کی جگہ ان کی تقاضا ہونے کی ہے۔ لیکن بن حاتم میں نسیان کا قہر ہوا ان میں نسیان صاف ہے جیسے روز میں آفت کے وقت جسم مشکینے میں اور رسم نامی (قضا کا مل) اس پر پھر روزہ کی حالت میں طبعی طور پر کھانے پینے کی طرف مائل ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں بسا اوقات روزہ بھول جاتا ہے اس لئے اس کے حق میں بھول صاف ہے کہ بھول کر کھانی پینے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور فقہ کے موقر مشائخ نے پڑھی ہیبت اور خوف خدا کی وجہ سے جس سے طبیعت بیزار رہتی ہے اور حالت متغیر ہوتی ہے۔ بتدریج بسا اوقات ہم اللہ کیسے سے غافل ہو جاتا ہے۔ اس لئے ذبح کے موقع پر نسیان جماعے سے سابقہ ہے اور چونکہ نازقہ اطفال کے اخیر کے مشابہ ہے اس اشتباہ کی بنا پر بعض اکر بھول کر رسم پھر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر رسم کا صاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا کوئی کام نہ کرے (غافل نہ ہو کہ بھول) مگر نسیان نے غافلانہ قید اس لئے لگائی تاکہ شائے منوطہ میں نسیان رسم کا کام اس سے خارج ہو جائے کیونکہ روزانہ صلی نسیان کا طبع نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ نازکی حالت اور اس کی ہیبت ہمیشہ اس بھول کو یاد دلاتی رہتی ہے قرآن شائے منوطہ کی بھول اجماع سے نزدیک قابل عفو نہیں ہے۔

لے قرا کر ان کے انکار پر حاسن بن نسیان کو نافی وجوب ان نسیان کا بھول کر انکار کیا اور ان کا نافی ان کی حق میں حقوق اللہ کے انکار کا بیان ہے۔
لے قرا کر ان کے انکار پر حاسن بن نسیان کو نافی وجوب ان نسیان کا بھول کر انکار کیا اور ان کا نافی ان کی حق میں حقوق اللہ کے انکار کا بیان ہے۔

ويعتد الشافعي إذا اغنى عليه وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكن استحسننا الفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار بن يامين اغنى عليه يوما وليلة فقصى الصلوة وابن عمر اغنى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوة وامتداد في الصوم نادرا فلا يحتاج حتى لو اغنى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء اذا كان امتداد في الصوم نادرا ففي الزكاة اولى ان يند استغراقه الحول والرق عطف على ما قبله وهو محذور حكمي اى بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات وان كان بحسب المحس اقوى واجسم من الحر ثم عجز جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيدا وهدى الى الاصل اى اصل وضعه وابتداه انه اذا الرقية لا ترد ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك وان اسلم بقي عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعق كالخروج لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج بقى الخراج على سالة ولا يتغير واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكيمة اى صار في البقاء حكما من احكام الشرع من غير ان يدعى فيه معنى الجزاء به يصير المراد من هذه التعليل والابتداء الى سبب هذا الرق يصير العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خرقه القصاب التي يحسب بها سومة يدا وهو وصف لا يتجزأ ثبوتاً وزوالاً عنه حتى الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه موقوف البعض دون البعض بخلاف الملك اللزوم له فانه حتى العبد يوصف بالتجزى زوالاً وثبوتاً فان الرجل لو باع عبداً من اثنين جازيا لاجراء ولو باع نصف العبد يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العبيد دون الرق.

اور اہم شافعی کے نزدیک اگر غلام کا پر لایک وقت پریشی میں گذر جائے تو اس نازک وقت میں نہیں ہے لیکن یہ درجہ امتداد اور عدم امتداد میں فرق کرتے ہیں کیونکہ حضرت عمار بن یامین دن اور ایک رات بیہوش رہے اس کے بعد پریشی میں اگر آپ نے فوت شدہ ناری قضا کیں۔ اور حضرت ابن عمر پر ایک دن اور ایک رات سے زیادہ بیہوشی طاری رہی۔ اس کے بعد آپ نے فوت شدہ نازوں کی قضا نہیں کی۔ لیکن روزے کے سلسلہ میں (مہینہ بھر) بیہوشی کا امتداد بالکل مشافہہ ہے۔ اس لئے (روزہ ساقط ہونے میں) اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ چنانچہ اگر پورا مہینہ بھی کوئی بیہوش رہے اور مہینہ ختم ہونے کے بعد پریشی آئے تو اس پر روزے قضا کرنا واجب ہے۔ اور جب روزے میں مہینہ بھر کا امتداد نہ ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے تو روزہ کے بارے میں سال بھر تک امتداد بطریق اولیٰ ناہم ہوگا (اس لئے روزہ ساقط ہونے کا سبب یہی پیدا نہیں ہوتا) اور رقیہ ۱۰ (۱) اور رقیہ ۱۰ (۲) کا بھی حلف ہے مذکور سابق صریحاً۔ اور وہ ایک عجز محلی ہے تاہم یہ حکم شرعاً عام و مجرب ہے کسی قسم کے تعارضات کا مالک نہیں۔ اگرچہ بظاہر وہ آزاد سے بھی زیادہ قوی اور عظیم و خیم ہو۔ جو کھر کی سڑک کے طور پر مشہور ہوئی ہے کہ کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور غلامی کو باعث تنگ و غار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (سلمانوں) کا بھی غلام بنادیا۔ یہی غلامی کی اصل حقیقت ہے یعنی یہ اپنی اصل وضع اور مبتدا میں کفر ہی کا جزا ہے کیونکہ غلامی کی لغت میں لڑائی حالت میں صرف کفار کی گردن میں پڑتی ہے۔ اس کے بعد چاہے وہ اسلام قبول کرے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے۔ اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا یہ سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ جیسے خراج ابتداء صرف کفار پر ثابت ہوتا ہے۔ اس کے بعد اگر خراج زمین کو مسلمان بھی خریدے تب بھی خراج علی حال باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں۔ تاہم اس بات کی طرف اس نے اپنے لکھے قول میں اشارہ کیا ہے لیکن حالت بقا میں یہ ایک محلی امر ہے یعنی یہ کی حالت میں معنی جزا کی رعایت کے بغیر نہایت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی صرف ایک شرعی حکم کے طور پر جاری رہتی ہے۔ اس غلامی کے سبب سے آدمی حکمت اور عقاب کا نشانہ بنا رہتا ہے۔ یعنی انسانی رقیہ کی وجہ سے غلام کل ملکیت اور نشانہ حدیث بن جاتا ہے۔ جو وہ اصل میں تعاقب کے اس چیتھرے کو کہتے ہیں جس سے وہ اقوال میں لگی ہوئی کرب و ظہر و صاف کرتا رہتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزیہ نہیں ہوتی ہے۔ یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے نذر تجزیہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ رقیہ حق اللہ نہیں ہے اس لئے ہر نہ کے بعض حصہ کو غلام اور بعض کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوگا (لان حق اللہ تعالیٰ ہے تجزیہ) بخلاف حکم کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے چونکہ حق العبد ہے اس لئے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں میں یہ ملک تجزیہ قبول کر سکتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو بیک وقت دو شخص کے پاس فروخت کرے تو بلا جماع یہ بیع جائز ہے اسی طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کر دے تو دوسرا نصف بلا جماع اس کی ملکیت میں باقی رہے گا اور ملک رقیہ سے عام ہے کیونکہ انسان کے علاوہ دوسری اشیاء میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن غلام ہونا انسان کے ساتھ خاص ہے۔

۱۔ ذکر ثبوت غلو فی حق اللہ المصلح فی استرقاق اطفال بل الیدۃ مشافہۃ فی غلو ذلک من فان عرق اشراک کفر و ہول تجرأ فانرق ایضا و تجرأ ۱۲۔

ولا تقم منہما حجۃ الاسلام حتی یوجی ایقہم نفلا وان کان باذن المرئی لان منافعہما فیما سوی الصلوۃ والصیام تبعی للمولی ولا تكون لہما قدرۃ علی ادائہ بخلاف الفقیر اذا حجہ ثم استغنی حیث یقیم ما دى عن الفرض لان ملک المال لیس بشرط لذائذہ وانما شرط للتمكن عن الاول ولا ینافی مالیکۃ غیر المملک بالنکاح والدام فانہ مالک للنکاح لان تضاد شہوۃ الفرج فوجہ ولا سبیل لہ الی التصری فتمعین النکاح ولو لکنہ موقوف علی رضا المولی لان المہر یعلق برقبۃ فیہ فیہ وفي ذلک اضرار المولی فلا بد من رضائہ وکذا هو مالک لذائذہ محتاج الی البقاء ولا بقاء الابہ ولہذا لا یملک المولی اتلاف دمہ وصحہم اقرار العبد بالقصاص لانہ فی ذلک مثل المحرمین فی کمال الحال فی اھلیۃ الکرامات الموضوۃ للبشر کالذمۃ والولاية والحمل فان ذمتہ ناقصۃ لا تقبل ان یمجب علیہ دین ما لم یعتی اولم یکاتب ولا ولاية لہ علی احد بالنکاح ولا یحمل لہ من النساء مثل ما حل للمحران فحل اربع نساء وللرقيق نصف ذلک وانہ ای الرقی لا یؤثر فی عصمتہ الدام ای الالۃ عصمتہ الدام بل دمہ معصوم کما کان دم المحرم معصوما لان العصمتۃ الموضوۃ بالایمان ای من کان مؤمنا یتبع الایم قائمہ فتمجب الکفارة علیہ والمقومة بدایۃ ای العصمتۃ الی توجب القیمۃ تثبت بدایۃ الایمان فمن قتل من المسلمین فی دار الاسلام تمجب الدیۃ والقصاص علی قاتلہ بخلاف من اسلم فی دار الحرب ولم یهاجر الی دار الاسلام فانہ لا یجب علی قاتلہ الا الکفارة دون الدیۃ والقصاص اذ لیس لہ الا العصمتۃ الموضوۃ دون المقومة۔

اور در دین دون سے اسلام کا فرض ہے اگر کسی کو اس کی اجازت دی ہو کہ جو کچھ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ دینی امور کے برہنہ کے منافع (مالی اور دینی) کا مالک ہے۔ اس لئے بذات خود وہ کو ان کے حج کی قدرت نہیں ہے (لہذا آزاد کرنے کے بعد دوبارہ ان کو حج اسلام ادا کرنا ہوگا)۔ بہت فہم پر فیکر کرنا نہیں کیا جاسکتا ہے۔ وہ اگر حج ادا کرنے کے بعد ولادت ہو جائے تو اس کا بھی یہاں حج فرض ہے اس سے شمار ہو گا کہ مکہ میں ادا کرنے کے حج کی قیادت نہیں ہے۔ اس کی شرط یہ تو بعض ادا کی سہولت کے لئے ہے اور حقیقت قدرت اور جبر کا تعلق بدن سے ہے بشرط ای ہے۔ اور فیروز اپنے منافع بدن کا خود مالک ہے۔ البتہ قدرت غیر ملکی کی ملکیت کے منافی نہیں ہے جیسے عقیدت کا اور اپنے دم کی ملکیت کا غلام ہونے کے وجود وہ نکاح کا مالک ہے کیونکہ اپنی شرط کی نظر کا اثر کمال پر اور اگر اثر فرما رہا ہے۔ اس فرض سے جب باندہ رکھنے کی اجازت نہیں تو نکاح کی صورت متعین ہو جاتی ہے۔ بہت فہم کا عقد نکاح مولا کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ بہرہ کا وجہ اس کی اپنی قیمت سے وابستہ ہے۔ لیکن ہے کو ایسی گہری ہر کے لئے اس کو بچنے کی کثرت آئے جس میں مولا کا اثر نقصان ہے۔ اس لئے پہلے ہی سے مولا کی رضا نہ رکھا ضرور کا ہے۔ ای طرح غلام اپنے خون کا خود مالک ہے کیونکہ (بحیث انسان) وہ بھی زندہ رہنے کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں۔ ایسا یہ غلام کا مالک بھی اس کی جان تلف کرنے کا حق نہیں رکھتا ہے اور صحیح ہے غلام کے لئے اقرار قتل جو کہ موجب قصاص ہے کیونکہ وہ اپنے خون کے مالک نہیں آزادانہ کے مشابہ ہے۔ بلکہ قدرت کائنات کے حامل ہونے کے منافی ہے جس کو شرف و اعزاز کی ہمت میں داخل ہے۔ جو شرف دینا میں انسانوں کے لئے مقرر ہے مثلاً ضرور کا ولایت اور حمت و عین غلام کا درجہ جس سے دوسرے کا دین واجب ہونے کے قابل نہیں جب تک کہ وہ آزاد یا مکاتب نہ ہوئے۔ اور اس کو کسی پر نکاح وغیرہ کی ولایت حاصل نہیں۔ ای طرح غلام کے لئے اتنی برائی رکھا محال نہیں جتنی کہ آزاد کے لئے کیونکہ آزاد کے لئے چار صورتیں جائز ہیں اور غلام کے لئے اس کا نصف (یعنی عرف و بیہوش جائز ہیں) اور یہ (یعنی قدرت و عصمت میں کوئی اثر نہیں کرتی ہے) یعنی عصمت دم داخل کرنے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہے بلکہ غلام کا خون بھی ایسا معصوم ہے جس طرح کہ آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے سبب سے پیدا ہوتی ہے۔ یعنی مومن شخص کا قاتل ہی مستحق گناہ ہے جس کے نتیجے میں قاتل پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اور جس عصمت سے تعرض پر رجمیت (عذاب) واجب ہوتی ہے وہ دارالاسلام میں ہونے سے حاصل ہوتی ہے۔ یعنی تادان واجب کرنے والی عصمت مسلمانوں کے دین میں ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو دارالاسلام میں قتل کرے تو اسی کے قاتل پر ہی دیت اور قصاص واجب ہوتا ہے۔ اور جو سبب قبول کر کے دارالحرب میں رہ جائے ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہ آئے اس کے قاتل پر صرف کفارہ واجب ہے دیت اور قصاص واجب نہیں کیونکہ اس مقتول میں محض وہ عصمت ہے جو (قاتل کے حق میں) ہر جب گناہ ہے موجب تادان عصمت نہیں ہے۔

لے قول الموضوۃ للبشر ای فی دنیا والاکرامات الا خوریتہ فہنا ذلک علی مقولی والحر والجد فیہ یتساویان ۱۲۔

تہ قولہ اولم یکاتب وان وجہ علی ذمۃ دین لکنہ برضا المولی بسبب عقد نکاحہ واما الما دون فلیس علی ذمۃ دین بل العرب علی مالیتہ ولایتہ ملک السید ۱۳۔

حق الاثر المرض متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي انما يؤثر المرض فيما يتعلق به حق الغير ولا يؤثر فيما لا يتعلق به حق غريم وارث كالنكاح بمهر المثل فانه من المهورات الاصلية وحقهم يتعلق فيه يفضل منها فيصم في الحال كل تصرف بمثل النسخ كالهبة والهاياة وهو البيع باقل من القيمة اذ الموت مشكوك في الحال وليس في صحة هذا التصرف في الحال ضرر احد فينبغي ان يصح ثم ينقص ان احتيج اليه اي الى النقص عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل النسخ جعل للمعلق الموت وهو المدبر كالاعتاق اذ اوقع على حق غريم او وارث بان اعتق عبدا من ماله المستغرق بالدين او اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث فحكم هذا المعلق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى في قيمته للفرار والورثة واما ان كان في المال وقام بالدين او هو عجز من الثلث فينقض العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم قلتم ان الاعتاق لا ينفذ في الحال فاوقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق الراهن عبدا امره وانما يتعلق به حق المتر من فاجاب بان اعتاق راهن انما ينفذ لان حق المتر من في اليد دون الرقبة اذ في الرقبة بقي حق الراهن وصحة الاعتاق تثبتني عليه والنجس بالنفاس معطوف على ما قبله ذكرها بعد المرض لانصالها به من حيث كونها عذرا واما لا يعتق مان الاهلية لا اهلية لاجوب ولا اهلية الاداء فكان يلبي ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وهذا ما وافق فيه القياس النقل۔

