تنظیم الدرایة

لحل

عویصات الھدایة

ہدایہ آخرین کی اپنی اسلوب انداز میں منفرد و بے نظیر اردو شرح
نظر ثانی اور بعض اہم اضافوں کے ساتھ

از افادات: حضرت مولانا محمد ابو الحسن صاحب مدظلہ
"شیخ التفسیر دار العلوم معین الاسلام ہاٹہزاری"

معہ

مقدمہ فقہ

{یہ مقدمہ "فقہ بالخصوص فقہ حنفی" ہدایہ اور صاحب ہدایہ سے
متعلق ضروری اور تحقیقی مباحث پر مشتمل ہے}

از قلم: محمد جنید شوق ابزگری

میر محمد کتب خانہ آرام باغ، کراچی

تنظیم الدرایۃ

جزء اول

لحل

عویصات الھدایۃ

ہدایہ آخرین کی اپنی اسلوب و انداز میں منفرد و بے نظیر اردو شرح
نظر ثانی اور بعض اہم اضافوں کے ساتھ

از تالیفات: حضرت مولانا محمد ابو الحسن صاحب مدظلہ،
شیخ التفسیر دار العلوم معین الاسلام ہاٹہزاری،

مقدمۂ فقہ

{یہ "مقدمہ" فقہ بالخصوص فقہ حنفی، ہدایہ اور صاحب ہدایہ سے
متعلق ضروری اور تحقیقی مباحث پر مشتمل ہے}

از قلم: محمد جنید شوق بابونگری

میر محمد کتب خانہ آرام باغ، کراچی

میر محمد کتب خانہ مرکز علم و ادب آرام باغ کراچی

وہ کتابیں جن سے اس "مقدمۂ فقہ" کی تصنیف میں استفادہ کیا گیا ہے

نمبر	اسماء کتب	مصنف	سالِ وفات
۱	قرآن کریم		
۲	سنن ترمذی شریف	امام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی الشافعی	سنہ ۲۷۹ھ
۳	مشکوٰۃ شریف	امام ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ ولی الدین الخطیب التبریزی	بعد سنہ ۷۳۷ھ
۴	احیاء العلوم	امام محمد بن محمد الغزالی الشافعی	سنہ ۵۰۵ھ
۵	المنہاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج	امام ابوزکریا یحییٰ بن شرف النووی شافعی	سنہ ۶۷۶ھ
۶	عمدۃ القاری شرح البخاری	حافظ بدر الدین ابومحمد محمود بن احمد عینی حنفی	سنہ ۸۵۵ھ
۷	معارف السنن (شرح ترمذی)	محدث العصر علامہ محمد یوسف البنوری الحنفی	سنہ ۱۳۹۷ھ
۸	التعلیق الصبیح (شرح مشکوٰۃ)	حضرت علامہ مولانا محمد ادریس الکاندھلوی الحنفی	سنہ ۱۳۹۴ھ
۹	مقدمۂ فتح الملہم	شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی حنفی	سنہ ۱۳۶۹ھ
۱۰	تفسیر ابن کثیر	حافظ ابوالفداء ابن کثیر دمشقی شافعی	سنہ ۷۷۴ھ
۱۱	معارف القرآن	مفتی اعظم مولانا محمد شفیع دیوبندی حنفی	سنہ ۱۳۹۶ھ
۱۲	الاکلیل	علامہ حافظ جلال الدین سیوطی شافعی	سنہ ۹۱۱ھ
۱۳	البحر الرائق (شرح کنز الدقائق)	علامہ زین الدین ابن نجیم مصری حنفی	سنہ ۹۷۰ھ
۱۴	الدر المختار (شرح تنویر الابصار)	علامہ علاء الدین محمد بن علی الحصکفی الحنفی مفتی دمشق	سنہ ۱۰۸۸ھ
۱۵	ردالمحتار (حاشیہ درمختار)	خاتمۃ المحققین علامہ محمد امین الشہیر بابن عابدین الشامی الحنفی	سنہ ۱۲۵۲ھ
۱۶	مسلم الثبوت مع کشف المبہم	علامہ قاضی محب اللہ بن عبدالشکور البہاری الحنفی	سنہ ۱۱۱۹ھ
۱۷	حاشیہ مسلم الثبوت ملحق بکشف المبہم		
۱۸	توضیح شرح تنقیح	صدر الشریعۃ الاصغر عبیداللہ المحبوبی الحنفی شارح الوقایہ	سنہ ۷۴۷ھ
۱۹	مقدمۂ تدوین فقہ	محقق العصر مولانا مناظر احسن گیلانی حنفی	سنہ ۱۳۷۵ھ
۲۰	فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر	مولانا محمد تقی امینی	
۲۱	تاریخ بغداد	حافظ ابوبکر الخطیب البغدادی الشافعی	سنہ ۴۶۳ھ
۲۲	تہذیب التہذیب	شیخ الاسلام حافظ ابن حجر عسقلانی شافعی	سنہ ۸۵۲ھ
۲۳	تقریب التہذیب	ایضاً	

نمبر	اسماء کتب	مصنف	سال وفات
۲۴	تدریب الراوی	حافظ جلال الدین سیوطی شافعی	سنہ ۹۱۱ھ
۲۵	تبییض الصحیفۃ بمناقب الامام ابی حنیفۃ	ایضاً	
۲۶	الخیرات الحسان فی مناقب ابی حنیفۃ النعمان	علامہ شہاب الدین ابن حجر المکی الہیتمی الشافعی	سنہ ۹۷۳ھ
۲۷	مناقب ابی حنیفۃ	امام موفق الدین بن احمد المکی	سنہ ۵۶۸ھ
۲۸	ابوحنیفۃ واصحابہ المحدثون	محدث ناقد علامہ ظفر احمد عثمانی حنفی	سنہ ۱۳۹۴ھ
۲۹	امام ابوحنیفہ محدثین کی نظر میں	احقر محمد جنید بابونگری حنفی عفا اللہ عنہ	
۳۰	تانیب الخطیب	علامہ محقق محمد زاہد الکوثری الحنفی	سنہ ۱۳۷۱ھ
۳۱	تقدمۃ نصب الرایہ	ایضاً	
۳۲	قواعد فی علوم الحدیث	علامہ ظفر احمد عثمانی حنفی	سنہ ۱۳۹۴ھ
۳۳	ابن ماجہ اور علم حدیث	محدث ناقد مولانا محمد عبد الرشید نعمانی حنفی	مدظلہٗ
۳۴	الفوائد البہیۃ	علامہ ابو الحسنات عبد الحی لکھنوی حنفی	سنہ ۱۳۰۴ھ
۳۵	کشف الظنون	مورخ کبیر مصطفی بن عبد اللہ الشہیر بکاتب چلپی حنفی	سنہ ۱۰۶۷ھ
۳۶	کتاب المیزان	امام عبد الوہاب الشعرانی الشافعی	سنہ ۹۷۳ھ
۳۷	تاریخ دعوت وعزیمت	مفکر اسلام مولانا سید ابو الحسن علی ندوی حنفی	مدظلہ
۳۸	ظفر المحصلین	مولانا محمد حنیف گنگوہی حنفی	"
۳۹	مقدمہ نصب الرایہ	علامہ محمد یوسف بنوری حنفی	سنہ ۱۳۹۷ھ
۴۰	محدثین عظام	مولانا محمد تقی الدین مظاہری ندوی	
۴۱	تاج العروس (شرح قاموس)	علامہ سید محمد مرتضی زبیدی حنفی	سنہ ۱۲۰۵ھ
۴۲	موضح اوہام الجمع والتفریق	حافظ ابوبکر الخطیب بغدادی شافعی	سنہ ۴۶۳ھ
۴۳	اسلامی انسائیکلوپیڈیا	سید قاسم محمود	

مشکوٰۃ شریف کی لاثانی شرح، حدیث وفقہ کا بیش قیمت جامع سرمایہ
تنظیم الأشتات
لحل (مع نادر اضافات)
عویصات المشکوٰۃ
از تالیفات: حضرت مولانا محمد ابو الحسن صاحب شیخ التفسیر دار العلوم ہاٹہزاری
ناشر: میر محمد، کتب خانہ آرام باغ کراچی

فہرست عنوانات "مقدمۂ فقہ"

عنوانات	صفحہ
مقدمہ نگار کی دو باتیں	۶
مقدمۂ فقہ	۱۰
علم فقہ کی اہمیت اور اسمیں پختگی حاصل کرنیکی ضرورت	۱۰
فقہ کی حقیقت	۱۰
فقہ کی لغوی تعریف	۱۱
فقہ کی اصطلاحی تعریف	۱۲
فقہ کا وسیع اصطلاحی مفہوم جو دینی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی ہے	۱۲
زمانۂ مابعد میں فقہ کے مفہوم میں بتدریج تنگی	۱۳
مفہوم میں تنگی کے بعد فقہ کی تعریف	۱۴
اہل حقیقت کے نزدیک فقہ کے معنی	۱۴
فقہ کا موضوع	۱۴
غرض و غایت	۱۵
استمداد	۱۵
اُمت محمدیہ فقہ اور اجتہاد کیطرف کیوں محتاج ہے ؟	۱۶
محدث اور فقیہ میں کام کے اعتبار سے فرق	۱۸
محدثین کی نظر میں فقہ اور فقہاء کا مقام	۱۹
علم فقہ کا مدون اول و بانی	۱۹
امام اعظم ابوحنیفہ کی تابعیت کی بحث	۲۰
امام ابوحنیفہ کے بارے میں محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل کی آراء و اقوال	۲۱
امام ابوحنیفہ جرح و تعدیل کے بھی امام تھے	۲۲
فقہ حنفی کی خصوصیات	۲۲
فقہ حنفی کی تدوین کا طریقہ	۲۳
حنفی مذہب میں غلطی کے امکانات بہت ہی کم ہیں	۲۳
ابوحنیفہ کے استنباط کردہ مسائل کی تعداد	۲۴
فقہ حنفی کی سند	۲۵
اس سند کی حدیثی حیثیت	۲۵
صاحب ہدایہ کا مختصر تذکرہ	۲۷
نام نسب اور ولادت	۲۷
وطن اور اساتذہ	۲۷
صاحب ہدایہ کے بارے میں اپنے معاصرین دوسرے کبار محدثین اور ائمۂ فقہ کے اقوال و آراء	۲۷
صاحب ہدایہ عظیم القدر محدث اور حافظ الحدیث تھے	۲۸
صاحب ہدایہ کا طبقہ	۲۹
وفات	۲۹
تصنیفات	۲۹
ھدایہ	۲۹
ہدایہ کا تعارف خود صاحب ہدایہ کی زبان سے	۲۹
تالیف ہدایہ کا زمانہ	۳۰
ہدایہ کی مقبولیت، عظمت اور اہمیت	۳۰
ہدایہ اسلامی قانون کی عظیم کتاب ہے	۳۱
ہدایہ ایک قسم کا معجزہ ہے	۳۱
ہدایہ ذہنوں کو تیز بنانے کا ایک کامیاب نسخہ ہے	۱۱
ہدایہ علامہ کشمیری کی نظر میں	۱۲
ہدایہ کی حدیثی حیثیت اور احادیث ہدایہ کے بارے میں ایک غلط فہمی کا ازالہ	۲۳
کتب، ابواب اور فصلوں کی تعداد	۳۶
صاحب ہدایہ کی مسامحات	۳۷
شروحات ہدایہ	۳۸

اجمالی ترتیب

مقدمۂ فقہ

از ص ۱۰ تا ص ۳۸

تنظیم الدرایہ

از ص ۳۹ تا ص ۱۱۲

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ نگار کی دو باتیں

یہ بات میرے لئے بڑی مسرت وسعادت کا باعث ہے کہ میں اپنے والد ماجد حضرت علامہ مولانا حافظ محمد ابوالحسن صاحب مدظلہم، شیخ التفسیر دار العلوم ہاٹہزاری چاٹگام (جن کے اس احقر پر بےشمار ظاہری ومعنوی احسانات وعنایات کے پیش نظر اگر یہ کہدوں تو بالکل بجا ہوگا کہ "لولا الوالدی لهلکت") کی مقبول ومفید کتاب "تنظیم الدرایہ" شرح اردو "ھدایہ آخرین" کے دوسرے ایڈیشن کیلئے بطور مقدمہ چند سطور لکھ رہا ہوں، یہ مقدمہ "مقدمۂ فقہ" کے نام سے موسوم ہے۔

اولاد کیلئے اپنے والدین کی ہر خدمت سعادت ہے، لیکن جس کام سے والدین کو زیادہ دلچسپی ہو اس میں انکا ہاتھ بٹانا اور شریک ہوجانا اور زیادہ سعادت مندی کی بات ہے اور اس سے انکی رضامندی اور اللہ کے یہاں قبولیت کی زیادہ امید کی جاسکتی ہے۔

احقر کے حضرت والد ماجد مدظلہم کو (جو اسوقت صاحب فراش اور ہر قسم کے کاموں سے معذور اور اپنے احباب ومتعلقین سے دعا خواہ ہیں) علمی شغل بلکہ علمی استغراق، یکسوئی بلکہ خود فراموشی کے ساتھ مطالعہ وکتب بینی، درس وتدریس، تصنیف وتالیف اور تحقیقی کاموں سے جو گہری دلچسپی اور بےپناہ تعلق تھا وہ اس دور میں کبریت احمر ہے۔

احقر کی والدہ معظمہ (حفظہا اللہ) بھی خالص علمی و دینی گھرانے کے چشم و چراغ ہیں[1]۔ بہت سے ضروری فقہی مسائل و دینی معلومات انکی نوک زبان ہیں، عارف کامل حضرت شاہ مولانا مفتی عزیز الحق صاحبؒ، بانی جامعہ اسلامیہ ضمیریہ پٹیہ (متوفی ۱۳۸۰ھ) سے بیعت ہیں، علمی کام اور دینی خدمت کی قدردانی و مرتبہ شناسی انکو ورثے میں ملی ہے، بسا اوقات بعض ضروری گھریلو کام کا مجھ کو صرف اس وجہ سے حکم نہیں فرماتی، بلکہ کرنے سے سختی کے ساتھ روکدیتی ہیں کہ اس سے (انکے خیال کیمطابق) میرے علمی و تدریسی شغل میں خلل آئے گا، سبحان اللہ دین پروری کا کیسا مخلصانہ جذبہ اور اپنے جگر گوشے پر کس قدر شفقت اور اسکی کیسی ہمت افزائی ہے۔

حق جل شانہٗ نے احقر نالائق و گنہگار کو محض اپنے فضل و احسان سے درس و تدریس اور تصنیف وغیرہ کا جو کچھ موقع بخشا ہے اس میں یہ احساس اور یہ خیال اس احقر کی برابر حوصلہ افزائی کرتا اور اسکے اندر کام کا ایک جذبہ اور نشاط پیدا کرتا رہتا ہے کہ ان چیزوں سے اس کے والدین خوش ہیں۔ وہ انکو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے اور اس کیلئے دعائیں دیتے ہیں، سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"رضی الرب فی رضی الوالد و سخط الرب فی سخط الوالد"[2]	"اللہ کی رضامندی والد کی رضامندی میں ہے اور اللہ کی ناراضی والد کی ناراضی میں ہے۔"

---

[1] چنانچہ انکے (یعنی والدہ صاحبہ کے) دادا حضرت مولانا صوفی عزیز الرحمٰن صاحب بابونگریؒ علم شریعت کے زبردست محقق عالم اور دارالعلوم ہاٹہزاری کے چار بانیوں میں سے ایک تھے، انکے نانا حضرت مولانا عبدالعزیز صاحب جہانپوریؒ نہایت متقی اور ماہر عالم دین تھے، جنہوں نے اپنے علاقے میں شرک و بدعت کا کامیاب اور مردانہ تعاقب کیا ہے، انکے والد معظم حضرت اقدس مولانا شاہ محمد ہارون صاحب مدظلہم ہیں جو عصر حاضر کے محقق اور روشن ضمیر مرشد، عالم ربانی اور جامعہ اسلامیہ عزیز العلوم بابونگر چاٹگام کے بانی اور مہتمم ہیں، انکے ایک بھائی جامعہ مذکورہ کے نائب مہتمم اور دوسرے بھائی اسی جامعہ کے استاذ الحدیث ہیں اور انکے شوہر حدیث، تفسیر اور معقولات کے زبردست محقق عالم، دارالعلوم ہاٹہزاری کے شیخ التفسیر اور ملک کے مایۂ ناز مصنف ہیں۔ ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔ احقر گنہگار کو جوان سے انتساب کا شرف حاصل ہے اس پر وہ حق تعالیٰ کا جتنا شکر ادا کرے یقیناً کم ہے۔

[2] "سنن الترمذی"، ابواب البر والصلۃ، ج ۲ ص ۱۲۔

آگے "مقدمۂ فقہ" کے عنوان سے جو سطور ہدیۂ ناظرین ہو رہی ہیں اُن میں فقہ، فقہ حنفی، صاحب ہدایہ اور ہدایہ پر مختصر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان عنوانات میں اس بات کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ انہیں سے ہر ایک عنوان کی دوسری ضروری بحثوں کے ساتھ ساتھ اس کے حدیثی پہلو کو بھی (مختصراً سہی) اُجاگر کیا جائے، چنانچہ فقہ کے متعلق لکھا گیا ہے کہ حضرات محدثین کے یہاں فقہ اور فقہاء کرام کا کیا مقام ہے؟ اسی طرح فقہ حنفی پر بحث کے سلسلے میں امام اعظم ابو حنیفہ کے بارے میں بڑے بڑے محدثین اور حفاظ حدیث کے تاثرات اور آراء کا ذکر کیا گیا ہے، پھر فقہ حنفی کی سند کے حدیثی پہلو کی مدلل طور پر وضاحت اور تفصیل کی گئی ہے۔ اس کے بعد معتبر نقول کی روشنی میں ثابت کیا گیا ہے کہ جہاں صاحب ہدایہ عدیم المثال فقیہ ہیں وہاں بلند پایہ محدث اور حافظ الحدیث بھی ہیں، پھر ہدایہ کی حدیثی حیثیت کو واضح کرتے ہوئے احادیث ہدایہ کے بارے میں ایک بڑی غلط فہمی کا ازالہ کیا گیا ہے،

فللہ الحمد علی ذلک۔

یہاں یہ اسلوب اس لئے اختیار کیا گیا ہے کہ فقہ کا اصل سرچشمہ قرآن و حدیث ہے اور ظاہر ہے کہ حدیث کی صحت و سقم یا اعتبار و عدم اعتبار کا دار و مدار اسناد ہی پر ہے، حاکم ابو عبد اللہ نیشاپوری "مدخل" میں امام سفیان ثوری کا قول نقل کرتے ہیں "الاسناد سلاح المؤمن، فاذا لم یکن معہ سلاح فبأی شیء یقاتل[1]"

لہٰذا اس بات کی نہایت ضرورت ہے کہ ہر دور میں فقہ اور بالخصوص (ہم حنفی ہونے کے لحاظ سے) فقہ حنفی اور اس کے متعلقات کو خالص حدیثی اور اسنادی رنگ اور محدثانہ اصول کی روشنی میں مطالعہ کرنے، سمجھنے اور سمجھانے کی مقدور بھر کوشش کی جائے، جس سے غیر مقلدین، خاص طور پر حنفی مکتب فکر کے مخالفین اور معاندین کے اعتراضات و شبہات کا قلع قمع ہو جائے۔ علم الاسناد یا علم اسماء الرجال کی جس طرح حدیث کیلئے ضرورت ہے اسی طرح حدیث کے واسطہ سے فقہ کیلئے بھی اسکی ضرورت ہے۔

یہ امر حقیقت ہے کہ تحقیق کے میدان میں اور خاص کر کے غیر کے ساتھ مقابلہ کر کے اپنے مدعا کو دلائل سے ثابت کرنے کے سلسلے میں فقہ کو حدیث سے اور حدیث کو علم الاسناد سے ہرگز جدا نہیں کیا جا سکتا، سید المحدثین شعبہ نے بہت خوب فرمایا ہے کہ "کل علم لیس فیہ حدثنا و اخبرنا فھو خل و بقل[2]"

اور مشہور محدث یزید بن زریع فرماتے ہیں کہ "لکل دین فرسان وفرسان ھذا الدین اصحاب الاسانید[3]"

غرض کہ حضرات علماء اور طلبہ کا یہ اہم ترین فرض ہے کہ وہ فقہ اور متعلقات فقہ کا "علم الاسناد" یا "علم مصطلح الحدیث" کے اصول کی روشنی میں

---

[1] المدخل، ص ۳۔ [2] المدخل، ص ۲۔ [3] ایضاً۔

مطالعہ کرنے اور جائزہ لینے کی تاحدِ بساط کوشش کریں، توفیق اللہ تعالیٰ سے ہے۔
علاوہ ازیں اس مقدمۂ فقہ میں امت کے فقہ اور اجتہاد کیطرف محتاج ہونے پر ایسے اسلوب سے بحث کی گئی ہے جس سے اس موضوع پر غور وفکر کا ایک مفید راستہ کھل جائے۔

اس مقدمۂ فقہ کی تصنیف اور تیاری میں چند عزیز احقر کے شکریے کے مستحق ہیں، جنمیں برادر عزیز حافظ مولوی محمد شعیب حفظہ اللہ (فاضل دار العلوم ہاٹہزاری ومدرس مدرسہ مخزن العلوم کھیل گاؤں ڈھاکہ) خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ اس نے بڑے تیقظ اور انہماک کے ساتھ مقدمہ اور تنظیم الدرایہ کے پروف دیکھنے اور ہدایہ کی چاروں جلدوں کی کتب ابواب اور فصلوں کی تعداد نکالنے میں احقر کی بڑی مدد کی ہے۔
اللہ تعالیٰ ان تمام عزیزوں کو اپنے دین اور علم کی خدمت کی توفیق بخشے اور اُسے قبول فرمائے اور احقر گنہگار کی اس حقیر محنت کو اپنی بارگاہ میں قبولیت سے نوازے اور اسکو تمام کاموں میں اپنی مرضیات کی توفیق دے، آمین =

بدنام کنندۂ نیکونامے چند

محمد جنید شوق بابونگری

فاضل التخصص فی علوم الحدیث، جامعہ بنوری ٹاؤن کراچی و
خادم طلبہ جامعہ اسلامیہ عزیز العلوم بابونگر، چاٹگام،
١٥/ ١٠/ ١٤٠٦ھ — ٢٣/ ٦/ ١٩٨٦ء ...

مقدمۂ فقہ

ازقلم : محمد جنید بابونگری

علم فقہ کی اہمیت اور اسمیں پختگی حاصل کرنے کی ضرورت

انسانی کمالات کی دو قسمیں ہیں ، کمال علمی اور کمال عملی ، پھر کمال علمی (علم) کی دو قسمیں ہیں ، دینی علم اور دنیوی علم (اگر اس دوسری قسم پر "علم" کا اطلاق صحیح ہو) اور یہ امر حقیقت ہے کہ جن دنیوی اور عصری علوم سے دین کا کسی حیثیت سے تعلق نہو وہ زبانِ نبوت پر ملعون اور سراسر جہل ہیں ، چاہے اہل دنیا بالخصوص مغرب زدہ طبقوں کی نگاہِ دانش وخرد کو ان عصری علوم کا جلوہ کتنا ہی خیرہ کرکے رکھدے ، بات بالکل صاف اور یقینی ہے ۔

پھر علوم دینیہ میں "علم فقہ" کو جو اہمیت حاصل ہے وہ کسی پر مخفی نہیں ، ہمارے نصاب تعلیم میں قرآن فہمی اور حدیث طلبی کا آغاز فقہ ہی سے ہوتا ہے اور پھر یہی فقہ ان دونوں کا نتیجہ اور ثمرہ بھی ہے ، اگر کوئی طالب علم یا عالم فقہ میں کچا ہو تو وہ قرآن پاک اور حدیث شریف کے سمجھنے میں کبھی کامیابی حاصل نہیں کرسکتا ، اسیطرح اگر قرآن وحدیث پڑھ لینے کے بعد علم فقہ تک اسکی رسائی نہو اور وہ اس سے دلچسپی نہ رکھے تو یقیناً اس نے "اسلام" کو ایک مکمل نظام زندگی اور قانونِ حیات کی حیثیت سے نہیں سمجھا اور نہ سمجھنے کی کوشش کی ، بلکہ یوں کہدیجئے کہ وہ پوست ہی میں اٹک کر رہ گیا ، قرآن وحدیث کے مغز تک اسکی رسائی نہیں ہوئی ۔

فقہ کی حقیقت

بعض حضرات کی نگاہوں سے چونکہ فقہ کی حقیقت مخفی ہے اس لئے انکو یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ دین کا سرچشمہ صرف اور صرف قرآن وحدیث ہے ، چنانچہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا صاف ارشاد ہے کہ :

"ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بہما ، کتاب اللہ وسنۃ رسولہ" (مشکوٰۃ ص ۳۱ ج ۱)

"میں نے تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑی ہیں ، تم جبتک ان دونوں کو پکڑے رہوگے ہرگز گمراہ نہ ہوگے ، ایک اللہ کی کتاب یعنی قرآن ، دوسری اسکے رسول کی سنت یعنی حدیث "

لہذا امت مسلمہ کو پھر "فقہ" کی کونسی ضرورت ہے ؟ فقہ کا ذکر تو اس حدیث میں نہیں ہے ۔
یہ شبہ اُن حضرات کو پیش آسکتا ہے جو فقہ کو قرآن وحدیث سے الگ شریعت محمدی کا ایک مستقل سرچشمہ

اور ماخذ تصور کرتے ہیں، جو سراسر غلط اور بے بنیاد بات ہے۔ دراصل فقہ کی اس کے سوا کوئی حقیقت ہی نہیں کہ وہ ایک خاص ضابطے کے تحت قرآن وحدیث کی مکمل و جامع شرح ہے۔ وہ قرآن وحدیث سے الگ کوئی چیز نہیں ہے بلکہ قرآن وحدیث ہی سے ماخوذ ہے۔ پس جن باتوں کو قرآن وحدیث اصول اور اجمالی طور پر بیان کرتے ہیں انہی باتوں کو فقہ اور ائمہ فقہ تفصیل کے ساتھ فروعات و جزئیات کی شکل میں نمایاں کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک عظیم فقہی مکتب فکر کے بانی اور راہنما حضرت امام محمد بن ادریس الشافعی (متوفی سنہ ۲۰۴ھ) نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے:

"جمیع ما تقوله الائمة شرح للسنة وجمیع السنة شرح للقرآن"[۱]

"جتنی باتیں حضرات ائمہ (بالخصوص ائمہ فقہ) بیان فرماتے ہیں وہ سب حدیث ہی کی شرح ہیں اور پورا ذخیرۂ حدیث قرآن کریم ہی کی شرح ہے۔"

اور حافظ جلال الدین سیوطی (متوفی سنہ ۹۱۱ھ) نے اپنی کتاب "الاشباہ والنظائر" میں علم فقہ کے متعلق بالکل صحیح لکھا ہے کہ:

"ان الفقه معقول من منقول"[۲]

"فقہ ایک عقلی علم ہے جو منقول (یعنی قرآن وحدیث کے معلومات) سے حاصل کیا گیا ہے۔"

اور امام محمد بن محمد الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ) نے فقہ کے شرف اور بزرگی کے بیان کے سلسلے میں بہت ہی خوب فرمایا ہے کہ:

"انه (الفقه) علم شرعی انه مستفاد من النبوة"[۳]

"بیشک فقہ علم شرعی ہے کیونکہ وہ نبوت (یعنی قرآن وحدیث) ہی سے مستفاد اور ماخوذ ہے۔"

اس سے واضح ہو چکا کہ "فقہ" قرآن وحدیث ہی سے ماخوذ ہے اور قرآن وحدیث ہی کی مکمل و جامع شرح ہے۔ لہٰذا قرآن وحدیث اور فقہ کے درمیان تفریق کی کوشش بدترین اسلام دشمنی اور دین کی بیخ کنی ہے۔ آگے مزید توضیح کے لئے فقہ کی لغوی و اصطلاحی تعریف لکھی جاتی ہے۔ واللہ الموفق۔

فقہ کی لغوی تعریف

امام لغت علامہ مرتضیٰ زبیدی (بفتح الزاء) حنفی (متوفی سنہ ۱۲۰۵ھ) اپنی مایۂ ناز کتاب "تاج العروس" میں ارقام

---

[۱] "الاکلیل" للسیوطی، ص ۵ و "التعلیق الصبیح" لمولانا الکاندھلوی، ج ۱، ص ۳۔

[۲] "مقدمۂ تدوین فقہ" از مولانا مناظر احسن گیلانی، ص ۳۱۔

[۳] "احیاء العلوم" ج ۱ ص ۱۹۔

فرماتے ہیں کہ "فقہ باب "سمع" سے بمصدر فِقھاً بمعنی جاننا اور باب "کرم" سے بمصدر فقاہۃ بمعنی فقہ طبیعت بن جانا ،

اور فقہ کے اصلی معنی شق (پھاڑنا) اور فتح (کھولنا) ہیں[1] اور علامہ ابن نجیم (متوفی ۹۷۰ھ) لکھتے ہیں کہ فقہ کے لغوی معنی سمجھنے کے ہیں[2] ان معانی میں مناسبت ظاہر ہے

احقر راقم الحروف کہتا ہے کہ لفظ "فقہ" کا مادّہ قرآن کریم میں بیس[20] جگہ استعمال ہوا ہے لیکن کہیں بھی ماضی اور مصدر نہیں آیا بلکہ ہر جگہ مضارع ہی آیا ہے ، پھر صرف ایک جگہ باب "تفعل" سے ہے باقی سب جگہیں باب "سمع" سے ہیں ۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف

اصطلاح شرع میں فقہ کی تعریف مختلف طریقوں سے کی گئی ہے ، جس کی ایک وجہ (جو اہم ہے) یہ ہے کہ فقہ کا اطلاق صدر اول میں عام تھا ، اس کا مفہوم اتنا وسیع تھا کہ وہ اسلامی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھا ، زمانۂ مابعد میں اس کے مفہوم میں بتدریج تنگی آتی گئی ، بالآخر فقہ نام رہگیا ہے جزئیات اور عملی احکام کے مجموعہ کا ،

فقہ کا وسیع اصطلاحی مفہوم جو دینی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی ہے

زمانۂ قدیم میں فقہ کا دائرہ اتنا وسیع اور ہمہ گیر تھا کہ اس میں عقائد ، اخلاق اور فروعی مسائل سب شامل تھے ، چنانچہ جلیل القدر تابعی امام اعظم ابوحنیفہ نُعمان بن ثابت (متوفی ۱۵۰ھ) سے فقہ کی تعریف اس طرح منقول ہے کہ ؛

"والفقہ معرفۃ النفس ما لھا وما علیھا "[3]

"فقہ ان چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو نفس کو نفع پہنچاتیں اور ان کی جو نقصان پہنچاتیں ہیں "

---

[1] "تاج العروس" ، ج ۹ ص ۴۰۲ ۔

[2] "البحر الرائق" ، ج ۱ ص ۳ ۔

[3] "توضیح" ص ۷ و "البحر الرائق" ، ج ۱ ص ٦ ۔

علامہ ابن نجیم حنفی (متوفی سنہ ۹۷۰ھ) اس تعریف کی شرح کرتے ہوتے لکھتے ہیں کہ "لیکن یہ تعریف اعتقادات جیسا کہ وجوب ایمان اور وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسیہ اور عملیات جیسا کہ نماز، روزہ، خرید و فروخت وغیرہ کو شامل ہے"[1]

فقہ کو اسی عام زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کا نتیجہ تھا کہ امام ابوحنیفہ نے عقائد پر ایک کتاب لکھی تھی اور اس کا "فقہ اکبر" نام رکھا تھا۔[2]

زمانۂ مابعد میں فقہ کے مفہوم میں بتدریج تنگی

ایک عرصہ تک فقہ کا یہی مفہوم جاری رہا اور اسی پر عمل درآمد بھی ہوتا رہا۔ بعد میں جب یونانی فلسفہ کے اثرات کی وجہ سے "عقائد" کی سادگی ختم ہوگئی اور اس کے مباحث طویل اور پُرپیچ بن گئے[3] تو "عقائد" نے ایک علیحدہ فن کی حیثیت اختیار کرلی اور "علم کلام" کے نام سے اسکی شہرت ہوئی۔

اس مرحلہ میں بھی "وجدانیات" کا تعلق فقہ ہی سے رہا، چنانچہ "شرح المنہاج" میں ہے کہ "ان تحریم الحسد والریاء من الفقہ"[4]

حالانکہ حسد اور ریاء کا تعلق "وجدانیات" سے ہے، پھر آہستہ آہستہ جب خارجی اثرات کا اور زیادہ غلبہ ہوا تو "وجدانیات" نے بھی ایک علیحدہ فن کی حیثیت اختیار کرلی اور "تصوف" کے نام سے اسکی شہرت ہوئی، اور اب "فقہ" "عقائد" اور "اخلاق" دونوں کے مباحث سے خالی ہوکر صرف عملی جزئیات اور فروعات کا نام رہگیا ہے۔

واضح رہے کہ اس تنگی کو امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) نے اچھی نظر سے نہیں دیکھا ہے[5]۔

---

[1] "البحر الرائق"، ج ۱ ص ۶۔ [2] "کشف الظنون" (ج ۲ ص ۱۲۸۷) میں ہے: "الفقہ الاکبر" للامام الاعظم ابی حنیفۃ نعمان بن ثابت الکوفی المتوفی ۱۵۰ھ"۔ [3] خلیفہ مامون کے عہد سے یونانی فلسفہ کے نامحمود اثرات سے "عقائد" کے مباحث کی سادگی کس بری طرح سے متاثر ہوئی اس کی تفصیل اور اس ضمن میں منطق کے متعلق ضروری مباحث کیلئے ملاحظہ ہو "تاریخ دعوت و عزیمت" کا حصہ دوم (ص ۲۳۸ سے ۲۸۳ تک) از مفکر الاسلام مولانا ابوالحسن علی ندوی۔ [4] حاشیہ "مسلم الثبوت" ملحق بکشف المبہم، ص ۹۔ [5] تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو "فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر" ص ۲۶ و ۲۷۔

مفہوم میں تنگی کے بعد فقہ کی تعریف

تدریجی تنگی کے بعد فقہ کی مختلف تعریفیں اصول کی کتابوں میں ملتی ہیں، انہیں سب سے زیادہ عمیق اور مختصر تعریف وہ ہے جسکو علامہ محب اللہ بہاری (متوفی ۱۱۱۹ھ) نے اپنی لاثانی کتاب "مسلم الثبوت" میں بیان کیا ہے کہ

"والفقه حكمة فرعية شرعية"[۱]

"فقہ شرعی فروعات وقوانین کے ملکۂ استنباط کا نام ہے "

واضح رہے کہ اس تعریف کے مطابق مقلد کو فقیہ نہیں کہا جائے گا، کیونکہ اسکو ملکۂ استنباط حاصل نہیں، بلکہ فقیہ صرف مجتہد کو کہا جائے گا۔ عام فقہاء نے یہ تعریف کی ہے کہ

"العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية"[۲]

"فقہ شرعی وعملی احکام وقوانین کے علم کا نام ہے جو انکے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو "

اس تعریف میں فقہ کو انسان کی ایک علمی صفت قرار دیا گیا ہے۔ مگر اسکا مقام مذکورہ ونیے کمتر ہے، کیونکہ اسمیں فقہ کو حکمت سے تعبیر کیا گیا ہے، جو علم کا نہایت اونچا درجہ ہے اور جو قوت فکری وعملی دونوں میں کمال کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اہل حقیقت کے نزدیک فقہ کے معنی

بقول علامہ ابن نجیم حنفی اہل حقیقت کے نزدیک فقہ کے معنی وہ ہیں جو امام حسن بصری تابعی (متوفی سنہ ۱۱۰ھ) نے بیان فرمایا ہے کہ

"انما الفقيه المعرض عن الدنيا، الزاهد في الآخرة البصير بعيوب نفسه"[۳]

"فقیہ صرف وہ شخص ہے جو دنیا سے بے رغبت ہو یعنی دنیا سے دل نہ لگائے آخرت سے رغبت رکھے اور اپنے عیوب کو دیکھنے والا ہو "

فقہ کا موضوع

کسی فن کے موضوع سے وہ چیز مراد ہے جسکی عوارض ذاتیہ سے اس فن میں بحث کی جائے، ہر فن کا موضوع اس فن میں مرکز کا درجہ رکھتا ہے۔ صاحب "درمختار" لکھتے ہیں کہ

"وموضوعه (اي الفقه) فعل المكلف ثبوتا او سلبا"[۴]

"علم فقہ کا موضوع عاقل وبالغ کا فعل ہے باعتبار ثبوت یا سلب کے "

یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ فقہ کا موضوع جب مکلف (عاقل وبالغ) کا فعل ٹھہرا تو غیر مکلف کا فعل موضوع نہیں ہوگا، حالانکہ فقہ میں نابالغ بچے کے احکام سے بھی بحث ہوتی ہے

---

۱ مسلم الثبوت مع کشف المبہم ص ۹۔ ۲ التوضیح والتلویح، ص ۳۰۔ ۳ البحر الرائق، ج ۱ ص ۶۔ ۴ درمختار بر حاشیہ شامی ج ۱، ص ۳۵ تا ۳۶۔

مثلاً دس سال کی عمر میں نماز کا لازم ہونا[1]، اسیطرح بچہ کوئی جنایت کرے تو ضمان کا حکم دیا جانا، وغیرہ وغیرہ۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نابالغ بچہ کو جو نماز کا حکم دیا جاتا ہے وہ عادت ڈالنے کیلئے دیا جاتا ہے، تاکہ وہ بالغ ہوکر نماز ترک نہ کرے[2]۔ اسکو نماز کا حکم اس وجہ سے نہیں دیا جاتا کہ وہ مکلف ہے[3]۔ رہا جنایت کا مسئلہ تو اس کے متعلق علامہ ابن نجیم اور علامہ ابن عابدین شامی (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ ———— "جنایت کے تاوان کا تعلق لڑکے کے ساتھ نہیں، بلکہ ولی کے ساتھ ہے، جیسے کوئی جانور کسی کا کچھ نقصان کرے تو اس کا تاوان مالک سے وصول کیا جاتا ہے۔ غرض غیر مکلف کا فعل علم فقہ کا موضوع نہیں ہے[4]"۔

غرض وغایت

"درمختار" میں ہے کہ

"وغایتہ (ای الفقہ) الفوز بسعادۃ الدارین"[5]	"اور علم فقہ کی غرض وغایت دونوں جہان کی سعادت سے کامیاب ہونا"

یعنی خود بھی دنیا میں جہالت کی تاریکیوں سے نکل کر علم کی روشنی میں پہنچنا، ترقی کرنا، خود بھی حقوق اللہ اور حقوق العباد کو پہچاننا اور عمل کرنا اور دوسروں کو بھی اسکی تعلیم دینا اور دنیا میں یہ سب کچھ کرکے آخرت میں اعلیٰ مراتب اور لازوال عمدہ نعمتیں حاصل کرنا[6]۔

استمداد

یعنی علم فقہ کا ماخذ کیا ہے؟ اس میں کس چیز سے مدد لی گئی ہے؟ تو جاننا چاہئے کہ چار چیزیں (یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس) علم اصول فقہ کا موضوع ہیں وہی چار چیزیں فقہ کا ماخذ ہیں اور انہی چیزوں سے فقہ میں مدد لی گئی ہے۔

اگر یہ اشکال ہو کہ ان مذکورہ چیزوں کے علاوہ چند اور چیزیں بھی فقہ کا ماخذ ہیں، مثلاً شرائع ماقبلنا، اقوال صحابہؓ، تعامل ناس، تحری، استصحاب حال، ان چیزوں سے بھی فقہ میں استمداد ہوتا ہے اور ان سے بھی فقہ کے مسائل کا ثبوت ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرائع ماقبلنا کتاب اللہ میں، اقوال صحابہؓ سنت رسول اللہ میں، تعامل ناس اجماع میں اور تحری واستصحاب حال قیاس میں داخل ہیں۔ لہذا کوئی اشکال نہیں۔

---

[1] حدیث میں ہے کہ "مروا اولادکم بالصلوۃ وہم ابناء سبع سنین واضربوہم علیها وہم ابناء عشر سنین" (مشکوۃ اول، ص ۵۸)۔ [2] چنانچہ التعلیق الصبیح (ج۱ ص ۲۶۷) میں اسی حدیث کی شرح میں ہے کہ "وانما امر بالصلوۃ فی الطفولۃ تدریبا ومحافظۃ لامر اللہ تعالیٰ"۔ [3] کسطرح؟ جبکہ حدیث میں ہے کہ "رفع الاقلام عن ثلثۃ۔ عن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یبلغ" (مشکوۃ، ج۲ ص ۲۸۴)۔ [4] تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو البحر الرائق، ج۱ ص ۷ ورد المحتار (شامی) ج۱ ص ۳۵ و ۳۶۔ [5] درمختار، ج۱ ص ۳۶۔ [6] یہ شرح رد المحتار (ج۱ ص ۳۶) سے ماخوذ ہے۔

اس سلسلے میں صاحب البحرالرائق علامہ ابن نجیمؒ کا مختصر مگر جامع قول ملاحظہ ہو۔ لکھتے ہیں کہ "واما استمداده فمن الاصول الاربعة ، الكتاب والسُّنة والاجماع والقياس المستنبط من هذه الثلاثة ، واما شريعة من قبلنا فتابعة للكتاب ، واما اقوال الصحابة فتابعة للسُّنة ، واما تعامل الناس فتابع للاجماع ، واما التحري واستصحاب الحال فتابعان للقياس"[1]۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ دراصل اجماع اور قیاس کتاب وسنت ہی سے مستفاد ہیں اور وہی دونوں اجماع وقیاس کا اساس ہیں۔ لہٰذا بات بالآخر وہی نکلی جو اوپر گزر چکی کہ ان الفقه معقول من منقول یعنی من کتاب وسنته۔

امت محمدیہ فقہ اور اجتہاد کیطرف کیوں محتاج ہے؟

اس سوال کا جواب خاصا طویل اور تفصیل طلب ہے، یہاں جواب کا صرف وہ حصہ لیا گیا جس میں فقہ اور اجتہاد کی ضرورت واہمیت پر غور وفکر کے ایک مخصوص انداز اور اسلوب کیطرف اجمالی اشارہ ہو، بات کی وضاحت کیلئے اولاً چند مقدموں کو جان لینا ضروری ہے۔ پہلا مقدمہ یہ کہ رب ذوالجلال نے واضح طور پر ارشاد فرمایا ہے کہ

"الیوم اکملت لکم دینکم"[2] "آج کے دن تمہارے لئے تمہارے دین کو میں نے (ہرطرح) کامل کر دیا"۔

دوسرا مقدمہ یہ کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آخری اور عالمگیر پیغمبر ہیں[3]۔

