



الأصولُ الفقهية

في شرع

أصولُ الكرخي وأصولُ لمسائلِ الخلافية

مصنف

الامام عبد الله بن حسين الكرخي رضى الله
عنه الامام الاجل ابو زيد الدبوسي رضى الله

شليخ

حضرت مولانا مفتي عنایت اللہ صاحب النور پوری
استاذ حدیث و فقہ دارالعلوم چچاپانی

الامین کتابستان دیوبند

فہرست مضامین

۲۵ تقریظ و تہنیت	
۲۷ پیش لفظ	✿
۲۹ عرض مرتب	
۳۳ تذکرہ صاحب الاصول امام ابو الحسن کرخی (ولادت ۲۶۰ھ وفات ۳۳۰ھ)	✿
۳۵	(۱): الاصل ان ما ثبت بالیقین لا يزول بالشك	✿
۳۵ طہارت کا یقین ہو تو شک سے زائل نہ ہوگا	✿
۳۵ ایک بھی نماز فوت نہ ہونے کا یقین ہو تو قضاء کا حکم	✿
۳۶ سفیل کے بعد ایک کافر کو دو شخص کے بعد دیگرے زخمی کرے تو	✿
۳۷	(۲): الاصل ان الظاهر يدفع الاستحقاق الخ	✿
۳۷	(۳): الاصل أن من ساعدة الظاهر فالقول قوله الخ	✿
۳۸ مودع اور مودع کے درمیان اختلاف ہو جائے تو بینہ کس کے ذمہ	✿
۳۸ دین کے مدعی کے ذمہ بینہ ہے	✿
۳۸	(۴): الاصل أنه يعتبر في الدعوى مقصود الخصم الخ	✿
۴۰	(۵): الاصل أن الظاهرين إذا كان احدهما اظهر الخ	✿
۴۰ جنین کے لئے دین کا اقرار	✿
۴۱	(۶): الاصل أن امور المسلمين محمولة الخ	✿
۴۳	(۷): الاصل أن للحالة من الدلالة كما للمقالة	✿
۴۳ مودع مال و ودیعت کی حفاظت اہل و عیال سے کروا سکتا ہے	✿
۴۳	(۸): الاصل أنه قد يثبت من جهة الفعل الخ	✿
۴۵	(۹): الاصل أن السؤال والخطاب بمضى الخ	✿

- ۴۶ (۱۰) الأصل أن جوارب السؤال بجزى الخ ❊
- ۴۶ (۱۱) الأصل أن الهرا بعامل في حق نفسه الخ ❊
- ۴۷ معروف النسب نے دوسرے کے متعلق اپنا بھائی ہونے کا اقرار کر لیا ❊
- ۴۸ مجهول النسب مورث نے ہانڈی ہونے کا اقرار کیا ❊
- ۴۸ (۱۲) الأصل أن القول قول الامين مع اليمين الخ ❊
- ۴۹ (۱۳) الأصل أن من التزم بشيئا وله شرط لنفوذ الخ ❊
- ۵۰ (۱۴) الأصل أن المبتدع اقل من اذ اصرت حابجة الصحة الخ ❊
- ۵۱ (۱۵) الأصل أنه يفرق بين الفساد الخ ❊
- ۵۲ عقود میں عیوبین کامل ہونا ضروری ہے ❊
- ۵۳ فساد عقد کسی متعلق میں ہو ❊
- ۵۳ (۱۶) الأصل أن الضمانات في الذمة لا تجب الخ ❊
- ۵۳ (۱۷) الأصل أن الاحتياط في حقوق الله تعالى جائز الخ ❊
- ۵۴ (۱۸) الأصل أنه يفرق في الإختيار بين الأصل والفرع ❊
- ۵۶ (۱۹) الأصل أنه يفرق بين العلم اذا ثبت ظاهراً الخ ❊
- ۵۸ دوسری مثال ❊
- ۵۸ تیسری مثال ❊
- ۵۹ (۲۰) الأصل أنه قد ثبتت الشيء تبعاً وحكماً الخ ❊
- ۶۰ (۲۱) الأصل أن الاجازة اللاحقة كالكافة السابقة ❊
- ۶۱ (۲۲) الأصل أن الوجود في حالة التوقف كالموجود في اصله ❊
- ۶۲ (۲۳) الأصل أن الاجازة انما تعمل في المتوقف لا في الجائز ❊
- ۶۲ جزبی کے لئے وصیت کی پھر مسلمان ہو گیا ❊
- ۶۳ حج نافذ میں اجازت کا کوئی معنی نہیں ❊
- ۶۳ وکیل نے شرک کی مخالفت کی تو ❊
- ۶۳ (۲۴) الأصل أن الاجازة لا تصح ثم تستند الى وقت العقد ❊

- ۶۳ (۲۵): الأصل أن الاجازة في القائم دون الهالك ❁
- ۶۳ (۲۶): الأصل أن كل عقدة مجيز حال وقوعه الخ ❁
- ۶۵ فضولي كاصغر صغيره کے مال کو فروخت کرنا..... ❁
- ۶۶ (۲۷): الأصل أن تعليق الأملاك بالأخطار الخ ❁
- ۶۸ (۲۸): الأصل أن الشيء يعتبر مالاً لم يعد على الخ ❁
- ۷۰ (۲۹): الأصل أن كل آية تخالف قول اصحابنا فإنها تحمل على النسخ الخ ❁
- ۷۳ (۳۰): الأصل أن كل خبر يجهل بخلاف قول اصحابنا الخ ❁
- ۷۷ (۳۱): الأصل أن الحديث إذا ورد عن الصحابي مخالفاً لقول اصحابنا الخ ❁
- ۸۰ (۳۲): الأصل أنه إذا مضى بالاجتهاد لا يفسخ الخ ❁
- ۸۲ اصول میں اجتہاد سے عام معنی مراد ہے..... ❁
- ۸۳ (۳۳): الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره الخ ❁
- ۸۵ (۳۴): الأصل أنه يُفترق بين علة الحكم وحكمته الخ ❁
- ۸۷ سفر میں قصر کی علت و حکمت..... ❁
- ۸۷ استبراء رحم کی علت و حکمت..... ❁
- ۸۷ (۳۵): الأصل أن السائل إذا سئل سؤلاً ينبغي للمستول ان لا يجيب ❁
- ۸۷ على الإطلاق والإرسال الخ
- ۸۹ (۳۶): الأصل أن الحادثة إذا وقعت ولم يجِد المؤول الخ ❁
- ۹۰ (۳۷): الأصل أن اللفظ إذا تعدى معنيين ❁
- ۹۱ (۳۸): الأصل أنه يجوز أن يكون أول الآية على العموم الخ ❁
- ۹۲ (۳۹): الأصل أن التوفيقين إذا تلاقيا وتعارضا الخ ❁
- ۹۳ (۴۰): الأصل أن البيان يُعتبر بالابتداء ❁
- الاصول الفقہیہ فی شرح اصول المسائل الخلافیہ
- ۹۶ تذکرہ علامہ ابو یوسف دہلوی..... ❁
- ۹۷ وہ ائمہ جن کا کتاب میں اختلاف مذکور ہے..... ❁

- ۹۷ (۱) امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ (ولادت ۸۰ھ وقات ۱۵۰ھ).....
- ۹۸ (۲) امام مالک رضی اللہ عنہ (ولادت ۹۳ھ وقات ۱۷۹ھ).....
- ۹۹ (۳) امام شافعی رضی اللہ عنہ (ولادت ۱۵۰ھ وقات ۲۰۴ھ).....
- ۱۰۰ (۴) امام احمد رضی اللہ عنہ (ولادت ۱۶۴ھ وقات ۲۴۱ھ).....
- ۱۰۰ (۵) امام ابن ابی سنی رضی اللہ عنہ (ولادت ۷۷ھ وقات ۱۴۸ھ).....
- ۱۰۱ (۶) امام ابو یوسف رضی اللہ عنہ (ولادت ۱۱۳ھ وقات ۱۸۲ھ).....
- ۱۰۱ (۷) امام محمد رضی اللہ عنہ (ولادت ۱۳۱ھ وقات ۱۸۹ھ).....
- ۱۰۱ (۸) امام زفر رضی اللہ عنہ (ولادت ۱۱۰ھ وقات ۱۵۸ھ).....
- ۱۰۲ (۹) امام حسن رضی اللہ عنہ (ولادت ۲۰۳ھ سن ولادت محفوظ نہیں).....

اصول المسائل الخلافية

امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف

- ۱۰۳ (۱): الأصل عند أبي حنيفة رضی اللہ عنہ أن ما غيّر القرض في أوله الخ
- ۱۰۳ حالت تشہد میں سلام سے پہلے متیم پانی پالے تو.....
- ۱۰۴ نکاح آدمی سلام سے پہلے کپڑا پالے تو.....
- ۱۰۵ تشہد کے بعد رقعہ کے بعد عورت کا مرد کے محاذات میں آنا.....
- ۱۰۵ (۲): الأصل أن المخرمة إذا أحرر النسيك عن الوقت الخ
- ۱۰۵ طواف زیارت کو ایام نحر سے مؤخر کرنا.....
- ۱۰۶ ایام نحر میں اگر طلق نہ کیا تو.....
- ۱۰۶ دم قرآن جمع کو ایام نحر سے مؤخر کر دیا تو.....
- ۱۰۶ (۳): الأصل عند أبي حنيفة رضی اللہ عنہ أن الشيء إذا غلب عليه وجوده يجعل كالموجود حقيقة الخ
- ۱۰۷ نیند ناقص وضو ہے یا نہیں؟.....
- ۱۰۷ کشتی میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا.....
- ۱۰۷ عدم رشد والے بچے کو پچیس سال ہونے پر مال حوالہ کرنا.....

- ۱۰۸ مباشرتہً حشہ سے وضو کا حکم جب کہ تری نہ پائی جائے.....
- ۱۰۸ (۴): الاصل عند ابی حنیفہ عنه أنه متى عُرف ثبوت الشيء من طريق الإحاطة والتمسك الخ
- ۱۰۹ شیرہ انگور میں تھوڑا جوش پیدا ہوجانے کے بعد پینا.....
- ۱۰۹ ظہر کا آخری اور صبح کا ابتدائی وقت.....
- ۱۱۰ زواج اول سے دودھ اترنے کے بعد زوج ثانی سے طہ نے کسی بچہ کو دودھ پلایا تو رضاعی باپ کون.....
- ۱۱۱ (۵): الاصل عند ابی حنیفہ عنه أن ما يتناولهُ اللفظ من طريق العموم الخ
- ۱۱۲ أنتِ على كائني اور كظهير أجنبي من فرق.....
- ۱۱۲ حرم یا مسجد حرام تک پیدل جانے کی سنت ماننا.....
- ۱۱۳ ایک طلاق کے وکیل کا تین طلاق دینا.....
- ۱۱۳ شوہر نے "طلق نفسك واحداً" کہا اور بیوی نے تمہیں دے دیں.....
- ۱۱۳ (۶): الاصل عند ابی حنیفہ عنه ان العقد اذا دخله فساد قوبل مجع عليه
- ۱۱۳ أو جبت فساداً الخ
- ۱۱۵ آزاد اور غلام ہمیت اور مذہب کی ایک عقد میں بیچ.....
- ۱۱۵ دو غلاموں کو ایک عقد میں فروخت کیا پھر ایک آزاد نکلا.....
- ۱۱۵ دو منگے سر کہ خرید اور ایک شراب نکلا.....
- ۱۱۶ ایسی باندی کو ادھار خرید جس کے گلے میں سونے کا ہار ہے.....
- ۱۱۶ موتی جڑا ہوا زیور ادھار بیچنا.....
- ۱۱۷ (۷): الاصل عند ابی حنیفہ عنه أن من جمع في كلامه بين ما يتعلق به الحكم وما لا يتعلق به الحكم الخ
- ۱۱۷ لفلان على الف درهم ولهذا الحائط كنهى كالحكم.....
- ۱۱۸ یہ غلام یا یہ جانور آزاد ہے کہنے کا حکم.....
- ۱۱۸ زندہ اور مردہ کے لئے تہائی مال کی وصیت کرنا.....

- ۱۱۹ لفلان علیٰ کر حنطہ و کر شعیر الا کر حنطہ و قفیز شعیر کہنے کا حکم
- ۱۲۰ انت طالق ثلاثاً وثلاثاً ان شاء اللہ کہنے کا حکم
- ۱۲۱ (۸): الاصل عند ابی حنیفہ ﷺ ان ما یعتقد اهل الذمۃ الخ
- ۱۲۱ غیر مسلموں کی چار قسمیں
- ۱۲۱ ذمی کا بغیر گواہوں کی موجودگی کے نکاح
- ۱۲۲ ذمی نے ذمی رحم محرم سے یا دو بہنوں سے نکاح کر دیا یا پانچ عورتوں کو نکاح میں جمع کر دیا تو
- ۱۲۳ مجوسی کا اپنی ماں سے نکاح کرنا
- ۱۲۳ ذمی نے ذمیہ سے عدم مہر کی شرط پر نکاح کیا تو
- ۱۲۳ (۹): الاصل عند ابی حنیفہ ﷺ ان من آخذ بزوج الخ
- ۱۲۳ ولی کا صغیر اور صغیرہ کے نکاح کی خبر دینا
- ۱۲۵ وکیل کا مؤکل کے نکاح کی خبر دینا
- ۱۲۵ شراب کی شہادت میں شراب کی بدبو کا وجود ضروری ہے
- ۱۲۵ اقرار و شہادت میں تقادم معتبر ہے یا نہیں
- ۱۲۶ مالک مال نے کہا کہ میں نے دوسرے مصدق کو زکوٰۃ ادا کر دی ہے
- ۱۲۶ (۱۰): الاصل عند ابی حنیفہ ﷺ ان سبب الإتلاف الخ
- ۱۲۷ دو شخصوں نے غلام خرید اور وہ ایک کا بیٹا نکلا
- ۱۲۷ دو شخص کسی غلام کے مالک ہوئے، ہبہ، صدقہ وغیرہ سے اور وہ ایک کا بیٹا تھا
- اگر اس غلام کے نصف حصہ کو خریدوں تو آزاد، کہنے کے بعد دوسرے کے ساتھ مل کر اس کو
- ۱۲۸ خریدنا
- ۱۲۹ غلام میں شریک آدمی اپنا حصہ غلام کے باپ کو بیچنا
- ۱۲۹ (۱۱): الاصل عند ابی حنیفہ ﷺ ان الاذن المطلق الخ
- ۱۲۹ کسی عینی کے فروخت کا وکیل کتنے میں فروخت کر سکتا ہے
- ۱۳۰ آقا نے غلام کو نکاح کی اجازت دی تو اس سے نکاح صحیح و فاسد کا مالک ہوتا
- ۱۳۱ مطلق وکیل کا نصف بیع فروخت کرنا

- ۱۳۲ مودع سفر میں مال و ودیعت اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے؟
- ۱۳۳ (۱۲): الاصل عند أبي يوسف و محمد رحمهما الله أن ما حصل مفعولاً
- ۱۳۴ بلذخ الشرح الخ
- ۱۳۴ گانا بجانے اور آلات موسیقی کو توڑ دینا.....
- ۱۳۵ غیر محرم نے شکار کیا پھر احرام باندھا اس کے بعد کسی نے اس کے قبضہ سے شکار
- ۱۳۵ چھڑا لیا.....
- ۱۳۵ مسجد میں قدیل لٹکا دی یا چٹائی بچھا دی اور کوئی اس سے ہلاک ہو گیا تو.....
- ۱۳۷ مسجد میں بیٹھے ہوئے سے ٹھوکر لگ کر کوئی ہلاک ہو گیا تو.....
- ۱۳۹ ملغظ نے لفظ اٹھایا لیکن اس پر گواہ نہیں بنایا اور لفظ ہلاک ہو گیا.....
- ۱۴۰ (۱۳): الاصل عند أبي حنيفة رحمه الله أنه إذا صحت التسمية الخ
- ۱۴۱ مجموعی تعداد بیان کئے بغیر یہ کہا کہ ہر بکری ایک درہم میں.....
- ۱۴۱ مجموعی تعداد بیان کرنے کے بعد یہ کہا کہ ہر بکری دس درہم میں.....
- ۱۴۲ تہائی مال اور نصف مال کی وصیت میں تقسیم کا طریقہ.....
- ۱۴۲ (۱۴): الاصل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه تُعْتَبَرُ التَّهْمَةُ فِي
- ۱۴۳ الأحكام الخ
- ۱۴۳ وکیل بالبیع کا ایسے شخص کو بیچنا جس کی گواہی اس کے حق میں معتبر نہیں.....
- ۱۴۴ باپ، داد کے علاوہ کے کئے ہوئے نکاح میں صغیر اور صغیرہ کو اختیار بلوغ ہو گا یا نہیں.....
- ۱۴۴ عورت نے اپنا نکاح خود کیا اور مہر مثل سے کم مہر متعین کیا.....
- ۱۴۵ حالت مرض میں بیوی کے لئے دین کا اقرار کر کے اس کو طلاق دے دینا.....
- ۱۴۶ (۱۵): الاصل عند أبي حنيفة رحمه الله أن ملك المرتد يزول الخ
- ۱۴۸ مرتد کے عتود کا حکم.....
- ۱۴۹ مرتد نے کسی کو خطا قتل کر دیا تو دیت کا حکم.....
- ۱۵۰ (۱۶): الاصل أن حقوق الأشياء مُعْتَبَرَةٌ بأصولها عند ما الخ
- ۱۵۰ مشترک غلاموں کے حقوق کی تقسیم.....

- ۱۵۱ غلام کو مدبر بنانے میں تجزی جائز ہے؟
- ۱۵۳ باندی کے ام ولد ہونے کے دعویٰ میں مولیٰ پر قسم واجب ہونا۔
- ۱۵۳ مذکورہ مسئلہ میں اختلاف کا سبب کیا ہے؟
- ۱۵۳ (۱۷): الاصل أن أم الولد ليست عمال الخ
- ۱۵۳ ام ولد مال معقوم نہیں۔
- ۱۵۵ مشتری کے قبضہ میں ام ولد ہلاک ہوگئی تو۔
- ۱۵۵ ام ولد کے دو مولیٰ میں سے ایک نے اس کو آزاد کر دیا تو۔
- ۱۵۶ ام ولد کے دو مولیٰ میں سے ایک کا انتقال ہو جائے تو۔
- ۱۵۶ (۱۸): الاصل أن كل مملوك أغل غلة أو وُهب له هبة الخ
- ۱۵۷ بائع کے خیاری صورت میں مشتری کے قبضہ میں بیع غلام نے نفع حاصل کیا تو کس کا؟
- ۱۵۸ مشتری کے خیاری صورت میں نفع کا مالک کون؟
- ۱۵۸ فاسد کے قبضہ میں مقصوبہ باندی نے کچھ نفع حاصل کیا تو۔
- ۱۵۹ مہر میں متعین کی ہوئی باندی نے شوہر کے قبضہ میں کچھ نفع کمایا تو کس کا ہوگا؟
- ۱۵۹ بیع تام ہونے کے بعد بائع کے قبضہ میں بیع کا نفع بائع کا یا مشتری کا؟
- ۱۶۰ (۱۹): الاصل عند أبي حنيفة ﷺ أن كل من لا يقدر بنفسه الخ
- ۱۶۰ مریض کے پاس ایسا شخص ہو جو اس کو قبلہ کی طرف رخ کرائے پھر بھی بغیر قبلہ رو ہوئے نماز پڑھائی تو؟
- ۱۶۰ مریض کے پاس ناپاک بستر بدلنے والا ہو تو اس بستر میں نماز کا حکم۔
- ۱۶۱ وضو پر قدرت نہ رکھنے والے کے پاس وضو کرانے والا ہو تو۔
- ۱۶۱ ناپاک کو جمعہ کے لئے لے جانے والا کوئی شخص ہو تو جمعہ کا حکم۔
- ۱۶۱ مذکورہ بالا مسائل میں صاحبین کا قول احوط ہے۔
- ۱۶۱ علامہ شامی کی تحقیق۔
- ۱۶۲ (۲۰): الاصل أن الحقوق إذا تعلقت بالذمة الخ
- ۱۶۳ تقسیم بطریق منازعہ کی صورت۔

- ۱۶۳ تقسیم بطریق عمل کی صورت..... ❁
- ۱۶۳ اصول کی وضاحت..... ❁
- ۱۶۵ ایک ہی گھر میں کل اور نصف کے دعویٰ میں تقسیم کا طریقہ..... ❁
- ۱۶۶ متعدد وصیتیں جمع ہونے پر مال کی تقسیم کا طریقہ..... ❁
- ۱۶۶ انتہاء..... ❁

(۲۱): الاصل عند ابی حنیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن الإنسان یجوز أن لا یملک

- ۱۶۷ الشیء بنفسہ قصدًا الخ ❁
- ۱۶۷ مسلمان کا ذمی کو شراب خریدنے کا وکیل بنانا..... ❁
- ۱۶۷ محرم کا غیر محرم کو شکار خریدنے کا وکیل بنانا..... ❁
- ۱۶۹ حکما مالک ہونے کی مثال..... ❁
- ۱۷۰ خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لیا یا چھو لیا..... ❁
- ۱۷۲ (۲۲): الاصل عند ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ أن نفعی موجب العقد الخ..... ❁
- ۱۷۲ آج کپڑا یا تو ایک درہم اور کل یا تو نصف درہم..... ❁
- ۱۷۳ اصول میں مذکور "و نفعی موجب الشرط یجوز" کی مثال سے وضاحت..... ❁
- ۱۷۳ شرط کی وجہ سے مہر میں کمی کی بیشی..... ❁
- ۱۷۳ بیع مسلم میں رأس المال کی مقدار بیان نہ کرنا..... ❁

حضرات شیخین اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف کا بیان

(۲۳): الاصل عند الشیخین أن فساد افعال الصلوٰۃ لا یوجب فساد

- ۱۷۷ حرمة الصلوٰۃ خلافًا للمحمد رضی اللہ عنہ ❁
- ۱۷۷ نفل کے شفعہ اول میں اور ثانی میں ایک رکعت کی قرأت چھوڑنا..... ❁
- ۱۷۹ اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں ہو سکتی ہیں..... ❁
- ۱۷۹ اس مسئلہ کا نام مسئلہ ثمانیہ ہے..... ❁
- ۱۷۹ نفل کے پہلے شفعہ میں قرأت چھوڑنا اور دوسرے میں قرأت کرنا..... ❁

- ۱۷۹ مسئلہ کی مزید وضاحت ❁
- ۱۸۰ جمعہ میں سلام سے پہلے وقت نکلنے کے بعد تہنہ لگانا ❁
- ۱۸۱ (۲۳): الاصل عند الشيخين رحمة الله عليهما أن كل عقدٍ امتنع عن
الفسخ بالإقالة فلا تحالف ولا ترداد الخ ❁
- ۱۸۱ بیع کے ہلاک ہونے پر تحالف و ترداد کا حکم ❁
- ۱۸۳ "الا إذا اختلفا في البدن كالعتي" کی وضاحت ❁
- ۱۸۳ اصول کی عبارت محل نظر ہے ❁
- ۱۸۳ (۲۵): الاصل عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمة الله تعالى أن كل
إخبارٍ لا يلزم القاضى القضاء بغير مخيرة الخ ❁
- ۱۸۵ ایک عادل ترجمان کا حکم ❁
- ۱۸۶ تزکیہ کا مطلب اور اس کی دو صورتیں ❁
- ۱۸۶ (۲۶): الاصل عند أبي حنيفة و أبي يوسف رحمة الله في الأخير أن كل
عصيرٍ أُسْتُخْرِجَ بالماءِ فطبخَ أدنى طبخةٍ الخ ❁
- ۱۸۷ خر کے احکام کے متعلق فقہاء کے تین قول ہیں ❁
- ۱۸۹ اصول کی عبارت کی وضاحت ❁
- ۱۸۹ کشمش اور چھوہارے کا شربت معمولی پکانے کے بعد ضروریات میں استعمال کرنا ❁
- ۱۹۰ انگور کا رس دو ٹلٹ جلا کر اس میں پانی ڈالا اور پھر گاڑھا ہو گیا تو استعمال کا حکم ❁
- حضراتِ طرفین اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف کا بیان
- ۱۹۱ (۲۷): الاصل عند أبي يوسف ؑ أنه إذا لم يصح الشيء لم يصح ما في
ضمنه وعند أبي حنيفة ؑ يجوز الخ ❁
- ۱۹۱ صبی مجبور کے پاس مال امانت رکھا پھر اس نے ہلاک کر دیا تو ❁
- ۱۹۲ صبی مجبور کو مال فروخت کیا اور ہلاک کر دیا تو ❁
- ۱۹۳ صبی مجبور کو کسی نے بطور قرض دراہم دیے اور ہلاک کر دیے تو ❁

- ۱۹۳ خفیہ عقد میں ایک ہزار درہم مہر اور علانیہ عقد میں دو ہزار مقرر کیا تو کیا حکم ہوگا.....
- ۱۹۴ آقا نے اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو "ہذا ابنی" کہا تو.....
- ۱۹۴ مذکورہ مسئلہ میں اختلاف کا اصل سبب.....
- ۱۹۵ (۲۸): الاصل عند ابی حنیفۃ ﷺ أن الیمین لا تنعقد إلا الخ
- ۱۹۵ اختلاف کی اصل وجہ.....
- ۱۹۶ کوزے کا پانی پینے کی قسم کھائی جب کہ کوزے میں پانی نہیں.....
- ۱۹۶ کسی کو قتل کرنے کی قسم کھائی حالاں کہ وہ مرچکا ہے.....
- ۱۹۷ قسم کھائی کہ اس کوزے کا پانی آج بیوں کا پھر غروب سے پہلے بہا دیا.....
- ۱۹۸ یمین غموس کا حکم.....
- ۱۹۸ (۲۹): الاصل عند ابی یوسف أن الشروط المتعلقة بالعقد بعد العقد
- ۱۹۸ كالموجود لدى العقد الخ
- ۱۹۹ عقد نکاح کے بعد مہر طے کیا اور قبل الدخول طلاق دے دی تو مہر کا حکم.....
- ۱۹۹ غائب کی طرف سے کفالت.....
- ۲۰۰ کوئی عورت اپنا نکاح غائب سے کر دے تو.....

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف کا بیان

(۳۰): الاصل عند ابی یوسف أن الشیء یجوز أن یصیر تابعاً لغيره وان

- ۲۰۱ كان له حكم نفسه بانفراد الخ
- ۲۰۱ چار رگوں میں سے تین کے تو ذبیحہ کا حکم.....
- ۲۰۲ بیت اللہ تک پہنچ جانے کی منت فرض حج سے پوری ہوگی یا نہیں؟.....
- ۲۰۳ بستر پر نہ سونے کی قسم کھائی پھر اس کے اوپر دوسرا بستر بچھا کر سویا.....
- ۲۰۴ اسی بکریوں میں ایک بکری واجب ہوگی یا دو؟.....
- ۲۰۵ (۳۱): الاصل عند محمد ﷺ أن العارض في العقد الموقوف قبل تمامه
- ۲۰۵ كالموجود لدى العقد الخ

- ۲۰۶ بچہ کا مال خیار شرط کے ساتھ بیچا اور مدت خیار میں بچہ بالغ ہو گیا۔
- ۲۰۷ خیار شرط کے ساتھ فروخت کی ہوئی بیج کا بعض حصہ مدت خیار میں ہلاک ہو گیا۔
- یتیم کے وصی نے خیار شرط کے ساتھ یتیم کا غلام فروخت کیا پھر یتیم مدت خیار میں بالغ ہو گیا۔
- ۲۰۸

۲۰۹ (۳۲): الاصل عند محمد ﷺ أَنَّ البقاء على الشيء يجوز الخ

- ۲۰۹ احرام سے پہلے لگائی ہوئی خوشبو احرام کے بعد باقی رہی۔
- ۲۱۰ کپڑا نہ پہننے کی قسم کھائی اور سونے کی حالت میں کسی نے وہ کپڑا پہنا دیا۔
- ۲۱۱ گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائی اور کسی نے زبردستی داخل کر دیا۔
- ۲۱۲ ادخال ذکر کے بعد مکث سے رجعت کا حکم۔
- ۲۱۳ چھونے کے بعد مکث سے رجعت کا حکم۔

۲۱۳ (۳۳): الاصل عند ابی یوسف ﷺ أَنَّ اِيجَابَ الْحَقِّ لِلَّهِ تَعَالَى الْخ

- ۲۱۴ ہبہ کی ہوئی بکری کو ذبح کرنے کے بعد واہب کا رجوع کرنا۔
- ۲۱۵ اپنی زمین میں مسجد بنانے سے حق ختم ہو گا یا نہیں۔
- ۲۱۶ ہبہ کی ہوئی بکری کو ہدی بنانے کے بعد واہب نے رجوع کیا۔
- ۲۱۶ شئی موہوب میں نذر ماننے کے بعد واہب کا رجوع کرنا۔

ہمارے تینوں ائمہ اور امام زفر کے درمیان اختلاف کا بیان

(۳۴): الاصل عند اصحابنا الثلاثة رحمهم الله أَنَّ الشئ اذا أُقِيمَ

- ۲۱۹ مقام غیبرہ فی حکم الخ
- ۲۱۹ امام کو رکوع میں پایا پھر کسی نے تکبیر تحریمہ کہی لیکن رکوع میں شریک نہیں ہوا تو رکعت پانے کا حکم۔
- ۲۲۱ رکوع، سجدہ کرنے والا کا اشارہ کرنے والے کی اقتداء کرنا۔
- ۲۲۲ آسہ اور صغیرہ کو طلاق دینے کا طریقہ۔
- ۲۲۳ مکہ کے روزے کا حکم جب افطار کر لے۔

(۳۵): الاصل عند اصحابنا الثلاثہ رحمہم اللہ أنه يجوز أن يعوقف

۲۲۳

الحكم في العقود وغيرها الخ

۲۲۵

..... شمن کی ادائیگی کا وقت مجہول متعین کیا.....

۲۲۷

..... مقتدی کا امام سے پہلے رکوع میں جانا.....

۲۲۷

..... غلام خریدنے کے وکیل نے نصف غلام خرید اتو.....

۲۲۸

..... مکان کا کرایہ تردد کے ساتھ بیان کیا.....

۲۲۹

..... مکہ کی بیع اس کی رضامندی پر موقوف ہوگی.....

۲۲۹

..... بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا.....

۲۳۱

..... سرور دو عالم ﷺ کے مقرر کردہ میقات.....

(۳۶): الاصل عند علمائنا الثلاثہ رحمہم اللہ أن العارض في الاحكام

۲۳۳

انتفاء له حكم الخ

۲۳۴

..... عقد اجارہ یا عقد رہن میں شیوع کا طاری ہونا.....

۲۳۵

..... بیع سلم میں مدت سلم ختم ہونے کے بعد بیع کا منقطع ہو جانا.....

۲۳۶

..... جمعہ کی نماز میں پہلی رکعت کے سجدہ کے بعد مقتدیوں کا بھاگ جانا.....

(۳۷): الاصل عند اصحابنا رحمہم اللہ ما لا يجزأ فوجود بعضه

۲۳۷

كوجود الخ

۲۳۸

..... تجارت کی ایک نوع میں اجازت سے تمام انواع میں غلام کا مازون ہونا.....

۲۳۹

..... اقل مہر سے کم مہر طے کرنا.....

۲۳۹

..... گھر کا بیرونی حصہ دیکھنے سے خیار ردیت کے ساقط ہونے کا حکم.....

۲۴۰

..... نصف حیض گزرنے پر طلاق کو مطلق کرنا.....

۲۴۱

..... نماز کے آخری وقت بچ کا بالغ ہونا یا کافر کا مسلمان ہونا.....

(۳۸): الاصل عند اصحابنا رحمہم اللہ أن الخلاف في الصفة غير معتبر

۲۴۱

وعند زفر بالله معتبر

۲۴۲

..... طلاق رجعی کے وکیل نے بائن دے دی تو.....

- ۲۴۳ گامیں چڑانے کے دعویٰ میں رجم بیان نہ کیا۔ ❁
- ۲۴۳ گواہوں نے طلاق رجعی و بائن میں اختلاف کیا تو ❁
- (۳۹): الاصل عند اصحابنا الثلاثة رحمهم الله أن القليل من الاشياء
معفو عنه وعند زفر رضي الله عنه لا يكون معفوًا عنه
- ۲۴۳ نجاست زخم کے سرے سے نہ بنے تو ❁
- ۲۴۵ ناپاک زمین سوکھ جائے اور اثر زائل ہو جائے تو اس پر نماز کا حکم ❁
- ۲۴۶ روزے دار نے دانتوں میں پھنسی ہوئی چیز نکال کر کھا لیا تو ❁
- ۲۴۷ گھر میں نہ رہنے کی قسم کھا کر فوراً منتقل ہو جانا ❁
- (۴۰): الاصل عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله ان العبرة بما يتعلق به
الحكم لا بما يظهر به الحكم الخ
- ۲۴۸ رجم کے بعد احسان کی گواہی سے گواہوں کا رجوع ❁
- ۲۴۹ گواہی سے رجوع میں ضمان ان پر واجب ہوگا جن سے حکم متعلق ہے ❁
- (۴۱): الاصل عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله أن نية التمييز في الجنيس
الواحد لا تعمل وعند زفر رضي الله عنه تعمل
- ۲۵۰ متعدد کفارہ ظہار میں ایک ساتھ غلاموں کی آزادی میں نیت سے تمیز ضروری ہے یا
نہیں؟ ❁
- ۲۵۱ "انہ علی حرامہ" میں دو طلاق کی نیت ❁
- ہمارے ائمہ احناف اور امام مالک کے درمیان اختلاف کا بیان
- (۴۲): الاصل عند علمائنا أن الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق
الاحاد الخ
- ۲۵۳ کپڑے سے خشک مٹی کھرچنے سے پاک ہونے کا حکم ❁
- ۲۵۵ روزے میں بھول کر کھانا ❁
- ۲۵۶ آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح ❁

- ۲۵۷ غلام کے لئے دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح ❁
- ۲۵۸ حیض کی اقل مدت ❁
- (۴۳): الاصل عند الامام مالک بن انس رضی اللہ عنہ أن العزمر على الشيء
- ۲۵۹ بمنزلة المباشرة لذلك الشيء الخ
- ۲۵۹ طلاق کا پختہ ارادہ کرنے سے طلاق کا حکم ❁
- ۲۶۰ کام نہ کرنے کی نیت سے حنث و عدم حنث کا حکم ❁
- ہمارے ائمہ احناف اور فقیہ ابن ابی لیلیٰ کے درمیان اختلاف کا

بیان

- (۴۴): الاصل عند ابن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ أن من ملك شيئاً بنفسه ملك
- ۲۶۱ تفویضتہ الی غیرہ الخ
- ۲۶۱ وکیل کا دوسرے کو وکیل بنانا ❁
- ۲۶۲ مودع کا دوسرے کو مودع بنانا ❁
- ۲۶۳ شہادت علی الشہادت میں کتنے شاہد ضروری ہے ❁
- ۲۶۳ مشترک غلام کو ایک شریک آزاد کر دے تو ❁
- (۴۵): الاصل عند ابن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ في باب المعاملات أن العقد إذا ورد
- ۲۶۵ الفسخ على بعضه انفسخ كله
- ۲۶۵ بیع سلم میں بعض ثمن دینا اور بعض کو نہ دینا ❁
- ۲۶۶ مودع نے مال رویت میں سے کچھ مال خرچ کر دیا تو ❁
- (۴۶): الاصل عند ابن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ أنه يُعتبر حقوق الله تعالى بمقوق العباد
- ۲۶۸ حدود میں توکیل کا حکم ❁
- ۲۶۸ قصاص میں توکیل کا حکم ❁
- ۲۶۹ معاملہ پڑانا ہونے پر حد کا ساقط ہونا ❁
- ۲۷۱ جرح مجرد پر شہادت کا حکم ❁

- ۲۷۱ (۳۷): الاصل عند علمائنا ان ما لا تقع المنازعة الخ ❁
- ۲۷۲ ایسی جہالت جو قابل نزاع ہو..... ❁
- ۲۷۳ ہر عیب سے براءت کے ساتھ ہی..... ❁
- ۲۷۴ "کل امرأة اتزوجها فهي طالق" کہنے کے بعد نکاح کا حکم..... ❁
- ۲۷۵ "کل عبد اشتریتہ فهو حر" کہنے کے بعد غلام کو خریدنا..... ❁
- ۲۷۵ کفارہ میں دین کی وضاحت کا حکم..... ❁
- ۲۷۶ (۳۸): الاصل عند ابن ابی لیلی رضی اللہ عنہ أن الحق الواحد لا يجوز الخ ❁
- ۲۷۶ کفارہ سے اصل کا ذمہ بری ہوگا یا نہیں..... ❁
- ۲۷۷ کفیل بانفس متعدد ہو سکتے ہیں..... ❁
- ہمارے ائمہ احناف اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا بیان
- ۲۷۸ (۳۹): الاصل عند علمائنا رحمہم اللہ أن صلوة البقدي متعلقة ❁
- بصلوة الامام الخ
- ۲۷۸ اقتداء کے مفہوم میں اختلاف..... ❁
- ۲۷۹ بے علمی میں جنبی یا محدث کے پیچھے نماز..... ❁
- ۲۸۰ مفترض کا متفعل کی اقتداء..... ❁
- ۲۸۰ رکوع، سجدہ پر قادر شخص کا مومی کی اقتداء..... ❁
- ۲۸۰ بالغ کا نابالغ کی اقتداء..... ❁
- ۲۸۱ امام کا سجدہ سہو بھول کر سلام پھیر دینا..... ❁
- ۲۸۱ ظہر پڑھنے والے کا عصر پڑھنے والے کی اقتداء کرنا..... ❁
- ۲۸۱ اُتی کا اُمیوں اور قاریوں کا امام بننا..... ❁
- ۲۸۲ (۵۰): الاصل عند علمائنا أن كل عبادة جاز نفلها الخ ❁
- ۲۸۳ رمضان میں زوال سے پہلے روزے کی نیت کرنا..... ❁
- ۲۸۶ مبہم نیت سے رمضان کا روزہ..... ❁

- ۲۸۷ مستحق خیال کر کے زکوٰۃ دی پھر وہ بیٹا یا ہاشمی نکلا۔ ❁
- ۲۸۹ (۵۱): الاصل عند اصحابنا أن القدرة على الاصل الخ ❁
- ۲۹۰ مہینوں سے عدت گزارنے والی عورت کو حیض آجانا۔ ❁
- ۲۹۰ حائضہ عدت کے دوران آکر ہو جائے تو۔ ❁
- ۲۹۱ متیمم کا نماز کے دوران پانی پر قادر ہو جانا۔ ❁
- ۲۹۱ متیمم کو دوران نماز حدث لاحق ہونے کے بعد پانی پر قدرت حاصل ہو جائے۔ ❁
- ۲۹۱ نیکے شخص کا درمیان نماز کپڑے پر قادر ہونا۔ ❁
- ۲۹۲ اشارہ سے نماز پڑھنے والے کا رکوع، سجدہ پر قادر ہونا۔ ❁
- ۲۹۳ کفارہ یمین میں روزوں کے درمیان مال پر قدرت حاصل ہونا۔ ❁
- ۲۹۳ (۵۲): الاصل عند اصحابنا أن من وجبت عليه الصدقة الخ ❁
- ۲۹۳ زکوٰۃ، صدقہ اور کفارہ میں منصوص علیہ کی قیمت ادا کرنا۔ ❁
- ۲۹۶ کفارہ ظہار میں ایک ہی مسکین کو ساٹھ دن تک نصف صاع گے ہوں دینا۔ ❁
- ۲۹۷ کفارہ یمین میں ایک ہی مسکین کو دس دنوں تک نصف صاع گے ہوں دینا۔ ❁
- ۲۹۷ محرم جنایت کا صدقہ مقام حل میں ادا کرے تو۔ ❁
- ۲۹۹ ذمی کو واجب صدقہ دینا۔ ❁
- ۳۰۰ (۵۳): الاصل عند اصحابنا أن قول الصحابي مقدم على القياس إذا لم ❁
- ۳۰۰ يُخالفه أحد من نظر إليه الخ ❁
- ۳۰۱ لڑکا ذبح کرنے کی منت میں بکری ذبح کرنا۔ ❁
- ۳۰۲ کسی کی ڈاڑھی مونڈ دینے کے بعد بال نہا گے تو دیت کا وجوب۔ ❁
- ۳۰۳ ادا نیگی شمن سے قبل شمن اول سے لم میں بائع کا خریدنا۔ ❁
- ۳۰۴ (۵۴): الاصل عندنا أن المضمونات تملك بالضمان السابق الخ ❁
- ۳۰۵ ادا نیگی ضمان کے بعد شمی مضموب کا ظاہر ہونا۔ ❁
- ۳۰۷ غضب کردہ گے ہوں نہیں دیئے تو۔ ❁
- ۳۰۸ ساکھ کی لکڑی غضب کر کے تعمیر میں ملا دی تو کیا حکم ہے؟ ❁

❁ (۵۵): الاصل عند علمائنا أن المحي في الغنيمه يتعلق بالأخذ ويستقر

۳۰۹

بألا حراز بالدار الخ

۳۱۰

❁ تقسیم غنیمت سے پہلے کفار کو مال واپس کر دینا.....

۳۱۱

❁ مال غنیمت دارالاسلام میں محفوظ کر لینے سے پہلے فوجی کمک آجائے تو.....

۳۱۱

❁ دارالحرب میں مال غنیمت کی تقسیم.....

۳۱۱

❁ قبل تقسیم مال غنیمت کو فروخت کرنا.....

۳۱۱

❁ دارالحرب میں احرار مال سے پہلے غازی کا انتقال ہو جائے تو اس کے حصہ کا حکم.....

۳۱۲

❁ راجل اور فارس کا فیصلہ کب ہوگا؟.....

۳۱۲

(۵۶): الاصل عندنا أن الدنيا الخ

۳۱۳

❁ زمین میں سے کوئی دارالاسلام میں آجائے تو فرقت کا حکم.....

❁ حربوں نے مسلمانوں کے مال پر قبضہ کر کے دارالحرب میں محفوظ کر لیا تو کیا حکم

۳۱۳

ہوگا؟.....

۳۱۳

❁ مسلمانوں نے مشرکین کے قبضہ سے اپنا مال چھڑا لیا تو کیا حکم ہے؟.....

۳۱۵

❁ مسلمان حربی سے ایسا مال خریدے جو پہلے کسی مسلمان کا تھا تو.....

۳۱۶

❁ دارالحرب میں ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو قتل کر دے تو قصاص کا حکم.....

۳۱۷

❁ دارالحرب میں مسلمان قیدیوں میں سے کسی نے اپنے ساتھی کو قتل کر دیا تو.....

(۵۷): الاصل عند اصحابنا أن من أهل بالحج في غير أشهره وهو من أهل

۳۱۸

الاهلال الخ

۳۱۸

❁ احیر حج سے پہلے حج کا احرام باندھنا.....

۳۱۹

❁ نفل حج کی نیت سے نفل حج ادا ہوگا اگرچہ فرض حج باقی ہو.....

۳۲۰

❁ فرض حج نہ کرنے والے کا دوسرے کی طرف سے حج کرنا.....

۳۲۲

❁ دو حج کا ایک ساتھ احرام باندھنا.....

(۵۸): الاصل عندنا أن العبرة في ثبوت النسب بصحة الفرائض وكون

۳۲۳

الزوج من اهله الخ

- ۳۲۳ غائب شوہر سے بچہ کا نسب
- ۳۲۴ نکاح کے بعد شوہر کی ملاقات بیوی سے نہیں ہوئی اور بچہ پیدا ہوا۔
- ۳۲۵ قبل الدخول طلاق میں چھ مہینے کے بعد بچہ پیدا ہوا۔
- ۳۲۶ باندی سے اس کے مولیٰ نے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا تو نسب کا کیا حکم ہے؟
- ۳۲۶ غائب شوہر کی بیوی نے دوسرا نکاح کیا اور بچہ جنا پھر مقتود شوہر آ گیا تو نسب کے متعلق کیا حکم ہے؟
- ۳۲۷ (۵۹): الاصل أن من طاف من طواف الزيارة الخ
- ۳۲۸ حدث یا جنابت کی حالت میں طواف زیارت کرنا۔
- ۳۳۰ طواف زیارت میں اٹے چکر لگانا۔
- ۳۳۱ حطیم کو طواف میں شامل کرنا ضروری ہے یا نہیں۔
- ۳۳۱ (۶۰): الاصل عند علمائنا أن كل عصابة لامرأة الخ
- ۳۳۳ بھائی اور چچا کو صغیر اور صغیرہ کے نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔
- ۳۳۴ صغیرہ شیبہ کا نکاح باپ اس کی رضامندی کے بغیر بھی کر سکتا ہے۔
- ۳۳۴ فسق سے ولایت کا حق ساقط نہیں ہوتا۔
- ۳۳۵ عصبات کی عدم موجودگی میں ماں اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح کر سکتی ہے۔
- ۳۳۶ (۶۱): الاصل عند اصحابنا رحمهم الله أن من وصل الغذاء إلى جوفه في حال الخ
- ۳۳۷ بلا قصد پیٹ میں پانی چلے جانے سے قضا لازم ہوگی۔
- ۳۳۷ روزے دار کے حلق میں پانی ڈالنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔
- ۳۳۷ مکڑہ کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔
- ۳۳۸ کان میں دوا ڈالنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔
- ۳۳۸ جانف اور آمہ پر دوا لگانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے؟
- ۳۳۹ (۶۲): الاصل عندنا أن كل فعل أستجنى فعله الخ
- ۳۴۰ رمضان میں نفل یا مطلق روزہ کی نیت سے فرض روزہ ہی ادا ہوگا۔
- ۳۴۱ فرض نماز میں نفل سجدہ کی نیت کرنا۔

- ۳۴۱ عورت نے مہر معاف کر دیا پھر شوہر نے قبل الدخول طلاق دے دی تو..... ❁
- ۳۴۲ غضب کردہ طعام مفسوب منہ کو کھلادیا تو..... ❁
- ۳۴۲ نصف مہر پر قبضہ کیا اور نصف مہر معاف کر دیا ہو پھر قبل الدخول طلاق دے دی تو..... ❁
- ۳۴۳ (۶۳): الاصل عند اصحابنا ان كل صدقة قَدَّهَا الخ ❁
- ۳۴۴ واجب صدقات کی مقدار..... ❁
- ۳۴۵ ایک روزہ کا فدیہ..... ❁
- ۳۴۵ (۶۳): الاصل عندنا ان كل من تعدى على غيره بأخذ مال الخ ❁
- ۳۴۶ دس درہم سے کم چوری کرنے کا حکم..... ❁
- ۳۴۷ ذی رحم محرم کا مال چوری کرنے پر قطع ید کا حکم ہوگا یا نہیں؟..... ❁
- ۳۴۹ جلد خراب ہو جانے والی کھانے کی چیز کی چوری کا حکم..... ❁
- ۳۵۰ (۶۵): الاصل عندنا ان كل فرقة جاءت من قبل الزوج الخ ❁
- ۳۵۲ خلع طلاق ہے یا فسخ؟..... ❁
- ۳۵۳ شوہر کا اسلام سے انکار طلاق بائن ہے یا فسخ؟..... ❁
- ۳۵۳ (۶۶): الاصل عند الامام الشافعي رحمہ اللہ ان المنافع بمنزلة الاعيان ❁
- ۳۵۳ البعائم الخ ❁
- ۳۵۴ منافع غضب کرنے کا حکم..... ❁
- ۳۵۵ مشاع کو اجرت پر دینا..... ❁
- ۳۵۷ اعذار کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے؟..... ❁
- ۳۵۸ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے اجارہ فسخ ہوگا؟..... ❁
- ۳۵۸ (۶۷): الاصل عند اصحابنا رحمهم الله أن الطلاق الصريح يتعلق بالحكم ❁
- ۳۵۸ بلفظه لا معناہ الخ ❁
- ۳۵۹ تمام الفاظ کنایات سے طلاق بائن ہی واقع ہوتی ہے؟..... ❁
- ۳۶۱ طلاق کی نیت سے ”تو آزاد ہے“ کہنے کا حکم..... ❁
- ۳۶۲ انت طالق میں تین کی نیت کرنا..... ❁

- ۳۶۳ "اذا منك طالق" کہنے سے طلاق کا حکم
- ۳۶۴ (۶۸): الاصل عند علمائنا أن من حذر رقبة الخ
- ۳۶۶ كفارة يمين وظهار میں مكاتب غلام آزاد کرنا
- ۳۶۶ كفارة يمين وظهار میں كافر غلام آزاد کرنا
- ۳۶۷ كفارة يمين وظهار کی ادائیگی کی نیت سے ذی رحم محرم کو خریدنا
- ۳۶۷ (۶۹): الاصل عند علمائنا أن تخصيص الشيء بالذکر الخ
- ۳۶۸ مفہوم کی بنیادی دو قسمیں ہیں
- ۳۶۸ مفہوم مخالف کی چند مشہور اقسام
- ۳۶۹ امر کا اختلاف
- ۳۷۰ مفہوم مخالف کہاں معتبر ہے؟
- ۳۷۰ ضروری تشبیہ
- ۳۷۱ مطلقہ غیر حاملہ نفقہ و سکنی کی مستحق ہے
- ۳۷۳ کتابیہ باندی سے نکاح جائز ہے؟
- ۳۷۴ نجاست کو ہر بننے والی پاک چیز سے زائل کرنا درست ہے
- ۳۷۵ (۷۰): الاصل عند علمائنا رحمهم الله أنه متى عُلِمَ التساوي في الاصل
ابتداءً بين شيئين الخ
- ۳۷۶ روزے میں عمد اکھانا، پینا بھی كفاره واجب کرتا ہے
- ۳۷۷ تنہا کیل اور تنہا جنس ادھار بیع کو حرام کرتا ہے
- ۳۷۸ (۷۱): الاصل عندنا أنه متى حصل غسل الاركان المنصوص عليها في
القرآن الخ
- ۳۷۹ القرآن الخ
- ۳۸۰ وضوء میں موالات کا حکم
- ۳۸۱ وضوء میں نیت کا حکم
- ۳۸۲ وضوء میں ترتیب کا حکم
- ۳۸۳ بوقت وضوء تسمیہ کا حکم

- ۳۸۳ خفین کو نکالنے سے وضوء کا اداء لازم ہے یا نہیں؟ ❁
- (۷۲): الاصل عند علمائنا أن كل حقی یثبت فی الرقبۃ فأنه یسری الی ❁
- ۳۸۴ الحادث فیہا الخ
- ۳۸۴ مٹی مرہون کا بچا اور اس کا پھل اصل کے ساتھ رہن ہوگا۔ ❁
- ۳۸۵ غصب کردہ باندی کا بچا امانت ہے یا مضمون؟ ❁
- ۳۸۶ رہن کے غلام کی جنایت میں دیا گیا غلام بھی رہن ہوگا؟ ❁
- (۷۳): الاصل عندنا أن جواز البیع یتبع الضمان الخ ❁
- ۳۸۷ گوبر کی بیج ❁
- ۳۸۷ شکاری کتے کی بیج ❁
- ۳۸۸ اس تیل کی بیج جس میں چوہا مر گیا ہو ❁
- ۳۸۹ عورت کے دودھ کی بیج ❁
- ۳۹۰ خمر کے علاوہ تمام شرابوں کی بیج ❁
- (۷۴): الاصل عند علمائنا أنه مثنی تعلق بالأصل حکمان متفق ❁
- ۳۹۳ علیہما الخ
- ۳۹۳ حرمت مصاہرت کا ثبوت زنا سے ہوگا؟ ❁
- ۳۹۶ بھائی اور چچا کو صغیر اور صغیرہ پر ولایت نکاح حاصل ہے؟ ❁
- ۳۹۷ تنہا جنس پایا جائے اور قدر نہ پایا جائے تو کیا حکم ہے؟ ❁
- ۳۹۷ پانی کے علاوہ دیگر مائع نجاست زائل کرتی ہیں؟ ❁

تقریظ و تہنیه

حضرت مولانا ثناء اللہ صاحب دامت برکاتہم استاذ حدیث دارالعلوم چھاپی
 و خلیفہ حضرت اقدس مولانا قمر الزماں صاحب الہ آبادی عمت فیوہم

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

تمام علوم دینیہ کا سرچشمہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ (علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام) ہیں۔
 مجملہ دینی علوم کے علم الفقہ ہے، جس کے ذریعہ سے دین پر چلنے کے طریقے معلوم ہوتے ہیں،
 اصولیین نے فقہ کا اطلاق ”تفصیلی دلائل سے منتخب کردہ جزئیات کو جان لینے“ پر کیا ہے۔
 فقہ اسلامی کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ٹھوس اور مضبوط اصول پر قائم ہے، ائمہ مجتہدین اور ان کے
 تبعین نے اصول قائم کرنے میں اپنی عمریں تمام کر دیں ہیں، اور اپنی خدا داد صلاحیت کے ذریعہ وہ
 اصول قائم فرمائے ہیں جو تا قیامت پیش آنے والے مسائل جدیدہ کا حکم دریافت کرنے کے لئے
 رہنما ہیں۔

فقہ حنفی میں متعدد کتب، اصول و قواعد پر لکھی گئی ہیں۔

شیخ ابوالحسن عبید اللہ بن حسین الکرخی رحمۃ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) کا رسالہ ”اصول الکرخی“ اور امام
 ابو یزید بن عمر الدبوسی (متوفی ۴۳۰ھ) کا رسالہ ”تاسیس النظر“ انہی قابل قدر کتب اصول میں سے
 ہیں، یہ دونوں رسالے مولانا مفتی عمیم احسان صاحب بنگلہ دیشی نے قواعد الفقہ کے مجموعہ کا جزء
 بنائے ہیں، چوں کہ قواعد الفقہ مدارس اسلامیہ میں مخصوص فی الفقہ میں پڑھائی جاتی ہے، اور ارباب
 افتاء بھی اس سے استفادہ کرتے ہیں، ضرورت تھی کہ ”اصول کرخی“ اور ”تاسیس النظر“ کی عام فہم انداز
 میں اس طرح تشریح کی جائے کہ طلبہ کو ہر اصول کے ساتھ متعدد امثلہ بھی مل جائیں تاکہ اصول کو عملی
 وجہ البصیرت سمجھنے میں معاون ہو۔

قابل مبارک باد ہیں ہمارے رفیق محترم مولانا مفتی عنایت اللہ صاحب زید مجدہ (استاذ حدیث
 وفقہ دارالعلوم چھاپی، گجرات) کہ آپ نے انتہائی دلچسپی کے ساتھ یہ کام مکمل فرمایا، موصوف کے قلم
 سے القواعد الفقہ کی عمدہ شرح بنام "الفوائد السہیہ" منصفہ شہود پر آ کر اہل علم میں قبولیت حاصل کر چکی
 ہے، نیز آں موصوف القواعد الفقہیہ پر بزبان عربی تحقیق، تعلیق اور اضافہ کا کام بھی کر چکے ہیں۔
 امید ہے کہ فقہ کی درس و تدریس سے شغل رکھنے والے حضرات، خصوصاً ارباب افتاء اور
 متخصصین فی الفقہ کے لئے یہ علمی کاوش مفید ترین ثابت ہوگی، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ رفیق محترم کی محنت
 کو قبول فرمائے۔ (آمین)

ثناء اللہ رسول پوری

خادم تدریس دارالعلوم چھاپی

۲۹ جمادی الاخریٰ ۱۴۳۸ھ

پیش لفظ

فخر العلماء، فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی محمد خالد سیف اللہ رحمانی

دامت برکاتہم

اسلامی علوم میں فقہ ایک ایسا علم ہے، جس کو تمام علوم شرعیہ کا خلاصہ کہا جاسکتا ہے، یہ آیت قرآنی کی تشریح بھی ہے، احادیث نبوی کی توضیح بھی، ایمان و عقیدہ کی وضاحت بھی ہے، اور تصوف و اخلاق کا بیان بھی، یعنی شارع کے تمام احکام کسی نہ کسی انداز پر فقہ میں شامل ہیں؛ اسی لئے فقہ کی کئی ذیلی شاخیں بھی ہیں، ان میں اصول فقہ اور قواعد فقہ زیادہ اہم ہیں، اصول فقہ میں طریقہ استنباط کو واضح کیا گیا ہے، اور بنیادی طور پر اس کا تعلق اولہ شرعیہ کے تعارف، اس کی حجیت، اس کے درجہ و مرتبہ اور عربی زبان کے اپنے معنی پر دلالت سے ہے، دوسرا علم ”قواعد فقہ“ کا ہے، یہ قواعد کتاب و سنت کی نصوص، شریعت کے بنیادی مقاصد اور مصالح و حکم پر مبنی ہیں، اس علم کی حیثیت فلسفہ شریعت کی ہے اور ان کے ذریعہ احکام شریعت کی عدل، انسانی فطرت و ضرورت اور مصلحت سے ہم آہنگی معلوم ہوتی ہے، قواعد فقہ کی تدوین و ترتیب کا کام اگرچہ بعد میں ہوا، لیکن دوسرے علوم اسلامی کی طرح اس پر بھی ایک پورا کتب خانہ وجود میں آچکا ہے، اس موضوع پر بالکل ابتدائی دور میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں ایک ”اصول الکرخی“ ہے، یہ امام عبداللہ بن حسین الکرخی متوفی ۳۴۰ھ ہجری کی تصنیف ہے، امام کرخی ان فقہاء احناف میں ہیں، جو اپنے زمانے میں فقہ حنفی کا مرجع اور اس کے سب سے بڑے شارح تھے، امام ابو بکر جصاص رازی جیسے بلند پایہ فقیہ و مفسران کے تلامذہ میں ہیں، ان کی کتاب اصول الکرخی نہایت اہم کتاب ہے، اور فقہاء حنفیہ نے ہمیشہ اس کو اپنی آنکھوں کا سرمہ بنایا ہے، اسی طرح اس فن میں ایک اچھوتا اور نادر کام قاضی ابوزید الدبوسی کی تاسیس النظر ہے، وہ اصول فقہ کے نابغہ روزگار عالم تھے، ان کی کتاب ”تقیویم الادلۃ“ ابتدائی عہد کی کتاب ہونے کے باوجود اصول فقہ پر نہایت قیمتی کتاب ہے اور ماضی قریب ہی میں شائع ہوئی ہے، ان کی تالیف ”تاسیس

المنظر“ فقہاء کے اختلاف پر اپنی نوعیت کی منفرد کتاب ہے، جس میں انہوں نے امام ابوحنیفہ اور صاحبین، امام ابوحنیفہ اور امام مالک، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے درمیان اصولی اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے جزئیات کے ذریعہ اس کو واضح کیا ہے، واقعہ ہے کہ اس کتاب کو پڑھنے سے ایک طرح کی فقہی بصیرت حاصل ہوتی ہے، راقم الحروف کو ایک قدیم لائبریری میں اس کا ایک پرانا نسخہ ملا، اُس وقت یہ کتاب دستیاب نہیں تھی؛ چنانچہ راقم الحروف نے اس کتاب کو بعض طلبہ کے ذریعہ نقل کرایا اور اسی نقل شدہ کاپی سے تخصص فی الفقہ کے طلبہ کو پڑھایا، میرا خیال ہے کہ فقہ کے اساتذہ اور اصحاب افتاء کو ضرور اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

ضرورت تھی کہ ان اہم علمی ذخائر کو اردو زبان کا پیکر عطا کیا جائے؛ تاکہ اردو قارئین اور برصغیر کے اساتذہ و طلبہ بھی اس قیمتی خزانہ سے استفادہ کر سکیں، اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے محب گرامی جناب مولانا عنایت اللہ پالن پوری زیدت مکارمہ کو، کہ انہوں نے اس کام کو بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیا ہے، انہوں نے اصول اور اس کے ساتھ تفریعات دونوں کا ترجمہ کیا ہے، حسب ضرورت تشریحات کا اضافہ بھی کیا ہے، انتباہ کے عنوان سے مصنف کے بعض تسامحات کی بھی وضاحت کی ہے اور جن تفریعات کو ذکر کیا ہے، کتب فقہ کے حوالہ سے ان کو آراستہ کیا ہے؛ تاکہ ان کے استناد و اعتبار بھی واضح ہو جائے، اس طرح مصنف نے ایک اہم خدمت انجام دی ہے۔

مؤلف کتاب ماشاء اللہ موفق عالم دین ہیں، تدریس اور تصنیف و تالیف دونوں میدانوں میں ان کا جو ہر نمایاں ہے، اس سے پہلے بھی انہوں نے حضرت مولانا عمیم الاحسان مجددیؒ کی مشہور کتاب ”قواعد فقہ“ تصحیح و تحقیق و اضافہ کا کام بڑی عمدگی کے ساتھ کیا تھا، نیز اسی کتاب کے ایک رسالہ ”القواعد الفقہیہ“ کی شرح ”الفوائد البہیہ“ بھی مؤلف کتاب کا علمی کارنامہ ہے، جن کو اہل علم اور اصحاب ذوق کے درمیان پذیرائی حاصل ہوئی، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس کوشش کو بھی قبولیت عطا فرمائے، اور زیادہ سے زیادہ دین اور علم دین کی خدمت کی توفیق ارزانی کرے۔

ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم

خالد سیف اللہ رحمانی

۲۵ رجب المرجب ۱۴۳۸ھ

(خادم: المعهد العالی الاسلامی حیدرآباد)

۲۳ اپریل ۲۰۱۷ء

عرض مرتب

آج سے تقریباً سات سال قبل حضرت مفتی عمیم الاحسان بنگلہ دیہی کی کتاب قواعد الفقہ جو پانچ رسائل پر مشتمل ہے، ان میں سے ایک رسالہ مسعی بالقواعد الفقہیہ کی تشریح کا کام اللہ سبحانہ تعالیٰ نے بندہ ناکارہ سے لیا جو الفوائد البہیہ کے نام سے شائع ہوا، اس کی تشریح کے دوران حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکڑو ڈوی دامت برکاتہم استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند سے فون پر دو تین مرتبہ بات ہوئی تو موصوف نے ایک مرتبہ فرمایا کہ قواعد الفقہیہ کے ساتھ ملحق دور سالے (۱) اصول کرنی (۲) تاسیس النظر (جس کو قواعد الفقہ میں اصول المسائل الخلفیہ کے نام ساتھ موسوم کیا گیا ہے) کی بھی شرح ہو جائے، چنانچہ اس وقت دل میں داعیہ پیدا ہوا کہ یہ کام بھی ہو جائے، لیکن الفوائد البہیہ کی تکمیل کے بعد امروز فردا میں کافی عرصہ گزر گیا، پھر خدا تعالیٰ کی توفیق و تائید سے کام شروع کیا گیا تو اصول کرنی کی تشریح مکمل کر کے تاسیس النظر کے چھبیس اصول کی تشریح بھی مکمل کر دی گئی، پھر کاہلی و سستی نے ہمت توڑ دی اور ایک عرصہ تک تاخیر ہوتی رہی، بالآخر ہمت و نصرت خداوندی کے ساتھ کام شروع کیا گیا تو بفضلہ تعالیٰ دونوں رسالوں کی تشریح کا کام مکمل ہو گیا۔ فذلہ الحمد

تشریح کا انداز

اصول کرنی کی تشریح کا انداز یہ رہا کہ اول اصول کی عبارت تحریر کر کے اس کا آسان ترجمہ کرنے کے بعد اصول کی وضاحت کی گئی، اس کے بعد اصول پر متفرع ہونے والی دو تین تفریعات کو ذکر کیا گیا تا کہ اصول کی اچھی طرح وضاحت ہو جائے۔

اور تاسیس النظر میں ہر اصول کا ترجمہ و تشریح کے بعد تاسیس النظر میں سے تین چار امثلہ کو ذکر کیا گیا، لیکن چون کہ تاسیس النظر میں مسائل خلافیہ کے اصول کو ذکر کیا گیا ہے اس لئے ہر مثال کے بعد فرقین کے دلائل کو کتب فقہ سے اخذ کر کے نقل کیا گیا ہے، تقریباً تمام امثلہ میں یہی طریقہ اختیار کیا گیا ہے، الا یہ کہ کسی مسئلہ کی دلیل تک بندہ کی رسائی نہ ہو سکی تو اس جگہ دلیل کے ذکر کو ترک

کر دیا گیا۔

یہ خیال رہے کہ بندہ کا مقصد نفس اصول کی تشریح ہے اس لئے اصول کی تشریح کے بعد تاسیس
المنظر میں سے تین چار مسئلہ کو ذکر کیا گیا ہے، تاسیس المنظر میں اصول کے تحت ذکر کردہ تمام مسئلہ کو
ذکر نہیں کیا گیا، مزید مسئلہ کے لئے تاسیس المنظر اور اس کی شرح فقہی اصول کا مطالعہ کرنا چاہئے۔
اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس ادنیٰ کاوش کو شرف قبولیت عطا فرمائیں اور بندہ سیاہ کار، اس کے
والدین محترمین اور اساتذہ کرام کے لئے ذریعہ نجات بنائیں۔ آمین۔

خاکپائے علماء عنایت اللہ کھریا سنی غفرلہ

۲۲ ربیع الثانی ۱۴۳۸ھ

من یرد اللہ بہ خیر ایفقہہ فی الدین

الاصول الفقہیة

فی شرح

اصول الکرخی

مصنف

الامام عبد اللہ بن حسین الکرخی رضی اللہ عنہما

شارح

حضرت مولانا مفتی عنایت اللہ صاحب پالن پوری

استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم چھاپی

ناشر

الایمن کتابستان دیوبند

۲۲

تذکرہ صاحب الاصول امام ابو الحسن کرخیؒ

(ولادت ۲۶۰ھ وفات ۳۴۰ھ)

آپ کا اسم گرامی ابو الحسن عبید اللہ بن حسین بن دلال بن ولیم کرخی ہے، آپ مجتہد شیخ اور تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعلیٰ مقام پر تھے، قاضی ابو حازم اور قاضی ابو سعید بردعی کے بعد فقہ حنفی کی سرداری آپ ہی کی طرف لوٹی ہے، آپ نے ابو سعید بردعی سے علم فقہ کو حاصل کیا، اور ابو سعید بردعی نے اسماعیل بن حماد سے اور انہوں نے حماد بن ابو حنیفہؒ سے، شیخ ابو الحسن کرخی علم و روایت میں بڑے کامل تھے، ساتھ ہی آپ صوم و صلوٰۃ کے بہت پابند اور فقر و احتیاج پر بہت صابر تھے، آپ کے تلامذہ بے شمار تھے جو مختلف شہروں میں پھیلے ہوئے تھے جس کی وجہ سے آپ کا فیض بہت عام ہوا، آپ سے فیض یاب ہونے والے اور آپ سے فقہ حاصل کرنے والے تلامذہ میں سے چند مشہور تلامذہ یہ ہیں: ابو بکر رازی جو جصاص کے لقب سے مشہور ہے، ابو عبد اللہ دامغانی، ابو علی شاش، ابو حامد طبری، ابو القاسم تنوسی، ابو عبد اللہ جرجانی، ابوزکریا الضریر بصری اور ابو عبد اللہ معتزلی وغیرہ.....

آپ امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں میں اعلیٰ طبقہ میں سے ہیں، آپ کا شمار ان ائمہ میں سے ہیں جو اصول و قواعد کی راشنی میں غیر منصوص مسائل کے حل کرنے پر اجتہادانہ مقام رکھتے ہیں۔

آپ کی مشہور تالیفات المختصر، شرح الجامع الکبیر، شرح الجامع الصغیر وغیرہ ہیں، آپ کا مزاج زہد و قناعت اور منصب سے بے رغبتی کا تھا، اسی وجہ سے آپ پر قضا کا عہدہ پیش کیا گیا لیکن آپ نے اسے قبول نہیں فرمایا، اتنا ہی نہیں کہ آپ منصب و عہدہ سے بے رغبتی فرماتے تھے بلکہ آپ کے شاگردوں میں سے جو قضاء کے منصب کو قبول کر لیتا اس کو چھوڑ دیتے تھے۔

آپ ۲۶۰ھ کو پیدا ہوئے اور آپ کو اخیر عمر میں فالج لگ گیا تو آپ کے شاگردوں نے حاکم

وقت سیف الدولہ بن حمدان کو خط لکھا کہ وہ آپ پر خرچ کر کے آپ کا علاج کرائے، لیکن جب آپ کو اس کا علم ہوا تو آپ رو پڑے اور دعا کی "اے اللہ تو مجھے اس طرح رزق دینا جس کا تو نے مجھے عادی بنایا ہے" چنانچہ سیف الدولہ کا عطیہ (جو دس ہزار درہم تھا) آپ تک پہنچنے سے پہلے ہی آپ کا انتقال ہو گیا، اور آپ کا انتقال پندرہویں شعبان کی رات میں ۳۳۰ھ میں ہوا۔

(از: اعلام الاخیار و تاج التراجم)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

(۱): الاصل ان ما ثبت بالیقین لا یزول بالشک.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ جو امر یقینی طور پر ثابت ہو وہ شک کی وجہ سے زائل نہ ہوگا۔
تشریح: اصول کا مفہوم واضح ہے۔

طہارت کا یقین ہو تو شک سے زائل نہ ہوگا

مثلاً کسی شخص کو طہارت کا یقین ہو اور حدث کے بارے میں شک ہو، خواہ حدث حقیقی کے بارے میں یا حکمی کے بارے میں، مثلاً یہ شک ہو گیا کہ شاید وہ سو گیا تھا، یا یہ شک ہو گیا کہ ٹیک لگا کر سویا تھا یا نہیں، یا کیا سونے میں سرین زمین سے اٹھ گئی تھی یا نہیں! تو چونکہ طہارت پہلے سے بالیقین حاصل تھی اس لئے وہ متطہر شمار ہوگا، جب تک کہ حدث کا یقین نہ ہو اسی طرح اس مسئلہ کے برخلاف کسی کو حدث کا یقین ہو اور طہارت میں شک ہو جائے تو وہ شخص محدث ہی شمار ہوگا جب تک کہ طہارت کا یقین نہ ہو جائے۔ (شرح الحموی علی الاشبہ: ۱۸۷/۱)

ایک بھی نماز فوت نہ ہونے کا یقین ہو تو قضاء کا حکم

کسی شخص کی کوئی نماز فوت نہ ہوئی ہو اور فوت نہ ہونے کا یقین بھی ہو اور وہ شخص یہ چاہتا ہے کہ بالغ ہونے کے بعد کی تمام نمازوں کو قضاء کرے تو اس کے لئے ایسا کرنا مستحب نہ ہوگا، کیونکہ ان نمازوں کے فوت نہ ہونے اور صحیح ہونے کا اس کو یقین ہے۔ لہذا جب تک ان نمازوں کے فاسد ہونے کے بارے میں یقین یا غالب گمان نہ ہو وہاں تک ان کی صحت کا حکم باقی رہے گا، ہاں! اگر غالب گمان یہ ہو کہ بعض نمازیں بغیر طہارت کے ادا کی گئی ہیں، یا ان میں کوئی شرط مفقود تھی جو صحت نماز کے لئے ضروری ہے تو اب ان نمازوں کی قضاء درست ہوگی۔ (شرح الحموی علی الاشبہ: ۱۹۳/۱)

تتفیل کے بعد ایک کافر کو دو شخص یکے بعد دیگرے زخمی کرے تو

شرح سیر کبیر میں اس قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ امیر نے میدانِ جہاد میں یہ اعلان کیا "من قتل قتیلًا فلہ سلبہ" اس کے بعد ایک مسلمان شخص نے ایک حربی کو مار کر پچھاڑ دیا، لیکن اس کے مارنے، پچھاڑنے کی وجہ سے حربی اس حالت تک نہیں پہنچ گیا کہ اس کی موت یقینی ہو جائے، اس کے بعد ایک دوسرے مسلمان نے اس کا سر کاٹ ڈالا، تو مقتول کا سامان دوسرے شخص کو ملے گا، اس لئے کہ وہی اس کا قاتل ہے لیکن اگر پہلے شخص نے اس طرح حملہ کیا کہ اس حربی کی رگیں کاٹ ڈالی، پیٹ پھاڑ ڈالا جس سے انتڑیاں باہر نکل گئیں، لیکن پھر بھی وہ حربی مرا نہیں ہے البتہ مرنے کا یقین ہے پھر اس حربی کے سر کو دوسرے آدمی نے کاٹ ڈالا تو سامان پہلے کو ملے گا، اس لئے کہ اس کے حملہ کی وجہ سے اس کی موت یقینی تھی لہذا قتل کی نسبت اسی کی طرف کی جائے گی، اور ابھی جو زندہ ہے اس کا درجہ ایسا ہے جیسا کہ مذبوح جانور ذبح کے بعد کچھ دیر زندہ رہتا ہے اور تڑپتا ہے لیکن آخر نتیجہ موت ہی ہے اسی طرح اس حربی کی زندگی مذبوح جانور کے تڑپنے کے درجہ میں ہے۔ لہذا ایسی حالت میں دوسرے نے اس کے سر کو کاٹ ڈالا تو اس کی وجہ سے قتل کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جاسکتی، یہ مسئلہ ایسا ہے جیسا کہ بھیڑیے نے بکری پر حملہ کیا اور اس کی رگ کاٹ ڈالی اور پیٹ پھاڑ ڈالا اور ایسی حالت میں مالک نے بکری کو پایا پھر اس کو ذبح کر دیا تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا، اگر چہ ذبح کے وقت اس میں جان باقی ہو اور وہ تڑپ رہی ہو۔ اس کے برخلاف اگر بھیڑیے نے ایسا حملہ کیا کہ بکری اس طرح زخمی ہوگئی کہ اب وہ مر جائے گی مگر فی الحال نہیں مرے گی بلکہ ایک دو دن زندہ رہنے کا یقین یا غالب گمان ہے اور ایسی حالت میں اس مالک نے اس کو ذبح کیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں اس بکری کی موت ذبح کی وجہ سے ہی واقع ہوئی ہے، لہذا ذبح سے موت کا وقوع یقینی ہو گیا اور اگر ذبح نہ کیا جاتا تب بھی اس کی موت یقینی تھی لیکن فی الحال نہیں لہذا یقینی شیء کے حکم میں تبدیلی یقینی شیء کے ذریعہ ہو رہی ہے اور وہ صحیح ہے۔ (شرح سیر کبیر: ۱۹۶/۲) (مزید ایشلہ کے لئے دیکھئے القوائد البہیہ قاعدہ: ۲۸۶، ۲۸۷)

(۲): الاصل ان الظاهر يدفع الاستحقاق ولا يوجب الاستحقاق.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ ظاہر حال دوسرے کے استحقاق کو دفع کرتا ہے، لیکن ظاہر حال والے کے لئے استحقاق کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح: بینہ خلاف ظاہر بات کو ثابت کرنے کے لیے ہے اور یمین اصل حالت پر باقی رکھنے کے لیے ہے، اور بینہ و یمین میں سے قوی حجت بینہ ہے، لہذا اس میں خلاف ظاہر بات کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے اور یمین قوی حجت نہیں ہے، لیکن چونکہ ظاہر حال اس کے موافق ہے تو ظاہر حال کے ساتھ جب یمین مل جائے تو اس میں بھی قوت کا معنی پیدا ہو جاتا ہے، اس لیے یمین کی وجہ سے ظاہر حال والے کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ظاہر حال مستقل حجت دافع ہے کہ دوسرے شخص کو اس کے مستحق ہونے کو دفع کرے گی، لیکن ظاہر حال والے کے حق میں اس شئی کے مستحق ہونے کو واجب نہیں کرتی، لہذا محض ظاہر حال مستحق ہونے کی دلیل نہیں، مثلاً کسی شخص کے قبضہ میں کوئی مکان، دکان یا زمین وغیرہ ہیں اور کوئی دوسرا شخص اس مکان کے بارے میں اپنی ملک ہونے کا دعویٰ کرے تو اس مکان پر پہلے شخص کا قبضہ یہ ایک ظاہر حال ہے جو دوسرے مدعی شخص کے اس مکان کے مستحق ہونے کو دفع کرے گا، لہذا وہ محض دعویٰ سے مستحق نہیں ہوگا، بلکہ اپنی بات بینہ سے ثابت کرنی پڑے گی، لیکن اس پہلے شخص کا ظاہر حال اس کے حق میں اس شئی کے مستحق ہونے کو واجب بھی نہیں کرے گا، ورنہ ہر کوئی کسی شئی پر قبضہ کرنے سے مستحق بن جائے گا۔ ہاں جب مدعی بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو پھر ظاہر حال والا یمین کی وجہ سے اس کا مستحق ہوگا۔

(۳): الاصل أن من ساعده الظاهر فإلقول قوله والبينة على من يدعي

خلاف الظاهر.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ ظاہر حال جس شخص کی موافقت کرے اس کی بات قبول کی جائے گی (یمین کے ساتھ) اور بینہ اس شخص کے ذمہ ہوگا جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے۔

تشریح: بینہ اس شخص کے ذمہ ہے جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کر رہا ہے اور یمین اس کے ذمہ ہے جس کی موافقت ظاہر حال کر رہا ہو جیسا کہ ماقبل اصول میں جان چکے۔

اس اصول میں بھی اسی بات کا بیان ہے کہ ظاہر حال جس کی موافقت کرے اس کی بات یحیٰن کے ساتھ قبول کی جائے گی اور جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کرے اس کے ذمہ بیئہ پیش کرنا ہوگا۔

مودع اور مودع کے درمیان اختلاف ہو جائے تو بیئہ کس کے ذمہ

بدائع کی کتاب الودیئہ میں کہا ہے کہ مودع اور مودع کے درمیان ودیعت کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ مثلاً مودع (ایمن) کا کہنا ہے کہ میں نے ودیعت کا مال تم تک واپس کر دیا ہے، یا یوں کہے کہ ودیعت کا مال میرے پاس ہلاک ہو گیا۔ اور مالک (مودع) کا کہنا ہے کہ تم نے بالقصد ہلاک کر دیا ہے لہذا تعدی پائے جانے کی وجہ سے تم پر ضمان آئے گا اور میرا مال واپس کرنا ہوگا، تو ایسی صورت میں مودع (ایمن) کا قول معتبر ہوگا کیونکہ ظاہر حال اس کی موافقت کر رہا ہے اور وہ اس طریقہ پر کہ ایمن اصل بات کا قائل ہے اور اصل بات یہ ہے کہ میں نے امانت کی حفاظت میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے، لہذا میرا ذمہ ضمان کے ساتھ مشغول نہیں ہونا چاہئے اور قاعدہ پڑھ لیا ہے "الأصل براءة الذمۃ" لہذا ایمن کی بات معتبر ہوگی لیکن اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا تاکہ کوئی تہمت کا مسئلہ باقی نہ رہے۔ اور مودع (ایمن) کے برخلاف مالک ایسی بات کا دعویٰ کر رہا ہے جو اصل کے خلاف ہے اس لئے اس کی بات معتبر نہ ہوگی۔ (بدائع: ۵/۳۱۳)

دین کے مدعی کے ذمہ بیئہ ہے

اس مثال کے قریب قریب یہ مسئلہ بھی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے کسی دوسرے آدمی پر دین کا اور ضمان کا دعویٰ کیا اور وہ شخص اس کا منکر ہے تو منکر کی بات یحیٰن کے ساتھ معتبر ہوگی اس لئے کہ منکر اصل بات کا قائل ہے یعنی ذمہ سے براءت کا اور مدعی خلاف اصل کا دعویٰ کرتا ہے لہذا اس کی بات بغیر بیئہ کے معتبر نہ ہوگی۔ (اصول الکرخی ضمیر مع اصول البردوی۔ ص ۷۷/۳۶۷)

(۴): الاصل أنه يعتبر في الدعاوى مقصود الخصمين في المنازعة دون

الظاهر.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ دعویوں میں منازعہ کی صورت میں خصمین کے مقصود کا اعتبار کیا جائے گا نہ

کہ ظاہری دعویٰ کا۔

تشریح: کسی معاملہ میں خصمین کے درمیان منازعہ ہو جائے اور ہر ایک اپنی بات کے ثابت کرنے کی کوشش میں لگا ہوا ہے، ایسی صورت میں کس کو مدعی فرض کیا جائے کہ اس سے بینہ کا مطالبہ ہو اور کس کو منکر مانا جائے کہ اس کی بات یحیٰن کے ساتھ قبول کر لی جائے۔ چنانچہ اس قاعدہ میں اسی بات کی رہبری ہے خصمین کے درمیان منازعہ کی صورت میں ظاہری بات کو دیکھتے ہوئے مدعی اور منکر کا فیصلہ نہیں ہوگا بلکہ ان کے دعووں سے مقصود کیا ہے اس کو دیکھا جائے گا اور اسی مقصود کے اعتبار سے مدعی، منکر کا فیصلہ ہوگا۔ چنانچہ اصول کرنی میں اس کی یہ مثال بیان کی ہے کہ جب مودع اور مودع کے درمیان ودیعت کے مال کے بارے میں منازعہ ہو جائے۔ مودع کا کہنا ہے کہ میں نے ودیعت مودع تک پہنچا دی ہے یا یہ کہتا ہے کہ ودیعت میرے قبضہ میں ہلاک ہو گئی اب میں کیسے مودع کے سپرد کروں۔ اور مودع اس کی بات کا انکار کرتا ہے کہ تم نے ودیعت میرے سپرد نہیں کی یا تمہارا ہلاکتی کا دعویٰ غلط ہے۔ ایسی صورت میں اگر ظاہری حال کا اعتبار کریں تو مودع مدعی نظر آتا ہے اس لئے کہ وہ اپنے قول ”رد دتھا“ سے ودیعت مودع کے سپرد کر دینے کا مدعی ہے اور مودع منکر ہے یعنی اس کی ظاہری بات سے منکر ہونا سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن بغور دیکھا جائے تو مودع مدعی ہے اور مودع منکر ہے اس لئے کہ مودع کے انکار سے مقصود مودع کو ودیعت کا ضامن قرار دینا ہے۔ اور مودع کے دعویٰ سے مقصود ضمان کا انکار ہے اور دعووں میں مقصود کا اعتبار ہوتا ہے لہذا مودع نے ایسی بات کہی ہے جو کہ اصل بات کے موافق ہے اور وہ اصل بات یہ ہے کہ آدمی ذمہ سے بری شمار ہوتا ہے اور جو اصل بات کا قائل ہو ظاہر حال اس کے موافق ہوتا ہے اور وہ منکر شمار ہوتا ہے لہذا مودع منکر شمار ہوگا اور اس کی بات یحیٰن کے ساتھ قبول کر لی جائے گی، یہی حکم ہوگا مضارب اور رب المال کے درمیان اختلاف کی صورت میں کہ مضارب کی بات معتبر ہوگی اس لئے کہ وہ امین ہے اور امین کی بات معتبر ہوتی ہے کیونکہ وہ اصل بات کا قائل ہوتا ہے یعنی ذمہ سے بری ہونے کا اسی طرح وکیل اور مؤکل کے درمیان اور مستعیر اور معیر کے درمیان اختلاف ہو تو وکیل اور مستعیر کی بات کا اعتبار

ہوگا۔ (اصول کرنی ص ۱۰۱ مع اصول البزدوی ص ۳۶۹)

(۵): الاصل أن الظاهرین إذا كان احدهما اظهر من الآخر فالأظهر اولی

لفضلی ظهوراً.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ دو ظاہری امور جمع ہوں لیکن ان میں سے ایک دوسرے کے مقابل زیادہ ظاہر اور واضح ہو تو زیادہ واضح امر ہی کو ترجیح حاصل ہوگی، اس میں وضاحت کے معنی کی زیادتی کی وجہ سے۔

جنین کے لئے دین کا اقرار

امام نسفی نے فرمایا ہے کہ اس اصول کے فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ کسی شخص نے کسی جنین کے لئے دین کا اقرار کیا، تو امام محمدؒ کے نزدیک یہ اقرار صحیح ہوگا اور مقرر کے ذمہ دین لازم ہوگا، لیکن امام یوسفؒ کا کہنا ہے کہ یہ اقرار صحیح نہ ہوگا، لہذا مقرر پر جنین کے لئے کچھ واجب نہ ہوگا، اس کی دلیل امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر مقرر اس بات کی صراحت کر دیتا ہے کہ مجھ پر اس لئے دین واجب ہے کہ میں نے جنین سے عقد کیا تھا، اور عقد کی وجہ سے مجھ پر دین لازم ہے تو اس پر دین لازم نہ ہوگا، وجہ ظاہر ہے کہ جنین کے ساتھ عقد ممکن ہی نہیں۔ اور اگر مقرر اس بات کی صراحت کر دیتا ہے کہ دین اس وجہ سے لازم ہے کہ میں نے جنین کے مال کو ہلاک کر دیا ہے جس کا ضمان مجھ پر واجب ہے تو اس صورت میں اس کا اقرار صحیح ہوگا اور اس پر دین کا وجوب ہوگا۔ لیکن اگر مقرر نے دین کے وجوب کے سبب کو ذکر نہیں کیا بلکہ صرف اتنا کہا کہ مجھ پر فلاں جنین کے لئے اتنا دین ہے تو دین کے وجوب میں شک واقع ہو گیا، لہذا دین کا وجوب نہ ہوگا، امام محمدؒ دین کے وجوب کے قائل ہونے کی وجہ یہ بیان فرماتے ہیں، کہ مقرر مسلمان ہے عاقل ہے اور ظاہر ہے کہ مسلمان عاقل اپنے کلام سے صحت کا ہی قصد کرے گا لہذا مقرر کے قول کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے جنین کے مال کو ضائع کیا ہے اس لئے اس پر ضمان واجب ہوگا، تاکہ عاقل مسلمان کا قول صحیح ہو جائے، امام محمدؒ کے برخلاف امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس اقرار کی وجہ سے مقرر پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی، اس وجہ سے کہ جب اس نے وجوب کے سبب کی صراحت نہیں کی ہے تو ظاہر کا مقابلہ اظہر سے ہو گیا اور اظہر پر عمل

ظاہر کے مقابلہ میں اولیٰ ہے اور وہ اس طریقہ پر کہ ظاہر تو یہ ہے جو امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس نے جنین کے مال کو ضائع کیا ہے، لیکن اس سے زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ مسلمان عاقل کسی غیر کے مال کو ضائع نہیں کر سکتا اس لئے کہ یہ معصیت ہے اور مسلمان معصیت سے اپنے آپ کو بچائے گا لہذا اظہر کا تقاضہ یہ ہے کہ ضمان کا وجوب نہ ہو، لہذا اظہر پر عمل کرتے ہوئے ضمان کے عدم وجوب کا فیصلہ کیا جائے گا، یہ تمام تشریح کا تعلق اس اقرار کے ساتھ ہے کہ جس میں سبب کی صراحت نہ کی گئی ہو بلکہ مجملاً صرف اتنا اقرار کیا کہ مجھ پر جنین کے لئے دین واجب ہے، اور اگر سبب کو بھی بیان کر دیا تو پھر اسی سبب کے ذکر کے اعتبار سے وجوب اور عدم وجوب کا فیصلہ ہوگا مثلاً اقرار کے ساتھ اس بات کی صراحت کی کہ مجھ پر دین اس لئے واجب ہے کہ فلاں شخص نے اس کے لئے وصیت کی ہے یا وہ جنین فلاں کا وارث ہے اور اس کا حصہ میرے قبضہ میں ہے ان صورتوں میں اقرار صحیح ہوگا۔ اور اگر وجوب کا سبب بیع، غصب، اور قرض کو بیان کیا تو پھر اقرار صحیح نہیں ہوگا، (دیکھئے بدائع دارالکتب ۶/۲۵۷)۔

(۶): الاصل أن أمور المسلمین محمولة علی السداد والصلاح حتی یظهر

غیره۔

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ مسلمانوں کے امور (معاملات) درستگی پر محمول کئے جائیں گے یہاں تک کہ درستگی کے خلاف کوئی امر ظاہر ہو جائے۔

تشریح: بدائع میں ہے ”أمور المسلمین محمول علی السداد والصلاح ما أمکن“ (بدائع: ۵/۵۳) لہذا جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں کے معاملات اور عقود کو درستگی پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اپنا ہر عمل اور معاملہ شریعت کی حدود میں رہتے ہوئے انجام دے گا، شریعت کے خلاف امور کا مسلمان سے سرزد ہونا مسلمانی کے خلاف ہے ہاں! اگر مسلمانوں ہی کی طرف سے کوئی ایسی صراحت پائی جائے جس سے درستگی کے خلاف ہونا معلوم ہو تو ایسی صورت میں اس صراحت کو سامنے رکھتے ہوئے اس معاملہ و عقد کو عدم درستگی اور فساد پر محمول کیا جائے گا مثلاً کسی شخص نے ایک درہم اور ایک دینار کو دو درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو اس بیع کو خلاف جنس پر محمول کرتے ہوئے درست قرار دیں گے کہ اس نے ایک درہم کو دو دینار اور ایک

دینار کو دو درہم کے عوض فروخت کیا ہے، تاکہ مسلمان متعاقدین کا یہ عقد درست اور صحیح ہو جائے، ہاں اگر بائع خود ہی اس بات کی صراحت کر دے کہ میں نے ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک دینار کو دو دینار کے عوض فروخت کیا ہے، تب تو درستی پر محمول کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی اور یہ عقد فاسد ہوگا۔ حاشیہ میں اصول کرنی سے اس قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ کسی نے چاندی کے ڈلے کو جس کا وزن دس درہم تھا اور ایک کپڑے کو جس کی قیمت دس درہم تھی بیس درہم کے عوض فروخت کیا اور دس درہم نقد وصول کئے اور دس ادھار رکھے تو نقد عوض کو چاندی کا عوض قرار دیا جائے گا تاکہ یہ عقد صحیح ہو جائے، لیکن اگر متعاقدین خود ہی صراحت کر دے کہ دس درہم نقد، کپڑے کا ثمن ہے اور چاندی کے عوض دس درہم ادھار رہیں گے تو اب یہ عقد فاسد ہوگا۔ (اصول کرنی ص ۲۷۰) بدائع میں ہے کہ اگر کسی کے ذمہ ہزار درہم واجب تھے اور دائن نے مدیون سے پانچ سو (۵۰۰) درہم پر صلح کر لی تو یہ صلح کو اس پر محمول کرتے ہوئے صحیح قرار دیا جائے گا کہ دائن نے پانچ سو معاف کر دیئے اور پانچ سو وصول کئے تاکہ یہ عقد صحیح ہو جائے اس عقد کو معاوضہ پر محمول نہیں کیا جائے گا تاکہ عقد فاسد ہو، اس لئے کہ معاوضہ پر محمول کرنے میں کھلا ہوا ربوا کا معنی ہے ہاں! اگر متعاقدین خود ہی اس عقد کو معاوضہ پر محمول کریں تو پھر یہ عقد فاسد ہوگا بدائع میں قاعدہ کلیہ کے طور پر بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ صلح جو درہم و دنانیر سے اس کے جنس سے کم پر واقع ہو تو اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ بعض کو وصول کیا اور بعض سے بری کر دیا چنانچہ کسی نے کسی پر ہزار (۱۰۰۰) درہم اور سو (۱۰۰) دینار کا دعویٰ کیا پھر سو درہم پر ایک مہینہ کی مدت کے ساتھ صلح کر لی تو یہ عقد صحیح جائز ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنے دین میں سے صرف سو درہم کو وصول کیا اور باقی کو معاف کر دیا تاکہ ربوا کا معنی نہ ہو، اور اگر اس صلح کو معاوضہ پر محمول کیا جائے تو بالیقین اس میں ربوا کا معنی ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہوگا ہاں! اگر متعاقدین خود ہی معاوضہ کی صراحت کر دے تو عقد کو فاسد شمار کیا جائے گا۔ (بدائع: ۵۳/۵) اور بھی مختلف صورتوں کو بیان کیا گیا ہیں دیکھئے بدائع۔

(۷): الاصل أن للحالة من الدلالة كما للمقالة.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ دلالتِ حال کے لئے ایسا ہی حکم ہے جیسا کہ قول کا ہے۔

تشریح: یعنی دلالتِ حال سے بھی ایسا ہی حکم ثابت ہوگا جیسا کہ قول اور عبارت سے ثابت ہوتا ہے ہاں البتہ جب دونوں میں تعارض ہو جائے اس وقت قول کے مقابلے میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ قول کا درجہ دلالت کے مقابلے میں اقوی ہے اور اقوی کے مقابلے میں غیر اقوی قابلِ حجت نہیں ہوتا۔

مودع مال و دیعت کی حفاظت اہل و عیال سے کروا سکتا ہے

اس قاعدہ کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی کے پاس مال امانت کے طور پر رکھا تو اس مال کی حفاظت مودع کے ذمہ ہے اور اگر مودع نے اس مال کی حفاظت ایسے شخص کے حوالے کی جو اس کے عیال میں داخل ہے مثلاً بیوی، اپنا لڑکا وغیرہ اور اس کے پاس وہ مال ہلاک ہو گیا تو مودع ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ جب مودع نے مال کو و دیعت کے طور پر رکھا اسی وقت اس کو اس بات کا علم تھا کہ یہ شخص بذات خود اس مال کی حفاظت نہیں کرے گا اور نہ یہ بات ممکن ہے اس لئے دلالتِ مودع کی طرف سے مودع کے اہل و عیال سے حفاظت کروانے کی اجازت ثابت ہوئی اور دلالت سے ثابت ہونے کے حکم کا درجہ ایسا ہے جیسا کہ قول سے ثابت ہو یعنی اگر صراحتاً یہ کہہ دیتا کہ اس و دیعت کی حفاظت اپنے اہل و عیال سے بھی کروا سکتے ہو اور اس کے بعد اہل و عیال کے ہاتھ سے وہ مال ضائع ہو جاتا تو ضمان واجب نہ ہوتا اسی طرح دلالت سے جو ثابت ہو اس کا بھی حکم ہوگا۔ (مانگیری: ۳۳۹/۳، بدائع: ۳۰۸/۵)

اور یہ قاعدہ ان تمام مقامات میں جاری ہوگا جہاں انسان کے سکوت کو گویائی کا درجہ دیا گیا ہے۔ چنانچہ باکرہ لڑکی سے نکاح کی اجازت طلب کی گئی اور اس وقت زہ خاموش رہی یا ہنس پڑی یا بلا آواز کے روئی ان تمام صورتوں میں دلالتِ اذن شمار کی جائے گی اور اس دلالت سے ثابت ہونے والے حکم کا درجہ ایسا ہوگا گویا کہ اس نے زبان و قول سے اجازت دیدی ہے۔ (قدوری ص ۱۵۹، مزید وضاحت کے

لئے دیکھئے القواعد الفقہیہ: قاعدہ: ۹۹ اور قاعدہ: ۲۵۵)

(۸): الاصل أنه قد يثبت من جهة الفعل ما لا يثبت من جهة القول

کہا فی الصبیحہ۔

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ کبھی فعل کی وجہ سے وہ حکم ثابت ہوتا ہے جو کہ قول کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ جیسا کہ یہ حکم بچہ میں بھی ہوتا ہے۔

تشریح: اصول کا مفہوم یہ ہے کہ بعض صورتوں میں فعل و عمل کی وجہ سے حکم ثابت ہو جاتا ہے جبکہ یہ حکم قول کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتا، مثلاً ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کو کسی عقد کا وکیل بنایا مثلاً اپنے غلام کے آزاد کرنے یا مکاتب بنانے کا پھر مؤکل نے بذات خود وہ کام کر دیا یعنی غلام کو آزاد کر دیا یا مکاتب بنادیا تو وکیل و کالت سے معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ جب وہ کام مؤکل نے بذات خود کر دیا تو اب مقصود حاصل ہو گیا، لہذا وکیل کے فعل کی ضرورت باقی نہ رہی لہذا معزول ہو جائے گا۔ اسی طرح کسی کو کسی عورت سے نکاح کرانے کا وکیل بنایا اور مؤکل نے خود اس سے نکاح کر دیا۔ اسی طرح اپنی بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنایا اور مؤکل نے خود تین طلاقیں دے دی یا ایک دی اور اس کی عدت بھی پوری ہو گئی تو اب وکیل معزول ہو جائے گا۔ اسی طرح خلع کا وکیل بنایا اور خود مؤکل نے خلع کر دیا تو اب وکیل معزول ہو جائے گا اس لئے کہ جب مؤکل نے خود وہ کام کر لئے تو اب وکیل کے لئے وہ کام کرنے سے معذور ہو گئے اس لئے کہ عورت طلاق کی محل نہ رہی اسی طرح خلع کی محل نہ رہی لہذا وکیل کے فعل و عمل کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی لہذا معزول ہو جائے گا۔ غور فرمائیے مذکورہ بالا عقود میں مؤکل کے فعل سے وکیل کے معزول ہونے کا حکم ثابت ہو گیا۔ اور اگر انہی صورتوں میں مؤکل وکیل کو قولاً معزول کر دیتا اور وکیل کو معزولی کا علم نہ ہوتا تو وکیل اپنی وکالت سے معزول نہ ہوگا۔ تو دیکھئے قولاً معزولی کا حکم ثابت نہ ہوا اور وہی حکم فعلاً ثابت ہو گیا، دیکھئے (ہدایہ باب عزل الوکیل ۱۹۹۳)

کہا فی الصبیحہ، کا مفہوم یہ ہے کہ مذکورہ اصول میں فعلاً حکم کا ثبوت اور قولاً عدم ثبوت کا حکم اس کی صورت بچہ کے قول و عمل میں بھی پائی جاتی ہے یعنی بچہ کے قول سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا مثلاً بچہ کوئی اقرار کرے یا کفیل بن جائے یا کوئی دوسرا عقد کرے تو اس کے قول کو ان امور میں معتبر نہیں مانا جائے گا، اور کوئی حکم ثابت نہ ہوگا، جبکہ بچہ کوئی فعل کر دے تو اس کی وجہ سے اس پر ضمان آئے گا، بدائع میں

ہے کہ اقرار کی صحت کے لئے مقرر کا عاقل ہونا شرط ہے لہذا نا سمجھ بچہ اگر اپنی ذات پر کوئی اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ (بدائع دارالکتب ۲۵۶/۶) بدائع کی کتاب الجنایات میں مذکور ہے کہ اولیاء کو حق ہے کہ وہ قصاص کو معاف کر دے اور ان کے معاف کرنے کی وجہ سے قصاص کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ معاف کرنے والا عاقل ہو لہذا اگر بچہ معاف کر دے تو اس کا عفو صحیح نہ ہوگا، (بدائع ۶ ص ۲۹۲) اور اگر بچہ نے کسی کے مال کی چوری کر لی تو بچہ پر چوری کردہ مال کا ضمان واجب ہوگا، اگرچہ اس پر قطع ید کا حکم ثابت نہ ہوگا (بدائع دارالکتب ج ۸/۶) اسی طرح اگر بچہ نے کسی کا مال غصب کر لیا تو مالی منصوب کا ضامن ہوگا۔ (بدائع ۱۷۱/۶)

(۹): الأصل أن السؤال والخطاب يمضي على ماعه وغلب لا على ماشد

وندد.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ سوال اور خطاب کا تعلق ایسے معنی کے ساتھ ہوگا جو عام اور غالب ہو، نہ کہ

شاذ و نادر پر۔

تشریح: سوال سے مراد وہ کلام جس کا تعلق خود اپنی ذات سے ہو یعنی وہ کلام جس سے ثابت ہونے والا حکم خود متکلم کے متعلق ہو، مثلاً نذر، تعلق کلام اور حلف کی صورت کہ اس کا تعلق متکلم کی ذات سے ہوتا ہے اور خطاب سے مراد وہ کلام جس کا تعلق دوسرے شخص سے ہو، جیسے وکالت وغیرہ میں ہوتا ہے۔

اب اصول سمجھئے کہ سوال یعنی اپنی ذات کے متعلق کہا ہوا کلام اور اسی طرح خطاب یعنی ایسا کلام جس کا تعلق دوسرے سے ہو، ان دونوں کلاموں کا مصداق وہ معنی ہوگا جو عام اور اغلب ہو، یعنی اس کلام سے عرفاً جو معنی مراد لینا عام اور مشہور ہو، وہی معنی مراد لیا جائے گا، جو معنی اس کلام کا غیر معروف اور شاذ و نادر ہو، اس کو مراد نہیں لیا جائے گا، مثلاً کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں انڈا نہیں کھاؤں گا، تو انڈے سے مراد پرندے کا انڈا مراد ہوگا، اس لیے کہ وہی معنی عام اور اغلب ہے، مچھلی کا انڈا مراد نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ معنی غیر معروف اور شاذ و نادر ہے، نیز پرندے کے انڈے سے بھی خاص طور پر مرغی کا انڈا مراد ہوگا، اس لیے کہ ہمارے علاقہ میں یہی متعارف ہے۔

اسی طرح گوشت کے نہ کھانے کی قسم کھاوے تو ان جانوروں کا گوشت مراد ہوگا جو عام و اغلب ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی شخص کو وکیل بنایا کہ انڈالے آؤ تو اس شخص کے ذمے مرغی کا انڈا لانا ضروری ہوگا، اگر وہ مچھلی کا انڈا لے آوے تو مؤکل کے لیے نہ ہوگا، اس لیے کہ خطاب کی صورت میں بھی وہی معنی مراد ہوگا جو اغلب ہوگا اور یہی معنی اغلب ہے۔

(۱۰): الأصل أن جواب السؤال يجري على حسب ما تعارف كل قوم في

مكانهم.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ سوال کا جواب ہر قوم کے اپنے علاقہ میں عرف کے مطابق جاری ہوگا۔
تشریح: کسی کے کلام کا مفہوم خواہ عام ہو لیکن اس کے باوجود اس کے علاقہ میں اس کلام سے جو معنی مراد لئے جانے کا عرف ہو اسی کے مطابق جواب ہوگا۔ کیونکہ عرف و عادت کا شریعت میں اعتبار ہوتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں غذا استعمال نہیں کروں گا۔ اور حالف بلا و عرب میں سے ہے، تو چونکہ بلا و عرب میں دودھ کو بطور غذا کے استعمال کیا جاتا ہے تو دودھ کے استعمال سے حانت ہو جائیگا۔ البتہ اگر حالف عجمی ہے جہاں دودھ کو بطور غذا کے استعمال نہیں کیا جاتا تو دودھ کے استعمال سے حانت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر قوم کی غذا وہ ہے جو ان میں متعارف ہے اور دودھ بلا و عجم میں بطور غذا متعارف نہیں۔ (اصول کرنی: ۳۶۹)

اسی طرح اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ میں انڈا نہیں کھاؤں گا تو اس سے پرندہ کا انڈا مراد ہوگا، مچھلی کا انڈا مراد نہ ہوگا، اس لئے کہ لوگوں کے مابین انڈا سے پرندہ کا انڈا ہی متعارف ہے۔ اور اگر کسی جگہ انڈا سے مراد صرف مرغی کا انڈا ہی متعارف ہو تو صرف مرغی کے انڈا سے حانت ہوگا باقی پرندوں کے انڈوں سے بھی حانت نہ ہوگا یہی حکم گوشت وغیرہ کا ہوگا۔

(۱۱): الأصل أن المرأ يعامل في حق نفسه كما أقربه، ولا يصدق على ابطال

حق الغير ولا يالزام الغير حقاً.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ آدمی کی اپنی ذات کے حق میں اس کے اقرار کے مطابق معاملہ کیا جائے گا، اور غیر کے حق کو باطل کرنے اور غیر پر حق کو لازم کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

تشریح: اقرار حجتِ قاصرہ ہے اس کا اثر صرف مقبر کی ذات تک ہوگا، اقرار کی وجہ سے دوسرے پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ چنانچہ اسی بات کو اس اصول میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ مقبر کے اقرار کے مطابق اس کے ذاتی حق میں معاملہ کیا جائے گا، لیکن اس کے اقرار کی وجہ سے دوسرے پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ نہ تو اقرار کی وجہ سے غیر کے حق کو باطل کیا جاسکتا ہے اور نہ تو غیر پر کسی حق کو لازم کیا جاسکتا ہے، کیونکہ کسی پر حق کا الزام یا کسی کے حق کا ابطال شہادت کے بغیر نہیں ہو سکتا اور شہادت (بینہ) میں قوت زیادہ ہے لہذا اس کا اثر تمام لوگوں کے حق میں ظاہر ہوگا، اور اقرار کا درجہ بینہ کے برابر نہیں ہے لہذا اقرار کی وجہ سے الزام حق یا ابطال حق کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

معروف النسب نے دوسرے کے متعلق اپنا بھائی ہونے کا اقرار کر لیا

چنانچہ بدائع کتاب الاقرار میں کہا ہے کہ اگر کسی شخص کے انتقال کے بعد اس کے معروف النسب لڑکے نے ایک دوسرے آدمی کے متعلق اپنے بھائی ہونے کا اقرار کیا تو بھائی ہونے کے اقرار میں دو چیزوں کا اقرار ہے، ایک کا تعلق مقبر کی ذات سے ہے اور دوسری چیز کا تعلق مقبر کے علاوہ دوسرے سے ہے لہذا جس کا تعلق مقبر کی ذات سے ہے اس میں اس کا اقرار مقبول ہوگا اور دوسری چیز میں غیر مقبول۔ دو چیزیں یہ ہیں کہ مقبر نے بھائی کا اقرار کر کے ایک تو نسب کا اقرار کیا اور دوسرے مال کے استحقاق کا یعنی یہ اقرار کیا کہ وہ شخص مورث کے مال کا بطور میراث کے مستحق ہوتا ہے۔ اور پہلی چیز کا تعلق غیر سے ہے یعنی اپنے باپ سے نسب کے ثبوت کا اقرار ہے اور دوسری چیز کا تعلق خود مقبر کی ذات سے ہے، اس لئے کہ اس اقرار کی وجہ سے اس شخص کو اپنے مال میں سے دینے کا مستحق بنانا ہے، لہذا مال کے استحقاق کا اقرار جس کا تعلق مقبر کی ذات سے ہے مقبول ہوگا اور نسب کا اقرار مقبول نہ ہوگا۔ اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ ایک اقرار ایک جہت سے مقبول ہوتا ہے اور ایک جہت سے غیر مقبول۔ جیسے کسی شخص نے ایک غلام خریدا اور پھر یہ اقرار کیا کہ بائع نے اس غلام کو بیع سے قبل آزاد کر دیا تھا تو یہ غلام کی آزادی کا اقرار ہے لہذا یہ اقرار غلام کی آزادی کے متعلق مقبول ہوگا، لیکن اس اقرار میں یہ معنی بھی ہے کہ جب بائع نے بیع سے قبل اس کو آزاد کر دیا تھا تو اب مجھے

بائع سے ثمن واپس لینے کا حق حاصل ہے تو گویا کہ اس اقرار کی وجہ سے بائع پر ثمن کا الزام ہے اور اس معاملہ میں اس کا اقرار غیر مقبول ہوگا۔ (بدائع: ۲۶۶، ۲۶۷)

مجهول النسب عورت نے باندی ہونے کا اقرار کیا

اصول کرخی میں اس قاعدہ کی یہ مثال ذکر کی ہے کہ مثلاً کسی مجهول النسب عورت نے اپنے حق میں کسی شخص کی باندی ہونے کا اقرار کیا اور اس شخص (مقرئ) نے اس عورت کی تصدیق کر لی تو وہ اس شخص کی باندی ہو جائے گی، اس لئے کہ اس اقرار کا تعلق خود مقرئ کی ذات سے ہے۔ لیکن اگر اس عورت نے اقرار سے پہلے کسی اور شخص سے نکاح کر لیا تھا تو اس کے اقرار کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اقرار کی وجہ سے غیر پر کوئی اثر نہیں ہوتا، اسی طرح اگر شوہر نے اس عورت کا مہر ادا کر دیا ہے تو اس پر اس عورت کے اقرار کی وجہ سے مقرئ کے لئے کسی چیز کو واجب بھی نہیں کیا جائے گا۔ دوسری یہ مثال بھی ذکر کی ہے کہ مودع نے مودع سے کہا کہ مال و دیعت فلاں آدمی کو دیدینا اور مودع نے یہ اقرار کیا کہ میں نے وہ مال فلاں آدمی کو دیدیا تھا اور فلاں کا کہنا ہے کہ اس نے وہ مال مجھے نہیں دیا ہے تو مودع کے اقرار سے مودع تو بری الذمہ ہو جائے گا اور اس پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوگا۔ لیکن مودع کے اس اقرار کی وجہ سے فلاں پر ضمان کو واجب نہیں کیا جائے گا۔

(اصول کرخی ضمیر مع اصول البرزوی ص ۳۶۹)

(۱۲): الأصل أن القول قول الامين مع اليمين من غير بينه.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ امین کا قول معتبر ہوگا یمین کے ساتھ بغیر بینہ کے۔

تشریح: بینہ اس شخص کے ذمہ ہے جو خلاف ظاہر کا دعویٰ کر رہا ہے اور یمین اس کے ذمہ ہے کہ ظاہر حال جس کی موافقت کر رہا ہو اور جو اصل بات کا قائل ہو، اس لئے کہ یمین اصل حالت کو اصل پر باقی رکھنے کے لئے ہے۔

مذکورہ اصول میں اس بات کی وضاحت ہے کہ امین کا قول معتبر ہوگا یمین کے ساتھ بغیر بینہ کے، اس لئے کہ امین اصل بات کا قائل ہے اور جو اصل بات کا قائل ہو اس کی بات معتبر ہوتی ہے یمین کے

ساتھ، لہذا امین کی بات معتبر ہوگی یمین کے ساتھ۔

بدائع کی کتاب الودیعتہ میں کہا کہ موذع اور موذع (امین) کے درمیان ودیعت کے بارے میں اختلاف ہو جائے، مثلاً موذع (امین) کا کہنا ہے کہ میں نے ودیعت کا مال تم تک واپس کر دیا ہے، یا یوں کہے کہ ودیعت کا مال میرے پاس ہلاک ہو گیا اور مالک (موذع) کا کہنا ہے کہ تم نے بالقصد اس کو ہلاک کر دیا ہے لہذا تعدی پائے جانے کی وجہ سے تم پر ضمان آئے گا اور میرا مال واپس کرنا ہوگا، تو ایسی صورت میں موذع (امین) کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ امین اصل بات کا قائل ہے اور اصل بات یہ ہے کہ میں نے امانت کی حفاظت میں کوئی کوتاہی نہیں کی ہے۔ لہذا میرا ذمہ ضمان کے ساتھ مشغول نہیں ہونا چاہئے اور قاعدہ پڑھ لیا ہے: "الأصل براءة الذمّة" لہذا امین کی بات معتبر ہوگی لیکن اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا تا کہ کوئی تہمت کا مسئلہ باقی نہ رہے۔ اور امین کے برخلاف مالک ایسی بات کا دعویٰ کر رہا ہے جو اصل کے خلاف ہے اس لئے اس کی بات معتبر نہ ہوگی۔

(بدائع ج ۵ ص ۳۱۴)

(۱۳): الأصل أن من التزم شيئاً وله شرط لنفوذها فإن الذي هو شرط لنفوذها الآخر يكون في الحكم سابقاً والثاني لاحقاً والسابق يلزم للصحة والجواز.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ جس شخص نے اپنے اوپر ایسی شئی کا التزام کیا کہ جس شئی کے نفاذ کے لئے کچھ شرطیں ہیں تو جو چیزیں دوسری شئی کے نفاذ کی شرطیں ہیں وہ حکم میں سابق ہوں گی اور دوسری شئی لاحق ہوگی، اور سابق شئی لاحق شئی کے جواز و صحت کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔

تشریح: اصول کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے اوپر ایسی شئی کو واجب کرے کہ جس شئی کا وجود کسی شرط پر موقوف ہو کہ شرط کے بغیر وہ شئی وجود میں نہ آسکتی ہو تو اس شرط کا درجہ حکم و عمل اور وجود میں مقدم ہوگا اس لئے کہ وہ شرط جو سابق ہوتی ہے اس شئی کی صحت و جواز کے لئے ضروری ہوتی ہے لہذا اس کا مقدم ہونا ضروری ہوگا، مثلاً کسی شخص نے اپنے اوپر نماز کا التزام کیا تو نماز سے پہلے طہارت کا بھی التزام ہوگا اس لئے کہ طہارت نماز کے لئے شرط ہے لہذا نماز سے پہلے اس کا ہونا

ضروری ہوگا۔ گویا کہ نماز کے التزام سے دو چیزوں کا التزام ہوگا ایک تو نماز اور ایک اس کی شرط یعنی طہارت۔ (اصول انکرخی ضمیر مع اصول البرزوی۔ ص ۳۷۰)

(۱۳): الأصل أن المتعاقدين إذا صحَّحَا بجهة الصحة صحَّح العقد وإذا صحَّحَا بجهة الفساد ففسدوا إذا أبهيا صحَّف إلى الصحة.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ متعاقدين جب صحت کے جہت کی صراحت کر دیں تو عقد صحیح ہوگا، اور اگر وہ دونوں فساد کے جہت کی صراحت کر دیں تو عقد فاسد ہوگا۔ اور اگر انہوں نے کسی بھی جہت کی صراحت نہیں کی تو اس عقد کو صحت کی طرف پھیرا جائے گا۔

تشریح: بدائع میں ہے ”أمور المسلمین محمول علی الصلاح والفساد ما أمکن“ (بدائع: ۵/۵۳) لہذا جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں کے معاملات اور عقود کو درستگی پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمان ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اپنا ہر عمل اور معاملہ شریعت کی حدود میں رہتے ہوئے انجام دے گا، شریعت کے خلاف امور کا مسلمان سے سرزد ہونا مسلمانی کے خلاف ہے۔ ہاں اگر مسلمانوں ہی کی طرف سے کوئی ایسی صراحت پائی جائے جس سے درستگی کے خلاف ہونا معلوم ہو تو ایسی صورت میں اس صراحت کو سامنے رکھتے ہوئے اس معاملہ و عقد کو عدم درستگی اور فساد پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً کسی شخص نے ایک درہم اور ایک دینار کو دو درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو اس بیع کو خلاف جنس پر محمول کرتے ہوئے درست قرار دیں گے کہ اس نے ایک درہم کو دو دینار اور ایک دینار کو دو درہم کے عوض فروخت کیا ہے، تا کہ مسلمان متعاقدين کا یہ عقد درست اور صحیح ہو جائے ہاں اگر بائع خود ہی اس بات کی صراحت کر دے کہ میں نے ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک دینار کو دو دینار کے عوض فروخت کیا ہے، تب تو درستگی پر محمول کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی اور یہ عقد فاسد ہوگا۔ حاشیہ میں اصول کرخی سے اس قاعدہ کی یہ مثال بیان فرمائی ہے کہ کسی نے چاندی کے ڈلے کو جس کا وزن دس درہم تھا اور ایک کپڑے کو جس کی قیمت دس درہم تھی بیس درہم کے عوض فروخت کیا اور دس درہم نقد وصول کئے اور دس ادھار رکھے تو نقد عوض کو چاندی کا عوض قرار دیا جائے گا تا کہ یہ عقد صحیح ہو جائے، لیکن اگر متعاقدين خود ہی صراحت کر دے کہ دس درہم نقد، کپڑے کا ثمن ہے

اور چاندی کے عوض دس درہم ادھار رہیں گے تو اب یہ عقد فاسد ہوگا۔ (اصول کرنی ص ۷۰) بدائع میں ہے کہ اگر کسی کے ذمہ ہزار درہم واجب تھے اور دائن نے مدیون سے پانچ سو (۵۰۰) درہم پر صلح کر لی تو یہ صلح کو اس پر محمول کرتے ہوئے صحیح قرار دیا جائے گا کہ دائن نے پانچ سو معاف کر دیئے اور پانچ سو وصول کئے تاکہ یہ عقد صحیح ہو جائے۔ اس عقد کو معاوضہ پر محمول نہیں کیا جائے گا کہ عقد فاسد ہو، اس لئے کہ معاوضہ پر محمول کرنے میں کھلا ہوا ربا کا معنی ہے۔ ہاں! اگر متعاقدین خود ہی اس عقد کو معاوضہ پر محمول کریں تو پھر یہ عقد فاسد ہوگا۔ بدائع میں قاعدہ کلیہ کے طور پر بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ صلح جو درہم و دنانیر سے اس کے جنس سے کم پر واقع ہو تو اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ بعض کو وصول کیا اور بعض سے بری کر دیا۔ چنانچہ کسی نے کسی پر ہزار (۱۰۰۰) درہم اور سو (۱۰۰) دینار کا دعویٰ کیا پھر سو درہم پر ایک مہینہ کی مدت کے ساتھ صلح کر لی تو یہ عقد صحیح جائز ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنے دین میں سے صرف سو درہم کو وصول کیا اور باقی کو معاف کر دیا تاکہ ربا کا معنی نہ ہو، اور اگر اس صلح کو معاوضہ پر محمول کیا جائے تو بالیقین اس میں ربا کا معنی ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہوگا۔ ہاں! اگر متعاقدین خود ہی معاوضہ کی صراحت کر دے تو عقد کو فاسد شمار کیا جائے گا۔ (بدائع: ۵۳/۵) اور بھی مختلف صورتوں کو بیان کیا گیا ہیں، دیکھئے بدائع۔

(۱۵): الأصل أنه يفرق بين الفساد إذا دخل في أصل العقد وبينه إذا دخل

في علاقة في علاقته.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ وہ فساد جو اصل عقد میں داخل ہو اور وہ جو عقد کے کسی متعلق میں داخل ہو ان دونوں کے درمیان فرق ہوگا۔

تشریح: اصل عقد میں جب فساد ہو تو وہ عقد صحیح نہیں ہوگا بلکہ باطل ہوگا اور جب عقد باطل ہو گیا تو پھر مفسد عقد کو خارج کر دینے سے وہ عقد صحت و جواز کی طرف عود نہیں کرے گا اس لئے کہ جب وہ عقد ہرے سے باطل ہی ہو گیا تو گویا کہ عقد کا وجود ہی نہیں ہوا، اب مفسد عقد کو خارج کر دینے سے صحت کی طرف عود کر دینے کا کوئی معنی ہی نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف جبکہ فساد اصل عقد میں داخل نہ ہو بلکہ اس کے کسی متعلق میں ہو تو چونکہ فساد امر خارج کی وجہ سے ہے اصل عقد میں کوئی فساد نہیں اس

لئے اگر اس مفسد کو ختم کر دیا جائے تو اصل عقد اپنی جگہ برقرار رہے گا۔

عقد بیع میں عوضین کا مال ہونا ضروری ہے

اصول کی مثال یہ ہے جس کو ہدایہ میں بیان کیا ہے کہ مثلاً عقد بیع میں عوضین (بیع ہمن) کا مال ہونا ضروری ہے اس لئے کہ بیع کا رکن ہے مبادلۃ المال بالمال، پس اگر عقد بیع میں عوضین میں سے کوئی ایک یا دونوں حرام ہوں (مال نہ ہوں) تو بیع باطل ہوگی اس لئے کہ بیع کا رکن ہی نہیں پایا گیا مثلاً میہ یا خون کی بیع اسی طرح آزاد کی بیع باطل ہوگی اس لئے کہ یہ اشیاء کسی بھی سماوی دین والے کے نزدیک مال شمار نہیں ہوتیں لہذا بیع باطل ہوگی اب اگر اس عقد میں سے مفسد شیء یعنی میہ، دم یا آزاد کو نکال دیا جائے اور اس کے عوض کوئی دوسری شیء متعین کی جائے جو مال ہو تو اب وہ عقد صحت و جواز کی طرف عود نہیں کرے گا اس لئے کہ فساد اصل عقد میں داخل ہے اسی طرح خمر اور خنزیر کی بیع فاسد ہے یعنی بیع سرے سے باطل تو نہیں ہوگی البتہ فاسد ہوگی اس لئے کہ یہ دونوں اشیاء مال تو ہیں مگر شرعاً ان سے انتفاع جائز نہیں۔ تو جب مال ہونا پایا گیا تو بیع کی حقیقت مبادلۃ المال بالمال پائی گئی اس لئے بیع باطل تو نہیں ہوگی البتہ ان اشیاء کے شرعاً غیر منتفع ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی اور یہ فساد اصل عقد میں ہے اس لئے اگر اس مفسد شیء کو خارج بھی کر دیا جائے تب بھی یہ بیع صحت کی طرف عود نہیں کرے گی خمر تو مطلقاً مال ہے اور خنزیر بعض لوگوں کے نزدیک یعنی اہل ذمہ کے نزدیک مال ہے۔ بیع باطل اور بیع فاسد میں فرق یہ ہے کہ بیع باطل نہ تو ملک عین کا فائدہ دیگی اور نہ ملک تصرف کا، یوں سمجھئے کہ بیع کا انعقاد ہی نہیں ہوا۔ لہذا بیع باطل میں بیع پر قبضہ کرنے کی وجہ سے وہ بیع مشتری کے قبضہ میں امانت ہوگی ہلاک ہونے کی صورت میں مضمون نہ ہوگی۔ اور بیع فاسد قبضہ کے پائے جانے کے بعد ملکیت کا فائدہ دے گی، یعنی اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تو مشتری بیع کا مالک ہو جائے گا اور بیع فاسد کی صورت میں اگر مشتری کے قبضہ میں بیع ہلاک ہوگئی تو وہ مضمون ہوگی یا تو بالمثل یا بالقیمت۔ (ہدایہ ج ۳، ۴۹، ج ۳، ۶۱)

فساد عقد کسی متعلق میں ہو

اور اس کی مثال کہ فساد اصل عقد میں داخل نہ ہو بلکہ کسی متعلق میں داخل ہو یہ ہے کہ مثلاً بیع میں شمن کی ادائیگی کی مدت حاجیوں کے آنے کو مقرر کیا یا لوگ جب فصل کاٹنے لگیں یا گاہنے لگیں یا پھل توڑنے لگیں وغیرہ۔ تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی لیکن یہ فساد اصل عقد میں نہیں بلکہ عقد میں تو دونوں عوضین مال ہے اور شرعاً منتفع بھی ہے لیکن فساد ایک خارجی امر کی وجہ سے ہے لہذا اگر متعاقدین اس مدت کو ختم کرنے پر راضی ہو جائیں اس سے پہلے پہلے کہ لوگ اس کام میں مشغول ہوں تو بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ جو مفسد امر تھا وہ نکل گیا اور اصل بیع اپنی حالت پر رہی لہذا بیع جائز ہو جائے گی۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۳۹ ج ۳ ص ۶۱)

(۱۶): الأصل أن الضمانات في الذمة لا تجب إلا بأحد الأمرين إما بأخذ أو

بشرط فاذا عدم ما لم تجب.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ ضمان کا وجوب ذمہ میں دو باتوں میں سے کسی ایک بات کی وجہ سے ہوگا یا تو کسی دوسرے کی شئی کو لینے کی وجہ سے یا شرط (قبول عقد) کی وجہ سے اور جب یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو وجوب نہ ہوگا۔

تشریح: جس ضمان کے وجوب کا سبب فعل ہو، یعنی اس فعل کو اختیار کرنا ممنوع ہو تو جتنے لوگ وہ فعل اختیار کریں گے، سب پر ضمان واجب ہوگا، اس لیے کہ ان سب نے ممنوع فعل اختیار کیا ہے، تو سب کی طرف سے جرم پایا گیا، لہذا سب پر الگ الگ ضمان واجب ہوگا، مثلاً حالت احرام میں محرم کے لیے شکار کرنا منع ہے تو اگر دو یا چند محرم نے ساتھ مل کر ایک جانور کا شکار کیا تو ان سب نے ایسا فعل کر لیا جو ممنوع تھا تو سب پر جزاء الگ الگ واجب ہوگی۔ جس طرح روزہ کی حالت میں کھانا پینا اور جماع منع ہے، تو جو روزہ دار وہ فعل اختیار کرے گا تو اس پر کفارہ واجب ہوگا، اگر ایک کھانے میں دو، چند روزہ دار شریک ہو جائیں تب بھی سب نے ممنوع کام کو کر لیا، لہذا سب پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور جس ضمان کا تعلق محل کے ساتھ ہو تو فاعل کے متعدد ہونے سے جزاء میں تعدد نہ ہوگا، اس لیے کہ

ضمان محل کی وجہ سے ہے اور محل ایک ہے، لہذا محل کی بے حرمتی چاہے ایک شخص کرے یا سب مل کر، سب پر ایک ہی جزاء واجب ہوگی، مثلاً حرم میں شکار کرنا منع ہے یعنی حرم ایسا محترم محل ہے کہ اس کی بے حرمتی جزاء کا سبب ہوگی، اب اگر دو یا چند افراد مل کر حرم کے جانور کا شکار کریں تو ان سب نے ایک ہی محل کی بے حرمتی کی، لہذا ایک جنایت کی وجہ سے ان سب پر جزاء بھی ایک ہی واجب ہوگی۔ جس طرح مسلمان کا مال قابل احترام ہے، اس پر بلاحتق کے دست درازی ممنوع ہے، اب اگر دو یا چند اشخاص مل کر اس مال کو لوٹ لیں تو ان سب پر اس مال کی واپسی ضروری ہوگی، یہ نہیں کہ سب پر الگ الگ اتنا مال واجب ہو، بلکہ محل ایک ہے، اس لیے سب مل کر اتنا مال واپس کر دیں جتنا انھوں نے لوٹ لیا ہے۔ (شرح الہدوی علی الاشاہہ ۱/۱۷۱)

(۱۷): الأصل أن الاحتياط في حقوق الله تعالى جائز وفي حقوق العباد

لا يجوز.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ احتیاط اللہ تعالیٰ کے حقوق میں تو جائز ہے اور حقوق العباد میں جائز نہیں۔ تشریح: اس لیے کہ حقوق اللہ درحقیقت حق النفس ہے، اس میں احتیاط کی صورت میں کسی کا کوئی نقصان نہیں اور حقوق العباد یعنی وہ حقوق جنکی نسبت بندے کی طرف ہوتی ہے ان میں احتیاط کی وجہ سے بصورت وجوب، بندہ پر جبراً ایک شئی کا الزام ہے جو ظلم ہے اس لئے حقوق العباد میں احتیاط نہیں ہاں اگر دلیل سے وجوب ثابت ہو تو پھر واجب ہوگا۔ مثلاً جب کوئی نماز صحت اور فساد کے درمیان دائر ہو تو احتیاط یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کرے لیکن اگر کسی بندے پر ضمان، وجوب اور عدم وجوب کے درمیان دائر ہو تو احتیاطاً ضمان کو واجب نہیں کیا جائے گا۔ (اصول کرخی ص ۳۷۰)

(۱۸): الأصل أنه يفرق في الإخبار بين الأصل والفرع.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ اصل اور فرع کے متعلق خبر دینے کی صورت میں دونوں خبروں میں فرق ہوگا۔ تشریح: یعنی اصل کے متعلق خبر دینے کی صورت میں خبر کا اعتبار نہیں ہوگا، برخلاف فرع کے متعلق خبر دینے کے کہ وہ معتبر ہوگی۔ مثلاً کسی عورت نے زوجین کے درمیان رضاعت کا تعلق ہونے کی خبر دی تو اس خبر کی وجہ سے زوجین کے درمیان تفریق نہ ہوگی اس لئے کہ اس کی خبر سے مقصود نکاح

کے عدم جواز کی خبر دینا ہے اور نکاح اصل ہے لہذا اصل کے متعلق خبر دینے سے ان دونوں میں تفریق نہیں کی جائے گی۔ برخلاف اس صورت کے کہ اگر ایک مرد یا عورت نے کسی عورت کو یہ خبر دی کہ تمہارے خاوند نے تمہیں طلاق دیدی ہے یا خلع کر لیا ہے تو اس خبر کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ اس لئے کہ یہ خبر فرع کے متعلق ہے، طلاق اور خلع نکاح کی فرع ہیں اور فرع میں خبر کا اعتبار کر لیا جائے گا۔

ہدایہ میں اصل کے متعلق خبر کے معتبر نہ ہونے کی یہ دلیل ذکر فرمائی ہے کہ جب عورت نے رضاعت کے متعلق خبر دی تو اس کا مقصد یہ ہے کہ تم دونوں کے درمیان نکاح حرام ہے تو گویا کہ اس نے ثبوتِ حرمت کی خبر دی اور ثبوتِ حرمت زوالِ ملک سے جدا نہیں ہوتی یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ رضاعت کی وجہ سے حرمتِ نکاح ثابت ہو جائے، اور ملکِ نکاح باقی رہے بلکہ جب بھی حرمتِ نکاح کا ثبوت ہوگا تو ملکِ نکاح کا زوال بالیقین ثابت ہوگا تو گویا رضاعت کی خبر کا مقصد ہو گیا ملکِ نکاح کا زوال اور بطلانِ نکاح کا ثبوت اور بطلانِ ملک کے ثبوت کے لئے شہادتِ کاملہ یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کا ہونا ضروری ہے لہذا اس اصل کی خبر میں ایک مرد یا ایک عورت کی خبر معتبر نہ ہوگی برخلاف فرع کے متعلق خبر کے کہ وہ ایک امر دینی کی خبر ہے اور امور دین میں خبر واحد حجت ہوا کرتی ہے۔ (ہدایہ ۲/۳۵۳)

ہدایہ کی کتاب الکرہیۃ میں یہ دلیل ذکر فرمائی ہے کہ اصل کے متعلق خبر دینے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ خبر سے مقصود بطلانِ نکاح اور اس کے فساد کی خبر دینا ہے جو فساد اصل عقد کے ساتھ متصل تھا یعنی جب رضاعت کی خبر دی تو مسئلہ واضح ہے خبر یہ خبر دے رہا ہے کہ اصل عقد ہی فاسد تھا لیکن زوجین کا عقد پر اقدام عقد کی صحت پر اور عقد کے فساد کے انکار پر دلالت کرتا ہے لہذا منازعہ ثابت ہو اور منازعہ کی صورت میں خبر واحد قابلِ عمل نہیں ہوتی بلکہ شہادتِ کاملہ کا ہونا ضروری ہے، برخلاف فرع یعنی طلاق و خلع کے متعلق خبر دینے کے کہ اس میں کوئی منازعہ نہیں اس لئے کہ طلاق اور خلع قاطع نکاح ہے اور قاطع نکاح، نکاح سابق پر طاری ہے اور ان دونوں میں کوئی منازعہ نہیں بلکہ دونوں میں جمع ممکن ہے اس لئے خبر واحد معتبر ہوگی۔ (ہدایہ: ۳/۳۶۹)

(۱۹): الأصل أنه يفرق بين العلم اذا ثبت ظاهراً وبينه اذا ثبت بيقيناً.
ترجمہ: اصول یہ ہے کہ اس علم کے درمیان جو ظاہراً ثابت ہو اور اس علم کے درمیان جو یقیناً ثابت فرق ہوگا۔