یہاں تک کہ مرض کا اثر نہیں ہوگا اس عبارت کا معلق ہے "بقدر ما يتعلق به صيانة الحق سے" یعنی مرض کا اثر نہیں ہوگا جس میں دوسرے کا حق متعلق ہے اور اس کا اثر نہیں ہوگا جس میں فرض خواہ اور عادت کا حق متعلق نہیں ہے جیسا کہ ہونے پر مثل بعض کا نیک کرنا۔ کیونکہ کلام ضروریات انسانی میں داخل ہے اور دوسرے کا حق ایسی ضروریات سے زائد ہے حق ہوتا ہے۔ تو مطلق کا فی الحال پر وہ صرف صحیح ہوگا جو نیک کا احتمال رکھتا ہے جیسے یہ اور عادت سے محابات کہتے ہیں کم قیمت پر دفعین فاحش کے ساتھ بھیج کرنا۔ کیونکہ موت کا واقعہ ناگزیر ہے بلکہ شکی ہے اور ان تصرفات کو فی الحال صحیح ماننے میں (مطلق نسخ ہونے کی وجہ سے) کسی کا مرض نہیں ہے۔ اس لئے بدست ان کو صحیح قرار دینا بھی مناسب ہے۔ یہ پھر ان تصرفات کو سوانہ کر دیا جائے گا اگر اس کی ضرورت پیش آئی۔ یعنی نقص تصرف کی جب حاجت لاحق ہوگی۔ اور جو صرف نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسے مطلق قرار دیا جائے گا موت کے ساتھ ہر وہ دوسرے حکم میں ہوگا۔ جیسے غلام آزاد کرنے کی صورت میں جب کہ فرض خواہ یا وارث کے حق میں نہ ہو پڑے۔ یعنی اگر مرض اپنے اس مال سے غلام آزاد کرے جو فرض میں ڈوبا ہوا ہے یا ایسا مال آزاد کرے جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہے تو اس کی موت واقع ہونے سے پہلے تک یہ آزاد کر دہ غلام دوسرے حکم میں ہوگا یعنی وہ غلام رہے گا ان تمام امور ازلی احکام سے (محرور رہنے) یا جو آزاد کے ساتھ مخصوص ہیں اور مرض کی موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ البتہ فرض خواہ اور وارث کا حق پر دیکھنے کے لئے اپنی قیمت ادا کرنے کی سعی و کوشش کرنا اس کے ذمہ ضروری ہوگا۔ لیکن اگر مرض کا مال قیمت غلام کے علاوہ مالے فرض کے لئے کافی ہے یا اس کی قیمت ثلث مال سے کم ہے تو آزاد کرنے کے ساتھ ہی مطلق نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں غلام کی مالیت سے لاقح متعلق نہیں ہے۔ لیکن ذمہ کے غلام آزاد کرنے کا حکم اس سے مختلف ہے کہ اس کا صرف فی الحال نافذ ہو جاتا ہے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے یعنی تم نے ابھی کہا کہ وارث یا فرض خواہ حق پر نہ پڑے تو اعتاق فی الحال نافذ نہیں ہوگا۔ اس کے باوجود راہن اگر بعد مرگ آزاد کر دے تو ہم اس اعتاق کو نافذ کہتے ہیں۔ حالانکہ اس غلام کے ساتھ متر من کا حق رہا ہے۔ تو ان اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ذمہ کا آزاد کرنا اس پر نافذ نہیں ہے کیونکہ غلام پر مرض کا نقص حق قبضہ ہے غلام کے رہنے (یعنی مالیت) کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے۔ اس لئے کہ قبضہ راہن کا راقح باقی رہتا ہے اور ملک قبضہ پر مطلق صحیح پرنا کو قوت ہے۔ (۹) اور بعض وادان نفاس ۱۳۸۱ دھن کا عطف بھی ماقبل میں مذکور ہے یہ ہے غلام کے ہونے کو اگر کسی کو کھڑے ہوئے کے اعتبار سے فرض کے ساتھ ان کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ یہاں دھن کی وجہ سے مالیت زائل نہیں ہوتی ہے۔ لہذا مالیت واجب ثل ہوتی ہے اور مالیت لاء۔ اس بات کے ساتھ ساتھ غلام کی وجہ سے عدم مطلقہ نافذ ہوں۔ لیکن طہارت شرط ہے غلام کے لئے اور غلام مفقود ہونے سے ادا کا قوت پرنا لازمی ہے۔ اس حد تک تو نص کے ساتھ قیاس کی موافقت پائی جاتی ہے۔

لے قوت قبل کا معلق اسے فی حق السیارة ولا یجوز فی الحال لازم و لیکن نقص فی القوتی القوتی بحدوث فی الحال ضرر لیسوا لیتی ہ۔ لے قوت تہتی علیہ اسے علی ملک الرقبة دون ملک حیدر الاتری حق اعتاق ناہق صحیح مع نذال حک امیر ۱۲۸۵ قوت دہا لایدر ان الحد بقا و حذرة و التیمیر و تدرہ البدرن ۱۲ - ۵

وقد جعلت الطهارة جزءاً من الصلوة والقياس انما الصوم يتأدى بالحدث والمجتمعة فينبغي ان يتأدى بالتحقق في
 النفاس لولا النص وقد تقر من ههنا ان لا تؤدى الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاذن لابد ان يفرق بين قضاءهما وهما
 شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا يخرج في قضاياه اذ قضاء الصوم عشرة ايام في ما بين احد عشر شهراً ما لا يحسن
 يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر رمضان كاملة فمع انه لا بد لا يباط به احكام الشرع ايضا لا يخرج فيه اذ قضاء الصوم شهر
 واحد في احد عشر شهراً ما لا يخرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاها وضلوة عشرة ايام في كل عشرين يوماً ما يلحق الى الخروج غالباً
 فلهذا اتفقوا ولولت عطف على ما قبله وهو اخر الامور للمعارضه السماوية وانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا فافيه تكليف حتى يطلبت
 الزكوة ومساثر القرب عنه وانما خص الزكوة بالاداء الوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها الولي كما نعلم ان
 وذلك لانها عبادة لا لبدلها من الاختيار والمقصود منها الاداء دون المال فهي تساوى الصلوة والصوم في البطلان وانما بقي على
 المأثم لا غير فان شاء الله عطفه بفضل وكومه وان شاء عدل به بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى وما حق العباد
 فلا يجلو اما ان يكون حقاً للغير عليه او حقاً على الغير واما ان يشار الى الاول بقوله وانشأ عليه لاجته غير فان كان حقاً متعلقاً
 بالعين يبقى ببقائه كما هو من يتعلق به حق للمؤمن والمستاجر يتعلق به حق للمستاجر والميت يتعلق به حق للميت والودعة
 يتعلق بها حق للمودع فان هذه الاعيان ياخذها صاحب الحق اولاً من غير تدخل في التركة وتقسيم على الغطاء والورثة.

۱۰ اور پھر قیاس کے برخلاف بدیع منصف و نفاس سے پاک ہونے کو روزہ رکھنے کی بھی شرط قرار دی گئی ہے تا کیونکہ روزہ جبکہ حدث وجنابت کے ساتھ نہ ہو سکتا ہے تو فرض ہونے
 سے قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ حیض و نفاس کے ساتھ بھی اور نے صوم صحیح ہو جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حیض و نفاس کی حالت میں ناز اور روزہ کوئی بھی ادا نہیں کی جاسکتی ہے تو اب اس مقام
 میں ان دونوں کے حکم کا فرق بتانا ضروری ہے۔ (۱۱) روزہ ادا کرنے میں جو کہ طہارت کی شرط خلاف قیاس ثابت ہوئی ہے۔ اس کے لئے کہ قضا میں یہ شرط قضا میں نہیں ہوتی (۱۲)
 علامہ ابن رزق روزہ قضا کرنے کے حکم میں جو کہ اور بخلاف روزہ نہیں آتی ہے تا کیونکہ سال کے پندرہ یا سببوں کے اندر ہی دن کا روزہ قضا کرنے میں کیا گنتی چلی سکتی ہے۔ اور اگر نفاس میں وجہ
 کا روزہ صیغہ گزرتا فرض کر دیا جائے جو کہ بالکل ناشدود و ناشی اسکتا ہے اور امر نادر پر شرط کے حکم کا روزہ مل نہیں رہتا ہے تو یہی واقعہ ہے کہ اگر کسی روزہ صیغہ کا روزہ قضا
 کر لینے میں کوئی دشواری درم نہیں آسکتی ہے۔ بخلاف ناز کے کہ ہر صیغہ کے پندرہ دنوں میں اور دن کی ناز قضا کرنے کا حکم دیا ہوا اوقات حرج اور دشواری کا باعث ہو سکتا ہے۔ اسی بنا پر
 نفاس کی قضا صاف ہے۔ (۱۳) اور موت سے اس کا بھی عطف ہے صریحاً یہ بخلاف صیغہ کی کوئی قسم ہے۔ یہ ان احکام کی اسیت کو ختم کر دیتی ہے جن کا روزہ دنیا میں مکلف تھا چنانچہ زکوة اور دوسری
 عبادتیں اس کی طرف سے ادا کرنا اہل اور ناقابل اعتبار ہوگا۔ خاص کر زکوة کا ادا اس خبر کو منع کرنے کے لئے کیا جو ان کے ہر صیغہ میں کوئی کہہ سکتا تھا کہ یہ ایسی عبادت ہے جس کا بیت کے
 بدنی عمل سے کوئی تقصیر نہیں ہے اس لئے شاید میت کی طرف سے اس کا ادا کر سکتا ہے جبکہ اگر ہم شافعی کہے۔ اور اہل ہونے کی وجہ سے کہ زکوة بھی دراصل عبادت ہے جو بدن کی طرف سے
 قصد اور اعتناء کے ساتھ لاہرنا ضروری ہے۔ زکوة کی فرضی معنی مال نہیں ہے بلکہ فعل ادا مقصود ہے۔ لہذا اسیت کی طرف سے ادا کی گئی ہونے کے حکم میں زکوة بھی صوم و صلوٰۃ کے برابر ہوتی
 مال اس کے حق میں صرف گناہ باقی رہ جائے گا۔ اور کوئی ذمہ دار نہیں رہے گی۔ جب خدا کی مرضی چاہے تو اپنے فضل و کرم سے صیغہ کو روزے اور چاہے اپنے علم و حکمت کو روزے و ذنب
 دے۔ یہ تو حق اللہ سے متعلق احکام کا حال تھا لیکن جو احکام حق العباد سے متعلق ہیں اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو دوسرے کا حق ہوگا میت پر یا میت کا حق ہوگا ورنہ پھر اس نے
 پہلی صورت کا طرف اشارہ کیا اپنے اس نازل میں (۱۴) اور جو حکم مشرک یا یومیت پر دوسرے کی حاجت سے اگر وہ حکم ایسے حق کے بارے میں ہو جو عین کے ساتھ متعلق ہے تو جب تک عین موجود
 ہوگا حق بھی باقی رہے گا۔ مثلاً اہل دیون کو اس کے ساتھ مرتب کا حق متعلق ہے۔ اور اگر یہ کامکان و غیرہ کو اس کے ساتھ کر دے گا حق متعلق ہے۔ اور بیع کو اس کے ساتھ مشتری کا حق متعلق
 ہے۔ اور مال لانت کو اس کے ساتھ لانت رکھنے والے کا حق متعلق ہے چنانچہ یہ مسئلہ اگر بیعہ موجہ دیوں تو ترک میں داخل ہو کر دوسرے فرضی فوہول اور ذیلیں پر تقسیم ہونے سے پہلے جو مال
 حق ان چیزوں کو ملے گی۔

۱۵۔ تو دوسری بہت اسے سقطت الزکوة من نیت ولا یجب ادا یا من حرکۃ کسائر القرب ای العبادات کا صلوٰۃ واجب و الصوم ہر سالہ تو ذہنی اسے الزکوة تساوی الصلوٰۃ والصوم فی البطلان و
 قال بکر بن عیسیٰ انہ کان کم یوم ۱۰: تو دوسری فاعبادات الدارۃ کا الزکوة و ذریۃ الصوم و الصلوٰۃ تحریری من ثلث مار ۱۳: ۵

وان كان ديناً لم يبق بغيره الذمة حتى يضم اليها أي الى الذمة مال ارمائكم به الذم وهو ذمة الكفيل يعني مالم يتبرك مالا او كفيلة من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالب من اولاده وانما يأخذ في الاخوة ولهذه الامور لاجل ان ذمة دين قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل من حالة الحيوة فان ذمة كاملة فتضم الكفالة منه حينئذ وبخلاف ما اذا تبرع بقضاء دينه السلبي دون الكفالة فانه صحيح وقالوا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يبرأ من الدين ولو برئ لما حل الرضا من المتبرع ولما يطالب به في الاخوة بخلاف العبد المحجور الذي يقربا الدين ثم تكفل عنه رجل فانه يعم وان لم يكن العبد مطالباً قبل العتق لان ذمته في حقه كماله لحيايته وعقله وللطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال فلما صحت مطالبة صحت الكفالة عنه ولكن لا يرخد الكفيل به في الحال وان كان الاصيل هو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل واشتار الى الثاني بقوله وان كان حقه اي المشرق حقا للميت بغير له ما انقضى به الحاجة ولذلك قد تم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع المحواجر ثم دونه لان الحاجة اليها ايسر لا بد من ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصايا من ثلثة لان الحاجة اليها اقوى من حق الوصاية والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه فظروا له ان روحه يتشفي بقنائمهم ولعلمهم لو فقهون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له.

اور اگر دین فی الذمہ کسی قسم سے برقرار ہو تو ذمہ میت کے لئے ہے باقی نہیں رہے گا یہاں تک کہ اس کی طرف سے کوئی ایسی چیز کا انضمام نہ کیا جائے جس سے ذمہ موقوفہ ہو جائے اس سے موقوفہ کسی کفیل کا ذمہ ہے یعنی میت اگر اپنی حیات میں مال یا کسی عین کو چھوڑ کر دے جائے تو اس کے بعد دنیا کے احکام اس کے ذمہ کو دین اور قرین باقی نہیں رہے گا اس سے صاحب دین اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ اور آخرت میں جاکر اپنی دین وصول کر سکتا ہے اور اس کی بنا پر یعنی جو تکمیل میت کے ذمہ میں دین باقی نہیں رہتا ہے ۱۱۰ ام جو چیز فروخت فرمایا اور مفلس میت کی طرف سے اس کے دین کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے جبکہ زندگی میں اس کا کوئی کفیل نہ رہا ہو کہ جو کفالت کہے ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا جبکہ میت کا ذمہ ہی معتبر نہیں رہا تو کفیل کا ذمہ اس کے ساتھ کسی طرح ملایا جاسکتا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ حالت حیات میں اس کا مال یا کوئی کفیل جو ذمہ موقوفہ کر دے وقت تکالہ ہے اس لئے اس کی طرف سے کفیل بننا بھی صحیح ہوگا البتہ یہ ملک بات ہے کہ کوئی شخص اپنے کفالت کے بطور تبرع و احسان اگر میت کا دین ادا کر دے تو یہ ادا کرنا صحیح ہے اور صاحب ذمہ میت کی طرف سے بھی کفالت درست ہے کیونکہ شریعت کی رو سے موت دین سے بری کرنے والی نہیں ہے۔ ورنہ صاحب دین کہنے سے تبرا کر نہ دالے سے پران دین کا وصول کرنا غلط نہ ہوتا اور نہ آخرت میں اس سے دین کا مطالبہ ہو سکتا ہے بخلاف عید مجبور کے جو دین کا اقرار کرتا ہو پھر اس کی طرف سے کوئی شخص ماضی پر جانے کر یہ کفالت صحیح ہے۔ اگرچہ غلام سے اس کے ادا ہونے سے پہلے مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غلام کا ذمہ بذات خود کالہ ہے و حیات اور مثل پائی جانے کی وجہ سے اور مطالبہ کی اہلیت بھی فی الجملہ موجود ہے کیونکہ ممکن ہے کہ موتی اس کے الاراک تصدیق کرے یا موتی اس کو آزاد کر دے اس وقت اس سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ جب اس سے مطالبہ درست ہے تو اس کی طرف سے کفیل بننا بھی لا محالہ درست ہوگا لیکن فرق یہ ہے کہ کفیل سے دین کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے اگرچہ اصل یعنی مجبور سے فی الحال مطالبہ کاش نہیں تھا کیونکہ غلام سے ذمہ مطالبہ کرنے میں مانع موجود تھا اور کفیل سے ذمہ مطالبہ کا کوئی مانع نہیں ہے اور حق اہل دی و دوسری صورت کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے "وہ" اور اگر خود اس کا حق ہو یعنی وہ حکم مشروع خود میت کا حق ہو تو باقی رہے گا اس کے لئے اتنی مقدار جس سے اس کی حاجت پوری ہو جائے اور اسی وجہ سے تمام امور پر مقدم رکھا گیا میت کا حق و حق دین کی طرف میت کا احتیاج دوسرے تمام حوائج سے پہلے کہ ہے۔ پھر اس کے دیون کی ادائیگی کیونکہ اپنے ذمہ کی برائت کے لئے ادا دین کی حاجت و میت سے بھی برتر کرے اس لئے کہ میت تو اپنی طرف سے حق ایک احسان ہے۔ پھر وصیت کا پورا کرنا ثالث مال سے کیونکہ اگر حق کے حق کے مقابل میں تنفیذ وصیت کی طرف میت کا احتیاج زیادہ قوی ہے اور اس کا حق تو معروف و مشہور ہے پھر میراث جہاد کا جو کی میت سے نیا بت کے طور پر میت ہی کی مصلحت کے پیش نظر کیونکہ میت کی روح کو سکون دینا ہے وراثت کی خوش حالی سے۔ اور ممکن ہے ماضی حالت بہتر ہونے کے سبب سے میت کے حق میں دعاغے خیر و صدقہ وغیرہ کرنے کی ان کو توفیق ہو جائے۔

لے قدر مطالبہ فی الحال ای کی قدر تصدیق الموتی مطالبہ بدرعققت علی قدر العتق نہا صحت مطالبہ ای فی الحال الموتی فی الحال صحت الكفالة عن المقتدر فی المطالبة ۱۱۰۔

