Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

حل سوالات ششم برائے ہفتم

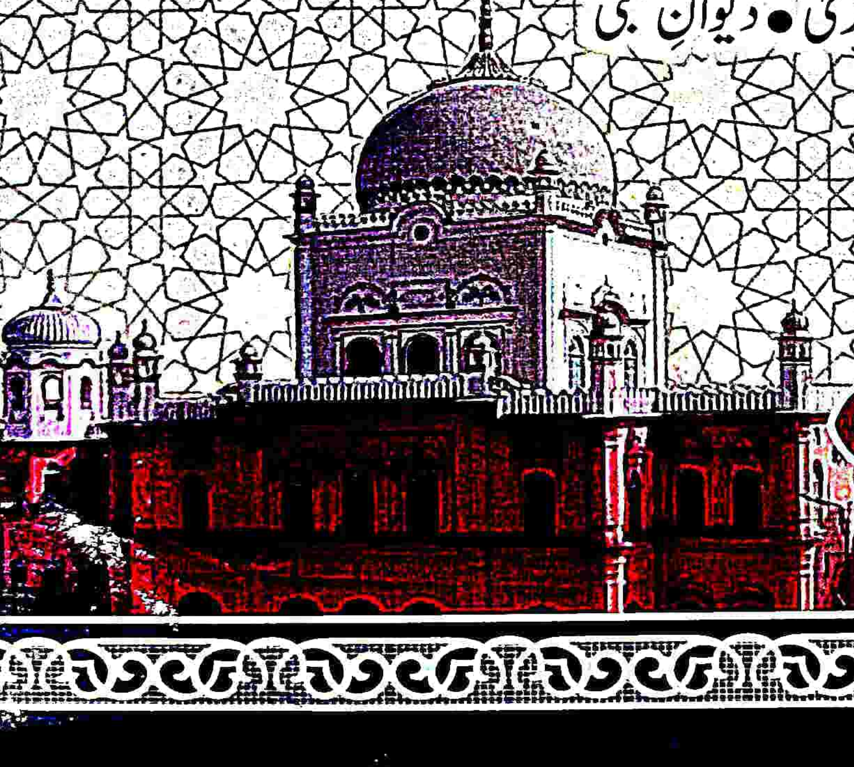
النّاعمة

Telegram Channel: New Madarsa

لحلّ اسئلة

الكتب الخمسة

• جلالین شریف • ہدایہ ثانی • حسامی
• میبذی • دیوانِ متنبّی



مؤلف
مولوی محمد طاہر فراز
فاضل دارالعلوم دیوبند

کتب خانہ نعیمیہ دیوبند

(Part 3

اس میں صرف حسامی ہے.

حسامی

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

محل امتحان نمبر:۱، حسامی ۷

(الف) عبارت بااعراب: اَلْمُشْتَرَكُ وَهُوَ مَااشْتَرَكَ فِيْهِ مَعَانٍ أَوْأَسَامٍ لَاعَلٰى سَبِيْلِ الْإِنْتِظَامِ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کی تشریح کریں (ج) مشترک اور مؤول کی تعریف مع فوائد قیود بیان کرتے ہوئے ہر ایک کا حکم بیان کریں۔

جواب

ترجمہ: "مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسماء شریک ہوں اور یہ اشتراک علی سبیل البدلیت ہو (نہ کہ علی سبیل الشمول) اس مشترک کا حکم اس میں توقف کرنا ہے تامل اور غور وفکر کی شرط کے ساتھ، تاکہ مشترک کے بعض معانی راجح ہو جائیں"۔

(ب) تشریح العبارۃ:

مشترک ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو کئی معانی یا اسماء کو شریک ہو بطور اشتراک کے، نہ کہ بطور شمول اور انتظام کے، اشتراک کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہر معنیٰ کا الگ الگ احتمال رکھے، مصنف کے قول: "لَاعَلٰى سَبِيْلِ الْإِنْتِظَامِ" کا مطلب یہ ہے کہ یہ اشتراک بطورِ شمول کے نہ ہو، یعنی ایسا نہ ہو کہ بیک وقت چند معانی کو شامل ہو؛ بلکہ یہ اشتراک بطورِ بدلیت کے ہو، اس سے عام نکل گیا؛ کیونکہ عام میں اشتراک شمول کے طور پر پایا جاتا ہے۔

وحکمہ: اس کا حکم یہ ہے کہ لفظ مشترک میں توقف کیا جائے گا تامل کی شرط پر، یعنی اس میں غور وفکر کیا جائے، تاکہ اس کا ایک معنیٰ راجح ہو جائے۔ مطلب یہ ہے کہ اس بات کا اعتقاد رکھا جائے گا کہ مشترک کا کوئی معنیٰ ضرور شرعاً مراد ہے، البتہ وہ غیر متعین ہے؛ لہٰذا اس میں غور وفکر کیا جائے گا، تاکہ اس کا اعتقاد رکھا جائے گا کہ مشترک کا کوئی معنیٰ ضرور شرعاً مراد

ہے، البتہ وہ غیر متعین ہے، لہٰذا اس میں غور وفکر کیا جائے گا، تاکہ اس کا معنیٰ متعین ہو جائے جیسا کہ ہمارے علماء احناف نے قرآنِ کریم کے لفظ "قُرُوْءٌ" کے بارے میں غور وخوض کیا اور قرائن کی روشنی میں اس کا معنیٰ حیض متعین کیے اور شوافع نے اسے طہر پر محمول کیا۔

(ج) مشترک اور مؤول کی تعریف مع فوائد قیود اور حکم:

مشترک وہ لفظ ہے جس میں چند معانی یا چند اسماء شریک ہوں مگر یہ اشتراک علی سبیل البدلیت (یکے بعد دیگرے ہو اور علی سبیل الشمول نہ ہو)۔

مشترک کی تعریف میں لفظ "ما" جس سے مراد لفظ موضوع ہے بمنزلۂ جنس کے ہے، خاص، عام، مشترک سب کو شامل ہے، اور "مااشترک فیه" یہ فصلِ اوّل ہے جس کے ذریعہ عام کی تعریف سے خاص نکل جاتا ہے، کیونکہ خاص میں اشتراک نہیں ہوتا، البتہ اس قید سے عام مشترک کی تعریف سے خارج نہ ہوگا، کیونکہ عام میں بھی اشتراک ہوتا ہے۔

لَاعَلٰی سَبِیْلِ الْإِنْتِظَام: یہ دوسری فصل ہے اس قید کی وجہ سے عام مشترک کی تعریف خارج ہو جائیگا، کیونکہ عام کا اشتراک اپنے تمام افراد میں علی سبیل الشمول ہوتا ہے جبکہ مشترک کا اشتراک علی سبیل البدلیۃ ہوتا ہے، "مَعَانٍ أَوْأَسَامٍ" اس لفظ کے ذریعہ مشترک کی تقسیم کو بتانا ہے اس طور پر کہ مشترک کی دوقسمیں ہیں: لفظی، معنوی۔

معنوی کی مثال: جیسے کہ نہل، سیراب ہونے اور پیاسا ہونے دو معنوں میں مشترک ہے اسی طرح لفظ "قروء" حیض اور طہر دونوں معنیٰ میں مستعمل ہے۔

لفظی کی مثال: وہ مشترک جس میں مسمیات (اعیانِ خارجیہ) کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین: سورج، چشمہ، گھٹنے، آنکھ وغیرہ اعیانِ خارجیہ کے درمیان مشترک ہے۔

مشترک کا حکم: مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس کے معانی میں سے کسی متعین معنیٰ پر اعتماد رکھنے میں توقف کرے یعنی مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنیٰ کو متعین کرکے اس پر اعتماد رکھنے کے سلسلہ میں توقف کرے یہاں تک کہ غور وفکر کے ذریعہ کسی ایک معنیٰ کا تعین دلیل کے ذریعہ ہو جائے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

مؤول کی تعریف: اَلْمُؤَوَّلُ هُوَ التَّرْجِيْحُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهٖ بِغَالِبِ الرَّأْيِ. (مؤول وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنیٰ مجتہد کی تاویل سے راجح ہوکر متعین ہو جائے) یعنی جب تک مشترک کے کسی معنیٰ کو ترجیح حاصل نہ ہو اس وقت تک وہ لفظ مشترک ہے اور جب کسی ایک معنیٰ کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مؤول ہے۔

مؤول کا حکم: مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنیٰ متعین ہوں گے اس پر عمل کرنا تو واجب ہوگا، لیکن اس احتمال کے ساتھ کہ یہ غلط ہو اور دوسرے معنیٰ صواب ہوں، لہٰذا مؤول کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ محتمل ہوگا۔ (السامی)

محل امتحان نمبر:۲، حسامی ۸

(الف) عبارت بااعراب: وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَازَادَ وُضُوْحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى فِيْهِ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاوِيْلِ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کی تشریح کرتے ہوئے بتائیے کہ مذکورہ بالا آیت میں "كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ" کی قیود کا کیا فائدہ ہے؟

جواب

ترجمہ: اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص کے مقابلہ میں زیادہ وضاحت ہو اس طور پر کہ اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال باقی نہ رہے۔ جیسے: باری تعالیٰ نے فرمایا ہے تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا۔

(ب) عبارت کی تشریح اور "كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ" کی قیود کا فائدہ:

مفسر، تفسیر باب تفعیل، کا اسم مفعول ہے اور فسّر سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ایسے وضاحت کے ہیں جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ ہو؛ چنانچہ یہاں مفسر سے مراد وہ کلام

ہے جس کی مراد اس قدر واضح ہو کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہ پایا جاتا ہو۔

اُصولِ فقہ کی اصطلاح میں مفسر وہ کلام ہے جس میں نص کی بہ نسبت وضاحت اس قدر زیادہ ہو کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے یعنی کلام مفسر اگر عام ہو تو اس میں تخصیص کا احتمال نہ رہے اور اگر خاص ہو تو اس میں تاویل کا احتمال نہ رہے تاویل و تخصیص کا احتمال باقی نہ رہنے کی قید سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ نص اور ظاہر تاویل و تخصیص کا احتمال باقی رہتا ہے۔ بہر حال مفسر وہ کلام ہے جس میں اس درجہ وضاحت حاصل ہوتی ہے کہ وہ مراد متکلم کے علاوہ دوسرے معنیٰ کا احتمال نہ رکھتا ہو اور اس سے تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہو جاتا ہو۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

فاضل مصنفؒ نے مفسر کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول: ''فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ'' پیش کیا ہے پس یہ کلام یعنی ''فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ'' تخصیص اور تاویل کا احتمال رکھتا ہے۔ تخصیص کا احتمال تو اس لیے کہ ''فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ'' میں ''ملائکہ'' اگر چہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے؛ لیکن یہ احتمال بدستور موجود ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو تمام فرشتوں نے نہ کیا ہو اور آیت میں ملائکہ سے بعض ملائکہ مراد ہوں جیسا کہ ''اِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ'' میں ملائکہ سے صرف جبرئیل علیہ السلام مراد ہیں۔ پس اس صورت میں لفظ ملائکہ عام مخصوص منہ البعض ہوگا یعنی لفظ ملائکہ میں تخصیص کا احتمال ہوگا۔ اور تاویل کا احتمال اس لیے ہے کہ معلوم نہیں کہ ملائکہ نے ایک ساتھ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے یا علیٰحدہ علیٰحدہ سجدہ کیا ہے یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے اور علیٰحدہ علیٰحدہ کرنے کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے۔

آیتِ کریمہ میں ''كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ'' کے زیادہ کرنے کا فائدہ:

بہر حال ''فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ'' میں تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال ہے؛ مگر جب ''اَلْمَلَائِكَةُ'' کے بعد ''كُلُّهُمْ'' کا لفظ زیادہ کر دیا گیا تو تخصیص کا احتمال منقطع ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ سجدہ تمام فرشتوں نے کیا ہے اور جب لفظ ''اَجْمَعُوْن'' زیادہ کیا گیا تو

علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل کا احتمال ختم ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے اور جب لفظ "أَجْمَعُوْنَ" سے تخصیص اور تاویل کا احتمال منقطع ہوگیا تو یہ کلام مفسر ہوگیا۔

محل امتحان نمبر:۳، حسامی ۹

(الف) عبارت بااعراب: فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيُّ وَهُوَ مَاخَفِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيْغَةِ لَايَنَالُ إِلَّابِطَلَبٍ كَآيَةِ السَّرَقَةِ فَإِنَّهَا فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِإِخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمٍ آخرَ يُعْرَفَانِ بِهِ وَحُكْمُهُ النَّظْرُ فِيْهِ لِيُعْلَمَ إِنَّ اِخْتِفَائَهٗ لِمَزِيَّةٍ أَوْنُقْصَانٍ فَيَظْهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ.

(الف) اعراب لگاکر ترجمہ کریں (ب) عبارت کا مطلب واضح کریں

(ج) طرار اور نباش میں سرقہ کا معنیٰ زیادتی کے ساتھ موجود ہے یا کمی کے ساتھ؟

جواب

ترجمہ: پس ظاہر کی ضد خفی ہے، اور خفی ہر وہ لفظ ہے جس کی مراد صیغے کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے پوشیدہ رہے کہ اس میں کلام خفی کی مراد حاصل نہ ہوسکے بغیر طلب کے، اس کی مثال آیتِ سرقہ "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا" ہے؛ کیونکہ یہ آیت خفی ہے جیب تراش اور کفن چور کے حق میں، ان دونوں کے خاص ہونے کی وجہ سے دوسرے اسم کے ساتھ، جس کے ساتھ وہ پہچانے جاتے ہیں اور اس کا حکم کلامِ خفی میں غور وفکر کرنا تاکہ معلوم ہوجائے کہ خفی کا اختفاء کسی زیادتی کی وجہ سے ہے یا نقصان کی وجہ سے ہے پس تامل کے بعد اس کی مراد ظاہر ہوجائے۔

(ب) مطلب العبارۃ:

فَضِدُّ الظَّاهِرِ الخفی الخ: ظاہر کی ضد خفی ہے، خفی ہر اس لفظ کو کہتے ہیں جس کی

مراد پوشیدہ ہو صیغہ کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے، بایں طور کہ طلب وجستجو کے بعد اس کلامِ خفی کی مراد کا حصول ہو جیسے: آیتِ سرقہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے ظاہر ہے، مگر آیت طرار (جیب تراش) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے، اس لیے کہ ان دونوں پر سارق کا لفظ عرف میں نہیں بولا جاتا، یہ دوسرے اسم نباش اور طرار کے ساتھ مختص ہیں اور اس کے ذریعہ پہچانے جاتے ہیں۔

وَحُکْمُهٗ الخ: خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور وفکر کیا جائے گا تاکہ یہ بات متحقق ہو جائے کہ اس میں خفا کسی زیادتی یا کمی کی وجہ سے ہے تاکہ اس کے جان لینے کے بعد اس کی مراد ظاہر ہو جائے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) طرار اور نباش میں سرقہ کا معنیٰ:

واضح رہے کہ ان دونوں میں خفا اس اعتبار سے ہے کہ نباش میں سرقہ کا معنیٰ کم پایا جاتا ہے اس لیے کہ سرقہ شریعت کے اعتبار سے یہ ہے: **السرقة عبارة عن اخذ مال المحترم علٰی وجه الخفية حرز لاشبهة** (مولوی شرح حسامی: ص/۲۲) یعنی کسی کی حفاظت میں مالِ محترم ہو اور اسے پوشیدہ طور پر لے لیا جائے، لہٰذا سرقہ کا معنیٰ نباش کے حق میں کم پایا جاتا ہے؛ کیونکہ وہ ایسا مال لیتا ہے جس کا کوئی محافظ نہیں ہوتا، تو نباش میں خفاء سرقہ کے معنیٰ کی کمی کی وجہ سے ہے کہ آیا نباش بھی سرقہ کے معنیٰ میں داخل ہے یا نہیں مگر طرار میں معنیٰ سرقہ زیادہ پایا جاتا ہے اس طور پر کہ وہ مالِ محفوظ کو اس کے محافظ سے لیتا ہے، تو اس میں خفا سرقہ کے معنیٰ کی زیادتی کی وجہ سے ہوا کہ یہ سرقہ ہے یا نہیں۔ (الہامی)

محل امتحان نمبر:۴، حسامی ۹

(الف) عبارت با اعراب: ضِدُّ الْمُفَسَّرِ اَلْمُجْمَلُ وَهُوَ مَاازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهَا اشْتِبَاهًا لَايُدْرَكُ اِلَّابِبَيَانٍ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمِلِ كَآيَةِ الرِّبٰوا وَحُكْمُهٗ اَلتَّوَقُّفُ فِيْهِ عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ اِلٰى اَنْ يَّاْتِيَهُ الْبَيَانُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے (ب) مجمل کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ مع مثال تحریر کیجئے۔ نیز مجمل کے حکم کی وضاحت کیجئے۔

جواب

ترجمہ: اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہو گئے ہوں اور اس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو جس کا ادراک نہ کیا جا سکتا ہو مگر ایسے بیان سے جو مجمل کی طرف سے ہو جیسے آیتِ رِبا۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ اس پر عمل کے سلسلہ میں توقف ہو یہاں تک کہ متکلم کی طرف سے اس کے پاس بیان آجائے۔

(ب) مجمل کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ:

اَلْمُجْمَلُ مَاخُوْذٌ مِّنْ أَجْمَلِ الْاَمْرِ اِذَا أَبْهَمَهُ (یہ جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب لوگوں پر معاملہ مشتبہ ہو جائے) وَهُوَ كَلَامٌ اِزْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا لَايُدْرَكُ اِلَّابِبَيَانٍ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمَلِ.

مجمل کی توضیح اور اس کی مثال:

مجمل یہ مفسر کی ضد ہے اور یہ ضد اس طرح ہے کہ جس طرح جانبِ ظہور میں مفسر میں نسخ کے علاوہ کوئی احتمال باقی نہیں رہتا ہے، اسی طرح جانبِ خفاء میں مجمل کے اندر بیان کے احتمال کے علاوہ کوئی احتمال نہیں رہتا، اور مجمل ایسے کلام کو کہا جاتا ہے جس میں بہت سارے معانی جمع ہو گئے ہوں اور اس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو کہ مجمل (متکلم) کے بیان ہی سے معلوم ہو سکتی ہو نفسِ عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو، پھر مجمل کو جس بیان کی ضرورت ہوتی ہے اس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) بیان شافی اور قطعی جیسے صلاۃ اور زکاۃ یہ دونوں مجمل ہیں، لیکن صاحبِ شریعت

نے اپنے اقوال وافعال سے ان دونوں کو قطعی طور پر اس قدر تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا کہ کوئی شبہ باقی نہ رہا، ایسے کافی اور شافی بیان کے بعد مجمل مفسر ہو جائے گا۔

(۲) بیان شافی ہو، لیکن قطعی نہ ہو؛ بلکہ ظنی ہو، جیسے مسح رأس کے سلسلہ میں قرآن پاک کی آیت وَامۡسَحُوۡا بِرُؤُوۡسِكُمۡ مجمل ہے اور حضرت مغیرہ ابن شعبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث اس کا بیان ہے، یہ بیان شافی تو ہے، لیکن خبر واحد ہونے کی وجہ سے ظنی ہے۔

(۳) بیان شافی نہ ہو، بیان کے شافی نہ ہونے کی صورت میں مجمل مشکل بن جاتا ہے اور اس صورت میں مجمل کا وہی حکم ہو جاتا ہے جو مشکل کا ہوتا ہے (طلب وتأمل کرنا) اس کی مثال آیتِ ربا (وَحَرَّمَ الرِّبٰوا) ہے، اس آیت میں ربا مجمل ہے، اس طور پر کہ ربا کے معنیٰ زیادتی کے ہیں اور ہر زیادتی شریعت میں حرام نہیں ہے، جب ہر صورت میں زیادتی حرام نہیں ہے، بلکہ بعض صورتوں میں حلال بھی ہے، لیکن آیت سے یہ معلوم نہیں ہو رہا ہے کہ کون سی زیادتی حلال ہے اور کون سی زیادتی حرام پس رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے معنیٰ مرادی کو بیان فرمانے کی غرض سے یہ حدیث ارشاد فرمائی:

"اَلۡحِنۡطَةُ بِالۡحِنۡطَةِ وَالشَّعِيۡرُ بِالشَّعِيۡرِ... الخ"

یعنی ان چھ چیزوں میں کمی زیادتی کے ساتھ بیع وشراء حرام ہے اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا، لیکن دیگر چیزوں کا حال معلوم نہ ہو سکا اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے اور رِبا کے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی؛ لہٰذا یہ بیان غیر شافی ہے؛ لہٰذا مذکورہ چھ چیزوں میں رِبا کا حکم مؤول ہو گا اور ان کے علاوہ دیگر چیزوں میں مشکل ہو گا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

مجمل کے حکم کی توضیح:

یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو اور عمل کے سلسلہ میں اس وقت تک توقف کیا جائے جب تک کہ متکلم اپنے کلام کی مراد بیان نہ کر دے۔ اور متکلم کا بیان شافی بھی ہو سکتا ہے اور غیر شافی بھی۔

محل امتحان نمبر:۵، حسامی ۱۰

(الف) عبارت بااعراب: وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ وَهُوَ مَالَاطَرِيقَ لِدَرْكِهٖ أَصْلًا حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُهٗ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ أَبَدًا عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کا مطلب تحریر کریں (ج) متشابہ کی مراد واضح کریں (د) متشابہ کے حکم کی وضاحت کریں۔

جواب

ترجمہ: اور محکم کی ضد متشابہ ہے، اور متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم کرنے کا کوئی بھی طریقہ نہ ہو حتیٰ کہ مجتہد سے اس کی طلب بھی ساقط ہو چکی ہو، متشابہ کا حکم اس میں ہمیشہ توقف کرنا ہے، اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھتے ہوئے۔

(ب) مطلب العبارۃ:

محکم کی ضد متشابہ ہے، متشابہ اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد معلوم کرنے کا دنیا میں کوئی راستہ نہ ہو اسی وجہ سے امت سے متشابہ کا معنیٰ اور اس کی مراد کو طلب کرنا ساقط ہو گیا، جیسے: حروفِ مقطعات وغیرہ، ان الفاظ کی مراد کو اللہ تبارک وتعالیٰ ہی جانتا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی حروفِ مقطعات کی مراد معلوم نہیں تھی؛ لیکن یہ قول باطل ومردود ہے؛ چونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا قول ہے: ”في كل كتاب سر وسر القرآن هٰذه الحروف“ اور اگر معلوم تھی تو اس کے اخفاء کا حکم دیا گیا تھا، متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس میں ہمیشہ توقف کیا جائے گا اس اعتقاد پر کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو وہ حق ہے۔

(ج) متشابہ کی مراد:

بہر حال متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد کو پانے کی کوئی صورت نہ ہو اور امتِ مسلمہ پر

اس کی مراد کو طلب کرنا بھی واجب نہیں، بلکہ منع ہے، پھر متشابہ کی مراد معلوم نہیں ہوسکتی اور بیان کی بھی کوئی اُمید نہیں ہوتی، کیونکہ اس کی کئی وجہ ہوتا کرتی ہیں:

(۱) کبھی تو بیان کی اُمید کا منقطع ہونا اور اس کی مراد کو نہ پاسکنا کبھی عارضی ہوتا ہے، مثلاً ایک مجمل کلام ہے، لیکن اس کی مراد بیان کرنے سے پہلے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی تو یہ وہ متشابہ ہے جہاں مراد معلوم ہونے کی اُمید تھی لیکن ایک عارض (پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات) کی وجہ سے یہ اُمید منقطع ہوگئی۔

(۲) کبھی اُمید کا منقطع ہونا اور اس کی مراد کو نہ پاسکنا ذاتی ہوتا ہے، مثلاً کسی کلام کی مراد معلوم ہونے کی اُمید کا منقطع ہونا خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو۔

(۳) اور کبھی متشابہ کی مراد کو نہیں پایا جاسکتا اور اُمید منقطع ہوتی ہے، اس لیے کہ انسان اس کے سمجھنے پر قادر ہی نہیں ہے، جیسے تقدیر کا مسئلہ کہ انسان اس کے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے، وہ اُسے سمجھ ہی نہیں سکتا۔ اب یہ بات معلوم ہوئی کہ بعض صورتیں وہ ہیں جن میں انسان متشابہ کی مراد معلوم کرنے پر قادر ہی نہیں ہے، جیسا کہ تیسری قسم میں اور پہلی دو صورتیں وہ ہیں کہ مراد معلوم ہوسکتی تھی (اگر پیغمبر علیہ السلام بیان فرمادیتے) لیکن آپ نے بیان نہیں فرمایا تو ان کی مراد کا جاننا بھی مشکل ہوگیا، پھر بھی اگر کوئی شخص اس کو جاننے کی کوشش کرے تو وہ قرآن کی مذمت کا مصداق ہوگا گویا کہ متشابہ کی مراد معلوم کرنا مشکل ہے، اس لیے اللہ نے مذمت فرمائی ہے؛ چنانچہ اصل وجہ تو اس کی مراد کے معلوم ہونے کا مشکل ہونا ہے، پھر نہ ماننے والوں کے لیے وعید اور مذمت ہے، مذمت اس کے دریافت نہ ہونے کی (متشابہ کی مراد معلوم نہ ہونے کی) وجہ نہیں ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(د) متشابہ کے حکم کی وضاحت:

متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کے سلسلہ میں توقف واجب ہے، لیکن اجمالی طور پر اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ضروری ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر متشابہ کی مراد اگرچہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہے تو پھر

"وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ اِلَّا اللّٰهُ" پر وقف کیسے درست ہوگا، جبکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوتا ہے کہ متشابہ کی مراد صرف اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور کوئی نہیں اس وقت متشابہ کی مراد نہ جاننے والوں میں پیغمبر علیہ السلام کا استثناء کیسے درست ہوگا، جبکہ قرآن کہہ رہا ہے کہ متشابہ کی مراد اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔

جواب: یہ ہے کہ وقف "اِلَّا اللّٰهُ" پر ہے اور رہا پیغمبر علیہ السلام کے متشابہات سے واقف ہونے کا اعتراض، تو اس کا جواب یہ ہے کہ نزولِ آیت سے پہلے متشابہات کا علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو تھا، اس کے علاوہ کسی کو نہیں، لیکن نزولِ آیت کے بعد رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اس کا علم دے دیا گیا اور آپ بھی متشابہات کی مراد سے واقف ہوگئے اور جب ایسا ہے تو الا اللہ پر وقف کے باوجود یہ کہنا درست ہے کہ پیغمبر علیہ السلام بھی متشابہات کی مراد سے واقف تھے۔ یہ جواب نفی کو اختیار کرنے کی صورت میں ہے اور احناف کے نزدیک یہی راجح ہے۔ (السامی)

محل امتحان نمبر:۶، حسامی ۱۰

(الف) عبارت بااعراب: وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِیْ وُجُوْهِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِکَ النَّظْمِ وَجَرَیَانِهٖ فِیْ بَابِ الْبَیَانِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ اَلْحَقِیْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِیْحُ وَالْکِنَایَةُ. فَالْحَقِیْقَةُ إِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ أُرِیْدَ بِهٖ مَاوُضِعَ لَهٗ وَالْمَجَازُ إِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ أُرِیْدَ بِهَا غَیْرُ مَاوُضِعَ لَهٗ لِإِتِّصَالٍ بَیْنَهُمَا مَعْنًی کَمَافِیْ تَسْمِیَةِ الشُّجَاعِ أَسَدًا وَالْبَلِیْدِ حِمَارًا أَوْذَاتًا کَمَافِیْ تَسْمِیَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالْإِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِیْلِ وَهُوَ نَوْعَانِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں اور مطلب تحریر کریں (ب) اتصالِ معنوی اور اتصالِ ذاتی کا کیا مطلب ہے؟ اور وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِیْلِ کا مشارٌ الیہ کیا ہے۔ پھر اس کی دونوں نوعوں کی وضاحت کریں۔

جواب

ترجمہ: اور تیسری قسم بیان معنیٰ کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں: حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔ پس حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے موضوع لہٗ معنیٰ کا ارادہ کیا گیا ہو اور مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس معنیٰ کے علاوہ کا ارادہ کیا گیا ہو، جس کے لیے وہ لفظ وضع کیا گیا ہو ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی کی وجہ سے جیسا کہ شجاع کو اسد اور احمق کو گدھے کے ساتھ موسوم کرنے میں یا اتصالِ ذاتی کی وجہ سے جیسا کہ بارش کو سماء کے ساتھ موسوم کرنے میں اور اتصالِ سببی اسی قبیل سے ہے۔ اور اتصالِ سببی کی دو قسمیں ہیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

عبارت کا مطلب:

یہاں سے مصنف نے اس لفظ کی جو معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری قسم بیان فرمائی ہے اور اس کے تحت چار قسمیں ہیں: حقیقت (وہ لفظ جو اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کیا گیا ہو)، مجاز (وہ لفظ جو غیر معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال ہوا ہو، کسی علاقہ کی وجہ سے) صریح "مَاظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ ظُهُوْرًا بَيِّنًا حَقِيْقَةً كَانَ اَوْمَجَازًا. صریح وہ لفظ ہے جس کے معنیٰ اور مراد بالکل واضح ہوں، کنایہ "مَااسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهٖ" وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور بغیر قرینہ کے سمجھ میں نہ آتی ہو۔ یہاں تک تو اجمالی تقسیم بیان فرمائی ہے اور آگے تفصیل سے ہر قسم کو بیان فرما رہے ہیں اور سب سے پہلے حقیقت کی تعریف کر رہے ہیں کہ حقیقت ایسا لفظ جو اپنے معنیٰ موضوع لہٗ میں مستعمل ہو، جیسے اسد بول کر شیر مراد لینا مثلاً دوسری قسم مجاز ہے کہ لفظ اپنے معنیٰ غیر موضوع لہٗ میں کسی علاقہ کی وجہ سے مستعمل ہو اسی کو مصنف نے لِاِتِّصَالِ بَيْنَهُمَا سے بیان کیا ہے۔

(ب) اتصالِ معنوی اور اتصالِ ذاتی کا مطلب:

اتصال کی دو قسمیں ہیں: (۱) اتصالِ صوری (۲) اتصالِ معنوی۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مجاز اور حقیقت کے درمیان تشبیہ کا علاقہ ہو تو استعارہ کہا جاتا ہے اور اگر تشبیہ کے علاوہ دوسرا علاقہ ہو تو مجازِ مرسل کہا جاتا ہے، مجازِ مرسل کے چوبیس علاقہ ہیں، جن کی تفصیل دوسری کتابوں میں ہے۔

مصنف نے تمام کو صرف دو میں منحصر کردیا (اتصالِ صوری اور اتصالِ معنوی) میں وہ اس طرح کے مجازِ مرسل کے تمام علاقوں کو لفظ ذاتاً صورۃً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو لفظ معنًی سے تعبیر کیا ہے، گویا مصنف یوں کہتے ہیں کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی کے درمیان مجازِ مرسل کے علاقوں میں سے کوئی علاقہ موجود ہو یا استعارہ کا علاقہ (تشبیہ) موجود ہو، اوّل کو اتصالِ صوری اور ثانی کو اتصالِ معنوی کہتے ہیں۔ اتصالِ صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنیٰ مجازی کی صورت معنیٰ حقیقی کی صورت کے ساتھ کس طرح کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنیٰ مجازی معنیٰ حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کے برعکس ہو یعنی معنیٰ حقیقی معنیٰ مجازی کا سبب ہو یا علت یا شرط ہو یا حال ہو۔

وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ کا مشارٌ الیہ:

مصنف نے اپنے قول وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ وَهُوَ نَوْعَانِ سے اسی کو بیان کیا ہے یعنی سبب اور مسبب اور علّت اور معلول کے درمیان جو اتصال ہوتا ہے وہ اتصالِ صوری کہلاتا ہے۔ اور اتصالِ معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں کسی ایسے معنیٰ میں شریک ہوں جو معنیٰ مشبہ بہ (معنیٰ حقیقی) کے ساتھ مختص ہوں اور اس معنیٰ کا مشبہ بہ کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہو۔ مصنف نے اتصالِ معنوی کی دو مثالیں ذکر کی ہیں:

(۱) رجلِ شجاع کا اسد (شیر) نام رکھنا (اسد بول کر بہادر آدمی مراد لینا) اس مثال میں وہ معنیٰ جس میں شیر اور بہادر آدمی دونوں شریک ہیں، بہادری اور دلیری ہے اور شیر کے اندر اس صفت کا پایا جانا مشہور بھی ہے اور شجاعت شیر کے ساتھ مختص بھی ہے۔ دوسری

مثال یہ ہے کہ حمار بول کر احمق (بے وقوف آدمی) مراد لیا جائے کہ بے وقوف آدمی اور گدھا دونوں حماقت اور غباوت میں شریک ہیں اور حماقت گدھے کے ساتھ مختص ہے اور اس کا (حماقت) کا گدھے میں پایا جانا مشہور بھی ہے۔ اتصالِ صوری کی مثال مصنف نے یہ دی ہے کہ سماء بول کر بارش مراد لیا جائے؛ کیونکہ بارش کی صورت سماء کی صورت کے ساتھ متصل ہے، اس طرح کہ عرف میں ہر اوپر والی چیز کو سماء کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہی ہوتا ہے، اس لیے اس کو بھی سماء کہہ دیا گیا ہے اور بارش چونکہ بادل ہی سے ہوتی ہے اس لیے بارش کا بادل سے صورۃً اتصال ہوا اور اسی اتصالِ صوری کی وجہ سے مجازاً بارش کو بادل (سماء) کہہ دیا گیا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

دونوں نوعوں کی توضیح:

قولہ: وَهُوَ نَوْعَانِ: هُوَ نَوْعَانِ میں هُوَ ضمیر کا مرجع وَالِاتِّصَالُ سَبَبًا ہے۔ وَهُوَ نَوْعَانِ کی عبارت سے مصنف نے جو بات بیان کی ہے اس کی تشریح یہ ہے: اتصالِ سببی (معنیٔ حقیقی اور معنیٔ مجازی) کے درمیان اس طرح کا اتصال کہ دونوں میں سے کوئی ایک سبب اور دوسرا مسبب ہو یا دونوں میں سے کوئی ایک علّت اور دوسرا معلول ہو اتصالِ صوری کے قبیل سے ہے نہ کہ اتصالِ معنوی کے قبیل سے، کیونکہ علت اور معلول میں سے معلول علّت سے صورۃً متصل ہوتا ہے، اسی طرح سبب اور مسبب میں سے مسبب سب کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔ مصنفؒ نے اتصالِ صوری اور اتصالِ معنوی میں سے اتصالِ معنوی کی تفصیل تو بالکل چھوڑ دی ہے اور اتصالِ صوری کے ۲۴/اقسام میں سے ۲۲/کو ترک کر دیا ہے اور صرف دو کو بیان کیا ہے: "اِتِّصَالُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ، اِتِّصَالُ بَيْنَ السَّبَبِ وَالْمُسَبَّبِ" پہلی قسم (معلول) حکم کا اتصال علت کے ساتھ یا فرع (مسبب) کا اتصال سبب کے ساتھ ہو حکم (معلول) علت کے ساتھ متصل ہو جیسا کہ ملک شراء کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور فرع (مسبب) اپنے سبب کے ساتھ متصل ہو جیسے کسی شخص کا اپنی مملوکہ باندی سے اَنْتِ حُرَّةٌ کہنا، کیونکہ یہ الفاظ زوالِ ملکِ متعہ کا سبب ہے۔

محل امتحان نمبر:۷، حسامی ۱۲

(الف) عبارت با اعراب: وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا اُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِيْ حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ لَاتَبِيْعُوْا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهٗ وَيُجَاوِرُهٗ وَاَبَى الشَّافِعِيُّ ذٰلِكَ وَقَالَ لَاعُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهٗ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ بِكِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى يَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کی وضاحت کے بعد مجاز کی تعریف اور عموم مجاز کا مطلب مع مثال تحریر کریں (ج) امام شافعیؒ کے قول کا جواب بھی لکھیں۔

جواب

ترجمہ: اور مجاز کا حکم ان معنیٰ کا ثابت ہونا ہے جو اس سے مراد ہوں چاہے وہ لفظ خاص ہو یا عام جیسا کہ حقیقت کا حکم ہے اور اسی وجہ سے ہم نے لفظ ''صاع'' کو حدیث ابن عمرؓ لاتبیعوا الدرھم الخ میں عام قرار دیا ہے، ان تمام چیزوں کے اندر جو اس کے اندر حلول کرے اور جو اس سے متصل ہو، اور حضرت امام شافعیؒ نے مجاز کے عام ہونے کا انکار کر دیا ہے اور فرمایا کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا، اس لیے کہ ضرورتاً اسے اختیار کیا جاتا ہے، کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لیے، مگر امام شافعیؒ کا یہ قول باطل ہے اس لیے کہ مجاز کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اور اللہ تعالیٰ عجز وضرورات سے بلند وبالا ہے۔

(ب) عبارت کی وضاحت، مجاز کی تعریف اور عموم مجاز کا مطلب مع مثال:

واضح رہے کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ جس چیز کا ارادہ کیا جائے گا لفظ سے اس کا وجود متحقق ہوگا یعنی اگر لفظ عام ہے تو مجاز بھی عام ہوگا اور اگر لفظ خاص ہے تو مجاز بھی خاص ہوگا، اس

سے معلوم ہوا کہ مجاز لفظ کے اعتبار سے عام اور خاص ہوتا ہے ٹھیک ایسا ہی جس طرح حقیقت من حیث اللفظ خاص و عام ہوتی ہے، حقیقت ہی کی طرح مجاز میں بھی خصوص وعموم من حیث اللفظ ہوگا خاص کی مثال اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا قول اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ میں ملامست سے جماع مراد ہے جو کہ خاص ہے اور حدیث ابن عمرؓ میں درہم کو عام رکھا گیا ہے۔

لا (تبیعوا) الصاع بالصاعین. ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرنے کی ممانعت کی گئی یہاں صاع سے مراد لکڑی کا پیمانہ نہیں ہے؛ بلکہ غلّہ ہے جسے پیمانہ سے ناپا جاتا ہے پھر ''الصاع''میں الف لام استغراق کا ہے جو ہر اس چیز کو شامل ہے جو صاع میں حلول کیے ہوئے ہوتی ہے خواہ از قبیل مطعوم ہو یا غیر مطعوم پس اس کے عموم سے ثابت ہوا کہ جس طرح ربا مطعوم میں جاری ہوتا ہے جیسے حنطہ شعیر وغیرہ اسی طرح غیر مطعوم میں بھی جاری ہوگا جیسے :جص ،نورہ، (چونا) وغیرہ۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) امام شافعیؒ کے قول کا جواب:

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا وہ صرف خصوص کا حامل ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک مجاز ایک ضروری چیز ہے جو کلام میں توسّع پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدرِ ضرورت ثابت ہوتی ہے، اور ضرورت صرف خصوص سے پوری ہو جاتی ہے، لہٰذا عموم لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کیاس قول کا جواب یہ ہے کہ ان کا یہ کہنا کہ مجاز ایک ضروری چیز ہے جو توسعۃً للکلام مستعمل ہوتی ہے بداہۃً غلط ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں متعدد مقامات کے اندر مجاز کا استعمال فرمایا ہے، اور اللہ کی ذات بداہۃً غلط ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں متعدد مقامات کے اندر مجاز کا استعمال فرمایا ہے، اور اللہ کی ذات عجز و ضرورت سے پاک ہے، ضرورت تو اسے پڑتی ہے جو عاجز اور محتاج ہو اور جو اللہ ہوگا وہ عاجز نہیں ہوسکتا، لہٰذا وہ ضرورات سے منزہ ہے، معلوم ہوا کہ مجاز ضروری چیز نہیں ہے ورنہ کلامِ باری میں مستعمل نہیں ہوتا، جب ایسا ہے تو مجاز میں عموم وخصوص دونوں ہوگا۔ (تفہیم الہامی)

محل امتحان نمبر: ۸، حسامی ۱۴۳۱

(الف) عبارت بااعراب: وَمِنُ حُكُمِ الْحَقِيُقَةِ وَالْمَجَازِ إِسْتِحَالَةُ اِجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفُظٍ وَاحِدٍ كَمَااسْتَحَالَ أَنْ يَّكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِيَةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ کیجئے (ب) عبارت کی تشریح کرتے ہوئے حقیقت اور مجاز کے مذکورہ حکم کو مثال سے سمجھائیے؛ نیز دونوں کی تعریف بھی لکھئے۔

جواب

ترجمہ: اور حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے اسحال میں کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں جیسا کہ یہ بات محال ہے کہ ایک کپڑا پہننے والے کے بدن پر ایک وقت میں بطریقِ ملک اور عاریت دونوں ہوں۔

(ب) عبارت کی تشریح:

اس عبارت میں مصنف نے ایک اختلافی مسئلہ چھیڑا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک لفظ سے معنیٰ حقیقی اور معنیٰ مجازی دونوں کو اس طرح مراد لینا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو جائز ہے یا نہیں؟ احناف اور عام متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ اجتماع ناجائز اور محال ہے اور امام شافعی اور معتزلہ میں سے جبائی اور عبدالجبار کے نزدیک ان دونوں معنیٰ کو جمع کرنا جائز ہے، بشرطیکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو اگر نا ممکن ہو تو امام شافعیؒ کے یہاں بھی جمع کرنا ناجائز ہوگا۔ مثلاً وہ جگہ جہاں امام شافعیؒ بھی اجتماع ناجائز کہتے ہیں۔ اِعْمَلُوْا مَاشِئْتُمْ وجوب کے معنیٰ میں حقیقت اور تہدید کے معنیٰ میں مجاز ہے اور ان کا اجتماع محال ہے، کیونکہ وجوب کا تقاضہ اس کام کے کرنے کا ضروری ہونا ہے اور تہدید کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا نہ کرنا ضروری ہے، لہٰذا یہ اجتماع امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ناجائز ہے، لیکن اگر اجتماع ممکن ہو

تو پھر احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔ احناف کے یہاں ممکن ہونے کی صورت میں بھی جمع ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ممکن ہونے کی صورت میں جمع کرنا جائز ہے۔

مثال اس کی باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ'' لمس کے حقیقی معنیٰ لمس بالید کے ہیں اور مجازی معنیٰ جماع کے ہیں اور ان کا اجتماع محال نہیں، بلکہ ممکن ہے؛ لہٰذا امام شافعیؒ دونوں معنیٰ مراد لیتے ہیں (لمس بالید بھی اور جماع بھی) ہمارے نزدیک جماع کے معنیٰ مراد ہیں اور لمس کے معنیٰ کر مدالینا جائز نہیں، کیونکہ حقیقت ومجاز کا اجتماع ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔ مصنف نے لفظ ''مُرِیْدَیْن'' کا اضافہ فرمایا ہے اس لفظ کو بڑھا کر یہ اشارہ مقصود ہے کہ اگر عموم مجاز کے طور پر لفظ کو استعمال کیا جائے تو یہ احناف کے نزدیک بھی جائز ہے، اگرچہ اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے اور یہ جائز اس لیے ہے کہ عموم مجاز کی صورت میں مراد تو صرف معنیٰ مجازی ہوتا ہے البتہ معنیٰ حقیقی تبعاً اس میں آجاتا ہے وہ مراد نہیں ہوتا۔

حقیقت اور مجاز دونوں کے حکم کی تشریح:

حقیقت ومجاز دونوں معنیٰ ایک ساتھ مراد لینا محال ہے اور یہ ایک امر معقول بھی ہے، اس لیے مصنف ایک حسّی مثال دے کر اس کو ذہن نشین کرتے ہیں۔

مثال کا خلاصہ یہ ہے کہ: ایک کپڑا اگر کوئی آدمی پہنے ہوئے ہو تو وہ یا تو اس کی ملکیت ہوگی یا اس نے عاریت پر لے رکھا ہوگا، لیکن یہ بات محال ہے کہ ایک ہی زمانے میں وہ کپڑا جو اس کے بدن پر ہے اس کی ملکیت بھی ہو اور اس نے عاریت پر بھی لے رکھی ہو دونوں میں کوئی ایک ہی صورت ہو سکتی ہے جس طرح ایک کپڑا جو بدن پر ہے ایک ہی وقت میں اس کا مملوک اور مستعار دونوں ہونا محال ہے اسی طرح ایک وقت میں ایک لفظ بطریقِ حقیقت بھی مستعمل ہو اور بطریقِ مجاز بھی یہ محال ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

حقیقت اور مجاز کی تعریف:

حقیقت کی تعریف: اَلْحَقِیْقَةُ اِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُرِیْدُ بِهٖ مَاوُضِعَ لَهٗ (لفظ کو اس کے معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کرنا)۔

مجاز کی تعریف: وَالْمَجَازُ اِسْمٌ لِکُلِّ لَفْظٍ اُرِیْدَ بِہٖ غَیْرُ مَاوُضِعَ لَہٗ لِاِتِّصَالٍ بَیْنَھُمَا مَعْنًی (لفظ کا غیر معنیٰ موضوع لہٗ میں استعمال کرنا ان دونوں کے درمیان کسی مناسبت اور تعلق کی وجہ سے)۔

محل امتحان نمبر:۹، حسامی ۱۳

(الف) عبارت بااعراب: وَلِھٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَہُ اللّٰہُ فِی الْجَامِعِ لَوْأَنَّ عَرَبِیًّا لَا وَلَاءَ عَلَیْہِ أَوْصٰی بِثُلُثِ مَالِہٖ لِمَوَالِیْہِ وَلَہٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ کَانَ النِّصْفُ الْبَاقِیُ مَرْدُوْدًا إِلَی الْوَرَثَۃِ وَلَایَکُوْنُ لِمَوَالِیْ مَوْلَاہُ لِأَنَّ الْحَقِیْقَۃَ أُرِیْدَتْ بِھٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) یہ مسئلہ ایک قاعدہ پر متفرع ہے آپ پہلے قاعدہ لکھئے پھر مسئلہ کی تشریح کریں (ج) مولیٰ کے معنیٰ حقیقی ومجازی لکھئے کیا دونوں ایک لفظ سے ایک حال میں مراد ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ مدلّل لکھئے۔

جواب

ترجمہ: اور اس وجہ سے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے اگر کسی عربی نے (جس کا کوئی معتق نہ ہو) اپنے ثلث مال کی اپنے موالی کے لیے وصیت کی حال یہ ہے کہ اس کا آزاد کردہ غلام ایک ہی ہے تو یہ آزاد کردہ غلام نصف ثلث کا مستحق ہوگا اور باقی نصف ثلث موصی (وصیت کرنے والے ورثاء کے لیے) لوٹا دیا جائیگا اور موصی کے آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے لیے کچھ نہ ہوگا، کیونکہ اس لفظ (مولیٰ) سے حقیقی معنیٰ مراد لیا گیا ہے، لہٰذا اب مجازی معنیٰ کا ارادہ باطل ہوگا۔

(ب) یہ مسئلہ ایک قاعدہ پر متفرع ہے اس قاعدہ اور مسئلہ کی تشریح:

یہ ایک تفریع ہے اس سابقہ قاعدہ پر جو مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے، کہ جمع بین الحقیقۃ