تشریح: کوئی حکم دلیل قطعی، یقینی سے ثابت ہو اور کوئی حکم ظاہراً یعنی دلیل ظنی سے ثابت ہو ان دونوں کے درمیان فرق ہوگا۔ جو حکم دلیل قطعی سے ثابت ہو اس پر عمل اور اعتقاد دونوں ضروری ہیں اور اس کا منکر کافر شمار ہوگا جبکہ دلیل ظنی (خبر واحد) سے ثابت ہونے والے حکم کے بارے میں عمل تو واجب اور ضروری ہے لیکن اعتقاد ضروری نہیں لہذا اس کا منکر کافر شمار نہ ہوگا چنانچہ پانچوں نمازوں (فجر، ظہر، عصر، مغرب، عشاء) کی فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہے اس لئے ان پر عمل اور اعتقاد دونوں ضروری ہیں۔ اور صلوٰۃ وتر کا علم اور ثبوت دلیل ظنی سے ہو رہا ہے اس لئے اس پر عمل تو واجب اور ضروری ہوگا لیکن اس کا اعتقاد ضروری نہیں۔ صلواتِ خمسہ کا ثبوت کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع سے ہیں، قرآن مجید میں فرمایا گیا {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} و قوله تعالى {إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا} و قوله تعالى {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى} و قوله تعالى {أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ} یہ آیت پانچوں نمازوں کو شامل ہے اس طریقہ پر کہ نماز قائم کرنے کا حکم ہے دن کے دو طرفوں میں چنانچہ طرف اول میں فجر اور طرف آخر میں ظہر اور عصر کی نماز ہیں چنانچہ طَرَفِي النَّهَارِ میں تین نمازیں شامل ہیں اور ”زُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ“ میں مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں اور دوسری آیت {حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى} میں بھی پانچوں نمازوں کا ذکر ہے، وہ اس طریقہ پر کہ ”الصلوة الوسطی“ کا عطف ”الصلوات“ پر ہے اور قاعدہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے لہذا مطلب یہ ہوا کہ ”صلوات“ کی پابندی کرو اور ایک دوسری نماز صلوٰۃ وسطی کی بھی، اب صلوٰۃ وسطی کا عطف ما قبل الصلوات پر یہ سمجھا رہا ہے کہ معطوف علیہ (الصلوات) ایسی جمع ہو جس کے لئے وسطی ہو اور وسطی اس جمع کے افراد کے علاوہ ہو، تا کہ عطف صحیح ہو، اور جمع کے کم سے کم افراد جس کے لئے وسطی ہو اور وسطی اس جمع کے علاوہ ہو وہ پانچ ہیں اس لئے کہ چار اور چھ کے لئے وسطی

نہیں اس لئے کہ وسطیٰ کا مفہوم جب صحیح ہوگا جبکہ اس کے دونوں جانب برابر ہو اور وہ تین میں بھی پایا جاتا ہے لیکن وسطیٰ کو جمع کا غیر ماننے کی صورت میں صلوات جمع نہیں رہے گا بلکہ تشبیہ ہو جائے گا اس لئے تین مراد نہیں اور چار بھی نہیں اس لئے کہ اس وقت وسطیٰ کا تحقق نہ ہوگا لہذا پانچ کا عدد متعین ہو گیا اور پانچ کے علاوہ سات، نو وغیرہ کے لئے بھی وسطیٰ ہے لیکن وہ اقل جمع نہیں ہے لہذا اقل جمع جس کے لئے وسطیٰ ہو اور وسطیٰ اس جمع کا غیر ہو وہ خمس میں ہی ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ پانچ نمازوں کا ثبوت اور ان کی فرضیت اس آیت سے ہو رہی ہے اور سنت سے بھی فرضیت ثابت ہو رہی ہے چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی کو پانچوں نمازوں کی تعلیم دی تو اس نے سوال کیا "ہل علی شیء غیر هذا؟" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا "لا الا ان تطوع" حدیث سے صاف طور پر پانچ نمازوں کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اور امت کا اجماع اس بات پر ہے کہ نمازیں صرف پانچ فرض ہیں اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ لہذا جب ان نمازوں کا علم یقینی طور پر ثابت ہو گیا تو ان پر عمل اور اعتقاد دونوں ضروری ہے۔ اس کے برخلاف وتر کا ثبوت خبر واحد اور دلیل ظنی سے ہو رہا ہے اس لئے اس پر عمل تو ضروری ہوگا لیکن اعتقاد ضروری نہیں، اور صلوة وتر واجب ہے اس کا وجوب احادیث سے ثابت ہے چنانچہ مروی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "الوتر حق واجب فمن لم یوتر فلیس منا" اور حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا "أجمع المسلمون علی أن الوتر حق واجب" امام طحاوی علیہ الرحمۃ نے بھی وتر کے وجوب کے بارے میں سلف کا اجماع نقل فرمایا ہے لہذا وتر کی نماز واجب ہوگی لیکن چونکہ وتر کی فرضیت قرآن اور سنت مشہورہ سے ثابت نہیں ہے اس لئے اس کی فرضیت کا قائل ہونا صحیح نہیں ہے ورنہ اخبار آحاد کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی جو صحیح نہیں۔ (بدائع ج ۱ ص ۲۵۲ و ج ۱ ص ۲۰۵)۔ مرقات شرح مشکوٰۃ میں اس روایت "الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منا الخ" کی تشریح میں فرمایا ہے "قلنا بوجوب الوتر لكون الدلیل ظنیاً"۔ (ج ۳ ص ۱۷۵)

دوسری مثال

اسی طرح دوسری مثال جیسا کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے "الأذنان من الرأس" یہ بات بدیہی ہے کہ آپ ﷺ کا مقصد اس سے خلقت کو بیان کرنا نہیں ہے بلکہ حکم کو بیان کرنا مقصود ہے لہذا حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ کانوں پر بھی مسح کیا جائے گا اور اس کے لئے جدید پانی کی ضرورت نہیں اس لئے کہ حکم مسح میں وہ سر کا ایک حصہ ہے لہذا جس پانی سے سر کا مسح کیا گیا ہے اسی پانی سے کانوں کا بھی مسح کیا جائے گا۔ چنانچہ حضرت علیؓ سے مروی ہے آپ ﷺ نے اپنے کانوں کا مسح اسی پانی سے کیا جس پانی سے سر کا مسح کیا تھا "مسح أذنیہ بماء مسح بہ رأسہ"۔ لیکن اس کے باوجود صرف کانوں کا مسح سر کے مسح کے قائم مقام نہیں ہوگا، اس لئے کہ سر کے مسح کی فرضیت دلیل قطعی (آیت قرآنی) {وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ} سے ثابت ہے جبکہ اذنان کا رأس میں سے ہونے کا علم خبر واحد (دلیل ظنی) سے ہو رہا ہے لہذا جو علم دلیل قطعی سے ہو اور جو دلیل ظنی سے ہو ان میں فرق ہوگا لہذا مسح رأس فرض ہوگا جس پر عمل اور اعتقاد دونوں ضروری ہیں اور مسح اذنین سنت ہوگا جس پر عمل ضروری ہے لیکن اعتقاد ضروری نہیں۔ (بدائع: ۱۱۶)

تیسری مثال

تیسری مثال یہ ہے کہ "حطیم" کا بیت اللہ اور کعبہ ہی کا ایک حصہ ہونے کا علم دلیل ظنی سے ثابت ہے چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص نے بیت اللہ میں دو رکعت نماز پڑھنے کی منت مانی تو آقا ﷺ نے ان سے فرمایا کہ وہ حطیم میں دو رکعت اداء کرے ایک اور روایت میں مروی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے بھی بیت اللہ میں نماز پڑھنے کی منت مانی تو آقا نے حضرت عائشہ سے فرمایا کہ وہ حطیم میں دو رکعت اداء کر لے۔ ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ حطیم بیت اللہ ہی کا حصہ ہے لیکن اس کے باوجود حطیم کی جانب رخ کر کے نماز اداء کرنا صحیح نہ ہوگا جبکہ بیت اللہ کا استقبال نہ ہوتا ہو اس وجہ سے کہ بیت اللہ کی جانب استقبال کا علم نص کتاب اور دلیل قطعی سے ثابت ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے {وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ} اور حطیم کا بیت اللہ میں سے ہونے

کا علم خبر واحد اور دلیل ظنی سے ہو رہا ہے لہذا دلیل ظنی سے ثابت ہونے والے حکم کی وجہ سے اس حکم پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو رہا ہے لیکن طواف کی صورت میں حکم یہ ہے کہ طواف میں حطیم کا حصہ بھی شامل ہوگا لہذا اگر کسی نے حطیم کے طواف کو چھوڑ دیا تو طواف ناقص ہوگا اس کا اعادہ ضروری ہوگا۔ اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ خیر واحد کی وجہ سے نص کتاب سے ثابت ہونے والے حکم کو ترک کیا جا رہا ہے بلکہ طواف میں دونوں پر عمل ہو رہا ہے وہ اس طریقہ پر کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے {وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ} اور بیت عتیق سے مراد پورا بیت ہے جس میں حطیم بھی داخل ہے لہذا طواف میں حطیم کے حصہ کا طواف قرآن مجید سے بھی ثابت ہے اور خبر واحد سے تو ہے ہی لہذا طواف میں دونوں پر عمل ہو رہا ہے۔ (بدائع: ۲/۳۱۳)

(۲۰): الأصل أنه قد ثبت الشيء تبعاً وحكماً وان كان قد يبطل قصدًا.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ کبھی کوئی شئی تبعاً و حکماً ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ قصد باطل ہوتی ہے۔

تشریح: اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شئی پر استقلالاً و قصداً حکم متعلق نہیں ہوگا۔ ہاں البتہ تبعیت کے طریقہ پر اس پر حکم مرتب ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ شئی تابع ہے۔ لہذا وہ حکم میں مستقل شمار نہ ہوگا۔ مثلاً حیوان کے پیٹ میں بچہ کی بیج مستقلاً صحیح نہ ہوگی، البتہ اس حیوان کی بیج کے ضمن میں اس کی بھی بیج ہو جائے گی۔

اسی طرح ظاہر مذہب میں پانی دینے کے یار استہ گزرنے کے حقوق کی مستقلاً بیج جائز نہیں ہوگی اگرچہ زمین کی بیج میں تبعاً ان کی بھی بیج ہو جائے گی۔ (از شرح جلد ۱: ۱۳۹)

خلاصہ یہ کہ جو چیز اپنے وجود میں کسی غیر کے تابع ہوگی وہ حکم میں مستقل نہیں سمجھی جائے گی، بلکہ حکم میں اپنے متبوع کے تابع ہونے کی حیثیت میں داخل ہوگی، جیسے کہ سابقہ مثالوں سے واضح ہو جاتا ہے۔

اسی لئے ہر وہ شئی جو کسی شہر کے عرف میں بیج کے مشتملات میں سمجھی جاتی ہے وہ بغیر ذکر کے بیج میں داخل ہو جائے گی۔ چنانچہ مکان کی بیج میں بیت الخلاء اور باورچی خانہ وغیرہ داخل متصور ہوں گے، اسی طرح جو چیز بیج کا جزء متصور ہوتی ہو یعنی بیج سے جدا ہونا قابل قبول نہ ہوتا ہو وہ بھی بیج کی بیج

میں داخل متصور ہوگی، جیسا کہ قفل کی بیچ میں کنبیاں یا شیر خوار بچہ والی گائے کا بچہ جو دودھ کی غرض سے خریدی جائے، گائے کی بیچ میں بغیر ذکر کے داخل ہوگی، جیسا کہ قائم رہنے والی الماریاں یا کواڑوں میں فٹ کئے ہوئے قفل وغیرہ اور مکان کے فرش میں لگی ہوئی تمام چیزیں مکان کی بیچ میں داخل ہوں گے۔ اس کا قاعدہ کلیہ جیسا کہ بدائع میں ہے، یہ ہے کہ ہر وہ شیء جو زمین سے جوڑ دی گئی ہو وہ بیچ میں بغیر ذکر کے داخل ہوگی اور جو چیز اگرچہ جوڑی گئی ہو لیکن ایک وقت معین تک کے لئے اس کا دوام اور باقی رکھنا مقصود نہ ہو وہ بیچ میں داخل نہ ہوگی۔ (از شرح جلد ۱ ص ۱۳۶)

(۲۱): الأصل أن الإجازة اللاحقة كالكالة السابقة.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ اجازت لاحقہ وکالت سابقہ کے مانند ہے۔

تشریح: یعنی مالک کی اجازت کی وجہ سے ایسا شمار کیا جائے گا کہ مالک نے عقد کے وقت ہی اس کو وکیل بنا دیا تھا لہذا اجازت کے بعد فضولی مثل وکیل کے ہوگا اور وکیل کے قبضہ میں بیع کا ثمن امانت ہوتا ہے اسی طرح فضولی کے قبضہ میں بھی امانت ہوگا لہذا بغیر تعدی کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان عائد نہ ہوگا چاہے ثمن کا ہلاک ہونا اجازت کے قبل ہو یا اجازت کے بعد، اس لیے کہ اجازت کے بعد فضولی عقد کے وقت ہی سے وکیل مانا جائے گا اور ثمن مالک کی ملک ہوگا جو فضولی کے قبضہ میں امانت تھا لہذا ثمن کا امانت ہونا قبضہ کے وقت ہی سے ہوا۔ لہذا ہلاک ہونے کی صورت میں فضولی پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ (ہدایہ: ۸۹/۳)

پھر یہ بات یاد رہے کہ مالک کو اجازت دینے کا اختیار اس وقت تک حاصل ہوگا جب تک کہ بیع موجود ہو اور عاقدین یعنی فضولی اور مشتری اپنی حالت پر موجود ہوں یعنی ان میں اہلیت بیع موجود ہو۔ فتح القدیر میں اس کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ مالک کا اجازت دینا اور حقیقت عقد میں تصرف کرنا ہے اس طور پر کہ اجازت سے پہلے بیع موقوف ہے اور اجازت کے بعد نافذ ہو جائے گی، پس جب اجازت دینا عقد میں تصرف کرنا ہے تو اجازت کے وقت عقد کا موجود ہونا ضروری ہے اور عقد موجود ہوگا عاقدین اور معقود علیہ کے موجود ہونے سے، اس لئے اجازت کے وقت عاقدین اور معقود علیہ کا موجود ہونا ضروری شرط قرار دیا گیا لہذا اگر اجازت کے وقت معقود علیہ موجود نہ ہو یا

عاقدين اپنی حالت پر نہ ہوں تو مالک کی اجازت نافذ نہ ہوگی۔ نیز مالک کا وجود بھی ضروری ہے اس لئے کہ اسی کی اجازت سے بیع نافذ ہو رہی ہے، اگر مالک مر جائے تو پھر اس کے ورثہ کی اجازت سے بیع منعقد نہیں ہوگی لہذا مالک کا موجود ہونا بھی ضروری ہے، فتح القدیر میں ”الایضاح“ کے حوالہ سے بیان فرمایا ہے کہ فضولی کا عقد جائز اور نافذ ہونے میں اجازت پر موقوف ہے لہذا اجازت کا حکم انشاء کا حکم ہوگا یعنی گویا کہ اجازت کے وقت بیع کا انعقاد ہوا، تو جب اجازت، انشاء کے حکم میں ہے تو انشاء عقد کے وقت اوپر مذکور چاروں کا وجود ضروری ہوتا ہے لہذا اجازت کے وقت بھی ضروری ہوگا، اوپر مذکور حکم اس وقت ہے جب کہ فضولی نے ایسے ثمن کے عوض فروخت کیا ہو جو دین ہو یعنی دراہم، دنانیر یا فلوس ہوں اور اگر فضولی نے مالک کی شے کو کسی معین سامان کے عوض فروخت کیا ہے تو اوپر مذکور چار اشیاء کے علاوہ اس عرض معین کا بقاء بھی ضروری ہوگا، اور اس صورت میں مالک کی اجازت پر یہ بیع موقوف نہ ہوگی اس لئے کہ ثمن جب عرض معین ہو تو یہ بیع مقایضہ ہے اور بیع مقایضہ من وجہ ہر ایک جانب میں شراہ ہوتی ہے تو گویا فضولی کے حق میں من وجہ شراہ ہے اور شراہ کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی، لہذا یہ بیع فضولی کے حق میں لازم اور نافذ ہوگی اور مالک کی طرف سے جو اجازت ہے وہ اس بات کی اجازت ہے کہ فضولی مالک کے مال میں سے اس چیز کو ادا کر دے جس کو بیچا ہے اور عقد موقوف کی اجازت نہیں ہے۔ اس وجہ سے اگر مالک نے اجازت دیدی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس بیع کا ثمن معین مالک کو دیا جائے گا اور اس سے بیع لے لی جائے، اور اگر اس نے اجازت نہیں دی تو عقد تو لازم ہو گیا ہے لہذا فضولی پر مثل واجب ہوگا اگر بیع مثلی ہو اور اگر مثلی نہ ہو تو اس پر بیع کی قیمت واجب ہوگی۔ (فتح القدیر: ۱۹۱/۶)

(۲۲): الأصل أن الموجد في حالة التوقف كالموجد في أصله.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ توقف کی حالت میں جس چیز کا وجود ہو وہ اصل عقد میں موجود کے مانند ہے۔
تشریح: جو عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہو پھر مالک کی اجازت سے نافذ ہوتا ہو تو توقف کے زمانہ میں بیع میں جو اضافہ ہوا وہ ایسا متصور ہوگا کہ بیع مع ان زوائد کے اصل وقت میں موجود تھی اور عقد کا تعلق ان تمام کے ساتھ ہے اور جب ایسا ہے تو اجازت کے بعد مشتری بیع کا مع ان زوائد کے

مالک ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اجازت کے بعد مشتری کے لئے شراء کے وقت سے ملکیت ثابت ہوگی اور جب شراء کے وقت سے ملکیت ثابت ہوگئی تو اپنی ملک میں آنے کے بعد اضافہ ہو لہذا بیع کا مع ان زوائد کے مالک ہوگا۔ چنانچہ اگر فضولی آدمی نے کسی کا جانور اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی پھر اسی حالت تو وقف میں اس جانور نے بچہ بنا پھر مالک نے اجازت دی تو مشتری اس جانور کا مع اس کے بچہ کے مالک ہوگا اور ایسا متصور ہوگا گویا کہ عقد کے وقت جانور اپنے بچہ کے ساتھ تھا اور اس پر عقد واقع ہوا ہے۔ اسی طرح اگر فضولی نے کسی کا باغ فروخت کر دیا اور حالت تو وقف میں باغ کے درختوں پر پھل آگئے پھر مالک نے اجازت دی تو مشتری زوائد یعنی پھلوں کا مالک ہو جائے گا۔ (شرح جلد ۱: ۲۱۳)

(۲۳) الأصل أن الاجازة إنما تعمل في المتوقف لافي الجائز.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ "اجازت" بلاشبہ عقد موقوف میں مؤثر ہوگی نہ کہ عقد جائز میں۔

تشریح: فضولی کی وہ بیع جو مالک کی اجازت پر موقوف ہے، اس میں اجازت مؤثر ہو کر اس بیع کو منعقد کرے گی لیکن جو بیع باطل ہو چکی اس میں اجازت سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ جس طرح باطل شیء صحت کی طرف عود نہیں کرتی اسی طرح بیع باطل بھی اجازت کی وجہ سے صحت کی طرف عود نہ کرے گی، مثلاً مالک کو جب علم ہوا کہ فضولی نے میری شیء کو بیچ دیا ہے تو مالک نے علم کے بعد بیع کی اجازت نہیں دی تو یہ بیع باطل ہوگئی اس لیے کہ اس کا انعقاد اجازت پر موقوف تھا اور اجازت نہ پائی گئی اس لئے وہ بیع باطل ہوگئی اب مالک منع کرنے کے بعد پھر اجازت دیوے تو وہ بیع باطل صحت کی طرف عود نہ کرے گی اس لئے کہ اجازت کا تعلق موقوف کے ساتھ ہے نہ کہ باطل کے ساتھ۔ (شرح جلد عربی سلیم رستم: ۲۱۲)

حربی کے لئے وصیت کی پھر مسلمان ہو گیا

شرح سیر کبیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے حربی کے لئے وصیت کی پھر وصیت کے بعد حربی مسلمان ہو گیا خواہ موصی کے موت سے قبل یا موت کے بعد تو موصی کی وصیت باطل ہوگی اس لئے کہ جس شخص کے لئے وصیت کی ہے وہ وصیت کے وقت میت کے حکم میں ہے اور میت کے لئے وصیت باطل ہے لہذا

حربی کے لئے بھی وصیت باطل ہوگی اور بعد میں اسلام قبول کرنا وصیت کو صحت کی طرف لوٹائے گا نہیں اس لئے کہ وصیت کے وقت مرضی لہ کی حالت کا اعتبار ہوگا اور اگر ورنہ اس وصیت کی اجازت دیدے اور نافذ کرنا چاہے تب بھی اجازت صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ جب وصیت باطل ہوگئی تو اجازت سے صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اجازت کا تعلق موقوف کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ نافذ کے ساتھ۔ (شرح میر کبیر: ۱۵/۲۲۳)

بیع نافذ میں اجازت کا کوئی معنی نہیں

اسی طرح جو بیع جائز اور نافذ ہو چکی اس میں بھی اجازت کا کوئی معنی نہیں، مثلاً فضولی نے کسی شخص کے لئے کوئی شے خریدی تو وہ شے خود فضولی کے لئے ہوگی نہ کہ اس شخص کے لئے جس کے لئے خریدا ہے اس لیے کہ اس نے فضولی کو وکیل نہیں بنایا تھا اور بغیر وکیل بنائے جب فضولی نے خرید لیا تو خریدنا فضولی کے لئے ہو گیا اور وہ بیع، فضولی کے حق میں نافذ ہوگئی۔ اس شخص کے اجازت دینے سے وہ شے اجازت دینے والے کے لئے نہ ہوگی اس لیے کہ بیع نافذ کا اجازت سے کوئی تعلق نہیں وہ تو پہلے سے نافذ ہو چکی ہے۔ (شرح مجلہ سلیم رستم باز: ۱۰۵/۲۰۵)

وکیل نے شرط کی مخالفت کی تو

اسی طرح کسی کو کوئی معین شے خریدنے کا وکیل بنایا لیکن یہ شرط لگائی کہ پانچ سو روپے میں ہی خریدنا اور وکیل نے سات سو میں خریدا تو یہ شراء، وکالت کے تحت داخل نہ ہوگا بلکہ وکیل اپنے لئے خریدنے والا شمار ہوگا اب اگر مؤکل نے اپنے لئے اس شے کو پسند کرتے ہوئے اجازت دیدی کہ میں سات سو کے عوض لینے پر راضی ہوں تب بھی وہ شے مؤکل کی نہ ہوگی، کیوں کہ اس اجازت کا تعلق بیع نافذ سے ہے اور بیع نافذ میں اجازت مؤثر نہ ہوگی۔ (شرح مجلہ سلیم رستم باز: ۱۰۵/۲۰۵ و اصول الکرخی ص ۲۱/۳)

(۲۴): الأصل أن الاجازة تصیح ثم تستند الی وقت العقد.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ بلاشبہ اجازت صحیح ہو کر پھر عقد کے وقت کی طرف منسوب ہوگی۔
تشریح: یعنی فضولی نے جب کسی شخص کی کوئی شے اس کی اجازت کے بغیر بیچ دی تو یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ اگر مالک نے اجازت دیدی تو یہ بیع صحیح ہوگی ورنہ نہیں لیکن مالک کی اجازت

اس وقت صحیح ہوگی جبکہ بیع موجود ہو اور بیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں اجازت صحیح نہ ہوگی پھر جب اجازت صحیح ہو جائے تو ایسا مانا جائے گا کہ عقد کے وجود کے وقت اجازت موجود تھی اور عقد کے وجود کے وقت بیع کا موجود ہونا ضروری ہے تو اجازت کے وقت بھی بیع کا موجود ہونا ضروری ہوگا، اگر اجازت کے وقت بیع موجود نہیں بلکہ ہلاک ہوئی ہے تو ایسا سمجھا جائے گا کہ عقد کے وقت بیع کا وجود نہ تھا اور بغیر بیع کے عقد کا انعقاد نہیں ہو سکتا لہذا بیع کی عدم موجودگی اور ہلاک ہونے کی صورت میں اجازت صحیح نہ ہوگی، جب اجازت صحیح نہ ہوئی تو فضولی، مالک کے لئے اس شیء کا ضامن ہوگا اگر مثلی ہے تو مثل کا ورنہ قیمت کا ضامن ہوگا۔ اسی طرح مالک کی اجازت کے وقت اگر مالک مرض الموت کی حالت میں تھا تو یہ اجازت صحیح ہو کر عقد کے وجود کی طرف منسوب ہوگی اور ایسا سمجھا جائے گا کہ مالک نے مرض الوفا میں عقد کی اجازت دی ہے اور یہ عقد مریض کا تصرف شمار ہوگا چاہے فضولی نے عقد کیا اس وقت مالک صحیح اور تندرست ہو۔ (اصول کرنی ضمیمہ مع اصول البرزوی ص ۷۲)

(۲۵): الأصل أن الاجازة في القائم دون الهالك.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ بیشک اجازت قائم میں صحیح ہوگی نہ کہ حالک میں۔

تشریح: اصول ۲۴ میں اس کی تشریح ہو چکی ہے، فائدہ: یہ دونوں اصول ایک ہی ہے بلکہ ۲۵ نمبر کا اصول مثال ہے ۲۴ نمبر اصول کی، اسی لئے اصول کرنی میں دونوں کو ایک ہی اصول ذکر کیا ہے جیسا کہ قواعد الفقہ میں بھی ان دونوں کو ایک ہی اصول کے طور پر ذکر کیا ہے۔

(۲۶): الأصل أن كل عقد له مجيز حال وقوعه توقف للاجازة والإفلا.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ ہر وہ عقد کہ اس کے وقوع کی حالت میں اس کو جائز قرار دینے والا موجود ہو تو وہ عقد اجازت پر موقوف ہوگا، ورنہ نہیں۔

تشریح: اصول کا مطلب یہ ہے کہ کسی عقد کے واقع ہونے کی حالت میں اگر عقد کو جائز قرار دینے والا کوئی موجود ہو تو وہ عقد باطل نہیں ہوگا بلکہ اجازت پر موقوف رہے گا اور اگر کوئی مجیز نہ ہو تو وہ عقد ہی منعقد نہیں ہوگا بلکہ باطل شمار ہوگا چنانچہ شامی میں ہے کہ کسی صغیرہ نے اپنا نکاح کسی سے کر لیا اور عقد ایسی جگہ میں واقع ہو رہا ہے کہ اس صغیرہ کا نہ کوئی ولی وہاں موجود ہے اور نہ ہی حاکم اور بادشاہ

موجود ہے لیکن وہ جگہ بادشاہ کی ولایت کے ماتحت داخل ہے تو ایسی صورت میں یہ عقد منعقد ہو کر موقوف رہے گا کیونکہ "السلطان ولی من لا ولی له" اصول کے تحت جب وہ جگہ سلطان کی ولایت میں داخل ہے تو سلطان اس صغیرہ کا ولی قرار پایا اور جب سلطان ولی قرار پایا تو عقد کے وقت مجیز موجود ہوا اور جو عقد مجیز کی موجودگی میں واقع ہو وہ موقوف ہوا کرتا ہے لہذا یہ عقد بھی موقوف ہوگا اور صغیرہ جب بالغ ہو جائے اور اس عقد کو نافذ کر دے تو وہ عقد نافذ ہوگا اور اگر صغیرہ بعد البلوغ رد کر دے تو عقد باطل ہوگا۔ لیکن اگر یہی صورت دار الحرب یا سمندر یا جنگل میں پیش آئی کہ وہ مواقع سلطان کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہیں ایسی صورت میں وہ عقد ہی منعقد نہ ہوگا کیونکہ عقد کے وقت مجیز ہی موجود نہ تھا اور جس عقد کے وقت مجیز موجود نہ ہو وہ عقد ہی باطل قرار پاتا ہے مذکورہ حکم صغیرہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ صغیر کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ (ازشامی، نعمانیہ: ۲۳/۳۱۴)

فائدہ: مذکورہ صورت میں دراصل یہ عقد سلطان کی اجازت پر موقوف ہونا چاہئے لیکن چونکہ سلطان کو ایسے عقود کی اطلاع نہیں ہوتی کہ اس کی اجازت پر فیصلہ کیا جائے لہذا سلطان کی اجازت سے پہلے پہلے اگر وہ صغیر اور صغیرہ بالغ ہو جائیں تو اب وہ خود مختار ہو گئیں لہذا انہیں کے نفاذ کا اعتبار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فضولی کا صغیر صغیرہ کے مال کو فروخت کرنا

اسی طرح اس قاعدہ کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے اگر کسی فضولی نے کسی صغیر یا صغیرہ کے مال کو فروخت کر دیا تو یہ بیع ولی کی اجازت پر موقوف ہوگی کیونکہ صغیر اور صغیرہ کے مال پر ولی کو ولایت حاصل ہے لہذا عقد کے وقت مجیز پایا گیا اور عقد کے وقوع کے وقت مجیز موجود ہو تو وہ عقد موقوف رہتا ہے اس لئے یہ بیع بھی موقوف ہوگی لیکن اگر کسی فضولی نے صغیر کی بیوی کو طلاق دیدی تو طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ طلاق ولی کی اجازت پر موقوف نہ ہوگی کیونکہ صغیر کی بیوی کو طلاق دینے کی ولایت ولی کو حاصل نہیں ہے لہذا طلاق کے وقت کوئی مجیز نہیں ہے اور مجیز کی عدم موجودگی میں عقد ہی منعقد نہیں ہوتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے اس لئے طلاق کا وقوع ہی نہیں ہوگا اور یہی حکم صغیر کے غلام کو آزاد

کرنے کا ہے اور اس کے مال کو ہبہ یا صدقہ کرنے کا ہے، کہ یہ امور منعقد ہی نہ ہوں گے بلکہ باطل قرار پائیں گے۔ ہاں اگر یہ تمام امور فضولی نے کسی بالغ کے لئے انجام دیئے تو بالغ کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔ اس لئے کہ بالغ ان تصرفات کا مالک ہے لہذا مجیز پایا گیا اور مجیز کے وقت ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے اس لئے اگر بالغ اجازت دیدے تو یہ سب امور نافذ ہو جائیں گے اور اگر رد کرے تو باطل قرار پائیں گے چنانچہ بدائع میں کہا ہے و علی هذا ینخرج ما اذا طلق الفضولی امرأة البالغ أو أعتق عبده أو وهب ماله أو تصدق به أنه ینعقد موقوفاً علی الإجازة لأن البالغ یملك هذه التصرفات بنفسه فکان له مجیزاً حال وجودها فیتوقف علی إجازة المالك ومثله لو فعل ذلك علی الصبی لا ینعقد لأن الصبی لیس من أهل هذه التصرفات بنفسه. (بدائع ج ۳ ص ۳۴۵ مطبوعہ دارالکتب، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے شرح مجلہ سلیم رستم باز: ۲۰۵)

(۲۷): الأصل أن تعلیق الأملک بالأخطار باطل وتعلیق زوالها بالأخطار جائز.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ تملیکات کا شرطوں پر معلق کرنا باطل ہے اور املاک کے زوال کا شرطوں پر معلق کرنا جائز ہے۔

تشریح: اصول سمجھنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین کر لو۔ پہلی بات تو تملیک و املاک کا معنی سمجھو، تملیک کا معنی ہے، مالک بنانا، تملیک کی چار صورتیں ہیں (۱) عین کا مالک بنانا کسی عوض کے مقابلے میں جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے (۲) عین کا مالک بنانا بغیر کسی عوض کے جیسے ہبہ اور صدقہ میں ہوتا ہے (۳) منفعت کا مالک بنانا عوض کے مقابلے میں جیسے اجارہ میں ہوتا ہے (۴) منفعت کا مالک بنانا بغیر کسی عوض کے جیسے عاریت میں ہوتا ہے۔

(۲) دوسری بات تقييدات ہے، تقييد کا معنی ہے جس میں اطلاق یعنی قيد سے آزادی ہو اس کو قيد کے ساتھ مقيد کرنا، یا یوں کہئے کہ جس میں منع والی بات نہ ہو بلکہ اس کے لئے کام کرنے کی اجازت ہو اس کو منع کے ساتھ مقيد کرنا۔ مثلاً طلاق کے بعد رجعت کی صورت میں عورت کو زوجیت کے حقوق

کے ساتھ مقید کرنا ہے جو حقوق، طلاق کی وجہ سے ساقط ہو گئے تھے، اسی طرح وکیل کو معزول کرنا، اور غلام پر حجر لگانا، کہ وکیل اور مرد اذون غلام کے لئے مؤکل اور آقا کے مال میں تصرف کی اجازت تھی اور منع کی قید سے مطلق تھا اور معزول کرنے اور حجر لگانے سے اس طلاق کی قید ہے۔

(۳) نیسری بات اسقاطات محضہ ہے، اسقاط محض کا معنی یہ ہے کہ جن میں من کل الوجوه تملیک کا معنی نہ ہو بلکہ صرف حقوق کے ساقط کرنے کا معنی ہو، مثلاً طلاق کی صورت میں عورت کو کسی شیء کا مالک نہیں بنایا جا رہا ہے، بلکہ اس کے ذمہ جو زوجیت کے حقوق تھے ان کو ساقط کیا جا رہا ہے، اسی طرح متق کی صورت میں بھی اسقاط محض کا معنی ہے۔

(۴) چھٹی چیز التزامات ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ بغیر کسی حق شرعی و عہدی کے اپنے اوپر کسی شیء کو لازم کرنا جیسے منذر اور منت کی صورت میں ہوتا ہے۔

(۵) پانچویں چیز اطلاق ہے۔ اطلاق، تعقیدات کی ضد ہے، جن میں قید و منع سے آزادی ہوتی ہے جیسے وکیل بنانا، غلام کو تجارت کی اجازت دینا وغیرہ۔

(۶) چھٹی چیز ولایات ہے، ولایات کا معنی ہے، کسی کو کوئی کام کا والی، ذمہ دار اور امیر بنانا جیسے قاضی وغیرہ بنانا۔

(۷) ساتویں چیز تحریضات ہے، جس کا معنی ہے کسی کام پر برا ہیختہ کرنا ابھارنا مثلاً من قتل قتیلاً فله سلبہ۔

اب قاعدہ سمجھئے: کہ وہ تمام عقود و معاملات جن میں تملیک کا معنی ہے مثلاً بیع، اجارہ، ہبہ، صدقہ، نکاح، اقرار اور ابراء وغیرہ۔ یا جن میں تعقیدات کا معنی ہے مثلاً رجعت، وکیل کو معزول کرنا اور اذون غلام پر حجر لگانا وغیرہ۔ ان کو مطلقاً شرط پر معلق کرنا باطل ہے اور باطل کا معنی یہ ہے کہ یہ امور تعلیق کا احتمال ہی نہیں رکھتے اور مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ چاہے شرط ملائم ہو یا غیر ملائم۔ شرط ملائم سے مراد یہ ہے کہ جو شرط عقد کے مقتضی کے مناسب ہو۔

اور جن میں اسقاطات محضہ یا التزامات کا معنی ہے ان میں تعلیق مطلقاً صحیح ہے چاہے شرط ملائم کے ساتھ تعلیق ہو یا غیر ملائم کے ساتھ، مثلاً طلاق اور عتاق کو شرط ملائم اور غیر ملائم دونوں کے ساتھ

معلق کرنا صحیح ہے۔ اور التزام کی مثال مثلاً اپنے ذمہ حج یا کسی اور شئی کو کسی شئی پر معلق کر کے لازم کرنا، مثلاً اگر میں چاند پر پہنچ گیا تو میرے ذمہ بیت اللہ شریف کا حج ہے وغیرہ۔

اور جن میں اطلاقات کا معنی ہے مثلاً اذن بالتجارة اور وکیل بنانا وغیرہ، اسی طرح جن میں ولایات کا معنی ہے مثلاً قضاء اور امارت وغیرہ یا جن میں تحریضات کا معنی ہے مثلاً من قتل قعیلاً فله مسلبد ان تینوں امور کو ملائم شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے اور غیر ملائم شرط کے ساتھ معلق کرنا باطل ہے، مثلاً حاکم کا یہ کہنا کہ میں نے تجھے فلاں جگہ کا قاضی یا امیر بنایا اگر میں کل فلاں شہر میں پہنچ جاؤں تو یہ تعلیق صحیح ہے۔ البتہ ایسی شرط پر معلق کرنا جو عقد کے مناسب نہ ہو وہ تعلیق باطل ہے۔ مثلاً تو فلاں شہر کا قاضی ہے اس شرط پر کہ ہوا چلنے لگے وغیرہ۔

خلاصہ کلام یہ کہ تملیکات اور تقيیدات میں تعلیق مطلقاً باطل ہے لہذا تعلیق کی صورت میں شرط کے وجود کے بعد ملک اور تقيید ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ تعلیق ہی باطل تھی، اور جن میں اسقاطات محضہ یا التزامات کا معنی ہے ان میں تعلیق مطلقاً صحیح ہے اور جن میں اطلاقات یا ولایات یا تحریضات کا معنی ہے ان میں ملائم شرط پر تعلیق صحیح ہے ورنہ نہیں۔ (رد المحتار علی الدر المختار: ۷/۳۸۴)

فائدہ: اصول میں تملیکات اور اسقاطات کا ذکر ہے اور تملیکات کے حکم میں تقيیدات، اور اسقاطات کے حکم میں التزامات بھی شامل ہیں۔ اور اطلاقات، ولایات اور تحریضات کا بیان ایک مستقل قاعدہ میں ہے، اس کے لئے دیکھئے الفوائد البہیہ قاعدہ ۷/۸۷۔

(۲۸): الأصل أن الشيء يعتبر مالم يعد على موضوعه با لنقض والإبطال.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ کسی شئی کا اس وقت تک اعتبار کیا جائے گا جب تک کہ وہ اپنے موضوع پر نقض اور ابطال کے ساتھ عائد نہ ہو، یعنی موضوع کے خلاف نہ ہو۔

تشریح: عود الشيء على موضوعه بالنقض والإبطال کا معنی ہے کہ جو شئی بندوں کے نفع کے لیے مشروع ہو، اس کا ان کے لیے ضرر کا باعث ہو جانا جیسے قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} یہ امر بندوں کے نفع کے لیے ہے، لہذا {فَاصْطَادُوا} امر کا

صیغہ اباحت کے لیے ہوگا، اور اگر یہ امر وجوب کے لیے مانا جائے، تو یہ امر اپنے موضوع پر نقص کے ساتھ عائد ہوگا یعنی موضوع کے خلاف لازم آئے گا، وہ اس طریقے پر کہ اگر امر وجوب کے لیے ہو تو اس کے چھوڑنے کی وجہ سے گناہ اور سزا لازم ہوگی اور یہ نفع کے لیے مشروع ہونے کے خلاف ہے، اس لیے کہ نفع اور فائدہ کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کام کر سکتے ہو کرنے میں کوئی نقصان اور حرج نہیں اور نہ کرنے میں کوئی نقصان نہ ہوگا۔

اب قاعدہ سمجھئے کہ ایک شیء (حکم) کا اعتبار اس وقت تک کیا جائے گا جب تک کہ اعتبار کرنے میں موضوع کے خلاف بات لازم نہ آوے، اور اگر موضوع کے خلاف بات لازم آوے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، مثلاً غلام سے مقصود اس سے نفع حاصل کرنا اور آقا کی خدمت کرنا ہے، جب مقصود یہ ہے تو کوئی عبد مجبور اپنے آپ کو عمل کے لیے کسی کو اجرت پر دیدے تو صحیح نہ ہوگا؛ اس لیے کہ مقصود کے خلاف ہوگا، اور آقا کا نقصان ہوگا، یعنی اتنی مدت تک آقا اس سے نفع حاصل نہیں کر سکے گا؛ لیکن اگر غلام نے وہ کام پورا کر لیا تو اس اجارہ کو فاسد قرار نہیں دیں گے، اس لیے کہ فاسد قرار دینے میں موضوع اور مقصود کے خلاف لازم آئے گا، وہ اس طریقہ پر کہ اتنی مدت میں آقا کی تو خدمت کی نہیں اور اجارہ کی وجہ سے اس کا نفع جو دوسرے شخص نے حاصل کیا ہے اس کا بھی عوض اجارہ کو فاسد کرنے کی وجہ سے نہ لیا جائے تو غلام کے منافع کو بالکل معطل کرنا لازم آئے گا، حالانکہ غلام کا موضوع اس سے نفع حاصل کرنا ہے، اس لیے اس اجارہ کو صحیح قرار دیا جائے گا، تاکہ موضوع کے خلاف لازم نہ آوے۔ (اصول کرنی ص ۲۷۲)

مثال کو قاعدہ کی عبارت پر اس طرح منطبق کیا جائے گا کہ شیء یعنی اجارے کا فساد اس وقت تک معتبر ہوگا جب تک کہ اس سے موضوع کے خلاف بات لازم نہ آوے، یعنی اس وقت تک اعتبار کریں گے جب تک اس نے عمل نہ کیا ہو، اگر غلام نے عمل پورا کر لیا، تو اس کے اعتبار کرنے میں موضوع کے خلاف لازم آتا ہے، لہذا اعتبار نہ ہوگا۔

نور الانوار میں ”مطلق عن الوقت“ کی بحث میں کہا ہے کہ جو امر مطلق ہو، احناف کے نزدیک تراخی پر محمول ہوگا کہ جب بھی اداء کرنا چاہے کر سکتا ہے تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔ ہاں! البتہ اخیر عمر میں یا

علامات موت کے پائے جانے کے وقت اب تاخیر نہیں کر سکتا بلکہ تاخیر سے گنہگار ہوگا۔ لیکن احناف میں سے ایام کرختی کا اس میں اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ عبادت کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ جلدی اداء کیا جائے لہذا تاخیر سے گنہگار ہوگا۔ لیکن احناف کی طرف سے ان کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اگر فوری ادائیگی کو واجب قرار دیا جائے تو اپنے موضوع پر نقض وارد ہوگا، وہ اس طریقہ پر کہ مطلق امر کا موضوع آسانی اور سہولت پہنچانا ہے اور فوری ادائیگی کو واجب کرنے سے موضوع کے خلاف لازم آئے گا لہذا فوری ادائیگی کو واجب قرار نہیں دیا جائے گا تا کہ موضوع پر نقض وارد نہ ہو۔

(نور الانوار ص ۵۲)

(۲۹): الأصل أن كل آية تخالف قول اصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ بیشک ہر وہ آیت قرآنی جو ہمارے اصحاب (فقہاء) کے قول کے مخالف ہو تو اس آیت کو یا تو نسخ پر محمول کیا جائے گا یا ترجیح پر (ایک آیت کو دوسری آیت پر راجح قرار دیا جائے گا) لیکن زیادہ مناسب یہ ہے کہ تطبیق کی جہت سے تاویل پر محمول کیا جائے۔

تشریح: پہلے یہ بات ذہن نشین کر لو کہ ہمارے اصحاب حنفیہ کے مسائل مستنبطہ کے ماخذ یا تو کتاب اللہ ہے یا سنت رسول اللہ صلی اللہ وسلم یا اجماع امت یا قیاس صحیح ہے جو قیاس مذکور تین اصول سے ماخوذ ہے اس لئے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی مسئلہ آیت قرآنی یا سنت کے خلاف ہو اور اگر قرآن کریم کوئی آیت بظاہر ہمارے اصحاب حنفیہ کے اقوال اور ان کے بیان کردہ احکام کے خلاف نظر آرہی ہو تو وہ آیت یا تو منسوخ ہوگی، یا ایسا ہوگا کہ ایک آیت کے خلاف ہے لیکن وہ حکم دوسری آیت کے موافق ہے تو پھر دلیل کی وجہ سے اس آیت کو راجح قرار دیا جائے گا جس کے موافق وہ حکم ہے، یا پھر اس آیت کی کوئی مناسب تاویل کی جائے گی کہ آیت پر بھی عمل ہو جائے اور حکم مستنبط بھی صحیح ہو، مثلاً مال غنیمت کی تقسیم سے قبل اس مال میں سے خمس نکالا جائے گا، لیکن اس خمس کو یتیم، مسکین اور مسافر کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کا حصہ نہ ہوگا، ہاں اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار فقیر و مسکین ہو تو فقر کی وجہ سے ان کو

دیا جاسکتا ہے، بلکہ دوسرے فقراء پر مقدم ہوں گے، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقرباء کے لئے صدقہ و زکوٰۃ حلال نہیں ہے لہذا خمس میں سے ان کو دیا جائے تاکہ ان کی ضروریات پوری ہو۔ لیکن ہمارے اصحاب حنفیہ کا یہ قول قرآن کریم کی اس آیت کے مخالف نظر آ رہا ہے جس میں ذوی القربیٰ کو خمس میں سے دینے کا ذکر ہے، وہ آیت یہ ہے "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ" اس آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ خمس آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہے، لیکن ہمارے علماء احناف نے بیان فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب وہ حصہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ساقط ہو گیا۔ اور آیت میں دوسرا مصرف ذوی القربیٰ بیان کیا گیا ہے، لیکن ہمارے علماء کا قول ماقبل میں بیان کیا گیا کہ اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو دینا ضروری نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو دیا جائے گا خواہ وہ اغنیاء ہو یا فقراء۔ لیکن ہمارا قول آیت کے خلاف معلوم ہو رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قرابت داروں کو نہ دینے کا حکم اجماع صحابہ کی وجہ سے ثابت ہے چنانچہ امام محمد بن حسن نے کتاب السیر میں یہ بات نقل فرمائی ہے کہ سیدنا حضرت ابو بکر صدیقؓ اور سیدنا حضرت عمرؓ اور سیدنا حضرت عثمان اور سیدنا حضرت علیؓ نے تمام صحابہ کی موجودگی میں خمس کو تین حصوں میں منقسم فرمایا ہے ایک حصہ یتامی کے لئے، ایک حصہ مساکین کے لئے اور ایک حصہ مسافرین کے لئے، اور خلفاء راشدین کے اس عمل پر کسی صحابی نے تکریر نہیں فرمائی لہذا اجماع صحابہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربیٰ کو نہیں دیا جائے گا۔ اب یہ سوال باقی رہ گیا کہ صحابہ کرامؓ نے قرآن کریم کی اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کیسے کر دی جب کہ قرآن کریم میں ذوی القربیٰ کو دینے کا حکم ہے، نیز مروی ہے کہ "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ الْخُمْسَ عَلَى خَمْسَةِ أَسْهُمٍ وَأَعْطَى سَهْمًا مِنْهَا ذَوِي الْقُرْبَىٰ" اس حدیث پاک سے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ و سنت کا علم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی قرابت داروں کو دیا ہے، اور صحابہ کرامؓ کے متعلق یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ قرآن کریم و سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کریں۔ چنانچہ اس سوال کا جواب ملک العلماء علامہ کاسانی نے یہ دیا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے اس اجماع سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ آیت کریمہ میں ذوی القربیٰ

سے آپ ﷺ کے قرابت دار مراد ہی نہیں ہے جیسا کہ ظاہری آیت سے سمجھا جا رہا ہے بلکہ ذوی القربیٰ سے مراد مطلق قرابت دار مراد ہے خاص آپ ﷺ کے قرابت دار مراد نہیں ہے، جیسا کہ قرآن کریم کی اس آیت میں "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ" اسی طرح "النَّوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ" ان دونوں آیتوں میں اقربوں سے آپ ﷺ کے قرابت دار مراد نہیں، اسی طرح خمس کی تقسیم کے متعلق آیت میں بھی ذوی القربیٰ سے خاص آپ ﷺ کے قرابت دار مراد نہیں۔ رہ گیا مسئلہ سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تو یہ آپ ﷺ کی خصوصیت پر محمول ہوگا۔ (دیکھئے تفصیل کے لئے بدائع الصنائع دارالکتب ۶/۱۰۲، ہدایہ ۵۷۶/۲ کتاب السیر)

اعتناء: اس حکم کو اجماع صحابہ کی وجہ سے منسوخ نہیں کہا جائے گا جیسا کہ حاشیہ میں مذکور عبارت سے معلوم ہو رہا ہے، ورنہ وہی سوال باقی رہے گا کہ صحابہ کا اجماع قرآن کی نص کے خلاف کیسے حجت ہو سکتا ہے۔ آپ ﷺ کے قرابت داروں کو آپ ﷺ کی وفات کے بعد نہ دینے کی وجہ یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ نے اس حصہ کی تقسیم کا مدار اس امر پر رکھا تھا کہ جن حضرات نے رشتہ دار ہونے کے ساتھ ہجرت سے پہلے آپ کی امداد و اعانت بھی کی ہو وہی اس حصہ کے مستحق تھے، آپ ﷺ کی وفات کے بعد امداد و اعانت کا کوئی سوال باقی نہیں رہا اس لئے یہ حصہ موقوف ہو گیا، (ہدایت القرآن ج ۳، پارہ ۱۰، ۵) گویا یہ حکم معلول بعلت ہے اور علت کے نہ رہنے سے حکم بھی ختم ہو جاتا ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے "والنبي عليه السلام اعطاهم للنصرة الا ترى أنه عليه السلام علق فقال لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه" (ہدایہ ۵۷۷/۲) (دیکھئے اصول الثامی ص ۸۰ مع حاشیہ) دوسری وجہ یہ ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے اس حصہ کا مال صرف خاندان بنو ہاشم اور خاندان بنو عبدالمطلب کو عنایت فرمایا باقی رشتہ داروں کو عنایت نہیں فرمایا گویا باری تعالیٰ نے رشتہ داروں کے انتخاب کا معاملہ جناب رسول اللہ ﷺ پر چھوڑا تھا کہ آپ جس کو چاہے دیں اور جس کو چاہے نہ دیں۔ اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کے رشتہ داروں کے انتخاب کا کام کس طرح طے پائے گا اور کس معیار پر مال تقسیم کیا جائے گا اس لئے یہ حصہ موقوف ہو گیا (هذا ما قال الطحاوی) (ہدایت القرآن ج ۳، پارہ ۱۰)

آیت کو ترجیح پر محمول کی مثال یہ ہے کہ ہمارے اصحاب حنفیہ کا قول یہ ہے کہ حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت وضع حمل ہوگی، چار ماہ دس دن کے ساتھ عدت نہ ہوگی اور اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" اس آیت میں مطلق حاملہ کی عدت کو بیان کیا گیا ہے خواہ وہ متوفی عنہا زوجہا ہو یا نہ ہو (مطلقہ ہو) لیکن یہ قول قرآن کریم کی اس آیت کے خلاف ہے "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا لَا يَنْزُبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا" اس آیت میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہ دس دن بیان فرمائی ہے، خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ، تو ہمارے اصحاب حنفیہ کا قول ایک آیت کے خلاف واقع ہوا جبکہ دوسری آیت کے موافق، لہذا اس صورت میں ترجیح کی صورت اختیار کی جائے گی، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا فرمان ہے کہ سورہ طلاق جس میں "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" آیت ہے وہ اس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے جو سورہ بقرہ میں ہے یعنی "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ" لہذا سورہ طلاق والی آیت ناسخ ہوگی اور سورہ بقرہ والی منسوخ، اس لئے اصحاب حنفیہ نے سورہ طلاق والی آیت کو ترجیح دی ہے، چنانچہ اس بات کی تائید حضرت عمر فاروقؓ کے فرمان سے بھی ہو رہی ہے، فرماتے ہیں کہ اگر متوفی عنہا زوجہا اپنے حمل کو جن دے در اس حالیکہ اس کا میت خاوند ابھی چار پائی پر ہو (تدفین نہ ہوئی ہو) تب بھی اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور اس کے لئے دوسرے خاوند سے نکاح کرنا جائز ہوگا (دیکھئے ہدایہ ۲۳۳ باب العدة)۔

تاویل پر محمول کرنے کی مثال یہ ہے کہ ہمارے اصحاب حنفیہ کا قول ہے کہ اشتباہ قبلہ کے وقت تحری کر کے نماز اداء کر لے خواہ تحری سے اس سمت کو قبلہ متعین کیا کہ جس کی جانب رخ کرنے سے قبلہ کا استدبار ہی لازم آتا ہو۔ لیکن یہ قول قرآن کریم کی اس آیت کے خلاف واقع ہے جس میں قبلہ کے استقبال کو ضروری قرار دیا ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے "قُولُوا وَجْوهَكُمْ شَطْرًا" لہذا ہم تطبیق کی صورت اختیار کریں گے کہ آیت پر بھی عمل ہو اور اصحاب حنفیہ کا قول بھی صحیح ہو، وہ اس طریقہ پر کہ قبلہ کے معلوم ہونے کے وقت تو اس کا استقبال ضروری ہے اور آیت میں اسی صورت کو بیان کیا

گیا ہے اور قبلہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں اس سمت کو قبلہ فرض کیا جائے گا جس سمت کے بارے میں تحری سے قبلہ ہونا متعین کیا ہے، اور اس قول کی تائید اس سے بھی ہو رہی ہے کہ ایسے موقع پر صحابہ کرامؓ نے تحری کر کے نماز ادا فرمائی ہے اور اللہ کے رسول ﷺ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اس سے معلوم ہوا کہ قبلہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں تحری کر کے نماز ادا کی جائے گی خواہ اس سے قبلہ کا استدبار ہی لازم کیوں نہ آتا ہو۔ بلکہ اس قول کی تائید قرآن کریم سے بھی ہو رہی ہے چنانچہ ترمذی شریف میں حضرت عامر بن ربیعہ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ ہم صحابہؓ ایک تاریک رات میں اللہ کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ تھے ایک سفر میں، پس ہم قبلہ کی سمت کو جان نہ سکے لہذا ہم میں سے ہر ایک نے (اپنے اجتہاد و تحری سے) اپنے سامنے کی جہت کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی، پھر صبح کے وقت ہم نے اس کا تذکرہ حضور ﷺ سے کیا اور ابن ماجہ کی روایت ہے کہ جب سورج طلوع ہوا تو ہمیں معلوم ہوا کہ ہم نے غیر قبلہ کی طرف نماز ادا کی ہے، چنانچہ اس کا تذکرہ آپ ﷺ سے کیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ”فَاَيُّهَا تَوَلَّوْا فِئْتَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ“ (ترمذی ج ۸۰، ابن ماجہ ۷۱۱، ہدایہ ۱۱۹۷ مع حاشیہ ۸) لہذا معلوم ہوا کہ ہمارے اصحاب کا قول قبلہ کے معلوم نہ ہونے پر محمول ہے، اور معلوم ہونے کی صورت میں آیت پر عمل کرتے ہوئے اس کی جانب رخ کرنا ضروری ہے۔

(۳۰): الأصل أن كلَّ خبرٍ يَحْتَمِلُ بِمُخْلَافٍ قَوْلِ اصْحَابِنَا فَإِنَّهُ يُحْتَمَلُ عَلَى النَّسْخِ أَوْ عَلَى أَنَّهُ مُعَارَضٌ بِمِثْلِهِ ثُمَّ يُصَارُ إِلَى دَلِيلٍ أُخْرٍ أَوْ تَرْجِيحٍ فِيهِ بِمَا يَحْتَجُّ بِهِ اصْحَابِنَا مِنْ وَجْهِ التَّرْجِيحِ أَوْ يَحْتَمِلُ عَلَى التَّوْفِيقِ وَإِنَّمَا يُفْعَلُ ذَلِكَ عَلَى حَسْبِ قِيَامِ الدَّلِيلِ فَإِنْ قَامَتْ دَلَالَةُ النَّسْخِ يَحْتَمِلُ عَلَيْهِ وَإِنْ قَامَتْ الدَّلَالَةُ عَلَى غَيْرِهِ صَرْنَا إِلَيْهِ.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ ہر وہ حدیث جو ہمارے اصحاب کے قول کے مخالف ہو، تو اسے نسخ پر یا اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ اپنے مثل کے معارض ہے پھر دوسری دلیل کی طرف رجوع کیا گیا یا اس کو وجوہ ترجیح میں سے کسی ایسی وجہ سے ترجیح پر محمول کیا جائے گا جس سے ہمارے اصحاب نے استدلال کیا ہے، یا تطبیق پر محمول کیا جائے گا، مذکورہ بالا صورتیں قیام دلیل کے مطابق اپنائی جائے گی اگر نسخ

کی دلیل پائی جائے تو نسخ پر محمول کیا جائے گا، اور اگر نسخ کے علاوہ کسی اور صورت پر دلیل قائم ہو جائے تو اسی کی طرف رجوع کریں گے۔

تشریح: اصول میں اس بات کی وضاحت ہے کہ اگر ہمارے اصحاب حنفیہ کا قول کسی حدیث کے مخالف ہو تو ایسی صورت میں حدیث کو یا تو نسخ پر محمول کیا جائے گا، اگر دلیل نسخ قائم ہو جائے مثلاً امام نسفی نے فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی فجر کی سنتیں ادا نیگی سے رہ گئیں تو ادا نیگی فرض کے بعد طلوع شمس سے پہلے پہلے اداء کرنا درست ہے، اور شافعیؒ اس حدیث سے استدلال فرماتے ہیں جو ابو داؤد و ترمذی میں مذکور ہے، حضرت قیس سے مروی ہے "رأنی رسول اللہ ﷺ أصلي ركعتين بعد الفجر فقال ما هما فقلت ركعتا الفجر كنت لمد أركعهما فسكت" (رواہ ابو داؤد و دار ۱۸۰ و الترمذی ۹۶/۱ مع اختلاف اللفظ)۔ لیکن احناف کا قول یہ ہے کہ صرف فجر کی سنتیں فوت ہو جائے تو اس کی قضاء نہیں ہوگی، ہاں! البتہ فجر کے فرض کے ساتھ سنت بھی اداء نہیں کی تو اس کی قضاء استحساناً درست ہے، اس کی دلیل لیلیۃ التعریس کی حدیث ہے، کہ آپ ﷺ اور آپ کے صحابہؓ اس وادی میں سو گئے یہاں تک کہ سورج کی دھوپ اور گرمی کی وجہ سے آپ ﷺ بیدار ہوئے، چنانچہ آپ ﷺ نے فوراً اس وادی سے کوچ فرمایا پھر ایک جگہ قیام فرمایا اور حضرت بلال کو اذان پڑھنے کا حکم دیا پھر آپ ﷺ نے فجر کی دو رکعت سنت پڑھی پھر حضرت بلالؓ کو تکبیر کہنے کا حکم دیا پھر آپ ﷺ نے فجر کی فرض نماز قضاء فرمائی، اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر فرض کے ساتھ سنت چھوٹ جائے تو اس کی قضاء درست ہے، تنہا سنت کی قضاء نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ کا قول ہے تنہا سنت کو بھی زوال سے قبل سورج بلند ہونے کے بعد قضاء کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ کہ حضرات شیخینؒ کے نزدیک خالص سنت کی قضاء نہیں ہے تو یہ قول اوپر مذکور حضرت قیسؓ کی حدیث کے خلاف ہے، لہذا مذکور حدیث کو علماء احناف نے نسخ پر محمول فرمایا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے آپ ﷺ کے فرمان "لا صلوة بعد الفجر حتی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب الشمس" (کنز العمال ۷/۲۳، بخاری ۸۲/۱ کی وجہ سے) (دیکھئے تفصیل کے لئے بدائع الصنائع دار الکتاب ۱/۶۳۳)۔

فائدہ: بدائع میں کتاب الام کے حوالہ سے حاشیہ میں امام شافعیؒ کا قول جدید سنت فجر کی عدم قضاء کا تحریر فرمایا ہے۔

معارضہ کی مثال: معارضہ کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے اصحاب حنفیہ کا قول اگر حدیث کے خلاف واقع ہو تو اس کی دراصل وجہ یہ ہے کہ جس حدیث کے خلاف واقع ہو رہا ہے اس حدیث کے معارض ایک اور حدیث بھی ہے اور جب دو حدیثوں میں تعارض واقع ہو گیا تو "اذا تعارضتا تساقطا" کے اصول کے مطابق دوسری دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا لہذا ہمارے اصحاب کا قول اس دلیل ثالث سے ثابت ہوگا مثلاً ہمارے اصحاب حنفیہ کا قول یہ ہے کہ فجر کی نماز میں دعاء قنوت نہیں پڑھی جائے گی، لیکن یہ قول حضرت انسؓ سے مروی حدیث کے خلاف ہے "ما زال رسول اللہ ﷺ یقنت فی صلاة الغداة حتی فارق الدنيا" (شرح معانی الآثار ۱/۱۷۳) لیکن یہ حدیث حضرت انسؓ ہی سے مروی ایک اور حدیث کے معارض ہے "ان النبی ﷺ قنت شهراً ثم ترکہ" (ابوداؤد ۲۰۴)۔ جب حضرت انسؓ سے مروی دو حدیثوں میں تعارض واقع ہو گیا تو دونوں روایتیں چھوڑ کر تیسری روایت کو تلاش کیا جائے گا، لہذا ایک حدیث جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے اس کی طرف رجوع کیا گیا اور وہی ہمارے اصحاب کے قول کی دلیل ہوگی، چنانچہ مروی ہے "ان النبی ﷺ قنت شهراً یدعو علی عصیة و ذکوان فلما ظهر علیہم ترک القنوت الخ" (شرح معانی الآثار ۱/۱۷۵) ہدایہ میں ہے ولا یقنت فی صلوة غیرها خلافاً للشافعیؒ فی الفجر لما روی ابن مسعودؓ رضی اللہ عنہ انه علیہ الصلوة والسلام قنت فی صلوة الفجر شهراً ثم ترکہ، (ہدایہ ج ۱ ص ۱۳۵)۔ معارضہ کی مثال کو ترجیح پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے کہ ہم نے حضرت انسؓ سے مروی دو حدیثوں میں سے دوسری حدیث کو راجح قرار دیا، بایں طور کہ اس کے موافق دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی موجود ہے۔

توفیق و تطبیق کی مثال: توفیق کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کا قول جب حدیث کے خلاف واقع ہو تو اس طرح تاویل کی جائے کہ حدیث پر بھی عمل ہو جائے اور قول بھی درست ہو جائے۔ مثلاً احناف کا قول یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ نماز کی ادائیگی کی صورت میں امام رکوع سے سر اٹھاتے

ہوئے صرف ”سمع الله لمن حمده“ کہے گا، اور مقتدی صرف ”ربنا لك الحمد“ بلکہ یہ قول حدیث پاک کے خلاف معلوم ہو رہا ہے اس لئے کہ آپ ﷺ سے مروی ہے ”انہ اذا رفع رأسه من الركوع قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد“ (اعلاء السنن ۱۰۳) یہ روایت امام اور غیر امام سب کے لئے تسبیح اور تحمید دونوں کے جمع کرنے پر دلالت کر رہی ہے۔ ساتھ ہی ایک اور حدیث بھی آپ ﷺ سے مروی ہے ”انہ قال اذا قال الامام سمیع الله لمن حمده۔ قولوا ربنا لك الحمد“ (اعلاء السنن ۱۱۳) یہ روایت تقسیم پر دلالت کرتی ہے یعنی تسبیح امام کے لئے اور تحمید مقتدی کے لئے اور تقسیم شرکت کے منافی ہے جو شرکت پہلی روایت سے سمجھ میں آرہی ہے۔ لہذا اس صورت میں توفیق و تطبیق کا طریقہ اپنایا جائے گا، تا کہ دونوں روایتوں پر عمل ہو جائے، وہ اس طریقہ پر کہ ہمارے نزدیک پہلی روایت حالت انفراد پر محمول ہے کہ منفرد دونوں ذکروں کو جمع کرے گا، اور یہ معنی مراد لے نے کی صورت میں دونوں روایتوں پر عمل ہو گیا اور اصحاب حنفیہ کا قول بھی حدیث کے موافق ہو گیا (دیکھئے ہدایہ ج ۱ ص ۱۰۶)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جیسی دلیل قائم ہو جائے اسی کے مطابق حدیث کو کبھی نسخ پر کبھی ترجیح پر اور کبھی تاویل پر محمول کیا جائے گا۔

(۳۱): الأصل أن الحديث إذا ورد عن الصحابي مخالفاً لقول اصحابنا فان كان لا يصح في الأصل كفيماً مؤنة جوابه وان كاصحياً في موردة فقد سبق ذكر اقسامه (في الأصل الثلاثين) الا أن احسن الوجوه وأبعدها عن الشبه أنه اذا ورد حديث الصحابي في غير موضع الاجماع أن يحمل على التأويل أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ جب کوئی حدیث کسی صحابی سے ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف وارد ہو۔ تو اگر وہ روایت اصولاً صحیح نہ ہو تو اس کا جواب دینے کی ذمہ داری سے ہم بچ گئیں؛ لیکن اگر وہ اپنے محل ورود میں صحیح ہو تو اس کے اقسام کا ذکر اصول نمبر ۳۰ میں گذر گیا؛ مگر سب سے اچھا اور شبہ سے دور طریقہ یہ ہے کہ جب صحابی کی حدیث غیر مقام اجماع میں واقع ہو تو یا تو اس کو تاویل پر محمول

کیا جائے گا یا ان صحابی اور ان جیسے دوسرے صحابی کے مابین معارضہ پر محمول کیا جائے گا۔

تشریح: اصول کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی صحابی کا اثر ہمارے اصحاب کے قول کے مخالف وارد ہو تو اولاً یہ دیکھا جائے گا وہ اثر سند کے اعتبار سے صحیح ہے یا نہیں، اگر صحیح نہ ہو یعنی سند میں کوئی راوی عادل نہ ہو یا کوئی اور سبب ہو جس کی وجہ سے وہ اثر قابل استناد نہ ہو تو اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں، ہاں! اگر سند صحیح ہو تو پھر اس کا جواب دینا ضروری ہوگا۔ چنانچہ اس کے متعلق یہی جواب ہوگا جو تیس نمبر کے اصول میں مذکور ہوا کہ یا تو اس کو نسخ پر محمول کیا جائے گا اگر دلیل نسخ پائی جائے، یا معارضہ پر محمول کریں گے اگر اس کے معارض کسی اور صحابی کا اثر پایا جائے اور معارضہ کے ثابت ہونے کی صورت میں دوسری دلیل کی طرف رجوع کیا جائے گا، یا پھر ترجیح یا تطبیق کی صورت اپنائی جائے گی لیکن مذکورہ اقسام میں سے سب سے بہتر صورت کہ جس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا یہ ہے کہ جب صحابی کا اثر غیر مقام اجماع میں واقع ہو یعنی اثر سے ثابت شدہ حکم پر اجماع کا ثبوت نہ ہو تو پھر اس کو تاویل پر محمول کیا جائے تاکہ اس پر بھی عمل ہو اور قول بھی صحیح ہو جائے، یا پھر اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس صحابی کا اثر اسی جیسے دوسرے صحابی کے اثر کے معارض ہے لہذا دونوں پر عمل مشکل ہو گیا لہذا تیسری دلیل کی طرف رجوع کیا جائے جو ہمارے اصحاب کے قول کے موافق ہو یا کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی تاکہ راجح کو معمول بہ بنایا جائے، مثلاً حضرات شیخین (ابو حنیفہ و ابو یوسف) کے نزدیک یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی آزاد بیوی کو ایک یا دو طلاق دیں اور مطلقہ نے عدت پوری ہونے کے بعد کسی دوسرے مرد سے نکاح کر دیا پھر اس نے طلاق دی یا وفات پا گیا تو اس عورت نے عدت کے بعد زوج اول سے نکاح کر لیا تو زوج اول تین طلاق کا مالک ہوگا اور زوج ثانی تین سے کم دی ہوئی طلاق کو ختم کر دے گا جیسا کہ تین کو ختم کر دیتا ہے اور زوج اول تینوں کا مالک ہوتا ہے لیکن امام محمد کا قول یہ ہے کہ زوج ثانی تین سے کم کو حدم نہیں کرے گا۔ اس کے متعلق آثار مختلف ہے، چنانچہ حضرت سعید بن جبیر سے مروی ہے فرماتے ہیں ”كنت عند عبد الله بن عتبة فجاء اعرابي فقال: رجل طلق امراته تطليقة أو ثنتين ثم انقضت عنها فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ثم مات عنها او طلقها ثم

انقضت عدتها واراد الاول أن يتزوجها على كم هي عنده، فالتفت الى ابن عباس فقال ما تقول، قال يهدم الزوج الثاني الواحدة والثنتين والثلاث، واسأل ابن عمر رضي الله عنه قال فلقيت ابن عمر رضي الله عنه فقال مثل ما قال "اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زوج ثانی تین اور تین سے کم ایک یا دو طلاقوں کو بھی ختم کر دے گا اور عورت زوج اول کے پاس تینوں طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی۔ لیکن صحابی کے اس اثر کے خلاف دوسرے صحابی کا بھی اثر ہے، جس کو امام شافعی نے بطریق بیہقی وزہری روایت کیا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا "سألت عمر عن رجل طلق امرأته تطليقة او تطليقتين ثم انقضت عدتها فتزوجها غيره ثم فارقها ثم تزوجها الاول فقال هي عندي على ما بقي، — ومن طريق الحكيم بن عيينة عن يزيد بن جابر عن ابيه انه سمع علي بن ابي طالب يقول هي على ما بقي" ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوا کہ زوج ثانی تین سے کم طلاق کو ختم نہیں کرے گا۔ جب ایک ہی مسئلہ میں آثار صحابہ مختلف ہیں تو ترجیح کی صورت اپنائی گئی، وہ اس طریقہ پر کہ حضرت ابن عباس رضي الله عنه و حضرت ابن عمر رضي الله عنه سے مروی اثر کی تائید ایک حدیث پاک سے ہو رہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "لعن الله المحلل و المحلل له" اس حدیث پاک میں زوج ثانی کو محلل کہا گیا یعنی حلت کو ثابت کرنے والا، لہذا ازواج ثانی مطلقاً حلت کو ثابت کرے گا خواہ زوج اول نے تین طلاقیں دی ہوں یا اس سے کم، دونوں صورتوں میں زوج ثانی نئے سرے سے زوج اول کے لئے حلت کو ثابت کرے گا لہذا وہ تینوں طلاق کے ساتھ زوج اول کی طرف لوٹے گی۔ (دیکھئے ہدایہ ۳۰۰۲ مع الدرایہ والماشیہ)

دوسری مثال یہ ہے کہ تکبیرات تشریق کتنے ایام پڑھی جائیں اس کے متعلق صحابہ کے آثار مختلف ہیں۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے اس کے متعلق مروی ہے کہ تکبیر تشریق یوم عرفہ کی فجر کی نماز سے شروع ہو کر یوم نحر کی عصر تک پڑھی جائے گی اور اسی قول کو امام ابو حنیفہ نے اپنایا ہے، اور حضرت علی رضي الله عنه سے مروی ہے کہ تکبیر تشریق ایام تشریق کے آخری دن کی عصر تک پڑھی جائے یعنی یوم نحر کے بعد والے دن کی عصر تک، اور اسی قول کو حضرات صاحبین نے اختیار فرمایا ہے اور اسی قول پر فتویٰ بھی

ہے، اس لئے کہ عبادات کے معاملہ میں احتیاط پر عمل اولیٰ ہے اور اکثر کو اپنانے میں احتیاط ہے اقل کو اپنانے کے مقابل۔ (ہدایہ ۱/۵۵ مع الدرایہ)

اعتماد: یہ بات یاد رہے کہ مذکورہ بالا دونوں مسکوں کے متعلق اجماع واقع نہیں ہوا ہے، بلکہ صحابہ کے درمیان مختلف فیہ تھے۔

تیسری مثال یہ ہے کہ دادا کی موجودگی میں حقیقی اور علاقائی بھائی محروم ہوں گے یا وارث ہوں گے، اس کے متعلق اقوال صحابہ مختلف ہیں، چنانچہ حضرت ابو بکر صدیقؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، حذیفہ بن یمانؓ، ابوسعید خدریؓ، ابی بن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ، ابو ہریرہؓ، عائشہ صدیقہؓ وغیرہ کا قول ہے کہ دادا کی موجودگی میں حقیقی و علاقائی بھائی بہن محروم ہوں گے اور اسی قول کو امام ابوحنیفہؒ نے اختیار فرمایا ہے۔ اس کے برخلاف حضرت زید بن ثابتؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، علی بن ابی طالبؓ سے مروی ہے کہ دادا کی موجودگی میں حقیقی بھائی بہن کو وراثت ملے گی، ائمہ ثلاثہ مالک و شافعی و احمد بن حنبل رحمہم اللہ اور احناف میں سے صاحبین کا بھی یہی قول ہے (شریعیہ ۸۲ باب مقاسمۃ الہد)۔

(۳۲): الاصل أنه اذا مطنى بالاجتهاد لا يفسخ بأجتهاادٍ مثله و يفسخ بالنص.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ جب کوئی حکم اجتہاد سے ثابت ہو تو وہ اسی کے مانند اجتہاد سے فسخ نہیں ہوگا، اور نص کی وجہ سے فسخ ہو سکتا ہے۔

تشریح: لغت کے اعتبار سے اجتہاد کے یہ معنی ہے کہ اپنی تمام تر قوت اور کوشش کو کسی فعل کے انجام دینے میں صرف کر دینا۔ اس کے بعد یہ لفظ ایک مخصوص معنی میں مستعمل کیا جانے لگا جو اس کا اصطلاحی معنی ہے کہ کسی مجتہد کا احکام شرعیہ کے حصول میں اپنی تمام تر قوت و کوشش کو صرف کر دینا اجتہاد کہلاتا ہے یعنی کسی حکم کی طلب میں حسب وسعت اس درجہ کی جدوجہد کر لینا کہ جس کے بعد مجتہد کو یہ احساس پیدا ہو جائے کہ اس کے بعد اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کر سکتا، مزید جستجو سے عاجز ہے۔

پھر احکام شرعیہ کا ثبوت قرآن مجید یا سنت یا اجماع سے ہوگا یا ان کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل اور

نص موجود نہ ہوگی بلکہ یہ احکام قیاس کے ذریعے اولہ شرعیہ سے ماخوذ ہوں گے، اب اگر کوئی اجتہاد منصوص علیہ احکام کے معارض ہو تو وہ اجتہاد باطل ہوگا۔ ”لأن الاجتهاد لا يعارض النص“ کبھی کسی شیء کے بارے میں حکم شرعی وارد ہوتا ہے لیکن وہاں اس حکم کی علت کا بیان نہیں ہوتا ایسی جگہ مجتہد کا اجتہاد یہ ہوگا کہ اس حکم کی علت کے استنباط و استخراج میں انتہائی کوشش کرے اور یہ وہ مقام ہے جو مجتہد کے اجتہاد کا مشکل ترین مقام ہوتا ہے۔ (شرح جلد ۱، ص ۵۱)۔

مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ وہ استدلال کے طریقوں اور ان کے شروط سے واقف ہو، تاکہ جو طریقے یقینے نتیجہ خیز ہوں ان کو اختیار کر سکے۔ کتاب کے نسخ منسوخ کو پچھا نہا ہو۔ صرف، نحو جیسے علوم پر بصیرت رکھتا ہو، تاکہ عرب کے مخاطبات اور ان کے کلام کے استعمال میں ان کی عادات وغیرہ پر دسترس حاصل ہو وغیر ذلک۔ (شرح جلد ۱، ص ۵۳)۔

اس اصول کا پہلا جزء ہے ”الاجتہاد لا یفسخ باجتہاد مثله“ یعنی اجتہاد اول کے ذریعہ جب فیصلہ کر دیا گیا تو اب اس کو اجتہاد ثانی کے ذریعہ توڑا نہیں جاسکتا۔ الاشباہ میں کہا ہے کہ اس کی دلیل اجماع ہے۔ چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے اجتہاد سے بہت سے مسائل میں فیصلہ کیا اور ذاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ان کی مخالفت کی، لیکن فاروق اعظم نے اپنی خلافت کے زمانہ میں ان فیصلوں کو رد نہیں کیا، اور الاشباہ میں علت یہ بیان کی ہے کہ اجتہاد ثانی اجتہاد اول سے اقویٰ نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر اجتہاد اول میں خطا کا امکان ہے تو اجتہاد ثانی میں بھی خطا کا امکان ہے، اور اگر اجتہاد ثانی میں صواب کا احتمال ہے تو اجتہاد اول میں بھی صواب کا احتمال ہے یعنی اجتہاد ثانی کو کسی بھی طرح اجتہاد اول پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ اسی وجہ سے جب حضرت عمرؓ کی مشغولی بڑھ گئی تو انہوں نے حضرت ابوالدرداء کو قاضی بنا دیا، مروی ہے کہ دو شخص ان کے پاس ایک قضیہ لے کر پہنچے تو حضرت ابوالدرداء نے ایک کے حق میں فیصلہ کر دیا تو مقضیٰ علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا) حضرت عمر کے پاس آیا تو فاروق اعظم نے واقعہ کے متعلق اس سے سوال کیا تو اس نے جواب دیا کہ حضرت ابوالدرداء نے میرے خلاف فیصلہ کیا ہے تو فاروق اعظم نے جواب دیا کہ اگر میں ان کی جگہ ہوتا تو تمہارے حق میں فیصلہ کرتا۔ تو پھر فاروق اعظم سے کہا گیا

کہ آپ کو ایسا فیصلہ کرنے سے کوئی چیز مانع بن رہی ہے تو جواب دیا کہ اس مسئلہ کے متعلق کوئی نص موجود نہیں اور رائیں مشترک ہیں یعنی سب کا درجہ برابر ہے، کسی کی رائے (اجتہاد) کو دوسرے کی رائے پر کوئی فضیلت نہیں ہے لہذا میں فیصلہ بدل نہیں سکتا، نیز دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اگر اجتہاد ثانی سے اجتہاد اول کو رد کیا گیا تو احکام شرعی میں اضطراب لازم آئے گا ان میں قرار نہیں ہو سکے گا، اس لئے کہ جب اجتہاد ثانی سے اجتہاد اول کو توڑ دیا جائے گا تو ثانی کو ثالث سے اور ثالث کو رابع سے ہلم جراء اور ایسا کرنے میں بڑی مشقت ہے اسی وجہ سے علماء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں حاکم کا فیصلہ توڑا نہیں جاسکتا اور اس کے فیصلہ کی وجہ سے وہ حکم جس کا اجتہاد کی وجہ سے فیصلہ کیا گیا ہے وہ متفق علیہ کے مانند ہے۔ (شرح الموی علی الاشاہ: ۱: ۲۹۳)

اصول میں اجتہاد سے عام معنی مراد ہے

اس اصول میں اجتہاد سے عام معنی مراد ہے جس میں اجتہاد شرعی یعنی مجتہد کا ایسے ظنی مسائل میں اجتہاد جن کے متعلق کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو وہ بھی شامل ہے جو اجتہاد کا شرعی معنی ہے۔ (۲) قاضی کا مسائل اجتہاد یہ میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ یہ بھی اجتہاد کے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ قاضی کا فیصلہ بدلا نہیں جائے گا ورنہ پھر فیصلوں کے باطل کرنے کا تسلسل قائم ہو جائے گا اور کوئی ایسا فیصلہ باقی نہ رہے گا جو قابل وثوق قرار پائے۔ مثلاً اگر کوئی قاضی کسی فاسق شخص کی شہادت کو اس کے فسق کی بنا پر رد کر دے۔ اس کے بعد یہ شخص توبہ کر کے اس شہادت کا اعادہ کرے تب بھی یہ شہادت مقبول نہ ہوگی ہاں ایسا شخص کسی دوسرے قضیہ میں شہادت دے تو اس کی شہادت قبول ہوگی لیکن ایک مرتبہ ایک قضیہ میں قاضی نے اپنے اجتہاد سے شہادت کے رد ہونے کا فیصلہ کر دیا تو اسی قضیہ میں شہادت قبول ہونے کا فیصلہ نہ ہوگا ورنہ ایک اجتہاد سے دوسرے اجتہاد کا نقض لازم آئے گا۔ (۳) اجتہاد بالنعوی بھی اجتہاد کے مفہوم میں داخل ہے، چنانچہ قبلہ نامعلوم ہونے کی صورت میں جب کوئی شخص اپنی عقل و رائے سے ایک سمت کو قبلہ تصور کر لے اس کے بعد پھر کوئی دوسری سمت کی طرف اس کی رائے منتقل ہو جائے تو وہ اس دوسری اجتہادی رائے پر عمل کرے گا لیکن اول رائے، ثانی رائے سے باطل نہیں ہوگی

بلکہ پہلی تحریر اور رائے سے جس سمت کو متعین کر کے نماز ادا کی ہے وہ بھی صحیح ہے اور تحریر بدلنے کی وجہ سے پھر اسی نماز کے بعض حصے کو دوسری سمت کی طرف رخ کر کے ادا کی وہ بھی صحیح ہے حتیٰ کہ اگر چار رکعت کی نماز چار سمت کی طرف چار تحریر سے ادا کی تو اس پر نماز کی قضاء واجب نہ ہوگی، اگر تحریر بدلنے سے اس سے پہلے دوسری سمت کی طرف ادا کی ہوئی رکعتوں کے باطل ہونے کا حکم دیا جائے تو ایک اجتہاد سے دوسرے اجتہاد کو باطل کرنا لازم آئے گا اور وہ صحیح نہیں ہے۔ (شرح جلد ۱ ص ۵۳)

اصول کا دوسرا جزء ہے "و یفسخ بالنص" یعنی اجتہاد نص کے معارض نہ ہوگا بلکہ نص پر عمل ہوگا مثلاً امیر نے کسی کام کا حکم دیا اور لوگوں کا اس امر کے بارے میں اختلاف ہو گیا بعض کا کہنا ہے کہ اس امر کی تعمیل میں ہلاکتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس میں نجات ہے، ایسی صورت میں لوگوں پر امیر کی اطاعت واجب ہوگی، اس لئے کہ امیر کی اطاعت نص سے ثابت ہے چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے "اسمعوا و اطیعوا و لو امر علیکم عبد حبشی مجذع ما اقام فیکم کتاب اللہ عزوجل" اور لوگوں کا اختلاف ان کا اجتہاد ہے اور اجتہاد نص کے معارض نہیں ہو سکتا۔ (شرح بیکیر: ۱۱۷)

(۳۳): الأصل أن النص يحتاج إلى التعلیل بحکم غیره لا بحکم نفسه.
ترجمہ: اصول یہ ہے کہ نص اپنے ماسوی میں ثبوت حکم کے لئے تعلیل کی محتاج ہوتی ہے نہ کہ نص کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے۔

تشریح: کوئی حکم شرعی کسی نص میں صراحتاً مذکور ہو تو اس کی علت بیان کرنے اور تلاش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس حکم کے ثبوت کی علت وہ خود نص ہے لہذا دوسری علت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ہاں اگر اس نص کے حکم کو متعدی کرنا ہے اور دوسری کسی شئی میں اس حکم کو ثابت کرنا ہے تو پھر اس نص کے حکم کی علت کو تلاش کیا جائے گا تا کہ دوسری اشیاء میں اس علت کے پائے جانے کی وجہ سے وہ حکم ان اشیاء میں بھی ثابت کیا جاسکے۔ اس لئے کہ مقیاس اور مقیاس علیہ میں علت مشترکہ کا پایا جانا ضروری ہے تو جب قیاس کی ضرورت پڑ جائے تو نص کے حکم کی علت تلاش کی جائے گی ورنہ نہیں۔ مثلاً اشیاء ستہ ربویہ (گندم، جو، نمک، چھوہارے، سونا، چاندی) میں تقاضا فروخت کی

حرمت کا حکم آپ ﷺ کے فرمان میں صراحتاً مذکور ہے، لہذا اس کی علت کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ ان کے متعلق نص کا ورود ہی اس حکم کی علت ہے۔ ہاں اگر یہ حکم دیگر موزونی و کیلی اشیاء میں ثابت کرنا ہو تو پھر اس حکم کی علت کو تلاش کیا جائے گا، چنانچہ احناف نے اس کی علت قدر مع الجنس کو ثابت کیا ہے، لہذا کیلی اور وزنی اشیاء کو اگر اپنی ہی جنس کے عوض تبادلہ کیا جائے تو ان میں بھی برابری اور یسا بید ضروری ہوگا ورنہ ربا کا حکم ثابت ہوگا۔

اس کے بعد یہ امر جاننا بھی ضروری ہے کہ جب نص کا حکم دیگر اشیاء میں ثابت کرنا ہو تو علت تلاش کرنا ضروری ہوگا تاکہ اس علت کے وجود کی وجہ سے حکم کو ثابت کیا جاسکے، لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ اس علت کا علم کیسے ہوگا، چنانچہ اس کے متعلق اصول الشاشی میں بیان فرمایا ہے کہ اس علت کا علم کبھی تو کتاب اللہ سے ہوگا اور کبھی سنت سے اور کبھی اجماع سے اور کبھی اجتہاد و استنباط سے۔ جیسے اصول کے ذیل میں بیان کردہ مثال مذکور میں علت کو اجتہاد و استنباط کے ذریعہ اخذ کیا گیا ہے۔

کتاب اللہ سے علت کو مستنبط کیا گیا ہو اس کی مثال ”کثرت طواف ہے“ یعنی اللہ تعالیٰ نے گھر میں کام کرنے والے غلاموں اور لڑکوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ تین اوقات میں داخل ہونے کے لئے اجازت طلب کیا کریں (نماز فجر سے پہلے، دوپہر میں، عشاء کی نماز کے بعد) کیونکہ یہ تینوں اوقات ایسے ہیں جن میں آدمی بیداری کے کپڑے اتار کر نیند کے کپڑے زیب تن کر لیتا ہے اور ان کپڑوں میں کسی غیر کے سامنے آنا پسند نہیں کرتا ہے، اس لئے ان اوقاتِ ثلاثہ میں داخل ہونے کے لئے اجازت لینا ضروری ہے، لیکن ان اوقات کے علاوہ دیگر اوقات میں دفع حرج کے خاطر اجازت لینے کو ساقط کر دیا ہے اور اس کی علت کثرت طواف کو قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد فرمایا ہے { لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ } یعنی ان اوقاتِ ثلاثہ کے بعد تم پر اور ان پر کوئی حرج نہیں وہ تم پر طواف کرنے والے ہیں یعنی ان کی بکثرت آمد و رفت ہوتی ہے اور تمہاری ان سے اور ان کی تم سے ضرورت وابستہ ہے۔ اب اگر اوقاتِ ثلاثہ کے علاوہ میں بھی اجازت طلب کرنا ضروری قرار دیا جائے تو وہ لوگ حرج میں مبتلا ہو جائیں گے اسی لئے دفع حرج کے پیش نظر ان اوقاتِ ثلاثہ کے علاوہ میں اجازت طلب کرنے کو

ضروری قرار نہیں دیا گیا اور اس کی علت کثرتِ طواف یعنی بکثرت آمد و رفت کو قرار دیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اجازت طلب کرنے کے سلسلہ میں سقوطِ حرج کے لئے کثرتِ طواف کو علت قرار دیا گیا ہے جو قرآن کریم سے ثابت ہے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علت کی وجہ سے سورہہ کی نجاست کے حرج کو ساقط کر لیا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے ”الہرۃ لیست بنجسة فإنها من الطوافین علیکم و الطوافات“ اصل تو بلی کا پس خوردہ ناپاک ہونا چاہئے کیونکہ بلی کا گوشت ناپاک ہے اور وہ خود درندہ ہے جیسا کہ حدیث ”الہرۃ سبع“ سے ظاہر ہوتا ہے، مگر بلی کی آمد و رفت چونکہ گھروں میں بکثرت رہتی ہے اس لئے اگر اس کے پس خوردہ کو ناپاک قرار دیا جائے تو لوگ حرج میں مبتلاء ہو جائیں گے، پس علتِ طواف کی وجہ سے دفعِ حرج کے خاطر اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے لہذا اس کا پس خوردہ بھی ناپاک نہ ہوگا۔ پھر ہمارے علماء نے اسی علتِ طواف کی وجہ سے گھر میں رہنے والے تمام جانوروں کو بلی پر قیاس کیا ہے، مثلاً چوہا، سانپ وغیرہ، چنانچہ کہا ہے کہ ان کا پس خوردہ بھی ناپاک نہ ہوگا۔ (اصول الثانی ص ۸۸) غور فرمائیے کہ مثال مذکور میں بلی کے پس خوردہ پر حدیث میں نجس نہ ہونے کا حکم لگایا ہے جس کی علت کتاب اللہ سے ثابت ہے اسی طرح کبھی سنت سے اور کبھی اجماع سے علت معلوم ہوتی ہے۔ (مثال کے لئے دیکھئے اصول الثانی ص ۸۸)

(۳۳): الأصل أنه یُفرق بین علة الحكم وحکمتہ، فان علتہ موجبة وحکمتہ غیر موجبة.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ حکم کی علت اور اس کی حکمت کے درمیان فرق ہوتا ہے، اس لئے کہ حکم کی علت حکم کو واجب کرتی ہے اور حکمت حکم کو واجب نہیں کرتی۔

تشریح: ایک ہوتی ہے حکم کی علت اور ایک ہوتی ہے حکمت۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ علت کی حقیقت مایترتب علیہ الحکم یعنی علت پر حکم مرتب ہوتا ہے وجوداً اور عدماً یعنی علت کے وجود سے حکم ضرور پایا جائے گا اور عدم وجود سے حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔ اور حکمت کی حقیقت ”مایترتب علی الحکم“ ہے یعنی حکمت حکم پر مرتب ہوتی ہے، حکمت سے حکم متعدی نہیں ہوتا نہ

حکم کا وجود و عدم اس کے ساتھ دائر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل کہ حکمت پر احکام مبنی نہیں ہوتیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان جو حضرت ابو بکر صدیقؓ کی تعریف میں مذکور ہے جب انہوں نے حضرت بلال کو خرید کر آزاد کر دیا تھا { وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى } تو اس میں حضرت ابو بکرؓ کے فعل کا سبب، نفی اور استثناء کر کے "الْبِتْغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ" میں منحصر فرمایا حالانکہ اس میں یہ بھی حکمت و مصلحت تھی کہ قومی ہمدردی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے فعل کا سبب حکمت کو قرار نہیں دیا، لہذا معلوم ہوا کہ حکم حکمت پر مبنی نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر احکام کو دنیوی حکمت و مصلحت پر مبنی قرار دیں تو اس میں بڑی قباحت یہ ہے کہ اگر وہ دنیوی مصالح کسی دوسرے طریقے سے حاصل ہونے لگیں اور اسلام پر ان کے مرتب ہونے کی توقع نہ رہے تو چونکہ اسلام کو مقصود بالعرض رکھا ہے اور مصالح دنیوی کو مقصود بالذات، اس لئے نتیجہ یہ ہوگا کہ اسلام کو چھوڑ کر دوسرے طریقے کو اختیار کر لیں گے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ یہ مصالح دنیوی تخمینی ہے اور تخمینات بہت سی مرتبہ آسانی سے مخدوش ہوسکتے ہیں تو اگر یہ کبھی مخدوش ہو جائیں تو چونکہ حکم شرعی اس پر مبنی سمجھا گیا تھا لہذا وہ حکم بھی مخدوش ہو جائے گا۔ الحاصل احکام کا مدار حکمت و مصلحت نہیں بلکہ علت ہے۔ آج کل یہ مرض لوگوں میں ہے کہ وہ احکام کی علت تلاش کیا کرتے ہیں اور جب علت نہیں ملتی تو حکمت کو علت سمجھ کر اس کو جواب میں پیش کر دیتے ہیں حالانکہ دونوں جدا جدا ہیں، احکام کی حکمت و مصلحت کا جاننا ضروری نہیں اور نہ ان کا ماننا ضروری ہے، اور نہ ان کو بیان کرنے کا التزام ضروری ہے بلکہ عوام کے سامنے بیان بھی نہیں کرنا چاہئے، حکمت و مصلحت کو چھوڑیے، احکام شرعیہ کی علتیں بھی عوام کے سامنے ہرگز بیان نہیں کرنی چاہئے بلکہ ضوابط کی پابندی کرانی چاہئے، ورنہ خطرہ کا قوی اندیشہ ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسا کہ جب کلکٹر نے ایک مجرم کو کسی دفعہ (قانون) کی بنا پر سزا کا حکم کر دیا اور فوراً اس کی تعمیل بھی ہو گئی مگر مجرم اس دفعہ کی علت ہرگز دریافت نہیں کر سکتا اور جرأت کر کے دریافت بھی کر لے گا تو کلکٹر اس کو ڈانٹ دے گا کہ ہم نہیں جانتے بس قانون یہ ہے اسی طرح صرف عوام کو ضوابط اور احکام کی پابندی کرانی چاہئے علت بیان نہیں کرنی چاہئے۔ (ازفقہ حنفی کے اصول و ضوابط از ص ۳۵)

سفر میں قصر کی علت و حکمت

اصول کی مثال یہ ہے کہ سفر شرعی کی وجہ سے قصر کا حکم ہوتا ہے جس کی علت سفر شرعی ہے اور حکمت مشقت ہے اور بسا اوقات سفر کا ثبوت ہوتا ہے لیکن مشقت نہیں پائی جاتی (سلاطین کا سفر اپنی رعایا کے ساتھ) لیکن اس کے باوجود قصر کا حکم ہوگا اس لئے کہ علت پائی گئی یعنی سفر اور علت حکم کو واجب کرتی ہے اور حکمت حکم کو واجب نہیں کرتی لہذا عدم مشقت کی وجہ سے قصر کا حکم ختم نہیں ہوگا۔ (اصول کرنی ضمیر مع اصول البزروی ص ۷۵) الفقه الإسلامی و أدلتہ میں سفر میں قصر کی حکمت مشقت کو بیان فرمایا ہے۔ ”الحکمة من القصر هو دفع المشقة و الحرج الذى قد يتعرض له المسافر غالباً، والتيسير عليه في حقوق الله تعالى الخ“ (ج ۲ ص ۱۳۴)

استبراء رحم کی علت و حکمت

اصول کی دوسری مثال یہ ہے کہ استبراء (صفائی رحم) کی علت باندی پر ملکیت ثابت ہونے کی وجہ سے ملک و طی کا پایا جانا ہے اور اس کی حکمت، نسب کی حفاظت اور اختلاط میاہ سے بچنا ہے۔ اب اگر کسی جگہ حکمت نہ پائی جائے مثلاً کسی نے باکرہ باندی خریدی یا کسی عورت یا نابالغ بچہ کی باندی خریدی تب بھی استبراء واجب ہوگا حالانکہ رحم کے صاف اور فارغ ہونے کا یقین ہے اس لئے کہ عدم حکمت عدم وجوب حکم کو واجب نہیں کرتا بلکہ جب علت یعنی ملک حادث کا وجود ہو گیا تو حکم واجب ہو جائے گا۔ (اصول کرنی ضمیر مع اصول البزروی ص ۷۵) بدائع میں ہے و کذا إذا ملکہا بسائر الملک لا یجوز له أن یقر بها قبل أن یستبرأ بها۔ (بدائع ج ۴ ص ۲۹۱)

(۳۵): الأصل أن السائل إذا سئل سؤالاً ينبغى للمستئول أن لا يجيب على الإطلاق والإرسال لكن ينظر فيه ويتفكر أنه ينقسم إلى قسمين واحداً و إلى قسمين أو أقسام ثم يقابل في كل قسم حراً فحراً ثم يعدل جوابه على ما يخرج إليه السؤال وهذا الأصل تكثر منفعته، لأنه إذا اطلق الكلام فرمما كان سريع الانتقاض لأن اللفظ قلباً يجرى على عمومته.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ سائل جب کوئی سوال کرے تو مسئول عنہ کو چاہئے کہ وہ مطلق جواب نہ دے بلکہ وہ غور و فکر کرے کہ وہ کتنے اقسام پر منقسم ہو سکتا ہے، آیا ایک پر یا دو پر یا اس سے زیادہ اقسام پر، پھر ہر قسم میں حرف بحرف تقابل کرے (ہر قسم کے مقابل کیا جواب ہو سکتا ہے متعین کرے) پھر اپنے جواب کو اس سوال کے برابر کرے جو ان اقسام میں سے کسی ایک کے موافق ہو، اس اصول کا نفع زیادہ ہے، کیوں کہ جب مسئول اپنے کلام کو مطلق ذکر کرے گا تو اس کے نقض کا جلد ہی امکان ہے، اس لئے کہ لفظ بہت کم اپنے عموم پر جاری ہوتا ہے۔

تشریح: جب سائل کوئی سوال کرے تو اس کے سوال میں غور و فکر کر کے جتنی صورتیں نکل سکتی ہوں نکال کر ہر صورت کا کیا جواب ہو سکتا ہے پہلے اس کو متعین کرے، پھر سائل کی مراد متعین کر داکر اسی کے مطابق جواب دیوے، یہ طریقہ اپنانے کی وجہ یہ ہے کہ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ کوئی کلام اپنے عموم پر جاری ہو، بلکہ اس کلام سے کوئی ایک صورت مراد ہوتی ہے، اب اگر مطلقاً جواب دیا جائے گا تو قوی امکان ہے کہ یہ جواب سائل کے سوال کے مطابق نہ ہو تو پھر وہ جواب بے سود ہوگا۔ اسی لئے اس اصول کو اپنانا بڑا مفید ہے۔ چنانچہ امام نسفیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اصول عبادات کی تمام انواع اسی طرح تملیک اور جنایات وغیرہ کی تمام صورتوں میں جاری ہوگا۔ مثلاً کوئی سائل سوال کرے کہ کسی مرد نے ظہر کی دو رکعت پر سلام پھیر دیا تو کیا اس کی نماز فاسد ہوگی یا نہیں؟ تو جواب مطلقاً فساد کا نہ دیا جائے، بلکہ پہلے یہ متعین کیا جائے کہ اس نے سھو یا سھو یا عدا؟ وہ جس صورت کو متعین کرے اسی کے مطابق جواب دیا جائے۔ اسی طرح سائل اگر یہ سوال کرے کہ اس نے روزے کی حالت میں کھا، پی لیا تو کیا حکم ہوگا؟ تو آپ اس سے سوال کرے کہ سھو ہو یا عدا جیسا جواب دے اسی کے مطابق جواب دیا جائے گا۔ اسی طرح سائل اگر یہ سوال کرے کہ غلام نے فلاں شئی کو بیچ دیا تو اب اس کے متعلق کیا حکم ہوگا؟ تو آپ سوال کرے کہ غلام ماذون ہے یا مجبور جیسا جواب ویسا مجیب کا بھی جواب،،، کوئی سوال کرے کہ فلاں شخص نے فلاں کو قتل کر دیا تو قاتل پر شرعاً کیا سزا نافذ ہوگی؟ تو اس سے کہا جائے گا کہ اس نے عدا قتل کیا یا سھو، شبہ عدا کے طور پر قتل کیا یا حطاً، نیز اس نے کون سے آلے سے قتل کیا؟ ان صورتوں میں سے کسی ایک صورت کو متعین کیا جائے پھر جواب دیا

جائے، کیوں کہ ہر صورت کا جواب مختلف ہے۔ اسی طرح سائل سوال کرے کہ اس نے زنا کر دیا ہے تو اس پر کیا سزا ہوگی؟ تو اس سے سوال کیا جائے کہ وہ محسن ہے یا غیر محسن؟ پھیر جواب دیا جائے۔ غور فرمائیے! مذکورہ بالا سوالات میں اگر مطلقاً جواب دیا جائے گا تو وہ جواب درست نہ ہوگا، کیوں کہ ہر سوال کی مختلف صورتیں نکل سکتی ہیں اور ہر صورت کا جواب الگ الگ ہے، لہذا مطلق جواب ناکافی ہوگا، بلکہ بسا اوقات غلط ہوگا۔

(۳۶): الْأَصْلُ أَنْ الْحَادِثَةَ إِذَا وَقَعَتْ وَلَمْ يَجِدِ الْمَوْجُودَ فِيهَا جَوَابًا وَنَظِيرًا فِي كِتَابِ أَصْحَابِنَا فَإِنَّهُ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَسْتَنْبِطَ جَوَابَهَا مِنْ غَيْرِهَا أَمَا مِنَ الْكِتَابِ أَوْ مِنَ السُّنَّةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ الْأَقْوَى فَالْأَقْوَى فَإِنَّهُ لَمْ يَعْذُو حَكْمَ هَذِهِ الْأَصُولِ.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ جب کوئی نیا مسئلہ درپیش ہو اور مؤول (مسئلہ کو متعین کر کے جواب دینے والا) اس کا کوئی صحیح جواب اور نظیر (اس کے مثل اور مساوی) ہمارے اصحاب کی کتب میں نہ پاوے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ اس کا جواب ہماری کتابوں کے مساوی سے مستنبط کرے گا یا تو کتاب اللہ سے یا تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یا اس کے علاوہ (اجماع) سے اقوی قاقوی کی ترتیب پر، کیوں کہ کوئی حکم ان اصولوں سے متجاوز نہیں ہوتا۔

تشریح: حادثہ سے مراد ایسا دقیق واقعہ جس میں استفتاء کی ضرورت ہو۔ جب کوئی ایسا حادثہ درپیش ہو اور مفتی اس کے متعلق کوئی صریح جواب ہمارے اصحاب کی کتابوں میں نہ پائے اور اس کی کوئی نظیر بھی نہ مل سکے تو پھر کتاب اللہ یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم یا اجماع سے اس کا استنباط کرے لیکن سب سے پہلے وہ حکم کتاب اللہ میں پھر سنت میں پھر اجماعی اقوال میں تلاش کیا جائے گا یعنی اس ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ مثلاً جتنے فتاویٰ اور نوازل یعنی وہ واقعات جو فتاویٰ کے محتاج ہیں وہ سب اسی اصول سے مستخرج ہیں۔ (اصول کرنی ص ۲۵۷)



(۳۷): الأصل أن اللفظ اذا تعدى معنيين أحدهما أجلى من الآخر

والآخر أخفى فإن الأجلى املك من الاخفى.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ لفظ جب دو معنوں میں مستعمل ہو اور ان میں سے ایک معنی دوسرے کے مقابل زیادہ واضح ہو اور دوسرا مخفی ہو تو زیادہ واضح معنی ہی مراد ہونے کے لئے زیادہ مناسب ہے مخفی کے مقابل۔

تشریح: اصول کی مثال سمجھنے سے پہلے یمین کی اقسام سمجھ لیجئے۔ یمین کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) یمین غموس :- اس کو کہتے ہیں کہ ماضی کے کسی امر پر جھوٹی قسم کھانا۔ ایسی قسم کھانے والا

گنہگار ہوگا اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے ”من حلف كاذباً أدخله الله النار“ لیکن اس قسم میں کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ توبہ استغفار کر کے گناہ سے پاک ہو جائے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہوگا۔

(۲) یمین منعقدہ :- اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ مستقبل میں کسی فعل کے کرنے یا ترک پر قسم کھانا۔

اس قسم میں حانث ہونے کی صورت میں کفارہ کا وجوب بالاتفاق ہوگا۔

(۳) یمین لغو :- اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ ماضی کے کسی امر پر یہ سمجھتے ہوئے قسم کھانا کہ بات ایسی

ہے جیسا کہ میں کہہ رہا ہوں۔ لیکن درحقیقت معاملہ اس کے خلاف ہو، ایسی قسم کھانے والے کے

بارے میں عدم مؤاخذہ کی امید ہے اس لئے کہ بالقصد جھوٹ نہیں بولا اور اس قسم میں بالاتفاق کفارہ

واجب نہ ہوگا۔ (فتح القدیر: ۳/۳۸۸)

اس کے بعد قاعدہ کی مثال سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان {وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ

الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ} میں ”بِمَا عَقَّدْتُمُ“ کو اصحاب احناف نے

اس عقد پر محمول کیا ہے جس کا معنی جلی اور واضح ہے اور جس کا تعلق مستقبل سے ہے جس کو یمین منعقدہ

کہا جاتا ہے کیونکہ ”عَقَّدْتُمُ الْاَيْمَانَ“ کا معنی قسموں کو پکا کرنا اور اس معنی کا تعلق مستقبل ہی سے

ہے لہذا آیت میں مذکور کفارہ کا تعلق صرف یمین منعقدہ کے ساتھ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے

”عَقَّدْتُمُ“ میں عقد سے عزم قلب کو مراد لیا ہے اور اس کا اطلاق ماضی پر بھی ہوتا ہے لہذا یمین

غموس میں بھی کفارہ کے وجوب کے قائل ہوئے اس لئے کہ اس کے جھوٹ ہونے پر دل کا عزم پایا گیا لیکن یہ معنی اجلی نہیں ہے بلکہ اخفی ہے کیونکہ لفظ سے تو منعقدہ ہی کا معنی واضح طور پر سمجھے جا رہے ہیں نہ کہ عزم قلب کا معنی۔ (اصول الفکر فی ضمیمہ مع اصول ابن زردوی ص ۳۷۵)

نور الانوار میں مذکورہ آیت ”وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَيْمَانَ“ میں ”عَقَّدْتُمُ“ سے یمین منعقدہ مراد لینے کی یہ وجہ ذکر فرمائی ہے کہ عقد کا لفظ یمین منعقدہ کے لئے حقیقت ہے اور عزم قلب کے لئے مجاز ہے اور مجاز خلیفہ ہے اور حقیقت اصل ہے اور اصل کے مراد ہوتے ہوئے مجاز مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہو سکتا لہذا آیت میں عقد کا لفظ صرف یمین منعقدہ پر محمول ہوگا اور عزم قلب پر محمول نہ ہوگا، (نیز حقیقت مجاز کے مقابلہ میں اجلی ہوتا ہے اس لئے کہ حقیقت مراد لینے میں کوئی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی، اس کے مقابلہ میں مجاز اخفی ہوتا ہے اس لئے کہ وہ قرینہ کا محتاج ہوتا ہے۔) (دیکھئے تفصیل کے لئے نور الانوار ص ۱۰۱)

(۳۸): الأصل أنه يجوز أن يكون أول الآية على العموم وأخرها على

الخصوص كعكسه.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ اول آیت عموم پر محمول ہو اور آخر آیت خصوص پر، جیسا کہ اس کے برعکس بھی جائز ہے (آخر آیت عموم پر اور اول آیت خصوص پر محمول ہو)

تشریح: امام نسفی نے فرمایا کہ اس کی مثال فرمانِ باری تعالیٰ ”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ اِلَىٰ اَهْلِهِ“ ہے کہ اس آیت میں خطا مؤمن کو قتل کی صورت میں عام حکم بیان فرمایا ہے کہ اس کے ذمہ مؤمن غلام کو آزاد کرنا اور مقتول کے اہل خاندان کو دیت کی ادائیگی لازم ہے یعنی دو چیزوں کا لزوم ہوگا پھر اس آیت کے اخیر میں فرمایا ”فَاِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ“ (سورۃ النساء) اس میں یہ حکم ہے کہ اگر مؤمن کو قتل کیا لیکن مقتول مؤمن دار الحرب کا باشندہ ہے اور ابھی تک ہجرت کر کے دارالاسلام میں نہیں آیا تو قاتل کے ذمہ صرف مؤمن غلام کو آزاد کرنا لازم ہوگا اور دیت کا لزوم نہ ہوگا۔ تو اس آیت کا اول عموم اور آخر خصوص پر دل ہے یعنی عموماً مؤمن کو قتل کی وجہ سے دو چیزوں کا لزوم ہوگا اور جو

مؤمن نے دار الحرب ہی میں سکونت پذیر ہونے کی حالت میں ایمان قبول کیا اور ہماری طرف ہجرت نہیں کی، اگر وہ قتل کیا جائے تو صرف کفارہ قتل کا وجوب ہوگا، دیت واجب نہ ہوگی۔

اول آیت خصوص پر اور آخر آیت عموم پر دال ہو اس کی مثال باری تعالیٰ کا فرمان "قَلَّا جُنَاحَ عَلَيْنَهُمَا أَنْ يُضْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ" (سورۃ النساء)، اس آیت کے شروع میں خاص حکم ہے اور آخر میں عام۔ وہ اس طریقہ پر کہ اگر کوئی عورت اپنے خاوند سے لڑائی جھگڑے یا بے رخی کا خطرہ محسوس کرے تو دونوں میں سے کسی کو کوئی گناہ نہ ہوگا، اگر وہ آپس میں خاص شرائط پر صلح کر لے مثلاً مہر کی معافی و نفقہ نہ لینے پر یا اپنی باری چھوڑ دینے پر وغیرہ۔ پھر اخیر میں کہا "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ" جس کا تعلق تمام لوگوں سے ہے تمام معاملات میں، غور فرمائیے اول آیت صلح کا حکم خاص طور پر میاں، بیوی کے درمیان کے ساتھ ہے، جبکہ آخر آیت کا تمام کے ساتھ۔

(۳۹): الاصل أن التوفيقين إذا تلاقيا و تعارضا و في أحدهما ترك اللفظين على الحقيقة فهو أولى.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ دو حدیثوں پر عمل کرنا جبکہ وہ دونوں مقابل و معارض ہوں اور ان دونوں میں سے ایک پر عمل کرنے میں دونوں حدیثوں کے الفاظ کو حقیقت پر باقی رکھنا ہو تو وہی صورت بہتر ہوگی۔

تشریح: جب ایک ہی معاملہ و مسئلہ سے متعلق دلائل ہمارے علم کی نسبت سے باہم متعارض ہو، بعض سے ایک حکم ثابت ہو رہا ہے تو دوسرے دلائل سے اس کے خلاف دوسرا حکم، ایسی صورت میں کیا طریق کار اپنایا جائے، تا کہ حدیث پر عمل ممکن ہو۔ دُفع تعارض کے بہت سارے طریقے ہیں ان میں سے ایک طریقہ مذکور اصول میں بیان کیا گیا اور وہ ہے توفیق و تطبیق یعنی ایسی کوئی سبیل اور راہ اختیار کی جائے جس کی وجہ سے دونوں پر عمل ہو جائے اس کو جمع، توفیق اور تطبیق کہتے ہیں۔

اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ جب دو حدیثیں باہم متعارض ہو لیکن ایک پر عمل کرنے سے دوسری حدیث پر بھی عمل ہو جاتا ہو اس طور پر کہ پہلی حدیث کا جو معنی ہے اس معنی کا دوسری حدیث میں احتمال ہے یعنی دوسری حدیث کا لفظ اس معنی کا احتمال رکھتا ہے، تو پہلی حدیث پر عمل کرنے سے گویا

کہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو گیا۔ اس کے برخلاف دوسری حدیث پر عمل کرنے کی وجہ سے پہلی حدیث کے ایک لفظ کو چھوڑ دینا لازم آتا ہے ایسی صورت میں اس حدیث پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہوگا جس پر عمل کے نتیجہ میں دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ ”المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ“ اور ایک دوسری حدیث میں ارشاد ہے ”المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ“ ان دو حدیثوں میں غور فرمائیے کہ تعارض واقع ہو رہا ہے۔ ایک پر عمل کرنے سے دوسری حدیث کا ترک لازم آتا ہے اس لئے ہمارے احناف کے علماء نے تطبیق کا طریقہ اپنایا تا کہ دونوں پر عمل ہو جائے اور وہ اس طریقہ پر کہ تتوضأ لکل صلوٰۃ کو تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ کے حکم میں قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی طہارت مکمل وقت میں باقی رہے گی۔ اس لئے کہ پہلی حدیث میں تو صراحتہ وقت کا ذکر ہے اور دوسری حدیث میں وقت کے معنی کا احتمال ہے کہ لکل صلوٰۃ میں لام کو وقت کے معنی میں لیا جائے۔ عرف سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اتيك لصلوة الظهر أي لوقتها اس کے برخلاف دوسری حدیث کے الفاظ کو دیکھتے ہوئے اس پر عمل کرنے سے پہلی حدیث کے ایک لفظ یعنی وقت کو بالکل حدیث سے خارج کرنا لازم آتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ (از درس ترمذی: ۱/۳۶۸، اصول کرخی ص ۷۶) (۳۰)

(۳۰): الأصل أن البيان يُعتبرُ بِالْإِبْتِدَاءِ إِنْ صَحَّ الْإِبْتِدَاءُ (صحح البيان)

وإلا فلا.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ بیان کا ابتداء پر قیاس کیا جائے گا، اگر ابتداء یہ کلام صحیح ہو تو بیان بھی صحیح ہوگا ورنہ نہیں۔

تشریح: بیان سے مراد، بیان تفسیر ہے یعنی مجمل بات کی وضاحت، اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ مجمل بات کی وضاحت اور تفسیر ایسے وقت میں کر رہا ہے کہ اگر وہی تفسیر ابتداء کرتا یعنی مجمل کلام کئے بغیر ابتداء ہی وہی کلام ذکر کرتا تو اس کا ذکر کرنا صحیح ہوتا تو اب اس وقت بیان بھی صحیح ہوگا اور بیان کے مطابق عمل ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ تم دونوں کو طلاق ہے، پھر ان کی عدت ہی کی حالت میں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک کو تین طلاق ہے تو اب اس کے لئے بیان کرنا ہوگا کہ

ان میں سے کوئی عورت کو تین طلاق دی ہے اور یہ بیان کا اعتبار اس وقت تک ہوگا جب تک وہ دونوں عدت کی حالت میں ہوں۔ اگر عدت پوری ہونے کے بعد کہہ رہا ہے کہ میری مراد تین طلاق سے فلانی بیوی تھی تو اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ اگر یہی کلام عدت کے بعد ابتداء کہتا تو صحیح نہ ہوتا اور اس سے کسی کو تین طلاقیں واقع نہ ہوتیں اس لئے کہ وہ طلاق کی محل نہیں۔ اسی طرح بیان بھی عدت کے بعد صحیح نہ ہوگا۔

اس مثال کا تعلق ان دو عورتوں کے ساتھ ہوگا جو دونوں مدخول بہا ہوں۔ ورنہ اگر ایک غیر مدخول بہا ہے تو مدخول بہا کو تین طلاقیں واقع ہوگی اور بیان کی ضرورت بھی نہ ہوگی اس لئے کہ غیر مدخول بہا ایک طلاق کی وجہ سے بائند ہو جائے گی؛ اور اس کی عدت بھی پوری ہو جائے گی اس لئے کہ اس کو عدت کی ضرورت نہیں لہذا وہ دوسری طلاق کی محل نہ رہی اس لئے مدخول بہا تین طلاق کے لئے متعین ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر ایک کی عدت پہلے پوری ہو جائے تو دوسری بیوی تین طلاق کے لئے متعین ہو جائے گی۔ (اصول الکرخی ص ۳۷۶)

من یرد اللہ بہ خیر ایفقہہ فی الدین

الاصول الفقہیة

فی شرح

اصول المسائل الخلافیة

مصنف

الامام الاجل ابو زید الدبوسی رحمہ اللہ

شارح

حضرت مولانا مفتی عنایت اللہ صاحب پالن پوری

استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم چھاپی

ناشر

الامین کتابستان دیوبند

تذکرہ علامہ ابو زید دبووسی رحمۃ اللہ علیہ

عبید اللہ بن عمر بن عیسیٰ الدبووسی، آپ سات رکنی بیچ کے ایک حج وقاضی تھے، آپ کو دقت نظر اور دلائل کے استخراج میں ضرب المثل سمجھا جاتا تھا، فقہاء احناف کے عظیم علماء میں آپ کا شمار ہوتا ہے، بلکہ بخاری، سمرقند اور ماوراء النہر کی مشیخت آپ پر منتہی ہے، آپ نے فقہ میں شیخ امام ابو جعفر استریشی کے سامنے زانوئے تلمذ طے کیا اور ان سے علم حاصل کیا، انہوں نے شیخ امام ابو بکر محمد بن فضل سے، انہوں نے استاذ امام عبداللہ سبزوئی سے، انہوں نے ابو حفص صغیر سے، انہوں نے اپنے والد ابو حفص کبیر سے، انہوں نے محمد بن حسن الشیبانی سے، انہوں نے امام اعظم ابو حنیفہ سے علم حاصل کیا، آپ کے فقہی شاگردوں میں شیخ امام ابو نصر احمد بن عبدالرحمن ریفد موئی کا ص طور پر قابل ذکر ہیں۔

آپ عمدہ عادت و خصلت کے مالک تھے، آپ کی کئی مفید تصانیف ہیں، اہم تصانیف یہ ہیں:

(۱) کتاب الاسرار (۲) تقویم الادلہ (۳) الامداد الاقصی (۴) تاسیس النظر (کتاب ہذا) (۵) لظم الفتاوی (۶) خزائن الہدی۔

آپ کی وفات بخاری میں ۳۳۰ھ میں ہوئی، کہا گیا ۳۳۲ھ ۱۵ جمادی الآخر بروز جمعرات آپ نے آخرت کا سفر کیا، اس وقت آپ کی عمر شریف ۶۳ سال تھی۔

ایک مرتبہ آپ نے ایک شخص سے علمی مناظرہ کیا، اس نے دانت نکالے (ہنسا، ٹھٹھا کیا) تو آپ نے برجستہ یہ شعر پڑھا:

مالی	اذا	الزمتہ	حجة	قابلنی	بالضحک	والقہقہة
ان	کان	ضحک	المراء	من	فقہہ	فالدب
						فی
						الصحرء
						ما
						افقہہ

ترجمہ: یہ میرے ساتھ کیا ہوا کہ جب میں نے اس کے سامنے حجت پیش کی تو اس نے میرا استقبال ہنسی اور قہقہہ سے کیا۔ اگر آدمی کا ہنسا اس کی فقاہت کی دلیل ہے تو صحراء میں ریچھ کس قدر فقیہ ہے!

”دبووسی“ نسبت ہے بخاری اور سمرقند کے درمیان ایک بستی ”دبووسیہ“ کی طرف، جو ماوراء النہر میں

”صفحہ“ کی ایک ریاست ہے۔

نوٹ: یہ پورا مضمون بعینہ کتاب کے ایک نسخہ میں موجود ترجمہ المؤلف کا ترجمہ ہے۔

وہ ائمہ جن کا کتاب میں اختلاف مذکور ہے

(۱) امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ (ولادت ۸۰ھ وفات ۱۵۰ھ)

سرخیل جماعت: نعمان بن ثابت بن زوطی رحمہ اللہ: اکثر مورخین کی رائے کے مطابق آپ عجمی النسل ہیں، آپ کوفہ میں پیدا ہوئے اس وقت عبدالملک بن مروان کی حکومت تھی، آپ کا شمار تابعین میں ہے شیخ الاسلام ابن حجر کے فتاویٰ میں صراحت ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے ان صحابہ کی جماعت کو پایا تھا جو ۸۰ھ میں آپ کی پیدائش کے بعد کوفہ میں زندہ سلامت تھی اور یہ شرف ایسا ہے جو آپ کے معاصرین میں سے کسی کو حاصل نہیں، جیسے شام میں اوزاعیؒ، بصرہ میں حمادؒ، کوفہ میں امام ثوریؒ، مدینہ میں امام مالکؒ اور مصر میں لیث بن سعدؒ وغیرہ (الخیرات الحسان: ۲۳) آپ کے انسائڈہ کی تعداد چار ہزار کے قریب بتائی گئی ہے، جن میں ابراہیم نخعیؒ، حماد بن ابی سلیمانؒ، ہشام بن عروہؒ، عبداللہ بن دینارؒ، عطاء بن یسارؒ، ابن شہاب زہریؒ وغیرہ قابل ذکر ہیں، سب سے زیادہ حضرت حمادؒ سے فقہ و حدیث کی تعلیم حاصل کی، ان کی خدمت میں تقریباً بیس سال رہے، آپ سے علم حاصل کرنے والوں کی تعداد کئی ہزار ہے جو اکناف عالم سے آپ کے پاس پروانہ دار آ کر علمی تشنگی بجھاتے تھے مشہور تلامذہ میں: امام ابو یوسفؒ، محمد بن حسنؒ، عبداللہ بن مبارکؒ، زفر بن ہذیلؒ، حسن بن زیادؒ جیسی نابغہ روزگار شخصیات ہیں جو سب کے سب اپنے زمانے کے امام الائمہ تھے، ہارون رشید کا قول ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی جھولی میں بجز امام ابو یوسف کے کوئی نہ ہوتا تو وہی تنہا کافی و ودانی تھے۔

علم حدیث میں بھی آپ کو بڑی مہارت حاصل تھی علامہ ذہبیؒ نے آپ کا شمار محدثین کے طبقہ حفاظ میں کیا ہے، حدیث شریف میں آپ کی مشہور کتاب ”مسند الامام الاعظم“ ہے جس کا مفصل تعارف کشف الظنون میں ہے، علاوہ ازیں امام صاحب کی مختلف لوگوں کی روایات سے بیس سے

زائد مسانید ہیں، ان میں سے پندرہ مسانید کو ابوالمؤید محمد بن محمود خوارزمی (۵۹۳-۶۵۵ھ) نے جامع مسانید الامام ابی حنیفہ میں مرتب کیا ہے، جو دو جلدوں میں مطبوعہ ہے۔ آپ کی تصنیفات میں مذکور کتاب کے علاوہ عقائد کے موضوع پر ”الفقہ الاکبر“ ہے۔

آخر عمر میں خلیفہ منصور نے آپ کو محض اس وجہ سے قید کر دیا تھا کہ آپ نے عہدہ قضاء کی پیش کش کو ٹھکرا دیا تھا، اور اسی قید کی حالت میں آپ اپنے مولائے حقیقی سے جا ملے، کہا جاتا ہے کہ آپ کو قید خانہ میں زہر دلو کر شہید کیا گیا۔ واللہ اعلم

آپ کے مناقب و محاسن پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں، کمال تو یہ ہے کہ بہت سے شوافع، حنابلہ اور مالکیہ نے آپ کی سیرت و کردار پر بہت سی کتابیں لکھیں، جن میں: علامہ جلال الدین سیوطی شافعی، حافظ محمد بن یوسف صالحی دمشقی شافعی، شیخ شہاب الدین احمد بن حجر بیہقی شافعی، ابو عمر یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبداللہ ترمذی اندلسی مالکی، ابو عبداللہ محمد بن احمد بن عبدالہادی حنبلی وغیرہ کی کتابیں قابل ذکر ہیں۔

(۲) امام مالک رحمہ اللہ علیہ (ولادت ۹۳ھ وفات ۱۷۹ھ)

سرخیل محدثین امام دارالبحرۃ ابو عبداللہ مالک بن انس اصحی مدنی رحمہ اللہ، علمی گھرانے میں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد اور اپنے چچا سے حاصل کی، اس کے علاوہ آپ نے تقریباً نو سو سے زائد مشائخ عظام کے سامنے زانوائے تلمذ طے کیا، آپ کے مشہور اساتذہ میں: اسحاق بن عبداللہ بن ابی طلحہ جعفر بن محمد بن صادق، ابویلیٰ بن عبداللہ ربیعۃ الرائے، علقمہ بن علقمہ، ہشام بن عروہ قابل ذکر ہیں، آپ کے تلامذہ کی تعداد ہزاروں میں بیان کی گئی ہے ان میں محمد بن الحسن شیبانی، ابو عبداللہ محمد بن ادریس شافعی، لیث بن سعد، عبدالرزاق بن ہمام صنعائی، ہشام بن عبدالملک، شریک بن عبداللہ نخعی، عبداللہ بن مبارک، اور اسماعیل بن عباس وغیرہ سرفہرست ہیں، پندرہ سال کی عمر میں مسند درس پر جلوہ افروز ہوئے، اپنے دست مبارک سے تقریباً ایک لاکھ حدیثیں لکھیں، آپ کی تصانیف میں مؤطا امام مالک اور المدونۃ الکبریٰ ہیں، مؤطا امام مالک کا شمار کتب حدیث کے

طبقات ہولی میں ہوتا ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی فرماتے ہیں کہ علمائے جمہور نے مؤطا امام مالک کا شمار صحاح ستہ میں کیا ہے اور اس کا مرتبہ ترمذی کے بعد بتلایا ہے اور حق یہ ہے کہ اس کا مرتبہ مسلم کے بعد تیسرے نمبر پر ہے، آپ کے فضائل و مناقب میں علماء نے متعدد کتب تصنیفی کیں، جن میں "نقشہ ابن حجر، علامہ ذہبی، علامہ سیوطی، محمد بن احمد القسری المالکی قابل ذکر ہیں، مؤخر الذکر نے بیس رسائل میں آپ کے مناقب رقم کئے ہیں۔

(۳) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ (ولادت ۱۵۰ھ وفات ۲۰۴)

سرخسل جماعت: ابو عبد اللہ محمد بن ادریس بن عباس بن عثمان شافعی ہاشمی قرشی رحمہ اللہ، فلسطین کے شہر غزہ میں پیدا ہوئے، والد کے انتقال کے بعد آپ کی والدہ آپ کو مکہ مکرمہ میں لائیں، اور یہی آپ پر وان چڑھے، سب سے پہلے آپ نے عربی ادب اور علم لغت کی طرف توجہ کی، چنانچہ عرب کے فصیح و بلیغ قبائل کی صحبت میں رہ کر اس میں بڑا درک حاصل کیا، پھر فقہ کی طرف متوجہ ہوئے اور سب سے پہلا علمی سفر مدینہ منورہ کا کیا، جہاں آپ نے امام مالک سے مؤطا پڑھی اور اس کو حفظ کر لیا، پھر بغداد کا رخ کیا اور وہاں امام محمد اور دیگر فقہاء و محدثین سے استفادہ کیا اور امام محمد کے یہاں لمبے عرصے تک قیام کیا، اور بے شمار کتابیں نقل کیں، آپ کے اساتذہ میں مذکورہ بالا علماء کے علاوہ کجج بن الجراح، سفیان بن عیینہ، اور ابو اسامہ حماد بن اسامہ۔ اور تلامذہ میں امام احمد بن حنبل، ابو ثور ابراہیم بن خالد، اسحاق بن راہویہ، ابو ابراہیم اسماعیل بن یزید وغیرہ قابل ذکر ہیں، خطیب نے آپ کے متعلق امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے "ما اتانی قریشی افہم من الشافعی" یعنی میرے پاس شافعی سے زیادہ ذہین و فطین کوئی قریشی نہیں آیا، آپ کی تصنیفات یہ ہیں: (۱) کتاب الام، جمعہ البویطی و بوبہ بن سلیمان (۲) السہو فی الصلوٰۃ (۳) "رسالہ" فی اصول الفقہ (۴) الأمالی الصغیرۃ (۵) الأمالی الکبیرۃ (۶) جُتاع العلم۔

(۴) امام احمد رحمۃ اللہ علیہ (ولادت ۱۶۳ھ وقات ۲۴۱ھ)

سرخیل جماعت: ابو عبد اللہ احمد بن محمد بن حنبل شیبانی رحمہ اللہ، آپ کی ولادت بغداد میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم کے بعد یہیں کے مشائخ سے علم حدیث حاصل کرنا شروع کیا، اور سات سال تک یہاں کے شیوخ حدیث سے استفادہ کرتے رہے، اس کے بعد کوفہ، بصرہ، مکتہ المکرمہ، یمن، شام وغیرہ سفر کیا، اور وہاں کے علماء سے حدیثیں نقل کیں، آپ نے سب سے پہلے حدیث کا سماع استاذ الحدیث ہشیم بن بشر سے کیا، اور درس حدیث کا آغاز اپنی عمر کے چالیسویں سال سے کیا، آپ کے بارے میں مشہور ہے کہ ۱۰ لاکھ حدیثیں یاد تھیں، آپ کے شیوخ جن کی روایتیں مسند میں درج ہیں ان کی تعداد ۲۸۳ ہے، امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، امام ترمذی، امام نسائی بواسطہ ابن ماجہ، سنی بن معین جیسے عظیم المرتبت حضرات آپ کے تلامذہ ہیں، ان میں امام ابوداؤد آپ کے انحصار الخاص شاگرد ہیں، آپ کی تصنیفات میں مایہ ناز کتاب: مسند احمد بن حنبل ہے، آپ کو خلق قرآن کے مسئلہ میں معصم باللہ کے زمانے میں سخت آزمائش سے دوچار ہونا پڑا، یہ اتنی سخت آزمائش تھی کہ بڑے بڑے علماء کے قدم پھسل گئے، اور انہوں نے حکومت کے جبر و استبداد کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا مگر کیا مجال تھی کہ اس صبر و استقامت کے پیکر میں ذرا بھی تزلزل آئے، تاریخ میں آپ کا یہ واقعہ مشہور و معروف ہے اور یہیں سے آپ کی شہرت چار دانگ عالم میں پھیل گئی علم فقہ آپ نے زیادہ تر امام شافعی سے حاصل کیا، مگر خلق قرآن کے واقعہ سے آپ کی مقبولیت اتنی بڑھ گئی کہ آپ کا ایک مستقل مکتب فکر قائم ہو گیا اور لوگوں نے آپ کی تقلید شروع کر دی، معصم کے بعد جب متوکل خلیفہ ہوا تو وہ آپ کا معتقد و گرویدہ تھا اس نے آپ کے سامنے شاہی الطاف و نوازشات پیش کی لیکن آپ نے اسے یہ کہہ کر ٹھکرا دیا کہ "یہ میرے لئے پہلے سے زیادہ سخت آزمائش ہے۔ رحمہ اللہ رحمة و واسعة"

(۵) امام ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ (ولادت ۷۴ھ وقات ۱۴۸ھ)

محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ یسار انصاری، آپ فقیہ مجتہد تھے، آپ کو امام اعظم ابو حنیفہ کی نظیر کہا جاتا تھا، بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانہ میں کوفہ کے قاضی رہے، امام ابو یوسف (جو اپنے زمانہ کے

قاضی القضاة تھے) فرماتے ہیں کہ: میں ولایة قضاء میں ابن ابی لیلیٰ سے بڑھ کر فقیہ، متقی، زاہد اور حق گوئی کو نہیں دیکھا، آپ آخروم تک عہدہ قضاء پر برقرار رہے اور مسلسل ۳۳ سال تک اس منصب کو بحسن و خوبی نبھایا۔

(۶) امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ (ولادت ۱۱۳ھ وفات ۱۸۲)

ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم انصاری کوفی بغدادی رحمہ اللہ، امام اعظم کے سب سے بڑے شاگرد اور امام محمد کے استاذ ہیں، عباسی خلفاء مہدی، ہادی اور ہارون رشید کے زمانہ میں قاضی رہے، قاضی القضاة کا خطاب سب سے پہلے آپ کو دیا گیا، آپ کی مطبوعہ کتابیں یہ ہیں: (۱) کتاب الخراج (۲) کتاب الآثار (۳) کتاب الرد علی سیر الاوزاعی؛ غیر مطبوعہ کتابیں متعدد ہیں جیسے مبسوط و امالی وغیرہ۔

(۷) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ (ولادت ۱۳۱ھ وفات ۱۸۹)

ابو عبد اللہ محمد بن الحسن شیبانی رحمہ اللہ، امام اعظم کے خاص تلمیذ اور ان کے علوم کے جامع اور ناشر ہیں، امام اعظم کی وفات کے بعد امام ابو یوسف سے تعلیم مکمل کی، آپ کی مطبوعہ کتابیں یہ ہیں: (۱) کتاب الاصل (مبسوط) (۲) جامع کبیر (۳) جامع صغیر (۴) زیادات (۵) زیادات الزیادات (۶) کتاب الآثار (۷) السیر الکبیر (یہ کتاب طبع نہیں ہوئی البتہ سرخسی نے اس کی شرح لکھی ہے جو مطبوعہ ہے) (۸) کتاب الحجۃ علی اهل المدینة (۹) مؤطا محمد (۱۰) کتاب الامالی، غیر مطبوعہ کتابیں بھی متعدد ہیں۔

(۸) امام زفر رحمۃ اللہ علیہ (ولادت ۱۱۰ھ وفات ۱۵۸)

زفر بن ہذیل عنبری تمیمی رحمہ اللہ، امام اعظم کے تلمیذ اور جلیل القدر امام ہیں، صاحبین کے بعد آپ ہی کا درجہ ہے، آپ کا نکاح امام اعظم نے پڑھایا ہے، خطبہ میں یہ الفاظ استعمال فرمائے تھے ”هذا زفر بن الهذیل امام من ائمة المسلمين و علم من اعلامهم فی شرفه و“

حسبہ وعلیہ“ (جواہر مفیہ ص ۲۳۳) وفات عالم شباب میں ۴۸ سال کی عمر میں ہوئی، فقہ حنفی میں متعدد مسائل میں آپ کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

(۹) امام حسن رحمۃ اللہ علیہ (وفات ۲۰۳ھ سن ولادت محفوظ نہیں)

حسن بن زیاد لؤلؤی کوفی رحمہ اللہ، امام اعظم کے خاص تلمیذ اور مشہور امام ہیں، امام زفر کے بعد آپ ہی کا درجہ ہے، بلکہ بعض حضرات نے آپ کو امام زفر کا ہم مرتبہ قرار دیا ہے، آپ کے والد موتیوں کے تاجر تھے، آپ کی کتابیں یہ ہیں: (۱) کتاب المجدد (۲) کتاب الامالی (۳) ادب القاضی (۴) معانی الایمان (۵) النفقات (۶) الخراج (۷) الفرائض (۸) الوصایا۔ آپ ۱۹۳ھ میں کوفہ کے قاضی تھے۔

نوٹ: مذکورہ ائمہ کے احوال ان کتابوں سے ماخوذ ہیں: سیر اعلام النبلاء، الاعلام لزر کلی، وفيات الاعیان، مناقب الائمة الاربعة للمقدسی، آپ فتویٰ کیسے دیں؟، ائمہ اربعہ کے مذاہب اور ان کے دلائل۔ (فقہی اصول شرح تاسیس انظر ص ۱۸/۵۰۲۳)

اصول المسائل الخلافية

القسم الاول ما فيه خلاف بين ابى حنيفة رضي الله عنه وبين صاحبيه رضي الله عنهما
 پہلی قسم ان اصولوں کے بیان میں جن میں حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرات صاحبین کے درمیان اختلاف ہے۔
 (۱): الأصل عند ابى حنيفة رضي الله عنه أن ما غيّر الفرض في أوله غيّرهُ في آخره
 وعندهما ليس كذلك.