لانہ شریعہ عقوبۃ لدارک النار وھو تشفی الصدور لا اولیاء مرد فم شر القاتل ووقت الجنایۃ علی اولیائہ من وجہ لا متفاعم بحیاتہ
فاوجبنا القصاص للورثۃ ابتداءً لانہ یثبت المیت اولاً ثم ینتقل الیہم کالحقوق والسبب انعقد للمیت لان المتلف حیۃ فکان
الجنایۃ واقعۃ فی حقہم من وجہ فیصح عفو للمجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق
باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنیفۃ ان القصاص غیر موروث ای لا یثبت علی وجہ تخری فیہ سہما الورثۃ بل یثبت
ابتداءً للورثۃ لما قلنا ان العوض درک ثاہم ولکن لما کان معنی واحد لا یجمل المتجزی ثبت لكل واحد علی سبیل الکمال
کولایۃ الانکاح للاخوة ولہذا التواستوفی الاخ کبیر قبل کبر الصغیر یجوز لہ بخلاف ما اذا کان احد الکبیرین غائباً فانہ لا یجوز لکبر
ان یستوفی لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توہم عفو الصغیر بعد البلوغ مآدر فلا یعتبر وعندہا یثبت القصاص للورثۃ
بطریق الارث لا بطریق الابتداء وثمرۃ الخلاف تظہر فیما اذا کان بعض الورثۃ غائباً واقام الحاضر البینۃ علیہ فعندہ یحتاج الغائب
الی اعادۃ البینۃ عند حضورہ لان الكل مستقل فی هذا الباب ولا یقنی بالقصاص لاحد حتی یجمعا وعندہا لما کان مورثاً
لا یحتاج الی اعادۃ البینۃ عند حضور الغائب لان احد الورثۃ ینصب خصماً عن المیت فلا یحتاج اعادۃ البینۃ واذا انقلب ای القصاص
مالاً بالصالح او بعدہ بالبعث مآدر واما فیکون حکمہ حکم الاموال حتی تقضى دیونہ منہ وتنفذ وصایاہ وینتصب احد الورثۃ
خصماً عن المیت فلا یحتاج الی اعادۃ البینۃ لان الدیۃ خلف عن القصاص والمخلف قد یفارق الاصل فی الاحکام کالتیمم
فارق الموضوع فی اشتراط النیۃ۔

کہیں کہہ کر کے انتقام لینے کی طرف سے بطور جزاء قصاص مشروع ہوتا ہے۔ اور انتقام کے ذریعہ مقتول کے اولیاء کی کادل محمدؐ کو قاتل کا شران سے دور ہو گیا۔ اور ایک آدمی نے قتل
کی جانت اولیاء ہی کے حق میں پائی گئی کہ وہ لوگ مقتول کی حیات سے نفع اٹھانے والے تھے اس لئے ہم نے وارثین ہی کے لئے ابتداءً حق قصاص ثابت کیا ہے۔ اس طرح نہیں کیا کہ اولیت کو
حق قصاص نے پھر دوسرے حقوق کی طرح اس سے منتقل ہو کر وارثین تک پہنچے۔ البتہ سبب قصاص پانچ مہیت کے حق میں ہے کیونکہ قاتل نے قوا کی حیات تلف کی ہے تو اس لحاظ سے مقتول
کے حق میں جنایت پائی گئی۔ لہذا صحیح ہے قصاص ماف کر دینا نہ نکی کا۔ موت واقع ہونے سے پہلے اس اعتبار سے کہ کسی کا ہلاک ہونا ہی تو سبب قصاص ہے۔ اور درست ہے ماف کرنا
وارثین کا فخر خود (مورث کی موت سے پہلے) کیونکہ واجب ہونے والا قصاص تو وارث ہی کا حق ہے۔ اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ قصاص میں ولایت جاری نہیں ہوتی ہے۔ یعنی قصاص
اس طرح ثابت نہیں ہوتا ہے کہ وارثین کے حقوق کے مطابق حصہ جاری ہو۔ بلکہ یہ ابتداءً ہی وارثین کے حق کے طور پر ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے بنائے ہیں کہ قصاص خون کا انتقام لینے کی طرف
سے مشروع ہوتا ہے لیکن جو کہ قصاص ایک ایسا وصف ہے جس میں بخیر اور تعمیر ممکن نہیں اس لئے ہر ایک وارث کو ملنی وجہ امکان قصاص کا حق کامل ہوا جیسا کہ بین کے نکاح کی ولایت ہر ایک بھائی
کو کامل طور پر حاصل ہوتی ہے۔ پھر وہ ہے کہ پھر بھائی بالغ ہونے سے پہلے اگر بھائی قصاص سے لینا چاہے تو اس کو قصاص لینے کا حق ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ بڑے دو بھائی ہیں
ایک غائب ہو تو تنہا حاضر بھائی کو قصاص لینے کا حق نہیں پہنچتا ہے۔ کیونکہ بھائی حاضر بھائی کی طرف سے قصاص ماف کر دینے کا احتمال ہے باقی بھائی بھائی کا بالغ ہونے کے بعد قصاص
ماف کر دینے کا احتمال بالکل نادر ہے۔ اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا لیکن صاحبین کے نزدیک وارثین کو قصاص کا حق ابتداءً نہیں ملتا ہے بلکہ وراثت کے طور پر ان کے لئے حق قصاص
ثابت ہوتا ہے۔ ثمرۃ اختلاف ظاہر ہوگا اس صورت میں جبکہ بعض وارث غائب ہو اور حاضر وارث دعویٰ قصاص پر بیتہ پیش کرے۔ تو امام صاحب کے نزدیک غائب جب واپس آجائے تو اس
کے لئے دوبارہ بیتہ پیش کرنا ضرور ہے کیونکہ وارث استحقاق قصاص میں مستقل ہے اس لئے جب تک سب اکٹھے نہ ہو جائیں اس وقت تک کسی ایک کے حق میں قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جاسکتا ہے
اور صاحبین کے نزدیک جو کہ قصاص میت کی جانب سے بطور وراثت حاصل ہوتا ہے اس لئے غائب کی واپسی پر دوبارہ بیتہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وارثین میں سے کوئی بھی میت کی طرف سے
مدعی بن کر قصاص کا مطالبہ کر سکتا ہے اس لئے میت کی جانب سے ایک دفعہ ثابت کرکے کے بعد دوبارہ بیتہ پیش کرنا واجب نہیں ہوگا۔ اور جب مبتدل ہو جائے یعنی قصاص مال سے صلح
کے نتیجے میں یا بعض وارث کے ماف کر دینے کی وجہ سے تو مورث بن جاتا ہے۔ یعنی اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو دوسرے اہل ارث کا ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ اس میں سے میت کا فرض ادا کیا جائے گا جو میتیں
ماف کر دیں گی اور دوسرے میں سے کوئی ایک میت کی جانب سے مکان کر ثبوت پیش کرنے کے بعد پھر بیتہ پیش کرنے کی حاجت نہیں ہوگی کیونکہ میت قصاص کا خلیفہ اور قائم مقام ہے۔ اور شیعہ بعض حکام میں
کبھی اہل سے جہاں نہ ہے جیسے نیم و شکر غلیظ ہے کہ نیت کی شرطیں دوسرے مختلف ہے۔

ملہ تو مرد و عورت۔ ایسی عفو و وارث قبل موت المورث الجرح اعتقاداً و قیاساً و بوجہ نفع فان حق الوارث انما یثبت بعد موت المورث فضروری ہوتا ہے کہ انتقام لینے کی طرف سے دوسرے متعلقان اس حق قصاص میں ثابت ہ

ووجب القصاص للزوجین کما فی الدیۃ فینبغی ان تقتص المرأۃ من الزوج والزوج من المرأۃ ولکن عندہ ابتداء وعندهما بطریق الارث کما یتبہ لہما استحقاق الدیۃ بطریق الارث وقال مالک لا یورث الزوج والزوجة من الدیۃ لان زوجہما بعد الموت والزوجۃ تنقطع بہ ولنا انہ علیہ السلام امر بتوریت امواتہ اشیم الضبابی من عقل زوجہما اشیم ولہای المیت حکم الاحیاء فی احکام الخیرۃ لان القبر للمیت کالمہل للطفل فما یجب لہ علی الغیر او یجب للغیر علیہ من الحقوق والمطالب وما تلقاہ من ثواب او عقاب بواسطۃ الطاعات و المعاصی کما یجب لہ للمیت فی القبر ویسک کالحی واذا فرغنا عن الامور المعترضة السماویۃ شرعنا فی بیان الامور المعترضة المکتسبہ مکتوبہ وکتب عطف علی قولہ سماوی وهو ما کان لاختیار العبد مدخل فی حصولہ وهذا النوع الاول الجہل الذی ہو ضد العلم وانما عد من الامور المعترضة مع کونہ اصلا فی الانسان لکونہ خارجا عن حقیقۃ الانسان اولانہ لما کان قادرا علی ان یرتہ بالکتاب العلم جعل ترکہ اکتسابا للجہل واختیارا لمدہ وانما جعل باطل لا یصلح عدوا فی الخیرۃ کجہل الکافر بعد وضوح الدلائل علی وحدانیۃ اللہ تعالیٰ ورسالۃ الرسل لا یصلح عدوا فی الخیرۃ وان کان یصلح عذما فی الدنیا لدفع عذاب القتل اذ اقبل الذی وجہل صاحب البہوی فی صفات اللہ واحکام الخیرۃ کجہل المعنویۃ بانکار الصفات وعذاب القبر والرؤیۃ والشفاعۃ وجہل الباطنی باطاعت الامام الحق متمسکا بدلیل فاسد حتی یضمن مال العادل ونفسہ اذا التفتہ اذ الم یکن لہ منعتہ لانه یکن الزامہ بالدلیل والحبس علی الضمان واما اذا کان لہ منعتہ فلا یؤخذ بضمان ما التفتہ بعد التوبۃ کما لا یؤخذ اهل الحرب بعد الاسلام۔

”اور زوجین کے لئے جو حق قصاص ثابت ہے جیسے دیت میں ان کا حق ہے یعنی بیری طور پر قصاص ہے کتنی ہے اور شوہر بیری کا قصاص ہے سکنہ ہے لیکن ہم صاحب کے نزدیک ان کو قصاص کا حق براہ راست مثال ہم کو جو جہل کے نزدیک وراثت ہے۔ جیسے دیت کا تحقیق سب کے نزدیک بطریق وراثت ثابت ہوتا ہے۔ اور ہم مالک فرماتے ہیں کہ بیری ایک دوسرے کا دیت کے وارث نہیں ہر لگے۔ کیونکہ دیت ثابت ہوتی ہے موت کے بعد اور ازدواجی رشتہ موت کے ساتھ ساتھ منقطع ہو جاتا ہے ہمارا دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ضابطی کی بیری کو اللہ کے طور پر اشیم کی دیت کا کونٹا قرار دیا ہے ”اور وہ“ یعنی دیت ”اور وہ“ آدمیوں کی طرف سے احکام کفر میں لاکھونکہ قبریت کے حق میں بکوں کے گہروں کے مانند ہے چنانچہ حقوق اور نظام جو دیت کا دوروں پر یاد رسول کا دیت پر واجب ہوں اور طاعت و معصیت کے سبب سے جس ثواب اور عقاب کا وہ مستحق ہوگا وہ سب کے میت قبر میں پائے گا اور زندہ آدمی کی طرح ان کا احساس کرے گا۔

ہدیت کے حوالہ سے مادی کی تفصیلات سے خارج ہو کر اس میں کسی عارضی کا بیان شروع کرنے والے ہیں۔ تو ان کا قول ”اور کتب“ کا عطف ہے سابق قول ”مسئول ہیہ کتب سے مراد وہ عوارض ہیں جن کے حال ہونے میں بندہ کے کسب و احتیاط کا دخل ہے۔ اس کی بھی انواع متعدد ہیں لا اہل“ جو کہ علم کی حد ہے۔ انسان کے اندر جہالت اہل ہونے کے باوجود وہاں اس کو عارض ہونے والے امور میں اس نے شمار کیا گیا ہے کہ وہ وصف باہریت انسان سے خارج ہے۔ یا چونکہ انسان کسب علم کے ذریعہ جہل دور کرنے پر قادر ہے۔ جس لئے اس کا کسب علم ترک کرنا کسب جہل اور اختیار جہل قرار دیا گیا۔ اس جہل کی بھی چند قسمیں ہیں۔ ۱۔ (الف) وہ جہل اور نادانی جو سراسر باطل ہے کہ آخرت میں عذاب قرار دئے جانے کے بالکل قابل نہیں (اس کے بھی مختلف درجے ہیں) جیسے کافر کی جہالت یا کہ مشرک قائل کی وحدانیت اور نبی کی رسالت کے تسلیم و لائل و منہج ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی اس صورت سے جہالت عذاب ہونے کے قابل نہیں مگر جو دنیا میں ذمی بن جانے کو قبول کر لینے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب وغیرہ روکنے کے سلسلہ میں اس جہالت کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ ”اور صاحب بیری (مقل پرستوں کی جہالت اللہ تعالیٰ کی صفات اور کفرت کے بارے میں) جیسے معتزلانی جہالت سے خدا کی صفات، عذاب قبر، رؤیت باری تعالیٰ اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں۔“ اور اسی جہالت کی جہالت ”جو کہ اولاد کو جو کچھ قرار فاسد اور جہل و غفلت سے قسب کرتے ہوئے نام حق کی اطلاع سے غور کرنا ہے (چنانچہ اس کا مدعا قابل قبول نہیں)“ ”حتیٰ کہ اگر وہ لاکھ کے مطیع اور خدا دار علیا میں سے کسی کمال یا جان تلف کر دے تو اس کا من ہوگا۔ جبکہ اس کے ساتھ لاؤ لشکر ہو کہ کتب ہی تو اس پر دلیل سے الزم قائم کرنا اور دلائل کی گمان کے لئے جو کہ ان کی گمان ہوگا۔ اور اگر اپنے ساتھ عوامی لشکر لے کر ہر وقت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زاد و بنادت کے تحف کر دے مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائے گا سب طرح اہل حرب سے سلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے۔

لے قول صاحب البہوی اسے صاحب مدبرہ و ہرانی اتبع ”بہوی و ترک الدولۃ العاطلۃ الجلیۃ و جلد دون جمل الکافر لکفرہ بل یسقط و نحن ننا فرمودہ و نور قبول الحق باللیل والافل علی ہر حال و بہوی بالغی مقصود و رخواست کزانی منہی الادب ۱۲۔ ۵

وجہ الکیل والماذون بالاطلاق ومن اذالم یعلما بالاطلاق ای بالوكالة والاذن منہ ای بالعلی والمجر
تصویر قابل بلوغ الخبر الیہ ما فیہ من الجہل منہما یکون عندنا علم ینفذ تصوفہما علی اللوکل وللوی فی الصورة الادنی لانہما لم یعلمایا ہما
وینفذ تصوفہما علیہما فی الصورة الثانیة لانہما لم یعلمایا ہما بالجرہما والسكر عطف علی الجہل وهو ان کان من مباح ای حصل من شرب
شئ مباح کشراب الدواء المسکر مثل البینج والافیون علی رأی المتقدمین دون المتأخرین وشرب المکرہ والمضطر ای شرب المکرہ
بالقتل او بقطع العضو الخجوشرب المضطر للعطش ای اذا فہو کالاعمال یعنی یجعل ما نذا فیصم صحة الطلاق والعناق وسائر التصویات
کالاعمال کذلک وان کان من مضطر ای حصل من شرب شئ محرم کالحم والسكر ونحوہ فلا ینافی الخطاب بالاجماع لان قولہ تالی
لاقتضی الصلوۃ وانتم سکا زی ان کان خطا با فی حال السكر فہو للطلوب لانه لا ینافی الخطاب وان کان فی حال الصحو فہو فاسد
اذ یصیر المعنی اذا سکرتم فلا تقربوا الصلوۃ کقولہ للعاقل اذا جنت فلا تفعل کذا وهو اضافة الخطاب الی حال صاف لہ فلا یجوز
وتلزمہ احکام الشرع وتقم عبارتہ فی الطلاق والعناق والبیع والشراء والاقرار بوجہ الی عن ارتکاب المنہی عنہ وتنبیہا لہ علی
ان مثل هذا السكر المحرم لا ینکون عندہ فی ابطال احکام الشرع الا الردۃ والاقرار بالحدود الخالصۃ فانہ اذا ارتد السکران و
تکلم بکلمۃ الکفر لایحکم بکفرہ لان الردۃ عبارتہ عن تبدل الاعتقاد وهو غیر محتمل لہما یقولہ وکذا اذا اقرب بالحدود الخالصۃ لہ
کشراب الخمر والزنا لایجدان الرجوع عنہ صحیح والسكر دلیل الرجوع۔