---

[1] البحرالرائق، ج ۱ ص ۷۔ [2] یہ سورۂ مائدہ کی تیسری آیت کا ایک ٹکڑا ہے، یہ شان والی آیت سنہ ۱۰ھ کی نویں ذی الحجہ میں، عرفہ کے روز، جو اتفاق سے جمعہ کا دن واقع ہوا، میدان عرفات میں، عصر کے بعد حج کے موقع پر تقریباً ڈیڑھ لاکھ صحابہؓ کے اجتماع میں رب العالمین نے رحمت للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کے اوپر نازل فرمائی ہے، اس آیت کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں صرف اکیاسی روز بقید حیات رہے (معارف القرآن)۔

[3] امام الحدیث والتفسیر حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں کہ ——— "ختم نبوت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث متواترہ وارد ہوئی ہیں۔ جنکو صحابہ کی ایک بڑی جماعت نے بیان فرمایا ہے"۔ ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۴۹۳)۔

پھر جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم آخری پیغمبر ہیں اسیطرح آپ عالمگیر اور ہمہ گیر پیغمبر ہیں، چنانچہ حدیث میں ہے کہ "وارسلت الی الخلق کافة" رواہ مسلم (مشکوٰۃ ثانی ص ۵۱۲)۔

آپکا لایا ہوا دین آخری دین الٰہی ہے ۔ یہی دین قیامت تک چلے گا ، نہ کوئی اور نبی آئے گا ، نہ کوئی اور دین آسمان سے اُترے گا ۔ ان دونوں مقدموں سے معلوم ہوا کہ اسلام جہاں ایک مکمل اور ہمہ گیر ضابطۂ حیات ہے وہاں ایک آخری اور ابدی پیغام الٰہی ہے ۔

تیسرا مقدمہ اس بیان میں کہ روز مرہ کا مشاہدہ ہے کہ زندگی ایک متحرک و متغیر چیز ہے ، وہ زمانہ بزمانہ اپنے دامن میں ہزاروں نئے حوادث ، نئے مسائل نئی مشکلات اور نئے واقعات لیکر ہمارے سامنے آتی رہتی اور صبح و شام ان مسائل کے حل کیلئے علمائے اسلام اور قائدین ملت کے دروازوں کی کنڈی کھڑکھڑاتی رہتی ہے ۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ صحیح معنیٰ میں ان مسائل کا حل صرف اور صرف "قرآن وحدیث" کی روشن تعلیمات اور پاکیزہ ہدایت ہی کی روشنی میں مل سکتا ہے ۔

چوتھا مقدمہ یہ کہ نصوص (یعنی قرآن وحدیث) میں تمام مسائل اور احکام کا مفصل و مصرح حل اور بیان نہیں ہے ، اور اس میں باری تعالیٰ کی بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں ہیں ، مثلاً دیکھئے کہ اگر تمام احکام ، مسائل اور شرعی قوانین صراحت اور تفصیل کے ساتھ قرآن وحدیث میں بیان ہوتے تو اجتہاد کا دروازہ ہی بند ہو جاتا اور حضرات مجتہدین کا اختلاف ہی اٹھ جاتا ، جسکی وجہ سے امت مسلمہ کو بڑی دقت اور دشواری پیش آتی ، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

"اختلاف اُمتی رحمۃ"[1] — "میری امت کا اختلاف رحمت ہے" ۔

غرض اس صورت میں اسلام نے بشرط اہلیت و مہارت جس حریت فکر کے ساتھ قرآن وحدیث میں بحث و تحقیق اور ان سے مسائل و قوانین کے استنباط و استخراج کی اجازت دی ہے اس کا دروازہ بند ہو کر امت ایک عظیم انفرادی و اجتماعی خسارہ ، بےچینی اور تنگی سے دو چار ہو جاتی ، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا صاف ارشاد ہے کہ

"وماجعل علیکم فی الدین من حرج"[2] — "اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی"

اور یہ وہ عظیم اور باریک حکمت ہے جس کے پیش نظر (بقول بعض محققین) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اہم مسائل کے لکھوانے کا ارادہ فرما کر ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کے بعد ، پھر اس ارادہ کو ترک کر دیا ہے ، جیسا کہ اس کا بیان "حدیث یوم الخمیس"

---

[1] اس حدیث کو امام نووی نے خطابی سے نقل کیا ہے ، ملاحظہ ہو "شرح مسلم للنووی" (ج ۲ ص ۴۳) ، نیز اس حدیث کی مزید تحقیق کیلئے ملاحظہ ہو "ردالمحتار" (ج ۱ ص ۶۳) ۔ [2] سورۂ حج ، آیت : ۷۸ ۔

(جس کو واقعۂ قرطاس بھی کہا جاتا ہے) میں آیا ہے[1] ۔

ان مسلّم الثبوت مقدمات کے بعد ذرا سوچنے کہ اگر نصوص (قرآن وحدیث) سے نکالے گئے محکم اور دقیق اصول وضوابط کی روشنی میں ہر دور کے حضرات مجتہدین بالخصوص ائمہ اربعہ نے ان دونوں (قرآن وحدیث) سے ایسے قوانین واحکام کا استخراج نہ فرماتے جو تمام شعبہائے زندگی پر محیط ہوں اور ان دونوں کی ایسی محکم اور مفصل شرح نہ کرتے جو قیامت تک پیش آنے والی لامحدود انسانی ضرورتوں اور مشکلات کا کامل حل ہو تو دین محمدی کے کامل اور اس کے آفاقی وابدی ہونے کا دعوی کیسے صحیح نکلتا ؟ جس کا یقین کے ساتھ قرآن وحدیث میں اعلان کیا گیا۔ ورنہ یا تو ماننا پڑیگا کہ یہ آخری دین نہیں ہے ، کوئی اور نیا دین آنیوالا ہے ، جس سے ان مشکلات کا حل ہو ، یا تو کہنا پڑیگا کہ ان تمام مسائل ومشکلات کا حل اور بیان نصوص میں صراحۃً وتفصیلاً موجود ہے ، حالانکہ ان دونوں امر کا بطلان اوپر کے مقدموں سے عیاں ہو چکا ۔

پس نصوص سے استخراج احکام اور خاص ضابطے کے تحت نصوص کی اسی محکم ومفصل شرح کا نام " فقہ " ہے جو درحقیقت فطرت کی ایک آواز ہے اور جو زندگی اور زمانہ کی انفرادی واجتماعی ضرورتوں اور مشکلات ومسائل کا قرآن وحدیث کی روشنی میں ایک ایسا جامع حل ہے جس سے بہتر یا جس کا مساوی حل دنیا کا کوئی دانشور یا مفکر پیش نہیں کرسکتا ، چاہے وہ کانٹ ہو یا ہیگل ، مارکس ہو یا اور کوئی بڑے سے بڑا ماہر قانون یا مفکر ۔

محدّث اور فقیہ میں کام کے اعتبار سے فرق

علماء کی دونوں جماعتیں محدثین اور فقہاء امت کیلئے مشعل راہ ہیں ، لیکن کام کی نوعیت کے لحاظ سے دونوں میں فرق ہے چنانچہ سید المحدثین جلیل القدر تابعی حضرت سلیمان اعمش (متوفی ۱۴۸ھ) نے محدّث اور فقیہ کے درمیان نہایت اہم اور عمدہ فرق بیان کیا ہے ۔جس سے فقہ کی گہرائی اور نکتہ رسی کا ثبوت ملتا ہے ، وہ یہ ہے کہ

" یامعشر الفقہاء انتم الاطباء ونحن الصیادلۃ "[2] " اے فقیہو ! تم طبیب ہو اور ہم عطار ہیں "

---

[1] " حدیث یوم الخمیس " ، اور اس سے متعلق مفصل تحقیق کیلئے ملاحظہ ہو شرح مسلم للنووی ، باب ترک الوصیۃ (ج ۲ ص ۴۲ و ۴۳) وعمدۃ القاری شرح البخاری للعینی ، باب کتابۃ العلم (ج ۲ ص ۱۶۹ سے ۱۷۲ تک) ۔

[2] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ، ص ۳۳ ۔

یعنی محدثین کا کام اچھی دواؤں کا اکٹھا کرنا ہے اور فقہاء کا کام دواؤں کی جانچ پڑتال کرنا، مرض کا پتہ لگانا، مرض اور مریض کا مزاج معلوم کرنا اور پھر اس کی مناسبت سے موافق دوا تجویز کرنا ہے۔

محدثین کی نظر میں فقہ اور فقہاء کا مقام

محدث اعمش کے مذکورہ قول سے پتہ چلا کہ حضرات محدثین کے یہاں فقہاء کرام کا مقام کتنا عظیم اور کس قدر بلند ہے۔ نیز حنفیہ کے امام ثانی سید الفقہاء، قاضی ابو یوسف (متوفی ۱۸۲ھ) نے کہا کہ ــــ "ایک دن محدث سلیمان اعمش نے مجھ سے چند مسائل پوچھے، میں نے جواب دیا، تو انہوں نے فرمایا کہ آپ نے ان مسائل کا حل کہاں سے نکالا ہے؟، میں نے کہا کہ اس حدیث سے جسکو آپ نے ہمیں بیان کیا ہے، یہ کہکر میں نے وہ حدیث سنادی، سن کر انہوں نے فرمایا کہ اے یعقوب (امام ابو یوسف کا نام) یہ حدیث مجھے اس وقت سے یاد ہے جبکہ آپکی ولادت بھی نہیں ہوئی تھی، لیکن مجھے اسکی تاویل سمجھ میں نہیں آئی تھی، ابھی آپکے بتانے سے سمجھ میں آئی ہے"[1]

سفیان بن عیینہ (متوفی ۱۹۸ھ) جو مشہور محدث اور صحاح ستہ کے رواۃ میں سے ہیں، انکے سامنے جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو فرماتے کہ: ھاھنا أحد من أصحاب أبي حنيفة؟ (یہاں امام ابو حنیفہ کا کوئی تلمیذ ہے؟) جواب ملنے پر وہاں موجود ابو حنیفہ کے تلمیذ کو فرماتے کہ آپ اس مسئلہ کا جواب دیجئے، ساتھ ہی ساتھ یہ بھی فرماتے کہ: التسليم للفقهاء سلامة في الدين[2] (فقہاء کی بات ماننا دین کے معاملہ میں سلامت کا ضامن ہے)۔

امام ابو عیسیٰ ترمذی (متوفی ۲۷۹ھ) جیسے عظیم القدر محدث نے تو حضرات فقہاء کی شان میں "سنن ترمذی" میں ایک جگہ یہاں تک کہدیا ہے کہ: وكذلك قال الفقهاء، وهم أعلم بمعاني الحديث[3] (فقہاء حدیث کے معنی کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں)

علم فقہ کا مدون اور بانی

اسلامی علوم کی ابتداء اگرچہ اسلام کے ساتھ ساتھ ہوئی اور نزول وحی کے زمانہ ہی سے عقائد، حدیث، تفسیر اور فقہ کی تعلیم شروع ہو چکی تھی مگر چونکہ ایک خاص ترتیب اور مخصوص اسلوب کے ساتھ پہلی صدی ہجری میں "علم الفقہ" کی تدوین نہیں ہوئی تھی اور نہ اسکو فن کی حیثیت حاصل تھی اسلئے وہ کسی خاص شخص کیطرف منسوب نہ ہوسکی، ٹھیک یہی حالت دوسرے علوم و فنون کی بھی تھی۔

---

[1] ابو حنیفہ واصحابہ المحدثون (مقدمۂ اعلاء السنن) ص ۱۷، از علامہ ظفر احمد عثمانی۔ [2] قواعد فی علوم الحدیث (مقدمۂ اعلاء السنن) ص ۲۰۱، از علامہ موصوف۔ [3] سنن ترمذی، باب ما جاء فی غسل المیت، ج ۱ ص ۱۱۸۔

دوسری صدی ہجری میں چونکہ سب سے پہلے امام اعظم ابوحنیفہؒ (متولد ۸۰ھ، متوفی ۱۵۰ھ) نے باقاعدگی سے اصول وضوابط کے ماتحت ایک مخصوص انداز فکر کے ساتھ "فقہ" کو مدوّن اور مرتب کیا اور اسکو مستقل فن کی شکل دی ہے لہذا آپ کو اس اہم فن کا بانی کہا جاتا ہے (طریقہ تدوین کا مختصر بیان آگے آتا ہے)

چنانچہ حافظ جلال الدین سیوطی شافعی (متوفی ۹۱۱ھ) نے اپنی کتاب "تبییض الصحیفة بمناقب أبي حنيفة" میں بعض اکابر علماء سے نقل کیا ہے کہ "ابوحنیفہ کے ان مناقب میں سے جنکے اندر وہ منفرد اور یکتا ہیں ایک یہ ہے کہ ابوحنیفہ سب سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو مدوّن کیا اور فقہی ابواب پر ترتیب دیا ہے، پھر انکے نقش قدم پر چل کر امام مالکؒ نے موطأ مالک لکھی ہے[۱]"۔ اسیطرح امام موفق "مناقب ابی حنیفہ" میں لکھتے ہیں کہ "علم شریعت کے سب سے پہلے مدوّن ابوحنیفہ ہیں[۲]"

اور ظاہر ہے کہ تدوین شریعت سے مراد مسائل شریعت کو فقہی ابواب پر ترتیب دینا ہے جسکا دوسرا نام تدوین فقہ ہے۔ اسیطرح صحاح ستہ کے راوی اور مشہور محدث نضر بن شمیل کا قول ہے کہ: "لوگ علم فقہ سے غافل تھے، ابوحنیفہ کی عقدہ کشائی، تشریح وتلخیص نے انکو چونکا دیا[۳]"۔ ان معتبر نقول سے واضح ہوگیا کہ علم فقہ کے بانی اور مدوّن امام ابوحنیفہؒ ہی ہیں۔

امام اعظم ابوحنیفہ کی تابعیت کی بحث

امام ابوحنیفہؒ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے، امام صاحب کے آغاز شباب تک متعدد صحابۂ کرام رضؓ زندہ تھے، جیسے حضرت انس بن مالک (متوفی ۹۳ھ)، ابوالطفیل عامر بن واثلہ (متوفی ۱۰۲ھ) اور عبداللہ ابن بسر المازنی (متوفی ۹۶ھ)۔ بنابریں مذاہب اربعہ کے محققین محدثین اور حفاظ حدیث اور جمہور علماء امت کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ، اُن آنکھوں کے دیدار سے، جن آنکھوں نے سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا حسن وجمال دیکھا ہے، اپنی عقیدت ومحبت کی آنکھیں روشن کی ہیں، مثلاً شافعیہ کے امام نووی، حافظ دارقطنی، حافظ ابن حجر، محدث خطیب بغدادی اور حافظ سیوطی، مالکیہ کے حافظ ابن عبدالبر الاندلسی، حنابلہ کے علامہ ابن الجوزی اور حنفیہ کے علامہ تورپشتی، حافظ بدرالدین عینی اور علامۃ العصر محمد انورشاہ کشمیری وغیرہم، یہ سب حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ ابوحنیفہؒ کو متعدد صحابہؓ کی رویت اور دیدار حاصل ہے، جسکی بنا پر آپ کا طبقہ تابعین میں ہونا ثابت شدہ حقیقت ہے، یہ فضیلت دیگر معاصر ائمہ میں سے کسی کو حاصل نہیں ہوئی، جیسے امام مالک، اوزاعی، سفیان ثوری، لیث بن سعد وغیرہ۔

---

[۱] تبییض الصحیفہ ص ۳۶۔ [۲] مناقب ابی حنیفہ للموفق، ج ۲ ص ۱۳۱۔ [۳] تاریخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۴۵۔

البتہ یہاں بحث کا ایک دوسرا رُخ یہ ہے کہ آیا امام ابوحنیفہ کا کسی صحابی سے روایت کرنا ثابت ہے یا نہیں ؟ ، بعض علماء نے صحابہ رض سے امام صاحب کی روایات کا انکار کیا ہے ، جیسے دار قطنی وخطیب بغدادی وغیرہ ، اس کے برعکس امام ابو معشر عبدالکریم طبری شافعی ، حافظ سیوطی شافعی ، اور امام عبدالقادر قرشی مصری حنفی وغیرہ نے متعدد صحابہ رض سے امام صاحب کی روایت کو ثابت کیا ہے ، امام عبدالقادر قرشی نے جن حضرات صحابہ رض سے امام صاحب کا سماع ثابت کیا ہے وہ یہ ہیں ، (۱) انس بن مالک (۲) عبداللہ بن انیس (۳) عبداللہ بن جزء (۴) جابر بن عبداللہ (۵) معقل بن یسار (٦) واثلہ بن الاسقع (۷) عائشہ بنت عجرد رضی اللہ عنہم ،

اور حافظ ابن حجر عسقلانی شافعی (متوفی سنہ ۸۵۲ھ) نے "لسان المیزان" میں ترجمۂ عائشہ بنت عجرد کے تحت یحیٰ بن معین کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "ان ابا حنیفة صاحب الرأي سمع عائشة بنت عجرد تقول سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم اكثر جند الله الجراد لا أكله ولا أحرّمه" یہاں امام ابوحنیفہ کا حضرت عائشہ بنت عجرد سے سماع واضح طور پر ثابت ہے ، واضح رہے کہ لسان کی یہ عبارت سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ختم ہوجاتی ہے ، حدیث کا متن کنز العمال سے ماخوذ ہے [1] ۔ نیز مسند الامام الاعظم (ص ۲۱۵ و ۲۱۲) میں عبداللہ بن انیس رض اور واثلہ رض سے ابوحنیفہ کے سماع؟

کس طرح ... ہے

امام ابوحنیفہ کے بارے میں محدثین اور ائمۂ جرح وتعدیل کی آراء واقوال

یہ امر حقیقت ہے، کہ امام ابوحنیفہ کی ذاتِ گرامی صرف فقہ ہی میں نہیں بلکہ حدیث اور علوم حدیث میں بھی امام ہے ، صرف فقہاء کرام ہی نہیں بلکہ نامی گرامی محدثین اور ائمۂ جرح وتعدیل میں متشددین تک نے امام صاحب کی مقتنم شخصیت کو بڑے وسیع الفاظ میں سراہا ہے ، کھلے دل سے آپکی توثیق کی ہے اور حدیث وفقاہت دونوں میں آپکی جلالت قدر اور امامت کو تسلیم کیا ہے ، جیسا کہ مشہور متشدد امام الجرح والتعدیل شعبہ نے کہا کہ : "كان (ابوحنيفة) والله حسن الفهم جيد الحفظ" [2] ایک اور نقاد امام الجرح والتعدیل یحیٰ بن معین نے کہا کہ : "كان ابوحنيفة ثقة في الحديث" [3]

نیز اسی ابن معین نے کہا کہ : "ابوحنيفة ثقة لايحدث بالحديث الا بما يحفظه ولا يحدث بما لا يحفظ" [4]

---

[1] یہ پوری بحث "ابوحنیفہ واصحابہ المحدثون" (ص ۵ ، ٦ ، ۷) اور "محدثین عظام" (ص ۵۷ ، ۵۸) سے مستفاد وماخوذ ہے۔

[2] "الخیرات الحسان" ، ص ۳۲ ۔ [3] "تہذیب التہذیب" ج ۱۰ ص ۴۵۰ ۔ [4] ایضاً ۔

سید المحدثین امام عبداللہ بن المبارک امام ابوحنیفہ کی شان میں فرماتے ہیں کہ "جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہ ملے تو ابوحنیفہ کا قول ہمارے نزدیک حدیث کی طرح ہے"۔ نیز فرماتے ہیں کہ "لیس احد احق ان یقتدی بہ من ابی حنیفۃ لانہ کان اماما تقیا ورعا عالما فقیہا، کشف العلم کشفا لو یکشفہ احد ببصر وفہم وفطنۃ"[1]۔ اسی طرح علی بن المدینی، جو جرح وتعدیل کے امام اکبر اور علل حدیث میں امام بخاری کے خاص شیخ اور بقول علامہ بنوری بخاری جن سے مرعوب تھے، انہوں نے فرمایا کہ "ابوحنیفۃ ثقۃ لا باس بہ"[2]۔

امام ابوحنیفہ جرح وتعدیل کے بھی امام تھے

رجال حدیث کی جرح وتعدیل اور حدیث کی چھان بین میں بھی امام ابوحنیفہ نے بنیادی اقدامات کئے۔ آپ کے اقوال کو فن "جرح وتعدیل" میں (جو علوم حدیث میں اہم اور ممتاز فن ہے) دستوری تحفظ دیا گیا ہے، چنانچہ امام ترمذی شافعی اپنی "جامع" کی کتاب العلل میں جرح وتعدیل کے سلسلے میں امام صاحب کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ "ما رأیت احدا اکذب من جابر الجعفی ولا افضل من عطاء بن ابی رباح"[3]۔

اسی طرح حافظ بیہقی شافعی (متوفی ۴۵۸ھ) اپنی کتاب "المدخل" میں سفیان ثوری کے متعلق امام صاحب کا قول نقل کرتے ہیں کہ "اکتبوا عنہ (سفیان) فانہ ثقۃ ماخلا حدیث ابی اسحاق عن الحارث وحدیث جابر الجعفی"[4]۔

اس بیان سے معلوم ہوا کہ امام ترمذی اور بیہقی نے امام اعظم ابوحنیفہ کو ائمہ جرح وتعدیل میں شمار کیا ہے اور اس فن میں آپ کے اقوال کو حجت قرار دیا ہے۔ یہاں امام ابوحنیفہ کے حدیثی مقام کی طرف کچھ اجمالی اشارہ کر دیا گیا ہے، اگر تفصیل مطلوب ہو تو احقر کا مقالہ "امام ابوحنیفہ محدثین کی نظر میں"[5] ملاحظہ ہو۔

فقہ حنفی کی خصوصیات

فقہ حنفی کے بہت سے امتیازات اور خصوصیات ہیں، جن کا شمار اس مختصر مقالہ میں مشکل ہے، یہاں نمونہ کے طور پر مندرجہ ذیل خصوصیات کا ذکر کیا جاتا ہے:

---

[1] جرات الحسان ص ۲۹۔ [2] مقدمہ فتح الملہم، ص ۱۶۷۔ [3] ملاحظہ ہو جامع ترمذی، کتاب العلل، ج ۲ ص ۲۳۳، مطبوعہ مصر۔ [4] ملاحظہ ہو احقر کا مقالہ "امام ابوحنیفہ محدثین کی نظر میں"۔ [5] یہ مقالہ ۱۴۰۰ھ و ۱۴۰۱ھ میں ماہنامہ "بینات" کراچی میں بالاقساط شائع ہوا، آئندہ الگ کتابی شکل میں شائع کرنے کا ارادہ ہے۔ توفیق اللہ سے ہے۔

(۱) فقہ حنفی کا ایک عظیم امتیاز یہ ہے کہ اس فقہ کے بانی اور رہنما امام ابو حنیفہ تابعی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا قول: " والذین اتبعوھم باحسان رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ[۱]" میں داخل ہیں، یہ ایک ایسا امتیاز ہے جو دوسرے کسی مذہب یا فقہ کو حاصل نہیں، کیونکہ بجز امام ابو حنیفہ کے امام مالکؒ وغیرہ کسی صاحب مذہب کو شرف تابعیت حاصل نہیں تھا۔ امام ابو حنیفہ کی تابعیت کی بحث تفصیل اور دلائل کے ساتھ اوپر گذر چکی۔

(۲) فقہ حنفی کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ جتنے فقہی مذاہب یا فقہی مکاتب فکر مدوّن ہوئے اور عالم وجود میں آئے ان میں حنفی مذہب سب سے پہلے مدوّن ہوا ہے، اسکی تحقیق اوپر، جہاں امام صاحب کے بانی و مدوّن فقہ ہونے کا بیان ہوا، گذر چکی ہے کہ جب سب سے پہلے امام صاحب ہی نے تدوین فقہ کی بنیاد ڈالی اور جو فقہ آپنے مدوّن فرمائی ظاہر ہے کردہ فقہ حنفی ہی تھی تو بات صاف ہوگئی کہ فقہ حنفی ہی سب سے پہلے عالم وجود میں آئی ہے، پھر یہ مذہب حنفی وجود میں جس طرح سب سے پہلے آیا ہے اسیطرح فنا ہونیکے اعتبار سے سب سے آخر میں ہوگا، یہ کوئی میرا دعویٰ نہیں ہے، بلکہ علامہ امام شعرانی شافعی (متوفی ۹۷۳ھ) اپنی لاثانی کتاب "المیزان" میں اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے، لکھتے ہیں:

"فکما کان مذھب الامام ابی حنیفۃ اوّل المذاھب المدوّنۃ تدوینا فکذلك یکون آخرھا انقراضا، وبذلك قال اھل الکشف[۲]"۔

(۳) فقہ حنفی کا ایک اور امتیاز جو نہایت اعلیٰ اور ممتاز ہے یہ ہے کہ فقہ حنفی صرف ایک شخصی رائے نہیں بلکہ امام اعظم ابو حنیفہ کے زیر نگرانی چالیس علماء کی "مجلس شوریٰ" کی ترتیب دادہ ہے،

امام طحاوی اسناد کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کی یہ "مجلس شوریٰ چالیس اراکین پر مشتمل تھی، ان اراکین میں۔ یحییٰ بن زکریا بن ابی زائدہؒ، حفص بن غیاثؒ، حبانؒ اور مندلؒ جیسے حفاظ حدیث، حمزۃ الزیاتؒ اور عافیۃ الازدیؒ جیسے ماہرین قرآن، امام ابو یوسفؒ و زفرؒ جیسے قیاس میں ید طولیٰ رکھنے والے اور امام محمد بن الحسنؒ و قاسم بن معنؒ جیسے ائمۂ لغت، داؤد طائی اور فضیل بن عیاض جیسے زہد و تقویٰ میں شہرۂ آفاق حضرات کا نام سر فہرست ہے۔ اس نظام کے تحت تدوین فقہ کی داغ بیل پڑی اور اس کا سلسلہ ۱۵۰ھ تک جو امام صاحبؒ کی وفات کا سال ہے برابر جاری رہا۔

○

---

[۱] سورۂ توبہ/ ۱۰۰۔ [۲] المیزان للشعرانی ۱/۰ ص ۲۵۔

فقہ حنفی کی تدوین کا طریقہ

اس مجلس شوریٰ کے تحت تدوین کا طریقہ یہ تھا کہ کسی خاص باب کے مسائل پیش کئے جاتے، اگر ان کے جواب میں سب اراکین مجلس متفق الرائے اور ہم آہنگ ہوتے تو انکو اسی وقت قلمبند کرلیا جاتا، بحثیں نہایت آزادی سے شروع ہوتیں، کبھی کبھی بہت دیر تک بحث کا سلسلہ قائم رہتا، امام صاحبؒ بہت غور اور تحمل کے ساتھ سب کی تقریریں سنتے، اور بالآخر ایسا مجاتلا فیصلہ کرتے کہ سب کو تسلیم کرنا پڑتا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ امام صاحب کے بعد بھی لوگ اپنی اپنی رائیوں پر قائم رہتے اس وقت وہ سب مختلف اقوال قلمبند کرلئے جاتے۔

حنفی مذہب میں غلطی کے امکانات بہت ہی کم ہیں

یہ شورائی نظام فقہ حنفی کی ایک ممتاز اور اہم خصوصیت ہے جو دوسرے ائمہ مذہب کے یہاں نہیں ہے اس نظام کے تحت استنباط کردہ مسائل میں غلطی واقع ہونیکے امکانات بہت ہی کم ہیں، یہ میرا دعویٰ نہیں بلکہ امام احمدؒ کے خاص استاد وکیع بن الجراح (جو صحاح ستہ کے راوی اور جلیل القدر محدث ہیں) کا دعویٰ ہے، چنانچہ محدث خطیب بغدادی "تاریخ بغداد" (ج ۱۴ ص ۲۴۷) میں امام ابو یوسفؒ کے حالات میں لکھتے ہیں کہ ایک دن وکیعؒ سے کسی نے کہا کہ ابوحنیفہؒ نے غلطی کی، اس پر وکیعؒ نے بڑے غضب آمیز لہجے میں کہا کہ ابوحنیفہ کیونکر غلطی کرسکتے ہیں جبکہ (بحث وتحقیق میں) ان کے ہمراہ ابو یوسفؒ وزفرؒ جیسے ماہرین قیاس، یحیٰی بن ابی زائدہ، حفص بن غیاث، حبان اور مندل جیسے حفاظ حدیث، قاسم بن معن جیسے علوم عربیت کے ماہر داؤد طائیؒ اور فضیل بن عیاض جیسے زہاد ومتقی موجود تھے، جس شخص کے یہ ہمنشیں ہوں وہ کیونکر غلطی کرسکتا ہے، کیونکہ اگر اس سے غلطی سرزد ہوگی تو یہ حضرات فوراً اسکو ٹوک دیں گے۔[۱]

ابوحنیفہ کے استنباط کردہ مسائل کی تعداد

ہمارے محبوب استاد شارح الحدیث محدث ناقد حضرت علامہ مولانا محمد یوسف البنوری نور اللہ تعالیٰ مرقدہٗ (متوفی ۱۳۹۷ھ) نے علامہ بابرتی صاحب "العنایہ" کے حوالہ سے فرمایا کہ "امام ابوحنیفہؒ کے استنباط کردہ

---

[۱] موفق نے "مناقب ابی حنیفہ" (ج ۲ ص ۱۳۳) میں، علامہ کوثری نے تقدمہ "نصب الرایہ" (ص ۳۷ و ۳۸ و ۳۹) میں اور ہمارے شیخ علامہ بنوری نے "معارف السنن" (ج ۳ ص ۲۶۳ و ۲۶۴) میں اس فقہی مجلس شوریٰ یا فقہ اکیڈمی اور اس کے اراکین کا تذکرہ کیا ہے، وہاں دیکھ لیا جائے۔

مسائل کی تعداد بارہ لاکھ ستر ہزار (۱۲۷۰۰۰۰) سے کچھ اوپر ہے"۔

۱۳۹۷ھ میں بخاری شریف کے درس کے اندر حضرت الاستاذ نے پوری جوش وکیف کے ساتھ عربی میں ہمکو یہ بات فرمائی ہے، حضرت کے پُر فصاحت الفاظ یہ تھے: "ان المسائل التی دوّنہا ابوحنیفۃ الف الف ومائتا الف وسبعون الفاً ونیفاً"

آج تک یہ پُراثر الفاظ کانوں میں گونج رہے ہیں، اللہ تعالیٰ حضرت الاستاذ کو کروڑ کروڑ جنتیں عطا فرمائے اور انکی جوتی کے صدقے میں ہمیں اپنے دین اور اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث شریف کی خدمت کی توفیق دے اور اُسے قبولیت سے نوازے[۱]

فقہ حنفی کی سند

مشہور محدث، ترمذی کے راوی خلف بن ایوب کا قول ہے "اللہ تعالیٰ سے علم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچا، آپ سے صحابہ کو پہنچا یا صحابہ نے تابعین کو، تابعین کے بعد ابوحنیفہؒ اور انکے اصحاب کو ملا۔ اس پر کوئی خوش ہو یا ناراض[۲]"

"درمختار" میں فقہ حنفی کی سند کا نقشہ اسطرح کھینچا ہے کہ "فقہ" کا کھیت حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ (متوفی ۳۲ھ) نے بویا، علقمہ بن قیس (متوفی ۶۲ھ) نے اسکو سینچا، ابراہیم بن یزید النخعی (متوفی ۹۶ھ) نے اسکو کاٹا، حماد بن ابی سلیمان (متوفی ۱۲۰ھ) نے اسکو گاہا (یعنی اناج پر بیلوں کو پھرایا تاکہ بھس الگ اور اناج الگ ہوکر صاف ہوجائے)،

ابوحنیفہ نعمان بن ثابت (متوفی ۱۵۰ھ) نے اسکو پیسا، قاضی ابو یوسف یعقوب (متوفی ۱۸۲ھ) نے اسکو گوندھا، محمد بن الحسن الشیبانی (متوفی ۱۸۹ھ) نے اسکی روٹیاں پکائیں، اور سب لوگ اس کے کھانے والے ہیں، اور اس بات کو بعض نے نظم میں بیان کیا ہے کہ ؎

"الفقہ زرع ابن مسعود، وعلقمۃ | حصادہ، ثم ابراہیم دواس
نعمان طاحنہ، یعقوب عاجنہ | محمد خابز، والآکل الناس[۲]"

اس سند کی حدیثی حیثیت

احقر محمد جنید عفا اللہ عنہ کہتا ہے کہ فقہ حنفی کی یہ سند فن اسماء الرجال اور علم الجرح والتعدیل کے اصول کی روشنی میں بہت ہی اعلیٰ، اقوی اور معیاری ہے، کیونکہ ایک تو اس سند میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بعد سے ابوحنیفہ تک سب رُواۃ تابعی ہیں، اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کا شمار تبع تابعین میں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اس سند کے

---

[۱] یہی بات معارف السنن (ج۳ ص ۲۶۱) میں بھی ہے۔
[۲] تاریخ بغداد ج۱۳ ص ۳۳۶۔ [۳] ملاحظہ ہو "درمختار" ج۱ ص ۴۶ و ۴۷۔

تمام رُواۃ ثقہ اور فقیہ ہیں ۔ چنانچہ عبداللہ بن مسعود فقہاء صحابہ میں اعلیٰ اور منفرد مقام کے مالک ہیں[1] علقمہ صحاح ستہ کے راوی ، ثقہ ، ثبت اور فقیہ ہیں ۔ ابراہیم النخعی صحاح کے راوی ، فقیہ اور ثقہ ہیں ۔ حماد بن ابی سلیمان مسلم اور سنن اربعہ کے راوی ہیں ، بخاری نے ان سے تعلیقاً روایت کی ہے اور آپ فقیہ ، صدوق اور ثقہ ہیں[2] ۔ اور ابوحنیفہ تو ابوحنیفہ ہیں ، انکی توثیق اور حدیث و فقہ میں جلالت شان کی تحقیق گذر چکی ۔

امام قاضی ابویوسف کو یحیٰ بن معین ، امام احمد بن حنبل اور علی بن المدینی تینوں حضرات نے متفقہ طور پر ثقہ کہا ہے اور ابن حبان نے جو حنفیہ سے برگشتہ ہیں ، انکو حافظ و متقن کہا ہے[3] امام محمد بن الحسن الشیبانی کی شان میں دار قطنی نے " غرائب مالک " میں کہا کہ " انہ من الثقات الحفاظ[4] " اور ان دونوں حضرات کا ائمہ فقہ میں سے ہونا تو اجلی البدیہیات میں سے ہے ۔

غرض کہ اس سند کے تمام رواۃ ثقہ بھی ہیں اور فقیہ بھی ، لہذا یہ سند علم الاسناد یا علم اسماء الرجال کے اصول کے مطابق بہت اعلیٰ اور بلند پایہ ہوگی ، کیونکہ جس سند کے رواۃ فقیہ ہوتے ہیں محدثین اور علماء اصول حدیث کے نزدیک اسکی حیثیت بہت اونچی اور برتر ہوتی ہے ۔ چنانچہ ابو عبداللہ الحاکم اپنی کتاب " علوم الحدیث " میں لکھتے ہیں کہ " وحدیث یتداولہ الفقہاء خیر من حدیث یتداولہ الشیوخ " اور سرخسی ایک تحت لکھتے ہیں کہ[5]

" لان الترجیح بفقہ الرواۃ لا بعلو الاسناد "

---

[1] ملاحظہ ہو " تدریب الراوی " ج۲ ص ۲۱۹ ۔ [2] ان اقوال و نقول کیلئے ملاحظہ ہو " تہذیب التہذیب " و " تقریب التہذیب " لابن حجر ۔ [3] " تانیب الخطیب " للمحدث الکوثری ، ص ۲۵۴ ۔ [4] " تانیب الخطیب " ص ۲۶۳ ۔ [5] ملاحظہ ہو " معارف السنن " ، ج۲ ص ۵۰۰ ۔

صاحب ہدایہ کا مختصر تذکرہ

نام ونسب اور ولادت

صاحب ہدایہ کا اسم گرامی علی ، کنیت ابُوالحسن ، لقب بُرھان الدین اور والد کا نام ابُوبکر ہے ، نسب نامہ یہ ہے : "ابُوالحسن بُرھان الدین علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل المرغینانی الفرغانی الحنفی"۔ آپکی ولادت ۵۱۱ھ میں ہوئی[1]۔

وطن اور اساتذہ

عام طور پر آپ کا وطن مرغینان ہی کہا جاتا ہے، مَرغینان (بفتح المیم) فرغان (بفتح الفاء) کا ایک مشہور شہر ہے اور فرغان ملک فارس میں واقع ہے ، پس مرغینان اور فرغان کی طرف نسبت کرکے آپ کو المرغینانی اور الفرغانی کہا جاتا ہے ۔

صاحب ہدایہ نے اپنے زمانے کے اعلام مشاہیر سے اپنی تحصیل علم کی تشنگی بجھائی جو ہر فن میں امام مانے جاتے تھے ، مثلاً مفتی الثقلین نجم الدین ابو حفص عمر النسفی، صدر شہید اور ابوعمر وعثمان البیکندی تلمیذ شمس الائمہ السرخسی وغیرہم[2]۔

صاحب ہدایہ کے بارے میں اپنے معاصرین، دوسرے کبار محدثین اور ائمہ فقہ کے اقوال وآراء

کسی شخص کے بارے میں اپنے ہم عصر کی تعریف بڑی قابل قدر ہوتی ہے کیونکہ آدمی اپنے استاد کی دل کھولکر تعریف کرتا ہے ، اسیطرح استاد اپنے شاگرد کے اظہار کمال کو اپنے لئے سرمایۂ فخر وشرف تصور کرتا ہے ، مگر انسان بہت ہی کم اپنے ہم عصر کے فضل وکمال کا قائل ہوتا ہے ، یہی وجہ ہے کہ علماء "اصول حدیث" کے نزدیک ایک معاصر کی دوسرے معاصر پر جرح جرح قابل اعتبار نہیں ہے ، کیونکہ اکثر انکی بنیاد معاصرانہ تعصب اور حسد پر ہوتی ہے۔

مگر صاحب ھدایہ کی نرالی شان دیکھئے کہ دیگر ائمہ اعلام کے علاوہ اپنے معاصرین مثلاً امام قاضی خان ، علامہ ظہیر الدین البخاری صاحب "الفتاوی الظھیریہ"، وغیرہ نے بھی آپ کے

---

[1] کشف الظنون وظفر المحصلین۔ [2] مقدمہ "نصب الرایہ" للعلامۃ البنوری، ج ۱ ص ۱۳۔

فضل وتقدم کا کھلے دل سے اقرار کیا ہے، علامہ عبدالحی لکھنوی (م ۱۳۰۴ھ) لکھتے ہیں کہ "واقر له (لصاحب الهداية) بالفضل والتقدم اهل عصره كالامام فخر الدين قاضي خان وصاحب "المحيط" وصاحب "الفتاوى الظهيرية" وغيرهم[1]"۔ اور خود علامہ لکھنوی نے آپ کے محیر العقول علم وفضل، بے نظیر عبقریت وجامعیت اور جلالت قدر کا نقشہ اس طرح کھینچا ہے کہ

" علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني صاحب الهداية كان اماما فقيها حافظا محدثا مفسرا جامعا للعلوم ضابطا للفنون متقنا محققا نظارا مدققا زاهدا ورعا بارعا فاضلا ماهرا أصوليا أديبا شاعرا ۔ لم تر العيون مثله في العلم والادب وله اليد الباسطة في الخلاف والباع الممتد في المذهب[2]"۔ اس نقشہ میں آپکے چہرۂ فضل وکمال کا ایک ایک خد وخال نمایاں ہوجاتا ہے۔

اور حافظ عبدالقادر قرشی نے جواہر مضیئہ میں آپکے بارے میں لکھا ہے کہ "علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، شيخ الاسلام برهان الدين المرغيناني العلامة المحقق " صاحب الهداية[3]"۔

صاحب ہدایہ عظیم القدر محدث اور حافظ الحدیث تھے

صاحب ہدایہ کی ذات گرامی صرف امام فقہ ہی نہیں بلکہ امام حدیث بھی ہے، آپ جلیل القدر محدث اور حافظ الحدیث تھے۔ علامہ ظفر احمد عثمانی لکھتے ہیں کہ " آپکے حافظ الحدیث ہونیکی منہ بولتی دلیل یہ ہے کہ آپنے اپنی تصانیف بالخصوص "ھدایہ" میں کثرت سے حدیثیں روایت فرمائی ہیں، علامہ حافظ زیلعی حنفی نے "نصب الرایہ" میں ان احادیث کی تخریج کی ہے، پھر حافظ ابن حجر عسقلانی شافعی نے "الدرایہ" میں اسکو ملخص کیا ہے[4]"۔

نیز ہمارے استاد محدث ناقد مولانا عبدالرشید نعمانی نے صاحب ہدایہ کے بارے میں کتاب اعلام الاخیار کے قلمی نسخہ سے علامہ محمود بن سلیمان کفوی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ " كان (صاحب الهداية) اماما فقيها حافظا محدثا مفسرا[5]" اور اوپر گذر چکا کہ علامہ عبدالحی لکھنوی نے بھی " كان اماما فقيها حافظا محدثا

---

[1] ملخص از الفوائد البہیۃ، ص ۱۴۱ ۔ [2] ایضاً ۔ [3] مقدمۂ نصب الرایہ، ج ۱ ص ۱۳ ۔ [4] ابوحنیفہ و اصحابہ المحدثون، ص ۱۷۷ ۔ [5] ابن ماجہ اور علم حدیث، ص ۱۹۷ (حاشیہ)

مفسراً" کے بیش قیمت الفاظ سے آپکی تعریف وتوثیق کی ہے۔ اِن نقول سے معلوم ہوا کہ جہاں صاحب ہدایہ امام فقہ ہیں وہاں بڑے متقن محدّث اور حافظ الحدیث بھی ہیں۔

بعض کوتاہ نظر یا متعصب اہل علم کی نظر سے حنفیہ کے اس جلیل القدر امام (صاحب ہدایہ) کے علم وفضل کا یہ درخشاں پہلو (حدیثی پہلو) اور انکی یہ بلند پایہ حیثیت ومنزلت غائب ہیں، جسکی وجہ سے انکو حنفیہ بالخصوص کتاب "ہدایہ" کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں ہو رہی ہیں،

بنا بریں راقم الحروف نے یہاں آپ کے اس پہلو کو معتبر نقول کی روشنی میں تھوڑا سا اجاگر کر دیا ہے، تفصیل کی اس مختصر مقالہ میں گنجائش نہیں۔

صاحب ہدایہ کا طبقہ

ابن کمال باشا نے صاحب ہدایہ کو اصحاب الترجیح سے شمار کیا اور بعض نے اصحاب التخریج سے شمار کیا ہے[1] علامہ لکھنویؒ کا خیال ہے کہ آپ مجتہدین فی المذہب میں سے ہیں۔

وفات

۱۴ ذی الحجہ ۵۹۳ھ میں صاحب ہدایہ کا انتقال ہوا اور سرزمین سمرقند میں فضل وکمال کا یہ آفتاب عالمتاب ہمیشہ کیلئے روپوش ہوگیا[2]۔