والمجاز ناجائز ہے۔ تفریع کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی پیدائشی آزاد آدمی اپنے موالی کے لیے تہائی مال کی وصیت کرے اور اس آدمی کا صرف ایک ہی معتَق (آزاد کردہ غلام) ہے تو اس کو ایک تہائی کا آدھا ملے گا اور تہائی کا باقی آدھا موصی (اس آزاد آدمی) کے وارثوں کو دیدیا جائیگا اور معتَق المعتَق (آزاد کردہ غلام کے آزاد کردہ غلام) کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ مولیٰ کے جب حقیقی معنیٰ مراد لیے گئے (آزاد کردہ غلام) تو مجازی معنیٰ (معتَق المعتَق) کا مراد لینا باطل ہے۔

لَاوَلَاءَ عَلَيْهِ: اِس عبارت کا اضافہ مصنف ؒ نے محض تاکید کے لیے کیا ہے، اس لیے کہ ولاء عتاقہ عربی پر ثابت نہیں ہوسکتا ہے؛ کیونکہ ولاء عتاقہ کے لیے شرط یہ ہے کہ جس پر ولاء ثابت کی جائے وہ غلام رہا ہو اور عرب غلام نہیں ہوسکتے۔ عربوں کے لیے صرف ولاء عتاقہ ثابت کرنا بھی درست تھا۔

(ج) مولیٰ کے معنیٰ حقیقی ومجازی:

مولیٰ کے حقیقی معنیٰ مُعْتَقْ یعنی آزاد کردہ غلام اور مجازی معنیٰ مُعْتَقُ الْمُعْتَق یعنی آزاد کردہ غلام کا غلام۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

کیا دونوں ایک لفظ سے ایک ہی حال میں مراد ہوسکتے ہیں یا نہیں؟

لفظ واحد سے آنِ واحد میں دونوں (حقیقت ومجاز) کو قصداً جمع کرنا محال ہے اس لیے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ شئ اپنے مقام میں مستقر بھی ہو اور مقام سے متجاوز بھی ہو؛ کیونکہ شئ واحد کا آنِ واحد میں الگ الگ دو مکانوں میں ہونا محال ہے۔

محل امتحان نمبر: ۱۰، حسامی ۱۳

(الف) عبارت با اعراب: وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي الْجَامِعِ لَوْأَنَّ عَرَبِيًّا لَاوَلَاءَ عَلَيْهِ أَوْصٰى بِثُلُثِ مَالِهِ لِمَوَالِيهِ وَلَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ

النِّصف كَانَ النِّصفُ الْبَاقِي مَرْدُوْدًا إِلَى الْوَرَثَةِ وَلَايَكُوْنُ لِمَوَالِي مَوْلَاهُ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ أُرِيدَتْ بِهٰذَا اللَّفظِ فَبطَلَ الْمَجَازُ، وَإِنَّمَا عَمَّهُمُ الْأَمَانُ فِيمَا إِذَا اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى أَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ لِأَنَّ اِسْمَ الْأَبْنَاءِ وَالْمَوَالِي ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيقَةِ فَبَقِيَ مُجَرَّدُ الْإِسْمِ شُبْهَةً فِي حِقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْإِشَارَةِ إِذَا دَعَابِهَا الْكَافِرَ إِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْأَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيقَةً.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) ولھٰذا قال محمد سے کس قاعدہ پر تفریع ہے؟ (ج) مصنف نے لا ولاء علیہ کی قید کا کیوں اضافہ کیا ہے؟ (د) وإنما عمّھم الامان سے کس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض اور جواب دونوں کو واضح کیجیے۔

جواب

ترجمہ: اور اس وجہ سے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے اگر کسی عربی نے (جس کا کوئی معتق نہ ہو) اپنے ثلث مال کی اپنے موالی کے لیے وصیت کی حال یہ ہے کہ اس کا آزاد کردہ غلام ایک ہی ہے تو یہ آزاد کردہ غلام نصف ثلث کا مستحق ہوگا اور باقی نصف ثلث موصی (وصیت کرنے والے ورثاء کے لیے) لوٹا دیا جائیگا اور موصی کے آزاد کردہ کے آزاد کردہ کے لیے کچھ نہ ہوگا، کیونکہ اس لفظ (مولیٰ) سے حقیقی معنیٰ مراد لیا گیا ہے، لہٰذا اب مجازی معنیٰ کا ارادہ باطل ہوگا۔ اور بہر حال اس صورت میں جبکہ اہلِ حرب نے اپنے ابناء اور موالی پر امان طلب کی تو امان ان کے ابناء الابناء اور موالی الموالی کو بھی شامل ہوتے ہیں، لیکن اس شمول پر حقیقت کے مجاز پر مقدم ہونے کی وجہ سے عمل باطل ہوگیا ہے، تو اسم حفاظتِ دم میں محض شبہ ہوکر رہ گیا اور یہ (بقاء شرکت اسمی) اشارہ کے مانند ہوگئی، جبکہ کافر کو اشارہ سے اپنی طرف (حالتِ حرب) میں بلایا اس اشارہ سے صورۃً مصالحت کی وجہ سے امان ثابت ہوجائیگا۔

(ب) ولھٰذا قال محمد سے تفریع:

وَلِھٰـــذَا یہ تفریع ہے اس سابقہ قاعدہ پر جو مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے، کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ناجائز ہے۔ تفریع کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی پیدائشی آزاد آدمی اپنے موالی کے لیے تہائی مال کی وصیت کرے اور اس آدمی کا صرف ایک ہی معتَق (آزاد کردہ غلام) ہے تو اس کو ایک تہائی کا آدھا ملے گا اور تہائی کا باقی آدھا موصیٰ (اس آزاد آدمی) کے وارثوں کو دیدیا جائیگا اور معتَق المعتَق (آزاد کردہ غلام کے آزاد کردہ غلام) کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ موالی کے جب حقیقی معنیٰ مراد لیے گئے (آزاد کردہ غلام) تو مجازی معنیٰ (معتَق المعتَق) کا مراد لینا باطل ہے۔

(ج) لاولاء علیہ کی قید کا اضافہ:

لَاوَلَاءَ عَـلَیْـهِ: اِس عبارت کا اضافہ مصنفؒ نے محض تاکید کے لیے کیا ہے، اس لیے کہ ولاء عتاقہ عربی پر ثابت نہیں ہوسکتا ہے؛ کیونکہ ولاء عتاقہ کے لیے شرط یہ ہے کہ جس پر ولاء ثابت کی جائے وہ غلام رہا ہو اور عرب غلام نہیں ہوسکتے۔ عربوں کے لیے صرف ولاء عتاقہ ثابت کرنا بھی درست تھا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(د) وإنما عمّھم الامان سے اعتراض اور جواب دونوں کی توضیح:

وَإِنَّـمَـا عَمَّهُمُ الخ: اس عبارت سے مصنفؒ نے ایک سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی حربی اپنے ابناء کے لیے مسلمانوں سے امان طلب کرے اور یہ کہے: آمِنُونِی عَلٰی اَبْنَائِنَا" یا اپنے موالی پر امان کرتے ہوئے کہے: "آمِنُوْنِیْ عَلٰی مَوَالِیْنَا" تو اس امان میں ابناء (بیٹے) اور ابناء الابناء (پوتے) دونوں شامل ہوجائیں گے، اسی طرح موالی (آزاد کردہ غلام) اور موالی الموالی) (آزاد کردہ غلام کے آزاد کردہ غلام) دونوں امان میں داخل ہوں گے؛ حالانکہ ابناء بیٹوں کے معنیٰ میں حقیقت اور ابناء الابناء (پوتوں) کے معنیٰ میں مجاز ہے، اسی طرح موالی (آزاد کردہ غلام) کے لیے حقیقت ہے اور موالی الموالی

(آزاد کردہ غلام کے آزاد کردہ غلام) کے لیے مجاز ہے اور جب مجاز میں یہ دونوں داخل ہوں گے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو ناجائز ہے؟ یہ سوال کی تقریر ہے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ ابناء اگر چہ بیٹوں کے معنیٰ میں حقیقت ہے، لیکن عرفاً اور ظاہراً ابناء الابناء (پوتوں) کو بھی شامل ہے، جیسا کہ بنی آدم بولا جائے تو حضرت آدم علیہ السلام کے پوتے بھی داخل ہوتے ہیں، اسی طرح موالی اگر چہ معتَق کے معنیٰ میں حقیقت ہے، لیکن عرفاً اور ظاہراً معتَق المعتَق کو بھی شامل ہے، لہٰذا حربی کے آمِنُوْنِیْ عَلٰی اَبْنَائِنَا اور آمِنُوْنِیْ عَلٰی مَوَالِیْنَا کہنے اور ابناء (بیٹوں) اور موالی (معتَق) مراد لینے کی وجہ سے عرفی اور ظاہری معنیٰ (ابناء الابناء اور معتَق المعتَق) کا مراد لینا باطل ہوگیا، کیونکہ حقیقت مجاز پر مقدم ہوا کرتا ہے؛ لہٰذا ان مثالوں میں حقیقی معنیٰ ہی مراد ہوں گے اور بیٹوں اور معتَق کے لیے ہی صرف امان ثابت ہوگا، ابناء الابناء اور معتَق المعتَق کے لیے امان حاصل نہ ہوگا، لیکن جب یہ لفظ عرفاً اور ظاہراً ابناء الابناء اور معتَق المعتَق کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے تو ان کے دم کی حفاظت کے سلسلہ میں شبہ پیدا ہوگیا۔ یعنی یہ شبہ ہوگیا کہ ہوسکتا ہے کہ یہ امان میں داخل ہوں اور ہوسکتا ہے کہ امان میں داخل نہ ہوں اور امان محض شبہ سے بھی ثابت ہوجاتا ہے، اس لیے ان کو بھی امان مل جائیگا، اس لیے نہیں کہ حقیقی اور مجازی دونوں معنیٰ مراد لیے گئے ہیں، بلکہ اس لیے کہ شبہ پیدا ہوگیا اور شبہ سے امان حاصل ہوجاتا ہے، جس طرح بالارادہ امان حاصل ہوجاتا ہے۔ (السامی)

محل امتحان نمبر:۱۱، حسامی ۱۴

(الف) عبارت بااعراب: فَإِنْ قِيْلَ قَدْ قَالُوْا فِيْمَنْ حَلَفَ لَايَضَعُ قَدَمَهُ فِيْ دَارِ فُلَانٍ إِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيْعًا وَيَحْنَثُ إِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا أَوْ مَاشِيًا وَكَذٰلِكَ قَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ اَصُوْمَ رَجَبًا وَنَوٰى بِهِ الْيَمِيْنَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِيْنًا وَفِيْهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت میں مذکورہ اعتراض اور جواب کو اچھی طرح واضح کریں۔

جواب

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ علمائے احناف نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوگا تو یہ قسم واقع ہوگی ملکیت، عاریت اور اِجارہ (کے گھر) پر اور حانث ہو جائے گا جب کہ وہ داخل ہوا ہو سوار ہو کر یا پیادہ، اور اسی طرح فرمایا امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا: "لـلّٰه علىّ أن اصوم رجبًا" (اللہ کے لیے میں اپنے اوپر واجب کرتا ہوں کہ میں رجب کا روزہ رکھوں گا) تو یہ نذر و یمین دونوں واقع ہوگی اور اس کے اندر حقیقت و مجاز دونوں جمع ہیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) عبارت میں مذکورہ اعتراض اور جواب کی اچھی طرح وضاحت:

خلاصۂ مطلب: فَإِنْ قِيْلَ سے مذہبِ احناف پر اشکال کیا جا رہا ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا اور اس نے کوئی نیت نہیں کی، پس اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا خواہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو یا اس نے عاریۃً لے رکھا ہو یا کرایہ پر لیا ہو خواہ اس گھر میں پیدل چل کر داخل ہوا ہو یا ننگے پاؤں، یا جوتے پہن کر یا سوار ہو کر، ہر حال میں وہ عندالاحناف حانث ہو جائے گا، تو کیا مثالِ مذکور میں حقیقت و مجاز کے درمیان جمع کرنا لازم نہیں آتا؟ دارِ فلاں کی حقیقت تو یہ ہے کہ وہ گھر اس کی ملکیت ہو تو اسے اس کا دارِ حقیقی کہا جائے گا۔ (**هٰذا هو العرف في ديارنا**) اور مجاز یہ ہے کہ وہ گھر بطریقِ عاریت یا کرایہ پر لیا گیا ہو، مگر حنفیہ ہر دار میں داخل ہونے کی صورت میں اس شخص کو حانث قرار دیتے ہیں، اسی طرح وضعِ قدم کا حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ ننگے پاؤں داخل ہو، اور اس کا مجازی معنیٰ یہ ہے کہ جوتا پہن کر یا سوار

ہو کر داخل ہو، ان دونوں صورتوں میں بھی حنفیہ اسے حانث قرار دیتے ہیں، حالانکہ اس میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آرہا ہے، جو خود ان کے اُصول کے خلاف ہے۔

کذلک قال ابو حنیفہ الخ: اسی طرح اس صورت میں بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آرہا ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ اللہ کے لیے میرے ذمہ ہے کہ میں رجب کے مہینے کا روزہ رکھوں اور اس سے اس نے یمین کی نیت کرلی تو طرفین کے نزدیک نذر و یمین دونوں واقع ہوگی، حالانکہ "نذر" اس جملہ کا معنیٰ حقیقی ہے اور یمین مجازی، اس میں بھی حقیقت ومجاز کا اجتماع ہوگیا۔

قلنا وضع القدم سے اشکال نمبر ایک کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض کو غلط فہمی ہوگئی کہ اس نے عموم مجاز کو جمع بین الحقیقۃ والمجاز سمجھ لیا حالانکہ جمع بین الحقیقت والمجاز اور عموم مجاز میں بہت بڑا فرق ہے، عموم مجاز کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ لفظ کا کوئی ایسا معنیٰ مراد لیا جائے جس میں اس کا حقیقی اور مجازی دونوں معنیٰ داخل ہو یعنی اس کا اطلاق دونوں کے اوپر ہوتا ہے، تو حنفیہ نے وضع قدم میں عموم مجاز مراد لیا، یعنی مطلق دخول، اور یہ عموم مجاز ماشیاً راکباً اور متنعلاً سب کو شامل ہے، لہٰذا حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم نہیں آیا، اور ایسے ہی دار سے مراد عموم مجاز کے اعتبار سے سکنیٰ ہے جو ہر اس جگہ کو شامل ہے جہاں وہ رہتا ہے خواہ وہ مکان اس کی ملکیت کا ہو، یا عاریت پر لے رکھا ہو یا کرائے پر ہو۔

ان مذکورہ مثالوں کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے **أَنْتِ طَالِقٌ يَوْمَ يَقْدِمُ فُلَانٌ** کہا یا آقا نے اپنے غلام سے کہا: **أنت حرّ یوم یقدم فلان** اور وہ فلاں شخص رات کے وقت آیا یا دن کو دونوں صورتوں میں اس کی بیوی مطلق ہوجائے گی اور وہ غلام آزاد ہوجائے گا، اگر بادی النظر میں دیکھا جائے تو جمع بین المجاز والحقیقۃ نظر آئے گا، اس لیے کہ یوم کا حقیقی معنیٰ بیاض النہار ہے اور مجازی معنیٰ رات ہے اور یہ دونوں معنیٰ مثالِ مذکور میں مراد لیا گیا، پس یہاں بھی دونوں کا جمع ہونا لازم آگیا، مگر حقیقۃً اس میں حقیقت ومجاز کا اجتماع نہیں ہو رہا ہے، اس لیے کہ یوم کی دو حالتیں ہیں: کبھی تو وہ فعل ممتد کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے جیسے: صوم وغیرہ اور کبھی فعل غیر ممتد کے ساتھ جیسے قدوم، جلوس، دخول وغیرہ، تو اگر

یوم فعل ممتد کے ساتھ متصل ہو تو اس وقت یوم سے مراد بیاض نہار ہوتا ہے، اور اگر فعل غیر ممتد کے ساتھ مستعمل ہو تو یوم سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے، مثالِ مذکور میں دخول فعل غیر ممتد ہے، لہٰذا یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا، لہٰذا وہ شخص جس کے قدوم پر طلاق اور عتق کو معلق کیا گیا، آ گیا، تو طلاق و عتق واقع ہو جائے گی، خواہ رات کو آئے یا دن کو، اسی طرح وضع قدم میں بھی اعتبار کیا گیا، لہٰذا ہر حال میں وہ حانث ہو جائے گا۔ (تفہیم الہامی)

محل امتحان نمبر: ۱۲، حسامی ۱۵

(الف) عبارت بااعراب: أَمَّا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ أَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيْغَتِهٖ يَمِيْنٌ بِمُوْجَبِهٖ وَهُوَ الْإِيْجَابُ لِأَنَّ إِيْجَابَ الْمُبَاحِ يَصْلُحُ يَمِيْنًا كَتَحْرِيْمِ الْمُبَاحِ وَهٰذَا كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَإِنَّهٗ تَمَلُّكٌ بِصِيْغَتِهٖ تَحْرِيْرٌ بِمُوْجَبِهٖ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ اور مطلب تحریر کریں (ب) مذکورہ عبارت میں کس سوال کا جواب دیا جا رہا ہے؟ سوال و جواب کو واضح انداز میں لکھیں۔ (ج) تحریم مباح یمین ہوتی ہے اس کی دلیل بیان کریں (د) حقیقت، مجاز، نذر اور یمین کی تعریف کریں۔

جواب

ترجمہ: رہا نذر کا مسئلہ تو وہ بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے، بلکہ وہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب اور مقتضی کے اعتبار سے یمین ہے اور وہ واجب کرنا ہے کیونکہ مباح کو واجب کرنا یمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہے جیسا کہ مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ قریب کو خریدنا اس لیے کہ یہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مالک بننا ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے آزاد کرنا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

عبارت کا مطلب:

مذکورہ بالا عبارت میں شارحؒ نے احناف پر ہونے والے دو اعتراضوں میں سے

دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے اور دونوں اعتراض حقیقت و مجاز کے بارے میں کیے گئے ہیں کہ احناف جمع بین الحقیقت والمجاز کو ناجائز ہونے کے باوجود جمع کرتے ہیں۔

دوسرے اعتراض اور جواب کو آنے والی عبارت میں ملاحظہ فرمالیں۔

مذکورہ عبارت جس سوال کا جواب ہے اس کی توضیح:

سوال یہ ہے کہ "للّٰہ علیّ ان اصوم رجبا" میں حقیقت اور مجاز دونوں کو ایک ساتھ مراد لیا گیا؛ اس لیے کہ ج کوئی شخص مذکورہ جملہ جیسا بولا اور یمین کی نیت کی تو اس شخص پر روزہ رکھنے کی صورت میں قضا اور کفارہ لازم آئے گا، قضاء تو نذر ہونے کی وجہ سے اور کفارہ یمین ہونے کی وجہ سے۔ اور علی صیغہ کے اعتبار سے نظر ہے؛ اس لیے کہ علی نذر کا صیغہ ہے جو کہ معنیٔ حقیقی اور یمین معنیٔ مجازی اور لفظ کی معنیٔ حقیقی تو بولتے ہی ثابت ہو جاتے ہیں اور معنیٔ مجازی کے لیے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں قرینہ نیت ہے؛ اس لیے جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہوا، حالانکہ یہ درست نہیں؟

مذکورہ اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر قائل نے اپنے قول لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أَصُوْمَ رَجَبًا سے یمین کی نیت کی تو یہ کلام نذر اور یمین دونوں کا ہوگا؛ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے طور پر نہیں جیسا کہ معترض نے سمجھا اور کہا ہے، بلکہ اس طور پر کہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب اور حکم کے اعتبار سے یمین ہے صیغہ کے اعتبار سے نذر، اس لیے کہ یہ صیغہ شریعت میں نذر کے لیے موضوع ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین اس لیے ہے کہ ایک مباح چیز کو اپنے اوپر لازم کیا گیا ہے جس طرح مباح کو حرام کرنا یمین ہے اسی طرح مباح کو واجب کرنا بھی یمین ہے۔

(ج) تحریم مباح یمین ہوتی ہے اس کی دلیل:

تحریم مباح یمین ہوتی ہے یعنی کسی مباح چیز کو حرام کر دینا یہ یمین ہوتی ہے، جس طرح کسی مباح چیز کو اپنے اوپر لازم کر لینا یمین ہوتی ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ مباح اور حلال چیز کو حرام کرنے کا نام یمین ہے۔

دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اوپر ماریہ قبطیہؓ اور شہد کو حرام فرمالیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس مباح اور حلال چیز کو حرام کرنے کا نام یمین رکھا ہے اور یوں فرمایا ہے: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ﴾ اس کے بعد فرمایا ہے: ﴿قَدْفَرَضَ اللّٰهُ لَکُمْ تَحِلَّةَ اَیْمَانِکُمْ﴾ اس دوسری آیت میں کہا کہ آپ اپنی قسم کو توڑ کر کفارہ دیں، تو معلوم ہوا کہ مباح چیز کو حرام کرنے کا نام یمین ہے جیسا کہ واقعہ ماریہ قبطیہؓ سے ظاہر ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(د) حقیقت، مجاز، نذر اور یمین کی تعریف:

حقیقت: كل لفظٍ يبقىٰ على موضوعه.

مجاز: اسمٌ لما أُريد به غيرُما وُضِعَ لهٗ لمناسبةٍ بينهما.

نذر: ايجابُ عينِ الفعلِ المُبَاحِ على نفسِهٖ تعظيمًا للّٰهِ.

یمین: تقويةُ أَحَدِ طرفَيِ الخبرِ بذكرِاللّٰه تعالیٰ اوالتعليق.

محل امتحان نمبر: ۱۳، حسامی ۱۶

(الف) عبارت بااعراب: وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا الْبَابِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِ مَتٰى اَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُ لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَايُزَاحِمُ الْأَصْلَ فَإِنْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَايَاكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِ أَوْمَهْجُوْرَةً كَمَا إِذَا حَلَفَ لَايَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ صِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) ومن حکم هٰذا الباب کی مراد متعین کرنے کے بعد حکم مذکور کی مع دلیل وضاحت کریں (ج) حقیقت متعذرہ اور مہجورہ کی تعریف کرتے ہوئے مصنف کی بیان کردہ مثالوں کی تشریح کریں۔

جواب

ترجمہ: اور اس باب کا ایک حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز ساقط

ہو جائے گا اس لیے کہ مستعار (مجاز) اصل کے مزاحم نہیں ہوتا، پس اگر حقیقت متعذرہ ہو (یعنی اس پر عمل کرنا دشوار ہو) جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس کھجور سے نہیں کھائے گا یا حقیقتِ مہجورہ ہو (یعنی عرفاً یا اخلاقاً وشرعاً اس کا استعمال متروک ہو) جیسے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا ان صورتوں میں مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

ب) ومن حکم ھٰذا الباب کی مراد:

ومن حکم ھٰذا الباب سے مراد یہ ہے کہ حقیقت مجاز کے حکم میں سے یہ بھی ایک حکم ہے جس کی تفصیل آنے والے سوال کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

حکم مذکور کی مع دلیل وضاحت:

حقیقت ومجاز کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کا اعتبار ساقط ہوگا، اس لیے کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کی فرع اور اصل اپنی فرع کے مزاحم نہیں ہوتی، پھر اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا، حقیقت پر عمل نہ کرنے کی تین صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ اس حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہو جسے اصطلاح میں حقیقتِ متعذرہ کہتے ہیں مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس کھجور سے نہیں کھائے گا، تو اس کا حقیقی معنیٰ یہ ہے کہ اس درخت سے نہیں کھائے گا مگر ظاہر ہے کہ کھجور کے درخت کو کھانا انسان کے لیے دُشوار اور مشکل ہے؛ لہٰذا اس کا معنیٰ مجازی یعنی اس کا پھل اور اس کی قیمت مراد ہوگی۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مگر عرفِ عام میں لوگوں کا اس پر عمل نہ ہو جیسے گھر میں قدم کا رکھنا بغیر چپل جوتے کے ممکن تو ہے؛ لیکن لوگوں نے اس معنیٰ کو ترک کر دیا عرف میں وضعِ قدم سے مطلقاً دخول مراد ہوتا ہے جس میں راکبًا، حافیًا، ماشیًا سب داخل ہیں۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ شرعاً حقیقت چھوڑ دی گئی ہو یعنی شریعت کی رو سے اس کا حقیقی معنیٰ متروک ہو اگرچہ اس حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو۔

(ج) حقیقت متعذرہ اور مہجورہ کی تعریف اور مصنف کی بیان کردہ مثالوں کی تشریح:

حقیقتِ متعذرہ: حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہو۔ مثلاً کسی نے کہا: "واللہ لا آکل من هذه النخلة" خدا کی قسم! میں کھجور کے اِس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں حقیقت یعنی بعینہٖ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے، لہٰذا اس کلام کے مجازی معنیٰ مراد ہوں گے اور اس کلام کے مجازی معنیٰ یہ ہیں کہ اگر وہ درخت پھلدار ہوا تو اس درخت کے پھل اس کے مجازی معنیٰ ہوں گے اور اگر وہ درخت پھلدار نہ ہو تو اس کی وہ قیمت جو بیع سے حاصل ہوتی ہے اسکے مجازی معنیٰ ہوں گے یعنی پھلدار ہونیکی صورت میں حالف اس درخت کے پھل کھا کر حانث ہوگا۔ اور پھلدار نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا؛ لیکن اگر متکلم نے تکلف کر کے عین درخت میں سے کچھ کھالیا یعنی اس کی لکڑی کھالی یا پتے کھالیے تو حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ عین درخت کا کھانا متعذر ہے اور متعذر کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

حقیقتِ مہجورہ:

وہ ہے جس پر عمل کرنا ممکن ہو؛ لیکن لوگوں نے اس کو عملاً ترک کر دیا ہو۔ جیسے: کسی شخص نے کہا: "وَاللہ لاأضیع قدمی في دار خالد" قسم بخدا! میں خالد کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا۔ تو یہ کلام مطلقاً دخول پر محمول ہوگا؛ کیونکہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ حالف اپنا برہنہ پا چوکھٹ کے اندر داخل کر دیے اور خود باہر رہے اور ایسا کرنا ممکن بھی ہے؛ لیکن لوگوں کے عرف میں وضع قدم سے یہ معنیٰ مراد نہیں ہوتے؛ بلکہ یہ معنیٰ عرفاً متروک ہیں اور جب یہ معنیٰ عرفاً متروک ہیں تو وضع قدم کے مجازی معنیٰ مراد ہوں گے اور وضع قدم کے مجازی معنیٰ مطلقاً دخول کے ہیں، لہٰذا حالف کا قول "واللہ لااضیع قدمی في دار خالد" واللہ لاادخل في دار خالد کے معنیٰ میں ہوگا اور حالف خالد کے گھر میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا، خواہ برہنہ پا داخل ہو یا جوتے پہن کر، پیادہ پا داخل ہو یا سوار ہو کر۔ اور حالف نے کلام کی

حقیقت پر عمل کرتے ہوئے برہنہ پا چوکھٹ کے اندر رکھ دیا اور خود باہر رہا تو حانث نہ ہوگا؛ کیونکہ اس کے حقیقی معنیٰ مہجور ہیں اور معنیٔ مہجور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

محل امتحان نمبر:۱۴، حسامی ۱۶

(الف) عبارت بااعراب: وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِنَّ التَّوْكِيلَ بِالْخُصُومَةِ يَنْصَرِفُ إِلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ مَهْجُورَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُورُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُورِ عَادَةً أَلَاتَرىٰ أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُ هٰذَاالصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِأَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهجُورٌشَرْعًا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) علیٰ هٰذا سے جس ضابطہ کی طرف اشارہ ہے اسے بیان کرنے کے بعد پوری عبارت کا مطلب لکھیں (ج) ھجران صبی کے مہجورِ شرعی ہونے کی دلیل بھی لکھیں۔

جواب

ترجمہ: اسی بنا پر ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومۃ مطلق جواب کی طرف راجع ہوگی اس لیے کہ حقیقت شرعاً مہجور ہے اور جو چیز شرعاً مہجور ہو وہ عادۃً مہجور کے مرتبہ میں ہوتی ہے کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس بچہ سے گفتگو نہیں کریگا تو یہ قسم اس کے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی کیونکہ بچہ کو چھوڑنا شرعاً مہجور ہے۔

(ب) علیٰ هٰذا سے ضابطہ کی طرف اشارہ اور عبارت کا مطلب:

وَعَلٰى هٰذَا کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت جب مہجور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ جو حقیقت شرعاً مہجور ہو وہ عادۃً مہجور کے حکم میں ہوتی ہے یعنی جس طرح عادۃً اگر کوئی حقیقت مہجور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح اگر حقیقت شرعاً مہجور ہو تو وہاں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائیگا۔

مصنفؒ اس عبارت میں حقیقتِ مہجورہ شرعاً کی مثالیں بیان فرمارہے ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ خصومت یعنی منازعہ سے قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے: ''وَلَاتَنَازَعُوْا'' تو خصومت اس ارشاد یعنی ''وَلَاتَنَازَعُوْا'' کی وجہ سے چونکہ شرعاً مہجور ہے، اس لیے توکیل بالخصومت مجاز یعنی مطلقاً جواب کی طرف راجع ہوگی اور توکیل بالخصومت سے مطلقاً جواب مراد ہوگا، وضاحت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص پر یہ دعویٰ کرے کہ اس پر ایک ہزار روپئے ہیں پھر مدعی علیہ (دوسرا شخص) نے کسی تیسرے شخص کو قاضی کی عدالت میں مدعی (پہلے شخص) کے ساتھ خصومت کا وکیل بنایا تو یہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب پر محمول ہوگی، اس لیے کہ توکیل بالخصومت کے حقیقی معنیٰ تو یہ ہیں کہ وکیل مدعی کی ہر بات کا انکار کرتا ہے اور اختلاف باقی رہے خواہ مدعی حق پر ہو یا باطل ہو اور توکیل بالخصومت کے مجازی معنیٰ مطلقاً جواب کے ہیں کہ اگر مدعی کا دعویٰ اسے تسلیم ہے تو نعم کہہ دے اور اگر دعویٰ تسلیم نہیں ہے تو ''لا'' کے ذریعہ جواب دیدے اور مدعی کے دعوے کو رَد کردے کہ اس کے مؤکل پر ایک ہزار روپئے واجب نہیں ہیں، یہ پہلی مثال کی توضیح ہے۔ دوسری مثال حقیقتِ مہجورہ شرعاً کی یہ ہے کہ اگر کوئی قسم کھالے کہ وہ اس بچہ سے بات نہیں کریگا (وَاللّٰہُ لَا أُکَلِّمُ ھٰذَا الصَّبِیَّ) تو یہاں اس کے حقیقی معنیٰ مراد نہ ہوں گے، یعنی یہ کلام حقیقت پر محمول ہوکر صرف بچپن کے زمانہ کے کلام کے ساتھ خاص نہ ہوگا، بلکہ اس کلام کے مجازی معنیٰ مراد ہوں گے اور ''ھٰذَا الصَّبِیَّ'' سے مراد ''ھٰذِہِ الذَّات'' کے ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس ذات سے بات نہیں کروں گا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) ہجرانِ صبی کے مہجورِ شرعی ہونے کی دلیل:

ہجرانِ صبی کے مہجورِ شرعی ہونے کی دلیل: اس کلام کے حقیقی معنیٰ یعنی بچہ سے بچپن میں بات نہ کرنا شرعاً مہجور ہے، کیونکہ شریعت نے ''مَنْ لَّمْ یَرْحَمْ صَغِیْرَنَا'' سے بچوں پر شفقت کا حکم دیا ہے اور شفقت نہ کرنے پر ''فَلَیْسَ مِنَّا'' سے وعید بیان فرمائی ہے اور وعید والی چیز کا کرنا حرام ہوتا ہے؛ لہٰذا بچہ کے ساتھ ترکِ کلام حرام ہوگا اور حرام شرعاً

متروک اور مہجور ہوتا ہے؛ لہٰذا اس کلام کے معنیٰ مجازی مراد لیں گے اور کہیں گے کہ وہ اس ذات سے بات نہیں کریگا یہ قسم اس نے کھائی ہے؛ لہٰذا جب وہ بچپن میں کلام نہ کرنے کے حقیقی معنیٰ پر محمول نہیں ہے تو جب بھی وہ اس سے بات کریگا خواہ وہ بچپن میں ہو یا جوانی یا بڑھاپے میں بہر حال حانث ہوجائیگا، یہ دوسری مثال حقیقتِ مہجورہ شرعاً کی ہے؛ لیکن مصنفؒ نے اس مثال کو پہلی مثال کی تائید کے طور پر تبعاً ذکر کیا ہے۔

(فیض سبحانی)

محل امتحان نمبر:۱۵، حسامی ۱۸

(الف) عبارت بااعراب: ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةٌ قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَرْجِعُ اِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِي يَمِيْنِ الْفَوْرِ وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِيْ نَفْسِهِ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاكُلُ لَحْمًا فَاَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) جن اُمور کی وجہ سے حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے ان کی مع مثال وضاحت کریں (ج) یمین فور کے لغوی اور مرادی معنیٰ لکھیں۔

جواب

ترجمہ: پھر جن قرائن کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے ان کی تعداد پانچ ہے، کبھی حقیقت کو محل کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک کردیا جاتا ہے اور حقیقت کبھی عادت کے دلالت کرنے کی وجہ سے متروک ہوجاتی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور ایسے معنیٰ کی دلالت کی وجہ سے جس کا تعلق متکلم سے ہو جیسا کہ یمین فور میں اور سیاقِ کلام کی وجہ سے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ

اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا" اور لفظ کی فی نفسہٖ دلالت کی وجہ سے جیسا کہ جب قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پس مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہیں ہوگا۔

(ب) جن اُمور کی وجہ سے حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے ان کی مع مثال توضیح:

مصنفؒ نے اس عبارت میں ان قرائن اور مواضع کو بیان فرمایا ہے جن کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے اور مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، وہ پانچ مواضع ہیں:

(۱) کبھی حقیقت کو محل کلام کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے اور مجازی معنیٰ مراد لیے جاتے ہیں، محل کلام سے مراد وہ محل ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محل کلام کی دلالت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کلام کے حقیقی معنیٰ کی صلاحیت ہی نہ رکھتا ہو اور حقیقی معنیٰ مراد لینے کی صورت میں ذاتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم آتا ہے؛ لہٰذا ان جیسی جگہوں پر کذب لازم آنے سے بچنے کے لیے مجاز کی طرف رجوع کریں گے مثلاً حدیث پاک ہے: "اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" اس کے حقیقی معنیٰ یہ ہیں افعال واعمال نیتوں پر موقوف ہیں، نیتوں کے بغیر افعال وجود میں نہیں آتے، حالانکہ یہ بات خلافِ واقع اور جھوٹ ہے؛ کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بے شمار افعال واعمال ایسے ہیں جو بغیر نیت کے وجود میں آتے ہیں، پس اس حدیث کے حقیقی معنیٰ مراد لینے کی صورت میں الصادق المصدوق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم آتا ہے، اس لیے اس کو مجازی معنیٰ پر محمول کر کے اس سے پہلے مضاف "ثواب" یا حکم کا لفظ مقدم مان لیں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنیٰ مراد لیے گئے ہیں اور یہ ان مواضع میں سے پہلی جگہ ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(۲) دوسری جگہ جہاں معنیٰ حقیقی دلالت عادت کی وجہ سے متروک ہو جاتا ہے، کیونکہ کلام مخاطب کو متکلم کی مراد سمجھانے کے لیے ہوتا ہے، پس جب کلام معنیٰ لغوی سے منتقل ہو کر عرفاً اور عادتاً دوسری شئ میں استعمال کیا جانے لگا ہو تو عادت اور عرف کی وجہ سے

معنیٰ حقیقی متروک ہوگا اور مجازی معنیٰ پر عمل ہوگا۔ مثال اس کی یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صلاۃ اور حج کی نذر مانی تو اس سے صلاۃِ شرعی (نماز) اور حج شرعی کا ادا کرنا واجب ہوگا، کیونکہ صلاۃ کے لغوی معنیٰ دعا اور حج کے لغوی معنیٰ قصد وارادہ کے ہیں، پھر لفظ صلاۃ بول کر عرفاً اور عادتاً ارکانِ معلومہ (نماز) مراد لیا جانے لگا، اسی طرح حج بول کر مخصوص عبادت مراد لی جانے لگی تو اب یہی مجازی معنیٰ مراد ہوں گے اور لغوی معنیٰ متروک ہوں گے۔

(۳) تیسری جگہ جہاں حقیقی معنیٰ متروک اور مجازی معنیٰ مراد ہوتے ہیں وہ حالِ متکلم ہے اور اس کے قصد وارادہ کی دلالت ہے۔ وضاحت اس کی یہ ہے کہ اگر متکلم کی حالت سے یہ محسوس ہو جائے اور اس کی حالت یہ بتائے کہ وہ حقیقی معنیٰ مراد نہیں لے رہا ہے تو اس صورت میں بھی حقیقت کو ترک کر کے مجازی معنیٰ مراد ہوتے ہیں جیسا کہ یمین فور میں۔

(۴) چوتھا موقع یہ ہے کہ سیاقِ کلام کی وجہ سے حقیقی معنیٰ متروک اور مجازی معنیٰ مراد ہوتے ہیں یعنی کلام کے ساتھ مقدم یا مؤخر کوئی ایسا لفظی قرینہ بھی ہو جو یہ بتائے کہ حقیقی معنیٰ مراد نہیں ہیں بلکہ مجازی معنیٰ مراد ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے اس ارشاد میں: ”فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ“ اس کے حقیقی معنیٰ تو یہ ہیں کہ دو چیزوں میں اختیار دیا جا رہا ہے کہ جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، لیکن ”إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا“ کی وعید اس بات کا قرینہ ہے کہ حقیقی معنیٰ مراد نہیں ہیں؛ بلکہ مجازی معنیٰ تہدید اور توبیخ مقصود ہے اور کفر کرنے سے منع کرنے پر محمول ہے کہ وعید کو دیکھ کر لوگ کفر سے اجتناب کریں۔

(۵) پانچواں اور آخری مقام یہ ہے کہ فی نفسہٖ لفظ کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنیٰ متروک اور مجازی معنیٰ مراد ہوتے ہیں۔ فی نفسہٖ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے بغیر کسی سیاق وسباق کے اس معنیٰ پر دلالت کرے اطلاق کے اعتبار سے اس معنیٰ پر دلالت نہ کرے مثال اس کی یہ ہے اگر کوئی شخص قسم

کھائے کہ "وَاللّٰہ لا آکل لحمًا" میں گوشت نہیں کھاؤں گا۔ اور مچھلی کا گوشت کھالیا تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ لحم کا لفظ قوت پر دلالت کرتا ہے کہا جاتا ہے: التحریم الحرب، اشتدت الحرب. جنگ شدید ہوگئی۔ معلوم ہوا کہ یہ لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے قوت پر دلالت کرتا ہے اور قوت اس گوشت میں ہوتا ہے جو خون سے پیدا ہو اور مچھلی کے اندر خون نہیں ہوتا ورنہ وہ پانی میں نہ رہ سکتی تو لحم کا لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف سے اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں مچھلی کا گوشت مراد نہیں ہے؛ بلکہ دوسرے جانوروں کا گوشت مراد ہے، جنہیں ذبح کے ذریعہ حلال کیا جاتا ہے، اگرچہ قرآن کریم نے مچھلی کے گوشت پر بھی لحماً طریاً کا اطلاق کیا ہے، لیکن فی نفسہٖ لفظ کی دلالت سے یہ معنیٰ متروک ہیں اور مجازی معنیٰ (دوسرے جانوروں کا گوشت) مراد ہے؛ لہٰذا مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) یمین فور کے لغوی اور مرادی معنیٰ:

الفور فی الأصل مصدر "فارت القدر" إذا غلتْ و اشتدّتْ. سميتْ به الحالة التي لاربث فيها ولالبث. والمراد بيمين الفور قول الرجل في حالة الغضب لإمرأته تريد الخروج من الدار إن خرجتِ فأنتِ طالق.

یمین فور کہتے ہیں کہ غصہ کی حالت میں شوہر اپنی بیوی کو جو گھر سے نکلنا چاہتی ہو یہ کہہ دے: "إن خرجت فأنتِ طالق" جب یہ جملہ شوہر کی زبان سے سنا تو وہ گھر سے نہ نکلی بعد میں جب شوہر کا غصہ ٹھنڈا ہوگیا پھر وہ نکلی تو طلاق واقع نہیں ہوگی، حالانکہ حقیقی معنیٰ کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر صورت میں طلاق پڑ جائے خواہ وہ شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ٹھنڈا ہونے کے بعد، لیکن متکلم کی حالت یہ بتا رہی ہے کہ وہ مطلقاً نکلنے سے منع نہیں کرنا چاہتا، بلکہ ابھی نکلنے سے منع کر رہا ہے؛ لہٰذا اس حالتِ متکلم کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور مجازی معنیٰ مراد ہوں گے۔

محل امتحان نمبر:۱۶، حسامی ۱۹

(الف) عبارت بااعراب: وَسُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا كِنَايَاتُ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِأَنَّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِيْ لٰكِنَّ الْإِبْهَامَ فِيْمَا يَتَّصِلُ بِهٖ وَتَعْمَلُ فِيْهِ فَلِذٰلِكَ شَابَهَتِ الْكِنَايَاتِ فَسُمِّيَتْ بِذٰلِكَ مَجَازًا وَلِهٰذَا الْإِبْهَامِ أُحْتِيْجَ إِلَى النِّيَّةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمُوْجَبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يُّجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيْحِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) صریح، کنایہ کی تعریف اور ان کا حکم لکھئے (ج) مذکورہ عبارت کی اچھی طرح وضاحت کریں۔

جواب

ترجمہ: اور نام رکھ دیا گیا بائن اور حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ کا کنایات طلاق از راہِ مجاز، اس لیے کہ ان الفاظ کے معانی تو معلوم ہیں؛ لیکن ابہام (خفاء) اس محل میں ہوتا ہے جس سے یہ الفاظ متصل ہوتے ہیں اور اس میں اپنا عمل کرتے ہیں اسی بنا پر الفاظ مذکورہ کنایات کے مشابہ ہو گئے ہیں، پس بطریق مجاز ان کو کنایات کے ساتھ موسوم کر دیا گیا اور اسی ابہام کی بنا پر نیت کی ضرورت پڑتی ہے، پس جب نیت کے ذریعے ابہام زائل ہو جائے تو ان الفاظ کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس کے بغیر کہ اسے صریح بنا دیا جائے۔

(ب) صریح، کنایہ کی تعریف اور ان کا حکم:

صریح کی تعریف: صریح اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد بالکل ظاہر ہو اس میں کسی قسم کا خفا اور پوشیدگی نہ ہو جیسے: بِعْتُ اور اِشْتَرَیْتُ۔

صریح کا حکم: عین کلام ہی سے حکم متعلق ہو جاتا ہے ایجاب حکم کے لیے، اس میں

قصد وارادہ اورنیت کی ضرورت نہیں ہوتی اور خود وہ کلام اپنے معنیٰ کے قائم مقام ہوجاتا ہے، جس کی بنا پر حاجتِ نیت باقی نہیں رہتی۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

کنایہ کی تعریف: "ما استتر المراد منه" جس لفظ کی مراد پوشیدہ ہو، جس کا حصول بغیر نیت یا قرینہ کے نہ ہو، اسے کنایہ کہتے ہیں۔

کنایہ کا حکم: بغیر نیت کے لفظِ کنایہ پر عمل واجب نہیں ہوتا اور یہ مجاز کی طرح ہے کہ اگر وہ لوگوں کے مابین متعارف نہیں ہے تو اس کو مراد لینے کے لیے نیت کی ضرورت پڑتی ہے؛ لیکن اگر مجاز متعارف ہو تو پھر اس کو مراد لینے میں نیت کی ضرورت نہیں، یہی حال کنایہ کا ہے؛ چونکہ اس کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس لیے اس میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے۔

(ج) مذکورہ عبارت کی اچھی طرح وضاحت:

سمی البائن والحرام کی عبارت سے مصنف علیہ الرحمہ ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ کنایہ تو اس لفظ کو کہتے ہیں جس کا معنیٰ اور مراد معلوم نہ ہو، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ لفظ حرام اور بائن اوران جیسے دیگر الفاظ جن کے معنیٰ معلوم ہیں مثلاً لفظ بائن بینونة سے مشتق ہے جس کا معنیٰ جدائی ہے، اسی طرح حرام حرمة سے ماخوذ ہے جوروکنے کے معنیٰ میں آتا ہے تو پھر ان جیسے الفاظ پر کنایات کا اطلاق کیسے درست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ معترض کا قول بالکل درست ہے کہ یہ الفاظ معلوم المراد اور معلوم المعانی ہیں ان کے معانی میں کسی قسم کا ابہام نہیں؛ مگر ابہام اس محل میں پایا جاتا ہے جس سے یہ الفاظ معلوم متصل ہوتے ہیں اور جن کے اندر یہ عمل کرتے ہیں، مثلاً عورت کو کہا: أَنْتِ بَائِنٌ تو سوال یہ ہے کہ اگر چہ بائن کا معنیٰ معلوم ہے مگر عورت بائن کس چیز سے ہے مال سے، یا جمال سے یا اپنے خاوند سے، یا اپنے خاندان والوں سے تو أَنْتِ بَائِنٌ اگر چہ معلوم المعنیٰ ہے مگر اس کے محل میں ابہام ہے، اسی بنا پر الفاظ مذکورہ (بائن اور حرام) کنایات کے مشابہ ہو گئے اوران پر بھی کنایات کا اطلاق کیا گیا اور اسی ابہام کے ازالہ کے لیے لفظ بائن وغیرہ میں نیت کو مشروط کیا گیا تاکہ نیت کے ذریعے متکلم کا منشاء اور اس کی

مراد ظاہر ہو سکے، پس اگر متکلم نے نیت کے ذریعے اس ابہام کو دُور کر دیا تو اب ان الفاظ کے مقتضی پر عمل کرنا واجب ہوگا بغیر اس کے کہ ان الفاظ کو صریح بنا دیا جائے۔

محل امتحان نمبر: ۱۷، حسامی ۲۱

(الف) عبارت با اعراب: أَلْإِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَمَاسِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ وَأُرِيْدَ بِهٖ قَصْدًا وَالْإِشَارَةُ مَاثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلُ الْاَوَّلِ اِلَّا اَنَّه مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لَه كَمَا فِيْ قَوْلِه تَعَالٰى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الْاٰيَةَ سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ اِيْجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيْمَةِ لَهُمْ وَفِيْهِ اِشَارَةٌ اِلٰى زَوَالِ اَمْلَاكِهِمْ اِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ اِلَّا اَنَّ الْاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کا مطلب اس طرح تحریر کریں کہ استدلال بعبارۃ النص اور اشارۃ النص میں فرق نمایاں ہو جائے۔

جواب

ترجمہ: استدلال بعبارۃ النص تو وہ حکم ہے جس کے لیے کلام لایا گیا ہو اور قصداً کلام سے اس کا ارادہ کیا گیا ہو اور اشارۃ النص وہ ہے جو اوّل کی طرح نظم سے ثابت ہو مگر کلام اس کے لیے لایا نہ گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الخ" میں کلام اس بات کو بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہے کہ مالِ غنیمت میں سے فقراء کے لیے حصہ واجب ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کی ملک زائل ہو کر کفار کی طرف (منتقل ہو گئی) اور یہ دونوں حکم کو واجب کرنے میں برابر ہیں مگر یہ کہ تعارض کے وقت اوّل زیادہ حقدار ہے۔

عبارت کا مطلب:

اَلْأَوَّلُ اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ: اس جگہ اوّل کہہ کر وہ حکم مراد لیا گیا ہے جو عبارۃ

النص سے ثابت ہو اور مَا سِیقَ الْکَلَامُ لَهُ سے اس حکم کی تعریف مقصود ہے، عبارۃ النص یا استدلال بعبارۃ النص کی تعریف مقصود نہیں۔ اب اصل تعریف اس طرح ہوگی: وہ حکم جو عبارۃ النص سے ثابت ہے وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور کلام سے قصداً اس کا ارادہ بھی کیا گیا ہو۔ اسی کو ماتن نے عربی میں بیان کیا ہے۔ یہاں ایک بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ نظم عبارت کا نام ہے اور حکم یہ عبارت کا نام نہیں بلکہ معنیٰ کا نام ہے اور کلام کو معنیٰ کے لیے نہیں لایا جاسکتا؛ البتہ عبارت کے لیے لایا جاسکتا ہے، پس یہاں پر عبارت میں معنیٰ کے لیے کلام لانے کا مطلب یہ ہے کہ کلام اپنے معنیٰ اور مفہوم پر مطلقاً دلالت کرے خواہ وہ معنیٰ مقصود اصلی ہوں یا مقصودِ اصلی نہ ہوں جب کہ نص عبارت کے لیے کلام کے لانے کا مطلب یہ ہے کہ کلام جس معنیٰ پر دلالت کرے وہ اس کلام کا مقصود اصلی ہو۔

استدلال باشارۃ النص:

سابق کی طرح یہاں بھی وہ حکم مراد ہوگا جو اشارۃ النص سے ثابت ہو اور اس طرح تعریف کریں گے۔ وہ حکم جو اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ ہے جو اوّل کی طرح نظم سے ثابت ہو (عبارۃ النص کی طرح وہ حکم ثابت بالنظم ہو) البتہ کلام کو اس ثابت شدہ حکم کے لیے لایا نہ گیا ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم اگرچہ نظم سے ثابت اور مفہوم ہوتا ہے لیکن وہ نہ تو کلام سے مقصود ہوتا ہے اور نہ ہی کلام اس کے لیے لایا جاتا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

اشارۃ النص کی مثال:

اس آیت میں باری تعالیٰ نے مصارف خمس کو بیان فرمایا ہے کہ خمس کے من جملہ مصارف میں فقراء، مہاجرین بھی ہیں، خاص طور پر وہ فقراء جنہوں نے اپنا گھربار سب کچھ اللہ کی رضا کی خاطر چھوڑ دیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت کا مقصد فقراء مہاجرین کے لیے مالِ غنیمت میں سے حصہ کو واجب کرنا ہے اور اسی کا نام عبارۃ النص ہے، گویا یہ آیت مالِ غنیمت میں فقراء کے حق کو بیان کرنے میں عبارۃ النص ہے؛ لیکن اس کلام میں ایک اور

اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مہاجرین کو فقراء کے لفظ سے بیان فرمایا ہے، حالانکہ مکہ میں یہ لوگ فقراء نہیں تھے، بلکہ ان میں بہت سے لوگ صاحبِ ثروت اور مال دار بھی تھے، پھر بھی ان کو فقراء کہا گیا، جبکہ فقر کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی کی ملکیت اس کے مال سے زائل اور ختم ہو جائے اگر صرف قبضہ ختم ہو تو اس کو فقیر نہیں کہا جاتا، جیسا کہ مسافر جو مالدار ہو حالانکہ سفر میں اپنے مال پر اس کا قبضہ نہیں ہے، پھر بھی وہ مالدار ہے۔ معلوم ہوا جب کفار نے ان کے مالوں پر قبضہ کرلیا تو مسلمانوں کی ملکیت ان سے زائل ہوگئی اور کفار ان مالوں کے مالک ہوگئے؛ لہٰذا یہ بات (مسلمانوں کی ملکیت سے ان مالوں کا نکلنا اور کفار کی ملکیت میں داخل ہونا یہ بات اشارۃ النص سے معلوم ہوئی۔ الغرض یہ آیت بیان مصارف میں تو عبارۃ النص ہے، کیونکہ آیت کو اسی مقصد کے لیے لایا گیا ہے اور زوالِ ملک کے سلسلہ میں یہ آیت اشارۃ النص ہے کہ کلام کو اس کے لیے لایا نہیں گیا ہے؛ البتہ اشارہ سے یہ بات معلوم ہوئی۔ فَوَضَحَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا

قَوْلُهُ وَهُمَا سَوَاءٌ الخ: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حکم کے اثبات میں دونوں (عبارۃ النص اور اشارۃ النص) برابر ہیں، کیونکہ ان دونوں کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی الدلالۃ علی المراد ہے؛ لہٰذا دونوں سے ثابت ہونے والے حکم پر عمل کرنا واجب ہوگا، البتہ اگر کہیں دونوں میں تعارض ہو جائے تو عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح ہوگی، کیونکہ عبارۃ النص سے ثابت شدہ حکم مقصود بھی ہوتا ہے اور کلام کو اسی کے لیے لایا بھیجا تا ہے اور اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم نہ مقصود ہوتا ہے اور نہ کلام کو اس کے لیے لایا جاتا ہے، پس عبارۃ النص؛ اشارۃ النص کے مقابلہ میں اقویٰ ہے؛ لہٰذا اس کو ترجیح ہوگی۔

محل امتحان نمبر: ۱۸، حسامی ۲۲

(الف) عبارت با اعراب: وَاَمَّا الْمُقْتَضٰى فَزِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِمَالَمْ يَسْتَغْنِ عَنْهُ فَوَجَبَ تَقْدِيْمُهُ لِتَصْحِيْحِ

الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰى بِحُكْمِهٖ حُكْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهٖ يَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ إِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ بِهٖ.