اور کیل وجہ ماذون کی جہات (اور مارکی) اجازت ہے یا سب ہونے کے باعث یہ یعنی اگر کیل کو کثرت سے یا کثرت سے حصول ہونے اور عام کثرت کی اہانت حال ہونے یا اس سے روک
منے جانے کی حالت میں ہوا اور وہی کسے اس پر جو کچھ سے پہلے یعنی تصرفات کر لیں تو ان دنوں کے حال کو مدعا رکھا جائے گا یا پہلی صورت میں کیل کا تصرف ہوگی یا نہ ہو یا نہ ہو تو اس پر
نہ ہو یا نہ ہو کیل کی طرف سے اہانت نہ ہو تو اس سے اس کا اعتبار ہی نہیں ہوگا۔ اور دوسری صورت میں اس کا تصرف نہ ہوگا کیونکہ سب اختیار کی اطلاع ان کو نہیں تھا
نہ اس سے حکم ہی نہ پہنچا نہ نہیں ہوگا۔ اور اگر اس سے اس کا حلف ہے چاہے یہ نقد اگر مباح ہے ہو۔ یعنی مباح چیز سے حال ہو۔ جیسے لشکر اور دوا کو دنیا، مشابہت اور نہیں کا
پیدا کرنے مقتضی کی دلت پر مباح ہے بلکہ تخرین کے نزدیک جائز نہیں۔ اور مکرہ اور مضطر کا شرب پینا۔ مکرہ سے مراد جہ قتل کر دینے یا بدن کے کسی عضو کو کاٹ ڈالنے کی دلتی ہے
کو شرب پینے پر مجبور کیا جائے۔ اور مضطر جو پاس سے بے قرار ہو کر پینے پر مجبور ہو تو اس کا حکم بیوشی کی طرح ہے۔ یعنی اس میں طرح بیوشی مانع تصرفات ہے ای طرح نشہ بدو مباح کو بھی مانع
قرار دیا جائے گا چنانچہ ایسے تخریفات، حقوق وغیرہ تصرفات صحیح اور مستحب ہوں گے۔ اور اگر مکرہ ہے ہو۔ یعنی حرام چیز پینے سے اگر نشہ حال ہو جیسے انگور کا شراب اور دوسری مسکرات محرمہ۔
تقریباً یہیست خطاب کے معانی نہیں ہے۔ اس میں چلا کا اطلاق ہے کیونکہ قول اری تالی۔ لا تقربوا الصلوۃ وانتم سکا زی، کا خطاب اگر حالت نشہ میں مانا جائے تب تو اہانت خطاب کے معانی نہ
ہونے کا دوا بالکل بجا ثابت ہو جائے۔ اور اگر نشہ ہونے کی حالت میں مانا جائے تو (یہی بیت خطاب پر دولت پائی جاتی ہے در) خطاب کا سہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ اہانت کا مطلب
یہ ہونا ہے کہ اگر جب تم پر نشہ ہو تو اس وقت نانہ کے نزدیک نہ پاؤ اور اگر وقت نشہ ہو تب خطاب۔ بہر تو یہ حکم اس خطاب کے ماند ہو جائے گا کہ کسی عقل والے سے کہے۔ جب تم پہل ہو جاؤ تو
اس وقت یہ کام نہ کرنا ان کلام میں خطاب کی اضافت خطاب کے معانی حالت کی طرف ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ خطاب درست نہیں (لیکن آیت میں یہ خطاب کی اضافت حالت سکر کی طرف کی
گئی تو اس میں اگر سکر اہانت خطاب کے معانی نہیں ہے) اور اس پر شریعت کے تمام احکام لازم ہیں اور طلاق، عناق، بیع و شرا اور حقوق کا اقرار وغیرہ تصرفات اس کے اپنے الفاظ سے صحیح اور
ناقص ہیں یہ (ازم احکام اور فائدہ تصرفات) اس سے ہے مکرہام کے ارتکاب سے باز رہے اور تنبیہ ہو جائے اس بات پر کہ اس قسم حرام نشر حکم خرم کے ابطال کا اندر نہیں ہو سکتا ہے۔
اسوائے بدعت اور مردود و طالع کے اقرار کے۔ یعنی اگر سکران مرتد ہو جائے اور اگر کفر زبان سے نکالے تو اس پر کفر کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اعتقاد بدل جانے کو ارتداد کہتے ہیں اور مسی کی
حالت میں یہ بات سے جو کچھ کہتا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا ہے۔ اس طرح اگر وہ ایسی حد کا اقرار کرے جو خاص حقوق اللہ میں مشابہت شرب غمراؤ کا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔
کیونکہ ان حد کے لغو سے وجہ نہ ہو سکتا ہے بل دلیل رجوع موجود ہے۔ یعنی سکران اس سے کہ اگر کوئی بات پر قرار نہیں ہوتا ہے۔

لہ قولہ یجوز لا یستتر اجتماع التثانیین فان ہنئ یصح عما یکون ان فیصل ولی سائر الجہات مکر وہی ہن فیصل فیکون مخاطباً بالہی فی ذہ الحالت ۱۲
لہ قولہ مکر وہی الرجوع وان کان السکران لا یستقر علی امر و یثبت علی کلام فان من عادیہ السکران من یخطئ کلامہ ۱۳۔ ۷

مختلف مالواقر بالحدود الخیر الخالصۃ للہ كالغذف او القصاص فانه لا یصح الرجوع اذ صاحب الحق یکنہ فیہ فیواخذ بالحد والقصاص
ومختلف ما اذ انی فی حال سکرہ وثبت من غیر اقرار فیہ فانه یصح صلیا والہزل عطف علی ما قبلہ وهو ان یلوا بشیء بالم لا یدیم
لہ ولا ماصح لہ اللفظ استعارۃ یعنی لا یكون اللفظ محمولا علی معناه الحقیقی او المجازی بل یكون لعل الخضر او لکن العبارة لا تختص بحمل
والادنی ان یقول وما لا یصلح لہ بتأخیر کلمۃ لا لیكون معطوفا علی قولہ ما لم یرضع لہ ان یقول لا یصلح لہ یجذف کلمۃ ما لیكون معطوفا علی
قولہ لم یرضع لہ وهو ضد الحد وهو ان یلوا بشیء ما وضح لہ او ما یصلح لہ اللفظ استعارۃ وانه ینافی اختیار المحکم والعصا بہ ولا ینافی
الرضاء بالمباشرة یعنی ان الہازل لا یختار المحکم ولا یرضی بہ ولکنہ یرضی بہا بشیء السبب اذ التلفظ انما هو عن رضاء واختیار محکم لکنہ
غیر قاصد ولا راض للحکم نصار الہزل بمعنی خیار الشوط ابدانی البیع لعدم الرضاء بحکم البیع لا بعد الرضاء بنفس البیع وکن ینہا
فرق من حیث ان الہزل یفسد البیع وخیار الشوط لا یفسدہ وشرط الہزل ان یكون صریحا مشروطا باللسان
بان ینکر العاقد ان قبل العقد انہما یمیزان فی العقد ولا یتثبت ذلک بدلالة الحال فقط الا انہ لم یشرط ذکر فی العقد
مختلف خیار الشوط لان غرضہا من البیع ہذا لان یعتقد الناس ذلک بیعا وليس یدیم فی الحقیقۃ وهذا لا یحصل ہذا فی العقد
واما خیار الشوط الغرض منہ اعلام الناس بان البیع لیس بانابل معلقا بالخیار وذلک انما یحصل ہذا فی عین العقد۔

بطلان بی حد دو کے اقرار کے جو خاص حق مشر نہیں ہیں اور ان میں حق حبس بھی شامل ہے جیسے مختلف اور نفس، کیونکہ ان کے اقرار کے بعد صرف رجوع ہی مستحب نہیں تو دلیل رجوع کا کیا
اعتبار ہوگا اس سے کہ صاحب حق تو اس کے رجوع کی تکذیب کر سکا۔ لہذا اس پر بعد اور نفس جاری ہوگا۔ اور مختلف اس صورت کے جبکہ حالت شک میں نہ کرے اور نفسی اقرار کے درمیان نہ ہو
بیتہ نہ ثابت ہو جائے تو نشہ زانی ہونے کے بعد اس پر حاکم کی جائے گی (۳۱) اور ہزل (مٹھا مذاق) اس کا عطف ہے چیل پر ہزل کہتے ہیں اپنے کلام سے ایسا مطلب دلایا جس
کے لیے یہ کلام موقوف نہیں ہے۔ اور وہ مطلب اس کے معنی مجازی ہونے کے قابل ہے۔ یعنی کلام اپنے معنی حقیقی یا مجازی میں سے کسی پر گول نہ ہو کہ اس سے محض مذاق مقصود ہو۔ ان
کی مذکورہ عبارت مختلف سے غلط نہیں۔ کیونکہ "ولا ماصح لہ" کے ساتھ لاکھ سے مؤخر کے "وما لا یصلح لہ" کہنا زیادہ مناسب تھا۔ مگر "ما لم یرضع لہ" پر اس کا عطف ہو سکتا
یا تو "ما" کو حذف کیے صرف "ولا ماصح لہ" کہتے "ما لم یرضع لہ" پر اس کا عطف ہو جاتا۔ یہ لفظ "ما" کی ضد ہے۔ جو کہتے ہیں لفظ سے اس کے معنی موقوف نہ ہوتی ہاں کی مراد
ہیسا۔ اور ہزل کلام کے حکم کو قبول کرنے اور اس حکم پر راضی ہونے کے معنی ہے لیکن کلام کے استعمال پر راضی ہونے کے معنی نہیں۔ یعنی مٹھا کرنے والا کلام کے حکم کو اپنے معنی میں ثابت
کر نہیں چاہتا ہے اور اس کے حکم پر وہ راضی ہوتا ہے۔ ہاں تک اور استعمال الفاظ اس کی رضا ہوتی ہے کیونکہ اپنی خوشی اور پسند اختیار ہی سے متعلق ہوتا ہے جو حکم کا قصد نہیں کرتا ہے اور
اس حکم پر راضی ہوتا ہے۔ لہذا مذاق کا صرف بیع میں خیار شرط کے ساتھ ہے جو خیار کہ مراد اس میں بھی حکم سے معنی ثبوت بلکہ ہر کام میں رضامندی ان میں پائی جاتی ہے لیکن نفس بیع کے
انتقاد پر رضامندی ہے۔ لہذا ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ مذاق سے بیع فاسد ہوتی ہے اور خیار شرط کو فاسد نہیں کرتا ہے۔ اور اس کی شرط میں مٹھا کا اعتبار ہونے کی شرط ہے کہ مذاق
طور پر حاکم یا بیع شرط کو اپنی مرضی سے چاہے ہی دونوں کا قلیل دو کمرے کو یا دیں کہ بطور مذاق یہ عقد کرنے والے ہیں محض دلالت حال سے مذاق ثابت نہیں ہوگا۔ البتہ عقد کے اندر
اس کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے مختلف خیار شرط کے "ما لم یرضع لہ" کے ساتھ مذاق عقد سے کرنے والے دونوں کا فرض تو یہی ہوتا ہے کہ لوگ اس سادہ کو واقعہ بیع ہی سمجھیں حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے۔ اور
عقد کے دوران میں مذاق کا ذکر آجائے سے بسا اوقات یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے لیکن خیار شرط میں دوسرے لوگوں کو بھی اس بات سے باخبر کرنا مناسب ہو اگر تاہم کہ یہ عقد بیع قطعی نہیں ہے
بلکہ خیار کے ساتھ معلق ہے اور اس نے عقد میں خیار کا ذکر کئے بغیر اس بات حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔

مفسر شریعت نے اس مقام میں اس کے چل کر تکی کی عبارت "کالبیع بشرط الخیار ابدالاً" میں دونوں کے خیار شرط کو ملتا غیر مفسر بیع بتایا ہے حالانکہ حکم اس شرط خیار کے جو تین دن تک کے ہیں
ہر موجود نسخہ متن کی بار بار لکھائی گئی ہے کہ اختیار کیا جائے تو ہزل اور شرط میں مذکور فرق نہیں ہوگا کیونکہ طبعی معنی عام خیار ہی ہونے کی شرط بھی ہزل کے ساتھ مفسر بیع ہے مان نے دور
میں کلی مشابہت نایاں کہنے ہی کے لئے بشرط الخیار کے ساتھ ہذا کی قید کا اضافہ کیا ہے۔ فہرست ص ۱۲ عبید الحق غفرلہ ابدی۔

لہ قولہ یكون لصاحب الحق لا یفید فائداً اصلاً حقیقیاً ولا مجازیاً واللہ علیہ علیہ الام وکسر المعین باز کر دن و ہمار فیق الاول وکون المعین ایضا کہ فی الغیب ۱۱۔

لہ قولہ و یثبت ذلک اس الہزل بدلالة الحال فقط لان ما علم باللسان صرف فی مسانہ ودلالة الحال حقیقۃ ولا یتثبت فی الہزل بدلالة الحال ۱۲۔

النجية كالهزل فلا ياتي في الاهلية وهي في اللغة مأخوذة من اللجاء اى الاضطرار فاصلها ان لا يبي شيء الى ان ياتي امر باطن بخلاف
هذه فيظهر بحضور الخلق انهما يعتقد ان البيع بينهما الاجل مصلحة دعت اليه ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن
حكم فيها سواء في انه لا ياتي في الاهلية ثم اعلم ان مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان يظهر العقد بحضور الناس ولا
قد بينهما في الواقع فعقد بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يختلص اذ لم حالات بينهما في كل عقد وقد بينهما المصنف بالتفصيل
قال فان تواضعا على الهزل باصل البيع اى اتفاقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون بينهما اصل البيع فعقد بحضور
تفرق المجلس ثم جاء او اتفقا على البناء اى انهما كانا بائنين على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يجب الملك وان اتصل به
قبض لعدم الرضاء حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه للمشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشروط الخيار اذ افانته ينع ثبوت الملك
مكون البيع صحيحا في الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اى على انهما اعرضا عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على
ببيل الجهد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه لم يحضره شيء عند البيع من البناء على المواضعة والاعراض بل
انما خالى الذهن عنه او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما ببناء العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على
ببيل الجهد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة بخلافهما فجعل البر حنيفة صحة الايجاب اولى لان الصحة هي الاصل في العقود
كل عليهما ما لم يوجد مغير وهو في اذا اتفقا على انهما كانا خالي الذهن ولما اذا اختلفا في الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى.

[illegible]

وان اتفاقا علی البناء فالمراد بالانفاق لان ذکر احد الالفین کان علی سبیل الهزل والمال لا یثبت مع الهزل والقرنی لا یحذف
 بینه وبين البیع حیث اوجب الالفین فی البیع والالف فی النکاح انه لو لم یجعل الثمن الفین لکان شرطاً فاسداً او هو لوثی فساد
 البیع ولا یؤثر فی فساد النکاح لانی اصل العقد ولانی الصداق وان اتفاقاً علی انه لم یحضرها شیء او اختلفا فالنکاح جائز بالی
 فی رواية محمد عن ابی حنیفة وقیل بالین فی رواية ابی یوسف عنه وجه الروایة الثانية هو القیاس علی البیع ووجه
 الروایة الاولى وهو الا ستحسان ان المهر فی النکاح تابع فلا یمیز ترجیم جانب التسمیة علی الهزل لانه لیکون المهر حیثی
 مقصوداً بالذات وهو خلاف الاصل بخلاف البیع لان الثمن مقصود فیہ لیکون تصحیحہ ایضاً مقصوداً فیترجم جانب
 التسمیة علی الهزل وان کان فی الجنس بان تواضعاً علی الدانیر والمهر فی الحقيقة وراهم فان اتفاقاً علی الاعراض فالمراد بما
 وان اتفاقاً علی البناء واتفاقاً علی انه لم یحضرها شیء او اختلفا یمیز بهر المثل فی الصور الثلاث اما فی الاولى فبالاجماع لا یمیز مقصد
 الهزل بالمسمی والمال لا یمیز به وما کان مهراً فی الواقع لم ینکر فی العقد فکانه تزویجها بلا مهر فیمیز بهر المثل بخلاف البیع اذ لا
 یصح بدون الثمن فیمیز المسمی واما فی الاخرین ففی رواية محمد عن ابی حنیفة یمیز بهر المثل لما ذکرنا و فی رواية ابی یوسف
 عنه یمیز المسمی تزویجاً للجانب الجدا كما فی البیع وان کان المال فیہ مقصوداً كالمخلم والعق علی مال والصلح عن دم العمد
 فان المال مقصود فی کل واحد من هذه الامور لانه لا یمیز بدون الذکر والتسمیة فان هن لا باصله بان تواضعاً علی ان یعقدا
 هذه العقود بحضور الناس و لیکون فی الواقع هن الا اتفاقاً علی البناء علی الواضحة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لانهم عندھا