تصنیفات

امت محمدیہ کے اہل قلم میں صاحب ہدایہ منفرد ومخصوص مقام کے مالک ہیں، آخری دین الٰہی کی قیامت تک نشر واشاعت اور تحفظ وبقا کیلئے آپ نے بڑی گرانقدر لافانی قلمی یادگاریں چھوڑی ہیں، آپکی چند اہم تصانیف یہ ہیں: "مناسک الحج"، "کتاب المنتقی"، "نشر المذہب"[3]، "مختارات النوازل"، "مختارات الفتاوی"، "الکفایہ"، "الہدایہ" وغیرہ۔

ھُدَایَہ

ہدایہ کا تعارف خود صاحب ہدایہ کی زبان سے

صاحب کتاب علامہ علی المرغینانی نے اپنی تصنیف "بدایہ" کے شروع میں لکھا ہے کہ ابتداء ہی سے مجھے یہ خیال ہوا تھا کہ

---

۱ مقدمہ نصب الرایہ، ج ۱ ص ۱۴ ۔ ۲ ملاحظہ ہو کشف وظفر ۔ ۳ ملاحظہ ہو الفوائد، ص ۱۴۱ ۔

فقہ میں کوئی ایسی کتاب لکھی جانی چاہئے جو صغیر الحجم ہونیکے ساتھ ہر قسم کے مسائل واحکام کو احاطہ کرنے والی ہو۔

حسن اتفاق سے میں نے امام قدوری کی "مختصر" کو پایا کہ وہ بہت عمدہ کتاب ہے، اور ادھر اپنے زمانے کے کبار اہل علم کو دیکھا کہ وہ امام محمد بن الحسن کی "جامع صغیر" کو حفظ کرنیکی لوگوں کو ترغیب دے رہے ہیں۔

پس میں نے ان دونوں کتابوں کا انتخاب کر کے "بدایۃ المبتدی" کے نام سے "جامع صغیر" کی ترتیب پر ایک کتاب لکھدی اور اس کتاب میں ضرورت کے پیش نظر "مختصر قدوری" اور "جامع صغیر" پر بعض مسائل کا اضافہ بھی کیا ہے۔ اور اگر توفیق ایزدی شامل ہو تو آئندہ میں اس "بدایۃ المبتدی" کی ایک شرح بھی لکھونگا جس کا نام "کفایۃ المنتہی" ہوگا، انتہی قول المصنف فی اول البدایۃ۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت مصنف کو توفیق سے نوازا اور آپنے اسّی جلدوں میں اسکی عظیم و بے نظیر شرح لکھی جس کا نام "کفایۃ المنتہی" ہے، پھر خود مصنف ہی نے اس "کفایہ" کو چار جلدوں میں مختصر و ملخص کیا اور اسکا نام "الھدایہ" رکھا ہے۔[1]

تالیف ہدایہ کا زمانہ اور اس زمانے میں صاحب ہدایہ کا اہتمام صوم

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی نے اس عظیم کتاب کو پوری یکسوئی، عرق ریزی، جانفشانی اور مستعدی کے ساتھ تیرہ[2] سال کی مدت میں تصنیف فرمایا ہے، اور اس کتاب کی تالیف میں آپکے اخلاص، ذوق عبادت، تصور آخرت، روحانی طاقت اور تعلق مع اللہ کا یہ عالم تھا کہ مسلسل تیرہ سال کے اس طویل زمانے میں آپ روزہ دار تھے اور اسکی پوری کوشش فرماتے کہ کسی کو روزہ کی اطلاع نہو[2]، سبحان اللہ۔

ہدایہ کی مقبولیت، عظمت اور اسکی اہمیت

صاحب ہدایہ کے اس فوق التصور اخلاص، للہیت اور جاں توڑ محنتوں کا ثمرہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہدایہ کو وہ قبولیت عامہ بخشی جس سے زیادہ کا انسانی ذخیرۂ کتب میں تصور نہیں ہو سکتا، چنانچہ قرآن کریم کے بعد سب سے زیادہ پڑھی جانے والی گنتی کی چند کتابوں میں ایک "ھدایہ" ہے،

---

[1] دیکھو الفوائد البہیۃ، ص ۱۴۱ و ۱۴۲ اور مقدمۂ نصب الرایہ، ج ۱ ص ۱۴ وکشف الظنون اور بدایۃ کا دیباچہ۔ [2] مقدمۂ نصب الرایہ، ج ۱ ص ۱۴ وکشف الظنون، ج ۲ ص ۲۰۳۲۔

ایسی لائبریری کم ملیگی جس کی یہ کتاب زینت نہ بنی ہوئی ہو اور مدارس اسلامیہ میں تو سالہاسال سے یہ کتاب داخل نصاب ہوکر روشنی کا مینار بنی ہوئی ہے۔ ھدایۃ صرف فقہ ہی کی نہیں بلکہ حدیث وفقہ یا بعنوان دیگر عقل ونقل کی جامع کتاب ہے، عقل سلیم اور نقل صحیح (قرآن وحدیث) کی روشنی میں "اسلام" اور "تعلیمات نبوت" کو ایک مربوط الاجزاء نظام حیات کی حیثیت سے سمجھنے اور سمجھانے کیلئے "ھدایۃ" اور "حجۃ اللہ البالغہ" سے بہتر کوئی کتاب (احقر کے محدود علم کے مطابق) اسلامی کتبخانوں میں نہیں ہے مگر اس فرق کے ساتھ کہ "حجۃ اللہ" میں یہ کامیاب کوشش اسرار وحکم کی شکل میں اور "ھدایہ" میں قانون اور فقہی جزئیات وفروعات کی شکل میں ظاہر اور نمایاں ہے۔

ہدایہ اسلامی قانون کی عظیم کتاب ہے

اسلام میں اسیطرح دوسرے ادیان میں بھی قانون (LAW) کی بہت بڑی اہمیت ہے[1]، دنیا میں قانون کی بہت سی کتابیں لائبریریوں کی زینت ہیں، ان سب میں ھدایہ کو جو مخصوص درجہ اور نرالی حیثیت حاصل ہے کوئی ذی عقل آدمی اسکا انکار نہیں کرسکتا، بلکہ صاحب ھدایہ نے ھدایۃ لکھکر قانون سازی کے ایک نئے اسلوب فکر کی بنیاد ڈالی ہے، جو نہ صرف "اسلامی آئین بورڈ" کیلئے بلکہ "بین الاقوامی آئین بورڈ" کیلئے بھی بڑی حدتک مفید اور بہترین مشعل راہ ہے،[2]

ہدایہ ایک قسم کا معجزہ ہے

ھدایۃ اور "حجۃ اللہ البالغہ" خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے ان معجزات میں سے ہیں جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپکے امتیوں کے ہاتھ پر ظاہر ہوئے ہیں، حجۃ اللہ کے بارے میں یہی قیمتی بات مولانا سید ابوالحسن علی ندوی سے منقول ہے، احقر نے اس میں ھدایہ کا اضافہ کیا ہے، واللہ اعلم۔

ہدایہ دماغی ورزش اور ذہنوں کو تیز بنانے کا ایک کامیاب نسخہ ہے،

ویسے تو ھدایۃ فقہ کی کتاب ہے، لیکن اگر اس کو "فن دانشمندی" کی کتاب کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا، اس کتاب کی سطر سطر میں عقل ودانش بھری ہوئی ہے، یہ بات پوری شرح صدر کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ

---

[1] لیکن اسلام میں قانون کا سرچشمہ فرمودات الٰہی (متلو یا غیر متلو) ہے اور دیگر ادیان میں صرف انسانی کاوش اور انسانی افکار ہے، پیغام الٰہی سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ تقسیم اور یہ فرق مسلمانوں کے شرف وعزت اور تسکین کیلئے کافی وشافی ہے۔ فللہ الحمد والشکر علی ان اعزنا بالاسلام۔ [2] ہدایہ کا انگلش ترجمہ ہوا ہے، یہ ترجمہ ۱۷۹۱ء میں لندن میں شائع ہوا ہے۔

ھدایہ کے ایک صفحہ کی عقل و حکمت "قاضی" کے سینکڑوں صفحات میں نہیں مل سکتی۔ ٹھیک اسیطرح ارسطا طالیس کی پوری زندگی کی عقل امام ابو حنیفہؒ کے ایک دن کی عقل کی ہمسری نہیں کر سکتی

دماغ کی ورزش اور ذہنوں کو تیز کرنے کیلئے ہمارے نصاب تعلیم میں بہت سی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں، لیکن یہ حقیقت ہے کہ ھدایہ کی عجیب و غریب اور فصیح و بلیغ عبارتوں سے ذہن جتنے تیز ہوتے ہیں یا دماغ کی جتنی ورزش ہو جاتی ہے کوئی کتاب اس مقصد کیلئے اس عظیم کتاب کی ہمسری نہیں کر سکتی، مشکل سے مشکل کتابوں اور دقیق سے دقیق مسئلوں اور بحثوں کو صحیح طور پر سمجھنے کا جتنا اچھا سلیقہ یہ کتاب پیدا کر سکتی ہے دوسری کتابوں میں شاید اسکی نظیر نہ ملے، اس کتاب کے سمجھنے کے بعد مشکل ترین مباحث کے (چاہے وہ جس فن کے بھی ہوں) حل کرنیکی ایک عجیب سی ہمت پیدا ہو جاتی ہے، کوئی سلیم الفکر صاحب علم جسکو ھدایہ سے واسطہ پڑا ہو ان باتوں کا انکار نہیں کر سکتا۔

ھدایہ کے بارے میں یہ کچھ ٹوٹے پھوٹے تاثرات ہیں جن سے اس عظیم کتاب کی شان بہت ہی بلند و بالا ہے،

ع زوصف ناتمام ما جمال یار مستغنیست،

واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہٗ اتم۔ اس کتاب کی شان میں کسی شاعر نے کیا ہی خوب کہا ہے:

ان الهداية كالقرآن قد نسخت	ما صنفوا قبلها في الشرع من كتب
فاحفظ قواعدها واسلك مسالكها	يسلم مقالك من زيغ ومن كذب[۱] ۔

ھدایہ امام العصر علامہ کشمیریؒ کی نظر میں

ذیل میں ھدایہ کے بارے میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری (متوفی ۱۳۵۲ھ) کے وہ بامعنی اقوال بیان کئے جاتے ہیں جنکو آپ کے مایۂ ناز تلمیذ اور ہمارے محبوب استاد اور شیخ حضرت علامہ بنوریؒ نے "مقدمۂ نصب الرایہ" میں نقل کیا ہے اور جن سے ھدایہ کے ادبی، فقہی وغیرہ بہت سے پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے، وہ اقوال یہ ہیں:

(۱) علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ "تلخیص اقوال، حسن تعبیر، اور فقہ کے اہم مسائل کے جمع کرنے میں مذاہب اربعہ میں ھدایہ بے مثال کتاب ہے۔"

(۲) حضرت کشمیریؒ نے بعض شیعہ فاضل سے نقل کیا ہے کہ "مسلمانوں کے

---

[۱] کشف الظنون، ج ۲ ص ۲۰۳۲ ۔

پاس عربی ادب کی (شاہکار) کتابیں تین ہیں، ایک قرآن کریم، دوسری صحیح البخاری، تیسری ھدایہ" یہ بات نقل کر کے حضرت نے اسکی تصدیق کی ہے۔

(۳) نیز شاہ صاحب نے فرمایا کہ صاحب ھدایہ کی ہمسری کوئی نہیں کر سکتا۔ ایک صاحب ھدایہ کی فقاہت میں صاحب درمختار (علامہ علاء الدین حصکفی) جیسے ہزار فقیہ سمائے ہوئے ہیں۔ مزید فرماتے ہیں کہ صاحب ھدایہ فقیہ النفس تھے، انکا علم سینہ کا علم ہے اور صاحب درمختار کا علم صحیفہ اور سفینہ کا علم ہے، وان البون بینھما لبعید (اور ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے)۔

(۴) حضرت شاہ صاحبؒ اور بھی فرماتے ہیں کہ مجھ سے بعض فضلاء نے پوچھا کہ آپ ھدایہ کی شرح "فتح القدیر" جیسی مشکل ترین کتاب لکھ سکتے ہیں؟ میں نے کہا: ہاں لکھ سکتا ہوں، پھر انہوں نے پوچھا کہ ھدایہ جیسی کتاب لکھ سکتے ہیں؟ میں نے کہا: ہرگز نہیں، ھدایہ جیسی کتاب چند سطر بھی نہیں لکھ سکتا[1]۔

علامہ کشمیری کی جلالت شان، تبحر علمی، وسعت نظر، دقت فکر، اصابت رائے اور توازن مقال سے جو واقف ہیں وہ ان اقوال کی قدر و قیمت سمجھ سکتے ہیں۔

ھدایہ کی حدیثی حیثیت اور احادیث ھدایہ کے بارے میں ایک غلط فہمی کا ازالہ[2]

ہم اوپر ثابت کر آئے ہیں کہ صاحب ھدایہ شیخ الاسلام علامہ مرغینانی حنفی (متوفی ۵۹۳ھ) بڑے حافظ الحدیث اور حدیث و فقہ کے مانے ہوئے امام تھے۔ یہ جس کثرت سے "ہدایہ" میں احادیث و آثار لاتے ہیں اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ بابرکت کتاب چھٹی صدی ہجری کا ایک بڑا عمدہ حدیثی کارنامہ بھی ہے جو تمام فقہی مذاہب کیلئے عام طور پر اور فقہ حنفی کیلئے خاص طور پر بیحد نافع، بہت ہی کارآمد اور بہترین مشعل راہ ہے۔ لیکن صاحب ہدایہ نے اس کتاب میں بلا ذکر حوالہ و

---

[1] ان اقوال کیلئے ملاحظہ ہو مقدمہ نصب الرایہ۔ ص ۱۴/۱

[2] یہ بحث اس اعتبار سے بہت ہی اہم ہے کہ فقہ کا ماخذ قرآن و حدیث ہے، اور صاحب ہدایہ نے اس کتاب میں کثرت کے ساتھ احادیث استدلال کیا ہے اگر ہدایہ کا حدیثی پہلو فنی حیثیت سے قوی ہونا معلوم نہ ہو تو پوری کتاب متزلزل معلوم ہوگی۔ جو حقیقت کے خلاف ہے۔

سند حدیثیں درج کی ہیں، جسکی وجہ سے بعض حضرات کو آپکے متعلق قلت نظر فی الحدیث کا اور ان احادیث کے متعلق ضعف کا شبہ ہونے لگا اور تعجب ہے کہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی "شرح سفرالسعادۃ" میں اس شبہ کا اظہار کیا ہے۔ اس شبہ کو اس سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ حافظ جمال الدین زیلعی اور حافظ ابن حجر عسقلانی، جنھوں نے احادیث ہدایہ کی تخریج کی ہے، متعدد احادیث کے بارے میں بصراحت لکھتے ہیں کہ وہ انکو نہ مل سکیں۔

حالانکہ نہ تو صاحب ہدایہ کا شغل علم حدیث میں کم تھا[1]، کیونکہ وہ خود بڑے محدث اور حافظ الحدیث تھے اور نہ جو حدیثیں اس کتاب میں آپنے بیان کی ہیں وہ ضعیف ہیں، کیونکہ یہ ساری حدیثیں اگلے ائمہ کی کتابوں سے منقول ہیں۔ اگرچہ بعض حدیثوں کی سند میں کچھ ضعف ہے لیکن اس قدر نہیں کہ وہ حدیث مستقل طور پر قابل استدلال نہ ہو اور ایسی ضعیف حدیث تو بعض کتب صحاح ستہ میں بھی موجود ہے۔

رہی یہ بات کہ آپنے اس کتاب میں حدیثیں بلا ذکر حوالہ و سند درج کی ہیں، تو اسکی ظاہری وجہ تو یہ ہے کہ اختصار کے پیش نظر ایسا کیا ہے، جیسا کہ یہ امام بغوی وغیرہ بہت سے محدثین کی عادت ہے،

ایک اور وجہ جو اہم ہے یہ کہ درحقیقت آپنے ان احادیث و آثار کے بارے میں اپنے پیش رو ائمۂ احناف (امام ابو یوسف، امام محمد، امام طحاوی وغیرہ) کی کتابوں پر (جنمیں حدیثیں اسانید کے ساتھ مذکور ہیں) پورا اعتماد کیا ہے۔ بناءً علیہ ان کتابوں سے حدیثیں نقل کرنے میں سند اور حوالہ کے ذکر کو آپنے ضروری نہیں سمجھا ہے۔ چنانچہ یہ بات حافظ قاسم بن قطلوبغا نے "منیۃ الالمعی" میں اچھے انداز میں بیان فرمائی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ صاحب ہدایہ کو اپنے ائمہ کی کتب پر ویسا ہی اعتماد تھا جیسا کہ محدث امام بغوی اور امام شاہ ولی اللہ کو صحاح ستہ پر تھا، اور جسطرح امام بغوی نے "مصابیح السنۃ" میں اور شاہ ولی اللہ نے "حجۃ اللہ البالغۃ" میں (اسی اعتماد اور اس کے ساتھ اختصار کے پیش نظر) ان کتابوں کی روایات کو بلا حوالہ

---

[1] حافظ عبدالقادر قرشی "جواہر مضیئہ" میں لکھتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے طلب حدیث میں رحلت کی، حدیث کا سماع کیا، مشائخ سے ملے اور اپنا مشیخہ جمع کیا جس کو میں نے بھی نقل کیا اور اس سے فوائد کو اخذ کیا، انتہیٰ، مشیخہ سے وہ کتاب مراد ہے، جسمیں مؤلف اپنے شیوخ کے حالات اور انکی اجازات و مرویات کو جمع کرتا ہے۔

وسند درج کر دیا ہے اسیطرح صاحب ہدایہ نے اپنے ائمہ کی روایات کو اپنی تصنیف میں جگہ دی ہے ، ہر صاحب فہم آدمی فیصلہ کر سکتا ہے کہ نہ یہ کوئی جرم ہے اور نہ کوئی عیب اور نقص ۔

رہا یہ سوال کہ جمال الدین زیلعی اور ابن حجر جیسے حفاظ حدیث کو کیسے ہدایہ کی بعض حدیثیں نہیں مل رہی ہیں ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے تو دوسرے بہت سے محدثین کیطرح اپنے ائمۂ متقدمین کی کتب پر اعتماد کر کے بلا ذکر حوالہ وسند حدیثیں نقل کی ہیں ،

مگر بعد کو جب فتنۂ تاتار[1] میں اسلامی دنیا کی اینٹ سے اینٹ بج گئی اور بلاد عجم سے لیکر دار الخلافہ بغداد تک مسلمانوں کے جتنے علمی مراکز تھے ایک ایک کرکے تباہ وبرباد ہوگئے تو ان متقدمین کا علمی سرمایہ بہت کچھ ضائع ہوگیا اور بہت سی کتابیں جو پہلے متداول تھیں اس فتنہ میں بالکلیہ معدوم ہوگئیں ،

یہی وجہ ہے کہ متاخرین حفاظ حدیث (مثلاً زیلعی متوفی ۷۶۲ھ وابن حجر متوفی ۸۵۲ھ) کو جنھوں نے احادیث ہدایہ کی تخریج کی ہے ، متعدد روایات کے بارے میں یہ تصریح کرنا پڑی کہ " یہ روایت ان لفظوں میں ہم کو نہ مل سکی "!

پھر اسکے ساتھ یہ بھی ملحوظ رہے کہ ان ارباب تخریج نے ان احادیث وآثار کو متقدمین احناف کی تصانیف میں تلاش کرنے کی بجائے محدثین مابعد کی ان کتابوں میں تلاش کیا جو انکے عہد میں متداول تھیں ، پس بعض روایتوں کے نہ ملنے کا فتوی صادر کرنے پر مجبور ہوتے ، حالانکہ یہ احادیث اگرچہ ان محدثین مابعد کی کتابوں (صحاح ستہ وغیرہ) میں نہیں ہیں ، کیونکہ ان اہل صحاح وغیرہ نے جملہ احادیث وآثار کا استقصا نہیں کیا ہے لیکن ان میں سے ایک بڑی تعداد متقدمین احناف کی تصانیف (مثلاً کتاب الخراج ، کتاب الامالی ، کتاب الآثار لابی یوسف اور کتاب الآثار ، کتاب الحجہ ، المبسوط لمحمد اور معانی الآثار للطحاوی وغیرہ) میں موجود ہے ،

چنانچہ متاخرین احناف کا مایۂ ناز محدث ومحقق علامہ ظفر احمد عثمانی (متوفی ۱۳۹۴ھ) " ابوحنیفۃ واصحابہ المحدثون " میں رقمطراز ہیں کہ " ہدایہ کی جتنی حدیثوں کے بارے

---

[1] فتنۂ تاتار ساتویں صدی ہجری میں عالم اسلام میں پیش آنیوالا وہ ہوشربا حادثہ ہے جو پوری انسانیت کیلئے عام طور پر اور ملت اسلامیہ کیلئے خاص طور پر ایک عالمگیر بلاخیز طوفان تھا جو دیکھتے ہی دیکھتے سارے عالم میں پھیل گیا تھا ، بعد میں مسلمانوں کی ناقابل تسخیر قوت نے اس عظیم فتنہ کے وحشی صفت داعیوں ، لیڈروں اور حامیوں کو شکست فاش دی تھی ۔

ہیں زیلعی اور ابن حجر فرماتے ہیں کہ وہ انکو نہیں ملیں الحمد للہ انہیں سے بہت سی حدیثیں ہمکو امام ابو یوسف کی کتاب الخراج وکتاب الآثار اور امام محمد کی کتاب الآثار وکتاب الحج میں مل گئی ہیں ۔

اسیطرح محدث ناقد مولانا عبدالرشید نعمانی "ابن ماجہ اور علم حدیث" میں لکھتے ہیں کہ ہم نے متعدد روایات کو دیکھا ہے کہ حافظ زیلعی اور حافظ ابن حجر عسقلانی وغیرہ مخرجین احادیث ہدایہ انکے بارے میں بصراحت لکھتے ہیں کہ وہ انکو نہ مل سکیں ، حالانکہ وہ روایات کتاب الآثار اور مبسوط امام محمد وغیرہ میں موجود ہیں اور یہ کچھ ہدایہ کی خصوصیت نہیں خود صحیح بخاری کی تعلیقات میں بھی بہت سی ایسی روایتیں موجود ہیں جنکے بارے میں حافظ ابن حجر نے یہی تصریح کی ہے ۔ جس کی اصل وجہ وہی ائمہ متقدمین کی کتابوں کا فقدان ہے ۔ ورنہ امام بخاری یا صاحب ہدایہ کی شان اس سے کہیں بڑھ کر ہے کہ انکے متعلق کسی نے بے اصل روایت کے بیان کرنے کا شبہ بھی ظاہر کیا ہو ۔ واللہ اعلم[1]

کتب ، ابواب اور فصلوں کی تعداد

ہدایہ کی چاروں جلدوں میں سے ہر ایک جلد کی کتب ، ابواب اور فصلوں کی تعداد الگ الگ طور پر جاننے کیلئے درج ذیل نقشہ ملاحظہ ہو :

	کُتب	ابواب	فصلیں
ہدایہ اول	۵	۴۶	۳۶
ہدایہ ثانی	۱۴	۵۲	۳۹
ہدایہ ثالث	۲۲	۴۴	۴۳
ہدایہ رابع	۱۶	۲۳	۳۷

اس نقشہ سے معلوم ہوا کہ ہدایہ کی کُل کتب ۵۷ ، کل ابواب ۱۶۵ اور کل فصلیں ۱۵۵ ہیں ۔

---

[1] یہ پوری بحث "ابن ماجہ اور علم حدیث" ، ص ۱۹۶ و ۱۹۷ و ۱۹۸ اور "ابو حنیفہ واصحابہ المحدثون" ، ص ۱۷۷ سے مستفاد ہے ۔

صاحب ہدایہ کی مسامحات

انسان کی کسی کتاب کے بارے میں یہ دعویٰ یا چیلنج نہیں کیا جاسکتا کہ اس کا علم قطعی اور غیر مشتبہ ہے، کوئی مصنف چاہے وہ کتنا ہی بڑا ادیب یا انشا پرداز کیوں نہ ہو، ہرگز یہ نہیں کہہ سکتا کہ اسکی فلاں تصنیف یا فلاں کتاب ہر قسم کی غلطی، شک و اشتباہ و عیب سے پاک ہے۔

یہ شان صرف اور صرف خالق جل شانہ کے کلام (قرآن کریم، ف۔ ب: ۱/۲) کا علم قطعی اور بالکل غیر مشتبہ ہے۔ اور اس میں ذرہ بھر غلطی، شک اور تعارض و اختلاف کا شائبہ تک نہیں ہے۔ قرآن کے بارے میں خود قرآن کا صاف اعلان ہے کہ

"لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ" (حٰم السجدہ) جس میں غیر واقعی بات نہ اس کے آگے کی طرف سے آسکتی ہے اور نہ اس کے پیچھے کی طرف سے۔

یہ قرآن کریم کی ایسی خصوصیت ہے جس میں کوئی انسانی کتاب اسکی شریک نہیں ہے۔ دیکھئے کہ ہدایہ کے بے شمار تصنیفی محاسن، فنی خصوصیات اور دوسرے بہت سے کمالات وفضائل (جن کا پورا بیان الفاظ میں مشکل ہے) کے باوجود صاحب ہدایہ جیسے بے مثال محقق عالم، فقیہ الدنیا اور حافظ الحدیث سے اس کتاب میں متعدد مسامحات اور فروگذاشتیں ہوگئی ہیں، جنکی تعداد بعض شارحین نے ۲۲ تک گنائی ہے، ان میں ۱۳ ہدایہ اولین میں ہیں اور باقی ۱۰ آخرین میں ہیں[۱]،

اس عظیم کتاب میں ان چند مسامحات کا ہونا کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہے، کیونکہ آخر یہ انسان ہی کی کتاب ہے۔ اور پھر یہ کچھ صاحب ہدایہ ہی کی خصوصیت نہیں ہے، خود امام بخاری جیسی لاثانی ذکی الحس اور قوی الحافظہ شخصیت سے بھی تصنیف و تحقیق کے میدان میں بہت سے اوہام اور مسامحات ہوگئیں۔ چنانچہ حافظ ابوبکر خطیب بغدادی شافعی نے "موضح اوہام الجمع والتفریق[۲]" میں امام بخاری کے ۷۴ اوہام کا ذکر کیا ہے جو ان سے مختلف جگوں میں صادر ہوئے ہیں۔

بس "ذٰلک الکتاب لاریب فیہ" کا کھلا دعویٰ کلام باری تعالیٰ ہی کیلئے مخصوص ہے، کوئی انسانی کتاب اس میں قرآن کریم کی شریک نہیں ہوسکتی۔

ا ان اوہام کی تفصیل کیلئے مقدمۂ ہدایہ از علامہ عبد الحی لکھنوی رح اور ہدایہ کی دوسری شروحات ملاحظہ ہوں۔

۲ اس کتاب کا ایک نسخہ جو حیدر آباد دکن میں چھپا ہے، احقر نے ۱۳۹۸ھ میں مجلس دعوت وتحقیق اسلامی، علامہ بنوری ٹاؤن کراچی میں مطالعہ کیا ہے، فللہ الحمد۔

شروحاتِ ہدایہ | ہر دور میں علماء امت نے ہدایہ کی بڑی اہمیت دی ہے، اسکی بہت سی شروح وحواشی اور تجریدات لکھی ہیں اور اسکی تخریج احادیث پر بھی متعدد کتابیں لکھی ہیں، جنکی تعداد چالیس سے متجاوز ہے[1]، چند اہم شرحیں یہ ہیں :

۱ "النہایة" تالیف تلمیذ صاحب الهدایة امام حسام الدین المعروف بالصغناقی الحنفی (متوفی سنہ ۷۱۰ھ) ۔
سیوطی نے "طبقات النحاۃ" میں تصریح کی ہے کہ یہ ہدایہ کی سب سے پہلی شرح ہے ۔

۲ "نہایة الکفایة فی درایة الهدایة" تالیف الامام تاج الشریعة عمر بن صدر الشریعة الاول عبید اللہ المحبوبی الحنفی (متوفی سنہ ۶۷۳ھ) ۔

۳ "العنایة" تالیف شیخ اکمل الدین محمد بن محمود البابرتی الحنفی (متوفی سنہ ۷۸۶ھ) ۔
صاحب "کشف الظنون" اس شرح کے بارے میں لکھتے ہیں کہ
" احسن فیه واجاد " ۔

۴ "البنایة" تالیف الحافظ بدر الدین العینی الحنفی صاحب "عمدة القاری شرح البخاری" (متوفی سنہ ۸۵۵ھ)

۵ "فتح القدیر للعاجز الفقیر" تالیف الشیخ الامام کمال الدین محمد بن عبد الواحد السیواسی المعروف بابن الہمام (متوفی سنہ ۸۶۱ھ) ۔

۶ "الکفایة" تالیف العلامہ السید جلال الدین الکرلانی (متوفی سنہ ۷۶۷ھ) ۔

۷ "شرح الهدایة" تالیف علامہ علاء الدین المعروف بابن الترکمانی الماردینی (متوفی سنہ ۷۵۰ھ) ۔

۸ "نصب الرایة لاحادیث الهدایة" تالیف حافظ جمال الدین زیلعی حنفی (متوفی سنہ ۷۶۲ھ) ۔

۹ "الدرایة فی منتخب تخریج احادیث الهدایة" تالیف حافظ ابن حجر عسقلانی شافعی (متوفی سنہ ۸۵۲ھ) ۔
موخر الذکر دونوں کتابوں میں احادیث ہدایہ کی تخریج کی گئی ہے، اصل کتاب "نصب الرایة" ہے، "الدرایة" اسکی تلخیص ہے، جیساکہ صاحب "کشف الظنون" نے اسکی تصریح کی ہے۔

۱۰ "حاشیهٔ ہدایه" تالیف علامہ عبد الحی لکھنوی (متوفی سنہ ۱۳۰۴ھ) ۔

۱۱ "غایة السعایة" (اردو) تالیف حضرت مولانا محمد حنیف گنگوہی مدظلہ ۔

۱۲ "تنظیم الدرایة" (اردو) تالیف حضرت مولانا حافظ محمد ابو الحسن صاحب جانگامی مدظلہ (ہدایہ آخرین کے ایک حصہ کی شرح) ۔

---

[1] تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو "کشف الظنون" جلد ثانی، ص ۲۰۳۲ تا ۲۰۴۰ ۔
(مقدمہ نقہ ... آگے تنظیم الدرایہ شروع ہوتی ہے)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تنظیم الدرایۃ

کتاب البیوع[1]

بحث اول: اقسام البیع مع ذکر المناسبۃ بین کتاب البیوع والوقف

بقول استاذنا العلام حضرت شیخ الفقہ والادب مولانا اعزاز علی صاحب قدس سرہ[2] حضرت مصنف علام مناسبت کی رعایت کئے بغیر اپنی کتاب میں ابواب کو لاتے ہیں، لیکن بعض اہل علم لولاہ لاتمنع کے مرتبہ میں نہیں بلکہ مصحح لدخول الفاء کے درجہ میں بطور نکتہ ہر دو باب کے درمیان مناسبت بیان کرتے ہیں، چنانچہ ہدایہ جلد ثانی کے اخیر میں جو باب الوقف ہے اسکے ساتھ کتاب البیوع کی مناسبت یہ ہے کہ وقف اور بیع دونوں مزیل ملک ہوتے ہیں، غالباً اسی مناسبت سے باب الوقف کے بعد کتاب البیوع کو لائے ہیں۔ واللہ اعلم۔

---

[1] قولہ "البیوع"۔ بیوع بیع کی جمع ہے (مرقات) لفظ بیع باب "ضرب" کا مصدر ہے اور اضداد میں سے ہے، یعنی ان الفاظ میں سے ہے جن کے متضاد معانی آتے ہیں، چنانچہ اس کے معنی فروخت کرنے کے بھی ہیں اور خرید کرنے کے بھی۔ عربی شاعر طرفہ کا قول ہے:

ویأتیك بالاخبار من لم تبع لہ
بتاتاً ولم تضرب لہ وقت موعد

اس شعر میں "من لم تبع لہ" سے "من لم تشتر لہ" مراد ہے (تاج العروس)۔

بیوع یعنی خرید و فروخت اور تجارت کے شرعی قوانین اور مسائل واحکام کی حقیقت کو جاننے اور انکو اچھی طرح سے سمجھ کر ان پر سختی سے عمل کرنے کی اہمیت وضرورت کو سمجھنے کیلئے ہمارے امام محمد بن الحسن الشیبانی رح کا وہ با معنی قول کافی ہے جسکو علامہ زرنوجی نے اپنی کتاب "تعلیم المتعلم" کے شروع میں نقل کیا ہے کہ کسی نے امام محمد سے پوچھا:

"کیا وجہ ہے کہ آپ (جیسے مصنف اعظم) نے زہد کے موضوع پر کوئی کتاب نہیں لکھی؟"

(باقی بعد کے)

قولہ البیوع ۔ بیع کی جمع ہے اور لفظ بیع مصدر ہونے کی بنا پر اسم جنس ہو کر اگرچہ قلیل و کثیر پر اطلاق ہوتا ہے لہٰذا جمع لانے کی ضرورت نہیں، لیکن مصنف علامؒ یہاں بیع کے انواع و اقسام کا لحاظ کرتے ہوئے صیغۂ جمع لاتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ) آپ نے ایک ایسے عجیب اور موثر انداز سے اس سوال کا جواب دیا جو حقیقت کے عین مطابق ہے فرمایا:
"میں نے بیوع کے مسائل اور قوانین پر کتاب لکھی ہے"
یعنی زہادت، درویشی اور بزرگی کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ آدمی خرید و فروخت، تجارت، اسیطرح دوسرے معاملوں اور صنعتوں میں شریعت کے قوانین اور فقہ کے مسائل کو تحقیق کے ساتھ سیکھے اور سمجھے، ان پر سختی سے عمل کرے اور ان چیزوں میں حرام تو حرام، شبہات، و مکروہات سے بھی کلیۃً اجتناب کرے۔ اسیطرح

جب امام مالکؒ سے پوچھا گیا کہ دنیا میں زہد کس چیز کا نام ہے؟ تو جواب میں آپنے فرمایا "حلال کمائی اور امیدوں کی کمی"۔ (مشکوٰۃ شریف ص ۴۵/۲۴)

۲؎ حضرت شیخ الادب مولانا اعزاز علی امروہی دارالعلوم دیوبند کے نہایت ممتاز فضلاء میں سے تھے، ۱۳۳۰ھ میں بحیثیت مدرس دارالعلوم دیوبند میں آپ کا تقرر ہوا۔ دارالعلوم میں "نور الایضاح" سے لیکر "سنن ابی داؤد" اور "صحیح البخاری" تک پڑھانے کا آپ کو موقع ہوا۔ آپ کے درس نے بے پناہ مقبولیت و شہرت حاصل کی۔ یہانتک کہ "شیخ الادب والفقہ" کے معزز لقب سے مشہور ہوئے۔ آپ کا نظم و نسق اور اوقات درس کی پابندی ضرب المثل اور قابل اتباع تھی۔ "نفحۃ العرب"، حاشیہ حماسہ، حاشیہ دیوان المتنبی، حاشیہ "شرح نقایہ" اور حاشیہ کنز الدقائق وغیرہ آپ کی عمدہ اور مفید تصنیفی یادگاریں۔ عربی اور اردو نظم و نثر میں کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ ۱۳۷۴ھ میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔
حضرت والد صاحب مدظلہم (مصنف شرح ہذا) حضرت شیخ الادب صاحبؒ کے مخصوص اور ممتاز تلامذہ میں سے ہیں۔ آپ کے ساتھ والد صاحب کے بہت گہرے روابط اور مستحکم تعلقات تھے۔ درس کے علاوہ خارج میں بھی آپ سے بہت استفادہ کیا ہے۔ والد صاحب کے درس میں شیخ الادب صاحبؒ کے مخصوص طریقۂ درس کی ایک خاص جھلک تھی، جو نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہے اور وہ درج ذیل ہے:
"کتاب کی عبارت و متن کے حل پر خوب زور دینا اور اس سلسلے میں مخفی سے مخفی گوشوں اور جزوں کو طلبہ کے سامنے کھول کر رکھ دینا اور تقریر کو (لمبی ہو یا مختصر) عبارت کے ساتھ پورا منطبق کرکے مشکل سی مشکل کتاب کو قاعدہ بغدادی کی طرح سہل کرکے پڑھانا"۔
خاص کرکے ہدایہ آخرین اور متنبی کے درس میں کثرت سے آپ کے حوالے دیتے اور احترام کے ساتھ آپکا
(باقی بصفحہ ۴۱)

چنانچہ "نہایہ" وغیرہ میں مذکور ہے کہ بیع کے تقریباً بیس بلکہ اس سے زائد انواع واقسام ہیں، والکل مذکور فی النہایہ" اوران میں سے چار مشہور اقسام یہ ہیں، بیع المال بالمال یعنی ثمن ومبیع دونوں جانب مال ہو تو اسکو بیع مقایضہ کہا جاتا ہے، اور بیع الثمن بالثمن کو بیع صرف کہتے ہیں، اور بیع دین بعین ای بیع الثمن بالمال یہ بیع سلم ہے، اور بیع المال بالثمن یہی بیع کی مشہور قسم ہے۔ اسلئے اسکو مطلقاً بیع کہا جاتا ہے کما فی الحاشیہ (ص ۲/۳) والعنایہ (ص ۴۳/۵)۔

بحث تعریف البیع ورکنہ وحکمہ وشرائطہ مع دفع الاشکال

بیع کی تعریف یہ ہے کہ ھو مبادلۃ المال بالمال بالتراضی۔ یعنی باہمی رضامندی سے مال کے بدلے میں مال کا مبادلہ کرنا بیع ہے۔ لیکن بیع کی تعریف میں تراضی کی قید لانے پر شارح الغرر راضی نہیں ہیں، کیونکہ اس قید کی وجہ سے بیع کی تعریف جامع نہیں ہوتی، اسلئے کہ بیع المکرہ بیع سے نکل جاتی ہے حالانکہ بیع المکرہ اگرچہ لازم نہیں ہوتی لیکن منعقد ہوتی ہے۔ بہرحال جو حضرات بیع المکرہ کو بیع کے شامل کرنا چاہتے ہیں وہ لوگ تعریف البیع میں تراضی کی قید نہیں لاتے ہیں۔ اور جن کے نزدیک بیع المکرہ بیع میں شامل نہیں وہ حضرات یہ قید لاتے ہیں۔ ولا مناقشۃ فی الاصطلاح۔ پھر اشکال یہ کہ تعریف البیع مانع نہیں کیونکہ عوض دینے کی شرط پر بطریق الہبۃ جو مبادلۃ المال بالمال ہوتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ) نام لیتے تھے، چنانچہ اس شرح کا افتتاح بھی آپ ہی کے مبارک قول سے کیا ہے۔
"سنن ابی داؤد"، "ہدایہ آخرین"، "دیوان متنبی" اور "حماسہ" والدصاحب نے آپ سے پڑھیں، الحمدللہ راقم الحروف کو والدصاحب کے واسطے سے "ہدایہ آخرین" اور "متنبی" میں حضرت شیخ الادب نوراللہ مرقدہ کے تلمذ اوران سے انتساب کا شرف حاصل ہے۔ فلہ الحمد والشکر والصلوۃ والسلام علی رسولہ الکریم وعلی الہ وصحبہ أجمعین۔
(محمد جنید شوق بابونگری)

اس ہبہ بشرط العوض پر یہ تعریف صادق آتی ہے، حالانکہ وہ ابتداءً بیع نہیں بلکہ ہبہ ہے، اگرچہ بقائی مرتبہ یعنی عوض دینے کے وقت بیع کے حکم میں ہوتی ہے۔ اب ابتداءً بیع نہ ہونیکے باوجود مبادلۃ المال بالمال بالتراضی کی بنا پر غیر بیع کا بیع کے اندر داخل ہونا لازم آتا ہے، اسکا جواب یہ دیا گیا کہ تعریف میں ایک قید زائد لائی جاویگی ای ہو مبادلۃ المال بالمال بالتراضی بطریق التجارۃ ای لا بطریق الہبۃ۔ ورکن البیع ہو الایجاب والقبول کما صرح صدر الشریعۃ فی التوضیح بان البیع ہو المجموع المرکب من الایجاب والقبول الموجودین حسًا المرتبطین ارتباطًا حکمیًا، عاقدین سے جو بعت اشتریت کا قول صادر ہوتا ہے اسمیں سے اول قول کو ایجاب کہا جاتا ہے۔ ایجاب کے معنی اثبات کے ہیں، کلام عاقدین میں اول کلام کو اسلئے ایجاب کہتے ہیں کہ وہ دوسرا کیلئے قبول کا خیار ثابت کرتا ہے اور قول الآخر کو قبول کہتے ہیں۔ اور بیع کا حکم یعنی بیع پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اور جو اثر مشروعیۃ بیع کا مقصود ہے وہ اثر یعنی حکم ملک ہے ای القدرۃ علی التصرف فی المحل شرعًا یہی ملک بیع کا حکم ہے یعنی بائع کی ملک ثمن پر اور مشتری کی ملک مبیع پر اور بیع کے شرائط عاقد کا عاقل ومميز ہونا اور مبیع کا مال متقوم ومقدور التسلیم ہونا وسیجئ ذکرہا متفرقًا۔ کما فی الحاشیہ (ص ۲/۳) والعنایہ (ص ۴۷/۵) وفتح القدیر (ص ۴۷/۵)۔

کتاب شروع کرنیکے قبل جاننا چاہئے کہ ماتن کا متن جو دعوٰی کے منزلہ میں ہے، شارح علام کی طرف سے دلیل بیان کرنیکے آگے اس متن کے ضمن میں مسئلہ کی صورت اچھی طرح سمجھکر یاد رکھنا چاہئے کیونکہ دلیل بیان کرتے وقت اگر مسئلہ کی صورت یاد نہو تو خاک بھی سمجھ میں نہیں آویگا، استاد کیلئے تو سب ایک ساتھ بیان کرنا مشکل ہے۔

بحث الصور الثلث فی الایجاب والقبول مع ذکر التنبیہ علی فہم الکتاب

پھر جاننا چاہئے کہ یہاں احتمالی صورتیں تین ہوسکتی ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ ایجاب بھی نہیں

پایا گیا اور قبول بھی نہیں پایا گیا۔ اس عدم الایجاب والقبول کی صورت میں شریعت کا کوئی حکم وارد نہیں، اسلئے مصنف علامؒ نے اس صورت کو چھوڑ دیا۔ دوسری صورت یہ کہ ایجاب وقبول دونوں پائے جاویں، اس صورت کے متعلق ماتن نے مجموعی طور پر دو حکم بیان کئے یعنی البیع ینعقد اور لزم البیع۔ اور تیسری صورت یہ کہ ایجاب تو پایا گیا لیکن قبول ابتک نہیں پایا گیا یعنی بعد الایجاب وقبل القبول کی صورت، اس صورت کے متعلق بھی دو حکم بیان کئے ای فالآخر بالخیار، اور ایھما قام عن المجلس قبل القبول بطل الایجاب، ہذا ما فی قلبی فاخترہ ان شئت۔

