

صحیح بخاری کے پچیس مقامات، قال بعض الناس کی وضاحت  
رسالہ نافعہ موسومہ

# مَا يَفِيْدُ النَّاسُ

— فی شرح —

## قَالَ بَعْضُ النَّاسِ

— مع —

مُقَدِّمَةُ صَحِيْحِ الْبُخَارِيِّ

— مؤلف —

جناب مفتی الشیخ حسن صاحب خطیب دارالحدیث محمد ملتان

ادارہ توحید و سنت مسجد اہل حدیث اشرف کالونی ملتان  
نزد چوک رحیم معصوم شاہ رڈ





## معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مَجْلِسُ التَّحْقِيقِ الْإِسْلَامِيِّ کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

## تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے  
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی  
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

**PDF** کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے  
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

✉ [KitaboSunnat@gmail.com](mailto:KitaboSunnat@gmail.com)

🌐 [www.KitaboSunnat.com](http://www.KitaboSunnat.com)

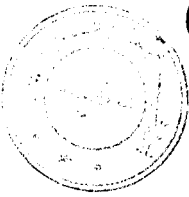
صحیح بخاری کے پچیس مقامات، قال بعض الناس کی وضاحت  
رسالہ نافعہ مہمومہ

# مَا يَفِيءُ النَّاسُ

فی شرح

## قال بعض الناس

مع  
مقدمہ صحیح البخاری



مؤلف

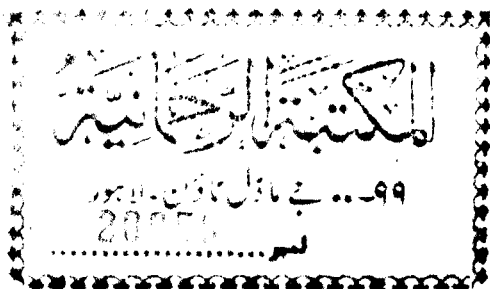
جناب مفتی النجاشی صاحب خطیب دارالحدیث محمد ملتان

ناشر  
ادارہ توحید و سنت مسجد اہل حدیث اشرف الہادی ملتان  
نزد چوک رحیم معصوم شاہ روڈ

مکتبہ اسلامیہ

٢٠١١

پڑھنے والوں سے اپنی والدہ مرحومہ کے  
حق میں دُعائے مغفرت کا طالب  
عبد اللہ کلیم



# فہرست مضامین رسالہ ہذا

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۱۶	بخاری کی شروعات	۱	مقدمہ صحیح بخاری
۱۷	کتاب لایہ کوفہ باب فی الرکاز الخ	۱	حالات امام بخاری
۱۸	مسئلہ خلافت خمس معدن میں جمہور کے دلائل	۱	مناقب امتیازی حالات
۱۹	شعبہ اخلاف (۱)	۲	حفظ احادیث
۲۰	شعبہ اصناف (۱)	۲	فہم و ذہانت و قوت اجتہادیہ
۲۱	اخلاف کے دلائل اور ان کے بواب	۲	تاریخ ولادت و وفات
۲۲	صحیح بخاری میں پہلا مقام	۶	خلیفہ مبارک
۲۳	زیر تحقیق بحث	۶	شیوخ بخاری
۲۴	استدلال لغوی کا رد	۷	امام بخاری کا مسلک
۲۵	الزام (۲) اخلاف پر	۷	تصانیف بخاری
۲۶	کتاب التہب باب اذا قال انعد عنک ہذا	۷	قصہ امام بخاری کا محمد زہلی کے ساتھ
۲۷	المجلد علی ما یطرق الناس فیہ جواز	۸	حالات و تعلقات صحیح بخاری
۲۸	در سر مقام رجال بعض الناس	۹	سبب تالیف جامع صحیح بخاری
۲۹	شعبہ اخلاف و جواب شعبہ	۹	خصوصیات امتیازات جامع صحیح بخاری
۳۰	امام بخاری کا رد سر اعتراض	۱۱	تکرار الاحادیث لمختلف الاعراض
۳۱	شعبہ اخلاف	۱۳	امام بخاری کے شرائط
۳۲	جواب شعبہ	۱۳	بخاری و مسلم کے درمیان موازنہ
۳۳	شعبہ ثانی و جواب	۱۶	بخاری کی کل احادیث
۳۴	تیسرا مقام رجال بعض الناس	۱۷	بخاری کے نسخ

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۴۱	الزام ثالث و شبہات و جوابات	۲۹	شبہ و جواب شبہ
۴۲	کتاب الوصایا باب قول اللہ عزوجل من بعد وصیة یوصی بہا اردین	۳۰	شبہ و جواب شبہ
۴۳	مسئلہ خلافیہ اقرار دین الوارث	۳۱	کتاب الشہادات باب شہادۃ القاذف و السارق و الزانی
۴۴	صحیح اقرار مرعی للوارث پر امام بخاری کے دلائل	۳۲	مسئلہ خلافیہ شہادۃ محدود فی القذف
۴۵	حنفیوں کے شبہات اور ان کے جوابات	۳۳	دلائل صہور
۴۶	امام بخاری کی چوتھی دلیل	۳۴	شبہ و جواب شبہ
۴۷	اور اس پر شبہ اور اس کا جواب	۳۵	شبہ و جواب شبہ
۴۸	عدم صحت اقرار مرعی للوارث پر	۳۶	شبہ و جواب شبہ
۴۹	جمہور کے دلائل	۳۷	جمہور کی رد سری دلیل
۵۰	پانچواں مقام و قال بعض الناس لا یجوز	۳۸	جمہور کی نیر سری دلیل
۵۱	اقرارہ لسو الظن بہ للورثۃ	۳۹	حنفیوں کے شبہات اور ان کے جوابات
۵۲	اس مسئلہ میں امام بخاری نے حنفیوں پر	۴۰	جمہور کی چوتھی دلیل
۵۳	دو اعتراض کئے ہیں اعتراض اول	۴۱	حنفیوں کا شبہ اور اس کا جواب
۵۴	اعتراض اول پر شبہات اور ان کے جوابات	۴۲	دلائل احناف اور ان کے جوابات
۵۵	امام بخاری کا رد اعتراض	۴۳	چوتھا مقام و قال بعض الناس لا یجوز
۵۶	دوسرا اعتراض پر شبہات اور ان کے جوابات	۴۴	شہادۃ القاذف حنفیوں پر بین الزام
۵۷	باب العان و قول اللہ عزوجل و الذین	۴۵	الزام اول تناقض بین اقوال ابی حنیفہ
۵۸	پر مولیٰ اندوا جہم الخ مسئلہ خلافیہ قذف	۴۶	حنفیوں کے شبہات اور ان کے جوابات
۵۹	الاخرس بالاشارة	۴۷	الزام ثانی اور اس پر شبہات و جوابات

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۶۱	مسئلہ بیز پر بیٹیوں کے شبہات اور ان کے جوابات	۵۳	اس مسئلہ میں امام بخاری کے دلائل دلیل ۱ پر شبہ و جواب
۶۲	بحث در بیان فضیلت خیر صبیح مسکات کے سر کرنے اور موجب حد ہونے کے دلائل بہ درنت رنفت و ائمہ محدثین و شبہات و جوابات	۵۴	دلیل ۲ اور اس پر شبہ و جواب دلیل ۳ اور اس پر شبہ و جواب
۶۳	مسئلہ خمر میں دلائل اخات اور ان کے جوابات	۵۵	امام ابو نعیمہ اور ان کے موافقین کے دلائل دلیل ۴ و اشتباہ اشارہ الاخرس اور اس کا جواب
۶۴	بحث خلی خمر شراب کے سر کرنے کے بارے میں محدثین کے دلائل	۵۶	اخاف کی دوسری دلیل اور اس کا جواب اشاف کی تیسری دلیل اور اس کا جواب
۶۵	دلائل اخات اور ان کے جوابات	۵۷	چھٹا مقام رجال بعض الناس لا حد ولا عان الخوام بخاری کے اخاف پر تین اعتراض پہلا اعتراض
۶۶	بحث خلیطین دلائل جو محدثین دلائل اخاف اور ان کے جوابات	۵۸	دوسرا اعتراض اور شبہ و جواب امام بخاری کا اخاف پر تیسرا اعتراض اور شبہ و جواب
۶۷	کتاب الاکراہ بحث اول انہام و احکام اکراہ و حقیقت اکراہ	۵۹	سلمان مقام کتاب الایمان و النذر باب ان خلف الایثار نبذا
۶۸	اکراہ کی درجہوں سے اکراہ علیہ السلام	۶۰	بحث اول تعریضات بحث ثانی خمر بخاری مسئلہ نیز میں انسان پر قرین ہے
۶۹	قسم دوم اکراہ علیہ المنحل		

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۹۰	۵۵ میل کے اثبات کے دلائل اور ان کے جوابات	۵۵	حقیقت اگر وہ بحث ثانی شرعاً اگر وہ
۹۲	۵۶ عدم جواز حیلہ پر امام بخاری کے دلائل	۵۶	آٹھواں مقام باب اذا کرہ حتی رہب الخ
۹۲	۵۷ ادران پر شبہات اور ان کے جوابات	۵۷	مسئلہ ظانیہ مجبہ رادی کی صحیحہ سے
۹۳	۵۸ باب فی الصلوۃ اس میں امام بخاری نے مضمون کے مسئلہ بنا دئی اصلوۃ پر اعتراض کیلئے چھ شبہات اور ان کے جوابات	۵۸	مکرہ کے تصرفات قرنی مثلاً بیع مکرہ و سبہ
۹۶	۵۹ دسواں مقام باب فی الزکوۃ حیلہ اسقاط زکوۃ کے عدم جواز پر امام بخاری کے دلائل اور ان پر شبہات اور ان کے جوابات	۵۹	دطلات غناق تدمیر وغیرہ کے بطلان پر امام بخاری کے دلائل و شبہات و جوابات
	۶۰ گیارہواں مقام زمان بعض فی رجل الخ امام بخاری کے مضمون پر در اعتراض پھر ان کے جوابوں کے جوابات	۶۰	بیع مکرہ کے عدم جواز کے باوجود اس کے نفاذ پر اشکات کے دلائل اور ان کے جوابات
۹۸	۶۱ عدم جواز حیلہ اسقاط زکوۃ کی باخبریں میل پھر اس پر شبہات اور اس کے جوابات	۶۱	مدبریت کے قابل فسخ اور جائز البیوع ہونے پر امام بخاری کی دلیل اور اس پر شبہ اور اس کا جواب
۱۰۰	۶۲ بارہواں مقام وقال بعض الناس الخ بھی امام بخاری مضمون کے حیلہ اسقاط زکوۃ کا بیان فرماتے ہیں	۶۲	باب عین الرجل لصاحبہ انہ اخو الخ
۱۰۱	۶۳ باب الحیلہ فی النکاح	۶۳	مسئلہ ظانیہ ۱۱ کسی شخص کو غنم پر مجبور کرنا
۱۰۲	۶۴ تیرہواں مقام وقال بعض انداس الخ	۶۴	مسئلہ ظانیہ ۱۲ کسی غلام لیمان کی جان کے لئے اگر وہ
		۶۵	نواں مقام وقال بعض الناس الخ امام بخاری نے کہا میں نے یہاں ستیوں پر تین اعتراض کئے ہیں ۱۔ عدم اعتداد اگر وہ الخ
		۶۶	در سر اعتراض ۲۔ ناس سے کہہے
		۶۷	تیسرا اعتراض ۳۔ فرقہ بنی کلابی رحم الخ
		۶۸	کتاب الثیابی



صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۱۱۱	سنہوں کا مقام وقال بعض الناس الخ فقہی حیلہ صحت نکاح بشہادۃ الزور	۱۰۲	نکاح شہاد کی حرمت کا ذکر امام بخاری کا دوسرا اعتراض، تناقض
۱۱۲	اٹھارہوں کا مقام وقال بعض الناس الخ اس میں بھی صحت نکاح بشہادۃ الزور کی صورت ہے	۱۰۳	جن کوئی الائنہ ان فی الشہادۃ والمنع امام بخاری کا تیسرا اعتراض
۱۱۳	انیسواں مقام باب فی البیۃ والشفعة وقال بعض الناس الخ اس میں دو اشکال ہیں (۱) اشکال مخالفت	۱۰۴	باب حیلہ بیع چند دھواں کا مقام وقال بعض الناس الخ
۱۱۴	حدیث فی جواز رجوع البیۃ (۲) اشکال حیلہ اسقاط زکوۃ بارجوع	۱۰۵	حقیقوں کے حیلوں پر اعتراض اور شبہات کے جوابات
۱۱۵	بیسواں مقام وقال بعض الناس الخ یہاں امام بخاری حقیقوں پر اعتراض کرتے ہیں کہ شفعہ جوار ثاب	۱۰۶	باب فی النکاح حیلہ نکاح کا بیان سولہوں کا مقام وقال بعض الناس الخ
۱۱۶	کر کے حیلہ سے اس کو رد کرتے ہیں شبہات اور ان کے جوابات	۱۰۷	فقہی حیلہ صحت نکاح بشہادۃ الزور
۱۱۷	اکیسواں مقام وقال بعض الناس الخ یہاں حیلہ بیع پر امام بخاری اعتراض کرتے ہیں۔	۱۰۸	تضاد قاضی کے صریح ظاہر نا فہم ہونے پر دلائل جمہور اور شبہات
۱۱۸	بیسواں مقام وقال بعض الناس الخ یہاں ابطال شفعہ بوار کی تیسری صورت مذکور ہے۔	۱۰۹	اور ان کے جوابات۔ تضاد قاضی کے نفاذ ظاہری و باطنی پر دلائل
		۱۱۰	ادفات اور ان کے جوابات

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۱۲۳	اعتراض دا، تضاد بین الاقوال	۱۱۹	تیسواں مقام وقال بعض الناس انہیں
۱۲۴	اعتراض دا، تخصیص حدود		ابطال شفعہ جوار کی جو قحی صورت مذکور ہے۔
	باب ترجمۃ الحکام دلی بجز ترجمان		امام بخاری کے اذعان پر دو اعتراض
۱۲۵	واحد مسئلہ خلافیہ تعدد ترجمان حکام	۱۲۰	اعتراض دا، مع شبہات وجوابات
	ایک ترجمان کے کافی ہونے پر امام بخاری	۱۲۱	اعتراض دا، مع شبہات وجوابات
۱۲۶	کے دلائل شبہات وجوابات	۱۲۲	باب الشہادۃ علی المحظوظ
	چیسواں مقام وقال بعض الناس		جو بیسواں مقام قال بعض الناس انہیں
۱۲۷	لا بد للحاکم من مترجمین		امام بخاری نے حنفیوں پر دو اعتراض کئے ہیں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمہ صحیح البخاری

مقدمہ میں دو چیزیں بیان کی جائیں گی (۱) حالات امام بخاری (۲) حالات و متعلقات

صحیح بخاری

**حالات امام بخاری:** آپ کا مختصر نسب نامہ یہ ہے ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ بن بردزبہ الجعفی بردزبہ فارسی کلمہ ہے، اہل بخاری کی لغت میں کاشتکار کے معنی میں مستعمل ہے بردزبہ فارسی النسل تھا، اپنی قوم کا دین رکھتا تھا، اس کا بیٹا مغیرہ میان جعفی کے ہاتھ پر مسلمان ہو گیا اسی لئے اس کو جعفی کہا گیا، اسی وجہ سے امام بخاری کو بھی جعفی کہا جاتا ہے، مغیرہ کا بیٹا ابراہیم بن مغیرہ کے حالات معلوم نہیں، لیکن امام بخاری کے والد ماجد اسماعیل اپنے زمانہ کے بڑے عالم و محدث تھے روایت حدیث میں ثقہ تھے امام ابن حبان نے کتاب الثقات میں طبقہ راۃ میں لکھا ہے، اسماعیل بن ابراہیم والد البخاری یروی عن حماد بن زید و مالک و روی عنہ العراقیون۔

امام بخاری نے بھی اپنی کتاب تاریخ کبیر میں ان کا ذکر کیا ہے فقال اسماعیل بن ابراہیم بن المغیرۃ سمع من مالک و حماد بن زید و صافح ابن المبارک: امام بخاری کے والد نے موت کے وقت وصیت کی کہ میرے مال میں ایک درہم بھی مشتبہ نہیں یہ حلال مال امام بخاری کو میراث میں ملا اسی پاک طیب مال سے آپ نے تربیت پائی۔

**مناقب و امتیازی حالات:** امام بخاری حفظ احادیث فہم معانی تیزی ذہن باریکی نظر کثرت فقہت زہد تقوی و سعت علم علی الطرق و علل الحدیث قوت حافظہ ملکہ اجتہاد و استنباط میں اپنی نظیر آپ تھے، امام ابن خزمیہ نے فرمایا: ماتحت ادبہ السماء اعلم بالحدیث من محمد بن اسماعیل اور امام ترمذی نے فرمایا: لم ار اعلم بالعلل و الاسانید من محمد بن اسماعیل البخاری اور امام مسلم نے امام بخاری کو کہا

اشہد انہ لیس فی الدنیا مثلاً -

حفظاً حدیث، بقول علامہ قسطلانی آپ کو بچپن میں ستر ہزار احادیث یاد تھیں اور خود فرماتے ہیں کہ مجھے ایک لاکھ صحیح اور دو لاکھ غیر صحیح احادیث یاد ہیں، نیز یہ بھی فرمایا کہ میں نے اپنی جامع صحیح کا انتخاب چھ لاکھ احادیث سے کیا ہے فربری نے کہا کہ میں نے ابو حاتم وراق بخاری سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے امام بخاری سے سنا وہ کہتے تھے کہ احادیث کا حفظ مجھے الہام کیا گیا ہے، حالانکہ میں اس وقت دس سال یا اس سے بھی کم عمر میں تھا۔

فہم و ذہانت وقوت اجتہاد یہ، امام بخاری کو اتنی ملی تھی کہ ایک ہی حدیث سے متعدد مضامین، مضامین، نیز لطائف نکات غریبہ اور فوائد بدیعہ اخذ کرتے تھے نیز مختلف مسائل شرعیہ و احکام فقہیہ کا استنباط کر کے ابواب و تراجم مختلفہ قائم کرتے تھے، پھر ہر باب و ترجمہ کے مطابق حدیث کا ایک ٹکڑا اور حصہ لائے تھے۔

زہد و سیرت، امام بخاری کی آمدنی ماہانہ پانچ سو درہم تھی، جس کو فقراء اور طلباء حدیث پر خرچ کر دیتے، اور کہتے تھے: ما عند اللہ خیر و البقی۔

بکر بن میر نے کہا میں نے امام بخاری سے سنا کہتے تھے مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھ سے کسی کی غیبت کے بارے سوال نہیں کرے گا، کیونکہ میں نے کبھی کسی کی غیبت نہیں کی وراق کہتا ہے میں نے عرض کیا لوگ آپ پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے تاریخ میں لوگوں کی غیبت کی ہے تو امام بخاری نے جواب دیا میں نے تاریخ میں اپنی طرف سے کوئی بات نہیں لکھی بلکہ لوگوں سے منقول باتیں لکھی ہیں، اسی لئے امام بخاری کی جرح کے اکثر الفاظ یہ ہوتے ہیں، سکتوا عنہ۔ فی نظر۔ ترکواہ اور بہت کم یہ کہتے ہیں کہ وہ کذاب ہے و ضار ہے، بلکہ یوں کہتے ہیں کذبہ فلاں۔ رماہ فلاں یعنی بالکذب۔

ابی بکر بن میر کہتے ہیں کہ امام بخاری ایک دن نماز پڑھ رہے تھے کہ بھٹو نے آپ کو ستر مرتبہ ڈسا جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا دیکھو کن سی چیز ہے جس

نے مجھے نماز میں تکلیف دی ہے، لوگوں نے جب دیکھا تو وہ بچھوٹھا، جس نے آپ کو ستر مرتبہ ڈسا تھا، لیکن آپ نے نماز نہیں توڑی آپ نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ میں نے ایک آیت شریعہ کی تھی میں نے یہ پسند نہیں کیا کہ آیت کو مکمل کرنے سے پہلے نماز توڑ دوں۔

کچھ سامان امام بخاری کے پاس آیا شام کو بعض تاجر آگئے انہوں نے آپ کو پانچ ہزار درہم نفع کے ساتھ وہ سامان لینا چاہا آپ نے فرمایا آج رات چلے جاؤ، دوسرے دن دوسرے تاجر آئے انہوں نے آپ کو دس ہزار نفع دے کر سامان خریدنا چاہا تو آپ نے دس ہزار دالوں کو سامان نہ دیا بلکہ پانچ ہزار دالوں کو دے دیا، اور کہا کہ چونکہ میں نے رات کو ان پانچ ہزار دالوں کو دینے کا ارادہ کر لیا تھا، تو اب میں اپنے ارادے کو بدلنا نہیں چاہتا۔

جب رمضان شریف کی پہلی رات ہوئی تو ساتھی اکٹھے ہو جاتے تو آپ ان کو ہر رکعت میں بیس آیتیں سناتے اور سحری کے وقت تک تہائی قرآن پڑھتے تھے تین راتوں میں قرآن ختم کرتے تھے اور دن کو ایک ختم افطاری کے وقت تک کر لیتے تھے، سحری کے وقت تیرہ رکعتیں پڑھتے اور وتر ایک رکعت پڑھتے تھے۔

جب بخارا کے قریب ایک مسافر خانہ بنوانا شروع کیا تو آپ لوگوں کے ساتھ خود بھی انٹیں اٹھاتے تھے،

محمد بن یوسف فربری نے کہا کہ میں نے خواب میں نبی علیہ السلام کی زیارت کی، آپ نے پوچھا۔ اَیْنَ تَرِیْدُ۔ میں نے عرض کیا، ارید محمد بن اسماعیل آپ نے فرمایا را حذرلہ منی السلام،

قوت حافظہ: آپ ابھی گیارہ سال کے تھے کہ آپ اپنے استاد داخل کے پاس گئے، استاد نے ایک حدیث کی سندوں بیان کی۔ حدیث اسفیان عن ابی الزبیر عن ابراہیم تو امام بخاری نے کہا ابو الزبیر نے ابراہیم سے روایت نہیں کی تو استاد نے مجھے ڈانٹ دی، میں نے کہا آپ اصل کتاب کو دیکھیں جب انہوں نے اصل مسودہ کو دیکھا تو بھر مجھ



سے کہا اے لڑکے سند کیسے ہے تو میں نے کہا ابراہیم سے روایت کرنے والا زیر ہے جو ابن عدی ہے تو انہوں نے قلم پکڑ کر اپنی کتاب کی اصلاح کر لی اور مجھے کہا کہ تو نے سچ کہا ہے۔

اسی طرح جب آپ بغداد گئے تو اصحاب الحدیث اکٹھے ہو کر امام بخاری کا امتحان کرنے کے لئے سو حدیث کے متون اور اسانید کو بدلی کر دس دس حدیثیں بدلی ہوئی دس آدمیوں کے سپرد کیں اور ان کو کہا کہ جب امام بخاری مجلس میں آئے اور لوگ اکٹھے ہو جائیں تو تم میں سے ہر ایک آدمی کھڑا ہو کر بخاری پر دس دس حدیثیں پیش کرتا جائے جب امام بخاری بھری مجلس میں تشریف فرما ہوئے تو ایک نے کھڑے ہو کر وہ بدلی ہوئی حدیث پیش کی امام بخاری نے کہا لا اعرّفہ جو لوگ مجلس میں اہل علم تھے، انہوں نے تو معلوم کر لیا کہ امام بخاری نے اصل بات معلوم کر لی ہے لیکن بے علم لوگ کہنے لگے کہ بخاری کچھ نہیں جانتا جب دس آدمیوں نے اپنی اپنی دس دس حدیثیں امام بخاری پر پیش کر لیں سب کے جواب میں امام بخاری یہی کہتے گئے لا اعرّفہ تو اب امام بخاری پہلے آدمی کی طرف متوجہ ہو کر فرمانے لگے، یہی حدیث جو تو نے پیش کی تو نے اس طرح حدیث بیان کی لیکن اصل حدیث اس طرح ہے اسی طرح، دوسری حدیث تو نے یوں بیان کی لیکن صحیح اس طرح ہے، اسی طرح دس آدمیوں کی دس دس حدیثوں کو ترتیب کے ساتھ غلط احادیث کی نشان دہی کے بعد صحیح حدیث بیان کرتے گئے تو اس دقت لوگوں نے امام بخاری کی فضیلت علم حدیث کا اقرار کیا، تعجب غلطی کی اصلاح کرنے میں نہیں بلکہ تعجب اس بات میں ہے کہ امام نے غلط احادیث کو ترتیب کے ساتھ اپنے حفظ سے بیان کرنے کے بعد ان کی اصلاح فرمادی (مقدمہ فتح الباری)

**تاریخ ولادت و وفات:** آپ ۱۳ شوال ۲۵۶ھ بعد از نماز جمعہ بخارا میں پیدا ہوئے اور ۳۰ رمضان المبارک ۲۵۶ھ شنب عید الفطر بوقت نماز عشاء ۶۲ سال ۱۳ دن کم وفات پائی، اور عید کے دن بعد از نماز ظہر بستی خرتنگ میں دفن کئے گئے خرتنگ سرقند سے چھ میل کے فاصلہ پر واقع ہے چونکہ آپ کے جنازہ میں لوگ بکثرت آئے جس

کی وجہ سے سواری کی تنگی پیش آئی تھی اسی لئے اس بستی کا نام خرتنگ مشہور ہو گیا۔

امام بخاری کے بخاری چھوڑنے اور خرتنگ جانے کی وجہ یہ تھی کہ امام بخاری چونکہ بخاری میں درس حدیث دینے کی وجہ سے بہت مشہور ہو گئے تھے، آپ کی عزت دیکھ کر حاسدین نے گورنر بخارا خالد بن احمد ذہلی کو جو خلافت عباسیہ کے نائب الخلیفہ تھے مشورہ دیا کہ امام بخاری کو کہو کہ وہ شاہی محل میں آکر ان کو صحیح بخاری اور تاریخ کبیر کا درس دیا کریں، جب اس نے امام بخاری کو یہ بات کہی تو امام صاحب نے فرمایا کہ میں علم کو امیر کے گھر لے جا کر ذلیل نہیں کر سکتا اگر امیر کو ضرورت ہے تو میرے پاس آ جایا کرے، اعلوٰ یزید اولایز دوسرا پھر امیر نے کہا اچھا امام صاحب میری اولاد کو تعلیم دینے کے لئے مخصوص وقت مقرر کریں جس میں دوسرے طالب علم شریک نہ ہوں، امام صاحب نے فرمایا یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ جماعت کو چھوڑ کر صرف چند اشخاص کو سماع حدیث کے لئے مخصوص کروں اس پر اس نے امام صاحب کو اذیتیں پہنچانی شروع کر دیں پھر اسی امیر نے اپنے خوشامدلیوں کے مشورہ سے امام صاحب کو بخارا چھوڑنے کا حکم دیا جب امام صاحب بخاری سے نکلے تو اہل سمرقند نے امام صاحب کو سمرقند میں تشریف لانے کی درخواست کی جب امام صاحب مقام خرتنگ میں پہنچے جو سمرقند کی بستیوں میں سے ایک بستی تھی اور وہیں امام صاحب کے رشتہ دار رہتے تھے، وہیں امام صاحب بیمار ہو گئے جب سمرقند جانے کا ارادہ کیا تو آپ صرف بیس قدم ہی چلے تاکہ سواری پر سوار ہوں تو آپ پر بیماری کا دورہ پڑا تو آپ نے فرمایا مجھے چھوڑ دو مجھے کمزوری لاحق ہو گئی ہے، تو آپ نے اس وقت چند دعائیں کیں، اور لیٹ گئے تو وہیں آپ اللہ تعالیٰ کو پیارے ہو گئے، پہلے آپ نے وصیت کی تھی کہ مجھے تین کپڑوں میں کفن دینا جن میں نہ قمیض ہو، اور نہ عمامہ ہو، جب آپ کو کفن پہنا کر آپ کا جنازہ پڑھا گیا، اور دفن کئے گئے تو آپ کی قبر مبارک سے کئی دن تک خوشبو آتی رہی لوگ آپ کی قبر سے مٹی اٹھا کر لے جاتے تھے اسی لئے آپ کی قبر پر لکڑی لگا کر قبر بند کر دی گئی تاکہ قبر پرستی کا فتنہ نہ شروع ہو جائے۔

علیہ مبارک: امام بخاری نجف الجبم میانہ قدوائے حقے مشہور یہ ہے کہ آپ سید الشی نابینا تھے، لیکن صحیح یہ ہے کہ آپ بچپن میں کسی مرض کی وجہ سے نابینا ہو گئے تھے، آپ کی والدہ اللہ تعالیٰ کے حضور بہت روئیں اور رور و کر دعائیں مانگیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی دعا قبول فرمائی نیند میں ابراہیم علیہ السلام نے کہا یا ہذہ قدرا، واللہ علیٰ ایتک بصرہا، بکثرة دعائک: جب آپ کی والدہ نیند سے بیدار ہوئیں تو اپنے بیٹے کی آنکھوں کو روشن پایا۔

شیوخ بخاری: امام بخاری نے بڑے بڑے علمی مراکز خراسان، عراق، حجاز، شام، مصر، بغداد کے اکابر شیوخ حدیث سے استفادہ کیا، محمد بن ابی حاتم امام بخاری سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ایک ہزار اسی نفوس سے علم حاصل کیا، امام بخاری نے پانچ طبقات سے حدیث نقل کی ہے، طبقہ اولیٰ کے استاد جو تابعین سے روایت کرتے ہیں جیسے: محمد بن عبد اللہ انصاری، محمد بن ابراہیم اور ابی عاصم بنیل وغیرہ اور طبقہ ثانیہ کے شیوخ جیسے آدم بن ایاس و ابی مسہر عبد الاعلیٰ سعید بن ابی مریم وغیرہ طبقہ ثالثہ کے شیوخ جیسے سلیمان بن حرب علی بن مدینی یحییٰ بن معین احمد بن حنبل اسحاق بن راہویہ وغیرہ طبقہ رابعہ کے شیوخ جو امام بخاری کے رفقاء میں سے تھے جیسے محمد بن یحییٰ ذہلی ابی حاتم رازی وغیرہ طبقہ خامسہ کے استاد جو امام بخاری کے شاگردوں میں سے ہیں جیسے عبد اللہ بن حباد آملی و عبد اللہ بن ابی العاص خوامزعی وغیرہ۔ امام بخاری سے منقول ہے کہ انسان محدث کامل اتنے تک نہیں ہوتا جب تک وہ اپنے مافوق اور اپنے ام مثل اور اپنے ماتحت سے روایت نہ کرے تلامذہ بخاری آپ سے آپ کی زندگی میں نوے ہزار سے زائد لوگوں نے بلا واسطہ صحیح بخاری سنی میں سے آخری تریبری ہیں دیگر مشہور شاگرد امام مسلم امام ترمذی ابن خزمیہ ابو حاتم ابو زرعه وغیرہ ہیں امام بخاری سے بعض کے قول کے مطابق ایک لاکھ محدثین نے روایت حدیث کی ہے۔

امام بخاری کا مسلک: بعض نے آپ کو شافعی اور بعض نے حنبلی لکھا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری اہل حدیث ہیں مسائل فقہیہ میں قرآن و سنت سے اجتہاد کرتے ہیں اسی لئے اکثر علماء نے یہ تسلیم کیا ہے کہ فقہ البخاری فی تراجمہ اور جتنے ائمہ حدیث ہیں وہ درحقیقت کسی امام کی تقلید نہیں کرتے بلکہ وہ حدیث پر عمل کرنے کی وجہ سے اہل حدیث کہلاتے ہیں، امام بخاری نے جزو رفح الیدین میں جہاں روایت من قراء خلف الامام فقد اخطاء الفطرة کی تردید کی ہے وہاں لکھتے ہیں دلائل یحتجہ اهل الحدیث بمنزلہ اہل حدیث ایسی روایتوں سے قطعاً حجت نہیں کہڑتے اخان میں علامہ انور شاہ صاحب کشمیری بھی کہتے ہیں کہ امام بخاری کسی کے مقلد نہیں بلکہ مجتہد مطلق ہیں۔

تصانیف بخاری: امام بخاری کی عظیم الشان تصنیف جامع صحیح بخاری ہے، اس کے علاوہ ادب مفرد جزو رفح یدین جزو القراءۃ خلف الامام بر الوالدین، تاریخ کبیر تاریخ صغیر، خلق افعال العباد، کتاب الضعفاء، الجامع الکبیر، المستند الکبیر، تفسیر الکبیر کتاب الاشریہ، کتاب الہبہ، اسامی الصحابہ، کتاب المبسوط، کتاب العلل و کتاب الکفی کتاب الفوائد (مقدمہ فتح الباری)

قصہ امام بخاری کا محمد ذہلی کے ساتھ مسئلہ اللفظ بالقرآن کے بارے۔ حاکم ابو عبد اللہ اپنی تاریخ نیشاپور میں فرماتے ہیں جب امام بخاری ۳۵۲ھ میں نیشاپور آئے تو محمد بن یحییٰ ذہلی نے اپنی مجلس حدیث میں اعلان کیا من اراد ان یستقبل محمد بن اسماعیل غذا فلیستقبلہ فانی استقبالہ تو ذہلی سمیت نیشاپور کے عوام خواص نے امام بخاری کا استقبال کیا حتیٰ کہ کثرت انبواہ کی وجہ سے مکانوں کی چھتیں لوگوں سے بھر گئیں۔ ایک دن ایک شخص نے امام کی مجلس میں کھڑے ہو کر سوال کیا: ما تقول فی اللفظ بالقرآن مخلوق او غیر مخلوق آپ نے اولاً تین مرتبہ تک سوال کی طرف توجہ ہی نہ کی جب اس نے چوتھی مرتبہ سوال کیا تو آپ نے فرمایا القرآن کلام اللہ غیر مخلوق و افعال العباد مخلوقۃ دالامتحان بدعۃ تو اس نے شور مچایا شروع کر دیا کہ امام صاحب نے یوں کہا ہے

لفظی بالمقرآن مخلوق۔ حالانکہ امام صاحب کا مقصد یہ تھا کہ قاری کی صورت و تلاوت نیز کاتب کی کتابت درسم قرآنی مخلوق ہے۔ اور قرآن کا لفظ متلو مخلوق نہیں بعد میں کئی ضابطہ نے اتنے تک غلو کیا کہ قرآن مجید کی سیاہی اور اوراق سب کو قدیم کہہ دیا، اس وجہ سے امام بخاری کے ساتھ ضابطہ کا اختلاف ہو گیا اور ذہلی بھی آپ کا شدید نکتہ چین ہو گیا۔ حکومت وقت پر ضابطہ کا اثر تھا، اسی اختلاف کی وجہ سے امام صاحب کو قید و بند کی تکالیف برداشت کرنا پڑیں، اور بالآخر امام صاحب نیشاپور سے واپس وطن بخارا میں لوٹ آئے ابو حامد بن شرقی کے قول کے مطابق ذہلی نے یہ اعلان کر دیا۔ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن زعم لفظی بالمقرآن مخلوق فهو مبتدع لا یجلس الینا ولا ینکلمو من یدھب بعد هذا الی محمد بن اسماعیل۔ اس کے بعد امام مسلم اور احمد بن سلمہ نیشاپوری کے سوا سب لوگوں نے امام بخاری کی مجلس میں آمد و رفت ترک کر دی بلکہ امام مسلم نے ایک آدمی کے ہاتھ ذہلی سے لکھی ہوئی تمام احادیث واپس کر دیں۔ اور امام بخاری کے ساتھ ایسا ملازم اختیار کیا کہ علم حدیث میں دریکتا اور مسلم ہستی بن گئے، حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری نے کبھی بھی یہ نہیں کہا تھا کہ لفظی بالمقرآن مخلوق یہ ان پر اتہام گھڑ لیا گیا تھا، کیونکہ تاریخ بخاری میں ہے کہ نیشاپور کی ایک مجلس میں جس کے اندر محمد بن نصر مروزی بیٹھے تھے امام بخاری کا ذکر چل نکلا تو محمد بن نصر مروزی نے کہا کہ میں نے امام بخاری سے سنا کہتے تھے کہ جس نے یہ کہا کہ میں نے لفظی بالمقرآن مخلوق کہا ہے وہ کذاب ہے کیونکہ میں نے یہ لفظ کبھی نہیں کہا تو ابو عمرو نے خود امام بخاری سے تحقیق کی تو امام صاحب نے وہی بات دہرائی جو محمد بن نصر مروزی نے کہی تھی۔

**حالات و متعلقات صحیح بخاری۔** جامع بخاری کا نام الجامع الصحیح المسند المختص من اموار رسول اللہ و سننہ و ايامہ۔ جامع حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں اٹھ قسم کی حدیثیں ہوں (سیر، آداب و تفسیر و عقائد و فتن و رقائق و احکام و مناقب صحیح کی قید سے ضعیف احادیث خارج ہو گئیں اور مسند کی قید سے احادیث معلقہ اور آثار موقوفہ خارج ہو گئے یعنی امام بخاری کا اصل مقصد احادیث برنوعہ متصلہ کو ذکر



کرنا ہے لیکن تائید کے لئے کبھی ضمنًا احادیث معلقہ و آثار موقوفہ بھی ذکر کر دیتے ہیں۔  
 من امور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای قوله و نخله و لقرہ / یہ عبارت سند کا بیان ہے یعنی اس میں مرفوع متصل احادیث بیان کی جائیں گی، سنن سے مراد احکام فقہیہ اور ایام سے مراد مخازی ہیں۔

سبب تالیف جامع صحیح بخاری، امام بخاری فرماتے ہیں کہ ہم اسحاق بن راہویہ کے پاس بیٹھے تھے تو انہوں نے فرمایا لو جمعتم کتابا مختصا بالصحیح سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو یہ بات میرے دل میں بیٹھ گئی اسی دن سے میں نے جامع صحیح لکھنی شروع کر دی نیز محمد بن سلیمان بن فارس کہتا ہے کہ میں نے امام بخاری سے سنا کہتے تھے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اس حال میں کہ میں آپ کے سامنے پنکھا لئے آپ سے مکھوں کو دفع کر رہا ہوں جب معربین سے اس کی تعبیر پوچھی تو انہوں نے کہا کہ تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کلام سے کذب و افترا کی مکھیاں اڑاؤ گے اور صحیح ضعیف احادیث میں تمیز کر دو گے۔

خصوصیات و امتیازات جامع صحیح بخاری (۱) خصوصیات تراجم الابواب اس سلسلہ میں امام بخاری کے کئی رموز ہوتے ہیں مثلاً حدیث مطلق اور مجمل کے ترجمہ الباب میں لفظ مقید یا مفصل ذکر کر دیتے ہیں، مراد حدیث کی وضاحت کے لئے یا احادیث متعارضہ کے درمیان تطبیق کی غرض سے اور کبھی حدیث اور ترجمہ الباب میں مطابقت نہیں ہوتی اس کی بھی کئی وجوہ ہو سکتے ہیں، مثلاً کہ وہ حدیث متعدد طرق اور مختلف الفاظ سے مروی ہوتی ہے، ان میں سے کوئی طریق اور اس کے الفاظ اس ترجمہ الباب کے موافق ہوتے ہیں یا اس ترجمہ الباب کے موافق حدیث دوسری حدیث کی کتابوں میں مذکور ہوتی ہے، لیکن وہ حدیث امام بخاری کی شرط پر نہیں ہوتی اس لئے اس کا ذکر اس ترجمہ الباب میں نہیں کرتے اور کبھی ترجمہ الباب کا ظاہری لفظ مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس سے معنی اشارہ مقصود ہوتا ہے جو احادیث باب میں گہری سوچ سے معلوم ہوتا ہے، اور کبھی لفظ باب بلا ترجمہ لاتے ہیں اس کی بھی کئی وجوہ ہو سکتے ہیں، مثلاً وہ ترجمہ الباب باب

سابق سے متعلق ہوتا ہے یا طلبہ کے ذہنوں کو تیز کرنے اور ان کے امتحان لینے کے لئے بلا ترجمہ باب ذکر کر دیتے ہیں یا باب بلا ترجمہ سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس باب کے تحت مذکور حدیث سے کافی مسائل مستنبط ہو سکتے ہیں۔

امام بخاری کے اکثر تراجم چار طرح کے ہیں:-

- ۱: وہ ہیں جن کے تحت احادیث مرفوعہ مسندہ مذکور ہوں گی،
- ۲: وہ جن کے تحت کوئی حدیث مرفوعہ مسندہ تو مذکور نہیں ہوگی، لیکن اس کے بجائے کوئی آیت قرآنیہ یا حدیث غیر مسندہ یا کوئی اثر اور قول سلف مذکور ہوگا، اس کی وجہ پہلے مذکور ہو چکی ہے، کہ کوئی حدیث مسندہ مرفوعہ امام بخاری کی شرط پر نہیں ہوتی یا وہ حدیث کسی دوسرے موقع پر مذکور ہوتی ہے یہاں تکرار سے بچنے کے لئے ذکر نہیں کیا یا اس سے تمرین و تسمیۃ اذبان طلباء مقصود ہوتا ہے،

۳: ترجمہ الباب خود آیت قرآنیہ یا حدیث یا قول سلف کو ذکر کیا جائے گا، جیسا کہ دوسرے نمبر میں مذکور ہے،

۴: وہ تراجم ہیں جن میں مصنف اپنی ذاتی عبارت کو ترجمہ بنا کر اس کے بعد کوئی حدیث مسندہ مرفوعہ یا غیر مرفوعہ یا آیت قرآنیہ یا اثر موقوف کو بالکل نہیں لاتے یا تو اس لئے کہ ایسے تراجم پر دلالت کرنے والی احادیث ابواب متصلہ یا بعیدہ میں مذکور ہوتی ہیں، اس لئے تکرار سے بچنے کے لئے ان کو دوبارہ ذکر نہیں کرتے یا طالب علموں کو محدث بنانے کے لئے ان سے پوچھتے ہیں کہ بتاؤ یہ مسئلہ کون سی حدیث سے مستنبط ہو سکتا ہے۔

(۲) خصوصیت عدم تکرار امام بخاری، باب التعلیل الی الوقت میں فرماتے ہیں و لکنی ارید ان ادخل فیہ غیر معادای غیر مکروہ۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بخاری کا اصل مقصد تکرار سے پرہیز کرنا ہے، اور جہاں تکرار معلوم ہوتا ہے، وہ اختلاف اغراض کی وجہ سے ہوتا ہے، اصلی تکرار نہیں جہاں امام بخاری وہی حدیث دوسری مرتبہ آگے ذکر کریں گے تو وہاں سند یا متن کے اختلاف سے ذکر کریں گے،

یا ایک حدیث سے مسائل کثیرہ کا استنباط مقصود ہوگا، اسی لئے اس کو مختلف ابواب میں ذکر کرتے ہیں مثلاً فقہ بریرہ کے بارے حدیث عائشہؓ میں مرتبہ سے بھی زائد مذکور ہے تکرار الاحادیث لمختلف الاعراض کی چند صورتیں:-

۱۱۔ پہلے حدیث ایک صحابی سے لا کر پھر دوبارہ اس کو دوسرے صحابی سے لا کر اس حدیث کو حدیث غرابت سے نکالتے ہیں۔

۱۲۔ مختلف طرق سے حدیث کو ذکر کر کے اس کی صحت ثابت کر دیتے ہیں۔

۱۳۔ بعض احادیث کو کئی راوی نام بیان کرتے اور کئی مختصر تو ان احادیث کو امام بخاری اسی طرح کسی جگہ نام اور کسی جگہ مختصر بیان کر دیتے ہیں،

۱۴۔ بسا اوقات حدیث کے الفاظ میں رواۃ کا اختلاف ہوتا ہے، الفاظ کے اختلاف سے معنی بھی مختلف ہو جاتا ہے، اسی لئے مختلف الفاظ کے لئے مختلف باب باندھ کر امام بخاری حدیث کو مکرر بیان کر دیتے ہیں۔

۱۵۔ بعض احادیث میں وصل ارسال کا تعارض ہوتا ہے، امام بخاری کا اعتماد وصل پر ہوتا ہے لیکن مرسل حدیث کو بیان کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس ارسال سے حدیث موصول پر کچھ اثر نہیں ہوگا۔

۱۶۔ کبھی ایک اسناد میں راوی زائد ہوتا ہے، دوسری حدیث میں کم تو دونوں طریقوں سے حدیث کو بیان کر دیتے ہیں۔

۱۷۔ کبھی ایک حدیث معنعن بیان کر کے دوسرے طریق سے تصریح سماع کے ساتھ حدیث کو بیان کر دیتے ہیں تاکہ حدیث معنعن میں ثبوت اللقاء بین الراوی والمردی عنہ معلوم ہو سکے کما هو شرطه فی الحدیث المعنعن۔