(الف) عبارت با اعراب نقل کر کے ترجمہ کریں (ب) اور عبارت کی تشریح کرتے ہوئے معارضہ کی مثال بیان کریں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

جواب

ترجمہ: اور بہر حال مقتضی سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے جو منصوص علیہ کے صحیح ہونے کی شرط بن کر ثابت ہوئی ہو؛ کیونکہ منصوص علیہ مقتضی سے بے نیاز نہیں ہے پس منصوص علیہ کو صحیح کرنے کے لیے مقتضی کی تقدیم واجب ہے؛ اس لیے کہ نص نے مقتضی کا تقاضہ کیا ہے، پس مقتضی اپنے حکم کے ساتھ نص کا حکم ہو گیا اور مقتضی سے ثابت ہونے والا حکم دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کے برابر ہوتا ہے؛ مگر اس کے ساتھ معارضہ کے وقت۔

(ب) عبارت کی تشریح اور معارضہ کی مثال:

مقتضی وہ اضافہ ہے جو نص کے اوپر کیا گیا ہو کہ بغیر اس اضافہ اور زیادتی کے نص کا معنیٰ ہی درست نہ ہوتا ہو یعنی نص اسی عبارت کا تقاضا کرتی ہو؛ کیونکہ اس کا معنیٰ بغیر اس اضافے کے درست ہی نہیں ہوتا، جیسے کسی نے کہا کہ "میں سو گیا اور پھر بازار گیا" تو اس جگہ عبارت ایک اضافہ کو چاہتی ہے اور وہ یہ کہ میں بیدار ہوا اور پھر بازار گیا تو گویا اس طرح مقتضی اپنے حکم کے ساتھ اس عبارت اور نص کا حکم ہو جاتا ہے۔

الثابت بہ: اقتضاء النص سے ثابت شدہ حکم دلالت النص سے ثابت شدہ حکم کے برابر ہوتا ہے۔ حکم ثابت کرنے میں دونوں ایک رتبہ اور درجہ کے ہیں؛ البتہ جب اقتضاء النص کا دلالت النص سے تعارض ہوگا تو اس وقت اقتضاء النص کو ترک کر کے دلالت النص پر عمل کیا جائے گا۔

دونوں کے درمیان تعارض کی مثال:

دم حیض کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا: "حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه" یعنی حیض کے خون کو پہلے رگڑ دو پھر اسے کھرچ دو پھر اسے پانی سے دھوڈالو تو اقتضاء النص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر پانی کے علاوہ کسی اور بہنے والی چیز سے نجاست زائل کردی جائے تو نجاست پاک نہ ہوگی، حالانکہ دلالت النص سے یہ بات ثات ہے کہ نجاست اگر بہنے والی چیز سے زائل کردی جائے تو پاکی حاصل ہوجائے گی؛ لہٰذا اقتضاء الناص کو ترک کرکے دلالۃ النص پر عمل کیا جائے گا یہی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔

محل امتحان نمبر:۱۹، حسامی ۲۳

(الف) عبارت بااعراب: ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَايَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ حَتّٰى لَوْ حَلَفَ لَايَشْرَبُ وَنَوىٰ شَرَابًا دُوْنَ شَرَابٍ لَاتُعْمَلُ نِيَّتُهٗ لِأَنَّ الْمُقْتَضٰى لَاعُمُوْمَ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَايَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِأَنَّ مَعْنَى النَّصِّ إِذَاثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لَايَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَعِلَّةٍ وَأَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِأَنَّهٗ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاِعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کی تشفی بخش تشریح کریں۔

جواب

ترجمہ: پھر وہ حکم جو اقتضاء النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا یہاں تک کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہیں پیے گا اور نیت کی ایک مشروب کی، دوسری

مشروب کی نہیں تو اس کی نیت پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ مقتضیٰ کے لیے عموم نہیں ہوتا، امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، تخصیص اس چیز میں ہوتی ہے جس میں عموم کا احتمال ہو اور ایسے ہی وہ حکم جو دلالۃ النص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا، اس لیے کہ نص کا معنیٰ، جب ثابت ہو گیا اس کا علت ہونا تو نہیں احتمال رکھتا ہے غیر علت ہونے کا، بہرحال اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم پس وہ احتمال رکھتا ہے کہ ایسا عام ہو جس کی تخصیص کرلی جائے اس لیے کہ اشارۃ النص کلام کے صیغے سے ثابت ہوتا ہے اور عموم باعتبار صیغے کے ہوتا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) عبارت کی تشفی بخش تشریح:

ثم الثابت بقتمضی النص: اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ اس بات کو ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ استدلال کے جو چار طریقے مذکور ہوئے ان میں سے دو میں حکم، عبارت اور صیغۂ کلام سے ثابت ہوتا ہے اور دو (دلالۃ النص اور اقتضاء النص) میں حکم نص کے معنیٰ سے ثابت ہوتا ہے اور ماقبل میں یہ بات مذکور ہو چکی کہ عموم وخصوص باعتبار لفظ اور صیغے کے ہوتا ہے یعنی لفظ عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا جو حکم اقتضاء النص سے ثابت ہوگا اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوگا، اس لیے کہ تخصیص تو وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہو جیسا کہ عنقریب آئے گا، جیسے کسی نے قسم کھائی کہ میں نہیں پیوں گا اور مشروب کو ذکر نہیں کیا تو اقتضاء النص سے مشروب ثابت ہوگا یعنی از قبیلِ مشروب کوئی چیز نہیں پیے گا، لہٰذا اگر نیت کے ذریعہ کسی مشروب کی تخصیص کرلے تو اس کی نیت معتبر نہیں ہوگی، ثابت بمقتضی النص میں تخصیص نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عموم نہیں ہوتا، لہٰذا تخصیص بھی نہیں ہوگی؛ کیونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم کا احتمال ہو اور یہاں عموم کا احتمال نہیں یہ جو کچھ مذکور ہوا وہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے حضرت امام شافعیؒ اس میں تخصیص کے قائل ہیں، ایسے ہی **الثابت بدلالۃ النص** میں تخصیص نہیں ہوتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ تخصیص الفاظ میں ہوتی ہے اور دلالۃ النص التزامی معنیٰ ہوتا ہے تو گویا دلالۃ النص نص کا معنیٰ ہوتا ہے، اور وہ معنیٰ

اس نص کی علت ہوتا ہے جیسے: لَا تَـقُـلْ لَّهُـمَـا أُفٍّ اس کی علت تکلیف ہے تو اگر اس میں تخصیص جائز ہو تو علت کا غیر علت ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔

اشارۃ النص اور عبارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں عموم کا احتمال ہوتا ہے، لہٰذا جب عموم ہوتا ہے تو اس میں تخصیص بھی درست ہوگی؛ کیونکہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کلام کے صیغے سے ثابت ہوتے ہیں اور عموم صیغے کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

محل امتحان نمبر: ۲۰، حسامی ۲۳

(الف) عبارت بااعراب: مِنْهَا مَاقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ التَّنْصِيصَ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يُوجِبُ التَّخْصِيصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيهِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کا مطلب تحریر کریں۔

جواب

ترجمہ: ان میں سے ایک یہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ جب کسی چیز کو اس کے اس علَم کے ساتھ ذکر کیا جائے تو یہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ حکم اسی کے ساتھ مخصوص ہے اور ماسوا سے اس حکم کی نفی ہے اور یہ ہمارے نزدیک فاسد ہے، اس لیے کہ نص جب اپنے ماسوا کو شامل نہیں ہے، پس کیسے وہ حکم واجب کرے گی اپنے ماسوا میں نفی یا اثبات کے اعتبار سے۔

(ب) مطلب العبارۃ:

ماقبل میں مصنف علیہ الرحمہ نے استدلال کے چاروں طریقوں کو مفصل طور پر ذکر کیا، جن سے باتفاق ائمہ ومحدثین استدلال درست ہے اور درحقیقت یہی چاروں استدلالات کے صحیح طریقے ہیں، احکامِ قرآنی کا دارومدار انہیں پر ہوتا ہے، مگر ان مذکورہ بالا چاروں طریقوں کے علاوہ کچھ حضرات نے استدلال کے اور طریقے نکال لیے ہیں جو

حنفیہ کے نزدیک صحیح نہیں ہیں، ان وجوہ فاسدہ میں سے پہلا فاسد اور غیر معتبر استدلال یہ ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جب کسی حکم کو اس کے اسم علم (ذاتی نام) کے ساتھ بیان کیا جائے تو اس سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ یہ حکم اسی شئے کے ساتھ خاص ہے اور وں میں یہ حکم نہیں پایا جا سکتا، ماسوا سے اس کی نفی ہو جاتی ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

اسم کی دو قسمیں ہیں: (۱) وصفی (۲) ذاتی، اسم وصفی ہے جس میں شئ کا وصف ملحوظ ہو اور اسم ذاتی وہ ہے جس میں کسی وصف کی رعایت ملحوظ نہ ہو، اسم علم (ذاتی) کی مثال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **الماء من الماء یعنی إنما الغسل یجب من الماء** یعنی غسل انزال سے واجب ہوتا ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وجوب غسل صرف انزال سے ہوگا، دوسری چیز سے نہیں؛ حالانکہ یہ بداہۃً غلط اور بے بنیاد ہے؛ کیونکہ اس حدیث پاک سے صرف اتنا ثبوت ملتا ہے کہ انزال سے غسل واجب ہوتا ہے، اب رہی یہ بات کہ غیر انزال سے وجوبِ غسل ہوتا ہے یا نہیں تو اس بارے میں یہ حدیث خاموش ہے، اور ساکت (خاموش) سے حکم کی نفی ہرگز نہیں ہوتی، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ نے یہ نہیں فرمایا کہ انزال کے علاوہ التقاء ختانین اِدخال اور دمِ حیض سے غسل واجب نہیں ہوتا؛ بلکہ نص میں سکوت ہے، دیکھئے عورت پر حیض و نفاس بند ہونے سے غسل واجب ہوتا ہے، حالانکہ اس جگہ انزال نہیں، معلوم ہوا کہ صرف انزال ہی سے وجوب غسل نہیں ہوتا، بلکہ انزال بھی ان چیزوں میں سے ایک ہے جن سے غسل کا وجوب ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ نص اپنے ماسوا کو شامل ہی نہیں ہوئی کہ اس کے واسطے اثباتاً یا نفیاً حکم کا ثبوت ہو، اس طریقۂ فاسد کے قائل امام ابوبکر دقاق ہیں۔

محل امتحان نمبر: ۲۱، حسامی ۲۳

(الف) عبارت بااعراب: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا مِنْهَا مَاقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَى الشَّيْءِ بِإِسْمِهٖ

الْعَلَمِ يُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ وَنَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ فَكَيْفَ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْهِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کی تشریح کرتے ہوئے مذکورہ وجہِ فاسد کو مثال سے واضح کریں۔

جواب

ترجمہ: اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے نصوص میں دوسری وجہوں سے عمل کیا ہے حالانکہ وہ ہمارے نزدیک فاسد ہیں۔ ان وجوہِ فاسدہ میں سے وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ کسی شئ کی اس کے علم کے ساتھ تصریح کردینا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اس کے ماعدا سے حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور یہ وجہ فاسد ہے اس لیے کہ نص مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہے، لہٰذا اس میں حکم کو نفیاً یا اثباتاً کس طرح واجب کرے گا۔

(ب) عبارت کی تشریح اور مذکورہ وجہِ فاسد کی مثال سے وضاحت:

یہاں سے شارح ان وجوہِ فاسدہ کو بیان کر رہے ہیں جن سے استدلال کرنا ہم احناف کے نزدیک صحیح نہیں ہے، ان میں سے پہلا استدلال یہ ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جب کسی حکم کو اس کے اسم علم (ذاتی نام) کے ساتھ بیان کیا جائے تو اس سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ یہ حکم اسی شئے کے ساتھ خاص ہے اوروں میں یہ حکم نہیں پایا جا سکتا، ماسوا سے اس کی نفی ہو جاتی ہے۔

اسم ذاتی وہ ہے جس میں کسی وصف کی رعایت ملحوظ نہ ہو، اسم علم (ذاتی) کی مثال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: الماء من الماء یعنی إنما الغسل یجب من الماء یعنی غسل انزال سے واجب ہوتا ہے، تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وجوب غسل صرف انزال سے ہوگا، دوسری چیز سے نہیں؛ حالانکہ یہ بداہۃً غلط اور بے بنیاد ہے؛ کیونکہ اس حدیث پاک سے صرف اتنا ثبوت ملتا ہے کہ انزال سے غسل واجب ہوتا

ہے، اب رہی یہ بات کہ غیر انزال سے وجوبِ غسل ہوتا ہے یا نہیں تو اس بارے میں یہ حدیث خاموش ہے، اور ساکت (خاموش) سے حکم کی نفی ہرگز نہیں ہوتی، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ نے یہ نہیں فرمایا کہ انزال کے علاوہ التقاء ختانین ادخال اور دمِ حیض سے غسل واجب نہیں ہوتا؛ بلکہ نص میں سکوت ہے، دیکھئے عورت پر حیض ونفاس بند ہونے سے غسل واجب ہوتا ہے، حالانکہ اس جگہ انزال نہیں، معلوم ہوا کہ صرف انزال ہی سے وجوب غسل نہیں ہوتا، بلکہ انزال بھی ان چیزوں میں سے ایک ہے جن سے غسل کا وجوب ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ نص اپنے ماسوا کو شامل ہی نہیں ہوئی کہ اس کے واسطے اثباتاً یا نفیاً حکم کا ثبوت ہو، اس طریقۂ فاسد کے قائل امام ابوبکر دقاق ہیں۔

محل امتحان نمبر: ۲۲، حسامی ۲۴

(الف) عبارت بااعراب: وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ اِنَّ الْحُكْمَ مَتٰى عُلِّقَ بِشَرْطٍ اَوْ اُضِيْفَ اِلٰى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ اَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْاَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ اَوِ الْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) مطلب بیان کیجیے (ج) مفہوم شرط اور مفہوم وصف کی تعریف کیجیے (د) عدمِ شرط عدمِ حکم پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اس میں شوافع اور احناف کا اختلاف ہے (ہ) شوافع کے استدلال کا جواب بھی تحریر کیجیے (و) **هٰذا بخلاف خيار الشرط في البيع لأن الخيار داخل على الحكم دون السبب..** اس عبارت کی وضاحت کریں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

جواب

ترجمہ: اور وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے کہ جس کو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے

کہ جب کوئی حکم کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی ایسے مسمیٰ (ذات) کی طرف مضاف ہو کہ جو کسی وصف خاص کے ساتھ متصف ہو تو عدمِ شرط اور عدمِ وصف کی صورت میں حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے باندی سے نکاح کو اس شرط یا وصف کے فوت ہونے کی صورت میں ناجائز کہا ہے جو کتاب اللہ میں مذکور ہیں اور وہ یہ ہیں: اگر کوئی شخص تم میں سے آزاد مؤمنات سے نکاح کی قدرت نہ رکھتا ہو تو آپس میں دوسرے کی مؤمن باندی سے نکاح کرسکتا ہے۔

(ب) مطلب العبارۃ:

استدلالاتِ فاسدہ میں ایک استدلالِ فاسدہ وہ ہے جس کے قائل حضرت امام شافعیؒ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب حکم کسی شرط پر معلق ہو یا حکم کی نسبت ایسے مسمّٰی (ذات) کی طرف کی جائے جس میں کسی خاص وصف کی رعایت کی گئی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اگر شرط نہیں پائی جائے گی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا اور ایسے ہی اگر وہ وصف نہ پایا جائے تو بھی حکم نہیں پایا جائے گا، شرط و وصف میں سے ہر ایک اپنے نہ ہونے کی صورت میں حکم کی نفی کرتے ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ. یعنی جس کو آزاد مؤمنہ عورت سے عقدِ نکاح کی قدرت نہ ہو تو اس شخص کے لیے مسلمان باندیوں سے نکاح کرنا جائز ہے تو اس آیتِ کریمہ میں آزاد مؤمنہ عورت سے نکاح کے عدمِ قدرت کو لونڈیوں سے شادی کے لیے شرط قرار دیا ہے، لہٰذا اگر کسی آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت و طاقت ہوگی تو پھر اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق جائز نہیں ہوگا، اور آزاد عورت سے نکاح کے عدمِ قدرت کی صورت میں ہی مسلمان باندی سے نکاح کرنے کی اجازت دی گئی ہے، لہٰذا کافرہ سے ان کے نزدیک نکاح درست نہیں ہوگا، وصفِ ایمان کے مفقود ہونے کی وجہ سے، حاصل یہ کہ حضرت امام شافعیؒ نے وصف اور شرط دونوں کو ایک ہی درجے میں اُتار دیا ہے وصف کو انہوں نے شرط کے ساتھ لاحق کردیا۔

دوسری وجہ فاسد جس کے قائل امام شافعیؒ ہیں یہ ہے کہ اگر حکم کسی شرط پر معلق کر دیا گیا یا اسے ذات کی طرف منسوب کر دیا گیا جو ذات کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہو تو یہ شرط پر معلق کرنا اس بات پر دلالت کرے گا کہ شرط کے منتفی ہونے (موجود نہ ہونے) کی صورت میں حکم منتفی ہو جائے گا اسی طرح ذات بوصف خاص کی طرف منسوب کرنا اس بات پر دلالت کرے گا کہ وصف کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہو جائے گا اوّل کو مفہوم شرط اور ثانی کو مفہوم وصف کہیں گے۔

(ج) مفہوم شرط اور مفہوم وصف کی تعریف:

حاصل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ مفہوم شرط کے بھی قائل ہیں اور مفہوم وصف کے بھی (اگر شرط موجود ہوگی تو حکم موجود ہوگا اور اگر شرط معدوم ہوگی تو حکم معدوم ہوگا، اسی طرح اگر وصف موجود ہوگا تو حکم بھی موجود ہوگا اور اگر وصف معدوم ہوگا تو حکم بھی معدوم ہوگا۔ اسی مفہوم شرط اور وصف کا اعتبار کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے فرمایا اگر کوئی شخص آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ رکھتا ہو، لیکن باندی مؤمنہ نہیں ہے تو بھی اس شخص کا اس غیر مؤمنہ باندی سے نکاح کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا الخ. تم میں سے جو شخص آزاد مسلمان عورت سے نکاح کی قدرت نہ رکھے تو وہ اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(د) عدمِ شرط عدمِ حکم پر دلالت ... اس میں شوافع اور احناف کا اختلاف:

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں مفہوم شرط ہے کہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو عدمِ طول حرہ پر معلق کیا ہے، لہٰذا اگر عدمِ طول حرہ پایا گیا تو باندی سے نکاح جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اور آیت میں مفہوم وصف بھی ہے کہ باندیوں کو مؤمنات کی صفت کے ساتھ

متصف کیا ہے؛ لہٰذا اگر باندی صفتِ ایمان کے ساتھ متصف ہوئی تو اس باندی سے نکاح جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ احناف کے نزدیک نہ مفہوم شرط حجت ہے اور مفہوم وصف یہی وجہ ہے کہ احناف کے یہاں یہ وجوہِ فاسدہ میں سے ہیں۔

(ہ) شوافع کے استدلال کا جواب:

احناف کی طرف سے اس کا جواب: امام شافعیؒ مفہوم شرط کے بھی قائل ہیں اور مفہوم وصف کے بھی قائل ہیں۔ امام شافعیؒ کے اس قول کی بنیاد دو باتوں پر ہے: ایک یہ کہ وصف کو علی الاطلاق شرط کے ساتھ ملحق قرار دینا درست نہیں ہے، اس لیے کہ وصف کے تین درجہ ہیں: پہلا اور ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو۔ اور وصف کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنیٰ میں ہو۔ اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے وصف علت کے معنیٰ میں ہو (علت کی طرح وصف حکم میں مؤثر ہو) یہ وصف کے تین درجے ہوئے اور دو درجوں میں وصف شرط کے ساتھ ملحق نہیں ہوتی جب دو درجوں میں وصف شرط کے ساتھ ملحق نہیں ہے تو وصف علی الاطلاق شرط کے ساتھ ملحق نہ ہوگا اور جب وصف علی الاطلاق شرط کے ساتھ ملحق نہیں ہے تو امام شافعیؒ کا علی الاطلاق وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کرنا کیسے درست ہوگا؟

دوسری بات کا جواب: یہ ہے کہ اگر وصف دوسرے درجہ میں ہو (شرط کے معنیٰ میں ہو) تو بھی عدم وصف عدم حکم پر دلالت نہیں کرے گا اس لیے کہ ہمارے نزدیک عدمِ شرط عدمِ حکم پر دلالت نہیں کرتا؛ لہٰذا وہ وصف جو شرط کے معنیٰ میں ہے اس وصف کا عدم بھی عدم حَکم پر دلالت نہیں کرے گا اور رہی یہ بات کہ عدمِ شرط، عدمِ حکم پر کیوں دلالت نہیں کرتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط سبب پر داخل ہوتی ہے نہ کہ حکم پر مثلاً أَنتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، میں شرط (إِنْ دَخَلْتِ الدَّار) سبب (أَنْتِ طَالِقٌ) پر داخل ہے اور حکم (وقوعِ طلاق) پر داخل نہیں ہے اور وجہ یہ ہے کہ شرط شئ مذکور پر داخل ہوتی ہے نہ کہ غیر مذکور پر۔

خلاصہ یہ ہے کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہوگی جیسا کہ احناف کا مذہب ہے، اور تعلیق بالشرط کی صورت میں عدمِ شرط، عدمِ سبب پر دال ہوگا اور عدمِ سبب، عدمِ حکم پر دال ہوگا ایسا نہیں جیسا کہ شوافع کہتے ہیں کہ عدمِ شرط، عدمِ حکم پر دال ہے۔ الحاصل امام شافعیؒ کے اس قول کی بنیاد دو باتوں پر تھی جب دونوں باتیں لغو ہوگئیں تو امام شافعیؒ کا یہ قول اور یہ استدلال بھی لغو ہوگیا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(و) هٰذا بخلاف خيار الشرط في.... عبارت کی وضاحت:

وَهٰذَا بِخِلَافِ الخ: اس عبارت کے ذریعہ امام شافعیؒ کے ایک استدلال کا جواب دیا گیا ہے۔ استدلال یہ ہے شرط حکم پر داخل ہوتی ہے اور ثبوت حکم کے لیے مانع ہوتی ہے سبب پر داخل نہیں ہوتی (مانع سبب نہیں ہوتی) اس لیے کہ انتِ طالق (سبب) کو تعلیق (ان دخلت الدار) کی وجہ سے معدوم اور غیر موجود قرار دینا (جیسا کہ احناف کا مذہب ہے) حالانکہ انت طالقٌ حساً موجود ہے یہ بے کار بات ہے پس جب سبب (انت طالق) کو حساً موجود ہونے کی وجہ سے دخول شرط کی بنا پر معدوم اور غیر موجود قرار نہیں دیا جا سکتا تو شرط کا دخول لامحالہ حکم پر ہوگا اور سبب پر نہ ہوگا (تعلیق بالشرط مانع حکم ہوگی نہ کہ مانع سبب جیسا کہ عقدِ بیع میں شرط خیارِ بیع کے حکم (ملک) پر داخل ہوتی ہے اور سبب (بیع) پر داخل نہیں ہوتی (شرط خیار کے ساتھ سبب) (بیع) تو منعقد ہو جاتا ہے لیکن اس کا حکم (مِلک) ثابت نہیں ہوتا، پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے کہا کہ طلاق وعتاق کے مسئلہ میں بھی شرط کا دخول حکم پر ہوگا اور سبب پر نہ ہوگا۔

احناف کی طرف سے اس استدلال کا جواب: یہ ہے کہ یہ قیاس، قیاس مع الفارق ہے، اس لیے کہ بیع اثبات کے قبیل سے ہے، اس طور پر کہ بیع کے ذریعہ مشتری کے لیے مِلک مبیع ثابت کی جاتی ہے اور بائع کے لیے ملک ثمن اور جو چیز اثبات کے قبیل سے ہو اس کو کسی امر متردد (جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں) پر معلق کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ امر متردد پر معلق کرنے کی صورت میں قمار (جوا) کے معنیٰ پیدا ہو جاتے ہیں اور

قمار حرام ہے؛ لہٰذا وہ چیز جس میں قمار کے معنیٰ موجود ہوں وہ بھی حرام ہے، پس بیع کو خیارِ شرط کے ساتھ پر معلق کرنے کی وجہ سے چونکہ قمار کے معنیٰ پیدا ہو جاتے ہیں، اس لیے قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ بیع خیارِ شرط کے ساتھ اسی طرح حرام اور ناجائز ہو جس طرح دوسری شرطوں کے ساتھ ناجائز ہوتی ہے؛ لیکن اسلام نے ان لوگوں پر شفقت کرتے ہوئے جنہیں معاملات میں تجربہ نہیں ہوتا اور وہ دھوکہ کھا جاتے ہیں دھوکہ کو دُور کرنے کی ضرورت کے پیش نظر خیارِ شرط کو خلافِ قیاس جائز قرار دیا ہے اور بات بالکل ظاہر ہے کہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدرِ ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے اور ضرورت اس سے پوری ہو جاتی ہے کہ خیارِ شرط صرف حکم (مِلک) پر داخل ہو اور سبب پر داخل نہ ہو (خیارِ شرط مانع حکم ہو مانع سبب نہیں) اور رہا طلاق اور عتاق کا مسئلہ تو یہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں کہ نکاح کے ذریعہ جو ملک حاصل ہوئی تھی طلاق کے ذریعہ اس کو زائل کر دیا جاتا ہے، اسی طرح عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ کو زائل کیا جاتا ہے اور جو چیز اسقاط میں سے ہے اس کو شرط پر معلق کرنے سے چونکہ قمار کے معنیٰ پیدا نہیں ہوتے، اس لیے ان اسباب کو شرط پر معلق کرنے میں کوئی حرج نہیں، پس طلاق اور عتاق میں شرط سبب پ داخل ہوگی (سبب ہوگی) اور صرف حکم پر داخل ہو کر مانع حکم نہ ہوگی۔

الحاصل طلاق اور عتاق کی شرطوں کو بیع کی شرط خیار پر قیاس کرنا، قیاس مع الفارق ہے، اس لیے حضرت امام شافعیؒ کا بیع کی شرطِ خیار پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ (السامی)

محل امتحان نمبر:۲۳، حسامی ۲۶

(الف) عبارت با اعراب: وَعِنْدَنَا لَايُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِيْ حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ اَن يَّكُوْنَا فِيْ حُكْمَيْنِ لِإِمْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ أَبُوْحَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَرِبَ الَّتِيْ ظَاهَرَ مِنْهَا فِيْ خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا اَوْنَهَارًا نَاسِيًا إِنَّهُ يَسْتَأْنِفُ وَلَوْقَرَّبَهَا فِيْ خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ.

(الف) عبارت با اعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) مطلب تحریر کرتے ہوئے مسئلہ کی وضاحت کریں (ج) حضرت امام شافعیؒ اس مسئلہ میں کیا فرمانا چاہتے ہیں؟ تحریر کریں۔

جواب

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، اگر چہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں بعد اس کے کہ دونوں دو حکموں میں ہوں؛ کیونکہ ان دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے روزے کے درمیان رات میں عمداً یا دن میں ناسیاً اس عورت سے جماع کیا جس سے ظہار کیا ہے تو یہ از سر نو روزے رکھے گا اور اگر کھانا کھلانے کے دوران اس نے اس عورت سے جماع کیا تو اس کا اعادہ نہیں کرے گا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) عبارت کا مطلب:

صاحبِ کتاب نے فرمایا ہے کہ ہم حنفیوں کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا اگر چہ دونوں ایک حادثہ میں مذکور ہوں؛ مگر یہ کہ دونوں دو حکموں میں مذکور ہوں یعنی حادثہ اگر چہ ایک ہو؛ لیکن اس کے حکم دو ہوں اور ایک حکم مطلق ہو اور ایک حکم مقید ہو تو اسی صورت میں مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا؛ بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دو حادثوں (دو واقعہ) میں مذکور ہوں اگر چہ دونوں کا حکم ایک ہو تو مطلق، مقید پر بدرجۂ اولیٰ محمول نہیں ہوگا؛ کیونکہ مذکورہ دونوں صورتوں میں مطلق اور مقید کے درمیان کوئی تضاد اور تنافی نہیں ہے اور جب دونوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے تو دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور جب دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو ایک کو دوسرے پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل کرلیا جائے گا۔

اسی طرح کہ اگر حادثہ ایک ہو اور حکم دو ہوں اور ایک حکم مطلق وارد ہو اور ایک مقید وارد ہو تو اس احتمال کی وجہ سے کہ شارع کا مقصود ایک حکم میں سہولت اور نرمی پیدا کرنا ہے

اور دوسرے میں مقصود سختی پیدا کرنا ہے تو ایک حکم کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اس صورت کی مثال بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا حوالہ دے کر فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تو اس کے کفارہ میں تین چیزوں کا بیان ہے: (۱) غلام کا آزاد کرنا (۲) ساٹھ دنوں کے مسلسل روزے رکھنا (۳) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ عتاق اور صیام دونوں جماع سے پہلے ہونے چاہئیں اگر روزے کے درمیان جماع کرلیا تو اسے از سرِنو روزے رکھنے ہوں گے؛ مگر کھانا کھلانے کے درمیان جماع سے کفارہ کا اعادہ نہیں کرنا پڑے گا۔

لیلًا عامدًا: یہ قید احترازی نہیں ہے؛ اس لیے کہ عمد اور نسیان لیل میں حکم کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ شرح طحاوی میں اس کی صراحت موجود ہے؛ چنانچہ لکھا ہے: **ولو جامعها بالليل ناسيًا او عامدًا.** (کتاب التحقیق: ۶۱)

اونهارًا ناسيًا: عمد سے احتراز مقصود ہے؛ اس لیے کہ اگر مظاہر نے دن کو قصداً عورت سے جماع کرلیا تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور روزے کے ذریعے کفارہ ادا کرنے میں جو تسلسل کی قید مذکور ہے وہ فوت ہوجائے گی، جس کی بنا پر ائمہ احناف وشوافع کے اتفاق سے اسے روزے کا اعادہ کرنا پڑے گا تتابع (لگاتار) کے ختم ہوجانے کی وجہ سے۔

اگر مظاہر نے دن کو ناسیاً عورت سے جماع کرلیا تو اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا اور اسے کفارہ کا اعادہ کرنا پڑے گا یہی مسلک حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔

(ج) مذکورہ مسئلہ میں امام شافعیؒ کی رائے:

مگر حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اعادہ نہیں کرے گا۔

محل امتحان نمبر: ۲۴، حسامی ۲۷

(الف) عبارت با اعراب: وَكَذٰلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِي السَّبَبِ يَجْرِيْ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى سُنَّتِهٖ كَمَا قُلْنَا فِيْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّهٗ

يَجِبُ اَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْإِسْلَامِ لِأَنَّهُ لَامُزَاحَمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ. وَهُوَ نَظِيْرُ مَاسَبَقَ أَنَّ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ لَايُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُوْدِهِ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلًا.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) خط کشیدہ کلمات کے مرادی معنیٰ لکھیں (ج) حکم اور سبب میں اطلاق وتقیید کا مفہوم واضح کر کے بتائیے کہ کوئی حکم معلق بالشرط ہونے کے باوجود معلق ومرسل دونوں کیسے ہوسکتا ہے؟

جواب

ترجمہ: اور اسی طرح جب اطلاق اور تقیید سبب میں داخل ہوں تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے طریقے پر جاری ہوگا جیسا کہ ہم نے صدقۃ الفطر میں کہا کہ عبد کافر کی طرف سے اس کا ادا کرنا واجب ہے لفظ عبد کے ساتھ نص مطلق کی وجہ سے اور عبد مسلم کی طرف سے اسلام کے ساتھ نص مقید کی وجہ سے؛ کیونکہ اسباب میں تزاحم اور تضاد نہیں ہوتا؛ لہٰذا جمع کرنا واجب ہوگا۔ اور وہ اس کی نظیر ہے جو پہلے گزر چکا ہے کہ تعلیق بالشرط عدمِ شرط کے وقت حکم کی نفی کو ثابت نہیں کرتا ہے پس حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل دونوں ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) خط کشیدہ کلمات کے مرادی معنیٰ:

(۱) نص مطلق (۲) نص مقید (۳) معلقا (۴) مرسلاً

(۱) نص مطلق: کہتے ہیں جس میں کسی قسم کی قید نہ ہو۔ مثال: ادوا عن کل حر وعبد.

(۲) نص مقید: کہتے ہیں جس میں قید ہو۔ مثال: ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین. مذکورہ دونوں مثالوں میں فرق ہے کہ اوّل میں مسلمان کی قید نہیں ہے برخلاف کافر کے؛ اس لیے کہ اسکے اندر مسلمان کی قید ہے ایسا ہی نصوص میں ہوا کرتا ہے۔

(۳) معلقًا: یعنی کسی امر مطلق کو کسی شرط یا وصف کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہو۔

(۴) مرسلاً: جس میں کسی قسم کی قید نہ ہو یعنی قید سے خالی ہو۔

(ج) حکم اور سبب میں اطلاق وتقیید کے مفہوم کی توضیح:

مطلق ومقید جو کہ سبب میں واقع ہو، اس کی نظیر تعلیق بالشرط ہے کہ جب حکم کو کسی شرط پر معلق کر دیا گیا تو وجود شرط کے وقت تک وہ حکم معدوم رہے گا اور جب شرط کا وجود ہوگا تب حکم معلق بالشرط پایا جائے گا تو تعلیق بالشرط کا جانبِ موافق منطوق ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب شرط پائی جائے گی تب حکم پایا جائے گا اور اس کا جانبِ مسکوت عنہ ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ جب شرط نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے جیسے: ایک آدمی نے اپنی بیوی سے کہا: اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ تو اس نے طلاق کو شرط پر معلق کیا اور پھر دخولِ دار سے قبل ہی اسے طلاق دے دی تو اس صورت میں شرط کے نہ ہونے کے باوجود حکم یعنی طلاق پائی گئی، گویا ایک ہی حکم اپنے وجود سے قبل معلق بالشرط اور مرسل دونوں ہوسکتا ہے، مثلاً اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اس میں ''دخولِ دار سے قبل احتمال ہے کہ حکم طلاق شرط کی وجہ سے واقع ہو۔ اور اِس بات کا بھی احتمال ہے کہ بغیر شرط کے مرسلاً واقع ہو جیسے کسی نے دخولِ دار سے پہلے ہی طلاق دے دی تو دیکھئے یہاں طلاق پائی گئی مگر شرط نہیں پائی گئی۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حکم اپنے پائے جانے سے پہلے دو احتمال رکھتا ہے تعلیق کا اور ارسال کا؛ مگر حکم کے پائے جانے کے بعد یا تو معلق یعنی شرط کی وجہ سے واقع ہوا ہوگا یا بغیر شرط کے، اس وقت معلق ومرسل کا احتمال نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ وجود کے اعتبار سے دونوں کے مابین منافات ہے؛ البتہ حکم پائے جانے سے قبل یا حکم مطلق عن الشرط ہوگا؛ کیونکہ عدم اصلی تعلیق سے قبل اپنے وجود کا احتمال رکھتا ہے، اور تعلیق کی صورت میں بھی عدم اصلی میں تبدیلی نہیں ہوتی۔

محل امتحان نمبر: ۲۵، حسامی ۲۸

(الف) عبارت بااعراب: وَمِنْهَا مَاقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوجِبُ الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ إِنَّ الْقِرَآنَ يُوْجِبُ اَنْ لَاتَجِبَ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوْا لِأَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوْا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ وَهٰذَا فَاسِدٌ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) بعضهم کا مصداق متعین کر کے مطلب لکھئے (ج) واعتبروا الخ کی مراد لکھ کر مثال سے واضح کیجیے نیز حنفیہ کی طرف سے مدلل جواب لکھئے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

جواب

ترجمہ: ان وجوہِ فاسدہ میں سے وہ طریقۂ استدلال بھی باطل ہے جس کے قائل بعض حضرات ہیں اور وہ یہ کہ نظم میں اتصال واجب کرتا ہے حکم میں اتصال کو جیسے بعض لوگوں کا قول اللہ تعالیٰ کے ارشاد اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ کہ اتصال واجب کرتا ہے کہ زکوٰۃ نابالغ پر واجب نہ ہو اس لیے کہ عطف تقاضا کرتا ہے معطوف اور معطوف علیہ میں مشارکت کا، اور ان لوگوں نے اسے قیاس کیا ہے جملۂ ناقصہ پر، جبکہ کاملہ پر اس کا عطف کیا جائے اور یہ قیاس کرنا فاسد ہے۔

(ب) بعضهم کا مصداق اور عبارت کا مطلب:

ماقال بعضهم: سے مراد حضرت امام مالک اور دیگر حضرات ہیں ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اگر واؤ عطف کے ذریعہ دو حکم ایک ہی عبارت میں مذکور ہوں تو دونوں کا حکم ایک ہوگا، مثلاً اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ ایک ہی عبارت میں

نماز اور زکوٰۃ دونوں کا حکم دیا گیا اور نماز نابالغ پر واجب نہیں، اس لیے زکوٰۃ بھی اس کے مال میں واجب نہ ہوگی، دونوں حکم میں مساوات اور برابری پیدا کرنے کے لیے یہ کہا گیا؛ کیونکہ نماز اور زکوٰۃ کو واؤ حرفِ عطف کے ذریعہ کیا گیا اور عطف معطوف علیہ میں شرکت کا تقاضا کرتا ہے اور شرکت کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح نماز نابالغ پر واجب نہیں ہوتی اسی طرح زکوٰۃ بھی اس کے مال میں واجب نہ ہو، یہی حکم احناف کے نزدیک بھی ہے وہ حضرات بھی نابالغ کے مال میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں، مگر ان کا استدلال اس سے ہے کہ قبل البلوغ انسان خطاباتِ خداوندی کا مخاطب ہی نہیں ہوتا اور یہ حضرات عدمِ وجوب کے قائل قرآن فی النظم کی وجہ سے ہیں۔

(ج) واعتبروا الخ کی مراد نیز حنفیہ کی طرف سے مدلل جواب:

قالوا لأن العطف يقتضي المشاركة: یعنی نماز اور زکوٰۃ دونوں حکموں کو واؤ عاطفہ کے ذریعے ذکر کیا گیا ہے اور عطف معطوف اور معطوف علیہ کے مابین شرکت چاہتا ہے اور شرکت یہ ہے کہ جو حکم ماقبل کا ہو وہی مابعد کا بھی ہو اور عطف چاہے دو تام جملوں کے درمیان ہو یا دو ناقص جملوں کے درمیان ہو دونوں صورتوں میں عطف مشارکت کا متقاضی ہوتا ہے جیسے: اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ میں دونوں جملے تام ہیں، مگر اس کے باوجود دونوں کے مابین حکم (عدمِ وجوب) کو مشترک مانا گیا اور اسے جملۂ ناقصہ پر قیاس کیا گیا جب کہ جملۂ تام پر اس کا عطف کیا گیا ہو کہ اس صورت میں جملۂ ناقصہ بھی جملۂ تامہ کے حکم میں ہوتا ہے، لہٰذا اسی طرح عطف کی صورت میں بھی جبکہ دونوں جملے تامہ ہوں جملۂ اولیٰ جملۂ ثانیہ کے حکم میں ہوگا اور اگر عطف دو ناقص جملوں کے درمیان ہو تب تو دونوں کا حکم ایک ہونا سب کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

وهذا فاسد: مگر یہ قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ مقیس علیہ میں جملۂ ثانیہ کو جملۂ اولیٰ کے حکم میں ضرورۃً کیا گیا ہے اور وہ ضرورت اس جگہ نہیں پائی جاتی ہے؛ کیونکہ کلام میں اصل یہ ہے کہ خود وہ مستقل ہو غیر کا محتاج نہ ہو برخلاف جملہ ناقصہ کے کہ وہ اپنے

مکمل ہونے میں جملۂ تامہ کا محتاج ہوتا ہے اور اس احتیاج وافتقار کی وجہ سے جملۂ ناقصہ کو جملۂ تامہ کے حکم میں شریک کیا جاتا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

محل امتحان نمبر:۲۶، حسامی ۳۲

(الف) عبارت بااعراب: وَالْـمُـقَيَّدُ بِالْوَقْتِ اَنْوَاعٌ نوعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلٰوةِ أَلَا تَرٰى أَنَّهٗ يَفْضُلُ عَنِ الْأَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَا مِعْيَارًا وَالْأَدَاءُ يَفُوْتُ بِفَوَاتِه فَكَانَ شَرْطًا وَالْأَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّعْجِيْلُ قَبْلَه فَكَانَ سَبَبًا.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) ظرف، شرط، سبب اور معیار کی اصطلاحی تعریف کرنے کے بعد عبارت کی تشریح کریں (ج) اور بتائیں کہ کیا پورا وقت نماز کا سبب ہے؟ اس بارے میں کیا ضابطہ ہے؟ (د) مصنف کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی، حالانکہ یہ اجتماعِ ضدین ہے؟ اس اشکال کو دور کریں۔

جواب

ترجمہ: اور مقید بالوقت کی چند قسمیں ہیں ایک نوع تو یہ ہے کہ وقت کو فعل مؤدّیٰ کے لیے ظرف ادا کے لیے شرط اور وجوب کے لیے سبب بنا دیا گیا اور وہ نماز کا وقت ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وقت ادا سے فاضل ہو جاتا ہے؛ لہٰذا ظرف ہوگا نہ کہ معیار اور ادا وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتی ہے؛ لہٰذا شرط ہوگا اور ادا صفت وقت کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے اور تعجیل اداء وقت سے پہلے فاسد ہو جاتی ہے؛ لہٰذا وقت سبب ہوگا۔

(ب) ظرف، شرط، سبب اور معیار کی اصطلاحی تعریف:

ظرف کی تعریف: إن كان الوقت يسع المؤدى وغيره فهو ظرف. (ظرف کہتے ہیں جو فعل مؤدّیٰ کا احاطہ کرلے اور فعل مؤدّیٰ کو ادا کرنے کے بعد بھی وقت بچا رہے۔

معیار کی تعریف: وإن کان الوقت لایسع غیر المؤدّیٰ وھو معیار لہٗ. (معیار کہتے ہیں جو فعل مؤدّیٰ کا احاطہ کرلے اور فعل مؤدّی کو ادا کرنے کے بعد اس کا کوئی حصہ فاضل نہ بچے۔

شرط کی تعریف: وَأمّا الشرط فھو فی اللّغة العلامة وفی الشریعة عبارة عن مایضاف إلیه الحکم وجوداً عنده لاوجوبًا. (وقت کے فوت ہونے سے فعل مامور بہ کی ادائیگی فوت ہوجائے اور وقت سے پہلے فعل مامور بہ کی ادائیگی درست نہ ہو۔

سبب کی تعریف: السبب فی اللّغة إسم لمایتوصل به إلی المقصود ولذا سمی الطریق سبباً لأنه یتوصل بہٖ إلی المقصود وفی إصطلاح الأصولیین السبب مایکون طریقاً للوصول إلی الحکم من غیر أن یضاف إلیه وجوبٌ (الحکم) ولاوجودٌ ولایعقل فیه معانی العلل بوجه من الوجوه.