بحث تحقیق قولہ البیع ینعقد بالایجاب والقبول مع دفع الاشکال المشہور

قولہ البیع ینعقد بالایجاب والقبول۔ انعقاد کے معنی احد العاقدین کا کلام دوسرے کے کلام کیساتھ شرعاً اسطرح متعلق ہونا جس کا اثر محل یعنی مبیع میں ظاہر ہو۔ متن کا حاصل یہ ہوا کہ بیع ایجاب وقبول کے ذریعہ منعقد ہوتی ہے، اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ قدوری کی اس عبارت سے تو معلوم ہوا کہ بیع ایجاب وقبول کا غیر ہے کیونکہ ایجاب وقبول کے ذریعہ بیع منعقد ومتحقق ہونے سے غیریت ثابت ہوتی ہے جیسا کہ کوئی مکان اینٹ کے ذریعہ بننے سے مکان ہر ہر اینٹ کا غیر ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی بیع ایجاب وقبول کا غیر ہوگا۔ حالانکہ ایجاب وقبول کو رکن البیع قرار دیکر عین البیع کہا گیا تھا۔ کما قال صدر الشریعہ وقد مر بحثہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے ای حکم البیع ینعقد بالایجاب والقبول اب ایجاب وقبول کے ذریعہ حکم البیع ثابت ومتحقق ومنعقد ہونیکا بیان ہے لہذا حکم البیع ایجاب وقبول کا غیر ہوگا نہ کہ بیع تو جو بیع ایجاب وقبول کا عین تھا وہ غیر ہونا لازم نہیں آیا اور جو حکم غیر ہے وہ عین ہونا لازم نہیں آیا، فلا اشکال۔ عاقدین کے کلام متقدم کو ایجاب اور کلام متاخر کو قبول کہا جاتا ہے۔ کما مر۔ کما فی العنایہ (ص ۷۴/۵) وفتح القدیر (ص ۷۴/۵) والحاشیہ (ص ۲/۲۴)۔

بحث ذکر الدلیل لقولہ ینعقد بالایجاب والقبول بصورۃ الشکل الاولین

قولہ لان البیع انشاء تصرف ۔ اس عبارت کی غرض صغریٰ وکبریٰ کے ماتحت دو شکل اول کے ذریعہ ماتن کے قول ینعقد کی دلیل بیان کرنا ہے تو یہاں ہر ایک صغریٰ وکبریٰ کو الگ الگ سمجھنا پڑیگا ملیکہ شکل اول یہ ہے کہ البیع انشاء تصرف ۔ یہی صغریٰ ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ بیع تصرف یعنی لین دین کے معاملہ کو از سرِ نو جدید طور پر کرنے کا نام ہے اسلئے کہ بیع کے اندر کسی واقعہ ماضیہ کی خبر دینا نہیں ہوتا ہے بلکہ جدید طور پر تصرف یعنی لین دین کا معاملہ کرنے کا نام بیع ہے اور جو بھی جدید طور پر معاملہ کیا جائے اسکو انشاء کہتے ہیں ۔ لہٰذا بیع بھی تصرف کی انشاء کرنا ہوا اسی کو صغریٰ بنایا کہ البیع انشاء تصرف اور کبریٰ کے متعلق مصنف علامؒ نے بتایا والانشاء یعرف بالشرع یہاں الف لام استغراقی ہو کر مراد یہ کہ دوسکل انشاء یعرف بالشرع یعنی ہر انشاء یعنی جدید طرز کا حکم و معاملہ شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر انشائی معاملہ میں لفظ کو علت بنا کر لفظ کے واسطہ سے جدید حکم ثابت کیا جاتا ہے ۔ انسان کو صرف اخبار اور طلب کی قدرت ہے بواسطہ لفظ جدید حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں انشائی معاملہ یعنی جدید حکم شرعی قدرت و شریعت کے پاور سے ہی ثابت ہوگا یعنی شریعت نے انسان کو یہ قدرت عطا کی کہ جب وہ انشائی معاملہ کرتا ہوا کوئی لفظ استعمال کرے تو اس پر حلت و حرمت کے جدید حکم شرعی قدرت کے ذریعہ ثابت ہوگا مثلاً انسان نے جب عقد نکاح کے وقت قبلتُ کہا تو یہ لفظ قبلتُ انسان کی زبان سے خارج ہونیکی حیثیت سے اس پر حلت کا حکم مرتب نہیں ہوسکتا بلکہ شریعت نے اس لفظ قبلتُ میں جو انشائی معاملہ کیا ہے یہ قدرت کا عطیہ ہے کہ اس لفظ کے ذریعہ جو عورت پہلے حرام تھی اب حلال بن گئی ۔ ایسا ہی بائع نے اگر بعتُ کہا ہے تو اس لفظ کے ذریعہ جو مال پہلے بائع کیلئے حلال اور مشتری کیلئے حرام تھا اس لفظ بعتُ اور لفظ قبلتُ کے ذریعہ وہ مال بائع کیلئے حرام اور مشتری

کیلئے حلال ہوگیا، اب انسان کے لفظ بعتُ و قبلتُ کے اندر بذاتہ حرام کو حلال کرنے اور حلال کو حرام کرنیکی قدرت نہیں ورنہ شرک لازم آویگا۔ بلکہ شریعت نے ان لفظوں کے اندر یہ قدرت عطا کی ہے اس قسم کے نظائر سے یہی ثابت ہوا کہ تمام انشائی معاملے یعنی جدید حکم، شریعت کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے اسی کو کہا گیا کہ وکل انشاء یعرف بالشرع جو پہلی شکل اول کا کبریٰ تھا۔ اب صغریٰ کبریٰ ملاکر یہی نتیجہ نکلیگا کہ البیع انشاء تصرف وکل انشاء یعرف بالشرع فالبیع یعرف بالشرع پھر اس نتیجہ کو صغریٰ بناکر اور ایک کبریٰ محذوف ماننا ہوا دوسری شکل اول کیلئے ضرورت ہے کما اشیر الیہ فی العنایہ۔ یاد رہے کہ دونوں شکل شکل اول ہی ہیں جو بدیہی الانتاج ہے۔ دوسری شکل اول یہ ہے کہ البیع یعرف بالشرع وکل ما یعرف بالشرع ینعقد باصطلاح الشرع فالبیع ینعقد باصطلاح الشرع۔ اس شکل کا حاصل یہ ہے کہ بیع شریعت کے ذریعہ معلوم ہوکر ایک شرعی امر ہے اور تمام شرعی امور شرعی اصطلاح کے ذریعہ منعقد ہوتا ہے، لہٰذا بیع بھی شرعی اصطلاح کے ذریعہ منعقد ہوگی، یہاں شرعی اصطلاح سے ایجاب و قبول مراد ہے لہٰذا بیع شرعی اصطلاح یعنی ایجاب و قبول سے منعقد ہوگی جسکو ماتن نے عربی عبارت میں کہا کہ البیع ینعقد بالایجاب والقبول۔ اب ماتن کا یہ قول دو شکل اول کے ذریعہ مدللاً ثابت ہوگیا۔ فتشکر وتذکر۔ ہذا کلہ مجملاً فی فتح القدیر والعنایہ (ص۲۴۷/۵) والحاشیہ (ص۳/۲۲)۔

والموضوع للاخبار قد استعمل فیہ۔ کسی کتاب میں جو سوال مقدر کا جواب دیا جاتا ہے اس سے مطلقاً کسی بھی سوال مقدر کا جواب دینا مراد نہیں ہوتا بلکہ خاص اسی سوال مقدر کا جواب دیا جاتا ہے جو ماقبل کی عبارت سے ناشی ہو، تو ماقبل میں اس سوال مقدر کا منشا موجود ہونا پڑیگا اس عبارت کی غرض بھی اسی سوال مقدر کا جواب دینا ہے جسکا منشا ماقبل کی عبارت میں ہے، چنانچہ ماقبل میں پہلی شکل اول کے صغریٰ میں بتایا کہ البیع انشاء تصرف جس سے معلوم ہوا کہ بیع ایک انشائی

معاملہ ہے، پھر ایجاب وقبول کے ذریعہ اس بیع کے انعقاد کیلئے ماتن نے اذا کان بلفظی الماضی کی شرط لگائی ہے، لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم استعمل فی البیع لفظ الماضی الذی یدل علی تحقق وجودہ فکان الانعقاد مخصوصاً علی الماضی، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب بیع مصنف علامؒ کے قول کے مطابق انشائی معاملہ ہے تو انشاء کے اقسام عشرہ یعنی امر ونہی وتمنی وترجی ونداء وقسم وتعجب وغیرہ، ان اقسام میں سے کسی ایک کے ذریعہ منعقد ہونا چاہئے صیغۂ ماضی کے ذریعہ منعقد نہیں ہو سکتا کیونکہ ماضی تو انشاء کے اقسام میں سے نہیں بلکہ خبر کے اقسام میں سے ہے، اس کے باوجود ماتنؒ نے ایجاب وقبول کے صیغۂ ماضی ہونے کی شرط کیوں لگائی، بہرحال یہ سوال ماتن وشارح کے مذکورہ دونوں قول سے ناشی وپیدا ہوا وہ دونوں منشاء سوال ہیں، جواب دینے کے قبل بطور تمہید جاننا چاہئے کہ کسی لفظ کیلئے باعتبار لغت ایک معنی ہوتا ہے۔ لیکن عرف ومحاورہ میں وہ لفظ دوسرے معنی کیلئے مستعمل ہوتا ہے کما قال العارف الشیرازیؒ۔ ع دوست آں دانم کہ گیرد دست دوست۔ یہاں گیرد دست دوست کے باعتبار لغت معنی تو ہیں کہ ہاتھ پکڑتا ہے دوست کا۔ لیکن عرف ومحاورہ میں وہ لفظ امداد کرنے کے معنی میں مستعمل ہے، یہاں بھی یہی کہا گیا کہ لفظ ماضی اگرچہ باعتبار لغت معنی اخبار کیلئے موضوع ہے، لیکن عرف شرع واصطلاح شرع میں اس ماضی کو معنی انشاء کے اندر استعمال کیا جاتا ہے، لہذا بیع جس اصطلاح شرع کے مطابق انشائی چیز ہے اسی اصطلاح شرع کے مطابق صیغۂ ماضی بھی انشاء کیلئے مستعمل ہو کر انشائی چیز ہے، اسلئے انشائی بیع انشائی ماضی سے منعقد ہو سکیگی اس میں کوئی قباحت نہیں، ہذا المجموع من اشارات العنایہ (ص۷۵ ج۵) والکفایہ (ص۳ ج۲)۔

بحث تعیین المراد بلفظ المستقبل مع بیان الصور الثلث الاحتمالیۃ مع ذکر الفرق بین البیع والنکاح

ولا ینعقد بلفظین احدھما لفظ المستقبل یہاں احتمال عقلی کے طور پر باعتبار مجموعی تین صورتیں مراد ہوسکتی ہیں مضارع بمعنی الحال اور مضارع بمعنی المستقبل اور صیغۂ امر، ہر صورت کو مع الدلیل سمجھنا چاہئے، چنانچہ اگر مضارع بمعنی الحال سے عقد کیا ہے، مثلاً کہے اَبیعُکَ یعنی بیچتا ہوں میں تجھے چونکہ اسمیں ایجاب فی الحال کرکے فی الحال تحقق بیع مراد ہے اسلئے مضارع بمعنی الحال کے ذریعہ عقد کرنے سے بیع منعقد ہوگی، اس صورت میں لا ینعقد کا حکم جاری نہ ہوگا بلکہ ینعقد کہا جاویگا کما ہو مصرح فی غایۃ البیان۔ اور اگر ثانی صورت اختیار کرتے ہوئے لفظ مستقبل سے مضارع بمعنی المستقبل مراد ہو تو لا ینعقد کا حکم صحیح ہے یہ حکم جاری ہوگا کیونکہ بائع کی جانب سے اگر مضارع بمعنی المستقبل صادر ہو مثلاً بائع کہے کہ ابیعک یعنی بیچونگا میں تم سے تو یہ بیع کا وعدہ کرنا ہوگا فی الحال بیع کرنا مراد نہیں۔ اور بیع کے وعدہ کرنے سے بیع متحقق و منعقد نہیں ہوتی ہے کما قال المصنفؒ لا ینعقد الخ۔ اور اگر مضارع بمعنی المستقبل مشتری کیجانب سے صادر ہو تو مساومۃ یعنی بھاؤ کرنا مراد ہوگا کیونکہ بیع و شراء کا معاملہ اچانک واقع ہوجاتا ہے پہلے سے کوئی تذکرہ نہیں ہوتا ہے، لہذا مشتری مضارع بمعنے المستقبل کہنے سے فی الحال بیع کا تحقق کرنا مراد نہیں کیونکہ دام مقرر کئے بغیر بیع متحقق نہیں ہوسکتی بلکہ بھاؤ متعین کرکے دام مقرر کرنا مراد ہوگا اس سے بھی بیع منعقد نہیں ہوتی ہے، بہرحال مضارع بمعنے المستقبل بائع سے صادر ہو یا مشتری سے مصنف علامؒ کا لا ینعقد کہنا صحیح ہے، لیکن بعد کے کلام یعنی قولہ بخلاف النکاح سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں لفظ مستقبل سے صیغۂ امر مراد ہے، کیونکہ بخلاف کہکر نکاح کو جب بیع کے مقابلہ میں لایا اور یہ ظاہر ہے کہ نکاح صیغۂ امر سے منعقد ہوتا ہے لہذا اسکے بالمقابل بیع کے متعلق کہا جاویگا کہ بیع مستقبل بمعنے الامر سے منعقد نہیں ہوگی فلذا قال المصنف لا ینعقد الخ۔ اب نکاح صیغۂ امر کے ذریعہ

منعقد ہونے اور بیع امر سے منعقد نہ ہونیکی دلیل بیع و نکاح کے درمیان فرق سمجھنے پر موقوف ہے جس فرق کیطرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف علامؒ نے کہا کہ وقد لاح الفرق ھُناک۔ وہ فرق[1] یہ ہے کہ عقد نکاح کے قبل اسکے متعلق بہت سی تمہیدی گفتگو چلتی رہتی ہے اور زیور و مہر کی مقدار کی تعیین کیلئے بار بار مراجعات یعنی آنا جانا ہوتا ہے، بہت تامل اور بسا اوقات استخارہ بھی قبل النکاح ہوتا ہے، کم از کم خِطبہ و خُطبہ کے بعد عقد نکاح واقع ہوتا ہے جانتے دنوں کی بہت دوڑ دھوپ کے بعد اگر مرد صیغۂ امر استعمال کرتا ہوا کہے کہ زَوِّجِنِی نَفْسَکِ یعنی تم اپنے نفس کو مجھ سے نکاح دیدو تو اس سے مساومہ مقصود نہوگی بلکہ فی الحال عقد نکاح منعقد کر دینا مراد ہوگا اور یہ امر مرد کیجانب سے ایجاب ہوگا، اگر عورت کہے کہ تَزَوَّجْتُ تو اسلئے صیغۂ امر سے عقد نکاح منعقد ہوتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اسکے قبل امور مذکورہ سے کچھ بھی نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک سیر بیگن یا ایک لنگی کی بیع و شراء کیلئے تمہید و مقدمات و مراجعات و استخارہ و خطبہ و خُطبہ کچھ بھی نہیں ہوتا ہے بلکہ ان مذکورہ امور کے بغیر بیع اچانک طور پر واقع ہوتی ہے اسلئے اگر اسمیں صیغۂ امر استعمال کرتا ہوا کہے کہ بِعْنِی یعنی بیچ تو مجھ سے تو اس سے فی الحال عقد بیع واقع کرنا مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ استیام یعنی دام مقرر کرنا مراد ہوتا ہے۔ اور استیام سے بیع منعقد نہیں ہوتی لہٰذا صیغۂ امر سے بھی منعقد نہوگی۔ اب صیغۂ امر سے نکاح منعقد ہونے اور بیع منعقد نہونیکی دلیل بھی ثابت ہوگئی۔ کما فی فتح القدیر (ص۵/ج۵) والکفایہ (ص۳/ج۳)۔ نیز یہ فرق بھی بیان کیا گیا کہ مرد کے زَوِّجِنِی نَفْسَکِ کہنے سے عورت کیطرف عقد نکاح کو سپرد کرنا ہوتا ہے اب اگر عورت کہے کہ زَوَّجْتُ تو اس سے عقد نکاح تام ہو جاویگا۔ کیونکہ نکاح میں وکیل سفیر محض ہوکر اسکی طرف حقوق راجع نہیں ہوتے ہیں۔ اسلئے شخص واحد اگر مامور بہ ہو تو اس شخص واحد کے کلام سے عقد نکاح منعقد ہوتا ہے بخلاف بیع کے لانہ بکلام الواحد لاینعقد البیع من الجانبین کما فی الکفایہ (ص۳/ج۳) والحاشیہ (ص۳/ج۲)۔

بحث تعمیم الالفاظ لانعقاد البیع مع دفع الاشکال فی قولہ خذہ

قولہ رضیت بکذا ۔ یہاں بھی تین صورتیں ہر کتی ہیں یعنی بعتُ اشتریتُ کے خاص لفظ سے بیع منعقد ہونا اور بعتُ اشتریتُ کے ہم معنی لفظ سے بیع منعقد ہونا جسکو یہاں بیان کرنا مقصود ہے ۔ اور کسی لفظ کے بغیر صرف تعاطی یعنی لین دین کرنے سے بیع منعقد ہونا ، چنانچہ ماتن نے بطور مثال بعتُ اشتریتُ سے انعقاد بیع کو بیان کیا اس سے یہ سمجھنا چاہئے کہ انعقاد بیع لفظ بعتُ اشتریتُ کے ساتھ ہے اب رضیتُ بکذا سے کہنا چاہتا ہے کہ انعقاد بیع ان دونوں لفظ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ جو بھی لفظ بعتُ اشتریتُ کے ہم معنی ہو اس سے بیع منعقد ہوگی ، چنانچہ بائع اگر کہے بعتُ منک ھذا المبیع بکذا من الثمن پس مشتری کہے کہ رضیتُ یا مشتری کہے کہ اعطیتُ ای الثمن ایسا ہی مشتری اگر کہے کہ اشتریت منک ھذا بکذا پس بائع کہے کہ رضیتُ یا کہے کہ اعطیت ای المبیع بذلک الثمن فتح القدیر میں ہے کہ کل ھذہ الالفاظ من جانب البائع والمشتری یتم البیع کیونکہ ان الفاظ سے رضامندی کے معنی ثابت ہوتے ہیں ، اور ان عقود میں معنی ہی معتبر ہیں بخلاف عقد المناوضۃ لانہ یحتاج الی اللفظ ولا ینعقد بدونہ ، ایسا ہی مشتری اگر کہے کہ اشتریت ھذا منک بکذا فقال البائع خذہ ، رضا کے معنی پائے جانے کیوجہ سے مذکورہ صورتوں میں بیع منعقد ہوگی ۔ اگر یہ اشکال ہو کہ بحث سابق میں گذرا کہ بیع صیغہ امر سے منعقد نہیں ہوتی ہے ۔ اب بائع نے جو خُذْہُ کہا یہ تو صیغہ امر ہے اس سے کیسے بیع منعقد ہوئی ، جواب یہ کہ بائع کو تو بیع کے بغیر اخذ کے حکم دینے کی ولایت وحق تو نہیں ہے اسلئے اقتضاءً پہلے بیع ثابت ہوگی تو حاصل یہ کہنا اخذ بالبدل کا جو حکم دیا وہ بیع کے بغیر نہیں ہوتا ہے ، اسلئے کلام منطوق کی تصحیح کی خاطر بیع کو اقتضاءً محذوف ماننا پڑیگا ، کانہ قال بعتک بکذا فخذہ ، اب امر سے منعقد نہیں ہوا بلکہ بعتُ جو اقتضاءً محذوف ہے اس سے منعقد ہوئی کما فی الکفایۃ (ص ۳ / ج ۲) والعنایۃ (ص ۷۶ / ج ۵) والحاشیۃ (ص ۳ / ج ۲) ۴

بحث انعقاد البیع بالتعاطی بغیر اللفظ

قولہ ولھذا ینعقد بالتعاطی. یہاں بحث سابق کی تیسری صورت کا بیان ہے یعنی ان عقود میں معنیٰ رضا معتبر ہونیکی وجہ سے تعاطی یعنی کوئی لفظ کہے بغیر صرف تعاطی یعنی لین دین کرنے سے بیع منعقد ہوتی ہے. مثلاً اگر چار آنہ پیسے بائع کے سامنے دکھکر کوئی لفظ کہے بغیر ایک چار آنہ والی ماچس لے لے تو بیع نفیس میں بھی منعقد ہوگی اور خسیس میں بھی کیونکہ معنیٰ رضا متحقق ہوا. یہی معنیٰ رضا انعقاد بیع کی روح ہے. پھر نفیس وہ مال جسکی قیمت زیادہ ہو کالعبید والاماء اور خسیس وہ مال جسکی قیمت کم ہو کالبقل والخبز واللحم. یا نفیس وہ مال جسکی قیمت نصاب سرقہ کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو اور خسیس وہ مال جسکی قیمت نصاب سرقہ سے کم ہو. کما فی الکفایۃ (ص ۴۴) والحاشیہ (ص ۳) . چونکہ بقول کرخی بیع تعاطی صرف اشیاء خسیسہ میں منعقد ہوتی ہے اشیاء نفیسہ میں نہیں اس سے احتراز کرنیکے لئے فرمایا کہ دونوں قسم کے مال میں بیع تعاطی منعقد ہونا صحیح قول ہے کما فی الکفایہ (ص ۴۴) والحاشیہ (ص ۳) .

بحث خیار القبول للعاقدین

قولہ واذا اوجب احد المتعاقدین البیع فالآخر بالخیار. کتاب شروع کرنیکے قبل جو احتمال تین صورتوں کا بیان تھا ان میں سے یہ تیسری صورت ہے یعنی بعد الایجاب قبل القبول کی صورت. موجب تو بائع بھی ہو سکتا ہے مشتری بھی لیکن مثلاً اگر بائع نے ایجاب کرکے بعتک ھذا بکذا من الثمن کہے تو دوسرا یعنی مثلاً مشتری کو عقد کی مجلس کی بقاء تک موجب کے ایجاب کو قبول کرنے اور رد کرنیکے اختیار ملیگا، جسکو مختصر کرکے خیار القبول کہا جاتا ہے، کیونکہ اگر مشتری کو قبول و رد کا اختیار نہ ملے بلکہ ایجاب کے بعد قبول کرنے یا رد کرنے پر مجبور ہو جاوے تو عقد بیع کی روح جو باہمی رضامندی ہے وہ فوت ہو جاویگی. عقد بیع میں مرضات فوت ہونا باطل ہے ورنہ بیع بیع نہیں رہیگی اور یہ باطل لازم آیا مجبور ہونے سے لہذا مجبور ہونا بھی باطل. اسلئے اختیار ملیگا، ھذا ھو المطلوب.

قولہ واذا لم یفد الحکم الخ۔ قبول کرنے والا کے بیان خیار کے بعد موجب کے خیار کے متعلق بیان کرنا اس عبارت کی غرض ہے۔ حاصل یہ کہ بدون قبول الآخر صرف موجب کے ایجاب سے جب حکم البیع یعنی مشتری کا حق ملک ثابت نہیں ہوا تو موجب کا ایجاب کرکے اپنے ایجاب سے رجوع کرنا جائز ہوگا کیونکہ موجب کے رجوع کرنے سے حق الغیر کا ابطال نہیں لازم آتا ہے اسلئے کہ حق الغیر ای ملک الغیر تو صرف ایجاب سے ثابت بھی نہیں ہوا ابطال کیسے ہوگا۔ کمافی العنایہ (ص ۵۷) والحاشیہ (ص ۳۶)۔

بحث تحقیق قولہ انما یمتد الی آخر المجلس مع دفع الاشکال

قولہ انما یمتد الی آخر المجلس۔ ماتن نے جو مجلس عقد طویل ہو یا قصیر اس مجلس عقد کی بقاء تک جو دوسرے کو مثلاً مشتری کو قبول ورد کے خیار رہنے کا ذکر کیا یہاں اسکی دلیل بیان کرنا غرض ہے کہ جسکو سوال مقدر کے جواب کے ضمن میں اگر سمجھا جاوے تو آسانی ہوگی جس سوال مقدر کا منشاء قول الماتن ان شاء قبل فی المجلس وان شاء ردہ ہے اس قول پر سوال وارد ہوتا ہے کہ یہاں تو تین صورتیں ہیں اول یہ کہ موجب کے ایجاب کرنیکے فوراً بعد بلکہ ایجاب کے ساتھ ساتھ اگر قبول نہیں پایا گیا تو ایجاب باطل ہوجانا دوم یہ کہ مجلس عقد کی بقاء تک قبول ورد کا خیار رہنا۔ سوم یہ کہ مجلس عقد کے اختتام کے بعد بھی قبول ورد کا خیار باقی رہنا، اب سوال یہ ہے کہ مثلاً مشتری کے خیار کو بقاء مجلس عقد کے ساتھ خاص کیوں کیا حالانکہ اول وثالث صورت بھی ہوسکتی ہے یعنی ایجاب کے بعد متصلاً اگر قبول یا رد نہ کیا تو ایجاب باطل ہوجاویگا اور اگر ایجاب کے ساتھ متصلاً قبول یا رد نہ کرنے سے ایجاب باطل نہ ہو تو مجلس عقد ختم ہوجانیکے بعد بھی خیار باقی رہکر ایجاب باطل نہ ہو، ان دونوں صورتوں کو اختیار نہ کرکے درمیانی صورت یعنی بقاء مجلس تک خیار باقی رہنے کی صورت کو کیوں اختیار کیا۔ اسکا جواب دیا گیا کہ اول صورت میں یعنی ایجاب پایا جانیکے ساتھ ساتھ مشتری کو اگر قبول کرنا پڑے ورنہ ایجاب باطل ہو جائے تو مشتری کیلئے عُسر یعنی تنگی لازم آویگی اسلئے کہ وہ تأمل وفکر نہ کرسکے گا کہ یہ مال اس کیلئے موافق

ہے یا نہ اسکی ضرورت اس مال سے پوری ہوگیا یا نہ ، پھر موجب مثلاً بائع نے ایجاب کے وقت جو ثمن بتایا اسسے کچھ کم کیا جا سکتا ہے یا نہ اگر کم نہ کیا جا سکے تو کم ثمن کے ذریعہ دوسرے بائع سے ملیگا یا نہ ، اگر ایجاب کے فوراً بعد قبول کرنا پڑے تو ان امور مذکورہ کے متعلق مشتری غور و فکر نہیں کرسکے گا جس سے مشتری کیلئے تنگی ہوگی ، اور تیسری صورت میں یعنی مجلس عقد ختم ہو جانیکے بعد مشتری کو قبول ورد کا خیال باقی رہے تو بائع کیلئے تنگی لازم آویگی کیونکہ اختتام مجلس کے بعد بھی جب مثلاً مشتری کو خیار باقی ہے تو مشتری قبول یا رد نہ کرنے تک بائع بیچارہ اس مال کو لیکر پھرنا پڑیگا دوسرے کسی سے بیع نہیں کرسکے گا اگرچہ وہ مال سڑکر خراب بھی ہو جائے ، یا اپنے مال کیلئے کم ازکم دوسرا مشتری تلاش کرنا پڑیگا ، یہ صرف تلاش کرنے کی حد تک ہے ، جب تک اسنے قبول یا رد نہ کیا اس دوسرے مشتری سے فیصلہ کن کوئی بات نہ کرسکے گا بہر حال بائع کیلئے بھی بہت قسم کی تنگی ہے ، بہر حال اول صورت میں غور و فکر نہ کرسکنے کی وجہ سے مشتری کیلئے تنگی ہے ، ثالث صورت میں بائع کیلئے تنگی ہے کما مر بیانہ ۔ اسلئے اَلدِّیْنُ یُسْرٌ کے ماتحت درمیانی ثانی صورت اختیار کی گئی یعنی ایجاب کے بعد بقاء مجلس عقد تک قبول ورد کا خیار ملیگا ۔ اسلئے کہ مجلس جامع للمتفرقات ہوتی ہے ۔ جیسا کہ کوئی اگر ایک ہی آیت سجدہ کو ایک ہی مجلس میں بار بار تلاوت کرے تو مجلس واحد سب کیلئے جامع ہو کر ایک سجدہ واجب ہوتا ہے معلوم ہوا کہ مجلس جامع للمتفرقات ہے اب ایک مجلس کی ساعات متفرقہ کو وحدت مجلس کی وجہ سے ساعت واحدہ شمار کیا جاویگا ، اب جبکہ مجلس واحد کے ساعات متفرقہ کو ساعت واحدہ شمار کیا گیا تو مشتری کو تامل کیلئے کم از کم ایک ساعت یعنی ایک مجلس تک ٹائم دینا پڑیگا تاکہ وہ غور و فکر کرسکے جس سے مشتری کیلئے یُسر پیدا ہوگا اور مجلس ختم ہو جانیکے بعد جو خیار نہیں دیا گیا اسسے بائع کیلئے یُسر پیدا کرنا ہے لہذا دونوں سے عسر کو دفع کرکے دونوں کیلئے یُسر ثابت کیا گیا تدبر معقول کے ساتھ سمجھنا پڑیگا کذا فی العنایہ (ص۷ج۵) والحاشیہ (ص۳ج۲) ۔

حاصل یہ کہ دفع عسر وتحقیق یسر کی خاطر اول وثالث صورت کو چھوڑ کر درمیانی ثانی صورت اختیار کی گئی۔

بحث تحقیق قولہ والکتاب کالخطاب

قولہ والکتاب کالخطاب ۔ یعنی مثلاً بائع نے اگر مشتری کے پاس بیع کے متعلق خط بھیجا جیسا کہ خط میں سلام ودعا کے بعد یہ لکھا کہ اما بعد فقد بعتُ عبدی منك بکذا اب جس مجلس یعنی ہیئت وکیفیت میں خط پہونچا اسی مجلس میں اگر مشتری نے قبول کیا تو بیع منعقد ہو جاویگی۔ جیسا کہ آمنا سامنا بیع کے متعلق خطاب کرنے سے۔ خطاب کی مجلس میں قبول کرنے سے بیع منعقد ہوتی ہے ایسا ہی رسول یعنی کسیکو قاصد بناکر بھیجنے کا بھی یہی حکم ہے مثلاً زید نے بکر کے پاس عمرو کو قاصد بناکر بھیجا فقال زیدٌ لعمرو اذھبْ الی بکر و قل لہ ان زیدا باع عبدہ فلانا منك بکذا پس قاصد یعنی عمرو اگر بکر کو بیع کے متعلق خبر دی اب جس مجلس میں خبر دی مشتری بکر نے اگر اسی مجلس میں قبول کیا ہو تو بیع منعقد ہوگی۔ تو بلوغ الکتاب وادار رسالہ کی مجلس قبول کیلئے معتبر ہے مجلس ختم ہو جانیکے بعد قبول کرنا معتبر نہیں کما فی فتح القدیر (ص ۷۹ / ج ۵) والعنایہ (ص ۷۹ / ج ۵)۔

بحث تحقیق قولہ لیس لہ ان یقبل فی بعض المبیع مع تعین محل النزاع

ولیس لہ ان یقبل فی بعض المبیع ۔ بقول ابن الہمام صاحب فتح القدیر اس عبارت کے اندر تجاذبی کشمکش ہے، لہذا ارجح اور صحیح صورت یہ ہے کہ لہ کی ضمیر ماتن کے قول مذکور اَحَدُ المتعاقِدین کی طرف راجع ہے جس سے بائع بھی مراد ہو سکتا ہے اور مشتری بھی، اب تعیین محل نزاع کیلئے کہا جاوے گا۔ کہ متعدد مبیع میں عقد ہو کر ہر مبیع کا ثمن متعین ہوگا یا متعین نہوگا، اگر ہر مبیع کا ثمن متعین [illegible] تو اسکو آئندہ جملہ الا اذا بین ثمن کل واحد میں بیان کریگا، اور اگر ہر مبیع کا ثمن متعین نہو تو دو صورت [illegible] مشتری ہوگا یا بائع، اب ولیس لہ ان یقبل الخ میں موجب مشتری ہو کر اگر کہے اشتریت منك ھذین الثوبین

یعنی مشتری نے ایک ہی عقد کے اندر بغیر تعیین ثمن متعدد بیع میں ایجاب کیا ہو تو لہٗ کی ضمیر بائع کی طرف راجع کرکے کہا جاویگا کہ بائع کیلئے عقد کو بعض بیع میں قبول کرنا جائز نہیں ای لیس للبائع ان یقبل العقد فی بعض المبیع کیونکہ مشتری نے جب دو ثوب کے اندر ایجاب کیا تو معلوم ہوا کہ اسکو دونوں ثوب کی ضرورت ہے۔ اگر ضرورت کے دونوں ثوب ایک ہی بائع سے لیا جاوے تو دام کے اندر بھی کچھ رعایت ہوگی اور دو ثوب دو بائع سے لینے میں ملنے نہ ملنے میں بھی شبہ ہے۔ اگر ملے بھی تو وقت زیادہ خرچ ہوگا۔ ان وجوہات مذکورہ کی بناء پر کہا جاویگا کہ مشتری نے اگر متعدد بیع میں عقد کیا ہو تو بعض بیع میں عقد کو قبول کرنا بائع کیلئے جائز نہیں کیونکہ بائع اگر کہے کہ بعتُ ھذا الثوبَ فقط تو مشتری کے عقد واحد کے اندر تفرق ہوکر وجوہات مذکورہ کی بناء پر مشتری راضی نہ ہوگا اس صورت میں لعدم رضاء الآخرین الآخر سے مشتری مراد ہے۔ یاد رہے کہ قولہ لعدم رضاء الآخر یہاں کے دونوں مسئلوں کی دلیل ہے۔

ولا ان یقبل المشتری ببعض الثمن۔ یہ ثانی مسئلہ اول مسئلہ کے برعکس ہے یعنی یہاں موجب بائع ہے اول مسئلہ میں موجب مشتری تھا اب بائع موجب ہو کہ اگر متعدد بیع میں بغیر تعیین ثمن ایجاب کرتا ہوا یوں کہے کہ بعتُ ھذین الثوبین منک تو مشتری کیلئے جائز نہیں ہے کہ بعض ثمن کے ذریعہ بعض مشتریٰ ای بعض بیع میں عقد کو قبول کرے۔ یہاں لفظ مشتریٰ بفتح الراء ہو کر اسم مفعول ہے جس سے بیع مراد اول مسئلہ میں بعض المبیع کہکر لفظ بعض صراحۃً کہنے پر اکتفا کرکے یہاں ثانی مسئلہ میں بعض المشتریٰ ای بعض المبیع نہیں کہا ورنہ المشتریٰ سے بعض المبیع مراد ہے اور ثانی مسئلہ میں بعض الثمن کہنے پر اکتفا کرکے اول مسئلہ میں ببعض الثمن کا ذکر نہیں کیا ورنہ وہاں بھی بعض بیع میں عقد کو ببعض الثمن قبول کرنا مراد ہے۔ فافہم۔ اب مشتری کیلئے قبول عقد فی بعض المبیع ببعض الثمن جائز نہیں ہے اسکی دلیل بھی وہی لعدم رضاء الآخر ہے۔ یہاں الآخر سے بائع مراد ہے۔ چنانچہ بیچنے والے لوگوں کی عادت

ہے کہ ردی مال کی ترویج کیلئے جید و ردی دونوں کو ملا کر اور جید کے دام کچھ کم کرکے ایک ساتھ بیع کرتے ہیں اب بائع نے اگر ایجاب کرتا ہوا ثوب جید و ردی کو ملا کر کہے کہ بعتُ منك هذين الثوبين اب اگر مشتری کو بعض مبیع کے قبول کرنے پر خیار ہو تو مشتری ان دونوں میں سے صرف جید کو قبول کریگا، اب جید کم دام میں بائع کے ہاتھ سے نکل گیا اور ردی باقی رہگئی بائع کیلئے یہی تفرق صفقہ ہے کہ جس پر بائع راضی نہوگا کیونکہ بائع نے جب متعدد چیز کی بیع کے متعلق ایجاب کیا معلوم ہوا کہ اسکو سب مبیع بیع کرنے کی حاجت ہے یہ سب ایک مشتری کے پاس بیع کرنے میں اسکے لئے کم وقت اور دوسرے وجوہ سے سہولت بھی ہے لہٰذا وہ بعض مبیع کے قبول کرنے پر راضی نہوگا۔ اسلئے عقد کو بعض مبیع میں قبول کرنا جائز نہوگا۔ لفظ صفقہ کے لغوی معنی ہاتھ پر ہاتھ مار کر تالی بجانا اہل عرب تامیت عقد کے بعد بائع و مشتری تالی بجانیکی طرح ایک دوسرے سے ہاتھ ملاتے تھے، اب صفقہ سے مطلق عقد مراد ہے کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص۷۹ ج۵) والحاشیہ (ص۳ ج۲) والکفایہ (ص۵ ج۳)۔

بحث خیار المجلس مع ذکر الاختلاف مدللاً مفصلاً مع ماله وما علیه

قولہ اذا حصل الایجاب والقبول لزم البیع الخ۔ یہاں جس خیار مجلس کے متعلق اختلاف ہے وہ یہ کہ متعاقدین کی جانب سے ایجاب و قبول حاصل ہو کر عقد بیع لازم ہونے اور بائع کے ملک ثمن پر اور مشتری کی ملک مبیع پر ثابت ہونے کے بعد مجلس عقد کی بقاء تک جو خیار دیا جاتا ہے وہ خیار مجلس ہے، امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک ہر یک کو خیار مجلس ملیگا۔ لحدیث ابن عمرؓ انہ قال المتبائعان بالخیار مالم یتفرقا۔ کما فی الصحاح الستۃ، وجہ استدلال یہ کہ یہاں تفرق سے مراد تفرق بالبدن ہے یعنی متبائعین میں سے ایک کے بدن دوسرے کے سے جدا ہونیکے آگے جو بقاء مجلس کی حالت ہے اس بقاء مجلس تک ہر یک کو خیار مجلس ملیگا، جسکی بناء پر ثابت شدہ بلکہ لازم شدہ بیع اور حق ملک کو باطل کرسکے۔

لیکن حنفیہ ومالک کے نزدیک ایجاب وقبول حاصل ہوکر عقد بیع تام ہونے اور ہر یک کی ملک ثابت ہونیکے بعد کسی کو بھی خیار مجلس نہیں ملیگا. کیونکہ خیار کی بناء پر جو ہر یک کو فسخ بیع کا حق ملیگا اس سے ہر یک کے ثابت شدہ حق ملک کا ابطال لازم آتا ہے یعنی ابطال حق الغیر لازم آتا ہے. چونکہ یہ لازم باطل ہے، لہذا خیار مجلس ملنا بھی باطل ہوگا. حنفیہ کی اس قیاسی دلیل پر اعتراض کیا گیا کہ شوافع اپنی دلیل میں صحاح ستہ کی حدیث لائے ہیں، حنفیہ نے اسکے مقابلہ میں صرف قیاسی دلیل پر اکتفاء کیسے کیا ہے، یہ قیاس تو صحیح وصریح حدیث کے مقابلہ میں حجت بھی نہیں. جواب یہ کہ اچھی طرح سمجھکر ذہن نشین کرلینا چاہئے کہ اجتہاد کا کمال یہ نہیں ہے کہ صرف دو ایک صحیح وصریح حدیث سے اپنے مذہب کا استخراج کیا جاوے، بلکہ کمال اجتہاد یہ ہے کہ نصوص منسوخہ وموضوعہ کو چھوڑ کر قرآن وحدیث کے تمام نصوص کی روح ومغز وملاک نکال کر اس پر اپنے مذہب کی بناء ہو، یہی حنفیہ کے خواص خاصہ میں سے ہے. کما فی قولہ تعالیٰ یَاأَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوا أَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ. بیع وشراء بھی ایک عقد ہے اس جیسے تمام عقود میں حاصل ہونیکے بعد ایفاء کا حکم ہے. خیار مجلس کے ذریعہ ابطال کا حکم نہیں، بلکہ ابطال سے صراحۃً منع کیا گیا. حیث قال اللہ تعالیٰ وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَکُمْ. بیع وشراء بھی ایک عمل ہے، ایجاب وقبول کے ذریعہ حاصل ہونیکے بعد بصورت خیار ابطال ممنوع ہوگا، وقولہ تعالیٰ وَلَا تَأْکُلُوْا أَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِنْکُمْ، ایجاب وقبول کے بعد جو تجارت عن تراض متحقق ہوتی ہے اسکے بعد اکل المبیع کا حکم دیا گیا، بصورت خیار مجلس اگر فسخ البیع ہو تو اکل المبیع کا حکم باقی نہیں رہے گا، وفی ہذا الباب طوالۃ وفیما نقلنا کفایۃ. بہر حال حنفیہ نے اس قسم کے تمام نصوص کا لحاظ کرتے ہوئے ان سے بطور روح ومغز ایک اصول کلی کا استخراج کیا ہے یعنی بطلان ابطال حق الغیر، اس پر مذہب کا استنباط کیا ہے تو شوافع کا مذہب ایک نص پر متفرع ہے. حنفیہ کا مذہب اس قسم کے تمام نصوص