۱۸۔ خصوصیت ثلاثیات امام بخاری اپنی جامع میں ۲۲ ثلاثیات لائے ہیں جن میں امام بخاری اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان صرف تین واسطے ہیں

۱۹۔ خصوصیت زمان امام بخاری تقریباً ہر کتاب کے شروع میں نزول حکم کے زمانے کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اس قسم کے الفاظ باب کے شروع میں لاتے ہیں مثلاً باب

کیف کان بدء الوحی باب کیف فرضت الصلوة باب بدء الاذان وغیره۔

۵: خصوصیت اشارہ اختتام کتاب یعنی ہر کتاب کے آخر میں ایسا لفظ لاتے ہیں جس سے ختم کتاب کی طرف اشارہ ہوتا ہے، مثلاً بدء الوحی کے آخر میں فرمایا نکان ذلک الآخر شان ہر قتل اور کتاب الحج کے آخر میں فرمایا واجعل موقی بیلدر سولک۔

۶: خصوصیت کہ امام بخاری رواۃ حدیث کے پانچ طبقات میں سے صرف طبقہ اولیٰ کی روایات کو لاتے ہیں طبقہ ثانیہ سے صرف متابعت واستشہاد کے لئے لاتے ہیں طبقات رواۃ کو سمجھنے کے لئے جانتا چاہئے کہ ضبط وثقاہت اور ملازمت صحبت شیخ کی وجہ رواۃ حدیث کے پانچ طبقات ہیں۔

۱: کامل الضبط والعدالة کثیر الملازمة لشیخہ، مثلاً محمد بن شہاب زہری کے

شاگردوں میں سے عقیل بن خالد ایلی مالک بن انس سفیان بن عیینہ۔

۲: کامل الضبط والعدالة قلیل الملازمة لشیخہ، مثلاً ابن شہاب زہری کے

شاگرد ادزامی لیث بن سعد ابن ابی ذئب۔

۳: ناقص الضبط کثیر الملازمة۔ مثلاً ابن شہاب کے شاگرد، سفیان بن حنین

سلمی جعفر بن برقان زمعه بن صالح مکی۔

۴: ناقص الضبط قلیل الملازمة۔ مثلاً ابن شہاب کے شاگرد اسحاق بن یحییٰ

کلبی معاویہ بن یحییٰ الصدفی مثنیٰ بن الصباح۔

۵: ضعیفاء مجهولین متہمین مثلاً زہری کے شاگرد بحر بن کثیر سقاء حکم بن

عبد اللہ ایلی، محمد بن سعید مصلوب۔

امام مسلم پہلے دونوں طبقات سے بالاستیعاب لاتے ہیں، لیکن تیسرے طبقہ

سے استشہاد متابعت کے لئے ابو داؤد نسائی پہلے تین طبقات سے استیعاباً

لیکن چوتھے کے مشاہیر سے کم ترمذی پہلے چاروں طبقات سے استیعاباً

اور پانچویں سے بہت کم لیکن احادیث کے مراتب صحت وحسن غراہت و

ضعف کو بیان کر دیتے ہیں۔ ابن ماجہ پانچوں طبقات سے استیعاباً

روایت لاتے ہیں، لہذا سب سے زیادہ صحیح کتاب بخاری ہے، اس کے بعد مسلم پھر ابو داؤد پھر نسائی پھر ترمذی پھر ابن ماجہ، نسائی ترمذی دونوں ابو داؤد کے شاگرد ہیں اس لئے ابو داؤد کو مقدم رکھا گیا، ورنہ نسائی، ابو داؤد سے مقدم ہے، کیونکہ نسائی نے صحیح احادیث جمع کرنے کا دعویٰ کیا ہے، بخلاف ابو داؤد، اس نے معرفت عند الناس روایات کے بیان کرنے کا التزام کیا ہے، پھر ابو داؤد میں ضعیف احادیث بہ نسبت ترمذی کے کم ہیں اس لئے ابو داؤد کا درجہ ترمذی سے مقدم ہے پھر ترمذی نے ضعیف غریب لانے کے بعد ان پر تنبیہ کر کے ان کا مقام واضح کر دیا ہے بخلاف ابن ماجہ کے اس نے یہ کام نہیں کیا، ابن ماجہ میں بائیس احادیث موضوع اور ایک ہزار ضعیف لانے کا الزام ہے اس لئے اس کو صحاح میں شمار کرنا بطور تغلیب صحاح کے ہے ورنہ حقیقت اس کا شمار صحاح میں نہیں ہو سکتا۔

امام بخاری کے شرائط؛ (۱)، شرط۔ امام بخاری طبقہ اولیٰ کے راویوں کی روایت اپنی جامع میں لاتے ہیں اور طبقہ ثانیہ کی روایات اکثر معلقا لاتے ہیں اسی طرح بہت کم طبقہ ثالثہ کی روایات وہ بھی تعلیقا لاتے ہیں۔

(۲)، شرط کثرت ملازمہ یعنی رداۃ کی ثقاہت اور ضبط کی شرط پر دروزں شیخین منفق ہیں مگر کثرت ملازمہ شیخ کی شرط ہیں امام بخاری منفر ہیں۔

(۳)، شرط امام بخاری اپنی جامع میں حدیث صحیح لذاتہ لائے ہیں۔ حدیث صحیح لذاتہ وہ ہوتی ہے جس کے راوی عادل کامل الضبط ہوں اور اس کی سند متصل ہو اور وہ محلل شاذ نہ ہو۔

عدالت کیلئے کذب، اتہام کذب، جہالت، فسق، بدعت سے پاک صاف ہونا ضروری ہے۔

اور ضبط کے لئے کثرت غلطی، غفلت، وہم، مخالفت ثقات، سوء حفظ سے صاف ہونا ضروری ہے۔

(۴)، شرط جس میں امام مسلم بھی امام بخاری کے شریک ہیں وہ یہ ہے کہ اپنے



مشائخ سے لیکر صحابی تک ان روایات سے روایت لیتے ہیں جن کی عدالت ضبط پر اہل زمانہ تمام محدثین کا اس پر اجماع ہو پچھلوں کی جرح کا ان کے ہاں کوئی اعتبار نہیں۔

(۵) شرط راوی مروی عنہ میں معاشرت کے علاوہ ملاقات بھی ثابت ہو خواہ زندگی میں ایک مرتبہ ہی سہی اگر کہیں امام بخاری حدیث معنعن لاتے ہیں تو اس کے بعد بسا اوقات ایسی حدیث لاتے ہیں جن کا باب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا لیکن سابقہ روایت کے راوی مروی عنہ کی لقاء کا اثبات مقصود ہوتا ہے لیکن امام مسلم نے اس کے خلاف صرف معاشرت کی وجہ سے حدیث معنعن کو حدیث متصل سمجھنے پر دلائل دیئے ہیں۔

(۶) شرط صحابی سے روایت کرنے والے دو تابعی ہوں پھر ان سے روایت والے بھی دو ہوں یہاں تک سلسلہ اسناد شیخین تک دو دو سے روایت ہوتے ہوتے پہنچ جائے۔

بعض احادیث کا اس شرط کے خلاف ہونا کلیہ کو نہیں توڑے گا، کیونکہ ہر کلیہ کے خلاف بعض شذوذ ہوتے ہیں جو قارح نہیں۔

(۷) شرط مرسل حدیث امام بخاری کے نزدیک قابل احتجاج نہیں کیونکہ متروک راوی مجہول ہے مرسل روایت کے ضعیف اور ناقابل احتجاج ہونے پر جمہور حفاظ حدیث متفق ہیں اور اپنی اپنی کتب میں اس کا تذکرہ کر چکے ہیں، مقدمہ مسلم میں امام مسلم لکھتے ہیں: المرسل فی اصل قولنا دتول اهل العلم بالاخبار لیں بحجة اور حافظ مغرب ابن عبد البر جماعت اہل حدیث سے یہ قول نقل کرتے ہیں ہاں مرسل صحابی اس حکم سے مستثنی ہوگا، کیونکہ صحابی کی جہالت مضر نہیں لان الصحابة کلہم عدول، اسی طرح اگر مرسل روایت دوسری سند سے ثابت ہو جائے تو پھر وہ معتبر ہوگی۔

بخاری و مسلم کے درمیان موازنہ۔ بعض لوگ مسلم کو بخاری پر ترجیح دیتے ہیں ان کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

دلیل ۱، قلت آثار موقوفہ: یعنی مسلم میں صرف احادیث مرفوعہ ہیں آثار موقوفہ اس میں نہیں ہاں کہیں کہیں بالفتح آگئے ہیں بالاہل نہیں لیکن بخاری میں آثار موقوفہ بکثرت موجود ہیں۔

دلیل ۲، حسن ترتیب و سہولت: معنی یعنی امام مسلم ہر حدیث کے تمام طرق اسانید و متوں کو موتیوں کی لڑی کی طرح مرتباً روایت کرتے ہیں تاکہ حدیث کے الفاظ و معانی پوری طرح چمکتے جائیں، لیکن امام بخاری حدیث سے استنباط مسائل کی غرض سے حدیث کی تقطیع اور اس میں تقدیم تاخیر اور حذف و اختصار سے بہت کام لیتے ہیں۔  
 جمہور علماء بخاری کو مسلم پر فوقیت دیتے ہیں، ان کے دلائل بھی صبیح ہیں :-  
 دلیل ۱، ثقافت و سماجی: یعنی بخاری کی احادیث کے رجال زیادہ ثقہ ہیں بنسبت مسلم کی احادیث کے رجال کے۔

بخاری میں مشکلم فیہ کی روادۃ کی تعداد اسٹی ہے لیکن مسلم کے مشکلم فیہ روادۃ کی تعداد ایک سو ساٹھ ہے، اگرچہ یہ کلام مضمر نہیں کیونکہ وہ جرح یا تو مبہم ہے یا وہ جرح متفق علیہ نہیں اور یا وہ جرح راوی کے آخری عمر میں تغیر حافظ کی وجہ سے ہے۔

دلیل ۲، قلت روایت عن المتکلمین: یعنی امام بخاری نے مشکلم فیہ روادۃ سے بہت کم حدیثیں لی ہیں لیکن امام مسلم نے ایسے راویوں سے کافی حدیثیں لی ہیں اس لئے بخاری زیادہ صحیح ہے، چنانچہ بعض لوگوں نے بخاری کی کل مشکلم فیہ روایات ایک سو دس بتائی ہیں، اور مسلم کی کل مشکلم فیہ روایات ایک سو بتیس شمار کی ہیں۔

دلیل ۳، اتصال سند یعنی امام بخاری راوی مروی عنہ میں لقاء ضروری شرط قرار دیتے ہیں جو اتصال سند کے لئے کڑی شرط ہے لیکن امام مسلم لقاء کے بجائے دونوں میں معاشرت پر اکتفا کرتے ہیں، کم امر۔

دلیل ۴، امام بخاری طبقہ اولیٰ کی روایات بالاستیعاب لاتے ہیں اور طبقہ ثانیہ سے انتخاب کرتے ہیں، لیکن امام مسلم طبقہ اولیٰ ثانیہ سے بالاستیعاب اور طبقہ ثالثہ سے انتخاب کرتے ہیں ظاہر ہے کہ امام بخاری کے شرائط احوط ہیں اسی لئے محدث

عبدالرحمن یمنی شافعی نے بخاری مسلم کے موازنہ میں قول فیصل ان دو اشعار میں بیان کیا ہے ۷

تنازع قوم فی البخاری و مسلم لدی فقالوا ای ذین یقدم  
فقلت لقد فاق البخاری صحۃ کما فاق فی حسن الصناعتہ مسلم

بخاری کی کل احادیث بشمول مکررات نو ہزار بیاسی ہیں اور بخاری مکررات تین ہزار ایک سو پانچ ہیں یہ تعداد یعنی نو سو بیاسی سنڈات مکررہ کے ساتھ تعلقات مباحثات کو شامل کیا گیا ہے، اور اگر آثار صحابہ و تابعین کو شامل کیا جائے تو پھر کل تعداد دس ہزار چھ سو نو تے ہو جائے گی،

بخاری کے دو نسخے مشہور ہیں:-

(۱) محمد بن یوسف فربری کا نسخہ (فربر بخاری) کی بستیوں میں سے ایک بستی ہے، اس نے امام بخاری سے دو مرتبہ صحیح بخاری کا سماع کیا ہے، دیارِ پاک ہند میں ہی نسخہ مدار روایت ہے۔

(۲) عبداللہ بن احمد حنوفی <sup>۲۸۱ھ</sup> کا نسخہ یہ نسخہ بلاد شام میں بطریق ابی الوقت مروج ہے۔

بخاری کی شروعات کافی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:-

(۱) فتح الباری حافظ احمد بن علی بن حجر عسقلانی کی متوفی <sup>۸۵۶ھ</sup> کی۔

(۲) عمدۃ القاری علامہ محمود بن احمد عینی حنفی متوفی <sup>۸۵۵ھ</sup> کی۔

(۳) ارشاد الساری احمد بن خلیل قسطلانی متوفی <sup>۸۲۳ھ</sup> کی۔

(۴) عون الباری نواب صدیقی حسن م <sup>۸۲۴ھ</sup> وغیر ذلک۔

## ما یفید الناس فی شرح قال بعض الناس

صحیح بخاری کتاب الزکوٰۃ باب فی الرکاز الخمس مسئلہ خلافہ خمس معدن معدن قدرتی کان یعنی دھات کو کہتے ہیں ۔

ساکاز کی تفسیر امام مالک امام شافعی امام احمد اور امام بخاری جن بصری یعنی جمہور ائمہ اصحاب الحدیث کے نزدیک دفتینہ جاہلیت ہے ، معدن نہیں لہذا ان کے نزدیک معدنیات میں خمس نہیں بلکہ ان میں زکوٰۃ ہے لیکن امام ابوحنیفہ سفیان ثوری ، عبد الرحمن اوزاعی کے نزدیک رکاز دفتینہ جاہلیت اور معدن دونوں کو شامل ہے ، لہذا ان کے نزدیک دونوں میں خمس واجب ہے ، کان پانے والے کے چار حصے اور پانچواں حصہ بیت المال کا ہے ، جن فقہاء نے رکاز میں خمس کو مطلقاً اکثر صورتوں میں واجب کہا ہے ، وہ حدیث کے زیادہ قریب ہے امام شافعی نے خمس رکاز کو سونے چاندی کے ساتھ خاص کیا ہے ، جمہور نے سونے چاندی کے ساتھ مخصوص نہیں کیا ، اس کے مصرف میں بھی فقہاء نے اختلاف کیا ہے ، امام مالک ابوحنیفہ اور جمہور نے اس کا مصرف ، مصرف الفی بیان کیا ہے ، امام شافعی نے اس کا مصرف مصرف زکوٰۃ بیان کیا ہے ، اختلاف کا نتیجہ اس وقت ظاہر ہوگا جب رکاز قومی کو مل جائے تو جمہور کے نزدیک اس سے خمس لیا جائے گا ، لیکن امام شافعی کے نزدیک اس سے کوئی چیز نہیں لی جائے گی ، تمام فقہاء کا اس میں اتفاق ہے کہ رکاز میں حولاں حول شرط نہیں بلکہ خمس اسی وقت نکالا جائے گا ۔

جمہور کے دلائل ، دلیل حدیث ابی سلمہ عن ابی ہریرۃ مرفوعاً والمعدن حبار وفی الرکاز الخمس (متفق علیہ) ، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رکاز غیر معدن ہے ، کیونکہ حدیث میں وفیہ الخمس نہیں بلکہ وفی الرکاز الخمس ساکاز کا معدن پر عطف دلالت ہے ، عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے ، علامہ عینی نے کہا

ذنیہ الخمس اس لئے نہیں کہا تا کہ ضمیر کا مرجع لفظ بئر کو نہ بنایا جاسکے، حالانکہ بئر کا لفظ دور ہے معدن کا لفظ قریب ہے، قریب کے مرجع کو چھوڑ کر مرجع بعید کی طرف کیسے ضمیر لوٹ سکتی ہے، نیز لفظ بئر مؤنث سماعی ہے ضمیر مذکر کا مرجع لفظ مؤنث کیسے بن سکتا ہے،

شبیہ بعض نے کہا دفی الکاذا الخمس وجوب خمس کے عموم کو بیان کرنے کیلئے ہے کیونکہ اگر ذنیہ الخمس ہوتا تو خمس صرف معدن میں ہوتا، کنز ذنیہ جاہلیت میں خمس نہ ہوتا یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں اللعدن جبار ایک حکم ہے دفی الکاذا الخمس دوسرا حکم ہے، دونوں کے درمیان عطف ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ معدن اور رکاز الگ الگ چیزیں ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف رکاز میں خمس بیان فرمایا ہے تو معدن میں خمس ہی نہیں ہوگا، وجوب خمس کا عموم کہاں رہا ان اگر عبارت یوں ہوتی ذنیہ دفی الکاذا الخمس تو پھر وجوب خمس کا عموم ثابت ہو جاتا۔

۱۱، شبہ بعض نے یہ کہا ہے کہ تقایر معدن رکاز میں حال محل کے اعتبار سے ہے یعنی دراصل معدن ہی رکاز ہے لیکن تقایر اس اعتبار سے ہے کہ معدن بمعنی کان کا گڑھا لفظ معدن سے مراد ہے اس کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان کیا کہ اگر اس میں کوئی مزدور گر جائے تو کان کے مالک پر اس کا خون معاف ہے اور ساکاز ما ثبت فی العدن کا حکم خمس بیان فرمایا ہے، یعنی تقایر اعتباری کی وجہ سے عطف دلایا گیا ہے،

اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معدن اور رکاز میں تقایر حقیقی بیان فرمایا ہے، اہل حجاز کی لغت اور تعامل سلف اس کا واضح قرینہ ہے ابن اثربنہایہ میں فرماتے ہیں الاکاذا عند اهل الحجاز كنوز الجاهلية المدفونة فی الارض اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجازی تھے اور تعامل سلف (۲)، دلیل میں مذکور ہے، ان قرآن کے ہوتے ہوئے تقایر اعتباری ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

جمہور کی دلیل (۲)، اثر عثمان بن عبد العزیز کراپ معدن کی زکوٰۃ ہر دو سو درہم سے



پانچ درہم وصول کرتے تھے اس سے معلوم ہوا کہ سلف صالحین کا تعامل یہی ہے کہ معادن میں خمس نہیں بلکہ ان میں زکوٰۃ ہے،

(۱۲) شبہ بعض نے کہا ہے ہو سکتا ہے معدن سے سونا چاندی نکالتے وقت تو خمس لیتے ہوں اور سال گزرنے کے بعد زکوٰۃ وصول کرتے ہوں، خاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال یہ ایک فرضی احتمال ہے، اس سے حدیث صحیح مرفوع متصل کو نیز واضح تعامل سلف کو کیسے ٹھکرایا جاسکتا ہے، نیز عمر بن الخطاب کا یہ عمل نص مرتفع صحیح کے موافق ہے اس میں فرضی احتمال اثر انداز نہیں ہو سکتا۔

(۱۳) دلیل قول حن بصری، آپ فرماتے ہیں کہ جو رکاز ارض حرب میں ہو، اس میں خمس ہے، اور جو ارض سلم میں ہو اس میں زکوٰۃ ہے، حن بصری کے قول کا پہلا جملہ جو حدیث صحیح کے موافق ہے سے استدلال ہو سکتا ہے کہ رکاز میں خمس ہے ارض سلم کے رکاز میں زکوٰۃ کا قول حدیث کے خلاف ہے، اسی لئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ نے فتح الباری میں ابن منذر کا یہ قول نقل کیا ہے، دلا اعلما حد افرق هذه التفرقة غیر الحن یعنی حضرت حن کی یہ تفریق کسی طرح صحیح نہیں کیونکہ ساری زمینیں پہلے کفار کے قبضے میں تھیں، بعد میں ان پر مسلمانوں نے قبضہ کیا یہ درست ہے تو اب اگر ان اراضی میں سے جو رکاز یعنی دغینہ جاہلیت ملے گا، اس میں خمس ہوگا، لیکن ان نکلنے والے معادن میں حدیث کے مطابق زکوٰۃ ہوگی، کیونکہ معادن اللہ تعالیٰ کی طرف سے زمین میں رکھے جاتے ہیں وہ اموال غنائم کے سلسلہ میں شمار نہیں ہو سکتے البتہ دغینہ جاہلیت اموال غنائم میں شمار ہو سکتے ہیں، اسی لئے ان میں خمس ہوگا، نہ معادن میں

شبہ یہ کہنا کہ حضرت حن تابعی ہیں ان کا قول امام ابو حنیفہ پر حجت نہیں کیونکہ وہ بھی تابعی ہیں صحیح نہیں کیونکہ اولاً امام ابو حنیفہ کے تابعی ہونے میں اختلاف ہے، اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے، تب بھی حن تابعی کا قول حدیث کے موافق ہوگا، وہ دوسرے اس تابعی پر حجت ہوگا، جس کا قول حدیث کے خلاف ہے، پس

ثابت ہوا کہ حسن بصری کے قول کا پہلا جملہ جو حدیث کے موافق ہے وہی قبول ہوگا البتہ  
کا قول جو حدیث صحیح کے خلاف ہے وہ قبول نہیں ہوگا۔ حسن بصری کا بھی وہ قول جو  
حدیث کے خلاف ہے ہرگز قابل قبول نہیں ہے،

۴۰ دلیل حدیث بلال بن عمارث مرفی - تتلک المعادی (رای معادن القبلیۃ)  
(لا تؤخذ منها الا الزکوۃ الی الیوم) (رداۃ ابو داؤد و مؤطا امام محمد باب الرکاز)  
یہ حدیث واضح ثبوت ہے کہ معادن رکاز نہیں ان کا حکم الگ ہے یہ حدیث مؤطا امام  
محمد میں سند ہے منقطع نہیں یہ حدیث تعامل سلف کے لئے صریح ہے کہ ان میں خمس  
نہیں زکوٰۃ ہے نیز یہ حدیث بخاری کی صحیح صریح حدیث کی تائید سے احناف پر  
حجت تامہ ہے

شعبہ اگر کوئی کہے کہ حدیث میں مذکور لفظ زکوٰۃ سے خمس مراد جسے زکوٰۃ الارض  
سے مراد عشر ہوتا ہے۔

جواب: زکوٰۃ کی خمس سے تاویل - انتہائی غلط ہے کیونکہ کسی صحیح صریح حدیث  
میں معادن میں خمس کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں تو پھر زکوٰۃ بمعنی  
خمس کی تاویل جیسے زکوٰۃ الارض بمعنی عشر کیسے صحیح ہو سکتی ہے کیونکہ زکوٰۃ الارض بمعنی عشر  
صحیح احادیث سے ثابت ہے لیکن زکوٰۃ المعادن بمعنی خمس ہرگز ثابت نہیں۔  
احناف کے دلائل (۱) دلیل رکز بمعنی کاڑنے اور ثابت کرنے سے مشتق ہے تو اب  
رکاز بمعنی مرکوز مایثیت فی الارض ہے اور یہ معنی کنز معدن دونوں میں موجود ہے  
گوراکر دونوں میں مختلف ہے کہ معدن کا رکاز خالق اور کنز کا رکز مخلوق ہے چنانچہ لغت  
کی کتب مثلاً کتاب المغرب اور قاموس اور منہی الارب میں رکاز کا اطلاق معادن اور  
دقین اہل جاہلیت پر کیا گیا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اہل عرب معدن پر بھی رکاز  
کا اطلاق کرتے ہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ اہل حجاز کی لغت میں رکاز کا اطلاق صرف دقینہ اہل  
جاہلیت پر ہوتا ہے ہاں اہل عراق کے نزدیک معادن پر بھی رکاز کا اطلاق ہوتا

ہے، لیکن حدیث میں لغت اہل حجاز ہی معتبر ہوگی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجازی تھے، جیسے نہایہ ابن اثیر کا حوالہ پہلے مذکور ہو چکا ہے، اور جوہری نے صحاح میں لکھا ہے الرکاز دنین اهل الجاهلیت کا نہ دکن فی الارض رکز اذ فی الحدیث فی الرکاز الخمس نقول منه ارکز الرجل اذا وجدہ یعنی رکاز اہل جاہلیت کا دنین ہے گویا کہ اس نے اس کو زمین میں گاڑ دیا ہے اور حدیث میں ہے کہ رکاز میں خمس ہے اسی سے یہ محاورہ لیا گیا ہے ارکز الرجل اس نے رکاز پایا اسی طرح زرکشی نے تنقیح میں کہا الرکاز هو المال العادی المدفون فی الجاہلیۃ اور اسی طرح محمد بن ابی بکر ارازی نے مختار الصحاح میں لکھا والرکاز دنین اهل الجاہلیت کا نہ دکنۃ فی الارض ان حوالوں سے معلوم ہوا کہ احناف کا نفوی استدلال بھی صحیح نہیں بالغرض اگر تاہد نفوی سے کام لیا جائے تب بھی لغت و شرع میں فرق ہے اسی فرق کو بیان کرنے کے لئے امام بخاری نے حدیث ابوہریرہ سے استدلال کیا ہے،

۱۲ دلیل حدیث عبداللہ بن عمرو کہ آنحضرت نے کنز جاہلیت کے متعلق فرمایا دان کان فی الخراب یعنی قبیحا و فی الرکاز الخمس رواہ ابوداؤد فی کتاب اللقطۃ۔ اس حدیث میں رکاز کا عطف کنز پر ہے جس سے معلوم ہوا کہ رکاز کنز کے خلاف ہے، اور وہ معدن ہے اس حدیث سے معدن میں خمس کا ثبوت ہے۔

جواب، امام ابوداؤد اس حدیث کو کتاب اللقطۃ میں اس لئے لائے ہیں کہ نفیہا کی ضمیر لقطۃ کی طرف جاتی ہے، یعنی جو سونا چاندی بطور لقطۃ ایسے دیرانے میں پایا جائے جس کا کوئی مالک نہ ہو تو اس کا اور رکاز کا ایک حکم ہے تو گویا اس حدیث میں دو چیزوں کا حکم ہے ایک وہ جو زمین میں مدفون ہو وہ رکاز ہے دوسری وہ چیز جو روئے زمین پر جاہلیت کے دیرانے میں یا قریہ غیر مکونہ میں یا غیر سبیل میتاد میں پایا جائے ان دونوں میں خمس ہے کما فی عون المعبود،

احناف کی تیسری دلیل، حدیث ابی ہریرہ جس کو بیہقی اور موطا امام محمد نے روایت کیا ہے، فی الرکاز الخمس قیل یا رسول اللہ وما الرکاز قال المال الذی خلقہ اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلق السموات والارض فی ہذا المعادن

فقیہا الخمس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رکاز معدن کو بھی شامل ہے اور اس میں بھی خمس ہے جواب یہ حدیث صحیح نہیں، کیونکہ اس کی سند میں عبداللہ بن سعید متروک الحدیث ہے اس کی متابعت جان بن علی نے کی ہے وہ بھی ضعیف ہے، نیز یہ کہنا کہ مؤطا امام محمد کی روایت کے کوئی اور راوی ہیں یا وہ دوسری روایت ہے نہایت ہی غلط بات ہے بلکہ دھوکہ دینا ہے مؤطا امام محمد میں جو سند روایت ہے وہ جہور کی مؤید ہے جس میں ہے فتک المکان الی الیوم لا تؤخذ منها الا الزکوۃ کما مر بخاری کی مرفوع متصل حدیث کے مقابلہ میں ایسی ضعیف روایتوں پر عمل کرنا خفیوں کے مقدر میں ہے، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بحث طبقہ کتب الحدیث میں لکھا ہے اما الصحیحان فقد اتفق المحدثون علی ان صحیح ما فیہما من المتصل المرفوع صحیح بالقطع والہما متواتران الی مصنفیہما و انہ کل من یرون امرہما فهو مبتدع متبع غیر سبیل المؤمنین وان شئت الحق الصراح ففسہما بکتاب ابن ابی شیبۃ و کتاب الطحاوی و مسند الخوازمی وغیرہما تجذب بنیہما و بنیہما بعد الشاکین۔

**صحیح بخاری میں پہلا مقام:** جہاں امام بخاری رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ اور ان کے مرافقین کے خلاف تعریف کرتے ہوئے۔ قال بعض الناس المعدن ساکاز مثل دفن الجاہلیۃ لانہ یقال ارکز المعدن اذا خرج منه شیء قیل له فقد یقال لمن وهب له الشئ اور یجربھا کثیرا او کثو شرة ارکزت ثم ناقضہ فقال لا باس ان یرکبہ ولا یؤدی الخمس۔ یہاں ایک ضروری بات ذہن نشین کر لیں کہ امام بخاری رحمہ اللہ کسی امام کے مقلد نہیں اسی لئے وہ اپنی صحیح میں اکثر مقامات پر قال بعض الناس سے احناف کی تردید و تنقید کرتے ہیں لیکن بعض مقامات میں دوسرے ائمہ پر بھی تنقید کرتے ہیں چنانچہ باب ترجمۃ الحکام میں جو سب سے آخری قال بعض الناس ہے فرمایا وقال بعض الناس لا یدلہا حکم من مترجمین میں بقول علامہ کرمانی و حافظ ابن حجر امام محمد بن حسن یا ابن ادریس شافعی مراد ہیں نیز امام بخاری نے اپنی صحیح میں متعدد جگہ پر امام مالک و امام شافعی کا نام صراحتہ لیا ہے، اور دو مقام پر امام احمد کے نام

اور ایک مقام پر یحییٰ بن معین کے نام کی تصریح کی ہے لیکن امام ابو حنیفہ کو نام کے بجائے بعض الناس سے تعبیر کیا واللہ اعلم ما وجہہ۔

زیر تحقیق بحث، یعنی پہلے قال بعض الناس سے مراد امام ابو حنیفہ ہیں اور اس مسئلہ میں ان کے ہمنوا سفیان ثوری اور عبد الرحمن افزاعی بھی مراد ہو سکتے ہیں۔ پہلے قال بعض الناس سے امام بخاری علیہ الرحمۃ کی غرض احناف پر دو الزام قائم کرنے ہیں، (۱) استدلال لغوی کا رد، امام ابو حنیفہ نے خمس معدن کے مسئلہ میں عرب کے محاورہ

(ارکز المعدن) بمعنی اخراج المعدن جب کان سے کوئی چیز نکالی جائے سے استدلال کیا ہے، یعنی جیسے رکاز دفینہ جاہلیت پر بولا جاتا ہے اسی طرح معدن پر بھی بولا جاتا ہے تو دونوں میں خمس واجب ہوگا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ کے اس استدلال کا یوں رد کیا ہے کہ اگر محاورہ ارکز المعدن سے معدن میں خمس واجب ہے تو پھر ارکزت کے محاورہ سے جو مال موہوب اور ربح کثیر یا پھلوں کی کثرت پانیا والے کے لئے کہا جاتا ہے، سے مال موہوب اور ربح کثیر اور پھل پر بھی رکاز کا اطلاق محاورہ عرب سے ثابت ہے تو پھر ان تینوں چیزوں میں بھی خمس ہونا چاہئے معلوم ہوا کہ لغوی اشتراک سے علمی اشتراک ثابت نہیں ہوتا۔

شبیہ بعض نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ استدلال امام صاحب کا نہیں بلکہ ان کے بعض تلامذہ کا ہے اور محض تائید تقویت کے لئے ہے اصل استدلال حدیث مرفوعہ سے ہے حالانکہ وہ حدیث صحیح نہیں کما مر بیانہ۔

پھر ثانیاً اس تائیدی دلیل کو صحیح ثابت کرنے کے لئے فرماتے ہیں کہ معدن پر رکاز کا اطلاق حقیقی ہے لیکن مال موہوب اور ربح کثیر اور پھل پر رکاز کا اطلاق مجازی ہے کیونکہ ان پر رکاز کے اطلاق کے لئے کوئی روایت نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ معدن پر رکاز کا اطلاق ثابت کرنے والی روایت بھی غیر صحیح ہے تو پھر معدن پر رکاز کا اطلاق حقیقی کیسے ہوا۔

ثالثاً معدن پر رکاز کے اطلاق حقیقی کو ثابت کرنے کے لئے ایک زیادہ مستند

دصحیح تر محاورہ ارکز الرجل سے بعض نے یوں استدلال کیا ہے کہ جب کسی انسان کو سونے کی ڈلیاں اور ٹکڑے حاصل ہوں تو بولتے ہیں۔ ارکز الرجل تو بلا کلفت حاصل ہونے والی شئی اگر قطع الذہب ہو تو تب اس پر ارکز اور رکاز کا اطلاق صحیح ہوتا ہے، لیکن اگر کسی ایسی شئی جس میں یہ قید موجود نہ ہو تو پھر ارکز والا محاورہ نہیں بولا جاتا لہذا معدن اور قدرتی سونے کے ٹکڑے پر تو رکاز کا اطلاق صحیح ہوا کیونکہ اس میں قطع الذہب کی قید موجود ہے لیکن اس کے برعکس شئی محبوب اور رزق کثیر اور ثمار کثیرہ ان تینوں پر رکاز کا اطلاق صحیح نہیں کیونکہ ان میں قطع الذہب کی قید مفقود ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی زیادہ صحیح اور مستند محاورہ ارکز الرجل واضح دلالت کرتا ہے کہ دغینہ جاہلیت ہی رکاز ہے معدن رکاز نہیں کیونکہ جب کسی انسان کو سونے کی ڈلیاں اور ٹکڑے حاصل ہوں تو بولتے ہیں ارکز الرجل تو بلا کلفت حاصل ہونے والی شئی میں اگر قطع الذہب کی قید موجود ہو تب اس پر ارکز اور رکاز کا اطلاق ہوتا ہے معدن سے نکلنے والا سونا قطع الذہب نہیں ہوتا بلکہ سونے کی ڈلیاں اور ٹکڑے دغینہ جاہلیت سے ہی ملتے ہیں معدن سے نکلنے والے سونے کو کان کنی کے بعد صاف کیا جاتا ہے، پھر قطع الذہب کی شکل میں ڈھالا جاتا ہے، بلا کلفت حاصل ہونے والا سونا دغینہ جاہلیت ہوتا ہے معدن سے نکلنے والے سونے میں تو بہت بڑی کلفت کے بعد خالص سونے کے ٹکڑے میسر آتے ہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے معدن اور رکاز میں فرق ثابت کرنے کے لئے فرمایا ان المعدن یحتاج الی عمل و مؤنة و معا لجة لاستخراجه بخلاف الركاز وقد جرت عادة الشرع ان ما غلظت مؤنته خفت عنه فی قدر الزکوة و ما خفت زید فیه۔ ہنایہ میں ابن اثیر نے یہی بات یورہ نقل فرمائی ہے، الركاز عند اهل الحجاز کنوز الجاهلیة المدفونة فی الارض وعند اهل العراق المعادن تحتلها اللغة لان کلا منها مرکوز فی الارض ای ثابت یقال رکزه یرکزه رکزا اذا دفنه و ارکز الرجل اذا وجد الركاز و الحدیث انما جاء فی التفسیر الاول دھو کنز الجاهلی

دانفا فیہ الخمس لکثرة نفعه و سهولة اخذہ۔ اور اگر اس کا مرکز الرجل کا معنی یہ کیا جائے کہ صارلہ دحاز من قطع الذهب، جیسا کہ بعض نے لکھا ہے تو صیورت خاصہ کے اعتبار سے صرف دفتہ جاہلیت مراد ہوگا، کیونکہ دفتہ جاہلیت ہی بلا کلفت حاصل ہونے والا سونا ہوتا ہے اور اگر مرکز الرجل کا معنی صارلہ دحاز بمعنی صیورت عامہ کیا جائے، تو پھر شنی مہوب ربح کثیر اور غمار کثیرہ پر بھی ارکزت اور رکاز کا اطلاق صحیح ہوگا، بہر حال امام بخاری رحمہ اللہ نے معاوہہ ارکز المعدن اور ارکزت کی جس بنیاد الزام عائد کیا ہے وہ بنیاد سراسر صحیح احاف کا استدلال غلط ہے۔

(۲، الزام۔ اثبات المناقضة بين اقوال ابی حنیفة، یعنی امام بخاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ معدن میں خمس کے وجوب کے قائل ہیں لیکن پھر خمس معدن کے چھپانے کو بھی جائز کہتے ہیں، جس سے وجوب خمس کی نفی ہوتی ہے یہ صریح تناقض ہے، بعض نے علامہ قسطلانی شافعی اور علامہ عینی حنفی سے اس کا جواب یہ نقل کیا ہے کہ اگر رکاز پانے والا محتاج اور فقیر ہو اور بیت المال سے اسے حصہ نہ ملنے کا ظن غالب ہو تو وہ بیت المال سے خمس کو چھپا کر اپنے اوپر خرچ کر سکتا ہے، جواب، معدن پانے والا بالفرض اگر فقیر و محتاج بھی ہو تو کیا معدن کے چار حصوں سے اس کا فقر زائل نہیں ہوگا۔ بلکہ معدن کے پانچوے حصہ سے ہی اس کی محتاجی اور فقری زائل ہوگی، یہ جواب کتنا مضحکہ خیز ہے فتکد نیز کتمان خمس کی یہ فرضی صورت کہ بیت المال میں وہ اشیاء صحیح مصارف پر خرچ نہیں کی جاتیں تو معدن پانے والا بذات خود خمس کی مقدار خفیہ مستحقین کو دے دے تو یہ جائز ہے اسی طرح اگر اس کو خطر ہو کہ میرے بتانے سے سارا مال چھن جائے گا، تو وہ خفیہ فقراء میں خمس معدن تقسیم کر سکتا ہے، یہ دونوں صورتیں گرچہ معقول ہیں، لیکن امام طحاوی کا یہ کہنا کہ لو وجد معدن بافی دارہ فلیس علیہ شیء ان دونوں توجیہوں کی تردید کرتا ہے اسی چیز کو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری یوں نقل فرمایا وقد نقل الطحاوی المسئلة التي ذكرها ابن بطلال ونقل ايضاً انه لو

وجد فی دارہ معدنا فلیس علیہ شیء وبهذا یتجہ اعتراض البخاری بہر کیف امام بخاری رحمہ اللہ کا الزام اخاف پر بحالہ قائم ہے۔

کتاب المہبۃ باب اذا قال اخذ متک هذه الجارية علی ما یتعارن الناس فهو جائز۔ اس باب سے امام بخاری کی غرض یہ ہے کہ (اخذ متک هذه الجارية) یعنی میں نے اس لونڈی سے تیری خدمت کی ہے یہ قول عرف زمانہ کے اعتبار سے ہیہ کیلئے مستعمل ہو سکتا ہے اگر کسی قوم کے عرف و رواج میں اخدم بول کر ہیہ مراد لینے کا رواج ہو تو اس لفظ سے تمذیک نافذ ہو جائیگی وہ لونڈی مہربانہ کی عموماً تصور ہوگی جیسا باب ہذا کی حدیثوں سے واضح ہے لیکن جنہوں نے اس لفظ کو مطلقاً عاریت کیلئے استعمال کیا ہے، انہوں نے عرف اور حدیث کی مخالفت کی ہے۔

دوسرا مقام: وقال بعض الناس هذه عارية دان قال کو تک هذا الثوب فهذه هبة۔ یہاں بعض الناس سے مراد امام ابو حنیفہ ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ اس سے امام ابو حنیفہ پر دو اعتراض کرتے ہیں۔ (۱) اعتراض حدیث کی مخالفت یعنی حدیث اخرج عن ابی ہریرۃ میں فاخذ مہا ولیدۃ، اور حدیث ابن سیرین عن ابی ہریرۃ میں فاخذ مہا ہاجر دونوں حدیثوں میں لفظ اخدم بول کر ہیہ مراد لیا گیا ہے، لیکن امام ابو حنیفہ اس کو عاریت قرار دے رہے ہیں معلوم ہوا کہ ان کا یہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہے،

شعبہ: ہیہ کا ثبوت لفظ اعطی سے ہے جو حدیث اخرج عن ابی ہریرۃ میں سے ناعطوها آجبر مگر لفظ اخدم سے ہیہ مراد نہیں لیا گیا، فلا اشکال علی ابی حنیفہ جواب: ناعطوها آجبر کا لفظ حدیث اخرج عن ابی ہریرۃ میں بطور تفسیر واقع ہوا ہے یعنی ابراہیم علیہ السلام نے جب حضرت سارہ کے ساتھ ہجرت کی تو انہوں نے سارے ماہر ملی کے بعد حضرت سارہ کو حضرت ہاجرہ دی، لیکن بادشاہ جبار نے حضرت سارہ کو جب حضرت ہاجرہ دی تو اس نے لفظ اخدم استعمال کیا، فقالت اشعرت



ان اللہ کیت الکافر وانشاء ولیلیدۃ۔ اسی لئے امام بخاری نے اخدم کے لفظ سے ہمہ ثابت کیا ہے جو دونوں حدیثوں میں موجود ہے، یعنی عرف زمانہ کے اعتبار سے اخدم کا معنی اعطفا ہے جو تملیک رقبہ کے لئے استعمال کیا گیا۔

شعبہ: امام بخاری کے اس اعتراض کے جواب میں اگر کہا جائے کہ ابراہیم علیہ السلام کا دور نبی اسرائیل سے بھی پہلے کا ہے ان کے عرف میں یہ لفظ ہمہ کیلئے مروج تھا لیکن امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں عرف تبدیل ہو گیا اور اس وقت یہ لفظ محض عاریت کے لئے استعمال ہونے لگا۔

جواب: اخدم کا معنی عاریت و معنی تو ہو سکتا ہے یعنی وضع لغت کے اعتبار سے لفظ خدمت سے عاریت مراد لی جاسکتی ہے، کیونکہ کہا جاسکتا ہے کہ میں نے یہ لونڈی آپ کی خدمت کے لئے دی یہ آپ کی صرف خدمت کرے گی آپ اس کے رقبہ کے مالک نہیں۔ عرف میں ا۔ کا معنی ہمہ ہے، تغیر عرف کا جواب انتہائی غلط ہے ابراہیم علیہ السلام کے دور سے لیکر آج تک یہ لفظ عرفاً ہمہ یعنی تملیک رقبہ کے لئے مستعمل ہے، آج بھی کہا جاتا ہے ہم نے مولانا صاحب کی خدمت ایک ہزار روپیہ سے کی ہے، کوئی ساتھی اپنے احباب سے پوچھتا ہے کہ حضرت صاحب تشریف لائے ہیں آپ نے ان کی کچھ خدمت کی ہے یا نہیں تو وہ کہتے ہیں ہم نے ان کی ایک گائے یا بھینس سے خدمت کی ہے، بہر حال امام بخاری کا اعتراض حنفیوں پر آج تک بحالہ قائم ہے اس کا کوئی جواب ان کے ہاں نہیں۔

امام بخاری کا دوسرا اعتراض کہ امام ابو حنیفہ نے اخدام اور کسوة میں فرق کیا ہے، کیونکہ لفظ اخدام سے عاریت اور لفظ کسوة سے ہمہ مراد لیا ہے، حالانکہ دونوں لفظوں کا معنی وضع لغت کے اعتبار سے یا تحت منفعت اور عاریت ہے اور عرف کے اعتبار سے دونوں سے مراد ہمہ یعنی تملیک ذات مراد ہو سکتی ہے، شعبہ: بعض احفان نے دونوں کے فرق کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ کپڑا پہننے سے کہنہ اور بوسیدہ ہو جاتا ہے پھٹ جاتا ہے جس کی وجہ سے اس میں رجوع

بعبید از قیاس ہے لہذا وہ تملیک و ہبہ ہے لیکن لونڈی کے استعمال اور حصول منافع سے اس کا کچھ بھی خراب نہیں ہوتا جس کی بنا پر اس میں رجوع معقول ہے فافترقا فقیاس الاخدام علی الکسوة قیاس مع فارق پس اخدام والی صورت میں عاریت ہوگی اور کسوة والی صورت میں ہبہ و تملیک فائز ہوگی۔

جواب: مدت دراز یا کم کافرق ہوتا ہے کپڑا تھوڑی مدت کے بعد پرانا ہو کر پھٹ جاتا ہے، لیکن لونڈی بھی کچھ مدت اور عرصہ کے بعد پرانی اور بے کار ہو جاتی ہے۔ فافترقا

فقیاس الاخدام علی الکسوة قیاس مع جامع شیعہ ثانی، عرف عام نیز نص قرآنی یعنی آیت اطعام عشرة ساکین اور کسوتہم الخ سے کسوة کا استعمال ہبہ اور تملیک عین میں یقیناً ثابت ہے بخلاف اخدام کے کہ اس کا تملیک عین ہونا کسی دلیل شرعی یا عرفی سے ثابت نہیں۔