و اگر بن ذاق پر بنائے عقد میں دونوں متفق ہوں تو سب کے نزدیک ہر ایک ہزار واجب ہوگا۔ اگر نہ ہو تو ہر ایک کا ذکر بعض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے۔ یا نام جو حقیقت
 جو بیع کے مسئلہ میں دو ہزار واجب کرتے ہیں اور نکاح میں ایک ہزار تو دونوں میں ان کے نزدیک وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کوئی شرط نہ دیا جائے تو مذاق پر ہزار کو قبول کرنے
 کی شرط فاسد پائی جائے گی۔ اور شرط فاسد سے بیع فاسد ہوتا ہے بخلاف نکاح کے کہ شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے خواہ یہ شرط مال مقصد میں ہو یا ہرے متفق ہو۔ اور اگر خالی
 الذہن ہوئے پر دونوں کا اتفاق ہو یا بنا علی ہزل کے ہاں میں، یا نام اختلاف ہو تو ان دونوں صورتوں میں نکاح درست ہے ایک ہزار ہر پر۔ بدولت امام محمد عن ابی حنیفة
 "اور بعض نے کہا ہے وجہ ہر پر۔ بدولت ابی یوسف ثمن ابی حنیفة۔ وری روایت کی ہے بیع پر قیاس ہے کہ جبے اس میں تسمیہ لازم ہے اسی طرح نکاح میں بھی لازم ہونا چاہیے۔ اور
 پہلی روایت استحسن پہنچی ہے۔ وجہ استحسن یہ ہے کہ ہر نکاح میں تابع مضمون ہے۔ اس لئے شرط مذاق پر تسمیہ کو ترجیح دینا جائز نہیں ہوگا۔ اور مذکور آئے گا کہ ہر مقصود بالذات ہو جائے
 جو عقد فاسد ہے بیع کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس میں بیانی بھی مقصود ہے۔ اس لئے عقد میں ذکر کو مضمون کی تفصیل بھی مقصود میں شامل ہوگی۔ لہذا تصریح کی خاطر مذاق کے
 مقابل میں تسمیہ کو ترجیح دینا پڑی۔ اور اگر جنس ہر میں مذاق ہو فاسداً دونوں بطور مضمون لوگوں کے سامنے دینا کا ذکر کریں اور حقیقت میں درہم ہر پر۔ تو اگر مذاق سے اعراض ہو تو ان کا
 اتفاق ہو تو مسمی ہر پر رہتا ہے گا۔ اور اگر بنا علی ہزل ہونے پر یا خالی الذہن ہونے پر دونوں متفق ہوں یا مذاق پر بنا ہوئے مورد ہونے میں یا ہم اختلاف ہو تو ہر پر واجب ہوگا۔ ان تینوں
 صورتوں میں پہلی صورت کے حکم پر قیاس کا اجماع ہے کیونکہ سبھی مقصود مذاق ذکر کیا ہے اور مذاق سے مال واجب نہیں ہوتا ہے حقیقت میں جو ہر پر یا بیع مقصد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا تو گویا
 اس نے ہر پر کے مذاق کی ہے اس لئے ہر پر واجب ہوگا بخلاف بیع کے کہ ہر پر کے مقصد میں بیع ہی نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عقد کو صحیح کرنے کی خاطر مسمی واجب ہوگا۔ آخری دونوں صورتوں
 میں بھی امام ابو حنیفہ سے امام محمد کی روایت کے مطابق ہر پر واجب ہوگا پہلی صورت کی دلیل کی بنا پر لیکن امام ابو یوسف کی روایت امام صاحب سے ہے کہ کسی واجب ہوگا قطعیت کے
 پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے (جو کہ مال ہے) جیسا کہ بیع کی نوع میں مذکور ہے۔ (۳۲) اور اگر اس مقصد میں مالی بحیثیت مقصود کے جو جیسے مخرج اور مخرج بشرط ادا کے مال اور مال میں
 مصالحت بمال۔ تو توں تمام تصرفات میں مال ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذکر تسمیہ کے مال واجب نہیں ہوتا ہے۔ دیکھ بھی جب عقد مال کا ذکر کیا تو معلوم ہوا کہ بی مقصود ہے۔ ان تو اگر مذکور
 مذاق کرنے والوں کا مذاق اصل عقد کے ہاں ہو یعنی دونوں یا ہم نے ہر میں کو لوگوں کے سامنے یہ سب تصرفات کریں گے اور حقیقت میں بعض ایک مذاق ہوگا۔ اور تصرفات کی بنا مذاق
 پر ہونے میں دونوں کا اتفاق ہو۔ عقد کے بعد تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال انکا ہوگا جہاں کے نزدیک

ملہ فر ولا یؤثر لہ۔ فان اختلفا سداً اصله ولا صدق قبل یصل الشرط فلا یزید لہم یجل الا ان الزائد مہر اذ بیع شرطی فنی صحیح انکاح لا یكون ضرراً ۱۲۔
 ۱۳۔ قوله لان المال لا یمیز بدون الذکر فلما ذکر المال دعی قصد اہم من مقصود ۱۴۔

ثم اختلفت نسخة المتن في هذا المقام فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا يختلف الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لا يؤثر الخيار لهما في الخلع وجب للمال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة الخيار فمساواة اتفاقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلافا فيه يبطل الهزل ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعندنا لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء هن لا ياصله او بقدره او بجنبته لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شأنت المرأة فحينئذ تجب المال عليها للزوج وان اعرضت الزوجان عن المواضعة و اتفاقا على ان العقد صار بينهما جادا وقع الطلاق وجب المال اجماعا اما عندنا فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عندنا فلان الهزل قد بطل باعراضها وذكر في بعض النسخ ههنا عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا قالوا لمدعى الاعراض وان سكتا فهو لا زواج اجماعا ومالها ان في غير صورة البناء قوله كقولها في وقوع الطلاق ولزوم المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضها شيء ولم يتعرضه الشارحون وان كان ذلك في القدر بان يوافقا على ان يسميا الفين و البديل الف في الواقع فان اتفاقا على البناء اي بناءها على المواضعة بعد المجالسة فعندها الطلاق واقع والمال لازمه لهما وان الهزل لا يؤثر في الخلع عندنا وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه .

اس مقام میں متن کے نئے مختلف ہیں بعض نسخوں میں صاحبین کا مذہب بنانے کے بعد یہ عبارت ہے "میں کہ ان کے نزدیک معاملہ خلع میں مذاق کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے خواہ مذاق پر تصرف ہوئے یا مذاق کو نظر انداز کرنے پر اتفاق ہو یا اختلاف" یہ اس بنا پر کہ صاحبین کے نزدیک خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں خیار شرط ہو تو بھی مال واجب ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گا اور خیار باطل ہو جائے گا۔ تو خلع خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس میں مذاق کا بھی اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ عدم رضا حکم میں مذاق بمنزرا خیار ہے۔ جب چاہے مذاق پر یعنی ہوئے یا اسے نظر انداز کرنے پر یا مالی الذمہ بننے پر اتفاق ہو یا اختلاف۔ ہر حال میں صاحبین کی اصل پر مذاق باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ اور لام ہر صنفہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ موقوف رہے گی بیوی کی جانب سے مال اختیار کرنے پر خواہ اصل تصرف میں مذاق ہو یا نقد مال یا جنس مال میں۔ کیونکہ مذاق خیار شرط کے حکم میں ہے۔ اور بیوی کی جانب سے خیار شرط ہونے پر لام ہو جائیگا جسے تصریح کی ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور مال واجب نہیں ہوگا۔ البتہ جس وقت خیار غم کے مال قبول کئے گی اس وقت بیوی کے ذمہ شہرہ کے لئے مال واجب ہوگا۔

"اور اگر دونوں اعرض کر لیں" یعنی عقد کے بعد میاں بیوی دونوں ملے شدہ مذاق سے "اعراض کرنے کو قطعی طور پر تصرف انجام دینے پر متفق ہو جائیں" تو بالاقانون طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔ "صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ مذاق سرے سے باطل ہے خلع میں اس کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ اور انام صاحب کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ خلع میں جزل کا اعتبار ہے لیکن میں صورت میں مادوں کے اعرض کے سبب سے مذاق باطل ہو چکا ہے۔ اور بعض نسخہ میں سابقہ عبارت کے بجائے یہ عبارت ہے "اور اگر دونوں میں اختلاف ہو تو مدعی اعرض کا قول مستحب ہے اور اگر مالی الذمہ بننے میں اتفاق ہو تو بالاجماع مال لازم ہے" خلاصہ یہ کہ مذاق پر بنا کی صورت کے علاوہ تمام صورتوں میں لام صاحب اور صاحبین کا قول یکساں ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور مال لازم ہوگا۔ یہاں متن میں "سکوت" سے مراد بظاہر یہ ہے کہ خالق الذمہ بننے میں دونوں کا اتفاق ہو۔ دوسرے شراح نے اس کی کوئی وضاحت نہیں کی۔ اور اگر مقدار بدل میں مذاق ہو یعنی بوقت عقد مذاق دو ہزار ذکر کرنا ہم ملے کریں اور حقیقت میں بدل صرف ایک ہزار ہو تو اگر اس پر بنا کہنے میں دونوں کا اتفاق ہو۔ یعنی مجلس عقد ختم ہونے کے بعد اس پر اتفاق ہو کہ سابقہ ملے شدہ مذاق کے مطابق تصرف کیا ہے۔ تو صاحبین کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی اور پورا مال لازم ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ چکی ہے کہ ان کے نزدیک خلع میں مذاق کا اعتبار نہیں ہے لزوم مال میں اگرچہ مذاق کا اعتبار ہے لیکن عقد خلع میں مال تبدیل ہے اس لئے اصل چھوڑ کر تابع میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہو سکتا ہے۔

[illegible]

لأنه قول وان اختلفنا في عبادة على الواضحة السابقة والامراض حينا فانقول لمعنى الاعراض فان الاصل في قول العقلاء اعراض عن الواضحة وان سكنا اي من البناء على الواضحة والاعراض فيها فهو اي المطبق لازم اجماعا لان الاصل في المطلق التوقيف فالجواب على هذا ١٢ - ١٣

ولا يقال كيف يكون المال تابعاً فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصور فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون حكمه حكم
المقبوض كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لا نقول ان المال في الخلع وان كان مقصوراً للمتعاقدين لكنه
تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال في النكاح وان كان تبعاً بالنسبة الى مقصور المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبتت بدون
الذكر وعندنا يجب ان يتعلق الطلاق باختیارها فاما ان تكون المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق عند اتفاتها على المواضعة وان اتفقا
على انهم يحضروها شي وقع الطلاق ويجب للمال اتفاقاً اما عند حفاظها مما هو على هذا اولى مما هو اما عند فلتحجان جانب الجحد
لم يذكرها اذا انفقت على الاعراض اذ اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاول وحكم الثاني ان يكون القول قول من يدعى
الاعراض اما عند فلتا تقدم اما عند فلتا بطلان كذا قيل وان كان في الجنس بان توافقا على ان يذكروا في العقد مائة دينار
ويكون البذل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندها بكل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضروها
شئ اذ اختلفا بطلان الهزل في الخلع والمال يجب تبعاً وعندنا ان اتفاقاً على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفاقاً على ان لم يحضروها شي وجب المسمى
وقد علق الطلاق لوججان جانب الجحد وان اختلفا فالقول لمداعى الاعراض لكونه هو الاصل.

اس پر یہ شبہ دیکھا جائے کہ خلع میں مال کس طرح تابع ہوگا حالانکہ اوپر تصریح کر کے یہ کہ اس میں مال مقصور ہے نیز اگر مال کا تابع ہوا تسلیم بھی کریں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے
کہ یہ خلع کے حکم میں ہو گیا کہ عقد نکاح میں کمال اس میں تابع ہونے کے باوجود مذاق خلع (قبوض) میں اثر نہیں کرتا ہے مگر تابع (مال) اثر کرتا ہے کیونکہ اس کے جواب میں ہم نہیں کہے
کہ خلع کے مذاق بالقبوض مقصور ہے مگر قانون کی نظر میں لیکن مال ثابت اور لازم ہونے میں مذاق کے تابع ہے۔ اس کے برخلاف نکاح میں اگر یہ عاتقین کے مقصود کے لحاظ سے مال تابع ہے
لیکن ثبوت اور لازم ہونے میں اثر نہیں رکھتا ہے۔ اسی بنا پر نیز ذکر تسمیہ کے بھی اس میں مال ثابت ہوتا ہے۔ اور لازم صاحب کے نزدیک طلاق عاتق ہوگی جو کہ تسمیہ پر وجہ
ملک ہوگی جو کہ مال کا ادائیگی قبول نہیں کرے گی اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی جبکہ دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ مذاق پر بنا کہ ہم نے دو ہزار کا ذکر کیا ہے۔ اور اگر دونوں کا اس پر
اتفاق ہو کہ بوقت مقدم مذاق سے بالکل غالی الذہن تھے تو سب کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گا اور مال لازم ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے کہ خلع میں مذاق کا اثر نہیں پڑتا ہے۔ جبکہ
جب مذاق پر اتفاق ہونے کے ساتھ دو کوئی اثر نہیں پڑتا ہے تو غالی الذہن ہونے کی صورت میں بطریق کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ اور لازم صاحب کے نزدیک اس لئے کہ مذاق مستحضر رہنے کی
صورت میں قطعیت کا پہلو راجح ہے (اور ہواصل) ہاں نے اس میں پر اتفاق اور صورت اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ خلع الذہن کی صورت کے حکم سے اس میں حکم بطریق کوئی اثر نہیں
ہوتا ہے۔ اور اختلاف کی صورت میں مذاق اس میں اثر کا قول معتبر ہے لازم صاحب کے نزدیک اس لئے کہ اس کا دوا کا اہل کے مطابق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ خلع میں مذاق
کا سر سے سے اعتبار ہی نہیں۔ اسی طرح اس مقام کی تفصیل کی گئی ہے۔ اور اگر جس میں مذاق ہو یعنی دونوں نے کہیں کہ عقد میں ایک سو دینار بتائیں گے اور آپس میں واقعہ
سو درہم بن ہوگا۔ تو صاحبین کے نزدیک تمام صورتوں میں سچی واجب ہوگا۔ خواہ اس میں یا باطلی الهزل یا غالی الذہن ہونے پر دونوں کا اتفاق ہو یا اختلاف کیونکہ خلع میں مذاق
باطل ہے۔ اور اس میں مال بتا ثابت ہوتا ہے اور اگر صاحب کے نزدیک اس میں پر اتفاق ہونے سے سچی واجب ہوگا۔ کیونکہ اس میں سبب سے مذاق باطل ہوتا ہے۔ اور مذاق پر بنا کرنے
میں اختلاف ہونے سے مذاق موقوف رہے گی۔ جو کہی کی جانب سے سچی قبول کرنے پر کیونکہ (خلع میں بھی مذاق حکم خیار ہے اس لئے) قبول کرنا شرط ہے۔ اور اگر غالی الذہن ہونے پر دونوں
مستحق ہوں تو سچی لازم ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں عقد کے قطعی ہونے کا پہلو راجح ہے۔ اور اگر باہم اختلاف ہو تو اس میں کے دوا کی کرنے والے کا قول معتبر ہوگا
کیونکہ اس کا دوا کی اہل کے مطابق ہے۔

۱۔ قولہ فیہ لایزم الا حق مؤثر الهزل فی التتابع ای لئلا یلائی فی الاول ای الخلع ۲۔ قولہ بالنسبة الی مقصور المتعاقدين فی النکاح ہر طلق والتمسک ۳۔ ۴۔ قولہ يجب ان يتعلق الطلاق بالموافقة الا بطلان مشروط بالمال ولا یزیم لال الالبیضاء والمرأة ۵۔ قولہ قوامی الاعراض ای عن المواضعة اب جازۃ اذ اختلفا فیہ
بان قال احمد بانہما یعنی المواضعة۔ قال الآخر بالاعراض عنہا ۱۲۔ قولہ قوامی الاعراض اب جازۃ او علی البناء ای علی تلك المواضعة او علی ان لم يحضروها
شئ ای عن البناء والدلاء من اختلفا بان قال احمد بالاعراض والآخر بالبذل ۱۲۔ ۵۔

وہذا کلمہ فی الانشاءات وان کان ذلک ای الہزل فی الاقرار بالمحتمل الفسح کالبیج بان یواضعا علی ان یقر بالابیح بحضور الناس و لم یکن فی الواقع اقرار بالمحتمل کالنکاح والطلاق بان یواضعا علی ان یقر بالنکاح والطلاق بحضور العاقل ولہم ین بینہما اقرار بالہزل ببطلان لان الاقرار بالمحتمل للصدق والکذب والمخبر عنہ اذا کان باطلا فالخبر بہ کیف یصیر حقا والہزل فی الردۃ کفر ای اذا تلفظ بالفاظ الکفر ہزل لا یصیر کافرا ویرد علیہ انہ کیف یكون کافرا مع انہ لم یعتقد بہ فاجاب بقولہ لا ہزل بہ ای لیس کفرا بلفظ ہزل بہ من غیر اعتقاد لکن بعین الہزل لکونہ استخفا بالبدین وهو کفر بقولہ تعالی قل ابا للہ و آیاتہ ورسولہ کنتہ تستہزئون لا تعتذروا قل کفرتم بصدایا انکم والسفہ عطف علی ما قبلہ وهو فی اللغۃ الخفۃ و فی الاصطلاح ما عرفہ المصنف بقولہ وهو العمل بخلاف موجب الشرع وان کان اصلہ مشروعا وهو السرف والتبذیر ای تجاوز الحد وتفریق المال اسرافا و ذلک لا یوجب خلا فی الاہلیۃ ولا ینم شیئا من احکام الشرع من الوجوب لہ وعلیہ فیکون مطالب بالاحکام کما ویجوز مال عنہ ای مال السفینہ من السفینہ فی اول ما یبلغ بالنص وهو قولہ تعالی ولا تؤتوا السفہاء اموالکم الّتی جعل اللہ لکم قیاما و فی الآیۃ توجیہا ان احدہا ان تكون للمعنی علی ظاہرہ ای لا تؤتوا ایما الاولیاء السفہاء من الاولاد والاولاد اموالکم الّتی جعل اللہ لکم فیہا قیاما لانہم یضیعونہا بلا تدبیر ثم محتاجون الیہ لاجل نفقاتہم ولا یؤتو لکم و حینئذ لا یكون الآیۃ مانعہ فیہ والثانی ان یكون معنی اموالکم اموالہم وانما اضيفت الیہم لاجل القیام بتدبیرہا و حینئذ یكون تمسکا لما نحن فیہ ای لا تؤتوا السفہاء اموالہم الّتی جعل اللہ لکم فیہا تدبیرہا و قیامہا۔