پر فافترقا۔ واللہ اعلم۔ ــ پھر حنفیہ قیاس سے بھی دلیل دیتے ہیں کہ نکاح وخلع وعتق علی مال وکتابت وغیرہ یہ سب بیع کیطرح عقد معاوضہ ہیں ان تمام عقود میں جیسا کہ عقد تام ہونیکے بعد خیار مجلس نہیں ملتا ہے ایسا ہی عقد بیع تام ہونیکے بعد خیار مجلس نہیں ملے گا۔ ــ پھر حنفیہ انکی حدیث کے تین جواب دیتے ہیں، جواب اول حدیث کے لفظ اَلْمُتَبَایِعَانِ سے نکالا گیا، جواب دوم مجموعہ حدیث کے اعتبار سے ہے اور جواب سوم حدیث کے "مَالَمْ یَتَفَرَّقَا" کے لفظ سے ماخوذ ہے، چنانچہ اَلْمُتَبَایِعَانِ کے لفظ سے جو جواب اول ماخوذ ہے اس کا حاصل یہ کہ یہاں تین حالات ہیں، یعنی ایجاب وقبول میں سے ایک بھی پایا نہ گیا ہو، اسی قبل الایجاب والقبول کی حالت میں ان دونوں کو المتبایعان کہنا مجاز باعتبار مایؤل کے ہے یعنی آئندہ چل کر ایجاب وقبول کے ذریعہ متبایعین ہونگے جیسا کہ طالب علم کو فارغ ہونے کے آگے مجاز باعتبار مایؤل مولوی صاحب کہدیتے ہیں اور دیگچی میں جو چاول ہے پکنے کے آگے باعتبار مایؤل بھات کہدیتے ہیں، دوسری حالت یہ ہے کہ ایجاب وقبول دونوں حاصل ہو کر تمامیت بیع کے بعد بیع سے فارغ ہوجانیکے بعد ان دونوں کو المتبایعان کہنا مجاز باعتبار ماکان کے ہے یعنی فارغ ہونیکے آگے جو ایجاب وقبول کیا اس ماقبل کے ایجاب وقبول کا لحاظ کرکے متبایعین کہنا مجاز باعتبار ماکان ہے، جیسا کہ کوئی شخص فقر وتنگدستی کے آگے مالدار تھا اس ماقبل کی مالداری کا لحاظ کرکے اسکو چودھری صاحب کہدینا مجاز باعتبار ماکان کے ہے، شوافع بھی دونوں ایجاب وقبول حاصل ہو کر عقد بیع سے فراغت کے بعد خیار مجلس کے قائل ہیں، یہاں بھی بعد الفراغ من البیع المتبایعان کے لفظ کو مجاز باعتبار ماکان پر حمل کیا گیا تو شوافع کا خیار مجلس معنی مجازی لینے پر موقوف ہے کیونکہ خیار مجلس بعد الفراغ من البیع ہوتا ہے، اور بعد الفراغ المتبایعان کا اطلاق مجاز باعتبار ماکان کے ہے، لہذا خیار مجلس بھی معنی مجازی کی صورت میں ہوگا۔ ــ تیسری حالت یہ ہے کہ موجب کی جانب سے ایجاب تو پایا گیا لیکن قبول کرنیوالا

غور و فکر میں ہے ، اسکی جانب سے ابتک قبول نہیں پایا گیا ، یہی مباشرۃ عقد کی حالت ہے کہ جب وہ دونوں بیع کے معاملہ میں مشغول ہو یعنی المتشاغلان بامر البیع اسی حالت مباشرۃ البیع میں ان دونوں کو المتبایعان کہنا حقیقۃً ہوگا حیث قال المصنفؒ فانہما متبائعان حالۃ المباشرۃ لا بعدھا ، یعنی ایجاب وقبول کے ذریعہ مباشرۃ بیع حاصل ہو جانیکے بعد المتبایعان کا اطلاق حقیقۃً نہو گا بلکہ مجاز باعتبار ما کان کے ہوگا ، کما ہو قول الشوافع وقد مر ۔ اب المتبایعان کے معنی حقیقی لیکر بعد الایجاب قبل القبول یعنی مباشرۃ عقد کی حالت میں حدیث کے اندر خیار دیا گیا وہ تو یقیناً خیار قبول ہی ہے تو حدیث خیار قبول پر محمول ہے جو بالاجماع ثابت ، تو حنفیہ جو حدیث کو خیار قبول پر محمل کرتے ہیں یہ المتبایعان کے لفظ کے معنی حقیقی پر موقوف ہے ، اور معنی حقیقی معنی مجازی پر افضل و راجح ہوتا ہے ، لہذا جو خیار قبول معنی حقیقی پر موقوف ہے وہ بھی افضل و راجح ہوگا ، تو یہ حدیث اثبات خیار قبول کی دلیل ہے نہ اثبات خیار مجلس کے ، اس جواب اول میں تو حدیث سے بمقتضائے معنی حقیقی خیار قبول مراد لینا متعین تھا یعنی متعین الارادہ ہے ۔ جواب ثانی میں خیار قبول مراد لینے کو محتمل الارادہ بیان کرتے ہیں ۔ ہذا ہو الفرق بین الجوابین فافہم ۔

ثانی جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل کے نقل کردہ آیات سے تو متبادر یہی ہے کہ بیع و دیگر عقود و تجارۃ عن تراض وغیرہ خیار وغیرہ پر موقوف نہو کر صرف ایجاب وقبول کیذریعہ تام ہو کر اسکے ایفاء کا حکم ہے جیسا کہ اوفوا بالعقود ، شوافع کی نقل کردہ حدیث ابن عمر سے بظاہر ایجاب وقبول کے ذریعہ عقد تام ہونیکے بعد بھی خیار مجلس مانتے ہیں اب خیار مجلس کی صورت میں جو ابطال حق الغیر لازم آتا ہے کما مر ۔ اس دلیل کی بناء پر دونوں قسم کے نصوص کے درمیان تطبیق دیتا ہوا کہا جاویگا کہ حدیث ابن عمر کم از کم خیار قبول کا تو احتمال تو رکھتا ہے ، فیحمل علی خیار القبول عند قیام الدلیل وھو ان الحمل علی خیار المجلس یوجب ابطال حق الغیر ، بہر حال یہ احتمال بغیر دلیل نہیں بلکہ ناشی عن الدلیل ہے ، ا

اور تطبیق بھی ہو گئی. کیونکہ ماقبل میں نقل کردہ آیات سے متبادر یہی تھا کہ ایجاب وقبول حاصل ہو کر عقد تام ہونیکے بعد خیار نہیں ہے ، اور حدیث ابن عمر سے خیار قبول مراد لینے کی صورت میں بھی بعد الایجاب والقبول عقد تام ہونیکے بعد خیار ثابت نہوا اسلئے کہ خیار قبول تو بعد الایجاب والقبول نہیں ہوتا ہے . بلکہ بعد الایجاب قبل القبول درمیانی حالت میں ہوتا ہے . اب دلیل مذکور کی بناء پر تطبیق قائم کرنے کیلئے کہا گیا او یحتمل فیحمل علیہ ، اب مصنف علام نے اس حدیث کے جواب ثالث دیتے ہوئے فرمایا کہ والتفرق فیہ تفرق الاقوال یعنی حدیث ابن عمر میں جو مالو یتفرقا کے لفظ ہے اس سے تفرق قولی مراد ہے اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ متبائعان کے درمیان تفرق قولی جب تک نہو تو خیار ملیگا اب تفرق قولی یعنی قولی فیصلہ نہونیکی صورت یہ ہے کہ ایک نے ایجاب تو کیا دوسرے نے قبول نہیں کیا تو قولی فیصلہ نہیں ہوا بلکہ قبول کرنے نہ کرنے پر فیصلہ موقوف رہا ، اس تفرق قولی یعنی قولی فیصلہ کے آگے جو بعد الایجاب قبل القبول ہوتا ہے اس وقت خیار ملنے سے خیار قبول ہی مراد ہوگا ، اس جواب سے بھی خیار قبول ثابت ہوا نہ خیار مجلس ، ہاں اگر قولی تفرق یعنی قولی فیصلہ ہو جائے بان قال احدهما بعت والاخر اشتریت اس قولی تفرق وفیصلہ کے بعد خیار نہیں ملیگا ، یہاں تفرق سے تفرق قولی مراد لینا امام محمدؒ سے منقول ہے جیسا کہ حدیث میں الخیار سے خیار قبول مراد لینا ابراہیم نخعی سے منقول ہے ، اب حنفیہ جو تفرق بالاقوال کے قائل ہیں اس پر اشکال کیا گیا کہ تفرق اور قول دونوں مصدر ہو کر عرض قائم بالغیر ہے لہذا تفرق جو عرض ہے وہ اعیان یعنی ذوات کے ساتھ قائم ہونا چاہئے اسلئے تفرق بالابدان ہی صحیح ہے تفرق بالاقوال کے قائل ہونے سے قیام العرض بالعرض لازم آتا ہے ، یہ بھی ایک قسم کا مجاز ہے تو شوافع کے طرح حنفیہ بھی مجاز کے قائل ہوئے ، جواب یہ کہ غیر اعیان کیطرف تفرق کے اسناد کلام عرب کے اندر شائع ذائع ہے ، کما قال اللہ تعالیٰ واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا . یہاں قولی تفرق اے اختلاف کرنے سے منع کرنا مراد ہے نہ تفرق بالابدان سے وقال تعالیٰ وما تفرق

الذین اوتوا الکتاب وقولہ تعالیٰ لانفرق بین احد من رسولہ وقولہ ستفترق امتی علی ثلاث وسبعین اس قسم کے نصوص میں اعتقادی تفرق مراد ہے وان یتفرقا یغن اللہ کلا من سعتہ یہاں تفرق فی النکاح مراد ہے کہاں تک نصوص پیش کئے جاویں گے، بہرحال غیر اعیان کے اندر تفرق کا استعمال شائع وذائع ہے اس شیوع استعمال فی غیر الاعیان کی وجہ سے یہ استعمال بھی بمنزلۃ الحقیقۃ ہے من حیث انہ یتسارع الیہ الاذہان، تو تفرق بالاقوال کی توجیہ اختیار کرنا مجاز نہیں بلکہ فشوا لاستعمال فی غیر الاعیان کی وجہ سے حقیقت کی طرح ہے، تو شوافع نے خالص مجاز باعتبار ما کان کو اختیار کیا ہے اور حنفیہ نے مسارعت الی الفہم یعنی جلدی سمجھنے کیلئے نصوص مذکورہ کے شواہد کی بناء پر بمنزلۃ الحقیقۃ کو اختیار کیا ہے فافترقا ــــ بعض محققین نے یہ جواب بھی الزاما دیتے ہیں کہ سب حضرات حتی کہ شوافع بھی کسی قول کے متعلق قول صحیح یا قول باطل استعمال کرتے ہیں حالانکہ نحو کے قاعدہ مسلمہ یہ ہے کہ مشتق کے حمل کیلئے مشتق منہ یعنی مصدر کا قیام ضروری ہے۔ تو قول کے ساتھ صحۃ یا بطلان قائم ہونا پڑیگا تب جاکر قول صحیح یا باطل کہنا جائز ہوگا، اب صحۃ یا بطلان مصدر قول مصدر کے ساتھ جو قائم ہوا اس کا جو جواب تم دیتے ہو ہم حنفیہ بھی قیام تفرق بالقول کے متعلق وہی جواب دینگے فما ہو جوابکم فہو جوابنا۔ ــــ یہ بھی تحقیقی جواب دیا گیا کہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ فعل فاعل کے ساتھ قائم ہوگا، اب مالم یتفرقا کا فاعل ضمیر تثنیہ ہے جس کا مرجع المتبایعان، اب فعل تفرق بواسطہ ضمیر المتبایعان کیساتھ قائم ہے جو یقینا اعیان وجواہر میں سے ہے اب تفرق عرض کا قیام بالجوہر ہوا نہ کہ بالعرض اس پر شوافع نے اشکال کیا کہ اگر تفرق المتبایعان سے قائم ہو تو حنفیہ کو آخرکار تفرق بالابدان کے قائل ہونا ہی پڑا کیونکہ المتبایعان تو جسمانی اور بدن والی چیز ہے اس کا جواب دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ ہر ایک کو فہم سلیم کے ماتحت صراط مستقیم پر رکھے کہ جیسا کہ فن حدیث کے موضوع ذات رسول من حیث الرسالۃ ہے نہ من حیث البدن ایسا ہی المتبایعان کہنا من حیث البدن ورنہ عرش سے فرش تک ہر بدن والی چیز

کو المتبائعان کہا جاویگا لہذا ان دونوں کو من حیث البدن المتبائعین نہیں کہا جاویگا بلکہ ان دونوں سے جو بعت اشتریت کا قول صادر ہوا اس قول کی حیثیت سے المتبائعین کہا جاتا ہے اور کلام مقید میں اکثر وبیشتر قید ہی مقصود ہوتی ہے ۔ اب دونوں کو جس قول بعت واشتریت کی حیثیت سے متبائعین کہا گیا اس قول کے اعتبار سے تفرق المتبائعان سے قائم ہے جسم اور بدن کے اعتبار سے نہیں ۔ اس کو تفرق بالاقوال سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ قول کی قید ہی مقصودی چیز ہے ، مسئلہ کی اہمیت کی بناء پر کچھ تطویل ہوگئی لیکن انشاء اللہ بلا طائل نہیں ۔ ہذا المجموع ظہ فی فتح القدیر والعنایہ (ج ۵ ص ۸) والکفایہ (ص ۳۲ ج) ۔ [1]

بحث قوله من اطلق الثمن فی البیع مع ذکر معنی اطلاق الثمن والصور الاربع لهذه المسئلة

قولہ فان کانت النقود مختلفۃ فالبیع فاسد الخ یہ اطلاق الثمن فی البیع کا بیان ہے یعنی بیع کے اندر ثمن کی مقدار تو ذکر کی بایں قال اشتریتہ بعشرۃ دراہم لیکن صفت کا ذکر نہیں ہے ای ذکر الصفۃ سے مطلق ہے یعنی یہ نہیں کہا کہ ثمن کے نقود یعنی دینار و درہم بخاری ہیں یا سمرقندی تو یہاں اطلق الثمن سے ثمن کی مقدار ذکر کر کے صفت بیان نہ کرنا مراد ہے کیونکہ مقدار وصفت اگر دونوں کا ذکر نہ ہو یہ مسئلہ اولیٰ ہے حیث قال سے والاثمان المطلقۃ لا تصح جو قبل الاستثناء مذکور ہے ، اور اگر دونوں کا ذکر ہو تو یہ بعد الاستثناء والا مسئلہ ہے حیث قال الا ان تکون معروفۃ القدر والصفۃ ، بہرحال من اطلق الثمن فی البیع کے اندر قدر کا ذکر کر کے صفت ذکر نہ کرنا جو مراد ہے اسکے متعلق فان کانت النقود مختلفۃ میں مسئلہ کی چار صورتوں کا بیان ہے ۔ اولیٰ صورت یہ کہ نقود یعنی دینار و درہم و روپیہ و پیسہ صرف مالیۃ یعنی دام کے اندر مختلف ہیں جیسا کہ انڈیا کے روپیہ کا دام زیادہ ہے بنگلہ دیشی روپیہ کا دام کم تو مختلف فی المالیۃ ہو کر رواج میں برابر ہو یعنی کوئی ایسی جگہ ہو جہاں دونوں ملک کا روپیہ برابر چلتا ہو (اگر ایسی کوئی جگہ نہ ہو تو فساد کا حکم بھی جاری نہ ہوگا) دوم یہ اول کا عکس ہو یعنی نقود رواج میں تو مختلف ہیں یعنی بعض نقود زیادہ رائج یعنی

[1] نیز یہ اہم بحث تفصیل کے ساتھ اعلاء السنن ج ۱۲ ص ۵ سے ۱۸ تک میں ملاحظہ ہو (م ۔ ج

زیادہ چلتے ہیں اور بعض کم رائج ہیں تو رواج میں مختلف ہو کر مالیت یعنی قیمت میں بھی مختلف ہونگے۔ سوم یہ کہ رواج میں مختلف ہو کر مالیت کے اندر مختلف نہیں بلکہ مالیت میں برابر ہوں۔ چہارم یہ کہ نقود نہ مالیت میں مختلف ہیں نہ رواج میں صرف نام کے اندر اختلاف ہے۔ اب ان چار صورتوں کا حکم کو کتاب کی عبارت کے ساتھ منطبق کرنا چاہئے چنانچہ قولہ فان کانت النقود مختلفۃ فالبیع فاسدٌ اس عبارت میں صورت اولیٰ کے حکم کا بیان ہے یعنی بیع میں ثمن کو مطلق رکھنے کی صورت میں جس نقود سے ثمن دیا جاویگا وہ نقود اگر مالیت میں مختلف ہو کر رواج میں ایک برابر ہو یہی صورت اولیٰ ہے۔ تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی کیونکہ ثمن کے نقود جب مالیت وقیمت میں مختلف ہو کر بیش وکم ہیں تو بائع زیادہ قیمت والا نقود کا مطالبہ کریگا۔ اور مشتری کم قیمت والے نقود دینا چاہیگا اسی منازعت بین البائع والمشتری کیطرف جہالت مفضی ہوگی اور جو جہالت مفضی الی المنازعت ہو وہ مفسد بیع ہوتی ہے لہذا صورت اولیٰ میں بھی بیع فاسد، بائے زیادہ قیمت یا کم قیمت کے نقود کسی ایک کو متعین کر کے بیان کرنے سے جہالت مرتفع ہونیکی صورت میں بیع جائز ہوگی۔

قولہ او یکون احدھا اغلب واروج۔ یہاں بعض نقود کے متعلق اغلب واروج اسم تفضیل کا صیغہ لانے سے معلوم ہوا کہ نقود کے اندر رواج میں اختلاف ہے بعض نقود زیادہ رائج بعض کم رائج ہیں اس عبارت کے اندر صورت دوم وسوم دونوں شامل ہو کر دونوں کا حکم بیان کیا گیا۔ چنانچہ رواج میں مختلف ہو کر مالیت میں بھی مختلف ہوگا تو صورت ثانیہ ہے یا رواج میں مختلف ہو کر مالیت میں مختلف نہیں بلکہ مالیت میں برابر ہے یہ صورت ثالثہ ہے تو ثمن کو مطلق رکھنے کی صورت میں نقود مختلف فی الرواج ہو کر بعض زیادہ رائج ہو تو مسلمان عاقل وبالغ کا عقد جہاں تک ہوسکے جواز پر حمل کرنیکے قاعدہ کی بناء پر جواز پر حمل کرنیکا قصد کرتے ہوئے اس بیع ثمن مطلق کو اغلب واروج کی طرف راجع کیا جاویگا یعنی کثیر الرواج نقود کو

ثمن میں دیکر بیع جائز ہوگی تو ثانی وثالث صورت میں بعض نقود کا اغلب وارواج ہونا جواز بیع کی وجہ ہے اول صورت میں نقود رواج کے اندر برابر ہوکر یہ وجہ جواز نہ تھی، اسلئے فساد بیع کا حکم دیا گیا تھا فافترقا۔

قولہ وان کانت سواء فیہا۔ یہ صورت رابعہ کا بیان ہے یعنی نقود مالیت میں برابر رواج میں بھی برابر کسی میں کوئی اختلاف نہیں صرف نام کے اندر اختلاف ہے تو ثمن کو مطلق رکھکر بیع کرنے سے اگر نقود مالیت ورواج دونوں میں برابر ہوں ان شرطیہ کا جزاء جاز البیع ہے۔ تو بیع جائز ہونیکی وجہ یہ ہے کہ استواء فی الرواج کی بناء پر منازعت نہونے اور مالیت کے اندر مختلف نہونیکی وجہ سے کسی نوع معین کے ساتھ تقیید کے بغیر جتنی مقدار چاہے اسکی طرف مطلق ثمن کو راجع کرکے اسی مقدار ثمن دیکر بیع جائز ہوگی۔

قولہ کالثنائی والثلاثی الخ۔ حاشیہ میں (صـ) میں ہے کہ کفایہ اور الدرر شرح الغرر کے صحیح قول کے مطابق یہ صورت رابع کی مثال ہے کہ جس میں نہ مالیت کے اندر اختلاف ہے نہ رواج پر صرف نام کے اندر اختلاف ہوکر فرق ہوگا۔ ثنائی کہتے ہیں دو حصہ ملکر پورا روپیہ ہو جیسا کہ دو اٹھنی ملکر پورا ایک روپیہ ہو۔ تو دو اٹھنی اور پورا ایک روپیہ مالیت ورواج میں ایک برابر ہے ایک روپیہ کی جو مالیت ہے دو اٹھنی کی بھی وہی مالیت ہے جیسا کہ وہ رائج ہے یہ بھی رائج صرف نام کا اختلاف ہے ایک کو روپیہ کہا جاتا ہے دوسرے کو دو اٹھنی کہا جاتا ہے۔ ایسا ہی ثلاثی کو سمجھو کہ تین حصہ ملکر پورا روپیہ ہو وھکذا رباعی چار چونی ملکر ایک روپیہ ہو۔ اور جیسا کہ نصرتی یہ وہ درہم ہے جو والی سمرقند نصرۃ الدین کی طرف منسوب ہے اور جیسا کہ نام کے اختلاف رکھنے والا وہ درہم عدالی جو فرغانہ میں رائج ہے جس کو درہم عدلی کہا جاتا ہے۔ ان تمام مثالوں کے اندر مالیت ورواج میں اختلاف نہیں صرف نام کا فرق ہے۔ کمافی العنایہ (ص ۸/۴۲) والکفایہ (ص ۲/۱۱) والحاشیہ (ص ۳/۵)۔

بحث قولہ فتشابہ جہالۃ القیمۃ مع ذکر الفرق بین الثمن والقیمۃ

قولہ فتشابہ جہالۃ القیمۃ. طعام ودیگر دانوں کی بیع مکایلۃً یعنی کیل کرکے بھی جائز اور مجازفۃً یعنی اندازہ کرکے بھی جائز. مکایلۃً جواز بیع تو ظاہر ہے اسکے لئے کوئی قید بھی نہیں ہے کہ بجنسہ ہو یا بخلاف جنسہ ہو ہر صورت میں جائز ہے اور اس جواز بیع مکایلۃً کیلئے ظاہر ہونیکی بناء پر کوئی دلیل بھی ذکر نہیں کی، لیکن جواز البیع مجازفۃً میں خفاء ہے کیونکہ مبیع کا کیل تو نہیں کیا بلکہ اندازہ لگایا گیا ہے تو مبیع کی اصلی مقدار متعین نہ ہو کر مجہول ہوا اسلئے جواز البیع مجازفۃً کے متعلق قید لگائی ہے ہذا اذا باعہ بخلاف جنسہ، پھر اس جواز بیع مجازفۃً کیلئے دو دلیلیں لاتے ہیں، اول دلیل نقلی یعنی حدیث اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم ای مکایلۃً او مجازفۃً بعد ان یکون البیع یدا بید، دوم دلیل عقلی جس سے جہالت مبیع کا شبہ بھی دفع ہو جاوے، فقال المصنف ولان الجہالۃ غیر مانعۃ الخ یعنی بیع مجازفۃ کی صورت میں مقدار مبیع کی جہالت کے متعلق جو کہا گیا وہ تو تسلیم ہے لیکن عقد بیع کی وجہ سے بائع کے ذمہ میں جو تسلیم المبیع الی المشتری کا حکم ہے اور مشتری کے ذمہ میں جو تسلم المبیع یعنی وصول کرنیکا حکم ہے یہی جہالۃ المبیع اس تسلیم وتسلم سے مانع نہیں کیونکہ اندازہ کرکے جو مبیع سامنے رکھا جہالت مقدار کے باوجود اسکی تسلیم وتسلم ہو سکتا ہے، اور جب جہالۃ المبیع مانع نہو اس جہالت کے باوجود بیع جائز ہے تو قولہ ان الجہالۃ غیر مانعۃ صغری ہے کبری محذوف ای کل جہالۃ ہذہ شانہا غیر مفسدۃ للعقد، صاحب ہدایہ نے اکثر دلیل کے اندر صغری ذکر کرکے کبری کو حذف کرتے ہیں اسی محذوف کبری کے نکالنے پر ہدایہ کا سمجھنا موقوف ہے، فتذکر وتشکر. پھر کبری کو حذف کرتے ہیں لیکن اسکی نظیر بیان کرتے ہیں، اب یہاں محذوف کبری میں جو کہا گیا کہ جس جہالت کی یہ شان ہو یعنی تسلیم وتسلم سے غیر مانع ہونیکی شان ہو وہ جہالت مفسد عقد نہیں ہے اب اس شان کی جہالت مفسد

عقد نہونیکی نظیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ فشابه جهالة القيمة ، اولاً ثمن اور قیمت میں فرق معلوم کرنا چاہئے کہ متعاقدین میں سے ہر ایک اپنی تیز زبان چلاتا ہوا جو دام مقرر کریگا وہ دام تو ثمن ہے اور بازار بھاؤ کے اعتبار سے مقومین یعنی قیمت لگانیوالوں نے جو دام مقرر رکھا ہے اسکو قیمت کہتے ہیں ، اب مثلاً متعاقدین نے الف ٹاکا کے ثمن پر عبد کی بیع فروخت کی یہ الف تو ثمن ہے لیکن متعاقدین کو بازار بھاؤ کے اعتبار سے اس عبد کے دام یعنی قیمت معلوم نہیں ، اس جہالت قیمت کے باوجود بیع جائز ہے کیونکہ الف ثمن معلوم ہونیکے بعد جہالت قیمت عبد مبیع کی تسلیم وتسلم سے مانع نہیں ایسا ہی بصورت مجازفہ جہالہ مقدار مبیع تسلیم وتسلم سے مانع نہیں ، اس عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ مشابہ ہوئی وہ جہالت بیع جہالت قیمت کے ساتھ ، کما فی فتح القدیر (ص٨٦ ج٥) والحاشیہ (ص٦ ج٢) ۔ شابہ کی ضمیر فاعل جهالة المبيع کی طرف ہے اور جهالة القيمة مفعول ہے ۔

بحث قوله والقدر ليس بوصف مع ذكر الفرق بين القدر والوصف مع تحقيق المسائل الثلث ههنا

قوله والقدر ليس بوصف ۔ واضح ہو کہ فقہاء کرام کی عبارت میں "علیٰ أن" حرف شرط کے معنی میں ہوتا ہے ، اب مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ کسی مشتری نے صبرۃ طعام یعنی تودۂ طعام کو مائۃ قفیز ہونیکی شرط پر مائۃ درھم کے بدلہ میں خریدا اب کیل کرنیکے بعد دو صورت ہیں کہ مائۃ قفیز سے کم پایا یا زائد پایا اگر مائۃ قفیز سے مثلاً دس قفیز کم پایا یعنی ۹۰ قفیز پایا ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ جتنے مقدار کم ہوا اسی مقدار کے مطابق کم ثمن دیکر لیوے ، ای اخذ الموجود بحصته من الثمن اس قول سے کم ثمن دیکر لینا مراد ہے ، اور اگر مشتری چاہے تو بیع کو فسخ کرسکتا ہے کیونکہ تمام عقد جو رضاء اور قبض کے ذریعہ ہوتا وہ دونوں معدوم ہونیکی بناء پر تمام عقد نہیں ہوا ، اس تمام عقد کے قبل مشتری کیلئے تفرق صفقہ ہوگیا ،

5 وقد مر بحثه ۔ اسلئے کم مقدار کے مبیع موجود پر اسکی رضاء تام نہیں ، اسلئے فسخ بیع کا حق

ملے گا، اور اگر مائة قفیز سے مثلاً دس قفیز زائد ملا ہے تو یہ زائد بیع میں شامل نہو کر بائع کو ملے گا، جسکی دلیل بصورت شکل اول مصنفؒ نے یہ پیش کی کہ ان البیع وقع علی مقدار معین ای علٰی مائة قفیز وکل ماوقع علی مقدار معین لایتناول غیرہ الا اذا کان الغیر وصفاً والقدر ای القدر الزائد لیس بوصف فالبیع لایتناول ذلک القدر الزائد فذلک القدر الزائد یکون للبائع یعنی یہاں بیع مائة قفیز کی مقدار معین پر واقع ہوئی اور جو بیع مقدار معین پر واقع ہو اس مقدار کے غیر کو شامل نہیں کرتا ہے لہذا یہاں جو دس قفیز زائد ہوا اسکو بیع شامل نہیں کریگا۔ اسلئے وہ زائد بائع کو ملے گا کما قال المصنفؒ فالزیادة للبائع، ہاں اگر مقدار معین کا غیر وصف ہو تو اسکو بیع شامل کریگی اسلئے وہ مشتری کو ملے گا لیکن یہاں جو دس قفیز مقدار زائد ہے وہ وصف نہیں لہذا اس زائد مقدار کو بیع شامل نہ کرکے بائع کو ملے گا، اب مقدار اور وصف کے درمیان فرق یہ ہے کہ جو چیز تبعیض وتنقیص یعنی ٹکڑے ٹکڑے کرنے سے عیب دار ہوجاتی ہے جیساکہ ثوب اس چیز کی زیادة ونقصان کو وصف کہتے ہیں، لہذا ثوب کا ہر ذراع وصف ہوگا۔ اور جس چیز کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے سے عیب دار نہیں ہوتی ہے جیساکہ صبرة طعام، اسکی زیادة ونقصان کو مقدار کہتے ہیں، لہذا صبرة طعام کا ہر قفیز مقدار ہوگا، فرق کے متعلق اور بھی متعدد اقوال ہیں کما فی الحاشیة لیکن نفس کتاب سمجھنے کیلئے یہی مشہور قول کافی ہے، اب جبکہ ذراع وصف ہونا ثابت ہوا اب اگر کوئی مشتری کسی زمین کو مائة ذراع ہونیکی شرط پر مائة درھم سے خریدا ہے اب اگر بعد البیع والشراء اس زمین کو مائة ذراع سے کم پاوے مثلاً ٩٠ ذراع پایا تو مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے اسکو ذراع والی زمین کو پورے ثمن یعنی مائة درہم سے لیوے یا عقد کو فسخ کرے، صبرة طعام والا مسئلہ میں کم مقدار کم ثمن سے لینے کا حکم تھا یہاں کم ذراع والی زمین پورے ثمن دیکر لینے کا حکم ہے جسکی دلیل بصورت شکل اول مصنفؒ نے دی ہے لان الذراع وصف فی الثوب یہ شکل اول کا صغریٰ ہے جسکو اسطرح ثابت کیا ہے کہ الا ترىٰ انہ عبارة عن الطول والعرض

یعنی ذراع جس طول وعرض کا نام ہو کر طول وعرض کو ذراع کہتے ہیں وہ دونوں طول وعرض اعراض کے قبیل میں سے ہیں اسلئے ذراع کو وصف کہا جاویگا کیونکہ وصف بھی من قبیل الاعراض ہوتا ہے، پھر مصنفؒ نے کبریٰ بیان کیا کہ وکل وصف لا یقابلہ شیٔ من الثمن یعنی وصف کے مقابلہ میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے، کبریٰ ثابت کرنیکے لئے دلیل دی ہے کاطراف الحیوان ای کاعضاء الحیوان . فان من اشتریٰ جاریۃ فاعورت فی ید البائع قبل التسلیم الی المشتری یعنی کانا ہو کر ایک عضو یعنی آنکھ زائل ہونیکے بعد ثمن کم نہیں ہوگا . بلکہ مشتری پورے ثمن سے لیویگا کیونکہ وصف فوت ہونے سے ثمن کم نہیں ہوتا ہے، اب ذراع وصف ہو کر اسکے مقابلہ میں ثمن نہونیکی بناء پر یاخذہ المشتری بکل الثمن کا حکم ہے، اب مبیع مائۃ ذراع سے کم ہو کر تغیر واقع ہوگیا اس تغیر معقود علیہ کی بناء پر مائۃ ذراع کا وصف فوت ہونے سے مشتری کی رضامندی میں خلل آگیا اسلئے مشتری کو خیار دیا جاویگا، اسکے بعد یہ مسئلہ بیان کیا کہ بعتکہا علیٰ انہا مائۃ ذراع بمائۃ درھم، کل ذراع بدرھم، اگر یہاں وہ زمین مائۃ ذراع سے کم ملے تو جتنی مقدار کم ہو اسکے مطابق کم ثمن سے لیویگا یہی مراد ہے بقولہ اخذہا بحصتہا من الثمن . یا مشتری عقد کو فسخ کریگا . یہاں اشکال یہ ہے کہ اسکے ماقبل کے مسئلہ میں تو ذراع کم ہونیکے باوجود پورے ثمن سے لینا پڑا حیث قال لیاخذہا بجملۃ الثمن یہاں ذراع کم ملنے کی صورت میں لیاخذہا بحصتہا من الثمن یعنی کم ثمن سے لینے کا حکم کیوں دیا، حالانکہ جو ذراع کم ہو وہ تو دونوں مسئلوں میں وصف ہے جسکے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا ہے . اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے مصنف علامؒ نے بطور دلیل یہاں کم ثمن دینے کے متعلق بتایا کہ لان الوصف وان کان تابعا الخ یعنی ذراع وصف ہو کر اگرچہ فی حد ذاتہ ایسا تابع ہے کہ جسکے مقابلہ ثمن نہیں آتا . لیکن ایک فرق ظاہر ہے وہ یہ کہ ماقبل کے مسئلہ میں کل ذراع بدرھم نہیں کہا یہاں بعد کے مسئلہ میں کل ذراع بدرھم کہکر ذراع کو درہم یعنی ثمن کے مقابلہ میں لایا اور بیع وشراء کے اندر مبیع وثمن اصل چیز ہے ذراع کو ثمن کے

مقابل کرکے لاکر ذراع کو اصل یعنی مقدار کے حکم میں لایا گیا اور یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ مقدار کم ہونے سے ثمن بھی کم ہوجاتا ہے۔ کما مر فی مسئلۃ صبرۃ الطعام۔ اسلئے یہاں مشتری کم ثمن سے لیوےگا حیث قال اخذھا بحصتہا من الثمن کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص۹۲ ج۵) والکفایہ (ص۱۴ ج۶-۱۵)۔

بحث قولہ من اشتری عشرۃ ذراع من مائۃ ذراع من دار او حمام مع ذکر الفرق بین الدار والحمام وبین عشرۃ ذراع وعشرۃ اسہم

قولہ من اشتری عشرۃ اذرع من مائۃ ذراع من دار او حمام الخ۔ یہاں دار و حمام دو مثال لانیکی وجہ یہ ہے کہ جس مبیع کو تقسیم کرنیکے بعد بڑے بڑے ٹکڑے نکلنے کیوجہ سے قابل انتفاع رہتا ہے جیسا دار اس دار کو قابل تقسیم کہا جاتا ہے اور جو مبیع بعد التقسیم نا قابل انتفاع ہوجاوے جیسا کہ حمام اسکو ناقابل تقسیم کہتے ہیں۔ اس قابل تقسیم و ناقابل تقسیم کی وجہ سے مبیع کیلئے دو مثال لایا۔ یعنی دار یا حمام کے مائۃ ذراع میں سے اگر کسی جانب کی تعیین کئے بغیر لا علی التعیین دس ذراع خریدے تو امام اعظمؒ کے نزدیک بیع فاسد ہے، لیکن اگر دار یا حمام کے مائۃ سہم سے لا علی التعیین عشرۃ اسہم خریدے تو بیع بالاجماع جائز۔ ایک جیسے دو مسئلہ کے اندر امام اعظمؒ اپنی اعظمیت کی شان کی بناء پر تحقیقی دقت نظر کے ماتحت جو فرق کیا ہے اسی فرق کو سمجھنے پر دلیل موقوف ہے۔ وفقکم اللہ تعالی۔ بلکہ اس قسم کے مسائل میں فرق سمجھنا ہی دلیل ہے۔ ہدایہ سمجھنے کیمتعلق یہ اصول کلی ہے خوب یاد رکھیں: چنانچہ فرق یہ ہے کہ ذراع حقیقۃً وہ لکڑی یا لوہا وغیرہ کا نام ہے جس سے ثوب وغیرہ کو ناپا جاتا ہے۔ اور مجازاً ذراع اس ثوب وغیرہ کو کہا جاتا ہے کہ جسمیں حقیقی لکڑی کے ذراع واقع ہوکر اس ثوب وغیرہ کو ناپا جاوے تو اس ثوب وغیرہ کو بطریق ذکر الحال وارادۃ المحل مجازاً ذراع کہا جاویگا، اب ذراع سے ناپنا ایک فعل حسی ہوکر معین محل حسی کا تقاضا کریگا اسلئے ما یحلہ الذراع ای ثوب دار وغیرہ حسی طور پر حلول ذراع یعنی حساً ذراع کے ذریعہ ناپنے کی وجہ سے وہ ما یحلہ الذراع یعنی ثوب دار

وغیرہ معین چیز ہے مشترک ومبہم نہیں کما قال المصنف رح وھو المعین دون المشاع لیکن ذراع کے ذریعہ ناپنے کی وجہ سے مائۃ ذراع والا دار سے جو دس ذراع کی مقدار معین چیز ہے اس معین حصہ کو غیر معلوم یعنی مجہول طریقہ سے بیع کی کیونکہ دار کے اطراف وجوانب باعتبار جودت وعدم جودت مختلف ہوتے ہیں بعض جانب روشنی وہوا کے اعتبار سے جید ہوتی ہے اور بعض غیر جید، مشتری نے جو لا علی التعیین دس ذراع خریدے وہ بیع دس ذراع جید جانب سے ہوگا یا غیر جید جانب سے مغربی جانب سے ہوگا یا مشرقی جانب سے کچھ معلوم نہ ہو کر مجہول طریقہ سے بیع ہوا، اب دس ذراع کے معین حصہ کو مجہول طریقہ سے بیع کی اس لئے بیع فاسد ہے۔ بخلاف السھم کیونکہ سہم بمعنی الحصہ امر عقلی ہو کر معین محل حسی کا تقاضا نہیں کرتا ہے لہذا وہ سہم پہلے ہی سے غیر معین ہے تو اس سہم غیر معین کی کسی جانب کی تعیین کے بغیر غیر معین طریقہ سے بیع کی تو یہ بیع جائز ہوگی (جیسا کہ عیب دار مبیع کو عیب دار کہکر وعیب دکھلا کر بیع کرنے سے بیع اس طرح جائز ہوتی ہے کہ مشتری کو رد کرنے کیلئے خیار عیب بھی نہیں ملتا) ایسا ہی یہاں بھی غیر معین سہم کی غیر معین ومجہول طریقہ سے بیع کی تو یہ بیع جائز ہوگی، اتنے دقیق وعمیق فرق جو بعض مجتہدین کی فہم سے بھی بالاتر ہے اس فرق کو سمجھنے کیلئے دقت نظر کی ضرورت ہے، فارسی پہلی کیطرح سمجھا دینا مشکل ہے۔ فافھم۔ اور صاحبین کے نزدیک دار یا حمام کے مائۃ ذراع سے عشرۃ اذرع خریدنے اور مائۃ سہم سے عشرۃ اسہم خریدنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے (جو ہماری فہم کے موافق ہے) چنانچہ صاحبین نے امام اعظم رح کے مذہب پر ٹیک لگاتے ہوئے دونوں صورت کی بیع کے جواز کی دلیل دی ہے کہ جیسا کہ مائۃ سہم میں سے عشرۃ اسہم عشر الدار ہے یعنی دار کا دسواں حصہ ہے جس عشرۃ اسہم کی بیع کو امام اعظم رح بھی جائز کہتے ہیں، ایسا ہی مائۃ ذراع میں سے عشرۃ اذرع بھی عشر الدار ہے لہذا اس عشر کی بیع بھی جائز ہوگی کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص ٩٣/ج ٥) والکفایہ (ص ١٧/ج ٣)۔

بحث عدم الفرق عند الامام الاعظم بین ما علم جملۃ الذرعان او لم یعلم

ولا فرق عند ابی حنیفۃ بین ما اذا علم الخ۔ یہاں خصاف نے ذکر کیا کہ دار یا حمام کے دس ذراع کی بیع جو فاسد ہے یہ فساد بیع امام اعظمؒ کے نزدیک اس صورت میں ہے کہ دس ذراع خریدتے وقت دار کے کل ذراع کا علم نہ ہو جیسا کہ جمیع ذراع کے ذکر کے بغیر یوں کہے کہ اشتریتُ عشرۃ اذرع من ھذہ الدار من غیر ذکر ذرعان جمیع الدار، اور اگر کل ذراع کا علم ہو تو بقول خصاف امام اعظمؒ کے نزدیک بیع جائز ہوگی، ونظیرہ مالو باع کل شاۃ من القطیع بدرھم اذا کان عدد جمیع الشیاہ معلوماً فانہ یجوز عندہٗ کذا ھھنا، لیکن صاحب ہدایہ کے مصنفؒ نے فرمایا کہ دس ذراع خریدتے وقت جملۃ الذرعان کا عدد معلوم ہو یا نہ ہو بہر صورت بیع فاسد ہونا صحیح قول کی مطابق امام اعظمؒ کا مذہب ہے، کیونکہ تمام ذراع کا عدد معلوم ہو یا نہ ہو دس ذراع جو خریدا گیا اس میں جہالت باقی ہے کہ دار کی کس جانب میں ہوگا یہ معلوم نہیں یہی جہالت ہے کما فی العنایہ (ص $\frac{94}{5}$) والحاشیہ (ص $\frac{7}{3}$)۔

بحث قولہ من اشتری عدلاً علی انہ عشرۃ اثواب مع تحقیق جہالۃ المبیع والثمن

قولہ من اشتری عدلاً علی انہ عشرۃ اثواب الخ۔ عِدلٌ بکسر العین وسکون الدال کپڑا کے متعدد تھان کو ایک ساتھ گٹھر یا گانٹھ کرکے جو باندھا جاتا ہے اس کو عِدلٌ کہتے ہیں اور ثوب سے کپڑا کا تھان مراد جسکی صورت یہ ہے کہ دس ثوب یعنی دس تھان ہونیکی شرط پر ایک گٹھر خریدا جسمیں ہر ثوب یعنی ہر تھان کیلئے ثمن معین نہیں کیا بلکہ دس ثوب کے مجموعہ مبیع کو مجموعہ ثمن کے مقابلہ میں لایا تو اسمیں دو صورتیں ہے کہ گٹھر کھولنے کے بعد نو ثوب ملیں گے یعنی دس ثوب سے ایک ثوب کم ملے گا یا ایک ثوب زائد ہوکر گیارہ ثوب ملینگے دونوں صورت میں بیع فاسد، لجہالۃ المبیع او الثمن۔ یہاں مصنف علامؒ دونوں صورتوں کی بیع فاسد ہونیکی دلیل بطور لف ونشر غیر مرتب لاتے ہیں چنانچہ بصورت نقصان یعنی نو ثوب کی صورت

میں جہالت ثمن کی وجہ سے بیع فاسد ہے کیونکہ ایک ثوب جو غائب ہو کر کم ہوا اس کا ثمن تو مشتری سے ساقط ہو گا لیکن وہ غائب ثوب مجہول ہے کیونکہ جب ہر ثوب کیلئے ثمن معین نہیں کیا کما مر فی صورۃ المسئلۃ تو بازار بھاؤ کے اعتبار سے جو ہر ثوب کی قیمت ہے، اسی قیمت کے اعتبار سے ہر ثوب کا ثمن منقسم و مقرر ہوگا لیکن ثوب غائب کی قیمت تو مجہول ہے اسلئے کہ ثوب باعتبار مجموعی تین قسم کے ہیں. جید ۱ متوسط ۲. ردی ۳. اب جو ثوب کم ہو کر غائب ہے اسکے متعلق معلوم نہیں کہ وہ جید ہے یا متوسط یا ردی تو یہ بھی معلوم نہیں کہ جید غائب کی قیمت ساقط کیجاویگی یا متوسط غائب کی یا ردی غائب کی قیمت، پس جبکہ غائب کی قیمت مجہول ہے تو غائب کا ثمن بھی مجہول ہوگا کیونکہ ثمن تو باعتبار قیمت منقسم ہونے کے متعلق گذر چکا ہے، پس جب غائب ایک تھان کا ثمن مجہول تو باقی نو تھان کا ثمن بھی مجہول ہوگا جو مفسد بیع ہے، اور دوسری صورت زیادۃ کے متعلق ہے یعنی دس تھان سے ایک تھان زائد ہو تو جہالت مبیع کی وجہ سے بیع فاسد ہے کیونکہ عشرہ پر جو ثوب زائد ہے چونکہ وہ زائد تحت العقد داخل نہیں تو اسکو بائع کیطرف رد کرنا پڑیگا، اب یہ معلوم نہیں کہ جید رد کریگا یا متوسط یا ردی اب جبکہ واجب الرد کا مصداق معلوم نہیں تو عشرۂ مبیعہ کا مصداق بھی معلوم نہ ہو کر مجہول ہوگا یہی ہے جہالت مبیع جو مفسد بیع ہے. ملخصاً من الکفایہ (ص ۱۸ ج ۳) والحاشیہ (ص ۳ ج ۳).