جواب: حدیث الباب سے شرعاً و عرفاً اخدام بمعنی ہبہ ثابت ہے جیسا کہ قرآنی شرعی اور عرفی دلیل سے کسوة بمعنی ہبہ ثابت ہے، فاذا اتحاد فی المعنی اتحاد فی الحكم اب دونوں میں تفریق صریح مخالف ہے۔ فاعتراض البخاری علی الاخاف ثابت بجمیع جواب نہ۔

باب اذا حمل رجلاً علی فرس فهو كالعمری والصدقة، حملتك علی الفرس میں نے اس کو گھوڑے پر تجھے سوار کر دیا یعنی یہ گھوڑا میں نے تجھے ہبہ کیا، یہ قول جمہور علماء کے نزدیک تملیک عین و ہبہ کے لئے ہے جس میں عمری اور صدقہ کی طرح رجوع جائز نہیں عمری یہ ہے کہ میں نے یہ چیز تجھے عمر بھر کے لئے دیدی، لیکن اخاف کے نزدیک یہ محلی کبھی ہبہ کے لئے بحسب النیت مستعمل ہے اور کبھی عاریت کے لئے ان دونوں صورتوں میں ان کے نزدیک رجوع جائز ہے، عاریت میں تو ظاہر ہے کہ وہاں صرف تملیک منفعہ ہوتی ہے، لیکن ہبہ میں بھی ان کے اہل رجوع جائز ہے، تبسیر المقام، وقال بعض الناس لا ان یرجع فیہا۔ یہاں بھی امام ابو حنیفہ مراد ہیں، امام بخاری رحمہ اللہ یہاں بھی ان کی تردید کرنا چاہتے ہیں، امام بخاری حدیث

عمر اُحدت علیٰ خوس فی سبیل اللہ سے ثابت کرتے ہیں یہ لفظ صراحۃً ہبہ پر دلالت کر رہا ہے جس میں لا تعد فی صدقۃ سے رجوع کو بھی صراحۃً ناجائز کہا گیا ہے، نیز اسی حدیث میں ہبہ کو صدقہ کہا گیا ہے جس میں رجوع حرام ہے باوجود اتنی وضاحتوں کے پھر بھی امام ابو حنیفہ حدیث کے خلاف ہبہ میں رجوع کے جواز کے قائل ہیں۔

شعبہ احناف ہبہ میں رجوع کا قول اس حدیث سے کرتے ہیں۔ الرجل احمی بہتہ ما لم یثب منها۔

جواب، یہ حدیث حضرت علی سے منقول ایک سند میں جابر جعفی کذاب ہے، دوسری سند میں ابن لہیعہ ہے، دوسری حدیث حضرت عمر اور ابن عمر سے اس کو بھی اور اسی قسم کی دوسری روایتوں کو ابن جوزی نے ضعیف کہا ہے، حوالہ کے لئے نیل الاوطار کتاب الہبۃ کو دیکھیں البتہ حضرت عمر سے مروی حدیث اور حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی حدیث کو حاکم اور ابن حزم نے صحیح کہا ہے ابن حزم نے صحیح کہنے کے باوجود اس کو حنفیوں کے خلاف ثابت کیا ہے محلی احکام الہبات کو دیکھیں علامہ ابن حزم کہتے ہیں کہ حنفیوں نے اس حدیث سے ذی رحم محرم اور زوجین کو مستثنیٰ کیا ہے حالانکہ حدیث میں عموم ہے استثنائی وجہ حنفی یہ بیان کرتے ہیں، ہبہ ذی رحم محرم پر صدقہ ہوتا ہے اسی طرح زوجین کا ایک دوسرے پر ہبہ بھی صدقہ ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ان المسلم اذا نفق علی اہلہ نفقة یحتسبھا فہی لہ صدقة علامہ ابن حزم کہتے ہیں کہ قرآن و سنت سے ثابت ہے کہ ہبہ غیر ذی الرحم اور غیر زوجہ کے لئے بھی صدقہ ہوتا ہے، قرآن مجید میں ہے۔ وان تعفوا اقرب للتقوی ولا تنسوا الفضل بینکم۔ نیز حضرت خلیفہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کل معاوف صدقة یہ نہایت صحیح حدیث ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ہر مسلم پر ہبہ صدقہ ہوتا ہے۔

نیز قرآن مجید کی یہ آیت او فوا بالحقود عقد ہبہ کے پورا کرنے کا حکم دیتی

ہے نیز آیت، وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ سے عملِ ہبہ کو باطل کرنے سے بچانے کا حکم ہے، بخاری کی صحیح حدیث ولے اسناد کے ساتھ یہ حدیث بھی ابن عباس سے مروی ہے، العائذ فی ہبتہ کا لعائذ فی قینہ اور قنّی حنفیوں کے نزدیک بھی حرام ہے اس سے ثابت ہوا کہ ہبہ میں بھی رجوع حرام ہے، دوسری صحیح حدیث لا یحلّ لاحد یعطى العطیة فی رجح فیہا الا الوالد یعطى ولداً ومثل الذی یعطى العطیة فی رجح فیہا کالکلب اکل حتی اذا شبع قاء فرجح فی قینہ۔ اس حدیث میں لا یحلّ کا لفظ صریح دلالت کرتا ہے، کہ ہبہ میں رجوع حلال نہیں شہ، حمل علی الفرس والی صورت قطعاً ہبہ پر دلالت نہیں کرتی بلکہ نیت عاریت سے عاریت مراد ہو سکتی ہے بلکہ بغیر کسی نیت کے بھی عاریت مراد ہو سکتی ہے، امام ابو حنیفہ ہبہ میں رجوع کو مکروہ سمجھتے ہیں عاریت میں رجوع کو جائز سمجھتے ہیں، فکیف الایراد علی الامام ابی حنیفہ۔

جواب، امام ابو حنیفہ ہبہ میں رجوع کے جواز کے قائل ہیں، عاریت اور ہبہ کی بحث محض غلط بحث اور الجھاؤ پیدا کرنے کی کوشش ہے، کیونکہ حدیث میں حمل علی الفرس سے مراد ہبہ واضح ہے اور ہبہ میں حرمت رجوع کو لاتعد فی صدقتی سے واضح کیا گیا ہے، لہذا اخاف کا یہ کہنا یہ حمل بطور عاریت و ہبہ کے نہ تھا، بلکہ بطور صدقہ کے تھا، جس میں بالاتفاق رجوع جائز نہیں، لہذا یہ مسئلہ ہمارا موضوع بحث ہی نہیں بلکہ بحث حمل بذیۃ الہبۃ والعاریۃ کی چل رہی ہے بالکل غلط ہے بلکہ حقیقت مسئلہ پر پردہ پوشی ہے، امام بخاری رحمہ اللہ شریہاں حنفیوں کے مسئلہ رجوع فی البیت پر بحث کرنا چاہتے ہیں اور اسی مسئلہ کو انہوں موضوع بحث بنایا ہے، دراصل حنفیوں نے ہبہ کے تین معنی کئے ہیں مگر زیاد بہاد جہ اللہ و ہبۃ یراد بہا وجہ الناس و ہبۃ یراد بہا الثواب والعوض۔

جو ہبہ لوجہ اللہ ہے وہ صدقہ ہے اس میں رجوع حرام ہے اور جو ہبہ لوجہ الناس وہ ریا ہے اور جو ہبہ عوض لینے کے لئے کیا ہے اس میں رجوع جائز ہے لیکن

عام حنفی بغیر تفصیل بتا۔ اے ہر مہمہ میں رجوع کے جواز کے قائل ہیں جو انتہائی غلط بات ہے حنفیوں کی دلیل الرجل احق بہتہ مالہ یشب منها آخری عوض والے مہمہ کے بارے میں ہے۔ مطلق مہمہ میں جواز کا قول کر کے حنفیوں نے احادیث صحیحہ کی جو تاویلیں کی ہیں انتہائی مضحکہ خیز ہیں مثلاً ان کا یہ کہنا کہ لا تعدنی صدقتک اور العائد فی ہبتہ کالکلب یعود فی فیتہ میں صرف کراہت تنزیہ اور کراہت طبعیہ مراد ہے کیونکہ راجع فی الہیہ کو قے چاٹنے والے کتے سے تشبیہ دی ہے کتے پستے حرام نہیں حالانکہ صحیح حدیث میں کالعاذ فی تیبہ بھی مروی ہے، قبی انسان پر تو حرام ہے نیز حدیث کی بیان کردہ تشبیہ بھی اخاف کی قسمت میں پڑی ہے، انہوں نے مہمہ میں رجوع کا قول کر کے اپنے آپ کو قبی چاٹنے والے کتے سے تشبیہ کو قبول کر لیا ہے۔ ہینا لہم ہذا المثل۔

## کتاب الشہادات باب شہادۃ القاذف والسارق والزانی الخ

مسئلہ خلافیہ شہادۃ محدود فی القذف یعنی جس شخص کو حد قذف لگی ہوئی ہو جب وہ تائب ہو جائے تو پھر جمہور ائمہ حدیث کے نزدیک اس کی شہادت مقبول ہے، لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک باوجود توبہ کے اس کی شہادت مردود ہے، امام بخاری رحمہ اللہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔

ولأهل جمہورنا؛ دلیل اللہ تعالیٰ کا قول ولا تقبلوا لہم شہادۃ واولئک ہم الفاسقون الا الذین تابوا الخ الا الذین تابوا کا استثناء عدم قبول شہادۃ اور ثبوت فسق والے سابقہ دونوں جملوں سے ہے لہذا توبہ کے بعد ان کی شہادۃ بھی مقبول ہوگی اور وہ فاسق بھی نہیں رہیں گے۔

شہداء، آیت میں لفظ ابدًا جو دوام استمرار میں نص ہے اب اگر توبہ کے بعد محدود فی القذف کی شہادت مقبول ہو جائے تو یہ ابدیت اور دوام کے خلاف ہوگا۔  
جواب: ابدال سے مراد ہے جب تک وہ فاسق رہیں گے ان کی شہادت قبول نہیں

ہوگی یا جب تک وہ قذف پر مصر رہیں گے اس وقت تک ہمیشہ ان کی شہادت قبول نہیں ہوگی جیسے کہا جائے کافر کی شہادت ہمیشہ مردود ہے اس سے مراد ہوگا، جب تک وہ کافر رہے گا، اس کی شہادت مردود ہوگی، لیکن جب وہ مسلمان ہو جائے گا تو اس کی شہادت قبول ہوگی اس کی مثال قرآن مجید میں یوں ہے۔ انا جزلو الذین یحادیون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا ویصلبوا و تقطع ایدیمہم وارجلہم من خلاف او ینقوا من الارض ذلک لہم خزى فی الدنیا و لہم فی الآخرة عذاب عظیم الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا اللہ، اس آیت میں الا الذین تابوا کا استثناء، جمیع ما تقدم سے ہے تو یہ سب کو حاصل ہو جائیگی اسی طرح فیما نحن فیہ میں بھی استثناء لا تقبلوا و اولئک ہم الفاسقون دونوں سے ہے شبہ (۲) اولئک ہم الفاسقون جملہ خبریہ ہے یہ ما قبل سے الگ جملہ ہے، اور لا تقبلوا لہم شہادۃ ابداء، جملہ انشائیہ جو پہلے جملہ انشائیہ فاجلدوہم ثمانین جلدۃ پر معطوف ہے دونوں جملے انشائیہ مل کر پوری حد قذف ہے یعنی عدم قبول شہادت حد قذف کی جزء ہے لہذا توبہ سے وہ ختم نہیں ہوگی۔

جواب: اولئک ہم الفاسقون۔ یہ جملہ خبریہ لا تقبلوا لہم شہادۃ ابداء جملہ انشائیہ کے لئے قائم مقام علت ہے یعنی ان کی شہادت اس لئے قبول نہیں کہ وہ جھوٹی تہمت لگانے سے فاسق ہو گئے ہیں لیکن، جب ان کا فسق زائل ہو گیا، تو شہادۃ مقبول ہو جائے گی،

شبہ: اولئک ہم الفاسقون جملہ استینافیہ ہے حد کی علت نہیں کہ ارتقاء فسق سے ارتقاء رد شہادت لازم آئے۔

جواب: اولئک ہم الفاسقون لا تقبلوا لہم شہادۃ الہ کی کیوں علت نہیں بن سکتا، جبکہ فقہ و حدیث کی تمام کتب شاہد ہیں کہ رد شہادۃ کی اصل وجہ فسق ہوتی ہے، فقہ حنفیہ بھی اس پر شاہد ہے جب وہ شخص فاسق ہی نہیں رہا، بلکہ وہ عادل ثابت ہو گیا ہے تو پھر اس کی شہادۃ کیوں مردود ہوگی، امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر قاذف حد سے

پہلے توبہ کر لے تو اس کی گواہی مقبول ہے حالانکہ حد مقذوف کا حق ہے جو توبہ سے ساقط نہیں ہوتا تو پھر حد لگنے کے بعد جب اس نے توبہ کر لی اور نسی بھی اس سے دور ہو گیا، اور اس کا حال اچھا ہو گیا تو اب اس کی شہادۃ کیوں مقبول نہیں، نیز کا فر قاذف جب کفر سے توبہ کر لے تو اس کی شہادت مقبول ہے تو پھر مسلم قاذف اپنی قذف سے توبہ کے بعد کیوں مقبول الشہادۃ نہیں نیز تائب عن الکفر والقتل والزنا والسرقة وشراب الخمر والمیسر کی توبہ مقبول ہے تو تائب عن القذف کی توبہ بدرجہ اولیٰ مقبول ہونی چاہیے، کیونکہ اس کا گناہ ان کے گناہوں سے بڑا نہیں۔

**جمہوری کی دوسری دلیل:** التائب من الذنب کمن لا ذنب له جب توبہ کے بعد قاذف یوں ہو گیا کہ اس نے کسی پر قذف لگائی نہیں تو اس کی توبہ کیسے مردود ہوگی۔ جمہوری کی تیسری دلیل حضرت عمر فاروق نے ابوبکر شبلی بن معبد اور نافع بن حارث تینوں کو مغیرہ بن شعبہ پر قذف لگانے کی وجہ سے حد لگائی، پھر انہیں توبہ کرنے کو کہا اور فرمایا من تاب قبلت شهادتہ (کافی البخاری) معلوم ہوا کہ محمد و ذی القذف کی شہادت بعد از توبہ مقبول ہے، پھر حضرت عمر فاروق کا یہ قول صحابہ کی موجودگی میں تھا، اس سے معلوم ہوا کہ اکثر صحابہ کا یہی مسلک ہے اس تیسری دلیل کا اصل واقعہ یوں ہے کہ مغیرہ بن شعبہ حضرت عمر کی طرف سے بصرہ کے حاکم مقرر تھے ابوبکرہ نافع بن حارث اور شبلی بن معبد اور زیادہ بن عبید جس کو بعد میں زیاد بن ابی سفیان کہا جاتا تھا، یہ چاروں اخیانی بھائی تھے، اپنی ماں سمیہ سے جو حارث بن کلاہ کی لونڈی تھی، جب مغیرہ بن شعبہ ام جمیل رقطاع کے گھر داخل ہوئے تو ابوبکرہ نے اپنے باقی بھائیوں کو بلا کر اکٹھا کیا تو انہوں نے دیکھا کہ مغیرہ اس غورت کے پیٹ پر چڑھا ہوا ہے، انہوں نے حضرت عمر سے اس کی شکایت کی حضرت عمر نے مغیرہ کو معزول کر کے ابو موسیٰ اشعری کو حاکم بصرہ مقرر کر دیا، اور مغیرہ کو اپنے دربار میں حاضر کیا تو تینوں نے اس پر زنا کی گواہی دی لیکن زیادہ نے قطعی الفاظ کے بجائے یہ کہا کہ میں نے قبیح منظر دیکھا ہے میں نے ان دونوں کو ایک لحاف میں دیکھا اور سانس چڑھایا ہوا سنا حضرت عمر

نے بقاعدہ الحدود تندری بالشہادت مغیرہ پر حد کے بجائے ان تینوں کو حد قذف لگادی،  
شعبہ ۲، اگر قاذف قذف لگانے میں سچا ہو تو اس کی توبہ کے کیا معنی ہو سکتا ہے  
ہاں اگر قاذف قذف میں جھوٹا ہو تو پھر توبہ کا مفہوم سمجھ آ سکتا ہے،

جواب، فاحشہ کو دیکھنے والے پر لازم ہے کہ جب تک نصاب شہادت مکمل نہ ہو زبان  
سے کوئی حرف نہ نکلے اگر اس نے یوں کیا تو گویا اس نے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بے فرمانی کی اس لئے اس کی توبہ کا مطلب اس معصیت سے توبہ کرنا ہے،  
شعبہ ۳، حضرت ابوبکرہ نے نصاب شہادت مکمل ہونے کے بعد مغیرہ پر قذف لگائی تھی،  
باوجود اس کے پھر بھی حضرت عمرؓ نے اس کو توبہ کا حکم دیا تا کہ اس کی شہادت مقبول ہو جائے،  
جواب، حضرت عمرؓ کو اس بات کا پتہ نہیں تھا، اس لئے انہوں نے ابوبکرہ کو توبہ کا حکم دیا،  
شعبہ ۴، شمس الاندلس سرخسی نے کہا کہ حدود فی القذف کی شہادت توبہ کے بعد صرف دیانات  
میں مقبول ہے، معاملات میں مقبول نہیں دیانات محض مثلاً ہلال رمضان ررابت حدیث  
وغیرہما میں شاہد کیلئے حرعائل بالغ غیر محدود فی القذف ہونا ضروری نہیں  
جواب، حضرت عمرؓ کا قول مطلق ہے جو معاملات دیانات دونوں کو شامل ہے صرف دیانات  
سے اس کی تخصیص بلا دلیل ہے،

شعبہ ۵، اگر کوئی کہے کہ حضرت عمرؓ کے قول کی تخصیص کے دو قرآن ہیں (۱)، حضرت عمرؓ  
کی تحریر جو انہوں نے ابوموسیٰ اشعریؓ کی طرف بھیجی کہ المسلمون عدول بعضہم علی بعض  
الا مجلود فی القذف ۲۱، ومن تاب قبلت شہادۃ میں توبہ کا معنی مجازی مراد  
ہے کیونکہ حقیقی معنی رجوع و اعتراف کذب مراد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ انہوں نے یہ  
محالہ اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا، مجازی معنی یہ ہے کہ اس نے مشاہدہ میں سماع سے کام  
لیا اور محمل طور پر توبہ کریں کہ شاید ہمیں دیکھنے میں مغالطہ ہو گیا تھا۔

جواب، پہلا قرینہ حضرت عمرؓ کی تحریر المسلمون عدول بعضہم علی بعض الخ علامہ  
ابن حزم اس کے بارے میں لکھتے ہیں فہذا القول قد جاء عن عمار بن تلاف  
الرسالة المکذبة المسلمون عدول بعضہم علی بعض الا مجلوداً حدّاً او مجرباً



علیہ شہادۃ نادرہ اور ظنینا فی دلاء و قرابۃ و هو قول الحسن بن حی وقد قلنا لا حجة فی احد دون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا نص فی رد شہادۃ من ذکرنا یعنی سب سے پہلے تو یہ تحریر صحیح نہیں بالفرض اگر اس کو صحیح مانیں تو اس روایت میں الا المجلود فی القذف نہیں بلکہ اس روایت میں ہے الا مجلوداً احداً اس میں مسئلہ زیر بحث کی صراحت ہی نہیں بلکہ اس میں مطلق محدود فی ای حد مذکور ہے جو ضعیفوں کے بھی خلاف ہے، (۲) قرینہ بھی صحیح نہیں کیونکہ ان کی توبہ کا مطلب یہ تھا کہ ہم نے نصاب شہادت مکمل کرنے کے بغیر جو شہادت دی ہے یہی ہماری معصیت ہے جس سے ہم توبہ کرتے ہیں۔ اور یہ معنی توبہ کا حقیقی ہے مجازی نہیں تو پھر قبول شہادت بھی حقیقی معنی میں مفہوم ہوگی۔

اور اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت عمر مجتہد تھے ایک مجتہد کا قول دوسرے مجتہد مثلاً ابن عباس وغیرہ پر حجت نہیں، سو اس کا جواب یہ ہے کہ علی میں علامہ ابن حزم فرماتے ہیں واما الروایۃ عن ابن عباس فضحیفة والاظهر عنه خلاف ذلك یعنی ابن عباس سے جو روایت عدم قبول شہادت کی ہے وہ ضعیف ہے لیکن جو روایت قبول شہادت کی ہے وہ صحیح ہے وہ یہ روایت ہے، عن ابن عباس القاذف اذا تاب فستہادۃ عند اللہ عزوجل فی کتابہ تقبیل

جہمور کی چوکتی دلیل: کہ تابعین میں سے عبداللہ بن عتبہ اور عمر بن عبدالعزیز، سعید بن جبیر و طاؤس و مجاہد شعبی و عکرمہ، زہری، عمار بن دینار و شریح معاویہ بن قرۃ، یہ سب قاذف کی توبہ کے بعد اسے مقبول الشہادۃ سمجھتے ہیں۔

شعبہ: امام بخاری رحمہ اللہ نے جن گیارہ تابعین کا نام اپنے موافقین میں شمار کیا ہے ان میں سے چھ مثلاً: مجاہد شعبی، عکرمہ، شریح، زہری اور معاویہ بن قرۃ سے ایک ایک روایت اخلاف کے موافق ثابت ہے، لہذا بقاعدہ اذا تعارضت قیاساً ان چھ کے اقوال ساقط ہو جائیں گے، باقی پانچ رہ جائیں گے، اب ان پانچ کے مقابلہ میں حسن بصری، سعید بن السیب، ابراہیم نخعی، عکرمہ، مسروق، مکحول، حماد بن ابی سلیمان

محمد بن سیرین سفیان بن سعید زوتالیعی ہیں نو کا قول پانچ کے مقابلہ میں راجح و فائق ہو گا جواب: محلی ابن حزم میں سعید بن السیب حسن بصری اور مسروق سے صحیح روایت کے ساتھ امام بخاری کی موافقت ثابت ہے اب نو میں سے باقی چھ اخاف کے مؤید رہ گئے، امام بخاری کے موافقین پانچ مذکورہ کے علاوہ بھی علامہ ابن حزم نے سکھے ہیں جن کے نام یہ ہیں ابی بکر بن محمد عن عمار بن حزم عطاء، ابن ابی نجیح حبیب بن ابی ثابت عمر بن عبد اللہ بن ابی طلحہ انصاری قاسم بن محمد سالم بن عبد اللہ سلیمان بن یسار ابن قسیط یحییٰ بن سعید انصاری ربیعہ گیارہ اور پانچ سولہ ہو گئے امام بخاری کے موافقین سولہ اخاف کے مؤیدین چھ سے راجح اور فائق ہوں گے، بلکہ علامہ ابن حزم نے تو ضعیفوں کے مؤید صرف دو من اور نخعی کو قرار دیا ہے قال علی کل من سادی عنه ان لا تقبل شہادۃ وان تاب فقد سادی عنه قبولہا الا الحسن والنخعی فقط پس ثابت ہو گیا اس مسئلہ میں مسلک امام بخاری ہی حق ہے۔

دلائل اخاف (۱)، حدیث: عبد اللہ بن عمار بن عاص مرفوعاً المسنون عدول بعضہم علی بعض الا محدوداً فی فریۃ۔ یہ حدیث مطلق ہے جو تائب غیر تائب دونوں کو شامل ہے معلوم ہوا کہ بعد از توبہ بھی قاذف کی شہادت مسترد ہے، جواب: اس حدیث کے بارے علامہ ابن حزم علی میں لکھتے ہیں ذکر و اخبار فاسد سادینا من طریق حجاج بن ارطاة عن عمار بن شعیب عن ابیہ عن جدہ ان النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم قال المسنون عدول بعضہم علی بعض الا محدوداً فی قذف و فی تسخۃ فی فریۃ قال ابو محمد ہذہ صحیفۃ و حجاج ہالک یعنی حنفی اپنے استدلال میں ایک فاسد روایت پیش کرتے ہیں جو حجاج بن ارطاة کے واسطے سے عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ عبد اللہ بن عمار بن عاص سے منقول ہے کہ تمام مسلمان بعض بعض پر عادل ہیں مگر محدود فی القذف عادل نہیں

اس میں حجاج بن ارطاة رادی کسی کھاتے کا نہیں نیز کہتے ہیں کہ خود حنفی اس روایت کے خلاف ہیں کیونکہ حنفی والدین کی شہادۃ بیٹے کے لئے اور بیٹے کی گواہی والدین کے لئے قبول نہیں کرتے اور نہ اہل الذہبین کی دوسرے کے لئے اور نہ عبد کی مولیٰ کے لئے اور نہ مولیٰ کی اپنے عبد کے لئے قبول کرتے ہیں حالانکہ اس حدیث کی رو سے سب کی گواہی مقبول ہے۔

(۲) دلیل حدیث ابن عباس موقوفاً۔

جواب: اس حدیث موقوف کے بارے پہلے بھی گذر چکا ہے کہ ابن حزم نے کہا: اما الرواية عن ابن عباس فضيحة والاظهر منه خلاف ذلك من طريق علي بن ابي طلحة من ابن عباس القاذ اذا تاب فشهاده عند الله عزوجل في كتابه تقبل (محل بن حزم)

(۳) تیسری دلیل زہری من بصری سعید بن المسیب ابراہیم نخعی شریح کے اقوال۔  
جواب: اولاً پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ سوائے من بصری اور نخعی کے کوئی بھی قاذف کی شہادت بعد از توبہ کا منکر نہیں۔

ثانیاً، ان دو کے اقوال کی تابعین کی جماعت کثیرہ کے مقابل کوئی حیثیت نہیں۔  
چوتھا مقام: وقال بعض الناس لا يجوز شهادة القاذف وان تاب ثم قال لا يجوز نكاح بغير شاهدين فان تزوج بشهادة محدودين جاز وان تزوج بشهادة عبيدين لم يجوز ا جاز شهادة المحدود والعبد والامة لولية هلال رمضان۔  
یہاں بھی بعض الناس مگر امام ابو حنیفہ ہیں یہاں امام بخاری رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ پر تین الزام قائم کئے ہیں،

(۱) کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک محدود فی القذف کی شہادت غیر معتبر ہے باوجود اس کے صحت نکاح بشہادۃ المحدودین فی القذف کے قائل ہیں اس سے امام ابو حنیفہ کے دونوں اقوال میں تعارض و تناقض واضح ہے۔

شہ۔ اخاف اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اثبات نکاح کے لئے عدالتی شہادت

محدودین فی القذف کی غیر معتبر ہے، لیکن انعقاد نکاح کے لئے مجلس نکاح میں ان کی شہادت معتبر ہے

جواب: تحمل شہادت اور ادا شہادت کے احکام کے مختلف ہونے کی کوئی دلیل قرآن و سنت میں نہیں اگر ہوتی تو علماء احناف اپنے دلائل کے تحت اس کو بیان کرتے محض ظن تخمین اور رائی اجتہاد سے شریعت کے احکام نہیں بنائے جاسکتے، مبسوط سے شمس الائمہ کی عبارت صحابی کے قول کی تاویل میں یوں بیان کی جاتی ہے، جیسے صحابی خود کہہ رہے ہوں۔ نحو ذی اللہ من ذلک دیکھئے حضرت ابوبکرہ کہتے ہیں، کیف تشهد فی وقد ابطال المسلمون شہادتی (فی المعاملات والدیانات جیسعاً لاجل ابائی عن التوبة فان ثبت قبلت شہادتی فی الدیانات فقط) بریکٹ زدہ الفاظ سرخی کے ہیں حالانکہ ابوبکرہ نے صرف یہ کہا کہ تم مجھے کیسے گواہ بناتے ہو، جب کہ میری شہادت کو مسلمانوں نے باطل کر دیا ہے، میرے توبہ سے انکار کی وجہ سے یہ انہوں نے نہیں کہا کہ اگر میں توبہ کروں تو پھر میری شہادت صرف دیانات میں معتبر ہوگی، معاملات میں معتبر نہ ہوگی کیا یہ عبارت ابوبکرہ کے قول میں تحریف کے مترادف نہیں ہوگی۔

شعبہ: تحمل شہادت میں شاہدین کا عادل مقبول الشہادۃ غیر محدود فی القذف ہونا شرط نہیں لیکن عدالتی شہادت کے لئے ان کا عادل مقبول الشہادۃ اور غیر محدود فی القذف ہونا ضروری ہے نیز تحمل شہادت میں ولایت و اختیار نفس ضروری ہے، یعنی شاہدین اپنے نفس پر کامل اختیار رکھتے ہوں وہ غلام عبد ملوک نہ ہوں بلکہ حر عاقل بالغ ہوں۔

جواب: یہ شرائط قیود نیز تفریق بین التحمل والاداء کس آیت یا حدیث سے لئے گئے ہیں۔

شعبہ: بحالت تحمل شہادت عدالت کا شرط نہ ہونا اسی طرح ہے جس طرح تحمل حدیث کے وقت عدالت شرط نہیں چنانچہ بعض معایہ کرام نے حالت کفر میں بعض حدیثیں آنحضرت سے سنی اور بعد از اسلام انہیں بیان کیا، ان کی روایات حدیث کو قبول کیا گیا۔

جواب: اگر تحمل حدیث کے لئے اسلام شرط نہیں تو بحالت تحمل شہادت نکاح بھی

اسلام شرط نہیں ہوگا، تو پھر دو کافروں کی حاضری و شہادت سے بھی نکاح ہو جائیگا  
خذا باطل فالملذوم مثله۔ اس سے ثابت ہوا کہ تحمل شہادت اور اداء شہادت میں  
فرق بھی باطل ہے۔

شبهہ: تحمل حدیث میں اسلام کا شرط نہ ہونا حقیقی استدلال نہیں بلکہ محض تشبیہ ہے  
اور تشبیہ بھی من کل الوجوہ نہیں بلکہ صرف اس حیثیت سے کہ دونوں ہی میں تحمل و اداء  
کے احکام متفاوت ہیں،

جواب: درحقیقت اس شبهہ سے تسلیم کر لیا گیا ہے کہ تحمل و اداء شہادت کی تفریق  
کی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں صرف تشبیہ عارضی سے ڈبوتے کو تنکے کا سہارا دیا گیا ہے،  
شبهہ: تحمل شہادت میں غیر محدودنی القذف ہونے کی شرط اس لئے نہیں کہ نکاح سے  
مقصد تشہیر و اعلان ہے جو محدودین کی حاضری سے حاصل ہو جاتا ہے،

جواب: شہرت و حد کی شہادت سے حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ اخبار میں شہرت دو سے  
زیادہ کی روایت سے حاصل ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ نکاح میں شہادت صرف شہرت  
کے لئے نہیں ہوتی بلکہ عند القضاء و ثبوت کے لئے ہوتی ہے لہذا محدودین کی  
گواہی سے نکاح جائز نہیں ہونا چاہیئے۔

شبهہ: دو گواہوں سے شہرت کا ادنیٰ درجہ جو شہرت شرعی ہے، حاصل ہو جاتی ہے  
تاکہ زنا اور نکاح میں فرق ہو جائے چنانچہ حدیث میں ہے: البغایا التي ینکحن  
الفسهن بغیر بیئۃ۔ معلوم ہوا کہ شہادت نکاح سے وثوق کے علاوہ نکاح  
زنا میں تمیز کرنا بھی مقصود ہے۔

جواب: نکاح زنا میں تمیز بھی شہرت کی وجہ سے ہوتی ہے جو شہادت وغیرہ سے  
حاصل ہو جاتی ہے، اسی لئے نکاح کے لئے اعلان کرنا دت بجانا مساجد میں نکاح  
کرنا سنون ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس شہرت سے عرفی شہرت مراد ہے صرف  
ادنیٰ درجہ شہرت مقصود نہیں پس ثابت ہوا کہ نکاح میں گواہ صرف تشہیر کے لئے  
نہیں بلکہ عند القضاء ثبوت کے لئے بھی ہوتے ہیں۔

شعبہ: تحمل واداء شہادت دونوں میں تفریق کی نظیر یہ ہے کہ بوقت نکاح اگر زوجین کے ولدین یا والدین یا عددین وغیرہما گواہ موجود ہوں تو انعقاد نکاح کے لئے ان کی شہادت معتبر ہے، لیکن قاضی کے ہاں ادا شہادت غیر مقبول ہے اسی طرح محدودین فی القذف کی شہادت انعقاد نکاح میں معتبر ہے لیکن باب اثبات النکاح میں مرد ہے جواب: یہ نظیر بھی صرف احناف کے نزدیک ہے کیونکہ دوسرے ائمہ کے نزدیک وہین کے ولدین یا والدین یا عددین وغیرہما کی شہادت بوقت انعقاد نکاح اور بوقت اثبات معتبر ہے اس مسئلہ میں حنفیوں کی دلیل مرفوع حدیث المسلمون عدول بعضهم علی بعض الخ کی رو سے زوجین کے ولدین یا والدین یا عددین وغیرہما کی شہادت معتبر ہے، عند التحمل وعند الاداء ایضاً۔

الزام ثانی: امام البصیفہ کے نزدیک محدودین فی القذف کی شہادت سے نکاح معتبر ہے لیکن عبدین کی شہادت سے غیر معتبر ہے حالانکہ انعقاد نکاح میں ان کے ہاں صرف شہرت مطلوب ہوتی ہے جو محدودین اور عبدین دونوں کی شہادت سے حاصل ہو جاتی ہے، شعبہ: احناف علامہ عینی کا قلیوں نقل کرتے ہیں کہ محدودین فی القذف کے لئے ولایت قبول اہلیت عقود ثابت ہے بخلاف عبدین کے کہ ان کو نہ اپنے نفس پر ولایت و ملک حاصل ہے، اور نہ اپنے ماسوا کا کچھ اختیار ہے، اور شاہد کے لئے ولایت نفس کی شرط ضروری ہے اذافات المشروطات المشاہد جیسا کہ نابالغ بچے اور مجنون کی شہادت سے بھی نکاح منعقد نہیں ہوتا۔

جواب: شاہد کے لئے ولایت نفس کی شرط کس آیت یا حدیث لی گئی ہے۔ بچے اور مجنون کی شہادت اس لئے غیر معتبر ہے کہ وہ قاضی کے ہاں ادا و اثبات نکاح کی اہلیت نہیں رکھتے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہدین کی شہادت و ثوق اثبات نکاح کے لئے ہوتی ہے، صرف شہرت کے لئے نہیں ہوتی۔

شعبہ: ولایت نفس کی شرط اس صورت سے معلوم ہوتی ہے ممکن ہے کسی مولیٰ کا کوئی دوست غیر کفو میں کسی عورت سے اس کے ولی کی اجازت کے بغیر اس مولیٰ

کے دو غلاموں کی موجودگی و شہادت سے خفیہ نکاح کرے جو نکاح باطل ہے، پھر وہ مولیٰ اپنے دونوں غلاموں کو بالجبر یہ ہدایت کر دے کہ وہ اس نکاح کی تشہیر نہ کریں، اس صورت میں وہ غلام تعمیل حکم میں مجبور ہو جائیں گے اور اس طرح باطل نکاح کا چھپانا لازم آئے گا جو باطل ہے اس لئے عبدین تحمل شہادت و ادارہ دونوں صورتوں میں معتبر نہیں۔

جواب: کیا ایسی فرضی صورتوں سے شرعی شرط و احکام ثابت ہو سکتے ہیں کیا، اگر کوئی مالدار آدمی اپنے آزاد نوکروں کو اس طرح کا حکم دیدے یا کوئی دوست اپنے دوستوں کو ایسے نکاح چھپانے کا حکم دیدے ایسی فرضی صورتوں سے تو پھر حرین عاقلین بالغین کی شہادت بھی عند التحمل و عند الاداء غیر معتبر ہو جائے گی۔

الزام ثالث: امام ابو حنیفہ کے نزدیک رویت ہلال رمضان میں محدودین فی القذف عبدین عیدامہ سب کی شہادت معتبر ہے حالانکہ پہلے ان سب کی شہادت کو غیر معتبر قرار دے چکے ہیں۔

شعبہ: اخاف اس کا یہ جواب دیتے ہیں دیانات میں عیدامہ سب کی بلکہ ہر عادل متدین کی شہادت معتبر ہوتی ہے کیونکہ دیانات میں شہادت خبر مجرد کے قائم مقام ہے والخبر بخلاف الشہادت یہاں ہلال رمضان باب دیانات سے ہے کیونکہ رمضان کے چاند کے ساتھ ایک دینی امر روزہ متعلق ہے یہی وجہ ہے کہ ہلال رمضان میں لفظ اشہد شرط نہیں نیز اس میں صورت دعویٰ مجلس حاکم فیصلہ قاضی ضروری نہیں اور اس میں نصاب شہادت رجلین یا رجل وامرأتین شرط نہیں بلکہ اس میں صرف ایک عادل مرد یا عورت کی گواہی کافی ہے،

جواب: دیانات غیر دیانات کا فرق محض رای و قیاس سے ہے قرآن و سنت میں اس تفریق کی صراحت ہرگز نہیں ان هذا الاشارة جدید خبر مجرد میں بھی تحقیق لازم ہے قرآن مجید میں ہے ان جلد کہ ناسقاً فتبینوا الحق تحقیق تبیین سے خبر بھی شہادت کے مقام پر آجائے گی، اسی لئے جب مطلع صاف ہو تو ہلال رمضان کی خبر

کا مقام معاملات کی شہادت سے بھی بڑھ جائے گا، کیونکہ معاملات کی شہادت کا نصاب رجلین یا رجل واحد امراتین ہے، لیکن ہلال رمضان کے اثبات و تحقیق کے لئے جم غفیر کی شہادت ضروری ہوگی خبر مجرد کے لئے مجلس حاکم فیصلہ قاضی بھی ضروری ہے جیسا کہ ابن عباس سے مروی حدیث میں ہے کہ اعرابی رسول اللہ کی خدمت میں آکر کہتے لگا اِنِّی رَأِیتُ الْهَلَالَ فَقَالَ اَللّٰهُدَانِ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ اَللّٰهُدَانِ مُحَمَّدٌ، سَوَّلَ اللّٰهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا لِبَلِّ اِذَا فِی النَّاسِ یَصُوْمُوا غَدًا رَوَاهُ التِّرْمِذِیُّ وَابُو دَاوُدَ وَغَیْرُهُمَا اِسْ حَدِیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ کی مجلس سے مجلس حاکم اور آپ کے حکم یا فیصلہ سے فیصلہ قاضی بھی ثابت ہو گیا۔ بہر کیف ہر معاملہ خواہ دینی ہو یا دنیاوی کے لئے تحقیق ضروری ہے اگر ظاہری حالات قرائن شواہد کے ذریعے ایک عادل کی شہادت سے یقین ثابت ہو جائے تو نہایت در نہ دو، دو چار چار اور جم غفیر کی شہادت سے فیصلہ کیا جائے گا، دو کی شہادت عام حالات میں چار چار کی شہادت حدود میں اور جم غفیر کی شہادت رزیت، ہلال رمضان میں جب مطلع صاف ہو ورنہ ایک عادل کی شہادت بھی معتبر ہوگی، دیانات غیر دیانات کی تفریق کی کیا ضرورت ہے

### کتاب الوصایا باب قول اللہ عزوجل من بعد وصیۃ یوصی بها وین

مسئلہ خلائیہ اقرار دین الوارث، مرض الوفات میں وارث کیلئے دین کا اقرار کرنا امام شافعی اور اہل نحوی اسحاق ابو ثور کے نزدیک جائز ہے، امام ابو حنیفہ امام احمد کے نزدیک ناجائز ہے ہاں مرض الوفات میں وارث کے لئے وصیت بالاتفاق ناجائز ہے (لا وصیۃ لوارث اور اجنبی غیر وارث کے لئے دین کا اقرار بالا جماع جائز ہے، امام مالک کے نزدیک اقرار دین وارث کے لئے جائز ہے، مگر بیٹی کے لئے ناجائز ہے، جب اس کے ساتھ ابن عم وغیرہ من غیر الولد شریک ہو، کیونکہ اس میں مریض متمم ہو سکتا ہے کہ بیٹی کے لئے زیادہ اقرار کرے گا، اور ابن عم کے لئے تھوڑا



اسی طرح امام مالک کے نزدیک بیوی کے لئے اقرار دین بھی ناجائز ہے جب کہ مریض بیوی کی محبت سے معروف ہو اور اس بیوی سے اس کی اولاد ہو اور اس کے غیر سے بھی اولاد ہو، غرضیکہ امام مالک کے نزدیک مواضع التہم میں اقرار مریض لوارث ناجائز ہے باقی تمام صورتوں میں جائز ہے۔

صحیح اقرار مریض لوارث پر امام بخاری کے دلائل؛ دلیل اول، قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين۔ اس آیت میں دین مطلق ہے جو اجنبی اور وارث دونوں کے دین کو شامل ہے لیکن حدیث لا وصیة لوارث سے آیت خاص ہو گئی وصیة غیر وارث کے لئے جائز ہوگی، وارث کے لئے نہیں لیکن اقرار دین وارث کے لئے آیت کے عموم میں باقی رہے گا۔

شعبہ: اخاف کہتے ہیں دارقطنی کی اس حدیث سے الا لا وصیة لوارث دلائل اقترانہ بدین سے دین وارث کی بھی تخصیص ہو گئی یعنی غیر وارث کے دین کا اقرار صحیح ہوگا، وارث کے دین کا اقرار اس حدیث سے صحیح نہ ہوگا، جواب: یہ روایت نہایت ضعیف ہے کیونکہ اس روایت کی سند میں نوح بن دراج ہے جو وضع الحدیث اور ضعیف ہے، اور یہ روایت مرسل ہے امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ فیہ نوح بن دراج دھو ضعیف کان یضع الحدیث۔ شعبہ: ابن عمر کے قول وان اقر لوارث فہو باطل سے یہ حدیث مرفوع مؤید ہو کر حدیث صحیح ہو گئی۔

جواب: (۱) پہلے تو اس اثر کا اسناد مطلوب ہے تاکہ دیکھا جائے کہ یہ بھی صحیح ہے یا نہیں، اس کی صحت محدثین کے اقوال سے ثابت کی جائے۔

(۲) آیت کی تخصیص حدیث ضعیف مؤید بالاثار سے نہیں ہو سکتی، آیت کی تخصیص کے لئے حدیث صحیح مشہور مطلوب ہے، امام بخاری کا استدلال آیت سے سورج ہے اس کے سامنے حدیث ضعیف مؤید بالاثار الموقوف کا چراغ کام نہیں دے سکتا ہے۔

شعبہ: آیت میں غیر مضار کی قید ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسی وصیت یا اقرار دین جس سے ورثہ کو نقصان ہوتا ہو نافذ نہیں ہوں گے۔

جواب: غیر مضار: میں عامل بڑھتی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے یہاں مراد صرف اضرار فی الوصیت ہے جو وارث کے لئے وصیت کی صورت میں یا ثلث سے زائد غیر وارث کے لئے وصیت کی صورت میں ہو سکتا ہے، دین خواہ کسی کا ہو اجنبی یا وارث کا اس کی ادائیگی تو لازم ہے، اور اگر ورثہ کے نقصان سے دین وارث نافذ نہیں ہوگا تو دین اجنبی یا دین وارث دونوں صورتوں میں ورثہ کا نقصان ہے تو پھر دونوں نافذ نہیں ہونے چاہیں حالانکہ دین اجنبی کو بالاجماع میراث سے مقدم کیا جاتا ہے نیز ادا قرض سے پہلے ترکہ کے ساتھ ورثہ کا قطعی طور پر کوئی حق متعلق ہی نہیں تو ان کا نقصان کون سا ہے،

شعبہ: دین وارث کے اقرار میں قرابتداری کے تعلق کی وجہ سے ضرور ورثہ کے قوی اتہام کا مظنہ ہے بخلاف دین اجنبی کے کہ وہ قطعی سوء ظنی کا عمل نہیں فافترقا۔  
جواب: اس شعبہ سے معلوم ہوا کہ امام بخاری نے اخاف کے اس مسئلہ کی جو علت بیان کی ہے وہی صحیح ہے امام بخاری نے فرمایا فقال بعض الناس لا يجوز اضرارهم لسوء الظن به للورثة لهذا۔ علامہ عینی کا یہ کہنا کہ بخاری نے اخاف کی اصل علت کے خلاف دوسری علت بیان کی ہے صحیح نہیں کہتے ہیں کہ حنفیوں کی اصل علت یہ ہے کہ اقرار دین وارث میں ورثہ کا نقصان ہے، اب اگر اخاف کے اس مسئلہ کی اصل علت سوء ظن للورثہ ہے تو اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے، ایاکم والظن فان الظن الكذب الحديث الخ۔ اور اگر علت اضرار ورثہ تو اس میں دین وارث یا اجنبی دونوں برابر ہیں۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی دوسری دلیل کہ بہت سے تابعین مثلاً مشرّج عمر بن عبد العزیز طاووس، عطاء بن اذینہ مرثد کے مطلق اقرار بالدين کے جواز قابل ہیں، حضرت حنّ نے کہا سب سے زیادہ تصدیق کے قابل آدمی کا وہ دن ہے جو دنیا کا آخری