یقام تفصیل انشاءات میں ہزل واقع ہونے کی تھی (۱) انہ زبائر کی انواع بتاتے ہیں، (۲) اور اگر ہزر یعنی مذاق "اقرار (واخبار میں) ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو شرع کا احتمال رکھتا ہے" جیسا کہ یہ ہے کہ وہ شخص باہم کے کس کس کو گولہ کے سامنے رہ بیچ کا اقرار کرے اور حقیقت میں کوئی بیچ نہیں ہے" (۳) یا ایسے معاملہ کے سلسلہ میں جو شرع کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسا کہ نکاح و طلاق، کہ وہ شخص طے کرے کہ دوسروں کے سامنے نکاح باطلاق کا اقرار کرے اور واقعی نکاح و طلاق کچھ بھی نہیں، تو مذاق کی بنا پر یہ اقرار داخل ہو جائے گا کیونکہ اقرار بذات خود صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ اور مذاق کی صورت میں جبکہ مخبر خود کا وجود ہی نہیں تو اس کے وقوع کی خبر دینا کس طرح قابل اعتماد ہو سکتا ہے (۴) اس کے اعتقادات میں مذاق کا حکم بتاتے ہیں (۱) اور ارتداد کے بارے میں مذاق کو کفر ہے "یعنی جب کوئی شخص مذاق اظہار سے متعلق سوال کرے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ یہاں پر یہ شرط ہو سکتا ہے کہ مذاق کرنے والے نے تو کفر کا اعتقاد نہیں کیا پھر کس طرح وہ کافر ہو جاتا ہے، تو مصنف نے اس کا جواب دیا اپنے اس قول سے کہ "لیکن جس بات سے مذاق کیا اس کی وجہ سے نہیں" یعنی اس کا کفر اس لفظ کی بنا پر نہیں جس کا اس نے غیر اعتقاد کے معنی مذاق تلفظ کیا ہے، بلکہ خود مذاق ہی کی بنا پر۔ کیونکہ قرآن کے ساتھ کفر ہر جگہ ہے جو کہ موجب کفر ہے "ابو جہل قول ہارثی قال کے" (۵) اسے عقدا آپ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ تعالیٰ سے اور اس کے رسول سے تم شکستہ کہتے تھے۔ یہ نہ مت بناؤ تم کو کافر ہو گئے انہا یہاں کے بعد۔ (۶) اور اگر مذاق کوئی اسلام قبول کرے تو اس کا اسم معتبر ہے یہ بمنزلة انشاء ہے جس کا حکم روایت تراویح کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اس نے ایمان کے پہلو کی ترجیح دیتے ہوئے اس کے کلمہ اسلام کو صحیح مانا جائے گا جس طرح حالت اکراہ کا اسلام قبول کرنا معتبر ہے، اور دہیبت کے عود میں (۷) سفارت اس کا عطف بھی مذکور سابق (پہل) پر ہے۔ سفارت باعتبار لغت کے سختی اور بروقی کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاحی تعریف مصنف نے من الفاظ سے بتائی "اور یہ تمامائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگرچہ وہ عمل یا انشاءات میں کے مشرور ہو مثلاً امرای اور فضول غریب "یعنی اتفاق میں حد سے تجاوز کرنا اور بے جا مال خرچ کرنا۔ میں سفارت دہیبت کے اندر کسی قسم کے عمل اور نقصان کا موجب نہیں ہے اور احکام شرع سے مانع ہے "یعنی قطع و ضرر و ثواب و عقاب ہر قسم کے احکام سفیر پر واجب ہونگے اور وہ جمیع احکام کی ادائیگی کا کف ہوگا۔ لیکن اس کا مال اس کے جو انہیں کیا جائے گا "یعنی سفیر کا مال سفیر کو نہیں دیا جائے گا۔" اوائل بطور میں نفس وارد ہونے کے سبب سے "یعنی قول ہارثی کہ "اور مت حائل کرو بے عقول کو اپنا وہ مال ان کو دینا ہے جسے تمہارے گزراں کا ذریعہ" اس آیت کی دو تفسیریں ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ آیت (میں اموالکم) کو اس کے ظاہر ہی معنی پر محمول کیا جائے۔ یعنی اسے اطمینان کی عقل پر ہی محمول کرنا وہ مال مت و جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے مسانہ میں مت بنا دیا ہے کیونکہ وہ اپنی بد انشاء سے اس کو ضائع کر دے گا۔ پھر تم اپنی ہی کی خرچ برداری کے لئے اس مال کے محتاج ہو گے اور وہ تم کو نہیں دے سکیں گے۔ اس توجیہ کی رو سے زیر بحث مسئلہ کے ساتھ آیت کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ دوسری یہ کہ "اموالکم" معنی "اموالہم" مراد لئے جائیں۔ چونکہ اولیاء ہی متی اموالہم کے مال کی فکر کی اور حفاظت کرتے ہیں اس لئے ان کے مال کی نسبت اولیاء کی طرف کر دگائی۔ اس توجیہ کے پیش نظر اس آیت سے زیر مسئلہ پر استدلال ہو سکتا ہے۔ نہایت پکڑا دہ ہے دونوں کو ان کے مال جن کی حفاظت و انتظام کی ضرورت ہے اللہ تعالیٰ نے تقریر رکھی ہے۔

ویدل علیٰ ہذا المعنی قولہ فیما بعد فان انقسم منهم رشتہ افاد فوا الیہم اموالہم ولہذا قال ابو یوسف ومحمدؒ انہ لا یدفع الیہ المال مالہم یونس منہ الرشد لاجل ہذا الایۃ وقال ابو حنیفہؒ اذ بلغ خمساً وعشرين سنة یدفع الیہ المال وان لم یونس منہ الرشد لانہ یصیر للرأی ہذا المدۃ جداً اذا دانی مدۃ البلوغ اثنی عشر سنة وادنی مدۃ الحبل ستة اشھر فیصیر حیث شاء اباً واذا ضعف ذلک یصیر جداً فلا یفید منہ المال بعدہ وھذا القدر ارای عدم اعطائہ المال ما اجمعوا علیہ ولکنہم اختلفوا فی امور اذک علیہ وهو کونہ محجوراً عن التصرفات فھذا لا ینکح ولا یتزوج ولا یتکبر ولا یتکبر علی ما اشار الیہ بقولہ وانہ لا یوجب الحجر اصلاً عند ابی حنیفہؒ ای سواء کان فی تصرف لا یبطلہ الہزل کالنکاح والعتاق او فی تصرف یبطلہ الہزل کالبیع والاجارۃ فان الحجر علی المحر العاقل البالغ غیر مشروط عندہ وكذلك عندہا فیما لا یبطلہ الہزل وما فیما یبطلہ الہزل یحجر علیہ لظہار کالتصبی والمجنون فلا یصح بیعہ واجارۃ وھبۃ وسائر تصرفاتہ لانہ یسما مالہ بمذات الطریق فیکون کلا علی المسلمین ویحتاج لنفقۃ الی بیت المال والسفر عطف علی ما قبلہ وهو الخرج المذید عن موضع الإقامة علی قصد السیرداد ناہ ثلثۃ ايام واناہ لایافی الالہیۃ ای اھلیۃ الخطا۔ لبقا العقل والقدس البدنیۃ لکنہ من اسباب التخیف بنفسہم مطلقاً لکنہ من اسباب المشقۃ فسواء توجدا فیہ المشقۃ اقل توجدا جعل نفس السفر قائماً مقام المشقۃ بخلاف المرض فانہ متنوع الی ما یضربہ الصوم والی ما لا یضربہ فمتعلق بالخصۃ لیس نفس المرض بل ما یضربہ الصوم فیؤثر السفر فی قصی ذوات الاربع وفي تأخیر وجوب الصوم الی عدۃ من ايام اخر لا فی اسقاطہ۔

پہنچا ہند کے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے یعنی پھر اگر دیکھیں میں پریشانی تو ان کے حوالہ کر دیاں گا۔ ایسی آیت کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب تک سفیریں پریشانی محسوس نہ ہو اس وقت تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب تک پچیس سال ہو جائے تب مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا خواہ اس میں پریشانی محسوس نہ ہو کیونکہ اس عمر میں آدمی داؤد کے درجہ میں پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ عورت کی کمزورت باڑہ مال ہے اور بچہ کی ادنیٰ مدت پچا ماہ ہے تو سارے بارہ سال کی عمر میں وہ باپ ہو سکتا ہے۔ اس حساب سے اس کی دو گنی عمریں داہن سکتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد عقل آئے گی تو قریب درجہ پر آئے گا اس سے مال روکا جائے گا۔ ایسی بات یعنی اوائل عمر میں سفیر کو مال حوالہ کرنے پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ایک امر ان میں فقہاء کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ اور وہ یہ کہ سفیر دوسرے تصرفات سے محجور ہو گیا یا نہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ محجور یعنی ممنوع امن تصرف نہیں ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک محجور ہو جائے گا۔ ان نے اس کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے ”اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سفارت سفیر کو کسی قسم کے تصرف سے روکنے کا موجب نہیں ہے۔ یعنی خواہ ایسا تصرف جو مذاق سے باطل نہیں ہوتا ہے جیسے نکاح و عتاق یا ایسا تصرف جو مذاق سے باطل ہو جائے جیسے بیع و اجارہ۔ کیونکہ عاقل بالغ کو حکماً تصرف سے روک دینا نام صاحب کے نزدیک شرعیت میں ثابت نہیں ہے۔ یہی حکم ہے صاحبین کے نزدیک ان تصرفات میں جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں۔ لیکن جو تصرفات مذاق سے باطل ہوتے ہیں ان میں سفیر کو ایسی دفع کے پیش نظر محجور قرار دیا جائے گا جیسا کہ صبی اور مجنون کا حکم ہے۔ لہذا سفیر کی بیع و اجارہ ہر دو دیگر تصرفات (ضابطہ عقل) صحیح اور نافذ نہیں ہوں گے۔ کیونکہ اگر اس کو محجور قرار دیا جائے تو ان تصرفات کی راہ سے یہاں نام مالی بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسائل پر پوچھنا جائے گا اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہو کر رہ جائے گا۔“ (۵) اور سفر اس کا بھی عطف ہے۔ چاہے یہ دور دور ملک کے لئے نکل پڑنے کہ کہتے ہیں۔ اپنی امانت گاہ سے بقصد سیر و سیاحت۔ اس دور کی ادنیٰ مقدار تین دن کی مسافت ہے اور یہ سفر اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ یعنی سفر سے خطاب کی اہلیت جاتی نہیں رہتی ہے۔ اس لئے کہ مسافر کی عقل اور بدن کی قدرت بجا رہتی ہے۔ البتہ یہ بذات خود سبب مشقت ہونے کی بنا پر ہر حال میں احکام شرعیہ کی تخفیف کا باعث ہے۔ یعنی نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ خواہ اس میں مشقت محقق ہو یا نہ ہو۔ بخلاف بیماری کے کہ اس کی حقیقت محقق ہے۔ کو مرض کی بعض نوع میں روزہ رکھنا سفر ہے اور بعض میں معز نہیں (بلکہ مفید ہے) اس لئے مطلقاً نفس مرض سے رخصت محقق نہیں بلکہ صرف اس نوع مرض کے ساتھ رخصت خاص ہے جس میں روزہ سے معز پہنچ سکتا ہے۔ لہذا اس وقت ہوگا۔ سفر۔ چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور وجوب صوم کی تاخیر میں۔ یعنی انکار کئے ہوئے دنوں کی گنتی پوری کرنی ہوگی دوسرے یام میں قضاء کہ کہ سفر سے روزہ صاف نہیں ہوگا۔

۱۔ قولہ فیما بعد۔ والفقہ علی قولہما جین کذا قال بحر العلوم فی الدر المنثور عند ما یحجر علی المحر بالسفہ والغفلۃ ہا ی بقولہما یعنی صیانہ لہما۔ ۲۔

۳۔ تو فیہ یونس ای السنۃ کفی المنتخب کل بالفتح و تشدید لام گرافی و بارگزال ۱۲۔ ۴۔ تو فیہ لہذا امام بحساب المیر اور سبب بعد صلوة العجرا فی الزوال ۱۲۔ ۵۔

والخطا عطف علی ما قبلہ وهو فی اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشئ علی خلاف ما ارید وهو عذوہ وسلم لستقوط حق اللہ تعالیٰ اذا حصل عن اجتماعه فلو اخطأ المجتہد فی الفتوی بعد استفسار الوسم لا یتحقق اجراء واحد لویضیہ مشبہة فی ذہن العقوبۃ حتی لا یأثم الخاطی ولا یؤخذ بحد او قصاص فان زفت الیہ غیر امرأۃ نظمتھا انھا امرأۃ فوطئھا لا یحد ولا یمیرا شاکا ثم الذی ان رأى شبیحا من بعد فظنہ صیدا فوفی الیہ وقتلہ وكان انسانا لا یكون اثما ثم العمد ولا یجب علیہ القصاص ولم یجعل عذرا فی حقوق العباد حتی یجب علیہ ضمان العد وان اذا التفت مال انسان خطا وجبت بہ الدیۃ اذ قتل انسانا خطا لان کما من حقوق العباد وبطلان المحل لاجزاء الفعل وصم طلاقہ ای طلاق الخاطی کما اذا اراد ان یقول لامرأۃ اقدی فجری علی لسانہ انت طالق یقع بہ الطلاق عندنا وعند الشافعی لا یقع قیاسا علی النائم ولقوله علیہ السلام رفع عن امتی الخطاء والنسیان ونحن نقول ان النائم عدیم الاختیار والخاطی مختار مقصور والحدیث رفع حکم الاخرۃ لاحکم الدنیاء لیل وجوب الدیۃ والکفارة ویجب ان یتعقد بیعہ ای بیع الخاطی کما اذا اراد احد ان یقول الحمد للہ فجری علی لسانہ بعت منك کذا فقال الخاطی قبلت وهذا معنی قوله اذا صدقہ خصمه وقیل معناه ان یمصدق الخصم بان صدقہ لا یجب منك كان خطا اذ لو لم یصدق فی ذلک لیکون حکمہ حکم العامد لیکون بیعہ کبیم المکرۃ یعنی ینعقد فاسدا لان جریان الکلام علی لسانہ اختیاری فینعقد ولكن یفسد لعدم وجود الرضا فیہ .

۱۶۷) اور طلاق اس کا بھی مطلب ہے جہل پر۔ خطا لغت صواب اور درست کی ضد ہے اور اصطلاحاً مقدر اور اراد کے خلاف کسی کام کے واقع ہونے کو خطا کہتے ہیں۔ اور یہ حق اللہ تعالیٰ کے بارے میں قابل عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد واقع ہو۔ چنانچہ مجتہد اگر اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کر بیٹھے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا۔ اور شہید کا قتل وہی ہے۔ وحققت اور عزادفع کرنے کے سلسلے میں۔ حتیٰ کہ خطا کا رد گناہ گار ہوتا ہے اور نہ حد و قصاص کی گرفت میں آتا ہے۔ چنانچہ اگر سہاگ کی رات دو لہکے پاس دوسری کسی عورت کو بھیج دیا گیا اور اس نے اپنی پوری گمان کر کے ہمبستی کر لی تو اس پر حد نہیں پڑے گی اور نہ وہ زنا کے گناہ کا مجرم ہوگا۔ غلطی یا غفلت سے کسی صورت کو دیکھ کر اگر شکار گان کہے اس کی طرف تیر چھڑ دیا جس سے وہ ہلاک ہو گیا بعد میں معلوم ہوا کہ وہ انسان تھا تو وہ عذر اقل کرنے کے گناہ کا مجرم نہیں ہوگا اور نہ اس پر قصاص واجب ہوگا۔ لیکن حقوق العباد ساقط ہونے کے بارے میں خطا کو عذر قرار نہیں دیا گیا چنانچہ حق العباد میں اتنی کمی کرنے کا تاوان اس پر واجب ہے۔ جبکہ کسی شخص کا مال سوزا تلف کر دے۔ اور دیت لازم ہے۔ جبکہ کسی کو خطا و اقل کر دے۔ کیونکہ سب حقوق العباد سے ہیں اور وہ ان دیت میں کا سادہ ہے اس کے فعل کی جزا نہیں۔ اور اس کی طلاق صحیح ہے۔ یعنی خطا کے لئے دیت واجب ہوگی۔ مثلاً کوئی اپنی بیوی سے کہتا چاہتا تھا کہ تم بیٹھو مگر سہرا زین سے نکل پڑا کہ تم پر طلاق ہے۔ تو ہمارے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی لیکن امام شافعی کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ وہ غلطی کو قیاس کرتے ہیں نام پر۔ اور چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" (میری امت سے ہر وہ نسیان کی باز پرس اتفاقاً ہی گئی اگر تم کہتے ہیں کہ ان پر قیاس درست نہیں۔ کیونکہ وہ مسلوب الاختیار ہے۔ اور غلطی میں اختیار پایا جاتا ہے جس کے استعمال میں وہ کوتاہی کرتا ہے۔ راوی حدیث کا استدلال ہے۔ سو اس سے آخرت کی نرا توفیق ہونا مراد ہے۔ دوسری حکم جاری نہ ہونا مراد نہیں۔ چنانچہ غلطی پر دیت اور کفارہ کا واجب ہونا اس کی واضح دلیل ہے۔ تو اس کی بیع بھی منعقد ہونا چاہیئے۔ یعنی غلطی کی بیع اعتبار کے پیش نظر منعقد ہونا چاہیئے اگرچہ اللہ سے اس کے متعلق کوئی صریح روایت نہیں ہے۔ مثلاً گوئی۔ "الحمد للہ" کہنا چاہتا تھا لیکن زبان سے سہرا نکل پڑا۔ بعت منك کذا۔ اس نے یہ چیز تیار سے پاس بھیجی مخاطب نے سختی کی کہ۔ "میرے قبول کیا۔" یہی مطلب ہے مصنف کے اس قول کا۔ جبکہ فرقہ ائمہ میں اس کی تصدیق کہے یعنی قبلت کہہ لے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرقہ ائمہ میں اگر کسی کو تسلیم کرے کہ اس میں ہر جائزہ لگا۔ اور اس کی بیع کر کے بیع کے حکم میں ہو جائے گی۔ یعنی فاسد ہو کر منعقد ہوگی۔ کیونکہ زبان پر کلام جاری ہونا اہل مدینہ میں امر اختیار کیا ہے اس لئے بیع تو منعقد ہو جائے گی البتہ دینا متحقق نہ ہونے کی بنا پر بیع فاسد شمار ہوگی۔