عبارت کی تشریح:

مامور بہٖ کی دو قسمیں ہیں: مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت۔ اس عبارت میں دوسری قسم مقید بالوقت کا بیان ہے اور مقید بالوقت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہٖ ایسے معین اور محدود وقت کے ساتھ مقید ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہٖ کا ادا کرنا فوت ہوجاتا ہو۔

مصنفؒ نے مامور بہٖ مقید بالوقت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) وقت فعل مؤدّیٰ کے لیے ظرف ادا کے لیے شرط اور وجوب کے لیے سبب ہو۔

(۲) وقت فعل مؤدّیٰ کے لیے معیار اور وجوب کے لیے سبب ہو۔

(۳) وقت مشتبہ الحال ہو (من وجہٍ ظرف اور من وجہٍ معیار ہو)۔

اب عبارت کی شرح اس طرح ہے کہ قسم اوّل (وقت مؤدّیٰ کے لیے ظرف اداء فعل کے لیے شرط اور نفس وجوب فعل کے لیے سبب ہو) اس کی مثال نماز کا وقت ہے جو نماز کے لیے ظرف اور اداء نماز کے لیے شرط اور نفس وجوب نماز کے لیے سبب ہے "الاتریٰ"

مصنفؒ تاکید اور توضیح کے لیے فرماتے ہیں کہ وقتِ نماز، نماز کے لیے ظرف ہے، معیار نہیں کیونکہ مؤدّیٰ یعنی نماز کی ادائیگی کے بعد بہت وقت بچا رہتا ہے اور وقت نماز کی ادائیگی کے لیے شرط بھی ہے کہ وقت کے نکل جانے سے نماز کی ادائیگی فوت ہوجاتی ہو اور وقت سے قبل نماز کی ادائیگی درست نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ وقتِ نماز، نماز کے لیے شرط ہے "الأداء" تیسری بات کا اثبات کررہے ہیں کہ وقت نماز کے وجوب کا سبب بھی ہے، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں وقت کی تبدیلی اور اختلاف کا اثر نماز میں ظاہر ہوتا ہے؛ لہٰذا اگر وقت کامل ہو تو مامور بہ (نماز) کامل واجب ہوگی اور اگر وقت ناقص ہو تو مامور بہ کا وجوب بھی ناقص ہوگا اور نماز کی تقدیم بھی وقت پر جائز نہیں ہے، کیونکہ مسبب کی تقدیم سبب پر جائز نہیں اور یہ ساری علامتیں سبب کی ہیں تو معلوم ہوا کہ وقت نماز (نفس وجوب) کے لیے سبب بھی ہے اس پر ایک مزید بحث ہے وہ یہ ہے کہ وقت وجوبِ نماز کا سبب ہے، لیکن آیا پورا وقت سبب ہے یا بعض تو اس کی وضاحت یہ ہے کہ نماز کے لیے پورا وقت سبب نہیں ہے، بلکہ جو جزء اداء سے متصل ہے وہی وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہے۔

(ج) کیا پورا وقت نماز کا سبب ہے؟ اس سلسلے میں مصنف کے بیان کردہ قاعدہ کی توضیح:

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

مصنفؒ کے بیان کردہ قاعدے کی وضاحت: قاعدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب وقت کو مؤدّیٰ کے لیے ظرف اور وجوب کا سبب مان لیا گیا تو اب یہ ممکن نہیں کہ پورا وقت نماز کے وجوب کا سبب ہو، کیونکہ ظرف کے معنیٰ کی رعایت اسی وقت ہوسکتی ہے جب پورے وقت کو مؤدّیٰ کا سبب قرار نہ دیا جائے؛ بلکہ اس جزء کو سبب قرار دیا جائے جو ادا سے متصل ہے، اسی طرح اگر پورے وقت کو وجوبِ صلوٰۃ کا سبب مان لیا جائے تو ظرفیت کے معنیٰ ممکن نہ ہوسکیں گے اگر ظرف قرار دو تو سبب نہیں بن سکتا اور اگر سبب قرار دو تو ظرف نہیں بن سکتا؛ لہٰذا دونوں معنوں کی رعایت کرتے ہوئے ادائیگی کے جزِ متصل کو سبب قرار دیا گیا ہے۔

(د) مصنف کی عبارت سے پیدا ہونے والے ایک شبہ کا جواب:

بظاہر اگر چہ مصنفؒ کی عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وقت نماز کے لیے سبب بھی ہے اور ظرف بھی تو یہ اجتماعِ ضدین ہے؛ لیکن یہ اجتماعِ ضدین نہیں ہے؛ کیونکہ وقت نماز کے لیے ظرف اس حیثیت سے کہ اگر نمازی نماز کو بغیر افراط کے سنت کے مطابق ادا کر لے تو نماز کو ادا کرنے کے بعد بھی کچھ نہ کچھ وقت بچ جائے گا؛ اس لیے کہ ظرف کہتے ہیں وقت فعل مؤدی کے لیے معیار نہ ہو؛ بلکہ فعلِ مؤدی کو اداء کرنے کے بعد بھی وقت بچا رہے اور وقت نماز کے لیے سبب ہے وہ اس طور پر کہ صفت وقت کے اختلاف سے اداء مختلف ہو جاتی ہے، اسی وجہ سے وقت وجوبِ نماز کے لیے سبب ہوگا یعنی وقت اگر کامل ہوتا ہے تو اداء بھی کامل اور اگر ناقص ہوتا ہے تو اداء بھی ناقص جیسا کہ عصر کے وقت میں کامل اور ناقص دونوں موجود ہیں۔

محل امتحان نمبر: ۲۷، حسامی ۳۵

(الف) عبارت بااعراب: وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَاجُعِلَ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَّهُ وَسَبَبًا لِوُجُوبِهٖ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ أَلَا تَرىٰ أَنَّهُ قُدِّرَ بِهٖ وَأُضِيفَ إِلَيْهِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) فعل مامور بہ کے لیے وقت کے ظرف ہونے اور معیار ہونے کا مطلب تحریر کریں۔

جواب

ترجمہ: اور امر موقت بالوقت کی دوسری قسم وہ ہے جس کے لیے وقت کو معیار بنایا گیا ہو، اس کے واجب ہونے کے لیے وقت کو سبب بنایا گیا ہو اور وہ روزہ رکھنے کا وقت ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ روزہ مقرر کر دیا گیا ہے اس وقت کے ساتھ اور منسوب کیا جاتا ہے اس کی طرف روزہ، (مثلاً رمضان کا روزہ)۔

(ب) فعل مامور بہ کے لیے وقت کے ظرف ہونے اور معیار ہونے کا مطلب:

والنوع الثاني الخ: امر مقید بالوقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ وقت اس فریضہ کے لیے معیار اور اس کے وجوب کا سبب ہو جیسے روزہ کا وقت روزہ کے لیے معیار ہے؛ کیونکہ روزہ پورے وقت کو گھیرے ہوئے ہوتا ہے، وقت کے گھٹنے اور بڑھنے سے روزہ بھی گھٹتا بڑھتا ہے اور چونکہ روزہ وقت کی طرف منسوب ہوتا ہے جیسے صوم شہر رمضان اور نسبت سبب کی طرف بھی کی جاتی ہے پس رمضان کے روزے کا رمضان کی طرف منسوب ہونا روزے کے وجوب کا سبب ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس وقت میں اس کا غیر مشروع نہیں ہوتا، بشرطیکہ وہ اسی جنس سے ہو، لہٰذا رمضان کا روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا اور اگر کوئی رمضان کے دنوں میں نفل یا واجب آخر کی نیت کرے گا تو بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا البتہ مسافر کے سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے درمیان اختلاف ہے، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسافر رمضان کے دنوں میں واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھے تو واجب آخر ہی ادا ہوگا اور اگر مسافرت کی نیت کر لے تو اس میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں نفل ہی کا روزہ ادا ہوگا، اور دوسری روایت یہ ہے کہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا، اور اگر مریض نے رمضان میں واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھا یا نفل کی نیت سے تو دونوں صورتوں میں رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ (السامی)

محل امتحان نمبر: ۲۸، حسامی ۳۵

(الف) عبارت با اعراب: وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنْ لَّا يَبْقٰى غَيْرُهٗ مَشْرُوْعًا فِيْهِ فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاِ فِي الْوَصْفِ اِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَنْوِيْ وَاجِبًا اٰخَرَ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَلَوْ نَوَى النَّفْلَ فَفِيْهِ رِوَايَتَانِ وَاَمَّا الْمَرِيْضُ فَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ يَقَعُ صَوْمُهٗ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِاَنَّ رُخْصَتَه

مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعَجْزِ فَيَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَيَلْحَقُ بِالصَّحِيحِ وَاَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعَجْزٍ مُقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِهِ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا يَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَلَا يَبْطُلُ التَّرَخُّصُ فَيَتَعَدّٰى حِيْنَئِذٍ بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ اِلٰى حَاجَتِهِ الدِّيْنِيَّةِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کیجئے (ب) مصنفؒ وَمِنْ حُكْمِهٖ سے کس کا حکم بیان فرمارہے ہیں؟ (ج) مسافر اور مریض کے حکم میں کیا فرق ہے؟ فرق کو مدلل واضح کیجئے۔

جواب

ترجمہ: اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس وقت میں اس کے علاوہ مشروع باقی نہ رہے، پس واجب کو مطلق صوم کی (نیت) کے ساتھ اور وصف میں خطا کے ساتھ درست قرار دیا جائے گا مگر مسافر کے حق میں کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب آخر کر سکتا ہے اور اگر مسافر نے نفل کی نیت کر لی تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ اور بہر حال مریض تو ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مریض کا روزہ ہر حال میں فرض وقت سے واقع ہوگا، کیونکہ اس کی رخصت حقیقت عجز کے ساتھ متعلق ہے؛ لہٰذا محض روزہ رکھنے سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر ہوگا اور مریض تندرستی کے ساتھ لاحق ہو جائے گا اور رہا مسافر تو وہ عجز تقدیری کی وجہ سے رخصت کا مستحق ہوتا ہے، کیونکہ عجز کا سبب (سفر) موجود ہے؛ لہٰذا محض روزہ رکھنے سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا ظاہر نہ ہوگا پس یہ رخصت اس وقت بطریقِ دلالت اس کی حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہو جائے گی۔

(ب) مصنفؒ وَمِنْ حُكْمِهٖ سے جس حکم کو بیان فرمارہے ہیں؟ اس کی توضیح:

یہاں سے مصنفؒ نے مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم معیار (وقت فعل مامور بہ کے لیے معیار اور اس کے وجوب کا سبب ہو) کا حکم بیان فرمایا ہے۔

حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ وقت شہر رمضان کے روزہ کے لیے معیار ہے، جب وقت ماہِ

رمضان کے روزہ کے لیے معیار ہے تو رمضان میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہوگا، کیونکہ معیار میں وہی چیز ادا ہوسکتی ہے جس کے لیے وہ معیار ہے، دوسری چیز اس میں سما ہی نہیں سکتی، اور جب رمضان کا مہینہ غیر رمضان کے روزہ کی صلاحیت نہیں رکھتا تو رمضان کا روزہ متعین ہونے کی وجہ سے مطلق نیت سے ادا ہوجائے گا اسی طرح خطاء فی الوصف کے ساتھ بھی روزہ ادا ہوجائے گا مثلاً رمضان میں نفل روزے کی نیت کرے یا واجب آخر کی نیت کرے تو بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) مسافر اور مریض کے حکم کے درمیان فرق:

قَوْلُهُ: اِلَّافِي الْمُسَافِرِ: یہ عبارت یُصَابُ مَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ سے استثناء ہے اور مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی رمضان میں نفل یا واجب آخر کی نیت کرے یعنی خطافی الوصف پایا جائے تو بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا علاوہ مسافر کے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک (مسافر فی الوصف کی قید سے) مستثنیٰ ہے؛ لہٰذا اگر مسافر رمضان میں واجب آخر کی نیت کرے گا تو وہی روزہ ادا ہوگا جس کی وہ نیت کرے گا رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ البتہ صاحبینؒ یہاں بھی کہتے ہیں کہ واجب آخر کی صورت میں بھی رمضان کا ہی روزہ ادا ہوگا واجب آخر ادا نہ ہوگا تو صاحبینؒ کے مسلک کے مطابق کوئی استثناء نہیں ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب مسافر واجب آخر مثلاً قضا نذر وغیرہ کی نیت کرے، لیکن نفل کی نیت کرے تو کیا حکم ہے؟ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں امام صاحب کی دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ نفل ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا اور دوسری روایت یہ ہے کہ واجب آخر کی طرح نفل روزہ ہی ادا ہوگا رمضان کا روزہ نہ ہوگا۔

اس مسئلہ کی دلیل: دلیل کا حاصل یہ ہے: قرآن میں اللہ تعالیٰ نے مسافر کو یہ رخصت دی ہے کہ وہ رمضان کے دن روزہ نہ رکھے، بلکہ بعد میں قضاء کرے جب روزہ نہ رکھنے کی اجازت مسافر کو مل گئی تو اس کے حق میں رمضان اور شعبان دونوں مہینے برابر ہوگئے؛ لہٰذا جس طرح شعبان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھے تو واجب آخر ادا ہوجاتا ہے، اسی

طرح رمضان میں بھی جب وہ واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھے گا تو واجب آخر ادا ہو جائے گا کیونکہ دونوں مہینے روزہ کے عدمِ وجوب میں مسافر کے حق میں ایک جیسے ہو گئے۔

نفل کے مسئلہ کی دلیل: پہلی روایت کی دلیل کا حاصل یہ ہے رمضان میں مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت اس لیے ہے تاکہ وہ بدنی منافع حاصل کر سکے؛ لیکن جب اس نے بدنی منافع حاصل کرنے کے بجائے روزہ رکھ ہی لیا تو جو اہم ہوگا وہ ادا ہو جائے گا (رمضان کا روزہ نہ رکھنے کا مواخذہ نہ ہوگا) اور واجب آخر کی صورت میں واجب آخر ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ اس سے مسافر کی مصالح دینی متعلق ہے۔

دوسری روایت کی دلیل کا حاصل یہ ہے: کہ مسافر کو جب روزہ نہ رکھنے کی رخصت مل گئی تو رمضان اور شعبان اس کے حق میں برابر ہے جیسے شعبان میں اس کا نفل روزہ درست ہے اسی طرح رمضان میں بھی درست ہوگا۔

وَأَمَّا الْمَرِيْضُ الخ: اب تک تو مسافر کا حکم بیان فرمایا تھا اب مریض کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ مریض رمضان میں خواہ کوئی بھی نیت کرے (نفل کی یا واجب آخر کی بہر صورت رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجب آخر ادا نہ ہوگا۔

وَالصَّحِيْحُ کہہ کر امام سرخسیؒ کے قول کی تردید مقصود ہے، جن کا کہنا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مریض اور مسافر دونوں کا حکم یکساں ہیں۔

دلیل کا خلاصہ: یہ ہے کہ مریض کو شریعت نے جو روزہ نہ رکھنے کی رخصت دی ہے وہ حقیقت عجز کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ مرض کے ساتھ (مریض کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت اس وقت ہوگی جب وہ حقیقتاً روزہ نہ رکھ سکتا ہو اس کے بغیر رخصت نہ ہوگی، لیکن جب مریض نے روزہ رکھ لیا تو یہ بات واضح ہوگئی کہ حقیقت عجز موجود نہیں ہے؛ لہذا رخصت ہو جائے گی اور وہ روزہ رمضان کی طرف سے ادا ہو جائے گا۔

جہاں تک مسافر کے رخصت کی بات ہے تو مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت عجز حکمی کی وجہ سے حاصل ہے، کیونکہ سفر بالعلوم مشقت سے خالی نہیں ہوتا اور مسافر کے عجز کا

سبب سفر ہے؛ لہٰذا جب سفر پایا گیا تو رخصت حاصل ہوگی؛ لیکن یہاں چونکہ رخصت عجز حکمی کے ساتھ متعلق ہے؛ لہٰذا جب مسافر نے روزہ رکھ لیا تو اس بات کی علامت نہیں ہوگی کہ عجز حکمی فوت ہوگیا، کیونکہ عجز کا سبب سفر ہے جب عجز کا سبب سفر موجود ہے اور عجز بھی تقدیری ہے تو مسافر کا واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھنا اس بات کی علامت نہیں ہوگا کہ عجز موجود نہیں ہے اور رمضان ہی کی طرف سے روزہ ادا ہوگا، بلکہ جب مسافر کے لیے عجز ثابت ہے تو روزہ رکھنے سے اس کے حق میں رخصت افطار باطل نہیں ہوگی؛ بلکہ اس کے لیے حاجت بدنیہ (آرام وراحت) کی خاطر رخصت افطار ثابت ہوگی اور جب مسافر کے لیے حاجتِ بدنیہ اور حاجتِ دنیویہ کی خاطر رخصت افطار ثابت ہے تو یہ رخصت حاجتِ دینیہ کی طرف بطریقِ دلالت متعدی ہوجائے گی یعنی اگر مسافر کسی واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھ کر اپنے آپ کو عذابِ اُخروی سے بچالے تو یہ بدرجہ اولیٰ اس کے لیے جائز ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

خلاصہ: حاصل یہ ہے کہ مریض اور مسافر کے درمیان دوطرح سے فرق ہے:

(۱) مریض کے لیے رخصت (روزہ نہ رکھنے کا حکم) عجز حقیقی کی وجہ سے ہے، جبکہ مسافر کے لیے یہ رخصت عجز حکمی کی وجہ سے ہے (رخصت کی علت کے اعتبار سے یہ فرق ہے)۔

(۲) مریض کا حکم یہ ہے کہ اس کا رمضان میں رکھا جانے والا روزہ بہرصورت رمضان ہی کا روزہ ہوگا جبکہ مسافر میں تفصیل ہے کہ اگر واجب آخر کی نیت سے رمضان میں روزہ رکھے تو واجب آخر ہی ادا ہوگا اور اگر نفل کی نیت سے رکھے تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ یہ حکم کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے۔

محل امتحان نمبر:۲۹، حسامی ۳۶

(الف) عبارت بااعراب: وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِيْ وَقْتٍ بِعَيْنِهٖ لِأَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ يَبْقَ نَفْلًا لِأَنَّهٗ وَاحِدٌ

لَایَقْبَلُ وَصْفَیْنِ مُتَضَادَّیْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ فَأُصِیْبَ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَأِ فِي الْوَصْفِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) هٰذا الجنس کی مراد متعین کر کے پوری عبارت کی واضح تشریح کریں اور بتائیے کہ وصفین متضادین مطلق اسم اور خطأ فی الوصف سے کیا مراد ہے؟ وضاحت سے لکھیں۔

جواب

ترجمہ: اور اسی نوعِ ثانی کا ہم جنس نذر کا روزہ ہے اس کے وقتِ معین میں؛ اس لیے کہ جب نذر کی وجہ سے وقت کا روزہ (نفل) واجب ہو کر بدل گیا تو وہ نفل نہیں رہا؛ اس لیے کہ صوم وقت واحد ہے۔ دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے؛ لہٰذا وہ اس اعتبار سے واحد ہو گیا، پس اس کو مطلق صوم کی نیت کے ساتھ بھی درست قرار دیا جائے گا اور خطاء فی الوصف کے ساتھ بھی۔

(ب) هٰذا الجنس کی مراد:

هٰذا الجنس کی مراد یہ ہے کہ مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم ہی کی جنس سے نذر معین کا روزہ ہے مثلاً کوئی یہ کہے: للّٰہِ علی أن اصوم یوم الخمیس هٰذا (خدا کے لیے میرے ذمہ اس جمعرات کا روزہ ہے) تو نذر کے روزہ کے لیے کسی دن کا نام لینا "صوم نذر معین" کہلاتا ہے نذر معین کے روزہ کا وقت اس روزہ کے لیے معیار تو ہوتا ہے؛ لیکن وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ وجوب کا سبب خود "نذر" ہے آیت ﴿وَلْیُوفُوا نُذُوْرَهُمْ﴾ (اپنی نذروں کو پورا کرو) کی وجہ سے جبکہ قسم ثانی میں ماخوذ بہ کے لیے معیار ہونے کے ساتھ ساتھ وجوب کا سبب بھی ہوتا ہے، چونکہ قسم ثانی اور نذر معین کے لیے روزے میں ہلکا سا فرق ہے، اسی لیے مصنف نے صوم منذور معین کو قسم ثانی کا ہم جنس قرار دیا۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ صوم رمضان کی طرح نذر معین کے روزے کے لیے بھی

وقت معیار ہوتا ہے یعنی جو وقت نذر کے روزے کے لیے متعین ہوگا وہ وقت اس روزے کے لیے معیار ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ غیر رمضان میں نفل کا روزہ اصل ہے جیسا کہ رمضان میں فرض روزہ اصل ہے؛ کیونکہ نہ تو رمضان کا روزہ رات میں نیت کا محتاج ہوتا ہے اور نہ نفل کا روزہ رات میں نیت کا محتاج ہوتا ہے؛ بلکہ نصف النہار سے پہلے پہلے دن میں نیت کر لینا بھی کافی ہے، اس کے برخلاف قضاء اور کفارہ کا روزہ رات میں نیت کا محتاج ہوتا ہے؛ چنانچہ اگر صبح صادق سے پہلے رات میں قضاء اور کفارہ کی نیت نہ کی گئی تو قضاء اور کفارے کا روزہ درست نہ ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

محل امتحان نمبر: ۳۰، حسامی ۳۸

(الف) عبارت با اعراب: وَاَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَأَدَاءٌ فِيْهِ قُصُوْرٌ أَلَا تَرٰى أَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ اَدَاءٌ يَشْبَهُ الْقَضَاءَ بِاِعْتِبَارِ اَنَّه اِلْتَزَمَ الْاَدَاءَ مَعَ الْاِمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَه وَقَدْ فَاتَه ذَالِكَ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُه بِنِيَّةِ الْاِقَامَةِ فِيْ هٰذِهِ الْحَالَةِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) اداء اور قضاء کی تعریف اور ان کے اقسام تحریر کیجیے (ج) مطلب تحریر کریں (د) مسبوق اور لاحق کے درمیان فرق بیان کریں۔

جواب

ترجمہ: اور منفرد کا نماز ادا کرنا اداء ہے کمی کے ساتھ، کیا تم نہیں دیکھتے کہ منفرد سے (جہری نماز میں) جہر ساقط ہوجاتا ہے اور لاحق کا فعلِ نماز امام کے فارغ ہوجانے کے بعد ایسی اداء ہے جو قضاء کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس لاحق نے التزام کیا تھی نماز ادا کرنے کے ساتھ، جس وقت کہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا اور یہ التزام اس سے حقیقۃً فوت ہوگیا اور اسی وجہ سے اس کا فرض اقامت کی نیت کر لینے سے بھی اس حالت میں نہیں بدلتا ہے۔

(ب) اداء اور قضاء کی تعریف اور ان کے اقسام:

ادا کی تعریف: هو تسليم عين الواجب بسببه إلى مستحقه. (اداوہ نفس واجب کو جو اسکے سبب کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہے اسکے مستحق کی طرف سپرد کرنا ہے)۔

قضا کی تعریف: هو إسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه. (قضاوہ واجب کو ساقط کرنا ہے ایسے مثل کے ذریعہ جو اس کے پاس ہو اور اس کا حق ہو)۔

ادا کی اقسام: ادا کی دو قسمیں ہیں: (۱) ادائے محض (۲) اداء مشابہ بالقضا۔ پھر ادائے محض کی دو قسمیں ہیں: (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر۔ گویا کہ ادا کی تین قسمیں ہو گئیں: (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادائے مشابہ بالقضا۔

ادائے محض (ادائے کامل): وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کامل کے ساتھ اس طریقہ پر ادا کرے جس طریقہ پر اس کو مشروع کیا ہے، جیسے پانچوں فرض نمازیں با جماعت ادا کرنا۔

ادائے قاصر: وہ اداء ہے جس کو ماشرع کے خلاف ادا کیا جائے جیسے بغیر جماعت کے تنہا نماز ادا کرنا۔ اداء مشابہ بالقضاء سے مراد یہ ہے کہ اداء میں التزام کے اعتبار سے قضا کے ساتھ مشابہت موجود ہو یعنی ادا کا التزام ایک جہت پر کیا اور تکمیل دوسری جہت پر کی ہو جیسے لاحق کی نماز امام کے نماز سے فراغت کے بعد۔ یہ اس کی مثال ہے۔

قضاء کی اقسام:

قضا کی دو قسمیں ہیں: قضا بمثل معقول، قضا بمثل غیر معقول۔ لیکن صاحبِ حسامی نے قضا کی جو دو قسمیں بیان کی ہیں یہ قضائے محض کی ہیں نہ کہ مطلقاً قضا کی، مطلقاً قضا کی دو قسمیں ہیں: قضائے محض، قضا مشابہ بالاداء۔ پھر قضائے محض کی دو قسمیں ہیں: قضا بمثل معقول، قضا بمثل غیر معقول۔ بعض لوگوں نے قضا کی تین قسمیں اس طرح کی ہیں: قضا بمثل معقول، قضا بمثل غیر معقول، قضا مشابہ بالاداء۔ صاحبِ حسامی نے اس تیسری قسم کو بیان نہیں فرمایا۔

(ج) مطلب العبارۃ:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منفرد تنہا جو نماز ادا کرتا ہے یہ ادائے قاصر ہے، کیونکہ اس میں ایک گونہ قصور ہے۔ اور اس میں قصور اس طرح ہے کہ یہ نماز خلافِ ماشرع ہے اور خلافِ ماشرع ادا کی گئی نماز ادائے قاصر ہوتی ہے، نہ کہ ادائے کامل، اور اس کی دلیل یہ ہے منفرد سے جہر کا وجوب جہری نمازوں میں ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ جہری نمازوں میں جہر کا منفرد کی نماز سے ساقط ہونا یہ اس کے ادائے قاصر ہونے کی دلیل ہے ورنہ توصفتِ کمال (جہر) کا وجوب ساقط نہ ہوتا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

وَفِعْلُ اللَّاحِق: اس عبارت میں مصنفؒ نے اداء مشابہ بالقضا کی مثال بیان فرمائی ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد لاحق کا فعل صلاۃ اداء مشابہ بالقضا ہے لاحق (وہ شخص جو امام کے ساتھ شروع نماز ہی میں شریک ہوا، لیکن کسی عذر کی وجہ سے امام کے ساتھ اپنی نماز پوری نہ کرسکا) لہٰذا اگر کوئی شخص اوّل صلاۃ میں امام کے ساتھ شریک ہوا پھر نماز کے درمیان اس کا وضو ٹوٹ گیا اور اس نے باقی نماز وضو کر کے امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد پوری کی تو یہ باقی نماز ادا مشابہ بالقضا ہے ادا اس وجہ سے کہ نماز کا وقت باقی ہے اور وقت کے اندر پڑھی جانے والی نماز ادا ہوتی ہے اور مشابہ بالقضا اس لیے کہ جس طرح امام کے ساتھ اس نے نماز پڑھنے کا التزام کیا تھا اس طرح پوری نہ کرسکا یعنی نماز کے اس حصہ میں جس میں وہ امام کے ساتھ شریک نہ رہ سکا اور امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد ادا کیا حقیقتاً امام کے پیچھے اور اس کی اقتداء میں نہ رہ چکا اگرچہ حکماً لاحق کی یہ نماز امام کی اقتداء میں شمار ہوگی، یہی وجہ ہے کہ لاحق پر قرأت واجب نہیں ہے، جس طرح مقتدی پر واجب نہیں ہے اور جس طرح مدرک (پوری نماز شروع سے لے کر اخیر تک امام کے ساتھ ادا کرنے والا) کے سہو کی وجہ سے اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا، اسی طرح لاحق کے سہو سے بھی اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا ہے۔

امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز مشابہ بالقضا ہے اس کا ثمرہ یہ ہوگا کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل چونکہ مشابہ بالقضا ہے اس لیے اگر کسی مسافر نے رباعی نماز میں دوسرے مسافر کی اقتداء کی اور اس مقتدی مسافر کو حدث لاحق ہوگیا اور وضو کرنے کی غرض سے وہ اپنے وطن میں داخل ہوا اور اس نے اقامت کی نیت کر لی جب وہ وضو کر کے آیا تو مسافر امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا تو اقامت کی نیت کرنے کے باوجود اس مسافر مقتدی کا فرض چار رکعت کی طرف متغیر نہیں ہوگا بلکہ وہ دو ہی رکعت پوری کرے گا، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ کسی مسافر کی چار رکعت والی نماز قضا ہوگئی پھر وہ مسافر اپنے وطن میں داخل ہوگیا اور اس نے اقامت کی نیت کر لی تو بھی سفر میں قضا ہونے والی نماز چار رکعت کی طرف متغیر نہیں ہوگی؛ بلکہ سفر میں قضا ہونے والی نماز کی قضا وہ دو ہی رکعت کرے گا اگر چہ وہ اسے حضر میں قضا کر رہا ہو، پس جس طرح قضا محض کی صورت میں مسافر کی نیت اقامت مؤثر نہیں ہوتی اور اس کا فرض چار رکعت کی طرف متغیر نہیں ہوتا، اسی طرح مشابہ بالقضا میں بھی اس کی نیت اقامت مؤثر نہ ہوگی اور امام کی فراغت کے بعد اقامت کی نیت کے باوجود دو ہی رکعت پوری کرے گا یہ مشابہ بالقضا ہونے کی وضاحت اور اس کا ثمرہ ہے۔ (السامی)

(د) مسبوق اور لاحق کے درمیان فرق:

مسبوق اور لاحق کے درمیان ذرا سا فرق ہے اسی فرق کی وجہ سے لاحق اگر امام کے سلام پھیر دینے کے بعد بعد اقامت کی نیت کر لیتا ہے تو اس کا فرض نہیں بدلتا، اس وجہ سے کہ وہ حکماً امام کی معیت میں اس کے فارغ ہو جانے کے بعد بھی نماز ادا کرتا ہے اسی بنا پر قرأت وغیرہ اس سے ساقط ہو جاتی ہے اور مسبوق امام کے سلام پھیر دینے کے بعد اپنی مافات رکعتوں کی ادائیگی میں منفرد کے درجے میں ہو جاتا ہے اس وجہ سے اگر مسبوق امام کے سلام پھیر دینے کے بعد اقامت کی نیت کر لے تو اس کا فرض بدل جائے گا اور اسی بنا پر اس سے قرأت ساقط نہیں ہوتی۔

محل امتحان نمبر:۳۱، حسامی ۳۹

(الف) عبارت با اعراب: وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْإِمَامِ أَدَاءٌ يُشْبِهُ الْقَضَاءَ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ الْتَزَمَ الْأَدَاءَ مَعَ الْإِمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَهُ وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَّعْقُوْلٍ وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ كَالْفِدْيَةِ فِيْ بَابِ الصَّوْمِ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ وَإِحْجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهٖ ثَبَتَا بِالنَّصِّ وَلَا تَعْقِلُ.

(الف) عبارت با اعراب لکھ کر ترجمہ و مطلب لکھیں (ب) قضاء اور اس کی دونوں قسموں کی تعریف لکھ کر ہر ایک کی مثالیں بھی تحریر کریں۔

جواب

ترجمہ: اور امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل اداء مشابہ بالقضاء ہے اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ اداء کا التزام کیا ہے جس وقت کہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا ہے۔ اور قضاء کی دو قسمیں ہیں: قضاء بمثل معقول جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور بمثل غیر معقول جیسا کہ شیخ فانی کے حق میں روزے کے باب میں فدیہ اور غیر کو اپنے مال سے حج کرانا دونوں نص سے ثابت ہیں اور ہم روزے اور فدیہ کے درمیان مماثلت نہیں سمجھتے ہیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

مطلب: مصنفؒ نے اداء مشابہ بالقضاء کی مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد لاحق کا فعل صلوٰۃ اداء مشابہ بالقضاء ہے۔ لاحق وہ شخص ہے جو اوّل نماز یعنی تحریمہ کے وقت سے امام کے ساتھ شریک ہوا ہو، لیکن بعد کا کوئی حصہ امام کے ساتھ ادا نہ کر سکا ہو۔ پس اگر کوئی شخص اوّل نماز میں امام کے ساتھ شریک ہوا، پھر نماز کے دوران اس کا وضو ٹوٹ گیا اور اس نے باقی نماز امام کی فراغت کے بعد پوری کی تو یہ باقی نماز اداء مشابہ بالقضاء ہوگی۔

ابتداءً قضا کی دو قسمیں ہیں: (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول

پہلی قسم: یہ ہے کہ قضاء کا حکم ایسی چیز کے ذریعہ دیا گیا ہو جو عقل کے ادراک کے دائرے میں ہو جیسے: نماز کی قضاء کا حکم نماز کے ذریعے اور روزہ کی قضاء کا حکم روزہ کے ذریعے، یہ قضاء بمثل معقول ہے اور روزے کی قضاء کا حکم فدیہ کے ذریعے شیخ فانی کے لیے یا حج کی قضاء کا حکم نفقہ کے ذریعے یہ سب مثل غیر معقول ہے؛ کیونکہ شریعت نے روزہ کی جگہ شیخ فانی کے لیے فدیہ کا حکم دیا باوجودیکہ عقل فدیہ اور روزے کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی، اسی طرح حج اور نفقہ کے درمیان کوئی مماثلت معلوم نہیں ہوتی۔

محل امتحان نمبر: ۳۲، حسامی ۳۹

(الف) عبارت بااعراب: وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ كَالْفِدْيَةِ فِيْ بَابِ الصَّوْمِ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ وَإِحْجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهٖ ثَبَتَا بِالنَّصِّ وَلَاتَعْقِلُ الْمُمَاثَلَةُ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلَابَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ أَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ أَهَمُّ مِنْهُ فَأَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقُبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ فَضْلًا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) قضاء کی اقسام بیان کریں اور ہر ایک کی تعریف قلم بند کریں (ج) والصّلٰوۃ نظیر الصلٰوۃ سے جو اعتراض کیا جا رہا ہے اس کی اچھی طرح وضاحت کریں اور جواب قلم بند کریں۔

جواب

ترجمہ: اور قضاء محض کی دو قسمیں ہیں: (۱) قضا مثل معقول کے ذریعے جیسا کہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں، مثلاً نماز اور روزے کی قضا (۲) اور قضاء مثلِ غیر معقول کے ذریعے، جیسا کہ روزے کے بدلے میں فدیہ شیخ فانی کے حق میں، اور اپنے مال سے اپنی جانب سے کسی غیر کو حج کرا دینا، یہ دونوں باتیں نص سے ثابت ہوئی ہیں اور

صوم اور فدیہ کے درمیان اور حج ونفقہ کے درمیان کوئی مماثلت سمجھ میں نہیں آتی؛ لیکن اِس بات کا احتمال ہے کہ (فدیہ مثل بن گیا ہو صوم کا اور نفقہ مثل بن گیا ہو حج کا) عاجز ہونے کی علت سے معلول بن کر، اور نماز روزے کی نظیر ہے بلکہ روزے سے زائد اہم عبادت ہے، پس اس وجہ سے ہم نے حکم دے دیا نماز کی طرف سے بھی فدیہ ادا کرنے کا از روئے احتیاط، اور اللہ کے فضل وکرم سے قبول ہوجانے کی اُمید رکھتے ہیں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) قضاء کی اقسام اور ہر ایک کی تعریف:

ابتداءً قضا کی دو قسمیں ہیں: (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضا بمثل غیر معقول۔ پہلی قسم یہ ہے کہ قضا کا حکم ایسی چیز کے ذریعہ دیا گیا ہو جو عقل کے ادراک کے دائرے میں ہو جیسے نماز کی قضا کا حکم نماز کے ذریعے، اور روزہ کی قضا کا حکم روزہ کے ذریعے، یہ قضا بمثل معقول ہے، اور روزے کی قضا کا حکم فدیہ کے ذریعے شیخ فانی کے لیے، یا حج کی قضا کا حکم نفقہ کے ذریعے، یہ سب مثل غیر معقول ہے؛ کیونکہ شریعت نے روزہ کی جگہ شیخ فانی کے لیے فدیہ کا حکم دیا باوجودیکہ عقل فدیہ اور روزے کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پاتی، اسی طرح حج اور نفقہ کے درمیان کوئی مماثلت معلوم نہیں ہوتی۔

(ج) والصّلوٰۃ نظیر الصلوٰۃ سے اعتراض کی وضاحت اور جواب:

والصلوٰۃ نظیر الصوم: سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ احناف یہ کہتے ہیں کہ جو چیز غیر معقول ہوتی ہے وہ اپنے دائرے میں محدود ہوتی ہے اس پر غیر کو یا غیر پر اس کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس کے لیے سببِ جدید کی ضرورت ہوتی ہے اور روزہ میں فدیہ کا حکم اور حج میں نفقہ کا حکم یہ غیر معقول ہے مگر چونکہ ان دونوں کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے، لہٰذا ان پر عمل ہوگا، البتہ ان پر کسی غیر کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا، مگر اس کے باوجود احناف نے روزہ کے فدیے پر قیاس کرکے نماز کی قضا میں بھی فدیہ کا حکم اس شخص کے لیے دیا ہے کہ جس کے ذمے چند نمازیں رہ گئیں

اور وہ دنیا سے چل بسا تو وہ ہر نماز کے بارے میں ورثاء کو فدیہ دینے کے بارے میں وصیت کر جائے یہ فدیہ اس کی نماز کا بدل بن جائے گا۔

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حنفیہ نے نماز کی قضا میں فدیہ کا حکم احتیاطاً دیا ہے اور ممکن ہے کہ قضاء روزہ میں فدیہ کا حکم عجز کی علت کی بنا پر دیا گیا ہو، اور بعینہٖ یہی علت نماز میں بھی پائی جاتی ہے، اس لیے کہ نماز روزہ کی نظیر ہے اس اعتبار سے کہ دونوں عباداتِ بدنیہ ہیں، بلکہ عظمت و رفعت میں نماز کو روزہ پر فوقیت حاصل ہے، اس لیے حنفیہ نے نماز کے فدیے کا حکم دیا، اس وجہ سے نہیں کہ نماز کے فدیہ کو شیخ فانی کے فدیہ پر قیاس کیا گیا ہے، چونکہ نماز کے فدیہ کا حکم احتیاط پر مبنی ہے، اس لیے حنفیہ یہ اُمید بھی کیے ہوئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نماز کے عوض اس کے فدیہ کو قبول کر لے، اور اگر قبول نہیں کیا گیا تو کم سے کم اس کا ثواب ضرور ملے گا، اسی وجہ سے امام محمدؒ نے زیادات میں کہا ہے: تجزءہ ان شاء اللّٰہ. اگر اللہ نے چاہا تو فدیہ نماز کی طرف سے کفایت کرے گا اور مسائل قیاسیہ مشیت پر معلق نہیں ہوتے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم قیاسی نہیں ہے۔ (تفہیم الہامی)

محل امتحان نمبر: ۳۴، حسامی ۱۴

(الف) عبارت بااعراب: وَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوْبِ أَدَاءٌ كَامِلٌ وَرَدُّهٗ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوْبِالْجَنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ أَدَاءٌ قَاصِرٌ وَكَذَا اَمْهَرَ عَبْدَ الْغَيْرِ ثُمَّ اِشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيْمُهٗ اَدَاءً حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَمْلُوْكُهٗ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ حَتّٰى يَنْفُذَ اِعْتَاقُهٗ فِيْهِ دُوْنَ اِعْتَاقِهَا.