دن ہے اور آخرت کا پہلا دن ہے فتح الباری میں ہے ہذا اشرحیح ابراہیم نخعی اور حکم نے کہا جب مریض وارث کو قرضہ سے بری کرے وہ بری ہو جائے گا، حضرت رافع بن خدیج صحابی نے صحابہ کی موجودگی میں وصیت کی کہ میری بیوی فزاریہ کو اس مال سے جس کا دروازہ مجھ پر بند کیا گیا ہے سے بیدخل نہ کیا جائے جو اقرار مریض پر صحابی کی وصیت واضح دلالت کرتی ہے کسی صحابی نے اس پر انکار نہیں کیا، اور حسن نے کہا جب سید اپنے لوگ کو موت کے وقت کہے کہ میں نے تجھے آزاد کیا تو یہ تصرف مریض معصی ہے، شعبی نے کہا جب عورت نے موت کے وقت کہا کہ میرے خاوند نے مجھے مہر دے دیا، اور میں نے اسے وصول کر لیا ہے یہ اقرار صحیح ہے یہ نو تابعی اور ایک صحابی سے صراحت کے ساتھ ثابت ہے کہ مریض کا اقرار بالبدن اور تصرف صحیح ہے یہ سب سوء ظنی اور مظنہ تہمت سے اس کے اقرار کو نہیں ٹھکراتے۔

شعبہ اخاف کے موافق تابعین میں سے حسن بن صالح سفیان ثوری قاسم بن سالم کے اقوال موجود ہیں۔

جواب: حسن بن صالح کا قول لایحوز اقرار المریض لو ارث الا لذو حجتہ، حنفیوں کے خلاف ہے کیونکہ حنفی بیوی کے لئے بھی مریض کے اقرار بالبدن کو جائز نہیں سمجھتے اب تابعی اور ایک صحابی کے مقابلے میں دو تابعی سفیان ثوری اور قاسم بن سالم کے اقوال کی کیا حیثیت ہے جبکہ ان دونوں کے اقوال نصوص صریحہ کے خلاف ہیں۔

شعبہ احکام کا مدار ظاہر پر ہے ظاہر میں مشاہدہ اور نص دونوں ہی سے ضرر وارث کی تہمت موجود ہے مشاہدہ کیا گیا ہے کہ وفات کے وقت محبوب وارثوں کے لئے کل ترک کی وصیت کر دیتے ہیں یا دین فرضی کا اعتراف کر لیتے ہیں اور نص قرآنی میں غیر مفار اور نص حدیثی میں ہے، ان الوجل لیعمل والمرأة بطاعة الله ستین سنة ثم یحضرها الموت فیضار ان فی الوصیة فتجب لهما النار الخ لہذا امیت کے محض صدق باطنی کے ظن شتم کی وجہ سے ظاہری اقرار

دین معتبر نہیں۔

جواب: قرآن وحدیث میں ذکر ضار فی الوصیۃ کا ہے جو باتفاق وارث کے لئے ناجائز ہے اقرار دین کے غیر معتبر ہونے کی اس شبہ میں کوئی دلیل ہے۔

شبہ: رافع بن خدیج صحابی کی وصیت کی تاویل یہ ہے کہ یہ صورت اس وقت ہے جب کہ نکاح کے وقت عورت غنیہ ہو تو اس صورت میں اس کے مال سے کوئی چیز نہیں لی جائے گی اور اگر وہ عند النکاح فقیرہ تھی تو اب اس کے گھر کا تمام مال متاع زوج کا ترکہ شمار ہوگا تمام ورثاء میں تقسیم ہوگا، الایہ کہ اشہاد اقرار زوج پایا جائے یا اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت رافع نے اپنی بیوی کے لئے اس کمرے میں بند مال کی تملیک کی خبر دی تھی کہ وہ مال اس کا ہے میرا نہیں۔

جواب: رافع بن خدیج کی عورت کا بوقت نکاح غنیہ ہونا ثابت نہیں تو اس کا بوقت نکاح فقیرہ ہونا متحمل ہے تو اس کے گھر کا وہ مخصوص مال جس کا حضرت رافع نے اسی کے لئے اقرار کیا، اس کی تملیک ہو گیا، یا اس کی تملیک پہلے کیا ہوا تھا، اب اس تملیک کی قرینہ کے لئے اقرار کیا جو معتبر ٹھہرا ثبت المطلوب۔

شبہ: قول من میں اعتناق سابق کی خبر ہے اور اقرار بالدين من وجہ انشاء ہوتا ہے لہذا غیر معتبر ہے،

جواب: اعتناق سابق کی خبر موت کے وقت بمنزلہ اقرار بالدين ہے، در نہ موت کے وقت بتانے کی ضرورت ہی کیا تھی،

شبہ: قول شعبی میں یہ تاویل ہو سکتی ہے، کہ عورتوں پر بوقت وفات اپنے خاوند کی طرف ذاری کا ازام نہیں لگایا جاسکتا، لہذا عدم اتہام کی وجہ سے اس کا اقرار معتبر ہے، جواب: اصل مسئلہ موت کے وقت اقرار لوارث ہے وہ قول شعبی سے ثابت ہے اتہام اقرار وارث بھی اس صورت سے ثابت ہو سکتا ہے، جب کہ عورت اپنی نافرمان اولاد سے ناراض ہو۔

امام بخاری کی تیسری دلیل: حدیث ابی ہریرۃ مرفوعاً ایۃ المناق ثلاث

اذا حدث كذب واذا ائتمن خان واذا وعد اخلت (بخاری) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دین و ارث کا اقرار نہ کرنا خیانت ہے۔

شعبہ: یہ حدیث مخصوص ہے دین اجنبی کے ساتھ جہاں مظنہ تہمت افراد و ارث نہیں یا یہ حدیث مخصوص ہے اس دین کے ساتھ جس کا سبب معروف ہو یا جس دین کا وراثت اقرار کریں۔

جواب: صحیح مطلق حدیث کو بغیر قرینہ نص صریح حدیث کے خاص کرنا ناجائز ہے، امام بخاری کی جو کھٹی دلیل: قوله تعالى ان الله ياموكم ان تؤدوا الامانات الى اهلها الخ یہ آیت مطلق ہے جو وارث غیر وارث دونوں کو شامل ہے دونوں کے لئے ترک خیانت اور اداء امانت لازم ہے،

شعبہ: وارث کے لئے دین کے اقرار والی صورت میں اہل امانات کا مصداق وارث مقرر نہیں بلکہ باقی جملہ وراثت میں جن کا حق مال مورث کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے، اور اگر مریض کے ذمہ وارث کا قرض بھی ہے تب بھی وارث کے حق میں مورث کا اقرار و اعتراف قرض شرعاً صحیح نہیں کیونکہ حدیث میں ہے لادھیۃ لوارث ولا اقرار لہ بیدین۔

جواب: آیت من بعد وصیۃ یوصیٰ بها و دین سے معلوم ہوتا ہے کہ ورثہ کا حق مالی مورث کے ساتھ وصیت اور دین ادا کرنے بعد متعلق ہوتا ہے مقدار وصیت (ثلث) اور مقدار دین موسیٰ لہ اور صاحب الدین کی امانتیں ہیں، ان کی طرف ان امانتوں کا ادا کرنا لازم ہے، باقی ترکہ ورثہ کی امانت ہے ان کی طرف ادا کرنا لازم ہے، اور یہ کہنا کہ اگر فی الواقع مریض کے ذمہ کسی وارث کا قرض ہو تب بھی اس کے لئے اقرار دین شرعاً صحیح نہیں یہ بھی غلط ہے کیونکہ جس روایت سے یہ شرعی حکم نکالا گیا ہے وہ انتہائی ضعیف ہونے کے علاوہ قرآن و حدیث کی نصوص صحیح کے خلاف ہے کما مر سابقاً

عدم صحت اقرار مریض لوارث پر جمہور کے دلائل: فتح الباری میں ہے ابن منذر کا خیال ہے کہ امام شافعی بھی ان کے اقوال کی طرف رجوع کر گئے تھے، اسی لئے ان سب کے دلائل تحریر کئے جاتے ہیں۔

۱۱، پہلی دلیل: حدیث محمد باقر مرفوعاً الا لا وصیتہ لوارث ولا اقرار له بدین (رواہ الدارقطنی)

جواب: یہ روایت انتہائی ضعیف ہے کما سبق تحقیقہ۔

۲، دوسری دلیل: قول ابن عمامہ موقوفاً اذا اقر الرجل بدین فی مرضہ لرجل غیر وارث فهو جائز وان احاط ذلك ماله وان اقر لوارث فهو باطل الا ان يصدق له الورثة (ذکرہ شمس الائمۃ الوخوی فی الميسوط) یہ موقوف اثر مرفوع حدیث کے حکم میں ہے کیونکہ اس میں شرعی مقدار کا ذکر ہے، غیر مدرک بالقیاس قول صحابی علما مرفوع ہوتا ہے،

جواب: ۱، ابن عمر کے قول کے مقابلہ رافع بن خدیج کی وصیت موجود ہے (۲) اثر موقوف قرآنی اور حدیثی نصوص صحیحہ کے مقابلہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا کما قبل قبل۔

۳، تیسری دلیل: ابطال حق ورثہ یعنی جب مریض قریب المرگ ہو جاتا ہے تو اس کے مال کے ساتھ ورثہ کا حق متعلق ہو جاتا ہے وہ گویا کہ اب اس کا مال نہیں بلکہ وارثوں کا مال ہے لہذا اس میں اقرار ورثہ کے لئے نقصان کا باعث ہے۔

جواب: قرآنی آیت من بعد وصیۃ یوصی بها اددین سے معلوم ہوتا ہے کہ مورث کے مال سے مقدار دین اور مقدار وصیت کے ساتھ ورثہ کا حق متعلق نہیں تو اس مقدار میں اقرار ورثہ کے حق کا ابطال نہیں۔

پانچواں مقام: وقال بعض الناس لا يجوز اقراره بسوء الظن به للورثة ثم استحسن فقال يجوز اقراره بالوديعة والبعانة والمضاربة وقد قال النبی

صلی اللہ علیہ وسلم ایاکم والظن فان الظن الکذب الحدیث۔ یہاں امام بخاری نے مسئلہ اقرار مریض لدین الوارث میں مذہب اخاف اور ان کے موافقین پر دو اعتراض کئے ہیں۔

اعتراض اول: سوء ظن ورثہ للمریض المورث یعنی کسی مریض کا مرض الموت میں کسی وارث کے لئے اقرار بالدين کرنا اخاف کے نزدیک اس لئے جائز نہیں کہ ورثہ

کے دل میں اپنے مورث میت کے بارے میں بدظنی پیدا ہوگی کہ وہ ہمیں محروم کرنا چاہتا ہے، اس پر امام بخاری فرماتے ہیں کہ حدیث میں تو بدگمانی کی ممانعت آئی ہے کہ بدگمانی سے بچو کیونکہ بدگمانی بہت جھوٹی بات ہے، لہذا ورثہ کو اپنے مورث مریض کے بارے میں بدگمانی نہ کرنی چاہئے، اسی لئے میت کا اقرار بلاشبہ صحیح ہے۔

شعبہ: اقرار بالذین وارث کے عدم جواز کی دلیل احناف یہ نہیں جو امام بخاری نے بیان کی ہے بلکہ ان کی دلیل یہ ہے کہ مرض الوفا میں مریض کے مال کے ساتھ ورثہ کا حق متعلق ہو چکا ہوتا ہے اس لئے ان کو ضرر رسانی سے بچانے کے لئے یہ قول کیا ہے۔

جواب: ضرر رسانی سے بچانے کو سوء ظن لازم ہے، یعنی پہلے مریض کے بارے میں سوء ظن پیدا ہو گا کہ اس نے اس وارث کا کچھ دینا نہیں صرف اسے فائدہ پہنچانے اور دوسرے ورثہ کو نقصان پہنچانے کے لئے یہ اقرار کر رہا ہے۔

شعبہ: ممکن ہے کوئی کہے کہ بغیر سوء ظنی کے بھی ضرر ورثہ کا تحقق ہو سکتا ہے مثلاً دین وارث کا اقرار ایسی نوعیت کا ہو کہ ورثہ کے پاس نہ نفی کوئی حجت و الزام

موجود ہو، نہ اثبات کوئی علم و ثبوت حاصل ہو، پھر بھی بمصدق ظلوا المؤمنین خیرا اثبات

دین کے متعلق اپنے مورث کے ساتھ حسن ظن کا مظاہر کر کے اس پر طعن نکیر نہ کریں

علیٰ ہذا فرضی غیر واقعی دین وارث کے اقرار میں ورثہ یہ تاویل کر سکتے ہیں کہ شاید

پہلے دین واجب الاداء ہو گا، اور اسے مورث نے ادا کر دیا ہو گا، لیکن اب شدت

مرض و غلبہ فکر آخرت کی وجہ سے نسیانا اقرار کر لیا۔ یا کم از کم ورثہ تصدیق و تکذیب

دونوں سے ہی خالی الذہن ہو کر سوء ظنی سے محفوظ رہیں تو ان صورتوں میں گرچہ سوء

ظنی نہیں مگر اضطرار و ثناء یقیناً موجود ثابت ہے معلوم ہوا کہ ضرر ورثہ اور سوء ظنی یہ دو

مختلف حقائقی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اقرار مریض کا ساقط ہوتا نہ بنفسہ ہے اور نہ بالفعل

تہمت سوء ظنی ورثہ کی علت کی بنا پر بلکہ اس کی حقیقی علت بالفعل اور فی الواقع

اضرار ورثہ و اتماف حق ورثہ ہوتا ہے، کیونکہ واقعی دیون کے مقابلہ میں فرضی

دیون کے واقعات کثیرہ ہیں۔

جواب، اگر درثاء اپنے مورث کے بارے میں حن ظنی کریں و بمصدق ظنوا المؤمنین خیر اس کو سچا سمجھیں تو پھر اقرار مرخص کو کیوں رد کیا جائے گا یعنی جب اس مقررہ کے دین میں درثاء کا حق ہی نہیں ہوگا، تو ان کو کاہے کا نقصان ہوگا اسی طرح دوسری صورت میں جب درثاء یہ تاویل کریں گے کہ پہلے دین واجب الاداء ہوگا اور اسے مورث نے ادا کر دیا ہوگا، لیکن اب شدت مرض و غلبہ فکر آخرت کی وجہ سے نسیانا اقرار کر لیا کیا یہ سوء ظن نہیں کیا ان کے ہاں حن ظن کی یہ صورت بھی ہو سکتی ہے، اسی طرح تیسری صورت میں اگر مورث کی تصدیق کریں گے تو اس حن ظن کے ساتھ اقرار دین صحیح ہوگا، اور اگر تکذیب کریں گے تو اس سوء ظنی سے اقرار دین کی نفی اقرار درثاء کی وجہ سے ہوگی تصدیق تکذیب سے عالی الذہن ہونے میں حن ظنی اور سوء ظنی دونوں کی نفی سے نہ اقرار دین لازم اور نہ اس کی نفی لازم ہوگی، بہر کیف یہ صورتیں ڈوبتے کو تنکے کچھارے کی طرح ہیں اصل بات وہی ہے کہ اقرار درثاء اور سوء ظنی میں تلازم ہے، فسلم ولا

تسكن في حيرة۔

شبیہ، اگر کوئی کہے سوء ظنی کی مانعت اس صورت میں ہے جب وہ بلا وجہ بے محل ہو اور محض فاسد ہو، لیکن جب سوء ظنی کا منشا و سبب موجود ہو اور وہ مقام تہمت و شک میں ہو تو پھر یقیناً وہ معتبر ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، اتقوا مواضع التهم یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ یہ سوء ظنی موضع تہمت میں ہے، جس کی دلیل مشاہدہ ہے کہ اس زمانے میں بھی کئی لوگ وفات کے وقت بعض مخصوص درثاء کے لئے کلی ترک کی وصیت یا کسی وارث کے لئے اقرار دین کر کے باقی ورثاء کو محروم کر دیتے ہیں حدیث میں بھی ہے کبھی کوئی مرد یا عورت ساٹھ برس تک عبادت کرتے ہیں، پھر مرتے وقت غلط وصیت کر کے وارثوں کو نقصان دے کہ جہنم میں جاتے ہیں، لہذا یہاں سوء ظنی پھر اس کی بنا پر دین وارث کے اقرار کا عدم اعتبار دونوں یقیناً صحیح ہیں، جواب: حدیث میں مطلقاً سوء ظنی سے روکا گیا ہے کوئی ایسی حدیث یا اثر ایسا نہیں



جہاں سوؤ ظنی کی اجازت دی گئی ہو اتقوا مواضع التہمة کا معنی یہ ہے کہ اس جگہ سے بچو جہاں سے تمہیں تہمت لگنے کا اندیشہ ہو یعنی مریض کو چاہیے کہ دین واقعی کا اقرار مرض الموت سے پہلے کرے مرض الموت میں اقرار نہ کرے کیونکہ اس وقت اس پر سوؤ ظن ورنہ کا احتمال ہے، لیکن اس حدیث کا مطلب یہ تو نہیں کہ تم مرض الموت میں مبتلا مریض پر سوؤ ظنی کر کے تہمت اضرار ورنہ لگا کر اس کے اقرار بالبدین کو ٹھکرا دو اس حدیث سے سوؤ ظنی کی اجازت کس لفظ سے حاصل ہو سکتی ہے اسی طرح اس حدیث میں جس میں ہے کہ ساٹھ سال تک عبادت کرنے والے مرد یا عورت غلط وصیت سے جہنم میں جلتے ہیں اس حدیث میں ہر مرنے والے مرد عورت کو غلط وصیت سے منع کیا گیا ہے کہ ایسی وصیت سے اپنی زندگی کی عبادتوں کو ضائع نہ کریں، اس حدیث میں یہ نہیں کہ ایسے مریض کے اقرار بالبدین کو سوؤ ظنی سے رد کر دینا۔ نعوذ باللہ من القیاس الفاسد۔

امام بخاری کا دوسرا اعتراض کہ اخاف کے اقوال آئیں میں متعارض ہیں کیونکہ انہوں نے اولاً یوں کہا کہ میت کا اقرار بالبدین للوارث جائز نہیں لیکن ثانیاً یہ کہا کہ اگر میت نے مرض الموت میں کسی وارث کے لئے مضاربت یعنی مال تجارت یا بضاعت یعنی سرمایہ یا ودیعت کا اقرار کیا تو اس کا یہ اقرار صحیح ہے نافذ ہے مریض کے اقرار کو کبھی معتبر اور کبھی غیر معتبر قرار دے دیا۔ فقارضا۔

حالانکہ ان سب صورتوں میں بھی اضرار ورنہ جو علت عدم جواز بالبدین ہے موجود ہے، اب اقرار بالبدین کے عدم جواز کی حقیقی علت کا اثر ان صورتوں میں کیوں موثر نہیں ہوا؟ شہد اقرار بالبدین اور اقرار بالودیعت میں فرق ہے حال مضاربت وغیرہ میں سرے سے میت کی ملکیت ہی ثابت نہیں ہوتی لہذا ان چیزوں کے اقرار میں ورنہ کی حق تلفی نہیں ہوتی لیکن دیون میں اقرار میت کی ملک میں ہوتا ہے جس کے ساتھ ورنہ لاحق متعلق ہو چکا ہے اس میں ورنہ کی حق تلفی ہوتی ہے۔

جواب: اگر میت وارث کے لئے مال مضاربت یا بضاعت یا ودیعت کا اقرار کرتا ہے تو اس میں مظنہ تہمت اضرار ورنہ جو علت تھی عدم جواز اقرار بالبدین کی

موجود ہے ہو سکتا ہے اس نے ایک وارث کو زیادہ نفع دیتے، اور دوسروں کو نقصان پہنچانے کے لئے یہ اقرار کیا ہو، جیسے اقرار بالدين ميت پر سوء ظن ہوتا ہے کہ اس نے اس وارث کا قرضہ دینا نہیں صرف ایک وارث کو نفع دینے اور دوسروں کو نقصان پہنچانے کے لئے یہ اقرار کیا ہے ان صورتوں اور اقرار بالدين کی صورت میں یہ سب اقرار مريض کے مال ملوکہ سے متعلق ہیں جن سے وراثہ کا حق متعلق ہو چکا ہے لہذا یہ کہنا مال مضارب و غیرہ مريض کی ملکیت نہیں اور اقرار بالدين مال ميت میں ہوتا ہے غلط ہے، دراصل یہ سب اقرار سوء ظنی سے صرف مال ميت سے ہی متعلق ہیں (لا غیرہ فافہم ولا تکن من الغافلین۔

شعبہ اقرار بالدين من وجه الشاء جدید اور از سر نو فی الحال اخراج المال عن الملك ہے، لہذا سوء ظن سے اقرار وراثہ اسی صورت میں متحقق ہے بخلاف ودیعہ وغیرہ کہ وہ محض عدم دخول فی الملك کے امراضی کے متعلق اخبار قدیم ہے جس کے ساتھ تاحال حق وراثہ متعلق نہیں ہوا۔

جواب: اقرار بالدين میں بھی دین سابق کا اخبار محض ہوتا ہے اور جیسے اقرار بالدين من وجه الشاء ہونے کی وجہ سے اخراج المال عن الملك کو متضمن ہے اسی طرح اقرار ودیعہ وغیرہ میں اخبار قدیم من وجه الشاء ہوتا ہے کہ مرض الموت میں وہ ایک وارث کو نفع دیتے اور دوسروں کو نقصان پہنچانے کے لئے اقرار ودیعت وغیرہ کر کے اخراج المال عن الملك کرتا ہے تو دونوں صورتیں میں اقرار وراثہ بصورت سوء ظنی قطعی طور پر موجود ہے۔

بَلِّغِ اللعان وقول الله عز وجل ﴿لَا يَرْثُ يُرِثُونَ﴾ اذواجهم الخ قوله فاذا قُذِفَ الْاخرس امواته بكتابة اداشارة ادبايماء معروف فهو كالمستكلم الخ۔ مسئلہ خلافیہ قذف الاخرس بالاشارة۔ امام مالک، امام شافعی، امام بخاری ابو ثور وغیرہ وفق روایۃ عن احمد کے نزدیک اخرس کا اشارہ سے قذف لگانا معتبر ہے یعنی اگر کوئی گنگا انسان کسی اجنبی عورت پر زنا کی تہمت مفہوم

اشارہ سے لگتا ہے تو میاں بیوی کے درمیان لعان ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہ اور اعلیٰ اسحاق کے نزدیک قذف اخرس میں اشارہ مفہوم معتبر نہیں اسی لئے اس کے قذف لگانے پر جب زنا ثابت نہ ہو سکے تو حد قذف نہیں ہوگی اور نہ میاں بیوی کے درمیان اس کے قذف سے لعان ہوگا۔

دلائل امام بخاری؛ دلیل دا، آیت قرآنی والذین یرمون ازواجہم الخ ۱۵، آیت ہذا میں مطلق رمی ازواج کو موجب لعان قرار دیا گیا ہے خواہ رمی بالتلفظ ہو یا بالاشارة المفہومہ ہو یعنی ناطق اخرس دونوں کی رمی یہاں مراد ہے پس ثابت ہوا کہ اخرس کی رمی بالاشارة معتبر ہوگی۔

شعبہ، قاعدہ ہے المطلق اذا يطلق يراد به الفضل الكامل اس قاعدہ کی رو سے آیت میں رمی کامل یعنی رمی یقین صریح مراد ہوگی اشارہ اخرس غیر متیقن غیر صریح ہے یہ آیت میں مراد نہیں۔

جواب؛ آیت میں عموم ہے جو لوگ اپنی بیویوں پر زنا کا الزام لگاتے ہیں اس عموم میں اخرس غیر اخرس ناطق غیر ناطق سب شامل ہیں آیت میں تخصیص کے لئے حدیث مشہور مطلوب ہے قرآن عقلیہ سے آیت میں تخصیص نہیں ہو سکتی۔

دلیل (۲)، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرائض میں اشارہ کو معتبر قرار دیا ہے، جب فرائض اشارہ سے ادا ہو سکتے ہیں قذف فرائض سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔

شعبہ، حقوق اللہ میں اشارہ مطلق معتبر ہے خواہ اشارہ کرنے والا نطق پر قادر ہی کیوں نہ ہو، لیکن قذف و حدود کا اس پر قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ حقوق اللہ کے مقابلہ میں حقوق العباد کا معاملہ شدید اور اہم ہے۔

جواب؛ جب حقوق اللہ میں قادر الکلام کے اشارہ کو معتبر سمجھا جاتا ہے تو حقوق العباد میں غیر قادر الکلام اخرس کے اشارہ مفہوم غیر مفہوم کو کیوں معتبر نہیں سمجھا جاسکتا، جب کہ قرآنی آیت کا عموم جواز پر صریح دلالت کرتا ہے قرآنی عموم کی تخصیص رای قیاس سے تشریح جدید کے قائم مقام ہے۔

امام بخاری کی تیسری دلیل: آیات قرآنیہ یعنی قصہ مریم میں اللہ تعالیٰ فرماتے :-

فَاشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نَكَلُمُ مَنْ كَانَتْ فِي الْمَهْدِ صَبِيحًا ۖ مَرْيَمُ صَدِيقَةُ نَذْرٍ كِي وَجِبَ مِنْ بَنِي إِدْرِسَ الْخَرَسَ كَيْ مَوَكُّبِي نَحْتِي تَوَاسَ نِي لَوَكُلُ كَيْ قَذْفَ كَيْ جَوَابَ مِي صَرَفَ اِشَارَه مَفْهُمَ سِي جَوَابَ دِيَا، جِسَ كَيْ بَعْدَانِ كُو سَوَالِ كَرْنِي كِي ضَرُورَتِ نَبِي رَهِی، اِسی طَرَحِ زَكَرِيَآ عَلَیْهِ السَّلَامُ كَيْ قَصَهِ مِي هِي اِلَا وَهَذَا ضَحَاكُ نِي اِسَ كِي تَفْسِیْرَ اِشَارَه سِي كِي هِي جَبِ مَرْیَمَ صَدِیْقَه كَا اِشَارَه قَذْفَ كَيْ جَوَابَ مِي اَوْرَ زَكَرِيَآ عَلَیْهِ السَّلَامُ كَا تَكْلَمَ اِشَارَه سِي مَعْتَبَرِ هِي تَوَا خَرَسَ كَا اِشَارَه تَهْمَتِ كَيْ بَارِ سِي كِي وَ مَعْتَبَرِ نَبِي۔  
شَبِه: عَامَ مَعَامَلَاتِ اَوْرَ بَا هِي كُفْتُ كُو مِي اِشَارَه مَعْتَبَرِ هِي لَكِنِ حُدُودِ مِي اِشَارَه قَطْعًا غَیْرَ مَعْتَبَرِ هِي۔

جواب: یہ تفریقِ رای قیاس سے ہے اس پر شرعی دلیل نہیں ہے، بلکہ قرآنی دلیل کا عموم اس کے خلاف ہے۔

امام بخاری کی چوتھی دلیل: احادیث الباب میں جن سے امام بخاری رحمہ اللہ نے احکام میں اشارہ معہودہ کے مقبر ہونے کے دلائل قائم کئے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے موافقین کے دلائل۔

دلیل (۱) اشتباہ اشارۃ الاخرس یعنی قذف بہت احتیاط کی چیز ہے اور اس کا معاملہ سخت ہے، کیونکہ اس کا موجب شرعی حد قذف ہے یا لعان ہے جو شوہر کے حق میں قائم مقام حد قذف اور بیوی کے حق میں قائم مقام حد زنا ہے اور ظاہر ہے کہ حدود ادنیٰ شبہ کے ساتھ ساقط و معاف ہو جاتی ہیں۔ کما قال علیہ السلام ادھاذا الحدود بالشیبھا اس بنا پر قذف غیر کسی صریح لفظ ہونا ضروری ہے۔ مثلاً (رأیتھا متزنی) اور اشارہ اخرس جیسا ہی صریح کیوں نہ ہو آخر اشارہ ہی ہے اس میں کچھ نہ کچھ اشتباہ ضرور باقی رہ جاتا ہے، اور مراد قطعاً متعین نہیں ہو سکتی کیونکہ احتمال ہے (۱) کہ اگر وہ ناطق ہوتا تو ایسے قرائن شواہد پیش کرتا کہ تہمت زدہ عورت اقرار بالزنا اور اس کی تصدیق کرنے پر مجبور ہو جاتی

جس کی وجہ سے قاذف پر حد قذف نہ آتی یا ممکن ہے کہ (۲) اس عورت کے ساتھ کسی نے وطی بالشبہ کی ہو یا اس طور کہ اس کو اپنی منکوحہ سمجھ کر غلطی میں جماعت کی ہو اور قاذف اگر صحیح اللسان ہوتا تو اس کو یہ بات سمجھائی جاسکتی جس کی بنا پر وہ اپنی تلمذیہ کر کے قذف سے باز آجاتا لہذا ان احتمالات کی وجہ سے آخرس کی قذف بالاشارہ کا کوئی اعتبار نہیں۔

جواب، قرآنی آیت والذین یرمون ازواجہم میں رمی سے مراد رمی باللفظ یا بالاشارۃ المفہمہ دونوں مراد ہو سکتے ہیں اسی آیت سے جمہور نے استدلال کیا ہے کہ لعان میں آدمی کا یہ کہنا کہ ”درأیتھا تزنی“ ضروری نہیں لہذا احناف کا یہ دعویٰ کہ قذف میں لفظ زنا، اور لفظ شہادت کی تصریح ضروری ہے کہاں سے ثابت ہے، یہ شرطیں نص کے مقابلہ میں تحکم بالرائی کے سوا کچھ نہیں لہذا ان شرطوں پر متفرع احتمالات بھی خود بخود باطل ہو جائیں گے۔ باقی رہی حدیث اور دلحدور بالشہات یہ حدیث مسلم ہے اگر اشارہ غیر مفہم ہو اور شبہ باقی رہ جائے لیکن اگر اشارہ مفہم ہو تو پھر نہ شبہ رہے گا اور نہ اس سے حد دفع ہوگی بلکہ کبھی کبھی تصریح سے زیادہ بلیغ ہوتا ہے اور اشارہ تلفظ سے زیادہ صریح ہوتا ہے، کما قال العلامة الشارح لابی داؤد فی دفع الالتباس۔

احناف کی دوسری دلیل، اللعان شہادۃ یعنی لعان کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسی شہادت ہے جو موکد بالیمین ہوتی ہے کما قال تعالیٰ فشہادۃ احدہم اربع شہادات باللہ الآیتہ تو لعان میں خاص لفظ اشہد باللہ کا زبان سے کہنا ضروری ہے حتیٰ کہ اس کی جگہ اہلف بھی درست نہیں نیز کتابت سے کبھی لعان درست نہیں لغت الدکن و هو لفظ الشہادۃ ولان الکتابۃ فیہا نوع الشبہۃ اور گنگا انسان لفظ شہادت زبان سے نہیں کہہ سکتا اس لئے کہ وہ لعان کا اہل نہیں اور اس کا قذف بالاشارہ نافذ و منعقد نہیں۔

جواب، اللعان درحقیقت یمین ہے مگر چونکہ زنا کے چار گواہوں کے قائم مقام

اسی لئے اسے شہادت کہا گیا ہے اگر کوئی شخص کہے اشهد باللہ لقد کان کذا تو اسے حالف کہا جاتا ہے،

باب احلاف الملاعن میں مذکور حدیث عبداللہ بن عمر اس پر شاہد ہے جس میں ہے، ان رجلاً من الانصار قذف امراتہ فاحلفہما النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم فرق بینہما۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں سے حلف لی یعنی دونوں سے کلمات لعان کہلوائے اس حدیث میں کلمات لعان کو حلف کہا گیا ہے قرآن مجید میں بھی لعان کا سیاق سابق اسی بات کی تصدیق و تائید کرتا ہے، مثلاً والذین یرمون ازواجہم ولم ینکحوا لہم شہداء الا انفسہم فتہادۃ احدہم اربع شہادات باللہ انہ لمن الصادقین والخامسة انک لعنة اللہ علیہ انکان الکاذبین، یعنی قذف لگانے والوں کے پاس جب گواہ نہ ہوں تو ان کی چار قسمیں بمنزلہ چار گواہوں کے ہوں گی چار قسمیں ان لفظوں سے ہوگی باللہ انہ لمن الصادقین۔ پانچویں قسم اس لفظ سے ہوگی، ان لعنة اللہ علیہ انکان من الکاذبین۔ اس آیت میں قسم کو ہی شہادۃ کہا گیا ہے، اس کی تائید ابن عباس کی حدیث کے بعض طرق میں یوں ہے، احلف باللہ الذی لا الہ الا هو انی لصادق یقول ذلک اربع مرات اخرجہ الحاکم والبیہقی کما فی فتح الباری۔ ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ احلف باللہ سے بھی لعان درست ہے کتابت اشهد باللہ سے بھی لعان ہو سکتا ہے یا احلف باللہ سے گوئی کے اشارہ مفہم معنویہ مؤکد بالیقین سے نیز اس کی کتابت احلف باللہ سے لعان ہو سکتا ہے کیونکہ مقصود یقین مؤکد ہے اسی طرح اس کا اشارہ قذف بھی معتد ہوگا۔

احناف کی تفسیری دلیل، عدم اعتبار التعرض، یعنی اگر کوئی شخص تعریضاً کتابت قذف کرے، مثلاً یہ کہے کہ میرے بیٹے کا رنگ میرے ساتھ نہیں ملتا تو اس سے امام بخاری اور جہورائے ائمہ کے نزدیک بھی قذف ثابت نہیں ہوتا تو جب تعریض کنیہ والا اشارہ معتبر نہیں باوجودیکہ اس کا قائل مطلق و متکلم ہے تو پھر اشارہ اُخرس

بدرجہ اولیٰ معتبر نہ ہوگا۔

جواب: کنایات الطلاق میں آپ کے ہاں بھی کنایہ معتبر ہے، تو جب آپ کے ہاں  
 زاد علی النطق کا کنایہ معتبر ہے تو غیر قادر الکلام کے لئے مجبوری کی بنا پر اس کا اشارہ  
 کنایہ کیوں معتبر نہیں ہوگا۔

**چوتھا مقام:** وقال بعض الناس لاحد ولا لعان ثم زعم ان طلقوا بكتاب  
 او اشارة او ايماء جاز وليس بين الطلاق والقذف فرق فان قال القذف  
 لا يكون الا بكلام قيل له كذلك الطلاق لا يكون الا بكلام والا يبطل الطلاق  
 والقذف وكذلك العتق۔ یہاں بھی امام بخاری رحمہ اللہ اخاف پر تین اعتراضات  
 کرتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اخاف طلاق عتاق میں تو اشارہ کا اعتبار کرتے  
 ہیں، لیکن قذف میں اشارہ اخرس کو معتبر نہیں سمجھتے اگر اخاف کہیں قذف کلام لسان  
 کے ساتھ ہوتا ہے بخلاف طلاق عتاق کے تو انہیں کہا جائے گا کہ طلاق عتاق بھی  
 حقیقتہً کلام لسان کے ساتھ ہی ہوتے ہیں لیکن باوجود اس کے ان میں اشارہ  
 معتبر ہے تو اسی طرح قذف میں بھی اشارہ معتبر ہونا چاہیے، یا پھر قذف کی طرح  
 طلاق عتاق میں بھی اشارہ معتبر نہ ہو۔

شعبہ القذف من الحدود دون الطلاق فالقياس مع الفارق یعنی طلاق  
 عتاق اخرس کے اشارہ سے معتبر ہے کیونکہ طلاق عتاق کا معاملہ آسان اور ہلکا ہے  
 نیز طلاق عتاق میں اشارہ معہود و متعارف ہے، بخلاف قذف کے کہ اس کا معاملہ  
 سخت کیونکہ اس میں تاذف پر حد قذف یا لعان کا الزام و اثبات ہوتا ہے نیز قذف  
 میں اشارہ معہود و متعارف بھی نہیں نیز اشارہ اخرس یقیناً مشتبہ محتمل ہے خواہ جتنا  
 ہی صریح ہو۔

جواب: قرآن مجید کا حکم تمام لوگوں کو شامل ہے خواہ ناطق ہوں خواہ اخرس قرآنی  
 حکم قذف یا لعان کو اپنی رائے سے بعض کے ساتھ کر دینا اور بعض سے مطلقاً اٹھالینا  
 یہ مداخلت فی الدین ہے نیز طلاق عتاق اور قذف کے اندر فرق کرنے میں اخاف

کے اقوال میں تضاد ہے کہیں طلاق عتاق کو اضعف اور اخف ثابت کیا جاتا ہے اور کہیں قذف کو کہ وہ ادنیٰ شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے اگر قذف اضعف اور اخف ہے تو جب اشارہ اخرس سے اقویٰ یعنی طلاق عتاق ثابت ہو سکتا ہے تو اضعف یعنی قذف کیوں ثابت نہیں ہو سکتا اور اگر قذف اقویٰ ہے طلاق عتاق سے تو ادنیٰ شبہ سے کیوں ساقط ہو جاتا ہے، شبہات سے حدود کا ساقط ہونا اپنی جگہ مسلم ہے لیکن حدود کے دفع کرنے کے لئے احتیال اس لئے جائز ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ستر ذنوب سے کام لیا جائے، ان اللہ ستیر یحب الستور حضرت معاذ سلمیٰ اور غامدہ مزینہ یہ دونوں اخرس نہیں تھے ان کو تلقین درء الحدود بالشبہات کے قبیل سے نہیں بلکہ ہوا احتیال لدراء الحدود وللستور۔

اشارہ اخرس میں بھی اسی طرح اشارات سے احتیال لدراء الحدود بحسب الامکان کیا جائیگا، لیکن جب اخرس مفہم اشارات سے قذف کا تلقین دلائے گا تو پھر حد یا لعان نافذ ہوگا، وکذلک الاہم بلاعن امام بخاری کا اخاف پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اخاف اہم کے لعان کا اعتبار کرتے ہیں لیکن اخرس کے لعان کا اعتبار نہیں کرتے، حالانکہ دونوں میں اشارہ ہے ہی فہم مقصود ہوتا ہے، اہم بات نہیں سنتا اسے اشارہ سے ہی بات سمجھائی جاسکتی ہے۔ امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کے اشارات اہم کے لئے معتبر ہیں جن پر اس سے لعان کرایا جائے گا، تو اخرس کے اشارات لوگوں کے سامنے کیوں معتبر نہیں جن پر حد قذف یا لعان مرتب ہوگا۔ شبہ، اخرس کا اہم پر قیاس رحم الفارق ہے کیونکہ اہم اگرچہ سنتا نہیں جس کی وجہ سے لوگ اسے اشارہ کریں گے مگر وہ خود بولے گا، جس سے بات واضح و صاف ہو جائیگی۔ جواب، جیسے لوگوں کا اشارہ اہم کے نطق سے واضح ہو جاتا ہے اسی طرح اخرس کا اشارہ تردد یعنی بار بار اشارہ کر کے پوچھنے سے واضح ہو جائے گا۔ فکیف الفرق۔ وقال الشعبي وقتاده اذا قال انت طالق فاشار باصابعه تبين منه باشارته وقال ابراهيم الاخرس اذا كتب الطلاق بيده لزمه وقال



حماد الاخرس والا صم ان قال برأسه جاز.