ترجمہ: امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو امر فرض کے حکم کو بدل دے فرض کی ابتدائی
 حالت میں پیش آنے کی صورت میں تو وہ اخیر فرض میں پیش آدے تو بھی فرض میں تغیر پیدا کرے
 گا، لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک ایسا حکم نہ ہوگا۔

تشریح: ابتدائی فرض میں کسی امر کے پیش آنے سے فرض میں تغیر پیدا ہو جائے یعنی فاسد
 ہو جائے تو اس امر کے فرض کے اخیر میں پیش آنے سے بھی فرض کو فاسد کر دے گا، یہ حکم امام ابوحنیفہ
 کے نزدیک ہے، اور حضرات صاحبین کے نزدیک ابتداء و انتہاء میں پیش آنے والے امر کی وجہ سے
 حکم میں فرق ہوگا، ابتداء میں فرض کو فاسد کر دے گا، لیکن اخیر میں پیش آنے سے فاسد نہ ہوگا۔

حالت تشہد میں سلام سے پہلے متیمم پانی پالے تو

مثلاً کوئی شخص پانی پر عدم قدرت کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر رہا تھا کہ نماز کے اخیر میں
 قاعدہ اخیرہ میں تشہد کے بقدر بیٹھنے کے بعد سلام پھیرنے سے پہلے پانی پر قادر ہو گیا تو امام
 صاحب کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور وضوء کر کے از سر نو نماز ادا کرنا ضروری ہے جس

طرح اگر وہ شروع نماز میں پانی پر قادر ہو جاتا تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی، کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نمازی کا اپنے فعل و اختیار سے نماز سے نکلنا فرض ہے جو ابھی پایا نہیں گیا تو گویا وہ ابھی نماز ہی میں ہے اور دوران نماز پانی پر قدرت سے نماز فاسد ہو جاتی ہے تو اس حالت میں بھی فاسد ہو جائے گی۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اپنے اختیار سے نماز سے نکلنا فرض نہیں، لہذا تشہد کے بقدر بیٹھنے کی وجہ سے اس کی نماز پوری ہوگئی، اب اگر وہ پانی پر قادر ہو گیا تو اس کا تیمم باطل ہو جائے گا البتہ نماز پوری ہو جائے گی۔ (تاسیس الفکر ص ۱۳ مطبعت الادبیہ بمصر و بدائع الصنائع، دارالکتاب ج ۱ ص ۱۹۰)

ننگا آدمی سلام سے پہلے کپڑا پالے تو

اس اصول کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ برہنہ شخص حالت نماز میں تشہد کے بقدر قاعدہ کے بعد سلام سے قبل کپڑا پالے یا اتنی مقدار کپڑا پالیوے جسے ستر پوشی ہو سکتی ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح امی جو قرآن پڑھنا نہیں جانتا حالت نماز میں تشہد کے بقدر قاعدہ کے بعد سلام پھیرنے سے قبل کسی طرح قرآن کی کوئی سورت سیکھ لے، یا اتنا قرآن یاد کر لے جس کا نماز میں پڑھنا فرض ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگی۔ اسی طرح مستحاضہ عورت جس نے وضوء کر کے نماز اداء کرنا شروع کیا کہ تشہد کے بقدر قاعدہ کیا اور ابھی سلام نہیں پھیرا تھا کہ نماز کا وقت پورہ ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی۔

فائدہ: مستحاضہ عورت جب نماز کے وقت میں وضوء کرے گی تو اس کا وضوء وقت تک باقی رہے گا اور وقت کے نکلنے ہی اس کا وضوء ٹوٹ جائے گا اور صورت مذکورہ میں ابھی نماز ہی میں تھی کہ وقت نکل گیا تو اس کا وضوء ٹوٹ گیا لہذا نماز فاسد ہو جائے گی اسی طرح وہ شخص جس کو پیشاب کے تقاطر کا مرض ہو یا اس کو ایسا زخم ہو جو رستار ہتا ہو یا جو ریاح کا مریض ہو ان کے متعلق وہی حکم ہوگا جو مستحاضہ

کے بارے میں ہے۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۱۳۰)

تشہد کے بقدر قعدہ کے بعد عورت کا مرد کے محاذات میں آنا

اسی طرح کسی مرد کے بغل میں تشہد کے بقدر قاعدہ کے بعد سلام سے قبل کوئی عورت نے آ کر نماز شروع کر دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ ساری شرائط محاذات پائی جائیں۔ اسی طرح موزوں پر مسح کرنے والے کی مدت تشہد کے بقدر قاعدہ کے بعد سلام سے قبل پوری ہو جائے، یا ایسی حالت میں پاؤں سے موزہ نکل جائے اپنے آپ یا عملِ قلیل کی وجہ سے تو یہی اختلاف پر مسلک ہوگا۔ عملِ قلیل کی قید اس لئے ہے کہ اگر عملِ کثیر کی وجہ سے موزہ نکل گیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہو جائے گی۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۳۰، تاسیس انظر ص ۳۳، المطبوعہ الادبیۃ بمصر)

اعتناء: مذکورہ مسائل کے علاوہ دوسرے بہت سے مسائل میں یہ اصول جاری ہوگا (دیکھئے مزید مسائل کے لئے تاسیس انظر ص ۳۳، کتب فتاویٰ)

(۲): الأصل أن المَحْرَمَ إذا أَخَّرَ النَّسْكَ عَنْ الْوَقْتِ أَوْ قَدَّمَهُ لِرَمِّهِ الدَّمَّ عِنْدَهُ لَا عِنْدَهُمَا.

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ جب محرم حالتِ احرام میں کوئی واجب اپنے وقت سے مؤخر کر دے یا مقدم کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دم لازم ہوگا، حضرات صاحبینؒ کے نزدیک نہیں۔

طواف زیارت کو ایام نحر سے مؤخر کرنا

تشریح: اس اصول کے فروع میں سے یہ مسلک ہے کہ محرم نے طواف زیارت کو مؤخر کیا یہاں تک کہ ایام نحر گزر گئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دم کا وجوب نہ ہوگا۔ اسی طرح جب کسی نے جمرہ عقبہ کی رمی دسویں ذی الحجہ کو نہ کی یہاں تک کہ گیارہویں کی صبح صادق ہوگئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دم کا وجوب نہ ہوگا۔

ایام نحر میں اگر حلق نہ کیا تو

اسی طرح اگر حلق ایام نحر میں نہ کیا یہاں تک کہ ایام نحر گزر گئے پھر حلق کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہ ہوگا۔ ان تینوں صورتوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم اس لئے واجب ہوگا کہ ان تینوں واجبات کا وقت متعین ہے اور کسی واجب کو اپنے وقت سے مقدم یا مؤخر کرنے سے دم واجب ہوتا ہے لہذا مذکورہ تینوں صورتوں میں بھی دم واجب ہوگا۔ لیکن حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دم کا وجوب اس لئے نہ ہوگا کہ ان تمام صورتوں میں قضاء ممکن ہے اور قضاء کے ساتھ دوسری کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ (تاسیس النظر ص ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲)

دم قرآن و تمتع کو ایام نحر سے مؤخر کر دیا تو

اسی طرح دم قرآن اور دم تمتع کا ایام نحر میں ہونا واجب ہے، لہذا اگر مؤخر کر دیا یہاں تک کہ ایام نحر گزر گئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۵۷، رد المحتار دارالکتب ۳/۲۹۳)

(۳): الأصل عند أبي حنيفة رضي الله عنه أن الشيء إذا غلب عليه وجوده يُجْعَلُ

كالموجود حقيقة وإن لم يُوجَدْ (وعندهما لا: حتى يوجد).

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب کسی شئی کا وجود اکثر و اغلب ہو جاتا ہے تو اس کو حقیقتہً موجود کی طرح شمار کیا جائے گا، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جب تک وجود نہ ہو موجود نہ مانا جائے گا۔

تشریح: کوئی شئی عام طور پر کسی مخصوص حالت میں پائی ہی جاتی ہو تو اس حالت کے وجود سے اس شئی کا بھی وجود مان لیا جائے گا اور اسی کے اعتبار سے حکم کا ثبوت ہوگا؛ لیکن حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جب تک وہ شئی حقیقتہً نہ پائی جائے وہاں تک اس کو موجود نہ سمجھا جائے گا۔

نیندنا قرض وضو ہے یا نہیں؟

مثلاً پہلو کے بل سونے سے عام طور پر حدث (خروج ریح) پایا ہی جاتا ہے، کیوں کہ اس حالت میں سونے سے اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور ایسی حالت میں اکثر حدث کا وجود ہو جاتا ہے اور جوٹی عادت ثابت ہو وہ یقین کے درجہ میں ہوتی ہے نیز آپ ﷺ کا فرمان ہے "انما الوضوء علی من، نام مضطجعاً فانہ اذا نام مضطجعاً استرخت مفاصلہ لہذا پہلو کے بل سونے سے حقیقہ حدث کو مان لیا جائے گا اور اس پر وضو کرنا ضروری ہوگا (تاسیس النظر ص ۵۵، ۵۶، ۲۵۱) اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کا اختلاف منقول نہیں۔

کشتی میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا

اسی طرح کوئی کشتی میں سوار اپنے سر چکرانے کا خطرہ محسوس کرتا ہو تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز ادا کرنا صحیح ہوگا، اگرچہ فی الحال اس کا سر چکرانا نہ ہو، اس لئے کہ عام طور پر کشتی میں سواری کے وقت چونکہ سر چکرانا ہے اس لئے اس کو محقق اور موجود ہی تصور کیا جائے گا۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک بیٹھ کر نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ فی الحال سر چکرانا نہیں پایا گیا، اور وہ قیام پر قادر ہے لہذا بغیر عذر کے قیام کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ (ہدایہ ۱۶۲)

عدم رشد والے بچے کو پچیس سال ہونے پر مال حوالہ کرنا

اسی طرح جب کوئی بچہ بالغ ہو اور حال یہ ہے کہ اس میں رشد یعنی اپنے مال کی حفاظت اور اس کی اصلاح کی صلاحیت پیدا نہیں ہوئی تو مال اس بچے کے حوالہ نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے، اور جب پچیس سال کی عمر ہو جائے تو پھر مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا، خواہ رشد و سمجھداری نہ آئی ہو اور حضرات صاحبین کے بقول جب تک رشد کا پتہ نہ چلے مال اس کے حوالہ نہ کیا جائے گا، خواہ کتنی ہی عمر ہو جائے کیونکہ مال اس کے حوالہ نہ کرنے کی علت سفاہت اور عدم رشد ہے تو جب تک وہ علت باقی رہے حکم بھی باقی رہے گا۔ امام ابوحنیفہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مال

اس کے حوالہ نہ کرنے کی علت تا دیب ہے تاکہ اسراف و تبذیر سے رکنے کا عادی بن جائے اور بچپن میں سال کی بعد عام طور پر ادب حاصل کرنے کی مدت پوری ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس عمر میں آدمی دادا بھی بن جاتا ہے لہذا منع سے کوئی فائدہ نہیں اس لئے اس کے حوالہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مال اس کے حوالہ نہ کرنے کی علت بچپن کے اثر کی وجہ سے ہے اور یہ اثر ابتدائی بلوغ میں تو رہتا ہے اور بچپن میں سال کی عمر تک کے زمانے کے گزرنے سے وہ اثر ختم ہو جاتا ہے لہذا منع کی علت باقی نہ رہنے کی وجہ سے اب اس تک مال حوالہ کر دیا جائے گا (ہدایہ ج ۳ ص ۳۵۴)

مباشرتِ فاحشہ سے وضو کا حکم جب کہ تری نہ پائی جائے

اسی طرح اگر کسی با وضو مرد نے اپنی بیوی کے ساتھ مباشرتِ فاحشہ اختیار کی اور حال یہ کہ درمیان میں کوئی کپڑا حائل نہ تھا اور اس کا عضو تناسل منتشر تھا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے کہ عام طور پر ایسی حالت میں مذی نکل ہی جاتی ہے لہذا حقیقتہً موجود تصور کیا جائے گا اگرچہ بالفرض کچھ نکلا ہی نہ ہو تو بھی وضو ٹوٹ جائے گا اور یہ حکم حضراتِ شیخین (امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ و ابو عبد اللہ الشافعیؒ کے نزدیک جب تک کوئی شیء کا خروج نہ ہو وضو نہیں ٹوٹے گا (تاسیس انظر ص ۶)۔

(۴): الأصل عند ابی حنیفۃؒ أنه متى عرف ثبوت الشیء من طریق الإحاطة والتیقن لأبّی معنی کان فهو علی ذلك ما لم یتیقن بخلافه (مخلاقاً لهما)۔

ترجمہ: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب کسی شیئی کا ثبوت بطریق یقین معلوم ہو جائے خواہ کسی بھی طریقہ سے تو وہ اسی حالت پر برقرار رہے گا جب تک کہ اس کے خلاف کے ثبوت کا یقین نہ ہو جائے، اس میں حضراتِ صاحبین کا اختلاف ہے۔

تشریح: یہ اصول "الیقین لا یزول بالشک" کہ ہم معنی ہے کہ جب کسی بھی طریقہ سے کسی شیئی کے ثبوت کا یقین ہو جائے تو جب تک اس کے خلاف کوئی امر نہ پایا جائے اس کو اسی سابقہ حالت پر برقرار رکھا جائے گا۔ اس کی آسان مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی شخص کو طہارت کا یقین ہے اور حدث کے بارے میں

شک ہے تو وہ اپنی طہارت پر برقرار رہے گا۔ اسی طرح کسی کو حدث کا یقین ہو اور طہارت کے بارے میں شک ہو تو وہ حدث پر باقی رہے گا جب تک کہ طہارت کا یقین نہ ہو جائے۔ (تاسیس المنظر ص ۶۸)

شیرہ انگور میں تھوڑا جوش پیدا ہو جانے کے بعد پینا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ شیرہ انگور میں جب معمولی جوش پیدا ہوا مگر ابھی تک اس میں جھاگ پیدا نہیں ہوئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا پینا حلال ہوگا، اس لئے کہ اس کے حلال ہونے کا ہمیں یقین ہے اور حرمت کے بارے میں شک ہے لہذا یقینی حکم کو شک کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا۔ اور حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا پینا حلال نہ ہوگا۔ (تاسیس المنظر ص ۸۸)

بدائع میں امام ابوحنیفہؒ کی قول کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ نشہ پیدا ہونے کا معنی اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ اس میں جھاگ پیدا ہو جائے لہذا جھاگ پیدا ہوئے بغیر اس پر خمر کا اطلاق نہ ہوگا، اس لئے اس کا پینا حلال ہوگا۔ اور حضرات صاحبینؒ کے قول کی علت یہ بیان فرمائی ہے کہ خمر اس وقت ہوگا جب کہ اس میں نشہ کا معنی پیدا ہو جائے اور وہ معنی بغیر جھاگ کے بھی پیدا ہو جاتا ہے، لہذا اس کا پینا حرام ہوگا، اس لئے کہ اب وہ خمر بن گیا (بدائع الصنائع، دارالکتب ج ۴ ص ۲۷۶)۔

ظہر کا آخری اور عصر کا ابتدائی وقت

اس اصول کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ ظہر کا آخری وقت اور عصر کا ابتدائی وقت وہ ہے جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو جائے سایہ اصلی کو چھوڑ کر اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، جبکہ حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ظہر کا آخری وقت وہ ہے جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہو جائے سایہ اصلی کو چھوڑ کر۔

امام ابوحنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ظہر کا آخری وقت (ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو جائے) متحقق ہو چکا ہے وہ اس طریقہ پر کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے "أبردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم" اور ابراد اس وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو جائے، اس لئے کہ بلاد عرب میں بالخصوص گرمی شدید ہوتی ہے اور جلدی اس میں فتور اور کمی نہیں

ہوتی اور ایک مثل کے وقت تو گرمی اپنے شباب پر ہوتی ہے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ ظہر کا آخری وقت ایک مثل تک نہیں بلکہ دو مثل تک رہے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دوسری دلیل آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے ”ان مثلکم ومثل من قبلکم من الأمم مثل رجل استأجر اجيراً فقال: من يعمل لی من الفجر الی الظهر بقیراط فعملت الیہود ثم قال: من یعمل من الظهر الی العصر بقیراطین فعملت النصارى، ثم قال: من یعمل لی من العصر الی المغرب بقیراطین فعملتم انتم فکنتم اقل عملاً واكثر اجراً“ اس حدیث سے بخوبی یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ عصر کا وقت ظہر کے مقابل بہت مختصر ہے، اور وہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ ظہر کا آخری وقت دو مثل قرار دیں، خلاصہ یہ کہ ظہر کا وقت دو مثل تک متحقق اور ثابت ہو چکا، لہذا وہی وقت ظہر کا وقت قرار دیا جائے گا، اور اس کے خلاف اگرچہ امامت جبرئیل والی حدیث دلیل ہے لیکن اس میں تاویل کی گئی ہے لہذا کوئی ایسی دلیل نہ پائی گئی جو اس حکم سے عدول کرنے والی ہو (بدائع الصنائع، دارالکتاب ج ۱ ص ۳۱۸، ہدایہ ج ۱ ص ۸۱)۔

زوج اول سے دودھ اترنے کے بعد زوج ثانی سے حاملہ نے کسی بچہ کو دودھ

پلاد یا تور ضاعی باپ کون

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی مرد نے اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی، جس کو اس شوہر سے بالیقین دودھ اتر آیا ہے مثلاً اس شوہر سے اس کو اولاد پیدا ہوئی ہے، پھر اس عورت نے عدت پوری ہونے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور حاملہ بھی ہو گئی، اور اس نے وضع حمل سے پہلے کسی بچہ کو دودھ پلایا تو یہ بچہ پہلے شوہر کا رضاعی بیٹا ہو گا نہ کہ دوسرے کا یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔

اس حکم کی علت یہ ہے کہ اس عورت کو پہلے شوہر سے دودھ اترنے کا یقین ہے، لہذا اس کے ختم ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا جب تک کہ اسی کے مثل یقینی علت پائی جائے اور دوسرے شوہر سے

دودھ اترنے کا یقین اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ اس سے بچہ پیدا ہو جائے اور اس سے پہلے اس سے دودھ اترنے کے بارے میں شک ہے لہذا یقینی امر شک کی وجہ سے ختم نہ ہوگا، (تاسیس انظر ص ۶۱ و ۶۲)

اور امام ابو یوسف کا قول اس صورت میں یہ ہے کہ اگر دوسرے شوہر سے حاملہ ہونے کے بعد اگر عورت کے دودھ میں زیادتی ہوئی ہو تو وہ بچہ دوسرے شوہر کا رضاعی بیٹا ہوگا، اس لئے کہ دودھ کی زیادتی کی وجہ سے پہلے خاوند سے دودھ کے ختم ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اور اگر دودھ میں زیادتی نہ ہوئی تو پھر پہلے خاوند کا رضاعی بیٹا ہوگا، اور امام محمد اور امام زفر کے نزدیک دونوں سے رضاعت کا تعلق ہوگا۔

یاد رہے کہ یہ اختلافی حکم اس صورت میں ہے جبکہ وہ عورت دوسرے خاوند سے حاملہ ہو چکی ہو، لیکن اگر حاملہ نہیں ہوئی ہے تو بالاتفاق رضاعت کا تعلق پہلے شوہر سے ہوگا، اسی طرح وضع حمل کے بعد بالاتفاق رضاعت کا تعلق دوسرے شوہر سے ہوگا، (تاسیس انظر ص ۷۱ و بدائع الصنائع دار الکتاب ۳۰۹) (دوسرے مسائل کے لئے دیکھئے تاسیس انظر)

(۵): الأصل عند ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ أَنَّ مَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ مِنْ طَرِيقِ الْعَمُومِ لَيْسَ كَمَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ مِنْ طَرِيقِ النَّصِّ وَالْخُصُوصِ وَعِنْدَهُمَا مَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ مِنْ طَرِيقِ الْعَمُومِ فَهُوَ كَمَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ مِنْ طَرِيقِ النَّصِّ وَالْخُصُوصِ

ترجمہ: امام ابو حنیفہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ وہ شئی جس کو لفظ شامل ہو بطریق عموم وہ حکم ایسا نہیں جس کو لفظ بطریق نص و خصوص کے شامل ہو۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک وہ حکم جو بطریق عموم لفظ سے ثابت ہو وہ ایسا ہی ہے جو بطریق نص و خصوص کے ثابت ہو۔

تشریح: امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی شئی عام لفظ میں داخل ہے کہ وہ عام لفظ کا تکلم کیا جائے تو اس میں شئی بھی داخل ہوگی، جبکہ اس شئی کے لئے مخصوص اور صریح دال لفظ ہے تو عام لفظ اور صریح و مخصوص لفظ کے استعمال کی صورت میں دونوں میں فرق ہوگا، کہ مخصوص لفظ سے وہی شئی مراد ہوگی، جبکہ عام کے تحت میں اس کے داخل ہونے کا یقین نہیں لہذا دونوں میں فرق ہوگا؛ جبکہ حضرات

صاحبین کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں، یعنی دونوں سے یکساں حکم ثابت ہوگا۔

أَنْتِ عَلَيَّ كَأَهِيْ وَأَنْتِ عَلَيَّ كَأَهِيْ فِي فَرْقٍ

مثلاً کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا ”أَنْتِ عَلَيَّ كَأَهِيْ“ اور اس کی کوئی نیت نہیں ہے، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ شخص مظاہر نہیں ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ مرد مظاہر اس وقت ہوتا ہے جبکہ اپنی بیوی کو ماں کی ظہر کے ساتھ تشبیہ دے اور صورت مذکورہ میں ”اھی“ کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی عام لفظ کہ جس میں ”ظہر“ بھی داخل ہے لہذا یہ لفظ ظہار کے لئے صریح نہ ہو اس لئے اگر ظہار کی نیت نہ ہو تو مظاہر نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر وہ ”أَنْتِ عَلَيَّ كَأَهِيْ“ کہتا تو بہر صورت مظاہر ہو جاتا، خواہ ظہار کی نیت ہو یا نہ ہو۔

غور فرمائیے کہ ظہار کو ”أَنْتِ عَلَيَّ كَأَهِيْ“ بھی شامل ہے اور ”أَنْتِ عَلَيَّ كَأَهِيْ“ بھی لیکن دونوں میں فرق ہے۔

اور امام محمد کے نزدیک ”أَنْتِ عَلَيَّ كَأَهِيْ“ کہنے کی صورت میں بغیر نیت کے بھی ظہار کا حکم ثابت ہوگا، اس لئے کہ ماں کی پوری ذات کے ساتھ تشبیہ دے نے کی صورت میں اس میں ظہر کے ساتھ تو تشبیہ آہی گئی اور مزید اس میں دوسرے اعضاء اور بدن کے ساتھ بھی تشبیہ کا معنی ہے لہذا بلا نیت مظاہر ہو جائے گا۔

اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک روایت کے اعتبار سے اگر اس نے حالت غضب میں یہ جملہ کہا ہے تو مظاہر ہو جائے گا، جبکہ دوسری روایت کے اعتبار سے وہ ایلاء کرنے والا شمار ہوگا (تیسرے نظر ص ۱۰، المحيط البرہانی ۵/۱۸۸)۔

حَرَمٌ يَأْتِي مَسْجِدَ حَرَامٍ تَحْتَ كَفِّهِ يَأْتِي مَسْجِدَ حَرَامٍ تَحْتَ كَفِّهِ

اس کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی شخص نے اپنے ذمہ بیت اللہ جانے کو ان الفاظ میں واجب کیا ”عَلَيَّ الْمَشْيُ إِلَى الْحَرَمِ أَوْ إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے ذمہ کوئی چیز لازم نہ ہوگی، اور حضرات صاحبین کے نزدیک اس کے ذمہ حج یا عمرہ لازم ہوگا۔

حضرات صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرم کا لفظ بیت اللہ کو شامل ہے اس لئے کہ بیت اللہ حرم ہی کے حدود میں ہے لہذا جب حرم کا لفظ بولا جائے گا تو اس میں بیت اللہ بھی شامل ہو جائے گا کیوں کہ وہ حرم کے ساتھ متصل ہے، اور ”حرم“ عام لفظ کا استعمال ایسا ہی ہوگا گویا اس نے صراحتہ بیت اللہ کا تکلم کیا، اسی طرح مسجد حرم جب بولا جاتا ہے تو اس میں بیت اللہ اور کعبہ داخل ہو ہی جاتا ہے، لہذا عام لفظ کا استعمال، خاص کے استعمال کے مانند ہوگا، اور اس پر حج یا عمرہ لازم ہوگا جیسا کہ اگر وہ صراحتہ یہ لفظ کہتا یعنی ”علی المشی الی بیت اللہ“ تو اس کے ذمہ لازم ہو جاتا۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس عبارت کے ساتھ احرام کے التزام کا تعارف نہیں یعنی یہ لفظ احرام کے وجوب کے لئے وضع نہیں کیا گیا اور نہیں اس کا عرف ہے لہذا اس عام لفظ کی وجہ سے اس پر کسی شیء کا لزوم نہ ہوگا، اور اس عبارت کو خاص طور پر بیت اللہ کا لفظ بولا جاتا اور جو حکم ثابت ہوتا اس کے درجہ میں نہیں مانا جائے گا (تاسیس النظر ص ۹، ہدایہ ۵۰۲/۲)۔

ایک طلاق کے وکیل کا تین طلاق دینا

اسی طرح اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی مرد نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دینے کا کسی کو وکیل بنایا اور وکیل نے تین طلاقیں دے دیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ بھی واقع نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک طلاق اگرچہ تین میں داخل ہے اور تین کا لفظ جو کہ عام ہے ایک کو بھی شامل ہے، لیکن وہ خاص لفظ کے مانند نہ ہوگا یعنی اس کے مانند نہ ہوگا کہ وکیل اگر ایک ہی طلاق دیتا تو ایک واقع ہو جاتی بلکہ دونوں میں فرق ہوگا، اور حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک واقع ہو جائے گی، اور ایسا سمجھا جائے گا گویا اس نے ایک کی تخصیص کر دی۔ (تاسیس النظر ص ۹)

مبسوط میں اس کی یہ علت بیان فرمائی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے بقول کچھ بھی واقع نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کو ایک طلاق کا وکیل بنایا ہے اور اس نے تین واقع کی اور تین ایک کا غیر ہے لہذا ایک طلاق واقع کرنے کا مکلف تین واقع کر ہی نہیں کر سکتا، لہذا جب تین واقع کرنے کا مکلف ہی نہیں ہے تو تین واقع کرنے کی عدم قدرت کی وجہ سے تین واقع نہ ہوگی، اور ایک بھی واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس نے

ایک واقعہ کی نہیں خلاصہ یہ ہوا کہ کچھ بھی واقعہ نہ ہوگا۔

اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ایک واقعہ ہو جائے گی، اس لئے کہ وکیل کو ایک واقعہ کرنے کی قدرت دی تھی، اور اس نے تین دے دیں تو وکیل نے جو اس کے سپرد تھی وہ واقعہ کر دی مزید زیادتی کے ساتھ، لہذا ایک کا وقوع پایا گیا جو اس کے سپرد تھی اس لئے ایک واقعہ ہو جائے گی، خلاصہ یہ کہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک خاص لفظ سے جو حکم ثابت ہوگا وہی عام لفظ سے بھی ثابت ہوگا، اس لئے کہ عام میں خاص داخل ہے۔ (المبسوط للسرخسی ج ۱۹ ص ۱۳۸، رشیدیہ)

شوہر نے ”طَلَّقِي نَفْسِكَ وَاحِدَةً“ کہا اور بیوی نے تین دے دیں

اسی طرح کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا ”طَلَّقِي نَفْسِكَ وَاحِدَةً“ اور بیوی نے تین طلاقیں واقع کر دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ بھی واقع نہ ہوگا۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ایک واقعہ ہو جائے گی؛ اس لئے کہ عورت نے وہ کام کیا جس کا اس کو اختیار تھا مزید زیادتی کے ساتھ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے واقع نہ ہوگی کہ بیوی نے وہ کام کیا جو اس کے سپرد نہ تھا لہذا وہ اس کام میں اپنی طرف سے ابتداء کرنے والی ہے اور عورت خود طلاق واقع کرے تو واقع نہیں ہوتی لہذا واقع نہ ہوگی (تاسیس النظر ص ۹۷ از ہدایہ ج ۲ ص ۳۸۲)۔

(۶): الْأَصْلُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ﷺ أَنَّ الْعَقْدَ إِذَا دَخَلَهُ فَسَادٌ قَوِيٌّ هَجَعَ عَلَيْهِ

أَوْ جَبَّ فَسَادُهُ وَشَاعَ فِي الْكُلِّ وَلَيْسَ كَذَلِكَ عِنْدَهُمَا.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب کسی عقد میں متفق علیہ قوی فساد داخل ہو جائے تو وہ عقد کے فساد کو واجب کرے گا اور پورے عقد میں فساد پھیل جائے گا، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ایسا نہ ہوگا۔

تشریح: کسی عقد میں کوئی ایسا فساد جو قوی، متفق علیہ ہو داخل ہو جائے تو وہ پورے عقد کو فاسد کرے گا اگرچہ اس فساد کا تعلق ایک جزء کے ساتھ ہو، یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، جبکہ حضرات صاحبینؒ کا فرمانا ہے کہ وہ فساد اس جزء تک محدود رہے گا، پورے عقد کو فاسد نہیں کرے گا۔

آزاد اور غلام، میثہ اور مذبوحہ کی ایک عقد میں بیع

مثلاً کسی شخص نے غلام اور آزاد کی بیع کی یا مذبوحہ و میثہ بکری کی بیع کی تو دونوں بیع فاسد ہوگی، اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہی عقد میں ایسی دو چیزوں کو جمع کر دیا کہ ان میں سے ایک کا عقد ہو ہی نہیں سکتا کیوں کہ وہ مال ہی نہیں ہے اور عقد بیع تبادلاً المال بالمال کا نام ہے، تو جب ایک ہی عقد میں ایسی دو چیزوں کو شامل کر لیا کہ ایک کا عقد باطل ہے اس میں قوی فساد کی وجہ سے جس میں کسی کا اختلاف نہیں تو یہ فساد پورے عقد کو فاسد کر دے گا اور غلام کی بھی بیع صحیح نہ ہوگی اور نہ مذبوحہ بکری کی، اور حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر دونوں کا ثمن الگ الگ متعین کیا ہو تو پھر غلام اور مذبوحہ بکری کی بیع اس کے عوض ثمن کے ساتھ صحیح ہوگی اور آزاد اور میثہ کی باطل ہوگی، وجہ یہ ہے کہ عقد میں فساد مفسد کے بقدر ہوگا اور اس سے دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگا لہذا آزاد اور میثہ میں عقد بیع فاسد ہوگا نہ کہ غلام اور مذبوحہ بکری میں۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مذکور حکم اس وقت ہوگا جبکہ دونوں کا ثمن علیحدہ متعین کیا ہو، اگر متعین نہ کیا ہو تو پھر غلام اور مذبوحہ کے ثمن کی جہالت کی وجہ سے ان میں بھی عقد بیع صحیح نہ ہوگا، کیوں کہ ثمن کی جہالت بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔

(تاسیس النظر ص ۱۱۱ ہدایہ ۶۲۳)

دو غلاموں کو ایک عقد میں فروخت کیا پھر ایک آزاد نکلا

اسی طرح اگر دو غلاموں کو فروخت کیا ایک ہی عقد میں ہزار درہم کے عوض، پھر ان میں سے ایک آزاد ظاہر ہوا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد فاسد ہوگا، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اگر دونوں کا ثمن الگ الگ متعین کیا ہے تو غلام کے حق میں عقد صحیح ہوگا اور آزاد کے حق میں باطل؛ لیکن اگر دونوں کا ثمن الگ الگ بیان نہیں کیا ہے تو پھر عقد دونوں کے حق میں فاسد ہوگا۔

دو منکے سر کہ خرید اور ایک شراب نکلا

اسی طرح اگر دو منکے سر کہ خرید اور ایک شراب نکلا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مطلقاً عقد فاسد

ہوگا خواہ دونوں کا ثمن الگ الگ متعین کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دونوں کا ثمن الگ الگ متعین کیا ہے تو سرکہ کے حق میں عقد صحیح ہوگا، ورنہ یعنی ثمن الگ الگ متعین نہیں کیا تو پورا عقد فاسد ہوگا، وجہ ظاہر ہے جو ماقبل مسئلہ میں گذری (المحیط البرہانی ج ۹ ص ۶۷، ۳، ادارۃ القرآن)

ایسی باندی کو ادھار خریداجس کے گلے میں سونے کا ہار ہے

اسی طرح ایسی باندی خریدی جس کی گردن میں سونے کا قلابہ ہے آٹھ دینار ادھار کے عوض تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پورا عقد فاسد ہوگا کیوں کہ جو دینار سونے کے قلابہ کے عوض میں ہے اس میں بیع صرف ہوئی اور بیع صرف میں عوضین پر قبضہ شرط ہے، اور قبضہ نہ کرنا بیع کو فاسد کر دے گا اور یہ ایسا فساد قوی ہے جس میں سب کا اتفاق ہے، لہذا جب ایک ہی عقد میں دونوں کی بیع ہوئی ہے تو ایک میں بیع کے فاسد ہونے سے فساد کل کی جانب متعدی ہوگا اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک باندی کے حق میں عقد صحیح ہوگا اور قلابہ کا عقد فاسد ہوگا اس لئے کہ باندی کے ثمن کا قبضہ شرط نہیں، لہذا اس کے حق میں عقد صحیح ہوگا اور فساد مفسد کے حصہ کے بقدر ہوگا (تاسیس النظر ص ۱۱۸، البحر الرائق ص ۲۶۸، ادارۃ الکتاب)

موتی جڑا ہوا زیور ادھار بیچنا

اسی طرح اگر کسی شخص نے سونے کا زیور خریداجس میں موتی جڑا ہوا تھا (لیکن اگر اس موتی کو الگ کرنا چاہے تو بے تکلف بغیر کسی مشقت کے الگ کیا جاسکے) ایک دینار ادھار کے عوض تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پورا عقد فاسد ہوگا اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک موتی میں عقد صحیح ہوگا اور زیور میں فاسد ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۱۱۸، المحیط البرہانی ص ۲۶۸، ۱۰)

اخیری دونوں مسئلوں میں یہ شرط ہے کہ ثمن زیادہ ہو اس سونے کے زیور سے جو بیع میں ہے، اگر برابر ہو یا کم ہو یا کمی بیشی کا یقین نہ ہو تو بالاتفاق بیع فاسد ہوگی۔ نیز دوسرے مسئلہ میں یہ قید ہے کہ موتی بغیر مشقت کے زیور سے الگ ہو سکتا ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو حضرات صاحبینؒ کے نزدیک بھی پورا عقد فاسد ہوگا، اس لئے کہ زیور میں تو ظاہر ہے اور موتی میں اس لئے کہ اس کو تسلیم کرنا ممکن نہیں، اور جس بیع کی تسلیم ممکن نہ ہو اس کی بیع فاسد ہوتی ہے، (دیکھئے تفصیل کے لئے المحیط البرہانی ص ۲۶۸، ۱۰)

(۷): الاصل عند ابی حنیفہؒ اَنَّ من جمع فی کلامہ بین ما یتعلق بہ الحکم و ما لا یتعلق بہ الحکم فلا عِدَّةٌ لِمَا لا یتعلق بہ الحکم وَالْعِدَّةُ لِمَا یتعلق بہ الحکم والحکم یتعلق بہ فکأنه لم ینذ کر فی کلامہ سوی ما یتعلق بہ الحکم.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ کوئی شخص ایسی دو چیزوں کو اپنے کلام میں جمع کر دے کہ ان میں سے ایک کے ساتھ حکم متعلق ہو سکتا ہے اور دوسری کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا، تو جس سے حکم متعلق نہیں ہو سکتا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور صرف اسی کا اعتبار ہوگا جس سے حکم متعلق ہو سکتا ہے اور حکم اسی کے ساتھ متعلق ہوگا اور ایسا سمجھا جائے گا گویا اس نے اپنے کلام میں جس شئی سے حکم متعلق ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسری شئی کا تذکرہ ہی نہیں کیا۔

تشریح: کسی نے ایک کلام میں کوئی حکم ایسی دو چیزوں کی طرف منسوب کیا کہ ان میں سے ایک کے ساتھ تو حکم متعلق ہو سکتا ہے لیکن دوسری چیز میں وہ حکم متعلق ہو ہی نہیں سکتا تو امام ابوحنیفہؒ کے اصول کے مطابق ایسا سمجھا جائے گا گویا اس نے اس دوسری شئی کا تکلم ہی نہیں کیا لہذا اس پورے حکم کا تعلق صرف اسی چیز کے ساتھ ہوگا جس کے ساتھ حکم کا تعلق ہو سکتا ہے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دونوں کے ساتھ حکم متعلق ہوگا۔

لفلان علی الف درہم ولہذا الحائط کہنے کا حکم

چنانچہ اس اصول پر بہت سے مسائل متفرع ہوں گے، مثلاً کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ میرے ذمہ ایک ہزار درہم لازم ہے فلاں شخص کے اور اس دیوار کے تو امام ابوحنیفہؒ کے اصول کے مطابق اس پر پورے ہزار لازم ہوں گے اور ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے صرف فلاں شخص کے لئے اقرار کیا اور دیوار کا تذکرہ ہی نہیں کیا۔ اور حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق اس پر ہزار کا نصف (پانچ سو درہم) لازم ہوں گے، کیوں کہ حکم جب دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا تو فلاں کے لئے پانچ سو اور دیوار کے لئے پانچ سو، لیکن چونکہ دیوار میں اہلیت نہیں ہے اس لئے

پانچ سو کا کلام لغو ہوگا۔ (تیسرے نظر ۱۲۸)

یہ غلام یا یہ جانور آزاد ہے کہنے کا حکم

اسی طرح کسی نے اپنے غلام اور چوپائے کے متعلق یہ کہا کہ ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے، یا یہ کہا کہ یہ غلام آزاد ہے یا یہ چوپایہ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا خواہ اس کی نیت کچھ بھی ہو، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک بغیر نیت کے غلام آزاد نہ ہوگا، وجہ بالکل ظاہر ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک جس کے ساتھ حکم متعلق ہو ہی نہیں سکتا اس کا تکلم، عدم کے حکم میں ہے تو گویا اس نے صرف یہ کہا یہ غلام آزاد ہے لہذا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ حکم دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو اب نیت کے اعتبار سے فیصلہ ہوگا، اگر یہ نیت ہے کہ میں نے تو چوپائے کے متعلق کہا تھا تو چونکہ اس میں حریت کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے کلام لغو ہوگا، اور اگر غلام کی نیت کرے گا تو آزاد ہو جائے گا (تیسرے نظر ۱۲۸)۔

زندہ اور مردہ کے لئے تہائی مال کی وصیت کرنا

اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی دو شخصوں کے لئے: ان میں سے ایک زندہ ہے اور دوسرے کا انتقال ہو چکا ہے، مثلاً زید اور عمرو کے لئے وصیت کی اور عمرو کا انتقال ہو چکا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پورا تہائی مال زندہ شخص کے لئے ہوگا یعنی زید کے لئے اس لئے کہ اس نے اپنے کلام میں ایسے دو شخصوں کو جمع کر دیا کہ ایک کے ساتھ حکم متعلق ہو ہی نہیں سکتا یعنی میت کے ساتھ کیونکہ وہ وصیت کا اہل ہی نہیں ہے لہذا کل وصیت زندہ کے لئے ہوگی، جیسا کہ اگر وہ یہ کہتا کہ میرا تہائی مال زید اور اس دیوار کے لئے تو اس صورت میں کل وصیت زید کے لئے ہوتی اور دیوار کا تکلم لغو ہوتا۔ مذکور مثال میں تہائی مال پورا زندہ شخص زید کے لئے ہوگا خواہ موصی کو عمرو کے موت کی خبر ہو یا نہ ہو، اور اس مسئلہ میں امام محمدؒ اور امام شافعیؒ بھی امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے، کہ اگر موصی کو عمرو کی موت کی خبر ہے تو کل وصیت زندہ شخص کے لئے ہوگی، اس لئے کہ میت کے لئے وصیت لغو ہے اور جب موصی کو اس کی

موت کی خبر ہے پھر بھی اس کو وصیت میں شامل کر رہا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ کل تہائی زندہ کے لئے ہو اس پر راضی ہو گیا لہذا پورا تہائی صرف زید کو ملے گا۔ اور اگر عمرو کے موت کی خبر نہیں ہے تو موصی کی وصیت دونوں کے لئے ہوگی یعنی تہائی میں سے نصف زید کے لئے اور نصف تہائی عمرو کے لئے کیوں کہ جب اس کو موت کا علم ہی نہیں ہے تو وہ زید کے لئے صرف نصف تہائی ہی پر راضی ہے لہذا اس صورت میں حکم کا تعلق دونوں کے ساتھ ہوگا اور تہائی میں سے نصف زید کو ملے گا اور بقیہ تہائی کا نصف میراث میں شامل ہو جائے گا (تاسیس انظر ص ۱۳ و ہدایہ ۳/۲۶۵)۔

لفلان علیٰ کر حنطۃ و کر شعیر الا کر حنطۃ وقفیز شعیر کہنے کا حکم اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی کر حنطۃ و کر شعیر الا کر حنطۃ وقفیز شعیر" کہ فلاں کے لئے میرے ذمہ ایک کر گیہوں اور ایک کر جو ہے مگر ایک کر گیہوں اور ایک قفیز جو، یعنی اس نے اقرار میں کلام استثناء کو ذکر کیا اور کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایک کر گیہوں میں سے ایک کر کا استثناء کیا اور ایک کر جو میں سے ایک قفیز کا استثناء کیا۔ تو اب مسئلہ یہ ہے کہ اس کے ذمہ کیا واجب ہوگا۔

مسئلہ سمجھنے سے پہلے یہ سمجھے کہ استثناء کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ کل سے کل کا استثناء نہ ہو، اگر ہوگا تو صحیح نہ ہوگا۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ استثناء متصل ہو یعنی مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کے درمیان فصل نہ ہو۔ (دیکھئے ہدایہ ۲/۳۹۰)

اب مسئلہ سمجھئے کہ اس نے اقرار کرتے ہوئے کہا "لفلان علی کر حنطۃ و کر شعیر الا کر حنطۃ وقفیز شعیر" مقرر نے اپنے اقرار میں کر حنطۃ سے استثناء کر حنطۃ کا کیا جو استثناء الکل عن الکل ہوا جو صحیح نہیں تو اس کا قول الا کر حنطۃ لغو قرار پایا اور کر شعیر سے قفیز شعیر کا استثناء ہونا چاہئے کیوں کہ کل سے بعض کا استثناء ہو رہا ہے لیکن چونکہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کے درمیان ایک لغو کلام کا فصل آ گیا تو دوسری شرط نہ پائی گئی لہذا یہ استثناء بھی صحیح نہ ہوا تو خلاصہ یہ کہ یہ استثناء شروع ہی سے صحیح نہ ہوا اور اس کے ذمہ مکمل ایک کر گیہوں اور ایک کر جو واجب

(۸): الاصل عند ابی حنیفہؒ أن ما يعتقد اهل الذمة ویدینونہ
یتزکون علیہ وعندہما لا یتزکون.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے ہر وہ کام جس کو اہل ذمہ اپنے مذہب میں جائز سمجھتے
ہیں اور وہ ان کا عقیدہ بھی ہے تو ان کو اس پر برقرار رکھا جائے گا اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ان کو
اس پر برقرار نہیں رکھا جائے گا۔

غیر مسلموں کی چار قسمیں

تشریح: حضرات فقہاء نے احکام کے اعتبار سے غیر مسلموں کی چار قسمیں بیان کی ہیں: (۱) اہل
ذمہ (۲) متامن (۳) معاہد یا حلیف (۴) حربی۔ اہل ذمہ وہ غیر مسلم ہے جو کسی اسلامی مملکت سے
وفاداری کا عہد کر کے اس مملکت میں سکونت اختیار کریں، ان کو فقہاء کی اصطلاح میں ذمی
کہا جاتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہے کہ مسلمانوں کا معاملہ ان سے صرف مصالحانہ ہی نہیں کہ ان کو کوئی
نقصان نہ پہنچائیں بلکہ محافظانہ بھی ہے کہ ان کی مکمل حفاظت کا ذمہ لیا گیا ہے۔ اہل ذمہ کی دو قسمیں ہیں۔
(دیکھئے تفصیل کے لئے القواعد الفقہیہ فی شرح القواعد الفقہیہ ص ۱۶۱)

اب اصول سمجھئے! امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ وہ غیر مسلم اہل ذمہ جو کسی اسلامی مملکت
میں وفاداری کا عہد کر کے سکونت پذیر ہیں ان کو ان امور میں چھیڑا نہیں جائے گا کہ جو امور ان کے
اعتقاد و مذہب میں جائز ہوں، بلکہ ان کو اسی حالت پر برقرار رکھا جائے گا، اگرچہ وہ امور مذہب
اسلام کے خلاف ہوں۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک ان کو ان پر باقی نہیں رکھا جائے گا بلکہ حاکم
ان سے وہ امور ختم کر دے گا۔

ذمی کا بغیر گواہوں کی موجودگی کے نکاح

مثلاً کسی ذمی نے بغیر گواہوں کی موجودگی کے نکاح کر دیا، یا ایسی عورت سے نکاح کر دیا جو عدت
میں تھی، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان کو نکاح پر برقرار رکھا جائے گا اور ان کے درمیان تفریق نہیں کی
جائے گی، اور وہ دونوں میاں بیوی مسلمان ہو جائیں تب بھی ان کو اسی نکاح پر برقرار رکھا جائے گا، اس

لئے کہ یہ دونوں صورتیں ان کے دین و مذہب میں جائز ہیں اور ہمیں اس بات کا حکم نہیں کہ ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیا جائے اور ان سے تعرض نہ کیا جائے، جس طرح کہ وہ غیر اللہ کی عبادت کرتے ہیں تو ہم ان سے تعرض نہیں کرتے اگرچہ ہمارے نزدیک غیر اللہ کی عبادت حرام اور گناہ کبیرہ ہے۔ اور حضرت امام زفر کے نزدیک دونوں صورتوں میں نکاح فاسد ہوگا، اب جب نکاح فاسد ہے تو وہ دونوں اسلام قبول کر لیں یا حالت کفر میں مسلمان حاکم کے پاس ان کا یہ مسئلہ لے کر آئیں تو اب ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اس لئے کہ جب انہوں نے عقد ذمہ کو قبول کر لیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اسلامی احکام کی پابندی کریں گے اور وہ اسلامی احکام سے راضی ہیں، لہذا اسلامی احکام کے مطابق ان کا نکاح فاسد ہوا ہے تو جب تک وہ اسلام قبول نہ کریں ان سے تعرض نہ کریں گے لیکن قبول اسلام کے بعد تفریق کر دی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ حاکم کے پاس مسئلہ لے کر آئیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس عمل کو پسند نہیں کرتے جب ہی تو حاکم کے پاس لے کر آئے ہیں لہذا ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ حضرات صاحبین کا قول بغیر گواہوں کے نکاح کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کے مثل ہے اور کسی ذمی سے عدت گزارنے والی سے نکاح کے مسئلہ میں امام زفر کے قول کے مثل ہے۔ (دیکھئے جلد ۲، ۳۴۳، بدائع الصنائع دار الکتاب، ۶۱۳/۲، تا سب سے ۶۵۷/۲) (۱۳)

ذمی نے ذمی رحم محرم سے یا دو بہنوں سے نکاح کر دیا یا پانچ عورتوں کو نکاح میں جمع کر دیا تو

اسی طرح ذمی نے اپنی ذمی رحم محرم سے نکاح کر دیا یا نکاح میں دو بہنوں کو جمع کر دیا یا ایک ساتھ نکاح میں پانچ عورتوں کو جمع کر دیا اور یہ سب صورتیں اپنے مذہب میں جائز سمجھتے ہیں تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ان کو اس حالت پر برقرار رکھا جائے گا، ہاں! اگر وہ دونوں اسلام قبول کر لیں تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اسی طرح اگر وہ یہ مسئلہ لے کر مسلمانوں کی عدالت میں حاضر ہو جائیں تب بھی ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اس لئے کہ ان کی طرف سے حاکم کے سامنے مسئلہ کی پیشی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس پر راضی نہیں اور وہ ان کا دین نہیں ہے لہذا اب تفریق

کردی جائے گی۔ اور اگر دونوں ساتھ میں حاکم کے سامنے مسئلہ پیش نہ کریں بلکہ دونوں میں سے ایک نے کیا تو امام محمد فرماتے ہیں تب بھی تفریق کر دی جائے گی، جبکہ امام ابوحنیفہ کا فرمانا ہے کہ اس صورت میں ان کو نکاح پر باقی رکھا جائے گا، اور امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اسلام اور مراعات کے بعد تو تفریق کی ہی جائے گی لیکن اگر اس سے پہلے حاکم کو اس کا علم ہو جائے تب بھی ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ (بدائع الصنائع دارالکتب، ج ۲ ص ۶۱۵، تا سبب انظر ص ۱۳، ۱۴، ۱۵، ج ۲ ص ۳۲۵)

مجوسی کا اپنی ماں سے نکاح کرنا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی مجوسی نے اپنی ماں سے نکاح کیا اور اس سے وطی بھی کر لی پھر اس نے اسلام قبول کر لیا اور اس کے بعد کسی شخص نے اس پر زنا کی تہمت لگائی تو اب سوال یہ ہے کہ اس پر تہمت لگانے والے پر حد قذف جاری ہوگی یا نہیں، تو امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں اُس پر تہمت لگانے والے پر حد جاری کی جائے گی، اس لئے کہ تہمت لگانے والے نے اس لئے تہمت لگائی ہے کہ اس نے اپنی ماں کے ساتھ صحبت کر لی اگرچہ نکاح کے بعد ہی ہو، اور ماں سے نکاح صحیح نہیں ہے لہذا اس کے ساتھ صحبت زنا شمار ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ جب مجوسیوں کے مذہب میں ماں کے ساتھ نکاح جائز ہے تو اس کا نکاح صحیح مانا جائے گا، اسی وجہ سے تو اس پر نفقہ بھی واجب ہوتا ہے تو جب نکاح صحیح ہو تو ماں کے ساتھ صحبت کو زنا نہیں کہا جائے گا، لہذا اس پر تہمت لگانے والے پر حد جاری ہوگی۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک چونکہ ان کا نکاح ہی صحیح نہیں، اسی لئے ان کو اس پر برقرار نہیں رکھا جائے گا بلکہ ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، تو جب نکاح صحیح نہ ہو تو ماں کے ساتھ صحبت میں وہ زانی قرار پایا، لہذا اس پر تہمت لگانے والے پر حد کیسے جاری ہوگی؟ جب کہ وہ اپنی بات میں سچا ہے۔ (الھیط البرہانی، دارالکتب العلمیہ ج ۳ ص ۳۸۲، تا سبب انظر ص ۱۳)

ذمی نے ذمیہ سے عدم مہر کی شرط پر نکاح کیا تو

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اس شرط پر کہ اس کے لئے مہر نہ ہوگا، اور بغیر مہر کے نکاح ان کے مذہب میں جائز ہے تو اس طرح نکاح صحیح ہوگا اور مہر

نہ دینے کی شرط بھی صحیح ہوگی اور اس کے لئے مہر واجب نہ ہوگی خواہ اس کے ساتھ دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو، طلاق دی ہو یا اس کو چھوڑ کر وفات پا گیا ہو، یا دونوں نے اسلام قبول کر لیا ہو یا کسی ایک نے قبول کیا ہو، بہر صورت اس کے لئے مہر کا وجوب نہ ہوگا، اس لئے کہ جب ان کے مذہب میں یہ جائز ہے تو ان کو اس پر برقرار رکھا جائے گا۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر بغیر مہر کی شرط کے ساتھ نکاح کیا تو ان کو اس پر برقرار نہیں رکھا جائے گا، لہذا اگر صحبت کے بعد یا خلوت کے بعد طلاق دی یا اس کو چھوڑ کر وفات پا گیا تو اس عورت کے لئے مہر مثل کا وجوب ہوگا، اور اگر دخول یا خلوت سے پہلے طلاق دے دی تو اس کے لئے متعہ ہوگا جس طرح کہ مسلمان عورت کے ساتھ اگر اس طرح کوئی مسلمان نکاح کرے تو یہی حکم ہوتا ہے۔ (بدائع الصنائع دارالکتب العلمیہ ج ۲ ص ۶۱۶، تاسیس النظر ص ۱۳)

(۹): الاصل عند ابی حنیفہ ان من اٰخبر بغيره وليه ولا يصدق خيرة علامه لا يقبل قوله الا ببيان تلك العلامة.

ترجمہ: امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کوئی ایسی خبر دی، جس خبر کی سچائی کی کوئی علامت ہے تو اس علامت کو بیان کئے بغیر خبر کی بات کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

ولی کا صغیر اور صغیرہ کے نکاح کی خبر دینا

تشریح: صغیر یا صغیرہ کے ولی نے ان دونوں کے نکاح کے متعلق یہ خبر دی کہ ان کا نکاح کروادیا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ولی کی یہ خبر بغیر بینہ کے قبول نہ ہوگی، اس لئے کہ اس خبر اور اقرار کا تعلق خبر کی ذات سے نہیں ہے بلکہ دوسرے کے ساتھ ہے، اور خبر بھی ایسی ہے کہ اس کے صدق کی علامت موجود ہے اور وہ بینہ ہے، کہ بغیر بینہ کے جب نکاح کا انعقاد ہی نہیں ہوتا، تو جب نکاح کے اظہار کا وقت ہو تو بطریق اولیٰ بینہ کی ضرورت ہوگی، لہذا بغیر بینہ کے اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک ولی کی خبر کو بغیر بینہ کے قبول کیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ولی جب صغیر اور صغیرہ کا نکاح منعقد کرانا چاہے تو اس کو یہ حق حاصل ہے، تو جب وہ انشاء عقد کا مالک ہے تو اس عقد کے متعلق اقرار اور اخبار کا بھی مالک ہوگا۔ (شامی دارالکتب ص ۱۳۶)

وکیل کا مؤکل کے نکاح کی خبر دینا

اسی طرح اگر کسی مرد یا عورت کے وکیل نے یہ خبر دی کہ میں نے مؤکل کا نکاح کر دیا اور مؤکل اس کا انکار کرتا ہے تو یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے۔ ہاں! اگر باندی کے آقا نے اپنی باندی کے نکاح ہو جانے کی خبر دی تو بالاتفاق اس کی خبر کو قبول کر لیا جائے گا، اس لئے کہ اس خبر میں غیر کا کوئی نقصان نہیں ہے، بلکہ مولیٰ کی خبر کا مطلب یہ ہے کہ اس کی بضع کے منافع کا مالک میں تھا لیکن میں نے اس کا نکاح کر کے اس کا مالک فلاں کو بنا دیا، لہذا مولیٰ اپنے ہی حق میں اقرار کرتا ہے، اس لئے اس کے لئے کوئی بینہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ (شامی دارالکتب ۱۳۶/۲، بدائع الصنائع دارالکتب ۵۱۲/۲، تاسیس انظر ص ۱۳۱)

شراب کی شہادت میں شراب کی بدبو کا وجود ضروری ہے

اسی طرح اگر دو گواہوں نے ایک شخص کے متعلق یہ گواہی دی کہ اس نے شراب پی ہے تو ان کی اس شہادت کی وجہ سے اس آدمی پر حد شراب جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ اس شہادت کے صدق کی علامت یہ ہے کہ اس کے منہ سے بدبو آ رہی ہو یا اس پر نشہ چڑھا ہوا ہو، اگر یہ علامت پائی جائے گی تو شہادت قبول کی جائے گی اور اس پر حد جاری ہوگی۔

اسی طرح اگر خود کسی آدمی نے یہ اقرار کیا کہ میں نے شراب پی ہے، لیکن اس وقت اس کے منہ سے شراب کی بو نہ آ رہی تھی تب بھی اس پر حد جاری نہ ہوگی، یہ حکم حضرات شیخین کے نزدیک ہے، جبکہ امام محمد قہر مانتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں حد جاری کی جائے گی۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۵۲۷، تاسیس انظر ص ۱۳۱)

اقرار و شہادت میں تقادم معتبر ہے یا نہیں

لیکن یہ بات یاد رہے کہ اقرار کی صورت میں خواہ کتنی مدت کے بعد بھی وہ اقرار کرے تب بھی امام محمد کے نزدیک اس پر حد جاری ہوگی، اور تاخیر اور تقادم زمان اقرار کو باطل نہیں کرے گا، لیکن شہادت کی صورت میں تقادم کا تینوں ائمہ کے نزدیک اعتبار ہے لیکن مقدار کے متعلق اختلاف ہے امام محمد کے نزدیک ایک ایک مہینہ کے بعد گواہی دی تو قبول نہ ہوگی اور اس سے پہلے قبول کی جائے گی، اور

حضرات شیخین کے نزدیک تقادم کا اندازہ بوجہ کے زائل ہونے کے ساتھ کیا گیا ہے، لہذا بوزائل ہونے کے بعد شہادت دی تو قبول نہ ہوگی، ہاں! اگر شاہدوں نے اس کو پکڑا اس وقت بوباقی تھی اور نہ بھی چڑھا ہوا تھا لیکن اس کو قاضی کے پاس لے جانے میں دیر ہوگئی کیوں کہ قاضی دوسرے شہر میں تھا یہاں تک کہ بوزائل ہوگئی تو اس صورت میں حضرات شیخین کے نزدیک بھی حد جاری ہوگی، اس لئے کہ یہ تاخیر عذر کی وجہ سے ہوئی ہے۔ (ہدایہ ۲/۵۲ تا ۵۳، تاسیس النظر ص ۱۳)

مالک مال نے کہا کہ میں نے دوسرے مصدق کو زکوٰۃ ادا کر دی ہے

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوگا جس کو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرمایا ہے کہ عاشر (صدقہ وصول کرنے والے) نے جب کسی شخص سے اس کے مال کی زکوٰۃ ادا کرنے کا مطالبہ کیا تو اس نے کہا کہ میں نے اپنے مال کی زکوٰۃ دوسرے عاشر کو ادا کر دی ہے اور حال یہ ہے کہ اس سال دوسرا عاشر بھی آیا ہو تو اس کی بات بغیر علامت کے قبول نہیں کی جائے گی اس لئے کہ اس کی بات کی سچائی کی علامت ہے اور وہ دوسرے عاشر کو ادا کر دی ہے اس کی رسید اور خط ہے، لہذا اس کے لئے وہ براءت نامہ دکھانا ضروری ہے اس کے بغیر اس کی بات قبول نہیں ہوگی، اور یہ شرط مبسوط میں مذکور ہے، جبکہ جامع صغیر میں منقول ہے کہ براءت نامہ پیش کرنا ضروری نہیں ہے۔ (ہدایہ ۲/۱۹۶، فتح القدیر ۲/۴۳۱ دار احیاء التراث العربی، تاسیس النظر ص ۱۳)

(۱۰): الاصل عند أبي حنيفة أن سبب الإلتلاف مثنى سبق ملك المالك

فإنه لا يوجب الضمان على المتلف لمن حذفت الملك له وعندهما يوجب.

ترجمہ: امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب ہلاکتی کا سبب مالک کی ملکیت سے پہلے ہی موجود ہو تو وہ متلف پر ضمان کو واجب نہیں کرے گا، اس شخص کے لئے جس کے لئے بعد میں ملکیت ثابت ہوئی ہے، اور صاحبین کے نزدیک ضمان کو واجب کرے گا۔

تشریح: کسی شخص نے کسی غلام یا باندی یا جانور وغیرہ کو ایسا زخمی کیا کہ اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوگئی تو جانی پر ضمان آئے گا، لیکن زخمی کرنے کے بعد مالک نے اس کو فروخت کر دیا اور مشتری نے

اس پر قبضہ کر لیا اور مشتری کے قبضہ میں وہ زخم اس کی ذات میں سرایت کر گیا اور اس غلام، باندی کی موت واقع ہو گئی تو اب جانی پر ضامن واجب نہ ہوگا، نہ ہائع کے لئے اور نہ مشتری کے لئے، اس لئے کہ جب مالک نے اس کو فروخت کر دیا کو بیع نے زخم کے سرایت کرنے کے معنی کو ختم کر دیا، اس لئے کہ اگر جنایت کی ابتداء کا اعتبار کرے تو ضامن ہائع کے لئے واجب ہونا چاہئے اور انتہاء کا اعتبار کرے تو مشتری کے لئے واجب ہونا چاہئے لہذا ضامن کس کے لئے ہو وہ مجہول ہو گیا، اس لئے ضامن کا وجوب جانی پر نہ ہوگا، اور ایسا سمجھا جائے گا گو یا وہ مشتری کے قبضہ میں آ کر سماوی آفت کی وجہ سے ہلاک ہو گیا ہے۔

اسی مفہوم کو اصول کے مطابق اس انداز سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ سبب اتلاف مشتری کی ملکیت سے پہلے ہی موجود تھا، لہذا مشتری کے لئے سبب اتلاف کے بعد ملکیت ثابت ہوئی اس لئے متلف پر ضامن واجب نہ ہوگا۔ (دیکھئے ہدایہ ج ۳ ص ۶۳۱، حاشیہ ۲، تاسیس النظر ص ۱۳)

دو شخصوں نے غلام خرید اور وہ ایک کا بیٹا نکلا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ دو شخصوں نے مل کر ان دو میں سے ایک کے بیٹے کو خرید تو باپ کا حصہ آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ باپ اپنے ذی رحم محرم کے حصہ کا مالک ہوا ہے اور جو ذی رحم محرم کا مالک ہو تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے، لہذا باپ کا خریدنا ہی اس کو آزاد کرنا ہوا، اور باپ کے ذمہ دوسرے شریک کے لئے نصف حصہ کا ضامن بھی واجب نہ ہوگا خواہ اس شریک کو علم ہو کہ دوسرے شریک کا بیٹا ہے یا علم نہ ہو، اس لئے کہ سبب اتلاف یعنی قرابت ملکیت سے پہلے ہی موجود تھا لہذا اصول کے مطابق اس پر ضامن واجب نہ ہوگا۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے، جبکہ حضرات صاحبین کے نزدیک اگر باپ مالدار ہے تو اپنے شریک کے لئے نصف حصہ کا ضامن ہوگا اور اگر تنگ دست ہے تو خود بیٹا جو آزاد ہوا ہے وہ اپنے باپ کے شریک کے لئے نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور وہ محنت کر کے اس کو ادا کرے گا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۶۹، مجمع المسائل ص ۱۹، تاسیس النظر ص ۱۳)

دو شخص کسی غلام کے مالک ہوئے ہبہ، صدقہ وغیرہ سے اور وہ ایک کا بیٹا تھا
اسی طرح اگر دو شخص کسی غلام کے مالک ہوئے ہبہ کے ذریعہ یعنی ان دونوں کو کسی نے غلام ہبہ

کیا یا صدقہ کے ذریعہ یا وصیت کے ذریعہ اور وہ غلام ان دو میں سے کسی ایک کا بیٹا یا لڑی رحم محرم تھا تو مذکورہ اختلاف پر حکم مبنی ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۶۹، مجمع المسائل ص ۱۹، تائیس انظر ص ۱۴)

اگر اس غلام کے نصف حصہ کو خریدوں تو آزاد، کہنے کے بعد دوسرے کے

ساتھ مل کر اس کو خریدا

اسی طرح دو شخصوں نے ایک غلام خریدا لیکن ان دو میں سے ایک نے یہ کہہ رکھا تھا کہ اگر میں اس غلام کے نصف حصہ کو خریدوں تو وہ آزاد، تو اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک اپنے شریک کے لئے ضامن نہ ہوگا، حضرات صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا، اس مسئلہ میں یہ قید ہے کہ غلام کے نصف حصہ کو خریدوں تو آزاد۔ اگر پورے غلام کے خریدنے پر آزادی کو معلق کیا ہو تو پھر وہ غلام آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ پورے غلام کا خریدنا نہیں پایا گیا۔

ہدایہ میں یہ علت بیان فرمائی ہے کہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں جس پر غلام آزاد ہوا ہے اس نے اپنے شریک کے حصہ کو باطل کر دیا اور کسی کے حصہ کو باطل کرنے سے اس پر ضمان واجب ہوتا ہے، جس طرح کے اگر ایک غلام دو ایسے شخصوں کی ملکیت میں ہو کہ وہ دونوں غلام کے لئے اجنبی ہیں، پھر ان میں سے ایک اپنا حصہ آزاد کر دے تو وہ دوسرے کے لئے ضامن ہوتا ہے اسی طرح مذکورہ صورتوں میں بھی ضامن ہوگا۔

اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس پر ضمان اس لئے واجب نہ ہوگا کہ جب وہ ایسے آدمی کے ساتھ مل کر غلام خریدتا ہے کہ جس کا وہ ذی رحم محرم ہے اور جو خریدنے کے ساتھ آزاد ہونے والا ہے تو گو یا وہ خود اپنے حصہ کو باطل کرنے پر راضی ہو گیا ہے اور کوئی خود اپنا حصہ باطل کر دے تو دوسرے پر کس طرح ضمان واجب ہوگا یہ ایسا ہی ہے کہ جس طرح اس نے اپنے شریک کو صراحتاً یہ کہہ دیا ہو کہ تم میرے حصہ کو آزاد کر دو اور دوسرا شریک اس کے کہنے پر آزاد کر دے تو ضمان کا کوئی مسئلہ نہیں، اسی طرح مذکورہ صورتوں میں بھی ضمان کا کوئی مسئلہ نہ ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۶۰، تائیس انظر ص ۱۴، مجمع المسائل ص ۱۹)

غلام میں شریک آدمی اپنا حصہ غلام کے باپ کو بیچا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی شخص نے اپنے غلام کے نصف حصہ کو اس کے باپ سے بیچا یا باپ نے اپنے بیٹے کے نصف حصہ کو اس کے مالک سے خریدنا تو بیٹا اپنے باپ سے آزاد ہو جائے گا، اور باپ پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ سبب اطلاق باپ کی ملکیت سے پہلے ہی موجود تھا تو گویا مالک اپنے حصہ کے باطل کرنے پر راضی ہے، لیکن حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر باپ مالدار ہے تو نصف قیمت کا ضامن ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۲۶۱، تاسیس النظر ص ۱۵۷)

(۱۱): الاصل عند ابی حنیفہؒ أن الاذن المطلق إذا تعزى عن التهمة والخيانة لا يختص بالعرف وعندهما يختص.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ مطلق اجازت جب کہ تہمت اور خیانت سے خالی ہو تو وہ عرف کے ساتھ خاص نہ ہوگی، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک خاص ہوگی۔

تشریح: جب کسی شخص نے کسی کو کوئی کام کرنے کی اجازت دی لیکن اس میں کوئی قید نہ ہوگی تو اس شخص کے لئے اس کام کے کرنے کی اجازت ہوگی، خواہ جس طریقہ پر کرے بشرطیکہ اس شخص کے عمل میں کوئی تہمت اور خیانت نہ پائی جاتی ہو، اس کے لئے وہ کام کرنے میں عرف کے تابع رہنا ضروری نہیں، یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، جب کہ حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وہ شخص کام کرنے میں عرف کا تابع ہوگا یعنی عرف میں جس طریقہ اور صورت کے ساتھ وہ کام کیا جاتا ہوگا اسی طریقہ پر اس کے لئے کرنا ضروری ہوگا، عرف کے خلاف کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

کسی شے کے فروخت کا وکیل کتنے میں فروخت کر سکتا ہے

مثلاً کسی شخص نے ایک آدمی کو اپنی کسی شے کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو اس وکیل کے لئے گنجائش ہے کہ وہ کم قیمت میں فروخت کرے یا زیادہ قیمت میں، اس لئے کہ اس کو بیع کا وکیل بنایا ہے اور کوئی قید نہ ہے لہذا مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا، اور کم قیمت میں بیچنے کی

صورت میں کوئی تہمت اور خیانت کا احتمال نہیں، اس لئے کہ بسا اوقات ثمن کی شدت احتیاج کے وقت کم قیمت میں فروخت کرنا لوگوں میں متعارف ہے، لہذا وکیل کے لئے ہر طرح فروخت کرنے کی اجازت ہوگی، ہاں! البتہ وہ اپنے باپ یا دادا یا ایسے آدمی سے فروخت نہیں کر سکتا کہ جن کی شہادت اس کے حق میں قابل قبول نہیں ہوتی، اس لئے کہ ان سے فروخت کرنے میں تہمت کا خطرہ ہے، یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

جب کہ حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کے لئے اتنے ثمن کے عوض فروخت کرنا ضروری ہوگا جس کا عرف میں رواج ہے، اور اتنے کم ثمن میں فروخت کرنا کہ جس کو عام طور پر لوگ برداشت نہیں کر سکتے جائز نہ ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ اذن اور توکیل اگرچہ مطلق ہے لیکن وہ عرف کے ساتھ مقید ہوگا، نیز حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکیل اگر اپنے باپ، دادا وغیرہ سے بھی اگر فروخت کرے لیکن متعارف ثمن کے ساتھ تو اس کا ان سے فروخت کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ جب مثل قیمت سے فروخت کرے گا تو کوئی تہمت کا خطرہ نہیں لہذا بیچ سکتا ہے جب کہ توکیل بھی مطلق ہے۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۱۸۹)

فتاویٰ ہندیہ میں مذکور ہے وکیل بالبیع میں فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے، نیز یہ بھی مذکور ہے کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ توکیل مطلق ہو، لیکن اگر توکیل خاص ہو مثلاً موکل نے یہ کہا ہو کہ اس کو ایک ہزار کے عوض فروخت کرنا تو بالاتفاق اس سے کم میں فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔ (ہندیہ ج ۳ ص ۵۸۸)

آقا نے غلام کو نکاح کی اجازت دی تو اس سے نکاح صحیح و فاسد کا مالک ہونا اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ مثلاً آقا نے اپنے غلام کو نکاح کی اجازت دی تو یہ اذن مطلق نکاح صحیح اور فاسد دونوں کو شامل ہوگی، لہذا اگر غلام نے نکاح فاسد کیا تو اس کا مہر آقا کے ذمہ ہوگا جس طرح کہ نکاح صحیح کی صورت میں آقا کے ذمہ ہوتا ہے، یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے،

اور حضراتِ صاحبین فرماتے ہیں کہ اس اذن سے نکاح صحیح مراد ہوگا نہ کہ نکاحِ فاسد، اس لئے کہ عرفاً نکاح سے نکاح صحیح ہی مراد لیا جاتا ہے لہذا وہ عرف کے ساتھ خاص ہوگا، لہذا اگر غلام نے نکاحِ فاسد کیا تو اس کا مہر آقا کے ذمہ نہ ہوگا، بلکہ خود غلام کے ذمہ ہوگا، اور آزادی کے بعد اس سے وصول کیا جائے گا، حضراتِ صاحبین کے قول کی دلیل ہدایہ میں یہ مذکور ہے کہ نکاح سے مقصود عفت و تحصین کا حصول ہے اور وہ نکاح صحیح کے ذریعہ ہی حاصل ہو سکتا ہے، اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نکاح نہیں کرے گا تو اس قسم کو نکاح صحیح کی طرف پھیرا جائے گا، اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ آقا نے مطلق اجازت دی ہے لہذا وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوگا، نیز نکاحِ فاسد سے بھی نکاح کے بعض مقاصد حاصل ہو جاتے ہیں مثلاً نسب کا ثبوت، مہر کا وجوب اور عدت وغیرہ لہذا یہ اذن، مطلق رہے گی جو نکاح صحیح اور نکاح، فاسد دونوں کو شامل ہوگی، اور دونوں صورتوں میں چوں کہ غلام نے آقا کی اجازت سے نکاح کیا ہے اس لئے کوئی خیانت کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے مہر آقا کے ذمہ واجب ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۴۰ تا ۳۴۱، تاہم نظر ص ۱۵۱)

مطلق وکیل کا نصف بیع فروخت کرنا

اس اصول کی فروع میں یہ مسئلہ بھی آتا ہے کہ آقا نے کسی کو اپنے غلام کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو چوں کہ اس نے مطلق بیع کا وکیل بنایا ہے یعنی پورا ایک ساتھ بیچنے یا ادھا ادھا کر کے بیچنے کی کوئی قید نہیں لہذا وکیل کو اختیار ہوگا، خواہ پورا غلام ایک ساتھ فروخت کر دے یا نصف فروخت کرے، اور اس طرح فروخت کرنے میں کوئی خیانت یا تہمت وغیرہ بھی نہیں، اس لئے کہ آقا نے توکیل کا لفظ مطلق ذکر کیا ہے، جیسا کہ اگر وکیل پورا غلام فروخت کرتا، غلام کے نصف حصہ کی قیمت کے عوض تو بھی اس کا فروخت کرنا صحیح ہوتا، اسی طرح پورا غلام یا نصف فروخت کرنا بھی صحیح ہوگا، بلکہ اگر نصف غلام نصف ثمن کے عوض فروخت کرے تو یہ تو مولیٰ کے حق میں اور زیادہ فائدہ مند ہے، لہذا صرف نصف غلام فروخت کرنا بھی صحیح ہوگا، یہ حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، جب کہ حضرات

صاحبین فرماتے ہیں کہ وکیل کے لئے نصف غلام فروخت کرنا صحیح نہیں کیوں کہ یہ توکیل اگرچہ مطلق ہے لیکن عرف کے ساتھ خاص ہوگی، اور عرف میں اس طرح کی توکیل سے پورے غلام کو فروخت کرنا مراد لیا جاتا ہے لہذا توکیل کو عرف کی طرف پھیرا جائے گا، اس لئے کہ نصف غلام کے فروخت کرنے کی توکیل متعارف نہیں، نیز اگر نصف غلام فروخت کرے تو اس میں ایک دوسرا ضرر یہ بھی ہے کہ جب نصف فروخت کیا تو اس کا مالک مشتری ہو گیا، اور نصف کا مالک خود موکل جو اصل مالک ہے وہ رہے گا تو نصف فروخت کرنے سے اس میں شرکت لازم آئے گی جو مالک کے حق میں مستقل ایک ضرر ہے لہذا وکیل کے لئے نصف غلام کے فروخت کی اجازت نہ ہوگی، ہاں! اگر نصف فروخت کرنے کے بعد وکیل اور موکل کے درمیان اس کے متعلق بحث اور خصومت سے پہلے پہلے بقیہ نصف کو فروخت کر دے تو البتہ اس طرح فروخت کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ موکل کا مقصود یہ ہے کہ وکیل پورے غلام کو فروخت کر دے لیکن بسا اوقات کوئی ایسا آدمی نہیں مل پاتا جو پورا غلام خریدے، تو وکیل نے نصف فروخت کر دیا، پھر بقیہ نصف کو بھی فروخت کر دیا تو اس نے موکل کے امر کو پورا کر دیا، تو یہ بیع استحساناً صحیح ہو جائے گی۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۱۹۰، تاسیس النظر ص ۱۵)

مودع سفر میں مال و دیعت اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے؟

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوگا کہ جب مودع نے اپنی کوئی شئی کسی کے پاس و دیعت رکھی، تو امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مودع کے لئے جائز ہے کہ وہ و دیعت کو لے کر سفر کرے، اگرچہ وہ و دیعت ایسی شئی ہو کہ جس کی نقل و حرکت میں بار برداری اور مشقت ہو، امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مودع نے مودع کو حفاظت کا حکم مطلق دیا ہے یعنی کسی مخصوص جگہ میں حفاظت کی شرط نہیں لگائی ہے، اور جنگل اور راستہ بھی حفاظت کی جگہ ہے بشرطیکہ راستہ پُر امن ہو، اسی وجہ سے تو صغیر کے مال کو لے کر باپ اور وصی کو سفر کی اجازت ہے، حالاں کہ صغیر کے مال میں ایسا تصرف کا اختیار ہے جو اس کے حق میں بہتر ہو اور جس میں ضرر اور خطرہ ہو اس کی اجازت نہیں ہے، اب اگر سفر میں خطرہ ہوتا تو باپ اور

دھی کو صغیر کا مال لے کر سفر کی اجازت نہ دی جاتی، معلوم ہوا کہ راستہ اور جنگل میں حفاظت ہو سکتی ہے، لہذا مودع بھی ودیعت کو لے کر سفر کر سکتا ہے، اس لئے کہ حفاظت کا امر مطلق ہے اور وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوگا، اور حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ ودیعت اگر ایسی شئی ہے کہ جس کو ساتھ میں لے جانے میں مشقت اور بار ہے، تو سفر میں لے جانے کی اجازت نہیں، اس لئے کہ اگر سفر میں لے جائے گا تو اس کو واپس لانا اور مودع تک پہنچانا بھی ضروری ہوگا، اور واپس لوٹانے میں جو حتمالی کا خرچہ ہوگا وہ مالک کو دینا ہوگا، اور مالک اس پر راضی نہیں ہے لہذا مودع کے لئے حفاظت کا امر مطلق نہ ہوگا بلکہ اس امر کے ساتھ مقید ہوگا کہ حفاظت اس طور پر کرے کہ واپسی کا خرچہ مالک کے ذمہ لازم نہ ہو، ہاں! اگر ودیعت کے واپس کرنے میں کوئی خرچہ نہ ہو تو پھر سفر میں لے جانے کی اجازت ہوگی، اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں یعنی خواہ ودیعت ایسی ہو کہ اس کے لئے مشقت اور بار برداری ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں سفر میں لے جانے کی اجازت نہ ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ حفاظت کا امر مطلق نہیں بلکہ ایسی حفاظت کے ساتھ مقید کرتے ہیں جو متعارف ہے اور لوگوں میں جس کا رواج ہے، اور وہ شہر میں حفاظت کرنا ہے لہذا شہر میں حفاظت ضروری ہوگی، سفر میں ساتھ نہیں لے جاسکتا، اور یہ ایسا ہی ہے کہ کسی کو اجرت دے کر حفاظت پر مامور کرے تو وہ جس طرح اسی جگہ حفاظت کا ذمہ دار ہوتا ہے اگر سفر میں لے جائے تو ضامن ہوتا ہے، اسی طرح ودیعت کے مسئلہ میں بھی ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے حضرات صاحبینؒ کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مالک پر بار برداری کا خرچہ اس لئے لازم ہوا ہے کہ مودع نے اس کے حفاظت کے امر کی فرمانبرداری کی ہے لہذا اس خرچہ کی پرواہ نہ ہوگی، اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ عادت تو یہ ہے کہ مودع اور مودع دونوں کا شہر میں سکونت پذیر ہونا، نہ کہ حفاظت کا شہر میں ہی کرنا بلکہ حفاظت تو کسی جگہ میں کر سکتا ہے، جس طرح کہ جنگل میں رہنے والے اپنے اموال کی حفاظت جنگل میں ہی کرتے ہیں،

معلوم ہوا کہ حفاظت شہر میں معتاد نہیں جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا، (ہدایہ ج ۳ ص ۲۷۵)۔

(۱۲): الاصل عند أبي يوسف و محمد رحمهما الله أن ما حصل مفعولاً بإذن

الشرع كان كأنه حصل مفعولاً بإذن من له الولاية من بني آدم وعند أبي

حنيفة رضي الله عنه يُدخّل فيها بشرط السلامة.

ترجمہ: حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو کام شریعت کی طرف سے اجازت کی وجہ سے کیا گیا ہو وہ ایسا ہے گویا کہ اس کام کو اس شخص کی طرف سے اجازت سے کیا گیا جس کو اس کام کی ولایت حاصل ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کام کے کرنے میں سلامتی کی شرط ضروری ہوگی۔

تشریح: کسی کام کے کرنے کی جب شریعت نے اجازت دی ہو تو پھر اس کام کے انجام دہی میں اگر مالک کا نقصان بھی ہو جائے تو کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، اور ایسا سمجھا جائے گا گویا اس شخص نے خود اس کام کے انجام دینے کی اجازت دی ہے جس کو اس کام کی ولایت حاصل ہے، اور جب اس کی اجازت سے وہ کام ہو تو ضمان کے وجوب کا کوئی سوال پیدا نہ ہوگا، یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ کام کرنے میں یہ شرط ہوگی کہ اس کے انجام دہی میں کسی کا نقصان نہ ہو۔

گانا بجانے اور آلات موسیقی کو توڑ دینا

مثلاً گانا بجانے اور آلات موسیقی کو اگر کسی شخص نے توڑ دیا تو توڑنے والا اس کے مالک کے لئے ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ شریعت نے ان کو توڑنے اور ختم کرنے کا حکم دیا ہے، اس لئے اس آدمی کا فعل شریعت کی اجازت کی وجہ سے ہو اور جو کام شریعت کی اجازت سے وجود میں آئے ایسا تصور کیا جائے گا کہ گویا ان آلات کے مالک نے توڑنے کی اجازت دی، لہذا ضامن نہ ہوگا، یہ حکم حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ہے، جب کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شریعت نے صرف اس کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حکم دیا ہے، کسی کا مال ضائع کرنے کا حکم نہیں دیا ہے، لہذا شریعت کی

طرف سے اجازت کی وجہ سے وہ اس طور پر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کر سکتا ہے کہ اس سے کسی کا مال ضائع نہ ہو، لہذا اگر ان آلات کو توڑ دیا تو وہ ضامن ہوگا۔ (تاسیس انظر ص ۱۸)

غیر محرم نے شکار کیا پھر احرام باندھا اس کے بعد کسی نے اس کے قبضہ سے شکار چھڑا لیا اس مسئلہ کی نظیر وہ ہے جس کو فتح القدیر میں تحریر فرمایا ہے کی اگر کسی حلال یعنی ایسے آدمی نے جس نے ابھی احرام نہیں باندھا اس نے کوئی شکار پکڑا تو چونکہ اس کے لئے شکار پکڑنا جائز ہے لہذا وہ اس کا مالک ہو جائے گا، لیکن پھر اس نے احرام باندھ لیا اس کے بعد کسی آدمی نے اس کے قبضہ سے شکار کو چھڑا لیا تو چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ مرسل نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دیا ہے جس کی شریعت کی جانب سے اجازت ہے، تو گویا اس نے اس پر احسان کیا ہے اور احسان کرنے والے پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوتا، لیکن امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے حلال ہونے کی حالت میں شکار پکڑا ہے تو وہ اس کا مالک ہو گیا اور مسلمان کی مملوک محترم ہے لہذا اب احرام باندھنے سے اس کا احترام ختم نہ ہوگا لہذا مرسل کے چھوڑ دینے کی وجہ سے وہ مال محترم کو ضائع کرنے والا ہوگا، لہذا ضامن ہوگا، ہاں! اگر کوئی محرم شکار کو پکڑے اور کسی نے اس کے ہاتھ سے چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، دلیل یہ ہے کہ محرم اس شکار کو پکڑنے کی وجہ سے مالک ہی نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ محرم کے حق میں شکار ملکیت کا محل ہی نہیں، فرمان باری تعالیٰ ”وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا“ کی وجہ سے، تو جب وہ مالک ہی نہیں ہوا تو پھر مال محترم کا ضائع کرنا پایا نہیں گیا، جیسا کہ اگر کوئی شخص شراب کو خریدے تو اس کی وجہ سے وہ مالک نہیں ہوتا۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۳۰۰، دار احیاء التراث العربی، تاسیس انظر ص ۱۸، وانظر رد المحتار ج ۳ ص ۵۳۳، دارالکتب)

مسجد میں قندیل لٹکا دی یا چٹائی بچھا دی اور کوئی اس سے ہلاک ہو گیا تو اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کوئی مسجد کسی خاص قبیلہ یا خاندان کے لئے ہو تو

اس مسجد میں تصرفات کرنے کا اختیار انہی لوگوں کے لئے ہوگا جن کے لئے وہ ہے، لہذا اس قبیلہ کے کسی مرد نے اس مسجد میں قندیل لٹکاری یا چٹائیاں بچھائی، یا کنکریاں ڈالی جس کی وجہ سے کسی مصلیٰ کی موت واقع ہوگئی مثلاً کسی مصلیٰ کا پاؤں چٹائی میں اٹک گیا جس سے موت واقع ہوگئی تو یہ کام کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا، لیکن اگر اس قبیلہ کے علاوہ کسی مرد نے یہ کام کیا تو ضمان واجب ہوگا، یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن حضراتِ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ضامن نہ ہوگا خواہ اہل مسجد میں سے کسی نے یہ کام کئے ہوں یا ان کے علاوہ کسی اور نے، دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد کے متعلق امور کی تدبیر کرنے کا اختیار انہی لوگوں کو ہوگا جن کے لئے مسجد بنائی گئی ہے مثلاً امام کی تعیین، مسجد کے لئے متولی کا انتخاب، مسجد کے دروازے کھڑکیوں کو کھولنا اور بند کرنا، اسی طرح اگر ان لوگوں کے علاوہ کسی مجمع نے پہلے آکر اس میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھ لی تو اس قبیلہ والوں کے لئے جماعت کی تکرار کا حق ہوگا وغیرہ امور کا انتظام وہی لوگ کریں گے، اب اگر ان میں سے کسی نے یہ عمل کیا تو ان کے لئے یہ کام کرنا مباح ہے اور اس میں سلامتی کی بھی شرط نہیں لہذا ان کے فعل سے ہلاکتی سے ضمان کا وجوب نہ ہوگا، برخلاف ان لوگوں کے علاوہ دوسرے کسی نے یہ کام کیا یعنی قندیل وغیرہ لٹکادی اور کسی کی موت واقع ہوگئی تو یہ کام کرنے والا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ شخص تعدی کرنے والا ہے یا اس کے لئے وہ کام مباح ہے لیکن سلامتی کی شرط کے ساتھ لہذا اس پر ضمان واجب ہوگا..... اب رہ گیا مسئلہ اس کا کہ اس آدمی نے عبادت اور ثواب کی نیت سے یہ کام کیا اور ایسا کام کرنے کی ہر ایک کو اجازت ہے لہذا اس پر ضمان واجب نہیں ہونا چاہئے جیسا کہ حضراتِ صاحبینؒ کی دلیل یہی ہے۔

اس کا جواب امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ کوئی کام ثواب کے ارادے سے کیا جائے اور اس میں نقصان ہو جائے تو وہ ضمان کے منافی نہیں بلکہ ثواب کے قصد کے ساتھ ضمان کا وجوب ہو سکتا ہے جب کہ وہ ثواب حاصل کرنے کا طریقہ غلط اختیار کرے، جیسا کہ اگر کوئی شخص یہ

شہادت دے کہ فلاں شخص نے زنا کیا ہے لیکن اس اکیلے نے شہادت دی تو اگرچہ اس کی شہادت قربت اور باعثِ ثواب ہے کہ اس نے حقوق اللہ کے ثابت کرنے کی شہادت دی، لیکن چوں کہ زنا کی شہادت کے لئے چار آدمیوں کا ہونا ضروری ہے جو پایا نہ گیا تو باوجود قربت کے اس کی شہادت تہمت شمار ہو کر اس پر حدِ قذف جاری ہوگی، تو جس طرح اس مسئلہ میں قربت کی نیت کے باوجود اس پر حد جاری ہوئی، اسی طرح مسجد میں مذکورہ امور کسی نے انجام دیئے تو ضرور ثواب کا کام ہے لیکن طریقہ غلط اختیار کیا لہذا کسی کی ہلاکتی سے ضمان کا وجوب ہوگا، اور مسجد کے مسئلہ میں یہ امور انجام دینے کا طریقہ یہ ہے کہ اس مسجد کے اہل سے اجازت لے کر ان امور کا انجام دینا، لیکن اس نے یہ طریقہ نہیں اپنایا، اس لئے ضامن ہوگا۔

لیکن حضراتِ صاحبین فرماتے ہیں کہ ضامن نہ ہوگا خواہ اہل مسجد میں سے کسی نے یہ کام کئے ہوں یا ان کے علاوہ کسی اور نے، دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہوگا، دلیل وہی ہے جو ابھی ضمناً مذکور ہوئی کہ یہ تمام کام ثواب کے ہیں اور ثواب کا کام کرنے کی ہر ایک کو اجازت ہے لہذا ان کاموں کے انجام دینے میں سلامتی کی شرط ضروری نہیں لہذا وہ ضامن نہ ہوگا، جیسا کہ وہ اہل مسجد کی اجازت سے کرتا تو ضامن نہ ہوتا۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۶۰۵، تاسیس النظر ص ۱۸)

مسجد میں بیٹھے ہوئے سے ٹھوکر لگ کر کوئی ہلاک ہو گیا تو

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کوئی شخص مسجد میں بیٹھا ہوا ہے اور وہ اہل مسجد ہی میں سے ہے اور اس کے بیٹھنے کی وجہ سے کسی آدمی کی موت واقع ہوگئی مثلاً اس سے کوئی ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس کے متعلق امام ابوحنیفہ کا فرمانا یہ ہے کہ اگر وہ بیٹھنے والا شخص نماز میں بیٹھا ہوا ہے یا نماز کے انتظار میں بیٹھا ہوا ہے تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، اور حضراتِ صاحبین فرماتے ہیں کہ بہر صورت ضامن نہ ہوگا خواہ وہ بیٹھنے والا نماز میں ہو یا نہ ہو۔

اور اگر کوئی شخص تلاوتِ قرآن یا تعلیمِ حدیث و فقہ وغیرہ یا انتظارِ نماز میں بیٹھا ہو یا مسجد میں

دوران نماز سو گیا یا کوئی مسجد میں سے گزرا یا اس میں باتیں کرنے بیٹھا اور اس سے کسی کی موت واقع ہوگئی تو پھر کیا حکم ہوگا؟ تو اس کے متعلق بھی یہی اختلاف ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا، البتہ انتظارِ صلوٰۃ میں بیٹھنے والے کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ضامن نہ ہوگا، اسی لئے امام سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ نماز کے حکم میں ہے۔

اور محکف کے متعلق بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ یہی اختلاف ہے، لیکن دوسرے بعض کا کہنا ہے کہ محکف کی وجہ سے کسی کی موت واقع ہوگئی تو بالاتفاق ضامن نہ ہوگا۔

ان تمام صورتوں میں حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عدمِ ضمان کا حکم اس لئے ہے کہ مسجد کی بنا نماز اور ذکرِ الہی کے لئے ہوتی ہے لہذا مذکورہ بالا امور ملحقاتِ نماز میں سے ہیں، مثلاً نماز کے انتظار میں بیٹھنا اس میں تو کوئی شک ہے ہی نہیں اس لئے کہ جماعت کے ساتھ نماز کی ادائیگی بغیر انتظارِ صلوٰۃ کے بیٹھنے کے ممکن ہی نہیں، نیز حدیث میں بھی ہے کہ انتظارِ صلوٰۃ میں بیٹھنے والا نماز کے حکم میں ہے، نیز تلاوتِ قرآن اور تعلیم وغیرہ کے لئے بیٹھنا بھی ذکرِ الہی کے حکم میں ہے۔

البتہ مسجد میں سونے والے اور باتوں کے لئے بیٹھنے والے اور مسجد میں گزرنے والے کے حق میں یہ دلیل سمجھ میں نہیں آتی، اس لئے کہ یہ امور نہ تو نماز کے اجزاء میں سے ہیں اور نہ ذکرِ الہی میں سے، اور نہ ہی تو ضروریاتِ نماز میں سے ہیں۔

اسی لئے فتح القدیر میں مذکور ہے کہ مذکورہ دلیل حضرات صاحبینؒ کے دعویٰ کے ثابت کرنے سے قاصر ہے، اگرچہ یہ تمام کام مباح ہیں اور مباح کام کرنے میں ضمان کا وجوب نہیں ہوتا لیکن ان میں سے باتوں کے لئے بیٹھنا مستثنیٰ ہے، اسی لئے علامہ فخر الاسلام اور صدر الشہید نے فرمایا ہے کہ اگر مسجد میں باتوں کے لئے بیٹھا اور کسی کی موت واقع ہوگئی تو بالاتفاق ضامن ہوگا، اور ”ذخیرہ“ میں اختلاف ذکر کیا ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز کے علاوہ بقیہ تمام امور میں صمان کا وجوب ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ مذکورہ بالا امور مباح ہیں اور ان میں سے بعض ملحقات نماز اور توابع میں سے ہیں لیکن نماز میں سے نہیں، اور مسجد کی بنا نماز کے لئے ہوتی ہے لہذا ان امور میں فرق کیا جائے گا بلکہ فرق کرنا ضروری ہوگا، چنانچہ ان میں سے وہ امور جو عین نماز میں سے ہیں یا نماز کے حکم میں سے ہیں ان میں تو صمان کا وجوب نہ ہوگا، اور بقیہ میں صمان کا وجوب ہوگا لہذا اصل یعنی نماز کہ جن کے لئے مسجد کی بنا ہوئی ہے ان کے لئے مسجد میں بیٹھنا مطلقاً مباح ہوگا یعنی سلامتی کی شرط کی قید کے ساتھ مقید نہ ہوگا، اور دیگر امور کے لئے بیٹھنا مباح تو ہوگا لیکن سلامتی کی شرط کے ساتھ، لہذا ان میں صمان کا وجوب ہوگا۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۶۰۶، فتح القدیر ج ۹ ص ۲۵۳، دار احیاء التراث العربی)

ملحوظ نے لفظ اٹھایا لیکن اس پر گواہ نہیں بنایا اور لفظ ہلاک ہو گیا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ ملحوظ نے کوئی لفظ مالک تک پہنچانے کی نیت سے اٹھایا لیکن اس نے اس پر کسی کو گواہ نہیں بنایا پھر وہ لفظ اس کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ملحوظ ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایسا کام کیا ہے جس کی شریعت کی جانب سے اجازت ہے اگرچہ مالک اس کی بات کی تکذیب کرے، یعنی مالک یہ کہتا ہے کہ ملحوظ کا یہ دعویٰ کہ میں نے اس کو مالک تک پہنچانے کے لئے اٹھایا ہے یہ بات غلط ہے، بلکہ اس نے اپنے لئے اٹھایا ہے، اور ملحوظ کی بات کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر صمان واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ظاہر حال بھی ملحوظ کے حق میں شاہد ہے کہ ملحوظ نے اپنے اس عمل میں ثواب اور نیکی کا ارادہ کیا ہے نہ کہ معصیت اور بدی کا، کیوں کہ مسلمان کے فعل کو اسی پر محمول کیا جائے گا جو شرعاً جائز ہو۔

لیکن حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ جب مالک ملحوظ کی بات کی تکذیب کرتا ہے تو ایسی صورت میں ملحوظ ضامن ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے یہ اقرار کیا کہ میں نے لفظ لیا ہے تو گویا اس نے سبب صمان کا اقرار کیا، پھر اس کا یہ دعویٰ کہ میں نے اس کو مالک کے لئے اٹھایا ہے گویا اس نے اس دعویٰ میں

ضمان سے بری ہونے کا دعویٰ کیا، تو اس کے قول میں تضاد پایا گیا لہذا شک واقع ہو گیا، تو اس نے اقرار کا جو دعویٰ کیا تھا جس سے تاوان یقینی ہو گیا تھا شک کی وجہ سے زائل نہ ہو گا لہذا ضامن ہوگا۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ ملحق یہ اقرار کرے کہ میں نے مالک تک پہنچانے کے لئے اٹھایا ہے، لیکن اگر وہ ایسا اقرار کرے کہ میں نے اپنے لئے اٹھایا تھا پھر وہ ضائع ہو جائے تو پھر بالاتفاق اس پر ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ اس نے غیر کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر لیا ہے، نیز اس طرح لینے کی شرع کی طرف سے اجازت بھی نہیں اس لئے وہ ضامن ہوگا۔

تسمیہ: یہ بات یاد رہے کہ حضراتِ طرفین کے نزدیک لفظ کے اٹھانے کے وقت گواہ بنانا شرط ہے، اگر نہیں بنایا اور ملحق اور مالک کے درمیان اختلاف ہو گیا تو پھر وہ حکم ہوگا جو اوپر مذکور ہوا، لیکن گواہ بنانا اس وقت ضروری ہے جب کہ گواہ بنانا ممکن ہو اور اگر ممکن نہ ہو مثلاً اس وقت کوئی شخص وہاں موجود ہی نہیں تو پھر بغیر گواہ کے اٹھانے میں کوئی حرج نہیں یا اگر گواہ بناتا ہے تو جس کو گواہ بنا رہا ہے ان کے بارے میں یہ خطرہ ہے کہ وہ ظلماً اس کے پاس سے وہ لفظ لے لیں گے تو اس صورت میں بھی وہ گواہ بنانا چھوڑ دے گا، پھر اختلاف کی صورت میں اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۶۱۳ مع ۶۱۵، تاسیس النظر ص ۱۹)

(۱۳): الاصل عند ابی حنیفہ رحمۃ اللہ انة إذا صحت التسمیة لا یعتبر

مقتضی التسمیة واذا لم تصح یعتبر بالمقتضی.

ترجمہ: امام ابوحنیفہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب تسمیہ صحیح ہو تو تسمیہ کے مقتضی کا اعتبار نہ ہوگا، اور جب تسمیہ ہی صحیح نہ ہو تو پھر مقتضی کا اعتبار ہوگا۔

تشریح: کسی بھی عقد میں معقود علیہ کا متعین ہونا ضروری ہے، خواہ کسی بھی طریقہ سے متعین ہو، اور اگر معقود علیہ مجہول ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ جہالت کی وجہ سے منازعہ ہوگا اور جو جہالت مفضی الی المنازعہ ہو وہ عقد کو فاسد کر دے گی، چنانچہ اگر کسی نے معقود علیہ کو تسمیہ کے ذریعہ متعین کیا یعنی

مقنود علیہ کی مقدار یا عدد بیان کر کے تو اگر تسمیہ صحیح ہو تو پھر اس کے مقضی یعنی جہالت کا اعتبار نہ ہوگا، اور جب تسمیہ ہی صحیح نہ ہو تو پھر مقضی یعنی جہالت کا اعتبار ہوگا اور عقد فاسد ہوگا۔

مجموعی تعداد بیان کئے بغیر یہ کہا کہ ہر بکری ایک درہم میں

مثلاً کسی شخص نے بکریوں کے ریوڑ کو بیچا اس طریقہ پر کہ ایک بکری ایک درہم کے عوض تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی بھی بکری میں بیچ صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ یہاں تمام بکریوں کو بیان نہیں کیا کہ کتنی ہیں لہذا بیچ میں جہالت ہے اور جب بیچ متعین نہ ہو تو متعین نہ ہو اس لئے بیچ صحیح نہ ہوگی، اصل میں ایک بکری میں بیچ صحیح ہونی چاہئے لیکن چون کہ بکریوں میں اس قدر تفاوت ہے کہ ایک میں بیچ صحیح قرار دینے میں بھی نزاع کا خطرہ ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ کسی بھی بکری میں بیچ صحیح نہ ہوگی، غور فرمائیے! اس مثال میں جب تسمیہ صحیح نہ ہو تو اس کا مقضی یعنی تسمیہ نہ ہو تو پھر جہالت ہوگی، اس کا اعتبار کر کے بیچ کو فاسد قرار دیا گیا، یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔

لیکن حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ پورے ریوڑ کی بکریوں میں بیچ صحیح ہو جائے گی، ان کا فرمانا ہے کہ اگرچہ تسمیہ صحیح نہیں جس کی وجہ سے اس کا مقضی جہالت ہے لیکن یہ جہالت ایسی ہے کہ اس کا ختم کرنا ان کے قبضہ میں ہے مثلاً اسی مجلس میں بکریوں کی تعداد شمار کر کے متعین کر لیں تو پھر ثمن متعین ہو جائے گا، اور اس جیسی جہالت صحت عقد کے لئے مانع نہیں ہوتی لہذا پورے ریوڑ میں بیچ صحیح ہو جائے گی۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۲۲، تاسیس النظر ص ۱۹، بدائع الصنائع، دارالکتب ج ۳ ص ۳۵۹)

مجموعی تعداد بیان کرنے کے بعد یہ کہا کہ ہر بکری دس درہم میں

اور اگر بکریوں کے ریوڑ کے عقد کے وقت مشتری نے یہ کہا کہ میں نے تجھ سے بکریوں کا یہ ریوڑ جس میں سو (۱۰۰) بکریاں ہیں خریدا، ہر بکری دس درہم کے عوض اور کل ثمن ایک ہزار درہم ہوا، تو یہ بیچ صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں جب کل بیچ اور ثمن کو بیان کر دیا گیا تو جہالت ختم ہو گئی، اور

جہالت ختم ہوگئی تو پھر یہ بیع صحیح ہوگئی، خواہ بیع کے بعد بکریاں پوری سو نکلے یا اس سے کم و بیش، اس لئے کہ جب اس صورت میں تسمیہ صحیح ہو گیا تو پھر جہالت ختم ہو جائے گی، وہ اس طریقہ پر کہ کل بیع کے تسمیہ کی وجہ سے کل ثمن کا بھی تسمیہ ہو گیا بلکہ صراحت بھی کر دی، اور ساتھ ہی ہر عدد کا بھی ثمن علیحدہ بیان کر دیا تو اگر زیادہ نکلے تو اس ثمن کے حساب سے زیادہ کو لینا چاہے تو لے لیوے ورنہ چھوڑ دے، اور کم نکلنے کی صورت میں جتنے عدد کم نکلے ہیں اتنا ثمن کم کر دے گا، کیوں کہ ہر عدد کا ثمن علیحدہ طور پر متعین ہو گیا ہے۔ (تاسیس الفکر ص ۱۹، بدائع الصنائع، دارالکتب، ج ۳ ص ۳۶۴)

تہائی مال اور نصف مال کی وصیت میں تقسیم کا طریقہ

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی موصی نے اپنے تہائی مال کی ایک شخص کے لئے وصیت کی اور دوسرے شخص کے لئے نصف مال کی، اب اس صورت میں اگر ورثہ پوری وصیت نافذ کرنا چاہتے ہیں تو کوئی اختلاف نہیں، نصف والے کو نصف مال دیا جائے گا اور تہائی والے کو تہائی مال، لیکن اگر ورثہ تہائی سے زیادہ نافذ کرنے کی اجازت نہیں دیتے تو پھر امام ابوحنیفہؒ کے اصول کے مطابق ایک تہائی دونوں موصی لہ کے درمیان مشترک ہوگا اور دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ تہائی سے زیادہ کا تسمیہ باطل ہے تو گویا اس کے لئے بھی تہائی کی وصیت کی، اور جب دونوں کے لئے الگ الگ تہائی کی وصیت کی، اور وصیت صرف تہائی میں نافذ ہوتی ہے لہذا تہائی ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، غور فرمائیے! کہ جب تسمیہ صحیح نہ ہو تو اس کے مقتضی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ تسمیہ صحیح نہیں اس لئے کہ تہائی سے زیادہ کی وصیت کی شرعا اجازت نہیں ہے لیکن اس کے مقتضی کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی تسمیہ کے اعتبار سے موصی لہ کے لئے مقدار کو متعین کیا جائے گا، مثلاً اگر موصی ایک کے لئے تہائی کی وصیت کرتا اور دوسرے کے لئے دو تہائی کی، اور ورثہ اجازت نہ دیں تو ایک تہائی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، ایک حصہ تہائی والے

کے لئے اور دوسرے دو تہائی والے کے لئے، اسی طرح اگر ایک شخص کے لئے تہائی مال کی وصیت کی اور دوسرے کے لئے جمع مال کی تو تہائی میں وصیت نافذ ہوگی اور اس کو چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، تین حصے جمع مال والے کے لئے اور ایک حصہ تہائی حصہ والے کے لئے ہوگا۔ (تاسیس انظر مرقاۃ المفہوم ج ۳ ص ۲۲، البیہود مکتبہ رشیدیہ ج ۲۸ ص ۱۳۳)

(۱۳): الاصل عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ انہ تُعْتَبَرُ التُّهْمَةُ فِي الْأَحْكَامِ فَكُلُّ مَنْ فَعَلَ فِعْلًا وَمَمَّكَتْ التُّهْمَةُ فِي فِعْلِهِ حُكْمًا بِفَسَادِ فِعْلِهِ.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ احکام میں تہمت کا اعتبار کیا جائے گا، لہذا جس نے بھی کوئی ایسا کام کیا کہ جس کے کام میں تہمت کا امکان ہے تو اس کے اس کام کے فساد کا حکم لگایا جائے گا۔

وکیل بالبیع کا ایسے شخص کو بیچنا جس کی گواہی اس کے حق میں معتبر نہیں

اس اصول کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک آدمی کو اپنی کسی شے کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا، تو اس وکیل بالبیع کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے باپ یا دادا یا ایسے آدمی سے فروخت کرے کہ جس کی شہادت اس کے حق میں قابل قبول نہیں ہوتی مثلاً اپنی ماں، اپنی بیوی اور اپنی اولاد وغیرہ، لیکن حضرات صاحبینؒ کے نزدیک وکیل بالبیع کا ان لوگوں کے ساتھ عقد بیع درست ہے، بشرطیکہ وہ قیمت مثل کے ساتھ فروخت کرے، ہدایہ کے حاشیہ میں کفایہ کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے اگر غبن یسیر کے ساتھ فروخت کرے تب بھی حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اس کا عقد صحیح ہوگا، اس لئے کہ اس قیمت کے عوض فروخت کرنے میں کوئی تہمت کا خطرہ نہیں، لیکن امام ابوحنیفہؒ غبن یسیر کے ساتھ فروخت کرنے کو ناجائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ ان لوگوں سے فروخت کرنے میں تہمت کا خطرہ ہے، اور جہاں تہمت کا امکان ہو وہ تمام صورتیں وکالت سے مستثنیٰ ہوگی، اور اگر قیمت مثل کے ساتھ فروخت کرے تو امام صاحبؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں مروی ہیں، ایک روایت کے اعتبار سے صحیح ہے اور دوسری

روایت کے اعتبار سے صحیح نہیں، اور اگر ان لوگوں سے زیادہ قیمت میں فروخت کیا تو بالاتفاق جائز ہے، اور کم قیمت میں فروخت کیا لیکن غبنِ فاحش کے ساتھ تب بھی بالاتفاق ناجائز ہے، (ہدایہ مع شرح ۳ ص ۱۸۸) اسی طرح بیعِ سلم کے وکیل کے لئے ان لوگوں سے عقدِ سلم کرنا جن کی شہادت اس کے حق میں قابلِ قبول نہیں ہوتی اسی اختلاف پر ہے۔ (تاسیس انظر ص ۲۰۸)

باپ، دادا کے علاوہ کے کئے ہوئے نکاح میں صغیر اور صغیرہ کو اختیار بلوغ ہوگا یا نہیں اسی اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب صغیر اور صغیرہ کا نکاح، باپ اور دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے کیا تھا، تو ان دونوں کے بالغ ہونے کے بعد ان کو اس نکاح کے بارے میں اختیار ہوگا، اگر چاہے تو نکاح کو برقرار رکھے اور اگر چاہے تو فسخ کر دے، یہ حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ باپ اور دادا اپنی اولاد کے لئے شفیق ہی ہوتے ہیں، بلکہ اولاد کا نقصان اپنے نقصان سے بھی بڑھا ہوا سمجھتے ہیں اس لئے ان کا عقد تو ہر حال میں نافذ ہوگا، اور ایسا سمجھا جائے گا گو یا صغیر اور صغیرہ کی رضامندی سے عقدِ نکاح ہوا ہے، لیکن ایسی شفقت باپ اور دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء میں نہیں ہوتی، لہذا ان کے عقد میں تہمت کا امکان ہے کہ وہ عقدِ صغیر اور صغیرہ کے لئے نقصان کا سبب ہو، اور تدارک ممکن ہے لہذا بلوغ کے بعد ان کو اختیار دیا جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ عقد کے نافذ ہونے کے قائل ہیں اور وہ دیگر اولیاء کو بھی باپ اور دادا پر قیاس کرتے ہیں۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۱۷، تاسیس انظر ص ۲۰۸)

عورت نے اپنا نکاح خود کیا اور مہر مثل سے کم مہر متعین کیا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی عورت نے اپنا نکاح خود کر دیا اور اپنا مہر مثل سے کم متعین کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے اصول کے اعتبار سے اس کے اولیاء کو اعتراض کا حق ہوگا یہاں تک کہ خاوند پورا مہر مثل ادا کرے یا اس کو اپنے نکاح سے الگ کر دے، لیکن حضراتِ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اولیاء کو اعتراض کا یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ دس درہم سے جو زیادہ

مہر ہے یہ عورت کا حق ہے اور عورت اپنا حق ساقط کرنا چاہے تو کر سکتی ہے، اس پر کسی کو اعتراض نہیں ہونا چاہئے، جس طرح کہ اگر مہر متعین کرنے کے بعد اس میں سے کچھ حصہ معاف کر دے تو عورت کو یہ حق حاصل ہے اور اس پر کسی کو اعتراض کا حق نہیں ہوتا، لیکن امام ابوحنیفہؒ یہ دلیل پیش فرماتے ہیں کہ عورت مہر مثل سے کم مہر متعین کرنے میں متہم ہے اور اس کی وجہ سے اولیاء کو عار محسوس ہو سکتی ہے، جس طرح مہر کی زیادتی کی وجہ سے وہ فخر محسوس کرتے ہیں، لہذا مہر کم متعین کر کے گویا اولیاء کو رسوا کرنا چاہتی ہے اس تہمت کا امکان ہے، اسی لئے اولیاء کو اعتراض کا حق ہوگا، لہذا مہر کی کمی کفایت کے مشابہ ہے کہ بغیر کفو میں نکاح جس طرح باعث عار ہے اسی طرح مہر کی کمی بھی باعث عار ہے۔

حضرات صاحبینؒ نے جو یہ فرمایا تھا کہ اگر مہر متعین کرنے کے بعد کم کر دے تو اس پر اعتراض کا حق نہیں اسی طرح مہر مثل سے کم مہر میں بھی اعتراض کا حق نہ ہوگا، اس کا جواب امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ مہر متعین کرنے کے بعد معاف کر دینے میں اولیاء کے لئے کوئی عار نہیں ہوتی بلکہ وہ تو باعث عزت ہے۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۲۱ تا ۳۲۳ انظر ص ۲۰۰)

حالت مرض میں بیوی کے لئے دین کا اقرار کر کے اس کو طلاق دے دینا

اسی اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ مریض نے اپنی بیوی کے لئے دین کا اقرار کیا، پھر اس کو قبل الدخول طلاق دے دی، پھر اس سے بائند ہونے کے بعد اس سے شادی کر لی پھر اس کا اسی مرض میں انتقال ہو گیا تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اقرار اس عورت کے لئے جائز ہے، اور امام ابو یوسفؒ کا فرمانا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مریض نے اپنی بیوی کے لئے اقرار کر کے اس کو طلاق دے کر بائند کر دی اور عدت بھی پوری ہو گئی تو وہ اجنبیہ ہو گئی، اور اس کا اقرار اجنبی کے لئے مرض الوفا میں صحیح ہوتا ہے لہذا اس بیوی کے لئے بھی صحیح ہوگا، اس لئے کہ اجنبیہ بن جانے کے بعد اس کا اقرار نافذ ہو گیا، اب اقرار کے نافذ ہو جانے کے بعد سبب حادث کی وجہ سے وہ وارث بنے تو اس کا نافذ شدہ اقرار باطل نہ ہوگا،

جس طرح کہ وہ مریض اس بیوی کو طلاق دینے کے بعد عدت پوری ہو جاتی اس کے بعد اقرار کرتا تو یہ اقرار بالاتفاق صحیح ہوتا اسی طرح اس مسئلہ میں بھی حکم ہوگا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مریض خاوند نے جب اقرار کیا اس وقت بیوی تھی، اور اس کی وارث تھی اور وارث کے لئے اقرار باطل ہے لہذا بیوی کے لئے بھی باطل ہوگا، اور موت کے وقت بھی وارث تھی لہذا ایسا سمجھا جائے گا گویا اس نے اقرار کے بعد اس کو طلاق دی ہی نہیں، اور اقرار کے بعد سے موت تک وہ بیوی وارث رہی اس لئے یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ خاوند کے اقرار میں تہمت کا امکان ہے کہ اس نے محض اپنی بیوی کو زیادہ مال دینے کی نیت سے یہ جیلہ کیا ہے۔ (الخط البرہانی، ادارۃ القرآن ج ۱۳ ص ۲۹۹، ۲۹۷، ۲۹۸ تا ۳۰۱، ۳۰۲ تا ۳۰۳، ۳۰۴ تا ۳۰۵، ۳۰۶ تا ۳۰۷، ۳۰۸ تا ۳۰۹)

(۱۵): الاصل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن ملك المرتد يزول بنفسه الردة زوالاً موقوفاً و عندهما و عند أبي عبد الله ما لم يقض القاضى بلحوقه بدار الحرب لا يزول.