بحث قولہ وقیل عند ابی حنیفۃ لا یجوز فی فصل النقصان ایضا مع ذکر الفرق بین مسئلۃ المتن
و مسئلۃ الجامع الصغیر

قولہ وقیل عند ابی حنیفۃ لا یجوز فی فصل النقصان ایضا عشرۃ اثواب کی شرط پر جو عدل ای گٹھر خریدا گیا اسمیں دو صورتیں ہیں کہ ہر ایک ثوب کے ثمن کی تعیین کے بغیر مجموعہ مبیع کو مجموعہ ثمن کے مقابلہ میں لایا،

ثمن کے اندر یہی صورت مراد ہے دوسری صورت یہ ہے کہ ولو بین لکل ثوب ثمنا بان قال کل ثوب بعشرۃ تو ایک ثوب کم ہونیکی صورت میں بقدر نقصان بیع جائز ہوگی، کیونکہ ثمن یعنی نو درہم معلوم ایسا ہی نو ثوب

مبیع بھی معلوم، لیکن حنفیہ کے بعض مشائخ نے کہا کہ بصورت نقصان یعنی ایک ثوب کم ہونیکی صورت میں بیع جائز ہونا صاحبین کا قول ہے، امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق ہر ثوب کا ثمن بیان کرنیکی صورت میں بصورت نقصان بھی بیع جائز ہے، کمالایجوز فی فصل الزیادۃ۔ اور بصورت نقصان بھی فساد بیع پر جامع الصغیر کے ایک مسئلہ سے استدلال کیا گیا جو کتاب میں صراحۃً مذکور نہیں، حاشیہ میں مذکور ہے۔
بان رجلا اشتریٰ ثوبین علی انہما ھروی وبان کل ثوب بعشرۃ فاذا احدھما ھروی والآخر مروی فالبیع فاسد فی الھروی والمروی جمیعاً عند ابی حنیفۃؒ، وجہ استدلال یہ ہے کہ یہاں دونوں ثوب کے ہروی ہونے کی شرط پر عقد ہوا کھولنے کے بعد دیکھا ہے کہ ایک ثوب تو ہروی ہے دوسرا مروی تو یہاں ذات ثوب تو غائب نہیں بلکہ مروی ثوب میں ہروی ہونیکی صفت غائب ہے لہذا جب صفت غائب ہونے پر امام اعظمؒ کے نزدیک بیع فاسد ہوئی تو عشرۃ اثواب کی شرط پر جو عقد ہوا وہاں بصورت نقصان ذات ثوب غائب ہوگیا تو وہاں بطریق اولیٰ بیع فاسد ہوگی۔ لیکن بعض مشائخ نے جو بصورت نقصان عند الامام الاعظم فساد بیع کے متعلق کہا ہے یہ قول صحیح نہیں ہے بلکہ ہر ثوب کے ثمن کی تعیین کرنیکے وقت بصورت نقصان بقدر نقصان بیع جائز ہونا ہی بقول صحیح امام اعظمؒ کا مذہب ہے، اسلئے کہ ثمن و مبیع دونوں معلوم ہیں۔ اور جامع الصغیر کے جس مسئلہ پر قیاس کر کے عدم جواز بیع فی فصل النقصان کو امام اعظمؒ کا مذہب بتایا گیا مصنفؒ بخلاف کہکر اسکا جواب دیا ہے چنانچہ قاعدہ یہ ہے کہ دو شئی جو موصوف بوصف ہو اگر ان دونوں شئی پر ایک حکم دیا جاوے تو وہاں حکما ہر شئی دوسری کیلئے بمنزلہ شرط ہوتا ہے یہاں بھی دو ثوب جو موصوف بالھرویۃ ہیں۔ ان دونوں ثوب پر شراء کا حکم دیا گیا لہذا ایک کے اندر عقد کو قبول کرنا قبول عقد فی الآخر کیلئے شرط ہوگا، تو یہاں قبول عقد فی الہروی کیلئے قبول عقد فی المروی شرط ہوگا، اور چونکہ عقد میں ثوب مروی کا ذکر ہی نہیں ہے لہذا مروی غیر مبیع ہو کر عقد میں داخل نہیں تو قبول عقد فی الہروی کیلئے مروی جو غیر مبیع ہے

اس غیر مبیع مردی کا شرط لگانا ہوا جس کو عقد تقاضا نہیں کرتا ہے اسلئے قبول عقد فی غیر المبیع یعنی فی المروی کی شرط فاسد ہے اسلئے بیع بھی فاسد بخلاف متن کے مسئلہ کے کیونکہ وہاں بصورت نقصان جوایک ثوب معدوم ہے اس معدوم پر عقد وارد کرنا مقصود نہیں کیونکہ عقد علی المعدوم متصور بھی نہیں اسلئے قبول عقد فی الموجود کیلئے قبول عقد فی المعدوم کو شرط لگانا متحقق نہیں ہوا اور فساد تو شرط متحقق ہونے کے بعد ہوتا ہے لیکن یہاں چونکہ شرط ہی متحقق نہیں تو فساد کا حکم کیسے جاری ہوگا ، حیث قال المصنفؒ ولا قبول یشترط فی المعدوم ای لایشترط القبول فی المعدوم یعنی قبول فی المعدوم کو مشروط نہیں کیا جاتا ہے یعنی وہ متحقق نہیں چہ جائیکہ فاسد ہو، لہذا یہ بیع جائز ہوگی فافترقا کہ جامع الصغیر کے مسئلہ میں شرط متحقق ہوکر فساد متحقق ہوا لانہ مما لایقتضیہ العقد کما مر اور یہاں شرط ہی متحقق نہیں ہوتی فاسد کیسے ہوگا ۔ والھروی بفتح الراء و هَروی بسکون الراء منسوب الی ہراۃ و مرو قریتان بخراسان کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص $\frac{۹۵}{۵۷}$) والکفایہ (ص $\frac{۱۹}{۳۶}$) .

تحقیق قولہ ولواشتری ثوبا واحدا الخ مع ذکر دلائل الائمۃ الثلثۃ والفرق بین الکرباس وغیرہ

قولہ ولواشتری ثوبا واحدا علی انہ عشرۃ اذرع کل ذراع بدرھم فاذا ھو عشرۃ ونصف اوتسعۃ ونصف . یعنی کل ذراع بدرہم کہکر دس ذراع ہونیکی شرط پر اگر ثوب یعنی تھان خریدا ہے ، ناپنے کے بعد ساڑھے دس گز یا ساڑھے نو گز ملا ہے تو اس مسئلہ میں حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ کے الگ الگ تین اقوال ہیں ، چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک اول صورت میں یعنی عشرہ پر نصف ذراع زائد ہونیکی صورت میں مشتری اگر چاہے تو ساڑھے دس گز والے ثوب کو ساڑھے دس درہم سے لیویگا اور ثانی صورت یعنی ساڑھے نو گز ہونیکی صورت میں ساڑھے نو درہم سے لیوے کیونکہ کل ذراع بدرہم کہکر جب پورے ذراع کو پورے درہم کا مقابلہ کیا تو اسکا فرزری مقتضا یہ ہے کہ نصف ذراع نصف درہم کے مقابلہ میں ہو فیجری علیہ حکمہا یعنی نصف پر مقابلہ کا حکم

جاری ہوگا اور حکم المقابلہ یہ ہے کہ ذراع کے ہر جزء کے مقابلہ میں درہم کا ہر جزء واقع ہو پس نصف ذراع نصف درہم کے مقابل ہو اور ربع ذراع ربع درہم کے مقابلہ میں ہو اور ثمن ذراع ثمن درہم کے مقابلہ میں ہو وھکذا۔ اور محمدؒ کے نزدیک دونوں صورت میں مشتری کو خیار ملیگا اوّل صورت ای عشرۃ و نصف کی صورت میں نصف درہم ثمن زائد ہونیکی بناء پر خیار ملیگا ، اور ثانی صورت ای تسعۃ و نصف کی صورت میں دس ذراع ہونیکی جو شرط لگائی بیع ثوب اس سے کم ہونیکی بناء پر خیار ملیگا ، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اول ای عشر و نصف ہو کر زائد ہونیکی صورت میں اگر مشتری چاہے گیارہ درہم سے لیوے اور ثانی ای تسعۃ و نصف ہو کر کم ہونیکی صورت میں اگر چاہے تو دس درہم سے لیوے کیونکہ جب اس نے کل ذراع بدرہم کہکر ہر ذراع کو درہم یعنی بدل کے مقابلہ میں لایا تو ہر ذراع علیحدہ علیحدہ ثوب یعنی تھان کا قائم مقام ہوگیا اب دس نمبر کے ذراع کے بعد گیارہ نمبر کا ذراع بھی ایک علیحدہ ثوب کے منزل میں ہو کر اس گیارہ نمبر کے ذراع سے نصف ذراع جو وصف ہے وہ کم ہوگیا اور ماقبل میں گذرا کہ وصف کے مقابلہ میں ثمن نہیں آتا ہے لہذا نصف ذراع وصف کم ہونے سے ثمن کم نہیں ہوگا ، لہذا عشرۃ و نصف کو احد عشر سے لیویگا ، ایسا ہی تسعۃ و نصف کی صورت میں دس نمبر کے ذراع سے نصف ذراع جو وصف ہے وہ کم ہوگیا ثمن کم نہوگا بلکہ عشرۃ سے لیویگا ۔ لانّ الثوب اذا بیع علی انہ کذا ذراعاً فنقص ذراع لایسقط شئی من الثمن کما تقدم فی قولہ الذراع وصفٌ فی الثوب وکل وصف لایقابلہ شئی من الثمن ، لکنہ یثبت للمشتری الخیار لما مر ۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک اوّل یعنی عشرۃ و نصف ہو کر زیادہ کی صورت میں بلا خیار دس درہم سے لیویگا وفی الوجہ الثانی یأخذہ المشتری بتسعۃ ان شاء ، امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع تو باعتبار اصل ایسا وصف ہے جس کے مقابلہ میں ثمن نہیں آتا کما مر ۔ لیکن یہاں حکماً و معنی جو شرط لگائی بقولہ کل ذراع بدرھم اس حکمی و معنوی شرط میں ذراع کو درہم کے مقابلہ میں لاکر ذراع بحکم مقدار ہوگیا یعنی بیع میں جو مبیع و ثمن مقصودی چیز ہو کر متبوع ہے ذراع کو اس

متبوع ثمن کے مقابلہ میں لاکر متبوع بنادیا وصف یعنی تابع نہیں رہا۔ لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ کل ذراع بدرہم جو حکماً شرط ہے اس حکمی شرط میں کل ذراع کہکر پورا ذراع ہونیکی قید ملحوظ ہے۔ اگر پورا ذراع ہو تو حکماً مقدار ہوگا، لیکن عشرہ پر وتسعہ پر جو نصف ذراع زائد ہوا وہ نصف تو پورا ذراع نہیں ہے لہذا زائد نصف ذراع میں پورا ذراع ہونیکی قید معدوم ہے۔ لہذا اول وثانی دونوں صورت میں نصف ذراع قید معدوم ہونیکی وجہ سے اصل کی طرف عود کریگا یعنی نصف ذراع وصف بن جاویگا یہی اصل حکم ہے جب نصف ذراع اپنے اصل کی طرف عود کرکے وصف بن گیا تو مشتری کو وہ نصف مفت بلا ثمن ملیگا۔ اسلئے عشرہ یا تسعہ سے لیوگا کام۔ دقیق بات سمجھنے کیلئے دقت نظر کی ضرورت ہے۔ وفقکم اللہ تعالیٰ۔ بعض مشائخ نے کہا کہ مذکورہ اقوال ثلثہ اس ثوب کے متعلق ہے جسکے اطراف وجوانب متفاوت ہوں اور جسکی تبعیض وتنقیص سے ضرر ہوتا ہو یعنی ٹکڑے ٹکڑے کرنے سے دام کم ہو جاتا ہو۔ لیکن کرباس (یعنی جامہ پنبہ سفید) جسکے جوانب متفاوت نہوں اس کرباس کو دس ذراع ہونیکی شرط پر دس درہم سے خریدنیکے بعد اگر زائد مثلاً گیارہ ذراع ہو تو وہ زائد مشتری کو مفت نہیں ملیگا کیونکہ وہ کرباس ٹکڑے ٹکڑے کرکے کاٹنے سے اسکا دام کم نہیں ہوتا ہے، اس وجہ سے کرباس مکیل وموزون کیطرح ہوا مکیل وموزون میں بھی ٹکڑہ ٹکڑہ کرنے سے دام کم نہیں ہوتا ہے اور مکیل وموزون میں جیسا کہ مازاد علی المشروط مشتری کو مفت نہیں ملتا ایسا ہی کرباس میں بھی مازاد علی المشروط مفت نہیں ملیگا۔ اور کرباس بمنزلۃ الموزون ہونیکی بناء پر مشائخ نے کہا کہ موضع قطع کی تعیین کے بغیر کرباس سے اگر غیر معین ایک ذراع کی بیع کی ہے تو یہ بیع جائز ہوگی کمافی الموزون۔ ہکذا فی فتح القدیر والعنایہ (ص۹۶ ج۵) والکفایہ (ص۲ ج۶) والحاشیہ (ص۹ ج۶)۔

بحث تحقیق قولہ ویقال للبائع اقطعہا وسلم المبیع مع ذکر الفرق بین ما وضع للقرار وما وضع للفصل وبین الشراء والاجارۃ

قولہ ویقال للبائع اقطعہا وسلم المبیع۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ کسی بائع نے اگر ثمر یا اغر یا درخت

یا اور کسی کے درخت بیچ کی ہو تو ثمر بائع کو ملیگا، ہاں بوقت بیع مشتری نے اگر اپنے لئے ثمر کی شرط لگائی تو عارضی شرط لگانے کی صورت میں ثمر مشتری کو ملیگا ورنہ اصلی حکم یہ ہے کہ ثمر بائع کو ملنا چاہئے۔ لان الاتصال وان کان خلقة فهو للقطع۔ قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ ماوُضِعَ للقرار وہ بیع میں داخل ہو کر مشتری کو ملتا ہے، وما وُضِعَ للفصل وہ بیع میں داخل نہو کر بائع کو ملیگا، یہاں جو لان الاتصال وان کان خلقة فرمایا اسمیں اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ قطع کی حالت جو حال ثانی ہے وہی معتبر ہے خلقی اتصال جو حال اول ہے وہی معتبر نہیں چاہے حال اول خلقةً ہو یا موضوعاً، بہر حال حال ثانی میں جب اتصال ثمر بالشجر قطع کیلئے ہے اسلئے ثمر بائع کا مملوک ہوگا، قاعدہ یہ ہے کہ ماتن متن کے اندر قضائی مسئلہ بیان کرتے ہیں یعنی مذکورہ صورت کے متعلق قاضی کی مجلس میں اگر مقدمہ ہو تو قاضی کسطرح فیصلہ کریگا متن کے اندر اسی فیصلہ کو بیان کرتے ہیں۔ بہر حال متن قضائی مسئلہ ہونیکی بنا پر دیقال للبائع کی مراد یہ ہے کہ قاضی کیطرف سے بائع کو کہا جاویگا کہ تمہارا مملوکہ ثمرہ مشتری کے مملوکہ شجر سے کاٹ لو اور مشتری کے مملوکہ شجر کو ثمر سے خالی کرکے سپرد کرو، چاہے ثمر پک کر کاٹنے کے قابل ہوا ہو یا کچا رہکر قابل نہوا ہو، دونوں صورتوں میں یقال للبائع الخ: کیونکہ مشتری کا مملوکہ درخت بائع کے مملوکہ ثمر کے ساتھ مشغول ہے اسلئے ملک المشتری درخت کو ثمر سے خالی کرکے تسلیم کرنا بائع پر واجب ہے، جیساکہ زمین بیچنے کے بعد اگر زمین پر بائع کے مال اسباب ہوں تو زمین کو خالی کردینا بائع پر واجب ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جو مالکؒ واحمدؒ کا بھی قول ہے کہ اگر ثمر کچا رہکر قابل انتفاع نہوا اور زراعت کچا رہکر کاٹنے کے قابل نہو تو ثمر قابل انتفاع وزرع قابل استحصاد ہونے تک مشتری کے مملوکہ درخت یا زمین کے ساتھ چھوڑا جاویگا، کچا ثمر وزرع کو کاٹنے کا حکم بائع کو نہیں دیا جاویگا کیونکہ بائع پر تسلیم مبیع جو واجب ہے اس سے مطلق تسلیم کا وجوب مراد نہیں بلکہ بائع پر تسلیم معتاد واجب ہے یعنی عرف وعادت کے مطابق جو تسلیم ہے وہ واجب ہے اور عرف وعادت یہ ہے کہ ایسا ہی

کچا رہنے کی حالت میں قابل انتفاع وقابل استحصاد ہونیکے آگے ثمر وزرع کو کاٹا نہیں جاتا ہے ، لہذا کچا رہنے کی حالت میں کاٹ کر تسلیم مبیع بھی عرف میں نہیں ہے ، اور جو عرف میں نہیں ہے وہ تسلیم واجب نہیں بلکہ تسلیم معتاد واجب ہے ، جس سے مراد یہ ہے کہ ثمر وزرع پک کر قابل انتفاع ہونیکے بعد ثمر وزرع کو کاٹ کر مبیع کی تسلیم الی المشتری ہو یہی تسلیم معتاد ہے اس کیلئے نظیر یہ بیان کی کہا اذا انقضت مدۃ الاجارۃ وفی الارض زرع ، صورت یہ ہے کہ مثلاً زید نے مثلاً تین ماہ کیلئے زمین کرایہ پر لیکر اسمیں زراعت کی اب زراعت پکنے کے آگے کچا رہنے کی حالت میں تین ماہ کی مدت اجارہ ختم ہو گئی یہاں بھی کچی زراعت کاٹ کر زمین کو اسکے مالک کیطرف واپس نہیں دیا جاویگا بلکہ عرف وعادت کے مطابق مثلاً ایک اور ماہ کی اجرت دیکر زراعت کو پکنے کے وقت تک زمین پر چھوڑا جاویگا ۔ جیسا کہ اجارہ میں پکنے کے بعد زراعت کاٹ کر تسلیم کرنا معتاد ہے ایسا ہی شراء کی صورت میں بھی ثمر وزرع پکنے کے بعد مبیع کی تسلیم معتاد ہوگی ، یہاں اجارہ کی نظیر پیش کرتے ہوئے جو اجارہ پر شوافع وغیرہ نے قیاس کیا اس مقیس علیہ اجارہ کا انکاری جواب دیتے ہوئے مصنف علامؒ نے بتایا کہ قلنا هناك التسليم واجب ايضاً یعنی شوافع نے اجارہ پر قیاس کرکے کہا کہ مدت اجارہ ختم ہونیکے بعد کچی زراعت کاٹ کر زمین کو اسکے مالک کیطرف تسلیم کرنا واجب نہیں بلکہ تسلیم معتاد واجب ہے شراء کی صورت میں بھی تسلیم معتاد ہوگی کما مر ، حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب انکاری یہ ہے کہ مدت اجارہ ختم ہونیکے بعد کچی زراعت کاٹ کر عدم وجوب تسلیم کے متعلق جو کہا گیا اس کو حنفیہ تسلیم نہیں کرتے ہیں لہذا مستدلا اجارہ کے ذریعہ حنفیہ پر الزام دینا صحیح نہ ہوگا بلکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مدت اجارہ ختم ہونیکے ساتھ ساتھ زمین کو مالک کیطرف تسلیم کرنا بھی واجب ہے جیسا کہ شراء کی صورت میں ثمر وزرع کاٹ کر مبیع شجر یا ارض مشتری کے سپرد کرنا واجب ہے ، اب شراء کی طرح اجارہ میں بھی مدت ختم ہونیکے بعد تسلیم واجب ہونیکی تائید کرتے ہوئے حتی یتركث باجر فرمایا دراصل بات یہ ہے کہ اجارہ میں ملک رقبہ مراد نہیں ہوتی ہے بلکہ عقد اجارہ کے معقود علیہ یعنی مقصودی چیز نفع حاصل کرنا یعنی

انتفاع ہے اور مدت اجارہ ختم ہونیکے بعد بھی زراعت کاٹ لینے سے وہ مقصودی انتفاع فوت ہوجاتا ہے اسلئے شوافع نے بھی کہا کہ زراعت پکنے کے وقت تک کیلئے زمین کی اجرت دیکر زراعت کو زمین پر چھوڑا جائیگا ۔ اب اگر انقضاء مدت کے بعد زمین کی تسلیم اگر واجب نہو تی انتفاع جو مقصود اجارہ ہے اس کو باقی رکھنے کیلئے الگ کرکے زمین کی مزید اجرت کیوں دیتے ہیں جس سے معلوم ہوا کہ تسلیم ارض واجب تھی جسکے عوض میں مزید اجرت دیجارہی ہے ، اب عوض یعنی اجرت تسلیم کرنا معوَّض یعنی زمین تسلیم کرنیکی طرح ہوا ، بخلاف الشراء فان المقصود فیہ ھو ملك الرقبۃ فلا یراعی فیہ امکان الانتفاع ، اور شوافع نے جو لان الواجب ھو التسلیم المعتاد کہکر اصل دلیل دی ہے ہدایہ میں اس کا جواب تو نہیں ہے لیکن مختصر جواب یہ کہ تسلیم معتاد اس وقت واجب ہوتی ہے اگر اسکے معارض پیش نہ آوے یہاں معارض پیش آیا وہ یہ کہ بائع جو کچا ثمر و زرع والاشجر والارض بیچ کر رہا ہے بیع وشراء کے بعد قانونی طور پر مشتری تفریغ و تسلیم مبیع کا مطالبہ کریگا اس مطالبہ کا علم بائع کو ہے اسکے باوجود جب اس نے بیع کی تو بائع کچا ثمر و زرع کاٹ لینے پر راضی ہے یہی رضاء البائع تسلیم المعاد کے معارض ہے اس وجہ سے یہاں تسلیم معتاد واجب نہیں ۔ کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص ۱ ج ۵) والحاشیہ (ص ۱ ج ۳) ۔

بحث قولہ ولا یدخل الزرع والثمر بذکر الحقوق والمرافق مع ذکر الصور الاربع للمسئلۃ
وتعریف الحقوق والمرافق

قولہ ولا یدخل الزرع والثمر بذکر الحقوق والمرافق ۔ یہاں بقول صاحب عنایہ مسئلہ کی چار صورتیں ہیں اول یہ کہ بائع کہے کہ بعتُ الارض او الشجر ولو یزد علی ذلك اس کا بیان تو گذر گیا کہ بیع تو ارض وشجر ہے اگر اسمیں زرع وثمر ہو تو حنفیہ کے نزدیک قابل انتفاع ہو یا نہو بیع وشراء کے بعد ہی زرع وثمر کو کاٹ کر تسلیم مبیع واجب ہے ، شافعیؒ کے نزدیک تسلیم معتاد واجب ہے ، کما مر ۔ دوسری یہ کہ کہے کہ بعتُ الارض او الشجر بحقوقہا ومرافقہا ، اس صورت کے متعلق کہا گیا کہ لا یدخل الزرع والثمر لانہما ای الزرع

والثمر لیسا منہا ای لیسا من الحقوق والمرافق۔ یعنی ارض یا شجر کو اسکے حقوق و مرافق کے ساتھ بیع کرنیکی صورت میں ارض کے زرع و شجر کا ثمر بیع کے اندر داخل نہو کر بائع کو ملیگا کیونکہ جن حقوق و مرافق کے ساتھ ارض و شجر کی بیع کی زرع و ثمر ان حقوق و مرافق میں سے نہیں ہیں اسلئے کہ حقوق و مرافق مبیع کے ان توابع کو کہا جاتا ہے جسکی غرض ذات مبیع متحقق ہونیکے لئے ہو یعنی جو توابع بذاتہا مقصود نہوں بلکہ مبیع کی ذات متحقق ہونیکیلئے ضروری ہوں ان توابع کو حقوق کہتے ہیں جیسا کہ طریق دار مبیع کا ایسا تابع ہے کہ تحقق دار کیلئے ضروری ہے الگ بذاتہ مقصود نہیں، مثلاً گھر کی دروازہ الگ بذاتہ مقصود نہیں تحقق دار کیلئے ضروری ہے، والمرافق بمعنی المنافع دیہ مختص بالتوابع لہذا دونوں ہم معنی ہیں۔ لیکن زرع و ثمر بذاتہ مقصود نہونیوالے توابع نہیں بلکہ زرع و ثمر تو بذاتہ مقصود ہیں اس لئے وہ دونوں زرع و ثمر ان دونوں حقوق و مرافق میں شامل نہیں اس لئے حقوق و مرافق کی ذکر کردہ بیع میں داخل نہونگے، فافہم۔ سوم یہ کہ بائع کہے کہ بعت الارض او الشجر بکل قلیل وکثیر ھو لہ فیہا ومنہا من حقوقہا او قال من مرافقہا۔ اس ثالث صورت میں بھی مذکورہ وجہ کی بناء پر زرع و ثمر بیع میں داخل نہونگے کیونکہ یہاں کل قلیل وکثیر اگرچہ عام لفظ ہے جسکی بناء پر داخل ہونا چاہئے تھا لیکن اس عام لفظ کو من حقوقہا او من مرافقہا کے ذریعہ بیان کر کے حقوق و مرافق کے ساتھ خاص کر دیا اور ابھی گذرا کہ زرع و ثمر حقوق و مرافق والے تابع نہیں اسلئے زرع و ثمر بیع میں داخل نہونگے۔ چہارم یہ کہ بائع کہے کہ بعت الارض او الشجر بکل قلیل وکثیر ھو لہ فیہا ومنہا، اس سے زائد کوئی لفظ نہیں کہا یعنی من حقوقہا او من مرافقہا کا لفظ نہیں کہا تو چونکہ اس رابع صورت میں کل قلیل وکثیر عام لفظ ہے، من حقوقہا کہکر تخصیص نہیں کی اسلئے کل قلیل وکثیر کے عموم کی بناء پر زرع و ثمر بیع میں داخل ہونگے مذکورہ چار صورتوں کا حکم اس وقت ہے کہ زرع زمین کے ساتھ اور ثمر شجر کے ساتھ لگا ہوا ہو لیکن کاٹا ہوا زرع و ثمر صراحۃً کہنے کے بغیر بیع میں داخل نہونگے کالمتاع الموضوع علی الارض۔ کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص۱۰۳/۵) والکفایہ (ص۲۳/۲)۔

بحث بدو الصلاح مع ذکر اثنتی عشرۃ صورۃ

قولہ من باع ثمرۃ لم یبدُ صلاحہا او قد بدا جاز البیع۔ یہاں ثمرہ سے ثمرہ علی الشجر مراد ہے پھر ثمرہ علی الشجر کی شجر سے نکل کر ظہور کے آگے بیع جائز نہیں ہے کما علیہ الاجماع۔ لیکن شجر سے نکل کر ظہور کے بعد بنی آدم کے کھانے یا جانوروں کے چارہ بننے کے قابل ہو کر بدو صلاح ہو یا نہ ہو بیع جائز ہے۔ کیونکہ بعد بدو صلاح وہ ثمرہ فی الحال قابل انتفاع ہو کر مال متقوم ہے اور قبل بدو الصلاح اگرچہ فی الحال قابل انتفاع نہیں لیکن فی الثانی ای فی الزمان الثانی یعنی مآلاً قابل انتفاع ہو کر مال متقوم ہے اس لئے قبل البدو و بعد البدو ہر صورت میں بقول صحیح حنفیہ کے نزدیک بیع جائز ہے، جیسا کہ مہر مآلاً قابل انتفاع ہے اسکی بیع جائز ہوتی ہے، اس کے بعد جاننا چاہئے کہ بدو الصلاح کے معنی کیا ہیں، اس کے قبل جو بنی آدم کے کھانے وعلف الدواب کے قابل ہونیکا بیان تھا وہ تو بدو الصلاح کی صورت کا بیان ہے، اب بدو الصلاح کے معنی کا بیان ہوگا، چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بدو الصلاح کے معنی ظہور النضج والحلاوۃ ہیں یعنی پکنے اور شیریں ہونیکا ظہور، اور حنفیہ کے نزدیک الأمن من الآفۃ والفساد یعنی ثمرہ بڑے ہو کر آفت و فساد سے مامون ہو جانا، اب یہاں شروحات سے ملخص کرکے متعدد صورتوں کا بیان ہوگا، پھر ان صورتوں کو کتاب کی عبارت سے منطبق کرنا چاہتے وباللہ التوفیق، چنانچہ عِظَم بفتح العین بمعنی بڑائی، تناہی کے معنی انتہاء کو پہونچ جانا، اب تناہی عظم کے قبل کے متعلق چھ صورتیں ہیں، ایسا ہی تناہی عظم کے بعد کے متعلق چھ صورتیں ہیں، تو مجموعہ بارہ صورتیں ہونگی چنانچہ تناہی عظم کے قبل قطع عن الشجر یا ترک علی الشجر کی کسی شرط کے بغیر اگر مطلقاً شراء ہو تو یہ شراء قبل بدو الصلاح ہوگا یا بعد بدو الصلاح ہوگا، اور تناہی عظم کے قبل اگر بشرط القطع شراء ہو تو یہ بھی قبل البدو ہوگا یا بعد البدو تو مذکورہ چار صورتوں میں ثمرہ کی بیع جائز ہے کیونکہ وہ ثمرہ بعد البدو فی الحال قابل انتفاع ہو کر اور قبل البدو مآلاً قابل انتفاع ہو کر مال متقوم ہے، اسلئے بیع جائز کما مر، اگرچہ

قبل والایعنی شمس الائمہ سرخسی کے قول کے مطابق کما ہو عند مالک والشافعی واحمد رحمہم اللہ قبل البدو بیع
جائز نہیں لیکن اول قول یعنی قبل البدو وبعد البدو دونوں حالت میں بیع جائز ہونا روایۃً ودرایۃً
اصح ہے کما مر دلیل مع بیان النظیر هو وجواز بیع المهر. وهذا الجواز اذا اشتراها مطلقا او بشرط
القطع ای فی الصور الاربع المذکورة ۔ اور تناہی عظم کے قبل بشرط الترک علی الشجر قبل البدو ہو یا بعد البدو
ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی بان قال المشتری اشتریتہ علی ان اترکہ علی الشجر حیث

قال الماتن وان شرط ترکها علی النخیل فسد البیع اس فساد بیع کی دو دلیلیں بیان کی ہیں اول یہ کہ
ملک الغیر یعنی بائع کے مملوکہ شجر کو ثمرہ سے مشغول کرکے رکھنا ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا ہے پھر اس
شغل ملک الغیر کی شرط میں مشتری کی منفعت بھی ہے اس قسم کی شرط مفسد بیع ہوتی ہے دوم یہ کہ ثمر کو جو ترک
علی النخیل کی شرط لگائی ہے اس ترک علی النخیل کے بدلہ میں شجر کا کرایہ وغیرہ مشتری دیگا یا کرایہ نہ دیکر مفت ترک
علی النخیل کریگا اگر کرایہ دیوے تو اجارہ فی بیع ہوگا ای مع بیع ہوگا اگر کرایہ وغیرہ نہ دیوے تو اعارہ فی بیع ای مع
بیع ہوگا تو عقد بیع میں دوسرا عقد پایا جاویگا یعنی اعارہ یا اجارہ پایا جاویگا ، حالانکہ حدیث میں اس سے منع
کیا گیا حیث قال نهی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن صفقة فی صفقة وکذا بیع الزرع بشرط الترک
علی الارض ایضا فاسد بوجہ الدلیلین المذکورین اور تناہی عظم کے بعد قطع وترک کی شرط کے بغیر اگر
مطلقا خریدا ہے تو یہ شرا بھی قبل البدو ہوگا یا بعد البدو اور تناہی عظم کے بعد اگر بشرط القطع خریدا ہے تو یہ
بھی قبل البدو ہوگا یا بعد البدو ، ان چار صورتوں میں بھی بیع جائز ہوگی کیونکہ وہ ثمرہ حالا ومالا قابل
انتفاع ہوکر مال متقوم ہے ، اب تناہی عظم کے قبل کی اول چار صورتوں اور تناہی عظم کے بعد کی اول چار صورتوں

کے جواز بیع کے متعلق ایک ہی غرض اور ایک ہی دلیل ہے حیث قال من باع ثمرة لم یبد صلاحها او ٦
قد بدا جاز البیع اور دلیل یہ ہے کہ لانه مال متقوم الخ تو مجموعہ آٹھ صورتوں کے حکم اور دلیل کا بیان

ہوگیا، ان آٹھ صورتوں کے جواز بیع پر حنفیہ کے ائمہ ثلاثہ متفق ہیں ایسا ہی پانچ اور چھ نمبر کی صورت یعنی تناہی عظم کے قبل بشرط الترک قبل البدو و بعد البدو کے فساد بیع پر بھی ائمہ ثلاثہ متفق ہیں کما مر بالدلیلین المذکورین ۔ اور اگر تناہی عظم کے بعد بشرط الترک علی النخیل خرید اہے تو یہ شرا قبل البدو ہوگا یا بعد البدو ۔ اس بعد التناہی ترک علے النخیل کی شرط لگانیکی صورت میں صرف اس صورت میں شیخین اور محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ شیخین کے نزدیک جیساکہ تناہی عظم کے قبل بشرط الترک علے النخیل جس دو دلیل مذکور کی بناء پر بیع فاسد ، ای لانہ شرط لایقتضیہ العقد او ھو صفقۃ فی صفقۃ کما مر ۔ ان دونوں دلیل کی بناء پر بعد التناہی بشرط الترک بھی بیع فاسد ہوگی۔

حیث قال المصنف وکذا اذا تناھی عظمھا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف لما قلنا ۔ لیکن امام محمدؒ نے کہا کہ جس پر فتوی بھی ہے کہ اگرچہ تناہی عظم کے قبل بشرط الترک بیع فاسد ہے، لانہ شرط فیہ الجزء المعدوم کیونکہ بڑے ہونے کے قبل اگر ترک علے النخیل کی شرط ہو تو بڑے ہونے کیلئے ارض یا شجر سے رطوبت جذب کرکے وہ بڑائی حاصل ہوگی جو بڑائی جذب رطوبت سے حاصل ہوئی وہی جزء معدوم ہے جسکو مصنفؒ نے بخلاف ما اذا تناھی عظمھا کرکے بیان کیا ہے لیکن بعد التناہی بشرط الترک محمدؒ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ اسمیں بڑا ہونا باقی نہیں ہے ۔ لہذا جزء معدوم کی شرط لگانا نہوا اسلئے تعامل سلف یعنی صحابہ وتابعین کے عمل درآمد کی بناء پر بعد التناہی بشرط الترک بیع جائز ہوگی ۔ اب امام محمدؒ نے جزء معدوم کی شرط ہونے نہونے کے ذریعہ دونوں صورت میں فرق بھی بیان کیا ، ہذا ملخص ما فی الفتح والعنایہ (ص ۱۰۲/۵) والکفایہ (ص ۲۳/۳) والحاشیہ (ص ۱/۳)[1] ۔ بات کو کتاب کے ساتھ منطبق کرکے مرتبا سمجھنا چاہئے اگر مسئلہ کا اول حصہ کہتے وقت آخری حصہ بھول جاوے یا اسکے عکس تو معاملہ بہت مشکل ہے سب حصونکو متعادا کرنا تو ناممکن ۔

بحث تحقیق قولہ وان اشتراھا مطلقا وترکھا علی النخیل الخ مع ذکر الفرق بین الباطل والفاسد

وتحقیق عدم الحاجۃ

---

[1] نیز اس بحث کیلئے ملاحظہ ہو تنظیم الاشتات " ج ۲ ص ۱۲۸ و ۱۲۹ ۔

قولہ وان اشتراھا مطلقاً وترکھا علی النخیل الخ اسکے ایک سطر آگے جو ولو اشتراھا مطلقاً کا قول ہے، وہاں اور یہاں دونوں مسئلہ میں قبل تناہی عظم قطع وترک کی شرط کے بغیر مطلقاً خریدنا مراد ہے چنانچہ ثمار کو قبل التناہی مطلقاً خرید کر کے ثمار کے پکنے کے وقت تک کیلئے نخیل کو کرایہ لیکر ثمار کو نخیل پر رکھدیا، تو ثمار پک کر جو زیادتی ہوگی وہ مشتری کیلئے حلال ہوگی حیث قال طاب لہ الفضل کیونکہ اجارۃ النخیل باطل ہے اسلئے کہ اجارۃ النخیل کے متعلق کوئی تعامل وتعارف نہیں ہے، چنانچہ کپڑا خشک کرنے کیلئے اگر نخیل کو اجارہ پر لیا، تو یہ نہیں گذشتہ صفحہ میں جو اوا اجارۃ فی بیع بتایا وہاں بقول مفتی اعظم مرحوم اتمام شوق کیلئے فرضاً اجارۃ النخیل کی شق کو لایا گیا، فاندفع التعارض، اور اجارۃ النخیل باطل ہونیکی دوسری دلیل لعدم الحاجۃ ہے ... حاجت نہونیکی بناء پر اجارۃ النخیل باطل ہے کیونکہ اجارۃ النخیل کے ذریعہ ترک الثمار علی النخیل کی حاجت اس وقت متحقق ہوتی اگر ترک علے النخیل کیلئے اجارۃ النخیل کے علاوہ اور کوئی صورت متحقق نہوتی یہاں تو ترک علے النخیل کیلئے اجارۃ النخیل کے علاوہ دوسری صورت بھی متحقق ہے وہ یہ کہ مشتری ثمار کو مع اصولہا یعنی مع درخت خریدے اس شراء النخیل کی صورت میں بھی ترک الثمار علے النخیل ہوسکتا ہے لہذا اجارۃ النخیل کی حاجت نہیں. بہر حال اجارۃ النخیل جب باطل ہوگیا تو اجارہ کے ماتحت جو اذن پایا گیا وہ اذن معتبر رہا، اسلئے فرمایا کہ طاب لہ الفضل.