امام بخاری کا احناف پر تیسرا اعتراض؛ کہ احناف شعبی قتادہ ابراہیم نخعی اور حماد بن ابی سلیمان کے اقوال کی مخالفت کرتے ہیں شعبی قتادہ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی عورت کو کہے انت طالق تو دوسرا شخص اس سے پوچھتا ہے، اطلقت امرأتک تو وہ اپنے ہاتھ کی چار انگلیوں سے اشارہ کرتا ہے کلام نہیں کرتا تو وہ عورت اس سے بات نہ ہو جائے گی، ابراہیم نخعی کہتا ہے گونگا آدمی جب اپنے ہاتھ سے طلاق کھ دیتا ہے تو وہ نافذ ہو جائے گی، حماد بن ابی سلیمان جو امام ابو حنیفہ کا استاد ہے کہتا ہے کہ اگر ہر گونگا سر سے اشارہ کر دے تو جائز ہے۔

شعبہ: ان سب کے اقوال میں اشارۃ الاخرس بالقذف کے معتبر ہونے کی کوئی تصریح نہیں۔

جواب: ان تمام اقوال میں اشارہ کے معتبر ہونے کی تصریح ہے بعض اقوال میں گونگے کے اشارہ کے معتبر ہونے کی تصریح ہے خواہ وہ طلاق سے متعلق ہو یا قذف کے متعلق ہو یا ان کے غیر سے متعلق ہو فقہیت المطلوب۔

ساتواں مقام کتاب الایمان والنذور میں۔ باب ان حلف الایشیاب نبیذا

فتشاب طلاء اوسکروا و عصیر الم یحدث فی قول بعض الناس دلیت هذه

بانیذۃ عندہ۔ بحث اول تعریفات۔ نبیذ۔ کل ما ینبذ فی الماء من التمر

والزینب والحنظلہ والشعیر والعل فاشد حتی صار کثیرہ مسکراً، یعنی ان

مذکورہ اشیاء میں سے جو پانی میں بھگو دی جائیں وہ نبیذ ہے، لیکن اگر وہ

شدت اختیار کر لیں جس کے کثیر سے نشہ آنے لگے تو وہ خمر ہو گا طلاء عصیر

عنب کے مطبوخ کو کہتے ہیں۔ سکوکا اطلاق بھی عصیر پر ہوتا ہے خمر بننے سے

قبل عصیر ما مایعہما من العنب۔ طلاء یا ذی خمر کے ناموں سے ہے

طلاء مثلث عصیر عنب کا وہ مطبوخ جو طبع کے بعد دو تہائی ختم ہو جائے، ایک

تہائی باقی رہ جائے بعض طلاء مثلث کو طلاء با ذی بھی کہتے ہیں، یہ مسکر نہیں ہوتا

طلاء مُنْتَصَفٌ وہ عصیرِ غیب جو طبع کے بعد نصف رہ جائے وہ بھی مسکر نہیں ہوتا کیونکہ بخاری میں ثابت ہے کہ صحابہ کرام نے ان دونوں کو پایا ہے، احادیث میں نقیع کو بھی نبیذ کہا گیا ہے لہذا جہاں احادیث میں نبیذ آئے گا اس سے مراد نقیع ہوگا۔

قال المہلب النقیع حلال مالہ لیشد فاذا اشتد وغلی حرم، احناف کے نزدیک اشتداد و غلیان کے ساتھ قذت بالزبد ضروری ہے یعنی نقیع جب گاڑھا ہو کر جوش مارے تب بھی حلال ہے، لیکن جب گاڑھا ہو کر جوش مارنے کے ساتھ جھاگ چھوڑے گا، تب حرام ہوگا، تبع نبیذ العسل ہے، لیکن جب سخت ہو کر جوش مارے گا تو وہ بھی خمر ہے، بخاری میں ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تیج کے بارے تو آپ نے فرمایا اہل شراب اسکو نہو حرام اسی طرح سکرِ عصیرِ غیب ہے جب سخت ہو کر جوش مارے گا تو وہ خمر ہے، جعۃ نبیذ، الشعیر ہے، جب سخت ہو کر جوش مارے گا، تو وہ بھی خمر ہے اسی طرح سکرِ کھیشوں کا شراب ہے، دراصل نبیذ الذماتہ ہے، فضیخ عظیم کے وزن پر اسم للبسا اذا شدخ ونبذ یعنی بسر کھجور کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے پانی میں بھگو دیا جائے وقد یطلق الفسخیخ علی خلیط البسا والوطی یہ بھی اشتداد غلیان کے بعد خمر ہوتا ہے، مسند احمد میں حضرت انس سے مروی ہے، وما خمر اھو یومئذ الا البسا والتما مخلوطین کما فی فتح الباری

بحث ثانی، عرض بخاری مسئلہ نبیذ میں اخاف پر تعریض ہے یعنی اگر کسی نے حلف اٹھائی کہ میں نبیذ نہیں پیوں گا، لیکن اس نے طلاء یا سکر یا عصیر پی لیا تو اخاف کے نزدیک حانت نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک یہ چیزیں مفہوم نبیذ میں داخل نہیں حالانکہ یہ تمام مشروبات اصل معنی کے اعتبار سے نبیذ ہی ہیں کیونکہ ان میں خوف سکر نبیذ کی طرح موجود ہے نیز ان میں نبیذ کا لغوی اصطلاحی معنی بھی پایا جاتا ہے، مانبذ فی الماء من التمر والزبد الخ گویا یہ حلف اس طرح ہوگئی کہ کسی نے کہا لا یشرب شرابا تو وہ ہر اس چیز کے پینے سے حانت ہو جائے گا، جس پر لفظ

مشروب واقع ہوتا ہے۔

شعبہ نبیذ کے لغوی معنی کے اعتبار سے گرچہ طلا، سکر، عصیر، ربیذ کا اطلاق ہو سکتا ہے، لیکن سببی ایمان کا عرف پر ہوتا ہے ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے دور میں عرف عام میں نبیذ غیر مسکر مشروب کے ساتھ مخصوص ہو گیا کہ طلا، سکر، عصیر مشروب مسکر کے ساتھ مخصوص تھے، لیکن امام بخاری کے دور میں عرف عام تبدیل ہو گیا، جس میں نبیذ کا اطلاق طلا، سکر، عصیر پر عرف عام میں ہونے لگا، تبدیل عرف سے حنفیوں کا مسلک بھی امام بخاری جیسا ہو جائے گا۔

جواب: عرف عام اور اصطلاحی معنی میں کوئی فرق نہیں عرف عام میں بھی کل ما نبذ فی الماء کو نبیذ کہتے ہیں اسی طرح طلا، عصیر، سکر کا اطلاق اشتداد غلیان سے قبل نبیذ پر صحابہ کرام کے عرف عام سے ثابت ہے بخاری کتاب الاشراب میں یہ بات بخوبی واضح ہے کہ صحابہ کرام طلا، مثلث، مضف وغیرہ کو نبیذ کی طرح استعمال کرتے تھے، اشتداد غلیان کے بعد نبیذ طلا، عصیر، سکر سب خمر بن جاتے ہیں سب کا استعمال حرام ہے پس ثابت ہوا عرف عام میں سب کا ایک دوسرے پر اطلاق صحیح ہے،

شعبہ عرف عام میں تقیح نبیذ دونوں کا اطلاق مشروب غیر مسکر پر ہوتا ہے لیکن، طلا، عصیر، سکر کا اطلاق مشروب مسکر پر ہوتا ہے، لہذا دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے لہذا طلا، عصیر، سکر نبیذ پر قیاس کرنا صحیح الفارق ہے،

جواب: تازہ عصیر، عنب تازہ نبیذ کی طرح غیر مسکر حلال ہوتا ہے اسی طرح السکر یطلق علی العصیر قبل ان یتخما یعنی سکر اس عصیر عنب کہتے ہیں جو ابھی خمر نہیں بنا اس وقت وہ نبیذ کے معنی میں غیر مسکر حلال ہے طلا، عصیر، عنب ہے جس کو پکایا جاتا ہے، وہ پکنے کے بعد غیر مسکر نبیذ کے معنی میں حلال ہوتا ہے، لہذا یہ کہنا کہ طلا، عصیر، سکر، مسکر ہوتے ہیں غلط ہے، اشتداد غلیان کے بعد نبیذ، عصیر، سکر، طلا، سب خمر بن کر مسکر حرام ہو جاتے، فلیف

الغرق جن دلائل سے بنید عرفی کے خصوص بغیر المسکر کے دلائل پیش کئے جاتے ہیں وہ سب تازہ نبیز کے بارے میں ہیں مثلاً حدیث عائشہؓ نَبِذَہ غَدَۃً فِیْہَا بِہِ عِشَاءٌ وَنَبِذَہُ عِشَاءً فِیْہَا بِہِ غَدَۃً پُرانا نبیز مسکر ہو کر حرام ہو جاتا ہے، مثلاً حدیث ابی ہریرہؓ میں ہے، کَانَ یَصُومُ فَتَحَبَّیْتُ فَطَلَا یَنْبِیْذُ مَعْتَقَةً فِی دِیَارِہِمْ اَتَتْہِ بِہِ فَاذَا هُوَ یَنْشِی (یعنی) فَقَالَ اجْتَنِبْ یَہَذَا الْحَاظُ فَانْ هَذَا شَوَابٌ مِنْ (لَا یَوْمَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ) (البوداؤد) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نبیز کا اطلاق بھی مسکر پر ہوتا ہے اسی طرح دوسری حدیث میں ہے فَاَنْتَبِذْ وَانِیْ کُلْ دَعَاہُ وَلَا تَشَابُوا مَسْکُو (رداء مسلم) ہر برتن میں نبیز بناؤ لیکن نبیز مسکر کو نہ پیو لہذا یہ کہنا کہ نبیز کا اطلاق غیر مسکر مشروب ہوتا ہے اور طلا عصیر مسکر کا اطلاق مشروب مسکر پر ہوتا ہے غلط ہے۔

بحث در بیان تحقیق خمر، ائمہ ثلاثہ امام شافعی، احمد، مالک نیز جمہور خلف و سلف و جمیع محدثین کے نزدیک ہر نشہ دینے والی چیز کا نام خمر ہے اس کا قلیل کثیر حرام ہے فضیخ اور نبیز کی جملہ اقسام سب برابر ہیں امام ابوحنیفہ کے نزدیک فقط عصیر العنب جب اشتداد غلیان کے بعد جھاگ چھوڑے اسی کا نام خمر ہے اس کے علاوہ جملہ مسکرات ان کے نزدیک حقیقی خمر نہیں انکی ہر کثیر مقدار حرام اور موجب حد ہے اخاف کے ہاں غیر حقیقی مسکرات دو قسم ہیں۔

(۱) حرام قلیلہ و کثیرہ مطلقاً بلا استثناء مثلاً طلا و باذوق منصف جب سخت ہو کر جوش مارے اور اس کا کثیر مسکر ہو اور نفیخ الزیب اشتداد غلیان کے بعد (۲) حرام قلیلہ و کثیرہ الا القلیل بشرط التقوی علی العبادۃ یا ہضم طعام اور تداوی علاج کی غرض سے مثلاً نبیز قمر و زبید مطبوخ طلا مثلث عنبی، خلیط التمداد الزیب - نبیز العسل و الحبوب ان میں خواہ اشتداد غلیان ہو یا نہ ہو لیکن ان کی کثیر مقدار نشہ آور ہو، امام محمد ائمہ ثلاثہ کے ساتھ ہیں وہ ان سب کو حرام سمجھتے ہیں و حرم محمد هذه الاربعۃ مطلقاً قلیلہا و کثیرہا۔

جمع مسکرات کے خمر ہونے اور موجب حد ہونے کے دلائل جمہور سلف و خلف وائمہ محدثین۔

۱: دلیل کتاب الاثرۃ بخاری میں باب نزول تحمیل الخمر دھی من البسما والتمنا کے تحت حضرت انس سے مروی تینوں حدیثوں کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انس کہتے ہیں کہ جب خمر کی حرمت نازل ہوئی اس وقت خمر بسر کرنا سے بنا ہوا موجود تھا جس کو بہا دیا گیا، ان حدیثوں سے معلوم ہوا کہ ہر نشہ دینے والی چیز خمر ہے  
۲: دلیل، نیز حدیث ابن عمر مر فوئاً کل مسکر خمر (رواہ مسلم)

۳: دلیل، نیز قول عمار والحنا ما خا ما العقل (رواہ البخاری) ان دلائل سے معلوم ہوا کہ ہر مسکر مشروب خمر ہے جو ہر صورت میں موجب حد ہے۔

شبهہ ۱، ہر مسکر کو خمر کہنا تشبیہ بلیغ کی وجہ سے ہے جیسے زید اسد میں اس سے مقصود خمر کے علاوہ دیگر مسکرات میں محض حرمت ثابت کرنا ہے، اس سے قلیل مقدار میں حد ثابت نہیں ہو سکتی اس کے لئے نئی دلیل کی ضرورت ہے، شبهہ یعنی دیگر مسکرات میں تشبیہ یعنی خمر کی اصل حقیقت کے خلاف اس کے ضمنی مجازی معنی مراد ہوتے ہیں، اس لئے یہاں تشبیہ یعنی مسکرات میں بلا اسکا ثبوت حد کے لئے کسی دوسری مستقل شرعی دلیل کی ضرورت ہے جو یہاں نہیں لہذا دیگر مسکرات کے قلیل مقدار میں حرمت یا حد ثابت نہیں ہو سکتی۔

جواب: حدیث میں وارد الفاظ ہر مسکر خمر ہے یہ تشبیہ نہیں بلکہ یہ خمر کی تعریف ہے سب سے بڑا قرینہ حدیث انس ہے جس میں ہے کہ جب تحريم خمر نازل ہوئی اس وقت خمر بسر کرنا تھا تو دوحی سے ثابت ہو گیا کہ ہر مسکر پر خمر کا اطلاق تعریفاً ہے تشبیہاً نہیں جس میں مصنوعی تاویلین کی جاسکیں۔

شبهہ ۲، ہر مسکر پر خمر کا اطلاق شرعی ہے لغوی نہیں کیونکہ لغت تو خمر عرق انگور خام مسکر کے ساتھ مخصوص ہے نیز شارع علیہ السلام بیان لغت کے لئے نہیں بلکہ احکام شرعیہ کے لئے تشریف لائے ہیں مقصد یہ ہے کہ حد علی الشارب کے حکم شرعی میں ہر مسکر مشروب، خمر کے ساتھ ملحق و شریک ہے، اور یہ شرکت الحاق اس وقت

ہوگا، جب وہ مشروب بالفعل حد اسکا تک پہنچا دے۔

جواب: اگر خمر کا حقیقی لغوی معنی عصیر العنب ہے تو دیگر مسکرات پر خمر کا اطلاق ضمنی مجازی ہوگا لیکن مواہبہ کرام نے نزول تحریم کے وقت جن پر خمر کا اطلاق ہوتا تھا حقیقتہً یا مجازاً اسب کو بہا دیا تو اس صورت میں حقیقت مجاز کا اجتماع ہو گیا اخاف کے نزدیک حقیقت مجاز کا اجتماع منع ہے پس ثابت ہو گیا ہر مسکر کو خمر کہنا حقیقت ہے مجاز نہیں و علی تقدیر التسلیہ اگر مان لیں کہ عصیر عنب پر خمر کا اطلاق حقیقت لغویہ ہے شرعیہ نہیں تو ہر مسکر پر خمر کا اطلاق حقیقت شرعیہ ہوگی اسلام میں محترم حقیقت شرعیہ ہے نہ حقیقت لغویہ وقد اجاب بهذا ابن عبد البر وقال ان الحكم اذا يتعلق بالاسم الشاعی دون اللغوی۔

شعبہ: یہ حدیث غیر ثابت ہے کیونکہ یحییٰ بن معین نے اس کو غیر ثابت کہا ہے جواب: علامہ ابن حزم نے اس حدیث کو صحیح کہا وقد صح انہ علیہ السلام قال کل مسکو خما ابن عمر کی حدیث کی تائید بہت احادیث صحاح سے ثابت ہے لہذا اس کو غیر ثابت کہنا ہی غلط ہے،

۴: دلیل: حدیث انس قال حرمت علینا الخمر حین حرمت وما نجد یعنی بالمدينة خما الا عنب الا قليلا وعامة خما ناليس والتم (بخاری) ۵: حدیث عائشةؓ قالت سئل رسول الله صلی الله علیہ وسلم عن التبع فقال کل شراب اسکر فهو حرام (بخاری)

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے عرف اور لغت میں جمیع مسکرات کو خمر سمجھا جاتا تھا، پہلی روایت سے تو نزول تحریم کے وقت عام خمر عصیر عنب کا نہیں تھا، بلکہ نبیذ تمر بسر کا خمر تھا، جو بعد اشتداد غلیان کے خمر حقیقی سمجھا جاتا تھا، دوسری حدیث میں مطلقا ہر نشہ دینے والی چیز پر حکم خمر لگایا ہے معلوم ہوا کہ ہر مسکر قلیل کثیر مطلقا حرام ہے خواہ تقویٰ علی العبادۃ کے لئے پیا جائے نیز یہ کہ ہر مسکر موجب حد ہے۔

شعبہ: ان روایات میں مسکر سے مراد مسکر بالفعل ہے یعنی وہ کثیر مقدار جس سے حد اسکا ارتکاب پہنچ جائے، کیونکہ محکم روایت میں ہے حرمت الخمر لعینہا والمسكر من شراب یعنی خمر تو لعینہ حرام دوسری مسکرات مسکر بالفعل ہونے کی صورت میں حرام اور موجب حد ہیں اسی طرح اشربا ولا تسکرا اشربا ولا تشربا مسکرا بھی اسی معنی میں محکم اور ظاہر ہیں۔

جواب: محکم روایت (۶)، دلیل میں آرہی ہے جس میں ہے ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام حرمت الخمر لعینہا والمسكر من کل شراب اور اشربا ولا تسکرا او ما اشربا ولا تشربا مسکرا یہ سب محتمل ہے کیونکہ ان سب میں مسکر بالفعل یا بالقوة دون مراد ہو سکتے ہیں، کیونکہ اس کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے ہر قسم کا مشروب ہو لیکن مسکر مشروب نہ ہو، لیکن ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام کے قرینہ سے ثابت ہو گیا کہ جس کا کثیر حرام اور موجب حد ہے اس کا قلیل بھی حرام اور موجب حد ہے۔

دلیل (۶)، حدیث جابرؓ مرفوعاً ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام (رواہ احمد و ابوداؤد وصحیحہ ابن حبان) نیز حدیث عائشہؓ مرفوعاً کل مسکر حرام وما اسکر منه الفراق فملاء الکف منه حرام رواہ ابوداؤد و حدیث سعد بن وقاص مرفوعاً قال انہا کم عن قلیل ما اسکر کثیرہ رواہ ابن حبان) یہ حدیث محکم ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکر بالفعل یا بالقوة خمر کے حکم میں ہے موجب حد ہے، خواہ تقویٰ علی العبادۃ کے لئے کیوں نہ ہو۔

شعبہ ۱: اس قسم کی احادیث ابتدائی زمانہ میں بوجہ سد ذرائع فتنہ یا بوجہ حفظ ما تقدم کے حرام کہا گیا ہے۔

جواب: اگر اس قسم کی احادیث سد ذرائع کے لئے ہیں تو تاریخ تعین زمانہ کے ساتھ بعد میں اجازت کی احادیث کون سی ہیں جن میں کہا گیا کہ جن کا کثیر مسکر ہے قلیل حلال ہے۔

شعبہ ۲: یہاں ما اسکر سے آخری پایہ مراد ہے کیونکہ مسکر وہ ہے جس سے

بالفعل اسکا ثابِت ہو جائے۔

جواب: حدیث کے عموم میں راہی سے تخصیص ناجائز ہے نیز یہ تاویل حدیث کے الفاظ کی تصریح کے خلاف ہے حدیث میں ہے جس مشروب کا کثیر نشہ پیدا کرے اس کا قلیل بھی حرام ہے یعنی جس مشروب کا کثیر مسکر ہے یقیناً اس کا قلیل مسکر نہیں لیکن حرمت میں قلیل کثیر برابر ہیں کما فی الخمر۔

(۴) دلیل: عن ابن عمر قال خطب عنہما علی منیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انہ قد نزل تمہایم الخمر وهو من خمسة اشياء العنب والتما والحنطة والشعیر والصل والحما ما خامر العقل (رداۃ البحادی) اس حدیث میں اتنی وضاحت ہے کہ اس کے بعد اخاف کی کوئی تاویل توجیہ قطعاً مؤثر نہیں ہو سکتی حضرت عمر نے منبر نبوی پر کھڑے ہو کر فرمایا کہ شراب کی حرمت نازل ہو چکی ہے خمر لغتاً اور شرعاً پانچ چیزوں سے بنتا ہے جن کی تصریح حدیث میں مذکور ہے پہلے خمر کی حقیقت شرعیہ بتائی اور آخر میں خمر کی حقیقت لغویہ پر تبصرہ فرمایا یعنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے خمر انگور، تمر، حنظل، شعیر اور عسل سے بنتا ہے، اور حقیقت لغویہ کے اعتبار سے خمر ہر اس شئی کا نام ہے جو عقل پر پردہ ڈال دے۔

شبہ: چونکہ لغت میں خمر صرف انگور کے شیرہ خام کا نام تھا اس لئے حضرت عمر نے اہل حجاز پر واضح کر دیا کہ صرف اسی مسکر کو حرام موجب حد سمجھ کر دوسرے مسکرات کو حلال نہ سمجھ لینا بلکہ وہ بھی خمر کے مصداق میں داخل ہو کر حرام ہیں ورنہ اگر اہل حجاز کی لغت میں ان پانچ چیزوں سے تیار کردہ مشروب پر خمر کا اطلاق حقیقتاً ہوا کرتا، تو حضرت عمر کو اس پر تنبیہ کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔

جواب: پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ حضرت عمر نے دونوں حقیقتوں سے پردہ اٹھایا ہے کہ شرعاً خمر ان پانچ چیزوں سے تیار کردہ کا نام ہے اور لغت کے لحاظ سے ہر وہ چیز جو عقل پر پردہ ڈال دے وہ خمر ہے۔

وقال القرطبی الاحادیث الواسدة عن انس وغیره علی صحیحہا ذکر تھا



تبطل مذهب الکوفیین القائلین بان الخمر لا یكون الامن العنب وما کان من غیره (لا یمی خمرا ولا یتناولہ اسم الخمر) وهو قول مخالف للحنہ العرب وللسنة الصحیحة وللصحابۃ لانهم لما نزل تحريم الخمر فهموا من الامر باجتنا ب الخمر فحرم کل مسکور لم یفرقوا بین ما یتخذ من العنب و بین ما یتخذ من غیره الخ

والا ئل احناف (۱) حرمت خمر کتاب وسنت کی نصوص قطعیه سے ثابت ہے لہذا وہ قطعی یقینی اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام و موجب حد ہے بخلاف دیگر مسکرات کے کہ ان کی حرمت محض خبر واحد و حدیث نبوی سے ثابت ہے لہذا وہ محض ظنی ہے ان کا فقط کثیر موجب حد ہے نہ کہ قلیل ۔

جواب : یہ دلیل نہیں بلکہ غلط سمجھ کی کوشش ہے ۔

جب حرمت خمر کتاب وسنت کی نصوص قطعیه سے ثابت ہے لہذا وہ قطعی یقینی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام و موجب حد ہے تو اسی طرح کتاب وسنت کی نصوص قطعیه سے جمیع مسکرات کو خمر کہا گیا ہے کما قیل فی مبحث دلائل الجہود لہذا وہ بھی قلیل کثیر حرام اور موجب حد ہوں گے ۔

(۲) دلیل : حدیث ابن عباس مرفوعاً حرمت الخمر لعینہا و المسکون کل شراب (رواہ النسائی والطیوانی) علامہ ابن حزم نے محلی میں کہا کہ ابن عباس سے زیادہ صحیح روایت یوں ہے حرمت الخمر لعینہا قلیہا و کثیرہا و المسکون کل شراب اور المسکون کل شراب کی روایت جو حضرت انس اور ابوسعید سے ہے وہ ضعیف ہے کیونکہ اس کی اسناد میں سوار کاذب ہے اور عطیہ ہالک ہے، اور حارث اور سعید دونوں مجہول ہیں ۔

(۳) دلیل : حدیث نعمان بن بشیر ان من العنب خمراً و انہا کمر عن کل مسکور (رواہ الطحاوی) استدلال ۔ ان دونوں حدیثوں میں خمر کو مستقلاً اور بذاتہ حرام قرار دیا گیا اور غیر خمر کی حرمت کو محض فرعاً و تبعاً ذکر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر

اور دیگر مسکرات کی حرمت میں بون بعید ہے کیونکہ عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے، جواب: عطف سے خمر اور دیگر مسکرات کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے واد مطلق جمع کے لئے ہے دونوں کو ایک حکم یعنی حرمت و موجب حد میں جمع کر دیا گیا ہے عطف میں تغایر اعتباری بھی کافی ہوتا ہے عطف سے ذاتی یا حقیقی تغایر ثابت نہیں ہوتا جیسے قرآنی آیت من کان عدو للہ و ملائکته و رسلہ و جبریل و میکائیل میں ملائکہ پر جبریل اور میکائیل کے عطف سے جبرائیل اور میکائیل فرشتوں سے خارج نہیں ہوں گے، اسی طرح و المسکر من کل شراب کے عطف سے دیگر مسکرات خمر کی حقیقت سے خارج نہیں ہو جائیں گے بلکہ دیگر مسکرات کا حکم بھی خمر والا ہی ہوگا۔

(۴) دلیل: خمر باجماع اہل لغت خاص عرق انگور خام مسکر کا نام ہے یہی وجہ ہے کہ اس مفہوم کے لئے لفظ خمر کا اور دیگر مسکرات کے لئے بعض دوسرے مستقل اسماء مثلاً نبذ، نقیع، مسکر وغیرہ کا استعمال مشہور و معروف ہے۔

جواب: نبذ، نقیع، مسکر، عصا، رعناب وغیرہ مشروبات جب تک غلیان اشتداد کے بعد خمر نہیں بن جاتے اتنے تک ان اسماء کے مشروبات سب حلال غیر مسکر ہیں لیکن جب ان سب میں غلیان اشتداد آجائے گا تو یہ سب خمر ہو جائیں گے ان کے پہلے نام اڑ جائیں گے ان سب کا ایک حکم ہوگا جمہور کے دلائل میں مذکور ہو چکا کہ صحابہ کرام جو اصل اہل حجاز اور خالص عرب عربیہ تھے ان کی لغت میں خمر ہر مسکر کا نام تھا، لفظ خمر بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔ الخمر ما خمر العقل۔

پھر احناف کے ہاں خمر کے علاوہ دیگر خام یا پختہ مسکرات کی تقسیم بھی حیرت انگیز ہے ان کو دو اقسام میں تقسیم کر کے دونوں کا عنوان حوام، قلیلہ و کثیرہ قائم کر کے پھر ایک قسم میں قلیل کو حلال کہنا بھی عجیب تضاد ہے یعنی عنوان میں قلیل کو حرام کہہ دیا پھر استثناء کر کے اسی حرام قلیل کو حلال کہہ دیا، پھر قلیل کے حلال ہونے کے دلائل حسب ذیل دیئے ہیں۔

(۱) دلیل: قیاس علی النظائر یعنی شریعت میں اس کے کئی نظائر ہیں کہ بعض

اشیاء کا قلیل تو بطور رخصت و ضرورت جائز ہے لیکن ان کا کثیر قطعی حرام ہے، مثلاً قولہ تعالیٰ الامن اعترف عدۃ بیدہ پٹ۔ قوم طالوت کو کثیر پانی سے منع کیا گیا اور قلیل یعنی ایک چلو کی تعداد کی اجازت دی گئی اسی طرح رشیم کا استعمال مردوں کے لئے ممنوع لیکن قلیل مقدار یعنی چار انگشت مقدار کی پٹی کی اجازت ہے اسی طرح چاندی کا استعمال مردوں کیلئے ممنوع لیکن مثقال سے کم کی اجازت ہے اسی طرح نبیذ التماذ الزبید مثلث خلیط مطلق نبیذ ان چاروں کی کثیر مقدار کا پینا تو قطعی حرام ہے لیکن ان کے قلیل کو دینی ضرورت کے لئے استعمال کرنا جائز ہے۔

جواب: طالوت کی قوم کی نظیر درست نہیں کیونکہ نہر کا سارا پانی حلال تھا، یعنی قلیل کثیر سب حلال تھا، صرف سیراب ہو کر پینے سے منع کیا، مقصد صرف آزمائش تھی لہذا اس پر قیاس مع الفارق ہے، نیز نہر کا پانی جو سارا حلال تھا اس سے مقدار قلیل کے استعمال کی اجازت اللہ تعالیٰ نے دی، لیکن مسکرات کے قلیل کثیر کے استعمال سے رسول اللہ نے منع کر دیا، فرمایا، ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام فالقیاس ممنوع۔ اسی طرح رشیم میں سے چار انگشت کی مقدار کی حلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جب سے ثابت ہے لیکن مسئلہ متنازع فیہ میں کون سی روایت سے قلیل مسکر کی اجازت ثابت ہے،

انگوٹھی کے مسئلہ میں آپ نے مثقال سے کم چاندی کی انگوٹھی کی اجازت دی ہے لیکن قلیل مسکر کی حلت آپ سے ثابت نہیں لہذا قیاس علی النظائر کی یہ دلیل صحیح نہیں۔

(۲) دلیل: طلاء مثلث کی حلت کے متعلق حدیث محمود بن لبید ان عمار بن الخطاب حین قدم الشام (الی قولہ) فقال هذا الطلاء ای المثلث مثل طلاء الابل فامرهم عمار ان یشر بوجہ (موطان)

جواب: اس حدیث میں قلیل کثیر کا ذکر کہاں ہے، نیز اس حدیث سے طلاء مثلث

کثیر کی بھی حلت ثابت ہے کیونکہ وہ مسکر نہیں ہوتا۔

(۳) دلیل: آنحضرت نے تبیع (نبیذ شہد) اور مضر (نبیذ چنیدہ جو) کے متعلق ابوہریرہ اشعریؓ اور معاذ بن جبلؓ دونوں کو عین بھیتے وقت فرمایا اشربا ولا تشکرا اور ایک روایت میں اشربا ولا تشربا مسکوا (درواہ الطحاوی) اس سے معلوم ہوا کہ نبیذ کی قلیل مقدار جو بالغفل مسکر نہ ہو اس کا پینا جائز ہے، لیکن کثیر مقدار مسکر کا پینا ناجائز ہے، جواب: اولاً یہ دونوں روایتیں صحیح نہیں کما قال علامہ ابن حزم فی المحلی۔

ثانیاً ان روایات میں بھی قلیل کثیر کی بات نہیں بلکہ فرمایا کہ جب نبیذ مسکر نہ ہو تو اس کو پیو لیکن اگر وہ مسکر بن کر خمر کے حکم میں ہو جائے تو اس کو ہرگز نہ استعمال کرو کیونکہ نبیذ جب تک نبیذ رہے وہ مطلقاً قلیل کثیر حلال ہے اس کا پینا جائز ہے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام پیتے رہے لیکن جب نبیذ میں جوش آجائے اور سخت ہو کر مسکر بن جائے تو اس کا قلیل کثیر حرام ہے۔

(۴) دلیل: قول امام بخاری راوی عمار ابو عبیدہ و معاذ شرب الطلاء علی الثلث وشرب البراء والبرحیفۃ علی النصف (بخاری) قال الحافظ ای راوا شرب الطلاء اذا طبخ فصار علی الثلث ونقص منه الثلثان۔

جواب: طلاء ثلاث ومنصف میں جب تک فلیان اشتداد نہ ہو ان کا قلیل کثیر حلال ہے، اسی لئے صحابہ کرام نے بغیر تفریق قلیل کثیر کے ان کو استعمال کیا، حیرت کی بات ہے کہ جو دلائل احاف کے خلاف ہیں وہی اپنے مسلک کی تائید میں پیش کرتے ہیں، و کم من عائب قولاً صحیحاً۔ و آتتہ من الفہم السقیم۔

(۵) دلیل: عن عمار انہ کان یشرب النبیذ الشدید ویقول انا لمنہم الجذوم و ما لنا العتق منها الا آل عمار ولا یقطعہ الا النبیذ الشدید (درواہ البخاری) معلوم ہوا کہ بطور ہضم طعام کے نبیذ کی قلیل حلال ہے۔

جواب: اس روایت میں بھی قلیل کثیر کی تفریق نہیں حضرت عمرؓ ہضم طعام کے لئے جس نبیذ شدید کو استعمال کرتے تھے وہ مسکر نہیں تھا اگر اس نبیذ کا کثیر مسکر

ہوتا لیکن حضرت عمر اس سے قلیل مقدار استعمال کرتے تو اس کی اس روایت میں تصریح ہوتی جب قلیل کثیر کی تصریح نہیں تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمر جس بنید کو استعمال کرتے تھے وہ قلیل کثیر مکر نہیں تھا۔

(۶) دلیل: قال ابو داؤد سالت احمد عن شرب الطلاب اذا ذهب ثلثاه وبقی ثلثه قال لا بأس به قلیل لا حمد انهم یقولون انه یسکو قال لا یسکو ولو کان یسکو ما احله عمر۔

جواب: یہ اخاف کی دلیل نہیں بلکہ ان کے خلاف ہے ان کی پانچویں دلیل کے جوائی جو عرض کیا گیا ہے یہ روایت اس کی تصدیق کرتی ہے کہ صحابہ کرام جس بنید کو استعمال کرتے تھے وہ بالکل مکر نہیں تھے نہ ان کا قلیل اور نہ ان کا کثیر مکر تھا اگر وہ مکر ہوتے تو صحابہ کرام ہرگز انہیں استعمال نہ کرتے تو اب دلیل تفسیق صحابہ والی بالکل باطل ہو گئی، بلکہ یہ دلیل تو صحابہ کرام کے تمام مشروبات بنید کی حلت کی دلیل ہو گئی وہو قولنا لا قول الاحناف

بحث خل خمر، جمہور محدثین کے نزدیک شراب کا سرکہ بنانا ناجائز ہے، اور اگر شراب کا سرکہ بنایا جائے تو نہ پاک ہوگا اور ناجائز لیکن امام ابو حنیفہ اوزاعی کے نزدیک شراب کا سرکہ بنانا جائز ہے خواہ پیاز نمک کے ذریعہ بنایا جائے خواہ دھوپ میں رکھ کر ہاں امام شافعی کے نزدیک دھوپ والا خل غمر حلال ہے باقی حرام ہے۔

دلائل جمہور محدثین (۱) دلیل: حدیث انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الخمر اتخذ خلا فقال لا اخرجہ مسلم والترمذی وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ یہ حدیث صریحاً دلالت کرتی ہے کہ شراب کا سرکہ جائز و حلال نہیں۔

(۲) دلیل: حدیث ابی طلحہ ان ابی طلحہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ایتام ورتوا خمرًا قال اہم قہا قال افلا اجعلہا خلا قال لا (رواہ ابو داؤد والترمذی) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر شراب کو

سرکہ بنانے کی گنجائش ہوتی تو رسول اللہ ﷺ یتیموں کے شراب کو سرکہ بنانے کی اجازت دے دیتے تاکہ یتیموں کا مال ضائع نہ ہو جائے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اضعاف المال سے منع فرمایا ہے۔

شعبہ اخاف کہتے ہیں یہ حدیث ابتدائی زمانہ پر معمول ہے تاکہ تخیل کو خمر کا ذریعہ نہ بنا لیا جائے۔

جواب: اگر مانعت کے ختم ہونے کی اور شراب کے سرکہ بنانے کی اجازت کی تصریح کسی حدیث میں موجود ہو نہادرنہ ان ہم الا یخمسون کا مصداق صادق آئے گا۔  
والأول اخاف (۱) حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا نعم الإدام الخل رداء مسلم۔

جواب: اس حدیث میں شراب کے سرکہ کی بات ہی نہیں یہ حدیث اخاف کی دلیل کیے بن سکتی ہے۔

(۲) حدیث جابر رضی اللہ عنہما خیر خلدکم خل خمس کم (رواہ البیہقی فی کتاب المعرۃ)۔

جواب: تقادیہ المغیرۃ بن زیاد و لیس بالقوی و اہل الحجاز یسمون خل العتب خل الخن نصیب الراہ ج ۲ ص ۳۱۱۔ نیز ابوالزبیر مدلس ہے جو حضرت جابر سے روایت کرتا ہے اور روایت بھی معنعن ہے۔

بحث خلیطین: کجور کشش خشک یا ترک ملا کر بھگوننا اور ان کا مخلوط نبیذ تیار کرنا مجہود محدثین کے نزدیک مخلوط نبیذ تیار کرنا ناجائز ہے کیونکہ دونوں کو ملا کر بھگونے سے بہت جلد اسکار پیدا ہوتا ہے قال الخطابی ذہب غیر واحد من اہل العلم الی تحریم الخلیطین وان لم یکن الشراب المتخذ منہما سکراً قولاً بظاہر الحدیث ولم یجملوه معلولاً بالاسکار الیہ ذہب عطاء و طاؤس دہ قال مالک و احمد بن حنبل و اسحاق و عامۃ اہل الحدیث و هو غالب مذهب الشافعی و قالوا من شرب الخلیطین قبل حدوث الشدة فیہ فهو آثم من جهة واحدة و اذا شویہ بحد حدث الشدة کان آثماً من جہتین احدہما شرب الخلیطین والاخر شرب السکر و خص فیہ سقیات الثورعی

واصحاب الراى -

والا ل جمهور محدثين (۱) حديث جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى ان ينتبذ الزبيب والتمها جميعا ونهى ان ينتبذ البسر والرطب جميعا.

(۲) حديث ابى قتادة مرفوعا انه نهى عن خليط الزبيب والتمها وعن خليط البسر والتمها وعن خليط الزهو والرطب وقال انتبذوا كل واحد على حدة ان احاديث میں خلیطین کے نبذ سے نہی واضح ہے۔

والا ل اخاف، اخاف کے نزدیک بغیر کراہت خلیطین کا نبذ جائز ہے۔

(۱) دلیل، حدیث عائشہ کہ آپ ایسی نبذ بنا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پلاتی تھیں اور اسی طرح دوسری روایت صفیہ بنت عطیہ کی ہے وہ بھی حضرت عائشہ سے یہی مضمون روایت کرتی ہے (رواہما ابو داؤد) لہذا ان روایات کی بنا پر خلیطین کے نبذ میں کسی قسم کی کوئی کراہت نہیں باقی مانعت کی حدیثیں ابتداء اسلام پر محمول ہیں۔

جواب: حدیث عائشہ کے اسناد میں بنی اسد کی ایک مجہول عورت ہے، اور دوسری حدیث صفیہ کے اسناد میں ابو بکر عبد الرحمن بن عثمان بکراوی بصری ہے، ولا یجتہج بحدیثہ ضعیف روایات پر اعتماد کرتے ہوئے صحیح حدیثوں میں تاویل اہل علم کے لائق نہیں۔ تمت الابحاث المتعلقة بالاشربة۔

## کتاب الاکراہ

بحث اول اقسام واحکام اکراہ و حقیقت اکراہ: اکراہ دو قسم ہے ۱۔ اکراہ علی الکلام ۲۔ اکراہ علی الفعل۔ اکراہ علی الکلام کا حکم یہ ہے کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں مثلاً اگر مکرہ شخص کو کلمہ کفر یا قذف یا اقرار اور نکاح یا انکاح یا رجعت عن الطلاق یا طلاق یا یح یا ابتیاع یا نذر یا ایمان یا عتق یا مہر پر مجبور کیا گیا ہے تو اس نے یہ سب باتیں کہی ہیں تو اس کی ان باتوں پر کوئی چیز واجب نہیں یعنی وہ کلمہ کفر کہنے سے

کافر نہیں ہوگا، اور کسی پر قذف لگانے سے وہ قاذف نہیں ہوگا، اور کسی سے نکاح کرنے سے اس کا نکاح نہیں ہوگا، اور کسی کے لئے اقرار کرنے سے اس کو مقبر نہیں سمجھا جائے گا، اور اس کے نکاح دینے سے وہ نکاح نہیں ہوگا، اور طلاق سے رجوع کرنے سے رجوع نہیں ہوگا، اور اس کی بیع کرنے سے بیع نہیں ہوگی اور اس کی خرید، خرید نہیں ہوگی اور اس کی نذر سے نذر نہیں ہوگی، اس کے کلمہ ایمان سے مؤمن نہیں ہوگا، اور اس کا عقیقہ یہ بھی معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ سب چیزیں آیت من اکره وقلبه مطمئن بالايمان کی رو سے زبان سے بطور حکایت بیان کی گئی ہیں حاکی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی نیز حدیث صحیح میں بھی ہے انما الاعمال بالنيات یعنی جس شخص کو کسی قول پر مجبور کیا گیا حالانکہ اس کی نیت میں وہ نہیں تو وہ قول اس پر لازم نہیں ہوگا،

اكرآه على الفعل دو قسم ہے، ایک وہ جس کو ضرورت مباح کر دیتی ہے، مثلاً کھانے پینے کی چیزیں مجبوری کے وقت مباح ہو جاتی ہیں اگر کسی کو کھانے پینے کی ان چیزوں پر مجبور کیا گیا ہے جو اس کے لئے حلال نہیں تھیں تو ان کے کھانے پینے سے اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔

قرآن مجید میں ہے، وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا من اضطر اثم اليه - فنن اضطر غير باع ولا عا د فلا اثم عليه دوسری قسم وہ فعل جس کو ضرورت اور مجبوری مباح نہیں کر سکتی جیسے قتل اور زخم اور ضرب اور افساد مال اگر کسی کو ان کاموں پر مجبور کیا گیا تو اس پر قصاص ضمان لازم ہوں گے کیونکہ اس نے اپنے آپ کو دوسروں پر ترجیح دی ہے، اور وہ کام کیا جس کی حرمت ہمیشہ کے لئے تھی۔ (محلّی ابن حزم)

اور مجبور علماء کے نزدیک اكرآه على القول والفعل کا کوئی فرق نہیں، اس سے استثنائی صورت صرف قتل نفس بغیر حق ہے وہو محرم ابداً، کیونکہ آیت قرآنہ میں من كفرا بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان۔



اور کفر کبھی بالقول ہوتا ہے اور کبھی بالفعل ہوتا ہے اور کبھی کفر بالقول والفعل من غیر اعتقاد ہوتا ہے، جیسے حالت اکراہ میں اور کبھی کفر بالقول والفعل باعتقاد ہوتا ہے کما فی الکفر الحقیقی۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں لکھا ہے، انما الاعمال بالنیات کی حدیث امام بخاری اس لئے لائے ہیں تاکہ اس کے ذریعہ اکراہ قوی فعلی کے فرق کو ختم کر دیں کیونکہ عمل بھی فعل ہوتا ہے اور بعض مالکیہ نے کہا ہے کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ اکراہ قوی اور فعلی میں فرق صحیح ہے کیونکہ جن لوگوں کو کفر پر مجبور کیا گیا تھا وہ کفر قوی ہی تھا۔

**حقیقت اکراہ:** هو الزام الغير بما لا يريدہ - لغت اور حس کے لحاظ جو چیز اکراہ کہلانے کی دہی اکراہ حقیقی ہوگا، مثلاً قتل کی دھمکی اس شخص کی طرف سے جس سے اس کا پورا کرنا ممکن ہو، اسی طرح وعید بالنضرب اور وعید بالسجن اور وعید بانسداد المال اور وعید کسی مسلم کے بارے میں اس کے قتل کرنے اور مارنے کی یا اس کے مال کے انساد کی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: المسلم اخو المسلم لا يظلمه ولا يسلّمه۔ احناف کے نزدیک اکراہ ملجئی یعنی ایسا اکراہ جس میں اس کے قتل یا عضو کے کاٹ دینے کی دھمکی ہو، معتبر ہے، اگر آکراہ غیر ملجئی جس میں ضرب یا حبس یا اتلاف مال کی وعید ہو باب اکراہ میں غیر معتبر ہے۔

**بحث ثانی:** شرائط اکراہ فتح الباری میں ہے شروط الاسماء اربعة الاول ان يكون فاعله قادراً على القاع ما يهدد به والمأمور عاجزاً عن الدفع ولو بالنضار۔

والثاني ان يغلب على ظنه انه اذا امتنع وقع به ذلك۔  
الثالث: ان يكون ما يهدد به فورياً فلو قال ان لم تفعل كذا ضربتك هذا لا يعد مكرهاً وليستثنى ما اذا ذكرنا من اقام يابلجداً اوجرت العادة بانہ لا يخلف۔

الرَّابِعُ، ان لا يظهر من المأمور ما يدل على اختياره كمن أكره على الزنا فادلج وامكنه ان ينزع ويقول انزلت فيتمادي حتى ينزل وقال ابن حزم الانتشار والامناء فعل الطبيعة الذي خلقه الله في المراءى حب ام كره لا اختيار له في ذلك۔

**اُكْطُوَالِ مُنْقَامُ**؛ باب اذا اكره حتى وهب عبدا ادباعه لهرمجزويه قال بعض الناس فان نذر المشتري فيه نذرا فهو جائز بزمعه وكذلك ان دبره مسئلة خلافية مجبور آدمي کی بیع اور اس کا ہبہ ہے یعنی اگر کسی شخص کو اس کے غلام کی بیع یا ہبہ پر یا اجارہ اقرار وغیرہ قابل فسخ قوی تصرف پر مجبور کیا گیا، اگرچہ ملجی یا غیر ملجی کے ساتھ تو اس مکرہ مجبور شخص نے عمل کر لیا تو اب امام بخاری اور جمہور ائمہ کے نزدیک اس کا یہ تصرف بیع ہبہ بالکل باطل ہے اور وہ غلام بدستور اسی پہلے مالک کا ملک ہے لیکن اخاف کے نزدیک یہ تصرف نافذ ہے اور موجب ملک بعد القبض ہے لیکن عدم رضا مالک کی وجہ سے قابل فسخ ہے، اسی طرح مکرہ مجبور شخص کے تمام تصرفات قوی مثلاً طلاق عتاق تدبیر وغیرہ نافذ و لازم ہیں۔

مکرہ کے تصرفات قوی مثلاً بیع مکدرہ دھیتہ و طلاق عتاق تدبیر وغیرہ کے

بطلان پر امام بخاری کے دلائل :-

۱۱، دلیل، حدیث جابر کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک شخص کے متعلق پسنے غلام کو مدبر بنانے کی خبر پہنچی تو آپ نے اس غلام کو آٹھ سو درہم میں آگے فروخت کر دیا، کیونکہ اس شخص کا کوئی مال نہیں تھا سوائے اس غلام کے جس کو اس نے مدبر بنادیا تو اس کا یہ کام کم عقلی پر مبنی تھا، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلام کو آٹھ سو درہم میں بیچ دیا تاکہ اس کے گھر کا خرچہ چلے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ملک صحیح پر اس کے تصرف تدبیر کو باطل قرار دے دیا تو جس شخص نے شراء باطل کے ساتھ خرید کر کے اس کو مدبر بنایا یا آزاد کیا تو اس کا یہ فعل رد کرنے کے زیادہ لائق ہے جب کہ اس کا ملک بھی ثابت نہیں۔

شعبہ: یہ تدبیر مقید تھی اور مدبر مقید کی بیع بالاتفاق جائز ہے، تدبیر مقید کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ اپنی خاص مرض کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ اگر میں اس مرض میں مر گیا تو آزاد ہے۔

جواب: اس حدیث میں کون سے لفظ سے تدبیر مقید معلوم ہو رہی ہے، نیز اگر تدبیر ناقابل فسخ تصرف ہے تو رسول اللہ نے اسے باطل کیوں کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ابطال سے ثابت ہو گیا کہ تدبیر بھی قابل فسخ تصرف ہے۔

۲: دلیل: الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان الخ۔ اس آیت سے مکرہ کے تمام تصرفات قویٰ کے باطل ہونے کی قویٰ دلیل موجود ہے۔

۳: دلیل: اللہ تعالیٰ نے مستضعفین کو معذور قرار دے دیا تو مکرہ بھی مستضعف ہے جیسے مستضعف کلمہ کفر کہنے پر مجبور تھے اسی طرح مکرہ بھی مکرہ کی بات ماننے پر مجبور ہے۔

۴: دلیل: حضرت ابن عباس مکرہ کی طلاق کو لیس بشیٰ کہتے ہیں اسی طرح کئی آثار صحیحہ مکرہ کے تصرفات قولیہ کے باطل ہونے پر دال ہیں مثلاً محلی بن حزم احکام الاکراہ میں ہے کہ عبد الملک بن قدامہ جمعی نے کہا کہ میرے باپ نے مجھے بیان کیا کہ ایک مرد رسی کے ذریعہ گہری جگہ میں شہد اتارنے کے لئے لٹکا تو اسی وقت اس کی عورت نے حلف اٹھا کر کہا لقطعن الخیل او لیطلقنها ثلاثا فطلقها ثلاثا فلما خرج اثنیٰ عمار بن الخطاب فاخبره فقال له عمار جع الی امرأتی فان هذا لیس طلاقا۔ حضرت عمر نے اس مکرہ کی طلاق کو طلاق نہیں سمجھا اسی طرح حضرت علی نے کہا لیس لمستکرہ طلاق اور حضرت ابن عباس نے کہا لیس لمکرہ طلاق وصح عن ابن عمار عن طارق انه لم یجیز طلاق المکرہ ومن طریق ثابت الا عرج قال سألت کل فقیہ بالمدينة عن طلاق المکرہ فقالوا لیس بشیٰ ثم اتیت ابن الزبیر وابن عمار فردا علی امرأتی وكان قد اکره علی طلاقها ثلاثا۔

۵: دلیل، لیکن یواخذ کمہ بما کسبت قلوبکم مکرمہ درحقیقت طلاق دہندہ ہی نہیں اس کو تو مکرمہ نے کہا کہ تو کہہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں تو اس نے اس کے قول کو نقل کر دیا اس نے اپنے دل کے ارادہ سے طلاق دی ہی نہیں۔

شعبہ: حدیث میں آتا ہے ثلاث جدھن جدوھذ لھن جدا اس حدیث کی رو سے تو مکرمہ کے قولی تصرفات کے نافذ ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔

جواب: مجبور آدمی طلاق دینے سے نہ مجتہد ہوتا ہے اور نہ بازل حدیث میں مذکور روزوں صفتیں مجبور آدمی میں نہیں ہوتی تو اس حدیث سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔  
مکرمہ کے نکاح نہ ہونے کی دلیل (۱) عن خنساء بنت خدام الانصاریۃ ان اباھا زوجھا وہی یتب فکرھت ذلک فانت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرد نکاحہ

۲: دلیل عن ابن عباس ان جاریۃ بکراً انت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت ان ابی زوجنی وہی کارھتہ فرد النبی صلی اللہ علیہ وسلم نکاحھا۔ قال ابن حزم ہذا سندان فی غایۃ الصحیح لا معارض لھما۔

بیع مکرمہ کے عدم جواز کے باوجود اس کے نفاذ پر دلیل اخاف کما قال العلامة العینی

لان الملک ثبت بالعقد صدورہ من اھلہ فی محلہ الا انہ فقد شرط الحل وهو

التراضی فصار کغیرہ من الشروط المفسدۃ حتی لو تصفات فیہ تصافاً لا یقبل

النقص کالعلق والتدبیر ونحوھا ینفذ وتلزمہ القیمۃ وان اجاز جاز لوجود التراضی

بغلاف البیع الفاسد لان الفساد لحق الشرع انتہی۔ علامہ عینی کی اس عبارت

سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع مکرمہ بیع فاسد کے قبیل سے نہیں بلکہ یہ بیع جائز ہے اس

کا فساد شرط حل کے فقدان کی وجہ سے ہے وهو التراضی فصار کالفساد

یعنی اس کا فساد شرط فاسد کی وجہ سے ہے بغلاف البیع الفاسد لان

الفساد لحق الشرع۔

جواب: اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع مکرمہ بیع فاسد نہیں بلکہ بیع جائز

ہے، یہ امام ابوحنیفہ کے قول کے خلاف ہے کیونکہ وہ بیع مکرمہ کے بطلان

میں جمہور کے ساتھ ہیں اگر یہ بیع شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہے درحقیقت جائز ہے تو پھر واقعی نذر تدبیر مشتری بھی صحیح ہے تو پھر عدم جواز بیع مکرمہ کا قول امام غلط ہوگا اور اگر عدم جواز بیع مکرمہ کا قول امام ابی حنیفہ صحیح ہے تو پھر جب تک بیع مشتری ثابت ہی نہیں تو اس کا تصرف نذر تدبیر ملک غیر میں کیسے صحیح ہوگا۔ اسی لئے صاحب عون المعبود نے فرمایا، دلالت شعری ما اراد به العلامة فانه لو صحح الانعقاد لصد دراهم من اہله فی محلہ فثبت الحل ولذا صحح النذرا والتدبیر وبطل القول بالبطالان ولو صحح بطلانہ کما قال به ابو حنیفۃ فلم ینعقد ولا یصح بہ التدبیر والنذرا لان الحل لم یتثبت۔

قوله فان خذنا المشتري فيه اس عبارت سے امام بخاری حنفیہ پر اعتراض کرتے ہیں کہ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ بیع مکرمہ باطل و ناجائز ہے یعنی مشتری کو ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی لیکن دوسری جانب کہتے ہیں کہ مشتری کے تصرفات نذر تدبیر وغیرہ جائز ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیع مشتری کو ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، صحت نذر و تدبیر مشتری اور عدم جواز بیع دولول میں صریح تضاد ہے۔

شبهہ: عدم جواز بیعتی الفساد یفید الملک ناقضا بعد القبض ولكن بالتصرف اللازم یتیم الملک قطعاً یعنی عدم جواز یعنی بطلان یعنی عدم ثبوت ملک نہیں کہ تناقض کا شبہ ہو بلکہ یہاں عدم جواز یعنی فساد بیع ہے جو بعد القبض ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ یہ بیع اہل سے صادر ہوئی ہے اور عمل میں واقع ہوئی مگر یہ قابل فسخ ہے کیونکہ اس میں رضا باطل جو شرط بیع ہے مفقود ہے۔ قال اللہ تعالیٰ الا ان تكون تجارة عن تراخی منکم۔

جواب: قرآنی آیت: عن تراخی منکم یہ سے معلوم کہ بیع میں طرفین کی رضا شرط ہے جب بیع مکرمہ میں باطل مکرمہ کی رضا مفقود ہے جو شرط بیع ہے تو اذا فوات الشرط ففوات المشروط کے قاعدہ سے وہ بیع، بیع ہی نہ رہی

تو یہاں بیع باطل کی تعریف صادق آئے گی، مالا یصح اصلًا ووصفًا ولا یفید للک بیع فاسد کی تعریف اس پر صادق ہی نہیں آئے گی، نیز قرآن و حدیث کی اصطلاح میں فساد اور بطلان کے معنی میں کوئی فرق نہیں مثلاً اذا تولی سعی فی الارض لیتفسد فیہا ویهلك الحدیث والنسل واللہ لا یحب الفساد یہ حرث اور نسل کی ہلاکت کو فساد کہا گیا ہے، اور حدیث میں ہے ان فی الجحد مضنۃ اذا صلحت صلح الجحد کلہ واذا فسدت فسد الجحد کلہ۔ اس حدیث میں عقیدہ و عمل کی خرابی کو فساد کہا گیا۔ ولا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحہا وادعوا خوفًا وطمعًا اس آیت میں شرک کو فساد کہا گیا ہے۔

نیز یہ کہنا کہ بیع فاسد بعد القبض ملک کا فائدہ دیتی ہے کیونکہ وہ اہل سے صادر ہوئی ہے اور محل میں واقع ہوئی ہے۔ غلط ہے مکرہ حالت اگرچہ میں اہل نہیں درزن اس کے تمام تصرفات قوی خواہ اعتقاد سے متعلق ہوں خواہ مال سے سب نافذ ہوں، حالانکہ قرآن سے ثابت ہے، کہ وہ قوی تصرفات کا اہل نہیں درزن اس کے کفریہ کلمات کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے صد من اہلہ فی محلہ تو بھروسہ مسلمان نہیں رہے گا، الغرض عدم جواز بمعنی فساد کر دیا بمعنی بطلان کر دے دونوں صورتوں میں بیع مکرہ بیع ہی نہیں کیونکہ اس میں رضا و بائع کی شرط معدوم ہے جب شرعاً وہ بیع ہی نہیں تو بعد از قبض ملکیت کا فائدہ کیسے دے گی، جب مشتری شرعاً مشتری ہی نہیں بلکہ بیع اس کے پاس بائع کی امانت ہے تو اس میں اس کا تصرف کیسے صحیح ہوگا، لہذا امام بخاری کا اعتراض بحالہ قائم ہے اور اگر بالفرض تسلیم کر لیں، بیع مکرہ میں منقح مشتری کی ملک ثابت ہو چکی ہے تو نذر تدبیر کے علاوہ مشتری کے دیگر تصرفات بیع اجارہ ہبہ کیوں ناجائز ہیں یعنی اگر بتبع مشتری کی ملک ہے تو اس میں اس کے تمام تصرفات جائز ہونے چاہئیں حالانکہ احناف مشتری کے نذر تدبیر کے علاوہ اس کے دیگر تصرفات کو ناجائز کہتے ہیں۔

مشبہ، احناف دونوں میں فرق یوں بیان کرتے ہیں کہ بیع، اجارہ، ہبہ قابل

فتح معاملات ہیں لیکن نذر تدبیر ناقابل فتح تصرفات ہیں لہذا ان دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس مع الفارق ہے، یعنی جب بیع مکرمہ میں مشتری نے اپنی مرضی سے نذر مان لی یا بیع غلام کو مدبر بنادیا تو اب بائع مشتری کے حقوق آپس میں متعارض ہو گئے، لیکن حق بائع کی تلافی یوں ہو سکتی ہے کہ اسے مشتری سے پوری قیمت دلادی جائے، مگر بیع فتح کرنے سے مشتری کا نقصان ہوتا ہے اور حق مشتری کی تلافی نہیں ہو سکتی، کیونکہ نذر تدبیر غیر قابل فتح تصرف ہیں جن کا فتح کرنا ممکن و جائز نہیں بقولہ علیہ السلام المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث وهو حر من الثلث (رواہ الدارقطنی من حدیث ابن عمر) بخلاف ہبہ اجارہ مشتری کے کہ اس کے یہ تصرفات قابل فتح ہیں اور اس کے فتح کرنے میں مشتری کا کوئی نقصان بھی نہیں البتہ فتح نہ کرنے میں بائع کا نقصان ہے، لہذا اس صورت میں صورت بالا کے برعکس حق بائع کو ترجیح ہوگی، لہذا اسے بیع کے فتح کرنے کا خیال یقیناً حاصل ہوگا تاکہ بائع کا نقصان نہ ہو۔

جواب، اولاً بیع مکرمہ میں بائع بائع نہیں اور مشتری مشتری ہی نہیں تو بائع مشتری کے حقوق کیسے متعارض ہوں گے۔

ثانیاً جب بائع کو خیال فتح ہے اس نے بیع کو فتح کر دیا تو اب اس بیع میں مشتری کا کوئی حق ہی نہیں رہا تو اس کے حق کی تلافی کی ضرورت ہی کیا ہے اور اگر اس کی تلافی کرنا چاہتا ہے تو کوئی دوسرا عبد خرید کر کے اس کو مدبر بنادے یا نذر میں دے دے کیا مجبور آدمی کے غلام کو غصب کر کے مدبر بنانا یا نذر میں دینا لازم ہے، باقی رہی حدیث کہ المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث یہ صحیح نہیں بلکہ موعود ہے۔ دعلی تقدیر صحۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو مدبر بنائے تو اس کو نہ بیچا جاسکتا ہے نہ اس کا ہبہ جائز ہے اور نہ اس کی وراثت جلتی ہے، حدیث کا یہ مطلب تو نہیں اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے غلام کو غصب کر کے مدبر بنادے تو وہ صحیح معنی میں مدبر ہوگا، اور اس پر احکام

تدبیر نافذ ہو جائیں گے، مجبور آدمی کے مال پر کسی دوسرے کا حق ثابت کرنا ظلم کا تعاون ہے، قرآن مجید میں ہے تعاونا علی البر والتقوی ولا تعاونا علی الاثم والعدوان نیز یہ اباحۃ المال بالباطل ہے، قرآن مجید میں ہے، ولا تاکلوا اموالکم بیدیکم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منکم بایح مکوۃ کی رضا کے بغیر زبردستی بیع کا نفاذ اکل اموال الناس بالباطل ہے، علماء اخاف کو ایسے مسائل سے توبہ کرنی چاہئے۔

**احناف:** اسی حدیث المدبر لایباع ولا یوہب الخ سے مدبریت کے ناقابل فسخ ہونے کی دلیل پیش کرتے ہیں، اس حدیث کے بارے علامہ ابن حزم محلی احکام البیوع میں فرماتے ہیں ہذا خبر موضوع لان عبد الباقی راوی کلہ بلیہ وقد ترک حدیثہ اذ ظہر فیہ البلاء ثم سائر من رواہ الی ایوب ظلمات بعضہا فوق بعض کلہم مجہولون وعمد بن عبد الجبار انکان هو البخاری فهو ضعیف وانکاف غیرہ فهو مجہول۔

مدبریت کے قابل فسخ اور جائز البیع ہونے پر امام بخاری کی دلیل: حدیث جابر ان رجلا من الانصار دبیر مملوکا له ولو یکن له مال غیرہ فبیاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال من یشترہ منی فاشتراہ نعیم النعام بیثمان مائۃ درہم (رواہ البخاری) استدلال: جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مالک کے تدبیر والے تصرف کو باطل کر کے اس عبد مدبر کی بیع فرمادی تو اس سے ثابت ہو گیا کہ مدبر کی تدبیر فسخ ہو سکتی ہے نیز اس کی بیع بھی جائز ہے۔

**شبہ عدم فسخ تدبیر کا حکم مدبر مطلق** یہ ہے یہ مدبر مقید تھا، مدبر مقید کی بیع بالاتفاق جائز ہوتی ہے۔

**جواب:** کسی صحیح روایت کے قرینہ سے یہ تدبیر مقید ثابت نہیں ہے۔ صحیح اسنادوں والی اس روایت میں اس مدبر کو مدبر مطلق ذکر کیا گیا ہے۔ ولو یکن له مال غیرہ۔ یہ جملہ علت بیع بن سکتا ہے، بعض نے کہا کہ اس کو دین میں بیچا گیا تھا



بعض روایات میں ہے وہ محتاج ہو گیا تھا، بہر کیف بہر صورت مدبر کی تدبیر قابلِ نسخ ہے اور اس کی بیع بھی جائز ہے مدبر کے نہ بیچنے کی کوئی صحیح حدیث نہیں۔  
 مشہور اس بخاری کی حدیث جابر میں مدبر کی خدمت کی بیع کی گئی نہ کہ اصل مدبر کو۔ بیچا گیا، کیونکہ دارقطنی میں ابو جعفر سے یہ الفاظ مروی ہیں، قال شہدت الحدیث عن جابر انما اذن فی بیع خدمتہ۔ یا اس طرح کے الفاظ ہیں کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باع خدمۃ المدبر۔

جواب: اولاً یہ روایت مرسل ہے، مرسل روایت حجت نہیں، علی تقدیر التسليم یہ حدیث اخاف کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک مطلقاً بیع مدبر ناجائز ہے خواہ بیع نفس مدبر ہو خواہ بیع خدمت مدبر ہو۔

باب یمین الرجل لصاحبه انه اخوه اذا خاف عليه القتل  
 او نحوه وكذلك مكره يخاف فانه يذب عنه الظالم وليقاتل دونه  
 ولا يخذله فان قاتل دون المظلوم فلا قود عليه ولا نقاص وان  
 قيل له اشترين الخما او لتاكلن الميته او لتبيعن عبدك او تقرا  
 بدين او تهيب هبة او تحل عقدة او لتقتلن اباك او اخاك

فی الاسلام وما اشبه ذلك وسعه ذلك لقول النبی المسم احوالم۔  
 مسئلہ خلافتیہ: کسی شخص کو قسم پر مجبور کیا گیا ہے کہ اگر تو نے حلف نہ اٹھائی تو تیرے مسلمان بھائی کو قتل کر دیا جائے گا، تو امام مالک اور جمہور ائمہ حدیث کہتے ہیں کہ اس کی قسم پر کفارہ حنث نہیں اور کوئی کہتے ہیں کہ وہ حانث ہو جائے گا۔ کفارہ حنث اس پر لازم ہوگا، کیونکہ وہ تو یہ کہہ سکتا تھا، جب اس نے تو یہ چھوڑ دیا تو گویا اس نے قصد اٹھائی ہے، جمہور کہتے ہیں کہ جب اس کو یمین پر مجبور کیا گیا تو اس کی نیت یمین مفقود تھی تو حانث کیسے ہوگا، اتما الاعمال بالنیات۔ اور اگر بغیر حلف اٹھائے اپنے مسلمان بھائی کو بچانے کے لئے ظالم کو قتل کر دیا تو اس پر نہ قصاص ہے اور نہ دیت ہے کیونکہ حدیث میں لایسلہ اور دوسری

حدیث میں ہے انصہا اخاک ہے لیکن کوفیوں کے نزدیک اس پر قصاص ہے کہتے ہیں حدیث میں تو اس کی نصرت کا ذکر ہے جو مستحب ہے اسے قتل کی اجازت تو نہیں۔

جواب: اصل میں تو وہ ظالم کو دفع کرنا چاہتا تھا، لیکن اس نے ایسی قوت سے دفع کیا کہ وہ مر گیا تو یہ قتل دانستہ نہیں جیسے موسیٰ علیہ السلام نے قبطی کو دفع کرنا چاہا لیکن ان کے مکے سے قبطی مر گیا۔

**مسئلہ خلا فیہ (۲)**، کسی مظلوم مسلمان کی جان بچانے کے لئے کس قسم کا جبر اکراہ معتبر مقبول ہے، امام بخاری مطلق اکراہ کا اعتبار کرتے ہیں خواہ جان کی ہلاکت یا عضو کے تلف ہونے کا ہو، خواہ اپنی ذات کے متعلق ہو یا کسی قریبی رشتہ دار یا کسی اجنبی مسلمان کے متعلق ہو، اور خواہ محرمات شرعیہ مثلاً شرب خما اکل خنزیر پر ہو خواہ مباح معاملات مثلاً بیع ہمہ پر ہو، بہر حال ان کے ہاں ہر قسم کا اکراہ مؤثر ہے شرعی محرمات کا ارتکاب جائز ہے اور معاملات غیر لازم ہیں۔ لیکن اخاف کے نزدیک شرعی محرمات کے ارتکاب کا اکراہ نفس مکرمہ میں معتبر ہے لیکن مکرمہ کے قریبی رشتہ کے لئے معتبر نہیں پھر مکرمہ کے قریبی رشتہ دار کے بارے میں شرب خمر و عقد بیع کا فرق ہے، شرب خمر میں تو عدم اعتبار اکراہ کی وجہ سے شرب کی اجازت نہیں لیکن عقد بیع میں اعتبار اکراہ کی وجہ سے بیع لازم نہیں ہوگی، پھر عقد بیع میں قریبی بعید دو نول کا فرق ہے، قریبی کے حق میں اعتبار اکراہ کی وجہ سے بیع غیر لازم ہوگی۔ لیکن اجنبی کے حق میں عدم اعتبار اکراہ کی بنا پر بیع لازم ہے۔

**نواں مقام:** وقال بعض الناس لو قيل له لتشرين الخمر اولتا كلن الميتة اولنقتلن اينك اواباك اودارحرم محرم لم يسعه لان هذا ليس بمضطر ثم ناقض فقال ان قيل له لنقتلن اباك اواباك او تبيعن هذا العبد او تقربدين او بهية يلزمه في القياس ولكن استحسن ونقل البیع

والہیۃ وکل عقدۃ فی ذلک باطل فرقوا بین کل ذی رحمہ محرم وغیرہ بغیر کتاب وستہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں حنفیوں پر تین اعتراض کئے ہیں۔

۱، عدم اعتبار الاکراہ بشرب الخمر فی صومۃ قتل ذی الرحم یعنی اگر کسی شخص کو یوں کہا جائے یا تو شراب پی یا مردار کھا ورنہ ہم تیرے بیٹے کو یا تیرے والد یا کسی اور قریبی رشتہ دار کو قتل کرتے ہیں تو حنفیوں کے نزدیک باپ بیٹے یا قریبی رشتہ دار کو بچانے کے لئے ان حرام چیزوں کے کھانے پینے کی اجازت نہیں کیونکہ یہ شخص مکرمہ نہیں تو حنفیوں نے اس مسئلہ میں احادیث مذکورہ فی الباب کی خلاف ورزی کی ہے رسول اللہ نے فرمایا کہ مسلمان مسلمان کا بھائی ہے نہ خود اس پر ظلم کرتا ہے، اور نہ اس کو ظالموں کے سپرد کرتا ہے، اور جو شخص اپنے بھائی کے کام میں

مصرف ہوتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے کام کو پورا کرتا ہے، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے مسلمان بھائی یا قریبی یا اجنبی کو دشمنوں کے سپرد نہ کرے بلکہ اس کو ہر صورت میں بچائے جیسے اپنی جان کا بچانا فرض ہے اسی طرح مسلمان بھائی کا بچانا بھی فرض ہے دوسری حدیث میں ہے اپنے مسلمان بھائی قریبی غیر قریبی کی مدد کر ظالم ہو تو اس کو ظلم سے روک اور اگر مظلوم ہے تو اس کو ظلم سے بچا جس طرح سے بھی بچانا پڑے اس حدیث میں مظلوم کی مدد کا حکم ہے الامر للوجوب۔

شعبہ شرعی محرمات کا ارتکاب اضطرابی حالت

میں ہوتا ہے اضطرابی حالت اپنے قتل یا اپنے عضو کے ضائع ہونے کی صورت میں ہوتا ہے کسی دوسرے قریبی یا غیر قریبی کے قتل یا تلف عضویں اضطرابی کیفیت نہیں ہوتی نیز کسی مسلمان کی جان بچانے کے لئے شرعی محرمات کا ارتکاب کا حکم بھی نہیں بلکہ لاطاعة لمخلوق فی معصیۃ الخالق کا حکم ہے۔

جواب: اگر انسان صحیح معنی میں مسلمان ہو تو اس کو اپنی جان کے بجائے کسی دوسرے مسلمان کی جان بچانے کی زیادہ فکر ہوتی ہے۔ اسی لئے صحابہ کرام جب زخمی ہوتے ان کی جان بچانے کے لئے جب ان کے پاس پانی لایا جاتا تو وہ نہ بول سکتے

کی حالت میں بھی دوسرے صحابی کی طرف اشارہ کرتے کہ اس کو پانی پلاؤ اسی لئے ان کی شان میں یہ وصف آئی ہے کہ یوثون علی الفسھم الغرض سچے مسلمان کو دوسرے مسلمان کی جان کی تلفی کے وقت اضطراری کیفیت اپنی جان کی تلفی سے بھی زیادہ ہوتی ہے۔ جیسے صحیحین میں آتا ہے، المؤمن للمؤمن کالبنیان یثد بخصنه بعضنا دوسری حدیث میں ہے، مثل المؤمنین فی تواضعهم وتواضعهم وتعاطفهم مثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى (متفق علیہ)، الغرض ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ مسلمان اجنبی کی جان کی تلفی کے وقت بھی مسلمان پر اضطراری کیفیت طاری ہو جاتی ہے لہذا اضطراری حالت میں محرمات شرعیہ کے استعمال کی اجازت قرآن میں ثابت ہے اور لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق کی روایت دہانہ صادق آتی ہے جہاں اللہ تعالیٰ کی اجازت نہ ہو اضطراری حالت میں شرب خمر اکمل میتہ کی اللہ تعالیٰ نے اجازت دی ہے۔

امام بخاری نے دوسرا اعتراض ثم ناقض سے کیا ہے، یعنی سنیوں کے اقوال میں تناقض ہے اس طرح کہ انہوں نے اولاً قریبی رشتہ دار کے قتل کی دھمکی کو اکراہ ہی نہیں سمجھا اس لئے اس کو قتل سے بچانے کے لئے شرب خمر وغیرہ کی اجازت نہیں دی، پھر عقد بیع والے اکراہ میں مثلاً اگر تو نے اپنے اس غلام کو فروخت نہ کیا تو ہم تیرے والد یا بیٹے کو قتل کر دیں گے، اکراہ کو معتبر سمجھا دلیل استحسانی یعنی قیاس خفی سے قیاس جلی سے مسئلہ خمر کی طرح مسئلہ بیع میں بھی اکراہ کا غیر معتبر ہونا سمجھ آتا ہے لہذا احاث کے باب الخمر اور باب البیع دونوں میں تناقض ثابت ہو گیا کتاب دسنت کے بغیر قیاسی مسائل اسی طرح متعارض ہوا کرتے ہیں۔

شعبہ ۱ باب خمر اور باب بیع میں فرق ہے، ہے اسی لئے شرعی محرمات کے ارتکاب سے قریبی رشتہ دار کو بچانے کے لئے اکراہ غیر معتبر ہے لیکن اپنے مال کو بیچ کر قریبی کے بچانے میں اکراہ معتبر ہے، وجہ فوق شرب خمر وغیرہ قطعی حرام ہے اور عقد بیع مباح ہے نیز عقد بیع میں کامل تراہنی ضروری ہوتی ہے جو اکراہ کی حالت

میں مفقود ہے نیز اموال جانوں کے دقائہ کیلئے ہوتے ہیں۔

**جواب:** جب اللہ تعالیٰ نے مکہ کو مضطر قرار دے کر اس کے اکراہ کو معتبر قرار دے دیا تو اب اپنی رائے سے کہیں اس کو معتبر قرار دینا اور کہیں غیر معتبر قرار دینا مداخلت فی الدین نہیں تو اور کیا ہے عقد بیع کرنا شرب خمر کی طرح حرام ہے شرب خمر اختیاری موجب گناہ ہے اضطراری حالت میں وہ بھی حرام نہیں مجبوری کے دقت جیسے مال جانوں کے بچانے کا سبب ہوتے اسی طرح شرب خمر وغیرہ بھی جانوں کے بچانے کا سبب بن جاتے ہیں۔ یہ فرق صرف ڈوبتے کو تنکے کے سہارے والی بات ہے۔

**امام بخاری نے تیسرا اعتراض:** فوقوا بین کل ذی رحم محرم وغیرہ بغیر کتاب سنت سے کیا ہے یعنی حنفی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو بیع یا اقرار یا ہبہ وغیرہ پر مجبور کیا گیا تو اس شخص کو اپنے قریبی رشتہ دار کی جان بچانے کے لئے مکہ سمجھا جائے گا، اور یہ اکراہ معتبر ہوگا لیکن اجنبی کے لئے یہ اکراہ معتبر نہیں ہوگا، اکراہ بیع ہبہ وغیرہ میں اجنبی اور قریبی رشتہ دار کے درمیان فرق بغیر کتاب و سنت کے صرف رائی قیاس سے کیا گیا ہے۔

**شبہ:** قریبی بعیدی کا فرق کتاب و سنت سے ثابت ہے مثلاً وراثت اقارب کے لئے ہوتی ہے اجانب کے لئے نہیں اسی طرح نفقہ اقارب ہی کے لئے ہوتا ہے ولایت نکاح بھی اقرب کو ملتی ہے اور آیات قرآنیہ میں قطع رحمی سے منع کیا گیا ہے۔

**جواب:** بلاشبہ جہاں جہاں اللہ تعالیٰ نے اقارب اجانب کا فرق کیا ہے فرق کرنا فرض ہے لیکن صیانت دم مسلم میں اقارب اجانب کا فرق کتاب و سنت میں ہرگز نہیں بلکہ اس مسئلہ میں اقارب اجانب کا فرق تو کجا اپنی جان اور کسی مسلمان بھائی کی جان میں بھی تفریق نہیں، مثلاً المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضہ بعضا۔ اور مثل المؤمنین فی تواضع تراحمهم و تعاطفهم مثل الحمید اذا اشتکی منه عھود تداعی لھ سائر الحمید بالمہود والحمی (متفق علیہ)

اور حدیث ابن عمرؓ المسلم اخو المسلم اور حدیث انسؓ انھما اخاك اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اپنی بیوی کے متعلق فرمایا ہذا اخق اسی طرح ابراہیم نخعی کا یہ کہنا کہ اگر تم لیتے والا ظالم ہے تو اس میں حلف اٹھانے والے کی نیت معتبر ہوگی، یعنی جب دفع ظلم کے لئے تو یہ معتبر ہے تو اپنے بھائی مسلمان کی جان بچانے کیلئے اکراہ بھی معتبر ہوگا۔

**شبیہ ۱:** ان احادیث میں (۱) اسلامی اخوت کی بنا پر اعانت مسلم سے مراد لسانی و جسمانی اعانت ہے (۲) حب اپنے دینی بھائی کی حمایت بقول شما واجب ہے تو اپنے نسبی و حقیقی کی حمایت اس سے زیادہ واجب و مؤکدہ ہے لہذا اس فرق مراتب کی بنا پر قریبی کے حق میں اکراہ بالبیح معتبر اور بعیدی کے حق میں غیر معتبر ہوگا (۳) احادیث بالا اجنبی اجنبیات پر اخ اور اخت کا اطلاق عدم تفریق کی بنا پر نہیں بلکہ بطریق مجاز ہے (۴) زیادۃ الاثیار والاخوة فی عدم الاکراہ فی حق الاجنبی الخ۔

**جواب:** تو کیا (۱) لسانی جسمانی اعانت کا تقاضا یہی ہے کہ اس کے حق میں اکراہ غیر معتبر سمجھ کر اس کی فرضی بیح کو حقیقی سمجھ کر اس کے مال کو باطل طریقے سے کھا جاؤ (۲) دینی بھائی کی حمایت کا تقاضا یہی ہے کہ قریبی بعیدی میں فرق کر کے قریبی کا مال نہ کھاؤ اور بعیدی کے مال کھانے کی بغیر رضامندی کے اجازت دے دو (۲) دینی بھائی یا بہن پر لفظ اخ یا اخت کے اطلاق مجازی کا مطلب یہی ہے کہ قریبی کے حق میں اکراہ معتبر سمجھ کر اس کے مال کو بچاؤ، لیکن بعیدی کے حق میں اکراہ غیر معتبر سمجھ کر اس کے مال کو بغیر رضامندی کے حلال سمجھ لو (۴) اگر زیادۃ الاثیار اور اخوت اجنبی کے حق میں عدم اعتبار اکراہ کی صورت میں ہے تو اجنبی کے حق میں زیادۃ الاثیار کیوں کرتے ہو یہی زیادۃ الاثیار قریبی کے حق میں کر لو تم نے (۲) میں فرمایا ہے کہ اپنے قریبی کے حق میں ایشار و حمایت زیادہ ہونی چاہیے تو قریبی کے حق میں اکراہ کو غیر معتبر سمجھ کر اس کے مال میں عقد کو لازم کر دو اور بعیدی کے حق میں تھوڑی حمایت و ایشار سے اکراہ کو معتبر سمجھ کر اس کے مال میں بیح لازم کر دو، تمہاری تھوڑی مہربانی سے غریب بیچارہ بچ جانے لگا۔

اگر تم نے اس پر زیادہ مہربانی کی تو وہ تباہ ہو جائے گا۔

## کتاب الحیل

یہ کتاب امام بخاری نے حنفیوں کی تردید کے لئے لکھی ہے اصل وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسف نے کتاب الحیل نامی ایک کتاب لکھی تھی جس میں انہوں نے لوگوں کے چند حیلے لکھے گرچہ مشہور یہی ہے انہوں نے حیلوں کے جواز میں قصد حق کی شرط لگائی تھی لیکن لوگوں میں یہی بات مشہور ہو گئی کہ حنفی حضرات لوگوں کو حق سے ہٹانے کے حیلے سکھاتے ہیں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تفصیل یوں لکھی ہے، خان توصل بہا بطریق مباح الی ابطال حق و اد اثبات باطل فہی حرام و ادالی اثبات حق و ادفع باطل فہی واجبة و مستحبة و ان توصل بہا بطریق مباح الی سلامة من وقوع فی مکروہ فہی مستحبة و مباحة و ادالی ترک مندوب فہی مکروہة (فتح الباری) بعض لوگ حیلوں کو مطلقاً جائز سمجھتے ہیں ان کے دلائل یہ ہیں

(۱) خذ بیدک منقثاً فاخضاب به ولا تحت الخ سورة مائدہ ۳۱۔ یوب علیہ السلام نے اپنی بیوی کی کسی غلطی پر حلف اٹھائی کہ اگر میں تندرست ہو گیا، تو اپنی بیوی کو سو کوڑے ماروں گا، لیکن تندرست ہو جانے کے بعد اللہ تعالیٰ نے یہ تخفیف فرمادی کہ سو تنکوں کو اکٹھا کر کے مار دے، تو تیری قسم پوری ہو جائیگی۔ جواب یہ حیلہ ہی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیارے نبی پر سخت حکم میں تخفیف کر دی، یعنی حکم کی سختی کو نرمی سے بدل دیا، حیلہ تو یہ ہے کہ مکلف حقوق اللہ یا حقوق العباد کو لوہا کرنے یا اس سے بچنے کی کوئی تدبیر نکالے۔

(۲) دلیل قصہ زانی سقیم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر شادی شدہ کمزور مریض جس کی شفا کی امید نہیں تھی۔ اور حد سو کوڑے تھے کے بارے فرمایا: اخذوا اعشکالا فیہ مائة شماغ فاضربوا ضربة۔ یعنی سو شاخوں والی کھجور کی بڑی ٹہنی اس کو مار دو،

جواب: یہ بھی حیلہ نہیں بلکہ صاحب شرع نے ایسے کمزور کی جس کی شفا کی امید نہ ہو حد متعین فرمادی کہ ایسے کمزور پر ایسی ہی حد جاری کی جائے حیلہ تو تب ہوتا کہ کسی امیر تندرست کو سو کوڑے سے بچانے کے لئے ایسی سزا تجویز کی جاتی (۳)، دلیل حدیث ابی سعید و ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عامل خیبر کو فرمایا یح الجمع بالدرہم ثمر اربعہ بالدرہم جنیبا (متفق علیہ) یہ ساری ردی کھجور کو درہموں کے ساتھ بیچ دے پھر ان درہموں سے عمدہ کھجور خریدے، کیونکہ اگر تو نے عمدہ کھجور کے بدلے ردی کھجور دوہری دی تو یہ ربا ہو جائے گا لہذا اس طریقے سے بیچ جا۔

جواب: یہ بھی حیلہ نہیں بلکہ ربا سے بچنے کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے صحیح بیع کی تعلیم دی، کیونکہ حیلہ کا معنی مایہ توصل بہ الی مقصود ببطریق خفی یعنی گہری سوچ و استنباط سے کسی مسئلہ کا حل تلاش کرنا کما قیل۔ اور یہاں تو طریق حلی کے ساتھ آنحضرت نے صحیح طریقہ بیع کی تعلیم دی ہے جو ہمیشہ کے لئے قاعدہ اور قانون کی حیثیت رکھتی ہے۔

(۴)، دلیل: قصہ یوسفؑ میں ارشاد باری تعالیٰ فلما جہزہم بمجہاز ہم جعل السقایۃ فی ریحل اخیه ۳۔ یعنی یوسف علیہ السلام نے بھائی کے سامان میں پیالہ رکھ دیا تھا جب مہمان خانہ کے غلام نے اس پیالہ کو گم پایا تو اس نے برادران یوسف کو چور کہہ کر تلاشی لی تو وہ پیالہ بنیامین کے سامان سے نکلا اس حیلہ سے یوسف علیہ السلام نے اپنے بھائی کو اپنے ہاں روک لیا۔

جواب: حقیقت یہ ہے کہ یوسف علیہ السلام نے وہ پیالہ ہدیہ بھائی کے سامان میں رکھ دیا تھا، جب مہمان خانہ کے غلاموں نے اس پیالہ کو گم پایا تو انہوں نے شور مچا کہ برادران یوسف علیہ السلام کو چور سمجھ کر روک لیا، اتنے تک اس بات کا علم یوسف علیہ السلام کو ہو گیا تو یوسف علیہ السلام نے اس موقع کو غنیمت سمجھ کر بھائی کے سامان سے پیالہ نکال کر اس کو اپنے پاس رکھ لیا قرآن مجید کے الفاظ یہی



بتا رہے ہیں کذلک کونایوسف ماکان لیاخذ اخاه فی ۲ دین الملک۔  
یعنی یوسف علیہ السلام کو کم نے یہ موقع فراہم کر دیا یہ جیل نہیں تھا، بلکہ اتفاقاً حادثہ تھا۔

(۵) دلیل: قصہ حلف باطلاق ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے یہ حلف اٹھائی ہے کہ اگر میں اپنے بھائی سے کلام کروں تو میری بیوی پر تین طلاقیں۔ آپ نے فرمایا کہ اپنی بیوی کو ایک طلاق دیدے جب اس کی عدت پوری ہو جائے تو اپنے بھائی سے کلام کر کے دوبارہ اس سے عقد کرے۔

جواب: ایسی روایت علم حدیث کی کتابوں سے ہمیں نہیں ملی، اگر کوئی صاحب علم اس کی نشاندہی کر دے تو صحیح حدیث ہونے کی صورت میں اس کا جواب عرض کیا جائے گا وَاِلَّا فَلَا۔

اور بعض لوگ مطلقاً جیلوں کو ناجائز کہتے ہیں ان کے دلائل۔

(۱) دلیل: قصہ اصحاب السیت ان پر ہفتہ کے دن شکار حرام تھا، انہوں نے یہ حیلہ کیا کہ اپنے مکانوں کے آگے تالاب اور گڑھے کھود لئے، ان کی طرف مچھلیوں کو اکٹھا کر کے لے آتے اور بند کر دیتے پھر اتوار کے دن شکار کر لیتے اسی وجہ سے انہیں سب کھڑا کر دیا گیا فقلنا لہم کونوا قراۃ خاسئین۔

(۲) قصہ حرمت شحوم بنی اسرائیل پر چربی کا کھانا حرام تھا، مگر انہوں نے حیلہ کر کے پکلا کر بیچنا شروع کر دیا فجعلوہا و باعوہا و اکلوا ثمنہا۔ اسی وجہ سے ان کو عذاب میں مبتلا کر دیا گیا۔

(۳) مانعت تناجش یعنی کوئی شخص بیع کی بولی میں دوسرے کو دھوکہ دینے کے لئے ثمن میں زیادتی کرتا ہے تاکہ دوسرا آدمی دھوکہ کھا کر اس کو زیادہ رقم میں خریدے۔

(۴) حلالہ پر لعنت۔ یعنی کسی شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں اس کے بعد اس نے کسی شخص سے حلالہ کی غرض نکاح کر دیا، تاکہ وہ عورت پہلے

خاند کے لئے حلال ہو جائے اس فعل پر اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے کیا جا رہا ہے دونوں پر لعنت فرمائی ہے، معلوم ہوا پہلے خاوند کے لئے علت کی غرض سے حلالہ کے حیلہ کو رسول اللہؐ نے ناپسند فرمایا ہے اور اس غرض کے لئے ہوئے نکاح کو صحابہ تابعین زنا سے تعبیر کرتے ہیں۔

عدم جواز حیلہ پر امام بخاریؒ کے دلائل؛ (۱)، دلیل: حدیث عمرؓ مرفوعاً یا بیھا الناس انما الاعمال بالنیات واما لکل اموی مانوی، کیونکہ حیلہ میں نیت فاسد ہوتی ہے لہذا حیلہ جائز نہیں۔

شعبہ: حیلہ میں خیر و شر کی جو نیت ہوگی اسی کے موافق حکم ہوگا جو حیلہ اثبات حق کے لئے ہوگا وہ جائز اور جو ابطال حق کے لئے ہوگا وہ ناجائز۔

جواب: امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الحیل کے آئندہ ابواب میں جتنے مسائل ذکر کئے ہیں ان میں اخلاف کے حیل کا بیان کیا ہے وہ سب کے سب یا حقوق اللہ کے ابطال کے متعلق ہیں یا حقوق الناس کے ابطال سے تعلق رکھتے ہیں ان سب میں نیت فاسد ہے نیت خیر ہرگز نہیں آئندہ اوراق میں ان کی توضیح سے معلوم ہو جائے گا۔

شعبہ: یہ حدیث فقط عبادات پر محمول ہے لیکن بخاری نے معاملات کو بھی اس میں شامل کر لیا ہے یہ ان کا ذاتی تفقہ ہے، حدیث کا مدلول نہیں۔

جواب: اگر پوری حدیث پر غور کیا جائے تو یہ امام کا تفقہ نہیں بلکہ یہ عموم حدیث کا مدلول ہے، مثلاً حدیث کے یہ جملے دمن کانت ہجرتہ الی دنیا یصیبھا و امرؤ یتزوجھا

الح دنیا کے حصول کے ذرائع اور عقد نکاح وغیرہ یہ معاملات ہیں عبادات نہیں۔

شعبہ: اگر حیلہ میں کسی کی نیت خبیث و شرارت کو متضمن ہوگی تو فقط اسی نیت پر مواخذہ ہوگا نہ کہ بطریق مباح کسی فریضہ اسلامیہ (مثلاً زکوٰۃ) کے حیلہ ترک وضع پر بھی مواخذہ ہوگا۔

جواب: جس حیلہ میں خبیث و شرارت کی نیت سے زکوٰۃ سے بچنے کی کوشش

کی جائے کیا یہ جملہ حق اللہ زکوٰۃ کے دفع کے لئے نہیں ہوگا تو اخاف کے قاعدہ کے قاعدہ کے مطابق یہ حیلہ بھی ناجائز ہے تو اس پر اسے مؤاخذہ ہوگا۔

امام بخاری کی دلیل (۲)، امام بخاری نے کتاب الحیل میں عدم جواز حیلہ کے متعلق اکتیس احادیث بیان کی ہیں تو گویا امام بخاری نے اس کتاب میں اکتیس دلائل عدم جواز حیلہ کے پیش کئے ہیں جن کا جواب اخاف کے لئے ممکن ہی نہیں۔

شعبہ: اخاف نے جو بعض غلط حیلوں کو معتبر قرار دیا ہے تو ان سے ان کی مراد نفاذ حیلہ ہے، نہ کہ جواز حیلہ بھی۔

مقصد یہ ہے کہ غلط حیلہ دیسے فی حد ذاتہ اور ابتدائی درجہ میں تو ناجائز ہے، مگر باس ہمہ اگر کسی بیوقوف نے ایسا حیلہ کر لیا تو ثانوی درجہ میں نافذ ضرور ہو جائیگا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے ہاں ہر ایسا حیلہ جائز بھی ہے، جیسا کہ طلاق فی الحیض دیسے تو ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے حیض میں طلاق دے دی تو واقع ہو جائیگی اسی طرح صوم یوم فطر ناجائز ہے، لیکن اگر کسی نے نذر مان کر اس دن روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی۔

جواب: امام بخاری رحمہ اللہ کے نزدیک حیلوں کا جواز نفاذ دونوں ناجائز ہیں اسی بنا پر امام بخاری نے حنفیوں پر اعتراضات کئے ہیں یعنی طلاق فی الحیض جیسے ناجائز اور ممنوع ہے اسی طرح اس کا نفاذ بھی ناجائز ہے اگر کسی نے اس طرح طلاق دی تو وہ طلاق شمار ہی نہیں ہوگی۔ محلی ابن حزم احکام الطلاق میں عبد اللہ بن عمرؓ سے صحیح سند کے ساتھ مروی حدیث یوں ہے، عن ابن عمرؓ قال فی الرجل یطلق امرأته وحی حائض قال ابن عمرؓ لا یعتد لذلك ایستمر صوم یوم فطر میں اگر کسی نے نذر مان کر روزہ رکھا تو وہ روزہ، روزہ ہی نہیں شمار ہوگا، کیونکہ نذر معصیت کی وفاق لازم ہی نہیں۔

**باب فی الصلوٰۃ:** اس باب میں امام بخاری رحمہ اللہ نے حنفیوں کے مسئلہ بنا علی الصلوٰۃ پر اعتراض کیا ہے، حنفیوں کے نزدیک اگر دوران نماز کسی نمازی کا

وضو ٹوٹ جائے تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جا کر وضو کر کے واپس آ کر نماز کے سابقہ افعال پر بنا کرے امام بخاری فرماتے ہیں کہ حنفیوں کا یہ مسئلہ حدیث مرفوعہ صحیحہ لا یقبل اللہ صلوٰۃ احدکم اذا احدث حتی یتوضا کے خلاف ہے، کیونکہ حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ جب انسان بیوضو ہو جاتا ہے تو اس کی پڑھی ہوئی نماز بھی قبول نہیں حتیٰ کہ وضو کرے اور وضو کر کے اس پوری نماز کو مکمل کرے۔

**شعبہ** یعنی بناء علی الصلوٰۃ میں مخالفت حدیث تب لازم آتی کہ نقص وضو کے بعد اسی حالت حدیث میں اجراء صلوٰۃ کی اجازت دے دی جائے حالانکہ مسئلہ یہ ہے کہ بعد الحدیث وضو کر کے بجا نماز وضو نماز مذکور کی تکمیل کرے تو اس میں حدیث کی مخالفت نہیں۔ **جواب** جو حدیث ابتداء صلوٰۃ سے روک دیتی ہے، وہ حدیث بناء علی الصلوٰۃ سے بھی رد ہوتی ہے، نیز احناف کے قاعدہ کے مطابق جانا آنا وضو کرنا عمل کثیر سے نماز باطل ہو جاتی ہے، نیز نفی کے ساتھ ثابت ہے کہ نماز ساری ایک ہی مرتبہ ملا کر پڑھی جائے۔

**شعبہ** بناء علی الصلوٰۃ کا ثبوت حدیث عائشہؓ سے مرفوعاً ثابت ہے من اصابہ قئ اور عاف او قلس او هدی فلیتوضا فلیتوضا ثم لیبن علی صلوٰۃ وہی فی ذلک لا یتکلم۔