ترجمہ: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ مرتد کی ملکیت محض مرتد ہونے ہی سے زائل ہو جائے گی مگر یہ زوال موقوف رہے گا، اور حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی ملکیت زائل نہیں ہوگی جب تک کہ قاضی اس کے بارے میں اس کے دار الحرب جاننے کا فیصلہ نہ کرے۔
تشریح: اگر کوئی مسلمان مرتد ہو جائے (العیاذ باللہ) تو مرتد کی ملکیت اس کے اموال سے نفس ارتداد ہی سے زائل ہو جائے گی، مگر یہ زوال موقوف رہے گا یعنی اگر وہ دوبارہ اسلام کی طرف عود کرے اور اسلام قبول کرے تو بدستور ان اموال پر اس کی ملکیت باقی رہے گی، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، لیکن حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک قاضی اس مرتد کے متعلق اس کے دار الحرب میں جاننے کا فیصلہ نہ کرے وہاں تک اس کی ملکیت زائل نہیں ہوگی، حضرات صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد مکلف محتاج ہے لہذا قتل ہونے تک اس کی ملکیت باقی رہے گی، اور

دارالحرب میں جانے کے فیصلے سے اس پر موت کا حکم لگ جائے گا، اس لئے فیصلہ کے بعد ملکیت زائل ہوگی، جس طرح اگر کسی شخص پر قصاص یا رجم کا فیصلہ کر دیا جائے تو اس کی ملکیت قتل اور رجم ہونے تک باقی رہتی ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کافر ہے جو ہمارے ہاتھوں میں مغلوب بنا کر گرفتار ہے تاکہ اس کو قتل کیا جائے اور قتل بغیر لڑائی کے نہیں ہوتا ہے لہذا اس کے حربی ہونے کی وجہ سے اس کا قتل جائز ہے اور یہ امر اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کی ملکیت زائل ہوگئی ہے، مگر صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کر کے اس کو اسلام کی طرف بلایا جائے گا یہ امید کرتے ہوئے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے گا، اسی لئے اس کے معاملہ میں توقف کیا گیا اور اس کی ملکیت کے زوال کو موقوف رکھا گیا، پس اگر وہ اسلام قبول کر لے تو یہ ارتداد زوال ملکیت کے حق میں کالعدم ٹھہرایا جائے گا اور ایسا مان لیا جائے گا کہ وہ برابر مسلمان ہی رہا اور بلک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد پایا ہی نہیں گیا، اور اگر وہ مر گیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالحرب میں پہنچ گیا اور قاضی نے اس کے پہنچنے کا حکم دے دیا تو اس کا کفر ثابت ہو گیا، لہذا اس وقت ارتداد اپنا عمل کرے گا اور اس کی ملکیت زائل ہو جائے گی، لہذا اگر مذکور مرتد مر جائے یا حالت ارتداد میں قتل کیا جائے تو اس نے جو مال حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کو ملے گا، اور جو کچھ اس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا ہے وہ مالِ غنیمت شمار ہوگا اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

اور حضراتِ صاحبینؒ کا قول یہ ہے کہ مرتد کی حالت اسلام اور حالت کفر دونوں کی کمائیاں اس کے وارثوں کی ہوں گی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں حالتوں کی کمائیاں مالِ غنیمت ہوں گی، کیوں کہ وہ کافر ہو کر مرا ہے اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے، نیز یہ مال ایسے حربی کا ہے جس کے واسطے امان نہیں ہے لہذا اس کا مال مالِ فنی ہو کر بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا، اور حضراتِ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مرتد چوں کہ مکلف، محتاج ہے اس لئے مرتد ہونے کے بعد اس کی

ملکیت دونوں کمائیوں میں باقی ہے، اور جب اس کی ملکیت باقی ہے تو اس کی موت کی وجہ سے اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہو جائے گی، اور چوں کہ ارتداد ہی موت کا سبب ہے اس لئے اس تو ریٹ کے اس کے مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف منسوب کیا جائے گا، اس لئے کہ ارتداد موت کا سبب ہے لہذا اس کو حکماً موت کا درجہ دیا جائے گا اور ارتداد سے پہلے وہ مسلمان تھا لہذا مسلمان مسلمان سے وارث بن رہا ہے۔

امام ابوحنیفہ کا قول اوپر یہ مذکور ہوا کہ حالت اسلام کی کمائی کا وارث مسلمان ہوگا اور حالت ارتداد کی کمائی مال غنیمت ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضراتِ صاحبینؓ نے جو دلیل بیان فرمائی ہے وہ صرف اس کمائی پر صادق آسکتی ہے جو اس نے حالت اسلام میں کمائی ہے اس لئے کہ ارتداد سے اس پر موت کا حکم لگ گیا لہذا موت کے وقت جو کمائی ہوگی اس میں میراث جاری ہوگی اور ارتداد کے بعد جو کمائی ہے اس کو موت سے پہلے کی طرف منسوب کرنا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت کمائی موجود ہی نہ تھی تو جب موت کے وقت موجود ہی نہ تھی تو اس میں کس طرح میراث جاری ہو سکتی ہے؟ (ہدایہ ج ۲ ص ۲۰۱، تائیس النظر ص ۲۲۲، بدائع الصنائع، دارالکتب ج ۶ ص ۱۲۳)

مرتد کے عقود کا حکم

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ مرتد نے حالت ارتداد میں اپنے مال میں کوئی تصرف کیا مثلاً بیچا یا کچھ خریدا یا اپنے غلام کو آزاد کیا، ہبہ کیا، رہن رکھا وغیرہ تو یہ تمام عقود و تصرفات موقوف رہیں گے، اگر وہ پھر اسلام کو قبول کر لے تو یہ عقود نافذ ہو جائیں گے اور اگر اسی حالت میں مرجائے یا قتل کیا جائے یا دارالحرب میں جائے تو یہ عقود باطل ہو جائیں گے، یہ حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، اور حضراتِ صاحبینؓ کے نزدیک دونوں حالتوں میں یہ عقود صحیح ہوں گے، دلیل یہ ہے کہ عقود کی صحت کا دارومدار عاقد کی اہلیت پر ہے اور ان عقود کے نافذ کئے جانے کا مدار عاقد کی ملکیت پر ہے، اور یہ دونوں باتیں مرتد میں موجود ہیں، اہلیت تو اس وجہ سے موجود ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے احکام کا

مکلف اور نذائب ہے، اسی وجہ سے تو اس پر قتل کا حکم ہے، اگر اہلیت معدوم ہوتی تو قتل کا حکم کیسے دیا جاتا؟ نیز ملکیت بھی موجود ہے اس لئے کہ وہ ان اشیاء کا ارتداد اور موت سے پہلے مالک تھا لہذا ارتداد کے بعد بھی مالک رہے گا۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی ہے جو ما قبل میں مذکور ہوئی کہ وہ ہمارے قبضہ میں مغلوب حربی ہے اور حربی جب ہمارے ہاتھوں میں گرفتار ہو گیا تو وہ خود مملوک ہو گیا لہذا اس کی مملوک اشیاء بھی ہماری مملوک ہوگی، تو گویا اس کی ملکیت زائل ہوگئی، لیکن چونکہ اس پر جبر کر کے اس کو اسلام کی طرف بلانے کا حکم ہے اس امید پر کہ وہ اسلام قبول کر لے اس لئے اس کی ملکیت کے زوال کو موقوف رکھا گیا، تو جب اس کی ملکیت میں توقف کا حکم ہے تو اسی ملکیت میں یہ تمام عقود اور تصرفات کئے ہیں لہذا یہ عقد بھی موقوف رہیں گے۔ (تاسیس النظر ص ۲۲، ہدایہ ج ۲ ص ۶۰۳)

مرتد نے کسی کو خطا قتل کر دیا تو دیت کا حکم

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ مرتد نے اگر کسی آدمی کو خطا قتل کر دیا پھر وہ دارالحدیث میں چلا گیا یا ارتداد کی وجہ سے قتل کیا گیا تو اب مقتول کی دیت کس طرح ادا کی جائے گی؟ اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ قتل خطا میں دیت قاتل کے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے لیکن چونکہ قاتل مرتد ہو گیا ہے اس لئے دیت عاقلہ پر واجب نہ ہوگی، عاقلہ پر واجب اس لئے تھی کہ وہ قاتل کی نصرت اور مدد کرے، اور قاتل کے مرتد ہونے کی وجہ سے نصرت کا معنی ختم ہو گیا لہذا اب دیت صرف قاتل کے مال میں واجب ہوگی، اب مسئلہ یہ ہے کہ کونسے مال میں واجب ہوگی؟ چنانچہ حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس کے دونوں حالتوں میں کمائے ہوئے مال میں واجب ہوگی یعنی وہ مال جو ارتداد سے پہلے حالت اسلام میں کمایا تھا اور جو حالت ارتداد میں کمایا ہے ان دونوں میں دیت واجب ہوگی۔ دلیل وہی ہے جو پہلے دو مسئلوں میں مذکور ہوئی کہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ دونوں حالتوں میں اس کا تصرف نافذ ہے، اسی لئے تو میراث بھی دونوں مالوں میں جاری ہوتی ہے، لہذا دونوں حالتوں میں کمایا ہوا مال اسی کا مال ہے لہذا ان دونوں حالتوں میں کمائے ہوئے مال میں

دیت کا وجوب ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ اس کا مال صرف وہ ہے جو اس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اسی لئے میراث صرف اسی مال میں جاری ہوتی ہے اور حالت ارتداد کے اس کے تمام تصرفات موقوف ہوتے ہیں لہذا اس حالت میں کمایا ہوا اس کا مال ہوگا ہی نہیں، اسی لئے اس کو بیت المال میں جمع کرنے کا حکم ہے تو جب حالت ارتداد میں کمایا ہوا اس کا مال ہے ہی نہیں تو اس میں دیت بھی واجب نہ ہوگی۔ (ہدایہ ۶۰۵/۲، تاسیس النظر ص ۲۲)

(۱۶): الاصل أن حقوق الأشياء مُعْتَبَرَةٌ بأصولها عندهما، وقد اعتبرها

ابو حنیفہؒ ملحقہ بہا۔

ترجمہ: اصول یہ ہے کہ اشیاء کے حقوق کو ان کے اصول پر قیاس کیا جائے گا حضرات صاحبینؒ کے نزدیک، اور امام ابوحنیفہؒ نے اشیاء کے حقوق کو ان کے اصول کے ساتھ ملحق مانا ہے۔

تشریح: اشیاء کے حقوق میں وہی حکم ثابت ہوگا جو حکم ان کے اصول میں ہے، اور یہ قول حضرات صاحبینؒ کا ہے، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، دراصل اختلاف اس بات میں ہے کہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اصل کا حکم اور ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی اصل کا دوسرا حکم ہے، جب اصل کا حکم الگ الگ ہے یعنی ایک ہی اصول میں حضرات صاحبینؒ کے نزدیک الگ حکم ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی الگ، تو فروعات کا حکم بھی الگ ہوگا۔

مشترک غلاموں کے حقوق کی تقسیم

مثلاً چند غلاموں کو جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہوں حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ان غلاموں کی تقسیم ان کے درمیان درست ہے کہ دو غلام ایک شریک کو اور دوسرے دو غلام دوسرے شریک کو دئے جائیں تو جب نفس غلام میں جو کہ اصل ہے تقسیم درست ہے تو اس کے حقوق کو بھی تقسیم کرنا درست ہے، چنانچہ ایک شریک اگر غلام سے خدمت لینے میں باری مقرر کرنے کا مطالبہ کرے تو دوسرے کو اس پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ جب شریک کو اصل یعنی نفس غلاموں میں تقسیم پر مجبور کیا

جاسکتا ہے تو اس کے حقوق یعنی منافع کی تقسیم میں مجبور کیا جائے گا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چوں کہ اصل یعنی نفس غلاموں کی تقسیم ہی درست نہیں ہے تو ان کے حقوق کو بھی تقسیم نہیں کیا جائے گا، لہذا ایک شریک کے غلام سے خدمت لینے میں باری مقرر کرنے کی صورت میں دوسرے کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ (تاسیس النظر ص ۲۲)۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلاموں میں تقسیم درست نہ ہونے کی وجہ عدم مماثلت ہے کہ غلام، غلام میں بہت زیادہ فرق ہوا کرتا ہے کہ ایک میں وہ خوبیاں اور صلاحیت ہوتی ہے جو دوسرے میں نہیں ہوتی، لہذا غلام مختلف الاجناس کے مثل ہو گیا کہ جن میں مماثلت ممکن ہی نہیں۔

یہ بات یاد رہے کہ نفس غلاموں کی تقسیم کے متعلق جو اختلاف مذکور ہوا وہ اس صورت میں ہے جبکہ ان کے ساتھ کوئی دوسرا مال شامل نہ ہو، ہاں! اگر ان کے ساتھ کوئی دوسرا مال بھی شامل کر لیا جائے تو پھر بالاتفاق تقسیم درست ہے، حضرات صاحبینؒ کے نزدیک تو درست ہے ہی، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی اب تبجا درست ہے۔ نیز مذکور اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ صرف مذکور غلاموں کی تقسیم کا مسئلہ ہو یا صرف مؤنت کا، لیکن اگر مختلط ہوں تو بالاتفاق تقسیم درست نہ ہوگی کیونکہ مذکور اور اثاث دو مختلف الگ الگ جنس ہیں (ہدایہ ص ۳۱۳/۳۱۴ مع ہاشم)۔ ہدایہ میں مذکور ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ غلاموں کی خدمت کو آپس میں تقسیم کرنے کی قاضی کے لئے گنجائش ہے، اس لئے کہ خدمت کے اعتبار سے غلاموں کے منافع میں زیادہ تفاوت نہیں ہوتا۔ (ہدایہ ص ۳۲۳/۳۲۴)

غلام کو مدبر بنانے میں تجزی جائز ہے؟

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک تدبیر یعنی غلاموں کو مدبر بنانے میں تجزی نہیں ہے یعنی غلام کے کچھ حصہ کو مدبر بنانا اور کچھ حصہ کو غلامیت میں باقی رکھنا اس طرح تقسیم درست نہیں، کیونکہ تدبیر عتق کے حقوق میں سے ایک حق ہے، اور عتق میں تجزی نہیں ہو سکتی تو اس کے حقوق میں سے کسی حق میں اور اس کے اجزاء میں سے کسی جز میں تجزی درست نہ ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تدبیر میں تجزی ہو سکتی ہے۔ (تاسیس النظر ص ۲۲)

اور امام صاحبؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ غلام کے بعض حصہ کو آزاد کرنا درست ہے تو جب بعض حصہ کا اعتاق جائز ہے تو اس کے حق یعنی تدبیر میں بھی تجزی درست ہوگی، لہذا بعض حصہ کو بدر بنانا اور دوسرے بعض کو غلامیت میں باقی رکھنا درست ہوگا۔

تعمیہ: امام ابوحنیفہؒ کے قول سے یہ بات نہ سمھی جائے کہ ان کے نزدیک عتق میں تجزی درست ہے، جیسا کہ ظاہری عبارت سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے، بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک بھی عتق میں تجزی نہیں ہو سکتی جس طرح کہ رقیق میں تجزی نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ اگر عتق میں تجزی ہوگی تو غلام کے بعض حصہ میں عتق اور حریت کا معنی ہوگا اور دوسرے بعض میں رقیق کا معنی، اور ایک ہی غلام میں عتق اور رقیق دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، کیونکہ عتق اور حریت میں قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور رقیق میں ضعف حکمی یعنی حکم شرع میں اس کے لئے تصرفات کی مکمل قوت حاصل نہیں ہوتی، اور قوت حکمیہ اور ضعف حکمی کا ایک ہی شخص میں اجتماع متصور نہیں، دراصل اختلاف اس بات میں ہے کہ اعتاق کا مقتضی کیا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا مقتضی ملکیت کا زوال ہے اور زوال ملک کے ضمن میں زوال رقیق کا ثبوت ہوگا، اور زوال ملک میں تجزی ہو سکتی ہے کیونکہ ملک آقا کا حق ہے وہ جس طرح چاہے اپنا حق ختم کر سکتا ہے جیسا کہ بیع اور ہبہ میں، یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے

اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق کا مقتضی زوال رقیق ہے، اور رقیق میں تجزی نہیں ہو سکتی ہے، لہذا اعتاق میں بھی تجزی نہیں ہوگی، لیکن اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول ہی زیادہ درست ہے۔
(دیکھئے شامی دارالکتب ۳۲۲/۵، باب عتق بعض، ہدایہ ۲/۳۵۶)

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے نزدیک تفصیل ہے امام شافعیؒ صاحبین کے ساتھ ہے جبکہ غلام کا مالک ایک ہو یا اگر مالک دو ہوں تو ان میں سے جو آزاد کرنے والا ہے وہ مالدار ہو، اور اگر غلام کے مالک دو ہیں اور معتق مفلس ہے تو اس صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد نہ کرنے والے کی ملک اپنی سابقہ حالت پر باقی رہے گی، حشی کہ اس کے لئے اپنے حصہ کو بیچنا اور ہبہ کرنا درست ہے۔ (البنایہ شرح ہدایہ ۳۹۴/۳ باب العبد یلحق بعضہ)

باندی کے ام ولد ہونے کے دعویٰ میں مولیٰ پر قسم واجب ہونا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی باندی نے اپنے مولیٰ پر یہ دعویٰ کیا کہ میرا یہ بچہ مولیٰ کے نطفہ سے پیدا ہوا ہے اور میں اس کی ام ولد ہوں اور مولیٰ اس کا منکر ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مولیٰ سے کوئی قسم نہیں لی جائے گی۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ سے قسم لی جائے گی۔

حضرات صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ام ولد ہونا ثبوت نسب کے تابع ہے، اور صاحبین کے نزدیک اثبات نسب میں قسم لی جاتی ہے تو اس کے توابع میں بھی یہی حکم ہوگا یعنی ان میں قسم لی جائے گی۔ اور چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اثبات نسب میں قسم نہیں لی جاتی تو اس کے توابع اس کے ساتھ ملحق ہوں گے اور ان میں بھی قسم نہیں لی جائے گی۔ (تیسرے نظریے ص ۲۳)

مذکورہ مسئلہ میں اختلاف کا سبب کیا ہے؟

در اصل اس مسئلہ میں اختلاف اس بات میں ہے کہ چند اشیاء مثلاً نکاح، رجعت، نسب، رقیبت وغیرہ ایسی ہیں کہ جن میں امام صاحب کے نزدیک قسم نہیں لی جاتی، ان میں سے اثبات نسب بھی ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک ان اشیاء میں بھی انکار کی صورت میں قسم لی جائے گی اور جب قسم سے انکار پایا جائے گا تو گویا اس نے اقرار کر لیا اور ان اشیاء میں اقرار صحیح ہوتا ہے یعنی اقرار سے ان کا ثبوت ہو جاتا ہے تو قسم سے نکول بھی اقرار ہے لہذا قسم کا مطالبہ ہوگا تا کہ انکار کی صورت میں اقرار ثابت ہو اور اقرار کے ثبوت سے ان اشیاء کا ثبوت ہو۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کا فرمانا ہے کہ قسم سے نکول اقرار نہیں بلکہ بذل ہے اور بذل کا مطلب یہ ہے کہ منکر قسم سے بچنے کے لئے مال دے کر منازعہ ختم کرنا چاہتا ہے، اور یہ معنی ان اشیاء میں جاری نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ان میں کسی شئی کی تملیک یا ہبہ کے ذریعہ منازعہ ختم کرنے کی کوئی صورت ہی نہیں لہذا قسم لینے سے کیا فائدہ ہوا؟ اس لئے ان اشیاء میں قسم نہیں لی جائے گی، (دیکھئے ہدایہ ص ۲۳/۲۴) اس مسئلہ میں راجح اور مفتی بہ قول حضرات صاحبینؒ کا ہے۔

(۱۷): الاصل أن أم الولد ليست بمال ولا قيمة لها عده خلافاً لهما.
ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ام ولد نہ مال ہے اور نہ اس کی کوئی قیمت، اور حضرات صاحبینؒ کا
اس میں اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک ام ولد مال معقوم ہے۔

تشریح: ام ولد ایسی باندی جسے اپنے آقا کے نطفہ سے بچہ پیدا ہوا ہو۔ (ہدایہ ۲/۴۳۳)

ام ولد مال معقوم نہیں

اس ام ولد کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ وہ مال معقوم نہیں ہے، اسی لئے اگر کوئی ام ولد کو
غصب کرے اور وہ غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو غاصب پر ضمان واجب نہ ہوگا، اس لئے
کہ ام ولد مال نہیں ہے، جبکہ حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضامن ہوگا، اس لئے کہ ان کے
دیکر ام ولد مال معقوم ہے (تیسرے نظریں ۲۳، ہدایہ ۲/۴۶۳، ۳/۳۸۸)۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک
ام ولد مولیٰ ہی کی مملوکہ ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اس کی مملوکہ ہے، اسی وجہ سے اس سے وٹلی
کرنا، اجرت پر دینا، اس سے خدمت لینا، مکاتبہ بنانا درست ہے، اور اور اس میں مولیٰ کی ملکیت معصوم
ہے، اور ام ولد بننے سے عصمت کا معنی ختم نہ ہوگا، لہذا غصب کی وجہ سے غاصب پر ضمان آئے گا۔

لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ آپ ﷺ نے مار یہ قبضیہ کو جبکہ انہوں نے حضرت
ابراہیم کو جنا؛ یہ فرمایا: "اعتقها ولدھا" اس حدیث پاک کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ ام ولد فی
الحال تمام احکام میں آزاد ہے اور یہ آزادی اس کے مال معقوم ہونے کو بھی ختم کر دے گی، لہذا
غصب کی وجہ سے غاصب پر ضمان نہ آئے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے اس قول پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ فی الحال وہ جب تمام احکام میں آزاد ہے تو پھر
اس سے خدمت لینا اور وٹلی کرنا بھی صحیح نہ ہونا چاہئے، حالانکہ اس کو تو تم جائز قرار دیتے ہو؟ اس کا
جواب امام صاحب کی طرف سے یہ دیا جاتا ہے کہ تمام احکام میں سے استمتاع اور استحدام کو اجماع
کی وجہ سے خاص کر لیا گیا ہے، لہذا یہ دو کام اجماع کی وجہ سے جائز ہے اور اس کے مال معقوم ہونے
کے متعلق اجماع واقع نہیں ہوا ہے لہذا وہ ظاہر حدیث کی وجہ سے غیر معقوم ہی رہے گی۔ (ماخوذ از بدائع

مشتری کے قبضہ میں ام ولد ہلاک ہوگئی تو

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے ام ولد کو خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر وہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری اس کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا، اور حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ قیمت کا ضامن ہوگا۔

(تاسیس النظر ص ۲۳، تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ ۵۰۱۳، بدائع الصنائع ج ۳ ص ۵۹۲)

انتہاء: یہ بات یاد رہے کہ ام ولد کی بیع بالاتفاق جائز نہیں، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے اصول کے مطابق تو ظاہر ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک ام ولد مطلقاً مال ہی نہیں ہے اور بیع مبادلۃ المال بالمال کا نام ہے، نیز آقا صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ارشاد فرمایا ہے "لا تباع ولا توہب وہی حرۃ من الثلث" اس حدیث پاک میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی بیع کے جواز کی مطلقاً نفی فرمائی ہے اور اس کو آزاد قرار دیا ہے، (بدائع الصنائع دارالکتاب ج ۳ ص ۳۲۰)۔ اور ام ولد کی بیع کے عدم جواز میں حضرت صاحبینؒ بھی متفق ہیں، لیکن اس بیع کے عدم جواز سے اس کا معقوم ہونا ختم نہ ہوگا، لہذا بیع کی صورت میں اس کی ہلاکتی کی وجہ سے ضمان آئے گا، "وبامتناع بیعہا لایسقط تقومہا"۔

(ہدایہ ج ۲ ص ۳۶۳)

ام ولد کے دو مولیٰ میں سے ایک نے اس کو آزاد کر دیا تو

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ ام ولد کے دو مولیٰ میں سے کوئی ایک اس کو آزاد کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد کرنے والا اپنے شریک کے حصہ کا ضامن نہ ہوگا، کیوں کہ اس کے شریک کا حصہ مال معقوم نہیں ہے کہ جس کے تلف پر ضمان آئے۔ اور صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضامن ہوگا، کیوں کہ ان کے نزدیک ام ولد مال معقوم ہے، لہذا اس کے تلف پر ضمان کا لزوم ہوگا، بشرطیکہ معتق مالدار ہو، اور اگر تنگ دست ہو تو باندی اپنی نصف قیمت کما کر اپنے دوسرے آقا کو ادا کرے گی۔ (تاسیس النظر ص ۲۳، ہدایہ ج ۲ ص ۳۶۳، بدائع الصنائع ج ۳ ص ۵۹۲)

ام ولد کے دو مولیٰ میں سے ایک کا انتقال ہو جائے تو

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب ام ولد دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو پھر ان میں سے ایک مولیٰ کا انتقال ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گی، اور زندہ مولیٰ کو اس کے حصہ کی قیمت بھی ادا نہیں کرے گی، کیوں کہ وہ مال مستقیم نہیں، اور حضراتِ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ام ولد چوں کہ مال مستقیم ہے اور اس کے ایک مولیٰ کے انتقال کی وجہ سے وہ آزاد ہو گئی تو وہ اپنی نصف قیمت زندہ مولیٰ کو ادا کرے گی۔ (تاسیس انشعر ص ۲۳)

اس مسئلہ میں مرنے والے آقا پر بالاتفاق ضمان کا وجوب نہ ہوگا کیوں کہ موت کی وجہ سے وہ باندی آزاد ہوتی ہے اور موت میں کسی کا اختیار نہیں ہے، ہاں! البتہ سعایہ میں اختلاف ہے۔ (بدائع الصنائع ج ۳ ص ۵۹۳)

فائدہ: ایک ہی باندی دو شخصوں کی ام ولد اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کے دونوں آقانے اس سے پیدا ہونے والے بچے کا دعویٰ کیا ہو، تو اس بچے کا نسب ان دونوں سے ثابت ہوگا، اور وہ ان دونوں کی ام ولد ہوگی۔ (بدائع ج ۲ ص ۷۷۷)

(۱۸): الاصل أن كلَّ مملوكٍ أغلَّ غلَّةً أو وُهِبَ له هبةٌ فالغلَّةُ والهبةُ للمولوي
تم الملك او انتقص سواء كان في ضمان المالك او في ضمان غيره عند ابى
حنيفةؒ واحمدؒ لأنَّ الغلَّةَ مملوكةٌ ومالكُ الاصل هو مالكها على كل
حال، وعندهما اذا كان في ضمان المالك فالغلَّةُ له، تم الملك او انتقص، فان
كان في ضمان غيره فملك الغلَّةَ موقوف حتى يظهر هل يتم له الملك ام لا.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو غلام کچھ نفع حاصل کرے یا اس کو کسی کی طرف سے کوئی ہدیہ ملے تو وہ نفع اور ہدیہ مولیٰ کا ہوگا، خواہ مولیٰ کی ملک کامل ہو یا ناقص، اور خواہ وہ غلام مالک کے ضمان میں ہو یا نہ ہو، کیوں کہ آمدنی مملوک ہے اس لئے اصل غلام کا مالک ہی ہر حال میں اس کا مالک ہوگا، اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ غلام جب مالک کے

ضمان میں ہو تو نفع بھی مالک کا ہوگا خواہ اس کی ملک کامل ہو یا ناقص، لیکن اگر غلام غیر کے ضمان میں ہو تو نفع کی ملکیت موقوف رہے گی یہاں تک کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ کیا اس کی ملک کامل ہوتی ہے یا نہیں۔

تشریح: اصول سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھئے کہ ملک کی دو قسمیں ہیں: (۱) ملک تام (۲) ملک ناقص۔ ملک تام وہ ہے جس میں اصل شئی کا بھی مالک ہو اور اس کی منفعت کا بھی، اس طور پر کہ وہ شئی اس کے قبضہ میں ہو، ”هو ما اجتماع فيه الملك واليد“ اگر آدمی شئی کا مالک ہو لیکن اگر ابھی وہ قبضہ میں نہ آئی ہو جیسے مہر پر قبضہ نہ ہوا ہو تو یہ ملک ناقص تصور ہوگی، اسی طرح اگر صرف منفعت کا مالک ہو، اصل شئی کا مالک نہ ہو، جیسا کہ کرایہ پر کسی چیز کو حاصل کرنے میں ہوتا ہے، تو یہ بھی ملک ناقص ہوگی۔ (تاموس الفقہ ۱۳۹/۵)

اب اصول کی وضاحت ہوگئی کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مملوک کو حاصل شدہ منافع مملوک کے مالک کے ہی ہوں گے، خواہ مالک کی ملک تام ہو یعنی مملوک آقا ہی کے قبضہ و ضمان میں ہو، خواہ مالک کی ملک ناقص ہو یعنی ملک آقا کی ہو لیکن قبضہ و ضمان دوسرے کا ہو، اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں مملوک (غلام) خود مملوک ہے تو اس کو حاصل شدہ منافع وغیرہ بھی اس کے مملوک ہوں گے جو اصل مملوک کا مالک ہے۔

اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مملوک کے منافع کے متعلق تفصیل ہے، اگر مملوک مالک ہی کے قبضہ و ضمان میں ہو تو منافع بھی مالک کے ہوں گے خواہ مالک کی ملک تام ہو یا ناقص، اور اگر مملوک مالک کے ضمان میں نہیں بلکہ دوسروں کے ضمان میں ہے تو جب تک اس پر ملک کا فیصلہ نہ ہو، اور وہ بھی تام، اس وقت تک منافع کا کوئی مالک نہ ہوگا جس کے لئے بھی ملکیت ثابت ہو جائے منافع بھی اس کے لئے ہوں گے۔

بائع کے خیاری کی صورت میں مشتری کے قبضہ میں بیع غلام نے نفع حاصل کیا تو کس کا؟ اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ کسی شخص نے اپنا غلام فروخت کیا اس شرط پر کہ بائع کو خیاری حاصل رہے گا، پھر مشتری نے اس غلام پر قبضہ کر لیا، اور اس کے قبضہ میں غلام نے کچھ نفع کمایا، تو امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس نفع کا حق دار بائع ہوگا خواہ بیع مکمل ہو جائے یا خیاری کی وجہ سے ٹوٹ

جائے اور بائع منع کر دے، کیوں کہ غلام خیار کی وجہ سے بائع کی ملک سے نکلا نہیں ہے، بائع کی اس پر ملک ناقص باقی ہے۔

اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک چوں کہ وہ غلام مالک کے علاوہ دوسرے کے ضمان میں ہے تو جب تک ملک تام کا کسی کے لئے فیصلہ نہ ہو جائے تب تک وہ نفع موقوف رہے گا اگر بائع نے خیار ختم کر کے بیع کو نافذ کر دیا تو نفع مشتری کے لئے ہوگا، ورنہ بائع کے لئے۔

(تاسیس النظر ص ۲۳، ہدایہ ج ۳ ص ۳۰)

مشتری کے خیار کی صورت میں نفع کا مالک کون؟

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ غلام یا باندی کی بیع کی صورت میں اگر خیار مشتری کو حاصل ہو، اور مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا ہو، اور اس کے قبضہ میں غلام یا باندی نے کچھ نفع کمایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس نفع کی ملکیت موقوف رہے گی، کیوں کہ مشتری کے لئے خیار حاصل ہونے کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ بیع بائع کی ملکیت سے تو نکل جاتی ہے لیکن مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی، تو گویا فی الحال وہ کسی کی ملک میں نہیں، تو جب تک اس کے متعلق ملکیت کا فیصلہ نہ ہو وہاں تک نفع موقوف رہے گا کیوں کہ نفع ملک کے تابع ہے۔

اور حضراتِ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک خیار مشتری کی صورت میں چوں کہ بیع بائع کی ملک سے نکل کر مشتری کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے اس لئے اس بیع پر مشتری کی ملک تام حاصل ہے اور قبضہ بھی اسی کا ہے، تو جب مشتری کی ملک اور اسی کے ضمان میں نفع حاصل ہوا ہے تو اس کا مالک مشتری ہی ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۲۳، ہدایہ ج ۳ ص ۳۰)

غاصب کے قبضہ میں معصوبہ باندی نے کچھ نفع حاصل کیا تو

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی شخص نے دوسرے کی باندی غصب کر لی پھر غاصب نے اس کو فردخت کر لیا، اب اگر اس باندی نے غاصب کے قبضہ میں یا مشتری کے قبضہ میں کچھ نفع حاصل کیا اس کے بعد باندی کے آقائے غاصب کی بیع کو نافذ کر دیا تب بھی اس باندی کا کمایا

ہو نفع امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آقا ہی کا ہوگا، خواہ نفع غاصب کے قبضہ میں حاصل ہوا ہو یا مشتری کے قبضہ میں، بہر صورت آقا کا ہوگا، کیوں کہ اس باندی پر آقا ہی کی ملک تھی جب اس نے نفع کمایا اور نفع مالک کا ہوتا ہے لہذا آقا کے لئے ہوگا۔

اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک اگر آقا نے بیع کو نافذ کر دیا تو نفع مشتری کے لئے ہوگا اور اگر باطل کر دے تو آقا کے لئے ہوگا، کیوں کہ ان کے اصول کے مطابق فی الحال باندی مالک کے علاوہ کے ضمان میں ہے اور ایسی صورت میں جب تک ملک کا فیصلہ نہ ہو جائے نفع موقوف رہتا ہے لہذا بیع کو نافذ کرنے کی صورت میں مشتری کی ملک ثابت ہوئی تو نفع بھی اس کے لئے ہوگا، اور باطل کرنے کی صورت میں آقا کی ملک ثابت رہی تو نفع اس کے لئے ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۲۳)

مہر میں متعین کی ہوئی باندی نے شوہر کے قبضہ میں کچھ نفع کمایا تو کس کا ہوگا؟

اس اصول کے فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی شخص نے کسی عورت سے شادی کی، اور مہر میں باندی مقرر کی، لیکن باندی کو بیوی کے حوالے نہیں کیا، یہاں تک کہ باندی نے شوہر کے قبضہ میں کچھ مال کمایا پھر شوہر نے بیوی کو قبل الدخول طلاق دے دی تو وہ کمایا ہوا مال اور سارا منافع مطلقہ عورت کا ہوگا کیوں کہ بیوی کی ملک میں یہ منافع حاصل ہوا ہے، اگرچہ شوہر کے ضمان و قبضہ میں تھی۔ اور حضراتِ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نفع اور باندی دونوں کا نصف مطلقہ عورت کے لئے ہوگا، کیوں کہ باندی جب مالک کے علاوہ کے ضمان میں تھی تو اس کا نفع موقوف رہے گا، جب تک کہ اس میں ملک تام حاصل نہ ہو جائے، اور قبل الدخول طلاق دینے سے نصف باندی میں بیوی کی ملک تام حاصل ہوگئی، اور نصف میں شوہر کی، لہذا نفع بھی اسی حساب سے نصف نصف ہوگا۔

(تاسیس النظر ص ۲۳، دیکھئے بدائع الصنائع ۲/۵۹۶)

بیع تام ہونے کے بعد بائع کے قبضہ میں مبیع کا نفع بائع کا یا مشتری کا؟

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے کوئی باندی خریدی اور مشتری نے ابھی اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ بائع ہی کے قبضہ میں اس باندی نے کچھ نفع کمایا، پھر خیاری رویت یا قبل القبض مبیع

کے ہلاک ہونے سے بیخ ہو گئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نفع ہر حال میں مشتری ہی کا ہوگا، کیوں کہ نفع اس کی ملک میں حاصل ہوا ہے، اور حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب بیخ بیخ ہو جائے تو نفع بائع کا ہوگا، کیوں کہ اب بائع کو ملک تام حاصل ہو گئی، اور اگر بیخ نافذ ہو جائے تو نفع مشتری کے لئے ہوگا کیوں کہ اس صورت میں مشتری کے لئے ملک تام حاصل ہو گئی۔
(تیسرے نظر ص ۲۳)

(۱۹): الاصل عند ابی حنیفۃؒ اَنَّ كَلَّ مَنْ لَا يَقْدِرُ بِنَفْسِهِ فَوْسَعُ غَيْرَهُ لَا يَكُونُ وَسْعًا لَهُ وَعِنْدَهُمَا يَكُونُ وَسْعًا لَهُ.
ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو شخص بذات خود کسی فعل پر قادر نہ ہو تو غیر کی قدرت اس کے لئے قدرت شمار نہ ہوگی، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک غیر کی قدرت اس کے لئے قدرت شمار ہوگی۔

مریض کے پاس ایسا شخص ہو جو اس کو قبلہ کی طرف رخ کرائے پھر بھی بغیر قبلہ رو ہوئے نماز پڑھ لی تو؟

اسی اصول کی بنا پر اگر کوئی مریض بذات خود قبلہ رو ہونے پر قادر نہیں، لیکن اس کے پاس کوئی ایسا شخص موجود ہے جو اس کا رخ قبلہ کی طرف کر سکتا ہے، اس کے باوجود وہ مریض قبلہ رو ہوئے بغیر نماز پڑھ لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہے، کیوں کہ غیر کی قدرت سے وہ قادر نہیں سمجھا جائے گا۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز نہیں، کیوں کہ غیر کی قدرت اس کے لئے قدرت شمار ہوگی۔ (تیسرے نظر ص ۲۷)

مریض کے پاس ناپاک بستر بدلنے والا ہو تو اس بستر میں نماز کا حکم

اسی اصول کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جو شخص ایسا بیمار ہو کہ خود چلنے پھرنے سے معذور ہو اور وہ ناپاک بستر پر پڑا ہو اور وہاں ناپاک بستر بھی موجود ہو اور ایسا شخص بھی موجود ہو جو اس کو پاک

بستر پر منتقل کرے، پھر بھی وہ اپنی اسی ناپاک جگہ اور ناپاک بستر پر نماز پڑھے تب بھی اس کی نماز جائز ہے۔ اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۲۷۷)

وضوء پر قدرت نہ رکھنے والے کے پاس وضوء کرانے والا ہو تو

اسی طرح ایسا بیمار آدمی جو بذاتِ خود وضوء کرنے پر قادر نہیں اور وہاں ایسا شخص موجود ہے جو اس کو وضوء کراوے، پھر بھی اس نے بغیر وضوء کے نماز پڑھ لی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۲۷۷)

ناپینا کو جمعہ کے لئے لے جانے والا کوئی شخص ہو تو جمعہ کا حکم

اسی طرح ناپینا شخص جب خود جمعہ کے لئے جانے پر قادر نہ ہو، لیکن اس کے پاس ایسا شخص موجود ہے جو اس کو جمعہ تک ہاتھ پکڑ کر لے جائے، تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر جمعہ فرض نہیں۔ اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک اس پر جمعہ فرض ہے، اس لئے کہ غیر کے ذریعہ قدرت اس کے لئے قدرت سمجھی جائے گی۔ (تاسیس النظر ص ۲۳۲، بدائع الصنائع، دارالکتب ۱/۵۸۲)

مذکورہ بالا مسائل میں صاحبین کا قول احوط ہے

قائدہ: مذکورہ چاروں مسائل میں حضراتِ صاحبینؒ کے قول پر عمل کرنے میں احتیاط ہے، علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ علامہ حسام الدینؒ حضراتِ صاحبینؒ کا قول اختیار فرماتے تھے، چنانچہ مذکور چاروں مسائل اور حج کے متعلق ایک اور مسئلہ ذکر کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ و حضراتِ صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں "وکان حسام الدین یختار قولہما"۔ (فتح القدر ۱/۸۶۱، باب التیمم)

علامہ شامی کی تحقیق

علامہ شامیؒ نے پہلا مسئلہ یعنی توجہ الی القبۃ کے تحت اختلاف ذکر کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں معنیہ المصلیٰ، منح، الدرر اور فتح القدر میں حضراتِ صاحبینؒ کے قول کو جزم کے ساتھ

بیان فرمایا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا اس میں کوئی اختلاف نقل نہیں کیا ہے، نیز تیسرے مسئلہ میں یعنی جب کوئی وضو کرانے والا موجود ہو تو مریض کے لئے تیمم کے جائز نہ ہونے اور وضو کے لازم ہونے میں فقہاء نے صاحبین کا قول راجح قرار دیا ہے اور اسی کو ظاہر الروایت کہا ہے۔

لیکن یہ بات یاد رہے کہ اس مریض کے پاس صرف کسی شخص کی موجودگی کافی نہیں، بلکہ ایسا شخص موجود ہو کہ اس پر اس مریض کی اطاعت لازم ہو جیسا کہ اس کا غلام، اس کی اولاد یا اجیر، تو ان صورتوں میں اس کے لئے بالاتفاق تیمم کی اجازت نہیں۔ اسی طرح اگر ایسا شخص موجود ہے کہ اس کے ذمہ مریض کی اطاعت تو لازم نہیں، لیکن اگر مریض اس سے وضو کرانے کا مطالبہ کرے تو وہ انکار نہیں کرتا تب بھی اس کے لئے تیمم کی اجازت نہ ہوگی، اسی طرح بیوی پر شوہر کو وضو کرانا واجب نہیں، لیکن وہ وضو کرانے سے انکار نہیں کرتی تب بھی اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں، ورنہ یعنی اگر اس مریض کے پاس ایسا شخص بھی موجود نہیں کہ جس پر اطاعت لازم ہے، نیز کوئی ایسا شخص بھی نہیں جو بغیر لزوم اطاعت کے اس کی مدد کرے یا ہے لیکن خدمت سے انکار کرتا ہے تو پھر اس کے لئے تیمم کی اجازت ہوگی، لیکن اگر اجرت کے ساتھ خدمت پر راضی ہے اور اجرت بھی فاحشہ نہیں ہے تو حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اجرت دے کر وضو کرانا ضروری ہے۔ (شامی، دارالکتب، ۳۵۲/۱، باب التیمم، ۱۰۲/۲ بحث فی استقبال القبۃ، حاشیۃ الطحاوی علی مراقی الفلاح ص ۶۶، باب التیمم)

(۲۰): الاصل أن الحقوق إذا تعلقت بالذمّة وجب استيفائها من العین فاذا ازدحمّت فی العین وضائق عن إيفائها قسّمت العین علی طریق العول، كذلك كل عین اذا ازدحمّت فیها حقوق لا فی العین تُقسّم ایضاً علی طریق العول، واذا كانت الحقوق متعلّقة بعینها قسّم بینهم علی طریق المنازعة عند ابی حنیفة، وعندهما كل عین تضایقت عن الحقوق نُظِرَ فیها فما كان منها لو انفرد صاحبہ لا یستحقّ العین کلّها، فإنّ العین تُقسّم علی طریق المنازعة وما كان منها لو انفرد صاحبہ استحقّ الكلّ وإنما ینقصه انضمام غیره الیه

فَإِنَّهُ يُقَسَّمُ عَلَى طَرِيقِ الْعَوْلِ.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ حقوق جب ذمہ سے متعلق ہوں تو ان حقوق کو عین ہی سے وصول کرنا واجب ہے، پھر اگر عین میں تراجم ہو اور عین حقوق کی ادائیگی سے تنگ پڑ جائے تو اس عین کو بطریق عول تقسیم کیا جائے گا، اسی طرح جب تراجم عین کے حقوق میں ہو، نفس عین میں نہ ہو، تب بھی حقوق کو بطریق عول تقسیم کئے جائیں گے، اور جب حقوق عین سے متعلق ہوں تو پھر بطریق منازعہ ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جو کوئی عین حقوق سے تنگ پڑ جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر صاحب حق تنہا ہوتا تو کل عین کا مستحق نہ ہوتا تو اس عین کو بطریق منازعہ تقسیم کیا جائے گا، اور اگر صاحب حق تنہا ہوتا تو کل عین کا مستحق ہوتا، لیکن اس کے ساتھ غیر کی شرکت اس کا حصہ کم کرتی ہے تو وہ عین بطریق عول تقسیم کیا جائے گا۔

تشریح: اصول سمجھنے قبل چند الفاظ کی تشریح کر لینا ضروری ہے، (۱) عین: معین اور مشخص چیز کو عین کہتے ہیں، جیسے گھر، گھوڑا، کرسی وغیرہ اس کے مقابلہ میں دین کا لفظ ہے، دین وہ مال ہے جو کسی کے ذمہ میں ثابت ہو، (قاموس الفقہ ج ۳ ص ۴۲۳) دین کا ذمہ میں واجب ہونا کوئی معاملہ کرنے سے یا قرض سے یا مال ضائع کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے، (قاموس الفقہ ج ۳ ص ۴۴۴) (۲) ذمہ: وہ حقیقت شرعی ہے جو مکلف میں پائی جاتی ہے اور جو التزام اور لزوم کو قبول کرتا ہے، علامہ حمویؒ نے الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی بات کہی ہے، ان تعریفات کا حاصل یہ ہے کہ انسان کا وہ وصف جس کی وجہ سے وہ اس لائق ہوتا ہے کہ دوسروں پر اس کے حقوق عائد ہوں، اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب ہوں، ذمہ کہلاتا ہے۔ (قاموس الفقہ ج ۳ ص ۴۶۱)

تقسیم بطریق منازعہ کی صورت

تقسیم بطریق منازعہ یہ ہے کہ پہلے یہ دیکھا جائے کہ منازعہ کونسے جزء میں ہے، جس جزء میں منازعہ واقع ہو، اسی کو صاحب حقوق کے درمیان تقسیم کیا جائے، اور جس جزء میں نزاع واقع نہیں

ہوا ہے، بلکہ اس کا صرف ایک مدعی ہے تو وہ جزء اسی کا ہوگا، مثلاً کسی نے کل مکان کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے نصف کا، تو نصف مکان متنازع فیہ ہے، جس میں دونوں کا دعویٰ ہے، اور بقیہ نصف میں کوئی نزاع نہیں ہے، تو غیر متنازع فیہ نصف، کل مکان کے مدعی کو دے دیا جائے گا، اور بقیہ نصف جو متنازع فیہ ہے ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

تقسیم بطریق عول کی صورت

اور بطریق عول تقسیم یہ ہے کہ ماخذ میں اگر کمی ہو جائے اور سہام بڑھ جائے، تو ماخذ میں زیادتی کر دینا یہی عول کا مطلب ہے، مثلاً میت نے اپنے پیچھے زوج، اخت عینی، اور اخت لام کو چھوڑا تو مسئلہ چھ سے بنا، ان میں تین، نصف حصے والے زوج کو دیئے، تین اخت عینی کو جس کا حصہ بھی نصف ہے، اور اخت لام کو ایک حصہ دیا جس کا حصہ سدس ہے، اب سب سہام کو جوڑا گیا تو ماخذ سے بڑھ گئے تو اب مسئلہ چھ کے بجائے سات سے بنے گا، مثلاً اس طرح

عول	مسئلہ ۶	میت
اخت لام	اخت عینی	زوج
سدس	نصف	نصف
۱	۳	۳

اصول کی وضاحت

اب اصول سمجھئے کہ حقوق خواہ ذمہ سے متعلق ہوں یا عین سے متعلق ہوں بہر صورت ادا نیگی تو عین سے ہوگی، اب اگر حقوق میں تزام ہو جائے یعنی حقوق زیادہ ہیں اور عین ان کی ادا نیگی سے تنگ پڑ جائے تو عین کو صاحب حقوق کے درمیان کس طرح تقسیم کیا جائے؟ اس کے متعلق امام ابوحنیفہ اور حضرات صاحبین کے مابین اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک پہلی صورت میں بطریق عول تقسیم کیا جائے گا، اور دوسری صورت میں بطریق منازعہ تقسیم کیا جائے گا، اور حضرات

صاحبین کے نزدیک اگر صاحب حقوق میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہ ہو کہ اس کے تنہا ہونے کی صورت میں وہ کل عین کا مستحق ہوتا، تو اس صورت میں بطریق منازعہ تقسیم کیا جائے گا، مثلاً کسی نے ایک عین کے متعلق نصف کا دعویٰ کیا دوسرے نے ٹکٹ کا، تیسرے نے ربع کا، تو ان تینوں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے کہ اس کے تنہا ہونے کی صورت میں وہ کل عین کا مستحق ہوتا ہو اور اگر کوئی صاحب حق ایسا ہے کہ اس کے تنہا ہونے کی صورت میں کل عین کا مستحق ہو جاتا ہے، لیکن دوسرے صاحب حق کی وجہ سے اس کا حق کم ہو رہا ہے، تو اس صورت میں بطریق عول تقسیم کیا جائے گا، مثلاً ایک نے کل عین کا دعویٰ کیا تو دوسرے نے ٹکٹ کا، اگر ٹکٹ کا مدعی نہ ہوتا تو پہلے کوکل عین مل جاتی۔

ایک ہی گھر میں کل اور نصف کے دعویٰ میں تقسیم کا طریقہ

اسی اصول کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ اس ایک گھر کے متعلق فرماتے ہیں جو کسی مرد کے قبضہ میں ہو اور اس کے متعلق کسی شخص نے کل گھر اپنے لئے ہونے کا دعویٰ کیا، اور دوسرے شخص نے نصف گھر کا دعویٰ کیا، اور دونوں نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ بھی پیش کر دیئے، تو وہ گھر ان دونوں کے درمیان بطریق منازعہ تقسیم کیا جائے گا، کیوں کہ حقوق عین سے متعلق ہیں، اور وہ گھر ارباعاً تقسیم ہوگا، کل کے مدعی کو تین ربع اور نصف کے مدعی کو ایک ربع دیا جائے گا، کیوں کہ گھر میں جب ایک نے کل کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے نصف کا دعویٰ کیا، تو اختلاف صرف نصف میں ہوا، اور اس نصف کے متعلق دونوں کا دعویٰ برابر ہے، تو وہ ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا، اور باقی نصف کل کے مدعی کا ہوگا، کیوں کہ اس میں کوئی منازعہ نہیں۔

اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک یہ گھر ان دونوں کے درمیان اثلثاً تقسیم ہوگا، اور یہ تقسیم بطریق عول ہوگی، اور وہ اس طریقہ پر کہ ایک مدعی کل کا ہے اور دوسرا نصف کا، تو مسئلہ میں کل اور نصف دو حصے جمع ہو گئے، تو مسئلہ دو سے بنے گا، پھر تین سے عاملہ ہوگا، اور کل کے مدعی کے لئے دو ٹکٹ اور نصف والے کے لئے ایک ٹکٹ ہوگا، حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک بطریق عول تقسیم اس لئے ہوگی

کہ حقوق عین سے متعلق ہیں، اور ایک کل کا مدعی ہے جو دوسرے کی عدم موجودگی میں کل کا مستحق ہو جاتا ہے۔ (تاسیس النظر ص ۲۳، شامی، دارالکتب ف ۸ ص ۲۹۲)

متعدد وصیتیں جمع ہونے پر مال کی تقسیم کا طریقہ

اسی اصول کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ وصیتوں کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ جب متعدد وصیتیں مال میں جمع ہوں، اور وہ سب وصیتیں ٹکٹ مال سے زیادہ ہو جائیں، مثلاً کسی ایک آدمی کے لئے موصی اپنے کل مال کی وصیت کرے، اور دوسرے کے لئے نصف مال کی، اور ورثہ ٹکٹ سے زیادہ کے نفاذ کی اجازت دیں، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال کو ان دونوں کے درمیان بطریق عول تقسیم کیا جائے گا، کیوں کہ حقوق ذمہ سے متعلق ہیں، اور عین سے تمام حقوق کی ادائیگی ممکن نہیں، اور اس صورت میں بطریق عول تقسیم ہوتی ہے، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک تقسیم بطریق منازعہ ہوگی۔ (تاسیس النظر ص ۲۵)

انتباہ

انتباہ: تاسیس النظر میں وصیتوں کے سلسلہ میں بیان کردہ مسئلہ اصول کے خلاف نظر آ رہا ہے، اصول کے اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بطریق منازعہ تقسیم ہونی چاہئے، کیوں کہ مذکورہ مسئلہ میں حقوق کا تعلق عین سے ہے، اور نصف مال غیر متنازع فیہ ہے، اس لئے نصف تو موصی لہ بجمع المال کو دیا جائے گا، اور بقیہ نصف میں نزاع ہے، لہذا وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا، اور کل مال کو ارباعاً تقسیم کیا جائے گا، ایک ربع موصی لہ نصف المال کے لئے، اور تین ربع موصی لہ بجمع المال کے لئے ہوں گے، اور حضرات صاحبینؒ کے اصول کے مطابق چونکہ ایک صاحب حق تنہا ہونے کی صورت میں کل کا مستحق ہو جاتا ہے اس لئے بجمع مال کو بطریق عول تقسیم کیا جائے گا، اور جمع مال کو اٹلائے تقسیم کیا جائے گا، دو ٹکٹ موصی لہ بجمع المال کے لئے اور ایک ٹکٹ موصی لہ بجمع المال کے لئے، ہکذا فہمت من بدائع الصنائع دارالکتب ج ۶ ص ۴۹۰، والصواب موکول الی اللہ تعالیٰ۔

یاد رہے کہ ٹکٹ سے زیادہ کی وصیت کرنے کی صورت میں ورثہ کی اجازت دینے کی اصول میں شرط لگائی ہے، اس لئے کہ اگر ورثہ ٹکٹ سے زیادہ کی اجازت نہ دیں تو پھر بالیقین وصیت باطل ہوگی، کیوں کہ ٹکٹ سے زیادہ میں ورثہ کا حق متعلق ہو چکا ہے، جس کی وصیت کی موہبی کو اجازت نہیں ہے۔ (بدائع ج ۶ ص ۳۸۹)

(۲۱): الاصل عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ أن الانسان یجوز أن لا یملك الشیخ بنفسه قصداً و یملكه بتفویضه الی غیره، ویجوز ان لا یملك الشیخ قصداً و یملكه حکماً.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ کوئی انسان بذات خود کسی چیز کا بالقصد تو مالک نہ ہو سکے لیکن اس چیز کا اپنے علاوہ کو سپرد کرنے کی وجہ سے مالک بن سکتا ہے، نیز ممکن ہے کہ کسی چیز کا بالقصد مالک نہ ہو سکے لیکن حکماً اس کا مالک ہو جائے۔

تشریح: اصول کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص بالقصد بذات خود کسی چیز کا مالک نہ ہو لیکن اسی چیز کا تبعاً یا حکماً مالک بن سکے ایسا ممکن ہے۔

مسلمان کا ذمی کو شراب خریدنے کا وکیل بنانا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ کوئی مسلمان کسی ذمی کو اپنے لئے شراب خریدنے کا وکیل بنائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اس کو وکیل بنانا جائز نہیں، اور ذمی کا شراب خریدنا خود اس کی ذات کے لئے ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۲۵۸)

محرم کا غیر محرم کو شکار خریدنے کا وکیل بنانا

اسی طرح محرم کسی حلال شخص کو اپنے لئے شکار خریدنے کا وکیل بنائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ تو وکیل جائز ہے، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں، اور حلال شخص کا شکار خریدنا خود اس کی ذات کے لئے ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۲۵۸)

ہدایہ میں حضراتِ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ مؤکل بذاتِ خود ان امور میں تصرف نہیں کر سکتا تو اس کے لئے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کو تصرف کا وکیل بنائے، اس لئے کہ مسلمان کے لئے جو کام جائز نہیں اس کے لئے دوسرے سے کروانا بھی جائز نہیں، نیز اس کے انجام دہی سے جو چیز وکیل کے لئے ثابت ہوگی وہ مؤکل کی طرف منتقل ہوگی، تو ایسا ہوا گویا خود مؤکل نے وہ کام انجام دیا، اور مؤکل ایسا شخص ہے جس کے لئے یہ تصرفات جائز نہیں لہذا یہ تصرفات وکیل کے لئے ہوں گے نہ کہ مؤکل کے لئے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فی الحال شراب، خنزیر اور شکار کو خریدنے، بیچنے والا وکیل ہے، اور اس کے لئے ان چیزوں کے بیچنے اور خریدنے کی ولایت و اہلیت حاصل ہے، اسی لئے تمام لوازمات وکیل کے متعلق ہوتے ہیں نہ کہ مؤکل کے، اور مؤکل کی طرف ملکیت کا منتقل ہونا امرِ حکمی یعنی جبری غیر اختیاری ہے، جو اسلام کی وجہ سے ممتنع نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ اسلام کی وجہ سے عقد تو ممتنع ہے لیکن اسلام ملکیت کو نہیں روکتا، کیوں کہ مسلمان میں ان چیزوں کا مالک بننے کی اہلیت موجود ہے، وہ اس طرح کہ اگر اس کا کوئی رشتہ دار شراب یا خنزیر چھوڑ کر مر جائے تو مسلمان ان چیزوں کا مالک ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ اسلام ملک کی اہلیت کو ختم نہیں کرتا، لہذا مسلمان بالواسطہ ان چیزوں کا مالک بن جائے گا، ہاں! یہ اور بات ہے کہ مالک بننے کے بعد شراب کو سرکہ بنا دے اور خنزیر کو چھوڑ دے۔

یہاں یہ سوال نہ ہونا چاہئے کہ مسلمان کے لئے ان چیزوں کو اپنی ملکیت میں باقی رکھنے کی اجازت نہیں، تو پھر مسلمان وارث کیسے بن سکتا ہے؟ اس کا جواب ہدایہ کے حاشیہ میں مذکور ہے کہ مثلاً کسی نصرانی کی ملکیت میں شراب اور خنزیر تھا اور اس نے اسلام قبول کر لیا اور خنزیر کو چھوڑ دینے اور شراب کو سرکہ بنا دینے سے پہلے وہ مر گیا، تو چوں کہ وہ ان چیزوں کا مالک تھا تو اس کا مسلمان رشتہ دار بھی اس کا مالک ہو جائے گا، اور اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا اختلاف بھی مذکور نہیں۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۵۸)

علامہ سرخسیؒ بھی تحریر فرماتے ہیں کہ مسلمان میں ان چیزوں کے مالک بننے کی اہلیت موجود ہے

جیسا کہ مسئلہ ارث میں، اسی طرح اگر کسی مسلمان کی ملکیت میں سرکہ ہو اور وہ شراب بن جائے تو اس کا مالک مسلمان ہی رہے گا، معلوم ہوا کہ اسلام ملکیت کو منح نہیں کرتا، ہاں! البتہ اسلام عقد کو ضرور منع کرتا ہے، اور وکالت میں عاقد ایسا شخص ہے جس کے حق میں شراب اور خنزیر مال محقوم ہے اور اس کے لئے ان چیزوں کا عقد کرنے کی اجازت ہے، اور جب وہ اپنی ذات کے لئے عقد کا مالک ہے تو غیر کے لئے بھی عقد کا مالک ہوگا۔ (المبسوط للرخسی ج ۱۲ ص ۲۵۹، باب الوکالۃ فی المسلم)

حکماً مالک ہونے کی مثال

حکماً مالک ہونے کی مثال یہ ہے کہ جن لوگوں کا مال چوری ہوا ان میں سے کسی ایک نے چور کا ہاتھ کاٹ لیا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے تمام لوگوں کا ضمان چور پر سے حکماً ساقط ہو جائے گا، اگرچہ یہ شخص بالقصد ضمان کو ساقط کرنے کا مالک نہ تھا، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے لوگوں کا ضمان ساقط نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۲۵۸)

ہدایہ میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ ایک ہی شخص نے چوری ثابت کر کے ہاتھ کٹوایا ہو، لیکن اگر وہ تمام لوگ حاضر ہوں جن کا مال چوری ہوا ہے، اور تمام کی موجودگی میں ہاتھ کاٹا گیا ہو تو بالاتفاق وہ چور کسی کے لئے ضامن نہ ہوگا۔

اسی لئے شخص کی خصومت کی صورت میں ہاتھ کاٹے جانے پر حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دوسروں کا ضمان اس لئے ساقط نہ ہوگا کہ اکیلا شخص جس نے چوری کو ثابت کر دیا تو اس کی طرف سے خصومت کی وجہ سے چوری کا ثبوت ہو گیا، لیکن وہ شخص دوسرے غائب لوگوں کا نائب نہیں کہ اس کی خصومت ان کی خصومت قرار دی جائے، لہذا غائبین کی طرف سے چوری کا ثبوت ثابت نہیں ہوا، جب کہ قطع ید کے لئے ان کی طرف سے بھی چوری کا ثبوت ضروری ہے اس لئے ایک کی خصومت کی وجہ سے ہاتھ کٹنے سے بقیہ لوگوں کا مال معصوم اور مضمون ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ان تمام سرقات کی وجہ سے ایک قطع ید واجب

ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لئے کہ حدود میں تداخل ہوتا ہے، اور اس حق کو واجب کرنے کے لئے قاضی کے سامنے سرقہ کو ثابت کرنے کے لئے خصومت شرط ہے، پس جب ایک شخص نے خصومت کے ذریعہ سرقہ کو ثابت کر دیا اور قطع ید ہو گیا تو تمام سرقات کی طرف سے قطع ید شمار ہوگا، غور فرمائیے کہ یہ شخص تو بالقصد ضمان ساقط کرنے کا مالک نہیں تھا لیکن حکماً مالک ہو گیا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۵۵۳)

خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لیا یا چھو لیا اسی طرح کسی نے خیار شرط کے ساتھ باندی خریدی، پھر مشتری نے اس باندی کی شرمگاہ کو یا باندی نے اس مشتری کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لیا یا مشتری نے اس باندی کی شرمگاہ کو یا چھو لیا، تو امام ابوحنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری کا خیار حکماً باطل ہو جائے گا، اگرچہ باندی کی طرف سے لفظاً یا قصداً خیار باطل کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس کے اختیار ہی میں نہیں ہے، اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ باندی کی طرف سے مذکورہ افعال کی صورت میں مشتری کا خیال باطل نہ ہوگا، کیوں کہ جب باندی قصداً خیار باطل کرنے کی مالک نہیں تو حکماً بھی نہ ہوگی۔ (تاسیس النظر ص ۲۵۸)

علامہ سرخسیؒ نے امام محمدؒ کے قول کی یہ دلیل تحریر فرمائی ہے کہ خیار، مشتری کو حاصل ہے جو مشتری کے قول و عمل سے ساقط ہوگا، اور مشتری کی طرف سے کوئی عمل نہیں پایا گیا، اور باندی کا عمل مشتری کی رضا کی دلیل نہیں ہو سکتا، بلکہ باندی کا عمل اس بات کی دلیل ہے کہ باندی اس مشتری کو اپنا مولیٰ بنانے پر راضی ہے، بالفرض اگر باندی اس کی صراحت کر دے کہ میں مشتری کے مولیٰ ہونے پر راضی ہوں یا میں نے خیار کو ساقط کر دیا تو اس کا یہ قول لغو شمار ہوتا اور اس سے خیار ساقط نہ ہوتا، اسی طرح باندی کے عمل سے بھی خیار ساقط نہ ہوگا، اور حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ باندی کا فعل حکماً مشتری کے فعل کے مانند ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشتری سویا ہوا ہو اور باندی اس کی شرمگاہ کو اپنی شرمگاہ میں داخل کر دے تو اس کا خیار ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ اگر یہی صورت مشتری اختیار کرنا تو بھی خیار ساقط ہو جاتا، تو اسی طرح حکم ہوگا دواعی و طی، مس فرج وغیرہ میں، اس لئے کہ نفس فعل

خیار کو ساقط کرنے والا نہیں ہوتا، بلکہ خیار ساقط ہوتا ہے اس فعل کے حکم کی وجہ سے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ فعل کے جائز ہونے کا حکم ملک یمین میں ہے اور ملک کے اعتبار سے اس کا جواز آقا اور باندی دونوں کے لئے ہے، تو جب دونوں کے حق میں ہے تو جس طرح مشتری کے فعل سے خیار ساقط ہوتا ہے اسی طرح باندی کے فعل سے بھی خیار ساقط ہوگا۔ (المبسوط للسرخسی ج ۱۳ ص ۷۳، باب الخیار فی البیع)

اعتناء: حضرت امام ابو یوسفؒ خیار کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے جب کہ بعد میں بیان کردہ رجعت کے مسئلہ میں منفرد ہے، اور رجعت کے مسئلہ میں حضراتِ طرفین کا قول ایک ہی ہے۔ اسی طرح یہ اختلاف رجعت کے مسئلہ میں بھی ہوگا، کہ جب مرد اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے، اس کے بعد بیوی مرد کی شرم گاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لے یا اس کو شہوت کے ساتھ چھو لے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شوہر رجعت کرنے والا ہو جائے گا، اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک رجعت کرنے والا نہ ہوگا، (تاسیس النظر ص ۲۶)۔

مبسوط میں امام محمدؒ کا قول وہی بیان کیا ہے جو امام ابو حنیفہؒ کا ہے، گویا اختلاف حضراتِ طرفین اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے درمیان ہے، حضراتِ طرفین نے عورت کے فعل کو رجعت اس لئے قرار دیا ہے کہ عورت کا فعل مرد کے فعل کی طرح ہے، کیوں کہ حلت دونوں کے درمیان مشترک ہے یعنی ہر ایک دوسرے کے لئے حلال ہے، لہذا ہر ایک کے فعل سے رجعت ثابت ہو جائے گی، جس طرح کے حرمت مصاہرت کے ثبوت میں عورت کا فعل بالاتفاق مرد کے فعل کی طرح ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت کے فعل سے رجعت اس لئے ثابت نہ ہوگی کہ شوہر کی طرف سے رجعت پر وال فعل، ملک نکاح کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے، اور شوہر کو اس ملک کو برقرار رکھنے کی ولایت حاصل ہے، اس لئے اس کا فعل تو رجعت ہوگا، لیکن چونکہ عورت کو اس ملک کے برقرار رکھنے کی کوئی ولایت حاصل نہیں، اس لئے اس کو رجعت کا حق بھی نہیں۔ (المبسوط للسرخسی ج ۶ ص ۲۵، باب الرجعت)

اوپر مذکور دونوں مسئلوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کے فعل کا جو حکم بیان کیا گیا وہ اس

شرط کے ساتھ ہے جب کہ مشتری، باندی کی، اور شوہر، بیوی کی تصدیق کرے اگر عورت کے اس فعل کا سرے سے انکار کرے، یا یوں کہے کہ اس وقت عورت نے شہوت کے ساتھ نہیں چھویا تھا تو رجعت ثابت نہ ہوگی، اسی طرح خیار ساقط نہ ہوگا۔ (المبسوط للرخسی ج ۱۳ ص ۷۳، البحر الرائق)

(۲۲): الاصل عند ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ أن نفي موجب العقد لا يجوز ونفي موجب

الشرط يجوز وعندهما نفي موجب العقد جائز.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ عقد کے مقتضی کی نفی جائز نہیں اور شرط کے مقتضی

کی نفی جائز ہے، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عقد کے مقتضی کی نفی بھی جائز ہے۔

تشریح: ایسی شرط جو عقد کے مقتضی کی نفی کر رہی ہو تو جائز نہیں، مثلاً عقد بیع میں اس کا مقتضی بیع

اور ثمن کا متعین ہونا ہے، اور عقد اجارہ میں اجرت کا متعین ہونا ہے، اسی طرح ہر عقد کا مقتضی الگ

الگ ہے، اب اگر کسی بھی عقد میں ایسی شرط لگادی جائے جو اس کے مقتضی کے خلاف ہو تو امام

ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں۔

آج کپڑا سیا تو ایک درہم اور کل سیا تو نصف درہم

مثلاً کسی نے درزی سے کہا اگر تو نے یہ کپڑا آج سیا تو تیرے لئے ایک درہم ہے اور اگر کل سیا تو

نصف درہم ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کی نزدیک پہلی شرط جائز ہے، اور دوسری شرط باطل ہے، کیوں کہ شرط

ثانی عقد کے مقتضی کی نفی کر رہی ہے اور عقد کے مقتضی کی نفی جائز نہیں، لہذا اسی شرط ثانی باطل ہوگی، پس

اگر درزی نے وہ کپڑا دوسرے دن میں سیا تو اجرت مثل واجب ہوگی، اور حضرات صاحبینؒ کے

ز نزدیک دونوں شرطیں جائز ہوں گی۔ (تاسیس النظر ص ۲۶)

اس مثال میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرط ثانی باطل ہے اس لئے کہ وہ عقد کے مقتضی کے خلاف

ہے، وہ اس طریقہ پر کہ دوسرے دن میں سینے کی صورت میں مقدار کے اعتبار سے دو متفاوت بدل

جمع ہو گئے ہیں یعنی ایک درہم اور نصف درہم، کیوں کہ اگر یوم ثانی کا اگر کوئی بدل بیان نہ کیا جاتا اور

درزی دوسرے دن کپڑا سیتا تو وہ یقیناً ایک درہم کا مستحق ہوتا، اس لئے کہ پہلے دن کا بدل ایک درہم دوسرے دن میں مشروط ہے، لہذا ایک عقد میں دو تسمیہ جمع ہو گئے اور گویا ایسا ہو گیا کہ مستاجر نے دوسرے دن میں سینے کی صورت میں یوں کہا کہ تیرے لئے ایک درہم ہے یا نصف درہم ہے، پس اجرت مجہول ہو گئی اور اجرت کا مجہول ہونا عقد کے مقتضی کے خلاف ہے، اس لئے یہ عقد کے فساد کو واجب کرے گا، اب اگر درزی نے دوسرے دن کپڑا سیتا تو اجرت مثل کا مستحق ہوگا، مگر اجرت مثل کو نصف درہم سے زیادہ نہیں کیا جائے گا، اور جامع صغیر کی روایت کے اعتبار سے نصف درہم سے کم اور ایک درہم سے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

اور حضراتِ صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں صحیح ہیں، پس اگر درزی نے آج سیتا تو اس کے لئے ایک درہم ہوگا اور اگر کل سے گا تو نصف درہم ملے گا، کیوں کہ یوم کا ذکر، توقیت کے لئے ہے اور آئندہ کل کا ذکر تطبیق کے لئے ہے، لہذا ہر دن میں سینے کی صورت میں دو الگ الگ تسمیہ ہو گئے، اس لئے کہ یوم کے ذکر سے تعجیل مقصود ہے اور آئندہ کل کے ذکر سے مقصود تاخیر ہے، اور تعجیل و تاخیر مستقل مقصود ہوا کرتے ہیں، تو گویا ایسا ہو گیا کہ اس نے دو عقد کئے اور دونوں کی اجرت الگ الگ متعین کی، جس طرح اگر مستاجر یہ کہتا کہ اگر تم یہ کپڑا رومی طرز پر سیو گے تو ایک درہم اور فارسی طرز پر تو نصف درہم، تو اس صورت میں جو سینے گا اجرت کا مستحق ہوگا۔ (بدائع الصنائع، دارالکتب ج ۲ ص ۳۵، ہدایہ ج ۳ ص ۳۱۱، باب الاجارۃ علی احد الشرطین)

اصول میں مذکور ”ونفی موجب الشرط یجوز“ کی مثال سے وضاحت

اصول میں مذکور دوسری صورت کہ شرط کے مقتضی کی نفی جائز ہے، اس کی وضاحت چند مثالوں سے کر رہے ہیں، چنانچہ شرط کے مقتضی کی نفی کی مثالیں وہ تمام صورتیں ہوں گی جو ”المعروف کالمشروط“ کے قاعدہ کی وجہ سے عقدوں میں جن کا لحاظ کیا جاتا ہے، مثلاً عرف ایسا چل رہا ہو کہ بیع مشتری تک پہنچانا بائع کی ذمہ ہے لیکن بائع نے اگر عقد کے وقت منع کر دیا تو جائز ہے، اسی طرح ولیمہ کا

کھانا پکانے کے بعد برتنوں میں کھانا نکالنا طہاخ کے ذمہ ہے اور یہی عرف ہے لہذا بغیر ذکر کے بھی وہ مشروط ہوگا، لیکن اگر طہاخ نفی کر دے تو جائز ہے، اسی طرح یہ عرف چل رہا ہو کہ مشتری ثمن کی ادائیگی قسطوں کے اعتبار سے کرے گا تو بغیر ذکر کے ثمن کی ادائیگی اسی طرح لازم ہوگی لیکن اگر بائع اس کی نفی کر دے تو جائز ہے، ان تمام صورتوں میں اگر نفی نہ کرنا تو شرط کے مقتضی پر عمل ضروری ہوتا، لیکن نفی کر دی تو ضروری نہیں، اسی طرح عقد بیع میں ثمن بیان کر دیا تو شہر میں رائج کرنسی ثمن میں دینا ضروری ہے، لیکن اگر اس کے علاوہ دوسرا ثمن صراحتاً بیان کر دیا جائے تو جائز ہے، کیوں کہ عقد کے موجب کی نفی نہیں، بلکہ شرط کے موجب کی نفی ہے جو جائز ہے، شرط کے موجب میں سے اس طریقہ پر ہے کہ عرف سے یہی ثابت ہے اور "المعروف كالمشروط" کے قاعدہ سے رائج کرنسی شرط ہوئی۔

شرط کی وجہ سے مہر میں کمی بیشی

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ مرد نے کسی عورت سے ایک ہزار درہم پر شادی کی، اس شرط پر کہ اس کی کوئی بیوی نہ ہو، اور دو ہزار پر اگر اس کی کوئی دوسری بیوی ہو، یا عورت سے ایک ہزار درہم پر شادی کی اس شرط پر کہ اس کو کوفہ سے نہیں نکالے گا، اور دو ہزار پر اگر اس کو کوفہ سے نکالے گا، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرط ثانی باطل ہوگی اس لئے کہ وہ عقد کے مقتضی کی نفی کرتی ہے، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دونوں شرطیں جائز ہیں، (تاسیس انظر ص ۲۶۱) اس مثال میں عقد کے مقتضی کی نفی کے متعلق وہی توضیح ہے جو ماقبل میں بیان ہوئی۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۲۹ سبب المہر)

بیع سلم میں رأس المال کی مقدار بیان نہ کرنا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ بیع سلم میں رأس المال (ثمن) کی مقدار بیان نہیں کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح اگر بیع سلم میں مدت پوری ہونے پر بیع کے سپرد کرنے کی جگہ کی تعیین کو چھوڑ دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز

نہیں، کیوں کہ عقد کی جگہ میں سپرد کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد کا مقتضی نہیں، اسی لئے اگر دوسری جگہ سپرد کرنے کی شرط لگائی جاتی تو عقدِ مسلم باطل نہ ہوتا، معلوم ہوا کہ اگر مقامِ عقد میں سپرد کرنا عقد کے مقتضی میں سے ہوتا تو اس کی نفی جائز نہ ہوتی، اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک مقامِ عقد میں سپرد کرنا عقد کے مقتضی میں سے ہے اور اس کے باوجود اس کی نفی جائز ہے۔ (۲۶۱ سے ۲۶۲)

ان دونوں مسئلوں میں حضراتِ صاحبین اور امام ابوحنیفہؒ کے درمیان اختلاف ہے، پہلے مسئلہ میں حضراتِ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ رأس المال کی مقدار جاننے سے مقصود رأس المال سپرد کرنے پر قادر ہونا ہے، اور یہ مقصود رأس المال کو اشارہ کے ذریعہ متعین کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے تو پھر کیل یا وزن یا عدد کے ذریعہ رأس المال کے مقدار کے جاننے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور یہ ایسا ہے کہ جس طرح بیع میں بغیر مقدار بیان کئے ثمن کی طرف اشارہ کرنا اور عقدِ اجارہ میں اجرت کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے، اسی طرح رأس المال کی طرف اشارہ کرنا بھی کافی ہے، اس کی مقدار کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رأس المال کی مقدار کا مجہول ہونا مسلم فیہ کی جہالت کو مستلزم ہے اس طریقہ پر کہ مسلم الیہ رأس المال کو تدریجی طریقہ پر تھوڑا تھوڑا خرچ کرتا ہے، اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ رأس المال کا ایک حصہ خرچ کرنے کے بعد بعض درہم کھوٹے نکل جاتے ہیں اور ان کو ربّ المسلم کو واپس کرنے پڑتے ہیں اور واپس کرنے کی صورت میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ربّ المسلم سے مسلم الیہ نے اسی مجلس میں کھرے درہم واپس نہیں لئے، تو ایسی صورت میں جس قدر درہم زیوف واپس کئے ہیں ان کے بقدر عقدِ مسلم فاسد ہو جائے گا، اور چوں کہ پورے رأس المال کی مقدار معلوم نہیں اس لئے یہ بھی معلوم نہ ہو سکے گا کہ درہم زیوف رأس المال کا کونسا حصہ ہے، آدھا ہے یا تہائی ہے یا چوتھائی ہے، اور جب یہ معلوم نہیں ہو سکے گا تو یہ بھی معلوم نہ ہوگا کہ عقدِ مسلم کتنی مسلم فیہ میں کم ہو گیا اور کتنی میں باقی ہے، اور اس سے مسلم فیہ کی مقدار کا مجہول ہونا ظاہر ہے اور

مسلم فیہ کی مقدار کا مجہول ہونا بالاتفاق مفسدِ مسلم ہے، اس لئے مذکورہ صورت میں بیعِ مسلم فاسد ہو جائے گی، اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ رأس المال کی مقدار متعین کرنا عقد کا مقتضی ہے، اور متعین نہ کرنا مقتضی کی نفی ہے جو جائز نہیں۔

دوسرے مسئلہ میں حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک مقامِ عقد میں سپرد کرنا عقد کے مقتضی میں سے ہے اور عقد کے مقتضی کی نفی ان کے نزدیک جائز ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ عقدِ مسلم جو مسلم فیہ کی سپردگی کو واجب کرنے والا ہے وہ اسی جگہ میں پایا گیا جس جگہ میں مسلم فیہ کی سپردگی واجب ہے، اور جب مکانِ عقد میں مسلم فیہ کو سپرد کرنا واجب ہے تو مسلم فیہ کو سپرد کرنے کے لئے دوسری جگہ کا بیان کرنا ضروری نہیں، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کی سپردگی مکان کی محتاج ہے اور مسلم فیہ سپرد کرنے میں تمام مکانات برابر ہیں کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہے، اور مکانِ عقد کو عقد کی وجہ سے چوں کہ ترجیح حاصل ہے اور اس کا کوئی مزاجم نہیں ہے اس لئے مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے مکانِ عقد متعین ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقدِ مسلم میں فی الحال مسلم فیہ کا سپرد کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ میعاد پوری ہونے پر واجب ہوتا ہے اور جس چیز کافی الحال سپرد کرنا واجب نہ ہو اس کو سپرد کرنے کے لئے مکانِ عقد متعین نہیں ہوتا، اس سے ثابت ہوا کہ مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے مکانِ عقد متعین نہیں ہے، اور جب مسلم فیہ سپرد کرنے کے لئے مکانِ عقد متعین نہیں ہے تو مسلم فیہ سپرد کرنے کا مکان مجہول ہوا، اور اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے انجام کے اعتبار سے جھگڑا پیدا ہوگا، رب السلم ایسی جگہ میں سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا کہ جہاں مسلم فیہ کا ثمن زیادہ ہو اور مسلم الیہ اس جگہ میں دینا چاہے گا جہاں ثمن کم ہو، اور جو عقد مفضی الی المنازعہ ہو وہ فاسد ہوتا ہے، لہذا یہ عقد بھی فاسد ہوگا، غور فرمائیے کہ اگر مکانِ عقد میں سپردگی عقد کا مقتضی ہوتا تو جھگڑے کا کوئی امکان ہی نہ ہوتا، معلوم ہوا کہ جھگڑے سے بچنے کے لئے سپردگی کے مکان کی تعیین ضروری ہے۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۹۵)

القسم الثانی مافیہ خلاف بین الشیخین (ابی حنیفۃؒ و ابی یوسفؒ) و

بین محمد رحمہم اللہ تعالیٰ

دوسری قسم ان اصول کے بیان میں جن میں حضرات شیخین اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے

(۲۳): الاصل عند الشیخین أنّ فساد افعال الصلوٰۃ لا یوجب فساد

حرمة الصلوٰۃ خلافاً لمحمد رحمہ اللہ تعالیٰ.

ترجمہ: حضرات شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک اصول یہ ہے کہ نماز کے

افعال کا فساد نماز کے تحریمہ کے فساد کو واجب نہیں کرتا، امام محمدؒ کے برخلاف کہ ان کے نزدیک تحریمہ

کے فساد کو واجب کرتا ہے۔

نفل کے شفعہ اول میں اور ثانی میں ایک رکعت کی قرأت چھوڑنا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ جب نمازی نفل کی پہلی دو رکعتوں میں سے کسی ایک

میں اور آخری دو رکعتوں میں سے کسی ایک میں قرأت کرے، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے

ز نزدیک اس پر چار رکعت کی قضا لازم ہوگی، کیوں کہ افعال اگرچہ فاسد ہو گئے لیکن نماز کا تحریمہ باقی

ہے اس لئے آخری دو رکعتوں کا شروع کرنا صحیح ہے، پس جب آخری دو رکعتوں کا شروع کرنا صحیح ہے تو

فاسد ہونے کی صورت میں حضرات شیخین کے نزدیک ان دو رکعت کی بھی قضا واجب ہوگی، اور امام

محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس پر صرف پہلی دو رکعت کی قضا لازم ہوگی، کیوں کہ نماز کے افعال فاسد

ہونے سے تحریمہ فاسد ہو گیا، اور جب تحریمہ فاسد ہو گیا تو دوسرے شفعہ کا شروع کرنا ہی صحیح نہ

ہوا لہذا اس کی قضا لازم نہ ہوگی۔ (تاسیس انظر ص ۲۷۱)

ہدایہ میں ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ پہلی دور کعتوں میں یا ان میں سے ایک میں قرأت ترک کرنا تحریمہ کے بطلان کو واجب کرتا ہے کیوں کہ تحریمہ تو افعال کے لئے باندھا جاتا ہے اور جب پہلی دور کعتوں کے افعال باطل ہو گئے تو تحریمہ بھی باطل ہو گیا، اور جب تحریمہ باطل ہو گیا تو دوسرے شفعہ کی بنا اس پر صحیح نہ ہوئی لہذا اس پر صرف پہلے شفعہ کی قضا واجب ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلی دور کعتوں میں قرأت ترک کرنا تحریمہ کے بطلان کو واجب نہیں کرتا ہے بلکہ صرف ان رکعتوں کی ادائیگی کو فاسد کرتا ہے، کیوں کہ قرأت تو ایک زائد رکن ہے اسی لئے بغیر قرأت کے بھی نماز کا وجود ہو جاتا ہے جیسے گونگے، اُتی اور مقتدی کی نماز، ہاں! اتنی بات ہے کہ قرأت پر قادر آدمی کی نماز بغیر قرأت کے صحیح نہیں ہوتی، تو جب صرف پہلے شفعہ کی ادائیگی فاسد ہوئی اور فسادِ ادا ترکِ ادا سے بڑھ کر نہیں یعنی ادا کو اگر ترک کر دیا مثلاً حدث ہو گیا اور وضو کے لئے گیا تو اس صورت میں اس نے ادا چھوڑ دی مگر تحریمہ باطل نہ ہوا، پس جب ترکِ ادا سے تحریمہ باطل نہیں ہوتا تو فسادِ ادا سے بدرجہ اولیٰ تحریمہ باطل نہ ہوگا، اور جب تحریمہ باطل نہ ہو تو دوسرے شفعہ کی بنا صحیح ہوئی تو اب وہ چاروں رکعتیں قضا کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلے شفعہ کی دونوں رکعتوں میں قرأت ترک کرنا تحریمہ کو باطل کر دیتا ہے اور ایک رکعت میں چھوڑنا باطل نہیں کرتا، ایک رکعت میں قرأت کا ترک کرنا بھی قیاس کے اعتبار سے تو تحریمہ کو باطل کر دیتا ہے مگر ایک رکعت میں قرأت کی وجہ سے نماز کا فساد مختلف فیہ ہے، پس احتیاطاً یہ کہا گیا کہ ایک رکعت میں قرأت سے نماز فاسد ہوگی اور قضا واجب ہوگی لیکن شفعہ ثانی کے لزوم کے حق میں تحریمہ باقی رہے گا اور جب تحریمہ باقی رہا تو شفعہ ثانی کی بنا صحیح ہوئی اور اس پر چار رکعت کی قضا لازم ہوگی۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۱۳۸، باب النوافل، الفتاویٰ الہندیہ ج ۱ ص ۱۱۳)

اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں ہو سکتی ہیں

بقول صاحب ہدایہ اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں ہیں: (۱): چاروں میں قرأت کو ترک کر دیا ہو۔
 (۲): شفیعِ ثانی میں ترک کر دیا ہو۔ (۳): شفیعِ اول میں ترک کر دیا ہو۔ (۴): شفیعِ ثانی کی کسی ایک رکعت میں ترک کر دیا ہو۔ (۵): شفیعِ اول کی کسی ایک رکعت میں ترک کر دیا ہو۔ (۶): شفیعِ اول کی کسی ایک رکعت میں اور شفیعِ ثانی کی کسی ایک رکعت میں ترک کر دیا ہو۔ (۷): شفیعِ ثانی کی دونوں رکعتوں میں اور شفیعِ اول کی کسی ایک رکعت میں ترک کر دیا گیا ہو۔ (۸): شفیعِ اول کی دونوں رکعتوں میں شفیعِ ثانی کی کسی ایک رکعت میں ترک کر دیا ہو۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۱۳۸)

اس مسئلہ کا نام مسئلہِ ثمانیہ ہے

بقول صاحب عنایہ اس مسئلہ کا نام مسئلہِ ثمانیہ ہے کیوں کہ عقلی طور پر اس میں آٹھ صورتیں نکلتی ہیں۔ (عنایہ ج ۱ ص ۳۲۶، المحیط البرہانی ج ۲ ص ۲۲۳)

نفل کے پہلے شفیعہ میں قرأت چھوڑنا اور دوسرے میں قرأت کرنا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ اگر نفل کی پہلی دور کعتوں میں قرأت چھوڑ دے اور آخری دور کعتوں میں قرأت کرے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آخری دور کعتیں صحیح ہو جائیں گی کیوں کہ تحریمہ باطل ہے، لہذا آخری دور کعتوں کی بنا پہلی دور کعتوں پر صحیح ہے اور امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک آخری دور کعتیں صحیح نہ ہوں گی، کیوں کہ فسادِ افعال سے تحریمہ باطل ہو گیا تو آخری دور کعتوں کی بنا صحیح نہ ہوئی تو وہ دور کعتیں بھی صحیح نہ ہوں گی۔ (تاسیس النظر ص ۲۷)

مسئلہ کی مزید وضاحت

ہدایہ، عالمگیری اور المحیط البرہانی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شفیعِ اول کی دونوں رکعتوں میں قرأت چھوڑ دینے سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی تحریمہ باطل ہو جاتا ہے اور دوسرے شفیعہ کی بنا

اس پر صحیح نہیں ہے، لہذا شفع ثانی امام صاحب کے نزدیک صحیح نہیں ہونا چاہئے، لیکن ہدایہ میں یہ مسئلہ بھی مذکور ہے کہ نفل کا ہر شفعہ مستقل نماز ہے، اور تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونے سے تحریمہ کے قائم مقام ہے، اسی وجہ سے پہلے تحریمہ سے صرف دو رکعت ہی واجب ہوتی ہے نیز تیسری رکعت میں ثنا بھی پڑھنے کا حکم ہے اس مسئلہ کو سامنے رکھتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرا شفعہ اس لئے صحیح ہے کہ گویا اس نے مستقل تحریمہ سے ادا کیا نہ کہ اس لئے کہ پہلے تحریمہ پر بنا صحیح ہے۔

(ہدایہ ج ۱ ص ۱۳۸، باب النوافل، الفتاویٰ الہندیہ ج ۱ ص ۱۱۳، المحیط البرہانی ج ۲ ص ۲۲۵)

جمعہ میں سلام سے پہلے وقت نکلنے کے بعد قہقہہ لگانا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ امام، جمعہ کی نماز میں تھا اور تشہد کی مقدار قعدہ میں بیٹھنے کے بعد وقت نکل گیا پھر اس نے قہقہہ لگایا تو جامع الصغیر کی کتاب الصلوٰۃ میں ہے کہ اس پر وضو لازم نہ ہوگا کہا گیا ہے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر دوسری نماز کے لئے وضو لازم ہوگا، (تاسیس النظر ص ۲۷)۔

امام محمدؒ کے نزدیک وضو اس لئے لازم نہ ہوگا کہ وقت نکل جانے سے جمعہ کی نماز فاسد ہوگئی اور فساد جمعہ کے ساتھ تحریمہ بھی ختم ہو گیا، اس لئے قہقہہ کا وجود خارج صلوٰۃ ہوا لہذا یہ ناقض وضو نہ ہوگا، اور یہی امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وضو اس لئے لازم ہوگا کہ وقت کے نکلنے سے اس کا تحریمہ ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ خروج وقت سے نماز فاسد ہوئی، لیکن نماز کا فساد تحریمہ کو ختم نہیں کرتا لہذا قہقہہ نماز کے دوران پایا گیا، اس لئے وہ ناقض وضو ہوگا، اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے، (المبسوط للسرخسی ج ۲ ص ۵۳، باب صلوٰۃ الجمعة)۔

اب رہ گیا مسئلہ کہ جمعہ کی نماز تام ہوگی یا نہیں؟ تو اس میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تشہد کے بقدر بیٹھنے کے بعد سلام سے قبل ظہر کا وقت نکل جائے تو اس کی جمعہ کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اس کے ذمہ ظہر کی چار رکعت کی قضا لازم ہوگی اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک تشہد کے بقدر بیٹھنے کے بعد

جب خروج وقت پایا گیا اس لئے اس کی نماز پوری ہوگئی اور ظہر کی چار رکعت کی قضا لازم نہ ہوگی۔

(المبسوط للامام محمد البشیری ج ۱ ص ۲۵۲)

اٹھماہ: مذکور تحریر سے واضح ہو گیا کہ تاسیس انظر میں بیان کردہ مسئلہ کہ ”حضرات شیخین“ کے نزدیک دوسری نماز کے لئے وضو لازم ہوگا“ اس کی وضاحت ہوگئی کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چوں کہ یہ نماز تو پوری ہوگئی لیکن ابھی تحریمہ باقی تھا اور قہقہہ پایا گیا تو وضو ٹوٹ گیا لہذا دوسری نماز کے لئے وضو لازم ہوگا، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز فاسد ہوگئی، اور اس کے بجائے اب ظہر کی چار رکعت قضا کرنی ہے لہذا اب دوسری نماز کے لئے مستقل وضو کرے، اسی طرح جو کوئی اور نماز ادا کرنی ہو تو اس کے لئے بھی وضو کرے۔

(۲۴): الاصل عند الشیخین رحمۃ اللہ علیہما أن کلَّ عقدٍ إمتنع عن الفسخ بإقالة فلا تحالف ولا تردادٌ إلا إذا اختلفا فی البدن کالعتق، وقال محمد ﷺ فیہ تحالفٌ وتردادٌ.

ترجمہ: حضرات شیخین (امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر ایسا عقد جو اقالہ کے ذریعہ فسخ نہ ہو سکے اس میں تحالف یعنی متعاقدین کا قسم کھانا اور بد لین یعنی ایک دوسرے کو واپس کرنے کا حکم نہیں مگر جب کہ عاقدین بدل کتابت میں اختلاف کریں، اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس میں تحالف اور بد لین کو واپس کرنے کا حکم ہے۔

طبیح کے ہلاک ہونے پر تحالف و ترداد کا حکم

کسی بھی عقد کے متعلق متعاقدین کے درمیان اختلاف کی صورت میں تحالف کا مسئلہ اس وقت ہوگا جب کہ گواہ نہ ہو اور گواہ کی موجودگی میں گواہی کے مطابق فیصلہ ہوگا، لیکن اگر متعاقدین کے درمیان ایسے عقد میں اختلاف ہو گیا جس کو اقالہ کے ذریعہ فسخ کرنا ممکن نہ ہو۔

مثلاً طبیح ہلاک ہوگئی اور متعاقدین ثمن کے بارے میں اختلاف کریں تو حضرات شیخین کے

نزدیک تحالف اور تراؤد کا حکم نہ ہوگا اور مشتری کے قول پر فیصلہ کر دیا جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں تحالف اور تراؤد لازم ہے اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور جب دونوں قسمیں کھالیں تو بیع صحیح ہو جائے گی، اور مشتری کے ذمہ بیع کی قیمت لازم ہوگی جس کا مارکیٹ میں رواج ہو، اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب بیع کے ہلاک ہونے کے بعد مقدارِ ثمن میں اختلاف ہو گیا تو گویا ہر عاقد اس عقد کے خلاف کا دعویٰ کرتا ہے جس کا دوسرا مدعی ہے، اور وہ اس طریقہ پر کہ جب مقدارِ ثمن میں اختلاف ہو تو بائع گویا یہ کہنا چاہتا ہے کہ ہمارا عقد مثلاً دو ہزار درہم پر ہوا ہے اور مشتری کا کہنا یہ ہے کہ ہمارا عقد ایک ہزار درہم پر ہوا ہے تو گویا ہر ایک نے اپنے ساتھی کے دعویٰ کے خلاف عقد کا دعویٰ کیا اور ہر ایک اس عقد کا منکر ہے جس کا دعویٰ اس کا ساتھی کر رہا ہے، اور جب نفس عقد کے متعلق اختلاف ہو گیا تو قضیہ نمٹانے کے لئے ان دونوں سے قسم لی جائے گی، اور قسم سے قائدہ یہ ہوگا کہ مشتری پر زیادہ ثمن لازم نہ ہوگا، اور یہ مسئلہ اس کے مثل ہے کہ اگر بائع اور مشتری جنسِ ثمن میں اختلاف کرتے یعنی ایک کا کہنا یہ ہو کہ ثمن درہم متعین ہوئے تھے اور دوسرے کا کہنا ہے کہ دینار متعین ہوئے تھے تو اس صورت میں بالاتفاق ان سے قسم لی جائے گی اسی طرح مذکورہ بالا مسئلہ میں بھی تحالف کا حکم ہوگا۔

اور حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا بیع پر قبضہ کے بعد تحالف خلاف قیاس ہے، کیوں کہ بائع نے مشتری کو وہ مال سپرد کیا ہے جس کا وہ مدعی ہے لہذا ان سے قسم نہ لی جائے گی، ہاں! جہاں شریعت نے تحالف کا حکم دیا ہے اسی موقع میں تحالف کا حکم منحصر رہے گا، اور وہ موقع یہ ہے کہ بیع بعینہ مشتری کے قبضہ میں موجود ہو اور باہم اختلاف ہو جائے، تو اب تحالف کے بعد ہر ایک کا مال ایک دوسرے کو لوٹانے کا حکم دیا جائے گا تو بیع کے موجودگی کی صورت میں تحالف فسدِ عقد تک مفہمی ہوگا، اور بیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں چونکہ بیع کے ہلاک ہوتے ہی عقد اٹھ گیا یعنی محل نہ رہا اور یہ موقع نہیں ہے جہاں شریعت نے تحالف کا حکم دیا ہو، لہذا بیع کی موجودگی کی صورت پر اس کو قیاس نہیں

کیا جائے گا۔ یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ بیع مشتری کی ملک سے خارج ہو چکی ہو مثلاً اس نے کسی کو ہبہ کر دیا یا فروخت کر دیا، اسی طرح اگر بیع عقد کے بعد مشتری کے قبضہ میں ایسی حالت میں ہو گئی کہ اس کو لوٹانے پر قدرت نہ ہو مثلاً عیب دار ہو گئی یا اس میں کوئی ایسی زیادتی ملا دی گئی جس کا الگ کرنا ممکن نہ ہو۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۲۱۱، فتح القدر، ج ۷ ص ۱۹۸، باب اختلاف)

صاحب فتح القدر اس مسئلہ کے متعلق تحریر فرماتے ہیں: اعلم ان حل هذه المقدمة وربطها بالمقام من مشكلات هذا الكتاب ولهذا كان للشرح ههنا طرائق قددا ولم يأت احد منهم بما يشفي العليل الخ (فتح القدر، ج ۷ ص ۱۹۹) لہذا اس مسئلہ کے حل کے لئے فتح القدر وغیرہ بغور مطالعہ فرمائیں۔

”الا اذا اختلفا في البدن كالعقق“ کی وضاحت

ہاں! البتہ اصول میں ایک صورت کا استثناء کیا ہے ”الا اذا اختلفا في البدن كالعقق“ یعنی اگر متعاقدین بدن کے متعلق اختلاف کریں کہ آقا کا کہنا ہے یہ کہ بدل کتابت دو ہزار درہم متعین ہوئے تھے اور ابھی ایک ہزار ادا ہوئے ہیں لہذا تم آزاد نہیں ہوئے اور غلام کا کہنا ہے کہ ایک ہزار درہم پر عقد ہوا تھا جو میں نے ادا کر دیئے لہذا میں آزاد ہوں تو دیکھئے یہ عقد اگرچہ اقالہ کے ذریعہ فسخ نہیں ہو سکتا اس کے باوجود اختلاف کے وقت تحالف کا حکم ہوگا، لیکن یاد رہے کہ تحالف کا حکم امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو حنیفہؒ اپنی اصل پر ہے، تو گویا یہ استثناء امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے اعتبار سے ہے۔

اصول کی عبارت محل نظر ہے

انتہاء: کتاب میں ”الا اذا اختلفا في البدن كالعقق“ کی عبارت ہے جس کا مفہوم بہت کوشش اور غور و فکر کے بعد بھی سمجھ میں نہ آسکا، کیوں کہ کتب فقہ کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوا کہ جو عقد

اقالہ کے ذریعہ رخ نہ ہو سکتا ہو وہاں باتفاق شیخین تحالف و تراد کا حکم نہیں ہے، خواہ اختلاف بدل میں ہو، ہاں! بدل کتابت میں اختلاف کے وقت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحالف لازم ہے جیسا کہ ہدایہ (ج ۳ ص ۲۱۵) وغیرہ میں ہے، نیز بندہ کے سامنے تاسیس النظر کا جو نسخہ موجود ہے اس میں ”الاذا اختلافاً فی البدن کالعتق“ کی عبارت ہے جس کا مفہوم ہدایہ کی عبارت سے ملتا جلتا ہے، بنا بریں اصول میں عبارت کو بدل دیا ہے، یا عبارت کی اس طرح تصحیح کی جائے ”الاذا اختلافاً فی بدل العتق“ تب بھی مفہوم صحیح ہو جائے گا۔

(۲۵): الاصل عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى أن كل إخبار لا يلزم القاضي القضاء بغير خبره ولا يتوصل إلى القضاء إلا به فالعدالة من شرطه، وليس العدد من شرطه، كإخبار الأحاد في الأحكام، فإن القاضي إذا قضي بها على رجل بعينه في حادثة بعينها كان قضاءً عليه بالبينة أو بالإقرار أو بالنكول ولا يكون قضاؤه عليه بذلك الخبر وإن كان لا يتوصل إلى القضاء بتلك الحجة إلا بهذا الخبر.

ترجمہ: حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر ایسی خبر جس پر خبر کے بغیر قاضی پر فیصلہ کرنا لازم نہیں اور وہ خبر ہی صرف اس فیصلہ کا ذریعہ بنتی ہو تو اس میں عدالت شرط ہے، عدد شرط نہیں، جیسا کہ احکام میں خبر آحاد کا حال ہے، اسی لئے قاضی خبر واحد کے ذریعہ کسی خاص واقعہ میں معین شخص کے خلاف فیصلہ کرتا ہے تو وہ فیصلہ یا تو بینہ یا اقرار یا نکول کی بنا پر ہوتا ہے، اس خبر واحد کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ اس معین شخص کے خلاف نہیں ہوتا ہے، ہاں! البتہ اس حجت کے ذریعہ فیصلہ کرنے میں خبر واحد ذریعہ اور واسطہ ہوتی ہے۔

تشریح: قاضی کی عدالت میں جب کوئی قضیہ پیش ہو تو قاضی یا تو بینہ کے ذریعہ فیصلہ کرے گا یا مدعی علیہ کے اقرار کی وجہ سے یا پھر مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ سے بینہ کا

مطالبہ کرے گا، اگر مدعی علیہ یحین سے انکار کر دے تو پھر نکول کی وجہ سے فیصلہ ہوگا کیوں کہ نکول بمنزلہ اقرار ہوا کرتا ہے، (تفصیل کے لئے دیکھئے الفوائد السبعیہ فی شرح القواعد الفقہیہ قاعدہ ۶۵ و ۷۹ و ۸۰) لیکن بسا اوقات قاضی مدعی اور مدعی علیہ کی زبان سے واقف نہیں ہوتا، تو اب فیصلہ کے لئے ترجمان کی ضرورت ہوگی جو صرف مخبر کی حیثیت رکھتا ہے، اور قاضی اس مخبر کی خبر کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کرتا بلکہ فیصلہ کا مدار بینہ یا اقرار یا نکول ہوتا ہے لیکن اس مخبر کی خبر قاضی کے فیصلہ کے لئے ذریعہ اور واسطہ بن رہی ہے، تو اس مخبر کی خبر چوں کہ صرف ذریعہ بن رہی ہے اس کی بنیاد پر فیصلہ نہیں ہو رہا ہے، اس لئے اس مخبر میں عدو شرط نہیں البتہ عدالت شرط ہے، "کاخبار الاحاد فی الاحکام" کا مطلب یہ ہے کہ خبر واحد سے احکام کا ثبوت ہوتا ہے اور احکام کے ثبوت کے لئے خبر واحد کے مخبر کے لئے صرف عدالت شرط ہے عدو شرط نہیں ہے، اسی طرح اصول میں مذکور خبر کا بھی حال ہے، یاد رہے کہ خبر واحد سے صرف احکام کا ثبوت ہوتا ہے، عقائد کا نہیں ہوتا۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے الفوائد السبعیہ فی شرح القواعد الفقہیہ قاعدہ ۱۲، خبر الواحد حجة للعامل بہ فی باب الدین)۔

ایک عادل ترجمان کا حکم

اسی اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ جب حاکم، فریقین (مدعی و مدعی علیہ) یا گواہوں کی زبان نہ جانتا ہو تو حاکم ترجمان کے واسطہ سے فیصلہ کرے گا جو ترجمان دونوں زبانوں کا ماہر ہو اور ایک ہی ترجمان کافی ہوگا بشرطیکہ وہ عادل ہو، کیوں کہ حاکم اس کے ترجمہ پر فیصلہ نہیں کرتا بلکہ اس کا فیصلہ تو گواہوں کی گواہی پر ہوتا ہے، نیز اس ترجمان کا قول حدود و غیر حدود سب میں مقبول ہوگا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ترجمہ کے لئے دو افراد کا ہونا ضروری ہے۔

(تاسیس النظر ص ۲۸، شرح مجلہ عربی ج ۱ ص ۴۹، بدائع، دارالکتب ج ۵ ص ۴۵۳)

اسی اصول کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایک عادل شخص کا تزکیہ مقبول ہے کیوں کہ قاضی اس کے تزکیہ کی وجہ سے فیصلہ نہیں کرتا، بلکہ قاضی کا فیصلہ تو گواہوں کی گواہی کی بنا پر

ہوتا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک دو مزکی کا ہونا ضروری ہے، (تاسیس النظر ص ۲۸۸)۔

تزکیہ کا مطلب اور اس کی دو صورتیں

قائدہ: تزکیہ کا مطلب یہ ہے کہ گواہوں کی عدالت کی تحقیق کرنا، تزکیہ دو طرح سے ہوتا ہے، ایک تو تزکیہ سر اور اس میں دو مزکی ہونا ضروری نہیں اور امام محمدؒ کے نزدیک دو مزکی ہونا ضروری ہے، اور مسئلہ میں تزکیہ سے مراد یہی تزکیہ سر ہے، اور اس کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ قاضی خاموشی سے کسی معتبر عادل شخص سے گواہوں کی عدالت کی تحقیق کروائے۔

امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ بمنزلہ شہادت کے ہے، اس وجہ سے کہ گواہوں کی عدالت ظاہر ہونے پر قاضی کو فیصلہ کی ولایت حاصل ہوتی ہے، اور گواہوں کی عدالت تزکیہ سے ظاہر ہوتی ہے تو تزکیہ میں بھی عدد شرط ہے جیسا کہ عدالت شرط ہے۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے درجہ میں نہیں ہے، اسی وجہ سے اس میں لفظ شہادت اور مجلس قاضی کی بھی شرط نہیں ہے، اور گواہی میں عدالت کے ساتھ عدد کا شرط ہونا ایک امر حکمی ہے یعنی خلاف قیاس نص سے ثابت ہے، لہذا اس میں قیاس جاری کر کے تزکیہ کی طرف متعدی نہیں کر سکتے۔

دوسرا تزکیہ "تزکیہ علانیہ" ہے، اور وہ یہ ہے کہ قاضی برسر عام گواہوں کی عدالت کے متعلق شہادت طلب کرے، اور کچھ لوگ آ کر شہادت دیں کہ وہ ثقہ اور معتبر ہے، اس تزکیہ میں شہادت کی تمام شرائط کا پایا جانا اور نصاب شہادت یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۱۵۷)

(۲۶): الاصل عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف رحمہما اللہ فی الأخیر أن کل عَصِیرٍ أُسْتُخْرِجَ بِالْمَاءِ فَطَبِخَ أَدْنَى طَبَخَةٍ فَالْقَلِيلُ مِنْهُ غَيْرُ الْمَسْکِرِ حَلَالٌ کَالذَّبِیْسِ وَ الرَّبِّ (و عند محمد رحمہ اللہ لا)۔

ترجمہ: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصول اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول یہ ہے کہ ہر ایسا رس جو پانی

کے ذریعہ نکالا گیا ہو (پانی میں کشمش، چھوہارے وغیرہ ڈال کر رس نکالا گیا ہو) پھر اس کو تھوڑا پکایا گیا ہو، تو اس رس کی قلیل مقدار جو نشہ آور نہ ہو وہ حلال ہے، جیسے کھجور کا شیرہ اور کھجور کا وہ شیرہ جو پکا کر تیار کیا گیا ہو۔

خمر کے احکام کے متعلق فقہاء کے تین قول ہیں

اصول سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لو کہ فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ خمر حرام ہے، لیکن اس کے احکام کے تفصیل کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ خمر کے احکام کے متعلق فقہاء کے تین قول ہیں:

(۱): ائمہ ثلاثہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور احناف میں سے امام محمدؒ نیز جمہور کا قول یہ ہے کہ نشہ آور تمام مشروبات کو خمر کہا جاتا ہے اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے، اس کے پینے والے کو حد لگائی جائے گی، خواہ اس نے اتنی مقدار پیا ہو جس سے نشہ آئے یا اس سے کم، اور ایسی نشہ آور تمام مشروبات ناپاک ہیں اور ان کی بیع بھی جائز نہیں۔

(۲): امام ربیعہؒ اور داؤد ظاہری کا قول یہ ہے کہ نشہ آور تمام مشروبات حرام ہے لیکن وہ ناپاک نہیں ہے۔

(۳): امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ، حضرت ابراہیم نخعیؒ اور بعض اہل بصرہ کا مذہب یہ ہے کہ نشہ آور مشروبات کی چند قسمیں ہیں:

اول: انگور کا کچا رس یعنی جو پکایا نہ گیا ہو: جب سخت اور گاڑا ہو جائے اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے (امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جھاگ پیدا ہونا شرط نہیں، بدائع الصنائع ج ۳ ص ۶۷، دارالکتب) تو یہ حقیقی شراب ہے، اس کے خمر ہونے میں کوئی شبہ نہیں، لہذا اس کا قلیل و کثیر سب حرام ہے، اس کے پینے والے کو مطلقاً حد لگائی جائے گی، خواہ اس نے اس میں سے ایک ہی قطرہ پیا ہو، اور یہ نجس العین ہے اس کی بیع و شراء بھی جائز نہیں۔

دوم: تین حرام مشروبات:

(الف): انگور کارس جسے اتنا پکایا گیا ہو کہ دو ٹکٹ سے کم ختم ہوا ہو اور اسے طلاء کہا جاتا ہے۔
(ب): چھوہارے کا شیرہ: جس کو سکر کہا جاتا ہے کہ پانی میں چھوہارے ڈال کر پکائے بغیر اتنی

مدت چھوڑ دیا جائے کہ اس میں شدت آجائے۔

(ج): کشمش کا شیرہ: پانی میں کشمش ڈال کر پکائے بغیر اتنے دنوں تک رہنے دیا جائے کہ گھاڑا

ہو جائے اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے۔

یہ تینوں مشروبات بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق حرام ہیں، اسی وجہ سے وہ نجس بھی ہیں اور ان کا پینا بھی حرام ہے، خواہ قلیل ہو یا کثیر، لیکن ان تین مشروبات کا خمر ہونا قسم اول کی طرح قطعی نہیں، بلکہ ان کے خمر ہونے میں ایک گونہ شبہ ہے، لہذا اس کے پینے والے سے شبہ کی بنا پر حد ساقط ہو جائے گی، ہاں! جب اس سے نشہ پیدا ہو جائے تو حد لگائی جائے گی، خلاصہ یہ ہے کہ اس قسم میں قسم اول کا بھی شبہ ہے اور اسی وجہ سے اس کا قلیل و کثیر حرام ہے، اور اس کی نجاست کا حکم لگایا جائے گا، اور قسم ثالث کا بھی شبہ ہے، چنانچہ اس کے پینے والے کو اس وقت تک حد نہیں لگائی جائے گی جب تک اتنی مقدار نہ پی لے کہ اس سے نشہ پیدا ہو جائے، اور اس کی بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، حضرات صاحبین کا بیع کے متعلق اختلاف ہے۔

سوم: مذکورہ چار مشروبات کے علاوہ دیگر نشہ آور مشروبات: جیسے عیبذہتمر، کشمش کارس جو تھوڑا سا پکایا گیا ہو، انگور کارس جسے اتنا پکایا جائے کہ اس کے دو تہائی حصہ ختم ہو جائے، اسی طرح شہد، انجیر، گیہوں، جو اور دیگر غلات سے بنائی ہوئی نبیذ اور شراب، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اتنی مقدار پینا جس سے نشہ پیدا نہ ہو حرام نہیں، اور جو مقدار نشہ پیدا کرے وہ حرام ہے۔ (مجموع المسائل ج ۳ ص ۵۹۹، کتاب الاثریہ، مکتبہ دیوبند)

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اتنی مقدار پینا جس سے نشہ پیدا نہ ہو

حرام نہیں، اور جو مقدار نشہ پیدا کرے وہ حرام ہے، اور یہ شراب نجس نہیں ہے، اور اس کی بیچ جائز ہے۔ (بدائع الصنائع ج ۳ ص ۲۸۳، دارالکتب، ہدایہ ج ۳ ص ۳۹۷)

اصول کی عبارت کی وضاحت

اب اصول میں ذکر کردہ عبارت سمجھئے، کہ حضرات شیخین کے نزدیک ہر ایسا رس جو پانی کے ذریعہ نکالا گیا ہو جب اس کو تھوڑا پکا یا جاوے تو اس میں سے اتنی قلیل مقدار جو نشہ آور نہ ہو حلال ہے، اور اگر زیادہ پکا یا جاوے تو اب اس کا پینا حلال نہ ہوگا، قلیل اور کثیر پکانے میں حد فاصل یہ ہے کہ اگر اتنا پکا یا گیا کہ دو ٹلٹ ختم ہو جائے تو اسے کثیر پکانا کہا جاتا ہے، اور اگر دو ٹلٹ سے کم ختم ہو تو اسے قلیل پکانا کہا جاتا ہے، تھوڑا پکانے کی قید اس لئے ہے کہ اگر اتنا پکا یا جائے کہ دو ٹلٹ ختم ہو جائے تو اس صورت میں بدرجہ اولیٰ حلال ہوگا، کیوں کہ اس قدر پکانے کی صورت میں انگور کا خالص رس جس میں پانی نہ ملایا گیا ہو وہ بھی حلال ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس قدر پکانے کی وجہ سے اس میں سے تیزی اور نشہ پیدا کرنے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے، لہذا اس کا پینا حلال ہوگا۔ اصول میں یہ قید مذکور ہے کہ تھوڑا پکانے کے بعد اس میں نشہ پیدا کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو حلال ہے، لہذا اگر نشہ پیدا کرنے کی صلاحیت ہو اور قلیل مقدار پینے سے بھی نشہ آتا ہو تو پھر وہ حلال نہ ہوگا۔ (بدائع الصنائع ج ۳ ص ۲۸۳)

نشہ پیدا ہونے کی علامت کے متعلق امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی ایسی کیفیت ہو جائے کہ اس میں سمجھنے کی صلاحیت ختم ہو جائے کہ وہ آسمان وزمین اور مرد و عورت کے درمیان تمیز نہ کر سکے، لیکن حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ نشہ کی حد یہ ہے کہ وہ بکواس شروع کر دے اور اس کے کلام میں لغو اور بیہودہ کلام شروع ہو جائے۔ (بدائع الصنائع ج ۳ ص ۲۸۶)

کشمش اور چھوہارے کا شربت معمولی پکانے کے بعد ضروریات میں استعمال کرنا اسی اصول کی فروعات میں سے یہ مسئلہ ہے کہ کشمش کا پانی یعنی وہ پانی جس میں کشمش ڈالی گئی

ہو، اور چھوہارے کا پانی جب تھوڑا پکایا جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس کو دوا، علاج اور کھانے کو خوش گوار بنانے کے لئے استعمال جائز ہے، اس کی علت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ پانی جب سخت اور گاڑھا ہو جائے تو اس کا استعمال جائز نہیں، نہ دوا علاج کے لئے اور نہ کھانے کو خوش گوار بنانے کے لئے۔ (تاسیس النظر ص ۲۹۹) اور بدائع میں اس مسئلہ کے متعلق امام محمدؒ سے دو روایتیں مذکور ہیں: (۱) پہلی روایت یہ ہے کہ اس کا پینا حلال نہیں لیکن پینے والے کو حد نہیں لگائی جائے گی جب تک کہ نشہ پیدا نہ ہو۔ (۲) اور دوسری روایت یہ ہے کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نہ میں اس کو حرام قرار دیتا ہوں لیکن اس کو پینا بھی نہیں۔ (بدائع الصنائع ج ۳ ص ۲۸۳)

انگور کارس دو ٹکٹ جلا کر اس میں پانی ڈالا اور پھر گاڑھا ہو گیا تو استعمال کا حکم اسی اصول پر متفرع کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اپنے آخری قول میں فرماتے ہیں کہ انگور کارس جب اتنا پکایا جائے کہ دو ٹکٹ ختم ہو جائے اور ایک ٹکٹ باقی رہ جائے یا ایک ٹکٹ ختم ہو جائے اور دو ٹکٹ باقی رہ جائے، پھر اس میں پانی ڈال کر آگ پر جوش دیا جائے یا جوش دیئے بغیر پڑا رہنے دیا جائے کہ گاڑھا ہو جائے، تو اس کا استعمال دوا، علاج اور کھانے کو خوش گوار بنانے کے لئے جائز ہے، کیوں کہ باقی ماندہ عرق پانی ڈالنے سے وہ پتلا ہو گیا، اور پانی ڈالنے کی وجہ سے اس کی شدت میں کمی آگئی لہذا وہ چھوہارے اور کشمش کے عرق کے مانند ہو گیا جس کا حکم اس سے اوپر والے مسئلہ میں بیان ہوا، لیکن امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا پینا حلال نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۲۹۹، ۳۰۰ ص ۲۹۸)

القسم الثالث ما فيه خلاف بين الطرفين ابي حنيفة ومحمد وبين ابي يوسف
تسرى قسم ان اصول کے بیان میں جن میں حضرات طرفین اور امام ابو یوسف کے درمیان
اختلاف ہے

(۲۷): الاصل عند ابي يوسف رضی اللہ عنہ أنه إذا لم يصح الشيء لم يصح ما في
ضمنه وعند ابي حنيفة رضی اللہ عنہ يجوز أن يثبت ما في ضمنه وإن لم يصح، ومحمد رضی اللہ عنہ
في اكثر هذه المسائل التي في هذا الاصل مع ابي حنيفة رضی اللہ عنہ.

ترجمہ: امام ابو یوسف کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب کوئی چیز صحیح نہ ہو تو اس کے ضمن میں آنے والی
چیز بھی صحیح نہ ہوگی، لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بات ممکن ہے کہ اصل چیز تو صحیح نہ ہو لیکن اس کے ضمن
میں آنے والی چیز صحیح ہو، اور امام محمد اس اصول کے اکثر مسائل میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہے۔

بھی مجبور کے پاس مال امانت رکھا پھر اس نے ہلاک کر دیا تو

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے مجبور علیہ بچہ (جس بچہ کو اس کے ولی نے
عقود و معاملات کرنے سے منع کیا ہو) کے پاس کوئی مال و سامان ودیعت رکھا، پھر وہ مال بچہ نے
ہلاک کر دیا، تو حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ اس بچہ پر کوئی ضمان نہ آئے گا، اور امام ابو یوسف
فرماتے ہیں کہ بچہ پر ضمان آئے گا۔

امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ بچہ کو مال کے ہلاک کرنے پر قدرت، عقد ودیعت کے ضمن میں

حاصل ہوئی ہے، لیکن جب عقد ودیعت ہی صحیح نہیں تو اس کے ضمن میں حاصل ہونے والی قدرت (تسلیط علی الائتلاف یعنی بچہ کو مال ہلاک کرنے پر مسلط کرنا) بھی صحیح نہ ہوگی، گویا کہ بچہ کے پاس ودیعت رکھی ہی نہیں، تو مال کی جو حیثیت عقد سے پہلے تھی وہی عقد کے بعد بھی رہے گی، اور عقد سے پہلے اگر بچہ ہلاک کرتا ہے تو اس پر ضمان آتا ہے، لہذا عقد ودیعت کے بعد اگر ہلاک کرے گا تو بھی ضمان آئے گا۔

حضراتِ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ عقد ودیعت صحیح نہیں ہے لیکن اس کے ضمن میں حاصل ہونے والی قدرت (بچہ کو مال ہلاک کرنے پر مسلط کرنا) صحیح ہے، جب خود ہی نے بچہ کو ہلاک کرنے پر مسلط کیا ہے تو اس پر ضمان بھی نہ آئے گا، کیوں کہ جب بچہ کے ہاتھ میں مال دیا گیا جو عموماً اس کی حفاظت نہیں کر سکتا ہے، اور بچہ پر مال کی حفاظت لازم نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ بچہ اس بات کا اہل نہیں ہے کہ شریعت کے احکامات اس پر واجب ہوں، اسی بنیاد پر تو مال اس سے روک لیا گیا ہے، ورنہ اگر مال کی حفاظت کی اس میں صلاحیت ہوتی تو مال اس کے حوالہ کر دیا جاتا، اور اس پر حجر نہ ہوتا، جب صورتِ حال یہ ہے تو مال اس کو دینا فعلی عبث ہوگا، پھر بھی مال بچہ کو دیا اور ہلاک کر دیا تو گویا صورتِ حال یہ ہے کہ ہلاک کیا لیکن معنی خود دینے والا ہلاک کرنے والا ہے، اور جب خود اسی نے مال ہلاک کر دیا تو بچہ پر ضمان کا وجوب نہ ہوگا۔ (بدائع الصنائع ج ۵ ص ۳۰۷، دارالکتاب، تاسیس انکسرس ۲۹۱)

صبی مجبور کو مال فروخت کیا اور ہلاک کر دیا تو

یہی حکم اس صورت میں ہے جب صبی مجبور کو کسی نے مال فروخت کیا اور وہ مال اس کو سپرد کر دیا، پھر صبی مجبور نے وہ مال ہلاک کر دیا تو حضراتِ طرفین کے نزدیک اس پر ضمان نہیں جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بچہ ضامن ہوگا، دلیل وہی ہے جو اوپر مسئلہ میں مذکور ہوئی۔ (شامی، دارالکتاب ج ۳ ص ۲۹۷، تاسیس انکسرس ۲۹۱)

صبی مجبور کو کسی نے بطور قرض درا، ہم دیئے اور ہلاک کر دیئے تو

اسی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ صبی مجبور کو کسی نے قرض میں ایک ہزار درہم دیئے اور اس نے ان درہم کو ضائع کر دیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا، کیوں کہ جب قرض دینا ہی صحیح نہیں تو اس کے ضمن میں بچہ کو ہلاک کرنے پر مسلط کرنا بھی صحیح نہیں، لہذا بچہ ضامن ہوگا، اور حضرات طرفین کے نزدیک بچہ ضامن نہ ہوگا کیوں کہ جب قرض دینا صحیح نہیں ہے تو اس کو قرض دینا گویا معنی مال ہلاک کرنا ہے یعنی قرض دینے کے ضمن میں بچہ کو ہلاک کرنے پر مسلط کرنا ہے اور جب مالک ہی نے مسلط کیا ہے تو ضامن نہ ہوگا۔ (ثامی، دارالکتب ج ۳ ص ۲۹۷ تا ۲۹۸، انظر ص ۲۹۸)

خفیہ عقد میں ایک ہزار درہم مہر اور علانیہ عقد میں دو ہزار مقرر کیا تو کیا حکم ہوگا اسی اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے خفیہ ایک ہزار درہم پر نکاح کرے، اور علانیہ دو ہزار پر، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خفیہ عقد کا جو مہر ہے وہ لازم ہوگا ہر حال میں خواہ علانیہ عقد میں اس کی صراحت ہو یا نہ ہو کہ ایک ہزار درہم بطور ریا و شہرت کے ہے اور مہر تو وہی ہے جو خفیہ عقد میں متعین ہوا، بہر صورت ایک ہزار درہم ہی لازم ہوگا، کیوں کہ علانیہ مہر کا بیان کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب کہ دوسرا عقد صحیح ہو، اور جب دوسرا عقد صحیح ہی نہیں تو اس کے ضمن میں آنے والا مہر بھی صحیح نہ ہوگا، لہذا خفیہ عقد کا مہر لازم ہوگا، اور دوسرا عقد اس لئے صحیح نہیں کہ پہلا عقد صحیح ہو چکا ہے، اور عقد نکاح فسخ و اقالہ کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے دوسرا نکاح صحیح نہ ہوگا۔

حضرات طرفین کے نزدیک علانیہ عقد کا مہر لازم ہوگا، کیوں کہ اگرچہ عقد ثانی صحیح نہیں، لیکن اس کے ضمن میں بیان کردہ مہر صحیح ہے، اس لئے کہ خفیہ عقد کے بعد علانیہ عقد صحیح نہیں ہے، لیکن کسی وجہ سے علانیہ عقد میں مہر زیادہ بیان کیا تو یہ مہر نہیں زیادتی ہے، اور مہر میں زیادتی کی گنجائش ہے، ہاں! اگر عقد ثانی میں اس بات کی وضاحت کر دی کہ ایک ہزار کی زیادتی ریا اور شہرت کے لئے ہے تو پھر خفیہ عقد کا مہر لازم ہوگا

اور عقد ثانی میں زیادتی کا بیان کرنا لغو ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۲۹۸، بدائع ج ۳ ص ۵۷۷)

آقا نے اپنے سے بڑی عمر کے غلام کو ”ہذا ابنی“ کہا تو

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ ایک شخص کا غلام ہے جو عمر میں آقا سے بڑا ہے، ایسے غلام کے بارے میں آقا نے کہا ”ہذا ابنی“ تو آقا کے اس کلام کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا، اور حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر آزاد ہوگا تو ثبوتِ نسب کے ضمن میں آزاد ہوگا، اور غلام کا آقا سے بڑی عمر والا ہونے کی صورت میں نسب کا ثبوت ناممکن اور محال ہے کیوں کہ کوئی بیٹا باپ سے بڑی عمر والا نہیں ہو سکتا، تو جب نسب کا ثبوت ناممکن ہے تو اس کے ضمن میں حاصل ہونے والا عتق بھی صحیح نہ ہوگا، اور غلام آزاد نہ ہوگا، اس مسئلہ میں امام محمدؒ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خواہ نسب ثابت نہ ہو لیکن اس کے ضمن میں حاصل ہونے والی شئی (عتق) ثابت ہو جائے گی، اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ (تاسیس النظر ص ۳۰۱)

مذکورہ مسئلہ میں اختلاف کا اصل سبب

در اصل اس اختلاف کی اصل ایک دوسرے اصول اور ضابطہ پر ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ ”مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے“ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کا فرمانا ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تلفظ اور تکلم میں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کلام لغوی اعتبار سے درست ہو لیکن حقیقی معنی پر عمل ممکن نہ ہو تو مجازی معنی مراد لیا جائے گا، مجازی معنی مراد لینے کے لئے حقیقی معنی ممکن العمل ہونا ضروری نہیں ہے، جب کہ حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک مجاز، حقیقت کا خلیفہ ہے حکم میں، اس کا مطلب یہ ہے کہ مجازی معنی مراد لینا اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ حقیقی معنی ممکن العمل ہو، لیکن کسی مانع کی وجہ سے اس کو مراد نہ لے سکتے ہو، اگر حقیقی معنی ممکن العمل ہی نہ ہو تو کلام لغو ہو جائے گا، لہذا امثال مذکور میں غلام کی عمر زیادہ

ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی کو مراد لینا محال ہے اس وجہ سے کلام لغو ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ معنی حقیقی اگرچہ محال ہے لیکن جب کلام لغوی اعتبار سے درست ہے تو یہاں مجازی معنی مراد لیا جائے گا، اور معنی مجازی حریت ہے کیوں کہ نبوت (بیٹا ہونا) کے لئے حریت لازم ہے، کوئی باپ اپنے بیٹے کا مالک نہیں ہو سکتا، جو ہی مالک ہوگا وہ آزاد ہو جائے گا، تو گویا آقا یہ خبر دے رہا ہے کہ جب سے میں اس غلام کا مالک ہوا ہوں یہ آزاد ہے، لہذا اعاقل بالغ کے کلام کو لغو سے بچانے کے لئے معنی مجازی پر محمول کریں گے اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۵۳، اصول الشاشی ص ۲۸۷)

(۲۸): الاصل عند ابی حنیفۃؒ أن الیمین لا تنعقد إلا علی معقود علیہ
فإذا لم تنعقد فلا کفارة فیہا، وإنما قلنا انہا لا تنعقد إلا علی معقود علیہ
لأنَّ العقدَ صفة فلا بد للصفة من الموصوف، وعند ابی یوسفؒ ینعقد
الیمین وإن کان معقود علیہ فائثاً.

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ یمین (قسم) معقود علیہ ہی پر منعقد ہوتی ہے پس جب (معقود علیہ نہ ہونے کی وجہ سے) یمین کا انعقاد ہی نہ ہو تو اس میں کفارہ کا وجوب بھی نہ ہوگا، اور یہ بات جو ہم نے کہی کہ ”یمین معقود علیہ ہی پر منعقد ہوتی ہے“ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد ایک صفت ہے اور صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یمین منعقد ہو جائے گی اگرچہ معقود علیہ کا وجود نہ ہو۔

اختلاف کی اصل وجہ

اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ انعقاد یمین کے لئے معقود علیہ یعنی جس چیز کی قسم کھائی ہے مثلاً کھانا، پینا وغیرہ کا وجود ضروری ہے یا نہیں؟ چنانچہ حضراتِ طرفین فرماتے ہیں کہ انعقاد یمین کے لئے معقود علیہ کا وجود ضروری ہے، اگر معقود علیہ کا وجود نہ ہوگا تو یمین ہی منعقد نہ ہوگی، جب یمین ہی منعقد نہ ہوگی تو اس میں کفارہ بھی لازم نہ ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ معقود علیہ ہو یا نہ ہو بہر صورت

یہین منعقد ہو جائے گی اور عدم بز کی صورت میں اس پر کفارہ لازم ہوگا، امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر بری ہونا ممکن نہ ہو تو انعقاد یہین کا اثر خلیفہ میں ظاہر ہوگا یعنی اس پر کفارہ لازم ہوگا، لہذا معقود علیہ نہ ہونے کی صورت میں بھی یہین کا انعقاد ہوگا، کیوں کہ ان کے نزدیک یہین میں اصل شرط، مستقبل کی طرف کسی امر کو منسوب کرنا ہے خواہ معقود علیہ موجود ہو یا معدوم۔

حضراتِ طرفینؒ اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انعقاد یہین کا اثر خلیفہ میں اس وقت ظاہر ہو سکتا ہے جب کہ اصل کا تصور ممکن ہو اور معقود علیہ نہ ہونے کی وجہ سے اصل یعنی بری ہونے کا ہی تصور ناممکن ہے، لہذا خلیفہ میں بھی اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا، اسی وجہ سے تو یہین غموس میں کفارہ کا وجوب نہیں ہوتا، کیوں کہ اصل ہی متصور نہیں تو خلیفہ کا بھی کوئی سوال نہ ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۹۲، بدائع، دارالکتب ج ۳ ص ۲۱)

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دوسری دلیل نفسِ اصول میں ہی مذکور ہے کہ عقد یہین صفت کے درجہ میں ہے اور معقود علیہ موصوف کے درجہ میں اور صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ صفت کا وجود بغیر موصوف کے ناممکن ہے، لہذا عقد یہین کے لئے بھی معقود علیہ کا وجود ضروری ہے۔

کوزے کا پانی پینے کی قسم کھائی جبکہ کوزے میں پانی نہیں

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں ضرور اس کوزے کا پانی پیوں گا، حال یہ ہے کہ اس کوزہ میں پانی نہ تھا اور اس کو قسم سے پہلے علم نہیں تھا کہ اس میں پانی نہیں ہے، تو اس پر قسم کا کفارہ لازم نہ ہوگا، کیوں کہ معقود علیہ موجود ہی نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۳۱)

کسی کو قتل کرنے کی قسم کھائی حالاں کہ وہ مرچکا ہے

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کو ضرور قتل کرے گا، حال یہ ہے کہ فلاں مرچکا ہے، لیکن حالف کو اس کی موت کا علم نہیں ہے، تو حضراتِ طرفینؒ کے نزدیک اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، جب کہ

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۳۱۱)

ان دونوں مسئلوں میں حالف کے عدم علم کی قید اس لئے ہے کہ اگر حالف حلف سے پہلے جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں یا فلاں شخص فوت ہو چکا ہے، تو پھر بالاتفاق قسم منعقد ہو جائے گی، کیوں کہ جب جانتا ہے کہ اس میں پانی نہیں ہے، پھر بھی قسم کھا رہا ہے تو اس کی قسم کا تعلق اس دوسرے پانی کے ساتھ ہوگا جو اس کوزہ میں آئے گا، اسی طرح قتل کے مسئلہ میں اس میت کی دوسری زندگی کے ساتھ قسم کا تعلق ہوگا، جو زندگی اللہ تعالیٰ اس میں پیدا فرمائیں گے، اور کوزہ میں دوسرے پانی کا وجود اور میت میں دوسری زندگی کا وجود فی نفسہ ممکن ہے، اگرچہ عادتاً محال ہے، لہذا اس اعتبار سے معقود علیہ کو موجود تصور کیا جائے گا، اور قسم پوری کرنے سے حالف کو عادتاً عاجز سمجھا جائے گا، لہذا احنت کے ثبوت کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم ہوگا، برخلاف اس صورت کے جب کہ پہلے سے معلوم نہ ہو کیوں کہ اس وقت قسم کا تعلق فی الحال کوزے میں موجود پانی کے ساتھ ہوگا، اسی طرح مسئلہ قتل میں انسان کی پہلی زندگی کے ساتھ تعلق ہوگا، اور وہ پانی اور وہ زندگی واقع میں موجود نہیں، اور نہ ممکن الوجود ہے، لہذا اس صورت میں طرفین کے نزدیک قسم منعقد نہ ہوگی۔ (بدائع، دارالکتب ج ۳ ص ۲۲)

قسم کھائی کہ اس کوزے کا پانی آج پیوں گا پھر غروب سے پہلے بہا دیا

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں اس شخص کے بارے میں جو اس طرح قسم کھائے کہ کوزے کا یہ پانی آج پیوں گا، پھر غروب شمس سے پہلے پانی کو بہا دیا، تو کفارہ لازم نہ ہوگا، کیوں کہ یمین آخری وقت میں مؤکد اور لازم ہوتی ہے، اور آخری وقت میں معقود علیہ (پانی) موجود نہ تھا، بلکہ ختم ہو چکا تھا، لہذا جب یمین لازم نہیں ہوئی تو اس پر کفارہ بھی لازم نہ ہوگا، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن گزرنے پر کفارہ لازم ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۳۱۱، بدائع، دارالکتب ج ۳ ص ۲۳،

یمین غموس کا حکم

اسی اصول پر امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یمین غموس میں کفارہ لازم نہیں ہوتا کیوں کہ وہ یمین منعقد ہی نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کا تعلق زمانہ ماضی سے ہے، حضرات طرفین کے نزدیک یمین کا عدم انعقاد تو ظاہر ہے کہ معقود علیہ موجود ہی نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی یمین منعقد نہ ہوگی اس لئے کہ ان کے نزدیک یمین کے منعقد ہونے کی اصل شرط، مستقبل کی طرف کسی امر کو منسوب کرنا ہے، اور یمین غموس کا تعلق چوں کہ زمانہ ماضی سے ہوتا ہے لہذا انعقاد یمین کی شرط نہیں پائی گئی، تو یمین ہی منعقد نہیں ہوئی، تو کفارہ بھی لازم نہیں ہوگا، (تاسیس النظر ص ۳۱۸) مزید وضاحت کے لئے بندہ کی کتاب "الفوائد السببیہ فی شرح القواعد الفقہیہ" ص ۲۲۹ قاعدہ ۳۲۳ دیکھئے۔

یمین غموس اس کو کہتے ہیں کہ ماضی کے کسی امر پر جھوٹی قسم کھانا، ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوگا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے "من حلف کاذباً أدخله الله النار" لیکن اس قسم میں کفارہ لازم نہ ہوگا بلکہ توبہ استغفار کر کے گناہ سے پاک ہو جائے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بھی لازم ہوگا۔ (فتح القدیر ج ۴ ص ۳۲۸) نیز تفصیل کے لئے دیکھئے "الفوائد السببیہ فی شرح القواعد الفقہیہ" ص ۲۵۳ قاعدہ ۲۳۱ دیکھئے۔

(۲۹): الاصل عند ابی یوسف أن الشروط المتعلقة بالعقد بعد العقد كالموجود لدى العقد وعند ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ و محمد رضی اللہ عنہ لا يجعل كالموجود۔
ترجمہ: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ عقد کے بعد کی وہ شرائط جو عقد سے متعلق ہیں، عقد کے وقت موجود شرائط کے مانند متصور ہوں گی، اور امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک عقد کے بعد کی شرائط کو عقد کے وقت موجود شرائط کے مثل قرار نہیں دیا جائے گا۔

تشریح: اصول کا مفہوم واضح ہے کہ وہ شرائط جو عقد کے متعلق ہوتی ہیں، ان کی دو صورتیں ہیں، (۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ عقد کے وقت ہی ان کی صراحت کر دی جائے، تو ایسی شرائط کے بارے

میں نوا اتفاق ہے کہ وہ معتبر ہوں گی، اور شرائط کے اعتبار سے ہی احکام نافذ ہوں گے، (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ عقد کے وقت شرائط کی صراحت نہ ہو، بلکہ عقد کے بعد ان کی وضاحت ہو، تو پھر ایسی شرائط کا حکم کیا بالکل وہی ہوگا جو عقد کے وقت ہی لگائی جاتی ہیں، یا اس سے مختلف ہوگا، تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دونوں کا حکم یکساں ہے، جب کہ حضراتِ طرفین کے نزدیک دونوں کا حکم الگ الگ ہیں۔

عقد نکاح کے بعد مہر طے کیا اور قبل الدخول طلاق دے دی تو مہر کا حکم

مثلاً مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر مقرر نہیں کیا، پھر عقد کے بعد اس کا مہر طے کیا، پھر قبل الدخول اس کو طلاق دے دی، تو امام ابو یوسف کے نزدیک آخری قول کے مطابق عورت کے لئے عقد کے بعد مقرر شدہ مہر کا نصف ہوگا، اور عقد کے بعد طے شدہ مہر کو ایسا سمجھا جائے گا گویا عقد کے وقت ہی طے شدہ ہے، جب مہر طے ہو گیا تو قبل الدخول طلاق کی صورت میں نص قرآنی "فانصف ما فرضتم" کی وجہ سے عورت کو طے شدہ مہر کا نصف دیا جائے گا، اور یہی قول امام شافعی کا بھی ہے، اور امام ابو یوسف کا پہلا قول اور یہی حضراتِ طرفین کا قول بھی ہے، کہ عورت کے لئے متعہ یعنی درمیانی قسم کے کپڑے کا جوڑا ہوگا، حضراتِ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ عقد کے بعد مہر متعین کرنا، عقد کے ذریعہ واجب ہونے والے مہر کی تعیین ہے، اور عقد کی وجہ سے مہر مثل کا وجوب ہوا تھا، اور مہر مثل میں تنصیف نہیں ہوتی، اسی طرح جو اس کے قائم مقام ہو اس میں بھی تنصیف نہ ہوگی، اور نص میں جو فنصف ما فرضتم کا حکم ہے اس سے مراد اس متعین کردہ مہر کا نصف ہے جو عقد ہی میں متعین ہوا ہو۔ (تیسرے نظر ص ۳۱، ۳۲، ۳۲۵)

غائب کی طرف سے کفالت

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہو رہا ہے کہ کوئی شخص کسی کی طرف سے مال کا کفیل بنے اور حال یہ ہے کہ وہ قرض خواہ غائب ہے، مجلس میں موجود نہیں ہے، پھر جب اس کو خبر پہنچے اور اس کی کفالت کو

جائز قرار دے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور خبر پہنچنے پر اجازت کو ابتداءً اجازت کے مثل قرار دیا جائے گا، یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ گویا بوقت کفالت ہی دائن نے اجازت دی تھی، اور حضرات طرفین کے نزدیک یہ کفالت صحیح نہ ہوگی، دلیل یہ ہے کہ عقد کفالت میں کفیل، دائن کو مطالبہ کا مالک بنا رہا ہے، جب دائن کو مطالبہ کا مالک بنا رہا ہے تو مجلس میں اس کی موجودگی ضروری ہے لہذا مجلس کے بعد دائن کی اجازت مؤثر نہ ہوگی۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۱۲۱، تاسیس انظر ص ۳۱۷)

کوئی عورت اپنا نکاح غائب سے کر دے تو

اسی طرح یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر عورت کہے کہ میں نے اپنا نکاح فلاں شخص سے کر دیا اور فلاں شخص مجلس میں موجود نہیں ہے پھر جب اس کو خبر پہنچے اور اس عقد کو جائز قرار دے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور عقد کے بعد اجازت کو عقد کے وقت ہی اجازت کے مثل قرار دیا جائے گا، اور حضرات طرفین کے نزدیک اس مسئلہ میں اور اوپر والے مسئلہ میں جب تک غائب کی طرف سے کوئی وکیل یا فضولی مجلس عقد میں موجود نہ ہو تو عقد کے بعد اجازت کا اعتبار نہ ہوگا، کیوں کہ عقد نکاح میں مجلس عقد ہی میں ایجاب و قبول کا ہونا ضروری ہے، اور مذکورہ مسئلہ میں فلاں شخص تو مجلس میں حاضر نہیں ہے اور اس کی طرف سے کوئی وکیل یا فضولی بھی نہیں تو قبول پایا نہیں گیا، لہذا عقد نکاح منعقد نہیں ہوگا اور عقد کے بعد کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۳۲۳، تاسیس انظر ص ۳۱۷)

القسم الرابع مافیہ خلاف بین الصحابین بین ابی یوسف و بین محمد

رحمہما اللہ تعالیٰ

چوتھی قسم ان اصول کے بیان میں جن میں حضرات صحابین امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ

کے درمیان اختلاف ہے۔

(۳۰): الاصل عند ابی یوسف أنَّ الشیءَ یجوزُ أن یصیرَ تابعًا لغيرہ، وان کان

لہ حکمٌ نفسیہ بانفرادہ، وعند محمد ﷺ اذا کان لہ حکمٌ نفسیہ فلا یصیرُ تابعًا

لغيرہ، وابو حنیفۃ ﷺ مع ابی یوسف فی اکثر مسائل هذا الفصل.

ترجمہ: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ شئی دوسرے کے تابع ہو سکتی ہے اگرچہ شئی کے لئے اپنا مستقل حکم ہو، اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر شئی کے لئے اپنا مستقل حکم ہے تو وہ دوسرے کے تابع نہیں ہو سکتی، اور اس فصل کے اکثر مسائل میں امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔

تشریح: اصول کا حاصل یہ ہے کہ بعض اشیاء حکم میں کسی کی تابع نہیں ہوتیں، بلکہ ان کا مستقل حکم ہوتا ہے تو ایسی اشیاء امام محمدؒ کے نزدیک حکم میں کسی اور شئی کے تابع نہیں ہو سکتیں، بلکہ ان کا حکم مستقل ہی رہے گا، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسی اشیاء بھی حکم میں دوسرے کے تابع ہو سکتی ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ اس اصل کے اکثر مسائل میں امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔

چار رگوں میں سے تین کٹے تو ذبیحہ کا حکم

مثلاً جانور کے ذبح میں چار رگیں کاٹی جاتی ہیں (۱) حلقوم (۲) مری (۳) ورج (۴) ورج،

اخیری دو کے لئے ودجان لفظ بولا جاتا ہے، اور یہ دو رگیں خون کی ہیں اور حلقوم چارہ، پانی کے لئے اور مری سانس کی رگ ہے، ان چار رگوں میں سے پہلی دو کا کٹنا بالاتفاق ضروری ہے، اس لئے کہ جیسے وہ دونوں مستقل ہیں اسی کے ساتھ ساتھ ان دونوں کا مقصود بھی الگ الگ ہے، لیکن ودجان میں سے دونوں کا کٹنا ضروری ہے یا ایک کا کٹنا کافی ہے، تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جب دونوں کا مقصود ایک ہی ہے اور وہ خون بہانا ہے تو اگر چہ دونوں مستقل رگیں ہیں لیکن مقصود کے ایک ہونے کی وجہ سے ایک دوسری کے تابع ہو جائے گی، اور ان دونوں میں سے ایک کا کٹنا کافی ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ جب دونوں رگیں مستقل ہیں تو ان میں سے کوئی دوسری کے تابع نہ ہوگی اور مذبح کی حلت کے لئے پہلی دو کی طرح ودجان کا بھی کٹنا ضروری ہے، اگر پوری نہ کٹیں تو ان کا اکثر حصہ کٹنا ضروری ہے، الحاصل امام محمد کے نزدیک ودجان میں سے کوئی ایک دوسری کے تابع نہ ہوگی لہذا چاروں رگوں کا کٹنا یا ان کے اکثر حصہ کا کٹنا ضروری ہے۔

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ اکثر احکام میں ”للا کثر حکم الكل“ کا حکم ہوتا ہے، تو مذکورہ مسئلہ میں بھی چار رگوں میں سے کوئی بھی تین رگیں کٹیں تو مذبح حلال ہو جائے گا، اور امام ابو یوسف کا پہلا قول بھی یہی تھا، پھر انہوں نے اس قول کی طرف رجوع کیا جو مذکور ہوا، یعنی حلقوم اور مری کے ساتھ ودجان میں سے کوئی ایک رگ کا کٹنا ضروری ہے۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۷۳۷)

بیت اللہ تک پیدل جانے کی منت فرض حج سے پوری ہوگی یا نہیں؟

اسی طرح اگر کسی شخص نے کہا ”علی المشی الی بیت اللہ الحرام“ یعنی میرے ذمہ بیت اللہ شریف تک پیدل جانا واجب ہے، تو اس کے ذمہ حج اور عمرہ دونوں میں سے کوئی ایک عبادت واجب ہوگی جس کو پیدل ادا کرے گا، اگر حج کرے تو طواف زیارت کرنے تک سوار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے حج کو صفت کمال کے ساتھ ادا کرنے کو اپنے ذمہ واجب کیا ہے، لہذا اس کے ذمہ اسی صفت کے ساتھ حج ادا کرنا لازم ہے، اور حج کے ارکان طواف زیارت سے پورے ہو جاتے ہیں،

لہذا طواف زیارت مکمل ہونے تک سوار نہ ہوگا، اور اگر طواف زیارت سے پہلے سوار ہو گیا تو بطور دم کے ایک بکری حرم میں ذبح کرنا واجب ہوگا۔ اور اسی نذر کی وجہ سے اس نے عمرہ کا احرام باندھا تو حلق ہونے تک سوار نہ ہوگا۔

اب اگر کسی شخص نے ایسی نذر مان لی، پھر اسی سال اس نے اپنا فرض حج ادا کر لیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فریضہ حج کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ اس کی نذر بھی پوری ہو جائے گی، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک نذر پوری نہ ہوگی، کیوں کہ بیت اللہ تک جانے کو بندہ نے اپنے اوپر واجب کیا ہے جو ایک مستقل وجوب ہے، اور فریضہ حج بھی مستقل ایک وجوب، لہذا نذر کی وجہ سے وجوب دوسرے وجوب کے تابع نہ ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۰۲، البحر الرائق دارالکتب ج ۳ ص ۱۳۲، تاسیس النظر ص ۲۲)

بستر پر نہ سونے کی قسم کھائی پھر اس کے اوپر دوسرا بستر بچھا کر سویا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ اس بستر پر نہیں سوائے گا، پھر اس نے اس بستر کے اوپر دوسرا بستر بچھایا پھر اس پر سویا، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حائث ہو جائے گا، اس لئے کہ دوسرا بستر بچھانا مخلوف علیہ بستر میں ملائمت اور روندنے کی زیادتی ہی کو پیدا کرتا ہے، لہذا وہ شخص مخلوف علیہ بستر پر ہی سونے والا کہا جائے گا، اس لئے حائث ہو جائے گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک وہ شخص حائث نہ ہوگا، کیوں کہ اوپر والا بستر مستقل بالذات ہے اور مخلوف علیہ بستر دوسرا ہے، اور وہ بھی مستقل ہے، اس لئے اوپر والا بستر، نیچے والے بستر کے تابع نہ ہوگا، اور وہ شخص اس پر سونے کی وجہ سے حائث نہ ہوگا، اور امام محمدؒ کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، (البحرۃ البیرۃ، مکتبہ حنائیہ ج ۲ ص ۳۰۲) اسی طرح بنایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ ہمارے اصحاب سے یہی ظاہر الروایت ہے۔ (الہدایہ ج ۶ ص ۲۳۰ باب البین فی لبس الثیاب، تاسیس النظر ص ۲۳)

لیکن اگر قسم کھائی کہ اس بستر پر نہیں سوائے گا، پھر اس پر چادر بچھا کر سویا، تو بالا جماع حائث

ہو جائے گا، کیوں کہ چادر بستر کے تابع ہے، لہذا بستر پر ہی سونے والا شمار ہوگا، اسی طرح اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا، پھر کسی بچھونے یا چٹائی پر بیٹھا تو حادثہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس طرح بیٹھے والے کو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہنا جاتا، ہاں! اگر حالف اور زمین کے درمیان لباس حائل ہو یعنی لباس پہننے کی حالت میں بیٹھا تو حادثہ ہو جائے گا، کیوں کہ لباس انسان کے تابع ہے، اس لئے ایسے حائل کا اعتبار نہ ہوگا۔ ہاں! اگر اسی لباس کو بدن سے اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اس پر بیٹھا تو اس صورت میں وہ لباس بمنزلہ بچھونے، چٹائی کے ہوگا، اس کے تابع نہ ہوگا پس حادثہ ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر قسم کھائی کہ تخت پر نہیں بیٹھے گا، پھر اس کے اوپر بستر یا چٹائی بچھا کر بیٹھا تو حادثہ ہو جائے گا، اس لئے کہ عادتاً تخت پر اسی طرح بیٹھا جاتا ہے اس لئے وہ تخت پر بیٹھنے والا شمار ہوگا۔ لیکن اگر اس تخت پر دوسرا تخت بچھا کر بیٹھا تو حادثہ نہ ہوگا، کیوں کہ مخلوف علیہ تخت پر بیٹھنا نہیں پایا گیا، اس پر دوسرا تخت رکھنے سے مخلوف علیہ تخت سے نسبت منقطع ہوگئی اس لئے وہ شخص حادثہ نہ ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۵۰۳، الجوهرة النيرة، ج ۲ ص ۳۰۴)

اسی بکریوں میں ایک بکری واجب ہوگی یا دو؟

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کوئی مسلمان اسی بکریوں کا مالک ہو، پھر حولانِ حول کے بعد ان میں سے چالیس بکریاں ہلاک ہو جائیں، تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے ذمہ ایک بکری ادا کرنا واجب ہوگا، حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ نصاب میں واجب ہے نہ کہ عفو میں، اور نصاب چالیس بکریاں ہیں، اور اس سے اوپر ایک سو بیس تک عفو ہے، اس میں کوئی بکری واجب نہیں، کیوں کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے "فی خمس من الابل السائمة شاة و لیس فی الزیادة شیء حتی تبلغ عشرًا" اور یہی حکم بکریوں میں بھی ہے کہ چالیس سے زیادہ ایک سو بیس تک میں کوئی چیز واجب نہیں، لہذا مذکورہ مسئلہ میں اسی بکریاں ہیں یعنی دو چالیس، چالیس۔ ان میں سے ایک چالیس تو مستقل نصاب ہے اور دوسرا چالیس اس کے تابع ہے، اس لئے

چالیس بکریاں ہلاک ہونے سے کوئی فرق نہ پڑے گا، لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک تمام اسی بکریوں میں شائع طور پر ایک بکری واجب ہوگی، اس لئے کہ ہر چالیس مستقل ہے، دوسرے کے تابع نہیں ہے، جب تمام اسی بکریوں میں ایک بکری واجب ہے تو چالیس بکریاں ہلاک ہونے کی صورت میں اس کے بقدر بکری کا حصہ ساقط ہو جائے گا، لہذا نصف بکری واجب ہوگی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کا وجوب نعمتِ مال کے شکرانہ کے طور پر ہے اور تمام مال یعنی اسی بکریاں نعمت ہے، لہذا بعض مال ہلاک ہو جائے تو اس کا شکر بھی ساقط ہو جائے گا۔ (ہدایہ ج ۲، ص ۱۹۳، تاسیس، نظر ص ۳۲)

(۳۱): الاصل عند محمد ﷺ أن العارض في العقد الموقوف قبل تمامه كالموجود لدى العقد كمن تزوج امرأة بغير اذنها فاعترضتها عدة قبل الاجازة ارتفع العقد فلا تعمل الاجازة وعند أبي يوسف لا يجعل العارض في العقد الموقوف كالموجود لدى العقد.