(الف) عبارت بااعراب نقل کر کے ترجمہ کریں (ب) هذه الاقسام سے جن اقسام کی طرف اشارہ ہے ان کے نام تحریر کرنے کے بعد عبارت کی تشریح کریں۔

جواب

ترجمہ: اور یہ اداء اور قضاء کی ساری اقسام حقوق العباد میں بھی متحقق ہوتی ہیں پس غصب کیے ہوئے غلام کو بعینہ سپرد کرنا ادائے کامل ہے اور عبد مغصوب کو واپس کرنا درانحالیکہ وہ دین یا جنایت کے ساتھ کسی ایسے سبب میں مشغول ہو جو سبب، غاصب کے قبضہ میں تھا ادائے قاصر ہے اور جب دوسرے کے غلام کو مہر میں اداء کیا پھر اس نے اس کو خرید لیا تو اس کا سپرد کرنا اداء ہوگا حتیٰ کہ عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا قضاء کے مشابہ ہوگا اس حیثیت سے کہ وہ غلام سپرد کرنے سے پہلے شوہر کا مملوک ہے اس وجہ سے قبل التسلیم شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہوگا اور اگر عورت قبل التسلیم اس غلام کو آزاد کرے تو اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) هذه الاقسام سے جن اقسام کی طرف اشارہ ہے ان کے نام اور تشریح:

اداء اور قضاء کی کل اقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں۔ حقوق اللہ میں پائے جانے کی مثالوں کا بیان تو پیچھے گزر چکا ہے۔ اب یہاں سے حقوق العباد میں پائے جانے کی مثالوں کا بیان کیا جارہا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر غاصب نے شئ مغصوب کو مالک کی طرف بعینہ واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہوگا، اور اگر کسی نے ایسا غلام غصب کیا جس غلام نے اپنے مالک کے پاس رہتے ہوئے نہ تو کسی جنایت کا ارتکاب کیا اور نہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی حسّی نقصان ہے؛ مگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے کسی کا مقروض ہوگیا یا کسی جنایت کا مرتکب ہوگیا تو یہ ادائے قاصر ہے، اور اگر کسی نے مہر میں غیر کے غلام کو متعین کیا اور پھر اسے خرید کر عورت کے حوالے کیا تو یہ حوالہ کرنا اس اعتبار سے تو اداء ہے کہ اس نے بعینہ اسی غلام کو حوالہ کیا ہے؛ لیکن وہ قضا کے مشابہ بھی ہے، اس لیے کہ ملکیت بدل گئی جب نکاح ہوا تھا تو غلام غیر کی ملکیت میں تھا اور جب شوہر خرید کر اپنی بیوی کو دے رہا ہے تو غلام

اس کی ملکیت میں ہے اور ملکیت کی تبدیلی عین کی تبدیلی پر دلالت کرتی ہے، جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت بریرہؓ سے یہ کہنا: لکِ صدقۃٌ لنا ھدیۃٌ دلالت کرتا ہے۔

اداء کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ اگر عورت اس غلام کو نہ قبول کرے تو اس پر جبر کیا جائے گا؛ کیونکہ شوہر نے بعینہ اسی غلام کو دیا ہے، مثلاً زید نامی غلام خالد کی ملکیت میں تھا اس غلام کو شوہر نے مہر بنایا، پھر اسی زید نامی غلام کو خالد سے خرید کر بیوی کو دے رہا ہے تو یہ واضح بات ہے کہ شوہر بعینہ وہی غلام دے رہا ہے جس پر اس نے عقد کیا تھا؛ لہٰذا اس غلام کو قبول کرنا عورت پر ضروری ہوگا ورنہ اس پر جبر کیا جائے گا۔

بعض الفاظ کی تشریح:

حتی ینفذ اعتاقہ: یعنی حوالے کرنے سے پہلے اگر شوہر اس زید نامی غلام کو آزاد کر رہا ہے تو اس کا یہ اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا اِعتاق، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شوہر ہی تسلیم سے پہلے اس غلام کا مالک ہے۔

دون اعتاقھا: یعنی بیوی کا اعتاق نافذ ہوگا؛ کیونکہ وہ قبل التسلیم اس غلام کی مالک ہی نہیں ہے، اگر یہ حوالے کرنا (اسی زید نامی غلام کو) قضا کے مشابہ نہ ہوتا تو قبل التسلیم بھی عورت ہی اس غلام کی مالک ہوتی نہ کہ شوہر، جیسا کہ اگر شوہر اپنے غلام کو مہر میں متعین کرتے تو اس صورت میں عورت ہی کا اعتاق نافذ ہوتا اور قضا کے مشابہ اس وجہ سے ہے کہ غلام میں تبدل ملکیت پائی گئی اور تبدل ملکیت تبدلِ عین پر دلالت کرتی ہے۔

محل امتحان نمبر: ۳۴، حسامی ۴۲

(الف) عبارت بااعراب: ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَیْنَ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ وَوُجُوْبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَۃَ الْمُمَکِّنَۃَ شَرْطًا لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ دُوْنَ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْقُدْرَۃَ شَرْطُ الْوُجُوْبِ وَلَا یَتَکَرَّرُ الْوُجُوْبُ فِیْ وَاجِبٍ وَاحِدٍ وَالشَّرْطُ کَوْنُہٗ مُتَوَھَّمَ الْوُجُوْدِ لَا کَوْنُہٗ مُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ فَاِنَّ ذٰلِکَ لَا یَسْبِقُ الْاَدَاءَ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) وجوب اداء اور وجوب قضاء میں صاحبِ کتاب نے جو فرق بیان کیا ہے اس کی وضاحت کریں (ج) قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کی تعریف کیجیے اور دونوں کے درمیان فرق کو بیان کریں (د) والشرط کونہ المتوھم کی وضاحت کریں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

جواب

ترجمہ: پھر شریعت نے فرق قائم کیا ہے وجوب ادا اور وجوبِ قضا کے درمیان، چنانچہ قدرتِ ممکنہ کو وجوب ادا کے لیے شرط قرار دیا ہے وجوبِ قضا کے لیے نہیں، اس لیے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور ایک ہی واجب میں وجوب مکرر نہیں ہوتا، اور اس قدرتِ ممکنہ کا متوہم الوجوب ہونا شرط ہے، اس کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں، اس لیے کہ وجود حقیقی تو ادا سے متصل ہوتا ہے ادا سے پہلے نہیں ہوتا۔

(ب) وجوب اداء اور وجوبِ قضاء میں فرق کی وضاحت:

امر سے ثابت شدہ حکم کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ادا (۲) قضا۔ پھر ادا و قضا کے انواع و اقسام جس طرح حقوق اللہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں؛ لیکن وجوبِ ادا اور وجوبِ قضا کے درمیان شریعت نے فرق کیا ہے، وہ فرق یہ ہے کہ وجوبِ ادا کے لیے قدرتِ ممکنہ کی شرط ہے جب کہ قضا کے لیے یہ شرط نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص وقت کے اندر ادا پر قادر ہو گیا مگر ادا نہ کر سکا تو پھر وقت نکلنے کے بعد وہ قادر نہ رہا تو بھی اس پر قضا واجب ہوگی، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قدرت وجوبِ ادا کے لیے تو شرط ہے وجوبِ قضا کے لیے نہیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے جو سببِ وجوب ادا کا ہوتا ہے وہی سبب وجوبِ قضا کا بھی ہوتا ہے، جس کی وجہ سے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جب ادا اور قضا کے درمیان سبب میں اتحاد ہے تو شرط (قدرت) میں بھی اتحاد ہونا چاہیے کہ قدرتِ ممکنہ دونوں کے لیے شرط ہونی چاہئے۔

مصنفؒ نے اس عبارت سے اس خیال کو رَد فرمایا ہے کہ شارع نے وجوبِ ادا اور وجوبِ قضا میں فرق کیا ہے کہ ادا کے لیے قدرتِ ممکنہ شرط ہے، جبکہ قضا کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر قدرتِ ممکنہ کے بغیر بندہ پر ادا واجب ہو جائے تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گا۔

حالانکہ یہ کتاب اللہ سے منفی ہے اور وجوبِ قضا کے لیے قدرتِ ممکنہ کی شرط نہیں ہے، کیونکہ اگر وجوبِ قضا کے لیے قدرتِ ممکنہ کو شرط قرار دیدیا جائے تو واجب واحد میں وجوب کا مکرر ہونا لازم آئے گا، حالانکہ واجب واحد میں وجوب مکرر نہیں ہوتا نیز قضا کا سبب وہی ہوتا ہے جو ادا کا ہوتا ہے، پس وجوبِ قضا کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے؛ بلکہ پہلے وجوب کی بقا کا نام قضا ہے اور وجوبِ ادا کے لیے قدرتِ ممکنہ کی شرط لگادی گئی ہے؛ لہٰذا اگر دوبارہ وجوبِ قضا کے لیے بھی قدرت ممکنہ کی شرط لگادیں گے تو شرط کے تکرار سے مشروط (وجوب) کا تکرار ہو جائے گا اور واجب واحد کے لیے دو وجوب ثابت ہو جائیں گے، حالانکہ واجب واحد کے لیے دو وجوب ثابت باطل ہے اور یہ باطل کیوں لازم آیا، کیونکہ ہم نے وجوبِ قضا کے لیے قدرتِ ممکنہ کی شرط لگادی اور باطل کا سبب بھی باطل ہوتا ہے۔

(ج) قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کی تعریف اور دونوں کے درمیان فرق:

فجعل الشرع القدرة الممكنة: اب مصنف اِس جگہ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں: (۱) قدرتِ ممکنہ (۲) قدرتِ میسرہ۔

بعض افعالِ شرعیہ ایسے ہیں کہ ان کے وجوب کے لیے شریعت نے صرف قدرتِ ممکنہ کو لازم قرار دیا مثلاً نماز، حج وغیرہ۔

قدرتِ ممکنہ: وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلّف مامور بہ کے ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے۔

اور بعض افعالِ شرعیہ ایسے ہیں کہ ان کے وجوب ادا کے لیے شریعت نے قدرتِ ممکنہ کو کافی نہیں سمجھا، بلکہ قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب الاداء قرار دیا، مثلاً بقدرِ نصاب پر

زکوۃ واجب ہونے کے لیے اس کا مال نامی ہونا اور حولانِ حول کا ہونا شرط ہے، اس شرط کی وجہ سے زکوۃ کی ادائیگی میں آسانی ہوگی۔

قدرتِ میسرہ: اس قدرت کو کہتے ہیں جو آسانی اور سہولت پیدا کرنے کے لیے ہو۔

قدرتِ ممکنہ اور قدرتِ میسرہ کے مابین فرق: ان دونوں قدرتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ جو عبادت قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے واجب ہو جاتی ہے وہ پھر قدرتِ ممکنہ کے ختم ہو جانے سے مکلّف کے ذمّے سے ساقط نہیں ہوتی، مثلاً اگر کوئی شخص نماز کے آخری وقت میں اسلام لایا اور اب وہ غسل وغیرہ کر کے صرف تحریمہ باندھ سکتا ہے تو اس پر وہ نماز لازم ہو جائے گی اور اس نماز کے وقت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے وہ فریضہ اس سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ بعد میں اس پر وہ نماز لازم ہو جائے گی اور اس نماز کے وقت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے وہ فریضہ اس سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ بعد میں اس کی ادائیگی واجب ہوگی، اسی طرح کسی شخص پر حج فرض ہو گیا ہے مگر بعد میں وہ زاد و راحلہ پر قادر نہیں رہا، تو اب اس کی وجہ سے اس سے حج ساقط نہیں ہوگا اور جس عبادت کے وجوب کے لیے قدرتِ میسرہ شرط ہے اس میں قدرتِ میسرہ کے ختم ہو جانے سے وجوب بھی ساقط ہو جاتا ہے، مثلاً کسی پر زکوۃ واجب ہو گئی مگر درمیان سال میں اس کا مال ہلاک ہو گیا تو اس سے زکوۃ ساقط ہو جائے گی۔

(د) والشرط کونہ المتوہم کی وضاحت:

قولہ والشرط کونہ متوجہ الوجود... الخ: اس عبارت کی توضیح یہ ہے کہ وجوبِ ادا کے لیے ہم نے قدرتِ ممکنہ کی شرط لگائی ہے؛ لیکن کیا حقیقتاً قدرت کا پایا جانا ضروری ہے یا متوہم الوجود (وہم) کے درجہ میں اس کا موجود ہونا بھی کافی ہے، مصنفؒ کہتے ہیں وجوبِ ادا کے لیے قدرت کا متحقق الوجود ہونا ضروری نہیں، بلکہ متوہم الوجود ہونا بھی کافی ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

مثال اس کی یہ ہے کہ مثلاً ظہر کی نماز کے لیے فی الحال اتنا وقت پایا جانا ضروری نہیں کہ وہ چار رکعت پڑھ سکے؛ بلکہ اس کا وہم کے درجہ میں موجود ہونا بھی کافی ہے کہ وقت کی

اتنی ہی مقدار باقی ہو جس میں وہ وقت کے اندر تحریمہ باندھ سکتا ہو تو اس پر واجب ہو جائے گی اور قدرتِ ممکنہ کا حقیقتاً پایا جانا اس لیے ضروری نہیں کہ وہ ادا کے لیے شرط ہے اور شرط اپنے مشروط سے مقدم ہوا کرتا ہے اور ادا مشروط ہے اور قدرت ادا پر مقدم نہیں ہوتا؛ بلکہ ساتھ ساتھ ہوتا ہے؛ البتہ قدرت کا متوہم الوجود ہونا یہ ادا پر مقدم ہو سکتا ہے اس لیے ہم نے اسی کی شرط لگائی ہے۔

مصنفؒ نے اس کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا: کہ جب بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے اور اسے اتنا وقت مل گیا کہ وہ تحریمہ باندھ سکتا تھا تو اس پر وہ نماز واجب ہو جائے گی، کیونکہ وجوبِ ادا کے لیے ہمارے نزدیک قدرت کا متوہم الوجود ہونا کافی ہے؛ البتہ احناف میں سے امام زفرؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے یہاں وجوبِ ادا کے لیے قدرت کا متحقق ہونا ضروری ہے (نماز کے وجوب کے لیے حقیقتاً اتنا وقت ملنا چاہیے کہ وہ اس میں چار رکعت ادا کر سکے۔

محل امتحان نمبر: ۳۵ حسامی ۴۶

(الف) عبارت با اعراب: أَلنَّهْيُ فِيْ صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْأَمْرِ فِيْ صِفَةِ الْحُسْنِ، مَاقَبُحَ لِعَيْنِهٖ وَضْعًا، وَمَاالْتَحَقَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا، وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيْهَا بَيَانُ أَنَّهٗ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ أَصْلًا وَمَاقَبُحَ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ وَهُوَ نَوْعَانِ: مَاجَاوَرَهُ الْمَعْنٰى جَمْعًا وَحُكْمُهٗ أَنَّهٗ يَكُوْنُ صَحِيْحًا مَشْرُوْعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَمَااتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنٰى وَصْفًا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کا مطلب بیان کریں خاص طور سے قَبُحَ لِعَيْنِهٖ وَضْعًا، عَدَمِ الْأَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ، مَاجَاوَرَهُ الْمَعْنٰى جَمْعًا وَمَااتَّصَ بِهِ الْمَعْنٰى وَصْفًا میں وَضْعًا، عَدَمُ أَهْلِيَّةٍ، مُجَاوَرَةً، جَمْعًا، اِتِّصَال وَصْفًا کی وضاحت کریں۔

جواب

ترجمہ: نہی صفت قبح میں اس طرح منقسم ہوتی ہے جیسا کہ امر صفت میں حسن میں منقسم ہوتا ہے۔ (ایک وہ) جو قبیح لعینہٖ ہو جیسے کفر اور بے فائدہ کام (دوسرا) وہ جو اس کے ساتھ عدمِ اہلیت اور عدمِ محلیت کے واسطہ سے شرعاً ملحق ہے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور ان دونوں قسموں میں نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ منہی عنہ بالکل غیر مشروع ہے اور وہ جو ایسے معنیٰ کی وجہ سے قبیح ہو جو اس کے غیر میں ہیں اور اس کی دو قسمیں ہیں (ایک) وہ جس کے ساتھ معنیٰ جمع ہو کر مجاور اور متعلق ہو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ فعل منہی عنہ نہی کے بعد صحیح ہو مشروع ہو۔ (دوم) وہ جس کے ساتھ معنی وصفاً متصل ہوں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) عبارت کا مطلب:

نہی تحریم کے لیے وضع کیا گیا ہے جس کا تقاضہ فعل منہی عنہ کا قبیح ہونا ہے جس طرح امر فعل مامور بہٖ کے حسن کا تقاضہ کرتا ہے۔ صفت حسن کے اعتبار سے جس طرح امر کی تقسیم کی گئی تھی اسی طرح صفتِ قبح کے اعتبار سے نہی بھی دو قسموں پر منقسم ہے۔

منہی عنہ کی اولاً دو قسمیں کی گئی ہیں: (۱) قبیح لعینہٖ (۲) قبیح لغیرہٖ۔

قبیح لعینہٖ: وہ قبیح ہے جس کی ذات ہی میں قبح ہو۔ **القبیح لعینہٖ مایکون ذاته قبیحة مع قطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة.**

پھر اس قبیح لعینہٖ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قبیح لعینہٖ وضعی: **الأول مایکون قبحهٗ وضعًا بأن یکون وضعه للقبح العقلي مع قطع النظر عن ورود الشرع.**

قبیح لعینہٖ وضعی وہ قبیح ہے جس کا قبح وضعی ہو یعنی ورودِ شرع سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کی وضع ہی قبح عقلی کے لیے ہو۔ اور بغیر ورودِ شرع کے عقل سے اس کے قبح کا ادراک ممکن ہو۔

(۲) قبیح لعینہٖ شرعی: **والثاني مايكون قبحه شرعًا بأن الشرع ورد بقبحه والافيجوزه العقل أو لغيره بأن يكون القبح للغير وبقبحه يكون المنهي عنه قبيحًا.**

قبیح لعینہٖ شرعی وہ ہے کہ جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہو جائے اور عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو؛ بلکہ بغیر شرع کے عقل اس کو جائز اور ممکن سمجھتی ہو۔

قَوْلُهُ: وَالْتَحَقَ بِهِ بِوَاسِطَةِ الخ: قبیح لعینہٖ کی مصنف نے دو قسمیں بیان فرمائی ہیں: وضعی جس کی مثال کفر اور عبث ہیں۔ یہاں قبیح لعینہٖ کی دوسری قسم (قبیح لعینہٖ شرعی) کو مصنف نے بیان فرمایا ہے اور اس کی مثال دی محدث کی نماز۔

وضاحت اس کی یہ ہے کہ محدث کی نماز قبیح لعینہٖ شرعی اس لیے ہے کہ نماز فی نفسہا قبیح نہیں ہے کہ عقل کے ذریعہ اس کے قبح کا ادراک ہو سکے؛ بلکہ نماز فی ذاتہا حسن ہے؛ البتہ نماز کی اہلیت بندے میں اس وقت پیدا ہوگی جب وہ طاہر ہوگا بغیر طہارت کے نماز کی اہلیت اس میں پیدا ہو ہی نہیں سکتی، پس جب شریعت نے یہ فیصلہ کر دیا کہ محدث میں نماز کی اہلیت نہیں ہے تو اس کا نماز پڑھنا عبث اور بے کار ہے اور فعلِ عبث قبیح لعینہٖ وضعی ہے تو محدث کی نماز بھی شریعت کے فیصلہ کے مطابق عدمِ اہلیت کے واسطے سے قبیح لعینہٖ وضعی کے ساتھ ملحق ہوگی؛ لیکن محدث کی نماز کے بارے میں یہ فیصلہ شریعت کی طرف سے ہے؛ لہٰذا شرعی ہوگی اور اس کو قبیح لعینہٖ شرعی کہا جائے گا۔ (یہ عدمِ اہلیت کی وضاحت ہے) محلیت نہ ہونے کی وجہ سے وہ قبیح لعینہٖ کے ساتھ ملحق ہو مثلاً آزاد کی بیع وغیرہ، بیع فی نفسہٖ قبیح نہیں ہے؛ بلکہ فی نفسہٖ حسن ہے؛ لیکن محل بیع مال متقوم ہوا کرتا ہے جب یہ چیزیں مال متقوم نہیں تو بیع کا محل نہیں اور جب بیع کا محل ہی نہیں تو ان چیزوں کی بیع عبث اور بے کار کام ہے اور فعل عبث قبیح لعینہٖ وضعی ہے اور شریعت نے ان چیزوں کے بیع کا محل نہ ہونے کا فیصلہ کیا؛ لہٰذا شریعت کے فیصلہ کے واسطہ سے یہ چیزیں قبیح لعینہٖ وضعی کے ساتھ ملحق ہوں گی اور شریعت کے فیصلہ کی وجہ سے شرعی ہوں گی اور قبیح لعینہٖ شرعی کے نام سے موسوم ہوں گی۔

نہی کا حکم: نہی کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ بالکل غیر مشروع اور حرام ہے۔

صفت قبح کے اعتبار سے نہی کی دوسری قسم: صفتِ قبح کے اعتبار سے نہی کی دوسری قسم قبیح لغیرہٖ ہے اور قبیح لعینہٖ کی طرح اس کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) قبیح لغیرہٖ مجاوراً (۲) قبیح لغیرہٖ وصفاً۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

قبیح لغیرہٖ مجاوراً: کا مطلب یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کی ذات قبیح نہ ہو؛ بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح پیدا ہو گیا ہو، لیکن وہ غیر اس فعل منہی عنہ کے لیے وصف لازم نہ ہو اور نہ اس کی حقیقت میں داخل ہو؛ بلکہ وہ غیر فعل منہی عنہ کا مجاور ہو۔ **(القبیح لغیرہٖ مجاورا ھو ماجاور المنھي عنہ الغیر الذي قبح لأجلہٖ ذٰلک المنھي عنہ جمعًا، بأن یجتمعا في بعض الأحیان من غیر أن یصیر ذٰلک الغیر وصفًا لازمًا لہٗ أو داخلًا في حقیقتہٖ)۔**

قبیح لغیرہٖ وصفاً: کا مطلب یہ ہے کہ وہ غیر اور معنی جس کی وجہ سے فعل منہی عنہ قبیح ہوا ہے فعل منہی عنہ کے لیے وصف لازم ہو اور اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ **(القبیح لغیرہٖ وصفًا ھو ان یکون الغیر الذي صار المنھي عنہ لأجلہٖ قبیحًا وصفًا لازمًا لاینفک عنہ)۔**

تعریف میں استعمال کئے گئے چند الفاظ کی تشریح:

(۱) قبیح لغیرہٖ مجاوراً کی تعریف میں استدلال ہوئے **جمعًا** سے مراد اجتماع اور معیت ہے (فعل منہی عنہ اور اس معنیٰ غیر) کے درمیان اجتماع اور معیت ہو اس طور پر کہ دونوں کا جمع ہونا بھی ممکن ہو اور دونوں کا جدا ہونا بھی ممکن ہو، جیسے اذانِ جمعہ کے وقت کی بیع اور غصب کردہ زمین میں نماز قبیح لغیرہٖ مجاوراً ہے اور مجاورۃً کا مطلب یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح پیدا ہوا ہو۔

(۲) قبیح لغیرہٖ وصفاً کی تعریف میں استعمال ہوئے: "**إتصال وصفا**" کا مطلب یہ ہے کہ منہی عنہ کی ذات قبیح نہ ہو؛ البتہ جس وصف کی وجہ سے اس میں قبح پیدا ہوا ہو وہ منہی عنہ سے اس طرح متصل رہتا ہو کہ کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ (اور باقی الفاظ کی تشریح تعریف کے ضمن میں آ گئی ہے)۔

محل امتحان نمبر: ۱۴۳۶ھ، حسامی ۴۷

(الف) عبارت با اعراب: وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَخِيرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ إِنَّهُ مُنْصَرِفٌ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِدَلِيلٍ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهُ إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ وَلَا يَلْزَمُ الظِّهَارُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) فعل حسی اور فعل شرعی کی مراد بیان کریں

(ج) نہی عن الافعال الحسیہ اور نہی عن الافعال الشرعیہ کے بارے میں احناف اور شوافع کا کیا اختلاف ہے؟ (د) لایلزم الظہار سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟

جواب

ترجمہ: اور افعالِ حسیہ سے نہی قسم اوّل پر محمول ہوگی اور افعالِ شرعیہ سے نہی قسم اخیر پر محمول ہوگی اور حضرت امام شافعیؒ نے دونوں قسموں کے بارے میں فرمایا کہ نہی قسم اوّل کی طرف راجع ہوگی مگر دلیل کے ساتھ اس لیے کہ نہی قبح کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں پس مطلق نہی اس کے کامل کی طرف راجع ہوگی جیسا کہ امر اور ظہار سے اعتراض لازم نہیں آئے گا۔

(ب) فعل حسی اور فعل شرعی کی مراد:

مقصد مصنفؒ پر کلام کرنے سے پہلے یہ بات ذہن نشین فرمالیں کہ افعالِ حسیہ اور افعالِ شرعیہ کی مراد کے بارے میں دو قول ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ افعالِ حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو حواس کے ذریعہ معلوم ہوں اور ان کا تحقق شریعت پر موقوف نہ ہو۔ دوسرا قول یہ ہے کہ افعالِ حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی ورودِ شرع سے پہلے ہی سے معلوم ہوں اور شریعت وارد

ہونے کے بعد ان میں کوئی تغیر واقع نہ ہوا ہو، بلکہ اپنی سابقہ حالت پر باقی ہوں جیسے قتل، زنا اور شرب خمر کہ ان کے جو معنیٰ شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنیٰ شریعت وارد ہونے کے بعد بھی ہیں یعنی جو معنیٰ نزولِ تحریم سے پہلے تھے وہی معنیٰ نزولِ تحریم کے بعد بھی ہیں اور افعالِ شرعیہ کی مراد کے بارے میں پہلا قول یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کا حصول اور تحقق شریعت پر موقوف ہو۔ دوسرا قول یہ ہے کہ افعالِ شرعیہ وہ افعال کہلاتے ہیں جن کے معانی ورودِ شرع کے بعد متغیر ہو گئے ہوں۔ مثلاً نماز، روزہ، بیع، اجارہ۔ (فیض سبحانی)

(ج) نہی عن الافعال الحسیہ اور نہی عن الافعال الشرعیہ کے بارے میں احناف اور شوافع کا اختلاف:

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہیں فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہٖ ہونے پر دلالت کرتی ہے اور افعالِ شرعیہ پر وارد شدہ نہی فعل منہی عنہ کے قبیح لغیرہٖ وصفاً ہونے پر دلالت کرتی ہے اور یہ ہی احناف کا مذہب ہے؛ لیکن حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ نہی دونوں صورتوں میں فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہٖ ہونے پر دلالت کرتی ہے یعنی نہی فعل حسّی پر وارد ہو یا فعل شرعی پر دونوں صورتوں میں فعلِ منہی عنہ قبیح لعینہٖ ہوگا۔ پس حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زنا اور شربِ خمر کی حرمت اور صوم یومِ نحر کی حرمت برابر ہے یعنی جس طرح زنا اور شربِ خمر نہی کی وجہ سے قبیح لعینہٖ ہیں اسی طرح صوم یومِ نحر، نہی کی وجہ سے فعلِ شرعی ہونے کے باوجود قبیح لعینہٖ ہے۔ اور جب یہ تمام افعال نہی کی وجہ سے قبیح لعینہٖ ہیں تو یہ تمام افعال باطل ہوں گے؛ کیونکہ جس چیز کی ذات میں قبح ہوتا ہے وہ چیز باطل ہوتی ہے۔ الغرض امام شافعیؒ کے نزدیک نہی فعل حسی پر وارد ہو یا فعل شرعی پر وارد ہو دونوں صورتوں میں فعل منہی عنہ قبیح لعینہٖ ہوگا۔ (فیض سبحانی)

(د) لایلزم الظھار سے مصنف کہنا چاہتے ہیں؟

ولایلزم الظھار الخ: اِس عبارت کے ذریعہ امام شافعیؒ پر وارد شدہ ایک

اعتراض کا جواب دیا جارہا ہے، امام شافعیؒ کا یہ بیان پہلے آچکا ہے کہ اگر افعالِ شرعیہ پر نہی وارد ہو تو بھی وہ قبیح لعینہٖ کو بتائے گی یعنی منہی عنہ کی مشروعیت اس صورت میں بھی باقی نہیں رہتی، اس قول پر معترض کا یہ اعتراض ہے کہ ظہار شرعاً ممنوع اور حرام ہے شریعت نے اس سے روکا ہے، مگر اس کے باوجود اگر کسی بدنصیب نے اپنی بیوی سے ظہار کرلیا تو آپ بھی اس ظہار کو صحیح اور معتبر تسلیم کرتے ہیں اور آپ کے نزدیک بھی اس ظہار کا کفارہ اسی طرح لازم ہے جس طرح احناف کے نزدیک لازم ہے اور یہ آپ کے ذکر کردہ اُصول کے بالکل خلاف ہے، آپ کے اُصول کا تقاضا تو یہ ہے کہ ظہار صحیح اور معتبر نہ ہو پھر اس کے کفارہ کا کیا سوال؟ اس اعتراض کا جواب مصنف علیہ الرحمہ امام شافعیؒ کی طرف سے دے رہے ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہماری گفتگو ممنوع اور حرام چیزوں سے متعلق نہیں ہے ظہار تو حرام ہے، بلکہ گفتگو ان باتوں کی ہے جو شریعت کی نظر میں مطلوب ہیں اور ان چیزوں کا سبب بھی شرعاً معتبر ہے پھر اس پر نہی واقع ہو تو اس صورت میں وہ منہی عنہ بھی حرام وممنوع اور شریعت میں غیر معتبر ہوگا، جیسے یوم النحر کا روزہ کہ روزہ بھی مطلوبِ شرعی ہے اور اس کے وجوب کا سبب نذر ماننا بھی شریعت میں معتبر ہے پھر بھی اس پر نہی وارد ہوئی ہے تو اب نہی وارد ہونے کی وجہ سے یوم النحر کا روزہ رکھنا حرام اور قبیح لعینہٖ ہوگا، اس وضاحت کے بعد شافعیہ پر وارد ہونے والا اعتراض ختم ہوگیا۔ (تفہیم الہامی)

محل امتحان نمبر: ۴۷، حسامی ۵۰

(الف) عبارت با اعراب: وَكَذٰلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ الْإِمْسَاكُ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِيْ وَقْتِهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْإِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوْعَةِ فِيْ هٰذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ أَلَا يُرٰى أَنَّ الصَّوْمَ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَلَا خَلَلَ فِيْهِ وَالنَّهْيُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهٖ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ و مطلب تحریر کریں (ب) جس قاعدہ پر یہ تفریع کی گئی ہے اس کو سمجھائیں۔

جواب

ترجمہ: اسی طرح یومِ نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور صوم اس کے وقت میں اللہ تعالیٰ کے لیے رُکنے کا نام ہے اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف روزے کے ذریعہ اس ضیافت سے اعراض کرنا ہے جو ضیافت اس وقت میں وضع کی گئی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی، وقت کے وصف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

عبارت کا مطلب:

مطلب یہ ہے کہ صوم نحر (عید کا روزہ) کے وقت اور یوم میں کوئی خرابی نہیں ہے؛ اس لیے وہ روزہ اپنی اصل سے مشروع ہوگا اور چونکہ خرابی اس روزہ کے وصف (اعراض) میں ہے اس لیے وہ روزہ غیر مشروع اور فاسد ہوگا اس کا فائدہ اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی نے اس دن روزہ رکھنا شروع کیا تو اس کو روزہ توڑنا واجب ہوگا، اگر وہ نفلی روزہ ہے تو اس کی قضاء بھی ضرور دوسرے دنوں میں نہ ہوگی؛ لیکن اگر اس نے اس دن روزہ رکھ لیا تو روزہ تو ہو جائے گا؛ مگر وہ اعراض عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

(ب) جس قاعدہ پر مذکورہ تفریع کو بیان کیا گیا ہے اس کی توضیح:

قاعدہ یہ ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک چیز اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہو؛ مگر وصف کے لحاظ سے مشروع نہ ہو؛ بلکہ قبیح ہو، اور وصف سے مراد اس جگہ ''نہی'' ہے یعنی نہی کی وجہ سے فعل منہی عنہ غیر مشروع ہو جس کی وجہ سے فعل مشروع میں فساد کا احتمال پیدا ہوگیا ہو اس کی مثال مصنف نے ''کالاحرام الفاسد'' سے بیان کی ہے؛ چنانچہ کہتے ہیں کہ دیکھئے ایک آدمی نے حج کا احرام باندھا ابھی اس نے وقوفِ عرفہ نہیں کیا تھا کہ وہ اپنی بیوی

سے جماع کر بیٹھا تو اس کا حج فاسد ہو جاتا ہے اب اس آدمی پر ضروری ہے کہ اسی حالت میں اپنا حج مکمل کر لے اور فعل منہی عنہ (جماع) کی وجہ سے اس پر جزا واجب ہوگی؛ مگر اس حج کو ادا کر لینے کے بعد وہ فریضہ ادا کرنے والا نہیں کہلائے گا؛ بلکہ آئندہ سال اس پر اس کی ادائیگی واجب رہے گی۔

ملاحظہ کیجیے! کہ حج فاسد اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور قابلِ عمل ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے اوپر اس فساد کے باوجود اس کی ادائیگی اسی احرام میں ضروری ہے؛ مگر وصف یعنی جماع کی وجہ سے غیر مشروع ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا موجودہ فاسد حج اور فاسد احرام ناکافی گردانا گیا ہے بہر حال یہ بات واضح ہوگئی کہ ایک چیز کا اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہونا اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہونا پایا جا سکتا ہے اور ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

محل امتحان نمبر: ۳۸، حسامی ۵۳

(الف) عبارت با اعراب: وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِيْ كَرَاهَةَ ضِدِّهٖ لَاأَنْ يَّكُوْنَ مُوْجِبًا لَهٗ اَوْدَلِيْلًا عَلَيْهِ لِأَنَّهٗ سَاكِتٌ عَنْ غَيْرِهٖ وَلٰكِنَّهٗ يَثْبُتُ بِهٖ حُرْمَةُ الضِّدِّ ضَرُوْرَةَ حُكْمِ الْاَمْرِ وَالثَّابِتُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ يَكُوْنُ ثَابِتًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ دُوْنَ الدَّلَالَةِ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) اور بتائیے کہ امر و نہی کی ضد کا کیا حکم ہے؟ (ج) اقیمونا الصلوٰۃ میں مامور اقامت صلوٰۃ ہے اور اس کی ضد ترکِ صلوٰۃ ہے۔ مصنف کی عبارت الامر یقتضی کراھۃ ضدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکِ صلوٰۃ مکروہ ہے، حالانکہ ترکِ صلوٰۃ حرام ہے، اس کا کیا جواب ہوگا؟

جواب

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ امر بالشی اس کی ضد کی کراہت کا تقاضہ

کرتا ہے یہ بات نہیں کہ امر بالشئ اس کی ضد کی کراہت کو واجب کرنے والا ہے یا اس پر دلیل ہے؛ لیکن امر سے مامور بہ کی ضد کی حرمت حکم آمر کی وجہ سے ضرورتاً ثابت ہوجائے گی اور جو چیز اس طریقہ پر ثابت ہو، وہ بطریق اقتضاء ثابت ہوتی ہے نہ کہ بطریقِ دلالت۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) امر و نہی کی ضد کا کیا حکم ہے:

مطلب یہ ہے کہ امر مامور بہ کی ضد اور نہی کی منتہی عنہ کی ضد میں کوئی تاثیر ہے یا نہیں؛ چنانچہ احناف، شوافع اور اصحاب الحدیث کے عام علماء اس بات کی طرف گئے ہیں کہ امر بالشئ بغیر مامور بہ کی ضد کی نہی ہے یہ ان حضرات کا قول اوّل ہے۔

اور قولِ ثانی یہ ہے کہ امر بالشئ مامور بہ کی ضد یعنی نہی کو متضمن ہے۔

نہی عن الشئ اگر منہی عنہ کی ضد واحد ہو تو یہی نہی اس ضد کے لیے بالاتفاق امر ہوگی جیسا کہ یہی عن الفکر امر بالایمان اور نہی عن الحرکت امر بالسکون ہے اور اگر منہی عنہ کی اضداد کثیرہ ہو تو احناف اور بعض اصحابِ حدیث کے نزدیک تمام اضداد کا امر ہوگا جیسا کہ امر کی صورت میں اگر مأمور بہ کی اضداد کثیرہ ہوں تو تمام اضداد کی نہی ہوتی ہے۔

اور عام اصحاب کے نزدیک نہی الشئ تمام اضداد کے لیے امر نہ ہوگی۔

اور معتزلہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی معین شئ کا امر مأمور بہ کی ضد نہی نہیں ہوتا؛ البتہ نہی عن الشئ المعین منہی عنہ کی ضد کا امر ہوگا۔

(ج) اقیمـوا الصلوٰۃ میں مامور، اقامت صلوٰۃ ہے اور اس کی ضد ترکِ صلوٰۃ ہے۔ مصنف کی عبارت الامر یقتضی کراھۃ ضدہ الخ

امر کراہیت کا تقاضا کرتا ہے، جبکہ کسی مأمور بہ کو ترک کرنا لازم نہ آئے، اگر کسی مأمور بہ کو ترک کرنا لازم آئے تب حرام ہے، لہٰذا ترکِ صلوٰۃ حرام ہے۔ (النامی:۱۱۴)

محل امتحان نمبر: ۳۹، حسامی ۵۷

(الف) عبارت با اعراب: اَلْفَرْضُ مَاثَبَتَ وُجُوْبُهٗ بِدَلِيْلٍ لَاشُبْهَةَ فِيْهِ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عِلْمًا وَتَصْدِيْقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتّٰى يُكَفَّرَ جَاحِدُهٗ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهٗ بِلَاعُذْرٍ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) رخصت اور عزیمت کی تعریف مع امثلہ تحریر کریں (ج) مذکورہ عبارت کی تشریح کریں۔

جواب

ترجمہ: پس فرض وہ ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور فرض کا حکم علم اور تصدیق بالقلب کے اعتبار سے اور بدن کے ذریعہ عمل کے اعتبار سے لزوم ہے حتیٰ کہ اس کے منکر کو کافر کہا جائے گا اور بلا عذر اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا۔

(ب) رخصت اور عزیمت کی تعریف مع امثلہ:

رخصت: فی اللّغۃ "السیر والسھولۃ" وفی الشرع "إسم لما بنی علی أعذار العباد" وھو السفر والمرض. (رخصت ایسے حکمِ شرعی کا نام ہے جو بندوں کے اعذار پر مبنی ہوں)۔

عزیمت: فی اللّغۃ "القصد المؤکد یقال عزمت علی کذا" وفی أحکام الشرع "إسم لما ھو أصل منھا غیر متعلق بالعوارض" (یعنی العزیمۃ فی الشریعۃ إسم لأحکام لایکون شرعھا بإعتبار العوارض. احکامِ شرع میں عزیمت اس چیز کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو)۔

رخصت کی مثال: رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی مشروعیت عذر سفر اور عذر مرض پر

مبنی ہے اور قصرِ صلوٰۃ کی مشروعیت عذرِ سفر پر مبنی ہے؛ لہٰذا یہ رخصت کی مثالیں ہیں۔

عزیمت کی مثال: جیسا کہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی مشروعیت مرض اور سفر کی وجہ سے ہے؛ بلکہ وہ حکمِ اصلی ہو باری تعالیٰ کی طرف سے ابتداءً مشروع کیا گیا ہو خواہ اس کا تعلق مامورات سے ہو خواہ ترکِ فعل سے، جیسا کہ محرمات۔

(ج) مذکورہ عبارت کی تشریح:

فالفرض ماثبت الخ: عزیمت کی چار قسموں میں سے پہلی قسم فرض ہے، اور فرض کے معنیٰ لغت کے اعتبار سے کئی ایک ہیں: (۱) تقدیر (اندازہ لگانا) (۲) قطع (۳) اِنزال (۴) تبیین (۵) اِحلال۔

اور ہر معنیٰ میں قرآن کی آیتیں استعمال ہوئی ہیں ان کی مثالیں لف ونشر مرتب کے طور پر فائدہ کے تحت بیان ہوں گی۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

فرض کی اصطلاحی تعریف:

یہ ہے کہ فرض ایسی چیز کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں شبہ کی گنجائش نہ ہو وہ دلیل علم اور یقین دونوں کا فائدہ دے جیسے کتاب اللہ، سنتِ متواترہ، اجماع، ایمان، نماز، روزہ اور حج وغیرہ اسی لیے فرض ہیں کہ وہ دلیلِ قطعی سے ثابت ہیں۔

وحکمہ الخ: فرض کا حکم علم، تصدیق بالقلب اور عمل بالبدن کے اعتبار سے لزوم وجوب ہے، علم کے اعتبار سے لزوم کا مطلب یہ ہے کہ فرض کے ثبوت کا علم قطعی اور یقینی حاصل ہو جائے، تصدیق بالقلب کا مطلب یہ ہے کہ اس کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہو اور عمل بالبدن کا مطلب یہ ہے کہ اگر فرض کا تعلق اعمال سے ہے تو بدن سے اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے۔

حتی یکفر جاحدہ الخ: فرض کے ثبوت کا قطعی علم اور تصدیق چونکہ لازم ہے، اس لیے اس کا منکر کافر ہوگا اور اس پر عمل کرنا لازم ہے اس لیے اس کا تارکِ فاسق ہوگا اور

اگر عذر کی وجہ سے چھوڑا تو اس کی تفسیق نہیں کی جائے گی اگر خدانخواستہ کسی نے فرض کو ہلکا سمجھ کر چھوڑ دیا تو وہ کافر ہو جائے گا؛ کیونکہ شریعت کا استخفاف (ہلکا اور گھٹیا سمجھنا) کفر ہے۔

محل امتحان نمبر: ۴۰، حسامی ۵۹

(الف) عبارت بااعراب: وَالنَّفْلُ إِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ وَنَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوْعَةٌ لَنَا لَا عَلَيْنَا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُثَابُ امْرُءٌ عَلٰى فِعْلِهِ وَلَايُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهِ وَيَضْمَنُ بِتَرْكِهِ بِالشُّرُوْعِ عِنْدَنَا لِأَنَّ الْمُؤَدّٰى صَارَ لِلّٰهِ تَعَالٰى مُسَلَّمًا إِلَيْهِ وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَ لِلّٰهِ تَسْمِيَةً لَافِعْلًا ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهِ إِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلِأَنْ يَجِبَ لِصِيَانَةِ ابْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاؤُهُ أَوْلٰى.

(الف) عبارت بااعراب لکھ کر ترجمہ کریں (ب) اور عبارت کی اس طرح تشریح کریں تاکہ اصل مسئلہ سامنے آجائے۔

جواب

ترجمہ: اور نفل زیادتی کا نام ہے پس عبادات کے نوافل زوائد ہیں ہمارے لیے مشروع ہیں نہ کہ ہم پر اور نفل کا حکم یہ ہے کہ انسان کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا اور اس کے ترک پر سزا نہیں دی جائے گی اور ہمارے نزدیک شروع کرنے کے بعد اس کے ترک کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا، اس لیے کہ جو حصہ ادا کر دیا گیا وہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا گیا اور یہ شروع فی النفل ایسا ہے جیسا کہ نذر، ذکر کے اعتبار سے اللہ کے لیے ہوگئی لیکن فعل کے اعتبار سے نہیں پھر نذر کی حفاظت کے لیے ابتداء فعل واجب ہے لہٰذا ابتداء فعل کی حفاظت کے لیے اس کی بقا کی حفاظت بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔

(ب) عبارت کی تشریح:

عزیمت کی چوتھی قسم نفل کا بیان ہے۔ نفل کے لغوی معنیٰ زیادتی کے ہیں اسی معنیٰ کا اعتبار

کرتے ہوئے مال غنیمت کو بھی نفل کہا جاتا ہے، کیونکہ جہاد کا مقصد اصلی اعلائے کلمۃ اللہ ہے اور غنیمت تو وہ مقصد سے ایک زائد چیز ہے، پس نوافل، فرائض وواجبات اور سنن سے زائد چیز ہیں، جو ہمارے نفع کے لیے مشروع ہوتے ہیں نہ کہ ہمارے ضرر کے لیے۔ چنانچہ اگر ہم انہیں ادا کریں گے تو ثواب کے مستحق ہوں گے اور اگر انہیں ادا نہیں کریں گے تو کسی عقاب وعذاب کے مستحق نہیں ہوں گے، شریعت کی اصطلاح میں نفل اس مخصوص زیادتی کو کہتے ہیں جو فرائض و واجبات اور سنن پر زیادتی ہو۔ اور نوافل کی ادائیگی پر ثواب ہوگا، کیونکہ یہ بھی ایک عبادت ہے اور ترک پر عذاب نہ ہوگا اس لیے کہ یہ فرائض واجبات میں سے نہیں ہے۔

وَيَضْمَنُ بِتَرْكِهٖ: یہاں سے مصنفؒ ایک اختلافی مسئلہ ذکر کرتے ہیں نفل مشروع کرنے کے بعد اس کو فاسد کر دیا جائے تو اس کی قضا واجب ہے یا نہیں؟

احناف کا مذہب یہ ہے کہ اس کی قضا لازم ہوگی، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی قضا واجب نہ ہوگی، امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفل ایک تبرع ہے اور تبرع کرنے والے پر زبردستی نہیں ہوتی۔ دوسری دلیل یہ دیتے ہیں ابتدائے نفل کے سلسلہ میں بندے کو اختیار ہے چاہے شروع کرے چاہے نہ کرے پس اس کی بقا میں بھی اس کو اختیار رہو گا چاہے اس کو باقی رکھے چاہے ختم کر دے اور وجہ یہ ہے کہ بقائے شئ ابتدائے شئ سے مختلف نہیں ہوتی، جب ابتداء میں اختیار ہے تو بقاء میں بھی اختیار ہوگا۔

احناف دلیل دیتے ہیں کہ نماز کا ادا کردہ حصہ اللہ کے سپرد کر دیا گیا ہے اور جو حصہ اللہ کے سپرد کر دیا گیا اس کی حفاظت واجب ہے اور حفاظت اسی وقت ہو سکتی ہے، جب باقی حصہ کو بھی ادا کر لے، کیونکہ نماز روزہ مفید اسی وقت ہوتی ہیں جب یہ عبادتیں تام ہوں اور تام نماز کم سے کم ایک شفعہ (دو رکعت) نماز ہے جب نماز کا ایک حصہ ادا کر لیا تو باقی کی ادائیگی بھی واجب ہوگی، کیونکہ بیچ میں نماز کو فاسد کرنا یہ ابطال عمل ہے جس سے قرآن کریم میں منع کیا گیا ہے: "وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ" لہٰذا یہ ابطال حرام ہوگا اور حرام سے بچنے کے لیے اس کو پورا کرنا یا توڑ دیا ہے تو اس کی قضا کرنا واجب ہے۔ مصنفؒ مثال دے کر بات

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

ذہن نشین کرنا چاہتے ہیں کہ شروع فی النفل ایسا ہے جیسا کہ نذر یعنی اگر کسی نے زبان سے کہہ دیا کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے واسطے دو رکعت پڑھنی لازم ہے تو فعل اگر چہ یہاں موجود نہیں ہے، لیکن ذکر قولی (زبان سے ذکر کرنا) موجود ہے اور اس نذر قولی کی حفاظت کے لیے ابتداء فعل (اس نذر مانی ہوئی چیز کو شروع کرنا اور اس کو ادا کرنا لازم ہے) پس جب نذر کی حفاظت کے لیے ابتداء فعل واجب ہے تو ابتداء فعل کی حفاظت کے لیے اس کی بقا بدرجہ اولیٰ واجب اور لازم ہوگی، کیونکہ بقائے فعل اس کی ابتداء سے سہل اور آسان ہوتا ہے۔

محل امتحان نمبر: ۴۱، حسامی ۳۲

(الف) عبارت بااعراب: أَمَّا الرُّخَصُ فَأَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهُمَا أَتَمُّ مِنَ الْآخَرِ وَأَمَّا أَتَمُّ نَوْعَي الْمَجَازِ فَمَاوُضِعَ عَنَّا مِنَ الْإِصْرِ وَالْأَغْلَالِ فَإِنَّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى رُخْصَةً مَجَازًا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) رخصت کی تعریف کریں (ج) مذکورہ عبارت کا مطلب واضح کریں۔

جواب

ترجمہ: بہرحال رخصتیں تو چار قسم ہیں، دو قسمیں حقیقت کی ہیں ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ ہے اور دو قسمیں مجاز کی ہیں ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے اتم ہے۔ اور مجاز کی دو قسموں میں سے اتم وہ احکام شاقہ اور معاہدے ہیں جو ہم سے اُٹھا لیے گئے ہیں اس لیے اس کا مجازاً رخصت نام رکھ دیا گیا ہے۔

رخصت کی تعریف: فی اللغة اليسر والسهولة وفي الشرع اسم لما بني على أعذار العباد.

(ج) مذکورہ عبارت کا مطلب:

عزیمت کی انواع کے بعد اب رخصت کی قسموں کا بیان ہے، رخصت کا تعلق بندوں کے اعذار وعوارض سے ہے بندہ معذور ہے تو وہ رخصتِ شرعیہ کا مستحق ہوتا ہے، رخصت کی تعریف مصنف نے ذکر نہیں کی ہے، البتہ بعض حضرات نے اس کی تعریف یوں کی ہے: ''رخصت وہ حکمِ مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کر دیا گیا ہو''۔

فانواع أربعة الخ: رخصت کی اولاً دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقت رخصت (۲) مجاز رخصت۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اس لحاظ سے رخصت کی چار قسمیں ہیں: (۱) حقیقت رخصت کامل (۲) حقیقت رخصت ناقص (۳) مجاز رخصت اتم واکمل (۴) مجاز رخصت ناقص۔

اسی کو مصنف نے یوں کہا ہے کہ حقیقت رخصت کی دو قسمیں ہیں اور مجاز رخصت کی دو قسمیں ہیں۔

حقیقت رخصت کا مطلب یہ ہے کہ رخصت کا اطلاق حقیقۃً ہو اور مجاز رخصت کا مطلب یہ ہے کہ رخصت کا اطلاق مجازاً ہو۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

رخصت کی یہ چار قسمیں اس لیے ہیں کہ رخصت کا وجود عزیمت کے وجود پر موقوف ہے، جب عزیمت پائی جائے گی جبھی رخصت پائی جائے گی، اگر عزیمت پائے جانے کے بغیر رخصت پائی جا رہی ہے تو اس کو مجازاً رخصت کہہ دیا گیا ہے۔

اگر عزیمت ہر اعتبار سے موجود ہو تو اس کے مقابلے میں رخصت بھی ہر اعتبار سے حقیقت ہوگی (اور یہ پہلی قسم ہے) اور اگر عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہو تو اس کے مقابلے میں رخصت بھی بعض اعتبار سے حقیقت ہوگی یعنی حقیقت رخصت ناقص ہوگی (اور یہ دوسری قسم ہے) اور اگر رخصت عزیمت کے مقابلے میں نہ ہو تو اگر عزیمت رخصت کے تمام مادّے میں فوت ہو یعنی اس رخصت کے مقابلے میں عزیمت بالکل نہ ہو تو یہ رخصت مجاز رخصت ہونے میں کامل ہوگی (اور یہ تیسری قسم ہے) اور اگر عزیمت

بعض مادّوں میں فوت ہوتو وہ رخصت مجازِ رخصت ہونے میں پہلے کے مقابلے میں ناقص ہوگی (اور یہ چوتھی قسم ہے)۔

محلِ امتحان نمبر: ۴۲، حسامی ۶۳

(الف) سنت کی تعریف کیجئے، سنت کی شرعی حجت ہونے کی دلیل تحریر کریں (ب) مرسل، مسند، خبر متواتر، خبر واحد کی تعریف اور ان کے احکام بھی لکھیں (ج) نقل القرآن، الصلوات الخمس، مقادیر الزکوٰۃ، المسح علی الخفین، التتابع فی صیام کفارۃ الیمین کس کس کی مثال ہیں؟ (د) معاملات میں خبر واحد کے حجت ہونے کی شرائط لکھ کر بتائیں کہ صاحب الہویٰ کس کو کہتے ہیں اس کی خبر کا کیا حکم ہے؟

جواب

(الف) سنت کی تعریف، سنت کے شرعی حجت ہونے کی دلیل:

سنت کی تعریف: السنّۃ فی اللّغۃ "الطریقۃ والعادۃ" وفی الشرع "ماصدر عن النبی ﷺ من قولٍ أوفعلٍ أوتقریرٍ".

یہ سنت کی لغوی اور شرعی تعریف ہے اور سنت کے ایک اور معنیٰ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ سنت کبھی فرض عبادتوں کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ وفي الشرع تطلق علی العبادات النافلۃ التي یتعلق بفعلها الثواب ولایتعلق بترکها العقاب.

سنت کے شرعی حجت ہونے کی دلیل:

قال اللّٰہ تعالٰی: مَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهُ، مَاآتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَانَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا، وَمَایَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی إِنْ هُوَ إِلَّاوَحْیٌ یُّوْحٰی.

یہ قرآن کریم سے چند دلیلیں ہیں۔ حدیث پاک سے سنت کی شرعی حجت ہونے کی دلیل: عَلَیْکُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ الْمَهْدِیِّیْنَ عَضُّوْا عَلَیْهَا بِالنَّوَاجِذِ.

(ب) مرسل، مسند، خبر متواتر، خبر واحد کی تعریف اور ان کے احکام:

سنت کی اقسام کی تعریف: اوّلاً سنت کی دو قسمیں ہیں:

مرسل: لغت میں مقید کی ضد ہے اور اصطلاحِ محدثین میں مرسل ایسی حدیث کو کہا جاتا ہے جس میں تابعی اپنے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان واسطہ ترک کردے اور یوں کہے: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ كَذَا.

پھر مرسل کی چار قسمیں ہیں:

(۱) مرسل صحابی: یہ بالاجماع مقبول اور حجت ہے، کیونکہ وہ سماع پر محمول ہے۔

(۲) مرسل تابعی: یعنی تابعی نے اپنے شیخ صحابی کا ذکر نہ کیا ہو۔

(۳) تبع تابعی: نے ارسال کیا ہو اور تابعی اور صحابی دونوں کا ذکر نہ کیا ہو یا کسی ایک کا ذکر نہ کیا ہو۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(۴) من وجہٍ ارسال من وجہٍ اسناد ہو: یعنی ایک راوی نے مرسلاً روایت کیا ہو جبکہ دوسرے نے مسنداً بیان کیا یا ایک ہی راوی ایک مرتبہ ارسال اور ایک مرتبہ اسناد کے ساتھ روایت کرے۔

مرسل کی ذکر کردہ دوسری اور تیسری قسم احناف، مالکیہ اور متکلمین کے یہاں مقبول ہے؛ البتہ امام شافعیؒ اور ظاہریہ کے یہاں غیر مقبول ہے، مگر چند شرطوں کے ساتھ، چوتھی قسم کا ذکر متن میں نہیں ہے۔

سنت کی دوسری قسم مسند ہے:

اَلْمُسْنَدُ الْمُتَّصِلُ الْمَرْفُوْعُ. مسند وہ حدیث کہلاتی ہے جس میں تمام راویوں اور واسطوں کا ذکر ہو اور راوی یوں روایت کرے: حَدَّثَنَا فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ.

پھر مسند کی تین قسمیں ہیں: (۱) متواتر۔

خبر متواتر کی تعریف: وَهُوَ مَا يَرْوِيْهِ قَوْمٌ لَا يُحْصٰى عَدَدُهُمْ وَلَا يُتَوَهَّمُ

تَوَاطُؤُهُم عَلَى الْكِذْبِ. یہ تعریف مصنفؒ نے کتاب میں نقل کی ہے جبکہ متواتر کی اس سے آسان ایک اور تعریف ہے: خَبَرُ جَمَاعَةٍ يُفِيدُ بِنَفْسِهِ الْعِلْمَ بِصِدْقِهِ.

خبر متواتر کا حکم: خبر متواتر مشاہدہ کی طرح علمِ یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ يَحْصُلُ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ الْيَقِينُ بِلَا كَسْبٍ وَنَظَرٍ، كَمَا يَحْصُلُ مِنْ مُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ. نقل قرآن، صلوٰۃ خمسہ، مقادیر زکوٰۃ یہ متواتر کی مثالیں ہیں۔

خبر مشہور کی تعریف: وہ حدیث جو اصل میں (صحابہ کے زمانہ میں) خبر واحد تھی لیکن بعد کے زمانوں میں اتنے لوگوں نے نقل کیا ہو جن کا جھوٹ پر اتفاق ممکن نہ ہو۔ اَلْمَشْهُورُ مَا كَانَ مِنَ الْآحَادِ فِي الْأَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهُ قَوْمٌ لَا يُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ وَهُمْ أَهْلُ الْقَرْنِ الثَّانِي وَمَنْ بَعْدَهُمْ.

خبر مشہور کا حکم: خبر مشہور کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے اور اس کا منکر کافر قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ فاسق شمار ہوگا۔ وَحُكْمُهُ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ وَلَا يُكَفَّرُ جَاحِدُهُ وَلٰكِنْ يُضَلَّلُ. چنانچہ مسح علی الخفین، تتابع فی صیام، کفارۃ الیمین اس کی مثالیں ہیں۔

خبر واحد کی تعریف: خبر واحد وہ حدیث ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ لوگ روایت کریں، لیکن وہ خبر متواتر اور مشہور سے کم درجہ کی ہو۔ وَهُوَ الَّذِي يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ أَوِ الْإِثْنَانِ فَصَاعِدًا بَعْدَ أَنْ يَكُونَ دُونَ الْمُتَوَاتِرِ وَالْمَشْهُورِ.

خبر واحد کا حکم: وُجُوبُ الْعَمَلِ بِشُرُوطٍ. شرطوں کی رعایت کے ساتھ خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہے۔

(ج) نقل القرآن، الصلوات الخمس، مقادیر الزکوٰۃ، ...؟

یہ جزء باء میں ملاحظہ فرمائیں۔

(د) معاملات میں خبر واحد کے.......اور اس کی خبر کا حکم:

اس کی توضیح یہ ہے کہ معاملات کی تین قسمیں ہیں: ایک وہ جس میں الزام محض ہو، دوسری

قسم جس میں الزام ہونا ہی نہیں، اور تیسری قسم جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہِ الزام نہ ہو۔

احکام: پہلی قسم جس میں الزام محض ہو اس میں قبولیت کے لیے تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

(۱) ولایت (۲) اہلیت (۳) شہادت (۴) عدد۔

دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اس میں ہر عقل ممیّز رکھنے والے کی خبر معتبر ہوگی یعنی جو اچھے اور بُرے کے درمیان امتیاز کا شعور رکھتا ہو۔

تیسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اس میں عدد یا عدالت میں سے کسی ایک شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

صاحبِ ہویٰ کی تعریف: مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوَاهُ. ایسا شخص جو اپنی خواہشات کی تکمیل کو ہی اپنا معبود بنا لے۔

صاحبِ ہویٰ کی خبر کا حکم: صاحبِ ہویٰ یعنی اپنی خواہشات کی غلامی کرنے والے کی خبر میں تفصیل ہے کہ اگر وہ اپنی خواہشات کی تکمیل ہی کو اپنا معبود بنا لے اور لوگوں کو اس کی دعوت بھی دے تو اس کی خبر مقبول نہیں ہوگی؛ لیکن اگر ایسا نہ ہو اور لوگوں کو خواہشات کی دعوت نہ دیتا ہو تو اس کی خبر مقبول ہوگی۔ (السامی)

محل امتحان نمبر: ۴۳، حسامی ۶۳

(الف) عبارت با اعراب: وَإِنَّمَا هٰذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِهٖ فَنَقُوْلُ اَلسُّنَّةُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابِيِّ مَحْمُوْلٌ عَلَى السَّمَاعِ وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِيْ وَالثَّالِثِ عَلٰى أَنَّهٗ وَضَحَ الْأَمْرُ وَاسْتَبَانَ لَهُ الْإِسْنَادُ وَهُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَّضِحْ لَهُ الْأَمْرُ نَسَبَهٗ إِلٰى مَنْ سَمِعَهٗ مِنْهُ لِيُحَمِّلَهٗ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ لٰكِنْ هٰذَا ضَرْبُ مَزِيَّةٍ يَثْبُتُ بِالْإِجْتِهَادِ فَلَمْ يَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِهٖ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کرتے ہوئے مطلب بیان کریں اور بتایئے کہ مرسل مسند سے فائق کیوں ہے؟ (ب) نیز مرسل و مسند کی تعریف کر کے واضح کریں کہ مرسل و منقطع میں کیا فرق ہے؟ (ج) مرسل کی اقسامِ ثلاثہ کی وضاحت کریں، مرسل کے مقبول و غیر مقبول ہونے میں جو اختلاف ہے اسے بھی قلم بند کریں۔ (د) لٰکِنْ هٰذَا الخ سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں آپ اعتراض و جواب کی وضاحت کریں۔

جواب

ترجمہ: پس ہم کہیں گے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں مرسل اور مسند پس صحابی کی حدیث مرسل سماع پر محمول ہے اور تابعی اور تبع تابعی کی حدیث مرسل اس بات پر محمول ہوگی کہ اس کے لیے معاملہ واضح ہوگیا اور اس کے لیے مسند ظاہر ہوگئی اور حدیث مرسل مسند سے فائق ہے، اس لئے کہ جس شخص کیلئے حدیث مروی کا معاملہ واضح نہیں ہوا اس نے اس حدیث کو اس شخص کی طرف منسوب کر دیا جس سے اس نے اس حدیث کو سنا ہے تاکہ راویٔ ثانی راوی اوّل کے سر اس چیز کا بوجھ ڈال دے جس کو راویٔ ثانی نے راویٔ اوّل سے اُٹھایا ہے؛ لیکن زیادتی کی یہ قسم اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے؛ لہٰذا اسکے مثل سے نسخ جائز نہ ہوگا۔

عبارت کا مطلب:

یہاں سے مصنفؒ باب ھٰذا کو قائم کرنے کی وجہ بتا رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں کہ اس باب کو خاص طور پر بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ سنت رسول اللہ قرآن پاک کی طرح صرف تواتر سے ثابت نہیں ہوتی؛ بلکہ اس کے ثبوت کے اور بھی طرق و ذرائع ہیں؛ لہٰذا ان ذرائع کی تفصیلات بیان کردی جائیں اور صرف وہ چیزیں بیان کردی جائیں جو سنت رسول اللہ کے ساتھ خاص ہیں اور وہ یہ ہیں: (۱) کیفیتِ اتصال کا بیان (۲) انقطاع کا بیان (۳) محل خبر کا بیان (۴) نفس خبر کا بیان۔ یہ چیزیں کتاب اللہ میں نہیں پائی جاتیں؛ کیونکہ وہ صرف تواتر سے ثابت ہے۔

پھر مصنفؒ سنت کی اقسام کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سنت کی اوّلاً دو قسمیں ہیں، جیسا کہ آپ آنے والے جز کے ماتحت ملاحظہ فرمائیں گے۔

(ب) مرسل و مسند کی تعریف اور مرسل و مسند میں فرق:

مرسل کی تعریف: والمرسل وهو أن يترك الراوى الوسائط التي بينه وبين النبي ﷺ ويقول قال النبى ﷺ كذا.

مسند کی تعریف: ألمسند وهو خلاف المرسل بأن يقول الراوى حدثنا فلان عن فلانعن رسول اللّٰه ﷺ. والتعريف الآخر ألمسند المرفوع المتصل.

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

تنبیہ: الفرق بين المرسل والمنقطع: الفرق بين المرسل والمنقطع في إصطلاح المحدثين، هم يقولون ان كان السقوط من آخر السند فان كان بعد التابعى فالحديث مرسل. وإن كان الساقط من أثناء الإسناد فإن كان الساقط إثنين متواليًا يسمّٰى معضلًا وإن كان واحدا أوأكثر من غيرموضع واحد يسمّى منقطعا. أماعند الفقهاء والأصوليين فهم يطلقون الإرسال علٰى جميع هٰذه الأقسام ويسمونه مرسلًا فلافرق بينهما عندهم.

(ج) مرسل کی اقسامِ ثلاثہ کی توضیح:

پہلی قسم: صحابی کی مرسل حدیث یہ بالا جماع مقبول ہے اور سماع پر محمول ہوگی (انہوں نے پیغمبر علیہ السلام سے براہِ راست سنا ہوگا)۔

دوسری قسم: مرسل کی یہ ہے کہ تابعی نے ارسال کیا ہو یعنی تابعی نے صحابی کا ذکر نہ کیا اور قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ کہہ دیا ہو۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ تبع تابعی نے ارسال کیا ہو اور تابعی اور صحابی دونوں کا ذکر نہ کیا ہو یا کسی ایک کا ذکر نہ کیا ہو اور قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ کہہ دیا ہو۔

مرسل کے مقبول وغیر مقبول ہونے میں اختلاف:

مرسل کی دوسری اور تیسری قسم علمائے احناف امام مالک اور اکثر متکلمین کے نزدیک مقبول ہے اور احکام کے سلسلہ میں حجت ہے اور یہی ایک روایت امام احمد کی بھی ہے۔ اصحابِ ظواہر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ مرسل کی دوسری قسم اور تیسری قسم غیر مقبول ہے ہاں اگر کسی حجت قطعیہ یا قیاس صحیح سے اس کی تائید ہوگئی ہو یا امت مسلمہ کی طرف سے اس مرسل کو قبولیت عام حاصل ہو یا مرسل کی حالت سے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے روایت کرتا ہے تو اس کی حدیث مرسل حجت اور مقبول ہوگی۔ علمائے احناف اور امام مالکؒ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسری اور تیسری قسم میں مرسِل کو چونکہ اس حدیث کے ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، بلکہ اس کی صحت کا پورا پورا یقین ہے، اس اعتماد کی وجہ سے راوی (مرسِل) نے اپنے سے اوپر کے راوی کو حذف کر دیا ہے اور جب ایسا ہے تو حدیثِ مرسل کے مقبول ہونے میں کیا شبہ ہے؟ مصنفؒ کہتے ہیں کہ مرسل تو مسند سے بھی فائق ہے اور مسند و مرسل میں تعارض کے وقت مرسل کو ترجیح ہوگی، کیونکہ حدیث مسند میں حدیث کی صحت اور اس کا ثبوت راوی پر واضح نہیں ہوتا اس لیے وہ اپنے سر کا بوجھ دوسرے پر ڈال دیتا ہے اور حدیث کو اس کی طرف منسوب کر دیتا ہے گویا کہ حدیث مسند میں راوی کو اس کی صحت پر مکمل اعتماد نہیں ہوتا اور جب راوی کو حدیث کی صحت اور ثبوت پر مکمل اعتماد ہوتا ہے تو وہ اسے دوسرے کے سر ڈالنے کی کوشش نہیں کرتا، بلکہ اپنی طرف منسوب کر کے روایت کرتا ہے تو ارسال تو اور قوت کی دلیل ہے نہ کہ ضعف کی؛ لہٰذا مرسل راجح ہوگا۔

(د) لٰکِنْ هٰذَا الخ سے مصنفؒ جو کہنا چاہتے ہیں اس کی توضیح:

عبارت مذکورہ سے مصنفؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ حدیث مرسل قوت میں حدیث مسند سے فائق ہوتی ہے اور تعارض کے وقت مرسل کو ترجیح ہوگی، بات جب ایسی ہے تو جس طرح حدیث مسند سے نسخ جائز ہونا چاہیے؛ بلکہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہونا چاہیے؟

مذکورہ اعتراض کا جواب:

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بات اپنی جگہ بالکل درست ہے؛ لیکن یہاں ایک فرق ہے وہ یہ ہے کہ مسند کی قوت نص سے ثابت ہوتی ہے، اس لیے مسند سے نسخ جائز ہے برخلاف مرسل کے کہ اس کی قوت اجتہاد اور رائے ثابت ہوتی ہے، اس لیے اس سے نسخ جائز نہیں ہے۔

محل امتحان نمبر: ۴۴، حسامی ۶۴

(الف) عبارت بااعراب: وَهُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَّضِحْ لَهُ الْأَمْرُ نَسَبَهُ إِلٰى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ لِيُحَمِّلَهُ مَاتَحَمَّلَ عَنْهُ لٰكِنَّ هٰذَا ضَرْبُ مَزِيَّةٍ يَثْبُتُ بِالْاِجْتِهَادِ فَلَمْ يَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِهٖ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) ھــو ضمیر کا مرجع متعین کر کے مطلب لکھئے (ج) مرسل کی اقسام اور ان کے احکام تحریر کریں۔

جواب

تــرجـمــہ: اور حدیثِ مرسل مسند سے فائق ہے، اس لیے کہ جس شخص کے لیے حدیث مروی کا معاملہ واضح نہیں ہوا اس نے اس حدیث کو اس شخص کی طرف منسوب کر دیا جس سے اس نے اس حدیث کو سنا ہے تا کہ راوی ثانی راویِ اوّل کے سر اس چیز کا بوجھ ڈال دے جس کو راوی ثانی نے راوی اوّل سے اٹھایا ہے، لیکن زیادتی کی یہ قسم اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے، لہٰذا اس کے مثل سے نسخ جائز نہیں ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) ھو ضمیر کا مرجع اور مطلب:

وھو فوق المسند الخ: اور مرسل کی یہ قسم رتبہ میں مسند سے فائق ہے، چنانچہ تعارض کے وقت مرسل کو مسند واحد پر ترجیح حاصل ہوگی اور مرسل کے تفوق (اور بلند) کی وجہ یہ ہے کہ مرسل میں مُرسِل کو اس کے حدیث ہونے میں پورا وثوق واعتماد رہتا ہے

اور اسی بھروسے کی بنا پر ارسال کر دیتا ہے، اس کے برخلاف مسند ہے کہ اس میں راوی کو اطمینان نہیں ہوتا، اس لیے وہ اپنے استاذ کا نام لے کر اپنے کو فارغ کر لیتا ہے اور بری الذمہ ہو جاتا ہے، پس مرسل کی مسند پر فوقیت ثابت ہوئی۔

لکن ھذا ضرب مزیۃ الخ: یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اور وہ یہ کہ جب حدیث مرسل حدیث مسند سے اوپر ہے تو پھر اس سے کتاب اللہ پر زیادتی اور نسخ جائز ہونا چاہیے جیسا کہ حدیث مشہور اور متواتر سے جائز ہے، حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مرسَل کی یہ فضیلت و برتری چونکہ اجتہاد اور قیاس سے ثابت ہوئی ہے، اس لیے اس سے نسخ وزیادتی جائز نہ ہوگی، رہی حدیث مسند (متواتر، مشہور) تو چونکہ اس کی فضیلت نص سے ثابت ہے، اس لیے اس سے نسخ وزیادتی جائز ہے۔

(ج) مرسل کی اقسام اور ان کے احکام:

بہر حال فقہاء اور اُصولیینِ فقہ کی اصطلاح کے مطابق مرسل کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) ایک: یہ کہ صحابی نے ارسال کیا ہو یعنی صحابی اپنے شیخ کا ذکر نہ کرے اور براہِ راست قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دے یہ ارسال اس وقت ہوگا جبکہ ایک صحابی دوسرے صحابی سے روایت کرے اور تلمیذ صحابی اپنے استاذ صحابی کا ذکر نہ کرے، بلکہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دے اگر ایسا نہ ہو بلکہ صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتا ہو تو یہاں صحابی کی طرف سے ارسال ممکن نہیں ہے؛ کیونکہ صحابی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا جس کو ترک کیا جائے اور حدیث کو مرسل قرار دیا جائے۔

(۲) دوسری قسم: یہ ہے کہ تابعی نے ارسال کیا ہو یعنی تابعی نے صحابی کا ذکر نہ کیا ہو اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیا ہو۔

(۳) تیسری قسم: یہ ہے کہ تبع تابعی نے تابعی اور صحابی دونوں کا ذکر نہ کیا ہو اور قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیا ہو یا تابعی کا ذکر نہ کیا ہو اور صحابی کا ذکر فرما کر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیا ہو۔ بعض حضرات نے اس دوسری اور تیسری قسم کو صرف دوسری

قسم شمار کیا ہے اور تیسری قسم یہ بیان کی ہے کہ تبع تابعین کے بعد کے راویوں میں سے کسی عادل راوی نے ارسال کیا ہو۔

(۴) چوتھی قسم: یہ ہے کہ من وجہ ارسال ہو اور من وجہ ارسال نہ ہو یعنی ایک راوی نے ارسال کیا ہو اور اس کے علاوہ دوسرے راوی نے اسناد اور اتصال کیا ہو یا ایک راوی نیا یک مرتبہ اسناد کیا ہو اور ایک مرتبہ ارسال کیا ہو۔ مصنفِ کتاب نے اس چوتھی قسم کو متن میں ذکر نہیں کیا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ مرسل کی قسمِ اوّل سماع پر محمول ہے اور بالا جماع مقبول ہے یعنی صحابی کی طرف سے ذکر کردہ مرسل حدیث بالا جماع مقبول ہے اور مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کی روایات کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ انہوں نے بذاتِ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، کیونکہ تحقیقِ صحبت کی وجہ سے صحابہ کے حق میں یہ ہی اصل ہے کہ انہوں نے بذاتِ خود سنا ہو ہاں اگر صحابی خود اس کی صراحت کردے کہ میں نے بذاتِ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا ہے؛ بلکہ دوسرے صحابی سے سنا ہے تو یہ دیگر بات ہے؛ لیکن اگر صحابی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو اس سے یہ ہی سمجھا جائیگا کہ اس نے خود سنا ہے اور جب صحابی نے بذاتِ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے تو اس کے مقبول ہونے میں کوئی شبہ نہ ہوگا بلکہ یہ حدیث بالا جماع مقبول ہوگی۔

مرسل کی دوسری اور تیسری قسم علمائے احناف، امام مالک اور اکثر متکلمین کے نزدیک مقبول ہے اور احکام ثابت کرنے کے سلسلہ میں حجت ہے اور یہ ہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔ اصحابِ ظواہر اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مرسل کی دوسری اور تیسری قسم غیر مقبول ہے ہاں اگر کسی حجت قطعیہ یا قیاس صحیح سے اس کی تائید ہوگئی ہو یا امتِ مسلمہ کی طرف سے اس مرسل کو قبولیتِ عام حاصل ہو یا مرسِل کے حال سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ صرف ثقہ لوگوں سے روایت کرتا ہے تو اس حدیثِ مرسَل کو قبول کرلیا جائے گا ورنہ نہیں۔

محل امتحان نمبر: ۴۵، حسامی ٦٦

(الف) عبارت بااعراب: وَهُوَ نَسْخٌ عِنْدَنَا وَذَالِکَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالتَّتَابُعِ فِي صِيَامِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ لٰكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْآحَادِ فِي الْأَصْلِ ثَبَتَ بِهٖ شُبْهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ الْيَقِيْنِ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) "ھو" ضمیر کا مرجع متعین کر کے مذکورہ بالا مثالوں کو ممثل لہٗ پر منطبق کریں (ج) خبر مشہور یقین کا فائدہ دیتی ہے یا ظن کا؟ سوچ کر لکھیں۔

جواب

ترجمہ: اور وہ ہمارے نزدیک نسخ ہے اور وہ جیسے رجم کی زیادتی، مسح علی الخفین کی زیادتی اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع کی زیادتی؛ لیکن حدیثِ مشہور چونکہ ابتداء میں آحاد میں سے تھی؛ اس لیے احاد میں سے ہونے کی وجہ سے شبہ بابت ہوگا (اور) اس شبہ کی وجہ سے علم الیقین ساقط ہو جائے گا۔

(ب) "ھو" ضمیر کا مرجع:

"ھُوَ" ضمیر کا مرجع "الزیادۃ" ہے اور ضمیر کو مذکر لایا گیا خبر کے اعتبار سے، خبر (نسخ) ہے۔

مذکورہ بالا مثالوں کا ممثل لہٗ سے جوڑ:

مذکورہ بالا مثالوں کو اس لیے لایا گیا کہ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ اس پر مصنفؒ نے یہاں تین مثالیں بیان کی ہیں۔

پہلی مثال: زیادۃ الرجم.

یعنی کتاب اللہ میں زنا کی حد سو کوڑے مذکور ہے جیسا کہ ارشادِ باری ہے: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" اس آیت میں زانی اور زانیہ کی حد

سوکوڑے مذکور ہے، خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شدہ؛ مگر خبر مشہور کے ذریعہ زیادتی رجم کی گئی سوکوڑے پر جیسا کہ حضرت ابو عبادہؓ سے مروی ہے کہ "الثيب بالثيب جلد مائة والرجم".

دوسری مثال: مسح علی الخفین.

کتاب اللہ میں "وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ" ہے جس سے مطلقاً دوسروں کو دھونے کا وجوب ثابت ہوتا ہے خواہ موزے پہنے ہوں یا نہ ہوں؛ مگر حدیث مشہور کے ذریعہ جس کو امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے: "جعل رسول الله ثلاثة ايام وليالها للمسافر يومًا وليلة للمقيم" آیت کو حالتِ عدمِ تخفف کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے۔

تیسری مثال: تتابع صیام کفارۃ الیمین۔

کتاب اللہ میں کفارۂ یمین کے لیے مطلقاً تین روزے رکھنے کا حکم ہے، کتاب اللہ میں نہ تتابع کی شرط ہے اور نہ عدمِ تتابع کی شرط ہے۔

جیسا کہ ارشادِ باری ہے: "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ" لیکن عبد اللہ ابن مسعودؓ کی قرأت میں جو کہ مشہور ہے متتابعات کی قید بھی ہے، جس کی وجہ سے تین روزے مسلسل رکھنا ضروری ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) خبر مشہور یقین کا فائدہ دیتی ہے یا ظن کا؟

خبر مشہور نہ یقین کا فائدہ دیتی ہے اور نہ ظن کا؛ بلکہ علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے۔

محل امتحان نمبر: ۴۶، حسامی ۶۷

(الف) عبارت با اعراب: وَفِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي تَنْفَكُّ عَنْ مَعْنَى الْإِلْزَامِ كَالْوَكَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْإِذْنِ فِي التِّجَارَةِ يُعْتَبَرُ خَبَرُ كُلِّ مُمَيِّزٍ لِعُمُوْمِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ إِلٰى سُقُوْطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَلَّمَا يَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْكَ الشَّرَائِطِ يَبْعَثُهُ إِلٰى وَكِيْلِهٖ أَوْ غُلَامِهٖ وَلَا دَلِيْلَ مَعَ السَّامِعِ يَعْمَلُ بِهٖ سِوَى هٰذَا الْخَبَرِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) مطلب تحریر کریں (ج) ولا دلیل مع السامع الخ سے کس اشکال کا جواب دے رہے ہیں وضاحت کے ساتھ لکھیں؟

جواب

ترجمہ: اور ان معاملات میں جو الزام کے معنیٰ سے جدا ہوتے ہیں جیسے وکالتیں، مضاربتیں اور تجارت کی اجازت ہر ممیّز کی خبر معتبر ہوگی؛ کیونکہ عموم ضرورت تمام شرطوں کے ساقط ہونے کی داعی ہے، اس لیے انسان ایسے شخص کو بہت کم پاتا ہے جو ان شرطوں کا جامع ہو، درآنحالیکہ اس کو اپنے وکیل یا غلام کی طرف بھیجے اور سامع کے پاس اس خبر کے علاوہ کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس پر وہ عمل کرے۔

(ب) مطلب العبارۃ:

معاملات تین طرح کے ہوتے ہیں:

(۱) ایک وہ جن میں الزام محض ہوتا ہے۔

(۲) جن میں من وجہٍ الزام ہوتا ہے اور من وجہٍ نہیں۔

(۳) تیسرے وہ جن میں الزام کا معنیٰ بالکل نہیں ہوتا۔ جیسے وکالت مثلاً کسی نے دوسرے سے کہا کہ فلاں نے تجھ کو وکیل بنایا ہے (فلان وکلک) اور جیسے مضاربت مثلاً کوئی شخص کسی سے کہے: فلان جعلک مُضاربا (فلاں نے تجھے مضارب بنایا ہے) اور جیسے اذن فی التجارۃ مثلاً کسی نے کسی غلام سے کہا مولاک اذن لک في التجارۃ (تیرے مولا نے تجھے تجارت کرنے کی اجازت دی ہے) ان (تیسری قسم کے) معاملات کے اندر ہر تمیز و شعور رکھنے والے شخص کی خبر کا اعتبار ہوگا خواہ وہ صاحب تمیز و شعور عادل ہو یا غیر عادل، بچہ ہو یا بالغ، مسلمان ہو یا کافر اور فاسق، ان معاملات میں مخبر سے متعلق چار شرطوں کی قید نہیں لگائی جائے گی اور اس کی دو دلیلیں ہیں:

لعموم الضرورۃ الخ: پہلی دلیل تو اس ضرورت کا عام ہونا ہے جس (ضرورت) کا

تقاضا یہ ہے کہ مخبر سے تمام شرائط (اسلام، عدالت، عقل کامل، اور ضبط) ساقط ہو جائیں، مثلاً
ار کوئی آدمی کسی کو کسی کے پاس یہ خبر دے کر کہ فلاں نے تجھ کو وکیل بنایا ہے یا غلام سے کہے کہ
آقا نے تجھے تجارت کی اجازت دی ہے بھیجنا چاہے اور جس کے پاس خبر پہنچائی گئی ہے اس
کے پاس اس کے علاوہ کوئی ایسی دلیل مثلاً نہ ہو جس پر وہ عمل کر سکے اور اس خبر کا پہنچانا ضروری
ہو اور وہ چار شرطیں لگا دی جائیں تو بہت سے اُمور باطل ہو جائیں گے، کیونکہ ایسے لوگ بہت
کم ہوتے ہیں جن کے اندر یہ ساری شرطیں اکٹھی پائی جائیں، لہٰذا اس ضرورت عمومی کی بنا پر
ہر باتمیز شخص کی خبر کا اعتبار ہوگا اور مذکورہ تمام شرطیں ساقط ہو جائیں گی۔

محل امتحان نمبر: ۴۷، حسامی ۶۷

(الف) عبارت بااعراب: وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ أَنَّهُ يُحَكِّمُ السَّامِعُ رَايَهُ فَإِنْ وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ صَادِقٌ يَتَيَمَّمُ مِنْ غَيْرِ إِرَاقَةِ الْمَاءِ فَإِنْ أَرَاقَ وَتَيَمَّمَ فَهُوَ أَحْوَطُ لِلتَّيَمُّمِ وَفِي خَبَرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوهِ إِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّأُ وَلَا يَتَيَمَّمُ فَإِنْ أَرَاقَ الْمَاءَ ثُمَّ تَيَمَّمَ فَهُوَ أَفْضَلُ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) پھر عبارت کا مطلب واضح کریں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

جواب

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے اس فاسق کے بارے میں جو نجاست ماء کی خبر دیتا ہے فرمایا کہ سامع اپنی رائے کو حاکم بنائے پس اگر اس کے دل میں واقع ہوا کہ یہ خبر صادق ہے تو بغیر پانی بہائے تیمّم کرے؛ لیکن اگر اس نے پانی بہا دیا اور تیمّم کیا تو یہ تیمّم کے لیے زیادہ احتیاط کی بات ہے اور کافر، نابالغ، اور معتوہ کی خبر میں جب سامع کے دل میں نجاست ماء کے سلسلہ میں ان کا صدق واقع ہو تو وہ وضو کرے اور تیمّم نہ کرے؛ لیکن اگر پانی بہا دیا اور تیمّم کیا تو یہ افضل ہے۔

عبارت کا واضح مطلب:

مصنفؒ مستور کا حکم بیان کرنے کے بعد یہاں سے فاسق کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں؛ چنانچہ فرمایا کہ حضرت امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر نماز کا وقت تنگ ہو جائے اور کسی شخص کے پاس صرف ایک برتن میں پانی ہے اس کے علاوہ پانی نہیں ہے اور اس پانی کے بارے میں ایک فاسق آدمی خبر دیتا ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس صورت میں سامع جس کو وضو کے لیے پانی کی ضرورت ہے اپنی رائے کو فیصل بنائے اور اس سلسلہ میں تحرّی کرے تحری کرنے اور غور و فکر کرنے کے بعد اگر اس کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی کہ مخبر صادق ہے اور پانی واقعی ناپاک ہے تو ایسی صورت میں اس کے لیے تیمّم کرنے کی اجازت ہوگی اور یہ شخص پانی کو معدوم پانے والا شمار ہوگا اور اس کے لیے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔

محل امتحان نمبر: ۴۸، حسامی ۶۸

(الف) عبارت با اعراب: وَإِنَّمَا اُعْتُبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِيْ حَلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِهٖ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنِجَاسَتِهٖ إِذَا تَأَيَّدَ بِأَكْبَرِ الرَّأْيِ لِأَنَّ ذٰلِکَ اَمْرٌ خَاصٌّ لَايَسْتَقِيْمُ تَلَقِّيْهِ مِنْ جِهَةِ الْعُدُوْلِ فَوَجَبَ التَّحَرِّيْ فِيْ خَبَرِهٖ لِلضَّرُوْرَةِ وَكَوْنِهٖ مَعَ الْفِسْقِ أَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزَمُهٗ بِخَبَرِهٖ مَاتَلْزَمُ غَيْرَهٗ إِلَّا أَنَّ هٰذِهِ الضَّرُوْرَةَ غَيْرُ لَازِمَةٍ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) فاسق اکبر رائے امر خاص اور عدول کی مراد واضح کرتے ہوئے مطلب لکھئے (ج) الا ان ھٰذہ الضرورۃ سے مصنف کیا کہنا چاہتے ہیں؟

جواب

ترجمہ: اور کھانے کے حلال اور اس کے حرام ہونے میں اور پانی کے پاک اور اس

کے ناپاک ہونے میں فاسق کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا بشرطیکہ وہ اکبر رائے کیساتھ مؤید ہو، اس لیے کہ یہ امر خاص ہے عادل لوگوں سے اس کا لینا ممکن نہ ہوگا، لہٰذا ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر میں تحری واجب ہوگی اور فاسق فسق کے ساتھ شہادت کا اہل ہے اور تہمت منتفی ہے، اس طور پر کہ اس کی خبر سے اس پر وہی چیز لازم ہوگی جو اس کے غیر پر لازم ہوتی ہے مگر یہ ضرورت لازم نہیں ہے؛ کیونکہ اصل پر عمل کرنا ممکن ہے۔

(ب) فاسق اکبر رائے امر خاص اور عدول کی مراد اور مطلب:

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ اے حنفیو! ابھی تم نے یہ اُصول بیان کیا کہ دینی چیزوں (اُمورِ دین) کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے، (یعنی کوئی دینی خبر پہنچائی جائے تو اس پر بشروطِ اربعہ عمل کرنا واجب ہے) اسی لیے ہم نے اُمورِ دین کے مخبر میں اسلام وغیرہ کی شرطیں لگادی ہیں، جب ایسا ہے تو کھانے کے حلال ہونے اور حرام ہونے کے سلسلے میں فاسق کی خبر قبول نہ کرنی چاہیے؛ کیونکہ کھانے کی حلت وحرمت بھی اُمورِ دین میں سے ہے اور فاسق میں (شروطِ اربعہ میں سے) عدالت کی شرط نہیں پائی جاتی، حالانکہ تم اپنے اُصول کو توڑتے ہوئے اس کی خبر مان لیتے ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں فاسق کی خبر کو ہم مطلقاً تسلیم نہیں کرتے، بلکہ اس وقت کرتے ہیں جبکہ فاسق کی خبر سامع کی تحری سے تائید ہوجائے، بغیر اس کے تائید تسلیم نہیں کرتے اور روایت حدیث میں فاسق کی خبر بالکل ہی معتبر نہیں اگرچہ سامع کی تحری اس کی تائید کرے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) الا ان هٰذه الضرورة سے مصنف کہنا چاہتے ہیں؟

الا ان هٰذه الضرورة الخ: سے اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ جب فاسق کی خبر طعام کی حلت وحرمت کے سلسلے میں ضرورۃً قبول کیا جاتا ہے تو پھر خبر کے بعد تحری (اکبر رائے) کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فاسق کی خبر کو جو ضرورۃً قبول کیا جاتا

ہے، وہ ضرورت لازم نہیں ہے کہ اس کی خبر کے بغیر کام ہی نہ چلے، بلکہ اس کے بغیر بھی کام چل سکتا ہے، اور اصل پر عمل ممکن ہے مثلاً پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کے بارے میں شک ہوا اور کوئی بتانے والا نہیں تو پانی کے پاک ہونے پر یہ استدلال کرسکتا ہے کہ وہ اصل اور خلقت (فطرت) کے اعتبار سے پاک ہے، لہٰذا پاک ہی ہوگا اسی طرح کھانے کی چیز کے ناپاک یا پاک ہونے میں شبہ ہوا تو مذکورہ استدلال سے اس کو پاک سمجھ سکتا ہے، جہاں تک ناپاکی کی بات ہے تو وہ عارض کی وجہ سے ہے نہ کہ اصل کی وجہ سے، بہرحال جب فاسق کی خبر غیر لازم ہے تو اس کی خبر کو ایک دم سے باطل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کی خبر کو تھوڑا معتبر مانتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ اس کی خبر معتبر تو ہے بشرطیکہ تحری سے اس کی تائید ہو جائے۔

ولا ضرورة في المصير الخ: سے اشکال دفع کیا جارہا ہے اور وہ یہ کہ جب فاسق کی خبر تحری کی تائید کے ساتھ آپ قبول کرلیتے ہیں تو روایت حدیث میں بھی تحری کے ساتھ قبول کرلینا چاہیے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے واقف کار کثرت سے مل جاتے ہیں، اسی وجہ سے اُمورِ دین میں فاسق کی خبر سے بے نیازی ہو جاتی ہے، برخلاف طعام کے؛ کیونکہ وہاں زیادہ تر فاسقین ہی واقف ہوتے ہیں (کما مر تفصیله) اس لیے وہاں اعتبار کرلیا گیا اور یہاں نہیں۔

محل امتحان نمبر: ۴۹، حسامی ۶۹

(الف) عبارت با اعراب: وَأَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ أَنَّهٗ لَاتُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنِ انْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ إِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ إِلَى التَّقَوُّلِ فَلَايُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) ہویٰ کی مراد بتا کر عبارت کی تشریح کریں
(ج) صاحبِ ہویٰ کی روایت قبول کیے جانے کے سلسلہ میں اگر علماء کا اختلاف ہو تو تحریر کریں۔

جواب

ترجمہ: اور بہر حال خواہشات نفس کا پرستار تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہش نفس کو دین بنالیا اور لوگوں کو اس طرف دعوت دی؛ کیونکہ محاجہ اور ہوائے نفس کی طرف دعوتِ افتراء کا سبب داعی ہے، لہٰذا اس کو حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا امین نہیں بنایا جائے گا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) ہویٰ کی مراد اور عبارت کی تشریح:

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ صاحبِ ہو یو یعنی خواہشاتِ نفس کا پجاری اگر کوئی حدیث روایت کرے تو اس کے بارے میں مذہب مختار یہ ہے کہ اگر کسی صاحبِ ہویٰ نے اپنی ہویٰ اور خواہشات کو دین وملّت بنالیا اور لوگوں کو اس کی طرف دعوت دینے لگا تو اس کی روایت کردہ حدیث قابلِ قبول نہ ہوگی؛ کیونکہ اہلِ حق کے ساتھ اس کا بحث ومباحثہ کرنا اور ان کو اپنی خواہشات کی طرف دعوت دینا رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غلط اور مَن گھڑت حدیثیں منسوب کرنے کا سبب بنے گا یعنی وہ اپنے غلط عقائد کو ثابت کرنے کے لیے حدیثیں وضع کرے گا اور ان کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرے گا۔ اور جب ایسا ہے تو احادیث کے سلسلہ میں اس کو امین کیسے سمجھا جاسکتا ہے اور جب اس کی امانت اور دیانت مشتبہ ہوگئی تو اس کی نقل کردہ کوئی حدیث مقبول نہ ہوگی۔

(ج) صاحبِ ہویٰ کی روایت قبول کیے جانے کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف:

خواہشِ نفس کا پجاری (اہلِ ہویٰ) دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے عقائد کفر تک پہنچ گئے ہوں گے (جیسے غالی روافض اور فرقہ مجسمہ) یا کفر تک نہ پہنچے ہوں گے اگر پہلی صورت ہے تو اس کے حکم میں علماء کا اختلاف ہے أصولیین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کی روایت وشہادت سب مقبول ہے؛ کیونکہ وہ اپنے کو مسلمان سمجھتا ہے اور اہلِ قبلہ میں سے ہے۔ اکثر علماء اِس بات پر ہیں کہ یہ شخص کافر ہے، لہٰذا اس کی شہادت و روایت سب

نامقبول ہوگی، اس لیے کہ کافر نہ شہادت کا اہل ہوتا ہے اور نہ روایت کا، اگر دوسری صورت ہے (کہ اس کے عقائد کفر تک نہیں پہنچے) تو اس میں بھی اہلِ علم کے دو گروہ ہیں، قاضی ابوبکر باقلانی اور ان کے متبعین کہتے ہیں کہ اس کی بھی شہادت و روایت مردود و نامقبول ہے؛ کیونکہ وہ فاسق ہے اور فاسق گناہوں کی پروانہیں کرتا، لہٰذا اس پر اعتماد کیسے کیا جاسکتا ہے اور جمہور علماء کہتے ہیں کہ اس کی شہادت تو مقبول ہوگی، مگر جہاں تک روایت کی بات ہے تو بعض کے نزدیک علی الاطلاق مقبول ہوگی اور بعضوں کے نزدیک اگر اس نے اپنی خواہشات کو دین وملّت بنالیا ہو اور لوگوں کو دعوت دیتا ہو تو اس کی روایت قبول نہ ہوگی یہی عام اہلِ حدیث اور فقہاء کا مسلک ہے اور صاحبِ حسامی نے متن میں اسی کو پسند کیا ہے جیسا کہ تفصیل سے بتایا جاچکا ہے، کہ صاحبِ ہویٰ (جو کہ مصنف کے نزدیک فاسق ہوتا ہے) کی خبر دینی اُمور میں تو معتبر نہ ہوگی البتہ اس کی خبر غیر دینی اُمور میں معتبر ہوگی۔

محل امتحان نمبر: ۵۰، حسامی ا ے

(الف) عبارت بااعراب: وَهٰذِهِ الْحُجَجُ الَّتِيْ سَبَقَ وُجُوْهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَاتَتَعَارَضُ فِيْ أَنْفُسِهَا وَضْعًا وَلَاتَتَنَاقَضُ لِأَنَّ ذٰلِكَ مِنْ أَمَارَاتِ الْعَجْزِ. تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ وَإِنَّمَا يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا لِجَهْلِهَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ الْمَصِيْرُ اِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيْرُ اِلَى الْقِيَاسِ وَاَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فِي الْحُجَجِ اِنْ اَمْكَنَ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) مطلب لکھتے ہوئے ”علی الترتیب فی الحجج ان امکن“ کی اچھی طرح وضاحت کریں (ج) دو آیتوں میں تعارض کے وقت سنت کی جانب رُخ کیا جائے گا، اس کی کوئی مثال پیش کریں۔

جواب

ترجمہ: اور یہ حجتیں جن کا بیان پہلے گزر چکا یعنی بعض کتاب اور بعض سنت ان کی ذات میں حقیقۃً کوئی تعارض نہیں ہوگا اور نہ کوئی تناقض ہوگا؛ اس لیے کہ یہ عاجز ہونے کی علامات میں سے ہے باری عزاسمہ اس سے بلند و بالا ہیں؛ بلکہ ان کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے ہمارے ناسخ و منسوخ کا علم نہ رکھنے کی وجہ سے اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم سنت کی طرف رجوع کرنا ہے اور دو سنتوں کے درمیان (معارضہ کا حکم) قیاس اور اقوالِ صحابہ کی طرف رجوع کرنا ہے اسی ترتیب پر جو حجتوں میں (ثابت) ہے اگر ممکن ہو۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) عبارت کا مطلب:

پہلے معارضہ کی لغوی و اصطلاحی تعریف سن لیجیے۔ لغت میں معارضہ ممانعت اور ٹکراؤ کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاحِ شرح میں معارضہ کہتے ہیں دو برابر درجے کی حجتوں کا اس طور پر مقابل ہونا اگر ان دونوں کا جمع ہونا نہ ہو۔

معارضہ کے لیے آٹھ چیزوں میں اتحاد ہونا ضروری ہے، جن کو صاحبِ مرقات نے دو شعروں میں بیان کیا ہے۔

در تناقض ہشت وحدت شرط داں
وحدت موضوع و محمول و مکاں
وحدت شرط و اضافت جز و کل
قوت و فعل ست دو آخر زماں

(فیض سبحانی:۴۴)

عبارت کا مطلب:

اب عبارت کا مطلب سنیے! مصنفؒ یہاں سے وہ حجتیں بیان کر رہے ہیں جن کا

ذکر کیا جاچکا ہے یعنی کتاب اللہ کا وہ حصہ جو احکام کی بنیاد ہے۔

اور سنتِ رسول کا وہ حصہ جو احکام کی بنیاد ہے یعنی تقریباً تین ہزار احادیث مبارکہ ان کی ذات میں حقیقۃً کوئی تعارض اور تناقض نہیں ہے؛ کیونکہ کتاب وسنت کی ذات میں تعارض اور تناقض کا پایا جانا عجز کی علامت ہے اور باری تعالیٰ اس سے پاک اور منزہ ہے، جیسا کہ ارشادِ ربانی ہے: ﴿تَعَالَى اللهُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا﴾ اگر بات یہ ہے تو اب اس پر اشکال یہ ہوگا کہ قرآن وحدیث میں کہیں بھی تعارض کا نظر نہ آنا چاہئے، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی آیت واحادیث میں تعارض ہے۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ کتاب وسنت میں بذاتہ تو کوئی تعارض نہیں ہے۔ تعارض صرف اس لیے ہے کہ ہم لوگ ناسخ اور منسوخ سے لاعلم ہیں اگر ہم کو ناسخ ومنسوخ کا علم ہوجائے تو آیات واحادیث میں کوئی تعارض محسوس نہ ہو؛ اس لیے کہ ایسا ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ایک موقعہ پر ایک حکم دے دیا پھر دوسرے موقعہ پر اس میں رخصت دیدی تو پہلا حکم منسوخ ہوگا اور دوسرا حکم ناسخ ہوگا؛ لیکن ہم کو تاریخ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ ناسخ ومنسوخ کا علم نہیں ہے؛ اس لیے ہم سمجھ بیٹھے کہ ان میں تعارض ہے حالانکہ اصلاً ان میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

اور ”علی الترتیب فی الحجج ان امکن“ کی وضاحت:

مراد یہ ہی ہے کہ حجتوں کے درمیان جو ترتیب ثابت ہے اسی ترتیب کے مطابق تقدم، تاخر ہوگا یعنی دو آیتوں کے درمیان تعارض کے وقت سنت کی طرف رجوع ہوگا اور دو سنتوں کے درمیان تعارض کے وقت اقوالِ صحابہ کی طرف رجوع ہوگا پھر قیاس کی طرف یہ ان کے نزدیک ہے جو اقوالِ صحابہ کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں اور جو حضرات اس کے عکس کے قائل ہیں، ان کے نزدیک پہلے قیاس کی طرف پھر اقوالِ صحابہ کی طرف رجوع ہوگا۔ مصنفِ حسامی اسی کے قائل ہیں اور اس کی مثال یہ ہے کہ ابوداؤد، شمائل ترمذی اور نسائی میں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلاۃ کسوف

پڑھی اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کیے۔ اور ابوداؤد ہی میں عائشہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتوں میں چار رکوع اور چار سجدے کیے یعنی ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے کیے، پس جب ان دونوں حدیثوں میں تعارض واقع ہوگیا تو قیاس کی طرف رجوع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ دیگر نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے صلاۃ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہوں گے۔ مصنفِ حسامی کہتے ہیں کہ مابعد کی حجت کی طرف رجوع اسی وقت ہوگا جبکہ رجوع کرنا ممکن ہوگا ورنہ اگر رجوع ممکن نہ ہو تو رجوع کرنا قطعاً درست نہ ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ج) دو آیتوں میں تعارض کے وقت سنت کی جانب رُخ کرنے کی مثال:

اگر دو آیتوں میں تعارض واقع ہو اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم نہ ہو تو سنتِ رسول کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، مثلاً ایک جگہ باری تعالیٰ نے رمایا ہے: ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ اور دوسری جگہ فرمایا ہے: ﴿وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا﴾ پہلی آیت کا عموم مقتدی پر قرأت واجب کرتا ہے اور دوسری آیت اس کی نفی کرتی ہے؛ کیونکہ دوسری آیت میں قرأت قران کے وقت چپ رہنے اور سننے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ دونوں آیتیں نماز سے معلق ہیں۔ بہر حال جب پہلی آیت "فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ" مقتدی پر قرأت واجب کرتی ہے اور دوسری آیت اس کی نفی کرتی ہے اور تاریخِ نزول ہمیں معلوم نہیں ہے تو یہ دونوں آیتیں ساقط ہو جائیں گی یعنی ان میں سے کوئی آیت کسی کے لیے حجت نہ ہوگی اور حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا، مثلاً ابوموسیٰ اشعری کی حدیث جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے یہ ہے: "اِذَا قَرَأَ فَاَنْصِتُوْا" جب قرآن پڑھا جائے تو تم اس کو سنو۔ ابن ماجہ میں ابوہریرہؓ سے روایت ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما جعل الامام لیؤتم بہ فإذا کبر فکبروا وإذا قرأ فانصتوا. امام اس لیے بنایا گیا تا کہ اس کی اقتداء کی جائے پس جب وہ تکبیر کہے تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم چپ رہو۔ اور ابن ماجہ میں جابرؓ سے مروی ہے: قال رسول اللہ

صلی اللّٰہ علیہ وسلم من کان لہٗ امام فقرأۃ الامام لہٗ قرأۃ جس کے لیے امام ہو تو امام کی قرأت اس کی قرأت ہوگی اور موطا امام محمد میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: من صلّٰی خلف الامام فإن قرأۃ الامام قرأۃ لہٗ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام کی قرأت اس کی قرأت ہوگی۔ یہ تمام احادیث اِس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مقتدی پر قرأت نہیں ہے؛ لہٰذا اب مقتدی پر فاتحہ کی قرات واجب کرنا کسی طرح درست نہ ہوگا۔

محل امتحان نمبر: ۵۱، حسامی ۲۷

(الف) عبارت بااعراب: وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ الْمَصِيْرُ إِلٰى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيْرُ إِلٰى الْقِيَاسِ وَأَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلٰى التَّرْتِيْبِ فِي الْحُجَجِ إِنْ أَمْكَنَ لِأَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّاثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَا لِإِنْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْأُخْرٰى فَيَجِبُ الْمَصِيْرُ إِلٰى مَابَعْدَهُمَا مِنَ الْحُجَّةِ وَعِنْدَتَعَذُّرِ الْمَصِيْرِ إِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْأُصُوْلِ كَمَافِيْ سُؤْرِ الْحِمَارِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کی مکمل وضاحت کرتے ہوئے معارضہ کی اصلاحی تعریف کریں (ج) معارضہ بین الآیتین اور معارضہ بین القیاس کا حکم تحریر کریں اور ہر ایک کی مثال بھی تحریر کریں (د) تقریر الاصول کی تشریح کرتے ہوئے كَمَافِيْ سُؤْرِ الْحِمَارِ کو سمجھایئے۔

جواب

ترجمہ: اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم سنت کی طرف رجوع کرنا ہے اور دو سنتوں کے درمیان (معارضہ کا حکم) قیاس اور اقوالِ صحابہ کی طرف رجوع کرنا ہے اسی ترتیب پر جو حجتوں میں ثابت ہے، اگر ممکن ہو اس لیے کہ تعارض جب دو حجتوں کے درمیان ثابت ہو گیا تو دونوں حجتیں ساقط ہو جائیں گی، کیونکہ ان دونوں میں سے

ہر ایک دوسری حجت کی وجہ سے دفع ہو جاتی ہے، پس ان دونوں کے مابعد دوسری حجت کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا اور اس کی طرف رجوع کے تعذر کے وقت اُصول کو ثابت کرنا واجب ہوگا، جیسا کہ سؤر حمار میں۔

(ب) عبارت کی مکمل وضاحت اور معارضہ کی اصلاحی تعریف:

معارضہ کی تعریف: تقابل الحجتين المتساويين بوجه لايمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه.

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

صاحبِ کتاب فرماتے ہیں کہ اگر دو آیتوں میں تعارض واقع ہو جائے اور دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم نہ ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر باری تعالیٰ کا ارشاد: "فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" اور دوسری آیت "وَاِذَاقُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَـهٗ وَاَنْصِتُوْا" یہ دو آیتیں نماز میں قرأت کے سلسلہ میں ہیں۔ پہلی آیت کا عموم مقتدی پر قرأت واجب کرتا ہے جبکہ دوسری آیت سے مقتدی کے قرأت کی نفی ہوتی ہے، کیونکہ یہاں خاموش رہنے اور بغور سننے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ چیز بغیر قرأت کے ممکن نہیں اور دونوں آیتوں کی نزول کی تاریخ معلوم نہیں کہ کون مقدم ہے اور کون مؤخر ہے؛ لہٰذا دونوں ساقط ہو جائیں گی اور سنت کی طرف رجوع کیا جائیگا اور حدیث پاک یہ ہے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت جو مسلم میں ہے: "وَاِذَاقُرِئَ فَاَنْصِتُوْا" دوسری روایت ہے: "اِنَّـمَاجُعِلَ الْاِمَامُ لِيُـؤْتَمَّ بِهٖ فَاِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوْا وَاِذَاقَرَأَ فَاَنْصِتُوْا"، تیسری روایت ہے: "مَنْ كَانَ لَهٗ اِمَامٌ فَـقِـرَءَةُ الْاِمَامِ قِرَاءَةٌ لَّهٗ" ان تمام احادیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مقتدی پر قرأت نہیں ہے؛ لہٰذا اب مقتدی کے لیے قرأت کرنا جائز نہ ہوگا۔

سنتوں میں تعارض کی مثال:

اگر دو سنتوں میں تعارض ہو جائے تو قیاس اور اقوالِ صحابہ کی طرف رجوع کیا جائیگا یعنی سنتوں میں تعارض کے وقت پہلے قیاس کی طرف پھر اقوالِ صحابہ کی طرف رجوع کیا

جائیگا۔ ایک قول یہ ہے کہ غیر مدرک بالقیاس چیزوں میں اقوالِ صحابہؓ مقدم ہوگا اور مدرک بالقیاس میں قیاس مقدم ہوگا۔ مثال اس کی یہ ہے کہ نسائی میں حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے صلاۃِ کسوف پڑھی اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کیے اور دوسری روایت ابوداؤد میں ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃِ کسوف پڑھی اور ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے کیے ان دونوں حدیثوں میں تعارض ہوگیا تو قیاس کی طرف رجوع کرتے ہوئے کہیں گے کہ جس طرح دوسری نمازوں میں ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہوتے ہیں اسی طرح صلوٰۃِ کسوف میں بھی ہوگا۔ ہم نے یہاں قیاس پر عمل کیا، لیکن یہ رجوع اسی وقت ہوگا جبکہ رجوع ممکن ہو اگر رجوع ممکن نہ ہو تو رجوع جائز نہ ہوگا۔

(ج) معارضہ بین الآیتین اور معارضہ بین القیاس کا حکم اور ہر ایک کی مثال:

قَوْلُـهُ: لِأَنَّ التَّعَـارُضَ: حکمِ معارضہ کی دلیل اس عبارت میں بیان کی گئی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب دو حجتوں میں تعارض ہوگیا تو وہ دونوں ساقط ہو جائیں گی، کیونکہ عارض کی بنا پر دونوں دلیلیں ایک دوسرے کو دفع کرتی ہیں؛ لہٰذا ان میں سے ہر ایک دوسرے حجت کے دفع کرنے سے دفع ہو جائے گی اور ان کے علاوہ کسی تیسری دلیل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر کوئی جگہ ایسی آجائے جہاں تیسری دلیل کی طرف رجوع متعذر ہو جائے بایں طور کہ دو سنتیں بھی متعارض ہوں اور اقوالِ صحابہ اور قیاس بھی متعارض ہوں اور اس کے علاوہ کوئی دلیل موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں ہر شئے کو اس کی اصل پر باقی رکھا جائیگا (اس دلیل کے آنے سے پہلے اس چیز کا جو حکم تھا اس کو برقرار رکھا جائیگا) اسی کا نام تقریر الاصول ہے جو مصنف نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال سؤر حمار ہے، کیونکہ سؤر حمار کے بارے میں روایتیں متعارض ہیں۔ ایک روایت میں ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سؤر حمار کے بارے میں پوچھا گیا کیا اس سے وضو کیا جا سکتا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں! معلوم ہوا کہ سؤر حمار پاک ہے۔ دوسری روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں

کے گوشت سے منع فرمایا ہے کہ وہ نجس ہے جب روایتیں متعارض ہوگئیں تو ہم نے اقوالِ صحابہ کی طرف رجوع کیا وہ بھی متعارض ہیں اسطرح کہ ابن عمرؓ نے کہا کہ سؤرِ حمار نجس ہے اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ سؤرِ حمار پاک ہے پھر ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا وہ بھی متعارض ہیں، کیونکہ اگر ہم سؤرِ حمار کو اس کے پسینہ پر قیاس کرتے ہیں تو اس کا تقاضہ پاک ہونے کا ہے اور اگر اس کے دودھ پر قیاس کرتے ہیں تو سؤرِ حمار ناپاک ہونا چاہئے، کیونکہ گدھی کا دودھ ناپاک ہے اور اگر ہم سؤرِ حمار کو سؤرِ کلب پر قیاس کریں یہ بھی نہیں ہوسکتا، کیونکہ حمار میں ضرورت متحقق ہے کلب میں نہیں اور سؤرِ ہرہ پر قیاس کرنا بھی ممکن نہیں، کیونکہ ہرہ کے اندر حمار کی بہ نسبت ضرورت زیادہ ہے؛ لہٰذا جب آخری دلیل (قیاس) بھی متعارض ہوگئی تو اب سؤرِ حمار کو اس کی اصل پر (شریعت کے ورود سے پہلے اس کا جو حکم تھا) باقی رکھا جائے گا اسی کا نام تقریرِ اُصول ہے۔ (السامی)

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

دو قیاس میں تعارض کا حکم:

اگر دو قیاس میں تعارض ہو جائے تو وہ تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے، بلکہ مجتہد کے لیے اختیار ہوگا کہ وہ جس قیاس پر چاہے عمل کرے، کیونکہ قیاس آخری دلیل ہے، اس کے بعد کوئی دلیل نہیں؛ البتہ استصحابِ حال باقی رہ جاتا ہے، لیکن وہ ہمارے نزدیک حجت نہیں، اس لیے تعارض کی وجہ سے دو قیاس ساقط نہ ہوں گے۔

(د) تقریر الاصول کی تشریح اور كَمَافِي سُؤْرِ الْحِمَارِ:

یہ جزء (ج) میں گزر چکا ہے۔

محل امتحان نمبر: ۵۲، حسامی ۴ے

(الف) عبارت بااعراب: وَالْأَصْلُ فِي ذٰلِكَ أَنَّ النَّفْيَ مَتٰى كَانَ مِنْ جِنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ أَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبِهُ حَالُهٗ لٰكِنْ عُرِفَ أَنَّ الرَّاوِيَ

اِعْتَمَدَ عَلٰی دَلِيْلِ الْمَعْرِفَةِ كَانَ مِثْلَ الْإِثْبَاتِ وَإِلَّا فَلَا فَالنَّفْيُ فِيْ حَدِيْثِ بَرِيْرَةَ مِمَّا لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ يُعَارِضِ الْإِثْبَاتَ وَفِيْ حَدِيْثِ مَيْمُوْنَةَ مِمَّا يُعْرَفُ بِدَلِيْلِهٖ وَهُوَ هَيْأَةُ الْمُحْرِمِ فَوَقَعَتِ الْمُعَارَضَةُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) خبر نفی اور خبر اثبات، معارضہ اور شرائطِ معارضہ کی تعریف کریں (ج) خبر نفی اور خبر اثبات میں تعارض ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں مذکورہ ضابطہ کی مثالوں کی ذریعہ وضاحت کریں۔

جواب

ترجمہ: اور اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ نفی جب اس چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے یا اس میں سے ہو جس کا حال مشتبہ ہوتا ہے، لیکن معلوم ہو کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی ورنہ تو نہیں، پس نفی حدیث بریرہ میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو صرف ظاہر حال سے پہچانا جاتا ہے؛ لہٰذا یہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی اور حدیث میمونہ میں نفی ان چیزوں میں سے ہے جن کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے اور وہ دلیل محرم کی حالت ہے پس معارضہ واقع ہوگیا۔

(ب) خبر نفی اور خبر اثبات، معارضہ اور شرائطِ معارضہ کی تعریف:

"المعارضة" تقابل الحجتين المتساويين علٰى وجهٍ لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه. (معارضہ نام ہے دو برابر کی دلیلوں کا اس طور پر مقابل ہونا کہ ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہ ہو)۔

شرائط معارضہ:

معارضہ کے تحقق کے لیے ۸ رشرطیں ہیں جو اس شعر میں مذکور ہیں۔

در تناقض ہشت وحدت شرط داں ۔۔۔ وحدت موضوع و محمول و مکاں
وحدت شرط و اضافت جز و کل ۔۔۔ قوت و فعل است در آخر زماں

خبر مثبت اور نافی کی تعریف: الخبر المثبت مایثبت امراً زائداً لم یکن ثابتاً فی الماضی (خبر مثبت وہ خبر ہے جو اس امر زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں ثابت نہیں تھا)۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

والخبر النافی ماینفی امرا زائداً ویبقیہ علی الاصل. (خبر نفی سے مراد یہ ہے کہ وہ اس امر زائد کی نفی کرے اور اس کو اصل پر باقی رکھے۔

(ج) خبر نفی اور خبر اثبات میں تعارض ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں مذکورہ ضابطہ کی مثالوں کی ذریعہ وضاحت:

حاصل یہ ہے کہ خبر نفی اور اثبات میں تعارض ہو جائے تو احناف کا اس میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت (شیخ ابوالحسنؒ) دونوں کے درمیان حقیقی تعارض کے قائل نہیں ہیں، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ اس ظاہری تعارض کی صورت میں اثبات نفی پر مقدم ہوگا جبکہ دوسری جماعت (عیسیٰ بن ابان) حقیقی تعارض کے قائل ہیں، متقدمین احناف کا عمل بھی مختلف ہے کبھی مثبت پر کبھی نافی پر؛ لہٰذا کسی قاعدہ کلیہ کی ضرورت ہوئی جس کی روشنی میں مثبت یا نافی پر عمل کرنے کو متعین کیا جا سکے جس کو مصنف نے اس عبارت میں بیان کیا ہے۔

نفی کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) نفی کی بنیاد کوئی دلیل ہو (نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو استصحاب پر نہ ہو)۔

(۲) نفی کی بنیاد کوئی دلیل نہ ہو (نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو بلکہ استصحاب پر ہو)۔

(۳) نفی کا حال مشتبہ ہو (یہ بھی ممکن ہو کہ اس کی بنیاد کسی دلیل پر ہے اور یہ بھی ممکن ہو کہ اس کی بنیاد استصحاب پر ہے)۔

لہٰذا اگر نفی کسی دلیل کی بنیاد پر ہو تو قوت میں اثبات کے مثل ہوگا اور ان میں تعارض ہوگا اور دفعِ تعارض کے لیے وجوہِ ترجیح کی ضرورت ہوگی۔ لیکن اگر نفی کسی دلیل پر مبنی نہ ہو تو چونکہ وہ اثبات کے مقابلہ میں ضعیف ہے اور اس کے مثل نہیں ہے؛ لہٰذا دونوں میں تعارض

نہیں ہوگا، کیونکہ تعارض دو مساوی چیزوں میں ہی ہوسکتا ہے نہ کہ قوی اور ضعیف میں۔ اور تیسری صورت یعنی جب نفی کا حال مشتبہ ہو تو مخبر کی حالت پر غور و خوض کر کے فیصلہ کیا جائیگا اگر یہ ثابت ہو جائے کہ نفی مبنی بر دلیل ہے تو تعارض ہوگا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ نفی مبنی بر استصحاب ہے تو تعارض نہیں ہوگا۔

مثال: اس کی مثال حدیث بریرہؓ اور حدیث میمونہؓ ہے کہ حدیثِ بریرہؓ میں نفی مبنی بر استصحاب ہے؛ لہٰذا تعارض نہیں ہوگا اور اثبات کو مقدم کیا جائیگا اور حدیثِ میمونہؓ میں نفی کی بنیاد دلیل ہے؛ لہٰذا معارضہ ہوگا اور وجوہِ ترجیح کی بنیاد پر فیصلہ ہوگا۔ دونوں مثالوں کی توضیح یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو آزاد کر دیا تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو خیارِ عتق دیا تھا۔ اب اختلاف یہ ہے کہ ان کے شوہر حضرت مغیث رضی اللہ عنہ ان کی آمادی کے وقت آزاد ہو چکے تھے یا غلام تھے ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آزاد ہو چکے تھے، جب کی دوسری روایت سے معلوم ہوا کہ وہ غلام ہی تھے اب بظاہر مثبت و نافی میں تعارض ہو رہا ہے، لیکن غور کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ غلامی کی خبر دینے والے (حریت طاریہ کی نفی کرنے والے راوی کے نفی کی بنیاد استصحاب پر ہے کسی دلیل پر نہیں کہ وہ پہلے غلام تھے تو حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے وقت بھی غلام ہی تھے جبکہ آزادی کی خبر دینے والے راوی کی خبر (حریت) کی بنیاد دلیل ہے؛ لہٰذا یہاں مثبت و نافی میں تعارض نہیں ہوگا اور اثبات حریت والی خبر کو مقدم کیا جائیگا اور منکوحہ معتقہ کو خیارِ عتق ملے گا خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام یہی حنفیہ کا مذہب ہے۔ اور حدیثِ میمونہ رضی اللہ عنہا میں تعارض ہوگا، کیونکہ نفی دلیل کی بنیاد پر ہے۔

حدیثِ میمونہ رضی اللہ عنہا کی نفی جو بروایتِ ابن عباس رضی اللہ عنہما مروی ہے اس اثبات کے معارض ہے جو یزید ابن اصم کی روایت میں ہے، ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے نکاح احرام کی حالت میں کیا ہے یہ رویت حالت طاری کے لیے نافی ہے اور یہ نفی مبنی بر دلیل ہے وہ اس

طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت محرمین کی طرح تھی (یعنی سلے کپڑے نہ پہنے ہوئے ہونا، ناخن نہ کتروانا، بال وغیرہ نہ کتروانا) جب یہ روایت حلت طاری کے لیے نافی ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے محرم ہونے کی حالت میں نکاح کیا ہے اور حضرت یزید بن اصم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نکاح کے وقت محرم نہیں تھے، بلکہ حلال تھے یہ بھی مبنی بر دلیل ہے؛ لہٰذا تعارض ہوا اور وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی؛ چنانچہ حنفیہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کو ترجیح دے کر اس پر عمل کیا ہے، کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما ضبط و اتقان میں یزید ابن اصم سے بدرجہا فائق ہیں، اسی لیے اس پر عمل کرنے کو احناف نے اولیٰ قرار دیا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

محل امتحان نمبر:۵۳، حسامی ۵ ۷

(الف) عبارت بااعراب: وَاخْتُلِفَ فِي خُصُوصِ الْعُمُومِ فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوزُ فِيهِ التَّرَاخِي وَهٰذَا بِنَاءٌ أَنَّ الْعُمُومَ مِثْلُ الْخُصُوصِ عِنْدَنَا فِي إِيجَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوصِ لَا يَبْقَى الْقَطْعُ فَكَانَ تَغَيُّرًا مِنَ الْقَطْعِ إِلَى الْاِحْتِمَالِ فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الْوَصْلِ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) مطلب لکھتے ہوئے مذکورہ اُصولی اختلاف کی وضاحت کریں اور بتائیں کہ تخصیص عام بیان تفسیر ہے یا بیانِ تغیر؟ دلیل کے ساتھ لکھیں۔

جواب

ترجمہ: اور عام کو خاص کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ ہمارے نزدیک یہ تخصیص متراخیا واقع نہ ہوگی اور امام شافعیؒ رحمہ کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ حکم کو قطعی طور پر واجب کرنے میں ہمارے نزدیک عموم،

خصوص کے مانند ہے اور خصوص کے بعد قطعیت باقی نہیں رہتی، پس عام کو خاص کرنا قطع سے احتمال کی طرف تغیر ہوگا، لہٰذا یہ تخصیص شرط وصل کے ساتھ مقید ہوگی۔

(ب) عبارت کا مطلب:

عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مصنفؒ مذکورہ بالا عبارت میں ایک اُصولی مسئلہ کو ذکر کر رہے ہیں کہ وہ عام جس میں ابھی تک کوئی تخصیص نہیں کی گئی ہے؛ بلکہ پہلی ہی بار تخصیص کرنا ہے تو اس ابتدائی تخصیص میں اختلاف ہے چنانچہ ہمارے نزدیک یہ تخصیص موصولاً تو جائز ہوگی متراخیًا اور مفصولاً جائز نہ ہوگی؛ البتہ اکثر اصحابِ شافعی اور اشعریہ اور عام مفسرین کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے یا ظنی سو اس بارے میں ہم علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ تخصیص سے پہلے عام اسی طرح قطعیتِ حکم کا فائدہ دیتا ہے جس طرح خاص قطعیتِ حکم کا فائدہ دیتا ہے اور تخصیص کے بعد عام قطعی نہیں رہتا ہے؛ بلکہ ظنی ہو جاتا ہے اور اکثر اصحابِ شافعی، اشعریہ اور عام مفسرین کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوتا ہے۔

تخصیص عام بیان تفسیر ہے یا بیانِ تغیر؟ اس کی توضیح:

جب ہمارے نزدیک عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد ظنی، ہوتا ہے تو یہ تخصیص ہمارے نزدیک بیان تغیر ہوئی یعنی قطعیت سے ظنیت کی طرف متغیر کرنے والی ہوئی اور بیانِ تغیر میں وصل شرط ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے لہٰذا یہ تخصیص بھی وصل کی شرط کے ساتھ مقید ہوگی یعنی تخصیص اگر موصولاً ہے تب تو صحیح ہے اور اگر مفصولاً ہے تو صحیح نہ ہوگا۔ اور اکثر اصحابِ شافعی کے نزدیک عام چونکہ تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوتا ہے؛ اس لیے ان کے نزدیک یہ تخصیص بیانِ تقریر ہوگی اور بیانِ تقریر کے بارے میں پہلے گزر چکا ہے کہ وہ موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح صحیح ہوتا ہے؛ لہٰذا یہ تخصیص بھی موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح صحیح ہوگی۔

محل امتحان نمبر:۵۴، حسامی ۷۶

(الف) عبارت بااعراب: وَاخْتَلَفُوْا فِيْ كَيْفِيَّةِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ أَيْضًا قَالَ أَصْحَابُنَا الْاِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ التَّكَلُّمَ بِحُكْمِهٖ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰى فَيَكُوْنُ تَكَلُّمًا بِالْبَاقِيْ بَعْدَهٗ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ اَلْاِسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِطَرِيْقِ الْمُعَارَضَةِ بِمَنْزِلَةِ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ.

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) مطلب تحریر کرتے ہوئے عمل استثناء کی کیفیت کے سلسلہ میں احناف اور شوافع کا اختلاف واضح کریں (ج) ثمرۂ اختلاف کو ظاہر فرمائیں۔

جواب

ترجمہ: اور استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی علماء نے اختلاف کیا ہے، ہمارے علماء نے کہا ہے کہ استثناء مستثنیٰ کی مقدار اس کے حکم کے ساتھ تکلم کو منع کرتا ہے، پس استثناء کے بعد باقی کا تکلم ہوگا اور امام شافعیؒ نے کہا کہ استثناء دلیل خصوص کے مرتبہ بطریقِ معارضہ حکم کو منع کرتا ہے۔

(ب) مطلب اور عمل استثناء کی کیفیت کے سلسلہ میں احناف اور شوافع کا اختلاف:

مصنف حسامی کہتے ہیں کہ جس طرح عام کی تخصیص میں ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے اسی طرح استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی اختلاف ہے؛ چنانچہ علماء احناف کے نزدیک استثناء مستثنیٰ کی مقدار اس کے حکم کے ساتھ تکلم کو منع کرتا ہے یعنی استثناء کے بعد ایسا ہو جائے گا گویا متکلم نے مستثنیٰ کا تکلم ہی نہیں کیا ہے اور جب مستثنیٰ کا تکلم نہیں کیا گیا تو مستثنیٰ میں حکم بھی معدوم ہو جائے گا۔

الحاصل احناف کے نزدیک استثناء تکلم بالباقی کا نام ہے یعنی استثناء کرنے کے بعد جو باقی رہ گیا اس کے تکلم کا نام استثناء ہے۔ حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ استثاء تکلم کو منع نہیں

کرتا ہے، بلکہ بطریقِ معارضہ حکم کو منع کرتا ہے یعنی امام شافعی کے نزدیک معارض کی وجہ سے مستثنیٰ میں حکم ثابت نہیں ہوتا ہے، اس لیے کہ صدرِ کلام یعنی استثناء سے پہلے کا کلام اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مجموعہ مراد ہے اور آخرا کلام اِس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ کی مقدار مراد نہیں ہے، پس مستثنیٰ کی مقدار میں اوّل کلام اور آخر کلام متعارض ہو جائیں گے اور اس تعارض کو دُور کرنے کے لیے مستثنیٰ کی مقدار کو مراد ہونے سے خارج کر دیا جائے گا جیسا کہ دلیل خصوص یعنی مخصوص مقدار مخصوص میں بطریق معارضہ حکم کو منع کرتا ہے۔

(ج) ثمرۂ اختلاف:

فصار عندنا الخ: اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مگر ایک سو، تو ہمارے نزدیک شروع سے ہی مقر پر نو سو روپیہ واجب ہوں گے اور یہ کہا جائے گا کہ اس نے استثناء کردہ ایک سو کا تکلم ہی نہیں کیا؛ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اقرار تو ایک ہزار ہی کا کیا ہے مگر استثناء کی وجہ سے کلام اوّل اور کلامِ آخر (الامائۃ) میں تعارض ہوگیا؛ کیونکہ کلامِ اوّل کا تقاضا یہ ہے کہ ایک ہزار واجب ہو اور کلامِ آخر کا تقاضا یہ ہے کہ ایک سو واجب نہ ہو اسی تعارض کو دُور کرنے کی وجہ سے مقر پر نو سو ہی واجب کیے گئے ہیں۔

محلِ امتحان نمبر: ۵۵، حسامی ۷۸

(الف) عبارت با اعراب: وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِغَيْرِ مَاوُضِعَ لَهٗ وَهٰذَا عَلٰى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ مِنْهُ مَاهُوَ فِيْ حُكْمِ الْمَنْطُوْقِ بِهٖ نَحْوَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: "وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ" صَدْرُ الْكَلَامِ أَوْجَبَ الشِّرْكَةَ ثُمَّ تَخْصِيْصُ الْأُمِّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلٰى أَنَّ الْأَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيَ فَصَارَ بَيَانًا لِصَدْرِ الْكَلَامِ لَابِمَحْضِ السُّكُوْتِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) مذکورہ عبارت کا مفہوم تحریر کریں۔

جواب

ترجمہ: اور بہر حال بیانِ ضرورت سو وہ بیان کی ایک نوع ہے اس چیز کے ساتھ واقع ہوتا ہے جس کے لیے اس کو وضع نہیں کیا گیا ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں ان میں سے ایک وہ جو منطوق بہ کے معنیٰ میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَرِثَهٗۤ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ" صدرِ کلام نے شرکت کو واجب کیا پھر ام کی ثلث کے ساتھ تخصیص نے اس بات پر دلالت کی کہ باپ باقی کا مستحق ہے پس یہ صدرِ کلام کا بیان ہوگا نہ کہ محض سکوت کا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) مذکورہ عبارت کا مفہوم:

بیان کی چند قسموں میں سے ایک بیانِ ضرورت ہے۔ بیانِ ضرورت سکوت کے ساتھ واقع ہوتا ہے، جبکہ سکوت بیان کے لیے موضوع نہیں ہے، بلکہ بیان کے لیے نطق (بولنے) کو وضع کیا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ بیانِ ضرورت سکوت سے حاصل ہوتا ہے جبکہ سکوت بیان کے لیے موضوع نہیں ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں:

(ا) قسم منطوق بہ کے حکم میں ہوتی ہے (اگر چہ وہ بیان سکوت سے حاصل ہوا ہے) لیکن وہ ایسا ہی ہے گویا کہ وہ نطق سے حاصل ہوا ہو یعنی دونوں کا حکم ایک ہے اس کی مثال باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وَرِثَهٗۤ اَبَوٰهُ الخ اِس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وراثت میں ماں اور باپ دونوں شریک ہیں؛ لیکن بعد میں شریعت نے ماں کا حصہ سدس تو بیان کر دیا؛ لیکن باپ کے حصہ کی کوئی مقدار بیان نہیں کی بلکہ سکوت کیا یہ سکوت ہی اس بات کا بیان ہے کہ ماں کو ثلث دینے کے بعد جو رہ جائے وہ باپ کا ہے۔

خلاصہ: یہ ہے کہ ماں اور باپ دونوں وارث بنیں گے یہ تو شروع آیت سے معلوم ہوا اور باپ کے حصہ کی مقدار سکوت سے معلوم ہوئی تو یہ بیان منطوق سے نہیں بلکہ سکوت سے حاصل ہوا ہے اسے بیانِ ضرورت کہیں گے۔

محل امتحان نمبر:۵۶، حسامی ۹۲

(الف) عبارت با اعراب: وَأَنْ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهٖ إِلٰى فَرْعٍ هُوَ نَظِيْرُهٗ وَلَانَصَّ فِيْهِ فَلَايَسْتَقِيْمُ التَّعْلِيْلُ لِإِثْبَاتِ اسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْأَشْرِبَةِ لِأَنَّهٗ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ، وَلَالِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ لِكَوْنِهٖ تَغْيِيْرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلٰى إِطْلَاقِهَا فِي الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) عبارت کی ایسی تشریح کریں کہ ہر ہر جز واضح ہو جائے اور مثال ممثل لہٗ پر منطبق ہو جائے (ج) فلا یستقیم سے شرعی تک عبارت کس امام کی تردید میں ہے اور ان کا کیا مسلک ہے؟ بوضاحت تحریر کریں۔

جواب

ترجمہ: اور حکمِ شرعی جو نص سے ثابت ہے وہ بعینہٖ ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی نظیر ہو اور اس فرع کے بارے میں کوئی نص نہ ہو پس تمام (نشہ آور مشروبات) کے لیے خمر کا نام ثابت کرنے کی علت کی وجہ سے قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ تمام مشروبات کے لیے لفظ خمر کا اثبات حکمِ شرعی نہیں ہے اور ذمی کا ظہار صحیح ہونے کے لیے قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ قیاس اس حرمت کو جو اصل (مسلمان) میں کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے فرع (ذمی) میں غایت سے اس کے اطلاق کی طرف تبدیل کرنے والی ہے۔

(ب) عبارت کی تشریح، ہر ہر جز کی وضاحت اور مثال ممثل لہٗ پر منطبق:

قیاس کی صحت کے لیے چار شرطیں ہیں: دو عدمی جن کا بیان سابق میں گزر چکا ہے اور دو وجودی، ان میں پہلی وجودی شرط کا بیان اس عبارت میں ہے جس کا حاصل یہ ہے: وہ حکمِ

شرعی جو کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ یا اجماع سے ثابت ہو وہ بعینہٖ بغیر کسی تبدیلی کے فرع کی طرف متعدی ہو اور وہ فرع اصل کے مماثل اور مساوی ہو ادنیٰ نہ ہو اور فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص بھی موجود نہ ہو۔ درحقیقت اس ایک شرط میں چار شرطیں داخل ہیں:

(۱) وہ حکم جس پر قیاس کیا جائے شرعی ہو لغوی نہ ہو

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(۲) فرع کی طرف اصل کے حکم کا انتقال بعینہٖ بغیر تبدیلی کے ہو

(۳) علّت کے تحقق و وجود میں فرع اصل کے مکمل مماثل اور مساوی ہو

(۴) فرع کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہ ہو۔

(ج) فلا یستقیم سے شرعی تک عبارت...اوران کا مسلک بوضاحب:

فَلَا یَسْتَقِیْمُ الخ: اس عبارت میں مصنفؒ نے قیاس کی صحت کے لیے مذکورہ چار شرطوں میں سے پہلی شرط پر ایک تفریع بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم، حکمِ شرعی ہو حکم لغوی نہ ہو۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ خمر اور دوسری نشہ آور چیزوں میں فرق کرتے ہیں؛ چنانچہ خمر مطلقاً حرام ہے اور اس کی قلیل مقدار بھی موجبِ حد ہے، جبکہ دوسری نشہ آور چیزوں کی کثیر مقدار تو حرام اور موجبِ حد ہے، لیکن مقدارِ قلیل حرام نہیں اور نہ موجبِ حد ہے، جب کہ شوافع کا مذہب یہ ہے کہ خمر اور دوسری نشہ آور چیزیں یکساں ہیں؛ لہٰذا جس طرح خمر کی مقدار کثیر اور قلیل دونوں حرام ہے اور موجبِ حد ہے اسی طرح دوسری نشہ آور چیزیں بھی قلیل و کثیر دونوں حرام اور موجبِ حد ہیں، ان کا استدلال اس طرح ہے کہ خمر کہتے ہیں کہ مایخامر العقل کو (جو چیز عقل کو مستور کردے) لہٰذا جو چیزیں بھی عقل کو ڈھانپ لے اس کو وہ حضرات خمر سے تعبیر کرتے ہیں اور اس پر خمر کے احکام جاری کرتے ہیں، اور خمر کے یہ لغوی معنیٰ ہیں؛ لہٰذا یہ قیاس فی اللغۃ ہوا۔ شافعیہ کے یہاں چونکہ قیاسِ لغوی جائز ہے، اس لیے انہوں نے یہاں بھی قیاسِ لغوی کیا ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ مخامرۂ عقل کے لغوی معنیٰ کی وجہ سے خمر کے علاوہ دوسری مسکر چیزوں پر خمر کا اطلاق کرنا اور اس کے احکام جاری کرنا درست نہیں، کیونکہ دوسری مشروبات

(نشہ آور) چیزوں پر خمر کا اطلاق یہ حکم لغوی پر قیاس ہے نہ کہ حکمِ شرعی پر اور قیاس کی صحت کے لیے حکم کا شرعی ہونا ضروری ہے، لہٰذا یہ قیاس صحیح نہیں ہوگا۔

وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ: یہاں سے مصنفؒ قیاس کی مذکورہ چار شرطوں میں سے دوسری شرط پر تفریع بیان کر رہے ہیں اور وہ شرط یہ ہے کہ حکم اصل کا انتقال فرع کی طرف بعینہٖ بغیر کسی تبدیلی کے ہو۔ تفریع کا حاصل یہ ہے کہ ذمی ظہار کا اہل ہے یا نہیں؟ احناف کہتے ہیں کہ ذمی ظہار کا اہل نہیں جب وہ اہل نہیں تو اس کا ظہار درست نہ ہوگا اور ظہار کے باوجود اپنی بیوی سے اس کا وطی کرنا جائز ہوگا۔ جبکہ دوسری طرف امام شافعیؒ کے نزدیک ذمی ظہار کی اہلیت رکھتا ہے؛ لہٰذا اگر وہ اپنی بیوی سے ظہار کرے تو یہ درست ہوگا اور وطی حرام ہو جائے گی۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل قیاس ہے۔ وہ ذمی مظاہر کو مسلمان مظاہر پر قیاس کرتے ہوئے اس کو درست کہتے ہیں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس فاسد ہے، کیونکہ قیاس کی صحت کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہٖ منتقل ہو وہ یہاں موجود نہیں ہے، بلکہ متغیر ہو کر منتقل ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ اگر کوئی مسلمان ظہار کرے تو حرمت ثابت ہوگی؛ لیکن وہ حرمت مؤبدہ نہیں ہے بلکہ ایک غایت تک ہے (کفارہ دینے تک) لہٰذا جب وہ ظہار کا کفارہ ادا کر دیگا تو حرمت ختم ہو جائے گی، لیکن اگر کافر (ذمی) اپنی بیوی سے ظہار کرے گا تو حرمت مؤبدہ ثابت ہوگی، کیونکہ حرمت کی غایت اور انتہاء کفارہ ہے اور کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے، جب وہ کفارہ کا اہل نہیں ہے تو ظہار کی حرمت کو ختم کرنے والی کوئی چیز اس کے حق میں نہیں رہی، تو حرمتِ مؤبدہ ثابت ہوگی اب تطبیق اس طرح ہوگی کہ امام شافعیؒ کا ذمی مظاہر کو مسلمان مظاہر پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اصل (مسلمان مظاہر) کے لیے جو حرمت ثابت ہو رہی ہے وہ مؤبد نہیں، بلکہ غایت یعنی کفارہ کی ادائیگی سے ختم ہو جاتی ہے، جبکہ فرع (ذمی مظاہر) کے لیے جو حرمت ثابت ہو رہی ہے وہ مؤبد ہے غایت (کفارہ سے ختم ہونے والی نہیں ہے) تو اصل کا حکم فرع کی طرف بعینہٖ منتقل نہیں ہوا، بلکہ متغیر ہو کر منتقل ہوا جب کہ شرط صحت حکم کا بعینہٖ منتقل ہونا تھا۔

فَلَایَسْتَقِیْمُ سے شَرْعِیٌّ تک کی عبارت سے بھی امام شافعیؒ کی تردید مقصود ہے، جیسا کہ توضیح میں یہ بات وضاحت کے ساتھ آ چکی ہے۔ (السامی)

محل امتحان نمبر:۵۷، حسامی ۹۳

(الف) عبارت با اعراب: وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ أَنْ يَبْقٰى حُكْمُ الْأَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ عَلٰى مَا كَانَ قَبْلَهُ لِأَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِيْ نَفْسِهِ بِالرَّأْيِ بَاطِلٌ كَمَا أَبْطَلْنَاهُ فِي الْفُرُوْعِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) اور عبارت کی تشریح کرتے ہوئے بتائیں کہ کس چیز کی یہ چوتھی شرط بتلائی جا رہی ہے؟ (ج) اس شرط کی بنا پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول: "لَاتَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّاسَوَاءً بِسَوَاءٍ"، قلیل و کثیر دونوں کو عام ہے اور آپ نے قلیل کو خاص کر کے نص کے عموم کو بدل دیا، آپ اس کا جواب وضاحت سے تحریر کریں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

جواب

ترجمہ: اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کی نص کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس صفت پر تعلیل سے پہلے تھا اس لیے کہ فی ذاتہٖ نص کے حکم کو رائے سے متغیر کرنا باطل ہے جیسا کہ ہم نے اس کو فروع میں باطل کیا۔

(ب) عبارت کی تشریح:

اس عبارت میں مصنفؒ نے قیاس کی چوتھی اور دو وجودی میں سے دوسری شرط کو بیان کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم تعلیل کے بعد اسی حالت پر باقی رہے جس حالت پر وہ تعلیل سے پہلے تھا (تعلیل کے بعد اصل کے حکم میں کوئی تبدیلی اور تغیر پیدا نہ ہوتا کہ رائے اور قیاس سے نص کے حکم کو باطل کرنا لازم نہ آئے جو باطل ہے

جس طرح یہ ضروری ہے کہ اصل کا حکم فرع کی طرف بغیر کسی تبدیلی کے بعینہٖ منتقل ہو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اصل کا حکم تعلیل اور تعدیہ کے بعد اسی حالت پر رہے جیسا کہ وہ تعلیل سے پہلے تھا، نیز فرع میں تغیر حکم باطل ہے، کیونکہ صحت قیاس کے لیے ضروری ہے کہ اس کے بارے میں کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو اس لیے کہ اگر فرع کے لیے کوئی نص موجود ہو تو اس صورت میں قیاس کرنے کی وجہ سے نص کے حکم کو متغیر کرنا لازم آئیگا جو جائز نہیں؛ لہٰذا جس طرح فرع کے بارے میں وارد شدہ نص کے حکم کو بدلنا اور متغیر کرنا جائز نہیں ہیا سی طرح اصل کے بارے میں وارد شدہ نص کے حکم کو بھی قیاس سے بدلنا باطل ہے۔

(ج) شرط مذکورہ کی بناء پر پیدا ہونے والے ایک اعتراض کی توضیح:

"**قولہ وإنما خصصنا القلیل**" اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ صحتِ قیاس کے لیے شرط ہے کہ تعلیل اور قیاس کے بعد مقیس علیہ کے سلسلہ میں وارد نص کا حکم متغیر نہ ہو جبکہ دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ رِبا کے باب میں جو حدیث وارد ہوئی ہے: (**لَاتَبِیْعُوْا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّاسَوَاءً بِسَوَاءٍ**) اس حدیث (نص) کے حکم کو تعلیل (بیان علت) کے ذریعہ آپ نے بدل دیا ہے، وہ اس طرح کہ اس حدیث سے آپ نے رِبا کی علت قدر مع الجنس نکالی اور یہ کہا کہ جہاں بھی قدر مع الجنس کی علت ہو گی وہاں اُدھار اور کمی زیادتی کے ساتھ بیچنا حرام ہوگا۔ اب اعتراض یہ ہے کہ جو مقدار کیل شرعی کے تحت آتی ہے اس میں تو آپ نے اُدھار اور کمی زیادتی کو حرام قرار دے دیا لیکن جو مقدار کیل شرعی کے تحت نہ آتی ہو مثلاً نصف صاع سے وہ مقدار کم ہو اس کو آپ نے اس نص کے حکم سے خارج کر دیا اور حرمت رِبا کو مقدار کثیر کے ساتھ مخصوص کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مقدارِ کثیر کی بیع میں تو تفاضل کو حرام قرار دے دیا لیکن مقدار قلیل میں تفاضل کو حرام نہیں کہتے اور کمی زیادتی کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیتے ہیں، مثلاً ایک مٹھی غلّہ کی بیع دو مٹھی غلّہ کے عوض حالانکہ نص تو بالکل عام ہے اور مقدارِ کثیر اور قلیل سب کو شامل ہے اور سب میں رِبا اور تفاضل کی حرمت پر دلالت کرتا ہے؛ لہٰذا اس نص کو مقدارِ کثیر کے ساتھ خاص

کرنا اور مقدارِ قلیل کو اس سے خارج کر دینا یہ نص کے حکم کو بدلنا ہے اور تعلیل کے بعد نص کا حکم اس حالت پر باقی نہ رہا جیسا کہ تعلیل سے پہلے تھا اور نص کا حکم تعلیل کے بعد بدل گیا تو شرط رابع نہ پائے جانے کی وجہ سے غیر طعام کی بیع کو طعام کی بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ آپ کے نزدیک یہ قیاس صحیح ہے باوجودیکہ شرط رابع مفقود ہے؟

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

اعتراض مذکورہ کا جواب:

مصنف جواب دیتے ہیں کہ نص میں تساوی کی حالت کا استثناء (برابر سرابر بیچنا جائز ہے) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں استثناء من عموم الاحوال ہے اور عموم احوال سے جو استثناء ہوتا ہے اس کا مصداق مقدارِ کثیر تو بن سکتا ہے، مقدارِ قلیل نہیں بن سکتا، جب مقدارِ قلیل اس کا مصداق بن ہی نہیں سکتا تو یہاں نص کے حکم میں تبدیلی دلالت النص کی وجہ سے ہے نہ کہ تعلیل کی وجہ سے اس کی وضاحت یہ ہے کہ حدیث پاک میں مساوات (برابر سرابر) والی صورت کو مستثنیٰ کیا گیا ہے اور مستثنیٰ میں اصل مستثنیٰ متصل ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو جب یہاں خلافِ اصل صورت ہے "یعنی مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہے" وہ اس طرح کہ مساوات مصدر ہے جو ایک حالت (برابر سرابر ہونے) پر دلالت کرتا ہے اور مستثنیٰ منہ طعام ہے اور طعام اعیان میں سے ہے اب یہاں پر خلافِ اصل استثناء کو اصل کے مطابق کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ دونوں احوال میں سے ہو جائیں یا دونوں اعیان میں سے ہو جائیں؛ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ نے مستثنیٰ میں تاویل کر کے اعیان میں سے بنا دیا اور عبارت یہ نکالی: "لَاتَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ فِيْ حَالٍ مِّنَ الْأَحْوَالِ إِلَّافِيْ حَالِ الْمُسَاوَاتِ" (احناف نے دونوں کو عین بنانے کے بجائے دونوں کو احوال میں سے بنا دیا) اب مطلب یہ ہوگا کہ طعام کو طعام کے بدلے کسی حالت میں فروخت نہ کرو، البتہ مساوات کی صورت میں فروخت کر سکتے ہو اور طعام کے لین دین کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) مساوات کے ساتھ (۲) تفاضل کے ساتھ (۳ ... فہ (اٹکل اور اندازہ کر کے) تو جواز صرف مساوات کی صورت کے ساتھ خاص ... یا اور تفاضل اور مجازفہ کی

صورت حدیث "لَاتَبِیْعُوْا" کے تحت داخل رہی اور یہ تینوں حالتیں مقدارِ کثیر میں ہوسکتی ہیں، مقدارِ قلیل میں نہیں، کیونکہ ان کے جاننے کا طریقہ کیل ہے اور کیل صرف کثیر کے اندر جاری ہوتا ہے، قلیل میں نہیں جاری ہوتا، جب یہ وضاحت سامنے آ گئی تو یہ بات خود بخود ثابت ہوگئی کہ مقدارِ قلیل سے نص میں کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا ہے جب تعرض نہیں کیا گیا تو وہ نص میں شامل ہی نہیں، لہٰذا اس مقدار قلیل کی بیع تفاضل کے ساتھ جائز ہوگی اور نہ ہی مقدارِ کثیر کے ساتھ خاص ہوگی، کیونکہ اصل اشیاء میں اباحت ہی ہے اس اصل پر عمل کرتے ہوئے قلیل کی بیع تفاضل کے ساتھ جائز ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہاں نص کے حکم میں تغیر دلالت النص کی بناء پر ہے نہ کہ تعلیل کی بناء پر اگرچہ یہاں تعلیل بھی نص کے موافق ہے اور یہ حسنِ اتفاق ہے۔

محل امتحان نمبر: ۵۸، حسامی ۹۶

(الف) عبارت بااعراب: أَمَّا رُكْنُهُ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰى حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِيْرًا لَهُ فِيْ حُكْمِهٖ بِوُجُوْدِهٖ فِيْهِ وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدَّلُ بِظُهُوْرِ أَثَرِهٖ فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ وَنَعْنِيْ بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَائَمَتَهُ وَهُوَ أَنْ يَّكُوْنَ عَلٰى مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَةِ.

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) رُکن کی تعریف کیجئے، نیز وصف کے صالح اور معدّل ہونے کی وضاحت کیجئے (ج) وصف کے صالح معدل ہونے کی کم از کم ایک مثال تحریر کیجئے؟

جواب

ترجمہ: اور بہر حال قیاس کا رکن وہ شئے ہے جس کو حکم نص کی علامت قرار دیا گیا ہو (اور) وہ علامت ان چیزوں میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں کیوں کہ فرع میں وہ شئے موجود ہے جس کو اصل کی

علامت قرار دیا گیا ہے اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو معدل ہو، کیونکہ حکم معلل بہ کی جنس میں وصف کا اثر ظاہر ہے اور صلاح وصف سے ہماری مراد وصف کا حکم کے موافق ہونا ہے اور وصف کے اندر موافقت کا حصول یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں۔

(ب) رُکن کی تعریف نیز وصف کے صالح اور معدَّل ہونے کی وضاحت:

رکن کی تعریف: الرکن فی اللغة یقال للجانب الأقویٰ لشیء، وفي عرف الفقهاء رکن الشیء مالاوجود لذٰلک الشیء الابہٖ.

اس عبارت میں قیاس کے رکن کا بیان ہے اور قیاس کا رکن وہ وصف جامع اور وصفِ مشترک ہے جس کو اصل (نص) کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو اور وہ وصف ان اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہو۔ جو وصف علامت بن رہا ہو اس وصف پر نص کا مشتمل ہونا ضروری ہے اور جس وصف کو حکم نص پر علامت قرار دیا گیا ہے اسکے لیے

Website:MadarseWale.blogspot.com

دو باتیں ضروری ہیں:

Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ا) معدل ہو (اس وصف کی عدالت ثابت ہو) اور عدالت سے مراد یہاں تاثیر ہے یعنی وہ وصف مؤثر ہو۔ صاحبِ کتاب نے بیان کیا کہ وصف کا حکم کے مناسب اور موافق ہونا یہ ہے کہ وہ وصف (علتِ جامعہ) ان علتوں کے موافق ہو جو پیغمبر علیہ السلام اور صحابہ وتابعین سے منقول ہیں (مجتہد کی علت ان علتوں کے موافق ہونی چاہئے تب مقبول ہے ورنہ مقبول نہیں)۔

(ج) وصف کے صالح معدل ہونے کی ایک مثال:

مثال: اس کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ولایت کی علت صغر ہے اور امام شافعی کے یہاں بکر ہے، ہمارے نزدیک اگر صغیرہ ہے تو ولایت ہوگی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر باکرہ ہے تو ولایت ہوگی خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔ اور یہ علت صالح ہے، کیونکہ یہ ان علتوں کے موافق ہے جو پیغمبر علیہ السلام اور صحابہؓ وغیرہ سے منقول ہے۔ پیغمبر علیہ السلام نے الهرّة ليست

بنجسة سے سؤرہرہ کے ناپاک نہ ہونے کو بیان فرمایا اور علت یہ بیان فرمائی إنما هي من الطوافين عليكم والطوافات کہ طواف کی علت کی وجہ سے ناپاکی ساقط ہوگئی ضرورت کی وجہ سے، اسی طرح صغیرہ پر ولایت کی علت صغر ہے، کیوں؟ ضرورت کی وجہ سے، کیونکہ وہ اپنا نفع اور نقصان سمجھ نہیں سکتی؛ لہٰذا ضرورت کی وجہ سے صغت کو علت قرار دیا اسی طرح ضرورت کی وجہ سے طواف کو علت قرار دیا تو صغر کی علت اس علت کے موافق ہوگئی جو پیغمبر علیہ السلام سے منقول ہے (طواف ضرورت) تو یہ دونوں علتیں ایک جنس یعنی ضرورت کے تحت داخل ہیں تو یہ علت صالح ہے دوسری شرط وصف معدل ہو (اس وصف کی تاثیر ثابت ہو یعنی کسی نہ کسی حکم شرعی میں وہ علت معتبر مانی گئی ہو، مثال کے طور پر بچہ یا بچی) صغیر اور صغیرہ کے مال میں ولی کو ولایت حاصل ہے، صغر کی وجہ سے، کیونکہ صغیر کے لیے عجز لازم ہے وہ تصرف سے قاصر ہے تو صغر اور صغیرہ کے مال میں صغر کی علت کی وجہ سے ولی کو تصرف کا حق حاصل ہے اور یہ بالاجماع ثابت ہے، گوین کہ ولایت مال میں صغر مؤثر ہے، جب نقصان عقل اور عجز کی وجہ سے ولی کو ولایت مال حاصل ہے اور یہ بالاجماع ہے اور ولی کو تصرف کا مکمل حق حاصل ہے تو اسی طرح نقصان عقل اور عجز کی وجہ سے صغیر اور صغیرہ اپنے نفس میں بھی تصرف سے عاجز ہے اور جان کا نقصان مال کے نقصان سے بڑھ کر ہے، جب مال میں صغر کی وجہ سے ولایت حاصل ہے تو جان جو مال سے بڑھ کر ہے اس میں بھی ولی کو ولایت حاصل ہوگی اور صغیر اور صغیرہ کے جان میں بھی تصرف کا حق ولی کو ہوگا۔ معلوم ہوا کہ صغر ایسی علت ہے جس نے ولایت مال میں اپنا اثر دکھایا ہے؛ لہٰذا یہ وصف معدل ہے۔ (السامی)

محل امتحان نمبر: ۵۹، حسامی ۱۰۱

(الف) عبارت بااعراب: ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهُ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْأَثَرِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوِ الضَّرُوْرَةِ كَالسَّلَمِ وَالْإِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِ الْحِيَاضِ وَالْآبَارِ وَالْأَوَانِي أَلَاتَرىٰ أَنَّ الْإِخْتِلَافَ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَايُوْجِبُ يَمِيْنَ الْبَائِعِ قِيَاسًا لِأَنَّهُ هُوَ الْمُدَّعِيْ وَيُوْجِبُهُ اسْتِحْسَانًا

لِأَنَّهُ يُنْكِرُ تَسْلِيمَ الْمَبِيعِ بِمَا ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي ثَمَنًا، وَهٰذَا حُكْمٌ تَعَدّٰى إِلَى الْوَارِثَيْنِ وَ الْإِجَارَةِ، فَأَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِهِ يَمِينُ الْبَائِعِ إِلَّا بِالْأَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ، فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهُ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) استحسان کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ بیان کریں (ج) استحسان کی قسمیں اور احکام بیان کریں۔

جواب

ترجمہ: پھر جو حکم قیاس خفی کی وجہ سے مستحسن ہو اس کا تعدیہ صحیح ہے اس کے برخلاف وہ حکم ہے جو نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے مستحسن ہو جیسے بیع سلم یا استصناع حوضوں کنوؤں، اور برتنوں کا پاک کرنا، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع پر قسم واجب نہیں کرتا، کیونکہ وہ مدعی ہے اور استحساناً بائع کی قسم کو واجب کرتا ہے، کیونکہ بائع تسلیم مبیع کا منکر ہے اس ثمن کے بدلہ جس کا مشتری مدعی ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو ورثہ اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا، البتہ قبضہ کے بعد اختلاف کی وجہ سے بائع کی قسم صرف اثر (نص) سے خلافِ قیاس ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب ہوتی ہے؛ لہٰذا اس کا تعدیہ درست نہ ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) استحسان کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ:

الإستحسان في اللّغة "عدّ الشيء حسنًا" تقول استحسنته كذا. اى اعتقدته حسنًا. وفي إصطلاح الأصول هو القياس الخفي إذا قوى أثره.

استحسان کی قسمیں اور ان کے احکام:

استحسان ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو قیاسِ جلی کے معارض ہوتی ہے اور قیاس جلی کے معارض چار قسم کی دلیلیں ہیں:

(۱) نص (اثر) (۲) اجماع (۳) ضرورت (۴) قیاسِ خفی۔

پس اگر قیاس کے معارض نص یا اثر ہو تو اس کا نام استحسان بالنص اور استحسان بالاثر ہے اور اگر اجماع ہے تو اس کو استحسان بالاجماع کہتے ہیں اور اگر ضرورت قیاس جلی کے معارض ہو تو اس کو استحسان بالضرورۃ کہیں گے اور اگر قیاسِ خفی معارض ہو تو وہ استحسان بالقیاس ہے۔

الحاصل حکم شرعی جس طرح قیاسِ جلی سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح مذکورہ اقسامِ اربعہ سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ قیاسِ جلی سے ثابت ہونے والا حکم متعدی ہوتا ہے اور اقسامِ اربعہ سے ثابت شدہ حکم کبھی متعدی ہوتا ہے اور کبھی متعدی نہیں ہوتا ہے۔

اقسامِ اربعہ کے احکام:

وہ حکم جو استحسان بالقیاس سے ثابت ہوتا ہے یعنی جو حکم قیاسِ جلی کے برخلاف قیاسِ خفی سے ثابت ہو وہ اپنے علاوہ کی طرف متعدی ہوگا (اس کے علاوہ کوئی علتِ مشترکہ کی وجہ سے اس پر قیاس کرنا درست ہے) یہ استحسان بالقیاس کا حکم ہے۔ اور اگر کوئی حکم استحسان بالنص یا استحسان بالاجماع یا استحسان بالضرورۃ سے ثابت ہو تو یہ حکم اپنے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوگا اور اس پر کسی دوسرے حکم کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا؛ بلکہ یہ حکم اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوگا یہ باقی تینوں قسموں کا حکم ہے۔ انہیں باتوں کو مصنف نے اپنی عبارت: **ثم المستحسن الخ** میں ذکر کیا ہے۔

کالسَّلَمِ الخ: یہاں سے مصنفؒ نے استحسان بالنص کی مثال بیان کی ہے۔

حاصل یہ ہے کہ بیع سلم کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے؛ حالانکہ بیع سلم میں مسلم فیہ (مبیع) معدم ہوتی ہے اور معدوم کی بیع باطل ہے اس لیے قیاسِ جلی کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم باطل اور نا جائز ہو، لیکن قیاس کے برخلاف نص سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ حدیث پاک میں ہے: **نهى رسول الله ﷺ عن بيع ماليس عند الإنسان ورخّص في السلم**، پس قیاسِ جلی کے مقابلہ میں نص حدیث سے بیع سلم کے جواز کا ثبوت یہ استحسان بالاثر سے ثبوت ہے اور استحسان بالاثر سے ثابت شدہ حکم متعدی نہیں ہوتا ہے، اسلیے بیع سلم پر قیاس کر کے دوسری معدوم چیز کی بیع جائز نہ ہوگی۔

وَالْاِسْتِصْنَاعُ: یہ استحسان بالاجماع کی مثال ہے۔ استصناع (آڈر دے کر بنوانا) یہ صورت امت کے تعامل کی وجہ سے شرعاً جائز ہے؛ حالانکہ قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ یہ بیع ناجائز ہو، کیونکہ اس میں مبیع معدوم ہوتی ہے، پس یہ حکم قیاس جلی کے برخلاف استحسان بالاجماع سے ثابت ہے اور یہ حکم چونکہ اپنے علاوہ کی طرف متعدی نہیں ہوتا؛ لہٰذا استصناع پر قیاس کر کے دوسری معدوم چیزوں کا فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

وَتَطْهِيْرُ الْحِيَاضِ: یہ استحسان بالضرورۃ کی مثال ہے۔ مثال کا حاصل یہ ہے کہ حوض، کنواں اور برتن وغیرہ جب ناپاک ہوجائیں تو ان کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کنویں اور حوض کا موجودہ پانی نکال دیا جائے اور برتن پر پانی بہا دیا جائے اس طریقے سے یہ چیزیں پاک ہوجائیں گی۔ حالانکہ قیاسِ جلی کا تقاضا یہ ہے کہ یہ چیزیں کبھی پاک نہ ہوں، کیونکہ کنویں اور حوض کا پانی اگرچہ نکال دیا گیا لیکن کیچڑ اسی طرح دیواریں وہ تو ناپاک ہی ہیں، جب نیا پانی کنویں میں سے نکلے گا اور حوض میں نیا پانی ڈالا جائے گا تو وہ دیواروں اور کیچڑ سے مل کر پھر ناپاک ہوجائیگا، کیونکہ برتن ناپاک ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قیاسِ جلی کے تقاضے کے مطابق یہ چیزیں پاک نہیں ہونی چاہیے تھیں، لیکن ضرورت کو ملحوظ رکھتے اسے جائز قرار دیا گیا تو ان چیزوں کے پاک ہونے کا حکم استحسان بالضرورۃ سے ثابت ہے اور یہ حکم بھی چونکہ اپنے غیر کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے، اس لیے اس پر قیاس کر کے دوسری چیز کے پاک ہونے کا حکم لگانا جائز نہ ہوگا۔

اَلَاتَرٰی الخ: اس عبارت میں مصنفؒ نے استحسان بالقیاس کی مثال بیان فرمائی ہے، وہ حکم جو قیاس جلی کے برخلاف قیاس خفی سے ثابت ہوتا ہے، دوسرے حکم کی طرف اس کا تعدیہ درست ہے۔ مثال اس کی یہ ہے مبیع پر قبضہ سے پہلے بائع اور مشتری میں ثمن کی مقدار میں اختلاف ہوگیا۔ مثال کے طور پر بائع سو روپیہ ثمن کہتا ہے اور مشتری مثلاً پچاس روپیہ ثمن کہتا ہے تو بینہ نہ ہونے کی صورت میں قیاسِ جلی کا تقاضا یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے بلکہ صرف مشتری سے قسم لی جائے، کیونکہ بائع ثمن کی زیادتی کا مدعی ہے

اور مشتری ثمن کی زیادتی کا منکر ہے اور مدعی کے ذمہ بینہ ہوتا ہے نہ کہ قسم؛ لہٰذا بائع سے قسم نہ لی جانی چاہیے، لیکن قیاسِ خفی کا تقاضا یہ کہ دونوں پر قسم واجب ہو اور دونوں سے قسم لے کر بیع کو فسخ کر دیا جائے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح بائع زیادتی کا مدعی ہے اور مشتری اس کا منکر ہے اسی طرح مشتری بھی اس بات کا مدعی ہے کہ بائع پر اقل مقدار ثمن (پچاس) روپے لے کر مبیع سپرد کرنا واجب ہے اور بائع اس کا منکر ہے پس یہاں دونوں من وجہٍ مدعیٰ علیہ ہیں؛ لہٰذا ایسی صورت میں تحالف (دونوں پر قسم واجب ہوگی اور بتقصائے استحسان دونوں سے قسم لے کر بیع کو قاضی فسخ کر دے گا یہ حکم چونکہ استحسان بالقیاس سے ثابت ہے؛ لہٰذا دوسرے حکم کی طرف اس کا تعدیہ درست ہوگا؛ چنانچہ وجوبِ تحالف اور فسخ بیع کا حکم بائع اور مشتری کے موت کے بعد ان کے ورثاء کی طرف متعدی ہوگا (عاقدین کی موت کے بعد ان کے ورثاء میں مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو وہاں بھی دونوں سے قسم لے کر قاضی بیع کو فسخ کر دے گا بشرطیکہ مبیع پر قبضہ نہ ہوا ہو)۔

اسی طرح وجوب تحالف اور فسخ عقد کا حکم اجارہ کی طرف متعدی ہوگا (اگر مستاجر کے منفعت شئ سے فائدہ اُٹھانے سے پہلے اگر مستاجر اور موجر میں مقدار اُجرت میں اختلاف ہو جائے تو قسم لے کر اجارہ کو فسخ کر دیا جائے گا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب مبیع پر قبضہ نہ ہو، لیکن اگر مبیع پر قبضہ ہو چکا ہو اور مقدارِ ثمن میں بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو جائے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ صرف مشتری پر قسم واجب ہو، کیونکہ وہ زیادتی ثمن کا منکر ہے اور بائع اس صورت میں منکر نہ ہوگا؛ لہٰذا اس صورت میں اس پر قسم واجب نہیں ہونی چاہیے تھی، لیکن اس قیاس کے خلاف اثر (حدیث) موجود ہے: إِذَا اخْتَلَفَ الْمُتَبَايِعَانِ وَالسِّلْعَةِ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وترادا. یہ نص دونوں کے درمیان تحالف کا تقاضا کرتا ہے پس قبضۂ مبیع کے بعد تحالف اور فسخ بیع کا حکم قیاس جلی کے برخلاف چونکہ اثر (حدیث سے ثابت ہے اس لیے اس حکم کا استحسان بالاثر سے ہوگا اور استحسان بالاثر سے ثابت شدہ حکم دوسرے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے (اس پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں ہے)

بلکہ وہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔ لہٰذا شیخین کے نزدیک یہ حکم نہ تو بائع اور مشتری کے ورثاء کی طرف منتقل ہوگا اور نہ ہی اجارہ کی طرف منتقل ہوگا، بلکہ بائع اور مشتری کی وفات کے بعد مشتری کے وارث کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ (تفہیم الہامی)

محل امتحان نمبر: ۶۰، حسامی ۱۰۴

(الف) عبارت بااعراب: أَمَّا حُكْمُهُ فَتَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ إِلٰى مَالَا نَصَّ فِيْهِ لِيَثْبُتَ فِيْهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلٰى احْتِمَالِ الْخَطَاءِ، فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ لِلتَّعْلِيْلِ عِنْدَنَا، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيْحٌ بِدُوْنِ التَّعْدِيَةِ حَتّٰى جَوَّزَ التَّعْلِيْلَ بِالثَّمَنِيَّةِ.

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(الف) عبارت پر اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) علت متعدیہ و قاصرہ کی مثال پیش کر کے عبارت کی واضح تشریح کریں (ج) تعلیل کے تعدیہ کے سلسلہ میں احناف و شوافع کا اختلاف مع دلائل تحریر کریں۔

جواب

ترجمہ: اور قیاس کا حکم نص کے حکم کا اس فرع کی طرف متعدی ہونا ہے جس میں نص نہ ہو تا کہ خطا کے احتمال کے ساتھ غالب رائے سے اس میں نص کا حکم ثابت ہو جائے پس ہمارے نزدیک تعلیل کے لیے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر تعدیہ کے تعلیل صحیح ہے حتیٰ کہ امام شافعیؒ نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے۔

(ب) علتِ متعدیہ و قاصرہ کی مثال اور عبارت کی واضح تشریح:

یہاں سے مصنفؒ نے قیاس کا حکم بیان فرمایا ہے۔ قیاس کا حکم یہ ہے کہ نص سے ثابت شدہ حکم کا مثل اس فرع میں ثابت ہو جائے جس میں نص یا اجماع وغیرہ ایسی کوئی دلیل نہ ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو، کیونکہ قیاس اسی وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ فرع منصوص نہ ہو۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ فرع میں حکم کا ثبوت ظن غالب کی بنا پر ہوگا، کیونکہ قیاس دلائل ظنیہ میں سے ہے اور اس میں اجتہاد کا دخل ہے اور ہر مجتہد کے اجتہاد میں خطا اور صواب دونوں کا احتمال رہتا ہے، جب دونوں کا احتمال ہے تو اصل کے حکم کا مثل فرع کے اندر ظن غالب ہی سے ثابت ہوگا۔

علت کی تعریف:

والمراد بالعلّة هنا هو الوصف الذی جُعل علمًا علیٰ حکم النص وقیل هو الوصف المشترک بین الأصل والفرع المسمّٰی بعلّة. (علت وہ وصف جامع اور صف مشترک ہے جس کو نص (اصل) کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو)۔

علت کی دو قسمیں ہیں: (۱) علت متعدیہ (۲) علتِ قاصرہ۔

علتِ متعدیہ کی تعریف:

إن کانت العلّة فیه متعدیة ثبت الحکم بها فی الفرع فهٰذه العلّة علّة متعدیة. (علت اگر متعدی ہو یعنی اس علت کے ذریعہ فرع میں حکم ثابت ہو تو اس علت کا نام علت متعدیہ ہے)۔

علتِ قاصرہ کی تعریف:

وإن کانت العلّة مجرّدة عن التعدیة فهو تعلیل محض وتسمّی العلّة علّة قاصرة. (علت قاصرہ وہ علت ہے جو متعدی نہ یعنی اس سے فرع میں حکم ثابت نہ ہو سکے)۔

(ج) تعلیل کے تعدیہ کے سلسلہ میں احناف وشوافع کا اختلاف مع دلائل:

احناف اور شوافع کا اختلاف: احناف کے نزدیک قیاس کے لیے تعدیہ ایک ضروری حکم ہے؛ لہٰذا اگر تعدیہ ہوگا تو قیاس درست ہوگا اور تعلیل میں تعدیہ نہ ہو تو قیاس فاسد ہوگا، حنفیہ کے نزدیک تعلیل اور قیاس ایک ہی چیز ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ

تعلیل یعنی قیاس بغیر تعدیہ کے بھی درست ہے، پس شوافع کے نزدیک تعلیل عام ہے اور قیاس خاص، اور قیاس تعلیل کی ایک قسم ہوگا، کیونکہ علت کی دو قسمیں ہیں علت متعدیہ جس سے فرع میں حکم ثابت ہو سکے اسی کا نام قیاس ہے اور دوسری قسم علّتِ قاصرہ ہے جو متعدی نہ ہو اور اس سے فرع میں حکم ثابت نہ ہو سکے، علّتِ قاصرہ کی مثال ثمنیت ہو حضرت امام شافعیؒ نے سونے اور چاندی میں ربا کی حرمت کے لیے علّتِ ثمنیت کا استنباط کیا ہے اور کہا کہ ایک درہم کو دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار کے بدلے فروخت کرنا ناجائز ہوگا، کیونکہ حرمت کی علّت ثمنیت ہے اور یہ تعلیل حضرت امام شافعیؒ کے یہاں جائز ہے ہمارے نزدیک جائز نہیں، کیونکہ یہ علّت متعدی نہیں ہے، بلکہ سونے اور چاندی کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا سونے اور چاندی کے علاوہ چیزوں میں تفاضل کے ساتھ فروخت کرنا امام شافعی کے نزدیک حرام نہ ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

شوافع کی دلیل:

تعلیل یعنی قیاس دوسری شرعی دلیلوں کی طرح ایک دلیل اور ان کی ہم جنس ہے، لہٰذا جس طرح قرآن وحدیث عام ہوں یا خاص متعدی ہوں یا غیر متعدی ان سے احکامِ شرعیہ کا اثبات ہوتا ہے اسی طرح تعلیل یعنی قیاس بھی ان شرعی دلیلوں کے ہم جنس ہے تو اس سے بھی احکامِ شرعیہ کا اثبات ہوگا متعدی ہو یا قاصرہ ہو۔

حنفیہ کے یہاں علتِ قاصرہ اگر منصوصہ یا مجمع علیہا ہو تو وہ حجت ہے، لیکن اگر منصوصہ یا مجمع علیہا نہ ہو بلکہ مستنبطہ ہو جیسا کہ ثمنیت تو وہ حجت نہیں ہے۔

احناف کی دلیل:

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دلیلِ شرعی کا مفیدِ یقین یا مفیدِ عمل ہونا ضروری ہے یعنی دلیلِ شرعی سے یا تو علم وعمل دونوں واجب ہوگا یا کوئی ایک اس لیے کہ اگر کوئی دلیل مفید یقین بھی نہ ہو اور مفید عمل بھی نہ ہو تو وہ دلیل عبث اور بے کار ہو جائے گی، چنانچہ اس مسئلہ میں غور کرنے

سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تعلیل یعنی قیاس علم یقین کا فائدہ نہیں دیتا، کیونکہ وہ ظنی ہے اور ظنی چیز مفید یقین نہیں ہوسکتی اور اس تعلیل سے منصوص علیہ میں عمل بھی واجب اور ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ منصوص علیہ میں عمل کا وجب نص سے ثابت ہے علت سے نہیں جب حکم نص سے ثابت ہوگیا اور علت سے ثابت نہ ہوا تو یہ تعلیل یعنی قیاس بغیر فائدہ کے باقی رہی اور یہ دلیل کا عبث اور بے کار ہونا ہے اور دلیل کا عبث ہونا جائز نہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ علت قاصرہ یعنی تعلیل حجت نہیں اور اس سے استدلال جائز نہیں علّتِ متعدیہ کی مثال سکر یعنی نشہ آور ہونا ہے، کیونکہ ہم نے شراب کی حرمت پر غور کیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ حرمت کی علت سکر ہے اور یہ سکر متعدی ہے خمر کے علاوہ میں بھی اس کا وجود ہے؛ لہٰذا جہاں جہاں یہ علت (سکر) متعدی ہوگی وہاں وہاں حرمت کا حکم بھی متعدی ہوگا۔ (السامی)

محل امتحان نمبر:۶۱، حسامی ۱۰۶

(الف) عبارت بااعراب: وَأَمَّا دَفْعُهُ فَنَقُوْلُ اَلْعِلَلُ نَوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ ضُرُوْبٌ مِنَ الدَّفْعِ أَمَّا وُجُوْهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَأَرْبَعَةٌ اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ ثُمَّ الْمُمَانَعَةُ ثُمَّ بَيَانُ فَسَادِ الْوَضْعِ ثُمَّ الْمُنَاقَضَةُ أَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَالْتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِهٖ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) علت اور علت طردیہ ومؤثرہ کی تعریف کریں (ج) شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف کو واضح کریں (د) اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ کی مع مثال وضاحب کریں۔

جواب

ترجمہ: اور بہر حال دفعِ قیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علّتوں کی دو قسمیں ہیں۔ طردیہ، مؤثرہ اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک پر چند طرح کے اعتراضات ہیں، بہر حال علل طردیہ کو دفع کرنے کے طریقے چار ہیں قول بموجب العلۃ پھر ممانعت پھر فساد

وضع پھر مناقضہ۔ بہرحال قول بموجب العلۃ سو وہ اس حکم کا التزام ہے جس کو معلل اپنی تعلیل سے لازم کرتا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

(ب) علت اور علت طردیہ ومؤثرہ کی تعریف:

علت کی تعریف: اَلْعِلَّةُ هِيَ الْوَصْفُ الْجَامِعُ بَيْنَ الْاَصْلِ وَالْفَرْعِ. علّت سے مراد وہ وصف جامع ہے جو مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مشترک ہو۔

علت طردیہ کی تعریف: اَلْعِلَّةُ الطَّرْدِيَّةُ هِيَ الْوَصْفُ الَّذِيْ اعْتُبِرَ فِيْهِ دَوْرَانُ الْحُكْمِ مَعَهُ وَجُوْدًا عِنْدَ الْبَعْضِ وَوُجُوْدًا وَعَدَمًا عِنْدَ الْبَعْضِ الْآخَرِ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلٰى ثُبُوْتِ أَثَرِهٖ فِيْ مَوْضَعٍ بِنَصٍّ اور اجماع علت طردیہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود وعدم کے ساتھ دائر ہو یعنی علت ہو تو حکم ہو اور علت نہ ہو تو حکم نہ ہو۔

علت مؤثرہ کی تعریف: اَلْعِلَّةُ الْمُؤَثِّرَةُ مَاظَهَرَ أَثَرُهَا بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ فِيْ جِنْسِ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهَا. (علتِ مؤثرہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم معلّل بہا کی جنس میں نص یا اجماع کی وجہ سے اس علت کا اثر ظاہر ہو)۔

(ج) شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف کی وضاحت:

اس عبارت میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ مخالف کے قیاس کو کس طرح دفع کیا جائیگا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ علت کی دو قسمیں ہیں (دونوں کی تعریف اوپر ذکر کردی گئی ہے) حضرت امام شافعیؒ علتِ طردیہ سے استدلال کرتے ہیں جبکہ ہم احناف کے نزدیک علت طردیہ سے استدلال جائز نہیں ہے؛ البتہ علت مؤثرہ سے استدلال درست ہے۔ احناف کی طرف سے علّتِ طردیہ کو دفع کرنے کے لیے اعتراض کئے جاتے ہیں اور شوافع اس کا جواب دیتے ہیں اور شوافع کی طرف سے علت مؤثرہ پر اعتراض کئے جاتے ہیں اور احناف اس کا جواب دیتے ہیں۔

(د) اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ کی مع مثال وضاحت:

مصنفؒ نے علت طردیہ کو دفع کرنے کے چار طریقے بیان کیے ہیں، علت کے حکم کا قائل ہونا (قول بموجب العلۃ) ممانعت۔ فساد وضع کا بیان، مناقضہ، قول بموجب العلۃ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مخالفِ مستدل کی علت سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا نکتہ بیان کرنا کہ علت تو وہی رہے البتہ اس کا حکم بدل جائے۔

مثال: شوافع کا یہ کہنا ہے کہ رمضان کا روزہ بغیر تعیین نیت کے ادا نہیں ہوتا اور اس مسئلہ میں انہوں نے علتِ طردیہ سے استدلال کیا ہے اور یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور فرضیت جہاں ہوگی وہاں تعیین نیت کا حکم ضرور ہوگا، مثلاً قضاء کفارہ اور پنجوقتہ نمازیں وغیرہ۔ لیکن احناف کا مذہب یہ ہے کہ رمضان کا روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے، اب فرضیت کی علت سے ثابت کردہ حکم (تعیین نیت) کو تسلیم کر کے شوافع کے استدلال کو دفع کرتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ تعیین نیت کے بغیر ہمارے یہاں بھی درست نہیں حکم (تعیین نیت) کو ہم تسلیم کرتے ہیں؛ البتہ ہم مطلق نیت سے روزہ کے جواز کے قائل اس بنا پر ہیں کہ شارع کی طرف سے یہاں تعیین موجود ہے، جب تعیین موجود ہے تو بندے کی تعیین کی ضرورت نہیں، مطلق نیت کافی ہے۔

(۲) علت طردیہ کو دفع کرنے کا دوسرا طریقہ ممانعت ہے۔ ممانعت کہتے ہیں سائل معلِّل (مستدل) کی دلیل کے تمام یا بعض معین مقدمات کو قبول کرنے سے انکار کر دے (منع السائل مقدمات الدلیل کلھا او بعضھا بالتعین و التفصیل) اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) علت قبول کرنے سے انکار کرنا۔

(۲) علت کا وجود تسلیم کر کے اس کے صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا۔

(۳) نفسِ حکم کا انکار کرنا۔

(۴) وصف کی طرف نسبت کا انکار کرنا۔

مثال: پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ عمداً رمضان کے روزہ کو توڑنے پر کفارہ کی علّت جماع قرار دیتے ہیں۔ (اگر جماعت سے روزہ توڑا ہے تو کفارہ واجب، ورنہ نہیں)۔ ہم احناف نے کفارہ کی علّت جماع کے ہونے کا انکار کر دیا اور کہہ دیا کہ علّت جماع نہیں، بلکہ قصداً افطار کا پایا جانا علت ہے؛ لہٰذا جماع کے علاوہ عمداً کھانے پینے کی صورت میں بھی کفارہ واجب ہوگا۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

مثال: دوسری قسم کی مثال علّت کو تسلیم کر کے اس کے صالح الحکم ہونے کا انکار کر دینا۔ مثلاً امام شافعیؒ باکرہ پر ولایت کی علّت بکر قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ وہ مردوں کے ساتھ نہیں رہی ہے، جس کی وجہ سے وہ مصالحِ نکاح سے ناواقف اور ناتجربہ کار ہے؛ لہٰذا ولایت کی علت بکارت ہوگی۔ ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ بکارت کا وجود تو ہمیں تسلیم ہے، لیکن یہ وصف صالح للحکم نہیں ہے، کیونکہ بکارت کا اثر کسی دوسری ولایت مال وغیرہ میں ظاہر نہیں ہوا ہے، البتہ وصف صغر ولایت نکاح میں علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، کیونکہ اس کا اثر ولایتِ مال میں ظاہر ہو چکا ہے۔

مثال: نفس حکم کا انکار کرنا۔ علت بھی تسلیم اس کا صالح للحکم ہونا بھی تسلیم، لیکن اس علت سے ثابت کردہ حکم تسلیم نہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چہرہ کے غسل کی طرح مسح بھی ایک رُکن ہے اور غسل وجہ میں تثلیث ہے، اس لیے مسح رأس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی۔ احناف کہتے ہیں کہ ہمیں علت (رُکنیت) کا وجود تسلیم ہے، لیکن اس علت سے تثلیث کا جو حکم نکالا گیا ہے وہ ہمیں تسلیم نہیں، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں چہرہ میں پورے چہرے کا دھونا فرض ہے، اس لیے اکمال کے لیے تثلیث کا حکم دیا گیا ہے، برخلاف سر کے مسح کے کہ پورے سر کا مسح فرض نہیں، بلکہ ربع رأس کا مسح فرض ہے؛ لہٰذا یہاں اکمال کے لیے ایک مرتبہ پورے سر کا مسح کافی ہوگا، تثلیث کی کوئی ضرورت نہیں۔

مثال: چوتھی قسم (سب کچھ تسلیم کر لینا مگر اس وصف کی طرف حکم کی جو نسبت ہے اس کا انکار کر دینا مثلاً احناف یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وضوء میں تثلیث کا حکم علتِ رکنیت کی

طرف منسوب ہے، کیونکہ مضمضہ اور استنشاق رُکن نہیں ہیں، اس کے باوجود یہاں تثلیث مسنون ہے، معلوم ہوا کہ وصف کی طرف حکم کی نسبت درست نہیں ہے۔ (السامی)

فسادِ وضع:

فسادِ وضع سے مراد یہ ہے کہ علت کی بُنیاد ہی فاسد ہو یعنی مستدل ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیدے جو وصف اس حکم سے کوئی مناسبت نہ رکھتا ہو، بلکہ اس حکم کی ضد کا متقاضی ہو (**فساد الوضع هو كون الوصف ابيا فى نفسه عن الحكم ومقتضيا لضده**) اس طور پر کہ نص یا اجماع سے اس وصف کا اس حکم کی ضد کے لیے علت ہونا ثابت ہوتا ہے۔

مثال: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میاں بیوی اگر دونوں کافر ہوں پھر ان میں سے کوئی ایک اسلام لے آئے اور بیوی غیر مدخول بہا ہو تو اسلام لاتے ہی تفریق ہو جائیگی اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو تین حیض گزرنے کے بعد تفریق ہو جائیگی گویا شوافع کے نزدیک تفریق کی علت اسلام ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ اسلام تو دو دِلوں کو جوڑنے آیا ہے توڑنے نہیں، لہٰذا تفریق بین الزوجین کی علت اسلام کو قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے اور مناسب بات یہ ہے کہ تفریق کی علت اباء عن الاسلام ہے اور یہ بالکل معقول ہے۔

مناقضه: المناقضة هى تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى كونه علةً سواء كان التخلف لمانع اولغير مانعٍ. وهٰذا عند من لم يجوّز تخصيص العلة. وعند من جوّزه هى تخلّف الحكم عن العلة التى ادعى كونها علّة لالمانعٍ.

تشریح:

مناقضہ کی دو تعریفیں بیان کی گئی ہیں:

(۱) ان حضرات صحابہؓ کے نزدیک جو تخصیصِ علت کے جواز کے قائل نہیں ہیں ان

کی تعریف یہ ہے معلِّل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے بعض مواقع میں حکم علت سے متخلف ہو جائے یہ تخلف مانع کی وجہ سے ہو یا بغیر مانع کے۔

(۲) یہ تعریف ان حضرات کے نزدیک ہے جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں۔ تعریف یہ ہے: معلل اور مستدل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے بغیر کسی مانع کے حکم اس سے مختلف ہو جائے جس کی مثال یہ ہے کہ نیت جس طرح تیمم میں ضروری ہے اسی طرح وضوء میں بھی ضروری ہے، کیونکہ تیمّم اور وضوء دونوں وصف طہارت میں شریک ہیں جب طہارت میں دونوں شریک ہیں تو نیت میں بھی دونوں شریک ہوں گے۔

صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ یہ تعلیل (طہارت) ناپاک بدن اور کپڑے کو دھونے سے ٹوٹ جاتی ہے، کہ طہارت تو یہاں موجود ہے جو کہ علت ہے لیکن حکم (نیت کا ضروری ہونا موجود نہیں ہے) الغرض شوافع کی بیان کردہ تعلیل پر یہ نقض ہے۔ (فیض سبحانی)

محل امتحان نمبر: ۶۲، حسامی ۱۱۳

(الف) عبارت با اعراب: وَإِذَا أَقَامَتِ الْمُعَارَضَةُ كَانَ السَّبِيلُ فِيهِ التَّرْجِيحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمِثْلَيْنِ عَلَى الْآخَرِ وَصْفًا حَتّٰى قَالُوْا إِنَّ الْقِيَاسَ لَايَتَرَجَّحُ بِقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذٰلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا يَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَى الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِيهِ.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) مفہوم تحریر کریں۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

جواب

ترجمہ: اور جب معارضہ قائم ہو جائے تو اس میں (چھٹکارے) کی راہ ترجیح ہے اور ترجیح احد المثلین کو آخر پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینا ہے، حتیٰ کہ اہلِ اُصول نے کہا ہے کہ ایک قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا اور ایسے ہی کتاب و سنت ہے اور بعض، بعض پر ایسی قوت کی وجہ سے راجح ہوگا جو اس بعض میں ہے۔

(ب) مفہوم العبارۃ:

معارضہ کی تعریف: هي إقامة الدليل علىٰ خلاف مااقام الدليل عليه الخصم.
معارضہ کہتے ہیں کہ مدعی مُستدل نے جس دعویٰ پر دلیل قائم کی ہے معارض کا اس کے خلاف پر دلیل قائم کرنا۔

ترجیح کی تعریف: الترجيح عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا.
ترجیح نام ہے دو برابر کی دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف کی وجہ سے فضیلت دینا۔

معارضہ جب وجود پذیر ہو جائے تو اس کو کس طرح دفع کیا جائیگا؟ اس کو یہاں سے بیان فرماتے ہیں۔ پس جب دو دلیلیں آپس میں ایک دوسرے کے معارض ہو جائیں اور معارضہ کا تحقق ہو جائے تو ترجیح کی صورت اختیار کی جائیگی (یہ دیکھا جائیگا کہ کسی میں کوئی ایسا خاص وصف ہے کہ نہیں جو دوسرے میں موجود نہیں ہے) اگر کوئی خاص وصف موجود ہو تو اسی وصف کی بنیاد پر ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دیدیں گے۔ ایک قیاس دوسرے معارض قیاس پر راجح نہیں ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ ترجیح کی بنیاد وصف مرجح ہوتا ہے نہ کہ تعدد دلیل، جب دو قیاس معارض ہو گئے اور ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کو مؤید بنا کر ترجیح دیں گے تو یہ ترجیح تعدد دلیل کی بناء پر ہوگا نہ کہ ''ترجیح بالوصف المرجح'' اور ''ترجیح بتعدد الدلیل'' جائز نہیں ہے اور اس صورت میں ہر قیاس دلیل ہے۔ اسی کو مصنفؒ نے اپنے قول لایترجع القیاس سے اخیر تک کی عبارت میں بیان فرمایا ہے۔ اس کی مثال کے طور پر مصنف نے فرمایا ہے کہ چند زخموں والے کو ایک زخم والے پر ترجیح نہیں دیں گے، کیونکہ جس طرح یہ ممکن ہے کہ چند زخم والوں کی موت زخم کی وجہ سے ہو جائے اور زخمی کرنے والے پر دِیت واجب ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے ایک زخم والا اسی ایک زخم کی وجہ سے مر جائے اور زخمی کرنے والے پر پوری دِیت واجب ہو تو ان میں سے ہر ایک دیت کے وجوب کے لیے مستقل دلیل ہے، لہٰذا دلیل کی بنیاد پر ترجیح نہیں ہوگی، بلکہ وصف مرجح کی بنیاد پر ترجیح ہوگی۔ (السامی)

محل امتحان نمبر:۶۳، حسامی ۱۲۱

(الف) عبارت با اعراب: وَأَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ فِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ وُجُوْبُ الْحُكْمِ إِبْتِدَاءً وَذٰلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمِلْكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحِلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيْقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ إِقْتِرَانُهُمَا مَعًا وَذٰلِكَ كَالْإِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا وَإِذَا تَرَاخَى الْحُكْمُ لِمَانِعٍ كَمَا فِي الْبَيْعِ الْمَوْقُوْفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَ عِلَّةً إِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا.

(الف) اعراب لگا کر ترجمہ کریں (ب) علّت کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ لکھئے اور مطلب لکھتے ہوئے امثلہ کی وضاحت کیجئے (ج) علت اسماً ومعناً وحکماً کی تشریح کیجئے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

جواب

ترجمہ: اور بہر حال علت سو یہ شریعت میں اس چیز کا نام ہے جس کی طرف وجوب حکم ابتداءً منسوب کیا جاتا ہے اور یہ جیسے ملک کے لیے بیع ہے اور حلت کے لیے نکاح ہے اور قصاص کے لیے قتل ہے اور علت حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ ملنا واجب ہے اور یہ جیسے ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ استطاعت ہے، پس جب کسی مانع کی وجہ سے حکم مؤخر ہو گیا جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں تو بیع علت ہوگی اسم اور معنیٰ کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے۔

(ب) علّت کے لغوی، اصطلاحی معنیٰ اور مطلب:

علّت کی لغوی اور اصطلاحی تعریف: العلّة في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل لعروضه لاعن اختيار كالمرض. وقيل هي ما يؤثر في أمر من الأمور سواء كان ذاتا او صفة وسواء أثر في الفعل

أو الترک. وفي الاصطلاح أي في إصطلاح الشريعة عبارةٌ عمّا يضاف إليه وجوب الحكم.

احکامِ مشروعہ کے متعلقات کی دوسری قسم علّت ہے، شریعت میں علت اس عارض کا نام ہے جس کی وجہ سے محل کا وصف متغیر ہو جاتا ہے جیسے کہ مرض۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ جو کسی امر میں مؤثر ہو خواہ ذات کے اعتبار سے یا وصف کے اعتبار سے خواہ فعل میں مؤثر ہو یا ترکِ فعل میں۔ اور شریعت کی اصطلاح میں علّت نام ہے اس چیز کا جس کی طرف ابتداءً ہی وجوب حکم منسوب ہوتا ہو۔

(ج) علت اسماً ومعناً وحکماً کی تشریح:

علت کی حقیقت میں تین اُمور ملحوظ ہوتے ہیں:

(۱) علت کو شریعت میں حکم کے لیے وضع کیا گیا ہو اور وہ حکم اس کی طرف بلا واسطہ منسوب ہوتا ہو۔

(۲) اس حکم کو ثابت کرنے میں وہ علت مؤثر ہو۔

(۳) حکم وجودِ علّت کے ساتھ متصلاً ثابت ہو جاتا ہو۔ (جوں ہی علت پائی جائے بلا تاخیر حکم ثابت ہو جائے)۔

اگر یہ تینوں باتیں علّت میں جمع ہو جائیں تو وہ علّت تامہ کہلائیگی اور اگر بعض موجود ہوں اور بعض موجود نہ ہوں تو علّتِ ناقصہ کہلائے گی۔ تین چیزوں میں سے امرِ اوّل کے اعتبار سے اسماً علّت اور امرِ ثانی کے اعتبار سے معنیً علت اور ثالث کے اعتبار سے حکماً علّت کہیں گے۔ مصنفؒ علّتِ کاملہ کی مثال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بیع شرعاً ملک کی علت ہے اور بیع اسماً اس لیے علت ہے کہ بیع ثبوتِ ملک کے لیے موضوع ہے اور ثبوتِ مِلک اسی کی طرف منسوب ہے اور معنیً اس لیے علت ہے کہ بیع ثبوتِ ملک میں مؤثر ہے اور اس کی مشروعیت بھی مِلک ہی کے لیے ہوئی ہے اور حکماً اس لیے علّت ہے کہ

بیع کے تحقق کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم (مِلک) ثابت ہوجاتا ہے، اسی طرح نکاح حلّت کے لیے اور قتل قصاص کے لیے موضوع ہے اور حلّتِ نکاح میں اور قصاص قتل میں اسی کی طرف منسوب ہے اور معنیً اس لیے کہ نکاح حلت میں اور قتل قصاص میں مؤثر ہے اور حکماً اس لیے علت ہے کہ نکاح کے تحقق کے ساتھ حلت اور قتل کے تحقق کے ساتھ قصاص ثابت ہوجاتا ہے۔

Website:MadarseWale.blogspot.com
Website:NewMadarsa.blogspot.com

قَوْلُهٗ: وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ علتِ کاملہ تامہ کا حکم پر مقدم ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ علتِ تامہ کاملہ اور حکم کا دونوں کا ساتھ ساتھ پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک استطاعت (قدرت) کا فعل کے ساتھ مقارن ہوکر پایا جانا ضروری ہے، اسی طرح احناف کے یہاں علتِ شرعیہ (علتِ کاملہ) اور حکم کا مقترن ہوکر پایا جانا ضروری ہے۔

قَوْلُهٗ: فَاِذَاتَرَاخَى الْحُكْمُ: یہاں سے علتِ ناقصہ کے اقسام کا بیان ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی مانع کی وجہ سے حکم علت سے مؤخر ہوجائے تو وہ علتِ ناقصہ ہوگی، تامہ نہیں جیسا کہ بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار میں اسماً اور معنیً علت ہے، لیکن حکماً علت نہیں ہے، کیونکہ بیع موقوف (بغیر اجازتِ مالک بیچنا اور بیع بشرط الخیار میں ثبوت ملک اجازت ملنے تک اور خیار ساقط ہونے تک مؤخر ہوجاتا ہے، یہاں اسماً تو اس لیے علت ہے کہ بیع ثبوتِ مِلک کے لیے موضوع ہے اور ثبوتِ مِلک اس کی طرف مضاف ہے اور معنیً اس لیے علت ہے کہ بیع ثبوتِ مِلک میں مؤثر ہے اور حکماً اس لیے نہیں ہے کہ بیع موقوف میں حکم (ثبوت ملک) مالک کی اجازت تک مؤخر رہتا ہے اور بیع بشرط الخیار میں خیار کے ساقط ہونے تک اور حکماً علت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وجودِ علت کے ساتھ متصلاً حکم ثابت ہوجائے اور یہاں حکم متصلاً ثابت نہیں ہورہا ہے، بلکہ مؤخر ہوگیا ہے، لہٰذا یہ حکماً علت نہ ہوگی۔

❀❀❀