**جواب**؛ یہ حدیث ضعیف ہے اسماعیل بن عیاش کی روایت حجازیوں سے غیر معتبر ہے، دوسرے طریق میں عبدالرحمن بن زیاد بن النعم ہے وہ غایت سقوط میں ہے اس مضمون میں جتنے اثر ہیں وہ بھی ساقط عن الاعتبار ہیں حدیث ضعیف کثرت طرق سے من غیرہ تب بن سکتی ہے جب ان میں کوئی اسناد صحیح ہو ورنہ نہیں۔ اس حدیث سے سند اچھی حدیث اس کے خلاف مروی ہے، عن طلق بن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فسا احدکم فی الصلوٰۃ فلیتوضا ولیعد الصلوٰۃ رواہ ابوداؤد والترمذی وقال الترمذی حدیث حسن واعلہ ابن القطان یا بن مسلم بن سلام مجهول الحال والحق انہ

ثقة ذكره ابن حبان في الثقات وصححه احمد حديثه (على ابن حزم مع الحاشية)  
اس باب میں حیلہ صحت صلوٰۃ مع وجود الحدیث کی صورت بھی بن سکتی ہے مثلاً  
ایک شخص نے یوں کہا اذا سلمت من فريضة ظهر اليوم فامراتي طالق پھر اس کا ارادہ  
عدم طلاق کا ہو گیا تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ وہ اپنی نماز ظہر سے لفظ سلام کے ذریعے  
فارغ نہ ہو بلکہ حدیث وغیرہ کے ذریعے عمداً فارغ ہو جائے تاکہ لفظ سلام نہ کہنے کی  
وجہ سے اس کی عورت پر طلاق نہیں ہوگی۔ اس پر امام بخاری یہ اعتراض کرتے ہیں  
کہ جب وہ شخص نماز میں بے وضو ہو گیا تو اب اس کی یہ نماز بالکل جائز نہیں، کیونکہ  
حدیث صحیح میں ہے لا يقبل الله صلوة احدكم اذا احدث الخ تو پھر عدم جواز صلوٰۃ  
کے باوجود یہ حیلہ حدیث فی الصلوٰۃ کیسے جائز ہوگا۔

شعبہ ۱: قعدہ اخیرہ میں تشہد کے بعد احداث اثناء صلوٰۃ میں شمار نہیں کیا جاتا لہذا  
اس حدیث سے اخاف پر الزام مخالفت حدیث قائم نہیں ہو سکتا۔  
جواب: اگر تشہد کے بعد نماز پوری ہو چکی ہے تو لفظ سلام نماز سے خارج ہوگا یعنی  
جیسے احداث تشہد کے بعد خارج از صلوٰۃ ہے اسی طرح تشہد کے بعد سلام بھی خارج  
صلوٰۃ ہوگا حالانکہ حدیث (تحلیلہا التسلیم) سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز لفظ سلام  
سے پوری ہوتی ہے۔

شعبہ دوم: حدیث مرفوع سے ثابت ہے کہ تشہد سے نماز پوری ہو جاتی ہے،  
سلام فرض نہیں حدیث مرفوع یہ ہے۔ اذا قلت هذا اوقضيت هذا فقد  
قضيت صلوٰۃ ان شئت ان تقوم فقو وان شئت ان تقعد فاقعد  
(ابوداؤد)

جواب: اول تو یہ لفظ اذا قلت هذا فقد قضيت صلوٰۃ ان شئت ان تقوم  
فقو الخ مدرج فی الحدیث ہیں باتفاق علماء حدیث قال الدارقطني فادرجه بعضهم  
عن زهير في الحديث ووصله بسلام النبي صلى الله عليه وسلم وفضله  
شباة عن زهير وخطه من كلام عبد الله بن مسعود:- علامہ ابن حزم کہتے ہیں

کہ اس زیادتی کو صرف قاسم بن مخیمہ بیان کرتا ہے اس حدیث کو علقمہ سے ابراہیم نخعی نے بیان کیا تو اس نے اس زیادتی کو ذکر نہیں کیا ابراہیم نخعی قاسم سے زیادہ مضابط ہے۔ (محلّی بن حزم مسئلہ حکم السلام فی الصلوٰۃ) نیز اسی مسئلہ میں ابن حزم عبد اللہ بن مسعود سے صحیح سند کے ساتھ نقل کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود کہتے ہیں (حد الصلوٰۃ التکبیر والنقصاء والصلوٰۃ)

**دسواں مقام باب فی الزکوٰۃ وان لا یفرق بین مجتمع ولا یجمع**  
 بین متفرق خشیۃ الصدقۃ الخ۔ وقال بعض الناس فی عثمان ومانۃ بعبیحقان فان اھلکھا متحمدا او وہبھا او احتال فیھا فراراً من الزکوٰۃ فلا شئ علیہ۔ یہاں بھی بعض الناس سے مراد اخاف ہیں ان کے نزدیک حیلہ اسقاط زکوٰۃ قبل حولان الحول جائز ہے، جبکہ عدم سقوط زکوٰۃ بالھیلہ پر کئی حدیثیں دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً (۱) ”حدیث لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں دو حیلوں کی نفی کی ہے (۱) حیلہ یہ ہے کہ دو شریکوں کے درمیان اسی بکریاں مشترک ہیں ہر ایک کی چالیس چالیس بکریاں بنتی ہیں ہر ایک پر ایک ایک بکری لازم ہے اگر دونوں زکوٰۃ میں کمی کرنے کے لئے یہ حیلہ کریں کہ دونوں بکریوں کو ایک کی ملک ظاہر کر کے ایک نصاب بنا کر صرف ایک بکری دیں ایسا کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا، اس طرح دوسرا حیلہ اسقاط زکوٰۃ کا یوں کرنے سے بھی منع فرمایا کہ ایک شخص کی چالیس بکریاں ہیں وہ ان کو دو مختلف چراگاہوں میں تقسیم کر کے بیس بیس بکریاں بنادے تاکہ نصاب پورا نہ ہو سکے اور اس میں زکوٰۃ لازم نہ ہو

(۲) **دلیل** حدیث طلحہ بن عبید اللہ میں قول اعدابی والذی اکرمک انتقلع شینا ولا تنقص مما فرض اللہ علی شینا فقال رسول اللہ افلم ان صدق ادخل الجنة (بخاری) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فیاض سے حیلہ سازی کے ذریعے بچنے کی کوشش اللہ تعالیٰ سے بغاوت ہے

شعبہ: فرض اللہ کے میثہ ماضی سے معلوم ہوتا ہے کہ جو زکوٰۃ فرض ہو چکی ہے اس میں کمی نہیں کروں گا، حوالان حول سے قبل زکوٰۃ فرض نہیں ہوتی لہذا اس میں حیلہ کی ممانعت نہیں۔  
جواب: جب حوالان حول قریب ہوگا، زکوٰۃ واجب ہونے والی ہوگی یا واجب ہو چکی ہوگی، لیکن مصدق آنے سے پہلے حیلہ کر کے زکوٰۃ کی ادائیگی سے بچنا ایسے ہے جیسے رمضان کا چاند نظر آنے سے پہلے سفر کا آغاز کرنا روزہ سے بچنے کے لئے ایسا حیلہ ناجائز موجب گناہ ہے انما الاعمال بالنیات۔

امام بخاری نے دو حدیثوں کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ایک سو میں اونٹوں میں دو حقے واجب ہیں لیکن اگر اس نے ان کو دانستہ طور پر ہلاک کر دیا یا ان میں سے کئی اونٹ ہبہ کر دیئے یا ان میں کوئی حیلہ کر کے زکوٰۃ سے بچ گیا ہے تو اس پر کوئی شئی لازم نہیں، حالانکہ پہلی حدیث میں زکوٰۃ سے بچنے کے لئے دو حیوں کی صراحۃ نفی کر دی گئی ہے، دوسری حدیث میں زکوٰۃ کے اندر کسی قسم کی کمی نہ کرنے کی تاکید ہے جو حیلہ کر کے کمی کرے گا فلاح نہیں پائے گا۔

(۲) دلیل، حدیث ابی ہریرۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یكون كنز احدكم شجاعا اقواء یغتر منه صاحبه فيطلبه ويقول انا كنز الخ اس وعید سے معلوم ہوتا ہے کہ حیوں کے ذریعے زکوٰۃ نہ دینے والے مانعین زکوٰۃ کی تہرست میں شمار ہو سکتے ہیں، اور ان حیوں کو جائز کہنے والوں سے بھی وہی سلوک ممکن ہے جو مانعین سے ہوگا۔

شعبہ: حدیث ابی ہریرہ میں وعید وجوب زکوٰۃ کے بعد ہے حالانکہ حوالان حول سے قبل سرے سے وجوب زکوٰۃ ہی نہیں تو پھر وعید کے کیا معنی ہیں۔

جواب: انما الاعمال بالنیات کی حدیث کی رد سے جب اس نے مال اسی لئے تلف کیا ہے کہ اس میں سے زکوٰۃ نہ دیتی پڑے فالوعید متوجہ الیہ حتماً۔ پس وہ گنہگار ہے اور اس کا یہ کام عمداً حرام ہے،

(۳) دلیل، اذا مارب النعم لم يعط حقها تسط عليه يوم القيامة فتخط

دجہہ باخفا نہا یعنی اس حدیث میں بھی زکوٰۃ نہ دینے والوں پر وعید مذکور ہے جس سے حیلہ اسقاط زکوٰۃ کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے۔

**گیارہواں مقام،** وقال بعض الناس فی رجل له اهل وخات ان تحب علیہ الصدقة فباعها بابل مثلاً او یبقر او یدراهم فنادا من الصدقة بیوم احتیالاً فلا شئ علیہ وهو یقول ان زکی ابله قبل ان یحول الحول بیوم اولیسنہ جازت عنہ۔ اس قال بعض الناس سے امام بخاری حنفیوں پر دواعراض کرتے ہیں (۱) اعتراض حیلہ اسقاط زکوٰۃ یعنی ایک آدمی کے پاس اونٹوں کی زکوٰۃ کا نصاب ہے لیکن اس نے ایک دن پہلے ان اونٹوں کو دوسرے اونٹوں کے بدلے یا گائے بھینسوں کے بدلے یا بکریوں بھٹیروں کے بدلے یا نقدی کے بدلے بیع دیا تاکہ اس پر زکوٰۃ لازم نہ ہو تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں۔

(۲) اعتراض ثانی تناقض بین الاقوال یعنی ایک طرف تو ان کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے اونٹوں کو سال گزرنے سے ایک دن پہلے بھی فروخت کر دیا تو اس پر زکوٰۃ لازم نہیں لیکن دوسری طرف کہتے ہیں کہ اگر اختتام سال سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دے تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ کے جواز کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ میں حولان حول ضروری نہیں پھر حولان حول سے ایک دن پہلے حیلہ اسقاط زکوٰۃ کے جواز سے معلوم ہوتا ہے کہ حولان حول ضروری ہے، دھواالتناقض۔

اضاف پہلے اعتراض کے دو جواب دیتے ہیں:-

۱: یہاں دو چیزیں ہیں ایک حیلہ کا عدم جواز دوسرا حیلہ کا نفاذ یعنی اگر کوئی بیوقوف شخص اپنی عاقبت کی وجہ سے غلط حیلہ مثلاً سیہ اسقاط زکوٰۃ کا ارتکاب کرتا ہے تو شریعت میں وہ نافذ ہو جائے گا، اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے نزدیک ہر ایسا حیلہ جائز بھی ہے۔

۲ جواب سال گزرنے سے پہلے ہر شخص کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا پورا حق ہے لہذا قبل الحول نصاب کو ضائع کرنے والے حیلہ میں اجتناب عن الزکوٰۃ ہے اسقاط



زکوٰۃ نہیں کیونکہ زکوٰۃ تو اس پر سال پورا ہونے کے بعد واجب ہوگی لہذا اس حیلہ میں اس پر کوئی الزام نہیں۔

**جواب ۱:** دونوں جواب آپس میں متعارض ہیں پہلے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاف کے نزدیک حیلہ اسقاط زکوٰۃ قبل الحول ناجائز ہے کرنے والا گنہگار ہے اور دوسرے جواب سے معلوم ہوتا ہے کہ حیلہ اسقاط زکوٰۃ قبل الحول جائز ہے اس کو کرنے والا گنہگار ہی نہیں کیونکہ پہلے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم حیلہ اسقاط زکوٰۃ کے جواز کے قائل نہیں بلکہ اس کے نفاذ کے قائل ہیں اور دوسرے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حیلہ کرنے والے پر کوئی الزام نہیں جب تک کہ جواب متعارض ہو گئے تو دونوں ساقط ہو گئے اذا تعادضا لتساقطا۔

دوسرے اعتراض کے جواب اخلاف کی طرف سے یہ دیئے جاتے ہیں۔

۱۱) تعجیل زکوٰۃ قبل حولان الحول نفس وجوب کی وجہ سے ہے جو محض ملکیت نصاب سے ہی شروع ہو جاتا ہے کیونکہ مطلق وجوب کا سبب نفس مال ہے جو ثابت ہو چکا ہے، لیکن وجوب ادا حولان حول کے بعد ہوتا ہے اسی لئے قبل الحول تلاف مال کی صورت میں اختتام سال پر ادائیگی زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ قبل الحول وجوب ادا کا سبب ثابت نہیں۔

**جواب ۲:** یہی دلیل تقاضا کرتی ہے کہ قبل حولان حول بھی حیلہ اسقاط زکوٰۃ ناجائز ہے کیونکہ ملکیت نصاب سے ہی جب سبب وجوب زکوٰۃ پایا جاتا ہے، جس سے تعجیل ادا زکوٰۃ جائز ہے تو سبب وجوب زکوٰۃ کے ہوتے ہوئے حیلہ اسقاط زکوٰۃ مالک سے بغاوت کے مترادف ہے،

۲) دلیل اخلاف: قیاس علی تعجیل دین المؤمنین یعنی درحقیقت ادا زکوٰۃ تو حولان حول

کے بعد واجب ہوتی ہے لیکن اگر تعجیل سال گزرنے سے پہلے ادا کر دے تو وہ اس شخص کی طرح ہو جائے گا جس نے دین مؤمن کو میعاد معین سے پہلے ادا کر دیا،

**جواب ۳:** یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ دین کی ادائیگی الحال واجب ہے لیکن زکوٰۃ کی ادا قبل حولان الحول واجب نہیں، پس غیر واجب کا قیاس واجب پر قیاس مع الفارق ہے، نیز قرضہ لینے والا اگر قرضہ معاف کر دے تو معاف ہو جائے گا، لیکن زکوٰۃ لینے

والے اگر زکوٰۃ معاف کر دیں تو زکوٰۃ معاف نہیں ہوگی۔

عدم جواز حیلہ اسقاط زکوٰۃ کی پانچویں دلیل جو امام بخاری نے پیش کی۔

۵: دلیل، حدیث عبداللہ بن عباس نے کہا کہ سعد بن عبادہ انصاری نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فتویٰ حاصل کیا۔ فی نذر کان علی امہ توفیت قبل ان تقضیہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبہ عنہا وجہ استدلال، یہ ہے کہ جو چیز ملکیت پر واجب ہے وہ بغیر ادا کے ساقط نہیں ہوتی خواہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہو جیسے زکوٰۃ خواہ بنوہ نے اپنی طرف سے آپ پر واجب کی ہو جیسے نذر۔

مشبہ: زکوٰۃ ایک فعل ہے جس میں وجوب علی الذمہ ہے نہ علی المال لہذا جب حولان حول کے بعد وہ فوت ہو گیا، اور اس نے اس کام کے لئے اپنا کوئی نائب مقرر نہیں کیا جو اس کی طرف سے اس فعل کو ادا کرے تو اس کا یہ ذمہ اور فعل ختم ہو جائیگا گے ہاں اگر کوئی شخص بطریق احسان اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کر دے تو امید ہے کہ ادا ہو جائیگی۔

جواب: جس شخص نے اپنا واجب ادا نہیں کیا تو اس کا ذمہ اس سے کیسے فارغ ہو جائے گا اور اگر اس کا ذمہ فارغ ہو گیا ہے تو پھر آخرت میں اس پر مؤاخذہ نہیں ہونا چاہئے جب آخرت میں اس پر مؤاخذہ ہوگا۔ تو اس کا ذمہ اس واجب سے فارغ نہیں ہوا جب اس کا ذمہ اس واجب سے فارغ نہیں ہوا، تو وہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے اس کے مال سے اس کی ادائیگی لازم ہے، مال کو ہلاک کرنے کے حیلہ سے ذمہ کا فراغ شرعاً باطل ہے۔

مشبہ: نذر پر زکوٰۃ کا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ نذر تو ایک ہی معین شخص پر فقط حق خداوندی ہے، لیکن زکوٰۃ میں حق خداوندی اور حق فقراء دونوں ہی جمع ہیں تو دونوں میں وجہ جامع کیا چیز ہے،

جواب: یہ بات نہایت عجیب ہے کہ احناف تعمیل زکوٰۃ قبل حولان الحول میں زکوٰۃ کو دین پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور دین بندے کا

حق ہے پس اگر دین اور زکوٰۃ میں وجہ جامع عدم فراغ الذمہ قبل الاداء ہے تو یہی وجہ جامع نذر اور زکوٰۃ میں بھی موجود ہے۔ نیز جب بندہ نے نذر اپنے اوپر لازم کر لی تو پھر یہ نذر بھی حق اللہ ہو گئی تو پھر جیسے زکوٰۃ حق اللہ ہے نذر بھی حق اللہ ہو گئی تو دونوں میں وجہ جامع پائی گئی۔ فتح الباری جلد ۱۲ ص ۳۲ میں ہے کہ امام شافعی کا مناظرہ امام محمد سے ہوا اس مسئلہ میں کہ ایک عورت اپنے خاوند کو ناپسند کرتی ہے اس کو اپنے قریب نہیں آنے دیتی اس نے اپنے خاوند کے بیٹے سے زنا کیا تو وہ عورت اپنے خاوند پر حرام ہو جائے گی، کیونکہ اخاف کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے، اس پر امام شافعی نے امام محمد کو کہا کہ زنا حلال کو حرام نہیں کرتا، کیونکہ یہ اس کی ضد ہے اور کسی شئی کا قیاس اپنی ضد پر صحیح نہیں تو امام محمد نے کہا دونوں میں وجہ جامع جماع ہے جماع حلال بھی ہوتا ہے اور حرام بھی امام شافعی نے کہا دونوں میں فرق ہے حلال جماع میں عورت کی تعریف ہوتی ہے اور وہ عورت محسنہ ہو جاتی ہے حرام جماع میں عورت کی مذمت ہوتی ہے اور اس پر حرج لازم آتی ہے، نیز امام شافعی نے کہا کہ اگر حلال حرام جماع ایک جیسا ہے تو پھر کیا مطلقہ ثلاث جب زنا کرے گی، تو پھر پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی، نیز جس شخص کے پاس چار بیویاں ہوں اس نے پانچویں عورت کے ساتھ زنا کیا تو کیا پہلی چار میں سے ایک عورت اس پر حرام ہو جائے گی۔ الخ (آخرہ)۔

**بار ہواں مقام،** وقال بعض الناس اذا بلغت الابل عشرين فيهما اربح شيئا فان وهبها قبل الحول ادبا عها فداراً اذا احتيلاً لا إسقاط الزكاة فلا شيء عليه وكذلك ان اتلعها فبات فلا شيء في ماله۔ اس بعض الناس سے مراد بھی امام ابو حنیفہ ہی ہیں اس میں بھی حیلہ اسقاط زکوٰۃ کی ایک تیسری صورت مذکور ہے پہلی صورت میں ایک سو بیس اونٹوں کا ذکر تھا جن میں دو حقتے لازم تھے لیکن اس نے ان اونٹوں کو عمدہ ہلاک کر دیا یا ہبہ کر دیا یا کوئی حیلہ کر لیا، اسقاط زکوٰۃ کا تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں دوسری صورت میں مطلق ان

اونٹوں کا ذکر ہے جن کے نصاب سے اسے زکوٰۃ دینے کا خطرہ لاحق تھا لیکن اس نے دوسرے اونٹوں یا گایوں، بکریوں یا نقدی سے ان کو بیچ دیا ایک دن پہلے تو اس پر زکوٰۃ نہیں اس دوسری صورت میں حنفیوں کے اقوال کے تضاد کا بھی بیان ہے، تیسری صورت میں صرف بیس اونٹوں کا ذکر ہے جن میں چار بکریاں دینی پڑتی تھیں لیکن اس نے زکوٰۃ سے بچنے کے لئے ان کو ہبہ کر دیا، یا بیچ دیا، یا تلف کر دیا اور مرگیا، تو اس کے مال میں کوئی شئی لازم نہیں، اور ظاہر ہے کہ اس میں فریضہ اسلامیہ کا اسقاط ہے لہذا یہ تینوں صورتیں شرعاً ناجائز ہیں

**باب الحيلة فی النکاح** (یعنی نکاح شغار اور متعہ میں، اس باب میں امام بخاری نے پہلے حدیث عبداللہ بن عمر کو بیان کیا، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی عن الشغار کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شغار کو منع کیا، پھر نافع کے شاگرد نافع سے پوچھتے ہیں ما الشغار، شغار کیا چیز ہے تو اس نے کہا ینکحہ ابنتہ الرجل وینکحہ ابنتہ بغیر صداق۔

**تیسرے سوال مقام:** وقال بعض الناس ان احتال حتى تزوج على الشغار فهو جائز الشرط باطل وقال في المتعة النکاح فاسد والشرط باطل وقال بعضهم المتعة والشغار جائزان والشرط باطل۔ اس بعض الناس سے بھی مراد امام ابو حنیفہ اور ان کے موافقین ہیں نکاح شغار کی حرمت پر امام بخاری نے حدیث ابن عمر کو پیش فرمایا، ایک دوسری حدیث مرفوعہ میں ہے لا شغار فی الاسلام پہلی حدیث میں انہی منہی عنہ کے بطلان کا تقاضا کرتی ہے، اور نکاح عقد باطل مضید للمملک نہیں دوسری حدیث میں نفی رفع وجود فی الشرع کا نام ہے یعنی اسلام میں شغار کا وجود ہی نہیں جو شخص وٹہ سٹہ کی شادی کرے گا وہ نکاح سرے سے نکاح ہی نہیں ہوگا، لیکن اخاف کے ہاں اگر کسی نے وٹہ سٹہ کی شادی کر لی تو نفس نکاح جائز ہو جائے گا، لیکن شرط عدم مہر باطل ہو کر مہر مثل واجب ہوگا۔

اخاف کے پاس نکاح شغار کے جواز پر سوائے عقلی دلیل کے کوئی دلیل نہیں

دلیل عقلی یہ ہے کہ یہ نکاح اہل سے محل میں ہوا ہے، حماقت کی وجہ عدم مہر تھی ہم نے مہر مثل واجب کر دی ہے لہذا عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں لہذا یہ نکاح اس نکاح کی مثل ہے جس میں تسمیہ مہر فاسد ہو یعنی کسی ایسی چیز کو مہر بنایا گیا ہو جو مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، مثلاً شراب یا خنزیر کو مہر بنانا۔

**جواب:** تسمیہ مہر فاسد والا نکاح بھی باطل ہے کیونکہ فرض کیا گیا ہے کہ اس عقد کی صحت اسی مہر کے ساتھ متعلق ہے، اور وہ مہر باطل ہے تو جس کی صحت باطل کی صحت پر موقوف ہے، وہ خود باطل ہے نیز اس عقد کے ابطال کی وجہ عدم مہر نہیں بلکہ یہ شرط ہے کہ اگر تو نے مجھے اپنی بیٹی دی تو میں تجھے اپنی بیٹی دینگا کیونکہ ابو داؤد میں یہ حدیث موجود ہے کہ عباس بن عبد اللہ بن عباس نے اپنی بیٹی کا نکاح عبد الرحمن بن حکم سے کر دیا اور عبد الرحمن نے اپنی بیٹی کا نکاح اس سے کر دیا دونوں نے الگ الگ حق مہر بھی مقرر کئے تو حضرت امیر معاویہؓ نے مروان کی طرف لکھا کہ ان دونوں کے درمیان تفریق کرادی جائے اور رقعہ میں لکھا یہی وہ شعار جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منع فرمایا تھا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شعار کی نہی عدم صداق کی وجہ سے نہیں بلکہ شرط باطل کی وجہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کل شرط لیس فی کتاب اللہ فہو باطل نیز نکاح شعار جاہلیت کے شعار سے ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شعار جاہلیت کے باقی رکھنے سے منع فرمایا ہے، اب جو شخص اس نکاح کو جائز کہتا ہے وہ شعار جاہلیت کے البقاء کو جائز سمجھتا ہے حالانکہ یہ چیز باطل ہے تو نکاح شعار بھی باطل ہے۔

**امام بخاری کا دوسرا اعتراض:** تناقض بین قولی الاحناف فی الشغار والمتعہ، یعنی جس طرح شعار منہی عنہ ہے اس طرح متعہ بھی منہی عنہ ہے لہذا دونوں کا حکم ایک ہونا چاہیئے، لیکن احناف دونوں میں فرق کرتے ہیں کہتے ہیں شعار تو جائز ہے لیکن اس کی شرط باطل ہے، اور متعہ خود بھی فاسد ہے اور اس کی شرط باطل ہے۔

شبهہ نکاح شغار اور متعہ میں فرق ہے کہ نکاح شغار میں لفظ نکاح ہوتا ہے نیز وہ دائمی ہوتا ہے لہذا وہ فی حد ذاتہ جائز ہے اس میں فساد صرف وصفی شرط کی وجہ سے ہے جب شرط فاسد والا وصفی فساد ختم ہو گیا۔ تو نکاح جائز ہو جائے گا، بخلاف متعہ کے کہ اس میں لفظ نکاح نہیں ہوتا نیز وہ وقت معین کیلئے ہوتا ہے، نیز اس کی حرمت اور منسوخیت سے یہ نکاح اپنی ذات کے اعتبار سے حرام و ممنوع ہو گیا۔

جواب: نکاح شغار بھی منہی عنہ اور متعہ بھی منہی عنہ نہی کا تقاضا یہ ہے کہ منہی عنہ باطل اور فاسد ہو کیونکہ عقد شرعی کا جواز شرع سے ہوتا ہے جب شرع نے اس سے روک دیا تو وہ مشروع نہ رہا، نیز دونوں میں فساد صوری ہے شغار میں صورت شرط کی وجہ سے اور متعہ میں مدت معین کی وجہ سے لہذا دونوں کا حکم ایک ہونا چاہئے قرآن مجید میں نکاح صحیح دائمی پر لفظ استمتاع بولا گیا ہے فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن الھم لھذا لفظ تمتع یا استمتاع سے نکاح موقت اور متعہ میں فرق کرنا غلط ہے۔

امام بخاری کی تیسرا اعتراض: احناف کا آپس میں اختلاف ہے یعنی بعض کہتے ہیں متعہ کے بارے کہ نکاح متعہ فاسد ہے اور شرط باطل ہے لیکن بعض حنفی کہتے ہیں متعہ شغار دونوں جائز ہیں، مگر ان دونوں میں شرط باطل ہے۔

شبهہ: احناف کہتے ہیں کہ ہم میں سے کوئی بھی متعہ کے جواز کا قائل نہیں ہاں امام زفر جو امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں وہ نکاح موقت کے قائل ہیں وہ قیاساً علی الشغار شرط توقیت و اشتراط مدت کو لغو اور باطل ٹھہرا کہ نکاح علی الدوام کو صحیح کہتے ہیں جواب: جب متعہ اور نکاح موقت ایک چیز ہیں فرق صرف لفظوں کا ہے عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے، الفاظ کا نہیں تو امام بخاری کا اعتراض صحیح ہے کہ کئی احناف نکاح موقت کو فاسد قرار دیتے اور شرط کو باطل قرار دیتے ہیں اب یہ کہنا کہ امام بخاری کو نقل مذہب میں مغالطہ ہوا ہے غلط ہے۔

**باب حیلہ فی النکاح** کی دوسری حدیث جو امام بخاری لائے ہیں اس طرح ہے: ان عنیدارحی اللہ عنہ قیل لہ ان ابن عباسؓ لا یرى بمتعة النساء باسًا فقال ان رسول اللہ صلی علیہ وسلم خیر و عن لحم الخمر الانسیة - وقال بعض الناس ان احتال حتى تستع فالنکاح فاسد وقال بعضهم النکاح جائز والشراط باطل متعہ کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے مال معین پر مقرر میعاد کیلئے تمتع کے لحاظ سے نکاح کرے، یہ نکاح زمانہ جاہلیت میں مروج تھا، ۳۰۰ تک اس کی اجازت رہی پھر غزوہ خیبر کے موقع پر اس کی حرمت کا اعلان کیا گیا، پھر ۳۰۰ فتح مکہ کے سال میں کو عام ادھاس بھی کہتے ہیں، صرف تین دن کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی پھر تین روز کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کو حرام قرار دیدیا گیا۔ یہاں امام بخاری نے بعض احاف پر نکاح متعہ کے متعلق دو اعتراض کئے ہیں اعتراض اول، کہ نکاح متعہ اہل سے محل میں واقع ہوا ہے لہذا اصل کے اعتبار سے یہ نکاح نہ ہے صحیح ہے اس میں وصفی فساد ہے جو مدت معین کے لئے کرنے سے پیدا ہوا ہے لہذا نکاح متعہ کی تصحیح میں الفاء شرط سے وصفی فساد کو ختم کرنے سے نکاح صحیح ہو جائے گا، جیسے نکاح شغار میں کیا جاتا ہے، لہذا یہ کہنا کہ یہ نکاح صحیح احاف کے نزدیک باطل ہے فاسد نہیں غلط ہے، احاف کے اصول کے مطابق اس نکاح میں بطلان کی کوئی وجہ ہی نہیں اگر شارع کی نہی سے بطلان ہے تو پھر نکاح شغار میں بھی بطلان کا قول کرنا پڑے گا۔ اعتراض دوم، کہ بعض احاف کے ہاں تو یہ منہی عنہ نکاح جائز ہے جیسا کہ امام زفر کا قول ہے باقی یہ کہنا کہ نکاح موقت اور متعہ میں بڑا فرق ہے بالکل غلط ہے کیونکہ نکاح موقت میں میعاد معین ہوتی ہے، اور نکاح متعہ میں بھی وہی تعیین اہل ہی وجہ فساد ہے تو دونوں میں کوئی فرق ہے اگر کہا جائے کہ نکاح موقت لفظ نکاح سے کیا جاتا ہے اور نکاح متعہ لفظ تمتع یا استمتاع سے نیز نکاح موقت میں شہین اور متعلقات نکاح اعلان نفقہ سکنی وغیرہ ہوتے ہیں اور نکاح متعہ میں یہ چیزیں

نہیں ہوتی یہ بھی غلط ہے بلکہ نکاح متعہ میں بھی یہ سب چیزیں ہوتی ہیں کئی روافض سے استفسار کیا گیا تو انہوں نے بھی صرف یہی کہا کہ اصل نکاح اور نکاح متعہ میں فرق صرف تعیین اجل ہی سے ہے۔

باب اذا غصب جاریۃ فزعم انہا ماتت فقصی بقیمۃ  
الجاریۃ المیتۃ ثم وجدھا صاحبھا فمضی لہ ویرد القیمۃ ولا تكون  
القیمۃ ثمنًا۔ یعنی اگر کسی شخص نے کسی کی لونڈی غصب کر کے جھوٹی شہادت  
سے اس کی موت ثابت کر کے قاضی کی طرف سے اس پر قیمت لازم کرادی تو غاصب  
نے مالک کو اس کی قیمت ادا کر دی تو احناف کے ہاں وہ لونڈی غاصب کی ملک  
میں آجائیگی یہ فعل گونا گونا گونہ ہے لیکن اگر کوئی کرے تو نافذ ضرور ہو جائیگا۔

لیکن امام بخاری اور جمہور ائمہ کے نزدیک اگر پہلے مالک کو معلوم ہو جائے کہ  
وہ باندی زندہ ہے تو مالک کو چاہئے کہ بدل واپس کر دے جو اس نے غاصب  
سے لیا تھا، اور جاریہ کو غاصب سے واپس لے لے، اور وہ قیمت اس کے مالک کیلئے  
اس شئی مغضوب کا مشن و عوض بیع نہیں بنے گا، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان  
باقاعدہ عقد بیع جاری نہیں ہو بلکہ مالک نے لونڈی کی قیمت تو محض اس کی ہلاکت  
کے زعم کی وجہ سے لی تھی پس جب سبب زائل ہو گیا تو رجوع الی الاصل  
واجب ہو گیا۔

پندرھواں مقام، وقال بعض الناس الجاریۃ للغاصب لاخذہ القیمۃ منہ  
ونی هذا احتیال من اشتہی جاریۃ رجل لا یبیعھا فغصبھا واعتل بانہا ماتت  
حتی یاخذ ربھا قیمتها نطیب للغاصب جاریۃ غیرہ وقال النبی صلی اللہ  
علیہ وسلم اموالکم علیکم حرام وکل غادر لواء یوم القیامۃ۔ اس قال بعض  
الناس کا خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے قول کے مطابق غصب شدہ لونڈی کی قیمت  
کی ادائیگی کے بعد وہ غاصب کی ملکوت ہے کیونکہ اس کے مالک نے اس کی قیمت  
وصول کر لی ہے تو حقیقوں کے اس مسئلہ کی رو سے ان فاسقوں کے لئے خوب



حیدر ہے جن کو کسی دوسرے کی لونڈی پسند آجائے اور وہ دینا نہیں چاہتا تو انہوں نے اس لونڈی کو غضب کر لیا، اور کہہ دیا کہ وہ مرگئی ہے جب اس کے مالک نے قیمت وصول کر لی تو اب وہ لونڈی غاصب کے لئے حلال طیب ہو گئی، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے مسلمانو تمہارے مال تمہارے ایک دوسرے پر حرام ہیں کسی مسلمان آدمی کے مال کھانے کے لئے چیلے اور غلط طریقے استعمال کر کے ایک دوسرے کے مال نہ کھانا، دوسری حدیث میں فرمایا کہ قیامت کے دن ہر فریبی کے لئے ایک جھنڈا ہوگا جس کے ذریعے لوگوں میں اس کی رسوائی ہوگی ظاہر ہے کہ مذکورہ چیلے میں اس کا یہ کہنا کہ وہ مرگئی ہے غدر ہے اپنے مسلمان بھائی کے حق میں ایک قسم کی دغا بازی ہے۔

شبہ نفاذ حیلہ دون الجواز یعنی یہ فعل حرام ہے لیکن حکم عقد نافذ ہو جائے گا، نیز احادیث میں فعل کی حرمت مذکور ہے نفاذ حکم کی نفی نہیں ہے، نیز اموالکم علیکم حرام اس صورت میں ہے جب تراضی نہ ہو حالانکہ یہاں غاصب کی ادائیگی قیمت کے بعد تراضی پائی جا رہی ہے یہی وجہ ہے کہ مغضوب منہ کے لئے قیمت میں تصرف کرنا حلال طیب ہو جاتا ہے تو اسی طرح غاصب کے لئے لونڈی میں حق تصرف حلال و جائز ہو جائیگا، نیز ابن عمر کی حدیث مرفوع لکل غادر ما لواء یوم القیامۃ میں لفظ غادر ہے جو غاصب پر صادق نہیں آتا، کیونکہ غدر کا معنی ترک وفا ہے اور غضب کا معنی اخذ الشیء قہراً وعدواناً لہذا یہ روایت بھی اس پر دلالت نہیں کرتی۔

جواب احادیث اموالکم علیکم حرام جیسے جواز حیدر کی نفی کرتی ہے اسی طرح اس کے نفاذ کی بھی نفی کرتی ہے باطل طریقہ سے جب اپنے بھائی کے مال کو کھانا حرام ہے تو اس کا نفاذ کیسے ہوگا، اسی طرح اس میں تراضی بھی نہیں نہ صورت اور نہ معنی صورت اس لئے نہیں اس کا قیمت وصول کرنا مشروط ہے، گو یا کہ اس نے کہا کہ اگر لونڈی مرگئی ہے تو میں قیمت قبول کرتا ہوں لیکن جب وہ مری نہیں تو رضا مندی کی شرط ختم ہونے سے رضا مندی بھی ختم ہو گئی اور معنی اس لئے نہیں کہ رضا مندی طیب

نفس سے ہوتی ہے، جب طیب نفس ہی نہیں تو تراضی کیسے ثابت ہو گئی، جب تراضی نہیں تو غاصب کے لئے لونڈی میں تصرف حرام ہوگا، اپنی قیمت لے کر اس کا واپس کرنا اس پر واجب ہوگا، نیز غصب اور غدر کے معنی میں فرق کر کے حدیث کے مصداق سے بچنے کی کوشش بھی فضول ہے کیونکہ غاصب جب مسلمان ہو تو اس نے عہد کیا کہ میں حقوق اللہ اور حقوق العباد کو پورا کروں گا، لیکن غصب سے اس نے وفاء عہد کو ترک کر دیا تو اس پر غادر ہونا مصداق آئے گا، نیز قضاء قاضی ظاہر نافذ ہوتی ہے، باطناً نہیں جیسے آئندہ بعض الناس میں اس کی وضاحت ہوگی لہذا اس کے کذب ظاہر ہونے پر اس قضاء کا توڑنا لازم ہوگا۔

**باب فی النکاح.** حدیث الی ہریرۃ مرفوعاً قال لا تنکح البکر حتی تستاذن ولا الثیب حتی تستامر فتیل یا رسول اللہ کیف اذنہا قال اذا سکت۔  
**سوال و جواب مقام ۱**، وقال بعض الناس ان لم تستاذن البکر ولم تزوج فاحتال رجل فاقام شاعداً زوراً نہ تزوجھا برضاھا فثبت القاضی نکاحھا والزوج یعلم ان الشهادة باطله فلا بائس ان يطأھا دھو تزوج بھ صحیح۔ یہاں بھی امام بخاری امام ابو حنیفہ کے ایک فقہی میلہ رہت نکاح بئشہادۃ الزوج پر طعن تشنیع فرماتے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے قاضی کے سامنے دو گواہ پیش کئے کہ فلاں کنواری رط کی کے ساتھ میرا نکاح ہے حالانکہ اس کو علم ہے کہ میرا نکاح نہیں اور گواہ جھوٹے ہیں لیکن قاضی نے فیصلہ کر دیا کہ یہ اس کی منکوحہ ہے تو یہ نکاح جائز اور صحیح ہے حالانکہ حدیث صحیح مرفوع میں ہے لا تنکح البکر حتی تستاذن جب تک کنواری سے اذن حاصل نہ کیا جائے وہ نکاح، نکاح نہیں اس صورت میں باکرہ سے استیذان ثابت نہیں نیز اس صورت میں زوج کو ایک بڑے گناہ پر اقدام کرنے کے لئے آمادہ کیا گیا ہے جب کہ زوج کو اس کی حرمت کا علم ہے، دراصل اس اعتراض کی بنیاد ایک مشہور مسئلہ خلافیہ پر ہے کہ شہادۃ زور سے قضاء، قاضی صرف ظاہر نافذ ہوتی ہے

یا باطن بھی نافذ ہو جاتی ہے، ظاہر کا معنی یہ ہے کہ محض دنیوی جھگڑا ختم ہو جائے لیکن حکم شرعی حلت ثابت نہ ہو اور باطن کا مطلب یہ ہے کہ اس سے حکم شرعی وحدت ثابت ہو جائے جس شخص کیلئے فیصلہ ہوا ہے اس کے استعمال سے وہ گنہگار نہ ہو۔ تو جمہور علماء و آئمہ ثلاثہ نیز امام بخاری وغیرہم کے نزدیک قضا قاضی صرف ظاہر نافذ ہوتی ہے، باطن نہیں فلا یحل ولا یحرم لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک املاک مرسلہ جن میں اموال کی ملکیت کے دعویٰ کے لئے کوئی معین سبب وعقد نہیں بتایا جاتا کہ یہ میری چیز ہے اس سبب وعقد کی بنا پر بلکہ محض مطلق دعویٰ کیا جاتا ہے، ایسے اموال و املاک مرسلہ میں قضا قاضی صرف ظاہر نافذ ہوتی ہے لیکن عقود فسخ مثلاً طلاق نکاح عتاق یسح و شرار وغیرہ میں قضا قاضی ظاہر اور باطن نافذ ہو جاتی ہے،

**قضا قاضی کے صرف ظاہر نافذ ہونے پر دلائل جمہور (۱)،** حدیث ام سلمہ مرفوعاً انما انا بشر و انکم تحتصمون الی و لعل بعضکم ان یکون الحسن یجحد من بعض قاضی له علی نحو ما اسمع فمن قضیت له من حق اخیه شیئاً فلا یأخذہ فانما اقطع له قطعة من النار (رواہ البخاری) اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے قضا قاضی صرف ظاہر نافذ ہوتی ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا فلا یأخذ فانما اقطع له قطعة من النار۔ شبہ: یہ حدیث اموال کے بارے میں ہے نہ کہ عقود و نشاءات کے بارے میں پس املاک مرسلہ میں قضا قاضی صرف ظاہر نافذ ہوتی ہے، ولان هذا الحدیث لیست بتعلق بمحل النزاع لان الحسن بالحجة لیست بشهادة بضابطة الشرائع بل هو باب آخر۔ جواب: یہ حدیث عام ہے خواہ قضا قاضی مال سے متعلق ہو یا کسی اور حق کے بارے میں ہو وہ حتی خواہ مال عقود سے متعلق ہو یا نکاح طلاق وغیرہ عقود سے متعلق ہو، نیز الحسن ببحث ہونا شاہد یا مدعی یا دونوں سے متعلق ہوگا، اگر الحسن ببحث ہونا شاہدین سے متعلق ہو تو یقیناً اس حدیث کا ما نحن فیہ سے بہت بڑا گہرا تعلق ہوگا۔

(۲)، دلیل: حدیث ابی ہریرہ مرفوعاً لا تنکح البکر حتی تستاذن الخ جب شہادۃ زور سے قاضی نے فیصلہ دیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں کنواری لڑکی سے اذن

حاصل نہیں کیا گیا لڑکی بالغہ کی رضا کے خلاف اگر باپ بھی نکاح کر دے تو وہ نکاح مردود ہوتا ہے تو غلط قضاء قاضی سے بغیر اذن و رضا کنواری لڑکی کے کیسے نکاح جائز و صحیح ہوگا۔

قضاء قاضی کے نفاذ ظاہری و باطنی پر دلائل احناف (۱) اثر علی بدائع میں شمس اللہ مخری کی مبسوط کے حوالہ سے مذکور ہے کہ حضرت علی کے سامنے کسی آدمی نے دو بھوٹے گواہ قائم کر دیئے کہ میرا فلاں عورت سے نکاح ہے حضرت علی نے اس عورت سے اس شخص کے نکاح کا فیصلہ دے دیا، اس پر اس عورت نے بغرض عفت عرض کیا، امیر المؤمنین ان کلفتنی فزوجنی فان الشاہدین شاہدا ذوما۔ حضرت علی نے فرمایا: شاہد الی ذوالک۔ لہذا تجدید عقد کی ضرورت نہیں حضرت علی کا یہ فیصلہ کالمروء الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ لا طریق الی معرفة ذلك حقيقة بالوائی۔ جواب (۱) یہ اثر ثابت نہیں لہذا غیر ثابت اثر سے کیسے دلیل لی جاسکتی ہے۔

(۲) حدیث مرفوعہ کے مقابلے میں اثر ثابت کی بھی کوئی حیثیت نہیں چہ جائیکہ اثر غیر ثابت کی کوئی حیثیت ہو۔

(۲) دلیل، قیاس علی تفایق المتلاعنین یعنی مسئلہ لعان والی آیات و احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ قطع منازعت کے لئے قاضی کی تفریق فرج نکاح کے قائم مقام ہے حالانکہ متلاعنین میں سے ایک یقیناً جھوٹا ہوتا ہے یا تو زوج تہمت زنا میں جھوٹا ہوتا ہے یا زوجہ دعویٰ براءت میں جھوٹی ہوتی ہے جس طرح گواہان نکاح جھوٹے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ قضاء قاضی باطنا بھی نافذ ہو جاتی ہے،

جواب: یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ لعان میں متلاعنین کے درمیان تفریق قضاء قاضی سے نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص سے تفریق ہوتی ہے حدیث ابن عمرؓ مرفوعاً میں ہے۔ ان التبیح صلی اللہ علیہ وسلم قال للمتلاعنین صلی علیہما علی اللہ احدکما کاذب لا سبیل للی علیہما الخ (متفق علیہ) یعنی لعان کرنے والوں کو کہا تمہارا حساب اللہ پر ہے تم میں سے ایک جھوٹا ہے خاوند کو کہا تیرا اس

عورت پر کوئی حق زوجیت نہیں رہا، یہ عورت تجھ پر ہمیشہ کیلئے حرام ہو گئی ہے۔  
 (۳) دلیل: قیاس علی مسئلہ دفاقیۃ۔ یعنی اگر کسی شخص نے اپنی لونڈی دوسرے شخص کے پاس فروخت کر دی، اور بیع پختہ ہو گئی، لیکن پھر مشتری نے عدالت قاضی میں جھوٹے گواہوں سے بیع صحیح ثابت کر دی اور قاضی نے فیصلہ دے دیا تو اس صورت باتفاق ائمہ وہ لونڈی اس بائع کے لئے بلاشبہ حلال ہے اسی طرح مشتری کو واپس شدہ رقم میں تصرف حلال ہے پس جس طرح اس مسئلہ میں قضاء قاضی بشہادۃ الزور بالا جماع ظاہر دباطن دونوں صورتوں میں نافذ ہے اسی طرح مسئلہ نکاح میں بھی قضاء قاضی ظاہر یا طناً نافذ ہوگی۔

جواب: یہ قیاس بھی صحیح نہیں کیونکہ مقیس علیہ میں شہادۃ زور سے لونڈی اصل مالک بائع کے پاس واپس آگئی لیکن مقیس میں رطکی بالغ کنواری پر مدعی کا زب کا کسی قسم کا کوئی حق نہیں یہاں شہادۃ زور سے ناحق ظلماً حرام کو حلال سمجھا گیا ہے، جب کہ مسئلہ بَتِّعَیْنِ میں مقیس علیہ میں تحالف سے یا شہادۃ زور سے قطع منازعت کر کے ہر حق دار کو اپنا حق واپس دیا گیا ہے جس میں کسی قسم کے حرام کو حلال نہیں سمجھا گیا، فینہما بون بعید۔

**سترھواں مقام:** وقال بعض الناس ان احتال انسان بشاہدی زور علی تزویج امرءة ثیب یا مرہا فاثبت القاضی نکاحہا یا ۛ والزوج یعلم انه لم یتزوجہا قط فانہ یسعه ہذا النکاح ولا یأس بالمقام لہ معہا۔ اس بعض الناس میں امام بخاری نے حدیث ابی ہریرہ مرفوعاً لا تنکح الایمہ حتی تستامر ولا تنکح البکر حتی تستاذن کے بعد فرمایا کہ اخاف اس مرتبہ حدیث کے خلاف فقہی جملہ صحت نکاح بشہادۃ الزور سے ثیب کے نکاح کو جائز قرار دیتے ہیں، سو انہوں بعض الناس میں کنواری کے نکاح کو شہادۃ الزور سے جائز قرار دیا گیا تھا، اب اس بعض الناس میں ثیب کے نکاح کو شہادۃ زور سے جائز قرار دیا حالانکہ حدیث ابی ہریرہ کے دونوں جملوں سے دونوں

باطل معلوم ہوتے ہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ کنواری کا نکاح اس کے اذن کے بغیر جائز نہیں اور شیب کا نکاح بھی اس کے امر کے بغیر جائز نہیں جبکہ ان دونوں حیلوں میں دونوں کے نکاحوں کو ان کے اذن اور امر کے بغیر جائز کہا گیا ہے جو بالکل ناجائز ہے۔

اٹھارہواں مقام: وقال بعض الناس ان هوى رجل جارية يتيمة او بكرا فابت فاحتال فنجاء بشاهدي زورا على انه تزوجها فادركت فرضيت اليتيمة فقبل القاضى شهادته الزور والزوج يعلم بطلان ذلك حل له الوطى۔ اس بعض الناس میں بھی صحت نکاح بشہادۃ الزور کی تیسری صورت مذکور ہے جس میں صغیرہ یعنی (نا بالغہ لڑکی) کے نکاح بشہادۃ الزور کا تذکرہ ہے اس صورت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی یتیمہ لڑکی یا نا بالغہ کنواری پر عاشق ہو گیا اس لڑکی کے انکار کے بعد وہ شخص دو جھوٹے گواہ لاکر عدالت قاضی میں پیش کر کے یہ ثابت کر دیا کہ میرا اس لڑکی سے نکاح ہے جس کو اس نے رضامندی سے قبول کیا تھا، تو قاضی نے اس شخص کے نکاح کا فیصلہ کر دیا حالانکہ اس شخص کو معلوم ہے کہ میرا یہ دعویٰ جھوٹا ہے، باوجود اس کے اخاف کہتے ہیں کہ یہ لڑکی اس شخص کے لئے حلال ہے اور اس کا یہ نکاح جائز ہے، جبکہ حدیث مرفوع صحیح البکر تستاذن سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک باکرہ لڑکی سے اذن حاصل نہ کیا جائے اس کا نکاح جائز نہیں اخاف کا یہ مسئلہ فساق کے ناجائز ابواء کے پورا کرنے کا ذریعہ ہے، قال الکرماني صورة الاول في البكر والثاني في الشيب والثالث في الصغيرة اذ لا يتم بعد البلوغ وفي الاولين ثبت الرضا بالشهادة اذا كان ذلك قبل العقد وفي الثالث ثبت بالاقرار اذ انه بعد العقد وقع ذلك وقال ابن بطلال لا يحل هذا النكاح عند احد من العلماء وحكم القاضى بما ظهر له من عدالة الشاهدين في الظاهر لا يحل للزوج ما حرم الله وقد اتفقوا على انه لا يحل له اكل مال الغير بمثل هذا الشهادة

ولا فرق بين اكل مال الحرام ووطؤ الفرج الحرام۔

**انیسواں مقام:** باب فی الهبة والشفعة۔ وقال بعض الناس ان وهب هبة الف درهم او اكثر حتى مكث عنده سنين واحتمل في ذلك ثور جمع الواهب فيها فلا ذكوة على واحد منهما قال ابو عبد الله فخالفت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهبة واسقاط الزكوة۔ اس میں دو اشکال ہیں۔  
 (۱) اشکال مخالفت حدیث فی جواز رجوع الهبة۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی کو ہبہ کر دے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس میں رجوع جائز ہے یہ قول ابی حنیفہ حدیث ابن عباس مرفوعاً کے خلاف ہے جو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا العائد فی ہبۃ کالکلب یعود فی قیدہ لیس لنا مثل السوء۔ تو امام ابو حنیفہ نے اس مسئلہ میں حدیث مذکور صحیح کی مخالفت کی ہے۔

**شعبہ:** اخاف کے نزدیک رجوع فی الهبة کا جواز کراہت کے ساتھ ہے یعنی رجوع فی الهبة جائز ہے، لیکن مکروہ تنزیہی طبعی ہے اور حدیث مذکورہ میں بھی اسی نفرت طبعی کا ذکر ہے کیونکہ عود فی القیدی کتے کے لئے فقط قبیح ہے نہ کہ شرعی حرام کیونکہ کتابت حرمت کا مکلف نہیں نیز رجوع فی الهبة کے جواز پر حدیث ابی ہریرہ الرجل احق بہتہ مالہ یشیب دال ہے اور حدیث ابن عباس دال ہے من وهب هبة فهو احق بها لم یشیب منها بھی جواز رجوع فی الهبة پر دلالت کرتی ہیں اگر امام ابو حنیفہ نے اس حدیث کی مخالفت کی ہے تو جہور محدثین نے ان دو احادیث کی مخالفت کی ہے۔

**جواب:** رجوع فی الهبة کی حرمت حدیث ابن عباس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العائد فی ہبۃ کالکلب فی قیدہ سے ثابت ہے کیونکہ انسان کے لئے اپنی قبیح کو چاٹنا حرام ہے نیز حدیث ابی ہریرۃ الرجل احق بہتہ مالہ یشیب منها ضعیف ہے کیونکہ اس حدیث کے اسناد میں ابراہیم بن اسماعیل بن یحییٰ ہے، اور وہ ضعیف ہے نیز عمرو بن دینار کا سماع حضرت ابو ہریرہ

۱- تهیه و توزیع این کتاب به نفع کلی است

[illegible][illegible][illegible]

۱- کتب و منابع



کا قول ہے۔

جواب: اخاف کے ہاں حیلہ اسقاط زکوٰۃ ناجائز نہیں بلکہ جائز ہے استیفاء والنظار کتاب الحیل میں لکھا ہے کہ تیسرا حیلہ زکوٰۃ کے بارے میں ہے مثلاً ایک شخص کے پاس نصاب زکوٰۃ ہے وہ زکوٰۃ سے بچنا چاہتا ہے تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ تمام حول سے پہلے ایک درہم نصاب سے صدقہ کر دے یا پورا نصاب اپنے جھوٹے بیٹے کو مہر کر دے واختلوا فی الکراہۃ فی شرحہ للعموی قولہ ان یتصدق بدرہم منہ قبل التمام اویہب النصاب لابنہ الصغیر یعنی حتی یکون النصاب ناقصا فی آخر الحول اویہب تلک الدراہم لابنہ الصغیر قبل تمام الحول بیوم ۱ و یعب الدراہم کلہا لہ فلا تجب الزکوٰۃ اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام قاضی ابویوسف نے آخر سال میں اپنا مال بیوی کو مہر کر دیا، پھر بیوی سے مہر کرا کے خود حاصل کر لیا تاکہ زکوٰۃ اس پر لازم نہ ہو سکے اور یہ بات امام ابوحنیفہ سے ذکر کی گئی تو انہوں نے کہا کہ یہ بات اس کی فقہ سے تعلق رکھتی ہے تو امام ابویوسف کے عمل سے اور امام ابوحنیفہ کی تائید سے معلوم ہوا کہ حیلہ اسقاط زکوٰۃ اخاف کے ہاں صرف نافذ نہیں بلکہ جائز بھی ہے۔

بیسواں مقام: وقال بعض الناس الشفعة للجوارثم حمدالی ما شددة فابطله وقال ان اشتري دارا فخاف ان يأخذ الجار بالشفعة فاشتري سهما من مائة سهم ثم اشتري الباقي وكان للجار الشفعة في السهم الاول فلا شفعة له في باقي الدار وله ان يمتل في ذلك۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس بعض الناس سے پہلے حدیث جابر بن عبد اللہ لائے ہیں جو اس طرح ہے قال اتما جعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفعة فی کل مال لم یقسم فاذا وقعت الحدود وصارت الطرق فلا شفعة۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ شفعت جارشرفا ثابت نہیں لیکن بعض الناس شفعت جارشرفا ثابت کرنے کے بعد اس کے استقاط کے کئی حیلے تراشتے ہیں اس بعض الناس میں پہلی صورت حیلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر خریدنے کا ارادہ کیا

لیکن اس کو خوف ہے کہ اس گھر کا پڑوسی اس گھر پر شفعہ کر کے حاصل نہ کرے، اس لئے اس نے پہلے دار کے سو حصے سے ایک حصہ خرید لیا جس سے وہ دار میں بائع کا شریک ہو گیا، اس گھر کا پڑوسی اس ایک حصہ میں شفعہ کر سکتا تھا، لیکن اسے حقیر سمجھ کر اس میں اس نے شفعہ نہیں کیا تو اب مشتری نے اس گھر کے باقی ننانوے حصے بھی خرید لئے اب بائع کا جارا اس حیلے سے اس دار میں شفعہ نہیں کر سکے گا، تو اس حیلے سے بعض الناس نے جبار کا حق ثابت کرنے کے بعد باطل کر دیا ہے دھو التناقض۔

مشتبہ: اخاف کہتے ہیں اگر بائع نے یہ حیلہ جبار کی حق تلفی کے لئے بلا وجہ کیا ہے تو بلاشبہ یہ حیلہ ناجائز ہے لیکن نافذ ہو جائے گا کیونکہ عدم نفاذ اور عدم جواز میں نمایاں فرق ہے یعنی ایک چیز ناجائز ہونے کے باوجود نافذ ہو سکتی ہے، اور اگر شفعہ کی وجہ معقول ہو مثلاً جبار معاذ ہے اور مشتری مضطر ہے کہ اس کو کوئی دوسرا مکان نہیں ملتا اور یہ حیلہ جبار فاسق کی مضرت اور اذیت سے بچنے کے لئے ہے تو پھر یقیناً جائز ہے اس میں کوئی گناہ نہیں۔

جواب: شفعہ کا جواز دراصل شفیع سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے پس جو شخص شفعہ کو ساقط کرنے کا حیلہ کرتا ہے، تو گویا وہ شفیع کو نقصان دینے کا ارادہ کرتا ہے بالخصوص جب مشتری اور شفیع کے درمیان دشمنی ہو الیا حیلہ جس میں اضرار بالغیر مقصود ہو شرعاً ناجائز ہوتا ہے، اگر جبار فاسق ہے اور مشتری اس کی مضرت سے بچنا چاہتا ہے تو اس کے جواز میں مکان ہی نہ خریدے اس حیلے سے مکان خرید کر اٹل اس کی مضرت اور اذیت میں پھنسنا چاہتا ہے، نیز پہلے ثابت کیا چکا ہے کہ جو چیز شرعاً ناجائز ہے وہ نافذ ہی نہیں ہوتی۔

مشتبہ: اضاف کے ہاں ہم اول میں جبار کے لئے حق شفعہ ثابت ہے لیکن جب اس نے اپنی مرضی سے اپنے حق کو حاصل نہیں کیا، تو اس میں امام ابو حنیفہ کا کیا قصور ہے ثانیاً جب مشتری دار میں بائع کا شریک ہو گیا تو اب حق شفعہ جبار کے لئے ثابت ہی نہیں بلکہ اس مشتری کے لئے ثابت ہو گیا لہذا اس میں اب ابطال حق شفیع کیسے

ثابت ہو سکتا ہے۔

جواب : سہم اول میں شفعہ شفعہ کرنے سے مجبور ہے کیونکہ اس میں اس کے لئے ضرر مشارکت ہے اس ضرر مشارکت سے بچنے کی کوئی صورت نہیں ماسولے ترک شفعہ کے، لہذا یہ ترک شفعہ لا یمایہ ہے ثانیاً مشتری دار میں کا بائع کا شریک دھوکہ سے ہوا ہے لہذا شرعاً یہ مشارکت بھی معتبر نہیں لہذا جاب کے لئے بعد البیع حق شفعہ ہونا چاہیے تاکہ وہ ضرر شریک سے بچ سکے۔

الکیسوال مقام، وقال بعض الناس اذا اراد ان يبيع الشفعة فله ان يحتال حتى يبطل الشفعة فيهب البائع للمشتري الدار ويسد هاديدها يدفعها اليه ويعومنه المشتري الف درهم فلا يكون للشفيع فيها شفعة. اس بعض الناس سے پہلے امام بخاری رحمہ اللہ حدیث البورافع لائے ہیں، فتح الباری میں ہے: قال المصنف مناسبة ذكر حديث أبي رافع ان كل ما جعله النبي صلى الله عليه وسلم حقاً لشخص لا يحل لاحد ابطاله بحيلة ولا غيرها. اس مقام میں بعض الناس کا حیلہ یہ ہے کہ عاقدین عقد ہبہ کر لیں اس طرح کہ بائع شفعہ کے شفعہ سے بچنے کے لئے یوں کہے کہ میں یہ دار مشتری کو ہبہ کرتا ہوں اور اس کی حد بندی بھی کر دے، پھر چونکہ ہبہ میں عوض لینا بھی جائز ہے اس لئے موصوبہ بائع کو کہے کہ میں اس ہبہ کو بالعوض قبول کرتا ہوں مثلاً یہ ایک ہزار روپیہ میں تمہیں اس کے عوض دیتا ہوں تو اس حیلہ سے شفعہ کے حق شفعہ کا ابطال ہو سکتا ہے کیونکہ بائع اپنے جاب کو کہہ سکتا ہے کہ میں نے یہ دار بیچی نہیں میں نے تو یہ دار فلاں کو ہبہ کی ہے لہذا تو اس میں شفعہ نہیں کر سکتا، اس حیلہ میں ابطال حق شفعہ کی وجہ سے اضرار بالعیب ہے جو شرعاً ناجائز ہے، شہدہ اگر بائع نے یہ حیلہ دفع مضرت کے لئے کیا ہے تو اس میں کوئی قباحت نہیں دفع مضرت کے لئے ابطال حق ممنوع نہیں نیز اس حیلہ میں چونکہ بیع ہوئی نہیں لہذا اس حیلہ میں سرے سے ابطال حق شفعہ بھی نہیں نیز اس صورت میں موصوبہ چونکہ واپس کے ساتھ دار میں شریک ہو گیا لہذا اس صورت میں جاب

کے لئے حق شفعہ ہی نہیں رہا لہذا اس کے ابطال کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔  
 جواب: شبہ کی تین صورتوں میں سے پہلی صورت احتمال مفرت جار کے لئے ہے  
 بائع کے لئے نہیں کیونکہ بائع نے تو اس دار کو بیچ کر چلا جانا ہے اسی لئے شرع نے  
 اسے شفعہ کا حق دیا ہے تاکہ وہ مفرت کو دفع کر سکے تو بائع نے حیلہ سے اسے  
 نقصان پہنچایا ہے، جو ناجائز ہے دوسری صورت میں حیلہ سے عقد بیع کو عقد ہبہ  
 سے بدل کر شفیع کا حق باطل کیا ہے، دراصل وہ بیع ہے صرف ظاہری نام مسخ کر کے  
 عقد بیع کا نام عقد ہبہ رکھ دیا ہے ہبہ دار کا کچھ حصہ کیا، لیکن کل دار کی قیمت کو بطور  
 معاوضہ ہبہ وصول کر لیا، اسی طرح تیسری صورت میں موہوب لہ کی شرکت دار و اہب  
 میں برائے نام ہے دراصل وہ شرکت نہیں بلکہ عقد بیع ہے جس کا چہرہ مسخ کر کے  
 اسے عقد ہبہ بنا کر موہوب لہ کی شرکت اس میں ثابت کی گئی تاکہ جار اپنا حق شفعہ  
 استعمال نہ کر سکے اور اس کا حق باطل ہو جائے۔

بائیسواں مقام: وقال بعض الناس ان اشترى نصيب دار فاراد ان  
 يبطل الشفعة وهب لابنه الصغير ولا يكون عليه يمين۔ اس بعض الناس سے  
 پہلے امام بخاری حدیث ابی رافع کو بیان کر کے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں جو حق رسول اللہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے جار کا بنایا ہے اس کو کسی حیلہ سے باطل نہیں کرنا چاہئے، یہاں ابطال  
 شفعہ جار کی تیسری صورت مذکور ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مشتری گھر کا ایک حصہ  
 خرید کر اپنے نابالغ بچے کو ہبہ کر دے بچہ چونکہ غیر مکلف ہے، اس لئے ثبوت ہبہ  
 کے لئے اس سے یمن نہیں لے جا سکتی اور باپ سے بھی یمن نہیں لی جا سکتی، کیونکہ وہ  
 اس دار کا مالک نہیں تو اس حیلہ سے دار بھی مشتری کے قبضے میں رہے گی اور شفعہ  
 بھی نہیں ہو سکے گا، اس حیلہ میں ابن صغیر کی قید اس لئے لگائی گئی کیونکہ اگر مشتری  
 اپنے بڑے بیٹے کے نام کر دیتا تو شفیع اس سے ہبہ کے بارے حلف لے سکتا  
 تھا، اسی طرح اگر مشتری اجنبی صغیر کو ہبہ کر دیتا تو پھر وہ دار اس کے قبضے میں  
 نہیں رہ سکتی تھی، اسی لئے مشتری کے بیٹے صغیر کو ہبہ کرنے کی قید ذکر کی



بائع دار سے بیع کر دی اور بائع دار کو جو اس نے دس ہزار ایک درہم دینے سے  
 وہ اس نے اپنے ایک دینار بیع کے ثمن میں اس بائع دار سے وصول کر لئے، اب  
 مشتری کے لئے وہ گھر ایک کم دس ہزار درہم اور ایک دینار میں پڑے گا اور شفیع  
 کے لئے شفیع کی گنجائش نہیں رہے گی، کیونکہ شفیع اگر اس مکان کو بذریعہ شفیع حاصل  
 کرے گا تو اس کو اصل قیمت بیس ہزار درہم دینی پڑے گی تو شفیع اس عین فاحش  
 کی وجہ سے شفیع ترک کر دے گا، اس کے بعد اگر وہ مکان بائع کے علاوہ کسی اور شخص  
 کی تملیک ثابت ہو گیا تو مشتری بائع سے صرف وہی رقم واپس لے گا جو اس نے  
 اس کو دی ہے یعنی نو ہزار نو سو ننانوے درہم اور ایک دینار اور اگر اس مکان کا  
 استحقاق غیر تو نہیں نکلا، لیکن مشتری نے عیب کی وجہ سے واپس کر دیا تو اس  
 صورت میں بائع مشتری کو پورے بیس ہزار واپس کرے گا۔ تو اب امام بخاری  
 اخاف پر دو اعتراض کرتے ہیں

۱) اعتراض، تناقض بین ۱۷ والا استحقاق و ۱۸ العیب، یعنی تمام آئمہ  
 کا اس پر اتفاق ہے کہ بیع میں رد بلا استحقاق و ۱۸ رد بالعیب دونوں صورتوں  
 میں بائع کے ذمہ ثمن مقبوض ہی کا لوٹنا لازم ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں حیلہ اسقاط  
 شفیع کی صورت میں استحقاق و عیب دونوں کے رد میں بلا تفریق قدر مقبوض  
 ثمن ہی کا رد لازم ہونا چاہیے، اسی طرح شفیع کے لئے بصورت شفیع اتنے  
 قدر ثمن لازم ہونے چاہیے جتنے مشتری نے نقد ادا کئے ہیں بصورت حیلہ جتنے فرضی  
 ثمن بنائے گئے ہیں وہ اس پر لازم نہیں ہونے چاہیے لیکن امام ابو حنیفہ نے  
 حیلہ اسقاط شفیع والی صورت میں استحقاق و عیب دونوں کا فرق کیا ہے، بایں  
 طور کہ اگر مشتری نے کسی کے استحقاق کی وجہ سے دار واپس کی تب تو بائع  
 کے ذمے صرف قدر مقبوض کی ادائیگی لازم ہے لیکن اگر کسی عیب کی بنا پر بیع  
 رد کی تو پھر بائع کے ذمے پورے مفروضہ ثمن ضروری ہوں گے اسی طرح شفیع  
 کے لئے دار مبیعہ کے خریدنے کی صورت میں پورے ثمن مقررہ ادا کرنے ہوں گے۔

فہم هذا الاصحیح التناقص باين ما دالاستحقاق وما دالعيب۔

شبهة: استحقاق وعيب میں قدر مقبوض ثمن کی واپسی پر اجماع حیلہ عقد صرف کے علاوہ دوسری صورتوں میں ہے لیکن عقد صرف کی صورت میں دونوں میں تفریق کی وجہ یہ ہے کہ دینار کی بیع دار کی بیع پر مبنی تھی جب دار کا کوئی مستحق نکلی آیا تو بیع دار فسخ ہو گئی تو دینار والی بیع صرف بھی عدم قبض البائع الدراہم من المشتري کی بنا پر باطل ہو گئی لہذا اس صورت میں قدر مقبوض ہی واپس کرنا ہوگا لیکن جب رد ثمن ظہور عیب کی وجہ سے ہو تو بائع کو پورے بیس ہزار درہم واپس کرنے ہوں گے، کیونکہ ظہور عیب صحت عقد کے لئے مانع نہیں تو فسخ بیع دار سے بطلان عقد صرف لازم نہ آیا، جب عقد صرف صحیح ہو گئی تو بائع کو مقررہ ثمن ادا کرنا ہوں گے، اسی طرح شفیع کو بھی شفیعہ کی صورت پورے ثمن مفروضہ ادا کرنے ہوں گے۔

جواب: جب دینار کی بیع بیع دار پر مبنی تھی تو عقل سلیم یہ بات ماننے پر مجبور کرتی ہے کہ جب بیع دار استحقاق وعیب دونوں صورتوں میں فسخ ہو گئی تو اس پر موقوف بیع دینار بھی فسخ ہو جانی چاہئے تو دونوں صورتوں میں قدر مقبوض ہی واپس کرنا ہوگا، نہ زائد اور شفیع کو بھی دار لینے کی صورت میں قدر مقبوض مشتری ہی دینا ہوگا، نہ زائد۔

امام بخاری ۱۲ اعتراض: کہ امام ابو حنیفہ نے حیلہ اسقاط شفیعہ میں خلع و فریب کو جائز قرار دیا ہے کہ بائع نے اس حیلہ کی صورت میں شفیع کے حق کو ساقط کرنے کے لئے دار مبیعہ کی قیمت میں اضافہ کر دیا پھر کچھ ثمن نقد لے لئے اور باقی ثمن میں عقد صرف کر کے قیمت اتنی بڑھادی کہ اس زیادتی فاحشہ کے خوف سے شفیع نے شفیعہ ترک کر دیا حالانکہ آنحضرت کا فرمان ہے بیع المسلم لاداء دلاخبة دلاغا ملّة۔ مسلمان کی فروخت میں نہ تو بیماری کا عیب ہو اور نہ کوئی خباثت و شرارت ہو، اور نہ فریب و دھوکہ ہو، اس حدیث کی رو سے مذکور، حیل سب ناجائز ہیں۔

شبهة: عند الاخاف نفاذ حیلہ اور جواز حیلہ دو الگ الگ چیزیں ہیں یعنی عدم جواز حیلہ کے باوجود اگر کوئی یہ حیلہ کرے گا تو نافذ ہو جائے گا۔

جواب: پہلے ثابت کیا جا چکا ہے جو چیز ناجائز ہے وہ سرے سے نافذ ہی نہیں ہوتی۔ ہی امام بخاری کا مسلک ہے۔

مشتبہ: عند الاحناف یہاں حیلہ مکاری کے معنی میں نہیں بلکہ یہ حیلہ بغرض دفع ضرر شفیع ہے۔

جواب: ضرر مشتری کی وجہ سے شرعاً جبار کو حق شفعہ کی اجازت ہے تاکہ وہ جبار دار ضرر مشتری غیر سے محفوظ رہے بائع کو ضرر کا خطرہ ہی نہیں کیونکہ وہ تو اس دار کو بیچ بائع بنا رہا ہے ضرر تو اس دار کے جبار کو ہو گا جس کی وجہ سے اسے شفعہ کی اجازت ہے، لہذا یہ نارایا باطل ہے بلکہ یہ حیلہ ابطال حق جبار کیلئے کیا گیا ہے جو ناجائز ہے، باب الشہادۃ علی الخط المختوم، اس جگہ دو مسئلے اختلافی ہیں:

اول: شہادت مع الخط امام بخاری نزدیک مہر لگا ہوا خط بغیر گواہی کے معتبر ہے لیکن دوسرے ائمہ کے نزدیک خط کے ساتھ گواہ بھی شرط ہیں جو گواہی دیں کہ یہ ملاں کا خط ہے وکان الشعی یحییٰ کتاب المختوم بدانیہ من القاضی۔

دوسرا مسئلہ: جو پہلے مسئلہ کا تتمہ ہے وہ ہے کتاب القاضی الی القاضی احناف و شوافع کے نزدیک لازم ہے کہ قاضی مکتوب الیہ خط مکتوب و مختوم پر عمل بغیر شاہد کے کرے، البتہ غیر حد و حد میں خط مکتوب مختوم کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، لیکن امام بخاری کے نزدیک کتاب القاضی الی القاضی میں مطلق مقبول ہے۔

جو بیسوال مقام: قال بعض الناس کتاب الحاكم جائز الا فی الحد و دہم قال ان

کان القتل خطاً نہ وجائز لان هذا مال یزعمہ و انما صار مالا بعد ان ثبت القتل فاسخطاء و العمد واحد۔ یہاں امام بخاری رحمہ اللہ نے مسئلہ بالائیں احناف پر دو اعتراض کئے ہیں۔

امام بخاری نے احناف پر پہلا اعتراض یہ کیا ہے: کہ ان کے اقوال میں تعارض ہے کیونکہ اولادہ کہتے ہیں کہ کتاب القاضی الی القاضی حد و حد میں مطلقاً مقبول نہیں، پھر ثانیاً یہ



کہتے ہیں کہ اگر مقدمہ قتل خطا کا ہے تو اس میں حاکم کا خط معتبر ہے کیونکہ قتل خطا مالی مقدمہ ہے اس میں صرف مال و دیت لازم ہوتی ہے احناف کی اس علت پر امام بخاری مناقضہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قتل خطا مالی مقدمہ اس وقت بنتا ہے جب حاکم کو قتل کا ثبوت مل جائے ورنہ اس سے پہلے تو قتل خطا و عمد دونوں نفس حد اور قتل میں برابر ہیں بلکہ کبھی قتل عمد کا انجام قتل خطا کی طرح مال پر ہوتا ہے تو اس قیاس کی رو سے دونوں میں تسادی ہونی چاہیے تو پھر کتاب القاضی الی القاضی کی صورت میں دونوں کے اندر فرق نہیں ہونا چاہیے۔

مشتبہ احناف کہتے ہیں کہ قتل خطا و عمد میں دونوں میں ثبوت سے پہلے بھی بڑا فرق ہے کیونکہ عمد کا شرعی مقتضا قصاص ہے اور خطا کا شرعی مقتضا دیت ہے، نیز کہتے ہیں اگر بالفرض ابتدائی مرحلہ میں تسادی تسلیم بھی کر لیں تب بھی جب حاکم اول ثبوت قتل خطا کے بعد دوسرے حاکم کی طرف کھینکا کہ اس قاتل کے عاقلہ سے دیت وصول کی جائے تو اس صورت میں وہ خط مالی مقدمہ کے بارے میں ہی ہوگا۔ نیز جب ثبوت قتل خطا کا مال مال ہی ہے نہ کہ حد تو باعتبار انما الاعمال بالخوائیم کے اگر ہم نے قبل از ثبوت قتل خطا حکم مالی و مالی کا لحاظ کر لیا تو اس میں کوئی قباحت لازم آگئی۔

جواب اولاً یہ کہنا کہ قتل عمد کا شرعی مقتضا قصاص ہے صحیح نہیں کیونکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے قتل عمد کا مقتضا دو چیزیں بیان فرمائی ہیں قصاص اور دیت نیز ثانیاً جب قتل عمد میں فریقین کی تراضی سے دیت کا فیصلہ ہو گیا تو قتل عمد کے بارے میں بھی خط مالی مقدمہ کے بارے میں ہی ہوگا۔ نیز ثالثاً قتل خطا میں حکم مالی و مالی کا لحاظ کر کے اسے مالی مقدمہ فرض کیا گیا ہے ورنہ قبل ثبوت قتل تو دونوں عمد اور خطا برابر ہیں اسی طرح قتل عمد میں جب تراضی فریقین سے مالی مقدمہ بن گیا، تو پھر بھی دونوں قتل برابر ہو گئے تو چاہئے تھا کہ دونوں

کا حکم ایک ہوتا، دونوں میں فرق سے مناقضہ ثابت ہوگا۔

اعتراض دوم: تحقیص حدود، احناف نے خط مختوم کو غیر محدود سے کیوں محض کیا ہے، جب کہ آثار میں مطلق کتاب مختوم معتبر ہے۔ امام بخاری نے حدود وغیرہ حدود میں قاضی کے خط کے معتبر ہونے پر چند آثار پیش فرمائے ہیں جن میں سے پہلا اثر یہ ہے قد کتب علی عاملہ فی الحدود یہ اثر دلالت کرتا ہے کہ حضرت عمر نے حدود کے بارے خط کو معتبر سمجھا، اور ابی ذر کی روایت میں فی الحدود کے بجائے فی الجارود ہے اس کا نام بشر تھا اور اس کا لقب جارود تھا، بحرین کا رہنے والا تھا قدامہ بن قلعون عامل بحرین کے بارے جارود نے حضرت عمر سے شکایت کی کہ اس نے شراب پیا ہے جس کے بعد اسے سکر بھی طاری ہو گیا، اس کے خلاف جارود اور ابی ہریرہ نے شہادت دی، پوری تفصیل کتاب الحدود کے آخر میں ہے دوسرا اثر عمر بن عبدالعزیز نے اپنے قاضی کی طرف خط لکھا جس میں ٹوٹے ہوئے دانت پر ایک آدمی کی شہادت کو معتبر کہا، تیسرا اثر ابراہیم نے کہا کہ قاضی کا رقعہ قاضی کی طرف جارے ہے جب وہ اس کے خط اور مہر کو اچھی طرح پہچان لے، چوتھا اثر عامر شعبی اس کتاب کو جو قاضی کی طرف مہر شدہ آئے معتبر سمجھتے تھے، پانچواں اثر ابن عمر سے بھی اسی طرح مروی ہے، چھٹا اثر معاویہ بن عبدالکریم ثقفی نے کہا کہ میں عبداللہ بن یعلیٰ قاضی بصرہ اور ایاس بن معاویہ اور حن اور ثمامہ بن عبداللہ بن النس اور بلال بن ابی بردہ اور عبداللہ بن بریدہ سلمیٰ اور عامر بن عبیدہ اور عباد بن منصور ان سب کے پاس گیا یہ سب لوگ قاضیوں کے خطوط کو بغیر گواہوں کے معتبر سمجھتے تھے اور اگر مدعی علیہ جس کے خلاف خط کی شہادت قائم کی گئی ہے کہے کہ یہ جھوٹ ہے تو اسے تحقیق پیش کرنے کا موقع دیا جائے گا۔ اور سب آثار کے آخر میں امام بخاری نے حدیث پیش کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کی طرف لکھا یا تو اپنے صاحب کی دیت ادا کرو ورنہ جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ یہ روایت باب قسامۃ میں پہلے ذکر ہو چکی ہے اور آئندہ باب کتابۃ الحاكم الی عمالہ میں بھی

مذکور ہوگی اس حدیث سے اور دوسری حدیث انس بن مالک سے جس میں ہے کہ حضرت انس فرماتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رومیوں کی طرف خط لکھنے کا ارادہ فرمایا تو لوگوں نے کہا کہ رومی لوگ بغیر مہر لگے خط کو نہیں پڑھتے، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس سے آپ خطوں پر مہر لگاتے تھے، اس انگوٹھی پر محمد رسول اللہ کا نقش تھا ان دونوں حدیثوں میں خط منقوم اور کتاب القاضی الی القاضی دونوں مسائل کے جواز کا استدلال موجود ہے۔

شعبہ: امام بخاری کے پیش کردہ آثار و اقوال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تاریخ الخفیس میں خود امام ابو حنیفہ سے مروی ہے، ماجاءنا عن اللہ ورسولہ قبلناہ علی الؤاس والعین وما جاءنا عن الصحابة اخذنا احسنہ ولو نخرج عن اقادیلہو وما جاءنا عن التابعین فہو رجال ونحن رجال۔

جواب: اولاً تو امام ابو حنیفہ کا تابعی ہونا صحت کے ساتھ ثابت نہیں بالفرض اگر آپ تابعی بھی ہوں تب بھی امام بخاری نے اپنے مسئلہ کی تجویز کے لئے حضرت عمر کا صحیح اثر لکھا ہے، نیز اپنے مسئلہ پر دو مرفوع حدیثیں بھی پیش کی ہیں لہذا یہ جواب ہم رجال ونحن رجال احادیث کے مقابلہ میں پیش نہیں کیا جاسکتا ہے۔

باقی حضرت عمر کے اثر کا یہ جواب کہ حضرت عمر نے اپنے عامل کی طرف تحقیق کیلئے خط لکھا تھا یہ بھی درست نہیں کیونکہ فتح الباری کتاب الحدود کے آخر میں سعید بن منصور کے حوالہ سے سند صحیح کے ساتھ جواز منقول ہے اس کے لفظ یہ ہیں داہ کتب الی عاملہ ان عاد نجد وہ یعنی حضرت عمر نے اپنے عامل کی طرف لکھا کہ اگر یہ دوبارہ لوٹے تو اس کو حد لگا دینا تو آپ نے اپنے عامل کو صرف تحقیق کے لئے نہیں لکھا بلکہ حد لگانے کا حکم لکھا تھا۔ نیز حیث کتاب الحاکم الی العامل معتبر ہے تو پھر کتاب الحاکم الی الحاکم یا کتاب القاضی الی القاضی کیوں غیر معتبر ہے۔

باب ترجمۃ الحکام وھل یجوز ترجمان واحد۔

مسئلہ خلافیہ: تعدد ترجمان حکام، یعنی حاکم کے سامنے صرف ایک عادل ترجمان یا دو

غیر عادل ترجمانوں کی ترجمانی کافی ہے جو حاکم کے سامنے لوگوں کی اور لوگوں کے سامنے حاکم ترجمانی کرے، یعنی ترجمانی شہادت کے دو حصوں میں سے ایک حصہ عدلیہ عدالت شرط ہے امام بخاری نے اسی کو پسند کیا ہے لیکن امام شافعی و محمد کے نزدیک ترجمانی میں بھی شہادت کی طرح دو عادل مرد یا ایک عادل مرد اور دو عادل عورتوں کی ترجمانی ضروری ہے امام مالک کے نزدیک ایک ثقہ مسلمان کی ترجمانی ضروری ہے، لیکن اگر دو ہوں تو بہتر ہے، امام بخاری اور امام ابو حنیفہ ترجمانی کو باب خبر سے قرار دیتے ہیں لہذا ایک ترجمان پر انحصار درست ہے۔

ایک ترجمان کے کافی ہونے پر امام بخاری کے دلائل (۱)، حدیث زید بن ثابت کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے یہودیوں کی خط و کتابت سیکھنے کا حکم دیا، پھر وہ رسول اللہ کے خطوط ان کو لکھنے اور ان کے خطوط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنا تے تھے۔

(۲)، حدیث عمر یعنی عمر فاروق کے پاس عثمان علی عبدالرحمن بن عوف بیٹھے تھے کہ ایک عورت آئی اس نے کچھ کہا حضرت عمر نے پوچھا یہ کیا کہتی ہے تو عبدالرحمن بن عوف نے کہا یہ اس شخص کے بارے میں کہتی ہے جس نے اس کے ساتھ بدکاری کی ہے، (۳)، قول ابی حمزہ کہ میں ابن عباس اور دوسری زبان والے لوگوں کے درمیان ترجمانی کا کام کرتا تھا،

(۴)، حدیث ہرقل کہ ہرقل نے روم میں یوسفیان مع قریش کے لوگوں کے بلوایا پھر اپنے ترجمان سے کہا کہ ان لوگوں کو کہو کہ میں تم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں چند سوال کرتا ہوں اگر یہ میرے سامنے جھوٹ بولے تو تم اس کو جھٹلا دینا۔

شعبہ: ہرقل کا فر تھا اس کے فعل سے کیسے حجت پکڑی جاسکتی ہے،

جواب: اس حدیث کے ذکر کرنے سے امام بخاری کی غرض یہ ہے کہ ترجمانی کا عمل اہم سابقہ میں بھی اخبار محضہ کی شکل میں سمجھا جاتا تھا،

(۲)، ہرقل نے اس قصہ میں جتنے امور ذکر کئے ہیں وہ سب درست تھے لہذا یہ عمل شریعت محمدی کی تصویب سے حق ثابت ہو گیا۔

پچھیوال مقام: وقال بعض الناس لا يلد للحاكم من مترجین۔ یہاں بعض الناس بقول بعض امام شافعی مراد ہیں اور بقول بعض امام محمد مراد ہیں

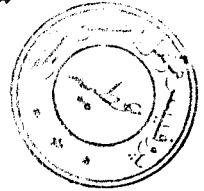
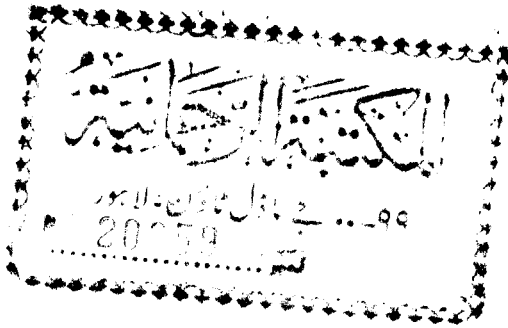
اور صرف امام محمد نہیں بلکہ ان کے ساتھ امام ابو یوسف اور زفر بھی مراد ہیں یہاں امام ابو حنیفہ مراد نہیں کیونکہ وہ اس مسئلہ میں امام بخاری کے ساتھ ہیں، شیخ البار، میں ہے کراہیسی نے امام مالک اور امام شافعی دونوں کا قول نقل کیا ہے کہ وہ ایک ترجمان پر اکتفا کے قائل تھے تو اس قول کی صحت کی بنا پر یہاں بعض الناس سے مراد صرف امام محمد اور ابو یوسف اور زفر ہیں جو ترجمان واحد پر اکتفا کے قائل نہیں تھے،

اس مقام پر علامہ کرمانی امام بخاری پر اعتراض کرتے ہیں کہ امام بخاری نے یہاں محل نزاع کا کما حقہ تجزیہ نہیں کیا، کیونکہ اس میں نزاع نہیں کہ اخبار میں صرف ایک کی ترجمانی کافی ہے، اور شہادت میں دو ترجمانوں کا ہونا لازم ہے،

محل نزاع یہ ہے کہ حاکم کے سامنے عدالتی بیان کی ترجمانی کے لئے ایک یا دو ترجمانوں کا ہونا ضروری ہے، امام بخاری نے جتنے دلائل پیش کئے ہیں وہ محل نزاع سے تعلق نہیں رکھتے کیونکہ خطوط کا خبر ہونا تو ظاہر ہے اسی طرح عورت کا قصہ اور ابو جبرہ کا قول بھی خبر ہے لہذا امام بخاری کے لئے علی سبیل الاعتراض یہ کہنے کی گنجائش نہیں کہ حدیث میں یوں ہے لیکن بعض لوگ اس کے خلاف کہتے ہیں بلکہ یہاں الٹا الزام امام بخاری پر عائد ہوتا ہے کہ انہوں نے باب ترجمۃ الحکام باندھ کر دلائل اس کے خلاف قائم کئے اس لئے کہ ان دلائل میں حکم حاکم کی ترجمانی کا قطعی کوئی تذکرہ ہی نہیں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ علامہ کرمانی کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ کرمانی

کی بات درست نہیں کیونکہ امام بخاری کا اصل استدلال اس بات سے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے زید بن ثابت کے ترجمہ پر اکتفا فرمایا اور حبیب خط و کتابت میں آپ نے اس پر اعتماد فرمایا تو اس زبان کے حاضرین عدالت کی ترجمانی کے متعلق بھی ایک شخص کی ترجمانی پر اعتماد فرمایا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اکثر امور شرعیہ خط و کتابت کے ذریعہ ہوتے تھے،

اور نیز بعض ترجمانی امور خبریہ از قبیل حکم حاکم و قضا قاضی ہوتے تھے، لہذا امام بخاری کا استدلال یقیناً صحیح ہے باقی حضرت عمر کے ساتھ عورت کا قصہ بلاشبہ از قبیل حکم حاکم ہے کیونکہ حضرت عمر نے اس عورت سے جہالت حرمت زنا کی وجہ سے حد ساقط کر دی اس بارہ میں بھی آپ نے ایک مترجم کی ترجمانی پر اکتفا فرمایا باقی قول ابی جمرہ اور قصہ ہرقل میں چونکہ ایک آدمی کی ترجمانی کا ذکر تھا، اس لئے ان کو تاکید مزید کی وجہ سے ذکر کر دیا۔



حریت - سحر و جادو - ج ۱۰۰

پہستان میں شیعہ کی مفت تقسیم کا واحد مرکز  
ادارۃ تبلیغ جہنہ اہل بیت علیہم السلام



# فاروقی کتب خانہ

آپ کی خدمت میں نئے مقبول کے مرلہ

امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ  
معروف کتاب  
العبودیۃ کا  
اردو ترجمہ  
قیمت ۲۷ روپے

کتاب التوحید  
اردو ترجمہ  
قیمت ۳۰ روپے

مؤلف: شیخ الاسلام محمد بن عبد الوہاب رحمۃ اللہ علیہ

قاریہ فرق ضالہ مولانا مظہر محمد ابراہیم کیر پوری رحمۃ اللہ علیہ کی قادیانیت کے ثبوت میں آخری دلیل

معہ اضافہ پہلے ایڈیشن  
فسانہ قادیان  
قیمت ۶۰ روپے

مؤلف سوانح  
تفصی محمد اسلم سیف فیروز پوری کے قلم سے

بیرون بوہر گیٹ ملتان فون نمبر ۲۱۸۰۹  
الفضل ماریٹ اردو بازار لاہور  
فاروقی کتب خانہ

یہ کتب آج ہی حاصل کرنے کی کوشش فرمائیے