ترجمہ: امام محمدؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ عقد موقوف میں عقد کے تام ہونے سے پہلے کوئی عارض پیش آئے، تو وہ ایسا ہے گویا عقد کے وقت موجود تھا۔ مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے اس کی اجازت کے بغیر شادی کرے، پھر اجازت سے پہلے عورت کا عدت میں ہونا ظاہر ہو جائے تو اس سے عقد ختم ہو جاتا ہے اور عورت کا اجازت دینا کچھ کام نہ دے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد موقوف میں پیش آنے والے عارض کو عقد میں موجود عارض کے مانند قرار نہیں دیا جائے گا۔

تشریح: عقد کے موقوف ہونے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ کسی فضولی نے عقد کر دیا تو اصل کی اجازت پر وہ عقد موقوف رہے گا، اس عقد موقوف میں اصل کی اجازت سے پہلے ایسا عارض پیش آیا جو مانع عقد ہے یعنی اگر وہی عارض عقد کے وقت موجود ہوتا تو عقد کی صحت کے لئے مانع بنتا، تو کیا عقد موقوف میں وہ عارض عقد کے وقت موجود کی طرح شمار ہوگا یا نہیں؟ تو امام محمدؒ کے نزدیک عقد کے وقت موجود کی طرح شمار ہوگا، مثلاً کسی شخص نے کسی عورت سے اس کی اجازت کے بغیر شادی

کر لی، تو یہ عقد عورت کی اجازت پر موقوف ہوگا، لیکن اجازت سے پہلے معلوم ہوا کہ وہ عورت ابھی عدت میں ہے تو اس عارض کی وجہ سے عقد ختم ہو جائے گا، اور عورت کا اجازت دینا کچھ کام نہ دے گا، کیوں کہ حالتِ عدت میں نکاح صحیح نہیں ہوتا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد موقوف میں پیش آنے والے عارض کو عقد کے وقت موجود کی طرح شمار نہیں کیا جائے گا، لہذا اجازت مؤثر ہو کر عقد صحیح ہوگا۔

انتہاء: اصول میں بیان کردہ مثال محلِ نظر ہے، اس لئے کہ عقد کے بعد جب اس عورت کا معتدہ ہونا ظاہر ہوا تو معتدہ ہونا عارض نہ ہوا بلکہ وہ عقد کے وقت ہی موجود تھا، اور معتدہ سے نکاح بالاتفاق باطل ہے، اور اگر یہ صورت متعین کی جائے کہ عقد کے بعد عدت پیش آئی تو پھر اس عورت کا منکوحہ ہونا متعین ہو گیا اور اس سے بھی بالاتفاق نکاح باطل ہے۔

انتہاء: اس اصول کی عبارت بعینہ تاسیس النظر سے نقل کی گئی ہے، نیز تاسیس النظر میں بھی ”الاصل عند ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ الخ“ عبارت مذکور ہے، لیکن چوں کہ قسم رابع میں حضرات صاحبین کے مابین اختلافی مسائل کا ذکر ہے، اس لئے ”الاصل عند محمد رضی اللہ عنہ الخ“ تحریر کیا گیا ہے۔

بچہ کا مال خیار شرط کے ساتھ بیچا اور مدت خیار میں بچہ بالغ ہو گیا

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ مثلاً کسی وصی نے یا باپ نے بچہ کی کوئی چیز تین دن کے خیار کے ساتھ بیچی، اور تین دن کے پورا ہونے سے پہلے ہی بچہ بالغ ہو گیا تو گویا عقد موقوف میں عارض (بچہ کا بلوغ) پیش آ گیا، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد تام ہو جائے گا اور خیار ساقط ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک عارض کو عقد کے وقت موجود کی طرح قرار دیا جائے گا، گویا کہ عقد کے وقت ہی بچہ بالغ تھا، اور وصی یا باپ نے بالغ لڑکے کا مال فروخت کیا ہے، اور اس صورت میں لڑکے کی اجازت پر بیع موقوف رہتی ہے، اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خیار عقد کے حقوق میں سے ہے لہذا یہ حق عاقد کو ملے گا، اور

عاقد وصی یا باپ ہے، اور بچہ کے بالغ ہونے کی وجہ سے اس کی ولایت ختم ہو چکی ہے، تو اب اس کے لئے اپنے حق کو وصول کرنا دشوار ہو گیا، لہذا یہ حق ساقط ہو جائے گا، غیر عاقد یعنی بچہ کی طرف منتقل نہ ہوگا، جیسا کہ اگر مورث نے خیار کے ساتھ عقد کیا ہو اور تمامیت عقد سے پہلے مورث کا انتقال ہو جائے تو خیار وارث (غیر عاقد) کی طرف منتقل نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی منتقل نہیں ہوگا۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بے شک خیار حقوق عقد میں سے ہے، اور عقد بھی بچہ کے لئے واقع ہوا ہے، وصی نے اپنے لئے نہیں کیا ہے، لہذا خیار بھی دراصل بچہ ہی کا حق ہے نہ کہ وصی کا، لیکن بچہ نابالغ ہونے کی وجہ سے اس حق سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، اب جب بالغ ہو گیا تو اپنا حق وصول کرنے پر قدرت حاصل ہو گئی، لہذا وہ خود ہی اب اپنے حق سے فائدہ اٹھائے گا، اور خیار بچہ کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ (المحیط البرہانی ج ۱۰ ص ۵۸، تیسس النظر ص ۳۵۸)

خیار شرط کے ساتھ فروخت کی ہوئی بیع کا بعض حصہ مدت خیار میں ہلاک ہو گیا اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ کسی نے خیار شرط کے ساتھ کوئی چیز فروخت کی، اور مشتری نے بیع پر قبضہ بھی کر لیا، اور مدت خیار میں بیع کا بعض حصہ ہلاک ہو گیا، تو امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق بائع اس بیع کو مطلقاً نافذ کر سکتا ہے۔ البتہ امام محمدؒ کے قول میں تفصیل ہے کہ اگر بیع ایسی ہے جس کے افراد متفاوت ہوتے ہیں، مثلاً جانور وغیرہ اگر ایسی بیع کا بعض حصہ ہلاک ہو جائے تو بائع باقی بیع میں بیع کو نافذ نہیں کر سکتا، اور اگر بیع مکملی، موزونی یا عددی وغیرہ متفاوت کے قبیل سے ہے، اور اس کا بعض حصہ ہلاک ہو جائے تو باقی بیع میں بیع نافذ ہو سکتی ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک چوں کہ عقد موقوف میں عارض پیش آنا ایسا ہے گویا عقد کے وقت موجود تھا، تو اگر بیع متفاوت ہے اور اس کا بعض حصہ ہلاک ہو جائے تو باقی میں بیع نافذ نہیں ہو سکتی، کیوں کہ بائع کے خیار کی وجہ سے بیع اس کی ہلاک سے خارج نہیں ہوئی، تو اب بعد میں بائع کا اجازت دینا ایسا ہی ہوگا کہ وہ ابھی ابتداءً مالک بنا رہا ہے، اور نصف بیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے

پوری بیع کا مالک بنانا تو معتذر ہے، اور باقی بیع میں بھی معتذر ہے، اس لئے کہ جب اس کے افراد متفاوت ہیں تو باقی کے مقابلہ میں کتناشن ہے یہ مجہول ہے، تو جہالت کی وجہ سے بیع نافذ نہ ہوگی۔ البتہ جب بیع کے افراد میں زیادہ تفاوت نہ ہو تو باقی کے حصہ کا شن معلوم ہے، تو اس صورت میں باقی کا مالک بنانا ممکن ہے، اس وجہ سے اس میں اجازت کا اعتبار ممکن ہے، اور باقی میں بیع نافذ ہو سکتی ہے۔

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ملک کی علت صاحب ولایت تملیک کی طرف سے تملیک کا وجود ہے اور صاحب ولایت مالک بیع ہے، مگر فی الحال مشتری اس لئے مالک نہیں ہوتا کہ بائع نے اپنے لئے اختیار رکھا ہے، پس جب مالک نے بیع کو نافذ کر دیا تو اختیار ساقط ہو گیا تو اب ملک کا حکم ابتداء عقد کے ساتھ لاحق ہوگا، اور جب ملک کا حکم ابتداء عقد سے ثابت ہو گیا تو اس میں متفاوت اور غیر متفاوت میں کوئی فرق نہ ہوگا، کیوں کہ عقد کے وقت تو بیع مکمل موجود تھی۔ (الخیط البرہانی ج ۱۰ ص ۱۰)

یتیم کے وصی نے اختیار شرط کے ساتھ یتیم کا غلام فروخت کیا پھر یتیم مدت اختیار

میں بائع ہو گیا

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ یتیم کے وصی نے تین دن کے اختیار کی شرط کے ساتھ یتیم کے غلام کو فروخت کیا، پھر یتیم مدت اختیار ہی میں بائع ہو گیا، تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق بیع تام ہو جائے گی اور اختیار باطل ہو جائے گا، کیوں کہ یتیم کے بائع ہو جانے کی وجہ سے اب وصی اختیار کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا، لہذا بیع تام ہو جائے گی، لیکن امام محمد کی ظاہر روایت یہ ہے کہ مدت اختیار میں یتیم بچہ کے بائع ہو جانے سے اب عقد بچہ کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر بچہ نے مدت اختیار میں یا اس کے بعد عقد کو نافذ کر دیا تو نافذ ہوگا، اور اگر رد کر دے تو باطل ہو جائے گا، کیوں کہ بچہ عقد کے تام ہونے سے پہلے بائع ہو گیا، کیوں کہ عقد تام ہوتا ہے بیع کے بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہونے سے اور چوں کہ عقد میں بائع نے اپنے لئے اختیار کی شرط

لگائی تھی اس لئے بیع کو بائع کی ملک سے نکلنے سے وہ خیار مانع بنے گا، تو گویا ابھی عقد ہوا ہی نہیں اور ابتدائی عقد ہی میں بائع نے غیر کی شئی کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، اور غیر کی شئی اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے سے عقد اس کی اجازت پر موقوف رہتا ہے، اگر وہ اجازت دے تو عقد نافذ ہوگا، خواہ تین دن میں اجازت دے یا اس کے بعد کسی بھی وقت میں ورنہ باطل ہوگا۔ (المیخا البرحانی ج ۲۳ ص ۵۸)

(۳۲): الاصل عند محمد ﷺ أنَّ البقاء على الشيء يجوز أن يُعطى له حكم الابتداء وعند أبي يوسف ﷺ لا يُعطى له حكم الابتداء في بعض المسائل.

ترجمہ: امام محمدؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ شئی کے بقاء کو ابتداء کا حکم دیا جاسکتا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بعض جگہوں میں شئی کے بقاء کو ابتداء کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

احرام سے پہلے لگائی ہوئی خوشبو احرام کے بعد باقی رہی

اصول کی وضاحت مثال سے ہوگی، مثلاً کوئی شخص احرام سے قبل اپنے بدن پر ایسی خوشبو لگائے جس کی بو احرام کے بعد بھی باقی رہے تو امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے، اور یہی قول امام زفرؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے، امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شئی کے بقاء کو چونکہ ابتداء کا حکم دیا جاتا ہے، تو گویا اس نے احرام کے بعد ہی خوشبو لگائی ہے، اور احرام کے بعد خوشبو سے فائدہ اٹھا رہا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، بلکہ احرام سے قبل اپنے بدن پر خوشبو لگانا مسنون و مستحب ہے، دلیل حضرت عائشہ بنتی نبیؓ کی روایت ہے کہ میں احرام سے پہلے رسول اللہ ﷺ کے احرام پر خوشبو لگاتی تھی، اور بعض روایتوں میں یہاں تک صراحت ہے "كأني انظر إلى وبيص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم" اور ایک دوسری روایت میں حضرت عائشہ بنتی نبیؓ فرماتی ہیں "كان عليه السلام اذا اراد ان يحرم يتطيب باطيب ما يجد ثم اري وبيص الطيب في رأسه ولحيته بعد ذلك" ان

روایتوں سے معلوم ہوا کہ شئی کی بقاء کے لئے ابتداء کا حکم نہیں ہے، کیوں کہ ممنوع، احرام کے بعد خوشبو لگانا ہے، اور احرام سے قبل لگائی ہوئی خوشبو اگر اس کا عین یا اثر باقی رہ جائے تو وہ محرم کا تابع ہوگی، ہاں! اگر احرام کے کپڑوں پر خوشبو لگائی جو احرام کے بعد بھی باقی ہے تو کپڑے پر باقی رہنے والی خوشبو کا درجہ تابع کا نہ ہوگا، بلکہ مستقل ہوگا، اس لئے بالاتفاق کراہیت باقی رہے گی، اور یہی رائج قول ہے۔ جب کہ فتح القدیر میں حضرات شیخین کا قول کپڑوں کے سلسلہ میں بھی جواز اور عدم کراہیت کا منقول ہے، لیکن صیغہ تریض "قیل" کے ساتھ۔ اور البحر الرائق میں ہے کہ بدن کے سلسلہ میں امام محمد کی مشہور روایت حضرات شیخین کے مانند ہے، (البحر الرائق، دارالکتب ج ۲ ص ۵۶۲، فتح القدیر، مطبعہ مصطفیٰ محمد ج ۲ ص ۱۳۶، ہدایہ ج ۲ ص ۲۳۶)

کپڑا نہ پہننے کی قسم کھانی اور سونے کی حالت میں کسی نے وہ کپڑا پہنا دیا

دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ یہ کپڑا نہیں پہنے گا، پھر کسی نے اس پر وہ کپڑا ڈال دیا دراصل ایک وہ حالف سویا ہوا تھا تو امام محمد فرماتے ہیں کہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ شخص اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا، امام محمد نے پہننے کے بقاء کو ابتداء پہننے کے مانند قرار دیا ہے، لیکن محیط برہانی میں صدر الشہید کے حوالہ سے منقول ہے کہ مختار قول یہ ہے کہ حاث نہ ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں حاث لابس نہیں ہے، اس لئے کہ لبس کے لئے لابس کا فعل ہونا ضروری ہے، بلکہ اس کو کپڑا بے خبری میں پہنا دیا ہے۔ ہاں! اگر کپڑا ڈالنے کے بعد حالف بیدار ہو گیا اور اس نے اپنے اوپر کپڑا پایا اور نہیں ہٹایا اور پڑا رہنے دیا تو اب حاث ہو جائے گا، خواہ اس کو یہ علم ہو کہ وہ مخلوف علیہ کپڑا ہے یا علم نہ ہو، اور اگر فوراً ہٹا دیا تو حاث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بیداری کی حالت میں کسی نے اس پر کپڑا ڈال دیا، تو جیسے ہی دالا اس نے فوراً اپنے اوپر سے ہٹا لیا تو حاث نہ ہوگا، لیکن اگر تھوڑی دیر رہنے دیا تو اب حاث ہو جائے گا، کیوں کہ بقاء کے لئے ابتداء کا حکم ہے۔ (ال محیط البرہانی ج ۶ ص ۲۲۲، تاسیس النظر ص ۳۷)

گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائی اور کسی نے زبردستی داخل کر دیا

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے مکان میں داخل نہ ہوگا، پھر کسی نے حالف کو زبردستی اس مکان میں داخل کر لیا اور حال یہ ہے کہ اگر حالف داخل ہونے سے رُکنا چاہے تو رُک سکتا تھا پھر بھی داخل ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق حائث نہیں ہوگا، کیوں کہ حائث کا مدار خود داخل ہونے پر تھا اور وہ نہ پایا گیا، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ حائث ہو جائے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دخول کے بعد اس میں ٹھہرنا اگرچہ تھوڑی دیر کے لئے ہو ابتداء دخول کے مانند ہے۔ (تاسیس انظر ص ۳۶)

اور البحر الرائق میں عدم حائث کو صحیح قرار دیا ہے، چنانچہ اس میں مختلف صورتیں تحریر فرمائی ہیں کہ جن میں حالف اپنے قصد اور اختیار سے داخل نہیں ہوتا ہے ان سب میں عدم حائث ہی کے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔ مثلاً حالف تیزی کے ساتھ دوڑتا ہوا چل رہا تھا اور ٹھوکر لگنے یا پاؤں پھسلنے سے مخلوف علیہ دار میں گر گیا تو حائث و عدم حائث کے متعلق مشائخ کا اختلاف ہے لیکن ”والصحيح انه لا يحث“ اسی طرح ہوا کی تیزی نے اس کو دھکا دیا اور دار میں داخل کر دیا تو صحیح قول یہ ہے کہ حائث نہ ہوگا، بشرطیکہ ہوا اتنی تیز ہو کہ رُکنا ممکن نہ ہو، اسی طرح کسی جانور پر سوار تھا اور جانور بھڑکا کہ اس پر قابو رکھنا ممکن نہ تھا اور جانور اس کو لے کر دار میں داخل ہو گیا تو حائث نہ ہوگا۔ ہاں! اگر کسی نے حالف کو زبردستی اس دار میں داخل کر لیا پھر حالف اس سے باہر نکل آیا، پھر دوبارہ داخل ہوا تو اب دوسری مرتبہ داخل ہونے سے حائث ہو جائے گا، کوئی کہ اس کے قصد اور اختیار سے دخول پایا گیا، جب کہ پہلی مرتبہ مکرہا داخل ہونے سے حائث نہ ہوا تھا، (البحر الرائق، دارالکتب ج ۳ ص ۵۰۸) — الحیط البرہانی میں بھی اکراہ، تہدید اور حالف کے امر سے مکرہ کے اقرار کی مختلف صورتیں تحریر فرمائی ہیں۔ (دیکھئے الحیط البرہانی ج ۶ ص ۲۳۰)

ادخال ذکر کے بعد مکث سے رجعت کا حکم

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر میں تجھ سے جماع کروں تو طلاق والی ہے“ پھر اس سے جماع کرتے ہوئے اپنے ذکر کو فرج میں داخل کرے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی، پھر اگر ذکر نکال کر دوبارہ داخل کرے گا تو رجعت کرنے والا ہوگا، یہ قول امام ابو یوسف کا ہے، لیکن امام محمد فرماتے ہیں کہ جب وہ شخص ادخال کر کے تھوڑی دیر اسی حالت پر برقرار رہے تو رجعت کرنے والا ہو جائے گا، پس امام محمد نے اس حالت پر بقاء کو ابتداءً ادخال کے مانند قرار دیا ہے، (تاسیس المنظر ص ۳۶)۔ لیکن البحر الرائق میں اس مسئلہ میں اوپر تاسیس المنظر کے حوالہ سے بیان کردہ مسلک کے برخلاف مسلک بیان کیا ہے، یعنی امام محمد کے نزدیک ادخال کے بعد اسی حالت پر باقی رہنے سے رجعت کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس حالت پر بقاء کو طلی نہیں کہا جاتا کہ جس سے رجعت ثابت ہو، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حالت پر بقاء کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہوگا، کیوں کہ ادخال کی وجہ سے جماع کا تحقق ہو تو طلاق واقع ہوگئی اور اس کے بعد اس حالت پر بقاء کی وجہ سے مس بالشہوت پایا گیا اور مس بالشہوت سے بھی رجعت ثابت ہو جاتی ہے لہذا بقاء کی وجہ سے رجعت ثابت ہو جائے گی، اور یہی قول قیاس کے موافق ہے، لیکن مصنف (صاحب کنز الدقائق نے) عدم رجعت والے قول پر اعتماد کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ ادخال کے بعد بقاء سے تمام کے نزدیک رجعت کرنے والا ہوگا، گویا یہ اتفاقی مسئلہ ہے، معراج میں ایسا ہی منقول ہے، اخیر میں صاحب بحر فرماتے ہیں کہ دلیل کی قوت کو دیکھتے ہوئے امام ابو یوسف کے قول کی ہی تصحیح مناسب ہے، (البحر الرائق، دارالکتب ج ۳ ص ۵۸، ہدایہ ج ۲ ص ۳۸۹، شامی، دارالکتب ج ۳ ص ۱۷۱، تبیین الحقائق ج ۲ ص ۲۳۱، فتح القدیر ج ۳ ص ۱۳۲، المطبوعہ الکبریٰ الامیریہ) وغیرہ میں بھی بحر میں مذکور مسئلہ کے مانند مسئلہ ذکر کیا ہے۔

چھونے کے بعد مکث سے رجعت کا حکم

اسی طرح یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ ”اگر میں تجھے چھوؤں تو تجھے طلاق“ پھر بیوی کو چھولیا، پھر چھونے کے بعد ہاتھ ہٹا کر دوبارہ چھویا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رجعت کرنے والا ہوگا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک شوہر نے بیوی کو چھویا پھر تھوڑی دیر اسی حالت پر رہا اور فوراً اپنا ہاتھ نہیں ہٹایا تو رجعت کرنے والا ہوگا، (کیوں کہ امام محمدؒ کے نزدیک چھونے کے بعد اس پر بقاء کو ابتداء چھونے کے مانند قرار دیا جائے گا لہذا چھونے کے ساتھ فوراً طلاق کا وقوع ہوگا، اور بقاء چھونے کے مانند ہے، تو دوسری مرتبہ چھونا پایا گیا جس سے رجعت ثابت ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چوں کہ بقاء کو ابتداء کے مانند حکم نہیں ہوتا لہذا ایک مرتبہ ہی چھونا پایا گیا جس پر وقوع طلاق معلق تھا، لہذا طلاق کا وقوع ہوگا، اور رجعت کے لئے دوسری مرتبہ چھونا مستقلاً ضروری ہوگا)۔ (الخط البرہانی ج ۵ ص ۱۸۱، فتاویٰ تاتارخانیہ ج ۳ ص ۳۲۱، الفتاویٰ الہندیہ ج ۱ ص ۳۶۹، تاسیس انظر ص ۳۶۷)

نوٹ: بندہ کے ناقص خیال میں امام ابو یوسفؒ کا قول ”لمس بالید“ کے مسئلہ میں قیاس کے موافق ہے، اور اس سے اوپر مذکور جماع والے مسئلہ سے مختلف ہے، اس کی وجہ ظاہر ہے کہ جماع والے مسئلہ میں حالف کی طرف سے دو عمل کا صدور ہو رہا ہے، ایک تو جماع جس پر طلاق رجعی موقوف ہے، اور دوسرا عمل بعد طلاق ”لُبث“ کی وجہ سے مستقلاً شہوت کے ساتھ لمس بالید کا وجود جو کہ رجعت کا سبب ہے لہذا رجعت کا ثبوت مستقل ایک عمل سے ہو رہا ہے۔ اور ”لمس“ کے مسئلہ میں صرف ”لمس“ کا صدور ہو رہا ہے، جس کی وجہ سے طلاق کا وقوع ہوگا، اور رجعت کے لئے کوئی عمل صادر نہیں ہوا، لہذا رجعت کا حکم ”لُبث“ کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

(۳۳): الاصل عند ابی یوسف رضی اللہ عنہ أنَّ إيجاب الحق لله تعالى في الغير يُزيل

ملك المالك وعند محمد رضی اللہ عنہ لا يُزيله.

ترجمہ: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ غیر یعنی کسی چیز میں اللہ تعالیٰ کے لئے حق

ثابت کرنا مالک کی ملکیت کو ختم کر دیتا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک زائل نہیں کرتا۔

تشریح: اصول کا حاصل یہ ہے کہ اپنی اشیاء مملوکہ میں سے کسی شئی میں اللہ تعالیٰ کا حق ثابت کر لیا نذر، وقف وغیرہ کسی بھی طریقہ سے تو اب وہ شئی ہمیشہ کے لئے مالک کی ملک سے نکل جائے گی، وہ کبھی بھی اس کا مالک نہیں ہو سکتا۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک بالکل اس کی ملک سے خارج نہیں ہوگی، لہذا بعد میں اس کی ملکیت عود کر سکتی ہے۔

ہبہ کی ہوئی بکری کو ذبح کرنے کے بعد واہب کا رجوع کرنا

مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی کو بکری ہبہ کر دی پھر موہوب لہ نے اس بکری کو ذبح کر دیا یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے قربانی کر دی، پھر واہب اس ہبہ سے رجوع کرنا چاہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے لئے رجوع جائز نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ جب موہوب لہ نے اس بکری کی قربانی کر دی تو اس بکری میں اللہ تعالیٰ کا حق ثابت ہو گیا اور موہوب لہ کی ملکیت سے نکل گئی، تو جب اس کی ملکیت میں ہی باقی نہیں تو واہب کیسے رجوع کر سکے گا؟ نیز امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی قربانی کر دینا بمنزلہ وقف کے ہے، اور وقف میں رجوع صحیح نہیں، اسی طرح یہاں بھی صحیح نہیں۔ اسی طرح اگر موہوب لہ نے قربانی تو نہیں کی لیکن نذر کے ذریعہ اس بکری کی قربانی اپنے ذمہ لازم کر دی تب بھی یہی حکم ہوگا۔ اور قربانی موہوب لہ کی طرف سے ہوگی، کیوں کہ وہ ہبہ اور قبضہ کی وجہ سے مالک ہو گیا تھا، لہذا اس نے اپنی مملوک بکری کی قربانی کی ہے، اس لئے قربانی اس کی طرف سے صحیح ہو جائے گی، جیسا کہ اگر وہ بکری خرید کر قربانی کرنا تو صحیح ہو جاتی۔ لیکن امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ واہب کو رجوع کا حق حاصل ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک کسی شئی میں اللہ تعالیٰ کا حق ثابت ہونے سے مالک کی ملک ختم نہیں ہوتی تو اب بھی اس کا مالک موہوب لہ ہے لہذا موہوب لہ سے رجوع کر سکتا ہے، صرف اتنا ہوا کہ ذبح کی وجہ سے شئی موہوب میں نقصان پیدا ہو گیا اور نقصان کا پیدا ہونا رجوع سے مانع نہیں۔ (بدائع الصنائع،

مسئلہ مذکورہ میں جب موہوب لہ نے بکری کو ذبح کیا اس وقت بکری موہوب لہ کی ملکیت میں تھی، اور اسی کی ملکیت میں ذبح پایا گیا، لہذا اقربانی موہوب لہ کی طرف سے ادا ہو جائے گی، اور امام ابوحنیفہؒ کا قول بھی امام محمدؒ کے مانند ہے۔ (الفتاویٰ الہندیہ ج ۵ ص ۵۳، مکملہ شامی ج ۲ ص ۵۳۲) لیکن یہ مسئلہ یاد رہے کہ رجوع کا حق جو واہب کو حاصل ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جب چاہے رجوع کر سکتا ہے، بلکہ رجوع کے لئے موہوب لہ کی رضامندی یا قاضی کا فیصلہ ضروری ہے۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۲۹۰)

اپنی زمین میں مسجد بنانے سے حق ختم ہو گا یا نہیں

اسی طرح اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ کسی نے اپنی زمین میں مسجد بنائی تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق زمین کا اتنا حصہ جس میں مسجد بنائی ہے وہ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو گیا، اس میں بانی (اپنی زمین میں مسجد بنانے والا) کا حق بالکل ختم ہو گیا، اب وہ مسجد ویران ہو جائے یعنی اس کے اطراف میں مسلمانوں کی آبادی نہ رہنے کی وجہ سے کوئی نمازی باقی نہ رہا، پھر بھی وہ مسجد قیامت تک مسجد ہی رہے گی، کیوں کہ بندہ نے اپنا حق اس سے ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کا حق ثابت کر دیا ہے، لہذا وہ بندہ کی ملکیت کی طرف عود نہیں کرے گی۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مسجد کے ویران ہونے کی صورت میں وہ مسجد بانی کی ملکیت کی طرف عود کرے گی، اور اس کی وفات کی صورت میں اس کے ورثہ کی طرف عود کرے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ واقف نے اپنی زمین میں مسجد اس لئے بنائی تھی کہ اس میں نماز ادا ہو اور مسجد کے ویران ہونے کی وجہ سے وہ مقصد فوت ہو گیا، اس لئے دوبارہ واقف کی ملکیت میں لوٹ آئے گی۔ جس طرح مسجد کی چٹائی وغیرہ کی ضرورت نہ رہے تو وہ مالک کی ملک میں لوٹ آتی ہے اسی طرح مسجد کا بھی حکم ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کا قول چٹائی وغیرہ میں بھی وہی ہے کہ اس کو مالک کی طرف نہ لوٹایا جائے، بلکہ کسی دوسری مسجد میں منتقل کر دیا جائے جہاں اس کی ضرورت ہو۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۶۳۵) اور اس مسئلہ میں فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا بھی ہے۔ (در مختار ج ۱ ص ۷۹، ۸۰)

ہبہ کی ہوئی بکری کو ہدی بنانے کے بعد واہب نے رجوع کیا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسائل بھی ہیں کہ کسی شخص کو بکری ہدیہ کی گئی، پھر موہوب لہ نے اپنے ذمہ اس بکری کو ہدی بنانا یعنی حرم میں ذبح کے لئے بھیجنا لازم کر دے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اب واہب کے لئے اس بکری میں رجوع جائز نہیں، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک رجوع جائز ہے۔ اسی طرح اگر موہوب لہ اس بکری کو حج تمتع کی ہدی یا شکار کی جزا کے طور پر ذبح کرنا واجب کر دے تو بھی اسی اختلاف پر ہے۔ اسی طرح اگر گائے یا اونٹ کو اللہ تعالیٰ کے لئے بدنہ بنا دے تو اس میں بھی یہی اختلاف ہوگا۔ (تیسرے انظر ص ۷۳) لیکن اگر مذکورہ بالا تمام صورتوں میں موہوب لہ نے اس بکری یا گائے، اونٹ کو ذبح بھی کر دیا تو اس کی طرف سے ذبح کرنا صحیح ہوگا، اور واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، لہذا اب مستقل دم تمتع وغیرہ کی ادائگی اس کے ذمہ لازم نہ ہوگی۔

(کما استقدا از تلملہ شامی، دارالکتب ج ۱۲ ص ۵۳۲)

شیء موہوب میں نذر ماننے کے بعد واہب کا رجوع کرنا

اسی طرح اگر کسی شخص کو دراہم ہدیہ کئے گئے، پھر موہوب لہ نے ان دراہم کا اپنے ذمہ صدقہ کرنا لازم کر دیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واہب کے لئے ان دراہم میں رجوع جائز نہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک رجوع جائز ہے، بشرطیکہ مصدق علیہ نے ان دراہم پر قبضہ نہ کیا ہو۔

(تیسرے انظر ص ۷۳، فتاویٰ ہندیہ، دارالکتب ج ۴ ص ۳۹۰)

فائدہ: ہدیہ میں رجوع کے سلسلہ میں فقہاء نے آسانی کے لئے ایک اصولی بات بیان کی ہے کہ جہاں ”دم خزقہ“ میں سے کوئی صورت پائی جائے وہاں بالاتفاق ہدیہ میں رجوع جائز نہیں اور جہاں ان میں سے کوئی صورت نہ ہو وہاں رجوع جائز ہے۔ ”دم خزقہ“ سات صورتوں کا ایک مخفف مجموعہ ہے جن میں سے ہر حرف ایک خاص صورت کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور وہ یہ ہے:

”و“ سے مراد ”زیادۃ متصلہ“ ہے یعنی جس کو ہبہ کیا گیا ہے وہ موہوبہ سامان میں ایسی زیادتی کرے

جو اس سے متصل ہو جیسے زمین میں مکان بنا لیا یا درخت لگا لیا، یا کپڑے کو سی لیا، یا ستو میں گھی ملا لیا وغیرہ تو اب رجوع صحیح نہیں (لیکن اگر زیادتی منفصل ہو جیسے جانور کا بچہ پیدا ہوا تو یہ رجوع میں مانع نہیں۔ اسی طرح بجائے اضافہ کے نقص پیدا ہو جائے تو بھی مانع نہیں)۔

”م“ سے مراد ”موت“ ہے یعنی واہب یا موہوب لہ دونوں میں سے کسی ایک کی موت واقع ہو جائے تو رجوع کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

”ع“ سے مراد ”ہبہ بالعوض“ ہے، جیسے واہب کہے کہ میں ہبہ کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم مجھے فلاں چیز دو، یا موہوب لہ کہے کہ تم نے مجھے فلاں چیز دی تھی اس کے عوض میں میں یہ ہبہ کرتا ہوں تو یہ ہبہ بالعوض ہے اس میں واہب کو رجوع کا حق نہیں رہتا۔

لیکن خیال رہے کہ ہبہ بالعوض میں زبان سے عوض یا بدلہ یا اس قسم کا لفظ ضروری ہے جس سے واہب یہ سمجھے کہ یہ اس کے ہدیہ کا عوض ہے، اگر ایسے ہی موہوب لہ نے واہب کو کوئی چیز دی تو وہ چیز عوض میں شمار نہ ہوگی، اور اس ہدیہ کو ہبہ بالعوض نہ کہیں گے، پس اس صورت میں ہر ایک کو اپنے ہبہ میں رجوع کا حق ہوگا۔ ”والعین العوض بشرط ان ینذکر لفظاً یعلم الواہب انہ عوض کل ہبتہ فان قال خذہ عوض ہبتک او بدلہا او فی مقابلتہا ونحو ذلک فقبضہ الواہب سقط الرجوع، ولولم ینذکر انہ عوض رجع کل بہبتہ“ (الدر المختار علی هامش رد المحتار ج ۸ ص ۵۰۸)

”خ“ سے مراد ہے ”خروج عن ملک الموہوب لہ“ یعنی جس کو ہدیہ کیا گیا ہے اس کے ملک میں وہ چیز باقی نہ رہی، بلکہ اس نے کسی اور کو ہبہ کر دیا یا اس کو بیچ دیا ہو تو اب رجوع کا حق نہیں رہا۔

”ز“ سے مراد ”رشتہ زوجیت“ ہے پس شوہر نے بیوی کو یا بیوی نے شوہر کو ہبہ کیا تو اس ہدیہ میں رجوع کا حق نہیں۔

”ق“ سے مراد ”قربت“ ہے یعنی ذی رحم محرم رشتہ دار۔ پس ان کو ہبہ کی ہوئی چیز میں رجوع کا حق

نہیں، (اور اگر صرف محرم رشتہ دار ہو ذی رحم نہ ہو جیسے ساس، سوتیلی اولاد اور رضاعی رشتہ دار، یا صرف ذی رحم ہو محرم نہ ہو جیسے چچا یا خالہ کا لڑکا تو ان سے رجوع کیا جاسکتا ہے)

”ہ“ سے مراد ”ہلاک الموهوب“ ہے، یعنی ہدیہ کی ہوئی چیز کا ہلاک اور ضائع ہو جانا، کہ اب اس

میں رجوع کی گنجائش نہیں۔ (مستقار از مجمع الانہر ج ۳ ص ۵۰۱، شامی ج ۸ ص ۵۰۳)

اور کتاب میں جو صورتیں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ (بلکہ درحقیقت طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے درمیان اختلاف کی مذکور ہیں وہ صدقہ کی ہوئی یا منت مانی ہوئی چیز کے ہلاک سے نکلنے کے متعلق ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسی چیز موهوب لہ کی ہلاک سے نکل جاتی ہے اس لئے اس میں رجوع جائز نہیں، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ اس کے ہلاک سے نہیں نکلتی ہے اس لئے اس کا رجوع جائز ہے اختلاف کا اصل نقطہ یہی ہے، اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے ہلاک سے نکلنے کے بعد رجوع جائز نہیں۔ پس بیان کردہ سات صورتوں میں رجوع کے عدم جواز پر سب کا اتفاق ہے۔

اور جہاں ان سات صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو وہاں جواز میں بھی کوئی اختلاف نہیں کیوں کہ نبی اکرم ﷺ کا فرمان ہے ”ہبہ کرنے والا ہبہ کا زیادہ حق دار ہے جب تک اس کا عوض نہ دیا جائے“ (ابن ماجہ ج ۱ ص ۱۷۲) تاہم رجوع کرنا سب کے نزدیک کراہت سے خالی نہیں، کیوں کہ آپ ﷺ کا یہ فرمان بھی ہے کہ ”ہبہ کے بعد رجوع کرنے والا اس کتے کی طرح ہے جو تے کر کے اس کو چاٹ لیتا ہے“ (مسلم شریف ج ۲ ص ۳۶) ”وفی الدر: صح الرجوع فیہا بعد القبض مع انتفاء مانعہ الاتی وان کرہ الرجوع تحریماً وقیل تنزیہاً“ (الدر المختار علی هامش رد المحتار ج ۸ ص ۵۰۳) پھر رجوع کی اجازت بھی مطلقاً نہ ہوگی بلکہ اس میں تراخی طرفین یا قضائے قاضی ضروری ہوگا۔ ”ینفرد الواہب فی الرجوع قبل القبض وبعد القبض لا یرجع الا بقضاء اورضاً“ (خانیۃ علی هامش الہندیۃ ج ۳ ص ۲۷۵) (۱) اخذ از فقہی اصول ص ۲۲۲

القسم الخامس مافیہ خلاف بین اصحابنا الثلاثة و بین زفر رحمہم اللہ تعالیٰ
 پانچویں قسم ان اصولوں کے بیان میں جن میں ہمارے تینوں ائمہ اور امام زفرؒ کے درمیان اختلاف ہے
 (۳۳): الاصل عند اصحابنا الثلاثة رحمہم اللہ أن الشیخ اذا أقیم مقامہ
 غیرہ فی حکم فانہ لایقوم مقامہ فی جمیع الاحکام، وعند زفر رحمہم اللہ یقوم
 مقامہ فی جمیع الاحکام۔

ترجمہ: ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب کوئی چیز کسی خاص حکم میں اپنے علاوہ
 دوسری چیز کے قائم مقام ہو تو وہ تمام احکام میں اس کے قائم مقام نہیں ہوتی، اور امام زفرؒ کے نزدیک
 وہ چیز تمام احکام میں اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

امام کو رکوع میں پایا پھر کسی نے تکبیر تحریمہ کہی لیکن رکوع میں شریک نہیں ہوا تو

رکعت پانے کا حکم

اس اصول کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے امام کی اقتداء اس حالت میں کی کہ امام رکوع میں تھا،
 وہ شخص تکبیر تحریمہ کہہ کر تھوڑی دیر ٹھہرا رہا کہ امام نے رکوع سے سر اٹھالیا، تو اس صورت میں وہ شخص
 رکعت پانے والا شمار ہوگا یا نہیں؟ امام زفرؒ کے نزدیک وہ شخص رکعت پانے والا شمار ہوگا، اور ایسا شخص
 لاحق کے حکم میں ہوگا، اور لاحق سے کوئی واجب چھوٹ جائے تو امام کے فارغ ہونے سے پہلے پہلے
 اس کو اداء کر لے تو اس کی ادائیگی ہو جاتی ہے لہذا ایسا شخص بھی امام کے نماز سے فارغ ہونے سے پہلے

رکوع کی قضا کر لے تو صحیح ہوگا، لیکن اگر امام کے فارغ ہونے کے بعد اداء کرے تب بھی درست ہے۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت میں پایا ہے جس کے لئے قیام کا حکم ہے یعنی رکوع میں، چنانچہ اگر وہ شخص رکوع میں شریک ہو جاتا تو بالاتفاق رکعت کو پانے والا شمار ہوتا حالانکہ اس نے قیام نہیں کیا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ رکوع قیام کے حکم میں ہے۔ اسی وجہ سے اگر نماز عید میں امام کو رکوع میں پاوے تو رکوع میں جا کر تکبیرات عید کو اداء کرے گا، حالانکہ تکبیرات عید قیام کا وظیفہ ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ رکوع، قیام کے حکم میں ہے۔ تو جب رکوع قیام کے حکم میں ہے تو تمام احکام میں قیام کے حکم میں ہوگا، جب تمام احکام میں قیام کے حکم میں ہے تو جب امام رکوع کی حالت میں ہو اور اس نے امام کی اقتداء کی تو گویا اس نے امام کے قیام کی حالت ہی میں اقتداء کی ہے، اور قیام کی حالت میں اقتداء کی صورت میں اگر امام کے ساتھ رکوع نہ کر سکے تو امام کے رکوع کے بعد بھی رکوع کر سکتا ہے، لہذا مذکورہ مسئلہ میں بھی بعد میں رکوع کر لے گا، اور رکعت پانے والا شمار ہوگا۔

لیکن ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں وہ شخص رکعت پانے والا شمار نہ ہوگا، ایک جگہ رکوع کے قیام کے حکم میں ہونے سے ہر جگہ قیام کے حکم میں نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اقتداء نام ہے متابعت اور شرکت کا، حدیث میں ہے "انما جعل الامام لیؤتم بہ، فاذا کبر فکبروا، واذا رکع فارکعوا" اور یہاں نہ قیام میں شرکت کا تحقق ہوا ہے نہ رکوع میں جو من وجہ قیام کے حکم میں ہے لہذا وہ رکعت پانے والا شمار نہ ہوگا۔

برخلاف امام زفر کا مقیاس علیہ مسئلہ، کہ امام کے ساتھ قیام میں شرکت کی اور رکوع امام کے بعد کیا تو بالاتفاق رکعت پانے والا شمار ہوگا، اس کی وجہ ائمہ مٹلاشہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ جب امام حالت قیام میں ہے اور اس شخص نے اسی حالت میں امام کی اقتداء کی تو ایک جز میں مکمل شرکت اور متابعت کی وجہ سے وہ امام کے ساتھ لاحق ہو گیا، اب اس کے بعد رکوع میں پیچھے رہنے کی وجہ سے لاحق کا حکم

ختم نہ ہوگا اور بعد میں رکوع کر لینے سے بھی امام کے ساتھ اقتداء اور شرکت ختم نہ ہوگی اس لئے بعد میں رکوع کرنا صحیح ہوگا۔ (فتح القدير، دار احیاء التراث العربی، ج ۱ ص ۲۲۰)

اعتناء: صورتِ مسئلہ میں یہ قید مذکور ہے کہ تکبیر کہنے کے بعد کچھ دیر ٹھہرا رہا، اس لئے کہ اگر آنے والے شخص نے اس حال میں تکبیر کہی کہ امام رکوع سے قومہ تک پہنچ گیا تھا تو پھر بالاتفاق اس رکعت کو پانے والا شمار نہ ہوگا۔ (عیانہ مع الفتح، ج ۱ ص ۲۲۰)

رکوع، سجدہ کرنے والا کا اشارہ کرنے والے کی اقتداء کرنا

اس اصول کی فروع میں یہ مسئلہ بھی کہ رکوع، سجدہ کرنے والا شخص جب کسی ایسے شخص کی اقتداء کرے جو سر کے اشارہ سے نماز ادا کرتا ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اقتداء جائز نہیں، اس لئے کہ اشارہ کے لئے قیام کا حکم ہے صرف اشارہ کرنے والے کی نماز کے جواز کے حق میں، لہذا وہ اشارہ دوسرے شخص کے حق میں قیام کے حکم میں نہ ہوگا، اور امام زفرؒ کے نزدیک اشارہ کو جب اشارہ کرنے والے کی نماز کے جواز میں قیام کے قائم مقام تسلیم کر لیا گیا ہے تو دوسرے کی نماز کے جواز میں بھی قیام کے قائم مقام مانا جائے گا، لہذا اس کے پیچھے اقتداء درست ہوگی۔ (تاسیس النظر، ص ۳۸)

فتح القدير میں ہے کہ قادر علی الركوع والسجود کا اشارہ سے نماز پڑھنے والے کی اقتداء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک درست نہیں، اس لئے کہ مقتدی کی حالت اقویٰ ہے اور اقویٰ حالت والا اپنے سے کم درجہ والے کی اقتداء نہیں کر سکتا۔ لیکن امام زفرؒ کے نزدیک اقتداء درست ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ مؤوی کے لئے رکوع اور سجدہ تو ساقط ہو گیا، لیکن اس کا بدل اشارہ موجود ہے، اور بدل سے نماز ادا کرنے والا اصل سے نماز ادا کرنے والے ہی کے مانند ہے، یہی وجہ ہے کہ متوضی کا متمیم کی اقتداء درست ہے۔

ائمہ ثلاثہ، امام زفرؒ کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اشارہ رکوع اور سجدہ کا بدل نہیں ہے، بلکہ اس کا بعض حصہ ہے، اور شئی کا بعض حصہ شئی کا بدل نہیں ہو سکتا، بلکہ اشارہ اصل یعنی رکوع، سجدہ کا بعض حصہ ہے، اب اگر ہم اس کی اقتداء کو درست قرار دے تو بعض نماز میں اقتداء ہوگی اور بعض میں نہ ہوگی، اور اس

کی صحت کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے، اسی وجہ سے اقتداء درست نہیں ہے۔ (عناویہ مع اللہ ج ۱ ص ۳۳۳)

آئسہ اور صغیرہ کو طلاق دینے کا طریقہ

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر مرد اپنی بیوی کو سنت طریقہ پر طلاق دینا چاہے اور بیوی صغیرہ یا آئسہ ہو تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کی طلاق اور جماع کے درمیان ایک مہینہ کا فصل نہ کیا جائے تب بھی جائز ہے۔ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کی طلاق اور جماع کے درمیان ایک ماہ کا فصل ضروری ہے۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ ماہ حیض کے قائم مقام ہے، اسی وجہ سے آئسہ اور صغیرہ کے حق میں دو طلاق کے درمیان مہینے کا فصل ایسا ہے جیسا کہ حیض والی عورتوں کے لئے حیض کا فصل، تو جب مہینہ کو حیض کے قائم مقام مانا گیا تو طلاق اور جماع کے درمیان بھی مہینہ کے فصل کو حیض کے قائم مقام مانا جائے گا۔ (تیسرے انکسرس ۳۹) امام زفرؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جماع کی وجہ سے عادت رغبت کم ہو جاتی ہے جیسا کہ ذوات الحیض میں جب طہر میں وطی کر لی گئی تو رغبت کم ہو جاتی ہے، اور تجدید رغبت کے لئے ایک مدت درکار ہے، لہذا وطی اور طلاق کے درمیان اس قدر مدت کا فصل ضروری ہے جس سے تجدید رغبت ہو جائے اور وہ مدت ایک ماہ ہے، اس وجہ سے امام زفرؒ کے نزدیک آئسہ اور صغیرہ کی وطی اور طلاق کے درمیان ایک ماہ کا فصل ضروری ہے جیسا کہ ذوات الحیض میں ایک حیض کا فصل ضروری ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ذوات الحیض میں جماع کے بعد طلاق کی کراہیت حمل کے توہم کی وجہ سے ہے، کہ ممکن ہے کہ جماع کی وجہ سے حمل قرار پایا ہو، اب اگر طلاق دے گا تو عدت مشتبہ ہو جائے گی اور معلوم نہیں ہو سکے گا کہ وہ حاملہ ہے کہ عدت وضع حمل ہو یا غیر حاملہ کہ اس کی عدت تین حیض ہو، بہر حال ذوات الحیض میں جماع کے بعد طلاق کی کراہیت حمل کے توہم کی وجہ سے ہے، اور آئسہ یا صغیرہ میں حمل قرار پانے کی کوئی گنجائش نہیں، لہذا ان دونوں کے حق میں طلاق

بعد الجماع بھی بلا کراہت جائز ہے، جماع اور طلاق کے درمیان فصل کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور امام زفرؒ کی دوسری دلیل کہ جماع سے رغبت کم ہو جاتی ہے وہ ہمیں تسلیم ہے، لیکن امام زفرؒ کے بیان کردہ وجہ کے اعتبار سے اگرچہ رغبت کم ہو جاتی ہے مگر دوسرے اعتبار سے رغبت زیادہ ہو جاتی ہے، کیوں کہ آنسہ اور صغیرہ سے جب وطی کی جائے تو اس سے غلوق نہیں ہوگا یعنی حاملہ نہیں ہوگی، اور اولاد کے خرچ سے بچنے کے لئے انسان ایسی وطی میں رغبت کرتا ہے جو وطی حاملہ بنانے والی نہ ہو، اس سے معلوم ہوا کہ آنسہ اور صغیرہ کے حق میں جماع کے فوراً بعد کا زمانہ بھی رغبت کا زمانہ ہے، پس حاملہ کے زمانہ کے مشابہ ہو گیا، کیوں کہ حاملہ عورت کو بھی جماع کے بعد بلا فصل طلاق دینا جائز ہے۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۳۰)

مکڑہ کے روزے کا حکم جب افطار کر لے

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کے مہینے میں روزہ سے ہو اور اس کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس نے افطار کر لیا، تو امام زفرؒ کے نزدیک اس پر اس روزہ کی قضاء لازم نہیں، دلیل یہ ہے کہ اکراہ کفارہ کے عدم وجوب کے حق میں بالاجماع نسیان کے حکم میں ہے تو قضا کے عدم وجوب کے حق میں بھی نسیان کے قائم مقام ہوگا۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر قضا لازم ہوگی کیوں کہ اس کا روزہ فاسد ہو گیا ہے، (تاسیس انظر ص ۳۸)۔ فتح القدیر میں ہے کہ امام شافعیؒ کا قول بھی اکراہ کی صورت میں عدم قضاء کا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ مکڑہ شخص ناسی کے مانند ہے اس بات میں کہ جس طرح ناسی جنایت یعنی فساد روزہ کا قصد کرنے والا نہیں ہوتا اسی طرح مکڑہ بھی جنایت کا قصد کرنے والا نہیں ہے، لہذا اس کو معذور سمجھا جائے گا، بلکہ اگر دیکھا جائے تو مکڑہ میں ناسی کے مقابلہ میں زیادتی کا معنی ہے، وہ اس طریقہ پر کہ ناسی اگرچہ جنایت کا قصد کرنے والا نہیں ہے لیکن کھانے، پینے کا تو وہ قصد کرنے والا ہوتا ہے، برخلاف مکڑہ کے کہ وہ نہ تو جنایت کا قصد کرنے والا ہے اور نہ ہی کھانے، پینے کا، تو جب اس میں نسیان سے زیادتی کا معنی ہے اور نسیان

کی صورت میں قضاء کا وجوب نہیں ہوتا فرمان رسول اللہ ﷺ ”رفع عن امتی الخطأ والنسیان“ کی وجہ سے، تو اکراہ کی صورت میں بھی بطریق اولیٰ وجوب نہیں ہونا چاہئے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ نسیان اور اکراہ میں فرق ہے، کہ نسیان کا وجود اکثر و بیشتر ہوا کرتا ہے، برخلاف اکراہ کے کہ اس کا وجود کبھی کبھار ہوا کرتا ہے، نیز نسیان اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور روزہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو گویا خود صاحب حق نے اس کو کھلایا، پلایا، اسی وجہ سے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ”تم علی صومک فأنما اطعمک اللہ وسقاک“۔ اور اکراہ صاحب حق کے علاوہ دوسرے کی طرف سے ہوتا ہے، لہذا دونوں میں فرق ہوگا، جیسا کہ مریض اور مقید کے درمیان قضاء نماز کے مسئلہ میں فرق ہوتا ہے، کہ اگر مریض مرض کی وجہ سے بیٹھ کر نماز ادا کرے تو اس کے ذمہ قضاء لازم نہیں، جب کہ مقید کی وجہ سے قیام نہ کر سکے اور بیٹھ کر نماز ادا کرے تو اس پر اس نماز کی قضاء لازم ہوگی، کیوں کہ مقید کی صورت میں صاحب حق کے علاوہ کی طرف سے عذر پیش آیا ہے، (فتح القدیر ج ۲ ص ۶۳)۔ لیکن مکڑہ پر کفارہ کا وجوب اس لئے نہیں ہوتا کہ کفارہ کے وجوب کے لئے اپنے قصد و ارادہ سے افطار کامل شرط ہے، بشرطیکہ افطار کے لئے کوئی عذر مہج یا مرخص نہ ہو، نیز افطار کے مباح ہونے کا کوئی شبہ بھی نہ ہو۔ اور اکراہ کی صورت میں اولاً تو قصد و ارادہ سے افطار کا معنی نہیں ہوتا، نیز اکراہ کی بعض صورتوں میں مرخص بھی ہوتا ہے اس لئے مکڑہ پر کفارہ کا وجوب نہ ہوگا۔ (بدائع الصنائع، دارالکتب، ۲ ص ۲۵۲)

(۳۵): الاصل عند اصحابنا الثلاثۃ رحمہم اللہ أنه یجوز أن یتوقف الحکم

فی العقود وغیرہا لمعنی یطراً علیہا ویحدث فیہا عندنا وعند زفر رحمہم اللہ متی وقع الشیخ جائزاً او فاسداً لا ینقلب عن حالہ لمعنی یطراً علیہ ویحدث فیہ إلا بالتجدید والاستئناف.

ترجمہ: ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ عقود وغیر عقود میں ممکن ہے کہ حکم کسی ایسا

بات پر موقوف ہو جو بعد میں ان کو پیش آئے، اور امام زفرؒ کے نزدیک جب کوئی چیز جائز یا فاسد ہو جائے تو بعد میں پیش آنے والے کسی امر کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی الا یہ کہ وہ عقد و معاملہ دوبارہ ہو۔

تشریح: اصول کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی عقد میں کوئی خارجی امر کی وجہ سے خلل آرہا ہو تو اگرچہ فی الحال وہ عقد فاسد ہوگا لیکن موقوف رہے گا، اگر عقد طے ہونے سے پہلے عارض کو ہٹالیا جائے تو عقد صحیح ہو جائے گا، ورنہ فاسد ہوگا، یہ حکم ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہے، اور امام زفرؒ کے نزدیک جب کسی عارض اور خارجی امر کی وجہ سے ابتداءً عقد فاسد ہو گیا تو اب دوبارہ عارض کو دور کرنے کے باوجود وہ صحت کی طرف عود نہیں کرے گا، بلکہ عقد کو صحیح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ عقد ختم کر کے از سر نو نیا عقد کیا جائے۔

یاد رہے کہ فساد کسی خارجی امر کی وجہ سے پیش آیا ہو تو یہ اختلاف ہے، لیکن اگر فساد صلب عقد میں ہی کسی امر کی وجہ سے پیش آیا ہو تو پھر بالاتفاق وہ عقد صحت کی طرف عود نہیں کرے گا، صلب عقد میں فساد ہو یعنی بدل یا مبدل ہی میں فساد ہو مثلاً غلام کو فروخت کیا اور ثمن ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کو متعین کیا تو اس صورت میں فساد صلب عقد میں ہے، لہذا اگر ایک رطل شراب ثمن میں سے ختم بھی کر دیا جائے تو بھی عقد صحت کی طرف عود نہیں کرے گا، کیوں کہ یہ فساد قوی ہے، اور خارجی امر کی وجہ سے فساد ہو تو وہ ضعیف ہے لہذا اس کو ختم کرنے سے صحت کی طرف عود کرے گا۔ (بدائع الصنائع ج ۴ ص ۳۹۲)

ثمن کی ادائیگی کا وقت مجہول متعین کیا

مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے بیچ کی اور ثمن کی ادائیگی کا وقت مجہول متعین کیا، مثلاً کھیتی کٹنے یا حاجیوں کے آنے کے وقت پر ثمن کی ادائیگی کو موقوف رکھا، تو اس عقد بیچ میں ثمن اور بیچ کے مال محسوم ہونے کی وجہ سے صلب عقد میں کوئی خرابی نہیں ہے مگر خرابی ایک زائد چیز میں ہے کہ ادائیگی کا وقت مجہول ہے جو نزاع کا باعث ہے، تو امام زفرؒ کے نزدیک یہ عقد چوں کہ فاسد واقع ہوا ہے تو بعد

میں اگرچہ اس مدت کو ختم بھی کر دے تب بھی یہ عقد صحیح نہ ہوگا، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر عاقدین اس مدت کے ختم پر راضی ہو جائے تو عقد درست ہو جائے گا۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب عقد ایک مرتبہ فاسد واقع ہوا ہے تو اب وہ صحیح نہیں بن سکتا، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کے اصول کے مطابق ایک مقررہ وقت کے لئے نکاح کرنے کے بعد چاہے بعد میں وقت کی تحدید ختم بھی کر دی جائے تب بھی وہ نکاح درست نہیں ہوتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ فساد صلب عقد میں نہیں ہے بلکہ ایک شرط زائد کی وجہ سے ہے اور وہ جہالت ہے جس کی وجہ سے عاقدین کے درمیان نزاع کا خطرہ ہے اور جب عقد کی تمامیت سے پہلے ہی اس شرط زائد یعنی جہالت کو ختم کر دیا جائے تو منازعہ کا کوئی سبب موجود نہ رہا اس وجہ سے عقد صحیح ہو جائے گا۔ اور امام زفرؒ کا نکاح پر قیاس درست نہیں ہے، اس لئے کہ جو نکاح مقررہ وقت کے لئے ہوتا ہے وہ نکاح ہی نہیں ہے، بلکہ وہ متعہ ہے، اور متعہ عقد نکاح کے علاوہ مستقل ایک عقد ہے جو ممنوع ہے، لہذا عقد نکاح کی حقیقت وجود ہی میں نہیں آئی تو محض وقت کی شرط خارج کرنے سے متعہ، نکاح کیسے بن جائے گا جب کہ دونوں کی حقیقتیں الگ الگ ہیں۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۶۱)

فائدہ: "مثال میں یہ قید مذکور ہے کہ ثمن کی ادائیگی کی مدت مجہول متعین ہوئی" تو یہ جہالت دو طرح کی ہیں: ایک تو جہالت متقاربہ مثلاً ثمن کی ادائیگی کی مدت کھیتی کٹنے، گاہنے یا حاجیوں کے آنے کو بیان کیا۔ دوسری جہالت، جہالت متفاوتہ اور اسی کو جہالت متفاحشہ بھی کہتے ہیں، مثلاً ہوا چلنے یا بارش برسنے پر ثمن کی ادائیگی کو معلق کرنا۔ البحر الرائق میں ہے کہ جہالت متفاوتہ (متفاحشہ) کہ صورت میں اگر عاقدین اس شرط کے ختم کرنے پر راضی بھی ہو جائیں تب بھی عقد صحیح نہ ہوگا، کیوں کہ ہوا چلنے یا بارش برسنے تک مدت دراصل مدت ہی نہیں، کیوں کہ مدت وہ ہوتی ہے جس کے وجود کا انتظار کیا جاتا ہے اور ہوا چلنا بسا اوقات کلام کے ساتھ متصل ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ یہ مدت ہے ہی نہیں بلکہ شرط فاسد ہے۔ (البحر الرائق، دارالکتب ج ۶ ص ۱۳۷)۔ لیکن منحنی الخالق اور بدائع وغیرہ میں ہے کہ اجل

مجبور متفاوت کی صورت میں بھی اگر عاقدین مجلس عقد ہی میں جدا ہونے سے پہلے اس اجل مجہول کو ختم کر دے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ عقد صحیح ہو جائے گا، اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا، ہاں! اگر مجلس عقد میں اجل مجہول کو ختم نہ کیا اور عاقدین جدا ہو گئے تو پھر بالاتفاق یہ عقد صحت کی طرف عود نہیں کرے گا۔ (منہ الخلاق ج ۶ ص ۱۳، بدائع الصنائع، دارالکتب ج ۳ ص ۳۹۱)

مقتدی کا امام سے پہلے رکوع میں جانا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ مقتدی نے امام سے پہلے رکوع کر لیا، پھر وہ رکوع ہی میں رہا تا آن کہ امام اس کے ساتھ رکوع میں شریک ہو گیا تو اس کا رکوع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک درست ہے، اور امام زفرؒ کے نزدیک درست نہیں ہے، لہذا رکوع کا اعادہ اس کے ذمہ لازم ہوگا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب کوئی چیز فاسد ہو جائے تو وہ صحیح نہیں ہو سکتی، تو جب یہاں مقتدی کا امام سے پہلے رکوع کرنے کی وجہ سے اس رکوع کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ رکوع فاسد ہوگا، تو بعد میں اس رکوع پر مبنی رکوع بھی فاسد ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ اقتداء نام ہے مشارکت کا، خواہ رکن کے کسی بھی جزء میں ہو اور وہ مشارکت یہاں متحقق ہے، جیسا کہ امام کے ساتھ رکوع کرے اور امام سے پہلے ہی سر اٹھالے تو اقتداء درست شمار ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی درست ہوگی اور اس کا رکوع صحیح شمار ہوگا۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۱۵۳)

غلام خریدنے کے وکیل نے نصف غلام خریدا تو

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب کسی شخص نے کسی کو غلام خریدنے کا وکیل بنایا، پھر اس وکیل نے نصف غلام خریدا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نصف خریدنے کا معاملہ دوسرے نصف کے خریدنے پر موقوف رہے گا، اگر اس نے باقی نصف خرید کر پورا غلام خرید لیا تو یہ عقد شراء جائز ہوگا، اور اس کے مؤکل کے لئے خریدنا شمار ہوگا، اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کا پہلے نصف کا سودا فاسد

ہوگا، لہذا دوسرے نصف میں شراء کے پائے جانے پر موقوف نہ ہوگا۔ (تاسیس انظر ص ۲۰۱)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل ہدایہ میں یہ تحریر فرمائی ہے کہ نصف غلام خریدنے کے بعد دوسرے نصف کے خریدنے پر پہلے نصف کا شراء اس لئے موقوف ہوگا کہ بسا اوقات غلام چند لوگوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے، اس لئے وکیل اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ ہر ایک کا حصہ الگ الگ خریدے، لہذا بعض حصہ کا خریدنا اس لئے ہوتا ہے تاکہ بعض حصہ خرید کر کُل کو خریدے اور مؤکل کا کام ہو جائے، جب بعض خریدنے کا مقصد یہ ہے تو اگر اس نے مؤکل کے رد کرنے سے پہلے کُل کو خرید لیا تو بات صاف ہوگئی کہ اس نے مؤکل ہی کے لئے تھوڑا تھوڑا کر کے مؤکل ہی کے لئے خریدا ہے لہذا خریدنا مؤکل کے لئے شمار ہوگا۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۱۹۰)

مکان کا کرایہ تردد کے ساتھ بیان کیا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے گھر کرایہ پر لیا اس شرط پر کہ اگر اس میں دھوپنی کو رکھا تو اس کا کرایہ دس درہم اور اگر سبزی فروش کو رکھا تو اس کا کرایہ پانچ درہم، تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہے اور مستاجر کے ذمہ ان دونوں میں سے جس کو رکھے متعین کردہ اجرت لازم ہوگی۔ اور امام زفر کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہیں، کیوں کہ یہ اجرت فی الحال مجہول ہے، لہذا حال ثانی میں کرایہ کی مقدار کے ظہور پر اجارہ کی صحت موقوف نہ ہوگی۔ (تاسیس انظر ص ۲۱۱)

لیکن ہدایہ میں اجارہ کے جواز کا قول صرف امام ابوحنیفہ کا تحریر ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ فاسد ہے، اس لئے کہ معتقود علیہ کی جہالت کی وجہ سے اجرت بھی مجہول ہے اور جہالت فساد کو واجب کرتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موجرنے مستاجر کو دو مستقل صحیح عقدوں کے درمیان اختیار دیا ہے، جیسا کہ اگر یہ دو عقد الگ الگ کرتا تو صحیح ہوتے، اسی طرح یہ عقد بھی صحیح ہے، نیز اجارہ سے مقصود انتفاع ہے اور انتفاع کے وقت جہالت ختم ہو جاتی ہے۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۲۱۱)

مبسوط میں تحریر ہے کہ امام ابوحنیفہ کا قول اول بھی حضرات صاحبین کے مثل ہے کہ اجارہ فاسد ہے،

لیکن قول آخر صحت اجارہ کا ہے، اور صحت اجارہ کی دلیل یہ بیان فرمائی ہے کہ اجرت نفس عقد کی وجہ سے واجب نہیں ہوتی ہے، بلکہ منفعت کے حصول کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور منفعت کے حصول کے وقت نہ معقود علیہ میں جہالت ہے اور نہ بدل میں، لہذا یہ عقد صحیح ہوگا۔ (المبسوط للسرخسی ج ۱۶ ص ۵۱)

مکرہ کی بیع اس کی رضامندی پر موقوف ہوگی

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی شخص کو کسی شئی کی بیع پر مجبور کیا گیا اور اس نے جبر کی وجہ سے بیع کر لی تو یہ بیع اس کی رضامندی پر موقوف رہے گی، اگر وہ مکرہ اس بیع پر راضی ہو جائے تو بیع جائز ہوگی ورنہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اور امام زفر کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے اگرچہ مکرہ بعد میں اس پر راضی بھی ہو جائے، کیوں کہ جب یہ بیع فاسد واقع ہوئی ہے تو اب جواز کی طرف لوٹ نہیں سکتی مگر یہ کہ از سر نو عقد کیا جائے۔ (تاسیس النظر ص ۴۰)

شامی میں ہے کہ اگر مکرہ بعد میں راضی ہو جائے تو بیع صحیح اس لئے ہو جاتی ہے کہ رضامندی نفاذ بیع اور صحت بیع کے لئے شرط ہے، انعقاد بیع کے لئے شرط نہیں ہے، لہذا بغیر رضامندی کے بھی بیع کا انعقاد ہو جائے گا اگرچہ فاسد ہوگی، پھر اگر وہ فاسد ختم ہو جائے تو بیع صحت کی طرف عود کر جائے گی، ورنہ فاسد رہے گی۔ (شامی، دارالکتب ج ۷ ص ۹)

بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر اہل آفاق میں سے کوئی شخص بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کر جائے پھر مکہ میں داخل ہونے سے پہلے میقات کی طرف واپس آجائے تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے جو دم واجب ہوا تھا وہ ہمارے علماء کے نزدیک ساقط ہو جائے گا۔ اور امام زفر کے نزدیک وہ دم ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ جب وہ دم اس کے ذمہ واجب ہو گیا تو اب میقات کی طرف عود کرنے سے ساقط نہ ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک دم کا وجوب طواف

شروع کرنے سے قبل میقات کی طرف واپسی پر موقوف تھا اور واپس آ گیا لہذا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ (تاسیس انظر ص ۲۲)

فائدہ: آفاقی ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو میقات سے باہر کے رہنے والے ہیں۔ اگر یہ لوگ حج یا عمرہ کے ارادہ سے مکہ المکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ کریں تو تمام ائمہ کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے، لہذا اگر بلا احرام میقات سے تجاوز کریں گے تو بالاتفاق ایک دم کفارہ میں واجب ہوگا۔ اور اگر دخول مکہ کا ارادہ ہے مگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں بلکہ دوستوں سے ملاقات یا تجارت یا کسی اور ضرورت سے داخل ہوتا ہے تو ایسی صورت میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں علمائے امت کے دو فریق ہیں:

فریق اول: حضرت امام حسن بصریؒ، امام بخاریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک جو آفاقی حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے اس کے لئے بلا احرام میقات سے گزرنا جائز ہے، اور اس پر کوئی دم یا کفارہ بھی نہیں ہے، ہاں! البتہ احرام باندھ کر جانا مستحب ضرور ہے۔^(۱) نیز حضرت امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اور حضرت امام شافعیؒ کے یہاں یہی قول مفتی بہ اور معمول بہ ہے۔

فریق ثانی: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، ابو ثورؒ اور لیث بن سعدؒ کے نزدیک نیز حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مشہور قول کے مطابق جو آفاقی حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا اس کے لئے بھی بلا احرام میقات سے گزرنا جائز نہیں ہے، اگر گزر جائے گا تو حضرت امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک کفارہ یا دم لازم نہ ہوگا، مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک عمرہ یا حج کرنا لازم ہو جائے گا، اور بلا احرام گزرنے کی وجہ سے ایک دم بھی لازم ہو جائے گا۔

حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب آفاقی دخول مکہ کے ارادہ سے میقات سے

(۱) عمدة القاری ج ۱۰ ص ۲۰۵، نجب الذاکر ج ۵ ص ۱۹۳۔

تجاوز کرے گا تو اس پر ایک عمرہ یا حج کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ چاہے حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں، دونوں صورتوں میں حج یا عمرہ میں سے ایک عبادت لازم ہو جاتی ہے، اس لئے بلا احرام تجاوز جائز نہیں ہوتا۔ (مستاد شامی، کراچی ج ۲ ص ۴۲۷، ہکذا فتح القدیر، کوئٹہ ج ۲ ص ۳۲۷، بدائع، کوئٹہ ج ۲ ص ۱۶۷، ہندیہ ج ۱ ص ۲۲۱) اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر ارادہ کے یہ عبادت لازم نہیں ہوتی۔^(۱)

اور اس زمانہ میں ابتلاء عام کی وجہ سے علماء احناف اس مسئلہ میں حضرت امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کرنے پر متفق ہو جائیں تو مناسب ہے۔ (انوار مناسک از ص ۲۳۷ تا ص ۲۳۸)

سرور و عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ میقات

حضرت سید الکونین علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مجموعی حیثیت سے چھ میقاتوں کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں چار میقات یعنی ذوالحلیفہ، ححفہ، یلملم، قرن المنازل، کا ذکر صحیح ترین روایات سے ثابت ہے، اور دو میقات یعنی ذات عرق اور وادی عقیق موضوع بحث ہیں۔ اب ہم چھ میقاتوں کو ترتیب سے بیان کریں گے، اور ساتھ میں ذات عرق اور وادی عقیق کے موضوع بحث ہونے کی طرف بھی معمولی انداز سے اشارہ کریں گے، ملاحظہ فرمائیے۔

(۱) ذوالحلیفہ: اس زمانہ میں اس کو آبار علیؑ اور ابیار علیؑ اور بئر علیؑ سے بھی موسوم کیا جاتا ہے، یہ اہل مدینہ اور اس طرف سے آنے والوں کے لئے میقات ہے، لہذا ذوالحلیفہ، تبوک، اردن

(۱) و مذهب الزہری والحسن البصری والشافعی فی قول ومالك فی روايته وابن وهب و داؤد بن علی واصحابہ الظاہریۃ، انه لا بأس بدخول المعمر بغیر احرام، ومذهب عطاء ابن ابی رباح واللیث بن سعد والشوری و ابی حنیفہ واصحابہ ومالك فی رواية وهي قوله الصحيح والشافعی فی المشهور عنه واحمد و ابی ثور والحسن ابن حنیف لا یصلح لاحد کان منزله من وراء الميقات الى الامصار ان یدخل مكة الا بالاحرام فان لم يفعل اساء ولا شیء علیہ عند الشافعی و ابی ثور.

وعند ابی حنیفہ علیہ حجۃ او عمرۃ (عمدة القاری ج ۱ ص ۲۲۲ و ج ۱ ص ۲۰۵، نخب الافکار، قلسی ج ۱ ص ۱۴۳) ولو اراد معجوزۃ هذه المواقیت دخول مكة لا یجوز له ان یجاوزها الا محرما سواء اراد بدخول مكة النسك من الحج او العمرة او التجارة او حاجة اخرى عندنا الخ (بدائع، کوئٹہ ج ۱ ص ۱۶۴، کرباج ج ۱ ص ۳۷۱)

(چارڈن) وغیرہ سے آنے والوں کے لئے بھی میقات ہے، اور یہ مکہ المکرمہ سے ۴۱۰ کلومیٹر کی دوری پر واقع ہے۔

(۲) محفہ: یہ رابع سے قریب ایک ویران علاقہ ہے، اور اس کو مقام خربہ اور مہیجہ بھی کہا جاتا ہے اور رابع کی آبادی بدستور باقی اور ترقی پر ہے، اور چوں کہ محفہ کی آبادی اور اس کا مقام مشکوک سا ہو گیا ہے، اس لئے آج کل لوگ رابع ہی سے احرام باندھتے ہیں، اور یہ مقام مکہ المکرمہ سے ۱۸۷ کلومیٹر کی فاصلہ پر واقع ہے، اور یہ اہل شام، مصر، الجزائر، سوڈان اور براعظم افریقہ کی طرف سے آنے والوں کے لئے میقات ہے، نیز ملک شام کے بعد ترکی، بلغار، روم، جرمنی، فرانس اور براعظم یورپ کی طرف سے آنے والوں کے لئے میقات ہے۔

(۳) قرن المنازل: امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ یہ مقام مکہ المکرمہ سے دو منزل کے فاصلہ پر واقع ہے، اور یہ اہل نجد اور اس طرف سے آنے والوں کے لئے میقات ہے، اور یہ مقام مکہ المکرمہ سے سیل الکبیر سے ہوتے ہوئے خط سربیع یعنی موٹروے روڈ پر اسی کلومیٹر کی دوری پر واقع ہے اب ہوائی سفر کے ذریعہ پہنچنے والے ہندوستان، پاکستان، بنگلہ دیش، برما، سنگاپور، تھائی لینڈ، جاپان، ملیشیا، انڈونیشیا، برنوی، آسٹریلیا، مسقط، دُبی، عرب امارات وغیرہ سب کے لئے یہی قرن المنازل اور اس کے محاذات کے علاقے میقات ہیں۔

(۴) جبل یملم: یہ مقام اہل یمن اور اس طرف سے آنے والوں کے لئے میقات ہے، اور ساحلی ملک سے جو لوگ بحری جہاز سے جدہ پہنچتے ہیں وہ سب ادھر ہی سے گزرتے ہیں، لہذا بحری راستہ کے لحاظ سے مسقط، ہندوستان، پاکستان، بنگلہ دیش، برما، سنگاپور، تھائی لینڈ، جاپان، ملیشیا، انڈونیشیا، برنوی، آسٹریلیا وغیرہ سب کے لئے جبل یملم اور اس کے محاذ کے علاقے میقات ہیں۔ اسی طرح ہوائی سفر کے ذریعہ سے جو لوگ ادھر سے گزریں گے ان کے لئے یہی مقام اور اس کے محاذات کے علاقے میقات ہیں۔ اور یہ مقام مکہ المکرمہ سے ۱۳۰ کلومیٹر کے فاصلہ پر واقع ہے۔

(۵) ذات عرق: یہ مقام وادی عقیق کے قریب ہے، عراق سے آتے وقت راستہ میں پڑتا ہے،

یہ اہل عراق، ایران، خراسان، ازبکستان، ترکمانستان، قزاقستان، چین، منگولیا، روس سے خشکی کے راستے سے آنے والوں کے لئے میقات ہے، اور یہ مقام مکہ المکرمہ سے ۹۰ کلومیٹر کے فاصلہ پر واقع ہے، اور ذاتِ عرق کے حضرت سید الکونین رضی اللہ عنہ سے میقات ثابت ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں حضرت امام طحاوی نے باقاعدہ بحث فرمائی ہے اور اس میں سخت اختلاف نقل فرمایا ہے کہ ایک جماعت حمایت کرتی ہے اور دوسری جماعت انکار کرتی ہے، اور دلائل دونوں کے پاس موجود ہیں۔ (طحاوی، بیرونی ج ۲/۱۸۱، ایضاً الطحاوی ج ۳/ص ۳۳)

(۶) واوی عقیق: یہ اہل مدائن اور اس طرف سے آنے والوں کے لئے میقات ہے، اور یہ مقام ذاتِ عرق سے قریب ہے، ترمذی کی روایت میں ہے کہ مشرق کی طرف سے آنے والوں کے لئے یہ مقام میقات ہے۔^(۱)

اسی طرح تمام میقاتوں کے محاذ اور برابر کے علاقے بھی میقات کے حکم میں ہیں۔ (انوار الناسک از ص ۲۳۹ تا ۲۴۱)

(۳۷): الاصل عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله أن العارض في الاحكام انتهاء له حكمه يخالف حكم الوجود ابتداءً وعند زفر رحمہ اللہ حكمه الوجود ابتداءً.

ترجمہ: ہمارے ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ احکام میں انتہاء پیش آنے والے

(۱) عن انس بن مالك رضی اللہ عنہ انه سمع النبي صلی اللہ علیہ وسلم وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام المحفة ولاهل البصرة ذات عرق ولاهل المدائن العقيق (موضع قریب ذات عرق) الحدیث. (طحاوی شریف، بیرونی ج ۱/ص ۱۸۲، حدیث: ۳۴۵۱، المعجم الکبیر ج ۱/ص ۲۵۱، حدیث: ۴۲۱)

حضرت انس کی اس روایت کی سند میں ایک راوی ہمال بن زید بن یسار ہے ان کی کثرت ابطلال ہے، ان کو جمہور محدثین نے ضعیف کہا ہے۔ (حاشیہ المعجم الکبیر ج ۱/ص ۲۵۰) یہ میقات ضعیف روایت سے ثابت ہونے کی وجہ سے اکثر محدثین اور اکثر فقہاء نے اس کو میقات ہی شمار نہیں فرمایا، ہاں البتہ محاذات میقات کو میقات کے حکم میں شمار فرمایا ہے۔

عن ابن عباس ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم وقت لاهل المشرق العقيق. الحدیث (ترمذی ج ۱/ص ۱۴۱)

عن ابن عباس ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام المحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن بليلهم وقال من لهم ولكل آت الی علیہن من غیرہن. الحدیث (مسلم شریف ج ۱/ص ۲۴۵)

امر کے لئے کوئی حکم ہے تو وہ حکم ابتداء موجود ہونے والے حکم سے مختلف ہوگا، اور امام زفرؒ کے نزدیک انتہاء عارض کا حکم ابتداء موجود ہی کا حکم ہے۔

تشریح: ضابطہ کا حاصل یہ ہے کہ عقد کو پیش آنے والا ایک عارض ایسا ہے کہ اگر وہ عارض ابتداء عقد کے وقت موجود ہوتا ہے تو عقد کو فاسد کر دیتا ہے، تو اگر یہی عارض ابتداء پیش نہ آیا، بلکہ بعد میں پیش آیا تو کیا ابتداء میں موجود ہونے سے عقد میں جو اثر پیدا کرتا تھا وہی اثر پیدا کرے گا یا نہیں؟ تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک انتہاء کا حکم ابتداء کے خلاف ہے یعنی بعد میں اس عارض کے پیش آنے کی وجہ سے عقد فاسد نہ ہوگا، اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں کا حکم یکساں ہے، لہذا جس طرح عارض ابتداء موجود ہو تو عقد کو فاسد کر دیتا ہے اسی طرح انتہاء پیش آتے وقت بھی عقد کو فاسد کر دے گا۔

عقد اجارہ یا عقد رہن میں شیوع طاری ہونا

مثال یہ ہے کہ جب عقد اجارہ یا عقد رہن میں شیوع طاری ہو جائے تو ہمارے نزدیک عقد فاسد نہ ہوگا، اور امام زفرؒ کے نزدیک اس طاری ہونے والے شیوع کو عقد کے وقت موجود شیوع کی طرح قرار دیا جائے گا۔ (تاسیس النظر ص ۲۳) اور شیوع مقارن کی وجہ سے عقد اجارہ جائز نہیں ہوتا اسی طرح شیوع طاری کی وجہ سے بھی عقد باطل ہو جائے گا، اور شیوع مقارن کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، لیکن حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شیوع مقارن کے باوجود عقد اجارہ جائز ہے۔ (بدائع، دارالکتب ج ۴ ص ۳۶) اور شیوع طاری کی وجہ سے عقد اجارہ فاسد نہیں ہوتا یہ قول ائمہ ثلاثہ اور امام شافعیؒ کا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عدم شیوع عقد اجارہ کی صحت کے لئے شرط ہے اور جو شرط ابتداء عقد کے ضروری ہو وہ شرط بقاء عقد کے لئے ضروری نہیں ہوتی۔ یاد رہے کہ شیوع طاری کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت فساد عقد کی ہے لیکن مشہور روایت عدم فساد کی ہے۔ (بدائع، دارالکتب ج ۴ ص ۷۳)

شیوع مقارن کی صورت یہ ہے کہ کوئی مکان یا دوکان وغیرہ دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور

ان دو شریکوں میں سے کوئی ایک اپنے شریک کے علاوہ کسی دوسرے کو اجارہ پر دے تو یہ عقد اجارہ امام ابوحنیفہؒ و امام زفرؒ کے نزدیک فاسد ہے، اس لئے کہ اس مکان وغیرہ میں موجر شریک کا حصہ بطور شیاع کے ہے اس لئے مستاجر کے لئے اس سے انتفاع ممکن ہی نہیں اور امام شافعیؒ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک یہ عقد اجارہ صحیح ہے، اس لئے کہ اس سے انتفاع بطریق مہایاۃ یعنی باری متعین کر کے ممکن ہے۔

اور شیوع طاری کی صورت یہ ہے کہ دو شخصوں نے اپنا مشترک گھر کسی کو کرایہ پر دیا پھر ان میں سے ایک کا انتقال ہو گیا تو اب عقد اجارہ اس مرنے والے کے حصہ میں ختم ہو جائے گا، اور اس حصہ میں اس کے ورثہ کا حق ثابت ہو جائے گا، لہذا اب مستاجر کے لئے اس مکان کے نصف حصہ سے انتفاع ممکن نہ رہا اس لئے کہ یہ متعین نہیں کہ کونسا حصہ میت کا ہے اور کونسا زندہ کا، لیکن اس شیوع طاری کی وجہ سے عقد باطل نہ ہوگا۔

اسی طرح دو شخصوں نے ایک مکان اجرت پر لیا پھر ایک مستاجر کا انتقال ہو گیا تو یہ اجارہ زندہ کے حق میں باقی رہے گا، کیوں کہ یہ شیوع طاری ہے۔ اور یہی حکم رہن کے متعلق ہے۔ (بدائع، دارالکتب ج ۳ ص ۳۸)

بیع سلم میں مدت سلم ختم ہونے کے بعد بیع کا منقطع ہو جانا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ عقد سلم میں مدت سلم ختم ہونے کے بعد بیع مفقود ہوگی یعنی بازار میں اس کا وجود ختم ہو گیا، تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عقد سلم باقی رہے گا نسخ نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک عقد باطل ہو جائے گا، اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور ابو الحسنؒ کی رائے سے بھی ایک روایت اسی کے مثل ہے۔

امام زفرؒ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کو باطل کرنے والا عارض خواہ ابتداء میں پیش آئے یا انتہاء میں دونوں کا حکم یکساں ہے، تو ابتداء میں اگر بیع مفقود ہوتی تو بالاتفاق عقد سلم باطل ہوتا، اسی طرح

انتہاء بھی مفقود ہونے کی صورت میں عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ انتہاء مفقود ہونے کی صورت میں بھی قبضہ سے قبل بیع سپرد کرنے سے عجز پایا گیا، لہذا یہ مسئلہ ایسا ہو گیا کہ مبیع معین میں عقد بیع کی صورت میں قبضہ سے قبل بیع ہلاک ہو جائے تو عقد ختم ہو جاتا ہے، فکذلک لھنا۔ لیکن ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ بیع کے مفقود ہونے کی صورت میں رب السلم کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو عقد کو فسخ کر دے اور اگر چاہے تو بیع کے وجود کا انتظار کرے، اس لئے کہ عقد سلم کے وقت بیع کے موجود ہونے کی وجہ سے عقد سلم صحیح واقع ہوا ہے، پھر عارض کی وجہ سے بیع سپرد کرنا معتذر ہو گیا ہے اور عارض بھی ایسا ہے کہ اس کے زوال کی امید ہے کہ ممکن ہے کہ بیع پھر بازار میں آنا شروع ہو جائے، لہذا مشتری کو اختیار ہوگا۔ نیز امام زفر کا قیاس مبیع معین کے ہلاک ہونے پر درست نہیں، اس لئے کہ عقد سلم میں معقود علیہ بائع کے ذمہ دین ہے اور دین کا محل ذمہ ہے جو ابھی باقی ہے اور ابھی صرف اتنا ہوگا کہ بیع کی سپردگی میں تاخیر ہوگی جب کہ بیع کے وجود کی امید ہو، لہذا محل کے بقاء کی وجہ سے دین بھی باقی رہے گا، اور مبیع معین میں معقود علیہ وہی بیع ہے لہذا اس کے ہلاک ہونے سے عقد کا محل ہی ختم ہو گیا لہذا عقد بیع بھی ختم ہو جائے گا۔ (فتح القدیر ج ۶ ص ۲۱۳)

جمعہ کی نماز میں پہلی رکعت کے سجدہ کے بعد مقتدیوں کا بھاگ جانا

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ جمعہ کی نماز میں امام نے جب پہلی رکعت کا رکوع اور سجدے ادا کر لئے اس کے بعد پیچھے سے مقتدی بھاگ گئے اور امام اکیلا رہ گیا، تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک امام اکیلا جمعہ کی نماز مکمل کرے گا، اور درمیان نماز میں پیش آنے والا عارض نماز پوری کرنے کے لئے مانع نہ ہوگا۔ اور امام زفر کے نزدیک جمعہ باطل ہو جائے گا اور ظہر کی نماز پڑھے گا۔

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ جماعت، جمعہ کی نماز کے لئے شرط ہے تو اس کا دوام بھی شرط ہے، جس طرح نماز کے لئے وقت، طہارت وغیرہ شرط ہے تو اخیر نماز تک ان کا دوام بھی شرط ہے اسی طرح جماعت بھی جمعہ کے لئے شرط ہے تو اخیر تک اس شرط کا باقی رہنا بھی شرط ہے۔ حضرات صاحبین کی

دلیل یہ ہے کہ جماعت انعقادِ جمعہ کی شرط ہے تو جب انعقاد کے وقت جماعت کا وجود تھا تو درمیان میں عارض مانع نہ ہوگا، کیوں کہ جماعت کی شرط میں دوام ضروری نہیں، جیسا کہ خطبہ کہ وہ انعقاد کے لئے شرط اس کا دوام شرط نہیں، اسی وجہ سے خطبہ دینے کے بعد امام نے تکبیر تحریمہ کہی اور اس کو حدیث لاحق ہو گیا اور اس نے ایسے مقتدی کو اپنا خلیفہ بنایا جو خطبہ میں شریک نہ تھا تب بھی خلیفہ بنانا صحیح ہوگا، اور وہ شخص جمعہ کی نماز پوری کرے گا۔ حضراتِ صاحبین کے قول کا خلاصہ یہ ہوا کہ جمعہ کی نماز شروع کرنے کے بعد جب بھی لوگ بھاگ جائے اس سے کوئی فرق نہ پڑے گا، خواہ رکعت پوری ہونے سے پہلے یا رکعت پوری ہونے کے بعد۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امام کے رکوع و سجدہ کرنے سے پہلے اگر لوگ بھاگ جائے تو امام ظہر اداء کرے گا اور سجدہ کرنے کے بعد بھاگ گئے تو اس صورت میں عارض کا اعتبار نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جماعت اگرچہ انعقادِ جمعہ کی شرط ہے اور جمعہ کی نماز شروع کرنے سے انعقاد تو ہو جائے گا لیکن رکعت مکمل کئے بغیر انعقاد تام نہ ہوگا، اس وجہ سے رکعت کی تمامیت تک جماعت کا باقی رہنا شرط ہے، اس لئے کہ ایک رکعت سے کم پر نماز کا اطلاق نہیں ہوتا، لہذا انعقادِ صلوٰۃ کا تحقق رکعت مکمل ہونے سے ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے حضراتِ صاحبین کو خطبہ پر تیاں کے متعلق یہ جواب ہے کہ خطبہ پر قیاس درست نہیں، اس لئے کہ خطبہ اگرچہ شرائطِ جمعہ میں سے ہے لیکن اس میں دوام شرط نہیں ہے اس لئے کہ خطبہ تو منافی نماز میں سے ہے، اسی وجہ سے اگر کوئی نماز میں خطبہ پڑھے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے لہذا جو چیز منافی صلوٰۃ میں سے ہو اس کے لئے دوام کی شرط نہ ہوگی۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۱۶۹، فتح القدیر مع العناہ ج ۲ ص ۳۲)

(۳۷): الاصل عند اصحابنا رحمہم اللہ ما لا یتجزأ فوجود بعضہ کو وجود

کلہ وعند فریقہ لا یكون وجود بعضہ کو وجود کلہ.

ترجمہ: ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو چیز متجزی نہیں ہو سکتی اس کے بعض کا وجود

کل کے وجود کے مانند ہے، اور امام زفرؒ کے نزدیک بعض چیز کا وجود کل کے وجود کی طرح نہیں۔
 تشریح: جس چیز میں تجزی اور ٹکڑے نہ ہو سکتے ہو ایسی شئی کا بعض حصہ کا وجود ہو جائے خواہ کسی عقد
 میں بعض کا ذکر کیا جائے یا نذر وغیرہ کی صورت میں اپنے ذمہ بعض کو لازم کیا جائے تو اس چیز کے بعض
 حصہ کا وجود کل کے وجود کے مانند ہوگا اور کل کے وجود کے اعتبار سے جو حکم ثابت ہوتا ہے ایسا حکم ثابت
 ہوگا، اور یہ حکم ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے، اور امام زفرؒ کے نزدیک ایسا حکم نہ ہوگا۔

تجارت کی ایک نوع میں اجازت سے تمام انواع میں غلام کا ماذون ہونا
 مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنے غلام کو کسی ایک نوع میں تجارت کی اجازت دی باقی انواع میں
 نہیں تو وہ غلام تجارت کی تمام انواع میں ماذون ہوگا، اور امام زفرؒ کے نزدیک خاص اسی نوع میں
 ماذون ہوگا بقیہ میں نہیں، اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کی طرف سے اذن کا مطلب ہے مولیٰ کی طرف
 سے غلام کو وکیل بنانا اور مولیٰ کی نیابت، اسی وجہ سے اس تجارت سے ملکیت کا حکم مولیٰ ہی کے لئے
 ثابت ہوگا، اور مولیٰ کے لئے جب چاہے اس پر حجر لگانے کا بھی اختیار ہے، لہذا غلام اسی نوع میں
 تجارت کا مجاز ہوگا جس کی اجازت دی ہے، جس طرح اگر مضارب پر رب المال نے معین جگہ یا
 معین سامان ہی کے متعلق مضاربت کو خاص کیا ہو تو مضارب اسی کا پابند ہوتا ہے، اسی طرح عبد
 ماذون میں بھی پابند ہوگا۔

ہمارے اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ اذن کا مطلب ہے کہ آقا نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط
 کر دیا یعنی اذن سے قبل کمائی مولیٰ کے لئے ہوتی لیکن اجازت دے کر وہ حق ساقط کر دیا، نیز اذن کا
 مطلب ہے کہ غلام پر سے تجارت کی پابندی کو ہٹا دینا، تو جب اذن کا مطلب یہ ہے تو غلام کے لئے
 مالک ہونے کا حق بھی ثابت ہوگا یعنی غلام اصل کے اعتبار سے تصرفات کا مالک ہے جس طرح آزاد
 مالک ہوتا ہے لیکن غلامی کی وجہ سے مولیٰ کی رعایت میں تصرفات کی مالکیت پر فی الحال حجر ہے تو
 جب مولیٰ نے ایک نوع میں تصرف کی اجازت دی تو غلام تصرف کا مالک ہو گیا اور مالکیت تصرف

میں تجزی نہیں ہو سکتی، جب تصرف کا اختیار ہوگا توکل میں اور نہیں ہوگا تو سب میں، اس لئے ایک نوع میں اذن کی صورت میں تمام انواع میں ماذون ہوگا۔ اور عبد ماذون کو وکیل پر قیاس کرنا درست نہیں، کیوں کہ وکیل تو غیر یعنی موکل کے مال میں تصرف کرتا ہے لہذا موکل کی طرف سے جتنی ولایت اور اذن حاصل ہوگی اتنا ہی تصرف کر سکے گا، بقیہ میں نہیں۔ اور غلام کے لئے جب اذن حاصل ہوگئی تو وہ آقا کے مال میں تصرف نہیں کرتا لہذا اس کو کل تصرفات کا اختیار حاصل ہوگا، اور اس سے حاصل ہونے والا مال غلام کی ملک شمار ہوگی۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۳۶۳)

اقل مہر سے کم مہر طے کرنا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت سے دس درہم سے کم مثلاً پانچ درہم پر نکاح کیا، تو عورت کے لئے پورے دس درہم ہوں گے، اور امام زفر کے نزدیک عورت کے لئے مہر مثل ہوگا۔

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ دس درہم سے کم مقدار مہر بننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، اس لئے تسمیہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، گویا اس نے بغیر مہر کے نکاح کیا ہے، اور ایسی صورت میں مہر مثل کا وجوب ہوتا ہے لہذا مذکورہ صورت میں بھی مہر مثل کا وجوب ہوگا، جیسا کہ اگر کوئی شخص شراب یا خریدنا متعین کرے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور مہر مثل کا وجوب ہوتا ہے۔

ہمارے ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں کم سے کم مقدار جو مہر بن سکے وہ دس درہم ہیں، تو دس سے کم کا دس کے ذکر کے درجہ میں ہوگا، کیوں کہ دس درہم کے مہر ہونے میں کوئی تجزی نہیں اور جس میں تجزی نہ ہو سکتی ہو اس میں بعض کا ذکر کل کے ذکر کے مانند ہے۔ (بدائع دارالکتاب ج ۲ ص ۵۶۳)

گھر کا بیرونی حصہ دیکھنے سے خیار رویت کے ساقط ہونے کا حکم

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے گھر خریدا اور مشتری نے اس گھر کی دیواریں یا صحن یا خارجی حصہ کو دیکھ لیا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک خیار رویت باطل ہو جائے گا۔ اور امام زفر کے نزدیک مشتری کے لئے خیار رویت حاصل ہوگا جب تک کہ وہ گھر میں

داخل ہو کر اس کے کمروں کو نہ دیکھ لے۔

اصحابِ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ خیاری رویت میں تجزی نہیں ہوتی ہے تو جب اس نے گھر کے بعض حصہ کو دیکھ لیا تو اس میں خیاری باطل ہو گیا اور جب بعض میں باطل ہو گیا تو کل میں باطل ہو جائے گا، نیز گھر کے تمام اجزاء کا دیکھنا معتذر بھی ہے مثلاً دیواروں کے درمیانی حصہ وغیرہ، اس لئے مقصود کو دیکھنے سے خیاری باطل ہو جائے گا۔ لیکن اس مسئلہ میں فتویٰ امام زفرؒ کے قول پر ہے، مجمع الانہر میں تیسریں الحقائق وغیرہ کتابوں کے حوالہ سے تحریر ہے کہ یہ اختلاف درحقیقت لوگوں کے عرف و عادت پر مبنی ہے کہ امام صاحب کے زمانے میں اہل کوفہ کے مکانات ایک ہی انداز کے ہوتے تھے کہ صحن یا خارج کے دیکھ لینے سے پورے مکان کا اندازہ ہو جاتا تھا، اور بعد میں اور ہمارے زمانے میں ایسے مکان بننے لگے کہ صحن یا خارج سے دیکھ لینے سے اندرون کا اندازہ لگانا مشکل ہے، کیوں کہ ہر کمرے کے بنانے کا انداز اور اس کا نفع مختلف ہوتا ہے، لہذا آج کے دور میں خارج اور داخل تمام کا دیکھنا ضروری ہے اور جب تک دیکھ نہ لیں خیاری رویت باطل نہ ہوگا۔ (مجمع الانہر ج ۳ ص ۷۳، فتح القدر ج ۵ ص ۵۳۸)

نصف حیض گزرنے پر طلاق کو معلق کرنا

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہو رہا ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”تو طلاق والی ہے جب تجھے نصف حیض آ جاوے“ تو ائمہ ثلاثہ کے اصول کی بنا پر جب تک مکمل حیض نہ گزر جائے طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ حیض میں تجزی نہیں لہذا اس کے بعض کا ذکر کُل کے ذکر کے مانند ہوگا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک جب عورت پانچ دن خون دیکھ لے تو طلاق واقع ہو جائے گی، کیوں کہ امام زفرؒ کے اصول کے مطابق بعض کا ذکر کُل کے ذکر کے مانند نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۴۴)

فتح القدر میں امام زفرؒ کے قول کی دلیل یہ تحریر ہے کہ پانچ دن گزرنے سے نصف کا یقین ہو جاتا ہے لہذا طلاق کا وقوع ہو جائے گا۔ لیکن ہماری طرف سے امام زفرؒ کی دلیل کا یہ جواب دیا گیا کہ پانچ ایام اگرچہ ایام حیض کا نصف ہے مگر یہ حیض کے کامل دس دن ہونے کے اعتبار سے نصف ہے، عورت کو جتنے ایام حیض آتا ہے اس کا نصف نہیں ہے، جب کہ یہاں مخاطب خاص عورت ہے،

لہذا اس کے حیض کے نصف کا اعتبار ہونا چاہئے۔ (فتح القدیر ج ۳ ص ۴۵۴)

نماز کے آخری وقت بچہ کا بالغ ہونا یا کافر کا مسلمان ہونا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ نماز کے آخری وقت میں کوئی کافر مسلمان ہو گیا یا نابالغ بالغ ہو گیا اور وقت میں صرف اتنی گنجائش ہے کہ نماز کے لئے تحریمہ کہہ سکے تو ان دونوں پر اس وقت کی نماز فرض ہو جائے گی۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ نماز ان پر فرض نہ ہوگی۔

ہمارے اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ نماز کا وقت پالینے سے جب ان پر تحریمہ لازم ہو گیا تو تحریمہ کا باعد والاحصہ بھی لازم ہو گیا کیوں کہ وجوب میں تجزی نہیں ہوتی۔ اسی طرح حکم ہے اس عورت کے متعلق جس کی عادت حیض میں دس دن سے کم ہو اور خون بند ہونے کے وقت نماز کا وقت اتنا باقی ہے کہ غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہے تو اس پر وہ نماز لازم ہو جائے گی اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز لازم نہ ہوگی۔ (تاسیس النظر ص ۴۴)

یاد رہے کہ جس عورت کی عادت مکمل دس دن حیض آنے کی ہو اس کے لئے حکم یہ ہے کہ خون بند ہونے کے بعد صرف اتنا وقت ہے کہ تحریمہ کہہ سکے تو اس پر اس وقت کی نماز لازم ہو جائے گی۔ اور دس دن سے کم بند ہونے کی صورت میں اتنا وقت ہونا چاہئے کہ غسل کر کے تحریمہ کہہ سکے، نیز غسل کے بقدر وقت سے مراد غسل مع اس کے مقدمات کے مراد ہے یعنی اتنا وقت باقی ہو کہ غسل کے لئے پانی نکال سکے اور کپڑے اتار کر لوگوں سے پردہ کر سکے پھر غسل کر سکے، اگر اتنا وقت ہے تو نماز واجب ہوگی، ورنہ نہیں۔ (شامی، دارالکتب ج ۲ ص ۱۲)

(۳۸): الاصل عند اصحابنا رحمہم اللہ أنّ الخلاف فی الصفة غیر معتبر

وعند زفر رحمہم اللہ معتبر.

ترجمہ: ہمارے ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ صفت میں اختلاف کا اعتبار نہ ہوگا، اور امام زفرؒ کے نزدیک اعتبار ہوگا۔

تشریح: اس اصول کا تعلق وکیل یا مامور سے ہوگا کہ مؤکل یا آمر نے کسی کام کا وکیل بنایا اور اس کا

وصف بھی بیان کر دیا تو وکیل اور مامور کو چاہئے کہ ایسا ہی کرے جیسا کہا گیا ہے، لیکن اگر کام تو وہی کیا جو کہا تھا لیکن وصف کو بدل دیا تو اب اس کام کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چوں کہ اصل کام میں اختلاف پایا نہیں گیا اس لئے وصف میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور وہ کام وجود میں آجائے گا۔

طلاق رجعی کے وکیل نے بائن دے دی تو

مثلاً کسی شخص نے دوسرے آدمی سے کہا کہ میری بیوی کو ایک طلاق رجعی دے دے، پھر اس شخص نے اس کی بیوی کو ایک طلاق بائن دی تو ائمہ ثلاثہ کے اصول کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، اور اس نے صفت میں جو مخالفت کی ہے اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ اس نے اس امر کی مخالفت کی ہے جس کا اسے حکم دیا گیا تھا، پس یہ ایسا ہو گیا گو یا اس نے آمر اور مؤکل کی اجازت کے بغیر طلاق دی ہو، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، اسی طرح وصف میں مخالفت کی صورت میں بھی طلاق کا وقوع نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۳۵، شامی، دارالکتب ج ۳ ص ۷۳۷)

اسی طرح اگر اپنی بیوی سے کہا ”طلقی نفسک“ تو بیوی نے جواباً کہا ”ابنت نفسی“ تو بیوی کے اس قول سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، کیوں کہ لفظ ابنت الفاظ طلاق میں سے ہے تو بیوی نے وہی فعل کیا ہے جو اس کو سونپا گیا تھا یعنی طلاق لیکن اس نے ایک وصف زیادہ کر دیا اور وہ بائن ہے، لہذا وصف زائد لغو ہوگا اور نفس طلاق کا وقوع ہو جائے گا، جیسا کہ اگر بیوی جواب میں ”طلقت نفسی“ کہتی تب بھی ایک طلاق رجعی واقع ہوتی، لیکن امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ بیوی کے قول ”ابنت نفسی“ سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ یہ صفت کا اختلاف نہیں ہے بلکہ بیوی کو جو امر سونپا گیا تھا اس کے خلاف کام کرنا ہے، اس لئے کہ ابنت اور طلاق دونوں حقیقت اور حکم دونوں اعتبار سے الگ الگ ہیں، لہذا اس سے طلاق کا وقوع نہ ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۸۱)



گائیں چرانے کے دعویٰ میں رنگ بیان نہ کیا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے کسی کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ اس نے میری گائیں چرائی ہے اور اس نے اس کا رنگ بیان نہیں کیا، اور اپنی بات پر بیٹہ بھی پیش کر دیئے لیکن ایک شاہد نے شہادت دی کہ اس نے سرخ گائیں کی چوری کی ہے، اور دوسرے شاہد نے کہا کہ سیاہ گائیں کی چوری کی ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شاہدین کی شہادت قبول ہوگی اور قطع ید کا حکم ثابت ہوگا۔ لیکن حضرات صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قطع ید کا حکم نہ ہوگا۔ لیکن اگر مدعی نے یہ دعویٰ کیا کہ فلاں نے میری سیاہ گائیں چرائی ہے یعنی مدعی نے وصف بھی بیان کر دیا، اور ایک شاہد نے سیاہ گائیں چرانے کی گواہی دی اور دوسرے نے دوسرے رنگ کی، تو اس صورت میں بالاتفاق گواہی مقبول نہ ہوگی، اور قطع ید کا حکم نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک گواہ کا جھوٹ ہونا ثابت ہو گیا تو نصاب شہادت پایا نہیں گیا۔ (فتح القدیر مع الکفایہ والعتابہ ج ۶ ص ۵۰۸)

گواہوں نے طلاق رجعی و بائن میں اختلاف کیا تو

اس اصول کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور دو گواہوں نے گواہی بھی دی کہ اس نے طلاق دی ہے، لیکن ایک گواہ نے شہادت دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی ہے، اور دوسرے نے گواہی دی کہ طلاق رجعی دی ہے، تو دونوں گواہوں کی گواہی طلاق رجعی کے حق میں قبول کی جائے گی، کیوں کہ نفس طلاق کی گواہی میں دونوں شریک ہیں اور اختلاف صفت میں ہے جس کا اعتبار نہیں، اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ (تاسیس النظر ص ۲۵)

(۳۹): الاصل عند اصحابنا الثلاثة رحمهم الله أن القليل من الاشياء

معفوا عنه وعند زفر رحمہ اللہ لا يكون معفوًا عنه.

ترجمہ: ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اشیاء میں سے تھوڑی مقدار معاف ہے،

اور امام زفرؒ کے نزدیک معاف نہیں ہے۔

تشریح: اصول کا مفہوم یہ ہے کہ کسی حکم کے لئے جو چیز منافی ہے اس کے وجود سے حکم کا وجود نہیں

ہونا لیکن منافی چیز میں سے اگر قلیل مقدار کا وجود ہو تو وہ عموماً معفو عنہ کے حکم میں ہوتا ہے، اور اس کے ہوتے ہوئے بھی حکم کا وجود ہو جائے گا، اور یہ حکم ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہے۔ اور امام زفرؒ منافی چیز خواہ معمولی مقدار میں ہو تب بھی اس کو برداشت نہیں کرتے۔

نجاست زخم کے سرے سے نہ بہے تو

مثلاً سبیلین کے علاوہ سے نکلنے والی نجاست جب تھوڑی ہو اور زخم کے اوپر سے نہ بہے تو وہ نجاست طہارت کے ٹوٹنے کا موجب نہ ہوگی، اور امام زفرؒ کے نزدیک خواہ تھوڑی ہو تب بھی معفو عنہ نہ ہوگی، اور طہارت کے ٹوٹنے کو واجب کرے گی۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ امام زفرؒ کے نزدیک حدثِ حقیقی زندہ آدمی کے بدن سے نجاست کے ظاہر ہونے کا نام ہے اور مذکورہ مسئلہ میں ظہور پایا گیا لہذا وہ حدثِ حقیقی ہو کر ناقض وضو بنے گا، جس طرح سبیلین میں ناپاکی کا ظہور حدث ہے، خواہ مخرج کے کنارے سے آگے بڑھے یا نہ بڑھے، اسی طرح زخم کے مسئلہ میں حکم ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ جب زخم کے سرے سے خون یا پیپ بہے نہیں تو وہ حدث نہ ہوگا، اس لئے کہ جب تک وہ بہے گا نہیں تو وہ اپنے محل میں ہی باقی ہے۔ دیکھئے پورے بدن میں خون اور ناپاک رطوبتیں بھری ہوئی ہیں اور کھال کی وجہ سے ان پر پردہ پڑا ہوا ہے اور پردہ ہٹ جائے یعنی کھال پھٹ جائے تو خون وغیرہ تو اپنے محل ہی میں ہے جیسا کہ پہلے تھا، صرف اوپر سے پردہ ہٹا ہے، خون وغیرہ اپنے محل سے آگے نہیں بڑھا ہے، اور یہ بات بدیہی ہے کہ جب تک خون وغیرہ اپنے محل میں ہو تو اس پر کوئی حکم نہیں لگتا، اسی وجہ سے جب پیٹ میں نجاست و غلاظت بھری ہوئی ہے اس کے باوجود نماز ادا کرنا صحیح ہے۔ اور جب نجاست خون وغیرہ اپنے محل سے آگے نکل جائے اور زخم کے سرے سے بہے جائے تو اب اس کے لئے نجاست کا حکم ہوگا۔ اور امام زفرؒ کا قیاس سبیلین سے ناپاکی کے ظہور پر درست نہیں، اس لئے کہ سبیلین پر نجاست آگئی تو اس کو ظہور نہیں کہا جائے گا، بلکہ خروج یعنی باطن سے ظاہر کی طرف انتقال کہا جائے گا لہذا وہ حدث ہو کر ناقض وضو ہوگا خواہ مخرج سے

آگے نہ بڑھے۔ اور یہی اختلاف قئی کی صورت میں بھی ہے کہ اگر قئی تھوڑی ہے یعنی منہ بھرنے سے کم ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناقض وضو نہیں، اور امام زفر کے نزدیک ناقض وضو ہے خواہ منہ بھر کر ہو یا نہ ہو۔

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ منہ کے لئے ظاہر بدن کا حکم ہے اسی وجہ سے روزہ دار اگر مضمضہ کرے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا، تو جب قئی جو ناپاک ہے منہ تک پہنچ جائے تو زندہ آدمی کے بدن سے نجاست کا ظہور پایا گیا جو ان کے نزدیک حدث ہے، لہذا ناقض وضو ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ منہ ذو جہین ہے اس کے لئے ظاہر و باطن دونوں کا حکم ہے، ظاہر کے لئے ظاہر کا کما قالہ زفر اور باطنی چیزوں کے لئے باطن کا حکم ہے اسی وجہ سے تھوک نکلنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، لہذا قئی کو منہ تک آنے کو حدث نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ باطن سے باطن کی طرف انتقال ہے، اور حدث تو اس وقت قرار دیا جائے گا جب کہ منہ سے باہر آجائے اس لئے کہ اس وقت باطن سے ظاہر کی طرف خروج پایا گیا۔ اور تھوڑی قئی میں خروج متحقق نہیں ہوتا اس لئے کہ تھوڑی قئی کو روکے رکھنا اور اس کو واپس لوٹا دینا ممکن ہے، لہذا تھوڑی قئی بذات خود نہیں نکلی بلکہ نکالنے کی وجہ سے نکلی ہے، اس لئے سیلان کا وجود نہ ہو اور حدث کا تحقق سیلان کی وجہ سے ہوتا ہے، اس کے برخلاف اگر قئی زیادہ ہے یعنی منہ بھر کر ہے، تو اب اس کو روکنا اور واپس لوٹانا آدمی کے قبضہ میں نہیں، لہذا وہ بذات خود نکلی ہے، نکالنے سے نہیں نکلی اس لئے سیلان کا تحقق ہو گیا لہذا حدث ہو کر ناقض وضو ہوگی۔ (بدائع ج ۱ ص ۱۲۲)

ناپاک زمین سوکھ جائے اور اثر زائل ہو جائے تو اس پر نماز کا حکم

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی نے ایسی زمین میں نماز پڑھی جس میں شراب تھا یا کسی نے پیشاب کر دیا تھا یا پاخانہ یا قے تھی، پھر وہ زمین خشک ہو گئی اور اس پر سے ناپاکی کا اثر یعنی بو اور دھبہ بھی ختم ہو گیا تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس جگہ نماز پڑھنا صحیح ہے، کیوں کہ زمین نے خشک ہو جانے کی وجہ سے ناپاکی کو صاف کر لیا ہے اور اس کا اثر تھوڑی مقدار میں باقی ہے اور تھوڑی مقدار معاف ہے۔ اور امام زفر کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہوگی، کیوں کہ اس جگہ

پر تھوڑی سی نجاست تو باقی ہوگی اگرچہ تھوڑی ہی مقدار میں ہو، لہذا وہ تھوڑی مقدار نجاست بھی معاف نہ ہوگی، اور یہی قول امام شافعی کا ہے۔

ہدایہ میں امام زفر و شافعی کے قول کی یہ دلیل بیان کی گئی ہے کہ زمین ناپاک ہو جانے کے بعد ناپاک زائل کرنے والی چیز یعنی پانی سے پاک نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس میں ناپاک کا اثر باقی ہے اور ناپاک جگہ پر نماز پڑھنا صحیح نہیں ہے، اسی وجہ سے اس جگہ سے تیمم کرنا جائز نہیں۔ اور ہمارے ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ زمین کی طہارت صرف پانی پر موقوف نہیں بلکہ خشک ہونے سے بھی پاک ہو جاتی ہے، آپ ﷺ کا فرمان ہے "ذکاة الارض یبسھا" لہذا خشک ہونے سے زمین پاک ہو گئی اس لئے اس پر نماز پڑھنا صحیح ہے۔ ہاں! تیمم کرنا اس لئے درست نہیں کہ تیمم کے لئے زمین کا پاک ہونا نص قطعی کی وجہ سے شرط قرار دیا ہے اس لئے تیمم کے لئے ایسی زمین ہونی چاہئے جو فی نفسہ پاک ہو اور کبھی اس پر نجاست نہ پڑی ہو اس لئے کہ تیمم کے باب میں زمین آلہ تطہیر ہے اس لئے پانی کی طرح اس کا فی نفسہ پاک ہونا شرط ہے، لہذا ایسی زمین سے تیمم صحیح نہ ہوگا کہ جس کی طہارت کا حکم حدیث سے ثابت ہو کیوں کہ حدیث سے جو ثابت ہو وہ ظنی الثبوت ہے، تو زمین خشک ہونے سے اگرچہ پاک ہو جائے گی لیکن اس سے قطعی الثبوت کی ادائیگی نہیں ہوگی اس لئے اس سے تیمم درست نہیں، اس لئے نہیں کہ وہ ناپاک ہے۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۵۳، ۷۴ تا ۷۵ انظر ص ۲۳۶)

روزے دار نے دانتوں میں پھنسی ہوئی چیز نکال کر کھا لیا تو

اس اصول پر یہ مثال بھی متفرع ہے کہ روزے دار کے دانتوں کے درمیان گوشت وغیرہ رہ گیا اور وہ اس کو نکال کر کھا گیا، پس اگر وہ تھوڑی سی مقدار میں ہے یعنی چنے کے بقدر یا اس سے بھی کم تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور اگر اس سے زیادہ مقدار میں ہے تو روزہ توٹ جائے گا۔ اور امام زفر کے نزدیک قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں، دونوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جائے گا۔

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ منہ کے لئے ظاہر کا حکم ہے، اسی وجہ سے مضمضہ کی وجہ سے روزہ ٹوٹتا نہیں ہے، تو دانتوں میں پھنسی ہوئی چیز کے کھانے کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے خارج سے کوئی چیز

کھائی، اور خارج سے کوئی بھی چیز کھالے خواہ قلیل مقدار میں ہو اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ دانتوں میں پھنسی ہوئی قلیل مقدار تھوک کے مانند دانتوں کے تابع ہے، تو جس طرح تھوک نکلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح اس قلیل مقدار سے بھی نہیں ٹوٹے گا، بشرطیکہ منہ سے باہر نکالے بغیر نکل گیا ہو، اور اگر منہ سے باہر نکال کر پھر نکل گیا تو اس سے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی روزہ ٹوٹ جائے گا۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۲۱۸)

گھر میں نہ رہنے کی قسم کھا کر فوراً منتقل ہو جانا

اس اصول پر یہ مثالیں بھی متفرع ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں نہیں رہے گا، اور حال یہ ہے کہ قسم کے وقت اسی گھر میں رہائش پذیر ہے، پھر حالف نے اسی وقت مال و اسباب اٹھانا شروع کر دیا تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔ اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہ ہوگا اور حال یہ ہے کہ وہ اسی جانور پر سوار ہے، پھر وہ اسی گھڑی نیچے اتر گیا تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا، اور امام زفرؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔ اور یہی اختلاف لباس پہننے کے مسئلہ میں بھی ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنے گا اور حال یہ ہے کہ وہ وہی کپڑا پہنے ہوئے ہے پھر اسی وقت اس نے وہ کپڑا نکال دیا تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا، اور امام زفرؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے کے بعد مخلوف علیہ کام کا وجود ہو گیا اگرچہ تھوڑی دیر کے لئے ہی ہوا ہے مثلاً کپڑے کا لباس اور سواری پر سوار ہونا اور مکان میں سکونت کا وجود قسم کے بعد ہو رہا ہے خواہ تھوڑی دیر کے لئے ہی ہوا ہے اور ان کے نزدیک قلیل مقدار بھی معفو عنہ نہیں ہے اس لئے حانث ہو جائے گا۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ یمین کا انعقاد اس لئے ہوتا ہے کہ اس یمین کی تکمیل کی جائے، چنانچہ وہ ساعت یا وقت مستثنیٰ ہوگا جو بوقت یمین متحقق و ثابت ہے، ورنہ تکلیف بالایطاق لازم آئے گا۔ الحاصل وہ قلیل مقدار وقت جس میں ان کاموں کا وجود ہو رہا ہے وہ معفو عنہ

ہے، اس کی وجہ سے حائث ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۸۳ تا ۳۸۴، اخصر ص ۳۶۸)

(۴۰): الاصل عند علمائنا الثلاثة رحمہم اللہ ان العبرة بما يتعلق بہ الحكم لا بما يظهر بہ الحكم وعند زفر رحمۃ اللہ علیہ الذي يظهر بہ الحكم كالذي يتعلق بہ الحكم.

ترجمہ: ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اعتبار اس چیز کا ہوتا ہے جس سے حکم متعلق ہو، نہ کہ اس چیز کا جس سے حکم ظاہر ہو۔ اور امام زفر کے نزدیک وہ چیز جس سے حکم ظاہر ہو اس چیز کے مانند ہے جس سے حکم متعلق ہو۔

تشریح: ایک ہے ما يتعلق بہ الحكم یعنی جس کی وجہ سے حکم کا وجود ہوتا ہے یعنی علت، اور ایک ہے ما يظهر بہ الحكم یعنی جو حکم کی علت تو نہ ہو بلکہ اس پر حکم موقوف ہو اور وہ شرط ہے کہ جس کے وجود سے حکم کا ظہور ہوتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ما يتعلق بہ الحكم اور ما يظهر بہ الحكم دونوں کا حکم الگ الگ ہے اور ما يتعلق بہ الحكم کا اعتبار ہے جو کہ علت ہے اور ما يظهر بہ الحكم کا اعتبار نہیں ہے، اور امام زفر کے نزدیک دونوں کا حکم یکساں ہے اور دونوں کا اعتبار ہوگا۔

رجم کے بعد احسان کی گواہی سے گواہوں کا رجوع

اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ جب چار گواہوں نے کسی شخص کے متعلق زنا کی گواہی دی اور دو گواہوں نے اس شخص کے محض ہونے کی گواہی دی، جس کے نتیجہ میں قاضی نے رجم کا فیصلہ کر دیا، پھر احسان کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو احسان کے گواہ دیت وغیرہ کے ضامن نہ ہوں گے، اس لئے کہ احسان کی گواہی رجم کے لئے علت نہیں کہ اس کی وجہ سے رجم واجب ہو بلکہ اس کا درجہ شرط کا ہے جیسا کہ عقل، بلوغ کا درجہ شرط کا ہے اسی طرح احسان بھی شرط کے درجہ میں ہے، نیز رجم ایک عقوبت اور سزا ہے اور احسان پر عقوبت جائز نہیں، اس لئے کہ احسان نام ہے بلوغ، اسلام، تزویج اور حریت کا، اور ان اوصاف کی بنا پر عقوبت کا فیصلہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ تمام

اوصاف اس میں زنا سے پہلے بھی موجود تھے لیکن رجم کو واجب نہیں کیا، معلوم ہوا کہ رجم کی عقوبت صرف اور صرف زنا کی وجہ سے ثابت ہو رہی ہے، پس جب احسان کے بعد زنا کا وجود ہوگا تو رجم واجب ہوگا، تو جب احسان کے گواہوں کی گواہی کی وجہ سے رجم کا وجوب نہیں ہوا ہے تو ان کے رجوع کرنے سے وہ ضامن نہ ہوں گے۔ الحاصل زنا کے شاہدوں کی شہادت مایتعلق بہ الحکمہ ہے اور احسان کے شاہدوں کی شہادت مایظہر بہ الحکمہ ہے، لہذا اعتبار مایتعلق بہ الحکمہ ہوگا، نہ کہ مایظہر بہ الحکمہ کا، اس لئے احسان کے شاہد ضامن نہ ہوں گے۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک احسان کے شاہد ضامن ہوں گے۔ (فتح القدیر، احیاء التراث العربی ج ۶ ص ۵۵۱، البحرۃ البیرونی ج ۲ ص ۳۳۱، مکتبہ خانہ ملتان، ہدایہ ج ۲ ص ۵۲۶ و ج ۳ ص ۱۷۷)

لیکن محیط برہانی میں صورت مسئلہ یہ مذکور ہے کہ چار گواہوں نے کسی شخص کے متعلق زنا کی شہادت دی اور دو گواہوں نے اس کے احسان کی گواہی دی، پھر قاضی نے ان کی گواہی قبول کر کے رجم کا حکم دے دیا، پھر ان تمام نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا، تو صرف زنا کے گواہ دیت کے ضامن ہوں گے اور ان پر حد قذف بھی جاری کی جائے گی، اور احسان کے گواہوں پر ضمان واجب نہ ہوگا، اور یہ حکم ہمارے علماء ثلاثیہ کے نزدیک ہے۔ (ال محیط البرہانی ج ۸ ص ۵۷۷، دارالکتب العلمیہ)

گواہی سے رجوع میں ضمان ان پر واجب ہوگا جن سے حکم متعلق ہے

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ دو شخصوں نے گواہی دی کہ فلاں شخص نے اپنے غلام سے کہا "ان دخلت الدار فانت حر" یا فلاں خاوند نے اپنی اس بیوی سے جس سے ابھی صحبت نہیں کی اس سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق" اس کے بعد دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ غلام گھر میں داخل ہو گیا ہے یا بیوی گھر میں داخل ہو گئی ہے، چنانچہ قاضی نے ان گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر غلام کی حریت یا بیوی کی طلاق کا فیصلہ کر دیا، اس کے بعد سب گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ضمان (یعنی بیوی کا نصف مہر اور غلام کی قیمت) کن پر واجب ہوگا؟ اس کے متعلق ہمارے ائمہ ثلاثیہ کا قول یہ ہے کہ ضمان صرف یمین کے گواہوں پر واجب ہوگا،

دخول کے گواہوں پر واجب نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں فریق کے گواہوں پر برابر طریقہ پر ضمان کا وجوب ہوگا۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ نقصان ان دونوں فریق کی گواہی کی وجہ سے ہوا ہے اس لئے سب ضامن ہوں گے۔ اور ائمہ ثلاثہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتق اور طلاق کا فیصلہ قاضی نے اسی لئے دیا ہے کہ شوہر نے "انت طالق" کہا ہے اسی طرح آقا نے "انت حر" کہا ہے، اور شوہر کے اس قول کو جو گواہ ثابت کر رہے ہیں وہی علت کو ثابت کرنے والے ہیں، اسی طرح آقا کے قول کی گواہی دے کر علت کو ثابت کر رہے ہیں، لہذا ان کی گواہی قاضی کے فیصلہ کے لئے سبب ہے لہذا وہ مایتعلق بہ الحکم ہوا، برخلاف دخول کی گواہی کے، اس لئے کہ دخول دار عتق اور طلاق کے لئے شرعاً علت نہیں ہے، لہذا ان کی گواہی مایظہر بہ الحکم ہوئی اور اعتبار مایتعلق بہ الحکم کا ہوتا ہے اس لئے یمین کے گواہ ضامن ہوں گے۔ (فتح القدیر ج ۶ ص ۵۵۲)

(۴۱): الاصل عند علمائنا الثلاثة رحمہم اللہ أن نية التمييز في الجنس

الواحد لا تعمل وعند زفرؒ تعمل.

ترجمہ: ہمارے علماء ثلاثہؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جنس واحد میں تمیز کی نیت مؤثر نہیں ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک مؤثر ہے۔

تشریح: عبادات میں نیت کے شرط ہونے کا مقصد یہ ہے کہ نیت کی وجہ سے وہ عبادت اپنی دوسری اجناس سے ممتاز ہو جائے، اور دوسری اجناس سے امتیاز اسی وقت حاصل ہوگا جب وہاں اجناس مختلف ہوں، اگر اجناس مختلف ہی نہ ہوں بلکہ صرف ایک ہی جنس ہو تو امتیاز کا حصول متصور نہیں ہے، تو نیت کا مقصد فوت ہے، اسی وجہ سے اس صورت میں نیت شرط نہیں ہے، اور اجناس مختلف ہیں یا نہیں! اس کا علم ہوگا اغراض سے یا اس کے اسباب سے، اگر سبب ایک ہے تو جنس ایک ہے ورنہ الگ الگ ہے، اسی طرح اگر دو عبادتوں کا مقصد الگ الگ ہے تو گویا یہ دو جنس ہیں، اور اگر ایک ہے تو گویا ایک ہی جنس ہے، اور یہ حکم ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام زفرؒ کے یہاں اختلاف اجناس اور عدم اختلاف میں کوئی فرق نہیں دونوں صورتوں میں نیت شرط ہے۔

متعدد کفارہ ظہار میں ایک ساتھ غلاموں کی آزادی میں نیت سے تمیز ضروری ہے یا نہیں؟ مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی چار بیویوں سے ظہار کیا، پھر اس نے چار غلام آزاد کئے، لیکن اس نے یہ نیت نہیں کی کہ کونسا غلام کونسی بیوی سے ظہار کا کفارہ ہے، تب بھی چاروں کفارے ادا ہو جائیں گے، کیوں کہ جنس متحد ہے لہذا متعین نیت کی کوئی ضرورت نہیں، اور یہ حکم ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہے۔ اور امام زفر کے نزدیک ایک ایک بھی کفارہ ادا نہ ہوگا، کیوں کہ ان کے نزدیک چوں کہ تمیز کی نیت جنس واحد میں بھی شرط ہے اور وہ پائی نہیں گئی، اس لئے ہر کفارہ کی طرف سے ایک ربح غلام آزاد ہوا اور آزاد ہو جانے کے بعد اب اس کے اختیار میں یہ بات نہیں رہی کہ کسی کی طرف غلام کو متعین کرے، یعنی اس طرح کہ یہ غلام فلاں عورت کے ساتھ ظہار کے کفارہ کی طرف سے اور فلاں فلاں کی طرف سے، اس لئے آزاد ہونے کی وجہ سے اب اس کے قبضہ سے معاملہ نکل چکا ہے۔

اسی طرح اگر اس مظاہر نے چار کفاروں کی طرف سے ایک یا دو غلام آزاد کئے تو مظاہر کے لئے اختیار ہے کہ چار بیویوں میں سے جس بیوی کی طرف سے متعین کرنا چاہے کرے، اس لئے کہ جنس واحد میں تمیز کی نیت شرط نہیں، لہذا بعد میں وہ جس کے لئے چاہے متعین کر سکتا ہے۔ اور امام زفر کے نزدیک کسی کی طرف سے کفارہ ادا نہ ہوگا، کیوں کہ جب ایک غلام چار کفاروں کی طرف سے آزاد کیا تو نیت مؤثر ہوگی، اور یہ غلام چاروں کی طرف سے آزاد ہوا تو ایک کی طرف سے ربح غلام آزاد ہوا جو صحیح نہیں، اور دو آزاد کرنے کی صورت میں ہر ایک کی طرف سے نصف آزاد ہوا، اب جب کہ غلام آزاد ہو گئے تو معاملہ اس کے قبضہ سے نکل گیا لہذا اب تعین کی نیت سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

اسی طرح کسی کے ذمہ ظہار کے دو کفارے واجب ہوں اور مظاہر نے ان دو کفاروں کی طرف سے ایک غلام آزاد کیا اور دو مہینے کے روزے رکھے تب بھی مذکور اختلاف کے مطابق حکم ہوگا۔ ہاں! اگر دو کفارے مختلف الجنس ہوں مثلاً ایک کفارہ ظہار ہے اور دوسرا کفارہ قتل، اور ان دونوں کی طرف سے ایک غلام آزاد کیا تو بالاتفاق یعنی ائمہ ثلاثہ اور امام زفر سب کے نزدیک کسی کی طرف سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔ البتہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں بھی جس کی طرف سے متعین کرے کفارہ ادا

ہو جائے گا، اس لئے کہ مقصود کے اعتبار سے تمام کفارات جنس واحد کے حکم میں ہے اور جنس واحد میں نیت مؤثر نہیں ہوتی، لہذا اعتق کے بعد بھی کسی ایک کی طرف سے متعین کر سکتا ہے۔

(ہدایہ ج ۲ ص ۲۱۶، تاسیس انکسرس ۴۷۱)

”انت علی حرام“ میں دو طلاق کی نیت

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے ائمہ ثلاثیہ نے فرمایا کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہا ”انت علی حرام“ تو مجھ پر حرام ہے اور اس سے دو طلاق کی نیت کرے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور دو طلاق کی نیت مؤثر نہ ہوگی، کیوں کہ ایک کی حرمت ایک جنس ہے، لہذا ایک نیت دو جنس میں مؤثر نہ ہوگی۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک دو کی نیت بھی صحیح ہے، لہذا دو طلاق واقع ہوگی۔ (تاسیس انکسرس ۴۸۸)

امام زفرؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ”انت علی حرام“ کہنے سے حرمت کا ثبوت ہوگا، اور حرمت ایک جنس ہے جس کی تین انواع ہیں: (۱) خفیفہ: یعنی ایسی حرمت کہ اس کے بعد بیوی شوہر کے لئے نکاح جدید سے حلال ہو جائے اور حلال ہونے کے لئے حلالہ کی ضرورت نہ ہو۔ (۲) غلیظہ: یعنی ایسی حرمت کہ اس کے بعد حلالہ کی ضرورت پڑے اور حلالہ کے بعد نکاح جدید کی ضرورت پڑے۔ (۳) متوسطہ: یعنی جوان دو حرمتوں کے درمیان ہو، اب اگر شوہر ان انواع ثلاثہ میں سے کسی ایک کی نیت کرے گا تو اس کی نیت مؤثر ہوگی، کیوں کہ جب مختلف الجنس میں نیت مؤثر ہوتی ہے تو مختلف الانواع میں تو بطریق اولیٰ مؤثر ہوگی، لہذا ایک کی نیت کرنا یا دو کی یا تین کی سب صحیح ہے، اور جیسی نیت کرے گا نیت کے اعتبار سے طلاق کا وقوع ہوگا۔ (بدائع، دارالکتب ج ۳ ص ۱۷۳) اور ہدایہ میں ہے کہ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ”انت علی حرام“ میں تین کی نیت کرنا صحیح ہے تو اس کے بعض یعنی دو کی نیت کرنا بھی صحیح ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۳۶۰)

ائمہ ثلاثیہ کی دلیل یہ ہے کہ ”حرام“ لفظ کی دونوع ہیں: (۱) خفیفہ (۲) غلیظہ، لہذا ان دونوعوں میں سے کسی ایک کی نیت کرنا صحیح ہے، اور خفیفہ سے مراد ایک طلاق اور غلیظہ سے مراد تین طلاق، اور دو طلاق یہ صرف عدد ہے اور مستقل الگ جنس ہے، جس پر لفظ کا اطلاق ہی نہیں ہوتا، جب اس پر لفظ کا

اطلاق ہی نہیں ہوتا تو اس کو کیسے مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور امام زفر کا یہ کہنا کہ ایک مستقل نوع متوسطہ ہے وہ صحیح نہیں، اس لئے کہ دو طلاق کے بعد بھی بغیر حلالہ کے نکاح جدید کے ذریعہ پہلے شوہر کے لئے وہ عورت حلال ہے، لہذا دو طلاق سے بھی حرمتِ خفیہ ہی ثابت ہوتی ہے، لہذا تیسری نوع کے ثبوت کا کوئی معنی نہیں ہے۔ اور یہ بات کہ اس کی دو ہی نوع ہیں وہ اس طریقہ پر کہ ”حرامہ“ ایک ذات کا نام ہے اور ذات میں وحدت کا معنی ہے اور وحدت کا معنی یا تو من حیث الذات ہوگا یعنی حقیقتاً ایک ہی ہو یا نوع کے اعتبار سے وحدت کا معنی ہو، مثلاً انسان میں وحدت کا معنی ہے اس لئے کہ وہ حیوان کی ایک نوع ہے اگرچہ اس میں کثرت کا معنی ہے، اس طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی یا تو وحدت من حیث الذات مراد ہوگی یعنی ایک طلاق، یا من حیث النوع، اور نوع میں صرف تین ہی ہے لہذا تین کی نیت بھی صحیح ہے، اور دو کی نیت صحیح نہیں، اس لئے کہ نہ تو وہ وحدت ذاتی ہے اور نہ نوعی۔ (بدائع ج ۳ ص ۱۷۳، ۱۷۵)

القسم السادس ما فيه خلاف بين ائمتنا وبين الامام مالك رحمه الله
چھٹی قسم ان اصولوں کے بیان میں جن میں ہمارے ائمہ احناف اور امام مالک کے درمیان
اختلاف ہے۔

(۴۲): الاصل عند علمائنا أن الخبر المروى عن النبي ﷺ من طريق
الاحاد مقدم على القياس، الصحيح وعند مالك ﷺ القياس الصحيح مقدم
على خبر الاحاد.

ترجمہ: ہمارے علماء مثلاً (امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف و محمد) کے نزدیک اصول یہ ہے کہ
نبی ﷺ سے بطریق آحاد مروی خبر قیاس صحیح پر مقدم ہے، اور امام مالک کے نزدیک قیاس صحیح خبر واحد
پر مقدم ہے۔

تشریح: خبر واحد کا راوی عادل وثقہ ہونے کی صورت میں خبر واحد کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا، خواہ
وہ راوی فقیہ ہو یا غیر فقیہ، یہی قول ابوالحسن کرخی اور احناف کے متقدمین فقہاء کا ہے، صرف شرط اتنی
ہے کہ وہ خبر واحد کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو، امام ابوحنیفہ نے یہاں تک بیان فرمایا کہ جو بات ہم
تک اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف سے پہنچی ہے وہ ہمارے سر، آنکھوں پر یعنی اس کو ہی
قبول کیا جائے گا، اس کا درجہ مقدم ہوگا، اور قیاس کو ترک کیا جائے گا، اسی وجہ سے امیر المؤمنین حضرت
عمر بن خطابؓ نے جمل بن مالک کی حدیث کو باوجود ان کے غیر فقیہ ہونے کے جنین کے مسئلہ میں قبول
فرمائی ہے حالانکہ وہ حدیث قیاس کے خلاف ہے۔ (الفتاویٰ الہدیہ فی شرح القواعد الفقہیہ ص ۱۵۰ عدد ۱۲۶)

کپڑے سے خشک منی کھرچنے سے پاک ہونے کا حکم

اصول کی مثال یہ ہے کہ ہمارے ائمہ ثلاثہ نے فرمایا کہ منی ناپاک ہے، لیکن کپڑے پر لگنے کے بعد جب خشک ہو جائے تو کپڑے سے کھرچنے سے کپڑا پاک ہو جائے گا، اور اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ نے خبر واحد کو دلیل بنایا ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک پانی سے دھوئے بغیر کپڑا پاک نہیں ہوگا، جیسا کہ پیشاب کپڑے پر لگ جائے تو دھوئے بغیر کپڑا پاک نہیں ہوتا، اسی طرح حکم منی میں بھی ہوگا۔
(بیس نظر ص ۷۷)

ائمہ ثلاثہ کی دلیل خبر واحد ہے کہ نبی پاک ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا "اذا رايت
المني في ثوبك ان كان رطبا فاغسله وان كان يابساً فامسح به" ترجمہ: جب کپڑے
پر منی دیکھو تو اگر منی تر ہے تو کپڑا دھو دو اور اگر منی خشک ہو تو اس کو کھرچ دو۔ اس روایت میں صراحت
مذکور ہے کہ خشک منی کھرنے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے، لہذا اس خبر واحد پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو
ترک کر دیا جائے گا، اگرچہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ بغیر دھوئے کپڑا پاک نہ ہو، نیز خشک منی کھرچنے
سے اس لئے کپڑا پاک ہو جاتا ہے کہ منی میں گاڑھاپن اور چکناہٹ کا معنی ہے جس کی وجہ سے وہ
کپڑے میں جذب نہیں ہوتی بلکہ کپڑے میں صرف اس کی رطوبت جائے گی اور وہ رطوبت بھی خشک
ہونے سے ختم ہو جائے گی، لہذا خشک ہونے کے بعد صرف منی کا عین باقی رہے گا اور وہ کھرچنے سے
ختم ہو جائے گا، لہذا کپڑا پاک ہو جائے گا۔ اور یہی حکم بدن پر منی لگنے کی صورت میں کہ خشک منی کو
کھرچ لیا تو بدن پاک ہو جائے گا، اور امام کرخیؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے یہی حکم نقل کیا ہے۔ (بدائع ص ۲۴۱)
در مختار میں ہے کہ ہمارے یہاں ظاہر مذہب یہ ہے کہ کھرچنے سے کپڑا اور بدن پاک ہو جاتا ہے خواہ
منی گاڑھی ہو یا تلی، مرد کی منی ہو یا عورت کی، خواہ نئے کپڑے پر لگے یا پرانے دونوں میں کوئی فرق
نہیں، نیز کھرچنے سے پاک ہونے کے بعد اس کپڑے یا بدن کو پانی لگے تو مستند قول یہ ہے کہ نجاست
عود نہیں کرے گی۔ (الدر المختار ص ۵۳، زکریا)



روزے میں بھول کر کھانا

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب ثلاثہ نے فرمایا کہ روزے دار کا بھول سے کھانا روزہ کو فاسد نہیں کرے گا، اور انہوں نے خیر واحد سے استدلال کیا ہے، اور امام مالک کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا، اور انہوں نے اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کیا ہے۔ (تاسیس انظر ص ۷۷)

امام مالک نے قیاس اس طریقہ پر کیا ہے کہ کسی بھی شیء کا فساد اور اس کا ختم ہو جانا اس شیء کے رکن کے فوت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ تو بدیہی بات ہے، لہذا روزے کا رکن ہے کھانے، پینے اور جماع سے رکنا، اب اگر کوئی شخص ان تینوں میں سے کوئی کام کرے گا تو رکن کے فوت ہونے سے روزہ بھی فوت ہو جائے گا، خواہ ان افعال میں سے کوئی بھی فعل عمداً کرے یا خطأ، عذر کی وجہ سے یا بلا عذر، طوعاً یا کرہاً۔ اور نسیان کی صورت میں بھی چونکہ رکن فوت ہو جاتا ہے لہذا روزہ فاسد ہو جائے گا اور یہی قول امام مالک کا ہے۔

لیکن ائمہ ثلاثہ نے اس قیاس کو ترک کر دیا ہے اس لئے کہ نسیان کی صورت میں کھانے، پینے کے متعلق نص وارد ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "من نسی وهو صائم فاکل او شرب فلیتم صومه فان الله عز وجل اطعمه وسقاه"۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ لوگ یہ کہیں گے کہ امام ابو حنیفہؒ نے حدیث کی مخالفت کی ہے تو البتہ میں بھی نسیان کی صورت میں قضاء کا قائل ہوتا، لیکن میں نے حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ (بدائع ۷/۲۳۷، دارالکتب)

آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے ائمہ ثلاثہ نے فرمایا کہ نکاح میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں اور اس مسئلہ میں انہوں نے خیر واحد سے استدلال کیا ہے، اور امام مالک کے نزدیک جائز ہے اور امام مالک نے قیاس پر عمل کیا ہے۔ (تاسیس انظر ص ۷۷)

نوٹ: تاسیس انظر میں ہمارا مسلک بیان کرتے ہوئے "بیہوز" اور امام مالک کا مسلک بیان

کرتے ہوئے "لا یجوز" تحریر ہے جو صریح غلطی ہے اصل مسلک وہی ہے جو مذکور ہوا۔
 ہدایہ میں ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر آزاد عورت رضامند ہے تو اس کے ہوتے ہوئے
 باندی سے نکاح درست ہے، اور اگر رضامند نہیں ہے تو باندی سے نکاح آزاد کی موجودگی میں درست
 نہیں ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح امۃ علی الحرۃ کی ممانعت حرہ کے حق کی وجہ سے تھی لیکن حرہ خود
 راضی ہوگئی تو خود اس نے اپنا حق ساقط کر دیا لہذا نکاح درست ہوگا۔

اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ آزاد مرد کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ نکاح میں آزاد عورت کے
 ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرے، مگر غلام کے لئے جائز ہے کہ آزاد کی موجودگی میں باندی سے
 نکاح کرے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح امۃ علی الحرۃ کی ممانعت اس وقت تھی جب کہ شوہر
 آزاد ہو، اس لئے کہ اس صورت میں مانع نکاح یعنی اپنے جزء کو رقیق بنانا موجود ہے، لیکن جب شوہر
 خود غلام ہے تو یہ مانع نہیں پایا گیا، اس لئے کہ غلام جمیع اجزاء کے ساتھ رقیق ہے لہذا اس صورت میں
 نکاح امۃ علی الحرۃ کو جائز قرار دیں گے، الحاصل ان دونوں ائمہ نے قیاس پر عمل کیا ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ کا فرمان "لا تنکح الامۃ علی الحرۃ" ہے، اس
 حدیث میں عموم ہے شوہر آزاد ہو یا غلام، راضی ہو یا نہ ہو، لہذا یہ حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے امام
 شافعیؒ و امام مالکؒ دونوں کے خلاف حجت ہوگی۔ (ہدایہ ۳۱۱/۲، دیکھئے معنی شرح ہدایہ)

غلام کے لئے دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے اصحابؒ نے فرمایا کہ غلام کے لئے دو عورتوں سے
 زیادہ نکاح کرنا جائز نہیں، اور انہوں نے اس میں خیر واحد سے استدلال کیا ہے، اور امام مالکؒ کے
 نزدیک چار عورتوں سے نکاح جائز ہے جیسا کہ آزاد کے لئے حکم ہے، اور اس میں انہوں نے قیاس پر
 عمل کیا ہے۔ (تاسیس انظر ص ۷۷)۔ امام مالکؒ نے قیاس پر اس طریقہ پر عمل کیا ہے کہ نکاح کے
 معاملہ میں غلام آزاد کے مانند ہے، کیوں کہ ملک نکاح آدمیت کے خواص میں سے ہے، اور آدمیت
 میں رقیق کا کوئی دخل نہیں ہے، آدمی ہونے میں آزاد، غلام سب برابر ہیں، یہی وجہ ہے کہ غلام کو بغیر

مہولی کی اجازت کے نکاح کا اختیار ہے۔

احناف کی دلیل ایک تو خبر واحد ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے "لا یتزوج العبد اکثر من اثنتین" اور حضرت عطاء نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع نقل کیا ہے کہ غلام دو عورتوں سے زائد نہیں رکھ سکتا۔ (یعنی شرح ہدایہ ۲/۳۰۷)۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ رقیقت نعمتوں میں تنصیف کر دیتی ہے اور عورتوں کا حلال ہونا بھی اللہ کی طرف سے نعمت ہے، لہذا اس نعمت میں بھی تنصیف ہوگی، پس جب آزاد کے لئے بیک وقت چار عورتیں حلال ہیں تو اس کا نصف یعنی دو عورتیں غلام کے لئے حلال ہوں گی، اور ایسا کرنے میں شرف حریت کا اظہار مقصود ہے۔ (ہدایہ ۲/۳۱۱)

حیض کی اقل مدت

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ ہمارے اصحابؓ نے فرمایا کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور تین راتیں ہیں اور استدلال کیا ہے خبر واحد سے، اور امام مالکؒ کے نزدیک ایک ساعت بھی خون آئے یا تھوڑا سا بھی خون آئے تب بھی حیض کا شمار ہوگا، اور امام مالکؒ نے حیض کے خون کو دیگر حدثوں پر قیاس کیا ہے یعنی دیگر حدثوں میں ذرا سا حدث ظاہر ہو جائے تو بھی حدث کا حکم لگ جاتا ہے، اسی طرح حیض کا بھی حکم ہوگا۔ بدائع میں ہے کہ امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ حیض کی کوئی مدت متعین نہیں ہے، نہ تو اقل حیض کی کوئی مقدار متعین ہے اور نہ اکثر حیض کی کوئی حد ہے۔ اور ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ آذَىٰ" اس آیت میں حیض کو "آذی" سے تعبیر فرمایا ہے اور اس کی کوئی مدت بیان نہیں فرمائی، نیز حیض کہا جاتا ہے رحم سے نکلنے والے خون کو اور قلیل مقدار خون بھی رحم سے نکلتا ہے جیسا کہ کثیر مقدار بھی رحم سے نکلتا ہے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اس کی کوئی مدت متعین نہیں ہے۔

اور احناف کی دلیل خبر واحد ہے جس کو حضرت ابو امامہ باہلیؓ نے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "اقل ما يكون الحيض للجارية الغيب والبكر"

جميعاً ثلاثة أيام واكثر ما يكون من الحيض عشرة أيام، وما زاد على العشرة فهو استحاضة“ اس حدیث میں اقل اور اکثر حیض کی مدت کو بیان کیا گیا ہے لہذا اس کی مدت متعین ہے۔ (بدائع، دارالکتب، ۱۵۳، الفقہ الاسلامی وادلتہ، ۶۱۵، تاسیس انظر ص ۳۸۸)

(۴۳): الاصل عند الامام مالك بن انس رضی اللہ عنہ أن العزم على الشيء بمنزلة المباشرة لذلك الشيء وليس العزم على الشيء بمنزلة المباشرة لذلك الشيء عندنا.

ترجمہ: امام مالک بن انسؒ کے نزدیک کسی چیز کا پختہ ارادہ کرنا اس چیز کے ارتکاب کے درجہ میں ہے۔ اور ہمارے نزدیک کسی چیز کا پختہ ارادہ کرنا اس چیز کے ارتکاب کے درجہ میں نہیں ہے۔
تشریح: احناف کے نزدیک کسی بھی حکم کے ثبوت کے لئے قول یا عمل کا ہونا ضروری ہے، اس کے بغیر محض قول و عمل کا پختہ ارادہ کر لے تو حکم ثابت نہ ہوگا، اور یہ بات قیاسی اور بدیہی ہے، مثلاً کوئی شخص زہر کھا کر مرنے کا پختہ ارادہ کر لے تو جب تک زہر کھائے گا نہیں موت واقع نہ ہوگی۔

طلاق کا پختہ ارادہ کرنے سے طلاق کا حکم

مثال یہ ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ کوئی شخص جب اپنی بیوی کو طلاق دینے کا پختہ ارادہ کرے تو اس پر کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، اور امام مالکؒ کے نزدیک محض پختہ ارادہ کرنے سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ (تاسیس انظر ص ۳۹۹)

ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق کا وقوع ایسے لفظ کے تلفظ سے ہوگا جو طلاق کے معنی پر دلالت کرتا ہو خواہ اس معنی میں صریح ہو یا کنائی یا پھر لفظ کے قائم مقام کسی عمل کی وجہ سے طلاق کا وقوع ہوگا، مثلاً کتابت سے جب کہ خاوند غائب ہو یا اشارہ کے ذریعہ جب کہ وہ گونگا ہو، اور محض پختہ ارادہ کرنے میں ان میں سے کسی کا تحقق نہیں ہوتا ”فرکن الطلاق هو اللفظ الذي جعل دلالة على معنى الطلاق الخ“۔ (بدائع، ۱۵۷، ص ۱۳)



کام نہ کرنے کی نیت سے حنث و عدم حنث کا حکم

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ ضرور مستقبل میں فلاں کام کرے گا، تو وہ شخص اس وقت تک حانث نہیں ہوگا جب تک اس کی طرف سے اس کام کے کئے جانے کی امید ہو اور یہ حکم ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک جب اس نے اپنے دل میں اس کام کے نہ کرنے کا پختہ ارادہ کر لیا تو وہ اپنی یمین میں حانث ہو جائے گا۔ اور حضرت سعید بن مسیبؒ نے اس مسئلہ کے متعلق فرمایا کہ اگر قسم کھانے کے بعد ایک مہینہ گزر جائے اور وہ کام نہ کرے تو وہ اپنی یمین میں حانث ہو جائے گا۔ (تاسیس النظر ص ۳۹۱)

ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم سے مقصود اس کام کو انجام دینا ہے تو بغیر اس کام کو کئے حانث نہ ہوگا، اور اگر ایک مرتبہ بھی کر لیا تو چوں کہ مقصود حاصل ہو گیا اس لئے حانث ہو جائے گا، اسی طرح اگر اس نے وہ کام کیا نہیں لیکن ابھی اس کی جانب سے اس کام کے کئے جانے کی امید ہے یعنی اس کام کا محل باقی ہے اور اس کے لئے زندگی بھی باقی ہے جب یہ دو باتیں باقی ہیں تب تک اس کام کی امید ہے لہذا حانث نہ ہوگا، ہاں! اگر اس کام کے انجام دہی سے پہلے موت واقع ہو جائے تو اب حانث ہوگا اور اس پر کفارہ لازم ہوگا، اسی وجہ سے اس پر لازم ہے کہ وہ کفارہ کے ادا ہونے کی وصیت کرے۔ اسی طرح اگر اس کام کا محل فوت ہو جائے مثلاً قسم کھائی تھی کہ ضرور فلاں شخص (زید) کو مارے گا، اور قسم کے بعد زید کا انتقال ہو جائے تو اب اس کام کی کوئی امید باقی نہ رہی لہذا حانث ہو جائے گا۔ (شامی، دارالکتب ص ۵۳۷)

(۵۳۷، المہاب فی شرح الکتاب ۱۱۸/۳)

القسم السابع ما فيه خلاف بين ائمتنا وبين الفقيه ابن ابي ليلى رضي الله عنه
ساتویں قسم ان اصولوں کے بیان میں جن میں ہمارے ائمہ احناف اور فقیہ ابن ابی لیلی کے
درمیان اختلاف ہے۔

(۴۴): الاصل عند ابن ابي ليلى رضي الله عنه أن من ملك شيئاً بنفسه ملك
تفويضته إلى غيره وعندنا يجوز أن يملك في بعض المواضع ولا يملك في بعضها.
ترجمہ: ابن ابی لیلی کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کا مالک ہو تو وہ اس بات کا بھی
مالک ہوگا کہ وہ چیز اپنے علاوہ کسی دوسرے شخص کو سپرد کرے، اور ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ بعض
مواقع میں دوسرے کو سپرد کرنے کا مالک ہو اور بعض مواقع میں مالک نہ ہو۔

تشریح: اصول کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص بذات خود کوئی کام کر سکتا ہے، تو جب وہ خود کام
کر سکتا ہے تو دوسروں سے بھی کروا سکتا ہے، یہ قول فقیہ ابن ابی لیلی کا ہے۔ لیکن ہمارے ائمہ احناف
کے نزدیک یہ حکم ہر وقت ضروری نہیں کہ کوئی کسی کام کا اختیار رکھتا ہو تو وہ دوسروں سے بھی کروائے،
بلکہ بعض صورتوں میں اس کی گنجائش ہو سکتی ہے اور بعض صورتوں میں نہیں۔

وکیل کا دوسرے کو وکیل بنانا

مثلاً کسی شخص نے کسی کو اپنی کسی شے کے فروخت کا وکیل بنایا، تو اس وکیل کے لئے جائز نہیں کہ
دوسرے کسی شخص کو اس شے کے فروخت کا وکیل بنائے، ہاں! اگر موکل نے وکیل بناتے وقت ایسے الفاظ
استعمال کئے جو عموم پر دلالت کرتے ہوں مثلاً یہ کہا ہو "اعمل برأيك يا اصنع ماشئت" وغیرہ
تو پھر دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہے۔ اور ابن ابی لیلی کے نزدیک بہر صورت وکیل کے لئے جائز ہے کہ

دوسرے کو وکیل بنائے۔

ہمارے اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ وکیل کو تصرف کا حق موکل کی طرف سے حاصل ہوا ہے لہذا وکیل اتنا تصرف کر سکتا ہے جتنی اس کو ولایت حاصل ہے اور موکل نے دوسرے کو وکیل بنانے کی ولایت نہیں دی، اسی طرح ایسے الفاظ بھی استعمال نہیں کئے جو عموم پر دلالت کرتے ہوں تو پھر وکیل خود تو تصرف کر سکتا ہے، لیکن دوسرے کو تصرف کا اختیار نہیں دے سکتا ہے، لیکن اگر اس نے دوسرے کو وکیل بنایا تو اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی حاضری میں تصرف کیا ہے تو یہ تصرف جائز ہوگا اس لئے کہ وکالت سے مقصود وکیل کی رائے اور عقل ہے، اور اس کی عبارت والفاظ مقصود نہیں اور اس کی حاضری کی صورت میں وکیل کی رائے کا وجود ہے۔ اور اگر وکیل ثانی نے وکیل اول کی غیر حاضری میں تصرف کیا تو اس کا تصرف جائز نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں وکیل ثانی کا تصرف جائز نہیں۔ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ لیکن صحیح قول ہمارے اصحاب ہی کا ہے۔ (بدائع ۲۹/۵)

مودع کا دوسرے کو مودع بنانا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک مودع اپنے علاوہ کسی دوسرے شخص کے پاس ودیعت کا مال رکھنے کا مالک نہ ہوگا، کیوں کہ مالک اس کی حفاظت پر راضی ہوا ہے غیر کی حفاظت پر وہ راضی نہیں ہے، جب کہ لوگوں کا حال حفاظت کے سلسلہ میں مختلف ہوتا ہے، بسا اوقات مودع (مالک) مودع کے قبضہ میں اپنا مال رکھنے پر راضی ہوتا ہے جب کہ دوسروں کے قبضہ میں رکھنے پر راضی نہیں ہوتا، اس لئے مودع دوسرے کے پاس ودیعت نہیں رکھ سکتا۔ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک مودع کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنے علاوہ کو ودیعت کا مال سپرد کر دے، کیوں کہ جب مودع مالک ہی کی طرف سے حفاظت کا مالک ہوا ہے تو اس کے لئے یہ بھی جائز ہوگا کہ دوسرے کو حفاظت کا مالک بنائے، جیسا کہ مستعیر دوسرے کو عاریت کے طور پر دے سکتا ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ پہلے مودع نے دوسرے کو حفاظت کے لئے

سامان دیا اور سامان اس دوسرے موذع کے پاس ہلاک ہو جائے تو ہمارے نزدیک پہلا موذع ضامن ہوگا، جب کہ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

یہ بات یاد رہے کہ موذع اپنے علاوہ دوسروں کو حفاظت کے لئے نہیں دے سکتا تو دوسروں سے مراد ان لوگوں کے علاوہ ہے جو اس کے اہل و عیال میں ہے، کیوں کہ موذع مال و دیعت کی جیسے خود حفاظت کرنے کا مکلف ہے اسی کے ساتھ ساتھ اپنے اہل و عیال سے بھی حفاظت کروا سکتا ہے، اس لئے کہ موذع نے حفاظت کی ذمہ داری لی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طریقہ پر حفاظت کرے گا جس طریقہ پر وہ اپنے خود کے مال کی حفاظت کرتا ہے، لہذا اپنے اہل و عیال کے حوالہ کئے بغیر اس کے لئے کوئی چارہ نہیں ہے، اس لئے کہ نہ تو اس کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ دیعت کی وجہ سے گھر کو ہی لازم پکڑ لے اور نہ اس بات کی کہ جب باہر نکلے تو مال و دیعت کو بھی ساتھ لے جائے، لہذا مالک گویا اس بات پر راضی ہے کہ تم جس طرح اپنے مال کی حفاظت کرتے ہو اس طرح میرے مال کی حفاظت کرنا۔ (ہدایہ ۲/۲۳۳، فتح القدیر ۷/۴۵۲)

شہادت علی الشہادت میں کتنے شاہد ضروری ہے

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ شہادت علی الشہادت میں ایک شخص کافی نہیں بلکہ دو شخصوں کی شہادت ضروری ہے۔ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ایک شخص بھی کافی ہے، کیوں کہ اصل شاہد بذات خود جب شہادت دینے کا مالک ہے تو دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانے کا بھی مالک ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۵۰)

شہادت علی الشہادت کا مطلب یہ ہے کہ اصل گواہ کا دوسرے کو گواہ بنانا، تاکہ وہ قاضی کی مجلس میں جا کر اس کی طرف سے گواہی دے۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ بالکل جائز نہ ہو، کیوں کہ شہادت دینا عبادتِ بدنیہ ہے جو اصل گواہ پر واجب ہے، اور عبادتِ بدنیہ میں نیابت جائز نہیں ہوتی، لیکن استحساناً اس کو جائز قرار دیا ہے، کیوں کہ شہادت علی الشہادت کی بسا اوقات شدید ضرورت پڑتی ہے، کیوں کہ اصل شاہد بعض عوارض کی وجہ سے قاضی کی مجلس میں حاضر ہو کر اداء شہادت سے عاجز ہوتا ہے مثلاً سخت

بیمار ہو، یا غائب ہو کہ فی الحال حاضری ناممکن ہو اب اگر شہادت علی الشہادت کو ناجائز قرار دے تو لوگوں کے بہت سے حقوق ضائع ہو جائیں گے، لہذا بدرجہٴ مجبوری شہادت علی الشہادت کو جائز قرار دیا ہے۔ لیکن شہادت علی الشہادت کے لئے ہمارے علماء احناف نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ ہر شاہد اپنا نائب دو مردوں کو یا ایک مرد اور دو عورتوں کو بنائے، گویا نیاہت میں کل چار شاہد ہوں گے، دو ایک اصل کے اور دوسرے دو دوسرے اصل کے۔

اور ہماری دلیل حضرت علیؑ کی حدیث ہے "لا یجوز علی شہادۃ رجل الا شہادۃ رجلین" نیز دلیل عقلی یہ ہے کہ ہر مشہود بہ کے لئے دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے، اور یہاں پر دو گواہوں میں سے ہر ایک کی شہادت مشہود بہ ہے، لہذا اس کے لئے بھی دو کا ہونا ضروری ہے۔ ہاں! اگر دو اصل شاہدوں کے دو شاہد شہادت دے اس طریقہ پر کہ دونوں ہر ایک کے شاہد ہیں تو ہمارے نزدیک صحیح ہوگا کیوں کہ مقصود یہ ہے کہ ایک کے نائب دو ہونے چاہئے، خواہ وہ دونوں الگ الگ ہوں یا ایک ہو۔ لیکن اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک چار کا ہونا ضروری ہے۔ اور ابن ابی لیلیٰ، امام احمدؒ، حسن بصریؒ وغیرہ کے نزدیک ایک کا نائب ایک ہو سکتا ہے کیوں کہ فرع اصل کا قائم مقام ہے۔ (فتح القدیر ۶/۵۲۳)

مشترک غلام کو ایک شریک آزاد کر دے تو

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ایک غلام دو شریکوں کے درمیان مشترک تھا پھر ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا، تو وہ معتق اپنے شریک کے لئے غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا، اور امام ابو حنیفہؒ اس مسئلہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ شریک کے لئے تین باتوں کا اختیار ہے ان میں سے جس پر چاہے عمل کرے: (۱) یا تو شریک بھی اپنے حصہ کو آزاد کر دے (۲) اپنے معتق شریک کو نصف قیمت کا ضامن بنا دے (۳) غلام سے نصف قیمت کی سعی کرائے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک یہاں اعتبار سے فرق ہوگا یعنی اگر معتق مالدار ہے تو وہ خود اپنے شریک کے لئے نصف قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر تنگ دست ہے تو غلام سے نصف قیمت کی سعی کرائے گا، کیوں کہ

عق سے غلام کو فائدہ پہنچا ہے۔ الحاصل ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلام سے سعی کرانے کی صورت میں غلام معین سے رجوع نہیں کرے گا (ہدایہ ۳۳۶/۳)۔ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک غلام، معین سے رجوع کرے گا، کیوں کہ اس مسئلہ میں غیر معین کا نقصان ہوا ہے اور وہ نقصان معین کی وجہ سے ہوا ہے، لہذا غیر معین معین کو ضامن بنانے کا مالک ہے، اور کسی شی کا مالک دوسرے کو اس کا مالک بنا سکتا ہے، لہذا غیر معین غلام کو ضامن بنانے کا اختیار دے سکتا ہے، اس طریقہ پر کہ تم نصف قیمت مجھے ادا کر دو اور معین سے وصول کر لینا، گویا غیر معین نے غلام کو ضمان وصول کرنے میں اپنا قائم مقام بنایا ہے۔ (تاسیس النظر ص ۵۰)

(۳۵): الاصل عند ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ فی باب المعاملات أن العقد إذا ورد الفسخ علی بعضہ انفسخ کلہ.

ترجمہ: ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ معاملات کے باب میں جب بعض عقد پر فسخ وارد ہو تو پورا عقد فسخ ہو جاتا ہے (ہمارے نزدیک یہ حکم ضروری نہیں ہے)

بیع سلم میں بعض ثمن دینا اور بعض کو نہ دینا

اسی اصول کی بنا پر ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ جب عقد سلم میں مشتری نے بائع سے دو سو درہم کے عوض ایک کرگیہوں میں عقد سلم کیا، لیکن اس میں سو درہم نقد دیئے اور سو درہم مسلم الیہ (بائع) پر دین ہے، تو حصہ دین یعنی ایک سو درہم کی بیع سلم باطل ہو جائے گی اور حصہ نقد یعنی ایک سو درہم کی بیع سلم درست ہو جائے گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ بیع سلم کی صحت کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مجلس عقد میں رأس المال (ثمن) پر مسلم الیہ (بائع) کا قبضہ کرنا ضروری ہے، اور مجلس عقد میں حصہ دین یعنی ایک سو درہم پر مسلم الیہ کا قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے حصہ دین کی بیع سلم باطل ہوگی، اور وہ ایک سو درہم جو مجلس عقد میں ادا کئے گئے ان میں چوں کہ بیع سلم کی تمام شرطیں موجود ہیں اس لئے ان کے حصہ کی بیع سلم جائز ہوگی۔ لیکن امام زفر کا اس میں اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ جب حصہ دین ایک سو درہم کی بیع سلم باطل ہے تو حصہ نقد کی بیع سلم بھی باطل ہوگی، کیوں کہ عقد واحد ہونے کی

وجہ سے فساد سب میں پھیل جائے گا۔ مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حصہ دین کی بیع سلم میں جو فساد ہے وہ طاری ہے یعنی صلہ عقد میں نہیں ہے، اور فساد طاری بقدر مفسد ہوتا ہے، اور مفسد یعنی مجلس میں رأس المال پر قبضہ نہ کرنا، فقط حصہ دین میں پایا گیا نہ کہ حصہ نقد میں، اس لئے فقط حصہ دین کی بیع سلم فاسد ہوگی، اور فساد طاری ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک سو درہم اگر جدا بیگی سے پہلے ادا کر دیتا تو بالاتفاق تمام میں بیع سلم صحیح ہو جاتی، اس سے معلوم ہوا کہ فساد طاری ہے لہذا وہ تمام میں شائع نہ ہوگا۔ (ہدایہ ۹۱، ۳) الحاصل بعض عقد میں فساد کی وجہ سے پورا عقد فاسد اور فسخ نہ ہوگا، اور اس مسئلہ میں ابن ابی لیلیٰ کا قول امام زفر کے قول کے مانند ہے کہ پورا عقد فسخ ہو جائے گا، جیسا کہ تاسیس النظر ص ۵۰ میں اسی کے قریب قریب مسئلہ مذکور ہے اور اس میں ابن ابی لیلیٰ کا قول مذکور ہے کہ پورا عقد فسخ ہو جائے گا۔

مودع نے مال و دیعت میں سے کچھ مال خرچ کر دیا تو

اسی پر بنا کرتے ہوئے ہمارے علماء نے اور ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ مودع نے جب دیعت کے بعض مال کو لے کر خرچ کر دیا پھر خرچ کردہ مال کو اپنی طرف سے دیعت کے باقی مال کے ساتھ ملا دیا، اس کے بعد کل مال ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں مودع کل مال کا ضامن ہوگا، بعض مال کا خرچ کی وجہ سے اور بعض مال کا اختلاط کی وجہ سے، لیکن اگر بعض مال کو خرچ کیا اور بعض کو خرچ نہیں کیا یعنی بعض بطور دیعت کے اس کے قبضہ میں تھا کہ وہ بقیہ بعض ہلاک ہو گیا تو ہمارے نزدیک مودع صرف اسی مال کا ضامن ہوگا جس کو خرچ کیا ہے، باقی کا ضامن نہ ہوگا۔ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک خرچ کردہ اور مابقیہ دونوں کا ضامن ہوگا، کیوں کہ بعض مال میں تعدی کی وجہ سے اس حصہ میں عقد دیعت فسخ ہو گیا تو مابقیہ میں بھی فسخ ہو جائے گا، لہذا کل مال کا ضامن ہوگا، اور ہمارے نزدیک خرچ کردہ میں تو ضامن ہوگا اور مابقیہ میں ضامن نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۵۰)

شامی میں ہے کہ خرچ کردہ مال کے مثل کو جب بقیہ مال کے ساتھ ملا یا تو خواہ وہ مال ہلاک ہو یا نہ ہو بہر صورت کل مال کا ضامن ہوگا، بشرطیکہ ملا یا ہو مال مابقیہ سے الگ کرنا ممکن نہ ہو، لیکن اگر ممکن ہو

مثلاً ما بقیہ دراہم تھے اور خرچ کردہ دراہم کو دنانیر کی صورت میں اس کے ساتھ ملایا تو چوں کہ اس صورت میں ما بقیہ سے مالک کا حق ختم نہیں ہوتا بالا جماع، اس لئے اس اختلاط کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اگر بعض مال کو خرچ کیا اور بقیہ اس کے قبضہ میں ہے اور اس کے ساتھ خرچ کردہ مال کے مثل کو نہیں ملایا تو بھی ما بقیہ کا ضامن نہ ہوگا۔ (شامی، دارالکتب ۲۰۲/۸)

ہدایہ میں ہے کہ مودع نے مال و دیعت کے ساتھ اپنا مال ملا دیا کہ و دیعت کا مال الگ کرنا ممکن نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مودع ضامن ہوگا اور مال و دیعت پر مالک کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مودع نے مال و دیعت کے ساتھ اسی جنس کا مال ملا دیا مثلاً گیہوں کے ساتھ گیہوں کو اور عمدہ دراہم کے ساتھ عمدہ دراہم کو تو اس صورت میں اگر مودع چاہے تو مودع کے ساتھ شریک ہو جائے اور وہ مال ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا جو آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ حضرات صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختلاط کی صورت میں جب جنس ایک ہو تو مالک کے لئے بعینہ اپنے حق کو وصول کرنا صورت محال ہے لیکن معنی ممکن ہے، اس طریقہ پر کہ تقسیم کر کے اپنا حق وصول کر لے، لہذا اختلاط من وجہ مالک کے مال کو ضائع کرنا ہے اور من وجہ ضائع نہ کرنا اور محفوظ رکھنا ہے، لہذا مالک کو اختیار ہوگا، اگر چاہے تو ضامن بنا دے یا شریک ہو جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال و دیعت کے ساتھ دوسرے مال کو ملا دینا من کل وجہ مال و دیعت کو ہلاک کر دینا ہے، اس لئے کہ اس کے بعد مالک کے لئے بعینہ اپنے حق کو وصول کرنا ممکن ہی نہیں۔ اور حضرات صاحبینؒ کا یہ فرمانا کہ تقسیم کے ذریعہ حق کو وصول کرنا ممکن ہے، امام صاحبؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ تقسیم کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیوں کہ تقسیم شرکت کے موجبات میں سے ہے لیکن تقسیم شرکت کو واجب کرنے والی نہیں۔ (ہدایہ ۳/۳۷۳)

(۳۶): الاصل عند ابن ابی لیلیؒ أنه يُعتبر حقوق الله تعالى بمقوق

العباد.

ترجمہ: ابن ابی لیلیؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ حقوق اللہ کو حقوق العباد پر قیاس کیا جائے گا، (اور

ہمارے نزدیک یہ قیاس درست نہیں)۔

حدود میں توکیل کا حکم

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ حدود کو وصول کرنے کا وکیل بنانا جائز ہے اور انہوں نے حدود کو جو حقوق اللہ ہے ان حقوق پر قیاس کیا ہے جو بندوں کے ساتھ خاص ہے، جیسے دیون وغیرہ۔ اور ہمارے نزدیک حدود میں توکیل جائز نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۵۰)

مبسوط سرخسی میں ہماری یہ دلیل مذکور ہے کہ حدود میں توکیل اس لئے جائز نہیں کہ حدود شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، پس اگر حدود میں توکیل کو جائز قرار دیدے تو مؤکل کی عدم موجودگی کی صورت میں حد جاری کرتے وقت یہ شبہ رہے گا کہ شاید مؤکل نے معاف کر دیا ہو، اور وکیل کو اس کا علم نہ ہوا ہو، اس لئے مؤکل کی عدم موجودگی میں توکیل صحیح نہیں، ہاں! مؤکل کی موجودگی میں توکیل ہمارے نزدیک بھی جائز ہے کیوں کہ اس وقت معافی کا شبہ باقی نہیں رہے گا، اور مؤکل کی موجودگی میں اگر چہ وکیل بنانے کی بظاہر کوئی ضرورت نہیں لیکن پھر بھی استحساناً اس کو جائز رکھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی مؤکل کو وکیل کی ہدایت کی ضرورت پڑتی ہے، نیز کبھی مؤکل کمزور دل کا ہو تو حدود کی وصولی کے متعلق اس کا دل اس کو برداشت نہیں کر سکتا، اس لئے توکیل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کے برخلاف حقوق العباد میں بہر صورت توکیل جائز ہے مثلاً دیون وغیرہ میں اس لئے کہ اس میں بھی اگر چہ مؤکل کے معاف اور بری کر دینے کا شبہ رہتا ہے، لیکن اس کے باوجود ادائیگی کے فیصلہ کے بعد مدیون اپنا حق وصول کر سکتا ہے اور مؤکل کے خلاف خصومت کر سکتا ہے، اور حدود میں تلافی کی کوئی شکل ممکن نہیں، لہذا دونوں میں بڑا فرق ہے، اس لئے حقوق اللہ کو حقوق العباد پر قیاس کرنا درست نہیں۔ (المبسوط للسرخسی ج ۱۹ ص ۱۱)

بدائع میں ہے کہ حد قذف کے وصول کرنے میں توکیل امام شافعیؒ کے نزدیک بہر صورت

جائز ہے۔ (بدائع ۱۸/۵)

قصاص میں توکیل کا حکم

رہ گیا مسئلہ قصاص میں توکیل کا۔ تو ہمارے نزدیک اگر چہ قصاص خالص بندے کا حق ہے لیکن

ایسا حق ہے جو شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے لہذا اس میں بھی توکیل مؤکل کی عدم موجودگی میں جائز نہیں، اور بندہ کے وہ حقوق جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے مثلاً دیون، اعماق وغیرہ اس میں توکیل جائز ہے۔ (بدائع ۱۸/۵)

امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص میں بھی توکیل جائز ہے کیوں کہ قصاص محض بندہ کا حق ہے، اور بندوں کے حقوق کی حفاظت بہر صورت ضروری ہے، لہذا صاحب قصاص بذات خود بھی قصاص کا مطالبہ کر کے اس کو ثابت کر سکتا ہے اسی طرح دوسروں سے بھی کروا سکتا ہے، جیسا کہ دوسرے حقوق العباد کا مسئلہ ہے۔ (المبسوط للسرخسی ج ۱۹ ص ۱۱)

معاملہ پُرانا ہونے پر حد کا ساقط ہونا

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا: تقاؤم (معاملہ کا پرانا اور قدیم ہونا) حدود کو ساقط نہیں کرے گا بندوں کے حقوق پر قیاس کرتے ہوئے یعنی جس طرح بندوں کے حقوق تقاؤم سے ساقط نہیں ہوتے اسی طرح حدود بھی تقاؤم سے ساقط نہ ہوں گے، اور ہمارے نزدیک تقاؤم حدود کو ساقط کر دیتا ہے مگر حد قذف تقاؤم سے ساقط نہ ہوگی۔ (تاسیس النظر ص ۵۰۰)

ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ حد زنا اسی طرح ہر وہ حد جو محض اللہ تعالیٰ کا حق ہے تقاؤم زمان کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے مگر حد قذف تقاؤم کی وجہ سے ساقط نہ ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف کے متعلق اس وقت تک شہادت کو قبول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ مقذوف کی طرف سے خصومت نہ ہو اور حد جاری کرنے کا مطالبہ نہ ہو، لہذا اگر مقذوف کی طرف سے خصومت ہی میں تاخیر ہو تو اداء شہادت میں بھی تاخیر ہوگی اور شہادت کے بعد حد قذف کا اجراء ہوگا۔

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ پھر تو حد قذف کے مانند سرقہ کا بھی حکم ہونا چاہئے کہ تقاؤم کی وجہ سے شہادت قبول ہونی چاہئے اور حد جاری ہونی چاہئے، کیوں کہ سرقہ میں بھی مسروق منہ کی طرف سے خصومت سے قبل شہادت قبول نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سرقہ کے بعد مسروق منہ کی طرف سے خصومت اپنے مال کے متعلق ہوتی ہے نہ کہ حد کے متعلق ہے اور مال اس کا حق ہے لہذا بندہ کے حق

میں تقاضمِ زمان کے بعد بھی شہادت کو قبول کیا جائے گا۔

اب رہ گیا سوال کہ تقاضم یعنی معاملہ کا پرانا اور قدیم ہونا کتنی مدت گزرنے کے بعد شمار کیا جائے گا؟ چنانچہ اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ نے کوئی مدت مقرر نہیں کی ہے بلکہ قاضی کی صواب دید پر چھوڑا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے بہت مطالبہ کیا کہ وہ ایک مدت متعین کر دے، لیکن امام صاحبؒ نے انکار کر دیا، اور انکار کی وجہ یہ تھی کہ لوگوں کے قاضی سے قرب اور بعد کے اعتبار سے احوال مختلف ہوتے ہیں کہ بسا اوقات کوئی شخص اپنا معاملہ فوراً قاضی کی مجلس میں پیش کرنا چاہتا ہے لیکن قاضی سے اتنا دور ہے کہ دو تین مہینے تو اس کی مجلس تک پہنچنے میں لگ جائیں گے لہذا وقت کی تحدید کیسے کی جائے، اسی طرح قاضی کا قضاء کے لئے بیٹھنے میں قاضی کی عادتیں مختلف ہوتی ہے تو اگر وقت کی تحدید کر دے اور اس وقت جب یہ معاملہ پیش آیا وہ قاضی کی مجلس میں پہنچانا چاہتا ہے لیکن قاضی کا قضاء کے لئے بیٹھنے کا وقت ہی نہیں اور ممکن ہے کہ جو وقت کی تحدید کی جائے اس کے گزرنے کے بعد قاضی قضاء کی مجلس قائم کرے لہذا تحدید مشکل ہے، تاہم حسن ابن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے ایک سال کی مدت بیان کی ہے۔

حضراتِ صاحبینؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک مہینہ کی مدت بیان فرمائی ہے لہذا ایک مہینہ گزر جائے تو اب تقاضم کا حکم لگ جائے گا اور مہینہ گزرنے کے بعد شہادت کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور حضراتِ صاحبینؒ کا قول ہی اصح ہے۔ لیکن حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک بھی جو ایک مہینہ کی مدت بیان کی اس کا اعتبار اس وقت ہوگا جب کہ بلا وجہ تاخیر کی ہو، لیکن اگر قاضی تک پہنچنے میں ایک مہینہ کی مسافت ہے تو لامحالہ خصوصت اور ادائیگی شہادت ایک مہینہ کے بعد ہوگی لیکن یہ مجبوری کی وجہ سے ہے لہذا اگر بالیقین معلوم ہو کہ تاخیر اسی وجہ سے ہوئی ہے تو پھر شہادت قبول ہو کر حد کو جاری کیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کا قول بھی ابن ابی لیلیٰ کے مانند ہے کہ تقاضم کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(المبسوط للسرخسی، مکتبہ رشیدیہ ۷۹/۹)



جرح مجرد پر شہادت کا حکم

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا: دو گواہ کسی شخص کے خلاف مال کی گواہی دیں، اور دوسرے دو گواہ پہلے دو گواہ کے خلاف اس بات کی گواہی دیں کہ وہ دونوں زانی ہیں یا شرابی ہیں، تو ان آخری دو گواہوں کی گواہی قبول کی جائے گی اور پہلے دو کی گواہی باطل ہو جائے گی، فسق کے ثبوت کی وجہ سے اور فاسق کی گواہی معتبر نہیں ہوتی، اور آخری دو گواہوں کی گواہی اس لئے قبول کی جائے گی کہ ان دونوں نے پہلے دو کے خلاف اللہ کا حق ثابت کیا ہے، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے بندوں کا کوئی حق ثابت کرتے، اور بندوں کے حق کو ثابت کرنے میں بالاتفاق ان کی گواہی معتبر ہوتی ہے تو یہاں بھی ان کی گواہی معتبر ہوگی۔ (تاسیس النظر ص ۵۰)

لیکن ہمارے نزدیک آخری دو گواہوں کی گواہی پہلے دو کے خلاف درست نہ ہوگی، کیوں کہ ان کا یہ کہنا کہ یہ زانی ہیں یا شرابی ہیں یہ ”جرح مجرد“ کی شہادت ہے اور ”جرح مجرد“ پر شہادت معتبر نہیں، ہاں! قاضی کو خفیہ خبر دی جائے تو ”تزکیہ سر“ کے تحت پہلے دو کی گواہی رد کر سکتا ہے۔ برخلاف ”جرح مرکب“ پر شہادت کے کہ وہ مطلقاً معتبر ہے، خواہ علانیہ ہو یا خفیہ، اور ”جرح مرکب“ یہ ہے کہ ایسی چیز کے ضمن میں فسق ثابت کرنا جس میں حد ثابت ہوتی ہے مثلاً یہ کہنا کہ انہوں نے زنا کیا ہے یا انہوں نے چوری کی ہے اور ہم اس پر شہادت دیتے ہیں، پس اس طرح بیان دینا کہ جس سے مجرم پر حد ثابت ہوتی ہو وہ ”جرح مرکب“ ہے، اور محض یہ کہنا کہ یہ زانی ہے یا چور ہے یعنی اس کی عادت زنا کی یا چوری کی ہے تو اس سے کوئی حد ثابت نہیں ہوتی، ”جرح مجرد“ ہے اور اس پر شہادت ہمارے یہاں معتبر نہیں، مگر یہ کہ سر ا شہادت دے تو قاضی تحقیق کے بعد اس کا اعتبار کر سکتا ہے۔ (ماخوذ از فقہی اصول ص ۳۰۳، بحوالہ شامی ۶۷/۳،

رفع من علیہ التعزیر لو قال لرجل اقم علی التعزیر ففعله ثم رفع للحاکم، مجمع الانہر ۲/۲۰۲، باب من تقبل شہادته ومن لا تقبل، تبیین الحقائق ۲/۲۲۸، باب من تقبل شہادته ومن لا تقبل)

(۴۷): الاصل عند علمائنا ان مالاتقع المنازعة فيه الى القاضي فلا اثر لقلّة الجهالة ولا لكثيرتها في فسادة وعند ابن ابي ايلي أنّ الجهالة اذا قلت لا تؤثر

فی فساد العقد وان کثرت توجب فسادہ.

ترجمہ: ہمارے علماء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جس میں قاضی تک منازعہ واقع نہ ہو تو عقد کے فساد میں جہالت کی قلت و کثرت کا کوئی اثر نہیں ہوگا، اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جہالت جب کم ہو تو عقد کے فساد میں مؤثر نہ ہوگی، اور اگر زیادہ ہو تو عقد کے فساد کو واجب کرے گی۔

تشریح: اس اصول میں اس بات کی وضاحت ہے کہ فسادِ عقد کا مدار کیا ہے؟ تو ہمارے علماء کے نزدیک مدار ایسی جہالت ہے جو مفہمی الی المنازعہ ہو خواہ جہالت کم ہو یا زیادہ، اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک فسادِ عقد کا مدار جہالت کی قلت و کثرت ہے، اگر جہالت کم ہے تو عقد فاسد نہ ہوگا اور اگر زیادہ ہے فاسد ہوگا۔

ایسی جہالت جو قابل نزاع ہو

اسی اصول کی بنا پر ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی کو ہزار درہم میں کوئی چیز فروخت کرے اور ثمن کی ادائیگی کی مدت نیروز یا مہر جان متعین کرے تو یہ بیع جائز ہے، برخلاف اس صورت کے کہ کوئی چیز فروخت کرے اور ثمن کی ادائیگی کی مدت ہوا چلنے یا بارش برسنے کو متعین کرے تو اس صورت میں بیع جائز نہ ہوگی، کیوں کہ پہلی صورت میں جہالت کم ہے اس لئے کہ نیروز اور مہر جان کا وقت بعض لوگ جانتے ہیں، اور دوسری صورت میں جہالت کثیر ہے، کیوں کہ ہوا چلنے اور بارش آنے کے وقت کو کوئی نہیں جانتا۔

اور ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں بیع جائز نہیں، کیوں کہ ان معاملات میں سے ہے جن میں حاکم تک جھگڑا پہنچ سکتا ہے۔ (ہامیس انظر ص ۵۱)

نیروز، نوروز کا معرب ہے، سب سے پہلے اس کا تکلم حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے، یعنی جب کفار اس دن میں خوشیاں مناتے تھے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: "کل یوم لنا نوروز" ہمارے لئے ہر دن نوروز ہے، (نیادن ہے) نوروز موسمِ ربیع کا پہلا دن ہے۔ اور مہر جان مہرگان کا معرب ہے، مہرگان موسمِ خریف کا پہلا دن ہے۔ نیروز اور مہر جان اہل فارس کے تو مخصوص تہوار ہے۔ نیروز کا اطلاق

ایرانی شمسی سال کے پہلے دن پر یعنی ۲۱ مارچ عیسوی پر ہوتا ہے۔ اور مہرجان ”مہر“ اور ”جان“ کا مرکب ہے، مہر کے معنی سورج کے ہیں، مہرجان کسی قابل ذکر واقعہ یا خاص خوشی منانے کی تقریب کو کہا جاتا ہے۔ (ہدایہ ۶۱/۳ مع ہمشہ، القاموس الوحید ۲/۱۵۸۸، ۱۷۲۲)

ہدایہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک نیروز اور مہرجان تک مدت مقرر کرنے کی صورت میں بیع فاسد اس وقت ہوگی جب کہ متعاقدین کو اس بات کا علم نہ ہو کہ وہ دو تہوار کو نئے دن میں آتے ہیں، اور اگر ان کا دن معلوم ہو تو بیع جائز ہوگی، کیوں کہ فساد کی علت مفظی الی المنازعة باقی نہ رہی، نیز اگر عاقدین مجلس عقد میں جدا ہونے سے پہلے اس اجل مجہول کو ختم کر دے تو ہمارے نزدیک وہ عقد صحیح ہو جائے گا۔ (ہدایہ ۶۱/۳، مزید تفصیل کے لئے اصول نمبر ۳۵ کی پہلی مثال ملاحظہ فرمائیں)

ہر عیب سے براءت کے ساتھ بیع

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی چیز کو ہر عیب سے براءت کی شرط کے ساتھ فروخت کرے تو بیع ہمارے نزدیک جائز ہے، خواہ بائع و مشتری کو عیب کا علم ہو یا نہ، و لہذا عیب کی وجہ سے مشتری کو رد کا اختیار نہ ہوگا، کیوں کہ ہر عیب سے براءت کی شرط لگائی ہے اور وہ ہمارے نزدیک صحیح بھی ہے، اگرچہ عیوب مستقلاً بیان نہ کئے ہوں کہ فلاں فلاں عیب سے بری ہوں۔

ہدایہ میں ہماری دلیل یہ مذکور ہے کہ اگرچہ عیوب کی صراحت نہیں کی ہے اس لئے اس میں جہالت ہے، لیکن یہ جہالت اسقاط میں ہے اور اسقاطات میں جہالت مفظی الی المنازعة نہیں ہوتی، کیوں کہ اسقاطات میں کسی چیز کو سپرد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اور جہالت مفظی الی المنازعة اس وقت ہوتی ہے جب کہ اس میں کسی چیز کو سپرد کرنا ہو۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر عیب سے براءت کی شرط صحیح نہیں لہذا یہ بیع فاسد ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بری کرنے میں تملیک کا معنی ہے اور تملیک میں معین چیز کا ہونا ضروری ہے اور یہاں چوں کہ ہر عیب سے براءت کی شرط ہے اس لئے یہ حق مجہول ہے، اور مجہول حق سے بری کرنا صحیح نہیں ہے۔ (ہدایہ ۳۸/۳)

ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک بھی یہ بیع صحیح نہیں، کیوں کہ ہر عیب سے براءت کی شرط میں جہالت کثیر ہے اور ان کے اصول کے مطابق جہالت جب کثیر ہو تو وہ عقد کے فساد کو واجب کرے گا، ہاں! اگر بائع عیوب کی کوئی قسم متعین کر دے تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ اس وقت جہالت کم ہو جائے گی، لیکن ابن ابی لیلیٰ نے اس قول سے بھی رجوع کر کے یہ قول بیان کیا کہ جب تک بائع کسی معین عیب کی طرف اشارہ کر کے براءت کی بات نہ کرے تب تک بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں جہالت کم سے کم ہو جائے گی۔ (تاسیس النظر ص ۵۱)

”کل امرأة تزوجها فہی طالق“ کہنے کے بعد نکاح کا حکم

اسی اصول پر ہمارے اصحاب یہ مسئلہ بھی بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص کہے ”کل امرأة تزوجها فہی طالق“ ہر وہ عورت جس سے میں شادی کروں وہ طلاق والی ہے، پھر اس نے کسی عورت سے شادی کی تو متکوحہ پر طلاق واقع ہو جائے گی، خواہ عام عورت کی طرف اضافت کی ہو یا خاص عورت کی طرف مثلاً فلاں عورت سے یا فلاں خاندان کی یا فلاں شہر کی عورت سے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں طلاق واقع نہ ہوگی، اور یہی قول امام احمد بن حنبلؒ کا ہے، اور حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور عائشہؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ اُمّ سلمہؓ نے ارشاد فرمایا ”لا طلاق قبل النکاح“ یعنی جب نکاح سے پہلے تنجیز کا مالک نہیں تو تعلیق کا بھی مالک نہ ہوگا۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث تنجیزی طلاق پر محمول ہے کہ نکاح سے قبل تنجیزی طلاق نہیں دے سکتا، اس لئے کہ فی الحال وہ طلاق کی محل نہیں ہے، اور شرط پر معلق کرنا یمین کہلاتا ہے اور یمین کی صحت محل کی ملکیت پر موقوف نہیں ہوتی جیسا کہ یمین باللہ کی صورت میں یمین کی صحت مخلوف بہ پر ملکیت ثابت ہونے پر موقوف نہیں ہوتی۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر اضافت کوئی خاص عورت کی طرف کی یا کسی خاندان یا کسی شہر یا عورت کی مخصوص صنف کی طرف کی تو یہ اضافت صحیح ہوگی، اور اس سے نکاح کی صورت میں طلاق کا

ذوق ہوگا، اور اگر اضافت عام ہے جیسا کہ مذکورہ مسئلہ میں تو صحیح نہیں، اس لئے کہ اضافت عامہ کو جائز رکھنے میں بالکل یہ نکاح کا سد باب لازم آتا ہے اس لئے نکاح صحیح نہیں، اور یہی قول امام ربیعہ، اوزاعی، اور ابن ابی لیلیٰ کا ہے۔ (فتح القدر ۳/۴۳۲، باب الایمان فی الطلاق)

تاسیس انظر ص ۵۰ میں ابن ابی لیلیٰ کے قول کی یہ دلیل مذکور ہے کہ عام کی صورت میں جہالت کثیر ہوگی اور خاص کی صورت میں جہالت قلیل ہوگی، اور ان کے اصول کے اعتبار سے کثیر جہالت موجب فساد ہے اور قلیل فساد میں مؤثر نہیں۔

”کل عبد اشتریتہ فهو حر“ کہنے کے بعد غلام کو خریدنا

اسی طرح یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص کہے ”کل عبد اشتریتہ فهو حر“ ہر وہ غلام جس کو میں خریدوں وہ آزاد ہے، پھر اس نے ایک غلام خریدا تو اس کی تطلیق صحیح ہے اور وہ آزادی واقع ہو جائے گی، خواہ اضافت عام ہو یا خاص ہو۔ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اضافت عام ہو تو آزادی واقع نہ ہوگی، اور جب اضافت خاص ہو تو آزادی واقع ہو جائے گی۔ (تاسیس انظر ص ۵۰) اس مسئلہ میں بھی وہی تفصیل ہے جو اس سے قبل مسئلہ میں مذکور ہے۔ (دیکھئے فتح القدر ۳/۴۳۲)

کفالہ میں دین کی وضاحت کا حکم

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تمہارا فلاں کے ذمہ جو دین ہے وہ مجھ پر ہے تو یہ کفالہ ہر حال میں جائز ہے خواہ مکفول بہ (دین) معلوم ہو یا مجہول ہو، اور یہ قول ہمارے اصحاب کا ہے، اور یہی قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔

دلیل یہ ہے کہ کفالہ کی بنیاد توسع پر ہے لہذا اس میں جہالت کو برداشت کر لیا جائے گا، نیز کفالہ ایک عقد تبرع ہے جس سے مقصود ثواب کا حصول اور اپنے متعلق سے تنگی کو دفع کرنا ہے لہذا اس میں اس کی کوئی پروا نہیں ہوتی کہ کفیل پر کیا لازم ہو رہا ہے اور کتنا لازم ہو رہا ہے۔

اور امام شافعیؒ کا قول جدید اور ابن ابی لیلیٰ، لیث اور ابن المنذر کے نزدیک مال کی مقدار معلوم نہ

ہو تو کفالہ جائز نہیں، اس لئے کہ مقدار معلوم نہ ہونے کی صورت میں مجہول شیء کا التزام ہوگا جو جائز نہیں (فتح القدیر ۶/۲۹۸) اور تاسیس النظر میں ابن ابی لیلیٰ کے قول کی یہ علت بیان فرمائی ہے کہ جب مقدار معلوم نہ ہو تو یہ جہالت کثیر ہے اور جہالت کثیر صحت عقد کے لئے مانع ہوتی ہے۔ (تاسیس النظر ص ۵۱)

(۴۸): الاصل عند ابن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ أن الحق الواحد لا يجوز أن يشبت في

محلين مختلفين لانه مثنى ثبت في محل خلا عنه المحل الاول.

ترجمہ: ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ایک ہی حق دو مختلف محل میں ثابت ہو یہ جائز نہیں، کیوں کہ جب کوئی حق ایک محل میں ثابت ہوگا تو اس سے دوسرا محل خالی ہی ہوگا۔ (ہمارے نزدیک ایک حق دو محل میں ثابت ہو سکتا ہے)

تشریح: اصول کا مفہوم یہ ہے کہ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ایک ہی حق دو مختلف محل میں ثابت ہو ہی نہیں سکتا، اس لئے کہ اگر وہ حق پہلے محل میں ہوگا تو دوسرا محل خالی ہوگا اور اگر دوسرے محل میں ہوگا تو پہلا محل خالی ہوگا، ایک ہی حق دو جگہ کیسے ہو سکتا ہے؟ لیکن ہمارے نزدیک ہو سکتا ہے، اس لئے کہ حق ذمہ میں وجوب کے قبیل سے ہے اور ایک حق دو، تین شخصوں کے ذمہ واجب ہو سکتا ہے، کوئی عین نہیں ہے کہ اس کے لئے ایک ہی محل ہو۔

کفالہ سے اصیل کا ذمہ بری ہوگا یا نہیں

مثلاً کوئی شخص کسی مدیون کے دین کا کفیل بن گیا تو یہ کفالہ مکفول عنہ کا ذمہ بری کر دے گا، جیسا کہ حوالہ بری کر دیتا ہے، کیوں کہ یہ بات ممکن نہیں کہ ایک حق دو مختلف محل میں واقع ہو، جیسا کہ ایک عین کا دو محل میں ہونا ممکن نہیں، یہ قول ابن ابی لیلیٰ کا ہے۔ اور ہمارے نزدیک کفالہ اصیل کا ذمہ بری نہیں کرتا۔ (تاسیس النظر ص ۵۱)

بدائع میں ہے کہ کفالہ سے اصیل بری نہ ہوگا یہ عام علماء کا قول ہے صرف ابن ابی لیلیٰ کا اس میں اختلاف ہے، اور عام علماء کا قول ہی صحیح ہے "والصحيح قول العامة" اور دلیل یہ ہے کہ کفالہ سے مقصود یہ ہے کہ اصیل کے ذمہ جو دین واجب ہے اس کے مطالبہ کے متعلق اصیل کے ذمہ کے

ساتھ کفیل کے ذمہ کو شامل کرنا ہے، جب کفالت سے یہ مقصود ہے تو اصیل کے بری ہونے سے یہ مقصود حاصل نہ ہوگا۔ نیز اگر کفالت کی وجہ سے بھی اصیل بری ہو جائے تو کفالت اور حوالہ میں کوئی فرق باقی نہیں رہے گا، حالانکہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے، اس لئے کہ کفالت اور حوالہ دو الگ الگ نام ہے اور ناموں کا تغایر معانی کے تغایر پر دلیل ہے۔ (بدائع، دارالکتب ۶۱۲/۳، فتح القدیر ۶/۲۹۸)

کفیل بالنفس متعدد ہو سکتے ہیں

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ کفیل بالنفس میں تعدد ہو سکتا ہے یا نہیں؟ یعنی کہ طالب نے مطلوب سے کفیل لیا کہ اگر وہ وقت مقررہ پر حاضر نہ ہو تو کفیل اس کو حاضر کرے، پھر اس طالب نے مزید چنگلی کے لئے دوسرا کفیل لیا، تو کیا پہلا کفیل بری ہو جائے گا یا دوسرے کے ساتھ ساتھ پہلا بھی کفیل رہے گا، تو ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک پہلا کفیل بری ہو جائے گا، کیوں کہ کفالت میں تعدد نہیں ہو سکتا، ورنہ ایک ہی حق کا دو محل میں ہونا لازم آئے گا۔

اور ہمارے علماء کے نزدیک دوسرے کے ساتھ پہلا بھی کفیل رہے گا، کیوں کہ ہمارے نزدیک کفالت میں تعدد ہو سکتا ہے، اس لئے کہ کفالت کا مقصد ذمہ کے ساتھ ذمہ کو شامل کرنا تاکہ طالب کو اعتماد حاصل ہو جائے اور طالب کا حق ضائع نہ ہو جائے، اور دوسرے کفیل سے اس مقصد میں مزید چنگلی حاصل ہوتی ہے، دونوں کے درمیان کوئی منافات یا کوئی مانع نہیں ہے، کیوں کہ جس شیء کی وجہ سے مقصد میں زیادتی ہو رہی ہو وہ تو اس کے جواز کی مقتضی ہے اس لئے عدم جواز کی کوئی بات نہیں ہے، لہذا دوسرے کا کفیل بننا درست ہے اور دونوں ضامن ہوں گے۔ (عناہ مع الفتح ۶/۲۹۸)

القسم الثامن مافیہ خلاف بین ائمتنا و بین الامام القرشی ابی عبد اللہ
 محمد بن ادیس الشافعی رحمہم اللہ علیہم
 آٹھویں قسم ان اصولوں کے بیان میں جن میں ہمارے ائمہ احناف اور امام شافعی کے درمیان
 اختلاف ہے

(۴۹): الاصل عند علمائنا رحمہم اللہ أن صلوة المقتدی متعلقة بصلوة
 الامام ومعنی تعلقها انہا تفسد بفساد صلوة الامام وتجز صلوتہ بجوازها
 ویذلل علیہ قول الرسول ﷺ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن وعند الامام
 القرشی ابی عبد اللہ الشافعی رحمہم اللہ أن صلوة المقتدی غیر متعلقة بصلوة الامام
 ترجمہ: ہمارے علماء رحمہم اللہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز کے ساتھ
 وابستہ ہے، اور وابستگی کا مطلب یہ ہے کہ امام کی نماز کے فاسد ہونے کی وجہ سے مقتدی کی نماز بھی
 فاسد ہو جائے گی اور امام کی نماز کے جائز ہونے کی وجہ سے مقتدی کی نماز بھی جائز ہوگی، اور اس پر
 دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "الامام ضامن والمؤذن مؤتمن" (امام ضامن ہے
 اور مؤذن امانت دار ہے) اور امام شافعی کے نزدیک اصول یہ ہے کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز کے
 ساتھ وابستہ نہیں ہے۔

اقتداء کے مفہوم میں اختلاف

اقتداء کا مطلب ہے شرکت اور موافقت یعنی ایک شخص کا کسی دوسرے شخص کی اس کے تمام
 افعال میں ان کے صفات کے ساتھ تابعداری کرنا یعنی دوسرا شخص جو فعل کرے اور جیسا کرے
 ویسا ہی انجام دینا، جب اقتداء کا یہ معنی ہے تو امام کی نماز کے ساتھ مقتدی کی نماز کی وابستگی ضروری ہے،

ورنہ اقتداء کا مفہوم ہی صحیح نہ ہوگا۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اقتداء نام ہے علی سبیل الموافقة ارکان ادا کرنے کا یعنی صرف اعمال میں موافقت ہو، پس گویا ان کے نزدیک ہر شخص اپنی نماز میں منفرد ہے، اور جماعت کے ساتھ ادا کرنے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ہر ایک جو افعال ادا کرتا ہے وہ ایک ساتھ ادا کرے، جب اقتداء کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے تو مقتدی کی نماز امام کی نماز کے ساتھ وابستہ نہ ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک موافقت کے ساتھ ساتھ متضمن کے معنی بھی ملحوظ ہے یعنی امام کی نماز مقتدی کی نماز کو متضمن ہے حتیٰ کہ امام کی نماز صحیح ہونے سے مقتدی کی نماز بھی درست ہو جائے گی، اور امام کی نماز کے فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوگی، اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”الامام ضامن“ کا یہی مفہوم ہے۔ (مستفاد از ہدایہ ۱/۱۷۷)

بے علمی میں جنبی یا محدث کے پیچھے نماز

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ کسی شخص نے کسی امام کی اقتداء کی پھر بعد میں معلوم ہوا کہ امام محدث تھا تو ہمارے نزدیک مقتدی کی نماز صحیح نہ ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مقتدی کی نماز صحیح ہوگی اور امام کی نماز صحیح نہ ہوگی، دلیل وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث پاک سے بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”ایما رجل صلی بقوم ثم تذکر جنابة اعاد ولم یعیدوا“ (اخرجہ دارقطنی ۱/۳۶۳، عن البراء مرفوعاً)۔ اسی وجہ سے امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ مقتدی کی نماز صحیح نہ ہو جیسا کہ اگر کوئی کافر کی اقتداء کرے تو چوں کہ کافر کے لئے سرے سے نماز ہی باطل ہے اسی طرح امام کے محدث ہونے کی حالت میں حکم ہونا چاہئے، لیکن ہم نے حدیث پاک کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔

اور ہماری دلیل بھی حدیث ہے ”ان النبی ﷺ صلی باصحابہ ثم تذکر جنابة اعاد واعادوا“ (اخرجہ دارقطنی ۱/۳۶۳، وقال هذا مرسل) نیز ہدایہ میں ایک حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”من ام قومًا ثم ظهر انه كان محدثًا وجنبا اعاد صلواته واعادوا“

اعتناء: مسئلہ میں یہ قید ہے کہ مقتدی کو اقتداء کے بعد علم ہوا کہ امام محدث ہے، اس لئے کہ اگر اقتداء سے پہلے علم ہو تو پھر بالاتفاق مقتدی کی نماز صحیح نہ ہوگی۔ (بدائع ۱/۳۵۳)

مفترض کا منتفل کی اقتداء

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے نزدیک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتداء جائز نہیں کیوں کہ اقتداء کا مطلب ہے امام کے تمام افعال میں شرکت اور موافقت اس کے صفات کے ساتھ، اور مذکورہ مسئلہ میں مقتدی کی نماز فرض ہے جو فرض کی صفت امام میں معدوم ہے لہذا اقتداء درست نہ ہوگی۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۱۲۷)

رکوع، سجدہ پر قادر شخص کا موسمی کی اقتداء

اسی طرح ہمارے نزدیک رکوع و سجدہ پر قادر شخص کا اقتداء کرنا اشارہ کرنے والے کی، یہ اقتداء درست نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں مقتدی کی حالت اقویٰ ہے یعنی مقتدی میں جو وصف ہے وہ امام میں موجود ہی نہیں ہے تو پھر اقتداء کیسے درست ہوگی؟ لیکن اس مسئلہ میں امام زفر کا قول یہ ہے کہ مقتدی کی نماز درست ہوگی ان کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ رکوع و سجدہ کا نائب ہے جیسا کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور مسح غسل کا خلیفہ ہے، اور متیمم کے پیچھے متوضی کی اور مسح کے پیچھے غاسل کی نماز بالاتفاق درست ہے اسی طرح اشارہ میں بھی حکم ہوگا۔

اور ان دونوں مسئلوں میں امام شافعیؒ کے نزدیک نماز درست ہوگی، دلیل وہی ہے جو تشریح کے ضمن میں مذکور ہوئی۔ (ہدایہ ۱/۱۲۷)

بالغ کا نابالغ کی اقتداء

اس پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ بالغ مرد کی اقتداء نابالغ بچے کے پیچھے درست نہیں، اس لئے کہ بچے کی نماز نفل ہے لہذا مفترض کی اقتداء منتفل کے پیچھے ہوئی جو جائز نہیں۔ تراویح، سنن رواتب اور نوافل میں بچے کی اقتداء درست ہے یا نہیں؟ چنانچہ اس میں مختار قول یہ ہے کہ اقتداء درست نہیں ہے،

اس لئے کہ بچہ کی نفل نماز کا درجہ بالغ کی نفل نماز سے کم ہے، اس لئے کہ بچہ پر نفل نماز فاسد کرنے کی وجہ سے بالاتفاق قضا لازم نہیں، جب کہ بالغ پر قضا لازم ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں بھی بالغ کی اقتداء درست ہے۔ (ہدایہ ۱/۱۲۳)

امام کا سجدہ سہو بھول کر سلام پھیر دینا

اسی طرح یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ امام پر سجدہ سہو واجب تھا لیکن امام بھول گیا اور سلام پھیر کر نماز پوری کر دی اور سجدہ سہو نہیں کیا تو مقتدی بھی سجدہ سہو نہیں کرے گا، اس لئے کہ مقتدی اگر امام کے بغیر سجدہ سہو کرے گا تو امام کی مخالفت لازم آئے گی حالاں کہ اس نے اقتداء کر کے امام کی متابعت کا التزام کیا ہے اور متابعت اور مخالفت میں صریح تضاد ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مقتدی تنہا سجدہ سہو کرے گا، اور یہی قول امام مالکؒ و احمدؒ کا ہے۔ (ہدایہ ۱/۱۵۸، تاسیس انظر ص ۵۲)

ظہر پڑھنے والے کا عصر پڑھنے والے کی اقتداء کرنا

اسی طرح یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ مقتدی مثلاً ظہر کی نماز میں اقتداء کرے ایسے امام کی جو دوسری فرض مثلاً عصر کی نماز ادا کر رہا ہے، تو ہمارے نزدیک مقتدی کی نماز درست نہیں ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک درست ہوگی، ہمارے نزدیک چوں کہ شرکت اور موافقت کا نام اقتداء ہے اور جب تک دونوں کی نماز ایک نہ ہوگی وہاں تک شرکت کا مفہوم ادا نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل وہی ہے جو پہلے مذکور ہوئی۔ (ہدایہ ۱/۱۲۷)

اُتی کا اُمیوں اور قاریوں کا امام بننا

اسی اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اُتی شخص نے اُمیوں اور قاریوں کو نماز پڑھائی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سب کی نماز فاسد ہوگی۔ حضرات صاحبین کا قول یہ ہے کہ امام اور غیر قاریوں کی نماز پوری ہو جائے گی، اور جو مقتدی قرأت پر قادر ہیں ان کی نماز نہ ہوگی، اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے۔ حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک معذور اُتی نے ایک معذور قوم کی امامت کی ہے اور یہ

بالاتفاق صحیح ہے، پس یہ ایسا ہو گیا جیسے ایک ننگے آدمی نے ننگوں اور ستر ڈھکے ہوؤں کی امامت کی ہو، اس صورت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی نماز جائز ہے، اور ستر ڈھکے ہوؤں کی فاسد ہے، اسی طرح یہاں بھی اُتی امام اور اُتی مقتدیوں کی نماز جائز اور قاریوں کی فاسد ہوگی۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قدرت علی القراءت کے باوجود فرض قرأت ترک کر دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور چوں کہ اس مسئلہ میں بھی امام یعنی اُتی نے قرأت پر قدرت ہونے کے باوجود فرض قرأت ترک کر دی ہے، اس لئے امام کی نماز فاسد ہوگئی، اور جب امام کی نماز فاسد ہوگئی تو سب کی نماز فاسد ہوگئی، کیوں کہ امام کی نماز مقتدی کی نماز کو صحت و فساد کے اعتبار سے متضمن ہوتی ہے، رہی یہ بات کہ اُتی امام نے قدرت علی القراءت کے باوجود فرض قرأت کس طرح ترک کر دی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اُتی امام کسی قاری مقتدی کی اقتداء کر لیتا اور خود امام نہ بنتا تو قاری کی قرأت اس کی قرأت ہو جاتی، کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”من کان لہ امام فقراء الامام قراءۃ لہ“ لیکن خود امام بن کر اپنے اختیار سے قاری کی اقتداء چھوڑ کر فرض قرأت چھوڑ دی، لہذا اس کی نماز صحیح نہ ہوگی۔

اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کا قیاس ننگے کی امامت پر صحیح نہیں، اس لئے کہ اس مسئلہ میں جو بات امام کے لئے حاصل ہے وہ مقتدی کے لئے حاصل نہ ہو سکے گی، یعنی اگر ستر ڈھکے ہوئے شخص نے امامت کی تو مقتدی کے حق میں شریعت نے یہ حکم نہیں دیا کہ مقتدی کا بھی ستر ڈھک گیا، لہذا ان دونوں مسکلوں میں فرق ہو گیا، اور اس فرق کے ہوتے ہوئے ایک دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ (تح القدر ۱/۳۲۷)

(۵۰): الاصل عند علمائنا أن كل عبادةٍ جاز نفلها على صفة في عموم الاحوال جاز فرضها على تلك الصفة بحالٍ من الاحوال كالصلوة قاعداً جاز نفلها في عموم الاحوال فجاز فرضها بحالٍ وهو أن يكون مريضاً لا يستطيع القيام.

ترجمہ: ہمارے علماء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر ایسی عبادت کہ اس کا نفل عام حالات میں کسی

خاص طریقہ پر جائز ہو تو اس کا فرض بھی اس طریقہ پر بعض حالات میں جائز ہوگا، مثلاً بیٹھ کر نماز پڑھنا کہ عام حالات میں نفل نماز بیٹھ کر ادا کرنا جائز ہے تو فرض نماز بھی بعض حالات میں بیٹھ کر ادا کرنا جائز ہوگا، اور وہ حالت یہ ہے کہ مریض قیام پر قدرت نہ رکھتا ہو۔

تشریح: اصول میں بیان کردہ مثال کی وضاحت یہ ہے کہ کوئی شخص ایسا بیمار ہے کہ قیام پر قدرت نہیں تو اس سے قیام ساقط ہو جائے گا اور ایسا شخص بیٹھ کر نماز ادا کرے گا، اس لئے کہ نفل نماز بیٹھ کر بلا عذر ادا کرنا عام حالات میں جائز ہے تو فرض نماز بھی بعض حالات میں اسی صفت پر یعنی بیٹھ کر ادا کرنا جائز ہوگا۔ یاد رہے کہ مسئلہ میں ”مریضاً“ کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ عام طور پر بیٹھ کر نماز پڑھنے والا مریض ہی ہوتا ہے جو قیام پر قادر نہ ہو، لیکن اگر مرض کے علاوہ کوئی دوسرا ایسا عذر ہو کہ جس کی وجہ سے قیام پر قادر نہ ہو تب بھی یہی حکم ہوگا، مثلاً چلتی ہوئی کشتی میں عموماً دورانِ راس کی شکایت ہوتی ہے اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ بیٹھ کر نماز ادا کرنا جائز ہے، خواہ دورانِ راس پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ لیکن دورانِ راس کے نہ ہونے کی صورت میں قیام افضل ہے۔ لیکن حضراتِ صاحبینؒ کے نزدیک دورانِ راس کے عذر کے نہ ہونے کی صورت میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا جائز نہیں، اور یہی قول امام شافعیؒ و احمدؒ و مالکؒ کا ہے، کیوں کہ قیام پر اس کو قدرت حاصل ہے لہذا قیام کو ترک نہیں کیا جائے گا، اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ چلتی ہوئی کشتی میں کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے بالعموم دورانِ راس ہو جاتا ہے، اور جس کے وجود کا غالب گمان ہو وہ متحقق کے درجہ میں ہوتا ہے، تو گویا یہ شخص دورانِ راس میں مبتلاء ہے اور قیام سے عاجز ہے، لہذا بیٹھ کر نماز پڑھنے میں کوئی قباحت نہیں، البتہ امام صاحب کے نزدیک بھی کھڑے ہو کر پڑھنا افضل ہے، کیوں کہ کھڑے ہو کر پڑھنا اختلاف کے شبہ سے دور تر ہے، کیوں کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ (فتح القدیر ۱/۳۶۳، ہدایہ ۱/۱۶۲)

اصول میں ذکر کردہ مثال میں ”لا یستطیع القیام“ کی قید لگائی گئی ہے، کیوں کہ اگر کوئی شخص ایسا بیمار ہے کہ وہ قیام پر قادر ہے لیکن رکوع، سجود پر قدرت نہیں تو ہمارے نزدیک ایسے شخص پر قیام لازم نہیں ہے، بلکہ بیٹھ کر اشارہ سے نماز ادا کرے۔ اور امام زفرؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے

ذمہ سے قیام ساقط نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیام مستقل ایک رکن ہے اور مریض اس سے عاجز نہیں ہے بلکہ دوسرے رکن یعنی رکوع و سجدہ سے عاجز ہے پس رکوع و سجدہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے قیام اس سے ساقط نہ ہوگا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیام اس غرض سے رکن ہے کہ وہ اداء سجدہ کا وسیلہ ہوتا ہے اور وسیلہ اس لئے ہے کہ قیام کے بعد سجدہ کرنے میں انتہائی تعظیم ہے، پس جب قیام کے بعد سجدہ نہ ہو تو وہ قیام رکن نہیں ہوگا، اور جب قیام اس حالت میں رکن نہیں رہا تو بیمار مصلیٰ کو قیام کرنے اور نہ کرنے میں اختیار رہے گا۔ البتہ افضل یہ ہے کہ بیٹھ کر رکوع، سجدہ کا اشارہ کرے کیوں کہ بیٹھ کر سجدہ کا اشارہ کرنا حقیقی سجدہ کے زیادہ مشابہ ہے، اس لئے کہ بیٹھ کر اشارہ کرتے وقت سر، زمین سے زیادہ قرب ہو جائے گا بہ نسبت کھڑے ہو کر اشارہ کرنے کے۔ (عنایہ مع الفتح ۴۶۰)

رمضان میں زوال سے پہلے روزے کی نیت

اس اصل پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ہمارے علماء نے فرمایا کہ جب کوئی شخص رمضان میں زوال سے پہلے روزہ کی نیت کرے تو اس کا روزہ صحیح ہو جائے گا، کیوں کہ عام حالات میں زوال سے پہلے نیت کر لینے سے نفل روزہ جائز ہوتا ہے تو اس کا فرض بھی بعض حالات میں جائز ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں یعنی رمضان میں زوال سے پہلے نیت کرنا۔ (تیسرے النظر ص ۵۳)

ہدایہ میں امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ بیان فرمائی ہے کہ حدیث پاک میں ہے "لا صیام لمن لم یغو الصیام من اللیل" جس نے رات میں روزہ کی نیت نہیں کی اس کا روزہ ہی نہیں ہوا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر رات میں یعنی صبح صادق سے پہلے نیت نہیں کی تو روزہ کا جزو اول یعنی وہ حصہ جس میں نیت نہیں پائی گئی فاسد ہو گیا اور جب روزہ کا جزو اول نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے جو کہ شرط ہے فاسد ہو گیا تو جزو ثانی یعنی وہ حصہ جس میں نیت پائی گئی ہے وہ بھی فاسد ہو جائے گا، کیوں کہ روزہ متجزی نہیں ہوتا کہ اس کا ایک ٹکڑا صحیح اور دوسرا فاسد ہو۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نفل روزہ میں رات سے نیت کرنا شرط نہیں ہے، کیوں کہ نفل روزہ ان کے نزدیک متجزی ہو جاتا ہے،

پس جو حصہ بغیر نیت کے ہوگا وہ فاسد اور جو نیت کے ساتھ ہوگا وہ صحیح ہوگا۔ نیز نفل روزہ میں بعد میں نیت کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہے، اس لئے کہ نفل کا درجہ فرض کے مقابل میں بہت کم ہے لہذا نفل روزہ میں بغیر نیت کے ابتدائی دن میں کھانے، پینے وغیرہ سے رُکے رہنا باقی دن میں نیت پر موقوف ہوگا، اگر نیت پائی گئی تو روزہ صحیح ہوگا ورنہ نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب اعرابی نے رمضان کا چاند دیکھنے کی شہادت دی تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”الامن اکل فلا یا کلن بقیة یومہ ومن لم یأکل فلیصم“ جس شخص نے کچھ کھاپی لیا وہ باقی دن نہ کھائے اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھ لے یعنی روزہ کی نیت کر لے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صبح کے بعد روزہ کی نیت کرنا جائز ہے۔ نیز ہمارے مذہب کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جس سے امام طحاویؒ نے استدلال کیا ہے جس کو سلمہ بن الاکوع سے امام بخاریؒ و مسلمؒ نے روایت کیا ہے حدیث یہ ہے ”انہ ﷺ امر رجلا من اسلم اذن فی الناس ان من اکل فلیصم بقیة یومہ ومن لم یکن اکل فلیصم فان الیوم یوم عاشوراء“ رسول پاک ﷺ نے قبیلہ اسلم کے ایک آدمی کو حکم دیا کہ وہ لوگوں میں اعلان کر دے کہ جس نے کچھ کھاپی لیا وہ بقیہ دن کا روزہ رکھے اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھ لے یعنی روزہ کی نیت کر لے اس لئے کہ یہ دن عاشوراء کا دن ہے۔ یہ واقعہ اس وقت کا ہے جس وقت عاشوراء کا روزہ فرض تھا، اور فرضیت رمضان سے منسوخ نہیں ہوا تھا، پس اس سے ثابت ہوا کہ فرض روزہ کی نیت دن میں کرنا جائز ہے۔

اور امام شافعیؒ کی طرف سے پیش کردہ حدیث ”لا صیام لمن لا ینو الصیام من اللیل“ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اصل صوم کی نفی نہیں کی گئی ہے، بلکہ فضیلتِ صوم اور کمالِ صوم کی نفی کی گئی ہے یعنی اگر رات میں روزہ کی نیت نہ کی تو وہ روزہ اکمل اور افضل نہ ہوگا البتہ نفسِ روزہ ادا ہو جائے گا۔ جیسا کہ یہ حدیث ”لا صلوة لجمار المسجد الا فی المسجد“ میں کمالِ صلوة اور فضیلتِ صلوة کی نفی کی گئی ہے نہ کہ اصلِ صلوة اور صحتِ صلوة کی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس شخص کا روزہ نہیں ہوگا جس نے یہ نیت نہیں کی کہ وہ رات سے روزہ دار ہے یعنی

جب صبح میں زوال سے قبل روزہ کی نیت کرے تو یوں نیت کرے کہ میں رات سے روزہ دار ہوں اگر یہ نیت نہیں کی تو روزہ نہیں ہوگا یعنی جس وقت نیت کر رہا ہے اسی وقت سے روزہ کی نیت کر رہا ہے تو ظاہری بات ہے کہ روزہ درست نہ ہوگا۔ اس مسئلہ میں امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ روزہ کی نیت رات سے ہی کرنا ضروری ہے خواہ روزہ فرض ہو یا نفل۔ (ہدایہ ۲۱۱/۱، فتح القدیر ۲/۲۳۵)

مبہم نیت سے رمضان کا روزہ

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے علماء احناف نے فرمایا کہ رمضان کا روزہ مبہم نیت سے بھی درست ہو جائے گا، اس لئے کہ نفل روزہ اس صفت پر یعنی مبہم نیت سے صحیح ہو جاتا ہے تو فرض روزہ بھی بعض حالات میں صحیح ہو جائے گا۔ (تاسیس النظر ص ۵۳)

ہدایہ میں ہے کہ روزہ کی وہ قسم جس کے لئے وقت متعین ہے مطلق نیت اور نفل کی نیت سے بھی ادا ہو جائے گا، اسی طرح رمضان کا روزہ دوسرے واجب روزہ کی نیت سے بھی ادا ہو جائے گا۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ رمضان کا روزہ نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوگا، نہ تو نفل روزہ ادا ہوگا اور نہ فرض بلکہ اس کا یہ روزہ محض امساک اور قاقہ ہوگا۔ اور اگر رمضان کے روزہ میں مطلق اور مبہم نیت کی تو اس کے متعلق امام شافعی کے دو قول ہیں، (۱) ایک قول یہ ہے کہ مطلق نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ (۲) اور دوسرا قول یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا اور ان کے نزدیک دو قول ہی اصح ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رمضان کے مہینے میں نفل روزہ کی نیت کر کے گویا اس نے فرض سے اعراض کیا ہے، اور فرض سے اعراض کرنا ایسا ہے جیسا کہ اس نے نیت ہی ترک کر دی ہو، اور یہ بات واضح ہے کہ ترک نیت سے روزہ ہی ادا نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوگا، اور چونکہ نفل روزہ کا وقت نہیں ہے اس لئے نفل روزہ بھی ادا نہ ہوگا۔ مطلق نیت کی صورت میں امام شافعی کے قول اول کی دلیل یہ ہے کہ جب ماہ رمضان میں مطلقاً روزہ کی نیت پائی گئی تو یہ شخص اس نیت سے فرض سے اعراض کرنے والا شمار نہ ہوگا اور جب فرض سے اعراض کرنا نہیں پایا گیا تو رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح اصل صوم عبادت ہے

اسی طرح وصفِ فرضیت بھی عبادت ہے اور اصل صوم بغیر نیت کے ادا نہیں ہوتا اسی طرح وصفِ فرضیت بھی بغیر نیت کے ادا نہ ہوگا، اور مطلق نیت کی صورت میں چوں کہ وصفِ فرضیت معدوم ہو گیا اس لئے نفسِ صوم بھی معدوم ہو جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ فرضِ روزوں کے لئے متعین ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے "اذا انسلخ شعبان فاصوم الارض رمضان" (جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو سوائے رمضان کے کوئی روزہ نہیں ہے) یعنی رمضان کا مہینہ فریضہ صوم کے لئے متعین ہے، اور جب کوئی عمل کسی محل اور وقت کے ساتھ متعین ہو تو وہ مطلق اور اصل نیت کے ساتھ ادا ہو جاتا ہے، جیسا کہ جب کوئی شخص مکان میں اکیلا ہو اور اس کو اسم جنس کے ساتھ پکارا جائے مثلاً یا حیوان کہا جائے تو اس سے وہی شخص مراد ہوگا، جس طرح کہ اگر اس کو اس کی نوع یا علم کے ساتھ پکارا جائے تو بھی وہی شخص مراد ہوتا ہے، مثلاً یا انسان، یا زید سے پکارا جائے۔ اسی طرح رمضان کا مہینہ جب فرضِ روزوں کے لئے متعین ہے تو فقط روزہ کی نیت کرنے سے وہی روزہ ادا ہوگا جس کا یہ مہینہ محل ہے، اور جب اس نے نفل یا واجبِ آخر کی نیت کی تو گویا اصل صوم کی نیت کی اور ایک زائد چیز یعنی نفل یا وجوب کی بھی نیت کی پس یہ جہتِ زائدہ تو لغو ہو جائے گی کیوں کہ وقت یعنی ماہ رمضان اس کو قبول نہیں کرتا اور جب جہتِ زائدہ لگو ہو گئی تو اصل صوم کی نیت باقی رہی اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ہمارے نزدیک ادا ہو جاتا ہے، اس لئے نفل اور واجبِ آخر کی نیت سے بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ (عنایہ مع الفتح ۲/۲۳۹)

مستحق خیال کر کے زکوٰۃ دی پھر وہ بیٹا یا ہاشمی نکلا

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ کسی شخص نے اپنے مال کی زکوٰۃ کسی شخص کو دی اور اس شخص کے بارے میں مزکی کا یہ گمان ہے کہ یہ فقیر ہے، پھر ظاہر ہوا کہ وہ مالدار ہے یا اس کا بیٹا ہے یا ہاشمی ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق یہ جائز ہے، کیوں کہ نفل صدقہ ان لوگوں کو دینا عام حالات میں جائز ہے، پس فرض صدقہ دینا بھی اس طریقہ پر

بعض حالات میں جائز ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ (تاسیس انظر ص ۵۳)

عنا یہ میں ہے کہ ایک شخص نے کسی کو زکوٰۃ کا مصرف سمجھ کر زکوٰۃ دے دی تو اب اس کی تین صورتیں ہیں: (۱) زکوٰۃ دینے کے بعد معلوم ہوا کہ جس کو زکوٰۃ دی گئی ہے وہ زکوٰۃ کا مصرف ہے۔ (۲) یہ کہ مزکی کو اس کا حال قطعاً معلوم نہ ہو سکا کہ جس کو زکوٰۃ دی گئی ہے وہ زکوٰۃ کا مصرف ہے یا نہیں؟ (۳) یہ کہ مزکی کو معلوم ہو گیا کہ جس کو زکوٰۃ دی گئی ہے وہ زکوٰۃ کا مصرف نہیں ہے مثلاً کہ جس کو زکوٰۃ کا مصرف خیال کر کے زکوٰۃ دی گئی ہے وہ مالدار ہے یا ہاشمی گھرانے سے تعلق رکھتا ہے یا کافر ہے یا مزکی کا باپ ہے یا اس کا بیٹا ہے۔

اول کی دو صورتوں میں بالاتفاق زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور تیسری صورت میں حضراتِ طرفین کے نزدیک تو جائز ہے چنانچہ طرفین کے نزدیک اس صورت میں بھی دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہ ہوگا، بلکہ جو زکوٰۃ دی گئی ہے وہ کافی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، بلکہ مزکی پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم ہوگا، اور مزکی نے جو مال بطور زکوٰۃ دیا ہے اس کو اس سے واپس بھی نہیں لے گا، اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مزکی کو یقین کے ساتھ معلوم ہو گیا ہے کہ میں نے زکوٰۃ ادا کرنے میں غلطی کی ہے اور زکوٰۃ غیر مصرف میں دی ہے، اور مزکی کو ان چیزوں پر واقفیت حاصل کرنا کہ جس کو زکوٰۃ دی ہے وہ مالدار ہے یا نہیں، ہاشمی ہے یا غیر ہاشمی، کافر ہے یا مسلمان، اس کا باپ یا بیٹا ہے یا نہیں ممکن بھی تھا، پس جب ان پر واقف ہونا ممکن بھی تھا اور مزکی کو یقین کے ساتھ اپنی غلطی کا علم بھی ہو گیا تو مصرف میں زکوٰۃ نہ پائے جانے کی وجہ سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی تو اس کا اعادہ واجب ہوگا، اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے پاک برتن ناپاک برتنوں کے ساتھ مل گئے پھر تحری کر کے ایک برتن کے پانی سے وضو کر لیا پھر معلوم ہوا کہ اس برتن کا پانی ناپاک تھا تو ایسی صورت میں وضو کا اعادہ لازم ہے۔ اسی طرح مسئلہ ہے جب پاک کپڑے ناپاک کپڑوں کے ساتھ مل جائے اور تحری کے بعد ایک کپڑے میں نماز کے بعد معلوم ہوا کہ وہ ناپاک تھا تو نماز کا اعادہ لازم ہے، جس طرح ان دو مسئلوں میں حکم ہے اسی طرح زکوٰۃ میں بھی جب غلطی کا علم ہو گیا تو اعادہ لازم ہوگا۔

حضراتِ طرفین کی دلیل حضرت معن بن یزید کی حدیث ہے، معن روایت کرتے ہیں کہ میرے والد یزید نے اپنا صدقہ ایک شخص کو دیا کہ کسی فقیر کو ادا کر دے، چنانچہ وکیل نے وہ صدقہ یزید کے بیٹے معن کو دے دیا، پھر جب صبح کے وقت یزید نے وہ صدقہ (اشرفیاں) معن کے پاس دیکھا تو انہوں نے کہا ”یا بنی والله ما ایاک اردت“ چنانچہ وہ دونوں حضور ﷺ کی خدمت میں جا کر یہ واقعہ بیان کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا ”یا یزید لک مانویت ویامعن لک ما اخذت“ اس حدیث میں یزید کو اعادہ کا اور معن کو واپس کرنے کا حکم نہیں دیا ہے، حالاں کہ معن کو ان کے باپ یزید کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بعد میں اگر غیر مصرف میں زکوٰۃ ادا کرنے کا علم ہو گیا تو مزکی پر زکوٰۃ کا اعادہ واجب نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ غیر مصرف میں زکوٰۃ دینے سے زکوٰۃ کا ادا ہونا اس وقت ہے جب کہ زکوٰۃ دینے والے نے تحری کر کے زکوٰۃ دی اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ شخص زکوٰۃ کا مصرف ہے۔ اور اگر مزکی کو شک ہو کہ وہ مصرف زکوٰۃ ہے یا نہیں، اس کے باوجود بغیر تحری کے اس کو زکوٰۃ دے دی یا تحری کر کے زکوٰۃ دی اور ظن غالب یہ تھا یہ شخص زکوٰۃ کا مصرف نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، ہاں! اگر بعد میں ظاہر ہوا کہ وہ شخص فقیر تھا تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور یہی قول اصح ہے۔ (ہدایہ ۱/۲۰۷، عنایہ مع الفتح ۲/۲۱۳)

لیکن اگر بعد میں معلوم ہوا کہ جس کو زکوٰۃ دی ہے وہ مزکی کا غلام، مکاتب، مدبر یا ام ولد ہے تو حضراتِ طرفین کے نزدیک بھی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، کیوں کہ زکوٰۃ میں تملیک شرط ہے اور غلام وغیرہ میں مالک ہونے کی اہلیت نہیں ہے لہذا تملیک نہ پائے جانے کی وجہ سے زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ (ہدایہ ۱/۲۰۷)

(۵۱): الاصل عند اصحابنا أن القدرۃ علی الاصل ای المبتدل قبل استيفاء المقصود بالبدل ینتقل الحکم الی المبتدل کالمعتدۃ بالشہور إذا حاضت أو المعتدۃ بالحیض إذا أیست وعند ابی عبد اللہ الشافعی لا ینتقل، ترجمہ: ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ بدل کے ذریعہ مقصود حاصل ہونے سے پہلے اصل یعنی مبدل پر قدرت حاصل ہو جانا حکم کو مبدل کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ جیسے مہینوں سے

عدت گزارنے والی عورت کو جب حیض آجائے، یا حیض سے عدت گزارنے والی جب حیض سے ناامید ہو جائے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حکم مبدل کی طرف منتقل نہیں ہوتا۔

تشریح: اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص اصل پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے بدل پر عمل کر رہا تھا، ابھی عمل مکمل نہ ہوا تھا کہ وہ اصل پر قادر ہو گیا، تو اب بدل پر عمل برقرار رہے گا یا بدل ساقط ہو جائے گا اور اصل پر عمل ضروری ہوگا؟ تو احناف کے نزدیک بدل ساقط ہو جائے گا اور اصل پر عمل ضروری ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بدل پر عمل ساقط نہ ہوگا اسی پر عمل مکمل کرے۔

مہینوں سے عدت گزارنے والی عورت کو حیض آجانا

مثلاً کوئی مطلقہ عورت آئسہ تھی اور وہ مہینوں سے عدت گزار رہی تھی اور اسی دوران اس نے حیض کا خون دیکھ لیا تو مہینوں کے ذریعہ جتنی عدت گزری ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اس کے ذمہ از سر نو حیض سے عدت گزارنا لازم ہوگا، کیوں کہ آئسہ کے حق میں مہینوں سے عدت گزارنا حیض کا بدل ہے، اور اصل پر قدرت ہوتے ہوئے بدل کا اعتبار نہیں ہوتا، پس جب اس کو حیض آ گیا تو اس بات کا یقین ہو گیا کہ اس کے لئے اصل یعنی حیض سے ناامیدی متحقق نہیں ہے اور آئسہ جب ہوگی جب کہ اس کو موت تک حیض آنے کی امید نہ ہو۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ آئسہ دوران عدت ایسا خون دیکھے جو اس کو آئسہ ہونے سے پہلے آنے کی عادت تھی اس لئے کہ اس طرح کون آنے سے ناامیدی باطل ہوگئی اور اصل پر قدرت ثابت ہوگی۔ لیکن اگر اس نے تھوڑا سا خون دیکھ لیا جو اس کی اس طرح عادت نہ تھی تو یہ حیض شمار نہ ہوگا۔ (ہدایہ ۲/۲۲۲)

حائضہ عدت کے دوران آئسہ ہو جائے تو

دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی مطلقہ عورت حیض سے عدت گزار رہی تھی اور مثلاً اس نے دو حیض پورے کر لئے اور آئسہ ہوگئی یعنی اب حیض آنے کی امید پوری ہوگئی تو ایسی عورت مہینوں سے عدت پوری کرے گی۔ اگرچہ یہ عورت اصل پر قادر تھی لیکن اصل سے عدت پوری ہونے سے پہلے جب آئسہ ہوگئی اور اب بقیہ عدت مہینہ سے پوری کرے تو بدل اور مبدل کو جمع کرنا لازم آئے گا جو صحیح

نہیں، اس لئے از سر نو مہینوں کے ذریعہ عدت کو پوری کرے گی۔ (ہدایہ ۲/۲۲۳)

متیمم کا نماز کے دوران پانی پر قادر ہو جانا

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر متیمم نے دورانِ صلوٰۃ پانی پالیا اور اس کے استعمال پر قدرت بھی ہے اور بقدر کفایت ہے تو ہمارے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک باطل نہ ہوگی، کیوں کہ پانی پر قدرت کے وقت متیمم حالتِ نماز میں ہے، اس لئے حرمتِ صلوٰۃ نماز کے باطل ہونے سے مانع ہوگی، لہذا ایسا شخص حکماً پانی پر قادر نہیں سمجھا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب پانی پر قدرت پائی گئی تو فوراً طہارت زائل ہوگئی لہذا نماز کی حرمت باقی رہنے کا اب کوئی سوال ہی نہ ہوگا، کیوں کہ طہارت نماز کی صحت کے لئے شرط ہے اور شرط کے فوت ہونے سے مشروط بھی فوت ہو جاتا ہے۔ (مجمع الانہر ۱/۶۵)

اور اگر نماز پوری کرنے کے بعد پانی پر قدرت حاصل ہوئی تو بالاتفاق نماز باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ بدل سے مقصود حاصل ہونے کے بعد اصل پر قدرت حاصل ہوئی ہے۔ (مجمع الانہر ۱/۶۵)

متیمم کو دورانِ نماز حدث لاحق ہونے کے بعد پانی پر قدرت حاصل ہو جائے اگر متیمم کو دورانِ نماز حدث لاحق ہو گیا اس کے بعد اس نے پانی پایا تو ایسی صورت میں وضو کر کے پہلی نماز پر بنا کرے گا اور پہلی پڑھی ہوئی نماز کی رکعتیں باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں پانی کی وجہ سے تیمم باطل نہیں ہوا کہ یہ کہا جائے کہ نماز بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوئی بلکہ پانی پر قدرت حدث کی وجہ سے تیمم کے ٹوٹنے کے بعد ہوئی ہے لہذا تیمم کے ذریعہ پڑھی ہوئی رکعتیں باطل نہ ہوگی۔ (فتح القدیر ۱/۳۳۵، بدائع، مدار الکتاب ۱/۵۲۰)

بچے شخص کا درمیان نماز کپڑے پر قادر ہونا

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ بچے شخص اگر نماز کے درمیان کپڑے پر قادر ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

لیکن اگر تشہد کی مقدار قعدہ کرنے کے بعد ما تجوز بہ الصلوٰۃ کپڑے پر قادر ہو گیا۔ اسی طرح پانی پر متمیم قادر ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔ دراصل یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے، کہ خروج عن الصلوٰۃ مصلی کے فعل و اختیار سے فرض ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرض ہے، جب خروج عن الصلوٰۃ مصلی کے فعل سے فرض ہے تو ابھی ایک فرض باقی ہے اور یہ عوارض پیش آگئے تو گویا دوران نماز پیش آگئے اور دوران نماز پیش آنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، لہذا اس صورت میں بھی باطل ہو جائے گی۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک خروج عن الصلوٰۃ بفعل المصلی فرض نہیں ہے، لہذا بقدر تشہد قعدہ کے بعد ان امور کا پیش آنا ایسا ہے گویا کہ سلام کے بعد پیش آئے ہوں، لہذا نماز باطل نہ ہوگی۔ اور یہ دو مسائل ان بارہ مسائل میں سے ہیں جن کو مسائل اثنا عشریہ کہا جاتا ہے جو مشہور ہیں۔ اور ان میں امام ابوحنیفہؒ اور حضرات صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ (ہدایہ ۱۳۰۱)

اشارہ سے نماز پڑھنے والے کا رکوع، سجدہ پر قادر ہونا

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ کوئی بیمار بیماری کی وجہ سے رکوع، سجدے پر قادر نہ تھا اور اس نے اشارہ سے نماز پڑھنا شروع کیا اور دوران نماز اس کو رکوع و سجدہ پر قدرت حاصل ہو گئی تو احناف کے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک از سر نو نماز پڑھے گا اور اس کے لئے بنا کر ناجائز نہیں۔ اور امام زفرؒ اور یہی قول امام شافعیؒ کا ہے کہ ان کے نزدیک از سر نو پڑھنا ضروری نہیں بلکہ وہ بنا کرے گا، دراصل یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ جس حالت والے امام کے پیچھے اقتداء صحیح ہے اگر منفرد کی ابتداء وہی حالت ہو پھر بعد میں حالت بدل جائے تو اس پر بھی بنا صحیح ہے جیسا کہ اقتداء صحیح ہے۔ اور مؤمی کے پیچھے راکع و ساجد کی اقتداء کرنا امام شافعیؒ و زفرؒ کے نزدیک صحیح ہے تو بنا بھی صحیح ہے۔ اور ہمارے نزدیک مؤمی کے پیچھے تندرست آدمی کا اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے تو بنا کرنا بھی

صحیح نہیں۔ (بدائع الریاء، ۲۸۸، ہدایہ، ۱۲۷، دیکھئے تفصیل کے لئے اصول نمبر ۴۹ کی مثال نمبر ۲)

کفارہ یمین میں روزوں کے درمیان مال پر قدرت حاصل ہونا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ قسم کا کفارہ ادا کرنے والا جب روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا شروع کرے پھر دوسرے یا تیسرے دن اس کو غلہ، کپڑے یا غلام آزاد کرنے پر قدرت حاصل ہو جائے جس سے کفارہ ادا کیا جاتا ہے تو ہمارے نزدیک روزوں کا حکم باطل ہو جائے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک باطل نہ ہوگا۔ (تاسیس الفہم، ۵۴)

قسم میں حادث ہونے کی صورت میں اس کا کفارہ دس مسکینوں کو دو وقت کھانا کھلانا یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا ہے، اور مکفر کے لئے ان تینوں میں سے جو ادا کرنا چاہے اختیار ہے۔ لیکن اگر تینوں میں سے کسی پر قدرت نہ ہو تو اس کا بدل تین دن لگاتار روزے رکھنا، اب اگر مکفر نے ان تینوں پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے روزوں سے کفارہ ادا کرنا شروع کیا اور ابھی تین روزے مکمل نہ ہوئے تھے کہ ان تینوں میں سے کسی پر قدرت حاصل ہو گئی تو چوں کہ بدل سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے اصل پر قادر ہو گیا تو حکم اصل کی طرف منتقل ہو جائے گا اور بدل کا حکم باطل ہو جائے گا، اس لئے اس کے ذمہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا لازم ہو جائے گا، تفسیر مظہری میں مسئلہ مذکور ہے کہ غلام اگر قسم میں حادث ہو جائے تو چوں کہ غلام مال کا مالک نہیں ہو سکتا تو اس کے لئے کفارہ صرف روزے رکھنا ہی ہے۔ لیکن اگر تین روزے پورے ہونے سے پہلے وہ غلام آزاد کر دیا گیا اور اس نے مال پالیا تو اس کے ذمہ مال سے کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا۔ اسی طرح فقیر آدمی نے روزوں سے کفارہ ادا کرنا شروع کیا اور اس نے روزوں سے فارغ ہونے سے پہلے مال پالیا تو مال سے کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا۔ (تفسیر مظہری، ۱۷۹، ۳)

(۵۲): الاصل عند اصحابنا أن من وجبت عليه الصدقة إذا تصدق على

وجه يستوفي به مراد النص منه أجزاء مما وجبت عليه وعندنا لا يجوز.

ترجمہ: ہمارے علماء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جس پر صدقہ واجب ہو اگر وہ اس طریقہ پر

صدقہ ادا کرے کہ اس سے نص کی مراد حاصل ہو جائے تو اس کو کافی ہوگا اس صدقہ کی طرف سے جو اس پر واجب ہوا تھا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو کافی نہ ہوگا۔

تشریح: اصول کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک صدقہ میں معین مال کا دینا ضروری نہیں خواہ صدقہ اس کے ذمہ اللہ تعالیٰ نے واجب کیا ہو یا خود نے اپنے ذمہ لازم کیا ہو، بلکہ کوئی بھی مال دے جس سے مقصود حاصل ہو جائے یعنی فقیر کی ضرورت پوری ہو جائے کافی ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسی معین مال کا صدقہ ضروری ہے جس کا نص میں تذکرہ ہے یا بندہ نے جو اپنے اوپر لازم کیا ہے، اس کا بدل یا قیمت دینا کافی نہ ہوگا۔

زکوٰۃ، صدقہ اور کفارہ میں منصوص علیہ کی قیمت ادا کرنا

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب دراہم میں زکوٰۃ واجب ہوئی اور مزی کی نے دراہم کے بدلے گیہوں یا اس کے علاوہ کسی اور شئی کو ادا کیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے، کیوں کہ نص کی مراد فقیر کی محتاجی دور کرنا اور اس کی ضرورت پوری کرنا ہے اور گیہوں وغیرہ سے بھی یہ مراد پوری ہو جاتی ہے۔ اسی طرح صدقہ فطر، کفارہ یمین اور ہر ایسے صدقہ میں جو اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہو یا بندے کے اپنے اوپر واجب کرنے سے واجب ہوا ہو ان میں بھی معین مال کے بجائے اس کی قیمت ادا کرنا جائز ہے۔ اور امام ابو عبد اللہ شافعیؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں قیمت ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۵۴)

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کے متعلق قرآن مجید میں مجمل حکم ہے "وَأْتُوا الزَّكَاةَ" اس میں ایفاء کا حکم ہے لیکن موقتی یعنی کیا ادا کیا جائے اس کو بیان نہیں کیا، لہذا حدیث میں اس اجمال کا بیان موجود ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا "فی اربعین شاة شاة" جب حدیث میں اس اجمال کا بیان آگیا تو اب گویا اللہ تعالیٰ کا فرمان یہ ہوا "وَأْتُوا الزَّكَاةَ مِنْ كُلِّ أَرْبَعِينَ شاةً شاةً" لہذا اس نص کی وجہ سے چالیس بکریوں میں ایک بکری فقیر کا حق ہو گیا، جب ایک بکری یعنی معین مال فقیر کا حق ہو گیا تو اب کسی علت کی وجہ سے اس کو باطل نہیں کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ کہ یہ ایک

مالی حق ہے جو شریعت کی طرف سے متعین عمر کے جانور کے ساتھ مقدر کیا گیا ہے لہذا قیمت ادا کرنے سے وہ حق ادا نہ ہوگا، جیسا کہ قربانی اور ہدی کے جانور کے بدلے میں اگر کوئی قیمت ادا کر دے تو جائز نہیں اس لئے کہ شریعت نے جانور ہی کی قربانی کو متعین کیا ہے، اسی طرح زکوٰۃ میں بھی قیمت ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔ یا یوں کہا جائے کہ شریعت کی طرف سے ایک عبادت ایک معین محل کے ساتھ متعلق ہوگئی ہے لہذا دوسرے محل سے وہ عبادت ادا نہ ہوگی، جیسا کہ سجدہ کی ادائیگی ایک معین محل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ محل پیشانی اور ناک ہے، لہذا سجدہ دوسرے محل مثلاً رخسار اور ٹھوڑی سے ادا نہ ہوگا، اسی طرح زکوٰۃ جس معین محل (مال) میں متعلق ہو اسی کو ادا کرنا ضروری ہوگا، دوسرے محل سے ادا نہ ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کے متعلق اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً" اس آیت میں اس بات کی صراحت ہے کہ زکوٰۃ میں کوئی بھی مال لیا جائے گا اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اور رہ گیا مسئلہ حضور ﷺ کی طرف سے بیان کا، اس مقصود اور باب مویشی پر آسانی پیدا کرنا ہے یہ مقصد نہیں کہ زکوٰۃ کی ادائیگی اسی جانور پر موقوف ہے، جب مقصد یہ ہے تو عموماً ارباب مویشی کے پاس نقد ہوا کرتے ہیں اور نقد میں سے زکوٰۃ کی ادائیگی ان کے لئے آسان بھی ہے اس لئے ان سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، نیز زکوٰۃ کی ادائیگی سے مقصود فقیر کو سوال سے بے نیاز کرنا ہے جیسا کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "اغنواہم عن المسئلة فی مثل هذا الیوم" اور بے نیازی قیمت کی ادائیگی سے بھی حاصل ہوتی ہے، جیسا کہ بکریہ کی ادائیگی سے حاصل ہوتی ہے، بلکہ بسا اوقات فقیر کی ضرورتیں قیمت کی ادائیگی سے زیادہ پوری ہوتی ہے، اس لئے قیمت سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ نیز حدیث پاک سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ اونٹوں میں زکوٰۃ کے متعلق آپ ﷺ کا ارشاد ہے "فی خمس من الابل شاة" اس حدیث میں کلمہ "فی" کا استعمال ہوا ہے جس کی حقیقت ظرفیت ہے یعنی اونٹوں میں زکوٰۃ واجب ہے لہذا مؤدی اونٹ ہی ہونا چاہئے لیکن بکری کا وجوب جو کہ اونٹوں میں شامل نہیں یہ دلالت کرتا ہے کہ مقصود یہ ہے کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکری کی قیمت کے بقدر مال واجب ہوگا۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے صدقہ کے اونٹوں میں ایک

بڑی کو بان والی یعنی مضبوط اور قیمتی اونٹنی کو دیکھا تو آپ ﷺ مصدق پر غصہ ہوئے اور فرمایا "الم انہکم عن اخذ کرائم اموال الناس" تو زکوٰۃ وصول کرنے والے نے جواب دیا "اخذتها ببعیرین من اہل الصدقة" تو اس جواب پر آقا ﷺ نے سکوت فرمایا۔ غور فرمائیے! ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے بدلے میں لینا قیمت ہی کے اعتبار سے ہوگا، لہذا قیمت ادا کرنے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ نیز حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے یمن میں اپنے خطبہ میں فرمایا "اتتونی بخمیس اخذہ منکم مکان الصدقة" یا فرمایا "مکان الذرة والشعیر" دیکھئے صدقہ میں چادر کی ادائیگی قیمت کے اعتبار سے ہی ہوگی، کیوں کہ ایک روایت میں صراحت ہے کہ چادر کو ادا کرو چاول اور جو کے بدلہ میں تو زکوٰۃ کا وجوب چاول اور جو میں ہوا ہے لیکن مطالبہ چادر کی ادائیگی کا ہے تو یہ قیمت ہی کے اعتبار سے ہوگا۔ (المبسوط للشرعی ۲/۲۱۰، رشیدیہ)

کفارہ ظہار میں ایک ہی مسکین کو ساٹھ دن تک نصف صاع گیہوں دینا

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ ظہار کرنے والا جب ایک ہی مسکین کو ساٹھ دن تک روزانہ دو من گیہوں یعنی نصف صاع گیہوں دیوے تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۵۴)

اس لئے کہ اس طریقہ پر دینے سے نص کی مراد پوری ہو جاتی ہے، کیوں کہ نص کی مراد ساٹھ مسکینوں کی ضرورت پوری کرنا اور ان کی محتاجگی دور کرنا ہے، اور ہر دن ایک نئی ضرورت پیش آتی ہے، پس دوسرے دن اسی مسکین کو دینا ایسا ہے گویا اس نے دوسرے مسکین کو دیا اور اس کی محتاجگی دور کر دی، اور ساٹھ دنوں تک دینے سے گویا اس نے ساٹھ مسکینوں کی محتاجگی کو دور کر دیا لہذا نص کی مراد حاصل ہو گئی لہذا یہ کفارہ ادا ہو جائے گا۔ (ہدایہ ۲/۴۱۵)

اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ نص میں صراحتہً ساٹھ مسکینوں کو دینا مذکور ہے اس لئے ساٹھ کو دینے سے ہی کفارہ ادا ہوگا، ایک مسکین کو ساٹھ دن تک دینے سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔



کفارہ یمین میں ایک ہی مسکین کو دس دنوں تک نصف صاع گیہوں دینا اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ کسی نے اپنے کفارہ یمین میں ایک ہی مسکین کو دس دن تک روزانہ دو سیر یا دو مد گیہوں صدقہ دے تو جائز ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں، اور اس طرح دینا کافی نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۵۳) دلیل وہی ہے جو کفارہ ظہار میں مذکور ہوئی۔

فائدہ: سیر کے لئے عربی میں من کا کالفظ استعمال ہوتا ہے اور من نون کی تشدید کے ساتھ ایک پیانہ ہے جس میں گھی ناپا جاتا ہے اور ایک من ربع صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع سات سو ستاسی گرام اور تین سو بیس ملی گرام کا ہوتا ہے، تو دو من "ایک کلو پانچ سو چوہتر گرام اور چھ سو چالیس ملی گرام" ہوا۔ اور مد بھی اتنے ہی وزن کا ایک پیانہ تھا، پس مد اور من دونوں برابر کے پیانے ہیں۔ علامہ شامی فرماتے ہیں "المد والمن سواء کل فیہما ربع صاع اور طلان بالعراقی" مد اور من دونوں برابر ہیں ربع صاع کے ہوتے ہیں یا عراقی دور طل کے ہوتے ہیں۔ (الادزان الحمد ص ۷۶)

محرم جنایت کا صدقہ مقام حل میں ادا کرے تو

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ محرم نے تکلیف کی وجہ سے اپنے سر کا حلق کیا، پھر اس نے حل میں صدقہ ادا کیا تو یہ اس کو کافی ہوگا، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "او صدقۃ اونسک" سے مراد مساکین کی حاجت دور کرنا ہے (خواہ جس جگہ بھی ہوں) اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر حل کے فقیر کو حرم میں دے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک حرم کے علاوہ میں جنایت کا صدقہ دینا جائز نہیں، جیسا کہ جانور ذبح کرنا اور روزہ رکھنا حرم کے علاوہ میں بالاتفاق جائز نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۵۳)

تعمیہ: تاسیس النظر میں عبارت یہ ہے "کالذبح والصوم فانہما لایجزیان فی غیر المحرم للاتفاق" اس عبارت میں سہو ہے، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ روزہ بھی بالاتفاق حرم کے علاوہ میں جائز نہیں، حالاں کہ یہ بات صحیح نہیں، بنا یہ میں ہے کہ روزہ حرم یا حل کسی بھی جگہ

جائز ہے اور اس میں چاروں ائمہ کا اتفاق ہے "ثم الصوم یجزئہ فی ای موضع شاء، هذا بالاتفاق بین الائمة الاربعة"۔ (البناہ ۳۴۵/۲)

مثال کی وضاحت یہ ہے کہ سورہ بقرہ آیت: ۱۹۶ میں ہے کہ جب (حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد کسی خطرہ یا بیماری کی وجہ سے) تم روک دیئے جاؤ تو جو جانور میسر ہو وہ ذبح کرو اور حلق نہ کرو۔ یہاں تک کہ جانور حرم میں پہنچ جائے یعنی جب جانور وہاں پہنچ جائے اور ذبح ہو جائے تب حلق کرو، لیکن اگر کوئی شخص بیمار ہے یا اس کے سر میں تکلیف ہے (جس کی وجہ سے وہ پہلے حلق کر لیتا ہے) تو فدیہ ادا کرے روزے کی صورت میں یا خیرات کی صورت میں یا ذبیحہ کی صورت میں، اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالت احرام میں بضرورت سر کا حلق جائز ہے مگر بدلہ میں تین روزے یا چھ محتاجوں کو کھانا کھلانا (یا ہر ایک کو نصف صاع غلہ دینا) یا بکرے یا دنبہ کی قربانی کرنا بطور جنایت لازم ہے۔ ان تینوں میں سے جو چاہے اختیار کرے، کیوں کہ آیت میں حرف "او" کے ذریعہ تینوں چیزوں کا اختیار دیا گیا ہے، جیسا کہ کفارہ یمین میں ہے۔ اور روزہ اور صدقہ کی خاص مقدار حدیث شریف سے ثابت ہے۔ چنانچہ کعب بن عجرہ کی حدیث ہے کہ میرے سر میں بکثرت جو عین دیکھ کر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "اتؤذیک ہوام رأسک، فقلت نعم" تو پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی "فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" تو میں نے عرض کیا کتنے روزے یا رسول اللہ ﷺ! تو آپ ﷺ نے فرمایا "ثلاثة ايام" میں نے عرض کیا "وما الصدقة" تو آپ ﷺ نے فرمایا "ثلاثة أصع من حنطة على ستة مساكين" میں نے عرض کیا "وما النسك" تو آپ ﷺ نے فرمایا "شاة"۔

اب اگر کوئی شخص صدقہ کو اختیار کرتا ہے تو ہمارے نزدیک یہ صدقہ حل اور حرم ہر جگہ ادا کرنا صحیح ہے۔ لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ صدقہ حرم میں ہی ادا کرنا لازم ہوگا، کیوں کہ اس سے مقصود حرم کے فقراء پر مہربانی کرنا اور ان کو نفع پہنچانا ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ کھانے کے ذریعہ صدقہ دینا ایک قربت اور ثواب کا کام ہے جو کسی بھی جگہ ادا کیا جاسکتا ہے جیسا کہ روزوں کا حکم ہے، ہاں! جانور کا ذبح کرنا البتہ حرم کے ساتھ خاص ہوگا بالاتفاق، کیوں کہ اس میں مقصود "اراقۃ الدم" یعنی خون

بہانا ہے اور یہ قربت حاصل نہیں ہوتی ہے مگر وقت مخصوص میں اور وہ ایام نحر ہیں یا مکان مخصوص میں اور وہ حرم ہے، اور جنایت کا دم کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے پس وہ مکان کے ساتھ مختص ہوگا اور وہ مکان حرم ہے، تاکہ اس میں قربت کا سنی تحقق ہو جائے اور جنایت کا کفارہ ہو جائے، اور جنایت کا دم حرم کے ساتھ خاص ہے اس کی دلیل قرآن کریم میں موجود ہے، چنانچہ شکار کی جزا کے متعلق قرآن میں ہے ”هَذَا بَلِغُ الْكَعْبَةِ“ نیز ہدی کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فِيهَا إِلَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ“ اس سے معلوم ہوا کہ دم کا جانور حرم میں ذبح کرنا لازم ہے۔ برخلاف صدقہ اور روزہ کے کہ ان میں حرم کی تخصیص پر کوئی نقلی دلیل نہیں اور عقلی دلائل حرم کے ساتھ عدم اختصاص کی ہیں۔ (المبسوط للسرخسی ۸۴/۲)

ذمی کو واجب صدقہ دینا

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں ذمی کو صدقہ دیا تو یہ اس کو کافی ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک کافی نہ ہوگا، یعنی صدقہ ادا نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۵۵)

ہدایہ میں ہے کہ حضرات طرفین کے نزدیک زکوٰۃ کے علاوہ دیگر واجبی صدقہ یعنی صدقۃ الفطر اور نذر اور کفارات ذمی کو دینا جائز ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ”تصدقوا علی اهل الادیان کلہا“ لہذا اس حدیث کی وجہ سے صدقہ ذمی کو بھی دینا جائز ہے، مزید حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کے متعلق حضرت معاذؓ کی حدیث جو آپ ﷺ سے مروی ہے ”خذھا من اغنیائہم وردھا فی فقرائہم“ یہ حدیث نہ ہوتی تو ہم زکوٰۃ بھی ذمی کو دینے کے جواز کے قائل ہوتے۔ لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کسی بھی قسم کا واجب صدقہ ذمی کو دینا جائز نہیں اور یہی امام ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے۔ (ہدایہ ص ۲۰۵/۱)

لیکن شامی میں خانیہ سے نقل کیا ہے کہ طرفین کے نزدیک ذمی کافر کو صدقہ واجبہ دینا اگرچہ جائز ہے مگر کراہیت سے خالی نہیں۔ پھر آگے حاوی کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ احناف کے یہاں

فتویٰ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔ الا فی جواز الدفع الی ذمی فی الخانیة، جاز ویکره
 وعند الشافعی واحدی الروایتین عن ابی یوسف لایجوز، (تاریخیات) وقدم عن
 الحاوی ان الفتویٰ علی قول ابی یوسف. (شامی، دارالکتاب ۲۹۸/۳)

(۵۳): الاصل عند اصحابنا أن قول الصحابي مقدم على القياس إذا لم
 يُخالفه أحد من نُظرائه لأنه لا يجوز أن يقال إنه قاله من طريقي القياس لان
 القياس يخالفه ولا يجوز أن يقال انه قاله جزا فافا فالظاهر أنه قال سماعاً من
 رسول الله ﷺ وعند الامام القرشي ابی عبد الله الشافعی ﷺ القياس مقدم
 لانه لا یزی بتقلید الصحابی ولا الأخذ برأیه.

ترجمہ: ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ صحابی کا قول قیاس پر مقدم ہے جب تک کہ
 ان کے مثل صحابہ میں سے کوئی صحابی ان کی مخالفت نہ کرے، کیوں کہ یہ بات تو کہنا جائز نہیں کہ انہوں
 نے قیاس سے یہ بات کہی ہوگی، اس لئے کہ قیاس تو اس بات کے خلاف ہے، اور یہ بھی جائز نہیں کہ
 کہا جائے کہ انہوں نے اٹکل سی بات کہہ دی ہوگی، پس ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات رسول
 اللہ ﷺ سے سن کر ہی کہی ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس مقدم ہے، کیوں کہ وہ صحابی کی
 تقلید اور ان کی رائے پر عمل کو ضروری خیال نہیں کرتے۔

تشریح: صحابی کی تقلید واجب ہے، صحابی کا قول مقدم ہوگا قیاس پر یعنی تابعین اور ان کے مابعد
 کے زمانہ کے لوگوں کے قیاس پر اس لئے کہ اگر صحابی کے قول کے خلاف کسی دوسرے صحابی کا قول
 ہے تو اس صورت میں صحابی کے قول کو ترک نہیں کیا جائے گا، بلکہ جب دو صحابی کے اقوال باہم
 متعارض ہو گئے تو اب مطلب یہ ہوا کہ دونوں صحابی نے اپنی اپنی رائے سے یہ قول بیان کیا ہے اور
 جب اپنی رائے سے بیان کیا ہے تو یہ قیاس کے درجہ میں ہو گئے اور قیاس تعارض کی وجہ سے باطل نہیں
 ہوتا بلکہ کسی ایک قیاس کو ترجیح دی جاتی ہے اسی طرح صحابہ کے اقوال میں تعارض کے وقت کسی ایک کو
 ترجیح دی جائے گی اور مجتہد اپنے اجتہاد سے کسی نئے قول کو نہیں اپنائے گا۔ معلوم ہوا کہ صحابی کا قول
 بہر صورت قیاس پر مقدم ہوگا، اس لئے کہ صحابی کا قول یا تو آپ ﷺ سے سننے کی وجہ سے ہوگا، اور

اگر مان لیا جائے کہ صحابی نے اپنی رائے سے بیان کیا ہے تو صحابی کی رائے اور قیاس ان کے مابعد والوں کی رائے اور قیاس سے اقویٰ ہے، کیوں کہ صحابی نزول قرآن کے احوال اور اسرار شریعت کا مشاہدہ کئے ہوئے ہیں۔

اور امام کرختی نے فرمایا کہ صحابی کی تقلید ان کے اس قول میں واجب ہے جو مدرک بالقیاس نہ ہو، اس لئے کہ جب صحابی کا قول مدرک بالقیاس نہیں ہے تو اب یہ بات متعین ہوگئی کہ انہوں نے آپ ﷺ سے سن کر ہی بیان کیا ہوگا لہذا اس قول کی تقلید واجب اور ضروری ہوگئی۔ برخلاف صحابی کے اس قول کے جو مدرک بالقیاس ہو اس لئے کہ اس وقت اس بات کا احتمال ہے کہ صحابی نے اپنی رائے اور قیاس سے وہ قول بیان کیا ہو اور اس میں ان سے خطا ہوگئی ہو لہذا ایسا قول دوسرے پر حجت نہ ہوگا۔

اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ صحابی میں سے کسی صحابی کے قول کی تقلید نہیں کی جائے گی، خواہ وہ قول مدرک بالقیاس ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ صحابہ کے اقوال میں تعارض پایا جاتا ہے اور بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے، اور سب صحابہ برابر درجہ کے ہیں کوئی کسی سے اولیٰ نہیں لہذا ان اقوال کا بطلان متعین ہوگیا۔ پھر ہمارے احناف کے ائمہ مٹلاشہ کا عمل صحابی کے قول کی تقلید کی صورت میں یہ ہے کہ اگر صحابی کا قول مدرک بالقیاس نہیں ہے تو تینوں ائمہ کا اتفاق ہے کہ صحابی کی تقلید واجب ہے۔ اور اگر صحابی کا قول مدرک بالقیاس ہو تو اس میں ہمارے ائمہ احناف کا عمل مختلف ہے، بعض قیاس پر عمل کرتے ہیں اور بعض صحابی کے قول پر عمل کرتے ہیں۔ (نور الانوار ص ۲۱۶، حاشی ص ۹۳)

اصول میں صرف صحابی کے اس قول کی تقلید کے متعلق ذکر ہے جس میں کسی دوسرے صحابی کا اختلاف نہ ہو، اسی لئے یہ قید ذکر کی ہے "اذا لم یخالفہ احد من نظرائہ" لیکن اگر دوسرے صحابی کا قول اس کے خلاف موجود ہو تو پھر کیا حکم ہوگا اس کی وضاحت اصول میں نہیں ہے، اسی لئے تشریح میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔

لڑکا ذبح کرنے کی منت میں بکری ذبح کرنا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ جس شخص نے اپنے اوپر اپنے بچے کو ذبح کرنا واجب

کیا ہو تو اس پر بکری کا ذبح کرنا واجب ہوگا، ہم نے اس میں حضرت ابن عباسؓ کا قول لیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور انہوں نے قیاس کو اختیار کیا ہے۔ (تاسیس انظر ص ۵۵)

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کوئی چیز واجب نہ ہو، اس لئے کہ بچہ کو ذبح کرنا معصیت ہے اور معصیت کی نذر صحیح نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کوئی شخص ایسے جانور کے ذبح کی نذر مانے جس کے ذبح کا وہ مالک ہے لیکن اس جانور کا ذبح کرنا حلال نہیں مثلاً گدھا، خچر تو اس صورت میں اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر ایسے جانور کے ذبح کی نذر مانے جس کو ذبح کرنا تو حلال ہے لیکن وہ شخص اس کے ذبح کا مالک نہیں مثلاً غیر کی بکری کو ذبح کرنے کی منت مانی تب بھی اس کے ذمہ کوئی چیز لازم نہ ہوگی، لہذا اس کو ذبح کرنے کی منت ماننا جس کو ذبح کرنا بھی حلال نہیں اور اس کو ذبح کا مالک بھی نہیں مثلاً بچہ کو ذبح کرنے کی منت ماننا اس کی وجہ سے بطریق اولیٰ کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ مگر ہم نے اس قیاس کے مقابلے صحابی کے قول کو مقدم رکھا ہے، صحابی کا قول یہ ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کیا جس نے بچہ کو ذبح کرنے کی منت مانی تھی تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ تم پر سو بد نے ذبح کرنے واجب ہے، پھر اس کو کہا تم فلاں شیخ کے پاس جا کر مسئلہ دریافت کرو اور حضرت مسروقؒ کی طرف اشارہ کیا، پس سائل نے ان کے پاس جا کر مسئلہ دریافت کیا تو حضرت مسروقؒ نے فرمایا میری رائے یہ ہے کہ تم پر ایک بکری ذبح کرنا لازم ہے، پھر سائل نے حضرت ابن عباسؓ کو اس مسئلہ کی خبر دی تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اب میری رائے بھی یہی ہے کہ تم پر وہی لازم ہے یعنی ایک بکری ذبح کرنا جو انہوں نے بتلایا۔ (المبسوط للسرخسی ۱۳۸/۸، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے دارالکتاب، بدائع ۲۳۲/۳)

کسی کی ڈاڑھی مونڈ دینے کے بعد بال نہ اگے تو دیت کا وجوب

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ کسی شخص نے کسی کی ڈاڑھی مونڈ دی پھر دوبارہ بال نہ اگے تو اس پر دیت کا وجوب ہوگا، دیت کے وجوب میں ہمارے علماء نے حضرت علیؓ کا قول اختیار کیا ہے اور

قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں دیت واجب نہ ہوگی بلکہ اُس میں ایک عادل شخص کے فیصلہ پر عمل ہوگا، اور قیاس کا تقاضہ یہی ہے اور امام شافعیؒ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ (تاسیس انٹرمس ر ۵۵)

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں دیت کاملہ کا وجوب اس لئے نہ ہوگا کہ دیت کا وجوب یا تو نفس کو تلف کرنے سے واجب ہوتی ہے یا جنس منفعت کو فوت کرنے سے لازم ہوتی ہے اس لئے کہ جنس منفعت کو فوت کرنا اتلافِ نفس کے قائم مقام ہے جیسا کہ دونوں ہاتھ یا دونوں پیر کاٹ دینا وغیرہ اور ڈاڑھی کے حلق میں نہ اتلافِ نفس ہے اور جنس منفعت کو فوت کرنا ہے پس اس میں دیت واجب نہ ہونی چاہئے اور یہ قیاس ہے اور اسی کو امام شافعیؒ نے اختیار فرمایا ہے۔

اور ہماری دلیل صحابی رسول ﷺ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ آپؐ نے فرمایا "فی الرأس اذا حلق فلم ينبت الدية كاملة" اسی طرح آپؐ سے مروی ہے "فی اللحية اذا حلقت فلم ينبت الدية" ڈاڑھی میں جب کہ مونڈ دی جائے اور بال نہ اگے تو اس میں دیت کاملہ ہے، لہذا ہمارے اصحاب نے صحابی کے قول کو اختیار فرمایا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے (بدائع، دارالکتاب ۶۳) لیکن درمختار میں ہے کہ اس صورت میں ایک سال کی مہلت دی جائے گی اگر اس مدت میں اس شخص کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلق بری ہو جائے گا اور حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک عادل شخص کی حکومت ہوگی یعنی جو وہ فیصلہ کرے وہ واجب ہوگا۔ اور شامی میں ہے کہ اگر کسی عورت کو ڈاڑھی نکل آئی ہو اور اس کو کسی نے مونڈ ڈالی تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ (شامی مع درمختار، دارالکتاب ۱۸۶/۱۰)

ادائیگی ثمن سے قبل ثمن اول سے کم میں بائع کا خریدنا

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ بائع اگر اپنی بیع واپس خرید لے اس سے کم قیمت میں جتنے میں اس نے بیچی تھی مشتری کی طرف سے ثمن ادا کرنے سے پہلے تو یہ جائز نہیں، اس میں ہم نے حضرت عائشہؓ کے قول پر عمل کیا ہے، پس ہم نے بیع کے فساد کا حکم لگایا اور قیاس کو ترک کر دیا۔ اور امام شافعیؒ کے

نزدیک یہ بیع جائز ہے اور اس میں انہوں نے قیاس کو اختیار کیا ہے۔ (تاسیس انظر ص ۵۵)

قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہو اس لئے کہ اس بیع میں مشتری کے قبضہ کی وجہ سے اس کی ملک تام ہو چکی ہے لہذا مشتری اپنی مملوک شئی کو ثمن کی جتنی مقدار میں فروخت کرنا چاہے فروخت کر سکتا ہے، جیسا کہ اگر وہی مشتری اگر اس بائع کے علاوہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے تو بالاتفاق اس کے لئے فروخت کرنا جائز ہے خواہ جو نئے ثمن کے عوض فروخت کرے۔ اسی طرح اگر ثمن کی ادائیگی کے بعد اگر اسی بائع سے فروخت کرے تب بھی صحیح ہے چاہے ثمن کی جتنی مقدار متعین کرے۔ اسی طرح قبل نقد ثمن بھی فروخت کا حکم ہوگا، یہ دلیل ارا م شافعی کی ہے۔

اور ہماری دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جو اس سلسلہ میں مروی ہے لہذا ہم نے صحابی کے قول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ سے ایک عورت نے کہا: اے ام المؤمنین! میری ایک باندی تھی میں نے اسے زید بن ارقمؓ کو آٹھ سو درہم ادھار پر فروخت کی، پھر میں نے ان سے وہ باندی چھ سو درہم نقد دے کر خرید لی، اور ان کے ذمہ دو سو درہم کا بقایا لکھ دیا، تو حضرت عائشہؓ نے سن کر فرمایا، تم نے بہت بُرا کیا تم نے بہت بُرا کیا، زید بن ارقمؓ کو خبر دے دو کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کئے ہوئے حج اور جہاد کو باطل کر دیا اگر تو بہ نہیں کی (مجمع الانہر ۸۸۳) دارقطنی نے بھی اسی حدیث کو روایت کیا ہے۔ (دارقطنی ۳۳۷)

(۵۴): الاصل عندنا ان المضمونات تملك بالضمان السابق ويستند الملك فيها الى وقت وجوب الضمان إذا كان المملوك معها يجب تملكه بالتراضی وعند الامام الشافعي رحمہ اللہ المضمونات لا تملك بالضمان.

ترجمہ: ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ جن چیزوں کا ضمان ادا کیا جائے وہ سابق ضمان کی وجہ سے مملوک شمار ہوں گی اور ان میں ملک کا ثبوت وجوب ضمان کے وقت کی طرف منسوب ہوگا جب کہ مملوک ان چیزوں میں سے ہو جن کا مالک بننا باہمی رضامندی سے ثابت ہوا ہو۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مضمونات ضمان ادا کرنے کے وجہ سے مملوک نہ ہوں گی۔

تشریح: اصول کی وضاحت یہ ہے کہ جن چیزوں کا ضمان ادا کر دیا گیا تو ادائیگی ضمان کی وجہ سے

ضمان ادا کرنے والا اس شئی کا مالک ہو جائے گا اور اس میں اس کی ملکیت اس وقت سے ثابت ہوگی جب سے اس کے ذمہ ضمان واجب ہوا ہے خواہ ضمان کی ادائیگی بعد میں ہوئی ہو لہذا وجوب ضمان کے بعد اس کے تصرفات اس شئی میں صحیح ہوں گے۔ اسی وجہ سے ہدایہ کی کتاب الاضحیہ میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ کسی نے کوئی بکری غصب کر لی اور اس کو اپنی قربانی کی طرف سے ذبح کر دیا تو غاصب اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قربانی غاصب کی طرف سے صحیح ہوگی کیوں کہ ضمان کی وجہ سے اس بکری میں غاصب کی ملکیت وجوب ضمان کے وقت کی طرف منسوب ہوگی اور وہ وقت وقت غصب ہے، اور جب وہ غصب کے وقت سے مالک ہے تو اس نے اپنے مملوک بکری کی قربانی کی ہے لہذا اس کی قربانی صحیح ہوگی۔ (ہدایہ ۳/۲۵۲)

اصول میں جو قید مذکور ہے ”اذا كان المملوك مما يجب تملكه بالتراضي“ اس کا مطلب یہ ہے کہ مضمون مملوک اس وقت ہوگی جب کہ ضمان ادا کرنے والا یا ہی رضامندی سے اس کا مالک ہوا ہو یعنی مالک اس ضمان پر راضی ہو اور اس کو مضمون کا پورا بدل سمجھ رہا ہو تو ضمان ادا کرنے والا اس کا مالک ہوگا، ورنہ نہیں۔ جیسا کہ اس کی مزید وضاحت ذیل میں مذکور مثال سے ہو رہی ہے۔

ادا عیگی ضمان کے بعد شئی منغصب کا ظاہر ہونا

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ غاصب نے جب غصب کردہ چیز کی قیمت ادا کر دی اس کے بعد وہ چیز ظاہر ہوئی تو وہ چیز غاصب کی ہوگی، کیوں کہ ضمان ادا کرنے کی وجہ سے غاصب اس کا مالک ہو گیا ہے اور اس کی ملکیت وجوب ضمان کے وقت سے ثابت ہوگی اور یہ حکم ہمارے علماء کے نزدیک ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک غاصب اس شئی مضمون کا مالک نہ ہوگا، جب غاصب مالک نہ ہوگا تو منغصب منہ یعنی مالک نے اگر اس کی قیمت وصول کر لی ہے تو اس کے ذمہ قیمت واپس کرنا لازم ہے اور غاصب سے وہ شئی مضمون کو واپس لینا بھی، کیوں کہ غاصب اس کا مالک نہیں ہوا ہے۔ (تاسیس انظر ص ۵۶)

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غصب فعل ممنوع، محض ظلم ہے اس کے مباح ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، لہذا غصب بلک کا سبب نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ بلک ایک حکم شرعی ہے جس کے لئے ایک

سبب شرعی کا ہونا ضروری ہے اور غصب مشروع ہی نہیں تو وہ کیسے سبب بن سکتا ہے؟ جیسا کہ اگر کوئی شخص مدبر کو غصب کر کے غائب کر دے اور اس کی قیمت کا ضامن بھی ہو جائے تب بھی بالاتفاق غاصب اس مدبر کا مالک نہیں ہوگا اسی طرح نفس غصب میں بھی حکم ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مغبوب منہ کامل طور پر بدل کا مالک ہوا ہے یعنی بدل پر اس کا ہر اعتبار سے قبضہ ہو گیا ہے اور اس کے ملک میں آ گیا ہے اور جو شخص بدل یعنی قیمت کا مالک ہو جائے تو مبدل اس کی ملک سے نکل جاتا ہے اور بدل ادا کرنے والے کی ملک میں داخل ہو جاتا ہے، اور ایسا اس لئے ہوتا ہے تاکہ بدل ادا کرنے والے کا ضرر نہ ہو، ورنہ اگر اصل مالک کی ملک سے نکل کر اس کی ملک میں داخل نہ ہو تو بدل والے کا بدل بھی گیا اور مبدل بھی، ہاں! اس میں صرف شرط یہ ہے کہ مبدل ایسا ہونا چاہئے جس کو ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل کرنا صحیح ہو اور وہ انتقال کے قابل ہو۔ لہذا امام شافعی کا استدلال مدبر سے درست نہ ہوگا، اس لئے کہ مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف انتقال کے قابل نہیں، کیوں کہ انتقال کی صورت میں مدبر کا حق ضائع ہوگا۔ (ہدایہ ۳/۳۸۰، رد المحتار

دارالکتب ۲۳۲/۹)

غاصب نے ضمان ادا کر دیا اس کے بعد مغبوب ظاہر ہوئی اور حال یہ ہے کہ اس کی قیمت اس سے زیادہ ہے جو اس نے ضمان کے طور پر مال ادا کیا ہے، تو اب اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) پہلی صورت یہ ہے کہ غاصب قیمت کا ضامن ہوا ہے مالک کے قول کی وجہ سے یا بینہ کی وجہ سے یا غاصب کے یمین سے نکلنے کی وجہ سے، ان تینوں صورتوں میں مالک کو اختیار حاصل نہ ہوگا اور مغبوب غاصب کے لئے ہوگی اس لئے کہ ان تینوں صورتوں میں مالک اس مقدار قیمت پر راضی ہے اور باہمی رضامندی سے مالک ہونا پایا گیا ہے اور ایسی صورت میں بدل کی ادائیگی سے مبدل پر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ (۲) اور دوسری صورت یہ ہے کہ اگر غاصب مغبوب کی قیمت کا ضامن ہوا ہے اپنے قول کی وجہ سے تو اس صورت میں چوں کہ مالک اس مقدار پر راضی نہیں کیوں کہ وہ زیادتی کا مطالبہ کر رہا ہے لیکن مالک کے پاس بینہ نہ ہونے کی وجہ سے اس نے کم مقدار قیمت کو لے لیا ہے، تو چوں کہ رضامندی پائی نہیں گئی اس لئے مالک کو اختیار ہوگا کہ قیمت کو واپس کر دے اور

اپنی عین کو اس سے وصول کر لے یا ضمان پر راضی ہو جائے، یہی مطلب ہے اصول میں مذکور قید "اذا كان المملوك مما يجب تملكه بالتراضي" کا۔ (ہدایہ ۳/۳۸۱)

غصب کردہ گیہوں پیس دیئے تو

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ کسی نے گیہوں غصب کئے پھر ان کو پیس دیئے تو غاصب ان کا مالک ہو جائے گا، کیوں کہ وہ اب بعینہ گیہوں لوٹانے سے عاجز ہو گیا پس یہ ایسا ہو گیا گویا اس کے ہاتھ سے گیہوں فوت ہو گئے، لہذا وہ ان کے مثل گیہوں کا ضامن ہوگا، اسی طرح حکم ہوگا ان تمام اشیاء میں جن کو غصب کرنے کے بعد غاصب نے ان میں ایسا عمل کر دیا کہ ان اشیاء کا نام ہی ختم ہو گیا اور اب ان کا دوسرا نام ہو گیا اور اشیاء کے اہم اور اعظم منافع ان سے ختم ہو گئے، مثلاً مثال مذکور میں گیہوں کو پیس پیس دینے کے بعد اب اس کا نام ہی ختم ہو گیا اب وہ آٹا بن گیا اور گیہوں کے مقاصد اور منافع بھی ختم ہو گئے مثلاً اب گیہوں کو بیج کے طور پر استعمال کرنا اور ہر سہ بنانا یعنی گیہوں کو کوٹ کر گوشت میں ملا کر کھانا تیار کرنا اور کٹنگ یعنی گیہوں کے ستو کو دودھ میں ملا کر پکا کر ہریرہ تیار کرنا وغیرہ مقاصد فوت ہو گئے۔ اسی طرح لوہا غصب کر کے غاصب نے اسے تلوار بنا لیا یا پیتل غصب کر کے اسے برتن بنا لیا وغیرہ ان تمام صورتوں میں ہمارے نزدیک غاصب ان اشیاء کا مالک ہو جائے گا اور ان کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک مالک کا حق ختم نہ ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غاصب کے عمل کے بعد منصوب بہ شیء کی ذات تو باقی ہے لہذا وہ اشیاء مالک ہی کی ملک میں باقی رہیں گی اور غاصب کا عمل ان کے تابع ہوگا ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسا کہ ہوانے کسی کے گیہوں کو اڑایا اور کسی دوسرے شخص کی جاری چکی میں دال دیا اور کو دینچو گیہوں پیس گئے تو اس صوت میں مالک کا حق ختم نہیں ہوتا اسی طرح غاصب کے عمل سے پینے کے بعد بھی مالک کا حق ختم نہ ہوگا، اور غاصب کا عمل شرعاً ممنوع ہے اور ممنوع عمل ملک کا جو کہ ایک نعمت ہے اس کا سبب نہیں بن سکتا اس لئے غاصب کے عمل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ غاصب نے غصب کے بعد ایسا عمل کر دیا جس کی ایک قیمت ہے کہ گیہوں کے پینے کے بعد اب ان کی قیمت بغیر

پیسے ہوئے گیبوں کے مقابلہ میں زیادہ ہو جائے گی لہذا مالک کے حق کو من وجہ ختم کر دیا۔ اور امام شافعی کا یہ فرمانا درست نہیں کہ غاصب کے فعل کا اعتبار نہیں ہوگا، یہ اس وجہ سے کہ غاصب کے فعل کی وجہ سے شیء منصوبہ میں ایسی تبدیلی آگئی کہ اس کا نام بھی بدل گیا اور اس کے بڑے بڑے مقاصد بھی فوت ہو گئے تو اب وہ شیء باقی ہی نہ رہی بلکہ ہلاک ہو گئی کیوں کہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی شیء دو شیء ہو، پس جب پہلی ہلاک ہو گئی تو اب غاصب اس شیء کے مثل یا قیمت کا ضامن ہوگا اور آٹا جو غاصب کے فعل سے وجود میں آیا ہے وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور غاصب کا فعل شیء منصوبہ کے تابع نہ ہوگا بلکہ اس کا حق ہوگا جو من کل الوجوہ باقی رہے گا، جب یہ صورت ہے تو غاصب کا حق مالک کے حق پر راجح ہوگا اور وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ (ہدایہ ۳۷۶، ۳ تا ۳۷۸، انظر ص ۵۷۱)

ساکھ کی لکڑی غصب کر کے تعمیر میں ملا دی تو کیا حکم ہے؟

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے ساکھ کی لکڑی غصب کی پھر اس کو اپنی تعمیر میں ملا دیا کہ اس کو نکالنے میں صاحب تعمیر کا نقصان ہے تو ہمارے نزدیک صاحب تعمیر اس کا مالک ہو جائے گا اور مالک کی ملک اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب پر اس کی قیمت لازم ہوگی۔ اور امام شافعی کے نزدیک غاصب اس کا مالک نہ ہوگا، بلکہ مالک کے لئے اس کو لینے کا حق حاصل ہوگا۔ ہماری دلیل وہی ہے جو اس سے قبل مسئلہ میں مذکور ہوئی کہ شیء منصوبہ میں غاصب کے فعل کی وجہ سے تبدیلی آجائے تو غاصب اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اور امام شافعی کی دلیل بھی وہی ہے جو اس سے قبل مسئلہ میں مذکور ہوئی۔ (ہدایہ ۳۷۸، ۳ تا ۳۷۹، انظر ص ۵۷۱)

اعتقاد: تاسیس النظر میں یہ عبارت مذکور ہے "اذا غصب ساحة" جس سے یہ شبہ ہو رہا ہے کہ کسی نے میدان یا زمین غصب کی اور اس پر تعمیر بنالی، یہ بات درست نہیں بلکہ اصل لفظ "ساحة" بالجیحہ ہے۔ اس لئے کہ زمین غصب کرنے کی صورت میں بالاتفاق غاصب اس کا مالک نہیں ہوتا خواہ اس میں درخت لگالے یا تعمیر کھڑی کر دے، بلکہ صاحب ارض کا حق اور اس کی ملکیت باقی رہتی ہے اور غاصب کے لئے ضروری ہے کہ درخت اور تعمیر اکھاڑ کر زمین واپس کر دے۔ (ہدایہ ۳۷۹، ۳)

(۵۵): الاصل عند علمائنا أن الحق في الغنيمه يتعلق بالأخذ ويستقر بالأحرار بالدار ويقع الملك بنفس القسمة وعند الامام ابى عبد الله الشافعى رحمته الله يقع الملك بنفس الاخذ.

ترجمہ: ہمارے علماء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ مال غنیمت میں قبضہ سے حق متعلق ہو جاتا ہے اور دارالاسلام میں محفوظ کر لینے سے وہ حق ثابت اور پختہ ہو جاتا ہے اور ملکیت ثابت ہوگی تقسیم کی وجہ سے۔ اور امام شافعی کے نزدیک مال غنیمت پر قبضہ ہی سے ملکیت ثابت ہو جائے گی۔

تشریح: اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مال غنیمت کو جب غانمین دارالحرب میں حاصل کر لیں تو اس میں غانمین کا حق وابستہ ہو جائے گا، مگر وہ اس کے مالک نہ ہوں گے اور جب اس مال کو دارالحرب میں لے آئیں تو اس مال میں ان کا حق مستقر و مضبوط ہو جائے گا مگر اب بھی وہ مالک نہ ہوں گے۔ لیکن جب مال غنیمت کو غانمین میں تقسیم کر دیا جائے تو اب اس مال غنیمت میں ان کی ملکیت آجائے گی اور تقسیم کے بعد ہر غانم کے لئے اس مال کی بیع و شراء کی اجازت ہوگی اس لئے کہ اب وہ اس کے مالک ہو گئے ہیں۔ اور امام شافعی کے نزدیک جب مال غنیمت پر مسلمانوں کا قبضہ ہو جائے تو محض قبضہ سے ہی وہ اس کے مالک ہو جائیں گے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مال مباح پر استیلاء اور قبضہ ملک کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ شکار پر قبضہ سے شکاری اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اور کفار کا مال مسلمانوں کے لئے مباح ہے اور مسلمانوں کا اس پر قبضہ ہو چکا ہے اگرچہ دارالحرب میں ہی ہوا ہے لہذا وہ اس کے مالک ہو جائیں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دارالحرب میں مال غنیمت کی بیع سے منع فرمایا ہے، جو دلیل ہے اس بات کی کہ غانمین دارالحرب میں اس پر قبضہ بھی کر لیں تب بھی مالک نہ ہوں گے، ورنہ بیع سے منع کرنے کا کوئی معنی نہیں ہے۔ نیز استیلاء سبب ملک اس وقت ہوگا جب کہ اس مال پر غانمین کا اس طریقہ پر قبضہ ہو کہ وہ اس کی حفاظت پر بالکلیہ قادر ہو، اور اس مال کو جہاں منتقل کرنا چاہے اور جس کو دینا چاہے اس کو دینے اور منتقل کرنے پر قادر ہو۔ اگر ایسا قبضہ ہے تو اس کو استیلاء کہا جاتا ہے، لیکن غانمین جب تک دارالحرب میں ہوں ان کے لئے اس طرح قبضہ ثابت نہیں

ہوسکتا، کیوں کہ دارالحرب کفار کا دار ہے اور جب تک غانمین وہاں موجود رہیں گے کفار اس بات پر قادر ہے کہ وہ مال ان کے قبضہ سے چھڑالے اور ایسا ہونا ممکن بھی ہے، لہذا استیلاء کا تحقق ہی نہ ہو تو بلکہ کیسے ثابت ہوسکتی ہے۔ (دیکھئے ہدایہ ۵۶۸/۲)

تقسیم غنیمت سے پہلے کفار کو مال واپس کر دینا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ ہے کہ اگر امام نے کسی شہر کو غلبہ یعنی قہراً فتح کر لیا تو امام کے لئے جائز ہے کہ ان شہروالوں پر احسان کرے، کیوں کہ غانمین محض قبضہ سے غنیمت کے مالک نہیں ہوتے، پس احسان کرنے کی صورت میں ان کا حق باطل کرنا لازم نہ آئے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک ان پر احسان کرنا جائز نہیں، کیوں کہ غانمین محض قبضہ ہی سے غنیمت کے مالک ہو گئے ہیں، لہذا امام کے لئے جائز نہیں کہ ان پر ان کی ملکیت کو باطل کرے۔ (تاسیس النظر ص ۵۷)

ہدایہ میں ہے کہ جو شہر غلبہ فتح کیا جائے تو عقار اور اراضی کے متعلق امام کو دو باتوں کا اختیار ہے، یا تو مسلمانوں کے درمیان اس کو تقسیم کر دے جیسا کہ آپ ﷺ نے خیبر کی زمین کو مسلمانوں کے درمیان اٹھارہ حصوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ اور اگر امام چاہے تو زمین کو کفار کے قبضہ ہی میں برقرار رکھے اور ان پر جزیہ متعین کر دے اور زمین پر ٹیکس، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے سواد عراق میں کیا تھا کہ زمین ان کے قبضہ میں باقیہ رکھی اور ان میں سے مالداروں پر سالانہ اڑتالیس درہم اور متوسط لوگوں پر چوبیس درہم اور فقراء پر بارہ درہم ٹیکس متعین فرمایا، اور حضرت عمرؓ کے اس عمل کی چند صحابہ کے علاوہ تمام نے موافقت کی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم اور احسان دونوں عمل جائز ہے اور دلائل سے ثابت ہیں۔ لیکن بعضوں نے کہا ہے کہ اگر مسلمان غانمین ضرورت مند ہوں تو تقسیم اولیٰ ہے، اور اگر ضرورت مند نہ ہو تو احسان کرنے کی بھی گنجائش ہے۔ اور امام شافعی صرف تقسیم ہی کے قائل ہیں۔ ہاں! البتہ منقول اشیاء کے متعلق یہ حکم ہے کہ بالاتفاق اہل حرب پر واپس لوٹانا اور احسان کرنا جائز نہیں، کیوں کہ شرع میں اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ (ہدایہ ۵۶۶/۲)



مالِ غنیمت دارالاسلام میں محفوظ کر لینے سے پہلے فوجی کمک آجائے تو

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے علماء نے فرمایا کہ جب دارالحرب میں مجاہدین کی مدد کے لئے ایک دوسری فوج آئی، لیکن دارالاسلام میں لے جانے سے پہلے وہ فوج ان کے ساتھ مل گئی، خواہ جنگ ختم ہو گئی ہو تو یہ فوج مالِ غنیمت میں ان کے ساتھ شریک ہو جائے گی کیوں کہ غنمیں محض قبضہ سے اس مال کے مالک نہیں ہوتے جب تک کہ اس کو دارالاسلام میں محفوظ نہ کر لیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فوجی کمک اس مال میں شریک نہ ہوگی، کیوں کہ ان کے اصول کے مطابق غنمیں محض قبضہ ہی سے غنیمت کے مالک ہو گئے ہیں۔ (ہدایہ ۵۶۸/۲، بدائع ۹۷/۶ تا ۹۸/۱، انظر ص ۵۷۱)

دارالحرب میں مالِ غنیمت کی تقسیم

اس اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے علماء نے فرمایا کہ مالِ غنیمت کو دارالحرب میں تقسیم نہیں کیا جائے گا، جب تک کہ اس کو دارالاسلام میں محفوظ نہ کر لیا جائے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دارالحرب میں بھی تقسیم کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دلیل وہی ہے کہ ہمارے نزدیک دارالاسلام میں محفوظ کر لینے سے پہلے غنمیں کی ملک ثابت نہیں ہوتی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے لہذا ان کے نزدیک تقسیم کی اجازت ہے۔ (تاہم انظر ص ۵۷۱، ہدایہ ۵۶۸/۲، بدائع ۹۶/۶ تا ۹۷/۶)

قبل تقسیم مالِ غنیمت کو فروخت کرنا

اس اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے علماء نے فرمایا کہ مالِ غنیمت کو دارالحرب میں تقسیم سے پہلے اور دارالاسلام میں محفوظ کر لینے سے پہلے بیچا نہیں جائے گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیچا جاسکتا ہے۔ ہماری دلیل وہی ہے کہ غنمیں اس کے مالک نہیں ہیں تو بیچنے کی کیسے اجازت ہو سکتی ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غنمیں اس کے مالک ہیں لہذا بیچ سکتے ہیں۔ (ہدایہ ۵۶۹/۲، تاہم انظر ص ۵۸۱)

دارالحرب میں احراز مال سے پہلے غازی کا انتقال ہو جائے تو اس کے حصہ کا حکم اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ کوئی فوجی مالِ غنیمت کو دارالاسلام میں محفوظ کرنے سے

پہلے مرجائے تو ہمارے نزدیک اس کے حصہ میں وراثت جاری نہ ہوگی، کیوں کہ احراز سے قبل اس کے لئے یلک ثابت نہیں۔ ہاں! اگر دارالاسلام میں احراز کے بعد مرجائے تو اس کا حصہ اس کے وارثوں کے لئے ہوگا، کیوں کہ اب اس کے لئے یلک ثابت ہو چکی ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اہل حرب کی عسکرت ثابت ہو جانے کے بعد جب کوئی فوجی مرجائے تو اس کا حصہ اس کے وارثوں کو ملے گا، کیوں کہ اس کی یلک ثابت ہو چکی ہے۔ (ہدایہ ۵۶۹/۲ تا ۵۷۰/۲، تاسیس النظر ص ۵۸)

راجل اور فارس کا فیصلہ کب ہوگا؟

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ حصوں کے استحقاق میں سرحد سے تجاوز کے وقت کا اعتبار ہوگا، اگر اس وقت گھوڑ سوار ہے تو اس کے لئے گھوڑ سواروں کا حصہ یعنی دو حصے ہوں گے اور اگر اس وقت پیادہ ہے تو اس کے لئے راجل کا حصہ یعنی ایک حصہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اعتبار جنگ کے وقت کا ہوگا، اگر اس وقت گھوڑ سوار ہے تو اس کے لئے دو حصے اور اگر پیادہ ہے تو اس کے لئے ایک حصہ ہوگا، کیوں کہ ان کے نزدیک ملکیت قبضہ سے ثابت ہوتی ہے، لہذا قبضہ کے وقت مجاہد کی حالت کا اعتبار ہوگا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب کے درمیان واقع سرحد کو تجاوز کر کے دارالحرب میں داخل ہو جانا بھی ایک طرح کا قتال ہے کیوں کہ قتال اس فعل کا نام ہے جس سے دشمن خوف زدہ اور مغلوب ہو جائے، اور ان کی حد میں بے خوف داخل ہونے سے بھی ان پر رعب و خوف طاری ہو جائے گا، تو گویا سرحد میں داخل ہونے سے قتال شروع ہو گیا اور اس کے بعد مجاہدین کا جو عمل ہوگا وہ قتال میں دوام ہے، اور دوام کی حالت کا اعتبار نہ ہوگا، کیوں کہ بسا اوقات جنگ کے دوران گھوڑ سوار کو پیادہ جنگ کرنی پڑتی ہے، لہذا ابتدائی قتال یعنی سرحد میں داخل ہونے کی حالت کا اعتبار ہوگا۔ (دیکھئے ہدایہ ۵۷۰/۲ تا ۵۷۱/۲، تاسیس النظر ص ۵۸)

(۵۶): الاصل عندنا أن الدنيا كلها داران دار الاسلام و دار الحرب، وعند الامام الشافعيؒ الدنيا كلها دار واحدة.

ترجمہ: ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ پوری دنیا دو دار ہیں، دارالاسلام اور دارالحرب، اور امام شافعی کے نزدیک پوری دنیا ایک ہی دار ہے۔

تشریح: دار سے مراد ایک علاقہ ہے جو حکومت اسلام یا حکومت کافرہ کے غلبہ کے ساتھ مخصوص ہو، چنانچہ علامہ شافعیؒ تحریر فرماتے ہیں "المراد بالدار الاقلیم المختص بقہر ملک اسلام او کفر" پھر فقہاء نے عام طور پر "دار" کی دو قسمیں کی ہیں: (۱) دارالاسلام (۲) دارالحرب۔

دارالاسلام اور دارالحرب سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب ہے کہ اگر مسلمانوں کو علی الاطلاق امن حاصل ہو اور کافروں کو خوف، تو دارالاسلام ہے۔ اور اگر کافروں کو علی الاطلاق امن حاصل ہو اور مسلمانوں کو خوف ہو تو دارالکفر ہے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دارالاسلام اور دارالکفر کا تعلق قانون اسلام اور قانون کفر کے نفاذ سے ہے، جس مملکت میں قانون کفر نافذ ہو وہ دارالکفر ہے، ورنہ دارالاسلام ہے، "انہا تصیر دارالکفر بظہور احکام الکفر فیہا" عام طور پر متاخرین نے اس مسئلہ میں اسی نقطہ نظر کو ترجیح دیا ہے۔ (قاموس الفقہ ۳۹۵، ۳۹۶)

اصول کا حاصل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک دنیا دو دار میں تقسیم ہے: (۱) دارالاسلام (۲) دارالحرب، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ساری دنیا ایک ہی دار ہے۔ ہمارے نزدیک جب دنیا دو داروں میں تقسیم ہے تو اختلاف دارین کے جملہ احکام عندالاحناف جاری ہوں گے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چون کہ ساری دنیا ایک ہی دار ہے تو ان کے نزدیک اختلاف دارین کے احکام جاری نہ ہوں گے۔

زوجین میں سے کوئی دارالاسلام میں آجائے تو فرقت کا حکم

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر ہجرت کر کے دارالاسلام میں آجائے یا ذمی بن کر آجائے یعنی دارالاسلام میں پناہ لے کر ہمیشہ رہنے کی نیت سے آجائے اور دوسرا دارالحرب میں رہ جائے تو ہمارے نزدیک ان دونوں کے درمیان فرقت واقع

ہو جائے گی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک نفسِ خروجِ فرقت واقع نہ ہوگی۔ (تاسیس انٹرنس، ۵۸، ہدایہ، ۲/۴۳۷)

حریوں نے مسلمانوں کے مال پر قبضہ کر کے دارالحرہ میں محفوظ کر لیا تو کیا

حکم ہوگا؟

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ جب حریوں نے ہمارے مال پر قبضہ کر لیا پھر اس کو دارالحرہ میں محفوظ کر لیا تو ہمارے نزدیک وہ اس مال کے مالک ہو جائیں گے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ ان کے مال کے مالک نہیں ہوں گے۔ (تاسیس انٹرنس، ۵۸)

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفار کا ہمارے اموال پر استیلاء اور غلبہ حاصل کرنا ابتداء اور انتہاء محظور ہے، ابتداء اسے مراد دارالاسلام میں اور انتہاء اسے مراد دارالحرہ میں، جب استیلاء محظور ہے تو محظور اور مملوک چیز بلکہ کاسب نہیں بن سکتی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ کفار کا غلبہ مالِ مباح پر ہوا ہے لہذا وہ ملک کاسب ہوگا، جیسا کہ ان کے اموال پر ہمارا غلبہ ملک کاسب ہوتا ہے۔ (ہدایہ، ۲/۵۸۱)

مسلمانوں نے مشرکین کے قبضہ سے اپنا مال چھڑا لیا تو کیا حکم ہے؟

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ مسلمانوں نے جب مشرکین کے قبضہ سے وہ مال چھڑا لیا جو انہوں نے ہم سے لوٹ لیا تھا تو ہمارے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر ان کے مالکوں نے اپنا وہ مال مشرکین کے آپس میں تقسیم کر لینے کے بعد پایا ہے تو اب وہ ان اموال کو قیمت کے بغیر نہیں لے سکتے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اصل مالک اپنے اموال کو بلا کسی معاوضہ کے لے لیں گے۔

(تاسیس انٹرنس، ۵۸)

ہدایہ میں ہے کہ اگر اصل مالکان نے وہ مال تقسیم کے پہلے پایا ہے تو وہ بغیر کسی معاوضہ کے واپس لے لیں گے، لیکن اگر کفار نے اس مال کو آپس میں تقسیم کر لیا اس کے بعد اصل مالکان (مسلمانوں) نے پایا ہے تو اگر اصل مالکان اپنا وہ مال لینا چاہتے ہیں تو قیمت ادا کر کے لیں گے، ہمارے اس قول کی دلیل آپ ﷺ کا فرمان ہے جس کو امام بیہقی اور دارقطنی نے نقل فرمایا ہے "ان وجدته قبل

القسمۃ فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمۃ فهو لك بالقیبة۔ نیز دلیل عقلی یہ ہے کہ تقسیم کے بعد قیمت کے بغیر اس لئے نہیں لیں گے کہ کفار نے جب ہمارے اموال پر قبضہ کر کے ان کو آپس میں تقسیم بھی کر لیا تو اب ان کے مالک قدیم کی ملکیت ان کی رضامندی کے بغیر زائل ہو گئی اور کفار ان اموال کے مالک ہو گئے، لہذا دونوں کی رعایت کرتے ہوئے یہ حکم ہو گا کہ اصل مالک کے لئے اپنا مال لینے کی اجازت دی گئی، لیکن چون کہ فی الحال اس مال کا مالک حربی ہے تو اس کا ضرر نہ ہو اس لئے یہ حکم دیا گیا کہ اس کو اس مال کی قیمت دے دو تا کہ دونوں کی رعایت ہو جائے۔ اور تقسیم سے پہلے چون کہ شرکت عام ہے کوئی خاص حربی کسی خاص مال کا مالک نہیں ہے اس لئے بلا قیمت لینے میں ان کا کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے قبل تقسیم بلا معاوضہ لے سکتے ہیں۔

(ہدایہ ۵۸۱/۲)

مسلمان حربی سے ایسا مال خریدے جو پہلے کسی مسلمان کا تھا تو....

حربیوں نے ہمارے اموال پر قبضہ کر کے دارالحرب میں محفوظ کر لیا اور آپس میں تقسیم کر لیا اس کے بعد کوئی مسلمان تاجر امن لے کر دارالحرب میں داخل ہوا اور کسی حربی سے وہ مال خریدا جو اصلاً مسلمان کا تھا اور حربی نے اس پر غلبہ حاصل کر کے لے لیا تھا، پھر تاجر وہ مال لے کر دارالاسلام آیا تو اس کے مالک قدیم کے لئے دو باتوں کا اختیار ہو گا، یا تو اس تاجر کے پاس سے اپنا مال اتنے ٹمن کے عوض خرید لے جتنے میں تاجر نے حربی سے خریدا ہے، اور اگر چاہے تو چھوڑ دے اور تاجر کے قبضہ ہی میں رہنے دے، اس لئے کہ مفت لینے میں تاجر کا ضرر ہے، کیوں کہ اس نے عوض دے کر وہ مال خریدا ہے، لہذا ٹمن کے عوض لینے کے اختیار میں دونوں کی رعایت ہے، اور اگر تاجر نے کسی سامان کے عوض خریدا تھا تو اصل مالک اس سامان کی قیمت کے عوض اس سے لے سکتا ہے۔ اور اگر حربی نے وہ مال تاجر کو بطور ہبہ دیا تھا تب بھی اصل مالک اس مال کی قیمت کے عوض اس سے لے سکتا ہے، بلا قیمت لینے کی اجازت نہیں، کیوں کہ اس مال پر تاجر کی ملک ثابت ہو چکی ہے لہذا اس کی ملک برقرار ہے گی اس لئے اگر اصل مالک اس کو لینا چاہتا ہے تو قیمت ادا کرنا ضروری ہے۔ (ہدایہ ۵۸۱/۲)

تاسیس انٹرنس (۵۸)

دارالحرب میں ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو قتل کر دے تو قصاص کا حکم

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا: اگر دو مسلمان دارالحرب میں امن لے کر داخل ہوئیں، پھر ان میں سے ایک نے اپنے ساتھی کو قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص نہیں آئے گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل پر قصاص لازم ہوگا۔ (تاسیس انٹرنس ۵۹)

ہدایہ میں ہے کہ خواہ عمداً قتل کرے یا خطاً دونوں صورتوں میں قاتل پر دیت لازم ہوگی جو اسی کے مال میں سے ادا کی جائے گی، اس کے عاقلہ پر دیت کا وجوب نہ ہوگا، اور قتل خطا میں قاتل پر کفارہ بھی لازم ہوگا، کیوں کہ قتل خطا کی صورت میں مطلقاً کفارہ کا وجوب ہوتا ہے یعنی خواہ قاتل دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں، اس لئے کہ کتاب اللہ میں بغیر قید کے مطلق ذکر ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ اَوْ دِيَةٌ"۔ اور قتل عمد میں ہمارے نزدیک کفارہ کا وجوب نہیں ہوتا، اس میں قصاص کا وجوب ہوتا ہے، لیکن دارالحرب میں قتل کی وجہ سے قصاص کا وجوب نہیں ہوگا، اس لئے کہ دارالحرب میں قصاص ممکن نہیں، کیوں کہ وہاں نہ ہمارا امام ہے اور نہ اسلامی لشکر، لہذا عمد کی صورت میں بھی دیت کا وجوب ہوگا جیسا کہ خطا کی صورت میں بھی دیت کا وجوب ہوتا ہے، اور دیت کا وجوب اس لئے ہوگا کہ مسلمان محفوظ الدم ہے اس کے لئے عصمت ثابت ہے لہذا عارضی طور پر امن لے کر دارالحرب میں داخل ہونے سے عصمت باطل نہ ہوگی اس لئے دیت کا وجوب ہوگا، نیز دیت کا وجوب قاتل کے مال میں ہوگا، عاقلہ پر نہیں اس لئے کہ قتل عمد میں تو عاقلہ پر دیت کا وجوب ہوتا ہی نہیں۔ اور قتل خطا میں عاقلہ پر دیت کا وجوب اس لئے ہوتا ہے کہ عاقلہ کی ذمہ داری تھی کہ اپنے آدمی کو اس عمل سے باز رکھے اور کسی کے قتل سے روکے، اب اگر قاتل نے کسی کو خطاً قتل کر دیا تو گویا عاقلہ نے اس ذمہ داری کو ادا کرنے میں کوتاہی کی، لہذا ان پر دیت واجب ہوگی۔ لیکن صورت مذکورہ میں قاتل اور عاقلہ کے دار کے تباہی کی وجہ سے اس کو قتل سے باز رکھنے کی صورت ممکن نہیں اس لئے کہ قاتل دارالحرب میں اور عاقلہ دارالاسلام میں ہے،

لہذا عاقلہ کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں پائی گئی اس لئے ان پر دیت کا وجوب نہ ہوگا اور صرف قاتل پر اس کے مال میں دیت کا وجوب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد میں قصاص اور قتل خطا میں دیت کا وجوب ہوگا۔ فتح القدر میں قاضیخان کے حوالہ سے تحریر ہے کہ قتل عمد کی صورت میں حضرات صاحبینؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا جیسا کہ امام شافعیؒ و احمد و مالک کا قول ہے، لیکن جامع صغیر کی شروح کے اکثر نسخوں میں احناف کے ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف مذکور نہیں ہے۔
(فتح القدر مع الہدایہ ج ۵ ص ۲۶۸، باب المستامن)

دارالہرب میں مسلمان قیدیوں میں سے کسی نے اپنے ساتھی کو قتل کر دیا تو اسی طرح ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ دارالہرب میں دو مسلمان قیدیوں میں سے ایک نے اپنے ساتھی کو قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص نہیں آئے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل پر قصاص آئے گا۔ (تاسیس النظر ص ۵۹)

ہدایہ میں ہے کہ صورت مذکورہ میں اگر ایک مسلم قیدی نے دوسرے مسلم قیدی کو قتل کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر قتل خطا کیا ہے تو قاتل پر صرف کفارہ واجب ہوگا، اور عمد کی صورت میں کفارہ کا وجوب بھی نہ ہوگا۔ اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ قتل خطا اور قتل عمد دونوں صورتوں میں قاتل پر دیت کا وجوب ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اسیری کے عارض کی وجہ سے عصمت کا معنی باطل نہ ہوگا جیسا کہ امن طلب کر کے دارالہرب میں جانے سے عصمت باطل نہیں ہوتی جیسا کہ اس سے قبل مسئلہ میں وضاحت آچکی۔ اور رہا مسئلہ قتل عمد میں قصاص نہ لینے کا، اس کی وجہ یہ ہے کہ دارالہرب میں قصاص لینا ممکن نہیں، کہا مر۔ اور دیت کا وجوب صرف قاتل کے مال میں ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسیری کی وجہ سے قیدی اہل حرب کے تابع ہو گئے ہیں، کیوں کہ وہ ان کے ہاتھوں میں قید ہیں اور ان کے سامنے مجبور و بے بس ہیں، اسی وجہ سے وہ قیدی اہل حرب کی اقامت کی وجہ سے مقیم ہوں گے اور ان کے سفر کی وجہ سے مسافر ہوں گے، پس جب وہ ان کے تابع ہیں تو وہ اہل حرب کی طرح غیر معصوم ہوں گے، لہذا ان کے قتل کی وجہ سے دیت کا وجوب نہ ہوگا،

بلکہ قتلِ عمد کی صورت میں قاتل پر آخرت میں عقاب و سزا ہوگی، اور کفارہ کا وجوب قتلِ عمد میں اس لئے نہ ہوگا کہ احتاف کے نزدیک قتلِ عمد میں کفارہ کا وجوب نہیں ہے۔ البتہ قتلِ خطا میں کفارہ کا وجوب اس لئے ہوگا کہ قتلِ خطا کی صورت میں قرآن میں صراحۃً کفارہ کا تذکرہ ہے خواہ کسی بھی دار میں قتلِ خطا واقع ہوا ہو۔ (فتح القدیر مع الہدایہ ج ۵ ص ۲۶۹)

(۵۷): الاصل عند اصحابنا أن من أھل بالحج في غير أشهره وهو من اھل الالھلال لزمه ما اھل به ولم یلزمه غیر ما اھل به کما لو اھل به فی اشھر الحج۔
ترجمہ: ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جس نے اشہر حج کے علاوہ میں حج کا احرام باندھا ہے اور جس کا وہ شخص احرام باندھنے کا اہل ہے تو اس کو وہ عمل لازم ہوگا جس کا اس نے احرام باندھا ہے اور جس کا اس نے احرام باندھا ہے اس کے علاوہ دوسرا عمل لازم نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اشہر حج میں حج کا احرام باندھتا تو حج ہی لازم ہوتا۔

تشریح: ”اشہر حج“ شوال، ذی القعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۲۶۳) اور احرام باندھنے کے اہل آزاو، بالغ، عاقل اور تندرست ہیں یعنی جس کے اعضاء صحیح سالم ہوں۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۲۶۳)

اصول کا حاصل یہ ہے کہ جس نے اشہر حج کے علاوہ میں حج کا احرام باندھا تو ہمارے نزدیک اس پر حج ہی لازم ہوگا، جس طرح کے اشہر حج میں حج کا احرام باندھنے سے حج ہی لازم ہوتا ہے، بشرطیکہ احرام باندھنے والا احرام باندھنے کا اہل ہو۔ امام شافعی کے نزدیک اگر کوئی شخص اشہر حج میں احرام باندھے تو وہ حج کا احرام ہوگا اور اس پر حج کرنا لازم ہوگا، اور اگر غیر اشہر حج میں حج کا احرام باندھے تو وہ حج کا احرام نہ ہوگا بلکہ عمرہ کا احرام ہوگا اور اس پر عمرہ واجب ہوگا۔

اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھنا

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص حج کے احرام کو اشہر حج پر مقدم کرے تو اس پر حج ہی لازم ہوگا اور وہ عمرہ میں نہیں پلٹے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک وہ حج کا احرام عمرہ میں پلٹ جائے گا۔ (تاسیس النظر ص ۵۹)

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ احرام ان کے نزدیک رکن ہے اور رکن کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں اسی طرح احرام بھی وقت سے پہلے جائز نہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک احرام شرط ہے اور شرط کا وقت سے پہلے وجود جائز ہے، جیسا کہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے لہذا نماز کے وقت سے پہلے بھی طہارت حاصل کرنا جائز ہے اسی طرح اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھنا بھی جائز ہے اور وہ حج ہی کا احرام ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ احرام سے چند چیزیں تو حرام ہو جاتی ہیں جیسے سلا ہوا کپڑا پہننا، شکار کرنا وغیرہ۔ اور چند چیزیں واجب ہو جاتی ہیں جیسے سعی، رمی وغیرہ اور ایسا کرنا یعنی کسی چیز کو حرام کرنا یا واجب کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے خواہ اشہر حج ہو یا نہ ہو لہذا احرام بھی ہر زمانہ میں باندھنا جائز ہوگا خواہ اشہر حج ہو یا نہ ہو۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ احرام کو جس طرح مکان یعنی میقات سے پہلے باندھنا جائز ہے اسی طرح زمانہ یعنی اشہر حج سے پہلے باندھنا بھی جائز ہے۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۲۶۴)

نفل حج کی نیت سے نفل حج ادا ہوگا اگرچہ فرض حج باقی ہو

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے نفل حج کا احرام باندھا، اور حال یہ ہے کہ اس نے فرض حج ادا نہیں کیا ہے تو ہمارے نزدیک اس پر نفل حج لازم ہوگا، اور اس سے فرض حج ساقط نہ ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک اس کا احرام فرض حج کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ اور بلخی نے امام ابو یوسف سے امام ابو حنیفہ کی بھی ایک روایت اس کے مانند بیان کی ہے۔ (تاسیس النظر ص ۵۹)

شامی میں ہے کہ کسی نے مطلق حج کی نیت کی یعنی نفل یا فرض کی تعیین نہیں کی، اور اس نے فرض حج ادا نہیں کیا ہے تو بالاتفاق اس کو فرض حج کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ اور اگر نفل کی تعیین کی ہے تو ہمارے نزدیک نفل ہی ادا ہوگا اگرچہ اس نے فرض حج ادا نہ کیا ہو، اسی طرح اگر غیر کی طرف سے حج ادا کرنے کی نیت کرے یا نذر کی نیت کرے تو وہی ادا ہوگا جو اس نے نیت کی ہے، اگرچہ اس نے فرض حج ادا نہ کیا ہو، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ یہی صحیح اور معتمد ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے

صریح منقول ہے یعنی یہ قول کہ ”نفل کی نیت سے فرض حج ادا نہ ہوگا“۔ لیکن امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ نفل حج کی نیت کی صورت میں اس کا فرض حج ادا ہوگا، اور امام ابو یوسف کی ایک روایت بھی یہی

ہے۔ (شامی، دارالکتب ج ۳ ص ۲۳۸)

اعتناء: شامی کی عبارت سے معلوم ہوا کہ امام شافعی کے مذہب کے موافق امام ابو حنیفہ کی روایت نہیں ہے بلکہ امام ابو یوسف کی روایت ہے لیکن معتمد اور صحیح قول وہی ہے جو مذکور ہوا کہ نفل حج کی نیت سے نفل حج ہی ادا ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شاید انہوں نے حج کو روزے پر قیاس کیا ہے کہ رمضان میں جس طرح نفل روزہ کی نیت سے بھی فرض ہی ادا ہوتا ہے اسی طرح حج میں بھی نفل کی نیت سے فرض ہی ادا ہوگا۔ لیکن امام شافعی کا یہ قیاس درست نہیں کیوں کہ ماہ رمضان تو فرض روزے کے لئے معیار ہے، اس میں دوسرے روزے کی گنجائش ہی نہیں، اور حج کا وقت حج کے لئے معیار نہیں اس لئے کہ پوری زندگی میں کبھی بھی ادا کرنے کی گنجائش ہے، اس لئے نفل کی نیت بھی صحیح ہوگی۔ (شامی ج ۳ ص ۳۸)

فرض حج نہ کرنے والے کا دوسرے کی طرف سے حج کرنا

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے اصحاب نے اس شخص کے متعلق فرمایا جو اپنے علاوہ کی طرف سے اس کے حکم سے حج کرے (در انحالیکہ اس نے اپنا فرض حج ادا نہیں کیا ہے) تو اس کو کافی ہوگا یعنی یہ حج غیر کی طرف سے ہوگا، اور اس کا حج بدل کا یہ احرام خود کے حج کی طرف نہ پلٹے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک اس کا یہ احرام اپنے حج میں پلٹ جائے گا۔ (تاسیس النظر ص ۵۹)

بدائع میں ہے کہ ہمارے نزدیک حج بدل کرنے والے نے اپنا فرض حج ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں صورتوں میں اس کا حج غیر کی طرف سے ہی ہوگا۔ ہاں! البتہ افضل یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا ایسا شخص ہو جس نے اپنا حج ادا کر لیا ہو۔ ”سواء كان الحاج قد حج عن نفسه او كان ضرورة انه يجوز في الحالين جميعاً الا ان الافضل ان يكون قد حج عن نفسه“۔ اور امام

شافعی نے فرمایا کہ جس نے اپنا حج ادا نہیں کیا اس کے لئے غیر کی طرف سے حج ادا کرنا جائز نہیں، اور اگر کیا تو یہ حج اس کی طرف سے ہوگا غیر کی طرف سے نہیں اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا یعنی غیر نے حج کے لئے جو رقم دی ہے اس کو واپس کرنا اس کے ذمہ لازم ہوگا۔ "وقال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ لا یجوز حج الصرورة عن غیرہ ویقع حجه عن نفسه ویضمن النفقة"۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو حضرت شبرمہ کی طرف سے تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "ومن شبرمة" کہ شبرمہ کون ہے؟ انہوں نے جواب دیا "اخ لی او صدیقی لی" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "احججت عن نفسك" کیا تم نے اپنا فرض حج ادا کر لیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا "لا" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حج عن نفسك ثم عن شبرمة" پہلے اپنا حج کرو پھر شبرمہ کی طرف سے۔ امام شافعی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنی طرف سے حج کرنے کا پھر شبرمہ کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا، جو دلیل ہے اس بات کی کہ اپنی طرف سے حج کرنے سے پہلے غیر کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز دوسری دلیل یہ بھی ہے اس کا اپنی طرف سے حج کرنا فرض ہے اور غیر کی طرف سے حج کرنا فرض نہیں، لہذا فرض کو غیر فرض کی وجہ سے ترک کرنا جائز نہ ہوگا۔ نیز امام شافعی اس حدیث سے اس طریقہ پر بھی استدلال فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صحابی سے ان کے فرض حج کے متعلق سوال فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر انہوں نے اپنا حج نہیں کیا ہے تو حکم بدل جائے گا، ورنہ اگر بہر صورت دوسرے کی طرف سے حج کی اجازت ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کا کوئی مطلب ہی باقی نہیں رہتا۔

اور ہماری دلیل حضرت خشعمیہ کی حدیث ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صحابیہ سے فرمایا "مخچی عن ابیک" اپنے والد کی طرف سے حج کرو۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یہ نہیں معلوم کیا کہ انہوں نے اپنا حج کیا ہے یا نہیں کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اگر اپنا حج نہ کرنے کی صورت میں حکم بدل جاتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور سوال کرتے، لیکن سوال نہ کرنا دلیل ہے کہ حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا خواہ حج بدل کرنے والے نے اپنا حج کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ نیز ہماری عقلی دلیل یہ ہے کہ اپنی طرف سے حج

کرنا کسی خاص وقت اور سال میں ضروری نہیں بلکہ پوری زندگی اس کے لئے وقت ہے، پس وقت میں جس طرح اپنی طرف سے حج کی گنجائش ہے اسی طرح اپنے علاوہ کی طرف سے بھی حج کرنے کی گنجائش ہے، پس جب اس نے اپنے علاوہ کی طرف سے حج کرنے کو متعین کیا ہے تو اسی غیر کی طرف سے حج واقع ہوگا۔ اسی وجہ سے تو ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جس نے اپنا فرض حج ادا نہیں کیا ہے وہ جب نفل حج کی نیت سے حج کرے تو نفل حج ادا ہوگا، کیوں کہ وقت فرض حج کے لئے متعین نہیں ہے بلکہ فرض اور نفل دونوں کی گنجائش رکھتا ہے، پس جب نفل کی نیت متعین کر دی تو نفل حج ہوگا۔ ہاں! اگر مطلق حج کی نیت سے احرام باندھا تو اس کا فرض حج ادا ہوگا، کیوں کہ اس کے ظاہری حال سے یہی دلالت ہو رہی ہے کہ جب اس پر فریضہ حج باقی ہے تو اس نے نفل کا ارادہ نہیں کیا ہوگا، لہذا مطلق نیت کو مقید یعنی فرض حج کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ (بدائع، دارالکتب ج ۲ ص ۲۵۶)

دو حج کا ایک ساتھ احرام باندھنا

اس اصول پر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جس نے دو حجوں کا احرام باندھا تو اس پر دو حج لازم ہوں گے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر ایک ہی حج لازم ہوگا۔ (۴۳۱ سے نظر ص ۵۹)

بدائع میں ہے کہ دو حجوں کا لازم ہونا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے۔ اور امام محمدؒ کا مسلک وہی ہے جو امام شافعیؒ کا ہے کہ ایک ہی حج اس پر لازم ہوگا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے دو حج کا احرام باندھا ہے جب کہ اس کے لئے دونوں کو ایک ساتھ ادا کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کا احرام دو حجوں کے لئے ہوگا ہی نہیں، جیسا کہ اگر کوئی شخص دو نمازوں کی نیت سے تکبیر تحریمہ کہے یا دو روزوں کی نیت سے روزہ شروع کرے تو اس پر ایک ہی نماز اور ایک ہی روزہ لازم ہوگا۔ ہاں! اگر وہ حج اور عمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھے تو چوں کہ یہاں دونوں عبادتوں کو جمع کرنا ممکن ہے لہذا دونوں کا احرام صحیح ہوگا اور اس پر حج اور عمرہ دونوں لازم ہوں گے، جس طرح اگر کوئی نماز اور روزہ کی نیت کرے تو صحیح ہے اور روزہ بھی رکھے اور نماز بھی ادا کرے دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے۔ اور حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو حج ایک احرام میں ناممکن نہیں بلکہ دو وقت میں ان کو ادا کیا جاسکتا ہے، لہذا

اس نے ایسے دو حج کا احرام باندھا ہے جس پر وہ قادر ہے لہذا اس پر دو حج لازم ہوں گے۔ جیسا کہ اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھے تو صحیح ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ جزاء کے وجوب میں ظاہر ہوگا۔ مثلاً کسی نے شکار کر لیا تو حضرات شیخین کے نزدیک اس پر دو جزاء واجب ہوں گی، کیوں کہ اس نے دو حج کا احرام باندھا ہے۔ اور امام محمد و امام شافعی کے نزدیک اس پر ایک ہی جزاء واجب ہوگی، کیوں کہ احرام ایک ہی حج کی طرف سے منعقد ہوا ہے۔ (بدائع، دارالکتب ج ۲ ص ۳۸۱)

(۵۸): الاصل عندنا أن العبرة في ثبوت النسب بصحة الفراش و كون الزوج من اهلہ لا بالتمكین من الوطی، وعند ابی عبد اللہ الشافعی رحمہ اللہ العبرة في النسب للتمكین من الوطء حقيقة.

ترجمہ: ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ ثبوت نسب میں اعتبار فراش کی صحت کا ہے اور شوہر کا ثبوت نسب کا اہل ہونا ہے، وطی پر حقیقتہ قدرت کا اعتبار نہیں، اور امام شافعی کے نزدیک ثبوت نسب میں اعتبار حقیقتہ وطی پر قدرت کا ہونا ہے۔

تشریح: علماء احناف کے نزدیک ثبوت نسب میں فراش کی صحت کا اعتبار ہے یعنی اس سے صحبت کرنا صحیح ہو اور صحبت کی وجہ سے اس پر حد جاری نہ ہو سکے، خواہ نکاح صحیح ہو فاسد لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطء عن شبهة (ہدایہ ج ۲ ص ۲۳۲) شامی میں ہے "لان الولد للفراش الحقيقي وان كان فاسدا" (شامی ج ۵ ص ۱۹۹) ہمارے لئے ثبوت نسب کے لئے حقیقتہ وطی پر قدرت کا اعتبار نہیں، چنانچہ مغرب میں سکونت پذیر آدمی نے مشرق میں رہنے والی عورت سے نکاح کیا کہ ان دونوں کے درمیان ایک سال کی مسافت ہے، پھر اس عورت کو نکاح کے بعد چھ مہینے پر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب اسی شوہر سے ثابت ہوگا، چنانچہ در مختار میں ہے "وقد اکتفوا بقيام الفراش بلا دخول كزوج المغربي بالمشرقية بينهما سنة فولدت لسنة اشهر من تزوجها لتصوره كرامة او استخدما" (در مختار ج ۵ ص ۱۹۷)۔ ثبوت نسب کے لئے دوسری شرط شوہر کا

ثبوت نسب کا اہل ہونا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر نابالغ غیر مہرہتی بچہ نہ ہو، پس اگر مہرہتی یعنی قریب البلوغ بچہ ہے تو اس سے نسب ثابت ہو جائے گا "الصبی المہرہتی اذا جاءت امرأته بولد یشبت النسب" "رجل زوج ابنہ وهو صغیر امرأۃ لا یتأتی من مثله وقاع ولا احبال فجاءت بولد لا یلزمہ الولد"۔ (التاوی الہندیہ ج ۱ ص ۵۴۰)

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثبوت نسب میں حقیقہ وطی کا وجود ضروری ہے محض صحت فراش سے نسب کا ثبوت نہ ہوگا، اور یہی قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا ہے "قالوا: یشترط امکان التلاقی بالفعل او الحسن والعادۃ..... الی قوله فلو تأکد عدم اللقاء بین الزوجین فعلاً لم یشبت نسب الولد من الزوج"۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۱ ص ۷۲۵۸)

غائب شوہر سے بچہ کا نسب

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ کسی مرد نے کسی عورت سے شادی کی، پھر اس سے چند سال تک غائب رہا، پھر عورت بچہ لے آئی تو بچہ کا نسب اس شوہر سے ثابت ہو جائے گا، کیوں کہ فراش اسی شوہر کے لئے ہے اور وہ نسب کا اہل بھی ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے نسب ثابت نہ ہوگا، کیوں کہ شوہر حقیقہ وطی پر قادر نہیں ہے۔ (تاسیس النظر ص ۵۹)

نکاح کے بعد شوہر کی ملاقات بیوی سے نہیں ہوئی اور بچہ پیدا ہوا

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہو رہا ہے کہ غائب شخص نے کسی مرد کی طرف قاصد بھیجا اور اس کو اس بات کا حکم دیا کہ اس کی شادی کسی عورت سے کرادے اس شہر میں جس میں وہ وکیل (مرسل الیہ) رہتا ہے، پھر وکیل نے اس کی شادی کرادی، اس کے بعد عورت نے بچہ جنا اور حال یہ ہے کہ شوہر اس شہر میں نہیں آیا، تو ہمارے نزدیک اس شوہر سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے نسب ثابت نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۵۹)

احناف کی دلیل وہی حدیث ہے "الولد للفراش" اگرچہ حقیقہ وطی کا تحقق ممکن نہ ہو، اور فراش کی وجہ سے نسب کے ثابت کرنے میں ہی بچہ کے لئے احتیاط اور اس کو ضائع ہونے سے بچانا

اور اس کی عزت کو محفوظ رکھنا اور ذیل لوگوں میں شامل ہونے سے دور رکھنا ہے، لہذا بچہ کو اسی کے ساتھ لاحق کیا جائے گا جس کے لئے زوجیت ثابت ہے۔ نیز دوسری دلیل یہ ہے کہ ثبوت نسب کے لئے عقد نکاح کے بعد میاں بیوی کی ملاقات ضروری ہے اور یہ اتفاقی مسئلہ ہے، لیکن ہمارے اور ائمہ ثلاثہ (امام شافعیؒ و امام مالکؒ و امام احمدؒ) کے درمیان اختلاف اس بات میں ہے کہ ملاقات سے کونسی ملاقات مراد ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک عقلاً ملاقات کا امکان اور اس کا تصور کافی ہے، کیوں کہ کرامات اولیاء کا حق ہونا یقینی اور بدیہی بات ہے، تو اس بات کا امکان ہے کہ میاں بیوی کے درمیان غیبت اور دوری کے باوجود دونوں کی ملاقات ہوگی، اور شوہران اولیاء میں سے جو جن کے لئے مسافت بعیدہ کو سمیٹ کر چند قدموں کی مسافت کر دیا جاتا ہو اور مسافت بعیدہ کو تھوڑے وقت میں طے کر لیتے ہو، جب اس بات کا امکان ہے تو نسب کے ثبوت کے لئے یہ امکان کافی ہے۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ و امام احمدؒ کے نزدیک حسی اور عادی ملاقات شرط ہے، کیوں کہ بطور کرامت کے اگرچہ ملاقات ممکن ہے لیکن نادر الوقوع ہے اور احکام کا مدار قلیل نادر پر نہیں ہوتا بلکہ کثیر غالب پر ہوتا ہے، اس سے جب تک حسی اور عادی ملاقات نہ ہو تب تک نسب کا ثبوت نہ ہوگا۔ یہ دلیل اوپر مذکور دونوں مسئلوں میں جاری ہوگی۔ (الفقہ الاسلامی دادلہ ج ۱۰ ص ۲۵۷، دیکھئے شامی ج ۵ ص ۱۹۷، دارالکتب)

قبل الدخول طلاق میں چھ مہینے کے بعد بچہ پیدا ہوا

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی عورت سے شادی کی اور اس کو اسی وقت طلاق دے دی اور اس سے صحبت بھی نہیں کی ہے، پھر عقد نکاح کے دن سے چھ مہینے بعد عورت نے بچہ جنا تو ہمارے نزدیک اس مرد سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا نسب اس سے ثابت نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۵۹) دلیل وہی ہے کہ ہمارے نزدیک نکاح کے بعد فراش صحیح ثابت ہو گیا اور اعتبار فراش کا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چون کہ حقیقہً وطی کا ثبوت نہیں اس لئے نسب کا ثبوت نہ ہوگا۔ (دیکھئے عنایہ مع الفتح ج ۳ ص ۳۰۰)



باندی سے اس کے مولیٰ نے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا تو نسب کا کیا حکم ہے؟

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ کسی نے اپنی باندی سے وطی کی جس کا وہ مالکِ یمین سے مالک ہے پھر باندی نے بچہ جنا تو ہمارے نزدیک اس کا نسب مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا، اور اسی طرح اگر مولیٰ نے وطی کا اقرار کیا تب بھی اس سے نسب ثابت نہ ہوگا جب تک کہ بچہ کے نسب کا دعویٰ نہ کرے یا اقرار نہ کرے کیوں کہ ہمارے نزدیک وطی پر قدرت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، لیکن فراش کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور ہمارے نزدیک باندی کے لئے فراش صحیح ثابت نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نسب ثابت ہو جائے گا کیوں کہ انہوں نے وطی پر قدرت کا اعتبار کیا ہے۔ (تاسیس انظر ص ۶۰)

شامی میں ہے کہ فراش کی چار قسمیں ہیں: (۱) اقویٰ: وہ معتدہ بان کا فراش ہے کہ اس میں بچہ کا نسب اسی شوہر سے ثابت ہوگا، اور اگر بچہ کی نفی بھی کر دے تب بھی نسب ثابت رہے گا، کیوں کہ نفی کی صورت میں لعان کا وجوب ہوتا ہے اور لعان کے لئے زوجیت شرط ہے جو یہاں مفقود ہے۔ (۲) قوی: وہ منکوحہ یا معتدہ رجعیہ کا فراش ہے کہ اس میں بھی بلا دعویٰ نسب کا ثبوت ہوگا، ہاں! اگر شوہر نفی کر دے تو اس پر لعان واجب ہوگا، اگر لعان کے لئے تیار ہے اور کر لے تو نسب کی نفی ہوگی ورنہ نہیں۔ (۳) متوسطہ: وہ ام ولد کا فراش ہے کہ اس میں بلا دعویٰ بچہ کا نسب آقا سے ثابت ہوگا، لیکن نفی سے نسب کی بھی نفی ہو جائے گی۔ (۴) ضعیفہ: اور وہ باندی کا فراش ہے کہ اس میں بغیر دعویٰ کے نسب کا ثبوت نہ ہوگا۔ (شامی ج ۵ ص ۱۹۷، دارالکتب)

غائب شوہر کی بیوی نے دوسرا نکاح کیا اور بچہ جنا پھر مفقود شوہر آ گیا تو نسب

کے متعلق کیا حکم ہے؟

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے جو تنہا امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کہ جب غائب شوہر کی بیوی نے دوسری شادی کر لی اور بچہ جنا، پھر غائب شوہر زندہ لوٹ آیا تو بچہ کا نسب اس غائب شوہر سے ثابت ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اگر دوسرے شخص سے نکاح کے دن سے چھ مہینے سے

کم میں بچہ لے آئی تو وہ بچہ زوج اول کا ہوگا اور اگر چھ مہینے سے زیادہ مدت میں بچہ لے آئی تو وہ زوج چالیس کا بچہ ہوگا، اور امام محمد بن حسن کے نزدیک اگر وہ عورت دو سال سے کم میں بچہ لے آئی تو وہ زوج اول کا ہوگا اور اگر دو سال سے زیادہ مدت میں بچہ لاتی ہے تو وہ زوج ثانی کا بچہ ہوگا۔ (تاسیس انظر ص ۶۰)

شامی میں ہے کہ غائب شخص کی بیوی نے دوسری جگہ شادی اس وقت کی ہو جب کہ اس کو یہ خبر پہنچی کہ پہلے خاوند کا انتقال ہو گیا ہے یا اس نے طلاق دے دی ہے، پھر عورت نے عدت پوری کر کے دوسرے خاوند سے شادی کی اور بعد میں اس کے خلاف ظاہر ہوا یعنی خاوند زندہ ہے یا اس نے طلاق نہیں دی ہے۔

لیکن اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کا اصل مذہب جس کی طرف انہوں نے رجوع کر لیا ہے یہ ہے کہ بچہ کا نسب زوج ثانی سے ثابت ہوگا، کیوں کہ نسب میں اعتبار فراش حقیقی کا ہے اگرچہ فراش فاسد ہو اور یہاں فراش حقیقی زوج ثانی کا ہے پس اولاد اسی کی شمار ہوگی، اور بیوی زوج اول کو ملے گی، کیوں کہ اس کا نکاح باقی ہے، فتویٰ اسی پر ہے جیسا کہ خانیہ، جو ہرہ اور کافی وغیرہ میں موجود ہے، اسی طرح ابن حنیبلہ کی شرح "المنار" میں ہے کہ فتویٰ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسی پر ہے، بشرطیکہ زوج ثانی سے ثبوت نسب کا احتمال ہو، اور زوج ثانی سے ثبوت نسب کے احتمال سے مراد یہ ہے کہ زوج ثانی کے وہاں نکاح کے کم از کم چھ مہینے کے بعد بچہ پیدا ہوا ہو جیسا کہ صاحبین کا مسلک ہے، کیوں کہ اس سے پہلے پیدا ہونے کی صورت میں اس سے ثبوت نسب کا احتمال نہ ہوگا۔ (شامی ج ۵، ۱۹۹، دارالکتب)

(۵۹): الاصل أن من طاف من الزيارة أكثر الطواف في وقت

الطواف أجزاء عندنا وعند الامام الشافعي رحمته لا يُجزئيه.

ترجمہ: ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو شخص طواف زیارت کے ساتھ چکروں میں سے اکثر چکر طواف کے وقت میں کر لے تو ہمارے نزدیک اس کو کافی ہوگا، اور امام شافعی کے نزدیک اس کو کافی نہ ہوگا۔

تشریح: ایام نحر میں دسویں ذی الحجہ کی صبح صادق سے بارہویں ذی الحجہ کے غروب تک طواف

زیارت کرنا واجب ہے، ”ووقتہ ایام النحر“ (ہدایہ ج ۱ ص ۲۵۱) اور ان ایام سے طواف زیارت کو مؤخر کرنا مکروہ تحریمی ہے اور تاخیر سے دم واجب ہوگا، ”ویکراہ تاخیرہ عن ہذا الايام لما بینا انہ موقت بہا وان اخرہ عنہا لزمہ دم عند ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ“ (ہدایہ ج ۱ ص ۲۵۱) لیکن ہمارے نزدیک طواف زیارت میں چار چکر فرض ہیں اور وقت میں پورا کرنا یعنی مکمل سات چکر طواف کرنا واجب ہے، فرض نہیں ہے، لہذا کسی نے ایام نحر میں طواف زیارت کے چار چکر کر لئے تو فریضہ ادا ہو جائے گا، لیکن چوں کہ مکمل کرنا واجب ہے اس لئے اگر بقیہ چکر وقت میں پورے نہیں کئے تو ترک واجب کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سات چکر فرض ہے، لہذا چار چکر کی وجہ سے فریضہ ادا نہ ہوگا، اور ایسا کرنے والا حلال نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عبادات میں بیان کردہ مقداریں توقیفی ہیں، ان کا تعلق رائے اور اجتہاد سے نہیں ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف زیارت میں سات چکر کئے ہیں لہذا اس سے کم یا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ ہے کہ اس میں طواف کا امر مطلق ہے جو تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا، لیکن ہم نے ایک مرتبہ طواف یعنی ایک چکر پر زیادتی دوسری دلیل کی وجہ سے کی ہے اور وہ دلیل اجماع ہے، اور اکثر چکر کے فرض ہونے پر اجماع واقع ہوا ہے لہذا چار چکر سے فریضہ ادا ہو جائے گا، پورے سات چکر فرض نہ ہوں گے۔

(بدائع ج ۲ ص ۳۱۵، دارالکتب)

حدث یا جنابت کی حالت میں طواف زیارت کرنا

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کسی نے طواف زیارت جنابت یا حدث کی حالت میں کیا، خواہ عذر کی وجہ سے ایسا کیا یا بلا عذر تو ہمارے نزدیک اس طواف سے حلال ہو جائے گا، یعنی احرام کھل جائے گا اور بیوی حلال ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو یہ طواف کافی نہ ہوگا۔

(تاسیس النظر ص ۶۰)

حالت جنابت یا حدث میں طواف کرنے سے نفس فریضہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائے گا، اور اس

طواف سے حلت بھی ثابت ہو جائے گی "فلأنه حصل التحلل بالطواف مع الجنابة علی أصل أصحابنا و الطهارة عن الحدث و الجنابة لیست بشرط لجواز الطواف" (بدائع ج ۲ ص ۳۱۶، دارالکتب) ہاں! البتہ اس نے طہارت کو جو واجب ہے ترک کر دیا جس کی وجہ سے اس پر جنابت لازم ہوگی۔ اور جنابت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ اگر پورا طواف زیارت یا اس کا اکثر حصہ جنابت یا حیض و نفاس کی حالت میں کیا ہے تو ایک بدنہ یعنی ایک بڑا جانور اونٹ، گائے وغیرہ ذبح کرنا واجب ہوگا، پھر اگر پاکی کی حالت میں اس طواف کا اعادہ کر لیا تو بدنہ ساقط ہو جائے گا، اور جب تک مکہ میں رہے یہ اعادہ واجب ہے، خواہ ایام قربانی میں اعادہ کرے یا اس کے بعد، لیکن اگر ایام قربانی کے بعد اعادہ کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے ایک بکری ذبح کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر طواف زیارت کا اقل حصہ یعنی تین چکر یا اس سے کم حدث اکبر کی حالت میں کیا تو ایک بکری واجب ہوگی، لیکن اگر پاکی کی حالت میں اس حصہ کا اعادہ کر لیا تو بکری ساقط ہو جائے گی، اور اگر اعادہ ایام قربانی کے بعد کیا تو ہر چکر کے عوض نصف صاع گیہوں کا صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر طواف زیارت کے سات چکر یا چار چکر حدث اصغر کی حالت میں یعنی بے وضو ادا کیا تو ایک بکری واجب ہوگی، اور جب تک مکہ مکرمہ میں رہے با وضو اس کا اعادہ مستحب ہے، اور جب اعادہ کرے گا تو بکری ساقط ہو جائے گی، خواہ ایام نحر میں اعادہ کرے یا بعد میں، اور تاخیر کی وجہ سے اس پر کوئی جزا لازم نہ ہوگی، کیوں کہ بے وضو ادا کرنا جنابت اور حیض کی حالت میں ادا کرنے سے کم جرم ہے۔

(ہدایہ ج ۱ ص ۲۷۲، بدائع ج ۲ ص ۳۱۶، شامی ج ۲ ص ۲۰۵، نعمانیہ، ہندیہ ج ۱ ص ۲۳۶، تاجارخانہ ج ۱ ص ۵۶۱)

امام شافعیؒ کے نزدیک حالت حدث میں کئے ہوئے طواف کا اعتبار نہیں ہوگا، اور ان کے نزدیک طہارت طواف کے لئے شرط ہے، ان کے قول کی دلیل آپ ﷺ کا فرمان ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "الطواف بالبيت صلوة الا انکم تتکلمون فیہ فمن تکلم فلا یتکلم الا بخیر" اس حدیث میں بیت اللہ کے طواف کو نماز کے حکم میں قرار دیا ہے، پھر کلام کا استثناء فرمایا، اس کا مطلب یہ ہے کہ طواف تمام احکام میں نماز کے مثل ہے سوائے کلام کے، لہذا نماز کے لئے جس طرح طہارت شرط ہے اسی طرح طواف کے لئے بھی طہارت شرط ہے اور بغیر طہارت کے طواف کا

اعتبار نہ ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ اس آیت میں مطلق طواف کا حکم دیا ہے، اور طہارت کی کوئی قید کوڑ کر نہیں کیا گیا ہے، لہذا طہارت کو فرض اور شرط نہیں قرار دیا جائے گا، بلکہ حدیث کی وجہ سے طہارت کو واجب قرار دیا جائے گا۔

(ہدایہ ج ۱ ص ۲۷۲)

طواف زیارت میں اٹے چکر لگانا

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ کسی نے طواف زیارت میں اٹے چکر لگائے تو ہمارے علماء کے نزدیک اس کو یہ طواف کافی ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک کافی نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۶۰) علماء احناف کے نزدیک داہنی طرف سے طواف کی ابتداء طواف کے شرائط میں سے نہیں ہے اور اس مسئلہ میں ائمہ احناف کے درمیان کوئی اختلاف بھی نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں مطلقاً طواف کا حکم دیا گیا ہے ”وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ اس میں داہنی یا بائیں طرف سے ابتداء کا کوئی ذکر نہیں ہے، لہذا اگر کوئی شخص الٹا طواف کرے گا تو طواف کا عمل تو وجود میں آجائے گا اور اس کا طواف صحیح ہو جائے گا، لیکن اس پر دم لازم ہوگا، کیوں کہ آپ ﷺ کے عمل سے داہنی طرف سے ابتداء کرنا ثابت ہے، لہذا حدیث کی وجہ سے داہنی طرف سے ابتداء کو واجب قرار دیا جائے گا، اب اگر اس نے طواف کا اعادہ کر لیا تو تلافی ہو جائے گی ورنہ اس پر دم واجب ہوگا۔

اور امام شافعی کے نزدیک داہنی طرف سے طواف کی ابتداء شرائط طواف میں سے ہے لہذا جب طواف الٹا کیا جائے گا تو شرط کے فوت ہونے سے مشروط یعنی طواف بھی فوت ہو جائے گا اور اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی دلیل وہی آپ ﷺ کا عمل ہے کہ آپ ﷺ نے داہنی طرف سے طواف کی ابتداء فرمائی ہے اور آپ ﷺ کا یہ عمل مناسک حج کی تعلیم کے طور پر تھا، اسی لئے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”خذوا عني مناسككم“ لہذا آپ ﷺ کے قول و عمل سے داہنی طرف سے ابتداء کا ضروری ہونا معلوم ہوا اور اس کے خلاف سے اس طواف کا اعتبار ہی نہ

ہوگا۔ (بدائع ج ۲ ص ۳۱۲، دارالکتب)

حطیم کو طواف میں شامل کرنا ضروری ہے یا نہیں

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہو رہا ہے کہ جب کوئی شخص حطیم کو چھوڑ کر بیت اللہ کے ساتھ چکر لگائے اور حطیم کو طواف میں شامل نہ کرے تو اس کو وہ طواف کافی ہوگا اور اس طواف کی وجہ سے وہ اپنے احرام سے حلال ہو جائے گا، مگر ہمارے نزدیک اس پر دم لازم ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک اس کو وہ طواف کافی نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے وہ حلال نہ ہوگا۔ (تیسرا نظر ص ۶۰)

بدائع میں ہے کہ کوئی شخص حطیم کو طواف میں شامل نہ کرے تو اس نے بیت اللہ کے بعض حصہ کے طواف کو چھوڑ دیا حالانکہ اس کے ذمہ ضروری تھا کہ پورے بیت اللہ کا طواف کرے، اس لئے اس کے لئے افضل یہ ہے کہ طواف کا اعادہ کر لے، لیکن اگر اعادہ نہیں کیا تو اس پر دم لازم ہوگا، کیوں کہ حطیم کا حصہ بیت اللہ کا چوتھائی حصہ ہے اور اس کے چھوڑنے کی وجہ سے طواف میں سے چوتھائی حصہ کا چھوڑنا لازم آیا، اور کچھ حصہ چھوڑنے کی وجہ سے دم لازم ہوتا ہے لہذا اس پر دم لازم ہوگا۔ (بدائع ج ۲ ص ۳۱۳)

(۶۰): الاصل عند علمائنا ان كل عصبه لامرأة يلى امر نفسه بنفسه فهو ولي لها جازله تزويجها ان كانت صغيره وان كانت كبيره فبرضاها كالاب والجد.

ترجمہ: ہمارے علماء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ عورت کا ہر ایسا عصبہ جو خود اپنے ذاتی امور کی ولایت رکھتا ہو تو وہ اس عورت کا بھی ولی ہوگا، اس کے لئے اس عورت کی شادی کرانا جائز ہے بشرطیکہ وہ صغیرہ ہو اور اگر وہ عورت کبیرہ ہے تو اس کی رضامندی سے کرا سکتا ہے جیسے باپ اور داد۔

تشریح: اصول میں یہ قید مذکور ہے "یلى امر نفسه" یعنی وہ عصبہ خود اپنی ذات پر ولایت رکھتا ہو، اس قید سے نابالغ، مجنون اور غلام کو خارج کرنا مقصود ہے، کیوں کہ ان کو اپنی ذات پر ولایت نہیں اس لئے وہ نکاح میں کسی کے ولی نہیں بن سکتے۔ (بدائع ج ۲ ص ۳۱۸)

اصول میں مذکور قید "بنفسہ" کا تعلق عصب سے ہے یعنی نکاح میں ولایت عصب بنفسہ کو حاصل ہوگی، لہذا عصب بالغیر اور عصب مع الغیر اس سے خارج ہو گئے، کیوں کہ نکاح میں ان کو ولایت حاصل نہیں، جیسے بنت عصب بالغیر ہوتی ہے "ابن" سے، لہذا بنت کے لئے اپنی پاگل ماں کے نکاح کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔ اور اخت عصب مع الغیر ہوتی ہے "بنت" سے لہذا اخت (بہن) کو اپنی پاگل بہن کے نکاح کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔ (شامی، ج ۲/۳۱۱، نعمانیہ) لیکن عصبیات کی عدم موجودگی میں غیر عصبیات اقرباء کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوگی مثلاً ماموں، خالہ اور پھوپھیاں وغیرہ کو۔ (ہدایہ ج ۲/۳۱۸)

خلاصہ یہ کہ نکاح میں ولایت کا حق اسی کو ہے جو ترکہ میں عصب بنفسہ ہے، اور اس میں ترتیب وہی ہوگی جو عصبیات میں ہے، پس سب سے پہلے بیٹے کو ولایت حاصل ہوگی پھر پوتے کو پھر پر پوتے کو نیچے تک۔ اس کے بعد باپ کو ولایت حاصل ہوگی، پھر دادا کو پھر پردادا کو اور پر تک۔ اگر ان میں سے کوئی نہ ہو پھر حقیقی بھائی کو ولایت حاصل ہوگی، پھر باپ شریک بھائی کو پھر ان کی اولاد کو اسی ترتیب سے۔ اگر یہ لوگ نہ ہوں تو پھر حقیقی چچا کو پھر سوتیلے چچا کو یعنی باپ کے سوتیلے بھائی کو پھر ان کی اولاد اسی ترتیب سے۔ اگر ان میں سے بھی کوئی نہ ہو تو باپ کا چچا پھر اس کی اولاد۔ اگر یہ بھی نہ ہو تو دادا کا چچا پھر اس کی اولاد کو ولایت ہوگی۔ یہ سب نہ ہوں تو پھر ماں ولی ہوگی، اس کے بعد دادی پھر نانی پھر حقیقی بہن پھر علاقائی بہن پھر اختیانی بھائی بہن، پھر ان کی اولاد، پھر ذوات الارحام میں سے پھوپھیاں، پھر ماموں، پھر خالہ وغیرہ۔ اگر مذکورہ بالا رشتہ داروں میں سے کوئی موجود نہ ہوں تو امیر اور خلیفہ کو ولایت حاصل ہوگی یا اس قاضی کو جسے ولایت نکاح سپرد کی گئی ہے، پھر نائب قاضی کو جسے قاضی نے اختیار دیا ہے۔ اور ولایت کی مذکورہ ترتیب کا مطلب یہ ہے کہ اگر ولی قریب موجود نہ ہو تو اس کے بعد کے ولی کی طرف ولایت منتقل ہو جائے گی۔ لیکن اگر ولی قریب کی موجودگی میں کسی اور ولی نے نکاح کر دیا تو وہ نکاح ولی قریب کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

(شامی، ج ۲/۳۱۲، نعمانیہ، شرح مجلس ۲۱۲، الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۱۰/۷۳۲)

عصب بنفسہ کو جو ولایت حاصل ہے وہ اس وقت تک ہے جب تک وہ عورت صغیرہ ہو اور بالغ

ہو جانے کے بعد پھر ولایت کا حق ختم ہو جائے گا، ہاں! اگر بالغہ مجنونہ ہو تو پھر اس پر ولایت حاصل ہوگی۔ پھر جاننا چاہئے کہ ولایت کی دو قسمیں ہیں: (۱): ولایت اجبار (۲): ولایت استحباب، ولایت اجبار کا مدار صغیر اور جنون پر ہے یعنی صغیر اور صغیرہ اسی طرح بالغ مجنون اور مجنونہ پر ولایت اجبار ثابت ہوگی لہذا بالغ، عاقل پر ولایت اجبار نہیں چلے گی۔ (بدائع ج ۲/۵۰۴، دارالکتب) اور ولایت استحباب کا مدار بلوغ اور عقل پر ہے، لہذا بالغ عاقل لڑکے اور لڑکی پر ولایت استحباب حاصل ہوگی نہ کہ ولایت اجبار۔ (بدائع ج ۲/۵۱۳)

ولایت اجبار کا مطلب یہ ہے کہ صغیر اور صغیرہ نکاح پر راضی ہو یا نہ ہو ولی کا کیا ہوا نکاح نافذ ہو جائے گا، پھر وہ نکاح ہمیشہ کے لئے لازم ہوگا یا نہیں یعنی صغیر اور صغیرہ کے بالغ ہونے کے بعد بھی وہ نکاح برقرار رہے گا یا ان کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔ چنانچہ اس کے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر ان کا نکاح باپ یا دادا نے کیا ہے تو پھر ان کو اختیار بلوغ حاصل نہ ہوگا، اور اگر ان کے علاوہ نے کیا ہے تو پھر ان کو اختیار بلوغ حاصل ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲/۳۱۷)

ولایت استحباب کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ بالغ اور بالغہ اپنا نکاح خود کر سکتے ہیں ولی کی اجازت کی ضرورت نہیں، مگر بہتر اور مستحب یہ ہے کہ ولی کی اجازت و رضامندی سے نکاح کرے۔ چنانچہ بدائع میں ہے کہ بالغہ لڑکی اپنا نکاح خود کر سکتی، لیکن خود نکاح کرنے میں اس لڑکی کو مردوں کی محفل میں جانا پڑے گا، اور عورت کے لئے مردوں کی محفل میں جانا عموماً عیب مانا جاتا ہے، اور بے پردگی بھی لازم آتی ہے، اس لئے مستحب یہ ہے کہ اپنے نکاح کی ولایت اپنے ولی کو سونپ دے، تاکہ یہ خرابی لازم نہ آوے۔ (بدائع ج ۲/۵۰۵)

بھائی اور چچا کو صغیر اور صغیرہ کے نکاح کی ولایت حاصل ہوگی

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ بھائی اور چچا کا صغیر اور صغیرہ کا نکاح کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر باپ اور دادا کے لئے۔

(تاسیس النظر ص ۶۰)

ماقبل میں تفصیل گزر چکی کہ جو عصبہ بنفسہ ہوگا اس کو نکاح کرانے کی ولایت بھی حاصل ہوگی، اور

بھائی اور چچا کا شمار عصبیات میں سے ہے اس لئے ان کو صغیر اور صغیرہ کے نکاح کی ولایت ہوگی۔ ہاں! یہ دوسری بات ہے کہ اگر انہوں نے ولی قریب کی موجودگی میں نکاح کر لیا تو اس کی اجازت پر نکاح موقوف رہے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صغیر اور صغیرہ کے نکاح کرانے کی ولایت صرف باپ اور دادا کو حاصل ہوگی۔

بدائع میں ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب قرابت قریبہ ہے، اور وہ قرابت قرابت ولادت ہے اور وہ صرف باپ اور دادا کو حاصل ہے لہذا بھائی اور چچا کے لئے وہ قرابت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ولایت حاصل نہ ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب نفس قرابت ہے، کمال قرابت ضروری نہیں، ہاں! البتہ کمال قرابت والا غیر کمال قرابت والے پر مقدم ہوگا، لہذا چچوں کہ بھائی اور چچا کو نفس قرابت حاصل ہے اس لئے ان کو بھی ولایت حاصل ہوگی۔ (بدائع ج ۲، ۴۹۸، دارالکتب)

صغیرہ ثیبہ کا نکاح باپ اس کی رضامندی کے بغیر بھی کر سکتا ہے

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک باپ کے لئے جائز ہے کہ اپنی صغیرہ ثیبہ بیٹی کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر کر دے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۶۰)

بدائع میں ہے کہ ہمارے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغر پر ہے پس ہمارے نزدیک صغیرہ کا نکاح اس کا باپ اس کی رضامندی کے بغیر کر سکتا ہے، خواہ وہ صغیرہ ثیبہ ہو یا باکرہ، اور بالغہ کا نکاح نہیں کر سکتا، خواہ وہ باکرہ ہو۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک لڑکے میں تو ولایت اجبار کا مدار صغر ہے، لیکن لڑکی میں ولایت کا مدار بکارت پر ہے، لہذا باکرہ کا نکاح باپ کر سکتا ہے، خواہ وہ صغیرہ ہو یا بالغہ ہو، اور ثیبہ کا نہیں کر سکتا خواہ وہ صغیرہ ہو۔ (بدائع ج ۲، ۵۰۳، دارالکتب، شامی ج ۲، ۲۹۶، نعمانیہ)

فسق سے ولایت کا حق ساقط نہیں ہوتا

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے جو ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب ولی فاسق ہو تب

بھی اس کے لئے نکاح کرانا جائز ہے، کیوں کہ وہ اس عورت کا عصبہ ہے۔ (تاسیس انظر ص ۶۰۷)
 لیکن شامی میں مذکور ہے کہ اگر ولی فاسق مجتہک ہو یعنی اپنی عزت و آبرو کی پروا نہ ہو اور علانیہ
 گناہوں کا ارتکاب کر کے اپنی عزت کو خاک میں ملاتا ہو تو اس کے متعلق یہ تفصیل ہے کہ اگر اس نے
 کفو میں مہر مثل پر نکاح کرایا ہے تو معتبر ہے ورنہ نہیں۔ (شامی ج ۳/۱۱۳، دارالکتب)

عصبات کی عدم موجودگی میں ماں اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح کر سکتی ہے

اسی اصول کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ عصبہ نہ ہونے کی صورت میں ماں کو اپنی بیٹی کے نکاح
 کی ولایت حاصل ہوگی، کیوں کہ عصبات نہ ہونے کی صورت میں ماں عصبات کا حق پاتی ہے۔ اور
 امام محمدؒ کے نزدیک ماں اپنی بیٹی کا نکاح نہیں کر سکتی ہے، اور بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا
 قول اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے۔ (تاسیس انظر ص ۶۰۷)

شامی میں مذکورہ اختلاف ذکر کرنے کے بعد مذکور ہے کہ عمل حضرات شیخین کے قول پر ہے اور
 یہی استحسان ہے۔ (شامی ج ۳/۱۳۰، دارالکتب)

(۶۱): الاصل عند اصحابنا رحمہم اللہ أن من وصل الغذاء الی جوفہ فی
 حال لا یوصف بالنسیان لصومہ کان علیہ القضاء کما لو تسحر علی ظن أن
 الفجر لم یطلع فاذا هو طالع.

ترجمہ: ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو شخص اپنے پیٹ تک غذاء پہنچائے در اس
 حالیکہ وہ اپنا روزہ بھولا نہیں ہے تو اس پر قضاء لازم ہوگی، جیسے اگر وہ سحری کھالے اس خیال سے کہ فجر
 طلوع نہیں ہوئی جب کہ فجر طلوع ہو چکی تھی۔

تشریح: روزہ یاد ہوتے ہوئے کوئی شخص اپنے پیٹ تک غذاء پہنچائے تو اس کا روزہ فاسد
 ہو جائے گا، اگر ایسا جان کر کیا ہے تو اس پر قضاء کے ساتھ کفارہ بھی لازم ہوگا، اور اگر بھول سے کیا ہے
 تو صرف قضاء لازم ہوگی، اور یہی حکم پانی اور دوا کو پیٹ میں اتارنے کی صورت کا ہے۔ (ہدایہ)

اصول میں مذکورہ مسئلہ کو ایک دوسرے مسئلہ کے ساتھ تشبیہ دے کر سمجھایا ہے کہ جس طرح اگر کوئی شخص اس خیال سے سحری کھالے کہ ابھی صبح صادق نہیں ہوئی ہے، حال یہ ہے کہ صبح صادق ہو چکی تھی، تو چوں کہ اس کے پیٹ میں غذاء پہنچ گئی اس لئے اس کا روزہ نہ ہوگا اور اس کے ذمہ قضاء لازم ہوگی، لیکن اس صورت میں اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا قصد جنایت کا تھا ہی نہیں۔ (ہدایہ ج ۱، ص ۲۲۵)

بلا قصد پیٹ میں پانی چلے جانے سے قضا لازم ہوگی

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ روزہ کی حالت میں مضمضہ کرتے وقت پانی اس کے پیٹ تک چلا جائے اگرچہ اس کو روزہ یاد ہے تو اس پر قضاء لازم ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر قضاء بھی لازم نہ ہوگی۔ (تاسیس النظر ص ۶۱)

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ خطا کو نسیان پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح ناسی کا قصد جنایت کا نہیں ہوتا اسی طرح خاطی کا قصد بھی جنایت کا نہیں ہوتا، اور نسیان کی صورت میں بالاتفاق قضاء لازم نہیں ہے اسی طرح خطا میں بھی قضاء لازم نہ ہوگی، جب کہ خطا کی صورت میں نسیان سے بھی کمی کا معنی پایا جاتا ہے، وہ اس طریقہ پر کہ نسیان کی صورت میں ناسی کا قصد ہوتا ہے کھانے، پینے کا، اگرچہ جنایت کا قصد نہیں ہوتا۔ اور خطا کی صورت میں تو کھانے پینے کا قصد بھی نہیں ہوتا، لہذا بطریق اولیٰ اس پر قضاء کا وجوب نہ ہونا چاہئے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ خطا کا وجود اکثر اور غالب نہیں ہے، بلکہ اگر وہ کوشش کرے تو احتراز ممکن ہے جب کہ نسیان کا وجود اکثری ہے، لہذا ان دونوں میں فرق ہوگا۔ (فتح القدیر ج ۲، ص ۲۵۵)

روزے دار کے حلق میں پانی ڈالنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ سوائے روزہ دار کے حلق میں کسی نے پانی ڈال دیا تو اس پر قضاء لازم ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر قضاء لازم نہ ہوگی۔ اور یہی امام زفر کا قول ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۱)

امام شافعیؒ و امام زفرؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سونے والا شخص ناسی سے زیادہ معذور ہے،

کیوں کہ سونے والے کا اس میں بالکل کوئی دخل نہیں ہوتا، اور جب ناسی پر قضاء نہیں اور اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا تو سونے والے کا تو بطریق اولیٰ روزہ فاسد نہ ہوگا۔ لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ پیٹ میں غذا اور پانی پہنچنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے، لیکن ہم نے ناسی کو حدیث کی وجہ سے اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، نیز یہاں جو صورت پیش آئی ہے وہ ناسی کے معنی میں نہیں ہے، کیوں کہ نسیان میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہوتا وہ صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہوتا ہے، اسی کی طرف نبی کریم ﷺ نے اشارہ فرمایا ہے "انما اطعمك الله واسقاک" لہذا نسیان میں روزہ کا فاسد نہ ہونا اسی وجہ سے ہے، جب کہ نیند کی صورت میں جو عذر پیش آیا ہے وہ بندہ کی طرف منسوب ہے یعنی وہ خود سو گیا اور پانی کا ڈالنا بھی دوسرے بندے کی طرف سے ہے لہذا یہ عذر روزے کے فساد میں مانع نہیں۔ (اللبوط للخریج ج ۱۰۹/۳، مکتبہ رشیدیہ)

مجمع الانہر میں امام شافعیؒ وزفرؒ کے عدم قضاء کی دلیل عدم قصد ذکر کی ہے "لا تجب علیہما القضاء فی المسئلین لانعدام القصد"۔ (مجمع الانہر ج ۱/۳۵۹)

مکڑہ کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ اگر کسی کو رمضان میں کھانے، پینے پر مجبور کیا گیا تو ہمارے علماء کے نزدیک اس پر قضاء لازم ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر قضاء لازم نہ ہوگی۔ (تاسیس انظر ص ۶۱)

امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے مکڑہ کو ناسی پر قیاس کیا ہے، یعنی جس طرح ناسی کو کھانے، پینے کا قصد نہیں ہوتا اسی طرح مکڑہ کا بھی قصد نہیں ہوتا، لہذا اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا اور اس پر قضاء لازم نہ ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اگرہ اور نسیان میں فرق ہے لہذا ایک دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا، دونوں میں فرق اس طریقہ پر ہے کہ نسیان کا وجود صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے، جب کہ اگرہ کا وجود بندہ کی طرف سے ہوتا ہے۔ نیز دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ نسیان کا وجود غالب اور اکثری ہے جب کہ اگرہ کا وجود کبھی کبھار ہوتا ہے، لہذا نسیان پر اگرہ

کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ (ہدایہ ج ۱/۲۱۷)

کان میں دواء ڈالنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب روزہ دار اپنے کان میں دوا ڈال دے تو اس پر قضاء لازم ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر قضاء لازم نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۶۱)

کان میں دوا یا تیل ڈالنے سے روزہ اس لئے فاسد ہوگا کہ روزہ کے فساد میں اصول یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جو بدن کے لئے مفید ہو اس کا منفذ اصلی سے دماغ یا جوف تک پہنچنا ہے، اور کان میں دوا ڈالنے میں یہ صورت پائی جاتی ہے، نیز آپ ﷺ کا فرمان ہے "الْفَطْرُ هُمَا دَخَلَ" لہذا مذکورہ صورت میں روزہ فاسد ہوگا اور اس پر قضاء لازم ہوگی، لیکن اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں صورۃ افطار کا معنی نہیں ہے۔ (ہدایہ ج ۱/۲۲۰، مجمع الانہر ج ۱/۳۵۶)

اعتناء: اگر کان میں پانی ڈالا تو اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں نہ تو صورۃ افطار کا معنی ہے اور نہ معنی یعنی بدن کے لئے مفید اور اصلاح کے قابل کوئی چیز کا دخول نہیں پایا گیا اس لئے روزہ فاسد نہ ہوگا۔ (ہدایہ ج ۱/۲۲۰، مجمع الانہر ج ۱/۳۵۶)

اعتناء: تاسیس النظر میں کان میں دوا وغیرہ ڈالنے کی صورت میں امام شافعیؒ کی طرف عدم قضاء کا قول منسوب کیا ہے، لیکن اکثر کتب متون و فتاویٰ میں امام شافعیؒ کے قول کی صراحت نہیں۔ ہاں! البتہ الفقہ الاسلامی وادلتہ میں امام شافعیؒ کے نزدیک بھی وجوب قضاء کا قول مذکور ہے۔ اسی طرح کتاب الفقہ میں ان امور کی تفصیل مذکور ہے کہ جو شوافع حضرات کے نزدیک مفید صوم اور موجب قضاء ہے نہ کہ موجب کفارہ۔ ان میں اس بات کی صراحت ہے کہ کان کے ذریعہ سے جوف تک دوا وغیرہ پہنچے تو روزہ فاسد ہوگا اور قضاء لازم ہوگی "وَالشَّهَاءُ ان تَصِلَ الی جَوْفِہِ مِنْ طَرِيقٍ مَعْتَبَرٍ شَرْعًا، كَأَنْفِہِ وَفَمِہِ وَآذِنِہِ وَقَبْلِہِ وَدُبْرِہِ"۔ (کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ ج ۱/۵۶۸)

جائفہ اور آمہ پر دوا لگانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے؟

اسی اصول کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پیٹ کے ایسے زخم میں تر دوا لگائے جو معدے تک

پہنچ جائے یا سر کے ایسے زخم میں لگائے جو دماغ تک پہنچ جائے تو اس پر قضاء لازم ہوگی، اور حضرات صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک اس پر قضاء لازم نہیں۔ (تاسیس انظر ص ۶۱۱) حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ روزہ کے عدم فساد کا حکم اس وجہ سے ہے کہ جوف اور دماغ تک دوا پہنچنے کا یقین نہیں ہے، وہ اس طریقہ پر کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دوا لگانے سے زخم کا سوراخ بند ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے دوا جوف تک نہیں پہنچتی اور اگر زخم کا سوراخ وسیع اور کھلا ہو تو دوا اندر تک پہنچ جاتی ہے، اور معلوم نہیں کہ دوا اندر پہنچی یا نہیں اس میں شک ہو گیا لہذا خشک کی وجہ سے فساد کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب تر دوا زخم پر لگائی جائے تو تر دوا زخم کی تری کے ساتھ مل کر عموماً اندر تک پہنچ جاتی ہے، لہذا عمومی حالات کا اعتبار کرتے ہوئے روزہ فاسد ہو جائے گا۔ برخلاف اگر دوا خشک ہو تو اس وقت وہ زخم کی تری کو خشک کر کے اس کے منہ کو بند کر دیتی ہے اور دوا اندر نہیں پہنچتی لہذا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اختلاف تر دوا کے بارے میں اور خشک دوا کی صورت میں بالاتفاق روزہ فاسد نہ ہوگا، جیسا کہ مبسوط اور تحفۃ الفقہاء میں اس کی صراحت ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے۔ لیکن علامہ سرخسی کا فرمانا ہے کہ اگرچہ ظاہر روایت میں تر اور خشک میں فرق بیان کیا ہے، لیکن اکثر مشائخ نے فساد کا مدار دوا کے جوف تک پہنچنے پر لکھا ہے خواہ دوتر ہو یا خشک ہو۔

(فتح القدیر ج ۲، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲)

(۶۲): الاصل عندنا أن كل فعل أَسْتَحَقَّ فعلُهُ على جهة بعينها فعلی اتی

وجہ حصول کان من الوجه المُسْتَحَقَّ علیہ کر ڈالو دیعۃ والغصب۔

ترجمہ: ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس کے کرنے کا استحقاق کسی معین جہت سے ہو تو وہ جس طریقہ پر بھی حاصل ہو اسی مستحق جہت سے حاصل ہونا شمار ہوگا، جیسے ودیعت اور غصب کردہ مال کا واپس کرنا۔

تشریح: اصول کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی فعل بندہ پر ایک معین جہت کی وجہ سے واجب ہے تو بندہ خواہ کسی بھی جہت سے وہ کام کرے لیکن اسی معین جہت ہی کی طرف منسوب ہو کر وہ کام صحیح شمار ہوگا، مثلاً ودیعت اور غصب کے مال کو واپس کرنے میں ایک جہت معین ہے اور وہ یہ ہے کہ مالک تک اس مال

کو پہنچانا، اب وہ جس جہت سے بھی پہنچائے غاصب اور مودع کا ذمہ بری ہو جائے گا، مثلاً خود مالک نے وہ مال وصول کر لیا یا غاصب اور مودع نے پہنچایا، یا کسی نے جبراً اس سے مال لے کر اصل مالک تک پہنچایا تو ان سب صورتوں میں یہی کہا جائے گا کہ غاصب اور مودع نے اپنی ذمہ داری پوری کر لی اور مالک کا حق ادا کر لیا۔

رمضان میں نفل یا مطلق روزہ کی نیت سے فرض روزہ ہی ادا ہوگا

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ کسی نے رمضان نے نفل نیت سے یا مبہم نیت سے روزہ رکھا تو فرض کی طرف سے کافی ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض کی طرف سے یہ روزہ کافی نہ ہوگا۔ (تاسیس انظر ص ۶۱)

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر رمضان کا روزہ نفل نیت سے رکھا تو رمضان کا روزہ شمار نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے نفل روزہ کی نیت کر کے فرض سے اعراض کیا ہے اور کسی کام سے اعراض کرنے والا اس کام کو بجالانے والا شمار نہیں کیا جاتا، لہذا اس کا یہ روزہ نہ نفل ہوگا اور نہ فرض، اور اگر مطلق نیت سے روزہ رکھا تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے متعلق دو قول ہیں، ایک قول کے اعتبار سے فرض روزہ شمار ہوگا، لیکن دوسرے قول کے مطابق فرض روزہ شمار نہ ہوگا اور ان کے نزدیک یہی قول اصح ہے، اور امام مالکؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ بدائع میں اس کی علت یہ مذکور ہے کہ رمضان میں فرض روزہ کی نیت اس لئے ضروری ہے کہ فرضیت اصل صوم پر ایک زاہد و صاف ہے جس کی وجہ سے اس کو ثواب بھی زیادہ ملے گا، لہذا نیت میں بھی زیادتی یعنی فرض کی نیت ضروری ہے تاکہ ثواب میں زیادتی ہو۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رمضان کے روزہ میں فرض کی نیت اس لئے ضروری نہیں کہ رمضان کا مہینہ رمضان کے فرض روزوں کے لئے من جانب اللہ متعین ہے، اس میں کسی دوسرے روزہ کی گنجائش نہیں ہے، اور تعین کی نیت کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب کہ عمل میں تنوع ہو، تاکہ نیت کی وجہ سے ایک نوع دوسری نوع سے ممتاز ہو جائے اور رمضان میں تعین کے ساتھ نیت کی کوئی ضرورت ہی نہیں اس لئے کہ پہلے سے ایک نوع متعین ہے لہذا رمضان کا روزہ مطلق نیت اور اسی

طرح نفل نیت سے بھی صحیح ہو جائے گا۔ (ہدایہ ج ۱، ۲۱۲، بدائع ج ۲، ۲۲۶، دارالکتب)

فرض نماز میں نفل سجدہ کی نیت کرنا

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جو شخص فرض نماز میں نفل کی نیت سے سجدہ کرے تو وہ سجدہ ہمارے نزدیک فرض ہی شمار ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب کوئی شخص فرض نماز کے دوران نفل سجدہ کی نیت کرے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ (تاسیس انظر ص ۶۱)

ہماری دلیل یہ ہے کہ فرض نماز کا سجدہ فرض ہی ہوگا، اس لئے کہ فرض نماز کی نیت سے ایک جہت متعین ہوگئی لہذا جس طریقہ سے حاصل ہو اسی جہت متعینہ کی طرف سے ادا ہوگا۔ چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی شخص نے فرض کی نیت سے نماز پڑھنا شروع کیا پھر اس نے وہی نماز کو نفل خیال کر کے نفل کی نیت سے پڑھنے لگا یہاں تک کہ اس نے اپنی نماز پوری کر لی تو اس کی نماز فرض ہی شمار ہوگی۔ (الفتاویٰ الہندیہ ج ۱، ۶۶)

عورت نے مہر معاف کر دیا پھر شوہر نے قبل الدخول طلاق دے دی تو....

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ کسی عورت نے مہر پر قبضہ کرنے سے پہلے اپنے شوہر کو مہر ہبہ کر دی پھر شوہر اس کو دخول سے قبل طلاق دیدے تو ہمارے نزدیک عورت کے ذمہ استحسانا کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شوہر اس سے نصف مہر رجوع کرے گا۔ اور یہی امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے۔ (تاسیس انظر ص ۶۱)

امام زفرؒ کا قول بھی امام شافعیؒ کے قول کے مانند ہے، اور انہوں نے قیاس پر عمل کرتے ہوئے عورت کے ذمہ نصف مہر کو واپس کرنا لازم قرار دیا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے جب مہر ہبہ کر دی تو اس نے گویا دین کو ساقط کر دیا، اور دین کو ساقط کرنے کا مطلب اس کو ہلاک کرنا ہے اور ہلاک کرنا قبضہ کو منتظم ہے تو گویا عورت نے قبضہ کر کے ہبہ کیا، تو گویا شوہر نے عورت کو پورا مہر ادا کر دیا اس کے بعد قبل الدخول طلاق دی تو اب ظاہر ہے کہ عورت کے ذمہ نصف مہر واپس کرنا لازم ہوگا۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک عورت کے ذمہ استحسانا کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ استحسان کی وجہ یہ

ہے کہ شوہر کو بعینہ وہی چیز حاصل ہوگئی جس کا وہ قبل الدخول طلاق دینے کی وجہ سے استحقاق رکھتا تھا اور وہ اس کے ذمہ کا نصف مہر سے بری ہونا ہے، پس عورت کے بہہ کرنے کی وجہ سے وہ نصف مہر سے بری ہوگیا تو مقصود حاصل ہوگیا خواہ کسی جہت سے حاصل ہو۔ (دیکھئے ہدایہ ج ۲/۳۲۸، بدائع،

دارالکتب ج ۲/۵۹۱)

غصب کردہ طعام مغموب منہ کو کھلا دیا تو

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہو رہا ہے جو ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کھانا غصب کیا پھر وہ کھانا مغموب منہ کو کھلا دیا تو ہمارے نزدیک غاصب ضمان سے بری ہو جائے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک بری نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۶۱) (دلیل گزر چکا ہے)

نصف مہر پر قبضہ کیا اور نصف مہر معاف کر دیا ہو پھر قبل الدخول طلاق دے دی تو اسی اصول کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کیلئے اس مسئلہ میں یہ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص کسی عورت سے ایک ہزار درہم پر شادی کرے پھر عورت نے شوہر سے پانچ سو درہم وصول کر لئے اور باقی پانچ سو درہم شوہر کو معاف کر دیئے، اس کے بعد شوہر نے اس کو قبل الدخول طلاق دے دی، تو شوہر اس عورت سے کوئی چیز رجوع نہیں کرے گا۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک شوہر بیوی سے وصول کردہ درہم کا نصف رجوع کرے گا اور عورت نے جو ہدیہ کیا ہے اس کو مہر میں کمی کرنا سمجھا جائے گا اور ایسا سمجھا جائے گا گویا اس پر عقد ہی نہیں ہوا ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۱)

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غیر مقبوض نصف مہر کا عورت کی طرف سے بہہ کرنا یہ عورت کی طرف سے مہر میں کمی کرنا ہے، اور مہر میں کمی کرنا اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوتا ہے گویا شوہر نے ابتداءً پانچ سو درہم پر نکاح کیا ہے اور عورت نے اس پورے مہر پر قبضہ کر لیا ہے لہذا قبل الدخول طلاق سے شوہر پر نصف مہر لازم ہوتا ہے اس لئے عورت کے ذمہ اس کا نصف دو سو پچاس درہم واپس کرنا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصود بلا عوض نصف مہر کا سلامت رہنا ہے اور یہ مقصود طلاق سے پہلے ہی حاصل ہو چکا ہے، لہذا طلاق کے بعد رجوع کا مستحق نہیں

(۶۳): الاصل عند اصحابنا ان كل صدقة قَدَّعَهَا الشريعة بلا صاع فهو من الخنطة نصف صاع ككفارة الاذى وما جزى ذلك المجزى.

ترجمہ: ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر وہ صدقہ جس کو شریعت نے صاع کے ساتھ مقدر کیا ہے تو گیہوں میں سے نصف صاع گیہوں مراد ہے، جیسا کہ کفارۃ اذی اور جو اس کے قائم مقام ہے (اس میں نصف صاع گیہوں صدقہ کرنا ہوگا)

تشریح: ہر وہ صدقہ جس کی مقدار شریعت نے صاع سے مقدر کی ہے، اگر وہ صدقہ گیہوں میں سے ادا کیا جائے تو نصف صاع گیہوں ادا کئے جائیں گے، جیسے کفارۃ اذی اور اس کے قائم مقام کفارات میں نصف صاع گیہوں ادا کرنا کافی ہوگا۔

کفارۃ اذی سے مراد یہ ہے کہ حالت احرام میں کسی بیماری کے سبب یا سر میں جو عین پڑنے کی وجہ سے تکلیف ہو رہی ہو تو ایسی صورت میں بال منڈانا بقدر ضرورت جائز ہے مگر اس کا فدیہ یہ ہے کہ روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ آذَى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" اس آیت میں اس کا فدیہ تین چیزوں کو بیان فرمایا ہے، ان میں ایک صدقہ ہے جس کی مقدار بیان نہیں کی گئی ہے، مگر حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت کعب بن عجرہ صحابی کی ایسی ہی حالت میں یہ فرمایا کہ تین روزے رکھیں یا چھ مسکینوں کو آدھا صاع گندم کو بطور صدقہ دے دیں، (معارف القرآن ج ۱/۲۲۵) آپ ﷺ نے اس صدقہ کو صاع سے مقدر فرمایا اور نصف صاع ہر مسکین کو دینے کا حکم فرمایا، لہذا یہ صدقہ اور ہر وہ صدقہ جس کو صاع کے ساتھ مقدر فرمایا ہو اس میں ایک صدقہ کی مقدار نصف صاع ہوگی۔ مثلاً کفارۃ یمن اور کفارۃ ظہار میں بھی صدقہ ہے لہذا نصف صاع ایک مسکین کو دیا جائے گا۔

صاع ایک پیمانہ ہے جو چار مد کا ہوتا ہے، اس کا وزن مروجہ وزن کے حساب سے ۳۳۹ گرام ۱۴۰ گرام ۲۸۰ ملی گرام ہے، پس اس حساب سے نصف صاع: ڈیڑھ کلو ۷۴ گرام ۶۴۰ ملی گرام کا ہوگا۔ (الاوزان المحدودہ ص ۳۹)

واجب صدقات کی مقدار

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ ہر صدقہ گیہوں میں نصف صاع ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مد ہے، اسی طرح کفارہ ظہار میں ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں دیئے جائیں گے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مد دیا جائے گا، اسی طرح ہمارے نزدیک کفارہ یمین میں نصف صاع ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مد ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۱)

امام شافعیؒ کے نزدیک تمام کفارات میں ہر مسکین کو ایک مد دینا واجب ہے، اسی طرح ایک روزہ کا فدیہ بھی ایک مد ہے، اسی طرح صدقہ فطر بھی ایک مد ہے۔ (الفقہ الاسلامی ج ۱۵۶/۹)۔ لیکن کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ میں صدقہ فطر کی مقدار امام شافعیؒ کے نزدیک ایک صاع بیان فرمائی ہے۔ (کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ ج ۶۲۹/۱)۔ اسی طرح بدائع میں بھی ایک صاع تحریر فرمایا ہے۔ (بدائع ج ۲۰۳/۲) ہاں! البتہ کفارہ اذئی میں امام شافعیؒ کے نزدیک بھی دو مد یعنی نصف صاع صدقہ واجب ہے، چنانچہ فتح الملہم شرح مسلم میں کفارہ اذئی کی تفصیل میں مذکور ہے ”وقال ابن رشد فی البدایۃ فقال مالک والشافعی وابوحنیفۃ واصحابہم الاطعام فی ذلك مدان بمد النبی ﷺ لكل مسکین“ (فتح الملہم شرح مسلم ج ۲۳۷/۳)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تمام کفارات اور صدقہ فطر میں نصف صاع کا وجوب ہوگا، چنانچہ ہدایہ میں کفارہ ظہار اور کفارہ یمین کے متعلق تحریر ہے ”اذالم یستطع الظاہر الصیام.... الی قوله.... ویطعم کل مسکین من صاع من بر او صاعاً من تمر او شعیر او قبیۃ ذلك“ (ہدایہ ج ۳۱۳/۲) اور کفارہ یمین کے متعلق مذکور ہے ”کفارۃ الیمین.... الی قوله.... وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کلاطعام فی کفارۃ الظہار“ (ہدایہ ج ۲۸۱/۲)

خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تمام کفارات اور صدقہ فطر میں اگر گیہوں ادا کرنا چاہے تو نصف صاع ادا کرنا لازم ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تمام کفارات میں ایک مد ادا کرنا واجب ہے سوائے کفارہ اذئی کے، کہ اس میں دو مد واجب ہوں گے، اور صدقہ فطر میں ایک صاع یعنی چارہ

واجب ہوں گے۔

مد ایک پیمانہ ہے فقہاء کا اتفاق ہے کہ ربع صاع کا ایک مد ہوتا ہے۔ (الادواں المجمودہ ص ۴۳)

ایک روزہ کافدیہ

اس اصول کی فروع میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ وہ شیخ فانی جو روزے پر قادر نہ ہو تو وہ روزہ نہیں رکھے گا اور روزانہ اپنی طرف سے نصف صاع گےہوں کافدیہ ادا کرے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک ایک صاع گےہوں کافدیہ دے گا۔ اور کفارہ ظہار میں ہمارے نزدیک نصف صاع ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک من ہے اور کہا گیا ایک مد ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۲)

ما قبل میں تفصیل گزر چکی ہے کہ کفارہ ظہار اور روزہ کافدیہ، ہمارے نزدیک دونوں کے مقدار برابر ہے، یعنی نصف صاع گےہوں۔ اور امام شافعی کے نزدیک دونوں میں ایک مد واجب ہوگا، تاسیس النظر میں روزہ کافدیہ ایک صاع مذکور ہے، یہ امام شافعی کا قول نہیں جیسا کہ اس کی صراحت ما قبل میں مذکور ہوئی، ممکن ہے کہ امام شافعی کی ایک روایت ایک صاع کی ہو جس کو یہاں ذکر کیا ہے۔

من اور مد دونوں برابر کے پیمانے ہیں۔ (امداد الادواں ص ۱۸)

(۶۳): الاصل عندنا أن كل من تعدى على غيره بأخذ مالٍ إذا هلك في يده

يضمن فليس عليه القطع الذي هو حق السرقة كالغصب.

ترجمہ: ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنے علاوہ پر ایسا مال لے کر تعدی کرے کہ اگر وہ مال اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن ہو تو اس پر قطع ید نہ ہوگا جو چوری کا حق ہے جیسے کہ مال غصب کر لیا۔

تشریح: کسی نے کسی دوسرے شخص کا مال ظلماً لے لیا تو اس کے متعلق حکم یہ ہے کہ بعض صورتوں میں اس لینے والے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور بعض صورتوں میں اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جاتا، تو اس اصول میں اس بات کی وضاحت فرمادی کہ کونسا مال لینے پر قطع ید ہوگا اور کون سے مال پر قطع ید نہ ہوگا، چنانچہ اس کے متعلق یہ اصول بیان فرمایا کہ جو مال ظلماً لیا گیا ہے اگر اس کے لینے پر ضمان واجب ہوتا ہو تو

اس پر قطع ید نہ ہوگا، اور اگر وہ ایسا مال ہے کہ جس پر سرقہ کا مفہوم صادق نہیں آتا، سرقہ کی تعریف یہ ہے کہ عاقل بالغ شخص کا دس درہم یا اس کی قیمت کے بقدر مال کو محفوظ جگہ سے خفیہ طریقہ سے لینا۔ اب اگر ظلماً اس طریقہ پر لیا کہ سرقہ کا مفہوم اس پر صادق آرہا ہے تو اس پر قطع ید ہوگا، ورنہ اس پر صرف مال کا ضمان واجب ہوگا اور قطع ید کا حکم نہ ہوگا، مثلاً کسی نے کسی کا مال غصب کیا یا موذع نے مال و دیعت میں خیانت کی تو اس پر صرف مال کا ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں سرقہ کا معنی ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ غصب میں غاصب خفیہ طریقہ پر مال نہیں لیتا بلکہ علانیہ طور پر مال لیتا ہے، اور خائن مال غیر محفوظ کو لیتا ہے اس لئے کہ مال خود اسی کے قبضہ میں موجود ہے لہذا ان دونوں صورتوں میں قطع ید کا حکم نہ ہوگا۔

دس درہم سے کم چوری کرنے کا حکم

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے دس درہم سے کم چوری کی تو ہمارے نزدیک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ربع دینار یعنی تین درہم کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر وہ مال اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جاتا تو اس پر ضمان لازم آتا ہے (اور جس مال پر ضمان لازم ہو اس کو ظماً لینے سے قطع ید کا حکم نہیں ہے)۔ (تاسیس الفقہ ص ۶۲)

پہلے یہ سمجھئے کہ نصاب سرقہ کیا ہے؟ یعنی کتنی مالیت کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ چنانچہ اس میں اختلاف ہے۔ ہدایہ میں ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب سرقہ ربع دینار ہے، اور امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں ایک دینار بارہ درہم کا ہوتا تھا اس حساب سے ربع دینار تین درہم کا ہوا۔ امام مالکؒ کے نزدیک بھی نصاب سرقہ تین درہم ہیں۔ احناف کے نزدیک دس درہم ہیں، لہذا دس درہم سے کم میں قطع ید نہ ہوگا کیوں کہ سرقہ کا نصاب ہی نہیں پایا گیا۔ امام شافعیؒ و امام مالکؒ نے تین درہم نصاب سرقہ اس لئے متعین کیا ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ میں اتنے مال کی چوری میں قطع ید ہوتا تھا جس کا ثمن ایک سپر (ڈھال) کے برابر ہو اور ڈھال کی کم سے کم قیمت جو آپ ﷺ کے زمانہ میں راج تھی وہ تین درہم تھے، اور اقل کو اختیار کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ اس میں

یقین کا معنی ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے "لا قطع الا فی دینار او عشرة دراهم" نیز عقلی دلیل یہ ہے کہ حدود کے باب میں اکثر مقدار کو اختیار کرنا اولیٰ ہے، کیوں کہ حدود میں اصل ان کو دفع کرنا ہے، اور کم مقدار مراد لینے میں عدم جنایت کا شبہ ہے جو حد کو دفع کرنے والا ہے، اس لئے اکثر مقدار کو مراد لیا جائے گا۔ (ہدایہ ج ۲ ص ۵۳۶)

ذی رحم محرم کا مال چوری کرنے پر قطع ید کا حکم ہوگا یا نہیں؟

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مال چوری کر لے تو اس پر رمضان واجب ہوگا اور قطع ید نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر قطع ید ثابت ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۶۲)

بدائع میں ہے کہ ذی رحم محرم سے چوری کرنے کی صورت میں ہمارے نزدیک قطع ید اس لئے نہ ہوگا کہ عادات ان کے گھروں میں بغیر اجازت کے آنا جانا رہتا ہے، اس لئے ایک دوسرے سے مال کو محفوظ نہیں رکھا جاسکتا ہے لہذا اسرقہ کا معنی پایا نہیں جائے گا اس لئے ذی رحم محرم سے چوری کرنے کی صورت میں قطع ید کا حکم نہ ہوگا۔ نیز دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر قطع ید کا حکم ثابت کرے تو قطع ید قطع رحمی کا سبب ہوگا اور قطع رحمی حرام ہے اور حرام کا سبب بھی حرام ہوتا ہے لہذا قطع ید کا حکم ثابت نہ ہوگا، بلکہ چور پر رمضان واجب ہوگا۔

ہمارے نزدیک ذی رحم محرم سے وہ تمام قرہمی اور رحمی رشتہ دار مراد ہیں جن میں ولادت کا رشتہ ہو یا نہ ہو مثلاً ماں، باپ، اولاد، خالہ، پھوپھی، بہن، بھائی، چچا، ماموں وغیرہ۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ذی رحم محرم سے مراد صرف ماں، باپ اور اولاد ہیں، لہذا ان کے علاوہ دوسرے ذی رحم محرم اگر ایک دوسرے سے چوری کرے تو اس پر قطع ید کا حکم ثابت ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ماں، باپ اور اولاد کے علاوہ میں ولادت اور جزئییت کا تعلق نہیں ہوتا اس لئے ایک دوسرے کے مال کے متعلق شبہ کا امکان نہیں یعنی یہ شبہ نہیں کہ ایک دوسرے کے

لئے دوسرے کے مال کے استعمال کی اجازت ہے، جب یہ صورت ہے تو اب سرقہ کا معنی ثابت ہو جائے گا اس لئے قطع ید کا حکم ثابت ہوگا۔ نیز امام شافعیؒ کی دلیل یہ بھی ہے کہ والدین اور اولاد کے علاوہ دوسرے ذی رحم محرم میں سے ہر ایک کی شہادت دوسرے کے حق میں قبول ہوتی ہے اور ایک دوسرے کو زکوٰۃ دینا بھی جائز ہے، خالص اس رشتہ کی وجہ سے یہ حکم ثابت ہوگا کہ ان کا آپس میں ایک دوسرے سے نکاح درست نہیں مثلاً بھائی اور بہن، اور چچا، بھتیجی کے درمیان، اور نکاح کی حرمت قطع ید کے ثبوت کے لئے مانع نہیں ہے جیسا کہ اگر کوئی اپنے رضاعی بھائی سے چوری کر لے تو حرمت نکاح کے ثبوت کے باوجود قطع ید کا حکم ثابت ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ“ اس آیت میں بھائی اور چچا کے گھر میں داخل ہونے اور ان کے گھروں میں سے کھانے میں عدم حرج کا بیان ہے، جس سے بظاہر اباحت سمجھ میں آتی ہے، اس لئے ان کے گھروں سے چوری کرنے میں شبہ کا معنی ہے، اور شبہ حد کو ساقط کر دیتا ہے اس لئے قطع ید کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ (مستفاد از بدائع، دارالکتب ج ۲۱، ص ۲۱۶، البسوط للسخی ج ۹ ص ۱۷۹)

اگر صرف ذی رحم ہو محرم نہ ہو جیسے خالہ، پھوپھی اور چچا کی اولاد کہ صرف ذی رحم ہیں محرم نہیں، یا فقط محرم ہو ذی رحم نہ ہو جیسے رضاعی بھائی، بہن اور رضاعی ماں کہ وہ صرف محرم ہیں ذی رحم نہیں تو ان کا مال چوری کرنے میں بالاتفاق قطع ید ہوگا، البتہ امام ابو یوسفؒ کا رضاعی ماں سے چوری کرنے میں اختلاف ہے کہ اس میں قطع ید نہ ہوگا۔ (بدائع ج ۲ ص ۲۱)

فائدہ: میاں بیوی میں سے کوئی دوسرے کا مال چوری کرے تو اس میں ہمارے نزدیک مطلقاً قطع ید نہیں، خواہ اس گھر سے چوری کرے جس میں وہ دونوں رہتے ہوں یا دوسرے کے الگ گھر سے چوری کرے، کیوں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے گھر میں داخل ہوتا ہے اور عادتاً اس کے مال سے نفع اٹھاتا ہے اور یہ چیز حفظ مال میں خلل کا موجب ہے، بلکہ ملک میں بھی شبہ ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس گھر سے چوری کرے جس میں دونوں رہتے ہوں تو قطع ید نہ ہوگا، لیکن اگر دوسرے کے گھر سے چوری کرے تو اس میں قطع ید ثابت ہوگا۔ (بدائع ج ۲ ص ۲۲)

اور اگر اپنے دوست کا مال چوری کرے تو اس میں بالاتفاق قطع ید ثابت ہوگا، کیوں کہ اگرچہ دوست کے متعلق بظاہر آیت ”وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ“ میں ”أَوْ صَدِيقِكُمْ“ کا بھی لفظ ہے جو دوست کے مال میں ایک قسم کا شبہ پیدا کرتا ہے مگر باب سرقہ میں اس کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، کیوں کہ جب کوئی دوست کا مال چوری کرے گا تو وہ دوست نہ رہا بلکہ دشمن ہو گیا، لہذا چوری کے وقت دوستی کا سبب موجود نہ ہوگا اس لئے شبہ باقی نہ رہے گا۔ (المبسوط ج ۹ ص ۱۸۰)

جلد خراب ہو جانے والی کھانے کی چیز کی چوری کا حکم

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص ایسی کھانے کی چیز چوری کرے جس میں فساد جلد طاری ہو جاتا ہے اور وہ سال بھر باقی نہیں رہتی تو ہمارے نزدیک اس پر قطع ید نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر قطع ید لازم ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۶۲)

احناف کی دلیل آپ ﷺ کا فرمان ہے ”لا قطع فی الطعام“ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ طعام سے مراد وہ چیز ہے جس میں جلد فساد طاری ہوتا ہے جیسے فوراً کھالینے والی چیزیں یا گوشت اور تازہ پھل، اور طعام سے یہ اشیاء اس لئے مراد لی گئی ہیں کہ گیہوں اور چینی وغیرہ میں تو بالاتفاق قطع ید ثابت ہے، اس سے معلوم ہوا کہ طعام سے وہ اشیاء ہی مراد لی جائے گی جن میں بہت جلد فساد طاری ہو جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل پھل والی روایت ہے جس میں ہے ”فاذا آواہ الجریین او الجران قطع“ جب پھلوں کو کھلیاں محفوظ کر لے تو اس میں قطع ید ہوگا۔ صاحب ہدایہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آپ ﷺ کا یہ فرمان عادت پر محمول ہے، کیوں کہ لوگ عادتاً خشک چھوہاروں کو کھلیاں میں محفوظ کر لیتے ہیں اور خشک چھوہارے میں تو ہمارے نزدیک بھی قطع ید کا حکم ہے۔ لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ مغرب میں مذکور ہے کہ جرین وہ جگہ ہے جہاں تر کھجوریں جمع کی جاتی ہیں، پھر وہ خشک ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ وہ جرین ایسی محفوظ جگہ بھی نہیں ہوتی ہے جہاں سے جہانے میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو، ہاں! البتہ اس صورت میں قطع ید ہو سکتا ہے جب کہ وہاں کوئی محافظ ہو۔ اس لئے سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی مستدل حدیث اس حدیث کے معارض ہے

جس میں ارشاد ہے "لا قطع فی ثمر ولا کثیر" اور ایک دوسری حدیث میں ارشاد ہے "لا قطع فی طعام" اور حدود کے معاملہ میں اسی حدیث کو ترجیح ہوتی ہے جس سے حدود ختم ہو سکیں۔ اس کے علاوہ جرین کی حدیث میں دو گئے تاوان کا ذکر ہے، حالاں کہ علماء کی جماعت میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ لیکن یہ بات بھی واضح ہے کہ گیبوں اور شکر کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جانا بالا جماع ثابت ہے، اس لئے یہ بات لازم آئی کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لی جائے جو جلد بگڑ جاتی ہو یا اسی کے قریب ہو۔ خواہ کھلیان میں ہو یا کہیں اور ہوں۔ (مستفاد از فتح القدر ج ۲/۲۲۸)

(۶۵): الاصل عندنا ان کل فرقة جاءت من قبل الزوج ولم تتأبد ولم تتضمن فسخ النکاح من الاصل فهي تطليقة بائنة كقوله ابنتك وفارقتك.
ترجمہ: ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر وہ فرقت جو شوہر کی جانب سے آئے اور وہ فرقت دائمی نہ ہو اور اصل عقد سے ہی فسخ نکاح کو متضمن نہ ہو تو وہ فرقت طلاق بائن ہوتی ہے، شوہر کے قول "ابنتك" میں نے تجھے جدا کر دیا، اور "فارقتك" میں نے تجھے علاحدہ کر دیا کے مانند۔

تشریح: اصول کا مفہوم یہ ہے کہ جو فرقت شوہر کی طرف سے کسی عمل یا کسی سبب کی وجہ سے ہو تو وہ فرقت طلاق بائن ہوگی، مثلاً شوہر عنین ہو کہ صحبت پر قادر نہ ہو تو حاکم اس کو ایک سال کی مہلت دے گا کہ وہ علاج و معالجہ کرا لے، اگر اس مدت میں صحبت پر قادر ہو گیا تو ٹھیک ہے، ورنہ میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی جب کہ بیوی تفریق کا مطالبہ کرے اور عورت کے مطالبہ پر قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اور یہ فرقت طلاق بائن ہوگی۔ اور امام شافعی اس فرقت کو فسخ نکاح قرار دیتے ہیں۔ (ہدایہ ج ۲/۳۲۱)

اسی طرح شوہر نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی جس کی وجہ سے میاں بیوی کے درمیان لعان کی ضرورت پیش آئی اور ان دونوں نے لعان کر دیا تو قاضی میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دے گا، اور یہ فرقت امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی، جب کہ امام ابو یوسفؒ اس فرقت کو حرمیت مؤبدہ قرار دیتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان نکاح کبھی نہیں ہو سکتا، کیوں کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے "البتلاعنان لا یجتمعان ابداً" اور حضرات طرفین کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ

حدیث پاک کا مطلب یہ ہے کہ جب تک وہ دونوں لعان پر برقرار ہیں وہاں تک دونوں کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتے، لیکن اگر جب خاوند نے اپنے آپ کی تکذیب کر دی تو اب خاوند پر حد واجب ہوگی اور حد کی وجہ سے لعان کی اہلیت ختم ہو جائے گی اور جب لعان کی اہلیت ختم ہوگئی تو اب لعان کا حکم ختم ہو جائے گا اور دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ (ہدایہ ج ۲/۴۱۸)

اصول میں یہ قید مذکور ہے "ولم تتأبد" کہ وہ فرقت دائمی نہ ہو یعنی اگر دائمی ہوگی تو پھر اس فرقت کو طلاق بائن قرار نہیں دیا جائے گا، مثلاً کسی شخص نے اپنی بیٹی کو جو قابل اشتہاء ہو بلا حامل شہوت کے ساتھ چھولیا تو حرمت مصاہرت ثابت ہوگی اور اس کی بیوی ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو جائے گی۔ (البحر الرائق ج ۳/۱۷۷)۔ اسی اصول میں ایک قید یہ بھی مذکور ہے "ولم تتضمن فسخ النکاح من الاصل" یعنی یہ فرقت فسخ نکاح کو متضمن نہ ہو، کیوں کہ جب فسخ نکاح کو متضمن ہوگا تو نکاح کا حکم ہی ختم ہو جائے گا اور جب نکاح کا حکم ہی ختم ہو گیا تو گویا نکاح ہوا ہی نہیں اور جب نکاح ہوا ہی نہیں تو طلاق کا بھی تصور نہ ہوگا، مثلاً میاں، بیوی میں سے میاں مسلمان ہو جائے اور عورت اسلام قبول کرنے سے انکار کرے تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اور یہ فرقت فسخ نکاح ہوگی، اسی طرح میاں، بیوی میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک ہو جائے تو ان دونوں کے درمیان نکاح فسخ ہو جائے گا۔ (بدائع، دارالکتب ج ۲/۶۵۲)

طلاق اور فسخ نکاح کے درمیان فرق یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے عدو طلاق کم ہو جائے گا، یعنی مرد اپنی بیوی کو تین طلاق دینے کا حق رکھتا ہے اور جب اس نے ایک طلاق دے دی تو اب اس کو دو طلاق کا اختیار ہوگا، اور اگر دو طلاقیں دے دیں تو اب صرف ایک طلاق کا مالک رہے گا۔ اور فسخ عدو طلاق کو کم نہیں کرتا بلکہ اصل ہی سے عقد نکاح کو ختم کر دے گا۔ فسخ کا حکم عموماً عقد فاسد میں ہوتا ہے، اور طلاق کا حکم عقد صحیح میں ہوتا ہے۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۹/۷۰۳)

خلاصہ یہ کہ جو فرقت خاوند کی طرف سے ہو تو اس کو طلاق بائن قرار دیا جائے گا، جیسا کہ خاوند کے قول "ابنتک اور فارقتک" کی وجہ سے طلاق بائن ہوتی ہے۔

اصول میں یہ بھی قید مذکور ہے "کل فرقة جاءت من قبل الزوج" یعنی وہ فرقت جو شوہر

کی طرف سے کسی عمل و سبب کی وجہ سے آئی ہو تو وہ فرقت طلاق بائن ہوگی، اگر بیوی کی طرف سے کسی عمل و سبب کی وجہ سے فرقت آئی ہو تو وہ فرقت طلاق بائن نہ ہوگی، مثلاً عورت نے بغیر کفو کی رعایت کے نکاح کر دیا، یا کم مہر میں نکاح کر دیا، جس کی وجہ سے میاں بیوی کے درمیان قاضی نے تفریق کر دی تو یہ فرقت طلاق بائن نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ فرقت شوہر کی طرف سے نہیں آئی اس لئے اس کو طلاق قرار دینا ممکن نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے علاوہ کے لئے طلاق کی ولایت حاصل نہیں، لہذا بیوی کہ جس کو طلاق کی ولایت حاصل نہیں اگر اس کی طرف سے فرقت حاصل ہو تو اس فرقت کو طلاق قرار نہیں دیا جاسکتا، لہذا یہ فرقت فسخ نکاح ہوگی۔ اسی طرح اگر میاں بیوی دونوں مشرک ہوں یا مجوسی ہوں، پھر شوہر اسلام قبول کر لے تو بیوی پر اسلام کو پیش کیا جائے گا، اگر اسلام قبول کر لے تو ان کا نکاح برقرار رہے گا، لیکن اگر بیوی نے اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیا تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اور یہ فرقت طلاق نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ فرقت عورت کی طرف سے آئی ہے اور عورت کو طلاق دینے کی ولایت حاصل نہیں، لہذا اس کی طرف سے آنے والی فرقت طلاق ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی، اس لئے عورت کی طرف سے آنے والی فرقت طلاق نہ ہوگی۔ (بدائع، دارالکتب ج ۲/۶۵۴)

اس اصول پر بہت سارے مسائل متفرع ہو رہے ہیں، جن کو تشریح میں بیان کر دیا گیا ہے، ان میں سے ایک خلع بھی ہے۔

خلع طلاق ہے یا فسخ؟

خلع ہمارے نزدیک طلاق بائن ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ نکاح ہے، لیکن بدائع میں ہے کہ خلع کے متعلق امام شافعیؒ کا ایک قول ہمارے قول کے مثل ہے، اور دوسرا قول فسخ نکاح کا ہے، اور بدائع کے حاشیہ میں مذکور ہے کہ خلع فسخ نکاح ہے یہ قول شوافع حضرات کے نزدیک مرجوح قول ہے اور امام شافعیؒ کے قدیم قول کی طرف منسوب ہے، اور راجح قول یہ ہے کہ خلع کی وجہ سے ہونے والی فرقت طلاق شمار ہوگی، جیسا کہ اس بات کی صراحت امام نوویؒ نے ”منہاج ص ۱۰۵“

میں فرمائی ہے۔ (بدائع، دارالکتاب ج ۳/۲۲۷)

شوہر کا اسلام سے انکار طلاق بائن ہے یا فسخ؟

اسی اصول کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ نے فرمایا کہ شوہر کا اسلام سے انکار کرنا طلاق بائن ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ طلاق نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۶۲)

بدائع میں ہے کہ میاں بیوی دونوں غیر مسلم تھے، پھر بیوی نے اسلام قبول کر لیا تو اب شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا، اگر وہ انکار کرتا ہے تو اس کا یہ انکار حضرات طرفین کے نزدیک طلاق بائن ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فسخ ہے طلاق نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس فرقت میں میاں بیوی دونوں شریک ہیں، کیوں کہ ہر ایک کی طرف سے ایک دوسرے کے مذہب کا انکار فرقت کا سبب ہے، پھر یہ فرقت اگر عورت کے انکار کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یعنی پہلے مرد مسلمان ہو جائے اور عورت انکار کر دے تو بالاتفاق وہ فرقت فسخ ہے طلاق نہیں، پس اسی طرح شوہر کے انکار سے بھی یہی حکم ہونا چاہئے، کیوں کہ سمیت میں دونوں برابر ہیں جیسے ان میں سے کوئی ایک اپنے ساتھی کا مالک ہو جاتا تو وہ فرقت فسخ ہوتی ہے طلاق نہیں۔

اور حضرات طرفین کی دلیل یہ ہے کہ انکار کی وجہ سے تفریق کی ضرورت مقاصد نکاح کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے، کیوں کہ بقاء نکاح میں فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو اب تفریق کی حاجت ہوگی، اور تفریق میں اصل شوہر ہے، کیوں کہ ملکیت اور طلاق کا حق اس کو حاصل ہے اور قاضی تو اس کا نائب ہے، جیسے مقطوع الذکر اور عنین میں ہوتا ہے، پس فرقت میں اصل فرقت طلاق ہے نہ کہ فسخ کی فرقت، لہذا جہاں تک ممکن ہو فرقت کو طلاق قرار دیا جائے گا، اور عورت کے انکار میں یہ بات ممکن نہیں، کیوں کہ وہ طلاق کی مالک نہیں، اس لئے اس کے انکار کی وجہ سے واقع ہونے والی فرقت کو فسخ قرار دیا جائے گا۔ (بدائع، دارالکتاب ج ۳/۶۵۵)

(۶۶): الاصل عند الامام الشافعيؒ ان المنافع بمنزلة الاعيان القائمة

وعندنا بمنزلة الاعيان في حق جواز العقد عليها لا غير.