۱۶۸) قولہ وجبت بہ ای الخطاء الدیۃ ولما کان مدوڑا الخطاء كانت الدیۃ علی ما قلہ من انما وجبت الکفارة علیہ کما مدوڑا لتقصیرہ و بوزک العتبت ولا احتیاطا لصلح سبباً لما یشتاہ العباد والمعتقہ وہو الکفارة کذا قبل ۱۶۹) قولہ و بول المحل الا انی لولم اکتف جماعہ بالانسان یجب علی کل من انکلف جماعہ وکان یزاد فی وجوب علی کل واحد من جماعہ کما فی القصاص۔

والاکراہ وهو عطف علی ما قبلہ وبہ تمام الامور المعترضۃ المكتسبة وهو حمل الانسان علی ما یکرہہ ولا یزید ذلک الا انما صارت
 لولا کراہہ وهو ای الاکراہ علی ثلثۃ اقسام لانہ اما ان یدل علی الرضا ویفسد الاختیار وهو الملجئ ای الاکراہ الملجئ بما یخاف
 علی نفسه او عضو من اعضائه بان یقول ان لم تفعل کذا الاقتلک اور لا تقعن یدک فحینئذ ینعدم رضائہ ویفسد اختیاریہ
 البتہ اولی عدم الرضا ولا یفسد الاختیار وهو الاکراہ بالقید او الحبس مدۃ مدیدۃ او بالضرب الذی لا یخاف علی نفسه التلف فاند
 ینقی اختیارہ حینئذ ولکن لا یرضی بہ اولی عدم الرضا ولا یفسد الاختیار وهو ان یمت بحبس ابیہ او ابنہ او زوجته او نحوہ فان
 الرضا والاختیار کلاهما باق والاکراہ بجملة ای بجمیع هذه الاقسام لانی فی الخطاب والاہلیۃ لبقاء العقل والبلوغ الذی علیہ مدار
 الخطاب والاہلیۃ واند متردد بین فرض وخطر وایاحۃ وخصۃ یعنی ان الاکراہ ای العیل بہ منقسم الی هذه الاقسام الاربعۃ ففی
 بعض المقام العمل بہ فرض کما فی المیتۃ اذا اکراہ علیہ بما یوجب النجاء فاند یفترض علیہ ذلک ولو صبر حتی یموت عوقب علیہ لانہ
 اتقی نفسه الی التملکۃ وکی بعضہ العمل بہ حرام کالزنا وقل النفس المعصومۃ فاند یحرم فعلہا عند الاکراہ الملجئ وکی بعضہ
 العمل بہ مباح کالافطار فی الصوم فاند اذا اکراہ علیہ یباح لہ الفطر وکی بعضہ العمل بہ رخصۃ کاجراء کلمۃ الکفر علی لسانہ اذا اکراہ
 علیہ یرخص لہ ذلک بشرط ان یکون القلب مطمئنًا بالتصدیق والاکراہ ملجئًا والفرق بین الاباحۃ والرخصۃ ان فی الرخصۃ
 لا یباح ذلک الفعل بان ترتفع الحرۃ بل یعامل معاملۃ للمباح فی دفع الاثم وکی الاباحۃ ترتفع الحرۃ۔

۱) اور اکراہ: اس کا بھی عطف ہے چل پر۔ اور اسی پر اہلیت کے غور میں کسی کا بیان کر رہا ہے۔ کراہ کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہے۔ اگر اس کی مجبوری
 کیا جائے تو وہ اس کام کے کرنے پر گناہ نہ کرتا۔ اور یہ، یعنی اکراہ تین قسموں میں منقسم ہے۔ پہلا کہ (۱) یا تو رضائے فعل اور اختیار کا عمل کو مٹانے کے لئے جسے کراہ بھی کہتے ہیں۔ یعنی بالکل مجبور کر دینے
 والا کراہ جو کہ اپنی جان کی ہلاکت یا کسی عضو کی ہلاکت یا قلمی نڈیہ سے حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً کوئی جاہل یوں کہ اگر تم ایسا کام نہیں کرو گے تو میں یقیناً تمہیں قتل کر دوں گا یا تمہارا ہاتھ منور کاٹ
 دوں گا۔ ایسے کراہ سے لامحالہ رضا ختم ہو جاتی ہے اور اختیار مٹا سہ جاتا ہے۔ (۲) یا رضا تو ختم کر دے لیکن اختیار باقی رہے۔ (جیسے کراہ غیر ملکی کہتے ہیں) یعنی قید و بند یا ایسی دہشت سے ڈرا
 کر مجبور کیا جائے جس سے جان (یا اعضا) کی حفاظت ہونے کا اندیشہ ہو۔ اس قسم کے کراہ سے اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس میں رضائے عمل نہیں ہوتی ہے۔ (۳) یا رضا مٹا کر ختم کر دے اور
 نہ اختیار میں نقص پیدا کرے۔ مثلاً اس کے باپ یا بیٹے یا بھائی کو قید کرنے کی دھمکی دے۔ کیونکہ ان باتوں سے کراہ میں رضا و اختیار دونوں باقی رہتے ہیں۔ اور یہ کراہ، یعنی یہ تمام
 اقسام کراہ خطاب شرع اور اہلیت کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ اس حالت میں بھی عقل و عرش تو موجود ہیں پر خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دل و دہار ہے۔ اور یہ دائرہ فرض و حرام اللہ
 مباح و رخصت میں یعنی کراہ کے جو جب عمل کرنے کا حکم ان چار قسموں میں منقسم ہے کہ بعض مقام میں اس پر عمل کرنا فرض ہے۔ مثلاً جبکہ درکار کھانے پر ایسی بات سے مجبور کیا جائے جس سے بالکل
 مجبوری پیدا ہو جائے (ای کا قتل اور قطع عضو) تو اس وقت مردار کا کھانا فرض ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر کھانے سے باز رہے پرموت واقع ہو جائے تو وہ عذاب مستحق ہوگا۔ اس لئے کہ جان
 بوجھ کر اس نے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا ہے۔ اور بعض مقام میں اس پر عمل کرنا حرام ہے۔ جیسے زمانہ محرم جان کا قتل کرنا کہ کراہ ملکی کے وقت بھی ان کا کتاب و حرام ہے۔ اور بعض موقع میں اس
 پر عمل کرنا مباح ہے۔ جیسے روزہ افطار کرنے پر اگر کراہ کیا جائے تو اس کے لئے روزہ افطار کرنا مباح ہے۔ اور بعض موقع میں اس پر عمل کرنے کی رخصت ہے مثلاً جبکہ کفر پر مجبور کیا جائے
 تو کفر کفر زبان پر لانے کی رخصت حال ہے بشرطیکہ دل کی تصدیق اور یقین میں کوئی فرق نہ آئے اور کراہ بھی یطریق ملکی ہو۔ یہاں پر اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت کی صورت
 میں اصل فعل مباح نہیں ہوتا ہے۔ ایسی مٹی کو رخت نعل بالکل ختم ہو جائے بلکہ محض گناہ مٹا دیا جائے مباح جیسا اس کا کیا جاتا ہے اور اباحت کے معنی یہ کہ فعل کی صورت یا سر سے قطع
 ہو جاتی ہے۔

۲) نور و دہی الاکراہ حمل الانسان علی شئ یکرہ ذلک الانسان ذلک الشئ ویدید ذلک الانسان مباشرة ذلک الشئ ولا کراہ ذلک الانسان للکراہ۔

۳) قولہ بالقید او الحبس الی المنتخب قید بالفتح بند و الحبس بالفتح بازداشتن و فی رد المحتار القید کا مرفوع فی اصل ۱۲۔

۴) قوله فان یجوز عدمه منظر الی مباشرة اکراہ علیہ فان ینکر ان ینصبر علی ما ینکرہ۔

۵) قوله ویران یمت بحبس ابیہ او ابنہ او زوجته او نحوہ من کون ہذا الاکراہ مالا یدل علی الرضا ولا ینکیر وجہ ۱۲۔

وقيل لأجل حاجة التي ذكرها الإباحة لدخولها في الفرض والرخصة إذ لو كان المراد بها إباحة الفعل مع الأثم في الصبر ففي الفرض وإن كان بدون الأثم في الصبر ففي الرخصة فافتار الصائم المكروه أن كان مسافراً ففرض وإن كان مقيماً فرخصة ولم يوجد ما يساوي الاقتدار والامتناع فيه في الأثم والثواب حتى يكون مباحاً ولا ينافي الاختيار أي لا ينافي الإكراه واختيار المكروه بالفتح لكن الاختيار فاسد فإذا علم هذه اختيار صحيح وهو اختيار المكروه بالكسر وجب ترجيح الصحيح على الفاسد أن أمكن كما في الإكراه على القتل وإن كان البال حيث يصلح المكروه بالفتح أن يكون آلة للمكروه بالكسر فيضاهي الفعل إلى المكروه بالكسر ويلزمه حكمه وإلا أي أن لم يكن نسبة الفعل إلى المكروه بالكسر كما في الأقوال وفي بعض الأفعال بقي منسوباً إلى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكروه بالفتح فجعل المكروه مؤاخذاً بفعله ثم دمج على هذا بقوله ففي الأقوال لا يصلح المكروه أن يكون آلة لغيره لأن التكلم بلسان الغير لا يتصور ما قصير عليه أي حكم القول على المكروه بالفتح فإن كان القول مما لا يفسد ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالكراه كالطلاق ونحوه من العتاق والطلاق والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار والإيلاء والنفق القول في فيه والإسلام فإن هذه التصرفات كلها لا تتحمل الفسخ ولا تتوقف على الرضا فلو أكره بها أحد وتكلم بها لم يبطل بالكراه وتنفذ على المكروه بالفتح فقط.

بعضی نے کہا ہے کہ اس مقام میں بااحت کے ذکر کی کوئی حاجت نہیں تھی۔ کیونکہ یہ تو دل ہے فرض میں یا تو رخصت میں اس لئے کہ باحت سے اگر ہرگز ہر فعل کا اور کتاب
مباح اور ذکر یا باعث گناہ ہے تب تو حکم پر فرض ہے۔ اور اگر ذکر کرنے میں کوئی گناہ نہ ہو تو اسی کا نام رخصت ہے۔ مثلاً اگر ذرہ دار کو اگر افطار پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے
افطار کر لینا فرض ہے۔ اور اگر وہ مقیم ہو تو اس کے لئے افطار کی رخصت ہے۔ اگر وہ کی صورت میں ایسا کوئی عمل نہیں کرتا ہے جس کا فعل اور ترک گناہ اور ثواب کے عدم ترتیب
میں یکساں حکم رکھتا ہو تاکہ اس کو مباح قرار دیا جائے۔ اور در ذریعہ اختیار کے معنی ہے: "یعنی اگر وہ کی وجہ سے مجبوراً اختیار سلب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کا اختیار فاسد اختیار ہے۔
" اس لئے اس کے مقابلہ میں اگر طرح اختیار پایا جائے: "صحیح اختیار سے مراد ذریعہ کسوتی کرنے والے کا اختیار" تو واجب ہوگا ترجیح دینا صحیح کو فاسد پر جبکہ اس کا امکان ہو
جیسا کہ کسی کے قتل یا مال تلف کرنے پر جبر کیا جائے کو ان میں مجبور کو جابر کا اگر قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس لئے فعل کی نسبت جابر کی طرف کی جائے گی اور حکم فعل
بھی اسی پر عائد ہوگا۔ "ورنہ" یعنی اگر فعل کی نسبت کرنا جابر کی طرف ممکن نہ ہو مثلاً جہاں اگر وہ اتوں سے متعلق ہو یا بعض خاص قسم کے افعال سے تو "اختیار فاسد
ہی طرف فعل منسوب رہے گا" یعنی مجبور کے اختیار کی طرف۔ لہذا اسی کو اپنے فعل کا ذمہ دار بنایا جائے گا۔ چنانچہ مصنف نے اس پر تفریح کرتے ہوئے کہا۔
" (۱) پس اقوال میں ممکن نہیں کہ "مجبور انسان" آکر ہو جائے دوسرے کا۔ کیونکہ دوسرے کی زبان سے کلام کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اسی پر
حدود رہے گا۔ "یعنی کلام کا حکم بولنے والے (مجبور) ہی پر عائد ہوگا۔" تو ایسا قول جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور نہ رضائے قائل پر موقوف رہتا ہے۔ وہ
اگر وہ کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔ جیسے طلاق وغیرہ یعنی غلام آزاد کرنا، عقد نکاح، طلاق سے رجعت، غلام کو مدبر بنانا، قتل ملکہ کے خون کو معاف کرنا، قسم کھانا
غفران، انہار اور ایلا کرنا، ایلا سے بزدلیوں قتل و جوع کرنا، اسٹھ قبول کرنا، چنانچہ یہ سب ایسے تصرفات ہیں جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور نہ قائل کی رضائے مذکور
موقوف ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے بارے میں اگر کسی کو مجبور کیا جائے اور وہ زبان سے ان کا تلفظ کرے تو بوجہ اگر وہ اس کا تلفظ باطل نہیں ہوگا۔ بلکہ ان اقوال
کا حکم اسی مکثرہ پر نافذ ہوگا۔

له قوله وجه ترجيح الصحيح على الفاسد اختياراً لا بغيره فاعلم ان المقام لا يقتضي في الاختيار ما يقتضي في الاستقلال في الاختيار فاعلم ان المقام لا يقتضي في الاختيار ما يقتضي في الاستقلال في الاختيار فاعلم ان المقام لا يقتضي في الاختيار ما يقتضي في الاستقلال في الاختيار

www.besturdubooks.net

وان كان يحتمل ويتوقف على الرضاء كالبيع ونحوه يقتصر على المباشرة ايضا وهو المكروه بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضاء فينقذ البيع فاسد ولو اجازة بعد زوال الكراهية يصح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقايير كلها لان صحتها تعتمد على قيام المخبر بها وقد قامت دلالتها على عدمه اى عدم ثبوت المخبر بها لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر بها ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شئ لانه لا يقصد المجازة في قيام دليل الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالا قول فسد يصلح ان يكون المكروه فيه التغير كالاكل والوطى والزايف يقتصر على المكروه لان الاكل بفهم التغير لا يتصور وكذا الوطى بالتغير لا يتصور فاذا اكراه الانسان ان ياكل في الصبح يفسد صوم الاكل ولا يفسد صوم الامران كان صائما وكذا الواكراه ان ياكل مال غيره يأتهم الاكل دون الامور لكنهم اختلفوا في حق الضمان فبعضهم يقول يجب الضمان على المكروه دون الامور وان كان المكروه يصلح التغير من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو اكراه على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب عليه على الامر شئ لان منفعته رجعت الى الاكل وان كان شجاعا تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الاكل ولو اكراه على اكل مال الغير يجب الضمان على المكروه سواء كان جائعا او شجاعا لانه من قبيل الاكراه على الاتلاف ماله فيجب الضمان وكذا الاكراه انسان ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون اثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الامر على ما سياتى وان كان مع امرأته في الصور اولى الاعتكاف او الاحرام او الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتضى على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه يرجح به على المكروه الامرام لا.

اور اگر فتح کا احتمال رکھے اور ضایع ہو تو وہ بدو تو ان میں بھی حکم پر محدود ہے کہ یعنی مکروہ پر یہ ممکن ہوتا ہے تحقیق نہ ہونے کے سبب سے ایسے قہر ذاتی فاسد شمار ہوتا ہے وہ بظاہر فاسد مگر منقطع ہوگی اگر اکراه زائل ہونے کے بعد اجازت دے دے تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ اجازت سے سبب فساد دور ہو جائے گا اور مجبور کی طرف سے کسی حکم کا توڑ صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنے انکار کے ذریعہ میں بات کی خبر دے رہا ہے نفس الامر میں اس کے ہونے پر ہی اس انکار کی صحت کا رد و ملحد ہے اور یہاں اس کے عدم پر دلالت پائی جاتی ہے یعنی خبر کے نہ ہونے پر دلیل موجود ہے کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے وہ محض اپنے لاپرواہی سے خود دفع کرنے کی غرض سے کہہ رہا ہے نہ کہ نفس الامر میں یہ بات پائی جانے کی وجہ سے اور یہ بھی محض نہیں اس کے اس بے بنیاد انکار کو دوسرے کسی مجاز یا معنی پر محمول کیا جائے کیونکہ وہ معنی مجازی مراد لینے میں بھی حکم کے قصد کی ضرورت ہے اور یہاں اس حکم معنی مجاز کا قصد نہیں رکھتا ہے بلکہ وہ ان کے مجاز کا کہے احتمال کے متناظر میں رہا ہے دلیل کذب موجود ہے یعنی اکراه رہا یہی جہت کذب ہی قابل ترجیح ہوگی (۱۲) اور مجبور کے افعال کی قوس میں ایک قسم اقوال کی طرح ہے یعنی قہر ذاتی کو دوسرے کا اگر قہر دینا محض نہیں جیسے کھانا اپنا بجا صحت اور زنا تو ان کا حکم کر ہی پر منحصر ہے کہ کیونکہ کوئی شخص دوسرے کے منہ سے کھا نہیں سکتا ہے اسی طرح جماعت پر دوسرے کو اگر نہیں بنا سکتا ہے لہذا اگر کسی روزے دار کو کوئی شخص کھانے پر مجبور کرے تو کھانے والے کا روزہ فاسد ہوگا حکم دینے والا اگر روزے سے ہو تو قوس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ طرح اگر کوئی کسی کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کرے تو کھانے کا گناہ کھانے والے پر ہی ہوگا جبر کرنے والے پر نہیں ہوگا لیکن اس مال کے خزان کے متعلق قبائلی احکام نے اختلاف کیا ہے بعض نے کہا ہے کہ خزان بھی کھانے والے پر آئے گا حکم دینے والے پر نہیں اگرچہ مال تلف کرنے کے لحاظ سے مجبور جابر کا اگر ہو سکتا ہے کیونکہ منفعت تو یہاں کھانے والے ہی کو حال ہو رہی ہے وہ انکو خیر بالغتیم جو کھائے سو بھرے اور جنوڑے کہا ہے کہ اگر خود اپنا مال کھانے پر مجبور کیا جائے اس صورت میں اگر کھانے والا بھوکا تھا تو حکم دینے والے اس کا کوئی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ کھانے کا نفع تو اسی کو ملتا لیکن اگر کھانے والا بھر پیٹ تھا تو مجبور کرنے والے پر کھانے کی قیمت کا ضمان واجب ہوگا اس لئے کہ کھانے والے کو اس کھانے کی منفعت نہیں ملی اور اگر دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کیا جائے تو جابر پر ضمان واجب ہوگا خواہ کھانے والا بھوکا ہو یا اسودہ کیونکہ کھانے پر جبر کرنا درحقیقت دوسرے کے مال تلف کرنے پر جبر کرنا ہے ولان الاذن یحقق اولاً کما یقتضی ثم یوجد منه الاکل بعد کون المال مقصوداً بالقبضۃ الامر کما انہما جابر خائن ہوگا اسی طرح اگر کسی کو اجنبی عورت کے ساتھ بجاہت پر مجبور کیا جائے تو اگر کتاب کرنے والے ہی پر محدود واجب ہوگی اور وہی گنہگار ہوگا اس فعل کا حکم جبر کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگا کیونکہ سیاسی طور پر اپنی بوجی ہی کے ساتھ جماعت کرنے پر مجبور کیا جائے روزہ استحکاف اہرام حیض کی حالت میں قوس صحت میں بھی منافی ہرگز دوسرے ہی پر ہونا چاہیے کہ حکم مرکب ہی کے ساتھ محدود ہے وہی گنہگار ہوگا اور قضاء کا وہ بالی ضمان ہوگا بھی واجب ہوگا واجب ہوگا کیونکہ اس کے متعلق صریح کوئی روایت میں نہیں دیکھی کہ آیا حکم دینے والا جابر سے بھی ضمان وصول کر سکتا ہے یا نہیں۔

ملہ قولہ کہ اسودہ کا متعلق الطرح لہذا لا یخبر دوسرے کات باکراہ الحجی اور غیر ملکہ تو ان کا ان کی مکروہ الاکل جائز فی المستحب جہاں انہم گزشتہ و گزشتہ ان و طایع و باطن صیرت میرشدن ازہر الانوار ۱۲-۱۱

والثانی ای القسم الثانی من الافعال ما یصلح المکرۃ فیہ ان یکون الہ لغیرہ کالتلاف النفس والہمال فانه یمکن للانسان ان
 یاخذ آخر ویلقیہ علی مال احد لیتلفہ او نفس احد لیتقتلہ فیجب القصاص علی المکرۃ بالکسب ان کان القتل عمداً
 بالسیف لانه هو القاتل والمکرۃ الہ کالسکین وھذا عند ابی حنیفۃ وقال محمد وزفر یمجب علی المکرۃ لانه هو الفاعل
 الحقیقی وان کان الآخر امراً وقال الشافعی یمجب علیہا اما المکرۃ فلو کونہ امراً اما المکرۃ فلو کونہ فاعلاً وقال ابو یوسف لا یمجب
 علیہا لکن الشبہۃ درائۃ لہ عنہما وکذا الدیۃ علی عاقلة المکرۃ ان کان القتل خطاء وکذا الکفاسۃ ایضاً تجب علیہا
 قسم المصنف الاکراہ اولاً فی فرض وحظر وایاحۃ وریخصۃ فالان یقسم حرمة المکرۃ بلہ الی الاقسام الاربعۃ بعنوان اخر وان
 کان مال التقسیمین واحد افعال والحرمت الوام حرمة لا تنکشف ولا تدخل فی رخصۃ کالزنا بالمسأۃ فانه لا یجمل بہما
 الاکراہ قط اذ فیہ فساد الفراش وضياع النسب لان ولد الزنا ہالك حکما اذ لا تجب علی الامر نفقتہ ولا یجیب علی الزانی تادیبہ وانما
 فہو داخل فی الاکراہ المحظور وقیل ہذا فی زنا الرجل بالاکراہ واما اذا كانت المرأۃ مکرۃ بالزنا یوخص لہا فی ذلک اقل من
 التمسکین معنی قتل الولد الذی ہو المانع من الترخص فی جانب الرجل لان نسب الولد عنہا لا ینقطع ولہذا اسقط الائم عنہا
 وقتل المسلم فان حرمتہ لا تنکشف لان دلیل الرخصۃ خوف تلف النفس والعضو والمکرۃ والمکرۃ علیہ فی ذلک سواء فلا یستوی
 للمکرۃ ان یلتف نفس احد او عضو الرجل سائرۃ نفسہ او عضوہ فصار الاکراہ فی حکم الحد فکانہ قتلہ بلا اکراہ فیحرم

اور دوسری .. یعنی افعال کی دوسری قسم وہ ہے جس میں مجبور دوسرے کا آلہ ہو سکتا ہے جیسے جان یا مال تلف کرنا یا کیر کر کے یا کھنکھ سے کہ کوئی کسی کو کیر کر زبردستی دوسرے کے مال پر
 پڑے تاکہ اس کا مال ضائع کر دے یا دوسرے کے اوپر دسے مارے تاکہ اس کو ہلاک کر دے تو (اکراہ کی صورت میں) قصاص واجب ہوگا جو کیر کرنے والے پر ہے مجبور (دوسرے) دوسرے
 بہتیار سے قتل کر کے یا صحت میں۔ کیونکہ اکراہ کرنے والا ہی واصل قاتل ہے اور مجبور شخص تو چھری کے علم پر یعنی اس کے آگے حکم میں ہے۔ یہی مذہب ہے امام ابو حنیفہ کا یعنی امام
 محمد اور زفر فرماتے ہیں کہ قصاص واجب ہوگا قاتل (مجبور) پر۔ کیونکہ حقیقۃً فعل کا ارتکاب اسی نے کیا ہے۔ چاہے حکم دوسرے نے دیا ہو۔ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ قصاص دونوں
 پر واجب ہوگا جو کیر کرنے والے پر تو اس بنا پر کہ وہ حکم دینے والا ہے اور مجبور پر اس لئے کہ وہ ہی فاعل حقیقی ہے۔ اور امام یوسف کے نزدیک کسی پر قصاص واجب نہیں کیونکہ نسبت قتل
 میں شبہ پیدا ہوگا اور شبہ مانع ہے وجوب قصاص سے دونوں کے حق میں۔ اس کا طرح دیت بھی واجب ہوگی جابگیر کے عائد پر یہ قتل خطا کی صورت میں۔ علیٰ ذلک اقیباس کاغذ
 بھی واجب ہوگا اکراہ کرنے والے پر۔ مصنف نے شروع بیان میں اکراہ پر عمل کے اعتبار سے چار قسمیں بتائی تھیں فرض، حرام، مباح اور رخصت۔ اور اب دوسرے عنوان سے
 اس فعل کی حرمت کے اقسام اور وجوہات سے جس کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے اگرچہ دونوں تقسیم کا مرجع اور آل ایک ہی ہے چنانچہ فرمایا اور (جو یہ فعل حرام کی حرمت کی چیز تھیں
 ہیں) ایسی حرمت جو نسل سے کبھی زائل نہ ہو اور اس میں کسی وقت رخصت کی گنجائش پیدا نہ ہو جیسے کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا یا کہ فعل اکراہ کے عذر سے کبھی حلال نہ ہو سکتا
 ہے۔ کیونکہ اسی میں دوسرے کے فراش (زوجیت) کی خرابی ہے (اگر مردت منکوحہ ہو) اور نسب کی بربادی ہے (اگر غیر منکوحہ ہو)۔ اس لئے کہ ولد الزنا حکماً معرض ہلاکت میں ہے۔ اس بنا پر
 کہ ان پر اس کا لفظ واجب نہیں ہو سکتا ہے (بجز ما عن الکسب) اور در زانی پر اس کی تربیت اور فرج پر واری واجب کی جا سکتی ہے اور لفظ کسب غرض یہاں کہ الولد منکوحہ نہیں ہے چنانچہ
 پر عمل کرنا حرام ہے یا اس کی نوح میں داخل ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم حرمت خاص ہے جبکہ مرد کو زنا پر مجبور کیا جائے۔ لیکن اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کے حق میں کہ قاتل زنا
 کی رخصت ہو سکتی ہے اسی نے کہ عورت کی آزادگی زنا میں قتل و لڑکے مسمیٰ نہیں پائے جاتے ہیں جو کہ مرد کے حق میں مانع رخصت ہے کیونکہ بچہ کاسب عورت سے منقطع نہیں ہوتا ہے۔ اس
 وجہ سے عورت کے حق میں گناہ بھی ساقط ہے۔ یہ تو کسی مسلمان کو قتل کرنا کہ اس کی حرمت بھی کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے کیونکہ اپنی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا اظہار ہر رخصت
 کاسب ہوگا تاہم وہ اگر اپنے کو ہلاکت سے بچائے اور اس ہلاکت سے بچانے کے استحقاق میں مجبور شخص اور وہ مسلمان جس کے قتل پر جیر کیا جا رہا ہے دونوں برابر ہیں۔
 اسی نے کہ اپنی جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر مجبور کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی جان سے بچے یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دے۔ بلکہ قتل مسلم پر اکراہ (معارض
 حرمتیں کی وجہ سے) کا دم ہو جائے گا۔ اب اگر قتل کرے تو یہ بھی سمجھا جائے گا کہ گویا بغیر اکراہ کے قتل کیا ہے۔ اس لئے لامحالہ حرام ہوگا۔

وحرمة تحتل السقوط اصلا بعدہ الاکراه وغیرہ وتصیر حلال الاستعمال فهو حلال فی الاکراه الفرض لحرمة الخمر والمیتة ولحم الخنزیر فان حرمة هذه الاشیاء انما تثبت بالنص حالة الاختیار لاحالة الاصلی اذ قال اللہ تعالیٰ وقد فصل لكم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه فحالة المحضمة والاکراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتل السقوط لکنها تحتل الرخصة لا جراء کلمة الکفر فانه قبیح لذاته وحرمة غیر ساقطة لکنه یتروخض فی حالة الاکراه باجرائها فهو داخل فی قسم الرخصة وحرمة تحتل السقوط لکنها لم تسقط بعدہ الاکراه واحتملت الرخصة ایضا کتناول مال الغیر فانه حرام بالنص تحتل سقوط حرمة وقت الاذن وکنها لم تسقط بعدہ الاکراه ویتروخض فیہ لدفع الشر ویعامل معاملة المباح فاذا اکراه بالملحی جائزه ان یفعل ذلک ثم یضمن قیمته بعد تناول الاکراه لبقاء عصمته فهو ایضا داخل فی قسم الرخصة ولم یتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انما اداخله فی الفرض اذ فی الرخصة ولم یزاد فی الاجل ان الحرمة لم تسقط فی القسم الثالث والرابع اذ اصبر فی هذین القسمین حتی قتل صار شهید الا انه یكون باذلا نفسه لا عذاردین اللہ تعالیٰ ولا قامة الشرع اللهم ادخلنی فی زمرة الشهداء واسلکنی فی عدة السعداء ویرى لا ینفع مال ولا بنون ولا ینجی باس ولا حصون بحرمة نبینا وشفیعنا محمد صلی اللہ علیہ وعلى آلہ واصحابہ واهل بیتہ وازواجه وذریاتہ وسلم۔

۱۲۱) ایسی حرمت جو کثرت ساقط ہو جاتی ہے۔ اکراه اور دوسرے عذر کی بنا پر۔ اور اس کا ارتکاب بالکل حلال ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صورت اکراه کی اس نوع میں داخل ہے جس پر عمل کرنا فرض ہے۔ جیسے شراب، مردار اور سوار کے گوشت کی حرمت، کہ نص کے ذریعہ ان اشیا کی حرمت صرف حالت اختیار میں ثابت ہے۔ حالت اضطرار میں حرمت ثابت نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "اور وہ واضح کر چکا ہے جو کہہ کہ اس نے تم پر حرم کیا ہے مگر جبکہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر یا تو اس بات کی مدد سے شدت بھوک اور اکراه کی حالت خود ہی مستثنیٰ ہے حرمت کے حکم سے۔" (۱) ایسی حرمت جو کسی حالت میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی ہے لیکن اس میں رخصت کی گنجائش ہے جیسے کفر کو زبان سے نہ کرنا، کہ کفر اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہے، اس لئے کسی حالت میں اس کی حرمت ساقط نہیں ہو سکتی۔ لیکن اکراه کی حالت میں کفر کو نہ کرنے کی رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یہ نوع اکراه کی اس قسم میں داخل ہے جس پر عمل کرنے کی رخصت ہے۔ (۲) ایسی حرمت جو بعض حالتوں میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراه کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی ہے اگرچہ رخصت کا احتمال بھی رکھتی ہے جیسے دوسرے کا مال کھانا، کہ یہ بذریعہ نص حرام ہے۔ تاہم مالک کی اجازت کے وقت حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور مال مباح کی طرح تصرف میں لایا جاسکتا ہے۔ لہذا اگر اکراه عجز کے ذریعہ ہو گیا چاہے تو غیر مال کھا لینا جائز ہے۔ پھر اکراه کی حالت ختم ہو جانے کے بعد مال کی قیمت کا سامان دینا ہوگا۔ کیونکہ اکراه سے دوسرے کے مال کی عصمت تو زائل نہیں ہوتی ہے۔ اکراه کی یہ نوع بھی قسم رخصت میں داخل ہے۔ اس تقسیم میں مصنف نے اباحت کی قسم سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ ہم پہلے بتائے ہیں کہ اباحت کی مستقل کوئی معنی نہیں۔ وہ فرض میں داخل ہے یا تو رخصت میں یا اور اس وجہ سے، یعنی جو کہ تیسری اور چوتھی قسم میں حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے؟ جب ان دونوں صورتوں میں اکراه کے باوجود صبر کر کے رہے (۱) اور چوری فعل کا ارتکاب کر کے (۲) یہاں تک کہ قتل کر دیا جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے دین کے اعزاز اور حکم شریعت قائم کرنے کے لئے اپنا جان کو قربان کر دیا۔

خداوند! ہم کو بھی تو روز محشر شہداء کی جماعت میں داخل فرما اور مساوت مندوں کے گروہ میں شامل فرما، جس دن کہ کسی کے مال و اولاد کو کچھ کام آئیں گے اور کسی کی قوت و شریعت تیرے عذاب سے نجات دلا سکتی ہے۔ بجز نبینا و شفیعنا محمد صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ واهل بیتہ وازواجه وذراریہ وسلم۔

۱۲۲) اللہ تعالیٰ نے فضل کم ماحرم علیکم فی قود حرمت علیکم المیتة والدم بالیة الا اضطررتم الیه ۱۲۔ ۱۳۔ قود فحالة المحضمة بوضو ابطن من اللہ یقال رجل خفیض البطن اذا کان طویا غایبا کذا فی معالم التنزیل ۱۲۔ ۱۳۔ قود داسکتی الخوف فی المستحب اسلاک در آوردن چیز سے بچنے سے والیا س سخت شدن در جنگ والمحصن بالکسر جائے پناہ و ہر موضع استوار کرنا بعدون آن نواں رسید ۱۲-۱۳۔