بخلاف ما اذا اشتری الزرع واستاجر الارض الی ان یدرك. یعنی زراعت خرید کر کے اسکے پکنے تک زمین کو کرایہ لیکر زراعت کو زمین پر چھوڑ دے تو یہاں فضل حلال نہوگا کیونکہ اجارہ فاسد ہے اسلئے کہ گرمی کی وجہ سے زراعت کے پکنے کا معاملہ کبھی مقدم ہوتا ہے، اور برودت کی وجہ سے کبھی مؤخر ہوتا ہے، لہذا پکنے کے وقت مجہول ہو کر اجارۃ الارض کا معقود علیہ مجہول ہونیکی بناء پر اجارہ فاسد ہے، اس اجارۂ فاسدہ نے خبث پیدا کیا فلا یطیب لہ الفضل، یہاں اشکال یہ کہ اول صورت میں یعنی ثمار پکنے تک جو اجارۃ النخیل کیا وہ اجا... باطل ہے کہ ام تو اس باطل اجارہ کے ضمن میں جو اذن پایا گیا وہ کیسے معتبر رہا، ضمن میں لینے والا اجارہ ... ہے

تو جس اذن کو ضمن میں لیا وہ بھی باطل ہوگا۔ جواب یہ کہ باطل معدوم مضمحل کو کہتے ہیں شرعاً باعتبار اصل ووصف اس باطل کا تحقق نہیں ہوتا ہے، اب اجارۂ باطل جو معدوم چیز ہے وہ اذن کو ضمن میں نہیں رکھ سکتا بلکہ اذن مستقل طور پر ثابت ہے اسلئے فضل حلال ہوگا، ہاں اجارۂ فاسدہ اگرچہ باعتبار وصف کے فائت وغیر متحقق ہے لیکن باعتبار اصل کے متحقق وموجود ہے اسلئے اجارۂ فاسدہ ضمن میں لینے والا ہوسکتا ہے۔ لہذا فساد اجارہ کی بناء پر اسکے ضمن میں جو اذن ہے وہ بھی فاسد ہوگا، فیتمکن الخبث فلا یطیب لہ الفضل۔ کمافی العنایہ (ص ۱۰۳/۵) والکفایہ (ص ۳۵/۲) والحاشیہ (ص ۱۱/۲)۔

بحث تحقیق قولہ فاشبہ تراب الصاغۃ مع تحقیق صورۃ المسئلۃ ھھنا

قولہ فاشبہ تراب الصاغۃ۔ شافعیؒ کے نزدیک باقلی جو ایک معروف ومشہور دانہ ہے وہی باقلی اخضر ایسا ہی جوز یعنی اخروٹ اور لوز یعنی بادام اور فستق یعنی پستہ اسکا اول چھلکا جو سخت قسم کا ہوتا ہے اس اول چھلکے کے اندر رہنے کی حالت میں شافعیؒ کے نزدیک بیع جائز نہیں۔ ہاں ثانی چھلکا جو سرخ اور پتلا قسم کا ہوتا ہے اسکے اندر رہتے ہوئے بیع بالاتفاق جائز ہے، اب قشر اول میں رہتے ہوئے عدم جواز بیع کی دلیل یہ ہے کہ اخروٹ بادام وغیرہ جو معقود علیہ یعنی مبیع ہے وہ اس قشر یعنی چھلکے کے ساتھ مستور ہے جسمیں مشتری کا کوئی نفع نہیں وکل معقود علیہ مستور بما لا منفعۃ لہ لا یصح العقد فی ھذا المعقود علیہ اب کبریٰ کو حذف کرکے اسکی نظیر پیش کی ہے بقول فاشبہ تراب الصاغۃ۔ صاغۃ صائغ کی جمع ہے یعنی سونا چاندی کا زیور بنانیوالا زرگر، وہی زرگر آگ کا کوئلہ سامنے رکھکر ذہب وفضہ کو پیٹتے وقت ذہب وفضہ کا کوئی ریزہ وٹکڑا اس کوئلہ میں گرتا ہے پھر اس کوئلہ اور راکھ کو زرگر لوگ بیچتے ہیں اب یہاں بھی معقود علیہ یعنی مبیع وہی ذہب وفضہ کے اجزاء وٹکڑے غیر منفعت والا راکھ وکوئلہ میں مستور ہیں، اس راکھ کو تراب کہا گیا، اب اس تراب الصاغۃ کے بجنس دوسرے تراب الصاغۃ کے بدلہ میں معقود علیہ مستور بما لا منفعۃ لہ فیہ

کی وجہ سے بیع کرنا جائز نہیں، ایسا ہی جوز ولوز وغیرہ بھی مستور بالامنفعۃ ہونیکی وجہ سے بیع کرنا جائز نہوگا لیکن حنفیہ کے نزدیک حنطہ فی سنبلھا اور باقیؔ فی قشرہ وکذا الجوز واللوز فی قشرہ الاول۔ ان تمام چیزوں کی بیع جائز ہے لانہ علیہ السلام نھی عن بیع النخل حتی یزھی وعن بیع السنبل حتی یبیض ویامن العاھۃ یعنی ثمر نخل کو پکنے کے آگے اور سنبل کو سفید ہو کر آفت سے مامون ہونیکے آگے بیع کرنے سے منع کیا چونکہ غایت کے مابعد کا حکم ماقبل کے حکم کے خلاف ہوتا ہے اس اصولی قاعدہ کی بناء پر یہی معلوم ہوا کہ ثمر نخل پکنے کے بعد اور سنبل سفید ہو کر آفت سے مامون ہونیکے بعد بیع کرنا جائز ہے تو سنبل میں جو معقود علیہ مستور ہے بعد الامن من الآفۃ اس کا جواز بیع ثابت ہوا جو حنفیہ کا مذہب ہے۔ یہاں اشکال یہ کہ اس حدیث میں جو مفھوم الغایۃ کے ذریعہ حنفیہ نے استدلال کیا یہ استدلال بمفھوم الغایۃ تو حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے، جواب یہ کہ مفھوم الغایت اگرچہ حنفیہ کے نزدیک معتبر نہیں لیکن شافعیؒ کے نزدیک مفھوم الغایت معتبر ہے تو شافعیؒ کو انکے مذہب کے مطابق الزام دینا مقصود ہے یعنی شافعیؒ کے نزدیک جب مفھوم الغایت معتبر ہے تو پکنے اور مامون ہونیکے بعد بیع جائز ہوگی کما ہو عند الحنفیہ تو شافعیؒ کے مذہب کے موافق جواز بیع ثابت ہوا تو یہ شافعیؒ کے مذہب کے مطابق جواب بلکہ دلیل الزامی ہوگی جس کو اصطلاح میں جدل کہا جاتا ہے، ہکذا فی مجمع الانہر۔

حنفیہ حدیث ابن عمرؓ کے ذریعہ دلیل نقلی پیش کرنیکے بعد دلیل عقلی اسطرح لائے ہیں کہ جسمیں جواب کیطرف بھی اشارہ ہوجاتا ہے چنانچہ فرمایا کہ مذکورہ تمام اشیاء بادام اخروٹ وغیرہ اپنے قشر میں مستور ہونیکی حالت میں حب منتفع بہ یعنی قابل انتفاع دانہ ہو کر مال متقوم ہے اس قسم کا جو بھی مال متقوم ہو اسکی بیع جائز ہوتی ہے جیسا کہ شعیر اپنے سنبل یعنی خوشہ میں مستور ہونیکی حالت میں شعیر کی بیع مال متقوم ہونیکی وجہ سے جائز ہے ایسا ہی مذکورہ اشیاء کی بیع بھی مستور ہونیکی حالت میں جائز ہوگی، اب اس دلیل عقلی میں جواب کیطرف اسطرح اشارہ ہوا کہ حنفیہ کو بادام اخروٹ وغیرہ مستور بمالا منفعۃ لہ فیہ ہونا مسلّم نہیں بلکہ وہ تمام دانہ وغیرہ

اپنے قشر میں مستور ہونیکی حالت میں خوب منتفع بہ ہے چنانچہ حبوب مذکورہ قابل انتفاع رہنے کیلئے اپنے قشر میں مستور رہنے کی حالت میں بطور ذخیرہ رکھا جاتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ فذروہ فی سنبلہ قابل انتفاع رہنے کیلئے یہ حکم دیا گیا تو اپنے سنبل میں رہتے ہوئے قابل انتفاع ہو کر یقیناً مال متقوم ہوگا اسلئے بیع جائز ہے ۔ امام شافعیؒ نے اپنی شان اجتہاد کے خلاف تراب الصاغۃ اذا بیع بجنسہ کی نظیر پیش کی ہے ۔ وہاں عدم جواز بیع کی وجہ معقود علیہ ای اجزاء الذھب والفضۃ مستور بما لا منفعۃ ہونا نہیں ہے کما زعم الشافعیؒ بلکہ عدم جواز بیع کی وجہ بیع بجنسہ کرنا ہے کیونکہ اسمیں احتمال ربٰو ہے چنانچہ مثلاً ایک من تراب صاغہ کو دوسرے ایک من تراب صاغہ کے بدلہ میں اگر بیع کیا ہے جو بیع بجنسہ کی صورت ہے تو اول من کے اندر معقود علیہ ای اجزاء الذہب والفضۃ شاید زیادہ ہوں اور دوسرے من کے اندر کم ہوں تو اس بیش و کم ہونیکے احتمال کی بناء پر احتمال ربٰو ہوگا جسکی بناء پر بیع ناجائز ہوتی ہے بہرحال شافعیؒ نے اذا بیع بجنسہ فرمایا وہی عدم جواز بیع کی وجہ ہے، مستور ہونا وجہ نہیں ۔ اور مستور ہونیکے باوجود اگر تراب صاغہ کو اس کے خلاف جنس یعنی روپیہ پیسہ وغیرہ کے بدلہ میں بیع کیا، تو جائز ہوگی اور مستور بالا منفعۃ بادام وغیرہ جو یہاں مسئلہ متنازع فیہا ہے اسمیں بھی مستور بادام وغیرہ کو اپنے ہم جنس مستور بادام وغیرہ کے بدلہ میں بیع کیا تو یہ بھی احتمال ربٰو کی بناء پر ناجائز ہوگی کیونکہ بیع و ثمن کی دونوں جانب کے قشر کے اندر جو دانے ہیں اسکی مقدار معلوم نہیں کہ برابر ہے یا بیش و کم کما فی العنایۃ وفتح القدیر (ص۱۰۶ ج۵) والکفایہ (ص۲۷ ج۳) والحاشیہ (ص۱۲ ج۳)

تحقیق قولہ لان النقد یکون بعد التسلیم

قولہ لان النقد یکون بعد التسلیم ۔ واضح ہو کہ مکیل چیز کو اگر مکایلۃً بیع کرے نہ مجازفۃً ایسا ہی موزون چیز کو اگر موازنۃً بیع کرے اور ذراع والی چیز کو اگر ذراع کے ذریعہ ناپ کر بیع کرے اور معدود چیز کو اگر عدًّا یعنی شمار کر کے بیع کرے اور کیّال اور وزّان اور ذرّاع اور عدّاد کو اجرت بھی دینی پڑے

تو یہ اجرت بائع پر ہوگی کیونکہ تسلیم مبیع جو بائع پر واجب ہے وہ تسلیم کیل کرنے اور وزن کرنے اور ذراع سے ناپنے اور عد کے بغیر حاصل نہ ہوگی لہذا کیل کرنے و دیگر افعال کی اجرت بھی بائع پر ہوگی، اور وزان ثمن کی اجرت باتفاق ائمہ اربعہ مشتری پر ہوگی کیونکہ مشتری پر جو تسلیم ثمن واجب ہے وہ تسلیم وزن کے ذریعہ متحقق ہوگی لہذا وزن کرنا بھی مشتری پر واجب ہوگا مشتری ثمن کو خود وزن کرکے دیوے یا وزان ثمن کی اجرت دیکر بائع کو دیوے۔ لیکن ناقد ثمن کی اجرت کے متعلق روایات مختلف ہیں چنانچہ قدوری میں جو اجرت ناقد الثمن علی البائع کا قول مذکور ہے یہ امام محمدؒ سے ابن رستم کی روایت ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ نقد ثمن یعنی ثمن کے نقود کو پرکھ کر دیکھنا کہ جید ہے یا نہ یہی نقد ثمن تسلیم المشتری الثمن الی البائع کے بعد ہوتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ جس وزن کے ذریعہ تسلیم ثمن ہوتی ہے اس وزن کے بعد نقد ثمن ہوتا ہے، لہذا نقد ثمن تسلیم ثمن کے بعد ہوگا اور بائع کا حق جو جید ثمن میں ہوتا ہے، اس جید کو غیر جید یعنی ردی سے امتیاز کرنے کیلئے بائع نقد ثمن کیطرف یعنی پرکھ کر دیکھنے کی طرف محتاج ہے۔ لہذا بائع خود نقد کرے یا ناقد ثمن کو اجرت دیکر کرادے فاجرۃ ناقد الثمن علی البائع، اور امام محمدؒ سے ابن سماع نے روایت کی کہ اجرت ناقد الثمن مشتری پر ہے کیونکہ مشتری جو معین جید ثمن کی تسلیم الی البائع کی طرف محتاج ہے، اس جید کی جودت نقد کے ذریعہ پہچانی جاتی ہے جو تسلیم الجید جودت پر موقوف ہے اور جودت نقد پر موقوف ہے، تو تسلیم الجید جس مشتری پر واجب ہے نقد بھی اس مشتری پر واجب ہوگا جیسا کہ ثمن کی مقدار وزن کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے تو وزن ثمن بھی بالاجماع مشتری پر واجب ہوتا ہے۔ کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص ۱۰۶/۵)

بحث خیار الشرط والروية والعيب مع ذكر المناسبة

باب خیار الشرط ص۳: واضح ہو کہ بیع باعتبار مجموعی دو قسم پر ہے۔ اول[1] بیع لازم جسمیں متعاقدین میں سے کسی کو کسی قسم کا خیار نہ ہو یہی بلا خیار بیع لازم چونکہ اقوی ہے اسلئے اسکو مقدم کیا۔ دوسری[2] قسم بیع غیر لازم یعنی جس بیع میں خیار ہو چونکہ یہ بیع ہونے میں ضعیف ہے اسلئے اسکو موخر کیا۔

قولہ خیار الشرط میں اضافت مسبب الی السبب ہے ای الخیار الذی یکون بسبب الشرط ، یعنی تین دن یا کسی مدت معینہ علی اختلاف القولین کی شرط لگانیکے سبب جو خیار ثابت ہو وہ خیار شرط ہے ۔ پھر یہاں باب قائم کرکے مجموعاً تین قسم کے خیار کا بیان کیا ہے یعنی خیار الشرط وخیار الرویۃ وخیار العیب چونکہ خیار الشرط ابتداء حکم سے یعنی حکم بیع یعنی ملک کے انعقاد سے ابتداءً مانع ہے اسلئے خیار الشرط کے باب کو مقدم کیا پھر خیار رویت کا باب لایا کیونکہ خیار رویت ابتداءً حکم سے تو مانع نہیں بلکہ تمام حکم سے مانع ہے یعنی حکم بیع کے تام ہونے سے مانع ہے ، پھر خیار عیب کا باب لایا کیونکہ خیار عیب تمام حکم سے بھی مانع نہیں ، بلکہ لزوم حکم سے مانع ہے یعنی خیار عیب حکم بیع کو لازم ہونے نہیں دیتا ، اب یہاں تینوں خیار کے تینوں باب کے درمیان مناسبت بھی ظاہر ہوگئی فلا حاجۃ الی الاعادۃ کما فی العنایہ (ص $\frac{11}{5}$) والحاشیہ (ص $\frac{12}{3}$) ۔

قولہ الا انہ اذا اجاز فی الثلث جاز عند ابی حنیفۃ ۔ یہ عبارت ماقبل کے قول ولا یجوز اکثر منہا سے استثناء ہے یعنی امام اعظم و زفر و شافعی کے نزدیک خیار شرط میں تین دن سے زائد مدت لگانا جائز نہیں ، لیکن اگر کسی نے تین دن سے زائد مثلاً چار دن کی مدت لگا کر خیار شرط کیا جو ناجائز ہے ، پھر مسئلہ معلوم کرکے تین دن کے اندر بیع کو نافذ کردیا ہو تو زفر و شافعی کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہی رہیگی کیونکہ تین دن سے زائد مدت لگانیکی وجہ سے وہ بیع فاسد ہوکر منعقد ہوئی یعنی ابتداءً وہ بیع فاسد ہوکر منعقد ہوئی چونکہ بقاء ابتداء ثبوت کے موافق ہوتی ہے ، لہذا فاسد بیع جائز ہوکر منقلب نہوگی ، فکان کمن باع الدرھم بالدرھمین ثم اسقط الدرھم الزائد لا ینقلب جائزاً کذا ھھنا ، امام اعظم کی دلیل سمجھنے کے آگے بطور مقدمہ جاننا چاہئے کہ جس بیع کے خیار شرط میں تین دن سے زائد مثلاً یوم رابع کی شرط لگائی امام اعظم کے قول کے مطابق ابتداءً اس بیع کا حکم کیا ہوگا ، اسمیں مشائخ کا اختلاف ہے ، چنانچہ مشائخ عراق نے کہا کہ ابتداءً وہ بیع بظاہر فاسد ہوگی کیونکہ متعاقدین نے جب تین دن سے

زائد یوم رابع کی شرط لگائی تو ان دونوں کی ظاہری حالت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ دونوں متعاقدین اس رابع کی شرط پر برقرار رہینگے جو مفسد عقد ہے لیکن جب تین دن کے اندر بیع کو نافذ کر دیا تو خلاف ظاہر معاملہ ظاہر ہوا لہذا وہ بیع صحیح بن جاویگی، اور مشائخ خراسان و سرخسی و فخرالاسلام وغیرہم نے کہا کہ امام اعظمؒ کے قول کے مطابق وہ بیع ابتداءً موقوف رہیگی یوم رابع کے آگے تین دن کے اندر نافذ کر دینے سے وہ بیع صحیح ہو جاویگی، اور اگر یوم رابع کا ایک جزء بھی بغیر نفاذ گذر جاوے تو بیع فاسد ہوگی تو ابتداءً صحت و فساد کے درمیان معلق رہیگی یہی ہے موقوف رہنا، مشائخ خراسان کے یہی موقوف رہنے کا قول زیادہ مناسب ہے کذا فی الظہیریہ والذخیرہ۔ چنانچہ کرخی نے امام اعظمؒ سے موقوف رہنے کا قول کو صراحۃً نقل کیا ہے۔ بہرحال مشائخ عراق جو فساد البیع ابتداءً کے قائل ہیں ان کے قول کے مطابق نفاذ البیع فی الثلث کی صورت میں جواز بیع کی علت بیان کرتے ہوئے مصنف علامؒ نے کہا کہ ولہ انہ اسقط المفسد قبل تقررہ یعنی شرط الیوم الرابع جو مفسد عقد ہے تین دن گذر جانے سے اس مفسد کا تقرر لزوم ہوتا لیکن اس مفسد کے تقرر کے آگے جب مفسد یعنی شرط یوم الرابع کو ساقط کر دیا فیعود البیع جائزاً جیسا کہ بیع بالرقم کی صورت میں، چنانچہ رقم کہتے ہیں کہ بائع ثوب یا دیگر مبیع پر کتابت وغیرہ کے ذریعہ کوئی ایسی علامت لگادے جس کے ذریعہ صرف بائع ثوب کے ثمن کی مقدار معلوم کر سکے مشتری کو اس مقدار ثمن کا علم نہو اس صورت میں بائع اگر مشتری کو کہے کہ بعتک ھذا الثوب برقمہ یعنی رقم یعنی داغ سے جو مقدار ثابت ہے اس مقدار کے مطابق بیع کرنے سے مشتری کو وہ مقدار معلوم نہونیکے باوجود مشتری نے اگر قبول کیا ہو تو بیع فاسد ہوکر منعقد ہوگی۔ ہاں اگر مشتری نے اسی عقد کی مجلس میں ثمن کی مقدار معلوم کر کے قبول کیا ہے تو بالاتفاق وہ جائز بن جاویگی۔

ایسا ہی یہاں بھی قبل التقرر مفسد کو ساقط کر دینے سے بیع جائز ہوکر عود کریگی، اور قولہ وکان الفساد باعتبار الیوم الرابع الخ یہ مشائخ خراسان کے قول کے مطابق جواز بیع کی علت بیان کرتا ہے۔

جس کی تقریر یہ ہے کہ خیار شرط فی نفسہ مفسد عقد نہیں ہے بلکہ ایام ثلثہ کے ساتھ یوم رابع کا اتصال ہی مفسد عقد ہے پس جبکہ تین دن کے اندر بیع کو نافذ کر کے یوم رابع جو مفسد ہے اسکے آگے نافذ کر دیا تو مفسد عقد کے ساتھ متصل نہیں ہوا لہٰذا عقد صحیح ہو جاویگا۔ الجواب امام زفرؒ و شافعیؒ نے بیع الدرھم بالدرھمین پر جو قیاس کیا تھا جواب یہ کہ وہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ وہاں تو صلب عقد اس احد البدلین کے اندر فساد ہے لہٰذا اسکو دفع کرنا ممکن نہیں ہے بخلاف یوم رابع کی شرط لگانے کا مسئلہ اس میں تو فساد صلب عقد میں نہیں بلکہ زائد شرط خارجی میں فساد ہے جسکو دفع کرنا ممکن ہے اور دفع کی صورت دونوں تعلیل سابق سے ظاہر ہے۔ کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص ۱۱۲ ج ۵) والکفایہ (ص ۲ ج ۳) والحاشیہ (ص ۱۴ ج ۳)۔

تحقیق قولہ تحرزا عن المماطلۃ فی الفسخ

قولہ تحرزا عن المماطلۃ فی الفسخ۔ خیار نقد کی صورت یہ ہے کہ اگر مشتری تین دن کے اندر ثمن ادا نہ کرے تو بیع باقی نہ رہیگی تو خیار نقد والی بیع جائز ہے اور اگر چار دن کی شرط لگا دے یعنی چار دن تک ادا نہ کرنے سے بیع نہ رہنا شیخین کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں وقال محمدؒ یجوز الی اربعۃ ایام اواکثر۔ اب اس بیع بخیار النقد کے متعلق قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ غور و فکر کی حاجت کی بناء پر خیار شرط مشروع ہے کہ غور و فکر کے بعد اگر بیع اس کیلئے مناسب ہو تو نافذ کریگا ورنہ فسخ کریگا۔ خیار نقد میں بھی حاجت ہے کہ اگر تین دن کے اندر ثمن ادا نہ کرے تو فسخ عقد کی حاجت ہے تو باعتبار حاجت خیار نقد خیار شرط کے ساتھ ملحق ہے۔ لیکن یہاں ایک اشکال ہوتا ہے کہ فسخ بیع کی حاجت تو خیار شرط کے ذریعہ پوری ہوتی ہے خیار نقد کی کیا ضرورت یعنی بائع اگر اپنے کیلئے خیار شرط رکھے تب بھی تو عدم نقد ثمن کے وقت بیع کو فسخ کر سکتا ہے خیار نقد کی ضرورت نہیں اسکا جواب دیا بقولہ تحرزا عن المماطلۃ فی الفسخ۔ یعنی آئندہ ورق میں یہ مسئلہ آویگا کہ یہاں جو بائع نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہے بائع من لہ الخیار نے اپنے صاحب یعنی مشتری کی موجودگی کے

بغیر طرفین کے نزدیک فسخ نہیں کرسکے گا اب اگر مشتری کی نیت خراب ہو یعنی ثمن دینا نہیں چاہتا اور فسخ بیع بھی کرنا نہیں چاہتا تو بائع سے غائب رہیگا تاکہ بائع حضور مشتری کے بغیر فسخ نہ کرسکے یہی مماطلۃ فی الفسخ ہے یعنی مشتری کی جانب سے فسخ کے معاملہ میں غائب رہکر ٹال مٹول کرنا و تاخیر کرنا یہی مماطلت خیار شرط کی صورت میں متحقق ہوگی اس سے بچنے کے لئے خیار نقد کی حاجت ہے تو تحرزاً عن المماطلۃ مست الحاجۃ کی دلیل بھی ہے اور سوال مقدر کا جواب بھی۔ کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص۱۱۱ ج۵) والحاشیہ (ص۱۴ ج۳)۔

بحث قولہ الا ان المشتری لا یملکہ مع ذکر الاختلاف

وقولہ وخیار المشتری لا یمنع خروج المبیع عن ملک البائع یعنی یخرج المبیع عن ملک البائع اب بائع کیلئے خیار شرط رہنے کی صورت میں تو مبیع بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوتا، کیونکہ عقد بیع کی تمامیت جس رضامندی پر موقوف ہے بائع کیلئے خیار رہنے کی صورت میں بائع کی جانب سے وہ رضامندی تام نہیں ہے لہذا بائع کے اعتبار سے عقد بیع بھی تام نہیں اسلئے مبیع بائع کی ملک سے خارج نہ ہوگا، اور خیار المشتری کی صورت میں مبیع تو بائع کے ملک سے خارج ہو جاویگا۔ کیونکہ بائع کیلئے تو خیار نہ ہونے کی بناء پر بائع کی جانب سے تمام رضا کی وجہ سے بائع کے حق میں بیع لازم و ثابت ہے، فلہذا یخرج المبیع عن ملک البائع، اب یہاں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ جب خیار المشتری کی صورت میں مبیع بائع کی ملک سے خارج ہو جاتا ہے تو شاید وہ مبیع مشتری کی ملک میں داخل ہوگا، اس وہم کے دفعیہ کے لئے بطور استدراک فرمایا الا ان المشتری لا یملکہ عند ابی حنیفۃؒ یعنی خیار المشتری کی صورت میں مبیع بائع کی ملک سے خارج ہو جاتا ہے لیکن مشتری کی ملک میں داخل ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ہے، یہی محل نزاع ہے، چنانچہ صاحبینؒ و مالکؒ و احمدؒ و شافعیؒ کے نزدیک خیار المشتری کی صورت میں مشتری مبیع کا مالک ہو جاویگا کیونکہ مبیع جب بائع کی ملک سے خارج ہوگیا اب اگر مشتری کی ملک میں داخل نہ ہو تو مبیع زائل لا الی ملک یعنی شئی مملوک

بغیر ملک کے رہنا لازم آویگا ۔ اور شریعت میں شی مملوک بغیر ملک کے رہنے کے متعلق ہم کو کوئی علم نہیں یعنی معاملہ شریعت میں غیر معہود یعنی غیر معروف ہے ۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک خیار مشتری کی صورت میں مبیع بائع کی ملک سے خارج ہوجاویگا لیکن مشتری کی ملک میں بھی داخل نہوگا کیونکہ اصولی قاعدہ کے موافق خیار شرط جب غور وفکر کی حاجت کی بناء پر بطور شفقت مشروع ہوا اسلئے من لہ الخیار کی ملک سے بدل (ثمن یا مبیع) خارج نہوگا ورنہ وہ حاجت پوری نہوگی یہاں من لہ الخیار جو مشتری ہے بقاعدہ مذکورہ ثمن اسکی ملک سے خارج نہیں ہوا پس اگر مبیع بھی مشتری کی ملک سے خارج نہو کر اسکی ملک میں داخل ہوجاوے تو دونوں بدل یعنی ثمن و مبیع کا ایک ہی رجل یعنی مشتری کی ملک میں جمع ہوجانا لازم آتا ہے جو شرعا خلاف اصل بات ہے کیونکہ بیع وشراء معاوضہ کا معاملہ ہوکر مساوات کو تقاضا کرتا ہے کہ ایک بدل ایک عاقد کی ملک میں داخل ہوکر دوسرا بدل دوسرے عاقد کی ملک میں داخل ہو ۔ دونوں بدل ایک ہی عاقد کی ملک میں جمع ہوجانا خلاف اصل ہے ۔ اس دلیل پر مناقضہ کیا گیا کہ عبد مدبر اگر غاصب کے ہاتھ سے بھاگ جاوے تو غاصب کو تو مدبر کے مولیٰ کو ضمان دینا پڑتا ہے اور مدبر مولیٰ کی ملک سے خارج نہیں ہوتا ہے تو دونوں بدل یعنی مدبر اور اس کا ضمان ایک ہی مولیٰ کی ملک میں جمع ہوگیا تو یہ اجتماع بدلین خلاف اصل نہیں ، تو اسکے دفعیہ کی طرف اشارہ کرکے فرمایا کہ حکما للمعاوضۃ یعنی ایک ہی مولیٰ کی ملک میں اجتماع بدلین یہ ضمان جنایت کا معاملہ ہے جسکے متعلق ہمارا کلام نہیں وہاں تو اجتماع بدلین جائز ہے کیونکہ وہاں مساوات کی متقاضی چیز نہیں ہے اور جس ضمان معاوضہ کے متعلق ہماری گفتگو ہے وہاں اجتماع بدلین فی ملک رجل واحد جائز نہیں ۔ کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص ۱۴/۵۷) والحاشیہ (ص ۱۵/۳۶)

بحث تحقیق وجہ الفرق بین المسئلتین

قولہ ووجہ الفرق ۔ یہاں دو مسئلہ کے درمیان حکم شرع کے اعتبار سے فرق سمجھنے کی ایک بحث ہے ، دوسری بحث اس فرق کی وجہ سمجھنے کے متعلق ہے ، چنانچہ فرق سمجھنے کے متعلق بحث یہ ہے

کہ مشتری کے لئے خیار شرط رہنے کی صورت میں اگر مشتری کے قبضہ میں مدت خیار کے اندر مبیع ہلاک ہوجاوے تو حکم یہ ہے کہ عقد لازم ہوکر مشتری کے ذمہ میں اس ثمن کا ضمان دینا واجب ہوگا، جو بوقت عقد مقرر کیا گیا ہو. لیکن بائع کے لئے خیار رہنے کی صورت میں بائع سے اذن لیکر مشتری نے قبضہ کیا، مشتری کے قبضہ کے بعد مدت خیار کے اندر مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہوجاوے تو حکم یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ میں بائع کو اس مبیع کی قیمت کا ضمان دینا واجب ہے، اول مسئلہ میں جو خیار مشتری کی صورت میں مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہونے یا مبیع کے اندر عیب داخل ہونے کی صورت میں هلك بالثمن ای یجب علی المشتری ضمان الثمن کا حکم دیا اسکی وجہ یہ ہے کہ مبیع قبضہ مشتری میں جب عیب دار ہوگیا تو مشتری نے جیسے صحیح سالم مبیع پر قبضہ کیا تھا ویسا ہی رد کرنا ممتنع ہوگیا اور صورت مذکورہ اگر مبیع ہلاک ہوگیا تو ہلاک ہونا بھی کسی عیب کے مقدم ہونے سے خالی نہیں یعنی مبیع ہلاک ہونے کے آگے کوئی نہ کوئی عیب مبیع میں پایا جاویگا مثلاً عبد مبیع اگر اچانک ہلاک ہوجاوے تو ڈاکٹر اسکو ہارٹ فیل کہتے ہیں تو ہلاکت کے آگے ہارٹ فیل ہونیکا عیب پایا گیا جس عیب کی بناء پر جیسے سالم عن العیب قبضہ کیا تھا ویسا ہی رد کرنا ممتنع ہوگیا، بہرحال دخول عیب فی المبیع یا ہلاکت مبیع کی وجہ سے ممتنع الرد الی البائع کی بناء پر مشتری کا خیار ساقط ہوکر بیع لازم و تام ہوگئی اور بیع لازم و تام کے اندر مشتری بائع کو مقررہ ثمن دینا پڑتا ہے، حیث قال هلك بالثمن ای یجب علی المشتری ضمان الثمن اور ثانی مسئلہ کا حکم اور اسکی وجہ بیان کرتا ہوا قولہ هلك بالثمن کے مقابلہ میں لایا بخلاف ماتقدم، ماتقدم سے مراد یہ کہ بائع کیلئے خیار رہنے کی صورت میں مشتری نے قبضہ کیا اور مشتری کے قبضہ میں مدت خیار کے اندر مبیع ہلاک ہوگیا تو اس صورت میں هلك بالقیمة ای یجب علی المشتری ضمان القیمة کا حکم ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ مبیع کے اندر دخول عیب کے باوجود بائع کا خیار باقی رہکر بائع اپنے خیار کی بناء پر مشتری سے مبیع واپس لے سکتا ہے اور مشتری بھی رد کرسکتا ہے رد کرنا مشتری کیلئے ممتنع نہوگا حکما

لخیار البائع ۔اگر مبیع ہلاک ہو جاوے تو خیار بائع کی بنا پر بیع موقوف رہنے کی حالت میں ہلاکت مبیع کی وجہ سے بیع فسخ ہو جاویگی لانہ لاینفذ البیع بدون المحل ای بدون المبیع ۔لیکن خیار البائع کی بنا پر بیع جو موقوف تھی بیع موقوف کی صورت میں مبیع ہلاک ہونے سے مشتری بائع کو قیمت کا ضمان دینا پڑتا ہے اور بیع تام کی صورت میں ثمن دینا پڑتا ہے ۔کما فی الکفایہ (ص $\frac{٤٣}{٣}$) وفتح القدیر والعنایہ (ص $\frac{١١٨}{٥}$) والحاشیہ (ص $\frac{١٥}{٣}$) ۔

ث النظائر السبعة

قولہ ومنھا عتقہ اذا کان المشتری حلف ان ملکت عبدا فھو حر ۔واضح ہو کہ مشتری بالخیار جو امام اعظمؒ کے نزدیک مبیع کا مالک نہیں بنتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک بن جاتا ہے کما مر مع الادلۃ ۔امام اعظمؒ وصاحبینؒ کے درمیان ملک وعدم ملک کے اس اصولی اختلاف پر متفرع کر کے سات نظائر بیان کرتے ہیں ۔اولؔ نظریہ ہے کہ مشتری نے اپنے لئے خیار شرط کے ساتھ اگر اپنے رشتہ دار کو خریدا ،چونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک مشتری بالخیار مالک نہیں ہوتا ہے اسلئے مدت خیار میں وہ خریدا ہوا رشتہ دار غلام آزاد نہیں ہوگا ،اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ مشتری بالخیار مالک ہو جاتا ہے اسلئے مدت خیار میں وہ غلام آزاد ہو جاویگا ۔اب یہاں منھا عتقہ اذا کان المشتری حلف الخ میں نظیر ثانی بیان کرنا مقصود ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ کسی نے حلف کیا کہ ان ملکت عبدا فھو حر یہ جملہ شرطیہ معنی وحکما حلف ہے اس حلف کے بعد خیار شرط کے ساتھ عبد خریدا ہے چونکہ مشتری نے حریت کو ملک پر معلق کیا اور امام اعظمؒ کے نزدیک مشتری بالخیار مالک نہیں ہوتا ہے اسلئے عتق ثابت نہوگا ۔اور صاحبین کے نزدیک مشتری نے عتق کو جس ملک پر معلق کیا مشتری بالخیار کیلئے وہ ملک ثابت ہوگئی اسلئے آزاد ہو جاویگا ،ہاں مشتری نے اگر ان اشتریت عبدا فھو حر کہکر معنی وحکما حلف کر کے خیار شرط کے ساتھ عبد خریدا تو بالاجماع

وہ عبد آزاد ہو جاویگا کیونکہ مشتری بالخیار کی ملک ثابت ہونے نہ ہونیکے متعلق تو اختلاف تھا کما مر۔ لیکن یہاں حریت کو جس شراء پر معلق کیا مشتری بالخیار کیلئے اس شراء کے ثبوت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ بالاجماع شراء ثابت ہے، تو عتق بھی بالاجماع ثابت ہوگا، دراصل بات یہ ہے کہ ان اشتریتُ عبدا فھو حرٌ کہکر اگر عبد خریدا ہے تو عقود کے اندر معنی ہی معتبر ہونیکی وجہ سے استاذنا المحترم شیخ الادب (مولانا اعزاز علی صاحبؒ) نے فرمایا کہ اس جملہ شرطیہ کے ساتھ تکلم کرنیکے وقت چونکہ حریت کے معنی و ثمرہ مرتب نہیں ہوتا، اسلئے جملہ شرطیہ کے بارے میں متکلم کو بمنزلہ ساکت قرار دیا جاویگا، گویا کہ اس نے کچھ نہیں کہا، ہاں اس جملہ شرطیہ یعنی ان اشتریتُ عبدا فھو حرٌ کہنے کے بعد اگر مشتری بالخیار بنکر کسی عبد کے شراء کیا تو اس شراء کے وقت تو حریت عبد کے متعلق کچھ نہیں کہا بلکہ اس سے ساکت رہا، لیکن چونکہ شراء پر معلق شدہ حریت ثابت ہو رہی ہے اس معنی و ثمرہ کے ثبوت کی بناء پر اس ساکت کو بمنزلہ متکلم بالحریہ قرار دیا جاویگا، گویا کہ مشتری بالخیار نے بعد الشراء عتق کو انشاء یعنی از سر نو بیان کیا اسلئے مشتری کا خیار ساقط ہو کر بالاجماع عتق ثابت ہوگا۔ کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص ۱۱۹/۵) والکفایہ (ص ۲۵/۴) والحاشیہ (ص ۱۵/۲)۔

بحث تحقیق قولہ ولو کان المشتری عبداً ماذوناً لہٗ

قولہ ومنہا لو کان المشتری عبداً ماذوناً لہٗ الخ۔ یعنی مشتری بالخیار اگر عبد ماذون لہٗ فی التجارۃ ہو اور اس مشتری عبد ماذون لہٗ کو مدت خیار میں بائع نے ثمن سے بری کر کے بغیر ثمن کے عبد ماذون لہٗ کو مفت مالک بنا دیا تو اس مشتری بالخیار عبد ماذون لہٗ کا خیار باقی رہکر بغیر ثمن اخذ مبیع یا رد المبیع الی البائع کا حق رہیگا، کیونکہ عبد ماذون لہٗ کی جانب سے بائع کی براءت کو رد کرنا ماذون لہٗ اپنے نفس کو مفت مالک بننے سے باز رکھنا ہے اور ماذون لہٗ کو باز رکھنے کا حق بھی ہے اسلئے کہ بعض تجارت پیشہ بائع چالاکی کر کے مشتری کو ایک پیالی چائے اور ایک سگریٹ پلا کر مشتری کو شرمندہ بنا کر زیادہ دام وصول کرتے ہیں۔ اسلئے ہوشیار مشتری اپنے کو

اسکے باز رکھتے ہیں ایسا ہی یہاں بھی عبد ماذون لہٗ کو بائع نے ایک شئی کا مفت مالک بناکر دوسری چیزوں میں دوگنا دام وصول کرنا چاہتے ہو اسلئے ماذون لہٗ کو مفت مالک بننے سے باز رہنے کا حق یعنی ولایت ہے، اب جبکہ ردّ البراءۃ سے مفت مالک بننے سے باز رہنا ہوا اور ماذون لہٗ کو باز رہنے کا حق بھی ہے تو ردّ البراءۃ کا بھی حق ہے براءت کو رد کردینے کیوجہ سے براءت کے طور پر مفت مالک نہیں ہوگا بلکہ جس بیع میں مشتری کو خیار تھا اس خیار والا بیع کی بناء پر مالک ہوگا اسلئے خیار باقی رہیگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ عبد ماذون لہٗ مشتری بالخیار جب مبیع کا مالک ہوگیا اب ماذون لہٗ اگر بائع کی براءت کو رد کرے تو بائع کو بغیر عوض مبیع کا مالک بنادینا ہوگا یہی تملیک بغیر عوض تبرع کرنا ہے، اور ماذون لہٗ کو تبرع کا حق نہیں ہے لہذا تملیک بغیر عوض کا بھی حق نہیں ہے اسلئے ردّ البراءۃ کا بھی حق نہ ہوگا، اب جبکہ ماذون لہٗ کیلئے ردّ البراءۃ ناجائز ہوا تو ماذون لہٗ ایسی براءت کی بناء پر مالک ہوگا جسمیں خیار نہ تھا اسلئے اس کا خیار باطل ہے کما فی العنایۃ (ص ۱۲/۵۷).

بحث تحقیق قولہ اذا اشتری ذمی من ذمی خمراً علیٰ انہ بالخیار الخ

قولہ ومنہا اذا اشتریٰ ذمی من ذمی خمراً الخ. یعنی مشتری ذمی نے خیار کی شرط پر بائع ذمی سے خمر خریدا پھر وہ مشتری بالخیار ذمی مسلمان ہوگیا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مشتری ذمی کا خیار باطل ہوجاویگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو وہ ذمی مشتری بالخیار اپنے خیار کی بناء پر خمر کا مالک ہوگیا اور اسلام تملیک خمر سے مانع ہے لہذا مسلمان ہونیکی حالت میں خیار کی بناء پر خمر کو بائع کیطرف رد کرکے بائع کو مالک نہیں بناسکتا ہے، جب خیار کی بناء پر رد نہیں کرسکتا اسلئے خیار باطل ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک بیع باطل ہوجاویگی کیونکہ مشتری ذمی رہنے کی حالت میں وجود الخیار کی بناء پر خمر کا مالک نہیں ہوا کما ہو مذہبہٗ اور چونکہ اسلام تملک خمر سے یعنی خمر کا مالک بننے سے مانع ہے اسلئے وہ ذمی مشتری مسلمان ہوکر خیار کو ساقط کرکے خمر کا مالک نہیں بن سکتا جب مسلمان ہوکر خمر کا مالک نہیں بن سکتا تو بیع کو باقی رکھنا بیکار ہے اسلئے بیع باطل ہوگی کما فی فتح القدیر والعنایۃ (ص ۱۲/۵۸) والحاشیۃ (ص ۴/۳۳) واما لو کان الخیار للبائع واسلم فبطلان البیع بالاجماع کما فی الفتح.