ترجمہ: امام شافعیؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ منافع اعیان قائمہ کے درجہ میں ہے۔ اور ہمارے نزدیک منافع اعیان کے درجہ میں ہے صرف ان پر عقد کے جواز کے حق میں، اس کے علاوہ صورتوں میں نہیں۔

تشریح: معین اور مشخص چیز کو عین کہتے ہیں، اور اس کا وجود ایک محسوس اور خارجی ہوتا ہے، جیسے گھر، گھوڑا، کرسی وغیرہ۔ اور نفع وہ چیز ہے جس کا وجود خارجی نہیں ہوتا کہ حسی طور پر کسی کے قبضہ میں ہو۔ اصول کا مفہوم یہ ہے کہ عقد کے جواز کے لئے معقود علیہ کا معین ہونا ضروری ہے اور معقود اعلیہ کی جہالت عقد کو فاسد کر دیتی ہے، لہذا اصول کے اعتبار سے جو چیز معین اور مشخص نہ ہو اس کا عقد صحیح نہ ہو، مگر چونکہ منافع کے عقد کو جو کہ غیر معین ہوتے ہیں لیکن ضرورتاً شریعت نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے ہمارے نزدیک منافع کو صرف عقد کے جواز کے حق میں عین کے درجہ میں قرار دیا گیا ہے تاکہ عقد صحیح ہو جائے، مطلقاً اس کا حکم عین کا حکم نہ ہوگا۔ اور قاعدہ بھی ہے کہ ضرورت اپنی ضرورت کی حد تک رہتی ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان مستقلہ کے حکم میں ہے، خواہ عقد کی حالت ہو یا غیر عقد کی۔

منافع غصب کرنے کا حکم

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے علماء نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی گھر کو غصب کرے پھر اس میں چند سال سکونت اختیار کرے تو اس پر اجرت لازم نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر منافع کی قیمت یعنی اجرت لازم ہوگی، جیسا کہ اگر وہ کسی عین کو غصب کرتا پھر ہلاک کر دیتا تو اس کی قیمت کا ضامن ہوتا۔ (تاسیس النظر ص ۶۲)

حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ منافع مال نہیں ہے، لہذا مکان سے جو منفعت حاصل کی اس کے مال نہ ہونے کی وجہ سے اس کو غصب کرنے والے پر ضمان کا وجوب نہ ہوگا، خواہ غاصب نے منفعت حاصل کی ہو یا حاصل نہ کی ہو اور مقصوب کو یوں ہی چھوڑے رکھا ہو، اور نیز غاصب نے جو منفعت حاصل کی ہے وہ مالک کے قبضہ میں موجود نہیں تھی، لہذا اس میں غصب کا معنی متحقق نہ ہوگا، تو جب

غصب کا معنی ہی متحقق نہ ہو تو پھر ضمان کا وجوب بھی نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب مقصوب کی منفعت کا ضامن ہوگا اور اس پر اجرت مثل کا وجوب ہوگا، خواہ اس نے مقصوب سے منفعت حاصل کی ہو یا نہ کی ہو، اور خواہ مقصوب عقار ہو جیسے گھر وغیرہ یا منقول ہو جیسے کتاب، دابہ وغیرہ، کیوں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منفعت مال مستقوم ہے لہذا اس کا ضمان واجب ہوگا، جس طرح کسی عین کے غصب کی وجہ سے اس کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک منافع کو غصب کرنے سے ضمان کا وجوب نہیں ہوتا، لیکن متاخرین احناف نے تین مواقع میں ضمان کو واجب کیا ہے اور اجرت مثل کے وجوب کے قائل ہیں اور فتویٰ بھی اسی پر ہے کہ تین مواقع میں اجرت مثل کا وجوب ہوگا:

(۱): ان میں ایک موقع یہ ہے کہ مقصوب وقف ہو۔ (۲): مقصوب مکان، دابہ وغیرہ یتیم کا ہو۔ (۳): مقصوب ایسا ہو کہ اس کو اس لئے تیار کیا گیا تھا کہ اس سے لوگ فائدہ اٹھائیں۔

(الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۶/ ۷۳۷-۷۳۸)

مشاع کو اجرت پر دینا

اسی اصول کی بنا پر امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مشاع میں اجارہ جائز ہے، کیوں کہ منافع ان کے نزدیک بمنزلہ موجود اعیان کے ہیں، چنانچہ عین میں سے اگر کوئی شائع جزء بیچے تو (بالاتفاق) جائز ہے تو یہی حکم اجارہ کا ہوگا، اس لئے کہ اجارہ منافع کی بیع ہے، اور ہمارے نزدیک اجنبی کے ساتھ مشاع چیز کا اجارہ جائز نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۶۳)

مشاع ایسی مشترک چیز کو کہتے ہیں جس میں کئی حصہ دار ہوں اور ان کے حصے الگ الگ نہ ہوں بلکہ ایک متناسب مقدار جیسے نصف، تہائی، چوتھائی وغیرہ ہر شریک کا حصہ ہو، چنانچہ مجلۃ الاحکام میں حصہ مشاع کی تعریف اسی طرح کی گئی ہے "السهم الساری الی کل جزء من اجزاء المال المشترك" یعنی مال مشترک کے اجزاء میں سے ہر جزء میں پھیلا ہوا حصہ۔ (قاموس الفقہ ج ۵/ ۱۰۰)

امام شافعیؒ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مشاع کا اجارہ جائز ہے، کیوں کہ اجارہ کی بیع دونوں میں سے ایک ہے، بیع کی ایک نوع تو عین کی بیع ہے، اور عین کی بیع مشاع چیز میں بھی بالاتفاق

جائز ہے، اسی طرح منافع کی بیع جو کہ بیع کی ایک دوسری نوع ہے وہ بھی مشاع چیز میں جائز ہوگی، لہذا مشاع چیز کو اجرت پر دینا شریک اور غیر شریک دونوں کو جائز ہوگا۔ نیز مشاع چیز سے منفعت حاصل کرنا بھی ممکن ہے، وہ اس طریقہ پر کہ مستاجر اور دوسرے شرکاء اس مشاع چیز سے منفعت حاصل کرنے میں باری لگا دے، اور ہر ایک اپنی اپنی باری میں اس سے منفعت حاصل کر سکتے ہیں، لہذا مشاع چیز کو اجرت پر دینے کے ممانعت کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے اس کو اجرت پر دینا صحیح ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشاع کا اجارہ جائز نہیں، کیوں کہ مشاع کی منفعت جس پر عقد ہوا ہے اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے اس سے استفادہ ممکن نہیں، وہ اس طریقہ پر کہ جس مشاع حصہ کو اجرت پر دیا ہے اس سے استفادہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب کہ مشاع حصہ کو مستاجر کے سپرد کیا جائے اور چوں کہ مشاع غیر معین حصہ کا نام ہے اس لئے اس کو سپرد کرنا ممکن نہیں، الا یہ کہ پوری شیء سپرد کی جائے اور پوری شیء سپرد کرنا بھی ممکن نہیں اس لئے کہ مشاع حصہ کے علاوہ دوسرے حصہ میں عقد واقع نہیں ہوا ہے، تو خلاصہ یہ نکلا کہ مشاع حصہ کو سپرد کرنا ہی ممکن نہیں اس لئے اس کا اجارہ درست نہ ہوگا۔ اور بیع پر اس کا قیاس درست نہیں، کیوں کہ بیع میں بیع کا مقدور الانتفاع ہونا بیع کے جواز کے لئے شرط نہیں، چنانچہ بیعنا قابل انتفاع زمین کی بیع بھی جائز ہے اگرچہ وہ مقدور الانتفاع نہیں، مگر اجارہ جائز نہیں، کیوں کہ اجارہ میں مقدور الانتفاع ہونا شرط ہے۔ نیز حضرات صاحبینؒ و امام شافعیؒ کی یہ دلیل کہ تہایؤ اور باری لگانے سے استفادہ ممکن ہے، درست نہیں، اس لئے کہ باری لگانے سے مستاجر کے لئے ہر وقت استفادہ ممکن نہ ہوگا بلکہ اپنی باری میں استفادہ کر سکتا ہے، جب کہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ پوری مدت اجارہ میں جب چاہے اس سے استفادہ کرے اور وہ صورت ممکن نہیں، اس لئے خلاصہ یہ نکلا کہ مشاع کا اجارہ بہر صورت درست نہیں۔ ہاں! البتہ اگر اپنے شریک سے مشاع کا اجارہ کیا مثلاً ایک گھر میں دو آدمی شریک ہیں، ان میں سے کسی نے اپنا حصہ اپنے ہی شریک کو اجرت پر دیا تو یہ جائز ہے، کیوں کہ اس صورت میں مستاجر کے لئے اس سے استفادہ ممکن ہے، کیوں کہ نصف حصہ تو خود ہی اس کا ہے اور دوسرا نصف حصہ اجرت پر لیا ہے لہذا وہ کل مکان سے استفادہ کر سکتا ہے۔ (بدائع،

اعذار کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے؟

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اجارہ اعذار کی وجہ سے فسخ نہ ہوگا، کیوں کہ منافع بمنزلہ اعیان قائمہ کے ہیں، چنانچہ اگر عین کو بیچا تو عاقد کے لئے یہ حق نہیں کہ عذر کی بنا پر بیچ کو فسخ کر دے، اسی طرح یہاں یعنی اجارہ میں بھی حکم ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک اعذار کی وجہ سے اجارہ ختم ہو جاتا ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۳)

عذر ایسا عارض ہے کہ جس کی وجہ سے عاقد کو ضرر لاحق ہو جب تک وہ باقی رہے اور عقد کو فسخ کئے بغیر ختم نہ ہو، مثلاً کسی نے طباخ کو ولیمہ کا کھانے پکانے کے لئے اجرت پر متعین کیا، اس کے بعد اجرت پر لینے والے کی بیوی نے اس سے خلع کر لیا، اسی طرح کسی نے ڈاڑھ میں درد کی وجہ سے ڈاڑھ نکالنے والے کو اجرت پر متعین کیا کہ ڈاڑھ کا درد ختم ہو گیا، اسی طرح کسی نے بازار میں دوکان کرایہ پر لی کہ اس میں تجارت کرے، پھر سوہ اتفاق سے اس کا سرمایہ ہی ضائع ہو گیا، اسی طرح کسی نے اپنا مکان یا دوکان اجرت پر دی پھر وہ مفلس ہو گیا اور اس کے ذمہ اتنے دیون لازم ہو گئے کہ مکان یا دوکان کو فروخت کئے بغیر ادائیگی پر قادر نہ ہو، ان تمام صورتوں میں جو اعذار پیش آئیں مثلاً بیوی کا خلع کر لینا، ڈاڑھ کا درد ختم ہو جانا، سرمایہ کا ختم ہو جانا، موجد کے ذمہ دیون کا لازم ہونا یہ ایسے اعذار ہیں کہ عقد اجارہ کو ختم کئے بغیر دور نہیں ہوں گے لہذا ان اعذار کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اجارہ ختم کرنے کا اسے حق حاصل ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان اعذار کی وجہ سے عقد اجارہ فسخ نہیں کر سکتا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک منافع بمنزلہ اعیان کے ہیں، اسی وجہ سے ان کے نزدیک منافع پر عقد جائز ہے، لہذا اجارہ، بیچ کے مانند ہو گیا، اور بیچ میں بیچ کو عذر کی وجہ سے واپس نہیں کر سکتا اسی طرح حکم اجارہ میں بھی ہوگا، ہاں! اگر بیچ میں عیب ظاہر ہو جائے تو فسخ کر سکتا ہے اسی طرح اجارہ میں بھی عیب کی وجہ سے فسخ کر سکتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع پر قبضہ نہیں کیا گیا ہے اور اسی پر عقد واقع ہوا ہے لہذا عذر کو ایسا تصور کیا جائے گا جیسا کہ عقد بیچ میں بیچ پر قبضہ سے

پہلے عیب ظاہر ہو جائے، اس لئے عذر کی وجہ سے اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے، کیوں کہ جس سبب سے فسخ جائز ہوتا ہے وہ بیع و اجارہ دونوں میں موجود ہے، اور وہ سبب یہ ہے کہ عقد کرنے والا عقد کے مقتضی پر عمل نہ کر سکے مگر ایسے مزید ضرر کو برداشت کرنے کے ساتھ جس کا استحقاق بذریعہ عقد نہیں ہوا ہے، اور مزید ضرر برداشت کرنا یہی عذر ہے۔ (ہدایہ ج ۳/۳۱۵)

عاقدين میں سے کسی ایک کی موت سے اجارہ فسخ ہوگا؟

اسی اصول کی بنا پر امام شافعیؒ نے فرمایا کہ متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک فسخ ہو جائے گا۔ (تاسیس النظر ص ۶۳)

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ منافع بمنزلہ اعیان کے ہیں تو جس طرح عین یعنی بیع کو بیچنے کے بعد بیع تام ہو جاتی ہے اور کسی کی موت سے عقد بیع ختم نہیں ہوتا، اسی طرح اجارہ بھی ختم نہیں ہوگا۔ اور ہماری دلیل ہدایہ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ موت کے بعد بھی اگر عقد باقی رکھا جائے تو اس کی منفعت مملوکہ اور اجرت مملوکہ اس عقد کی وجہ سے ایسے شخص کی مستحق ہوگی جو عاقد نہیں ہے، کیوں کہ عاقد کی موت کی وجہ سے استحقاق مذکور وارث کی جانب منتقل ہوگا، اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ جو عقد کرنے والا نہ ہو وہ منفعت یا اجرت کا مستحق ہو۔ (ہدایہ ج ۳/۳۱۵)

(۶۷): الاصل عند اصحابنا رحمہم اللہ أن الطلاق الصریح يتعلق بالحکم بلفظہ لا بمعناہ بدلیل أنه لو قال لم أنو الطلاق لا یصدق وغیر الصحیح يتعلق بالحکم بمعناہ لا بلفظہ.

ترجمہ: ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ طلاق صریح کا حکم لفظ سے متعلق ہوتا ہے معنی سے نہیں، اس دلیل کی وجہ سے کہ اگر شوہر کہے کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور طلاق غیر صریح کا حکم اس کے معنی سے متعلق ہوتا ہے لفظ سے نہیں۔

تشریح: طلاق کی دو قسمیں ہیں: (۱) صریح (۲) کنایہ۔ طلاق صریح ایسے الفاظ سے طلاق دینا جن کا استعمال صرف طلاق میں ہوتا ہو اور طلاق کے علاوہ میں ان کا استعمال نہ ہوتا ہو، لہذا ان الفاظ

میں سے کسی لفظ کو بولنے کے ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی اور اس میں نیت کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔
 کنایہ: ایسے لفظ سے طلاق دینا جو صرف طلاق کے لئے موضوع نہ ہوں بلکہ طلاق اور غیر طلاق دونوں
 کا احتمال رکھتے ہوں، لہذا طلاق کا معنی متعین کرنے کے لئے نیت یا دلالت حال کا ہونا ضروری ہے
 تاکہ طلاق کا معنی متعین ہو جائے۔ (ہدایہ ج ۲/۳۵۹)

تمام الفاظ کنایات سے طلاق بائن ہی واقع ہوتی ہے؟

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ تمام الفاظ کنایات سے طلاق بائن واقع ہوگی،
 جب کہ ان کا تکلم کرنے والا طلاق کی نیت کرے، کیونکہ ان میں جدائیگی کا معنی ہے، پس حکم ان کے
 معانی سے متعلق ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تمام الفاظ کنایات سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔

مگر شوہر کا قول "انت واحدة، واستبرئى رحمتك اور اعتدى" یہ تینوں الفاظ ہمارے
 نزدیک مذکورہ حکم میں نہیں ہیں یعنی ان سے طلاق رجعی واقع ہوگی، بائن واقع نہ ہوگی، کیوں کہ یہ
 الفاظ جدائیگی کے لئے نہیں ہیں، بلکہ وہ طلاق کے احکام اور ان کے اوصاف کی تعبیر کے لئے ہیں،
 پس جب شوہر کہتا ہے "انت واحدة" تو درحقیقت وہ اس کو تطلقہ واحدة کے ساتھ متصف
 کرتا ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۳)

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تمام الفاظ کنایات سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی، ان کی دلیل یہ
 ہے کہ الفاظ کنایہ سے واقع ہونے والی شئی بھی طلاق ہی ہے، کیوں کہ یہ الفاظ کنایہ عن الطلاق ہیں
 یعنی طلاق کے معنی کے لئے ان کو استعمال کیا جاتا ہے، اور جب ان کو طلاق کے معنی کے لئے استعمال
 کیا جاتا ہے تو ان الفاظ سے جو واقع ہے وہ طلاق ہے۔ لیکن چون کہ یہ الفاظ کنایہ عن الطلاق ہیں اسی
 لئے نیت طلاق شرط ہے، اور الفاظ کنایہ سے اگر طلاق دی گئی تو اس سے طلاق کا عدد کم ہو جاتا ہے،
 یعنی تین کے بجائے دو کا مالک رہ جائے گا، اور طلاق کے بعد رجعت ہوتی ہے جیسا کہ صریح طلاق
 کے بعد رجعت ہوتی ہے، پس ثابت ہو گیا کہ الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ بائن۔
 ہمارے نزدیک الفاظ کنایہ میں سے تین کے علاوہ بقیہ الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوگی۔ ہماری

دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف اس کے اہل سے صادر ہوا ہے، اور اس کے محل کی طرف منسوب ہے اور تصرف کرنے والے کو بائن کرنے کا حق شریعت کی طرف سے ولایت کی وجہ سے حاصل ہے، اور جو تصرف ایسا ہو وہ صحیح ہوتا ہے، لہذا بائن کرنے کا تصرف بھی صحیح ہوگا۔

دلیل میں تین باتیں مذکور ہیں: (۱) ایک تو تصرف اس کے اہل سے صادر ہو تو شوہر کی اہلیت میں کوئی خفا نہیں ہے کیوں کہ وہ عاقل و بالغ ہے (۲) اور دوسری بات وہ تصرف اس کے محل کی طرف منسوب ہو تو اس میں بھی کوئی خفا نہیں ہے کہ عورت محل ابانت ہے، کیوں کہ عورت ملک نکاح کی وجہ سے مملوک ہے لہذا وہ بیوننت کا محل بھی ہے (۳) اور تیسری بات کہ شریعت کی طرف سے تصرف کی ولایت بھی حاصل ہو، تو شوہر کو ولایت بھی حاصل ہے، کیوں کہ بسا اوقات انسان اپنی بیوی سے انتہائی نفرت کرتا ہے اور اس کو ایسے طریقہ پر جدا کرنا چاہتا ہے کہ اس کے لئے رجوع کرنا حلال نہ رہے، اور ندامت کے وقت بغیر حلالہ کے تدارک کا امکان بھی باقی نہ رہے، اور یہ مقصد نہ تو طلاق رجعی سے پورا ہو سکتا ہے اور نہ ہی تین طلاقوں سے، اس لئے شریعت نے ایک بائن کرنے کی اجازت دی ہے، تاکہ ایسے طریقہ پر جدائی بھی پائی جائے کہ اس کے لئے رجعت کی گنجائش نہ رہے، اور تجدید نکاح کے ذریعہ تدارک کا دروازہ بھی کھلا رہے، پس ثابت ہو گیا کہ شوہر کو ایک بائن واقع کرنے کی شرعاً ولایت حاصل ہے۔ (ہدایہ مع ہامشہ ج ۲ ص ۴۷۵، دیکھئے فتح القدر)

ہمارے نزدیک تین الفاظ ایسے ہیں جو کنائی ہیں لیکن ان سے طلاق رجعی واقع ہوگی، وہ الفاظ یہ ہیں: (۱) اعتدی (۲) استبرئی رحمک (۳) انیت واحدا۔ ان تینوں الفاظ میں سے ہر ایک سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور ایک ہی واقع ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں دو معنی کا احتمال ہے، مثلاً اعتدی میں دو معنی کا احتمال اس طریقہ پر ہے کہ ایک معنی تو یہ ہے کہ ”تو ایام عدت شمار کر“ اور دوسرے معنی یہ ہے کہ ”اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار کر“ پس اگر شوہر نے معنی اول کی نیت کی ہے تو اس کی نیت سے وہ معنی متعین ہو جائیں گے، اور وہ معنی تقاضہ کرتا ہے کہ اس سے پہلے طلاق ہو، کیوں کہ ایام عدت کو شمار کرنے کا معنی بغیر طلاق کے صحیح نہیں ہے، لہذا طلاق کو بطور اقتضاء سابقاً مقدر ماننا ضروری ہے، اور قاعدہ مشہور ہے کہ بطور اقتضاء کے ثابت ہونے والا بقدر ضرورت

ثابت ہوتا ہے اور ایک طلاق اور وہ بھی رجعی اس سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے اس لئے طلاق کو مقدر مانا جائے گا اور اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور دوسرا کلمہ "استبرئی رحمک" ہے، اس میں بھی دو معنی کا احتمال ہے، ایک یہ کہ "تو عدت گزار" کیوں کہ عدت گزار نے سے مقصود ہی رحم کو پاک کرنا ہے تو گویا مقصود عدت کو صراحتہ ذکر کر دیا گیا ہے، پس استبرئی رحمک، اعتدی کے مرتبہ میں ہوگا، اور دوسرے معنی یہ ہے کہ "حیض سے رحم کو پاک کر" تاکہ مسنون طریقہ پر طلاق دی جاسکے، اس صورت میں بھی اگر معنی اول کی نیت کی تو اس کی نیت سے معنی اول متعین ہو جائیں گے اور یہ معنی طلاق سابق کا تقاضہ کرے گا، لہذا اقتضاء طلاق کو مقدر مانا جائے گا، اس لئے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور تیسرا کلمہ "انت واحدة" ہے، سو اس میں بھی دو معنی کا احتمال ہے، اول یہ کہ واحدة کو مصدر محذوف کی صفت قرار دیا جائے، یعنی تطليقة واحدة، اور دوسرے معنی یہ ہے کہ شوہر اس کی تعریف کرتا ہوا کہتا ہے کہ تو میرے نزدیک زمانہ میں یکتا ہے۔ یا تو میری قوم میں یکتا ہے یعنی تجھ جیسی دوسری کوئی عورت نہیں ہے، پس اس صورت میں بھی اگر معنی اول کی نیت کی تو گویا اس نے "انت تطليقة واحدة" کہا اور اس کلام سے طلاق رجعی واقع ہو جاتی ہے، لہذا انت واحدة سے بھی ایک رجعی واقع ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ جب یہ الفاظ ثلاثہ طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال رکھتے ہیں تو معنی طلاق مراد لینے کے لئے نیت کا ہونا ضروری ہے، اور ان الفاظ کے ذریعہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، دلیل یہ ہے کہ اول کے دو لفظوں یعنی اعتدی، استبرئی رحمک میں انت طالق اقتضاء ثابت ہے، اور تیسرے کلمہ یعنی انت واحدة میں طلاق مقدر ہے، تو ان تینوں کلموں میں طلاق یا تو مقدر ہے یا مقتضی اور اگر طلاق لفظوں میں ہوتا تو ایک طلاق رجعی واقع ہوتی تو مقدر یا مقتضی کی صورت میں بطریق اولیٰ طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے۔ (دیکھئے ہدایہ ج ۲/۳۷۳)

طلاق کی نیت سے "تو آزاد ہے" کہنے کا حکم

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے

”تو آزاد ہے“ اور اس سے طلاق کی نیت کرتا ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی، کیوں کہ آزادی کا معنی ہے ملکیت ختم کرنا اور اس کو چھوڑ دینا، اور کنایات میں حکم معنی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ طلاق کی نیت کرے۔ (تاسیس انظر ص ۶۳) امام شافعیؒ کے نزدیک چون کہ یہ لفظ ملک رقبہ سے آزادی کے لئے خاص ہے لہذا اس سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

فائدہ: ہمارے عرف میں ”آزاد کرنا“ طلاق کے لئے صریح ہے، لہذا کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ ”تو آزاد ہے“ تو اس سے بلا نیت طلاق بھی طلاق واقع ہو جائے گی، امداد الفتاویٰ، فتاویٰ رحیمیہ اور فتاویٰ قاسمیہ وغیرہ میں اس کی صراحت مذکور ہے۔ لیکن یہ بات یاد رہے کہ جب اس نے اردو زبان میں کہا ہو، اور اگر ”انت حرقة“ کہا تو پھر طلاق کا وقوع نیت پر موقوف ہوگا۔

انت طالق میں تین کی نیت کرنا

اسی اصول پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”انت طالق“ تو طلاق والی ہے اور تین طلاق کی نیت کرے تو تین واقع نہ ہوں گی، بلکہ ایک واقع ہوگی، کیوں کہ لفظ صریح کے ساتھ حکم متعلق ہوتا ہے، اور لفظ تین کا تقاضہ نہیں کرتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین طلاق واقع ہوں گی۔ (تاسیس انظر ص ۶۳)

فتح القدیر میں کہا ہے کہ اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی سے ”انت طالق“ کہا اور شوہر نے تین طلاق کی نیت کی تو نیت کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ طلاق کو بطور اقتضاء کے ”انت طالق“ کی صحت کے لئے مانا گیا ہے، وہ اس طریقہ پر کہ شوہر نے عورت سے کہا ”انت طالق“ یعنی تو صفت طلاق کے ساتھ متصف ہے، اور کسی صفت کے ساتھ متصف ہونے کے لئے صفت کا پہلے پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ کسی کو حافظ اسی وقت کہہ سکتے ہیں جب کہ پہلے صفت حفظ پائی جائے، لہذا طلاق بطور اقتضاء کے ثابت ہوا اور بطور اقتضاء کے ثابت ہونے والے میں عموم نہیں ہوتا بلکہ بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور ایک سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے اس لئے اگر وہ تین کی نیت کرے گا تو لغو شمار

ہوگی۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تین کی نیت کرتا ہے تو تین واقع ہوں گی، دلیل یہ ہے کہ ”انت طالق“ میں تین کا بھی احتمال ہے اس وجہ سے کہ جب اس نے ”انت طالق“ کہا تو اس میں طلاق کا ذکر ہو ہی گیا، جس طرح کہ کسی کو عالم کہے تو علم کا ذکر ہو گیا تو جب لغوی اعتبار سے طلاق مصدر کا ذکر ہو جاتا ہے تو مصدر میں تین کی نیت کرنا صحیح ہے اسی طرح ”انت طالق“ میں تین کی نیت کرنا صحیح ہے۔ (فتح القدیر ج ۲، ص ۳۵۲)

”انا منکِ طالق“ کہنے سے طلاق کا حکم

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب مرد اپنی بیوی سے کہے ”انا منکِ طالق“ میں تجھ سے طلاق والا ہوں تو اس پر کوئی طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ طلاق صریح میں لفظ کے ساتھ حکم متعلق ہوتا ہے اور شوہر نے عورت پر طلاق کے وقوع کا کوئی لفظ تلفظ نہیں کیا۔ برخلاف اس کے قول ”انا منکِ بائن“ میں تجھ سے بائن ہوں کہ اس سے طلاق واقع ہو جائے گی، کیوں کہ حکم، لفظ کے مشترک معنی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۳)

ہدایہ میں ہے کہ ”انا منکِ طالق“ کے تلفظ سے امام شافعیؒ کے نزدیک نیت کی وجہ سے طلاق کا وقوع اس لئے ہوتا ہے کہ ملک نکاح میاں بیوی کے درمیان مشترک ہے، اسی وجہ سے عورت کو یہ حق ہے کہ وہ وطی کا مطالبہ کرے، جس طرح شوہر کو عورت سے قدرت علی الوطی کے مطالبہ کا اختیار ہے، اور اسی طرح دونوں کے درمیان حلت مشترک ہے، چنانچہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے محل استمتاع ہے، اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت سے نکاح منہی ہو جاتا ہے، اور دونوں میں سے ہر ایک ناکح ہے، اور طلاق ملک نکاح اور حلت دونوں کو زائل کرنے کے لئے وضع کی گئی ہے، لہذا طلاق کو جس طرح عورت کی جانب منسوب کرنا درست ہے اسی طرح شوہر کی جانب بھی منسوب کرنا درست ہے، جیسا کہ ابانت اور تحریم دونوں کو زوجین میں سے ہر ایک کی طرف منسوب کرنا درست ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق قید نکاح کو زائل کرنے کے لئے ہوتی ہے اور قید نکاح عورت پر مرد کے لئے ہوتی ہے نہ کہ عورت کے لئے مرد پر، چنانچہ آپ دیکھئے کہ پابندی عورت پر ہے کہ وہ کسی

دوسرے کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتی، اور گھر سے باہر نہیں جاسکتی، پس چوں کہ قید نکاح صرف عورت پر ہے اس لئے اس کو زائل کرنے کے لئے طلاق عورت ہی کی جانب منسوب کی جاسکتی ہے نہ کہ مرد کی جانب، لہذا "انا منک طالق" کے ذریعہ مرد کی جانب طلاق کو منسوب کرنا درست نہیں ہوگا، اگرچہ نیت بھی پائی جائے۔ اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیں کہ طلاق از الہ ملک کے لئے ہے جیسا کہ امام شافعی نے فرمایا ہے تب بھی امام شافعی کا مذہب ثابت نہیں ہوگا، کیوں کہ طلاق ملک نکاح زائل کرنے کے لئے ہے اور ملک صرف عورت پر ہوتی ہے نہ کہ مرد پر، چنانچہ عورت کو مملوک کہا جاتا ہے اور شوہر کو مالک کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے عورت کا نام منکوحہ رکھا گیا نہ کہ نکاح، پس جب ملک عورت پر ہے تو طلاق بھی عورت پر واقع ہوگی نہ کہ عورت کی جانب سے مرد پر۔ امام شافعی نے جو قیاس کیا کہ جس طرح ابانت کو شوہر کی جانب منسوب کرنا درست ہے اسی طرح طلاق کو بھی شوہر کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے۔ صاحب ہدایہ اس کا یہ جواب دے رہے ہیں کہ ابانت کی نسبت جس طرح عورت کی طرف صحیح ہے اسی طرح مرد کی طرف بھی درست ہے، کیوں کہ ابانت کا لفظ تعلق اور جوڑ کو زائل کرنے کے لئے آتا ہے اور تعلق عورت و مرد دونوں کے درمیان مشترک ہے، لہذا ابانت کو دونوں میں سے ہر ایک کی طرف منسوب کرنا درست ہے، نیز تحریم کو بھی دونوں کی جانب منسوب کرنا درست ہے، کیوں کہ تحریم حلت کو زائل کرنے کے لئے آتا ہے اور حلت دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ خلاصہ یہ کہ طلاق زوال قید کے لئے ہے اور قید صرف عورت پر ہوتی ہے نہ کہ مرد پر، اس وجہ سے طلاق کو صرف عورت کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے نہ کہ مرد کی جانب۔ (ہدایہ ج ۲/۳۶۶)

(۶۸): الاصل عند علمائنا أن من حرّر رقبة ولم يك فيها شعبة من الحرية ولم يفت منها منفعة كاملة على غير عوض عن كفارة يمينه أو ظهاره ولم يكن اذى شيعياً اجزأه وعند أبي عبد الله الشافعي رحمته لا يجزئه.

ترجمہ: ہمارے علماء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو شخص اپنے کفارہ یمین یا کفارہ ظہار کی طرف سے بلا کسی عوض کے کوئی ایسا غلام آزاد کرے جس میں حریت کا کوئی شائبہ نہ ہو اور نہ اس سے کامل منفعت فوت ہوئی ہو، اور اس نے کوئی چیز ادا نہ کی ہو تو اس کو یہ غلام آزاد کرنا کافی ہوگا۔ اور امام شافعی

کے نزدیک اس کو کافی نہ ہوگا۔

تشریح: اصول میں چند قیود مذکور ہیں ان میں سے ایک ”ولم ینک فیہا شعبۃ من الحریۃ“ اس قید سے مدبر اور ام ولد کو خارج کرنا مقصود ہے، کیوں کہ مولیٰ کے مرنے کے بعد ان کی آزادی یقینی ہے اس لئے ان میں آزادی کا شائبہ ہے، اور ان میں رقیّت ناقص ہے، پس ان کو آزاد کرنا کفارہ میں کافی نہ ہوگا۔ دوسری قید ”ولم یفت منها منفعۃ کاملۃ“ اس قید سے اندھا ہاتھ، پاؤں کٹا ہوا، دونوں انگوٹھے کٹا ہوا اور ایسا مجنون جس میں بالکل عقل نہ ہو ان غلاموں کو خارج کرنا مقصود ہے، اس لئے کہ ان عیوب کی وجہ سے کامل منفعۃ فوت ہو چکی ہے، لیکن اگر منفعۃ میں صرف کمی اور خلل واقع ہو اور کامل منفعۃ ختم نہ ہوئی ہو تو اس کو آزاد کرنا کافی ہوگا، مثلاً کاننا غلام اسی طرح ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا بشرطیکہ کٹنا خلاف جانب سے ہو یعنی اگر داہنا ہاتھ کٹا ہے تو پاؤں بائیں کٹا ہوا ہو تو ایسا غلام آزاد کرنا کافی ہوگا۔ تیسری قید ہے ”علیٰ غیر عوض“ اس قید کا تعلق ہے ”حزّر“ سے، اور مطلب یہ ہے کہ بغیر کسی عوض کے غلام آزاد کرے اس سے مکاتب غلام کو خارج کرنا مقصود ہے، لیکن ساتھ ہی یہ قید بھی ہے ”ولم یکن ادی شیدما“ یعنی اس مکتب نے کچھ بدل کتابت ادا نہ کیا ہو، اس لئے کہ اگر کچھ بدل کتابت ادا کر دیا ہو تو وہ کفارہ میں کافی نہ ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ بدل کتابت ادا کرنے والا کفارہ میں آزاد کرنا کافی ہوگا اس لئے کہ جب تک وہ پورا بدل کتابت ادا نہ کر دے اس وقت تک اس میں کامل رقیّت باقی ہے اسی وجہ سے بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے کتابت کو صحیح کرنا صحیح ہے۔ (ہدایہ ج ۲/۳۱۱)

خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک کفارۃ یمین اور ظہار میں غلام آزاد کرنے میں صرف اتنا کافی ہے کہ اس میں حریت کا کوئی شائبہ نہ ہو اور اس میں کامل منفعۃ فوت نہ ہو اور ایسا مکتب نہ ہو جس نے کچھ بدل کتابت ادا کیا ہو۔ پھر اس کے بعد خواہ وہ کیسا ہی غلام ہو یعنی مسلمان ہو یا کافر، مذکر ہو یا مؤنث، چھوٹا ہو یا بڑا۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر کوئی غلام آزاد کرنا کافی نہ ہوگا، بلکہ مذکورہ شرائط کے علاوہ ان کے نزدیک مسلمان ہونا بھی شرط ہے، اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ مولیٰ نے اس کے ساتھ عقد کتابت نہ کیا ہو کیوں کہ مطلقاً مکتب غلام آزاد کرنا ان کے نزدیک کافی نہ ہوگا، لیکن

امام شافعیؒ کے نزدیک مدبر غلام کو آزاد کرنا کفارہ میں کافی ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲/۴۱۲)

کفارہ یمین و ظہار میں مکاتب غلام آزاد کرنا

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحابؒ نے فرمایا کہ جو شخص مکاتب غلام کو اپنے کفارہ یمین یا کفارہ ظہار کی طرف سے آزاد کرے تو ہمارے نزدیک کافی نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کافی ہوگا۔ (تاسیس انظر ص ۶۳)

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کتابت کی وجہ سے آزادی کا مستحق ہو گیا ہے، جس طرح مدبر جہت تدبیر کی وجہ سے آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے، اور اے احناف تمہارے نزدیک کفارہ میں مدبر کا آزاد کرنا صحیح نہیں اسی طرح مکاتب کا آزاد کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب من کل وجہ رقیق اور غلام ہے، اسی وجہ سے کتابت فسخ کو قبول کرتی ہے۔ نیز مکاتب اس وجہ سے بھی من کل وجہ رقیق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم“ بہر حال مکاتب جب من کل وجہ رقیق ہے تو کفارہ میں اس کو آزاد کرنا بھی صحیح ہوگا۔ ہاں! اگر مکاتب نے کچھ بدل کتابت ادا کر دیا ہو تو اس کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا، اس لئے کہ کفارہ عبادت ہے اور عبادت خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہوتی ہے اور جب مکاتب نے کچھ بدل کتابت ادا کر دیا تو یہ عبادت خالص لوجہ اللہ نہ رہی بلکہ تجارت ہو گئی، اس وجہ سے ایسے مکاتب کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔ (ہدایہ ج ۲/۴۱۲)

کفارہ یمین و ظہار میں کافر غلام آزاد کرنا

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحابؒ نے فرمایا کہ جب حالف یا مظاہر نے کافر غلام کو آزاد کیا تو کفارہ یمین یا کفارہ ظہار کی طرف سے اس کو کافی ہوگا۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو کافی نہ ہوگا۔ (تاسیس انظر ص ۶۳)

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ خدا تعالیٰ کا حق ہے لہذا اس کو خدا تعالیٰ کے دشمن کی طرف صرف کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں مطلقاً آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور رقبہ کسی صفت کے ساتھ مقید نہیں ہے، لہذا رقبہ کا اطلاق کافر

اور مسلمان دونوں پر ہو سکتا ہے، کیوں کہ رقبہ کہتے ہیں اس ذات کو جو مملوک ہو اور من کل وجہ مرقوق ہو، پس کافر میں بھی یہ معنی پایا جاتا ہے اس لئے اس کو آزاد کرنے سے مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا متحقق ہو جاتا ہے، اس وجہ سے اس کو آزاد کرنے سے بھی کفارہ ادا ہو جائے گا۔ (ہدایہ ج ۲/۳۱۲)

کفارہ یمین و ظہار کی ادائیگی کی نیت سے ذی رحم محرم کو خریدنا

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر کسی حالف یا مظاہر نے اپنے والد کو خریدنا اور اپنے کفارہ یمین یا ظہار کی طرف سے ان کی آزادی کی نیت کی تو ہمارے نزدیک جائز ہے، کیوں کہ قریبی رشتہ دار (ذی رحم محرم) کا خریدنا بالجبر آزاد کرنا ہے۔ اور امام زفرؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک کافی نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۶۳)

آپ ﷺ کا فرمان ہے "من ملک ذارحم محرم عتق علیہ" لہذا خریدتے وقت اگر آزادی کی نیت کرے تو کفارہ ادا ہو جائے گا گویا اس نے اپنے اختیار سے آزاد کیا۔ امام شافعیؒ و زفرؒ کے نزدیک کفارہ ادا نہ ہوگا، کیوں کہ یہ آزادی جبری ہے اختیاری نہیں اور کفارہ کی طرف سے غلام کو اپنے اختیار سے آزاد کرنا ضروری ہے جو پایا نہیں گیا، اس لئے کفارہ ادا نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

یہ بات یاد رہے کہ ہمارے نزدیک بھی کفارہ کی طرف سے آزادی اس وقت ہوگی جب کہ ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اس کے فعل کو کچھ دخل ہو مثلاً وہ خود خریدے یا ہبہ قبول کرے یا وصیت میں قبول کرے اور اگر اس نے بغیر اپنی مداخلت اور مرضی کے مالک ہوا ہو مثلاً بذریعہ میراث کے ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا مگر کفارہ یمین و ظہار کی طرف سے ادا نہ ہوگا۔ (فتح القدر ج ۳/۲۳۷)

(۶۹): الاصل عند علمائنا أن تخصيص الشيء بالذکر والصفة لا ینفی

حکم ماعداہ، وعند الامام الشافعیؒ ینفی حکم ماعداہ.

ترجمہ: ہمارے علماء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ کسی شئی کو خاص طور پر ذکر کرنا اور صفت بیان کرنا اس کے علاوہ سے حکم کی نفی نہیں کرتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے علاوہ سے حکم کی نفی کرتا ہے۔

تشریح: اس اصول کا خلاصہ یہ ہے کہ مفہوم مخالف ہمارے نزدیک معتبر نہیں، اور امام شافعی کے نزدیک معتبر ہے۔

مفہوم کی بنیادی دو قسمیں ہیں

(۱) مفہوم موافق: یعنی لفظ کا محض لغت جان لینے سے بغیر کسی غور و فکر کے اس بات پر دلالت کرنا کہ جو حکم منطوق کا ہے وہی حکم مسکوت عنہ کا بھی ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے "قَلَّا تَقُلُّ لَهْبًا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا" سے استدلال کرنا کہ جس طرح والدین کو زبان سے تکلیف دینا حرام ہے اسی طرح مار پیٹ کر تکلیف دینا بھی حرام ہے، ظاہر ہے کہ اس استدلال میں غور و فکر اور اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے بلکہ محض عربی زبان کے جان لینے سے ہی یہ معنی سمجھ میں آجاتے ہیں۔

(۲) مفہوم مخالف: یعنی لفظ سے یہ استدلال کرنا کہ جو حکم منطوق کے لئے ثابت کیا جا رہا ہے اس کی نقیض غیر منطوق کے لئے ثابت ہے مثلاً کسی کے قول "فجر کی نماز فرض ہے" سے یہ سمجھنا کہ فجر کے علاوہ کوئی نماز فرض نہیں ہے۔

ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم یعنی مفہوم موافق بعینہ وہی ہے جسے حنفیہ اپنی اصطلاح میں دلالة النص کے نام سے تعبیر کرتے ہیں قال فی رد المحتار "وهذا یسہی عندنا دلالة النص وهو معتبر اتفاقاً" (رد المحتار ج ۱۱۰) اور یہ بالاتفاق سبھی ائمہ کے نزدیک معتبر ہے۔

مفہوم مخالف کی چند مشہور اقسام

(۱) مفہوم صفت: یعنی منصوص علیہ کی ممکنہ صفات میں سے حکم کو کسی ایک صفت کے ساتھ خاص کر دینے سے یہ استدلال کرنا کہ اس صفت کی غیر موجودگی میں مذکورہ حکم کا وجود نہ ہوگا مثلاً "فی الغنم السائمة زکوٰۃ" سے یہ حکم مستنبط کرنا کہ غیر سائمہ (گھر پر چارہ کھانے والی) بکریوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

(۲) مفہوم شرط: یعنی کسی حکم کو کسی شرط کے ساتھ خاص کر دینے سے یہ سمجھنا کہ غیر مشروط کے لئے حکم مشروط کا مخالف ثابت ہے مثلاً ارشاد ربانی "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ"

سے یہ دلیل پکڑنا کہ جو مطلقہ بائسہ حاملہ نہ ہو اس کا نفقہ شوہر پر لازم نہیں ہے۔

(۳) مفہوم غایت: یعنی کسی انتہاء تک محدود حکم کے بارے میں یہ رائے قائم کرنا کہ انتہاء ختم ہوتے ہی ماقبل انتہاء حکم کی نقیض مابعد انتہاء کے لئے ثابت ہو جائے گی۔ مثلاً آیت ”فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا“ میں عدم حلیت کا حکم نکاح ثانی کی انتہاء تک محدود ہے، اس سے یہ استدلال کرنا کہ نکاح ہوتے ہی ماقبل نکاح حکم (عدم حلیت) کی نقیض (حلیت) کا ثبوت ہو جائے گا اور جماع کی شرط حلیت کے لئے نہ ہوگی۔

(۴) مفہوم عدد: جو حکم کسی خاص عدد کے ساتھ وارد ہو اس سے یہ دلیل پکڑنا کہ عدد مذکور کے علاوہ میں اس حکم کی نقیض ثابت ہے مثلاً ”فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً“ سے یہ استدلال کرنا کہ اسی (۸۰) سے زائد کوڑے لگانے کی اجازت نہیں ہے۔

(۵) مفہوم لقب: یعنی حکم کو کسی اسم جامد (غیر مشتق) کے ساتھ معلق کر دینا مثلاً ”فِي الْغَنَمِ زَكَاةً“ سے یہ سمجھنا کہ غنم کے علاوہ کسی جانور میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

ائمہ کا اختلاف

مفہوم کی بنیادی قسموں میں اول قسم یعنی مفہوم موافق (جو دلالت النص کا دوسرا نام ہے) سبھی علماء و فقہاء کے نزدیک نصوص شرعیہ وغیر شرعیہ ہر جگہ معتبر ہے، اور مفہوم مخالف کی اقسام میں مفہوم لقب تو کسی کے نزدیک معتبر نہیں البتہ اس کے علاوہ بقیہ چار قسمیں شافیہ کے نزدیک معتبر ہیں۔ اس کے برخلاف احناف کے نزدیک مفہوم مخالف کی کوئی بھی قسم اکثر نصوص شرعیہ میں معتبر نہیں ہے، ہاں! نصوص کے علاوہ دیگر لوگوں کے کلام میں اس کا اعتبار ممکن ہے۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ مفہوم مخالف کے قائلین کے نزدیک یہ بھی دلالت ظنی ہے، لہذا اگر کوئی واضح دلیل اس دلالت کے برخلاف آجائے تو دلالت کو چھوڑ دیا جائے گا اور اس دلیل پر عمل کیا جائے گا۔ مثلاً مفہوم غایت سے معلوم ہوا کہ مطلقہ ثلاثہ نکاح ثانی کے بعد بغیر جماع کے شوہر کے لئے حلال ہو جائے، مگر اس کے خلاف ”حدیث عسیلہ“ وارد ہے، جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمادی کہ مطلقہ ثلاثہ شوہر

اول کے لئے اس وقت تک کے لئے حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ شوہر ثانی اس سے جماع نہ کر لے۔ چنانچہ ارشاد نبوی ہے ”لا! حتی تذوق عسیلتہ ویذوق عسیلتک“ (مسلم شریف) لہذا اس مسئلہ میں مفہوم مخالف کی دلالت کو نظر انداز کر کے حدیث پر عمل کرنا لازم ہوگا، یہی بقول شافعیہ جمہور علماء کا مسلک ہے۔

مفہوم مخالف کہاں معتبر ہے؟

اگرچہ حنفیہ کا ظاہر مذہب مفہوم مخالف کے بارے میں یہ ہے کہ اس کا کہیں بھی اعتبار نہیں، لیکن متاخرین علماء کی صراحتوں کے بموجب فقہی روایات اور لوگوں کے عام بول چال میں مفہوم مخالف کی تمام اقسام کا اعتبار کیا گیا ہے، حتیٰ کہ مفہوم لقب کا بھی۔

شیخ جلال الدین خبازئی نے شمس الائمہ کروری سے نقل کیا ہے کہ عموماً حضرت شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے خطابات میں کسی شئی پر خاص طور پر حکم لگانا اس کے علاوہ سے نفی کی دلیل نہیں ہوتا، لیکن لوگوں کی عام بول چال، عرف و معاملات اور عقلی دلائل میں اس تخصیص کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور یہ بات علماء متاخرین کے یہاں مشہور و معروف اور رائج ہے۔

ضروری تشبیہ

حنفیہ کے نزدیک جہاں جہاں نصوص شرعیہ میں مفہوم مخالف کے معتبر نہ ہونے کی بات آئی ہے وہ کلی نہیں بلکہ اکثری ہے، اسی وجہ سے ماقبل میں اکثر کی قید لگا دی ہے، کیوں کہ حنفی فقہاء و متکلمین نے ان نصوص شرعیہ میں مفہوم مخالف کو معتبر مانا ہے جن کا تعلق عقوبات سے ہے۔ چنانچہ درمختار میں صاحب نہایہ کا یہ قول ہستانی کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے ”المفہوم معتبر فی نص العقوبۃ کہا فی قولہ تعالیٰ (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُّوْنَ) یعنی عقوبات سے متعلق نصوص میں مفہوم مخالف کا اعتبار ہے، مثلاً ارشاد خداوندی ”كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُّوْنَ“ سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ مؤمنین اللہ تعالیٰ کے دیدار سے محروم نہیں رکھے جائیں گے، کیوں کہ اگر یہ معنی نہ لئے جائیں تو پھر کفار کے لئے ”جب“ کی سزا کوئی مطلب ہی نہیں

رہے گا۔ علامہ شامیؒ در مختار میں لکھتے ہیں:

اس لئے کہ علماء اہل سنت نے روایت باری تعالیٰ کے جواز کے مجملہ دلائل میں اس آیت ”كَلَّا
 إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ“ کو بھی ذکر کیا ہے، بایں طور کہ روایت سے محرومی کو
 کافروں کے لئے سزا کے درجہ میں رکھا گیا ہے، اس سے مفہوم مخالف کے طریقہ پر یہ معلوم ہوا کہ
 اہل ایمان محبوب اور محروم نہیں رہیں گے، کیوں کہ اگر وہ بھی اس محرومی میں کفار کی صف میں ہوتے تو
 اسے کافروں کے لئے سزا نہ بنایا جاتا۔ (شامی ج ۱۱، ۱۱۱، فتاویٰ نویسی کے رہنما اصول از ص ۲۸۵ تا ۲۹۰)

اس اصول پر بہت سے مسائل متفرع ہیں، ان میں سے ایک:

مطلقة غیر حاملہ نفقہ و سکنی کی مستحق ہے

مطلقة بائنه کے لئے حالت عدت میں نفقہ و سکنی شوہر پر لازم ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو،
 اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ
 حَمْلَهُنَّ“ اگر وہ حمل والیاں ہیں تو ان کو نفقہ دو، یہاں تک کہ وہ اپنا حمل وضع کر لیں۔ اور امام شافعیؒ
 کے نزدیک مطلقة بائنه اگر غیر حاملہ ہے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خاص طور
 پر حاملہ کا ذکر کیا ہے اور نفقہ اسی کے لئے بیان کیا ہے، لہذا غیر حاملہ کے لئے نفقہ کا حکم منسفی
 ہو جائے گا۔ (تاسیس النظر ص ۶۳)

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مطلقة بائنه غیر حاملہ ہے تو اس کے لئے صرف سکنی ہوگا، نفقہ نہ ہوگا، اور
 ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اس کے لئے نہ نفقہ ہے اور نہ سکنی۔ ان کی ایک دلیل تو مفہوم مخالف ہے، وہ
 اس طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر مطلقة بائنه حاملہ کے لئے نفقہ بیان فرمایا ہے، پس اگر غیر
 حاملہ کے لئے بھی نفقہ واجب ہو تو پھر خاص طور پر حاملہ کو بیان کرنے کا کوئی فائدہ باقی نہ رہے گا، بلکہ
 یہ تخصیص باطل ہو جائے گی، اس لئے غیر حاملہ کے لئے مفہوم مخالف کے طور پر نفقہ کا عدم وجوب سمجھ
 میں آیا۔ نیز دوسری دلیل یہ ہے جو حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے مروی ہے کہ اس نے فرمایا:
 ”طَلَّقَنِي زَوْجِي ثَلَاثًا فَلَمْ يَجْعَلْ لِي النَّبِيَّ ﷺ نَفَقَةً وَلَا سَكْنِي“۔ نیز عقلی دلیل بھی نفقہ

کے عدم وجوب کا تقاضہ کرتی ہے کہ نفقہ واجب ہوتا ہے بلکہ کی وجہ سے اور طلاق بائن یا تین طلاق کی وجہ سے بلکہ زائل ہو جاتی ہے، لہذا نفقہ واجب نہیں ہونا چاہئے۔

ہمارے نزدیک چوں کہ مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے، اس لئے حاملہ کے ذکر سے غیر حاملہ کے لئے حکم کی نفی لازم نہیں آتی، اس کے متعلق یہ آیت ساکت ہے، اور اس کا حکم دوسری دلیل سے ثابت ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ“ ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں اس طرح ہے ”أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ“ اور دو قرأتوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہوتا، بلکہ ایک دوسری کے لئے تفسیر ہوتی ہے، جس طرح قرأت ظاہرہ میں ”السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا“ ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں ”أَيْدِيَهُمَا“ کی جگہ ”أَيْمَانَهُمَا“ ہے، اور اس سے قرأت مشہورہ ظاہرہ کی تفسیر ہوتی ہے، اسی طرح نفقہ والی آیت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت اس کے لئے تفسیر ہوگی، اور یہ حکم ہوگا کہ جس طرح مطلقہ بابتہ کے لئے سکتی ہے، اسی طرح اس کے لئے نفقہ بھی واجب ہوگا۔ نیز نفقہ کا وجوب اس لئے بھی ہے کہ مطلقہ بابتہ کو حالت عدت میں گھر سے باہر نکلنے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے وہ نفقہ کمانے پر فی الحال قادر نہیں، اور اگر شوہر پر بھی نفقہ واجب نہ کرے اور عورت کا کوئی ذاتی مال بھی نہ ہو تو اس کی ہلاکتی کا خطرہ ہے اور معاملہ اس پر تنگ ہو جائے گا اور یہ جائز نہیں ہے، اس لئے اس کے لئے نفقہ بھی واجب ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے بھی نفقہ کا وجوب ہوتا ہے ”لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ ۗ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَتْهُ اللَّهُ“ اس آیت میں مطلقاً نفقہ دینے کا حکم ہے، اس میں قبل الطلاق اور بعد الطلاق عدت میں دینے کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا ہے، پس مطلقہ بابتہ کے لئے نفقہ کا وجوب ہوگا۔ نیز عقلی دلیل کا بھی تقاضہ یہ ہے کہ نفقہ کا وجوب ہو، اس لئے کہ قبل الطلاق نفقہ کا وجوب اس لئے ہے کہ بیوی حق شوہر کی وجہ سے محبوس ہے، اسی طرح طلاق کے بعد بھی حالت عدت میں وہ احتباس باقی رہتا ہے، بلکہ اور مؤکد ہو جاتا ہے کہ اب شرع نے اس کو پابند کیا ہے کہ گھر سے باہر نہ نکلے اگرچہ شوہر نکلنے کی اجازت دے، تو جب قبل الطلاق عدم تآکد کے باوجود نفقہ واجب

ہے تو بعد تا کد کے تو بطریق اولیٰ واجب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا استدلال فاطمہ بنت قیسؓ والی روایت سے درست نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اس حدیث کی تردید فرمائی ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہم ایک عورت کے قول کی وجہ سے کتاب اللہ اور سنت نبی کو ترک نہیں کریں گے، کیوں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے ”لَهَا السَّكْنَى وَالنَّفَقَةُ“ لہذا اس بات کا امکان ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو شبہ ہو گیا ہو یا آپ ﷺ کا فرمان اس کو یاد نہ رہا ہو، اور غلط فہمی میں اس نے وہ حدیث بیان کر دی ہو۔ (بدائع، دارالکتب ج ۳/۳۲۲)

کتابیہ باندی سے نکاح جائز ہے؟

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہو رہا ہے کہ کتابیہ باندی سے نکاح ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں، اللہ تعالیٰ کے فرمان ”فَتَيِّبَتْكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ“ کی وجہ سے، کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مومنہ باندی کو خاص کیا ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۴)

پوری آیت اس طرح ہے ”وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ“ (جو تم میں سے مومنہ پاک دامن عورتوں سے نکاح کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو وہ نکاح کرے مومنہ باندیوں سے)۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اہل کتاب باندیوں سے نکاح جائز نہیں، کیوں کہ اس آیت میں باندیوں سے نکاح کے جواز میں ”الْمُؤْمِنَاتِ“ کی قید لگائی ہے، پس مفہوم مخالف کے طور پر اہل کتاب وغیرہ باندیوں کی نفی ہو جائے گی۔ اور ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں، اس لئے ”الْمُؤْمِنَاتِ“ کی قید سے غیر مؤمنات کی نفی نہ ہوگی، اور اہل کتاب باندیوں سے نکاح دوسری دلائل کی وجہ سے جائز ہوگا، چنانچہ بہت سی دلائل سے اہل کتاب سے نکاح کا جواز ثابت ہوتا ہے، منجملہ ان میں سے ایک دلیل یہ ہے۔

(۱): اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ اس آیت میں لفظ نساء عام ہے، آزاد عورتیں اور باندیاں دونوں کو مطلقاً شامل ہے، اور مشرکات کی نفی ”وَلَا تَنْكِحُوا“

الْمُسْتَحْرُ كَيْتٍ“ سے ہو جاتی ہے، پس اہل کتاب عورتیں لفظ نساء کے تحت باقی رہیں گی۔
(۲): کتابیہ باندی مسلمان مرد کے لئے ملک یمین سے حلال ہے، پس ملک نکاح سے بھی حلال ہوگی، جیسا کہ مسلمان باندی کا حکم ہے۔

(۳): جو باندی ملک نکاح سے حلال نہیں ہوتی وہ ملک یمین سے بھی حلال نہیں ہوتی ہے جیسے مجوسیہ باندی، حالاں کہ کتابیہ باندی ملک یمین سے حلال ہو جاتی ہے پس ملک نکاح سے بھی حلال ہوگی۔

(۴): شریعت نے ذبیحہ اور نکاح کے حکم میں مساوات کی ہے، اور ذبیحہ کی حلت میں کتابیہ عورت مسلمان عورت کے مانند ہے، کوہ آزاد ہو یا باندی تو نکاح کے حق میں بھی کتابیہ عورت مسلمان عورت کے مانند ہوگی۔ (مستفاد: البسوط للسرخسی، مکتبہ رشیدیہ ج ۵ ص ۱۰۳۔ تمہین الحقائق ج ۲ ص ۱۱۱۔ دیکھئے فقہی اصول ص ۳۹۸)

نجاست کو ہر بہنے والی پاک چیز سے زائل کرنا درست ہے

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک پانی کے علاوہ بہنے والی پاک چیزوں کے ذریعہ نجاست کو زائل کرنا جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے پانی کو وصف طہوریت کے ساتھ خاص کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وَآنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا“ کے ذریعہ۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَ بِهِ“ اللہ تعالیٰ تم پر آسمان سے پانی اتارتا ہے تاکہ تم کو اس کے ذریعہ پاک کر دے، پس پانی کو خاص طور پر وصف طہوریت کے ساتھ متصف کیا ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۴)

احناف میں سے امام محمدؒ اور امام زفرؒ کا بھی مسلک وہی ہے جو امام شافعیؒ کا ہے، ان کی دلیل اوپر بیان ہوئی یعنی قرآن مجید میں پانی کے ساتھ خاص طور پر وصف طہوریت کو بیان کیا گیا ہے، لہذا اس سے مفہوم مخالف کے طور پر یہ سمجھ میں آیا کہ پانی کے علاوہ دوسری مائعات کے ذریعہ طہارت حاصل نہ ہوگی۔

نیز بدائع میں ان کی دلیل یہ بھی مذکور ہے کہ پانی کی طہوریت شرع یعنی قرآن و حدیث سے معلوم ہوئی، اگرچہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ پانی سے بھی طہارت حاصل نہ ہو، کیوں کہ بدن یا کپڑا پر

لگی نجاست کو زائل کرنے کے لئے جب پانی کو استعمال کریں گے تو جیسے ہی پانی نجاست کو لگے گا فوراً ناپاک ہو جائے گا، اور ناپاک پانی سے پاکی حاصل نہیں کی جاسکتی، جس طرح شراب اور ناپاک پانی سے پاکی حاصل نہیں ہو سکتی، مگر شریعت نے نجاست کو زائل کرتے وقت پانی کے ناپاک ہونے کا اعتبار ساقط کر دیا ہے، اور اس وقت بھی پانی کے طہور باقی رہنے کا اعتبار کیا ہے، لہذا یہ حکم اپنے مورد پر منحصر ہوگا اس لئے پانی کے علاوہ دوسری مائعیات کو اس حکم میں پانی کے ساتھ لاحق نہیں کیا جائے گا۔
(بدائع دارالکتب ج ۱ ص ۲۴۰)

امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل چیز نجاست کو زائل کرنا ہے خواہ کسی طرح سے ہو، چنانچہ کپڑے میں جہاں نجاست لگی ہو اگر اتنا حصہ قینچی سے کاٹ دیا جائے تو بالاتفاق دوسرا کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔ اور جس طرح عین نجاست کو زائل کرنا پانی سے ہو سکتا ہے دوسری مائعیات سے بھی ممکن ہے، بلکہ بسا اوقات نجاست زائل کرنے میں سرکہ وغیرہ کی تاثیر پانی کی تاثیر سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ پس جب عین نجاست زائل ہوگئی تو کپڑا ایسا ہو گیا جیسا نجاست لگنے سے پہلے تھا۔ ہاں! البتہ ایسی مائعیات جو کپڑے میں جذب ہو جائے اور نچوڑنے سے نہ نچوڑے مثلاً تیل، گھی اور اس قسم کی دوسری چکنی مائعیات کہ جن سے نجاست زائل نہیں ہوتی بلکہ اور زیادہ پھیلتی ہے، ان سے طہارت حاصل نہ ہوگی۔ (بدائع دارالکتب ج ۱ ص ۲۴۰۔ المبسوط للسخری ج ۱ ص ۲۲۷)

(۷۰): الاصل عند علمائنا رحمہم اللہ أنه متى عُلِمَ التساوی فی الاصل ابتداءً بین شیئین ثم ورد البیان فی احدهما كان ذلك البیان وارداً فی الآخر قولاً، مساوقة النتيجة فی المقدمتين ومعرفة المجهول بالمعلوم۔
ترجمہ: ہمارے علماء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب ابتداءً اصول کے لحاظ سے دو چیزوں کے درمیان تساوی کا علم ہو جاوے، پھر ان میں سے ایک کے متعلق بیان وارد ہو تو وہ بیان دوسری چیز کے متعلق بھی سمجھا جاوے گا، دونوں مقدموں میں نتیجہ کے یکساں ہونے اور معلوم کے ذریعہ مجہول کی پہچان ہونے کے قائل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: اصول کا مفہوم یہ ہے کہ ابتداءً دو چیزوں میں جب تساوی کا علم ہو گیا، اس کے بعد ان

میں سے کسی ایک کے متعلق کوئی حکم وارد ہوا اور دوسری چیز کے متعلق نص ساکت ہے تو وہ حکم دوسری چیز میں بھی ثابت ہوگا، کیوں کہ ابتداء جب دونوں میں مساوات ہے تو نتیجہ بھی مساوات ہو جائے، اور دونوں مقدموں (چیزوں) کے درمیان حکم ہر حال میں یکساں رہے، اور ایک میں حکم وارد ہو تو اس کی وجہ سے مجہول یعنی جس میں حکم وارد نہیں ہوا اس کا بھی حکم معلوم ہو جائے۔

روزے میں عمدہ اکھانا، پینا بھی کفارہ واجب کرتا ہے

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے روزے میں جماع اور کھانا پینا برابر طریقہ پر حرام کیا ہے ”یعنی تینوں میں تساوی ہے کوئی تفریق نہیں ہے“ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”ثُمَّ آتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ“ کی وجہ سے۔ اور ان تینوں کاموں کو برابر طریقہ پر بلا تفریق کے مباح کیا ہے ”یعنی رات میں“ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”قَالَتُنَّ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مِمَّا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ“ کی وجہ سے، پس ان تینوں چیزوں میں اصلاً تساوی معلوم ہوئی، اس کے بعد جان بوجھ کر جماع کرنے والے پر کفارہ واجب ہونا وارد ہوا، تو یہ کفارہ عمدہ کھانے پینے میں بھی وارد ہوگا، دو مقدموں (حرمت و اباحت) کے نتیجہ کے ایک ہونے کے قائل ہونے کی وجہ سے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ دار کے عمدہ کھانے پینے کے ذریعہ اقطار کرنے پر کوئی کفارہ نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۶۳)

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ روزہ کی حالت میں جماع کرنے سے کفارہ کی مشروعیت خلاف قیاس ثابت ہے، کیوں کہ گناہ تو توبہ کی وجہ سے ختم ہو جاتا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے ”التوبة تمحو المحوبة“ توبہ گناہ کو مٹا دیتی ہے، لیکن ایک اعرابی نے رمضان میں روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو نادم و شرمندہ ہو کر دربار رسالت میں حاضر ہوئے تو ان کی حاضری ہی ندامت و توبہ ہے جس کا تقاضہ یہی ہے کہ ان کا گناہ دور ہو گیا ہوگا، لیکن اس کے باوجود رسول اکرم ﷺ نے ان پر کفارہ صوم کو واجب کیا، تو معلوم ہوا کہ کفارہ کا ثبوت خلاف قیاس ہے، اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا، لہذا رمضان کے روزے میں کھانے

پینے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق افطار کی جنائت کے ساتھ ہے جو رمضان المبارک میں علی وجہ اکمال پائی جائے، اور جنائت کاملہ جس طرح جماع کی صورت میں پائی جاتی ہے اسی طرح کھانے پینے کی صورت میں بھی پائی گئی، لہذا کھانے پینے کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہوگا۔ نیز آپ ﷺ کا فرمان ”من افطرتي رمضان فعليه ما على المظاہر“ میں کوئی سبب مفطر کو بیان نہیں فرمایا گیا ہے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ تینوں میں حکم یکساں ہے۔ (دیکھئے فتح القدیر ج ۲ ص ۷۰۲)

ہماری ایک دلیل تو نفس مسئلہ میں ہی موجود ہے کہ جب کھانا پینا اور جماع تینوں کا حکم حلت اور حرمت میں یکساں ہے، یعنی دن میں تینوں کام عمدہ احرام اور ممنوع ہیں، اور رات میں تینوں جلال اور مباح ہیں، تو جب ان دو مقدموں میں حکم یکساں ہے تو پھر ان میں سے ایک یعنی جماع کے متعلق حدیث پاک میں کفارہ بیان کرنے سے یہ بات لازم ہوگی کہ عمدہ کھانے پینے میں بھی کفارہ لازم ہو، تاکہ ان کا حکم یکساں رہے۔

تہا کیل اور تہا جنس ادھار بیع کو حرام کرتا ہے

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کیل اور جنس دونوں جمع ہو جائیں تو تفاضل (کی بیشی) اور ادھار دونوں حرام ہیں، اور جب دونوں نہ ہوں تو تفاضل بھی حلال ہے اور ادھار بھی، پس دونوں کے درمیان اصل کے لحاظ سے برابری معلوم ہوئی، پھر بیان وارد ہوا کہ تہا کیل ادھار کو حرام کرتا ہے، پس جنس کا بھی یہی حکم ہوگا، دونوں مقدموں (کیل اور جنس) کے نتیجے کے یکساں ہونے کے قول کی وجہ سے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جنس، ادھار کو حرام نہیں کرتی اور تہا جنس علت نہیں بنتی۔ (تاسیس الفحص ص ۶۳)

ربا کی دو قسمیں ہیں: (۱) ربا الفضل (۲) ربا النسیئہ۔ ربا الفضل یہ ہے کہ اموال ربویہ میں معاملہ کی بیشی کے ساتھ کیا جائے۔ اور ربا النسیئہ یہ ہے کہ اموال ربویہ میں معاملہ ادھار کیا جائے یعنی کسی ایک عوض کو ادھار رکھا جائے۔ اگر دونوں عوض ادھار ہوں تو وہ بیع الکالی بالکان ہے اور یہ بھی ناجائز ہے۔

احتاف کے نزدیک ربا کی علت قدر اور جنس ہے، قدر سے مراد اس چیز کا کیلی یا وزنی ہونا ہے پس لفظ "قدر" کیل اور وزن کے لئے مشترک ہے۔ اور جنس سے مراد دونوں چیزوں کا ہم جنس ہونا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جنس کے ساتھ سونا چاندی میں علت ثمنیت ہے، اور سونا چاندی کے علاوہ میں ربا کی علت جنس کے ساتھ طعم یعنی کھانے کی چیز ہونا ہے۔ (ہدایہ ج ۱۳، ۷۷)

ہمارے نزدیک علت ربا دو چیزیں ہیں: ایک قدر، دوم جنس۔ عقلی طور پر اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، پہلی صورت یہ ہے کہ بیع میں قدر اور جنس دونوں موجود ہوں۔ یا دونوں معدوم ہو۔ یا ایک معدوم ہو اور ایک موجود ہو۔ اگر دونوں موجود ہیں تو مسئلہ گزر چکا کہ اس صورت میں تفاضل اور ادھار دونوں حرام ہوں گے، اور اگر دونوں چیزیں معدوم ہوں تو تفاضل یعنی بدلین میں سے ایک کا کم اور دوسرے کا زیادہ ہونا اور ادھار دونوں حلال ہوں گے، کیوں کہ اس صورت میں ربا کی علت نہیں پائی گئی ہے اور بیع کے اندر اصل اباحت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" پس جب اباحت اصل ہے اور حرمت کی علت موجود نہیں ہے تو بیع حلال ہوگی خواہ تفاضل کے ساتھ ہو یا بغیر تفاضل کے، ادھار ہو یا نقد بہر صورت جائز ہے۔ اور اگر ایک چیز موجود ہو اور دوسری معدوم ہو تو تفاضل حلال ہوگا اور ادھار حرام ہوگا، مثلاً ایک شخص نے ایک ہروی تھان دو ہروی تھانوں کے عوض بیچا تو اس صورت میں جنس تو پائی گئی لیکن قدر نہیں پایا گیا، کیوں کہ کپڑا نہ مکیلیات میں سے ہے اور نہ موزونات میں سے ہے بلکہ مذروعات میں سے ہے، پس ایک تھان کا دو تھانوں کے عوض بیچنا تو جائز ہے، مگر ادھار بیچنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر گندم کو جو کے عوض بیچا تو اس صورت میں قدر تو موجود ہے لیکن جنس موجود نہیں ہے، لہذا تفاضل تو جائز ہے لیکن ادھار جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب دو چیزوں میں اصول کے لحاظ سے تساوی معلوم ہوئی کہ جب قدر اور جنس دونوں ہوں تو تفاضل اور ادھار دونوں حرام۔ اور جب دونوں نہ ہوں تو دونوں حلال۔ اس کے بعد ایک کے متعلق بیان وارد ہوا یعنی قدر کے متعلق کہ جب جنس مختلف ہوں لیکن قدر پایا جائے تو تفاضل تو جائز ہے مگر ادھار جائز نہیں ہے، تو یہ بیان دوسری چیز میں بھی وارد ہوگا، یعنی جب جنس ایک ہو اور قدر نہ ہو تب بھی ادھار جائز نہیں اگرچہ تفاضل جائز ہے۔ اور قدر کے بارے میں جو بیان وارد ہوا وہ یہ ہے کہ حدیث

پاک میں ہے ”واذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یداً بیداً“ (المبسوط للسخری ج ۱۲/۱۳۱) اس حدیث میں اس بات کو بیان فرمایا ہے کہ جب جنس میں اختلاف ہو لیکن قدر میں اتفاق ہو تو تقاضی کی گنجائش ہے مگر ادھار جائز نہیں، تو یہ بیان جنس کے ایک ہونے کی صورت میں بھی وارد ہوگا اور ادھار بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ قدر میں اختلاف ہو، تاکہ دونوں کا حکم یکساں ہو جائے۔ لیکن حدیث میں جنس کے ایک ہونے کی صورت میں ادھار بیع کا عدم جواز بھی وارد ہوا ہے اس لئے اب تو کوئی اشکال باقی نہ رہے گا۔ چنانچہ حدیث پاک میں ہے ”ان النبی ﷺ نہی عن بیع الحيوان بالحيوان نسيئة“۔

(رواہ الترمذی و ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ، مشکوٰۃ شریف ص ۲۳۵)

حضرت امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تنہا جنس علامت نہی بنتی اور ادھار کو حرام نہیں کرتی ہے، یعنی اگر دونوں عوضوں کی جنس ایک ہو اور طعم یا شمیت نہ ہو تو ان کے نزدیک ادھار بھی حرام نہ ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ایک عوض کا نقد اور ایک کا ادھار ہونا زیادہ سے زیادہ زیادتی کا شبہ پیدا کرتا ہے، کیوں کہ ادھار نام ہے مطالبہ کو مؤخر کرنے کا اور مطالبہ کو مؤخر کرنا حقیقتہً زیادتی نہیں ہے، کیوں کہ مطالبہ مؤخر کرنے میں حکماً مالیت متفاوت ہوتی ہے حقیقتہً متفاوت نہیں ہوتی۔ پس جب تاخیر مطالبہ سے زیادتی کا شبہ ثابت ہو انہ کہ حقیقتہً زیادتی کا۔ اور صرف جنس موجود ہونے کی صورت میں حقیقتہً زیادتی جواز بیع کو منع نہیں کرتی ہے، چنانچہ ایک ہروی تھان کا دو ہروی تھانوں کے عوض بیچنا جائز ہے تو شبہً زیادتی یعنی ایک عوض کا نقد اور ایک عوض کا ادھار ہونا بدرجہً اولیٰ جواز بیع کو منع نہیں کرے گا۔ (ہدایہ ج ۳، ۷۹)

(۱۷): الاصل عندنا أنه متى حصل غسل الاركان المنصوص عليها في القرآن بماء طاهر من غير حدث يتخلل بينها أجزاء وإن جف العضو الذي غسله أولاً وعند مالك لا يجوز.

ترجمہ: ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب قرآن میں بیان کردہ اعضاء کا پاک پانی سے دھولینا پایا جائے ان اعضاء کے دھونے کے درمیان حدث حائل ہوئے بغیر تو کافی ہے، اگرچہ وہ عضو

خشک ہو جائے جس کو پہلے دھویا ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔
 تشریح: قرآن مجید میں وضوء میں جن اعضاء کے دھونے کا ذکر ہے ان کو پاک پانی سے دھولینا
 کافی ہے خواہ کسی طریقہ سے ہو یعنی موالات، ترتیب، تسمیہ اور نیت کے ساتھ اعضاء کو دھایا جائے یا
 اس کے بغیر بہر صورت طہارت حاصل ہو جائے گی، یہ تمام چیزیں ہمارے نزدیک سنت ہیں، فرض
 نہیں۔ مگر ائمہ ثلاثہ نے وضوء میں مزید شرائط بیان کی ہیں جن کا پایا جانا ضروری ہے، ان کے بغیر
 وضوء اور طہارت حاصل نہ ہوگی۔ مثلاً امام مالکؒ نے وضوء میں موالات اور نیت کو شرط قرار دیا ہے
 یعنی ایک عضو خشک ہونے سے پہلے دوسرا عضو دھولینا اور اس طرح وضوء مکمل کرنا کہ آخر تک کوئی عضو
 خشک نہ ہو، ان کے نزدیک فرض اور ضروری ہے۔ اور امام شافعیؒ نے وضوء میں نیت اور ترتیب کو
 فرض قرار دیا ہے۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک ترتیب اور موالات اور تسمیہ فرض ہے۔ (کتاب الفقہ علی
 مذاہب الاربعہ ج ۱/ ۶۲، الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۱/ ۳۷۷، النوع الثانی، فرائض الوضوء المختلف فیہا، ہدایہ
 ج ۱/ ۲۰، نور الانوار ص ۲۰)

انتہاء: اس اصول میں احناف کا اختلاف جس طرح امام مالکؒ سے ہے اسی طرح امام شافعیؒ سے
 بھی ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت تفریحات کے ضمن میں ہو جائے گی، لہذا احناف اور امام شافعیؒ کے
 درمیان اختلافی اصول کے بیان میں امام مالکؒ کے ساتھ اختلافی اصول بیان کرنے سے کوئی اشکال
 نہ ہونا چاہئے، بلکہ یوں کہئے کہ امام مالکؒ کا ذکر اتفاقی ہے، ورنہ اس اصول میں چاروں ائمہ کا
 اختلاف ہے، تو امام شافعیؒ کا اختلاف بھی پایا گیا، اس لئے یہ اصول ہمارے اور امام شافعیؒ کے
 درمیان اختلافی اصول میں ذکر کرنا صحیح ہے۔

وضوء میں موالات کا حکم

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کسی نے وضوء کیا تراخی کے ساتھ
 اس طرح کہ اس نے کسی عضو کا بعض حصہ دھو کر چھوڑ دیا یہاں تک کہ خشک ہو گیا پھر اس عضو کا بقیہ حصہ
 دھویا تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ (تاسیس النظر ص ۶۵)

امام مالکؒ کے نزدیک وضوء میں موالات فرض ہے۔ اور موالات کا مطلب یہ ہے کہ متوضی وضوء کے درمیان افعال وضوء کے علاوہ کسی عمل میں مشغول نہ ہو۔ اور موالات کا دوسرا معنی یہ ہے کہ وضوء کے دوران کوئی عضو دھو کر دوسرے عضو کو دھونے میں اتنی دیر نہ کرے کہ پہلا دھویا ہوا عضو خشک ہو جائے، اگر اتنی دیر کی تو موالات پر عمل نہ ہوگا۔ (بدائع، دارالکتب ج ۱۱۲/۱۱۳)

امام مالکؒ نے موالات کی فرضیت پر اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے کہ آپ ﷺ نے ایک صحابی کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا در اس حالیکہ ان کے پاؤں میں تھوڑی خشکی رہ گئی تھی جس پر پانی نہیں پہنچا تھا تو آپ ﷺ نے ان کو نماز اور وضوء کے اعادہ کا حکم دیا، تو امام مالکؒ اس حدیث سے اس طریقہ پر استدلال فرماتے ہیں کہ اگر موالات فرض نہ ہوتا تو آپ ﷺ وضوء کے اعادہ کا حکم نہ فرماتے، لیکن وضوء کے اعادہ کا حکم فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ موالات فرض ہے۔ ہماری طرف سے امام مالکؒ کو یہ جواب دیا گیا کہ اس سے فرضیت پر استدلال درست نہیں کیوں کہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے فرضیت کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ اس سے سنیت کا ثبوت ہوگا، اگر موالات فرض ہوتا تو قرآن مجید اور حدیث مشہور میں اس کی فرضیت کا بیان ضرور ہوتا جب کہ قرآن اور احادیث مشہورہ اس سے ساکت ہیں، پس معلوم ہوا کہ موالات فرض نہیں۔ (شرح وقایع معہ ج ۱۱۲/۱۱۳)

وضوء میں نیت کا حکم

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحابؒ نے فرمایا کہ کوئی شخص وضوء کرے اور اپنے اس وضوء سے نماز کی یا ثواب کی یا کسی عبادت کی نیت نہ کرے تو اس وضوء سے اس کے لئے نماز پڑھنا جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ (تاسیس انظر ص ۶۵)

امام شافعیؒ کے نزدیک چون کہ وضوء میں نیت فرض ہے اس لئے بغیر نیت کے کئے ہوئے وضوء سے نماز پڑھنا صحیح نہیں، نیت کی فرضیت پر ان کی دلیل یہ ہے کہ وضوء ایک عبادت ہے اور کوئی بھی عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ" اور بغیر نیت کے اخلاص ہو ہی نہیں سکتا لہذا وضوء جو کہ وہ عبادت ہے بغیر

نیت کے صحیح نہ ہوگا، جیسا کہ تیمم میں بالاتفاق نیت ضروری ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ عبادت میں نیت کے بغیر ثواب مرتب نہیں ہوتا لہذا وضوء میں اگر نیت نہیں کرے گا تو اس پر ثواب مرتب نہیں ہوگا لیکن مطہر (پانی) کے استعمال کی وجہ سے طہارت حاصل ہو جائے گی، کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا“ یعنی آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا خواہ اس پانی کے استعمال کے وقت نیت پائی جائے یا نہ پائی جائے وہ پاک کر دے گا، لہذا وضوء کی وجہ سے طہارت حاصل ہو جائے گی اور وہ نماز کے لئے مفاح بنے گا۔ رہا مسئلہ تیمم میں نیت کے فرض ہونے کا، اس کی وجہ یہ ہے کہ تیمم مٹی سے ہوتا ہے اور مٹی مطہر نہیں بلکہ اس میں تلویث کا معنی ہے لیکن مجبوری میں شرع نے اس کو مطہر قرار دیا ہے تو جب اس سے تطہیر کا ارادہ ہوگا تو مطہر بنے گی ورنہ نہیں، لہذا وضوء کو تیمم پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔ (ہدایہ ج ۱ ص ۲۰۱)

وضوء میں ترتیب کا حکم

اسی اصول پر بنا کر نئے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ بے وضوء شخص کے متعلق کہ جب وہ پہلے اپنے دو پیروں کو دھو کر ان کو موزوں میں داخل کرے پھر باقی اعضاء دھوئے تو وہ خف پر مسح کر سکتا ہے، کیوں کہ وصف طہارت حاصل ہو گیا اور موزے کو اس نے طہارت پر پہنا ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک اس کے لئے اس صورت میں خفین پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔ (تاسیس النظر ص ۱۵۱)

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک وضوء میں ترتیب شرط ہے تو جب اس نے پہلے پاؤں دھو کر خفین پہن لئے تو پاؤں کا دھونا بقیہ اعضاء سے پہلے پایا گیا تو ابھی مکمل طہارت حاصل نہیں ہوئی اور اس نے خفین پہن لئے حالانکہ خفین پہنتے وقت طہارت کاملہ شرط ہے، اس لئے اس کے لئے خفین پر مسح کرنا درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے ایک پاؤں دھو کر موزہ پہن لیا اس کے بعد دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا موزہ پہن لیا تو اگرچہ وضوء میں ترتیب پائی گئی لیکن خفین کا طہارت کاملہ پر پہننا نہیں پایا گیا اس لئے اس کے لئے مسح کرنا جائز نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث کے وقت طہارت کاملہ شرط ہے اور وہ پائی گئی اس لئے مسح کرنا جائز

ہوگا۔ حدث کے وقت طہارت کاملہ اس لئے ضروری ہے کہ مسح علی الخفین کی مشروعیت ضرورت کی وجہ سے ہوئی ہے، اور مسح کی ضرورت خفین کے پہننے کے بعد حدث کے وقت متحقق ہوگی، تو جب ضرورت متحقق ہو اس وقت طہارت کاملہ شرط ہے جس کا وجود ہو گیا، لہذا اس پر مسح کرنا جائز ہوگا۔

(بدائع دارالکتب ج ۸۱/۱)

بوقت وضوء تسمیہ کا حکم

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ کوئی شخص وضوء کرے اور وضوء کے وقت بسم اللہ نہ پڑھے تو اس کو یہ وضوء کافی ہوگا۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کو کافی نہ ہوگا۔ اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس کو کافی نہ ہوگا۔ (تاسیس انظر ص ۶۵)

بعض لوگ سے مراد امام احمدؒ اور اصحاب ظواہر ہیں (نور الانوار ص ۱۶۶۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۱ ص ۳۰۹۳)۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی تسمیہ سنت ہے اور یہی صحیح ہے۔ (کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ ج ۱ ص ۷۰)

خفین کو نکالنے سے وضوء کا اعادہ لازم ہے یا نہیں

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ کوئی شخص اپنے خفین پر مسح کرے پھر ان کو نکال دے تو اس پر وضوء کا اعادہ لازم نہیں بلکہ فقط اپنے دو پیروں کو دھولینا اس کو ضروری ہے۔ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق اس پر از سر نو وضوء کرنا لازم ہے۔ (تاسیس انظر ص ۶۵)

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک قول ہمارے قول کے مثل ہے یعنی اس کے ذمہ صرف دو پیروں کو دھونا ضروری ہے، مکمل وضوء کا اعادہ لازم نہیں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ از سر نو وضوء کرنا لازم ہے۔ دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ خفین کو نکالنے کی وجہ سے بعض اعضاء یعنی پیروں میں حدث سرایت کرے گا اور حدث میں تجزی نہیں ہوتی اس لئے تمام اعضاء میں حدث سرایت کر جائے گا، لہذا از سر نو وضوء کرنا لازم ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ خفین کو نکالنے کی وجہ سے صرف پیروں میں

حدث سرایت کرے گا، لہذا قد میں کو دھولینا کافی ہوگا۔ (بدائع دارالکتب ج ۸۸/۱)

کتاب الفقہ علی المذہب الاربعہ میں امام شافعیؒ کا صرف پہلا قول ہی بیان فرمایا ہے، اس سے

معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی راجح قول پہلا ہی ہے لہذا ان کے نزدیک بھی صرف پیروں کو دھوئے گا، مکمل وضو کا اعادہ ضروری نہیں، ہاں! البتہ پیروں کے دھونے میں نیت کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وضوء میں نیت فرض ہے۔ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ج ۱ ص ۱۴۶)

(۷۲): الاصل عند علمائنا أن كل حقٍ يثبت في الرقبة فإنه يسرى إلى الحادث فيها كالتدبير والاستيلاء، ومعنى قولنا يثبت في الرقبة أي من ثبت عليه الحق لا يقدر على إسقاطه عن رقبتة إلا برضاء من له حق في الرقبة وكل حق يثبت في غير الرقبة لا يسرى إلى الحادث فيها.

ترجمہ: ہمارے علماء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ ہر وہ حق جو رقبہ میں ثابت ہوتا ہے وہ اس میں حادث کی طرف سرایت کرتا ہے جیسے مدبر بنانا، ام ولد بنانا، اور ہمارے قول ”یثبت في الرقبة“ کا مطلب: یعنی جس پر حق ثابت ہو وہ اپنے رقبہ سے وہ حق ساقط نہیں کر سکتا ہے مگر اس شخص کی رضامندی سے جس کا رقبہ میں حق ہے، اور ہر ایسا حق جو غیر رقبہ میں ثابت ہوتا ہے وہ اس میں حادث کی طرف سرایت نہیں کرتا ہے۔

تشریح: اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ جب کسی حق کا تعلق کسی رقبہ یعنی ذات کے ساتھ ہو تو اس رقبہ سے جو پیداوار صادر ہو اس کے ساتھ بھی حق متعلق ہو جائے گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک حق کا تعلق صرف رقبہ کے ساتھ ہی رہے گا، اس کی پیداوار کے ساتھ نہ ہوگا۔ لیکن اگر حق متعلق ہو غیر رقبہ کے ساتھ اگرچہ بظاہر ایسا معلوم ہو رہا ہو کہ حق کا تعلق رقبہ کے ساتھ ہے تو ایسی صورت میں اس کی پیداوار کے ساتھ ہمارے نزدیک بھی حق متعلق نہ ہوگا۔ مثلاً کسی آقا نے اپنی باندی کو مدبرہ بنایا یا اپنی باندی کو ام ولد بنایا تو ان کی اولاد میں بھی اپنی ماں کا حکم سرایت کرے گا کیوں کہ آزادی کا حق رقبہ سے متعلق ہے لہذا ان کی پیداوار میں بھی وہ حق سرایت کرے گا۔ (ہدایہ ج ۳ ص ۷۳)

شیء مرہون کا بچہ اور اس کا پھل اصل کے ساتھ رہن ہوگا

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوگا کہ شیء مرہون کا بچہ اور اس کا پھل اصل رہن کے ساتھ رہن

شمار ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اصل کے ساتھ رہن نہ ہوگا۔ (تاسیس انظر ص ۶۵)۔
 امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر حادث رہن ہو تو پھر مضمون ہونا چاہئے جس طرح اصل رقبہ
 مضمون ہے لیکن بالاتفاق حادث مضمون نہیں ہے تو وہ رہن بھی نہ ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جس
 کا حق رقبہ کے ساتھ متعلق ہے لہذا اس کی پیداوار میں بھی اصل کی تبعیت کی وجہ سے وہ حق ثابت
 ہوگا۔ اور رہ گیا مضمون نہ ہونے کا حکم، تو وہ اس وجہ سے ہے کہ پیداوار کا رہن ہونا اصل کی تبعیت
 کی وجہ سے ہے، وہ اصل رہن نہیں کہ وہ مضمون ہو لہذا مضمون نہ ہونے سے رہن نہ ہونا ثابت نہ
 ہوگا۔ (بدائع، دارالکتاب ج ۲۲۰/۵)

غصب کردہ باندی کا بچہ امانت ہے یا مضمون؟

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ بیشک غصب کردہ باندی کا بچہ امانت ہے،
 کیوں کہ مالک کا حق عین رقبہ میں نہیں ہے، بلکہ اس کا حق باندی کے ہلاک ہونے کی صورت میں اس
 کی قیمت میں تاوان کا ہے، پس وہ حق بچہ کی طرف سرایت نہیں کرے گا۔ (تاسیس انظر ص ۶۶)۔
 ہدایہ میں ہے کہ مضمون باندی کا بچہ اور غصب کردہ باغ کے پھل غاصب کے قبضہ میں امانت
 ہے لہذا بغیر تعدی کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہ ہوگا۔ ہاں! اگر غاصب کی طرف
 سے تعدی کی وجہ سے ہلاک ہو جائے یا مالک نے اس زیادتی کا مطالبہ کیا اس کے باوجود غاصب نے
 اس کے حوالہ نہ کیا تو اب ہلاک ہونے کی صورت میں غاصب ضامن ہوگا۔ لیکن امام شافعیؒ کا قول یہ
 ہے کہ مضمون کے زوائد مضمون ہوں گے، کیوں کہ اس پر بھی غصب کا معنی پایا جا رہا ہے کہ وہ زوائد
 غاصب کے نہیں ہیں بلکہ غیر کے ہیں اور غیر کے مال پر اس کی رضامندی کے بغیر قبضہ پایا گیا لہذا
 غصب کا معنی زوائد میں بھی ثابت ہو گیا اس لئے وہ ضامن ہوگا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زوائد میں غصب کا معنی نہیں پایا جا رہا ہے، وہ اس طریقہ پر کہ غصب
 کہتے ہیں غیر کے مال پر اس طرح قبضہ کر لینا کہ غیر کا قبضہ اس پر سے ختم ہو جائے، اور زوائد پر اس

غیر کا قبضہ ہی ثابت نہ تھا کہ غاصب اس کو ختم کرنے والا شمار ہو، پس جب غصب کا تحقق ہی نہ ہو تو ضامن بھی نہ ہوگا۔ (ہدایہ ج ۳/۲۸۱) اصول میں بیان کردہ علت کے اعتبار سے مسئلہ کی دلیل وہ ہے جو تاسیس النظر میں مسئلہ کے ساتھ مذکور ہے، اور وہ یہ ہے کہ غصب کی صورت میں مالک کا حق عین رقبہ کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ باندی کی قیمت میں تاوان کا ہے، اسی وجہ سے اگر باندی ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی، تو جب عین رقبہ کے ساتھ متعلق نہیں تو اس کی پیداوار کی طرف حق سرایت نہیں کرے گا۔

رہن کے غلام کی جنایت میں دیا گیا غلام بھی رہن ہوگا؟

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ کوئی غلام رہن کے غلام پر جنایت کرے پھر اس جانی غلام کو جنایت میں دے دیا جائے تو وہ بھی مرہون غلام کے ساتھ رہن ہوگا، راہن دین ادا کر کے دونوں غلاموں کو حاصل کرے گا، کیوں کہ جب جانی غلام کو جنایت میں دیا گیا تو یہ اول غلام کی جگہ ہو گیا گو یا وہ اسی سے پیدا ہوا ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۶)

(۲۳): الاصل عندنا أن جواز البيع يتبع الضمان، فكل ما كان مضبوذاً بالاتلاف جاز بيعه ومالا يضمن بالاتلاف لا يجوز بيعه۔ وعند الامام الشافعي رحمہ اللہ جواز البيع يتبع الطهارة فما كان طاهرًا جاز بيعه ومالم يكن طاهرًا لم يجز بيعه۔

ترجمہ: ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ بیع کا جواز ضمان کے تابع ہے، پس ہر وہ چیز جس کا ضمان واجب ہو ہلاک کرنے کی وجہ سے اس کی بیع جائز ہے، اور جس کا ضمان واجب نہ ہو ہلاک کرنے کی وجہ سے تو اس کی بیع جائز نہیں۔ اور امام شافعی کے نزدیک بیع کا جواز طہارت کے تابع ہے، پس جو چیز پاک ہو اس کی بیع جائز ہے اور جو چیز پاک نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں۔

تشریح: اصول کا مفہوم واضح ہے، مندرجہ ذیل امثلہ سے اچھی طرح وضاحت ہو رہی ہے۔

گوبر کی بیع

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ گوبر کی بیع ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں، کیوں کہ وہ ناپاک ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۶)

ہدایہ میں بھی امام شافعیؒ کے قول کی دلیل ناپاک ہونا بیان کی گئی ہے کہ گوبر نجس العین ہے اور نجس کی بیع جائز نہیں، جس طرح انسان کا پاخانہ اور مردہ جانور کی کھال و باغٹ سے قبل نجس ہے اور ان کی بیع جائز نہیں اسی طرح گوبر کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گوبر سے لوگ قاندہ اٹھاتے ہیں کہ اس کو زمین میں ڈالتے ہیں تاکہ پیداوار زیادہ ہو اور قابل انتفاع چیز مال مقوم ہوتی ہے، جو قابل ضمان ہوتی ہے، اور مال کی خرید و فروخت جائز ہے لہذا گوبر کی خرید و فروخت بھی جائز ہے۔ (ہدایہ ج ۱/۲۶۸)

شکاری کتے کی بیع

اسی اصول کی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ شکاری کتے کی بیع ہمارے نزدیک جائز ہے، کیوں کہ اس کو ہلاک کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے، پس بذریعہ عقد اس کا قابل ضمان ہونا جائز ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کتا قابل ضمان نہیں کیوں کہ وہ ناپاک ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۶)

امام شافعیؒ کے قول کی ایک دلیل تو حدیث پاک ہے کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے "ان مہر البغی و ثمن الکلب و کسب الحجام من السحت" (رواہ ابن حبان) یعنی حضور اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ زانیہ کی اجرت، کتے کا ثمن اور چھپنے لگانے والے کی کمائی حرام ہے۔ اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ کتے کا ثمن حرام ہے، اور ثمن کا حصول بیع کے ذریعہ ہوگا، لہذا اس کی بیع بھی حرام ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کتا نجس العین ہے، اور نجس العین کی بیع ناجائز ہے اور نجس کی بیع ناجائز اس

لئے ہے کہ نجاست کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا محل ذلیل و حقیر ہو اور بیع کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ محل معزز اور محترم ہو، اور یہ ناممکن ہے کہ ایک چیز حقیر و ذلیل بھی ہو اور معزز و محترم بھی ہو، پس کتے کی نجاست عین کی وجہ سے اس کی حقارت و ذلت کے یقینی ہونے کی وجہ سے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا جائے گا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کا فرمان ہے ”انہ علیہ السلام نہی عن بیع الکلب الا کلب صیدا و ماشیة“ (یعنی رسول اللہ ﷺ نے کتے کی بیع سے منع فرمایا ہے سوائے شکاری کتے یا حفاظت کے کتے کے) اس حدیث پاک سے معلوم ہوا کہ مطلقاً کتے کی بیع ناجائز نہیں ہے، لہذا امام شافعی کا مطلقاً ناجائز کہنا صحیح نہیں۔ نیز ایک دوسری حدیث سے مطلقاً کتے کی بیع کا جواز معلوم ہوتا ہے، وہ حدیث یہ ہے ”انہ علیہ السلام قضی فی کلب قتله رجل بأربعین درهماً“ یہ حدیث مطلق ہے اور کتا کہ قتل پر تاوان کو واجب کیا اور تاوان کا واجب کرنا کتے کے مال منقوم ہونے کی دلیل ہے، اور مال منقوم کی بیع جائز ہے، پس کتے کی بیع بھی جائز ہوگی۔ اور ہماری طرف سے عقلی دلیل یہ ہے کہ مطلقاً کتا قابل انتفاع ہے، اور اس سے حفاظت کا کام بھی لیا جاتا ہے، اور شکار کا کام بھی لیا جاتا ہے، اور جو چیز قابل انتفاع ہوتی ہے وہ مال ہوتی ہے اور مال کی بیع جائز ہے، لہذا کتے کی بیع بھی جائز ہوگی۔ (ہدایہ مع شرح ۱۰۱۳)

اس تیل کی بیع جس میں چوہا مر گیا ہو

اسی اصول کی بنا پر اس تیل کی بیع جس میں چوہا گر کر مر گیا ہو ہمارے نزدیک جائز ہے، کیوں کہ ایسا تیل تلف کی وجہ سے قابل ضمان ہے، پس وہ بذریعہ عقد بھی قابل ضمان ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک قابل ضمان نہیں کیوں کہ وہ ناپاک ہے۔ (تاسیس انظر ص ۶۶)

امام شافعی کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ سے اس گھی کے متعلق دریافت کیا گیا جس میں چوہا مر گیا ہو تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا ”ان کان جامداً فألقوها وما حولها وکلوا الباقی وان کان ذائباً فأریقوها“ امام شافعی اس حدیث سے اس طریقہ پر استدلال کرتے ہیں

کہ اگر سیال گھی سے انتفاع جائز ہوتا تو آپ ﷺ اس کو بہادینا کا حکم نہ فرماتے۔ نیز امام شافعیؒ کی عقلی دلیل یہ ہے کہ وہ نجس ہے اور نجس کی بیچ اور اس سے انتفاع جائز نہیں جس طرح خمر کی بیچ اور اس سے انتفاع جائز نہیں۔ اور ہماری دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے کہ آپ ﷺ سے اُس سیال گھی کے بارے میں سوال کیا گیا جس میں چوہا مر گیا ہو تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "لَا تَأْكُلُوا وَلَكِنْ اِنْتَفِعُوا" اس میں صراحت ہے اس بات کی کہ نجس سے انتفاع جائز ہے، جس طرح نجس کپڑے سے انتفاع جائز ہے، اور گھی اور تیل سے انتفاع اس کی بیچ کے ذریعہ ہوگا لہذا اس کی بیچ جائز ہوگی۔ اور امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں حرمتِ اکل کا بیان ہے کیوں کہ گھی سے بڑا انتفاع اکل ہے، البتہ اکل کے علاوہ دوسرے طریقہ سے انتفاع کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں۔ (بدائع الصنائع، دارالکتب ج ۱ ص ۲۰۷)

عورت کے دودھ کی بیچ

اسی اصول پر بنا کرتے ہوئے ہمارے اصحابؒ نے فرمایا کہ عورتوں کے دودھ کی بیچ جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ ہلاک کرنے پر قابلِ ضمان نہیں پس بذریعہ عقد بھی قابلِ ضمان نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیچ جائز ہے کیوں کہ وہ پاک ہے۔ (تاسیس النظر ص ۶۶)

عورت کے دودھ کی بیچ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، خواہ عورت آزاد ہو یا باندی ہو۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیچ جائز ہے، خواہ عورت آزاد ہو یا باندی ہو۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ سے نوادر کی روایت ہے کہ باندی کے دودھ کی بیچ جائز ہے اگرچہ آزاد عورت کے دودھ کی بیچ ناجائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کا دودھ پینے کی پاک چیز ہے اور جو چیز پی جاتی ہو اور پاک ہو اس کی بیچ جائز ہے جیسے گائے وغیرہ کے دودھ کی بیچ جائز ہے، اس لئے عورت کے دودھ کی بیچ بھی جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت کا دودھ آدمی کا جزء ہے اور آدمی کا جزء مال نہیں ہوتا اور جو مال

نہ ہو اس کی بیچ ناجائز ہوتی ہے اس لئے عورت کے دودھ کی بیچ ناجائز ہوگی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ آدمی اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مکرم اور بیچ کے ذریعہ بے وقار ہونے سے محفوظ ہے، اور جس چیز پر بیچ وارد ہوتی ہے وہ نہ مکرم ہوتی ہے اور نہ بے وقار ہونے سے محفوظ ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ عورت کے دودھ کی بیچ ناجائز ہے ورنہ عورت کا دودھ جو آدمی کا جزء ہے نہ مکرم ہوگا اور نہ بیچ کے ذریعہ بے وقار ہونے سے محفوظ ہوگا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عورت کا دودھ آدمی کا جزء ہے تو وہ قابل ضمان ہوگا جیسا کہ دیگر اعضاء و اجزاء قابل ضمان ہے کہ ان کو ہلاک کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے اور ضمان کا وجوب مال ہونے کی دلیل ہے اور مال کی بیچ جائز ہے لہذا آدمی کے جزء (دودھ) کی بیچ بھی جائز ہونی چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آدمی کے اجزاء مضمون نہیں ہیں کہ ان کو ہلاک کرنے کی وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہو، بلکہ ضمان اس لئے واجب ہوتا ہے کہ اس نے اجزاء کو ہلاک کر کے آدمی کی افادیت کو ختم کر دیا اور اس میں کمی اور نقص پیدا کر دیا اس نقص کا ضمان واجب ہوتا ہے، اسی لئے اگر کسی نے کسی کا دانت توڑ دیا اس کے بعد نیا دانت نکل آیا تو ضمان ساقط ہو جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جزء کے تلف کرنے کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوا تھا بلکہ نقص اور کمی کی وجہ سے ہوا تھا، اس لئے جب وہ ختم ہو گیا تو ضمان بھی ساقط ہو گیا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ باندی کی ذات پر عقد بیچ وارد کرنا جائز ہے لہذا اس کے ایک جزء یعنی دودھ پر وارد کرنا بھی جائز ہوگا، گویا امام ابو یوسفؒ نے جزء کو کل پر قیاس کیا ہے یعنی جب کل کی بیچ جائز ہے تو اس کے جزء کی بیچ بھی جائز ہوگی۔ (فتح القدیر مع العناویہ ج ۶/۶۱)

خمر کے علاوہ تمام شرابوں کی بیچ

اسی اصول کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ خمر کے علاوہ تمام شرابوں کی بیچ جائز ہے، کیوں کہ خمر کے علاوہ تمام شرابیں تلف کرنے پر قابل ضمان ہیں تو وہ بذریعہ عقد بھی قابل ضمان ہوں گی۔ اور حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی بیچ جائز نہیں، کیوں کہ وہ تمام شرابیں تلف کرنے

پر قابل ضمان نہیں۔ (تاسیس انٹرمس ۶۶)

اصول نمبر (۲۶) کے تحت خمر کے متعلق تفصیل گزر چکی ہے کہ خمر کی کتنی اقسام ہیں اور ان کے احکام کیا ہے۔ اس کا کچھ حصہ یہاں ذکر کیا جاتا ہے تاکہ یہ بات واضح ہو جائے کہ شراب کی کس قسم کی بیع جائز ہے اور کس قسم کی بیع جائز نہیں، اور اس میں ائمہ کا کیا اختلاف ہے۔

فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ خمر حرام ہے، لیکن اس کے احکام کے تفصیل کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ خمر کے احکام کے متعلق فقہاء کے تین قول ہے:

(۱): ائمہ ثلاثہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور احناف میں سے امام محمد نیز جمہور کا قول یہ ہے کہ نشہ آور تمام مشروبات کو خمر کہا جاتا ہے اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے، اس کے پینے والے کو حد لگائی جائے گی، خواہ اس نے اتنی مقدار پیا ہو جس سے نشہ آئے یا اس سے کم، اور ایسی نشہ آور تمام مشروبات ناپاک ہیں اور ان کی بیع بھی جائز نہیں۔

(۲): امام ربیعہ اور داؤد ظاہری کا قول یہ ہے کہ نشہ آور تمام مشروبات حرام ہے لیکن وہ ناپاک نہیں ہے۔

(۳): امام ابو حنیفہ و ابو یوسف، حضرت ابراہیم نخعی اور بعض اہل بصرہ کا مذہب یہ ہے کہ نشہ آور مشروبات کی چند قسمیں ہیں:

اول: انگور کا کچا رس یعنی جو پکایا نہ گیا ہو: جب سخت اور گاڑا ہو جائے اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے (امام ابو یوسف کے نزدیک جھاگ پیدا ہونا شرط نہیں) (بدائع الصنائع ج ۳ ص ۷۶، دارالکتب) تو یہ حقیقی شراب ہے، اس کے خمر ہونے میں کوئی شبہ نہیں، لہذا اس کا قلیل و کثیر سب حرام ہے، اس کے پینے والے کو مطلقاً حد لگائی جائے گی، خواہ اس نے اس میں سے ایک ہی قطرہ پیا ہو، اور یہ نجس العین ہے اس کی بیع و شراء بھی جائز نہیں۔

دوم: تین حرام مشروبات:

(الف): انگور کارس جسے اتنا پکایا گیا ہو کہ دو ٹکٹ سے کم ختم ہوا ہو اور اسے طلاہ کہا جاتا ہے۔

(ب): چھوہارے کا شیرہ: جس کو سکر کہا جاتا ہے کہ پانی میں چھوہارے ڈال کر پکائے بغیر اتنی

مدت چھوڑ دیا جائے کہ اس میں شدت آجائے۔

(ج): کشمش کا شیرہ: پانی میں کشمش ڈال کر پکائے بغیر اتنے دنوں تک رہنے دیا جائے کہ گھاڑا

ہو جائے اور اس میں جھاگ پیدا ہو جائے۔

یہ تینوں مشروبات بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق خمر ہیں، اسی وجہ سے وہ نجس بھی ہیں اور ان کا پینا بھی حرام ہے، خواہ قلیل ہو یا کثر، لیکن ان تین مشروبات کا خمر ہونا قسم اول کی طرح قطعی نہیں، بلکہ ان کے خمر ہونے میں ایک گونہ شبہ ہے، لہذا اس کے پینے والے سے شبہ کی بنا پر حد ساقط ہو جائے گی، ہاں! جب اس سے نشہ پیدا ہو جائے تو حد لگائی جائے گی، خلاصہ یہ ہے کہ اس قسم میں قسم اول کا بھی شبہ ہے اور اسی وجہ سے اس کا قلیل و کثیر حرام ہے، اور اس کی نجاست کا حکم لگایا جائے گا، اور قسم ثالث کا بھی شبہ ہے، چنانچہ اس کے پینے والے کو اس وقت تک حد نہیں لگائی جائے گی جب تک اتنی مقدار نہ پی لے کہ اس سے نشہ پیدا ہو جائے، اور اس کی بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، حضرات صاحبین کا بیع کے متعلق اختلاف ہے۔

سوم: مذکورہ چار مشروبات کے علاوہ دیگر نشہ آور مشروبات: جیسے عنبیذ، تمر، کشمش کارس جو تھوڑا سا پکایا گیا ہو، انگور کارس جسے اتنا پکایا جائے کہ اس کے دو تہائی حصہ ختم ہو جائے، اسی طرح شہد، انجیر، گیہوں، جو اور دیگر غلات سے بنائی ہوئی نبیذ اور شراب، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اتنی مقدار پینا جس سے نشہ پیدا نہ ہو حرام نہیں، اور جو مقدار نشہ پیدا کرے وہ حرام ہے۔ (مکمل فتح البہم ج ۳ ص ۵۹۹، کتاب الاشریہ، مکتبہ دیوبند)

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نزدیک اتنی مقدار پینا جس سے نشہ پیدا نہ ہو حرام نہیں، اور جو مقدار نشہ پیدا کرے وہ حرام ہے، اور یہ شراب نجس نہیں ہے، اور اس کی بیع

جائز ہے۔ (مدائع المصنوع ج ۳ ص ۲۸۳، دارالکتب، ہدایہ ج ۳ ص ۲۹۷)

(۷۴): الاصل عند علمائنا أنه متى تعلق بالأصل حكمان متفق عليهما ثم عدهما أحدهما لا يعدم الآخر في نوع من فروعہ و جاز ان يتعلق به أحد الحكمين مع عدم صاحبه عندنا وعند الشافعي رحمہ اللہ لا يجوز أن يتعلق به الحكم الآخر مع عدم أحدهما فيجعل أحد الحكمين كالشاهد للآخر.

ترجمہ: ہمارے علماء کے نزدیک اصول یہ ہے کہ جب اصل کے ساتھ دو ایسے حکم متعلق ہوں جن پر اتفاق کیا گیا ہو، پھر ان کی فروعات میں سے کسی ایک نوع میں ان میں سے ایک حکم معدوم ہو جائے تو دوسرا حکم معدوم نہ ہوگا، کیوں کہ ہمارے نزدیک یہ جائز ہے کہ اس ایک نوع کے ساتھ ایک ہی حکم متعلق ہو اور اس کے ساتھ والا دوسرا حکم نہ ہو، اور امام شافعی کے نزدیک ان دونوں حکموں میں سے کوئی ایک حکم معدوم ہو جائے تو اس کے ساتھ دوسرا حکم بھی متعلق نہ ہوگا، پس ان دونوں حکموں میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے مثل شاہد کے قرار دیا جائے گا۔

تشریح: ”متی تعلق بالأصل“ میں اصل سے مراد کوئی ایسا عمل ہے جس سے دو حکم ثابت ہو رہے ہوں، ”متفق علیہما“ سے مراد یہ ہے کہ ان دونوں حکموں کے بارے میں ائمہ کے درمیان اور بالخصوص ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اتفاق ہو۔ ”فی نوع من فروعہ“ کا مطلب یہ ہے کہ اسی عمل جیسا دوسرا عمل لیکن اس دوسرے عمل سے ان دونوں حکموں میں سے صرف ایک حکم متعلق ہوتا ہو دوسرا حکم متعلق نہ ہوتا ہو، تو ہمارے نزدیک ایسا ہو سکتا ہے کہ اس عمل کی فروعات میں سے کسی نوع میں یعنی اسی جیسے دوسرے عمل میں ان دو حکموں میں سے ایک حکم ثابت ہو اور دوسرا نہ ہو۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک چونکہ دونوں حکموں کا ایک ساتھ پایا جانا ضروری ہے کیوں کہ ایک حکم دوسرے کے لئے شاہد کے درجہ میں ہے تو جب ایک حکم معدوم ہوگا تو دوسرا بھی معدوم ہوگا۔

حرمت مصاہرت کا ثبوت زنا سے ہوگا؟

اس اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ حرمت مصاہرت نکاح میں وطی کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے

کیوں کہ وطی حرمت موقتہ کو واجب کرتی ہے تو یہ بھی جائز ہوگا کہ وہ حرمت مؤبدہ کو واجب کرے۔ اور ہمارے نزدیک زنا کی وجہ سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی اگرچہ زنا میں حرمت موقتہ معدوم ہے پھر بھی جائز ہے کہ اس کے ساتھ حرمت مؤبدہ متعلق ہو۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب زنا میں دو حرمتوں میں سے ایک معدوم ہوگئی تو دوسری بھی معدوم ہو جائے گی۔ (تاسیس النظر ص ۶۶)

حرمت موقتہ کا مطلب وقتی حرمت جیسے بیوی جب تک نکاح میں ہے اس کی بہن سے نکاح جائز نہیں یا منکوحہ جو دوسرے کے نکاح میں ہے جب تک اس کا شوہر طلاق نہ دے اس سے نکاح درست نہیں، اسی طرح چار عورتیں نکاح میں ہوں تو پانچویں سے نکاح نہیں کیا جاسکتا، یہ حرمت نکاح سے آئی ہے مگر مانع کے پائے جانے کے وقت تک موقت ہے، جب مانع ختم ہو جائے تو حرمت بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اور حرمت مؤبدہ یہ ہے کہ ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہو جائے جیسے نکاح کرتے ہی مرد پر عورت کے اصول ماں، دادی اوپر تک، اور وطی یا خلوت صحیحہ سے فروع بیٹی، پوتی نیچے تک ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتے ہیں، پس حرمت مؤبدہ اور حرمت موقتہ یہ دونوں حرمتیں نکاح میں وطی کی بنا پر ہے مگر بعض جگہوں میں نکاح کو وطی کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

پس جب ایک اصل یعنی نکاح میں وطی کے ساتھ دو حکم متعلق ہیں ایک حرمت موقتہ دوم حرمت مؤبدہ، اور یہ دونوں حکم متفق علیہ ہیں تو ہمارے نزدیک ضروری نہیں کہ اس اصل کی فروع کی ایک نوع میں بھی دونوں حکم ساتھ میں ثابت ہوں، بلکہ ایک کا ثبوت ہو اور دوسرا معدوم ہو ایسا ہو سکتا ہے، مثلاً زنا وطی کی ایک نوع ہے اس سے حرمت موقتہ کا ثبوت تو نہ ہوگا، البتہ حرمت مؤبدہ کا ثبوت ہوگا، چنانچہ زنا کی وجہ سے حرمت مصاہرت جو کہ حرمت مؤبدہ ہے اس کا ثبوت ہوگا، مگر حرمت موقتہ کا ثبوت نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب زنا سے حرمت موقتہ ثابت نہیں ہو سکتی تو حرمت مؤبدہ یعنی حرمت مصاہرت بھی ثابت نہ ہوگی، کیوں کہ جب اصل یعنی نکاح میں وطی کے ساتھ دو حکم ساتھ میں ہیں تو اس کی نوع میں بھی ساتھ میں ہوں گے اور زنا جو کہ وطی کی ایک نوع ہے وطی کے

ساتھ دو حکم ساتھ میں ہیں ہے اس میں ایک حکم، حرمتِ حرمتِ مؤقتہ معدوم ہے تو دوسرا حکم بھی معدوم ہوگا۔

ہدایہ میں امام شافعیؒ کے قول کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ زنا کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت اس لئے نہ ہوگا کہ زنا فعلِ حرام ہے اور معصیت ہے اور مصاہرت یعنی دامادی اور سسرالی رشتہ ایک نعمت ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے احسانات کے بیان کے موقع پر مصاہرت کا ذکر فرمایا ہے، چنانچہ ارشادِ باری ہے "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا" اس لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فعلِ حرام کسی نعمت کے حصول کا سبب نہیں ہو سکتا، لہذا زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے وطی کرنا ولد کے واسطے سے جزء ہو جانے کا سبب ہو جاتا ہے یعنی واطی اور موطوہ بمنزلہ ایک شخص کے ہو جاتے ہیں، اسی وجہ سے وطی سے پیدا ہونے والا بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہوتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں کہ فلاں مرد کا بچہ ہے، اور کہتے ہیں کہ فلاں عورت کا بچہ ہے، اگر دونوں بمنزلہ واحد نہ ہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلاتا، پس جب واطی اور موطوہ بمنزلہ واحد ہو گئے تو عورت کے اصول و فروع مرد کے اصول و فروع کے مانند ہو جائیں گے اور مرد کے اصول و فروع عورت کے اصول و فروع کے مانند ہو جائیں گے، پس جزئیت کا معنی ثابت ہو جائے گا، اور جزء سے انتفاع حرام ہے، تو نتیجہ نکلا کہ وطی کی وجہ سے موطوہ کے اصول و فروع کے حرام ہو جائیں گے۔ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ وطی زنا ہونے کی حیثیت سے حرمتِ مصاہرت کا سبب نہیں بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ وطی ولد کا سبب ہے، پس حرمتِ مصاہرت کی نعمت زنا کی وجہ سے نہ ہوئی جیسا کہ امام شافعیؒ کا خیال ہے بلکہ ولد کی وجہ سے اور وطی ولد کا سبب ہے لہذا واطی ولد کے قائم مقام ہوگی۔ (دیکھئے ہدایہ ج ۲ ص ۳۰۹)



بھائی اور چچا کو صغیر اور صغیرہ پر ولایت نکاح حاصل ہے؟

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ باپ اگر صغیر یا صغیرہ کا نکاح کرائے تو جائز ہے، کیوں کہ باپ کو ان کے مال میں اور ان کی ذات میں ولایت حاصل ہے، باپ کی طرح بھائی اور چچا کو بھی نکاح کی ولایت حاصل ہوگی، اگرچہ بھائی اور چچا کو صغیر اور صغیرہ کے مال میں ولایت حاصل نہیں مگر ان کی ذات میں ولایت حاصل ہوگی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھائی اور چچا کے لئے صغیر اور صغیرہ کے مال میں جب ولایت معدوم ہوگئی تو ان کی ذات میں بھی معدوم ہو جائے گی۔ (تاسیس انظر ص ۶۶)

یہ مثال اس اصول کی فرع اس طرح ہوگی کہ ایک اصل یعنی کمال قرابت کے ساتھ دو حکم متعلق ہیں جن پر ہمارا اور امام شافعیؒ کا اتفاق ہے، اور وہ دو حکم صغیر اور صغیرہ کے نفس اور مال میں ولایت کا حاصل ہونا ہے یہ ولایت باپ اور دادا کو حاصل ہے، لیکن اس اصل کی ایک نوع بھائی اور چچا میں بھی پائی جاتی ہے کہ نفس قرابت کا تحقق ہے اس لئے بھائی اور چچا کو بھی صغیر اور صغیرہ کے نفس پر ولایت حاصل ہوگی اور ان کے لئے صغیر اور صغیرہ کا نکاح کرنا درست ہوگا اگرچہ ان کو مال میں ولایت حاصل نہیں اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک اصل کی نوع میں ایک حکم کے معدوم ہونے سے دوسرا حکم معدوم نہ ہوگا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ایک حکم معدوم ہو جائے تو دوسرا بھی معدوم ہو جاتا ہے، اس لئے بھائی اور چچا کے لئے صغیر اور صغیرہ کے نکاح کی ولایت حاصل نہ ہوگی اس لئے کہ ان کے لئے مال میں ولایت حاصل نہیں۔

بدائع میں ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب قرابت قریبہ ہے اور قرابت قریبہ قرابت ولادت ہے، اور قرابت ولادت صرف باپ اور دادا کو حاصل ہے، لہذا بھائی اور چچا کے لئے وہ قرابت حاصل نہ ہونے کی وجہ سے نکاح کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک ولادت قرابت کے ثبوت کا سبب نفس قرابت ہے، کمال قرابت جو کہ قرابت ولادت ہے اس کا وجود ضروری نہیں، ہاں! البتہ کمال قرابت والا مقدم ہوگا غیر کمال قرابت والے پر، لہذا چونکہ بھائی اور چچا

کو نفسِ قرابت حاصل ہے اس لئے ان کو بھی ولایت حاصل ہوگی۔ (بدائع، دارالکتب ج ۲/۴۹۸)

ولایت کے متعلق تفصیل اصول نمبر ۶۰ میں گزر چکی ہے، ملاحظہ فرمائیں۔

تہا جنس پایا جائے اور قدر نہ پایا جائے تو کیا حکم ہے؟

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ سود کی علت ہمارے نزدیک کیل مع الجنس ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک طعم مع الجنس ہے، اور ہمارا اختلاف امام شافعی کے ساتھ وصفِ علت میں ہے اس کے باوجود جب دونوں وصف موجود ہوں یعنی ہمارے نزدیک کیل مع الجنس اور امام شافعی کے نزدیک طعم مع الجنس تو بالاتفاق کمی بیشی سے فروخت کرنا اور ادھار حرام ہوگا۔ مگر جب ہمارے نزدیک کیل معدوم ہو اور ان کے یہاں طعم معدوم ہو اور صرف جنس موجود ہو تو ہمارے نزدیک کمی بیشی تو حلال ہوگی مگر ادھار بیع حلال نہ ہوگی، کیوں کہ تہا جنس سے اگرچہ اس میں کمی بیشی کی حرمت معدوم ہو جاتی ہے مگر یہ بات جائز ہے کہ اس کے ساتھ ادھار کی حرمت متعلق ہو۔ مگر امام شافعی کے نزدیک جب ان میں سے ایک حکم یعنی تقاضل معدوم ہو تو اس کے ساتھ ادھار کی تحریم بھی معدوم ہو جائے گی۔ (تاسیس النظر ص ۶۷)

تہا کیل اور تہا جنس ادھار بیع کو حرام کرتا ہے یا نہیں اس کے متعلق ایک اہم تفصیل اصول نمبر ۷۰ میں گزر چکی ہے۔

پانی کے علاوہ دیگر مائع نجاست زائل کرتی ہیں؟

اس اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ پانی حدث یعنی نجاستِ حکمی کو ختم کر دیتا ہے اور نجاست یعنی نجاستِ حقیقی کو بھی زائل کرتا ہے، اور پانی کے علاوہ دیگر بہنے والی چیزیں ہمارے نزدیک کپڑے سے نجاست کو زائل کرتی ہیں اگرچہ حدث کو زائل نہیں کرتیں۔ اور امام شافعی کے نزدیک پانی کے علاوہ دیگر مائع نجاست جب حدث کو زائل نہیں کرتی ہیں تو کپڑے سے نجاست کو بھی زائل نہیں کریں گی۔ (تاسیس النظر ص ۶۷)

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اصل یعنی پانی کے ساتھ دو حکم یعنی ازالہ حدث اور خبث بالاتفاق متعلق ہیں تو اس کی فرع یعنی بننے والی چیز میں بھی دو حکم کا ایک ساتھ ہونا لازم ہے اور ایک معدوم ہو جائے تو دوسرا بھی معدوم ہو جائے گا، اور چونکہ مانعات میں ازالہ حدث کا حکم معدوم ہو گیا تو ازالہ خبث کا حکم بھی معدوم ہو جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک اصل کی نوع اور فرع میں ایک حکم معدوم ہو تو دوسرا معدوم ہو جائے ضروری نہیں بلکہ دوسرا حکم متعلق ہو سکتا ہے، اس لئے ہمارے نزدیک مانعات سے ازالہ خبث ہو سکتا ہے۔ اس کے متعلق پوری تفصیل اصول نمبر ۶۹ میں گزر چکی ہے۔

تمت بعون اللہ تعالیٰ وتوفیقہ والحمد لله علی کل حال

وصلی اللہ علی رسولہ وآلہ واصحابہ الکرام

العبد الضعیف عنایت اللہ کھریاسنی، پالنپوری

استاذ حدیث و فقہ دارالعلوم چھاپلی