بحث الاختلاف المھم فی بطلان خیار الشرط اذا مات من لہ الخیار مع ذکر الجواب عن خیار العیب وخیار التعیین

قولہٗ واذا مات من لہ الخیار بطل خیارہ ۔ واضح ہو کہ من لہ الخیار کا صاحب جو من علیہ الخیار ہے اگر وہ من علیہ الخیار مر جاوے تو من لہ الخیار بالاجماع اپنے خیار پر رہیگا۔ اب اختلاف من لہ الخیار کی موت کی صورت میں ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک جو مالکؒ کا مشہور قول ہے کہ من لہ الخیار بائع ہو یا مشتری یا غیر اگر وہ مر جاوے تو خیار باطل نہیں ہوتا ہے، بلکہ باقی رہکر من لہ الخیار کے وارثین کو خیار کا حق ملے گا۔ لہٰذا خیار میں وراثت جاری ہوگی کیونکہ خیار بیع کے اندر ایک ایسے ثابت شدہ حق ہے جو لازم ہے اسلئے کہ من لہ الخیار کا صاحب یعنی من علیہ الخیار اسکو باطل کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے، اسلئے کہا گیا کہ خیار حق لازم ہے یہ تو صغریٰ ہوا، صاحب ہدایہ کے قدیم طرز کے موافق کبریٰ کو محذوف کر کے اسکی نظیر بیان کی ہے چنانچہ کبریٰ محذوف یہ ہے کہ جو بھی حق لازم ثابت ہو اسمیں وراثت جاری ہوتی ہے جیسا کہ خیار عیب و خیار تعیین حق لازم ہونیکی بناء پر ان دونوں خیار کے اندر حنفیہ کے نزدیک بھی بالاتفاق وراثت جاری ہوتی ہے، لہٰذا خیار شرط جو حق لازم ہے اسمیں بھی وراثت جاری ہوگی۔ اب خیار عیب میں وراثت جاری ہونیکی صورت یہ ہے کہ مشتری عیب دار مبیع کو خرید کر کے عیب پر اطلاع پانیکے آگے مر گیا تو خیار عیب بالاتفاق باطل نہوگا، بلکہ وراثت جاری ہو کر وارثین کو اخذ مبیع یا رد مبیع کا خیار ملیگا۔ اور خیار تعیین کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے احد الثوبین کو مثلاً اس شرط پر خرید اکہ مشتری کو ان دونوں ثوب میں سے کسی ایک ثوب کو متعین کر کے لینے کا اختیار ہے اگر مشتری متعین طور پر ایک ثوب کو لینے کے آگے مر گیا تو وارثین کو متعین کر کے لینے کے خیار تعیین کا حق وراثۃ ملے گا ایسا ہی خیار شرط کا حق بھی وارثین کو وراثۃ ملے گا، لیکن حنفیہ کے نزدیک من لہ خیار الشرط کی موت کے بعد خیار باطل ہو جاویگا۔ وارثین کیطرف وراثۃ منتقل نہوگا بلکہ خیار باطل ے

ہو کر بیع لازم ہو کر مبیع کا ثمن بائع کے وارثین کی ملک میں داخل ہوگا۔ ان کان الخیار للبائع ومات اور مبیع مشتری کے وارثین کی ملک میں داخل ہوگا ان کان الخیار للمشتری ومات۔ اب حنفیہ کا مذہب جو بطل خیارہ ولم ینتقل الیٰ ورثتہ ہے اسکی دلیل سمجھنے کیلئے حنفیہ کی صرف تقلید کافی نہیں بلکہ حنفیہ کی طبیعت پیدا کر کے خیار کے اصلی معنی سمجھنا پڑیگا۔ حق لازم ہونا تو بعد کی چیز ہے خیار کے اصلی معنی مشیت اور ارادہ ہے۔ کما یقال فلان بالخیار فی کذا یعنی اس معاملہ میں فلاں کو اختیار ہے یعنی یہ معاملہ اسکی مشیت پر ہے ای ان شآء فعل وان شآء لم یفعل۔ اب جبکہ خیار مشیت وارادہ کا نام ہوا تو مشیت وارادہ۔ مشیت کرنیوالا کی نفس کی صفت ہو کر اعراض کے قبیل میں سے ہو کر انتقال الی الوارث کے قابل نہیں ہے جیسا کہ زید کی قدرت وحیات وعلم زید کی صفت نفس ہو کر عمر کیطرف منتقل ہونا متصور نہیں کیونکہ معلم استاد نے علمی سبق پڑھانیکے بعد اگر استاد کی صفت نفس یعنی متعلم کیطرف منتقل ہو جاوے تو معلم اس سبق کے علم سے خالی ہو کر جاہل بنجانا پڑیگا، جیسا کہ ایک چراغ سے دوسرے چراغ جلانیکی صورت میں دوسرے کسی عوارض کی بناء پر پہلا چراغ بجھ سکتا ہے، ورنہ نفس جلانیکی وجہ سے پہلا چراغ کی روشنی زائل ہو کر دوسرے چراغ کیطرف منتقل نہیں ہوگی۔ ایسا ہی کسی کی صفت نفس علم وغیرہ سے دوسرا شخص مستفید تو ہو سکتا ہے لیکن اول شخص سے وہ صفت نفس زائل ہو کر منتقل ہونا متصور نہیں لہذا مشیت وارادہ جو صفت نفس ہے، وہ بھی مورث میت سے وارث کیطرف منتقل ہونا غیر متصور بلکہ غیر ممکن ہے اور وراثت تو ان اعیان میں ہوتی ہے جو قابل انتقال ہو نہ مشیت وارادہ جیسی اعراض میں۔ اب خیار بمعنی المشیت جب قابل انتقال نہیں تو اسمیں وراثت بھی جاری نہوگی یہ معقول معاملہ ہے کوئی منقول اس کے معارض نہیں فافہم۔ بخلاف خیار العیب، یہ خیار عیب پر جو قیاس کر کے نظیر بیان کی اسکا جواب ہے حاصل یہ کہ مبیع کے جس جزء کے فوت ہونیکی وجہ سے عیب ظاہر ہوا مشتری کو اس جزء فائت کے مطالبہ کرنیکا استحقاق ہے یہی استحقاق خیار عیب کا سبب ہے، تو جیسا کہ مشتری اس جزء فائت کا مالک ہو کر بائع سے بلا عیب

صحیح سالم مبیع کے مطالبہ کا استحقاق رکھتا ہے، وارث بھی مشتری میت کا خلیفہ ہو کر اس جزء فائت کا مالک ہوتا ہوا صحیح سالم مبیع کا مستحق ہے، تو یہاں صحیح سالم مبیع جو اعیان کے قبیل میں سے ہے اس عین مبیع میں وراثت جاری ہو کر منتقل ہوا نفس خیار کے اندر وراثت نہیں فتدبر، بہر حال خیار عیب کے سبب جو استحقاق المطالبہ بتسلیم الجزء الفائت ای استحقاق المبیع سلیما من العیب. مشتری کی موت کے بعد اس کا وارث اس کا خلیفہ ہوتا ہوا اس جزء فائت کا مالک ہو کر خیار عیب کے سبب مذکور کا مالک ہوگا۔ اب سبب مذکور کی بناء پر مورث مشتری جیسا کہ مبیع سلیما کا مستحق تھا وارث بھی مستحق ہوگا۔ امانفس الخیار فلا یورث، اب خیار عیب کا سبب تو وارث کے حق میں پایا گیا جسکی بناء پر وارث مبیع سلیما کا مستحق ہو رہا ہے لیکن خیار شرط کے سبب جو خیار کی شرط لگانا ہے یہ شرط وارث کے حق میں نہیں پائی گئی فافترقا کما فی العنایۃ۔ وخیار التعیین یثبت للوارث ابتداء خیار تعیین پر جو قیاس کیا یہ اس کا جواب ہے، کہ یأخذ ایہما شاء ویرد الآخر کی شرط پر شراء کے بعد تعیین کر کے لینے کے آگے مشتری اگر مر جاوے تو خیار تعیین وراثۃً منتقل نہ ہوگا بلکہ خیار ساقط ہو جاوے گا۔ لیکن جیسا کہ مثلاً زید کا مال عمر کے مال کے ساتھ مختلط ہو کر رہنے سے زید کو تعیین کر کے لینے کا خیار ملتا ہے، ایسا ہی یہاں بھی مشتری کی موت کے بعد وارث کا موروثہ مال بائع کے مال کے ساتھ مختلط ہے اسلئے وارث کو ابتداءً یعنی مستقل طور پر خیار تعیین ملیگا مشتری مورث کا خیار وراثۃً منتقل نہ ہوگا کیونکہ وہ تو باطل ہو گیا کما فی فتح القدیر والعنایہ ($\text{ص}\frac{125}{5\%}$) والحاشیہ ($\text{ص}\frac{16}{3\%}$) صاحب ہدایہ آئندہ چل کر جہت سے مسائل میں اس مسئلہ کا حوالہ دیں گے لہٰذا یاد رکھنا چاہئے۔

بحث تحقیق قولہ ولو خرج الکلامان منہما معاً مع ذکر قوۃ الفسخ

قولہ ولو خرج الکلامان منہما معاً۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے مبیع خرید کر کے مشتری نے اپنے غیر کیلئے خیار کی شرط لگائی تو یہاں اجازت بیع اور فسخ بیع کا اختیار دو آدمی پر ہوا یعنی مشتری اور غیر جسکے لیے مشتری نے خیار کی شرط لگائی ای مشروط لہ الخیار، ان دونوں میں سے جس کسی نے بیع کو نافذ کیا تو نافذ ہو جاوے گی اور جو کوئی بیع کو فسخ کرے فسخ ہو جاوے گی، اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے نافذ

کیا اور دوسرے نے فسخ کر دیا تو یہاں دو صورتیں ہیں ایک کے نفاذ دوسرے کے فسخ میں اگر تقدم و تاخر ہوا ہو تو اجازت و فسخ میں جو سابق و مقدم ہو وہی معتبر ہوگا، کیونکہ سابق ایسے زمانہ میں متحقق ہوا جس زمانہ میں اس کا غیر اس کا مزاحم و مقابل نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر ان دونوں مشتری و مشروط لہٗ الخیار سے اجازت و فسخ کے دونوں کلام تقدم و تاخر کے بغیر معاً یعنی ایک ساتھ نکل جاوے تو اس ثانی صورت کے متعلق روایات کے اندر اختلاف ہے کہ تصرف کرنے والا جو عاقد مشتری ہے اور اس کا غیر جو مشروط لہ الخیار ہے اس تصرف کرنیوالا کی قوت کے اعتبار سے ترجیح ہوگی یا اجازت و فسخ جو تصرف ہے اس تصرف کی قوت کے اعتبار سے ترجیح ہوگی، چنانچہ مبسوط کی کتاب البیوع کی روایت کے مطابق عاقد جو مشتری ہے اسکی طرف سے اجازت کا تصرف ہو یا فسخ کا، بہرحال عاقد کا تصرف معتبر ہے کیونکہ عاقد جو مشتری ہے وہ تصرف کے اندر اصل ہے اور مشروط لہٗ الخیار جو عاقد کا نائب ہے، وہ تصرف کی ولایت عاقد سے استفادہ کرتا ہے اسلئے عاقد کا تصرف اقوی ہے۔ والاقوی یقدم علی غیرہ۔ نیز نائب بنانیوالا عاقد کا تصرف نہو نیکی صورت میں نائب کے تصرف کی حاجت پڑتی ہے یہاں تو منیب عاقد کا تصرف موجود ہے۔ اسلئے تصرف النائب کی حاجت نہیں لہذا تصرف النائب معتبر بھی نہیں ہے بلکہ تصرف العاقد ہی معتبر ہے۔ اور مبسوط کی کتاب الماذون کی روایت کے مطابق فاسخ یعنی فسخ کرنیوالا عاقد ہو یا مشروط لہٗ الخیار نائب جو بھی فسخ کرے اسی فسخ کرنیوالا کے فسخ کا تصرف معتبر ہے جسکی دلیل یہ ہے کہ تصرف کرنیوالا اصیل یعنی عاقد ہو یا نائب و وکیل ہو۔ اس تصرف کرنیوالا کی ذات کے اعتبار سے ترجیح نہوگی کما قیل فی دلیل الروایۃ الاولیٰ کیونکہ وکیل و نائب نے اصیل عاقد سے اجازت و فسخ کی ولایت کا استفادہ کرنیکے بعد اصیل عاقد کے برابر ہوگیا۔ لہذا اصیل اور وکیل ہونیکے اعتبار سے ترجیح نہوگی بلکہ نفس تصرف کے اعتبار سے ترجیح ہوگی۔ چنانچہ تصرف فسخ اقوی ہے۔ اسلئے فسخ کرنیوالا فاسخ کا تصرف معتبر ہے وہ فاسخ عاقد ہو یا اس کا

نائب ان دونوں میں سے کسی نے اگر فسخ کیا تو یہ تصرف فسخ اقوی ہوکر معتبر ہے اب فسخ اقوی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ لان المجاز یلحقہا الفسخ یہاں المجاز کا لفظ بضم المیم ہوکر اسم مفعول ہے من الاجازۃ یعنی اجازت دادہ شدہ بیع کیساتھ فسخ لاحق ہوتا ہے۔ جسکی صورت یہ ہے کہ مبیع بائع کے قبضہ میں ہلاک ہونیکی حالت میں اگر بیع کی اجازت دیکر بیع مجاز بنایا گیا ہو تو مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے وہ اجازت دادہ شدہ بیع مجاز کے ساتھ فسخ لاحق ہوکر اس بیع مجاز کی اجازت کو باطل کردیگا۔ اور ہلاک المبیع عند البائع کیوجہ سے جو بیع فسخ ہوکر بیع مفسوخ ہوگیا اس بیع مفسوخ کے ساتھ اجازت لاحق ہوکر بیع مفسوخ کے فسخ کو باطل نہیں کرسکتا۔ اب جو فسخ اجازت پر طاری ہوکر اس اجازت کو باطل وزائل کردیتا ہے اسی فسخ کے قوی ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہوسکتا۔ اور چونکہ عاقد یعنی مشتری اور اس کے نائب جو مشروط لہ الخیار ان دونوں میں سے ہرایک تصرف کا مالک ہے تو تصرف کی حالت جو قوت وضعف ہے اس حالت کے اعتبار سے ترجیح ہوگی فسخ کی حالت کا قوی ہونا مدللاً ثابت ہوا۔ اس لئے فسخ راجح ہوکر فسخ ہی معتبر ہے کما فی فتح القدیر والعنایہ (ص۱۲۸/ج۵) والکفایہ (ص۴۲/ج۲)۔

بحث وجہ استخراج الاختلاف المذکور من مسئلۃ اخری

قولہ واستخرج ذلک الخ۔ یعنی مشتری عاقد اور اس کا نائب جو مشروط لہ الخیار ہے ان دونوں سے اجازت و فسخ کا کلام اگر ایک ساتھ نکل گیا تو ایک روایت میں عاقد کا تصرف معتبر ہے کہا گیا کہ یہ عاقد کا تصرف معتبر ہونا امام کا قول ہے دوسری روایت میں فسخ کرنیوالا فاسخ کا قول معتبر ہے جو امام ابویوسف کا قول ہے، اب ابویوسفؒ ومحمدؒ کا یہ اختلافی قول ان دونوں حضرات سے صراحۃً منقول نہیں بلکہ ان دونوں امام کا یہ اختلافی قول ان دونوں کے درمیان دوسرے ایک اختلافی مسئلہ سے استخراج واستنباط کیا گیا تو گویا کہ عاقد یا فاسخ کے قول معتبر ہونیکا اختلاف دوسرے ایک اختلاف

پر متفرع ہے اب وہ اختلافی مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً عبد کی بیع کیلئے موکل نے کسی کو وکیل بنایا تو وکیل نے ایک مشتری کے پاس بیع کی اور موکل نے دوسرے مشتری کے پاس بیع کردی تو یہاں محمدؒ موکل کے تصرف بیع کو اعتبار کرتے ہیں اسلئے کہ مؤکل نے اصالۃً تصرف کیا لہٰذا وہ وکیل کے نیابۃً تصرف پر راجح ہوگا، لہٰذا اختلاف مذکور میں بھی عاقد مشتری کا تصرف معتبر ہوگا کیونکہ اسنے بھی اصالۃً تصرف کیا، اور ابو یوسفؒ برابر طور پر وکیل و مؤکل دونوں کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں اور عبد کو دونوں مشتری کے درمیان نصفاً نصفی کے طور پر مشترک مانتے ہیں اور تفرق صفقہ و عیب شرکت کی بناء پر دونوں مشتری کو اختیار بھی دیتے ہیں کہ اگر چاہے نصف مبیع نصف ثمن سے لیوے اور اگر چاہے بیع کو فسخ کرے۔ اب جبکہ ابو یوسفؒ نے مالک مؤکل کے تصرف کو ترجیح نہیں دی یہ تو ایک مقدمہ ہوا دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مدللاً ثابت ہوا کہ فسخ اجازت پر راجح ہوکر قوی ہے تو معلوم ہوا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اجازت کی بہ نسبت فسخ اولیٰ ہے اسلئے ان کے نزدیک فاسخ کا قول معتبر ہے۔ کما فی الکفایہ (ص $\frac{43}{ج3}$) و فتح القدیر والعنایہ (ص $\frac{126}{ج5}$)۔

بحث جواب الشبہۃ تحت قولہ العقد فی الذی فیہ الخیار الخ

قولہ وقبول العقد فی الذی فیہ الخیار الخ یہاں ثانی صورت پر جو سوال مقدر وارد ہے اس سوال کیطرف اشارہ کیا گیا، چنانچہ یہاں جو مسئلہ بیان کیا کہ الف درہم ثمن کے بدلہ میں دو عبد کی اس شرط پر بیع کی کہ مشتری کو ایک عبد کی تعیین کرکے لینے پر تین دن تک خیار رہے گا۔ اس مسئلہ کے متعلق فی الجملہ واضح طور پر چار صورتیں بیان کی ہیں اول صورت یہ ہے کہ دو عبد میں سے کس عبد کی مقدار ثمن کتنی ہوگی اسکی تفصیل نہ کرے اور جس عبد کے متعلق خیار ہے اس العبد الذی فیہ الخیار کی تعیین بھی نہ کرے یہی متن میں اول صورت ہے۔ اس صورت میں بیع فاسد ہونیکی وجہ یہ ہے کہ ہر عبد کے ثمن کی تفصیل نہ کرنیکی وجہ سے ہر عبد کا ثمن تو مجہول ہوا ایسا ہی مبیع بھی مجہول ہے کیونکہ لا علی التعیین جس عبد میں خیار تھا اسمیں عقد مع

الخیار ہوا اور جتنے عقد مع الخیار ہیں وہ عقد مع الخیار باعتبار حکم بیع یعنی باعتبار ملک منعقد نہیں ہوتے ہیں اسوجہ سے جس عبد میں عقد مع الخیار ہوا وہ عبد گویا کہ عقد سے خارج ہے اب عقد بیع میں لا علی التعیین ایک عبد داخل ہے لیکن داخل ہونیوالا ایک عبد متعین نہیں۔ لہذا مبیع مجہول ہوا۔ ثمن یا مبیع میں سے اگر ایک بھی مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے یہاں تو دونوں مجہول ہیں لہذا بطریق اولی بیع فاسد ہوگی۔ اور متن کے اندر مذکور مسئلہ کے صور اربعہ میں سے ثانی صورت یہ ہے کہ دو عبد میں سے ہر عبد کے ثمن کی مقدار بیان کرکے بأن باع کل واحد منهما بخمس مائة پھر جس عبد میں خیار ہے اسکو بھی یہ کہکر کہ علی انه بالخیار فی احدهما بعينه اس عبد مع الخیار کو متعین کر دیا جو عقد میں داخل نہیں، لہذا جو عبد عقد میں داخل ہوگا وہ خود بخود متعین ہو جائیگا چونکہ اس ثانی صورت میں ثمن بھی متعین ہے اور مبیع بھی متعین ہے اسلئے بیع جائز ہوگی اسی ثانی صورت کو متن میں ثانیاً ذکر کیا گیا، اب اس ثانی صورت میں جو ثمن و مبیع کی تعیین کی بناء پر جواز بیع کا حکم دیا گیا اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ وجود مفسد کی بناء پر ثانی صورت میں بھی اول صورت کیطرح بیع فاسد ہونا چاہئے کیونکہ جس عبد میں خیار ہے صورت اولی کی دلیل کے مطابق وہ عبد تو حکماً عقد میں داخل نہیں۔ ما قبل میں تو گذرا کہ دو چیزوں پر اگر ایک حکم دیا جائے جیسا کہ یہاں دو عبد پر بیع کا حکم دیا گیا تو ایک چیز میں قبول عقد دوسری چیز میں قبول عقد کیلئے شرط ہوتا، تو یہاں العبد الذی فیه الخیار جو حکماً عقد سے خارج ہے اس میں قبول عقد دوسرے عبد جس میں خیار نہیں اس بغیر خیار والا عبد میں قبول عقد کیلئے شرط ہوگا۔

حاصل یہ کہ قبول عقد فی الذی فیه الخیار شرط ہوگا لقبول العقد فی الآخر یہی شرط مفسد ہے جسکی وجہ سے بیع فاسد ہونی چاہئے۔ جسکی نظیر یہ ہے کہ حُر اور عبد کو جمع کرکے اگر ایکساتھ بیع کیا جائے تو یہاں بھی تفصیل ثمن کے باوجود قبول عقد فی العبد کیلئے قبول عقد فی الحر شرط ہوتا ہے جو مفسد بیع ہے تو جیسا کہ حُر تحت العقد داخل نہیں اسکے اندر قبول عقد کی شرط لگانے سے بیع فاسد ہوتی ایسا ہی ثانی صورت

میں خیار والا عبد حکماً تحت العقد داخل نہیں اسکے اندر قبول عقد کی شرط لگانے سے بھی بیع فاسد ہوگی جواز بیع کا حکم کیسے دیا؟ صاحب ہدایہ نے اس کا جواب دیا کہ جس عبد میں خیار ہے وہ اگرچہ حکم بیع یعنی ملک کے اندر داخل نہیں لیکن وہ انعقاد بیع کے اعتبار سے تحت البیع داخل ہوکر محل بیع ہے اسلئے اسکے اندر قبول عقد کی شرط لگانا مفسد عقد نہیں جیسا کہ قن یعنی عبد اور مدبر غلام کو جمع کرکے الف کے بدلہ میں ایک ساتھ بیع کی تو اگرچہ یہاں قبول عقد فی العبد کیلئے قبول عقد فی المدبر کی شرط لگائی گئی ہے تاہم یہ شرط صحیح ہونیکی بناء پر بیع العبد بحصتہ من الثمن صحیح ہوگی کیونکہ مدبر بھی فی نفسہ تحت البیع داخل ہے یہانتک کہ اگر قاضی نے جواز بیع المدبر کے متعلق قضاء کرے تو وہ بیع نافذ ہوگی، لہذا قبول عقد فی المدبر کی شرط لگانیکے باوجود بیع العبد بحصتہ من الثمن جائز ہوگی ایسا ہی قبول عقد فی الذی فیہ الخیار کی شرط لگانیکے باوجود قبول عقد فی الذی لاخیار فیہ صحیح ہوگا کیونکہ الذی فیہ الخیار مدبر کیطرح تحت البیع داخل ہوکر محل بیع ہے، اور محل بیع والی چیز کی شرط لگانا مفسد عقد نہیں ہے، بخلاف ما اذا جمع بین الحر والقن وہاں قبول عقد فی الحر کی شرط لگانیکی بناء پر مفسد عقد پایا گیا اسلئے بیع القن بھی ناجائز ہوگی اسلئے کہ حر باعتبار انعقاد اور باعتبار حکم کسی اعتبار سے بھی تحت البیع داخل نہیں اسلئے اسکی شرط لگانا مفسد عقد ہوگا۔ کما فی الکفایہ (ص۴۳/ج۶) والعنایہ (ص۱۲۹/ج۵)۔

بحث خیار التعیین مع ذکر حکم الرخصۃ بالعلۃ المرکبۃ من الجزئین

قولہ والرخصۃ ثبوتہا بالحاجۃ وکون الجہالۃ غیر مفضیۃ الی المنازعۃ۔ یہاں خیار تعیین کا مسئلہ متن میں مستقل طور پر آگیا، پہلے تو اذا مات من لہ الخیار بطل خیارہ کے ضمن میں بطور نظیر بیان کیا تھا فلا تکرار۔ اس خیار تعیین کی صورت یہ ہے کہ تین دن تک خیار شرط رہنے کی حالت میں مشتری نے دو ثوب میں سے یا تین ثوب میں سے ایک ثوب کو متعین کرکے لینے کی شرط پر مثلاً دس درہم کے

بدلہ میں خریدا تو یہ شراء بخیار التعیین حنفیہ کے نزدیک استحساناً جائز ہے، اور اگر چار ثوب میں سے ایک ثوب کو متعین کرکے لینے پر خریدا تو بالاجماع بیع فاسد ہے، اور قیاس کے مطابق ہر صورت میں یعنی دو ثوب میں سے ایک کو یا تین ثوب میں سے یا چار ثوب میں سے ایک کو متعین کرکے لینے پر بیع کرنے سے ہر صورت میں فاسد ہوگی کیونکہ مبیع تو متعدد ثوب میں سے ایک ہے، اور وہ غیر معین ہو کر ایسی جہالت کے ساتھ مجہول ہے جو جہالت مفضی الی المنازعۃ ہوگی اسلئے کہ اثواب متعددہ اپنی ذات کے اعتبار سے متفاوت ہیں تو مشتری جید ثوب کو متعین کرکے لینا چاہیگا۔ اور بائع ایک ردی ثوب دینا چاہیگا اور جہالۃ مفضیۃ الی المنازعۃ کیوجہ سے بیع فاسد ہوتی ہے اور قیاس کے مطابق ہر صورت میں بیع فاسد ہونا امام زفرؒ و شافعیؒ کا قول ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک جو خیار تعیین والی بیع استحساناً جائز ہے اس استحساناً جائز ہونیکی دلیل یہ ہے، کہ خیار شرط کو اصل قرار دیکر خیار تعیین کو اس پر قیاس کیا جاویگا چنانچہ باعتبار ثمن انفع اور باعتبار حالت اوفق مبیع کو اختیار کرکے غبن یعنی نقصان کو دفع کرنیکی حاجت کی بناء پر خیار شرط مشروع ہے تو جیسا کہ حاجت کی بناء پر خیار شرط مشروع ہے ایسا ہی خیار تعیین والی بیع کیطرف بھی حاجت متحقق ہے کیونکہ بسا اوقات چھانٹ کر انتخاب مبیع کی مہارت مشتری کو نہیں ہوتی ہے تو اس صورت میں کسی قابل اعتماد ماہر آدمی کے اختیار کرنے اور انتخاب کرنیکی طرف مشتری محتاج ہوتا ہے اور اس ماہر قابل اعتماد کو انتخاب کرنیکے لئے بازار میں لانا بھی مشکل ہے، اور کبھی مشتری اپنے اہل و عیال مثلاً اپنی بیوی اور بیٹی کیلئے خرید رہا ہو جو اہل و عیال مشتری کے انتخاب کرنے پر راضی نہیں بلکہ خود انتخاب کرکے چھانٹ کریگا۔

اور اس بیوی و بیٹی کو اجنبی مردوں سے دھکا کھانے کیلئے بازار میں لانا بھی مشتری کو پسند نہیں۔ تو یہاں سوال ہو سکتا ہے کہ جب وہ ماہر قابل اعتماد یا اہل و عیال بازار میں نہیں آسکے تو مشتری کیلئے شراء بخیار التعیین کے بغیر ان لوگوں کے انتخاب کرکے لینے کیلئے ایک صورت یہ ہے، کہ مشتری بیع

وشراء کے بغیر بائع سے کچھ اثواب مانگ کر ان لوگوں کو دکھلانے کیلئے لیجاوے تاکہ وہ اثواب مشتری کے پاس امانت کے طور پر ہوں اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ولا یمکنہ البائع الخ یعنی بطور امانت کچھ اثواب بغیر بیع وشراء کے لیجانے پر بائع مشتری کو قدرت نہیں دیتا ہے کیونکہ بطور امانت لیجانے سے بائع کو عند الھلاکۃ ضمان نہیں ملے گا۔ تو مذکورہ وجوہ کی بناء پر باعتبار حاجت بیع بخیار التعیین بیع بخیار الشرط کے ہم معنی ہوگئی تو جیسا کہ حاجت کی بناء پر ما ورد بہ الشرع یعنی خیار شرط جائز ہے ایسا ہی حاجت کی بناء پر خیار تعیین بھی جائز ہوگا،

اب یہاں سوال وارد ہو سکتا ہے کہ جن لوگوں کے انتخاب کر لینے کی حاجت کی بناء پر خیار تعیین کی مشروعیت ثابت ہے وہ حاجت تو دو ثوب میں سے اور تین ثوب میں سے ایک ثوب کو انتخاب کرنے پر متحقق ہے ایسا ہی چار ثوب میں سے ایک کو انتخاب کرنے پر بھی وہ حاجت متحقق ہے۔ تو فان کانت اربعۃ اثواب فالبیع فاسد کیوں کہا۔ تو اس کا جواب دیا بقولہ غیر ان ھذہ الحاجۃ الخ یعنی انتخاب کرنے کی یہ حاجت تین ثوب کے ذریعہ مندفع ہوتی ہے کیونکہ تین ثوب کے اندر ایک جید دوسرا متوسط تیسرا ردی پایا جاتا ہے ان تینوں میں سے ایک کو انتخاب کرکے دفع حاجت ہو سکتا ہے اگر تین سے زائد چار ثوب ہو تو وہ زائد یا جید کے قبیل سے ہوگا یا متوسط کے قبیل سے یا ردی کے قبیل سے، تو وہ زائد مکرر ہوگا جسکی کوئی حاجت نہیں تو جس حاجت انتخاب کی بناء پر خیار تعیین مشروع ہے وہ حاجت تین ثوب کے ذریعہ پوری ہوتی ہے، اسلئے تین ثوب تک بیع بخیار التعیین تو جائز ہے اس سے زائد چار میں جائز نہیں والجھالۃ لا تفضی الی المنازعۃ فی الثلث۔ اس قول میں زفرؒ وشافعیؒ نے جو جہالت مبیع کے ذریعہ صورت میں فساد بیع کا حکم دیا تھا اس کا جواب دینا مقصود ہے یعنی تین ثوب تک مع زلۃ الخیار جو مشتری ہے اسکے تعیین کرکے ایک ثوب کو لینے کی وجہ سے جہالت

پائی نہیں جاتی کیونکہ تعیین کرکے لینے کے بعد جہالت مفضیۃ الی المنازعۃ کہاں رہتی ہے۔ اب سوال ہوگا کہ جیسا کہ تین ثوب میں سے ایک ثوب کو متعین کرکے لینے کی بناء پر جہالت مرتفع ہو جاوے گی، ایسا ہی چار ثوب میں ایک کو متعین کرکے لینے کی صورت میں بھی تو جہالت مرتفع ہو جاوے گی اسکے باوجود چار ثوب کی صورت میں بیع کو فاسد کیوں کہا۔ اس کا تسلی بخش جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ وکذا فی الاربع۔ یعنی چار ثوب میں سے ایک کو متعین کرکے لینے پر بھی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے یہ تو ٹھیک ہے لیکن چار ثوب تک حاجت متحقق نہیں تو خیار تعیین والی بیع کی رخصت و جواز کی علت دو وصف یعنی دو جزء سے مرکب ہے، ایک ایجابی جزء دوسرا سلبی جزء یعنی حاجت متحقق ہونا اور جہالت مفضی الی المنازعۃ نہونا یہ دونوں جزء معاً متحقق ہونے سے خیار تعیین کا جواز بھی متحقق ہوگا چار ثوب کی صورت میں ایک کو متعین کرکے لینے کے وقت سلبی جزء یعنی جہالت مفضی الی المنازعۃ نہونیکا جزء تو متحقق ہے لیکن ایجابی جزء یعنی حاجت متحقق ہونیکا جزء متحقق نہیں کیونکہ حاجت تو تین ثوب کے ذریعہ پوری ہو جاتی ہے کما مر مفصلاً، وحکم الجواز لایثبت الا بتمام علتہ فلا تثبت الرخصۃ باحد الجزئین کما فی الکفایۃ (ص ۴۵/ج ۳) والفتح والعنایۃ (ص ۱۳۰/ج ۵)۔

بحث قولہ وھذا التقریر یحتاج الیہ الخ مع دفع الاشکال الوارد علی مذہب الامام الاعظم

قولہ وھذا التقریر یحتاج الیہ لمذہب ابی حنیفۃؒ خاصۃ۔ یہاں جو مسئلہ بیان کیا اسکی صورت یہ ہے کہ مشتری نے خیار شرط کے ساتھ دار خریدا پس مدت خیار یعنی تین دن کے اندر ہی اندر اس دار مشتراۃ بالخیار کے پہلو میں دوسرا ایک دار فروخت کیا جارہا ہے۔ پس مشتری بالخیار نے اس دوسرے دار بجنبہا کو بطور شفعہ کے لیا تو یہ اخذ بالشفعہ دار مشتراۃ بالخیار پر راضی ہونا ہے جس سے مشتری کا خیار ساقط ہو جاوے گا۔ (واضح ہو کہ یہاں دو دار کا ذکر ہے ایک تو دار مشتراۃ بالخیار دوسرا دار بجنبہا جسکو اخذ بالشفعہ کیا گیا۔ دونوں دار میں اختلاط نہونا چاہیئے) اب یہاں امام اعظمؒ کے مذہب کی بناء پر

سوال وارد ہوتا ہے کہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق تو مشتری بالخیار دار مشتراۃ بالخیار کا مالک نہیں ہوا کما مر بحثہ تو اس مشتری نے دار بجنبہا کی بیع کے وقت شفعہ کا دعوی کرکے اخذ بالشفعہ کیسے کیا؟ کیونکہ اخذ بالشفعہ کیلئے جس دار کے ذریعہ اخذ بالشفعہ کر رہا ہے اس دار مشفوعہ بہا کے اخذ بالشفعہ کے آگے مالک ہونا پڑتا ہے یہاں جو دار مشتراۃ بالخیار دار مشفوعہ بہا ہے مشتری بالخیار تو امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق اس دار مشتراۃ بالخیار کا مالک نہیں ہوا اخذ بالشفعہ کیسے کیا، صاحبین کے مذہب کے مطابق تو مشتری بالخیار دار مشتراۃ بالخیار کا مالک بنجاتا ہے، لہٰذا دار بجنبہا کا اخذ بالشفعہ کرنے سے کوئی اشکال نہ ہوگا،

امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق مشتری بالخیار مالک نہ ہونیکے باوجود اخذ بالشفعہ کرنے پر جو اشکال تھا اسکے جواب دینے کیلئے خاص کرکے یہ تقریر کی کہ مشتری بالخیار نے جو دار بجنبہا میں طلب شفعہ کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشتری بالخیار دار مشتراط بالخیار میں ملک برقرار رکھنا چاہتا ہے اسلئے دفع ضرر جار کیواسطے طلب شفعہ کیا کیونکہ مشتری کو اگر دار مشتراۃ کے رد کرنیکا ارادہ ہوتا تو دفع ضرر جار کی خاطر طلب شفعہ نہ کرتا لہٰذا طلب شفعہ اختیار ملک فی الدار المشتراۃ بالخیار کی دلیل ہے کیونکہ طلب شفعہ جس دفع ضرر جار کیلئے ثابت ہوتا ہے وہ جوار دار مشتراۃ بالخیار میں استدامت یعنی ملک کو دائمی طور پر رکھنے سے ہوتا ہے لہٰذا طلب شفعہ استدامت ملک کے ذریعہ سے ہوگا اور اس استدامت ملک کے ذریعہ سے جو طلب شفعہ ہوگا اس استدامت ملک کی بناء پر طلب شفعہ خیار سابق کے سقوط کا متضمن ہوگا اور اس استدامت ملک کی بناء پر وقت شراء سے مشتری کی ملک ثابت ہوکر دار بجنبہا کی بیع کے وقت جوار بھی ثابت ہوگا۔ جسکی بناء پر طلب شفعہ کر سکتا ہے تو حاصل یہ کہ امام اعظمؒ کے اصل مذہب کے مطابق مشتری بالخیار کے طلب شفعہ کی بناء پر اقتضاءً واستناداً ملک وجوار ثابت کرنا پڑیگا۔ کما فی الفتح والعنایہ (ص ۱۳۰ ج ۵) والکفایہ (ص) والحاشیہ (ص ۱۹ ج ۳)۔ مشکل مضامین کی شرح بھی مشکل ہوتی ہے فارسی پہلی کیطرح بنا دینا مشکل ہے۔

بابُ خیار الرؤیۃ

باب خیار الرؤیۃ ۔ یہاں بھی خیار مسبب کو رویت سبب کیطرف اضافت کیگئی ای الخیار الذی یکون بسبب الرؤیۃ کما مرّ فی ابتداء باب خیار الشرط مع ذکر المناسبۃ فراجعہ۔

بحث قولہ وکذا اذا قال رضیتُ مع تحقیق الصورتین ھھنا

قولہ وکذا اذا قال رضیتُ ۔ یہ قول قدوری کے متن پر تفریع ہے چنانچہ مبیع کی رویت کے بغیر اگر مشتری نے خرید لیا ہو تو اسمیں دو صورتیں ہیں یعنی بلا رویت مبیع خریدنے کے بعد مشتری رضیتُ نہ کہنا یا رضیتُ کہنا اگر مشتری نے رضیتُ نہ کہا ہو جو متن میں مراد ہے تو اس رضیتُ نہ کہنے کی صورت میں جیسا کہ مشتری کو بعد الرویۃ خیار رویت ملے گا ایسا ہی رضیتُ کہنے کے بعد اگر رویت ہو تب بھی مشتری کو خیار ملے گا کیونکہ رضیتُ کہا ہو یا نہ کہا ہو ہر صورت میں حدیث فلہ الخیار اذا راٰہ کی بناء پر خیار رویت پر معلق ہے لہذا رویت کے آگے خیار ثابت نہوگا لان المعلق بالشئ لاینبت قبلہ ورنہ وجود المشروط بدون الشرط لازم آدیگا جو باطل ہے ۔ کما فی الفتح والعنایہ (ص۱۳۹/ج۵) ۔

بحث دفع دخل مقدر بقولہ وحق الفسخ

قولہ وحق الفسخ بحکم انہ عقد غیر لازم الخ ۔ یہاں اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ جس سوال کا منشاء ماقبل کی عبارت ہے حیث قال لان الخیار معلق بالرویۃ لما روینا فلا یثبت قبلہا یعنی حدیث مذکور کے مقتضاء کی بناء پر جب خیار معلق بالرویۃ ہے اسلئے قبل الرویۃ خیار ثابت نہیں ہوتا ہے تو خیار ہی کے جو دو شق ہیں یعنی اجازۃ البیع و فسخ البیع یہ دونوں شق بھی قبل الرویۃ ثابت نہونا چاہئے حالانکہ قبل الرویۃ فسخ بیع کا حق مشتری کو ملتا ہے ۔ حاصل یہ کہ بمقتضائے حدیث جب قبل الرویۃ خیار ثابت نہیں ہوتا ہے تو خیار کا ایک شق جو فسخ ہے وہ بھی بمقتضائے حدیث قبل الرویۃ ثابت نہونا چاہئے لیکن ثابت کیسے ہو ملنے **جواب** یہ کہ قبل الرویۃ حق فسخ ملنا حدیث کے مقتضاء کی بناء پر نہیں اگر حدیث کے مقتضاء کی بناء پر ہوتا تو خیار کیطرح

حق فسخ بھی قبل الرویۃ ثابت نہوتا لیکن یہاں قبل الرویۃ حق فسخ ملنے کی دوسری وجہ ہے، فان الشئ قد یثبت باسباب کثیرۃ وہ دوسری وجہ یہ ہے کہ عقد بخیار الرویۃ خیار کی بناء پر غیر لازم یعنی ضعیف عقد ہے، اس ضعف فی العقد کیوجہ سے قبل الرویۃ بھی حق فسخ ملتا ہے لا بمقتضی الحدیث۔ جیسا کہ عقد ودیعت وعاریت ووکالت میں عدم لزوم عقد کیوجہ سے عاقدین میں سے ہر ایک کو حق فسخ ملتا ہے، یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ کما فی الفتح والعنایہ (ص ۱۳۹/۵) والکفایہ (ص ۵۳/۳)

بحث تحقیق قولہ ونظر الوکیل کنظر المشتری الخ

قولہ ونظر الوکیل کنظر المشتری الخ۔ امام اعظمؒ کے نزدیک جیسا کہ مشتری نے اگر مبیع دیکھا ہے تو مشتری کا خیار ساقط ہوتا ہے، ایسا ہی وکیل بالقبض کی نظر فی المبیع سے بھی مشتری کا خیار ساقط ہوگا، لیکن نظر رسول سے مشتری کا خیار ساقط نہیں ہوتا ہے، انکی دلیل یہ ہے کہ وکیل کو جو قبضہ کرنے کیلئے بنایا دو قسم پر ہے یعنی ۱ قبض تام، مبیع کو دیکھکر قبضہ کرنا، دوسرا ۲ قبض ناقص، یعنی بلا رؤیت قبضہ کرنا، اور مؤکل یعنی مشتری جب دونوں قسم کے قبضہ کا مالک ہے، ایسا ہی وکیل بھی دونوں قبضہ کا مالک ہوگا، اب جیسا کہ مؤکل مبیع کو دیکھکر قبضہ کرنے سے خیار ساقط ہوتا ہے۔ ایسا ہی وکیل بھی اگر دیکھکر قبضہ کرے تو مؤکل کا خیار ساقط ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک وکیل اور رسول دونوں ایک برابر ہیں یعنی رسول کے نظر کرنے سے جیسا کہ مشتری کا خیار ساقط نہیں ہوتا ہے، جسکو امام اعظمؒ بھی مانتے ہیں ایسا ہی وکیل کے نظر کرنے سے بھی مشتری کا خیار ساقط نہ ہوگا، کیونکہ مؤکل نے اسکو صرف قبضہ کیلئے وکیل بنایا تھا، اسقاط خیار کیلئے نہیں، اسلئے وکیل کے نظر سے مشتری کا خیار ساقط نہ ہوگا، کہ جس کیلئے صاحبینؒ تین نظیر پیش کی ہیں، کما فی قولہ وصار کخیار العیب والشرط والاسقاط قصداً، یعنی مشتری کسی چیز کو خرید کر اگر قبضہ کیلئے وکیل بنایا ہو تو وہ وکیل اس عیب دار مبیع کے عیب کو دیکھکر قبضہ کرنے سے

مشتری کا خیار عیب ساقط نہوتا ہے، ایسا ہی خیار رؤیت بھی ساقط نہوگا، اور مشتری نے اگر خیار شرط پر خرید کر قبضہ کیلئے وکیل بنایا ہو تو وکیل کے دیکھ کر قبضہ کرنے سے مشتری کا خیار شرط ساقط نہوگا، ایسا ہی یہاں بھی خیار رؤیت ساقط نہوگا، ایسا ہی مشتری مال خرید کر کے وکیل بالقبض بنانیکے بعد اگر وکیل نے مستوراً یعنی بلا رؤیت قبضہ کرکے پھر مبیع کو دیکھا ہو اور خیار کو قصداً ساقط کیا ہو۔ تو مؤکل سے خیار ساقط نہوگا۔ ایسا ہی یہاں بھی خیار رؤیت ساقط نہوگا، ان نظائر ثلثہ کا **جواب** امام اعظمؒ کیطرف سے یہ ہے، چنانچہ اسقاط قصداً کا جواب دیا گیا کہ جب وکیل نے مستوراً قبضہ کیا تو قبضہ ناقص کی صورت میں وکیل کے وکالت ختم ہوکر وہ وکیل مؤکل کیلئے اجنبی شخص بن گیا۔ جیسا کہ اجنبی شخص کے اسقاط خیار سے مشتری کا خیار ساقط نہیں ہوتا ہے، ایسا ہی وکیل اجنبی بننے کے بعد وہ اگر خیار کو ساقط کرے مشتری کا خیار ساقط نہوگا، اور خیار عیب کا جواب یہ ہے کہ خیار عیب کے باوجود عقد اور قبضہ تام بنجاتا ہے اور خیار عیب مشتری کو اسلئے ملتا ہے کہ فوت شدہ وصف کا مطالبہ کرسکے، وکیل کو صرف قبضہ کیلئے وکیل بنایا جاتا ہے اس حق کے مطالبہ کے اسقاط کیلئے وکیل نہیں بنایا، اسلئے وکیل کی رؤیت کی باوجود مشتری کو مطالبہ کا حق باقی رہے گا۔ یہی حق مطالبہ خیار عیب ہے۔

اور خیار شرط کا جواب ۱ دیا گیا۔ کہ اس سے امام اعظمؒ پر الزام دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ اسمیں بھی امام اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ وکیل بالقبض کے رؤیت کے باوجود مؤکل کا خیار شرط ساقط ہوکر باقی نہیں رہتا ہے لہذا اس پر قیاس کرنا صحیح نہوگا۔

دوسرا جواب ۲ یہ دیا کہ اگر وکیل بالقبض کی رؤیت کے بعد بھی مؤکل کو خیار شرط ساقط نہو کر باقی ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ مؤکل خیار شرط کے ساتھ قبضہ تام کے مالک نہیں بنتا ہے۔ ایسا ہی مؤکل کے نائب جو وکیل ہے وہ بھی قبضہ تام کے مالک نہوگا۔ اسی وجہ سے مؤکل کے خیار ساقط نہیں ہو رہا۔

بحث التفریع علی القاعدۃ الکلیۃ

قولہ وعن ھذا قلنا ان من اشتری ثوبا الخ ماقبل میں جو قاعدۃ کلیہ بتایا تھا کہ اگر مشتری حابس للمبیع ہو تو رجوع بالنقصان نہیں کرسکتا ہے اور اگر حابس نہو تو رجوع کرسکتا ہے، اس قاعدہ پر تفریع کرکے بتایا کہ اگر ثوب خرید کرکے اپنے ولد صغیر کیلئے لباس بنانیکے واسطے کاٹا ہو تو پھر عیب پر مطلع ہونیکے بعد رجوع بالنقصان نہیں کرسکتا کیونکہ صغیر کیلئے جو کاٹا ہے اس سے صغیر کو ہبہ کرنا اور تسلیم کرنا ہوگیا، لہذا صغیر کے والد جو مشتری ہے وہ حابس للمبیع ہوا، اسلئے رجوع بالنقصان نہیں کریگا، اور اگر اپنے ولد کبیر کیلئے بطور لباس کاٹا ہے، تو صرف اس قطع ثوب سے ولد کبیر کو تسلیم کرنا نہیں ہوا لہذا حابس للمبیع بھی نہیں ہوا اسلئے رجوع بالنقصان کرسکتا ہے۔

دراصل بات یہ ہے ولد صغیر۔ صغیر ہونیکی بناء پر اس کا باپ اس کا قائم مقام ہوکر بعد القطع صغیر کی جانب سے قابض ہوا جس سے صغیر مالک بن جاویگا، اسی صورت میں باپ کو حابس للمبیع کہا جاویگا، لہذا رجوع بالنقصان نہیں کرسکتا، اور ولد کبیر کی صورت میں باپ ولد کبیر کی جانب سے قابض نہیں ہوتا ہے، اسلئے صرف قطع سے حابس للمبیع بھی نہوگا، لہذا رجوع بالنقصان بھی کرسکے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حضرت شارح مدظلہ کی معذوری اور مسلسل مرض کیوجہ سے "تنظیم الدرایہ" مکمل نہوسکی، شروع کے چند مباحث بطور نمونہ اس لئے ہدیۂ ناظرین کئے گئے ہیں کہ حضرت نے اس شرح میں "ہدایہ" جیسی مشکل ترین کتاب کو بڑے مفید اور دلچسپ اسلوب نئے طرز فکر اور بالکل عام فہم اور مربوط و منظم انداز سے سمجھانے کا بڑا اچھا اور انوکھا نمونہ پیش کیا ہے، اگر طلباء ان مباحث و مسائل پر غور و فکر کریں تو انکی مدد سے باقی مباحث کو اسی نمونہ کے اوپر حل کرسکتے ہیں، معلومات سے مجہولات کا حاصل کرنا ہمیشہ زیرکوں اور دانشوروں کا شیوہ رہا ہے، اگر توفیق ایزدی دستگیر ہو تو تکمیل کا ارادہ ہے۔ (محمد جنید)

میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی